

თბილისის უროვის წითელი ღროვის ორჯენოსანი
სახელმწიფო უნივერსიტეტი

დიმიტრი უზნაძე

ფილოსოფიური ურობები

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 1984

წიგნში თავმოყრილია პროფ. დ. უზნაძის ფილოსოფიური შრომები, რომლებიც ძირითადად ეხება ფილოსოფიის თეორიულ და ისტორიულ საკითხებს. ეს ნაშრომები შეიქმნა დ. უზნაძის მსოფლმხედველობის ფორმირების პერიოდში, რომელიც დამთავრდა ავტორის დადგომით მარქსისტული ფილოსოფიის პოზიციებზე.

ნაშრომი განკუთვნილია ქართული ფილოსოფიური აზროვნების საკითხებით დაინტერესებულ მკითხველთათვის.

რედაქტორები: თ. ბუაჩიძე
ე. კოდუა

რეცენზენტები: გ. თევზაძე
ვ. კილაძე

რე. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1984

10501

✓

M608(06)84

რ ე ლ ა ქ ო რ ი ს ა ბ ა ნ

თანამედროვე ქართული ფილოსოფია უშუალო საწყისის საუკუნის დასაწყისიდან იღებს. ამ პერიოდის დასახასიათებლად მონისტური სქემა, როგორც მოაზროვნე სუბიექტების, ასევე მიმართულებების თუ განაზრების საგნის მიმართ, გამოუსადეგარია¹.

ამ პერიოდის ქართულ ფილოსოფიას ერთდროულად მოეკლინათხი მოაზროვნე, რომლებიც ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად იზიარებდნენ პრობლემატიკას, ე. ი. მათ ერთმანეთისაგან არ მიულათ აზროვნების საწყისები. ესენი არიან: დიმიტრი უზნაძე, კონსტანტინე კაპანელი, შალვა ნუცუბიძე და სერგი დანელია. თითოეულმა მათგანმა სხვადასხვა ფილოსოფიური სკოლა გაიარა: კაპანელმა სორბონისა და პარიზის უნივერსიტეტების სიტყვიერების ფაკულტეტის კურსი; მისი აზროვნება თავიდანვე ნიცშეს სიცოცხლის ფილოსოფიისა და ფრანგული სოციოლოგიური ესთეტიკური სკოლის გავლენით ჩამოყა-

¹ ყოველი ცდა — მონისტური საწყისი მოენახოს საუკუნის დასაწყისის ქართულ ფილოსოფიას, შეცდომამდე მიმუვანია. სახელდობრ, არ არის სწორი მოსაზრება იმის შესახებ, თითქოს ს. დანელია, დ. უზნაძე, კ. ბაქრაძე, მ. გოგიბერიძე, კ. მეგრელიძე, ს. წერეთელი შ. ნუცუბიძის მიმდევრები იყვნენ. ჭერ ერთი უზნაძე და დანელია ნუცუბიძეზე აღრე გამოვიდნენ სამოღვაწეო ასპარეზზე. მეორეც, მათ არ შეეძლოთ ნუცუბიძის მიმდევრები ყოფილიყვნენ იმიტომაც, რომ არც პრობლემატიკით და არც მისი გადაწყვეტის გზებით ისინი არ მიჰყვებოდნენ მას. შალვა ნუცუბიძის პირველი შრომა გამოვიდა 1913 წელს, უზნაძის პირველი მონოგრაფია — 1909 წელს, ს. დანელიას პირველი შრომები — 1910 წელს. შ. ნუცუბიძის მიმდევრად ვერც იმათ დაეასახლებთ, ვინც ნუცუბიძეზე გვიან გამოვიდნენ სამოღვაწეო ასპარეზზე (მ. გოგიბერიძე, კ. ბაქრაძე, კ. მეგრელიძე, ს. წერეთელი), რადგან არც ერთი არ იზიარებდა ნუცუბიძის იდეებს. უფრო მეტიც, ალექსოლოგიურ რეალიზმს ყველაზე პრინციპულად ნუცუბიძის ასპირანტი ბაქრაძე გაემიჯნა. მკაცრად კრიტიკული იყო ს. დანელიაც „აზროვნების სოციოლოგიის“ ან „დაღმწეობითი ლოგიკის“ ავტორებს ვერ ჩავთვლით ნუცუბიძის მიმდევრებად. ამ მოაზროვნეებს შორის მიმდევრობაზე ლაპარაკი შეუძლებელია იმ შემთხვევაშიც, როცა გარკვეული მსგავსებაა საკითხების დაყენებაში, მაგალითად, წერეთელსა და გოგიბერიძესთან. ისინი ერთ საუკუნეს, ერთ ერს გულისხმობენ, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ აზროვნების ერთ რიგს წარმოადგენენ.

ლიბდა. ამ გზით მივიდა იგი ორგანოტროპიზმამდე; შ. ნუცუბიძე პეტერბურგის უნივერსიტეტის დამთავრების შემდეგ ლოსკისა და ბოლცანოს გავლენით გერმანული ფენომენოლოგიის ფუძემდებლის ჰუსერლის გზით მივიდა გნოსეოლოგიის პრობლემატიკის გადაწყვეტამდე; სერგი დანელიამ მოსკოვის უნივერსიტეტში მიიღო ფილოსოფიის სპეციალობა და პირველი ფილოსოფიური ნათლობაც ამ უნივერსიტეტის კედლებში მოხდა. მისი ინტერესის საგანი იყო კრიტიკული ფილოსოფია. უნივერსიტეტის პერიოდში შექმნა შრომები კანტის ფორმალურ ეთიკაზე, ვინდელბანდის ეთიკურ შეხედულებებზე, იუმის მიზეზობრიობის პრობლემაზე, დეკარტის გნოსეოლოგიასა და სხვ. შემდგომში მთელი ცხოვრების მანძილზე იგი ავლენდა ინტერესს კრიტიკული ფილოსოფიისადმი, რომელშიც განსაკუთრებით ადამიანისა და ღირებულებების პრობლემა ინტერესებდა; დ. უზნაძემ გერმანიაში ვუნდტის ხელმძღვანელობით მიიღო ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური განათლება და მისი ინტერესები თავიდანვე დაუკავშირდა ინტუიტივიზმსა და სიცოცხლის ფილოსოფიას.

ამ მოაზროვნეთა პირველი შრომებიც ერთ პერიოდს ეკუთვნის და, ბუნებრივია, მათ ერთმანეთის აზროვნების განსაზღვრა არ შეეძლოთ. ამდენად მე-20 საუკუნის ქართული ფილოსოფიის საწყისი პლურალისტურია, რაც ჩანს ყოველი მათგანის ფილოსოფიური წყაროს პრობლემატიკისა და გადაწყვეტის მიმართაც. შ. ნუცუბიძის წყაროებია: ბოლცანოს, ჰუსერლისა და ლოსკის ნააზრევები; კაპანელის — ნიცშე და ბიოლოგისტური სოციოლოგია, ასევე ესთეტიკა; ს. დანელიას — კანტი და ბადენის ნეოკანტიანელები; დ. უზნაძის — ვუნდტი, ბერგსონი, სოლოვიოვი, ზიმელი და სხვა. რაც შეეხება პრობლემატიკას, აქ გარკვეული საერთო ბაზაა, ყოველ შემთხვევაში, ნუცუბიძეს, უზნაძეს და დანელიას შორის. მათი საერთო ინტერესის სფეროში შემოდის გნოსეოლოგიის პრობლემატიკა. შემთხვევითი არაა, რომ დ. უზნაძე იწყებს შემეცნების თეორიის პრობლემებით სოლოვიოვთან. მისი სადოქტორო დისერტაცია, რომელიც დაიცვა ლაიფციგის უნივერსიტეტში, ეხება სოლოვიოვის შემეცნების თეორიასა და მეტაფიზიკას¹. საქართველოში ჩამოსვლის შემდეგ იგი უბრუნდება შემეცნების თეორიის პრობლემატიკას და აქვეყნებს წერილს — „რა არის შემეცნების თეორია?“. ჭერ კიდევ უნივერსიტეტში ყოფნის დროს იგი წერს შრომას — „აუცილებლობის პრობლემა ლაიბნიცთან“, რისთვისაც მან ლაიფციგის უნივერსიტეტში პრემია მიიღო. შემდეგ უახლოვდება ბერგსონის მონიზმს, რომლის ნააზრევში იგი ხედავდა მისი

¹ Die metaphysische Weltanschauung W. Solowiows mit orientierendem Ueberblick seiner Erkenntnistheorie.

თვალსაზრისის ამოსავალ პრინციპებს. ანალოგიურია ნუცუბიძის ინტერესებიც. პირველი შრომა ბოლცანოს ჭეშმარიტების თეორიაზე და შემდეგ ჩამოყალიბებული ალეთოლოგიური რეალიზმი, ერთ-ერთი რუსი ფილოსოფოსის გამოთქმას თუ ვინმართ, „ინტოლოგიურ გნოსეოლოგიას“ წარმოადგენს. ამავე გზით ვითარდება ს. დანელიას ფილოსოფიური კვლევა. მისი სამაგისტრო დისერტაცია „დეკარტის გნოსეოლოგიაზე“, შემდეგი შრომა „ჭეშმარიტების გვარი“ ისე, როგორც „მეცნიერული ცოდნა დემოკრიტეს გაგებით“ შემეცნების თეორიის პრობლემათიკის დაყენების მაჩვენებელია. რაც შეეხება კაპანელს, მას სწორედ ის ნაკადი აინტერესებდა ფილოსოფიაში, რომელიც შემეცნებისა და ლოგიკის პრობლემათა გვერდის ავლით, ფილოსოფიას წარმართავს ცხოვრებისა და კულტურის გააზრებისაკენ.

რაც შეეხება საკითხების გადაწყვეტას, ერთიანობა არც აქაა. თუ „იზმების“ მიხედვით დაეჯგუფებთ, ნუცუბიძე წარმოდგენილია ალეთოლოგიური რეალიზმით, კაპანელი — ორგანოტროპიზმით, დანელია — კრიტიციზმით, უზნაძე კი — ინტუიტივიზმით. მასმადამე, ამ სქემატური სურათიდანაც ჩანს, რომ ჩვენი საუკუნის ფილოსოფიის საწყისი პლურალისტურია.

განვიხილოთ დ. უზნაძის მსოფლმხედველობრივი ევოლუცია, მისი სადოქტორო დისერტაციით დაწყებული დამთავრებული 1920 წელს გამოსული მონოგრაფიით — „ანრი ბერგსონი“. წინამდებარე ტომი სწორედ ამ პერიოდის შრომებისაგან შედგება.

დიმიტრი უზნაძის მონოგრაფია „ელადიმერ სოლოვიოვის შემეცნების თეორია და მეტაფიზიკა“ მრავალი მიმართებით არის საინტერესო. ნაშრომი ეხება მოაზროვნეს, რომელსაც მკვლევართა უმრავლესობა რუსული ფილოსოფიის ფუძემდებლად აცხადებს. ყოველ შემთხვევაში უდავოა, რომ სოლოვიოვი რუსული იდეალისტური ფილოსოფიის ქვაკუთხედი იყო. საბჭოთა „ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში“ ვლ. სოლოვიოვის მნიშვნელობა სრულყოფილად არის მოცემული: „რუსეთის ფილოსოფიური იდეალიზმის ისტორიაში ვლ. სოლოვიოვი არის ყველაზე დიდი ფიგურა, თავის ნაგებობათა სისტემატურობითა და გაქანებით. რუსულ იდეალიზმს საფუძვლად დაედო სოლოვიოვის შეხედულებათა სამი ძირითადი მოტივი: 1. პიროვნების მეტაფიზიკა; 2. სოფიოლოგია და 3. ესხატოლოგია. სოლოვიოვისეული კონტექსტის გარეშე შეუძლებელია გაგებულ იქნეს შემდგომი რუსული რელიგიური ფილოსოფიური აზრი (ნ. ა. ბერდიაევი, ს. მ. ბულგაკოვი, ლ. პ. კარსავენი, ძმები ე. ნ. და ს. ნ. ტრუბეცკოები, პ. ა. ფლორენსკი, ს. ლ. ფრანკი და სხვა), ასევე ა. ბლოკისა და ა. ბელის ფილოსოფიური ლირიკა“¹.

¹ Философская энциклопедия, т. V, Москва, 1970, стр. 55.

ვლ. სოლოვიოვისადმი ინტერესი დიდი იყო უკვე მისი სიცოცხლის დროს, სიკვდილის შემდეგ კი ეს ინტერესი კიდევ უფრო გაიზარდა. მის შესახებ წერდნენ არა მარტო ფილოსოფოსები, არამედ მწერლები, ზელოვნების მოღვაწენი. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ანდრე ბელისა და ალექსანდრე ბლოკის წერილები სოლოვიოვზე. ეს ინტერესი განსაკუთრებით გაიზარდა მე-20 საუკუნის პირველი ნახევრის დასასრულსა და მეორე ნახევრის დასაწყისისათვის.

დასავლეთში 1953—1980 წწ. გამოიცა სოლოვიოვის თხზულებათა რვატომეული გერმანულ ენაზე, 1966—1970 წწ. — თხზულებათა თექვსმეტომეული რუსულ ენაზე; მის შესახებ კი უკანასკნელ ათწლეულში გამოვიდა 100-ზე მეტი ნაშრომი. სოლოვიოვისადმი ინტერესი საბჭოთა კავშირშიც იჩენს თავს. გათვალისწინებულია სოლოვიოვის თხზულებათა სამტომეულის გამოცემა. როგორც სოლოვიოვის შესახებ უახლოესი დასავლური მონოგრაფიის რეცენზენტები: გულიგა და კორმინი აღნიშნავენ — „სოლოვიოვის თხზულებათა გამოცემა ჩვენ ფილოსოფიურ ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი მოვლენა გახდება, რომელსაც დიდი ისტორიულ-კულტურული მნიშვნელობა აქვს. ის ნათელს გახდის რუსული და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის ურთერთკავშირს, შუქს მოფენს წარსული საუკუნის რუსული კლასიკური ლიტერატურის ფილოსოფიურ საფუძვლებს“¹.

სოლოვიოვისადმი ინტერესის ეს ზრდა მრავალი ვითარებითაა გამოწვეული. მან ერთ-ერთმა პირველმა გაილაშქრა პოზიტივისტური ფილოსოფიის წინააღმდეგ, დასვა საკითხი აღმოსავლეთისა და დასავლეთის გათიშულობის გადალახვის შესახებ, დააყენა მეტაფიზიკის აუცილებლობის პრობლემა, სცადა რელიგიურ მოძღვრებაში მოეხდინა მეცნიერებისა და მატერიალიზმის სინთეზი და შეიმუშავა ადამიანის თავისებური კონცეფცია — ღმერთ-კაცობრიობის იდეა, რომელიც უნდა გამხდარიყო კაცობრიობის ყოველდღიურ თვითგანხორციელების საფუძველი. სოლოვიოვი იყო ის მოაზროვნე, რომელმაც ევროპული ფილოსოფიის რუსულ ფილოსოფიურ ნაზრევთან შერწყმის გზით სცადა ახალი ფილოსოფიური სისტემის შექმნა, თუმცა მისი საბოლოო ჩამოყალიბება ვერ მოასწრო და მხოლოდ ძირითადი პრინციპები მოახაზა, არა მარტო ფილოსოფიაში, არამედ სხვა სფეროებშიც. ამიტომ როგორც ბლოკი აღნიშნავს, სოლოვიოვში „ყველა აღიარებს დიდ ტალანტს, მაგრამ ბევრი გაკვირვებული ჩერდება მისი მოღვაწეობის რომელიმე მხარის წინაშე. ცნობილი ფილოსოფიური სკოლა ეპქვეპე აყენებს სოლოვიოვის მისტიკური ფილოსოფიის სისტემას, რადგან მასში არ არის დასრულებული შემეცნების თეორია. პუბლიცისტთა

¹ Вопросы философии, 1981, № 4, стр. 146.

არც ერთი ბანაკი არ მიიღებს სოლოვიოვს უსიტყვოდ, თუნდაც იმიტომ, რომ იგი ამტკიცებდა „საღვთო ომს“, „საღვთო სიყვარულის“ სახელით. ზოგი ჩვენგანი ცნობს ომს, მაგრამ არა საღვთოს, არამედ სახელმწიფოს, პოლიტიკური მეკლელობის მიზნით. სხვები თუმცა აღიარებენ სიყვარულს, მაგრამ მასაც არა როგორც საღვთოს, არამედ როგორც ჰუმანურს, რომელიც პრინციპში ყოველგვარ ომს უარყოფს. სოლოვიოვი-კრიტიკოსი—მან ვერ შეამჩნია ნიცშე, ცალმხრივად შეაფასა პუშკინი და ლერმონტოვი. სოლოვიოვი-პოეტო—აქაც მას მცირედი ადგილი დაეთმო, თუ მას შეეხედავთ როგორც „წმინდა“ მხატვარს. რჩება სოლოვიოვი-ადამიანი: აქ სურათთა განუსაზღვრელი მრავალფეროვნება... იგი იყო ძალზე სიმპათიური და ორიგინალური ადამიანი, მაგრამ დიდი უცნაური... მე არჩევანი გაეკეთე იმ ცუდიდან, რასაც ამბობენ და ფიქრობენ სოლოვიოვზე, დიდი მოაზროვნისა და ბრწყინვალე ადამიანის სახე ამის გამო არ გაუფერულდება... სოლოვიოვი ჯერ კიდევ გაორებულია ჩვენთვის. თავის დროზე ის თვითონ იყო გაორებული. დავივიწყოთ ერთი წუთით ღრმა ფილოსოფოსი, შესანიშნავი კრიტიკოსი და პუბლიცისტი, ფეტის პოეზიის მადლიერი მოწაფე და უცნაური ადამიანი“¹. რა არის სოლოვიოვის დიდი წიგნისეული შრომა იმ სურათზე, რომელიც მას დახატავს როგორც რაინდ ბერს? „მხოლოდ, ხმალი და ფარი რაინდის ხელში და კეთილი საქმეები ბერის ცხოვრებაში. ყველაფერი ეს კი იყო საშუალება რაინდისათვის, რომელიც ებრძოდა დრაკონს, ბერისათვის — ქაოსთან, ფილოსოფოსისათვის — ცხოვრების უგონობასა და ცვალებადობასთან ბრძოლაში“².

ვლ. სოლოვიოვი იყო მოაზროვნე, რომელმაც ორთოდოქსული რელიგიურისაგან განსხვავებული რელიგიური აზროვნების გზა აირჩია. იგი აკრიტიკებს ემპირიზმისა და რაციონალიზმის ცალმხრივობას და წინაპლანზე წამოწევს მისტიკურ ინტუიციას. მასთან მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია არაცნობიერს. ვლ. სოლოვიოვმა ერთ-ერთმა პირველმა დასვა ყოფიერების საზრისის პრობლემა. ამით, ისე როგორც პოზიტივიზმის მამის, ოგიუსტ კონტის კრიტიკით და პოზიტივიზმის კრიზისულობის გაცნობიერებით, ბევრ რამეში გახდა თანამედროვე ექსისტენციალიზმის წინამორბედი. რაც შეეხება რუსულ ექსისტენციალიზმს, ისე როგორც საერთოდ რუსულ იდეალისტურ ფილოსოფიას, ის არსებითად საფუძვლიანად დავალებულია სოლოვიოვის ნააზრევით. თუნდაც გნოსეოლოგიური ონტოლოგიის სოლოვიოვისეული იდეა რომ ავიღოთ, ნათლად ჩანს, რომ აღიქვეს იგი ბერდიაევმა და

¹ Александр Блок, Рыцарь-монах, Сочинения в двух томах, т. II. Москва, 1955, стр. 165—166, 167.

² აქ ვ ვ, გვ. 168.

ლოსკმა. ასეთივე წყარო გახდა ევოლუციონისტური თვალსაზრისის მიმართება ქრისტიანულ თეოლოგიასთან ფრანგი ტეიარ დე შარდენის ევოლუციონისტური ფინალიზმისათვის. მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა სოლოვიოვმა პოეზიაზეც, განსაკუთრებით რუსულ სიმბოლიზმზე.

დღევანდლობიდან სოლოვიოვის დანახვა გაცილებით უფრო ადვილია, ვიდრე ახლად ჩამოყალიბებული მოძღვრების პირველ წლებში იყო, რადგან განვილილ პერიოდში გამოჩნდა შემდგომ სისტემებზე მისი გავლენის არე და სფეროები. დიმიტრი უზნაძემ შეძლო დაეჭირა ის ძირითადი, რაც ამართლებდა მის მიერ ვლ. სოლოვიოვის ნააზრვეის კვლევის ობიექტად არჩევას. ვლადიმერ სოლოვიოვის შესახებ ნაშრომის შესავალში უზნაძე აყენებს კვლევის სამ ძირითად პრინციპს, რომელნიც აუცილებელია არა მხოლოდ ამ შრომის, არამედ ყველა ფილოსოფიის ისტორიული შრომისთვისაც. ესენია: 1. თემის გამართლება; 2. იმ ადამიანის ცხოვრების განსაზღვრა, რომლის მსოფლმხედველობაა განხილვის საგანი და 3. საკვლევი საგნის განსაზღვრის წესი. პირველი პრინციპი ცხადად ხდის იმ მოტივებს, რამაც განაპირობა სოლოვიოვის ნააზრვეის კვლევის საგნად დასახვა. „რატომ ვეხებით ჩვენ წინამდებარე თემას? მთელი რუსული ფილოსოფია, რომელიც მხოლოდ წარმოშობის პროცესშია, ბუნებრივია, ატარებს იმ გონის ბეჭედს, რომელმაც იგი წარმოშვა, რუსული გონისას. ეს კი ჩვენს ფილოსოფოსთან აშკარადაა გამოხატული. ამიტომ ინტერესმოკლებული არაა რუსული გონის ჩამოყალიბება რუსეთის უმნიშვნელოვანეს მოაზროვნესთან... დაბოლოს, რაც გადამწყვეტია, სოლოვიოვი უეჭველად იმსახურებს გარკვეულ ფილოსოფიურ ინტერესს, რადგან მისი ფილოსოფიური ორიგინალობა, რაც იმედი მაქვს წინამდებარე გამოკვლევით გამოჩნდება, ყოველგვარ ეჭვგარეშეა. თუკი ორიგინალობად ჩავთვლით არამართო გენიალურ ინტუიტურ მიხვედრებს, არამედ ახალ პრობლემებსა და დასაბუთებებს, ორიგინალობაზე დასაბუთებული პრეტენზია უდავოდ შეიძლება წამოაყენოს სხვადასხვა ფილოსოფიურ ქეშმარიტებათა სინთეზმა, სწორმა სინთეზმა და არა უჭკუო ეკლექტიზმმა. სოლოვიოვთან რომ სწორედ ამგვარ სინთეზთან გვაქვს საქმე, წინამდებარე გამოკვლევამ უნდა გვიჩვენოს“¹.

რაც შეეხება მეორე პრინციპს, ამით იმის თქმა უნდა, რომ ყოველი ფილოსოფოსი თავის ნააზრვეში აქსოვს მის მეობას, რომ ყოველი ნააზრვეი მოაზროვნის სურათია, რომ ადამიანი განუშორებელია მი-

¹ D. Usnadse, Wladimir Solowiow: Seine Erkenntnistheorie und Metaphysik, Halle, 1909, S. 8—9.

სი მსოფლმხედველობისაგან, რომლის ფილოსოფოსობას განსაზღვრავს არა მხოლოდ წინამძღვრები და სააზროვნო სიტუაცია თუ წყაროები, არამედ მისი პიროვნებაც. სამართლიანად წერდა პოლ ვალერი: „მართლაც არ არსებობს თეორია, რომელიც არ იქნებოდა რომელიმე ავტობიოგრაფიის გულდასმით პრეპარირებული ეპიზოდი“¹. უზნაძემ უფრო კონკრეტულად განსაზღვრა ადამიანის ხასიათსა და ცხოვრებაზე მისი ნააზრევის დამოკიდებულება და აქ გამოიყენა პირველად ის ცნება, რომელმაც მას ესოდენ დიდი დაფასება და სახელი მოუტანა, — განწყობის ცნება. უზნაძემ აჩვენა, რომ ფილოსოფია როგორც მეტაფიზიკა პოეზიასთან ახლოს დგას. იგი ცნებათა პოეზიაა. პოეზიაში კი ადამიანის არსება მთლიანად არის ჩაქსოვილი. ასე რომ, ადამიანის ფილოსოფიაც ვერ იქნება მოწყვეტილი მისი „მე“-სგან სხვა საკითხია მეცნიერება. პოეზია და მეტაფიზიკა კი ერთ განზომილებაშია. ორივეში თანაბრად იჩენს თავს შემთხვევლი ადამიანის „მე“. პოეზიისა და ფილოსოფიის ეს ნათესაობა, რომელიც სიციცხლის ფილოსოფიისა და ექსისტენციალიზმის მნიშვნელოვანი ხაზია, განსაზღვრავს უზნაძის კვლევის ერთ-ერთ ძირითად მხარეს. იგი წერს: „მეტაფიზიკა მისი შინაგანი არსებით აუცილებლად დაკავშირებულია იმ პიროვნებასთან, რომელმაც იგი გამოიმუშავა... ისევე, როგორც ხელოვნების ნაწარმოებები... მეტაფიზიკა არის ცნებითი განსხვავება ყველასთვის დაფარული პერმანენტული განწყობის სამყაროსი, ან, რაც იგივეს ნიშნავს, ის დაკავშირებულია ავტორის შინაგან ხასიათთან... ვფიქრობთ, არ შევცდებით თუ გავებდავთ იმის მტკიცებას, რომ მეტაფიზიკა სხვანაირად არც უნდა განვიხილოთ, თუ არა როგორც „ცნებათა პოეზია“, რომელმაც ჩვენი მორალური რელიგიურ და ესთეტიკურ მოთხოვნილებათა გარდა უნდა დააკმაყოფილოს შემეცნების ინტერესებიც. ამას იგი იმით გააკეთებს, რომ ის პოეტური ქმნილებაა, მხატვრული შემოქმედებაა... რადგან ჩვენ ზოგადთან უშუალო მიმართებაში შევდივართ იქ. სადაც ვქმნით და, სწორედ იქ ხდება შესაძლებელი ჩაწვდეთ ნიეთთა თავისთავადობას, მათ რეალობას და გრძნობებით გავაობიექტივით. თუ მეტაფიზიკა ასე უნდა გავიგოთ, უეჭველია, რომ სამყაროს მეტაფიზიკური სურათი მხატვრული სურათია და, როგორც ასეთი, წარმოიშობა ადამიანის უღრმესი შინაგანი არსებიდან, მთელი მისი რაობიდან, მისი ხასიათიდან. აქ ჩვენ ვიხილავთ გარკვეული პიროვნების მეტაფიზიკას და განა უფლება გვაქვს მისი პიროვნება მხედველობის გარეშე დავტოვოთ?“².

¹ Поль В а л е р и, Об искусстве, Москва, 1976, стр. 407.

² D. U s n a d s e, Wladimir Solowiew; Seine Erkenntnistheorie und Metaphysik, Halle, 1909, S. 7—8.

როგორია კონკრეტულად უზნაძის მიერ ამ პრინციპის გატარება? ის ახსიათებს სოლოვიოვის პიროვნებას და აღნიშნავს მის უზომო სიკეთეს, ხელგაშლილობას, ადამიანთათვის თავდადებას, სიყვარულს ადამიანების მიმართ. იგი იბრძოდა ეგოიზმის წინააღმდეგ და სწორედ ამ მოტივებმა განსაზღვრა მისი მეტაფიზიკა, რომლის ძირითადი ცნებებია: ჭეშმარიტება, სიმართლე, სიკეთე და სიყვარული. მკვლევარი აღნიშნავს მესამე ძირითად პრინციპსაც. ეს არის „სოლოვიოვის მეტაფიზიკური შეხედულებების ნათელი სურათი, მისი მიმართება სხვა მოაზროვნეებთან და მისი მნიშვნელობა ფილოსოფიური აზროვნებისთვის“¹. მკვლევარი აღნიშნავს მრავალ სიძნელეს, რომელიც სოლოვიოვის ნააზრევის გამოკვლევას ელოდება. პირველ რიგში, ეს არის მისი ნააზრევის არასისტემატური ხასიათი. იგი იძულებულია მიჰყევს ავტორს მრავალრიცხოვან შრომებში და სისტემაში მოიყვანოს მისი ნააზრევი. ალბათ, ეს სიძნელე არ იქნებოდა, სოლოვიოვს რომ მოესწრო მისი სისტემის დასრულება. ფაქტობრივად, მან მხოლოდ მოაზრებული სისტემის შესავალი ნაწილი გადმოსცა. ამავე დროს მკვლევარს არ უნდა, რომ გადმოცემის პროცესში სისტემის სახის მიცემამ დაამახინჯოს ან შეალამაზოს ავტორის აზრები, ამიტომ ხშირად მას ალაპარაკებს, მისივე სიტყვებით გადმოსცემს მის ნააზრევს. სიძნელეთა რიგი გამოწვეულია იმითაც, რომ სოლოვიოვის შეხედულებები განიცდიდნენ ევოლუციას. ის არამარტო ევოლუციის თეორიის ამღიარებელი იყო, არამედ მისი აზროვნებაც ექვემდებარებოდა ამ ცვალებადობას. სოლოვიოვის სამწერლო მოღვაწეობის ეს ევოლუცია მკვლევარს სამი საფეხურით აქვს წარმოდგენილი: 1. 1882—1888 წლები — რელიგიისა და ეკლესიის პრობლემებზე მუშაობა; მეორე პერიოდი — 1888—1895 წლები — პუბლიცისტური მოღვაწეობა და სისტემის პუბლიცისტურ ფორმაში გადმოცემის ცდა; მესამე პერიოდი — 1895—1900 წწ. — ფილოსოფიური ხასიათის მატარებელია. ეს დაყოფა პირობითია, რადგან სოლოვიოვის ფილოსოფიური აზროვნება ყველა პერიოდს გასდევს წითელ ზოლად. ამიტომ მკვლევარს უხდება სამივე პერიოდის შრომებში მეტაფიზიკის საფუძვლების ძიება. მართალია, პირველ პერიოდში ის განმსაზღვრელად მიიჩნევს „სიცოცხლის რელიგიურ საფუძვლებს“ და „თეოკრატიის ისტორიასა და მომავალს“, მაგრამ განა ამავე პერიოდში არ უნდა შევიდეს სოლოვიოვის სადისერტაციო ნაშრომი?, რომელსაც არსებითი მნიშვნელობა აქვს მისი მეტაფიზიკის გაგებისა და საერთოდ მეტაფიზიკის დაფუძნების საკითხის გარკვევისათვის.

¹ იქვე, გვ. 13.

დღეს სოლოვიოვის ფილოსოფიის ევოლუცია მკვლევრებს უფრო დაწერილებით აქვთ წარმოდგენილი, მაგრამ საუკუნის დასაწყისში მოცემული უზნაძისეული სურათიც საკმაოდ სრულად ასახავდა სოლოვიოვის მსოფლმხედველობის განვითარებას, რაც კიდევ უფრო აართულებს მკვლევრის ამოცანას — წარმოადგინოს სოლოვიოვის მეტაფიზიკა დასრულებულ ლოგიკურ ფორმაში და არა ისტორიულად. დიმიტრი უზნაძეს საქმეს ურთულებს ის გარემოებაც, რომ სოლოვიოვი მრავალმხრივი მოაზროვნე იყო: მწერალი, პოეტი, პუბლიცისტი, ფილოსოფოსი, თეოლოგიური აზროვნების მედროშე. ამ და სხვა სიძნელეთა მიუხედავად, უზნაძემ შეძლო სოლოვიოვის ფილოსოფიის არსების გადმოცემა ისე, როგორც ის სოლოვიოვს ჰქონდა წარმოდგენილი.

უზნაძის მონოგრაფიაში სოლოვიოვის მრავალმხრივი ნააზრევინდან პირველ ყოვლისა განხილულია მისი შემეცნების თეორია, შემდეგ მეტაფიზიკა და ბოლოს ადამიანის პრობლემა. ეს თანმიმდევრობა გამოწვეულია სოლოვიოვის იმ თვალსაზრისით, რომ გნოსეოლოგიამ უნდა დააფუძნოს მეტაფიზიკა და ამიტომ გნოსეოლოგია წინ უსწრებს მეტაფიზიკას. ამ გამოკვლევაში მკვლევრის პოზიცია მკრთალადაა წარმოდგენილი, იგი ძირითადად კმაყოფილდება სოლოვიოვის მიერ დასმული საკითხების ფართო ობიექტური ანალიზით, ამავე დროს, ცდილობს ყველა ძირითადი საკითხის მიმართ აჩვენოს ის სიასლე, რაც სოლოვიოვს აქვს სხვა მოაზროვნეებთან შედარებით, აგრეთვე ის წყაროებიც, რომელთაც სოლოვიოვი ემყარება. თავისი გამოკვლევის დასასრულს მისი ამოცანებისა და გამოკვლეული საკითხების შესახებ უზნაძე მოგვითხრობს: „ვფიქრობთ, რომ სოლოვიოვის მეტაფიზიკისთვის ყველა მნიშვნელოვან პუნქტს შეეხებთ, ვცდილობდით მხედველობაში მიგველო ფილოსოფოსის აზროვნების წესის სპეციფიკა, ხაზი გაგვესვა სხვა მოაზროვნეებთან შეხების წერტილებზე იმის დემონსტრირებით, თუ როგორ იღებდა იგი სხვა სისტემათა ქეზმარიტების არსებით მომენტებს, როგორ აფასებდა და გადაამუშავებდა მათ. ვეცადეთ მიგვეთითებინა მისი ადგილი და როლი ფილოსოფიის ისტორიაში და მიგვეზლო მისთვის დამსახურებისამებრ“¹. სოლოვიოვის ფილოსოფიური ნააზრევი ამოდის ეკლესიის მამების მოძღვრებიდან. მასში გამოსხივდება ნეტარი ავგუსტინე, ორიგენი, დიონისე არეოპაგელი, ფილოსოფოსებიდან განსაკუთრებით — პლატონი, ლაიბნიცი, კანტი, შელინგი, შოპენჰაუერი, ჰეგელი, სპინოზა, ფოიერბახი, ჰარტმანი. სოლოვიოვზე არანაკლები გავლენა მოახდინეს მისტიკოსებმა — ბოემემ, პარაცელსმა, სვედენბორგმა; რუსი მოაზროვნეე-

¹ ი. ქვე, გვ. 166.

ბიდან სოლოვიოვმა ძირითადად სლავოფილებისა და დოსტოევსკის გავლენა განიცადა.

თუ შევეცდებით მოკლედ დაესახოთ სოლოვიოვის ნააზრევის ცენტრი, ეს იქნება ღმერთის, კოსმოსისა და ადამიანის ყოფიერება, მათი საზრისი, რომლის წვდომის გზა შემეცნებაა. სოლოვიოვის აზრით, ფილოსოფია გამართლდება იმით, რომ ის ადამიანს ადამიანობას მიანიჭებს, რადგან იგი თავისუფლების განმხორციელებელი აზროვნებაა. იგი ცდილობს გადალახოს როგორც მატერიალიზმი, ისე იდეალიზმი იმით, რომ ჰუმანიტ საწყისად ყოვლად მთლიან აბსოლუტს აცხადებს, რომლის წვდომის გზა მისტიკური ინტუიციაა. აბსოლუტში თავისუფალი თეოსოფიაა, რომელშიც ერთიანდება თეოლოგია, ფილოსოფია და მეცნიერება. ყოვლად მთლიანის განხორციელებას სამი ფორმა აქვს: ჰუმანიტება, სიკეთე, მშვენიერება.

სოლოვიოვის ნააზრევის მოკლე მონახაზის დასახვა ნიშნავს მიეყვით უზნაძის მიერ გადმოცემულ სოლოვიოვის შეხედულებათა სქემას. როგორც აღვნიშნეთ, უზნაძე პირველ რიგში იკვლევს სოლოვიოვის გნოსეოლოგიას, როგორც მეტაფიზიკის წანამძღვარს. აქ პირველ რიგში მიუთითებს მეტაფიზიკისა და ფილოსოფიის იგივეობაზე და მეტაფიზიკის, ე. ი. ფილოსოფიის ძირითად საკითხზე — აბსოლუტურ ყოფიერებაზე, მაგრამ მეტაფიზიკა ამაზე არ ჩერდება. ვლ. სოლოვიოვს ონტოლოგიურის გვერდით ძირითადად მიაჩნია კოსმოლოგიური და თავისუფლების პრობლემები. ისე მთლიანობაში აღებული მეტაფიზიკა არის ყოფიერების საზრისის თეორია. აღნიშნული ნიშნავს იმას, რომ ძიების საგანია აბსოლუტი, რომელიც ხასიათდება აბსოლუტური ჰუმანიტებით და როდესაც ყოფიერების საზრისს ეძებენ, ეს ნიშნავს, ეძებენ აბსოლუტური ჰუმანიტების წვდომის გზას. „სოლოვიოვის მიხედვით, მეტაფიზიკა შეგვიძლია განვსაზღვროთ როგორც აბსოლუტური ჰუმანიტების შემეცნება“, რომელიც სუბიექტის ცნობიერებას კი არ ახასიათებს, იგი ყოფიერებაა; ჰუმანიტება და ყოფიერება ერთი და იგივეა, ე. ი. ჰუმანიტება შემეცნების შედეგი კი არ არის, არამედ შემეცნებამდე არსებულია, როგორც თავისთავადი ყოფიერება, ანუ ჰუმანიტება თავისთავად. თუ ჰაიდეგერის ნააზრევს გავიხსენებთ, ძნელი არ იქნება იმის მიხვედრა, რომ ფილოსოფიის ამოცანად, ყოფიერების საზრისის გამოცხადებით, დასაბამი მიეცა ექსისტენციალისტურ მეტაფიზიკას, რომლის ძირითადი საკითხია ყოფიერების საზრისის კითხვა, რაც, ჰაიდეგერის თქმით, ყოფიერების ჰუმანიტებას ნიშნავს. დ. უზნაძემ შემეცნების თეორიის შესახებ მსჯელობისას სწორედ ეს საკითხი შეარჩია, როგორც განმსაზღვრელი და მისი დაყენებით დაიწყო ეს მსჯელობა, და ამ მომენტში დაინახა ის ბირთვი, რითაც სოლოვიოვის ნააზრევი იყო მნიშვნელოვანი. აქვე

მკვლევარი აჩვენებს, რატომ ფიქრობდა სოლოვიოვი, რომ მეტაფიზიკას წინ უნდა უძღოდეს შემეცნების თეორია. თუ მეტაფიზიკის საგანი აბსოლუტურად ჰემმარიტი ყოფიერებაა, ბუნებრივია, ჯერ უნდა გამოიცადოს შემეცნების უნარი, დაისვას კითხვა, შეუძლია თუ არა მეტაფიზიკის ამოცანის უზრუნველყოფა; სწორედ ამიტომ უნდა უძღოდეს შემეცნების თეორია მეტაფიზიკას.

ვლ. სოლოვიოვის გნოსეოლოგია აგებულია ემპირიზმის, კრიტიციზმისა და რაციონალიზმის კრიტიკით. ყოველი მათგანი გამოცხადებულია ცალმხრივად. ემპირიზმს სინამდვილე გრძნობადობაზე დაჰყავს, რაციონალიზმს — პანლოგიზმად, კრიტიციზმი კი უარყოფს სინამდვილის შემეცნების შესაძლებლობას და მოვლენას თიშავს არსებისაგან. სოლოვიოვის გნოსეოლოგიის ბირთვია ჰემმარიტების ონტოლოგიზებული გაგება, როგორც ყოვლადმთლიანი არსებულისა, რომელშიც სამი მომენტია: ჰემმარიტება არსებულია, თავისთავადია, ერთიანია, მთლიანი ანუ ყველაფერია. ყოველი მათგანის გამორიცხვა ვლ. სოლოვიოვს ჰემმარიტების გაუქმებად ესახება. ცოდნის იდეალია აბსოლუტური პირველსაწყისის შემეცნება თავისუფალ თეოსოფიაში, რომელიც აერთიანებს თეოლოგიას, ფილოსოფიას და მეცნიერებას. ესაა სინთეზი, „რომელშიც ყოველგვარი ცალმხრივობა და, აქედან გამომდინარე, შეზღუდულობა უნდა შეიცვალოს. ამას სოლოვიოვი უწოდებს თავისუფალ თეოსოფიას ანუ სრულ ცოდნას“¹. მისი ელემენტებიდან პირველი მისტიციზმია; მეორე — რაციონალიზმი; მესამე — ემპირიზმი. ვლ. სოლოვიოვის აზრით, ღმერთი ადამიანს მისტიკური ინტუიციით ეძლევა, მაგრამ ამის გამო რაციონალიზმი და ემპირიზმი არ ხდება ზედმეტი. ემპირიზმი ფიზიკურ სინამდვილეს გვაცნობს, რაციონალიზმი — ჩვენში ფსიქიკურს, ხოლო მისტიკური ინტუიცია იმას, რაც ჩვენშია, მაგრამ ჩვენზე მეტია, ე. ი. აბსოლუტურს ჩვენს შიგნით. მხოლოდ მისტიკური ინტუიცია გვაძლევს უპირობოდ არსებულის ცოდნას. ემპირიზმი და რაციონალიზმი კი წინასწარ მომამზადებელი საფეხურებია. მისტიკური ინტუიციით ვიღებთ უპირობოში დარწმუნებულობას. ვლ. სოლოვიოვის აზრით, მისტიკური ინტუიცია გვაძლევს იმას, რაც მიუწვდომელია გრძნობებისა და გონებისათვის. გონება ზოგად საერთო გარკვეულობას გვაძლევს, გრძნობასაც არა აქვს უნარი მოგვეცეს საგნის კონკრეტულობა, მისი არსება, რადგან საგნის არსება იდეაა, რომელსაც ადამიანის წარმოსახვა თავისი აქტივობით გონების იდეას ამსგავსებს. აქ ვლინდება ადამიანის შემოქმედება შემეცნებაში. საგნის სახე, შექმნილი შეგრძნებათა დაჯგუფებიდან, შემოქმედებითი აქტის შედეგია. ჩვენი სინამდვილე მოკლებულია ყოვე-

¹ ი ქ ვ გ. გვ. 57.

ლადმთლიანობის აბსოლუტურ ჰეგემონობას, რადგან იგი მოწყვეტილია ლეტაებრივ საწყისს. ჰეგემონობა ლმერთშია და, ამდენად, ჩვენი სიყალბეში ვართ, ჩვენი ყოფიერებაც ყალბია. საჭიროა, რომ სინამდვილე იყოს ლმერთთან ზიარებული. ამისთვის ის უნდა გარდაიქმნას. ეს იქნება ჰეგემონობის შემეცნება, რომლის იარაღი სიყვარულია. ადამიანის ეგოიზმი დაძლეულ უნდა იქნეს. ვიცხოვროთ სიყვარულში, რომელიც ჩვენი ყოფიერების ცენტრს სხვაში გადაიტანს — ეს არის ჰეგემონობაში ცხოვრების გზა. სიყვარულის ორი სახეა: ინსტიტუტური და ჰეგემონობის, მხოლოდ ეს უკანასკნელია ნამდვილი შემეცნების საშუალება, რადგან ის ქმნის ადამიანის იდეალს, როგორც ყოველადმთლიანის ნაწილისას. ამით შეიმეცნება ადამიანის ინდივიდუალობა ყოველადმთლიანთან კავშირში და ხდება ზიარება ყოველადმთლიანთან. ვლ. სოლოვიოვი შემეცნებისთვის გონის ყველა უნარს — გრძნობას, ნებისყოფას და გონებასაც აუცილებლად აცხადებს. მათი ერთიანობაა სამყაროს ჰეგემონობის წვდომისა და ჩვენი სინამდვილის შემოქმედებითი გარდაქმნის გზა. მკვლევრის აზრით, რადგან სოლოვიოვი აღიარებს ემპირიული, რაციონალური და მისტიკური შემეცნების აუცილებლობას და მათ განიხილავს არა ცალ-ცალკე, არამედ ერთიანობაში, ის დგას ორგანული მსოფლმხედველობის თვალსაზრისზე. შემეცნების ამ წყაროთა ორგანული ერთიანობა განსაზღვრავს მის შემეცნების თეორიას. მკვლევარს მოჰყავს ის შედარება, რომლითაც სოლოვიოვი ცდილობს ამ ერთიანობის გათვალისწინებებს: „ერთი და იმავე ხის ტოტები ერთმანეთში მრავალნაირადაა გადახლართული ისე, რომ ეს ტოტები და ფოთლები ზედაპირით სხვადასხვაგვარად ეხებიან ერთმანეთს. გარეგანი ანუ რელატიური შემეცნება ამ სახისაა, მაგრამ იგივე ტოტები და ფოთლები ერთმანეთთან შინაგანადაცაა დაკავშირებული, ხის ტანითა და ფესვებით, რომელთაგან ისინი ერთნაირად ლებულობენ საკვებს. ეს ნათელს ხდის ჩვენთვის რწმენას ანუ მისტიკურ შემეცნებას“¹.

მკვლევარი აფიქსირებს სოლოვიოვის შემეცნების თეორიის ორგანულ ხასიათს და წერს: „მას შემდეგ, რაც ვაჩვენებთ შემეცნების წყაროების აუცილებელი კავშირი, ისე როგორც ეს ვლ. სოლოვიოვს ესმის, შეგვიძლია მისი შემეცნების თეორიის თავისებურება აღვნიშნოთ გამოთქმით — „ორგანული“², ხოლო აქამდე არსებულ ცალმხრივ თეორიებს უზნაძე, სოლოვიოვთან ერთად, თვლის მექანიკურად.

შემეცნების სოლოვიოვისეული თეორიის საფუძვლების გადმოცემის შემდეგ მკვლევარი ეხება სოლოვიოვთან მეტაფიზიკის აუცილებ-

¹ იქვე, გვ. 44.

² იქვე, გვ. 33.

ლობის დასაბუთებას, და დადებითად აფასებს ამ ცდას, რადგან იგი ერთნხმება კანტს იმაში, რომ მეტაფიზიკა ადამიანის სულის შინაგანი მოთხოვნილებაა, ხოლო—სოლოვიოვს იმაში, რომ მეტაფიზიკა ერთნაირად აუცილებელია როგორც ბუნების, ასევე გონის მეცნიერებისათვის. მკვლევარი, ისე როგორც სოლოვიოვი, ფიქრობს, რომ ეს მეტაფიზიკა უნდა იყოს ორგანული მსოფლმხედველობა. მას მიაჩნია, რომ სოლოვიოვმა ვერ შექმნა მისი მიზანდასახულობის შესაბამისი მეტაფიზიკა, ვერ მოასწრო მისი ნაგებობის დასრულება, მაგრამ დასახა მისი მიღწევის მიზანშეწონილი გზა: „მეცნიერული კვლევის აუცილებელი გავლა ცდის სამყაროს საზღვრებიდან უპირობო აბსოლუტურ სინამდვილეში, წინასწარ მოგვიხაზავს გზას, რომელიც სოლოვიოვის მეტაფიზიკურ შეხედულებათა შემდგომი კვლევისას, რომელთა სისტემატური გადმოცემა მას არ ეწერა, ყველაზე მიზანშეწონილად მივიჩნით“¹. მეტაფიზიკა, რომელსაც ელ. სოლოვიოვი აგებს, მიმართულია მატერიალიზმის წინააღმდეგ და ემყარება იდეის, აბსოლუტის პირველადად აღიარებას. იგი პლატონისა და ლაიბნიცის ფილოსოფიის თავისებური ნაზავია. მკვლევარი დაწვრილებით განიხილავს არგუმენტაციას, რომელსაც სოლოვიოვი აყენებს მატერიალიზმის წინააღმდეგ და რითაც ასაბუთებს როგორც გარეგანი, ისე შინაგანი სამყაროსთვის აბსოლუტის ანუ იდეის დაშვების აუცილებლობას. ამასთან მკვლევარი ხაზს უსვამს, რომ ეს დასაბუთება სოლოვიოვს ეკუთვნის და ამ პუნქტში თავის მიმართებას არ ავლენს მეტაფიზიკის ობიექტურ-იდეალისტური შინაარსის მიმართ. განსაკუთრებით დაწვრილებით მკვლევარი განიხილავს შინაგან სამყაროს უპირობო და აბსოლუტური საწყისების აღიარების აუცილებლობას, რომლებიც ნორმის ფორმას იღებენ. ეს არის თავისთავად კარგი, ჰეგელიანიტი და მშვენიერი, ანუ სიკეთე, ჰეგელიანიტი და მშვენიერება. ადამიანს, როგორც მატერიალურად მოქმედ, შემშეცნებელ და შემგარძნობ არსებას, პირდება აბსოლუტი, რომელიც იქნებოდა სულიერ სიკეთეთა, ჰეგელიანიტი და მშვენიერებათა სამეფოში აბსოლუტური სიკეთის ჰეგელიანიტი და მშვენიერების გამოვლენის დანახვა. რელიგიისტიკისთვის მათი ჯამია ღმერთი როგორც სუბიექტი, რაც რელიგიური ინტერესის საგანია. ელ. სოლოვიოვის მეტაფიზიკის ორგანულ ხასიათს, განსხვავებით წარსული მეტაფიზიკისაგან, რომელიც ან მექანიკურს აღიარებს, ან აბსოლუტურს, მკვლევარი ამ ორი მხარის გაერთიანებაში ხედავს. ამავე დროს იგი აღნიშნავს ამ ცდის არასარწმუნო ხასიათს დღეს გაბატონებული საბუნებისმეტყველო აზროვნებისთვის, ისე

¹ • ქვე, 33. 70.

როგორც სოლოვიოვის ცდისა მის მეტაფიზიკაში — მოარიგოს კაუზალობა და ტელეოლოგია.

ვლ. სოლოვიოვის მეტაფიზიკის ძირითადი პრინციპია: აბსოლუტი არ არის ყოფიერების რომელიმე სახეობა, იგი საკუთრივ არსებულა. ამით სოლოვიოვი ცდილობს სინთეზირება უყოს იმ თეორიებს, რომლებიც იღეას ან მატერიას აღიარებენ სუბსტანციად. სოლოვიოვის აბსოლუტი არის ყოფიერება, როგორც სუბიექტი. ის არის არსებული. აქ ჩანს ნეოპლატონიზმი და გვიანდელი შელინგი, ამავე დროს მკვლევარი სოლოვიოვს განიხილავს როგორც მათგან გარკვეული დამოუკიდებლობის მქონეს. საერთოდ მკვლევრის მთელი პოზიცია იმით განისაზღვრება, რომ აჩვენოს სოლოვიოვის ფილოსოფოსობის წყაროები და შემდეგ მიუთითოს მათგან დამოუკიდებლობაზეც.

იდეალიზმის კრიტიკის უზნაძისეულ კონცეფციაში ერთი მეტად მნიშვნელოვანი მომენტია, რომელიც შემდგომ პროფ. კ. ბაქრაძის გამოკვლევებში მთლიანი თეორიის სახეს იღებს და ყალიბდება სუბიექტური იდეალიზმის გნოსეოლოგიურ გაგებად. უზნაძისთან ეს არის — „სამყარო არის ჩემი წარმოდგენის“ გაგება. მკვლევრის აზრით, ეს დებულება მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ყველაფერი გაივლის ჩვენს ცნობიერებაში და სანამ ეს არ მომხდარა, ჩვენთვის ის ნივთები არ არსებობს. მაშასადამე, სამყარო არის ჩემი წარმოდგენა, შემეცნების თეორიული ჰეგმონიზმია, რამდენადაც ნიშნავს შემეცნებულის მოცემულობას: „სამყარო არის ჩემი წარმოდგენა, ეს არის დებულება, რომელიც ჩვენი შემდგომი გამოკვლევების სათავეში ექცევა. ამ დებულებამ აღიარება პოვა როგორც ფილოსოფიაში, ისე პოზიტიურ მეცნიერებებში. დღეს არავინ დაეობს, რომ სამყარო, რამდენადაც მასთან საქმე გვაქვს და ვეცნობით მას, აუცილებლად გაივლის ჩვენს ცნობიერებაში და სანამ ეს არ მომხდარა, ის ჩვენთვის არ არსებობს. მაშასადამე, სამყარო არის ჩემი წარმოდგენა, უეჭველი ჰეგმონიზმია, მაგრამ ის არის შემეცნების თეორიული ჰეგმონიზმია. ეს ყოველთვის უნდა გვახსოვდეს. იდეალიზმი ამ შემეცნების თეორიულ ჰეგმონიზმს მეტაფიზიკურად აქცევს“¹. შემდეგ უზნაძე, ვლ. სოლოვიოვთან ერთად, აკრიტიკებს სუბიექტური იდეალიზმის ამ პრინციპს, რომლის კლასიკურ წარმომადგენლად მიიჩნევენ ბერკლს, რომელიც, მისი აზრით, აუცილებლად უნდა მივიდეს სოლიფისიზმამდე. მაგრამ სუბიექტური იდეალიზმის უარყოფა სოლოვიოვს დასჭირდა არა მატერიალიზმისთვის, არამედ ნამდვილი იდეალიზმის დასაფუძნებლად. მისი აზრით, სოლიფისიზმი ვერ ეგუება ჰეგმონიზმს იდეალიზმს, რომელშიც იგი გულისხმობს ობიექტურ-იდეალისტურ სისტემას. აქ მთავარია არა ის,

¹ ი ქ ე ვ, 83. 87.

რატომ დასჭირდა სოლოვიოვს ან მის მკვლევარს ეს კრიტიკა, არამედ ის, რომ სუბიექტური იდეალიზმისადმი ეს პოზიცია ემთხვევა სუბიექტური იდეალიზმის წინააღმდეგ ფრანგი მატერიალისტების მიერ წამოყენებულ არგუმენტებს. განსხვავებით სოლოვიოვისაგან, ფრანგი მატერიალისტები აკრიტიკებდნენ არა მარტო სუბიექტური იდეალიზმის შედეგს — სოლიფსიზმს, არამედ იმ ამოსავალ პრინციპებსაც, რომელთაც მივყავართ ასეთ შედეგამდე, კერძოდ, დებულებას, „სამყარო არის ჩემი წარმოდგენა“. სოლოვიოვი კი ცდილობს უარყოს სოლიფსიზმი, როგორც შედეგი, და შეინარჩუნოს მისი ამოსავალი პრინციპი, როგორც ჭეშმარიტება. იგი აბსტრაქტულ იდეალიზმს უსაყვედურებს წინააღმდეგობრივობას, მაგრამ თვითონაც წინააღმდეგობაში ვარდება, რადგან იღებს საფუძველს და უარყოფს შედეგს. მატერიალიზმი კი უარყოფს სუბიექტური იდეალიზმის საფუძველსაც და შედეგსაც. უზნაძის შეცდომა ისაა, რომ დაეთანხმა ვლ. სოლოვიოვს, თითქოს დებულება — სამყარო არის ჩემი წარმოდგენა, ჭეშმარიტი იყოს იმის საფუძველზე, რომ ყველაფერი, რაც ჩემთვის არის, გაივლის ჩემს ცნობიერებაში. რასაკვირველია, ის, რაც მოცემული მაქვს, მოცემულია ცნობიერების მეშვეობით, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ სწორია დებულება — სამყარო არის ჩემი წარმოდგენა. სამყაროზე ჩემი წარმოდგენა სამყაროს აღქმის ელემენტებისაგან შედგება, მაგრამ ის სამყარო კი არაა, არამედ მისი სურათი. იდეალიზმის ეს მომენტი კარგად გაანალიზა კ. ბაქრაძემ და უჩვენა ის გნოსეოლოგიური ძირი, რაც რეალობისა და მის შესახებ წარმოდგენის გაიგივებით კმნის იდეალიზმს.

უზნაძე ცდილობს მხოლოდ ვლ. სოლოვიოვის არგუმენტები წარმოაჩინოს და თვითონ დამკვირვებლის პოზიციით შემოიფარგლოს. სოლოვიოვის მოძღვრებაში ატომები სულიერის ფორმას ლებულობენ და ემსგავსებიან მონადებს, მაგრამ მონადოლოგიის საფეხურზე არ ჩერდება იგი, მათ აქცევს იდეებად, თუმცა არც პლატონის იდეები აკმაყოფილებს. იგი ეძებს ატომის, მონადის და იდეის სინთეზს, რომლის შედეგად მიაჩნია იმის აღიარება, რომ არსებანი არიან სამყაროს სტრუქტურული ელემენტები და სუბსტანცია. პლატონის ზოგადი იდეების საპირისპიროდ, სოლოვიოვის იდეები ინდივიდუალური. დ. უზნაძე ფიქრობს, რომ სოლოვიოვის მოძღვრებაში მოცემულია მეტაფიზიკური სამყაროს მრავალფეროვნების, საყოველთაობისა და აბსოლუტურად არსებულის დამაკმაყოფილებელი ახსნა, რომელთა სინთეზური გამოხატულებაა არსების ცნება (Wesenheit, იხ. გვ. 101. სოლოვიოვთან существа, იხ. ტ. III, გვ. 55). ამ საკითხში უზნაძის პოზიცია და სოლოვიოვის ორგანული მსოფლმხედველობისადმი სიმპათია ვლინდება არსებათა, როგორც ატომის, მონადის და იდეის ერთიანობის დახასიათებაში: „ჩვენ მოკლედ ვეხებით საკითხს, რღმელსაც

სოლოვიოვის იდეალიზმი გვთავაზობს და რითაც იგი ჩვენთვის ღირებულად შეიძლება იყოს. არავითარ ეჭვს არ იწვევს, რომ ყოველ ფილოსოფიურ შეხედულებას გარკვეული უპირატესობა აქვს მეორის მიმართ, მაგრამ ეს უპირატესობანი სხვა ჩრდილოვანი მხარეებით მძიმდება და ამ ფაქტის ბრალად, რომ შესაბამისი მსოფლმხედველობა მიუღებელი ხდება. ფილოსოფიის ისტორია გვევლინება ჩრდილოვან მხარეთაგან თანდათანობით განთავისუფლებად, ჭეშმარიტების ელემენტთა განვითარებად, რომელიც ამა თუ იმ ზომით ყოველ ფილოსოფიურ თეორიას ახასიათებს. ამით განისაზღვრება ფილოსოფიის თეორიათა გაზომვის მასშტაბი. სოლოვიოვის თეორიისადმი ამ მასშტაბით მიდგომა გვიჩვენებს, რომ იგი ცდილობს გააერთიანოს მატერიალიზმი და იდეალიზმი, ლაიბნიცის მონადოლოგიისა და პლატონის იდეალიზმის უპირატესობანი¹. მკვლევარი, როგორც ჩანს, დადებითად ეკიდება სოლოვიოვის მიერ რეალიზმისა და იდეალიზმის მორიგების ცდას. მას ესმის, რომ ეს ცდა ახალი არაა, მაგრამ სოლოვიოვის არგუმენტები სიახლედ ესახება.

ვლ. სოლოვიოვის პერსონალიზებული იდეები ანუ არსებები ერთმანეთთან არიან დაკავშირებული და ეს კავშირია არა მექანიკური, არამედ ორგანული. სწორედ აქედან მიიღება სოლოვიოვის მსოფლმხედველობის ორგანული ხასიათი. ეს არის იდეათა შინაგანი ერთიანობა, რომელიც თავისი ბუნებით სიყვარულია, რაც აერთიანებს მათ ორგანიზმად. სიყვარული ყველაფერს მოიცავს. ის არის ერთი, ერთადერთი არსება ღვთაების სახით. მკვლევრის აზრით, სოლოვიოვთან გადალახულია მონიზმისა და პლურალიზმის ცალმხრივობა, რითაც მიიღება რეალური მონიზმი და პლურალიზმი ისე, როგორც იდეალიზმისა და რეალიზმის ცალმხრივობის დაძლევა — იდეალ-რეალიზმი. საერთოდ, მკვლევარი ყველა შემთხვევაში სოლოვიოვთან ერთად ამ მესამე გზას ეძებს.

სოლოვიოვის მეტაფიზიკისადმი უზნადის ინტერესის ამხსნელი არის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი — სოლოვიოვის მიერ არაცნობიერის როგორც ცნობიერების ერთ-ერთი პირველი მდგომარეობის აღიარება. აბსოლუტის თავის შინაარსთან მიმართება სოლოვიოვს ადამიანის ცნობიერებასთან ანალოგიით აქვს განხილული და ამტკიცებს, რომ ადამიანში არის არაცნობიერი, რომელიც მისი მეობის საფუძველია. სოლოვიოვი „ჩვენში არაცნობიერის დაშვებამდე მიდის და ფიქრობს, რომ მასშია „მე“-ს ნამდვილი ფესვები. ეს არაცნობიერი მიაჩნია მას აბსოლუტის ყოფიერების პირველ სახედ“². შემდეგი

¹ იქვე, გვ. 104.

² იქვე, გვ. 124.

მომენტია ცნობიერება და მესამე — თვითცნობიერება. ადამიანური ცნობიერების ეს სამი მომენტი, სოლოვიოვის მიერ მინიშნებული, უზნაძის ინტერესის საგანი ხდება და შემდგომ — მისი მეცნიერული მუშაობის ქვაკუთხედი. სოლოვიოვის მეტაფიზიკის სისტემაში უზნაძეს შეეძლო ამოეკითხა ფსიქოლოგიის თვალსაზრისით მრავალი საინტერესო მომენტი. მაგალითად, სოლოვიოვთან ტრინიტეტის დახასიათებაში აბსოლუტის მოდუსები წარმოდგენილია ნების, წარმოდგენისა და გრძნობის სახით. ფსიქოლოგიის ეს სამი ძირითადი ცნება სოლოვიოვთან დახასიათებულია მეტაფიზიკურ განსაზღვრებაში და აღნიშნულია, რომ პირველს შეესაბამება სიკეთე, მეორეს — ჭეშმარიტება და მესამეს — მშვენიერება. დასკვნის სახით შეიძლება აღვნიშნოთ უზნაძის მიერ მითითებული, სოლოვიოვის მეტაფიზიკაში ყოფიერების სამი მოდუსი, როგორც აბსოლუტის შინაარსი:

აბსოლუტი	ყოფიერების მოდუსები	არსება
გონი	ნებელობა	სიკეთე
ნუსი	წარმოდგენა	ჭეშმარიტება
სული	გრძნობა	მშვენიერება ¹ .

არის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი. მიუხედავად სოლოვიოვის მეტაფიზიკის მიმართ გარკვეული სიმპათიისა, უზნაძეს დანახული აქვს ამ მეტაფიზიკის ნაკლოვანებანიც. ეს განსაკუთრებით ნათლად გამოჩნდა მეტაფიზიკური სუბსტანციისაგან ემპირიული სამყაროს გამოყვანის სოლოვიოვისეული ახსნისადმი დამოკიდებულებაში. მეტაფიზიკურისაგან ემპირიულის გამოყვანას ვერც ერთი მეტაფიზიკური სისტემა ვერ ახერხებს და ამ კუთხით პოზიტივისტური კრიტიკა მართებული იყო. გავიხსენოთ დეკარტეს მეტაფიზიკასა და ფიზიკას შორის დუალიზმი; მიმართება სპინოზას ორ ბუნებას შორის; ან კიდევ, ჰეგელის აბსოლუტურ გონსა და სინამდვილეს შორის. ეს სიძნელე არაა დაძლეული სოლოვიოვთანაც, რაც ფიქსირებული აქვს უზნაძეს როგორც სოლოვიოვის ნააზრევის ერთ-ერთი ნაკლი: „ვლ. სოლოვიოვის მოძღვრება „ქმნად აბსოლუტზე“... მსოფლიო სულზე და მასთან კავშირში მყოფ სამყაროს წარმოშობის საკითხზე, ანუ ემპირიული რეალობის მეტაფიზიკურიდან გამოყვანა, საესებით და მთლიანად ბნელი და არეული ჩანს. ამ პრობლემის გადაწყვეტის სხვადასხვა ცდებში სავსებით გარკვეულად იჩენს თავს სოლოვიოვის მერყევი პოზიცია ამ საკითხში“².

¹ ი ქ ვ ე, გვ. 138.

² ი ქ ვ ე, გვ. 141.

ვლ. სოლოვიოვის ნააზრევში უზნაძისთვის მნიშვნელოვანი იყო არა კოსმოგონიური პერიოდის დახასიათება, არამედ ისტორიულის, რომლის ძირითადი ელემენტიცაა ადამიანი — ცნობიერებისა და თავისუფალი შემოქმედების განვითარება. ადამიანი რომ ცნობიერებით ზღვება ადამიანი, რომ ის თავისი ბუნებით თავისუფალი, ე. ი. შემოქმედი არსებაა, ეს მომენტი დაედო საფუძვლად სოლოვიოვიდან აღრეულ ექსისტენციალიზმს და სწორედ ეს მომენტი იყო მიმზიდველი უზნაძისთვისაც, აქაც იგი გარკვეულად კრიტიკულად უდგება სოლოვიოვს და აღნიშნავს, რომ დიდი ნაწილი შელინგის გამეორებაა და არც ფილოსოფიური განვითარებისთვისაა იგი დიდად მნიშვნელოვანი¹.

ვლ. სოლოვიოვის ნააზრევში, ზემოთ აღნიშნულის გარდა, მკვლევარმა კიდევ ორი საკითხი განიხილა თავისუფლებისა და მუნყოფიერების საზრისის ანუ ცხოვრების ღირებულებისა. პირველ საკითხზე მიუთითებს, რომ სოლოვიოვი კანტიდან ამოდის და მასთან შედარებით ბევრს არაფერს ამბობს ახალს. უნდა გაეკეთებინა ეს თეორიულ შრომაში, მაგრამ არ დაუმთავრებია. რაც შეეხება ცხოვრების ღირებულებას, აქ ავტორი ლაპარაკობს ამ საკითხის სიძნელეზე, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ ცხოვრების საზრისი რომ დასაბუთდეს, უნდა იყოს მასშტაბი, რომლითაც იგი გაიზომება, მაგრამ ასეთი მხოლოდ ცხოვრებაა; ამიტომ მისი გადაჭრა ძნელდება. სოლოვიოვის თვალსაზრისით, ემპირიული სამყარო უსაზღვროა, რადგან ეგოიზმზეა აგებული. ეგოიზმი ბოროტებაა. ემპირიულ სამყაროში ბატონობს სიკვდილი, რაც მას საზრისს უკარგავს, მაგრამ, ამავე დროს, ამ სამყაროში გზას იკაფავს სიყვარული, რომელიც მეტაფიზიკურ სამყაროში ბატონობს. ემპირიული მეტაფიზიკურის გამოვლენა უნდა იყოს, რომელსაც პესიმისტები არ ითვალისწინებდნენ. ეს სიყვარულია ადამიანის ადამიანთან მაკავშირებელი და მხოლოდ მისი გზით ეძლევა ცხოვრებას საზრისი. სიყვარული სიკეთეა, ამიტომ ადამიანის საზრისი ბედნიერებისკენ სწრაფვა კი არაა, რომელიც ეგოიზმთანაა დაკავშირებული, არამედ — მორალური მოქმედება. მკვლევრის აზრით, აქ კანტის გავლენა ჩანს.

განხილული პრობლემატიკიდან მკვლევარი გერმანიიდან დაბრუნების შემდეგ ზოგიერთს კვლავ შეეხო და ქართულ პრესაში გამოაქვეყნა წერილები ამასთან დაკავშირებით. ეს წერილები არსებითად იმის გამეორება კი არ არის, რაც თქვა სოლოვიოვმა ამა თუ იმ პრობლემაზე, და ფილოსოფიის ისტორიულ ხასიათს კი არ ატარებს, არა-

¹ ი ქ ვ ე, გვ. 154.

მედ სოლოვიოვის ნაზრევის ფონზე საკითხის პოზიტიურად დაყენების თუ გადაწყვეტის ცდას წარმოადგენს.

ამ წერილების ერთი ჯგუფი ეხება შემეცნების თეორიას, ადამიანის არსებას, ცხოვრების საზრისს, სიკეთეს და ბოროტებას, სიკვდილისა და სიცოცხლის დაპირისპირებას და სხვა ფილოსოფიურ პრობლემებს, რაც განხილულია ორი სახის მასალის გააზრებით — ფილოსოფიურისა ფილოსოფიის ისტორიით და ქართული პოეზიის მასალის საფუძველზე. ერთი შეხედვით აქ ორი განსხვავებული სფეროა, რა უნდა და ჰქონდეთ მათ საერთო, მაგრამ მკვლევარი ორივეში ერთ და იმავე პრობლემებს აღმოაჩენს. სახელდობრ, — ყოფიერების საზრისის პრობლემას, რითაც აჩვენებს პოეზიისა და ფილოსოფიის სიახლოვეს, რაც ცხოვრების ფილოსოფიის ამოსავალი მტკიცება იყო, რომლის ტრადიცია გააგრძელა ექსისტენციალიზმმა.

ამ პერიოდის უზნადის შეხედულებები უნდა დახასიათდეს როგორც ძიება. როდესაც ის კვლევას იწყებს სოლოვიოვის ნაზრევის დალაგებით, რომელშიც ხედავს მისთვის საინტერესო პრობლემატიკას, რომლის მიმართ პოზიცია ჯერაც არ შეუშუშავებია. აქ უზნადე ორი რიგის პრობლემატიკითაა დაინტერესებული, შემეცნების თეორიული და მეტაფიზიკური პრობლემატიკით, შემეცნების თეორიულ პრობლემატიკაში მას პირველ რიგში აინტერესებდა შემეცნების ისტორიული თეორიების ცალმხრივობის დაძლევის ცდა. ამ მიმართებით სოლოვიოვს დიდი მუშაობა ჰქონდა გაწეული. მან აჩვენა, რომ ემპირიზმიც და რაციონალიზმიც ცალმხრივია, რომ მართებული იყო კანტის ცდა — მათი ერთიანობით გადაელახა ეს ცალმხრივობა, მაგრამ ესეც არაა საკმარისი. მართალი იყვნენ ოსინი, ვინც გრძნობად და რაციონალური შემეცნების გვერდით ეძებდნენ შემეცნების მესამე ფორმას. სოლოვიოვისათვის მესამე ფორმა მისტიკური ინტუიციაა. უზნადე, რომელიც თვითონაც ხედავს გრძნობადისა და რაციონალურის შევსების აუცილებლობას, ცდილობს ეს მესამე სოლოვიოვისაგან განსხვავებით დასახოს, როგორც ინტელექტუალური ინტუიცია. ის არ აკრიტიკებს სოლოვიოვის მისტიკური ინტუიციის ცნებას, მაგრამ მას თარგმნის ინტელექტუალური ინტუიციის ენაზე. უზნადის ინტერესების თავისებური ანარეკლი იყო სოლოვიოვის შემეცნების თეორიის ორი ძირითადი მომენტი: პირველი — შემეცნებაში წარმოსახვის როლის გარკვევა, იმის ჩვენება, რომ ყოველი შემეცნება გულისხმობს გარკვეულ წარმოსახვის უნარს, რომელიც აერთიანებს შემეცნების გრძნობად და რაციონალურ მომენტებს და ამ გზით გვაძლევს საგანთა სამყაროს რაობას; მეორე — წარმოსახვის თუ ფანტაზიის ნიადაგზე შემეცნებაში გონის, შემეცნებელი სუბიექტის აქტიურობა, როგორც შემეცნების საგნის უბრალო პასიური არეკვლა კი არა, არამედ — არ-

სებითად შემოქმედება და შექმნა. ამით ხაზგასმული იყო შემეცნების პროცესში სუბიექტის აქტივობა, რომელსაც არ იცნობდა მარქსამდელი მატერიალიზმი, რის გამოც შემეცნების პროცესის ახსნა ცალმხრივ ხასიათს ატარებდა. უზნაძემ დაინახა, რომ ცალმხრივობის დაძლევის ცდილობს იდეალიზმი იმით, რომ აღიარებს შემეცნებაში ფანტაზიისა და შემოქმედების აუცილებელ მომენტს. სოლოვიოვის მოსაზრებაზე, რომ წარმოდგენის დროს საგანს ვაძლევთ ჩვენი არსების შესაბამის სახეს ღა მასში ვხედავთ იმას, რაც ჩვენს იდეას შეესაბამება, უზნაძე აღნიშნავს, „წარმოსახვის ბუნების ამ სოლოვიოვისეულ ანალიზში, ვფიქრობთ, შეიძლება ღრმა ფილოსოფიური აზრი დავინახოთ — იგი წყვეტს შემეცნების პრობლემის მრავალ საკითხს: თავის უფლებებში აღადგენს შემეცნების ინდივიდუალურ ფაქტორს, წინ წამოწევს და განმარტავს პროგრესის პროცესში მყოფ შემეცნების უსასრულობას, მაგრამ ამავე დროს ხაზს უსვამს ქეშმარიტების სუბიექტურობას, რამდენადაც სამართლიანად, მაგრამ არათანმიმდევრულად აღიარებს, რომ ობიექტი ანუ შემეცნების საგანი ჩვენს შემეცნებაში თავის თავდაპირველ სიწმინდეში კი არ წარმოდგება, არამედ მულამ ატარებს სუბიექტური ფაქტორების კვალს. ამაში შეიძლება აბსოლუტისტ სოლოვიოვის არათანმიმდევრულობა დავინახოთ; მაგრამ ეს ის ბედნიერი არათანმიმდევრულობაა, რომელმაც ფილოსოფიის ისტორიაში ასე დიდი როლი შეასრულა: გავიხსენოთ თუნდაც მხოლოდ შოპენჰაუერი. მაგრამ აქ ჩვენ ჯერ კიდევ ვერ შევძელით წარმოსახვის ცნების სოლოვიოვისეული მნიშვნელობა უფრო დაწვრილებით გაგვეხილა“¹.

სწორედ ეს გახდა ამოსავალი უზნაძის განწყობის თეორიის შექმნისა, რომლის საფუძველსა და არსებას წარმოადგენს სუბიექტის აქტიურობა, რომელიც ითვალისწინებს არა მარტო ობიექტის ზემოქმედებას სუბიექტზე, არამედ, თავის მხრივ, სუბიექტის აქტივობის გზით, ობიექტის გამოხატვის სუბიექტითაც განპირობებულობას. ეს სუბიექტური მომენტი აუცილებელია შემეცნების პროცესში, ისე როგორც საერთოდ ადამიანის გარესამყაროსთან დამოკიდებულებაში. სწორედ ამ მხარეს უსვამდა ხაზს ლენინი, როდესაც აღნიშნავდა: რომ სუბიექტი არა მარტო ასახავს სამყაროს, არამედ ქმნის კიდევაც, რომ სუბიექტის მიერ გამოხატული სამყარო ანუ სამყაროს სურათი მთლიანად დასავსებით არ ემთხვევა ამ სამყაროს, ის მისი იდეალური ტიპია და ეს განსხვავება ცნობიერების აქტივობის შედეგია. ამ მომენტში იჩენს თავს წარმოსახვისა და ფანტაზიის უნარიც, რომლის გარეშე ლენინს შემეცნება შეუძლებლად მიაჩნდა.

¹ ი ქ ვ ე, გვ. 33.

როგორც აღნიშნავენ, არც ერთი ფილოსოფოსი არ იწყებს ფილოსოფოსობას საკუთარი „მე“-თი. სანამ საკუთარ თავთან მივიდოდეს, და მის მეობას მონახავდეს, მან უნდა გაიაროს გარკვეული გზა. სწორედ ასეთი იყო უზნაძის აზროვნების განვითარებაც. პირველი პერიოდი ეს არის სოლოვიოვიდან ამოსვლა, რათა მისთვის საინტერესო პრობლემატიკის სოლოვიოვისეული გადაწყვეტის ანალიზით მივიდეს საკითხის საკუთარ დასმამდე. ამ მიმართულებით პირველი ეტაპი იყო სოლოვიოვის შემეცნების თეორიის დალაგება; მეორე ეტაპია შემეცნების თეორიის ძირითადი პრობლემატიკის დაყენება, უმთავრესად საკითხების დასმისა და არა მათი გადაჭრის გზით. ასეთი ხასიათისაა უზნაძის ნაშრომი „რა არის შემეცნების თეორია?“, სადაც ავტორი უჩვენებს, თუ როგორ მალღდება ცნობიერება გულუბრყვილო ადამიანის დარწმუნებულობიდან, გარესამყაროს უტყუარი არსებობისა და ცნობიერებაში გამოსახვის შესაძლებლობის შესახებ — გარესამყაროს არსებობაში ეჭვისა და შემეცნების შესაძლებლობის საკიანის დასმამდე. ეს არის აუცილებელი გზა გულუბრყვილო ადამიანის არა ფილოსოფიური ცნობიერებიდან, საკუთრივ ფილოსოფიურ ცნობიერებაზე ასვლისა. და რომ ფილოსოფიური ცნობიერება იწყება კრიტიკული რეფლექსიით, რომლის გარეშე ფილოსოფიური აზროვნება არ არსებობს. მკვლევარი უჩვენებს შემეცნების თეორიის აუცილებლობას მეცნიერებისათვის, ამავე დროს მის განსხვავებას მეცნიერებისაგან. იგი აანალიზებს მეცნიერების ფილოსოფიურ წინამძღვრებს და მიუთითებს, რომ შემეცნების თეორიას არ შეიძლება ჰქონდეს რაიმე წინამძღვარი, რომ ფილოსოფია უწინამძღვრო შემეცნებას.

როდესაც შემეცნების საკითხს ვესვამთ, მკვლევარს საჭიროდ მიაჩნია იმანენტობის თვალსაზრისის განხილვა; არა როგორც საკითხის სწორი გადაჭრა, არამედ როგორც გაცნობიერება, როგორც შემეცნების შესაძლებლობის დასმა, მისი სიძნელეების გამოხატვა. შემეცნების სუბიექტურობის შესაძლებლობის აღიარების ვითარებაშიც აუცილებელია შემეცნების შედეგების საყოველთაოობის მიმნიჭებელი ინსტანციის, ანუ ტრანსსუბიექტურის საკითხის დაყენება. „შემეცნების თეორიის პირველი კარდინალური საკითხი, რომლის ახსნაზეც დამოკიდებულია დანარჩენი, შემდეგია: არის თუ არა შესაძლებელი ყველასთვის სავალდებულო შემეცნება?“. ავტორს გაცნობიერებული აქვს, რომ შემეცნების თეორიის დოგმატურად აგება შეუძლებელია, რომ შემეცნების თეორია ვერც ერთ დებულებას ვერ მიიღებს როგორც თავისთავად ცხადს. თუ სხვა მეცნიერებანი ამოდიან შემეცნების შესაძლებლობის წინასწარ დაშვებიდან, შემეცნების შემსწავლელმა

¹ დ. უზნაძე, რა არის შემეცნების თეორია? სახალხო გაზეთი, 1910, № 164.

მეცნიერებამ ასეთი წანამძღვარი არ შეიძლება მიიღოს დასაბუთების გარეშე. კიდევ მეტი, შემეცნების თეორიას კრიტიკის გარეშე რაიმე წანამძღვარი რომ მიეღო, ეს იქნებოდა „შემეცნების თეორიის თვითმკვლელობა, თვითმოსპობა“. ამიტომ შემეცნების თეორია წანამძღვარს დაჰყარებული მეცნიერება კი არაა, პირიქით, იგი თვითონ იკვლევს სხვა მეცნიერებათა წანამძღვარს და წყვეტს მეცნიერების არსებობის საკითხს. შემეცნების თეორიამ უნდა გაარკვიოს შემეცნების შედეგთა მნიშვნელობა. მისი პირველი არსებითი საკითხია შემეცნების შესაძლებლობის პრობლემა. მისგან გამომდინარეობს მეორე არსებითი კითხვა: რა წყაროებს ემყარება შემეცნება, რითი ხორციელდება იგი. ამათგან განსხვავებული და, ამავე დროს, შემეცნების ახსნისთვის არსებითი კითხვა, უზნადის აზრით, არის შემეცნების ისტორიული წარმოშობის პრობლემა. ავტორს იგი ორი კუთხით აქვს წარმოდგენილი: ფსიქოლოგიური და ლოგიკური კუთხით. აღნიშნავს, რომ შემეცნების თეორიას საკითხის მხოლოდ ლოგიკური მხარე აინტერესებს. ამით უზნადე გამოეხმაურა ფსიქოლოგიზმისა და ანტიფსიქოლოგიზმის ბრძოლას შემეცნების თეორიაში. უზნადე დგას ანტიფსიქოლოგიზმის პოზიციაზე და მიაჩნია, რომ შემეცნების ფორმების ფსიქოლოგიური განხილვა მათ დროულ და კონკრეტულ მდინარებაში უნდა გაიმეოროს აზროვნების ფორმების, ლოგიკური განხილვისაგან, რომლისთვისაც დროულ და კონკრეტულ მდინარებას კი არა აქვს მნიშვნელობა, არამედ შემეცნების არსების გარკვევას, შემეცნების ფორმების მისი შინაარსისადმი მიმართებას.

მაგრამ ისტორიული წარმოშობის საკითხი შეიძლება ეხებოდეს შემეცნების დროულ ფაქტს. ისტორიის რომელ მომენტში წარმოიშვა შემეცნება, ეს ისტორიის მეცნიერების, ცნობიერების ისტორიის საქმეა და არა შემეცნების თეორიისა. ამრიგად, მკვლევარმა შემეცნების თეორიის სამი ძირითადი საკითხი ჩამოაყალიბა: შემეცნების შესაძლებლობის, შემეცნების ობიექტურობისა და შემეცნების გენეზისის. მისი აზრით, შემეცნების არსება ამით არ ამოიწურება. საკითხი უნდა დაისვას შემეცნების საზღვრების შესახებ, ე. ი. აქვს თუ არა შემეცნებას საზღვრები. ეს არ მოითხოვს მის უარყოფით გადაწყვეტას. ის შეიძლება გადაწყდეს დადებითადაც და უარყოფითადაც. მაგრამ თვითონ საკითხი აუცილებელია შემეცნებისთვის. ამ ოთხი კითხვით მთავრდება ავტორის მიერ შემეცნების თეორიის საგნისა და ამოცანების დახასიათება.

ამის შემდეგ ავტორი საგანგებოდ არჩევს ფსიქოლოგისტებისა და ანტიფსიქოლოგისტების დავას, აღნიშნავს მათ შორის საშუალო ხაზის არსებობას და მიუთითებს ყოველი მათგანის წარმომადგენლებზე.

ყველაფერი, რაც ამ წერილშია მოცემული, საკითხთა პოზიტიური დაყენებაა, შემეცნების თეორიის ისტორიული პრობლემატიკის გათვალისწინებით. მაგრამ ძირითადი ამ სტატიაში საკითხების დასმაა და არა მათი გადაჭრა. მან მოხაზა შემეცნების თეორიის პრობლემატიკა და სიძნელეები. იგი წერს: „მსურდა გამეგრევა შემეცნების თეორია, როგორც ასეთი, და არა ამეგო შემეცნების თეორიის სისტემატური შენობა. ეს მიზანი კი, ჩემი აზრით, ყველაზე უკეთ ჩვენი მეცნიერების საკითხთა დასმით მიიღწევა. უპასუხეთ ყველა ამ საკითხს და თქვენ გექნებათ თქვენი შემეცნების თეორია“¹. მასმასადამე, ავტორმა ამ შრომაში საკითხების პოზიტიური დაყენება მოგვცა. თუ სოლოვიოვის შესახებ შრომაში საკითხის გადაჭრის ისტორიული გზა იყო განხილული, ამ წერილში საკითხის თეორიული დასმაა მოცემული, რომელმაც უნდა მიიყვანოს ავტორი დასმულ საკითხთა გადაწყვეტამდე.

დისერტაციის შემდეგ პროფ. უზნაძე ხშირად უბრუნდება ვლ. სოლოვიოვის თემას, მაგრამ არა როგორც ისტორიკოსი, არამედ როგორც ისტორიის ფონზე საკუთარი თვალსაზრისის მამძიებელი. ამ მხრივ, ერთგვარი გარდამავალი ხასიათისაა მისი წერილი „ორგანული მსოფლმხედველობა“ (ვლ. სოლოვიოვი). ამ წერილში უზნაძისეული გააზრებანი მხოლოდ შესავალ ნაწილშია, შემდეგ კი სოლოვიოვის დალაგებაა, თუმცა სრული წარმოდგენა იმაზე, რა უნდა ყოფილიყო ავტორის მიერ დაპირებულ წერილების სერიაში, რომელიც არ დაბეჭდილა, შეუძლებელია. უნდა ვივარაუდოთ, რომ სოლოვიოვის დალაგებას შეიძლებოდა მოჰყოლოდა საკითხის უზნაძისეული გააზრება, რომელიც მან უფრო ადრე გამოაქვეყნა („ცხოვრების რაობა“ — 1915 წ., და „ცხოვრების რაობა და აღზრდა“ — 1916 წ.). ყოველ შემთხვევაში, დისერტაციის შემდგომ უზნაძის აზროვნება 1920 წლამდე ძირითადად ცხოვრების საზრისის პრობლემის გარშემო მოძრაობს. სოლოვიოვის გადმოცემის საბაბით და მის გარეშეც, ავტორი აანალიზებს ამ პრობლემასთან დაკავშირებულ სიძნელეებს და მისი გადაწყვეტის გზებს.

უზნაძის ამ პერიოდის აზროვნებაში შეიძლება გამოვაცალკევოთ ისტორიული ასპექტი თეორიულისაგან და გამოვყოთ ის, რაც ვლ. სოლოვიოვის ნააზრევის გადმოცემა იმისაგან, რაც საკუთრივ უზნაძის თვალსაზრისის გვამცნობს. ამიტომ უფრო მიზანშეწონილია სოლოვიოვის შესახებ ნათქვამს მივუმატოთ ისიც, რაც უზნაძემ საჭიროდ ცნო დაემატებინა და, რაც სოლოვიოვის ნააზრევის უფრო ღრმად გააზრებაზე მიუთითებს. დ. უზნაძე, სოლოვიოვიდან ამ ასპექტში ორ პრობ-

ლემას განიხილავს: ცხოვრების საზრისისა და ომის ფილოსოფიისას, რომელშიც ძირითადად ბოროტებისა და სიკვდილის პრობლემატიკაა მოცემული. ორივე პრობლემის გაცნობისთვის საჭიროა ყოფიერების საზრისის და ადამიანის შესახებ სოლოვიოვისეული მოძღვრების საფუძვლების გაცნობა. ამიტომ მოკლედ შეიძლება დახასიათდეს როგორც ყოფიერების საზრისის, ისე ადამიანის შესახებ სოლოვიოვის მოძღვრება. შემეცნებითი, ეთიკური და ესთეტიკური საქმიანობის იდეალია უპირობო. ამიტომ უნდა შეიქმნას უპირობოს შემეცნების გზა, რაც მისთვის საზრისის დადგენაა. ეს კი ნიშნავს ყოფიერების საზრისის შესახებ კითხვას, რადგან უპირობოა სწორედ ყოვლადსრული ყოფიერება. ვლ. სოლოვიოვი ყოფიერების კითხვაზე ყველა არსებულ პასუხს არადამაკმაყოფილებლად თვლის. ყოფიერება არ დაიყვანება პრედიკატებზე. მისი გაგება შეიძლება, როგორც არსებულის მიმართება თავის ობიექტურ არსთან. აბსოლუტურად არსებულის პრედიკატია ყველა სახის ყოფიერება, აბსოლუტურად არსებული კი მხოლოდ სუბიექტია და მისი პრედიკატიზირება შეუძლებელია. აბსოლუტის განსაზღვრებას სოლოვიოვი აწარმოებს უარყოფითი და დადებითი გზით. აბსოლუტი ნიშნავს, კონკრეტულისაგან განდგომილს და ამავე დროს ყოვლადმთლიანს. პირველი გამორიცხავს აბსოლუტის გაიგივებას რომელიმე პრედიკატთან. მაშასადამე, აქ ის გვევლინება, როგორც არარა, მაგრამ მეორე გვეუბნება, რომ ის უნაკლოა და ამდენად ყველაფერია. განსხვავებით ჰეგელის უარყოფითი არარადან, ვლ. სოლოვიოვის არარა დადებითია, რადგან ის მოიცავს ყოველგვარ ყოფიერებას. ვლ. სოლოვიოვს აბსოლუტის სამი მდგომარეობა აქვს დახასიათებული: აბსოლუტი თავისთავად, თავისთვის და თავისთავში. ყველა შემთხვევაში ის თავის შინაარსთან სუბსტანციურ ერთიანობაშია, განსხვავებით ადამიანისაგან, რომელსაც ეს მდგომარეობა ახასიათებს თავის შინაარსთან ერთიანობის გარეშე. სოლოვიოვი აბსოლუტს სამი მიმართების შესაბამისად ყოფს სამ სუბიექტად: გონი, ლოგოსი, გონება. აბსოლუტი ამ სამსახონობის ერთიანობაა სიყვარულის სახით, რომლის განსახიერებაა სიკეთე, ჭეშმარიტება და სილამაზე. ყოვლადმთლიანის მეტაფიზიკიდან გამომდინარეობს სამყაროს სოლოვიოვისეული გაგება. სამყარო, რომელიც იდეათა, მონადათა სიმრავლეა, სამგანზომილებიანია: დრო, სივრცე და მიზეზობრიობა. ეს სამი განზომილება ყოვლადმთლიანის სამსახეობას დამახინჯებულად გამოხატავს. ამდენად, არც აბსოლუტურად მოწყვეტილია მისგან და არც მისი იგივეობრივი. სამყაროს ევოლუციის სოლოვიოვისეული სქემის მიხედვით, ევოლუცია ორი ეტაპისაგან შედგება: პირველი კოსმოგონიური პროცესია, მსოფლიოს სულის დაცემიდან ადამიანის შემოსვლამდე. მეორე — ისტორიული პროცესია, მსოფლიოს სულისა და აბსოლუ-

ტის პირველი ცენტრის ერთიანობის აღდგენისა და ღმერთკაცობრიობის დამკვიდრების სახით.

ვლ. სოლოვიოვის ანთროპოლოგიის მთავარი ამოცანაა ადამიანის განხილვა ღმერთთან კავშირში მათი გაიგივების გარეშე. სოლოვიოვი აკრიტიკებს როგორც ადამიანის მიერ ღმერთის გაუქმებას დასაუღეთში, ისე ღმერთის მიერ ადამიანის გაუქმებას აღმოსავლეთში. ვლ. სოლოვიოვი ადამიანს იაზრებს, როგორც ღმერთის თანამონაწილეს, რომელიც ღმერთთან ერთად აწარმოებს სამყაროს შემოქმედებით განთავისუფლებას. სოლოვიოვის მოძღვრება მარადიული კაცობრიობის შესახებ ასწორებს ტრადიციულ ქრისტიანობას, რომლისთვისაც ადამიანი არარაობიდანაა წარმოშობილი და არის ცდა შეურიგდეს ადამიანზე მეცნიერების მოძღვრებას. სოლოვიოვის ადამიანი ემპირიული ან ტრანსცენდენტალური მ ე კი არაა, არამედ სუბსტანციური მ ე ა, რომელიც მარადიულია. ვლ. სოლოვიოვის მიხედვით ადამიანი ორმაგი საწყისის მქონეა: ღვთიური და ბუნებრივი. გარდა ამისა, მას აქვს თავისუფლება და შინიც ადამიანი ერთიანია. მის საფუძველშია სუბსტანციური მ ე. სოლოვიოვის მოძღვრებით პიროვნულ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში სამი ეტაპია: გეაროვნული, ნაციონალური, სახელმწიფოებრივი და უნივერსალური. ასევე, ღმერთის სამსახურეობის: ქეშმარიტების, სიყვითის, სიყვარულის და, შესაბამისად, ადამიანის გონის სამი უნარია: გონება, ნებისყოფა, გრძნობა. სოლოვიოვის მოძღვრება საზრისზე მთავრდება ქრისტეს, როგორც ღმერთ-ადამიანის, განხორციელებით, რაც ისტორიული კაცობრიობის საზრისცაა. ეს ისტორიული ოპტიმიზმი სოლოვიოვმა ბოლომდე ვერ შეინარჩუნა; უკანასკნელ ნაწარმოებში იგი პესიმიზმსა და ღემონური ძალების გამარჯვებას ქადაგებს.

პრობლემის ასეთი დასმა და ფილოსოფიის წარმართვა ადამიანზე, ისე როგორც საერთოდ აზროვნებისა და შემეცნების ანთროპოლოგიურ პრობლემატიკაზე ორიენტირება, თავიდანვე დამახასიათებელი იყო რუსული კლასიკური აზროვნებისთვის. მისი ერთ-ერთი სპეციფიკა ის არის. რომ რაც დასავლეთ-ევროპულ აზროვნებაში ფილოსოფიურ ტრაქტატებში გაიაზრებოდა, ის პრობლემატიკა რუსული ლიტერატურის გააზრების საგანი იყო და, ამდენად, ძირითადად ფილოსოფოსობა მხატვრული სიტყვის გზით წარმოებდა. მეორე სპეციფიკა ის იყო, რომ განსხვავებით ფილოსოფიის ზოგადონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური პრობლემატიკისაგან, რუსული აზროვნება ძირითადად მიმართული იყო ადამიანური ყოფიერების კვლევაზე, მისი ყოფის საზრისზე. რუსული აზროვნების ამ სპეციფიკას გამოსახავს ბერდიაევის სიტყვები „ფილოსოფია ყოფიერებას შეიმეცნებს ადამიანი-

დან და ადამიანის მეშვეობით, ადამიანში ხედავს საზრისის ამოხსნას¹. ძირითადად ადამიანის საზრისით დაკავებულობა და ობიექტური ყოფიერების უსაზრისობა გამოწვეულია იმით, რომ ადამიანი ასაზრისიანებს ყოფიერებას, რომ მისი აქტიურობა არის საზრისის მოკლებული ყოფიერებისთვის საზრისიანობის მიმნიჭებელი: „ნიეთთა საზრისი გაიხსნება არა მათი ადამიანში შესვლით, როცა ადამიანი ნიეთებისადმი პასიური განწყობისაა, არამედ ადამიანის შემოქმედებითი აქტიურობით, რომელიც ესწრაფვის საზრისის უსაზრისობის სამყაროს მიღმა, საგნობრივ, ნიეთიერ, ობიექტურ სამყაროში საზრისი არაა. საზრისი გადაიხსნება ადამიანიდან, მისი აქტიურობიდან და ნიშნავს ყოფიერების ადამიანთან მსგავსების აღმოჩენას“².

საზრისის ადამიანისაგან დაუშორებადობა არ ნიშნავს იმას, რომ ადამიანის ყოფიერება ყოველთვის საზრისიანია. ის არის „დაცემული“ არსება, მაგრამ ეს დაცემულობა მხოლოდ სიმალლიდანაა შესაძლებელი და, მაშასადამე, ადამიანში არის საზრისის შესაძლებლობა. ეს ნიშნავს, რომ ფილოსოფია უნდა იყოს ანთროპოლოგიური. ეს ანთროპოლოგიურობა არის აზროვნების კონცენტრირება ადამიანის გარშემო, რომელიც ბერდიევის ფილოსოფიაში ასე ნათლად დასახული, მთელი რუსული აზროვნების დამახასიათებელია. სოლოვიოვის ნააზრევი სწორედ ამ ხაზზე მდებარეობს. სხვაგვარად არც შეიძლებოდა ყოფილიყო, როგორც მის წინა, ისე მისი შემდგომი აზროვნება რუსეთში ერთიანი ჯაჭვია, რომლის რგოლს სოლოვიოვი წარმოადგენს. დოსტოევსკის გავლენით, სოლოვიოვის ყველა ფილოსოფიურ, მხატვრულ და პუბლიცისტურ ქმნილებას წითელ ზოლად გასდევს ადამიანის ყოფიერების საზრისის, მისი დანიშნულების საკითხი. რუსული პოეზიის კლასიკური წარმომადგენლებიც ამ სულისკვეთებას ავლენენ. ავიღოთ პუშკინის ლექსი, „ჩვენი ცხოვრების მიზანი“. ამ ლექსში კომპაქტურადაა მოცემული ადამიანის ყოფიერების საზრისის, მისი არსების საკითხის დაყენება. დაგმობილია ის გზები, რომლებიც არ შეიძლება იყოს ადამიანის ყოფიერების საზრისთან მიმყვანი და მოცემულია ყოფიერების საზრისის საკითხის გარკვეული გადაწყვეტა. პოეტი პირველ რიგში განსაზღვრავს ადამიანის ადგილს ყოფიერების სისტემაში, მის ღმერთთან სიახლოვეს და ბუნების უმაღლეს არსებად ყოფნას. მიწის მეფეს და სინათლის ბატონს მოუწოდებს გაიაზროს თავისი ყოფიერების საზრისი, რათა არ ჩავარდეს მისი ყოფიერების საზრისის, ადამიანისთვის შეუფერებელ სამარცხვინო გაგების ტყვეობაში:

¹ Н. Бердяев, О назначении человека, Париж, 1931, стр. 8.

² იქვე, გვ. 11.

Любимец божества, природы старший сын,
Вещай, о человек! почто ты в свет родился?
На то ль, чтоб царь земли и света властелин
К постыдной цели век стремился?

რა არის ის მიზანი, რომელიც ადამიანისთვის შეუფერებელია, და რომელიც სამარცხვინოა მივიღოთ, როგორც ადამიანის დანიშნულება. ეს არის დამპყრობლური ომები, ცეცხლის სიკეთის გამოყენება ადამიანთა მოსასპობად და ხალხთა სისხლით მიწის მორწყვა:

На то ль, чтоб, огнь и меч приняв в строптиву длань,
Он землю обагрял кровавою рекою,
С весельем адским пес народам смерть и брань
И царства похирал ногою?

არა მარტო სისხლისღვრა და დაპყრობა, არამედ მშვიდობიანი ცხოვრების ყოველი ფორმაც არ ესაზნება ავტორს ღირებულად. ის შეუძლებლად მიიჩნევს საზრისიანი უწოდოს ადამიანის მიერ მისი ყოფიერების გადაქცევას უსაზნო ფუფუნების, მოწყენილობის და მოყირპებულობის არენად. ასეთი ადამიანები ტყუილუბრალოდ ამძიმებენ დედამიწას და თვითონაც წვალობენ მათი აუტანელი ყოფიერებით. ესაა სიცარიელე, რომელიც არაფრით სჯობია არაყოფიერებას:

На то ль, чтоб в роскоши без пользы дни влачил
И в неге заглубев, скучая в пресыщенье,
Собою землю он напрасно тяготил,
В холодном мучась упоенье?

არც იმ შემთხვევაში იქნება ადამიანის ყოფიერება მისი დანიშნულების შესაბამისი, როცა ის მიზნად დაისახავს ქონების დაგროვებას და, ვაჭრული სულით შეპყრობილი, ციმბირის მიწის გადათხრას, რათა იქ მოპოვებული ოქრო-ვერცხლით დატკბეს:

На то ль во глубине сибирских снежных гор
И золото и серебро рождаются покрыты,
Чтоб ими услаждал таинственный свой взор
Скупец, богатствами несытый?

პოეტი მოუწოდებს ადამიანს აჯანყდეს, თვალი გაუსწოროს სიმატლეს, შეიგრძნოს მანკიერება და შეეცადოს ციურ სამყაროში თავისი დანიშნულების ამოცნობას:

Встань, о сын небес! и, правдой озарен,
Порочное свое восчувствуй униженье,
Держай на небесах, восторгом окрылен,
Свое прочесть предназначенье!

პოეტი მოუწოდებს ადამიანს აღიქვას სამყაროს მშვენიერება, მისი გამიზნულობა მშვიდობიანი ყოფიერებისთვის და ის, რომ ყველა არსებას აქვს მასში კუთვნილი ადგილი:

Воззри: для мирных стад разостлан в поле дерн.
Орлам разверзнуты небесные равнины,
Воздвиглись скалы для быстроногих серн,
Для рыб изрылись вод пучины.

იგი ახსიათებს ადამიანის შესაძლებლობათა წრეს. თუ ცხოველებსა და ფრინველებს მზა სახით აქვს მოცემული ის, რაც მათ სჭირდებათ, ადამიანს შეუძლია ეს მოცემული ისე გარდაქმნას, როგორც უნდა. მას აქვს სამყაროზე ზემოქმედების უნარი. ყველაფერი მის ძალას ექვემდებარება, არ არსებობს მისთვის მიუღწევადი და შეუძლებელი:

Но ты — природа вся тебе приносит дань:
И суша, и моря, и огонь тебе послушны,
Ты отражаешь гром, ты движешь океан,
Летаешь в пропасти воздушны.

პოეტი მოუწოდებს ადამიანს, დაინახოს სამყაროს სილამაზე. და თუ მას აღიქვამს იგი, არ შეიძლება გულმა ცუდი საქმისკენ უბიძგოს. მან თვითონ უნდა შეუწყოს ხელი სილამაზეს და მშვენიერებას, მხოლოდ ეს მოუტანს ადამიანს ბედნიერებას. ცხოვრება ყვავილია, რომლის მოწყვეტა შეგვიძლია და მისით დატკობაც, მიიღე ადამიანო ზეციური ნობათი, მაგრამ არ შეცდე. იყავ ბედნიერი და სამყაროს ნუ გახდი უბედურებისა და ბოროტების წყაროდ:

Воззри: то солнца луч румянит небеса,
То в легких облаках плывет луна золотая.
Рождается в полях весенняя краса,
Алеет роза молодая.

Таится под травой прохлада ручейка,
И в кистях виноград на холмах золотится,
И, тихо зыблемый дыханьем ветерка,
По пивам желтый клас струится.

ესთეტიზმის პოზიციებიდან ევდემონიზმისაკენ მოწოდება, რომელიც ამ სტროფებშია გამოხატული, პოეტის საბოლოო-სიტყვა როლია. ის მოითხოვს არა მარტო მიწიერის, არამედ ზეციური ძალების არდავიწყებასაც და სიმართლითა და კანონით ყველაფრის სიკეთის სამსახურში ჩაყენებას. მხოლოდ მაშინ შეგიძლია, მიმართავს პოეტი-

ადამიანს, შენ წარმავალო და ხრწნადო არსებავ, გქონდეს იმედი ბნელეთიდან გაცისკროვნებულ სამყაროში მოხვედრისა:

Всё для тебя! Срываи блаженством жизни цвет,
Дарами высшего спокойно наслаждаясь;
Сей мир не есть юдоль злосчастия и бед,
Счастливым будь, не заблуждаясь.

Всех благ источника возек не забывай,
Чти правду и закон содействуя: благу света, —
Тогда без трепета оставишь тлеться край
И в мгле померкнешь для рассвета!¹

როგორც ვხედავთ, პოეტი ამ პატარა ლექსში გადმოსცემს ადამიანის ყოფიერების საზრისზე მთელ მოძღვრებას — საკითხის დასმით, მისი გადაწყვეტის არაადამიანური გზების გამორიცხვით და სწორედ ადამიანურ გზებზე მითითებით. ეს მთელი სისტემის გადმოცემაა. და თუ რუსული პოეზიის ეს ერთი ნიმუში ამდენს იტევს, გასაგებია, რომ რუსული ლიტერატურის კლასიკური წარმომადგენლები უაღრესად ღრმად იჭრებოდნენ ადამიანის ყოფიერების საზრისის პრობლემატიკაში². ამიტომ არაფერია გასაკვირი, რომ სოლოვიოვის ნააზრევი მიპართულია ადამიანზე და მისი ანთროპოლოგია მთლიანად და სავსებით ფილოსოფიურ განზომილებაში მოძრაობს, რომ სოლოვიოვმა შეძლო ფილოსოფიურ ასპექტში წარმოედგინა ის პრობლემატიკა, რომელიც ჩვეულებრივ რუსულ ნიადაგზე ძირითადად ლიტერატურულ ასპექტში შუქდებოდა, ხოლო დასავლეთეუროპულ აზროვნებაში ფილოსოფოსობის ერთ-ერთი არსებითი წყარო იყო. სოლოვიოვმა თავისი ფილოსოფიაც და ფილოსოფიური ლირიკაც ამ მოტივებით გან-

¹ А. С. Пушкин. Полное собрание сочинений, т. I. Ленинград, 1977, стр. 389—390.

² ნათქვამის საილუსტრაციოდ შეიძლება მოვიტანოთ ლევ ტოლსტოის „ომი და მშვიდობის“ გმირის პიერ ბეზუხოვის ერთი სააზროვნო სიტუაცია.

«О чем бы он ни начинал думать, он возвращался к одним и тем же вопросам, которых он не мог разрешить и не мог перестать задавать себе. Как будто в голове его свернулся тот главный винт, на котором держалась вся его жизнь. Винт не входил дальше, не выходил воп, а пертелся, ничего не захватывая, все на том же нарезе, и нелзя было перестать вертеть его...

«Что дурно? Что хорошо? Что надо любить, что ненавидеть? Для чего жить, и что такое Я? Что такое жизнь, что смерть? Какая сила управляет всем?» — спрашивал он себя. И не было ответа ни на один из этих вопросов, кроме одного, не логического ответа, вовсе не на эти вопросы. Ответ этот был: «Умрешь — все кончится. Умрешь и все узнаешь — или перестанешь спрашивать».

Л. Н. Толстой, Собрание соч., т. V. Москва, 1980, стр. 70.

საზღვრა. ამიტომ გამოვიდა მისი მოძღვრებიდან ორი ნაკადი: რელიგიურ-ფილოსოფიური — ბერდიაევის, შესტოვის, ფლორენსკის, როზანოვის, ფრანკის და სხვათა, ასევე ფილოსოფიური პოეზია — ა. ბლოკისა და ა. ბელის სახით.

როგორია კონკრეტულად სოლოვიოვის ეს ნააზრევი უზნაძის გაგებით? მკვლევრის აზრით, ამ საკითხში სოლოვიოვის შეხედულებანი ემყარება ჰეგელის დიალექტიკის სამ სტადიურ განვითარებას და სპენსერის მოძღვრებას კონცენტრაციას, დიფერენციაციასა და დეტერმინიზაციასზე. ვლ. სოლოვიოვის აზრით, ადამიანის ძალთა შორის შუღლი და მტრობაა. ცხოვრების ძალთა ეს ვითარება მათ შორის ჰარმონიამ უნდა შეცვალოს. სოლოვიოვი საზოგადოებრივი ცხოვრების ძალებს ადამიანის ბუნებას უკავშირებს; და ამიტომ მისი ფილოსოფია ანთროპოლოგიურია. სოლოვიოვთან ადამიანის ბუნება სამსახოვნადაა წარმოდგენილი: წარმოდგენა, გრძნობა და მოქმედი ნება. მათ აქვთ ინდივიდუალური და სოციალური მნიშვნელობა. როდესაც საზოგადოების საზრისზეა ლაპარაკი, საინტერესოა მათი სოციალური მხარე, რაც ობიექტურდება. ნების, როგორც სოციალური ცხოვრების ფორმის მიზანია ობიექტური სიკეთე. ეს მოითხოვს სუბიექტთა არსებობას, რომლებიც საჭიროებენ ბუნებას. უნდა მოწესრიგდეს ურთიერთობა სუბიექტებსა და ბუნებას შორის. ასე მიიღება ეკონომიკური საზოგადოება. ეს ნების პირველი ობიექტივაციაა. საჭიროა ადამიანთა შორის ურთიერთობის მოწესრიგებაც. ეს ხდება პოლიტიკური საზოგადოებით ანუ სახელმწიფოთი. მატერიალურის და უფლებრივის გარდა, ადამიანს აინტერესებს აბსოლუტურში მონაწილეობა; ამ რელიგიური სწრაფვის შესაბამისად იქმნება სოციალური ცხოვრების მესამე ფორმა — სულიერი საზოგადოება ანუ ეკლესია. ვლ. სოლოვიოვი, როგორც რელიგიური მოაზროვნე, ამ სამიდან განმსაზღვრელად რელიგიას მიიჩნევს, მაგრამ საზოგადოებრივი ცხოვრების საზრისის განხორციელება, მისი აზრით, საჭიროებს ამ სამ ფორმას შორის ჰარმონიას, რითაც მიიღება სოციალური იდეალი „სრულყოფილი საზოგადოება“ ანუ „თავისუფალი თეოკრატია“.

მეორე ფორმა არაინდივიდუალური გრძნობაა, რომელიც ობიექტური მოქმედების სამ ფორმას ქმნის: ტექნიკას, მხატვრულ შემოქმედებას და მისტიკას. ობიექტური გრძნობის საგანი აბსოლუტური მშვენიერებაა. მისი ქმნილებები გათიშულია; ამოცანაა მათი ერთიანობა, განმსაზღვრელი მათ შორის არის მისტიკა, როგორც ტრანსცენდენტურთან შემოქმედებითი მიმართება. ამ შემთხვევაში იდეალია „დასრულებული შემოქმედება“ ანუ „თავისუფალი თეურგია“.

საზოგადოებრივი ცხოვრების მესამე ფაქტორია აზროვნება, რომელიც სამი მიმართებით მოქმედებს: 1. დაკვირვებაზე დამყარებული

ფაქტობრივი ცოდნით; 2. ლოგიკური ანუ ფორმალური ცოდნით, 3. აბსოლუტური შინაარსისადმი სწრაფვით. პირველს შეესაბამება პოზიტიური მეცნიერება, მეორეს — ფილოსოფია და მესამეს — თეოლოგია. მათ შორის მთავარია თეოლოგია, როგორც აბსოლუტური შინაარსის წყარო. იგი ანიჭებს მეცნიერებას და ფილოსოფიას ღირებულებას. თანამედროვეობაში ეს სამი სფეროც გათიშულია, კვშმარიტების მისაღწევად მათი გაერთიანებაა საჭირო. როგორც ვხედავთ, უზნაძე აჩვენებს, რომ სოლოვიოვის მიხედვით სოციალური მოღვაწეობის სამივე მონენტში განმსაზღვრელია რელიგიური, ამდენად, ჰარმონიული საზოგადოება რელიგიურ საფუძველზეა შესაძლებელი. მასშია ყოფიერების საზრისი.

ვლ. სოლოვიოვის ამ მოძღვრებამ განაპირობა საკითხის უზნაძი-სეული დასმა ჩვენი ყოფიერების საზრისზე, და ნაწილობრივ — მისი გადაჭრის გზების ძიებაც, რადგან უზნაძეც სწორედ ამ სამი განზომილებით: ნების, გრძნობისა და აზროვნების, ეძებს საკითხის გადაწყვეტას. მთავარი ისაა, რომ უზნაძემ საუკუნის დასაწყისში შეძლო დაეყენებინა პრობლემატიკა, რომელმაც მთელი საუკუნის არსებითი განაზრების საგნის სახე მიიღო. მე-20 საუკუნემ შეცვალა ადამიანთა სამყარო და მისი ჰორიზონტები: მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია, მატერიალური არსებობის საშუალებათა წარმოების არნახული განვითარება, სიჭარბისა და კრიზისის ერთიმეორის გვერდით არსებობა, მატერიალური უზრუნველყოფისა და კეთილდღეობის ზრდა, რაც არაფრით ანელებს ცხოვრების საზრისის კითხვოს სიმწვავეს, პირიქით, უფრო ამწვავებს მას, რადგან სწორედ მის პირობებში ისმის კითხვა — „რატომ, რისთვის და მერე რა?“ აღმოჩნდა, რომ მატერიალური უზრუნველყოფა, რომელიც ყოველგვარი კრიზისიდან გამოსავლად ესახებოდა პროდუქციის სიუხვეს მოკლებულ წინასაზოგადოებებს. არა თუ ადამიანებს არ გამოიყვანს კრიზისიდან, არამედ კიდევ უფრო დამაფიქრებელს ხდის მათ არსებობას. სანამ მატერიალური უზრუნველყოფა აკლიათ, ადამიანებს აქვთ იდეალი, რომლის განხორციელებას ესწრაფვიან, მატერიალური დოვლათის სიუხვის სახით, მაგრამ მას შემდეგ. რაც დგება მატერიალური უზრუნველყოფა, ადამიანები კიდევ უფრო მეტად გრძნობენ ცხოვრების სიცარიელეს, იდეალების დაკარგვას, მით უფრო მწვავეა ცხოვრების საზრისის საკითხი. ეს მე-20 საუკუნეში ერთნაირად გააცნობიერა როგორც ხელოვნებამ, ისე ფილოსოფიამ. ფრედერიკო ფელინის სურათი „ტკბილი ცხოვრება“ საუკეთესო დემონსტრაციაა იმ უსაზრისობის, რომელშიც ჩავარდნილა უზრუნველად მცხოვრებ ადამიანთა ჯგუფი; მათ არ იციან რაში მოკლან დრო და რით შეავსონ ცხოვრების დარჩენილი ფურცლები. მოყირკებულობის გრძნობას ისე მოუტაცეს ისინი, რომ ცხოვრების ყვე-

ლა ღირებულება გაუფასურებულია. ფილოსოფიაში ეს დეველვაცია კარგად გამოხატა სერგეი ფრანკმა ნაშრომში — „კუმირთა მსხვერვეა“; ფრანკი წერს: „რალაც მოკვდა ჩვენს სულში, ყოველგვარი ალტყინება და აღფრთოვანება გაქრა, ჩვენ ძლივს ვიგონებთ მათ, რადგან დავბერდით და სულიერად გავიყინეთ“. ფრანკის თქმით, ჩვენ იმ მოხუცებს ვგავართ, რომლებიც გაკვირვებით იგონებენ ჭაბუკობისდროინდელ უგონო გატაცებას: „ჩვენ დავაბიჯებთ ევროპის დედაქალაქთა ლამაზ, კეთილმოწყობილ ქუჩებში, რომლებიც ოდესღაც ასე გვხიბლავდა და გვალელებდა, დღეს კი არ გვესმის, რა არის მათში კარგი. ასფალტის სწორი ზედაპირი, უნიათო არქიტექტურის ერთფეროვანი მაღალი სახლები, ზმუილით დაქრიან ავტომობილები, რომლებიც უსაქნურ დარდიმანდებს, ძუნწ სპეკულანტებსა და სულით ლატაკ საქმოსნებს დაატარებენ. ყოველ შენობაში ათობით და ასობით მეშჩანურად მოწყობილი ერთგვაროვანი ბინაა, რომლებშიც ირევა ოჯახურ უჭრედებად დანაწევრებულ ადამიანთა საჭიანჭველო. რა უნდა გვიხაროდეს ჩვენ? ირგვლივ მოწყენილობაა, საშინელი მოწყენილობა.. უკვე აღარ გვახარებს მეცნიერების პროგრესი და მასთან დაკავშირებული ტექნიკის განვითარება. მოგზაურობა ჰაერში — ეს ჩიტის ვაფრენა, რომელზეც კაცობრიობა საუკუნეების მანძილზე ოცნებობდა, უკვე ყოველდღიური მოვლენა გახდა. მაგრამ ვის რაში სჭირდება ეს, თუ მთელ სამყაროში მოწყენილობაა, 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 მკედარ საშუალებათა მონად? ჩვენ არ გავაჩნია პასუხი ამ კითხვებზე, მაგრამ გვაქვს ეჭვი და უნდობლობა, რომელიც აღრე უცნობი იყო“¹.

ვითარება ისეთია, რომ არა თუ საზრისის პოზიტიურად გადაწყვეტის, არამედ მის შესახებ საკითხის დაყენების საზრისიანობის მიმართაც გაისმის ეჭვი, რადგან მიაჩნიათ, რომ ამ საკითხის დაყენებამ ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე ვერ მიგვიყვანა დამაკმაყოფილებელ პასუხამდე და ეს „წყეული კითხვა“ დამოკლეს მახვილივით კიდია ადამიანის თავზე. ეს კითხვა თვითონ არის ამ ტრაგიკულობის ძირითადი მიზეზი. ასეთ ვითარებაში ზოგიერთი საზრისის მხოლოდ საკითხის დასმაში ხედავს; პასუხის მიუხედავად, მე-20 საუკუნემ განსაკუთრებით მწვავედ დასვა ეს კითხვა. ფილოსოფია და ხელოვნება ერთნაირად მოძრაობს ამ საკითხის გარშემო. მთელი ექსისტენციალიზმი და ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, ისე როგორც მათი გავლენით შექმ-

¹ С. Франк, Крушение кумиров, Берлин, 1924, стр. 64—65.

ნილი ხელოვნების ნაწარმოებნი, ამ საკითხის არეკვლას წარმოადგენენ. სწორედ ამავე განზომილებაში მოძრაობს უზნაძის აზროვნებაც. არსებითად ის სიცოცხლის ფილოსოფიის ტრადიციების გაგრძელებაა და ექსისტენციალისტური ცნობიერების პირველი წარმომადგენელი ქართულ აზროვნებაში.

უზნაძე ჩვენი ეპოქისა და საუკუნის გააზრებით იწყებს. მიუთითებს ორ ძირითად ტენდენციაზე: საზოგადოებრივი ყოფის განუწყვეტელ დიფერენციაციასა და ამ დიფერენცირებული ყოფის სინთეზირებისკენ სწრაფვაზე. ესაა, უზნაძის აზრით, ძირითადი წინააღმდეგობა, რომელიც ცხოვრების შუაგულშია და რომლის გადაჭრა აუცილებელია. ამ წინააღმდეგობის გადაჭრის ყოველი ცდა, რომელიც ემყარება საზოგადოებრივი ყოფის მხოლოდ ერთ რომელიმე მხარეს, სულერთია იქნება ამოსავლად აღებული მატერიალური თუ იდეალური, ცალმხრივია. უნდა მოხდეს დიფერენცირებული ცხოვრების ელემენტთა სინთეზი, მაგრამ რა ძალაა უნდა იკისროს მისი განხორციელება? მკვლევარი არადაამაკაყოფილებლად მიიჩნევს პოზიტივიზმის ცდას — მეცნიერებას დააკისროს მასინთეზირებელი ფუნქცია. მეცნიერება ერთ-ერთი რგოლია ამ დიფერენციაციაში და იგი ვერ შეძლებს მასზე ამძღვრებას. მხოლოდ ფილოსოფიაა ამ მხრივ უფლებამოსილი და მას ვერ შეედრება ვერც ერთი სხვა დარგი. ამიტომ ადვილი გასაგებია, რომ ადამიანის სულის გაორებამ, რომელმაც განსაკუთრებით ჩვენს დროში იჩინა თავი, გამოხატულება, უწინარეს ყოვლისა, სწორედ ფილოსოფიაში პოვა. ეპოქამ და მისმა ძირითადმა წინააღმდეგობამ გაამწვავა ტრადიციულ ფორმაში დასმული ყოფიერების საზრისის საკითხი, რომელიც სრული სახით ფილოსოფიასა და ხელოვნებაში გამოვლინდა. უზნაძეს არ აკმაყოფილებს ამ მიმართებით ჰარტმანისა და სოლოვიოვის ცდა—გააერთიანონ რელიგია, ფილოსოფია და მეცნიერება. ეს ეკლექტიური ცდები გადალახული უნდა იქნეს. ავტორის აზრით, ორი სფეროა, რომელსაც შეუძლია ცხოვრების ძირითადი წინააღმდეგობის ჩვენება და მისი გადაჭრის გზებზე მითითება. ესაა ფილოსოფია და ხელოვნება. ამიტომ უზნაძე ამ ორ განზომილებაში სვამს ცხოვრების საზრისის საკითხს. ფილოსოფიის გვერდით ის ამ პრობლემას განიხილავს ქართული კულტურის ნიმუშების შუქზე: ბართაშვილის შემოქმედება, განდგომილობის პრობლემა ი. ჭავჭავაძის „განდევილში“ და მხატვრული შემოქმედების ანალიზი აბაშელის პოეზიაში, სიკვდილ-სიცოცხლის დაპირისპირების გზით დემონსტრირებული. აი ძირითადი ხაზი, რომელსაც ავტორი გვთავაზობს ხელოვნებაში ამ პრობლემის დაყენების საჩვენებლად. მას აღებული აქვს კინოხელოვნების ნიმუშიც, მაგრამ ძირითადად ზემოთ აღნიშნულით კმაყოფილდება. რაც შეეხება ფილოსოფიას, ისტორიულად იგი ამ

პრობლემის დამსმელ მოძღვრებათა განხილვით ახდენს რეფლექსიას თეორიულ სიძნელეებზე. ადამიანის ბუნების საიდუმლოებათა გამომ-
ზეურება, ადამიანის ყოფიერებაში ჩაწედომა და ამ გზით ცხოვრების
დახასიათება დაუსახავს მიზნად მკვლევარს. ის პირველ რიგში ადგენს
ცხოვრებისა და სიცოცხლის ცნებებს, მათ შორის მიმართებას, განი-
ხილავს ინდივიდუალობის ცნებას.

ცხოვრების ფილოსოფიის ამოსავალი ცნება, ცხოვრების სახით,
და მისი მიმართება სიცოცხლესთან ყოველთვის როდია ნათლად გან-
ხილული ამ ფილოსოფიის პირველ წარმომადგენლებთანაც. ესენი
უმთავრესად ცხოვრებასა და სიცოცხლეს აიგივებენ. დ. უზნაძე ამ ორ
ცნებას განასხვავებს ერთმანეთისაგან. ცხოვრება არის სიცოცხლის
გზა, სიკვდილი ამთავრებს მას, იგი მთელი ცხოვრების თანმხლებია და
არა მხოლოდ მისი ბოლო მომენტი: „სიკვდილი ცხოვრების ფორმაა,
მაგრამ სიცოცხლის დაუძინებელი მტერი. მაშასადამე, ცხოვრება და
სიცოცხლე ერთი და იგივე არ ყოფილა“, წერს ავტორი წერილში —
„სიკვდილი“. ცხოვრება სუბიექტის სულის ბრძოლაა მის შემავიწრო-
ებელ გარემოსთან და პირველ რიგში ორგანიზმთან. სული უსაზღვროა,
მაგრამ მას საზღვარს უდებს სხეული. სული აქტიურია, სხეული და
ნივთი პასიური. ცხოვრებას აქტიური საწყისი მართავს, ეს არის სამი
ძალა: ნება, აზროვნება და გრძნობა. ავტორის აზრით, არ შეიძლება
ერთი რომელიმეს აბსოლუტიზაცია, მაგრამ ამ სამი ძალიდან მაინც
განმსაზღვრელი როლი ეკუთვნის ნებას, როგორც მოქმედების, აქტი-
ვობის პრინციპს. სიცოცხლე არის ის, რაც აუცილებელია ამ სამი ძა-
ლის და, მაშასადამე, ცხოვრების ასპარეზის სახით: სიცოცხლე მათი
პირობაა. სიცოცხლის მეშვეობით ცხოვრებას როგორც აქტიურ ძა-
ლას, საშუალება ეძლევა შეიჭრას პასიურ ბუნებაში და გარდაქმნას
იგი.

დ. უზნაძის აზრი იმის შესახებ, რომ თანამედროვე დიფერენცია-
ციის პირობებში არ შეიძლება მასინთეზირებელი სხვა ძალა იყოს,
გარდა ფილოსოფიისა, და რომ არც მეცნიერება და არც თეოლოგია
(რომელიც ასეთად მიაჩნდა სოლოვიოვს) არ არის მასინთეზირებელი,
მიუთითებს იმაზე, რამდენად სწორად ესმოდა ავტორს ფილოსოფიის
დანიშნულება, მარქსიც ხომ იმ პრინციპიდან ამოდის, რომ თანამედ-
როვე საზოგადოების გარდაქმნის აუცილებლობა სწორედ ფილოსო-
ფიის გზით უნდა იყოს ნაჩვენები. უზნაძის აზრით, ფილოსოფიის
მრავალი საკითხიდან თანამედროვე ვითარებაში ცენტრალურია ცხოვ-
რების აზრის პრობლემა: „ყველა ფილოსოფიურ პრობლემათა შორის
უმნიშვნელოვანესი ადგილი ცხოვრების აზრის და მიზნის შესახებ
პრობლემას უჭირავს“, წერს იგი, სოლოვიოვის დამსახურებას ხედავს
მხოლოდ იმაში, რომ მან წინ წამოსწია ეს საკითხი. იგი „ყოველი ფი-

ლოსოფიის პირველ პრობლემად გახადა და თავისი ცხოვრების საუკეთესო ხანა მის ახსნას მოახმარა“. მაგრამ უზნაძეს არ აკმაყოფილებს ცხოვრების საზრისის სოლოვიოვისეული ახსნა. სოლოვიოვი თიშავს ემპირიულ და მეტაფიზიკურ სამყაროს. პირველის დამახასიათებელია ეგოიზმი, მეტაფიზიკური სინამდვილე კი სიყვარულის ბატონობის სფეროა. ეს მეტაფიზიკური სიყვარული უნდა გაბატონდეს ყველასფეროში. უზნაძე არ ეთანხმება ემპირიული სინამდვილის აბსოლუტურად უსიყვარულოდ წარმოდგენას. მას მიაჩნია, რომ ემპირიულ სინამდვილეს სწორედ სიყვარულის განხორციელების არენაა. უზნაძე აკრიტიკებს სოლოვიოვს ყოველგვარი ომის გამაერთიანებელ ძალადგაგების საკითხშიც. გამოდის, რომ ყოველგვარი ომი ცხოვრების აზრის მსახური ყოფილა. დ. უზნაძე განასხვავებს ორი სახის ომს: ომები, რომლებიც ადამიანებში სულიერ აღფრთოვანებას იწვევენ, და ომები, რომელთა მიმართ გულგრილი არიან ისინი, რადგან ასეთი ომები არ არის სამართლიანი. თავდაცვითი ომები საზრისიანია, ხოლო დაპყრობითი — უსაზრისო. სოლოვიოვი კი არ განასხვავებს მათ. ამიტომ „ცხოვრების აზრის სოლოვიოვისეული შეფასება, რომელიც, როგორც ადამიანის არსებობის მიმდინარეობის ობიექტური შინაარსი, ცხოვრების ყველა მნიშვნელოვან აქტში უნდა გამოსჭვიოდეს, უძლურია ომისადმი ორი ერთიმეორის საწინააღმდეგო დამოკიდებულების ფაქტის ახსნაში. ამიტომ ცხოვრების აზრის ამ ფილოსოფოსისეული კონსტრუქცია მცდარად უნდა ჩაითვალოს. მამასადამე, საჭიროა, ჩავუკვირდეთ ცხოვრების პროცესს. შეიძლება როგორმე მოვახერხოთ იმის შემჩნევა, რაც სოლოვიოვს გამოეპარა“.

პირველ რიგში უზნაძე ემიჯნება სოლოვიოვს იმაში, რომ ადამიანის ცხოვრების აზრი მის ლეტიურობაში უნდა განხორციელდეს და რომ ადამიანური არაფერს შეიცავს საზრისისეულს, ის მხოლოდ ეგოიზმის სფეროა, ლეტიური კი — სიყვარულის. დ. უზნაძის მტკიცებით, ადამიანური საზრისი ადამიანურ სამყაროში უნდა განხორციელდეს. ადამიანი მიწიერი არსებაა და მისი საზრისიც მიწიური უნდა იყოს და არა ზეციური.

დ. უზნაძე საინტერესოდ აყენებს ცხოვრების საზრისის საკითხს, რაც თანამედროვე თეორიებში არსებითად მეორდება; გადაჭრის გზით უზნაძისეული გადაწყვეტა ძირეულად განსხვავდება საზრისის თანამედროვე თეორიებიდან. თუ ავიღებთ საკითხის დაყენების თანამედროვე ფორმის ნიმუშს, მაგალითად, ჰანს რაინერის ნაშრომი — „ჩვენი მუხყოფიერების საზრისი“ — იწყება საკითხით: რა იგულისხმება საზრისში და „რა არის ჩვენი მუხყოფიერების საზრისი?“ რაინერი იწყებს ყოველდღიური განცდებიდან, რომელთაც ჩვენ ვთვლით საზრისიანად. ესაა შიმშილის და წყურვილის დაკმაყოფილება, დასვენება,

ტუბობა. საუბარი, თამაში, წარმატებების მიღწევა ცხოვრებასა და მეცნიერებაში, ჯანმრთელობის შენარჩუნება და სხვა მსგავსი. ამით თითქოს შევიგრძენით ჩვენი მუნყოფიერების საზრისი და გამოდის, რომ ყველაფერი, რასაც ვაკეთებთ ცხოვრებაში, საზრისიანია. ანტიკურმა ადამიანმა ამას „მუნყოფიერების ბედნიერება“ უწოდა; ბერძნებმა — ევდემონია უწოდეს, რომელიც ნეტარებად ითარგმნება. შეიძლება დავსვათ წერტილი და ვთქვათ, ამაშია ჩვენი ყოფიერების საზრისი? როგორც ჩანს, არ შეიძლება. რადგან ჩვენ ეს არ გვაკმაყოფილებს, ამის მიღწევის შემდეგაც ვეძებთ რაღაცას, გვინდა რაღაც უფრო ღრმა და უფრო დიდი; ამ დაუკმაყოფილებლობას განსაზღვრავს სამი სიტუაცია: 1. თუ ადამიანმა ყველაფერი ამას მიაღწია და ის ტკივილმა შეაწუხა ან სხვა უბედურება დაატყდა თავს, იგი გრძნობს, რომ საზრისისთვის ვერ მიუღწევია და მიღწეული წვალებად არ ღირდა. სტრესის შემთხვევაში ადამიანს ემუქრება თვითმკვლელობის ცთუნება. 2. სიტუაცია ვითარება, როდესაც ადამიანმა მიაღწია ყოველგვარ სიმდიდრეს, განცხრომით ცხოვრობს და უბედურებაც არ ეკარება, მაგრამ საზრისს მაინც ვერ ხედავს, რადგან ეუფლება მოყირკებულობის, მოწყენილობის, სიცარიელის გრძნობა; რაინერის აზრით, ამის ნიმუშია ტექნიკური პროგრესის ქვეყნებში ახალგაზრდობაში მოყირკებულობის გამოვლენა. მათ არ უნახავთ ომის საშინელება, ყველაფერი მზად დახვდათ და ამიტომ ყველაფერი კარგავს მათთვის საზრისს. თვითმკვლელობა წარმოიშობა სწორედ მოწყენილობისა და არაფრისკეთების სიტუაციის საფუძველზე. როდესაც ადამიანი იწყებს ფიქრს თავისი ცხოვრების საზრისზე და პასუხს ვერ პოულობს, მას ეუფლება მელანქოლია და სურვილი — წერტილი დაუსვას ცხოვრებას. მესამე სიტუაცია ყველაზე მტკივნეულია ყოფიერების საზრისის საკითხში. ესაა სიკვდილი. ადამიანმა შეიძლება ყველაფერს მიაღწიოს, რასაც ელტვოდა, მაგრამ მის წინაშე აღიმართება სიკვდილის მუქარა და ცხოვრებას ეკარგება აზრი. სიკვდილის შიში ადამიანისაგან განუშორებელია. სიკვდილი ამქვეყნიურის წარმავლობის რადიკალური ფორმაა. ამრიგად, სამი სიტუაცია შემდეგია: უბედურება, მოყირკებულობა და სიკვდილი. ამ სამიდან გადაამწყვეტია სიკვდილი¹. დ. უზნაძის ნააზრვეიც ამ განასერში მოძრაობს. იგი მოითხოვს საზრისის საკითხის დაყენებაში გარკვეულ სიტუაციათა განხილვას. საკითხის დასმის მხრივ უზნაძის ნააზრვეიც უფრო მკაფიო და დამაჭერებელია. იგი აუცილებლად თვლის საზრისის საკითხის ობიექტურ განზომილებაში განხილვას და ამტკიცებს, რომ სუბიექტის უმნიშვნელო მიზანთა დაკმაყოფილება, განცხრომის თუ ბედნიერების სახით, არ შეიძლება ჩაითვა-

¹ Hans Reiner. Der Sinn unseres Daseins, Tübingen, 1964, S. 15—22.

ლოს ცხოვრების საზრისიანობის მაჩვენებლად. ყველაზე მეტად ავტორი განიხილავს იმას, რაც რაინერთან მესამე სიტუაციაა. სიკვდილის შიშს და, შეიძლება ითქვას, რომ სიკვდილთან შეპირისპირებაში ცხოვრების საზრისის საკითხის ისეთი დაყენება, როგორც უზნაძეს აქვს, იშვიათია. ევდემონიზმის კრიტიკაც ავტორს მოცემული აქვს ისტორიული წარსულის მასალაზე რეფლექსიით. იგი მიუთითებს, რომ საზრისის ობექტურ ხასიათს ადასტურებს წარსულის ღირებულება ჩვენთვის; სხვაგვარად ვერ ავხსნიდით, „რად იქნებოდა ჩვენთვის უკვდავი თემისტოკლე და ფიდიასი, არისტოტელე და პლატონი, ალექსანდრე და ნაპოლეონი, რომელთაც შეეძლოთ გაცილებით უკეთ მოეწყოთ თავიანთი პირადი ბედნიერება. მაშინ მათ მაგიერ კაცობრიობის გმირთა პანთეონში პირველი რიგი დათმობილი ექნებოდათ ალკიპიადესა და კრასს, კატილინასა და ლუკუსს. მაშინ მაჰმადი და ბუდა კონფუცი და ქრისტე თავს დასრიდნენ ეპიკურესა და არისტოკრატ რომაელთა წინაშე, რომელთა ცხოვრება მუდამდღე განცხრომა იყო: მაგრამ კაცობრიობა ამათ წინაშე როდი იხრის ქედს, მათ სახეებს როდი აღბეჭდავს ოქროს ასოებით თავის მეხსიერების დაფაზე. მას უფრო ისეთნი აინტერესებს, რომელთა ცხოვრება პირად ბედნიერებას კი არ მისდევდა, არამედ ობიექტური შინაარსის მოქმედებას ემსახურებოდა“.

მაშასადამე, ცხოვრების საზრისის სფერო ობიექტური მოღვაწეობაა, სოციალური ცხოვრებაა და არა პირადი ბედნიერება. ამ მხრივ ადამიანთა წარსულ მოღვაწეობას უზნაძე აღარებს დიდ ბალავარს, რომელზეც უნდა აიგოს შენობა. ყოველი ადამიანი ამ შენობის აგებაში მონაწილეობს. ყველა თავისებურადაა დასაქმებული მის სასარგებლოდ. მათ გვერდით ბაღში მრავალი ქალი და კაცი განცხრომით ატარებს დროს, ხედავს ამ ხალხის შრომას და ფიქრობს, რა სულელები არიან, რას აკეთებენო. თავიანთ მცირე ხნის ცხოვრებას რალაც შენობის აგებას ანდომებენო. მკვლევრის აზრით, ჩვენც გვაქვს ასაგები ასეთი შენობა. მისი საძირკვლები ჩვენს წინაპრებს გაუმზადებიან და ჩვენც ვაშენებთ. ესაა ადამიანის დანიშნულება. ამიტომ მხოლოდ ის ადამიანები რჩებიან კაცობრიობის მეხსიერებაში, ვინც ამ საქმეს ახმარს თავის ცხოვრებას; მაგრამ რა არის ეს შენობა? იგი კულტურის ნაგებობაა, ჩვენი საქმიანობა კი — კულტურის შემოქმედება. მაშასადამე, არც განცხრომა, არც თაობათა გამრავლება, არც კეთილი ნება, რომელსაც ვეთავაზობენ კანტიანელები, არ მიაჩნია ავტორს ცხოვრების საზრისად; იგი საზრისის უფრო მაღლა ეძებს, ობიექტურში და ეს არის კულტურა. კულტურის შექმნით ვასაზრისიანებთ ჩვენს ცხოვრებას. ავტორი აკრიტიკებს კულტურის განვითარების მოწინააღმდეგეებს — რუსოსა და ტოლსტოის და მოითხოვს საკითხის საპირისპირო გადაწყვეტას. მას გაცნობიერებული აქვს, რომ, აღნიშნულის გარდა,

ცხოვრების საზრისის საკითხის გადაწყვეტა მოითხოვს განვითარების აღიარებას, რადგან ცხოვრების საზრისი უნდა განხორციელდეს, ე. ი. უნდა იყოს ახალი, რაც არ ყოფილა, ეს განვითარებაა, მაგრამ იგი ყოველივეს როდი ახასიათებს, უზნაძის აზრით, იგი იზიარებს ჰეგელის დებულებას მატერიალურის პასიურობისა და განვითარების გარეშე არსებობის შესახებ. მისი აზრით, განვითარება მხოლოდ სულიერს ახასიათებს, რადგან ის არის! აქტიური საწყისი. სწორედ ამ აქტიური საწყისის შედეგია ცხოვრების საზრისის განხორციელება. სოლოვიოვისაგან განსხვავებით, უზნაძე აბსოლუტურში კი არ ეძებს ასეთ საწყისს, არამედ ადამიანში და საზრისიც ადამიანურ სამყაროში ხორციელდება. იგი აკრიტიკებს საზრისის მიწიერის მიღმა გატანის ცდებს. თვით განვითარება ავტორს სწორად წარმოუდგება, რადგან მას მიიჩნევს არა სწორხაზობრივად, არამედ ზიგზაგისებურად, რომლის დროსაც ყოველი შემდგომი ნაბიჯი წინაზე მაღალია. ამას ის ასაბუთებს ისტორიული მაგალითებით, ზიგზაგებისა და უკან დახევის მიუხედავად, განვითარება პროგრესული ხასიათისაა. ეს ხდება ადამიანური ძალებით, ადამიანია კულტურის შემოქმედი ანუ საზრისის განმხორციელებელი.

დ. უზნაძე საზრისის საკითხს ორ განზომილებაში განიხილავს: სოციალურ-კულტურულსა, ეროვნულ-ერთობათა საზრისის სახით, და სოციალურ-ინდივიდუალურში, პიროვნების საზრისის სახით. პირველი განზომილება ეხება ისტორიის საზრისს. ესაა კულტურული მშენებლობის სფერო, და საკითხი ისმის მისი სუბიექტის შესახებ. მკვლევარი თვლის, რომ არ არსებობს ერთიანი კულტურა და არც საზრისის ერთიანი სუბიექტი. ყოველი ერი საკუთარ კულტურას ქმნის, მაშასადამე, კულტურის საზრისის სუბიექტი არის ერი. ისტორიული მასალის ანალიზით ავტორი ასაბუთებს ამ დებულებას; რადგან ერთიანი კულტურა არ არსებობს, ამიტომ არც განვითარების ერთიანი კრიტერიუმში იქნება. ყოველი ეროვნული კულტურის განვითარება ნაჩვენებია უნდა იყოს შესაბამისი ერის სულიერი ძალების განვითარების ბაზაზე. რაც შეეხება ინდივიდის ცხოვრების საზრისს, იგი განიზომება იმით, თუ რა მნიშვნელობა აქვს მას შესაბამისი ერის კულტურის შექმნაში და რამდენად უწყობს ხელს სამყაროს გარდაქმნას. აქ ამოსავალია ადამიანის არსება, რომელიც მდგომარეობს სამყაროს შემოქმედებით გარდაქმნაში. ამ არსების განხორციელებაა ადამიანის საზრისიანობის მაჩვენებელი. ანალოგიისთვის ის იყენებს ბიბლიას, რომელშიც ნათქვამია, რომ ღმერთმა, ანგელოზებით გარშემორტყმულმა, ზეციური სამყაროდან ჩაიხედა უკუნეთში და იქ გადაეშვა, რათა ქაოსისაგან შეექმნა ზეციურის ანალოგიური ჩვენი სამყარო. ეს იყო შემოქმედება და ასეთი ხასიათისაა ადამიანის მოქმედება. ადამიანს დახვდა

საზღვარო, მაგრამ ეს არ იყო კულტურის სამყარო, მასში მხოლოდ შესაძლებლობა ჩანდა. ადამიანი ამ შესაძლებლობას რეალობად აქცევს, ბუნების გაადამიანურებისა და ხელოვნური სამყაროს ანუ კულტურის შექმნით. ამაშია ადამიანის ცხოვრების, ისე როგორც მთელი ერის, დანიშნულება და საზრისი. აქტიური ადამიანი უპირისპირდება საზრისსმოკლებულ პასიურ ბუნებას და ჩვენს ცნობიერებას შეაქვს მასში საზრისი. მთელი ისტორია ასეთი გასაზრისიანების პროცესია. გარდაქმნა-შემოქმედება ჩვენი ცხოვრების მთავარი ძარღვია, მისი განხორციელების სამი ფორმაა: ნება, როგორც განმსაზღვრელი, აზროვნება და გრძნობა. ამ ძალებით მკვიდრდება სამყაროში საზრისი. ავტორს მოაქვს ასეთი მაგალითი: ორთქლი თავისთავად საზრისსმოკლებული მოვლენა იყო, მაგრამ უატმა ორთქლმავლის გამოგონებით გასაზრისიანა ეს უსაზრისო მოვლენა. აქ უზნაძე ბევრ რამეში მარქსის ნააზრევს უახლოვდება. სახელდობრ, ადამიანის არსების, გაგებისა და მისი ყოფიერების გასაზრისიანების საკითხში. მარქსი წერდა, რომ ადამიანის არსება შემოქმედებით გარდამქმნელ საქმიანობაშია. ცხოველიც მოქმედებს, მაგრამ შეგუების მიზნით. მხოლოდ ადამიანი გარდაქმნის სამყაროს და აქტიურია მის მიმართ, მაგრამ ადამიანი გარდაქმნის სამყაროს არა მხოლოდ მოხმარების საშუალებათა წარმოების მიზნით, არამედ სილამაზის კანონების მიხედვითაც. იგი ქმნის კულტურას და ამ დანიშნულების განხორციელება ინდივიდის გზით შეუძლებელია, მას სოციალურა ერთობა სჭირდება. დ. უზნაძე ამ სოციალურ ერთობებს მხოლოდ ერებით შემოფარგლავს, მარქსისთვის კი იგი უფრო ფართო მნიშვნელობისაა. მასში შედის კლასები, ხალხები და საბოლოოდ კაცობრიობაც. მაგრამ ერთი რამ ფაქტია, უზნაძესთან გადაღახულია ინდივიდუალიზმი. ინდივიდს მხოლოდ სოციალურ ერთობაში შეუძლია თავისი დანიშნულების განხორციელება, რაც გამომდინარეობს მისი არსებიდან, ე. ი. შემოქმედება-გარდაქმნიდან. ამ გზით შენდება კულტურა. ვინც ამ კულტურის აგების საქმეში შეიტანს წვლილს, ის თავის ცხოვრებას ასაზრისიანებს, ხოლო ვინც საკუთარ ნაქუქში ჩაიკეტება და პირადი ბედნიერებით შემოიზღუდება, მისი ცხოვრება უსაზრისოა. უზნაძე საინტერესო დასკვნამდე მიდის: იგი აკრიტიკებს სოლოვიოვს, რომელსაც ომი მიაჩნია ადამიანთა გაერთიანების წყაროდ. დ. უზნაძე მიუთითებს, რომ ყოველგვარი ომი არ აერთიანებს ადამიანებს და მათ შორის არ იწვევს ერთნაირ აგზნებას. იგი გაარჩევს დამპყრობლურ და თავდაცვით ომებს: პირველს გმობს, როგორც კულტურის დამანგრეველს და უსაზრისოს, მეორეს კი საზრისიანად აცხადებს. თუ სიკვდილი შეძრწუნებას იწვევს, თავდაცვით ომში სიკვდილი გმირობად ითვლება, იმიტომ, რომ ის ხდება კულტურის ინტერესებისათვის, მისი დაცვისა და გადარჩენისათვის.

ზემოთ მითითებული სამი სიტუაციიდან დ. უზნაძემ საზრისიანობის სფეროდან გამორიცხა პირველი — ევდემონიზმი; მეორე — მას საერთოდ არ განუხილავს, რადგან ეს სინამდვილე მხოლოდ მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ შეიმჩნევა მასობრივად, როცა საზრუნავმოკლებულობამ გამოიწვია მოყირკებულობა. რაც შეეხება მესამე სიტუაციას — სიკვდილს, ავტორი მას სპეციალური განხილვის საგნად აქცევს. ეს განხილვა ევროპული ფილოსოფიის დონეზე ხდება. ისე როგორც საერთოდ ცხოვრების ფილოსოფია, უზნაძის ნააზრევიც ექსისტენციალიზმის წინამორბედია, საზღვრით სიტუაციათა გააზრებაში. როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ დ. უზნაძის ფილოსოფიური ინტერესები განსხვავებულ განზომილებაშია მე-20 საუკუნის სხვა ქართველი ფილოსოფოსების ნააზრევთან შედარებით. ამ სხვადასხვაობას ადასტურებს ის როლიც, რასაც ფილოსოფიაში ყოფიერების საზრისისა და სიკვდილის პრობლემა ასრულებს. არც შ. ნუცუბიძეს და არც ს. დანელიას ეს პრობლემები არ გაუხდიათ გააზრების საგნად. დ. უზნაძემ კი, სხვა საკითხებისადმი ინტერესის მიუხედავად, თავისი ნააზრევის ცენტრში დასვა ყოფიერების საზრისისა და მისი სასრულობის, სიკვდილის პრობლემა. იგი თვლის, რომ ისე როგორც სიკვდილია ცხოვრების გამფორმებელი პრინციპი, ასევე სიკვდილის პრობლემაც ყოფიერების საზრისის გააზრებაში განმსაზღვრელია. თანამედროვე ექსისტენციალიზმის წარმომადგენელი ფინკი, ნაშრომში — „მეტაფიზიკა და სიკვდილი“, გაიაზრებს სიკვდილის მნიშვნელობას მეტაფიზიკაში და წერს: „სახელწოდება „მეტაფიზიკა და სიკვდილი“ შეიძლება უცხო იყოს, რადგან იგი თავის ლაპიდარულობაში გვამცნობს კავშირს, რომლის სახეობა და წესი ჯერაც ღია და განუსაზღვრელია. აქ მრავალი წარმოდგენა წამოიჭრება; გაიაზრება მასში სიკვდილი იმ წესით, რომ ის არაა ცალკეულ მეცნიერებათა (მაგალითად, ბიოლოგიის, მედიცინის) კვლევის საგანი თუ, პირიქით, ხდება ყოვლისმომცველი მთლიანი გაგების თემა? „სიკვდილის მეტაფიზიკა“ უეჭველად ფილოსოფიის უაღრესად მნიშვნელოვანი ამოცანაა, თუ ის თავისთავს არ ამოწურავს ხელთმყოფის, სახეზემყოფის, მოვლენათა სამყაროში ცნებობრივი შექრით, მეტაფიზიკა, — ფილოსოფიურ დისციპლინათა ეს დედოფალი, — სიკვდილის პირისპირ მის უაღრესად ზუსტ საზღვრით სიტუაციაში ვარდება. მისი ყოფიერების გამშუქებელი, ყოფიერების განმსაზღვრელი ცნებები სიკვდილის გამოუთქმელი ძალით დათანტულად გამოიყურებიან, მაგრამ მეტაფიზიკისა და სიკვდილის მიმართება შეიძლება ისეც იყოს გაგებულნი, რომ სიკვდილი არა იმდენად მეტაფიზიკური აზროვნების საგანია, არამედ, პირიქით, მის ექსისტენციურ მოტივს წარმოადგენს. ჩვენ იმის გამო ვფილოსოფოსობთ, რომ ვიცით ჩვენი მოკვდაობა და სიკვდილით კურთხევა? სიკვდილი აზ-

როვნების ბიძგი, მეტაფიზიკის პროვოცირებაა? იმიტომ ვფილოსოფოსობთ, რომ ესაქიროებთ ნუგეშს გარდაუვალი ბედისწერის პირისპირ, რომელიც არარაში გადაგვისკრის? მეტაფიზიკური ფილოსოფია ხომ არ გამოთქვამს მის უმაღლეს სათქმელს, როცა გადააბიჯებს ჩვენი მიწიერი ყოფის ფენომენალურ გარემოს?¹. ავტორის აზრით, რასაც რელიგია და მეტაფიზიკა უკვდავებით გამოთქვამენ, ისიც საჭიროებს მოკვდავის ყოფიერებაში შექრას, ადამიანის ყოფიერების გაგებას. როგორც ფინკი აჩვენებს, სიკვდილის პრობლემას მეტაფიზიკის შუქზე სხვადასხვა ასპექტით შეიძლება შევხედოთ და მრავალი მნიშვნელობა გამოვუნახოთ, მეტაფიზიკის უმაღლესი გააზრების საგნიდან დაწყებული ფილოსოფოსობის ბიძგით დამთავრებული. დ. უზნაძის ნააზრევში გაცნობიერებულია ფილოსოფიის სიკვდილის პრობლემასთან დაკავშირების ყველა ნიუანსი და ნაჩვენებია სიკვდილის მეტაფიზიკა იმავე დონეზე, რა დონეზედაც ეს არის მოცემული იმავე პერიოდში გამოქვეყნებულ ზიმელის ნაშრომში — „სიკვდილის მეტაფიზიკა“, რომლის იდეათა ნაწილს იზიარებს და იმორწმებს უზნაძე.

მკვლევარი პირველ რიგში ხაზს უსვამს მთელი ჩვენი ყოფიერების განსაზღვრულობას სიკვდილით, ჩვენი ცხოვრების მდინარებას ყოფნა-არყოფნის ელფერში. ეს ნათლად ჩანს რელიგიაში, რადგან უკვდავების იდეის წყარო სიკვდილია, მისგან გაქცევის სურვილი წარმოშობს მოძღვრებას უკვდავებაზე. მკვლევარი კარგად ანალიზებს რელიგიის წარმოშობის განპირობებულობას სიკვდილისაგან თავის დაღწევის სურვილით და რელიგიის მისწრაფებას — ძლიოს სიკვდილს საიქიოს მარადიული ცხოვრების გამოგონებით. მკვლევრის აზრით, ქრისტიანობაც და ძველი ბერძნებიც ერთნაირად ცდებოდნენ. როდესაც სიკვდილს განიხილავდნენ როგორც სიცოცხლის მიმართ ტრანსცენდენტურს. ის ზიმელთან ერთად ამტკიცებს, რომ სიკვდილი სიცოცხლისთვის ტრანსცენდენტური კი არა, იმანენტურია. იგი თვით სიცოცხლესა ჩამარბული და იწყება სიცოცხლესთან ერთად. სიკვდილი, როგორც ცხოვრების შინაგანი საზღვარი, არა მარტო მასზე გააზრების წყარო და ბიძგის მიმცემია, არამედ სიცოცხლის ფორმაცაა, სიცოცხლის მუდმივი თანხმობა და არა მისი ბოლო მომენტი. სიკვდილის ცოდნა განაპირობებს ჩვენი ცხოვრების არსებულ ფორმას; რომ არ ვიცოდეთ სიკვდილის შესახებ, ცხოვრება განსხვავებული ფორმით წარიმართებოდა. „ადამიანს, შეგნებულად თუ შეუგნებლად, მუდამ თვალწინ უდგას სიკვდილის იდეა და სწორედ ამ იდეისდა-

¹ Eugen Fink, *Metaphysik und Tod*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1964, S. 9.

გვარად მართავს იგი თავის ცხოვრებას“. მაგრამ განსხვავებით ზიმე-ლისაგან, მკვლევარი ფიქრობს, რომ ჩვენს ცხოვრებას სიკვდილის ფაქტი კი არ აფორმებს, არამედ სიკვდილის იდეა. სწორედ ეს უკანას-კნელია მთელ სიცოცხლეს რომ თან სდევს და ზემოქმედებს მასზე. სიკვდილის ფაქტი კი წერტილს უსვამს სიცოცხლეს.

სიკვდილის იდეა იწვევს ჩვენს განაზრებებს და ოცნებას მიღმურ საყვაროსა თუ ღვთიურ სინამდვილეზე. თუ სიკვდილის იდეა მუდამ თან სდევს და აფორმებს მთელ ჩვენს ცხოვრებას იმდენად, რომ „მთელი ჩვენი ცხოვრების ფორმა, სახე, სიკვდილმა წარმოშვა, იგი განუყრელი დარაჯივით მუდამ თან გვდევდა და თან გვდევს, ცხოვრების ყოველ მხარეს თავის ელფერს აძლევს“. რა დასკვნა უნდა გამოვიტანოთ აქედან? არის სიკვდილი უდიდესი ბოროტება, როგორც ცხოვრების საზღვარი, თუ როგორც ცხოვრების მუდმივი თანმხლები და მასტიმულირებელი უდიდესი სიკეთეა. ამ საკითხს აყენებს მკვლევარი. ერთი შეხედვით, სიკვდილი, როგორც ჩვენი ცხოვრების გამფორმებელი, სიკეთეს უნდა მიეკუთვნოს, მაგრამ სიკვდილი არ შეიძლება ასეთად დაგვესაზოს. ასეთად მხოლოდ პესიმისტებს მიაჩნიათ სიკვდილი, რომელნიც ქადაგებენ, რომ სიკვდილი ხსნაო და აღტაცებით ელოდებიან მის მოსვლას, მაგრამ ეს მხოლოდ მოჩვენებაა. არის ერთი ვითარება, რომელიც ყველას ერთნაირად განმსჭვალავს, რომელიც ადამიანის განუშორებელი თვისებაა. სულ ერთია ვინ იქნება ეს ადამიანი, პესიმისტი შოპენჰაუერი თუ რომელიმე გამოუსწორებელი ოპტიმისტი. ის ყველას ერთნაირად ეხება. ეს არის შიში სიკვდილის მიმართ. ადამიანის სიცოცხლისათვის ბრძოლა და სიკვდილის უქუგდების ცდა აეტორს მიაჩნია იმ მუდმივ პროცესად, რომელშიც მიმდინარეობს ჩვენი ცხოვრება. მას მოჰყავს ერთ-ერთი კინო-სურათის შინაარსი, აეტორი ამ სურათს არ ასახელებს, მაგრამ ეს უნდა იყოს 1910 წელს დანიის ფირმა „ნორდიისკის“ მიერ გადაღებული სურათი „სიკვდილთან დაწინდული“. ამ სურათში გამოყვანილია ასული, რომელიც სრიალებს ტბის მოყინულ ნაპირზე. მას აჩრდილივით დასდევს სიკვდილი ჩონჩხის ფორმაში. ასულის ყოველი მოძრაობა სიკვდილის ყურადღების ცენტრშია, ის იმედოვნებს, რომ მოძრაობის რიტმის დარღვევით გასრიალდება ასული და ჩაუვარდება მას ხელში. მაგრამ მოსრიალე წონასწორობის ყოველი დარღვევისას კვლავ ახერხებს მის აღდგენას და სიკვდილის იმედები იმსხვრევა. ამ ასულის ცდა განპირობებულია ერთი სურვილით — ხელში არ ჩაუვარდეს სიკვდილს. მთელი მისი მოძრაობა ნაკარნახევია სიკვდილის შიშით. მკვლევარის აზრით, ამ სურათმა მთელი ღისრულით აღბეჭდა მის ცნობიერებაში ადამიანის სიცოცხლის ბედი. „მართლაც განა ასეთი არაა ადამიანის მთელი ცხოვრება, განა ჩვენი ცხოვრების ყოველი ნაბიჯი სიკვდილის

შიშის გრძნობით არ არის ნაკარნახევი? განა ჩვენი დაბადების პირველივე მომენტიდან იმის ცდაში არა ვართ, რომ სიკვდილის ცელის მსხვერპლი არ შევიქნეთ, ჩვენი საზოგადოებრივი ცხოვრების, ჩვენი კერძო არსებობის პირობები, ჩვენი ყოფნის ყველა ფორმა სიკვდილის შიშის გრძნობითაა შექმნილი და გამოწვეული. ამგვარად, ეს შიშია მთელი ჩვენი ცხოვრების მმართველი პრინციპი. იგი ადამიანის მთელი ცხოვრების უმთავრესი რეგულატური მომენტია. ამ სახით სიკვდილის შიში მუდმივი და აუცილებელი ფაქტია მთელ საკაცობრიო ცხოვრებაში“ (იხ. წინამდებარე ნაშრომის გვ. 271).

მკვლევარი სიკვდილის შიშის დახასიათებაში სულ უფრო უახლოვდება იმ პოზიციას, რომელიც შემდგომ ჰაიდეგერმა შეიმუშავა და, რომლის ნიმუშად მოიტანა ტოლსტოის ერთ-ერთი მოთხრობის გმირის პროკურორის ამხანაგის სიკვდილის შიში.

აღნიშნულის მიხედვით, სიკვდილი ბოროტება უნდა იყოს, მაგრამ ავტორს არ აკმაყოფილებს საკითხის ასეთი მარტივი გადაჭრა. ის არ ეთანხმება სიკვდილის მხოლოდ ბოროტებად მიჩნევას ისე, როგორც სიკვდილის მხოლოდ სიკეთედ დასახვას. ყოველ შემთხვევაში, მას სავესებით გამართლებულად მიაჩნია, საკითხის დასმა: სიკვდილი ბოროტებაა თუ სიკეთე. მაგრამ საკითხის ასე დაყენებას იგი არ თვლის სიკვდილის მეტაფიზიკურ არსში ჩაწვდომის გზად. სიკვდილი ბოროტებაა თუ სიკეთე ამაზე არც გონება და არც გრძნობა არ იძლევა მისი არსების გამშუქებელ პასუხს, რადგან ორივე ნასაზრდოებია პრაქტიკული ინტერესებით და ორივე ბოროტებად ჩათვლის სიკვდილს, როგორც ცხოვრების ზღვარს; მაგრამ ამ განზომილებაში არაა სიკვდილის ფილოსოფიური გააზრება. სიკვდილის მეტაფიზიკამ უნდა გვიჩვენოს მისი არსი, პრაქტიკული შეფასებებისაგან დამოუკიდებლად უნდა მოგვცეს ჰეგელისებრი-სარგებლიანობის კრიტერიუმის გარეშე. მკვლევრის აზრით, სიკვდილის მეტაფიზიკურ არსს ყინულის საფარი ფარავს, მაგრამ ღრმა განცდების დროს, ანუ როგორც შემდეგ იასპერსი უწოდებს საზღვრით სიტუაციებში, ადამიანს გადაეშლება ეს აბსოლუტური ჰეგელისებრი-სარგებლიანობა. ასეთ შემთხვევაში შეიძლება სიკვდილის გამართლებაც კი არსებობდეს. ასე მაგალითად, ადამიანის მოკვლა, რაც ჩვეულებრივი ყოფის პირობებში საშინელებაა და დიდი სასჯელის ღირსი, ომის სიტუაციაში გამართლებულად გვესახება. მკვლევრის აზრით, სწორად რომ შევძლოთ სიკვდილისადმი ჩვენი დამოკიდებულების განსაზღვრა, უნდა გავიგოთ ადამიანის დანიშნულება. თუ ადამიანის დანიშნულება სიცოცხლე კი არაა, არამედ სიცოცხლე საშუალებაა სხვა უფრო მაღალი მიზნის განხორციელებისათვის, მაშინ ამ მიზანს, თუ დასჭირდა, მსხვერპლად უნდა შეეწიროს სიცოცხლე. ეს ნიშნავს, რომ ასეთ შემთხვევაში სიკვდილი ბოროტება არ იქნება. ადამიანის დანიშ-

ნულზე ხან სიკვდილს საჭიროებს და ხან სიცოცხლეს. მაშასადამე, ცხოვრების აზრი სიცოცხლის გარეთაა და არა სიცოცხლეში. ამით დ. უზნაძე ყველა იმათზე მალა დადგა, ვისაც სიცოცხლის შენარჩუნება მიაჩნია ყოფიერების საზრისად (იხ. ზაბელინი, „ადამიანი და კაცობრიობა“).

სიკვდილის წინაშე შიში დაკავშირებულია ადამიანის დანიშნულებასთან. ცოცხალ არსებას, რომელიც მოკლებულია მას, სინდისის ქენჯნის გარეშე ვსპობთ. ქიანჭველების მთელ საზოგადოებას ისე გავსრესთ, რომ არავითარ სინანულს არ ვგრძნობთ, იმიტომ, რომ მათ არა აქვთ დანიშნულება სამყაროში, ხოლო ადამიანი განსაზღვრულია ამ დანიშნულებით. მაშასადამე, სიკვდილის უარყოფა და ცხოვრების დამკვიდრება ამით იძენს საზრისს. ადამიანის სიცოცხლე ადვილად ხელყოფადია, უმცირესი შემთხვევითობაც კი იწვევს მის შეწყვეტას; ამიტომ შეუძლებელია ინდივიდს დავაკისროთ ცხოვრების დანიშნულების შესრულება. ამისთვის ისეთი რამაა საჭირო, რისი არსებობა შემთხვევითობაზე არაა დამოკიდებული და რომელსაც ძალა შესწევს შეასრულოს ეს მისია. ასეთია ერი. ერი როგორც ცხოვრების საზრისის სუბიექტი, ძლევს შემთხვევითობათა ბაღეს, რომელიც ადვილად იწირავს ცალკეულ ადამიანს და აგებს კულტურის ნაგებობას. ინდივიდი ამ ერთან ერთობით, პირად ინტერესთა ერის ინტერესებთან გაიგივებით აღწევს თავისი ცხოვრების გასაზრისიანებას და სიკვდილის შიშიც მხოლოდ ამ ზომით დაიძლევე. ერის სხვა ერებთან ასიმილაციას და გათქვეფას ძალის გზით, მკვლევარი საზრისის საწინააღმდეგო მოქმედებად მიიჩნევს, რადგან ეს ერის მკვლელობაა. მკვლევრის აზრით, ცხოვრების აზრი ერების მოთხოვნილებათა განხორციელებაშია. ეს კი შესაძლებელია მათ შორის ჰარმონიის პირობებში. სწორედ ეს იქნება სიკვდილის დაძლევის გზა. ყოველ ერს შეუძლია საკუთარი ძალებით დაიკმაყოფილოს თავისი მოთხოვნილებანი და ექსპანსიას არა აქვს გამართლება. როდესაც საკითხი ერის ინტერესების დაცვას ეხება, ინდივიდის მსხვერპლად შეწირვა, თვით მისივე ნებით, სავსებით გამართლებულია, რადგან იგი საზრისის განხორციელების გზაა. ამიტომ ძლევს ინდივიდი სიკვდილის შიშს და საკუთარი სიცოცხლის ფასად სჩადის გმირობას. ამ გზით უნარჩუნებს ერს სიცოცხლეს. ეს ნიშნავს, რომ ცხოვრების გასაზრისიანების გზა გადის გვარეობით ყოფიერებაზე, ამავე დროს ეს გასაზრისიანება მხოლოდ მიწიერ სამყაროს ეხება. ციური უკვდავება და საზრისი მკვლევარს არ აინტერესებს, იგი იბრძვის მიწიერი უკვდავებისა და საზრისისათვის. ეს კი შესაძლებელია ერის ყოველმხრივი განვითარების გზით. მხოლოდ ეს განვითარება არ უნდა ხდებოდეს სხვა ერების ხარჯზე.

როგორც ვხედავთ, ქართველი ფილოსოფოსი სიკვდილის პრობ-

ლემას განუყოფლად უკავშირებს ცხოვრების საზრისს და ყოფნა-არყოფნის დილემის ანალიზი აინტერესებს ცხოვრების საზრისის განზომილებაში. ფილოსოფიას კი იმიტომ აყენებს მეცნიერებაზე მაღლა, რომ სწორედ ფილოსოფიას ძალუძს ამ საკითხის გააზრება და გადაჭრა. მაგრამ, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, მკვლევარს მიაჩნია, რომ ამ მიმართებით ფილოსოფიის გვერდით დგას პოეზია, რომ ქვეშარიტი პოეზია სწორედ სიკვდილ-სიცოცხლის გააზრების სფეროში მოძრაობაა, ხოლო მისი ანალიზი ლიტერატურული კრიტიკის საქმეა, რომელიც ორი ფორმით აღწევს მიზანს: ესთეტიკური და ფილოსოფიური. ის, რაც თანამედროვე ლიტერატურის არსებითი ნიშანია, ფილოსოფიური პრობლემატიკის მხატვრულ სახეებში გამოხატვაა და, შესაბამისად, ლიტერატურულ-ფილოსოფიური კრიტიკა მკვლევარს მოთხოვნის სახით ჩამოყალიბებული აქვს მოღვაწეობის დასაწყისში და ახორციელებდა კიდევ თავის კრიტიკულ წერილებში პოეზიაზე. „მხოლოდ ორგვარი კრიტიკაა შესაძლებელი და საჭირო: ესთეტიკური და ფილოსოფიური“. ფილოსოფიური კრიტიკა მხატვრული ნაწარმოების და საერთოდ ხელოვნებისეული შემოქმედების აბსტრაქტული ბუნების გამოვლენის გზაა, განსხვავებით ესთეტიკური კრიტიკისაგან, რომელიც ხელოვნების ნაწარმოების კონკრეტულ სახეს გამოავლენს.

პირველი პოეტი, რომლის პოეზია განიხილა ავტორმა საქართველოში ჩამოსვლის შემდეგ, იყო ნიკოლოზ ბარათაშვილი. მან უჩვენა პოეტის განვითარების გზა და ფილოსოფიური პრობლემატიკა. საერთოდ ხელოვნების ნაწარმოებთა ანალიზშიც ავტორი იმავე პრინციპებს იყენებს, და იმავე პრობლემებს ეხება, რასაც ფილოსოფიურ შრომებში. პირველ რიგში ის სვამს საკითხს ხელოვნებისა და ფილოსოფიის ამოცანების შესახებ, მიუთითებს მათ ერთიანობაზე, აღნიშნავს, რომ სანამ ადამიანი ყოველდღიური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისთვის იბრძვის და მისი თვალსაწიერი ამ სფეროს არ სცილდება, მას არ აქვს გამოვლენილი შემეცნებისადმი ლტოლვის ძალა; ქვეშარიტებისა-კენ ლტოლვა არის აუცილებელი ადამიანისათვის, იგი მოითხოვს აბსოლუტური ქვეშარიტების წვდომას. პირველი და მეორე ტიპის ადამიანთა განსხვავების დემონსტრირებისთვის იგი მიმართავს გოეთეს გმირებს. ფაუსტი არის ქვეშარიტებისადმი ლტოლვის განსახიერება, რომელიც არ დააკმაყოფილა მიღწეულმა ცოდნამ და აბსოლუტური ქვეშარიტების ზიარებისათვის სული გაყიდა, ხოლო ყოველდღიური ცხოვრებით დაკმაყოფილებულობის ნიმუშად გამოყვანილია ვაგნერი, რომელსაც მთელი სიბრძნე ზედაპირზე მოცემულად ესახება და არ ესმის ფაუსტის ტიტანური ლტოლვა. შემეცნებისადმი დაუოკებელი ლტოლვის გამოხატულებაა ფილოსოფიური აზროვნება. მან გონების

საშუალებით უნდა შეისხას ხორცი, მაგრამ გონებას ფილოსოფიის გვერდით სხვა ძალაც გააჩნია. ესაა ხელოვნება, რომელსაც იგივე ამოცანა დაუსახავს. ეს ნიშნავს, რომ ფილოსოფია და ხელოვნება ორივე ერთ მიზანს ემსახურება — ქეშმარიტების წედომას. განსხვავება გამოსახვის ფორმებშია. ქეშმარიტებას ერთი ლოგიკური შემეცნებით წვდება, მეორე კი — მხატვრული სახეებით. ავტორი ქეშმარიტი ფილოსოფოსისა და ხელოვანის დამახასიათებლად თვლის ტანჯვას, ცხოვრების იღუმალი ამოცანის ამოხსნის სურვილს. ვისაც ეს განცდა მძაფრად არა აქვს გამომუშავებული და ვინც ხელოვნების ნაწარმოებში არ ცდილობს წედეს ცხოვრების სიღრმეს, ის ქეშმარიტი ხელოვანი ვერც იქნება, თუნდაც მისი ნაწარმოები აღსავსე იყოს რითმებითა და მხატვრული სახეებით. ავტორი ამ შემთხვევაში ხელოვნებისა და ფილოსოფიის ამოცანის გაგებისას ჰეგელიდან ამოდის, მაგრამ ერთი არსებითი განსხვავებით. ჰეგელთან რელიგიაც აბსოლუტური ქეშმარიტების ძიებად ითვლებოდა, უზნაძე კი რელიგიას საერთოდ არ განიხილავს ქეშმარიტების ძიების ფორმებში. ეს მეტად მნიშვნელოვანია, რადგან დ. უზნაძემ, რომელმაც რელიგიური ფილოსოფიის წარმომადგენლის, სოლოვიოვის მსოფლმხედველობა გაიხადა კელევის საქმედ და თეოლოგიის დოქტორის ხარისხი მიიღო, ფილოსოფიისა და ხელოვნების გვერდით მაინც არ დააყენა რელიგია. საერთოდ მის ნაზრევში რელიგიურობისთვის არ რჩება ადგილი.

უზნაძე აღიარებს ფილოსოფიის გვერდით ხელოვნების შემეცნებით ფუნქციას და, მამსადამე, სინამდვილის ასახვას, მაგრამ ის უარყოფს სინამდვილის ფოტოგრაფიულ გამოხატვას: „ხელოვნება სინამდვილისა და ქეშმარიტების სარკეს უნდა წარმოადგენდეს... ასეთი სინამდვილე-ქეშმარიტებასთან შესისხლხორცებულ ხელოვნებას შეუძლია მთელი ჩვენი არსების ერთბაშად გატაცება და მშვენიერების გრძნობათა ტალღებში განზანვა“, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ხელოვნება სინამდვილეს გამოხატავს. თუ ასეთი გააკეთა, ის ხელოვნება კი არა „ფოტოგრაფიული სურათი იქნება, რომელიც უძღურია ესთეტიკური ზეგავლენა მოახდინოს ჩვენზე“. „სინამდვილეს დაშორებული, მაგრამ მაინც ქეშმარიტების დალით აღბეჭდილი ხელოვნების ნაწარმოები, ესთეტიკური ტკობის უშრეტ წყაროდ იქცევა. მაშინ, როდესაც თვით სინამდვილე, ფოტოგრაფიულად გადმოღებული, ოდნავადაც არ ეხება ჩვენს გრძნობათა სამფლობელს“.

ავტორს მიზნად დაუსახავს ხელოვნების ადამიანზე ზემოქმედების ახსნა. ამ ზემოქმედების მაჩვენებლად მიაჩნია მას ესთეტიკური ტკობა; რომელიც „ადამიანის მთელი არსების უკიდურესი გატაცებაა“. ადამიანის არსებაზე ასეთივე გავლენას ახდენს ზემოქმედება. ამიტომ ეს ორი ძალა — ესთეტიკური ტკობა და ზემოქმედება ერთი მედლის

ორი მხარეა. იქ, სადაც ესთეტიკური ტკობაა, არის შემოქმედებაც, თუმცა ამ დებულების შებრუნება არ შეიძლება. შემოქმედება უფრო ფართო ცნებაა. ყოველ შემოქმედებას ესთეტიკური ტკობა არ სდევს თან. ხელოვნების ნაწარმოები ადამიანის სულზე ასეთ შემოქმედებით გავლენას კონკრეტული სინამდვილის ზოგადად წარმოსახვით, კონკრეტულობის გააბსტრაქტირებით ახდენს ისე, რომ იგი მას არ კარგავს. ავტორი გვთავაზობს ხელოვნების ნაწარმოების შეფასების ორ გზას; იმ კონკრეტულობის თვალსაზრისით, რომელიც კონკრეტულად რჩება და, ამავე დროს, აბსტრაქტულსა და ზოგადს გამოხატავს; და აბსტრაქტულობისა და ზოგადობის თვალსაზრისით, რომელსაც კონკრეტულობაში ვკვრეტთ. ეს ორი გზა არის კრიტიკის ორი ფორმა: ესთეტიკური და ფილოსოფიური. ავტორი არსებითად მხატვრული ნაწარმოების ფილოსოფიურ ანალიზს გვთავაზობს. ყველაზე მკაფიოდ ეს გამოიხატა ი. ჭავჭავაძის „განდევალის“ ფილოსოფიურ განხილვაში. ამ ანალიზის განსახორციელებლად ავტორი მიმართავს ადამიანის არსების ცნებას. აღნიშნავს სულის აქტივობას, მის ბრძოლას პასიურ სხეულთან, რომლის იარაღია ნება. ნების გზით ესწრაფვის ადამიანი მიზნებს, რომელნიც მის ღირებულებათა სამყაროს წარმოადგენენ. იგი გაარჩევს ფიზიკურ, ინტელექტუალურ, ესთეტიკურ, ეთიკურ და რელიგიურ ღირებულებებს. მათ ესწრაფვის ადამიანის ნება. ღირებულებათა სამეფო გარკვეული იერარქიაა, რომელშიც ყოველი მიღწეული ღირებულება კარგავს ჩვენთვის მნიშვნელობას და ვესწრაფვით ახალ ღირებულებას. ღირებულებათა თავში არის აბსოლუტური ღირებულება, აბსოლუტური ჭეშმარიტების სახით. მკვლევრის აზრით, განდევილის ტრაგედია მიუთითებს სწორედ ნების უსასრულო მსვლელობაზე ერთი ღირებულებიდან მეორეზე და საბოლოოდ — აბსოლუტური ღირებულებისაკენ. განდევილმა უარი განაცხადა ყველა აქქეყნიურ ღირებულებაზე და აბსოლუტური ღირებულების გზას დაადგა ზეციურის სახით, მაგრამ ადამიანის ნებამ ის ადამიანობის ფორმებში დატოვა; სხვაგვარად არც შეიძლებოდა, რადგან ადამიანის დანიშნულება მიწიერი ყოფაა და მიწიერის მსახურება. ამიტომ დამარცხდა განდევილი იმ გზაზე, რომელიც ადამიანის გასაუღელი არ იყო და რომელიც ადამიანისთვის უგზობობას უდრის. აქ ერთმანეთს დაპირისპირებულია გაორებულ ადამიანში, ერთი მხრივ, მიწიერისადმი ლტოლვა და, მეორე მხრივ, ღმერთის სიყვარული. მიწიერი როდი უდრის ღონეუანს, როგორც ზოგიერთს ჰგონია, ღონეუანი მიწიერის პათოლოგიური ტიპია, განდევილობის პრობლემა კი, ეს არის დაპირისპირება ღმერთისადმი მსხვერპლად შეწირვის სურვილსა და ადამიანის ადამიანურ სამყაროში დამკვიდრებულობას შორის. ეს არის მიწიერისა და ზეციურის დაპირისპირება ადამიანის არსებასთან მიმართებით. ადამიანის არსე-

ბობის მის არსებობასთან შეუსაბამობის მარცხი და იმის მოთხოვნა, რომ ადამიანის არსებობა შეესაბამებოდეს მის არსებას, რომ ის ელტვოდეს არა წარმოსახვით ღვთიურ სამყაროს, არამედ მიწიერ სამყაროს, სადაც უნდა განახორციელოს ადამიანური მიზნები, რომ მის გარეთ მას მხოლოდ მარცხი მოეღოს, რადგან იქ არაა ადამიანის ასპარეზი. ეს არ ნიშნავს აბსოლუტური ღირებულების, როგორც ადამიანის იდეალის უარყოფას, მაგრამ ლაპარაკია იმაზე, რომ აბსოლუტური ღირებულება სამყაროს გარეთ კი არ ვეძებთ, არამედ თვით სამყაროში, აბსოლუტური ჭეშმარიტების, მშვენიერების, ადამიანის ადამიანურობის განხორციელების სახით. ადამიანი ესწრაფვის უკვდავებას. რელიგია თავაზობს მას ამ უკვდავებას ზორციელის სულიერისადმი შეწირვის ფასად, მაგრამ ეს არ არის ნამდვილი გზა. იგი მოჩვენებაა და ადამიანი არ შეუძლია ემსახუროს ძალას, რომელიც მის განცდაში არ ეძლევა. ასეთი მსახურების ყოველი ცდა მარცხით მთავრდება.

საპირისპირო გზა, პესიმიზმი უკარგავს ადამიანს ყოველგვარ იმედს, ცხოვრებას ამოებად უსახავს და გამოსავალს ვერ ნახულობს. ეს გზაც მიუღებელია ადამიანისთვის. ადამიანმა უნდა განიცადოს ყველა საწყისის დაპირისპირება. ეს უნდა იყოს მისი შეურევების წყარო, რათა შეძლოს ამ დილემიდან გამოსავლის მოძებნა არა მითიური, არამედ რეალური გზით. ეს არის ადამიანური სამყაროს დამკვიდრება და ვინც ამ სიძნელეს განაცდევინებს მკითხველს, რომელსაც ადამიანი შეჰყავს სიცოცხლის და სიკვდილის, ნათელისა და ბნელის დაპირისპირებაში, არის ჭეშმარიტი პოეტი. ასეთთა რიცხვს მიაკუთვნებს ის ალექსანდრე აბამელსაც, რომლის ლექსები მიზნად ისახავს იმის გარკვევას, თუ რა არის სიკვდილი, როგორია სიკვდილ-სიცოცხლის დაპირისპირება და რა გზა უნდა მოიხსნოს ადამიანმა. ორი ძალა — სიკვდილის ბნელი და სიცოცხლის ნათელი, ებრძვის ერთმანეთს. ამ ბრძოლაში სიკვდილი ავლენს მეტ ძალისმიერობას, რადგან იგი ყველგან ბატონობს. ბრეიველ უფროსის „სიკვდილის როკვის“ იდეას თუ გავიხსენებთ, სიკვდილი ყველას ელოდება: მდიდარსაც და ღარიბსაც, ახალგაზრდასაც და მოხუცსაც და ასეთ ვითარებაში, ბუნებრივია, სიკვდილი რომ ძლევს; მაგრამ არის ერთი გზა, რომელიც პესიმიზმს გადალახავს და სიკვდილის უძლეველობისადმი ურწმუნობას აწვევს. ესაა შემოქმედება და შემოქმედებითი უკვდავება. ავტორის დასკვნა ასეთია. „სამყაროში ჩამარხულია ორი პრინციპი: სიცოცხლის და სიკვდილის. მათ შორის სამკედრო-სასიცოცხლო ბრძოლაა. ამ ბრძოლაში მუდამ სიკვდილი რჩება გამარჯვებული, მაგრამ აქვე ადამიანის არსებაში დასადგურებული სული პროტესტს უცხადებს სიკვდილის მეუფებას და შეუპოვრად უკვდავებისკენ ილტვის. ისიც უძლური აღმოჩნდება. სამაგიეროდ, შემოქმედი ხელოვანის სული იმარჯვებს სიკვდილთან

ბრძოლაში და უკვდავებას აღწევს. იგი დედამიწაზე ამკვიდრებს მარადიულ ფორმებს, ხელოვნების ნაწარმოების სახით, და ამგვარად, თვითონ ხდება უკვდავი“. ავტორისთვის აბაშელის პოეზიის განხილვა თავისებური საბაბია სხვა უფრო მნიშვნელოვანი საკითხების დასასმელად. სახელდობრ, როგორც ზევით აღვნიშნეთ, ის განსაზღვრავს ხელოვნებისა და ფილოსოფიის საერთო გზას და მათი გამოხატვის ფორმების სხვადასხვაობას. შემდეგ განიხილავს ხელოვნების ნაწარმოების შინაარსსა და ფორმას, მიუთითებს მხატვრულ ნაწარმოებში ფორმისა და შინაარსის ერთობლიობაზე და, ამავე დროს, — ფორმის პრიორიტეტზე შინაარსის მიმართ. ავტორის აზრით, რაც ფილოსოფიურ ნაწარმოებში ლოგიკურ არგუმენტაციას ეკისრება, ხელოვნების ნაწარმოებში ფორმას ევალება, ამიტომ ხელოვნების ნაწარმოებშიც ისევეა გადმოცემული მსოფლმხედველობა, როგორც ფილოსოფიურში. მსოფლმხედველობა არ იქნებოდა, მხოლოდ დეკლარაციული დებულებები რომ ყოფილიყო წამოყენებული, მაგრამ თუ მხატვრულ ნაწარმოებს ლოგიკური დასაბუთება დაურთეთ, მაშინ მხატვრულობის ღირსებას დაკარგავს; აქ სწორედ ფორმის გზით წარმოებს იმის ჩვენება, რასაც ფილოსოფიაში დასაბუთება აკეთებს; ხელოვნების ნაწარმოები ამიტომ გადმოსცემს მსოფლმხედველობას. განსხვავებია ფილოსოფოსისაგან, რომელიც სამყაროს ლოგიკური ფორმებით იმეცნებს და ამით „წვდება ცხოვრების ფარულ აზრს“, ხელოვანი ლოგიკის გარეშე უშუალოდ წვდება ცხოვრების იღუმალ არსს. „ხელოვნებით აღფრთოვანებას უწოდებენ იმ მომენტს, როდესაც ხელოვანი გონების დაუნმარებლად ცდილობს ცხოვრების არსის წვდომას და ინტუიციის იმ ძალას, რომლის მეშვეობით იკმაყოფილებს ხელოვანი თავის ლტოლვას“ (იხ. გვ. 265). მაშასადამე, ხელოვნება და ფილოსოფია ცხოვრების ფარულ არსს წვდება, ფილოსოფია — შემეცნებით, ხელოვნება — განცდით. ავტორი საკითხს აყენებს მათი შედეგების შეფასების საშუალებათა შესახებ. ფილოსოფიის შედეგი შეფასდება ლოგიკური არგუმენტაციის ძალით. ხელოვანს განცდისთვის ეს არ გააჩნია და ინტუიციით მოცემულ შედეგთა მართებულობაზე ლოგიკური არგუმენტაციით შეუძლებელია მსჯელობა. საკითხი ისმის, რა უნდა იყოს აქ შეფასების კრიტერიუმი. ხელოვანი, როგორც შემოქმედი, ქმნის ახალ სამყაროს. ეს სამყარო გარკვეულ მიმართებაშია არსებულთან და კრიტიკამ უნდა დასვას კითხვა, რამდენად შეესაბამება ხელოვანის სინამდვილე არსებულ სამყაროს, შეუძლია თუ არა მას გამოხატოს ცხოვრების არსი. თუ ეს შესაბამისობა არსებობს, მაშინ სამყაროს ქვეყნარტი არსი განცდილია; თუ ხელოვანი ყალბ სახეებს გვიხატავს, იმას ვერ განუცდია სამყაროს არსი. ხელოვანის განცდაში ვლინდება მისი მსოფლმხედველობა და ის ისევე

მნიშვნელოვანია, როგორც ხელოვნების სინამდვილე, რომელმაც ამ მსოფლმხედველობის ქეშმარიტება უნდა გამოამჟღავნოს. ავტორის აზრით, ადამიანს გონების გვერდით გააჩნია ცხოვრების ალღო, რომელიც აგრძობინებს, რა არის შესაძლებელი ცხოვრებაში და რა — არა. სწორედ ეს ალღო ხელოვნების ნაწარმოების ღირებულების საზომი. ამ თეორიის შესაბამისად, ავტორი გთავაზობს ხელოვნების დარგთა გარკვეულ კლასიფიკაციას. ხელოვნების ის სახეები, რომელთაც ჰარმონია უდევს საფუძვლად, წარმოადგენენ ჩვენი გრძნობათა ამოქმედების საშუალებას, იწვევენ ჩვენში იმ გრძნობებს, რომლებიც ხელოვანმა ცხოვრების არსის გაგებისას განიცადა და თუ ამის ანალოგიური გრძნობები მხატვრულმა ქმნილებამ ჩვენში გამოიწვია, ხელოვნების ნაწარმოების მიზანი მიღწეულია. ხელოვნების ასეთ სახეებში ავტორი ათავსებს მუსიკას, ლირიკას და ხუროთმოძღვრებას. ხელოვნების სახეთა მეორე რიგში, ავტორის აზრით, არსებით როლს ასრულებს არა გრძნობა, არამედ ცხოვრების რეალურ სახეთა შემოქმედება, მათი სინთეზი; ამიტომ უმთავრესია სიუჟეტი და მისი შესრულება. ხელოვნების ამ დარგებს იგი მიაკუთვნებს სპორტს და სამსახიობო ხელოვნებას. ამ ორ ჯგუფს შორის უშუალოდ წარმოუდგება სკულპტურა და მხატვრობა, რომელთა დანიშნულებაა როგორც გრძნობათა გამოწვევა, ასევე რეალურ სახეთა შემოქმედება. ასეთია, დ. უზნაძის ესთეტიკური თეორია მის ძირითად კონტურებში, რომლის შესახებ იგი ცალკე შრომის დაბეჭდვას პირდებოდა მკითხველს. ამ თეორიით უდგება ავტორი ხელოვნების ნაწარმოებთა შეფასებას, იქნება ეს ბარათაშვილის პოეზია, ქავჭავაძის „განდგეილი“ თუ აბაშელის ლექსები. მას მიაჩნია, რომ აბაშელმა სწორად მიაგნო სიკვდილ-სიცოცხლის დაპირისპირების გამოსახატავად სიბნელისა და მზის ანალოგიას, რადგან სიბნელე ადამიანში იწვევს არარაობის გრძნობას, ხოლო მზე — სიცოცხლის შეგრძნებას. სიკვდილ-სიცოცხლის ერთობა და დაპირისპირება პოეტს გამოხატული აქვს ორი დის სახითაც, რომელთაგან ერთი ვარდ-ყვავილებს თესავს და საწყისს აძლევს სიცოცხლეს. მეორე კი, შავებით მოსილი ცელით თიბავს ყოველივე ცოცხალს. ავტორს ეს პოეტის ერთ-ერთ საუკეთესო სახედ ევლინება, რადგან ღრმად მოქმედებს მკითხველის გრძნობაზე და იწვევს მასში მწვავე განცდებს. ასევე დადებითად აფასებს ავტორი პოეტის მიერ სიკვდილის შიშის გადალახვას და უკვდავების დამკვიდრებას, როგორც მისი ოპტიმიზმის მაჩვენებელს.

ზემოთ ჩამოყალიბებული ესთეტიკური პრინციპების და ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის შუქზე განიხილავს ავტორი ბარათაშვილის შემოქმედებასაც. იგი მიუთითებს ბარათაშვილის პოეზიის რომანტიკულ ძირებზე, ევროპის ადრეულ რომანტიზმთან ნათესაობას და

ქართულ ნიადაგზე სანტიმენტალიზმის ქადაგებას, აღნიშნავს ბარათაშვილის გრძნობათა ტონის სევდიან ფორმას. შემოქმედების მოკლე პერიოდის მიუხედავად ავტორი ბარათაშვილის ცხრაწლიან შემოქმედებას სამ პერიოდად ყოფს: პირველ პერიოდში სევდისა და უბედურების მოტივები განსაზღვრავს მის პოეზიას. განიხილავს რა ამ პერიოდის ბარათაშვილის შემოქმედებას, ავტორი ასკვნის: „ამგვარად, საერთო სულიერი განწყობილება პოეტისა მისი შემოქმედების პირველ წლებში გარკვეული სახით გვევლინება: .

1. იგი დაუშრეტელი მრავალფეროვნების სამყაროში მარტო უბედურთა და განწირულთა გრძნობებს იზიარებს.

2. კმაყოფილია, თუ თავის მკითხველთა გულში სიბრალულის გრძნობას გამოიწვევს და მათ თვალში თანაგრძნობის ცრემლს.

3. არ ცდილობს, რომ მკითხველის არსებაში უბედურების მიზეზის წინააღმდეგ აღშფოთების გრძნობა და ბრძოლის სურვილი აღძრას.

4. ქეთევანის პირით საიქიოს შესახებ გვამცნობს, რომ, რაც სააქაოს შეუძლებელი აღმოჩნდა, საიქიოს განხორციელდება.

გადაავლეთ თვალი პოეტის განწყობილების ამ ხაზებს და დაინახავთ, რომ თქვენი მხედველობის წრის ფარგლებში თქვენთვისე შეუმჩნეველად ე. წ. აღრეული რომანტიზმის ნათელი სახე გამოიხატება“¹.

მეორე პერიოდიც სევდითა და კაეშნით ხასითდება. ავტორს შეურჩევია ბარათაშვილის ყველა ძირითადი გამოთქმა, რომელნიც ამ სევდა-კაეშანს განუმეორებლად განგვაცდევინებს. მიუთითებს მის სულით ობლობაზე, მარტობაზე, რის გამოც პოეტს გარესამყაროსთან კავშირი გაუწყვეტია და საკუთარ განცდათა სამეფოში ჩაფლულა, რაც დიდი უბედურების ასპარეზად გვევლინება. მას ზურგი შეუქცევია უკუღმართი სამყაროსთვის, არც ფიქრობს მისთვის წინააღმდეგობის გაწევას, რადგან არაფრის იმედი არა აქვს. მკვლევარს პოეტი აქ ფატალიზმის ტყვეობაში ევლინება. იგი ბედს დამორჩილებია, პასიურია მისი გამაუბედურებელი სამყაროს მიმართ და მხოლოდ ოხვრაკენისით იმშვიდებს გულს. ამ პერიოდის ბარათაშვილის შემოქმედება მრავალ მიმართებაში იგივეობრივია რომანტიკოსებთან, განსაკუთრებით, პასიურობისა და ბუნების ჰერეტიკთ ტეობის, მთვარისადმი ტრფობის განასერში. „ბარათაშვილის გული 1836 წლიდან დაწყებული 1842 წლამდე მწუხარებისა და კაეშნის გრძნობათ ასაზრდოებს, ბრძოლა და მოქმედება მისთვის გაუგებარია, იგი სულით და ხორციით რომანტიკოსია, რომელსაც თავის გულისტივილებზე ჩივილის მეტი არაფერი ეხერხება“².

¹ ნ. ბარათაშვილი, ლექსები, 1922, გვ. 194—195.

² იქვე, გვ. 204.

მესამე პერიოდში, ავტორის აზრით, ბარათაშვილის შემოქმედებაში ხდება გარდატეხა რომანტიზმიდან რეალიზმის ელემენტებისაკენ. იგი ობიექტურ სამყაროს უკვე სხვა თვალთ უყურებს, მაგრამ ამ პერიოდისთვის მთავარი დამახასიათებელი ისაა, რომ პოეტში ილუქებს მებრძოლი სულისკვეთება, აქტიური მოქმედების სურვილი. ბარათაშვილის შემოქმედების მეორე და მესამე პერიოდს შორის განსხვავებას ავტორი ხაზგასმით ვვამცნობს: „ქედმოხრილი და თვალცრემლიანი მგოსანი შეუპოვარ და ქედმაღალ მებრძოლად გარდაქმნილა“. იგი იბრძვის არა უბრალოდ ბრძოლის ენის დასაკმაყოფილებლად, არამედ იმისთვის, რომ გზა გაუყაფოს მომავალ თაობას. მკვლევრის აზრით, ბარათაშვილის ეს სულიერი ევოლუცია გამოხატავს ევროპის ისტორიაში სამი თაობის სულიერ ცხოვრებას. მიუხედავად ბარათაშვილის შემოქმედების ამ მრავალფეროვნებისა, ავტორს მიაჩნია, რომ ყველაფერი ეს მხოლოდ დასაწყისი იყო ნამდვილი შემოქმედებითი გაფურჩქვნის, რომელიც არ დასცალდა სიკვდილის გამო.

„ჩვენი პოეტის სულიერ არსებაში ევროპის სულიერი ცხოვრების მთელ იმ ტრაგედიას მოუყრია თავი და განსახიერებულა, რომელიც მე-18 საუკუნის პირველი ნახევრის ბოლოს დაიწყო და მხოლოდ მე-19 საუკუნეში დასრულდა“¹. მკვლევარს სურს ჩაიხედოს პოეტის აზრთა სამეფოში. გრძნობათა სამყარო არ უდრის აზრთა სამყაროს. აზრთა სამყარო საჭიროებს იმ მიზეზთა მწკრივში გარკვევას, რაც, ხელოვანის შეხედულებით, მის სულიერ ტკივილებს იწვევდა. გრძნობათა სამეფოში ბედნიერებისადმი სწრაფვა ბატონობს, მაგრამ ამ სწრაფვის განხორციელების გზად განგებაა დასახული და არა საკუთარი არსებით ბრძოლა. განგებისადმი რწმენა, რომელსაც რომანტიკოსები ლურჯ ყვავილს უწოდებენ, ბედნიერებისადმი ბარათაშვილის ლტოლვაშიც ლურჯი ფერით გამოიხატება. მკვლევარი პოეტის ქმნილებებში ეძებს ფილოსოფიურ გააზრებას ადამიანის დანიშნულების, მისი არსებობისა და არსების მიმართების შესახებ. მკვლევარი უჩვენებს როგორ გრძნობს პოეტი თავის დანიშნულებას და მისი არსებობის შეუსაბამობას ამ დანიშნულებასთან. როგორ ცდილობს იგი მისი დანიშნულების განხორციელების გზის გამონახვას. მოკლედ, აქ ის ანალიზია მოცემული, რომელიც თანამედროვე ფილოსოფიაში ადამიანის გაუცხოების სახელით არის ცნობილი და რომელიც მარქსმა დაახასიათა, როგორც ადამიანის არსებობის მის არსებასთან შეუსაბამობა. ამ შეუსაბამობის გაცნობიერების შემდეგ პოეტს ორი რამ ღარჩენოდა: ან დაბრუნებოდა იმ პერიოდს, როდესაც არ ჰქონდა გაცნობიერებული მისი

¹ ნ. ბარათაშვილი, ლექსები, 1922, გვ. 208—209.

დანიშნულება და გაუცხოება, ან კიდევ მონახა მისი ყოფიერების შესაბამისი ყოფა. „სამწუხაროდ, მგოსანმა ვერც ერთი მოახერხა და ვერც მეორე. ვერც არსებული ცხოვრების პირობებს შეუტივდა და ვერც თავისი დანიშნულების შესაფერისი ასპარეზი იპოვა“¹. პოეტს შეეძლო აეხსნა რატომ ვერ პოვა მისი დანიშნულება, მაგრამ ამისთვის იგი ობიექტურ ვითარებას როდი მიმართავს; მან მხოლოდ თავის ბედის ვარსკვლავს დააბრალა ყველაფერი. მოღვაწეობის პირველ ეტაპზე ბედისადმი მუდართ კმაყოფილდება, მაგრამ რომ დარწმუნდა ამის უნაყოფობაში, საბრძოლო განწყობილება გამოიმუშავა და ბედს შეებრძოლა. მკვლევრის აზრით, ბარათაშვილისთვის უბედურების წყარო მარტო ბედით არ არის გამოწვეული. მას მიაჩნია, რომ ამის ერთ-ერთი მიზეზი ადამიანთა სიყვეა, მთელი გარესამყაროა. ამიტომ ეს სამყარო მას წარმოუდგება როგორც ქვეწარმავალთა საბუღარი, სადაც მყუდროება ვერ დაისადგურებს. ეს ორი მიზეზი — ბედის ტრიალი და კაცთა სიყვე ერთმანეთს ავსებენ ადამიანის ყოფის, მის ყოფიერებასთან დაპირისპირების საქმეში. მკვლევარს შესაძლებლად მიაჩნია ბარათაშვილის ლტოლვა შეადაროს სამყაროს აბსოლუტური წვდომის ფაუსტურ მისწრაფებას და ამ მისწრაფების უსასრულობა პოეტის უბედურების ერთ-ერთ მიზეზად გამოაცხადოს, ამ წინააღმდეგობებმა ადამიანის მოწოდებასა და შესაძლებლობებს შორის აფიქრებინა პოეტს, გამხდარიყო მომავალი კაცობრიობის სამსხვერპლოს ზვარაკი. ასეთია, ავტორის აზრით, ბარათაშვილის პოეზიის განვითარება და მისი ძირითადი მოტივები. წერილში მკვლევარმა გააერთიანა ბარათაშვილის პოეზიის ესთეტიკური და ფილოსოფიური ანალიზი. აღნიშნული ამთავრებს უზნაძის განაზრებებს ადამიანის ყოფიერებისა და მისი საზრისის სფეროში. შემდგომი პერიოდი ხასიათდება უზნაძის ინტერესებით ფსიქოლოგიის პრობლემებისადმი, მაგრამ ეს ინტერესები ჯერ კიდევ ფილოსოფიის ისტორიულ მასალაზეა აგებული. მხედველობაში გვაქვს წერილი ლაიბნიცის *petites perceptions*-ებზე და მონოგრაფია ანრი ბერგსონის შესახებ.

დ. უზნაძის ნაშრომი, ლაიბნიცის *petites perceptions* აღსანიშნავია იმიტომ, რომ იგი გახდა ორი ქართველი მოაზროვნის, სერგი დანელიას და დიმიტრი უზნაძის მწვავე პოლემიკის საფუძველი. ეს იყო ჩვენი საუკუნის ქართველ ფილოსოფოსთა პირველი საჯარო პოლემიკა. იგი არსებითად პრინციპულ საკითხს ეხებოდა: ლაიბნიცის მიერ ცნობიერების ახსნაში „არაცნობიერი მცირედი განცდების“ როლს. როგორც ჩანს, გასააზრებელი მასალა ორი სხვადასხვა ინტერპრეტაციის საფუძველს იძლეოდა. მთავარია, რომ ამით საფუძველი ჩაეყარა

¹ ნ. ბარათაშვილი, ლექსები, 1922, გვ. 213.

ქართველ მოაზროვნეთა შორის პაექრობის ტრადიციას. ს. დანელიასა და დ. უზნაძის პოლემიკას მოჰყვა დანელიასა და ნუცუბიძის, ბაქრაძისა და წერეთლის, დანელიასა და ბაქრაძის პოლემიკა. ამ სფეროში იმდენად საინტერესო მასალაა დაგროვილი, რომ შესაძლებლად მიგვაჩნია ქართველ ფილოსოფოსთა პოლემიკის ცალკე წიგნად დასტამბვა.

დ. უზნაძეს აინტერესებს, ლაიბნიცის მიხედვით ცნობიერება მხოლოდ ცნობიერი ფსიქიკურით ამოიწურება თუ მასში შედის არაცნობიერი ფსიქიკურიც. ის ერთმანეთს აჯარებს ლოკის ემპირიზმში ცნობიერების მხოლოდ ცნობიერი ფსიქიკურისაგან შემდგარად გამოცხადებას და ლაიბნიცის რაციონალიზმში ცნობიერი ფსიქიკურის გვერდით არაცნობიერი ფსიქიკურის დაშვებას, რომლის უმცირესი ელემენტები ე. წ. მცირე განცდანი წარმოადგენენ იმ მასალას, რომლითაც აიგება ცნობიერების სამყარო. მკვლევარს მიაჩნია, რომ ლაიბნიცმა პირველმა დაუშვა არაცნობიერი ფსიქიკურის არსებობა და აჩვენა არაცნობიერის ცნობიერში და ცნობიერის არაცნობიერში გადასვლის ფაქტი. ავტორი ასკვნის, „ლაიბნიცის რწმენით, სულიერი ცხოვრება თავისი ელემენტარული შემადგენლობის მხრივ *petites perceptions*-თა ფენომენებად იწლება, რომ *petites perceptions* ფსიქიკური ელემენტია, რომლის კომპლექსიც ჩვენი ცნობიერების ყოველი რთული ფენომენის შემადგენლობას სავსებით ამოწურავს“ (გვ. 341). დ. უზნაძის წერილი მოთავსებული იყო ახლად დაარსებული ქართული უნივერსიტეტის ორგანოში — „უნივერსიტეტის მოამბის“ პირველ ნომერში. ამ ნომერშივე მოთავსებული იყო შ. ნუცუბიძის წერილი — „ბუნებისათვის ცნებისა“. ს. დანელიამ დაწერა რეცენზია „უნივერსიტეტის მოამბის“ ამ ნომერზე, რომელშიც აღნიშნა უნივერსიტეტის დიდი როლი ქართული კულტურის წარსულის კვლევისა და მისი შემდგომი განვითარებისათვის; მიუთითა უნივერსიტეტის მეცნიერთა მაღალ დონეზე, და განსაკუთრებული განხილვის საგანი გაიხადა დ. უზნაძისა და შ. ნუცუბიძის წერილები, რომლებზეც რეცენზია გამოაქვეყნა ჟურნალ „განათლებაში“. რეცენზია უზნაძის შრომაზე პირველ რიგში გამოირჩევა ამ ნაშრომის შინაარსის კომპაქტური და ობიექტური გადმოცემით. მთელი ნაშრომის შინაარსი გადმოცემულია ორ გვერდზე, ყველა ძირითადი დებულებით. რეცენზენტი ხაზს უსვამს ლაიბნიცის უმნიშვნელოვანესი ნააზრების სადად და მარტივად გადმოცემას უზნაძის მხრივ. ამავე დროს მიუთითებს ლაიბნიცის მოძღვრების სიძნელესა და ბუნდოვანებაზე, რომელიც ესმოდა ლაიბნიცსაც და მის მკვლევრებსაც. რეცენზენტს მიაჩნია, რომ ლაიბნიცის მოძღვრების ეს ბუნდოვანება არის წყარო უზნაძის გამოკვლევის ზოგიერთ დებულებასთან უთანხმოებისა: „უზნაძის შრომის მიზანია გადმოგვეცეს ლაიბ-

ნიცის შეხედულება იმის შესახებ, თუ როგორ იქმნება ცნობიერება არაკნობიერ ელემენტებისაგან. მაგრამ ეს საგანი, ჩემი აზრით, არ არის საკვებით გაშუქებული უზნაძის წერილში. ამის მიზეზი, უმთავრესად, თვით ლაიბნიცის ფილოსოფიაში უნდა ვეძიოთ¹. ლაიბნიცისათვის დამახასიათებელი თავისებური ეკლექტიზმი და შემრიგებლობა რეცენზენტს მიაჩნია მისი მოძღვრების გაურკვევლობის მიზეზად. ძირითადი, რაშიც არ ეთანხმება ს. დანელია დ. უზნაძეს არის შემდეგი: დ. უზნაძის მიხედვით ლაიბნიცთან „მცირე პერცეფციის არსებითი ნიშანი მის სიმცირეში მდგომარეობს. მცირე პერცეფცია ძლიერდება ან ცნობიერდება ყურადღების საშუალებით, ყურადღებას კი იწვევს მცირე პერცეფცია“². რეცენზენტს მიაჩნია, რომ აქ ლოგიკური წრეა. გარდა ამისა, ამოსავლად აღებულია ლაიბნიცის რაციონალიზმი, მაშინ როდესაც ამოსავალი უნდა ყოფილიყო მისი იდეალიზმი. იგი შედეგია „მე“-ს პასიურობის ასოციაციონისტური თეორიისადმი დაპირისპირების და „მე“-ს აქტიურობის აღიარებისა. ლოკის ემპირისტულ მტკიცებას, რომ გონებაში არაფერია ისეთი, რაც გრძნობაში არ ყოფილიყოს განცდილი, ლაიბნიცმა უპასუხა — თვითონ გონების გარდა, რითაც დაუპირისპირდა სულიერი ცხოვრების მექანიკურ თეორიას. ლაიბნიცისთვის „მე“-ზეა დამოკიდებული, რომელ განცდას მიაქცევს ყურადღებას და განცდათა სხვაობა ყურადღებისა და ნების მიზეზი კი არაა, არამედ — შედეგი. რეცენზენტის აზრით, მცირე პერცეფცია თავისთავად მოკლებულია როგორც რაოდენობრივ, ისე თვისებრივ განსხვავებას. როგორც ამას ფიქრობდა კანტი. მცირე განცდებს შორის განსხვავება იბადება ცნობიერებაში, სადაც ისინი ყურადღების მეშვეობით შედიან. პერცეფცია პასიურია, აქტივობა მხოლოდ მონადას ეკუთვნის, რომლის მასალაა პერცეფციები. მაშასადამე, ლაიბნიცის მიხედვით გამოდის, „პერცეფციათა სიძლიერის დამოკიდებულება ყურადღებიდან და არა ყურადღების დამოკიდებულება პერცეფციათა სიძლიერეიდან“³. ესაა მისი ორგანული მსოფლმხედველობის თავისებურება, რომელიც ცდილობს მთელით ახსნას ნაწილი და არა ნაწილით — მთელი. რეცენზენტის აზრით, აქტიური მონადა ყურადღების მეშვეობით აერთებს პერცეფციებს: „ყურადღების მიპყრობა უსწრებს პერცეფციათა შეერთებას, მათ გაძლიერებას და გაცნობიერებას და სრულიადაც არ არის შედეგი ამ გაძლიერებისა“⁴.

¹ ურნალ „განათლება“, № 2, 1920 წ., გვ. 41.

² იქვე, გვ. 42.

³ იქვე, გვ. 45.

⁴ იქვე, გვ. 46.

რეცენზენტი არ უარყოფს, რომ ლაიბნიცს ეს საკითხი მთლად ასე არ ჰქონდა გარკვეული, რომ საკითხის ასე გაგება კანტის კატეგორიული სინთეზის ბაზაზე ხდება, რომელსაც ლაიბნიცი არ იცნობდა, მაგრამ მიაჩნია, რომ ლაიბნიცის ასეთი ინტერპრეტაცია სწორი, რასაც ფილოსოფიის შემდგომი განვითარება ადასტურებს. რეცენზენტი ავტორს ელაგება იმაშიც, რომ რაციონალიზმი და ემპირიზმი გაგებული აქვს როგორც მეთოდები. მაშინ, როდესაც ისინი გნოსეოლოგიას წარმოადგენენ. ასევე სადავოდ მიაჩნია მას მტკიცება, რომ დეკარტისთვის არ არსებობს ცნობიერების გენეზისის საკითხი, მაშინ როდესაც ასეთი გენეზისი მოცემულია დეკარტესთან ღვთის არსებობის ანთროპოლოგიურ მტკიცებაში. დ. უზნაძე არ დაეთანხმა კრიტიკოსს თავის პასუხში. მას მიაჩნდა, რომ ლაიბნიცის ვასაგებად კანტის გამოყენება უმართებულაა. პასუხად ს. დანელიამ აღნიშნა — წინა სისტემის ვასაგებად შემდგომი აუცილებელია და ლაიბნიცის გაგება კანტის გარეშე შეუძლებელიაო. ამავე დროს პოლემიკამ უფრო მწვავე ფორმა მიიღო. საკითხი არ გადაწყვეტილა ერთმნიშვნელოვნად. ალბათ იმიტომ, რომ ასეთ განსხვავებულ ინტერპრეტაციათა საფუძველი ლაიბნიცის ფილოსოფიაში არსებობს, რომელიც ხანგრძლივ განვითარების პროცესში ყალიბდებოდა სხვადასხვა ფილოსოფიურ სისტემათაგან გარკვეული პრინციპების აღებისა და ამ სისტემებს შორის მერყეობის გზით.

დ. უზნაძის ამ პერიოდის ნაშრომებიდან განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა „ანრი ბერგსონი“. სადოქტორო დისერტაციის შემდეგ, ეს იყო პირველი მონოგრაფია, რომელშიც ავტორი ისევ დაუბრუნდა ფილოსოფიის ისტორიულ პრობლემატიკას. ეს არ იყო შემთხვევითი გარემოება. ისე, როგორც პირველ შემთხვევაში, აქაც მკვლევარს საკუთარი ინტერესები ამოძრავებდა. ბერგსონთან ის კატეგორიები და ცნებებია განხილული, რომლებიც უზნაძის ინტერესების სფეროში შედიოდნენ, ფსიქოლოგიისა და ფილოსოფიის სფეროდან. გარდა ამისა, ბერგსონის აზრები ამ პერიოდის ევროპის ფილოსოფიის უკანასკნელი სიტყვა იყო და მისდამი საყოველთაო ინტერესი გაბატონდა.

ბერგსონის მსოფლმხედველობა თავიდანვე ორიენტირებული იყო ცხოვრების ფილოსოფიაზე და იგი თავისთავს ამ მიმართულების წარმომადგენლად თვლიდა; კიდევ მეტი, ბერგსონს საერთოდ მთელი ფილოსოფია ცხოვრების ფილოსოფიამდე დაჰყავს. მისი მტკიცებით, მეტაფიზიკური ფილოსოფია „მოცემულ მომენტში ცდილობს უფრო ახლოს მივიდეს ცხოვრებასთან. ვფიქრობთ, რომ ის ამაში მართალია, და რომ სწორედ ამ მიმართულებით უნდა ვიმუშაოთ. მაგრამ ასეთი მოქმედებით ჩვენ რევოლუციას ვერ მოვახდენთ, მხოლოდ უფრო დამახასიათებელ ფორმას მივცემთ იმას, რაც ყოველი ფილოსოფიის არსებაა. მხედველობაში მაქვს ყოველი ფილოსოფია, რომელიც საესებით

აცნობიერებს თავის დანიშნულებასა და ფუნქციას¹. ბერგსონის ფილოსოფია მრავალი წყაროდან მომდინარეობს, მაგრამ ყველაზე მეტად იგი დაველებულია შოპენჰაუერისაგან. ბერგსონი გახდა საუკუნის დასაწყისის ყველაზე პოპულარული მოაზროვნე, რაზე ოცნებაც არ შეეძლოთ დიდ წინამორბედებს—ნიცშესა და შოპენჰაუერს. ბერგსონის პოპულარობა შედეგი იყო მისი თანამედროვე საზოგადოების მისწრაფებათა ასახვისა შის ფილოსოფიურ ნააზრევში. ეს მას კარგად ესმოდა: „ფილოსოფოსის მიერ დასმულ პრობლემებში ჩვენ ვცნობთ საკითხებს, რომელიც აწუხებდა მის თანამედროვეთ“². უზნაძე აანალიზებს ბერგსონის პოპულარობის მიზეზებს და წერს: „მართლაც, თავი და თავი ასეთ შემთხვევებში არა თვით ავტორი და მისი სუბიექტური თვისებებია, უმთავრესი თვით საზოგადოებაა, რომელსაც იგი თავისი გავლენის ობიექტად ირჩევს. გამონახეთ ის ძარღვი, რომელიც საზოგადოების ცხოვრების ინტერესს ამოძრავებს და აღელვებს. რომელიც საზოგადოების აზრისა და გრძნობის არაცნობიერ ველშია ჩასახული, გააშიშვლეთ იგი, აიყვანეთ ცნობიერების განათებულ შუაგულზე და თქვენი გავლენა საზოგადოებაზე უზრუნველყოფილი იქნება. აქვე უნდა ვეძიოთ ბერგსონის გავლენის წყაროც“³.

მე-20 საუკუნის დასაწყისში გაბატონდა შემეცნებაც თეორიის პრობლემატიკა. განსაკუთრებული გამოძახილი პოვა ანტი-ინტელექტუალიზმმა, გნოსეოლოგიზმის ბატონობას ნიადაგი მოუმზადა მეცნიერებისა და ფილოსოფიის განვითარებამ. კრიზისული გნოსეოლოგია, რომლის ერთ-ერთი ნიმუშია ბერგსონის ინტუიტივიზმი, მარტო სოციალური მიზეზებით როდი იყო განპირობებული, როგორც ამას ამტკიცებს ასმუსი; იგი ემყარებოდა შემეცნებისა და შემეცნების თეორიის პრობლემატიკის სიძნელეებს. გონების ნაკლოვანებანი, გონების ყველაზე დიდმა მომხრემ ჰეგელმაც დააფიქსირა. შოპენჰაუერი და ჰეგელი სხვადასხვა პოზიციიდან აკრიტიკებენ გონებას. თუ ჰეგლისაჟის გონება ნაკლოვანი იყო ძველი ლოგიკისა და უძრავ ცნებათა აპარატის გამო, შოპენჰაუერის მიხედვით, გონების ნაკლი იყო საერთოდ ლოგიკურობა და ცნებობრივი აპარატი. ჰეგელი გონებას აკრიტიკებდა იმის გამო, რომ ის ვერ გამოხატავდა მოძრაობა-განვითარებას, შოპენჰაუერი კი იმის გამო, რომ გონებას არ შეეძლო ცნებათა სისტემაში მოექცია ინდივიდუალური პროცესები. ბერგსონის თეორია გახდა ამ კრიტიკის შემდგომი გაგრძელება.

¹ А. Бергсон, Философская интуиция, Новые идеи в философии, С.-Петербург, 1912, стр. 1.

² იქვე, გვ. 2.

³ დ. უზნაძე, ანტი ბერგსონი, თბილისი, 1920, გვ. 2.

ბერგსონის მიმართ განსხვავებული პოზიციები დაისახა: მიმდევრების, მოწინააღმდეგეებისა და ნეიტრალურ პოზიციაზე მყოფი მოაზროვნეების მხრივ. ბერგსონის მიმდევრებმა მისი ნააზრვეი მე-20 საუკუნის ფუნდამენტურ მოვლენად გამოაცხადეს. ერთ-ერთი მათგანი ბერგსონის კონცეფციას თვლის „რევოლუციად ფილოსოფიაში“ და ბერგსონს აყენებს პლატონის, დეკარტეს და კანტის გვერდით. გრანჟანის მონოგრაფიას ბერგსონზე ასე ეწოდება: „რევოლუცია ფილოსოფიაში“. მეორეთა აზრით, ბერგსონი უშუალოდ უკავშირდება პლატონს და მათ შორის მხოლოდ კანტია¹. ბერგსონის მომხრენი მიუთითებენ მის ანტიინტელექტუალიზმზე, როგორც ცხოვრების ფილოსოფიის ტენდენციების გაგრძელებაზე. მიაჩნიათ, რომ ბერგსონი ანტიინტელექტუალისტებს შორის ყველაზე საინტერესო და დიდი ფიგურაა. ბერგსონის კრიტიკოსებიც ხაზს უსვამენ მისი ანტიინტელექტუალიზმის მაღალ დონეს იმდენად, რომ შეუძლებლად მიაჩნიათ მისი დაყენება სხვათა გვერდით (იხ. ბუნგე და ჰილი).

ბერგსონის ფილოსოფიაში მრავალი საკითხი დგას, მაგრამ ისინი შემეცნების თეორიის პრობლემატიკის გარშემო მოძრაობენ. ინტუიტივიზმი არის ბერგსონის ფილოსოფიის საძირკველი, რომელზეც აშენებულია მისი მოძღვრება თავისუფლებაზე, შემოქმედებით ევოლუციაზე, მატერიაზე და სხვა. ბერგსონის ამოსავალია ინტელექტის ტრადიციულ საშუალებათა ანალიზი. მისი ამოცანაა, დაადგინოს ინტელექტუალური შემეცნების ჩარჩოები, რათა განსაზღვროს ინტუიციური შემეცნების მოქმედების სფერო. ბერგსონი შემეცნების თეორიის ტრადიციულ სიძნელეს — გათიშვას სუბიექტსა და ობიექტს შორის, რის შემდეგ მათი ერთიანობის აღდგენა შეუძლებელი ხდება — თავს აღწევს იმით, რომ შემეცნება მასთან წინ უსწრებს სუბიექტ-ობიექტის გათიშვას. მისთვის შემეცნება ევოლუციის პროცესის ბუნებრივი მსვლელობაა, რომლის ძირებიც ცხოვრებაშია. ევოლუციის ერთ-ერთი საფეხურია გონება და ინტელექტუალური შემეცნება, რადგან გონება ევოლუციის მხოლოდ ერთი საფეხურია, ის ვერ მოიცავს მთელ ევოლუციას. მისი ამოცანაა ხელი შეუწყოს გარემოსთან ჩვენს შეგუებას. ამ მიზნით იგი უნდა წვდეს მიმართებებს გარესამყაროს მოვლენებს შორის. გონება, როგორც ცხოვრების უზრუნველყოფის საშუალება, პრაქტიკული იარაღია გარესამყაროსთან ბრძოლაში. იგი აორიენტირებს ადამიანს გარესამყაროში, რაც აუცილებელია ადამიანის არსებობისათვის. გარკვეულ მიმართებათა გამოსახატავად გონება ქმნის სიმბოლოებს, რომლებმაც უნდა უზრუნველყონ წარმატება მოქმედებაში. გონების ეს წმინდა პრაქტიკული დანიშ-

¹ Г. Р а ж о, Учение и философия, С, П., 1911, стр. 217—218.

ნულება შეუძლებელს ხდის მისთვის ევოლუციის გაგებას. გონებას შეუძლია გაიგოს სინამდვილის ცალკეული ელემენტები, მაგრამ არა სინამდვილე მთლიანობაში. გონების განთავისუფლება ცალმხრივობისაგან და შემეცნების ამოცანების სრული გადაწყვეტა შესაძლებელია მხოლოდ გონების პრაქტიკული ინტერესებისაგან განთავისუფლებით და მისი გადაქცევით სინამდვილის დაუინტერესებელ მკვრეტელად, როდესაც სინამდვილის შემეცნება საშუალებიდან იქცევა მიზნად, მაგრამ ეს გონებას არ ძალუძს. იგი აღმოცენდა, როგორც ადამიანის პრაქტიკული მოღვაწეობის იარაღი და ჯერ გადალახავს მის დანიშნულებას. გონება და მისი ცნებები ესაა უძრაობისა და გაქვავებულობის ლოგიკა. სინამდვილეში ასეთი მდგომარეობა მხოლოდ მატერიას ახასიათებს. ამიტომ გონება მატერიის სფეროში თავს შინ გრძნობს. გონების შესაბამისი მატერიის საპირისპიროა სიცოცხლე. გონებისთვის მიუწვდომელია მატერიის გარეთა სამყარო და, მაშასადამე, სიცოცხლეც. „ჩვენს აზრს, წმინდა ლოგიკური ფორმით არ ძალუძს წარმოადგინოს სიცოცხლის ნამდვილი ბუნება“¹. თუმცა აზრი სიცოცხლის პროდუქტია და მასთან გარკვეულად დაკავშირებული, მაგრამ მას არ შეუძლია სიცოცხლის გამოხატვა ისევე, როგორც ტალღის მიერ ნაპირზე გამოვლბულ ქვას არ ძალუძს გამოხატოს მისი გამომვლბები ტალღის ფორმა. სიცოცხლე მუდმივ მოძრაობაშია. მოძრაობას ორი ფორმა აქვს: მექანიკური და შემოქმედებითი ევოლუცია ანუ განვითარება. პირველი ფორმა ყოველივე არსებულს და, მაშასადამე, მატერიასაც ახასიათებს, მეორე — მხოლოდ ორგანულ სამყაროს. გონებას არ ძალუძს ამ ფორმათაგან არც ერთი მოძრაობის გამოხატვა. გონება მოძრაობას დაყოფს ცალკეულ მომენტებად და წარმოადგენს როგორც ამ მომენტთა ჯამს, რაც ჯერ კიდევ ძენონმა აჩვენა, რის გამოც, გონება ვერ გამოხატავს მოძრაობას, როგორც პროცესს. გონება მოძრაობას უძრაობით გამოხატავს. ეს უაზრობაა, რადგან უძრაობათა ჯამი არ იძლევა მოძრაობას. მოძრაობა მოიცავს მთლიანობას, რაც მომენტებად არ ნაწილდება. ამიტომ გონებას მოძრაობის მხოლოდ მოჩვენებითი გამოხატვა შეუძლია კინემატოგრაფის მსგავსად. გონებას მით უფრო ნაკლებად შეუძლია გამოხატოს მოძრაობის მატალი ფორმა — შემოქმედებითი ევოლუცია, განვითარება, — რადგან აქ მხოლოდ სივრცეში გაშლა კი არა, დროში განვითარებაა. აქ არ გამოვლბება არსებითი სახელები, არც ზმნები და არც ზედსართავი სახელები, რომლებითაც ფიგურირებს გონება. შემოქმედებითი ევოლუცია ერთიანია, მთლიანი პროცესია და მომენტებად დაშლის ყოველი ცდა ნიშნავს მის მოსპობას. შემოქმედებითი ევოლუციის ძირითადი ფორმა დროა.

¹ А. Бергсон, Творческая эволюция, Соч., т. I, стр. I.

ამიტომ ბერგსონის ფილოსოფიის ძირითადი ცნებაა ხანგრძლივობა ანუ, როგორც ლოსკი უწოდებს, შემოქმედებითი ცვლილება, ბერგსონი დროს განიხილავს როგორც უწყვეტ ნაკადს, რომელშიც არც ერთი მომენტი არ მეორდება. დრო მისთვის შემოქმედებაა, გონებისთვის მიუღწეველია ფსიქიკური სამყაროც. იგი აკრიტიკებს ფენჩერის ცდას — შეგრძნებათა სამყარო გაიგოს რაოდენობრივი განზომილებით, კიდევ უფრო უძლურია ცნობიერება ადამიანის მოქმედების, მისი თავისუფლების გამოხატვის ცდაში. ბერგსონი აკრიტიკებს როგორც დეტერმინისტებს, ისე ინდეტერმინისტებს, რომელნიც თავისუფლების გაგებაში ამოდიოდნენ შესაძლებლობათა ერთგვარობიდან ან მრავალგვარობიდან. ორივეს თავისუფლება მიაჩნდათ განსაზღვრულად, მაშინ როდესაც თავისუფლება არაა განსაზღვრებადი. იგი არ განიზომება და არც გამოიხატება ცნებით. ბერგსონის აზრით, გონების შეზღუდულობის დასაბუთება არ ნიშნავს მის უარყოფას და სკეპტიციზმის გამართლებას. იგი გონების შესაძლებლობებს შემოფარგლავს, რათა შემეცნების სხვა უნარს გამოუნახოს გზა. ბერგსონი როგორც გონების აბსოლუტიზაციას, ასევე აგნოსტიციზმსაც უარყოფს. გონება სიცოცხლეს რომ ვერ გამოხატავს, ეს არ ნიშნავს სიცოცხლის შემეცნების შეუძლებლობას, რადგან გონება არაა შემეცნების ერთადერთი საშუალება. გონებას შეუძლია გამოხატოს მატერია და უძრაობა. აგნოსტიციზმი თუნდაც ამიტომ არაა მართებული, მაგრამ გონების გარდა არის ძალა, რომელიც მოძრაობასა და სიცოცხლეს გამოხატავს, ესაა ინტუიცია. იგი ავსებს გონებას ისე, როგორც მოძრაობა უძრაობას. ინტუიციის გაგება გონებით შეუძლებელია, რადგან ის განსხვავებული ტიპისაა. ინტუიციის განსაზღვრება დაკავშირებულია სიძნელეებთან. ადვილად შეგვიძლია ვთქვათ, რა არ არის ინტუიცია, მაგრამ თუ რა არის ამის პოზიტიური გამოთქმა, ძნელია, რადგან მის გამოსახატავად გონების აპარატი გამოუსადეგარია. გამოხატვის საკუთარი საშუალებანი კი ინტუიციას არ აქვს. ინტუიცია გავს სოკრატეს დემონს, რომელიც მიუთითებს, რა არ უნდა ვაკეთოთ, მაგრამ არა იმას, თუ რა უნდა ვაკეთოთ. ბერგსონის აზრით, ინტუიცია განვითარების პროცესში ორ ეტაპს გადის. პირველია ინსტინქტი, მეორე — საკუთრივ ინტუიცია. ინსტინქტიც ინტუიციაა, მხოლოდ განვითარების დაბალ საფეხურზე. ინსტინქტი ცხოველებშია განვითარებული, ადამიანში ინტუიციის განვითარებას ხელს უშლის გონება, რომელიც მატერიასთან შეგუების პროცესში ვითარდება. არც ინსტინქტი და არც ინტუიცია ინტექტით არ გაანალიზდება და მაინც ადამიანს სხვა საშუალება არ გააჩნია. ადამიანის ძირითადი ექსისტენციალი არის არა ის, რომ ის სოციალური ცხოველია, არამედ, რომ ის მწარმოებელი არსებაა (homo faber). მაშასადამე, ცნობიერებისათვის არსებითია ხელოვნურ-

ნივთთა წარმოების უნარი. ცხოველს არ აქვს ცნობიერება და არც წარმოების უნარი. ადამიანისა და ცხოველის დაპირისპირება, ეს არის ცნობიერებისა და ინსტინქტის დაპირისპირება. ისინი ერთმანეთს გამორიცხავენ და ამავე დროს ერთმანეთს ავსებენ. ორივე ფაქტობრივად ერთ პრობლემას წყვეტს, რადგან ცხოვრების სხვადასხვა მიმართულებით განვითარების შედეგია. ადამიანის შექმნილი იარაღები არასრულყოფილია და ინსტინქტი თავიდანვე სრულყოფილია. მათ შორის ერთ-ერთი ძირითადი განსხვავება იმაშია, რომ ინსტინქტი არაცნობიერია, ინტელექტი კი — ცნობიერი. ცნობიერება დაკავშირებულია არჩევანთან. ამიტომ მასში იდეა და მოქმედება გათიშულია. ინსტინქტს არაფერი აქვს საერთო არჩევანთან. ამიტომ მოქმედება აბსოლუტური სიზუსტით ხორციელდება. ბერგსონი იძლევა ინსტინქტისა და ინტელექტის მრავალი მიმართებით დაპირისპირებას და აღნიშნავს მათი სხვადასხვა მიმართულებით განვითარების პარადოქსულ შედეგს. „არსებობს ნივთები, რომელთა პოვნა მხოლოდ ინტელექტს შეუძლია, მაგრამ რომელთაც ის ვერასდროს იპოვნის თავისთავად. მხოლოდ ინსტინქტს შეეძლო მათი პოვნა, მაგრამ ის მათ არასდროს დაუწყებს ძებნას“¹. ბერგსონის აზრით, ინტელექტს ახასიათებს „სიცოცხლის ბუნებრივი არგაგება“. მაგრამ ინსტინქტიც მოკლებულია სიცოცხლის წვდომის უნარს, რადგან მიმართულია მხოლოდ გარეგანზე და შინაგანზე არ ორიენტირდება. ამიტომ ინსტინქტი უნდა განვითარდეს ინტუიციამდე, რომელიც ადამიანის „მე“-ს შემეცნების ერთადერთი იარაღია. განსხვავებით ინტელექტუალური შემეცნების ფორმებისაგან, აღქმა, წარმოდგენა, ცნება, ინსტინქტური შემეცნებას ფორმა და მისი არსებაა სიმპათია, რომელსაც გარკვეული ზომით თანაგრძნობის ხასიათი აქვს. სიმპათია ნიშნავს ცხოვრების პროცესის შთაგრძნობას, მასში თანაზიარობას. ინსტინქტი ეს არის სიმპათია და თანაგრძნობა, მიმართული გარესამყაროზე; ხოლო ინტუიცია შინაგანი სიმპათიაა. ამიტომ ძირითადი დაპირისპირება არის არა ინტელექტსა და ინსტინქტს, არამედ ინტელექტსა და ინტუიციას შორის. ინტელექტი მიუთითებს საკითხებზე, ინტუიცია კი უჩვენებს ინტელექტით მათი გადაწყვეტის შეუძლებლობას. ინტელექტი შეფარდებითს შეფარდებითად წვდება. ინტუიცია კი აბსოლუტურს — აბსოლუტურად. ბერგსონის აზრით, ინტელექტით ინტუიციის გაგება შეუძლებელია, მაგრამ ინტუიციით ინტელექტი კი მიიწვდომება. ინტელექტი ანალიზის საშუალებაა. მას მხოლოდ მომენტები ეძლევა. ინტუიცია კი მთელს წვდება, მეტაფიზიკა მთელითაა დასაქმებული, ამიტომ მას ინტუიცია სჭირდება და არა ინტელექტი. საერთოდ, ბერგსონის ანტიინტელექტუალიზმი არ ნიშ-

¹ А. Бергсон, Творческая эволюция., т. I, стр. 133.

ნავს ინტელექტის უარყოფას, მაგრამ ინტელექტს მასთან მეორეხარისხოვანი როლი აქვს. ბერგსონისთვის ძირითადი ინტუიციანა. მიუხედავად ამისა, ბერგსონთან ინტუიციის პოზიტიური დახასიათება სუსტია. „ინტუიციან ეწოდება ინტელექტუალური სიმპათიის გვარეობას, რომლის მეშვეობით საგნები შეივნით გადაიტანება, რათა იმას შეერწყას, რაც მასში ერთადერთიან და, მაშასადამე, გამოუხატავი“¹. ბერგსონის აზრით, ინტუიციის უპირატესობანი იმანია, რომ შეუძლიან წვდეს სიცოცხლის განუწყვეტელ დინებას, დროს, დანაწევრების გარეშე, ასევე, — „მე“-ს შინაგანი სამყაროს მის მთლიანობაში. ამ შესაძლებლობათან ერთ-ერთ გამოვლენას წარმოადგენს ესთეტიკური ხედვა, რომელსაც აქვს უნარი შეიჭრას საგნის სიღრმეში სიმპათიითან და ინტუიციით, რითაც იგი წვდება სიცოცხლის შინაგან საზრისს.

ბერგსონის აზრით, ინტუიციის ინტელექტთან შედარებით, უპირატესობის მიუხედავად, ინტელექტი დგას წინან პლანზე, რადგან ინტუიციან არ განვითარებულან. ადამიანში პრაქტიკულ მოთხოვნილებათან დაკმაყოფილებისათვის აუცილებელი ინტელექტი განვითარდან. ამიტომ ინტუიციის უპირატესობან ინტელექტთან შედარებით შესაძლებლობის ფარგლებში დარჩან. ინტუიციან დაჩრდილან ცნობიერებამ დან დატოვან ინსტინქტის დონეზე. ინტუიციან გავს ქრობად ლამფას, რომელიც დროდადრო მომენტალურად იფეთქებს, მაგრამ ეს მომენტალური გაშუქებან ბევრს იძლევან ინტელექტთან შედარებით, რადგან აშუქებს ჩვენი „მე“-ს თავისუფლებას დან ჩვენს ადგილს სამყაროში. როგორი სუსტიც უნდან იყოს ინტუიციის შუქი, იგი მაინც ანათებს იმ ბნელეთს, რომელშიც გვტოვებს ინტელექტი.

რამდენადც მეტაფიზიკის ამოცანან სიცოცხლე, რომლის მიმართ ინტელექტის ცნებები გამოუსადეგარია, მეტაფიზიკამ თავი უნდან გაითავისუფლოს ინტელექტისაგან დან მიმართოს ინტუიციას, რომელიც, სპორადულობის მიუხედავად, უფრო მეტს მისცემს მეტაფიზიკას, ვიდრე ინტელექტი მთელი ცნებათან სისტემით. ინტუიციას რომ შეეძლოს განავითაროს თავისი დაუინტერესებელი შემეცნების უნარი, რაც ინტელექტს გააჩნია, მაშინ ინტუიციან ჩაწვდებოდან მთელ შემოკმედებით ევოლუციას, მის მთლიანობასან დან განუწყვეტელობაში, რაც ინტელექტისთვის დაუინტერესებელი შემეცნების პირობებშიც მიუწვდომელიან. მეცნიერების საპირისპიროდ, ფილოსოფიან პრაქტიკულ ინტერესებზე უფრო მაღლან უნდან იდგეს. ეს აერთიანებს ფილოსოფიას ინტუიციასთან. ნამდვილი მეტაფიზიკან მხოლოდ ინტუიციით იკვლევს გზას. აქედან შეიძლება გადასვლან მეცნიერებანზე ისე, რომ

¹ А. Бергсон, Введение в метафизику, Соч., т. V, стр. 6.

გორც ინტუიციიდან ინტელექტზე, მაგრამ არა — პირიქით. მიუხედავად ამისა, ინტუიციის გამოთქმა არ შეიძლება ინტელექტის მეშვეობით. ამიტომ იგი მხოლოდ განიცდება. ბერგსონის ინტუიტივიზმის ეს ძირითადი პრინციპები პროფ. დ. უზნაძეს სრულად და ნათლად აქვს გადმოცემული. როგორ წარმოუდგება მას ეს ნააზრევი, რას ხედავს მასში მისაღებს და უარსაყოფს, ამაზე მკვლევრის მონოგრაფია სრულ პასუხს იძლევა.

ავტორი ხაზს უსვამს ბერგსონის ანტიინტელექტუალიზმს, და რომ აჩვენოს რამ განაპირობა იგი, აკეთებს ბერგსონის წინა, ძირითადად მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრის ფილოსოფიის განვითარების მიმოხილვას, აღნიშნავს მიზეზებს, რამაც გამოიწვია რაციონალიზმის კრიტიკა. ლოზუნგი: „უქან კანტისაკენ“, მიუთითებს, როგორ ცდილობდა ყოველი მოაზროვნე თავის აზროვნების ამოსავალი პრინციპი დაენახა კანტში. ავტორს გაანალიზებული აქვს მიზეზებიც, რომლებმაც შეუძლებელი გახადა ფილოსოფიური პოზიტივიზმის ბატონობა და საჭირო შეიქნა ფილოსოფიის დამოუკიდებელ დარგად გადაქცევა. მკვლევარი უჩვენებს ბერგსონის მიერ ფილოსოფიის მეცნიერებათა თეორიაზე დაყვანის კრიტიკას და ფილოსოფიისთვის მეცნიერების გვერდით დამოუკიდებლობის მინიჭების ცდას. ეს მიმართული იყო არა მარტო პოზიტივისტების, არამედ იმათ წინააღმდეგაც, ვისაც ფილოსოფია დაჰყავდა ფილოსოფიის ისტორიაზე — ცელერის, კუნო ფიშერისა და სხვათა სახით. ამრიგად, ბერგსონის პოპულარობის ერთ-ერთი მიზეზი, მკვლევრის აზრით, ფილოსოფიის ჭეშმარიტი ამოცანის გარკვევაა. მკვლევარი ხაზს უსვამს ბერგსონთან ინტელექტის კრიტიკის მრავალ განზომილებას, მისი შეზღუდულობის ჩვენებას, მიუთითებს ბერგსონის მიერ განცდის, ინტელექტის, ინსტინქტის, ინტუიციის დახასიათებაზე. განსხვავებით ბერგსონის სხვა კრიტიკოსებისაგან, იგი აღნიშნავს ინტელექტის აუცილებლობას არა მარტო როგორც უძრავობისა და მატერიის შემეცნების, არამედ ინსტინქტიდან ინტუიციაზე გადასვლის საშუალებას: „ამგვარად ცხადია, რომ ინსტინქტს შემეცნებითი მიმართულების მისაღებად განთავისუფლება და გაცნობიერება ესაჭიროება, რომ ასეთ განთავისუფლებასა და გაცნობიერებას განსაზღვრულ ფარგლებში ინტელექტი უზრუნველყოფს, რომ ინსტინქტი ინტუიციად ინტელექტის დახმარებით იქცევა“¹. მკვლევარი იმასაც უჩვენებს, რა როლი აქვს ინტელექტსა და ინტუიციას, ბერგსონის მიხედვით, ფილოსოფიურ შემეცნებაში, რომ აქაც ინტუიცია საჭიროებს ინტელექტს, სახელდობრ, „ინტელექტი პრობლემებს აყენებს, ინტუიცია მათ ინტელექტულურად გადაჭრის უნაყოფობას ააშ-

¹ დ. უზნაძე, ანრი ბერგსონი, თბილისი, 1920, გვ. 51.

კარავენს. მათ ახალ ახსნას ეძებს და ამ უკანასკნელს ისევ ინტელექტის დახმარებით გასაგებსა და მკაფიო სისტემატურ სახეს აძლევს¹.

ბერგსონის ინტუიტივიზმის ანალიზში მკვლევარმა გარკვეულწილად გამოავლინა თავისი ინტერესების ფსიქოლოგიაზე წარმართვაც. ბერგსონის გნოსეოლოგიურ პოზიციასთან ერთად, იგი იძლევა ბერგსონის მიერ სულიერი სამყაროს ფსიქოლოგიის თვალსაზრისით გადმოცემას და არჩევს იმ სიძნელეებს, რომლებიც დაკავშირებულია ფსიქიკური სამყაროს ბერგსონისეულ გაგებასთან. ასე მაგალითად, ავტორი საგანგებოდ ანალიზებს თანამედროვე ფსიქოლოგიის წარმოდგენას სულიერ მოვლენათა ინტენსივობაზე, ბერგსონის მიერ ფსიქიკურ მოვლენათა ინტენსივობის საკითხის გაგებას და აკრიტიკებს მთელ ფსიქოფიზიკას (იხ. გვ. 65—72).

მკვლევარი დაწვრილებით განიხილავს ნების თავისუფლებასთან დაკავშირებით დეტერმინიზმისა და ინდეტერმინიზმის დაპირისპირებას. ბერგსონის არგუმენტებით აღნიშნავს მათ ნაკლოვანებებს და საერთო ნიშანსაც. სახელდობრ, რომ ორივე აგებულია მიზეზობრიობის გარკვეულ გაგებაზე. ნაშრომში განხილულია მათემატიკური და დინამიკური მიზეზობრიობა, რომელთა აღრევას აქვს ადგილი როგორც დეტერმინიზმში, ისე ინდეტერმინიზმში. ნების თავისუფლების საკითხიც მიუთითებს ამ შრომის ფსიქოლოგიურ ნაკადზე. საერთოდ, მთელი ნაშრომი უმთავრესად ფსიქოლოგიურ განზომილებაშია დაწერილი. ავტორი, ასე ეთქვამთ, სინჯავს არაცნობიერით ფსიქიკური სამყაროს ახსნის ცდას. ეს მიუთითებს იმაზე, რომ ამ პერიოდის უზნაძის აზროვნება, განსხვავებით წინა პერიოდის გნოსეოლოგიურ-მეტაფიზიკური პრობლემატიკიდან, გადართულია ფსიქოლოგიის პრობლემებზე. ამ თვალსაზრისით აინტერესებდა მას ლაიბნიცის *petites perceptions*-ები და ამ თვალსაზრისით აინტერესებს ბერგსონის ანტი-ინტელექტუალიზმიც. ორივე ერთი ფენომენის, არაცნობიერი ფსიქიკურის თეორიაა, რაც გარკვეულწილად საფუძვლად დაედო მის ფსიქოლოგიურ კონცეფციას. ამ ეტაპზე ის ჯერ კიდევ ფილოსოფიის ისტორიის გააზრებით კმაყოფილდება, შემდგომში ჩამოყალიბებული განწყობის თეორიის ინტერესების შუქზე.

ავტორი სისტემატურად ალაგებს ბერგსონის მოძღვრების ყველა მხარეს: მექანიციზმისა და ტელეოლოგიზმის კრიტიკას, უჩვენებს ორგანიზმის მთლიანობისა და ევოლუციის თვალსაზრისით, რა ნაკლოვანებები შეამჩნია ამ თეორიებში ბერგსონმა, მიუთითებს, რომ ბერგსონმა ვერ დაძლია ტელეოლოგიზმი. ბერგსონის ფილოსოფია ქმნადობის პრინციპზეა აგებული, მაგრამ ეს ქმნადობა განსხვავებულია ტრა-

¹ დ. უზნაძე, ანთ ბერგსონი, თბილისი, 1920, გვ. 52.

დიციული ფილოსოფიის ქმნადობისაგან. პლატონიდან მოკიდებული, ქმნადი სამყაროს საფუძველია მყარი და უძრავი. ინტელექტს კი არ შეუძლია ქმნადობის და მოძრაობის ახსნა ცალკეულ მომენტებად დაშლას გარეშე. მოკლედ, მთელი აბსოლუტური რეალობა ბერგსონს ესახება როგორც შემოქმედებითი პროცესი, ხოლო ინტელექტუალისტური ფილოსოფია მექანიკურია. მისთვის იმთავითვეა ყოველივე მოცემული. ამიტომაა გათიშვა რეალობასა და ინტელექტს შორის. აბსოლუტურ სინამდვილეში, ბერგსონს გაგებული აქვს არამატერიალური, ნივთიერების საპირისპირო პროცესი, ცნობიერება და ზეცნობიერება. მკვლევარი ყურადღებას აქცევს ინტელექტისა და ინტუიციის დაპირისპირებაში იმ ფაქტსაც, რომ ბერგსონისთვის ინტუიციის ადამიანის სულიერი პროცესების, წმინდა შემოქმედებითი პროცესების ანუ თავისუფლების გამოხატულებაა, ხოლო ინტელექტი, ჩვენი ცნობიერების დეტერმინისტულ პროცესებს გამოხატავს¹.

მკვლევარი აჩვენებს ბერგსონის ცდას მატერიისა და შემეცნებითობის მიმართების საკითხში — დაძლიოს ტრადიციული ფილოსოფია. ეს მიმართება ტრადიციულ ფილოსოფიაში სამი ფორმით არსებობდა: 1. მოცემულია სინამდვილე და გონება მას ეგუება, მის თვისებებს გვითვალისწინებს; 2. სინამდვილე ეგუება გონებას; 3. სინამდვილესა და გონებას შორის წინასწარ დაწესებული ჰარმონიაა. ბერგსონი მათ უარყოფს და აღნიშნავს, „შესაძლებელია მეოთხე ალტერნატივა წარმოვადგინოთ. არც მატერია განსაზღვრავს ინტელექტის ფორმას, არც ინტელექტი აძლევს მატერიას თავის ფორმას, როგორც კანტს ეგონა და არც წინასწარ დაწესებული ჰარმონია არსებობს მათ შორის. შესაძლებელია ინტელექტი და მატერია ერთი და იმავე გეზეზისის არიან და თავისი განვითარების პროცესში ისინი მანამ ეგუებოდნენ ერთმანეთს, სანამ არ მიადწიეს იმ ფორმას, რომელიც ორივეს თანაბრად ახასიათებს“².

მატერიისა და ინტელექტის გენეზისის იგივეობა გამოდის იქიდან, რომ ორივე შემოქმედების შეწყვეტაა: ერთი გარეგანი და მეორე შინაგანი. მკვლევარი არ ეთანხმება ნივთიერებისა და ინტელექტის ასევე დახასიათებას, მათ უარყოფით რეალობად გამოცხადებას. აქვე ავტორი განიხილავს მატერიისა და ინტელექტის მიმართების ბერგსონისეული გაგებიდან გამომდინარე შემეცნების პრინციპებს. ბერგსონის მიხედვით, შემეცნება მხოლოდ მიმართებათა სფეროშია შესაძლებელი, რომელიც სინამდვილის გამოხატვა კი არაა, არამედ — მის შესახებ შეთანხმების შედეგი. ეს ნიშნავს, რომ „მეცნიერება პირობითი ხასია-

¹ დ. უ ზ ნ ა ძ ე, ანრი ბერგსონი, გვ. 218—219.

² • ქ ვ ე, გვ. 223.

თისაა და მისი შეხედულებანი სრულიადაც არ წარმოადგენენ ობიექტური სინამდვილის კანონშეწონილობის შესატყვის ანარეკლს¹. საკითხი ისმის, თუ შემეცნება არ შეესაბამება სინამდვილეს, რა განაპირობებს მეცნიერებათა წარმატებებს? ბერგსონის აზრით, ამის გამპირობებელი ვრცეულობაა. მეცნიერება გეომეტრიითაა გამსჭვალული და რა კანონებიც უნდა დაუადგინოთ შეთანხმებით, ყველა წარმატებამდე მიგვიყვანს. მკვლევარი მიუთითებს წინააღმდეგობაზე, ბერგსონის ნააზრევში, იგი, ერთი მხრივ, ეძიებს მეცნიერების ობიექტურ საფუძველს და, მეორე მხრივ, მას წყვეტს სინამდვილიდან და თავისუფალი შეთანხმების შედეგად აცხადებს. ბერგსონს მიაჩნია, რომ საკითხი — როგორ არის მეცნიერება შესაძლებელი — უაზროა, რადგან მეცნიერება ყოველთვის არსებობს; მაგრამ ბერგსონი ვერ აჩვენებს, რატომ არ უნდა დაისვას საკითხი არსებულის საფუძველზე.

მკვლევარი ეხება ფილოსოფიისა და მეცნიერების მიმართების ბერგსონისეულ გაგებას. ბერგსონს მეცნიერების წილად მატერია მიაჩნია, სიცოცხლე კი — ფილოსოფიის საგნად და მაინც ცდილობს მეცნიერებისა და ფილოსოფიის დაკავშირებას, რადგან მათი ერთიანობით სინამდვილის არსი უფრო სრულყოფილად მიიწვდომება.

აქამდე მკვლევარი არსებითად დაკმაყოფილდა ბერგსონის ნააზრევის დალაგებით. იგი ობიექტურად გადმოცემა ბერგსონის აზრთა მსვლელობას და მხოლოდ გზადაგზა ჩაურთავდა კრიტიკულ შენიშვნებს. ეს არის საკვლევი სისტემის ობიექტურად გადმოცემა, რომელსაც დიდად აფასებდა ლენინი ფილოსოფიის ისტორიულ კვლევაში და აღნიშნავდა, რომ დიალექტიკის ერთ-ერთი ელემენტია „განხილვის ობიექტურობა“. ლენინი მოითხოვდა საანალიზო თეორიის ავტორის პოზიციაზე დადგომას და პრობლემატიკისადმი იქიდან შეხედვას. ეს მეთოდი მთლიანად და სავსებით გამოყენებული აქვს პროფ. უზნაძეს ბერგსონის ნააზრევის კვლევაში. „ანრი ბერგსონის ფილოსოფიური სისტემის ნათლად განსაცდელად და შესაგნებლად საჭირო იყო მის თვალსაზრისზე დაემდგარიყავით და მისი არგუმენტაციისათვის მთელი დამარწმუნებელი ენერჯიის ამოწურვის შესაძლებლობა მიგვეცა“². ბერგსონის ნააზრევის შესაფასებლად, ავტორი ცალკე თავს გამოყოფს, რომელშიც პირველ რიგში, ფილოსოფიურ ისტორიულ სისტემებს შორის ბერგსონის ნააზრევს მოუწინავეს ადგილს; მას მიაჩნია, რომ ფილოსოფიის განვითარებაში ახალი ეტაპი იყო დეკარტეს ფილოსოფია. მეორე უფრო მნიშვნელოვან ეტაპს წარმოადგენდა კანტის კრიტიციზმი, მესამე უფრო მაღალი ეტაპია — ბერგსონის ნააზრევი.

¹ დ. უზნაძე, ანრი ბერგსონი, გვ. 231.

² იქვე, გვ. 235.

„ბერგსონის საქმეს წინამორბედი საკმაოდ ყავდა, მაგრამ მათ კრიტიკას არც ბერგსონისებური სისტემატური ხასიათი ჰქონია და არც მისებური რადიკალური გავლენა. თუ შელინგს, შოპენჰაუერს, პასკალს, მისტიკოსებს და განსაკუთრებით, ვლადიმერ სოლოვიოვს ყველას ინტელექტუალური შემეცნებისადმი მეტი თუ ნაკლები, უიმედობა ახასიათებდა, ეს უიმედობა მაინც არ იყო არც საკმაოდ დასაბუთებული და არც საკმაო კრიტიკული აზროვნების ბრძმედში გატარებული. ამ გარემოებას ისტორიული საბუთები ჰქონდა. დეკარტესთან ფილოსოფიის განახლების საქმე ახალი მეცნიერებისა და აზროვნების დაბადებისა და განმტკიცების ნიადაგზე აღმოცენდა. კანტის კრიტიკა მათემატიკურ, ფიზიკურ მეცნიერებათა განვითარების შვილი იყო... თუ კანტის კრიტიკამ მეტაფიზიკური შემეცნების შესაძლებლობის საფუძვლები საგრძნობლად შეარყია, ბერგსონის კრიტიკამ სხვა შედეგებს მიაღწია. მან კანტის მონაპოვრის მნიშვნელობა შეიწყნარა, რამდენადაც საქმე მათემატიკურ საბუნებისმეტყველო აზროვნებას ანუ ინტელექტს ეხებოდა. და მეტაფიზიკური სინამდვილის ბქენი ინტელექტუალური შემეცნების გასაღებისთვის მიუწვდომლად გამოაცხადა. სამაგიეროდ, ახალ მეცნიერებათა წინსვლის გზაზე ნაპოვნი შემეცნებითი გასაღები მეტაფიზიკური რეალობისთვისაც გამოსადეგად მიიჩნია და, ამგვარად, ჩვენი ბუნებრივი მეტაფიზიკური სწრაფვისთვის ახალი ჯაიმედო საშუალების მოძებნის შესაძლებლობა აღიარა“¹. მკვლევარს მიაჩნია, რომ ბერგსონის სისტემამ ფილოსოფია ცალმხრივი გნოსეოლოგიზმიდან გაათავისუფლა და მეტაფიზიკის გზაზე დააყენა. ავტორი არ ეთანხმება ბერგსონის იმ კრიტიკოსებს, რომელნიც მხოლოდ უკუგდებას ცდილობენ და მასში რაიმე პოზიტიურს ვერ ხედავენ. ავტორს აუცილებლად მიაჩნია ბერგსონის კრიტიკა მის ძირითად ნაკლოვანებათა გამომწვეურებით. ის ფიქრობს, რომ ბერგსონის მიერ ინტელექტის კრიტიკის ძირითადი მოტივი დასაბუთების გარეშეა მიღებული. მან ინტელექტი უძლურად გამოაცხადა, მაგრამ არ დაუმტკიცებია ეს უძლურება. ინტუიცია დასვა მის ადგილზე, მაგრამ არ მოუცია ინტუიციას აგებული მეტაფიზიკა და ინტელექტის კრიტიკაც ისევ ინტელექტით მოახდინა. ბერგსონმა ორი უკრიტიკოდ მიღებული წინამძღვარი გაიხადა ამოსავლად: მეტაფიზიკური შემეცნების შესაძლებლობის და „მეტაფიზიკური სინამდვილის უტყუარი ბუნების პრეზუმცია“. ინტელექტი მიღებული აქვს, როგორც ზოგადის და ფორმალურის შემეცნების იარაღი, მეტაფიზიკური სინამდვილე კი ინდივიდუალურად აქვს გამოცხადებული. მკვლევარი სვამს კითხვას — „საიდან იცის ბერგსონმა, რომ სინამდვილის მეტაფიზიკური არისთვის ზოგადი და

¹ დ. უ. ნ. ძ. ე, ანრი ბერგსონი, გვ. 236—237.

ფორმალური მართლა ასე უცხოა? საიდან იცის მან, რომ სინამდვილის ამ სფეროს ინდივიდუალურობა ახასიათებს?“ არც ერთი და არც მეორე კრიტიკის გზით არ მიუღია, ამიტომ ისევე, როგორც პლატონმა მეტაფიზიკური სინამდვილის ზოგადობა და ინტელექტის მასთან შესაბამისობა მიიღო, კრიტიკული ანალიზის გარეშე, ასევე ბერგსონმაც კრიტიკული ანალიზის გარეშე მიიღო მეტაფიზიკური სინამდვილის ინდივიდუალურობა და მასთან ინტუიციის შესაბამისობა. მკვლევარი აკრიტიკებს ბერგსონის წინააღმდეგობრივ მტკიცებას, რომ ინტელექტი სინამდვილის შემეცნების ორგანოდ არ გამოდგება და, ამავე დროს, მისი გზით მატერიალური სინამდვილე შემეცნებადი. უსაფუძვლოდ მიაჩნია მკვლევარს ინტელექტის უძლურების მტკიცება პრაქტიკით განსაზღვრულობის გამო. თუ ინტელექტი მეცნიერებისთვის გამოდგება იმიტომ, რომ თავიდანვე შეეგუა მეცნიერების ამოცანებს, ასეთივე შესაძლებლობა ჰქონდა მას შეგუებოდა მეტაფიზიკის ამოცანებს, რადგან თავიდანვე იყო მეტაფიზიკური შემეცნების ორგანოც. მკვლევარი ფიქრობს, რომ დისკურსიული აზროვნება ნაკლოვანია, მაგრამ ბერგსონის მიერ ამ ნაკლოვანებათა აღნიშვნას დასაბუთება აკლია. ასე მაგალითად, ბერგსონი ინტელექტს უძლურად მიიჩნევს იმიტომ, რომ თავიდანვე პრაქტიკული დანიშნულებით იყო განსაზღვრული, მაგრამ ინსტინქტიც ხომ ასე იყო და რატომ ინსტინქტზე არ იმოქმედა უარყოფითად მისმა პრაქტიკულმა განსაზღვრულობამ. მკვლევარს მიაჩნია, რომ შემეცნებასა და პრაქტიკას შორის არაა ის შეუსაბამობა, რასაც ბერგსონი ეძებს. შემეცნების გარეშე პრაქტიკულ-წარმოებითი მოღვაწეობა შეუძლებელი იქნებოდა. საინტერესოა, რომ მკვლევარი ბერგსონის გნოსეოლოგიის კრიტიკით არ შემოფარგლულა, და მას დაურთო ბერგსონის მეტაფიზიკის კრიტიკაც. ავტორი მიუთითებს სიძნელეზე, რომელიც დგება ბერგსონის მეტაფიზიკის კრიტიკოსის წინაშე. ბერგსონს კრიტიკოსები უსაყვედურებდნენ, რომ მან ინტუიტური აზროვნების დასაბუთება ინტელექტის გზით მოახდინა და ამით მისი თეორიისათვის გარეგანი ძალა გამოიყენა. თუ ეს არგუმენტი ძალაშია, ის უნდა მნიშვნელობდეს მისი კრიტიკოსების მიმართაც. ბერგსონის მეტაფიზიკა ინტუიტურია და მისი კრიტიკაც ინტუიციის გზით უნდა მოხდეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში ეს კრიტიკა იქნება გარეგანი რეფლექსია. მკვლევარი აღნიშნავს იმ სიძნელეს, რომელიც ბერგსონის მრავალრიცხოვან კრიტიკოსებს მხედველობის გარეშე რჩებოდათ და მაინც მიაჩნია, რომ ინტელექტს შეუძლია გახდეს მეტაფიზიკის კრიტიკის საშუალება. რადგან მეტაფიზიკის სფერო არ არის მისი წესების საწინააღმდეგო და თუ ინტუიციის მონაპოვარი ინტელექტის გზით უნდა იქნეს გაზიარებული, ბუნებრივია, ინტუიციას უნდა შეეძლოს გაუძლოს ინტელექტის გამოცდას, ე. ი. ბერგსონის მე-

ტაფიზიკა ინტელექტის შეფასების საგანი შეიძლება გახდეს. ამ შეფასებაში მკვლევარი აყენებს ერთ ძირითად არგუმენტს, რომლითაც მთელ სისტემას ანგრევს. ბერგსონი ცდილობს ააგოს მონისტური სისტემა, მაგრამ ამის რეალური განხორციელება არ შეუძლია, რადგან ის აღიარებს მეტაფიზიკურ და მეცნიერების სინამდვილეს, შემოქმედებით ევოლუციას, რომელიც ღრობითაა, და მატერიალურ სინამდვილეს, რომელიც სივრცეში იშლება. განმსაზღვრელი უნდა იყოს შემოქმედებითი პროცესები, მაგრამ როგორ შეუძლია მას წარმოშვას მისი საწინააღმდეგო უძრავი მატერიალური სინამდვილე. რადგან ეს ორი სინამდვილე ერთმანეთიდან არ გამოიყვანება, ამიტომ მონიზმით კი არა, დუალიზმით ხასიათდება ბერგსონის სისტემა. ბერგსონი ცდილობს ამ დუალიზმის დაძლევას იმით, რომ ერთადერთ პოზიტიურ რეალობად აღიარებს შემოქმედებით ევოლუციას, სულიერ პროცესებს, ხოლო მატერიალური ნივთიერი სამყარო უარყოფით რეალობადაა მიჩნეული. მაგრამ ისიც ხომ რეალობაა. ეს ნიშნავს, რომ „ონტოლოგიური რეალობა არა მარტო შემოქმედებითი პრინციპის სარბიელად იქნებოდა გამოცხადებული, არამედ მისი საწინააღმდეგო რეალობის სარბიელადაც; მაგრამ მაშინ ნივთიერება ანუ რეგრესული მიმდინარეობა არა მარტო რეალობის შემცირება იქნებოდა, არამედ თანასწორუფლებიანი ონტოლოგიური პრინციპი. ეს რომ ასე მიეღო ბერგსონს, უეჭველია, მისი გზა დუალისტური იქნებოდა. მაგრამ ვინ დაამტკიცა, რომ დუალიზმი ინტუიტივისტიზმისა და შეუწყნარებელ შეხედულებად უნდა ჩაითვალოს? მაშასადამე, რა უფლება გვექნებოდა მაშინ ბერგსონის ასეთი თვალსაზრისის წინააღმდეგ გველაპარაკა? სამაგიეროდ, მისი აზროვნება მრავალი მხრივ, მოგებული დარჩებოდა. საქმე ისაა, რომ მის ნააზრევს დუალისტური ტენდენციები და მოტივები ახასიათებს“¹. მკვლევრის აზრით, ბერგსონმა შეამჩნია ეს წინააღმდეგობა და ებრძვის ამ დუალისტურ ტენდენციას, მაგრამ ისე როგორც ვერც ერთმა მეტაფიზიკოსმა ვერ შეძლო დუალიზმის დაძლევა, ასევე ბერგსონმაც ვერ შეძლო ამის გაკეთება. საერთოდ მეტაფიზიკური და ემპირიული სინამდვილის აღიარება დუალიზმამდე მიგვიყვანს ყოველთვის, რადგან მათი ერთმანეთიდან გამოყვანა არ შეიძლება. ასეთია უზნადის მონოგრაფია ბერგსონზე.

ამ მონოგრაფიის გამოქვეყნების შემდეგ ავტორი კვლავაც დაუბრუნდა ბერგსონს და გამოაქვეყნა წერილი „ბერგსონის მონიზმი“, სადაც ცდილობს ბერგსონი ვულგარული დუალიზმისა და მონიზმის გარეშე განიხილოს და ბერგსონის ზეცნობიერებას, რომელიც მეტაფიზიკური სინამდვილეა, მიაწეროს როგორც მატერიალურობა, ისე სულიერობა, რითაც ორი პრინციპი იქნება საფუძველი, მაგრამ ჩვეულებ-

¹ დ. უ. ზ. ნ. ა. ძ. ე. ანრი ბერგსონი, გვ. 248.

რევი დუალიზმის გარეშე. ყოველ შემთხვევაში, ვულგარული დუალიზმის უკუგდებით ავტორი არ უარყოფს, რომ ბერგსონის მეტაფიზიკური სინამდვილე ორ საწყისს უნდა შეიცავდეს. მაგრამ რატომ იცვლება ვითარება, გაუგებარია. რადგან ეს პატარა წერილი ბერგსონის საკითხის განხილვაა ახალ კრიტიკოსთა მასალების ანალიზის საფუძველზე და გარკვეულად ახალი თვალთახედვით, ამიტომ შესაძლებლად მივიჩნით უზნაძის თხზულებებიდან მისი ამოღება და ამ შრომებთან ერთად გამოქვეყნება.

წინამდებარე კრებულში შევიდა პროფ. დ. უზნაძის წერილი იმპერსონალიზმის შესახებ. მასში გრძელდება ფსიქოლოგიური და გნოსეოლოგიურ ლოგიკური საკითხების კვლევა. ზაერთოდ, 20-იანი წლების ქართველი ფილოსოფოსებისთვის დამახასიათებელია მსჯელობის პრობლემებისადმი განსაკუთრებული ინტერესი. ამ პერიოდს ეკუთვნის შ. ნუცუბიძის „ლოგიკა“; ს. დანელიას „მსჯელობის შესახებ“ (რომელიც ჯერაც არ გამოქვეყნებულა); კ. ბაქრაძის სადისერტაციო თემად ჰქონდა აღებული მსჯელობის პრობლემა, გერმანიაში წასვლის წინ. შემდგომში გერმანიიდან იწერებოდა, უზნაძის შრომის შესახებ. ინტერესებდა, მასში როგორ არის საკითხები გადაწყვეტილი; წერდა, რომ მსჯელობის პრობლემა შეცვალა შემეცნების საგნის პრობლემით, რომლის ნაწილი უნდა ყოფილიყო მსჯელობის საკითხი. ბუნებრივია, რომ დ. უზნაძე ამ საერთო ინტერესის ფარგლებში საკვლევად იღებს მსჯელობათა სახეობას, უსუბიექტო მსჯელობების სახით. მკვლევარი მისთვის ჩვეული სიღრმით, კომპლექსურად უდგება იმპერსონალიზმის საკითხს და აშუქებს მას ფსიქოლოგიური, გნოსეოლოგიური, ლოგიკური და გრამატიკული კუთხით. პირველ რიგში იგი ალაგებს იმპერსონალიზმს სხვადასხვა გაგებას ზიგვარტთან, ვუნდტთან, იერუზალემთან, ბრენტანოსთან და სხვა. გამოთქვამს მის შეხედულებებს ამ ავტორთა ნაზრების ნაკლოვანებებზე. საკითხს სვამს შემეცნების ტრადიციულად აღიარებულ სიძნელეზე ტრანსცენდენტურის და იმანენტურის მიმართებაზე და შეგარძნებათა რღობაზე ამ მიმართებაში. მკვლევარი საკითხის მეტად ორიგინალურ გადაწყვეტას გვთავაზობს; მისი აზრით, იმპერსონალიზმი ჩვენს ცნობიერებაში მიმდინარე შეგარძნებათა ნაკადია, რომელსაც ობიექტური პროცესები შეესაბამება. ეს ნაკადი ცნობიერებაში მოწესრიგებული სახითაა; მოწესრიგება შეგარძნების ბუნებით კი არ აიხსნება, არამედ ჯერაც უცნობი ქვეფსიქიკით, რომელიც შუამავალია ობიექტურსა და სუბიექტურს შორის და წმინდა სუბიექტურში ტრანსსუბიექტურის ვითარებას წარმოგიდგენს. ავტორი ფიქრობს, რომ ობიექტისადმი ინტენცია, რომელიც ყოველი აღქმის განცდაშია, შეიძლება ამ უცნობ ქვეფსიქიკურ მხარეს ემყარებოდეს. ეს ქვეფსიქიკური სინამდვილის ის მხარეა, რომელსაც არ ახა-

სიათებს სუბიექტურად და ობიექტურად გათიშულობა და მანამდე არსებული მთლიანობაა. ეს ქვეცნობიერი არე ობიექტურის გავლენის უშუალო შედეგია, რომელიც ობიექტურის ადეკვატური გამოხატულებაა, რადგან თვითონ არაა სუბიექტი, მაგრამ იგი არც ობიექტურია და ამიტომ ჩვენს ცნობიერებაში ფსიქიკურ პროცესთა სახეს ღებულობს. სწორედ ეს ქვეცნობიერი აკავშირებს სუბიექტს ობიექტთან და შესაძლებელს ხდის ალქმის ობიექტურ შინაარსს. მისი აზრით, ქვემარტივება-მცდარობა ალქმასაც უნდა მიეწეროს, რადგან ალქმა უშუალოდ ფიქსირებაა ობიექტური რეალობის ვითარებისა და მსჯელობა გაშუალებულია ალქმით. მსჯელობისა და ალქმის განსხვავებას იმ მიმართებითაც ადგენს, რომ მსჯელობაში ორი მომენტი: სუბიექტი და პრედიკატი. ორივე აგებულია ცნობიერების მასალით. ალქმაში კი ერთი მომენტი — ცნობიერების მასალა, რომელიც ობიექტურის ალქმად გვესახება, მაგრამ მას არ აქვს მეორე მომენტი-ობიექტი. იმპერსონალიები სწორედ ასეთია. ისინი მსჯელობას კი არ წარმოადგენენ, არამედ ალქმის შინაარსის გამოთქმას, რომელიც გამოხატავს მდგომარეობასა და პროცესს. საერთოდ მთელი ნაშრომის შინაარსი ავტორს შეჯამებული სახით აქვს გადმოცემული:

„1. მეტეოროლოგიური მოვლენების გამოსახატავად ენა ჩვეულებრივ პირნაკლ ზმნებს მიმართავს. impersonalia-თა ბუნების გამოსარკვევად ამ გარემოებას უეჭველი მეთოდოლოგიური მნიშვნელობა აქვს.

2. მეტეოროლოგიური იმპერსონალიები შესაბამ მოვლენათა ალქმის და არა მსჯელობის შინაარსს აძლევენ სიტყვიერ გამოხატულებას. ამიტომ მათი სუბიექტის ძიება უნაყოფო საქმედ უნდა ჩაითვალოს.

3. მეტეოროლოგიურ მოვლენათა სპეციფიკური თავისებურება, რომელიც იძულებულ ჰყოფს ენას, მათი ალქმის გამოსახატავად სწორედ იმპერსონალურ ფორმას მიმართოს, უეჭველად მათი უსუბსტრატობაა.

4. უსუბსტრატოდ ნაგულისხმები მოვლენების ალქმითი წარმოდგენის გამოსახატავად ენა ყველგან impersonale-ს მიმართავს.

5. უსუბსტრატოდ ნაგულისხმებ მოვლენათა გამოსახატავად გამოყენება არაპირნაკლ ზმნასაც იმპერსონალურად აქცევს.

6. სუბსტრატიანი მოვლენის ალქმითი წარმოდგენის გამოსატქმელად ენა ზმნის მესამე პირს მიმართავს; მაგრამ გამოთქმის უმაღლეს, პერსონალური სუფიქსის ზეგავლენით, ალქმული მოვლენის სუბსტრატის იდეის აპერცეფცია ხდება, რომელიც მყის პერსონალურ სუფიქსს უკავშირდება. განზრახული იმპერსონალური გამოთქმა ამი-

ტომ სრულ წინადადებად და. მაშასადამე, მსჯელობის შინაარსის სიტყვიერ გამოხატულებად იქცევა.

7. უსუბსტრატოდ წარმოდგენილ მოვლენათა აღქმის პროცესში ასეთი გარდაქცევა ვერ ხერხდება, და წმინდა იმპერსონალიებთან სწორედ აქა გვაქვს საქმე.

8. impersonalia-ში გამოხატული აღქმის წარმოდგენა შეიძლება თვით იქცეს მსჯელობის პრედიკატად; მაშინ მასში გამოხატული მოვლენის სუბსტრატად და სუბიექტად მის სივრცითსა და დროით გარემოს ვგულისხმობთ¹.

როგორც აღვნიშნეთ, ამ ნაშრომის ავტორმა განხილვის საგნად გაიხიდა პრობლემა, რომელიც თავის აქტუალობას სულ უფრო მეტად ავლენს. აღსანიშნავია, რომ იმპერსონალიების ფორმის გამოთქმა ჰაიდეგერმა გამოიყენა ყოფიერებისა და დროის გამოსათქმელად და აღნიშნა, რომ „საკუთრივი დრო ვლინდება, როგორც Es, რასაც ჩვენ გამოვთქვამთ Es gibt sein-ით და, მიუხედავად ამისა, Es რჩება განუსაზღვრელი, გამოცანისებური, ჩვენ კი დაბნეული. დაბნეული ვართ ჩვენ მხოლოდ და მხოლოდ ენის გრამატიკული ნორმების გამო. ვამბობთ Es gibt ყოფიერება, Es gibt დრო, გამოვთქვამთ წინადადებას. წინადადება შედგება სუბიექტისა და პრედიკატისაგან, გრამატიკა და ლოგიკა დებულებებს გამოხატავენ, როგორც იმპერსონალიებს და უსუბიექტო წინადადებებს ინდოგერმანულ ენებში Es აკლია, ყოველ შემთხვევაში, — როგორც განსაკუთრებული სიტყვა ან არაფრის მთქმელი. მაინც რას ნიშნავს Es? ენათმეცნიერება და ენის ფილოსოფია მრავლად განიხილავენ და იაზრებენ ამას, მაგრამ იმის გარეშე, რომ ნამდვილი გაშუქება პოვონ. გამოთქმა Es რაღაც განსაკუთრებულს გამოთქვამს. რაზეც აქ ვერ შევჩერდებით. ამასთან დაკავშირებით დაეკმაყოფილდებით მხოლოდ ერთი საფუძვლიანი მოსაზრებით. გრამატიკულ-ლოგიკური ინტერპრეტაციით, ის რაზეც ლაპარაკია, თავს იჩენს როგორც სუბიექტი. უკვე წინამდებარე რაღაცნაირად მყოფი, რაც სუბიექტს, როგორც პრედიკატი მიეწერება, ჩანს როგორც მყოფის თანამყოფი აქციდენცია. აუდიტორია განათებულია Es-ში. Es gibt ყოფიერების ყოფნა ლაპარაკობს იმაზე, რაც იმყოფება. მაშასადამე, გარკვეული წესით ყოფიერებაზე, რომ ყოფიერება არის ყოფიერება, მაგრამ ამით კვლავ ვუბრუნდებით დასაწყისში აღნიშნულ სიტყვებს, რადგან არც ყოფიერება და არც დრო არ გამოითქმის „არის“-ის ფორმაში. ამიტომ ჩვენ ხელს ვიღებთ Es-ის განსაზღვრებაზე. მხედველობაში ვიღებთ იმას, რომ ჩვენი ინტერპრეტაციით Es-ი

¹ ჩვენი შეცნიერება, № 1, 1923, გვ. 26—27.

ნიშნავს არყოფნის ყოფნას¹. როგორც ვხედავთ, ჰაიდეგერი ამ პრობლემას ერთ-ერთ ურთულეს საკითხად თვლის, რომლის გადაწყვეტაზე თვითონ უარს ამბობს. ეს ნიშნავს, რომ დ. უზნაძემ, როდესაც ეს პრობლემა აიღო, მას გაცნობიერებული ჰქონდა ამ საკითხთან დაკავშირებული სიძნელეები და ეს ხდის მის შრომას ყველა დროისათვის აქტუალურად.

აქ შედარებით მოკლედ გადმოვეცით დ. უზნაძის ფილოსოფიური ორიენტაცია მისი მოღვაწეობის დასაწყისში და შესაბამისი პერიოდის შრომების მიმოხილვა. დიდი მეცნიერის მოღვაწეობის საწყისი პერიოდის ეს არასრული სურათი ნაწილობრივ მაინც საშუალებას გვაძლევს განვსაზღვროთ პროფ. უზნაძის ადგილი მე-20 საუკუნის ქართულ ფილოსოფიაში.

დ. უზნაძის ფილოსოფიური შრომები გამოდის ორ წიგნად. მეორეში გათვალისწინებულია მონოგრაფია „ანრი ბერგსონი“ და წერილი „ბერგსონის მონიზმი“.

ე. კოლუა

¹ M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, Tübingen, 1969, S. 18—19.

6. ბარათაშვილის ღირის მოტივები¹

საინტერესოა, როდესაც რომელიმე მკვლევარი გამოკვლევის საგნად რაიმე საყურადღებო მოვლენას იღებს და უფრო საინტერესოა ეს კვლევა იმით, რომ შეიძლება ანგარიში გაუწიოს ჩვენი ფართო ბუნების მრავალ მოთხოვნილებას. ადამიანის არსში კი ოთხი შინაგანი ღირებულება მარხია, მათ შორის ორს — ინტელექტუალურსა და ესთეტიკურ ღირებულებას განსაკუთრებული ადგილი უნდა მიენიჭოს. როდესაც მიზნად ისახება რაიმეს გამოკვლევა, უწინარეს პასუხს უნდა აწლევდეს იგი ჩვენი ბუნების ამ ორ მოთხოვნილებას, და რაც უფრო დამაკმაყოფილებელი იქნება ეს პასუხი, მით უფრო ღირსეულად ვცნობთ გამოკვლევას. იგი შესაძლებელია უნაკლო პასუხს აძლევდეს ჩვენს ინტელექტუალურ მოთხოვნილებას, მაგრამ ამავე დროს სრულებით უვარგისი იყოს ჩვენი ბუნების ესთეტიკური მოთხოვნილების თვალსაზრისით. იმ შემთხვევაში მისი მოქმედების ასპარეზი შეზღუდულია, მისი გავლენა — ვიწრო წრით შემოფარგლული. ასეთია კანტისა და ჰეგელის ფილოსოფიური თხზულებანი. მათი გავლენის ასპარეზი სპეციალისტთა ვიწრო წრით იფარგლება.

მაგრამ, როდესაც რომელიმე გამოკვლევა ჩვენს ესთეტიკურ გრძობასაც ანგარიშს უწევს, როდესაც ღრმა შინაარსი მშვენიერ ფორმაში იხატება, მაშინ მისი გავლენის ფარგლები ფართოვდება და იგი უფრო აქტუალურ ფორმას ღებულობს. ასეთია პლატონისა და ნიუშეს ნაწარმოებები. აზრი მშვენივრად გამოთქმული უფრო გასაგებია, უფრო წარმტაცია ჩვენთვის და რამდენადაც უფრო მშვენიერია ფორმა, იმდენად უფრო მნიშვნელოვანია ჩვენთვის ნაწარმოები. მშრალ სიტყვებში აბსტრაქტულად გამოთქმული აზრი მოსაწყენია, თუ იგი ზეპირად წარმოითქმის, თუ იგი ფართო საზოგადოებაზე უნდა მოქმედებდეს. ფილოსოფიური საკითხები ჩვენი საზოგადოებისათვის რაღაც ახალს წარმოადგენენ და ამიტომ მით უფრო საჭიროა მკვლევარმა მასზე მშვენიერის ფორმით იმოქმედოს. ამიტომ კარგად იქცევა ის,

¹ გაზ. „ღრობა“ 1909, № 252—253.

ვინც თავის ლექციებს მხატვრულად წარმოთქვამს. უკანასკნელ ხანს ქუთაისში ჩატარებული ლექცია („სულიერი დრამა ნიკოლოზ ბარათაშვილისა“ 7 ნოემბერს) ამას გარდა მდიდარია შინაარსით და მშვენიერი ფორმით. იგი მხატვრული დასურათხატებაა ბარათაშვილის პოეზიის მოტივებისა. ამიტომ ვერ მოვთხოვთ იმას, რისი მოთხოვნაც შეგვიძლია ჩვეულებრივი აბსტრაქტული ხასიათის ლექციისაგან. ჩვენ შევეხებით აქ მხოლოდ ზოგიერთ იმ პრობლემას, რომელსაც ეს ლექცია იკვლევდა.

ერთ-ერთი ავტორის შენიშვნამ ლექციის შესახებ ამაოებისა და მარადისობის გრძნობა ქართულ ინტელიგენტურ საზოგადოებისათვის პრობლემად აქცია. მისი აზრი ამაოების გრძნობის და მარადისობისაგან მისწრაფების წარმოშობის შესახებ ფრიად მარტივია, ჩვენი საზოგადოებისათვის არა უცნობი.

გარეშე მიდამო ის საფუძველია, რომელზეც აღმოცენდება ესა თუ ის მისწრაფება, ესა თუ ის შეხედულება, მაგრამ ეს ყოველთვის ასე არ ხდება: ერთგვარი გარემო ხშირად სხვადასხვა ლტოლვას, სხვადასხვა მისწრაფებას აღმოაქვს, ამიტომ აქ იბადება ჩვენი გონებისათვის რაღაც მიუწვდომელი, რაღაც განუქვრეტელი, რაღაც ირაციონალური. ამიტომ აქ შეიძლება მხოლოდ მეტაფიზიკას ჰქონდეს ადგილი, მაგრამ რაიმე საკითხის მეტაფიზიკურად გადაჭრა ჩვენი აზროვნების უძღურების დამამოწმებელი საბუთია. ამიტომ იგი უკუგდებულ უნდა იქნეს. ასეთია ამ შენიშვნის აზრი დაახლოებით.

ლექციაში განვითარებული შეხედულება საინტერესოა. იგი უფრო დაუცხრომელი, შეუდრეკელი მოაზროვნის თვისებებიდან გამომდინარეობს. მას არ აშინებს მსოფლიო საჭირობოტო საკითხები, და მათ წინ მოწიწებით, მაგრამ უძღურების გრძნობიდან გამომდინარე igno-ramis-ს არ წარმოთქვამს. იგი უფრო მეტბოლო მოაზროვნეა და ელტვის ირაციონალურის რაციონალურად გარდაქმნას, განუქვრეტელი გონების მისი მხედველობისთვის განსაკუთრებულად. ასეთი ლტოლვა მეტაფიზიკაა; აქედან მიჩქვთარე აზრთა ნაკადი აზროვნების მეტაფიზიკური მიმდინარეობაა. მისი შეხედულება ც ფრიად მარტივია. გენიალური პიროვნება აბსოლუტია, ამიტომ ერთხელ და სამუდამოდ მოვლენილი, განუყოფელი, ინდივიდუალური. თავისი ძლიერების წყარო თვითონ მისი ბუნებაა. მისი აზრთა სიდიადე, გრძნობათა სიძლიერე, ნებისყოფათა შეუდრეკელობა მისი ბუნების წიალთაგან გადმოჩქვს, ხოლო საბაბი მისი სულიერი აქტივობისა, მისი ფსიქიკურად გაღვიძებისა სხვაგან მარხია, მის გარემოში. ეს გასაგებია თავისთავად. ვინაიდან ეს განუყოფელი აბსოლუტი რაკი ობიექტური ხდება, სხვისთვის გამოაშკარავება მისი სიდიადისა ამ დროსა და სივრცისდაგვარად ხდება; მისი ფსიქიკური ძლიერება, ესა თუ ის აზრი, ან

გრძნობა, ან ნებისყოფა სივრცისა და დროის ზეგავლენით აშკარად ებღმბა. იგი ამაოებას ცნობს, თუკი გარემო საკმაო საბაბს აძლევს, მისი ამაოება შეიცნოს.

ასეთია ის თვალსაზრისი, რომელიც აშკარად ხდის ლექციის ავტორისთვის ბარათაშვილის ლირის მოტივებს.

ჩვენთვის კი არც ერთი და არც მეორე აზრი არ არის ქეშმარიტების მლალადებელი. შემნიშვნელის შეხედულება სიმბდალეს იცავს აზროვნებაში, ლექციის წამკითხველის აზრიც შეუწყნარებელია. ჩვენ იმთავიდანვე განვსხვავდებით, — მეტაფიზიკური აზროვნება მისთვის უძლურების გამოაშკარაებება, ჩვენთვის ძლიერების უტყუარი ნიშანი. დღეს მეტაფიზიკა აზროვნებიდან თითქმის გაძევებულია, — ეს ადამიანის ფილოსოფიური სულის დაქანცვის ნიშანია; დღეს იგი ხანგრძლივი შრომის შემდეგ ისვენებს და უკან ხედავს განვლილ გზას, რომ ანგარიში მისცეს თავისთავს, თუ რა ჰქმნა, რას მიაღწია მან ამ თავის საუკუნეებით შეუჩერებელ მსვლელობაში, ამიტომ ჩვენი ეპოქა ხანაა დაღებითი და ისტორიული ცოდნის შეგროვებისა თანამედროვე ფილოსოფიაში. ძველ სისტემათა გამოკვლევას უკვე მიღწეულის ანალიზს ყველაზე საპატიო ადგილი უჭირავს. მთელი გერმანიის ფილოსოფიის დღევანდელი მდგომარეობა აბა რას ამოწმებს, თუ არა. ამ ჩემს აზრს?

მე შევეხები უფრო ვრცლად განვითარებულ აზრს. იგი შეუწყნარებელია-მეთქი, ვინაიდან იგი სავსებით ვერ ხსნის მას, რისი ახსნაც სწყურია. იგი ვერ ჭრის ჩვენს საკითხს, ისე როგორც შენიშვნის ავტორის აზრი უარს ამბობს მის გადაწყვეტაზე. რატომ? იმიტომ, რომ ორივეს აზრი ბოლოს და ბოლოს ერთ და იმავე სახეს იღებს. ეს შეხედულება ბოლოს და ბოლოს პასიური ცხოვრების გარემოსაგან დამორჩილებება, აზრთა და გრძნობათა გარეშე პირობათა საშუალებით განმარტება, ახსნა. მაშ, დავამტკიცოთ, ავტორის მოსაზრებით, არსებობს გენიალური ადამიანი. მისი პასიური სიმდიდრე ერთხელ და სამუდამოდ მოცემულია, ის თვით მისი ფსიქიკაა, მაგრამ იგი არ აშკარავდება, არ თბიქტდება; თუ მასზე გარემოს თვისებანი არ მოქმედებს, იგი მკვდარია, უმნიშვნელოა, არარას მთქმელი. არსად არიან გენიალური აზრები, დიდი გრძნობები, შეუღრეკელი ვნებანი, სანამ მასზე გარემო არ იმოქმედებს, სანამ მას გარემო არ გააღვიძებს და თუკი ისინი ჩვენთვის აშკარავდებიან, იღვიძებენ, ამას ჩვენ გარემოს უნდა ვუმადლოდეთ. ამგვარად, პრიორიტეტი აქ გარემოს რჩება და გენიალური ინდივიდის გენიალობა მაშინ რაღასა იქმს, რისი მაქნისია! სადაა იგი გენიალობა, თუკი იგი არარაობაა უგარემოდ? ნუთუ მხოლოდ იმაში, რომ იგი განსაკუთრებით სახიერდება გარემოს ზეგავლენის ქვეშ? ნუთუ მხოლოდ ამ თავისებურ რეაქციაში? მაგრამ გარე-

მოს აპრიორიტეტობას განა აქრობს ეს? გარემოს აპრიორიტეტობა ფსიქიკის პასიობაა,—აი პირველყოფილი შეცოდება ამ აზრისა, მისი პროტოს ფსევდო. ეს კი ფსიქიკის სუბსტანციურად გაგებიდან გამომდინარეობს (ისე, როგორც მე ეს თეორია მესმის). ფსიქიკა სუბსტანციური და აქტუალური მხოლოდ რაიმეს ზეგავლენით ხდება, ასეთია ეს თეორია. ამიტომ იგი ვერაფერს არკვევს.

ნამდვილად კი ფსიქიკა აქტუალურია და არა სუბსტანციური, რაც მხოლოდ გარეშე ბუნებაა, ვინაიდან ეს უკანასკნელი იგივეობის, ენერჯის იგივეობის პრინციპზეა დამყარებული. ფსიქიკა კი შეემატე დების პრინციპით ხასიათდება. ამას მეხსიერების ფაქტი შეურყეველად ამტკიცებს (ესაა ჩვენი პრინციპი)¹. მაგრამ ყოველი ფსიქიკა ორმხრივია: იგი განუსაზღვრელად შემოქმედია. მაგრამ იგი იმავე დროს პასიურაც არის იმდენად, რამდენადაც რეცეპტულია, მიმღებია; იგი შემოქმედია, დაუსრულებელი შემოქმედი აზრთა სფეროში, მაგრამ რამდენადაც გარე ბუნებრივი ელემენტიცაა, — გრძნებათა და გრძნეულ გრძნობათა მატარებელია, რამდენადაც იგი თავის გრძნობათა ორგანოების მეშვეობით მდიდრდება, იგი პასიურია: ადამიანის ფსიქიკა აზგვარად ორდება. იგი ორი მოწინააღმდეგე მიმდინარეობის წარმომადგენელია: შემოქმედ გონებისა და პასიურ გრძნებისა. ამიტომ ადამიანი, რამდენადაც იგი შემოქმედია, აბსოლუტია, მაგრამ რამდენადაც გრძნეულია და ამიტომ პასიური, იმდენად განსაზღვრული, შემოთარგლული, შეზღუდული, ამიტომ — უძლური და დროული. აი, სწორედ ამიტომ იბადება ადამიანის შინაარსში ბრძოლა ამ ორ მოპირდაპირე მიმდინარეობას შორის. ეს ადამიანის ბუნების დრამაა, დრამა გარდუვალი. და ეს დრამა, ჩემი აზრით, მსოფლიო ისტორიული განვითარების შინაარსია. იგივე დრამა მხილდება ყოველი ადამიანის ბუნებაში; იმდენადაა იგი ძლიერი, რამდენად ღიღია პირდაპირობა ამ ორ მიმდინარეობას შორის ადამიანის ფსიქიკაში. ეს პირდაპირობა კი მით უფრო ღრმავდება, მით უფრო ძლიერდება, რაც უფრო აქტიურია გრძნება გრძნეული. ეს კი გენიალურ ადამიანთა დამახასიათებელი თვისებაა, ვინაიდან გენიალობა ძლიერი შემოქმედებაა და უღრმესი გრძნება. გენიალური ადამიანები ამგვარად უმაღლეს წერტილამდე წარმოადგენენ ამ დრამას და ბართაშვილის სულიერი დრამაც ერთ-ერთი სახეა დრამისა. იგი გრძნობს მსოფლიურ აზარაობას, რადგანაც ღრმად იგრძნობს, მისი ძლიერი სულის შემოქმედებით ელემენტი იბოჭება მისი გრძნებითა და, ვინაიდან გრძნებანი გარე ბუნებრივი ელემენტს წარმოადგენენ ადამიანის ბუნებაში, მის შეზღუდულ-

¹ ამ პრინციპზე ჩვენ აქ ვერ ვისაუბრებთ. ამიტომ მხოლოდ ამ შენიშვნით ვკმაყოფილდებით. მის გამოკლევას შემდეგისათვის გადავდებთ.

ლობას ააშკარავებენ, მის შემოქმედ თავისუფალ სულს გარე ბუნებას მიაჯაჭვებენ. ამიტომ იგი ძლიერად გრძნობს წუთისოფლის ცხოვრების არარობას, მის დაწყევლილობას: ყველა ეს იმიტომ, რომ ვიმეორებ, იგი გრძნებანი გარე ბუნებრივი, მსოფლიური ელემენტები არიან ადამიანის შინაარსში და ამიტომ მის აბსოლუტურ ელემენტს თავისუფლად შემოქმედ გონებას ბოჭავენ, ფარგლავენ. ეს მუდმივი დრამა ადამიანის არსისა, მისი შინაგანი ბუნებისა შინაური და მას გარეშე მოვლენებთან არავითარი კავშირი არ აერთებს. ამიტომ მცდარია ეს აზრი, რომელიც მიზეზობრივად ხსნის რომელიმე ადამიანის სულისკვეთებას, მის პესიმისტურ ლტოლვილებას, რომელიც გარემოს თვისებებს უქვემდებარებს ტრაგიზმს ადამიანის ბუნებაში. მაგრამ არანაკლებ შემოცდარია ის შეხედულებაც, რომელიც გარემოში ჭკრეტს ამ დრამის, ამ ტრაგიზმის გაღვიძების საბაბს.

ჩემი მოსაზრება ნათელია იმის მიხედვით, გრძნობა არარობისა ან ამაღლებისა და ლტოლვა მარადისობისაკენ ყოველი ადამიანის არსში მარხია, თუ ის ადამიანი არაუმთავრესად გრძნეული, არამედ უწინარეს შემოქმედი—მოაზროვნეა, მაგრამ არა მარტო შემოქმედი, უღრმესი მოაზროვნე უნდა იყოს ასეთი ადამიანი, არამედ ასევე ძლიერ უნდა მოქმედებდეს მასში გარე ბუნებრივი ელემენტი, გრძნება იგი უნდა იყოს ღრმა, ამოუშლელი. ერთი სიტყვით, ძლიერი გრძნება და შეუბოჰველი შემოქმედებითი და ამიტომ აბსოლუტური ელემენტი ადამიანში — აზრია, და ის ორი ძალა, რომელთა ერთიერთობა აუცილებლად ქმნის ამაოების გრძნობის ელემენტებს და მარადისობისაკენ ლტოლვას. გრძნება გარე ბუნებრივი ელემენტი იწვევს ამაოების გრძნობას, რადგანაც იგი შებოჰავს, შემოფარგლავს აბსოლუტურ ელემენტს, განუსაზღვრელ შემოქმედ ბუნებას, მაგრამ გონება მუდამ შემოქმედებს და იხილავს რა ძლიერ გრძნებათა წინააღმდეგობას, მით უფრო ძლიერად, მით უფრო აშკარად, თავისთვის აშკარად, შეუღრეკელად მისწრაფვის მარადისობისაკენ.

ასე იბადება მისწრაფება მარადისობისაკენ. აჰ, როგორც ხედავთ. გარემოს არავითარი გავლენა არ აქვს. აჰ ყველაფერი ნათელია. მხოლოდ ორი მოწინააღმდეგე მიმდინარეობის ფაქტი ჩვენს ფსიქიკაში და ინტენსივობა პირველისა და მეორესი წარმოშობენ შეცნობილ გრძნობად ტრაგიზმს გენიალურ ადამიანში. ისტორიულადაც შეგვიძლიან დავასაბუთოთ ჩვენი მოსაზრება: ავიღოთ თუნდ არტურ შოპენჰაუერი. ეს უდიდესი მოძღვარი ევროპის პესიმისმისა, იყო ძალზე გრძნეული ადამიანი. ამას ამტკიცებს მისი ცნობილი ლექსი, ეს აბობოქრებული ზღვა იმის გრძნეულ გრძნობათა O Sinne, O Hölle! და სხვა. და იგი იყო ძლიერი შემოქმედი, აზროვნების მატარებელი. Welt als Wille

und Vorstellung. მოწამეა მისი შემოქმედებით გონების ძალისა. ამიტომაცაა, რომ შოპენჰაუერი აუცილებლად პესიმისტი იყო.

ავიღოთ ახლა ჩვენი მგოსანი ნ. ბარათაშვილი. მისი პოეზიისათვის თავიდან ბოლომდე უმნიშვნელოა ის სოციალურ-პოლიტიკური უკუღმართობა, რომელსაც მის დროს საქართველო განიცდიდა. მისი სულიერი დრამის ახსნისათვის სრულიად გამოუსადეგარია საქართველოს ეს უკუღმართი მდგომარეობა. მის სულიერ დრამას ფარდას ხდის მხოლოდ მისი სულის მიმდინარეობა. ნიკოლოზ ბარათაშვილის არსის აბსოლუტური მხარე შემოქმედი გონება შეუდრეკელია. იგი სტიქიონურად ძლიერია, იგი ილტვის, რომ თავისი შემოქმედი სული, თავისი გონება ქმნელ აბსოლუტურის მაგიერ შექმნილ აბსოლუტად აქციოს, მას სურს გონებით საჭკრეტი გახადოს განუსაზღვრელი. მაგრამ ნ. ბარათაშვილი იმავე დროს ძლიერ გრძნობათა მატარებელი ფენომენია, — მისი გრძნეული გრძნობანი ზღვის ტალღასავით შეუპოვარნი არიან. ისინი აკავშირებენ მას დროულთან, წარმავალთან, უცაბედთან, ნაცადთან. ამიტომ მისი შემოქმედი სულის აბსოლუტად ქმნის ლტოლვას შემოზღუდავენ, შემოსაზღვრავენ. აქ იბადება ბრძოლა ამ ორ მიმდინარეობას შორის მის შინაგან არსში და აი სწორედ ეს ბრძოლაა შინაარსი მისი სულიერი დრამის. იგი მხილდება განსაკუთრებული სიძლიერით შესანიშნავ „მერანში“, „შემოღამება მთაწმინდაზე“. მერანი — ეს მისი შემოქმედი, აბსოლუტური სულია. მერანის რბენა ამ სულის ლტოლვაა დასრულებულ აბსოლუტად იქცეს. შავი ყორანი, — ეს გრძნებანია, რომელნიც განუყრელად შეკავშირებიან მია სულს, რომელნიც წარმოადგენენ გარე ბუნებრივ და ამიტომ დროულსა და წარმავალს ელემენტს. ბარათაშვილის შემოქმედი სული ებრძვის ამ უქანასკნელთ და ბარათაშვილიც თავისი სიმპათიით თავის აბსოლუტურ ელემენტს უერთდება, თავის შემოქმედს სულს და სწყურია ამ ბრძოლაში მისი გამარჯვება. ამიტომ იგი ერთხელ და სამუდამოდ ეთხოვება თავის ძლიერ გრძნებათ და გრძნეულ გრძნობათ, თუმცა კი ჭაჭარობს, რომ ბრძოლის სხვაფერ გადაწყვეტა შეუძლებელი ხდება და „კვენესას გულისას“ შეწირავს იმ ძლიერ გრძნებათა გამომშვიდობებას. მას წყინს თავის გრძნებათა დაკარგვა, მაგრამ არ შეუძლიან დაუმონოს მათ თავისი აბსოლუტური სული: „თუ აქამომდე არ ემონა მას, არც აწ ემონოს შენი მხედარი“, — ამბობს იგი და მასთანვე მოგვითხრობს იმ ტკივილებს, რომლებიც გამოუწვევია მის არსებაში ბრძოლის ასეთ გადაწყვეტას. აქ არ შემძლიან არ მოვიყვანო ამ ლექსის ზოგი ნაწილი, რომ აშკარად დავინახოთ, თუ რაოდენ ნათელს ფენს მას ჩემი გაგება.

რამა. მოვუორდე ჩემსა მამულსა, მოვაკლდე სწორთა და მეგობარსა;
ნულა ვიხილავ ჩემთა მშობელთა და ჩემსა სატრფოს, ტკილმოუბარსა, —
ნუ დავიმარხო ჩემსა მამულში, ჩემთა წინაპართ საფლავებს შორის;
ნუ დამიტვიროს სატრფომ გულისა, ნულა დამეცეს ცრემლი მწუხარის...

აქ მუდამ და ყველგან ჩვენ მხოლოდ გრძნეულ გრძნობებს ვპოვებთ და აი სწორედ მათ ტოვებს, მათ ემშვიდობება ბარათაშვილი, როდესაც იგი თავის შემოქმედ და აბსოლუტურ სულის მხარეს იჭერს. მას სწამს, თუ რამდენად ძნელია სრული გამომშვიდობება ადამიანის სულის გარე ბუნებრივ ელემენტთაგან, გრძნებათაგან, მან იცის, რომ ყოველი ადამიანი ვერ გადაიტანს ამ გამომშვიდობებას, მაგრამ საბოლოო გამარჯვება მას მაინც სწამს და სწყურია:

ცუდად ხომ მძინე არ ჩაივლის ეს განწირული აულის კვეთება,
და გზა უვალი, შენგან თელილი, მერანო ჩემო, მაინც დარჩება;

ამიტომ ბარათაშვილი ოპტიმისტი და არა პესიმიტი, როგორც ეს სხვათა შორის გერონტი ქიქოძეს ჰგონია. მისთვის ადამიანის გააბსოლუტება, სულის ბატონობა, გრძნების აღკვეთა აშკარაა და სასურველი. „შემოღამება მთაწმინდაზე“ არანაკლები სიძლიერით გადმოგვეცემს ბარათაშვილის იმავე სულისკვეთებას, ბარათაშვილის იმავე ოპტიმისტობას. ამ ლექსში, რომელიც საუკეთესოა მათ შორის რაც დაუწერია, დახატულია ნატურალური, ესთეტიკური და მისი გავლენა ადამიანის სულიერ დისპოზიციასზე. ბარათაშვილს სწამს, რომ ესთეტიკური დატკბობა ამოების გრძნობას ასუსტებს, აქრობს, ისე როგორც ეს შოპენჰაუერმა გამოთქვა თავის ფილოსოფიურ სისტემაში

ვინ მოვიხილოს, რომელ მყისვე თვისთა ფიქრთ შეება
არა იპოვნოს და არ დახსნას გულსა ვაება,
გულ-დახურულთა მეგობარო, მთავ ღრუბლიანო!

თანამედროვე ესთეტიკაც იმ აზრისაა, რასაც აქ ბარათაშვილი ლამაზ ფორმებში ასხამს. ესთეტიკური დატკბობა სწორედ მით არის ტკბობა, რომ აქ ადამიანი მალღდება იმით, რომ სცილდება წუთისოფლის ჩვეულებრივ, ყოველდღიურ ჭირ-ვარაჰს, ზოგად ყოფას, ამოებისა. იგი მალღდება, უერთდება განუსაზღვრელს და ამგვარად აბსოლუტდება. ჩემი შეხედულებით ეს გააბსოლუტება მხოლოდ იმით აიხსნება, რომ ესთეტიკური ტკბობის დროს მოქმედებს განსაკუთრებული ძალით ადამიანის სულის შემოქმედებითი მხარე: ჩვენ უსასრულო მარმარილოდან გამოქანდაკებულ ტანს ვქმნით ცხოველ არსებად, ხმათა გროვასა — მგრძნობიარე სულის ვნებათა მხილებად. ესთეტიკური ტკბობა იმით არის დატკბობა, რომ აქ ჩვენ შევიმოქმედებთ და ამით მოკლე ხნით ვთავისუფლდებით გრძნეულ გრძნობათა მღელვარებისა-

გან. ასეთია ჩვენი შეხედულება და სწორედ ასე უნდა გვესმოდეს ბარათაშვილის „შემოღამება მთაწმინდაზე“. ბარათაშვილი ისწრაფვის თავისი შემოქმედი სული აბსოლუტად აქციოს. იგი იმიტომ ცდილობს გაშორდეს გრძნებათ და გრძნეულ გრძნობათ. მათ სწყურიათ სრული თავისუფლება სულისა, მისი განმარტოება გარე ბუნებრივ ელემენტთაგან, ამ თავისუფლებას თავის შემოქმედ სულისას, ამ განმარტოებას ეძიებს იგი „მერანში“, მერანის ლტოლვაში, სულის შემოქმედების მის პასიობასთან ბრძოლაში. თავის „შემოღამება მთაწმინდაზე“ იგი სხვა გზას პოულობს: განთავისუფლებას სულისას გრძნეულ გრძნობათაგან პოვებს იგი აქ ესთეტიკურ დატკობაში. უკანასკნელ გზა უფრო მართალი აღმოჩნდება. იგი ავლინებს მის „შვებას შავ ფიქრთა“, მაგრამ ეს მხოლოდ რამდენიმე წუთით, ეს შვება ძალიან დღემოკლე აღმოჩნდება, მაგრამ თუნდ დღემოკლე იყოს იგი, მნიშვნელობა მისი მაინც დიდია. იგი მოწამეა იმისა, რომ ასეთი განთავისუფლება, განმარტოება შემოქმედ სულისა ამაო გრძნებათაგან. პრინციპულად შესაძლებელი ყოფილა და ამიტომ იგი ოპტიმისტურ აღფრთოვანებით მიმართავს საღამოს „ტურფას, საამოს“

მწუხრი გულისა — სევდა გულისა — ნუგეშა ამას შენგან მიიღებს,
რომ გათენდება დილა მზიანი და ყოველს ბინდას ის განანათლებს!

ამიტომ ბარათაშვილი ამაოების მქადაგებელი და მარადისობისაკენ მლტოლველი, ოპტიმისტურად გრძნობს და ამით მისი მსოფლმხედველობა უფრო კონსექვენტურია, ვიდრე მსოფლმხედველობა შოპენჰაუერისა. შოპენჰაუერი ხშირად ეწინააღმდეგება თავის 'ფილოსოფიურ პრინციპებს, თუმცა იგი ამას ვერ გრძნობს. ასეთი წინააღმდეგობაა მისი მოძღვრება ესთეტური ტკობის გავლენით „სიცოცხლისადმი ნების“ აღკვეცის შესახებ. ეს მოძღვრება ძირიანად ეწინააღმდეგება მის უსაზღვრო პესიმიზმს.

ამგვარად, ბარათაშვილი პოულობს „შვებას სულისას“ დროულ, სოფლიურ ელემენტთაგან, გრძნებათაგან და სწყურის შემოქმედ სულს, ან ადვილ აბსოლუტადქმნილს, გამოხატულება მისცეს და აგებს ტაძარს, რომელიც მას თავისუფალი ჰგონია ყოველ სოფლიურიდან, დროულიდან, მაგრამ სოფლიური ელემენტი, გრძნება ადამიანის სულს მაინც ვერ სცილდება, იგი აქაც მძლავრად ლაპარაკობს: „შვება სულისა“ წუთიერია და ამაო აღმოჩნდება და ტაძარი ინგრევა, იმსხვრევა, თავშესაფარი სულისა გრძნებათაგან შეუძლებელი აღმოჩნდა. „მას აქეთ ჩემს გულს ნეტარება არ ასადარებს“, — ასეთია ის მოტივები, რომელთაც წარმოშვეს ბარათაშვილის „ვპოვე ტაძარი“.

ამ მცირე შენიშვნით ვამთავრებ ჩემს წერილს. ჩემს შეხედულებას, როგორც მკითხველი ხედავს, სრულიად განკერძოებული ადგილი

უკირავს. მე, რასაკვირველია, არ მინდა ვთქვა, თითქოს ბარათაშვილის პოეზიის მოტივები მხოლოდ ნათქვამით ისაზღვრებოდნენ. მე აქ შეეხე მხოლოდ ერთ უმნიშვნელოვანეს მოტივს ბარათაშვილის პოეზიისას. იგი ძლიერად ამეტყველებს ბარათაშვილის მუზას. იგი ბრძოლაა შემოქმედ და ამიტომ უსაზღვრო სულის ელემენტის გონებასა და გარე ბუნებრივ, ამიტომ შეზღუდულ, დროულ ელემენტის, გრძნებათა სამეფოს შორის. მაგრამ არა მარტო ბარათაშვილს ამეტყველებს ეს ბრძოლა, იგი ამოქმედებს მთელ კაცობრიობას, როგორც ერთეულს და მთელი მსოფლიო ისტორია რაა თუ არ მხილება ამ ბრძოლისა, ხოლო ფართოდ აღებულის, — ბრძოლისა კაცობრიობის სულსა და გარე-შე ბუნებას შორის! რაა შინაარსი მსოფლიო კულტურის ისტორიისა, თუ არა ასეთი თუ ისეთი გადაწყვეტა ამ ბრძოლისა? რაა პროგრესი, თუ არა თანდათანობითი გამარჯვება შემოქმედ სულისა, თუ არა მისი განმარტობა შემზღუდველ, შემბოჰავ გრძნებათაგან?!

ვლადიმერ სოლოვიოვი — მისი შემეცნების თეორია და მეტაფიზიკა¹

სანამ ჩვენი ძირითადი საკითხის განხილვას შევეუდგებოდეთ, საჭიროა შევეხოთ სამ პუნქტს, რომელთა არსებობასაც აქ მოცემული კვლევის საგნის თავისებურება მოითხოვს. უპირველეს ყოვლისა ჩვენ უნდა გავამართლოთ კვლევის თემა. ამის შემდეგ საჭიროა გადმოვცეთ იმ ადამიანის შინაგანი და გარეგანი ცხოვრების გზა, რომელსაც ვეხებით შრომაში, დაბოლოს უნდა წარმოვადგინოთ ანგარიში იმ წესის შესახებ, რომლითაც ვიხილავთ საგანს. პირველი და მესამე პუნქტის განხილვის აუცილებლობა ალბათ არც კი მოითხოვს განსაკუთრებულ გამართლებას: განა ვისმეს შეუძლია უარყოს, რომ წინამდებარე შრომის თემა, რომელიც გერმანიაში თითქმის სავსებით უცნობ მოაზროვნეს ეხება, განსაკუთრებით გამართლებას საჭიროებს! მაგრამ ასევე თითქოსდა ინტუიტიურად ცხადი როდია მეორე პუნქტი—ჩვენთვის საინტერესო ადამიანის ცხოვრებისა და ხასიათის გადმოცემა. მაგრამ ამ პუნქტის არსებობასაც შრომის ხასიათი მოითხოვს. მართლაც ის, რაც ჩვენ ამჟამად უნდა წარვუდგინოთ მკითხველს, არის მეტაფიზიკა. ეს უკანასკნელი კი თავისი უშინაგნესი არსებით აუცილებლად დაკავშირებულია მისა შემქმნელი მოაზროვნის პიროვნებასთან. ისევე, როგორც ხელოვნების ნაწარმოები — როგორი ობიექტურიც არ უნდა იყოს ის — სხვა არაფერია, თუ არა ხელოვნანის გრძობათა სამყაროს — ამ უხილავი, ცნებით მიუწვდომელი თავისებურების მქონე, ყოველივე ზოგადობისათვის მიუღწეველი სამყაროს — გაობიექტურება, მეტაფიზიკაც, ჩვენი აზრით, არის ყველასათვის დაფარული, განწყობილებათა პერმანენტული სამყაროს ცნებითი განსხვავლება, ანდა, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მეტაფიზიკა კავშირშია მისი შემქმნელი ავტორას უშინაგნეს ხასიათთან. ვფიქრობთ არ შევცდებით, თუ გავხედავთ იმის მტკიცებას, რომ მეტაფიზიკა, რამდენადაც ის სხვა არაფე-

¹ დაიბეჭდა 1909 წ. ზაალეს პალეში გერმანულ ენაზე, ქართულად თარგმნა ზ. თევზაძემ.

რია, თუ არა შევსება იმ სამყაროსი, რომელიც ადამიანის შემეცნების შემოფარგლული ხედვის წინაშე აუცილებლად წარმოდგება, როგორც შემოსაზღვრული და დისპარმონიული, უნდა განვიხილოთ სწორედ როგორც „ცნებათა პოეზია“. მეტაფიზიკა ცნებათა პოეზიაა, მაგრამ არა მთლად იმ მოსაზრებების საფუძველზე, რომლებზეც ლაპარაკობს ფრიდრიხ ალბერტ ლანგე. ის ცნებათა პოეზიაა, რომელმაც გარდა იმისა, რომ უნდა დააკმაყოფილოს ჩვენი მორალური, რელიგიური და ესთეტიკური მოთხოვნილებები, უყურადღებოდ არ უნდა დატოვოს არც შემეცნების ინტერესები. და სწორედ ამ უკანასკნელ მოთხოვნას ის იმით აკმაყოფილებს, რომ წარმოადგენს პოეზიას, მხატვრულ კმნილებას. მხატვრული შემოქმედების ფსიქოლოგია გვიჩვენებს¹, რომ ჩვენ უშუალო მიმართებაში შევდივართ ზოგადთან, ვერთიანდებით უნივერსუმთან მხოლოდ იქ, სადაც ვქმნით, მხოლოდ იქაა შესაძლებელი ეწვედეთ ნივთთა თავისთავადობას, რეალობას და გრძნობათა მეშვეობით ობიექტურად ვაქციით. თუ მეტაფიზიკა ამგვარად უნდა გაეგოთ, რასაც ჩვენ, ბუნებრივია, აქ უფრო დაწვრილებით ვერ დავასაბუთებთ, მაშინ საესებით უეჭველია, რომ სამყაროს მეტაფიზიკური სურათი სწორედ მხატვრული სურათია და როგორც ასეთი წარმოიშობა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ადამიანას უშინაგნესი არსებიდან, მისი რაობიდან, მისი ხასიათიდან. ჩვენ აქ ვინილავთ გარკვეული პიროვნების მეტაფიზიკას, და განა უფლება გვაქვს ყურადღების გარეშე დავტოვოთ მისი პიროვნულობა?

რატომ მოვკიდეთ ჩვენ ხელი აქ აღნიშნულ თემას? მთელი რუსული ფილოსოფია, რომელიც მხოლოდ წარმოშობის პროცესშია, ბუნებრივია, ატარებს იმ გონის (Geist) ბეჭედს, რომელმაც ის წარმოშვა—რუსული გონისას. ეს კი ჩვენს ფილოსოფოსთან ძალზე აშკარადაა გამოხატული. ღრმა რელიგიურობა უპირველეს ყოვლისა რუსული გონისთვისაა დამახასიათებელი, რასაც ტოლსტოი, დოსტოევსკი და რუსული ფილოსოფიისა და ლიტერატურის თითქმის ყველა მთავარი წარმომადგენელი ამტკიცებს. ამავე რელიგიურობას ვპოულობთ ჩვენ ჩვენს ფილოსოფოსთან. ამიტომ, არ უნდა იყოს ინტერესს მოკლებული, დავუკვირდეთ რუსული გონის ჩამოყალიბებას რუსეთის უმნიშვნელოვანეს მოაზროვნეში, ისევე, როგორც არ უნდა იყოს ინტერესს მოკლებული, დავუკვირდეთ ისტორიის არენაზე ახლად გამოსული ხალხის განვითარებას. მისი ფილოსოფიური განვითარება სწორედ აქ განსახილველი ფილოსოფოსის ძლიერ გავლენას განიცდის. დაბოლოს, რაც დიანაც გადამწყვეტია: სოლოვიოვი უეჭველად იმსახურებს გარკვეულ ფილოსოფიურ ინტერესს, რადგან მისი ფილოსოფიური ორი-

¹ *ob. Ribot, L'Imagination creatrice, 1900.*

გინალობა, რაც, ვიმედოვნებთ, წინამდებარე გამოკვლევებიდან გამოჩნდება, ყოველგვარ ექვს გარეშეა, თუკი ჩვენ, ცხადია, ორიგინალობას ვავიგებთ, როგორც არა მარტო გენიალურ-ინტუიციურ მიხვედრებს, არამედ ახალ პრობლემებსა და ახალ დასაბუთებებს. საფუძვლიანი პრეტენზია ორიგინალობაზე უდავოდ შეიძლება წამოაყენოს, აგრეთვე, განსხვავებული ფილოსოფიური კვშმარიტებების სინთეზმა, — სწორმა სინთეზმა და არა უგონო ეკლექტიკამ. სოლოვიოვთან რომ ამგვარ სინთეზთან გვექნება საქმე, სწორედ წინამდებარე გამოკვლევამ უნდა გვიჩვენოს. ამგვარად, ამით ჩვენი თემა გამართლებულია. ისღა დაგვრჩენია, მოკლედ ვილაპარაკოთ ჩვენი ფილოსოფოსის ცხოვრებისა და ხასიათის შესახებ.

ის დაიბადა 1853 წლის 16 იანვარს ცნობილი ისტორიკოსის სერგეი სოლოვიოვის ოჯახში. დედა უკრაინელი იყო. მისი გვარი რუსეთის სულიერ ცხოვრებაში ისევე დამსახურებულია, როგორც მისი მეუღლისა. სოლოვიოვმა თავდაპირველად ჯეროვანი განათლება მიიღო ოჯახში. 1864 წ. შევიდა მოსკოვის გიმნაზიაში. გიმნაზიის დამთავრების შემდეგ სწავლობდა მოსკოვის უნივერსიტეტის მათემატიკის ფაკულტეტზე, სადაც ის განსაკუთრებულ მიღრეკილებას იჩენდა ბუნებისმეტყველური მეცნიერებებისადმი და გულმოდგინედ შეისწავლიდა მათ. ოთხი სემესტრის შემდეგ მან პროფესია შეიცვალა და შეუდგა ფილოსოფიის გულმოდგინედ შესწავლას. 1874 წლიდან სოლოვიოვის ცხოვრებაში იწყება ახალი პერიოდი, რომელიც 1882 წლამდე გრძელდება: მისი მასწავლებლობა მოსკოვისა და პეტერბურგის უნივერსიტეტებში. ამ დროს ემთხვევა, აგრეთვე, მისი მუშაობა ეკლესიის ისტორიაში და დოგმატიკაში. ამ დარგებში მან გასაოცარი ცოდნა შეიძინა. 1874 წ. ის იცავს სამაგისტრო დისერტაციას, რომელიც დასავლეთის ფილოსოფიის წინააღმდეგაა მიმართული და განსაკუთრებით ებრძვის პოზიტივიზმს¹. 1875 წ. ის მიაღწენს საზღვარგარეთ „ინდუარი, გნოსტიკური და შუასაუკუნეების ფილოსოფიის შესწავლის მიზნით“. ამ შეხედულებათა კვალი კარგად ჩანს მის მსოფლმხედველობაში. 1877 წ. სოლოვიოვი პეტერბურგში გადადის და განათლების სამინისტროსთან არსებული სამეცნიერო კომისიის წევრი ხდება. ამ პერიოდს ემთხვევა მისი უმნიშვნელოვანეს შრომათა უმრავლესობის გამოქვეყნება. აქ კითხულობს ის ლექციებს 1881 წლამდე, როცა სიკვდილით დასჯის წინააღმდეგ მისი ცნობილი სიტყვის გამო, იძულებული ხდება დატოვოს უნივერსიტეტი. 1900 წ. ის გარდაიცვალა ხანგრძლივი ავადმყოფობის შემდეგ.

¹ ს. დისერტაციო შრომის სათაურია: «Кризис западной философии. Против позитивистов». (რედ.).

სოლოვიოვის სამწერლო მოღვაწეობა სამ პერიოდად უნდა დაე-
ყოს. პირველში — 1882—1888 — ის ამუშავებს რელიგიურ და საეკ-
ლესიო პრობლემებს. ამ პერიოდს ეკუთვნის შრომები: 1. „სიცოცხ-
ლის რელიგიური საფუძვლები“, რომელიც 1907 წ. გერმანულადაც
გამოვიდა (თარგმნა და შენიშვნები დაუთმო ჰოფმანმა). 2. დიდი ნაშ-
რომი „თეოკრატიის ისტორია და მომავალი“ და 3. „La Russie et
l'église universelle“.

მეორე პერიოდში, რომელიც მოიცავს 1888—1895 წლებს, მისი
ინტერესების ცენტრშია პუბლიცისტური მოღვაწეობა. მას სურს თა-
ვისი სისტემის ძირითადი აზრი პუბლიცისტურ ფორმაშიც გამოხატოს.
და ბოლოს, მესამე პერიოდში—1895—1900 წლებში—გაბატონებუ-
ლია ფილოსოფიური ინტერესები. სოლოვიოვი ცდილობს თავისი, თით-
ქმის ყველა შრომაში გაბნეული ფილოსოფიური შეხედულებები სისტე-
მაში მოიყვანოს. ეს მან მოახერხა მხოლოდ ეთიკაში. მისი ძირითადი
ეთიკური ნაშრომი „სიკეთის გამართლება“ დამუშავებულ იქნა 1894—
1897 წლებში. თავისი გნოსეოლოგიური სისტემის — „თეორიული ფი-
ლოსოფიის“ გამოქვეყნება მან დაიწყო, მაგრამ დამთავრება ვერ შეძ-
ლო. ყველა ამ პერიოდში სოლოვიოვი არსებითად თავის თავის
ერთგული რჩება. სხვა მხრივ მისი მონათესავე შელინგის ცვალებადო-
ბა მისთვის უცხოა.

რაც შეეხება მას, როგორც პიროვნებას, ვიტყვით ყველაზე აუ-
ცილებელს. მისი არსების ძირითადი ნიშანია უსაზღვრო სიკეთე ყვე-
ლა იმ გამოვლენით, რაც ამგვარ ხასიათს ახლავს ხოლმე. ამასთანაა
დაკავშირებული მისი ღრმა რელიგიურობა, რომელმაც თავისი დაკმა-
ყოფილება ქრისტიკეში ნახა. ამით აიხსნება მისი ფილოსოფიის ბევრი
ნიშანი: როგორ საოცარ პარმონიაშია, მაგალითად, მისი წარმოდ-
გენა სამყაროსა და ცხოვრების საზრისზე — სიყვარულზე, მისი ხასია-
თის ძირითად თვისებასთან. გარდა ამისა, ხაზი უნდა გაესვას მის კე-
თილგანწყობას, გულღიაობას და გონებამახვილობას, რამაც მას მრავალი
მეგობარი შესძინა საზოგადოების სხვადასხვა ფენებიდან. „ის
ისეთივე სასურველი სტუმარი იყო ავსტრიისა და ინგლისის ელჩთა სა-
ლონებში, როგორც მისი ლიტერატურული კოლეგების კაბინეტებში“,
თქვა რადლოვმა, როცა სოლოვიოვის პიროვნებას ახასიათებდა. კიდევ
უფრო მეტად ესადაგება სოლოვიოვის ხასიათის ძირითად თვისებას მი-
სი ხელგაშლილობა: უკვე აღიარებული მწერალი, ცნობილი ადამიანი-
სა და პოპულარული ისტორიკოსის ვაჟი, ყოველთვის ხელმოკლე
ცხოვრებას ეწეოდა, რადგან სხვათა გაჭირვების ატანა არ შეეძლო და
ყოველთვის მზად იყო გაჭირვებულს დახმარებოდა. რა თქმა უნდა,
ამ გულუხვობით ძალზე სარგებლობდნენ: მისი ბინა თითქმის ყოველ-
თვის მთხოვნელებით იყო გაჭედული. მისი მოძღვრება, რომელიც

ასე ენერგიულად ებრძოდა ეგოიზმს, სრულ ჰარმონიაში იყო მის ცხოვრებასთან.

ამ კუთხით დანახული მისი ხასიათის ნიშნები, თითქოსდა უაღრესად მარტივი ჩანს, მაგრამ მიუხედავად ამისა ისინი არცთუ იშვიათად გაუგებარი რჩებოდა და რჩება. ამის მიზეზი, რადლოვის აზრით, „უნარის, ხასიათისა და აზროვნების კონცენტრაციის მრავალმხრივობაშია“. რადლოვის თანახმად სოლოვიოვი სრულიად არ ჰგავდა იმ ადამიანებს, რომელთა დახასიათება შეიძლება გამოთქმით homo unius libri, და „მაინც შეინიშნება, რომ მთელ მის მოღვაწეობას, მის მიერ დაწერილ თითქმის ყველა სტრიქონს, ამოძრავებს ერთი ძირითადი აზრი, მთელი მისი ცხოვრებისა და მისწრაფებების საგანი“. ამით აიხსნება ის მოჩვენებითი ანტინომიები, რომლებიც, ზოგიერთების აზრით, მას ახასიათებენ. ამ ანტინომიების ახსნას ჩვენ ვერ შევუძლებთ. ჩვენთვის უფრო მნიშვნელოვანია ყურადღება მივაქციოთ იმას, თუ რამ მოახდინა გავლენა მის ფილოსოფიაზე, რომლის პირველწყარო, ბუნებრივია, თავად სოლოვიოვის ხასიათში უნდა მოიძებნოს. ამ კითხვაზე პასუხს გავცემთ, თუ ვუჩვენებთ, რომელ ავტორებზე მუშაობდა ის ყველაზე უფრო სწორად და რომელ მწერლებს კითხულობდა ყველაზე უფრო დიდი სიამოვნებით. ახალგაზრდობაში ის განსაკუთრებით მატერიალისტების და დარვინის შრომებს კითხულობდა და ერთ ხანს მატერიალისტი და დარვინისტი იყო. როგორც ის თვითონ აღნიშნავს, სპინოზა იყო მისი „პირველი ფილოსოფიური სიყვარული“. შემდგომ მას განსაკუთრებით კანტი და შოპენჰაუერი აინტერესებდა. შოპენჰაუერის გავლენას უნდა მივაწეროთ, რომ მან აღმოსავლური ფილოსოფია შეისწავლა. შოპენჰაუერიდან ის გადადის შელინგზე, რომელშიც ხედავდა შუამავალს ჰეგელსა და შოპენჰაუერს შორის; ბაადერს გვიან გაეცნო; განსაკუთრებული სიყვარულით კითხულობდა ბიომეს და სვედენბორგს და უპირველეს ყოვლისა — პლატონსა და პლოტინს. ესენია მოაზროვნეები, რომლებიც სოლოვიოვს განსაკუთრებით აინტერესებდა და რომელთაგანაც ის ბევრითაა დავალებული.¹ ამით ვფიქრობთ, რომ გადმოვეცით მისი ცხოვრების ყველაზე აუცილებელი მხარეები.

დაბოლოს რამდენიმე სიტყვა ჩვენ მიერ საგნის განხილვის წესის თაობაზე. ჩვენი შრომის მიზანია წარმოვადგინოთ სოლოვიოვის მეტაფიზიკური შეხედულებების რაც შეიძლება ნათელი სურათი, ვაჩვენოთ მისი მიმართება სხვა მოაზროვნეებთან და მივანიშნოთ მაინც მის მნიშვნელობაზე ფილოსოფიური აზროვნებისათვის. რამდენადაც

¹ შტრ. პროფ. ლობატინის წერილი ჟურნალში: «Вопросы философии и психологии», V.

სოლოვიოვს თავისი მეტაფიზიკური შეხედულებანი სისტემის სახით არ ჩამოუყალიბებია, იძულებული ვართ მივეთითოთ მრავალ ფილოსოფიურ ნაშრომებში გაფანტულ აზრებზე. იმისათვის, რომ მის მიერ ხშირად გაფანტულად გამოთქმულ აზრებს სისტემის ფორმა მივცეთ, ვფიქრობთ, ყველაზე უფრო მიზანშეწონილი იქნება, თუ ხშირად ჩვენი ავტორის აზრების თავისუფალ რეპროდუქციას მოვახდენთ. ამასთანავე ვეცდებით, სადაც კი შესაძლებელი იქნება, ფილოსოფოსი თავად ვალაპარაკოთ და ასე, ვიმედოვნებთ, მოვახაზოთ ნათელი სურათი გამოჩენილი რუსი მოაზროვნისა, რუსული ფილოსოფიის ფუძემდებლისა, როგორც მას თავის სამშობლოში უწოდებენ.

ნ ა კ ვ ე თ ი I

გნოსეოლოგიური საფუძვლები

I. მეტაფიზიკის ცნება და შემეცნების თეორიის აუცილებლობა

I. ფილოსოფიური შემეცნების ძირითადი ჰეგემონიკების თანახმად სამყარო მის თავისთავადობაში, შემეცნების სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად სრულიადაც არ შეიცავს იმ რაოდენობრივ და თვისებრივ ნიშნებს, რომლებიც ახასიათებენ მის მოვლენებს, როცა ისინი გრძნობათა საშუალებით გვეძლევიან: ამ უდავო ჰეგემონიკებს იზიარებენ, აგრეთვე, პოზიტიური მეცნიერებები, რომლებმაც თავისი *raison d'être* სწორედ ამ შეხედულებათა წყალობით მიიღეს. პარმენიდე ელეელის შემდეგ ეს ჰეგემონიკება არ შეიძლება დაივიწყოს არც ერთმა ფილოსოფიურმა მოძღვრებამ და ამით ხელახლა გაუთავისუფლოს ნიადაგი გულუბრყვილო რეალიზმს. თუ ფილოსოფია უნდა ესწრაფოდეს იმას, რომ შეიმეცნოს სამყარო როგორც მთელი მის აბსოლუტურობაში, იგი ვალდებულია გრძნობადის სფერო აღარ ჩათვალოს ერთადერთ სინამდვილედ. ამის გამო ყოველი ფილოსოფიის გზა მიმართული იყო სამყაროს იმ თავისთავადობისაკენ (*an sich der Welt*), რომელსაც ემპირიული რეალობა არასგზით არ მიეწერებოდა. ფილოსოფიას უნდა დაეტოვებინა ფიზიკურისა და გრძნობადის ნიადაგი და მეტაფიზიკურში გადასულიყო. ამგვარად, ყოველი ფილოსოფია, თუ მას სურდა გარკვეული დაკმაყოფილება მოეპოვებინა, მეტაფიზიკურის გზაზე უნდა დამდგარიყო. ამიტომაც სულაც არაა გასაკვირი, თუ ფილოსოფია და მეტაფიზიკა ისე შეერწყნენ ერთმანეთს, რომ თითქმის შეიძლება ითქვას, ფილოსოფია არის იმდენად, რამდენადაც არის მეტაფიზიკა, ხოლო მეტაფიზიკა არის იმდენად, რამდენადაც არის ფილოსოფია. ფილოსოფიის, როგორც მეტაფიზიკის ძირითადი ამოცანა იმით განისაზღვრა, რომ მან, გრძნობადი სამყაროს

რელატიურობის საპირისპიროდ, უპირველეს ყოვლისა წინ წამოსწია სამყაროს თავისთავადობა, აბსოლუტი. იმავეითვე დადგინდა მეტაფიზიკის პირველი საკითხი — ონტოლოგიური საკითხი, ე. ი. საკითხი აბსოლუტური, უპირობო ყოფიერების შესახებ და მას შემდეგ ის ყოველი მეტაფიზიკური კვლევის ჭეშმარიტად ძირითადი საკითხია. მაგრამ მეტაფიზიკის ძირითადი პრობლემაა არა მარტო ონტოლოგიური პრობლემა, ასევე ძირითადია კოსმოლოგიური და თავისუფლების პრობლემებიც. გარდა ამისა, თუ მეტაფიზიკას სურს იყოს სამყაროს როგორც მთელის დამაკმაყოფილებელი შემეცნება, მან ცალკეულ ფენომენებს ემპირიულ სამყაროში თავიანთ გარკვეულ ადგილზე უნდა მიუთითოს, უნდა გაითვალისწინოს ერთეულის მნიშვნელობა, უნდა გაგვიცნობიეროს ადგილი, რომელიც განეკუთვნება ყოველ ერთეულს ყოფიერების მთლიანობაში, რაც, თავის მხრივ, ზეემპირიულის შემეცნებაზეა დამოკიდებული. ერთი სიტყვით, მან უნდა იკვლიოს ყოფიერების საზრისი (Sinn des Seins). ყველა ეს პრობლემა საბოლოო ანგარიშში მიუთითებს აბსოლუტზე, ტრანსცენდენტურზე, და არა რელატიურზე და ემპირიულზე. ისინი ვარაუდობენ, რომ აბსოლუტურ საქმის ვითარებას გადმოსცემენ, ამიტომ განიხილავენ არა რელატიურ, არამედ აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას, ისინი მიისწრაფვიან მისკენ. ამიტომ ჩვენ შეგვიძლია სოლოვიოვთან თანხმობაში მეტაფიზიკა განვსაზღვროთ როგორც „აბსოლუტური ჭეშმარიტების“ შემეცნება¹.

2. რამდენადაც მეტაფიზიკის საგანი აბსოლუტურად ჭეშმარიტი ყოფიერებაა, უეჭველია თავდაპირველად უნდა გავარკვიოთ, შეუძლიათ თუ არა ჩვენი შემეცნების ძალებს, რომლებიც უპირველეს ყოვლისა გაპირობებულზე არიან მიმართულნი, შეიმეცნონ მეტაფიზიკური. ამრიგად, ყოველ მეტაფიზიკურ გამოკვლევას გნოსეოლოგიური გამოკვლევა უნდა უძღოდეს წინ. ეს ასე უნდა იყოს, თუ მეტაფიზიკა სურთ წამოაყენონ. ამდენად სოლოვიოვი ემწრობა კანტს, როცა ამბობს: „საკითხი საგნის ჭეშმარიტების შესახებ (რასაც მეტაფიზიკა პასუხობს), ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ იმ შემთხვევაში გადავჭრათ, თუ ვიცით, რაში მდგომარეობს ჭეშმარიტება საერთოდ, ე. ი., თუ გავაჩნია ჭეშმარიტების კრიტერიუმი. საკითხი საგნის ჭეშმარიტების შესახებ წინასწარ გულისხმობს საკითხს შემეცნების ჭეშმარიტების შესახებ; მეტაფიზიკური ამოცანა მოითხოვს გნოსეოლოგიური ამოცანის წინასწარ გადაჭრას.....“². ამგვარად, მეტაფიზიკის ცნების განსაზღვრებიდან გამომდინარეობს იმის აუცილებლობა, რომ

¹ В. С. С о л о в ъ е в, Собр. соч., т. II, СПб, изд. тов. «Обществ. Польза», 1878—1880, стр. 184.

² იქვე.

შემდეგი ნაბიჯი გნოსეოლოგიური კვლევისაკენ გადაიდგას. ბუნებრივია, ჩვენ აქ სოლოვიოვის შემეცნების თეორიიდან მხოლოდ იმას წამოვწევთ წინ, რაც მისი მეტაფიზიკის გადმოსაცემადაა ყველაზე უფრო აუცილებელი. ამ დროს ჩვენ ორგვარად ვმოქმედებთ: ნეგატიურად და პოზიტიურად. ნეგატიურად, რამდენადაც ვცდილობთ ვუჩვენოთ, თუ როგორ უპირისპირდება სოლოვიოვი დასავლეთის ფილოსოფიას, პოზიტიურად — რამდენადაც ვცდილობთ, მის მიერ დასავლური ფილოსოფიის კრიტიკიდან გამომდინარე პოზიტიური შეხედულებები გადმოვცეთ.

II. აბსტრაქტული აზროვნება

1. სოლოვიოვი უკვე თავის სამაგისტრო დისერტაციაში¹ შეეცადა მიეთითებინა იმაზე, რომ დასავლეთის ფილოსოფია საფუძველშივე მცდარია, რომ ის იმთავითვე აბსტრაქტული აზროვნების წესს იყენებს. მაგრამ რას ნიშნავს მისი აზრით აბსტრაქტული აზროვნება? ყოველი შემეცნებითი წარმონაქმნი ორი ელემენტისაგან შედგება: პირველია ელემენტი, რომელიც ჩვენი გრძნობების მეშვეობით გვეძლევა, ე. ი. წმინდა მატერიალური შინაარსი, მეორეა — ამ შინაარსის ლოგიკური გადამუშავება, რაც ჩვენი აზროვნების მეშვეობით ხდება. ყოველი შემეცნება ამ ორი ელემენტის სინთეზით წარმოიშობა. ამრიგად, „აბსტრაქტული... აზროვნება არის უშუალო, კონკრეტული ჰერეტის დანაწევრება გრძნობად და ლოგიკურ ელემენტებად“². მაგრამ ეს ელემენტები არსებობენ არა გათიშულად, არამედ პირიქით, თავიანთი ერთიანობით ქმნიან ყოველ კონკრეტულ ყოფიერებას. მათ გათიშულობაში განხილულნი, ისინი წარმოადგენენ აბსტრაქტულს, კონკრეტულობას ისინი იღებენ მხოლოდ კავშირში. მაშასადამე, აბსტრაქტული აზროვნების არსება კონკრეტული ყოფიერების აბსოლუტური პრინციპის დანაწევრებაშია. იგი კონკრეტულის კატეგორიებს წარმოადგენს მათ გათიშულობაში და ერთმანეთისაგან სრულ იზოლაციაში³. აქ აზროვნება განიხილავს საგნებს რელატიური, ცალმხრივი განსაზღვრების თვალსაზრისით, და შემდეგ გარეგნულად უქვემდებარებს ერთმანეთს ანდა ადარებს ცალმხრივად, მაგრამ უფრო ზოგად მიმართებაში. ამის გამო აბსტრაქტულ აზროვნებას შეიძლება, აგრეთვე მექანიკური აზ-

¹ იხ. ტ. I. დასავლეთის ფილოსოფიის კრიზისი, 1874.

² В. С. Соловьев, Собр. соч., т. I, СПб., изд. тов. «Обществ. польза», 1873—1877, стр. 96.

³ იქვე.

როვნება ეწოდოს¹. როგორც ყოველ აზროვნებას, აბსტრაქტულ აზროვნებასაც თავისი ობიექტური საფუძველი უნდა ჰქონდეს და ის ყოველი არსებულის საძირკველში — „აბსოლუტში“ უნდა ვეძებოთ. აბსოლუტის შესახებ მოძღვრების განხილვის დროს ჩვენ აბსოლუტის განსხვავებულობები სამ პოტენციაში უნდა წარმოვადგინოთ, აქ მხოლოდ იმაზე უნდა მივუთითოთ, რომ მეორე პოტენციაა აბსოლუტის დანაწევრება, მისი თვითგანსხვავება. აბსტრაქტული აზროვნება მხოლოდ ამ მეორე პოტენციას შეესაბამება, ამდენადაა ის მის საფუძველში მდებარე ვითარებით გამართლებული და მხოლოდ ამდენად აქვს უფლება გარკვეული აღიარება მოითხოვოს. მაშასადამე, იგი უდავოდ ღირსია განსაკუთრებული, თუნდაც უარყოფითი და ჩვეულებრივი მნიშვნელობისა. რაში მდგომარეობს იგი?

2. ყოველ ზოგად განყენებულ ცნებაში უარიყოფა ყველა მის მოცულობაში შემავალი, ან უკეთ, მისი მოცულობის შემადგენელი განსაკუთრებული ცნების თუ წარმოდგენის კონკრეტული, განსაკუთრებული თავისებურება. განსაკუთრებული ცნებებისა და წარმოდგენების ამ ნეგაციას სოლოვიოვი განიხილავს როგორც მათ ამავდროულ დადგენას ახალ ერთიანობაში და ახალ შინაარსში, რომელიც არ გამოიყვანება ზოგადი ცნებიდან მისი ნეგატიური წარმოშობის გამო, მაგრამ ამ ცნებით მითითებულია. „ამრიგად, ყოველი ზოგადი ცნება კერძო მოვლენის ნეგაციაა და საყოველთაო იდეის მითითება“². მაგალითად, ზოგადი ცნება „ადამიანი“ არის ყველა კონკრეტული პიროვნული თავისებურების ნეგაცია და ამავე დროს ახალი, უფრო მაღალი ერთიანობა, რომელიც ყველა ცალკეულ პიროვნებას მოიცავს თავისში, მაგრამ მაინც ყველასაგან განსხვავდება. ეს ფაქტი ასაბუთებს, რომ მას აქვს გარკვეული, მათგან (ცალკეულ პიროვნებათაგან) დამოუკიდებელი, საკუთარი ობიექტურობა, რომელიც ზოგადი ცნებიდან ნორმას ქმნის, რაზეც მიუთითებს ჩვენს ცხოვრებაში ხშირად გამოყენებული მოთხოვნა: „იყავ ადამიანი!“. ასე მიდის სოლოვიოვი პლატონური იდეის ცნებამდე, რომლის გამოხატულებაა ზოგადი ცნებები. ამავე დროს ამით ის გადმოსცემს აბსტრაქტული ცნებების ნეგატიურ და შუალედურ მნიშვნელობას. ამით აშკარადაა ნაჩვენები, „რომ აბსტრაქტული აზროვნება ინტელექტის გარდამავალი მდგომარეობაა, როცა ინტელექტი საკმაოდ ძლიერია, რათა განთავისუფლდეს გრძნობადი აღქმების განსაკუთრებული ძალაუფლებისაგან და ნეგატიურად განეწყოს მისადმი, მაგრამ ჭერ კიდევ უძლურია დაეუფლოს იდეას მთელი მისი

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 3, СПб., изд. тов. «Обществ. польза», 1877—1884, стр. 89.

² იქვე, გვ. 60.

საგნობრივი პრსებობის სისრულეში და სრულყოფაში, შინაგანად და არსებითად შეუერთდეს მას, შეუძლია, მეტაფორულად თუ ვიტყვი, მხოლოდ ზედაპირულად შეეხოს მას, მის გარეგნულ ფორმებს¹. ამრიგად, ვხედავთ, რომ რამდენადაც აბსტრაქტული აზროვნება მეორე პოტენციას — აბსოლუტში დიფერენცირების პოტენციას შეესაბამება, ის იძენს გარკვეულ მნიშვნელობას და გამართლებას; მისი ცნებები შეიძლება მხოლოდ იმისათვის გამოდგენენ, რომ გრძნობადი აღქმების გარკვეული შემოკლებანი ან იდეების ანტიციპაციები იქმნებიან. ცნების, როგორც გრძნობადი აღქმების შემოკლების, განსაზღვრებაში, სოლოვიოვი ეთანხმება თანამედროვე ფსიქოლოგიას, ხოლო ცნების, როგორც აღქმის ანტიციპაციის განსაზღვრებაში, ნათლად ჩანს მისი ამოსავალი პუნქტი — პლატონიზმი.

3. მაგრამ აბსოლუტი მარად როდი რჩება თავის მეორე პოტენციაში. მას ოდითგან აქვს, აგრეთვე, მესამე პოტენცია, მოსაშუალო სინთეზის პოტენცია. ასე წარმოიშობა ახალი ობიექტური საფუძველი და ამის შესაბამისად აზროვნების ახალი წესის აუცილებლობა, რომელიც აბსოლუტის ამ პოტენციას შეიძლება შეესაბამებოდეს. მაგრამ ჩვენი ფილოსოფოსის ღრმა რწმენით, დასავლეთის ფილოსოფიამ ვერ შეძლო აზროვნების აბსტრაქტული სტადიის გადალახვა. ამიტომ, ბუნებრივია, რომ მას არ შეუძლია შეიმეცნოს აბსოლუტი მის სრულ კონკრეტულობაში, ბუნებრივია, რომ ის ჰეგელიანების კვლევის დროს ზღვარდებული აღმოჩნდება. ასე გვინდა ჩვენ რამდენიმე სიტყვით და ჭერჭერობით მხოლოდ ზოგადად შევეხოთ საკითხს იმის თაობაზე, თუ რაში ხედავს სოლოვიოვი ცალმხრივი აბსტრაქტული აზროვნების წესის შეცდომას და შეზღუდულობას.

4. ყოველი კრიტიკული შემეცნების თეორიის ძირითადი პრობლემაა სუბიექტსა და ობიექტს შორის მიმართების საკითხი, შემეცნებელ სუბიექტსა და შესამეცნებელ ობიექტს შორის მიმართების საკითხი. თვით შემეცნება უნდა განვიხილოთ, როგორც ამ მიმართების პრობლემა, რომელშიც შემეცნების ორივე ძირითადი ელემენტი — სუბიექტი და ობიექტი — უწყვეტ ერთიანობაში გამოდიან. აბსტრაქტული აზროვნება იხილავს შემეცნების პრობლემას და იმით, რომ შემეცნების სურათს საკუთარი ძირითადი თავისებურების შესაბამისად მის ელემენტებად შლის და ანაწილებს იმით, რომ სუბიექტურ ელემენტს ობიექტურიდან თიშავს, ის ცდილობს სუბიექტური და ობიექტური ერთმანეთისაგან სრულ იზოლირებაში აიღოს და პირველი დაადგინოს როგორც ისეთი რამ, რაც შემეცნებაზეა მიმართული და მეორე, როგორც სუბიექტის გარეთ სინამდვილის სახით მდებარე და შესამეცნებელი

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 3, стр. 61.

ობიექტი. ამრიგად, აბსტრაქტული აზროვნება მიდის ორი სრულიად განსხვავებული, ერთმანეთის გვერდით პარალელურად მიმდინარე ფაქტის აღიარებამდე, რომელთაც არაფერი აქვთ ერთმანეთთან საერთო და, მაშასადამე, ამის გამო გადაულახავი უფსკრულით არიან გათიშულნი: შემეცნებელი უპირისპირდება სინამდვილეს და მიიწუნდა შეიმეცნოს იგი. საესებით უეჭველია, რომ შემეცნება, როგორც სუბიექტსა და ობიექტს შორის მიმართების შედეგი, შეუძლებელია აქ განხორციელდეს, რადგანაც რეი უპირველეს ყოვლისა შინაგანი პროცესია და როგორც ასეთს არასგზით არ შეუძლია გარეგანზე იყოს მიმართული. მაგრამ შემეცნებას სინამდვილესთან უნდა ჰქონდეს მიმართება, თუკი სურს იყოს ობიექტური. სუბიექტის შიგნით, ე. ი. შემეცნების წარმოშობის ადგილას არ არსებობს არავითარი ობიექტური სინამდვილე, რადგანაც აბსტრაქტულმა აზროვნებამ, როგორც იტყვა, ეს სინამდვილე სუბიექტს მოსწყვიტა და უფსკრულს იქით მიუჩინა ადგილი. ამრიგად, მთელი სამყარო შეუმეცნებელი თავისთავადი ნივთების სამყაროდ იქცევა და შემეცნება შეუძლებელი ხდება. ეს არის პირველი დასკვნა, რომელიც ლოგიკური აუცილებლობით გამომდინარეობს მხოლოდ აბსტრაქტული აზროვნების წესის გამოყენებიდან.

5. მაგრამ აბსტრაქტული აზროვნება მეორე შეუსაბამობასაც წააწყდება, თუკი ის თანმიმდევრული იქნება. ჩვენ თუნდაც რომ ვაღიაროთ, რომ ამგვარი ურთიერთქმედება, რომელიც ყოველი შემეცნებისათვის აუცილებელია, შეიძლება არსებობდეს სუბიექტურ და ობიექტურ ელემენტებს შორის, მაშინაც კი ობიექტური შემეცნების შესაძლებლობა არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ჩაითვალოს გარანტირებულად. რეალური ელემენტი — შეგრძნებები, როგორც აღიარებულია, საესებით სუბიექტური განცდებია, მხოლოდ გრძნობადობის მდგომარეობანია. რაციონალური ელემენტი — განსჯა (Verstand) ასევე საესებით და მთლიანად სუბიექტურია და ამიტომ ცარიელ ფორმას წარმოადგენს. მაგრამ თუ სუბიექტმა თავისი განსჯის კატეგორიები შეგრძნებებს უნდა მიუყენოს, ამით შეგრძნებები არასგზით არ იქცევიან ჰერმეტიკულად ობიექტური აზრით, ისინი ისეთივე სუბიექტურები დარჩებიან, როგორც მანამდე იყვნენ. გარდა ამისა: თვით მიყენება არ არის ობიექტური, ის მხოლოდ სუბიექტური მოჩვენებაა. ეს არის პირველი ნაკლი, რაც აბსტრაქტულ ფილოსოფიას უკვე აპრიორულად აქვს. მაგრამ თუ შევეცდებით, რომ აბსტრაქტული ფილოსოფიის შეცდომები და შეზღუდულობანი უფრო ზუსტად განვიხილოთ, მაშინ ისტორიული ასპექტით ჩვენი მხედველობის არეში უნდა მოვაქციოთ ყველა ძირითადი მიმართულება, რომელთა განვითარებამაც გამოამქლავნა ეს, ე. ი. ემპირიზმი, კრიტიციზმი, რაციონალიზმი და მისტიციზმი.

6. ეს ძირითადი მიმართულებები ამოიზარდნენ შესაბამისი შემეცნებითი წყაროებიდან. შემეცნების მთელი სფეროს პირველმა ზედაპირულმა გამოკვლევამ იმთავითვე გამოგვიაშკარავა ეს წყაროები. შინაგანი ცდა არის პირველი: მისი მეშვეობით ვგებულობთ ჩვენ საკუთარ სუბიექტურ ყოფიერებას. მეორეა გარეგანი ცდა, რომლის მეშვეობითაც შევიმეცნებთ გარეგან ყოფიერებას მის რეალობაში. წმინდა ლოგიკური შემეცნება წარმოადგენს შემეცნების შემდგომ წყაროს. მისი მეშვეობით განესაზღვრავთ ჩვენ იმ აუცილებელ პირობებსა და კანონებს, რომელთაც ემორჩილება ყოფიერება. რეალობასთან, სინამდვილესთან ლოგიკურ შემეცნებას არავითარი საქმე არ აქვს, სინამდვილე ლოგიკური შემეცნების სფეროს გარეთაა. განსჯითი შემეცნების ეს უკანასკნელი თვისება ახალ ფილოსოფიაში მრავალჯერ იყო ხაზგასმული: განსაკუთრებით მიუთითა მასზე *ჰამილტონმა*, მაგრამ ამ საკითხში სოლოვიოვი ეთანხმება *რილსაც*. საბოლოოდ შემეცნების ბოლო წყაროა მისტიკური გამოცდილება, რომლის სინამდვილე სოლოვიოვისათვის უეჭველია.

7. შემეცნების ერთადერთ წყაროდ ლოგიკური აზროვნების აღიარებიდან წარმოიშობა რაციონალიზმი. მას სურს აბსოლუტური შემეცნების მწვერვალს მიაღწიოს შემეცნების მხოლოდ ამ წყაროს მეშვეობით. ახალი დროის რაციონალიზმმა თავის განვითარებაში სამი მომენტი განახორციელა:

I. *დეკარტი*, *სპინოზა*, *ლაიბნიცი* და *ვოლფი* წარმოადგენენ პირველ მომენტს. მათ დააფუძნეს და დასასრულამდე მიიყვანეს ე. წ. დოგმატური მეტაფიზიკა. ვნოსეოლოგიური თვალსაზრისით ამ პირველი მომენტის არსებას სოლოვიოვი აზროვნების სინამდვილესთან, ჩვენგან დამოუკიდებელ ყოფიერებასთან აზრს მოკლებულ გაიგივებაში ხედავს. დოგმატური მეტაფიზიკა იმ აზრისაა, რომ ჩვენ ჩვენი ინტელექტისათვის დამახასიათებელი ზოგადი ცნებებით შეგვიძლია დამოუკიდებელი ყოფიერება იმთავითვე შევიმეცნოთ, რომ ჭეშმარიტი შემეცნება ამგვარად წარმოიშობა ჩვენი ცნებებიდან, როგორც თავდაპირველი ცნებებიდან (*ideae innatae*), ანდა მარადიული ჭეშმარიტებებიდან (*veritales aeternae*), რომ ის, მასშასაღამე, აპრიორულია. დოგმატური მეტაფიზიკოსების მიერ გარეგანი, ჩვენგან დამოუკიდებელი ყოფიერება წინასწარ არის ნაგულისხმევი და მისი სრული თანხმობა ჩვენს აზროვნებასთან დოგმატურად მიიღება. შედეგი, რომელთანაც მივიდა რაციონალიზმი თავისი განვითარების პირველ მომენტში, შეიძლება შემდეგნაირად ჩამოვაყალიბოთ: „ჭეშმარიტად არსებული შეიმეცნება აპრიორულ შემეცნებაში“¹.

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. I, стр. 126—127.

II. მეორე მომენტი, სოლოვიოვის აზრით, წარმოდგენილია კანტის კრიტიციზმში, რომელიც რაციონალისტური მიმართულებით უფრო ღრმად მიდის. შემეცნების უფრო დაკვირვებული ანალიზი იმწუთშივე აჩვენებს, რომ შემეცნებას, როგორც იმანენტურ პროცესს, თავის თავის გარეთ გასვლა არ შეუძლია, და ჩვენს გარეშე არსებული ნივთები ამის გამო არასგზით არ შეიძლება შემეცნების საზღვრებში მოექცნენ, რომ ნივთები ჩვენი შემეცნების უნარისათვის მიუწვდომელია, რომ ჩვენ მიმართული ვართ მხოლოდ მოვლენათა სამყაროზე, რომელიც შემეცნების სუბიექტური ფორმებითაა განსაზღვრული. ამრიგად, კანტისეული კრიტიციზმის შედეგი შეიძლება ასე ჩამოვაყალიბოთ: „აპრიორულ შემეცნებაში შეიმეცნებიან მხოლოდ ჩვენი აზროვნების ფორმები“.

III. კანტის შემდგომი ფილოსოფია წარმოადგენს მესამე მომენტს, რომელიც თავის დასასრულს ჰეგელთან პოულობს და ასეთ რეზულტატამდე მიდის: თუ ყოველივე, რისი შემეცნებაც ჩვენ შეგვიძლია, ჩვენი ცნობიერების გარეთ არ გადის, მაშინ ტრადიციული განსხვავება ობიექტურ ყოფიერებასა და მოვლენას შორის, იმას შორის, რაც თავისთავადაა და იმას შორის, რაც მხოლოდ ჩვენთვისაა, წარმოადგენს არა რაიმე ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად ობიექტური მნიშვნელობის მქონეს, არამედ მხოლოდ ჩვენი ცნობიერებით წარმოშობილს. ცნებას თავისთავადი ყოფიერების შესახებ შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ ჩვენი განსჯის ცნების მნიშვნელობა. აქედან უკვე შორს არაა იმის მტკაცებამდე, რომ ყველაფერი განსჯის ცნებებში ითქვიფება, და ჰეგელის მოძღვრება სწორედ ამას ამტკიცებს: „ჩვენი განსჯის ცნებები არის ყველაფერი“¹. ამრიგად, გონებას აღარ აქვს სუბიექტური ხასიათი, და ის განიხილება, როგორც უნივერსალური გონება. რაციონალიზმის ამ მესამე მომენტში სოლოვიოვი ხედავს პირველისადმი დაბრუნებას. მაგრამ ამ მომენტებს შორის განსხვავება იმაშია, რომ მესამე მომენტში ყოფიერებისა და აზროვნების იდენტობა ცნობიერებამდეა ამაღლებული, მაშინ როდესაც პირველში მხოლოდ არაცნობიერადაა დაშვებული.

რაციონალიზმის განვითარების ამ სამი მომენტის შედეგი, თუ ჩვენ მესამეს ასე ჩამოვაყალიბებთ: „ჩვენი აზროვნების ფორმები ჰეგელისადაა არსებულია“, შეგვიძლია სილოგიზმის ფორმით გამოვხატოთ. ამ სილოგიზმის დიდი წანამძღვარია დოგმატიზმი, მცირე — კანტის კრიტიციზმი, ხოლო დანასკვი—ჰეგელი: 1. ჩვენი ვიაზრებთ არსებულს: 2. მაგრამ ჩვენ ვიაზრებთ ცნებებს; 3. მაშასადამე, არსებული არის ცნება.

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 1, стр. 127.

ამგვარად, რაციონალიზმი, ჩვენი ფილოსოფოსის აზრით, როცა ის მის საბოლოო ლოგიკურ შედეგამდეა მიყვანილი, იძლევა ისეთ მოძღვრებას. რომლის არასაკმარისობა ყველასათვის ნათელი გახდება, თუ ჩვენ აბსტრაქტული ფილოსოფიის სხვა მიმართულებებსაც დავალაგებთ.

8. შემეცნების აღრე, პირველ ადგილზე დასახელებული წყაროდან: შინაგანი და გარეგანი ცდიდან წარმოიშობა ემპირიზმი, აბსტრაქტული ფილოსოფიის მეორე მიმართულება, რომელმაც თავისი ბუნებრივი ნიადაგი ინგლისში პოვა. ემპირიზმი, ისევე როგორც რაციონალიზმი, თავის განვითარებაში სამ მომენტს გაივლის:

I. პირველი წარმოდგენილია ბეკონით და ნაწილობრივ, პოზით და მიდის შემდეგ შედეგამდე: თუ რეალური ცდა შემეცნების ერთადერთი წყაროა, მაშინ უეჭველია, რომ ჩვენ ნივთთა ნამდვილ არსებას მხოლოდ ემპირიულ ფაქტებში შევიმეცნებთ.

II. შემდგომ გამოდიან ლოკი და ბერკლი და ცდილობენ განავითარონ ემპირიზმი. ისინი წარმოადგენენ მეორე მომენტს. ლოკის თანახმად, თუ შემეცნების ერთადერთი წყარო ცდაა, მაშინ ჩვენ მასში რალაცას შევიმეცნებთ იმით, რომ ის ჩვენზე ზემოქმედებს, გარეგანი გრძნობებით გარკვეულ მიმართებაში მოდის ჩვენთან; წინააღმდეგ შემთხვევაში, უნდა გველიარებინა თანდაყოლილი იდეები, მაშასადამე, იდეები, რომლებიც არ არიან წარმოშობილი ცდიდან და, ამრიგად, შემეცნების მეორე წყარო — განსჯა თავისი ზოგადი იდეებით, — რაც ეწინააღმდეგება წანამძღვარს. ასე სუბიექტურად ესმის ემპირიზმს ყოველი შემეცნება და ამ სუბიექტურობას იგი თანმიმდევრულად ინარჩუნებს, მიუხედავად იმისა, რომ რეფლექსიისათვის გარკვეული როლის დათმობა სურს. მაგრამ რეფლექსიაც სუბიექტური უნარია და, როგორც ასეთი, შემეცნების სუბიექტურობას არ არღვევს. მაშასადამე, ყველაფერი დაიყვანება სუბიექტურ ელემენტებზე. — შეგრძნებებზე და რეფლექსიაზე. ამიტომ ყველაფერი, რასაც ჩვენ გარეგან საგნებს ვუწოდებთ, სხვა არაფერს წარმოადგენს, თუ არა ჩვენს წარმოდგენებს ანდა იდეებს ჩვენს გონში. ბერკლიმ გააკეთა ეს დასკვნა და, ამრიგად, მესამე მომენტი მოამზადა.

III. ეს მომენტი წარმოდგენილია დ. იუმისა და ჯ. ს. მილის მიერ. თუ ცდა მიიჩნევა შემეცნების ერთადერთ წყაროდ, ეს ნიშნავს იმის დაშვებას, რომ ჩვენი სულიცა და სხეულიც შეგრძნებებზე დაიყვანება. მაშასადამე, ნამდვილია მხოლოდ შეგრძნებები და სხვა არაფერი.

ამრიგად, ემპირიზმი რაციონალიზმის მსგავსად, თავის განვითარების სამ მომენტში სილოგიზმის ფორმით წარმოგვიდგება: 1. დიდი წანამძღვარია ბეკონის დებულება: კემპარიტად არსებული ჩვენს ცდაში შევიმეცნება. 2. მცირე წანამძღვარია ლოკისა და ბერკლის დებულება:

ჩვენს ცდაში შეიმეცნება მხოლოდ ცნობიერების განსხვავებული მდგომარეობანი. 3. დანასკვია იუმისა და მილის დებულება: მაშასადამე, ცნობიერების განსხვავებული ემპირიული მდგომარეობანი ნამდვილად არსებულია¹. „აქედან შეიძლება დავინახოთ, რომ ორივე დაპირისპირებული მიმართულების — ემპირიზმისა და რაციონალიზმის — უკიდურესი დასკვნები ერთმანეთს ემთხვევა ერთ არსებით პუნქტში, სახელდობრ იმაში, რომ ორივე ერთნაირად უარყოფს როგორც შესამეცნებლის, ასევე შემეცნებლის საკუთრივ არსებობას, გადააქვს რამთელი კემშარიტება თვით შემეცნების აქტზე“². განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ რაციონალიზმი პრიორიტეტს ზოგად ლოგიკურ ცნებებს მიაწერს და ცდილობს გრძნობადი შემეცნება მისგან გამოიყვანოს, მაშინ როდესაც ემპირიზმი პირიქით იქცევა.

9. ახლა, მას შემდეგ რაც ფილოსოფიის ორი პირველი ძირითადი მიმართულების შედეგები გადმოვეციოთ, გვინდა განვიხილოთ, თუ რას ნიშნავს ეს შედეგები სოლოვიოვისათვის, შეუძლიათ თუ არა მათ კემშარიტების მამიებელი ადამიანის სული დააკმაყოფილონ. რას ნიშნავს შედეგი ემპირიზმისა, რომელსაც ცნობიერების ემპირიული მდგომარეობა კემშარიტ ყოფიერებად მიაჩნია? ეს შეხედულება უპირველეს ყოვლისა, ცდის ორი სახის — შინაგანისა და გარეგანის — განსხვავებას შეუძლებლად ხდის, რადგან სხვა რაღაა მოვლენები, თუ არა შემეცნებელი სუბიექტის მოდიფიკაციები, თუ არა მისი ცნობიერების მდგომარეობანი. მაგრამ თუ მოვლენა ასეა გავებული, მაშინ ქრება ყოველგვარი გამართლება იმისა, რომ მას, თუ ის გარეგანი მოვლენაა, უფრო მაღალი ან დაბალი რეალობა მიეწეროს, ვიდრე სუბიექტის ყველა სხვა მოდიფიკაციებს: მის სურვილებს, გრძნობებს, აზრებს და ა. შ. მაშინ უფლება აღარ გვაქვს ვილაპარაკოთ გარეგან საგნებზე და შინაგან განცდებზე (Erlebnisse), როგორც ერთმანეთის დაპირისპირებულ ფაქტებზე, რადგან აქ ყველაფერი დაიყვანება ცნობიერების ერთნაირ მდგომარეობებზე და არ რჩება შინაგანსა და გარეგანს შორის განსხვავების არავითარი საბაბი. ეს იქნება პირველი, საითყენაც ემპირიზმს მიეყვართ. თუ, როგორც ამას ემპირიზმი აკეთებს, შემეცნების აქტუალურ წესს შემეცნებადის ყოფიერების ერთადერთ სახედ ჩავთვლით და იმ ვითარებიდან, რომ მატერიალური საგანი ჩემს შეგრძნებებში და ცნებებში აღიქმება და შეიმეცნება, ვასკვნით, რომ ის მხოლოდ ჩემი შეგრძნებებისგან შედგება და, მილის გამოთქმა რომ ვინმართ, არის „შეგრძნების მუდმივი შესაძლებლობა“ (permanent possibility of sensation), მაშინ ეს დასკვნა ლოგიკურად გავრცელ-

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 1, стр. 127—128.

² იქვე, გვ. 128.

დება ყველა სხვა საგანზეც, ე. ი. ცოცხალ არსებზე. ადამიანზეც¹. მეორე დასკვნა: ცოცხალი არსებებიც — სუბიექტები ჩემს გარეთ — ჩემი ცნობიერების მდგომარეობებზე დაიყვანება. მაგრამ ემპირიზმს უფლება არ აქვს თუნდაც აქ შეჩერდეს, მან გზა უნდა განაგრძოს და აუცილებლად უნდა მივიდეს მესამე დასკვნამდე — სუბიექტის, შემეცნებლის უარყოფამდე; რადგან მე ემპირიულად ჩემ საკუთარ თავს ვპოულობ მხოლოდ და მხოლოდ ჩემი ცნობიერების მდგომარეობებში, მაშასადამე, ემპირიზმის ლოგიკის მიხედვით, მე ჩემი თავი მხოლოდ ცნობიერების მდგომარეობად უნდა ჩავთვალო. მაგრამ ეს უკიდურესი უაზრობაა, რადგან ჩემი ცნობიერების მდგომარეობა მოითხოვს ჩემ თავს, როგორც სუბიექტს; მე კი არ ვარსებობ ცნობიერების ამ მდგომარეობის გარეშე, მაშასადამე, გვრჩება ერთადერთი დაშვება, რომ საერთოდ არსებობენ ცნობიერების მდგომარეობანი, სახელდობრ ცნობიერების მდგომარეობანი მათი სუბიექტისა და ობიექტის გარეშე. ეს კი ნიშნავს იმას, რომ არსებობენ მოვლენები თავისთავად, წარმოდგენები ანდა შეგრძნებები თავისთავად. „მაგრამ ეს პირდაპირ ეწინააღმდეგება ამ ტერმინების ლოგიკურ აზრს: მოვლენა, თავისთავადი არსების საპირისპიროდ, ნიშნავს სწორედ იმას, რაც თავისთავად კი არ არის, არამედ მხოლოდ სხვისთვის არსებობს; ზუსტად ამასვე ნიშნავს წარმოდგენაც. მაგრამ თუ ეს მეორე, ე. ი. ის, ვინც წარმოიდგენს — არ არსებობს, მაშინ არ შეიძლება არსებობდეს არც წარმოდგენა. არ არსებობს ასევე მოვლენაც; ყველაფერი დაიყვანება რაღაც ინდივიდუალურ, ცარიელ და სხვასთან ყოველგვარ მიმართებას მოკლებულ ყოფიერებაზე (ეს სხვა ხომ არ არსებობს), ყოფიერებაზე, რომელიც მოკლებულია ყოველგვარ განსაზღვრებას და ამიტომ არაფრით არ განსხვავდება წმინდა არარსაგან“².

ზუსტად იგივე ითქვას *mutatis mutandis* რაციონალიზმზეც. როგორც უკვე ვაჩვენეთ, ის მთელ სინამდვილეს დაიყვანს ცნებებზე, ე. ი. თვით შემეცნებელი სუბიექტი მისთვის სხვა არაფერია, თუ არა ცნება. ასე რომ, საბოლოოდ ჩვენ ვიღებთ ცნებას სუბიექტისა და ობიექტის გარეშე, ისევე როგორც ემპირიზმს სურდა წარმოდგენები და მოვლენები დაედგინა სუბიექტისა და ობიექტის გარეშე. მაგრამ ცნება „საერთოდ“ იგივეა, რაც წმინდა არარა. როგორც ვხედავთ, ვერც ემპირიზმმა და ვერც რაციონალიზმმა ვერ შეძლო რაიმე დამაკმაყოფილებელ შედეგამდე მისვლა, პირიქით მათ ყველაფერი არარაზე დაიყვანეს და ამხიარად იძულებულნი გახდნენ საკუთარი *raison d'être* — ყოფიერების შემეცნება — უარყოფით.

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 2, стр. 27 (სოლოვიოვთან გვ. 271, მთარჯმნ. შენ.).

² იქვე, გვ. 271—272.

10. ახალი ამოცანა, რომელსაც ახლა უნდა შევეხოთ, შემდეგია: რა არის არსებითი მიზეზი იმისა, რომ აზროვნების აბსტრაქტული წესის გამოყენებას ამგვარ უაზრობამდე მივყავართ? რაში ხედავს სოლოვიოვი აბსტრაქტული აზროვნების უპირველეს შეცდომას? მაგრამ სანამ ამ ამოცანაზე გადავალთ, მოკლედ გავიხსენოთ აბსტრაქტული მისტიციზმი და სოლოვიოვის მიმართება მასთან. მისტიციზმი წარმოიშობა შემეცნების მისტიკური წყაროდან და ფილოსოფიის ისტორიაში ბევრჯერ წარმომდგარა. თავის მრავალრიცხოვან ნაწერებში სოლოვიოვი სხვადასხვა ადგილებში გაკვრით ეხება მისტიციზმს, მაგრამ ამ ფილოსოფიური მიმართულების ღრმა კრიტიკას ჩვენ მის შრომებში ვერ ვიპოვით. ეს იმით აიხსნება, რომ სოლოვიოვს სურდა უპირველეს ყოვლისა საფუძვლიანად შეერყია გაბატონებული, ფართო გავლენის მქონე ფილოსოფიური მიმართულებანი, რათა შემდეგ სხვაზე, ნაკლებად მნიშვნელოვანზე გადასულიყო; 1874 წ. ის მთელი ძალით ებრძოდა პოზიტივიზმს, ებრძოდა იმ პერაოდში, როდესაც ამ ფილოსოფიურმა მიმართულებამ რუსეთში განუყოფელი ბატონობა მოიპოვა; მაგრამ როგორც კი პოზიტივიზმის „საფრთხე“ შიშის საბაბს აღარ იძლეოდა, სოლოვიოვი მას თბილი სიტყვებით იგონებდა და ცდილობდა დაედგინა მისი მნიშვნელობა ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში. ჩვენი აზრით, იგივე ითქმის საერთოდ მისტიციზმის შესახებაც. ეს ფილოსოფიური შეხედულება თანამედროვე მეცნიერული ფილოსოფიისაგან ისე განსხვავდება, როგორც ცა დედამიწისაგან, და რადგანაც უპირველეს ყოვლისა ამ ფილოსოფიას უნდა ვებრძოლოთ, ყველა მასთან დაპირისპირებული მიმართულებანი, ბუნებრივია, კრიტიკოსის აქტუალური ინტერესის გარეთ რჩება. მეორე მიზეზად შეიძლება ის ჩაითვალოს, რომ თვით სოლოვიოვი მისტიკასთან ახლოს დგას, თუმცა ადამიანური შემეცნების უნარის სხვა ელემენტებსაც თავის უფლებებს უტოვებს იმით, რომ მათ სწორ, მათთვის შესაბამის ადგილს მიუჩენს სისტემაში; მაგრამ ყველა ეს მიმართულება მასთან მისტიკურ ელემენტს ექვემდებარება. მაგრამ მთავარი, რაც მას აქამდეელი ფილოსოფიისაგან აშორებს, შემდეგია: აბსტრაქტულობა და ცალმხრივობა ერთნაირად ვრცელდება როგორც რაციონალიზმზე და ემპირიზმზე, ასევე მისტიციზმზე; და ამ აზრით მისტიციზმი ისევე შეზღუდული და ნაკლოვანია, როგორც აბსტრაქტული ფილოსოფიის ყველა სხვა მიმართულება. მისტიციზმი, რამდენადაც ის აბსოლუტთან უპირობო იდენტიფიკაციისაკენ, თვითგასხვისებისა (Selbstentäußerung) და სამყაროს განადგურებისაკენ ისწრაფვის, იმავე შედეგამდე მიდის, რა შედეგამდეც მივიდა რაციონალიზმი ან ემპირიზმი, რადგან ასეთი იდენტიფიკაციის შედეგი, ისევე როგორც ბუდისტური ნიჩვანა, სხვა არაფერია, თუ არა არაბა.

11. ახლა დავებრუნდეთ ზემოთ დასმულ კითხვას აბსტრაქტული ფილოსოფიის *πᾶσαί ψάνθει* (უპირველესი შეცდომის) შესახებ. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ სოლოვიოვს არ სურდა უარი ეთქვა აბსტრაქტული აზროვნების ვარკვეულ მნიშვნელობაზე, იმ აზროვნების მნიშვნელობაზე, რომელიც აუცილებლობით შეესაბამება თვით აბსოლუტში დიფერენციაციის სტადიას და აქედან გამომდინარე გაშუალებული და გაპირობებული მნიშვნელობა აქვს. ამ ასპექტში აბსტრაქტული აზროვნების მნიშვნელობა და უფლება ყოველგვარ ეჭვს გარეშე დგას. ბუნებისმეცნიერებებმა უდიდეს შედეგს მიაღწიეს სწორედ იმის გამოყენებით, რასაც სოლოვიოვი აზროვნების აბსტრაქტულ წესს უწოდებს, მხოლოდ ამ წესის წყალობით მოიპოვეს მათ მნიშვნელობა და შედეგი. მაგრამ აბსტრაქციაზე უარს ვერ იტყვიან არა მარტო ბუნებისმეცნიერებები, არამედ ასევე ყველა სხვა პოზიტიური მეცნიერებაც. მათთვის სრულ ძალაშია გოეთეს შესანიშნავი სიტყვები, რომლებიც ამავე დროს შეიძლება განხილულ იქნეს, როგორც მთელი აბსტრაქტული ფილოსოფიის პროგრამა:

„Willst du dich am Ganzen erquicken,
So mußt du das Ganze im Kleinsten erblicken“¹.

აბსტრაქტული აზროვნება უპირატესად (*par excellence*) მეცნიერული აზროვნებაა. ამას სოლოვიოვი არ იფიქვებს და ამიტომ სურს აბსტრაქციას მთელი მისი უფლება შეუნარჩუნოს. მაგრამ ის მიუთითებს იმაზე, რომ, ისევე როგორც მხოლოდ მეცნიერებებს არ შეუძლიათ დააკმაყოფილონ ჩვენი შემეცნებითი მისწრაფება და ამიტომ იძულებულნი არიან ადგილი დაუთმონ ფილოსოფიასა და რელიგიას, როგორც უფრო მაღალი შემეცნების სახეს, რომელიც მთელ სამყაროზე და სიცოცხლეზეა მიმართული (და არა მხოლოდ ცდიის განსაკუთრებულ სფეროზე, როგორც ამას პოზიტიური მეცნიერებანი აკეთებენ), ასევე მეცნიერული აზროვნება არ შეიძლება განხილულ იქნეს, როგორც აზროვნების ერთადერთი წესი. აბსტრაქტული ფილოსოფია აბსტრაქციებს იყენებდა და მხოლოდ მასში ხედავდა აზროვნების ერთადერთ ფილოსოფიურ წესს; და სწორედ ამაში ხედავს სოლოვიოვი აბსტრაქტული ფილოსოფიის ნაკლს. აბსტრაქტული ფილოსოფია მიმართავდა სამყაროსა და სიცოცხლის მრავალფეროვან სფეროთა ანალიზს; ცალკეული ელემენტების განხილვისას, ყველა დანარჩენებისაგან აბსტრაქციას ახდენდა; ამ პუნქტამდე სოლოვიოვს თითქოსდა არაფერი აქვს აბსტრაქტული ფილოსოფიის საწინააღმდეგო, მაგრამ შემდ-

¹ „თუ გსურს მთელით დატკბე.

მთელი უმცირესში უნდა დაინახო“, — Johann Wolfgang Goethe, Gedichte, Moskau, Progreß, 1980, S. 308.

გომი ნაბიჯების გადადგმისას აბსტრაქტული ფილოსოფია სულ უფრო და უფრო მიუტევებელ შეცდომას ჩადის: მას აკლია აზროვნების შედარებით მაღალი სახე, რომელიც აბსოლუტის უშუალოებით სინთეზის სტადიას უნდა შეესაბამებოდეს და აბსტრაქციის შედეგები შესაბამის უფრო მაღალ სინთეზში უნდა გააერთიანოს; ამიტომ ის ახდენდა აბსტრაქტულის ჰიპოსტაზირებას და კონკრეტულის რანგამდე აჰყავდა ის. მაშასადამე, აბსტრაქტული ფილოსოფიის ძირითადი შეცდომაა აბსტრაქციით მიღებული ელემენტების კონკრეტიზაცია, როგორც შედეგი აზროვნების უფრო მაღალი წესის არქონებისა და აქედან გამომდინარე ცალმხრივობა. სოლოვიოვი დარწმუნებულია, რომ ეს შეცდომა ახასიათებს მთელ დასავლეთის ფილოსოფიას, ამიტომ გასაკვირი არ არის, რომ მან, როგორც თავიდანვე დაავადებულმა, ვერაფერ დამაკმაყოფილებელს ვერ მიაღწია.

III. ორგანული შემეცნება

1. რაში ხედავს სოლოვიოვი აზროვნების იმ უფრო მაღალ წესს, რომელმაც აბსტრაქცია უნდა სრულყოს და რომელიც საერთოდ აკლია დასავლეთის ფილოსოფიას? ამ ახალ საკითხს, რომელიც უნდა გადავჭრათ უპირველეს ყოვლისა, ჩვენ მივყავართ სოლოვიოვის „ორგანული“ ან ევოლუციონისტური შემეცნების თეორიის ცენტრალურ პუნქტამდე. დასავლეთის ფილოსოფიის ნაკლი, როგორც დავინახეთ, ის იყო, რომ იგი ჩვენს შემეცნებას ანალიზებდა და აბსტრაქციით მიღებული ცალკეული მხარეები კონკრეტულამდე აჰყავდა; ასე მათ ცალმხრივ ჰიპოსტაზირებას ახდენდა. უნდა ვიფიქროთ, რომ ის თვალსაზრისია სწორი, რომლის თანახმად, თუ ჩვენ გვსურს გავექცეთ აბსტრაქტული ფილოსოფიის შეცდომებს, ცალკეული, ანალიზის შედეგად მიღებული წყაროები შემეცნებისა მათ ცალკეულობაში ძალის მქონედ კი არ უნდა ჩავთვალოთ, არამედ უნდა შევეცადოთ შემეცნების პრობლემა გადავჭრათ მათი ცნობიერებამდე ამალღებული სინთეზით. და მართლაც შემეცნების წყაროების მეტად თუ ნაკლებად ღრმა ანალიზი გვიჩვენებს, რომ არც გარეგანი და შინაგანი ცდაა ლოგიკური აზროვნებისაგან დამოუკიდებელი და არც ლოგიკური აზროვნების განხილვა შეიძლება ამ წყაროებისაგან მოწყვეტილად. სოლოვიოვი უპირველეს ყოვლისა ცდილობს დაასაბუთოს, რომ ამგვარი კავშირი გარეგან ცდასთან არსებობს.

2. გარეგანი ცდა ჩვენ მოგვეცემა „შემეცნებად დაკავშირებულ შეგარძნებათა და უშუალო ჰერეტათა“ ფორმით. ესენი წარმოადგენენ არა მხოლოდ შეგარძნებებს, არამედ ერთმანეთთან დაკავშირებულ წარმოდგენებს. უშუალო ჰერეტას, როგორც ერთმანეთთან დაკავში-

რებული წარმოდგენების კომპლექსს, სოლოვიოვი მიიჩნევს ადამიანური, თუმცა გაუცნობიერებელი განსჯის ნაწარმოებად და სამართლიანადაც, რადგანაც ის, როგორც ჩანს, აქ გულისხმობს არა აპერკეფტულ, არამედ ასოციაციურად დაკავშირებულ წარმოდგენებს. გარდა ამისა, გარეგანი ცდის ფაქტები ჩვენ შეიძლება მოგვეცენ არა მხოლოდ უშუალო კვრეტის ფორმით, არამედ როგორც მეცნიერულად მოწესრიგებული სისტემა და როგორც კი ეს მოხდება, შეუძლებელია ექვი იქნეს შეტანილი იმ ფაქტში, რომ გარეგანი ცდა რაციონალურ აზროვნებასთან კავშირშია¹. ამაში არავისაც არ ეპარება ექვი. კანტმა განსაკუთრებით მიუთითა ამ აუცილებელ მიმართებაზე, თუმცა მისი აზროვნების აბსტრაქტული ცალმხრივი ხასიათის გამო ვერ შეძლო ამის ნათლად გაკეთება. კანტი სწორია, როცა ამტკიცებს: „კვრეტანი ცნებების გარეშე ბრმაა; ცნებები კვრეტათა გარეშე ცარიელიაო“, მაგრამ არაა სწორი, როდესაც კატეგორიების კვრეტასთან დაკავშირებას სქემატიზმის საშუალებით ცდილობს. ამგვარი კავშირის განხორციელება კანტმა საერთოდ ვერ შეძლო, და თუ ეს ორი ელემენტი ერთმანეთისაგან გაითიშა, მათი ხელახლა დაკავშირება აბსტრაქტული ფილოსოფიისათვის შეუძლებელი საქმეა. სოლოვიოვმა აბსტრაქტული ფილოსოფიის კრიტიკაში ამგვარი იზოლირებული განხილვების სავალალო შედეგები გვიჩვენა.

3. ჩვენი ავტორი ფიქრობს, რომ ყველაფერს, რაც მან გარეგანი ცდის მიმართ დაადგინა ამ წესით, სხვა თანაბარ პირობებში ძალა აქვს, აგრეთვე შინაგანი ცდის მიმართაც. თავის დისერტაციაში, რომელიც პოზიტივიზმის წინააღმდეგაა მიმართული, სოლოვიოვი ცდილობს შინაგანი ცდის ფაქტების კავშირი რაციონალურ აზროვნებასთან დამაჯერებლად გამოხატოს. ფსიქოლოგიური კანონი, რომელსაც ცნობიერების განსხვავებული მდგომარეობანი ექვემდებარება, გამოხატავს არა მხოლოდ ცნობიერების განსხვავებული მდგომარეობების თანმიმდევრობისა და თანაარსებობის მოცემულ მიმართებას (როგორც მაგ. ლოკი ამტკიცებდა), რადგანაც ასეთ შემთხვევაში „ჩვენ შეგვეძლო ეს მიმართება დაგვემტკიცებინა მხოლოდ ჩვენს ცდაში ცნობილი შემთხვევისათვის და არ გვექნებოდა არავითარი უფლება გველიარებინა ის საერთო კანონად ყველა ერთგვაროვანი შემთხვევისათვის, რომლებიც ოდესღაც ყოფილა ანდა იქნება“². სოლოვიოვი მოგვაგონებს, რომ ჯ. ს. მილმა, თავად უკიდურესმა ემპირიკოსმა, კანონი განსაზღვრა როგორც უპირობოდ მარადიული და აუცილებელი მიმართება. კანონის ამ დეფინიციიდან გამომდინარეობს იმის შეუძლებლო-

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., стр. 122 и след.

² იქვე, გვ. 123.

ბა, რომ მისი მნიშვნელობა მხოლოდ დროულ-ვრცელად შემოსაზღვრულ განსაკუთრებულ ცდისეულ ფაქტებზე გავავრცელოთ. მას ძალა უნდა ჰქონდეს ყოველი მომავალი და წარსული ცდის მიმართ, თუკი სურს, რომ ნამდვილი კანონი იყოს. მაგრამ კანონის ასეთი საყოველთაო მნიშვნელობა შეუძლებელია გამოყვანილ იქნეს, თუ კანონს გავიგებთ როგორც მოცემულ მიმართებას იმ ემპირიული ფაქტებისა, რომლებიც ჩვენ გარკვეულ ადგილას და გარკვეულ დროში გვეძლევა. ამრიგად, მხოლოდ ცდით არ შეიძლება დავკმაყოფილდეთ; იმისათვის, რათა მოცემულმა მიმართებამ კანონის მნიშვნელობა მიიღოს, საჭირო მას რაციონალური ელემენტი დაემატოს. სახელდობრ არსებაში ანდა ცდის მოცემული ფაქტების ზოგად თვისებებში სხვა მოვლენების აუცილებლობა უნდა იყოს მოცემული; ფენომენების ამგვარი ლოგიკური გადამუშავებით იღებს მოცემული მიმართება საყოველთაო და აუცილებელი კანონის მნიშვნელობას. „განსაზღვრული მიმართებანი შინაგანი ცდის ფენომენებს შორის ამგვარად გამოიყვანება ჩვენ მიერ მისი ზოგადი ცნებიდან და ამიტომ მტყიცდება როგორც საყოველთაო და აუცილებელი მიმართება“¹. მაშასადამე, ლოგიკური ფორმებია ის, რაც ცდის კონკრეტულ ფაქტებს აუცილებლობად აქცევს; ისინი სინამდვილის აუცილებელ პირობად უნდა მივიჩნიოთ; მაგრამ ლოგიკური ფორმები, თუ მათ ცდის ფაქტები არ უკავშირდება, წარმოადგენენ წმინდა შესაძლებლობებს ყოველგვარი სინამდვილის გარეშე; მაშასადამე, ორთავე ერთნაირად აუცილებელია ერთმანეთისათვის: ლოგიკური ფორმების გარეშე ცდა შეუძლებელია, ხოლო ცდის ელემენტების გარეშე ლოგიკური ფორმები არანამდვილია. როგორც ვხედავთ, აქ სოლოვიოვი საკვებით ემხრობა კანტს; განსხვავება, რომელიც შემდგომ გადმოცემაში კიდევ უფრო ნათელი იქნება, ისაა, რომ კანტს არ სურდა შემეცნების განსხვავებული ელემენტებისათვის მათ ერთმანეთისაგან იზოლირებაში ყოველგვარი მნიშვნელობა და დამოუკიდებლობა წაერთმია. გაიხსენოთ თუნდაც მათემატიკის კანტისეული გაგება². სოლოვიოვისათვის ელემენტის ასეთი დამოუკიდებლობა დაუშვებელია, ის ძალზე რელატიურადაც რომ იქნეს მოაზრებული. ამიტომ საკვებით შეუძლებელია ვუწოდოთ მას ემპირიკოსი, რაციონალისტი ანდა მისტიკოსი ამ სიტყვის ჩვეულებრივი გაგებით; იგი აერთიანებს თავისში ყველაფერს, რადგან არ შეუძლია, ერთმანეთისაგან გათიშულად დაუშვას ემპირია, აზროვნება ან მისტიკა, რადგანაც სამყაროს მისეულ სურათში

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 1, стр. 125.

² I. Kant. Krit. d. r. Vern., S. 669 (Reclams Ausgabe).

„...alles sich zum Ganzen webt!

Eins in dem andern wirkt und lebt“¹

4. ამრიგად, მას შემდეგ, რაც დავახასიათეთ შემეცნების მთავარი წყაროების აუცილებელი კავშირის გაგება სოლოვიოვის მიერ, მისი შემეცნების თეორიის თავისებურება შეგვიძლია აღვწინააღმდეგოთ გამოთქმით: „ორგანული“. აქამდე გაბატონებული აბსტრაქტული ფილოსოფია ხასიათდებოდა იმით, რომ წინ სწევდა შემეცნების ცალკეულ მხარეებს და შემეცნების აგების მიზნით ერთ-ერთ მხარეს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა. ამიტომ ის შეიძლება დახასიათდეს როგორც მექანიკური ფილოსოფია. სოლოვიოვი, პირიქით, იმთავითვე კავშირებს ეძებს; ის განიხილავს საგნებს მათ სისრულეში, მათ მიმართებაში ყველა სხვასთან, რაც მას ნებას აძლევს, როგორც თავად ამბობს: „ყოველი ცნების საღრმადან ყველა სხვა გამოიყვანოს ანდა ცნება სრულ ქვეშარითებამდე განავითაროს“. ამიტომ გასაგებია, რომ ის თავის აზროვნების წესს ორგანულს უწოდებს. ამით ვამთავრებთ ჩვენ პირველი, ნეგატიური გზის გადმოცემას. მრავალი რამ შეიძლება ითქვას „აბსტრაქტული“ ფილოსოფიის მისეული კრიტიკის წინააღმდეგ. მაგრამ ამავე დროს ყოველთვის შეიძლება დანამდვილებით ითქვას, რომ მან ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში გარკვეული როლი შეასრულა.

IV. ქვეშარიტების ცნება

1. ადამიანური შემეცნება თავის მრავალგვარ მცდელობაში ქვეშარიტებაზეა მიმართული. მას დასაბამიდანვე სურს დაადგინოს, რა არის ქვეშარიტი. მაგრამ ქვეშარიტების კვლევა რომ შეძლო, უპირველეს ყოვლისა, უნდა დაადგინო, რა გესმის ქვეშარიტებაში, რა კონკრეტული შინაარსის გამოხატვა გსურს ამ ცნებით. მაშ ჩვენი პირველი ამოცანა ქვეშარიტების ცნების ნათელყოფაა. როგორ ესმის სოლოვიოვს ეს ცნება? ეს არის პირველი კითხვა, რომელსაც ახლა უნდა გავცეს პასუხი.

2. ქვეშარიტების ყოველგვარი კვლევის გამოსავალ პუნქტად სოლოვიოვს მიაჩნია საძიებელი ცნების წმინდა გარეგნული, ფორმალური დეფინიცია. როგორც ფორმალურს, ამ დეფინიციას არ შეუძლია რაიმე შინაარსი მოიცვას; ის წმინდა გარეგნული უნდა იყოს. როგორც კი მოიხაზება საკითხი ქვეშარიტების შესახებ, იგი, უპირველეს

¹ „...ყოველფერი იქსოვება მთელში,

ერთი მეორეში მოქმედებს და ცხოვრობს!“ Johann Wolfgang Goethe, Faust, S. 79., Aufbau—Verlag, Berlin und Weimar, 1971.

ყოვლისა, უნდა განისაზღვროს როგორც ისეთი რამ, რაც არის, რადგან ეს ცნება იმთავითვე შეიცავს ყოფიერების ცნებას: ჭეშმარიტებად ყოფნა, უპირველეს ყოვლისა, ნიშნავს გააზრებულად ყოფნას (Gedachtsein), რადგანაც ის, უპირველეს ყოვლისა, სუბიექტური განცდაა. მაგრამ გააზრებულად ყოფნა სავსებით უაზრო იქნებოდა, თუ წინასწარ არ ვიგულისხმეთ ის, რაც გააზრებულია. მაშასადამე, ჭეშმარიტება, უპირველეს ყოვლისა, ყოფიერებაა. ეს ყოფიერება აქ მხოლოდ ზოგადი, განუსაზღვრელი აზრით უნდა იქნეს გაგებული. თუ მის მნიშვნელობას უფრო კარგად დავაკვირდებით, მაშინ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ჭეშმარიტება მხოლოდ შეგრძნების ან ცნების მსგავსად როდი წარმოგვიდგენს ყოფიერებას, რომ მის ყოფიერებას არ ამოსწურავს შეგრძნებებით ანდა ცნებით გამოხატვა, რომ მისი არსებობა მხოლოდ მანამდე როდი ინარჩუნებს თავს, სანამ იგი რაიმე სუბიექტური განცდითაა გამოხატული. ჭეშმარიტება სავსებით დამოუკიდებელია ამ გამოხატული სახით ყოფნისაგან, ის თავის თავის ტოლი რჩება. შეგრძნებაში ან ცნებაში გამოხატულად ყოფნაც ყოფიერებაა, მაგრამ ეს ყოფიერება უბრალოდ მიმართება იმისა, რაც გამოხატულია იმასთან, რაც გამოხატავს, ე. ი. ის მხოლოდ მიმართებაა, რელატივაა. მაგრამ თავისთავად ცხადია, რომ „ყოველი მიმართება წინასწარ გულისხმობს მიმართების წევრებს და უპირობო ჭეშმარიტება განისაზღვრება, უპირველეს ყოვლისა, არა როგორც მიმართება ანდა ყოფიერება, არამედ როგორც ისეთი რამ, რაც არის მიმართებაში, ანდა როგორც არსებულნი“¹. ყოფიერების სწორად გაგებული ცნების მნიშვნელობითაც შესაძლებელია, ჭეშმარიტება განისაზღვროს როგორც არსებული. თუ ჩვენ ამის ნათელყოფა გვსურს, უნდა განვიხილოთ ის ორი მნიშვნელობა, რომელთაც მიაწერს სოლოვიოვი ყოფიერების ცნებას.

3. ჩვენი ავტორი იმას საყვედურობს დასავლეთის ფილოსოფიას, რომ იგი ყოფიერების ცნებას ბრძოდ იყენებს, რომ მას ერთხელაც არ უცდია გაერკვია, თუ საკუთრივ რას გამოხატავს ეს ცნება. ეს მთლად არ შეესაბამება სინამდვილეს, რადგან მთელი ის ბრძოლა, რომელიც ელეულებმა გააჩაღეს და ახალ დრომდე გრძელდება; არსებითად ამ ცნების გარშემო წარმოებს; ყოფიერების ცნებას კანტიც იკვლევდა. რა თქმა უნდა, პრობლემა დღევანდელ დღემდე საბოლოოდ გადაჭრილად არ ჩაითვლება; ამიტომ მთლად უინტერესო არ იქნება თუ ჩვენ შევეცდებით მოკლედ განვიხილოთ ყოფიერების ცნება სოლოვიოვის მოძღვრებაში. სოლოვიოვი განასხვავებს ორ მნიშვნელობას, რომლებსაც გამოხატავს ეს ცნება. ამასთან იგი შემდეგნაირად იქცევა: I. თუ ვინმე ამტკიცებს: „მე ვარ“, ამ დებულებას ის აზრი აქვს, რომ აქ ყოფიერე-

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 2, стр. 280.

ბა („ვარ“) ვაიგება როგორც პრედიკატი სუბიექტისა — „მე“. ეს ყოფიერების ცნების პირველი მნიშვნელობაა, რომელიც ყველაზე უფრო გავრცელებულია და საერთოდ ცნობიერებას ყოფიერების ერთადერთ მნიშვნელობად ეჩვენება. II. მე შემძლია ვთქვა: „შეგრძნება არის“ ანდა „წითელი ფერი არის“; აქ საღად თუ ვიმსჯელებთ, შეუძლებელია ყოფიერება ლოგიკურად ვაიგოთ, როგორც გრამატიკული სუბიექტის — შეგრძნების პრედიკატი. ლოგიკურ პრედიკატად უნდა მივიჩნიოთ თვით შეგრძნება და არა ყოფიერება. ამის შესაბამისად დებულება: „შეგრძნება არის“ ნიშნავს იმას, რომ არის რაღაც, რასაც პრედიკატის სახით მიეწერება შეგრძნება, ანდა, აგრეთვე იმას, რომ „შეგრძნები არის“. შეგრძნება მუდამ გარკვეული მდგომარეობაა, რომელიც აუცილებლად წინასწარ გულისხმობს სუბიექტს, რომლის მდგომარეობაც არის ის, რომელსაც მიეწერება ის, როგორც პრედიკატი. ამრიგად, შეგრძნებას — პრედიკატს ამ სიტყვის უზუსტესი აზრით — არ შეუძლია რაიმე პრეტენზია ჰქონდეს ლოგიკური სუბიექტის მნიშვნელობაზე. დებულება „შეგრძნება არის“ ამ აზრით ნიშნავს მხოლოდ დებულებას: „მე შევიგრძნობ“, დებულება — „აზროვნება არის“ — დებულებას: „მე ვაზროვნებ“, დებულება — „ყოფიერება არის“ — დებულებას „არსებული არის“. ამრიგად, მარტივი ანდა უპირობო მტკიცება „შეგრძნება არის“ მიუტყევებელი შეცდომაა. სინამდვილეში არის არა შეგრძნება, არამედ შემგრძნები¹. მას შემდეგ, რაც გადმოვეცით ის ორი მნიშვნელობა, რომელსაც ხედავს სოლოვიოვი ყოფიერების ცნებაში², ჩვენ ადვილად შეგვიძლია ვაიგოთ მისი განსაზღვრება ჰემმარიტებისა, როგორც ყოფიერებისა — არსებულის აზრით. ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ჰემმარიტების პირველი ზოგადი დეფინიცია, რომელსაც სოლოვიოვი გვაძლევს, ასეთია: ჰემმარიტება არის არსებული.

4. საკითხი ჰემმარიტების არსების შესახებ უახლეს ფილოსოფიაში მრავალჯერ წამოჭრილა; ამ ცნების გაგებაში არსებობს ორი დაპირისპირებული მიმართულება, რომლებიც უკიდურესად არიან დაშორებული ერთიმეორისაგან და სასტიკად ებრძვიან ერთმანეთს: პირველი, — ობიექტივისტური ანდა აბსოლუტივისტური, — რომელიც უპირატესად რაციონალიზმითაა წარმოდგენილი, ჰემმარიტებას განიხილავს, როგორც არსებობის რელატიურობისაგან სავსებით თავისუფალ რაიმეს, როგორც ამ სამყაროზე ამაღლებულ თავისთავადი ჰემმარიტების სფეროს — მსგავსად ბოლცანოსა და ჩვენს დროში კი ჰუსერლის ფორმალისტური შეხედულებისა. მეორე მიმართულება სუბიექტივისტუ-

¹ B. C. Соловьев, Собр. соч., т. 1, стр. 305—306; т. 2, стр. 288—289.

² ყოფიერება, როგორც პრედიკატი და ყოფიერება, როგორც სუბიექტი, მასაღამე, როგორც არსებული.

რად და რელატივისტურად ანდა ფსიქოლოგისტურად არის განწყობილი; მისთვის ჭეშმარიტება მხოლოდ რელატიური მნიშვნელობისაა, სუბიექტურ აზროვნებასთან კავშირშია. ადვილად გასაგებია, თუ ამ მიმართულებათაგან რომელს ემხრობა სოლოვიოვი: ის ჭეშმარიტებას არსებულთან აიგივებს და ამით აცილებს მას სუბიექტური შემეცნების ყოველგვარ რელატიუობას, გადააქვს ის ჩვენი შემეცნებისაგან დამოუკიდებელ ნიადაგზე და ამ გზით თითქმის სავსებით უიგივდება უკიდურეს აბსოლუტისტ ავგუსტინეს, რომელსაც ზუსტად ისევე როგორც სოლოვიოვს ჭეშმარიტება ესპოდა როგორც არსებული ანდა ღმერთი.

5. ჭეშმარიტების, როგორც არსებულის პირველი განსაზღვრება გვაიძულებს გავაგრძელოთ შემდგომი კვლევა, რადგან, როცა ჭეშმარიტებას განესაზღვრავთ, როგორც არსებულს, წამოიჭრება კითხვა, შეგვიძლია თუ არა ჩვენ ჭეშმარიტება მივაწეროთ ყოველივეს (ყოფიერება ამა თუ იმ მიმართებით ხომ ყველაფერს მიეწერება). ყოველი განსაკუთრებული ნივთი, ყოველი განსაკუთრებული ფენომენი ყველა სხვისაგან იზოლირებაში, ზემოთ აღნიშნული განსაზღვრების თანახმად, ზედაპირულ განხილვას წარმოუდგება როგორც ჭეშმარიტება, რადგან, თუ ჭეშმარიტება ყოფიერებაა, მაშინ ყოველი ფენომენი, რომელიც აუცილებლობით განიხილება როგორც განსაკუთრებული ყოფიერება, ჭეშმარიტებად ჩაითვლება. უფრო დაწერილობითი განხილვა გვიჩვენებს, რომ ეს ასე არ არის, რომ ყოველადობისაგან განცალკევებულად არაერთი განსაკუთრებული საგანი, არაერთი განსაკუთრებული არსება და არაერთი განსაკუთრებული მოვლენა არ შეიძლება ჩავთვალოთ ჭეშმარიტებად და ეს იმიტომ, რომ, სოლოვიოვის აზრით, არაფერი არ არსებობს, რაც ყოველადისაგან იზოლირებული იქნებოდა; ყოველი საგანი არის მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ის არის ყველაფერთან ერთად და ყველაფერში. უფრო დაწერილობითი განხილვა განსაკუთრებული საგნების დამოუკიდებელი არსებობისა თუ არარსებობისა, მათი ნამდვილობისა, ეკუთვნის არა მეტაფიზიკის გნოსეოლოგიურ დაფუძნებას, არამედ მეტაფიზიკის ცენტრშია მოქცეული; ამიტომ ჩვენ არ გვსურს ამ პრობლემის უფრო დაწერილობითი დაფუძნება და განვითარება. მხოლოდ გაკვრით აღვნიშნავთ, რომ სოლოვიოვი მოწიწებით ექცევა უნივერსალიზმს და აქედან გამომდინარე ცალკეული საგნების დამოუკიდებელ არსებობას არ უშვებს. ამავე დროს თავისთავად გასაგებია, რომ თუ ჭეშმარიტება თავის თავთან მუდამ იგივეობრივი უნდა იყოს, მაშინ ცალკეული საგნების იზოლირებული სახით არსებობის დაშვებისას ისინი არასგზით არ შეიძლება ჩავთვალოთ ჭეშმარიტებად, რადგან ასეთ შემთხვევაში იმ-

დენი განსხვავებული ჰემმარიტება იარსებებდა, რამდენიცაა ერთ-მანეთისაგან განსხვავებული საგანი, რომლებიც ერთმანეთს ეწინააღმდეგებიან (წინააღმდეგ შემთხვევაში ზომ ისინი ერთიანობას შექმნიდნენ) და, ამრიგად, ჰემმარიტების იგივეობას არღვევენ, რაც შეუძლებელია.

6. აქედან გამომდინარეობს ჰემმარიტების შემდგომი განსაზღვრება: ის არის ყველაფერი, მაგრამ არა ყველაფერი მის ნაწილთა განკერძოებულობაში, არამედ მთლიანობაში; სიმრავლე არის ყველაფერი როგორც ერთი¹. ჰემმარიტების ეს მეორე განსაზღვრება შეიძლება შევაჯამოთ დებულებაში: ჰემმარიტება არის ერთი. სოლოვიოვი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ ყველაფერი და ერთი ერთმანეთთან აუცილებელ კორელატურ მიმართებაშია, რომ ყველაფერი ერთისაგან მოუცილებელია, რომ ორივე ისეთივე მიმართებაშია ერთმანეთთან, როგორც მატერია და ფორმა: „ყველაფერი გულისხმობს ერთს, რადგან მრავალი თავისთავად არ არის ყველაფერი: ის ყველაფერია იმდენად, რამდენადაც მას ერთი მოიცავს და, მაშასადამე, მასში ერთია ნაგულისხმევი“².

7. ჩვენ ჰემმარიტების კიდევ ერთი, მესამე განსაზღვრება უნდა გადმოვცეთ. აქამდე ნაჩვენები იყო, რომ ის საჭიროა გავიგოთ როგორც არსებული და ერთი. მაგრამ თუ მივიღებთ, რომ ამ ერთის გარეთ არსებობს კიდევ სიმრავლე, მაშინ ჰემმარიტება თავის ერთობას დაკარგავს, რადგანაც ამ ვარაუდის თანახმად სიმრავლე ჰემმარიტების გარეთ იქნებოდა და ამდენად ჰემმარიტება ერთი კი აღარ იქნებოდა, არამედ განსაკუთრებული მოვლენა მის გარეთ მდგომი სიმრავლის გვერდით. აქედან გამომდინარეობს, რომ ჰემმარიტება გაგებულ უნდა იქნეს არა როგორც ცარიელი, ნეგატიური ერთიანობა, არამედ როგორც ყველაფრის თავისში მომცველი, მაშასადამე, როგორც „პოზიტიური ერთიანობა“. ამრიგად, სოლოვიოვის განსაზღვრებით ჰემმარიტება არის ყოვლადი ერთიანობა. სოლოვიოვის თვალსაზრისით ჰემმარიტებაა ყველაფერი ყველაფერში, არსებული, ერთი და ყველაფერი, ანდა ყოველივე ეს შეჭამებული სახით — არსებული ყოვლადი ერთიანობა. არსებულის ცნება ჰემმარიტების დახასიათებისას გვიჩვენებს ჰემმარიტების ობიექტურ რეალობას, ყოვლადი ერთიანობისა კი — მის უნივერსალობას³. ეს არის ორი მხარე, რომელთა სახითაც წარმოსდგება ჰემმარიტება. ამიტომ გასაგებია, რომ ჩვენი ფილოსოფოსი ყო-

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 2. стр. 281.

² იქვე.

³ როგორ უნდა გავიგოთ მისი უნივერსალიზმი და მისი ჩვეულებრივი გამოსტეხთ შეიძლება თუ არა იგი სავსებით გასაგები გახდეს, ამის შესახებ ჩვენ კიდევ მოახსენებთ, როცა ვილაპარაკებთ სოლოვიოვის რელატიური მონიზმის შესახებ.

ველი სერიოზული ფილოსოფიისაგან ორივე მხარის გათვალისწინებას მოითხოვს, და თუ ეს მოთხოვნა არ განხორციელდება, იძულებულია მკაცრად ებრძოდეს ამგვარ თვალსაზრისს.

V. საგნობრივი შემეცნების სამი ელემენტი: რწმენა, წარმოსახვა და შემოქმედება

1. როდესაც ორგანული შემეცნების თეორიის პოზიტიურ გადმოცემაზე გადავიდვართ, არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ჭეშმარიტების ობიექტური რეალობა, ანდა სინამდვილე ის პირველი თვალსაზრისია, რომლითაც ჩვენ შემეცნებას განვიხილავთ. როგორ უნდა იქნეს გაგებულ ადამიანური შემეცნება, თუ მან ჭეშმარიტების ობიექტური რეალობა უნდა დააკმაყოფილოს? ეს არის პირველი პუნქტი, რომელიც უპირველეს ყოვლისა, უნდა გავითვალისწინოთ.

საგნის შემეცნებას ვერ ამოსწურავს ვერც შეგრძნება და ვერც ცნება. ყოველი შეგრძნება არის რეალურად განცდადი მიმართება საგანთან, ხოლო ცნება არის აზრითი მიმართება საგანთან. მაშასადამე, საგანი უშუალოდ, ისე, როგორც ის არის თავისთავად, ჩვენ არ მოგვეცემა არც შეგრძნებებში და არც ცნებებში. ის გვეძლევა მხოლოდ მიმართების მეშვეობით, ე. ი. გაშუალებული და გაპირობებული, არა აბსოლუტურად, არამედ რელატიურად. წინააღმდეგ ამისა, ყოველ საგნობრივ შემეცნებაში, სოლოვიოვის თანახმად, „ჩვენ არა მხოლოდ აღვიქვამთ მის (საგნის) რელატიურ ყოფიერებას, არამედ ვამტკიცებთ, მის უპირობო ყოფიერებასაც, ვამტკიცებთ მას არა მხოლოდ როგორც ჩვენ მიერ აღქმადსა და გააზრებადს, არამედ, როგორც ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებულსაც“¹. ჩვენ შევიგრძნობთ საგანს, ვიზრებთ ჩვენს ცნებებში მის ზოგად შესაძლებელ მიმართებას ყოველივე სხვასთან, მაგრამ გარდა ამისა დარწმუნებული ვართ, რომ ეს საგანი არ დაიყვანება ჩვენი განცდის ამ ორ სახეზე, რომ იგი, გარდა ამისა, თავისთავად, ჩვენზე თავისი ზემოქმედებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს. მოკლედ რომ ვთქვათ, სოლოვიოვს შეეძლო ეთქვა: ბერკლი და თანამედროვე „იმანენტური ფილოსოფია“ ძალზე ცდებიან, როცა ამტკიცებენ: *esse est percipi*. ამრიგად, „საგნის ყოველ ნამდვილ შემეცნებაში იგი ჩვენთვის არსებობს სამი სახით; ჯერ ერთი, როგორც შედარებით რეალური მის ფაქტიურ ზემოქმედებაში ჩვენზე ან მის ნამდვილ გამოვლინებაში; მეორე—როგორც შედარებით იდეალური მის გააზრებად მიმართებაში ყოველივესთან, და ბოლოს მესამე—როგორც აუცილებელი და არსებული“². ამ სამი განსაზღვრულობიდან ბოლო—

¹ В. С. Соловьёв, *Собр. соч.*, т. 2, стр. 308.

² იქვე, გვ. 308.

უშუალო ევიდენტობა საგნის აბსოლუტურად უპირობო სინამდვილესა—არ შეიძლება გავიგოთ, როგორც შეგრძნების ანდა ცნების საქმე; პირიქით, სოლოვიოვის თანახმად შეგრძნებები და ცნებები თავად განისაზღვრებიან ამ ევიდენტობით, რადგან რომ არ არსებობდეს ეს ევიდენტობა, ეს ცხადად ზედვა საგნის არსებობისა, მაშინ ამ საგანთან შეგრძნებისა და ცნებების მიმართება შეუძლებელი იქნებოდა და ამიტომ ისინი უნდა გაგვეჩილა, როგორც უბრალო სუბიექტური განცდები. ამრიგად, თუ საგნის არსებობის ეს უშუალო სიცხადე არ შეიძლება მოვიპოვოთ არც შეგრძნებითა და არც ცნებებით, მაშინ ნათელია, რომ უნდა მივიღოთ შემეცნების მესამე სახე. ამ მესამე სახეს სოლოვიოვი რწმენას უწოდებს.

2. რას წარმოადგენს და როგორ არის შესაძლებელი შემეცნების ეს მესამე სახე? ახლა ჩვენ ამ კითხვას უნდა ვუპასუხოთ. როგორც შეგრძნებების, ე. ი. გრძობადი ცდის, ასევე ცნებების, ე. ი. რაციონალური აზროვნების საშუალებით, მე საგანთან წმინდა გარეგნულ მიმართებას ვამყარებ. საგნისთვის ჩემი მისაღმი ეს მიმართება არსებითი არ არის, ამიტომ მისი სრული შემეცნება შემეცნების ამ სახეებით — შეგრძნებითა და ცნებით — შეუძლებელია, ამ შემთხვევაში მე საგანს ვეხები მხოლოდ გარეგნულად, მის შინაგან არსებაში შეჭრა არ შემიძლია, ამიტომ მისი ნამდვილი ობიექტური შემეცნება მიუწვდომელი რჩება. სოლოვიოვი ფიქრობს, რომ ობიექტური შემეცნება მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, როცა შემეცნებელი სუბიექტი ობიექტთან მხოლოდ გარეგნულ მიმართებაში კი არ არის, არამედ უშუალოდ იჭრება მის შინაგან არსებაში, როცა სუბიექტი ობიექტთან არა მხოლოდ გარეგან კავშირშია, არამედ არსებითად და შინაგანადაა დაკავშირებული, როცა სუბიექტი და ობიექტი მათთვის საერთო აბსოლუტური პრინციპითაა გაერთიანებული. მაშასადამე, თუ ობიექტური შემეცნება, საგნის ობიექტურობის შემეცნება შესაძლებელია, მაშინ უნდა ვაღიაროთ აბსოლუტური პრინციპი, რომელიც არც ცდითა და არც აზროვნებით არ ამოიწურება. ამრიგად, ან სკეპტიციზმი. ან აბსოლუტიზმი! — ასე წარმოუდგენია სოლოვიოვს ალტერნატივა შემეცნების სფეროში. როგორც კი ჩვენ ამ ალტერნატივის სამართლიანობას ვაღიარებთ, რაც მრავალი მოსაზრების საფუძველზე შეიძლება და უნდა იქნეს კიდევ ექვემდებარებული, უნდა გავიკვლიოთ მეორე გზა, გზა აბსოლუტიზმისა, რომლის თანახმად სუბიექტი და ობიექტი მათ აბსოლუტურ არსებაში ტოლია და ერთმანეთს ემთხვევა. მაგრამ როგორაა შესაძლებელი ეს აბსოლუტური პრინციპი? თვით ჩვენი შემეცნების რელატიურ ფაქტებსა და ფორმებს მივყავართ, უპირველეს ყოვლისა, სუბიექტისა და ობიექტის საერთო აბსოლუტური პრინციპის აღიარებამდე. შეგრძნებები და ცნებები უპიკველად უნდა გავიგოთ

როგორც რელაციები ანუ მიმართებანი, მაგრამ ყოველი მიმართება წინასწარ გულისხმობს ორ რაიმეს, 1. იმას, ვინც აღიქვამს ან აზროვნებს, და 2. იმას, რაც აღიქმება ან გაიაზრება. ესაა ორი წინამძღვარი, რომლებიც მიმართებას, რელაციას ხდის შესაძლებელს. მაშასადამე, ისინი უნდა განვიხილოთ როგორც ყოველი მიმართების *conditio sine qua non*. ამდენად ეს წინამძღვრები უნდა მივიღოთ რელაციათა შემქმნელ და ამიტომ რელაციის გარეშე და მასზე მალა მდგომ, მაშასადამე, აბსოლუტურ პრინციპად. შეგრძნება თუ აზროვნება აუცილებლობით გულისხმობს არსებას, რომელიც შეიგრძნობს ან აზროვნებს, მაშასადამე, ისინი უნდა მივიჩნიოთ აბსოლუტური არსების მდგომარეობებად ანდა აქტებად, წინააღმდეგ შემთხვევაში იძულებული ვიქნებოდით გველიარებინა შეგრძნებები თავისთავად და ცნებები თავისთავად, რაც, როგორც ზემოთ იყო ნაჩვენები, უაზრობას წარმოადგენს. მაგრამ, მეორე მხრივ, ჩვენ წინასწარ ვგულისხმობთ მეორე არსებას, რომელთანაც პირველს მიმართება აქვს. სხვაგვარად შეგრძნებების ან ცნებების სიმყარე და განსაზღვრულობა ამოუხსნელი გამოცანა იქნებოდა. ამრიგად, შეგრძნებები და შესაბამისად ცნებები აუცილებლად ორი აბსოლუტური არსების ურთიერთმიმართების გამოხატულებაა. ეს მიმართება წმინდა გარეგნულია, და ამ მიმართებამ შეიძლება აიძულოს პირველი არსება თავისი მოქმედების გარეგანი საზღვრები აღიაროს. ჩვენი შემეცნებითი ძალები მხოლოდ გრძნობად ცდაში და ლოგიკურ აზროვნებაში რომ მდგომარეობდეს, ჩვენც, როგორც შემეცნებელი სუბიექტი, იძულებული გავხდებოდით წინასწარ დაგვეშვა არსებობა ტრანსსუბიექტურისა, რომელიც ჩვენი მოქმედების საზღვარი იქნებოდა. მაგრამ ეს წინამძღვარი ჯერ კიდევ არასგზით არ ხსნის მისი ნამდვილობის, მისი ობიექტური რეალობის საკითხს, რადგან ყველაფერი, რაც ჩვენთვის ლოგიკურად აუცილებელია, მეტაფიზიკურადაც როდი უნდა იყოს აუცილებელი. მოცემულ შემთხვევაში მიზეზობრიობის კანონს ტრანსსუბიექტური არსებობის დაშვების აუცილებლობამდე მივყავართ. მაგრამ თვით ეს კანონი და მისი გამოყენება მხოლოდ იმანენტურია და არა ტრანსცენდენტური მნიშვნელობის მქონე. ამის გამო მას არასგზით არ შეუძლია ტრანსსუბიექტური საგნების ნამდვილობის გარანტია მოგვცეს. მაშასადამე, როგორც გრძნობად ცდას, ასევე ლოგიკურ აზროვნებასაც მივყავართ ტრანსსუბიექტური საგნის, როგორც ჩვენი მოქმედების საზღვრის აუცილებელ დაშვებამდე, მაგრამ, მეორე მხრივ, არც გრძნობად ცდას და არც ლოგიკურ აზროვნებას არ შეუძლია დაგვისაბუთოს ამ საგნის ნამდვილობა. მაგრამ გარდა ლოგიკური აზროვნებისა ანდა გრძნობადი ცდასა, ჩვენ გვაქვს უშუალო სიცხადე საგნის ობიექტურ ნამდვილობაში: „ეს აშკარად ნიშნავს, რომ შემეცნებელი სუბიექტი კი არ იზღუდება საგ-

ნის მხოლოდ მოცემულ და შეფარდებით ყოფიერების გამომხატველი. შეგრძნებებით და ცნებებით, არამედ შეიცავს კიდევ იმ მესამე შემეცნებით ელემენტსაც, რომელიც მას აწვდის იმას, რაც არასოდეს არ შეიძლება მოცემულ იყოს გრძნობად ცდაში და ამოიწურებოდეს განსჯითი ცნებებით — შემეცნებით ელემენტს, რომელიც ამრიგად არის: „უხილავი ნივთების გამოჩინება“¹, ე. ი. რწმენა. საგნის არსებობაში ეს სიცხადე გარეგანი მიმართებით რომ გვეძლეოდეს, ჩვენ შემეცნების არავითარი მესამე ელემენტი არ დაგვეჭირებოდა; მაგრამ, რადგან გარეგანი მიმართებით ამგვარი სიცხადის დასაბუთება შეუძლებელია, რაც ჩვენ უკვე ვაჩვენეთ, უნდა დავუშვათ შინაგანი მიმართება სუბიექტსა და ობიექტს შორის, არსებითი ერთიანობა მათ შორის. „შემეცნებლის უპირობო არსება, ცხადია, არ შეიძლება შემოსისაზღვროს ანდა გარეგნულად განისაზღვროს შემეცნებადის აბსოლუტური არსებით, რადგან ასეთი შეზღუდვა უშუალოდ ეწინააღმდეგება უპირობობას, ამრიგად, აქ აუცილებლად ნავარაუდევია ორთავეს გარკვეული შინაგანი კავშირი და არსებითი ერთიანობა“². ეს მხოლოდ იმიტომაც შესაძლებელია, რომ თვით ჩვენ იმ აბსოლუტში გვაქვს ფესვი გამდგარი, წინააღმდეგ შემთხვევაში შეგვეძლებოდა მხოლოდ გარეგანი საზღვრის და არა თვით საგნის არსებობის შემეცნება. თავისთავადი ობიექტის არსებობაში უშუალო დარწმუნებულობა ცნობიერების მდგომარეობაა, მაგრამ ის გადის ამ საზღვრებს გარეთ, ეხება ტრანსსუბიექტურს და ამგვარად გამოხატავს სუბიექტისა და ობიექტის შინაგან კავშირს³.

ნათქვამიდან გამომდინარეობს, რომ ჩვენ საგნებთან ორგვარი სახით ვართ მიმართული: 1. გარეგნულად: გრძნობად ცდაში და ლოგიკური აზროვნებით; ამით ხორციელდება რელატიური შემეცნება; და 2. შინაგანად: ჩვენი აბსოლუტური არსებით, რაც არსებითად დაკავშირებულია შემეცნებლის არსებასთან; ამ საფუძველზე წარმოაშობა აბსოლუტური, უპირობო ანუ „მისტიკური“ შემეცნება. შემეცნების ამ უკანასკნელი სახის — მისტიკური ანუ რწმენითი შემეცნების — მიმართებას გრძნობებისა და განსჯის რელატიურ შემეცნებასთან, სოლოვიოვი ნათელყოფს ასეთი მაგალითით: ერთი და იმავე ხის ტოტები მრავალნაირადაა ერთმანეთში გადახლართული ისე, რომ ეს ტოტები და მათზე მოთავსებული ფოთლები თავისი ზედაპირით ათასგვარად ეხებიან ერთმანეთს; გარეგანი ანუ რელატიური შემეცნება ამ სახისაა. მაგრამ იგივე ტოტები და ფოთლები ერთმანეთთან შინაგანადაც არიან

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 2, стр. 311.

² იქვე, გვ. 312.

³ იქვე, გვ. 307 II послед..

დაკავშირებული ხის ტანითა და ფეხვებით, რომელთაგანაც ისინი ყველანი ერთნაირად იღებენ თავიანთ საკვებს. ეს კავშირი ნათელს ხდის ჩვენთვის რწმენას ანუ მისტიკურ შემეცნებას.

3. მას შემდეგ, რაც ჩვენ გამოვიყენეთ შემთხვევა, რომ გველაპარაკა მისტიკური შემეცნების ელემენტის არსებასა და შესაძლებლობაზე, გინდა გადავიდეთ მისი საგნის განხილვაზე, რაც დიდ დროს არ წავგართმევს. თუ არც გრძნობად ცდას და არც ლოგიკურ აზროვნებას, როგორც გარკვეულ მიმართებათა სახეებს, არ შეუძლიათ მიმართებაში მყოფ წევრთა ნამდვილობა შეიმეცნონ, ისლა დაგვრჩენია, რომ სინამდვილის ამგვარი უპირობო შემეცნება რწმენის საქმედ გამოვაცხადოთ. რწმენა უპირობო არსებობის მტკიცებაა. მისი საგანია, მაშასადამე, ეს უპირობო არსებობა ანდა იმის მტკიცება, რომ საგანი არსებობს.

4. საგნის სრული შემეცნება არ ამოიწურება მისი არსებობის დადგენით, ჩვენს შემეცნებით მოთხოვნილებას არ აკმაყოფილებს მხოლოდ იმის აღნიშვნა, რომ საგანი ნამდვილად არის. ჩვენ, გარდა ამისა, უნდა გამოვხატოთ შემეცნების ობიექტის შინაარსი, მისი „რა“ (Was) და შემდეგ განვსაზღვროთ მისი ფენომენალური რეალობა. ამისდა მიხედვით პირველი კითხვაა: რა შეესაბამება საგანს, რამდენადაც ის გარკვეული შინაარსია, შემეცნებაში? რისი საშუალებით წარმოგვიდგება ის ჩვენს შემეცნებით უნარში? ამ მიმართებით შევამოწმოთ უპირველეს ყოვლისა ჩვენი გრძნობადი ცდისა და ლოგიკური აზროვნების შესაძლებლობები. იქნებ ისინი გვპასუხობენ, თუ რა არის საგანი? განსჯას, ლოგიკურ აზროვნებას უდავოდ შეუძლია გაგვიმარტოს, თუ როგორ უნდა ვიაზროთ ობიექტი, მაგრამ ამ შემთხვევაში წინასწარ ნაგულისხმევია, რომ ეს საგანი ჩვენ მოცემული გვაქვს. განსჯა გვეუბნება, რომ საგანი უნდა მივიჩნიოთ ჩვენი შეგრძნებების მიზეზად, რომ იგი არის რაღაც ნამდვილი, რაღაც ერთიანობა და ა. შ.¹ მაგრამ ყველა ეს განსაზღვრება: კაუზალობა, რეალობა, ერთიანობა და ა. შ. აზროვნების ზოგადი კატეგორიებია, რომლებიც მიმართულნი უნდა იქნენ ყოველ შინაარსზე, ყოველ ობიექტზე, რომელიც კი ოდესმე გაიზარება, რამდენადაც ისინი ჩვენთან გარკვეულ მიმართებაშია. ეს ჩვენ ჯერ კიდევ კანტმა გვასწავლა და სოლოვიოვი მასთან სრულ თანხმობაშია, როდესაც თვლის, რომ განსჯით გამოიხატება არა თვით ობიექტის შინაარსი, არამედ მხოლოდ წმინდა ზოგადი მიმართებები, რომელთაც ყველა შესაძლებელ შემთხვევაში აქვთ ძალა. საკითხს საგნის კონკრეტული „რას“ შესახებ აზროვნება არც კი ეხება, მის გადაჭრახე რომ არაფერი ვთქვათ. მაშასადამე, უეჭველ ჭეშმარიტებად უნდა ჩა-

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 2, стр. 316.

ითვალის. რომ ლოგიკური აზროვნება უძლურია, ადეკვატურად გამოხატოს ობიექტის კონკრეტული შინაარსი.

იგივეს დასაბუთება სურს სოლოვიოვს გრძნობადი ცდის შესახებ. ამისათვის იგი მიმართავს არგუმენტებს, რომლებიც საოცარი გონება-მახვილობით გამოიყენა უკვე ჰეგელმა რიგი ფილოსოფოსების რეალისტური პრეტენზიების წინააღმდეგ¹. გრძნობადი აღქმები ალბათ ნაკლებად ზოგადი არაა, ვიდრე ის ლოგიკური ფორმები, რომლებიც ჩვენ ზემოთ წარმოგიდგინეთ: „წითელი“, „მავარი“ და ა. შ. მათი მოცულობის მიხედვით სრულიად განუსაზღვრელნი არიან, არასოდეს არ გამოხატავენ რომელიმე მოცემული ერთეული საგნის თავისებურებას. პირიქით, ისინი შეიძლება საგანთა განუსაზღვრელ რიცხვს მივაწეროთ და ამდენად კონკრეტული საგნის „რას“ გამოსახატავად სავევებით არასაკმარისი არიან. მეორე მხრივ, „გრძნობადი ცდის ყველა მონაცემს, ყველა ჩემს ნამდვილ შეგრძნებას თავისი კერძო და შემთხვევითი ხასიათის გამო შეუძლია გამოხატოს საგნის მხოლოდ გარკვეული რეალურა მიმართებები ჩემს გრძნობებთან მოცემულ მომენტში, და არასგზით — საგნის მუდმივი არსება, ის რაც არის საგანი ყველგან და ყოველთვის“². გრძნობად ცდას რომ საგნის მარადიული არსება გამოეხატა, მაშინ მე ვერასოდეს ვერ შევძლებდი, სხვადასხვა, ხშირად ერთმანეთის საწინააღმდეგო, მრავალნაირად ცვალებადი აღქმები ერთი და იმავე საგნისათვის მიმეწერა, მაშინ მე ვერ შევძლებდი იმის მტკიცებას, რომ ხე, რომელსაც ახლა ფოთოლგაცვენის ვხედავ, ის ხეა, რომელიც მე გასულ ზაფხულს მწვანე ფოთლებით შემოსილი ვიხილე და რომელსაც შემდეგშიც კვლავ ფოთლებით შემოსილს ვიხილავ. მაგრამ ფაქტობრივად ჩვენ აუცილებლობით მივმართავთ ასეთ მტკიცებას ყოველთვის, როცა რაიმე გარკვეულ საგანზე საუბარს ვიწყებთ.

აქამდე, როცა შეგრძნებებზე ვლაპარაკობდით, ისინი გვესმოდა არა მხოლოდ როგორც ცნობიერებათა მდგომარეობები: ჩვენ მათ ობიექტურ მნიშვნელობასაც მივაწერდით. მაგრამ თუ შეგრძნებებს გავიგებთ როგორც მხოლოდ ცნობიერების მდგომარეობებს, მაშინ შეუძლებელია ვთქვათ, რომ მათ შესწევთ უნარი გამოხატონ ნივთების ობიექტური „რა“. ამის შედეგი ისაა, რომ არც აზროვნებას და არც გრძნობად ცდას არ შეუძლიათ გამოხატონ ობიექტების კონკრეტული „რა“, რომ. მაშასადამე, რახან საგნის შესახებ, მისი შინაარსის შესახებ უძველესი წარმოდგენის არსებობის უდავო ფაქტი უარყოფილ უნდა იქნეს. საჭიროა მოექცებნოთ ახალი გზა.

5. როგორც აზროვნება თავისი ცნებებით, ასევე გრძნობადი ცდა

¹ ჰეგელი, გონის ფენომენოლოგია. თავი „გრძნობადი უეჭველობის“ შესახებ.

² В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 2, стр. 317.

თავისი შეგრძნებებით არასაკმარისი აღმოჩნდა, რადგან მათი მოცულობა განუსაზღვრელია, რადგან ისინი წინ წამოსწევენ, ერთი მხრივ, საგნის სქემატურ ზოგადობას, მეორე მხრივ კი, საგნის ცვალებად გამოვლინებებს. აქედან გამომდინარე, მესამე გზა იმით განისაზღვრა, რომ ჩვენ იმთავითვე დავუშვით იმგვარი მიმართება შემეცნებელ სუბიექტსა და შესამეცნებელ ობიექტს შორის, რომელიც, ცნებითი და შეგრძნებითი მიმართებების საპირისპიროდ, თავისი ბუნების შინაგანობით ხასიათდება, მიმართება, რომელშიც სუბიექტი გამოხატავს ობიექტის არა ამა თუ იმ შეფარდებით, გარეგან თვისებას ან მოქმედებას, არამედ არსებას, მის შინაგან იდეას. ჩვენი სუბიექტის ასეთ მიმართებას ობიექტების არსებისადმი, იდეებისადმი, რომლებიც შეიძლება წარმოვიდგინოთ როგორც იდეალური არსებანი, სოლოვიოვი წარმოსახვას უწოდებს. წარმოსახვა წარმოშობს ჩვენში ობიექტების იმ კონსტანტურ, განსაზღვრულ და უცვლელ სურათებს, „რომელთა მეშვეობითაც ჩვენ ვაერთიანებთ და ვაფიქსირებთ საგნებიდან მიღებული ცალკეული შთაბეჭდილებების მთელ რიგ განუსაზღვრელ სიმრავლეს“¹.

მაგრამ როგორ შეუძლია საგნის არსებას, იდეას, მაინც თავისი თავის იგივეობრივი დარჩეს, როცა ის სუბიექტთან მიმართებაში მოდის? როგორ შეუძლია მიმართებას თავის შეურყეველ სიწმინდეში გამოხატოს საგნის თავისთავად ყოფნის იდენტობა სუბიექტისათვის ყოფნასთან? თუმცა ჩვენი შეგრძნებები და აბსტრაქტული ცნებები ამ მიმართებაში მოქმედებენ, მათ მაინც არ შეუძლიათ იდეის სიწმინდე დაარღვიონ, რადგანაც მათ საერთოდ არავითარი კავშირი არ აქვთ საგნის არსებასთან, თავისთავადობასთან ანდა იდეასთან. მაშასადამე, თუ შემეცნების ეს ორივე უნარი ამოქმედდება, იდეებს მაინც არაფერი შეუშლის ხელს, რომ თავის წმინდა სახით ადამიანის ინტელექტში აისახონ. თავად სუბიექტი შეგრძნებებისა და ცნებების მარტივი კომპლექსი კი არაა, არამედ ამავე დროს მყარი არსებაა, იდეაა, ისეთივეა, როგორც მისადმი დაპირისპირებული იდეები არიან. ამიტომ უნდა ვაღიაროთ, რომ შემეცნების პროცესში ხდება ორი დამოუკიდებელი იდეის ურთიერთქმედება, თითოეული მათგანი მეორისაგან დამოუკიდებელია და ამდენად თვითმყოფ არსებას წარმოადგენს. ამგვარი მიმართებიდან, თავისთავად ცხადია, უკვე აღარ შეიძლება ზემოქმედი იდეა თავისი წმინდა სახით აისახოს. თავის ასახვაში ის აუცილებლობით შეიცავს მიმართების მეორე წევრის თვისებას — სუბიექტის იდეას, ე. ი. „თუ საგანი წარმოსახება ჩვენში, მაშინ ჩვენ წარმოვიდგენთ საგანს, ე. ი. ვაძლევთ მას ჩვენი საკუთარი არსებას შესაბამის სახეს — სუბიექტი ხედავს საგნის იდეას თავისი საკუთარი იდეის შუქზე, საგანში

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 2, стр. 319.

ხედავს მხოლოდ იმას, რაც ამა თუ იმ წესით მას (იდეას. დ. უ.) შეიძლება შეესაბამებოდეს¹. მაშასადამე, ობიექტის იდეა გამოიხატება სუბიექტთან მიმართების საშუალებით. წარმოსახვის ბუნების ამ სოლოვიოვისეულ ანალიზში, ვფიქრობთ, შეიძლება ღრმა ფილოსოფიური აზრი დავინახოთ — იგი წყვეტს შემეცნების პრობლემის მრავალ საკითხს: თავის უფლებებში აღადგენს შემეცნების ინდივიდუალურ ფაქტორს, წინ წამოსწევს და განმარტავს პროგრესის პროცესში მყოფ შემეცნების უსასრულობას, მაგრამ ამავე დროს ხაზს უსვამს კემპარტების სუბიექტურობას, რამდენადაც სამართლიანად, თუმცა არათანმიმდევრულად აღიარებს, რომ ობიექტი, ანუ შემეცნების საგანი ჩვენს შემეცნებაში თავის თავდაპირველ სიწმინდეში კი არ წარმოსდგება, არამედ მუდამ ატარებს სუბიექტური ფაქტორების კვალს. ამაში შეიძლება აბსოლუტისტ სოლოვიოვის არათანმიმდევრულობა დავინახოთ; მაგრამ ეს ის ბედნიერი არათანმიმდევრულობაა, რომელმაც ფილოსოფიის ისტორიაში ასე დიდი როლი შეასრულა: გავიხსენოთ თუნდაც მხოლოდ შოპენჰაუერი. მაგრამ აქ ჩვენ ჯერ კიდევ ვერ შევძელით წარმოსახვის ცნების სოლოვიოვისეული მნიშვნელობა უფრო დაწვრილებით გვეხილა. ჩვენ გვინდა რაც შეიძლება ნათელი გავხადოთ ეს ცნება.

6. აქედან გამომდინარე პირველი საკითხი ეხება იმას, თუ რა მიმართებაშია წარმოსახვა ფანტაზიასთან ამ სიტყვის ფსიქოლოგიური გაგებით. შეიძლება წარმოსახვა ფანტაზიასთან გავაიგიოთ, თუ პირველი, მეორისაგან დამოუკიდებელ თავისებურებას შეიცავს? ვ უ ნ დ ტ ი განსაზღვრავს ფანტაზიას, როგორც „სახეებით აზროვნებას“ (ფიზ. ფსიქ. ტ. 2. გვ. 491) და მის მოქმედებას აპერცეფციული სინთეზით გაპირობებულად თვლის; ამით ფანტაზიის ცნობიერა ხასიათი უეჭველი ფაქტის სახითაა წარმოდგენილი. სოლოვიოვთან კი პირიქით, ფანტაზია ანუ წარმოსახვა, უპირველეს ყოვლისა, არის ნივთების, მეტაფიზიკურ არსებათა, იდეათა ერთმანეთთან შინაგანი მიმართების მეშვეობით არსებული, განხორციელებული ფუნქცია. ამის შესაბამისად ის უფრო ღრმად ძეგს, ვიდრე ყოველი ცნობიერება, არაცნობიერი ფუნქციაა და ამიტომ ფანტაზიის ფსიქოლოგიური ცნებიდან სავსებით განსხვავებულია. კანტმა, როგორც ცნობილია, წარმოსახვის ძალა განსაზღვრა როგორც ჩვენი შემეცნების აუცილებელი ელემენტი, როგორც ის ერთადერთი ფუნქცია, რომელიც აზროვნებას აკავშირებს კერეტასთან, იმის საფუძველზე, რომ ქმნის სქემებს და ამით გრძნობადსა და ცნებას შორის არსებულ ღრმა უფსკრულზე ხიდს დებს. სოლოვიოვი ეთანხმება კანტს იმაში, რომ ეს წარმოსახვის ძალა „სიმრავლის ერთ შემეცნებაში გაერთიანების შესაძლებლობის a priori პირო-

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 2, стр. 319.

ბაა“, არის *conditio sine qua non* ყოველი საგნობრივი შემეცნებისა. მაგრამ კანტთან წარმოსახვის ძალა, თუმცა ტრანსცენდენტალური ფუნქციაა, მაინც საჭიროებს გრძნობადობას, და თავის საკუთარ სრულყოფას მხოლოდ ამ უკანასკნელში პოულობს. ამგვარ გაგებას წარმოსახვის სოლოვიოვისეულ გაგებასთან არაფერი საერთო არ აქვს. თუ კანტთან წარმოსახვის ძალა ტრანსცენდენტალურ სქემებს ქმნის, სოლოვიოვთან წარმოსახვა გვაძლევს კონკრეტულ შინაარსს, საგნების ინდივიდუალურ „რას“. მიუხედავად იმისა, რომ წარმოსახვის გაგება სოლოვიოვის მიერ თავისი არსებით საფუძველშივე განსხვავებულია წარმოსახვის კანტისეული გაგებისაგან, სოლოვიოვის გაგება მხოლოდ კანტის გავლენით შეიძლებოდა განვითარებულიყო, წარმოსახვის გნოსეოლოგიური მნიშვნელობა პირველად კანტმა გვაჩვენა.

7. ამრიგად, ჩვენ მივყევით საგნობრივი შემეცნების განვითარებას — როგორც ის სოლოვიოვს წარმოუდგენია — შესამეცნებელი ობიექტის „რას“ დადგენამდე და დავინახეთ, თუ როგორ გამოიხატა ჩვენს შემეცნებაში, ერთი მხრივ, საგნის ნამდვილობა და, მეორე მხრივ, მისი შინაარსი. მაგრამ ამით არასგზით არ შეიძლება მთელი საგნობრივი შემეცნება ამოწურულად ჩაითვალოს: ჩვენ ჯერ კიდევ საგანი მის აქტუალობაში, მის ბუნებრივ გამოვლენაში უნდა შევიშვენიოთ, უნდა დავადგინოთ, თუ როგორ შეიძლება საგანი, რომელსაც რწმენით ანდა მისტიკური შემეცნებით მის ტრანსსუბიექტურ სინამდვილეში ვწვდებით და წარმოსახვის საშუალებით მისი კონკრეტული რაობით წარმოსდგება, არსებობდეს ჩვენთვის მის ფენომენურ აქტუალობაში. როცა მე, როგორც შემეცნებელი სუბიექტი, რაიმე განსაზღვრული საგნის მრავალფეროვან შეგრძნებებს ვიღებ, შეგრძნებებს, რომლებიც ასევე წარმატებით მრავალ სხვა ობიექტს შეიძლება მივაწეროს, მე მიუხედავად ამისა მათ ერთ გარკვეულ ობიექტს მივაწერ, ვხედავ მათში მოცემული ობიექტის შინაარსს და, ამრიგად, ვიღებ აქტუალური საგნის სრულ სურათს მის ემპირიულ რეალობაში. კი მაგრამ როგორაა შესაძლებელი ეს პროცესი, როგორ შეიძლება განხორციელდეს ის? როგორ შეიძლება ქაოტურ-მრავალფეროვანი შეგრძნებები მივაწეროთ ერთ გარკვეულ საგანს, როგორც მათ მატარებელს? ჩვენ დავინახეთ, რომ სოლოვიოვმა წარმოსახვის ცნებით ხაზი გაუსვა იმ გარემობას, რომ, როცა ჩვენ საგანს მივადგებით, მის ჰემმარიტ არსებას, მის იდეას უკვე ვატარებთ ჩვენი გონის არაცნობიერ სიღრმეში. ცდილსეული აქტუალობა ამ იდეის რეალიზაციას წარმოადგენს. ეს იდეა რომ გაიყანოს მის მეტაფიზიკურ საწყისში, მის ზემოპირიულ მუნყოფიერებაში, მაშინ ჩვენთვის შეუძლებელი იქნება საგნის რეალური სურათის ცდაში განხორციელების გააზრება. მაგრამ თუ ის შემეცნებელი უნდა იქნეს, მაშინ იძულებული ვიქნებით ჩავთვალოთ, რომ ეს ახალი გონი-

სეული აქტის საქმეა. ჩვენს გონს, გარეგან შთაბეჭდილებებზე დაყრდნობით, დღის სინათლეზე გამოაქვს ინტელექტის არაცნობიერ სიღრმეში მდებარე, წარმოსახვის მიერ შექმნილი საგნის იდეა, ის „ხორცს ასხამს ამ უსხეულო ფორმას იმ მატერიალურ გარემოში, რომელიც აიგება ჩვენი გრძობადობის არსებული მდგომარეობიდან“. ჩვენი გონის ამ აქტს, რომელიც იდეას შეგრძნებებში ასხამს ხორცს და ამით მას განსაზღვრულ მატერიალურ ფორმას აძლევს, სოლოვიოვი „შე მოქმედებს ას“ უწოდებს¹.

ამრიგად, შემოქმედება არის მესამე ელემენტი, რომელიც ჩვენთვის გასაგებს ხდის საგნის თავის თავში დაფარული იდეის ფენომენურ აქტუალობას.

8. მაგრამ როგორაა შესაძლებელი თავად შემოქმედება? თუ არ უნდა დავუშვათ ობიექტისაგან შეგრძნებების არავითარი დამოკიდებულება, თუ, მაშასადამე, ყოველი შეგრძნება ისეთივე ძალით შეიძლება მიეწეროს სხვა საგანს, როგორაც შემოქმედებამ მიაწერა რომელიმე გარკვეულს, მაშინ არავითარი საფუძველი არ გვექნება, რომ გარკვეულ საგნებს გარკვეული გრძობადი თვისებები მივაწეროთ, მაშინ თვით შემოქმედება თვითნებური ფუნქცია ყოფილა, რომლის სურვილზეა დამოკიდებული, კანტის სიტყვები რომ ვიხმაროთ: „სინგური ხან წითელი, ხან შავი, ხან მსუბუქი, ხან მძიმე....“ იქნება თუ არა. თუ საგნის მეტაფიზიკური არსება ჩემს ზეგრძნობად არსებასთანაა მარტული, მაშინ ამგვარი მიმართება ძალის მქონე უნდა იყოს ფიზიკურ, ფენომენურ არსებობაშიც და საგნების ფიზიკური მოქმედებანი, რომლებიც სუბიექტურად შეგრძნებებში გამოახატებიან და ჩვენი შემეცნების ემპირიულ საფუძველს ქმნიან, უნდა განვიხილოთ როგორც საგნის არსების გამოხატვა, თუმცა ნაკლებ ჰომოგენური და მიახლოებითი. „ამრიგად, ჩვენს შეგრძნებებსა და თვით საგნის არსებას შორის გარკვეული კავშირი უნდა არსებობდეს და ამიტომ, როცა ჩვენი გონება მოცემული შეგრძნებების ორგანიზებას და ობიექტივირებას ახდენს, ე. ი. თავისში წინასწარ მოცემულ რაიმე იდეის ფორმას შეგრძნებებზე ალბეკდავს, ის უკვე ამ შეგრძნებებში (მათ თვისებებში) ნახულობს გარკვეულ მიდრეკილებას სწორედ იმ იდეისაკენ“². მაშასადამე, თუ შეგრძნების მასალას თვით აქვს მისწრაფება იმ იდეალური არსებისაკენ, რომელსაც შემოქმედება მათზე ალბეკდავს, მაშინ, აქედან გამომდინარე, შესაძლებელი ყოფილა, შემოქმედების აქტი გაგებულ იქნეს როგორც შემეცნების აუცილებელი ელემენტი.

9. მაშასადამე, რწმენა, წარმოსახვა და შემოქმედება ის აუცილებ-

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 2, стр. 320—321.

² იქვე, გვ. 321.

ბელი ელემენტებია, რომლებიც შესაძლებელს ხდიან ყოველ საგნობრივ შემეცნებას. ისინი უპირველეს ყოვლისა სუბიექტური პროცესებია, რომლებიც აბსოლუტურად არსებულის სინამდვილის სამ შესაბამის მომენტს გამოხატავენ: ყოველი საგანი თავის სრულ ნამდვილობაში არის: 1. ens — არსებული, 2. essentia — არსება, 3. actus ანუ ფენომენი. რწმენა გამოხატავს პირველ მომენტს, წარმოსახვა — მეორეს და შემოქმედება — მესამეს. ამისდა შესაბამისად შემეცნების ქეშმარიტება, რომელიც საგნის ქეშმარიტებას უნდა შეესაბამებოდეს, სრული სახით გამოიხატება შემეცნების ამ სამი ელემენტის მეშვეობით, მაგრამ მხოლოდ ერთი მხრივ, სინამდვილის მხრივ. მაგრამ საგნის შემეცნება თავის სინამდვილეში, რამდენადაც ის განიხილება მთლიანობიდან იზოლირებაში, ჭერ კიდევ არაა სრულყოფილი ქეშმარიტება. ქეშმარიტება არის ყოვლადი და ერთიანი არსებული, ე. ი. ნამდვილი და უნივერსალური; ამიტომ ჩვენ ქეშმარიტების უნივერსალურობა დავგრჩა განსახილველი.

მაგრამ სანამ ამ საკითხზე გადავიდოდეთ, გვინდა მოკლედ განვიხილოთ სოლოვიოვის ზემოაღნიშნული გნოსეოლოგიური შეხედულებების ისტორიული კავშირები. რაც შეეხება შემეცნების პირველ ელემენტს — რწმენას, აქ ბევრი ლაპარაკი არაა საჭირო: ყველა სახის მისტიციზმი თავის განვითარებაში ემყარებოდა ინტელექტუალურ ჰერეტას, როგორც ადამიანის ახალ უნარს, რომლითაც აბსოლუტი თავის ქეშმარიტ სინამდვილეში დაინახება. სოლოვიოვისეული რწმენა, როგორც ზემოთ ვაჩვენეთ, არის სწორედ ეს ინტელექტუალური ჰერეტა. რაც შეეხება მეორე ელემენტს, მას უკვე ბერძნული ფილოსოფიის ისტორიაში ვპოულობთ, მართალია, არა სრული მისი სიწმინდით, მაგრამ მაინც არსებითი ნიშნებით წარმოდგენილს. თუ პირველი გნოსეოლოგი მეტაფიზიკოსი ქეშმარიტ შემეცნებას განიხილავდა სწორედ როგორც *ἀνάμνησις*-ს და შემეცნების ახსნა, ამრიგად, სურდა იმაზე მითითებით, რომ შემეცნებელი აღვიძებს შესამეცნებელი საგნის იდეას თავის მეხსიერებაში, სოლოვიოვის წარმოსახვაც პლატონის სწორედ ამ შეხედულებას ეყრდნობა. მაგრამ სოლოვიოვი პლატონის ამ მოძღვრებას ავითარებს და საპირისპირო მიმართულებას აძლევს. თუ ჩვენ პლატონი სწორად გვესმის, მისი მოძღვრების მიხედვით იდეა ჩემში, როგორც შემეცნებელში, მხოლოდ მაშინ ილვიძებს, როდესაც მე გარკვეულ გრძნობადად მოცემულ ობიექტს ვხედავ; მაშასადამე, იდეის არასრულყოფილ ასახვას, გრძნობადად აღქმად საგანს მიეყავარ მისი ქეშმარიტი არსებისაკენ, მისი იდეისაკენ. სოლოვიოვთან კი, როგორც აღვნიშნავდით, საპირისპირო ვითარებას ვხვდებით: საგანი კი არ გამიცნობიერებს მე იდეას, არამედ პირიქით, პირველად იდეა ხდის საგანს შესაძლებლად. აქ არ შევუძღვებით იმაზე დავას, თუ ამ ორი მოაზროვნე-

ნიდან რომელია მართალი; ჩვენ მხოლოდ გვინდა ვიფიქროთ, რომ სოლოვიოვის მიერ პლატონიზმის ამ მხრივ განვითარება პროგრესად უნდა ჩაითვალოს. რაც შეეხება მესამე ელემენტს, შემოქმედებას, ის მის განხორციელებაში და პრინციპში განხილულ უნდა იქნეს როგორც სოლოვიოვის გნოსეოლოგიური შეხედულებების გადამწყვეტი თავისთავადი ელემენტი.

VI. უნივერსალური შემეცნების სამი ელემენტი: ცდა, აზროვნება, მისტიკა

1. როგორც უკვე ვთქვით, ქვემოთ ჩვენ უნდა ვუჩვენოთ, რომ ყოველი საგანი, ყოველი არსება, მხოლოდ იმდენად არსებობს, რამდენადაც ის ყველა სხვასთან ერთიანობაშია, კავშირშია, რომ ყოველი საგანი წარმოადგენს საკუთარი თავისა და ყველაფრის (Alles) ერთიანობას. ერთიანობა, ყველაფერთან კავშირი მოითხოვს, რომ საგანი იმავე დროს განსაკუთრებულობას წარმოადგენდეს, რადგან სხვაგვარად თავად კავშირი შეუძლებელი იქნებოდა, ყველაფერი იქნებოდა უბრალო განურჩევლობა, ცარიელი ყოფიერება, წმინდა არარა (Nichts). „მამასადამე, ყოველი არსება არაა ყველაფერი (რაიმე განსაკუთრებული) და ამავე დროს ყველაფერია“¹. საგნობრივი შემეცნების სამი ელემენტი: რწმენა, წარმოსახვა, შემოქმედება ჩვენთვის გარკვეული ერთეული საგნის სრულ შემეცნებას ნიშნავს. ისინი გამოხატავენ ქეშმარიტებას მათი რეალობის მხრივ. მაგრამ, როგორც ახლახან ვთქვით, ყოველი საგანი ამავე დროს არის ყველაფერი; ამიტომ ქეშმარიტების უნივერსალობაც უნდა გამოვლინდეს; ის გარკვეული ზომით უკვე იგულისხმება ფარულად რეალობის მხრივ ქეშმარიტების შემეცნებაში, ერთეული საგნების შემეცნებაში, რადგან ყოველი საგანი ამავე დროს განისაზღვრება როგორც ყველაფერი. მაგრამ როგორ მელაზნდება ქეშმარიტების ეს უნივერსალობა?

2. ყოველი საგნის განსაკუთრებულობა ამავე დროს მის უნივერსალობას შეიცავს, მაგრამ ეს განსაკუთრებულობა აღნიშნული უნივერსალობისგან ანალიზურად არ გამოიყვანება; აშკარაა, რომ პირველი მეორესთან სინთეზურ მიმართებაშია, „ყველას ერთიანობა მოითხოვს იმ ერთიანობის გარკვეულ დამოუკიდებელ საწყისს, რომელიც თითოეულის გარკვეულობისაგან დამოუკიდებელია და რომლის მეშვეობითაც თითოეული განისაზღვრება როგორც ყველაფერი“².

განსაკუთრებულის ერთიანობას ყველაფერთან ამ უკანასკნელთან

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 2, стр. 325.

² იქვე.

მიმართებით შეიძლება მივალწიოთ. ეს მიმართება, რომელშიც პოულობს თავის გამოხატულებას უნივერსალობა, შეიძლება ორი თვალსაზრისით განვიხილოთ: 1. ურთიერთთან მიმართებაში მყოფთა თვალსაზრისით; ეს მიმართება ურთიერთქმედებაა და 2. ისე როგორც განიხილავს მას მიმართების გარეთ მყოფი სხვა, — ამ შემთხვევაში ის არის გააზრებადობა ანდა ცნება¹. ყველაფრის ერთიანობა, უნივერსალობა, წყვეტს ნამდვილ არსებობას ამ სხვისათვის, შემმეცნებლისათვის. ახლა ის არსებობს სხვისთვის, როგორც რაღაც გარეგანი, ის ამ სხვისთვის მხოლოდ გააზრებადია, რადგანაც თვით შემმეცნებელი, როგორც განსაკუთრებულობა, საყოველთაობას (Allheit) უპირისპირდება და ასე გამოირიცხავს თავის თავს მიმართებიდან, ამ უკანასკნელს თავის თავის გარეთ გაიტანს და მხოლოდ განიცდის, იაზრებს მას. ასე იღებს სოლოვიოვი აბსტრაქტულ აზროვნებას, რომლის მნიშვნელობა, როგორც ჩანს, ისაა, რომ იგი თავის თავში ასახავს უნივერსალობას თუნდაც როგორც რაღაც გარეგნულს, რადგან ყოველი აზროვნება მიისწრაფვის ტოლობისაკენ; აზროვნებაში ელემენტთა სიმრავლის კავშირი ნათლად ლაპარაკობს ამაზე.

3. ლოგიკურ აზროვნებაში ჩვენ ვხედავთ სუბიექტის მისწრაფებას — თავისში ასახოს უნივერსუმის (All) ერთიანობა. ეს ასახვა რომ განახორციელოს აზროვნებისათვის აუცილებელია შესაბამისი შინაარსი, სიმრავლე თავის უნივერსალობაში, რადგან აზროვნებას, რამდენადაც ის სავსებით ფორმალური ფუნქციაა, არასგზით არ შეუძლია თავისი შინაარსი სპონტანურად თავისი თავიდან შექმნას. აზროვნება, როგორც სიმრავლის გაერთიანება აზრისეულ ერთიანობაში, წინასწარ გულისხმობს უნარს, რომელიც მას ამ სიმრავლეს თავაზობს. ეს, როგორც ცნობილია, არის გარეგანი ან შინაგანი ცდა. მის გარეშე აზროვნება შეუძლებელი იქნებოდა. მაგრამ ის სიმრავლე, რომელსაც ჩვენ ცდა გვაწვდის, ხასიათდება კავშირის უქონლობით, გაორებით და გათიშულობით, ამრიგად, ცდას, მაუხედავად იმისა, რომ იგი აზროვნების აუცილებელი წინამძღვარია, არ შეუძლია მას რაიმე შესაბამისი შინაარსი მისცეს. ის სადმე სხვაგან უნდა მოიძებნოს.

4. ცდის გარდა სოლოვიოვი პოულობს კიდევ ერთ პრინციპს, რომელიც სიმრავლეს სწორედ მის უნივერსალობაში გვთავაზობს. სოლოვიოვი მას უწოდებს რწმენას, ანდა ინტელექტუალურ ჰერეტას. ჩვენი ფილოსოფოსი მხოლოდ მას თვლის იმის შემძლეად, რომ აზროვნებას ადეკვატური შინაარსი მისცეს. აქედან გამომდინარე შემეცნება შემდეგ სახეს იღებს: 1. ცდა გვაწვდის გარეგან სიმრავლეს მის განსაკუთრებულობაში — ის არის აზროვნების ფუნდამენტი და როგორც ასეთს,

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 2, стр. 325.

მხოლოდ თავისი ძალებით არ შეუძლია რაიმე უნივერსალური ჭეშმარიტება მოგვეცეს. 2. ლოგიკური აზროვნება არის უნარი, რომელიც გვაძლევს სიმრავლეს მის ერთიანობაში — უნივერსალობას მისი ფორმის მიხედვით, მაგრამ უნივერსალური ჭეშმარიტების სრული გადმოცემისათვის კიდევ ადევკატური შინაარსია საჭირო. 3. დაბოლოს, რწმენა ანუ ინტელექტუალური ჰერეტიკა სწორედ ის უნარია, რომელიც აზროვნებას იმას აძლევს, რაც მას ჭეშმარიტების შემეცნებისათვის აკლია, ე. ო. ადევკატურ შინაარსს. ცალკე აღებული სახით შემეცნების ამ სამი საფეხურიდან არცერთს არავითარ შემთხვევაში არ შეუძლია სრული ჭეშმარიტება მოგვეცეს: მისტიკური ელემენტიც ვერ გვაძლევს სრულ ჭეშმარიტებას, რადგან ის თავისთავად: 1. ჩვენი ცნობიერებისათვის არავითარ სინამდვილეს არ ფლობს, და 2. ცდისა და აზროვნების გარეშე არასრულყოფილია, რადგან ის გამოხატავს მხოლოდ უპირობო ყოფიერებასა და ობიექტების აბსოლუტურ არსებას და არა მათ ფენომენალურ რეალობას, რასაც გრძნობადი ცდა გვაძლევს. რაციონალურ აზროვნებასა და ცდასაც თავის მხრივ კიდევ უფრო ნაკლებად შეუძლიათ ჭეშმარიტი შემეცნების მოცემა, რადგან არც შეგრძნებებსა და არც ცნებებს, მაშასადამე, არც ემპირიასა და არც რაციონალურ აზროვნებას არ შეუძლიათ რაიმე გვასწავლონ საგნის სინამდვილის შესახებ; ისინი ამრიგად სავესებით უუნარონი არიან, ობიექტური ჭეშმარიტება მოგვეცენ, რადგან მათ ხომ სინამდვილეში თვით საგნის არსებობაში შეჭრის უნარი აკლიათ; ამიტომ ისინი უნდა გაერთიანდნენ მისტიკურ ელემენტთან. ასეთია სოლოვიოვის მოთხოვნა. „ამრიგად, თუ ბუნებრივი ცოდნა თავისი ჭეშმარიტებისათვის მისტიკურს საჭიროებს, მისტიკური საჭიროებს ბუნებრივს თავისი სრული სინამდვილისათვის და მაშასადამე სრული ჭეშმარიტება გადაგვეშლება მხოლოდ ამ ელემენტების სწორ სინთეზში“¹... ამ სწორ სინთეზს, რომელსაც სრული ჭეშმარიტების, მისი უნივერსალობის მოცემა შეუძლია, სოლოვიოვი ისე იაზრებს, რომ „ღვთაებრივი ელემენტი (ცოდნა ნივთთა არსების შესახებ) უნდა განხორციელდეს ბუნებრივ ელემენტში ანდა გარეგან ცდაში, როგორც ცოდნაში მოვლენების შესახებ და რაციონალური აზროვნების, როგორც საგანთა შორის საერთო შესაძლებელი მიმართებების ცოდნის საშუალებით“². რაციონალური ელემენტის აუცილებლობას სოლოვიოვი იმაში ხედავს, რომ სამყარო მის სრულყოფილებაში ემპირიულად არასოდეს არ შეიძლება მოგვეცეს; მაგრამ რადგანაც ადამიანი მთელი თავისი ინტერესებით დაკავშირებულია არა მხოლოდ აწმყოსთან, არამედ მომავალთანაც, მისთვის წარმოიშობა

¹ В. С. Соловьёв, Собр. соч., т. 2, стр. 328.

² იქვე.

აუცილებლობა ანალოგიით დასკვნების საშუალებით და იგივეობის ანუ ტოლობის პრინციპის საფუძველზე, რომელიც სოლოვიოვისათვის სამართლიანად ლოგიკური აზროვნების ძირითადი პრინციპია, სახეზე არსებულიდან გამოიყვანოს ის, რაც სახეზე არსებული არ არის.

ამ სინთეზს, რომელმაც ყოველი ცალმხრიობა და აქედან გამომდინარე შეზღუდულობა უნდა შეცვალოს, როგორც ვიცით, სოლოვიოვი უწოდებს „თავისუფალ თეოსოფიას ანუ სრულ ცოდნას“ ვიწრო აზრით. ის ფილოსოფიურად მოაზროვნე კაცობრიობის ამოცანაა, მისი განხორციელება ჩვენი აზროვნების ნების გაცნობიერებული მიზანი უნდა იყოს¹.

5. ჩვენ მიერ ნათქვამის თანახმად რწმენა, წარმოსახვა, შემოქმედება, ერთი მხრივ, და ცდის, ლოგიკური აზროვნებისა და მისტიკის სინთეზი, მეორე მხრივ, ანდა თავისუფალი თეოსოფია შემეცნების ის წყაროებია, რომელთაგანაც გამომდინარეობს ყოველი ნამდვილი შემეცნება, რითაც ჩვენ გვეძლევა ჭეშმარიტება თავისი ორივე ასპექტით — სინამდვილით და უნივერსალობით. რეალობა ანუ სინამდვილე გვეძლევა საგნობრივი შემეცნების ამ პირველი წყაროების მეშვეობით, მაგრამ გვეძლევა არა მის განცალკევებულობაში, არამედ ჭეშმარიტ სინთეზში, რომელიც ჩვენი „არაცნობიერი გონის“ სიღრმეში დევს. ჭეშმარიტების უნივერსალობა მოგვეცემა „თავისუფალი თეოსოფიის“ მეშვეობით, რომელიც წარმოდგება როგორც სრული, ამჟერად ცნობიერებამდე ამაღლებული, მისტიკური, რაციონალური და ემპირიული ელემენტების სინთეზი და ამგვარად შემეცნების ყველა წყაროს შესაძლებლობას აძლევს თავისი უფლება მოიპოვოს. ამგვარ შეხედულებათა ღირებულებასა და მნიშვნელობაზე ჩვენი ეპოქისათვის, რომელიც საკვებით ანალიზსა და დიფერენციალიზაზე მიმართული და ამავე დროს დაფანტულ ელემენტთა სინთეზისაკენ მისწრაფებას ეყრდნობა, ლაპარაკიც არაა საჭირო. ასევე არაა ალბათ საჭირო იმის ზახვასმა, რომ სოლოვიოვის შეხედულებები სინთეზზე — თუმცა გარკვეული დამოუკიდებლობის მატარებელნი არიან. სოლოვიოვს ჩვეულებრივ მისტიკოსად თვლიდნენ; მაგრამ ვფიქრობთ, რომ უსამართლობა იქნებოდა, მისთვის გვეწოდებინა მისტიკოსი ამ სიტყვის ჩვეულებრივი აზრით. ცალმხრივი მისტიციზმი მისთვის ისევე უცხო იყო და მიუღებელი, როგორც ცალმხრივი რაციონალიზმი ან ემპირიზმი. ცხადია, მას ი. ბიომესთან, ფრ. ბაადერთან და შელინგთან ბევრი საერთო აქვს, მაგრამ რამდენადაც ამ მოაზროვნეების ფილოსოფიური სისტემა აბსტრაქტული აზროვნების კვალს ატარებს, გასაგებია, რომ სოლოვიოვისათვის

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 2, стр. 325—334.

ისინი პრინციპულად უცხონი არიან. ჩვენ ამით გვსურს გამოვეთხოვოთ ჩვენი ფილოსოფოსის მოძღვრებას შემეცნების შესახებ, რათა ჩვენს ძირითად ამოცანაზე, ორგანულ მეტაფიზიკაზე გადავიდეთ. მაგრამ ჯერ კიდევ ერთი ახალი საკითხი უნდა გავითვალისწინოთ, საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორ აფასებს სოლოვიოვი მეტაფიზიკური შემეცნების შესაძლებლობას, — ახალი საკითხი, რომელიც შეიძლება განვიხილოთ უკვე როგორც გადმოცემული გნოსეოლოგიური პრინციპის გამოყენება. ამიტომ ვრთავთ ახალ, დამოუკიდებელ თავს.

VII. მეტაფიზიკის შესაძლებლობა

1. მეტაფიზიკის, როგორც ნივთა არსების შემეცნების შესაძლებლობა, მრავალგზის დამდგარა ექვექვეშ. ცდილობდნენ მიეჩნიათ უეჭველ ფაქტად, რომ ნივთა არსების შემეცნება ჩვენი შეზღუდული გონისათვის შეუძლებელია და ამ შეუძლებლობას ორი საფუძველი აქვს. 1. მეტაფიზიკის შეუძლებლობა სურდათ გამოეყვანათ აქამდე არსებული ცდებიდან, რომლებიც გაიარა ადამიანურმა გონმა თავის განვითარებაში. ეს ცდები შეიძლება ორი თვალსაზრისით გავიგოთ: ა) ზოგადი ისტორიული თვალსაზრისით და ბ) პერსონალური. ცდის განსაკუთრებული და შემოფარგლული თვალსაზრისით. 2. ცდილობდნენ ეს შეუძლებლობა ადამიანური გონის უნარის შემეცნებით დაედგინათ. ორივე ეს საფუძველი სოლოვიოვისათვის იმთავითვე უუნაროა სასურველი შედეგის მისაღწევად.

ჯერ შევხვით მეორე საფუძველს — ადამიანური გონის უნარის შემეცნებას. შესაძლებელია ყოველგვარი წინააღმდეგობის გარეშე დასაბუთდეს მისი უკმარისობა აღნიშნული მიზნისათვის: ის სწორედ იმას ასაბუთებს, რისი უარყოფაც სურს, სახელდობრ, მეტაფიზიკის შესაძლებლობას — რადგან თუ ჩვენ ადამიანის გონის რაიმე შემეცნებიდან გვინდა გამოვიყვანოთ მისი უუნარობა თავისთავადი ნივთების შემეცნების მიმართ, მაშინ აშკარაა, რომ თვით ეს გაგება არის აპრიორული შემეცნება. ეს აპრიორული გაგება ამტკიცებს, რომ ადამიანური გონის არსების შემეცნებიდან მეტაფიზიკური შემეცნების ის შეუძლებლობა გამოიყვანება და ამ ასპექტით სურს მას პრეტენზია განაცხადოს გონის არსების შემეცნებაზე; ე. ი. მას სურს იყოს მეტაფიზიკური შემეცნება. ამრიგად, ეს საფუძველი ემყარება გაუგებრობას და ამიტომ შესაძლებელია სავსებით გადაილახოს.

პირველი საფუძველის დახასიათებისას ჩვენ გამოვეყავით ორი თვალსაზრისი: პერსონალური ცდისა და ისტორიული ცდისა. პირველს მეტაფიზიკურის შემეცნების პერსონალური ცდების უნაყოფობიდან სურს გამოვიყვანოს საერთოდ მეტაფიზიკის შეუძლებლობა. მაგრამ თუ

ამას სხვა რამ საფუძველს არ დავემატებთ, ეს მტკიცება ნათელყოფს მხოლოდ პიროვნული განსჯის უნაყოფობასა და უუნარობას, მაგრამ არა მეტაფიზიკის შეუძლებლობას საერთოდ. ამრიგად, ამ საფუძველს არასგზით არ შეუძლია საგნის რაიმე გარკვევაში დაგვეხმაროს. ამიტომაცაა, რომ იგი არც ერთ ნამდვილად ღრმა ხედვის მოაზროვნეს არ წამოუყენებია. მაგრამ რჩება მეორე მიმართულება, რომელსაც აქამდელი მეტაფიზიკური ცდების ისტორიის საფუძველზე საერთოდ ყოველი ამგვარი ცდის უნაყოფობის დადგენის შესაძლებლობის იმედი აქვს. მხოლოდ ეს შეხედულება იმსახურებს იმას, რომ უფრო დაწვრილებით იქნეს განხილული. რას გვეუბნება ფილოსოფიის ისტორია? ვთქვათ, შევთანხმდით, რომ ისტორიის თანახმად მეტაფიზიკურ შემეცნებაში არც ერთი ნაბიჯი არ გაკეთებულა; განა ეს იმას ამტკიცებს, რომ ჩვენ უსასრულო მომავალშიც ვერც ერთი ნაბიჯით ვერ წავიწვიეთ წინ? ცხადია, არა, რადგან ჩვენი ისტორიული ცდა არასგზით არ ამოწურავს მთელ ჩვენს შესაძლებელ ცდას. როცა ვუყურებთ სამი თვის ბავშვს, არ გვაქვს უფლება ვთქვათ, იგი ვერასოდეს ვერ შეძლებს ლაპარაკსო, რადგან აქამდე ერთი სიტყვის წარმოთქმაც ვერ შეძლოო. ზუსტად ასევე არ გვაქვს უფლება ვამტკიცოთ: რაკი კაცობრიობას აქამდე არც ერთი დამაკმაყოფილებელი მეტაფიზიკა არ შეუქმნია, ვერც მომავალში შეძლებს მის შექმნასო, რადგან ჩვენ თითქმის არაფერი ვიცით კაცობრიობის რეალური ასაკის შესახებ და აქედან გამომდინარე ისიც, თუ რა მიმართებაშია წარსული მომავალთან. მაშასადამე, მეტაფიზიკის შესაძლებლობის საკითხი აქამდელი ცდის საფუძველზე არასგზით არ შეიძლება ჩაითვალოს საბოლოოდ დადგენილად. იმის საფუძველზე, რომ ჩვენ არასოდეს არ გვეცოდინება, თუ როდის დადგება დრო, როცა კაცობრიობა მომწიფებული იქნება ქვემარტივი მეტაფიზიკის შესაქმნელად, სოლოვიოვი ამართლებს ყველა იმ ფილოსოფოსს, რომლებიც მეტაფიზიკურ გამოკვლევებს მიმართავენ¹.

2. თუ ჩვენ უფრო მკაცრ სასკოლო სექტიციზმზე გადავალთ, წინასწარ უნდა გავუხვათ ხაზი, რომ სოლოვიოვი მეტაფიზიკური შემეცნების შესაძლებლობის საწინააღმდეგო ყოველ შენიშვნაში *petitio principii*-ის ცნობილ შეცდომას ხედავს². ამიტომ ისინი ცრურწმენად მიაჩნია. სოლოვიოვს სწამს, რომ მეტაფიზიკის შესაძლებლობის წინააღმდეგ წამოყენებული ყველა ვარიანტი შეიძლება დაყვანილ იქნეს სამზე, რომელთაგანაც თითოეული დანარჩენებისაგან განსხვავდება თავისი ამოსავალი წერტილის მიხედვით.

¹ В. С. Соловьев, Сочр. соч., т. 1, стр. 295 и след.

² იქვე, გვ. 296.

3. პირველი არგუმენტი, რომელსაც ამოსავალ წერტილად მეტაფიზიკური შემეცნების ობიექტი აქვს, იმ დასკვნამდე მიდის, რომ „ყოველი მეტაფიზიკის საგანი, როგორცაა ნივთი თავისთავად ანდა არსებული თავისთავად, თავისი ბუნების მიხედვით რაღაც შეუცნობადია, რადგანაც ცხადია, ჩვენ შეგვიძლია შევიშეცნოთ მხოლოდ მოვლენები, ე. ი. ის, რაც ჩვენ გვევლინება, რაც არსებობს მხოლოდ ჩვენთან მიმართებაში ანდა ჩვენთვის, როგორც რაღაც სხვისათვის და არა არსებული თავისთავად“¹. ადვილი გასაგებია, რომ სოლოვიოვს აქ კანტი ჰყავს მხედველობაში. ამ არგუმენტში მას *petitio principii* იმაში სურს დაინახოს, რომ ძირეული განსხვავება თავისთავად ნივთებსა და მოვლენებს შორის, ნოუმენებსა და ფენომენებს შორის წინასწარაა ნაგულისხმევი. იმისათვის, რომ დავამტკიცოთ ნივთი თავისთავადის არსებითი განსხვავება მოვლენისაგან, საჭიროა უპირველეს ყოვლისა ნათლად წარმოვიდგინოთ მისი (ნივთი თავისთავადის) ცნება, რამდენადაც ეს მეტაფიზიკური თეორიის წამოყენებამდეა შესაძლებელი. ნივთი თავისთავადის ასეთი წინასწარი და ზოგადი დეფინიცია უპირველეს ყოვლისა გვეუბნება, რომ ის მოვლენისაგან განსხვავებულია, რომ ის მოვლენა არ არის. მაგრამ ფენომენალური სინამდვილის დაპირიპირება ნივთი თავისთავადის სამყაროსთან, სოლოვიოვთან არ შეიძლება გაგებულ იქნეს როგორც კონტრადიქტორული: აქ მხოლოდ ისაა აღნიშნული, რომ მოცემული მოვლენა ამ შემთხვევაში არის მოვლენა რაიმესი, რაც მას საფუძვლად უდევს. ამ თავისთავადი საფუძვლის გამოვლენადობის შესახებ აქ არაფერია ნათქვამი. მოვლენის ცნებას ჩვენ მივყავართ ნივთი თავისთავადის შემდგომ განსაზღვრებასთან, რომლის თანახმად ის ფენომენალური ყოფიერების აბსოლუტური საფუძველია. ეს მეორე განსაზღვრება ისევე ნათელია, როგორც პირველი, რადგან მოვლენის ცნება შეიცავს თავის თავში მოვლენის საფუძველს. მაგრამ თუ ნივთი თავისთავად გაგებულ უნდა იქნეს არა როგორც აბსტრაქცია, არა როგორც საერთოდ მოვლენის მხოლოდ ზოგადი საფუძველი, არამედ როგორც ნამდვილი, კონკრეტული საფუძველი მოვლენებისა, რაც, თუკი ჩვენ ცარიელ ცნებებზე ლაპარაკი არ გვსურს, აუცილებელია, მაშინ ის უნდა მივიჩნიოთ იმად, რაც ნამდვილი სამყაროს ყველა განსაკუთრებული ფორმისა და თვისების პოზიტიური პრინციპია და თავის თავში შეიცავს მის ყველა სრულყოფილებასა და რეალობას. ამრიგად, ჩვენ ვხედავთ, რომ თავისთავადი ნივთის ზოგადი დეფინიციაც კი, რომელიც მის შესახებ ნებისმიერ გამონათქვამს წინ უნდა უძღოდეს, თავისში მოიცავს მოთხოვნას, რომ ჩვენი ფენომენალური სამყაროს ყველა ფორმა და ყველა რეალობა

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. I, стр. 296.

მას მიეწეროს; იგივე ითქმის მომავალ რეალობათა და ფორმათა უსასრულო სიმრავლეზე, რადგანაც ჩვენი ფენომენალური სამყარო არამც და არამც არ შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც მზა და დასრულებული. მაგრამ თუ ეს ასეა, მაშინ მეტაფიზიკის შესაძლებლობა საეჭვო აღარაა, რადგანაც ის ემყარება სწორედ ამგვარ მიმართებას ფენომენალურ სამყაროსა და შის საფუძველს — თავისთავად სამყაროს — შორის. ამგვარად, მეტაფიზიკის შესაძლებლობა უეჭველია¹. კიდევ უფრო უეჭველი ხდება მისთვის ეს ფაქტი, როცა კანტის *petitio principii*-ს უარყოფს და სწორ თვალსაზრისს კანტისადმი საპირისპირო მტკიცებაში ხედავს. პირველი სკეპტიკური არგუმენტის წანამძღვარი ნიშნავდა ნივთის თავისთავად არსებით იზოლირებასა და გათიშულობას მოვლენისაგან; სინამდვილეში კი ეს შეხედულება, როგორც ცდილობს დაამტკიცოს სოლოვიოვი, არასგზით არაა სწორი, რადგან ყოველი მოვლენა უეჭველად არის რაღაცის მოვლენა და სახელდობრ, ნივთთა თავისთავადობის მოვლენა, რადგან ყოველივე, რაც არის, ან თავისთავში ან სხვაშია, როგორც ამას უკვე სპინოზამ გაუსვა ხაზი. მოვლენები სავსებით სხვაშია, სხვათა ფენომენებს წარმოადგენენ; ჩვენ უდავოა, იმის შემეცნება შეგვიძლია, რაც ჩვენთვის არსებობს, ე. ი. მოვლენებისა. ამ აზრით მოვლენად ყოფნა და შემეცნებადად ყოფნა ორი ტოლმნიშვნელოვანი ცნებაა. მაგრამ მოვლენა, როგორც ახლახან აღვნიშნეთ, თავისთავადი ნივთის გამოვლენაა. ამის საფუძველზე სოლოვიოვი ამტკიცებს: ნივთთა გამოვლენადობა მათ შემეცნებადობას ნიშნავს. მაშასადამე, არ არსებობს არავითარი არსებითი განსხვავება მეტაფიზიკურსა და ფიზიკურ შემეცნებას შორის, რადგან ყოველი შემეცნება არის შემეცნება არსებულისა, რამდენადაც ის ვლინდება. სოლოვიოვი ეთანხმება ამ თვალსაზრისს და რადგან მაინც უნდა გატარდეს განსხვავება შემეცნების აღნიშნულ ორ სახეს შორის, ის მიიჩნევს, რომ ეს განსხვავება რაოდენობრივი ხასიათისაა: ემპირიულ შემეცნებას არსებულის მხოლოდ განსაკუთრებულ და მეორად გამოვლენასთან აქვს საქმე, მეტაფიზიკურ შემეცნებას კი მხოლოდ არსებულთან მის უშუალო და სრულ გამოვლენაში².

4. მეორე არგუმენტი, რომელიც შემეცნებელი სუბიექტის ცნებიდან ამოდის, ისევე როგორც პირველი, ემყარება დაუსაბუთებელ წანამძღვარს და ამავე დროს *petitio principii*-ს შეიცავს. იგი მიუთითებს ჰერეტიკსა და განსჯის ფორმების სუბიექტურობაზე და თავისთვის გაუცნობიერებლად გნოსეოლოგიური სუბიექტურობიდან მათი მეტაფიზიკური არანამდვილობა გამოჰყავს ისე, რომ არც კი ცდილობს გაა-

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 1, стр. 296—297.

² იქვე, გვ. 298—299.

მართლოს გნოსეოლოგიურისა და მეტაფიზიკურის გაიგივება. პრობლემის მეტაფიზიკურ და გნოსეოლოგიურ გადაჭრათა ამ აღრევას, რომელიც სავსებით ვერც კანტმა აიციდინა თავიდან, სოლოვიოვი, ჩვენი აზრით. სამართლიანად უსვამს ხაზს. ამით უკვე გადალახულია მეორე არგუმენტი. მაგრამ, რამდენადაც სოლოვიოვი უფრო შორს მიდის, იგი თავად ზღბა *petitio principii*-ის მსხვერპლი.

5. მესამე არგუმენტი ამოდის შემეცნების ბუნებიდან, როცა ის თავის რეალობაშია აღებული და ამტკიცებს: „რადგან ჩვენი შემეცნების ყოველი ნამდვილი შინაარსი ჩვენს წარმოდგენებზე ანდა ჩვენი ცნობიერების მდგომარეობებზე დაიყვანება, მეტაფიზიკური არსება კი არ შეიძლება იყოს ჩვენი წარმოდგენა, ეს არსება ჩვენთვის შეუმეცნებადია“¹. სოლოვიოვი ეთანხმება იმას, რომ ჩვენი შემეცნება იმანენტურია და ჩვენს წარმოდგენებში ხორციელდება, მაგრამ კვლავ მიუთითებს, რომ წარმოდგენები აუცილებლად გულისხმობს წინასწარ მათი მიზეზის არსებობას და რომ ისინი, როგორც მოვლენები ამ ობიექტური მიზეზისა, ამ უკანასკნელთა მხოლოდ შემეცნებადობას გამოხატავენ. მეორე მხრივ, მტკიცებას, რომ მეტაფიზიკური არსებანი არ შეიძლება იყოს რაიმე წარმოდგენა, სოლოვიოვი ორი საბუთით უარყოფს: ჯერ ერთი, მეტაფიზიკური არსება ყოველი ფენომენალური ყოფიერების საფუძველია; მას რომ არ შეეძლოს მოვლენად გადაქცევა, მაშინ საერთოდ არ იარსებებდნენ მოვლენები, რადგან რალაც ხომ უნდა გამოვლინდეს. მეორეც, რადგან ყოველი მოვლენა არის თავისთავადი არსების ყოფიერება რაიმე სხვისათვის ანდა ამ არსების წარმოდგენა სხვისი საშუალებით, მტკიცება იმის შესახებ, რომ მეტაფიზიკური არსება არ შეიძლება გახდეს რაიმე სხვისი წარმოდგენა, ანდა ცნობიერების მდგომარეობა, ტოლფასია იმის მტკიცებისა, რომ მეტაფიზიკურ არსებას საერთოდ არ შეუძლია გამოვლენა ანდა სხვისთვის ყოფნა. მაგრამ, ჯერ ერთი, ამგვარი მტკიცება ეწინააღმდეგება თავად მეტაფიზიკური არსების ზოგად ლეფინიციას (რომელიც, სხვათა შორის, სოლოვიოვის ლეფინიციაა და არა საყოველთაო მნიშვნელობის მქონეა, თუმცა სოლოვიოვს სურს, რომ იგი ასეთი იყოს). მეორე, რადგან არ შეიძლება არსებობდეს მოვლენა თავისთავად — ის აუცილებლად არის თავისთავად არსებულის მოვლენა — ამიტომ თავისთავად არსებულის უარყოფა ნიშნავს თვით მოვლენის უარყოფას. ეს უკანასკნელი შედეგი კი მიუღებელია².

სოლოვიოვის აზრით, ეს სამი არგუმენტი ამოწურავს ყოველგვარ სერიოზულ სკეპტიციზმს და მათი უარყოფით, რაც არსებითად ნიშ-

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 1, стр. 300.

² იქვე, გვ. 310.

ნავს ფენომენალურ და ნოუმენალურ სინამდვილეს შორის განსხვავების შეფარდებითობის ზახვასმას — რაც ძალზე გვაგონებს ჰეგელს — გამოვლენადობისა და შემეცნებადობის გატოლებას, სოლოვიოვს სურს გაკვალულად ჩათვალოს გზა მეტაფიზიკური კონსტრუქციებისაკენ.

მეტაფიზიკა საჭიროებს წინასწარ გნოსეოლოგიურ ახსნას, იგი იმთავითვე აუცილებლად გნოსეოლოგიურზეა დამოკიდებული. ვფიქრობთ, რომ შევეხეთ იმას, რაც ყველაზე არსებითია ამ სფეროში; ჩვენ საპირისპირო მტკიცებათა უარყოფით შევეცადეთ, აგრეთვე, გვეჩვენებინა, რომ ეს შეხედულებები მიეყენება სამყაროს მეტაფიზიკურ მხარეს. ამით არსებითად ამოიწურა აუცილებელი გნოსეოლოგიური დაფუძნება და ჩვენ შეიძლება გადავიდეთ ჩვენი საკუთარი ამოცანის — მეტაფიზიკის — განხილვაზე.

ნ ა კ ე თ ი II

ორგანული მეტაფიზიკა

1. მეტაფიზიკის აუცილებლობა

1. როგორც ვიცით, კანტმა მეტაფიზიკა დაახასიათა, როგორც ადამიანის შინაგანი მოთხოვნილება, „ბუნებრივი მიდრეკილება“¹. ამასთან თანხმობაში სოლოვიოვს მეტაფიზიკური მისწრაფება ესმის, როგორც ადამიანის *differentia specifica*. ადამიანის მეტაფიზიკურ მოთხოვნილებაში აშკარავდება ის თავისებურება, რაც ადამიანს ცხოველთა სამყაროზე აამაღლებს². ეს ისაა, რაც ადამიანში წარმოადგენს მარადიულს და წარუევალს. თავისი ცხოვრების ყველა საქმიანობაში ადამიანი მიისწრაფვის ყველა გარეგანი საზღვრის გადალახვისაკენ, მიისწრაფვის უპირობო თავისუფლებისაკენ, ადამიანურობისაკენ. ადამიანის ამ სწრაფვამ უსასრულობისაკენ თავისი აღიარება პოვა იმაში, რომ კანტმა გაიგო მეტაფიზიკა როგორც „ბუნებრივი მიდრეკილება“. მაგრამ კანტის თვალსაზრისის მიხედვით ადამიანს არა აქვს უნარი, უსასრულობის მოთხოვნილებას თავისი მიუზღოს და დააკმაყოფილოს³. ასე აღიარა კანტმა მეტაფიზიკა დამოუკიდებელ ღირებულებად. სოლოვიოვი მას ამ პუნქტამდე ეთანხმება. მაგრამ კანტი სწორედ ამ ადგილას ჩერდება და, როგორც ითქვა, არ სურს ამ მისწრაფების ნამდვილი დაკმაყოფილება დაუშვას. სოლოვიოვი კი, პირიქით, უფრო შორს მიდის

¹ შლრ. პროლეგომენები, გვ. 154.

² В. С. Соловьев, Собр. соч., т. I, стр. 188.

³ შლრ. პროლეგომენები, გვ. 199 და მომდევნო.

და ცდილობს დამოუკიდებელი მეტაფიზიკური ღირებულების ფაქტობრიობიდან გამოსულმა, მნიშვნელოვანი, საგანთა ჭეშმარიტი ვითარების შესაბამისი მეტაფიზიკური სისტემის აგების პრინციპული შესაძლებლობა გამოიყვანოს. ასეა გაგებელი მასთან მეტაფიზიკის სინამდვილე, როგორც კანტის გამოთქმა რომ ვინმართ, „ბუნებრივი მიდრეკილება“ ანდა კიდევ უკეთ, როგორც დამოუკიდებელი ღირებულება. მაგრამ მეტაფიზიკის აუცილებლობის აღიარებამდე იგი მიჰყავს არა მარტო ამ ღირებულების ფაქტობრიობას, არამედ კიდევ სხვა მონაზრებასაც.

2. სოლოვიოვი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ ადამიანის ცოდნის მთელი სფერო, ყველა პოზიტიური მეცნიერება, როგორც ბუნების — მეცნიერებანი, ასევე გონისმეცნიერებანი, უეჭველი სახით ამტკიცებენ მეტაფიზიკის აუცილებლობას. განვიხილოთ ჯერ ბუნებისმეცნიერებანი! მათი საკუთრივი ამოცანა, მიზანი, რისთვისაც ისინი მოწოდებულნი არიან, ისაა, რომ გარეგანი სამყაროს ცდის ფაქტები ანდა პროცესები ახსნან, მათი კანონები დაადგინონ. მაგრამ რას წარმოადგენენ კანონები? პოზიტივიზმს კანონში ესმის ფენომენთა ერთდროულობის, თანამიმდევრობისა და მსგავსების გარეგანი მიმართება. სინამდვილეში კი არ არსებობს ბუნებისმეცნიერება, რომელსაც შეეძლოს ამგვარი კანონის დადგენით დაკმაყოფილდეს; არც ერთი მათგანი არ იზღუდება თანამიმდევრობის, ერთდროულობისა და მსგავსების გარეგნული მიმართებებით; პირიქით, თითოეული გადის ამ საზღვრებს გარეთ, ცდილობს რა გასცეს პასუხი კითხვას ფენომენის რაობის შესახებ. გრძნობადი საყაროს მთელი მრავალფეროვნება ახსნილი უნდა იქნეს. მიუხედავად ამისა, ბუნებისმეცნიერებას არა აქვს უფლება ჩათვალოს ის სინამდვილედ თავისთავად; ეს სამყარო მხოლოდ გაპირობებულობაა, რომელიც უნდა იქნეს დაყვანილი საფუძვლადმდებარე ნამდვილზე, რაც გავვიმეღავენებს ფენომენალური რეალობის საკუთრივ რაობას. ამრიგად, ბუნებისმეცნიერებანი გრძნობად მრავალფეროვნებას ცდის მიღმა მდებარე სინამდვილეზე — ატომების სამყაროზე — დაიყვანენ. ეს ახალი სამყარო სწორედ ისაა, რომელსაც ჭეშმარიტი სინამდვილე უნდა მიეწეროს, რომელიც ცდის სამყაროს შესაძლებელს ხდის. მაშასადამე, მისი კონსტრუქცია შესაძლებელი ხდება ცდის სფეროს გარეთ გასვლით, დიახ, ის თავადაა გარეთ გასვლა. ასე ამჟღავნებს ყოველი ბუნებისმეცნიერება მასში აუცილებლობით არსებულ შინაგან მეტაფიზიკურ სწრაფვას, სოლოვიოვის მიხედვით რომ ვილაპარაკოთ, სწრაფვას, რომელიც როგორც არსებითი მამოძრავებელი ძალა. არის ყოველი მეცნიერული კვლევის *conditio sine qua non*. მართალია, მეცნიერებას დღის სინათლეზე გამოაქვს მეტაფიზიკისადმი ეს აუცილებელი მისწრაფება, მაგრამ მას მაინც არ შეუძლია ამ

მისწრაფების დაკმაყოფილება. თავად მეტაფიზიკურის განსაზღვრა. მისი ამოცანაა ახსნას ფენომენალური ყოფიერება, ე. ი. ის ობიექტურ ქვეშარიტებაზე დაიყვანოს. ის წამოაყენებს ჰიპოთეზებს, რომელთა დანმარებითაც ფიქრობს ჰქონდეს საგანთა ქვეშარიტად ობიექტური ვითარების ასახვის პრეტენზია. მაგრამ როგორ უნდა შემოწმდეს თვით ამ ჰიპოთეზების ქვეშარიტება? რა აძლევს მათ საჭირო სანქციას?

ქვეშარიტება შეიძლება ორგვარად გავიგოთ: ან როგორც რელატიური, ანდა როგორც აბსოლუტური ქვეშარიტება. პირველი — რელატიური ქვეშარიტება — არ აკმაყოფილებს მეცნიერულ კვლევას, რადგან, როცა ეს მეცნიერება ცდილობს ფენომენალური სინამდვილის ახსნას, ის ამავე დროს მიისწრაფვის მოვლენათა სამყაროს შესაბამისი რელატიური ქვეშარიტება აბსოლუტურზე დაიყვანოს. მაშასადამე, ბუნებისმეცნიერების მიერ მოცემული ყოველი ახსნა, ყოველი ჰიპოთეზა მოითხოვს აბსოლუტურ ქვეშარიტებას, როგორც პრინციპს, რომელსაც თავად არავითარი ახსნა არ სჭირდება. ასე ნათელყოფს სოლოვიოვი იმას, რომ ყოველი ბუნებისმეცნიერება, საბოლოო ანგარიშით, მოითხოვს გარკვეულ მეცნიერებას, რომელიც ამ აბსოლუტურ ქვეშარიტებას ფლობს, ე. ი. მეტაფიზიკას.

3. იგივე ითქმის *caeteris paribus* გონის მეცნიერებათა შესახებ, რომელნიც, სოლოვიოვის აზრით, საბოლოო ანგარიშით, კაცობრიობის ისტორიაზე უნდა იქნენ დაყვანილნი. ისტორიას, როგორც კაცობრიობის ცხოვრებაში მომხდარ ფაქტების კრებულს, მეცნიერული მნიშვნელობის რაიმე პრეტენზია არ უნდა ჰქონდეს; მან ჯერ უნდა უპასუხოს კითხვას ადამიანის ცხოვრების საზრისის შესახებ და მხოლოდ შემდეგ მიიღებენ ის ფაქტები, რომელთაც ის აგროვებს, გარკვეულ მნიშვნელობას. მაგრამ საკუთარი ძალებით ისტორიას ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა არასაგზით არ შეუძლია, რადგან ის განაგებს მხოლოდ მონაკვეთებს ადამიანური ცხოვრების უსასრულობიდან, განაგებს მხოლოდ ცალკეულ ფაქტებს, ყოფიერების საკითხი კი მთელს ეხება. ამრიგად, ისტორია და მასთან ერთად გონისმეცნიერებანი მოითხოვენ მეტაფიზიკას, მხოლოდ მეტაფიზიკას შეუძლია მისცეს მათ აბსოლუტური ქვეშარიტება. ამით ის რელატიურ შემეცნებას ან სანქციას აძლევს, ანდა უარყოფს¹.

მაშასადამე, არსებობს ორი გზა, რომელთაც ყოველი მეცნიერული შემეცნება მეტაფიზიკისაყენ მიჰყავს: 1. ჰიპოთეზათა შექმნა, რასაც განაპირობებს კითხვა ფენომენალური სინამდვილის რაობის შესახებ; ე. ი. ჰიპოთეზური სამყარო, რომელიც მოწოდებულია ახსნას ფენომე-

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 1, стр. 187 и след.

ნალურა სამყარო, და 2. ამ ჰიპოთეტური საფუძვლის სანქციონირების. მისი ჰეგემონიკი შინაარსის სანქციონირების აუცილებლობა.

4. ვ. ვუნდტიც შეეცადა მეტაფიზიკის აუცილებლობაზე მიეთითებინა; ის ამბობს: „კერძო მეცნიერებათა მიერ დაწყებული სინამდვილის ჰიპოთეტური შევსების კრიტიკული გამოცდა და განვითარება“ ამჟამად ედება „როგორც უპირატესად მეტაფიზიკური ამოცანა. აქედან უსაგებია, რომ ხშირად საექვო მდგომარეობაში მყოფი მეტაფიზიკა თურმე აუცილებელია. კიდევაც რომ მივალწიოთ მის განდევნას ფილოსოფიიდან, კერძო მეცნიერებებიდან ის ალბათ არასოდეს არ გაქრება“¹. ვფიქრობთ, რომ სოლოვიოვი ამ მიმართებით ვუნდტთან სრულ თანხმობაშია. განსაკუთრებით თვალში საცემია ამ ორი მოაზროვნის მსგავსება, თუ ჩვენ გავითვალისწინებთ მხოლოდ პირველ გზას, რომელიც მეტაფიზიკურისაკენ მიმავალი ჩანს — ჰიპოთეტების შექმნის გზას. განსხვავება, ჩვენი აზრით, შეიძლება ის იყოს, რომ ვუნდტი აქ ფრთხილად იქცევა და თავისი მტკიცებების ალბათურობას უსვამს ხაზს იმ დროს, როცა სოლოვიოვს მეცნიერების მეტაფიზიკური ელემენტი სურს გაიგოს, როგორც მათი *conditio sine qua non*.

მეცნიერული კვლევის აუცილებელი გადასვლა ცდის სამყაროს საზღვრებიდან უპირობო, აბსოლუტურ სინამდვილეში წინასწარ მოგვიხაზავს გზას, რომელიც ყველაზე მიზანშეწონილად მივიჩნით სოლოვიოვის მეტაფიზიკური შეხედულებების შემდგომი კვლევისათვის. ამ შეხედულებათა სისტემატური გადმოცემა სოლოვიოვს არ დასცალდა

II. სიცოცხლის აბსოლუტური პრინციპი და კაუზალობის შერიგება ტელეოლოგიასთან

1. ყოველი მეტაფიზიკური შემეცნება აუცილებლად მიმართულია აბსოლუტზე, ტრანსცენდენტურზე. მაგრამ შესაძლებელია (ეს ფილოსოფიის ისტორიაშიც მომხდარა), რომ ტრანსცენდენტურის სინამდვილე, ტრანსსუბიექტური² რეალობა სავსებით უარყვოთ. ამიტომ უპირველეს ყოვლისა საჭიროა მის რეალობას შევეხოთ. მოვლენათა სამყარო თავისი უსასრულო ფენომენებით, რომელთა შემეცნება პოზიტტიურმა მეცნიერებებმა აიღეს თავის თავზე, ერთი შეხედვით წარმოადგენს ბრმა, მექანიკურ პროცესს, სავსებით და მთლიანად გან-

¹ შტრ. ვ. ვუნდტი, ფილოსოფიის სისტემა, ტ. 1, გვ. 25. „მეტაფიზიკა“ „თანამედროვეობის კულტურაში“. სისტემატური ფილოსოფია (მეტაფიზიკისა და მისი აუცილებლობის ეს გავება სოლოვიოვმა უკვე 1875 წელს წამოაყენა (იხ. ტ. 1, გვ. 187 და შემდეგი), მაშინ როდესაც ვუნდტმა ის მხოლოდ 1889 წელს გამოთქვა. მაშასადამე, უეჭველია, რომ აქ ურთიერთგაელენაზე ლაპარაკი არ შეიძლება.

² „ტრანსსუბიექტური“ ჩვენთვის იმასვე ნიშნავს, რასაც „ტრანსცენდენტური“, „მეტაფიზიკური“.

საზღვრულს კაუზალობის კანონით. ამგვარი დახასიათებისას სამყარო წარმოდგება როგორც უმიზნო და უსაზრისო, როგორც სავსებით რელატიური და უშინაარსო ქმნილება, როგორც თავისთავად არსებული, გონიერებას მოკლებული შემთხვევითობა, რომელშიც შეუძლებელია რაიმე აბსოლუტური პრინციპის დანახვა. სოლოვიოვის ცდის სამყაროც ამგვარ მექანიკურ ქმნილებას წარმოადგენს. მაგრამ ის იმავე დროს ღრმად და რწმუნებული იმაში, რომ მექანიკურად წარმოქმნილი სინამდვილე მაინც აბსოლუტურ პრინციპს ემყარება. საწინააღმდეგო შეხედულებების კრიტიკის ნეგატიური გზით მას სურს ურყევად დაასაბუთოს თავისი მრწამსის სამართლიანობა.

2. შენიშვნებს, რომლებიც ცხოვრების აბსოლუტური შინაარსის წინააღმდეგაა მიმართული, უპირველეს ყოვლისა მატერიალური წარმოშობა აქვთ. ამ შენიშვნებს სოლოვიოვი ორი თვალსაზრისით აჯგუფებს, რომლებიც არსებითად ერთსა და იმავეს ისახავენ მიზნად. ამ შენიშვნების გადმოცემასა და უარყოფაში ჩვენ გვსურს მივსდეთ მისი შრომების III ტომს:

I. როგორც აღიარებულია, სიცოცხლე არის მატერიალურად გაპირობებული აუცილებელი პროცესი. მატერიალური გაპირობებულობა, კაუზალობის აუცილებელი კანონის ბატონობა კი იმთავითვე გამოირიცხავს ყოველგვარ აბსოლუტურობას, ყოველგვარ უპირობობას. არსებითად აქედან გამომდინარეობს პირველი შენიშვნა. სოლოვიოვი აღიარებს, რომ ადამიანის სიცოცხლე და სამყარო მართლაც გაპირობებული პროცესია; მაშასადამე, მატერიალიზმის წინამძღვრების სისწორეში მას ეჭვიც არ ებარება. მაგრამ ამ წინამძღვრებიდან არავითარ შემთხვევაში არ გამომდინარეობს ის დასკვნა, რომლის გამოყენაც სურთ მატერიალისტებს: სახელდობრ ის, რომ სიცოცხლეს არავითარ აბსოლუტური პრინციპი არ აქვს. ჩვენს ფილოსოფოსს ამ აბსოლუტურობის დასაბუთება სურს იმით, რომ ლაიბნიცის მსგავსად მექანიკური პროცესი ესმის როგორც თავისთავად უპირობო შინაარსის გარეგანი ფორმა, გამოვლენა და ცდილობს უჩვენოს, რომ ამ გაგების საფუძველზე მექანიზმი არასგზით არ უარყოფს აბსოლუტის არსებობას, რომ გარეგანი მოქმედების მექანიზმი სრულიადაც არაა შეუთანხმებელი აბსოლუტურ შინაარსთან. ამის ჩვენებას სოლოვიოვი ცდილობს მაგალითით, რომელსაც ჩვენც მოვიყვანთ: რა თქმა უნდა, მეტყველება მექანიკური პროცესია, რომელიც გაპირობებულია ხმის ორგანოების აგებულებით; ეს ორგანოები წარმოშობენ ჰაერის ნაწილაკების ვიბრაციებს და მათ ტალღისებურ მოძრაობებს, რომლებიც ჩვენს სმენის ორგანოებს აღწევენ და ბგერის შეგრძნებებს იწვევენ; ყოველივე ეს უდავოდ სავსებით მექანიკურად გაპირობებული პროცესია. მაგრამ აქედან არასგზით არ შეიძლება გონივრული დასკვნა გამოვიყვანოთ,

რომ ადამიანური მეტყველება მხოლოდ ამ გაპირობებული პროცესით ამოიწურება, რომ მას მეტყველების მექანიკური პროცესის გარდა სხვა არავითარი დამოუკიდებელი შინაარსი არ აქვს. სინამდვილეში ენას თუნდაც იმით აქვს ფასდაუდებელი მნიშვნელობა, რომ ის მექანიკური პროცესიდან სავსებით დამოუკიდებელ შინაარსს გამოხატავს. ეს შინაარსი კი არაა დამოკიდებული მექანიკურ პროცესზე, არამედ. პირიქით, სწორედ მექანიკური პროცესი განისაზღვრება შინაარსით, რადგან უეპველია, რომ ყოველ ენას მხოლოდ მაშინ აქვს აზრი და მნიშვნელობა, როცა გამოსახატავი შინაარსი სამეტყველო ორგანოს ისე ფლობს და მართავს, რომ ამ ორგანოს შეუძლია, სასურველი ბგერები წარმოქმნას და ამგვარად შინაარსს ადეკვატური გამოხატულება მისცეს. — ანდა ავიღოთ მეორე მაგალითი: მსახიობის მოძრაობა სცენაზე, რამაც მაყურებელს უნდა აგრძნობინოს ამ პიროვნების ურთულესი სულიერი განცდები, უდავოდ ექვემდებარება მექანიკურ კანონებს. მაგრამ ეს მოძრაობანი სავსებით უაზრო თანმიმდევრობანი იქნებოდნენ, მხოლოდ მექანიკურად რომ იყვნენ გაპირობებული, რომ არ არსებობდეს მოცემული პიესის იდეა, რომელიც მსახიობს ავსებს, ალაფრთოვანებს და მის მოძრაობებს მართავს — თავის შესატყვის ფორმას აძლევს. მაშასადამე, იდეა ის, რაც აწესრიგებს და აზრით ავსებს მექანიკურად მიმდინარე მოძრაობებს. აქ იდეა, ისევე როგორც სათქმელი — მეტყველების მაგალითში, ჩვენთვის მარად დაფარული დარჩებოდა მსახიობისა და მეტყველების ორგანოს მექანიკური მოძრაობის გარეშე. აქედან კი ის გამომდინარეობს, რომ, ერთი მხრივ, უპირობო შინაარსი და, მეორე მხრივ, მექანიკურად გაპირობებული პროცესი, ის ორი მომენტია, რომელთა აუცილებლობა ერთმანეთისათვის უდავოა. პირველს არა აქვს არავითარი კონკრეტულობა მეორის გარეშე, ხოლო მეორეს არა აქვს არავითარი საფუძველი თავისი რეალობისათვის, თავისი არსებობისათვის პირველის გარეშე. აქედან უდავოა, რომ აბსოლუტური პრინციპი მექანიკურ გაპირობებულობას არა მხოლოდ ეგუება, არამედ უფრო მეტიც: იგი მას მოითხოვს¹.

II. ახლა კი განვიხილოთ მეორე საწინააღმდეგო მოსაზრება. მატერიალიზმს იმით სურს გაამართლოს თავისი თვალსაზრისი, რომ თვით შინაარსს, რომელიც გარეგანი მექანიკური მიმართებით გამოიხატება, მექანიკურ პროცესად მიიჩნევს. აზრები, როგორც ენის შინაარსი, ანდა პიესის იდეა, რომელიც მსახიობის მოძრაობებს აწესრიგებს, მატერიალიზმის თანახმად ისევე გაპირობებულია, როგორც მათი გამომხატველი გარეგანი მოძრაობანი. ეს შენიშვნა ჩვენს ფილო-

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 3, стр. 24 и посл.

სოფოსს აბსოლუტურად უმნიშვნელოდ ეჩვენება: მისი აზრით, ის უპირველეს ყოვლისა იმ ლოგიკურ შეცდომას ემყარება, რომელსაც *pelitio principii* ეწოდება, რადგანად ეს შენიშვნა იმთავითვე წანამძღვრად გულისხმობს მატერიალისტური შეხედულების სისწორეს, სახელდობრ იმას, რომ აზრები მექანიკურ პროცესებს წარმოადგენენ, რომ აზრები არსებითად ტეინში მიმდინარე მექანიკური პროცესებია. მეორეც: ჩვენ კიდევ რომ ვალიართ ეს მატერიალისტური შეუსაბამობა, საკითხი მაინც არ გადაიჭრება, რადგან, როგორც კი ჩვენ შევთანხმდებით, რომ შინაარსი განვასხვავოთ მისი გამოხატვის მექანიკური პროცესებიდან, მაშინვე ამ შემთხვევაში ტეინის ვიბრირებადი ნაწილაკები აუცილებლად უნდა ჩავთვალოთ მექანიკურად გაპირობებულ პროცესად და მისგან განვასხვავოთ ის, რაც მას საფუძვლად უდევს როგორც შინაარსი. აქედან გამომდინარეობს, რომ „როცა ჩვენ ვუშვებთ აზრსა და ტეინს შორის აუცილებელი მატერიალური კავშირის არსებობას, როცა ვუშვებთ, რომ ტეინის ნაწილაკების მოძრაობები აზრის მატერიალური მიზეზებია (*causa materialis*), ამით ჩვენ სრულიადაც არ უგულვებლევყოფთ აშკარა ფორმალურ განსხვავებას და თვით უთანაზომობას ტეინის მოძრაობის გარეგან მექანიზმსა და ამ მექანიზმით განხორციელებულ აზრის საკუთრივ შინაარსს შორის“¹.

როგორც ვხედავთ, შენიშვნები, რომლებიც სამყაროსა და სიცოცხლის უპირობო შინაარსის აღიარების წინააღმდეგაა მიმართული, შეიძლება უარვეყოფილად შინაარსსა და მის გამოხატვას შორის განსხვავების გატარებით. ცხადია, გარდა იმ მოსაზრებებისა, რომლებსაც ებრძვის სოლოვიოვი, სამყაროს აბსოლუტური არსების ბატონობის წინააღმდეგ შეიძლება წამოყენებულ იქნენ სხვა მოსაზრებებიც, მაგრამ ჩვენ არ განვიხილავთ მათ. აქ მხოლოდ იმის ჩვენება გვინდა, თუ როგორი წყობა აქვს სამყაროს სოლოვიოვისათვის. ამ აბსოლუტურ შინაარსს, რომელიც თავისი არსებით მივიჩნით როგორც სამყაროს მოვლენათა გაპირობებული პროცესიდან დამოუკიდებელი, სოლოვიოვი იღებს უწოდებს: „ღიახ, ადამიანისა და სამყაროს სიცოცხლე ბუნებრივი პროცესია; ღიახ, ეს სიცოცხლე არის მოვლენათა ცვლა, ბუნებრივ ძალთა თამაში; მაგრამ ეს თამაში გულისხმობს მოთამაშეებს და იმას, რაც თამაშდება; გულისხმობს უპირობო პიროვნებას და უპირობო შინაარსს ანუ ცხოვრების იდეას“². როგორც უკვე ზაზგასმით აღვნიშნეთ ზემოთ, ეს ორი მომენტი, სოლოვიოვის აზრით, სიცოცხლისათვის ისე-

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 3, стр. 25—26.

² იქვე, გვ. 27.

ვე აუცილებელია, როგორც 35-ისათვის აუცილებელია ორი კომპონენტი — 5 და 7¹.

იმას. რაც გარე სამყაროს მიმართ ითქვა, ძალა აქვს შინაგანი სამყაროს მიმართაც. წარმოდგენა, გრძნობა და ნება — სულიერი ცხოვრების ეს სამი ძირითადი ფაქტი, რომელთა განვითარებაც აუცილებელი ფსიქოლოგიური კანონების მიხედვით ხდება, სოლოვიოვს ესმის როგორც უპირობო აბსოლუტური შინაარსის ანუ იდეის გამოხატვის გარეგნული საშუალება, რადგან უაზროა იმის დაშვება, რომ ადამიანი წარმოიდგენს, გრძნობს ანდა სურს, მხოლოდ იმ მიზნით, რათა უბრალოდ წარმოიდგინოს, იგრძნოს ანდა სურდეს, მხოლოდ წარმოდგენის, გრძნობისა და სურვილის ფაქტისათვის. პირიქით, ადამიანმა, რათა იგრძნოს, წარმოიდგინოს და ისურვოს, უნდა წინასწარ იგულისხმოს რაღაცა, რაც სწორედ გონის ამ უნარის შინაარსს ქმნის, მაშასადამე, პრინციპი, რომელსაც ჩვენ გონს ამ ძალებით გამოვხატავთ.

სოლოვიოვი ფიქრობს, რომ ამით დაახლოებით დაასაბუთა სიცოცხლისა და სამყაროს აბსოლუტური შინაარსის ნამდვილობა. — მას არ აკმაყოფილებს ნეგატიური გზით მხოლოდ იმის ჩვენება, რომ აბსოლუტს აქვს ნამდვილობა გაპირობებულის გვერდით. მას სურს წინ წინასწარ აბსოლუტის მაიძულებელი აუცილებლობა ადამიანისათვის. ის სამართლიანად მიუთითებს იმაზე, რომ ადამიანის თვითგაცნობ-ერებული რეფლექსია იქითკენ მიისწრაფვის, რათა თავისი შინაგანი და გარეგანი ცხოვრების ყველა ფაქტი ღირებულებით შეფასებას დაუქვემდებაროს: ადამიანს არ შეუძლია ანდა არ სურს დაუშვას, რომ მას მხოლოდ შიშველი სურვილის გამო სურს, წარმოდგენის გამო აქვს წარმოდგენა და ა. შ.; იგი მუდამ მიისწრაფვის იქითკენ, რათა თავისი წარმოდგენის, გრძნობისა და ნების საგანი ისე ამოიჩიოს, რომ მას დამოუკიდებელი ღირსება და ღირებულება ჰქონდეს, რომ ის ობიექტური ჰემმარიტება, ობიექტური მშვენიერება და ობიექტური სიკეთე იყოს; ჰემმარიტი, მშვენიერი და კეთილი იყოს არა მხოლოდ მისთვის, არამედ ყველა სხვა არსებისთვისაც. როგორც ვხედავთ, „მარტივი, ყველასთვის ნათელი, ტრივიალური განსხვავება სიკეთისა ბოროტებისაგან, ჰემმარიტებისა მცდარობისაგან, მშვენიერისა სიშანხისაგან წინასწარ გულისხმობს გონითი ცხოვრების ამ სფეროებში ობიექტური და უპირობო საწყისების აღიარებას. მართლაც, ამ განსხვავებისას ადამიანი ამტკიცებს, რომ როგორც მორალურ მოქმედებაში, ასევე ცოდნაშიც, გრძნობებშიც და მხატვრულ შემოქმედებაშიც, რომელიც გრძნობიდან გამომდინარეობს, არის რაღაც ნორმალი, და ეს რაღაც უნდა იყოს, რადგან ის თავისთავად კარგი, ჰემ-

¹ В. С. Соловьёв, Собр. соч., т. 3, стр. 27.

მარიტი და მშვენიერია, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იგი უპირობო სიკეთე, ჭეშმარიტება და მშვენიერებაა¹. მაშასადამე, ყოფიერებისა და ცხოვრების აბსოლუტური პრინციპის აუცილებლობა წარმოდგენილია ადამიანთა სამი ძირითადი ინტერესით; ადამიანს, როგორც მორალურად მოქმედ, შეემეცნებელ ან გრძნობად არსებას, სჭირდება აბსოლუტი. მას სურს გაპირობებული სიკეთის, ჭეშმარიტებისა და მშვენიერების სამეფოში აბსოლუტური სიკეთის, აბსოლუტურად ჭეშმარიტისა და აბსოლუტურად მშვენიერის ციმციმი დაინახოს². ადამიანში ამ სამი ინტერესის ერთიანობად სოლოვიოვი რელიგიურ ინტერესს თვლის. ეს თავისთავად გასაგები გახდება, თუ ჩვენ მოგვიანებით თვალსაჩინოდ ვაჩვენებთ, რომ ამ ინტერესების შესაბამისი საგნები: აბსოლუტური სიკეთე, აბსოლუტურად ჭეშმარიტი და მშვენიერი ერთი და იმავე არსების, ღმერთის, მხოლოდ განსხვავებულ სახეებს წარმოადგენენ, რამდენადაც ის ობიექტურად განიხილება. რელიგიური ინტერესი არის ის, რაც ჩვენთვის აუცილებელს ხდის აბსოლუტურ პრინციპს. ამრიგად, როგორც ვხედავთ, სამყაროს სოლოვიოვისეულ სურათს იმის პრეტენზია აქვს, რომ ორი ერთმანეთისადმი მტრულად დაპირისპირებული მიმართულება გააერთიანოს, რომ სამყარო მასში წარმოდგენილია როგორც მექანიკური და ამავე დროს როგორც აბსოლუტური, ცოცხალი, მიზანსწრაფი ქმნილება, რადგან აბსოლუტი, რომელიც ცხოვრების ნამდვილ უპირობო შინაარსს ქმნის, რომელიც მექანიზმს იყენებს, როგორც თავის გამოხატვის საშუალებას, ამიტომ განსაზღვრავს და მიმართულებას აძლევს მას, არსებითად სხვა არაფერია, თუ არა ტელეოლოგიური პრინციპი. ტელეოლოგია და სამყაროს მექანიკური გაგება სოლოვიოვთან წარმოდგენილია როგორც ორი ერთმანეთისათვის აუცილებელი და ერთმანეთის განმაპირობებელი კომპონენტი. მაგრამ როგორ შეიძლება ეს გავიზაროთ? აქამდელი ფილოსოფია, თავისი აბსტრაქტული ჩასიათს შესაბამისად, მცირე გამონაკლისის გარდა (აქ ვგულისხმობთ განსაკუთრებით ლაიბნიცს, რომელთანაც სოლოვიოვს მრავალი საერთო აქვს), ცხოვრების ამ ორ აუცილებელ მხარეს თავიდანვე ერთმანეთისაგან მოწყვეტილად განიხილავდა, ანაწევრებდა სინამდვილეს, რაც ჩვენი აზროვნებისათვის არის შესაძლებელი, და მთელის იზოლირებულ მხარეებს თავად მთელად მიიჩნევდა; ეს იყო ამოუწურავი წყარო ყველა იმ წინააღმდეგობით აღსავსე მტკიცებისა, რომლებიც აბსტრაქტულ ფილოსოფიას ეკუთვნოდა. გნოსეოლოგიურ დაფუძნებაში ჩვენ შევეცადეთ გვეჩვენებინა აბსტრაქტული აზროვნების არსება

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 3, стр. 29

² В. С. Соловьев Собр. Соч., т. 3, стр. 28., т. 1, стр. 317.

და მნიშვნელობა, გამოგვეაშკარავებინა მისი მცდარობა და აქედან გამომდინარე ხაზი გავვესვა მის ფარგლებს მიღმა შორს გამსვლელი შემეცნების უნარის აუცილებლობისათვის. ეს იყო შემეცნების მისტიკური ელემენტი. სოლოვიოვი აქაც შემეცნების ამ ელემენტის მეშვეობით ფიქრობს გადალახოს აქამდელი ფილოსოფიის უაზრობა და გააზრებადი გახადოს კონკრეტული ერთდროულობა კონკრეტული სინამდვილის ორი ელემენტისა — მექანიკურისა და ტელეოლოგიურისა, მათი აუცილებელი კავშირი. უნდა გავისხენოთ, რომ სოლოვიოვისათვის თავისთავადი სინამდვილის ახსნა მხოლოდ იმიტომაა შესაძლებელი, რომ მიზნის ცნება ამხსნელ პრინციპად არის მიჩნეული. მაგრამ ამგვარი შეხედულებანი მოითხოვენ უფრო დაწვრილებით დაფუძნებას, ვიდრე ამას ჩვენს ფილოსოფოსთან აქვს ადგილი, რადგან დღევანდელ მექანიციკურ-ბუნებისმეტყველურად მიმართულ აზროვნებისათვის ის უაღრესად გაუმართლებელი დაშვებაა, რომელსაც უნდა მოჰყვეს ყველა მეცნიერული ღირებულების გადაფასება. თუმცა ხაზი უნდა გავუსვათ იმას, რომ სოლოვიოვის მოძღვრება საპირისპიროა ამ თვალსაზრისით მასთან მონათესავე არისტოტელეს იმანენტური ტელეოლოგიური მოძღვრებისა, რომელიც მიზანში უშუალოდ საგანთა არსებას ხედავდა და აქედან გამომდინარე ბუნების ახსნისას მექანიზმთან შედარებით მიზნის გამოყენებას აძლევდა უპირატესობას; სოლოვიოვს ამის საპირისპიროდ ბუნებისმეცნიერული კვლევა მიზნის ცნებაზე არ დაჰყავს და ბუნების მოვლენების მექანიკური ხასიათის უარყოფა არ სურს. ბუნების იმანენტური პროცესების სფეროში მექანიკური კაუზალობა ერთადერთი სრულუფლებიანი თვალსაზრისია. მაგრამ პოზიტიური მეცნიერება თავისი მექანიკური მსოფლმხედველობით ვერასგზით ვერ ამოწურავს ცოდნის მთელ სფეროს, ჩვენ გარდა ამისა ტრანსცენდენტურს ვეძებთ, და რამდენადაც ვიკვლევთ მას, ვჭმნით მეტაფიზიკას, რომელმაც საგნები მიზნის თვალსაზრისით უნდა განიხილოს. მაშასადამე, სოლოვიოვის თანახმად პოზიტიური მეცნიერებანი ბუნებისა და სიცოცხლის პროცესების მექანიზმის კვლევით უნდა შემოისაზღვრონ. ამის საწინააღმდეგოდ ჩვენ არაფრის თქმა არ შეგვიძლია. მაგრამ, როცა სოლოვიოვი მიზნის ცნებაში ხედავს ახსნის პრინციპს, თუნდაც მეტაფიზიკურის სფეროსათვის, ამის საპირისპიროდ კანტიესული აზრით გადაჭრით შეიძლება აღინიშნოს, რომ მიზნის ცნება არასოდეს არ შეიძლება განვიხილოთ როგორც კონსტიტუციური პრინციპი, რომ მიზანი, როგორც „დასასრულის პრაქტიკული წარმოდგენა, საბოლოო მიზანი“ (ა. რილი: ფილოსოფიური კრიტიციზმი, ტ. II, გვ. 337), მხოლოდ თვითშენახვისადმი სწრაფვიდან წარმოიშობა და ამიტომ მხოლოდ ბუნების შეფასების პრინციპს წარმოადგენს.

III. მისტიკური შემეცნება, რელიგიის ფილოსოფია და ცდა როგორც მეტაფიზიკური შემეცნების საშუალება

1. მაგრამ როგორ უნდა გავიგოთ სიცოცხლის ეს აბსოლუტური შინაარსი, რომლის სინამდვილესაც სოლოვიოვმა ზემოაღნიშნული გზით 'შიაღწია? რა არის ის? ეს არის შემდეგი საკითხი, რომელიც უნდა გაბატონდეს მთელ შემდეგ კვლევაზე, რადგან მას, როგორც ძირითად მეტაფიზიკურ საკითხს, ჩვენი მიზნისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს. მაგრამ სანამ ამ კითხვას პასუხს გავცემდეთ, გვინდა მცირე ხნით ყურადღება მივაპყროთ აბსოლუტის შემეცნებადობას, რაზეც უკვე გვქონდა საუბარი გნოსეოლოგიურ დაფუძნებაში. როგორც ვნახეთ, აბსოლუტს 'მოითხოვს რელიგიური ინტერესი, სოლოვიოვის სიტყვებით თუ ვიტყვი, მორალური, მეცნიერული და ესთეტიკური ინტერესი. ამით ნაჩვენები იყო აბსოლუტის აუცილებლობა ადამიანისათვის; მაგრამ სრულიადაც არ ყოფილა ნათელყოფილი აბსოლუტის სინამდვილე. გნოსეოლოგიურმა დაფუძნებამ გვიჩვენა, რომ საგნის სინამდვილე, არსებობა არ შეიძლება შემეცნებულ იქნეს არც ცდით და კიდევ უფრო ნაკლებად ლოგიკური აზროვნებით, რადგან აქ საქმე ეხება ტრანსსუბიექტურ სინამდვილეს, მაშინ როდესაც ეს ორი შემეცნების წყარო უპირატესად სუბიექტურია. ტრანსსუბიექტურ სინამდვილეს შეიძლება მხოლოდ შემეცნების იმ უნარმა მიაღწიოს, რომელიც სუბიექტური საზღვრების გადალახვით ტრანსსუბიექტურში გადადის. შემეცნების ამგვარი უნარი ჩვენ ზემოთ დაეახსიათეთ როგორც რწმენა, ინტელექტუალური ჰერეტიკა, მისტიკური შემეცნება. მხოლოდ მას შეუძლია შეეხოს საგანთა სინამდვილეს და აქედან გასაგებია, რომ აქაც — აბსოლუტის შემეცნებაში — ინტელექტუალური ჰერეტიკა ის უნარი, რომელიც აბსოლუტის სინამდვილეს წვდება.

2. ყოველ ნამდვილ საგანს აქვს თავისი შინაარსი, რომელსაც მხოლოდ ცდაში შეუძლია გამოუმკლავნება. ამიტომ, რამდენადაც ეს შინაარსი შემეცნებულ უნდა იქნეს, სოლოვიოვის აზრით, ცდას უნდა დავუბრუნდეთ. მაგრამ ეს ცდა, რადგანაც ის აბსოლუტის გამოცხადებაა, რა თქმა უნდა, უპირველეს ყოვლისა, რელიგიური ცდაა. მხოლოდ მისი მეშვეობით შეგვიძლია აღვიქვათ, შევიმეცნოთ აბსოლუტის რაობა.

3. ლესინგთან პრინციპული თანხმობით სოლოვიოვი ამტკიცებს, რომ, ისევე როგორც არ არსებობს ფიზიკურ სამყაროში ცდა, რომელიც თავისთავად ყალბი იქნება, და არ შეიძლება გამოყენებულ იქნეს ცდის უფრო მაღალი სახისათვის, ასევე არ არსებობს არავითარი რელიგიური ცდა, რომელიც შეიძლება დადგენილ იქნეს როგორც ყალბი. ჰეშმარბერტმა ობიექტური აზრით — აბსოლუტი ანუ ღმერთი — თანდათანობით

აშკარავენს თავს ცდათა გრძელ რიგში, რომელნიც, როგორც აბსოლუტის გამოცხადების საფეხურები, შეუძლებელია ყალბი იყოს; ყოველი მათგანი თავის თავში შეიცავს ჰეშმარიტების ნაწილს. შესაბამისად სრული ჰეშმარიტება წარმოდგენილი იქნება მთელი რელიგიური ცდების სისტემატური ორგანიზაციით, ისევე როგორც ცდისეული ჰეშმარიტება ლოგიკური აზროვნების საშუალებით ცდის ფაქტების სისტემატურ განსჯაში წარმოგვიდგება. ამ ორგანიზაციას გეთავაზობს ჩვენ რელიგიის ფილოსოფია. ამის შესაბამისად იგი წარმოადგენს აუცილებელ ელემენტს მეტაფიზიკურ შემეცნებაში. მისტიკური შემეცნებისა და ცდის გვერდით ის არის მესამე, რომელიც აბსოლუტის სინამდვილეს და შინაარსს ჩვენთვის მისაწვდომს ხდის¹. ჩვენ აქ კვლავ ვხედავთ აზროვნების სოლოვიოვისეული სურათის ახალ ხასიათს. ჰეშმარიტების გამოცხადების თანდათანობითი განვითარებადი პროცესის — ცდის — წინ წამოწევით, სოლოვიოვი თავის სისტემაში აქცევს ევოლუციონისტურ აზრებს. შემდეგში, როცა შევეხებით სამყაროს განვითარების სოლოვიოვისეულ გაგებას, ეს ახალი ნიშანი უფრო ნათლად უნდა გამოვხატოთ.

IV. აბსოლუტი როგორც არსებული და არსებული როგორც

ΕΥ και ΠΔΥ

1. ვუბრუნდებით ჩვენს საკითხს — კითხვას აბსოლუტის შესახებ. როგორ წარმოდგება აბსოლუტი, როგორც მეტაფიზიკის საგანი? აბსოლუტი, როგორც საგანი მეტაფიზიკისა, რომელიც უპირობოს ეხება, უდავოდ ისაა, რაც საბოლოოდ უდევს ყოველ რეალობას, წარმოშობს ყოველ ემპირიულ ფენომენსა და კანონს და როგორც ასეთი ყველასათვის საერთო უნდა იყოს. ამ საერთო ნეიტრალურ ველს, რომელსაც მთელი ემპირიული რეალობა ემყარება, სოლოვიოვი იმაში ხედავს, რაშიც ცდის ფაქტების მთელი მრავალფეროვნება ემთხვევა ერთმანეთს. ამ საერთოს გამოხატავს ის ფაქტი, რომ ისინი გარკვეული სახით არსებობენ, რომ ისინი ამა თუ იმ წესით არიან. მაშასადამე, სოლოვიოვი ემპირიული მოვლენების უსაზღვრო მრავალფეროვნების საერთოს ყოფიერებაში ხედავს, ყოფიერებაში ისინი იმთავითვე გაერთიანებული არიან. აქედან გამომდინარე ისე ჩანს, რომ აბსოლუტი უნდა განისაზღვროს უპირველეს ყოვლისა როგორც ყოფიერება. ფილოსოფიის ისტორია გვაჩვენებს, რომ სოლოვიოვი აქ მართალია, რადგან ყოველთვის და ყველგან, სადაც კი ნაცადი იყო მეტაფიზიკის შექმნა, იკვლევდნენ ყოფიერებას, რომელსაც განსაზღვრავდნენ ან როგორც მატერიას, ან როგორც იდეას. პირველ შემთხვევაში მთელი სინამდვილე იქცა უსუბიექ-

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 3; стр. 30, 31, 32 и послед.

ტო და უობიექტო შეგრძნებათა სამყაროდ, ანდა, რადგან შეუძლებელია არსებობდეს შეგრძნება თავისთავად — წმინდა არარად. მეორე შემთხვევაშიც ვითარება უცვლელი რჩებოდა: საბოლოო შედეგი იგივე წმინდა არარა იყო. სადაა უბედურების ფესვები? სოლოვიოვი მას იმაში ხედავს, რომ საკმაოდ ნათლად არ იყო გამოკვეთილი ყოფიერების ცნება. ჩვენ ზემოთ უკვე ვუჩვენეთ, თუ რა სურდა სოლოვიოვს ამ ცნებით კანტის საპირისპიროდ (კანტი თავაა „წმინდა გონების კრიტიკაში“ ყოფიერებას მიიჩნევდა არა პრედიკატად, არამედ „ნიეთის აბსოლუტურ პოზიციად“¹). ყოფიერების ცნება განისაზღვრა როგორც პრედიკატი, რომელიც, ცხადია, მოითხოვს სუბიექტს, არსებულს. მატერიას ან იდეებს სოლოვიოვი განიხილავს როგორც ყოფიერების განსაკუთრებულ სახეებს. რადგან აბსტრაქტული ფილოსოფია ყოფიერების ცნებაში აბსოლუტს, მეტაფიზიკურს ხედავდა და ამ ცნების სათანადო გარკვევის გარეშე, ყოფიერების განსაკუთრებული სახეების — მატერიის ანდა იდეის — ჰიპოსტაზირებას ახდენდა, გასაგებია, რომ ის გამოუვალ წინააღმდეგობაში ჩავარდა. თუ ამ შეცდომის აცილება გვინდა, იტყოდა სოლოვიოვი, მაშინ ყოფიერება უნდა განვიხილოთ როგორც სუბიექტი, და არა როგორც პრედიკატი, რაც ის არის საკუთრივ, და მასში აბსოლუტი უნდა დაეინახოთ.

2. მაგრამ ყოფიერება, როგორც სუბიექტი ანდა უკეთ, ყოფიერების სუბიექტი არის ის, რაც არის, რასაც მიეწერება ყოფიერება, რომელიც, როგორც ასეთი, ყოველთვის პრედიკატია, ის, მაშასადამე, არის არსებულნი. თუ ჩვენ ყოფიერების ცნებას სწორად გავიგებთ, აბსოლუტი წარმოგვიდგება როგორც არსებულნი. მაგრამ სოლოვიოვი აბსოლუტის, როგორც არსებულის განსაზღვრამდე აბსოლუტის ცნებიდან ამოსვლითაც მიდის.

აბსოლუტი ყოველი გაპირობებული სინამდვილის პრინციპია, ამიტომ თავად ამ სინამდვილეს არ შეუძლია აბსოლუტი იყოს; მაგრამ რადგან იგი უნდა განვიხილოთ როგორც ყოფიერების განსაკუთრებული სახეების ერთიანობა, შეიძლებოდა გვეთქვა, რომ აბსოლუტი რაღაც წესით არის ყოფიერება, მხოლოდ პრედიკატი, რომელიც მოითხოვს სუბიექტს, როგორც აბსოლუტის გარეთ მდებარე პრინციპს. მაგრამ ამგვარი რამ არ არსებობს, რადგან აბსოლუტი ასეთ შემთხვევაში აღარ იქნება აბსოლუტი. ამრიგად, აბსოლუტი ყოველი ყოფიერების სუბიექტია, ე. ი. არსებულნი². ასეთია არსებითად სოლოვიოვის აზრთა მსვლელობა, რომლის მიხედვითაც ტრანსსუბიექტური სინამდვილე ყოველგვარი ყოფიერების საზღვრებზე მაღლდება. ამ შეხედულებაში შეიმჩნევა ნეოპ-

¹ ი. კანტი. წმინდა გონების კრიტიკა, თბ., 1979, გვ. 368.

² В. С. Соловьев. Собр. соч., т. 2, стр. 289 и послед.; т. 1, стр. 306; т. 3, стр. 77.

ლატონური ელემენტი, მაგრამ არ შეიძლება არ ვალიაროთ ასევე ამ გაგების გარკვეული დამოუკიდებლობაც. ნეოპლატონელ პლოტინს ასე ესმის აბსოლუტი: ღმერთი ამაღლებულია ყოველგვარ აღამიანურ განსაზღვრებებზე; მხოლოდ მიზეზობრიობა მიეწერება მას. ღმერთი არაა რაიმე ყოფიერება, რადგან განსაზღვრული ყოფიერება აუცილებლობით მოითხოვს თავის მიზეზს. აქ, როგორც ამას ცელერიც შენიშნავს¹, მიზეზის ტრანსცენდენტობა იმთავითვე ნაგულისხმევაა. აბსოლუტის, ღვთაების ეს ტრანსცენდენტობა სოლოვიოვთანაც აღიარებულია, მაგრამ აბსოლუტი აცხადებს თავის თავს ყოველ რეალობაში, მსკვალავს მას და ბატონობს მისზე. და რადგან ის აკეთებს ამას, რადგან ცდის შესაბამისად მოქმედებს, კიდევ უნდა ჩაითვალოს მიზეზად. თავის ტრანსცენდენტობაში ღვთაება არასგზით არ შეიძლება განვიხილოთ როგორც მიზეზი: კაუზალობა არის იმანენტური კანონი და არ ეხება ტრანსცენდენტურ სინამდვილეს. ალბათ შეიძლებოდა გვეთქვა, რომ სოლოვიოვი აქ გვიანდელ შელინგთან უფრო ახლოა, ვიდრე პლოტინის ნეოპლატონიზმთან.

3. აბსოლუტი რომ, როგორც ვნახეთ, არ არის ყოფიერება, არამედ მხოლოდ არსებულია, სოლოვიოვის თანახმად სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ ის ამის გამო თავისუფალია ყოველგვარი ყოფიერებისაგან და გაგებულ უნდა იქნეს როგორც არარსი. არარსი არის ყოველი ყოფიერების ნეგაცია, ის არის წმინდა არარა, რომელიც უფრო ღარიბია, ვიდრე ყოფიერება. მაგრამ აბსოლუტი, არსებული არის ყოველი ყოფიერების პრინციპი და როგორც ასეთი თავისში მოიცავს ყოფიერების მთელ სრულყოფილებას, თავის თავში მოიცავს ყოფიერების სახეთა მთელ მრავალფეროვნებას. აქედან გამომდინარეობს, რომ აბსოლუტი უფრო მეტია, ვიდრე არარსი. „არსებული არ არის ყოფიერება, მაგრამ მას მიეკუთვნება ყოველგვარი ყოფიერება იმავე აზრით, რა აზრითაც ჩვენ უნდა ვთქვათ, მაგალითად, რომ ადაპიანი (მოაზროვნე) არაა აზროვნება, მაგრამ მას ეკუთვნის აზროვნება. ისევე როგორც მოაზროვნე იგივე არაა რაც აზროვნება, არამედ აზროვნების მქონეა, არსებულები იგივე კი არ არის რაც ყოფიერება, არამედ ყოფიერების მქონეა, ფლობს ყოფიერებას. რაიმეს ფლობა ნიშნავს ძალის მეშვეობით მის მორჩილებას, ასე რომ, არსებული შეიძლება განისაზღვროს როგორც ყოფიერების ძალა ანდა მორჩილება, როგორც მისი და დე ბითი შესაძლებლობა“². ყოფიერებაზე ბატონობა აბსოლუტის მყარი, მარადიული განსაზღვრებაა, რადგან, თუ არსებული, რომელიც წარმოშობს ყოველ ყოფიერებას იმით, რომ თავის თავს გამოავლენს, ამ ყოფიერებაში მთლიანად გადადის

¹ ე. ცელერი, ბერძნული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. 3. განკ. 2, გვ. 475 და მომდევნო, ვერმანულ ენაზე.

² В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 2, стр. 290.

ან იხარჯება, მაშინ ის წყვეტს არსებობას როგორც არსებული. არსებულის გაქრობით კი ყოფიერება დაკარგავდა თავის წყაროს, თავის სუბიექტს და თავადაც გაქრებოდა, როგორც უსუბიექტო პრედიკატი.

სოლოვიოვი ცდილობს აქედან გამოიყვანოს ყოფიერებასა და არსებულს შორის მიმართების უფრო კონკრეტული განსაზღვრება, სახელდობრ ის, რომ არსებული არის ზე არსებული ანდა ზე ძალთ ვანი¹. თუ ვიტყვით, ფიქრობს სოლოვიოვი, რომ არსებული არის ყოფიერების ძალა, ამით არსებულს ყოფიერებასთან განსაკუთრებულ მიმართებაში დაეაყენებდით, რაც სინამდვილეს არ შეესაბამება, რადგან არსებული არ გადადის მთლად ყოფიერებაში და ამიტომ მისგან დამოუკიდებელია, საეხებით თავისუფალია, აქედან გამომდინარე უნდა ვთქვათ არა ის, რომ არსებული არის ყოფიერების ძალა, არამედ ის, რომ არსებული ფლობს ყოფიერებას. არსებული ფლობს ყოფიერებას და რადგან მფლობელი უფრო ადრეა, ვიდრე ის, რასაც ეუფლებიან, არსებული არის ზეარსებული ანდა ზეძალოვანი².

თუ ჩვენ ყოველივე ამას შევადარებთ შელინგის მოსაზრებებს არსებულის შესახებ, მაშინვე ცხადი გახდება ამ ორი მოაზროვნის შეხედულებათა ის უდავო მსგავსება, რომელიც ნეოპლატონიზმის გავლენიდან მომდინარეობს. სოლოვიოვის მსგავსად შელინგსაც სურს ღმერთი გაიგოს როგორც არსებული და არა როგორც ყოფიერება: ღმერთი არ არის ერთეული ყოფიერება და „ღმერთი არსებული რომ არ ყოფილიყო, ვერც ღმერთი იქნებოდა; რასაკვირველია, არსებული არაა აბსტრაქტული, განსაზღვრულობას მოკლებული თვალსაზრისით, არამედ არსებული, რომელსაც არაფერი აკლია, რაც ყოფიერებას მიეკუთვნება, სრული არსებული, τὸ πᾶν ἔστιν ὅν, როგორც მას პლატონმა უწოდა“³. ასე სურს შელინგს, ზუსტად ისევე, როგორც სოლოვიოვს, აბსოლუტი, ღმერთი ყოფიერების სხვადასხვა სახეებზე კი არ დაიყვანოს, არამედ გაიგოს როგორც არსებული. და ისევე როგორც სოლოვიოვს აბსოლუტი ესმოდა არა როგორც არარსი, არა როგორც წმინდა არარა, არამედ როგორც ყოველი ყოფიერების პოზიტიური შესაძლებლობა, შელინგიც ამავე აზრით ავითარებს მოსაზრებებს იმის შესახებ, რომ არსებული არის ყოფიერებას მოკლებულობა, მაგრამ „მოკლებულება არაა რაიმე უპირობო უარყოფა, პირიქით, თავისში მუდამ შეიცავს პოყოფას, მაგრამ სხვა სახისას..... შიშველი მოკლებულობა არ გამოირიცხავს ყოფიერების შესაძლებლობას. წმინდა შესაძლებლობა — ასე კი შეგვიძლია.

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 2, стр. 290; также т. 1, стр. 307.

² იქვე, გვ. 290.

³ შელინგის თხზულებანი, ტ. I, ნაწ. 2, გვ. 273.

განვსაზღვროთ შიშველი სუბიექტი—არ არის არარსი!¹. მაგრამ აქ უნდა მივუთითოთ, აგრეთვე, იმ არსებით განსხვავებაზე, რომელიც არსებობს ამ, თითქმის სრულ იდენტობამდე მისულ მსგავსებასთან ერთად. „მაგრამ ეს არსებულად არსებობა არის არა ღვთაებრიობა მასში, არამედ მისი ღვთაებრიობის წანამძღვარია. ღმერთი შეიძლება იყოს მხოლოდ ის, რაც თავად არის არსებული, მაგრამ არსებული ჭერ კიდევ არ არის თვით თავისთვის ღმერთი. იმისათვის, რომ ღმერთად იქცეს, ის უნდა გარკვეულად განისაზღვროს (ეს განსაზღვრება უპირველეს ყოვლისა ისაა, რომ ის არის actu. შენიშ.), და რამდენადაც ის, რაც განსაზღვრებას იღებს ანდა რასაც უნარი აქვს იგი შეინარჩუნოს, ლოგიკური აზრით მატერიალ იწოდება, ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ არსებულად ყოფნა არის ღვთაების მატერია და არა თავად ღვთაება“². შელინგის მსჯელობიდან აშკარად ჩანს, რომ მას რამდენადაც ის ღვთაებას განსაზღვრავდა როგორც არსებულს და არა როგორც ყოფიერების გარკვეულ სახეს, მიზნად არ ჰქონია ღვთაება უბრალოდ გაეიგივებია არსებულთან. ის ცდილობდა არსებითად განესხვავებია ღვთაებრიობა არსებულისაგან როგორც ღვთაებრიობის მატერიისაგან ან, ბიოქეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, როგორც ღვთაებაში არსებულ ბუნებისაგან. შელინგი მონოთეიზმის ურყევ დასაბუთებას ცდილობდა იმის საფუძველზე, რომ ყოველი მატერია მან ღმერთში არსებულად ჩათვალა და ღვთაებრიობის წანამძღვრად მიიჩნია. სოლოვიოვთან საქმე სხვაგვარად იყო: არსებული, აბსოლუტი მან აღიარა თვით ღმერთად და არა ღმერთის მასალად, მატერიალ, როგორც ეს შელინგმა გააკეთა.

4. მაგრამ სოლოვიოვის აბსოლუტი ჩვენ ისე არ უნდა გავიგოთ როგორც ესმის ის მისტიციზმს. მისტიკოსები — ნეოპლატონიკოსები და მათი მიმბაძველი ახალი დროის ფილოსოფოსები და თეოსოფები მხოლოდ ცალმხრივად განიხილავენ აბსოლუტს, ღვთაებას, რადგან ისინი ზაზს უსვამენ მხოლოდ ღვთაებაში არსებულ ყოფიერებისაგან დამოუკიდებელ მომენტს — ყოველ არსებულზე ამაღლებულობის მომენტს და მხოლოდ ამ მომენტით ზღუდავენ ღვთაების ცნებას. ამდენად ყოფიერება, როგორც გონითი და შინაგანი, ასევე ფიზიკური და გარეგანი, ამ შემთხვევაში უნდა გავიგოთ როგორც რაღაც ღვთაების გარეშე, როგორც ბოროტი პრინციპი, რომელიც უნდა განადგურდეს. აქედან გამომდინარეობს მოარული მისტიციზმის აბსოლუტური ჭეშმარიტება: „ბუნება ცოდვაა, გონი ეშმაკი.“ ამ მომენტს აბსოლუტში სოლოვიოვი განიხილავს, როგორც ჭეშმარიტების მნიშვნელოვან ელემენტს, მაგრამ მას არ

¹ შელინგის თხზულებანი, ტ. 1, ნაწ. 2, გვ. 288—289.

² იქვე, ტ. 2, განყ. 2, გვ. 25.

სურს გაკყვეს მთარულ მისტიციზმს, როდესაც ეს უქანასკნელი ღვთაებას მხოლოდ ამ მომენტით ამოსწურავს.

5. სოლოვიოვს აბსოლუტის სწორი მნიშვნელობა სურს გამოიყვანოს თვით სიტყვიდან „აბსოლუტური“. ამიტომ თავდაპირველად იგი ფილოლოგიურად მსჯელობს. სიტყვა „Absolutum“ ერთდროულად ორ მნიშვნელობას გამოხატავს: ჯერ ერთი, ეს სიტყვა ნიშნავს რაღაცისაგან მოშორებულს, განთავისუფლებულს; და მეორეც, სრულყოფილად, დასრულებულად ყოფნას¹. პირველი მნიშვნელობა გვიჩვენებს აბსოლუტს როგორც იზოლირებულს, როგორც გამოყოფილს ყველა სხვისაგან, ყოველი განსაზღვრული ყოფიერებისაგან, ყოველი სასრულობისა და სიმრავლისაგან — ის გვიჩვენებს აბსოლუტს, როგორც ერთიანობას. სიტყვის პირველი მნიშვნელობიდან გამოსული, ეს დეფინიცია აბსოლუტისა მის მიმართებაში შეფარდებით ყოფიერებასთან უნდა ჩაითვალოს ხეგატიურად. მეორე მნიშვნელობიდან კი გამომდინარეობს პოზიტიური დეფინიცია აბსოლუტისა, როგორც ყოველივეს მფლობელი არსებისა, როშელსაც თავის გარეთ არაფერი არ შეიძლება ჰქონდეს. ერთად განხილული ამ ორი მნიშვნელობით აბსოლუტი განისაზღვრება როგორც *Συγαματευ*. ეს ორი მნიშვნელობა ერთდროულად იგულისხმება აბსოლუტში, ისინი აპირობებენ ერთმანეთს და ამიტომ არც ერთი მათგანი არ შეიძლება გავიგოთ მეორისაგან მოწყვეტილად, ისინი განხილულ უნდა იქნენ როგორც კორელაციის წევრები: „იმისათვის, რომ ყოველივესაგან მოწყვეტილი ანდა თავისუფალი იყო, საჭიროა ყველაფერი გადალაზო, საჭიროა ყველაფერზე გაბატონდე, ე. ი. ყველაფერს ფლობდე დადებით პოტენციაში. მეორე მხრივ, ყოველივეს ფლობა შეიძლება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ არაფერს განსაკუთრებულს არ წარმოადგენ, ე. ი. თუ ყოველივესაგან თავისუფალი და მოწყვეტილი ხარ“². ასე იცილებს სოლოვიოვი მთარული მისტიციზმის ცალმხრივობას; მაგრამ ამავე დროს ის უახლოვდება იაკობ ბიომეს მისტიციზმს იმით, რომ ბიომეს მსგავსად აბსოლუტში სიმრავლის მომენტს უშვებს.

V. აბსტრაქტული იდეალიზმი

1. მაშასადამე, აბსოლუტი უნდა გავიგოთ როგორც *Συγατευ*. ახლა გკითხვლობთ რა არის ეს *πεν*, ეს ყველაფერი, როგორ სურს სოლოვიოვს მისი განსაზღვრება? ყველაფერი, როგორც აბსოლუტის შინაარსი, არ შეიძლება იყოს ემპირიული სინამდვილე, ბუნების ყველა ფენომენთა ერთობლიობა, რადგან როგორც ყოველი ცალკეული ფენომენ-

¹ В. С. Соловьёв, Собр. соч., т. 2, стр. 298; т. 1, стр. 318.

² იქვე, გვ. 293.

ნი, ასევე ყველა ფენოქენი მათ ერთიანობაში, წარმოდგენს თანდათანობით გადასვლას, განვითარებად პროცესს და არა მარადიულ, დასრულებულ სინამდვილეს. ემპირიული სინამდვილე მრავალფეროვანი და გაპირობებულია და ამიტომ არ არის ყველაფერი. როგორც აბსოლუტის შინაარსი, ის უნდა იყოს უპირობო, რომელსაც შეეძლება პოზიტიური, ყოველივეს თავის თავში ერთიანად მომცველი ყოვლადობა წარმოადგინოს. თუ პოზიტიურ ყოვლადობას, როგორც აბსოლუტის შინაარსს, ვერ ვპოულობთ ემპირიულ-გაპირობებულ სამყაროში, მაშინ ის ზემეპირიულ, უპირობო, ტრანსცენდენტურ სამყაროში უნდა ვეძებოთ. ფილოსოფიის ისტორიაში ამ საკითხის შესახებ მრავალჯერ გამოუთქვამთ თავისი მოსაზრებები. ისინი ჩვენ სოლოვიოვის მეტაფიზიკური შეხედულებების განვითარებასთან კავშირში უნდა განვიხილოთ, რათა ვუჩვენოთ, ამ შეხედულებათაგან რომელს უახლოვდება სოლოვიოვი, რომელს უკავშირდება უშუალოდ და რა საშუალებებითა და ცნობილი ელემენტით, რა საფუძველზე აგებს იგი თავის მეტაფიზიკურ შენობას.

2. „სამყარო არის ჩემი წარმოდგენა“! — ესაა დებულება; რომელიც გესურს ჩვენ შემდგომი გამოკვლევების სათავეში მოვაქციოთ. ამ დებულებამ სრული აღიარება პოვა როგორც ფილოსოფიაში, ასევე პოზიტიურ მეცნიერებებში. ამიტომ ბუნებრივია, რომ ახლა თითქმის ვერ შეხედვით ადამიანს, რომელიც სერიოზულად ებრძვის იმ შეხედულებას, რომ სამყარო, რამდენადაც ჩვენ მასთან გვაქვს საქმე, ვაცნობიერებთ მას, აუცილებლად გაივლის ჩვენს ცნობიერებაში, ხოლო სანამ ეს არ მომხდარა, ის ჩვენთვის არც არსებობს: *esse est percipi*, სამყარო არის ჩემი წარმოდგენა, მაშასადამე, უეჭველი ჭეშმარიტებაა; მაგრამ ის არის გნოსეოლოგიური ჭეშმარიტება, რაც ყოველთვის უნდა გვახსოვდეს. იდეალიზმი ამ გნოსეოლოგიურ ჭეშმარიტებას მეტაფიზიკურად აქცევს, რასაც აუცილებლად თან მოჰყვება ის, რომ ზემეპირიული, უპირობო ჭეშმარიტება, ყოვლადობა, რომელსაც ვეძებთ ჩვენ, უბრალო ცნობიერების მდგომარეობებდად, წარმოდგენებად გადაიქცევა და ამრიგად. მას დამოუკიდებელ არსებობაზე უარი ეთქმის.

სოლოვიოვი, მიუხედავად იმისა, რომ ის რელიგიურად და ამდენად მეტაფიზიკურადაც განწყობილი მოაზროვნეა, მკაცრად აკრიტიკებს ამ სუბიექტურ იდეალიზმს, რომელშიც უპირველეს ყოვლისა ბერკლი იგულისხმება. თუ მთელი სინამდვილე მხოლოდ ცნობიერების მდგომარეობებზე დავიყვანეთ, ლოგიკური აუცილებლობით უნდა ვაღიაროთ, რომ შეუძლებელია თავისთავად არსებობდნენ რაიმე სუბიექტები გარდა სუბიექტური იდეალისტებისა, რადგან ყოველი სუბიექტი, როგორც რალაც გარეგანი, უპირველეს ყოვლისა სხვა არაფერია, თუ არა წარმოდგენა, არაფერია ცნობიერების ცარიელ შინაარსს გარდა. ამიტომ ისევე შეუძლებელია ის ჩაეთვალოთ ტრანსცენდენტურ სინამდვილედ, როგორც

შეუძლებელია ბუნებაში არსებული გარეგანი ნივთები ჩავთვალოთ ნივთებად თავისთავად და არა მხოლოდ ცნობიერების განცდებად. სოლოვიოვი ფიქრობს, რომ ამ მოსაზრების საპირისპიროდ სუბიექტურ იდეალისტებს შეეძლოთ მიეთითებიათ პრაქტიკულ მოქმედებაზე, ჩემში არსებულ მორალურ გრძობაზე, როგორც სხვა პიროვნების არსებობაში უშუალო დარწმუნებულობაზე. მაგრამ ეს უშუალო დარწმუნებულობა არაფერს ამტკიცებს, თორემ ის გარეგანი ნივთების არსებობასაც დაამტკიცებდა, რადგან არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ უშუალო დარწმუნებულობა ისევეა მიმართული გარეგან ნივთებზე, როგორც ჩემს გარეთ არსებულ სხვა სუბიექტზე. გარეგანი ნივთების არსებობას იდეალისტები უარყოფენ, ამის შესაბამისად, უარყოფენ უშუალო დარწმუნებულობის საპირისპიროდ. რატომ უნდა იყოს ის ერთ შემთხვევაში მცდარობის, ხოლო მეორე შემთხვევაში ქვეყნარსებების მათუწყებელი? ასე დაიყვანება იდეალიზმი სოლიფისმიზე.

მაგრამ სოლიფისმიზე ისევე ვერ ეგუება იდეალიზმის პრინციპებს, როგორც იდეალიზმი ეწინააღმდეგება სხვა სუბიექტების დაშვებას. მართლაც, თუ უარყოფა სხვა სუბიექტების არსებობა, რამდენადაც ისინი მონაზროვნის ცნობიერების მდგომარეობებზე დაიყვანება, აშკარაა, რომ ამავე საფუძვლით ასევე შეუძლებელი ხდება საკუთარი თავის როგორც სუბიექტის არსებობის აღიარება, რადგან, როგორც ამტკიცებს იდეალიზმი, არაფერს არ შეუძლია იყოს რაიმე, თუ აღქმაში არ არის; საკუთარი სუბიექტი კი უნდა იყოს რაიმე, მაშასადამე, ისიც უნდა იყოს აღქმაში, ხოლო თუ ის აღქმაშია, მაშინ სხვა არა ყოფილა რა, თუ არა მხოლოდ ცნობიერების განცდა. მაგრამ ვისი ცნობიერების განცდაა ის? ლოგიკური აუცილებლობით მიდის იდეალიზმი საკუთარი თავის, როგორც სუბიექტის უარყოფამდე. მაგრამ რას ნიშნავს ეს? ყველა ნივთი და ყველა არსება ქრება. რჩება მხოლოდ ცნობიერების მდგომარეობები. ასეთი შეხედულება არა მარტო ეწინააღმდეგება ყოველგვარ ჩვეულებრივ აზრს, არამედ აგრეთვე შეიცავს თავის თავში შინაგან ლოგიკურ წინააღმდეგობასაც: ის მოუაზრებელია¹. ცნობიერების მდგომარეობის განსხვავება ნივთისაგან თავისთავად უპირველეს ყოვლისა ისაა, რომ აქ მტკიცდება ასეთი აზრი: სამყარო, როგორც ცნობიერების მდგომარეობა მხოლოდ ჩვენთვის არსებობსო. ეს მტკიცება თავისთავად მოუაზრებელი არ არის, თუმცა აშკარად ეწინააღმდეგება უშუალო სიცხადეს. მაგრამ იდეალიზმი კიდევ უფრო შორს მიდის და ამტკიცებს, სამყარო სხვა არაფერია გარდა ჩვენი წარმოდგენებისა, ჩვენი ცნობიერების მდგომარეობებისაო: სწორედ აქ ხედავს სოლოვიოვი—და სამართლიანადაც—აბსტრაქტული იდეალიზმის შეცდო-

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 1, стр. 205—206.

მას ჩვენ ვუჩვენეთ, რომ თავის ბოლო ლოგიკურ დასკვნამდე მიყვანილ-
მა იდეალიზმმა, საკუთარი თავის, როგორც სუბიექტის სინამდვილე უნ-
და უარყოს. „მეს“, ე. ი. საკუთარ თავს, როგორც სუბიექტს, ობიექტის
სახით არსებობა მხოლოდ სხვა სუბიექტის მიმართ შეიძლება გააჩნდეს;
ეს სუბიექტები კი არ არსებობენ, მაშასადამე, მე როგორც საკუთარი
თავის ობიექტი ჩემი საკუთარი ცნობიერების მდგომარეობა ვარ; მაგ-
რამ ჩემი ცნობიერება თავის მხრივ სხვა არაფერია, თუ არა წარმოდგე-
ნა: ის წინასწარ მგულისხმობს მე, სინამდვილის როგორც სუბიექტს, მე
კი ჩემი მხრივ ვგულისხმობ მას, როგორც ჩემი სინამდვილის პირობას.
მაგრამ ამგვარი ურთიერთკავშირი სინამდვილესთან შეუძლებელია,
რადგანაც ჩვენ სინამდვილე მხოლოდ მეორე მომენტს, ცნობიერებას
გვინდა ჰივაწეროთ. იგივე ითქმის არსებითად გარეგან სამყაროზე, და
ყველაფერი წმინდა არააზვ დაიყვანება, რადგან არ შეიძლება არსე-
ბობდეს წარმოდგენა იმის გარეშე, რაც წარმოიდგენს და რაც წარ-
მოიდგინება!

მაშასადამე, აბსტრაქტული იდეალიზმი არ პასუხობს ჩვენს კითხვას
— კითხვას აბსოლუტური შინაარსის შესახებ, რადგან ის საბოლოო ან-
გარიშით, ყოველი შინაარსის უარყოფამდე მიდის. მისი პასუხი, — თუმცა
სავსებით ნეგატიურად — მაინც შეიცავს თავისში რაღაც პო-
ზიტიურს: იგი გვასწავლის, რომ სამყარო ჩვენი წარმოდგენაა და რომ
ეს ჰეგელიანობა გარკვეული წესით შეზღუდულ უნდა იქნეს. აბსტრაქ-
ტული იდეალიზმი გვიჩვენებს ამ საზღვრებს, და ამდენად აქვს მას
მნიშვნელობა. სოლოვიოვს არ სურს, ეს შედეგი გამოუყენებელი დარ-
ჩეს თავის სისტემაში.

3. მაშასადამე, დებულება „სამყარო არის ჩემი წარმოდგენა“, უეჭ-
ველი ჰეგელიანობაა, რომელსაც იდეალიზმმა სამართლიანად გაუსვა ხა-
ზი. „მაგრამ რადგან ეს წარმოდგენა არ არის თვითნებური, რადგან
ჩვენ ჩვენი სურვილისდა მიხედვით არ შეგვიძლია შეექმნათ და გავანად-
გუროთ მატერიალური საგნები, რადგან მატერიალური სამყარო მთე-
ლი თავისი მოვლენებით, ასე ვთქვათ, თავს გვეხვევა და თუმცა მისი
შეგრძნებადი თვისებები ჩვენი გრძნობებით განისაზღვრება და ამ აზ-
რით ჩვენზე არის დამოკიდებული, თვით მისი სინამდვილე, მისი არ-
სებობა, პირიქით, ჩვენზე კი არაა დამოკიდებული, არამედ გვეძლევა
ჩვენ, — ამიტომ თუმცა სამყარო, მოცემული თავის გრძნობად ფორმებ-
ში, ჩვენი წარმოდგენაა, მას მაინც გარკვეული ჩვენგან დამოუკიდებე-
ლი მიზეზი ან არსება უნდა ჰქონდეს“¹. ამგვარად, არის ახსნილი ჩვენ-
თვის ტრანსცენდენტური სინამდვილის აუცილებლობა. მაგრამ აუცი-
ლებლობა ჭერ კიდევ არ არის სინამდვილე, და ამას სოლოვიოვი სულაც

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 1, стр. 205 и послед.

² იქვე, გვ. 47.

არ იეიწყებს. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი თავის თავთან წინააღმდეგობაში აღმოჩნდებოდა, რადგან, როგორც ზეცით აღვნიშნეთ, ჩვენი განსჯითი შემეცნების მეშვეობით შეუძლებელია ტრანსცენდენტურის სინამდვილის, არსებობის დასაბუთება. აქ სოლოვიოვს სურს წინ წამოწიოს ტრანსცენდენტური არსებობის აუცილებლობა ადამიანისათვის იმდენად, რამდენადაც ადამიანი თავისი განსჯითი შემეცნების დახმარებით მოქმედებს. ეს აუცილებლობა სინამდვილეს მხოლოდ მაშინ გაუტოლდება, თუ ჩვენი შემეცნების კანონები — ამ შემთხვევაში კაუზალობის კატეგორია — ამავე დროს ტრანსსუბიექტური არსებობის კანონები იქნებიან. ამრიგად, როცა ამოვდივართ ადამიანური შემეცნებითი ძალებიდან, ტრანსცენდენტური სინამდვილე აუცილებელია, მაგრამ ტრანსცენდენტურის აუცილებლობას სხვა თვალსაზრისიც მოითხოვს: როგორც ვნახეთ, ემპირიული სინამდვილის ფენომენალობა, რომელიც გამოხატულია დებულებით „სამყარო ჩემი წარმოდგენაა“ და იდეალიზმის პოზიტიურ შედეგად შეიძლება ჩაითვალოს, სოლოვიოვისათვის შემეცნების მნიშვნელოვან ელემენტს წარმოადგენს; მაგრამ ფენომენალობას მხოლოდ მაშინ აქვს აზრი, თუ წინასწარ იგულისხმება ისეთი რამ, რაც ვლინდება. ამრიგად, ემპირიული სინამდვილის ფენომენალოზობას ასევე მივყავართ ტრანსსუბიექტური სინამდვილის აუცილებელ აღიარებამდე.

VI. მატერიალიზმი

1. როგორ წარმოგვიდგება ჩვენ ტრანსსუბიექტური, როგორც მოვლენათა სამყაროს საფუძველი? „რადგან ამ მრავალ და სხვადასხვაგვარ საგანთა და მოვლენათა შეფარდებითი რეალობა გულისხმობს მრავალ მიზეზთა ურთიერთმიმართებას ან ურთიერთქმედებას, მათი წარმოქმნილი არსებაც გარკვეულ სიმრავლეს უნდა წარმოადგენდეს, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში მასში არ შეიძლებოდა ყოფილიყო მოცემული ამ მოვლენების საკმაო საფუძველი ანდა მიზეზი“¹. აქედან აშკარად გამომდინარეობს, თუ როგორ უნდა გავიაზროთ ტრანსსუბიექტური სინამდვილე. მასასადამე, პლურალიზმი სამყაროს სოლოვიოვისეული სურათის ახალი ნიშანია. იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა გავიგოთ ეს პლურალიზმი, გამორიცხავს თუ არა იგი არსებითად მონიზმს, ჩვენ კიდევ გვექნება შესაძლებლობა ვილაპარაკოთ. ტრანსცენდენტური არსებობისა და მისი პლურალისტური გადაჭრის ხაზგასმის გამო სოლოვიოვი სრულ თანხმობაში მოდის უპირველეს ყოვლისა მატერიალიზმთან. მაგრამ მატერიალიზმი ცდილობს ნათელყოს მეტაფი-

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 3, стр. 47.

ზიკური ერთიანობის ცნება, ატომის ცნება და ამით, სოლოვიოვის აზრით, იხლართება შეურიგებელ წინააღმდეგობებში, რომლებიც ყველაზე უფრო უცილობლად ამტკიცებენ მის უკმარობას. რაში ხედავს სოლოვიოვი მატერიალიზმის ამ წინააღმდეგობით აღსავსე შედეგებს? ამაში რომ გავერკვეთ, შევეცადოთ მივყვეთ მატერიალიზმის მისეულ კრიტიკას.

2. მატერიალიზმი კითხვაზე იმის შესახებ, თუ რას წარმოადგენს ნივთიერება, რომელსაც ის სინამდვილის საფუძვლად ხედავს, ასე პასუხობს: ეს ნივთიერება ატომების აგრეგატია.

მაგრამ რას წარმოადგენენ თვით ეს ატომები? ამ კითხვაზე გაცემული პასუხი ორნაირ სახეს იღებს: I. ატომები არიან ნივთიერების ნაწილები. აქედან გამომდინარე, ნივთიერება იქნება ნივთიერების ნაწილების აგრეგატი, X იქნება X-ის ტოლი. მაგრამ ამ ახსნას, რომელიც *idem per idem*-ის ტიპური და აშკარა მაგალითია, რასაკვირველია, არ შეუძლია არც ერთი კემპარიტების მძიებელი გონის დაკმაყოფილება. ამიტომ მატერიალიზმი ცდილობს სხვა გზით დაადგინოს ატომების დეფინიცია. II. ის ანალიზებს ნივთიერების ყველა თვისებას და როცა ნივთიერებას ჩვენი გრძნობების მიერ აშკარად მიწერილ ელემენტებს მოაცილებს, იღებს ე. წ. პირველად თვისებებს, რომლებიც შეიძლება დაყვანილ იქნეს შეუვალობაზე. ასე იღებს ის ატომის, როგორც შეუვალის ახალ დეფინიციას. მაგრამ რა არის ეს შეუვალობა? უეჭველია ის სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა წინააღმდეგობის გაწევას, ჩვენი მოქმედებების საზღვრებს. მაგრამ წინააღმდეგობის გაწევა შეიძლება არსებობდეს იმდენად, მას მხოლოდ იმდენად აქვს აზრი, რამდენადაც ის ჩემს მიერ განიცდება, რამდენადაც ჩემს ცნობიერებას აღწევს, რამდენადაც შეიგრძნობა. ყველაფერი ეს კი იმას ნიშნავს, რომ შეუვალობა არის შეგრძნება. მაშ რაღა დაგვრჩენია, თუ არა ის, რომ განვსაზღვროთ ატომები როგორც შეგრძნებები? ნივთიერების მეორადი თვისებები თვით მატერიალისტებმა ჩათვალეს გრძნობად აღქმებად; შეუვალობაზე დაყვანილი პირველადი თვისებები მატერიალიზმმა ასევე შეგრძნებებად უნდა ჩათვალოს. აქედან გამომდინარე დავასკვნით, რომ არაფერი არ არსებობს შეგრძნებებს გარდა;—ეს სამწუხარო შედეგია, რომელიც მატერიალიზმმა მის ისტორიულ მტერთან — აბსტრაქტულ იდეალიზმთან — ერთად უნდა გაიზიაროს, შედეგი, რომელიც სამყაროს არარაზე დაყვანას ნიშნავს და ამიტომ ეწინააღმდეგება მატერიალიზმის სწორ წანამძღვარს იმის შესახებ, რომ სამყაროს საფუძველია აბსოლუტური პრინციპი, ტრანსცენდენტური სინამდვილე. მაშასადამე, მატერიალიზმი ამ ფორმით არის *contradictio in adjecto*.

მატერიალიზმი ეძებს ახალ გამოსავალს; იგი ამ გამოსავალს იმაში პოულობს, რომ ამკერად ატომებს განსაზღვრავს არა როგორც ნივთიერებას,

რების ნაწილაკებს ანდა შეუვალობას, არამედ როგორც მხოლოდ მეტაფიზიკურ ერთიანობებს, ისეთ ერთიანობებს, რომლებიც ყოველი ემპირიული განსაზღვრულობისაგან თავისუფალია და სუბიექტზე თავისი მოქმედებით ემპირიული სინამდვილე უნდა გახდნენ. უფრო დაწვრილებითი განხილვა მაშინვე გვიჩვენებს, რომ ამ ახალ გზას არავითარი უპირატესობა არა აქვს პირველთან. ეს მეტაფიზიკური ერთიანობანი ან განფენილნი არიან, ან არ არიან განფენილნი, *tertium non datur*. თუ ისინი განფენილნი არიან, მაშინ გაყოფადიც იქნებიან, რადგან განფენილობა გაყოფადობაა. თუკი ისინი გაყოფადია, მაშინ ემპირიულიც იქნებიან. მაშასადამე, ეს ახალი დეფინიცია ისეთივე უაზრობას შეიცავს, როგორსაც ზემოთ მოტანილი დეფინიცია. თუკი ეს ერთიანობები განფენილნი არ არიან, მაშინ ისინი უნდა განვიხილოთ, როგორც მათემატიკური წერტილები; „მაგრამ ეს წერტილები მხოლოდ მაშინ იქნებიან ყოველივე არსებულის საფუძველი, როცა მათ საკუთარი სუბსტანციულობა ექნებათ. ეს სუბსტანციულობა კი არ შეიძლება ნივთიერი იყოს, რადგან ნივთიერების ყველა თვისება, განფენილობის ჩათვლით, ატომებს ჩამოცილებული აქვთ და ყოველი ნივთიერი აღიარებულია ფენომენალურად და არა სუბსტანციურად: მაშასადამე, ეს სუბსტანციულობა, რადგან ის ნივთიერი არაა, დინამიკური უნდა იყოს“¹. ამგვარად, ატომები, როგორც ნივთიერების ნაწილები დაიყვანება ძალებზე, ნივთიერება განიხილება როგორც ძალების შედეგი.

3. მატერიალიზმს არაფერი დარჩენია გარდა იმისა, რომ საკუთარი თვალსაზრისის სრული არასაკმარისობა აღიაროს. მისი ამოსავალი პუნქტი — სინამდვილის პრინციპად ატომთა სიმრავლის დაშვება, უეჭველად ჰეგემონობად უნდა იქნეს მიჩნეული, ყოველ შემთხვევაში, სოლოვიოვს ამ დაშვების სისწორეში არავითარი ეჭვი არ ეპარება. მაგრამ როცა მატერიალიზმი ცდილობს ამ მრავალ ატომთა შინაარსის ახსნას, ის თავის თავთან წინააღმდეგობაში უნდა მოვიდეს, რადგან, როცა ის ცდილობს ატომები განსაზღვროს სამი გზით — 1. როგორც ნივთიერების ნაწილი, 2. როგორც შეუვალი და 3. როგორც განფენილი მეტაფიზიკური ერთიანობა — წარმოიშობა საფრთხე იმისა, რომ ამით ის ყოველივეს არარად აქცევს. მაგრამ თუ მატერიალიზმი მეოთხე გზას ირჩევს და აცხადებს, ატომი არის განუფენელი მეტაფიზიკური ერთიანობაო, ამით ის უახლოვდება დინამიზმს, ე. ი. უკვე აღარ არის მატერიალიზმი და თავის საწინააღმდეგოში გადადის. თუ სოლოვიოვი მართებულად მიიჩნევს მატერიალიზმის ამ ამოსავალ პუნქტს, რომლის თანახმად სამყარო ატომების სიმრავლისაგან შედგება, მას ისლა დარჩენია, რომ ატომის, როგორც მხოლოდ ძალის ამ მეოთხე დეფინიციის შესაბამისად დინამიზმს

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 3, стр. 269, 270, 271.

დაეთანხმოს. და ამ გზით ლაიბნიციანელობას, ფენხერის შეხედულებებს ანდა თანამედროვე ენერგეტიკის შეხედულებებს დაუახლოვდეს. აქედან გამომდინარე მატერიალიზმის მნიშვნელობა იმაში მდგომარეობს, რომ იგი იძულებულია წინ წამოსწიოს, ჯერ ერთი, ატომთა სიმრავლის აუცილებლობა და გარდა ამისა იმის ერთადერთი შესაძლებლობა, რომ ისინი განსაზღვრულ იქნენ როგორც დინამიკური ერთიანობანი, როგორც მონადები.

VII. მონადოლოგია

1. დინამიკური ერთიანობები, მონადები სინამდვილის საბოლოო საფუძვლად არის მიჩნეული ლაიბნიცის მონადოლოგიურ სისტემაში. ამიტომ ჩვენ უპირველეს ყოვლისა ლაიბნიცს უნდა შევეხოთ და მოკლედ ვაჩვენოთ, თუ რა მიაჩნია ჩვენს ფილოსოფოსს მონადების ლაიბნიციანულ გაგებაში წარუვალა მნიშვნელობის მქონედ, თუ რა უნდა იქნეს მისი აზრით დაძლეული, რათა ამ გზით მიღწეულ საფუძველზე ახალი მკვიდრი მეცნიერული მოძღვრების აგება შეიძლებოდეს.

მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენი ფილოსოფოსი ლაიბნიცის ფილოსოფიის ძირითად მნიშვნელობას მონადოლოგიაში ხედავს, ის მაინც არ კმაყოფილდება ლაიბნიცის მონადების, როგორც არსებობის პრინციპის გახილვით. ის ცდილობს გადალახოს სიძნელებები, რომლებიც ახასიათებს ლაიბნიცის მეტაფიზიკას, რათა თავის სისტემაში შეიტანოს და ახალი კუთხით გააშუქოს ყოველივე წარუვალა, რასაც ის ლაიბნიცთან პოულობს. პრესტაბილური ჰარმონია, რითაც ლაიბნიცი ასე ამაცობდა, მისი ფილოსოფიის ის მხარეა, რომელიც დღეს ჩვენთვის მიუღებელია და სწორედ ამ თვალსაზრისის წინააღმდეგ მიმართავს სოლოვიოვი თავის კრიტიკას. ამ კრიტიკის დაწვრილებით განხილვა აქ ზედმეტია. პრესტაბილური ჰარმონიის უკმარობა, ჩვენი ფილოსოფოსის აზრით, ამტკიცებს სწორედ იმის უკმარობას, რასაც ემყარება ეს ჰარმონია: სოლოვიოვს უკვე აღარ აკმაყოფილებს მონადების გაგება ლაიბნიცთან, რადგან ის სწორედ ამ გაგებაში ხედავს წყაროს, რომლისგანაც წარმოსდგებიან მკვლარე წარმოდგენები მონადების ურთიერთმიმართებებს შესახებ. მონადთა ერთპანეთთან მიმართების, უფრო ზუსტად, აღქმის შესაძლებლობის პრობლემა, ჩვენი ფილოსოფოსის აზრით, ვერ გადაიჭრება, თუ მონადები გაგებულ იქნებიან როგორც მთელი უნივერსუმის იმთავითვე თავის თავში შემცველი და არა როგორც თვისებრივად განსხვავებული არსებები. ყოველი მიმართება სოლოვიოვს მიმართების სუბიექტთა ურთიერთქმედების თავისებურ სახედ მიაჩნია. ამიტომ თუ ერთმა მონადამ მეორეზე უნდა იმოქმედოს და ეს მოქმედება მონადთა ურთიერთმისწრაფება უნდა იყოს (რადგან, ჩვენი ფილოსოფოსის აზრით, ძალთა ერთიანობებში ურთიერთქმედება, თუკი ის აღიარებულია ძალთა ერთიანო-

ბის სფეროში, გაგებულ უნდა იქნეს სწორედ როგორც მისწრაფება), მაშინ ეს მისწრაფება მანამ უნდა დარჩეს აუხსნელ ფაქტად, სანამ არ დაეუშვებთ, რომ მონადები განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან თვისებრივად იმ აზრით, რომ ისინი ერთმანეთს ავსებენ, ერთმანეთს იმას აძლევენ, რაც აკლიათ; ყოველგვარი სწრაფვა, ყოველგვარი მიზიდვა შეიძლება მხოლოდ ასეთი თვისებრივი განსხვავებულობის საფუძველზე აიხსნას. ამ შეხედულების ნათელსაყოფად სოლოვიოვი მიუთითებს პოლარულობის კანონზე, რომელიც ფიზიკურ სამყაროში ბატონობს: მხოლოდ დაპირისპირებული პოლუსები იზიდავენ ერთმანეთს, რადგან ისინი ერთმანეთისათვის აუცილებელნი არიან, ავსებენ ერთმანეთს. „მამასადამე, ძირითად არსებათა ურთიერთქმედებისათვის აუცილებელია, რომ ყოველ მათგანს ჰქონდეს თავისი განსაკუთრებული თვისებრიობა, რის გამოც ის განსხვავებულია ყოველივე სხვისგან, რის გამოც ის ყველა სხვისი მისწრაფებისა და მოქმედების ობიექტი ხდება და თავის მხრივაც ყველა სხვაზე გარკვეული წესით მოქმედება შეუძლია“¹. ამგვარ თვისებრივ განსხვავებულობას ლაიბნიცის მონადებში ვერ ვიპოვით, რადგან მათი განსხვავებულობა მხოლოდ წარმოდგენათა სიცხადის განსხვავებულობაა. შინაარსის მიხედვით მონადები არსებითად ერთნაირი არიან, რადგან ყოველი მონადა შეიცავს თავის თავში მთელ უნივერსუმს, წარმოადგენს მიკროკოსმოსს. მამასადამე, მონადებს შორის არსებული აუცილებელი თვისებრივი განსხვავება უნდა იყოს არა რაოდენობრივი, არამედ არსებითი. ცდის სამყაროში ყოველი განსხვავებულობა ცვალებადია, არასოდეს არაა მყარი და მარადიული; ამიტომ ემპირიული სინამდვილის ნივთებს შორის არსებული ყველა მიმართებაც ცვალებადია და არასოდეს არაა აბსოლუტური. ერთი მონადა მიმართებაშია მეორესთან და ეს მიმართება აუცილებლად გარკვეული სახისაა. მონადების მიმართება ერთმანეთთან უცვლელია, მყარი და აბსოლუტურია, რადგან ისინი ტრანსცენდენტურ სინამდვილეს წარმოადგენენ. ამის შესაბამისად მონადათა თვისებრივი განსხვავებულობანიც უცვლელი, მყარი და აბსოლუტურია. „ძირითადი არსების ეს უპირობო თვისება, რომელიც მას საშუალებას აძლევს ყველა სხვისი შინაარსი იყოს და რომლის ძალითაც ასევე ყველა სხვას შეუძლია იყოს თითოეულის შინაარსი—ეს უპირობო თვისება, რომელიც არსების ყველა მოქმედებას და ყველა მის აღქმას განსაზღვრავს, — რადგან არსება არა მხოლოდ მოქმედებს თავისი ბუნების შესაბამისად, არამედ სხვის მოქმედებასაც თავისი ბუნების შესაბამისად აღიქვამს — ეს უპირობო თვისება ვამბობ მე, — არის ამ არსების საკუთარი, შინაგანი, უცვლელი ხასიათი, რომელიც მას აქცევს იმად, რაც ის არის, ან წარმოადგენს ილევს“².

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 3, стр. 50.

² იქვე.

2. ასე დაჰყავს სოლოვიოვს თვისებრივად განსხვავებული ლაიბნიცისეული მონადები იდეებზე. ამით მოიხსნება ლაიბნიცის მოძღვრებ მონადების, როგორც მხოლოდ წარმოდგენებისა და მისწრაფებების შე სახებ. მაგრამ ლაიბნიცის მონადოლოგიის ძირითადი აზრი, რომ ტრანს სუბიექტური სინაპტივლე მონადოლოგიურად უნდა იქნეს გაგებული, მა ინტ ურყევი რჩება. ამ აზრამდე ჩვენ მატერიალიზმში მიგვიყვანა; ლაიბ ნიცმა ის თავის სისტემის საძირკვლად აქცია, მაგრამ როცა შეეცად უფრო ზუსტი დეფინიცია მოენახა, აუცილებლობით მიადგა პრობლე მებს, რომლებმაც მონადების სხვა გაგება მოითხოვეს. მონადების ახა ლი გაგება, რომელსაც სოლოვიოვი იდეის ცნებაში პოულობს, უნდ დაეხმაროს მას იმაში, რომ თავიდან აიცილოს მატერიალიზმისა და ლა იბნიცის მონადოლოგიისათვის დამახასიათებელი წინააღმდეგობები.

VIII. პლატონური იდეა

1. მაშასადამე, ტრანსცენდენტური სინამდილე გაგებულ უნდა იქ ნეს როგორც იდეათა სამყარო. ეს ჰეშმარიტება პირველად პლატონმა გამოთქვა და განავითარა სისტემური სახით. ამიტომ ჩვენ მიე მართავთ პლატონს, რათა ვაჩვენოთ, თუ მისი მოძღვრების რომელ მხარეებია სოლოვიოვისათვის მისაღები. მთავარი ელემენტები, რომელ თავანაც პლატონის იდეა წარმოიშვა, ესაა ჰერაკლიტეს დებულებ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ $\rho\acute{\alpha}\nu$ — ერთი მხრივ, და მყარი ცვალებადში, ზოგადი მრავალ გვარ განსაკუთრებულობაში, ე. ი. სოკრატესეული ცნება, მეორე მხრივ „პლატონი მივიდა იდეათა შესახებ მოძღვრებამდე, რადგან მას სწამდ ჰეშმარიტება ჰერაკლიტეს შეხედულებისა გრძნობადის შესახებ და გრძ ნობადს მარად მიმდინარედ თვლიდა“, — ამბობს არისტოტელე თავი „მეტაფიზიკაში“ და ამით წინ წამოსწევს ჰერაკლიტეს ელემენტს პლა ტონის ფილოსოფიაში. აქედან გამომდინარე, მოვლენათა სამყარო უნ და წარმოვიდგინოთ როგორც მრავალი, გაყოფადი, უსაზღვრო, განუსაზ ღვრელი და ზომას მოკლებული, როგორც ქმნადი, რელატიური, არარ სებული და ა. შ. მაგრამ თუ მეცნიერული შემეცნება შესაძლებელია, მა თათვის საგნად მყარი, უცვლელი რამ უნდა ჰქონდეს, რადგან ცვალებად ზე არ არსებობს არავითარი მეცნიერება. გრძნობადი სამყაროს მუდმივ ცვალებადობის საპირისპიროდ სოკრატემ მიუთითა მყარზე და ზოგად ზე, ე. ი. ცნებაზე. პლატონს შეჰყავს ეს ზოგადი თავის სისტემაში ამაღლებს მას იდეამდე და მისგან ყოფიერების საფუძველს ქმნი ჰეშმარიტი ყოფიერება ელემენტა მნიშვნელობით პლატონისათვის იდე ას წარმოადგენს. მაგრამ, რადგან იდეები ზოგად ცნებებს შეესაბამებიან ეს უკანასკნელი კი მრავალფეროვანი არიან, ჰეშმარიტი ყოფიერებ არის სამყარო იდეებისა, რომლებიც ზოგადს წარმოადგენენ ნიე

თებში. ისინი უნდა განვიხილოთ როგორც ერთეულთა ნიმუშები. მათგან, როგორც პირველწყაროდან, გამოდინარეობს განსაკუთრებული. პლატონის იდეათა მოძღვრების ამგვარი გაგება განსაკუთრებით ხაზგასმულია იბერვეგ-ჰაინცესთან: „პლატონური იდეა, თავდაპირველად ლოგიკურ ქმნილებად გააზრებული, არის წმინდა, პირველადი არსება, რომელსაც ეზიარებიან მოცემულ ცნებას დაქვემდებარებული ანდა ერთგვაროვანი ნივთები. ესეთიკური და ეთიკური თვალსაზრისით ის არის თავის გვარში სრულყოფილი, რომელსაც მოცემული სინამდვილე მუდამ ჩამორჩება. მაგრამ ლოგიკური და ონტოლოგიური თვალსაზრისით, იდეა არის ცნების რეალური ობიექტი, იდეა დაიყვანება ზოგადზე: მაგრამ პლატონს ის წარმოუდგება როგორც სივრცისა და დროისაგან თავისუფალი პირველსახე ინდივიდებისა“¹.

2. იდეათა სამყარო, როგორც აბსოლუტური ყოფიერება, პლატონიზმის ძირითადი ქეშმარიტებაა. ამ აზრთან სოლოვიოვი მონადის ცნების უფრო დაწვრილებითი კრიტიკული განხილვიდან მივიდა. მაგრამ უნდა ჩავთვალოთ პლატონური იდეა სრული ქეშმარიტების გამოხატულებად? როგორც კი იდეის უფრო დაწვრილებითი განსაზღვრების განხილვაზე გადავალთ, მაშინვე დაეინახავთ პლატონის იდეალიზმის ნაკლოვანებას. პლატონური იდეის ცალმხრიობა და არასრულყოფილება არის ისევე და ისევე ის, რითაც სოლოვიოვი უკმაყოფილო ჩანს. აზრთა შემდგომ მსვლელობაში თავისთავად ცხადი გახდება სოლოვიოვის მიმართება პლატონიზმთან; ამგვარად კი მხოლოდ ნათქვამით დაკვამყოფილდეთ: პლატონიზმში ჩვენი ფილოსოფოსისათვის პოზიტიურია მის მიერ იდეის წინ წამოწევა და იდეის ამაღლება ტრანსცენდენტური სინამდვილის დონემდე.

IX. ატომის, მონადისა და იდეის სინთეზი (არსების ცნება)

1. მატერიალიზმისა და ლაიბნიცის მონადოლოგიის განხილვამ დაგვანახა, თუ როგორი უნდა იყოს სოლოვიოვის თანახმად პასუხი ჩვენს ძირითად კითხვაზე, კითხვაზე აბსოლუტის ანდა არსებულის შინაარსის შესახებ. ტრანსცენდენტური უნდა გავიგოთ როგორც ატომების ანდა მონადების სამყარო; ატომიზმი აგვიხსნის ჩვენ რეალობას, მიუთითებს, რომ რეალობის საფუძველი უნდა გავიგოთ როგორც განუყოფელი ელემენტების აგრეგატი. მაგრამ მეტაფიზიკურმა სინამდვილემ ჩვენ უნდა აგვიხსნას მოვლენათა სამყაროს არა მხოლოდ რეალობა, არამედ მრავალფეროვნებაც. მაგრამ ასეთი მრავალფეროვნების წარ-

¹ ი ბ ე რ ვ ე გ - ჰ ა ი ნ ც ე, ფილოსოფიის ისტორიის ნარკვევი, ტ. 1, გვ. 183, გერმანულ ენაზე.

მოქმნა ატომების სამყაროს არ ძალუძს. აქედან გამომდინარეობს აუცილებლობა იმისა, რომ მივიღოთ მონადები, რომელთაც შეუძლიათ ერთმანეთზე ზემოქმედება და ურთიერთზეგავლენის აღქმა, ე. ი. შეუძლიათ ურთიერთქმედებაში იყვნენ ერთმანეთთან. ამიტომ ისინი უნდა გავიგოთ როგორც იდეები. მატერიალიზმისა და ლაიბნიცის მონადოლოგიის კრიტიკული განხილვისას ჩვენ უკვე შევეცადეთ, ერთი მხრავ, ატომისა და, მეორე მხრივ, მონადის ცნება სოლოვიოვასებურად განგვესაზღვრა. იდეის ცნების განსაზღვრა კი ჯერ არ მოგვიხდენია. გადავიდეთ მასზე.

2. როგორ უნდა მოვიანროთ იდეა? სოლოვიოვი ცდილობს ჩვენთვის საინტერესო ცნება მაგალითით გახადოს ნათელი: „ყოველი ადამიანური პიროვნება უპირველეს ყოვლისა ბუნების მოვლენაა, რომელიც გარეგან პირობებს ექვემდებარება და თავის მოქმედებასა და აღქმებში მათ მიერაა განსაზღვრული. რადგან პიროვნების ცვლილებები გარეგანი პირობებითაა განსაზღვრული, რამდენადაც ეს ცვლილებები გარეგანი ან მექანიკური მიზეზობრიობის კანონებს არიან დაქვემდებარებულნი, იმდენად პიროვნების ამ მოქმედებათა ან გამოვლენათა თვისებები წარმოშობენ, ქმნიან იმას, რასაც ამ პიროვნების ემპირიული ხასიათი ეწოდება, ისინი მხოლოდ ბუნებრივი თვისებებია“. ამ ბუნებრივი ხასიათის მიღმა ყოველ პიროვნებას თავისში აქვს რაღაც, რაც არავითარი ფორმულით არ შეიძლება იქნეს გამოხატული, მაგრამ პიროვნების ყველა მოქმედებას მსკველავს, მას განსაზღვრულ ინდივიდუალურ ელფერს აძლევს, მისი არსებობის ყოველ ცვალებად პირობებში უცვლელი რჩება და მას (პიროვნებას) ყველგან ახლავს. ყოველ პიროვნებაში არაა რაღაც უპირობო, აბსოლუტური, რაღაც ყოველ დროში უცვლელი, საკუთარი შინაარსი, რომლის მეშვეობითაც გამოიხატება პიროვნების არსებითი მნიშვნელობა, რაც პიროვნებას აძლევს იმ როლს სამყაროში, რომელსაც ის ასრულებს და მარად შეასრულებს¹.

ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ადამიანის ამ მუდმივ და აბსოლუტურ თვისებებში ჩანს მისი „ინტელიგიბელური“ ხასიათი, ადამიანი თავისთავად. ამის საფუძველზე სოლოვიოვს სურს ცხადი გახადოს იდეის ცნება. ასე გაგებულნი, იდეა არის რაღაც, რაც ყოველ არსებაში იმთავითვეა მოცემული, რაც ამ არსების ინდივიდუალობას, principium individuationis-ს, განსაკუთრებულობას ქმნის. პლატონმა, როგორც ვნახეთ, იდეები გაიგო არა როგორც სამყაროში არსებული ინდივიდუალობის პრინციპი, არამედ როგორც ის, რაც საერთოა საგანთა დიდი თუ მცირე ჯგუფისათვის. ამისდა შესაბამისად ყოველი

¹ В. С. Соловьев. Собр. соч., т. 3, стр. 51 и послед.

არსება წარმოადგენს იდეას მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ის ზოგადს ნაზიარებია. ამ აზრით განსხვავება პლატონურსა და სოლოვიოვისეულ იდეას შორის ძალზე დიდი ჩანს: სოლოვიოვის იდეა ინდივიდუალურია, პლატონის კი — ზოგადი; და თუ ჩვენ ამ საფუძველზე პლატონს უნივერსალისტი უნდა ვუწოდოთ, მაშინ სოლოვიოვისათვის ინდივიდუალისტი უნდა გვეწოდებინა. იდეის ეს პლატონიზმისაგან განსხვავებული გაგება, მიუხედავად იმისა, რომ სოლოვიოვი აქ ყოველთვის მართალი არ ჩანს, გასაგები გახდება, თუ ჩვენ მასში ატომის, მონადისა და პლატონური იდეის სინთეზს დაინახავთ.

3. მეტაფიზიკურმა სინამდვილემ, როგორც რეალობის საფუძველმა, უნდა შეიქმნოს ამ რეალობის მთელი მრავალფეროვნების წარმოქმნა. ამავე დროს იგი განხილულ უნდა იქნეს როგორც ყოველადობა, აბსოლუტურად არსებულის ყოვლისმომცველი შინაარსი. ატომიზმს, მონადროლოგიას და პლატონის იდეალიზმს არ შეუძლიათ დააკმაყოფილონ მეტაფიზიკური სინამდვილე მათ მიერ მოწოდებულ სამი განსაზღვრულობით. ყოველი მათგანი აკმაყოფილებს მეტაფიზიკურის მხოლოდ ერთ მხარეს; ვერც ერთი მათგანი ვერ მოიცავს თავისში მთელს. ამის გამო სოლოვიოვი ყველა ამ ფილოსოფიურ შეხედულებას, ცალკე აღებულს, უარყოფითად ეკიდება. რა შეიძლება იყოს სწორი საქმის ასეთი ვითარებისას? ცხადია, მხოლოდ ამ სამი პრინციპის — ატომის, ლაიბნიციისეული მონადის და პლატონის იდეის — გონივრული სინთეზი. ესაა სინთეზი არა მათი ერთმანეთის გამორიცხვის აზრით, არამედ სინთეზი, რომლის ელემენტებიც ერთმანეთს მოითხოვენ და ავსებენ. ამისდა შესაბამისად ატომი გაიგება როგორც მონადა და იდეა, მონადა როგორც ატომი და იდეა, იდეა როგორც ატომი და მონადა. ატომის, მონადისა და იდეის სინთეზს სოლოვიოვთან გამოხატავს ცნება არსებისა, რომელსაც ის ზშირად იდეასაც უწოდებს, რადგან იდეა გარკვეული აზრით სინთეზის გვირგვინს წარმოადგენს. „არსების ცნება შინაგანად აერთიანებს თავისში სამ აღნიშნულ მომენტს, რადგან არსება, როგორც ასეთი, რომ არსებობდეს, ჯერ ერთი, უნდა იყოს ყოფიერების განსაკუთრებული ერთიანობა, ცენტრი, წინააღმდეგ შემთხვევაში ხომ იგი იქნება არა დაპოუქიდებელი არსება, არამედ მხოლოდ სხვა არსების კუთვნილება; მეორე, არსება უნდა წარმოადგენდეს მოქმედ ძალას, მას უნდა ჰქონდეს მოქმედებისა და ცვალებადობის უნარი, რადგან მკვდარი, ინერტული მასა არსებას არ წარმოადგენს; და ბოლოს, არსებას უნდა ჰქონდეს თვისებრივად განსაზღვრული შინაარსი ან ის უნდა გამოხატავდეს გარკვეულ იდეას, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის არ იქნებოდა ნამდვილი, ე. ი. განსაკუთრებულ-

ლი, ეს და არა სხვა არსება; სხვა სიტყვებით, არსება, როგორც ასეთი, აუცილებლად არის ატომიც, ცოცხალი ძალაც (მონადაც) და იდეაც¹.

4. ატომის, მონადისა და იდეის სინთეზი, რომელიც მეტაფიზიკურ არსებად განისაზღვრება, აუცილებლად უნდა განვიხილოთ ორი თვალსაზრისით; ჯერ ერთი, მეტაფიზიკურ არსებათა თვისებრივი განსხვავება აუცილებლად ვლინდება ამ არსებათა ურთიერთმიმართებათა განსხვავებულობაში. თუ ეს არსებები გაგებული იქნებიან როგორც თვისებრივად იდენტური, მაშინ ამის შესაბამისად, მათი მიმართებებიც ყველა შემთხვევაში უნდა განვიხილოთ როგორც ერთგვარი, ერთნაირი. მაგრამ თუ ეს არსებები ერთმანეთისაგან თვისებრივად განსხვავებულნი არიან, თუ ყოველ მათგანს საკუთარი იდეა აქვს, მაშინ მათი მიმართებანი სხვადასხვა შემთხვევაში და სხვადასხვა იდეების დროს უნდა გავიგოთ როგორც არსებითად ერთმანეთისაგან განსხვავებული: ყოველი არსება თავისი იდეის შესაბამისად განსაზღვრულ ადგილს დაიკავებდა სხვა არსებების სისტემაში. მეტაფიზიკურ არსებათა ურთიერთმიმართებების ეს სხვადასხვაობა ემყარება მათი იდეების სხვადასხვაობას. ის არის შინაგანი თვისებების, იდეების გარეგანი გამოვლენა და როგორც ასეთს შეიძლება ვუწოდოთ ო ბ ი ე ქ ტ უ რ ი, სხვათათვის განკუთვნილი იდეა, არსების შინაგანი თვისებრიობის ხილული გამოხატულება. მეორე მხრივ, შინაგანი თვისებების ეს ხილულობა მაინც შეუძლებელი იქნებოდა, რომ არ არსებობდეს ის შინაგანი თვისება, რომელიც მხოლოდ შესატყვისი არსებებისათვის არსებობს, რომელიც უცხო თვალთაგან დაფარული მხოლოდ მასშია მოცემული. მაშასადამე, ობიექტური იდეა წინასწარ გულისხმობს არსებაში დაფარულ, მხოლოდ მისთვის არსებულ ს უ ბ ი ე ქ ტ უ რ ი დ ე ა ს. სუბიექტური იდეა არის მეორე თვალსაზრისი, რომლითაც უნდა განვიხილოთ ყოველი მეტაფიზიკური არსება².

5. მას შემდეგ, რაც სხვადასხვა მეტაფიზიკური მიმართულებების კრიტიკის მეშვეობით ვაჩვენეთ, თუ რატომ თვლის სოლოვიოვი საჭიროდ, ატომის, მონადისა და იდეის აუცილებელი სინთეზის აღიარებას, ჩვენ ამავე დროს ნათელვყავით ლ ო გ ი კ უ რ ი ს ა ფ უ ძ ე ვ ბ ი, რომლებმაც აუცილებლობით მიიყვანა ჩვენი ფილოსოფოსი ზემოთ გადმოცემულ შეხედულებამდე. ახლა საჭიროა მოვნახოთ სხვა, კერძოდ, ემპირიული საფუძველი, რომელსაც იმავე შედეგამდე მივყავართ. ამ ცდისეულ საფუძველს სოლოვიოვი მხატვრული შემოქმედების ფაქტში ხედავს. ამით ის მოგვაგონებს შელინგს, რომლისთვისაც ხელოვნება წარმოადგენს სუბიექტისა და ობიექტის დაპირისპირების

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 3, стр. 55.

² ი ქ ვ ე, გვ. 52.

მოხსნას, ყველა საიდუმლოების გამოაშკარავებას. გარეგანი სინამდვილის უშუალო მიბაძვაცა და განყენებული განსჯაც სოლოვიოვისათვის ისეა დაშორებული ჭეშმარიტი მხატვრული შემოქმედებისაგან, როგორც ცა დედამიწისაგან. არც ერთსა და არც მეორეს არ შეუძლია ჭეშმარიტი ხელოვნების ნაწარმოების შექმნა. სოლოვიოვის ეს მოსაზრება საეკსტაზით სწორია და ეთანხმება თანამედროვე ესთეტიკას. მაგრამ რა არის ნამდვილი მხატვრული შემოქმედება, რა არის ხელოვნება, თუ ის არ წარმოადგენს არც გარეგანი მოვლენების მარტივ ასახვას მათ რელატიურ და შემთხვევით სინამდვილეში და არც ამ სინამდვილისაგან აბსტრაქტიზებულ ცნებას? „ყველასათვის ცნობილია, რომ ნამდვილი მხატვრული სახისა ანდა ტიპისათვის უდავოდ აუცილებელია სრულყოფილი ინდივიდუალობის შინაგანი შერწყმა სრულყოფილ ზოგადობასთან ანდა უნივერსალურობასთან, ასეთი შერწყმა კი წარმოადგენს ინტელიგიბელური იდეის არსებით ნიშანს ანდა სპეციფიკურ განსაზღვრებას აბსტრაქტული იდეისაგან განსხვავებით, რომელსაც მხოლოდ ზოგადობა მიეკუთვნება და კერძო მოვლენისაგან განსხვავებით, რომელსაც მხოლოდ ინდივიდუალობა მიეკუთვნება. ამრიგად, ხელოვნების საგანი არ შეიძლება იყოს არც გარეგანი ცდით აღქმული კერძო მოვლენა და არც განსჯის რეფლექსიით შექმნილი ზოგადი ცნება, ეს საგანი შეიძლება იყოს მხოლოდ არსებული იდეა, რომელიც გონებრივ კერეტას გამოეცხადება“¹. ხელოვნების ამ განსაზღვრებადან აშკარად გამომდინარეობს, რომ მხატვრული შემოქმედების ფაქტი ნამდვილი არ იქნება, თუ არ დაუშვებთ იმას, რომ შემოქმედ-მხატვარს იდეა ეცხადება.

6. ჩვენ აქ მოკლედ ვეხებით საკითხს იმის თაობაზე, თუ რას გვთავაზობს სოლოვიოვის იდეალიზმი, რით შეიძლება იყოს ის ჩვენთვის ღირებული. არავითარ ექვს არ იწვევს, რომ ყოველ ფილოსოფიურ შეხედულებას გარკვეული უპირატესობა აქვს მეორეს მიმართ; მაგრამ ეს უპირატესობანი სხვა ჩრდილოვანი მხარეებით მძიმდება ხოლმე, და ამ ფაქტის გამოა, რომ გარკვეული მსოფლმხედველობა მიუღებელი რჩება. ფილოსოფიის ისტორია ჩვენ გვევლინება უპირველეს ყოვლისა ამ ჩრდილოვანი მხარეებისაგან თანდათანობით განთავისუფლებლად, იმ უპირატესობათა, ჭეშმარიტების იმ ელემენტთა განვითარებად, რომლებიც ამა თუ იმ ზომით ყოველ ფილოსოფიურ თეორიას ახასიათებს ხოლმე. ამ პოზიციიდან განისაზღვრება მასშტაბი, რომლითაც უნდა გაიზომოს ფილოსოფიური თეორიები. თუ ჩვენ ამ მასშტაბს მიუყუყენებთ სოლოვიოვს, მაშინვე დავინახავთ, რომ მისი მეტაფიზიკური შეხედულებები წარმოადგენენ ცდას — თავისში წინააღმდეგო-

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 3, стр. 62.

ბის გარეშე გააერთიანონ მატერიალიზმის, იდეალიზმის, ლაიბნიცის მონადოლოგიისა და პლატონის იდეალიზმის უპირატესობანი. იდეალიზმის ჭეშმარიტება იმის თაობაზე, რომ სამყარო ჩემი წარმოდგენაა, იმასვე ნიშნავს, რომ ყოველივე რაც არსებობს, სხვისთვის არსებობს მხოლოდ წარმოდგენებში, მაშასადამე, როგორც ცნობიერების მდგომარეობა. ჩვენ დავინახეთ, რომ სოლოვიოვს ეს შეხედულება, რამდენადაც ეს უკანასკნელი მხოლოდ ამ მტკიცებაზე ჩერდება, სამყაროს წმინდა არარაში გათქვეფამდე დაჰყავს. მაგრამ, რასაც ეს დებულება ამტკიცებს, არსებითად სწორია; თავისი ჭეშმარიტების დაცვისას ის უნდა განთავისუფლდეს თავისი ცალმხრივობისაგან და სრულყოფილი გახდეს. ამას სოლოვიოვი იმით აღწევს, რომ თავის სისტემაში აქცევს მონადოლოგიას. მაგრამ როგორც კი ერთეულ არსებას საკუთარი, ნამდვილი, არაწარმოსახვითი არსებობა მიეწერება, იდეალიზმის დებულება აღარაა უაზრობა. ის ამავე დროს ინარჩუნებს თავის სწორ მხარეს: სამყარო არის ჩემი წარმოდგენა, რამდენადაც ის ობიექტურ იდეას გამოხატავს; ის აგრეთვე ნამდვილია, უფრო მეტია, ვიდრე ჩემი წარმოდგენა, რადგან ამავე დროს სუბიექტური იდეაა. ის შეიძლება იყოს ობიექტური იდეა, რადგანაც ამავე დროს წარმოდგენს სუბიექტურ იდეას, სამყარო მხოლოდ მაშინ შეიძლება იყოს ჩემი წარმოდგენა, თუ ის თავისთავადაა ნამდვილი. სოლოვიოვის ამ შეხედულებას ის თავისთავადი ღირებულება აქვს, რომ მასში განსაკუთრებული გონებაშეხილობითაა ნაცადი იდეალიზმის შერიგება რეალიზმთან. თუმცა ეს ცდა ახალი არაა, მაგრამ დასაბუთება, ჩვენი აზრით, ახალია და მისი უპირატესობა იმაში უნდა დავინახოთ, რომ ის ახერხებს თავიდან აცილოს შეცდომები, რომლებიც თან ახლავს რეალიზმის დასაბუთების ცდებს და ახასიათებს ონტოლოგიზმს — ეს უკანასკნელი ცნებათა წესრიგიდან ამოსული ნივთთა წესრიგზე ასკვნის.

X. იდეების ურთიერთმიმართება ცნებების ურთიერთმიმართებისაგან მის განსხვავებულობაში

1. ამ ძალზე ზოგადი ანალიზის შემდეგ, ჩვენი აზრით, საჭიროა უფრო დაწვრილებით განვიხილოთ ის, თუ როგორ უნდა გავიგოთ არსებები ანდა იდეები (ჩვენ უმჯობესია ეს უკანასკნელი გამოთქმავიხმაროთ მეტაფიზიკური არსების აღსანიშნავად). იდეა, როგორც ნივთების შინაგანი თვისების გამოხატულება, იმ თვისებისა, რომელიც ნივთების არსებას ქმნის, რომელიც მათ იმად აქცევს, რაც ისინი არიან, — ეს იდეა უნდა გავიგოთ როგორც გარკვეული შინაარსი. მაგრამ ლოგიკურად შეუძლებელია მოიაზრო შინაარსი, რომელსაც როგორც

ასეთს, როგორც წმინდა შინაარსსა და შიშველ ობიექტს, თავისი სინამდვილის პრინციპი იმთავითვე თავისში და თავისთავად ექნებოდა. ყოველი შინაარსი, რომელიც უნდა განხორციელდეს, აუცილებლობით წინასწარ გულისხმობს სუბიექტს, რომელიც ფლობს გარკვეულ ძალებს მისი განხორციელებისათვის, ე. ი. წინასწარ გულისხმობს თავის საკუთარ მატარებელს და ეს უკანასკნელი მისგან ქმნის არა მარტო ობიექტურ იდეას, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, თავის თავში ნამდვილად არსებულ სუბიექტურ იდეას. ამგვარ მატარებელს, რომელიც ყოველ იდეასთან ერთად უნდა იქნეს გააზრებული, სოლოვიოვი მიიჩნევს მის სუბიექტად. სუბიექტი „სხვებისაგან უნდა განსხვავდებოდეს სუბიექტურად ანდა არსებობის მიხედვით, ე. ი. მას უნდა ჰქონდეს საკუთარი, განსაკუთრებული სინამდვილე, ის უნდა იყოს დამოუკიდებელი ცენტრი თავისთვის, აქედან გამომდინარე ის უნდა ფლობდეს ცნობიერებას და პიროვნებას, რაღვან წინააღმდეგ შემთხვევაში, ე. ი. იდეები რომ განსწავდებოდნენ ერთმანეთისაგან მხოლოდ ობიექტურად, მათი შემეცნებადი თვისებებით და არა მათ შინაგან ყოფიერებაში, მაშინ ისინი იქნებოდნენ მხოლოდ წარმოდგენები სხვისათვის და არა ნამდვილი არსებები“¹. აქედან გამომდინარე, ჩვენ ყოველი იდეა, მათი განხილვის თვალსაზრისის შესაბამისად, წარმოგვიდგება ან როგორც შიშველი შინაარსი, ობიექტი, ანდა როგორც სუბიექტი. ნამდვილი იდეა მის კონკრეტულ არსებობაში ამ ორივე ცნების სინთეზია. ის აუცილებლად მოიცავს ამ ორ ცნებას და მათ გარეშე მოუაზრებდაია. „იდეას მოკლებული პიროვნება იქნებოდა ცარიელი რამ, უაზრო ძალა, მას განსახორციელებელი არაფერი ექნებოდა, მისი არსებობა მხოლოდ ცხოვრებისკენ სწრაფვა, ცხოვრებისთვის გარჯა იქნებოდა, და არა ნამდვილი ცხოვრება. მეორე მხრივ, იდეა, შესაბამისი სუბიექტის ანუ მისი განსახორციელებელი მატარებლის გარეშე, იქნებოდა სავსებით პასიური და უძალო რამ, წმინდა საგანი, ე. ი. რაღაც მხოლოდ წარმოსადგენი და არა ნამდვილად არსებული; ნამდვილი სრულყოფილი ყოფიერებისათვის კი აუცილებელია პიროვნებისა და იდეის ერთიანობა, ისევე როგორც ცეცხლისათვის სიმზურვალისა და სინათლის ერთიანობაა აუცილებელი“².

2. ამ თვალსაზრისით მეტაფიზიკური სინამდვილე აიგება როგორც სფერო პიროვნულობის მქონე არსებებისა, რომლებიც ობიექტური შინაარსისა და სუბიექტური არსების სინთეზს წარმოადგენენ. აქაა ის წერტილი, სადაც პლატონისაგან გადახრა სულ უფრო დიდი და შესამჩნევი ხდება, სადაც სულ უფრო ნათლად იკვეთება იდეების შესახებ

¹ В. С. Соловьев. Собр. соч., т. 3, стр. 64.

² იქვე.

სოლოვიოვასეული მოძღვრების დამოუკიდებელი ელემენტებზე, რომლებიც განასხვავებს ამ მოძღვრებას პლატონის თეორიისაგან. პლატონისეული იდეები მეტაფიზიკურში ჰიპოსტაზირებული ცნებებია; მაგრამ ამ მეტაფიზიკური ჰიპოსტაზირების მიუხედავად ისინი არსებითად მაინც ცნებებად რჩებიან. ამიტომ შეუძლებელია პლატონის იდეები გავიგოთ როგორც პიროვნებები და, ჩვენი აზრით, პლატონს არც სურდა ისინი ასეთებად გაეგო. ამიტომ ისინი უნდა გავიგოთ როგორც სოლოვიოვისეული იდეების ერთი მხარე, როგორც წმინდა ობიექტი, როგორც შიშველი იდეა, როგორც შინაარსეული ერთიანობა, რომელსაც სინამდვილეში არც შეუძლია ერთიანობა იყოს, რადგან არ გააჩნია არავითარი მატარებელი, არავითარი სუბიექტი. ამრიგად, პლატონის იდეა გამოხატავს მხოლოდ იმას, რასაც სოლოვიოვმა ობიექტური იდეა უწოდა. ჩვენი ფილოსოფოსის სუბიექტური იდეა პლატონთან სავსებით არ არის. ამიტომ ნათელია, რომ სოლოვიოვის მეტაფიზიკური არსებები, არ შეიძლება გავიგოთ როგორც პლატონური იდეები.

3. მაშასადამე, ქეშმარიტად არსებულის მეტაფიზიკური შინაარსი, სიმრავლე აბსოლუტურში განისაზღვრება როგორც პიროვნულობის მქონე იდეათა სამყარო. ამ შეხედულების უპირატესობა სხვათა შორის იმაშიც მდგომარეობს, რომ მან შესაძლებელი გახადა იდეალიზმის ქეშმარიტების სინთეზი სხვა ფილოსოფიური მიმართულებების ქეშმარიტებასთან. მაგრამ თავის მხრივ ეს შესაძლებელი გახდა ერთი უჩუმრად მიღებული წინამძღვრის საფუძველზე, რომლისთვისაც ჩვენ აქამდე განზრახ არ გავვისვია ხაზი, კერძოდ იმის აღიარების საფუძველზე. რომ იდეათა შორის მიმართების არსებობა შესაძლებელია. კი მაგრამ როგორაა ეს მიმართება შესაძლებელი? ეს არის უახლოესი საკითხი, რომელიც ჩვენ უნდა განვიხილოთ.

იდეები, როგორც მონადები ჩვენ არ გვთავაზობენ არაფერს ისეთს, რასაც შეეძლო ასეთი მიმართება გასაგები გაეხადა; პირიქითაც კი, ლაიბნიცის მონადოლოგიაში ყველაზე სუსტი ადგილი, ჩვენი ფილოსოფოსის ღრმა რწმენით, უპირველეს ყოვლისა, ამ პრობლემის გადაწყვეტაა. პრესტაბილური ჰარმონია ჩვენს ავტორს არაფერს ეუბნება; მას არ შეუძლია იგი განიხილოს მისთვის საინტერესო პრობლემის გადაწყვეტის მიზნით და ამიტომ გასაკვირი არ არის, რომ სოლოვიოვს ლაიბნიცის მონადოლოგიაში მოცემული პრობლემის გადაწყვეტისათვის არაფერი ეგულება.

იდეებს, როგორც ასეთებს, როგორც ნივთთა დამოუკიდებელ თვისებებს, ასევე არ შეუძლიათ აგვიხსნან მიმართების საფუძველი, რადგან ამ თავის თვისებებში ისინი უნდა განვიხილოთ როგორც ერთმანეთისაგან სავსებით განსხვავებული და დამოუკიდებელი. ამიტომ ისინი იმთავითვე გამორიცხავენ მიმართების ყოველ შესაძლებლობას.

მიმართება მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, როცა იდეები, „განსხვავდებიან რა ერთმანეთისაგან უშუალოდ, ამავე დროს მაინც ერთიანდებიან ან უტოლდებიან ერთმანეთს რალაცაში, მათთვის საერთოში, ამავე დროს მათ შორის არსებითი მიმართებისათვის აუცილებელია, რომ ეს საერთო თავად იყოს არსებითი, ე. ი. იყოს განსაკუთრებული იდეა ანდა ძირითადი არსება“¹.

ასე დაყავს სოლოვიოვს იდეათა შორის მიმართება ცნებათა მიმართებაზე. ისევე როგორც მაღალი ცნება, რომელსაც უწოდებენ გვარობით ცნებას, მოიცავს თავისში უფრო დაბალ — სახეობით ცნებებს, რადგან ის ყველა ამათთვის საერთო ნიშანს გამოხატავს. უფრო მაღალი იდეა შეიცავს უფრო დაბალ იდეებს, რომლებიც თუმცა ერთმანეთისაგან პრინციპულად განსხვავდებიან, მაგრამ უიგივდებიან ერთმანეთს იმ მაღალ იდეაში, როგორც მათ საერთო ცენტრში. მაგრამ ცნების მიმართებასთან ეს ანალოგია არ იძლევა ანალოგიის ვიწრო საზღვრების დარღვევის უფლებას, იგი გავებულ არ უნდა იქნეს როგორც სრული იდენტობა, ანდა უკეთ, ტოლობა ცნების მიმართებასთან — რადგანაც, როგორც ამას აღნიშნავს სოლოვიოვი, ამ ანალოგიაში. არის მნიშვნელოვანი განსხვავებანი, რომლებიც იდეათა არსებითი განსხვავებულობიდან გამომდინარეობს. საერთო, რომელიც შესაძლებელს ხდის მიმართებას, არის უფრო მაღალი იდეა; მხოლოდ ამ დაშვების წყალობითაა გასაგები იდეათა შორის მიმართება, როგორც მას *mutalis mutandis* ადგილი აქვს ცნებათა მიმართების დროს — და ანალოგიაც მხოლოდ ამ საზღვრამდე ვრცელდება. იდეათა მიმართების შემდგომი გზა დამოუკიდებლად ყალიბდება. ყოველი უფრო მაღალი იდეების საფუძველზე, რომლებიც უფრო დაბლებს თავისში აერთიანებს, იქმნება იდეების მრავალი ორგანიზმი, „რამდენიმე ასეთი ორგანიზმი პოულობს თავის ცენტრს სხვა არსებაში, უფრო ზოგადსა და ფართო იდეაში“ და ა. შ., სანამ ეს გზა არ მივა უმაღლეს იდეამდე, რომელიც აკვირგვინებს იდეათა სამყაროს. ამ უმაღლეს იდეაში უფრო დაბალი იდეების ორგანიზმები მექანიკურად კი არ არიან შეერთებული, არამედ ორგანულად არიან ერთმანეთთან დაკავშირებული — ამის გამო ისინი წარმოადგენენ შინაგან ერთიანობას. ყოველ შინაგან ერთიანობას კი სოლოვიოვი სიყვარულს უწოდებს. სიყვარული, როგორც დასკვნა, ბოლო წერტილი იდეათა მიმართებისა, არის ყოველადობა; ის არის სამყაროს შემაჯამებელი გამოხატულება, მეტაფიზიკური სინამდვილე, თავისი შინაარსით აბსოლუტური, არსებული ანდა ღმერთი².

¹ В. С. Соловьёв. Собр. соч., т. 3, стр. 52.

² იქვე, გვ. 52—53.

მაშასადამე, იდეათა მიმართება წარმოადგენს შინაგან ერთიანობას. სიყვარულს. ეს მიმართება თავის გამოსავალ პუნქტში ამჟღავნებს მსგავსებას ცნებათა მიმართებასთან; მაგრამ მიმართების ამ ორ სახეს შორის აგრეთვე არსებითი განსხვავებაა. მსგავსებას ჩვენ ახლახან გავუსვით ხაზი. ამიტომ გადავდივართ ამ განსხვავების განხილვაზე.

4. როგორ იაზრებს მას სოლოვიოვი? ყოველი ცნება არის შედეგა აზროვნების იმ მოქმედებისა, რომელიც ახდენს აბსტრაქციას წარმოდგენათა მთელი კონკრეტულობიდან; ამიტომ ცნება გვაძლევს არა არსებითს, არა ინდივიდუალურს, არამედ ზოგადს, ყველასათვის საერთოს; ის არის გამოხატულება ამ ზოგადისა, რომელიც შეიძლება მოვიპოვოთ ყველა განსაკუთრებული თვისების მოცილებით, მაშასადამე; ნეგატიური გზით. ამიტომ ჩვენი ფილოსოფოსი განსაზღვრავს ცნებას, როგორც ზოგად სქემას, რომელიც ერთეულ წარმოდგენათაგან მიიღება მას შემდეგ, რაც მათ ყოველგვარ კონკრეტულობას მოვაცილებთ და მხოლოდ ზოგადს დავტოვებთ. აქედან გასაგებია, რომ ცნების შინაარსის მიმართება ცნების მოცულობასთან უკუპროპორციული უნდა იყოს. ნეგატიური გზით მიღებული ცნების გენეზისიდან გასაგები ხდება ცნების მიმართების თავისებურება. როგორია ამ თვალსაზრისით იდეების საქმე? ისინი არაა ნეგატიური გზით მიღებული, აბსტრაქტული რამ. პირიქით, როგორც უკვე დავინახეთ, ისინი განსაკუთრებული არსებების პოზიტიური განსაზღვრებებია. ამიტომ გასაგებია, რომ იდეათა ურთიერთმიმართება არსებითად განსხვავდება ცნებათა ურთიერთმიმართებებისაგან. იდეა, როგორც დამოუკიდებელი არსება, აქტიურ ურთიერთქმედებაში უნდა იყოს სხვა იდეებთან, რომლებიც ასევე დამოუკიდებელი არსებები არიან და მათ თავისში მოიცავენ,— მან უნდა შეითვისოს თავისებურებანი დაბალი იდეებისა, რომლებიც მის მოცულობას ქმნიან, და ამის შესაბამისად მიმართებულ მეშვეობით თვისებებით უფრო მდიდარი უნდა გახდეს; „ზოგადი იდეა თავისთავად რაღაც არის და დამოუკიდებელ არსებას გამოხატავს, ის იმყოფება რა გარკვეულ მიმართებაში სხვა კერძო იდეებთან ანდა არსებებთან. ალიქვამს რა მათ მოქმედებას და ზემოქმედებს მათზე თავისი ხასიათის შესაბამისად, ახორციელებს მათში სწორედ ამ თავის ხასიათს... ახორციელებს საკუთარ თავს სხვადასხვა მიმართულებით“¹. რაც უფრო მეტი იდეა მასში, მით უფრო მეტ საშუალებას პოულობს ის თავისი საკუთარი მოქმედებისა და რეალიზაციისათვის. ყოველივე აქედან გამომდინარეობს, რომ იდეების მიმართება ერთმანეთთან ცნებათა მიმართების საწინააღმდეგოა, რომ იდეათა შინაარსის მიმართება მათ მოცულობასთან უკუპროპორციული კი არაა, როგორც ამას ცნებებში აქვს ადგილი, არამედ პირდაპირ პროპორციულია. ამ თვალსაზრი-

¹ В. С. Соловьев. Собр. соч., т. 3, стр. 59.

სით განხილვისას გასაგებია, რომ სოლოვიოვთან უმაღლესი იდეა გაგებულ უნდა იქნეს როგორც პოზიტიური და ყოველი განსაკუთრებულის თავის თავში მომცველი ყოველადობა, რომ ამ იდეაში ყველა იდეა ერთმანეთს შინაგანი კავშირით უკავშირდება, რომ უმაღლესი იდეა არის სიყვარული ანდა ყოველადი ერთობა.

XI. შეფარდებითი პლურალიზმი და მონიზმი

1. ეს ერთიანობა, თუ მას ქვეშაირთა რეალობა უნდა მიეწეროს, გულისხმობს დამოუკიდებელი ერთიანობების სიმრავლის არსებობას, რომლებიც საკუთარი ძალებითაა აგებულნი, რათა შეძლონ ერთმანეთზე იმოქმედონ და წარმოშვან რეალობა, როგორც ამ მოქმედებათა სისტემა. ამრიგად, სიყვარულის ყოველადობა მოითხოვს ატომების, ასევე მონადებისა და იდეების სიმრავლეს. ამით ხასიათდება სოლოვიოვის პოზიცია აბსოლუტური, ცალმხრივი მონიზმისადმი, რომელიც ფილოსოფიის ისტორიაში მრავალჯერ ყოფილა წამოყენებული. ნათქვამის თანახმად იგი ხასიათდება, უპირველეს ყოვლისა, მონიზმის საპირისპირო პრინციპის ხაზგასმით — ძირითად არსებათა სიმრავლით. ამის შესაბამისად სოლოვიოვის შეხედულება შეიძლება დაეხასიათოთ როგორც პლურალიზმი.

2. მაგრამ როგორ უნდა გავიგოთ ეს პლურალიზმი? ხომ არ არ არიან ეს მეტაფიზიკური არსებები საკვებით დამოუკიდებელი თანეიან განსაკუთრებულობაში და ამის გამო ხომ არ უნდა გაუტოლდეს სოლოვიოვის პლურალიზმი აბსოლუტურ პლურალიზმს? მეტაფიზიკური არსებების გაგება აუცილებელ დამოუკიდებელ არსებად, ე. ი. არსებად, რომელიც ყველაფერს თავისი თავიდან სპონტანურად, სხვა არსებების დაუნებარებლად აწარმოებს, ე. ი. მონადის. როგორც მიკროკოსმოსის ლაიბნიციური გაგება აუცილებლობით მიდის მონადეშ შორის ყოველგვარი მიმართების შესაძლებლობის უარყოფამდე, რადგანაც ყოველი მიმართება მოითხოვს მიმართებაში არსებულთა გამაერთიანებელ მესამეს. იგი მათთვის საერთო ნიადაგს წარმოადგენს, მხოლოდ მისი დაშვებითაა შესაძლებელი მიმართების არსებობა. „სინამდვილე“ სოლოვიოვს ესმის როგორც იდეათა ურთიერთქმედების სისტემა, „რეალობა“ კი — როგორც ამ ურთიერთქმედების შედეგაქედან გამომდინარე იდეათა შორის მიმართების დაშვება მისი სამყარ-

¹ ჩვენი ფილოსოფოსის თანახმად, სინამდვილე უნდა განეახლებოდეს რეალობისაგან: რაიმეს შეიძლება ჰქონდეს შინაგანი სინამდვილე, მაგრამ არ ჰქონდეს რეალობა. რეალობა ცდის შესაბამისი არსებობა, სინამდვილე — ყოველი ცდისგან დამოუკიდებელი არსებობა. ამიტომ რეალობა შეუძლებელია, თუ მას წინ არ უძღვის სინამდვილე. მაშასადამე, ამის შესაბამისად, ყველა რეალობას უნდა ჰქონდეს სინამდვილე, მაგრამ ამ დებულების შებრუნება არ შეიძლება. სინამდვილე არის *natura naturans*-ი, ხოლო რეალობა *natura naturata* (ტ. 1. გვ. 374).

როს სურათის აუცილებელი პირობაა. მაშასადამე, აბსოლუტური პლურალიზმი სულაც არ შედის სოლოვიოვის სისტემაში.

მაგრამ კიდევ სხვა მიზეზითაც არ შეუძლია სოლოვიოვს აბსოლუტური პლურალიზმის მომხრე იყოს; ის თვით ამბობს: „მრავალი არსების სრული დამოუკიდებლობის შემთხვევაში ეს არსებები დამოუკიდებელი იქნებოდნენ აგრეთვე ერთადერთი უპირობო საწყისიდანაც, ისინი მისთვის სრულიად უცხო იქნებოდნენ; მას არ ექნებოდა მათში თავისი საკუთარი შინაგანი შინაარსი და დარჩებოდა თავის მკვდარ ერთიანობაში, როგორც გულგრილი, ცარიელი ყოფიერება“¹. მეტაფიზიკური არსებები რომ სრულიად თვითმყოფი, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელნი ყოფილიყვნენ, ჩვენ ვერ ვიტყვოდით იმას, რომ აბსოლუტის შინაარსი იდეების სფეროა ანდა თუნდაც იმას, რომ აბსოლუტს საერთოდ შინაარსი აქვს. ამ შემთხვევაში სოლოვიოვი იძულებული იქნებოდა უკან წაეღო თავისი არგუმენტები მიმართული მატერიალიზმის წინააღმდეგ და სამყაროს აბსოლუტური შინაარსის დასაცავად. მოკლედ რომ ვთქვათ, სოლოვიოვს არ შეუძლია იყოს აბსოლუტური პლურალისტი. მაგრამ ასევე არ შეიძლება ის აბსოლუტურ მონისტად ჩაითვალოს. რატომ? ეს ჩვენ ზემოთ ვაჩვენეთ. მაშ, სად პოულობს ის ახლა გამოსავალს?

3. ჩვენი ფილოსოფოსი ფიქრობს, რომ სწორი თვალსაზრისის პოვნა ამ ორ უკიდურესობას შორის შეიძლება. მაგრამ, უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა იმ შეხედულების უარყოფა, რომ თითქოს ასეთი გზა საერთოდ არ არსებობს, თითქოს ორ უკიდურესობას შორის საშუალო არ იყოს. იმის მტკიცება, რომ ამ ორი თვალსაზრისის გაერთიანება შეუძლებელია, სოლოვიოვისათვის არის *petitio principii*: ეს დაკავშირება „ნამდვილად შეუძლებელია თუკი უკვე წინასწარ ვალიარებთ ამ დაპირისპირებულ ტერმინებს ჭეშმარიტად მათ განსაკუთრებულობაში, ე. ი. ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად“², რადგანაც როგორც კი დავუშვებთ ერთიანობას თავისთავად, ყოველგვარი სიმრავლისაგან დამოუკიდებლად, ვეღარ განხორციელდება ვერავითარი გადასვლა სიმრავლეზე. ასევე შეუძლებელია სიმრავლიდან ერთიანობამდე მისვლა, თუკი სიმრავლეს ერთიანობიდან ცალმხრივად გავმიჯნავთ, „მაგრამ ამოსავალ პუნქტად მხოლოდ ერთიანობისა და მხოლოდ სიმრავლის ამგვარი აღიარება არის გონებით გაუმართლებელი თვითნებური აზრი, და ამ თვალსაზრისის უსაფუძვლობაზე მიუთითებს უკვე ის, რომ მისგან დამაკმაყოფილებელ შედეგამდე მისვლა შეუძლებელია“³.

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 3, стр. 55.

² იქვე, გვ. 56.

³ იქვე.

ჩვენ უკვე მივეუთითეთ, რომ მეტაფიზიკას საქმე აქვს არა აბსოლუტის ცალკეულ განსაზღვრებებთან, არა ყოფიერების ცალკეულ სახეებთან, არამედ თავად აბსოლუტთან, აბსოლუტთან, როგორც არის ის თავისთავად. მაგრამ აბსოლუტს, როგორც ჩვენ ახლახან დავინახეთ, არ შეუძლია იყოს არც მხოლოდ ერთი და არც მხოლოდ მრავალი; მაშასადამე, ის უნდა იყოს ერთიცა და მრავალიც, სინთეზი ერთისა და სიმრავლისა. აქედან გამომდინარე, ჩვენთვის საინტერესო პრობლემა-სადმი სოლოვიოვის მიმართების დასახასიათებლად ყველაზე უფრო შესაფერისი სიტყვები შეიძლება იყოს რ ე ლ ა ტ ი უ რ ი მ ო ნ ი ზ მ ი და რ ე ლ ა ტ ი უ რ ი პ ლ უ რ ა ლ ი ზ მ ი. ამ თვალსაზრისის თანახმად მეტაფიზიკური არსებები ნამდვილია, რამდენადაც ისინი ერთმანეთთან კავშირში იმყოფებიან. ისინი იმდენად გამოავლენენ შინაგან თვისებებს, თავიანთ ხასიათს, და იმდენად წარმოადგენენ ო ბ ი ე კ ტ უ რ იდეას, რამდენადაც იკავებენ თავის შესაფერ ადგილს მეტაფიზიკური არსებების მთელ სისტემაში, რამდენადაც მიმართებაში არიან ერთმანეთთან.

4. მაგრამ ყოველი მიმართება იმთავითვე წინასწარ გულისხმობს საერთოს, ზოგადს, რომელიც მიმართების ყველა განსაკუთრებულ წევრს გარკვეული სახით აერთიანებს; აქედან გამომდინარე, მეტაფიზიკური არსებების მიმართება წინასწარ გულისხმობს ა რ ს ე ბ ი თ ზოგადობას; ეს ზოგადობა, როგორც არსებათა ურთიერთქმედების არსებითი სფერო, განისაზღვრება როგორც სუბსტანცია, როგორც უმაღლესი იდეა, ანდა არსება, რომელიც ყველა სხვას თავისში მოიცავს, როგორც ღმერთი, როგორც თავად აბსოლუტი.

აქედან იოლი გასაგებია, რომ სოლოვიოვი მეტაფიზიკურ არსებებს იაზრებს არა როგორც სრულიად იზოლირებულ ერთიანობებს, არამედ როგორც ო რ გ ა ნ უ ლ ი სისტემის ელემენტებს. ეს, რა თქმა უნდა, შეუძლებელი იქნებოდა, ეს არსებები ჩვეულებრივი თვალსაზრისით გაგებულ ატომებად ანდა მონადებად რომ ჩავთვალოთ. ამ შემთხვევაში მათი კავშირი წარმოქმნიდა არა ორგანიზმს, არამედ მექანიკურ ნაერთს. მაგრამ რადგანაც ისინი ამავე დროს არიან იდეები — რომელთა მიმართება ატომებისა და მონადების მიმართების მსგავსად გარეგნული კი არაა, არამედ მუდამ შინაგანი და იდეალური შინაარსითაა განსაზღვრული, მათი კავშირი არ შეიძლება მექანიკური იყოს.

ამრიგად, გადაიჭრა ჩვენი მთავარი საკითხი, საკითხი აბსოლუტურყოფიერების შინაარსის, მისი πᾶν-ის შესახებ. ჩვენმა კვლევის შედეგმა მოგვცა ის პასუხი, რომელსაც ამ კითხვაზე იძლევა სოლოვიოვი. ეს პასუხი ასეთია: აბსოლუტის შინაარსი არის ი დ ე ე ბ ი ს ო რ გ ა ნ ი ზ მ ი. ამავე დროს იდეები, როგორც ნაჩვენები იყო, გაგებულა როგორც ატომის, მონადისა და პლატონური იდეის სინთეზი.

იდეათა ეს ორგანიზმი არის ყოველი არსებულის მეტაფიზიკური სუბსტრატი: მასშია საწყისი და ბოლო ყოველი ფენომენისა. ის არის სპინოზას ეული სუბსტანცია, natura sive deus, რამდენადაც ეს ორგანიზმი გაგებულა როგორც ობიექტური იდეის ორგანიზმი. მაგრამ რადგანაც ის ამავე დროს სუბიექტური იდეაცაა, ის არის აბსოლუტური არსებული, თავად ღმერთი, ცოცხალი ერთიანობა და ამ განსაზღვრების საფუძველზე იდეების ორგანიზმი აღარაა სპინოზასეული სუბსტანცია. აქედან გამომდინარე ჩვენ უნდა გამოვიკვლიოთ ის, თუ როგორ უნდა იქნეს უფრო ზუსტად განსაზღვრული სუბიექტური თვალსაზრისით განხილული ეს ორგანიზმი. ჩვენ გამოვიკვლიეთ აბსოლუტის შინაარსი. ახლა საჭიროა თვით აბსოლუტი მოვაქციოთ ჩვენი ხედვის არეში.

ნაკვეთი III

I. აბსოლუტი როგორც ზეპიროვნულობა და სოლოვიოვის მიმართება ნატურალისტურ პანთეიზმთან

1. უმაღლეს იდეას, ყველა განსაკუთრებული იდეის ერთიანობას, „სიყვარულს“, როგორც ასეთს, არაფერი აქვს თავის გარეთ. ყველაფერი მასშია მოქცეული და იგი ყველასაგან განსხვავებულია, რადგან ყველაფერს თავისში მოიქცევს. როგორც შიშველი ობიექტური იდეა იგი ტოტალობაა ყველა თვისებისა, რომლებიც განსაკუთრებული იდეების საშუალებით გამოიხატება. ის არის სუბიექტი, ყველა განსაკუთრებული იდეის მატარებელი, და როგორც ასეთი, განსხვავდება მათგან. ამიტომ იგი აუცილებლად უნდა გავიგოთ როგორც ერთი. აქედან გამომდინარე, იდეათა ორგანიზმი, უმაღლესი იდეა, როგორც სუბიექტი, არის ერთადერთი ღვთაება.

2. ღვთაება, როგორც ასეთი, არის სუბსტანცია, ე. ი. ის, რაც a se est. მან, რამდენადაც ის ყველაფერს თავისში შეიცავს, უნდა შეძლოს ყოველივესაგან თავისი თავის განსხვავება: მან საკუთარი არსებობა წინ უნდა წამოსწიოს, რადგან სხვაგვარად ის იქნებოდა არა სუბსტანცია, ე. ი. არა ის, რაც თავის თავით არსებობს, არამედ ყოველადობის ატრიბუტი. „ამრიგად, უკვე სუბსტანციის სახით ღვთაება აუცილებლად ფლობს თვითგანსაზღვრებას და თვითგანსხვავებას, ე. ი. პიროვნულობას და ცნობიერებას“¹. ასე მიდის სოლოვიოვი მოძღვრებასთან პიროვნულობის შესახებ. მაგრამ ღმერთის პიროვნულობა მასთან არასგზით არ შე-

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 3, стр. 67.

იძლება გავაიგივოთ ადამიანის პიროვნულობასთან. ადამიანის პიროვნება, რამდენადაც ადამიანი მხოლოდ თავის ინდივიდუალურ განსაკუთრებულობაზე ზრუნავს, მხოლოდ თავის ego-ს აქცევს თავისი მოქმედების პრინციპად, მაშასადამე, რამდენადაც ის ეგოისტურია, არის მხოლოდ ფორმალური დამოუკიდებლობა. ადამიანის პიროვნულობა არსებით დამოუკიდებლობას აღწევს მხოლოდ მაშინ, როდესაც პიროვნება სავსებით მიეცემა ღვთაებას, როდესაც ის თავის თავს თვლის რაღაც უფრო მაღლის მატარებლად, ანდა „ჰიპოსტაზად“, როდესაც ადამიანი ივიწყებს საკუთარ თავს, უფრო მაღალში ითქვიფება იმის წყალობით, რომ თავის თავს მსხვერპლად სწირავს ამ მაღალს და ამ გზით თავის საკუთარ ცხოვრებას ნამდვილი შინაარსით ავსებს და მარადისობას ანიჭებს¹. მაგრამ თუ პიროვნულობა ადამიანის მიმართ ასე უნდა იქნეს გაგებული, მაშინ ჩვენ გვეცლება ნიადაგი იმისათვის, რომ პიროვნულობა მივაწეროთ აგრეთვე აბსოლუტს ანუ ღვთაებას. ამიტომ სოლოვიოვი თანმიმდევრულია, როდესაც სურს აბსოლუტს მიაწეროს არა პიროვნულობა, არამედ **ზ ე პ ი რ ო ვ ნ უ ლ ო ბ ა**.

3. ერთი მხრივ, ღმერთის ერთადერთობა, რაც მისი, როგორც ყოველადობის განსაზღვრებიდან გამომდინარეობს და, მეორე მხრივ, მისი პიროვნულობა ზეპიროვნულობის აზრით ჩვენთვის იმთავითვე ნათელყოფენ სოლოვიოვის უარყოფით დამოკიდებულებას ნატურალისტურ პანთეიზმთან.

I. ნატურალისტურ პანთეიზმს სურს სამყაროს ყოველ განპირობებულ ფენომენში დაინახოს ღვთაება ამა თუ იმ სახით. მაშასადამე, ის ღვთაებას აკავშირებს უნივერსუმის ყოველ განსაკუთრებულ ფენომენთან. სოლოვიოვის შეხედულება ღვთაებაზე, როგორც ყოველისმომცველ იდეაზე, რომელიც მხოლოდ ამ ყოველისმომცველობის პრედიკატის წყალობით ხდება ღვთაება, მისი შეხედულება იმის თაობაზე, რომ ღვთაება ყველა განსაკუთრებულობას თავისში იღებს და უარყოფს საკუთარი თავის გარეთ რაიმეს არსებობას, რომ იგი არ დაიყვანება ბუნების მოვლენების ერთიანობაზე, მთლიანად გამორიცხავს ნატურალისტურ პანთეიზმს.

II. მაგრამ სოლოვიოვისათვის პანთეიზმის მნიშვნელობის დაშვება სხვა თვალსაზრისითაცაა შეუძლებელი. პანთეიზმის წინაპრები არ უშვებენ ღმერთის პიროვნულობას; პანთეიზმს ღვთაება ესმის როგორც შიშველი სუბსტანცია, რომელსაც პიროვნების თვისებები არ შეიძლება მიეწეროს. მაგრამ ჩვენ დავინახეთ, რომ სოლოვიოვისეული აბსოლუტი პიროვნებაა (ანდა ზეპიროვნებაა), ამიტომ ის არ შეიძლება

¹ В. С. Соловьев. Собр. соч., т. 8, СПб., тов. «Обществ. польза» 1901—1904, стр. 17 и послед.

პანთეისტურად იქნეს გაგებული. ჩვენ ვხედავთ, რომ აბსოლუტის განსაზღვრა — $\exists x \ x \neq x$ რამაც შეიძლება ყველას მისცეს იმის საბაბი, რომ სოლოვიოვის ფილოსოფია პანთეისტურად გაიგოს, წვეულებრივი აზრით არ არის ნაგულისხმევი.

რაც შეეხება იდეალისტურ პანთეიზმს, სოლოვიოვი მასაც უარყოფს. მაგრამ ეს ვითარება არ შეიძლება ცხადი გახდეს მანამ, სანამ არ გამოვიკვლევთ აბსოლუტის მიმართებას მის შინაარსთან; ერთიანი-სა — სიმრავლესთან.

II. მიმართება იდეალისტურ პანთეიზმთან

1. აბსოლუტი, როგორც სუბიექტი არის ერთიანობის მომენტი. აბსოლუტი განხილული ობიექტურად, აბსოლუტი, როგორც საყოველთაობა, სიმრავლის მომენტი. როგორც უკვე დავინახეთ, სოლოვიოვი ცდილობს ეს ორი მომენტი გააერთიანოს და აღწევს კიდევაც ამას იმით, რომ რელატიური მონიზმის ერთგულია. როგორც პირველი მომენტი, აბსოლუტი ერთიანობის პრინციპია და აქედან გამომდინარე თავისუფალია ყოველგვარი სიმრავლისაგან, ყოველგვარი ყოფიერებისაგან. მაგრამ აქედან სრულიადაც არ გამომდინარეობს, რომ აბსოლუტს, რომელიც, როგორც ერთიანობის პრინციპი, ყოფიერების ყოველ ფორმაზეა ამადლებული, არ შეუძლია მოგვეცეს არავითარი ყოფიერება. პირიქით, აბსოლუტი ყოველგვარ ყოფიერებაზე თავის ამადლებულობაში, ე. ი. თავის თავის უფლებაში მოითხოვს იმას, რისგანაც ის თავისუფალია, ე. ი. ყოფიერებას. თუ არ იარსებებს არავითარი ყოფიერება, აბსოლუტი თავისუფალი არ იქნება, რადგან არ შეიძლება რაიმე იყოს არარადან თავისუფალი.¹ მაშასადამე, თუ აბსოლუტისათვის ყოფიერება აუცილებელია, მაშინ აუცილებლად უნდა ვაღიაროთ აგრეთვე მეორე მომენტიც, სიმრავლის, ე. ი. ყოფიერების მრავალსახეობის მომენტი. ეს მეორე მომენტი აბსოლუტის არსებითი შინაარსია, მისი „არსებაა“, როგორც ამას იაკობ ბიომე ამბობდა. სოლოვიოვთან მას ეწოდება *materia prima* ანდა *სსკ*, რადგანაც ის ყოფიერების ან ფორმათა სიმრავლის წარმომქმნელი ძალაა, მაშინ როდესაც პირველ მომენტს, რომელიც არავითარ განსაკუთრებულ ყოფიერებას არ წარმოადგენს, სოლოვიოვი „პოზიტიურ არარას“ ანდა, კბალისტების მაგალითის მიხედვით, *Ensoph*-ს უწოდებს. რადგან აბსოლუტი შეუძლებელია გავიაზროთ ყოფიერების გარეშე, იგი ოდითგან დაკავშირებულია თავის მეორე მომენტთან, რომელიც

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 1, стр. 322.

სრულიად საპირისპირო პრინციპს წარმოადგენს. ამ კავშირს სოლოვიოვი განიხილავს როგორც აუცილებლობას, როგორც ღვთაებრივ ფაქტუმს¹.

აბსოლუტი თავის პირველ მომენტში თავისუფალია, რადგანაც ამ აუცილებლობას ოდითგან გადალახავს და რადგან უცვლელი რჩება თავისი მეორე მომენტის ყველა გამოვლენებში, რომლებთანაც კორელატიურია (ყოველი ღვთაებრივი ფაქტუმი ხომ ამ კორელაციაში არსებობს). ეს გადალახვა არის სწორედ აბსოლუტის თავისუფლება. როგორც ვხედავთ, აბსოლუტი, როგორც მთელი, ამ ორი მომენტის ერთიანობას წარმოადგენს. ისე ჩანს თითქოს სოლოვიოვი იმასვე ამტკიცებს, რასაც იდეალისტური პანთეიზმი, სახელდობრ იმას, რომ ღვთაება არის გონისა და ბუნების იდენტობა, ანდა იმას, რომ ღვთაება გვეცხადება ჩვენ საწვდომად ორ ატრიბუტში: განფენილობისა და ცნობიერების ატრიბუტებში. ამ უკანასკნელ დებულებას გნოსეოლოგიური რეფლექსიის მეშვეობით იმით მოეწლება, რომ გონითი სამყარო ნამდვილი და თავისთავად არსებულია, სხეულებრივი სამყარო კი მისი გამოვლენა და წარმოდგენა ჩვენს შეგრძნებებში². მაგრამ თუ უფრო კარგად დავაკვირდებით, მაშინვე გამოჩნდება ის დიდი განსხვავება, რომელიც არსებობს იდეალისტურ პანთეიზმსა და ღვთაების სოლოვიოვიანულ გაგებას შორის, რადგან აბსოლუტი, მიუხედავად იმისა, რომ ის ორ მომენტს მოიცავს თავისში, არ არის ამ ორი მომენტის ნეიტრალური იდენტობა, ეს ორი მომენტი კი არ არის აბსოლუტის გამოვლენის ფორმა, პირიქით, აბსოლუტი ნამდვილად დაპირისპირებული პრინციპების ერთიანობაა. ეს ერთიანობა, რადგანაც იგი დაპირისპირებულთა ერთიანობაა, წარმოადგენს აუცილებლობას, ფაქტუმს აბსოლუტში; მაგრამ ამავე დროს იგი არის მისი თავისუფლება.

III. აბსოლუტის ყოფიერების მოდუსები და სამი სუბიექტი

1. ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარეობს, რომ მეტაფიზიკური სინამდვილე ორი თვალსაზრისით უნდა იქნეს განხილული. ამ ორ თვალსაზრისს ჩვენ უკვე გავუსვით ხაზი: პირველია ობიექტურის თვალსაზრისი, მეორე კი—სუბიექტურისა. პირველიდან გამომდინარეობს აბსოლუტის განსაზღვრება მის მეორე მომენტში, აბსოლუტის განსაზღვრება, როგორც *materia prima*-სი, როგორც შინაარსეული სიმრავლისა. მეორიდან კი პირიქით, ვიღებთ განსაზღვრებას პირველ მომენტში, მის განსაზღვრებას როგორც *Ensoph*-ისა, როგორც ერთიანობის პრინციპი-

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. I, стр. 323.

² შტრ. Paulsen, Einleitung in die Philos., S. 239.

სა. ეს ორი მომენტი აბსოლუტის კონკრეტულ არსებობაში ერთდროულად მოცემული და მათ გარეშე არაფერი არსებობს. მხოლოდ მათი ურთიერთმიმართებისაგან ამოიზრდება სამყაროს მთელი მრავალფეროვნება. ბუნებრივი და გონითი არსებობის სხვადასხვა სახეები. ჩვენ გვსურს ვაჩვენოთ, თუ როგორ წარმოადგენს სოლოვიოვი ამ მიმართებებს, რომელთაც ის ყოფიერების სახეებად თვლის.

2. ის განასხვავებს ჰეგელიანურ აბსოლუტის ანდა Ensoph-ის materia prima-სთან მიმართების სამ სახეს ანდა მომენტს.

1. ყოველი არსება ერთდროულად სუბიექტიცაა და ობიექტიც, ე. ი. იგი ასეთია და თავისში აქვს ის, რაც მას მიეკუთვნება: მისი შინაარსი. იგივე იქმნის აბსოლუტის შესახებაც. მაგრამ აქ წინასწარ იგულისხმება, რომ აბსოლუტს, როგორც თვითცნობიერ პიროვნებას, ეს ორმაგობა გაცნობიერებული აქვს. მაგრამ ეს შეიძლება მოხდეს მხოლოდ იმის საფუძველზე, რომ ის თავისი შინაარსისაგან გამოპყოფს, განასხვავებს თავის თავს. რაიმესაგან განსხვავება კი ჩვენი ფილოსოფოსისათვის იგივეა, რაც თავის თავის მიმართება რაიმესადმი. განსხვავება მიმართება¹. აქედან გამომდინარეობს, რომ აბსოლუტი გარკვეულ მიმართებაშია თავის მეორე მომენტთან, თავის შინაარსთან ანდა არსებასთან. ეს მიმართება განსხვავებაა და აბსოლუტი „გააუცხოებს ანდა განსაზღვრავს თავის შინაარსს, თავის არსებას. რაიმე რომ გააუცხოო, ის თავის თავში უნდა გქონდეს. ამ გზით გამოყავს სოლოვიოვს აბსოლუტის თავის არსებასთან მიმართების ფაქტიდან ამ არსების შენარჩუნება თვით აბსოლუტში. „ღმერთმა, როგორც უპირობო საწყისმა, ყველაფერი უნდა მოიცვას ანდა მოიყვანოს განუყოფელ და უშუალო სუბსტანციურ ერთიანობაში“². ასეა მოქცეული ყოველივე ანუ მეორე მომენტი ღმერთში და ამდენად განსხვავება მათ შორის მხოლოდ პოტენციური ა. აქტუალობა სამაგიეროდ მხოლოდ აბსოლუტს, არსებულს მიეწერება, ე. ი. პირველ მომენტს, მაგრამ არა მის არსებას. ეს არის აბსოლუტის არსებასთან მიმართების პირველი სახე: აბსოლუტი, როგორც სუბიექტი, წინასწარ იგულისხმობს ობიექტს ანდა თავის შინაარსს. მაგრამ ეს შინაარსი აბსოლუტში შეიძლება უპირველეს ყოვლისა მხოლოდ პოტენციურად იყოს მოქცეული, ის აბსოლუტში დაფარულად უნდა იყოს, რათა აბსოლუტს მისი გაუცხოება შეეძლოს.

II. მაგრამ თუ შინაარსმა ნამდვილობა უნდა მიიღოს, ის არ შეიძლება მარადი პოტენციური დარჩეს. იგი აქტუალური უნდა გახდეს. ამიტომ აუცილებელია, რომ აბსოლუტი უბრალოდ კი არ შეიცავდეს

¹ В. С. Соловьёв, Собр. соч., т. 3, стр. 79.

² იქვე.

მას თავის თავში, არამედ მას თავისთვისაც განსაზღვრავდეს, ე. ი. აბსოლუტმა ის თავისაგან უნდა განასხვავოს და როგორც რაღაც თავისაგან განსხვავებული, გააუცხოოს და გაანამდვილოს.

ასე მიიღება აბსოლუტის თავის არსებობასთან ანდა შინაარსთან მიმართების მეორე მომენტი. ეს მეორე მომენტი ამაღლებს ყოვლადობას, როგორც არსებულის შინაარსს, მის პოტენციურობაზე, აძლევს მას სინამდვილეს, აქტუალობას, აქცევს მას საგნად. მაგრამ მისი სინამდვილე ჭერჭერობით მხოლოდ იღეაღეაღეა, რადგან ის მხოლოდ აბსოლუტისათვის და აბსოლუტის მეშვეობით არაებობს და ჭერ კიდევ არა თავისთვის. მას აქვს საგნობრიობა, მაგრამ არა თავისთვის, არამედ მხოლოდ აბსოლუტურად არსებულისათვის. ამ უკანასკნელს კი, სოლოვიოვის თანახმად, ის თავისი თავის ზიღმა კი არა აქვს, არამედ თავის თავში. მაშასადამე, იგი არის არა გარეგანი საგანი, არამედ მხოლოდ აბსოლუტის საკუთარი შინაგანი შინაარსი, რომელსაც აბსოლუტურად არსებული თავისი შინაგანი მოქმედებით თავის თავისაგან განასხვავებს და აობიექტურებს.

სოლოვიოვი ფიქრობს, რომ ამის ანალოგია შეიძლება ვიპოვოთ ადამიანთა გამოცდილებაში. ამგვარ ანალოგიად უნდა ჩაითვალოს მხატვრის მიმართება მხატვრულ იდეასთან შემოქმედებით პროცესში: მხატვრული იდეა მხატვრის მიმართ რაიმე გარეგანი, უცხო დაპირისპირებული კი არაა, არამედ მხატვრის ნამდვილი შინაგანი არსებაა, მისი სიცოცხლის შინაარსია, რომელიც მას იმედ აქცევს, რაც ის არის. მხატვარი მიისწრაფვის იმისკენ, რომ ეს იდეა მხატვრული ნაწარმოების საშუალებით გააობიექტუროს და მას ამ გზით სინამდვილე მიანიჭოს; ამით მას სურს, რომ თავისი არსება, მხატვრული იდეა ჰქონდეს არა მარტო თავის თავში, არამედ აგრეთვე თავისთვისაც და თავის წინაშეც; სურს ეს იდეა წარმოიდგინოს როგორც რაღაც თავისაგან განსხვავებული, როგორც სხვა.¹

თუ პირველი მომენტი იმით ხასიათდება, რომ აბსოლუტის მთელი შინაარსი პოტენციურ არსებობაში მასში დაფარულად ძეგს, მიმართების მეორე მომენტი, ანდა მეორე სახე უნდა გავიგოთ როგორც აბსოლუტის თვითგანსაზღვრების ანდა თვითშემოსაზღვრის აქტი, რადგან აბსოლუტის გარეშე არ არსებობს არაფერი ისეთი, რაც შეძლებს აიძულოს მას მოახდინოს თავისი შინაარსის აქტუალიზაცია და ამდენად მიანიჭოს მას იდეალური საგნობრიობა. „არსებული ამ აქტში, ერთი მხრივ, უპირისპირებს თავის თავს თავის შინაარსს როგორც თავის სხვას ანდა საგანს, — ეს არის არსებულის თვითგანსხვავება ორ პოლუსად, რომელთაგანაც ერთი გამოხატავს უპირობო ერთიანობას, მეორე კი ყველაფერს, ანდა სიმრავლეს; მეორე მხრივ, არსებული თავის

¹ В. С. Соловьев. Собр. соч., т. 3, стр. 79 и послед.

ვისი თვითგანსაზღვრებით იღებს გარკვეულ მოქმედ ძალას, გადაიქცევა ენერგიად¹. აქედან გამომდინარე, მეორე მომენტი უნდა განვიხილოთ როგორც ისეთი რამ, რაც განსაზღვრავს არსებულს როგორც ენერგიას, ან როგორც მოქმედ ძალას. პირველ მომენტში აბსოლუტს არ შეუძლია იყოს არც ენერგია და არც რაიმე ძალა, რადგან ის იქ იყო გულგრილი აქტი, რომელსაც არავითარი საგანი არ ჰქონდა თავის წინაშე და ამიტომ არც მოქმედება შეეძლო. ენერგიის ცნება კი წინასწარ გულისხმობს იმ საგნის ცნებას, რომელსაც ამ ენერგიის მიღება შეეძლება.

მაგრამ ხომ არ ეწინააღმდეგება თვითშემოსაზღვრის ცნება აბსოლუტის ცნებას? სოლოვიოვის თვალთახედვით ეს კითხვა საერთოდ უნდა უარყოფთ, რადგან თვითშემოსაზღვრით, რომელსაც არსებული მიჰყავს თავისი მიმართების პირველი მომენტიდან თავის შინაარსთან და რომელიც თავის სინამდვილეს არა მხოლოდ მასში, არამედ მისთვისაც აწარმოებს, აბსოლუტი ზორციელდება უფრო მეტად, ვიდრე პირველ მომენტში. ეს აღვილი გასაგებია, რადგან ყოვლადობა, ყოფიერების ტოტალობა, რომელსაც თვითშემოსაზღვრის აქტით ახორციელებს აბსოლუტი, არის მისი საკუთარი შინაარსი და მისი საკუთარი არსება; აქედან გამომდინარე, არსების განხორციელება არის თვით აბსოლუტის განხორციელება. ამის ანალოგიას კვლავ მხატვრული შემოქმედება გვაწვდის: მხატვრის იდეის განხორციელება არის თვით ხელოვანის განამდვილება, გარკვეული აზრით, მისი სრულყოფა.

თუკი აბსოლუტის მეორე მომენტის თავის არსებასთან მიმართებით წარმოიშობა სიმრავლე, უნდა ვიკითხოთ, ხომ არ ემუქრება ამით საშიშროება აბსოლუტის ერთიანობას? მაგრამ ნათელია, რომ ეს არაა ასე. ნამდვილი, უპირობო ერთიანობა არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება მოიხსნას სიმრავლით, რადგან ამგვარი რამ მხოლოდ იმას დაასაბუთებდა, რომ მოცემული ერთიანობა არის არა აბსოლუტური, არამედ შემთხვევითი — ნაწილობრივ არსებული, ნაწილობრივ არარსებული. აბსოლუტური ერთიანობა ისაა, რაც სიმრავლეზე ამაღლებულია, ამ სიმრავლეს თავის ში აწარმოებს და თავის თავზე დაიყვანს, რაც სიმრავლეში მუდამ ერთიანი რჩება, ისევე, როგორც ჩვენი ცნობიერება მუდამ ფლობს ერთიანობას, თუმცა მასში მდგომარეობათა უსასრულო სიმრავლე ამოტივტივდება და იძირება, თუმცა ის მუდამ სიმრავლის საფუძველზე არსებობს².

III. აბსოლუტი თავისი თავის შემოსაზღვრით სიმრავლეს წარმოშობს, მაგრამ ამით არ აზიანებს თავის ერთიანობას. ეს ერთიანობა აბსოლუტს პირველ მომენტშიც ახასიათებს; მაგრამ იგი იქ უშუალო ერ-

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 3, стр. 81.

² იქვე, გვ. 82.

თიანობა, ისეთი ერთიანობა, რომელიც სიმრავლეს ჯერ არ შეხებია, მაგრამ, როცა აბსოლუტი მეორე მომენტის გავლით სიმრავლეს უერთდება, მისი ერთიანობა საეხებით სხვა შუქზე წარმოდგება, ვიდრე აქამდე იყო. მან სიმრავლე გადალახა იმით, რომ მასში თავისი თავი შეინარჩუნა: ამით ის ამალდა, „პოტენციურები“ გახდა. აბსოლუტის პოტენციურები ერთიანობის ეს მომენტი არის მესამე სახე მიმართებისა აბსოლუტურად არსებულსა და მის შინაარსს შორის¹.

3. ყოველივე აქედან გამომდინარე, ჩვენ ვხედავთ, რომ სოლოვიოვის აუცილებლად მიაჩნია აბსოლუტსა და მის შინაარსს შორის მიმართების სამი სახის მიღება. ამ სამივე მომენტში, როგორც უნდა შეგვეჩინა, მხედველობაში უნდა მივიღოთ მხოლოდ აბსოლუტი, როგორც წარმოდგება ის თავის არსებასთან მიმართებაში. ჯერ ერთი, აბსოლუტი განისაზღვრება როგორც ერთადერთი სუბსტანცია, რომელიც პოტენციურად ფარავს თავის თავში ყველაფერს და ასე ფლობს თავის შინაარსს. ამ პირველ მომენტს აბსოლუტში, მიმართების პირველ სახეს, მაშასადამე, ყოფიერების პირველ სახეს, ანდა პირველ მოღუსს, რამდენადაც ყოფიერება არის მიმართება², — ამ პირველ მომენტს აბსოლუტში, რომელიც შეიძლება გავებულ იქნეს როგორც ჰეგელის თეზისი ანდა სპენსერის კონცენტრაცია, სოლოვიოვი ახასიათებს როგორც აბსოლუტის თავის თავში ყოფნას. მეორე მომენტში აბსოლუტი აიგება როგორც თავისი საკუთარი შინაარსის ცხადყოფი ანუ თავისთვის გამანაპდვილებელი არსებული, რადგან იგი აქ თვითშემოზღუდვის აქტით თავის საკუთარ არსებას უპირისპირდება. აბსოლუტის ყოფიერების ამ აქტს—ჰეგელის ანტითეზის ან სპენსერის დიფერენციაციას—სოლოვიოვი აბსოლუტის თავისთვის ყოფნას უწოდებს. ყოფიერების მიმართების ან მოღუსის მესამე მომენტში აბსოლუტი გაიგება როგორც ისეთი რამ, რაც თავისი სხვით, ე. ი. სიმრავლის მომენტით გამსჭვალული, არ კარგავს თავის თავს, როგორც ერთიანობის პრინციპს და თავის ერთიანობას ინარჩუნებს, როგორც ისეთი რამ, რაც თავის თავს სხვაში პოულობს და თავის თავს უბრუნებს. ამ მესამე მომენტს—ჰეგელის სინთეზს ან სპენსერის დეტერმინაციას — სოლოვიოვი აბსოლუტის თავის თავთან ყოფნას უწოდებს.

მაშასადამე, ესენია აბსოლუტის თავის შინაარსთან მიმართების მომენტები, ანდა, რაც იგივეა, მისი ყოფიერების მოღუსები. ჩვენ ხაზს ვუსვამთ: აბსოლუტის ყოფიერების მოღუსები, რამდენადაც ის

¹ შტრ. В. С. Соловьев. Собр. соч., т. 3. стр. 83. და La Russie et l'Égl. univers. გვ. 203 და მომდევნო.

² В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 1, стр. 307.

განიხილება როგორც სუბიექტი და არა მოდუსები მისი შინაარსისა ანდა აბსოლუტისა, რომელიც ობიექტურად განიხილება; ამ დროს მხედველობაში არ მიიღება ობიექტურად გაგებული ყოფიერების მოდუსები ანდა მიმართების სახეები აბსოლუტისა, ე. ი. აბსოლუტური შინაარსისა. ამისდა შესაბამისად ორი ძირითადი კატეგორიის — არსებულსა და არსების, Ensoph-ისა და materia prima-ს გვერდით თვით არსებულში ჩვენ გვექნება კიდევ სამი მომენტი ანდა სამი კატეგორია: ა) თავისში ანდა თავისთავად განხორციელებადი, რომელშიც განხორციელება პოტენციურადაა მოცემული; ბ) განხორციელება როგორც ასეთი და გ) განხორციელების მიერ თავის თავის პოვნა განხორციელებულში. ეს სამი მომენტი ანდა კატეგორია, რომელთა მეშვეობითაც ჩვენთვის გასაგები ხდება აბსოლუტი, როგორც სუბიექტი, წინ წამოსწევს შემოქმედების, შექმნის მომენტს. ამიტომ ისინი წარმოადგენენ მომენტებს, რომლებიც მიეწერებიან არსებულს ანდა აბსოლუტს, როგორც სუბიექტს¹.

4. სოლოვიოვი ცდილობს აბსოლუტის თავის შინაარსთან მიმართების ეს სამი მომენტი ადამიანურ ცნობიერებასთან ანალოგიით განმარტოს. ეს ანალოგია ყველაზე უფრო მოხერხებულია იმისათვის. რომ ნათელყოთ ჩვენი ფილოსოფოსის აღნიშნული თვალსაზრისი. ამიტომ არ იქნება ზედმეტი, თუ ჩვენ წარმოვადგენთ ამ ანალოგიას. სოლოვიოვი ამოდის სუბსტანციალობის თეორიიდან, რამდენადაც ის სულს მეტაფიზიკურ სუბსტანციად მიიჩნევს. ის მიდის ჩვენში არაცნობიერის დაშვებამდე და იმასაც კი ფიქრობს, რომ მასში მეც ნამდვილი ძირი უნდა დავინახოთ. ეს არაცნობიერი მიაჩნია ჩვენს ფილოსოფოსს იმად, რაც აბსოლუტის ყოფიერების პირველ სახეს უნდა შეესაბამებოდეს: არაცნობიერი, რომელიც ჩვენი სულის სუბსტანციალობას ასაბუთებს, გვიჩვენებს, თუ როგორაა ჩვენში მოცემული პოტენციურად ცნობიერების მდგომარეობათა მთელი სიმრავლე.

აბსოლუტის მეორე მომენტს ჩვენში შეესაბამება ცნობიერება. მასში წარმოდგენილია ფსიქიკურ მდგომარეობათა სიმრავლე, — მდგომარეობები, რომლებიც აქტუალური ხდება როგორც ადამიანური სულის შინაარსი ანდა „არსება“. დაბოლოს მესამე მომენტს ჩვენში შეესაბამება თვითცნობიერება. იმის გამო, რომ ჩვენ ცნობიერების მდგომარეობათა სიმრავლე გვაქვს, სულაც არ გვეკარგება მეს ერთიანობა. ჩვენ რეფლექსიას ვახდენთ ცნობიერების მდგომარეობებზე და მათ ყველას მივაწერთ ჩვენს მეს, რომელიც პირველ მომენტში, არაცნობიერი სულის სახით, სიმრავლეში გადაუსვლელად უშუალო ერთიანობა იყო. მაშასადამე, აბსოლუტის პირველ მდგომარეობას შეესაბა-

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. I, стр. 228—229.

მება არაცნობიერად ყოფნა, მეორეს — ცნობიერად ყოფნა, მესამეს კი — თვითცნობიერად ყოფნა.

მაგრამ მაინც არსებობს არსებითი განსხვავება აბსოლუტის ყოფიერების სახეებსა და ჩვენი სულის ყოფიერების სახეებს შორის. სოლოვიოვი ამ განსხვავებას იმაში ხედავს, რომ ეს სამი მომენტი ჩვენს ცნობიერებაში წარმოდგენილია არა როგორც ერთდროული, სიმულტანური პროცესი, არამედ როგორც თანმიმდევრული. სოლოვიოვს არ სურს დაუშვას თანმიმდევრობა აბსოლუტურის სფეროში; პირიქით, მას სურს აბსოლუტი გაიგოს ისეთ რაიმედ, რაც მარადიულად შეიცავს თავის თავში ყოფიერების სამ სახეს, ანდა უკეთ, რაც ამ სახეებს ერთდროულად წარმოადგენს. მარადიულობა აქ უნდა გავიგოთ სპინოზასეული აზრით — როგორც დროის გარეშე არსებობა. მაგრამ როგორაა შესაძლებელი, რომ აბსოლუტში ერთდროულად არსებობდეს სამი ურთიერთსაპირისპირო მომენტი?

5. ამ კითხვაზე ერთადერთ შესაძლებელ პასუხად ჩვენს ფილოსოფოსს სამართლიანად მიაჩნია აბსოლუტში სამი სუბიექტის დაშვება¹. მაგრამ აქ ახალი სიძნელე იჩენს თავს: როგორ შეიძლება შეეგუოს ეს მოძღვრება სამების შესახებ ზემოაღნიშნულ განსაზღვრებას, რომლის თანახმად აბსოლუტი ერთიანია? რა თქმა უნდა, ამ სამი სუბიექტიდან ვერც ერთს ვერ გავიგებთ როგორც დამოუკიდებელ აბსოლუტს, რადგან ასეთ შემთხვევაში ჩვენ გვექნებოდა სამი აბსოლუტური არსება, რომლებიც ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად იარსებებდნენ. ეს კი ეწინააღმდეგება აბსოლუტის ცნებას, რადგან „აბსოლუტი“ ისაა, რაც ყველაფერს თავის თავში მოიცავს. თუ აბსოლუტი ყველაფერს თავის თავში უნდა მოიცავდეს, მაშინ სხვა აბსოლუტებიც ერთმა მათგანმა უნდა მოიცვას, რის შედეგადაც კვლავ ერთი აბსოლუტი გვექნებოდა. ამრიგად, ერთადერთი გამოსავალი იმაში ჩანს, რომ ერთიანობა სიმრავლესთან შეთავსებადად უნდა მივიჩნიოთ, ერთიანობა სიმრავლეში და სიმრავლე ერთიანობაში უნდა ვიპოვოთ. რამდენადაც სოლოვიოვი რელატიური მონიზმის ერთგულია, ბუნებრივია, რომ იგი ამ გამოსავალს პოულობს. ამიტომ ამბობს ის, რომ აბსოლუტი, რასაკვირველია, გაიგება როგორც სამი აბსოლუტური სუბიექტი. ეს სამი სუბიექტი კი აბსოლუტურია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ისინი ერთმანეთთან კავშირში არიან, სახელდობრ შ ი ნ ა გ ა ნ ა დ არიან დაკავშირებულნი. ამრიგად, ყოველი სუბიექტი უნდა გავიგოთ მხოლოდ მეორესთან კავშირში, რადგან როგორც აბსოლუტი ის ყოველივეს თავის თავში მოიცავს; მაგრამ ამის გაკეთება მას შეუძლია იმ შემთხვევაში, თუ იგი

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 3, стр. 87.

სხვა სუბიექტთან შინაგანადაა დაკავშირებული¹. ასე ცდილობს სოლოვიოვი სამების შესახებ ქრისტიანული მოძღვრების რაციონალიზირებას. აქ შეიძლება არ შევეხოთ საკითხს იმის თაობაზე, თუ რამდენადაა ეს მოძღვრება სწორი. ერთი კი უნდა აღინიშნოს: აბსოლუტის თავის არსთან სამგვარი მიმართების შესაძლებლობა, რასაც ემყარება სუბიექტის სამგვარობა, შეუძლებელია გააზრებულ იქნეს, თუ აბსოლუტი, როგორც ამას სოლოვიოვი გვასწავლის, მხოლოდ მეორე მომენტში ხდება ენერგია ანდა მოქმედი ძალა. მიმართების ცნება ზომ უკვე წინასწარ გულისხმობს მოქმედი ძალის ცნებას და მაშინ როგორ შეიძლებოდა განხორციელებულიყო მიმართების პირველი სახე, აბსოლუტის თავის თავში ყოფნა, თუკი არ იარსებებდა რაიმე ენერგია.

აბსოლუტის ის სამი სუბიექტი, რომელთა გადარჩენასაც ჩვენი ფილოსოფოსი რელატიური მონიზმის დაშვებით ცდილობს, ატარებს განსაკუთრებულ სახელებს: პირველია — Ensoph-ი, მეორე — ლოგოსი, მესამე — სული წმინდა².

IV. ყოფიერების აღნიშნული მოდუსების უფრო დაწვრილებითი გარკვევა. მათი მიმართება ფსიქოლოგიურ ცნებებთან: წარმოადგენასთან, გრძნობასა და ნებასთან

1. თუ ყოველი განსაზღვრული ყოფიერება არსებულის ანდა სუბიექტის გარკვეული მიმართებაა თავის შინაარსთან, მიმართების სახეები ანდა მოდუსები ამავე დროს წარმოადგენენ ყოფიერების სახეებს ანდა მოდუსებს. აბსოლუტის მიმართების სამი სახე, რაც მასში სუბიექტის სამგვარობით არის შესაძლებელი, გარეგნულად და ზოგადად განსაზღვრება როგორც თავის თავში ყოფნა, თავისთვის ყოფნა და თავის თავთან ყოფნა. მას შემდეგ, რაც აბსოლუტის სამ სუბიექტზე მივუთითეთ, აბსოლუტის ყოფიერების მოდუსთა ეს ზოგადი განსაზღვრებანი საშუალებას იძლევიან, რომ ისინი უფრო ზუსტად განვსაზღვროთ.

პირველი — თავის თავში ყოფნა — არის აბსოლუტის არსების ანდა შინაარსის პოტენციური არსებობა თვით აბსოლუტში. აბსოლუტურად არსებული არის პოზიტიური პრინციპი თავისი შინაარსისა ანდა თავისი სხვისა. „თავისი სხვის პრინციპი კი არის ნება“³. „მართლაც ის, რასაც მე ვადგენ საყუთარი ნებით, ჩემია, რამდენადაც მე ვადგენ მას, და ამავე დროს ის არის სხვა, ჩემგან განსხვავებული, წინა-

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 1, стр. 399; т. 3, стр. 95.

² იქვე, გვ. 329.

³ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 3, стр. 96.

აღმდეგ შემთხვევაში მე ვერ დავადგენდი მას. ასე განსაზღვრავს სოლოვიოვი აბსოლუტის ყოფიერების პირველ მოდუსს, მოდუსს, რომელშიც აბსოლუტის არსება მისგან განსხვავებული და მასში დაფარულია, რადგან აბსოლუტი თავის არსებას თავის თავისაგან მხოლოდ პოტენციურად განასხვავებს; ეს ის მოდუსია, რომელშიც იგი (არსება) „არის და არ არის, არის მისი და ამავე დროს სხვაა, ნ ე ბ ა ა“¹. —

აბსოლუტის ყოფიერების მეორე მოდუსი წ ა რ მ ო დ გ ე ნ ა ა, „ნების პირველად აქტში არსებული ადგენს არსებას როგორც თავისას და სხვას, ამით ის განასხვავებს არსებას არა მარტო თავისი თავისაგან, როგორც ასეთისაგან, არამედ თავისი ნებისაგანაც. იმისათვის, რომ არსებულს მოსურდეს ეს სხვა, ეს უკანასკნელი, ცხადია, გარკვეული სახით უნდა ეძლეოდეს არსებულს, არსებულისთვის უნდა არსებობდეს როგორც სხვა, ე. ი. უნდა იყოს წარმოდგენილი არსებულის მიერ ან არსებულისათვის“². აბსოლუტის თავის თავისთვის ყოფნა განისაზღვრება როგორც წ ა რ მ ო დ გ ე ნ ა. შოპენჰაუერისაგან განსხვავებით, სოლოვიოვი აგებს მეტაფიზიკურ არსებულს, არა მხოლოდ როგორც ნებას, არამედ როგორც წარმოდგენასაც და, ამრიგად, უახლოვდება ჰარტმანის მეტაფიზიკას, რომლისთვისაც მეტაფიზიკური არსებითად განისაზღვრება როგორც ნება და წარმოდგენა. მაგრამ სოლოვიოვი სამყაროს ჰარტმანისეული კონსტრუქციის ფარგლებს გარედაც გადის იმით, რომ აბსოლუტის თავის არსებასთან მიმართების მესამე მოდუსის შესაბამისად მას განსაზღვრავს როგორც გ რ ძ ნ ბ ა ს.

აბსოლუტის წარმოდგენილი არსება, რადგან ამ სახით იგი აქტუალური ხდება, ახლა ზემოქმედებს იმაზე; ვინც წარმოიდგენს, თავად აბსოლუტზე, რამდენადაც ეს უკანასკნელი ამავე დროს მსურველიც არის. „ამ ურთიერთქმედებაში ნების საგანი, რომელიც არსებულისგან გამოიყო წარმოდგენის მიერ, ხელახლა ერთიანდება მასთან, რადგან ამ ურთიერთქმედებაში არსებული თავის თავს პოულობს არსებაში, ხოლო არსებას თავის თავში; მოქმედებენ რა ერთმანეთზე, ისინი ერთმანეთისათვის შე ე გ რ ძ ნ ე ბ ა დ ი (დ. უ.) ხდებიან: ამრიგად, ეს ურთიერთქმედება, ანდა ყოფიერების მესამე სახე სხვა არაფერია, თუ არა გ რ ძ ნ ბ ა ა“³.

ამრიგად, ჩვენ ვხედავთ, რომ აბსოლუტის თავის არსებასთან მიმართების სამი სახე: თავის თავში ყოფნა, თავისთვის ყოფნა და თავის თავთან ყოფნა, რომლებსაც აბსოლუტში სამი პრინციპი ანდა სამი სუბიექტი ეთანადება, განისაზღვრება როგორც მისი ყოფიერების სამი

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 3, стр. 96.

² იქვე.

³ იქვე.

მოდუსი: ნება, წარმოდგენა და გრძნობა. ნება შეესაბამება თავის თავში ყოფნის მომენტს, მაშასადამე, პირველ სუბიექტს, Ensoph-ს, რომელსაც აგრეთვე „წმინდა გონსაც“ უწოდებენ. წარმოდგენა შეესაბამება თავისთვის ყოფნის მომენტს, ე. ი. მეორე სუბიექტს, ლოგოსს, რომელსაც ამ კავშირში „ნუსსაც“ ეძახიან. დაბოლოს, გრძნობის შესაბამისია თავის თავთან ყოფნის მომენტი, მესამე სუბიექტი, ე. ი. სული წმინდა, რომელსაც სოლოვიოვი სულსაც უწოდებს¹.

3. აქ მაშინვე წაშლიერება საკითხი, რომელიც სოლოვიოვმა გაითვალისწინა: როგორ უნდა გავიგოთ აბსოლუტის ყოფიერების ეს მოდუსები — ნება, წარმოდგენა და გრძნობა, არიან თუ არა ისინი ჩვენი სულიერი ცხოვრების ძირითადი ფაქტების იდენტურნი? უახლოესი პასუხი, რომელსაც სოლოვიოვი ამ კითხვაზე გვაძლევს, ერთი შეხედვით აბსოლუტური ყოფიერების ამ სახეების ჩვენს ნებასთან, ჩვენს წარმოდგენასა და გრძნობასთან იდენტობაზე ლაპარაკობს. მაგრამ რამდენადაც სულის ეს უნარები ჩვენი არსებითი შეზღუდულობის კვალს ატარებენ, ისინი განსხვავდებიან აბსოლუტის ყოფიერების მოდუსებისაგან. ჩვენი არსების ამ შეზღუდულობის შესაბამისად ჩვენში არსებობს ნების, წარმოდგენისა და გრძნობის განსხვავებული სახეები. რაც შეეხება ნებას, სოლოვიოვის აზრით, ჩვენში არსებობს ნების ორი სახე: პირველია მოქმედი, შემოქმედი, მეორეა პასიური, ვნებითი ნება. ეს მეორე სახე — პასიური ნება აიგზნება გარეგანი საგნებით, რომლებიც მის მიერ შექმნილი კი არაა, არამედ მისგან დამოუკიდებლად მოცემულია. რამდენადაც საქმის ვითარება ამგვარია, რამდენადაც ნება გარეთ, რელატიური ფაქტებისაყენ მიისწრაფვის, ამ ფაქტებითაა მოყვანილი მოძრაობაში, ის კარგავს თავის იდეალურ ხასიათს და ისეთივე რელატიურ ფაქტად გადაიქცევა, როგორცაა მისი საგანი. გარეგანი სამყარო რომ არ გვეძლეოდეს, ცხადია, პასიური ნებაც არ გვექნებოდა. აბსოლუტს ყველაფერი თავის თავში აქვს; ამიტომ გასაგებია, რომ მას პასიური ნება არ შეიძლება მიეწეროს. ამრიგად, ჩვენ განსაზღვრული გვჩვენება მხოლოდ მოქმედი, შემოქმედი ნება, და სწორედ ის ააშკარავებს ჩვენში აბსოლუტს; მოქმედი ნება აბსოლუტის ყოფიერების პირველ მოდუსთან იგივეობრივია.

რაც შეეხება ყოფიერების მეორე მოდუსს, ისიც უნდა გავიგოთ ჩვენს წარმოდგენასთან პრინციპული იდენტობის თვალსაზრისით. ჩვენი რელატიურობის და შეზღუდულობის გამო, ჩვენში, სოლოვიოვის აზრით, არსებობს წარმოდგენათა მრავალნაირად დანაწევრებული კომპლექსი. ესაა საგნობრივი და ფანტასტიკური, ინტელექტუალური და აბსტრაქტული წარმოდგენები, რომლებსაც ჩვენ „აზროვნებას“ ვუწო-

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 1, 338.

დებთ. ესენიც ორად იშლებიან: ობიექტური და სუბიექტური აზროვნების, ცოდნისა და „შეხედულების“ მიმართულებით. ეს განსხვავება გაპირობებულია იმ ფაქტით, რომ ადამიანს, როგორც სასრულ არსებას თავისი თავის გარეთ აქვს მისადმი დაპირისპირებული არსების მთელი სამყარო. ეს გარე სამყარო წარმოშობს ჩვენში წარმოდგენებს, და ასე აიგება ის, რასაც ჩვენ გარეგან ცდას ვუწოდებთ. მაგრამ ჩვენში არსებობენ ჩვენი საკუთარი, შინაგანი მდგომარეობანი, რომლებიც არავითარ მიმართებაში არ არიან ჩვენი შეზღუდულობის განმაპირობებელ გარეგან სინამდვილესთან. ეს წარმოდგენები ქმნიან შინაგან ცდას. გარეგანი ცდის წარმოდგენები იმას ქმნიან, რასაც სოლოვიოვმა ობიექტური წარმოდგენები უწოდა. შინაგანი ცდის წარმოდგენები კი, პირიქით, სუბიექტური წარმოდგენებია. აბსოლუტურ არსებულს არაფერი აქვს თავისი თავის გარეთ; ამიტომ მის მიმართ აზრს კარგავს ცდის გაყოფა შინაგანად და გარეგანად; ამიტომ მას არ მიეწერება შინაგანი ან გარეგანი წარმოდგენა ამ სიტყვის ჩვენი მნიშვნელობით. ამრიგად, აბსოლუტურად არსებულის წარმოდგენას წარმოდგენათა ჩვენი სახეებიდან არც ერთი არ ესადაგება სრულიად. იგი არის უბრალოდ წარმოდგენა.

დაბოლოს, რაც შეეხება გრძნობას, სოლოვიოვი ამჯერადაც პოულობს ადამიანში მის სხვადასხვა სახეს. გარეგანის და შინაგანის ფაქტი წარმოშობს ჩვენში გრძნობის ორ სახეს: „სხეულებრივ ან შეგრძნებით გრძნობებს“ და „სულის მოძრაობებს“. მაგრამ რადგან აბსოლუტმა არ იცის გარეგანი ანდა შინაგანი, არც შეიძლება მასთან ვიგულისხმოთ გრძნობის სახეების ეს განსხვავება.

4. როცა შოპენჰაუერი მეტაფიზიკური არსების თვალთახედვით სამყაროს განსაზღვრავდა როგორც ნებას, ის არსებითად იმაში ცდებოდა, რომ ნება არსებითად ესმოდა როგორც რაღაც ადამიანურ ნებასთან იდენტური. მაგრამ უკვე ენის მარტივი ხმარებიდან ჩანს, რომ ნება მხოლოდ მისწრაფება, ლტოლვა კი არაა, როგორც ამას ფიქრობს შოპენჰაუერი, არამედ სავსებით სხვა რამაა. ჩვენ არასოდეს არ ვიტყვით, რომ ადამიანი, რომელიც თავისი ლტოლვების მონა გამხდარა, რომელსაც მისი წუთიერი ვნებები თავისი ურყევი ძალით აქეთ-იქით აბურთავებს, ძლიერი ნების ადამიანიაო, პირიქით, ჩვენ ამ ადამიანს უნებისყოფო არსებას ვუწოდებთ¹. მეცნიერებამ, თანამედროვე ფსიქოლოგიამ არ იცის ნება, რომელსაც მოტივის გარეშე შეეძლოს მოქმედება; შოპენჰაუერისეულ ნებაში კი ჩვენ ამგვარ მოტივებს სულაც ვერ ვხედავთ. პარტმანმა წინ გადადგა ნაბიჯი იმით, რომ ნების მოტივების აუცილებლობა შეიცნო და აქედან შოპენჰაუერისეულ ნე-

¹ A. Riehl, Einführung in d. Philos. der Gegenwart, S. 21f.

ბას წარმოდგენა დაუმატა. მაგრამ ამით სიძნელე მაინც არ გადაილახა, რადგან მოტივში უნდა განსხვავდეს ეს ორი შემადგენელი ნაწილი: წარმოდგენა, რომელიც ჩვენ მოძრაობის საფუძვლად მიგვაჩნია, და გრძნობა, რომელსაც ჩვენ მამოძრავებელ ძალას ვუწოდებთ¹. მაგრამ წარმოდგენის აღიარებით პარტმანმა შოპენჰაუერისეული „ნება“ მაინც ვერ გადაარჩინა: მოტივის სწორედ ის ელემენტი, რომელიც ჩვენთან გაბატონებული ჩანს — გრძნობა — მასთან თავის უფლებებს ვერ პოულობს. სოლოვიოვმა პარტმანის წამოწყება გააგრძელა და ასე მივიდა აუცილებლობით აბსოლუტის, როგორც ნების, წარმოდგენისა და გრძნობის განსაზღვრებამდე. ჩვენი აზრით, საეჭვო არაა, რომ აბსოლუტის ამგვარი გაგება ნამდვილ პროგრესს ნიშნავს ფილოსოფიაში. ვის შეუძლია ამტკიცოს, რომ ვუნდტის მეტაფიზიკური შეხედულებანი არავითარი წინსვლა არაა შოპენჰაუერისა და პარტმანის მეტაფიზიკასთან შედარებით. მაგრამ იმას, რომ ვუნდტი პრინციპში იმ შედეგამდე მივიდა, რომელამდეც მიდის სოლოვიოვი, გვიჩვენებს მისი ვოლუნტარიზმი. ამ თვალსაზრისის ზეემპირაული სინამდვილე ესმის როგორც ნებელობითი აქტუალობანი, რომელნიც წარმოდგენისა და გრძნობის უარყოფას კი არ ნიშნავენ, არამედ სწორედ მათ ზაზგასმას, რადგან ნება ვუნდტთან აღინიშნება როგორც უფრო მაღალი საფეხურის პროცესი. ის ჩვენი სულიერი ცხოვრების ყველა პროცესით მზადდება და მასში იყრის თავს ყველა ფსიქიკური პროცესი². რა თქმა უნდა, ვუნდტისათვის ყველაზე დამახასიათებელი ისაა, რომ მას თავისი ნებელობითი აქტუალობებით სურს მოგვეცეს მეტაფიზიკურის არა უპირობო შემეცნება, არამედ რელატიური. ემპირიული პროცესების დახმარებით მას სურს მოგვეცეს უფრო მაღალი რეალობა, ფსიქიკური პროცესების დახმარებით — მეტაფიზიკური. ამაშია მისი „ემპირიული მეტაფიზიკის“ არსი: სოლოვიოვთან კი აბსოლუტის განსაზღვრება ნების, წარმოდგენისა და გრძნობის პრედიკატებით ფაქტობრივი უპირობო შემეცნების როლს ასრულებს. სწორედ ამიტომ ეხვევა ის გადაუჭრელ წინააღმდეგობებში: აბსოლუტის სოლოვიოვისეულ ცნებას, წარმოდგენა და გრძნობა, როგორც მას ესმის ისინი, ისევე არ მიეყენება, როგორც სიტყვა „ნება“—შოპენჰაუერის „ნებას“. ჩვენ უბრალოდ არ შეგვიძლია გავი-აზროთ, თუ როგორ შეიძლება წარმოდგენა, რომელიც განისაზღვრება როგორც „გ ა რ ე ს ა მ ყ ა რ ო ს საგნის ან პროცესის შექმნილი სურათი ჩვენს ცნობიერებაში“, მიეწეროს არსებას თავისთავად, თავისთავის გარეთ არაფრის მქონეს, როგორც ეს სოლოვიოვის აბსოლუტუ-

¹ Wundt, Grundl. d. Psych. S. 222.

² შტრ. Wundt. Grundl. d. Psych. B. II, S. 215, und folg.

³ შტრ Wundt. Phys. Psych. Bd. II, 1.

რი არსებულის მიმართ ითქმის. ასევე, ამგვარ არსებას ვერ მივჭერთ გრძნობას, თუ გრძნობა არის ის, რასაც დღეს სამართლიანად ჩვენ სულიერი ცხოვრების „სუბიექტურ ელემენტს“ უწოდებენ. გრძნობა, თუმცა შუალობითად, წინასწარ გულისხმობს გარეგან სამყაროს. იგივე შეიძლება ითქვას ნების შესახებ.

V. აბსოლუტის სამი სუბიექტი და ყოფიერების სამი მოდუსი მათ ურთიერთმიმართებაში

1. მას შემდეგ, რაც ჩვენ აბსოლუტის არსებობის სამი მოდუსი ჩვენი სულიერი ცხოვრების ძირითად ფაქტთან შედარების გზით ნათელი გავხადეთ, უპირველეს ყოვლისა, გვსურს პასუხი გავცეთ კითხვას, მიეწერება თუ არ თითოეული აბსოლუტის ყოფიერების ამ მოდუსთან მის შესაბამის სუბიექტს, თუ მიმართება ასეთ პირდაპირ ხახეს არ იღებს? ჩვენ გვინდა შევეცადოთ ვუჩვენოთ, არის თუ არა პირველი სუბიექტი მხოლოდ ნებელობითი, მეორე — მხოლოდ წარმოდგენითი და მესამე — მხოლოდ მგრძნობელი, თუ საქმის ვითარება რაღაც სხვაგვარად უნდა იქნეს გააზრებული. როგორც კი ვალიარებთ, რომ სუბიექტთა სამგვარობა აუცილებელია, პასუხი ჩვენთვის საინტერესო კითხვაზე აუცილებლობით მიიღებს ალტერნატიულ სახეს: 1. ან ყოველ სუბიექტს მიეწერება შესაბამისი მოდუსი: გონს — მხოლოდ ნება, ლოგოსს — წარმოდგენა და სულს — გრძნობა. 2. ანდა, ყოველ სუბიექტს თავის პრედიკატის სახით აქვს ყველა მოდუსი, მაგრამ სხვადასხვა. ურთიერთმიმართებებში. პირველი შესაძლებლობა სოლოვიოვისათვის იმთავითვე გამორიცხული ჩანს, რადგან, ჯერ ერთი: არსებობის ამ სამ მოდუსს არ შეუძლია იარსებოს ერთმანეთისაგან სრულ იზოლირებაში, რადგან ისინი აბსოლუტის ერთ აქტში ერთდროულად არიან მოცემულნი; მეორეც: ასეთი იზოლირება და სხვისი გამორიცხვა ეწინააღმდეგება თავად შესაბამისი სუბიექტის ხასიათს: „სინამდვილეში მოცემული სუბიექტი მხოლოდ ნებელობითი რომ ყოფილიყო (მეორე—მხოლოდ წარმომადგენი, მესამე კი მხოლოდ მგრძნობელი), მაშინ პრედიკატი ნებისა (წარმოდგენისა, გრძნობისა), როგორც სუბიექტის აბსოლუტური განსაზღვრება და სუბიექტის მთლიანად მომცველი, ამ უკანასკნელის თავისუფლებას გამორიცხავდა, ასე რომ, ის უკვე ველარ შეიძლება ყოფილიყო ნამდვილად დამოუკიდებელი სუბიექტი“¹.

ამრიგად, რჩება მეორე შესაძლებლობა, რომელსაც აღიარებს სოლოვიოვი. მის თანახმად ყოველი სუბიექტი არის ნებელობითი, წარმომადგენი და მგრძნობელი ერთ და იმავე დროს. შეიძლება მოგვეჩვენოს,

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 1, стр. 337.

რომ რაკი სუბიექტები ერთმანეთის იდენტურადაა მიჩნეული, მათი სამგვარობა მოხსნილ უნდა იქნეს, თუკი ჩვენ *identitatis idiseerinbilium*-ის პრინციპი სწორად მიგვაჩნია. მაგრამ ეს ასე არაა, რადგან ჩვენი ფილოსოფოსის რწმენით, ამ სუბიექტებს შორის გარკვეული განსხვავებაა. მართალია, ეს განსხვავება არ შეიძლება არსებითი იყოს, რ. ს. მხოლოდ რაოდენობრივია, რადგან იმას ნიშნავს, რომ ამ სუბიექტთაგან თითოეულს, როგორც ჩვენი ფილოსოფოსი ფიქრობს, არსებობის ყველა მოდუსი მიეწერება, მაგრამ ისე, რომ პირველი სუბიექტი, თუმცა იგი ნებელობითი, წარმოდგენი და მგრძობელია, უპირატესად მაინც ნებელობითია; მეორე სუბიექტი — უპირატესად წარმოდგენი და მესამე სუბიექტი უპირატესად მგრძობელია; ე. ი. პირველი სუბიექტი გრძობს და წარმოდგენს რაიმეს, რამდენადაც მას ეს ნებავეს, მეორე გრძობს და ნების მქონეა, რამდენადაც წარმოდგენს, მესამე წარმოდგენს და ნების მქონეა. რამდენადაც გრძობს¹.

VI. სოლოვიოვის მიმართება შელინგის მოძღვრებასთან პოტენციათა შესახებ

I. ასე იღებს სოლოვიოვი აბსოლუტის, როგორც ასეთის, ე. ი. აბსოლუტის როგორც სუბიექტის ყოფიერების სამ მოდუსს. ეს მოძღვრება აბსოლუტის არსებობის მოდუსის სამგვარობაზე ჩვენ გვაგონებს შელინგის მოძღვრებას პოტენციებზე, როგორც წარმოდგენილია იგი ამ ფილოსოფოსის გვიანდელ თვალსაზრისში. ამიტომ მთლად უინტერესო არ იქნებოდა, თუ ჩვენ პოტენციების შესახებ მოძღვრების თვალსაზრისით ამ ორი მოაზროვნის შედარებას მოვახდენდით. მოძღვრება პოტენციებზე წარმოადგენს შელინგის რაციონალური ფილოსოფიის არსებით თემას. ამ მოძღვრებით მას სურს სრულყოფის სპინოზას ფილოსოფია: მას სურს გადააქციოს სპინოზას უძრავი ღმერთი — ისტორიის ღმერთად. განვითარების ღმერთად. ამიტომ ეს სხვაობას უშვებს ღვთაებაში, რასაც პანთეიზმი ერთგვაროვნად მიიჩნევდა და რასაც შელინგი პანთეიზმის საპირისპიროდ გაიაზრებს, როგორც აბსოლუტურად არსებულის პოზიტიურ პრინციპს. ამ განსხვავებებს ის უწოდებს ამაღლებულს ანდა პოტენციებს ღვთაებაში; ისინი წარმოადგენენ ყოფიერების არსებით საფენურებს და სახეებს.

პირველი პოტენციაა სწრაფვა, შიმშილი ყოფიერებისა: ის ჭერ კიდევ არაა ყოფიერება, ის უნდა გავიგოთ როგორც ყოფიერების შიშველი შესაძლებლობა. ამიტომ პირველი პოტენცია ნეგატიურია. შელინგი აიგივებს მას არისტოტელეს *causa materialis*-თან და აღნიშნავს მას ნიშნით „— A“. მისი არსებაა ყოფიერებისაყენ შინაგანი ლტოლვა; ამიტომ

¹ В. С. Соловьёв, Собр. соч., т. 3, стр. 99—100; т. 1, стр. 337.

შელინგი აღნიშნავდა მას როგორც თავის თავში ყოფნას. რადგან ეს პოტენცია „საკუთრივი ყოფიერების საწინააღმდეგოდ თავის თავთან წმინდა შესაძლებლობის მიმართებაშია, ყველა შიშველი შესაძლებლობა სხვა არაფერია, თუ არა უმოქმედო ნება, ამდენად იგი ნ ე ბ ა დ იქ-ცევა¹.

ამრიგად, პირველი პოტენცია აღინიშნება როგორც ნება, ახლა ყოველგვარ ეჭვს გარეშეა, თუ შელინგის რა დიდ გავლენას ამჟღავნებს სოლოვიოვი. შელინგთან პირველი პოტენცია თავის თავში ყოფნა ანდა ნებაა, სოლოვიოვთან აბსოლუტის ყოფიერების პირველი მოდუსი ასევე თავის თავში ყოფნა და ნებაა.

რაც შეეხება მეორე პოტენციას, იგი შელინგთან პირველის გადალახვაა; ის მოხსნის პირველ პოტენციას, ამიტომ პოზიტიურია. ის უსაზღვრო და უთვისებო ყოფიერებაა, „თავისი თავის გარეთ ყოფნა“. შელინგი აღნიშნავს ამ პოტენციას „+A“ ნიშნით და აიგივებს მას არისტოტელეს *causa efficiens*-ს. როცა სოლოვიოვი აბსოლუტის ყოფიერების მეორე მოდუსს აღნიშნავს როგორც თავის თავისთვის ყოფიერებასა და წარმოდგენას, ის ამ ასპექტით იხრება შელინგისაგან, რომელსაც ეს მეორე პოტენცია კვლავ სურს გაიგოს როგორც ნება, თუმცა როგორც განსჯის უნარის მქონე ნება. ჩვენი ფილოსოფოსის თავისებურება სწორედ ისაა, რომ მას მეტაფიზიკური ესმის არა როგორც მხოლოდ ნება, არამედ როგორც წარმოდგენა, ამით შორდება ის შელინგსა და შოპენჰაუერს.

დაბოლოს, შელინგის მესამე პოტენცია არის პირველი ორი პოტენციის გაერთიანება, ამიტომ იგი არის „თავის თავთან ყოფნა“, „თავის თავის მფლობელი, თავის თავზე გაბატონებული“. იგი აღინიშნება როგორც „±A“ და *causa finalis*. არსებობის მესამე მოდუსი სოლოვიოვთანაც გაგებულა როგორც თავის თავთან ყოფნა და გარეგნულად ის შელინგთან თანხმობაშია, მაგრამ ეს თავის თავთან ყოფნა ჩვენს ფილოსოფოსთან ნიშნავს გრძნობას, რაც არ შეიძლება ითქვას შელინგის მესამე პრინციპზე.

2. ასე რომ, არსებითში გარეგანი მსგავსება ამ ორ მოაზროვნეს შორის ძალიან დიდია. მაგრამ თუ შელინგის მოძღვრებას პოტენციათა შესახებ უფრო მეტად ჩაუუყვირდებით, მაშინვე გამოჩნდება, არცთუ ისე უმნიშვნელო სხვაობა. ამ ორი ფილოსოფოსის შორის ღმერთი ყოფიერების ბატონიაო, ამბობს შელინგი და ღვთაების ამ განსაზღვრებაში ჩვენ კვლავ ვხედავთ იმ დიდ ზეგავლენას, რომელიც ერთი შეხედვით შელინგმა მოახდინა სოლოვიოვზე. მაგრამ, როცა შელინგი წარმოადგენს ღვთაებას როგორც ყოველი იდეისა და პოტენცი-

¹ Schollings Werke, Bd. 1, Abt. 2, S. 38f.

ისაგან დამოუკიდებელ პრინციპს, გზები, რომლებიც აქამდე ორივე მოაზროვნისათვის არსებითად საერთო იყო, იყოფა.

ღვთაება შელინგთან არც პირველი პოტენციაა — აბსოლუტური ყოფიერების შექმნე — არც მეორე და არც მესამე. პირიქით, იგი არის აბსოლუტურად თავისუფალი და შემოქმედი ნება, ამიტომ განსხვავდება ის — A-ს, + A-ს, ± A-საგან და აღინიშნება როგორც A°. მაშასადამე, ღვთაება განსხვავდება—A-საგან, რომელიც ნებას წარმოადგენს. მაგრამ ის შემოქმედებითი ნებაა; სოლოვიოვთან საქმე სულ სხვაგვარადაა: ღვთაება უპირველეს ყოვლისა ნებაა და ნებაა ის იმატომ, რომ იგი ყოფიერების პირველი მოდუსია. შელინგთან კი, პირიქით — ღმერთი შემოქმედებითი ნებაა, რადგან ის პირველი პოტენცია არ არის.

ყველა პოტენცია ღვთაებიდან, A°-დან გამოიყვანება. ისინი გვივება როგორც განსხვავების მომენტები ღვთაებაში. ისინი განიხილებიან არა როგორც ღვთაებრივი პრინციპები, არა როგორც ერთიანობის პრინციპები, არამედ როგორც ღვთაების *πᾶν*, რომლისგანაც წარმოიშობა სამყარო. ამიტომ მის განვითარებას შელინგი აღნიშნავს როგორც ნაძღვილ თეოგონიურ პროცესს. ისინი არასგზით არ არიან ღვთაების იდენტური, პირიქით, ისინი უნდა განვიხილოთ როგორც აუცილებელი ფაქტორები ყოფიერების წარმოქმნაში. თუ აქ თქმულს შევადარებთ აბსოლუტის ყოფიერების მოდუსების სოლოვიოვისეულ გაგებას, აღმოვაჩინებთ იმ დიდ განსხვავებას, რომელიც არსებობს ამ ორ მოაზროვნეს შორის და რასაც ორივე ფილოსოფოსს შორის ადრე ნახსენები განსხვავების ყველა პუნქტის ახსნა შეუძლია. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ სოლოვიოვთან აბსოლუტის ყოფიერების სახეები — ნება, წარმოდგენა და გრძნობა — სიმრავლის მომენტები არ არიან, აბსოლუტში ბუნებას არ წარმოადგენენ. ჩვენ დავინახეთ, რომ ყოფიერების ეს სამი სახე სუბიექტურად განხილული აბსოლუტის, ე. ი. ღმერთის სამი სახეა, რომ ისინი სიმრავლის ანდა იდეების ორგანიზმის მომენტს — ობიექტურად განხილულს — სავსებით ყურადღების გარეშე ტოვებენ. ასე რომ, შელინგის პოტენციები საკუთრივ ღვთაებრივი პრინციპები კი არაა, არამედ სიმრავლის, მაშასადამე, ობიექტურად განხილული იდეების ორგანიზმის მომენტებია, მაშინ როდესაც სოლოვიოვისეული აბსოლუტის ყოფიერების მოდუსები წარმოადგენენ ერთიანობას, სუბიექტურად განხილული იდეების ორგანიზმის მომენტებს. ამაში ვხედავთ ჩვენ, ამ მიმართებით, სოლოვიოვის უდიდეს განსხვავებას შელინგისაგან, და ამით აიხსნება ყველა ის მცირე განსხვავება, რაზეც ზემოთ ვთქვით.

VII. აბსოლუტის „არსების“ ყოფიერების სახეები

1. შესრულდა ჩვენი პირველი ამოცანა: ჩვენ წარმოგვედგინა უფრო ზუსტი განსაზღვრება აბსოლუტისა როგორც სუბიექტისა მის მიმართებაში თავის შინაარსთან, *materia prima*-თან ანდა იდეების ორგანიზმთან. აბსოლუტურად არსებული ამ მიმართებაში განისაზღვრა როგორც ნება, წარმოდგენა და გრძნობა საკუთარი სუბიექტებით: გონით, ნუსით და სულით. ჩვენ ისღა დაგვრჩენია, რომ ნათელყოთ, თუ როგორ სახეს იღებს არსება ანდა აბსოლუტის შინაარსი თავის მიმართებაში აბსოლუტთან. ჩვენ ენახეთ, რომ სოლოვიოვი იდეათა ორგანიზმს განსაზღვრავს როგორც აბსოლუტის შინაარსს, როგორც მის არსებას. აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია, რომ აბსოლუტის ეს შინაარსი, იმისდა მიხედვით, თუ რა მიმართებაშია ის აბსოლუტთან, სხვადასხვანაირად განისაზღვრება: „იდეა, როგორც არსებულის საგანი ანდა შინაარსი საკუთრივ ისაა, რაც მას ნებავეს, რასაც ის წარმოიდგენს, რასაც ის გრძნობს ანდა შეიგრძნობს“¹. როგორც ნების შინაარსი, იდეის ყოფიერების მოდუსი სიკეთეა, როგორც წარმოდგენის შინაარსი ის კეშმარიტებაა, ხოლო როგორც გრძნობის შინაარსი მშვენიერებაა².

ის, რაც ჩვენ ამ მიმართებით მივიღეთ, შეგვიძლია სქემატურად გადმოვცეთ: ჩვენ მხედველობაში გვექონდა აბსოლუტი, შემდეგ მისი შინაარსი ანდა მისი არსება და, ბოლოს, ორივეს ურთიერთმიმართების სახეები და მათგან გამომდინარე ყოფიერების სახეები. აბსოლუტში მისი ყოფიერების მოდუსების შესაბამისად უნდა დავუშვათ სამი სუბიექტი, შემდეგ მისი ყოფიერების სამი სახე, და ბოლოს, არსების ყოფიერების ანდა აბსოლუტის შინაარსის სამი მოდუსი. ამრიგად, სქემა შემდეგ სახეს მიიღებს:

აბსოლუტი	ყოფიერების მოდუსები	არსება
გონი	ნება	სიკეთე
ნუსი	წარმოდგენა	კეშმარიტება
სული	გრძნობა	მშვენიერება

2. ახლა წამოიჭრება საკითხი, თუ რაა სასურველი როგორც სიკეთე, რა წარმოიდგინება როგორც კეშმარიტება და რა შეიგრძნობა როგორც მშვენიერება. აბსოლუტის ბუნების სოლოვიოვისეული გაგების თანახმად, აბსოლუტს შეუძლია ინებოს, წარმოიდგინოს და იგრძნოს მხოლოდ ყოვლადობა და არა განსაზღვრული იზოლირებული

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 3, стр. 99.

² იქვე.

საგანი. მაგრამ თუ ნების, წარმოდგენისა და გრძნობის შინაარსი ყოვლადობაა, მაშინ აბსოლუტის ამ სამი პრედიკატის საგანთა განსხვავება შეიძლება მხოლოდ ფორმალური იყოს და არა მატერიალური. აბსოლუტს როგორც სიკეთეს ნებავე იგივე, რასაც ის წარმოდგენს. როგორც ქვეშარიტებას და გრძნობს, როგორც მშვენიერებას, სახელდობრ — ყველაფერი. მაგრამ ყველაფერს შეუძლია აბსოლუტურად არსებულის საგანი იყოს მხოლოდ თავის შინაგან ერთიანობაში და მთლიანობაში¹. ამიტომ იგივე ყოვლადობა მის ერთიანობაში უნდა განვიხილოთ როგორც აბსოლუტის საგანი მისი ყოფიერების ყველა მოდუსში. მაგრამ, თუ ის ერთ მიმართებაში კონსტრუირდება როგორც სიკეთე. მეორეში — როგორც ქვეშარიტი და ბოლოს მესამეში როგორც მშვენიერი, ეს მხოლოდ იმითაა შესაძლებელი, რომ აქ იცვლება ერთიანობის სახეები: უნივერსუმის ერთიანობა, როგორც ნების საგანი არის ამავე დროს სიკეთის, ქვეშარიტებისა და მშვენიერების ერთიანობა; იგივე ითქმის ერთიანობაზე, როგორც წარმოდგენისა და გრძნობის საგანზე. მაგრამ განსხვავება ისაა, რომ პირველი ერთიანობა ხორციელდება ნების მიერ, ამიტომ ის უპირატესად სიკეთეა; მეორე — წარმოდგენის მიერ, ამიტომ ის უპირატესად ქვეშარიტებაა და ბოლოს, მესამე — გრძნობის მიერ და ამიტომ იგი უპირატესად მშვენიერებაა.

3. ზემოთ ვნახეთ, რომ იდეების ორგანიზმს, როგორც ასეთს, სუბიექტური იდეის, ე. ი. აბსოლუტური არსებულის მხედველობაში მიუღებლად. სოლოვიოვი განსაზღვრავს როგორც *materia prima*-ს, როგორც შიშველ შესაძლებლობას, წმინდა არარას. მხოლოდ აბსოლუტთან მიმართებაში ხდება ის ნამდვილი იდეა, მხოლოდ ამ მიმართებით იღებს იგი ნამდვილობის პრინციპს, მოქმედ ძალას. აქედან გამომდინარე, ადვილი გასაგებია, რომ იდეა როგორც *materia prima*, სავსებით უუნაროა თავისი თავიდან აწარმოოს ყველა განსაზღვრება, ყოფიერების ყველა მოდუსი, რომელთაც ის აბსოლუტურად არსებულთან მიმართებაში, სუბიექტურ იდეასთან მიმართებაში იღებს, ამიტომ ის საჭიროებს სხვა პრინციპს. რომელიც მას სიკეთის, ქვეშარიტებისა და მშვენიერების ამ განსაზღვრებებს გამოუყვეთავს. ეს პრინციპი, თავისთავად ცხადია, შეიძლება იყოს მხოლოდ აბსოლუტურად არსებული. მისი სამი სუბიექტი, როგორც ზემოთ ნათქვამიდან თავისთავად გამომდინარეობს, სავსებით დამოუკიდებელია და თითოეული მათგანი ერთსა და იმავე დროს არის ნება, წარმოდგენა და გრძნობა. თუკი ისინი მიმართებაში უნდა მოვიდნენ იდეასთან როგორც მათ შინაარსთან, გასაგებია, რომ ისინი მას განსაზღვრავენ ერთდროულად როგორც სიკეთეს, ქვეშარიტებასა და მშვენიერებას და სახელდობრ ისე, რომ ყოველი სუბიექტი

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 3, стр. 101.

თავისი არსების ყოფიერების ყველა ამ მოდუსს ერთდროულად წარმოადგენს. მაგრამ რაკი ყოველი სუბიექტი, მიუხედავად იმისა, რომ ის თავისში მოიცავს თავისი სუბიექტური მომენტის ყველა ყოფიერების მოდუსს, მაინც უპირატესად ან მსურველია, ან წარმომდგენია, ან მგრძნობელია, აბსოლუტის არსებაც, იმისდა მიხედვით, თუ რომელ სუბიექტს გამოხატავს ის, განისაზღვრება როგორც ან უპირატესად კეთილი, ან უპირატესად კეშმარიტი ანდა უპირატესად მშვენიერი.

სიკეთედ მხოლოდ იმდენად გადაიქცევა არსება, რამდენადაც მას ისურვებენ და სახელდობრ, რამდენადაც ისურვებს სამივე სუბიექტი; მაგრამ, რადგან მსურველი უპირატესად პირველი სუბიექტია—გონია, სიკეთე მისი შინაარსი იქნება. მაგრამ სიკეთე ამავე დროს ყველა სხვა სუბიექტის შინაარსიცაა, რამდენადაც ისინი მსურველნი არიან. რამდენადაც ნება ამ უკანასკნელებში მხოლოდ პოტენციურადაა მოცემული, მხოლოდ თავის აქტუალობაში პირველი სუბიექტისთვისაა დამახასიათებელი, ამ ორი უკანასკნელი სუბიექტის შინაარსის სიკეთე მხოლოდ პოტენციური დარჩება. ასე ექვემდებარება ამ მიმართებით ორივე უკანასკნელი სუბიექტი პირველს, როგორც უპირატესად მსურველს. იგივე ითქმის *mutatis mutandis*, აგრეთვე სხვა სუბიექტებზეც კეშმარიტებისა და მშვენიერების მიმართებით. „არსებული გონი ამრიგად განისაზღვრება ნუსით და სულით, პოტენციური ხდება მათთან მიმართებაში და რამდენადაც ის პოტენციურია, იმდენად მისი სხვა, ე. ი. მისი არსება ანუ მისი იდეა აქტუალური ხდება, იღებს ნამდვილ ფორმას. ზუსტად ასევე, ნუსი განისაზღვრება გონითა და სულით, სული კი — გონითა და ნუსით. ამ აზრით, ის, რასაც იღებს ნუსი და სული იდეაში გონისაგან, არის სიკეთე, ის რასაც გონი და სული იღებს ნუსისაგან — არის მშვენიერება, და ბოლოს ის, რასაც ნუსი და გონი იდეაში სულისაგან იღებენ — არის მშვენიერება“¹.

ამრიგად, ზოგადად წარმოდგენილ იქნა მეტაფიზიკური სამყარო, იდეათა სამეფო, როგორც მის სუბიექტურობაში, ასევე მის ობიექტურობაში. მეტაფიზიკურის ეს გაგება მიზნად ისახავს ახანას, თუ როგორ უნდა მოვიაზროთ ტრანსცენდენტური ყოფიერება: მას უპირველეს ყოვლისა სურს გაგვაგებინოს, თუ როგორ ჰახავს იღებს კეშმარიტი ყოფიერება ისე, როგორც ის არის, თავისუფალი ყოველი რელატიურობისაგან, თავის აბსოლუტურ სინამდვილეში, თუ როგორ უნდა გავიაზროთ კეშმარიტი ყოფიერება, რომელიც საფუძვლად უდევს ყოველ ემპირიულ რეალობას, თუკი ეს ემპირიული რეალობა რაიმე ფანტომი არ უნდა იყოს, თუ რომელია ერთადერთი შესაძლებელი გზა სამყაროს

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 1, стр. 341; т. 3, стр. 100—101.

აბსოლუტური შინაარსის გასაგებად, სამყაროსი, რომელიც რეალობის მექანიკურ კაუზალობას დაქვემდებარებულ პროცესს იმთავითვე განსაზღვრავს. უმაღლესი, რაც შეუძლია კემპარიტი ყოფიერების ამ სურათს, როგორც ეს თავისთავად ცხადია, ისაა, რომ ავციხსნას მხოლოდ თავის თავში მსუფევი, იმთავითვე მზა, ჩაკეტილი არსებობა. ქმნადობას, სინამდვილის ამ მეორე მომენტს, აქ გადმოცემული განმარტება არც კი ეხება, ახსნაზე რომ არაფერი ვთქვათ. ამის გამო ეს შეხედულებანი უნდა გავიგოთ, როგორც უძრავი სამყაროს მეტაფიზიკის შეხედულებანი, დაახლოებით ისეთი, როგორიცაა სპინოზას ფილოსოფია. ქმნადი სამყაროს მეტაფიზიკა სპინოზას არ მოუცია; ქმნადობის, განვითარების მომენტი ასევე ნაკლებად შეიძლება ვნახოთ სოლოვიოვის აქ წარმოდგენილ მეტაფიზიკურ სურათში. უახლოესი ამოცანა, რომელიც აქედან გვიჩნდება ისაა, რომ ვაჩვენოთ ქმნადობის მეტაფიზიკა.

სოლოვიოვისეული მოძღვრება „ქმნად აბსოლუტზე“¹, მსოფლიო სულზე და მასთან კავშირში მყოფ სამყაროს წარმოშობის საკითხზე, ანდა სოლოვიოვის მიერ ემპირიული რეალობის გამოყვანა მეტაფიზიკური სინამდვილიდან, ჩვენ სავსებით ბნელად და არეულად გვეჩვენება. ამ პრობლემის გადაწყვეტის სხვადასხვა ცდებში (ტ. 3, გვ. 120 და მომდევნო, ტ. 2, გვ. 299 და მომდევნო; La Russie etc. გვ. 229 და მომდევნო) სავსებით გარკვეულად ჩანს სოლოვიოვის მერყევი პოზიცია ამ პრობლემის მიმართ. აქედან გამომდინარე, მომდევნო გამოკვლევაში ჩვენ იძულებული ვიქნებით, უფრო მეტად ავარიდოთ თვალი გადმოცემის სოლოვიოვისეულ მსვლელობას და ჩვენთვის საინტერესო მოძღვრება წარმოვადგინოთ ჩვენი ფილოსოფოსის სხვა შეხედულებებთან ახლო კავშირში და ამდენად ზუსტად ავსახოთ მისი ნამდვილი შეხედულებები.

ნ ა კ ვ ე თ ი IV

I. ემპირიული სამყარო

1. მაშასადამე, აქ ჩვენ ყველაზე მეტად ქმნადობის პრობლემა გვანტერესებს. ზემოთ წარმოდგენილ მეტაფიზიკურ სინამდვილეში— როგორც უკვე ითქვა, არ არის არავითარი ქმნადობა, პროცესი, განვითარება. პირიქით, იგი უძრავი ყოფიერების, ოდითგან მზა სახით მოცემული, ყოველგვარ დროზე ამაღლებული, ღვთაებრივი ყოფიერების სურათია. ქმნადობა კი შეიძლება მხოლოდ იქ არსებობდეს, სადაც დროი-

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 2. стр. 229.

თი მიმართებები ბატონობენ. სადაც არსებობს ისეთი რამ, რაც ჯერ კიდევ დაუსრულებელია და ამიტომ მხოლოდ ეხლალა აპირებს ქმნადობას. მაშასადამე, ქმნადობა წინასწარ გულისხმობს ემპირიულ სამყაროს: აქედან გამომდინარეობს იმის აუცილებლობა, რომ უპირველეს ყოვლისა შევეცადოთ გადაწყვიტოთ ემპირიული სამყაროს წარმოშობის, მეტაფიზიკური სინამდვილიდან მისი გამომდინარეობის პრობლემა. რელატიურის აბსოლუტურიდან გამოყვანის პრობლემა.

2. უპირველეს ყოვლისა, ხაზგასმით უნდა აღვნიშნოთ, რომ სოლოვიოვისათვის ემპირიული რეალობა არ წარმოადგენს რაიმე თავისთავად ახალს, მეტაფიზიკური სინამდვილისაგან დამოუკიდებელს. პირიქით, მეტაფიზიკური სინამდვილე გაგებულია როგორც ემპირიული რეალობის საფუძველი. ახლა განვიხილოთ ემპირიული სინამდვილე და შევეცადოთ გამოვხატოთ ის, რაც მის თავისებურებას შეადგენს, ის, რაც მას აქცევს იმად, რაც ის არის! როგორც კი ჩვენ ბუნებას თეორიული თვალსაზრისით განვიხილავთ, როგორც კი ბუნების ფენომენთა მყარ ფორმებს, მათ ერთმანეთთან ჰარმონიულ მიმართებებს — რომლებსაც ვიცნობთ, როგორც ბუნების კანონებს, — ჩვენი დაკვირვების საგნად ვაქცევთ, ბუნება წარმოგვიდგება არა როგორც რელატიურობა და გაპირობებულობა, არამედ, როგორც მეტაფიზიკური ყოფიერების, იდეების ანარქული. ზოგად კანონებში ჩვენ ვერ ვხედავთ ვერაფერს ისეთს, რაც წარმოვალთ, რაც დროითია და სივრცითი; პირიქით, მათში ჩვენ ვპოულობთ აბსოლუტის, უცვლელი ყოფიერების სურათს. მაგრამ თუ იმავე ბუნებას პრაქტიკული თვალსაზრისით განვიხილავთ, თავს წარმოვიდგენთ როგორც მოქმედ პერსონას, იგი იმავე წუთს წარმოგვიდგება როგორც სავსებით და მთლიანად დანაწევრებული, დიფერენცირებული რეალობა. აქ ბუნება ჩვენთვის ხდება ერთიანობა ნაწილებისა, რომლებიც ერთმანეთისაგან სავსებით იზოლირებულნი არიან, ერთმანეთისათვის გარეგან საზღვრებს წარმოადგენენ და ეგოისტურ მიდრეკილებებს ემორჩილებიან: მთელის ყოველ ცალკეულ ნაწილს სურს წინ წამოსწიოს საკუთარი არსებობა და არაფერი ცნოს თავის თავის გარეთ. სივრცე აქ იქცევა ემპირიული რეალობის პრინციპად. რადგან ის არის სწორედ: „მთელის ნაწილებს შორის გაყოფის ანუ ობიექტური გამორიცხვის კანონი“¹.

მაგრამ რას წარმოადგენს უფრო კონკრეტულად ეს სივრცე? ხომ უნდა განვიხილოთ ის როგორც რაღაც პოზიტიურად ახალი მეტაფიზიკურ სამყაროსთან მიმართებაში? თხზულებაში „La Russie et l'église universele“ სოლოვიოვი ამ შეკითხვაზე შემდეგ პასუხს იძლე-

¹ Soloviev, La Russie et l'église universelle, 2-me éd. Paris. 1906. გვ. 234.

ვა: „სიერცის აბსტრაქტული პრინციპი იმას გულისხმობს, რომ მთელის ორ ობიექტს. ორ ნაწილს არ შეუძლია იმყოფებოდეს ერთბაშად ერთსა და იმავე ადგილას, და აგრეთვე იმას, რომ მთელის ერთ ობიექტს, ერთ ნაწილს არ ძალუცს ერთდროულად იყოს ორ სხვადასხვა ადგილას“¹.

ემპირიული სამყაროს სიერციურობა ყოფიერების ნაწილთა გახლეჩილობისა და ურთიერთმეტრობის გამოხატულებია. აქ ყოველი არსება ცდილობს, რომ გარკვეული ადგილი დაიკავოს და შეინარჩუნოს, ამიტომ იგი სხვების მიმართ აღიქმება როგორც გარეგანი საზღვარი; ასე ყოველი არსება ავითარებს თავისში ინერციულობისა და შეუღწევადობის ძალას. „ელემენტთა ამგვარი ურთიერთქმედებიდან გამომდინარე გარეგანი ძალების, ბიძგთა და მოძრაობათა რთული სისტემა ქმნის მატერიის სამყაროს“². ამგვარად, სიერცე ისაა, რაც ემპირიულ სამყაროს ქმნის იმად, რაც ის არის. მაგრამ არის თუ არა ის რაიმე ახალი მეტაფიზიკურ სინამდვილესთან შედარებით?

იდეების სფეროში, როგორც ემპირიული სამყაროს საფუძველში, ყოველივე ყოველივეშია; ძირითად არსებათა მრავალმხრიობა აბსოლუტის მეშვეობით დაყვანილია ერთიანობაზე, შინაგან კავშირზე, „სიყვარულზე“. სინამდვილის ის ელემენტები, რომლებიც ფენომენალური რეალობის სიერციურობის გამო წარმოგვიდგებიან როგორც დაპირისპირება და გათიშვა, მეტაფიზიკურ სამყაროში სრულ ერთიანობაში არიან. მასასადამე, სიერცის მეშვეობით ახალი ელემენტი არ წარმოიშობა; იგი არის მხოლოდ გამოხატულება მეტაფიზიკურ და ფენომენალურ სამყაროში ერთ და იმავე ელემენტთა მიმართებების ფორმათა სხვადასხვაობისა. ამრიგად, ემპირიული რეალობა მხოლოდ „Objective divine renversee-ა“, როგორც ეს აღნიშნა სოლოვიოვმა. ამრიგად, ემპირიული სამყარო არაა რაიმე ახალი მეტაფიზიკურთან შედარებით, მათი განსხვავება ემყარება მხოლოდ ორივე სამყაროსათვის იგივეობრივი ელემენტების მიმართების სხვაობას.

3. მეორე ნიშანი, რითაც ხასიათდება ემპირიული სამყარო, არის აბსოლუტური ბატონობა კაუზალობისა, რომელიც განსაზღვრავს ელემენტთა ურთიერთმიმართებას და მხოლოდ დიფერენცირებულ ელემენტის დაშვების პირობებშია შესაძლებელი. „მექანიკური მიზეზობრიობის აბსტრაქტული პრინციპის მიხედვით მთელის თითოეული აქტი და თითოეული ფენომენი იწარმოება არა სპონტანურად ან თავის თავისაგან, არამედ მთლიანად დეტერმინირებულია სხვა აქტით

¹ Soloviev. La Russie et l'église universelle. 2-me éd. P. 1018, 1906.

² В. С. Соловьёв, Собр. соч., т. 3, стр. 132.

ან ფენომენით, რომელიც თავად სხვა არაფერია, თუ არა მესამე ფენომენის შედეგი და ა. შ.¹.

კაუზალობა, როგორც ხაზგასმული იყო, ემყარება ემპირიულ სამყაროს სივრცითობას. მაგრამ არის კი კაუზალობა რაიმე სპეციფიკური და პოზიტიურად ახალი მეტაფიზიკურ სამყაროსთან შედარებით?

თუკი იგი ემპირიული სამყაროს ელემენტების ურთიერთმიმართების პრინციპია, ჩვენ უნდა გავითვალისწინოთ მიმართების ფორმები, რომლებიც მეტაფიზიკურ სამყაროში ბატონობენ, რათა ისინი კაუზალობას შევადაროთ. არსებები ან იდეები, როგორც უკვე დავინახეთ, მათი თავისებურების შესაბამისად, ერთმანეთთან მიმართებაში არიან არა გარეგნულად, არა მექანიკური იძულებით, არამედ შინაგანად და თავისუფლად. აქედან ადვილი დასანახია, რომ მექანიკური კაუზალობა ზუსტად ისევე, როგორც მისი საფუძველი — ემპირიული სამყაროს სივრცითი განსაზღვრულობა — არაფერს ახალს, პოზიტიურს არ წარმოადგენს მეტაფიზიკურ სინამდვილესთან შედარებით, რომ ის მხოლოდ მეტაფიზიკური არსებების ერთმანეთთან თავისუფალი და შინაგანი მიმართების შებრუნებაა.

4. დაბოლოს მესამე მომენტი, რომელიც ემპირიულ რეალობას ახასიათებს, არის დრო. ის არის „თითოეული სუბიექტის შინაგანი მდგომარეობის უწყვეტი დანაწილების კანონი“². მეტაფიზიკურ სამყაროში მას შეესაბამება სამი სუბიექტის ერთდროულობა, სამება ერთ აქტში. აქედან გამომდინარე, დროც არ არის რაიმე პოზიტიურად ახალი მეტაფიზიკურ სამყაროსთან შედარებით, იგი არის შებრუნება ერთდროულობისა, რომელიც აბსოლუტურ ყოფიერებაში ბატონობს.

5. მაგრამ თუ სამივე პრინციპი: სივრცე, დრო და კაუზალობა, რომლებიც ცდის სამყაროს არსებას ქმნიან, სხვა არაფერია, თუ არა მეტაფიზიკური სინამდვილის შებრუნება, ნათელია, რომ ჩვენი ემპირიული სამყარო მეტაფიზიკურისაგან ძირფესვიანად განსხვავებული კი არაა, არამედ იგივეა, მაგრამ სხვა თვალსაზრისით განხილული. „არაღვთაებრივი სამყარო არ შეიძლება იყოს... სხვა რამ, თუ არა სუბიექტურად გადაადგილებული და გადატრიალებული ღვთაებრივი სამყარო: ის სხვა არაფერია, თუ არა ღვთაებრივი ტოტალობის მომატყუებელი ასპექტი ანუ ილუზორული წარმოდგენა“³.

ემპირიული რეალობა არის ილუზია და არა ნამდვილი არსებობა. მაგრამ „თავად ამ ილუზორულ არსებობას სჭირდება კიდევ სუბიექტი“

¹ Soloviev, La Russie et l'église universelle, 2-me éd. Paris 1906. გვ. 234.

² იქვე.

³ იქვე, გვ. 235.

რომელიც მცდარ თვალსაზრისს აირჩევს და თავის თავში აწარმოებს კეშმარტების დამახინჯებულ სახეს¹. როგორ უნდა იქნეს მოაზრებულ-ლი ეს სუბიექტი?

II. ყოფიერების სამი სფერო აბსოლუტში და მოძღვრება ლოგოსოს შესახებ

1. ემპირიული სამყაროს სუბიექტი, სუბიექტი, რომელიც მეტაფიზიკურ სინამდვილეს მცდარი თვალსაზრისით განიხილავს და ამდენად გაპირობებული რეალობის პრინციპი ხდება, ბუნებრივიც, არც ერთი არაა იმ სამი სუბიექტიდან, რომლებიც აბსოლუტურ არსებულს მიეწერება. იგი სადღაც სხვაგან უნდა მოიძებნოს. აბსოლუტურად არსებულის გადმოცემისას ჩვენ მასში გავარჩიეთ ორი ურთიერთდაპირისპირებული მომენტი: პირველი იყო ერთიანობის მომენტი, რაც იყო თავად აბსოლუტი, როგორც სუბიექტი, და მეორე კი — სიმრავლის მომენტი, რომელიც თავის იზოლირებაში პირველი მომენტისაგან განსაზღვრულ იქნა როგორც *materia prima*. ამ ორი მომენტის ურთიერთმიმართებიდანაა წარმოშობილი ორივე მათგანის ყოფიერების მოდუსები. აბსოლუტის ყოფიერების პირველ მოდუსს სოლოვიოვმა ნება უწოდა. აბსოლუტური არსებობის ამ სფეროში მეორე მომენტი — სიმრავლის მომენტი — მხოლოდ პოტენციურად არსებობს და იგი საესებით განისაზღვრება ნებით, როგორც აბსოლუტის არსებობის მოდუსით. აქედან გამომდინარე იგი თავის სიმრავლეში მაინც უწყვეტ ერთიანობაშია აბსოლუტთან. მისი ყოფიერების მოდუსია „სიყვარული“, რადგან აქ ყოველი არსება განისაზღვრება აბსოლუტური ნებით, და მათი საკუთარი ნება ემთხვევა აბსოლუტის ნებას.

აბსოლუტის ყოფიერების მეორე სფეროში, რომელიც განისაზღვრება როგორც წარმოდგენა, არსებობის პირველ სფეროში გაბატონებული უპირობო სიყვარული ირღვევა, მაგრამ არა რეალურად, არა თვით არსებების სიმრავლისათვის, არამედ მხოლოდ იდეალურად, მხოლოდ აბსოლუტის წარმოდგენაში, რადგან არსებები მათი საკუთარი ცნობიერებისათვის მაინც მუდამ ურღვევ ერთიანობაში რჩებიან.

მხოლოდ მესამე სფეროში აცნობიერებენ მეტაფიზიკური არსებები საკუთარ რეალობას; მხოლოდ ამ სფეროში წარმოიდგენენ ისინი ერთმანეთს და უპირობო ერთიანობა, რომელიც პირველ ორ სფეროში ბატონობდა, მათთვის დაკარგულია. მაგრამ მეტაფიზიკური არსებების ერთიანობის ეს დაკარგვა, იდეათა ორგანიზმის დარღვევა, სიყ-

¹ Soloviev, *La Russie et l'église universelle*. 2-me éd, Paris, 1906, pag. 259

ვარულის მოხსნა, ჩვენი აზრით, უნდა განვიხილოთ არა როგორც ნაშ-
ლეილი, ობიექტური მოვლენა, არამედ როგორც ფაქტი, რომელიც
მხოლოდ სუბიექტურად არსებობს, რომელიც ჩანს არა როგორც თავის
თავად არსებული, არამედ როგორც მეტაფიზიკური არსებებისათვის
არსებული. მაგრამ როგორ ჩნდება ეს სიყვარულის სუბიექტურად და-
მრღვევი მიმართება?

2. აბსოლუტი, რომლის ნება ყოველი ყოფიერების და ყოფიერები-
საქენ უსასრულო მისწრაფების შეუზღუდავ ძალას წარმოადგენს.
მიმართავს ამ თავის ნებას ერთეულ იდეებზე, ერთეულ არსებებზე.
რომლებიც თავიანთ მთლიანობაში მის ყოვლადობას ქმნიან, და
ყოველ მათგანს ანიჭებს თავისი საკუთარი ნების თავისებურებას:
მისწრაფებას ყოვლადობისაკენ. ეს მისწრაფება აბ-
სოლუტში ოდითგანვე დაკმაყოფილებულია, მაგრამ ერთეულ იდეებ-
ში ასე არ შეიძლება იყოს. რამდენადაც ყოველი იდეა რეალობას თავის
თავისთვის აბსოლუტური ნებისგან იღებს და სხვა იდეებს თავისი
თავისგან განსხვავებულად მიიჩნევს, ის მიისწრაფვის ამ სხვებისაკენ;
მას უნდა ყველა მათ ფლობდეს, მაგრამ ამავე დროს ისიც სურს, რომ
თავის ინდივიდუალობაში უცვლელი დარჩეს: მას სურს, რომ თა-
ვისი თავიდან ფლობდეს ყოველადობას. მაგრამ როგორც
„ყოველს“, როგორც „ერთეულს“, იდეას არასოდეს არ შეუძლია ყოვ-
ლადობა გახდეს. ნებას, რომელიც მან აბსოლუტისაგან მიიღო, როცა აბ-
სოლუტი თავის ნებას მასზე მიმართავდა, იდეა თავისებური სახით—
თავისი ინდივიდუალობის შესაბამისად იღებს. ამიტომ წყვეტს ეს ნება
ნამდვილად აბსოლუტურ ნებად ყოფნას და იქცევა ერთეულის და სი-
მრავლის ნებად. ამისდა შესაბამისად, მეტაფიზიკური არსებები იღებენ
შესაძლებლობას, ნამდვილად მოახდინონ ზემოქმედება აბსოლუტზე.
რაც არ შეიძლებოდა მომხდარიყო ყოფიერების პირველ ორ სფეროში.
ასე ირღვევა პირველად ყოფიერების მესამე სფეროში „სიყვარული“,
იდეების ორგანიზმი, ასე ხდება მეტაფიზიკური არსებობის უპირო-
ბო ერთიანობათა დაშლა¹.

3. მეტაფიზიკური ყოფიერების სამივე სფეროში ჩვენ შეგვიძლია
განვასხვავოთ ერთმანეთისაგან ერთიანობისა და სიმრავლის პრინცი-
პები. პირველი მოქმედებს მეორეში და მიჰყავს იგი ერთიანობისაკენ.
ამისდა შესაბამისად ჩვენ შეგვიძლია გამოვყოთ ყველა სფეროში ის,
რაც სიმრავლეს გადალახავს და ერთიანობისაკენ წაიყვანს, რაც ადას-
ტურებს თავის თავს, როგორც მოქმედ პრინციპს, როგორც საკუთრივ
ღვთაებრივ ელემენტს, რამდენადაც იგი ერთიანობის პრინციპია². ამ

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 3, стр. 124 II след.

² იქვე, გვ. 129.

მოქმედ პრინციპს, რაც თავს ყველგან იჩენს, სოლოვიოვი, აბსოლუტის სამი მომენტის ან ყოფიერების სამი სახის შესაბამისად, სამი სახით წარმოგვიდგენს: პირველი არის ლოგოსი ჰუმანობა, მეორე ლოგოსი პიროვნება, და ბოლოს მესამე ლოგოსი — ჰუმანობა. ჩვენ აქ არ ვაპირებთ უფრო დაწვრილებით განვიხილოთ მოძღვრება ლოგოსის შესახებ, რომელიც არსებითად სოლოვიოვის ლოგიკას ეკუთვნის, ამ კავშირში ჩვენთვის მას უკვე მნიშვნელობა არ აქვს. შეიძლება მხოლოდ აღვნიშნოთ, რომ ლოგოსი არის ის, რაც ჩვენთვის შესაძლებელს ხდის დავაკვირდეთ აბსოლუტის მომენტების და ყოფიერების სახეების განსხვავებას, სახელდობრ მეორე ლოგოსია ის, რომელიც აბსოლუტის მეორე სუბიექტთანაა გატოლებული და აბსოლუტის ამ განსხვავებებს გვიხსნის. თვით აბსოლუტის ორი სხვა სუბიექტის მეშვეობით ჩვენ არ შეგვიძლია მეტაფიზიკურში შევიკრათ, რადგან ჩვენი ლოგიკური შემეცნება გაპირობებული და გარეგანია; თვით აბსოლუტი კი იმთავითვე თავის თავში დაფარულია და „თავის სუბიექტურ სიღრმეში მიულწევადა“. ამიტომ იგი, როგორც ასეთი, შეუცნობადია. ასევე მესამე მომენტი — აბსოლუტის თავის თავთან ყოფნა — ჩვენთვის მიულწევადი და შეუმეცნებადა. აბსოლუტის პირველი და მესამე მომენტები „პიპერლოგიკურია“. რაც შეეხება სიმრავლის მომენტს, იგი „ალოგიკურია“ და ამიტომ, როგორც ლოგოსს მოკლებული, ჩვენთვის გაუგებარია. ამრიგად, ლოგოსი არის „ერთადერთი ობიექტური, ე. ი. სხვისთვის არსებული ყოფიერებისა და ცოდნის საწყისი“¹.

III. ქმნადი აბსოლუტი ანუ მსოფლიო სული

1. ამ მოქმედი პრინციპიდან, რომელიც როგორც ერთიანობის პრინციპი აბსოლუტს შეესაბამება, სოლოვიოვი განასხვავებს სიმრავლის პრინციპს, რომელიც პირველის მეშვეობით ერთიანობამდე მიდის. აბსოლუტური ყოფიერების პირველ სფეროში ეს სიმრავლე მხოლოდ პოტენციურად არსებობს, მეორეში იდეალურად და მხოლოდ მესამეში იღებს ის საკუთარ რეალურ არსებობას, „ამიტომაც ამ სფეროს ერთიანობა. რომელიც ღვთაებრივი ლოგოსით იწარმოება, პირველად გვექლინება, როგორც ნამდვილად დამოუკიდებელი არსება, რომელსაც თავად შეუძლია ღვთაებრივ საწყისზე მოქმედება“². ეს მეორე ერთიანობა, რომელიც აბსოლუტურად არსებულისაგან, მაშასადამე, არსებულ ერთიანობიდან განსხვავდება, შეიძლება აღვნიშნოთ

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 1, стр. 330.

² В. С. Соловьев, Собр. соч., т.3, стр. 129.

როგორც „შექმნილი ერთიანობა.“ ამ ერთიანობის მეშვეობით სიმრავლის სამყარო, აბსოლუტის შინაარსი ერთიანობაშია მოყვანილი, ამიტომ უწოდებს მას სოლოვიოვი „მსოფლიო სულს“.

ეს მსოფლიო სული ჩვენ ფილოსოფოსს წარმოუდგება როგორც ორმხრივი არსება: „როგორც ცოცხალი ცენტრი ან სული ყოველი ქმნილებისა და ამავე დროს ღვთაების რეალური ფორმა. ქმნილი ყოფიერების არსებული სუბიექტი და ღვთაებრივი მოქმედების არსებული ობიექტი, ღმერთის ერთიანობის მონაწილე და ამავე დროს როგორც ცოცხალ სულთა მთელი სიმრავლის მომცველი, ეს მსოფლიო სული არის ორი მხარის მქონე არსება“¹. მაგრამ რამდენადაც მსოფლიო სული მოიცავს თავის თავში ამ ორმაგობას, რამდენადაც ის ერთიანობის ღვთაებრივ პრინციპთან ერთად მოიცავს სიმრავლის პრინციპსაც, მას აკლია განსაზღვრა მხოლოდ პირველი ან მხოლოდ მეორე პრინციპით. ამიტომ თავისუფლება არსებითია მასში. მსოფლიო სული არის თავისუფალი.

მსოფლიო სული, რამდენადაც ის პირველი, ღვთაებრივი პრინციპით განისაზღვრება, სული წმინდას აძლევს საშუალებას, რომ ყველაფერში განხორციელდეს, რადგანაც სული წმინდა სინამდვილის საკუთრივი პრინციპია². ამრიგად, ნათელია, რომ მსოფლიო სულს მხოლოდ იმდენად შეუძლია იყოს სამყაროს შექმნის პრინციპი, რამდენადაც ის სულა წმინდას თავისი შემოქმედების შესაძლებლობას უხსნის. მაგრამ ეს მაშინ მოხდება, როცა მსოფლიო სული საშუალებას იძლევა იგი ღვთაებრივი პრინციპით, ერთიანობის პრინციპით განვსაზღვროთ, როცა იგი ღვთაებრივ ლოგოსს უერთიანდება: „რამდენადაც მას ფლობს ღვთაება, იმდენად ფლობს ის ყოველივეს, რადგან ღვთაებაში ყველაფერი ერთიანობაშია“³. მაშასადამე, მსოფლიო სული აღწევს სრულ ერთიანობას, რამდენადაც იგი აბსოლუტურ პრინციპს ექვემდებარება. რამდენადაც ის ღვთაებრივ ლოგოსთან ერთიანდება. თუ ეს მოხდება, მაშინ ჩვენ მიგვიღწევია იმ მდგომარეობისათვის, რომელიც ყოფიერების მესამე სფეროში ობიექტურად არსებობს: ყოველივე გამსკვალულა ყოველივეთი, ყოველივე თავისი თავის ტოლი რჩება და სუფევს ყოველივესთან ერთიანობაში.

2. მაგრამ მსოფლიო სული თავისუფალია. ამიტომ მას შეუძლია ერთიანობისაკენ სხვა სახით მიისწრაფოდეს, ვიდრე აქამდე. მსოფლიო სულს სრული ერთიანობა თავის თავში არა მისი შინაგანი თავისებურების გამო ჰქონდა, არამედ იმდენად, რამდენადაც იგი ლოგოსს უერთიანდებოდა, რამდენადაც ის თავის თავს აბსოლუტს უქვემდებარებდა. ამი-

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 3. стр. 129.

² იქვე, გვ. 130.

³ იქვე.

ტომ აქვს მას სურვილი იმისა, რომ ეს ერთიანობა თავის თავიდან სპონტანურად წარმოშვას. ანდა დამოუკიდებლად მიაღწიოს მას. ამ სურვილის შედეგი ისაა, რომ მსოფლიო სული ზურგს აქცევს ღვთაებას და თავის თავში კონცენტრირდება. მაგრამ როგორც კი ღვთაებასთან ერთიანობა ირღვევა, ყოფიერების მესამე სფეროში „სიყვარული“ თავის თავს მოხსნის, არსებები სუბიექტურად გაინდივიდუალებიან და მსოფლიო სული სამყაროს წარმოიდგენს როგორც გახლეჩილობას და დიფერენციაციას, როგორც ბნელ ქაოსს. ეს სამყარო, სადაც მოხსნილია არსებათა შინაგანი კავშირი, სადაც ბატონობს ეგოიზმი და უსულგულო ურთიერთბრძოლა, სადაც თავიანთ ბატონობას ზეიმობენ სივრცით-დროითი მიმართებები, არის ემპირიული სამყარო. ამრიგად ჩვენ ვხედავთ, რომ სოლოვიოვი ემპირიული სინამდვილის მეტაფიზიკურისაგან გამოყვანას, თავის უფალი მსოფლიო სულის დაშვებით ცდილობს. მაშასადამე, ემპირიული სამყარო იწარმოება მსოფლიო სულის მიერ თავისივე გონში; ის არის მეტაფიზიკური სინამდვილის ასახვა, რომელიც მოცემულია თავის თავისაგან შემობრუნებული მსოფლიო სულისათვის. ღვთაებრივ არსებობაში, მეტაფიზიკურ სამყაროში კი „სიყვარული“ განაგრძობს ბატონობას, მსოფლიო სულს შეუძლია მისი დარღვევა არა ნამდვილად და ობიექტურად. არამედ მხოლოდ თავის წარმოდგენაში, ე. ი. სუბიექტურად.

3. ემპირიული სინამდვილის წარმოშობის ეს თვალსაზრისი, სივრცით-დროითი სამყაროს სუბიექტურობის ეს ხაზგასმით აღნიშვნა სოლოვიოვის მიერ, სხვათა შორის იმით მართლდება, რომ ის საუცხოოდ ეთანხმება სოლოვიოვის გნოსეოლოგიურ შეხედულებებს, რომლებიც ჩვენ ამ ნაშრომის დასაწყისში დავალაგეთ. აქ სახელდობრ, განსაკუთრებით ხაზი უნდა გავუსვათ ორ პუნქტს: I. იმ დებულების მნაშვნელობას, რომლის თანახმადაც სამყარო არის ჩემი წარმოდგენა და II. მისტიკური შემეცნების მნიშვნელობას.

რაც შეეხება დებულებას—„სამყარო არის ჩემი წარმოდგენა“—ნათელია, რომ სოლოვიოვისათვის შეუძლებელი იქნებოდა მისი წამოყენება ემპირიული სინამდვილე რომ მხოლოდ მსოფლიო სულის წარმოდგენაში კი არ არსებულებოდა (ეს სული, როგორც შემდეგში დავინახავთ, თავის გამოხატულებას პოულობს ადამიანში). არამედ თავის თავადაც.

მისტიკური შემეცნება, როგორც თავისთავადი აბსოლუტის ჰემიმარიტი ყოფიერების შემეცნება, ასევე დაუშვებელი იქნებოდა, თუკი ემპირიული რეალობისათვის დამახასიათებელი გათიშულობა და დიფერენციაცია, ქაოსი ჰემიმარიტებად ობიექტური შინაარსი იქნებოდა, რადგან აბსოლუტური სინამდვილე აუცილებლად არის იდეათა ორგანიზმი, სიყვარული, და თუ იგი დაირღვეოდა, მაშინ აბსოლუტი, როგორც ასეთი, შეუძლებელი იქნებოდა.

IV. სამყაროს განვითარების კოსმოგონიური და თეოგონიური პერიოდები

1. მას შემდეგ, რაც ჩვენ საკმაოდ ავხსენით ემპირიული სამყაროს გამოყვანა მეტაფიზიკურიდან, მოვუბრუნდეთ ქმნადობას ამ სამყაროში. ქმნადობა სოლოვიოვისათვის განვითარებაა; მაშასადამე, ის შეიძლება არსებობდეს არასრულყოფილ სამყაროში, რომელსაც სრულყოფა სჭირდება, ე. ი. ემპირიულ სამყაროში. მისი მიზანია მეტაფიზიკური სინამდვილე: იდეების ორგანიზმი, „სიყვარული“. ადვილი გასაგებია, რომ ქმნადობის სუბიექტი მსოფლიო სული უნდა იყოს. ის მიისწრაფვის ყოვლადი ერთისაკენ, მას სურს მიაღწიოს მას საკუთარი ძალებით, მას სურს ყოვლადი ერთი გახდეს, ე. ი. აბსოლუტი იყოს. ამიტომ უწოდებს სოლოვიოვი მსოფლიო სულს „ქმნად აბსოლუტს.“ მისი ისტორია არის ქმნადობის ისტორია სამყაროში, რეალობის ელემენტების დიფერენცირებისა და გათიშვის თანდათანობით მოხსნისა და სიყვარულის თანდათანობით დანერგვის ისტორია. მაგრამ მსოფლიო სული, როგორც უკვე ვნახეთ, ვერ შეძლებს გახდეს აბსოლუტი, თუკი ღვთაებრივ პრინციპთან, ლოგოსთან არ გაერთიანდება. ამის შესაბამისად ქმნადობის ისტორია არის მსოფლიო სულის ლოგოსთან თანდათანობით დაკავშირების ისტორია.

ჩვენ გვინდა ძალზე მოკლედ შევჩერდეთ სამყაროს განვითარების იმ მთავარ პერიოდებზე, რომელთა არსებობასაც სოლოვიოვი იზიარებს. ორიგინალურს აქ ცოტას ვნახავთ: აქ ჩვენ უნდა აღვნიშნოთ გავლენა პარაცელსის მოძღვრებისა სამი სამყაროს — ელემენტარულის, სიდერულის და დუალურის შესახებ: ასევე, განსაკუთრებული გავლენა შელინგის გვიანდელი პერიოდის ფილოსოფიისა.

2. განვითარების პროცესი არის ლოგოსის მსოფლიო სულთან გაერთიანების პროცესი. მსოფლიო სული ფლობს სიმრავლეს, რაც ლოგოსს აკლია, თუმცა ძალიან კი სჭირდება, რათა იგი ერთიანობაზე დაიყვანოს. ამიტომ სამყაროს განვითარების პერიოდები, როგორც ითქვა, ლოგოსის მსოფლიო სულთან გაერთიანების პერიოდებია. სოლოვიოვი ასხვევებს ორ მთავარ პერიოდს: პირველია კოსმოგონიური, მეორე — თეოგონიური. კოსმოგონიური თავის მხრივ იყოფა სამ პერიოდად, რომელთაგანაც პირველი ლოგოსის მსოფლიო სულთან ერთიანობის ჩანასახს ქმნის, მეორე ნიშნავს უფრო მაღალ ერთიანობას და ა. შ. პირველ პერიოდს სოლოვიოვი ასტრალურს უწოდებს. ეს პერიოდი ხასიათდება დიდი კოსმიური სხეულების შექმნით; მიზიდულობის კანონი აქ ლოგოსის მსოფლიო სულთან გაერთიანების გამოხატულებაა. მეორე პერიოდი არის სითბოს, მაგნეტიზმის, ქიმიზმისა და ელექტროობის პერიოდი. ამ დროს იქმნება მზის სისტემა. და-

ბოლოს. მესამე პერიოდი მიმდინარეობს ამ მზის სისტემის საზღვრებსა და მის განსაკუთრებულ ნაწილს შიგნით: დედამიწა ხდება ამ პერიოდის მატერიალური ბაზისი. ამ დროს წარმოიშობა ო რ გ ა ნ უ ლ ი სიცოცხლე, რომლის მწვერვალია ადამიანი. კოსმოგონიურ პერიოდში მსოფლიო სული სულ უფრო მჭიდროდ ერთიანდება ლოგოსთან, სანამ არ წარმოიშობა ამ გაერთიანების უკანასკნელი საფეხური — ადამიანის ორგანიზმი. ადამიანში, კერძოდ მის თვითცნობიერებაში, მსოფლიო სული თავის თავს გააცნობიერებს, და ამრიგად იქმნება ღვთაებრივი იდეის გარეგანი ჩარჩო.

3. ახლა კი იწყება ახალი, მეორე მთავარი პერიოდი: თეოგონიური პერიოდი ადამიანში. ის არის ცნობიერების და თავისუფალი შემოქმედების განვითარება. ამდენად აქ არის პუნქტი, სადაც ყველაზე უფრო მიზანშეწონილია ვცადოთ მსოფლიო სულისა და ადამიანის კავშირის ჩვენება. „ადამიანში მსოფლიო სული პირველად უერთდება შინაგანად ღვთაებრივ ლოგოს ცნობიერებაში, როგორც ყოვლადერთიანობას წმინდა ფორმაში“¹. როგორც ერთეული მოვლენა ადამიანი სიმრავლის ნაწილია, ის ისეთია, როგორცაა ყველა სხვა საგანი; ამით ის არც ერთი ცალკეული არსებისაგან არ განსხვავდება; მაგრამ რამდენადაც მას აქვს ცნობიერება, რითაც ადამიანი იდეალურ ყოვლადერთიანობას აღწევს, ის ღვთაებასთან ახლოს დგას და თავისი ცნობიერებით აბსოლუტი ხდება.

ამ აზრით სოლოვიოვს ჩწამს, რომ მას შეუძლია ადამიანს უწოდოს მეორე აბსოლუტი. ისევე, როგორც პირველი აბსოლუტი არის ნამდვილი ყოვლადი ერთიანობა, ადამიანი გამოხატავს თავის ცნობიერებაში იმავე ყოვლადერთიანობას იდეალურად. ვინაიდან ადამიანი, ერთი მხრივ, თავისი ცნობიერების ამ ყოვლადერთიანი იდეალური ბუნებით დაკავშირებულია აბსოლუტთან, ღმერთთან, მეორე მხრივ კი, როგორც განსაკუთრებულ მოვლენას, თავისი ადგილი უკავია გაპირობებულ რეალობაში, ის ბუნებრივი მოსაშუალოა აბსოლუტურ და შეფარდებით არსებობას შორის, სამყაროს მეტაფიზიკურ და ბუნებრივ წყობას შორის. იგი არის აბსოლუტური ერთიანობის ბუნებრივი წინამძღოლი ბუნებრივ სიმრავლეში, ამდენად იგი შეიძლება განვიხილოთ როგორც უნივერსუმის ორგანიზატორი. „ეს როლი, რომელიც დასაბამიდან ეკუთვნოდა მსოფლიო სულს. ბუნებრივ ადამიანში, ე. ი. მსოფლიო პროცესში წარმოშობილ ადამიანში, იღებს ბუნებრივ წესრიგში ფაქტობრივი განხორციელების პირველ შესაძლებლობას“². მსოფლიო სულის მსგავსად, ადამიანსაც სურს საკუთარი ბუნების ძალით მიაღწიოს ნამდვილ ყოვლადერთიანობას. ასე წარ-

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 3. стр. 136.

² იქვე.

მოიწობა სურვილიდან და მასთან დაკავშირებული ყოვლადერთიანობისაკენ მისწრაფებიდან მეორე — თეოგონიური — პერიოდი. ეს პერიოდი აღნიშნავს ადამიანის რელიგიურ განვითარებას და ზოგადად შეესაბამება პირველის — კოსმოგონიური ძირითადი პერიოდის სამ ქვეპერიოდს. მაგრამ ჩვენ არ გვინდა აქ უფრო დაწვრილებით ვილაპარაკოთ, რადგან ის, რასაც გვთავაზობს აქ სოლოვიოვი, არც საერთოდ ფილოსოფიური განვითარებისათვისაა დიდი მნიშვნელობის მქონე და არც სხვა ფილოსოფოსების, მაგალითად შელინგის, შეხედულებებისაგან განსხვავებულ რაიმეს მოიცავს.

V. მსოფლიო სულის სოლოვიოვისეული გაგება მის მიმართებაში მსოფლიო სულის პლატონისეულ და შელინგისეულ გაგებასთან

1. ყოველივე აქედან ნათელია მსოფლიო სულის დიდი მნიშვნელობა სამყაროს იმ მეტაფიზიკურ სურათში, რომელიც სოლოვიოვის მიერაა მოცემული. თუ პლატონმა მეტაფიზიკური სინამდვილე იდეათა სამყაროზე დაიყვანა და მის გვერდით დაუშვა ემპირიული რეალობა ისე რომ, ეს უკანასკნელი მისგან არ გამოუყვანია და ამდენად არც ტრანსცენდენტურის და არც იმანენტურის დუალიზმი არ გადაუღახავს, სოლოვიოვი თავის მხრივ ცდილობს უშველოს თავს მსოფლიო სულის დაშვებით. მსოფლიო სული არის ქმნადი აბსოლუტი. და რადგან ის სრულ თავისუფლებას ფლობს. ზურგს აქცევს ღვთაებას, როცა ცდილობს ყოვლადერთიანობას საკუთარი ძალებით მიიღწიოს. ამის გარდუვალი შედეგია სივრცით-დროითი სამყაროს, ემპირიული სინამდვილის წარმოშობა. ჩვენ ვცდილობდით დაგვესაბუთებინა, რომ ეს ემპირიული სინამდვილე სოლოვიოვის შეხედულებებში უნდა გაეიგოთ მხოლოდ როგორც მეტაფიზიკური სამყაროს ასახვა მსოფლიო სულის წარმოდგენაში. მაგრამ რას ნიშნავს ეს? ხომ არ სურს ამით სოლოვიოვს ემპირიული რეალობა არარად ჩათვალოს, განიხილოს ის როგორც შიშველი წარმოდგენა, როგორც მათას საბურველი? მან ხომ, როგორც დავინახეთ, თავად მოაქცია თავისი ფილოსოფიის მწვერვალზე დებულება — სამყარო ჩემი წარმოდგენაა—და მის უპირობო სისწორეს განსაკუთრებით გაუსვა ხაზი! მაგრამ ჩვენ მაინც უნდა ვთქვათ, რომ ეს ასე არ უნდა იყოს, რომ სოლოვიოვს მსოფლიო სულის დაშვებით სწორედ ამ დაუსაბუთებელი შეხედულების აცილებას იმედი აქვს, ის ცდილობს სისწორე დებულებისა—სამყარო არის ჩემი წარმოდგენა — თავისებურად შეარიგოს ემპირიული რეალობის მნიშვნელობის აღიარებასთან. სამყარო, როგორც ემპირიული სინამდვილე, არის მსოფლიო სულის წარმოდგენა; სივრცე, დრო და კაუზალობა, როგორც ასეთები, მეტაფიზიკურ სამყაროს არ მიეწერებიან, ისინი მხოლოდ მსოფლიო სულის წარმოდგენაში და ამ წარმოდგენის მეშვეობით არსებობენ. მა-

გრამ თუ ჩვენი ჰერეტიკის ფორმები და აზროვნების კატეგორიები — უპირველეს ყოვლისა კაუზალობა, მეტაფიზიკურ სამყაროს კი არ მიეწერება, არამედ არსებობენ მსოფლიო სულის საშუალებით. რომელიც როგორც დავინახეთ, ადამიანურ ცნობიერებაში გამოხატავს თავის თავს, ჩვენი ფილოსოფოსი თავისი მსოფლიო სულით მივიდა გნოსეოლოგიურ იდეალიზმამდე. მაგრამ რაკი მსოფლიო სული რაიმე ინდივიდუალური სული კი არ არის, არამედ სწორედ მსოფლიო სულია, გასაგებია, რომ ყოველივე ის, რაც მსოფლიო სულისთვის წარმოდგენაა, ცალკეული ინდივიდისათვის, ცალკეული მოაზროვნე და წარმომდგენი ადამიანისათვის, მისი ჩარევის გარეშე უკვე მოცემულია, უკვე იდეალურად არსებობს. ადვილი გასაგებია, რომ ჩვენი ფილოსოფოსი ნეორე მხრივ უნდა განვიხილოთ როგორც რეალისტი. მსოფლიო სულის ცნების მეშვეობით მას ეძლევა შესაძლებლობა — დაუკავშიროს ერთმანეთს სამყაროს როგორც წარმოდგენის გაგება და ემპირიული რეალობის სინამდვილე, დაფუძნოს იდეალური იდეალიზმი. ამიტომ ჩვენ ვფიქრობთ (თუკი ჩვენ სწორად გავიგეთ სოლოვიოვის შეხედულება მსოფლიო სულზე), რომ მსოფლიო სულის ცნების შეფასების ეს ცდა ინტერესს მოკლებული არ არის, რომ ის გარკვეულ წინგადადგმულ ნაბიჯს წარმოადგენს ნეოპლატონურ, ან თავად პლატონურ შეხედულებასთან შედარებით, რამდენადაც ის გარკვეული ზომით კანტისეული კრიტიციზმის აზრებითაა განაყოფიერებულია.

მაგრამ აღნიშვნის ღირსია აგრეთვე სხვა როლიც, რომელსაც მსოფლიო სული ასრულებს სოლოვიოვის მოძღვრებაში. ჩვენ შევეცადეთ გვეჩვენებინა, თუ რატომ არ შეიძლება ეწოდოს ჩვენს ფილოსოფოსს პანთეისტი. ვნახოთ როგორ წარიმართება საქმე ახლა. მსოფლიო სულით, როგორც ნივთთა სიმრავლეში არსებული ერთიანობის მომენტით, გარკვეული აზრით, წარმოდგენილია ღვთაებრივი პრინციპი. მსოფლიო სული მოქმედებს ჩვენში და მოქმედებს ჩვენს გარეთ, გარე სინამდვილეში. მსოფლიო სულის მეშვეობით, როგორც უკვე ვთქვით, სამყაროს განვითარება ბოლოს აბსოლუტურად არსებულთან, იდეების სფეროსთან ერთიანობამდე მიდის. როგორც უკვე დავინახეთ, მსოფლიო სული ისაა ჩვენში, მხოლოდ რაკაა აბსოლუტური; ის არის „ქმნადი აბსოლუტი“. ამიტომ გასაკვირი არაა, რომ მსოფლიო სული ჩვენს ფილოსოფოსს პანთეიზმთან შერიგების შესაძლებლობას აძლევს. რამდენადაც ქმნადი აბსოლუტი — და არა არსებული აბსოლუტი — სამყაროს მთელში დაინახება, სოლოვიოვისათვის პანთეიზმი გაშართლებული თვალსაზრისია. ამაზე იგი, სხვათა შორის, თვით მიუთითებს, როცა ამბობს, რომ პანთეისტური ფილოსოფია ამ მეორე აბსოლუტსა (მსოფლიო სულს) და პირველ აბსოლუტს (აბსოლუტურად არსებულს) ერთმანეთში ურევს და რომ ესაა პანთეიზმის შეცდომათა წყა-

რო! ამრიგად, ჩვენ ვხედავთ, თუ რა დიდია ის როლი, რომელსაც სოლოვიოვი მსოფლიო სულს მიჰყვრს.

ფილოსოფიის ისტორიაში ამ ცნებასთან მრავალგზის გვაქვს საქმე. სხვადასხვა მოაზროვნეები ბჭობენ მასზე და სხვადასხვანაირად აფასებენ მას.

მსოფლიო სული პლატონმა შეიყვანა თავის სისტემაში. მაგრამ მსოფლიო სულის თავისი ცნებით მას სურდა მხოლოდ წესრიგისა და კანონზომიერების, შემეცნებისა და მოძრაობის ახსნა. პლატონი მსოფლიო სულს განსაზღვრავდა, როგორც გარკვეულ შუალედურ საგანს იდეათა სამეფოსა და ემპირიულ სამყაროს შორის. ამის გამო ის შეიძლება სოლოვიოვის წინამორბედად, უფრო მეტიც, სულიერ მაჰადაც ჩაითვალოს. რადგან ჩვენი ფილოსოფოსის მსოფლიო სულიც შუალედური საგანია, თუ მეტაფიზიკურ და ემპირიულ სინამდვილეს შორის არა, ყოველ შემთხვევაში, ორ პრინციპს — ერთიანობისა და სიმრავლის პრინციპებს შორის, რითაც ის ემპირიული სამყაროს სუბიექტი ხდება.

2. შემდეგში შელინგმა მსოფლიო სული განიხილა როგორც კავშირი პირველ ორ პოტენციამ ანდა „დროის“ შორის გამოცხადებაში. „იგი არის საყოველთაო სული, რომლითაც სამყარო გასულიერდება, რომელიც ახლა თავადაა ღვთაებასთან მიმართებაში და ბატონობს მასზე. მარადიული კავშირია როგორც ბუნებასა და გონით სამყაროს შორის, ასევე სამყაროსა და ღმერთს შორისაც, უშუალო იარაღია, რომლითაც მხოლოდ ღმერთი-ბატონობს ბუნებასა და გონით სამყაროში“². იგია „გონი, რომელშიც უნდა განვიხილოთ მთელი არსებული ხელოვნებითი სიბრძნე“³. მსოფლიო სულის ამგვარი გაგება, რომელსაც შელინგი იცავს „სამყაროს ასაკში“, სოლოვიოვისეულ მსოფლიო სულის ცნებასთან გაცილებით უფრო ახლოს დგას, ვიდრე პლატონური. ამიტომ ვფიქრობთ, რომ ჩვენი ფილოსოფოსის მიმართ უსამართლობას არ ჩავიდნთ, თუ მსოფლიო სულის ცნებას თავის ზოგად განსაზღვრებაში არ ჩავთვლით ორიგინალურ ელემენტად. თუმცა მისი როლი ემპირიული რეალობის მეტაფიზიკური სინამდვილიდან გამოყვანაში, სოლოვიოვის მსოფლმხედველობის დამოუკიდებელ მომენტად უნდა მივიჩნიოთ.

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 2, стр. 302.

² Schellings Werk, Abt. I, Bd. VIII, S. 252.

³ იქვე, გვ. 276.

VI. ბოროტების პრობლემის სოლოვიოვისეული გაგება და მისი მიმართება პლოტინისა და შელინგის მოძღვრებებთან

1. მეტაფიზიკური რეალობიდან ემპირიული რეალობის გამოყვანის ცდასთან მკიდრო კავშირშია ბოროტებისა და მისი შესაძლებლობის საკითხი. ამიტომ გადავიდეთ ამ პრობლემებზე.

სოლოვიოვისათვის ემპირიულ ზინამდვილეში არსებითია ელემენტთა გათიშულობა ანდა გაორება, სამყაროს ყველა არსებაში ეგოიზმის განუყოფელი ბატონობა. უნივერსალური ნებისაგან, აბსოლუტის ნებისაგან ინდივიდუალური ნების გამოცალკეება. საქმის ამ ვითარების გამოხატულებად სამყაროში დადგინდა სივრცით-დროითი მიმართებისა და კაუზალობის ბატონობა. სოლოვიოვი ფიქრობს, რომ საკუთარი ინდივიდუალობის ეს განსაკუთრებული წინწამოწევა. ეს გათიშულობა და დიფერენციაცია, ეს უსაზღვრო ეგოიზმი არის სწორედ ის, რასაც შეიძლება ბოროტება ვუწოდოთ¹. ამიტომ ბოროტების გაგებისათვის ემპირიული სამყაროს ახსნაა საჭირო. ბოროტების წარმოშობა ემპირიული სამყაროს წარმოშობასთანაა გატოლებული. ამიტომ ბოროტებას სოლოვიოვთან მეტაფიზიკური წარმოშობა აქვს და არა ემპირიული, რადგან ემპირიული სწორედ თვით ბოროტებაა, ე. ი. ის, რაც ახსნილ უნდა იქნეს. ემპირიული ამქვეყნიური სამყარო წარმოშობილია მსოფლიო სულის თავისუფალი შემოქმედებით, მსგავსად ამისა ბოროტებაც უნდა განვიხილოთ, როგორც თავისუფალი მსოფლიო სულის საქმე. სამყაროს განვითარების პარალელურად, მსოფლიო სულის ღვთაებრივ ლოგოსთან პროგრესულ დაახლოებასთან ერთად ქრება აგრეთვე ბოროტებაც. ის უნდა განვიხილოთ არა როგორც პოზიტიური პრინციპი, არამედ როგორც აბსოლუტიდან მსოფლიო სულის მოწყვეტის შედეგი.

2. ბოროტების, როგორც აბსოლუტიდან მოწყვეტის შედეგის გაგებას მიყვარაწ ნეოპლატონიზმამდე, სახელდობრ კი პლოტინამდე, რომლისთვისაც ბოროტება აგრეთვე არის სელა ღვთაებისაგან არარასაკენ და უძალდასაკენ. რასაც საფუძვლად უდევს მატერია. ბოროტება განიხილება როგორც სიკეთის განკერძოება. მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს აგრეთვე მოცემული მოძღვრების მსგავსება შელინგის მოძღვრებასთან. ნაშრომში ადამიანის თავისუფლების შესახებ შელინგს, საპირისპირო თვალსაზრისების კრიტიკული განხილვის შემდეგ, ბოროტება გამოჰყავს ღვთაების ბიომესეული ცნებიდან. ბიომე ღმერთში უშვებდა პრინციპს, რომელიც თავად ღმერთი არ არის, სახელდობრ —

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 3, стр. 120—121.

„ბუნებას“, რაც აღინიშნება, როგორც „არსებობის საფუძველი“. „ბუნება ღვთაებაში“ შელინგთან რაიმე ნებასმოკლებული კი არაა. არამედ ნებააა, მაგრამ ბნელი, ბრმა ნება, რომელიც ღვთაების ნათელ ნებასთან ბრძოლაში უღრეკობას იჩენს. ეს ბრძოლა შელინგთან გაგებულაა როგორც ბუნების განვითარება. აქედან წარმოშობილი ყოველი ნივთი წარმოგვიდგენს ორ ნებას: ბნელსა და ნათელს. ამიტომ ყოველი ნივთი უნდა განვიხილოთ როგორც უნივერსალური ნებისა და ბუნებიდან წარმოშობილი ბრმა პარტიკულარული ნების გამოხატულება. ბოროტება იმით ხორციელდება, რომ პარტიკულარული ნება უღრეკობას იჩენს უნივერსალურზე, ბნელი ნება ნათელზე ბატონობს.

თუ შელინგის შეხედულებებს სოლოვიოვის შესაბამის შეხედულებებს შევეუდარებთ, იძულებული ვიქნებით ვთქვათ, რომ მათ შორის გარეგან მსგავსებასთან ერთად ღრმა განსხვავებაცაა, სახელდობრ, 1. შელინგს ბოროტება ღვთაებრივი „ბუნებიდან“ გამოჰყავს, სოლოვიოვთან კი ვითარება სულ სხვაგვარია, რადგან მსოფლიო სული, რომელსაც შეიილება ვუწოდოთ ემპირიისა და ბოროტების პრინციპი, მაინც შეუძლებელია გაუტოლდეს აბსოლუტში არსებულ ბუნებას, სოლოვიოვის ტერმინოლოგიით — *materia prima*-ს. მსოფლიო სული აბსოლუტში არსებული არაღვთაებრივიდან, „ღმერთში“ არსებული „ბუნებიდან“ კი არ გამოიყვანება, არამედ არის ღვთაებრივი ნივთებში, თავად „შექმნილი აბსოლუტი“. 2. ხაზი უნდა გაუქსავთ იმას, რომ ბოროტება სოლოვიოვთან უნივერსალური ნების გაბატონებიდან არ გამოდინარეობს, როგორც ეს შელინგთან ხდება. სოლოვიოვთან ამგვარი გაბატონების კვალიც კი არ ჩანს. მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ ძირითადად ესაა ის პუნქტი, რომელიც ყველაზე მეტად ამკლავებს ჩვენს ფილოსოფოსზე შელინგის გავლენას.

VII. თავისუფლების პრობლემა

1. მოძღვრებამ მსოფლიო სულის შესახებ ჩვენ მიგვიყვანა. ერთი მხრივ, კაუზალობასთან ემპირიულ სამყაროში. მეორე მხრივ კი. თავისუფლებასთან. პირველი ჩვენ უკვე განვიხილეთ. მეორე კი ჭერ კიდევ მოითხოვს განსაკუთრებულ განხილვას. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ თავისუფლების პრობლემის გადაჭრა, რომელსაც იძლევა სოლოვიოვი, ძირითადად ემთხვევა ამ პრობლემის კანტისეულ გადაჭრას. ამიტომ ჩვენთვის საინტერესო გამოკვლევას დიდ ღროს არ დავუთმობთ.

როგორც ცნობილია, კანტმა აღამიანი წარმოგვიდგინა როგორც ორმხრივი არსება, რომელიც ეკუთვნის, ერთი მხრივ, ტრანსცენდენტურ, მეორე მხრივ კი — ემპირიულ სინამდვილეს. რამდენადაც აღამიანი ინ-

ტელიგიბელურია, ე. ი. რამდენადაც ადამიანი ტრანსცენდენტურ სინამდვილეს მიეკუთვნება, ის თავისთავადაა საკუთარ მოქმედებათა პრინციპი, თავისუფლად მოქმედებს. მაგრამ რამდენადაც ადამიანი ამავე დროს ემპირიული არსებაა, ის ეკუთვნის კაუზალობის სამყაროს და მისი მოქმედებანი დეტერმინირებულია მექანიკურ-კაუზალურ მიმართებათა პრინციპების შესაბამისად. კანტის ეს შეხედულებები სოლოვიოვს უცვლელად შეაქვს თავის სისტემაში. მაგრამ ჩვენი ფილოსოფოსი თვლის, რომ აქ გამოთქმულია არა სრული, არამედ ნაწილობრივი კეშმარიტება. ამიტომ სოლოვიოვი ცდილობს მის სრულყოფას¹.

იმენტური კაუზალობის მიღება და ადამიანის მოქცევა მასში სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ ადამიანი, რადგანაც ის ზეემპირიულ ტრანსცენდენტურ არსებად განიხილება, აუცილებლად ტკბება უპირობო თავისუფლებით. აქ წამოიჭრება საკითხი, უნდა იყოს თუ არა ტრანსცენდენტური სინამდვილე — რამდენადაც ის ემპირიული სინამდვილე არაა — მთლიანად თავისუფალი ყოველნაირი კაუზალური მიმართებებიდან, თუ ემპირულისაგან არა, ყოველ შემთხვევაში, რაღაც სხვისაგან მაინც? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად საჭიროა მეტაფიზიკური სამყაროს პოზიტიური ცოდნა, ცოდნა იმ კანონებისა, რომლებსაც ძალა აქვთ ტრანსცენდენტურ სინამდვილეში. ამ ცოდნას ჩვენ გვაძლევს მხოლოდ მეტაფიზიკა, როგორც მეცნიერება აბსოლუტური ზეემპირიული სინამდვილის შესახებ. ამიტომ უნდა გავიხსენოთ, თუ როგორაა აგებული მეტაფიზიკური სინამდვილე ჩვენი ფილოსოფოსისათვის.

2. იდეების სამეფო განისაზღვრება, როგორც ნება, წარმოდგენა და გრძობა; სახელდობრ, იდეების სამეფო განიხილება როგორც ნება მხოლოდ იმდენად. რამდენადაც აბსოლუტურად არსებული. ღმერთი იდეებისკენაა მიმართული და მათ თავის საკუთარ ნებას აძლევს. იდეებთან ნება არის ღვთაებრივი ნება. მაშასადამე, ჩვენთვის საინტერესო კითხვაზე პასუხის გასაცემად საჭიროა, უპირველეს ყოვლისა, დავრწმუნდეთ, არის თუ არა თავისუფალი თავად ღვთაების ნება. უეჭველია, რომ ღვთაება არავითარ იძულებას არ ემორჩილება, რადგან იძულება აუცილებლად გარედან მომდინარე იქნება; მაგრამ რადგან ღვთაების გარეთ არაფერი არის, რადგან ღვთაება ყველაფრის ერთიანობაა, ის ნებისმიერი იძულებისაგან სავსებით თავისუფალია. მაგრამ თუ ეს ასეა, მაშინ აქედან უშუალოდ გამომდინარეობს, რომ იდეებიც, რამდენადაც მათ აქვთ ნება, თავისუფალნი უნდა იყვნენ, რადგანაც ისინი თავის ნებას ღვთაებისაგან იღებენ.

როგორც ვხედავთ, სოლოვიოვის მიხედვით, მეტაფიზიკურ სინამდ-

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 2, стр. 108.

ვილეს, რდეთათა სამეფოს სრული თავისუფლება უნდა მიეწეროს. და ეს ის თავისუფლებაა, რომელიც ცხადდება ჩვენში და ყოველ არსებაში, რადგან ჩვენ (ისევე როგორც ყოველი სხვა არსება) ჩვენს საფუძვლად მდებარე მეტაფიზიკური სინამდვილის მოვლენები ვართ. ჩვენი აზრით, დაახლოებით ასე ფიქრობს სოლოვიოვი თავისუფლების პრობლემის გადაჭრას.

სოლოვიოვს დაწერილებით არ უკვლევია თავისუფლების პრობლემა; ის დაგვიჩრდა, რომ თავის „თეორიულ ფილოსოფიაში“ ამ პრობლემის გადაჭრას მოგვეცემდა. მაგრამ მისი დაპირება განუხორციელებელი დარჩა. ამიტომ ჩვენ იძულებული ვართ, ამ თითქმის სქემატური გადმოცემით დაგვმაცხოფილდეთ და გადავიდეთ უახლოესი და უკანასკნელი პრობლემის განხილვაზე.

VIII. არსებობის ღირებულება

ბოლოს რამდენიმე სიტყვით შევეხებით არსებობის ღირებულების და საზრისის პრობლემას. აქვს სიცოცხლეს საზრისი? აქვს თუ არა მას ღირებულება? ეს არის პრობლემა, რომელიც უდავოა, რომ თავდაპირველად ადამიანის გრძნობათა სამყაროში წარმოიშობა. იგი მრავალი ფილოსოფიური პრობლემის მსგავსად გარე სამყაროს შემეცნებისადმი მიწრაფებით კი არაა გაპირობებული, არამედ ნაკარნახევია შინაგანი სამყაროს, გრძნობათა სამყაროს განცდით, სიამოვნება-უსიამოვნების გრძნობებით. უმრავლეს შემთხვევაში ამ პრობლემაზე მანამდე უკვე გაცემული პასუხი, სანამ ის დაისმებოდეს, სახელდობრ კი ნეგატიურად; რადგან ეჭვი არსებობის ღირებულებაში, თავისი ხასიათის გამო. პირველად მაშინ ჩნდება, როცა ადამიანი უკვე განიცდის, რომ სამყარო სავსეა უსიამოვნების მომტანი პროცესებით, როცა მან დაკარგული აქვს იმედი იმისა, რომ ოდესმე პოვებს კმაყოფილებას. ადამიანი (ისევე როგორც ყოველი ცოცხალი არსება), უდავოდ ისეთი არსებაა, რომელიც მოთხოვნილებებს და მათთან აუცილებლად დაკავშირებულ სიამოვნების გრძნობას მალა აყენებს. მაგრამ არსებობენ ადამიანთა განსხვავებული ტიპები. ისინი სიამოვნების გრძნობას სხვადასხვანაირად აფასებენ. რაც უფრო მალა აფასებს ადამიანი ასეთ გრძნობებს, მით უფრო მეტად მიდრეკილია ის იმისკენ, რომ გაზარდოს და განაზოგადოს მცირე გასაჭირი, რომლითაც სავსეა ჩვენი ცხოვრება. ამ გზით ის ადვილად მიდის იმ რწმენამდე, ანდა თუ შეიძლება ასეთი გამოთქმა ვიხმართ, „გრძნობათრწმენამდე“, რომ სიცოცხლეს ღირებულება არა აქვს. ასე უარყოფს ის საკითხს სიცოცხლის ღირებულების შესახებ და მისთვის ეს საკითხი უკვე თეორიულად გადაჭრილია. ეს არის პრობლემის საწყისი, მაგრამ ამავე დროს ესაა მისი შეუძლებლობის მიზეზიც. პრობ-

ლმა არსებობის ღირებულების შესახებ გადაწყვეტადა. რადგან იგი შეუძლებელი პრობლემაა. ღირებულებითი შეფასება წარმოადგენს რელატიურ ფაქტს, რომელიც მუდამ და აუცილებლად ორ რაიმეს გულახმობს, რომელთაგანაც ერთი ისაა, რის ღირებულების დადგენასაც ვცდილობთ. მეორე კი ისაა, რითაც ეს ღირებულება უნდა დადგინდეს. შეფასება აუცილებლობით მოითხოვს მასშტაბს. თუკი სამყაროსა და სიცოცხლის მთლიანობა მისი ღირებულების მიხედვით უნდა ვაჩვენოთ, საჭიროა მოიძებნოს მასშტაბი, რომლითაც მოხერხდება ეს გაზომვა. ასეთი მასშტაბი ჩვენ სრულიად არ გავაჩნია, როცა სიცოცხლის ღირებულების თაობაზე ვკითხულობთ, რადგან სიცოცხლის და სამყაროს მთლიანობა ყოველივეს თავისში მოიცავს, მის გარეთ არ არსებობს რაიმე, რაც შეიძლებოდა მასშტაბად გამომდგარიყო. მაშასადამე, თეორიულად ამ პრობლემის გადაწყვეტა შეუძლებელია.

ამგვარ მოჩვენებით პრობლემას ჩვენი ფილოსოფოსიც სვამს, და სოლოვიოვზე ითქმის იგივე, რაც სხვაზე ითქვა, კერძოდ ის, რომ პრობლემა მისთვის შინაგანად უკვე გადაწყვეტილია. რაკი სოლოვიოვისთვის ემპირიული სინამდვილე ეგოიზმის და აქედან ბოროტების სამეფოა, უეჭველია, რომ მას როგორც ასეთს არაეითარი პოზიტიური ღირებულება. არაეითარი საზრისი არ შეიძლება ჰქონდეს; ყველაზე უდავოდ ემპირიული სიცოცხლის ეს ღირებულებას მოკლებულობა, ჩვენი ფილოსოფოსის აზრით, სიკვდილის ფაქტში ჩანს. მაშასადამე, ემპირიული სიცოცხლის ღირებულების შეფასებაში სოლოვიოვი პესიმიზმისტი; მაგრამ, როცა ფილოსოფოსი სიცოცხლეს სხვა თვალსაზრისით, მარადიული აბსოლუტური ყოფიერების თვალსაზრისით განიხილავს, ის ოპტიმიზმამდე მიდის. ამიტომ ის ებრძვის აბსოლუტურ პესიმიზმს და ცდილობს მისი უყმარისობის დასაბუთებას, რისთვისაც ორ შენიშვნას წამოაყენებს. პირველი შენიშვნა არსებითად იმას აღნიშნავს, რომ ზოგიერთი პესიმიზმის ცხოვრება მათი თეორიის არასაკმარისობას ამტკიცებს. თუ ისინი თავიანთი შეუმცდარი ლტოლვებით წარმართულნი, ცხოვრებაში რაიმე სიამოვნებას ნახულობენ, მაშინ ეს სწორედ იმას ამტკიცებს, რომ სიცოცხლე ღირებულია. მათი თეორია მხოლოდ იმას გვიჩვენებს, რომ მათ სიცოცხლის საზრისი არ შეუცვნიათ და მას არაცნობიერად აღიარებენ.

მეორე შენიშვნა კი, პირიქით, იმას ამბობს; რომ შეუძლებელია სიცოცხლის საზრისი ლტოლვების დაკმაყოფილებაში, ცალკეულ პიროვნებათა სიამოვნების განცდებში იყოს, როგორც ამას ამტკიცებენ პესიმიზმისტი (პესიმიზმი ფარული ჰედონიზმია). რადგან „რომეოს გარდა 40000 რაინდს შეეძლო სიცოცხლის საზრისი ჯულიეტას ფლობაში დაენახა. ასე რომ, ცხოვრების საზრისი (იგი რომ რელატიური ლტოლვების დაკმაყოფილება იყოს) ორმოციათასჯერ წინააღმდეგობრივი უქ-

ნებოდა¹. ადვილად შეიძლება დავინახოთ, რომ ეს შენიშვნა დაუსაბუთებელ წინამძღვარს ემყარება, სახელდობრ, იმას, რომ ჩვენი სურვილების საგანთა რიცხვი შემოზღუდული უნდა იყოს, და რომ ეს შეზღუდვა სასურველია. პესიმიზმს ამაზე სამართლიანად შეუძლია უპასუხოს, რომ სიცოცხლის უღირებულებობა სწორედ ამ შეზღუდვაშია. თუკი იგი ნამდვილად უნდა არსებობდეს.

პესიმიზმის წინააღმდეგ მიმართული ამ შენიშვნებიდან გამომდინარეობს, რომ სოლოვიოვის მიხედვით, არსებობის ღირებულების შეფასებისას გამართლებულია არა ინდივიდუალური და, ამდენად, აუცილებლად რელატიური თვალსაზრისი, არამედ მხოლოდ ზოგადი და აბსოლუტური თვალსაზრისი. პესიმიზმი, რომელსაც ის ებრძვის, განიხილავს ბუნებას ზედპირული ანთროპოცენტრიზმის თვალსაზრისით; ამიტომ გასაკვირი არაა, თუ ბუნება პესიმისტების მოთხოვნებს არ აკმაყოფილებს. სიცოცხლისა და სამყაროს საზრისი სოლოვიოვისათვის არის რაღაც აბსოლუტური, რომელიც ადამიანთა მიზნების გაუთვალისწინებლად მოქმედებს. სოლოვიოვის ეს შეხედულება ჩვენთვის ადვილი გასაგები გასდება, თუ გავიხსენებთ, რომ არც ერთი არსება (ადამიანის გამოურციხავად) — როგორც ემპირიულად მოქმედი — არც ერთი მიზანი და მისწრაფება — როგორც ემპირიულ სამყაროში თავისი საწყისისა და დასასრულის მქონე — აბსოლუტურად ნამდვილი არ არის. მაგრამ რადგან სოლოვიოვისათვის ყველა რელატიური, ყველა ემპირიული ხასიათდება გათიშულობით, შეუზღუდავი ეგოიზმით, უნდა ვაღიაროთ, რომ არსებობის ღირებულება, თუკი იგი არსებობს, არ შეიძლება ემპირიიდან წარმოიშვას. მაგრამ აქვს კი სინამდვილეს ღირებულება და თუ აქვს, სად უნდა ვეძებოთ მისი საწყისი? როგორც უკვე ვიცით, სამყაროს განვითარება არის მსოფლიო სულისა და ღვთაებრივი ლოგოსის სულ უფრო. მკვიდრო გაერთიანება და ამის პარალელურად ემპირიულ სინამდვილეში გაბატონებული ეგოისტური ლტოლვებისაგან თანდათანობითი დაწმენდის პროცესი, ბოროტების ამოძირკვისა და სიკეთის დადგენის პროცესი; მაშასადამე, ეს არის ემპირიული რეალობის იდეათა მეტაფიზიკურ სამეფოსთან თანდათანობითი დაახლოების პროცესი, სიყვარულის თანდათანობითი განხორციელება ეგოიზმის ემპირიულ სამეფოში. აქედან გამომდინარე, სამყაროსა და სიცოცხლის მიზანი შეიძლება მხოლოდ განვითარების ეს მიზანი — ეგოიზმზე სიყვარულის საბოლოო გამარჯვება — იყოს. ესევეა ამავე დროს არსებობის საზრისა და ღირებულება. არსებობის საზრისი — სიყვარული — ოდითგანვე დაურღვევლად და შეუფერხებლად ბატონობს მეტაფიზიკურ სინამდვი-

¹ В. С. Соловьев, Собр. соч., т. 7. СПб., изд. тов. «Общественная польза», 1901—1904, стр. 8.

ლუმი. სოლოვიოვი ფიქრობს, რომ ჩვენმა ემპირიულმა სამყარომ, როგორც მეტაფიზიკურის გამოვლენამ, ეს სიყვარული რაღაც წესით უნდა წარმოადგინოს. სხვაგვარად ეს სამყარო ვერ იარსებებდა, რადგანაც მთელს ემპირიულ სინამდვილეზე ეგოიზმი გაბატონდებოდა და ეს შინაგან კავშირს მოკლებული სინამდვილე დაიშლებოდა. შინაგანი კავშირი, რომელიც მთელ უნივერსუმს აკავშირებს, გვევლინება ბუნების გარეგანი კანონზომიერების სახით. მიზიდულობის კანონის, ქიმიური ნათესაობის და სხვა კანონების ბატონობა სხვა არაფერია. თუ არა სიყვარულის გამოცხადება. ამრიგად, უნივერსუმი შეკავშირებულია სიყვარულის საშუალებით და სიყვარულის გარეშე იგი შეუძლებელი იქნებოდა—ეს ის აზრია, რომელიც შილერმა თავის ცნობილ ლექსში ასე მშვენივრად გამოხატა:

„მზის მტკერი ეწყვილება მზის მტკერს ინტიმურ ჰარმონიაში და ა. შ.“

არსებობის საზრისის ბუნების შესახებ უნდა ვთქვათ, რომ იგი მორალური ბუნებისაა. ამიტომ გასაგებია, რომ სოლოვიოვი სიყვარულს, როგორც უნივერსუმის საზრისს ეგოიზმს უპირისპირებს და თუ ეგოიზმს ბოროტებას უწოდებს, სიყვარული უნდა დაახაიათოს როგორც სიკეთე, რადგან მორალური მოქმედების ობიექტი არის სიკეთე. ამისდა შესაბამისად, ჩვენთვის ადვილი გასაგებია, თუ კერძოდ რაში ხედავს სოლოვიოვი ადამიანის სიცოცხლის ღირებულებას: არა ბედნიერებისა, არა მისწრაფებაში. არა იმაში, რაც რაღაც წესით ადამიანის ეგოიზმთანაა დაკავშირებული, არამედ მხოლოდ მოქმედებებში, რომლებსაც სიყვარული ამოძრავებთ: ამრიგად, ადამიანური ცხოვრების საზრისი მორალური მოქმედებაა: ადამიანი არსებობს, რათა მორალურად იმოქმედოს. ესაა ადამიანური არსებობის ღირებულება—ეს კი ის აზრია, რომელიც გვაგონებს კანტს.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ შევეხეთ ყველა პუნქტს, რომელთაც სოლოვიოვის მეტაფიზიკისათვის მნიშვნელობის მქონედ ვთვლიდით. ყოველ შემთხვევაში, ჩვენ ვცდილობდით მხედველობაში მიგველო ჩვენი ფილოსოფოსის აზროვნების წესის თავისებურება. ხაზი გაგვესვა სხვა მთავროვნებებთან შეხების პუნქტებისათვის იმით, რომ ვცდილობდით გვეჩვენებინა, თუ როგორ იღებდა იგი თავის სისტემაში სხვა სისტემების ქვეშარტების არსებით მომენტებს. თუ როგორ გადაამუშავებდა და აფასებდა მათ. ჩვენ ვცდილობდით დაგვესაბუთებინა მისი ადგილი და როლი ფილოსოფიის ისტორიაში და ჩვენი ფილოსოფოსისათვის მიგვეზლო ის, რასაც იგი იმსახურებდა. ძნელი არ არის მისი აზროვნების ზოგადი ნიშნის დახასიათება: რისკენაც ის მიისწრაფვის, არის სი-

ნთეზი, სინთეზი არსებითი ფილოსოფიური ქეშმარიტებებისა, რომლებიც, მისი აზრით, ყველგან შეიძლება ვნახოთ, მაგრამ ყველგან საჭიროებს განწმენდას და სრულყოფას. ამ გზით შეიმუშავა მან, მაგალითად, თავისი ცნება ძირითადი არსებებისა, რომლებიც არც მატერიალური ატომია და არც ლაიბნიცის მონადა, არც პლატონური იდეაა და არც მექანიკური წარმონაქმნი მეტაფიზიკური ერთიანობების ამ სამი განსაზღვრებისა. ის არის არა მათი მარტივი არითმეტიკული ჯამი, არამედ მხოლოდ მათი ორგანული სინთეზი. ამ გზით მივიდა იგი აგრეთვე აბსოლუტურად არსებულის, როგორც ნების, წარმოდგენისა და გრძნობის მისეულ განსაზღვრებამდე; ასევე ემპირიზმის, რაციონალიზმისა და მისტიციზმის თავის შესანიშნავ სინთეზთან, აგრეთვე თავის სხვა შეხედულებებთან. აქ შეიძლება არ შევხვით იმას, თუ რამდენად წორი იყო მისი პასუხები. ერთი რამ კი უდავოა, კერძოდ ის, რომ მისი ცდა—ჩასწვდომოდა ქეშმარიტებას, ინტერესს მთლად მოკლებული არაა. ჩვენ ვამთავრებთ ჩვენს შრომას ოსიპ-ლურიეს სიტყვებით, რომლებიც კარგად შეასრულებენ გადმოცემული შეხედულებების რეზიუმეს როლს: „სოლოვიოვი თავის მოძღვრებაში „ნიეთის საწყისის“ შესახებ თეისტია და პანთეისტია თავის იდეებში სამყაროსეულ პრიციპებზე როგორც „აბსოლუტურ ერთიანობაზე“, ის მონისტია ფენომენტა შინაგანი საზრისის ძირითად გაგებაში და დუალისტია თავის წარმოდგენაში ადამიანური სიცოცხლის ფუნდამენტურ ძალებზე, ის ოპტიმისტია არსებობის საერთო შეფასებაში და პესიმი-სტია თავის მსჯელობაში კაცობრიობის განვითარების პოზიტიურ პირობებზე, ის მისტიკოსია თავის მოძღვრებაში ღვთაებრივი არსის ჩვენ მიერ უშუალო შემეცნების ინტუიციური ხასიათის შესახებ და რაციონალისტია თავის მსჯელობაში ფილოსოფიის თეორიულ პრობ-ლებებზე, იდეალისტი და სპირიტუალისტია ნიეთთა შინაგანი არსის განხილვის მანერაში და ამავე დროს არ უარყოფს მთლიანად რეა-ლიზმს, რადგან დრო, სივრცე, ბუნებრივი მიზეზობრიობა არ წარმოადგენენ მისთვის მხოლოდ ჩვენი ცნობიერების მოვლენებს: ის მი-აწერს მათ რელატიურ, მაგრამ ჩვენი გრძნობებისაგან დამოუკიდებელ მოქმედების ძალას. იგი კეთილშობილი მოაზროვნეა“¹.

¹ ეს ციტატი წარმოადგენს ოსიპ-ლურიეს მიერ შესრულებულ ფრანგულ თარგმანს ლ. ლოპატინის სტატიის შემაჯამებელი ნაწილისა. იხ. ლ. ლოპატინის სტატია «Философское мировоззрение В. С. Соловьева» ჟურნალში «Вопросы философии и психологии», кн. 56, 1901, ст. 86—87 და Rev. Philos. 1901, 2, გვ. 568, (რედ.).

I

საიდუმლოებითაა მოცული ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრება, რთული თავისი განვითარების ყოველ საფეხურზე, მაგრამ რაც უნდა მარტივი იყოს იგი, მაინც წარმოდგენილია ისეთი რთული მოვლენა ჩვენს გარეშე მდგომ მსოფლიოში, რომელიც დაახლოებით მაინც გამოგვეცემდეს მის ნიშანდობლივ ხასიათს. ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრება დაუშრეტელი წყაროა რაღაც არაჩვეულებრივისა. არყოფილისა: იგი მუდამ მოქმედია, მაგრამ, იმავე დროს, — განსაცვიფრებელ-პარადოქსული. ამიტომ მისი განვითარება არ არის ისეთი მარტივი, უბრალო კანონების განმახორციელებელი, როგორც გარეშე ბუნების ცხოვრება; მისი მიმდინარეობა არ არის ისეთი ცალმხრივი და ერთფეროვანი. ისეთი მკაფიო და ჩვეულებრივი, როგორც მიმდინარეობა ფიზიკური არსებობისა. საკვირველად ჩახლართულა იქ, — ფსიქიკური ცხოვრების შუაგულში, — ერთსა და იმავე დროს, მრავალი ტენდენცია, რომლებიც ძალიან ხშირად ძირითადად ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს, მაგრამ რომელთა ერთდროული ჰარმონია, არსებულ წინააღმდეგობათა შორის განხორციელებული, მით უფრო საინტერესოდ ხდის ფსიქიკური ცხოვრების ანალიზს.

ინდივიდუალობის წარმოება ფსიქიკური ცხოვრების განვითარების ნაყოფია, მაგრამ იგივე განვითარება, სწორედ იმავე დროს, წარმოშობს სრულებით საწინააღმდეგო მიმდინარეობას, — მიმდინარეობას უნივერსალობისაკენ. ჩვენ, ჭერჭერობით, ამ უკანასკნელს მივაქცევთ ყურადღებას და მის გათვალისწინებას შევეუდგებით.

ასე თუ ისე (ამაზე აქ უფრო დაწვრილებით ლაპარაკი ზედმეტია), ადამიანი ერთ არსებულს ორად აპობს და ორ ნაწილთა შორის წყვედობდას უფსკრულსა თხრის. ერთი მხრივ, იგი თავის მე-ს აყენებს, მეორე მხრივ კი — მთელ დანარჩენ არსებობას, მთელ მის პირდაპირ

¹ „სახალხო გაზეთი“ № 101, 102, 1910. 9.

მდგომ მსოფლიოს. როგორ ხდება ეს? — ეს სულ სხვა საკითხია, ამას ჩვენ ქვევით შევეხებით. ახლა კი აღვნიშნავთ იმ, ყველასათვის ცხად ფაქტს, რომ ადამიანი ამ მსოფლიოს ორად გააბობის შემდეგ, მთელ თავის ძალას, მთელ თავის ენერგიას იქითკენ მიმართავს, რომ მისგანვე ამოთხრილი უფსკრული თვითვე ამოავსოს ან ხიდი გასდოს ამ უფსკრულზე და ის, პირდაპირმდგომი მეორე მხარე, გარეშე მსოფლიო, ახლა მას დაშორებულს, დაიხლოვოს, შეიერთოს, შეითვისოს. და ეს შეუჩერებელი მისწრაფება, ეს მარადიული მოთქმა ნებით დაკარგული ნახევრისთვის უცილობლად მქლავდება ადამიანის შემეცნებით მიდრეკილებაში. ეს ლტოლვილება მრავალგვარად სახიერდება, და თითოეული სახე, როგორც ცდა უფსკრულის ორი კიდის გაერთიანებისა, სხვადასხვა მეცნიერების ფორმით გვევლინება. აქ, ამ ლტოლვილებაში, ადამიანის ფსიქიკა საკვირველ საუნჯეთა სალაროს ხსნის, უთვალავ იდუმალ ძალებს ააშკარავებს, დამაფიქრებელ განვითარების უნარს იჩენს და ამით თავის ყოვლის შემცველობას ერთხელ და სამუდამოდ გეომტყეებს.

II

მაგრამ ეს განვითარება, რაც უნდა მრავალმხრივი და მრავალფეროვანი იყოს იგი, ერთ მიმართულებას, ერთ გზას თავიდანვე მისდევს და ეს გზა არის გზა ზოგად კანონების ნათელყოფისა. იმ ზოგად კანონებისა, რომელთაც უნდა ექვემდებარებოდეს ადამიანის პირდაპირმდგომი მეორე მხარე უფსკრულისა, მის გარეშე მოქმედი მსოფლიო. ხშირად მეცნიერების განვითარების მატრიანეში შეხვდებით ისეთ მომენტებს, როდესაც ადამიანი დროებით შეაჩერებს თავის უსაზღვრო ლტოლვილებას დასიამაყით მიგვითითებს ისეთ კანონზე, რომელსაც, მისი აზრით, მსოფლიო აუცილებლად უნდა ემორჩილებოდეს. ასეთი იყო მთელი საუკუნეების განმავლობაში პტოლომეს მსოფლიო გაგება, ასეთია დღეს კოპერნიკის და გალილეის წარმოდგენა სამყაროზე. მაგრამ რით იწვევს ადამიანის სიამაყეს ეს კანონები? რით აკმაყოფილებენ ისინი მას? მათი რიცხვი ხომ ფრიად განსაზღვრულია, მსოფლიოს მოვლენათა რიცხვი კი — უთვალავი! პირველი შეხედვით, განა შესაძლებელია, რომ ერთი კანონი მართავდეს უთვალავ მოვლენებს? მაშ, რა არის აქ საამაყო? ექვს გარეშეა, რომ ამგვარი დაკმაყოფილება ადამიანისა ფარდას ხდის ჩვენს წინაშე მის შემეცნებითი მისწრაფების ნიშანდობლივ თვისებას. და ეს თვისება არის განსაზღვრული განსაზღვრული ფარგლებში მოთავსება. მეცნიერება სწორედ ერთ გზას ადგია და ბოლო ამ გზისა ერთი კანონია, რომელიც უნდა ხსნიდეს მთელ მსოფლიოს ყველა მისი უთვალავი მოვლენით. მართ-

ლაც. რა არის უბრალო, უმნიშვნელო ფოთოლი მეცნიერებისთვის, ან — მოელვარე ვარსკვლავი, ან უსულო, პასიურობის სრული გამოხატულება. უბრალო ქვის ნატეხი? არსებობს მათ შორის რაიმე განსხვავება? მეცნიერების ზოგიერთი დარგისათვის — არავითარი! მეცნიერებას მხოლოდ ის აინტერესებს, თუ რა კანონს ექვემდებარება ეს სამი მოვლენა. მსოფლიო მიზიდულობის კანონი ერთგვარად იჩენს თავს მათში. მაშ. თუ ეს ასეა, ფიქრობს მეცნიერება, ეს მოვლენები შემეცნებულნი ყოფილან, და სადავო და საინტერესო მათში აბა რაღა რჩება! ქვა იგივეა, რაც ვარსკვლავი და ვარსკვლავი იგივეა, რაც ფოთოლი. რაც შეეხება თვით მოვლენას. მის სპეციფიკურ თვისებას, მის ინდივიდუალურ ფიზიონომიას, — ეს მეცნიერების თვალსაზრისით არასაინტერესოა, არაარსებითია: ამიტომ რაღა გასაკვირია, თუ იგი მას არ იკვლევს. ზოგადობა, როგორც ხედავთ, — აი, ის მიზანი, რომლისკენაც მიისწრაფვის მეცნიერება, — ის ერთადერთი საშუალება, რომელმაც უნდა შეაერთოს ორი მოპირდაპირე მხარე მსოფლიო უფსკრულისა. აშკარაა, რომ მეცნიერული აზროვნების განვითარება ამ ზოგადობის ძებნაა უთვალავ მოვლენათა შორის. ამიტომ იგი ერთ-ერთი მხარეა ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების წინმსვლელობისა, და ეს მხარე სისხლსა და ხორცში აქვს გამჭდარი მთელი თანამედროვე კაცობრიობის კულტურას. ჩვენი ეპოქა მეცნიერების შეუზღუდველი ბატონობის ეპოქაა. საზოგადოებრივი ცხოვრების ყოველ მიმალულ თუ გაშლილ კუთხეში — ამაყად მბრძანებლობს ზოგადობა. მისი კულტი უმწვერვალეს წერტილამდეა აყვანილი. ადამიანიც ამიტომ თითქოს თანდათან კარგავს თავის მრავალფეროვნებას და ერთფეროვანი სხივი ეშლება მის მდიდარ და შინაარსიან, ფსიქიკურად განსაკუთრებულ თვისებებს. ჩვენი შეგნებული თვითშეგნებაც გუნდრუკს უკმევს ანდა მონურად მისდევს კვალდაკვალ ამ გაერთფეროვნების ტენდენციას და ინდივიდუალური და პიროვნული, განსაკუთრებული და განუმეორებელი თანდათან უფრო და უფრო ღრმად ეხვევა განუზღვევლ ბურუსში. ადამიანის ბუნება იცვლება და იქ მეტი და მეტი სიამაყით სწევენ თავს და მბრძანებლობენ ისეთი მხარენი, რომელნიც შეადგენენ შინაარსს ადამიანისას, არა როგორც კონკრეტული მოვლენისას, არამედ როგორც ზოგადი ცნებისას. ზოგადი ცნება თითქოს საბოლოოდ მუსრავს და აქარწყლებს ინდივიდუალურ და კონკრეტულ მოვლენებს. ასეთია დღევანდელი ადამიანი და. მაშ, საზოგადოებაც ერთ დიდ სახელოსნოს ემსგავსება, რომლის ზღუდეთა შორის მხოლოდ ერთფეროვანი საგნები წარმოიშობიან ხოლმე. იგი ფაბრიკად გადაიქცევა, სადაც მანუფაქტურულ წარმოებას ადგილი დაუთმია წარმოებისათვის მანქანათა მეშვეობით. ასეთია ერთი მხარე ადამიანის სულიერი განვითარებისა, მაგრამ მას განუყრელად თან სდევს მეორე სრულებით საწინააღმდეგო ტენდენ-

ციაც: ვმსჯელობთ ინდივიდუუმების წარმოშობისა და განვითარების შესახებ.

ადამიანის ბუნების ნიშანდობლივი თვისებაა ის უთვისაღივი მრავალფეროვნება, რომლის სახითაც ევლინება მას სამყარო, ბოლოს და ბოლოს გააერთიანოს. სანამ იგი ამას ვერ მიაღწევს, მანამ მისი შემეცნებითი ლტოლვა დაყინებით მოთხოვს მას სხვადასხვა პრობლემის გადაჭრას, რომლის გარეშეც ის ვერ მოისვენებს¹. იგი ემსგავსება სუსტ ნავს, რომელსაც ზღვის დაუღდეგარი ტალღა თავის ნებაზე ათამაშებს და, სწორად, საბოლოო დაღუპვისაკენ უქადას; საჭიროა მისთვის ნავთსაყუდელი და ასეთი ნავთსაყუდელი ადამიანის სულისათვის ყოველსშემცველი ერთიანობაა.

საიდან წარმოიშობა ეს სწრაფვა ერთიანობისაკენ? თვით მოვლენათა რეალური ერთთვისებიანობაა დასაწყისი ამ მისწრაფებისა თუ ადამიანის ბუნებაა ის წყარო, რომლიდანაც გადმოსჩქეფს ასეთი ლტოლვა? — ჩვენ თვით ობიექტური არსებობის ნამდვილ თვისებათა შესახებ არაფერი ვიცით; მ რ ა ვ ა ლ ი ა სინამდვილე ონტოლოგიურად თუ ერთი? ეს ჩვენთვის ბნელით მოცული საიდუმლოებაა. ჩვენს გონებას სურს გაფანტოს სიბნელე, ამ საიდუმლოების გარშემო გამეფებული; იგი ესწრაფვის — რენტგენის სხივისებური ჭაღოსნობა გამოიჩინოს და ჩვეულებრივი ადამიანისათვის ბნელით მოცული ნათელყოს. ამ მიზნით იგი საკუთარ საშუალებას მიმართავს და მით მოქმედებს. ეს მოქმედება მრავალგვარად ობიექტურდება, ათასნაირად მქადავდება, მაგრამ თითოეულ შემთხვევაში იგი ბევრად უფრო მეტი გარკვეულობით ნათელყოფს თვით ადამიანის ბუნების საშუალებებს, მის ძალებს, ვიდრე არსებულს თვისებებს. ამიტომ შემეცნებითი ლტოლვის ისტორია ყველაზე უწინარეს გამოაშკარავება, ნათელყოფა ადამიანის სულის არსებითი ჩასიათისა — არა შემეცნების პირდაპირი ობიექტის თვისებათა: მ ე ც ნ ი ე რ ე ბ ი ს და ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ი ს ის ტ ო რ ი ა ა დ ა მ ი ა ნ ი ს ს უ ლ ი ე რ ძ ა ლ თ ა შ ე მ ე ც ნ ე ბ ა ა, ი გ ი თ ვ ი თ შ ე გ ნ ე ბ ი ს პ რ ო ც ე ს ი ა. აქედან აშკარად ჩანს, რომ ის ერთიანობა, რომლის დამკვიდრებაც სურს ადამიანის გონებას ობიექტური მრავალფეროვნების სფეროში, ნამდვილად ადამიანის გონების თვისებაა და არა გამონახატულება თვით ობიექტური არსებობის ერთიანობისა. იგი სუბიექტური მომენტია შემეცნებაში. ეს მომენტი კი

¹ რასაკვირველია, აქ ბუნებისმეტყველებას ვგულისხმობთ, როდესაც მეცნიერების შესახებ ვლაპარაკობთ. მაგრამ ბუნებისმეტყველება განა ერთადერთი ტიპი არ არის ყოველი თანამედროვე მეცნიერებისა! განა „კულტურის მეთყველება“ ან ისტორია იმავე გზას არ მისდევდა, რომელსაც ბუნებისმეტყველება: გზას ზოგადი კანონებისას? რამდენადაა სამართლიანი ასეთი გზა ისტორიისათვის, ეს სხვა საკითხია, — მაგრამ ფაქტი მაინც ფაქტად რჩება.

მნიშვნელოვანია. თუ მსოფლიო თავისი თვისებებით არ წარმოგვიდგას ისე, როგორც ამას სუბიექტური მომენტი მოითხოვს, იმ შემთხვევაში მსოფლიო ჩვენ შეუმეცნებლად უნდა მივიჩნიოთ. იგი ისეთი კანონია, რომელსაც უნდა ექვემდებარებოდეს უნივერსალურ მოვლენათა მთელი სამკვიდრო. ამიტომ ღრმა ჰეგელიანობას ღაღადებს კანტის სიტყვები: ადამიანი სამყაროს მისსავე საკუთარ კანონებს უქარნახებს. ლტოლვილება ერთიანობისაკენ გარე მსოფლიოს თვისებათა მიერ კი არ არის გამოწვეული, არამედ იგი არის თვით ადამიანის ბუნების აუცილებელი მოთხოვნილება. ამიტომაც, რომ ადამიანის შემეცნებას ვერასდროს ვერ აკმაყოფილებს დუალიზმი ან პლურალიზმი, როგორც მეტაფიზიკური თეორიები. მისთვის მხოლოდ მონიშნა გასაგები და მისაღები. მას ვერ წარმოუდგენია მსოფლიო სხვაგვარად. იგი მხოლოდ ერთპირინციპიანია უნდა იყოს.

მაგრამ მივიღებთ თუ არა ერთიანობას უნივერსუმისას, იმწამსვე ჩვენ წინ წამოიჭრება, მთელი თავისი საშინელებით, ახალი პრობლემა, პრობლემა იმისა. თუ როგორ აიხსნება იმ მრავალნირობის წარმოშობა, იმ დაქსაქსის და შეზღუდულობის არსებობა და განვითარება, რომელიც ახასიათებს ჩვენი გამოცდილებით მსოფლიოს?

ორგანული და არაორგანული, განსულიერებული და პასიური — ერთ ნიადაგზე აღმოცენდებიან: ერთია მსოფლიო თავის დასაბამში, მრავალფეროვანი და მრავალსახიანი იგი მხოლოდ ჩვენს წარმოდგენაში. აქტიური და განსულიერებულია იგი თავისთავად, ჩვენგან დამოუკიდებელ არსებობაში თუ პასიური, — როგორც ეს მატერიალიზმს ჰგონია. — ეს სულ ერთია. იქ იმ თვალგადაუწვდენელ და ვონებით მიუწვდომელ არსებობაში მაინც მოქმედებს ერთი ძალა და ეს ძალა განსახიერებაა უნივერსალური არსებობის მოქმედებისა. განუყოფელ მსოფლიოს არც ერთ კუნჭულში არ მელაენდება ეს ძალა სხვადასხვა სახით. იგი ყოველ მნიშვნელოვანსა და უმნიშვნელოში ერთგვარად მოქმედებს, ერთგვარად მისდევს თავის გზას. მაგრამ მეორე მხრივ, არ არის ისეთი რამ იმ საზღვარდაუსმელ უნივერსუმში, რომ ამ ძალის მატარებელი არ იყოს, მას ასე თუ ისე არ ემორჩილებოდეს. ამ მხრივ და ამგვარად არ არსებობს იქ სრულებით არაფერი ისეთი, რაც რაიმე განსხვავებულ თვისებას ატარებდეს. განსხვავებების თვალსაზრისით უცხოა ჩვენგან დამოუკიდებელ მსოფლიოსათვის. მაგრამ წარმოიდგინეთ! მსოფლიოს ერთ კუნჭულში იფეთქა ნაპერწყალმა და ჩაისახა ჩვენი წარმოდგენით ახალი რაღაც, და ამ რაღაცას ეწოდება ცნობიერება. ექვს გარეშეა, რომ იმ წუთიდან ვითარება სრულიად იცვლება. განსულიერებული ნაწილი მსოფლიოსი, ცნობიერებით აღჭურვილი თავისთვის წარმოიდგენს იმ ძალას, რომელიც მსოფლიოს მოქმედების გამოხა-

ტულებაა. მასში, ამ ნაწილში მოქმედებს ის. რაც სხვისთვისაც და სხვა-
შიაც მოქმედებს. მაგრამ იგი ი მ ც ნ ბ ს ამ ძალას და შედეგი ამ შე-
მცნობისა არის თ ა ე ის ა დ ქ მ ნ ა, და ს ა კ უ თ რ ე ბ ა ამ ძალისა.
იგი ამიერიდან განსხვავების თვალსაზრისით ჰერეტს მთელ მსოფლიოს.
ერთ მხარეს ისაა, მეორე მხარეს — მთელი დანარჩენი არსებობა. იგი
გამომხატველია მსოფლიო ძალის მოქმედებისა ისე, როგორც მთელი
დანარჩენი არსებობა; მაგრამ რაკი მან შეიცნო ის, რაც მისგან დამო-
უკიდებლად მასში მელაენდება, თავის საკუთრებად, მის წიაღთაგან გა-
დმომჩქეფარედ დასახა. მან თავისთაჟა, როგორც მოქმედ ძალას, მთელი
დანარჩენი მსოფლიო დაუბირისპირა და ამგვარად ერთი სამყარო ორად
გააბო, და წყვედიადი უფსკრული ამოთხარა მათ შორის. როგორც ხე-
დავთ, ამ გზით ც ნ ბ ი ე რ ე ბ ა მ წ ა რ მ ო შ ვ ა ი დ ე ა ს ა კ უ-
თ ა რ ი „მე“-სი. ეს შეცდომა იყო; ეს შეცდომა არის რადიკალური შე-
ცდომა მსოფლიოში. ცნობიერება წარმოიშვა თუ არა, იმთავითვე შეც-
დომათა გზას დაადგა და ამით დასაბამი მისცა შემეცნებით მისწრაფე-
ბას, ჰეშმარიტების მუღმივ ღიებას. მართლაც, ვინ იტყვის. რომ ასეთ
ლტოლვილებას კიდევ ადგილი ექნებოდა იქ, სადაც ცნობიერება ნათ-
ლად წარმოადგენდა მთელ სამყაროს ყველა თავისი ნამდვილი თვი-
სებით.

მაგრამ როგორ აიხსნება ამ რადიკალური შეცდომის ჩადენა? თვით
ცნობიერებამ ანალიზი ყველაზე უფრო ადვილად წარმოგვიდგენს ამ
საკითხის ჰაჟუხს. ცნობიერება დროში მჰვრეტი და ვრცეულ ფარგლე-
ბში მიმღებია; უნივერსუმი დროს გარე მდგომი და ვრცეულ ზღუდეთა
გადამლახავია. ცნობიერება იხუთ ან ექვს წარმოადგენას თუ იტეჟს თა-
ვის ფარგლებში; უნივერსუმი კი ერთდროულად განუსაზღვრელია თა-
ვის თვისებებში. მაშ, როგორ შეიძლებოდა, რომ ცნობიერებას, — ვიწ-
როს და დროულს. — თავის ფარგლებში ჩაეტია და ერთიანად გადმოე-
ტანა ჩვენთვის ყველა თავისი სინამდვილით უსაზღვრო და მარადიული
უნივერსუმი ან უნივერსალური ძალა. ცნობიერება ისე მოიქცა, როგორც
შეეძლო. მან უსაზღვრო უნივერსუმი სივრცის ფარგლებში ჩასვა,
დროს გარე მდგომი მოქმედი ყოვლადი ძალა დროის ჩარჩოებში ჩამო-
აყალიბა. ცნობიერებამ, ერთი სიტყვით, თავის ბუნებისდაგვარად გა-
მოსახა ძალა და ამით დასაწყისი. მისცა განსხვავებას მისსა და მის გა-
რე მდგომს შორის. მან თავისად მიიჩნია ის, რაც მისი არ იყო. ყოვ-
ლად ძალა, — და ამ შეცდომით დასაბამი მიანიჭა „მე“-ს.

ასეთია წარმოშობა ინდივიდუალობისა. იგი ნაყოფია ადამიანის
ცნობიერების რადიკალური შეცდომისა. ამიტომაცაა, რომ მეცნიერება
ჰეშმარიტებას ეძებს და თავის ძებნაში მუღამ გაერთიანების, ზოგა-
დობის გზას ადგია. მკაფიო და განსაზღვრული დეფინიციის წამოყე-
ნება თუ არის საჭირო, იმ შემთხვევაში ჩვენ უკეთესი ფორმულა ინ-

დივიდუალობის განმარტებისათვის მისი გენეზისის თვალსაზრისი ვერ მოგინახავს, ვიდრე შემდეგი: ინდივიდუალობა არის ყოველადი ძალა, მოთავსებული თვით ცნობიერების ვიწრო ფარგლებში.

IV

შესაძლებელია ჩვენი ასეთი გაგება ინდივიდუალობისა ფსიქოლოგიური მოსაზრებებითაც დაეასაბუთოთ. მაგრამ ჯერ საჭიროა გავითვალისწინოთ ერთი ფრიად საყურადღებო საკითხი, რომელიც თანამედროვე ფსიქოლოგიაში ჯერ კიდევ არ არის ყველასათვის სავალდებულოდ გადაჭრილი. ეს არის პრობლემა შეუგნებულის და შეუგნებლის შესახებ. არსებობს თუ არა შეუგნებელი? ამ საკითხზე მხოლოდ ორგვარი განსაზღვრული პასუხია შესაძლებელი და ამისდა მიხედვით, თანამედროვე ფსიქოლოგიის ისტორიაში არსებითად მხოლოდ ორგვარ ნიმუშს ვხვდებით: პირველი უარყოფა შეუგნებელ სულიერ მოვლენათა არსებობას, — მეორე აუცილებელ ქეშმარიტებად აღიარებს მას. ტიპიური წარმომადგენელი პირველისა არის კანტი¹ და მისი მიმდევარნი, თანამედროვე ფსიქოლოგიაში კი — ვუნდტი. თავისი მეცნიერული განვითარების პირველ საფეხურებზე, ეს უკანასკნელო დარწმუნებული მომხრე იყო შეუგნებლის არსებობისა², მაგრამ ბოლოს ფსიქოლოგიურ აბსურდად მიიჩნია იგი. მისი აზრით, ფსიქოლოგია ისეთი მეცნიერებაა, რომელსაც ცნობიერება და მისი ცხოვრების კანონები აინტერესებს. ამიტომ ყოველივე ის, რაც ცნობიერების გარეშე დგას, ან მის გარეშე მდგომად უნდა იქნეს მიჩნეული, eo ipso ფსიქოლოგიის კომპეტენციის ფარგლებს სცილდება და სულ სხვა მეცნიერების სამკვიდროში უდის. ყოველი ფსიქოლოგიური მოვლენა ცნობიერების მოვლენაა და, მაშასადამე, — „გაცნობიერებული“ ან შეუგნებელიც. ამიტომ შეუგნებელი ფსიქიკური მოვლენა ისეთსავე nonsens-ს წარმოადგენს, როგორც, მაგალითად, კვადრატურა წრისა და ან თბილი ყინული. ამისდა მიხედვით შეუგნებელი, თუკი საჭიროა საზოგადოდ ასეთი ტერმინის ხმარება ფსიქოლოგიაში, ნიშნავს ისეთ ფსიქიკურ ელემენტს, რომელიც ჩემს ცნობიერებაში წარსულში არსებობდა, მაგრამ ახლა გაქრა, და რომლის ხელახლა გამოწვევა შეუძლებელი არ არის. იგი წარმოადგენს დისპოზიციას ისეთ ახალ წარმოდგენათა წარმოშობისას, რომელთა შემადგენელი ნაწილიც წარსულში არსებულ და ახლა გამქრალ წარმოდგენებს უკავშირდებიან³.

¹ I. Kant, Anthropologie, I. S. 35.

² W. Wundt, Beiträge zur Theorie der Sinnesvernehmung.

³ W. Wundt, Grundr. d. Psychol. S. 248.

მეორე მიმდინარეობის წარმომადგენელთ არა თუ ღრმად სწამთ შეუგნებლის არსებობა, არამედ ზოგი მათგანი პირდაპირ აღიარებს შეგნებულის არაარსებითობას შეუგნებელთან შედარებით,— უკანასკნელის ბატონობას პირველზე. „აღამიანი, როგორც ყოველი ცოცხალი აჩნდება, მუდამ აზროვნებს, მაგრამ ეს მან არ იცის. შეგნებული აზროვნება წარმოდგენს მხოლოდ უმცირეს ნაწილს“...¹ პარტმანი კიდევ უფრო შორს მიდის: მისთვის შეუგნებელი—მეტაფიზიკური არსებობის თაე-პრინციპს წარმოადგენს. მთელი ფილოსოფიური სისტემა „პარტმანისა ამ პრინციპზე არის აგებული. ამიტომაცაა, რომ მან თავის ფილოსოფიას თვითონ უწოდა სახელი „შეუგნებლის ფილოსოფიისა“. უკანასკნელი პერიოდის ფილოსოფიას რომ თავი დავანებოთ და ახალი ფილოსოფიის ისტორიის პირველ საფეხურებს მივაქციოთ ყურადღება, იქაც ხშირად შეგვხვდებით შეუგნებლის არსებობის მოძღვრებას. მაგალითად. ლეიბნიცისათვის არც კი აჩნებობს ცნობიერება შეუგნებლის გარეშე. იგი წარმოიშობა ცნობიერების დიფერენციალთაგან. ეგრეთ წოდებულ „petites perceptions“-თაგან. ეს უკანასკნელი კი თავისთავად შეუგნებელს წარმოადგენს. შეგნება მხოლოდ შედეგია შეუგნებელ ფსიქიკურ ელემენტთა ურთიერთქმედებისა.

ამ საკითხის ისტორიაში აჩნებობს მესამე მიმართულებაც, რომელიც შეუგნებლის აუცილებლობას აღიარებს ისე, როგორც მეორე მიმდინარეობა, მაგრამ იგი ამ უკანასკნელის მიმდევართა მოძღვრებისაგან იმით განირჩევა, რომ მის მიერ მიღებულ აუცილებლობას შეუგნებლისას იმდენად ონტოლოგიური ხასიათი არა აქვს, რამდენად წმინდა თეორიული. თანამედროვე ფილოსოფოსი იერუნხალემი, მაგალითად. აღიარებს, რომ შეუგნებელი მხოლოდ აზროვნების საშუალებად უნდა იქნეს მიჩნეული, რომელიც პირდაპირ აუცილებელია სულიერი ცხოვრების მიმდინარეობის შემეცნებისათვის. მისი რეალური არსებობა კი ჩვენთვის საიდუმლოებას წარმოადგენს, რადგანაც ჩვენი პირდაპირი გამოცდილება — ეს უმნიშვნელოვანესი კრიტერიუმი რეალობისა — მას ვერ სწვდება. დაახლოებით ასეთივე შეხედულების არის შეუგნებელ სულიერ მოვლენათა შესახებ ამერიკული პრაგმატიზმი.

უკვე ნათქვამი საკმარისია იმისათვის, რომ ნათლად წარმოვიდგინოთ იმ აზრთა მრავალნაირობა, რომელიც არსებობს შეუგნებლის პრობლემის შესახებ. ჩვენთვის აქ, რასაც ვირველია, შეუძლებელი და უადგილოა ამ საკითხის გადაჭრის ცდა, მხოლოდ ერთ მნიშვნელოვან მომენტს მივაქცევთ ყურადღებას და ამით ჩვენს პოზიციას ამ სადავო საკითხში დაახლოებით ნათელვყოფთ. მაგრამ ამაზე შემდეგ.

¹ Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, S. 354.

შეუგნებლის არსებობის შესახებ მეტაფიზიკური საკითხის საბოლოო გადაჭრა დადებითი მეცნიერების ფარგლებს სცილდება და მეტაფიზიკის სამკვიდროში ტრიალებს, რომელი სამკვიდროც ჩვენი გონებისთვის მიუწვდომელია, გონება მისი ნათელყოფისათვის უძლურია. აქ სულ სხვა ფსიქიკურ ძალას აქვს მნიშვნელობა, და ეს ძალა არის ძალა პოეტური აღფრთოვანებისა, როდესაც ადამიანის სული თავის ინდივიდუალურ საზღვრებს გადალახავს და უნივერსალურად გარდაიქმნება. ამ ფსიქიკური ძალის მოქმედების შედეგი უნივერსალური ინდივიდუალური შემოქმედებაა. ჩვენი ღრმა რწმენით იგი ერთადერთი წყაროა მეტაფიზიკური შემეცნებისა. მეცნიერებაში კი ასეთ შემოქმედებას იმდენი მნიშვნელობა არა აქვს. მეცნიერება სულ სხვა გზით მიდის და თუ იგი თავის მსვლელობაში ხშირად, მაგრამ მოულოდნელად აწყდება მის წინ წამოჭრილ მეტაფიზიკურ სიძნელებებს, — თავისებურადვე შემოუვლის ხოლმე. მისთვის სრულიად საკმარისია, ისეთი სახე მოძებნოს მეტაფიზიკური საკითხის გადაჭრისა, რომელიც ხელს შეუწყობს მის პროგრესულ მსვლელობას, თუგინდ ასეთი გადაჭრა მცდარიც იყოს მეტაფიზიკის თვალსაზრისით.

არსებობს თუ არა შეუგნებელი? ეს საკითხი მეცნიერებასაც აინტერესებს და მისი გადაჭრა აუცილებელია ფსიქოლოგიისა და ისტორიისათვის. მეცნიერებაც კრის ამ საკითხს, მაგრამ ისე, როგორც ეს თავის მიზნისათვის მას სასარგებლოდ მიაჩნია.

ისტორიკოსისთვის, მაგალითად, გაუგებარი და აუხსნელი იქნებოდა თვით ფაქტი ისტორიული წინსვლისა, თუ იგი შეუგნებელი სულიერ ფენომენთა არსებობას უარყოფდა. ჩვენ ყველამ ვიცით, რომ თავის საკუთარ ისტორიას ქმნიდა თვით ხალხი; თითოეული მისი ელემენტი ასე თუ ისე მონაწილეობს ისტორიულ განვითარებაში, შეაქვს თავისი წვლილი ერის განვითარებაში, მაგრამ შეგნებელი მოქმედება, აზრი, ფიქრი და მიზანი ხალხის ყოველი ერთეულის, ელემენტის, თითოეული პიროვნების სრულებით ეწინააღმდეგება ხოლმე იმ ისტორიულ ეფექტს, რომელიც მთელი ხალხის მოქმედების შედეგად უნდა ჩაითვალოს. ეს შედეგი ხშირად უგუნურობის ბეჭედს ატარებს; მისი შემოქმედნი კი მხოლოდ გონიერების განხორციელებისკენ მიისწრაფოდნენ. გასაკვირია ეს მოვლენა, მაგრამ მთელი ისტორია მის ამამოძრავებელთა სრულ წინააღმდეგობას წარმოადგენს. თუ მხოლოდ შეგნებელი ფსიქიკური მოვლენები არსებობდნენ და შეუგნებელი მარტო უაზრო და უშინაარსო ლიტყვის მეტს არას გამოთქვამდნენ, იმ შემთხვევაში სრულებით უნდა უარგვეყო ფაქტი ისტორიული განვითარებისა. „განათლების ხანა“ და რაციონალიზმმა მართლაც უარყო იდეა ისტორიისა, რადგანაც მისთვის, არსებითად, მხოლოდ შეგნებელი

არსებობდა. ჩვენთვის კი ისტორია ექვემიუწვდომელი ფაქტია და ამიტომ აუცილებელია უნდა მივიღოთ ისეთი პიპოთეზა, რომელიც ამ ფაქტს ჩვენი გონებისათვის ადვილ მოსანელებლად გახდის. ასეთი პიპოთეზა კი პირველ ყოვლისა შეუგნებელი ფსიქიკური ცხოვრების არსებობის დადასტურებაა. ეს პიპოთეზა ბევრ ისტორიულ მოვლენაში და მეცნიერებისათვის მეტად საჭიროა და სასურველია.

რა მნიშვნელობა აქვს შეუგნებელ ფიზიკურ ცხოვრებას ინდივიდუალობის პრობლემისათვის?

ადამიანის ფიზიკური ცხოვრება მარტო შეგნებულ ელემენტთაგან არ შემოიფარგლება. პირიქით, მის საზღვრებში არცთუ მცირე ადგილი უკავია მოქმედებათა, წარმოდგენათა და გრძნობათა ისეთ სახეებს, რომელნიც ერთბაშად ცნობიერების ზღუდეთა გაღმა დგანან. ამ მხრივ ადამიანი აშკარად გვიმხილებს თავისი ბუნების ორგვარ ნათესაობას:

1. პირველი არის ნათესაობა მის ქვეშმდგომ არსებებთან—ცხოველთა სამეფოსთან, და მეორე არის ნათესაობა მსგავს ადამიანებთან. პირველი ნათესაობა ფარდას ზღის მის გენეზისს ცხოველთა სამეფოსთან, მეორე კი — მის ერთიანობას სხვა ადამიანებთან და ამიტომ — რადიკალური ინდივიდუალობის უნიადგობას.

ცხოველმა არ იცის ინდივიდუალობა. მის ნიშანდობლივ თვისებას ზოგადობა შეადგენს. ყოველი ცხოველი გამეორებაა უკვე არსებულისა, აგრეთვე, ყოველი მისი შემოქმედების სახე უბრალო გამეორებაა სხვებისა და სხვა მომენტში ჩადენილ მოქმედებათა. სხვადასხვაობა მისი არ არსებობს. ასეთივეა შეუგნებლის მნიშვნელობა ადამიანის ფსიქიკურ ცხოვრებაშიც. როდესაც მე ინსტინქტურად ვმოქმედებ, იმ შემთხვევაში ჩემი პიროვნება, ჩემი სპეციფიკური თვისებები უმოქმედოდ რჩებიან. ეს საკვირველი მოვლენა საუკეთესო საბუთია ჩვენი მოსაზრების უტყუარობისა ინდივიდუალობის შესახებ. ინდივიდუალობა შედეგია ცხოვრების განვითარებისა.

მაგრამ, თუ მართლა ცნობიერება ქმნის ინდივიდუალობას, მაშინ როგორ არის შესაძლებელი იგი იქ, სადაც ცნობიერება არ არსებობს, როგორ არის შესაძლებელი ინდივიდუალობა ჩვენს გარეშე მდგომ უსულო მსოფლიოში? ცნობიერება მხოლოდ ადამიანს ახასიათებს. მაშასადამე, ინდივიდუალობაც მის უცილობელ თვისებას უნდა შეადგენდეს. ჩვენს გარე მდგომი მთელი მსოფლიოსთვის კი უცხო უნდა იყოს ინდივიდუალობა. პირველი შეხედვით ასეთი მოსაზრება მოკლებულია ყოველ გონიერ აზრს. მართლაც, განა საიდუმლოებაა ვინმესთვის ის უთვალავი სხვადასხვაობა, რომელიც ბატონობს ყოველ კუნძულში, — ის განსაცვიფრებელი სიმდიდრე თვისებათა, რომელიც ახასიათებს არსებულ მსოფლიო ყოველ უმნიშვნელო მოვლენასაც კი. ორ ფოთოლს ვერ მიჩვენებთ ისეთს, რომ მათ შორის სრული იგივეობა არ-

სებობდეს: ორ ქვიშასაც ვერ მომინახავთ ზღვის პირას. რომ სრულე-
ბით ერთიგეორის განმეორებას წარმოადგენდეს. ბუნებას განმეორება
არ უყვარს და არც შეუძლია. იგი მუდამ ახლისმქმნელია. ასეთმა ყვე-
ლასთვის ცხადმა მოსაზრებამ გამოსავალი პუნქტი მისცა ლაიბნიცის
ფილოსოფიას, რომ მატერიალიზმის წინააღმდეგ მართლაც უძლეველი
არგუმენტების წამოყენება შესაძლოდ ქმნა. პლატონიც არსებითად
ასეთი შეხედულებისა იყო, როდესაც იგი მრავალ იდეათა, ამ ინდივი-
დუალურ კატეგორიათა, განსახიერებას პოულობდა მსოფლიოში. სო-
ლოვიოვიც ამ მოსაზრებაზე ამყარებდა თავის ფილოსოფიას, როდესაც
იგი თავის სინთეზურად შეკაზმულ „ორგანული არსის საშუალებით
ცდილობდა არსებობის იდუმალების ახსნას“¹. მაგრამ განა მართო ეს
სამი მოაზროვნე ამყარებდა თავიანთ მოძღვრების საძირკველს ამ მო-
საზრებაზე? ისტორიის ფილოსოფია მოწმეა იმ საკვირველი მოვლე-
ნისა, რომ ბევრ სხვა მხრივ ღრმა მოაზროვნეს ხშირად განსაცვიფრე-
ბელი სიბეცე გამოუჩენიათ ზოგიერთ შემთხვევებში და აუცალებელ
ჭეშმარიტებად მიუჩნევიან ისეთი რამ, რაც ასეთს მხოლოდ გულუბრ-
ყვილო ადამიანის გონებისთვის თუ წარმოადგენს. ფილოსოფიას არა
აქვს უფლება გულუბრყვილო ადამიანის შეხედულება ფილოსოფიური
ჭეშმარიტების კვარცხლბეკზე აღამაღლოს, წინააღმდეგ შემთხვევაში
იგი კარგავს თავის raison detze-სა, ვინაიდან მისი უმთავრესი მიზანი
სწორედ ასეთ შეხედულებათა კრიტიკული ახსნაა. არასდროს არ მო-
კვდება კანტი. იგი მუდამ იცოცხლებს ჩვენთვის, რადგანაც პირველად
მან შეიგნო მთელი აუცილებლობა ფილოსოფიის ასეთი როლისა.

ლაიბნიცი და მისი მიმდევრები სწორედ იმაში ცდებოდნენ, რომ
თავიანთ მსოფლმხედველობას ისეთ ქვაკუთხედს უდებდნენ საფუძე-
ლად, რომლის გამოსადეგობა ამ მიზნისათვის მათ მიერ სრულებით
შეუძლონ მთელი იყო — მრავალნაირობა მსოფლიოში ექვემდებარე-
ლია, ჭეშმარიტებაა ჩვეულებრივი გონებისათვის. ფილოსოფოსმა
იგი ჯერ უნდა განიხილოს კრიტიკული თვალთ და მხოლოდ შემდეგ
მიიღოს თავისი შეხედულების საფუძველად. ჩვენც სწორედ ასეთ
გზას დავადგებით.

მთელი არსებული მსოფლიო შეიძლება ორ ნაწილად გავყოთ:
ერთი მხრივ, მდგომარეობა და მოვლენა, რომელნიც თავისთავად,
ჩვენგან დამოუკიდებლად, წარმოიშობიან, ვითარდებიან და ქრებიან,
და მეორე მხრივ, ისეთნი, რომელნიც ჩვენზედ არიან დამოკიდებუ-
ლი თავის წარმოშობასა და განვითარებაში, ეს არის სამკვიდრო
ქელოვნებისა. განვიხილოთ ცალკე, როგორ იბადება მრავალფეროვ-
ნება ერთსა და მეორე სფეროში, არსებობს იგი ონტოლოგიურად
თუ მის არსებობას მხოლოდ ემპირიული რეალობა ახასიათებს. მეო-

¹ იხ. ჩენი გამოკვლევა სოლოვიოვის შესახებ.

რე სფეროს ხელოვნურ ნაწარმოებთა შესახებ ჩვენ არას ვიტყვი, ვინაიდან, ვინ არ იცის, რომ ყოველი ხელოვნური ნაწარმოები განსახიერებაა იმ ინდივიდუალურ სულსკვეთებათა, განცდათა და ფიქრთა; რომელნიც იმალებოდნენ შემოქმედ ინდივიდუალუმის ბუნებაში. ამ მხრივ ხელოვნური უმწვერვალეს წერტილამდე ინდივიდუალური მოვლენაა მსოფლიოში — სულ სხვაა სამკვიდრო არახელოვნურისა; ბუნებრივისა.

ჩვენს გარეშე მდგომი დიადი, უსულო ბუნება — როგორც განმარტა კანტმა — წარმოადგენს მრავალ მოვლენათა და ნივთთა ერთიანობას. მრავალნაირობა აქ ფაქტია, მაგრამ იგი მხოლოდ ემპირიული ცნობიერებისათვის არის ექვემდებარებული ქვეშარიტება. მრავალნაირობა ნივთთა და მოვლენათა, მათ თვისებათა განსხვავებას გულისხმობს,—იგი ქვალიტატიური სხვადასხვაობაა. ეს სხვადასხვაობა კი ბოლოს და ბოლოს ინდივიდუალურ საგნად ხდის ყოველ კერძო მოვლენას, როგორც შემადგენელ ნაწილს ბუმბერაზი ბუნებისა. ამგვარად, ემპირიულ მრავალფეროვნებას მივყავართ ისევ ემპირიული ინდივიდუალობის აღიარებისაკენ. მაგრამ როგორ არის შესაძლებელი ასეთი ემპირიული ინდივიდუალობა? ჩვენი თეორია ინდივიდუალობის გენეზისის შესახებ თავიდანვე ადვილად ჰრის ამ პრობლემას. მართლაც, წარმოიდგინეთ ისეთი მდგომარეობა ადამიანის ფსიქიკისა, როდესაც მაჯისცემა მისი ნიშნობლივი თვისებისა, მძი აქტიური მხარის — აპერცეფციისა — თითქმის სრულებით მოდუნებულია! მე მოვახსენებთ ისეთ მდგომარეობაზე, როდესაც ადამიანი ეს-ეს არა იძინებს ან იღვიძებს, ანდა ნეიტრალურ მდგომარეობაშია, მას არც სძინავს და არც ღვიძავს. ასეთი ნეიტრალური მომენტი ფსიქოლოგიური ფაქტია. იგი არ არის ნაყოფი უსაქმურობით ნერვებაშლილი ფანტაზიისა. განა ყოველ თქვენგანს არ განუცდია ბავშვობის დროს მშვენიერ მომჯადოებელი სურათები, რომელთაც თქვენი გონების თვალწინ შლიდა მომხიბვლელი ზღაპარი, თითქოს გაღელვებდნენ, მაგრამ იმავე დროს იმდენად კრთებოდნენ, რომ თითქმის კარგავდნენ მთელ გავლენას თქვენზე! სურათები არსებობენ თქვენთვის, მაგრამ არსებობა მათი თითქოს გაუფანტველი ბურუსით იმოსებოდა და ამიტომ თქვენს ცნობიერებაში ფერადი შინაარსის მაგიერ მხოლოდ გამოურკვეველი კონტურებიდა თუ პოულობდნენ შეჩავალს. ან კიდევ, გაიხსენეთ, როდესაც ჩაძინების წინ, თქვენი აზრი და ფიქრი გარკვეულობას და ინდივიდუალობას კარგავენ და თითქოს ერთმანეთში ერევიან, მაგრამ ამ არევის დროს, რაღაც მანქანების ძალით, თავიანთ სხვადასხვაობას მაინც ინარჩუნებენ. გაიხსენეთ ყველა ეს და თქვენ დამეთანხმებით, რომ ნეიტრალური მდგომარეობა ცნობიერებისა,

რომელზეც ზემოთ მოგახსენეთ, მართლაც ფსიქოლოგიური ფაქტი ყოფილა და არა მხოლოდ ფანტაზიის ნაყოფი.

რით ხასიათდება ნეიტრალური მდგომარეობა? ჩვენ იგი ორმხრივ უნდა განვიხილოთ: ჯერ საინტერესოა გავითვალისწინოთ მისი მატერიალური მხარე, ე. ი. ნივთები და მოვლენები, რომელთაც იმ მდგომარეობის დროს განიცდის ადამიანი, და შემდეგ — მისი ფორმალური მხარე, ე. ა. მდგომარეობა თვით იმ ფსიქიკისა, რომელიც მოვლენებსა და ნივთებს განიცდის. პირველი, მატერიალური მხარე გავიცანით კიდევ. როდესაც თვით მდგომარეობის არსებობას დაძინების და გაღვიძების ანალოგიით ვითვალისწინებდით. ჩვენ იქ ვალიაჩეთ, რომ ნივთები და მოვლენები, რომლებიც ფსიქიკის ნეიტრალური მდგომარეობის მატერიალურ მხარეს შეადგენენ, როგორც მრავალნი და განსხვავებულნი, თითქოს ახარეალურად არსებობდნენ, თითქოს ყოველი მათგანი კარგადეს საკუთარ სახეს და, ვით უსახო მოჩვენება, ჩვენს წინ წამოიჭრებოდეს და ქრებოდეს. ერთი სიტყვით, დამახასიათებელი მომენტი ამ მდგომარეობისა არის ნივთთა ან მოვლენათა ინდივიდუალური თვისებების სრული გაქრობა.

რაც შეეხება ფორმალურ ან ფსიქიკურ მხარეს, იგი ყველასათვის ცხადია. აქ არ არსებობს ადამიანის ფსიქიკის ან ცნობიერების ნიშანდობლივი თვისება, აქტიური აპერცეფცია. ამიტომ სრული უფლებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ იქ არ არსებობს თვითგანვითარებული ცნობიერებაც, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით. ასეთია ფსიქიკური მხარე იმ ნეიტრალური მდგომარეობისა. ორივე მხარე რომ შევაერთოთ, მივიღებთ ადამიანის სულის ნეიტრალურ არსებობას. ასე რომ, ეს უკანასკნელი ერთბაშად ხასიათდება ცნობიერების სისუსტით და საგანთა ინდივიდუალურ თვისებათა გაქრობით. ამისდა მიხედვით ყველგან, სადაც კი შევხვდებით ამ ორ მოვლენას, უნდა გვახსოვდეს, რომ იქ ადამიანის ფსიქიკას ნეიტრალური პოზიცია უკავია. არცაა საჭირო ორივე მოვლენის ძებნა, საკმარისია დავრწმუნდეთ ერთი მათგანის არსებობაში, მაშინ უსათუოდ მეორეც იქ ჩქნებოდა და ამით მთელი მდგომარეობა ჩვენს თვალწინ გადაიშლებოდა. ეს ორი მხარე ფუნქციურად არის ერთმანეთთან დაკავშირებული. ასე რომ, იქ, სადაც არის ცნობიერების სისუსტე, იქნება საგანთა ინდივიდუალურ თვისებათა სიმკრთალებაც და, პირიქით. პირველი იწვევს მეორეს და მეორე განუყრელი თანამგზავრია პირველისა. მათი ურთიერთდამოკიდებულება პირდაპირპროპორციულია: რაც უფრო დიდია ცნობიერება, მით უფრო აშკარად გვეჩვენება საგანთა ან მოვლენათა ინდივიდუალობა. რას ამტკიცებს ეს? მხოლოდ ერთს: ცნო-

ბიერება მიზეზი უნდა იყოს ინდივიდუალობის წარმოშობისა. მაგრამ აქ მიზეზი შეიძლება ორგვარად იქნეს წარმოდგენილი: 1. ცნობიერება მით არის მიზეზი ინდივიდუალობისა, რომ იგი მხოლოდ ფარდას ხდის უკვე არსებულს, მხოლოდ ბურუსში გახვეულ ინდივიდუალობას ნივთთა და მოვლენათა. 2. ცნობიერება მით არის მიზეზი ინდივიდუალობის წარმოშობისა, რომ იგი თვით იწვევს, თვით ქმნის მას. ორივე შეხედულების მიღება შეუძლებელია, რადგანაც ერთმანეთის პირდაპირ მოწინააღმდეგენი არიან; ან ერთი უნდა იყოს მართალი, ან მეორე. მაგრამ, რომელი? რასაკვირველია, მეორე, ვინაიდან ინდივიდუალობა ყოველთვის ცნობიერებაზე ადრე და მისგან დამოუკიდებლად რომ არსებობდეს, იმ შემთხვევაში როგორღა იქნებოდა შესაძლებელი ის ნეიტრალური მდგომარეობა. ადამიანის ფსიქიკისა, როდესაც ინდივიდუალობის კვალიც არ ჩანს, სანამ განვითარებულ ცნობიერებას მაჯისცემა არ დაეწყება; ის, რაც ნამდვილი რეალობის ბატარებელია, არსებობს მუდამ, განვითარებული იქნება ცნობიერება თუ არა — ეს მისთვის სულ ერთია. ასე წარმოიშობა ინდივიდუალობა ჩვენს გარეშე მდგომ მსოფლიოში. იგი ნაყოფია ცნობიერებისა, ე. ი. ადამიანი თვით ქმნის სხვადასხვაობას უნივერსუმში.

რა არის უმეცნავის თეორია?

„მე“ და „სამყარო“ — ამ ორი ცნების ურთიერთდამოკიდებულების საკითხი მხოლოდ მაშინ დაისმება ადამიანის წინაშე, როდესაც ის სულიერი განვითარების ზრდისას იმ საფეხურამდე მივა, როცა „წარმოდგენისა“ და „ობიექტის“ განცალკევებაში თავის გამოხატულებას იპოვის. ჩვეულებრივ ადამიანის გონებისათვის არსებობს მატერიალური ქვეყანაც და ადამიანიც; პირველი თავისთვის, მეორისაგან დამოუკიდებლად, მეორეც ასეთივე დამოუკიდებლობით აღჭურვილი; პირველის მოსპობა მეორის მოსპობას არ ნიშნავს ლოგიკურად, მეორის მოსპობა კი — პირველისას; მეორე საჩქეა პირველისათვის და როგორც საჩქის მოსპობა მისი პატრონის მოსპობას არ ნიშნავს, ისე სუბიექტის უარყოფა არ ნიშნავს ობიექტის უარყოფას. მაგრამ ბოლოს ფილოსოფიურად მოაზროვნე ადამიანისათვის ცხადი ხდება, რომ სუბიექტი და ობიექტი მჭიდროდ არიან ერთმანეთთან დაკავშირებული. თუ ჩვეულებრივ გულუბრყვილო ადამიანისთვის მისი გრძნობის ორგანოთა შედეგები ობიექტებია და მეტი არაფერი, ფილოსოფიურად მოაზროვნე ადამიანისთვის აშკარაა, რომ ისინი მისი წარმოდგენებია და, როგორც ასეთი, — წმინდა სუბიექტური მოვლენები; ფიზიოლოგია აშკარად გვეუბნება, რომ ტვინის განსაკუთრებული ნაწილები, სხვათა შორის, ადამიანის განსაკუთრებული ნაწილები, სხვათა შორის, ადამიანის გრძნობის ორგანოებთან არიან მჭიდროდ დაკავშირებული, პირველთა დაშავება მეორეთა შეცვლას ან ძირიანად მოსპობას ნიშნავს; ამიტომ ფილოსოფიურად მოაზროვნე ადამიანი ერთხელ და სამუდამოდ კარგავს გულუბრყვილო რწმენას, რომ ყოველივე მისი ნაგრძნობი იმავე დროს ობიექტია, ნივთია და მეტი არაფერი. თუ აქამდე მისი შემეცნების საგანს უპირველეს ყოვლისა გარეშე მოვლენათა მიმდინარეობა, მათი არსი შეადგენდა; თუ დღემდე იგი კითხულობდა, რა არის ის, რისი არსებობაც მე მწამს, რა არის ამ მოვლენათა კალეიდოსკოპის დაულა-

1. სახალხო გაზეთი № 164, 1910 წ.

ლავ მოძრაობაში ის, რაც მოძრაობს და ამავე დროს უცვლელი რჩება; რა არის სუბსტრატი ან სუბსტანცია არსებული მსოფლიოსი, და ამ კათხვის პასუხს თვით ობიექტური არსებობის ანალიზში ეძებდა (მაგალითად ისე, როგორც ქიმიკოსი ნივთთა ანალიზში და მათ სინთეზში პოულობს ატომთა შეერთების კანონებსა და თვით ატომებს), დღეს იგი სულ სხვა გზას დაადგა. მისი შემეცნების საგანს ყველაზე უწინ თვით შ ე მ ე ც ნ ე ბ ა შეადგენს. ადამიანისთვის მსოფლიო წარმოადგენს ადამიანის სუბიექტურ მოვლენას, რადგან შეუძლებელია რაიმე ნივთი, რაიმე მოვლენა, რომელთაც მისთვის რაიმე ფასეულობა ჰქონდეს მისგან დამოუკიდებლად; ყველა მოვლენა, რომელმაც შე რეა-ლურს ვეძახი, მხოლოდ იმით ხდება ასეთი, რომ ჯერ ჩემ გრძნობათა ორგანოებში გაივლის; ყველა ურთიერთობა ამ მოვლენათა შორის, მათი შეფასება და მნიშვნელობა ადამიანის აზროვნების ნაყოფია. ამ მხრივ მთელი ბუნება (Natur) (რა არის ბუნება, თუ არა ნივთი ყველა თავისი თვისებითა და ურთიერთდამოკიდებულებით) ჩემი „სუბიექტური“ ცნობიერების (Bewußtsein) მოვლენაა; სუბიექტური ცნობიერების გარეშე არ არსებობს ჩემთვის არაფერი¹, არც ნივთი, არც მისი თვისება; მაგრამ ეს სუბიექტური მოვლენა ამავე დროს ჩემთვის რალაც „ტრანსსუბიექტ“, რალაც გარეშე მყოფს წარმოადგენს, რომელიც მაიძულებს მასთან ასეთ და არა ისეთ დამოკიდებულებაში ვიყო. ამგვარად, რალაც ერთბაშად სუბიექტური თხოულობს, რომ შე იგი ტრანსსუბიექტურად ვალიარო, რომ ის, რაც მხოლოდ ჩემში ხდება, ჩემს გარეშე დავსვა, და აი სწორედ აქ იხადება კითხვა და ეს საკითხი კარდინალური საკითხია შემეცნების თეორიისა. რა უფლებით ვალიარებ ჩემთვის სუბიექტურს ტრანსსუბიექტურად? რა უფლებით ვხელმძღვანელობ, როდესაც აშკარად ჩემს სუბიექტურ „გამოცდილებას“ (Erlebnis) საყოველთაო ვალდებულებას (Allgemeingültigkeit) ვაძლევ? წარმოვიდგინოთ, რომ მთელ ჩემ სუბიექტურ გამოცდილებათა გარდა, არსებობს რალაც ტრანსსუბიექტური. ამ შემთხვევაში, შესაძლებელია ამ საკითხის ახსნა, მისი პასუხის მიცემა იმით, რომ მე

1 ნუ იფიქრებს მკითხველი, რომ მე ვითომ აქ ეგრეთ წოდებული „იმანენტური ფილოსოფიის“ ან „კონსციენციალიზმის“ შემეცნების თეორიას ვაწვდი. მე დარწმუნებული ვარ, რომ შუპესი და შუბერტ-ზოლდერნის იმანენტური ფილოსოფია, რომლის ცენტრალურ წერტილსა და საფუძველს „ცნობიერების იმანენტობა“ წარმოადგანს მხოლოდ ისტორიული გაუგებრობაა და მთლად ეგრეთ წოდებულ „ბერკლის დოგმაზზე“ დამყარებული, რომელიც დაახლოებით ასე ღალადებს: ყოველივე ტრანსცენდენტური სუბიექტის გარეშეა, შემეცნება კი სუბიექტური აქტი, მაშ, ტრანსცენდენტის შემეცნება შეუძლებელია. მე აქ ვხმარობ მათ არგუმენტებს მხოლოდ მეთოდური მოსაზრებით, რომ ნათლად გავარკვიოთ შემეცნების თეორიის პირველი საკითხი, როგორც სკეპტიკური აზროვნების აუცილებელი შედეგი, საკითხი შემეცნების შესაძლებლობისა.

ამ ტრანსსუბიექტურს ვხმარობ, როგორც პირველ საფეხურს, რომელზედაც ვმაგრდები შესაძლებელ ტრანსსუბიექტურ მსოფლიოში და აქედან ვაშენებ ან ვიკვლევ ამ უკანასკნელს, მის შესახებ სუბიექტურად გამოთქმულ აზრს ობიექტურ საფუძველს ვაძლევ და ამით ყველასათვის სავალდებულო შემეცნებას ვპოულობ. მაგრამ მაჩვენეთ ისეთი ტრანსსუბიექტური, რომელიც ჩემი თვითცნობიერების დამოუკიდებლად არსებობდეს და ამავე დროს სუბიექტური არ იყოს; ასეთის ჩვენება შეუძლებელია, რადგანაც იგი არ არსებობს. და თუ ეს ასეა, ის ძველი საკითხიც თავის ძალაში რჩება. ჩვენს წინ იხსნება უმეტრების უფსკრული, რომელმაც ადრე თუ გვიან უნდა გვშთანთქმოს, თუ შემეცნების სხვა რაიმე წყაროს ვერ მოვნახავთ. ფილოსოფიურად მოაზროვნე ადამიანისთვის ეს არსებობის საკითხია, მისი უარყოფითი პასუხი — მთელი კაცობრიობისა და მისი პროგრესის უარყოფაა; მისი დადასტურება ჩვენი არსებობისა, ჩვენი განვითარების დადასტურებაა. მაგრამ უბედურება ის არის, რომ ასეთი დადასტურება, ერთი შეხედვით, შეუძლებელია; შემეცნების თეორია სწორედ ის მეცნიერებაა, რომელიც ამ საკითხზე პასუხის გაცემას ცდილობს. შემეცნების თეორიის პირველი საკითხი ამგვარად კარდინალური საკითხია, რომლის ახსნაზედაც დამოკიდებულია დანარჩენი საკითხები. სახელდობრ: არის თუ არა შესაძლებელი ყველასათვის სავალდებულო შემეცნება?

აშკარაა, რომ მეცნიერებას, რომლის საგანსაც თვით შემეცნება შეადგენს, უფლება არა აქვს რაიმე წინასწარ აღებული წინადადებით იხელმძღვანელოს. ფიზიკა ან ქიმია, ან სხვა რაიმე მეცნიერება, როგორც ემპირიული, როგორც ადამიანთა გამოცდილების განსაკუთრებული ასპარეზის სისტემატური შემეცნება, მკიდროდაა თავისი საგნით განსაზღვრული. ფიზიკა, როგორც საბუნებისმეტყველო მეცნიერება, თავის საგნად „არაპირდაპირ გამოცდილებას“ (mittelbare Erfahrung — ვუნდტის განმარტებით) იღებს, სახელდობრ იგი ირკვევს მოლეკულური ან მოლარული მოძრაობის კანონებს არსებულ ბუნებრივ მოვლენებში; ამ კვლევის პროცესში იგი სარგებლობს სუბიექტის აბსტრაქციით, უყურებს ბუნებრივ მოვლენებს როგორც სუბიექტისაგან სრულებით დამოუკიდებელ ობიექტურ კატეგორიებს, თითქოს სინამდვილეში ისინი ისე არსებობდნენ, როგორც მას ეჩვენებია. ფიზიკის ფარგლებში მისი საგნის მოლარული ან მოლეკულური მოძრაობის ფარგლებია. ამ ფარგლებს გარეშე ფიზიკა არ არსებობს, იგი სხვა რაიმე მეცნიერება ხდება, რადგანაც მისი საგანი, მისი *raison d'être*-ი არ არსებობს. ამ ფარგლებში დარჩენა და კვლევა კი ნიშნავს წინასწარ აღებულ აზრს, რომ საზოგადოდ შემეცნება შეუძლებელია, რადგანაც წინააღმდეგ შემთხვევაში ფიზიკას

უნდა დაენებებინა თავი მოლარული და მოლექულური მოძრაობის კანონების კვლევისათვის და პირველ რიგში დაესვა საკითხი: არის თუ არა საზოგადოდ შემეცნება შესაძლებელი? უნაყოფო დროის დაკარგვა ხომ არ არის ჩემი გამოკვლევები? მაგრამ ამ კითხვით იგი თავის საგნის ფარგლებს გასცილდებოდა, ამგვარად, ფიზიკა, როგორც ასეთი, მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, როდესაც იგი წინასწარაა დარწმუნებული, რომ კვლევის მეშვეობით კაცობრიობის შემეცნების საღარო მდიდრდება, როდესაც მას სწამს, რომ შემეცნება შესაძლებელია. ამ მხრივ ფიზიკა და ყველა სხვა მეცნიერება წინასწარ გააზრებული მეცნიერებაა. შემეცნების თეორია იკვლევს თვით შემეცნების შესაძლებლობას, და თუ მას ასეთის გამოკვლევა უნდა, იგი არალოგიკურობას ჩაიდენს, თუ რაიმე წინასწარ აღებული აზრით ისარგებლებს, რადგანაც აშკარაა, რომ ყოველი წინდაწინ აღებული აზრი მხოლოდ მაშინ არის ასეთი, როდესაც მე იგი მწამს, როდესაც მე იგი სინამდვილედ მიმაჩნია, ე. ი. როდესაც თვითშემეცნებას (ამ აზრით გამოხატულ შემეცნებას მაინც) შესაძლებლად ვცნობ. შემეცნების თეორიის *raison d'être*-ი შემეცნების შესაძლებლობის გამოკვლევაა, წინასწარ გააზრებული კი შემეცნების შესაძლებლობის აღიარებაა; მაშ, ამ უკანასკნელის უკრიტიკოდ მიღება შემეცნების თეორიის თვითმკვლელობაა, თვითმოსპობაა. ამიტომ შემეცნების თეორია წანამძღვარს დამყარებული მეცნიერება ვერ იქნება (იხ. Volcell, Erfahrung und Denken). პირიქით, იგი ისეთი მეცნიერება უნდა იყოს, რომელიც თვითონ იკვლევს სხვა მეცნიერების წანამძღვრებს და მათი შეფასებით თვით მეცნიერების არსებობის უფლებას ადასტურებს ან უარყოფს.

ეს შეფასება არა მარტო მეცნიერების წინათ აღებულ აზრებს ეხება, არამედ მის კომპეტენციაში შედის, აგრეთვე, ის შედეგები, რომლებიც მეცნიერებას თავის გამოკვლევებით მოაქვს. შემეცნების თეორია, როგორც მსაჯული, წონის და აფასებს მეცნიერებათა ნაყოფთ. ზედავს შემეცნებისათვის მათ ღირებულებას ან, უკეთ რომ ვთქვათ, მათ შემეცნებით მნიშვნელობას.

როდესაც კარდინალური საკითხი შემეცნების თეორიისა, საკითხი შემეცნების შესაძლებლობისა ნამდვილად იხსნება, მაშინ შემეცნების თეორეტიკოსის წინ დგება მეორე საკითხი, შეიძლება ისეთივე მნიშვნელოვანი, როგორიც იყო პირველი, საკითხი იმისა, თუ რომელია ის წყარო, საიდანაც შემეცნება მიმდინარეობს — საკითხი შემეცნების წყაროების შესახებ. როდესაც ჩემს წინ დგას მსოფლიო, რომელიც დაეინებით თხოულობდა ჩემგან პასუხს: რა ვარ მე, რა ხარ შენო? როდესაც მივისწრაფი შემეცნებისაყენ ძალაუნებურად უნდა მივმართო იმ წყაროებს, რომლებიც ჩემი შემეცნების გან-

ხორციელებას შესაძლებელყოფენ; სადაა ის რალაც იქსა, რომლის ანალიზი ან სინთეზი აუცილებელ რეზულტატად შემეცნებას მომცემს? არის ეს იქსი თვით ბუნება ჩემგან დამოუკიდებლად, თუ ასეთი რამ „მე“ ვარ, მისგან დამოუკიდებლად? ვარ მე ობიექტი სწორედ ისე, როგორც იგი ახლა ჩემს წინ დგას, ემპირიული ობიექტი თუ სუბიექტი, გადამწყვეტი ამ საკითხის ახსნაში? ან შეიძლება ორივე, როგორც ობიექტი, ისე სუბიექტი, მონაწილეობს ჩემი შემეცნების პროცესში, როგორც მისი წყარო? ვიდრე, ეს საკითხები არ გადაიჭრება, ვიდრე შემეცნების წყაროები ერთხელ და სამუდამოდ არ გაირკვევა, მანამ შემეცნება ერთ წერტილზე იქნება. იგი წინ აღარ წავა, ანდა, უკეთ რომ ვთქვათ, იგი არ იარსებებს დანამდვილებით; იგი მხოლოდ შესაძლებელი, პოტენციური იქნება. ამგვარად აშკარაა, რომ მეორე საკითხი შემეცნების თეორიისა, საკითხი შემეცნების წყაროებისა თითქმის ისეთივე მნიშვნელოვანი ყოფილა, როგორცაა საკითხი შემეცნების შესაძლებლობისა. ამიტომ ყოველი შემეცნების თეორია, თუკი იგი მართლაც ასეთი უნდა იყოს, აუცილებლად აყენებს ამ საკითხს და ცდილობს მას ასე თუ ისე ანგარიში გაუწიოს.

მაგრამ ამ ორი საკითხის გადაჭრით და მეცნიერებათა ნაყოფის შემეცნებით, მისი მნიშვნელობის შეფასებით არ თავდება შემეცნებითი პროცესი; იბადება ახალი კითხვა შემეცნების წარმოშობის შესახებ. ცნება შემეცნების წარმოშობა უმთავრესად შეიძლება გაირკვეს სამგვარად: 1. როდესაც შემეცნების თეორეტიკოსი თავის მიზანს პოულობს ცნობიერების ფორმებში — ცნების, მსჯელობისა და დასკვნის აღორძინებისას და ამით შემეცნებას, როგორც ფსიქოლოგიურ მოვლენას, თავისი რეფლექსიის საგნად ხდის. როდესაც იგი ამ ფსიქოლოგიური მოვლენების „დროულ ქმნას, მათ გენეზისს ინდივიდუალური და გენერალური განვითარების მიმდინარეობაში“ თავის გამოკვლევის საგნად ქმნის, მაშინ იგი მხოლოდ პირდაპირ ან წმინდა გამოცდილებას იკვლევს, როგორც შემეცნების შინაარსს; მისი უმთავრესი მიზანი კონკრეტულ-შინაარსიანი შემეცნება და მისი წარმოშობა და არა ყოველი ადამიანისა და ყოველი შინაარსისთვის საეალებულო შემეცნება,—მაშინ იგი შემეცნების ფსიქოლოგიურ წარმოშობას იკვლევს, ეს უკანასკნელი კი ძირითადად განირჩევა შემეცნების „ლოგიკური“ წარმოშობისაგან, რომელიც მხოლოდ უნდა გვიანტერესებდეს და გვიანტერესებს კიდევ შემეცნების თეორიის გარკვევის დროს. II. არის კიდევ მეორე გზა, რომლის მეშვეობითაც ჩვენ შეგვიძლია ვიპოვოთ, როდის, ადამიანის კულტურული განვითარების რომელ საფეხურზე წარმოიშვა რაიმე გარკვეული შემეცნებითი ფორმა, რა მიზეზებმა წარმოშვა იგი და სად; ან როგორია ის ნიშნები, რომლებიც საზოგადოების განსაზღვრულმა კულტურულ-

მა ხანამ დაასვა წარმოშობილ შემეცნებით ფორმებს? აშკარაა, რომ ასეთ გამოკვლევასთან შემეცნების ლოგიკურ წარმოშობას არაფერი აქვს საერთო; ეს უკანასკნელი გზა შეეცნების ისტორიული წარმოშობის სახელით შეგვიძლია დავახასიათოთ. III. დაგვრჩა მესამე და უკანასკნელი გზა, გზა შემეცნების ლოგიკური წარმოშობისა და აი, სწორედ ეს გზაა, რომ ჩვენ ახლა გვინტერესებს. რა არის შემეცნება? ამ ცნების დაწვრილებითი გარკვევა ჭეჭერობით უადგილოდ მიგვაჩნია. ვიტყვი მხოლოდ გაკვრით, რომ შემეცნება რაიმე საგნისა ან მოვლენისა სხვა არაფერია, თუ არა ჩემს არსებულ გამოცდილებაში ამ საგნის ან მოვლენის შესაფერი ადგილის პოვნა, ნახვა, მისი სხვა რომელიმე ფართო ნაცნობ ცნების ქვეშ სუბსუმირება. ასეთია შემეცნების დეფინიცია ფსიქოლოგიურად. ლოგიკურ მნიშვნელობას კეშმარიტება მხოლოდ მაშინ იღებს, როდესაც მე იმას, სახელდობრ მასზე გამოთქმულ მსჯელობას ნამდვილად მივიჩნევ. ამგვარად, აშკარაა, რომ ყოველი შემეცნების აქტის აუცილებელი პირობა სუბიექტია, რომელიც მსჯელობს, ობიექტი კი (საგანი ან მოვლენა) წმინდა გამოცდილება, ცლა ყოფილა. მაგრამ შემეცნება არ არის ცოდნა: ვინ არ იცოდა, მაგალითად, პირდაპირი მოძრაობის თანდათანობითი სისწრაფის ზრდა! კაცობრიობამ ეს თავისი არსებობის დასაწყისიდანვე იცოდა, მაგრამ მისი შემეცნება მას არ ჰქონდა, მან არ იცოდა, რომელ კანონებს ემორჩილებოდა ეს მოვლენა. არ იცოდა ადგილი ამ მოვლენისა მთელ მის შემეცნებელ გამოცდილებაში: მან მე-17 საუკუნემდე არ იცოდა, რომ ეს კანონი შემდეგი ფორმულით გამოისახება $v^2 = 2as$, ანდა, სიტყვებით რომ გამოეთქვათ, „სისწრაფის კვადრატი უდრის ყოველი გზის სიგრძეზე გამრავლების ორჯერ მეტ პროდუქტს (V. Lommel, *Experim. Physik.* S. 11). ასეთია შემეცნება, როდესაც მე მიზნად შემეცნების ლოგიკურ წარმოებას ვისახავ. აშკარაა, რომ ჩემი გამოკვლევა მხოლოდ მაშინ არის ნაყოფიერი, როდესაც ვარკვევ, ასე ვთქვათ, შემეცნების ნაწილებსა და ვამბობ: აი ეს ნაწილი მხოლოდ სუბიექტს ეკუთვნის, მისი გონების კანონიერი ნაყოფია. ობიექტმა კი აი ეს ნაწილი წარმოშვა; ანდა ვამბობ: მთელი შემეცნება, თურმე სუბიექტის ნაყოფი ყოფილა, თურმე ობიექტი აქ არავითარ როლს არ ასრულებს; ეს კი არა, თვით ობიექტიც გაპიპოსტაზებული სუბიექტი ყოფილა! ამ შემთხვევაში მე უკვე მიდგას თვალწინ შემეცნების ლოგიკური წარმოშობის კვლევა, წარმოშობა, რომელიც ერთ განსაზღვრულ შინაარსს კი არ ეყრდნობა, არამედ ყოველ შესაძლო შინაარსს შეიძლება მოხმარდეს. ასე უნდა იყოს შემეცნების ლოგიკური წარმოშობა გაგებულ და მხოლოდ მაშინ შეიძლება შემეცნების თეორეტიკოსმა მიაღწიოს თავის მიზანს.

ამგვარად ვხედავთ, რომ შემეცნების თეორია ისეთი მეცნიერება

ყოფილა, რომელიც კითხულობს: არის თუ არა შემეცნება შესაძლებელი, სადაა შემეცნების წყაროები, როგორია შემეცნების წარმოშობა? რომ იგი თვით არავითარ წინასწარ დადგენილ აზრს არ იღებს და სხვა მეცნიერებათა წინაღვე აღიარებულ აზრებისა და მათი ნაყოფების შემეცნებით მნიშვნელობას აფასებს. მაგრამ ამით თავდება შემეცნების თეორიის ამოცანა? აშკარაა, რომ ის მეცნიერება, რომელიც შემეცნების თვითცნობიერებას წარმოადგენს, არ იქნება დამთავრებული, თუ შემეცნების ფარგლებს არ გაარკვევს, ერთხელ და სამუდამოდ არ აღიარებს, აქვს შემეცნებას ფარგლები თუ იგი განუსაზღვრელია, შეუძლია ადამიანს მთელი არსებობის შემეცნება თუ მისი შემეცნების საგნებს მხოლოდ განსაზღვრული მოვლენები შეადგენს?

როდესაც ადამიანის წინ მთელი ბუნება იშლება ყველა თავისი მოვლენის, მათი ცვალებადობისა და ნივთის დროული აღორძინებით, განვითარებითა და დაღუპვით, ერთი სიტყვით, როდესაც ადამიანს მთელ თავის სიცოცხლეში ცვლილებათა კალეიდოსკოპი უდგას თვალწინ, — რასაკვირველია, სუბსტანციური არსებობის შესახებ ბუნებრივად ებადება კითხვა მას: მეტაფიზიკა, რელიგია და ხელოვნება შესაძლო პასუხია ამ კითხვის, მხოლოდ სხვადასხვა ელფერით; მაგრამ როგორც მეტაფიზიკა, ისე რელიგია და ხელოვნება დადებით პასუხს გვაძლევენ ამ კითხვაზე და სუბსტანციური არსებობის სამ შემეცნებით ფორმას წარმოადგენენ; ფილოსოფიის ისტორიამ იცის ისეთი შეხედულებანი, რომელნიც უარყოფენ სუბსტანციური არსებობისა და შემეცნების შესაძლებლობას, ასეთია, მაგალითად, კანტის ფილოსოფია. შემეცნების თეორია სწორედ ამ კითხვის ახსნას ცდილობს, როდესაც მას ეკვი შეაქვს შემეცნების უსაზღვრობაში და ამიტომაც კითხულობს: სადა არიან შემეცნების ფარგლები?

ამ უქანასწერი კითხვითა და მისი პასუხით მთავრდება შემეცნების თვითცნობიერების სისტემა. ამით თავდება შემეცნების საგნისა და ამოცანის დახასიათებაც. დაგვრჩენია მხოლოდ საკითხი შემეცნების თეორიის მეთოდისა და მისი სხვა მეცნიერებებთან დამოკიდებულების შესახებ.

ყველა ზემოთ ნათქვამიდან ერთი შეხედვით შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ შემეცნების თეორიას, როგორც მეცნიერებას, რომელიც თვით შემეცნების შემეცნება უნდა იყოს, არ უნდა ჰქონდეს გარკვეული და ყველასაგან მიჩნეული ფარგლები იმ მეცნიერებასთან, რომელიც თავის დანიშნულებას საზოგადოდ მთელა ფსიქიკური ცხოვრების გარკვევაში პოულობს; შემეცნების თეორია ფსიქოლოგიის ერთ-ერთი ნაწილია და როგორც ასეთი, ვერ წამოაყენებს მოთხოვნებს საკუთარ მეთოდზე და მის განცალკევებულ მეცნიერებად აღიარებაზე. მართლაც, შემეცნების თეორიის, როგორც დამოუკიდებელი

მეცნიერებისა, და მისი საკუთარი მეთოდის არსებობის შესახებ დღეს გაცხარებული ბრძოლაა გაჩაღებული ეგრეთ წოდებულ ფსიქოლოგთა და ანტიფსიქოლოგთა ან ფორმალისტთა შორის.

პირველი მიმართულება — ფსიქოლოგიაში გეარწმუნებს, თუ ფსიქოლოგია მთელ ფსიქიკურ ცხოვრებას იკვლევს, თუ მისი საგანი არა მარტო გრძნობითა და ნებით ისაზღვრება, არამედ მას ეკუთვნის, აგრეთვე, მთელი ფართო ველი შემეცნებისა, რატომ უნდა იყოს შემეცნების თეორია (ან ლოგიკა) ისეთი მეცნიერება, რომელიც ფსიქოლოგიის კომპეტენციის გარეშე დგას; რა უფლება გვაქვს არ მივიჩნიოთ მის მეთოდად „აღწერა, ანალიზი, შემეცნების ფუნქციებისა და მათი შედეგების გენეტიკური წარმომდინარეობა“, როდესაც ნამდვილი შემეცნების თეორია მუდამ ამ მეთოდით სარგებლობდა და სარგებლობს კიდევ? მართალია, არსებობს ე. წ. „კრიტიკული“ ან „ტრანსცენდენტალური მეთოდი, მაგრამ განა აშკარა არ არის, რომ ასეთი მეთოდების არსებობა სრულებით არ არის საკმარისი შემეცნების თეორია ცალკე, დამოუკიდებელ მეცნიერებად მივიჩნიოთ! რა არის შემეცნება, თუ არა ფსიქიკური ცხოვრების გამოაშკარავება, ფსიქოლოგიური მოვლენა და თუ ეს მართლაც ასეა, მაშ იგი უსათუოდ უნდა ემორჩილებოდეს საზოგადო ფსიქოლოგიურ კანონებსა და ემორჩილება კიდევ. შემეცნების წარმოშობა, მისი ფსიქოლოგიური წარმოშობა, შემეცნების საშუალებანი და მისი განსაკუთრებული ფორმები თვით სუბიექტის ორგანიზაციაშია დამალული, და თუ ყველაფერი ეს ასეა, განა აშკარა არ არის, რომ შემეცნების თეორია მხოლოდ ფსიქოლოგიის ერთ-ერთი ნაწილი ყოფილა! ფსიქოლოგთა ჯგუფს ეკუთვნის ლოკი, იუმი, მილი და სხვ., დღევანდელ ფილოსოფიაში კი მახი და სხვ. მეორე მიმართულება — ფორმალიზმი კი აცხადებს, ვითომ შემეცნების თეორიას არავითარი დამოკიდებულება არა აქვს ფსიქოლოგიასთან, რომ იგი სრულიად თავისუფალი ფორმალური მეცნიერებაა; ჰუსერლის აზრით (Logische Untersuchungen), არსებობს მესამე სამეფო, სადაც გაბატონებული არიან „კემპარიტებანი თავისთვის“, ჩვენგან დამოუკიდებლად, და შემეცნების თეორია სწორედ ის მეცნიერებაა, რომელიც ამ მესამე სამეფოსაკენ მიისწრაფვის და როგორც ასეთი არავითარი კავშირი არა აქვს ემპირიულ მეცნიერებებთან, რომელთა რიცხვს სხვათა შორის ფსიქოლოგიაც ეკუთვნის. ამ უკანასკნელის კანონები ბუნებრივი კანონებია. ლოგიკის კანონები კი იდეალური კანონებია დამოუკიდებლად თვით აზროვნების ფაქტისაგან, რადგანაც იგი ამ მესამე სამეფოს კანონებისაკენ ისწრაფვის, რომელიც აზროვნებისაგან დამოუკიდებლად უნდა იქნეს აღიარებული. ფორმალისტთა ჯგუფს ეკუთვნიან კანტი, ჰეგელი და სხვ., თანამედროვე ფილოსოფიაში კი — ნატორპი, კოჰენი და სხვ.

არის კიდევ მესამე მიმართულება, რომელსაც შემარიგებელი პოზიცია უკავია ამ ორ მიმართულებას შორის. წარმომადგენლები არიან ვუნდტი, ჰედდინგი, პალაგი და სხვ. ვუნდტის აზრით, ყოველი შემეცნებითი აქტი, როგორც სულიერი მოვლენა, თავისი ფაქტიური მხრით ფსიქოლოგიას ეკუთვნის, სანამ მის ფორმალურ მხარეს თავისი ლოგიკური მნიშვნელობით შემეცნების თეორია არ შეაფასებს (Wundt, Einleitung in die Philosophie, S. 28). ასეთ შეფასებასთან კი ფსიქოლოგიას საერთო არაფერი აქვს. ჰედდინგი თავის „რელიგიის ფილოსოფიაში“ ამბობს: „შემეცნების თეორია იკვლევს ჩვენი შემეცნების ფორმებსა და ელემენტებს და კითხულობს, შეიძლება თუ არა მათი ხმარება არსებობის შემეცნების პროცესში? ფსიქოლოგია კი იკვლევს მათ ფაქტიურ წარმოშობას და ყურადღებას არ აქცევს მათ შემეცნებით ღირებულებას (Religions Philosophie, S. 85). აი ყველა ის მიმართულება შემეცნების თეორიაში, რომელთაგანაც ერთ-ერთის დადასტურებას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს შემეცნების თეორიის სხვა მეცნიერებებთან დამოკიდებულებისა და მისი მეთოდის გარკვევისათვის.

ასეთ სქემატურ საკითხთა დაყენებითა და მათი ანალიზით მიღწეულია ამ წერილის მიზანი; მსურდა გამერკვია შემეცნების თეორია, როგორც ასეთი, და არა ამეგო შემეცნების თეორიის სისტემატური შენობა. ეს მიზანი კი, ჩემი აზრით, ყველაზე უკეთ ჩვენი მეცნიერების საკითხთა დასმით მიიღწევა. უპასუხეთ ყველა ამ საკითხს და თქვენ გექნებათ თქვენი შემეცნების თეორია.

ფილოსოფიური საუბარი. ს ი კ ვ დ ი ლ ი ¹

შემთხვევითი მოვლენა კი არ არის ის, რომ ყველაზე უფრო გავრცელებულ რელიგიურ მოძღვრებაში, — ქრისტიანობაში — სიკვდილის საკითხს ცენტრალური პოზიცია უკავია. ადამიანის სულს, მუდამ მშფოთვარეს და დაუცხრომელს, განსაკუთრებული გრძნობა ეუფლება, როდესაც იგი პირისპირ დაუდგება ყოფნა-არყოფნის საკითხს. ყოველ განცდაში, მარტივი იქნება იგი თუ რთული, ადამიანის სული განუყრელად ჩასკიდებია ამ საკითხის თითოეულ გამონასკვს და სწორედ ამიტომ, რომ ჩვენი სულიერი ცხოვრება ერთბაშად ყოფნა-არყოფნის ელფერშია მოვლენილი.

განსაკუთრებული ძლიერებით რელიგიურ განცდაში პოულობს იგი თავის გამოხატულებას. რელიგია სწორედ ადამიანის ცხოვრების და მის განცდათა დროული შუზღუდულობის შედეგია. იგი ამ შემოფარგულობაზე დამკვიდრებული ლტოლვა-მისწრაფებაა საზღვარდაუსშელი არსისა და არსებისაკენ. დიახ, ს ი კ ვ დ ი ლ ი ა ძ ლ ე ვ ს და ს ა ბ ა მ ს უ კ ვ დ ა ვ ე ბ ი ს ი დ ე ა ს. ეს ასეც უნდა იყოს. მე ვხედავ რაიმე განსაზღვრულ მოვლენას და იმავე წამს ჩემს ცნობიერებაში რაღაც სავსებით განუსაზღვრელის ცნება წამოიჭრება; მე ვხედავ სიკვდილს, გახრწნას და იმავე წუთს ჩემს სულის სამკვიდროს უკვდავებისა და მარადისობის იდეა ეუფლება. ფსიქოლოგიაში ასეთი ფაქტი არისტოტელემ „კონტრასტის ასოციაციის“ სახელით მონათლა. ამ სფეროში იგი დღესაც ბატონობს, მაგრამ განა მართო ამ სფეროში? მე მგონია, რომ მის მოთხოვნილებებს თავისუფალი აზროვნებაც ახორციელებს...

დიახ, რელიგია, მარადიულობისაკენ მისწრაფება სიკვდილმა წარმოშვა. ამიტომაცაა, რომ ყოფნა-არყოფნის პრობლემა განსაკუთრებული ძლიერებით არის ჩაქარავლი რელიგიური მსოფლმხედველობის ყოველ ნაქსოვში. ქრისტიანობა სწორედ ისეთი რელიგიაა, რომელმაც

¹ გაზეთი „კოლხიდა“, 1911 წ., № 04.

მარტოდმარტო შეძლო სიკვდილის დაძლევა და მის ნანგრევებზე უკვდავი არსებობის კოშკის აღმართვა. მან სააქაოს დროულ ცხოვრებას საიქიო დაუპირისპირა, ხოლო ეს საიქიო აბსოლუტური არსებობისა და უკვდავების კვარცხლბეკზე აამალა.

სააქაო ცხოვრება გახრწნითა და სიკვდილით იმიტომ თავდება, რომ იგი მსახურებაა სხეულისა, სხეული კი თავისთავად მკვდარი და პასიურია. სიცოცხლის პრინციპი სულია და ამიტომ იგი, როგორც პლატონმა თქვა, უკვდავია. ვინც სააქაოს სულზე ზრუნავს, იგი ამით თავის უკვდავებაზე ფიქრობს. ამიტომ მთელი სააქაო ცხოვრება ზრუნვაა საიქიო, მარადიული ცხოვრებისათვის. ამით ქრისტიანობამ მიწიერი, დროული ცხოვრება საიქიო, უკვდავ ცხოვრებას დაუქვემდებარა და სიკვდილს სძლია. ეს უკანასკნელი მხოლოდ საშუალებაა უკვდავი ცხოვრების მიღწევისათვის. ეს დაძლევა სიკვდილისა ქრისტიანობამ თავისი მოძღვრების მკვდრებით აღდგომით დაასურათა.

მაგრამ ქრისტიანობა ცდება ისე, როგორც ცდებოდნენ ძველი ბერძნები და ან როგორც ცდება დღეს ყოველი გულუბრყვილო ადამიანი. ბერძნებს ეგონათ და დღესაც ბევრს გონია, თითქოს სიკვდილი წუთიერი იყოს, თითქოს ბედის ღმერთები ჩვენი ცხოვრების ძაფებს არაეღუნენ, და იგიც მანამდე გრძელდება, სანამ ერთ მშვენიერ წამს ეს ძაფი არ გაწყდება. ძაფის გაწყვეტის მიზეზი თვით ძაფი როდია, იგი სულ სხვაგან მარხია. ვით დამოკლეს მახვილი, ისე ჰკილია ადამიანის თავზე საშიში ცელი უღმობელი სიკვდილისა. საკმარისია მახვილს რომ ძაფი ამარგებს, გაწყდეს და ადამიანის ცხოვრებას წერტილი დაესმება. ამგვარად, სიკვდილი რაღაც, გამოურკვეველ მოვლენას მოასწავებს, მაგრამ ეს შეხედულება მცდარია. სიკვდილი თვით სიცოცხლეში მარხია. იწყება თუ არა სიცოცხლე, იწყება იგიც და მასთან ერთად წინ მიიღტვის. სიკვდილი, ამგვარად, ი მ ა ნ ე ნ ტ უ რ ი მოვლენაა და არა — ტრანსცენდენტური.

გერმანელმა ფილოსოფოსმა ზ ი მ ე ლ მ ა განსაკუთრებული ძლიერებით გაუსვა ხაზი სიკვდილის ცხოვრებასთან იმანენტურობას. მეც მას მივყავები და ზოგი შესწორებით შევეცდები ფარდა ავხადო სიკვდილის საშინელ იდუმალებას.

ყველასათვის აშკარაა, რომ ყოველი მოვლენა ერთგვარ საზღვარში ხდება და აი, სწორედ ეს საზღვარია, რომ მას განსაკუთრებულ სახეს, თავისებურ ფორმას აძლევს. ჩვენ ვამბობთ, სითხეს თ ა ვ ი ს თ ა ვ ა დ არაერთი ფორმა არა აქვსო, და ამაზე ყველა გვეთანხმება; მაგრამ როგორც კი შევეცდებით, განსაზღვრული ფორმა მივცეთ მას, იმწამსვე რაიმე მაგარ საგანს მივმართავთ, რომ მისი მეშვეობით სითხის უფორმობას საზღვარი დაუღდათ: ჩვენ ვასხამთ მას ჭიქაში და იგი ამით ამ უკანასკნელის ფორმას ღებულობს. აქ ფორმა, როგორც

ვხედავთ, განსაზღვრაში, შემოფარგვლაში მდგომარეობს; ფორმა განსაზღვრას უერთდება. ასევე ითქმის ყოველ სხვა მოვლენაზე. უნდა გვახსოვდეს მხოლოდ, რომ მოვლენათა მთელი სამყარო ორ სამკვიდროდ იყოფა: სამკვიდრო არაორგანულისა და ორგანულისა. ამის მიხედვით განსაზღვრაც ორგვარია: ა. არაორგანული თავის განსაზღვრისათვის მეორეს, მის გარეშე მდგომ ნივთს თხოულობს. აქ ერთი მოვლენა მეორეს საზღვრავს, მხოლოდ ზერელედ, გარეგნულად. ეს განსაზღვრა სივრცეში ხდება. სითხე თხოულობს ჰქეპას და მით ისაზღვრება და ეს კიდევ სხვას. ბ. სულ სხვაა ორგანული. ზიმელის აზრით, განსაზღვრა ამ სფეროში სულ სხვა გზით ხდება. იგი დ რ ო უ ლ ი ა და არა ვრცეული (räumlich). იგი შინაგანია და არა გარეგანი. მაშასადამე, ცხოვრება როგორც პრინციპი ორგანულისა, შინაგანსა და დროულ საზღვარს დაემორჩილება და არა ვრცეულს. ცხოვრების საზღვარი კი სიკვდილია, მაშასადამე, იგი მისი ფ ო რ მ ა ა. როგორც ასეთი, იგი არ არის უკანასკნელი წუთი სიცოცხლისა. იგი მთელ ჩვენს ცხოვრებას თან სდევს და სწორედ ამიტომაა შესაძლებელი, რომ იგი მას საზღვრავს, ფორმას აძლევს. ჩვენ რომ სიკვდილი არ ვიცოდეთ, მაშინ ცხოვრება სულ სხვა სახეს მიიღებდა, იგი ძირიანად სხვა იქნებოდა. მაგრამ როგორ შეიძლება წარმოვიდგინოთ ცხოვრებასთან სიკვდილის ასეთი მჭიდრო კავშირი? ზიმელი ფიქრობს, თითქოს ადამიანის ცხოვრებას თვით სიკვდილის ფაქტი აძლევდეს ფორმას. ჩემი შეხედულებით ეს შეცდომაა. ადამიანის ცხოვრება მისი სულის ყოფა-კითარებაა; გარეგანი ფაქტით კი სულის განსაზღვრა წარმოუდგენელი და გაუგებარია. სიკვდილი იდეაა, და მხოლოდ როგორც ასეთს შეუძლია მას სიცოცხლის განსაზღვრა და მისთვის თავისებური ფორმის მიცემა.

სპინოზამ თქვა: ადამიანი და ყოველი ნივთი მიისწრაფვის თავისი არსებობის შენარჩუნებისათვის; და ეს დებულება მან აუცილებელ ჭეშმარიტებად აღიარა. მართლაც, ძნელი წარმოსადგენია ცხოვრება, რომელსაც მიზანი თავის ფარგლებს გარეშე ჰქონდეს დასმული. ცხოვრება საცოცხლისთვის ხდება და არა სხვა რამისათვის. ამიტომ ვერც ერთ მოვლენას ვერ მიჩვენებთ ადამიანის ცხოვრებაში, რომ იგი მის კეთილდღეობას ეწინააღმდეგებოდეს. ადამიანს, შეგნებულად თუ შეუგნებლად, მუდამ თვალწინ უდგას სიკვდილის იდეა და სწორედ ამ იდეისდაგვარად მართავს იგი თავის ცხოვრებას.

დღიდან თავისი წარმოშობისა მისი არსებობის მიღწეულ წერტილამდე ადამიანმა დიადი გზა განვლო, და მისი ცხოვრების ისტორია, დარჯინის თვალსაზრისით რომ გავითვალისწინოთ, მხოლოდ ეპოპეაა სიკვდილის იდეასთან ბრძოლისა. სიკვდილის იდეა რომ არ ყოფილიყო, მთელი ჩვენი ფსიქიკური და ფიზიკური ორგანიზაცია უფრო მომასის მდგომარეობას არ ვასცილდებოდა. საკვირველი ფსიქიკური და

ფიზიკური შეგუება ბუნების იდუმალ ძალებთან, რომლებიც დამახასიათებელია ადამიანისთვის, სრულებით უცხო იქნებოდა ჩვენთვის. დიახ, მთელი ჩვენი ცხოვრების ფორმა, სახე სიკვდილმა წარმოშვა; იგი განუყრელი დარაჯივით მუდამ თან გვსდევდა და კიდევაც გვსდევს; ცხოვრების ყოველ მხარეს თავას ელფერს აძლევს, ამიტომ სიკვდილი, როგორც იდეა, უდიდესი ბოროტება კი არა, უდიდესი სიკეთეა.

ვისთვისაც ძვირფასია ცხოვრება, როგორც ასეთი, მისთვის სიკვდილიც ძვირფასი უნდა იყოს. ვინც იმით ამაყობს, რომ იგი ერთუჭრედიან, უკვდავ პროტოპლაზმას არ წარმოადგენს, რომ იგი მსოფლიო ცხოვრების ერთგვარი გამოხატულებაა, იგი სიკვდილს უნდა უმაღლოდეს.

დიახ, სიკვდილი ფორმაა ცხოვრებისა, მაგრამ იგი დაუძინებელი მტერაა სიცოცხლისა...

მაშ, ცხოვრება და სიცოცხლე ერთი და იგივე არ ყოფილა.

ბანდოშილობის პრობლემა ილია ჭავჭავაძის „ბანდებილში“¹

ადამიანის ბუნება გაუფანტავ ბურუსში გახვეული საიდუმლოებაა, რომლის უხილავი ძალა დაუჭერებელი სიძლიერით იტაცებს მთელ ჩვენს არსებას და იმ ბუნებისაყენ გვიხმობს, ხოლო ისეთი იდუმალობა ადამიანის ბუნების არც ერთ კუნჭულში არ ბინადრობს, როგორც ხელოვნებითი შემოქმედების ზეგავლენას ახასიათებს.

თქვენ ყველამ უწყით, რომ ხელოვნება სინამდვილისა და კემშარიტების საკვებს უნდა წარმოადგენდეს. ყველას მოგეხსენებათ, რომ ასეთ სინამდვილე-კემშარიტებასთან შესისხლხორცებულ ხელოვნებას შეუძლია მთელი თქვენი არსების ერთბაშად გატაცება და მშვენიერების გრძნობათა ტალღებში განზანვა.

მაგრამ წარმოიდგინეთ, რომ სინამდვილე ჩვეულებრივ ფორმებში ჩამოსხმული ჩვეულებრივი სახით, უკვე ჩვენგან დამოუკიდებლად ან ჩვენამდე კმნილი, მთელი თავისი სიგრძე-სიგანით, ყველა თავისი უმნიშვნელო და მნიშვნელოვანი ნიუანსით, ერთი სიტყვით, სინამდვილე ისე, როგორც იგი ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებობს, გამოხატულია რომელიმე ნაწარმოებში სიტყვათა საშუალებით, ფერადებისა თუ თლილი მარმარილოს დახმარებით — ეგ სულ ერთია. იმ შემთხვევაში იგი, სინამდვილე ნამდვილი დაწერილებითი განმეორება იქნებოდა უკვე არსებულისა და, მაშასადამე, უქემშარიტესი კემშარიტების სახე ექნებოდა. მოსალოდნელი უნდა ყოფილიყო, რომ ასე. ამ სახით გადმოცემული სინამდვილე ძირიან-ფესვიანად შებოჭავდა მთელ ჩვენს არსებას და შორს, სიტყბო-სიამის უფსკრულში გაიტაცებდა. მაგრამ ეს ხომ ასე არ ხდება! პირიქით, ასეთი სინამდვილე სრულებით უძლურია, რაიმე ყურადღების ღირსი გრძნობა გამოიწვიოს ჩვენს არსებაში და ჩვეულებრივ ჭირ-ვარამით სავსე ყოველდღიური ცხოვრების ზედაპირს შესამჩნევად აგვაცილოს. ფოტოგრაფიული სურათი უძლურია, ესთეტიკური ზეგავლენა მოახდინოს ჩვენზე, სინემატოგრაფიულად ნაჩვენები ლანდშაფტი ჩვენს ესთეტიკურ გრძნობათა სფეროსათვის შეუძ-

¹ „სახალხო გაზეთი“, 1911, № 483, 484.

ჩვენს მხარეზე დასტურდება, რომ სინამდვილეში დასწრეობის დასაბუთება, როგორც მათთვის, რომლებსაც ეს უნდა ეჩვენებინათ, რომ ისინი არ არიან, არ არის შესაძლებელი. მათთვის, რომლებსაც ეს უნდა ეჩვენებინათ, რომ ისინი არ არიან, არ არის შესაძლებელი. მათთვის, რომლებსაც ეს უნდა ეჩვენებინათ, რომ ისინი არ არიან, არ არის შესაძლებელი.

აი სწორედ ეს რადიკალური წინააღმდეგობა ხელოვნებით ტკბობის პროცესის წარმოშობაში წარმოადგენს იმ სფინქსის იდუმალ სახეს, რომელიც ხელოვნებით შემოქმედების მკვლევარს ასე დაეინებით ჩასჩურბობს გონების თვალეში და მისგან პასუხს მოითხოვს. რად ხდება ეს? აი ყველაზე უფრო საინტერესო პრობლემა ესთეტიკაში. ჩვენ ამ საკითხის დაწვრილებით გადაწყვეტას აქ, რასაკვირველია, ვერ შევუდგებით. ჩვენთვის ისიც საკმარისი იქნება, თუ დაახლოებით მაინც აღვნიშნავთ ამ პრობლემის ვადპრის შესაძლო სახეს.

ესთეტიკური ტკბობა, როგორც რომანტიულმა ფილოსოფიამ და ესთეტიკამ აღნიშნა, უძლიერესი განცდაა ადამიანის სულიერი ცხოვრების სამკვიდროში. იგი ადამიანის მთელ არსებას იპყრობს და იტაცებს. ასე რომ, შილერს სრული უფლება ჰქონდა ეთქვა, რომ ადამიანი მხოლოდ მაშინ არის ნამდვილი ადამიანი, როდესაც იგი ესთეტიკურ ტკბობას განიცდის. ესთეტიკური ტკბობა, მაშასადამე, ისეთ მომენტს წარმოადგენს, როდესაც ადამიანის მთელი არსება უკიდურეს გატაცებას განიცდის.

ადამიანის მთელი არსება კი, მეორე მხრივ, ასეთავე ძლიერი გავლენით შემოქმედებითი პროცესის დროსაც არის ხოლმე. მაშასადამე, ესთეტიკური ტკბობისა და შემოქმედების დროს ადამიანის არსება ერთსა და იმავე მდგომარეობაში ვარდება, ასე რომ, თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ეს ორი მომენტი: ტკბობა და შემოქმედება, ერთსა და იმავე მდგომარეობის ორ მხარეს წარმოადგენს. იქ, სადაც ესთეტიკური ტკბობაა, უსათუოდ ნახავთ შემოქმედებას, თუმცა იმის თქმა კი არ შეიძლება, თითქოს ყოველ შემოქმედებას აუცილებელ თანამგზავრად ესთეტიკური ტკბობა სდევდეს თან. ანგვარად, ჩვენ თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ესთეტიკური ტკბობა და შემოქმედება ერთი და იგივეა¹.

ამას შემდეგ თქვენ თვითონ მიხვდებით, რომ ისეთ ხელოვნებისეულ ნაწარმოებს შეეძლება ჩვენი ესთეტიკური გრძნობის სამფლობელოში დაუტყობველ გრიგალად შექრა და გრძნობათა ზღვის აბობოქ-

¹ ამ დებულების აქ დაწვრილებით დამტკიცება ჩვენს მიზანს არ შეეფერება. აღსანიშნავია მხოლოდ, რომ არსებითად ასეთივე შეხედულებისა არის ადოლფ ჰილდებრანდტი თავის შესანიშნავ გამოკვლევაში: „ადამიანის პრობლემა ხელოვნებაში“.

რება, რომელიც უფრო გადაჭრით და პირდაპირ ამოქმედებს ჩვენს სულიერ ძალებს და, ამგვარად— ჩვენს ფსიქიკას შემოქმედების სათარეშო ასპარეზად აქცევს.

მაგრამ რით აღწევს ხელოვნების ნაწარმოები თავის მიზანს? რით იწვევს იგი ჩვენს სულიერ ძალთა შემოქმედებას? როდესაც ხელოვანი რომელიმე კერძო ხასიათის სინამდვილეს აღწერს, მაგალითად, მრისხანე თერგსა და თვალუწვდენელ ამაყ მყინვარს და იმ სულიერ განწყობილებას, რომელსაც ყველა ეს ხელოვანის გულში აღძრავს, როდესაც პოეტი ასეთ კერძო სინამდვილეს გადმოგვცემს, მაგრამ იმავე დროს მას ისეთ დროს ჩარჩოებში ჩამოაყალიბებს, ისეთ სახესა და მიმართულებას აძლევს, რომ იგი ჩვენი სულის სამკვიდროში თავის კერძობას კარგავს და ზოგადის სახით გვევლინება, მაშინ ჩვენი სულიერი ძალები ერთგვარ შემოქმედებით პროცესში ვარდებიან. ისინი ითვისებენ ხელოვნების ნაწარმოებში პირდაპირ ნაჩვენებ კერძო სინამდვილის სახეს, მაგრამ იმავე დროს მისსავე ჩარჩოებში და იმავე მასალით ზოგადის სახეს ქმნიან. თქვენ, ალბათ, გინახავთ რომელიმე მხატვრული ნაწარმოები, მაგალითად, აივაზოვსკის აბოხოტრებული ზღვის ნახატი. აქ თქვენ განსაკუთრებულ ზღვის სახეს ხედავთ, მაგრამ იმავე დროს თქვენი სულის სიღრმეში ერთგვარი მუშაობა ხდება, რომელიც თავის შედეგად ამ კერძო ნახატიდან განსაზოგადებულ ზღვის სახეს ქმნის და, ამგვარად, კერძო სახის გამოხატულებიდან მას საზოგადო სიმბოლოდ აქცევს: კონკრეტულობა აბსტრაქტულ სახეს იღებს, თუმცა იგი იმავე დროს კონკრეტულობად რჩება.

ეკვს გარეშეა, რომ რაც უფრო მეტი კონკრეტულობით იხატება ეს აბსტრაქტულობა, მით უფრო მეტი ღირსება ექნება ხელოვნების ნაწარმოებს.

ამგვარად, ხელოვნების ნაწარმოების შეფასება ორგვარი თვალსაზრისით უნდა ხდებოდეს: იმ კონკრეტულობის თვალსაზრისით, რომელიც კონკრეტულობად და კერძოდ რჩება, მაგრამ აბსტრაქტულსა და ზოგად ხასიათს იღებს და იმ აბსტრაქტულობისა და ზოგადობის მხრით. რომელსაც ჩვენი სულის შემოქმედება ამ კონკრეტულობაში პერეტს გამოხატულს. ამიტომ ჩვენი შეხედულებით მხოლოდ ორგვარი კრიტიკა არის შესაძლო და საჭირო: კრიტიკა ესთეტიკური და კრიტიკა ფილოსოფიური. მართალია, მათი სავსებით ერთიმეორისაგან განწევრება უმართებულო, მოუხერხებელი და ძნელიც არის, მაგრამ ჩვენ მაინც გვსურს მხოლოდ ფილოსოფიური თვალსაზრისით განვიხილოთ ილია ჭავჭავაძის შემოქმედება.

აქ განსაკუთრებით შეეჩერდებით მხოლოდ მის „განდეგილზე“.

შორს საზოგადოებრივი ცხოვრების მშფოთვარე ასპარეზიდან მა-

ლალ მყინვარის მთის წიაღში გამოქვაბულია მონასტერი... ირგვლივ სპარსებური მყუდროება დამკვიდრებულა. იგი მხოლოდ ქარით, ელქეპით და ქუხილით ირღვევა, თორემ ადამიანთა ხმაური, ჟრიამული მას ვერ წვდება; მონასტერი დასცილებია სოფელს, სადაც ადამიანთ გაუჩენიათ ბინა თავიანთი მოუსვენარი ცხოვრებისათვის და პირდაპირ ბუნების შუაგულში გარინდებულა. აქ, ამ მონასტერს, როგორც ამბობენ, შეკედლებია ერთი ღვთისმოსავეი მეუღაბნოე. იგი მოსცილებია საზოგადოებრივი ცხოვრების მოუსვენრობას, ყველა სააქაო ცოდვის სადგურად დაუსახავს და იქ ბუნების წიაღში სურს დალიოს თავისი ცხოვრების უქანასენელი დღენი. ყველა ამ სოფლურ ფიქრსა და გრძნობას ჩაუძინია მის არსებაში და იგი მხოლოდ ზექვეყნიური არსებობის ინტერესებით გამსჭვალულა. მას სურს თავის სულს ზვარაკად მიართვას ხორცის ყველა სურვილი, ყველა ლტოლვა და აკი „განყენებულ წუთისოფლისაგან აქ სული მისი აყვავებულა და ხორციელი გულისთქმა ყველა დამარხულა, განსვენებულა“. ცხადი იყო, რომ მისმა სულის ძღაერებამ სძლია ხორცის ლტოლვილუბა და იგი მზად იყო საიკიო საუკუნო ცხოვრებისათვის, მაგრამ განგებამ ერთ საშინელ საღამოს, როდესაც ბუნება საშინელი ჭექა-ქუხილით ირყეოდა, მას მოუვლინა მომხიბვლელი მშვენიერი ქალწული. იგი თავშესაფარს თხოვდა განდევილს და განდევალმა მიიღო ქალი თავის სენაკში; მაგრამ ეს საღამო საბედისწერო აღმოჩნდა განდევლისათვის. როდესაც მან მიძინებული მშვენიერი ქალწული დაინახა, მის ლოცვითა და მარხვით დასუსტებულ გულში რალაც ცოცხალი, ამქვეყნიური გრძნობა აღიძრა. იგი თანდათან ძლიერებით ბოჭავდა განდევილის არსებას და მას რალაც გამოურკვეველ, თავბრუდამხვევ სიტკბოების მორევში ითრევდა. და აი, დაინახა კიდევ განდევილი, იგი მზად იყო კოცნით აღებეჭლა მისი სულის სიღრმეში მშფოთვარე გრძნობათა ზღვის მღელვარება, რომ უეცრად ესოდენი ტანჯვით მოპოვებულმა სულმა თვალი გაახილა და ხორციელი გულისთქმით გატაცებული განდევილი გარეთ გავარდა და მზის ამოსვლისას ისევ სენაკში შეიჭრა. დარწმუნებული იყო, რომ მისი სული ჭერ კიდევ არ არის ძლეული ხორციელის გულისთქმით, და რომ დაინახა სენაკში შეჭრილი მზის სხივი, მივარდა ლოცვანს, დაეყრდნო მას, მაგრამ ლოცვანი სხივმა წინანდებურად არ დაიჭირა და განდევალმა აქედან თავისი ძლევა დაინახა და საშინელი სულიერი მღელვარების მსხვერპლმა იქვე სული განუტევა.

ასეთია მოკლედ „განდევილის“ შინაარსი. იგი მარტივია, ზომიხე მეტად უბრალო. უმთავრესი მომენტი, როგორც ყველა მიხვდება, ბრძოლაა ვილაც განდევილის სულისა მისი ხორცის მოთხოვნილებებთან. მაგრამ ბოლოს განდევილი მსხვერპლად ეწირება ამ ბრძოლას და ამით ლეგენდაც მთავრდება.

როგორც ხედავთ, აქ ამ ნაწარმოებში ერთი გარკვეული პიროვნების შესახებ არის ბაასი, მისი ცხოვრებისტარებისა და იმის შესახებ, რომ ამ პიროვნებამ თავის ამქვეყნიურ სურვილებს ბრძოლა გამოუტახადა, მაგრამ ამ ბრძოლაში იგი ძლევულ იქნა. შინაარსი კერძო კონკრეტული ხასიათისაა, მაგრამ აქვე, ამ კონკრეტულობაში იზრდება უდიდესი განსაზოგადება, უდიდესი განყენება, და აი, ჩვენც გვსურს ფარდა ავხადოთ ამ ზოგადობას, ამ განყენებას, როგორი იყო ის ტრაგედია, რომელსაც მსხვერპლად ბევრი ეწირება და მათ შორის განდევნილც შეეწირა? აი საკითხი, რომელიც ჩვენ დღეს გვინტერესებს და, რომელსაც ერთგვარი გამოხატულება მისცა ჩვენმა მოსაზრებამ.

ნება მიბოძეთ ცოტა უფრო შორიდან დავიწყო. ისე მიზნის განხორციელება გაგვიძნელებდა და შეიძლება მას სრულებითაც ავცილდეთ. ხშირად შორი გზა უფრო მოკლე აღმოჩნდება ხოლმე, ვიდრე პირდაპირი და პირველი შეხედვით მახლობელი. და ამ შემთხვევაში სწორედ ასეთ გზასთან გვაქვს საქმე.

ადამიანის არსება ცნობილია, როგორც ყველაზე უფრო რთული მოვლენა. ამ მხრივ იგი ძირიან-ფესვიანად განსხვავდება სხვა ყოველი ცოცხალი არსიდან. ჯერ წარმოიდგინეთ თვით ფიზიკური მხარე მისი არსებისა. მისი ორგანიზმი, — ეს თავისი მიზანშეწონილობის საოცარი მანქანა, მაგრამ ყოველივე ეს არარაობას წარმოადგენს მისი სულიერი ცხოვრების სირთულესთან. ადამიანის სული ჩვეულებრივი, გულუბრყვილო ადამიანის აზრით, ეს მეორე მხარეა მისი არსებობისა, მაგრამ მხარე, რომელიც ყველაზე უფრო ძვირფასი და დამახასიათებელია მისთვის. ადამიანის სული საძირკველია ან სიმპტომა მისი ცხოვრებისა. იგი ზოგადი ნიადაგია, რომელზედაც ხარობს მთელი მისი არსებობა.

მისი არსების მეორე მხარე კი სხეულია, მისი ფიზიკური ორგანიზმი. ამ ორ მხარეს შორის გარდუვალი უფსკრულია ამოთხრილი, რომლის ამოვსება, ან შემაერთებელი ხიდის საშუალებით გაერთიანება ყოვლად შეუძლებელია. პირველის ნიშანდობლივი თვისება საზღვარდაუსმელი აქტივობაა მაშინ, როდესაც მეორეს ასეთი აქტივობა აკლია, იგი უფრო ინერტულია, უფრო პასიურია. ამიტომაც არის, რომ თვით სიცოცხლის პრინციპად მხოლოდ სულია მიჩნეული. სიცოცხლე კი მხოლოდ თავისი მოქმედებით, აქტივობით განსხვავდება სიკვდილისაგან. ასეთია გულუბრყვილო ადამიანის წარმოდგენით სული და სხეული. ერთი აქტიური, მეორე კიდევ პასიური და გულუბრყვილო ადამიანი არ ცდება. ემპირიულად ადამიანის არსება მართლაც ორგვარი ხასიათის მოვლენით ისაზღვრება: პირველი არის სამკვიდრო სულიერ ან ფსიქიკურ მოვლენათა და მეორე კიდევ ფიზიკურ მოვლენათა სამფლობელო. ასეთია ადამიანი ემპირიულად, სოლო რას წარ-

მოადგენს იგი მეტაფიზიკურად, ეს აქ ჩვენთვის სულ ერთია. მაგრამ ეს განსხვავება აქტივობას და პასივობას შორის მარტო სულსა და სხეულის სხვადასხვაობას არ ენება. იგი გატარებულია სიმკვეთრით თვით ფსიქიკურ მოვლენათა შორის; თვით სულიერ არსებაში კი ყურადღებითი დაკვირვება დაგვანახებს, რომ აქ ორ სხვადასხვა კატეგორიის მოვლენასთან გვაქვს საქმე. ერთ კატეგორიას ახასიათებს მეტი და მეორეს კიდევ ნაკლები აქტივობა. აი სწორედ ეს აქტივობის მეტნაკლებობაა ის მომენტი, რომელიც თვით სულიერ მოვლენათა შორისაც განსხვავებას ამკვიდრებს.

მაგრამ საინტერესოა ვიცოდეთ, რომელ სულიერ მოვლენებს უნდა აკლდეს აქტივობა და უფრო პასიური უნდა იყოს? აშკარაა, რომ მხოლოდ მათ, რომელნიც ადამიანის ფიზიკურ ორგანიზმთან დაკავშირებულნი არიან უფრო, ვიდრე მისი სულის არსებით მხარეებთან. განა ფიზიკური ორგანიზმი არ არის, რომ ადამიანის არსებაში წმინდა და პასიურ მომენტს წარმოადგენს. მაგრამ რომელია ის სულიერი მოვლენა. რომელიც განსაკუთრებული კავშირით არის მიჯაჭვული ადამიანის ფიზიკური ორგანიზმის არსებით მხარეებზე? ნება მიბოძეთ თვალი გადავავლო ადამიანის სულიერი ცხოვრების შინაარსის მარტივ ფორმებს, რომ უფრო ნათლად გამოვიკვლიოთ ჩვენი საკითხის პასუხი! ჩვეულებრივი გრძნობა, ელემენტარული გრძნობა და მარტივი ფორმა ნებისყოფისა, ერთი მხრივ, და ყველა ამ ელემენტარული ფორმის მრავალფეროვანი შეერთებას ნაყოფი: ადამიანის შემეცნებითი, გრძნობითი და ნებითი ფორმები მეორეს მხრივ აი, მთელი შინაარსი ჩვენი სულიერი ცხოვრებისა. ეჭვს გარეშეა, რომ ამ სულიერ მოვლენათა შორის ყველაზე უფრო მჭიდროდ ადამიანის გრძნობათა სამეფოა მის ფიზიკურ ორგანიზმთან შეკავშირებული. თქვენ, ყველას მოგეხსენებათ, რომ ყოველ გრძნებას თავისი საკუთარი ორგანო აქვს ჩვენს ფიზიკურ ორგანიზმში და არც ერთი გრძნება არ არის შესაძლებელი, თუ ასეთი ორგანო ადამიანის ორგანიზმს აკლია. განა ყველასათვის აშკარა არ არის, რომ ადამიანი მხედველობის გრძნებას მოკლებული იქნებოდა, რომ მას თვალი არ ჰქონოდა? ერთი სიტყვით, — ჩვენი გრძნობითი სამეფო იმდენად მჭიდროდ არის ჩვენს ფიზიკურ ორგანიზმთან შეკავშირებული, რომ უიმისოდ იგი წარმოუდგენელი იქნებოდა ჩვენთვის. ამიტომ აშკარაა, რომ ადამიანის სულიერ მოვლენათა შორის ყველაზე უფრო მეტი პასივობა იმ მოვლენებს უნდა ახასიათებდეს, რომელთაც გრძნების სახელით იცნობს ფსიქოლოგია. მაგრამ უბრალო გრძნებას აუცილებელ თანამგზავრად ელემენტარული გრძნობა ახლავს თან. ასეთია, სხვათა შორის, გრძნობა სიამოვნებისა და არასიამოვნებისა. აშკარაა, რომ წმინდა აქტივობას ვერც ამ სული-

ერ მოვლენებში შეეხვდებით. ადამიანი ასეთი უბრალო გრძნობის განცდის დროსაც ერთგვარ დამოკიდებულებას, ერთგვარ პასივობას უნდა გრძნობდეს. სულ სხვაა ადამიანის ნება. იგი განსაკუთრებული თვისებისაა და საფუძვლად უდევს მთელი ფსიქიკური ცხოვრების მსვლელობას და მხოლოდ მასში მხილდება წმინდად და დაუბრკოლებლად არის ადამიანის სულისა: მისი აქტივობა. მას არაფერი საერთო აქვს არც პირდაპირ და არც არაპირდაპირ ადამიანის არსების ფიზიკურ მხარესთან, და ამიტომ პასივობა რაღაც არსებითად უცხო რამ არის მისთვის. და მთელი შინაარსი ადამიანის სულიერი ცხოვრებისა მხოლოდ მით, ამ ნებით, მუშავდება, მხოლოდ მით იბადება და იზრდება ყოველგვარი სულიერი ცვლილება, ცვლილება გარეშე და ცვლილება შინაგანი. იგი არის აზროვნების ამამოძრავებელი მომენტი და ამავე დროს მრავალ გრძნობათა სხვადასხვა ფერი, სახის შემადგენელ-გამომწვევი. ერთი სიტყვით, უნდა ვალიაოთ, რომ ადამიანის მთელი სულიერი ცხოვრების პრინციპს და საფუძველს ნება წარმოადგენს¹. ამიტომ შეცდომა არ იქნება, თუ ადამიანის ნამდვილ პრინციპს ნამდვილ „მე“-ს ვუწოდებთ, მისი ინდივიდუალობის დედაძარღვს მასში მოეძებნით. მაგრამ როგორია არსებითი ხასიათი ნებისა? ნება წმინდა აქტივობაა, ან როგორც ასეთი, იგი აღვირახსნილი, დაუსრულებელი ლტოლვაა, მისწრაფებაა მთელი არსებულისადმი, მთელი უნივერსუმისადმი. იგი უნივერსალური მთლიანობისადმი შეუდრეკელი მიმდინარეობაა. ამიტომ ნება, რაღაც განუსაზღვრელი, რაღაც მარადიული რამ არის. იგი თვით აბსოლუტურია მხოლოდ პოტენციურად და არა სინამდვილეში. ნება მუდამ აბსოლუტურისაა ილტვის, მაგრამ აბსოლუტური სრულყოფა მას ჯერ კიდევ ვერ განახორციელებს. ამიტომ არის, რომ იგი მხოლოდ პოტენციურად არის აბსოლუტური და არა — ფაქტიურად.

მერე, რა არის მიზეზი, რომ ადამიანის არსების უმნიშვნელოვანესი მხარე, მისი აქტიური ნება და ამ აზრით მისი „მე“ ვერ ხდება ისე, საითყენაც იგი მიილტვის? რათ ხდება, რომ საზღვარდაუსმელი ლტოლვილება ნებისა უნაყოფო სიზიფის შრომად რჩება და აბსოლუტურს იგი მხოლოდ ლტოლვილებაში წარმოადგენს? შეიძლება ამის მიზეზი ნების ლტოლვილების მიზანში იყოს დამარბული, ანდა კიდევ ის მასალა წარმოადგენდეს ამის საფუძველს, რომელშიც ეს აღვირახსნილი ლტოლვილება ნებისა მხილდება?

მაგრამ რა არის მიზანი ნების მისწრაფებისა? ადამიანის მთელი

¹ ასეთი შეხედულებისა არის თანამედროვე ექსპერიმენტული ფსიქოლოგია და, სხვათა შორის, მისი საუკეთესო წარმომადგენელი ეილჰელმ ვუნდტი (იხ. მისი ფსიქოლოგიური ნაწარმოებები).

ცხოვრება ამ მიზნისაკენ ნების მიმართვაა, მისკენ მისწრაფებაა. ჩვენი ცხოვრების ყოველ წუთს ერთი რომელიმე განსაზღვრული მოთხოვნილება გვაიძულებს ისეთ რამეს მივალწიოთ, ისეთი რაიმე განვხორციელოთ, რაც ერთგვარად დააკმაყოფილებს იმ მოთხოვნილებას და, ამგვარად, ჩვენს სულიერ მღვლეარებას დააცხრობს, დაამშვიდებს. ასეთ რამეს „ლირებულება“ ვუწოდებთ. იგი შეიძლება მრავალგვარი იყოს. როდესაც მას მიზნად ჩვენი ფიზიკური ორგანიზმის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება აქვს დასახული, იმ შემთხვევაშიც ჩვენ საქმე გვაქვს ფიზიკურ ღირებულებასთან. როდესაც მან ჩვენი ინტელექტუალური, ესთეტიკური, ეთიკური ან რელიგიური მოთხოვნილება უნდა დააკმაყოფილოს, მაშინ ჩვენს წინ ინტელექტუალური, ესთეტიკური, ეთიკური და რელიგიური „ლირებულება“ იდგომება.

აი ეს მრავალგვარი ღირებულება არის ის მიზანი, რომლისკენაც ნუდამ ილტვის ადამიანის ნება. მაგრამ, შეცდომა იქნება წარმოვიდგინოთ, რომ საკმარისია ადამიანმა რაიმე განსაზღვრული ღირებულების სახეს მიადწიოს, რომ მისი ნება დაცხრეს, დადუმდეს, სამუდამოდ შეჩერდეს. პირიქით, განანორციელებს თუ არა ადამიანი რაიმე ღირებულების განსაკუთრებულ სახეს, მაშინვე მისი ნება ახალი სახის ღირებულებისაკენ იწყებს ღრუბლას. მთელი კაცობრიობის ისტორია უტყუარი მოწმეა ადამიანის ნების ამ საოცარი თვისებისა. გავიხსენოთ თუნდ მეცნიერების ისტორია, რომელიც ინტელექტუალურ ღირებულებათა ევოლუცია-ცვლილების მთელ პროცესს გადმოგვცემს. ერთ დროს ადამიანი დაეინებით ისწრაფოდა მსოფლიოს შემეცნებისაკენ, დღე-ღამის პერიოდული ცვალებადობის ახსნა-განმარტებისაკენ და მან ნახა, რომ დღე-ღამის ცვლილება იმით აიხსნება, რომ დედამიწას მზე გარშემო უვლის და მის ხან ერთ მხარეს გაანათებს და ხან მეორესო. ხოლო ჩვენი ინტელექტუალური ნება ამით არ დაკმაყოფილდა და მას აქეთ მუდამ უფრო ახალსა და დამაკმაყოფილებელ ახსნას ეძებს. მან ნახა კიდევ ასეთი ახსნა, მაგრამ იგი არც აქ გაჩერდა. მას სურს ახლა უფრო სრული სახე გამოიხსნოს კოსმიურ მოვლენათა ნათელყოფისა. აქ, როგორც ხედავთ, ადამიანის ნება მუდამ ახალსა და უკეთესს ეძებს, იგი მუდამ მოძრაობაშია და დასვენება მისთვის უცხო რამ არაა. მაშასადამე, ნების მიზანი ეს განსაზღვრული ღირებულება როდი ყოფილა. მაშასადამე, რას ეძებს იგი, რათ არ ცხრება ადამიანის ნება? იგი ეძებს სრულ ღირებულებას. მას სურს დასრულებული, აბსოლუტური კემარტება; იგი ისწრაფვის არა განსაკუთრებული ღირებულებისაკენ, არამედ სასრულისაკენ; და აი ეს სისრულეა სწორედ მისი მიზანი.

ახლა ჩვენი საკითხი რომ გავიმეოროთ, არის თუ არა ნების აბსოლუტობისაკენ მისწრაფების განუხორციელებლობის მიზეზი მისი მი-

ზანი. თქვენ იმწამსვე მეტყვით, რომ არა, ვინაიდან ეს მიზანი თვით-სისრულეა და აბა იგი როგორ შეუშლის ნებას თავისთვის განხორციელებას. შეიძლება ნების ასეთი მისწრაფებაა ასეთი მიზეზი? მაგრამ რა წარმოადგენს ასეთ მასალას? ამის პასუხი არც ისე ძნელი საპოვნია. რაში მქლავნდება ადამიანს ნება, მისი მოქმედება? ჩვენ უკვე ვიცით, რომ იგი განსაკუთრებულ ღირებულებათა ცვლაში მხილდება. ჩვენ მივისწრაფვით ჩვენი მოთხოვნილების დაკმაყოფილებისაკენ და ვქმნით რაიმე განსაკუთრებულ ღირებულებას, ვთქვათ, რაიმე ქვეშარიტებას, სიკეთეს ან ხელოვნების ნაწარმოებს. და აი, სწორედ ასეთი ღირებულება არის მასალა, რომელშიც მქლავნდება ჩვენი ნების მოქმედება.

ყველა ეს ღირებულება კი მხოლოდ გრძნებათა ან გრძნობათა ერთგვარ სინთეზს წარმოადგენს. მისი ელემენტი ან გრძნობა და ან რაიმე გრძნებაა. მაგალითად, სიკეთე, რომლისკენაც ჩვენ მივისწრაფვით არის ბედნიერება. რას წარმოადგენს ბედნიერება? იგი ერთგვარი განწყობილებაა ჩვენი გრძნობებისა და მეტი არაფერი. მაშასადამე, მისი ელემენტები გრძნობას წარმოადგენენ. გრძნობა კი, როგორც ზევით მოვახსენეთ, რალაც პასიური რამ არის. ამგვარად, აქტიურ ნებას თავისი აქტიუობის განხორციელება რალაც პასიურ მასალაში უხდება.

როგორ იმოქმედებს მასალის ეს პასიუობა ნების აქტიურ შორს ლტოლვილებაზე? რასაკვირველია, იგი შებოჭავს ნების აქტიუობას და, ამგვარად, მის აბსოლუტურ ლტოლვილებას მუდამ ერთგვარ საზღვრებში შეაჩერებს.

როგორც ხედავთ, ნების აქტიუობის მასალა: გრძნებათა და გრძნობათა სხვადასხვაგვარი განწყობილებაა, აი მიზეზი მისი, რომ ნება თავისი აბსოლუტური აქტიუობით დამთავრებულ სრულყოფას ვერ წვდება, აი უდიდესი წინააღმდეგობა ადამიანის არსებაში, უდიდესი წინააღმდეგობა, რომელიც ზოგი დიდბუნებოვანი პიროვნების არსებაში საშინელი ტრაგედიის სახეს იღებს და ამ პიროვნების მთელ ცხოვრებას თავისებურ მიმართულებაზე სრბოლას უკარნახებს. ამ ტრაგედიას ძალიან ბევრი შეუწირავს და „განდეგილიც“ სწორედ მისი მსხვერპლი გახდა. განა ასე არ არის? განდეგილი ხომ ისე ცხოვრობდა ერთ დროს, როგორც ყოველი ადამიანი. მასაც სურდა ადამიანური კეთილდღეობის, ადამიანური ბედნიერების დამკვიდრება, მაგრამ მისი ნება იმდენად ძლიერი იყო, რომ იგი არც ერთმა ჩვეულებრივმა ადამიანურმა ღირებულებამ არ დააკმაყოფილა და მან მწვავედ იგრძნო, რომ მთელი ხროვა იმ ღირებულებათა, რომელიც ამ ცხოვრებაში ხორციელდება, ამაოა, რომ იგი მხოლოდ თავის მოტყუებაა. და, აი სწორედ ამიტომ მოსცილდა იგი ამ ღირებულებათა სამკვიდროს — ჩვეულებრივი სოფლის ცხოვრებას და თავისი ძლიერი ნებით მხოლოდ ზეციურისა-

კენ იწყო ლტოლვა. მაგრამ მალე აღმოჩნდა, რომ ადამიანის ნება მაინც ადამიანისაა და მისი აბსოლუტური სრულყოფა შეუძლებელია, რომ იგი რაკი ერთხელ დაიწყებს მოქმედებას, მუდამ ჩვეულებრივ პასიურ გრძნებათა და გრძნობათა საშუალებით მოქმედებს. „განდევილს“ ნებაც ასეთ გრძნობათა ზეგავლენით შემოიფარგლა და ადამიანის ნებამ ვერა და ვერ იქნა, აბსოლუტურ ყოფას ვერ მიაღწია და მაინც პასიურ ელემენტთა ბრჭყალებში დალია სული?

ასეთია ის ზოგადი ტრაგედია, რომელიც ჩვენმა მგოსანმა თავის „განდევილში“ ერთგვარი კონკრეტული საშუალებით გამოხატა. როგორც ხედავთ, ილია ჭავჭავაძის მხატვრული შემოქმედება მარტო ჩვენთვის უცნობი მარადიული მშვენიერების სახის გაბრწყინებას როდი ემსახურება, მარტო ქართველთა სავალალო ბედის ქომავობას როდი სწევდა: — არა, იგი საკვირველი შემოქმედებითი გამჭრიახობით ქვრეტდა ადამიანის არსების შუაგულში დამარხულ იდუმალ ძალთა და მათ საწინააღმდეგო ტრიალს, და მასზე აღმოცენებულ საერთო ადამიანურ ტრაგიკულ ტანჯვას, განსაცვიფრებელი ნიჭიერებით გვიხატავდა.

აბაშელის კოეზია¹

(ცოტა რამ მხატვრული შემოქმედების შესახებ)

შეიძლება ადამიანის ფსიქიკის არც ერთი თვისება არ იყოს ისე შეუპოვარი, ისე ღრვა და მთელი არსების დამმონებელი, როგორცაა შემეცნებითი ლტოლვილება. ჩვეულებრივ, იგი ადამიანის ყოველდღიურ არსებაში შეუმჩნევლად თვლემს; იგი სრულ ბატონობას უთმობს ჩვენი ფსიქიკური ცხოვრების სხვა ძალებს, ისეთ ძალებს, რომელნიც ყველაზე უწინარეს განგებას ჩვეულებრივ მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად ჩაუნერგავს ჩვენი სულის წიაღში.

წარმოიდგინეთ ჩვეულებრივი ყოველდღიური ჭირ-ვარამის ჭაობში ჩაფლული ადამიანი! თქვენ იფიქრებთ, ადამიანი რაღაც უცაბედობის ნაყოფია მსოფლიოში, და ისიც მხოლოდ იმიტომ არის სულიერი ძალებით აღჭურვილი, რომ მან მისდა უნებლიედ დაწყებული სიცოცხლე შესაძლებელ საზღვრამდე შეინარჩუნოს. მის მატერიალურ მოთხოვნილებაზე ზრუნვა — აი მისი სიცოცხლის საგანი. დაკმაყოფილება ამ მოთხოვნილებათა — აი მისი მიზანი. სხვა ამოცანა ცხოვრებაში თითქოს არ არსებობს ადამიანისათვის, სხვა აზრი მის ძალთა დამუშავებისა თითქოს უსაქმური ფანტაზიის ნაყოფი იყოს.

მაგრამ ხშირად დგება მომენტი, როდესაც არსებაში დამარხული ძალა ერთბაშად იღვიძებს. მაშინ იგი საკვირველი სისწრაფით ედება ფსიქიკურ ძალათა მთელ სამკვიდროს, იპყრობს, იმონებს მას და მულამ თავისი მიზნის შესაფერ მხარეს მიმართავს.

ამიტომ სულ უმნიშვნელო არ არას ის ანეგდოტები, რომლებიც დიდებულ მოაზროვნეთა ყოფა-ცხოვრებას ჩვეულებრივი აზროვნების სასაცილოდ ხდის.

როდესაც ნიუტონი კვერცხის მაგიერ მღულარე წყალში თავის საათს აგდებს, კვერცხს კი საათის ჩიბუში იღებს, ეს ყოველდღიური ჭირ-ვარამის ზრუნვისათვის განწყობილი აზროვნებისათვის სასაცი-

¹ გაზ. „ერი“, 1913, №№ 1, 2, 5.

ლოა, მაგრამ ნიუტონისათვის იგი დამახასიათებელია: იგი ნათლად გვიჩვენებს, თუ რა სიმაღლეს აღწევს ხოლმე ზოგ შემთხვევაში შემეცნებითი ლტოლვილების ხარისხი, თუ როგორი სიძლიერით იმონებს იგი ადამიანის მთელ სულიერ არსებას.

გაიხსენეთ გოეთე და მისი ფაუსტი!

ადამიანმა მიაღწია ყველაფერს, რაც შესაძლებელი იყო ჩვენი დროული ცხოვრების პირობებში, მაგრამ მისი შემეცნებითი წყურვილი მაინც არ დაიშრიტა, იგი საკვირველი ძლიერებით ედებოდა მთელს მის არსებას, და ბოლოს ადამიანმა სული მიჰყიდა მეფისტოფელს, რომელიც მას ლტოლვილების დაკმაყოფილებას დაპირდა.

როდესაც „ფაუსტს“ კითხულობთ, თქვენ გრძნობთ იმ ძალის ყოვლისშემძლეობას, რომელიც ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების საზღვრებში მარხია და რომელიც ჭეშმარიტებისაკენ ლტოლვით განისაზღვრება.

მაგრამ ჭეშმარიტება დღევანდელი ადამიანის ცნობიერებისათვის დროულისა და პირობითი ხასიათისაა. ჭეშმარიტება განუსაზღვრელი ღირებულებისა, აბსოლუტური ჭეშმარიტება მისთვის, ზერელე აზროვნებას მიჩვეულისთვის, არ არსებობს. ბოლო ფაუსტი სწორედ ამ ჭეშმარიტებას ელტვის. მას სურს ცხოვრების დედა-საფუძველს ფარდა ახადოს, მას სწყურია ნამდვილად არსებულის გარშემო დასადგურებული ნისლი გაფანტოს. და აი სწორედ ეს აბსოლუტურისაკენ ლტოლვა არის, რომ მთელ მის არსებას სალტეებივით ერტყმება.

ჩვენ არ გვსურს ვთქვათ, თითქოს ეს ლტოლვილება ყველას არსებაში ერთნაირი სიძლიერით ღვივოდეს, ყველას ბუნებას ერთნაირი სისწრაფით ედებოდეს და სწავდეს.

არსებობს ადამიანი, რომლისთვისაც ეს ლტოლვილება უცხოა და გაუგებარი. ასეთი ადამიანი კმაყოფილია არსებულით; იგი ცხოვრების ზედაპირზე რჩება, მისი სული სიღრმისაკენ არ მიისწრაფვის, თითქოს ცხოვრების ამოცანა მის ზედაპირზე იყოს გადაშლილი, თითქოს ცხოვრებას არც კი ჰქონდეს სიღრმე, ფარული შინაარსი.

ასეთი ადამიანის ტიპი იმავე გოეთემ ვაგნერის სახით დაგვიხატა.

ვაგნერს ჰგონია, თითქოს მთელი სინამდვილე ხელისგულზეა გადაშლილი, და ფაუსტის ტიტანური სულისკვეთება მისი მომცრო ნებისათვის გაუგებარია და მიუწვდომელი.

ამგვარად, ვხედავთ, რომ ყველასათვის თვალსაჩინო მსოფლიოს შუაგულში ამოცანა მარხია და ზოგი ადამიანი თავდაუქერელი სიძლიერით ილტვის ამ ამოცანის ახსნისაკენ. ვხედავთ, რომ ეს ლტოლვილება შეუჩერებელია, ვით მოზვირთებული მთის ნაკადი და შეუპოვარი, ვით სალი კლდის ნაპრალი.

ექვს გარეშეა, რომ ეს ძლიერი ლტოლვა, ადამიანის ბუნებაში გა-

მეფეებელი, ჩვენი კულტურული ცხოვრების წინსვლაში თანდათან შეიმუშავებდა თავის დაკმაყოფილების შესაფერ ფორმებს. აღამიანი გონებას თვალთ სკვერეტს ამ ამოცანას და გონების მეშვეობით ლამობს იგი მის ფარდის ახდას. ასეთი ცდის შედეგი არის ის მხარე ჩვენი ფსიქიკური მოქმედებისა, რომელსაც ჩვენ ფილოსოფიურ აზროვნებას ვუწოდებთ.

მაგრამ გონების გარდა არსებაში ბევრი სხვა ძალაც მარხია. შეიძლება სწორედ ამ ძალებს ჰქონდეს გასავალი იქ, სადაც ფილოსოფია უძლურია. და ხელოვნება სწორედ ის დარგია, რომელიც ცდილობს ამ სხვა ძალთა დახმარებით ფარდა ახადოს იმ ამოცანას (ჩვენთვის აქ ამ დებულების დამტკიცება შეუძლებელია. იმედი გვაქვს, რომ ახლო მომავალში შევძლებთ ცალკე გამოკვლევის გამოქვეყნებას, სადაც ამ საგანზე უფრო ვრცლად ვილაპარაკებთ), ამიტომ ფილოსოფიური ნაწარმოები და ხელოვნებითი შემოქმედების ნაყოფი, ორივე ერთ ღმერთს უკმევს გუნდრუქს.

ფილოსოფოსი, გამსკვალული ცხოვრების ფარული დედა-ძარღვის შემეცნების ლტოლვით, ამოცანის გადაკრას ლოგიკურ ფორმებში აყალიბებს. და ხელოვანი ამ კარდინალური ამოცანის განცდას ხელოვნური ნაწარმოების სურათოვან სახეებში ასახეირებს. ამიტომ ნამდვილი ფალოსოფოსი ის არის, ვინც დაავადებულია ცხოვრების ფარული ამოცანის ახსნის ლტოლვით, და ნამდვილი ხელოვანია ის, ვინც იმავე ამოცანის იღუმალობით არის ტანჯული.

როდესაც რომელიმე ხელოვანის შემოქმედებას აფასებთ, ყველაზე უწინარეს თქვენს წინაშე უნდა წამოიჭრას საკითხი იმის შესახებ, თუ რამდენად ძლიერია ამ ხელოვანში განცდა მსოფლიოს ფარული ამოცანის იღუმალობისა. თუ ეს განცდა არ არის, მაშინ ასეთი ხელოვანის მთელი შემოქმედებაც უმიზნო და უშინაარსო იქნება. შეიძლება თქვენს წინაშე მის ნაწარმოებში იშლებოდეს მთელი პანორამა წარმტაცი სურათებისა, მაგრამ თქვენ ვერ გამოინახებთ იმ უხილავ ძაფს, რომელიც ამ სურათებს აერთებს, მოტივს მათ მიმართულებას რომ აძლევს, განსაზღვრულ მიზანს რომ ასახეირებს. და თუ ეს ასეა, მაშინ თვით ამ სურათებს მნიშვნელობა ეკარგება, და მათი შემოქმედება ხელოვნების კი არა, თამაშის სფეროში უნდა მოექცეს.

ჩვენმა ლიტერატურამ, საუბედუროდ, ბევრი მაგალითი იცის თამაშისებური შემოქმედებისა. განსაკუთრებით დღევანდელმა, როდესაც პოეტობა და მოლექსეობა გადამდებ სენად გადაიქცა. ჩვენში საკმარისია ცოტა ფანტაზია გქონდეთ, ცოტა მოხერხება კეთილზმოვანი რითმების გამონახვისა, რომ იმწამსვე პოეტთა რიცხვში ჩაეწერო და ახალგაზრდა მგოსნის სახით ლიტერატურულ საღამოებზე სცენიდან გაკვირვებულ საზოგადოებას მოევილინო. ჩვენში ასეა, საზოგადოდ,

ნამდვილად კი მორითმეობა კი არ ხდის ადამიანს ზელოვანად, არამედ გულწრფელი ღრმა განცდა სამყაროს იღუმალობისა, სულის ტკივილის გამომწვევი სიძლიერე ჭეშმარიტებისაკენ ლტოლვილებსა.



ჩვენს ლიტერატურას ახალი კრებული შეეძინა. ეს არის კრებული აბაშელის ლექსებისა. ჩვენი ამოცანაა შეფასება ამ კრებულისა, და ჩვენც ვკითხვლობთ, არის თუ არა აბაშელის პოეზიაში გულწრფელი განცდა სამყაროს იღუმალობისა? არის თუ არა მისი შემოქმედება ბუნებრივი შედეგი ამ იღუმალობის „შემეცნებისაკენ“ ლტოლვისა?

საკმარისია ერთხელ გადახედოთ აბაშელის ლექსებს, რომ იმწამსვე გააჩნით ეს სარჩული, რომელზეც გამოყვანილია მთელი სურათი მისი პოეზიისა, მაგრამ განსაკუთრებული გარკვევით გამოსჭვივის ეს სარჩული ისეთ ლექსებში, რომლებიც პოეტის სულის იღუმალ ზრახვათა პირდაპირ, გულწრფელ ამოძახილს წარმოადგენს. ხშირად თვითონ პოეტი გვიხელს, თუ სად უნდა ვეძიოთ ასეთი გულწრფელი ამოძახილი.

„ამონაკნესი“ ერთ-ერთი ლექსია, რომელიც ასეთ ნაწარმოებთა კონაში ყველაზე უფრო თვალსაჩინო ადგილს იჭერს.

მართლაც ძლიერი ლტოლვა ჭეშმარიტებისაკენ, რომელმაც არ იცის არც დროებითი შეჩერება და შესვენება და არც საბოლოო საზღვარი, დაუშრეტელი წყარო ხდება შემოქმედების სულის მღელვარებისა. და რაკი დაუკმაყოფილებელი რჩება, იგი იქცევა იმავე დროს სულიერი ტანჯვის დასაწყისად. და როდესაც ეს გულში ნაგუბი ტანჯვა ობიექტურ გამოსახულებას პოულობს, ამკარაა იგი კვნესით მხილდება. კვნესა ხომ თვალსაჩინო გამოხატულებაა სულის სიღრმეში ფარული სევდა-ვარამისა, იგი უტყუარი გარეგანი სიმპტომია შინაგანი ფარული სულის განწყობილებისა.

ამიტომ ჩვენ არ შევცდებით, თუ ამ „ამონაკნეს“-ში მოვძებნით პოეტის ფარულ გულისთქმას.

რა ტანჯავს, რა აკვნესებს მას?

პოეტი ხედავს ფირუზი ცის წიაღს და მასზე მოელვარე მზეს — სიცოცხლის წყაროს; იგი ხედავს აფერადებულ გაზაფხულს, ამჩნევს თავისი სულის შეუღრეკელ ლტოლვას მაღლა ცისაკენ და ყველა ეს მას თითქოს უაზროდ და უმიზნოდ მიაჩნია, ვინაიდან მოელვარე მზეს გარს არტყია უკუნი ბნელი, საგაზაფხულო ჰიმნებს თან სდევს „ყრუ ხარხარი დემონიური“ და სულს მაღლა მლტოლვარეს თან ახლავს არარაობის უფსკრული, რომლისაკენაც მიგვაქანებს ყველას ცხოვრება. მაგრამ თქვენ გრძნობთ, რომ ეს ორსახეობა მსოფლიოსი პოეტისათ-

ვის გაურკვეველია, იგი არ სწყვეტს მას ერთი მოსმით, როგორც მსოფლიო სევდის მომღერალნი, იგი არ გრძნობს პესიმისტურად, თითქოს მსოფლიოს ეს ორსახეობა ცხოვრების ამოებას ამტკიცებს. თქვენ გრძნობთ, რომ პოეტისათვის ეს ორსახეობა ჯერ კიდევ გადასაქრელი ამოცანაა, ამოცანა, რომელიც ძნელი ასახსნელია. და აი სწორედ ეს სიძნელე იწვევს მის არსებაში ყრუ ოხვრასა და კვნესას.

მაგრამ რა არის უფრო ახლო ეს ორსახეობა?

მზე და უკუნი ბნელი, გაზაფხული და დემონური ხარხარი, უკვდავებისაკენ ლტოლვა და ცხოვრების ფრენა უფსკრულისაკენ, აი ის სახენი, რომელნიც პოეტის არსებაში ტანჯვის წყაროდ გადაქცეულან: აშკარაა, ეს სახენი მხოლოდ სიმბოლურ გამოხატულებას წარმოადგენენ პოეტის არსებაში ფარული განცდისას.

როგორია ეს განცდა?

ავიღოთ მეორე ლექსი „გამოძახილი“. შეიძლება აქ მაინც ოღნავ აეხადოს ფარდა ჩვენს საკითხს.

პოეტი მიმართავს მთას, მედგარსა და შეუპოვარს, რომელსაც თავისი ხანგრძლივი არსებობის დროს ვინ იცის რა არ უნახავს, რისი მოწმე არ ყოფილა, და მისგან ცდილობს მიიღოს პასუხი იმ საკითხზე. რომელიც მას ტანჯავს: იგი კითხავს, რა წამ ნახა თავისი მიწოდან ამოტყორცნის ეამს ცის ქვეშ, ანგელოზთა ნაზი კოცნა, თუ „სიცოცხლის კაეშანი, ფრთაგაშლილი შავი სევდა?“ და მგოსნის ყურს მოესმის გამოძახილი უკანასკნელი სიტყვისა, მთა უპასუხებს, თითქოს მას გაჩენის პირველსავე წამს მსოფლიოში გამეფებული სევდა ენახოს; და როდესაც პოეტი ბოლოს ამავე მთას დაეკითხება, თუ „რას გვიზადებს მომავალი, უკვდავყოფას თუ შავ სიკვდილს“, მოესმა ისევ უიმედო პასუხი, როგორიც პირველ კითხვაზე ისმინა.

ეს ლექსი აშკარად გვიჩვენებს, თუ რა არის ის ფარული განცდა, რომელიც პოეტის სულს აღელვებს, აშფოთებს, საქებნელად იწვევს. რა არის ის მიმზიდველი ამოცანა, რომლის ახსნის აუცილებლობაც პოეტის სულიერი არსების idee fixe-ად გადაქცეულა.

აშკარაა, რომ პოეტს იგივე პრობლემა აინტერესებს, რაც იმთავითვე მოაზროვნე ადამიანის სულს აშფოთებს: სიცოცხლის მიმზიდველობა, მისი სიმშვენიერე, მაგრამ იმავე დროს აუცილებელი ფაქტი სიკვდილისა. „ვინ იცის, საიდან მოდის და სად მიდის ეს გზა?“ რა არის სიკვდილი, და ნუთუ იგი აუცილებელი ფაქტია, რომლის გადალახვაც ყოვლად უნაყოფო ცდას წარმოადგენს?

ეს საკითხი ძველი ინდოეთიდან დაწყებული ყველა ხალხის მოაზროვნეს აინტერესებდა და აინტერესებს დღესაც. იგი არის წყარო რელიგიური განცდისა, იგი არის დასაბაპი პესიმისტური სულიერა განწყობილებასა. რელიგია სიკვდილის ფაქტით დაშინებული ადამიანის არ-

სებას იმედის სანათით უთმობს და უნათებს გულს; პესიმიზმი იმედის უკანასკნელ ნაპერწკალსაც აქრობს ადამიანის არსებაში და იქ უკუნეთ ბნელს ამკვიდრებს.

გადახედეთ ლექსებს, რომლებიც სიკვდილისა და სიცოცხლის დაპირისპირებას იღებს მიზნად: „ორი ცა“, „ორი და“, „ორი სფერო“. თქვენ აქ ხედავთ ორ ცას — ერთს ნამდვილს და მეორეს ზღვის ზედაპირზე გამოსახულს, რომელიც გადმობრუნებულისა და დაქვესკნელებული ცის სურათს წარმოადგენს. პოეტს უკვირს, „თუ ცის სივრცე მოსწყდა ზესკნელს, დაქვესკნელდა, გადმობრუნდა, რათ არ ჩაქრა ვარსკვლავთა გროვა ან მთვარე რად არ დაბნელდა, იქ რა უნდა?“ სული პოეტისა ამ გაკვირვებულ კითხვაზე გადაჭრით უპასუხებს: „ცა ორია. ერთზე ცეცხლად ისახება ყოფნის სხივი და მეორეს სიკვდილი ფლობს, იქ წარსულის ცივი სახე იმარხება... იქ საუკუნით კვდება, კვდება და ცივდება ცის სამყარო!“

შეხედეთ ორ დას. „ერთს მზე უცინის ცეცხლის ვარდად ცაზე გაშლილი... იგი წინ მიდის, ხელთ უპყრია შვების სანთელი და ვით ნაპერწკლებს ცეცხლის კანდელი ცხოვრების ველზე ყოფნის მარცვლებს თესავს და თესავს“.

ეს უცხო ასული მიმზიდველი განსახიერებაა სიცოცხლის პრინციპისა, იგი დასაბამია ყოველი არსებულისა, მაგრამ იქვე გვერდით მას განუყრელად სდევს მეორე, რომელსაც მთვარე მკრთალი შუქით მოსავს, მის თეთრ ჩაღრს დაყურებს ცივად; მას დადუმებულს, ბრმად მოარულ ხელში უელავს მკრთელი ცელი, რომელიც პირველი ასულის ნათეს ცხოვრების ყვავილს, ნორჩსა თუ გაშლილს ცელავს და ცელავს.

ეს მეორე და სიკვდილია, სიკვდილი თავისი საშინელი ცელით, რომელსაც ვერ უმკლავდება ვერაფერი, რაც კი არსებობს სამყაროს ზედაპირზე, ყველაფერი იბადება, იზრდება, მწიფდება მისთვის, რომ ბოლოს იგი ბრმათა მოარული სიკვდილის საშინელი ცელის მსხვერპლი შეიქნეს. დიახ, ჰუმბარტად შემადრწუნებელია ბედი არსებულნი მსოფლიოსი, თუ იგი ბოლოს ბრმა სიკვდილის საკვებ მასალად უნდა იქცეს. რა არის მაშინ მიმზიდველი ამ ცხოვრებაში? ყველაფერი, რაც ჩვენთვის დიადი და მშვენიერია, კარგავს ფასს, კარგავს აზრს. ადამიანის არსებობას მიზანი ეკარგება, იგი უტაბედ მოვლენად იქცევა, რომელიც უკეთესი იქნებოდა სულ არ ყოფილიყო. თუ ბოლოს ყველაფერი არარად უნდა იქცეს, მაშასადამე, ეს არარაობა ყოფილა ნამდვილი აზრი ყველაფრისა; მაშინ ბევრად უკეთესი იქნებოდა, რომ თავიდანვე არარაობით ყოფილიყო მოცული ის, რასაც ჩვენ მსოფლიოს ვუწოდებთ. ეს უკეთესი იქნებოდა, მაგრამ ვინ იცის რომელი შემთხვევითი ძალების ერთმოქმედებამ წარმოშვა არსებობა, წარმოშვა მომხიბვლელი ასული, ყოფნის მარცვალთა მთესავი. და რაკი ეს ასე მოხდა, რაკი

ჩვენ არარსებობის მაგურ ვარსებობთ, მაშინ ბუნებრივი და გონიერი დანიშნულება ჩვენი ყოფილა ამ უცაბედობის ნაყოფის. ყოფნის მარცვალთა მთესავი მშვენიერი ასულის მოსპობა, მისი არარად ქმნა და ამით არსებობის პრინციპის, ამ უცაბედი შეცდომის თავიდან მოცილება, ადამიანის დანიშნულება, ერთი სიტყვით, ახალი ცხოვრების შემოქმედება, არსებული სამყაროს დასრულება კი არა, მისი ძირფესვიანად აღმოფხვრა, მისი მოსპობა ყოფილა.

მაგრამ ჩვენი მგოსანი ასე უბრალოდ ვერ ჰრის სიკვდილის პრობლემას. იგი დარწმუნებულია, რომ სიკვდილი მართლა ყველგან არსებობს, იგი ბუნებრივი ბოლოა ყველა არსებულისა, მაგრამ იგი მეტს ხედავს, ვიდრე ამ ყველასათვის თვალსაჩინო ფაქტს. მისთვის, რომ სხვა არაფერი ყოფილიყო ამ ფაქტის გარეშე, მაშინ აშკარაა, ჩვენი პოეტი ჩვეულებრივი პესიმიზმის მორევში იხილავდა თავის ხსნას, ამქვეყნიური ცხოვრების ამაოების საკითხი მაშინ გადაჭრილი იქნებოდა და, მამასადამე, უადგილო იქნებოდა ეს მუდმივი კვნესა, რომელიც აღმოხდა ხოლმე პოეტს გულიდან მისი პრობლემის სიმძიმის დროს და ის ჩივილი და შეკითხვანი, რომლებითაც იგი მიმართავს ხოლმე მის გარეშე მდგომ ბუნებას. მაგრამ პოეტი მეტს ხედავს მსოფლიოში, ვიდრე სიკვდილს. რა არის ეს მეტი რაღაც, რომელიც მას ნებას არ აძლევს თავისი პრობლემა სადად გადაჭრას? გადაიკითხეთ უმეტესობა აბაშელის ლექსებისა და თქვენ იმწამსვე დარწმუნდებით, რომ სიკვდილის უძლეველ ცელთან, გვერდით დგას სიცოცხლის პრინციპის გამომსახველი უცხო ასული, დაქვესკნელებულ ცასთან ერთად — ცამზის სხივებით მოელვარე; ბნელ უკუნეთთან ერთად — სიცოცხლის წყარო მზე. მზეს აბაშელისთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს; იგი სიმბოლოა უკედავი სიცოცხლისა, დაუმრეტელი წყაროა ცოცხალი სინათლისა. აბაშელი ხედავს, რომ მზესა და სიბნელეს შორის გაუწყვეტელი დამოკიდებულების ძაფია გაბმული. მაგრამ როგორია ეს დამოკიდებულება? პოეტი გვიხატავს სურათს სულის აღმაფრენის შეუქვეცელი „საუკუნო ღამისა, რომელიც ფარავს უძრავ საფლავს სიცოცხლისას, მაგრამ უკუნეთ ბნელს აპობს ცხოველყოფელი სხივი მზისა; ღამის შავ ფრთებს ელვა ამსხვრევს ქაოსიდან გამომკრთალი და სიცოცხლის კვარცხლებეს ჰედავს პირველყოფილი ცეცხლის ალი“ და ცით მომსკდარი ცეცხლის ბურთი „აღსავსე ღვთიურ ზრახვით ქმნის სიცოცხლის უქკნობ ვარდებს“. მაგრამ დრო გაივლის და ჩვენ მოწმე ვიქნებით, როგორ ჩააქრობს მზის მწველ გვირგვინს „ღამის კალთა შავადქმნილი“, ვინაიდან ყოველ წამს მზისა გვირგვინს „ღამის სული პარავს სხივებს“.

თქვენ ხედავთ, რომ ბნელსა და ნათელს შორის, მზესა და ღამეს

შორის გამუდმებული ჰიდილი არსებობს. პოეტი გრძნობს, რომ ეს ბრძოლაა სიცოცხლის პრინციპსა და სიკვდილის შორის. რომ ამ ბრძოლას საბედისწერო მნიშვნელობა აქვს მსოფლიოსთვის: — იგი საკითხია მსოფლიოს ყოფნა-არყოფნის და აშკარაა, ღრმად მგრძნობიარე მგოსანი გულგრილ მაყურებლად ვერ დარჩება ამ საბედისწერო ბრძოლას. და აი პოეტიც ამ გამუდმებული ბრძოლის კორიანტელში ნათლად არჩევს ძლიერ ხმას უაზროდ მოართული სიკვდილის მოქმედების წინააღმდეგ. ეს პროტესტია ადამიანების სულისა, სიკვდილის ყოვლისშემძლეობის წინააღმდეგ.

სულს თითქოს განსაკუთრებული 'ადგილი' უჭირავს მსოფლიოში. იგი არ არის უბრალო ნაწილი ნივთიერი არსებობისა ან ადამიანის ფიზიკური ორგანიზმისა, მაგრამ იმავე დროს იგი არ არის უშრეტო მზის სხივიც. იგი არ არის არც მიწიერი და არც ცისიერი. მას საშუალო ადგილი უჭირავს მიწასა და ცას შორის: „მე ვარ მხოლოდ ნავსადგური, მყუდრო ბინა ჩემი სულის, განუსაზღვრელ ფიქრთა ზღვაზე მარად ქროლვით მოქანცულის“ ამბობს მგოსანი. და თქვენ აშკარად ხედავთ, რომ ადამიანის სული და ფიზიკური ორგანიზმი არ ყოფილა ერთად შემზადებული და ერთმანეთისაგან გამოუყოფელი: სული ტოვებს სხეულს, იგი შორს, საღდაც მიისწრაფვის და მის მიწრაფებას არ აქვს საბოლოო საზღვარი; აშკარაა სული ვერასოდეს ვერ გაიყოფს სხეულის ბედს.

მაგრამ როგორია ეს ბედი?

როდესაც გამუდმებული ბრძოლაა ღამესა და ნათელს, მიწასა და ცას შორის, როდესაც უკუნი ბნელი მიისწრაფვის, საბოლოოდ ჩაყლაპოს მთელი თაიგული მზის სხივებით ნათესი სიცოცხლის ვარდებისა. მაშინ ამ ბრძოლის დროს გამარჯვების სასწორი ბნელისკენ იხრება, სიკვდილის ცივი ფრთები თანდათან ეფარება არსებულ სამყაროს.

აბა მოუსმინეთ რას ამბობს პოეტი!

იგი მოგვითხრობს („აჩრდილი“); იმის შესახებ, თუ როგორ ადევნებდა იგი თვალყურს პიტალო თხემიდან მძინარე სოფელს, „ამ ობოლ მხარეს, სისხლში ნაბანს და ცრემლში ნალესს“. იგი მოგვითხრობს, რომ ცის წიაღში ვარსკვლავთა შორის გარკვევით იხატებოდა „შავი აჩრდილი სიკვდილისა“ და ცელგაწვდილი დედამიწას ემუქრებოდა: „როდესაც ჩვენ ამ ლექსს ვკითხულობთ, ვგრძნობთ, რომ მთელი დედამიწა ამ ცელის პირისთვის გაშზადებული მსხვერპლია.

განსაკუთრებული სინათლით სიკვდილის ბატონობა და აუცილებლობა დედამიწისთვის მგოსანმა მეორე ლექსში გამოხატა, რომელსაც მან „ხმა მომავლიდან“ უწოდა, მაგრამ კრძეე უფრო ნათლად ეს პრიორიტეტი სიკვდილისა, მომხიბვლელ „ჩაქრა დილა“-ში ჩანს. აქ თქვენ

ხედავთ ახლად გამოღვიძებული დილის წარმტაცს ფერადოვან სურათს, თქვენი გრძნობა ლაღობს სიცოცხლის მშვენიერების განცდით. მთელი მსოფლიო გამზადებული იყო უკვდავების დასამკვიდრებლად: „ცა ლელავდა, ლურჯ ეთერში ოქროს ტალღებს ატოკებდა, ცის ზეფირი ფრთა გაშლილი ვარდად ფურჩქენილ სხივებს კრებდა და შუქ ნაფეთქ დედამიწას დააბნევდა ყვავილთ კონად... თან სოფელიც მომავლისთვის უკვდავების გვირგვინს წნავდა. ცა ლელავდა, ცა ელავდა“. და, აი სწორედ ამ იღუმალ ეამს უკვდავების სოფლად დამკვიდრებისას: „ქვესკნელთ სამყაროდან უცებ ქარმა დაიქროლა, ღრუბელთ გროვა წამოშალა და მზის სხივებს შეებრძოლა, გაჩარჩვების თაიგული უკუნს. შერთო. გაამტვერა და შეცვალა მწარე კენესად ტკბილი ჰანგი და სიმღერა, სულს ოცნების ფრთა წააჭრა და წარიღო შავმა მტერმა — ქვესკნელიდან მონაბერმა!... შავბნელ ნისლში მოამწყვდია ვარდ-ზამბახი და ბილილა, ჩაქრა დილა, ჩაქრა დილა!“ — ისევ უუჟნი ბნელი და მოელვარე სიცოცხლე იძულებულია ადგილი დაუცალოს სიკვდილის შავ ფრთებს.

თქვენ ხედავთ ამგვარად, რომ ჩვენი მგოსანი, მოწმე სიცოცხლის პრინციპსა და სიკვდილს შორის გამეფებული ბრძოლისა, უიმედობით მოცული მოგვიტხრობს სიკვდილთან ბრძოლის შეუძლებლობას, ხოლო იგი მიგვიტოთებს, რომ დე დამიწაზე გაბნეული სხივი სიცოცხლისა მუდამ ქრება სიკვდილის შავი ფრთების მოქნევით.

ამგვარად, აშკარაა, რომ ჩვენი მგოსნის რწმენით ყოველი მიწიერი სიცოცხლე დროულია. იგი სიკვდილის ყოვლის შესაძლებლობის მსხვერპლია. მიწის საბოლოო ბედი სამუდამო გაქრობაა, სიკვდილია.

მაგრამ დაკუბრუნდეთ ისევ სულს! ჩვენ ზევით ვნახეთ, რომ როგორც არამიწიერი, სული ვერ დაემორჩილება მიწის ან სხეულის ბედს და აი, პოეტურ გრძნობს ამას. დაუკვირდით მის ლექსებს და თქვენ დარწმუნდებით, რომ ადამიანის სული საბოლოო სიკვდილს თათქმის ხელიდან უსხლტდება და შორს, სადღაც მიისწრაფვის. მართალია იგი, მისგან შობილია, მაგრამ რაკი იგი დედამიწას მოველინა მას გარს ახვევია ღამის ჩადრი, შავი აჩრდილი, საჩუქარი დედამიწისა, ხოლო იგი ვერ ივიწყებს თავის მშობელს, უკვდავ მზეს. ვერ უფრთღება საბოლოოდ თავის მიწიერ სადგომს, სხეულს და მიელტვის მზეს, უკვდავების უშრეტ სახეს: „მე ვარ მხოლოდ ნავთსადგური, მყუდრო ბინა ჩემი სულის, განუსაზღვრელ ფიქრთა ზღვაზე მარად ქროლით მოქანცულის, მე არ ვიცი ჩემი სული რას მიელტვის, სად დაფრინავს, ჩემთან იგი ფრთებს კვეცავს, ჩემთან იმას მხოლოდ სძინავს. ფრთებს რომ გაშლის მე ძირს მტოვებს, თვით ცის მკერდზე იწყებს ქოლვას“ და სხეულმა არ იცის აზრი და მი-

ზანი ამ შორს ქროლისა. იგი დაუღალავი ძებნაა დაკარგული უკვდავებისა.

ჩვენთვის ეს გამუდმებული ლტოლვა სულისა აბსოლუტური ყოფნისავენ, უკვდავებისაკენ არ არის უცნობი მოვლენა. მსოფლიო ლიტერატურის გენიოსთ და ჩვენი მწერლობის მნათობთ ხშირად უგრძენით ეს გამაგებელი უკვდავების ძიება სულისა. მე უკვე სხვა დროს და სხვა ადგილს შემთხვევა მქონდა აღმენიშნა, რომ ნიკოლოზ ბარათაშვილის პოეზია, პოეზიაა ადამიანის სულის აბსოლუტობისაკენ ლტოლვისა; რომ ბარათაშვილის ტანჯვა ტანჯვაა ძლიერი სულისკეთებით მიწის შვალის, ადამიანის არსებაში გამოწვეული მღელვარებინა. ილია ჭავჭავაძის „განდეგილიც“ გამოხატულებათა იმავე აბსოლუტური სულისკეთების შეუპოვრობისა და ამ ნიადაგზე მიწიერ გრძნობათა და აბსოლუტურ ზრახვათა შებრძოლებისა. ამავე ბრძოლას განიცდის ადამიანის სულიც აბაშელის პოეზიაში. პოეტი მოგვითხრობს თავის სულზე („ჩემი სულ“), მაგრამ იგი „ფრთებს რომ გაშლის, მე ძირს მტოვებს. თვით ცას მკერდზე იწყებს ქროლვას, შორით ვუსმენ კენესა-ლაღადს, შორით ვუმზერ სასტიკ ბრძოლას“. მაშ, იგი ზეცისაკენ, ამ უკვდავ სიმბოლოსაკენ მიილტვის და სასტიკად იბრძვის მის მისაღწევად. მეორე ადგილას პოეტი მიმართავს მზეს: („მზის წიაღში“): „მზევ სხივმნათო, შენსკენ მოვეჩქარები; შენს გულმკერდზე მსურს ავაწყო სიმები, მეც ტოროლას ფრენით დავედრები. რომ ტბილ ხმებში ჩავაწვიმო სხივები“. თქვენ ხედავთ, რომ პოეტის სულა მზისკენ ფრენს, რათა მის გულმკერდზე ააწყოს მან თავისი ჩანვის სიწებო; მაგრამ, როგორც ჩვეულებრივი ადამიანის სულსაც, პოეტსაც უხდება სიკვდილის შავ აჩრდილთან სასტიკი ბრძოლა (იხ. „თეთრი ფრინველი“, „მზის წიაღში“), ხოლო ბედი ამ ბრძოლას სხვა მიმართულებას იღებს, „ცეცხლით ნაქედი ოქროს ნავით“ პოეტი თანდათან უახლოვდება მზის ცხოველმყოფელ კოცნას. „შავი აჩრდილი კი თან მოსდევს, აღარ შორდება, სამოსს მიკოცნის, მზეს ემაღვის შეშინებული დედამწიწასა და ჩემს შორის სიმაღ ვაება, უკან შეძახის ბოროტი ზრახვით აღტყინებული“, მაგრამ მისი ძახილი გამოძახილს ვერ პოულობს და პოეტიც ახლა უკვე თავისუფლად შესრიალდება ცეცხლის მორევში „ხელებგაშლილი“. „მარადისობის ვიგრძენი ძალა და უკვდავება, — გაწყდა მიწისა შავი სიმი, გაქრა აჩრდილი!“...

მსოფლიოში გამეფებული სიკვდილის ბრმა სულს ებრძვის სიცოცხლე. მას განწირული ეოპება ადამიანის სული, მაგრამ სიკვდილის ბატონობის სიმაგრეს ვერ ანგრევს მათი ძლიერი იერიში, მხოლოდ ძლიერი სულის ლტოლვა შემოქმედისა ამსხვრევს სიკვდილის ანგელოზის შავ ფრთებს და ეზიარება უკვდავების დაუწრეტელ წყაროს.

ამგვარად, პოეტის სულისათვის შესაძლებელი ხდება ის, რაც შე-

უძლეველი იყო მთელი არსებული მსოფლიოსათვის. არსებობის ამ გზით იბადება აზრი და მიზანი; იგი აღარ არის უიმედობის ნისლით მოცულ საკანი, იგი აღარ არის უცაბედი მსხვერპლი სიკვდილის შემსუთველი ცივი ხელებისა.

აბაშელის პოეზიას, ამგვარად, ოპტიმისტური ბეჭედი აზის; მას სწამს, რომ შემოქმედებით აღმაფრენის ქამს ხელოვანის სული მარადიულის სამყაროს ესტუმრება და იზიარებს მის უკვდავებას. იგი თვითა ხდება მარადიული უკვდავება.

„სული ცოცხლობს, უკვდავია, მხოლოდ ფერფლი დაიმარბა,
ვით მოკვდება, ვინც სამოთხის აღმაფრენი სახე ნახა,
ვინც სულსაკეთებში უკვდავება გამოსახა“-ო,

ამბობს ჩვენი მგოსანი და ამით შორს სცილდება ყველა იმ მხატვართ, რომელთაც სულის ტიტანური ლტოლვა მარადიულისაკენ საუკუნოდ განუხორციელებელ სწრაფვად მიაჩნიათ.

მაგრამ, მეორე მხრივ, ჩვენ ვიცით, რომ პესიმისტური აზროვნების ისტორიამ იცის ზოგი ისეთი მაგალითი, როდესაც ხელოვნებას ისეთი ძალის განსაკუთრებულ როლს ანიჭებენ, რომელსაც მუდმივის, ძირითადი ტანჯვის დროებითი აღკვეთა მაინც შეუძლია. ასეთი არის, მაგალითად, აზროვნება შოპენჰაუერისა, პესიმისმის ამ საუკეთესო მოძღვრისა, ხოლო მისთვის ასეთ როლს ხელოვნების ნაწარმოებით ტკობა, ესთეტიკური ჰერეტიკა ასრულებს, მაშინ როდესაც აბაშელისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა თვით შემოქმედების აღმაფრენის ქამს გამოაშკარავებულ სულის სწრაფვას აქვს.

მაგრამ როგორ აქვს ჩვენს პოეტს წარმოდგენილი ეს შემოქმედი სულის მიერ მიღებული უკვდავება? მზის მოელვარე წიაღს რომ შეუერთდება შემოქმედის სული, რა მოაქვს მას დროულსა და შემოზღუდულ დედაქაზაზე? სიოს აძლევეს იგი ჩვეულებრივი ადამიანის სულს?

აშკარაა, რომ ხელოვანი იმ ნაწილს უკვდავებისას, რომელსაც იგი მზის წიაღში იზიარებს, ხელოვნების ნაწარმოების სახით უვლინებს დედამიწას და აბაშელიც სწორედ ასე წყვეტს ჩვენს საკითხს. იგი მიმართავს მეგობარს („რომანსი“) და ეუბნება, რომ მას გაუქრობელი ცეცხლის ალით სურს მისი სურათის დახატვა და შიგ მისი სულის „ფარული ლტოლვის“ ჩასახვა, და, როდესაც „დრო გაივლის, აწმყოს რვეულს ქარს გაატანს ბედისწერა, ვერავინ სძლევეს ქამთა სრბოლას — სიკვდილის სულს ვინ ასცდება? მაგრამ, როცა ლექსის ნაკადს ააჩქეფებს სიმთა ჟღერა განახლებულ ხმათა ჰანგში შენი სულიც გამოკრთება“.

მაშ, ხელოვნების ნაწარმოები გადალახავს დროსა და სივრცეს, იგი თავიდან იცილებს სიკვდილის ცელს და დროს გარემყოფის მარადი-

ულ სახეს იღებს; იგი ამ სახით უკვდავია და, მაშასადამე, მარადიული და აბსოლუტური. უკვდავია პოეტის სულიც, რომელმაც ეს მარადიული სახე ხელოვნურ ნაწარმოებში ჩამოასხა და ქვეყანას მოუვლინა.

-სული ცოცხლობს უკვდავია, მხოლოდ ფერფლი დაიმარხა
ვით მოკვდება ვინც საშობის აღმაფრენის სახე ნახა,
ვინც სულისაკვეთებაში უკვდავება გამოსახა?"

ასეთია აბაშელის პოეზიის მოტივები.

მე ნებას ვაძლევ ჩემს თავს ერთხელ კიდევ გავიმეორე ის დებულებანი, რომელთა გამოხატულებასა და შედეგსაც ჩვენი მგოსნის შემოქმედება წარმოადგენს.

სამყაროში ორი პრინციპია ჩამარხული: პრინციპი სიცოცხლისა და სიკვდილისა. მათ შორის ბრძოლაა სამკედრო-სასიცოცხლო, ხოლო ამ ბრძოლაში მუდამ სიკვდილი რჩება გამარჯვებული. მაგრამ აქვე ადამიანის არსებაში დასადგურებული სული პროტესტს უცხადებს სიკვდილის მეუფებას და შეუპოვრად უკვდავებისაკენ ილტვის. იგიც უძლური აღმოჩნდება. სამაგიეროდ, შემოქმედი ხელოვანის სული სიკვდილთან ბრძოლაში იმარჯვებს და უკვდავებას აღწევს. იგი ამკვიდრებს დეღამიწაზე მარადიულ ფორმებს ხელოვნების ნაწარმოების სახით და, ამგვარად, თვით ხდება უკვდავი.

111

მაგრამ ყველა ეს დებულება დეკლარაციული ხასიათისაა. იგი შესაძლებელია ჩვენთვის იმდენად იყოს საინტერესო, რამდენადაც მგოსნის მსოფლმხედველობას ახასიათებს. მაგრამ სხვისი მსოფლმხედველობის გაცნობას ყოველთვის ერთი და იგივე ფასი როდი აქვს. იგი საინტერესოა მხოლოდ მაშინ, როდესაც ამ მსოფლმხედველობის მატარებელს საკმარისი საბუთები აქვს მის გასამართლებლად, მის დასამტკიცებლად. უარგუმენტაციო შეხედულება კი არავისთვის არ არის საინტერესო და საყურადღებო. და, მაშასადამე, უადგილო უნდა იყოს ხელოვნების ნაწარმოების გარჩევის დროს ავტორის აზრთა და შეხედულებათა გამოავსარავეების ცდა, ვინაიდან არგუმენტაცია ლოგიკური აზროვნების საქმეა, და ხელოვნების ნაწარმოები მშრალ ლოგიკურ მსჯელობას დაშორებული უნდა იყოს. თუ ხელოვნების ნაწარმოებში ლოგიკური მსჯელობა სჭარბობს, მაშინ იგი ხომ ყველგან უვარგისად არის მიჩნეულა და მისი ადგილი ხელოვნების სფეროში კი არა, მეცნიერების ან ფილოსოფიის საზღვრებშია.

მაგრამ, საკმარისია თვალი გადავავლოთ დღემდე არსებულ ხელოვნების კრიტიკას, რათა იმწამსვე დავრწმუნდეთ, რომ ყოველი ხელოვნების ნაწარმოების შეფასების დროს მისი ავტორის ფარულ აზრსა

და შეხედულებას იკვლევენ. აიღეთ კრიტიკული განხილვა რომელიმე მგოსნის ნაწარმოებისა და თქვენ დაინახავთ, რომ მე არ ვცდები.

რად ზღება ეს? თუ უარგუმენტაციო დებულებათ ფასი არ აქვს და ხელოვნების ნაწარმოებში ლოგიკურად დასაბუთებულ დებულებათა წამოყენება შეუძლებელიც არის და არასასურველიც, მაშინ მთელი დღემდე არსებული გარჩევა ხელოვნების ნაწარმოებთა უნაყოფო და ფუჭი შეუგნებლობის შედეგი ყოფილა.

მაგრამ, საბედნიეროდ, ეს ასე არ არის.

ადამიანის ინსტიქტი არასდროს არ ცდება, ასეთი ინსტიქტია უღარესად, რომელიც ნიჭიერისა და გენიალური ადამიანის მოქმედებას სარჩულად და გზის მაჩვენებლად უხდება. დღემდე არსებულნი კრიტიკოსნიც სწორედ ამით ხელმძღვანელობდნენ, როდესაც ხელოვნების ნაწარმოების განხილვის დროს მასში გამოსახულ ავტორის შეხედულებას იკვლევდნენ. თორემ ისინი, თავის შეგნებას რომ გაკყოლოდნენ, იმ შემთხვევაში ასეთი დასაწყისი შეუძლებელი იქნებოდა. მართალია, ისინი ანგარიშს აძლევდნენ თავისთავს, თუ რად ეძებდნენ ხელოვნების ნაწარმოებში მისი ავტორის მსოფლმხედველობას, თუ განსაზღვრულ შეხედულებას ამა თუ იმ საგანზე, ან მოვლენაზე, მაგრამ მათი განსაზღვრა ამ გარემოებისა ვერ იყო დამაკმაყოფილებელი; ისინი ამბობდნენ, თითქოს საჭირო იყოს ხელოვნების ნაწარმოებში დაფარული აზრის გათვალისწინება მხოლოდ იმისათვის, რათა შესაძლებელი შეიქნეს ხელოვნების ფორმის შეფასება, როგორც ამ აზრის გარეგანი გამოხატულებისა.

მაგრამ, ვფიქრობთ, რომ თუ ხელოვნების ფორმა მხოლოდ გამოხატულებაა მასში დაფარული აზრისა, მაშინ მას მეორეხარისხოვანი ელემენტის როლი ჰქონია მიჩენილი ხელოვნების ნაწარმოებში, ვინაიდან უმთავრესი ის კი არ არის, რაც ხატავს, არამედ ის, რაც იხატება. მაშასადამე, შინაარსი და არა გარეგანი გამოსახვა ამ შინაარსისა! მაგრამ ხელოვნება ხომ იმით არის ხელოვნება, რომ მისთვის ცენტრალური მნიშვნელობა სწორედ ამ გარეგან ფორმას აქვს, ვინაიდან აზრი და შეხედულება, როგორც ასეთი, მხოლოდ გონების მუშაობის ნაყოფია და არა ხელოვნებითი შემოქმედებისა. მაშ, თუ გარეგანი ფორ-

1 საჭიროდ მიგვაჩნია აღვნიშნოთ, რომ ამ შემთხვევაში ფორმა და შინაარსი ჩვენ სხვაგვარად გვესმის, ვიდრე ეს ჩვეულებრივად ხდება. შინაარსს ეწოდებთ ჩვენ იმ დებულებას, რომელსაც ასახიერებს ნაწარმოები და ფორმას თვით ხელოვნების ნაწარმოებს თავისი სიუჟეტი და მთელი „ხელოვნური ფორმით“. ამგვარად, მაგ., ილია ჭავჭავაძის „განდევგის“ შინაარსი იქნება შეუძლებლობა ადამიანის აბსოლუტური სულის გამარჯვებისა ჩვენი ჩვეულებრივი სულის მოთხოვნილებებზე, და ფორმა—მთელი ნაწარმოები მისი ხილული სახით (სიუჟეტი და გარეგანი ფორმა).

მა უმთავრესი ძარღვი ხელოვნებისა, მაშინ ყოველად შეუძლებელია, რომ იგი მხოლოდ გამოხატულება იყოს მასში ფარული შინაარსისა — ალბათ იგი მეტია. ვიდრე უბრალო გამოხატულება, თორემ, ვინეორებთ, ხელოვნებაში ხელოვნებით ელემენტს გაცილებით ნაკლები მნიშვნელობა ექნებოდა, ვიდრე არახელოვნებითს.

მაშ, რაშია საქმე!

ხელოვნების ნაწარმოებში ან ფორმა უმთავრესი, ან შინაარსი; თუ ფორმა — მაშინ შინაარსის კვლევას ადგილი არ უნდა ჰქონდეს ხელოვნების ნაწარმოების შეფასების დროს; და თუ შინაარსი — მაშინ ხელოვნების ნაწარმოები უარგუმენტაციო დებულებათა კონა იქნება და მეტი არაფერი. და, როგორც ასეთი, იგი მოკლებული იქნება ყოველ სერიოზულ მნიშვნელობას.

მაგრამ ჩვენ ვხედავთ, რომ ხელოვნების მნიშვნელობა დღესდღეობითა ღაინც ექვემდებარებულ ქეშპარიტებად არის მიჩნეული, და მეორე მხრივ, ჩვენ მოწმენი ვართ იმისა, რომ ყოველი სერიოზული მკვლევარი ხელოვნების ნაწარმოებისა განსაკუთრებული ყურადღებით მის „მატერიალურ“ მხარეს, მის შინაარსს ეპყრობა.

როგორ არის შესაძლებელი ამ გარემოების ახსნა? როგორ ურიგდება ხელოვნების ფორმა მის შინაარსს?

ჩვენ ვფიქრობთ, როგორც შინაარსი, ისე ფორმა აუცილებელი ელემენტია ყოველი ხელოვნებისეული ნაწარმოებისა, მაგრამ ფორმას მეტი მნიშვნელობა აქვს ხელოვნებაში, ვიდრე მას ექნებოდა, რომ იგი მხოლოდ გამოხატულება ყოფილიყო განსაკუთრებული შინაარსისა. ჩვენ ვეცდებით დავამტყიკოთ, რომ ხელოვნებაში ფორმა შინაარსისათვის ისეთსავე როლს ასრულებს, როგორსაც ფილოსოფიურ ნაწარმოებში ლოგიკური არგუმენტაცია. თუ ჩვენ ეს დავამტყიკეთ, იმ შემთხვევაში ხელოვნების ნაწარმოებებში განსახიერებულ მსოფლმხედველობის გამოკვლევა ისევე საინტერესოდ და მნიშვნელოვნად უნდა იქნეს მიჩნეული, როგორც ყოველი დასახელებული შეხედულების გამოკვლევა.

უკვე ზემოთ მოგახსენეთ, რომ ნამდვილი ფილოსოფიური აზროვნება და გულწრფელი ხელოვნებითი შემოქმედება, ორივე ერთგვარი სულიერი განწყობილების შედეგს წარმოადგენს, შედეგს სამყაროს ფარული შინაარსის შემეცნების სურვილისა. ვერც ფილოსოფოსი და ვერც ხელოვანი ვერ კმაყოფილდება არსებული სამყაროს ყველასათვის თვალსაჩინო სახით. იგი მიისწრაფვის მის წიაღში დაფარული აზრისაკენ; ორივე ერთგვარი დაჟინებით ესწრაფვიან მის წედომას, ხოლო გზა მათი სხვადასხვა ხასიათისაა. ფილოსოფოსი იწყებს არსებული ნათელი ფორმებიდან და ლოგიკური მსჯელობის საშუალებით ერთ გაუწყვეტელ ინტელექტუალურ ძაფს აბამს სამყაროს იღუ-

მალ არსამდე. იგი მიჰყვება ამ ძაფს და, ამგვარად, წყდება ცხოვრების ფარულ აზრს; იგი იმეცნებას მას.

ამგვარად, ფილოსოფოსის ფსიქიკის ლტოლილების შედეგი არსებულის ფარული აზრის ლოგიკური ფორმების საშუალებით შემეცნებაა. და როდესაც ჩვენ ვაფასებთ ცხოვრების იღუმალი არსის ფილოსოფოსის მხრივ შემეცნებას, მისი ლოგიკური ძაფის სიმაგრეს ვსინჯავთ, მის ლოგიკურ არგუმენტებს მივყვებით. თუ ეს ძაფი მაგარია, ე. ი. ლოგიკური მსჯელობა ფილოსოფოსისა მტკიცეა, მაშინ ჩვენც ვიზიარებთ მის შემეცნებას სამყაროს არსისა. ხოლო როდესაც არგუმენტი სუსტია, მაშინ ფილოსოფოსის სისტემაც საეჭვო ჭეშმარიტებად მიგვაჩნია. ასეთია ფილოსოფოსის გზა და ამ გზის ბოლო.

სულ სხვა გზას მისდევს ხელოვანი. იგი განიცდის ღრმა ლტოლვას მსოფლიო ფარული არსის გათვალისწინებისაკენ; და ეს ლტოლვა ვერ კმაყოფილდება ლოგიკური არგუმენტაციის გზაზე ბნელი სრბოლით. იგი პირდაპირ წყდება ლოგიკის დაუხმარებლად ცხოვრების წიაღში დაფარულ იღუმალ არსს და თავისებურად ითვალისწინებს მას. ხელოვნებით აღფრთოვანებას უწოდებენ იმ მომენტს, როდესაც ხელოვანი გონების დაუხმარებლად ლაშობს ცხოვრების არსის წვდომას, და ინტუიციას—იმ ძალას, რომლის საშუალებითაც ივა თავის ლტოლვას აკმაყოფილებს. შედეგი ფილოსოფიური აზროვნებისა შემეცნება იყო. აქ კი შემეცნების მაგიერ ჩვენს წინა დგას განცდა ცხოვრების იღუმალი არსისა.

ფილოსოფოსის შემეცნების შეფასება შეიძლება მისი ლოგიკური არგუმენტაციის გზის გასინჯვით. ხელოვანს კი ასეთი გზა არ აქვს. მაშ, შეუძლებელი ყოფილა მისი განცდის ჭეშმარიტების განხილვა! მართლაც, წვდა თუ არა ხელოვანი თავისი ინტუიციით ცხოვრების ნამდვილ არსს? შეიძლება იგი სამყაროს არსის მაგიერ სხვას რასმე განიცდის?

მართლაც, როგორ შეიძლება ხელოვანს ინტუიციური განცდის ჭეშმარიტების შეფასება?

ხელოვანი ყოველთვის შემოქმედია. ამიტომ სამყაროს არსის განცდის შედეგი მუდამ დასაწყისია ხელოვნებითი შემოქმედებისა. ხელოვანი თავისი შემოქმედების მოტივად ცხოვრებას განცდილ პრინციპს იღებს და ქმნის ახალ ცხოვრებას, ახალ სამყაროს ამ პრინციპის მიხედვით. ასე რომ, ბოლოს მისი ხელოვნებითი შემოქმედების შედეგს, ხელოვნურ ცხოვრებას მის ნაწარმოებში და ნამდვილ არსებულ ცხოვრებას მის გარეშე მდგომის ობიექტურ სამყაროში ერთი და იგივე პრინციპი უღვევთ საფუძვლად. ხელოვანის როლი ხელოვნების ნაწარმოების დასრულებით თავდება. აქ კი იწყება როლი კრიტიკული და-

ფასებისა; კრიტიკა კითხულობს: შეეფერება თუ არა ხელოვნების სინამდვილე, — არსებული სამყაროს ფარული არსის განცდის შედეგი, — ნამდვილ სინამდვილეს, — ცხოვრების ფარული არსის გამოხატულება? თუ ხელოვანი ისეთ სახეებს ქმნის, რომელთა ნიშანდობლივი თვისებანიც არსებული სინამდვილის სახეს შეეფერებიან. იმ შემთხვევაში ჩვენ წინა დგას განცდა მსოფლიოს ჭეშმარიტი არსისა. მაგრამ, როდესაც ხელოვნური სინამდვილე ყალბ სახეებს გვიხატავს, რომელთა რეალობაც ჩვენი ცხოვრების ან სინამდვილის ალღოს შეურაცყოფს¹, მაშინ აშკარაა, ხელოვანის ინტუიცია ვერ წვდომია სამყაროს ნამდვილ არსს და ვერ განუცდია იგი საესებით.

ასეთია ჩემი ღრმა რწმენით, ხელოვნებით შემოქმედების ძირი და აზრი. აქ ხელოვანის მსოფლმხედველობა (ცხოვრების ფარული არსის განცდა) ისეთივე ღრმა მნიშვნელოვანი მომენტია, როგორც თვით ხელოვნების სინამდვილე, რომლის დანიშნულებაც სწორედ ამ მსოფლმხედველობის ჭეშმარიტების გამოაშკარაებაში მდგომარეობს. ჩვენი ესთეტიკური თეორიით, ამგვარად, ხელოვნების ნაწარმოების ფორმას იგივე მნიშვნელობა აქვს, რაც ლოგიკურ არგუმენტაციას ფილოსოფიური ჭეშმარიტების სიმტკიცისათვის. და თუ ეს ასეა, მაშინ გასაგები ყოფილა თუ რად უნდა ვეძებდეთ ყოველ ხელოვნების ნაწარმოებში ხელოვანის მსოფლმხედველობას, როგორც მის შიინარსს და იმავე ღრმად რად უნდა ვაფასებდეთ გარეგან ფორმას, როგორც ხელოვნებით შემოქმედების უღარესად მნიშვნელოვან მომენტს.

მთელი სამკვიდრო ხელოვნების ორ დიდ ნაწილად იყოფა. ერთი მხრივ — ხელოვნების ნაწარმოებნი, რომელთა ძალაც უმთავრესად ჩვენს გრძნობათა ამა თუ იმ სახის გამოწვევაში მდგომარეობს. ხელოვნების ამ სახეთ სარჩულად ჰარმონია უდევთ, როგორც საშუალება ჩვენს გრძნობათა დისპოზიციის ზეგავლენისა. მათი დანიშნულებაა ამოქმედონ ჩვენს არსებაში უმთავრესად ისეთი გრძნობანი, რომელთაც თვით ხელოვანი განიცდის, როდესაც იგი ცხოვრების თუ არსებობის ფარულ ამოცანას თავისებურად ხდის ფარდას. თუ მან ისეთ ხელოვნურ საშუალებას მიმართა, რომ შეძლო ჩვენს არსებაში შესაფერი გრძნობების აშლა, მაშინ მისი მიზანი განხორციელებულად უნდა ჩაითვალოს. ხელოვნების ასეთ სახეებს წარმოადგენს უწინარეს ყოვლისა მუსიკა, ლირიკა და ხუროთმოძღვრება.

სულ სხვაა ხელოვნების სახეთა მეორე რიგი. აქ გრძნობას იმდენი

¹ აღსანიშნავია, რომ ყოველი ადამიანის არსებაში გონების ძალასთან ერთად არსებობს, აგრეთვე, განსაკუთრებული ძალა ცხოვრების პროცესის გაგებისა: ჩვენ ვგრძნობთ, რა არის შესაძლებელი და რა არა ცხოვრებაში რომ განხორციელდეს. ამ ძალას ჩვენ აქც ცხოვრების რეალობის ალღოს ვუწოდებთ და სწორედ ეს ალღოა ის ორგანო, რომელიც ხელოვნების ნაწარმოების ღირებულებას ზომავს.

მნიშვნელობა არ აქვს. უმთავრესი ცხოვრების რეალურ სახეთა შემოქმედებაა, მათი სინთეზი რეალურ ერთეულად. მაშასადამე, მთავარი სიუჟეტი და მისი შესრულება. ხელოვნების ამ მეორე დარგს ეკუთვნის უწინარეს ყოვლისა სპორტი და შემდეგ მსახიობობა, რომელიც, ჩვენი აზრით, ხელოვნების ერთ-ერთ დამოუკიდებელ და სრულყოფილებიან დარგს წარმოადგენს.

ამ ორ დარგს შუა საშუალო ადგილი უჭირავს სკულპტურასა და მხატვრობას, რომელთა დანიშნულებაც როგორც რეალურ გრძნობათა გამოწვევაში, ისე რეალურ სახეთა სინამდვილის შემოქმედებაში მდგომარეობს.

ასეთია მოკლედ ჩვენი ესთეტიკური თეორია. ახლა განვიხილოთ გაცვრით მაინც, რა საშუალებას მიმართავს ჩვენი პოეტი, რათა მისგან განცდილი იღუმალი არსი მსოფლიოსი მკითხველს გაუთვალისწინოს.

მისთვის უმთავრესი პრობლემაა სიცოცხლის წარმატება და სიკვდილის ბრმა აუცილებლობა. იგი იკვლევს ბრძოლას ამ ორ პრინციპს შორის. თუ პოეტი საკმაოდ წვდა სიცოცხლის ნამდვილ სახეს, ეჭვს გარეშეა, იგი მოისურვებს ჩვენს არსებაში ისეთ გრძნობათა აღძვრას, რომლებიც სიცოცხლის გარკვეულსა და ნათელ სახეს დაგვიხატავს. ასევე ითქმის სიკვდილის პრინციპის შესახებაც და პოეტიც მიმართავს მზეს, როგორც სიცოცხლის უკვდავ სიმბოლოს. და მართლაც, სიცოცხლის უქცნობი პრინციპის სახე მშვენივრად არის ამორჩეული. განა სიტყვა „მზესთან“ ერთად ნათლად არ წარმოუდგება ყველა ჩვენგანს უშრეტი წყარო ამქვეყნიური სიცოცხლისა და პოეტი ერთი მადლიანი ხაზმოსმით კიდევ უფრო აცოცხლებს მზის სახით გამოწვეულ სიცოცხლის უქცნობ გრძნობას:

„იგი არის ქოჩოხეთი, ბნელ ბურუსის ალის მკვეთი,
მომარაობის შემოქმედი, ოქროს მფეთქი ზადრეანი,
ელვა, მკრელი, მეხ-ტალ-კეისი, პრომეთეის ამაკენსი,
სიცოცხლისა უხვად მთესი, მისი კეუბო და აკვანი“.

აქ თვით ლექსთა წყობა, ცნებათა ერთმანეთზე თავისუფალი გადაბმა და მასში დამარხული ინტონაცია იმდენად ხელოვნებისებურად არის ერთმანეთთან შეზავებული, რომ ყველა ერთადერთ ეფექტს ემსახურება, ერთ გრძნობას იწვევს თქვენს არსებაში, გრძნობას, რომელიც აუცილებლად აყვავდება ადამიანის გულში, რომ მას მართლა შეეძლოს ჭკრეტა ძლევაგამოსილი მზის ცეცხლის თავისუფალი, ძალდაუტანებელი შემოქმედებისა.

ანდა მოისმინეთ შემდეგი ტირადა, რომელიც ნამდვილ თავყვანისცემის გრძნობას იწვევს ადამიანის არსებაში მზისადმი. აქ პოეტი საუკეთესო ხელოვნურ ხერხს მიმართავს. მან იცის, რომ თანაგრძნობა ან

სიმპათია ფსიქოლოგიურად ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი თვისებათაგანია ადამიანის სულისა. მართლაც, რად იწვევს ცირკის დარბაზში ყველა მაყურებელთა ჰომერულ ხარხარს ისეთი სიტყვა მასხარისა, რომელიც სხვა შემთხვევაში შეუმჩნეველი დარჩებოდა? ეს გარემოება საუკეთესოდ გვიხატავს ადამიანის იმ ფსიქიკურ თვისებას, რომელსაც „სიმპათია“ ეწოდება. პოეტმა იცის ადამიანის სულის ეს თვისება, თუ როგორ ეტრფის და თაყვანსსცემს მთელი მსოფლიო ცხოველმყოფელი მზის სახეს და ჩვენს არსებაშიც წამოიჭრება ჩვენდაუნებურად იგივე თაყვანისცემა მზისა. აბა მოუსმინეთ მგოსანს:

„ვის უმღერის ტყის ფოთოლი, ცელქ ნიათით დარბეული?
ვის შესცინის ვერცხლის ნამი, ვარდის ყლორტზე დაფრქვეული?
ვის უცინძავს გრძნულ ჰანგებს ბროლ-ანკარა მთის ჩანჩქერი?
ვის შეხარის დედამიწა, ტრფობის ალით ანაჭკერი?“
„მზის სიცილი“

ახლა შეხედეთ სიკვდილს! მთის წიაღში სიბნელე, დამე ფარავს მთელ ხილულ მსოფლიოს. მთელ სამყაროში რომ უკუნის დამე დამკვიდრდეს, მაშინ ჩვენი მსოფლმხედველობისათვის ყველაფერი არარად გადაიქცევა. ამიტომ სიბნელე საუკეთესო სახეა, რომელიც შეძლებს ჩვენში არარაობის გრძნობის გამოწვევას. ჩვენი პოეტი კი სწორედ სიბნელეს ირჩევს სიკვდილის სიმბოლოდ.

ბრძოლა ცხოვრების პრინციპსა და სიკვდილს შორის, და, სიკვდილის ბატონობა მსოფლიოში ჩვენს არსებაში არეულ გრძნობას უნდა იწვევდეს. ჯერ აღფრთოვანება და სიხარული, როდესაც გამარჯვების სასწორი სიცოცხლისაკენ იხრება და შემდეგ კიდევ მწარე სევდა და გულსტკივილი, როდესაც გამარჯვება სიკვდილს რჩება. ჩვენი მგოსანი საესებით აღწევს ამ ეფექტს, როდესაც „ჩაქრა დილა“-ში ჯერ დილის მოახიბვლელ სურათს გვიხატავს, რომელიც სულს ამალღებს და ათრობს და შემდეგ სრულებით მოულოდნელად ამ ყვავილოვანი გამოღვიძებული სიცოცხლის გააცამტვერებას გვითვალისწინებს. აბა ვალაპარაკოთ მგოსანი:

„ცა ღელავდა ლურჯ ეთერში ოქროს ტალღებს ატოკებდა,
ცის ზეფირი ფრთაგაშლილი ვარდად ფურჩქნილ სხივებს კრავდა
და შექანაფეთქ დედამიწას დააბნედა ყვავილთ კონად
თან სოფელიც მომავლისთვის უკვდავების გვირგვინს წნავდა,
ცა ღელავდა, ცა ელავდა“...

მაგრამ ჩვესკნელთ სამყაროდან უცებ ქარმა დაიქროლა, ღრუბელთ გროვა წამოშალა და მზის სხივებს შეებრძოლა. გამარჯვების თაიგული უკუნს შერთო, გაამტვერა და შეცვალა მწარე კვნესად ტკბილი ჰანგი და სიმღერა. სულს ოცნების ფრთა წააქრა და წაიღო შავმა მტვერმა —

ქვესკნელიდან მონაბერმა... შავბნელ ნისლში მოამწყვდია ვარდ ზამბახი და ბილილა, ჩაქრა დილა,

შეების დილა“...

ანდა, ამაზე უფრო მომხიბვლელია „ორი და“, სადაც მშვენიერი ასულის უქნობი ვარდების თესვა იმედს გაძლევთ და მომავალი ნორჩი სიცოცხლის გაძლიერების მოლოდინში ხარობთ და ლალობთ, მაგრამ... საშინელი სურათი ბრმად მოარულის, შავადმოსილი მეორე დისა მისი შეუბრალებელი ცელით, რომელიც დათესილსა და გაფურჩქენილ ყვავილთ შეუბრალებლად ჭრის, მწარე სასოწარკვეთილების გრძნობას აუფლებს თქვენს არსებაში, და თითოეული მოქნევა მასი ცელისა, თითქოს სათითაოდ გლეჯს გულიდან თქვენს საუკუთესო იმედებს. მაგრამ ჩვენ ვიცით, რომ ბრმად მოარული ასული სიკვდილისა პროტესტს იწვევს ადამიანის სულის მხრივ, დაბოლოს, — სასტიკ ბრძოლას. შემდეგ სული პოეტისა ძლევს მას და უკვდავებას ეზიარება. თქვენ გრძნობთ აუტანელ სიმძიმეს, მზის უქნობი სიცოცხლისა-კენ ადამიანის აღმაფრენას რომ ბორკავს; თქვენ გრძნობთ ამ სიმძიმის აუტანლობას და მთელ სიდიადეს იმ ზნის გრძნობისას, რომელიც ერთბაშად აყვავდებოდა თქვენს არსებაში, რომ მას ის სიმძიმე არ ჩრდილავდეს და როდესაც მგოსანი თავისი შორსმწყვდომი ინტუიციით, თავისი შემოქმედი ფანტაზიის ერთი უმეცდომო გაშუქებით იწვევს თქვენს არსებაში ყველა ამ გრძნობას, აშკარაა, მაშინ იგი თავის მიზანს უკლებლად ახორციელებს.

„მზის წიაღისკენ“ მჭროლავი სული შემოქმედის მთლად ლტოლვაა, მთლად სწრაფვაა ერთი მიზნისაკენ, მაგრამ შავი აჩრდილი სიკვდილისა, მთელი თავისი ნდომის სიძლიერით შმაგობს, რომ შემოქმედის სულს გზა გადაუღობოს უკვდავი მზისაკენ. მაგრამ სული თითქოს თავის მიზანს უახლოვდება, და ამასთან თქვენც გრძნობთ, თითქოს თვითონ უსხლტებით ხელიდან საშინელ მტერს, თითქოს თვითონ იმოსებით სიკვდილის ცეცხლთან ბრძოლაში დაძლევიით და, თქვენი არსება ივსება ძლიერი მოლოდინის გრძნობით, რომელსაც იმავე დროს სიხარულში ნარევი გრძნობებიც უერთდება. ერთი მომენტი და ხელის აღმაფრენით ბედიც გადაწყდება... პოეტი მოგვითხრობს, როგორ უახლოვდება შემოქმედის სული უკვდავების სრულყოფის სახეს — მზეს, როგორ უერთდება იგი მის ცხოველმყოფელ ტალღებს...

„ტალღათ ლივლივში განვიცადე სულისა შება,
ცეცხლის მორევში შეესრიალი ხელბ-გამლირი,
მარადისობის ვიგოქენ ძალა და უკვდავება...
გაწყდა მიწისა შავი სიმი... გაქრა აჩრდილი!“

ომის ფილოსოფია¹

სიკვდილი როგორც ბოროტება

მახსოვს, ამ რამდენიმე წლის წინ ერთი სურათი ვნახე, სურათი სრულიად სადა, უბრალო ხასიათის იყო. მაგრამ მან მაინც ძლიერი შთაბეჭდილება მოახდინა ჩემზე. წარმოიდგინეთ მშვენიერი ახალგაზრდა ასული. იგი ტბის გაყინულ ზედაპირზე მოხდენილად მისრიალებს; მაგრამ მას მუდამ თან მისდევს მისი ჩრდილი, რომლისთვისაც მხატვარს სიკვდილის ჩონჩხის სახე მიუცია. მას თავისი უსულო, უხორცო ხელები წინ გაუშვებია. იგი ცდილობს ასულის მშვენიერი სხეული მკლავებში მოიმწყვდილოს და თავის ცივ გულზე მიიკრას. მას სურს მისი სიცოცხლის მაჯისცემა სამუდამოდ ჩააქროს, მაგრამ თითქოს ასულიც გრძნობს თავისი უხილავი თანამგზავრის განზრახვას. იგი მისრიალებს ტბის ზედაპირზე და აი, უახლოვდება ისეთ ადგილს, რომელიც საკმაოდ გაყინული არ არის... საკმარისია ერთი წუთი და ისიც გადაიჩეხება. სიკვდილის აჩრდილი ათრთოლებულ ხელებს სწევს ქალწულისაკენ, მაგრამ ქალწული უეცრად განზე იხრება, თითქოს მას სიკვდილის ხელიდან გასხლტომა უნდოდეს. იგი იცვლის მიმართულებას და განაგრძობს თავის გზას. გადის დრო... იგი უეცრად წონასწორობას კარგავს და სიკვდილის ჩონჩხიც კიდევ მეტი წყურვილით იშვერს ხელებს ქალწულისაკენ, რათა მისი მშვენიერი სხეული გულზე მიიკრას; მაგრამ ქალწული იმწამსვე სიმძიმის ცენტრს პოულობს და ამგვარად სიკვდილს კიდევ ხელიდან უსხლტება. ერთი სიტყვით, ყოველი ნაბიჯი ამ ქალწულისა, ყოველი მიმოხვრა და მოძრაობა მისი სხეულისა განსაზღვრულია ერთი გრძნობით, ერთი სურვილით: სურვილით, რომ სიკვდილის უსულო ჩონჩხს ხელში არ ჩაუვარდეს. ამგვარად, მთელი მიმართულება ამ ქალწულის მოძრაობისა სიკვდილის შიშის გრძნობით არის ნაკარნახევი, ამ სურათმა ჩემზე დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა. დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა იმიტომ, რომ მის დანახვაზე ჩემს ცნობიერებაში ადამიანის სიცოცხლის ბედის სურათი

¹ გაზეთი „სახალხო ფურცელი“, 1914, № 148, 149, 150, 153, 155.

მთელი თავისი სიგრძე-სიგანით დაიხატა და, მართლაც, განა ასეთი არ არის მთელი ცხოვრება ადამიანისა! განა ყოველი ნაბიჯი ჩვენი ცხოვრებისა სიკვდილის შიშის გრძნობით არ არის ნაკარნახევი; განა ჩვენი დაბადების პირველსავე მომენტიდან იმის ცდაში არა ვართ, რომ სიკვდილის ცელის მსხვერპლი არ შევიქნეთ! ჩვენი საზოგადოებრივი ცხოვრების, ჩვენი კერძო არსებობის პირობები, ყველა ფორმა ჩვენი ყოფნისა სიკვდილის შიშის გრძნობით არის შექმნილი და გამოწვეული. ეს შიშია ამგვარად მთელი ჩვენი ცხოვრების მმართველი პრინციპი. იგი უმთავრესი რეგულატური მომენტია ადამიანის მთელი ცხოვრებისა.

ამ სახით, სიკვდილის შიში მუდმივი და აუცილებელი ფაქტია მთელ საკაცობრიო ცხოვრებაში.

ჩვენ ყველანი გამსჭვალულნი ვართ ამ გრძნობით და იმის მიხედვით ვაშენებთ და ვანგრევთ ჩვენი ცხოვრების შენობას. მართალია, არსებობს ზოგი უმაღლური და უბედური ძე ამა ქვეყნიურთ სიციცხლისა. მათთვის მთელი ცხოვრება ადამიანისა უპიზნო და უაზრო ბრძოლაა სიკვდილის ყოვლისშემძლე ძლევამოსილებასთან, ბრძოლა, რომელიც სულ ერთია ბოლოს სიკვდილის ძლევით გათავდება: ამიტომ სიკვდილი ასეთებისათვის ხსნაა, იგი მათთვის უდიდესი სიკეთეა, რასაკვირველია, მათთვის შიში სიკვდილის წინაშე აღარ უნდა არსებობდეს, და ისინიც ალტაცებული მოკრძალებით ჩასჩერებიან სიკვდილის ბნელად ამოღრმავებული თვალების ბრმა გამომეტყველებას, თითქოს მეტი მოუთმენლობით მოელოდნენ მისი ფარული მოსვლის საიდუმლოების განჭვრეტას.

სიკვდილის ასეთ აპოლოგეტებს პეპიმიტებს უწოდებენ. მათთვის უცხო უნდა იყოს შიში სიკვდილის წინაშე, და ამიტომ მათი ცხოვრებაჲ გამოჩაყლის უნდა შეადგენდეს სხვათა ცხოვრებასთან შედარებით. მაგრამ სინამდვილეში სულ სხვას ვხედავთ. სიკვდილის ეს აპოლოგეტები მხოლოდ სიტყვით არიან მისი მეგობრები, მაგრამ, როდესაც საქმით დასჭირდებათ, სიკვდილთან მეგობრობის გამოაშკარავენ, მაშინ ისინიც ისე იმსჭვალებიან თავისი მეგობრის შიშით, როგორც ყველა ჩვეულებრივი მოკვდავი. გაიხსენეთ შოპენჰაუერი! ვინ იყო მასზე უფრო ბრწყინვალე მოციქული პესიმიზმისა, მაგრამ ძნელია იპოვოთ ისეთი ადამიანი, რომელიც მასზე უფრო გაუბოლდა სიკვდილს.

ამგვარად, აშკარაა, სიკვდილის ფაქტი ყველას თანასწორ საშინელებას აღუძრავს არსებაში, ყველას თანაბარი შიშის თრთოლვით უქრობს იმედს და თუ ეს ასეა, მაშასადამე, იგი ფაქტობრივად ყველასათვის ერთგვარი სიდიდის ბოროტებას უნდა წარმოადგენდეს, ბოროტებას იმდენად აბსოლუტურს, რამდენადაც აბსოლუტურია მისგან გამოწვეული შიში.

მეტაფიზიკური სიკვდილი არ არის ბოროტება

მაგრამ არის კი ასე? მართლა წარმოადგენს სიკვდილი ბოროტებას, თუ იგი სიკეთეა, რომელიც ყოველი სიცოცხლის ზრდასთან და გაფართოებასთან ერთად იზრდება და მწიფდება. არის ხომ ზოგი მოაზროვნე, რომელიც სიკვდილში უფრო სიკეთეს ხედავს, ვიდრე ბოროტებას. ჩანს, შესაძლებელი ყოფილა ასეთი პრობლემის დასმა და, მაშასადამე, არც ისე ეჭვმიუდგომელი ჭეშმარიტება ყოფილა სიკვდილის ფაქტის უაღრესად ბოროტად აღიარება.

გავსინჯოთ, რას გვეუბნება ყველას არსებაში დამარხული შიში სიკვდილის წინაშე? სიკვდილი ბოროტება არისო, თორემ სხვანაირად გაუგებარა იქნებოდა ის აბსოლუტური შიში, რომელსაც სიკვდილის ფაქტის წინაშე განვიციდით. მაგრამ როგორ მუშავდება, როგორ იბადება და მწიფდება ეს შიში ჩვენს არსებაში? ადამიანის სიცოცხლე აუარებელ უცხო მოვლენათა გავლენას განიცდის. იგი ნაზი მცენარეა, რომელიც აუცილებლად უნდა შეეგუოს იმ გარესსენელის თვისებათ, სადაც მას გაუხარებია და გაზრდილა, თუ სურს თავისი არსებობის შენარჩუნება. ეს შეგუება ამიტომ მთელი მისი ცხოვრების შინაარსს, მთელი მისი მოქმედების ამოცანას შეადგენს. ეს შეგუება მისი პრაქტიკული ცხოვრების მორევს აძლევს მიმართულებას. სწორედ აქ, ამ შეგუების პროცესში იბადება ათასგვარი აზრი, რომელიც ახსლოებს ადამიანს მის პრაქტიკულ მიზანთან, რომელიც შეიგნებს მისი საუკეთესო არსებობის პირობებს. აქ, ამ პრაქტიკულ საქმეში იკვდება და იღვსება ადამიანის გონება. ხოლო იმისთვის, რომ ადამიანი საუკეთესოდ შეეგუოს თავისი გარესსენლის პრობლემებს, სრულებით არ არის საჭირო შეგნება, შემეცნება ამ პრობლემის არსისა. საჭიროა მხოლოდ ცოდნა მათი ურთიერთგავლენისა, მათი ერთმანეთზე დამოკიდებულებისა, საჭიროა შეგნება მხოლოდ მათი გარეშე თვისებებისა, რათა ადამიანმა იცოდეს, თუ რა მოსდევს ამა თუ იმ მოვლენას, რა ზიანისა და სარგებლობის მოტანა შეუძლია მას, რომ ყოველი ეს მოვლენა თავისი ცხოვრების სასარგებლოდ მიმართოს. რა საჭიროა, მაგალითად, ადამიანმა იცოდეს არსი რომელიმე ხილისა, თუკი მან იცის, რომ ესა თუ ის ხე ამა და ამ დროს მწიფესა და გემრიელ ხილს იძლევა. მას ხომ ამ ხილის მეტი პრაქტიკულად არაფერი აინტერესებს. რა საჭიროა ადამიანმა იცოდეს არსი მიწისძვრისა, თუკი მან კარგად იცის ის მავნე შედეგები, რომლებიც შეიძლება მას აუცილებლად მოჰყვეს. ამ სახით ადამიანი იმთავითვე ეჩვევა მოვლენათა ურთიერთგავლენის შემეცნებას, ხოლო არსებითი ცოდნა ამ მოვლენებისა მისი ინტერესების სფეროს გარეშე რჩება. ამიტომ იგი მოვლენათა ზედპირზე სრიალს უფრო ეკუთვნის, ვიდრე მათი არსის ჩაწვდომასა და მის შემეც-

ნებას. ცხადია, ასეთ პირობებში ადამიანი მხოლოდ მოვლენათა ზედაპირზე დარჩებოდა. ამიტომ ახირებული იქნება, ჩვენი პრაქტიკული ცხოვრების პირობებში ვალესილ გონებას ნამდვილი, არსებითი, აბსოლუტური შემეცნება მოეთხოვოთ. საიდან უნდა მოგვეცეს მან ასეთი აბსოლუტური შემეცნება, როდესაც იგი მხოლოდ შედარებითი შემეცნების ძიებაში გაიზარდა და გაილესა. ამგვარად, როდესაც რაიმე აბსოლუტურის, არსებითი ცოდნის მიღება გასურთ, ტყუილად ნუ მიმართავთ გონებას. იგი გადაჭრილ პასუხს ასეთ შემთხვევაში ვერ მოგცემთ.

ასეთივე თქმა შეიძლება იმ გრძნობების შესახებაც, რომლებიც ჩვენი პრაქტიკული ცხოვრების ნიადაგზე ამუშავებული ცნობიერებაში იბადება. როდესაც თქვენ რაიმე მოვლენის ნამდვილი შეფასება გასურთ, ასეთი გრძნობებისაგან ნუ მოვლით თქვენი სურვილის დაკმაყოფილებას. ისინი ასეთ შემთხვევაში არასაიმედო მოწმობას მოგცემენ. მათი საკმე მხოლოდ პრაქტიკულად მნიშვნელოვანი მომენტების შეფასებაა. ის კი, რაც პრაქტიკაზე მალლა დგას, უცნობისა და გაუგებარი მნიშვნელობისაა ასეთი გრძნობებისათვის. ავიღოთ, თუ გნებავთ, სიკვდილის ფაქტი. თქვენ გასურთ მისი არსებითი მნიშვნელობის შეფასება. ცხადია, ჩვენი ჩვეულებრივი ცხოვრების ველზე აღმოცენებულ გრძნობისათვის მისი მნიშვნელობა მხოლოდ უარყოფითი ხასიათის იქნება. სიკვდილი ხომ უარყოფაა, ხომ დაბოლოებაა ჩვენი პრაქტიკული ცხოვრებისა. ამიტომ ჩვენი ჩვეულებრივი გრძნობების შეფასებით იგი უდიდესი ბოროტება იქნება. მაგრამ თქვენ ხომ სიკვდილის პრაქტიკული მნიშვნელობის შეფასება არ გასურთ; თქვენ მისი არსებითი, მინი აბსოლუტური ღირებულება გაინტერესებთ! ჩანს, თქვენს საკითხს ჩვეულებრივ გრძნობათა შეფასება ვერ გადაჭრის. მაშასადამე, როდესაც ადამიანის ჩვეულებრივი ცნობიერება სიკვდილის ფაქტს, როგორც უდიდეს ბოროტებას გვიხატავს, ეს მისი აბსოლუტური კი არა, პრაქტიკული შეფასება ყოფილა.

მაგრამ ნუთუ ეს იმის მომასწავებელია, რომ რადგან ადამიანის ცნობიერება იმთავითვე პრაქტიკული ცხოვრების ნიადაგზე ილესება, ჩვენთვის ნამდვილი, აბსოლუტური ცოდნა საზოგადოდ შეუძლებელია? ნუთუ აღარ დაგვარჩენია ძალა მოვლენათა ზედაპირის ერთხელ მაინც დატოვებისა და მათი არსის წვდომისა? ნუთუ აბსოლუტური შემეცნება ადამიანისათვის მართლა მიუწვდომელია?

როდესაც აბსოლუტური შემეცნებისაკენ მივისწრაფვით, მოვლენათა ზედაპირის კი არა, მათი არსის ანუ მეტაფიზიკური სინამდვილის გაგება გვინდა. ადამიანი კი თავის ცნობიერებასთან ერთად, სწორედ ისე, როგორც ყოველი სხვა მოვლენა, მართო პრაქტიკულს, ჩვეულებრივ სინამდვილეს კი არ ეკუთვნის, იგი მეტაფიზიკურის სამკვიდრო

შვილიცაა. ამიტომ მისი ცნობიერებისათვის სრულებითაც არ უნდა იყოს უცხო ეს მეტაფიზიკური სინამდვილე; იგი, მართალია, პრაქტიკულ არსებობას შეეგუა, მაგრამ არსებითად მაინც ამ მეტაფიზიკური ყოფნის მორევადან გამომდინარეობს. მაშასადამე, მისთვის შეუძლებელი არ უნდა იყოს მეტაფიზიკური სინამდვილის ამბის გაგება, რაკ იგი თვითონ ეკუთვნის მას.

ამგვარად, ცხადია, აბსოლუტური ქვეშარტების კარები ჩვენი ცნობიერებისათვის სულ დახშული არ ყოფილა. მაგრამ პრაქტიკული ცხოვრების ველზე ცივმა გონების მუშაობამ ადამიანის სულის მორევს ყინულის ზედაპირი გადააკრა. იგი ამ ზედაპირზე მუშაობას შეაჩვია. მისი სიღრმე კი მუდმივი უმოქმედობის გამო უძრავობას შეაგუა. ამიტომაც არის, რომ ჩვენი გონება მხოლოდ შედარებით ცნობებს გეგვადის და ჩვენი გრძნობა აბსოლუტურ ღირებულებათა ფასს ვერ გვითვალისწინებს. მაგრამ ადამიანის სულიერი ცხოვრების მორევი მთლად არ გაყინულა. საჭიროა ძლიერი ამოძრავება ჩვენი სულისა, უტეხი ქარიშხალი, რომ ჩვენი სულის შეუდრეკელი ლეღვა გამოიწვიოს და ყინულს ზედაპირი გააბოს. მაშინ დაიმსხვრევა ბოკილი, ჩვენი ცნობიერებისათვის პრაქტიკული ცხოვრების ვარჯიშობას რომ დაუდევს, და შესაძლებელი შეიქნება აბსოლუტურის მეტაფიზიკური სინამდვილის შესახებ ამბის გაგება. მაგრამ ასეთი ძლიერი ლეღვა ჩვენი სულისა იშვიათია, პრაქტიკული აზროვნების სალტეები ძნელად იმსხვრევა და ჩვენი სულიერი ცხოვრების პირდაპირი ძალები იშვიათად განთავისუფლდება. ასეთ მომენტში ჩვენ თითქოს ხელახლა ვიბადებით, პრაქტიკული ცხოვრების მოსაზრებებს ხელიდან ვუსხლტებით და მისგან განთავისუფლებულნი ჩვენი სულის სამკვიდროში დამოუკიდებელ გრძნობებს ვუთმობთ ადვილს.

იშვიათია ასეთი მღელვარება ჩვენი სულისა, მაგრამ მაინც ყველას განუცდია იგი.

აიღეთ მაგალითად, ფაქტი თვითმკვლელობისა. მე მახსოვს ერთი მომენტი ჩემს ცხოვრებაში, როდესაც მთელი არსებით ერთი გრძნობით ვიყავი შებოკილი. ეს ის მომენტი იყო, როდესაც ჩემი საუკეთესო მეგობრას თვითმკვლელობის ამბავი გავიგე. რაგინდ უკიდურესი მოწინააღმდეგე უნდა ვყოფილიყავი თვითმკვლელობისა, მე მაინც უნდა დაემორჩილებოდი იმ ძლიერსა და კეთილშობილ გრძნობას, რომელიც მაშინ მთელს ჩემ არსებას მოევილინა. ეს იყო ღრმა თანაგრძნობა თვითმკვლელისადმი და, როგორც ასეთი, იგი გამართლება იყო თვითმკვლელობისა, თუმცა კი საზოგადოდ ყოველგვარი სიკვდილი ბოროტებად მიმაჩნდა და მისი უდროოდ გამოწვევა კიდევ — ბოროტების მსახურებად. მაგრამ აქ პრაქტიკული ცხოვრების საწილი აღარ მოქმედებდა, განაოშკარავებელი შეხედულება თვითმკვლელობაზე იქნა ბუ-

ნების უშუამავლო შეხედულება, ცხოვრების ფაქტის პირდაპირი ბუნებრივი შეფასება იყო. სწორედ ამიტომ მისი უფრო მჭკროდა, ვიდრე ჩვეულებრივი სააზროვნოდ განწყობილი გონების არაგუმენტებისა, მაგრამ თვითმკვლევლობას რომ თავი დაეხრებოთ, კიდევ უფრო აშკარა და ხელსაყრელი ჩვენი მიზნისათვის ომის ფაქტი აღმოჩნდება. ჩვენი ჩვეულებრივი აზროვნება სიკვდილს უაღრესად ბოროტებისა და უბედურების სახელით ნათლავს. მისთვის სიკვდილი ვერაფრით გამართლდება. ამიტომ პრაქტიკული ცხოვრების ნიადაგზე განვითარებული სინდისი მკვლელს, როგორც უდიდესი ბოროტების გამომწვევე მიზნებს, უდიდესი სასჯელის ღირსად აღიარებს. მაგრამ იწყება ომი... და ჩვენი აზრი და გრძნობა ძირფესვიანად იცვლება. იგი ჩვენი სულის სამკვიდროს მორევში მძლავრ ქარიშხალად ტრიალდება, ჩვეულებრივ დროს გაჰედლილ ღირებულებათა მწყობრი სისტემა ერთბაშად ნიაგდება, მისი შემაერთებელი და დამსრულებელი ძალა—სინდისი ძირფესვიანად ირყევა; და მტრის სიკვდილი სასიქადულო და სანატრელი ამბით ეპკურება ჩვენს სმენას. ერთ დღეს ასი ათასობით ისრისება ადამიანის ნორჩი სიცოცხლე, ხმება გულში დარგული ვარდები იმედებისა, და ყველა ეს სხვა დროს რომ ბოლმით აესებდა ჩვენს არსებას, ახლა სანეტაროდ გაგვხდომია, და თუ ვინმემ თავი ისახელა მტრის ბანაკის მუსრის გავლებით, ჩვენ სასიქადულოდ მიგვაჩნია მისი „რანდობა“, და რაც უფრო მეტი დამლუპველი იქნება მტრისთვის მისი მახვილი, მით უფრო მეტად ვაჭილდოვებთ მას. სხვა დროს ერთი კაცის მკვლელიც საკვირველი სისასტიკით ისჯებოდა, რადგანაც ჩვენი გონების თვალი სიკვდილში უდიდეს ბოროტებას ეკრებდა; ახლა კი ათასი კაცის მკვლელი არანაკლები საკვირველი რიცხვით ჯილდოვდება, და თუ უწინ ერთი კაცის მკვლელი თითოთ საჩვენებელი იყო ყველასათვის, როგორც უმგვანო და დამნაშავე, ახლა ათასი კაცის სისხლში ამობანილი ხელი გმირისა და კეთილისმყოფელის ხელად გვეჩვენება.

ცხადია, რომ ომიც ძირფესვიანად ათავისუფლებს ჩვენს სულიერ ცხოვრებას გონების კატეგორიების ბატონობისაგან, და ამ გზით ჩვენს პირდაპირ უშუამავლო შეფასებას კვალს უკაფავს.

ამგვარად, აშკარაა, რომ ჩვენს ცხოვრებაში არის ისეთი ძლიერი მომენტები, რომელთა სიმძაფრე სულიერი ცხოვრების მორევის ზედპირზე ატივტივებულ გონების ქსელს აპობს და სულის სიღრმიდან ჩვენს პირდაპირ, უშუამავლო განცდათა და შეფასებათ ათავისუფლებს. და აი, აქ ისმის კითხვა; ნუთუ აქაც გონების ნაკვლევ გზას უნდა მივსდით და პირდაპირ ბუნებრივ გრძნობას ყური არ ვათხოვით. ჩვენ უკვე საკმაოდ გავერკვიეთ, რომ გონებას ცხოვრების ფაქტების შეფასებასა და გავგზავნი ძალა არ აქვს, და, მამასადლე, ასეთ შემთხვევაში ჩვენთვის

უფრო სანდობი უშუაშავლო განცდის ნაკარნახევი გზა იქნება. და თუ ჩვენ ამ აზრს დავადგებით, მხოლოდ მაშინ შეგვეძლება სისწორით გადავტრაოთ ომის საკითხი და ვავიგოთ ის საკვირველი ფაქტი, რომ ომის დროს ჩადენილი მკვლელობა უფრო რაინდობად მიგვაჩნია, ვიდრე დანაშაულად. მაშ, რას გვეუბნება ჩვენი ბუნებრივი რწმენა, როდესაც იგი ომიანობით გართულებული მდგომარეობის შესახებ ანგარიშს გვაძლევს? იგი სიკვდილს რაინდობად სახავს. იგი ამბობს, რომ კერძო ადამიანის სიცოცხლე არ წარმოადგენს უდიდეს ღირებულებას, რომ ჩვენი დანიშნულება თვითონ სიცოცხლესა და, მაშასადამე, მის გაფართოებასა და გაღრმავებაში როდი უნდა ვეძიოთ. რომ პირიქით, სიცოცხლე მხოლოდ საშუალებაა, რომლის მეოხებითაც ხორციელდება ის უპალესი დანიშნულება, ადამიანის არსებობას რომ სარჩულად უღევს.

ამ თვალსაზრისით ცხადია, სიკვდილი და სიცოცხლე ამ დანიშნულებისათვის სულ ერთია, რომ ზოგჯერ იგი სიკვდილს მოითხოვს და ზოგჯერ სიცოცხლეს.

მაშასადამე, ჩვენი არსებობის აზრი თვით (ჩვენი) სიცოცხლის ფარგლებში კი არ უნდა ვეძიოთ, არამედ მის გარეთ (და მასზე) მალა.

ვლადიმერ სოლოვიოვის ომის ფილოსოფია

ისე როგორც ჩვენ, რუსეთის ცნობილი ფილოსოფოსი ვლ. სოლოვიოვიც ფიქრობს, რომ ადამიანის დანიშნულება სუბიექტურ განწყობილებაში ან ბედნიერებაში კი არ მარხია, არამედ იგი აუცილებლად ობიექტური ხასიათისაა. მაგრამ როგორ ესმის სოლოვიოვს ეს ობიექტური აზრი ჩვენი არსებობისა? ემპირიული მსოფლიოს დამახასიათებელი თვისება, ამ ფილოსოფიის აზრით, აღვირაბსნილი ეგოიზმის ბატონობაა; აქ ჩვენ მუდამ დაქსაქსულობასთან, მუდამ შურთან და მტრობასთან გვაქვს საქმე, სადაც უკლებლივ გამეფებულა დაუსრულებელი ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ. სულ სხვა ხასიათისაა მეტაფიზიკური სინამდვილის ბუნება. სოლოვიოვის დრმა რწმენით იქ განუსაზღვრელი თანხმობა და სიყვარული მეფობს. ის, რაც აქ მტრულად გადაიკიდებია ერთმანეთს, იქ, ზეარსებულ სფეროში, უღრმეს პარმონიად შეერთებულა იმ დაუსრულებელი სიყვარულის გრძნობის მორეეში, რომელიც მეტაფიზიკური რეალობის ნამდვილ პრინციპს შეადგენს. ამგვარად, გამოდის, რომ სოლოვიოვის რწმენით ემპირიული და მეტაფიზიკური სამყარო ორი მოპირდაპირე პოლუსია, მაგრამ გულდასმით დაკვირვება გვიმტკიცებს, რომ ეს ასე არ შეიძლება იყოს. ემპირიული სამყარო თავდაუქერელი ეგოიზმის სამკვიდროა, მაგრამ ამ სამყაროში ეგოიზმის გარდა არაფერი რომ არ არსე-

ბობდეს, მაშინ იგი ერთ წამში დაიშლებოდა და, მაშასადამე, მისი არსებობა შეუძლებელი იქნებოდა. მაგრამ ემპირიული სინამდვილე ფაქტია. რით აიხსნება ეს გარემოება? სოლოვიოვის აზრით, ამის ახსნა არც ისე ძნელია. მართლაც ემპირიული სამყარო ხომ მეტაფიზიკური რეალობის ანარეკლია, მისი მოვლენაა, მაშასადამე, მეტაფიზიკური სამყაროს პრინციპი — სიყვარული — ემპირიულ სამყაროს მოვლენათა შორისაც უნდა იჩენდეს თავს და, ეს მართლაც ასე ხდება. ე. წ. ბუნების კანონები, როგორცაა მაგალითად, ნიუტონის გრავიტაციის კანონი, ან ქიმიური ნათესაობის კანონი, სხვა არაფერია თუ არა იმ უნივერსალური სიყვარულის გამოხატულება, რომელიც სარჩულად უდევს მთელ მეტაფიზიკურ არსებობას, მაგრამ ბუნების კანონები ამ უნივერსალურ სიყვარულს საკმაოდ ვერ გამოხატავს. ცხოვრების დანიშნულება, მისი აზრი და მიზანი კი სწორედ, ამქვეყნად სიყვარულის სავსებითი განხორციელებაა. და თუ ეს ასეა, მაშ, ადამიანის ცხოვრებაც არაა გამონაკლისი. ამ შემთხვევაში მთელი ჩვენი ყოფნა-არსებობა სიყვარულის ან ერთობის და სოლიდარობის თანმიმდევარი განვითარების პირდაპირი გამოხატულება უნდა იყოს¹.

ომი ადამიანის ცხოვრებაში დიდმნიშვნელოვანი მომენტია. ამიტომ, სოლოვიოვის აზრით, ისიც ამ ცხოვრების აზრის (გაერთიანების) განხორციელებას უნდა ემსახურებოდეს. იგი ცდილობს ისტორიულადაც დაასაბუთოს ეს დებულება და მიუთითებს მრავალ ომს, რომელნიც მათგან გაერთიანების მიზანს ემსახურებოდა. მაგრამ ამ რუსი ფილოსოფოსის ეს შეხედულება ომის შესახებ კრიტიკული თვალთ რომ განვიხილოთ, დავინახავთ, რომ იგი არც თუ ისე ახლოს დგას ჭეშმარიტებასთან. ომი, რომ საზოგადოდ კაცობრიობის გაერთიანების საქმეს არ ემსახურება, ამის დამტკიცება მაინც და მაინც დიდ სიძნელეს არ წარმოადგენს. გავიხსენოთ თუ გნებავთ ის ომები, რომელთა შედეგი რომის იმპერიის განაწილება იყო. რომის იმპერია უნივერსალური სახელმწიფო იყო, მაგრამ ხალხთა დიდი გადასახლების ომებმა მთელი მსოფლიოს შემაერთებელი ეს გიგანტი არ დაინდო და მარტო ევროპაში ერთ სახელმწიფოს ნაცვლად ათამდე მნიშვნელოვანი მონარქიის დაარსება გამოიწვია. ეგრეთ წოდებულმა 30 წლიანმა ომმა გერმანიას გაერთიანების მაგიერ სრული პარტიკულარიზმის გაბატონება მოუტანა. ასეთივე ხასიათის იყო ის ომებიც, რომლებმაც ოსმალეთის იმპერია რამდენიმე ეროვნულ სახელმწიფოდ გაყო და ვინ იცის კიდევ რამდენი სხვა ომი. ცხადია, ცხოვრების აზრის სოლოვიოვისეული კონსტრუქცია ისტორიულად იმდენად სუსტი ყოფილა, რომ მისი შერიგება ურიცხვ ისტორიულ ფაქტთან შეუძლებელი აღმოჩნდა.

¹ იხ. D. Usnadse, W Solowiw, seine Metaphysik und Erkenntnistheorie, S. 162 ff.

მაგრამ სოლოვიოვის ფილოსოფია მარტო ისტორიულად კი არ არის მცდარი და შეუფერებელი. შეუფერებელია იგი სხვა თვალსაზრისითაც. თუ ომი ობიექტურად მართლა სამყაროს არსებობის დანიშნულებას, გაერთიანებისა და სიყვარულის დამყარებას ემსახურება, მაშინ აშკარაა, რომ ყოველგვარი ომი, როგორც უნივერსალური მიზნის მსახურება, ერთნაირ სულიერ განწყობილებას უნდა იწვევდეს მეომართა არსებაში, ერთნაირი გმირობისა და თავგანწირვის წყარო უნდა იყოს. და ეს იმიტომ, რომ თუ ცხოვრების აზრი ყოველგვარ ომში მართლა პოულობს ერთგვარ გამოხატულებას, მაშინ ცხადია, ყოველი მეომარი, როგორც ცხოვრების აზრის განხორციელების მსახური, თავისი არსების ღრმა ქვეცნობიერ კუნძულში მაინც, უნდა გრძნობდეს როგორმე თავისი საქმის სიღიადეს და, ეს გრძნობა, მის გმირობასა და თავგანწირვაში უნდა პოულობდეს თავის ანარეკლს.

მაგრამ ყველამ იცის, რომ ყოველგვარი ომი ჩვენში ერთნაირ სულიერ აღფრთოვანებას არ იწვევს. არის ომი, რომელიც მთელი ერის საკვირველი გატაცების, გმირობისა და თავგანწირვის წყაროდ იქცევა. და არის ომი, რომელიც თითქმის არავითარ თანაგრძნობას არ ბადებს იმ ერის შვილთა შორისაც კი, რომელიც თვითონ არის ამ ომის გამომწვევი მიზეზი.

ცხადია, ცხოვრების აზრის სოლოვიოვისეული შეფასება, რომელიც როგორც ადამიანის არსებობის მიმდინარეობის ობიექტური შინაარსი, ცხოვრების ყოველ მნიშვნელოვან აქტში უნდა გამოსკვივოდეს, უძლურია ომისადმი ორი ერთიმეორის საწინააღმდეგო დამოკიდებულების ფაქტის ახსნაში. ამიტომ ცხოვრების აზრის ამ ფილოსოფოსისეული კონსტრუქცია მცდარად უნდა ჩაითვალოს. მაშასადამე, საჭიროა, თვითონ ჩავუკვირდეთ ცხოვრების პროცესს. შეიძლება როგორმე მოვახერხოთ იმის შემჩნევა, რაც სოლოვიოვს გამოეპარა.

ცხოვრების აზრი

როდესაც რომელიმე ფაქტის ნამდვილი არსებითი ხასიათის გაგება გვინდა, ადამიანის გონებას როდი უნდა მივმართოთ. იგი უძლურია განჭვრიტოს მოვლენათა არსი. მას მხოლოდ ზედაპირულ თვისებებზე უჭირს თვალი. სულ სხვაა მოვლენათა არსებითი აბსოლუტური გარდუვალი ბუნების ჩვენი პირდაპირი უშუაშავლო გულის სიღრმიდან ამოხეთქილი შეფასება. მხოლოდ ასეთი შეფასებაა სანდო და ეჭვმიუდგომელი და, სწორედ ამგვარი იყო სიკვდილის შეფასება, რომელიც ჩვენ არსებობას ომის საშინელებათა ქარიშხალმა გულის სიღრმიდან ამოაკენესინა ჩვენს არსებაში, ომის დროს ცალკეული ადამიანის სიკვდილი შიშს აღარ იწვევს. გამოდის, რომ ჩვენი სიცოცხ-

ლე ჩვენი არსებობის მიზანი კი არ ყოფილა, არამედ საშუალება, რომელიც მის გარეშე გაშლილ ობიექტურ მიზანთა აყვავებას ემსახურება და ზეარაკად ეწირება.

ჩვენი არსებობის დანიშნულების ეს ობიექტური ხასიათი, კაცობრიობის ისტორიული წარსულიდანაც ნათლად ჩანს. თორემ რად იქნებოდა ჩვენთვის უკვდავი თემისტოკლე და ფიდიასი, არისტოტელე და პლატონი, ალექსანდრე და ნაპოლეონი, რომელთაც გაცილებით უკეთ შეეძლოთ მოეწყოთ თავიანთი პირადი ბედნიერება. მაშინ მათ მაგიერ კაცობრიობის გმირთა პანთეონში პირველი რიგი დათმობილი ექნებოდათ ალკიბიადსა და კრასს, კატილინასა და ლუკულს, მაშინ მაჰმადი და ბუდა კონფუცი და ქრისტე თავს დახრიდნენ ეპიკურესა და არისტოკრატ რომაელთა წინაშე, რომელთა ცხოვრება მუდამდღე განცხრომა იყო, მაგრამ კაცობრიობა ამათ წინაშე როდი იხრის ქედს, მათ სახელებს როდი აღბეჭდავს ოქროს ასოებით თავის მეხსიერების დაფაზე. მას უფრო ისეთნი აინტერესებს, რომელთა ცხოვრება პირად ბედნიერებას კი არ მისდევდა, არამედ ობიექტური შინაარსის შემოქმედებას ემსახურებოდა. მხოლოდ ასეთთა ცხოვრებაა ჩვენთვის საყურადღებო და ისიც იმდენად, რამდენადაც ისინი ამ ობიექტური შინაარსის შემოქმედებას ეწეოდნენ.

ამიტომ კაცობრიობის მთელი ისტორიული წარსული შემდეგი სურათის სახეს იღებს. წარმოიდგინეთ უდიდესი ბალავერი, რომელზეც უნდა აიგოს დიდი ნაგებობა და ამ ბალავერის გარშემო მიღეთი ხალხი. ათასი და ათიათასი ადამიანი ირევა ამ მომავალი შენობის საფუძველზე. ზოგს მძიმე ლოდი გაუდვია ზურგზე და ბალავერისკენ მიისწრაფვის, მეორე კირს და სილას ეზიდება იმავე ადგილისაკენ, ზოგი კიდევ გარს დახვევია ბალავერს და ნიჩბითა და ჩაქუჩით, ლომებითა და ბარით მოძრაობის კორიანტელს აყენებს მის გარშემო. ამ ადგილიდან ცოტა მოშორებით იქვე გაშენებულ ბაღში კი მრავალი ფერადებში გამოწყობილი ქალი და კაცი მხიარულების ერთიმუღებით, ცეკვია და სიმღერით განცხრომას მისცემიან. მათ სახეს სიამოვნებისა და კმაყოფილების ბეჭედი აზის და ისინი განცვიფრებით და დაცინვით მისჩერებიან იმ საკვირველ ადამიანებს, რომელნიც იქ რაღაც არაჩვეულებრივი ფუსფუსით ბალავერს და რაღაცას აშენებენ; რატომ და რისთვის რომ კითხოთ, თვითონაც ვერ გეტყვიან. ამიტომ მათ სულელებად და გიეებად მიაჩნიათ ის ადამიანები, თავიანთ ორი დღის სიცოცხლეს ასე უაზროდ რაღაც შენობის აგებას რომ ანდომებენ.

ჩვენი ისტორიული წარსულიც სწორედ ასეთი მუშაობაა. ჩვენც გვაქვს ასაგები რაღაც დიდი შენობა, რომელიც ჩვენს წინაპრებს დაუწყიათ და შემდეგ მისი დამთავრება ჩვენთვის გადმოუციათ. ამგვარ-

რად. დაბადებიდანვე დაყოლილი გვაქვს თან ის დანიშნულება, რომელსაც მთელი ჩვენი ძალღონე უნდა მოვახმაროთ. ჩვენი მოვალეობა ამ სახით იმთავითვე განსაზღვრულია. გასაკვირველი არ არის ამიტომ, რომ ჩვენი ცხოვრება ინსტიტუტურად მხოლოდ ისეთ პიროვნებებს აღნიშნავს ყურადღებისა და თაყვანისცემის ღირსად, რომელნიც მთელ თავიანთ ძალღონეს ასეთი შენობის აგებას ახმარენ, ხოლო ისეთნი, რომელთაც ამგვარი შენება სისულელედ და სიგიჟედ მიუჩნევიათ, რა გასაკვირია, რომ ჩვენი მეხსიერებიდან უგზოუკვლოდ ქრებიან, მაგრამ რა არის ეს შენობა, კაცობრიობის საუკეთესო ნაწილი მთელ ძალღონეს რომ ახმარს? ჩვენ მას კულტურული შემოქმედების სახელით აღვნიშნავთ, მაგრამ ხშირად კულტურული შემოქმედების ცნების შინაარსი ან სრულიად გაურკვეველია, ან განსხვავებულ განმარტებებს ვაძლევთ. ყოველ შემთხვევაში, უეჭველია, რომ ეს ცნება ჯერ კიდევ პრობლემატურია და გადაწყვეტას მოელის. ისტორიულად ცნობილია ორი მოპირდაპირე განწყობილება კულტურის ფაქტისადმი. რუსო და ტოლსტოი კულტურის მოწინააღმდეგედ გამოდიან, უარყოფითი თვალსაზრისით უყურებენ კულტურას. მათი აზრით, კულტურა კაცობრიობისათვის უკან დახევია, ვიდრე წინ წასვლა. ამიტომ ისინი უკან გვიხმობენ კულტურული ცხოვრების პირველყოფილი საფეხურისაკენ. ამ მოაზროვნეთა ღრმა რწმენით ადამიანთა მოდგმის განვითარება და გაუმჯობესება არ მოაქვს კულტურულ ცხოვრებას. ამიტომ მათთვის კულტურა სრულიად არ ნიშნავს განვითარებას. უმეტესობა კი დარწმუნებულია კულტურული ცხოვრების ღრმა მნიშვნელობაში, მაგრამ არ სწამს მისი განვითარების შესაძლებლობა. ასეთების შეხედულებით კულტურული ცხოვრება სრულებით არ დგას პროგრესის გზაზე, არ მდიდრდება და ფართოვდება დროის მსვლელობასთან ერთად. ძველ ელინთა მდიდარი კულტურა გაცილებით ადრე არსებობდა, ვიდრე საშუალო საუკუნეების, მაგრამ განა შეედრება ელინთა კულტურის სიღრმე და სიმაღლე საშუალო საუკუნეების ბნელით მოცულ კულტურულ ცხოვრებას? მოკლედ, ასეთების აზრით, კულტურა არ დგას მუდმივი განვითარების გზაზე. მართლა რომ ჩავუკვირდეთ კულტურული ცხოვრების წარსულს, თითქოს დაერწმუნდებით, რომ კულტურული ცხოვრების წინსვლა არსებითი განვითარება არ უნდა იყოს. განა ხშირი არაა ჩვენს წარსულში მომენტები, როდესაც ზერელე მეთვალყურე უეჭველი უკუქცევისა და უკან დახევის ფაქტს აღნიშნავს. ავიღოთ თუნდაც ელინთა და რომაელთა მდიდარი კულტურის დამხობა და მის ნანგრევებზე ბარბაროს გერმანელთა მარტივი ცხოვრების ფორმათა აღმართვა, რომელსაც ასე ხშირად უთითებს ყველა უარყოფელი, მაგრამ საკმარისია მეტი ყურადღებით ჩავუკვირდეთ კულტურული ცხოვრების მოძრაობას და მაშინათვე აღმოვაჩინთ იმ:

ძირითად შეცდომას, რომელზეც დაფუძნებულია კულტურული ცხოვრების შეუძლებლობის შესახებ ეს აზრი. მართლაც, განა აშკარა არ არის, რომ აქ ერთ კულტურულ მთლიანს გულისხმობენ, რომელიც ერთ ხაზისებურ მიმართულებას უნდა მისდევდეს. მაგრამ სინამდვილეში ასეთი ერთი კულტურა არ არსებობს, არ არსებობს სწორედ ისე, როგორც არ არსებობს რეალურად ერთი კაცობრიობა, რომელსაც აუცილებლად გულისხმობს ერთი საკაცობრიო კულტურის ცნება. პირიქით, არსებობს სწორედ იმდენი კულტურული მიმდინარეობა, რამდენი ეროვნებაც ცოცხლობს და ეს იმიტომ, რომ, როგორც ქვევითაც გავარკვევთ, კულტურული შემოქმედების სუბიექტი შეიძლება მხოლოდ განსაზღვრული ეროვნული ერთეული იყოს. და თუ ეს მართლა ასეა, თუ არსებობს ერთი საკაცობრიო კულტურული უკან დახვევა ელინთა და რომაელთა კულტურასთან შედარებით, სრულებით არ ამტკიცებს საზოგადოდ კულტურული ცხოვრების განვითარების შეუძლებლობას. ეს ფაქტი მხოლოდ იმ გარემოებაზე მიგვითითებს, რომ საისტორიო ასპარეზზე ახალი, კულტურულად ჩამორჩენილი ეროვნება გამოსულა. თვით ელინთა კულტურას ამით არაფერი დაუკარგავს; ფილიას და პრაქსიტელეს ხელოვნურ ნაწარმოებთ იგივე მშვენიერება შერჩათ, პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიურ იდეათ იგივე შორსმჭვრეტელობა და სიღრმე დარჩათ, რაც მათ ამ ახალ ეროვნებათა გამოსვლამდე ჰქონდათ და თვით გერმანელთა ტომების გამოსვლა კულტურის ასპარეზზე ხომ მომასწავებელი იყო მათი კულტურული ცხოვრების განვითარების გზაზე შედგომისა; და იმიტომ საშუალო საუკუნეების ისტორია უფრო კულტურული ცხოვრების განვითარების შესაძლებლობას ამტკიცებს, ვიდრე მის შეუძლებლობას.

ამ სახით, როდესაც კულტურის განვითარების შესახებ ვლაპარაკობთ, აუცილებლად სახეზე უნდა გვქონდეს ერთი რომელიმე განსაზღვრული ეროვნების კულტურული ცხოვრება. და თუ აქაც აღმოჩნდება ფაქტი აშკარა უკან დახვევისა და უკუქცევისა, მხოლოდ მაშინ შეიძლება კულტურის განვითარებაში ექვის შეტანა. ძველმა საბერძნეთმა ფილოსოფიურ აზროვნებასა და ხელოვნებაში განვითარების უმაღლეს ფარგლებს მიაღწია, ხოლო ბიზანტიური ფილოსოფია და ბიზანტიური ხელოვნება, თუმცა იგი იმავე ბერძენთა ტომების კულტურულ გენიას ეკუთვნოდა, უფრო პირველყოფილისა და სადა ხასიათის აღმოჩნდა. ჩანს, აქ ბერძენთა კულტურული შემოქმედების აშკარა უკუქცევასთან გვქონდა საქმე.

მაგრამ ჩაუყვირდით ბიზანტიურ ხელოვნებასა და ფილოსოფიას და თქვენ აღმოაჩინთ, რომ ბიზანტიური აზროვნება და ბიზანტიური ხელოვნება სულ სხვა ხასიათისაა, ვიდრე ფილოსოფია და ხელოვნება ძველი ელადისა. ამ უკანასკნელის მოტივები და პრობლემები სულ

სხვა სფეროს ეკუთვნის, ვიდრე პრობლემები და მოტივები ბიზანტიური ფილოსოფიისა და ხელოვნებისა. იქ საეროვნო ხასიათის მოტივები და პრობლემები იყო ასახსნელი, აქ კი რელიგიურისა და ქრისტიანულის. ჩანს, კულტურული ინტერესი იქ სხვა მიმართულებას მისდევდა, აქ კიდევ სხვას. ამიტომ აშკარა შეცდომას ჩავიდნეთ, თუ ბიზანტიურ ხელოვნებასა და ფილოსოფიას ძველი ელადის ფილოსოფიური აზროვნებისა და ხელოვნების გაგრძელებად ჩავთვლით. ბიზანტიური რელიგიური ფილოსოფიისა და რელიგიური ხელოვნების ჩანასახი მართლაც არსებობდა ძველ საბერძნეთში. და თუ საზოგადოდ შესაძლებელია ბიზანტია თავისი ხელოვნებითა და ფილოსოფიით ძველ ელადს შევადაროთ, ამ შედარების დროს მხოლოდ ეს ჩანასახი უნდა გვქონდეს მხედველობაში. ამ ჩანასახთან შედარებით კი ბიზანტიამ დიდი ნაბიჯი გადადგა განვითარების გზაზე, ხოლო საეროვნო მოტივები და პრობლემები ბიზანტიურ კულტურას აღარ აინტერესებდა და ამ მხრივ მისი კულტურული ცხოვრება თითქოს უკან დახევის ხასიათს ატარებდა.

ამგვარად უნდა გიანსოვდეს, რომ კულტურული განვითარების პროცესში ბერძნული მიმართულება არსებობს: ერთი არის გაღრმავება და სრულყოფა ერთისა და იმავე პრობლემისა და მეორე კიდევ წამოიჭრა ახალი პრობლემისა და დაპყრობა ახალი საკულტურო სფეროებისა. ორივე მიმართულება კულტურულად თანასწორი ღირებულებების მიმართულებაა და ამიტომ განვითარების თვალსაზრისით ერთი მნიშვნელოვანია და მეორეც, განსხვავება მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ ერთი ინტენსიური ხასიათისაა, მეორე კი ექსტენსიური, მაგრამ ამით, რასაკვირველია, არ ვამტკიცებთ, თითქოს ეროვნულ კულტურას საერთოდ არ ახასიათებდეს სრული შეჩერება და ზოგჯერ უკან დახევა. თანამედროვე საბერძნეთი, ან საბერძნეთი ოსმალეთის ბატონობის დროს, ძველ ელადასთან და თუნდაც ბიზანტიასთან შედარებით, არც ერთი მხრივ არ არის კულტურული წინსვლა, მაგრამ აქ თვით კულტურას არავითარი წილი არ უდევს, მიზეზი გარეშე ხასიათისაა და იგი იმაში მდგომარეობს, რომ ბერძნეთა ეროვნულმა სულმა შემოქმედებითი ძალა დაკარგა, რომ იგი ოსმალთა ბატონობის ქვეშ სრულიად გამოიფიტა, დროებით მოისპო კიდევ და რა გასაკვირია, რომ ბერძნეთა კულტურული ცხოვრება ოსმალთა თარგმობის დროს შეჩერდა და უკანაც დაიხია. ვისთვის უნდა მოგვეთხოვა საბერძნეთის კულტურული წინსვლა, როდესაც ამ წინსვლის სუბიექტი ბერძნების ეროვნული სული აღარ არსებობდა. ამგვარად ცხადია, რომ განვითარება ასე თუ ისე მაინც იკვლევს გზას ადამიანთა არსებობის რთულ პირობებში. ზშირად იგი დიდი ხნით ჩერდება, გვერდზე უხვევს და ზოგჯერ არც უკან დახევას ერიდება, მაგრამ იგი საერთოდ

თავისას აკეთებს და ბოლოს და ბოლოს თავის უეჭველ ფაქტიურობას მაინც არ კარგავს. მაგრამ როგორ არის განვითარება შესაძლებელი?

როდესაც განვითარების შესახებ ვლაპარაკობთ, აუცილებლად ვგულისხმობთ ზრდას, ახალი ფორმებისა და მომენტების შემოქმედებას. ამ სახით განვითარება მხოლოდ იქ არის შესაძლებელი, სადაც ასეთ ზრდას არსებითად არაფერი ეღობება.

აეილოთ ნივთიერი, არაორგანული ბუნება. არის თუ არა აქ განვითარება შესაძლებელი? თანამედროვე მეცნიერების ღრმა რწმენით მთელი არაორგანული ბუნების ქეაკუთხედს ნივთიერებისა და ენერჯიის შენახვის პრინციპი წარმოადგენს. ამ პრინციპის ძალით იქ არაფერი იკარგება და არც არაფერი ჩნდება. მაშასადამე, ზრდა, ახალი ნივთიერებისა და ენერჯიის გაჩენა ან განვითარება იქ იმთავითვე უარყოფილია. მაგრამ განვითარება მარტო ზრდას კი არ გულისხმობს, მისთვის აუცილებელია აგრეთვე შემოქმედების ცნება. ნივთიერს, ორგანულ მსოფლიოს კი ღრმა პასიურობა ახასიათებს, მაშინ, როდესაც შემოქმედება მოქმედებას, აქტიურ ძალას მოითხოვს. ამგვარად, განვითარება არც ამ მოსაზრებით არის შესაძლებელი ნივთიერ მსოფლიოში.

განვითარების ცნება ლოგიკურად დაუსრულებლობის შესაძლებლობას შეიცავს, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც იგი მარტო ერთ განსაზღვრულ მოვლენას კი არა, მთელი ცხოვრების პროცესს ეხება. ასეთი დაუსრულებლობა კი შეუძლებელია იქ, სადაც ენერჯიის ნივთიერების რაოდენობა იმთავითვე ერთხელ და სამუდამოდ განსაზღვრულია. მაშასადამე, არც ამ მიზეზის გამო შეიძლება არაორგანულ მსოფლიოში განვითარების ფაქტი ვაღიაროთ. არის კიდევ ერთი მომენტი, რომელიც აუცილებლად მარხვა განვითარების ცნებაში. ეს ის შეფასებაა, რომელიც განვითარების ყოველ ცალკე საფეხურზე ზრდასა და იდეალურ მიზანთან დაახლოებას აღნიშნავს. ასეთი შეფასება კი შეუძლებელია თავისთავად ერთბაშად პასიურსა და მკვდარს არაორგანულ მსოფლიოში.

მაგრამ ეს სრულებით არ ნიშნავს, თითქოს განვითარების ფაქტი საზოგადოდ შეუძლებელი იყოს; საქმე ისაა, რომ უეჭველად არსებობს მსოფლიოში აქტიური პრინციპი, რომელიც აღჭურვილია ყველა იმ თვისებით, განვითარების შესაძლებლობისათვის რომ აუცილებელი პირობაა. ეს ის აქტიური მომენტი, რომელიც ჩვენთვის ს უ ლ ი ე რ ო ბ ი ს სახელით არის ცნობილი. სულმა იგივეობა და უცვლელობა არ იცის; პირიქით, მისი მდგომარეობის ყოველი ახალი მომენტი ახალი შინაარსის შექმნაა, რომელსაც იგი ძველს უჭატებს. და ეს საკვირველი თვისება სულისა ყველასათვის ნათლად მეხსიერების ნიჭში ვლინდება.

სულის ამოქმედება თავისთავად, ავტონომიურად ხდება. იგი მსოფლიო არსებობის აქტიური მომენტია, რითაც ძირიანად განსხვავდება პასიური მსოფლიოს უმოქმედობისაგან, რომელიც უძლურია თავისთავად რაიმე მოქმედება გამოიწვიოს. ამიტომ მხოლოდ მას შეუძლია შემოქმედების პრინციპი იყოს. მაგრამ სული იმავე დროს, როგორც უსაზღვრო აქტივობა, დაუსრულებელი სწრაფვით ხასიათდება. მაშასადამე, იგი აბსოლუტური მომენტია მსოფლიოში, მაგრამ აბსოლუტური არა განხორციელებით, არამედ აბსოლუტური მისწრაფებით, შესაძლებლობით. ეს გარემოება კიდევ უფრო ნათლად ამტკიცებს, რომ განვითარება, რომელიც, როგორც დავინახეთ, დაუსრულებლობას გულისხმობს, შეიძლება მხოლოდ სულზე იყოს დამოკიდებული.

მაგრამ, თუ სული თავისი მისწრაფებით უსაზღვროა, რად არ არის იგი განხორციელებული აბსოლუტი? რა უნდა მას, რად ისწრაფვის უსასრულოდ ან საით მიისწრაფვის იგი?

ძველი ფილოსოფოსების აზრით (პლატონი, არისტოტელე), სული ნივთიერებით არის შემოფარგლული. ამიტომ იგი სრული არ არის. იგი მხოლოდ მიისწრაფვის ასეთი სრულყოფისაკენ, რომელიც მხოლოდ მაშინ იქნება მიღწეული, როდესაც სული დაძლევეს და მოსპობს ნივთიერებას. მაშინ სულის მისწრაფებას წერტილი დაესმის და განვითარების პროცესი დასრულდება. ასეთია ძველი აზროვნება.

დღევანდელი მეცნიერება კი აშკარად გვეუბნება, ნივთიერების მოსპობა შეუძლებელია. ჩვენც უნდა ვისარგებლოთ მეცნიერების მოწმობით და უნდა ვალიაროთ ნივთიერების მოუსპობლობა. მაშასადამე, სული ანუ აქტიური მომენტი მსოფლიოში მუდამ უნდა ებრძოდეს ნივთიერებას ანუ მსოფლიოს პასიურ მომენტს, და სწორედ ამ მუდმივი ბრძოლის აუცილებლობაა, რომ დაუსრულებელ განვითარებას შესაძლებლად აქცევს. მაგრამ ეს ბრძოლა თუ მუდმივი უნდა იყოს და იგი პასიური მომენტის სრული მოსპობით ვერასდროს ვერ უნდა დასრულდეს, მაშინ ცხადია, ამ ბრძოლას მხოლოდ თანდათან შერიგება უნდა ჰქონდეს მიზნად. შერიგება აქტიური მომენტისა მსოფლიოში პასიურთან. ეს უკანასკნელი თანდათან გამკვივრვალე უნდა გახდეს აქტიური მომენტისათვის, იგიც დაემსგავსოს აქტიურ მომენტს, ასე ვთქვათ, განსულიერდეს. ასეთი განსულიერებული ნივთიერების ნიმუშს ადამიანის ორგანიზმი წარმოადგენს: იქ სული თითოეულ უჯრედში არის შეკრილი და ამ სახით თითოეული უჯრედი ცოცხალი, აქტიური არსებაა. სწორედ ასეთივე ხასიათისაა მსოფლიო აქტიური მომენტის მისწრაფება; იგი უნდა შეიკრას მთელ ნივთიერ, პასიურ სამყაროში და მთელი მსოფლიო ადამიანის ორგანიზმისებურ ცოცხალ არსებად უნდა გადააქციოს; ასეთია მთელი კულტურული შემოქმედების აზრი. ასეთია კულტურული განვითარების შინაარსი.

მართლაც, რა არის კულტურა, თუ არა პასიური მომენტების ასეთი განჭვრეტა, განსულიერება აქტიურის საშუალებით? აიღეთ მეცნიერება! უცნობი და შეუცნობელი ჩვენი გონებისათვის რალაც პასიურ, უძრავსა და უსარგებლო სფეროს წარმოადგენს. მაგრამ როგორც კი შევიცნობთ მას, ის უკვე უცხო და უმოქმედო არაა ჩვენთვის. მისით ვსარგებლობთ, მას ვიმსახურებთ ჩვენი მიზნების თანახმად.

აიღეთ ხელოვნება! გარე ბუნების მკვდარი მასალა, შავი მარმარილო ან ფერადი ხელოვანი შემოქმედის სულის შთაბერვით სულიერ არსებად იქცევა. რა არის ვენერა მილოსელი ან სხვა რომელიმე ქანდაკება, თუ არა სულიერი არსება! აქ სხეული ნივთიერებაა (მარმარილო) და სული ხელოვანის იდეაა, რომელიც განხორციელებულია მკვდარ მასალაში. ამიტომ ეს მასალა უკვე აღარაა პასიური, მკვდარი მომენტი; იგი განსულიერებულია ხელოვნური ნაწარმოების იდეით, რომელიც მხოლოდ მის საშუალებით ცოცხლობს.

აიღეთ ჩვენი კულტურული ცხოვრების ყოველი სხვა სფერო, თქვენ ყველგან იქნებით აქტიური სულის პასიურ მომენტებთან ბრძოლის და პასიურის აქტიურთან შერიგების მოწმე. თქვენვე ყველგან დაინახავთ მთელი მსოფლიოს განსულიერების ცდას, პასიური ნივთიერებზე ძარღვებში სულის შექრას, მისი სიცოცხლის მაჯისცემით ათამაშებას.

ასეთია კულტურული შემოქმედების აზრი და ასეთია ადამიანის ცხოვრების მიზანი და დანიშნულება. პირველი შეხედვით, ჩვენი არსებობისა და მოქმედების დანიშნულების ასეთი გაგება თითქოს წააგავს ხორცზე სულის ბატონობის ძველ იდეალს. მაგრამ ხორცის ქრისტიანული დამცირება და მოსპობა ისე, როგორც ეს ძველ ასკეტიზმში გამოიხატა, მიმართული იყო მთელი არსებული ცხოვრების უარყოფისაკენ. ეს ცხოვრება ხომ ეშმაკის სამკვიდროა, ამიტომ მისი მიყოლა უაზრობაცაა და სახიფათოცო, ფიქრობდა ქრისტიანული ასკეტიზმი და მთელი თავისი ძალღონით კულტურული შემოქმედების საწინააღმდეგოდ გამოდიოდა. მისი იდეალი გადატანილი იყო მომავლის, სამქვეყნო ცხოვრების ფარგლებში და აქ — სააქაოს — მას მხოლოდ საიქიონზე ზრუნვა დარჩენოდა.

სულ სხვაა შეხედულება ცხოვრებისა და არსებობის დანიშნულებაზე და მიზანზე. იგი სააქაოს მოსპობისაკენ კი არ მიგვაქანებს; პირიქით, მისი ცდა იქით არის მიმართული, რომ სააქაო როგორმე აამაღლოს, იგი როგორმე გაააქტივოს. მისი იდეალი, მაშასადამე, სააქაო ცხოვრებაა და არა საიქიო არსებობა. ამიტომ ცხოვრების აზრის ჩვენი გეგმა მიწიერი არსებობის განმტკიცებაა, მისი უღარესობის აღსარებაა, მისი მიმდინარეობის კურობევა და მისი მნიშვნელობის გააბსოლუტურება. აქ თითქოს რელიგია ციდან მიწაზე ეშვება, საიქიოს

ცხოვრება ზედმეტი ჩნდება და სააქაო თვით იღებს რელიგიურ სანქციას. დაბადების წარმოდგენით ადამიანი შემოქმედების გვირგვინით ღვთაებაა. ღმერთმა იმით დაასრულა თავისი შემოქმედების პროცესი, რომ მან ადამიანის არსებაში საუკეთესოდ შეარიგა სული ხორცს, აქტიურობა — პასიურობას. სამაგიეროდ, ნივთიერების მთელი დანაზღვრის მსოფლიო განუსულებელი დატოვა და ამით თითქოს იმთავითვე განსაზღვრული დანიშნულება მისცა ადამიანის არსებობას; სწორედ იმგვარივე შერიგება აქტიური მომენტისა პასიურობას, როგორც მან ადამიანის ორგანიზმის შემოქმედებით გვიჩვენა.

ამგვარად, ჩვენი დანიშნულება ღვთისგან დაწყებული საქმის დასრულებაა, ღვთისგან დაწყებული მსოფლიო შემოქმედების განგრძობაა. და თუ ეს ასეა, მაშინ ცხადია, ჩვენს გამუდმებულ ფუსფუსს, დაუღალავ შრომას მნიშვნელობა ჰქონდა, ჩვენს დროულ ცხოვრებას — ღრმა აზრი და ამ უკანასკნელს კიდევ რელიგიური ღირებულება.

პიროვნება და ცხოვრების აზრი

ასეთია ცხოვრების აზრის ჩვენი გაგება, მაგრამ საინტერესოა ვიცოდეთ, ვინ არის კულტურული შემოქმედების სუბიექტი, ყოველი ცალკე პიროვნება, თუ სხვა რომელიმე უფრო რთული ხასიათის ერთეული. ექვი არ არის, ყოველი შემოქმედება მხოლოდ ამქვეყნიურ ნიადაგზე იზადება და იზრდება. იგი, მაშასადამე, აუცილებლად გულისხმობს როგორც სულიერი, ისე ფიზიკური ხასიათის ერთიანობას. ასეთ ერთიანობას კი პიროვნება წარმოადგენს, თავისი განსაზღვრული ფიზიკური და სულიერი ძალებით. ამიტომ ცხადია, მხოლოდ პიროვნების ცხოვრების ფარგლებში და პიროვნების ძალების მეოხებით შეიძლება მიღვენა და განხორციელება იმ ღრმა და მნიშვნელოვანი მიზნისა, რომელიც ჩვენ ცხოვრების აზრად დავსახეთ. მაგრამ აქ ერთი გარდაუვალი სიძნელე იზადება. ეს სიძნელე ადამიანის პირადი ცხოვრების მოსპობის, ადამიანის სიკვდილის გამოწვევის სიადვილეში მარხია. მაგრამ რა მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს აქ ამ სიადვილეს?

აიღეთ ცოცხალი ორგანიზმის უბრალო გამოსახულება, მაგალითად, უმნიშვნელო მწერი ან წვიმის ჭია, ან კიდევ, უფრო ხელსაყრელი მაგალითი ჩვენი მიზნისათვის, ჭიანჭველა. მთელი მისი სიცოცხლე გაჟღერებული ფუსფუსია, გამუდმებული შრომა თავისი ცხოვრების საუკეთესოდ მოწყობისათვის. ხომ ყველასათვის ცნობილია, რომ ჭიანჭველათა სამეფოში ნათლად ისახება საზოგადოებრივი ცხოვრების მარტივი ფორმები. ჭიანჭველა თავის შესაფერ სადგომებს აშენებს, იგი ეკონომიურ ცხოვრებას ეწევა და თავის ხანმოკლე დღეს სოციალურ ურთიერთობათა მოწყობის ცდაში ლევის. ერთი სიტყვით, მისი

ცხოვრება ისეთივე საზრიანობითა და ანგარიშით არის ნაშენები, როგორც ადამიანთა საზოგადოების ცხოვრება. ყოველ შემთხვევაში, მისი ცხოვრების შენების სერიოზულობა მისთვის ისეთივე უალრესობით არის ნაწარმოები, როგორც ჩვენთვის ადამიანთა ცხოვრების შენება. მაგრამ რას ნიშნავს ერთი ჭიანჭველას გასრესა? სრულებით არაფერს. განა სინდისის სრული სიმშვიდით არ ვსპობთ და ვანადგურებთ ხშირად ჭიანჭველათა საზოგადოებების მთელ სამეფოებს! და მერე რით აიხსნება ჩვენი მოქმედების ეს საკვირველი სისასტიკე, რად არ გვესმის აქ სინდისის ხმა ან მისი უღმობელი ქენჯნის ტყვილები? ცხადია, ამ საკვირველ სისასტიკესა და უღმობელობას ჩვენი სინდისის ამ გაუგებარ სიმშვიდეს ერთგვარი რწმენა უდევს საფუძვლად. რწმენა, რომ ჭიანჭველას არავითარი დანიშნულება არა აქვს სამყაროში, რომ მისი არსებობა უალრესად უმნიშვნელოა და ამიტომ იქნება თუ არ იქნება ერთი თუ ორი ჭიანჭველა ზედმეტი, ამით არც არაფერი შეემატება მსოფლიოს და არც არაფერი მოაკლდება. ასევე ვიქცევით და ასევე ვფიქრობთ ჩვენ ყოველ სხვა შემთხვევაშიც. ერთი სიტყვით, ყოველი არსების ცხოვრების მნიშვნელობას მისი დანიშნულების სიდიდით ვზომავთ, და მით უფრო დიდად გვეჩვენება რომელიმე არსების არსებობის ღირებულება, რაც უფრო დიდია ის დანიშნულება, რომელსაც იგი ემსახურება. მიემართოთ ადამიანის ცხოვრებას! ჭიანჭველის გასრესა ჩვენი სინდისის სიმშვიდეს არ არღვევს, მაგრამ ადამიანის არსებობის აღკვეთა, ადამიანის სიკვდილის მოახლოება შიშის გრძობას აღძრავს მთელს ჩვენს არსებაში, უდიდეს სინდისის ქენჯნას იწვევს ყოველ ნორმალურად მგრძნობიარე ადამიანში.

რად ხდება ასე?

ცხადია, ადამიანის ცხოვრება უდიდესი დანიშნულებისათვის გვექონია შექმნილი, და როდესაც მისი არსებობა წყდება, ამით მისი დანიშნულების განხორციელებაც შეუძლებლად მიგვაჩნია. სწორედ ეს იწვევს ჩვენში ღრმა სინანულის გრძნობას. ეს ხდება ჩვენი უსაზღვრო შიშის მიზეზად სიკვდილის უღმობელი მოახლოების წინაშე.

ამჯერად, გამოდის, რომ ცხოვრების უღრმესი აზრის განხორციელებელი სუბიექტი ცალკე პიროვნება ყოფილა. მაგრამ წარმოიდგინეთ. რომ მართლა კერძო ადამიანის ცხოვრებას აქვს დაკისრებული ეს უდიდესი დანიშნულება. როგორი დასკვნა შეიძლება გამოვიტანოთ აქედან?

ყოველგვარი დანიშნულება თავისი განხორციელების შესაძლებლობას გულისხმობს. ასე რომ არ იყოს, მაგალითად, ჩვენ რომ დარწმუნებული არ ვიყოთ, რომ ჩვენი დანიშნულების განხორციელების ძალა შეგვწევს. მაშინ არც სურვილი გვექნებოდა მისი განხორციელებისა: ვიფიქრებდით, ეს დანიშნულება ჩვენი ძალებისათვის არ არის

შექმნილი და მისკენ მისწრაფება უნაყოფო დროს დაკარგვა იქნებაო და არ შეეცდებოდით. ამგვარად, ვფიქრობთ, რომ თუკი ვინმე უნდა მიისწრაფოდეს რაიმე დანიშნულების განხორციელებისაკენ, ე. ი. თუკი არსებობს ისეთი დანიშნულება, რომელიც უნდა განხორციელდეს (და სხვაგვარი დანიშნულება არ შეიძლება არსებობდეს), მაშინ მას შესაფერი ძალებიც უნდა ჰქონდეს მისი განხორციელებისათვის. სადაც არ არის ასეთი შეთანხმებულობა ძალებსა და ამ უკანასკნელთა მეოხებით განსახორციელებელ დანიშნულებას შორის, იქ ამ დანიშნულების შესაძლებლობა იმთავითვე უარყოფილია. და ისეთი დანიშნულება, რომელიც ვერასდროს ვერ განხორციელდება ამ ძალების საშუალებით. უკვე აღარ არის ამ ძალების დანიშნულება, აქედან ცხადია, რომ თუ ადამიანის ცხოვრებას უდიდესი დანიშნულება აქვს დაკისრებული, მის არსებაში კიდევ უნდა იმალებოდეს მისი შესრულებისათვის საკმარისი ძალები. ამიტომ ადამიანის სიცოცხლე შესაფერი სიმტკიცის უნდა იყოს; მისი გამძლეობა იმ ზომის მაინც უნდა იყოს, რამდენსაც მისი დანიშნულების სიღიაღე იწონის.

მაგრამ არის კი ასე? საუბედუროდ არა. უეცარი შემთხვევითი წინდაუხედაობა — და, ადამიანი მას მსხვერპლად ეწირება. უბრალო, სულ პატარა ტყვიაც საკმარისია, რომ ჩვენს სიცოცხლეს ბოლო მოეღოს. ერთი წვეთი საწამლავი იმდენად ძლიერია ჩვენი სიცოცხლის გამძლეობასთან შედარებით, რომ მასთან ბრძოლა ჩვენს ორგანიზმს არ შეუძლია. ერთი ბეწო კუჭკუი საკმარისია მისთვის, რომ ჩვენი სისხლი მოიწამლოს და სიცოცხლის მაჯისცემა სამუდამოდ შეწყდეს; ტვინის ზედაპირზე წერილი ქინძისთავის ერთი წინდაუხედავი ჩხველტყ სავსებით საკმარისია, რომ ჩვენს მუდმივ ფუსფუსს ბოლო მოეღოს.

ამგვარად, აშკარაა, რომ ის უდიდესი ბოროტება, სიკვდილს რომ ვუწოდებთ, სულ უბრალო საბაბით კმაყოფილდება, რათა დაგვეპატრონოს, რათა ბოლო მოეღოს სიცოცხლეს, რომელიც უდიდესი დანიშნულებისათვის გვეგონია გაჩენილი. ჩანს, სიცოცხლეს სრულიად არ ჰქონია იმდენი თავდაცვის ძალები, რომ მისი დიდი დანიშნულების განხორციელება ოდნავ მაინც შესაძლებელი იყოს. და თუ ეს ასეა, მაშ შეცდომა იქნება ვიფიქროთ, თითქოს ჩვენს სიცოცხლეს ასეთი დიდი დანიშნულება ჰქონდეს საზოგადოდ — ცხადია, თუკი არსებობს მაღალი დანიშნულება მსოფლიო ცხოვრებისა, იგი კერძო ადამიანის ძალებით ვერ განხორციელდება. მისი სუბიექტი სხვაგან უნდა ვეძიოთ.

ერი, როგორც ცხოვრების აზრის სუბიექტი

მაგრამ ესეც რომ არ იყოს, სხვა მოსაზრებაც გვაიძულებს, რომ კერძო პიროვნება ცხოვრების აზრის განხორციელების სუბიექტად

არ ვალიაროთ. ეს გარემოება კერძო ადამიანის მოღვაწეობის სრული დამოკიდებულებებს ფაქტი გახლავთ.

კულტურული მოღვაწეობა რომ ავიღოთ, დავინახავთ, რომ მისთვის ერთგვარი ნიადაგია საჭირო, სადაც მუშაობა ისახება და მწიფდება, სადაც მასალა გროვდება და მუშავდება, მაგრამ ყველგან და ყოველთვის არ არის ერთგვარი არც ის პასიური მასალა, რომელიც აქტიურმა სულმა უნდა განჭვრიტოს და სხვისთვისაც გამჭვირვალედ უნდა აქციოს, და არც ის აქტიური ძალა, რომელიც ამ მასალას უნდა შეედღლოს. ერთის თავისებურება დამოკიდებულია განსხვავებულ ბუნებრივ პირობებზე, რომელიც სხვადასხვა ადგილას სხვადასხვანაირ სიმდიდრეს მალავს თავის წილში, და მეორეს განსაკუთრებულობა დაფუძნებულია წარსულ განცდათა თავისებურებაზე. ხოლო ბოლოს და ბოლოს ესეც იმავე ბუნებრივ პირობათა განსხვავებულობასაა მჭიდროდ შეკავშირებული. მართლაც, პირველი გრძნობა, პირველი მისწრაფება და სურვილი იმ დროს, როდესაც ადამიანის სულიერმა ცხოვრებამ პირველად დაიწყო აღორძინება, აუცილებლად ფიზიკური გარესკნელის თავისებებზე იქნებოდა დამოკიდებული, მაგრამ ეს გარესკნელი სხვადასხვა ადგილას სხვადასხვა ხასიათისაა. მაშასადამე, იმავეთვე სხვადასხვანაირი უნდა ყოფილიყო ის სულიერი განცდებიც, რომლებიც მასზე იყო დაფუძნებული. სულიერი ცხოვრების შინაარსის ერთხელ შეძენილი თავისებურება კი არასდროს იკარგება. პირიქით, იგი საფუძვლად ედება და იწვევს უფრო ღრმა განსხვავებას და თავისებურებას მომავალში. და ეს იმიტომ, რომ ადამიანის სულიერი ცხოვრება ცოცხალი მორევია, რომელიც ერთხელ მიღებულ შთაბეჭდილებას, ერთხელ განცდილ გრძნობას სამუდამო ადგილს უჯობებს თავის უძირო კალაპოტში და მას უკვე არასდროს კარგავს; და რახან იგი შემდეგ ყოველ ახალ შთაბეჭდილებას, ახალ განცდას ადრე მიღებულის პრიზმაში ქრის და მისი საფერავით ლებავს, ამიტომ რაც უფრო რთულია წარსულ განცდათა შემადგენლობა, მით უფრო თავისებური იქნება ახლადმიღებულ შთაბეჭდილებათა ფერი. ხოლო ყოველი ახალი შთაბეჭდილება, ახალი განცდა მართო ამ მხრით კი არ არის დამოკიდებული წარსულში მოგროვილ განცდებზე. აქ სხვაგვარი დამოკიდებულებაც არსებობს: საქმე ის არის, რომ ჩვენი ცნობიერებით წარსულში შეძენილი შინაარსი თავისებურ მიმართულებას აძლევს მის მოქმედებას და მას მხოლოდ ამ მიმართულებით ემარჯვება ახალი შთაბეჭდილებების მიღება.

ამგვარად, მუშავდება ჩვენი სულის ის თავისებური ტენდენციურობა, რომელსაც საზოგადოდ ინტერესს ვუწოდებთ. მაგრამ რადგანაც ერთსა და იმავე ბუნებრივ პირობებში მრავალ ადამიანს უხდება ცხოვრება, ამიტომ მათი სულიერი თავისებანი ერთი და იმავე შთაბეჭ-

დილებების გამო ერთმანეთს უნათესავდებიან, ერთგვარი მისწრაფებით ივსებიან, ერთგვარი ინტერესებით ხელმძღვანელობენ. მათ შორის ეს სულიერი ერთიანობა ერთმანეთის სულიერი ცხოვრების გაგების თანაგრძნობის შესაძლებლობას ეძღება საფუძვლად და, ცხადია, საერთო ცხოვრების მოწყობის სურვილი, ერთად უღელის წევის შეთანხმება ჩაისახება. ასე ჩნდება ის მტკიცე სოციალური ძაფი, რომელიც მათ ერთ ეროვნებად აერთებს, ხოლო ეს გარემოება ახალ შემაკავშირებელ საფუძვლად ედება მათ აწმყო სულიერ ცხოვრებას. ამიერიდან ცალკე ფიქრი, ცალკე გრძნობა უკვე შეუძლებელია. ადამიანის სულიერი ცხოვრების მუშაობის ყოველი მომენტი მკიდრო ძაფებით არის გადახლართული თავის თანამოაზრეთა აზრსა და გრძნობასთან.

იგი ამგვარად მხოლოდ საერთო ნიადაგზე აშენებს და ამ ნიადაგის გარეშე დგომა მას არ ძალუძს. ამიერიდან მისი სულიერი ცხოვრების მორევში მარტო კერძოდ ნაგრძნობი და ნააზრევი როდი შედის და მთელ მის მიმდინარეობას თავისებური ფერით ღებავს; არა, საერთოდ ნაგრძნობი მისი სულიერი ცხოვრების მთლიანობის აუცილებელი ელემენტი ხდება. ამიტომ მისი აზრი და გრძნობა უკვე მისი აღარაა; ამიერიდან მასში ის რთული ერთეული მოქმედებს, ფიქრობს და გრძნობს, რომელშიც იგი შემადგენელ ნაწილად შევიდა.

აი, სწორედ ამის გამო არ შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ ცალკე პიროვნება იყოს კულტურული შემოქმედების სუბიექტი. და თუ ამას კიდევ ეროვნული ერთეულის დარღვევისა და მოსპობის სიძნელეს დავუმატებთ, მაშინ ცხადი შეიქნება, რომ კულტურული შემოქმედება მხოლოდ რთულ ერთეულთა ანუ ეროვნებათა ფარგლებში შეიძლება წარმოებდეს, რომ მის გარეშე შეუძლებელია ამუშავება სულიერი ცხოვრებისა და, მაშასადამე, წარმოდგენელია იმ უაღრესი დანიშნულების შესრულებაც, რომელიც ჩვენს არსებობას უნდა ეღოს საფუძვლად.

ომის პრობლემა

ახლა გადავხედოთ ომის პრობლემას. ყოველი ცალკე ადამიანის სიცოცხლე კერძო შედეგისათვის უმაღლესი ღირებულებაა. ამიტომ სიკვდილი, როგორც ამ სიცოცხლის ჯაჭვის დასრულება, უკანასკნელი რგოლი, ყველაზე უფრო შემბორკველი შიშის წყაროდ გვევლინება. ხოლო ომის დროს, თითქოს ძირიან-ფესვიანად ვიცვლებით. თითქოს სამუდამოდ ქრება ჩვენს არსებობაში დამარხული ბუნებრივი შიში სიკვდილის ბასრი ცელის წინაშე; თითქოს მიმზიდველი და მეგობრული სული ისადგურებს სიკვდილის ჩონჩხის ცივ ძელებში. თითქოს მისი სულის შემხუთველი ხელის მოქერა გულითადი და სანატრელი

მეგობრის სალაპივიტ ათბობს მთელ ჩვენს არსებას. ამიტომ ათასობით ახალგაზრდა სიციცხლე თავისი ნებით უშიშრად და ამაყად მიდის სიკვდილის შესახვედრად, ხოლო მტრის ბანაკიდან მოსული ამბები ჩვენს მოპირდაპირეთა მუსრის გავლების შესახებ მუდამ დაუსრულებელ სიხარულსა და ალტაცებას იწვევს ჩვენს არსებაში.

ომიანობამ ამნაირად არც საკუთარი სიკვდილის წინაშე და არც სხვისი მკვლელობით გამოწვეული სინდისის ქენჯნა იცის. ჩვენ უკვე ზევით მივუთითეთ ჩვენი სულის ამ საკვირველ მოვლენას, ამ საიდუმლო თვისებას. ხოლო მაშინ იგი აუხსნელ პრობლემად მოგვეჩვენა. მაგრამ ახლა, როდესაც ჩვენი არსებობის საიდუმლოებას ფარდა აეხადა, უკვე აშკარაა, რომ სხვანაირად შეფასება ომის ველზე დაბადებული სიკვდილისა და მკვლელობისა შეუძლებელიც იქნებოდა.

მართლაც, ან კი რად უნდა იწვევდეს შიშს ჩვენი ცხოვრების მთელ მომენტში სიკვდილის ფაქტი. ადამიანის არსებობის დანიშნულება ხომ ბედნიერება არაა; იგი ხომ ჩვენი სუბიექტური ცხოვრების ფარგლებს გარეშე, ობიექტური ღირებულების განხორციელებაში მარხია. მაშასადამე, რა გასაკვირია თუ ცხოვრების ჩვენგან დამოუკიდებელი ობიექტური აზრი, რომელიც უშუამავლოდ და დამოუკიდებლად ხორციელდება, თავის ტრიალში ჩვენ არ გვეკითხება და ხშირად ჩვენი გონებისათვის შეუფერებელსა და გამოუჩვეველ ნაბიჯებს გვადგმევინებს. რა არსებობის აზრი იქნებოდა იგი, თუ ცხოვრებაში ისეთ მომენტებს ექნებოდა ადგილი, როჰელნიც მის ბატონობას არღვევენ და აქარწყლებენ. სიკვდილი, როგორც დავინახეთ, მხოლოდ ჩვენი გონებისათვის არის მუდამ და ყოველთვის უაზრობა. ცხოვრების ობიექტური დანიშნულებისათვის იგი, როდესაც ცალკე პიროვნებას ეხება, სულ ერთია. მაშასადამე, რამდენიც არ უნდა გველაპარაკოს ჩვენი გონება და მისი ხელმძღვანელობით აღზრდილი ჩვენი გრძნობიერება, სიკვდილი, როდესაც მას ცხოვრების აზრის ინტერესები მოითხოვს, არ არის უაზრობა. ამიტომ ასეთ მომენტებში ჩვენი გონების ჩვეულებრივი შეფასების და შეხედულების წინაშე, ადამიანის არსების ფარული სიღრმიდან მაინც თავს ამოყოფს მისი დანიშნულების შეგნება და ბუნებრივისა და უშუამავლო რწმენის სახით სიკვდილს რაინდობად ნათლავს და მკვლელობას — გმირობად.

აქედან ცხადია, რომ ომი ჩვენი შეხედულებით სწორედ ისეთი მდგომარეობა ყოფილა, რომელიც განუყრელი კავშირით უნდა იყოს მიმაგრებული ცხოვრების აზრის მიზანშეწონილ ტრიალთან; ერთი სიტყვით, გამოდის, რომ ომი ცხოვრების დანიშნულებით არის ხოლმე გამოწვეული, რომ იგი მას ემსახურება და ამიტომ იგი აუცილებელიც არის და სასურველიც. მაგრამ არის კი ასე? ამ საკითხის გადაჭრა არც ისე გავიქირდება, თუ ჩვენ ერთხელ არჩეულ გზას არ გადავ-

ცილდებით და ერთხელ შემუშავებულ თვალსაზრისს არ ეუღალატებთ. ცხოვრების აზრი ღვთისაგან დაწყებული საქმის განგრძობაა, იგი განსულიერებაა და გაცხოველება მთელი მსოფლიოსი, ხოლო სუბიექტი ანუ აგენტი. რომელსაც მისი განხორციელების ძალა შესწევს, ან ეს დაკისრებულიც აქვს, ცალკე ეროვნების სულია. ეროვნული სული კი ის საერთო ატმოსფეროა, რომელსაც ყნოსავს და ისისხლბორცებს ეროვნების ყველა კერძო წევრი. იგი ცნობიერების შინაარსის პირველი საერთო შთაბეჭდილებებით შექმნილი ერთიანობაა. ეს ერთიანობა საფუძველია ახალ შთაბეჭდილებათა ერთნაირი შეფასებისა და შეთვისებისა. იგი ამგვარად განვითარების ერთი და იმავე გზის არჩევას, და რადგანაც მთელი მომავალი ყოველთვის წარსულისა და მყოფადან წიაღთაგან გამომდინარეობს და ირკვევა, ამიტომ ეროვნული სული მთელი მომავალი კულტურის განსაზღვრული სახისადმი მისწრაფებაა.

ასეთია ეროვნული სული.

ერი როგორც ცხოვრების აზრის სუბიექტი

ამ თვალსაზრისით აშკარა ხდება ის სიღრმე სხვადასხვაობისა, რომელიც ცალკე ეროვნებათა სულზეა აღბეჭდილი, და რადგანაც ახლად დაბადება წარმოუდგენელია, რადგანაც დაწყებულ გზაზე სიარულის მიტოვება ჯა უკან დაბრუნება სულიერი ცხოვრებისათვის შეუძლებელია, ვინაიდან ეს დაბრუნებაც წარსული განცდა იქნებოდა, ესეც კიდევ ახალ ამოუშლელ ელემენტით შევიდოდა სულიერი ცხოვრების ფარგლებში ჯა მის განსაკუთრებულობას სხვებთან შედარებით კი არ მოსობდა, კიდევ უფრო გააღრმავებდა, ამიტომ ცოცხალი ერისათვის მეორე ერში მისი გათქეფვა ან ასიმილაცია სიკვდილსა და სრულ მოსობას უდრის.

ასეთი მოვლენა კი ცხოვრების დანიშნულებას ერთ სუბიექტს მოაკლებდა და, მაშასადამე, ცხოვრებაში ისეთ ფაქტს ექნებოდა აღვილო, რომელიც არსებობის საერთო დანიშნულებას კი არ ემორჩილება, არამედ მას გზაზე ელობება.

ცხადია, ამგვარად, რომ ცხოვრების აზრი ყოველი ცალკე ეროვნული სულის ინტერესების სრულ განხორციელებას მოითხოვს. მაგრამ ეროვნება მრავალია. მაშასადამე, ნამდვილი ცხოვრების აზრი და მისი იმპერატიული დანიშნულება მხოლოდ მაშინ იდგება განხორციელების გზაზე. ე. ი. მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნება იგი ცხოვრების ნამდვილი აზრი, თუ ეროვნებათა ინტერესები არსებითად ერთმანეთის წინააღმდეგ არ არის მიმართული, თუ მათ შორის ანტაგონიზმი და წინააღმდეგობა ნამდვილად არ არსებობს, თუ მათი განვითარება და

სრულყოფა ერთსა და იმავე დროს შესაძლებელია. ერთი სიტყვით, ნამდვილი ცხოვრების აზრი, ეროვნებათა სოლიდარობას მართო სასურველად კი არ ცნობს, არამედ აუცილებლად გულისხმობს და მოითხოვს.

მაგრამ ისტორიული სინამდვილე სულ სხვას გვეუბნება. იგი ხშირად შლის ხოლმე ჩვენს წინაშე სურათს ეროვნებათა ქიშპობისა და ერთმანეთის ჩაყლაპვის სურვილისა. იგი თითქოს სულ მუდამ გვარწმუნებს, რომ ერთა სოლიდარობა მხოლოდ უსაქმურთა და მეოცნებეთა აღვირახსნილი ფანტაზიის ნაყოფია, რომ იმ ურიცხვ ომთა რიგი, რომელიც მთელი ჩვენი ისტორიული წარსულის საწყაურს ავსებს, ერთა სოლიდარობის უნიდაგობას ყველადათვის საკმაო ნათელს უნდა ჰფენდეს. ერთა შეჭახება, ერთა გადაკიდება მართლაც ისტორიული ფაქტია. მაგრამ განა ეს გარემოება ამტკიცებს ერთა სოლიდარული განვითარების შეუძლებლობას და, მაშასადამე, ჩვენგან აღიარებული სიცოცხლის აზრის მკდარობას?

თანამედროვე ომები და უმეტეს ნაწილად უწინდლებიც გამოწვეული იყო თითქმის მუდამ ეგრეთ წოდებული „ეკონომიური“ ინტერესებით. ერს ან ბაზარი ესაჭიროებოდა და ან ახალი მიწა გამრავლებულ მცხოვრებთათვის. ამიტომ იგი მეორე ერის ინტერესთა სფეროების საზღვარს გადალახავდა ხოლმე, და ეს უკანასკნელი თავისი ინტერესების შემბლაღველს ბუნებრივსა და კანონიერ წინააღმდეგობას გაუწევდა. შედეგი თითქმის ყოველთვის ომი იყო. მაგრამ ეკონომიური ინტერესი არსებითად, სრულებით არ მოითხოვს სხვისი ინტერესების შებლაღვას. სურს რომელიმე ერს თავისი წარმოების გაფართოება, მას სურს თავის მცხოვრებთათვის საარსებო ლუკმის მოპოვება? მას ამისთვის სხვა გზა აქვს, და გზა უფრო ბუნებრივი და კეთილშობილი. ადამიანის სულის სიძლიერე განუსაზღვრელია; ბუნებრივ ძალთა გამაყენების დაუშრეტელი შესაძლებლობაა. საჭიროა მთელი სულიერი ძალების ამუშავება, შექრა ბუნების სამფლობელოში, მის საიდუმლოებათა განჭვრეტა. ერთი სიტყვით, საჭიროა ძალდატანება სულიერ საუნჯეთა განვითარებისათვის. მაგრამ მართო გარე ბუნება კი არ არის გასაჭვრეტი, განსასულიერებელი. საზოგადოებრივ, სახელმწიფოებრივ და სხვა დამოკიდებულებათა მოწყობის, შესაძლებლობაც ყველა პასიურ ბუნებრივ მომენტს წარმოადგენს. საჭიროა აქაც მათი განჭვრეტა, მათი საუკეთესო ფორმების გაგება, და თქვენთვის უკვე გადაწყვეტილი იქნება ყველა თქვენი მოთხოვნილების დაკმაყოფილების საკითხი, ეკონომიური იქნება ეს მოთხოვნილება თუ სხვა, სულ ერთია.

ამგვარად, გამოდის, რომ ეკონომიურ მოთხოვნილებათა წამოჭრა, ამა თუ იმ ერის ცხოვრებაში, არსებითად მხოლოდ პრობლემას უყე-

ნებს მისი სულიერი ცხოვრების პოტენციებს, წინსვლას, განვითარებას. მოქმედებას მოსთხოვს მას. მაგრამ ზოგი ერი სულის ამოძრავებასა და ამოქმედებას ხშირად მის გაუნძრევლობასა და შეუწყუხებლობას არჩევს. ამიტომ იგი თავისი მოთხოვნების დასაკმაყოფილებლად სხვას, უფრო ადვილ გზას ეძებს. იგი სხვა ერს ეცემა და მისი ჩაყლაპვით თავისი ინტერესების გაძლოლას ლამობს.

ამგვარად, თქვენ ხედავთ, რომ ერის ნამდვილი ინტერესები ომს არ მოითხოვს. პირიქით, ომი სხვის თავზე დასხმის სახით ლალატია ეროვნული სულის ნამდვილი ინტერესებისა, რომელიც, როგორც ვიცით, მის ზედმივე განვითარებასა და წინსვლაში პოულობს თავის დანიშნულებას და არა მის დაძაბუნებასა და დატუქსვაში და მისი განვითარების დროებით შეჩერებაში. ომი კი, სწორედ იმ ერის ინტერესების დაძაბუნებას იწვევს, რომლის წინააღმდეგაც არის იგი მიმართული, და ამავე დროს ომის გამომწვევი ერის სულიერი შემოქმედების დროებით შეჩერებას, რადგანაც იგი თავისი ინტერესების დაკმაყოფილებას ახალი ფორმების შემოქმედების მაგიერ სხვისი ინტერესების დატუქსვაში ეძებს.

ცხადია ამგვარად, რომ ცხოვრების აზრი თავისთავად სრულებით არ მოითხოვს ომს, როგორც თავისი განხორციელების აუცილებელ იარაღს. იგი ამგვარად არ იწვევს ომს, მაგრამ რაკი ეს უკანასკნელი ფაქტად იქცევა, ცხოვრების აზრი უკვე ცდილობს მის დამორჩილებას და თავისი მიზნებისათვის გამოყენებას. ომი ცხოვრების აზრის თვალსაზრისით არ არის საჭირო იმ ერისათვის, რომელმაც იგი გამოიწვია. მაგრამ იგი შეიძლება დამლუპველი იყოს იმ ერისათვის, რომლის წინააღმდეგ არის იგი მიმართული. აქედან ცხადია, რომ იერიშის მიმტანი ეროვნება, ამ შემთხვევაში, ცხოვრების ობიექტური დანიშნულების საწინააღმდეგო მიმართულებას იღებს, მაშინ, როდესაც მოგერიებითი პოლიტიკის მიმდევარი ერი თავისი ვინაობის, თავისი განვითარების და დანიშნულების შესაძლებლობის დაცვით არის გატაცებული. და, მაშასადამე, ცხოვრების აზრის განხორციელების გზას ადგია.

აქედან ცხადია, რომ ყოველი ცალკე პიროვნების ცნობიერებაში, რომელიც თავის ღრმა კონქტულებში მაინც ცხოვრების აზრის შესაფერი გამოხატულების მატარებელია, ორგვარი განწყობილება იქნება ომისადმი. როდესაც ომი მოგერიებითი ხასიათისაა, მაშინ თითოეული პიროვნების ძალღონე ეროვნული ვინაობისა და არსებობის დაცვისაკენ, ე. ი. ცხოვრების აზრის განხორციელებისაკენ არის მიმართული; ასეთ შემთხვევაში ყველას სიამოვნებითა და აღტაცებით მიაქვს ზეარაკად თავისი სიცოცხლე ომის სამსხვერპლოზე. ასეთი ომის დროს ადამიანის ჩვეულებრივ შიშს სიკვდილის წინაშე ადგილი აღარ რჩება და ყველა რაინდად და გმირად იქცევა. ამიტომაც იბადება

ყოველთვის თავდაცვითი ომის დროს საკვირველი ერთსულოვნება ერის სხვადასხვა ნაწილთა შორის, და ისიც კი, ვისაც აბსოლუტურად ომის წინააღმდეგ მოაქვს თავი, ისიც ერთბაშად იცვლება და მანვილით ხელში მტრის წინააღმდეგ ილაშქრებს. ვინც თავის მოძმეს მუდამ მტრულად ეგებოდა, ვინც სისხლის დანახვაზე საშინელებით ცახცახებდა, ვისაც სასიკვდილოდ უბრალო მწერიც არ ემეტებოდა, ახლა გამხეცებულ მეომრად იქცევა და ცეცხლითა და მანვილით მტრის ბანაკში სიკვდილი და მუსრი შეაქვს. მხოლოდ მოგერიებით ომს შეუძლია წარმოშვას ისეთი წარმტაცი პიროვნებები, როგორც მაგალითად, საფრანგეთის ეროვნული გმირი ჟანა დარკი იყო. მაგრამ, როდესაც ომი შეტევით ხასიათისაა, როდესაც მას მიზნად სხვა ერის ინტერესთა გადალახვა და მისი დაძაბუნება აქვს დასახული, მაშინ ყოველი ცალკე პიროვნების ცნობიერების ღრმა კუნჭულში იბადება და იზრდება თანდათანობით, მაგრამ განუწყვეტლივ, ღრმა წინააღმდეგობა ამ ომისადმი. მისი, როგორც დიდი ბოროტების შეფასება, მაშინ თავგანწირვა და გმირობა სანთლით საძებნი ხდება. შიში და მხალაობა სიკვდილის წინაშე ჩვეულებრივსა და გადაძვლებს სენად იბუღებს და ვრცელდება ხალხში; მოლაღატეთა რიცხვი თანდათან მრავლდება, და ასე ამ სახის ცხოვრების აზრი სასტიკად სჯის მას, ვინც მისი განხორციელების გზაზე სიარულის სიძნელეს გაექცა და უფრო ადვილად სავალი გზა აირჩია. ამგვარად, ჩვენ ვხედავთ, რომ მოგერიებითი ომი ჩვეულებრივ გმირული სულის განწყობილებას იწვევს, სულის განწყობილებას, რომლისთვისაც უცხოა შიში და სიკვდილის რიდი; ხოლო შეტევითი ომი სამაგიეროდ ნიადაგად იქცევა, რომელზეც ადვილად იზრდება სიმხდალე, შიში და უკმაყოფილება ომის დამწყებთა მიმართ. ჩვენ უკვე ვიცით, თუ რად ხდება ასე. პირველ შემთხვევაში ერის ინტერესებს ემუქრებიან, მის დატუქსვას ლამობენ, ე. ი. ცხოვრების დანიშნულების სუბიექტს გულზე ფეხს აბიჯებენ. ეს კი ცხოვრების აზრის საწინააღმდეგო აქტია. აქ, მაშასადამე, თავის დამცველი ერი, დამცველი გამოდის თვით ცხოვრების აზრის განხორციელებისა. ამიტომ აქ ომი გმირობად იქცევა. მეორე შემთხვევაში კი იგი ცხოვრების აზრის წინააღმდეგ არის მიმართული. ცხადია, ასეთმა ომმა საზოგადოდ გმირობა და გატაცება არ უნდა იცოდეს. მაგრამ შეტევითი ომი ხშირად მოგერიების ხასიათს იღებს. ეს ხდება განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც მოპირდაპირე ძლიერი აღმოჩნდება. ასეთია მაგალითად, დღევანდელი ომი, რომელიც გერმანიის მთავრობამ დაიწყო; ამ სახით იგი შეტევითი ომია, მაგრამ იმთავითვე აშკარა შეიქნა, რომ გერმანელთა დამარცხება აუცილებლად მთელი გერმანიის დატუქსვით და დაქვემდებარებით გათავდებოდა.

ამგვარად, ეს შეტევითი ომი მოგერიებით ომად გადაიქცევა და გერ-

მანულები გრძნობენ. რომ ისინი მარტო თავიანთი ეროვნული ინტერესების სფეროების გასაფართოებლად კი არ იბრძვიან, არამედ თავიანთი ვინაობის ღირსეულად შენახვისთვისაც. მხოლოდ ამით აიხსნება ის უკიდურესი გატაცება თანამედროვე ომით, რომელიც გერმანიის საზოგადოებრივ ყველა სფეროში განიცადა.

თუ შეტევითი ომი ცხოვრების აზრის განხორციელების მცდარ გზაზე სრბოლაა და მოგერიებითი ომი მისი პირდაპირი მსახურება, აქედან ცხადია, პირველი მუდამ დამარცხებით უნდა თავდებოდეს და მეორე კიდევ აუცილებელი გამარჯვებით. წინააღმდეგ შემთხვევაში ჩვენგან აღიარებული აზრი ცხოვრებისა ნამდვილი ცხოვრების აზრი არ იქნებოდა. ცნება ცხოვრების აზრისა ხომ მთელი ცხოვრების მიმდინარეობის მისკენ მიმართვასა და ყოველი ცალკე მომენტის მისთვის მსახურებას გულისხმობს. მაშასადამე, იგი არსებობის ყოველ ფაქტში უნდა ხორციელდებოდეს, და არც ერთ ფაქტს არ უნდა ჰქონდეს ადგილი, რომელიც მას ეწინააღმდეგება. ისტორიული წარსულის წიგნი რომ გადავფურცლოთ, მართლაც ხშირად შეეხვდებით ისეთ მომენტებს, რომლებიც ამ დებულებას ბრწყინვალედ ამტკიცებენ. აიღეთ თუ გნებავთ ძველ სპარსელთა ომი ელადასთან. ყველამ იცის, რომ ამ ორი ერის ძალთა განწყობილება ისეთი იყო, რომ ელინთა დამარცხება თითქმის უუპკველი იყო, მაგრამ ბერძნები, უწინარეს ყოვლისა თავიანთი დაცვის საქმეს ემსახურებოდნენ და სხვა პირებთან ერთად სწორედ ამ გარემოებამ შთაბერა უტენი და უძლეველი სული ბერძენთა ტომებს, და ბოლო ამ ომისა სპარსელთა ურიცხვი ჯარის დამარცხება იყო. სულის ასეთ აღფრთოვანებას ჩვენ ზნეობრივ ძალას ვუწოდებთ ხოლმე, და სწორედ ეს ზნეობრივი ძალაა, ბევრ სხვა ომის მოულოდნელ შედეგს რომ გასაგებად ხდის. მაგრამ მეორე მხრივ, ხშირად შეხვდებით ომების მატრიანეში ისეთ ამბებსაც, რომლებიც სულ სხვას გვეუბნება. აიღეთ მაგალითად, რომაელთა, ომი პუნიელებთან. მოგეხსენებათ, იგი პუნიელებს სრული დამარცხებით დასრულდა. ჩვენი თეორიით კი უფრო მოსალოდნელი იქნებოდა პუნიელების გამარჯვება. მაგრამ ომში მარტო ზნეობრივი მომენტი როდი თამაშობს როლს. აქ დიდი მონაწილეა აგრეთვე სრულიად გარეშე ხასიათის პირობები. მაგალითად. გეოგრაფიული შეუფერებლობა სტრატეგიული თვალსაზრისით, ან ხალხის სიმრავლე, ან საზოგადო ტექნიკური განვითარება. პუნიელებს საკუთარი ჯარი არც კი ჰყავდათ, რომ მრავალრიცხოვან რომაელთა ლეგიონებს გამკლავებოდნენ. მოვაჭრე პუნიელები მაინც და მაინც არ აქცევდნენ დიდ ყურადღებას თავიანთ საომარ ძალთა განვითარებას. მათ ფული ჰქონდათ და ფულით კი, მათი შეხედულებით, ისეთ ჯარს იჭირავებდი, როგორსაც მოისურვებდი. მაგრამ ნაქირავები ჯარისკაცი, უცხო ქვეყნიდან გადმოგდებული, ცუდი დამცვე-

ლი იქნებოდა უცხო ერის ინტერესებისა. ამიტომ საკვირველი არ არის, რომ პუნიელები დამარცხდნენ.

მაშასადამე, ეს ომი სრულებით არ ეწინააღმდეგება ჩვენგან წამოყენებულ შეხედულებას, პირიქით, იგი კიდევ ამტკიცებს მას. მართლაც, მხოლოდ თავდაცვით ომს შეუძლია წარმოშვას ისეთი გმირები, როგორიც იყო დიდი პანიბალი. განსაკუთრებით უკანასკნელი ომის დროს, როდესაც კართაგენი სამუდამოდ ეცემოდა, იფეთქა საკვირველი სულის სიმტკიცემ კართაგენის მოქალაქეთა შორის: რომაელთა დიდ ჯარს ძალზე გაუჭირდა პატარა იარაღსანილი კართაგენის ალება და კინალამ დამარცხებული დაბრუნდა ომის ველიდან, მაგრამ რიცხვმა და იარაღმა მაინც სძლია სულგანწირულთა მხნეობასა და გმირობას და კართაგენი დაეცა.

თქვენ ხედავთ, რომ ამ კართაგენელთა ცხოვრებისა და გრძნობის მიმართულება და მათი დამარცხება მართლაც უფრო ამტკიცებს ჩვენს თეორიას, ვიდრე რომაელების გამარჯვება არღვევს მას.

ამგვარად, ომის ფაქტი თავისთავად ძირიანად ეწინააღმდეგება ცხოვრების აზრის ძირითად მიმართულებას და, სწორედ ეს გარემოება ხსნის იმ საკვირველ მოვლენას, რომ თავდაცვითი ომი თავგანწირვისა და გმირობის უშრეტ წყაროდ იქცევა, და ხშირად სუსტი და მცირერიცხოვანი ერი ძლიერსა და უდრეკ ერთან შეტაკებაში გამარჯვებული გამოდის. მაგრამ ბოლოს და ბოლოს ცხოვრების აზრმა მაინც თავის შესაფერ კალაპოტში უნდა ჩააყენოს ადამიანთა მოქმედების ათასგვარი მცდარი და შეუფერებელი სახე და ცხოვრების ყოველი სფერო თავისი მიმართულებით უნდა ამოძრავოს. ჩანს უნდა დადგეს ისეთი დრო, როდესაც ფუჭი და უაზრო ხარჯვა ჩვენი ენერჯისა სამუდამოდ უნდა აღიკვეთოს; უნდა დადგეს ისეთი ხანა, როდესაც სხვათაშორის ომიც სრული დავიწყების ტალღებს უნდა გაჰყვეს. მაგრამ როგორ განზოცოვდნენ ეს ხანა რეალურად, და არის თუ არა თანამედროვე ომი უკანასკნელი რგოლი იმ სისხლში ნაბანი ჭაჭვისა, რომელიც დღევანდელ კულტურულ კაცობრიობას თავის ველურ წინაპრებთან აკავშირებს, — ეს სხვა ხასიათის პრობლემებია და მათი გადაწყვეტა ნაშრომის საზღვრებს სცილდება.

ცხოვრების რაობა¹

ადამიანის ძალების განვითარება ზოგადი დებულებაა, რომელიც სრულიად არ განსაზღვრავს, თუ რას წარმოადგენს კონკრეტულად ეს ძალები.

შეუძლებელია ჩვენი ფსიქოფიზიკური ორგანიზმის ყოველ ფუნქციას თანაბარი მნიშვნელობა ჰქონდეს ცხოვრებაში და ეს იმიტომ, რომ შეუძლებელია ცხოვრებას მთავარი ძარღვი არ ჰქონდეს, რომლის ფეთქვაზეც უნდა იყოს აშენებული მთელი მისი სიგრძე-სიგანე და თუ ეს ასე აღმოჩნდა, მაშინ ცხადია, იმ ძალებს შორისაც, რომლებიც ცხოვრებას ქმნიან, უმთავრესი ის ძალა აღმოჩნდება, რომელიც ამ მნიშვნელოვან ძარღვისცემას უდევს საფუძვლად.

თანამედროვე ადამიანი ყველა თავისი ძალის განვითარების დონით საკაცობრიო ისტორიის მუშაობის პროდუქტია. ისტორია ერთადერთი აღმზრდელია ადამიანის ტიპისა. იგი ლესავს და იგი ჰედს ადამიანის ძალებს.

მივმართოთ ამ საერთო აღმზრდელს, რა წვლილი შემოაქვს მას ჩვენი საკითხის გადაჭრის საქმეში? ჯერ გავაანალიზოთ თვით ცხოვრების ცნება, რადგანაც ჩვენ ისტორიის შესახებ გვიხდება საუბარი და ისტორია კი ცხოვრების ბედის მათიანეა.

ავიღოთ ცხადი ფაქტი, ერთი განსაზღვრული მომენტი ჩვენი ცხოვრებისა. მე მაგიდასთან ვზივარ და ამ სტრიქონებსა ვწერ. აი შემთხვევით ამოღებული ნაგლეჯი ჩემი ცხოვრებისა. გავსინჯოთ იგი ანალიზურად.

ყველაზე ადრე თვალში აქ შემდეგი მომენტები გვხვდება. სუბიექტი (მე), ობიექტი (ქალაქი) და მათი ურთიერთდამოკიდებულება (წერა). ხოლო ეს უკანასკნელი მომენტი, ურთიერთდამოკიდებულება (წერა) ფუნქციაა არა ობიექტისა, არამედ სუბიექტისა. სუბიექტი მოქმედებს და მისი მოქმედების საგანი ობიექტია. მე ვწერ ქალაქზე. ჩემი მოქმედება აქ არ არის შემთხვევითი ხასიათის. იგი განსაზღვ-

¹ „მეგობარი“, 1915 წ., № 69.

რული მიზნის განხორციელების სურვილით არის გამოწვეული. მე ერთგვარი აზრების მატარებელი ვარ; ეს აზრები თავისთავად არ უკავშირდება არც დროსა და არც სივრცეს. ის როგორც აზრები, მუდმივია და ყოვლადი; სივრცე მას არსებითად წინ ვერ გადაეღობება; მე რომ ვწერ, ამავე დროს შემიძლია წარმოდგენილი მყავდეს ჩემს მსმენელებად ყველა და ყველგან დროისა და სივრცის ზეგავლენის მიუხედავად.

ამგვარად, სუბიექტი მატარებელია ყოვლადი საზღვარდაუსმელი შინაარსისა, რომლისთვისაც იდეალურად არ არსებობს არც დროისა და არც სივრცის საზღვრები. სხვანაირად არც შეიძლება იყოს. ჩემი ცნობიერება საკვირველი გარემოა, რომელიც თავის ზღუდეთა შორის მთელ მსოფლიოს იტევს; მე შემიძლია მთელი არსებობა წარმოვიდგინო. ხოლო იმ განსხვავებით, რომ მაშინ, როდესაც რეალურ მსოფლიოს სივრცის ბატონობა ამძიმებს, ჩემს ცნობიერებაში წარმოდგენილმა არსებობამ სივრცე არ იცის. ამიტომ არის, რომ იქ აზრსა და გრძნობას სივრცე ვერაფერს აკლებს.

მაგრამ მე მხოლოდ იდეალურად ვარ თავისუფალი; ჩემი აზრები მხოლოდ იდეალურად არის ყოვლადი ხასიათისა. რეალურად კი მღვთმარეობა სულ სხვაგვარია. ჩემი ცნობიერება მთელი თავისი შინაარსით ჩემი ფიზიკური ორგანიზმის ფარგლებშია მომწყვდეული. ამიტომ იგი შეკუმშულია განსაზღვრულ სფეროში და მისი შემოუფარგლელობა საზღვარდასმულია. წარმოიდგინეთ მზის სხივები! იგი ხომ მთელ მსოფლიოს ანათებს, მისთვის სივრცე თითქოს არც კი არსებობს, ისე ფენს თავის შუქს მთელ მიდამოს. მაგრამ ვთქვათ, ერთ მშვენიერ დღეს მზის ბურთი დიდ არაგამჭვირვალე ბუდეში ჩადევს. რა დაემართება მაშინ მის სხივებს? ისინი განაგრძობენ არსებობას, მაგრამ მზის ბუდის კედლებში ვერ გამოაღწევენ და შეკუმშულნი შიგნით დარჩებიან.

დაახლოებით ასეა ადამიანის ცნობიერებაც: აზრმა სივრცის დაბრკოლებანი არ იცის (აი ახლა მე ბერლინში ვარ აზრით), მაგრამ ჩვენი ორგანიზმში მისი ბუდეა, რომლის კედლებიც მის რეალურ ყოვლის მოცულობას აფერხებს.

ამგვარად, ადამიანის ორგანიზმის ბრალია, რომ ჩემი აზრი თუმცა სივრცით ყველაფერს წვდება, მაგრამ რეალურად მარტო ჩემთვის არის ცნობილი. ვინც კი ჩემი ორგანიზმის გარეშე დგას, ვერაფერს წვდება მას.

მაგრამ ეს გარემოება მას არ უსპობს მისწრაფებას—თავისი იდეალური თვისება ყოვლადობისა რეალურადაც გაახორციელოს. ამიტომ იგი მიმართავს ფიზიკურ ორგანიზმს, რომელიც, მართალია, მას ყოვლადობას ართმევს, მაგრამ შუამავლის როლს მასსა და სივრცეს შორის.

რის მაინც თვითონ კისრულობს. ამნაირად, სუბიექტი სივრცესთან ბრძოლის ორგანოდ თავის ორგანიზმს ირჩევს.

ეს რომ ასეა, ამას ჩვენი მაგალითი ამტკიცებს. მე განსაზღვრული აზრები მაქვს, რომელმაც სხვამდე უნდა მიალწიოს, ე. ი. რომელიც ჩემი ორგანიზმის საზღვრებს უნდა გასცილდეს; როგორ ვიქცევი ამ შემთხვევაში? ვიღებ კალმისტარს, ვუწებ კალამს მელანში, ვუახლოვებ ქალღმერთს და ვიწვევ განსაზღვრულ მოძრაობას, ე. ი. ვწერ. ჩემი ნაწერი კი შეიძლება ყველას ჩაუვარდეს ხელში. ამგვარად, ჩემი აზრი ფიზიკური ორგანიზმის ფარგლებს სცილდება და სივრცეში გადადის და ყველა ეს ორგანიზმის დახმარებით ხდება.

ეს ანალიზი ჩემი ცხოვრების ერთი ნიმუშისა საკმარისია მისთვის, რომ ნათლად დავინახოთ, თუ რა მომენტები შეადგენს ცხოვრების ნამდვილ ცნებას საზოგადოდ. ჩვენ ვხედავთ, რომ ერთი სუბიექტია, რომელიც როგორც იდეალურად შემოუფარგვლელი, რეალური ყოვლადობისაქენ მიისწრაფვის, ხოლო მეორე ფიზიკური ორგანიზმია, რომელიც ერთადერთი საშუალებაა ამ ყოვლადობის განხორციელებისა.

მაგრამ ბრძოლა მარტო ორგანიზმთან როდი უხდება სუბიექტს, რათა მასში თავისი მიზნის შესაფერი მოძრაობანი გამოიწვიოს და თავისი ყოვლადობის რეალური განხორციელებისათვის იმსახუროს. არა! თვით ორგანიზმი თავის გარეშე, ნივთიერ მსოფლიოში ხვდება უდიდეს დაბრკოლებას: ნივთიერება და ყველაფერი, რაც მას უნათესავდება თავისი პასიურობით, უდიდეს დაბრკოლებად ევლინება სუბიექტის ცნობიერების ყოვლადობისკენ მიისწრაფებას და ასე ისახება ბრძოლა ცნობიერებასა და ნივთიერს შორის. მაგრამ ცნობიერება იმარჯვებს ამ ბრძოლაში. იგი ნივთიერებას იმორჩილებს და თავისი მიზნისათვის იყენებს, მისთვის, რომ ჩემი აზრები სხვისთვის ხელმისაწვდომი გაეხადო. მე ვსარგებლობ სხვათა შორის ქალღმერთის სითერთით და მელნის სიშავით და ასობით ქალღმერთს ვაჭრებ. მე ვიცი, რომ ასეთი ქალღმერთი ჩემს აზრს შორის გაიტანს და ხანგრძლივად შეინახავს.

ამნაირად, ჩვენი მაგალითის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ცხოვრება ბრძოლაა ცნობიერებასა და ნივთიერებას შორის, რომელთაგანაც პარველი თავის უნივერსალობისაქენ მიისწრაფვის და ამას წინ ელოდება მეორე, ამავე დროს მეორის საშუალებით ლამობს თავის მიზნის განხორციელებას.

ეს ასეა არა მარტო ჩვენს მაგალითში. კაცობრიობის მთელი ისტორიული ცხოვრება სწორედ ასეთი ბრძოლაა, მისი საფუძველი წინ მიისწრაფება სულიერი ცხოვრებისა, რომელსაც გზაზე ელოდება ყველაფერი ბუნებრივი, ე. ი. არასულიერი და როგორც ასეთი უძრავი და პასიური. ასეთ პასიურ მომენტს შეადგენს უწინარეს ყოვლისა

ნივთიერი ბუნება, მაგრამ არა მარტო ეს. ადამიანთა ურთიერთდამოკიდებულება თავისთავად პასიურია და როგორც ასეთი ისიც წინ უდგება ჩვენი სულის უნივერსალობისაკენ სწრაფვას და რამდენადაც არსებობის ყველა ეს პასიური მომენტი პასიურია, იმდენად იგი ჩვენი ცნობიერებისათვის განუტყვერებელი ქაოსია, უაზრო და უმიზნო. წესი, აზრი და მიზანი ჩვენს სულს შეაქვს მასში, და ეს იმდენად, რამდენადაც იგი მას თავისი საკუთარი მიზნის შესაფერად გარდაქმნის. მთელი ისტორია სწორედ ასეთი გარდაქმნის პროცესია, ქაოსის ზღუდეთა შორის საზრიანობისა და მიზნიანობის დამკვიდრებაა.

ჩვენი აზრის გასაშუქებლად ნებას ვაძლევთ თავს ანალოგიას მივმართოთ. ცნობილი პედაგოგის, შარედმანის ერთ-ერთ წიგნში (Weg zur Kraftl გვ. 13—16) სანიმუშოდ მოყვანილია გაკვეთილი ქვეყნის გაჩენის შესახებ. ჩვენ ამჟამად სრულიად არ გვინტერესებს ამ გაკვეთილის პედაგოგიური მხარე, ნხოლოდ გვსურს — მისი შინაარსი ჩვენი აზრის საილუსტრაციოდ გამოვიყენოთ.

აი, ეს შინაარსი:

„მოწყალე ღმერთი თავის ოქროს ტახტზე ბრძანდებოდა; ცაში ყველაფერი სიხარულისა და ბედნიერებისაგან ბრწყინავდა. დიდი ანგელოზები ტახტის გარშემო ედგნენ, წყნარად არხევდნენ თავის გრძელ გელისებურ ფრთებს და გალობდნენ: „ცა აღვლენს საუკუნო დიდებებასა“. პატარა ანგელოზები თეთრ ღრუბლებში ისხდნენ და უსმენდნენ, ან ერთმანეთს ამბებს მოუთხრობდნენ, ან საუცხოო ცის ყვავილებს ასხურებდნენ და ან კიდევ ფერხულს, ან მალულობის თამაშობდნენ. ერთი ხუტუქა და ვაშლივით დაბერილ ლაყებიანი პაწაწა, მოწყალე ღმერთის მოსასხამის კალთებქვეშ დაიმალა და იქ ევრაეინ მიაგნო მას.

და მოწყალე ღმერთი მისჩერებოდა თავის ანგელოზებს, დიდებსა და პატარებს. ხედავდა მათ ბედნიერ და კმაყოფილ სახეებს და თვითონაც კმაყოფილი იყო. სულ ახალ-ახალ სათამაშოებს იგონებდნენ, ახალ საგალობლებს გალობდნენ და მოწყალე ღმერთი ანაზღად თავისი ტახტიდან აბრძანდა და გაიარა მთელ ცის სივრცეზე, მის უშორეს კუთხემდე და ეს ვერც ერთმა ანგელოზმა ვერ შეამჩნია. ცის ამ კუთხეში მან პატარა კარი ნახა, რომელიც მსხვილი რკინით იყო შემოკედილი. ის აქრიალდა, როდესაც მოწყალე ღმერთი მას ალებდა, მაგრამ ანგელოზები ისე ხმამაღლა გალობდნენ, რომ ეს ვერაეინ გაიგონა. აი, აქ ამ ღია კარებთან შეჩერდა მოწყალე ღმერთი, აქ ბოლო იყო ცისა, ძირს პირს ალებდა უძირო სიღრმე, რომელშიც არაფერი იყო, გარდა ბნელი, ჩუმი უფარსკვლავე და უმთვარო ღამისა; ვერაფერი გარდა სიბნელისა ვერ დაინახა აქ ღმერთმა. დიდხანს ჩასჩერებოდა ის ქვევით, ბნელ სიღრმეს, შემდეგ მოსწყდა და გადაეშვა პირდაპირ ამ პირ-

ლია უკუნეთში. სულ ძირსა და ძირს ეშვებოდა იგი მანამდე, სანამ არ შეატყუა, რომ ვერც თავის ხელებს არჩევდა, ვერც ანგელოზების სიძლერას ისმენდა და ვერც რას, გარდა თავისი საკუთარი სულისთქმისა. აი, აქ შეაჩერა მან თავისი ფრენა და ჩუმად ბრძანა თავისთვის: „ცაში ყველგან სიხარული და ბედნიერებაა, აქ კი სიბნელეა, სიცარიელეა და უდაბნოა. აქ უბნელესი ღამეა, მაგრამ აქაც უნდა იქნეს ცა. აქაც მსურს ვკვრეტდე ბედნიერ სახეთ, ყველგან სინათლეს, სიხარულს, მხიარულებას და აღტაცებას. მე მეორე ცა უნდა შექმნა“ და აი მაშინ, წარმოთქვა მოწყალე ღმერთმა: „იქნეს სინათლე!“ და ნელი თანდათანობით უკუნი ბნელი დაიმორჩილა სინათლემ და განათდა აქაც ისე, როგორც ცაში და იგი კვრეტდა, როგორ მოძრაობდნენ მის გარშემო თეთრი ღრუბლები, ეჭახებოდნენ ერთმანეთს და ერთად მოგროვდნენ, როგორ ღელავდა ყველაფერი უწყისრიგოდ. და აი მაშინ ცის ქვეშ ღმერთმა გააკეთა ნისლისაგან დიდი ფართო მიწა, რომელიც სილისა და ქვეშისაგან შედგებოდა. მაგრამ წყალი მოეფინა მიწას და მთელი ნიადაგი დაასველა; ასე რომ, ყველაფერი ატალახდა. მაშინ გაიწოდა წინ მოწყალე ღმერთმა ხელები და ბრძანა: „წყალო იმდინარე დაბლობი ადგილებით, რათა მიწა მშრალი შეიქნეს“. მაშინ წყალი დაეშვა მთებიდან და დაბლობში ერთ ადგილას მოგროვდა. ამგვარად, გაჩნდა დიდი ზღვა, ხოლო რუებს, მდინარეებს და ნაკადებს მოწყალე ღმერთმა ნება დართო ემდინარათ მთელ მიწაზე, რათა ქვეყანა მთლად ერთიანად არ გამშრალიყო. და როდესაც ახლა ყველგან ცივსა და შავ მიწას და დიდ ყომრალს კლდეებს ხედავდა, მიხვდა, რა აკლდა მიწას და ბრძანა: „დაე, მიწა წარმოშობდეს ბალახს, ხეებსა და ბუჩქნარს“.

და აი, გაჩნდნენ ბუნებრივი, ერთიმეორეს მოსდევდა. ყვავილები თავის ჭრელ ყვავილებს ისხამდა, ირგვლივ დიდი ჩრდილოიანი ტყეები და ბუჩქები ჩნდებოდნენ. მაგრამ ყვავილებიც მალე დაქკნებოდნენ და ბუჩქებიც გახმებოდნენ, რომ მოწყალე ღმერთს წვიმაზე არ ეზრუნა, და საკმარისი სითბო რომ ყოფილიყო, ამისათვის მოწყალე ღმერთმა შექმნა მზე, რომელიც ცაზე მოძრაობს, დამისათვის კი — მთვარე და ურიცხვი ვარსკვლავები. ახლა, რადგანაც მზე ციდან სითბოს აგზავნიდა, მიწაზე მშვენიერება იყო, და მოწყალე ღმერთი აქეთ-იქით დიარებოდა, ყველაფერს უყურებდა, ნორჩ ამწვანებულ მინდორს, მრავალ ათას ყვავილს, ბნელ ტყეებს, მაღალ მთებს და ღრმა ჭალებს, მღელვარე ზღვას და ოქროს მზეს.

აი, ის შედგა ერთ ადგილას და გაიხედა შორს სივრცეში; იქიდან მოესმა მას ხმამაღალი ტირილი, მოთქმა და ყვირილი: „სად არის ჩვენი ღმერთიო! — „მოწყალე ღმერთო, სად ხარო“. „ოჰ, აღარ გვყავს მოწყალე ღმერთიო!“ ასეთი ხმები ყოველი მხრიდან მოისმოდა. ღმერთმა სიცილით აიხედა მაღლა ცისკენ, ღია კარების მძმართულებით და

კარებში მან ორი ძლიერ განსაცვიფრებელი თვალი დაინახა, რომელიც მიწისკენ იტკირებოდა და როდესაც ღმერთმა ტაში დაუქრა და დაუძახა, მაშინ პატარა ანგელოზმა კარებში რომ იტკირებოდა, დაიყვირა: „მოდიოთ აქ, ის აქ ყოფილა! მოწყალე ღმერთი აქ ყოფილა! შეხედე რა მშვენიერებაა აქაო!“ მაშინ ანგელოზებმა დაიწყეს კარებში გამოძრომა, სწრაფად დაეშენნენ მიწისაკენ და გაკვირებისაგან თვალები გაუშტერდათ, სიხარულისაგან ტაშს უკრავდნენ და დაუსრულებლად იძახდნენ: „ოჰ! რა საუცხოო მშვენიერებაა აქ! აქ ნამდვილი ცა არისო!“. და მოწყალე ღმერთი იცინოდა, აჩვენებდა მათ მთელ დედამიწას და როგორც მიიყვანა ისინი ზღვასთან, მაშინვე შექმნა ათასი თევზეული, რომელიც წყალში დატურავს. ის წავიდა ტყისკენ და იქ შექმნა ურიცხვი ფრინველები, დიდი და პატარა, კრელი და ყომრალი, მგალობელი და მყვირალი, შექმნა ყველა სხვა მხეციც, რომელნიც ტყეში ცხოვრობდნენ: მგლები და მეღიები, ქურციკი და ირმები, სპილოები და თაგვები, ჭიები და პეპლები, ფუტკარი და ბუზები, ერთი სიტყვით, ყველა კეთილი და ბოროტი ცხოველი, რომელიც ცხოვრობს მიწაზე, ჰაერში და წყალში და თითოეულ ცხოველს ღმერთმა სახელი მისცა და უბრძანა მათ, რა უნდა ესვათ და ექაძათ, ან სად უნდა ეცხოვრათ და როდესაც ყველაფერი გაათავა, მაშინ თავის ანგელოზებთან ერთად ისევ ცისკენ გაფრინდა“.

თქვენ ნათლად ხედავთ უბრალო ქაოსს, რომელშიც თანდათანობით იქრება აზრი და მიზანი. ღვთაებრივი ისადგურებს ყველგან და ანგელოზთა გუნდი აღტაცებულია გარდაქმნილი ქაოსის ჰერეტიტით.

„ოჰ! რა საუცხოო მშვენიერებაა აქ. აქ ნამდვილი ცა არისო“. — ამბობს იგი. და მართლაც, ცაში დასრულებული უნივერსალობაა, დედამიწა კი ფარგლებს უდებს ამ უნივერსალობის რეალურ განზორციელებას, სწორედ ისე, როგორც ეს ჩვენს ცნობიერებას ემართება და ჩვენი კულტურული ცხოვრება ერთიანად გამეორებაა და გაგრძელება ღვთისაგან დაწყებული ქაოსის გარდაქმნის საქმისა. ჩვენი სული, სადაც კი იგრძნობს თავისი უნივერსალობისაკენ მისწრაფების დაბრკოლებას, ყველგან ცდილობს დაიმორჩილოს ეს უკანასკნელი და თავისი მიზნის განსახორციელებლად იმსახუროს. მაგრამ ასეთი გარდაქმნა ქაოსისა იმავე დროს გამდიდრებაა მსოფლიოსი, ახალი ფორმების შექმნაა, რომლის მასალაც, მართალია, ცხოვრებიდან არის აღებული, მაგრამ იგი სულია გაცხოველებული და ამ მხრივ სრულიად ახალი მოვლენაა მსოფლიოში. ხოლო ადამიანის სული ერთბაშად ვერ უდგება ქაოსს არსებაში და ერთბაშად ვერ გარდაქმნის მას. ეს თანდათანობით ხდება, და თითოეული მიღწეული საფეხურები ამ მიმართულებით, რომელიც ისტორიული ცხოვრების ხანების სახელით არის

ცნობილი, არსებითად ჩვენი სულის განვითარების სხვადასხვა საფეხურებად უნდა ჩაითვალოს.

ამგვარად, არსებითი ძარღვი ცხოვრებისა გარდაქმნაში ან შემოქმედებაში მარხია; აქტიური სული ებრძვის და გარდაქმნის ყველაფერს, რასაც პასიურობის ბეჭედი აზის, და ამბები ამ გარდაქმნისა არის ამბავი ადამიანის ისტორიული ცხოვრებისა.

თქვენ ხედავთ, რომ უმთავრესი ნაკლი, ან თუ გნებავთ, უმთავრესი ძარღვი მართლა ჰქონია ისტორიულ ცხოვრებას და იგი შემოქმედება ან გარდაქმნა ყოფილა. აქედან უკვე ადვილი გადასაწყვეტია, ჩვენი ორგანიზმის რას, რომელ ძალას შეხედებოდა რეალური არსებობის მთელ სიგრძეზე მეტი მუშაობა, მეტი ვარჯიშობა. ცხადია, ეს ის ძალა უნდა იყოს, რომელიც საფუძვლად უდევს მოქმედებას. მოქმედების პრინციპი კი, როგორც ყველამ ვიცით, ნ ე ბ ი ს ყ ო ფ ა ა . ნება. მაშასადამე, ის ბერკეტი, რომელიც ამოძრავებდა და მალა სწევდა პასიურ არსებობას; ამიტომ ნების ისტორია მთელი ცხოვრების ისტორიაა. ამდენად იგი ადამიანის ფსიქიკური ორგანიზმის უმთავრესი და უმნიშვნელოვანესი ფუნქციაა.

ცხოვრების რაობა და აღზრდა¹

ჩვენი უკანასკნელი წერილის მიხედვით ადამიანთა ცხოვრების უმთავრესი საფუძველი ნებაა. მაგრამ რა არის ნება?

ადამიანს განსაზღვრულ გარემოში უხდება ცხოვრება; რასაც მისი თვალი ჰკრეტს და მისი გული განიცდის, არსებითად განსხვავდება მისი ბუნების წიაღში მშფოთავე სულის სიღრმისაგან: მისი სული შიშველი უსაზღვრობაა სავსე საზრიანობითა და სისტემატურობით. მისი გარემო კი ძირიანფესვიანად დაუსრულებელია, ქაოსია და უმიზნობა. ამიტომ ადამიანი, როგორც გაახელს თვალს, იმწამსვე ტკივილით გრძნობს იმ ძირითად შეუსაბამობას, რომელიც არსებობს მის სულსა და გარემოს შორის. ეს ტკივილი უსიამოვნების გრძნობის სახით იჭრება მის ცნობიერებაში. იგი აშფოთებს, ამოძრავებს ადამიანს და სამოქმედოდ იწვევს; მან თავიდან უნდა აიცილოს უსიამოვნების ეს აბეზარი გრძნობა; ამ გრძნობას კი ის ძირითადი შეუსაბამობა კვებავს და ასაზრდოებს, რომელიც ადამიანის სულსა და მის გარემოს თვისებებს შორის არსებობს. ადამიანის ზემოქმედება გარემოზე კი უთუოდ ერთი გზით არის შესაძლებელი; ეს გზა ფიზიკური ორგანიზმის მოძრაობის გზაა, როგორც ერთადერთი ხიდი, რომელიც სულსა და გარემოს აკავშირებს ერთმანეთთან; ამიტომაც, რომ ყოველი გრძნობა აუცილებლად თავისებურ ცვლილებას იწვევს ჩვენს ორგანიზმში, თავისებურ მოძრაობას. თანამედროვე ფსიქოლოგიამ არ იცის ადამიანური გრძნობის არც ერთი სახე, რომელიც თავის გამოხატულებას განსაზღვრულ მოძრაობაში არ პოულობდეს. ასეთ მოძრაობას გერმანელი ფსიქოლოგები „Ausdrucksbewegung“-ს უწოდებენ და ჩვენი შეხედულებით ამ მოძრაობათა აზრი მარტო იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ თავისებური გამოხატულება მისცეს ჩვენს გრძნობებს (ასე ფიქრობს დღევანდელი ფსიქოლოგია), არამედ უმთავრესად იმაში, რომ შესაფერი მოძრაობანი შეიქმნენ, რომელთა ზეგავლენითაც გარემოს თვისებები ჩვენი სულის მოთხოვნილებათა მიხედვით უნდა შეიცვალოს.

¹ გაზეთი „მეგობარი“, № 78, 79, 1916 წ.

მაგრამ გრძნობა ათასგვარ მოძრაობას ქმნის, და არ იცის კაცმა, რომელს უნდა მიმართოს ადამიანის ნებაზე, რათა გარემოს თავისებურად გარდაქმნა შეძლოს.

ამგვარად, ნება თავისთავად ბრმაა, მას მხედველობა ესაჭიროება, და აი აქ იბადება გონების საჭიროება, რომელიც ნების თვალების როლს კისრულობს. იგი არჩევს და ირჩევს, რომელი მოძრაობა უნდა იქნეს არჩეული, რათა გარემო განსაზღვრული სახით შეიცვალოს.

აქედან ცხადად გამომდინარეობს არა მარტო ნების მნიშვნელობა, არამედ აზრისა და გრძნობისაც. როგორც ხედავთ, ჩვენი სულიერი ცხოვრების სამივე ნაკადი ერთდება და ყველა ერთად ქმნის ჩვენი ცნობიერებას შეუჩერებელ მდინარეს, რომლის მოძრაობაც უმთავრესად ნებაზეა დამოკიდებული. ამგვარად, სუბიექტის, როგორც ცხოვრების პირველი აუცილებელი მომენტის შინაარსი ამ სამი უმთავრესი ძალით იწურება.

მაგრამ ის, რასაც ცხოვრებას ვუწოდებთ, თავისი რეალური არსებობისათვის კიდევ თხოულობს, სხვათა შორის ერთ აუცილებელ პირობას.

მართლაც. უკვე აღვნიშნეთ, რად წარმოებს სუბიექტის ბრძოლა პასიურ არსებობასთან. გვახსოვს, რომ მთელი ჩვენი ცნობიერების წვინარე იდეალურად უნივერსალურია ანუ, როგორც ზემოთ ვამბობდით, ყოვლადია. ხოლო რეალურად იგი ამ ხასიათს კარგავს, რაკი ფიზიკური, ინდივიდუალური ორგანიზმის ფარგლებში იკუმშება.

ამგვარად, თუ ადამიანის სული რეალურ ყოვლადობას კარგავს, ეს ფიზიკური ორგანიზმის ბრალი ყოფილა, და უეჭველია, რომ ყოვლადობის განხორციელებასაკენ სწრაფვა, როგორც ცხოვრების აუცილებელი მომენტი, მხოლოდ ფიზიკური ორგანიზმის ფარგლებში მომწყვდეულ სულს ექნება, ე. ი. ცხოვრება ფიზიკურ ორგანიზმს გულისხმობს, როგორც ცნობიერების ბუდე. მაგრამ, როდესაც ფიზიკური ორგანიზმი ცნობიერების ბუდედ გამოდის, მაშინ ასეთ ორგანიზმს ცოცხალ არსებას ვუწოდებთ. აქედან ცხადად ჩანს, რომ ცხოვრების პირველი მომენტი, სუბიექტი — ორგანიზმში დამარხული ფსიქიკური ძალებით ამოიწურება. ასეთი ძალების არსებობა, მოკლედ რომ ვთქვათ, სიციცხლეა, და, მაშასადამე, სრული ცხოვრების პირველ მომენტად სიცოცხლე უნდა ჩაითვალოს. იქ, სადაც არ არის სიცოცხლე, ე. ი. სადაც არ არის ორგანიზმის ფარგლებში მომწყვდეული ცნობიერება, იქ არც ცნობიერების სწრაფვა იქნება ყოვლადობისადმი, ე. ი. იქ არც ცხოვრება იქნება.

მაგრამ პირველი მომენტი მხოლოდ მომენტია და არა მთლიანი მოვლენა. სრული ცხოვრებისათვის აუცილებელია ის გარემოც. როდესაც იდეალურად ყოვლადი სული მიმართავს, რათა მას ძვალ-

რბილში გაუჭდეს და ამ სახით რეალურადაც გაყოვლადდეს. ასეთი მიმართვა, როგორც მიმართვა აქტიურისა პასიურისადმი, იგივე ზეგავლენაა. ცხადია, რომ სიცოცხლის ანუ ფსიქოფიზიკური ორგანიზმის ძალები სწორედ ამ ზეგავლენის პროცესში გააღვსებოდნენ.

პედაგოგიკას ადამიანის განვითარება აინტერესებს და როდესაც იგი თვით ამ ძალების რაობას გააკვირვებს, შემდეგი მისი ნაბიჯი ლოგიკური აუცილებლობით იმ საკითხის გადასაჭრელად იქნება მიმართული, თუ რა ავითარებდა ისტორიულად ან ავითარებს ახლაც ამ ძალებს. ჩვენ უკვე ვაკვრით აღვნიშნეთ, რომ ის, რაზეც იდეალურად ყოვლადი სული მოქმედებს, პასიურობას დალით არის აღბეჭდილი, მაგრამ ამ პასიური მომენტის უფრო კონკრეტული სახე ჯერ კიდევ ბურუსით არის მოცული.

ცოცხალი ორგანიზმი, ცხადია, იქ იმოქმედებს, სადაც მას არსებობა მოუხდება, მაგრამ სად უხდება მას არსებობა? მიმოვიხედოთ გარშემო და იმწამსვე შევნიშნავთ, რომ მთელი არსებობა ორი სფეროთი განისაზღვრება; პირველია ფიზიკური ბუნება, ე. ი. კოსმოსი და მეორე ანთროპოლოგიური სფერო ანუ სოციალუბა, ჩვენ ერთშიც ეცხოვრობთ და მეორეშიც. მაგრამ არც ერთში და არც მეორეში ცხოვრება არ არის ჩვენ ნებაზე დამოკიდებული; ჩვენთვის ერთიც და მეორეც გარეშე ძალებია. და ამ მხრივ ცოცხალი ორგანიზმისათვის ორივეს პირველმოცემული ანუ ბუნებრივი ნასიათი აქვს.

ამგვარად, ცოცხალი ორგანიზმი იმთავითვე უპირისპირდება თავის ბუნებრივ გარემოს. რა შეიძლება იყოს ასეთი დაპირისპირების შედეგი? წარმოიდგინეთ ერთი მხრივ ბუნება ფიზიკური და საზოგადოებრივი. ორივე გარე ძალები, რომელთა თავიდან აცილება ცნობიერებისთვის ისეა შეუძლებელი, როგორც ფიზიკური ორგანიზმის გარეშე არსებობა. ამას დაუმატეთ ბუნებრივი მომენტის პასიურობა და მიხვდებით, რომ ასეთი დაპირისპირება აუცილებლად მოითხოვს აქტიური მომენტის პასიურზე ზემოქმედებას. სიცოცხლე, ე. ი. ფსიქოფიზიკური ძალები თავისი ზეგავლენის ობიექტად ბუნებასა და საზოგადოებას აირჩევენ.

მართლაც კაცობრიობის მთელი ისტორიული წარსული ასეთი ზეგავლენის მოწმეა. გადავხედოთ ფიზიკურ ბუნებას და დავრწმუნდებით, რომ ეს ასეა: რამდენი ცვლილება არ განიცადა მან ადამიანის ძალთა ზეგავლენით, ყველგან სული შეიჭრა და მრავალი ბუნებრივი მომენტი გაიყვინთა სულიერით. ყველაფერი, რასაც ჩემს ოთახში ვხედავ, ყველაფერი ბუნებიდანაა ამოღებული, მაგრამ პასიურობის დალი ყველას ამოშლილი აქვს, ყველა განსაკუთრებული იდეის მატარებელი შექმნილა იმ ხის ნაჭრებიდან დაწყებული, რომელსაც მაგიდას ეუწოდებ, იმ აგურის გროვამდე, რომელიც სახლის სახელითაა

ცნობილი. ყველაფერი ადამიანის სულს გარდაუქმნია, ყველაფერში ის შექრილა და თავისთავისთვის დაუახლოვებია და დაუნათესავებია. ასეა საზოგადოებაშიც. პოპსის თქმით, პირველად ადამიანი „მგელი იყო ადამიანისთვის“, მაგრამ ეს ბუნებრივი განწყობილება ადამიანისავე ზეგავლენით თანდათანობით შეიცვალა; ადამიანმა მეტი საზრიანობა, მეტი გონიერება შეიტანა კაცთა ურთიერთგანწყობილებაში. და ამ სახით თანდათან უფრო მეტი და მეტი სული გამოკრთის ჩვენი ურთიერთგანწყობილების ფორმებში. ამგვარად, ვხედავთ, რომ ცხოვრება აქტიური სულის პასიურ „ბუნებრივობაში შექრის“ და მისი გარდაქმნის პროცესია. სულს ორგანიზმის საზღვრებიდან გამოსვლისა და მსოფლიოში გაბატონების პროცესია. სულის გაყოვლადების პროცესია. და თუ ცხოვრება ამის მეტი მართლა არაფერია, ცხადია, რომ იგი, როგორც ადამიანის აღმზრდელი, მხოლოდ ისეთ ძალებს განაგითარებდა, რომლებიც არსებობის ასეთი გარდაქმნისათვის აუცილებელი, საჭირო იქნებოდა და ისიც მხოლოდ პასიურობასთან შებრძოლებს საშუალებით.

ამგვარად, პრინციპი *non schola, sed vita discendum* უკვე გარკვეული შინაარსით გვევლინება. ჩვენ ვხედავთ, რომ ადამიანს ცხოვრება ზრდიდა და ეს აღზრდა მისი სულიერი ძალების თანდათანობითი განვითარება იყო, რომელთა მიმდინარეობაც ერთად ნებისყოფის ნაკადს ქმნიდა. ვხედავთ აგრეთვე, რომ ეს განვითარება კოსმოსისა და საზოგადოების ბუნებაზე ზემოქმედებით ხდებოდა.

როგორი დასკვნა შეიძლება გამოიყვანოს აქედან კაცმა?

ადამიანთა წარსული ცხოვრება მთელი თავისი ხანიერობის დროს მუდმივსა და განუწყვეტელი თანდათანობით ლესავდა და ავითარებდა ადამიანის ძალებს; და ეს განვითარება პასიურობასთან ბრძოლისა და მისი გარდაქმნის პროცესში ხორციელდებოდა. ასეთ პირობებში ცხადია, რომ ამ ძალთა შორის აუცილებელი პრიორიტეტი ადამიანის ნებას უნდა ჰქონოდა მიკუთვნებული; ეს მართლაც ასე აღმოჩნდა. ამიტომ თითოეული საფეხური კაცთა ისტორიული ცხოვრებისა უთუოდ დანალექია ჩვენი ნებისყოფის განვითარების მიღწეული დონესი და თანამედროვე ხანაც კაცობრიობის ცხოვრებისა, აუცილებლად ასეთივე სიმბოლო უნდა იყოს ჩვენი სულიერი ძალების განვითარების. დღევანდელი ადამიანი ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით სწორედ მეოცე საუკუნის ადამიანი უნდა იყოს; და ეს კი მას ისეთი სულიერი ძალების პატრონობას ავალებს, რომელთა მხრელობის ხაზები მეოცე საუკუნის ცხოვრების ზედაპირს უფრო შეშვენის, ვიდრე წარსულ საუკუნეთ. ვინც თავის დროს ჩამორჩა, ის ჩამორჩენილად იმიტომ ითვლება, რომ მისი სულიერი ძალების თანამედროვე ცხოვრების პირობებში მცონარედ და უმოქმედოდ რჩება. და ეს იმიტომ, რომ ყოვე-

ლი ცხოვრების საფეხური განსაზღვრული დონეა პასიურობის განსუ-
ლიერებისა და გააქტივებისა; მისთვის, რომ ამ გააქტივების საქმე წინ
წასწიო, საჭიროა უფრო მკრელი სულიერი ძალები გქონდეს, ვიდრე
მაშინ, როდესაც ნაკლებად აქტიურს სწევდი წინ: თუ უწინ საქმარი-
სი იყო შეგეტანა განსაზღვრული რაოდენობა აქტივობისა პასიურ ბუ-
ნებაში, ახლა გაცილებით მეტი უნდა მისცე მას, რათა წინსვლა და
განვითარება საგრძნობი შეიქნეს. უბრალო მაგალითი ცხადად გვიჩ-
ვენებს, თუ რისი თქმა მინდა; უატმა ორთქლის მანქანა შექმნა; ეს
თავის დროისათვის პირდაპირ საოცარი ზომის გააქტიურება იყო პა-
სიური მოვლენისა, როგორც იყო ორთქლი. წინათ უაზრო და ხან
აბუნარიც, იმ დღიდან ორთქლი აზრითა და მიზნით გაიქვინა და
მისი საშუალებით „მთები დაიძრა ადგილიდან“. ახლა წარმოიდგინეთ
იგივე უატი დღევანდელ პირობებში, მაგრამ წარმოიდგინეთ სულიე-
რი ძალების მართო იმ ავლადიდებით, რომელსაც ის მაშინ ატარებდა.
რას იზამდა ის დღევანდელ პირობებში? აწევდა ტექნიკური განვითა-
რების არსებულ დონეს ცოტათი მაინც? მე ვფიქრობ, რომ პასუხი
იმდენად ცხადია, რომ არც კი ღირს მისი აქ თეთრზე შავად აღნიშვნა.
თუ მართლა ჩვენი დანიშნულება პასიურობის განსუღიერებასა და გა-
აქტივებაში მარხია, ცხადია, რომ ჩვენი უდიდესი მოვალეობა მუდმი-
ვი სამსახური ყოფილა ამ დანიშნულებისა. მუდმივი წინსვლისა და
განვითარების შეტანა ცხოვრების პროცესში. ეს კი უთუოდ გვავა-
ლებს, რომ ჩვენი სულიერი ძალების მკრელობა მუდამ ჩვენი დროის
შესაფერისი იყოს, თუკი გვსურს, რომ ისტორიული ცხოვრების მიღ-
წეულ საფეხურზე დაბლა არასდროს ვიდგეთ. აქედან აღზრდის მიზა-
ნიც ცხადად სახიერდება. იგი ყოველ დონესა და საშუალებას სწორედ
იმ მხრით უნდა მიმართავდეს, რომ არ დარჩეს არც ერთი ეგზემპლარი
ადამიანისა, რომელიც თავის უზენაესი დანიშნულების განსახორციე-
ლებლად გამოუსაღვგარი აღმოჩნდება, მან უნდა გაბედულად და მო-
ურიდებლად გადალახოს ყველა დაბრკოლება, რომელიც ცხოვრების
პროცესით შემუშავებულ დონეს ადამიანის ძალების განვითარებისას
დაბლა სწევს ან იმავე საფეხურზე ტოვებს, რომელზეც იგი ადრე
მდგარა. სკოლა, როგორც ორგანიზაცია აღზრდის მიზნისთვის ჩასა-
ხული მოღვაწეობისა, ამიტომაც თავის უდიდეს მიზანს ამაშივე უნდა
კვრეტდეს. იგი უნდა კედდეს და ლესავდეს ისეთ სულიერ ძალებს
ადამიანის არსებაში, რომელთა მკრელობაც ცხოვრების არსებულ დო-
ნეზე ზევით აწევის პირობებს საუკეთესოდ უნდა შეეფერებოდეს.
ამბობენ, სკოლის მიზანი საზოგადო განათლებათ; დე, ასე იყოს! ამ
შემთხვევაში ჩვენთვის საზოგადო განათლება უთუოდ ადამიანის ძა-
ლების დროის შესაფერისი განვითარება იქნება. ამნაირად ჩვენც იმას
მოვითხოვთ, რასაც იერუზალემი და მრავალი სხვა პედაგოგი მოით-

ხოვდა: ჩვენც ადამიანის ფსიქიკური ძალების ფორმალური განვითარების მომხრედ გამოვდივართ. მაგრამ ჩვენსა და სხვებს შორის ორი უღირდესი და კარდინალური განსხვავება მაინც რჩება. პირველი ის არაა, რომ იერუშალემის აზროვნება ადამიანის ფსიქიკის ანალიზიდან გამოპლინარეობს; იგი ჩვენი სულის სამკვიდროში სამ მიმდინარეობას ამჩნევს: აზრს, გრძნობასა და ნებას და ამიტომ ყველა მათ განვითარებას მოითხოვს. დიახ მხოლოდ ამიტომ, ე. ი. იმიტომ ფიქრობს იგი ჩვენი გრძნობის, ნებისა და აზრის განვითარებას, რომ იგი ამის მეტს ვერაფერს ხედავს ჩვენს სულიერ სამკვიდროში. მაგრამ ამით იგი ვერავის დააჩქარებს იმაში, რომ სწორედ ეს ძალები უნდა ვითარდებოდეს. მისი გზით რომ ვიაროთ, მაშინ ყველაფერი უნდა განვავითაროთ, რაც ჩვენში არსებობს, მაგრამ ჩვენში შეიძლება ორი მობირდაპირე მისწრაფება არსებობდეს. რა ვქნათ ასეთ შემთხვევაში? რომელს მივცეთ უპირატესობა? იერუშალემის ლოგიკით — მას, რომელიც არსებობს ჩემს არსებაში, მაგრამ ხომ ორივე არსებობს; მაგრამ. თუ ორივე განვავითარე, ისინი ერთმანეთს მოსპობენ, როგორც დიამეტრალურად მოწინააღმდეგე მიმდინარეობანი, და, მაშასადამე, ბოლოს და ბოლოს ვერც ერთს ვერ განვავითარებ. ჩვენი თეორიით კი ასეთი სიძნელე იმთავითვე ძლეულია. ჩვენ ვეძიებთ ადამიანის დანიშნულებას ამქვეყნად, ჩვენ ვიხილავთ მის ნამოქმედად მთელი ისტორიული წარსულის სიღრმეში და ყველგან ვაკვირდებით, თუ რა ძალები უნდა გაეზარდა ჩვენს არსებაში ამ დანიშნულებას და მისით გამოწვეულ ცხოვრებას; ჩვენ ვხედავთ, რა სახის იყო ის ძალები, და ვამბობთ, ცხოვრებამ იცის რასა და რისთვის ზრდის და ჩვენც მასვე და მისთვისვე უნდა ვზრდიდეთ, რისთვისაც იგი ზრდიდა.

მაგრამ ჩვენი შეხედულება მარტო იერუშალემის ნაზრევისაგან კი არ განსხვავდება. ჩვენ არც ისეთების აზრს ვიზიარებთ, რომელთაც ერთში მაინც ვეთანხმებით: ნებისყოფის პრიორიტეტში. მათი ამოსავალი პუნქტიც ფსიქოლოგიაა, ისინიც იმავე მიმართულებით იტყვიან და ამბობენ: ჩვენ ფსიქიკურ ცხოვრებაში ნებისყოფას უეჭველი პრიორიტეტი ეკუთვნის, და ამ საბუთით აღზრდის მიზანს ნების განვითარებაში ჰკერტენ. ჩვენი აზრი კი უფრო ღრმა საფუძველზეა დამყარებული. ჩვენთვის არ არის საკმარისი ნებისყოფის პრიორიტეტის აღნიშვნა ფსიქოლოგიაში; ეს ფაქტი ჯერ კიდევ ასახსნელია, და ჩვენ უხსნით კიდევ მას, როდესაც ცხოვრების ანალიზით ვამტკიცებთ, რომ ადამიანის არსებობა პასიურობასთან შებრძოლებისა და მისი გარდაქმნის პროცესით იწურება. აქედან კი ცხადად ჩანს, თუ რატომ და რომელი ძალა უნდა განვითარებულიყო განსაკუთრებული ტემპით ჩვენს ფსიქიკურ ძალთა საღაროში და რა მიზეზით და მიზნით უნდა ვცდილობდეთ აღზარდოთ ეს ძალა და არა სხვა რომელიმე. მეორე დიდო

განსხვავება კიდევ იმაში მდგომარეობს, რომ ძალების ფორმალური განვითარების მომხრენი ვერ ასაბუთებენ, თუ რა მასალაზე უნდა ხდებოდეს მუშაობა დასახული მიზნის განსახორციელებლად. ისინი ხან ერთ საგანს მოითხოვენ, როგორც უმთავრეს საშუალებას მოზარდის სულიერი ძალების გასავითარებლად და ხან მეორეს, ხან ძველ ენებს ზედება წილად პატივი აღმზრდელობითი მნიშვნელობის ტარებისა და ხან მათემატიკას, ამერიკელები და შრომის სკოლის მიმდევარნი ასეთ განსაკუთრებულ აღმზრდელობით როლს ხელსაქმეს მიაწერენ და დაჟინებით მოითხოვენ: მიეცით სკოლაში ხელსაქმეს ის ადგილი, რომელიც უდავოდ მას ეკუთვნისო. და ამ დაუბლოცებელ შეხლა-შემოხლაში აღარ იცის კაცმა ვის დაუჭეროს, მათემატიკის აპოლოგეტებს თუ ძველი ენებისას, ხელსაქმისას თუ ბუნებისმეტყველებისას. მე მგონია, რომ უფრო საიმედოა ისეთების აზრი, რომელიც ყველა საგანს ერთნაირ აღმზრდელობით მნიშვნელობას მიაწერენ, რასაკვირველია, ძალების ფორმალური განვითარების თვალსაზრისით, ჩვენი შეხედულება კი ამ ვაი-ვაგლახში უთუოდ მომრიგებელი შუამავლის როლს ასრულებს. იგი ამბობს: ადამიანის ძალთა განვითარება ისტორიულად ხდებოდა: იყო ისეთი საფეხურები ისტორიული ცხოვრების პროცესში, როდესაც განსაკუთრებით არსებობის ერთი სფერო ლესაედა ადამიანის ძალებს და იყო ისეთი საფეხურები, როდესაც მის ადგილს მეორე საფეხური ისაკუთრებდაო. ამიტომ ერთხელ და სამუდამოდ ამორჩევა და ამორჩევა ერთი რომელიმე მასალისა, როგორც აღმზრდელობითი მნიშვნელობის აუცილებელი მესაკუთრისა, ევოლუციის უარყოფისა და ერთ წერტილზე დგომის სურვილის გამოძვლავნებად უნდა ჩაითვალოს.

ორბანული მსოფლმხედველობა¹

(ვლ. სოლოვიოვი)

I

ჩვენ ვცხოვრობთ საზოგადოებრივი ყოფის ყოველმხრივ დიფერენციაციის ხანაში. ცხოვრება წინ მიდის და ფართოვდება. ეს წინსვლა აღაპიანის სულიერი და სოციალური შინაარსის დაუშრეტელ წყაროდ იქცევა, საიდანაც გადმოსჩქეფს დღემდე უცნობი, თავისუფალი ფანტაზიისთვისაც კი წარმოუდგენელი ძლიერებით აღჭურვილი ნაკადი, რომელიც ცხოვრების ზღუდედაუღებელ ველს ათასი და ათათასი მხრით სვრავს.

შრომა უკიდურეს წერტილამდე ნაწილდება. ამიტომაცაა, რომ საზოგადოების თითოეული წევრი იძულებული ხდება გარდაუვალი ფარგლებით შემოზღუდოს თავისი მოქმედების ასპარეზი. ეს ასპარეზი რაც დრო გადის, მით უფრო მცირდება, ხოლო მისი ზღუდე იზრდება და მაგრდება. რად ხდება ეს? საკმარისია ოდნავ ჩავუყვირდეთ ამ საკითხს და თქვენ მიხედვით, რომ იშვიათი სიმდიდრე აწინდელი ცხოვრებისა, თავისი შინაარსის შესაფერ ორგანიზაციის აუცილებელ მოთხოვნილებას ატარებს. ეს უკანასკნელი კი დღესდღეობით მხოლოდ ერთ საშუალებას აღიარებს მიზანშეწონილად: ეს არის რომაელთა მიერ შემოღებული პრინციპი: *divide et impera*.

ასეთია პირველი დამახასიათებელი თვისება ჩვენი საუკუნისა, მაგრამ ჩვენ აქვე გვხვდება მისი არსის მეორე, არანაკლებ მნიშვნელოვანი მხარე. ჩვენი ცხოვრების ცალკე მიმდინარეობათა განვითარება იმავე დროს მთელი ცხოვრების განვითარებაცაა. ეს ასეც უნდა იყოს, ვინაიდან ცხოვრება ორგანიზმია და მისი სხვადასხვა მხარე ორგანულად ესისხლხორცება ერთიმეორეს. ამიტომ, რასაკვირველია, დასერილი ცხოვრების თუნდ ერთ მხარეზე გაბატონება ყველა დანარჩენის გათვალისწინებას მოითხოვს.

ამნაირად, ფაქტი ცხოვრების დიფერენციაციისა, მისი ორგანული სინთეტიზაციისადმი საჭიროებას ბადებს: ასეთია ის ძირითადი წინააღმდეგობა, რომელიც ჩვენი

¹ ეურნალი „პრომეთე“, № 3, 1918.

საზოგადოებრივი ცხოვრების შუაგულში იბადება და იზრდება. ცხადია, ჩვენი ცხოვრების შუაგულში გამეფებული ასეთი აშკარა წინააღმდეგობა, შეუქმნეველი არ დარჩებოდა მეცნიერებისათვის, კერძოდ კი ფილოსოფიისათვის. და მართლაც, ადამიანის შემეცნების ზრდის ისტორიაში მრავალ მიმდინარეობას ვხვდებით, რომელთაც მიზნად ამ წინააღმდეგობის გადაჭრა აქვს დასახული. პოზიტივიზმი, მაგალითად, რას წარმოადგენს, თუ არა ამოძახილს ამ წინააღმდეგობის შესუსტებისადმი ლტოლვილებისას შემეცნებით ველზე, სოციალიზმს კი იგივე მიზანი დაუსახავს, მხოლოდ სულ სხვა სფეროში: მას სურს სოციალურ ნიადაგზე აღმოცენებულ წინააღმდეგობას საკუთარი გზით შემოუაროს.

მაგრამ საქმე ამით არ მთავრდება. უკვე დასახელებული წინააღმდეგობით გამსჭვალულ მიმდინარეობას, ჩვენს ცხოვრებაში პარალელურად მეორე სულ სხვა სახის მიმდინარეობა სდევს თან; და ეს მიმდინარეობაც ჩვენი ცხოვრების რადიკალური წინააღმდეგობისა და მისგანვე წარმოშობილი გაერთიანებისადმი ლტოლვილების შედეგს წარმოადგენს. რა სახის არის ჩვენი მისწრაფება ცხოვრების სინთეზისადმი? ჩვენ გათიშული ცხოვრების ფარგლებში ვრჩებით და იქ ისეთ მოპენტებს ვეძებთ, რომელთაგან მთელი ცხოვრების გაერთიანება არის შესაძლებელი; მაგრამ ამას კი არ ვკითხულობთ: შეუძლია კი ერთმა, ცხოვრების კერძო ნაწილმა გაერთიანება დაიკისროს? მაშინ ვის გაუკვირდება, რომ ამან გამოიწვიოს სრულებით უთანაბრო ამაღლება ცხოვრების ზოგიერთ მხარეთა და მიმდინარეობათა. მხოლოდ და მხოლოდ ეკონომიურ ურთიერთობათა მოწესრიგებას უნდა უკუეგდო მთელი წინააღმდეგობა, რომელიც ბუდობს სოციალურ ნიადაგზე. მას უნდა ეთამაშა მთელი ცხოვრების გამაერთიანებელი ძალის როლი. მაგრამ ეს განა შესაძლებელია? ეკონომიური ურთიერთობანი ხომ სოციალური ცხოვრების ერთ-ერთ მიმდინარეობას წარმოადგენენ და არა მთელ საზოგადოებრივ ცხოვრებას. მსოფლმხედველობაში წამოკრილი წინააღმდეგობის მოსპობა ზოგჯერ იმით უნდათ, რომ მთელი ცხოვრების ქვაკუთხედად მის ერთ-ერთ მხარეს ირჩევენ და მისი ამგვარი უთანაბრო განდიდებით ცხოვრების პრობლემის გადაჭრას ვეპირდებიან. ამ ნიადაგზე ჩაისახა ეთიციზმი, ესთეტიზმი, ინტელექტუალიზმი და სხვა. მაგრამ დღეს მათ მხსნელ ძალაში ეჭვი შეგვაქვს და თითქმის აღარაფერი გვწამს. რატომ? იმიტომ, რომ ვიცით მათი გენეზისი და მათი როლი. ადამიანის ცხოვრება ადამიანის განვითარების ერთ-ერთ მხარეში ვერ იპოვის თავის გვირგვინს..

ფილოსოფია განყენებული მეცნიერებაა, მაგრამ სწორედ ეს განყენებული ხასიათი ფილოსოფიისა ქმნის მასში ისეთ თვისებას, რომელიც მას ფრიად კონკრეტულ ცოდნის დარგად ხდის, რომელიც მას ისეთი გრძობიერებით აღჭურვილ საზოგადოებრივი სულიერი მდგომარეობის მაჩვენებლად აქცევს, რომ მას ამ მხრივ ვერ შეედრება ვერც ერთი სხვა დარგი მეცნიერებისა. ამიტომ ადვილი გასაგებია, რომ ყველაზე უწინარეს თავისი გამოხატულება სწორედ ფილოსოფიაში იპოვა ადამიანის სულის იმ გაორებამ, რომელმაც განსაკუთრებით ჩვენს დროში იჩინა თავი. წარმოიშვა ძლიერი ლტოლვილება, რომელიც შემეცნების დიფერენციაციას, გამოხატულს მეცნიერული შრომის განაწილებაში, მით უღებდა ბოლოს, რომ ზოგად ცნებათა მეოხებით დაქსაქსულ მეცნიერულ კეშმარხებთან და შემეცნებათა ჰარმონიულ გაერთიანებას ცდილობდა. განსაკუთრებული გარკვეულობით ეს ლტოლვილება იმ სინთეზურ ფილოსოფიაში გამოიხატა, რომელსაც დასაბამი ცნობილმა ინგლისელმა სპენსერმა მისცა. მაგრამ ეს ცდა ადამიანის დამაკმაყოფილებელი სინთეზის დამკვიდრებისა შემეცნებით დარგში თავიდანვე უნაყოფოდ უნდა ჩაითვალოს. მართლაც, თვით ამოსავალი პუნქტი სპენსერის სინთეზურა ფილოსოფიისა სრული უნაყოფობის ნიშანს თავისავე წიაღში ატარებს. იგი დამკვიდრებულია შეურიგებელ შინაგან წინააღმდეგობაზე და ეს წინააღმდეგობა იმაში გამოიხატება, რომ სპენსერის სინთეზური ფილოსოფია დიფერენციაციის ჰარმონიულად დაგვირგვინებას მეცნიერების საშუალებით ლაშობს. მაგრამ როგორ შეიძლება მეცნიერებამ ასეთი როლი შეასრულოს, როდესაც იგი თვითონ შედეგია შემეცნებითი ცხოვრების დიფერენციაციისა, თვით მხოლოდ შესაძლო ელემენტია იმ დაკარგული ჰარმონიისა, რომლისაკენაც მიისწრაფვის სინთეზური ფილოსოფია და არა გვირგვინი ან ყოვლისშემძველი შემეცნებითი კატეგორია. იგი პროლეტარა შემეცნებითი ცხოვრების დაქსაქსვისა. მაშ, როგორ შეიძლება იგი ამ ცხოვრების სინთეზს წარმოადგენდეს.

სპენსერის ცდამ უნაყოფოდ ჩაიარა, მაგრამ ფილოსოფიური აზროვნება მაინც არ ცხრება და სინთეზური ჰარმონიის დამამკვიდრებელ ნავთსაყუდელს მაინც მოუსვენრად ეძებს. ედუარდ ჰარტმანმა მეორე ცდა წამოაყენა ასეთი სინთეზის დამკვიდრებისა, მაგრამ არც ეს ცდა შეიძლება დამაკმაყოფილებლად ჩაითვალოს. რაში მდგომარეობს იგი? რელიგია, ფილოსოფია და მეცნიერება, აი ის სამი მიმდინარეობა ადამიანის სულიერ ცხოვრებაში, რომელიც მთელ მის შინაარსს ამოწურავს. ეს სამი მიმდინარეობაა, რომ ჩვენს ხანაში თავის კიდებებს გადასცილდა და ერთმანეთის საწინააღმდეგო მიმარ-

თულება მიიღო. მათი შერიგება აუცილებელი პრობლემაა ჩვენი ხანისა და პარტმანიც ცდილობს ამ პრობლემის გადაჭრას. მას სურს ფილოსოფია რელიგიას შეურიგოს და ორივე მეცნიერებას დაუქაშეშროს. მას სურს სინთეზურად შეაზავოს ეს სამი მხარე ადამიანის სულიერ ცხოვრებაში. მაგრამ არც მისი ცდაა შესაწყნარებელი. მიზეზი ის „კინემატოგრაფიული აზროვნებაა“, რომელიც მთელ თანამედროვე ფილოსოფიას ახასიათებს. ვლადიმერ სოლოვიოვი სწორედ პარტმანის ფილოსოფიურ ცდას ირჩევს პირველ საფეხურად, რომელზედაც სურს მას სულიერი ცხოვრების პარმონიულ სინთეზამდე ამაღლდეს. სოლოვიოვის აზროვნების და ცხოვრების მიზანი სწორედ ასეთი სინთეზის დამკვიდრება იყო. ისიც გრძნობს ჩვენი ცხოვრების შუაგულში გამეფებულ დისოციაციას და წინააღმდეგობას და მისი სრული აღგვისავენ მისწრაფვის. საუკეთესო ამოსავალ პუნქტად, როგორც ვთქვით, იგი პარტმანის ცდას აღიარებს, მაგრამ მას ნათლად აქვს წარმოდგენილი ყველა სუსტი მხარე პარტმანის ფილოსოფიისა. ამიტომ იგი ვერ ჩაითვლება პარტმანის მოწაფედ, სწორედ ისე, როგორც წარმოდგენილია მისი მატერიალისტად ან მხოლოდ ჩვეულებრივ იდეალისტად ჩათვლა. მეორე მხრივ, მისი ფილოსოფიური სისტემისათვის არ არის უცხო არც ერთი ფილოსოფიური მიმართულების ელემენტი: არც მატერიალიზმი, არც იდეალიზმი, არც პოზიტივიზმი და არც სხვა რომელიმე ფილოსოფიური მოძღვრება, რომელსაც კი ოდესმე თავი უჩენია ფილოსოფიის განვითარების მრავალსაუკუნოვან ისტორიაში. ვინც ცოტათი მაინც იცნობს ფილოსოფიის ისტორიას, მას უთუოდ ეცოდინება. რომ ლაიბნიცის აზროვნებას ერთი დამახასიათებელი თვისება ჰქონდა. ეს თვისება იმაში მდგომარეობდა, რომ იშვიათი უნივერსალური ნიჭით აღკურვილი მოაზროვნე, ყოველ უმნიშვნელო ფილოსოფიურ მიმართულებაშიც კი, ერთ რაიმე მნიშვნელოვან მომენტს პოულობდა და ასეთ მომენტთაგან თავისებურსა და წარმატებულ ფილოსოფიურ სისტემას ჰქმნიდა, სისტემას, რომელსაც დღესაც არ დაუკარგავს მთელი თავისი მნიშვნელობა. ვლ. სოლოვიოვიც სწორედ ასეთი აზროვნების ტიპური წარმომადგენლად უნდა ჩაითვალოს. ისე როგორც ლაიბნიცი, სოლოვიოვიც ისწრაფვის ანალიტიკური თვალთგან ნიხილოს ყველა ისტორიულად მოცემული ფილოსოფიური მოძღვრება, მის მრავალ მხარეთა შორის საღი ელემენტები ამოარჩიოს და ამ უკანასკნელთ თავისი მსოფლმხედველობის უმაღლესი სინთეზის ზღუდეთა შორის შესაფერი ადგილი მიუჩინოს. ჩვენ აქ მიზნად არა გვაქვს სოლოვიოვის ფილოსოფიის ყოველმხრივი და დასრულებული დახასიათება მივაწოდოთ მკითხველს: ჩვენ გვსურს მხოლოდ ერთ მომენტს მივაქციოთ ყურადღება. სახელდობრ, რარიგად და რა სახით უწევს სოლოვიოვის ფილოსოფია ანგარიშს ჩვენი დროის ცოდნისა და

არსებობის დარგში დამკვიდრებულ დისოციაციის პროცესს. ასეთი ზოგადი ექსკურსი, სოლოვიოვის ფილოსოფიურ სისტემაში, საუკეთესოდ აღადგენს ჩვენს წინაშე ფილოსოფიის აზროვნების ნიშანდობლივ ხასიათს და მის კულტურულ-ისტორიულსა და, კერძოდ, ფილოსოფიურ მნიშვნელობას.

III

ყველა ფილოსოფიურ პრობლემათა შორის უმნიშვნელოვანესი ადგლი უჭირავს პრობლემას ცხოვრების აზრისა და მიზნის შესახებ. ამიტომაცაა, რომ სოლოვიოვი ამ პრობლემას ყოველი ფილოსოფიის პირველ პრობლემად თვლის. იგი განსაკუთრებული ყურადღებით ეპყრობა მას და თავისი ცხოვრების საუკეთესო ხანას მის ახსნას უმსახურებს. ეს გარემოება ნათელს ფენს სოლოვიოვის აზროვნების მთავარ მიმართულებას, — იგი ხასიათდება პრაქტიკული ინტერესით, რომელიც მთელ მის აზროვნებას ერთ მოტივს—ეთიკურ მოტივს აძლევს და მის გამოკვლევათ ამ მოტივის გარშემო ატრიალებს.

საიდან იბადება ეს პრობლემა? ყველასათვის ცხადია, რომ თანამედროვე კაცობრიობა რალაც გამორკვეული შორს ლტოლვის მსხვერპლი შექმნილა. იგი ვერ კმაყოფილდება არსებულთ და ამიტომ თავისი არსებობის ზღუდეთა იქით ლამობს საკუთარი სულის კმაყოფილების ცოდნას. აი სწორედ ეს კმაყოფილებაა, რომ აღამიანს ასე დაუჩინებთ უყენებს საკითხს იმის თაობაზე, თუ რამდენად აზრიანია მისი ცხოვრება. მაგრამ ეს საკითხი აუცილებლად ერთ დებულებას გულისხმობს. იგი მოითხოვს ცხოვრების განვითარების ფაქტად აღიარებას. მართლაც, განა უაზრობა არ იქნებოდა ის დაუდგრომელი ძიება ცხოვრების აზრისა, რომელიც თანამედროვე კაცობრიობას ახასიათებს, რომ ცხოვრება არ ვითარდებოდეს, რომ იგი წინ არ მიიწევდეს და, ვით ჯარა, მხოლოდ ერთი წერტილის გარშემო ტრიალებდეს? ამიტომ ფიქრობს სოლოვიოვი, პრობლემა ცხოვრების აზრიანობის შესახებ აუცილებლად განვითარების ცნების ჭეშმარიტ გაგებას გულისხმობსო.

გერმანიის კლასიკური ფილოსოფიის საუკეთესო წარმომადგენელმა, იდეალისტმა ჰეგელმა, განსაკუთრებული გულისყურით შეისწავლა განვითარების პროცესი და იგი სამ ხანას დაუქვემდებარა. პირველი ხანა არის განუყოფელი არსებობისა, მას ცვლის ხანა სრული წინააღმდეგობისა, ასე რომ, ამ პირველ ორ ხანას შორის გარდაუვალი უფსკრული ითარება, მაგრამ შემდეგ დგება მესამე ხანა, რომელიც თავის რთულ შინაარსში პირველ ორ მოწინააღმდეგე ხანას ორგანულად აერთებს, — იგი არის ხანა ჰარმონიული სინთეზისა. განვითარების ასეთ მიმდინარეობას მან დიალექტიკა უწოდა და იგი ამგვარად სამ-

მომენტთან მიმდინარეობად დასახა: თეზისი იცვლება ანტითეზისით და ბოლოს მყარდება სინთეზი.

დაახლოებით იგივეა განვითარების თეორია ინგლისელი ფილოსოფოსის, სპენსერისა ც. მისი კონცენტრაცია, დიფერენციაცია და დეტერმინაცია არსებითად განმეორებაა, მხოლოდ სხვა სახით, ჰეგელის თეზის-ანტითეზის-სინთეზისა.

ვლადიმერ სოლოვიოვი ამ ორ ფილოსოფოსს ემბრობა და ისტორიულ განვითარებას ისიც სამი მომენტის თვალსაზრისით ხედავს. ამისდა მიხედვით იგი ნათლად ჰკრეტს ყოველი განვითარების უკანასკნელ მიზანს და ეს მიზანი, მისი შეხედულებით, სპენსერის დეტერმინაციაა, როდესაც საზოგადოებრივი ცხოვრების წიაღთა შორის წამოქრილ დაქსაქსვას, ადამიანის ცხოვრების ძალების შეღღსა და მტრობას პარმონიული სინთეზის ზღუდეთა შორის ბოლო ეღება. მაგრამ აქ იბადება კითხვა: როგორ უნდა გვესმოდეს ადამიანის ცხოვრების ძალნი, რომელთა სინთეზური გაერთიანებაც ჩვენი განვითარების მიზანს უნდა წარმოადგენდეს? ექვს გარეშეა, რომ იმ ძალთა ძებნა ჩვენთვის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მოგვიხდება და მათი განსახიერების პოვნა მხოლოდ ამ ცხოვრების ფორმებში შეგვეძლება. საზოგადოებრივი ცხოვრების ფორმები კი, როგორც სოლოვიოვს გონია, ბოლოს და ბოლოს დაფუძნებულნი არიან ადამიანის ბუნების ნიშანდობლივ თვისებათა საძირკველზე. აქედან აშკარაა, რომ ჩვენთვის აუცილებელი ხდება ადამიანის ბუნების ზოგადი ანალიზი მაინც. ადამიანის ბუნება სამი მხრით სახიერდება: წარმოდგენა, გრძნობა და მოქმედი ნება. აი ის სახეები ჩვენი არსებობისა, რომლითაც მსოფლიოს ადამიანის არსებითი ბუნება ვლინდება. ეს სამი სახე ადამიანის ბუნებისა ორგვარ ფარგლებში სახიერდება: ინდივიდუალურსა და სოციალურში. მათი სოციალურ ფარგლებში განსახიერება ნარჩულად უღვეს მთელი საზოგადოებრივი ცხოვრების არსებობის ფორმებს, სოციალურ ფარგლებში გავლილი მოქმედება კი ობიექტურ სახეს იღებს და ეს ობიექტური სახეა სწორედ ის, რაც საზოგადოებრივი არსებობის ფორმებს წარმოადგენს. ამგვარად, მხოლოდ იმდენადაა შესაძლებელი ნება წარმოვიდგინოთ, როგორც საზოგადოებრივი ცხოვრების არსებობის ფორმა, რამდენადაც მას მიზნად საერთო, სოციალური მომენტი დაუსახავს; იმდენადაა შესაძლებელი აზროვნების ცხოვრების ფორმათა პრინციპად აღიარება, რამდენადაც იგი ობიექტური ქეშმარიტებისაკენ მიისწრაფვის. გრძნობაც მხოლოდ მაშინ გაწეეს ცხოვრების ფორმათა პრინციპობას, როდესაც მის შინაარსად ობიექტური მშვენიერება იქცევა.

სოლოვიოვის ღრმა რწმენით, ჩვენი ბუნების მხარეთა ასეთი სოციალური ობიექტური მოქმედება ფაქტია, და მთელი ცხოვრება ყო-

ველი საზოგადოებრივი ერთეულისა სწორედ ამ მოქმედებაზეა აგებული. პირველი უმნიშვნელოვანესი პრინციპი ამ სამ ფაქტორთა შორის არის სოლოვიოვის აზრით ნ ე ბ ა, იგი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში სამგვარად სახიერდება: 1. ის მიზანი, რომელიც უნდა განახორციელოს ნება. როგორც სოციალური ცხოვრების ფორმამ, არის ო ბ ი ე ქ ტ უ რ ი ს ი კ ე თ ე. ეს უკანასკნელი კი აუცილებელ პირობად სუბიექტთა არსებობას მოითხოვს. სუბიექტთა არსებობა კი დამოკიდებულია გარეშე ბუნებაზე, რომელსაც ყოველი არსი მიმართავს თავისი არსებობის საშუალებათა მოსაპოვებლად. ამ ნიადაგზე წარმოიშობა ათასგვარი დამოკიდებულება და ურთიერთობა ადამიანსა და გარეშე ბუნებას შორის. ამ დამოკიდებულებებს, ამ ურთიერთობებს განწესიერება, ორგანიზაცია ექირვება და ის ფორმა საზოგადოებრივი ცხოვრებისა, რომელიც მიზნად ამ განწესიერებას ისახავს, არის ე კ ო ნ ო მ ი უ რ ი ს ა ზ ო გ ა დ ო ე ბ ა. ამგვარად, პირველი სახე, რომელსაც იღებს ნება, როგორც ფორმა სოციალური ცხოვრების, არის ეკონომიური საზოგადოება. იგი პირველი ობიექტივაციაა ნებისა.

2. ადამიანის ცხოვრება მარტო ეკონომიური არსებობით არ განისაზღვრება. ადამიანს მარტო მატერიალური უზრუნველყოფა კი არ აკმაყოფილებს, მას სურს, აგრეთვე, იმ ურთიერთობათა განწესიერებაც, რომელიც იზადება საზოგადოდ ადამიანთა შორის. ამ ურთიერთობათა მოწესრიგების აუცილებლობა კი ადამიანის სოციალური ცხოვრების მეორე ფორმას წარმოშობს, რომელსაც მიზნად საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ორგანიზაცია აქვს დასახული. ეს მეორე ფორმა ადამიანთა საზოგადოებრივი ცხოვრებისა არის ის, რასაც ჩვენ პ ო ლ ი ტ ი კ უ რ ს ა ზ ო გ ა დ ო ე ბ ა ს ანუ ს ა ხ ე ლ მ წ ი ფ ო ს ე უ წ ი რ ე ბ თ. სახელმწიფო, ამგვარად, საზოგადოებრივი ნებისყოფის მეორე ობიექტივაციაა.

3. ადამიანს მარტო მატერიალური, მარტო უფლებრივი კეიილდღობა ვერ დააკმაყოფილებს. მას სურს აგრეთვე როგორმე აბსოლუტურ არსებობაშიაც ჰქონდეს ნაწილი, — მას სურს აგრეთვე მთელს უნივერსუმთანაც როგორმე გ რ ძ ნ ო ბ ი თ შეკავშირდეს, მას სურს ტრანსცენდენტურთან ერთად იარსებოს. ერთი სიტყვით, მას აქვს რელიგიური მოთხოვნებიც და მისი სურვილი ამ მოთხოვნების დაკმაყოფილებისაკენაც არის მიმართული. ამ ნიადაგზე ჩნდება საზოგადოებრივი ცხოვრების მესამე ფორმა. სულიერი საზოგადოება ანუ ე კ ლ ე ს ი ა. ეკლესია ამგვარად მესამე ფორმაა საზოგადოებრივი ცხოვრებისა. იგი მესამე საფეხურია ნების ობიექტივაციისა.

სოლოვიოვი სამივე ამ ფორმას ერთმანეთს უკავშირებს და პოულობს, რომ უმთავრესი მნიშვნელობა უკანასკნელ ფორმას, „ეკლესიას“ ეკუთვნის. იგი, მისი აზრით, ასე ვთქვათ, მიზანია მთელი საზოგადოებისა.

დობრივი არსებობისა. იგი აზრის მიმართულების მიმნიჭებელი მომენტია სოციალურ ცხოვრებაში, მაშინ როდესაც ეკონომიური საზოგადოება და მეურნეობა მხოლოდ გარეგანი საფუძველია, ხოლო სახელმწიფო მისი განხორციელების საშუალებაა. ჩვენ რომ განვითარების თვალსაზრისით განვიხილოთ საზოგადოებრივი არსებობის საძივე ფორმა, იმ შემთხვევაში გადასაქრელი გვექნება საკითხი მათი ურთიერთობისა როგორც თვითგანვითარების პროცესში, ისე მის უკანასკნელ საფეხურზე. ეს არის საკითხი ჩვენი საზოგადოებრივი იდეალის შესახებ და ამიტომ მისი გათვალისწინება აუცილებელია სოლოვიოვის მსოფლმხედველობის სურათის შესავსებად.

ის მიზანი, რომლისკენაც მთელი განვითარება მიისწრაფვის, დაქსაქსულ ძალთა სინთეზური შეერთება, — ანუ ლეტერმინაცია არის, ასე ფიქრობს სოლოვიოვი; აქედან თავისთავად გამომდინარეობს სოციალური იდეალის საკითხის გადაჭრაც. მართლაც, თუ იდეალი განვითარებისა სინთეზია, იმ შემთხვევაში აშკარაა ის ურთიერთობაც, რომელიც უნდა არსებობდეს საზოგადოებრივ ფორმათა შორის ცხოვრების განვითარების უკანასკნელ საფეხურზე. ეს ურთიერთობა სინთეზური უნდა იყოს, სამივე ფორმა ერთი სინთეზური ორგანიზმის თანასწორუფლებიან წევრს უნდა წარმოადგენდეს. არ უნდა არსებობდეს მათ შორის მტრობა და შური. თითოეული მათგანი ავტონომიურად განვითარდეს ყველა იმ საქმეს, რომელიც მისი მოქმედების ასპარეზს ეკუთვნის და უთანაბრო პრეტენზიას მათ შორის არავითარი აღგალი არ უნდა ჰქონდეს, მთლად ავტონომიური თავის საკუთარ ამოცანათა ფარგლებში, ყოველი მათგანი შემადგენელ ნაწილად უნდა შედიოდეს მის მაღლა მდგომ ფორმაში, თავისი საკუთარი ნების საფუძველს მხოლოდ ამ უკანასკნელში უნდა პოულობდეს განხორციელებულს. მხოლოდ ამ უკანასკნელიდან უნდა იღებდეს თავის მოქმედებათა მიზანს და აზრს, და ამგვარად მხოლოდ მასში ხედავდეს თავის ხამდვილი არსებობის ფორმას. ასეთი სინთეზური ორგანიზმის სათავეში წარმოუდგენელია სხვა რამ არსებობის ფორმა იდგეს თუ არა ეკლესია, როგორც ერთადერთი ცხოვრების ფორმა, რომელსაც შეუძლია ანგარიში გაუწიოს მხოლოდ ადამიანის სულის უმწვერვალეს მოთხოვნილებას, მის რელიგიურ ლტოლვას და რომელიც ამგვარად შეიძლება უმაღლესი მიზანი და აბსოლუტური ფორმა მისცეს ცხოვრების ყველა სხვა ფორმას.

ასეთია აზრთა მსვლელობა სოლოვიოვისა. ამ გზით იგი სოციალური იდეალის აღიარებამდე მივიდა, რომელსაც შემდეგ მთელი თავისი ცხოვრების განმავლობაში ემსახურებოდა. ეს იდეალი, სოლოვიოვს აზრით, განყენებული მსჯელობის ან ფანტაზიის ნაყოფი კი არა, კაცობრიობის ცხოვრების უღმობელი ლოგიკის კანონთა შედე-

გია. იგი არ არის უტოპია; მისი განხორციელება ისევე აუცილებელია, როგორც რეალიზაცია განვითარების პროცესის მესამე საფეხურისა. კაცობრიობის განვითარების მესამე საფეხურია „სრულყოფილი საზოგადოება“ ანუ „თავისუფალი თეოკრატია“, — აი სახელი ამ იდეალური წესწყობილებისა.

სანამ ცხოვრების იმ ფორმის გათვალისწინებას შეეუდგებოდეთ, რომელიც ადამიანის ფსიქიკური არსებობის მეორე ფაქტორის, წარმოადგენის ზეგავლენით მუშავდება, საჭირო იქნება ჯერ მესამე ფაქტორი განვიხილოთ. როგორც ვიცით, ეს მესამე ფაქტორი, სოლოვიოვის აზრით, გრძნობაა, მაგრამ გრძნობა არაინდივიდუალური, არამედ გრძნობა, როგორც ობიექტური, ზოგადი მოვლენა. გრძნობა, რომელიც მიმართულია ობიექტურობისაკენ, ე. ი. გრძნობა, როგორც პრაქტიკული ობიექტური შემოქმედებისა. ტექნიკა, მხატვრული ხელოვნება და მისტიკა, აი ის სამი სახე სოციალური შემოქმედებისა, რომელიც თავისებურ განხორციელებას აძლევს ობიექტურ გრძნობას საგანს: აბსოლუტურ მშვენიერებას. დღეს ყველა ეს სამი სახე შემოქმედებისა, საეხებით გამოთიშულია ერთმანეთისაგან და მათი სრულად დამოუკიდებლობა და ერთმანეთის უყურადღებობა ჩვენი დროის დამახასიათებელ თვისებად უნდა ჩაითვალოს.

თუ მესამე და უკანასკნელი ხანა განვითარებისა მართლა ხანაა ჰარმონიული სინთეზისა, იმ შემთხვევაში ამ სამი ფორმის ურთიერთდამოკიდებულებამაც განსაკუთრებული სახე უნდა მიიღოს: გათიშვამ და დისოციაციამ ადგილი სინთეზურ ჰარმონიასა და სისტემატურ მთლიანობას უნდა დაუთმოს. მაგრამ ამ სინთეზურ სისტემაში ერთ-ერთი ფორმა აუცილებლად უნდა თამაშობდეს უმთავრეს როლს, ამ ჰარმონიულ არსებობაში პრიორიტეტი ერთ-ერთს უნდა ჰქონდეს მინიჭებული. მაგრამ რომელს?

ამ საკითხის გადაჭრა ადვილია თუ გავიხსენებთ, რომ მისტიკა — ეს მესამე სახე შემოქმედებითი მოღვაწეობისა, შემოქმედებითი დამოკიდებულებათა გრძნობისა ტრანსცენდენტურ სინამდვილესთან. მაგრამ გრძნობას იმდენად შეუძლია დამოკიდებულება ჰქონდეს ტრანსცენდენტურ სინამდვილესთან, რამდენადაც ეს უკანასკნელი აბსოლუტური მშვენიერებას წარმოადგენს. მთელი შემოქმედება მიმართულია ამ აბსოლუტური მშვენიერებისაკენ; მისკენ მიილტვის ტექნიკა, მის განხორციელებას ესწრაფვის მხატვრული ხელოვნება — მაგრამ პირდაპირი დამოკიდებულება მასთან მარტო მისტიკას აქვს. აქედან აშკარაა, რომ იმ სახეთა შორის, რომლითაც შემოქმედება გვევლინება, ნამდვილად პირველობის უფლება მხოლოდ მისტიკას აქვს; მხოლოდ მას შეუძლია აზრა და მიზანი მისცეს მთელ შემოქმედებით სისტემას, მხოლოდ მას

შეუძლია სათავეში უდგეს განვითარების მესამე საფეხურზე განხორციელებულ სინთეზს, რომელზეც პირველად დაიძმებრევა დაქსაქსევა შემოქმედებითი სახეებისა და მათ შორის აღმდგრეველი ჰარმონია განხორციელდება. ტექნიკას და მხატვრულ ხელოვნებას მხოლოდ ქვემდებარე როლი რჩებათ, თუმცა თავისუფლება მათი მოქმედებისა საკუთარ ასპარეზზე მაინც უზრუნველყოფილი რჩება — ასეთი არის შემოქმედებითი მხატვრული იდეალი სოლოვიოვისა. „დასრულებული შემოქმედება“ ან „თავისუფალი თეურგია“. აი სახელი ამ იდეალისა.

ადამიანის აზროვნება არის ის მესამე ფაქტორი, რომელიც თავისებურ გამოხატულებას აძლევს საზოგადოებრივი ცხოვრების დანარჩენ ფორმათ. აზროვნება, რამდენადაც იგი აბსოლუტური ჰეშმარიტების აღდგენისაკენ მიილტვის, შესაძლებელია მხოლოდ სამი მიმართულებით მოქმედებდეს: 1. შესაძლებელია აზროვნებას მხოლოდ ფაქტიური ცოდნის შეძენა ჰქონდეს მიზნად. დასახული, იმ ფაქტიური ცოდნისა, რომელიც წარმოიშობა გარეშე და შინაგანი ბუნების ცხოვრების დაკვირვებით და განცდით; 2. მაგრამ იგივე აზროვნება შესაძლებელია სულ სხვა მხრით მიილტვოდეს. შესაძლებელია მისი მიზანი ფაქტიურ ან მატერიალურ შემეცნებაში კი არ ისახებოდეს, არამედ ჰის. განხორციელება ცოდნის ფორმალურ მხარეში ან მის ლოგიკურ დასრულებაში გამოიხატებოდეს; 3. აზროვნებას შესაძლებელია მესამე მიმართულებაც ჰქონდეს. მესამე მიმართულება იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანის აზროვნების მიზანი და საგანი მარტო შემეცნების ფაქტიური და ფორმალური მხარით კი არ შემოიფარგლება, იგი აბსოლუტური შინაარსისაკენაც მიისწრაფვის.

ერთი სიტყვით, ადამიანის აზროვნების მიმართულება სამგვარია. იგი ან მატერიალური, ფაქტიური ჰეშმარიტების ძებნით კმაყოფილება, ან ფორმალურ ლოგიკურ ჰეშმარიტებას ეძებს, ან აბსოლუტური დასრულებული სინამდვილის აღდგენისაკენ აქვს მიმართება. პირველი გზით ადამიანის აზროვნება დადებით შეცნობებას ქნის, მეორეს — ნიადაგზე აღმოცენდება განყენებული ფილოსოფია. მესამეთი კი დასაბამს აძლევს თეოლოგიას. პოზიტიურ მეცნიერებაში ცენტრალური ადგილი ფაქტს უკავია, ფილოსოფიაში — ზოგად იდეას, თეოლოგიაში — აბსოლუტურ არსს. ამისდა მიხედვით, ყოველი ცოდნის მატერიალურ ნიადაგს დადებითი მეცნიერება გვაწვდის: იდეალურ ფორმას ფილოსოფია გვანიჭებს, ხოლო აბსოლუტურ შინაარსსა და უმწვერვალეს მიზანს თეოლოგია გვაძლევს. სოლოვიოვის ღრმა რწმენით, როგორც ხედავთ, მხოლოდ თეოლოგიას შეუძლია აზრი და მნიშვნელობა მიანიჭოს როგორც ფილოსოფიის განყენებულ იდეათ, ისე მეცნიერების მუნჯ ფაქტებსაც. უთეოლოგიოდ ფილოსოფიის იდეები უშინაარსო, ცარიელი ფორმების მეტი არა-

ფერი იქნებოდა, ხოლო მეცნიერული ფაქტები ინდიფერენტული მასალის მნიშვნელობას ვერ გაცვილდებოდა.

დღესდღეობით რომ ყველა ამ ცოდნის დარგს შორის სრული უთანხმოება და მტრული დამოკიდებულება არსებობს, ცხადია. შეიძლება ამით აიხსნებოდეს ის გარემოება, რომ ჭეშმარიტება ჩვენთვის რაღაც მუდამ ახლოს მდგომ, მაგრამ ამავე დროს მუდამ თვალმიუწვდომელ საგანს შეადგენს. მის აღსადგენად საჭირო უნდა იყოს მთლიანი აზროვნების მოქმედება და არა მხოლოდ მეცნიერება ან მხოლოდ ფილოსოფია და თეოლოგია. ჭეშმარიტება მხოლოდ მაშინ იქნება ადამიანის ხელში, როდესაც ეს სამი მხარე ადამიანის აზროვნების მოქმედებისა ერთად შეკავშირდება და როდესაც მათ შორის სოლიდარული დამოკიდებულება განხორციელდება.

ლაიბნიცის PETITES PERCEPTIONS-თა აღბილწ ფსიქოლოგიაში

1. მას შემდეგ, რაც ბეკონმა სილოგიზმის მეთოდოლოგიური უნა-ყოფობა ნათელყო და მეცნიერებას ინდუქციური გზით მოძრაობის აუცილებლობაზე მიუთითა, ანალიზმა მეცნიერულ შემეცნებაში თანდა-თანობით თავისი განსაკუთრებული ადგილი დაიმკვიდრა. ბუნების მეცნიერებათა განვითარების არაჩვეულებრივმა წარმატებამ საბო-ლოოდ დაამტკიცა, რომ ელემენტარულ მოვლენათა ემპირიული გზით დადასტურება მეთოდოლოგიურად საუკეთესო გზა და ხილია. ლოკმა ეს ქეშმარიტება ფსიქოლოგიური კვლევა-ძიებისათვისაც ნათელყო, და მას შემდეგ ფსიქიკურ მოვლენათა ელემენტარული სახეების ძიე-ბა, საერთოდ, აუცილებელ ფსიქოლოგიურ პრობლემად გადაიქცა.

ლაიბნიცი მრავალ ძირითად საკითხში ლოკის ანტაგონისტი იყო, ხოლო ჩვენი სულიერი ცხოვრების რთული შინაარსის ელემენტების გამოკვლევა მასაც აუცილებელ პრობლემად მიაჩნდა. მაგრამ განსხვა-ვება ამ ორ მკვლევარს შორის აქაც ძირითადი ხასიათის იყო. ლოკი ფსიქიკურ მოვლენათა ანალიზის აუცილებლობის შეგნებამდე ემპირი-ული მეთოდის ნაყოფიერების რწმენამ მიიყვანა, ხოლო ლაიბნიცი, რომელიც მეცნიერულ ქეშმარიტებას მხოლოდ ე. წ. *vérité de raison*-ში ჰკრეტდა, იმავე შეგნებამდე რაციონალისტური გზით მივიდა. ამ გარემოებამ ლაიბნიცის „ცნობიერების ელემენტებს“ თავისებური დალი დაამჩნია. ლოკის ანალიზი ემპირიული გზით უნდა განხორციე-ლებულიყო; სულიერი ცხოვრების ელემენტარული მოვლენები დაკ-ვირვების საშუალებით უნდა ყოფილიყვნენ ცხადქმნილნი. მაშასადა-მე, ისინი ცნობიერების კონკრეტულ მოვლენათა შორის უნდა ყოფი-ლიყვნენ დადასტურებულნი, ხოლო ლაიბნიცს მარტო იქ კი არ ეგუ-ლებოდა ქეშმარიტება, სადაც დაკვირვებაა შესაძლებელი; მას „ცნო-ბიერების კონკრეტულ მოვლენათა“ სფეროს გადაღმაც მიაჩნდა ნა-ყოფიერი კვლევა-ძიების წარმოება შესაძლოდ; და ამიტომაც ფსიქი-კური ცხოვრების ელემენტარული მოვლენები მისთვის შეაძლება კონკ-

¹ თბილისის უნივერსიტეტის მოამბე № 1.

რეტული ცნობიერების ფარგლებს გარეშეც ყოფილიყვნენ საძიებელნი.

ლოკის მეთოდის პოსტულატი იყო: რაც ცნობიერების გარეშეა, ის ჩვენთვის არც არსებობს და ამიტომ მისი ძიება იმთავითვე უნაყოფოა უნდა იქნეს მიჩნეული. ლაიბნიცის მეთოდის პოსტულატი კი სხვაგვარია იყო: სინამდვილის საზღვრები გონების ძალებისათვის არ არის დახშული, ამიტომ კეჟმარიტება შეიძლება ყველგან ვეძიოთ, სადაც კი გონებას ეს შესაძლოდ მიაჩნია. ამისდა მიხედვით, ემპირიზმი კმაყოფილი იყო, თუკი იგი ფაქტიური სინამდვილის რეალური სახის გათვალისწინებას მოახერხებდა. რაციონალიზმს კი ფაქტის დადასტურება არ აკმაყოფილებდა; მისთვის ფაქტის ახსნა იყო მთავარი.

ამიტომაც ლოკის ანალიზი კონკრეტული ცნობიერების ფარგლებს არ სცილდება და მისი ელემენტების აღმოჩენას აქ ეძიებს, ხოლო ლაიბნიცს პრობლემად თვითონ ცნობიერების ფაქტი მიაჩნია და მის ასახსნელად ძალაუფლებურად ცნობიერების გადაღმა მდებარე სინამდვილის სფეროს მიმართავს. ლოკის სულიერი ცხოვრების ელემენტები ცნობიერების ელემენტებს შეადგენენ, ხოლო ლაიბნიცისათვის თვითონ ცნობიერების ელემენტები საჭიროებენ ახსნას, ვინაიდან, რამდენადაც ისინი ცნობიერების ელემენტარულ სახეებს შეადგენენ, უკვე გულისხმობენ იმას, რაც ასახსნელია, ე. ი. ცნობიერების ფაქტს.

ამგვარად, ლაიბნიცის ანალიზი ბოლოს და ბოლოს თვითონ ცნობიერების გენეზისის პრობლემის ახსნას იღებს თავს, ხოლო ლოკის ანალიზი ცნობიერების რთულ სახეთა ნათელყოფის მიზანს ემსახურება. მაინცდამაინც მიზანს ვერც ერთი მათგანი ვერ აღწევს; ლოკი ვერა, ვინაიდან მის მიერ აღმოჩენილი ცნობიერების ელემენტები რთული გამოდგნენ, და ლაიბნიცი კიდევ ვერა, იმიტომ, რომ მისი სულიერი ელემენტები ცნობიერების კონკრეტული სინამდვილის ელემენტებზე უელემენტარესნი აღმოჩნდნენ. სამაგიეროდ, მათი ცდის ღრმა მეთოდოლოგიურ მნიშვნელობას ვერავინ უარყოფს. საკითხი ანალიზის აუცილებლობის შესახებ ნათლად იყო დასმული. ცდა საკითხის ასახსნელად ნაჩვენები იყო და, მამასადამე, საქმე მომავალ მკვლევართა ენერჯიაზე იყო დამოკიდებული.

მაგრამ ვის გზას უნდა გაჰყოლოდა მომავალი ფსიქოლოგიური კვლევა-ძიება, ლაიბნიცისას თუ ლოკისას? ცნობიერების ელემენტები მხოლოდ ცნობიერების საზღვრებში თუ მათ გადაღმა უნდა ეძებნათ? ერთიც და მეორეც ლაიბნიცის გზასაც უნდა გაჰყოლოდა და ლოკისა-საც. ცნობიერების ელემენტებს, რა თქმა უნდა, ცნობიერების მოვლენათა ანალიზის მეტი სხვა ვერაფერი გაგვითვალისწინებს; მაგრამ თვით ეს ელემენტები უკვე კონკრეტული ცნობიერების რეალურ მოვ-

ლენებს არ წარმოადგენენ; ისინი მხოლოდ მასალას შეიცავენ კონკრეტული ცნობიერების ცხოვრებისათვის და, მაშასადამე, როგორც ასეთნი, არაცნობიერ სფეროს უფრო ეკუთვნიან, ვიდრე ცნობიერს. ცნობიერება კომპლექსია, ხოლო ელემენტები კომპლექსის მასალა; მაშ, სადაც კომპლექსია, იქ ელემენტები, როგორც ელემენტები აღარ არსებობენ; ხოლო, სადაც ასეთი კომპლექსი არ არის, იქ არც ცნობიერებაა. მაშასადამე, ცნობიერების ელემენტები ფსიქიკურ ელემენტებად უნდა ჩაითვალოს და, როგორც ელემენტები, ცნობიერებისთვის მთავარს მოკლებულნი უნდა იყვნენ: რაკი ამთვისებას ისინი მხოლოდ კომპლექსში ღებულობენ, ლოკს რომ ამ უკანასკნელი გარემოების სათანადო შეგნება ჰქონოდა, მისი გზა მეცნიერებისათვის ერთადერთ სავალ გზად გადაიქცეოდა. მაგრამ მას ეს შეგნება არ ჰქონდა. სამაგიეროდ, ლაიბნიცის აზროვნება უფრო ბედნიერი მიმართულებით მოძრაობდა. მას არა თუ ამ უკანასკნელი გარემოების მნიშვნელობა ჰქონდა შეგნებული, ცნობიერების კონკრეტულ მოვლენათა დაკვირვების ფასიც იცოდა და ხშირად მიმართავდა ხოლმე. ლაიბნიცი, როგორც უფრო მრავალმხრივი მკვლევარი, უფრო გრძობდა ქეშმარიტ გზას, ვიდრე ლოკი, და ამიტომ ფსიქოლოგიის ისტორიაში მის ცდას უფრო მეტი მნიშვნელობა ეკუთვნის, ვიდრე ლოკისას.

2. დეკარტის დუალიზმმა ნივთაერსა და სულიერს შორის გარდუვალი უფსკრული აღმოაჩინა და რაკი სულიერის ატრიბუტად აზროვნება (cogitatio) იქნა მიჩნეული, ხოლო ნივთიერისად განფენილობა, იმავე უფსკრულმა. ცნობიერსა და არაცნობიერს შორისაც იჩინა თავი. ამისდა მიხედვით, ცნობიერების გენეზისის საკითხი დეკარტისათვის არ არსებობდა, არ არსებობდა იმიტომ, რომ დეკარტის შემეცნებაში სულიერსა და ცნობიერს შორის იგივეობის ნიშანი იყო დასმული, მისთვის სულიერობა და აზროვნება, აზროვნება და ცნობიერება ერთი და იგივე იყო.

ლაიბნიცის სისტემაში ქმნადობის პრობლემა ძირითადია: მისი კვლევა-ძიება სწორედ იქ იწყება, სადაც დეკარტემ წერტილი დასვა. ლაიბნიცს ცნობიერების გენეზისის გასათვალისწინებლად ღვთაებრივი შემოქმედების ყოვლის შემძლებლობის დამოწმება *asilus ignorantiae*-დ მიაჩნია და იგი თავისებური საშუალებით ცდილობს ამ საინტერესო პრობლემის გადაჭრას.

დეკარტის მძაფრი დუალიზმი ცნობიერსა და არაცნობიერს შორის მისთვის იმთავითვე მიუღებელია. როგორ უნდა აიხსნას ცნობიერების წარმოშობის საკითხი, თუკი არაცნობიერი სფერო სავსებით ხელშეუხებელი დარჩა? რაკი ასახსნელი სწორედ ის საკითხია, თუ როგორ დაზადა ცნობიერი არაცნობიერისაგან. ცხადია, გარდუვალი

უფსკრულის არსებობა ამ ორ სფეროს შორის იმთავითვე უარყოფილი უნდა იქნეს.

მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, თითქოს ლაიბნიცს დროის აქტუალური პრობლემა ნივთიერსა და სულიერს შორის დამოკიდებულების შესახებ ურთიერთზე გავლენის თეორიის სახით ჰქონოდა გადწყვეტილი, თეორია წინასწარ დაწესებული ჰქონოდა ამის აუცილებელი მოწმეა. არა, ლაიბნიცს ნივთიერის ზეგავლენის შესაძლებლობა სულიერზე შეუწყნარებლად მიაჩნია, და, მაშასადამე, ვერც ცნობიერის გენეზისის პროცესში მიიღებდა იგი ასეთი ზეგავლენის შესაძლებლობას. ცხადია, არაცნობიერი და ნივთიერი მისთვის ერთი და იგივე არ უნდა იყოს და არც ცნობიერი და სულიერი უნდა შეადგენდეს მისთვის იდენტურ ცნებებს. ლაიბნიცს სულიერი ისეთ ცნებად მიაჩნია, რომელიც თავის მოცულობაში ცნობიერსაც შეიცავს და არაცნობიერსაც. „არ ვიცი, თუ მეტი გამჭვირახობა არ არის საჭირო იმ ფაქტის უარსაყოფად, რომ ჩვენ სულში ზოგი რამ ისეთიც ხდება, რისი ცნობიერებაც ჩვენ არა გვაქვს“-ო, ამბობს ლაიბნიცი¹. და ამით ერთხელ კიდევ აშკარად აღიარებს, რომ ჩვენმა სულიერმა ცხოვრებამ არა მარტო ცნობიერი შინაარსი იცის, არამედ არაცნობიერიც². ამგვარად, ლაიბნიცი ადამიანის სულიერ ცხოვრებაში ორგვარ მიმდინარეობას აღნიშნავს: ცნობიერსა და არაცნობიერს. ამისდა მიხედვით, ცნობიერების გენეზისის პრობლემა სრულიად არ აიძულებს მას სულიერი ცხოვრების ფარგლებს გასცილდეს და ნივთიერი სინამდვილის საზღვრებში დაიწყოს მისი ძიება. თუ სულში არაცნობიერ პროცესებსაც აქვთ ადგილი, ცხადია, ცნობიერების წარმოშობა სწორედ ამ პროცესებში უნდა მზადდებოდეს, და ლაიბნიცი ცხადად აღნიშნავს, რომ „რათა რაიმე ცნობიერი (შესამჩნევი) წარმოიშვას ჩვენში, იგი ისეთი ნაწილებისაგან უნდა შედგებოდეს, რომელნიც არაცნობიერი (შეუმჩნეველი) არიან“³. ლაიბნიცის მთავარ არგუმენტს ამ შემთხვევაში მისგან აღმოჩენილი ე. წ. თანდათანობის კანონი (lex continui) შეადგენს, რომლის მიხედვითაც „ერთბაშად არაფერი წარმოიშობა, არც აზრი და არც მოძრაობა“⁴. ამგვარად, ჩვენ ვხედავთ, რომ ლაიბნიცს

¹ Nouveaux essais sur l'entendement humain (შემოკლებით N. E.) ესარგებლობ Schaaerschmidt-ის გერმანული თარგმანით, B. II, cap. 1.—Philos. Bibl. B. 69. Leipzig, 1914.

² ფაქტი არაცნობიერი სულიერი ცხოვრების არსებობისა ლაიბნიცისთვის შეურყეველ ჰქმნატიტებას შეადგენს. ეს შეხედულება იმდენად მკაფიოდ და აზროვნად აქვს ლაიბნიცს გამოთქმული, რომ იგი არაცნობიერის თეორიის მამამთავრად არის მიჩნეული.

³ ibid cap I (ურსივი ჩვენია, დ. უ.).

⁴ ibid cap. 1.

ნივთიერსა და ცნობიერს შუა არაცნობიერი სულიერი ცხოვრების არსებობაც მიაჩნია შესაძლოდ, და ცნობიერებაც, მისი რწმენით ამ საშუალო სფეროს წყაროდან უნდა გამომდინარეობდეს.

3. როგორ აქვს ეს საშუალო სფერო ლაიბნიცს წარმოდგენილი? „ცნობიერი ისეთი ნაწილებისაგან უნდა შედგებოდეს, რომელიც არაცნობიერი არიან“, ამბობს იგი. მაშასადამე, მისი აზრით, ყოველი ცნობიერი სულიერი მოვლენა რთულ ფენომენს წარმოადგენს, რომელიც, როგორც რთული ფენომენი, ცნობიერია, მაგრამ არაცნობიერი ნაწილებებისაგან შედგება. უნდა ვივულისხმოთ, რომ არაცნობიერის სულიერი ცხოვრების შინაარსს სწორედ ცნობიერ მოვლენათა ნაწილები, ანუ მარტივი, განუწყვალებადი (indivisible) ელემენტარული ფსიქიკური ფენომენები შეადგენენ. ვთქვათ, რომ ეს ასე არ არის, წარმოვიდგინოთ, რომ ელემენტარულ სულიერ მოვლენათა შორის ზოგი მაინც არის ცნობიერი. ცხადია, ამ შემთხვევაში ჩვენ ისეთ ცნობიერებასთან გვექნებოდა საქმე, რომელიც არა თანდათანობათ, არამედ ერთბაშად ჩნდება და ამით ლაიბნიცის „თანდათანობის კანონის“ ყოველგვარი (Allgemeinheit) დარღვეული იქნებოდა. ამგვარად, უეჭველია, არაცნობიერი სულიერი ცხოვრების შინაარსს ფსიქიკური ელემენტები შეადგენენ, რამდენადაც ისინი დამოუკიდებლად არსებობენ. ლაიბნიცი ამ ელემენტებს petites perceptions-ს მცირე განცდათ (perceptio) უწოდებს და, მაშასადამე, მათ თვლის იმ მასალად, რომელიც მთელ ცნობიერ სულიერ ცხოვრებას ქმნის.

4. მაგრამ ამოიწურება თუ არა ჩვენი არაცნობიერი სულიერი ცხოვრების მთელი შინაარსი მარტო petites perceptions-ით, თუ ლაიბნიცის აზრით, არაცნობიერ ფენომენთა წრეში რთული სულიერი მოვლენებიც შედიან? ეს საკითხი ძირითადია და მის ასეთსა თუ ისეთ გადაკერაზე მრავალმხრივ არის დამოკიდებული როგორც კონცეფტუალური ცნობიერებისა, ისე უმთავრესად petites perceptions-ის ფსიქოლოგიური მნიშვნელობის გაგებაც. ლაიბნიცს ამ საკითხზე, რამდენადაც ვიცით, პირდაპირი პასუხი არც ერთ თავის თხზულებაში არ მოუცია. არ მოუცია ალბათ იმიტომ, რომ თვით „მცირე განცდათა“ ფსიქოლოგიური მნიშვნელობა, როგორც სულიერი ცხოვრების ელემენტებისა, მას სავსებით ნათლად არ ჰქონდა გათვალისწინებული, და ამას გარდა, მისი პრობლემა უმთავრესად გნოსეოლოგიური ხასიათის იყო, ხოლო დამოუკიდებელი ფსიქოლოგიური ინტერესი მას იმდენად არ ამოძრავებდა. ამის მიუხედავად, მას მაინც არაერთხელ აღუნიშნავს ფაქტი ცნობიერის არაცნობიერად გარდაქმნისა, და ეს გარემოებაა, რომ საშუალებას გვაძლევს, დაახლოებით მაინც წარმოვიდგინოთ, თუ რა მი-

მართულების უნდა ყოფილიყო ლაიბნიცის აზრთა მოძრაობა აღნიშნული საკითხის გადაჭრის დროს.

საინტერესოა, რომ ჩვენი ფილოსოფოსი არაცნობიერ მოვლენათა არსებობის გასათვალისწინებლად ზოგჯერ სულიერი მოვლენების მექანიზმების ფაქტს იმორჩებოდა; ცნობილია, რომ ჩვეულება სულიერ პროცესებს ხშირად ცნობიერ ხასიათს უქარგავს და არაცნობიერად გარდაქმნის ხოლმე: „ვინც წისქვილის ახლოს ცხოვრობს, იგი სრულიად არ განიცდის იმ ხმაურს, რომელსაც წისქვილი იწვევს“-ო, ამბობს ლაიბნიცი¹. ცხადია, აქ ცნობიერის არაცნობიერად გარდაქმნა ნაგულისხმევი, მაგრამ როგორ უნდა გვესმოდეს ამ შემთხვევაში არაცნობიერი?

ლაიბნიცს არაერთხელ აღუნიშნავს, რომ საკმარისია, ამა თუ იმ განცდამ ჩვენი ყურადღების თავისადმი მიპყრობის ძალა დაკარგოს, რათა იგი მყის არაცნობიერ სფეროში გადავიდეს და ჩვეულების ზეგავლენა უშუალოდ ხომ მართო ყურადღების დაჩლუნგებაში იჩენს თავს და შედეგი ის არის, რომ „წისქვილის მეზობელი ხმაურს აღარ განიცდის“-ო. ამგვარად, უნდა ვიფიქროთ, რომ თუ მხოლოდ ჩვენი ყურადღების დამოკიდებულება აქცევს ცნობიერ განცდას არაცნობიერად, თვით მისი ობიექტური თვისებები, როგორც განცდისა, ხელუხლებელნი უნდა რჩებოდნენ და ხელსაყრელ პირობებში (თუკი ყურადღების გამოწვევას მოახერხებენ) ახლდებოდნენ. ლაიბნიცს ასეთი განახლება შესაძლოდ მიაჩნია და, ამგვარად, იგი თითქოს იმ აზრს ადგება, რომ არაცნობიერად გარდაქმნილი განცდა თავის ობიექტურ თვისებას, რომელიც მას როგორც ცნობიერს ახასიათებს: თავისი შემადგენლობის სიართულებს არ კარგავს.

ამისდა მიხედვით არაცნობიერი სფერო ჩვენი სულიერი ცხოვრებისა, ლაიბნიცის აზრით, არა მარტო *petites perceptions* უნდა შეიცავდეს, არამედ იმ რთულ ფსიქიკურ ფენომენებსაც, რომელნიც ყურადღების მიმართულების შეცვლის გამო, ცნობიერების სინათლეს კარგავენ და ჩრდილში რჩებიან. მაგრამ რას ავალებს ლაიბნიცს ასეთი შეხედულების მხარის დაჭერა? ცხადია, თუკი არაცნობიერი სფერო ჩვენი ფსიქიკური ცხოვრებისა ორგვარ შინაარსს შეიცავს, თვით გაცნობიერებაც ამ შინაარსისა ორი გზით უნდა მიმდინარეობდეს. ორი გზით იმიტომ, რომ *petite perception* როგორც ასეთი, თანდათანობის კანონის მიხედვით შეუძლებელია დამოუკიდებლად, სხვა ფსიქიკურ ელემენტთა გარეშე, ცნობიერებაში შეიჭრეს და ცნობიერი შეიქნეს. მისი გაცნობიერების გზა სინთეზის, გართულების გზა არის, ხოლო თუ თვით არაცნობიერი ფენომენი უკვე თავისთავად არის რთუ-

¹ N. E., B. II, cap. I, § 15. Vorrede 10.

ლი, როგორც ეს თითქოს შესაძლოდ უნდა მიაჩნდეს ლაიბნიცს, ცხადია, მისი ხელახლა გაცნობიერების გზაც სხვაგან უნდა ვეძიოთ.

მაშ, ჩვენს წინაშე დგას პრობლემა არაცნობიერ ფსიქიკურ მოვლენათა გაცნობიერების პროცესის გათვალისწინებისა. „ჩვენ გვაქვს... სუსტი განცდანი, რომელთაც... ვერ ვგრძნობთ. რასაკვირველია, შეგვეძლო ისინი გვეგრძნო და მათზე დაფიქრებულყავით, რომ ხელს არ გვიშლიდეს მათი სიმრავლე, რომელიც გვაბნევს, ანდა, რომ ისინი უფრო ძლიერ განცდათა ზეგავლენით... არ იჩრდილებოდნენ“-ო, — ამბობს ლაიბნიცი¹, და, ამგვარად, არაცნობიერ ფენომენტთა გაცნობიერებისათვის, როგორც ჩანს, მათ ინტენსივობასა და მკაფიობას თვლის საჭიროდ. კიდევ უფრო ცხადად ამ თვისებათა საჭიროებას იგი მაშინ აღნიშნავს, როდესაც შიმშილის შესახებ ამბობს: „კუქში ჩვენ მუდამ ირიტაციები გვაქვს, მაგრამ ისინი საკმაოდ უნდა გაძლიერდნენ, რათა შიმშილი გამოიწვიონო“²; ანდა: „ჩვენ რომ წარმოდგენათა შორის არაფერი განსაზღვრული და, ასე ვთქვათ, თვალსაჩინო და ძლიერად აღმქვრელი არ გვექონოდა, მუდამ გაბრუებულის მდგომარეობაში ვიქნებოდითო“³. მაგრამ რად არის საჭირო ეს ინტენსივობა არაცნობიერ სულიერ მოვლენათა და როგორ იქცევა იგი ამ უკანასკნელთა გაცნობიერების საშუალებად? ლაიბნიცის პასუხი ცხადია; მისი აზრით, ყოველმა განცდამ ინტენსივობის განსაზღვრულ საფეხურს უნდა მიაღწიოს, რათა მას ყურადღება მივაპყრათ და ცნობიერების ველში ადგილი დავუთმოთ. ყურადღებაა, მაშასადამე, ის აქტი, რომელიც არაცნობიერ ფენომენტ ცნობიერების კარებს უღებს, ხოლო თვით ყურადღების ამა თუ იმ მიმართულებით მიპყრობა განცდის ინტენსივობაზეა დამყარებული⁴. მაგრამ ამ მიზნისთვის მარტო ინტენსივობა არ არის საკმარისი; ლაიბნიცი ცხადად ლაპარაკობს, რომ „დაუსრულებელი სიმრავლე მცირე განცდათა ჩვენ გვაბნევს“, ე. ი. ყურადღების აქტს გვიჩლუნგებსო. მაშ, მცირე განცდათათვის საჭირო უნდა იყოს აგრეთვე მეორე თვისებაც, რათა მათ ჩვენს ცნობიერებაში შესავალი იპოვონ. ისინი რაოდენობის მხრივ ჩვენი ყურადღებას მოცულობას არ უნდა სჭარბობდნენ.

რაღაა ის პროცესი; რომელიც ჩვეულების ზეგავლენით არაცნობიერად გარდაქმნილ სულიერ მოვლენებს ცნობიერებას უბრუნებს? „ჩვეულებათა მიზეზი, რომ ჩვენ წისქვილის ან ჩანჩქერის მოძრაობას ყურადღებას არ ვაქცევთ, როდესაც რამდენიმე ხნის განმავლობაში მათ

¹ op. cit. S. 10.

² ibid. Cap. I.

³ Leibniz, Monadologie §. 24.

⁴ N. E., Vorrede 4.

ახლოს ვცხოვრობთ, მაგრამ ეს იმიტომ როდი ხდება, თითქოს ეს მოძრაობა ჩვენს გრძობათა ორგანოებს არ ხვდებოდეს და სულში არაფერი ისეთი ჩნდებოდეს, რაც სულსა და სხეულს შორის არსებულ პარამონიის გამო, სხეულის შთაბეჭდილებას შეეფერება, არამედ იმიტომ, რომ სულისა და სხეულის შთაბეჭდილებანი, როდესაც ისინი სიახლის მიმზიდველობას კარგავენ, არ არიან საკმაოდ ძლიერნი, რათა ჩვენი ყურადღება და მეხსიერება... გამოიწვიონ“¹. ლაიბნიცს, მაშასადამე, აქაც განცდათა ინტენსივობა და ყურადღების მიმართულება მიაჩნია იმ ფაქტორად, რომელიც სულიერ ფენომენტ ცნობიერად ხდის.

ამგვარად, გზა გაცნობიერებისა ერთი და იგივეა, როგორც „მცირე განცდათათვის“, ისე იმ რთულ ფსიქიკურ ფენომენტათვისაც, რომელიც ცნობიერიდან არაცნობიერად გარდაქმნილა და ასეთ გზად ყურადღება მიჩნეული.

რაკი ლაიბნიცის აზრი ამ მხრივ უეჭველად და ნათლად არის გამოთქმული, უნდა ვიფიქროთ, რომ ჩვენი წინასწარმიღებული მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც ლაიბნიცს შესაძლოდ უნდა მიაჩნდეს არაცნობიერ სფეროში ორგვარი შინაარსის, მარტივისა და რთულის არსებობა, ჩვენი ფილოსოფოსის ნამდვილ შეხედულებას არ შეეფერება; და ცნობიერი სულიერი მოვლენები, რაწამს ისინი არაცნობიერად იქცევიან, ან მარტივ ელემენტებად უნდა იშლებოდნენ, ანდა სავსებით ისპობოდნენ, რათა შემდეგ, როდესაც ჩვენი ყურადღება მათთვის, ასე ვთქვათ, მოიკლის, ხელახლა დაიბადონ.

მეორე შესაძლებლობა სრულიად შეუფერებელია ლაიბნიცის აზროვნების ძირითადი მიმართულებებისათვის. ვინაიდან, ამ შემთხვევაში, იგი მარტო ცნობიერი სულიერი მოვლენების არსებობის მომხრე უნდა ყოფილიყო. ნამდვილად კი, ჩვენ ვიცით, ლაიბნიცი მთელი თავისი აზროვნების ენერგიით ილაშქრებს დეკარტისა და ლოკის შეხედულების წინააღმდეგ, რომლის მიხედვითაც ყოველი სულიერი მოვლენა აუკლებლად ცნობიერი უნდა იყოს. ამის გარდა იგი პირდაპირ აღნიშნავს, რომ „ყველა წარსული აზრებიდან ჩვენ რაღაც გვრჩება, და შეუძლებელია რომელიმე მათგანი სავსებით აღმოიფხვრასო“².

დარჩა პირველი შესაძლებლობა, რომლის მიხედვითაც არაცნობიერის შინაარსს მხოლოდ ელემენტარული, მარტივი ფენომენი, ე. ი. *pelites perceptions* უნდა შეადგენდნენ და, მაშასადამე, ცნობიერის არაცნობიერად გარდაქმნა მის ელემენტებად დაშლის მეტს არაფერს უნდა შეიცავდეს. ამ თვალსაზრისით ადვილად გასაგები ხდება ლაიბ-

¹ N. E., Vorrede § 10.

² N. E., B. II, cap. I. § 4.

ნიცის სიტყვები, რომელთა მიხედვითაც „როდესაც ჩვენ რაიმეს დაცემის, ან ავადმყოფობის, ან სხვა შემთხვევის გამო ვბრუნდებით, ჩვენში მცირე შერეული (confusa) განცდანი ჩნდებიან, და არც სიკვდილს შეუძლია სხვა შედეგის გამოწვევა ცხოველთა სულში, ვინაიდან ისინი, უეჭველია, ადრე თუ გვიან მკაფიოდ გარკვეულ განცდათ უნდა დაუბრუნდნენ“. „გაბრუნება“ და სიკვდილი არსებითად არც ჩვეულებისაგან განსხვავდება, და ამიტომ დაბეჭითებით შეიძლება ითქვას, რომ ლაიბნიცს არაცნობიერ სულიერი ცხოვრების შინაარსად მხოლოდ *petites perceptions* მიაჩნია.

მაგრამ საკითხი ამით ჯერ კიდევ არ არის საკვებით გადაწყვეტილი. ერთი მხრივ, ჩვენ ვიცით, რომ *petite perception*-ი თავისთავად ცნობიერი არასდროს არ არის, ვიცით ისიც, რომ რათა ცნობიერი სულიერი მოვლენა არაცნობიერ სფეროში გადავიდეს, ამისთვის მისი *petite perception*-ებად დაშლა აუცილებელია. მაგრამ ამავე დროს ისიც ვიცით, რომ საკმარისია ამა თუ იმ *petite perception*-მა ინტენსივობის განსაზღვრულ დონეს მიაღწიოს და ამით ჩვენი ყურადღების ობიექტი შეიქმნეს, რათა იგი მყარ ცნობიერ სულიერ მოვლენად გადაიქცეს. ერთი სიტყვით, ერთი მხრივ, *petite perception*-ი ისეთი ფენომენია, რომლის თვისებათა შორის ცნობიერება უარყოფილია, ხოლო, მეორე მხრივ, იგივე *petite perception*-ი იმწაშვე იღებს ამ თვისებას, როგორც კი იგი ყურადღების ობიექტად გადაიქცევა. ლაიბნიცი სწორად აღნიშნავს, რომ საკმარისია მცირე განცდის ინტენსივობამ სათანადო დონეს მიაღწიოს, რათა იგი ცნობიერი შეიქნესო. უნდა ვიფიქროთ. ამის მიხედვით, რომ *petite perception*-ის „სიმცირე“ (*petitesse*) მისი ინტენსივობის სისუსტეში მდგომარეობს, რომ ლაიბნიცის *petite perception*, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „ინტენსივობითი ელემენტია“.

და მართლაც, ლაიბნიცის ინტერპრეტატორთა კვალიფიკაცია *petite perception*-ისა სწორედ ასეთია. როდესაც ელუარდ ჰარტმანი ფენხერის არაცნობიერ შეგრძნებათა (*Empfindung*) წინააღმდეგ ილაშქრებს, იგი მას ფსიქოლოგიაში ლაიბნიცის *petite perception*-ის ხელახლა შემოღებას უსაყვედურებს¹. კუნო ფიშერის სიტყვით, ლაიბნიცის „ცნობიერი წარმოდგენა განსხვავდება არაცნობიერისაგან; როგორც საზოგადოდ ყოველივე მცირე — დიდისაგან, არა საწინააღმდეგო არსით, არამედ ხარისხით“. როგორც ჩანს, *petite perception*-ის სიმცირე კუნო ფიშერსაც ინტენსიურ სიმცირედ მიაჩნია, თუმცა, მეორე მხრივ, იგი იმასაც აღნიშნავს, რომ „ცნობიერი ინტენსიური წარმოდ-

¹ «То, что Фехнер называет степенями сознания, это лишь степени интенсивности ощущения... Своим понятием о бессознательном ощущении Фехнер надолго оживил злополучное *petite perception* Лейбница...». Э. Ф. Гартман и др. Германск. современная психология, стр. 36.

გენა განვიტარებულ იმეორე ან არაცნობიერი წარმოდგენაა“, მაგრამ რა განვიტარებდა აქ ნაგულისხმევი, ეს კუნო ფიშერს სრულიად არ აქვს განმარტებული.

ასე რომ, ბოლოს და ბოლოს გამოდის, თითქოს petite perception-ის გაცნობიერება მხოლოდ მის ინტენსივობაზე იყოს დამოკიდებული. რა თქმე უნდა, ამის საბუთები საკმაოდ მოიპოვება ლაიბნიცის ნაწარმოებებში; მაგრამ პრობლემის. სიძნელე სწორედ ის არის, თუ როგორ უნდა გვესმოდეს განცდის სიძლიერე ან მისი ინტენსივობა. კუნო ფიშერი, როგორც ჩანს, ფიქრობს, რომ განცდის სიძლიერე ან მისი ინტენსივობა მხოლოდ მის გაცნობიერების ხარისხს აღნიშნავს, რომ განცდას იმიტომ უწოდებს ლაიბნიცი „მცირეს“, რომ ჩვენ მხოლოდ მცირე შეგნება გვაქვს მისი. „ბუნებაში საგნები მით უფრო დიდად გვეჩვენებიან, რაც უფრო მკაფიო და შესამჩნევი ხდებიან, და მით უფრო მცირედ, რაც უფრო დაშორებული არიან ჩვენგან. აქ წარმოდგენები მართლაც ისე გვეჩვენებიან, თითქოს ისინი იზრდებოდნენ და მცირდებოდნენ. შედარება ცნობიერი წარმოდგენებისა ხილულ საგნებთან იძენად გასაგებია, რომ უეჭველია ჩვენს ფილოსოფოსს სწორედ ეს ანალოგია ჰქონდა მხედველობაში, როდესაც ამბობს, რომ წარმოდგენები ცნობიერად იმის მიხედვით ხდებიან, თუ როგორ იზრდებიან და დიდდებიანო, და მეორე მხრივ, ყველა არამკაფიოსა და არაცნობიერ წარმოდგენას „მცირე წარმოდგენას უწოდებდა“¹. მაგრამ, თუ კუნო ფიშერის ინტერპრეტაცია მართალია, მაშინ უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ლაიბნიცის პერცეფციის „სიმცირე“ მოკლებულია ყოველ ფსიქოლოგიურ მნიშვნელობას, რომ არაცნობიერი იმიტომ არის ასეთი, რომ იგი არაცნობიერია (ე. ი. „მცირეა“), რომ ყოველ არაცნობიერ ფენომენს მხოლოდ იმიტომ შეგვიძლია „მცირე“ ვუწოდოთ, რომ იგი არაცნობიერი ან ნაკლებცნობიერია, რომ, მაშასადამე, თვით რთული სულიერი მოვლენებიც, რომელნიც, მაგალითად, ჩვეულების ზეგავლენით არაცნობიერ სფეროში გადადიან, მცირედ მართო მათი არაცნობიერად გარდაქმნის გამო ითვლებიან. აქ ცხადად ჩანს, რომ petite perception-ს სავეებით ეკარგება ობიექტური მნიშვნელობა; იგი არაფერს ხსნის, ვინაიდან სახელის მეტს არაფერს წარმოადგენს. მაგრამ ვიცით, რომ ლაიბნიცი თავის petite perception-ს არსებით მნიშვნელობას აძლევს და, მაშასადამე, მცირე განცდის ინტენსივობას ლაიბნიცისათვის უთუოდ სხვა, უფრო ღრმა მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ელემენტარულ სულიერ მოვლენათათვის საჭიროა ინტენსივობის სათანადო დონის მიღწევა, რათა ისინი ცნობიერად გადაიქცნენ; მეორე მხრივ, ისიც ვიცით, რომ თანდათან

¹ Куно Ф и ш е р. История новой философии, т. III. стр. 500.

ნობის კანონის მიხედვით თვით ეს ელემენტარული სულიერი მოვლენები, სანამ ელემენტარულნი არიან, შეუძლებელია ცნობიერ მოვლენებად ჩაითვალოს. ორივე ეს დებულება იმდენად ცხადად შეეფერება ლაიბნიცის ნამძვილ შეხედულებას, რომ შეიძლება ისინი ლაიბნიცის შეურყეველ რწმენად ვაღიაროთ. და თუ ეს ასეა, უეჭველია არაცნობიერ სულიერ მოვლენათა ინტენსივობა ან გაძლიერება არა მათ ქვანტიტატიურ, არამედ სხეას, უფრო არსებით მხარეს ეხებოდეს.

მართლაც, რაგვარი ინტენსივობა აქვს აქ ლაიბნიცის ნაგულისხმევი? ზევით უკვე აღნიშნული იყო, რომ ეს ინტენსივობა მხოლოდ ყურადღების გამოსაწვევად არის აუცილებელი, რომ ცნობიერების პირობად მართო იმდენად შეიძლება ჩაითვალოს, რამდენადაც ამა თუ იმ ფსიქიკურ მოვლენას ყურადღების ობიექტად აქცევს. მაგრამ ინტენსივობა, როგორც ყურადღების გამოწვევის პირობა, არ შეიძლება ერთხელ და სამუდამოდ განსაზღვრულ რაოდენობით ხარისხს წარმოადგენდეს. პირიქით, ერთხელ რომ ერთი ინტენსივობა არის ყურადღების გამოსაწვევად საკმარისი, მეორედ მიზი სხვა ხარისხია საჭირო. „წისკვილის ხმაურობა“ ერთი და იმავე ინტენსივობისაა, როგორც მაშინ, როდესაც იგი ცნობიერია, ისე მაშინაც, როდესაც იგი შემთხვევის გამო, არაცნობიერად იქცევა. და თუ ერთი და იგივე ინტენსივობა შეიძლება ჰქონდეს ერთსა და იმავე მოვლენას როგორც ცნობიერ, ისე არაცნობიერ მდგომარეობაშიც, ცხადია, ამ მოვლენის გაცნობიერების მიზეზს არაინტენსივობა, არამედ სხვა რამ უნდა წარმოადგენდეს. მაშ, ინტენსივობა, როგორც პირობა, *petites perceptions*-თაგან ცნობიერ მოვლენათა წარმოშობისა, შეუძლებელია *petites perceptions*-ის ქვანტიტატიურ მხარეს ეხებოდეს.

მაგრამ არის კიდევ ერთი მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც შესაძლებელი ხდება, აპერცეფცია¹ პერცეფციის რაოდენობითი ინტენსივობით ავსნათ. თუ ვიგულისხმებთ. რომ თვითონ *petite perception*-ი ინტენსივობის ერთეულს ან ელემენტს წარმოადგენს, მაშინ აპერცეფცია შეიძლება ასეთი ინტენსივობის ერთეულთა ჯამად ჩაითვალოს; მაშინ გასაგები იქნება, თუ როგორ ხდება ინტენსივობა ცნობიერ სულიერ მოვლენათა წარმოშობის პირობად. მართლაც, თუ რომ *petite perception*-ი როგორც ინტენსივობის ელემენტი ან ერთეული თავისთავად იმდენად მცირეა, რომ იგი ცნობიერების ზღურბლს ვერ აღწევს, რაღა უშლის ხელს, რომ ამ ზღურბლს რამდენიმე ასეთი ერთეულის ჯამმა მიაღწიოს. ლოგიკურად ამგვარი შესაძლებლობის მიღებას წინ არაფერი ეღობება. და, როგორც ჩანს, თითქოს ლაიბნიცსაც უნდა აღძვროდეს ასეთი აზრები. მაგალითად, თავისი

¹ ე. ი. ცნობიერი პერცეფცია.

„მონადოლოგიის“ ერთ ადგილას იგი აი რას ამბობს: „ბუნებას რომ გაძლიერებული წარმოდგენები მიუცია ცხოველთათვის, ეს იმ მზრუნველობიდან ჩანს, რომლითაც მას მათთვის ორგანოები მიუსჯია, რომელნიც რამდენიმე სინათლის სხივს ან ჰაერის ტალღას აერთებენ, რათა ამ შეერთების წყალობით ისინი უფრო საგრძნობნი შექმნილიყვნენ“-ო, და უმატებს, რომ ის, „რაც სულში ხდება, მხოლოდ იმას წარმოადგენს, რაც ორგანოებში ხდებაო“². ცხადია, თუკი აქ სხივთა და ტალღათა ერთგვარობას ვიგულისხმებთ, შესაძლებელი შეიქნება მათი რაოდენობით ერთეულად აღიარება და მათი შეერთებით ცნობიერ მოვლენათა წარმოშობის ახსნა; მაგრამ, ცხადია, რომ ლაიბნიცის *petite perception*-თა ქვალიტატური განსხვავება ნათლად აქვს შეგნებული. მან კარგად იცის, რომ ფერისა და ხმის სპეციფიკურ თავისებურებას ინტენსივობის ხარისხები ვერ შექმნიან, თუ ამგვარად ერთხელ მაინც არის *petite perception*-თა ქვალიტატური განსხვავება აღიარებული. ამით, რა თქმა უნდა, თავისთავად ემზობა ის მოსაზრებაც, რომლის მიხედვითაც *petite perception*-ი ინტენსივობის ერთეულს უნდა წარმოადგენდეს.

6. რაკ, ამ ხაზით შეუძლებლად მივიჩნიეთ, თითქოს ლაიბნიცი აპერცეფციის წარმოშობის ასახსნელად ფსიქიკურ ელემენტთა ქვანტიტატურ ინტენსივობას მიმართავდეს, ახლა საჭიროა დადებითი მხრივ შევებოთ ჩვენს საკითხს. რა ემართება *petite perception*-ს ისეთი, რაც მას ცნობიერი სულიერი მოვლენის ელემენტად აქცევს? ჩვენ უკვე დავრწმუნდით იმაში, რომ *petite perception*, როგორც ასეთი, ცნობიერად არასდროს იქცევა. იგი მხოლოდ ელემენტთა ცნობიერი სულიერი მოვლენებისა, რომელთაც ამ ელემენტების კომპლექსს წარმოადგენენ და სხვათა შორის აქედანაც ნათლად ჩანს, თუ რატომ უნდა ჩაითვალოს თვით *petite perception*-ის რაოდენობითი ინტენსივობა უძღურად ცნობიერი სულიერი მოვლენების წარმოშობის ასახსნელად. ეს *petites perceptions*-ი „წარმოშობენ ამ საკვირველ რამეს. ამ გემოვნების შეგრძნებათ, ამ სახეთ გრძნობათ, რომელობათა, რომელნიც ერთად შეზავებულნი ნათელნი არიან, ხოლო თავის შემადგენელი ნაწილების მხრივ—ბნელინიო“,—ამბობს ლაიბნიცი³. და ამით ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ 1. თითოეული ელემენტარული სულიერი მოვლენა *petite perception*-ი არაცნობიერია; 2. ხოლო მათი კომპლექსი, შეგრძნება—

¹ იგულისხმება ცნობიერი წარმოდგენები (დ. უ.).

² *Monadologie* § 25. განსაკუთრებით მკაფიოდ იგივე აზრი N. E.-ის წინასიტყვაობაშიც არის გამოთქმული (იხ. გვ. 13).

³ N. E., *Vorrede* 10.

ცნობიერი; მეორე მხრივ, ჩვენ უკვე აღნიშნული გვექონდა, რომ ლაიბნიციანთა *petite perception*-თა შეერთება მათ „ინტენსივობას“ აძლიერებს¹. მაშასადამე, უნდა ვიფიქროთ, რომ ჩვენი ფილოსოფოსის აზრით, ის „გაძლიერება“ არა ცნობიერ სულიერ მოვლენათა, რომლებიც მათი გაცნობიერებისათვის არის საჭირო, ელემენტარულ ფენომენთა *petites perceptions*-თა შეკავშირებაში მდგომარეობს. ამგვარად, ძალას კარგავს ყველა ის მოსაზრება, რომელიც ინტენსივობის (გაძლიერების), როგორც სულიერ ფენომენთა გაცნობიერების პირობის წინააღმდეგ იყო აღძრული. თუ რომ ინტენსივობა მხოლოდ გართულებას ნიშნავს, ცხადია, რომ იგი მართლაც შეიძლება ცნობიერების პირობად ჩაითვალოს. მაშინ გასაგები გახდება არა ცნობიერის დახასიათება, როგორც ფსიქიკურ ელემენტთა გათიშული არსებობისა; გასაგები გახდება ისიც, რომ, ლაიბნიცის სიტყვით, „*perception est l'état intérieur de monade*“², რომელსაც ობიექტური სინამდვილის რთული შემეცნებითი ფენომენები აძლევენ, ხოლო ამათ *petites perceptions*-თა კავშირი ქმნის.

მაგრამ როგორ ხდება თვით ეს კავშირი ელემენტარულ ფსიქიკურ მოვლენათა შორის, ან როგორ ჩნდებიან ცნობიერი სულიერი მოვლენანი? არისტოტელესთან ერთად, ლაიბნიცს სწამს, რომ არც ერთი სულიერი მოვლენა უკვალოდ არ იკარგება და მეხსიერება მისთვის უნიჭო ფაქტს წარმოადგენს. ამისდა მიხედვით, სული მცირე პერცეფციათა დაუმრეტელ საგანძურს შეიცავს და თითოეული ახალი შთაბეჭდილება ატოკებს ამ უძირო ზღვას ან მის ზედაპირზე შესაფერისს პერცეფციებს იწვევს. ამის გამო ბუნებრივად ხორციელდება მათი შეკავშირება და, ამ სახით რთულისა და, მაშასადამე, ცნობიერი სულიერი მოვლენების წარმოშობაც. იქ, სადაც მეხსიერება არ არის, იქ ამისდა მიხედვით არც ცნობიერ სულიერ მოვლენათა წარმოშობა უნდა იყოს შესაძლებელი, და ლაიბნიციც ნათლად აღნიშნავს ამას. იგი ამბობს, რომ „ცნობიერება მეხსიერებასთან შეკავშირებული წარმოდგენა არისო“. ახლა გასაგები ხდება ის როლიც, რომელსაც ჩვენი ფილოსოფოსი ყურადღების აქტს აკუთვნებს: „ყოველი ცნობიერება ყურადღებას მოითხოვსო“³, — ამბობს იგი და მართლაც, თუ რომ ყურადღება გაძლიერებული განცდისაკენ მიიმართება, ხოლო ამ გაძლიერებას მეხსიერება ქმნის შესაძლებლად, ცხადია, ცნობიერ მოვლენათა წარმოშობის პროცესში ყურადღება და მეხსიერება ორივე ერთგვარად უნდა მოქმედებდნენ. მეხსიერების როლს ცნობიერ სულიერ

¹ *Monadologie*. § 35.

² *Princ. de la nature et grace* § 4.

³ *N. E., Vorrede*, 10.

მოკლენათა წარმოშობის პროცესში, რა სახითაც ჩვენ ეს გავითვალისწინეთ, შემდეგნაირად ახასიათებს ლაიბნიცი: „ეს ძლიერი წარმოდგენა, რომელიც ცხოველ შთაბეჭდილებას ახდენს... წარმოიშობა ან წინანდელ წარმოდგენათა სიდიდის ან მათი რაოდენობისაგან, ვინაიდან ხშირად ძლიერი შთაბეჭდილება ერთი დაკვრით იწვევს ხანგრძლივი ჩვეულების ან მრავლის ძველი ზომიერი წარმოდგენების შედეგს“¹. ლაიბნიცს ამგვარად, უეჭველია ცხადად ჰქონდა წარმოდგენილი, რომ ყოველი ცნობიერი წარმოდგენა იმ არაცნობიერ ფსიქიკურ ელემენტთაგან წარმოიშობა, რომელნიც აქტუალური შთაბეჭდილების გამო იღვიძებენ და ამ უკანასკნელთან ერთად რთულ ასოციაციურ კავშირს ქმნიან. ცნობილია, რომ ეს პროცესი მე-19 საუკუნეში განსაკუთრებული გელისყურით „აპერცეფციის“ სახელით ჰერბერტმა გამოიკვლია. მაგრამ იმის მიუხედავად, რომ ჰერბერტის აპერცეფციის თეორია თვით ავტორის თვალსაზრისითაც ლაიბნიცისაგან ძირითადად განსხვავდება, იძულებულ ვართ მაინც ვაღიაროთ, რომ აქ არსებითი განსხვავება არ ჩანს: ჰერბერტმა მხოლოდ თავისებურ ფორმაში ჩამოასხა ის, რაც ლაიბნიცმა გაკვრით აღნიშნა².

7. ლაიბნიცის მეტაფიზიკის ერთ-ერთი მთავარი დებულების მიხედვით, თითოეული მონადა მთელი „უნივერსუმის სარკეა“³, და, მაშასადამე, ის აურაცხელი წარმოდგენები, რომელნიც ჩვენი სულიერი ცხოვრების შინაარსს შეადგენენ, ობიექტური სინამდვილის გამოხატულებას უნდა შეიცავდნენ. ვინაიდან „წარმოდგენას ბუნებრივი დამოკიდებულება აქვს მასთან, რაც წარმოდგენილი უნდა იქნეს“⁴. მაგრამ თუ ეს ასეა, ხოლო, მეორე მხრივ, თუ უნივერსუმში მთლიან, განწესრიგებულ სინამდვილეს შეიცავს, უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ჩვენი სულიერი ცხოვრების შინაარსიც, როგორც სარკე უნივერსუმისა, მოწესრიგებულ, მთლიან ერთეულს უნდა შეადგენდეს“⁵. მაგრამ მეორე მხრივ, ჩვენი კვლევა-ძიების თანახმად, სულიერი ცხოვრების შინაარსი რამდენადაც იგი არაცნობიერია, არაცნობიერ ელემენტებად დაშლით ხასიათდება. უნდა ვიფიქროთ, რომ საკმარისია ეს გარემოება გავიხსენ-

¹ Monadologie, § 27.

² K. Lange (ueber Apperception 1819) ფიქრობს, რომ საკითხი ცნობიერ წარმოდგენების არაცნობიერთაგან წარმოშობის ანუ საკითხი აპერცეფციის პირობათა შესახებ ჰერბერტმა წამოაყენა და თავისებურად გადაჭრა (§ 92). მაგრამ ჩვენ ვხედავთ, რომ ეს საკითხი ლაიბნიცის ფილოსოფიაში არა თუ დასმულია, არამედ გადაჭრილიც არის ისე, როგორც შემდეგში მას ჰერბერტი ცდილობდა (შტრ. Herbart. Sämtl. Werke, herausg. v. Kehrbach 1890. B. V, S. 218.).

³ Monadologie, § 56 და სხვაგან.

⁴ Theodicee, § 351.

⁵ N. E., § 426.

ნოთ, რათა ჩვენი კონცეფტია ლაიბნიცის *petites perceptions*-თა შესახებ დარღვეულად იქნეს მიჩნეული.

არის აგრეთვე მეორე დებულება, რომელიც არაცნობიერ თანდაყოლილ ქეშმარიტებათა არსებობას აღიარებს, ხოლო თუკი ქეშმარიტება ჩვენი წარმოდგენებისა და იმ საგნებს შესაბამისობაში უნდა ვეძიოთ, რომელთაც პირველნი შეეხებიან, ცხადია, იგი რთულ სულიერ პროცესად უნდა ჩაითვალოს, და, მაშასადამე, უნდა არსებობდნენ არაცნობიერი სულიერი პროცესებიც, რომელნიც არა ელემენტებად დაშლილ, არამედ რთულსა და მთლიან სულიერ მდგომარეობას აღნიშნავენ.

როგორ შეიძლება ორივე ეს დებულება ნათლად ჰქონდეს ლაიბნიცს წარმოდგენილი და იმავე დროს არაცნობიერი ცხოვრება მხოლოდ მარტივ ფსიქიკურ ელემენტთა სამფლობელოდ მიაჩნდეს? მე მგონია, რომ ორივე ეს მოსაზრება მთელ თავის ძალას დაკარგავს, როდესაც მოვიგონებთ, თუ როგორ ესმოდა ლაიბნიცს ქეშმარიტების თანდაყოლილობა თავის *Nouveaux essais*-ში. იგი გადაჭრით აღნიშნავს, რომ თანდაყოლილად შემეცნების პრინციპები უნდა დაისახონ, რომ მათი თანდაყოლილობა მხოლოდ ის არის, რომ ისინი ადამიანის გონების ბუნებრივ თვისებათ წარმოდგენენ, როგორც მისი განსაზღვრული ძალანი, რომელნიც სულში არიან ჩასახულნი და მასთან ერთად ვითარდებიან: „მაგრამ ისინი შიშველ მოქმედებას როდი წარმოადგენენ, რომელიც მარტო ქეშმარიტების გაგების შესაძლებლობაში მდგომარეობს, ისინი ნიჭი, ძალა, ჩანასახი არიან, რომელნიც ჩვენს სულს მიმართავენ და ამოქმედებენ. რათა მან ქეშმარიტება თავისსავე წიაღში აღმოაჩინოს“¹. ამგვარად, ცხადია, ლაიბნიცისათვის თანდაყოლილობა ქეშმარიტების განსაზღვრული შემეცნების პრინციპების მიხედვით აზროვნების აუცილებლობაში მდგომარეობს, რომ ქეშმარიტება თვით ადამიანის სულში მარბია, ხოლო არა მზამზარეულად. არამედ როგორც შესაძლებლობა, რომელსაც განხორციელება ესაქიროება: „სული რომ *tabula rasa* ყოფილიყო, ქეშმარიტებანი სწორედ იმ სახით იქნებოდნენ ჩვენში, რა სახითაც ჰერკულესის ფიგურაა ისეთ მარმარილოში, რომლისთვისაც სულ ერთია, მისგან ჰერკულესს გამოკვეთენ თუ სხვა რაიმეს. ხოლო თუ წარმოვიდგენთ, რომ მარმარილოს განსაზღვრული ძარღვები აქვს, რომელნიც ჰერკულესის ფიგურას უფრო შეეფერებიან, ვიდრე სხვა რომელსამე, მაშინ, ცხადია, რომ ეს ქვა იმთავითვე განსაზღვრული თვისების ყოფილა. ჰერკულესის ფიგურა მას თანდაყოლილივით ჰქონია“².

¹ N. E. S. 43.

² N. E. S. 8, 43, 73.

ამგვარად ცხადია, რომ აქ ქეშმარიტება მხოლოდ ერთგვარ განწყობილებას ნიშნავს, რომელიც დამახასიათებელია ადამიანისათვის, და არა განსაზღვრულ ჩამოყალიბებულ დებულებას, როგორც ეს თუნდაც დეკარტეს პქონდა ნაგულისხმევი. უფრო კონკრეტულად რომ წარმოვიდგინოთ ლაიბნიცის შეხედულება, ჩვენი აზრით, ასე უნდა ვიმსჯელოთ: იმ უთვალავ ფსიქიკურ ელემენტთაგან, რომელნიც ადამიანის სულის შინაარსს შეადგენენ, ირჩევიან და კავშირდებიან, ე. ი. ცნობიერ ფსიქიკურ ფენომენებად იქცევიან, თანახმად აპერცეფციის თეორიისა, მხოლოდ ისეთნი, რომელნიც ჩვენი ცნობიერების პრინციპებს, მის ძალებსა და ნიქს შეეფერებიან¹. ამგვარად, ხორციელდება ის, რასაც ჩვენ შემეცნებას ვუწოდებთ. ამ სახით, ლაიბნიცის მოძღვრება „თანდაყოლილ ქეშმარიტებათა“ შესახებ, არა თუ არ ეწინააღმდეგება ჩვენს ინტერპრეტაციას არაცნობიერი სულიერი ცხოვრების შესახებ, არამედ თვით ლაიბნიცის სიტყვით რომ ვთქვათ, „ყველაფერი, რაც ჩვენი შეხედულების წინააღმდეგ მოჰყავთ, მხოლოდ ზედმეტად ამტკიცებს მას“. იგივე უნდა ითქვას პირველი სიძნელის შესახებაც: „ყოველი მონადა უნივერსუმის ცოცხალი სარკეაო“, ამბობს ლაიბნიცი და ამიტომ ჩვენი არაცნობიერი სულიერი ცხოვრების შინაარსი ობიექტურ სინამდვილეს უნდა შეეფერებოდესო; მაგრამ თუ ქეშმარიტების თანდაყოლილობა შეიძლება მარმარილოს ძარღვების განწყობილებას შევადაროთ, ცხადია, ამ შემთხვევაშიც შესაძლებელი იქნება ამავე ანალოგიით ვიხელმძღვანელოთ. თუ რომ მონადა თავისი ბნელი წარმოდგენებით უნივერსუმის რეალობას შეეფერება, უნდა ვიფიქროთ, რომ შესაფერისობა აქაც შესაძლებლობის, პოტენციის, ჩანასახის, მოქმედების და არა აქტუალური ქეშმარიტების სახით არის ნაგულისხმევი.

მაგრამ რაში უნდა მდგომარეობდეს ეს პოტენციური შესაფერისობა? ერთი მხრივ, იგი ასე ვთქვათ, მატერიალური უნდა იყოს, ხოლო მეორე მხრივ, ფორმალური. მატერიალური, ე. ი. მონადის ბნელ წარმოდგენათა წრე ისეთი უნდა იყოს, რომ იგი უნივერსუმის ნათელის, შესატყვისი სახის გამოსახატავად შესაფერისს მასალას იძლეოდეს. ფორმალური, ე. ი. ამ ელემენტარული მასალის უნივერსუმის სახედ შესაკავშირებლად *petites perceptions*-თა შორის ერთგვარი თანდაყოლილი ნათესაობა, ერთგვარი „ქიმიური აფინიტეტისებური“

¹ ამ სახის ქეშმარიტება სხვადასხვაგვარი უნდა იყოს, იმის მიხედვით, თუ როგორია შემეცნებელი სუბიექტის ბუნება. ლაიბნიცი თვითონ ლაპარაკობს, რომ „ყოველი სუბსტანცია მთელ უნივერსუმს თავისი განურჩეველი წარმოდგენებით ან შეგარძნებებით შეიცავს, და რომ ამ წარმოდგენათა თანმიმდევრობა სუბსტანციის განსაკუთრებული ბუნების მიხედვით წესრიგდება“ (Theod., B. § 403).

დამოკიდებულება უნდა არსებობდეს, რომელიც მარმარილოს ძარღვების მსგავსად, უნივერსუმის სახით შესატყვის გამოხატულებას პოტენციურად თან უნდა ატარებდეს. მართალია, ლაიბნიც ასეთი შეხედულება პირდაპირ არსად არ აქვს გამოთქმული, მაგრამ ეს უმთავრესად იმით აიხსნება, რომ როგორც უკვე აღნიშნული ვქონდა, *petite perception*-ი მას არა თავისთავად აინტერესებდა, როგორც საგულისხმო ფსიქოლოგიური პრობლემა, არამედ როგორც საშუალება ზოგიგნოსეოლოგიური, ეთიკურასა და მეტაფიზიკური საკითხის გადასაქრელად. ყოველ შემთხვევაში, მას მაინც ნათლად ჰქონდა წარმოდგენილი, რომ იმის მიუხედავად, რომ მონადა სარკეა უნივერსუმისა, მისი არაცნობიერი ფსიქიკური ცხოვრების შინაარსი ერთადღამეობრილად და ერთმანეთში შერეულის უამრავი *petites perceptions*-ის და არა რთული ცნობიერი ფსიქიკური მოვლენების წრით შემოიფარგლება¹.

ამგვარად, ჩვენ ვხედავთ, რომ *petite perception*-ი ელემენტარულ ფსიქიკურ მოვლენას წარმოადგენს, რომ იგი, როგორც ასეთი, არაცნობიერია, რომ მთელი სფერო არაცნობიერი სულიერი ცხოვრებისა ელემენტარულ ფენომენტა წრით შემოიფარგლება, რომ ცნობიერების გენეზისი არაცნობიერ სულიერ ფენომენტა *petites perceptions*-თა გართულებისა და შეკავშირების პროცესში უნდა ვეძიოთ, რომ ამ შეკავშირებას, ერთი მხრივ, ფსიქიკურ ელემენტთა ერთგვარი ნათესაობა და, მეორე მხრივ, მონადის უნივერსუმისადმი თანდაყოლილი მიმართება უღვეს საფუძვლად, და რომ ამიტომ ლაიბნიცს შეეძლო ეთქვა, „მონადა ცოცხალი სარკეა უნივერსუმისა“.

მაგრამ ჩვენ კიდევ დაგვრჩა გასარკვევად ერთი საკითხი. საკითხი იმის შესახებ, თუ რამდენად შეიძლება *petite perception*-ი ფსიქიკურ ელემენტად ჩაითვალოს. საქმე ის არის, რომ ლაიბნიცი თავის *petites perceptions*-თ იმ ობიექტურ ფსიქიკურ ფენომენტებად თვლის, რომელნიც რთულ შემეცნებით სულიერ მოვლენებს ქმნიან². მაშასადამე, უნდა ვიგულისხმობთ, რომ ორში ერთია მართალი. ან ჩვენი სულიერი ცხოვრება შემეცნებითი ფსიქიკური ფენომენტებით ამოიწურება, და მაშინ *petite perception*-იც ერთადერთ ფსიქიკურ ელემენტად უნდა ჩაითვალოს, ანდა ადამიანის სულიერი ცხოვრების შინაარსში ობიექტური ხასიათის მოვლენებს გარდა სხვაგვარი პროცესებიც მოიპოვება (გრძნობა, ნება) და მაშინ *petite perception*-თან ერთად სხვა ელემენტარული ფორმების არსებობის აღიარებაც იქნება საჭირო.

მაშასადამე, საკითხი, უწინარეს ყოვლისა, სულიერ მოვლენათა

¹ Theodicea, B. § 403.

² N. E., Vorrede § 13 და სხვაგანაც.

კლასიფიკაციას ეხება. ლაიბნიცის მონადა მოქმედი არსაა, და მისი მოქმედება წარმოადგენს ბი სახიერდება. ამ მხრივ მთელი სულიერი ცხოვრების შინაარსი შემეცნებითი ხასიათისაა. მაგრამ მონადა ამავე დროს დამოუკიდებელი ძალაა, რომელიც მთელ თავის შინაარსს თვითონ წარმოშობს. როგორც ასეთი, იგი მეორე ძალის მატარებელიცაა, რომელიც მონადის წარმოდგენათა თანმიმდევრობას საფუძვლად უდევს. „ამ შინაგანი პრინციპის მოქმედებას, რომელიც ერთი წარმოდგენის მეორეზე გადასვლას იწვევს, შეიძლება მის წრავება ვუწოდოთ“¹.

ამგვარად, შემეცნების პრინციპს გარდა, ლაიბნიცი მეორე პრინციპის აქტიუობის პრინციპის აუცილებლობასაც აღიარებს. მართალია, იგი შემეცნებისა და ნების იგივეობას არაერთხელ აღნიშნავს (*l'idée de la volonté, renferme celle de L'entendement*), მაგრამ ფაქტობრივად ნებისყოფისა და შემეცნების ფენომენებს ყოველთვის ცალკე იხილავს და ახასიათებს. თუ პირველი პროცესის, შემეცნების ჩანასახად და ფორმად „წარმოდგენა“ ან პერცეფცია უნდა ჩაითვალოს, მეორე პროცესის, ნების ძირითად ფორმად ლაიბნიცი მისწრაფებას თვლის. მაგრამ ამის მიუხედავად, კონკრეტულ სულიერ ცხოვრებაში წარმოდგენისა და მისწრაფების ძალთა მოქმედებანი მჭიდროდ უკავშირდებიან ერთმეორეს. მისწრაფების ობიექტი ახალი წარმოდგენაა, ხოლო ყოველი წარმოდგენის წარმოშობის ძალა იგივე მისწრაფებაა. ამიტომ შეუძლებელია, წარმოდგენა, როგორც მისწრაფების ობიექტი, გადამწყვეტ გავლენას არ ასდენდეს მასზე. თუ ობიექტი მისწრაფებისა ცნობიერია, მაშინ მისწრაფებაც ცნობიერი ხდება. ხოლო, როდესაც მისწრაფების მიზანს არაცნობიერი წარმოდგენა ან *petite perception*-ი შეადგენს თვით მისწრაფებაც ბრმა პრიმიტიული ძალის ან ინსტინქტის სახით გვევლინება.

ამგვარად, ბოლოს და ბოლოს მთელი თავისებურება ნებისყოფის პრინციპის მოქმედების წარმოდგენათა ასეთი თუ ისეთი მდგომარეობიდან გამომდინარეობს. მაშასადამე, ნებისყოფის აქტების ელემენტარული ფორმებიც იმავე *petites perceptions*-თა წრეში უნდა ვეძიოთ.

გრძნობა, როგორც დამოუკიდებელი ფსიქიკური პროცესი, მხოლოდ ლაიბნიცის შემდგომ იქნა შეწყყნარებული². მანამდე მას ხან შემეცნებისა და ხან ნებისყოფის ერთ-ერთ პროცესად თვლიდნენ. თვით ლაიბნიცის კონცეფცია გრძნობისა ნათლად არა ჩანს არც ერთ მის თხზულებაში. ამიტომ მკვლევართა შორის ამ საკითხის შესახებ აზრ-

¹ *Monadologie*. § 15.

² *Tetens*, *Philosophische Versuche über der menschliche Natur*, I. I, S. 619 ან *T. Reid*, *Essays of the intellect powers of man*, 1785.

თა სხვადასხვაობა არსებობს. ვუნდტის აზრით, ლაიბნიცი გრძნობას შემეცნებითი მოქმედების განსაკუთრებულ გამოხატულებად უნდა თვლიდეს. და, მაშასადამე, გრძნობა და წარმოდგენა მისთვის არსებითად ერთ და იმავე კატეგორიის მოვლენებს უნდა შეადგენდნენ. რამდენადაც გრძნობა ცნობიერი სახით გვევლინება, ლაიბნიცი მას მართლაც შემეცნებით პროცესად სახავს. ასეთ ცნობიერ გრძნობად იგი სიამოვნების და უსიამოვნების გრძნობებს თვლის და, მაშასადამე, იხილავს პერსექციად მიაჩნია¹. ამისდა მიხედვით, სიამოვნება და უსიამოვნება, როგორც ცნობიერის სულიერი მოვლენები, რთულ პროცესებად უნდა იქნენ მიჩნეულნი და, მაშასადამე, მათი ელემენტარული შემადგენლობა ცნობიერების სფეროს გარეშე უნდა მოძრაობდეს. ლაიბნიცი მართლაც ასე მსჯელობს და მისთვის სიამოვნება და უსიამოვნება „ნახევარ სიამოვნების პერსექციათა გროვას“ შეადგენს².

ამგვარად, ცხადია, რომ ლაიბნიცის რწმენით სულიერი ცხოვრებთათვის ელემენტარული შემადგენლობის მზრვი petite perceptions-თა ფუნქციონებად იშლება, რომ petite perception-ი ფსიქიკური ელემენტია, რომლის კომპლექსიც ჩვენი ცნობიერების ყოველი რთული ფენომენის შემადგენლობას სავესებით ამოწურავს.

ასეთია petites perceptions-თა ფსიქოლოგიური მნიშვნელობა. მაგრამ, რა თქმა უნდა, მართო ამით არ ამოიწურება მთელი ის როლი, რომელსაც ისინი ლაიბნიცის ფილოსოფიურ სისტემაში ასრულებენ. პირიქით, სხვა მხრივ და სხვა თვალსაზრისით petites perceptions-თა თეორიის მნიშვნელობა გაცილებით უფრო შორსმწვდომია. მაგალითად, გნოსეოლოგიური მხრივ იგი ლაიბნიცის „წინასწარდაწესებული პარამონის“ ჰიპოთეზის ძირითად საფუძველად და, მაშასადამე, კეშმარიტების შესაძლებლობის უმთავრეს პირობად შეიძლება ჩაითვალოს. ამ თვალსაზრისით „მცირე განცდათა“ თეორიის გათვალისწინება განსაკუთრებით საინტერესო და ნაყოფიერი იქნებოდა. მაგრამ ეს ცალკე გამოკვლევის საგანია და ჩვენი წერილის მთავარ პრობლემას სრულიად არ ეხება.

¹ N. E. R, II, S. 142.

² ibid., § 143.

16. ბარათაშვილის შემოქმედების განვითარება¹

ნიკოლოზ ბარათაშვილის შემოქმედებას მხოლოდ ცხრა წლის სალიტერატურო მოღვაწეობა ფარგლავს. მაგრამ ეს ცხრა წელიწადი მისი დასრულებული ინდივიდუალობის ხანას როდი ეკუთვნის; არა, იგი უფრო იმ დროისაა, როდესაც პოეტის სულიერი ინდივიდუალობა ჯერ კიდევ არ იყო ჩამოყალიბებული, როდესაც მთავარი ლერძი პოეტის სულიერი ცხოვრების ბორბლისა ჯერ კიდევ თავის ძიების ხანაში იმყოფებოდა; და ბარათაშვილი მოკვდა ისე, რომ მისმა აზრმა და გრძნობამ თავისი გარკვეული თავისებურების სახის ხილვა ვერ მოასწრეს. ამიტომ მთელი მისი სალიტერატურო შემოქმედება მხოლოდ „ოდისეა“ მისი თვითგამორკვევისადმი მიმსწრაფი სულისა; დაუდგრომლობა და მლელვარება ნათლად ჩანს პოეტის შემოქმედების ძეგლებში, მხოლოდ იგი ჯერ კიდევ სუსტი ტორტმანია ზღვის ზედაპირისა, რომელიც ქარიშხალსა და დაუცხრომელ ლელვას უსწრებს ხოლმე წინ. ბარათაშვილის შემოქმედება ამ ასპექტით უნდა იქნეს განხილული; საინტერესოა იმის გათვალისწინება, თუ რა გრძნობები და აზრები ამოძრავებდნენ ჩვენი მწერლობის ისეთ წარმომადგენელს, როგორც ბარათაშვილი იყო, და რა სულიერი განწყობილების ბალავერი იყრებოდა ამ არაჩვეულებრივი ყრმის ფსიქიკურ არსებაში. ეს კი ისტორიულ-ფსიქოლოგიური გზით არის შესაძლებელი, და ჩვენც სწორედ ამ გზას ვირჩევთ, როდესაც ბარათაშვილის სულის „ოდისეაზე“ ვიწყებთ საუბარს.

I. პოეტის გრძნობათა ტონი

a. 1835—1837

ბარათაშვილი ჯერ კიდევ გიმნაზიის ატმოსფეროს სუნთქავდა, როდესაც მის გულში სევდა და კაეშანი ფესვებს იმაგრებდა, როდესაც ოხვრა და კვნესა მისი გრძნობის სამკვიდრებლის სარკმელში გზას იკა-

¹ ნ. ბარათაშვილი, ლექსები, თბილისი, 1922.

ფავდა. ცხრამეტი წლის ახალგაზრდის გონების თვალს დაუშრეტელი მრავალფერობის სამყაროში მხოლოდ მწუხრის ჩრდილში გახვეული სახეები იტაცებდა, მის გრძნობებს მარტო უბედურებისა და კვნესის სურათები ატყვევებდა.

განა ნაკლები მშვენიერების შარავანდედი აკრავს ბუღბულს, გამ-ლილ ვარდზე მეფეფარეს, რომელიც მხიარულია და ბედნიერი თავისი სატრფოს სურნელოვანი მშვენიერებით, რომელიც მთელი თავისი მეკრდით ყნოსავს მღიმარე ვარდის სურნელოვნებას და ათასფეროვ-ნად გაშლილ ხმათა ბგერაში ბედნიერი სიყვარულის გრძნობებს შლის? განა ნაკლები მომხიბვლელობა გამოსკვივის თვით ვარდის ღიმილში, რომელიც თავისი სატრფოს სრული სიყვარულით დამთვრალი, მთელს თავის მშვენიერებას ყველა მისი საიდუმლოებით უკლებლად შლის მის წინაშე? მაგრამ, არა. ბარათაშვილის გრძნობება ხშულია ასეთი ბედნიერი მშვენიერებისთვის. მის გულს უფრო უბედური ბუღბული ამოძრავებს, რომელმაც შეიძლება მთელი სიყვარულის ბედნიერება შესვა და ახლა ლოდინით სასოწარკვეთილი და მოღლილი ვარდს მარ-ტო ერთს ევედრება:

„ვარდო, ვარდო მტანჯ ჩემო, გვედრებ გულით მტინაჲ,
მაღირსე, თუ როგორ არს გაშლა შენი მღინაჲ,
მწუხრსა აქეთ აქ ეზივარ, ჟერცღებზედა მკონაჲ“.

რა იქნებოდა, რომ ტრფიალების გრძნობათა მორევში მთვრალ ვარდს თავისი მგოსნის გულის ეს წყლულიც დაეამებია! ბარათაშვილი რომ სხვა გრძნობების მგოსანი ყოფილიყო, უბედური ბუღბულის ის-ტორიას კი არ გვიამბობდა, რომელიც მარტო მიტომ შეიქნა უბედუ-რი. რომ მას ვარდის გაშლის წამს „მოერია გლახ რული“ და თავისი ასრულებული სურვილის მხიარულების ნაცვლად „თვალი ცრემლით ემოსა და გული სევდის საცმლითა“, არამედ იმ „ფრთოსანთ მხია-რულთა“ სულის განწყობილებას დაგვიხატავდა, რომელთაც გაშლილი ვარდის განცდაზე „გალობა ჰყვეს ჰაერში“.

ბარათაშვილის ლექსის მუსიკა მინორი ტონით არის მიმართული და თვით უბედურება ბუღბულისა სიბრალულისა და გულის ტკივილის გრძნობათა აღძვრის სურვილით არის ნაკარნახევი.

მეორე ლექსი „ქეთევანის“ უბედურებას დასტირის. მოწყენილი მთვარე „ცხარე ცრემლთა მდენელ“ ქეთევანს თავის უსიცოცხლო სხივთა ქსოვილში ახვევს. სევდიანი ჩონგურის სიმებს მშვენიერი ქალ-წულის გულმოკლული ჩივილი ეხმაურება. ავმა ენებმა გულითა და მშვენიერებით ნაქებს ქეთევანს სატრფო მოსტაცეს. მაგრამ ქეთევანი არ იბრძვის, ამქვეყნად კი არ ეძებს სატრფოს გულის დაბრუნებას: მას სწამს, რომ არის სხვა სოფელი, სადაც ოდესმე სატრფოს შეუერთდე-

ბა. ეს სხვა სოფელი საიქიოა. იქ მოუხმობს თავის სატრფოს და იქით იწვევს და ამ ნუგეშით თვითონ მდინარის ტალღებს ერთვის.

რა თქმა უნდა, პოეტის განზრახვა იქ იგივეა, რაც პირველ ლექსში. ქვეყნის უსამართლობა არც მშვენიერ არსებათ ინდობს; და ამის გამო მგოსანს სხვა ვერაფერი მოუხერხებია გარდა ტირილისა. ცოცხალ ქეთევანს რომ გამოლაპარაკებოდა, ვერც მაშინ მოახერხებდა სხვა რამეს, გარდა ცრემლთა დენისა და უნაყოფო ნუგეშის ცემისა.

ამგვარად, საერთო სულიერი განწყობილება პოეტისა მისი შემოქმედების პირველ წლებში გარკვეული სახით გვევლინება:

1. იგი დაუშრეტელი მრავალფეროვნების სამყაროში მარტო უბედურთა და განწირულთა გრძნობებს იზიარებს.

2. კმაყოფილია, თუ თავის მკითხველთა გულში სიბრალულის გრძნობას გამოიწვევს და მათს თვალში — თანაგრძნობის ცრემლს.

3. არ ცდილობს, რომ მკითხველის არსებაში უბედურების მიზეზის წინააღმდეგ აღმფოთების გრძნობა და ბრძოლის სურვილი აღძრას.

4. ქეთევანის პირით საიქიოს შესახებ გვამცნობს, რომ რაც სააქაოს შეუძლებელი აღმოჩნდა, საიქიოს განხორციელდება.

გადაავლეთ თვალი პოეტის განწყობილების ამ ხაზებს, და დაინახავთ, რომ თქვენი მხედველობის წრის ფარგლებში თქვენთვისვე შეუმჩნეველად ე. წ. Frühromantism-ის ნათელი სახე გამოიხატება.

რა ცოტა მსგავსება აქვს აქ ბარათაშვილს იმ ბარათაშვილთან, რომლის ჰერეტასაც ჩვენი მხედველობა ასე მიგვიჩვევია. კაცი იფიქრებს: ჩვენს პოეტს საკუთარი გული ამოუგლეჯია და მის ნაცვლად თავისი გულის ბუდეში რუსოს გული მოუთავსებიაო. მაგრამ არც რუსოს ეკუთვნის სავსებით ეს გული. იგი უფრო გერმანელი რომანტიკოსების გრძნობიანი სისხლით არის შეფერადებული და ოდნავ კარამზინისა და ეუკოვსკის გულის რიტმით ფეთქვას ნაჩვევი. განა ყველას არ ახსოვს, რომ რუსოს მხურვალე ისრები ადამიანის გონების შესამუსრავად და გრძნობიერობის კვარცხლბეკზე ასამალღებლად იყო ნაქედი? განა ყველამ არ იცის, რომ ცრემლით ნამვა და საიქიოს იმედი ტიკის, ნოვალისის, კარამზინისა და ეუკოვსკის სულის განწყობილების ბუნებრივი დისპოზიცია იყო?

ერთი სიტყვით, ნიკოლოზ ბარათაშვილის პოეტური შემოქმედების პირველი საფეხურები სანტიმენტალური გრძნობების სამკვიდრებელისავენ არის მიმართული, მისი პირველი გრძნობები „წინა რომანტიზმის“ გრძნობის საფერავშია ამოვლებული. იგი ჯერ კიდევ სანტიმენტალისტია.

ბარათაშვილმა სკოლის ცხოვრების ვიწრო ზღუდეებს გადააბიჯა და ცხოვრების ფართო სარბიელზე ერთი ადგილი თავისთვისაც ამოიჩინა. მოსალოდნელი იყო, რომ ახლა მინც მეტის სიფხიზლით დაუყვირდებოდა და განიცდიდა სინამდვილის რაობას, ახლა უფრო მეტი მრავალმხრივობით მოფენდა თავისი ცნობიერების სხივებს ცხოვრების ფართო მოედანს და ჩვენც დაგვანახებდა არსებობის იმ ფარულ საფუძველს, რომელიც ხელოვანის შორსმჭვრეტი თვალებისათვის მუდამ მკერდგაშლილია, ხოლო ჩვეულებრივი მხედველობის პატრონთათვის განუქვრეტელი საბურველით არის დაფარული.

მაგრამ ბარათაშვილის სულიერი არსება გრძნობიერი სასწორი იყო, რომელსაც თანასწორობის მდგომარეობას უბრალო, უხილავი და შეუგრძნები ძაფიც კი უქარგავდა. წარმოიდგინეთ ასეთი სასწორი სულიერ არსებად და იმწამსვე მიხვდებით, რომ მისი სული იმ საოცარი მღელვარე ზღვის მდგომარეობაში იქნებოდა, რომელსაც უბრალო სულის შებერვაც კი აზვირთებს და ატორტმანებს. რაღა საბაბი ექნებოდა ასეთს სულს თავისი ცნობიერების შუაგულში ადგილი გარეშე მოვლენების განცდისთვისაც დაეთმო! ყურადღების ფსიქოლოგიის კანონის მიხედვით ცნობიერების ველის ცენტრალურ წერტილს ყოველთვის ინტენსიური განცდა იპყრობს, და ამ შემთხვევაში განსულიერებული სასწორის ყურადღებაც უფრო თავისი მოძრაობის მდგომარეობისაკენ იქნებოდა მიმართული, ვიდრე იმ უხილავი საგნებისაკენ, რომელნიც ამ მდგომარეობას ცვლიდნენ. რა თქმა უნდა, ბარათაშვილის მთელი ცნობიერების ველიც მისი მღელვარე სულის ზვირთების განცდითა და ანალიზით უნდა ყოფილიყო მოცული, და ასეც იყო ბარათაშვილი ღია თვალებით ჩასცქეროდა მსოფლიოს, მაგრამ მის ყურადღებას თვით მსოფლიოს სურათები კი არ ატყვევებდა, არამედ ის ძლიერი განცდანი, რომელნიც ამ სურათებისაგან იყვნენ გამოწვეულნი. და ბარათაშვილიც თუ ალაპარაკდებოდა, მისი მეტყველება ყოველთვის საკუთარი სულის მღელვარების გარშემო დატრიალდებოდა.

ამნაირად მოხდა, რომ მის მხედველობას იმდენად გარეშე მსოფლიოს სურათების პროფილები არ ატყვევებდა, რამდენადაც ის სულიერი განცდანი, რომელნიც ამ სურათების შეხებით ზვირთდებოდნენ.

ჩვენთვის ამჟამად საინტერესოა, რას გრძნობდა ბარათაშვილის გული, როდესაც ვრცელსა და ფართო მსოფლიოს ჩასჩერებოდა; როგორი იყო ტონი იმ გრძნობებისა, რომლებიც მთელს მის ყურადღებას ბორკავდა.

1837 წლიდან დაწყებული 1843-მდე, ე. ი. მთელი ექვსი წლის გან-

მავლობაში დაწერილი ლექსები რომ განვიხილოთ, ჩვენს წინ ბარათაშვილის გრძნობების ტონი ნათელი სახით წარმოსდგება. რა თქმა უნდა, ამისთვის სრულიად არ არის საჭირო მისი ამხნის შემოქმედების ზედმიწევნითი ანალიზი. პირიქით, სრულიად საკმარისია თუნდ მარტო იმ სიტყვების განხილვა და შეფასება, რომელთა საშუალებითაც პოეტი თავისი გულის ნადების დახასიათებას ცდილობდა. აი ეს სიტყვებიც:

„ნაღვლიანი, მწუხარე, სევდიანი, გულ-დახურული, გულის ვაება, მკმენვარება, ჩუმი ნაღველი, გულის ქირი, კეშანი, სევდიანისა გულისა სენი, მოკლული გული, გულის სევდით კრთოლვა, ბნელი გული, საბრალო სული ობოლი, კრული გული, უნუგემო, უნდო, მშინა და მოკრძალებული სული, ოხვრა არის შვება უბედურისა, გლახგული შავბედისაგან დაღამებული, მწირი სოფლისა, დამაშვრალი, გულში სევდა და წყვდიადი არის გამეფებული და ნეტარება მას არ ასაღარებს, მწირი და მიუსაფარი“...

როდესაც ამ სიტყვებს კითხულობ, გრძნობ, თითქოს საწამლაი წვეთ-წვეთად შენს საკუთარ გულს ესხურება და სიცოცხლის ხალისისა და ნიჭის ფესვებს დასაბამშივე გიხმობს, თითქოს სიცოცხლის სხვი მიფერმკრთალდება და გულს გარშემო ბნელი ბურუსი ეხვევა. გრძნობ საკუთარი გულის სიღრმეში რაღაც გაურკვეველს და უსახო ტკივილს.. და გესმის, თუ როგორი უნდა ყოფილიყო ის ჯოჯოხეთი, რომლის კუპრშიც ბარათაშვილის გული იხარშებოდა. ამ სახით საერთო განწყობილება ბარათაშვილის სულისა სიმპათიური გრძნობის კანონით თვით ჩვენი გრძნობიერების განწყობილებაზე პოულობს შესაფერ ანარეკლს. მაგრამ ეს მხოლოდ გრძნობაა ბარათაშვილის სულის მდგომარეობისა: თვით მისი შეგნება კი ჭერ კიდევ არ არის ჩვენი ცნობიერებისთვის საკმაო სინათლით მოცული. ამისთვის საჭიროა გულის მღელვარების დამშვიდება და გულგრილი დოსტაქრის დანა, რომელიც ხელში ანატომიური ანალიზისთვის უნდა მოიმართო. სევდა კეშანი ბარათაშვილის ჩვეულებრივი გრძნობებია. მისი გული დასნეულებულია, „მოკლულია“, დაბნელებულია. რაღაც არაჩვეულებრივი უნდა ყოფილიყო ის უბედურება, რომელსაც მის გულისთვის ნეტარების განცდის უნარი წაურთმევია. იგი მოკრძალებითა და უნდობლობით ეპყრობა მთელს მსოფლიოს, აღარა სწამს, რომ გულის იარებს დაამებს. ამიტომ სცილდება ყველაფერს, რაც მის გარშემოა და დადის „სოფლად დამთენილი უსაგნოდ, მარტო, ჰკუთით ურწმუნო, გულით უნდო, სულით მახვრალი“. იგი ობოლია უსაზღვრო მსოფლიოში, იგი ერთი მხრით დგას, ხოლო მეორე მხრით მთელი მსოფლიოა, რომელიც თავისი ქებული მრავალმხრივობის მიუხედავად პოეტის გრძნობას ერთადერთი მოვლენითაც კი ვერ ასაღარებს. ასეთ დაპირდა-

პირებას რომ უყურებთ პოეტის სულისას და გარეშე მსოფლიოსას, ძალაუნებურად ფიქრობთ, რომ მათ შორის ჩაწყვეტილი უნდა იყოს შემაერთებული ძაფი, რომელსაც ერთის გავლენა მეორეზე შეუძლია გადაიტანოს; ფიქრობთ, რომ პოეტის სული თავისთვის უნდა იყოს და ობიექტური არსებობა კიდევ თავისთვის, რომ ორივე კი არ შედის ერთს მიზეზობრივ რიგში, არამედ პოეტის სულის კაუზალური რიგი ერთს მხარეზეა და ობიექტური მსოფლიოსი კიდევ მეორეზე, რომ მათი პროცესი ორს დამორებულსა და დაწინააღმდეგებულ სფეროში მიმდინარეობს.—თორემ რად უნდა ჰქონდეს პოეტს დაკარგული ნდობა სოფლისა, რად უნდა ჰქონდეს იმედი წარკვეთილი, რად უნდა ჰქონდეს მსოფლიოსაგან პირი მიბრუნებული?

პოეტი აღარაფერს ეძებს გარეშე ობიექტურ არსებობაში სანუგეშოსა და თავისი გულის სენის განმაცურნებელს, და საცესებით თავისი სულის სამკვიდროში რჩება. ერთი გრძნობაც კი არ მოეპოება ისეთი, რომელიც მსოფლიოს გარდაქმნაში პოულობდეს იმედს გულის სენის განკურნებისას. ამიტომაც არის, რომ არ ებრძვის არსებულ მსოფლიოს უკუღმართობას, არ კარგავს ძალას მისი გარდაქმნისათვის. ანკი რად უნდა ჰქნას ეს, თუკი „ერთხელ დაობლებული სული მარად ითმენს უნუგეშობას კრული“, თუკი ერთხელ მიღებულ იარაგს ველარაფერი განკურნავს.

რა უიმედობის ზღვა უნდა ტრიალებდეს ასეთი ადამიანის გულში, რომელსაც სამუდამოდ დახშული აქვს ყოველი კარი შესაძლო ბედნიერებისა! ამიტომ პოეტს მხოლოდ ერთადერთი საქმე დარჩენია: მუდამ ხელის ფათური თავის დაკოდილ გულში, მუდამ გაზომეა თავისი იარებინ სიღრმისა, მუდამ ჩივილი განუკურნებელი სნეულების მოპოვების გამო, ამიტომ მხოლოდ „ოხვრა“ და კვნესაა ერთადერთი შეება უბედურისა, მხოლოდ მოთქმა და ტირილია მისი ერთადერთი საქმე.

ამგვარად, ბარათაშვილის გრძნობების სამკვიდროს 1843 წლამდე მწარე სევდიანობა, უსაზღვრო უიმედობა და ამიტომ სრული უმოქმედობა და პასიურობა ახასიათებს. არაფერს მოელის მსოფლიოდან და, ცხადია, არც სურვილი ექნება მის გასაუმჯობესებლად იბრძოლოს.

მისი სულის ასეთი განწყობილება, მისი გრძნობების ასეთი ფერი და იერი მხოლოდ სინამდვილის სუბიექტურისა და ობიექტური სფეროების განცალკევების ნიადაგზეა გასაგები. ვისაც არ სწამს ზეგავლენის შესაძლებლობა ამ ორ სფეროს შორის, მის ცხოვრებას თავისი შინაარსის გასაესებად რაღა დარჩენია, გარდა ოხვრა-კვნესისა და მოთქმა-ჩივილისა!

მაგრამ ასეთი გათიშვა არსებობის ორ განუყოფელ სფეროს შორის ბარათაშვილის დამშვიდებულისა და ცივი აზროვნების ნაპოვნი რო-

დია. პირიქით, როდესაც იგი თავისი სულიერი განწყობილების წყაროს ცნობიერ ძიებას იწყებს, შეგნებულად გარეშე მსოფლიოსაკენ იყურება, თავისი გონების ძალებს მის საანალიზოდ მიმართავს, და ეს მიტომ, რომ თავისი „უბედურების“ მიზეზის პოვნას ალბათ ობიექტურ მსოფლიოში ელის. ეს გათიშვა სინამდვილის ორი სფეროვანა უფრო გრძნობის პოსტულატია, რომელიც მის გრძნობათა განწყობილების ელფერს გასაგებად ჰხდის, იგი უფრო პოეტის ემოციონალური ძალების ნაგრძნობია, ვიდრე მისი ინტელექტუალური ძალების რწმენა.

მაგრამ კიდევ არის ერთგვარი სულიერი განწყობილება, რომელიც პოეტის გრძნობათა თავისებურებას არანაკლებ ნათელ განმარტებას აძლევს. შეიძლება ადამიანი მთელი თავისი არსებით სუბიექტურისა და ობიექტურის განუკვეთელ მთლიანობას ჰგრძნობდეს, შეიძლება მიზეზობრივ კავშირს ამ ორ სფეროს შორის მისი გონების თვალი და „გრძნობის გული“ ნათლად და გარკვევით სკვერეტდეს, მაგრამ სურვილი ობიექტურ მსოფლიოზე ზეგავლენისა მის გარდასაქმნელად სავსებით ჩაკლული ჰქონდეს; და ეს მიტომ, რომ მიზეზობრივი ზეგავლენის წარმოდგენა სუბიექტურსა და ობიექტურს შორის ორნაირად არის შესაძლებელი.

როდესაც მე ამ ორ სფეროს შორის მიზეზობრიობის კანონის თავისუფალ მოქმედებას ვკვრეტ, მაშინ, რა თქმა უნდა, არაფერს დავზოგავ ობიექტური მსოფლიოს გარდასაქმნელად, თუ ჩემი უკმაყოფილების მიზეზს მასში ვპოულობ, განა საკმარისი არ არის თავისუფალი მიზეზობრიობისათვის, ერთი მხრით, ჩემი ზეგავლენა მსოფლიოზე, რათა იგი გარდაიქმნეს და მეორე მხრით მსოფლიოს შესაფერი გარდაქმნა, რათა მან ჩემი სულიერი ცხოვრებას შუაგულში ბედნიერებისა და კმაყოფილების მცენარე ააყვას? ასეთი რწმენა ადამიანის ნებას უთუოდ მოქმედების წყურვილსა და ბრძოლის ხალისს გაუღვიძებს.

მაგრამ წარმოსადგენია შებორკილი მიზეზობრიობაც. ვთქვათ, გულში მწველი სევდა-კაეშნის იარასა ეგრძნობ და ვიცი, რომ ჩემი სული ობიექტური არსებობის ისარმა დაკოდა. ცხადია, ამით ობიექტურსა და სუბიექტურს შორის მიზეზობრივი ზეგავლენის შესაძლებლობას ვალიარებ, მაგრამ მე მწამს, რომ მსოფლიო მრავალფეროვანია, ხოლო ჩემთვის რაღაც უხილავი ზეარსი ძალის განკარგულებით მოშხაშული ისრებს გარდა არაფერს იმეტებს, ხოლო თვით ისრებს, ჩემსკენ მომართულს, საოცარი გაქანების ძალითა და ნიშანში ამოღების უნარით აღქურავს. სხვისთვის კი იგი ია-ვარდსა და ზამბახსა ზრდის. — ჩემი ზეგავლენაც შესაძლებელია მსოფლიოზე, მაგრამ იმავე ზეარსის ძალის ნებით მოჭადოებული წრის უწყვეტ ფარგლებში ვგრძნობ

თავს: ვერც ერთი ნაბიჯი ვერ გადამიდგამს მოშხამული ისრების დასაშორებლად, პირიქით, ყოველი ჩემი ზეგავლენა მსოფლიოზე თითქოს განგებ ისეთი მხარეებ-საყენ არის მიმართული, სადაც უფრო მეტი შხამი და სიმწარე იზრდება, და ყოველს ჩემს ხელის განძრევასზე, თითქოს ხელთ მოჭადლოებული კვერთხი მეპყრას, ჩემივე გულის გამგმარავი ისრები იჭედება.

მიზეზობრივი კავშირის არსებობა, რა თქმა უნდა, აქაც აღიარებულია, მაგრამ ეს მიზეზობრიობა არ არის თავისუფალი, უმაღლესი ძალის ნებით არის შებორკილი. ასეთი შეხედულება ფატალიზმის სახელით არის ცნობილი, და ვისაც მისი არსებობა სწანს, რასაკვირველია, თავის არსებაში ბრძოლისა და მოქმედების სურვილს ვერ ააყვავებს. კენესა და ოხვრა თავისი უბედობის გამო ერთადერთი ამოძახილი იქნება მისი სულია.

ბარათაშვილის გრძნობათა ნაკადი შეიძლება ფატალიზმის ნიადაგიდანაც გამომდინარეობდეს; მისი პასიურობა და მორჩილების გრძნობების ტონი მაშინ ძალიან ადვილი ასახსნელი იქნებოდა. და მართლაც, არ არას დიდი გამკრიახობა საჭირო, რომ ბარათაშვილის გრძნობებში კი არა, მის აზროვნებაშიც ფატალიზმის ნათელი ელემენტები აღმოაჩინო. მაგრამ ჩვენ ჯერჯერობით მარტო მის გრძნობებთან ვეაქვს საქმე.

ამგვარად უეჭველია, რომ ჩვენი მგოსნის გრძნობათა ისტორიაში უთუოდ არის ერთი ხანა, როდესაც იგი მსოფლიოს ორად გაპოზილდაც გრძნობს და ფატალისტურადაც. ეს ის ხანა არის, როდესაც პოეტის არსებაში ვერც ერთს გრძნობას ვერ აღმოაჩენთ ისეთს, რომ პასიური ტანჯვის იერი არ გადაჰკრავდეს. პასიურია მისი. გრძნობა და ქედმობრძლი მიტომ, რომ ობიექტურისა და სუბიექტურის სინამდვილის სფეროებს შორის პირღია უფსკრულსა გრძნობს, რომელზეც ბეწვის ხიდიც კი არ არის გადებული, რათა ერთი მხრიდან მეორეზე ნაზი და მსუბუქი ზეგავლენა მაინც გადაიტანოს. აქ მისი ტანჯვისა და ვაების ცეცხლს არსებული მსოფლიო უკუღმართობის ქარი კი არ აძლიერებს; არა, ეს ცეცხლი თვით განგების ფარული განკარგულებით უნდა იყოს დანთებული და გაღვივებული; მისი გული განწირულია სატანჯველად და განა „განწირულს“ თვითონვე პოეტი არ უწოდებს თავის თავს?

რა დარჩენია მამ მგოსანს ამ სოფლად?

აქტიურად მგრძნობი ადამიანი ბრძოლაში მაინც იპოვიდა შეებას! მაგრამ „განწირულნი“ თავისი ძალების ამოქმედებიდან კი არა, ზეციდან მოელიან ხსნას, და ამიტომ არის, რომ მათ ოხვრა-კენესით და ცრემლთა დენით ხეტილისა და თავისი ბედის ვარსკვლავის ქვერტილი მეტი არაფერი დარჩენიათ.

დასავლეთ ევროპის ისტორიაში მთელი ეპოქა იყო, როდესაც ბართაშვილისებური გრძნობა მთელ თაობათ გადამდები სენივით მოედო. ეს ის ხანა იყო, როდესაც ლიტერატურაში ტიკი და ნოვალისი, მღეგელები მეფობდნენ, როდესაც ობიექტურ სინამდვილეს ყველამ ზურგი შეაქცია და თავისი ცხოვრებისა და განცდის ველი მარტო სუბიექტური სინამდვილის ფარგლებით შემოზღუდა. მაგრამ ევროპიელი რომანტიკოსები ფილოსოფოსობასაც ჩემობდნენ და თავიანთი გრძნობის თავისებურებას რაციონალურად გასამართლებელ საბუთებსაც უძებნიდნენ.

უსაქმურობას ისინი ბრწყინვალე კვარცხლბეკზე ამალვებდნენ და დაულალავად დიფირამბებს უთხზავდნენ: „მხოლოდ იტალიელებს შეუძლიათ სიარული. მხოლოდ აღმოსავლეთის ხალხს ესმის, თუ როგორ უნდა ნამდვილი წოლა. მაგრამ ინდოეთში კაცობრიობამ ხომ გაცილებით მეტი სისრულე განახორციელაო“, ამბობდნენ. „უსაქმურობა ცისქვეშეთის ყველა კუთხეში წარჩინების დამახასიათებელ თვისებად ითვლება და ამიტომ არის, რომ ყველგან ნამდვილი კეთილშობილების გუჯრად არის მიჩნეულიო!“ უსაქმურობა, უმიზნობა და უანგარიშობა ის სამყურა ბალახია, რომელსაც რომანტიზმის ყოველ ველზე შეხვდებითო, ამბობს გეორგ ბრანდესი; და მართლაც საკმარისია ზერელედ მაინც გადაავლოთ თვალი რომანტიკოსების ნაწერებს, რათა უსაქმურობა აბსოლუტური სრულყოფის შარავანდედში დაინახოთ გამოხვეული: „უსაქმურობა უბიწობისა და აღფრთოვანების ცხოვრებაა... იგი უმაღლესი ფორმაა ცხოვრებისა, იგი უმაღლესი და უსრულესი ცხოვრებააო“, — გვსმის ყოველ მხრივ რომანტიკოსებისაგან.

რა თქმა უნდა, ბართაშვილს არც ერთი დიფირამბი არ მიუძღვნია უსაქმობისათვის, მაგრამ სამაგიეროდ უსაქმურობას მან უძვირფასესი მსხვერპლი შესწირა, და ეს მსხვერპლი თვით მისი გული იყო, რომლის ყოველი ცემაც პასიური გრძნობების შობიარობის მეტს არაფერს ემსახურებოდა. ამიტომ არის, რომ მისი ნუგეშის კარი მუდამ დახშულია და ობლად დადის, „ისევ მწირი მიუსაფარი“, ამიტომ არის, რომ მოქმედებისა და ბრძოლის ნაცვლად, როგორც კი ფიქრები შემოაწვება, ბუნებას მიაშურებს, სადაც მხართეძოზე წამოწოლილი რბილ მდელიოზე ცრემლით ინამება და ფიქრებს ირთობს. ბუნება და მისი მშვენიერი სურათების განცდა ერთადერთი ნუგეშია პასიური გრძნობებით დამძიმებული გულისთვის.

რომანტიკოსები უსაქმურობის განხორციელებას ბუნებაში სკვრეტდნენ და განსაკუთრებით ამ მიზეზით უყვარდათ იგი. ამ მხრივ ბართაშვილის სულიც მათს სულს ეთანხმება. უბრალო შემთხვევითი ხასიათის მოვლენად ხომ არ ჩაითვლება ის გარემოება, რომ ბართაშვილი „მტკვარსა“ და „მთაწმინდას“ მხოლოდ 1836-ს, 1837-სა და

1839-ში უგალობდა. ამ ხნიდან დაწყებული კი ბუნებას მარტო ერთ-
ზელ უბრუნდება და აქაც ალბათ, ნაწილობრივ მაინც, იმ ძველი უპოქ-
მედო გრძნობების ზეგავლენით, რომელთა ნაკვერჩხალიც ჯერ კიდევ
ვერ იქნებოდა მის არსებაში სავსებით ჩაფერფლილი; თორემ რად
ჩააკერებდა პოეტი ბუნების სწორედ ამ უკანასკნელ ძღვენში ისეთს
ფურცლებს, როგორცაა „სამო არის მის ჩრდილში ოცენა და მისთა
ფოთოლთ შრიალთა სმენა, და წყალთ დუღუნზე უკულმართისა ამა
სოფლის ჳირთა დათმენა“ (ჩინარი). მოაქციეთ ყურადღება: წყალთა
დუღუნზე ამა სოფლისა ჳირთა დათმენა, ჩინარის ჩრდილში ოცნება
და არა უკულმართ სოფელთან ბრძოლაო. განა მებრძოლ ბაირონს
ამის მსგავსს რასმე წარმოათქმევინებდით!

ექვი არ არის, ბარათაშვილიც უსაქმურობის მოტრფიალე რომან-
ტიკოსებივით „ფიქრთ გასართველად“ ბუნების წიაღს მიმართავდა
ხოლმე.

მაგრამ მარტო აქ კი არ თავდება რომანტიკოსებისა და ბარათაშ-
ვილის გრძნობათა ნათესაობა. თვით ბუნების სურათებიც ერთნაირია,
რომელიც რომანტიკოსებისა და ბარათაშვილის თვალთ ატყვევებს.

რომანტიკოსის გულს სრულად არაფერს ეუბნება ნათელი მზის
სხივებში გახეული წარმტაცი ლანდშაფტის სურათები, სინათლისა და
ჩრდილის ათასფერი ნიუანსები. ბუნება მის გულს მხოლოდ მაშინ
უწყებს საუბარს, როდესაც იგი მწუხრის ზეწარში ეხვევა, როდესაც
მისი ხაზები გარკვეულობასა და სიცხადეს ჰკარგავს და ფერმკრთალ-
დება. ასეთია ბარათაშვილიც: მთაწმინდა მისთვის მხოლოდ საღამოო-
ბით არის ძვირფასი, როდესაც „ცისა კამარას ბინდი ეკვრება“, სწო-
რედ ისე, როგორც ეს ბრანდესის თანამგზავრ რომანტიკოსზე ითქმის,
რომელსაც მთელი დღის განმავლობაში კრინტი არ დაუძრავს საქსო-
ნიის შვეიცარიის მშვენიერების შესახებ და მხოლოდ დაღამებისას გა-
ეხსნა თვალი ბუნების წარმტაცი სურათებისთვის.

რომანტიკოსებს განსაკუთრებით მთვარე უყვარდათ, მთვარიან და-
მეს მათზე მუდამ რალაც იღუმალი ზეგავლენა ჰქონდა, და ტიკის
ნაწერების გმირები თითქმის ყველანი მთვარიანი ღამის სინათლეში
წლიდნენ თავიანთი ცხოვრების შინაარსს.

გოეთეს თქმით, ბუნებას არც გული აქვს და არც კანი, ერთსა და
იმავე დროს პირველიც არის და მეორეც. ამიტომ გერმანელი პოეტის
შემოქმედება მუდამ ბუნების მთლიან სურათებს დატრიალებდა. ხო-
ლო რომანტიკოსების გულის სიმებს ბუნების მთლიანობა არასდროს
ამოძრავებდა. მათთვის ბუნების მშვენიერების განცდა მარტო „გული-
დან“ გამომდინარეობდა. კანი მხოლოდ გარეგანი ზღუდე იყო, რომელიც
ბუნებას მომხიბვლელობის ძალას უფარავდა. და თუ მათ მხედველო-
ბას მარტო მწუხრის ბინდში გახეული ბუნების სურათები ატყვევებ-

და, ეს ალბათ მიტომ, რომ სალამოს სიბნელე კანს აფერმკრთალებდა, მხედველობისთვის შეუშინებლად ჰქმნიდა და ამ სახით მასში დაფარულ გულს ათავისუფლებდა. ახლა გულის ბუნების განცდა შესაძლებელი ხდებოდა, და რაც უფრო ნათელი იქნებოდა ბუნების გული, მით უფრო მეტი სიძლიერე მიეცემოდა მისი მშვენიერების განცდას. ასეთ სინათლეს რომანტიკებისთვის მთვარე აგზავნიდა. ამიტომ იყო, რომ რომანტიკოსთა გრძნობისთვის — მთვარის შუქში გახვეული ბუნება მუდამ მრავალმეტყველი და წარმტაცი იყო. ბარათაშვილის გრძნობასაც განსაკუთრებით მთვარიანი ღამე ასაღარებდა.

„გინახავთ სული, ჭერეთ უმანკო, მხურვალე ლოცვით მიქანცებულო?“

მას ჰგავდა მთვარე, ნაზად მთოვარე, დისკო გადახრით შუქმიბინდული!“

შუქმიბინდულ მდვარეს ბარათაშვილი თავის კერძო წერილებშიაც ტრფობით იხსენიებს. როდესაც მას მშვენიერი ლანდშაფტის დახატვა სურს, აუცილებლად მთვარესაც მიმართავს და, რომანტიკოსების არ იყოს, მას მხოლოდ შუქმიბინდულობისთვის ეტრფის. მაგრამ რა არის ეს გული ბუნებისა, რომელიც რომანტიკოსების სულის სიღრმეში მშვენიერების წმინდა განცდას ამოძრავებდა? რა თქმა უნდა, ეს ის გრძნეული შანაარსია ბუნების ცხოვრებისა, რომელიც მზის სინათლეში თავისი კანის, უჭვრეტე ზღუდეებით იფარება და იქიდან მართლამეობით გამოკრთის; ეს ის სულებია, რომელნიც, რომანტიკოსების თვალში, ბუნების არსში ბინადრობენ და სასეირნოდ მართო ფერმკრთალი მთვარის სხივებზე გამოდიან. ერთი სიტყვით, რომანტიკოსების გრძნობისთვის ბუნება ცოცხალი არსია, და აკი ბარათაშვილის არსებაშიც იმავე გრძნობებს არა ვსჭვრეტთ? ბუნებას მწუხარება და სიხარული შეუძლია, ბუნებას თანაგრძნობა ესმის, ბუნებაში სიცოცხლე სჩქეფს, ბუნებაში თავისებური ენაც არსებობს...

ასეა თუ ისე ბარათაშვილის გული 1836 წლიდან დაწყებული 1842-ამდე მწუხარებისა და კაემნის გრძნობათ ასაზრდოებს, ბრძოლა და მოქმედება ზისთვის გაუგებარია. იგი სულით და ხორციით რომანტიკოსია, რომელსაც თავისი გულის ტკივლებზე ჩივილის მეტი არაფერი ეხერხება.

c. 1843—1845

მაგრამ 1843 წლისთვის ბარათაშვილის პასიური გრძნობები თავისი უღელტეხილის მწვერვალს აღწევენ. და ამ ხნიდან დაწყებული პოეტის სულიერ არსებაში თითქოს შეუშინებლად და მოუშინებლად ახალი გრძნობების ჩანასახი იზრდება.

საზოგადოდ, საერთო განწყობილება მისი სულისა ამ დროიდან

განსაკუთრებულ რყევას განიცდის. იგი თითქოს მეტი სიფხიზლით იხედება გარშემო და ზოგჯერ თავის ჩვეულებრივ სუბიექტური სულის განწყობილების ფარგლებს სცილდება და ყურადღებას ობიექტური სინამდვილის ველისაკენაც მიმართავს. ასეთ შემთხვევაში საესე-ბით მიუდგომლად და უპიროვნოდ, გულგრილად და დამშვიდებით ობიექტური სინამდვილის ადეკვატური გამოხატულების მოძებნისთვის იწყებს ზრუნვას. აქ რომანტიზმი რეალიზმის ელემენტებს უთმობს ადგილს, და ბარათაშვილის სულის მღელვარება დროებით მაინც წყნარდება. ასეთ მომენტებში ხან მებრძოლი მეომრის სულისკვეთების მატარებლად გამოდის. და ხან კიდევ, სოფლის ყარიბი მუშის ნაბადში გამოხვეული, თავისი გრძნობების შესახებ მეტყველებს. მართალია, ბუნება აქაც საამო ოცნებისა და „ჭირთა დათმენის“ სადგურად მიაჩნია, მაგრამ საერთოდ ბუნების სურათებს თავისი სუბიექტური გრძნობების ბადეს ახლა უკვე ადვილად აცლის და მისი ნაპდვილი სახით გვიჩვენებს. „ჩინარი“ ერთადერთი ლექსია, რომლის სახითაც პოეტმა თავისი სიცოცხლის ბოლო წლებში ბუნებას უკანასკნელი სალაში მიუძღვნა. საკმარისია ზერეღედ მაინც გადაიკითხოთ ეს ლექსი და ნათლად დაინახავთ, რომ ბუნება პოეტისთვის მარტო ოცნებისა და გულის ჩივილის ფონს კი აღარ წარმოადგენს, არამედ დამოუკიდებელ ღირებულებად იქცევა, რომელსაც მგოსანი მარტო თავის ფიქრთა გასართველად კი არა, მისი საკუთარი სიმშვენიერის ცხადსაყოფად ხატავს, ან და მისთვის, რომ ყველასათვის გასაგებად გახადოს იღუმალი და ძლიერი ტანჯვა მიჯნურისა, რომლის გულსაც ციური ცეცხლი ტრფიალებისა ნამდვილად ეგზნება. ანალოგიას ადამიანთა გრძნობებსა და ბუნების სურათებს შორის პოეტი წინათაც ხედავდა, მაგრამ, თუ მაშინ ბუნება მას მარტო საკუთარი, პირადი გრძნობის ანალოგიას აწვდიდა, ახლა მას საზოგადო გრძნობის თავისებურებას უამყარავებს.

მაგრამ ეს მხოლოდ ელემენტებია რეალისტური სულის განწყობილებისა. საერთოდ კი ბარათაშვილის გულისყური ისევ საკუთარი გულისცემის მიმდინარეობისაკენაა მიმართული, ისევ სუბიექტური სულის განწყობილების თავისებურებას დასტირის.

მაგრამ ახლანდელ ტირილში ძველი მორჩილების ჩივილის ხმები იშვიათად მოისმის. ბარათაშვილი დაეჯეკა და გაღონიერდა, ვაჟკაცს კი ცრემლთა დენა და ოხვრა-ჩივილი აღარ შეშვენის; მოთმინებისა და მორჩილების გრძნობებისთვის მის გულს აღარ სცალიან, ცდა და ქედმოხრილი ლოდინი, აბა როდის გამომინათებს ბედის ვარსკვლავიო, ბარათაშვილის სულის სამკვიდროში ვეღარ ხეირობს და მის მაგიერ მოუთმენლობა, მოუტირებლობა, თავგანწირულება და ბრძოლის წყურვილი ისადგურებს. შეუთრეგებელი და შეუდრეკელი ბრძო-

ლის გრძნობები ბარათაშვილის არსებაში ყოველგვარ სხვა გრძნობას ჩრდილავს:

„რაა მოვეშორდე ჩემსა მამულსა, მოვაკლდე ჰსწორთა და მეგობარსა; ნულა ვიხილავ ჩემთა მშობელთა და ჩემსა სატრფოს ტკბილ-მოუბარსა... კენესა გულისა, ტრფობის ნაშთი, მივსცე ზღვის ღელვას... ნუ დავიმარხო ჩემსა მამულში, ჩემთა წინაპართ საფლავებს შორის... დაე მოვეკდე მე უპატრონოდ მისგან ოხერი! ვერ შემაშინოს მისმა ბასრმა, მოსისხლე მტერი! გასწი, მერანო, შენს ჰენებას არ აქვს საშლვარი და ნიავს მიეც ფიქრი ჩემი, შავად მღელვარი!“

რა ძლიერი და შეუპოვარი უნდა იყოს გრძნობები იმ ადამიანისა, რომელიც სათითაოდ იგლეჯს თავისი გულიდან ყველა იმ გრძნობის მცენარეთ, რომელთა ჩრდილშიც ოდესღაც ერთადერთ თავშესაფარს პოულობდა, და რა ძირითადი უნდა იყოს ის ცვლილება, რომელიც ადამიანს თავის წინაღულ ღმერთებს ფეხქვეშ ათელვინებს. ბარათაშვილს „მერანი“ ისეთი ძლიერა ნებისყოფის ადამიანის, ისეთი ბრძოლის წყურვილს სულის აღმოკვნესაა, რომ პირველი შეხედვით ეჭვით იტყვი:

არა, კაცი რომელიც მთელი თავისი საცოცხლის განმავლობაში ბედის ვარსკვლავის მოძრაობის მეტზე არაფერზე ფიქრობდა, რომელიც „ცრემლით ნამვისა“ და „ტკბილი ოცნის“ მეტს ვერაფერს ახერხებდა*, იმის მიუხედავად, რომ მთელი მისი არსება სევლა-ვაების ზღვით იყო ღელვილი, ასეთი კაცა „მერანის“ გრძნობების გამომსახველი ვერას დროს იქნებაო! მაგრამ ერთი წლის შემდეგ ბარათაშვილის მუზა კიდევ უფრო ძლიერი გრძნობების სიმებს ეხება და კიდევ უფრო მეტს აღშფოთებასა და რისხვას აღძრავს პოეტის არსებაში:

„სად ხარ აღმშფოთო, მიპასუხე, ნუ იმალები, რატომ გაცუდლა ძალი შენი მომჯადოები?—განვედი ჩემგან პოე მაცთურო, სულო ბოროტო“... — მიმართავს პოეტი „სულს“, რომელიც თავისი უბედურების მიზეზად მიაჩნია და რისხვა-კრულვას უგზავნის მას:

„წყეულიმც იყოს დღე იგი, როს შენთა აღთქმათა, ბრმად ვუმსხვერპლიდი, მივანდობდი, ჩემთ გულისთქმათა“. — ამგვარათ სულიერი განწყობილება „მერანისა“ „სულო ბოროტოს“ სულიერი განწყობილებაც არის და ცხადაა, ბარათაშვილის არსებაში ძირითადი ცვლილება მომხდარა:

ქედმოხრილი და თვალცრემლიანი მგოსანი შეუპოვარ და ქედმა-

* ამით, რასაკვირვლია, იმის თქმა როდი გვსურს, თითქოს ბრძოლის წყურვილის გრძნობა ერთხელაც არ ვადვიებოდეს მგოსანს. არა, ასეთი გრძნობა მას წინათაც ეწვეოდა ხოლმე, მაგრამ ეს მხოლოდ შემთხვევითი სულიერი განწყობილება იყო, რომელიც მხოლოდ სპორადიულად თუ იჩენდა თავს, თორემ შემოქმედების მოტივად არც ერთხელ არ გამოსულა (იხ. ბარათაშვილის 1 წერილი).

ლალ მებრძოლად გარდაქმნილა. მაგრამ მებრძოლიც არის და მებრძოლიც.

არის მებრძოლი, რომელიც მთელ კმაყოფილებას თვით ბრძოლის პროცესში განიცდის, მის გრძნობებს მარტო რღვევისა და მტკრების ხმა ასაღარებს, მარტო ბრძოლისთვის იბრძვის. მაგრამ არის მეორე ხასიათის მებრძოლიც: მის ბრძოლას განსაზღვრული მიზანი ჰქონს შუქს და შინაარსს აძლევს. იგი ამ მიზნისთვის იბრძვის.

ბარათაშვილი მეორე ჯგუფის მებრძოლთა რიცხვს ეკუთვნის. მას სწამს, რომ ცუდად არ ჩაივლის განწირულის სულის კვეთება და გზა-უვალი, მისგან თელილი მაინც დარჩება, რათა შემდეგ თაობათათვის მასზე სიარული უფრო ადვილი შეიქმნეს. ეს რწმენაა, რომ მას ბრძოლის სურვილებს აღუძრავს, რაზმავს კიდევ საბრძოლველად. ასეთი მებრძოლია ბარათაშვილი, მაგრამ იგი მაინც მებრძოლია. წინანდელ ბარათაშვილთან შედარებით მისი სულიერი განწყობილების ცვლილება დიდია, ხოლო ბუნებრივი კი არის. გავიხსენოთ თუნდ დასავლეთი ევროპის წარსული საუკუნეების სულიერი განწყობილების ისტორია. პირდაპირ გასაოცარია, როგორ მოთავსდა ერთი კაცის ბუნებაში მთელი ის სირთულე სულიერი ტრაგედიის განვითარებისა, რომლის სიღრმისა და სიფართოვის დასატევად ევროპაში მთელი სამი თაობის სულიერი ცხოვრება შეიქნა საჭირო.*

პირველად ბარათაშვილის არსებაში ჯერ კიდევ სრულიად უსახო და გაუბედავი პროტესტის გრძნობა იღვიძებს, რომელიც სინამდვილის ბნელი მხარეების არჩევასა და დახატვაში იჩენს თავს და პოეტს მხოლოდ იმ სოფლის ცხოვრების იმედს უტოვებს. შემდეგში მგოსნის გრძნობათა სამფლობელოს ერთბაშად გაუქარვებელი სევდა-კაეშნისა და უიმედობის ზეწარი ეფარება და ბოლოს მისი გულის სიღრმეში გარკვეული პროტესტისა და იმედით განცხოველებული ბრძოლის გრძნობები იჩენს თავს. — ეს სამი ხანა პოეტის სულიერი განწყობილებისა ნამდვილი ელვის სისწრაფით ცვლიდა ერთი მეორეს. სულ რაღაც ცხრა წელიწადი შეიქნა საჭირო მისთვის, რომ ბარათაშვილს სანტიმენტალისტის უნებო რომანტიზმის და ალტყინებული „Sturm und Drang“-ის სულის ტრაგედიის უმთავრესი ეტაპები განეცადა.

რა თქმა უნდა, ასეთი ჩქარი, მაგრამ იმავე დროს ბუნებრივი ცვლილება ბარათაშვილის სულის განწყობილებისა მხოლოდ წინა საფეხურებად, მხოლოდ მოსამზადებელ ეტაპებად უნდა ჩაითვალოს, რომელიც მისი საკუთარი ინდივიდუალობის სრულ გაფურჩქვნას უსწრებდა წინ. ამ თვალსაზრისით, ბარათაშვილის ცხრა წლის ლიტერატურული მოღვაწეობა მხოლოდ უვერტიურაა მისი შესაძლო მომავალი შე-

* იხ. К. Котляревский, Мировая скорбь, гл. XVIII და შემდ.

მოქმედებისა, უვერტიურა, რომელიც მოულოდნელმა სიკვდილმა ანაზღუდად შესწყვიტა და მგოსნის სულის ტრაგედიის პირველი მოქმედების მოსმენის შესაძლებლობაც კი მოგვისპო. მაგრამ უვერტიურა ყოველთვის ტრაგედიის მთავარი მოტივის გახმაურებაა, და ბარათაშვილის ლიტერატურულ მოღვაწეობაშიც ნათლად ისახება დამახასიათებელი თვისებები მისი შესაძლო დამწიფებული შემოქმედებისა. ექვი არ არის, უკმაყოფილების გრძნობა მუდამ უმთავრეს მოტივად დარჩებოდა ბარათაშვილის შემოქმედებაში, რომლის ნიადაგზეც სინამდვილის ობიექტურ სფეროსთან ბრძოლის პროცესი თანდათანობით გაიშლებოდა. რეალისტური ჩანასახი ბარათაშვილის სულიერი განწყობილებისა დასრულებულ სახეს მისცემდა მგოსნის შემოქმედებას და ბარათაშვილი თავისი სულის მუდმივი ანალიზის მაგიერ ბრძოლის წყურვილთ აღტყინებული გმირების ცხოვრების დასურათებას მიჰყოფდა ხელს. „მერანისა“ და „სულო ბოროტოს“ ავტორი ფსიქოლოგიური აუცილებლობით „კაინისა“ და „მანფრედის“ ცხოვრებით დაინტერესდებოდა და ქართულ მწერლობას უთუოდ დიდი პოემების სახით მებრძოლი გმირების სახეებს აჩუქებდა.

ამნაირად, ბარათაშვილი ნამდვილი ბაირონი როდია, მხოლოდ პოტენციურად არის ბაირონი, და თუ ზოგი მხარე ბაირონის სულისა ბარათაშვილის სულსაც ამოძრავებდა, ეს მხოლოდ საბუთია და ზედმეტი არგუმენტი მისი, რომ ჩვენი პოეტის სულიერ არსებაში ევროპის სულიერი ცხოვრების მთელ იმ ტრაგედიას მოუყრია თავი და განსახიერებულა, რომელიც მეთვრამეტე საუკუნის პირველი ნახევრის ბოლოს დაიწყო და მხოლოდ მეცხრამეტე საუკუნეში დასრულდა.

II. ბარათაშვილი აზრთა სამკვიდროში

ასეთი იყო გრძნობების სფერო ბარათაშვილის დაუცხრომელი სულის სამკვიდროში. — მისი დამახასიათებელი თვისება ტკივილი იყო. და როდესაც ცნობიერ ადამიანს გული ტკივა, აუცილებლად თავისი ტკივილების მიზეზის ძიებას დაიწყებს. ადამიანის გონება არსებითად მუდამ მიზეზობრივი დამოკიდებულების ცხადსაყოფად არის მიმართული და ბარათაშვილის გონებაც ამ მიმართულებით უნდა ამოძრავებულყო.

თავისთავად მგოსნის შემოქმედების საიდუმლოების ახსნისათვის არასდროს ჰქონია დიდი მნიშვნელობა მის ცნობიერ აზრთა მიმდინარეობას. ხელოვნური შემოქმედება არ არის ფილოსოფიური აზროვნების ცნობიერი ნაყოფი, იგი უფრო გრძნობითი განცდის საშოდან იზადება. მაგრამ რას ფიქრობდა ხელოვანი თავისი სულის ტკივილების შესახებ, — ეს ისეთი საკითხია, რომელიც თუ მგოსნის შემოქმედებას

არა, მისი პიროვნების ცნობიერ მხარეს მაინც საკმაო ნათელსა ჰფენს, და ამ მხრივ არასდროს არ უნდა ჩაითვალოს ზედმეტად პოეტის აზრთა სამკვიდროს ბჭეთა შეღება და მისი ცნობიერების ველის საუნჯეთა განცდა.

ბარათაშვილი ხელოვანი არ იქნებოდა, რომ ერთხელ და სამუდამოდ განსაზღვრული, რაციონალურად განსაჭვრეტი სისტემა შეექმნა და დაწყნარებულიყო, მას ასეთი სისტემა არ ჰქონდა. უფრო მისი ძიების პროცესში იყო ჩაფლული და ერთხელ რომ ერთს აცხადებდა თავისი სულის ტრაგედიის წყაროდ, მეორეხელ თავისი გულის ტკივილების მახეზად მეორეს თვლიდა.

ლ უ რ ჯ ი ყ ვ ა ვ ი ლ ი

ნიკოლოზ ბარათაშვილის გრძნობათა სამკვიდროს ანალიზმა ნათლად დაგვანახა, რომ პოეტის გული უკმაყოფილებისა და დაუამებელი ტკივილის გრძნობების ყანად გადაქცეულა. იგი გლოვს და დასტირის თავის უბედობას, ცრემლის წვეთებით აპკურებს. სევდა-კაეშნის ნათესამაგრამ ტირილი არსებულით უკმაყოფილებასა და საუკეთესოსაკენ მისწრაფებას გულისხმობს. ხოლო ეს მისწრაფება არ არის აქტიური ნებისყოფის ამოძრავება; უფრო არსებული მდგომარეობის უარყოფითი შეფასება და საუკეთესო მომავლის დამკვიდრების უმოქმედო სურვილია. იგი „შორით მზერა და შორით კვდომა“ ამ საუკეთესო მომავლისა.

„შორით კვდომა“ კი, ანუ გერმანელების სიტყვით რომ გამოვთქვათ, — Sehnsucht-ი გრძნობაა დაკარგვისა და იმავე დროს სურვილი, ორივე ერთად შეწევრებული, ხოლო სასურველის განხორციელების უნებოთ და უგადაწყვეტილებოთ და აგრეთვე საშუალებათა უარჩევნოთ, რომელთა დახმარებითაც ამ სასურველი მდგომარეობის მიღწევა იქნებოდა შესაძლებელი. მაგრამ საით არის ეს კვდომა მიმართული? საით იქნება მიმართული, თუ არ იქით, საითაც მიიმართება ყოველწინდომა და სურვილი ამა ქვეყნისა, რა მაღალფარდოვანისა და მყვირალა სიტყვითაც არ უნდა იყოს გამოთქმული! რა თქმა უნდა — ბედნიერებისა და სიტკბოებისაკენ. რომანტიკოსი ამ გამოთქმას არასდროს ხმარობს, მაგრამ სამაგიეროდ ყოველთვის გულისხმობს... მაგრამ დამახასიათებელი რომანტიკოსისათვის ეს ბედნიერებისაკენ მისწრაფება კი არ არის, დამახასიათებელია მხოლოდ მისი რწმენა, რომ ეს ბედნიერება მართლა არსებობს: იცის, რომ იგი მას მოელის, რომ არის სადღაც დედამიწის ზურგზე ერთი ალაგი, სადაც ეს ბედნიერება მოულოდნელად გამოეცხადება. და რადგანაც იგი მხოლოდ საჩუქარია განგებინა, და არა თვითონ სჭედს მას, ამიტომ რა საჭიროა მისთვის განსაზღვ-

რული გეგმით ცხოვრება და მოქმედება! საკმაოა მხოლოდ გამოუტყვეველი სურვილები და რწმენა, რომ მისი მისწრაფება ოდესმე თავის საგანს უსათუოდ მიაღწევს, ასეთი რწმენის შენახვა კი ადვილი საქმეა... ნოვალისმა თავისი მისწრაფების საგანს ცნობილი და იღუმალობით აღსავსე სახელი — „ლურჯი ყვავილი“ უწოდა (ბრანდისი).

როდესაც რომანტიკოსების ამ დახასიათებას კითხულობ, გგონია, გონება-მახვილ ავტორს ბარათაშვილის სახის დახატვა დაუსაზავს მიზნადთქო. მართლაც, განა ბედნიერებისა და სიტყბოების დაკარგვას არ დასტირის უშრეტი ცრემლით ბარათაშვილის მუზა? განა ცასა და მიწას, ღმერთსა და ქვეყანას თავის უბედურებას, ობლობასა და უთვისტომობას არ შესჩივის ჩვენი მგოსანი? მაგრამ ამის მიუხედავად:

„მწუხრი გულისა-სევდა გულისა-ნუგეშსა ამას შენგან მიიღებს,
რომ გათენდება დილა მზიანი და ყოველ ბინდსა ის განანათლებს!

და ან კადეე:

„და გზა უვალო, შენგან თელილი, მერანო ჩემო, მინც დარჩება“.

ეს ყველა ბარათაშვილის სიტყვებია. და ამ სიტყვების მთქმელს, რა თქმა უნდა, დიდი რწმენა უნდა ჰქონოდა დაკარგული ბედნიერების მოპოების შესაძლებლობისა. ამ მხრით იგი ნამდვილი მოძმეა დასავლეთ ევროპის რომანტიკოსებისა. მაგრამ ამაზე უფრო საოცარი ის არის, რომ ჩვენი პოეტის მისწრაფების საგნის სიმბოლოდ იგივე ლურჯი ფერი გამოდის, რომელსაც ნოვალისიც ეტრფოდა: საგულისხმოა, რომ ნათარგმნ ლექსშიც, სადაც შავს ფერზეა ლაპარაკი, ჩვენი მგოსანი თავისი გემოვნების თანახმად იქცევა და სრულიად თავისუფლად, შავის ნაცვლად ლურჯის შესახებ იწყებს სიმღერას.

ცისა ფერს, ლურჯსა ფერს,
პირველად ქმნილსა ფერს
და არ ამ ქვეყნიერს.
სიყრმიდან ეტრფოდი.
და ასლაც, რომ სისხლი
მაქვს გაციებული,
ეფიციე — არ ეტრფო
არ ოდეს ფერსა სხვას.
თვალეებში მშვენიერს
ვეტრფი მე ცისა ფერს;
მოსრული იგი ცით
გამოპკრთის სიამით.
ფიქრი მე სანატრი
მომიწვევს მთისა ქედს,
რომ ეშხით დამდნარი
შევერთო ლურჯსა ფერს...

სამარეს ჩემსა როს
გარს ნისლო მოეცას —
ივია შესწიროს
ციაგმან ლურჯსა ცას!

ამგვარად, ბარათაშვილსაც სიტკბოება და ბედნიერება სწყურია, მისი ლურჯი ყვავილიც იგოვეა, რაც დასავლეთ ევროპის რომანტიკოსების იყო. მაგრამ ბარათაშვილის ლურჯი ყვავილი გაუშლელია, მისი ლაქვარდი ცა ღრუბლებით არის დაფარული.

რამ უნდა გაუშალოს მგოსანს საოცნებო ლურჯი ყვავილი, რამ უნდა გადარეკოს მის ცაზე მოზღვავებული ღრუბელთა გროვა? რისგან მოელის მგოსანი კმაყოფილებასა და ბედნიერებას?

პოეტი ფილოსოფიურად მსჯელობს. მისი შეხედულებით ადამიანს ერთგვარი დანიშნულება აქვს, იგი შეუგნებლად მიისწრაფვის მის განხორციელებისაკენ და სანამ თავისი დანიშნულებისათვის ვერ მიუგნია, უკმაყოფილოა და იტანჯება. ნამდვილი სიტკბოებისა და ბედნიერების წყაროდ მხოლოდ დანიშნულების განხორციელების საბიძგეზე მიმართული მოღვაწეობა იქცევა. «Душа твоя ищетъ пищи новой, духъ твойъ стремится къ большей дѣятельности, къ сценамъ болѣе сильнымъ, болѣе патетическимъ. И пока онъ достигнетъ своего назначенія, ему скучно, грустно», — სწერს ბარათაშვილი თავის ბიძას, ზაქარია ორბელიანს.

„ახლა მე იმას ვამბობ, რომ მე შინაგანი ხმა მიწვევს საუკეთესოს ჰვედრისაკენ, გული მეუბნება, რომ შენ არა ხარ ახლანდელი მდგომარეობისათვის დაბადებულიო! ნუ გძინავსო! მე არა მძინავს, მაგრამ კაცი მინდა, რომ ამ პატარა ღრე-კლდეს გამიყვანოს, და დაედევ გაშლილს ადგილს. ოჰ, რა თავისუფლად ამოვისუნთქავ მაშინ, რა ხელმწიფურად გარდავხედავ ჩემს ასპარეზსა!“ აქაც იგივე აზრია. აქაც თავისი დანიშნულებას, თავისი ნამდვილი ჰვედრის ასპარეზზე მოღვაწეობისაგან მოელის ბარათაშვილი თავისი კმაყოფილებისა და ხსნის გასაღებს. „იღუმალი ხმა“ ამასვე ეუბნება მგოსანს:

„ეძიე, ყმაო, შენ მხვედრი შენი,
ვინძლო იპოვნო შენი საშენი“.
მაგრამ მე მხვედრსა ჩემსა ვერ ჰკოებ,
და შით კაეშანს ვერლა ვიწორებ“-ო —

უმატებს მგოსანი და ერთხელ კიდევ მოგვაგონებს, რომ სევდა და კაეშანი ის ბუნებრივი გრძნობებია, რომელსაც მხოლოდ ერთი გზით გაექცევა ადამიანი და რომ ეს გზა მხოლოდ მისი დანიშნულებისაკენ მიმავალი გზაა.

ამგვარად, ბარათაშვილის აზრი ასეთია: საკმარისია ჩემი დანიშნუ-

ლების გზაზე დავდგე და სევდა-კაეშანი იმწამსვე ბედნიერებისა და კმაყოფილების გრძნობებს დაუთმობს ადგილსო!

მაგრამ ბარათაშვილის გულში ბედნიერებისა და კმაყოფილების გრძნობას ერთხელაც ვერ მოუნახავს ადგილი; მისი ჩანგისაგან „მოკლული გულის ჩივილის“ მეტი არასდროს არაფერი გვსმენია.

რამ მოუკლა გული მგოსანს? ან შეიძლება სევდა-კაეშანი, ბარათაშვილის რწმენით, საყოველთაო ბედი იყოს ადამიანის გრძნობიერებისა?

როდესაც მგოსანი თავისი ადრინდელი ახალგაზრდობის სულიერი განწყობილების შესახებ ლაპარაკობს, ხშირად იგონებს იმ ნეტარებას, რომელსაც წრფელი ახალგაზრდობის ეამს განიცდიდა, „როს ვარსკვლავი მშვენიერის ცით უნეტარებდა სიცოცხლისა დღეთა სიამით“. პოეტის ახალგაზრდობის ხანა ბედნიერების გრძნობათა შარავანდელში იყო გახვეული, სული მისი დამშვიდებული იყო და რწმენა კლდესავით შეურყეველი (იხ. „სულო ბოროტო“).

რა იქნებოდა, რომ მგოსანს ახალგაზრდობის ნეტარი გრძნობები სამუდამოდ შერჩენოდა! ამისთვის მხოლოდ ერთი იყო საჭირო:

იგი არ უნდა ჩაკვირვებოდა თავის მდგომარეობას და სამუდამოდ „ყმაწვილის ბრმა სარწმუნოება“ შეენარჩუნებია, არ უნდა დაეწყო ფიქრი თავისი ნამდვილი დანიშნულების შესახებ და არ უნდა ეგრძნო მისწრაფება მისი განხორცელების მიმართულებით, ან და, თუ მაინც დამაინც თავის ნამდვილ დანიშნულებას და ცხოვრებას შორის შეუსაბამობას აღმოაჩენდა და ამის გამო გულში ტკივილებს იგრძნობდა, იმდენი ძალა მაინც უნდა გამოეჩინა, რომ თავისი დანიშნულების შესაფერი ცხოვრების პირობების შექმნა შეძლებოდა. თუ არა და, პოეტის სული მუდმივი უკმაყოფილების გრძნობების სათარეშო სარბიელად დარჩებოდა.

სამწუხაროდ, მგოსანმა ვერც ერთი მოახერხა და ვერც მეორე, ვერც არსებული ცხოვრების პირობებს შეუთრგდა და ვერც თავისი დანიშნულების შესაფერი ასპარეზი იპოვა. როგორ მოხდა პირველი და რამ გამოიწვია მეორე?

ა. ხ მ ა ი დ უ მ ა ლ ი, ს უ ლ ი ბ ო რ ო ტ ი

რა ვსცან პირველად წუთისოფელი...
მას აქეთ ხმა რამ თან ჰსდევს ყოველთა
ჩემთა ზრახვათა და საწადელთა
ცხადად თუ სიზმრად, იგი მე მარად,
სულ ერთსა მიწერთნის გულისა კირად:
„ეძიე, ყმაო, შენ მხვედარი შენი,
ვინძლო იპოვნო შენი სამშვენიო!“-ო,

ამბობს 1836 წ. ჯერ კიდევ სრულიად ახალგაზრდა მგოსანი და ამნაირად თავის სწრაფვასა და ძიებას იმ „იღუმალი ხმის“ გრძნეულობით ხსნის, რომელმაც მისი არსებული ცხოვრება შეუფერებლად დასახა და მის ზვედრს, ე. ი. ნამდვილ დანიშნულებას დაუპირდაპირა. დაპირდაპირება კი სხვადასხვაობის აღიარებას ნიშნავს, და ეს იყო მიზეზი, რომ მგოსნის გულში პირველი სევდიანი კილო სწორედ იმ ხნიდან ახმაურდა. ჭაბუკმა მგოსანმა ჯერ კიდევ არ იცის, ანგელოზია მფარველი მისი ეს იღუმალი ხმა, თუ ეშმაკი და მაცდურია, რომელმაც სიცოცხლე სამუდამოდ უნდა მოუწამლოს, მაგრამ გადის შვიდი წელი, და მგოსანი უკვე ბოროტი სულის სახელით ნათლავს ამ იღუმალ ხმას:

სულო ბოროტო, ვინ მოგიხმო ჩემად წინამძღვრად,
ჩემის გონების და სიცოცხლის შენ აღმამფოთრად?
მარტვი, რა უყავ, სად წარმიღე სულის მშვიდობა,
რისთვის მომიკალ ყმაწილის ბრმა სარწმუნოება?

ერთი სიტყვით ცხადია, რომ მგოსნის ბედნიერების დღეები მას შემდეგ დაბნელებულა, რაც მის სულში საკუთარი დანიშნულების ძიების სურვილი დაბუდებულა და განმტკიცებულა, მაგრამ ეს მხოლოდ ნახევარია უბედურებისა ან და შეიძლება ნამდვილი ბედნიერების დასაწყისიც იყოს. საჭიროა ოღონდ ძიების გზაზე დამდგარმა სულმა თავისი მისწრაფების საგნის მიმართულებას მიაგნოს. „მაგრამ მე ჩემსა მხვედრსა ვერ ვპოვებ და მით კაეშანს ვერლა ვიშორებო!“, აცხადებს მგოსანი ან და:

„სულო აღმამფოთო, მიასუხე, ნუ იმალები,
რატომ გაუღდა ძალი შენი მომჯაღობი“...ო.

რატომ ვერ პოულობს მგოსანი თავის დანიშნულებას, რა უშლის ხელს?

ბ. ბ ე დ ი

ობიექტურად მოაზროვნე ადამიანი ამის მიზეზის ძებნას ცხოვრების გარეშე პირობების თავისებურებაში დაიწყებდა. დაწვრილებითა და ზედმიწევნით ჩამოთვლიდა ყველა იმ უმნიშვნელოსა და მნიშვნელოვან გარემობას, რომელიც ყველა ერთად მისი ცხოვრების სრულ სურათს შეადგენს. აქ აღნიშნული იქნებოდა მრავალი მოვლენა, რომელთა ზეგავლენითაც მისი ცხოვრების სინამდვილეს ჩრდილი ეფინებოდა.

ასეთი მანერა აზროვნებისა ადამიანის გონების შემეცნებითი ძლიერების რწმენიდან გამომდინარეობს. ვისაც სწამს, რომ შემეცნებითი მისწრაფება უნაყოფო გონების ვარჯიშობას კი არა, ჭეშმარიტე-

ბის ცხადყოფის ერთადერთ საშუალებას წარმოადგენს, ას რთული მოვლენის ზედმიწევნით ანალიზზე უარს არასდროს იტყვიან.

მაგრამ ბარათაშვილი არც ობიექტურად მოაზროვნე ადამიანი იყო და არც ენერგიული აზროვნების ნაყოფიერების მორწმუნე. ამიტომ მისი აზროვნება მუდამ ცხოვრების სინამდვილის სუბიექტური მხრისაკენ იყო მიმართული და მისი ანალიზი შორს არასდროს მიდიოდა.

როდესაც იგი თავისი დანიშნულების მიუღწევლობის საკითხს არკვევდა, პრობლემის გასაღებს უმთავრესად ობიექტური სინამდვილის ანალიზში როდი ეძებდა. უფრო იმ აზრისა იყო, რომ ყველაფერი მხოლოდ იმაზეა დამოკიდებული, თუ ვის როგორ უნათებს ბედის ვარსკვლავი. ზოგის ცხოვრების გზა ბედის ვარსკვლავის ცხოველი სხივებით არის განათებული, და ასეთ შემთხვევებში ადამიანის ნამდვილი დანიშნულების სახე იმდენად ცხადი და ნათელია, რომ მის საპოვნელად ბევრი ძებნა არ არის საჭირო. ხოლო ზოგის ცხოვრების ცაზე სიბნელის ზეწარია გადაფარებული. ბედის ვარსკვლავის სხივთა სინათლე დედამიწის ზედაპირს ვეღარ სწვდება, და სიბნელით მოცულა ცხოვრების გზაზე ადამიანის დანიშნულების სახე ფერმკრთალდება.

ამგვარად, მიაგნებს ადამიანი თავის დანიშნულებას თუ ვერა, ეს საკვებით მის ბედზეა დამოკიდებული. ზოგი იმთავითვე თავისი დანიშნულების გზას ადგება და ბედნიერია, და ზოგი კიდევ სამუდამო ტანჯვა-კენესისთვის არის განწირული. აქ თვითონ ადამიანი არაფერ შუაშია: მისი ცხოვრების ძაფების მრთველი მარტო მისი ბედია.

ასეთი რწმენის ნიადაგზე იდგა პირველ ხანებში ბარათაშვილი და, რა თქმა უნდა, მაშინ მას „ბედის ვარსკვლავის“ თვალყურის დევნებისა და მუდარის მეტი მართლა არაფერი ჰქონდა დარჩენილი.

მოციმციმი, მოდი, გამომეღარე,
შენგან ბნელი გული გამომიღარე,
კვლავ ციური ცეცხლი გარმოისარე;
ნაბერწყალნი ეშხისა მომაყარე-ო,

უვედრება მგოსანი თავის ბედის ვარსკვლავს, და ამას იმიტომ სჩადის, რომ თავისი დანიშნულების გზის პოვნასა და, მაშასადამე, სევდა-კაემნის თავიდან აშორებას მარტო მისგან მოელის. მაგრამ როდესაც რწმუნდება, რომ ქედმოხრილ ვედრებასა და მუდარას ნაყოფი არ მოაქვს, მაშინ მგოსანი თავის ბედზე ზეგავლენის უკანასკნელ საშუალებას მიმართავს. ბრძოლას უცხადებს თავის ბედს და ფიქრობს, ამ გზით მაინც შეეცვლი „ბედის ტრიალს“ — ამ უმთავრეს მიზეზს ჩემი „გულის სიბნელისასო“.

გასწი, გაფრინდი, ჩემო მერანო, გარდამატარე ბედის სამძლვარი,
თუ აქამოდღე არ ემონა მას, არც აწ ემონოს შენი მხედარი!

ადამიანის სიტყვებისა და კმაყოფილების გრძნობების წყარო რომ მართლა მის ბედზეა დამოკიდებული, რომ „გლახ გული შავ ბედისგან არის დაღამებული“ და „ბედისა ბრუნვით მოკლული“, ამას მგოსანი მართო თავისი გრძნობების ანალიზით კი არ ადასტურებს. ხშირად სხვისი ხვედრის შესახებაც საუბრობს და ყველგან და ყოველთვის უკმაყოფილებისა და უბედურობის მიზეზს ბედის ტრიალში სკვრეტს.

რად ვერ მიაღწია „ბულბულმა“ თავისი სურვილის განხორციელებას, ან რად გასწყვიტა ქეთევანმა თავისი მშვენიერი სიცოცხლის ძაფები, ან რად დაკარგა საქართველომ თავისი დამოუკიდებლობა და თავისუფლება? მიტომ, რომ ასეთი იყო სურვილი მათი ბედისა, რომელმაც ბულბულს „გლახ რული“ მოგვარა, ქეთევანი — ავენათა მსხვერპლად გახადა და საქართველოს ცხოვრება ისე მოაწყო, რომ „დღეს იქნება, თუ ხვალ იქნება, ქართლსა დაიკავს რუსთ ხელმწიფება“. ტყუილად კი არ უწოდა მგოსანმა თავის ერთადერთ პოემას „ბელი ქართლისა“.

ასეა თუ ისე, ბარათაშვილის აზრი ნათელია: ადამიანი კმაყოფილებასა და სიხარულს განიცდის, როდესაც თავისი ნამდვილი დანიშნულების გზას ადგია. მაგრამ, როდესაც ამ გზას სცილდება, მაშინ მისი ვული ტკივილით ისე რება და სევდა-კაემნით იფარება. ხოლო ვინ მონახავს თავისი დანიშნულების გზას და ვინ ვერა, ეს სავსებით ადამიანის ბედზეა დამოკიდებული და არა მის თავისუფალ ნებაზე. ამიტომ ზოგი იმთავითვე ტანჯვა-ვაებისთვის არის განწირული და ზოგი კიდევ სიხარულისა და შვების გრძნობებისთვის განმზადებული.

როგორც ხედავთ, ბარათაშვილი ტიპიური ფატალისტიკა. მაგრამ მისი ფატალიზმი თავის სიმძაფრეს სავსებით კარგავს, როდესაც მგოსანი თავისი ცხოვრების უკანასკნელ წლებში მასთან ბრძოლის შესაძლებლობასა და ზოგჯერ ნაყოფიერებასაც აღიარებს („მერანი“ და „სულო ბორტო“) და როდესაც ბრმა ბედის ტრიალს ნების თავისუფლებას უპირდაპირებს.

ც. „კ ა ე თ ა ს ი ა ე ე“

ბარათაშვილის აზროვნებაში აღნიშნულია სხვა ხაზებიც, რომლის მიმართულებითაც ადამიანის გულში სევდა-კაემნისა და უკმაყოფილების გრძნობები იჭრება. მისი აზროვნება არ არის სწორხაზოვანი. უფრო ზიგზაგებით მოძრაობას არის ნაჩვევი და ამიტომ საკვირველი არ არის, როდესაც ბარათაშვილისგან შემდეგი სიტყვები გვესმის:

გულსა, მოკლულსა კაცთ სიავით და ბედის ბრუნვით
ლაშქარი წმიდა განმიტვობდა ციურის სხივით.

ან და:

იტყვიკე ენითა უსუსურის,
იტყვიკე, ვიდრე უამი დაგხარის,
ვიდრემდის ხარ, ყრპო, თავისუფალი,
არ გიცნია სოფელი მომღერალი.

ან და კიდევ:

არღა რა აქვს მას ნდობა ამა სოფლის;
ეშინიან, იკრძალვის, არღა იცის,
ვის აუწყოს დაფარული მან გრძნობა,
ეფიქრება ზელმეორედ მას ნდობა!..
ძნელი არის მარტობა სულისა:
მას ელტიან სიამენი სოფლისა.

განა ცხადად არა ჩანს ამ სიტყვებიდან, რომ მგოსნის გულში დანთებულ ცეცხლს „კაცთა სიავე“ და „მომღერალი და დაუნდობელი სოფელიც“ უმატებს შეშას? გაუტანელმა სოფელმა, ავმა ენებმა დაუხშეს „ქეთევანს“ ბედნიერების ბჭენი, „კაცთა სიავემ“ დაუკოდა მგოსანს გული და სოფლის დაუნდობლობამ დაუობლა სული. ტყუილად კი არ უწოდებს მგოსანი სოფელს საძაგელს. განა სხვა სახელის ღირსია ქვეყანა, სადაც „ვინც მაღალის გრძნობის მექონე მეგონა, იგი ვნახე უგულო; ვისიკ სული განვითარებული მეგონა, მას სული არა ჰქონია, ვისი გონებაც მრწამდა ზეგარდმო ნიჭად, მას არცთუ განსჯა ქონია; ვისიცა ცრემლნი მეგონებოდნენ ცრემლად სიბრალულისა, გამომეტყველად მშვენიერის სულისა, თურმე ყოფილან ნიშანნი მცბიერებისა, წვეთნი საშინელის საწამლავისა“. საშინელი უდაბნოს სურათია, სადაც ქვეწარმავალთა და ქვემძრომთ ფერხული გაუმართათ, და რა გასაკვირია, როდესაც ამქვეყნად მგოსანი ერთ ციდა ადგილსაც ვერ პოულობს ისეთს, რომ სულს მშვიდობა და გულს მყუდროება მიანიჭოს. „სად განისვენოს სულმა, სად მიიდრიკო თავიო?“ მოსთქვამს მგოსანი.

ამგვარად ცხადია, ბარათაშვილის აზრით, სოფლის უვარგისობაც დიდი მიზეზია ადამიანის გულის დაბნელებისა და დაიარებისა.

მაგრამ საოცარი ის არის, რომ პოეტი „კაცთა სიავესა“ და „ბედის ბრუნვას“ როგორც თავისი გულის ტკივილის მიზეზებს ორსავე ერთად იხსენიებს. საოცარი არის მეტქი, მიტომ ვამბობთ, რომ ვისაც ბედი მიაჩნია თავისი უბედურების წყაროდ, მისთვის კაცთა სიავეს აღარავითარი მნიშვნელობა არ უნდა ჰქონდეს. წარმოიდგინეთ ადამიანი, რომელსაც ბედის ვარსკვლავმა გაუღიმა და თავის დანიშნულებას მიაგნებინა. ბარათაშვილის აზრით, ასეთი ადამიანის სული სავსებით დამშვიდებული და დაკმაყოფილებული უნდა ყოფილიყო და კაცთა

სიავესა და სოფლის სისაძაგლეს მისი მოწამელა არ უნდა შეძლებოდა, თორემ ამით ადამიანის ბედი დარღვეული იქნებოდა ან ის ბედი უკვე ბედი აღარ არის, რომელიც გარეშე პირობების თვისებათა ზეგავლენით იცვლება. ან და ასეთი შემთხვევაც წარმოიდგინეთ: ვთქვათ, ბედმა ადამიანს მისი ნამდვილი დანიშნულების გზა დაუხშო. ცხადია, მის გულში უკმაყოფილებისა და უსიამოვნების გრძნობები უნდა დამკვიდრდეს. განა შეიძლება ასეთ პირობებში რა გინდა ზნეობრივ სისრულესაც უნდა მიაღწიოს საზოგადოებამ, ადამიანის გული გამომრთელდეს და სიამოვნებისა და სიტკბოების სარბიელად გადაიქცეს?

მაშ ცხადაა, რომ „ბედის ბრუნვა“ და „კაცთა სიავე“ ჩვენი სულიერი ტანჯვის დამოუკიდებელ და თანაბარ მიზეზებად ვერასდროს ჩაითვლება. აშკარაა, ბარათაშვილი თავისი დაბნელებული გულის ტანჯვის მიზეზებს ეძებდა, მაგრამ ნათლად და გარკვეულად მათ წარმოდგენას ჯერ კიდევ ვერ ახერხებდა.

დ. „ს ა წ ყ ა უ ლ ი ა ლ უ ვ ს ე ბ ე ლ ი“

ზოგჯერ პოეტის მხედველობა უფრო შორს სწვდება. იყო დრო, როდესაც ცხადად გრძნობდა, რომ უმთავრესი წყარო მისი სულის მღელვარებისა მის შეუღრეკელ შორს სწრაფვაში გამოისახებოდა:

„გულისთქმა ჩემი შენს იქითა... ძვივს სადგურს,
ზენაართ სამყოფთ, რომ დამთოს აქ აწაოება“... (შემოღამ. მთაწმ.).

მაგრამ მაშინ ჯერ კიდევ ნაკლებ იცნობდა მგოსანი „საწუთროს“ და იმედით შესცქეროდა მომავალს: ეგონა, რომ დაუშრეტელი სწრაფვა ადამიანის სულისა სააქაოსაც შეძლებს ოდესმე თავისი წყურვილის დაკმაყოფილებას; ჯერ კიდევ არ ეგონა, რომ ეს სწრაფვა იმ აბსოლუტური აქტივობის დაუცხრომლობის გამოკრთომა იყო, რომელიც ადამიანის აბსოლუტურ „ფაუსტიზმში“ პოულობს თავის შესატყვის გა მოხატულებას. ამიტომ ამბობდა:

„მწუხრი გულისა-სევდა გულისა-ნუგეშსა ამას შენგან მიიღებს,
რომ გათენდება დილა მზიანი და ყოველ ბინდსა ის განანათლებს“.

მაგრამ იმასაც გრძნობდა, რომ „დილის გათენება“ შეუძლებელია, სადაც წინსწრაფვა აბსოლუტურ ბუნებისად ისახება:

„მინც რა არის ჩვენი ყოფა-წუთისოფელი,
თუ არა ოდენ საწყაული ალუვისებელი?
ვინ არის იგი, ვის თვის გული ერთხელ აღევსოს,
და რაც მიეღოს, ერთხელ ნატვრით, ისი ეკმაროს?“ (ფიქრ. მტკ. პირას).

და თავისი უბედურების წყაროდ ბოლო ხანებში პოეტი სწორედ ამ მისწრაფების დაუცხრომლობას თვლიდა. მაგრამ თანდათანობით იმ რწმენამდისაც მიდიოდა, რომ ეს არ იყო მარტო მისი ხვედრი, რომ ფაუსტური წინსწრაფვა ზოგად-კაცობრიული მოვლენა იყო, რომ იგი ადამიანის „ბედი“ იყო. ამიტომაც პოეტის რწმენით საჭირო იყო მასთან განუწყვეტელი ბრძოლის წარმოება; ხოლო განსაკუთრებით საინტერესო ეს არის: ბარათაშვილი, თავის „მერანში“ მაინც, იმდონემდე ამაღლდა, რომ ნათლად ხედავს ამ მისწრაფების აბსოლუტურ ბუნებას და მასთან ბრძოლის წარმატების ურზუნველსაყოფად, აუცილებლად თვლის ყველაფრის იმის ზეარაკად მიტანას, რაც თავისი ბუნებით შედარებითი ხასიათის არის, მაგრამ ჩვენი სააქაო ცხოვრებისათვის განსაკუთრებით უძვირფასესად ითვლება ყოველი გრძნობა, რომელიც საწუთროს გვაკავშირებს, რომელიც მას ძვირფასად ხდის ჩვენთვის, ყველაფერი ეს ბრძოლას უნდა შეეწიროს. მხოლოდ მაშინ იქნება შესაძლებელი ითქვას:

„ცუდად ხომ მაინც არ ჩაივლის ეს განწირულის სულის კვეთება,
და გზა უვალი, შენგან თელილი, მერანო ჩემო, მაინც დარჩება“.

IMPERSONALIA

„თუ რომ მხედველობაში არ მივიღებთ იმ წინადადებათ, რომლებშიც ჩვენებითი ნაცვალსახელი რომელსამე განსაზღვრულ საგანს ან მოვლენას მიგვითითებს და რომელნიც ამიტომ impersonalia-თა რიცხვში შეცდომით ითვლებიან, როგორც, მაგ., es ist Karl, es ist vollendet და მისთანანი, მაშინ ნამდვილ impersonalia-დ ე. წ. მეტეოროლოგიური წინადადებანი უნდა ჩაითვალოს-ო, ამბობს ვუნდტი“.

ძართალია ვუნდტი თუ არა, ეს სულ ერთია: ყოველ შემთხვევაში უდავოა, რომ არც ერთი წინადადება არ არის მეტყველი დედაიწის ზურგზე იმპერსონალური ფორმით ისე ფართოდ გავრცელებული, როგორც ე. წ. მეტეოროლოგიური წინადადებანი.

სრულიად ბუნებრივად ისმის ამიტომ კითხვა: რა აქვს მეტეოროლოგიურ მოვლენებს ისეთი, რომ ყოველი ენა იძულებული ხდება, ისინი იმპერსონალური წინადადების სამოსელში გაახვიოს, მაშინ როდესაც სხვა მოვლენათა მიმართ ერთ ენას რომ პირის დასახელება ეხერხება, მეორე ამ მხრივ სრულ უძღურებას იჩენს? ამ ფაქტს სიმპტომატური მნიშვნელობა აქვს, და მეთოდოლოგიურად ე. წ. impersonalia-თა ფსიქოლოგიური ბუნების გასარკვევად მისი ღირებულება ყოველ ექვს გარეშეა. ჩვენც აქედან უნდა დავიწყოთ, და როდესაც მეტეოროლოგიურ წინადადებათა თავისებური ფსიქოლოგიური შინაარსი გაირკვევა, შეაძლება ამით ყოველგვარი impersonale-ს ბუნებასაც საბოლოო ნათელი მოეფინოს.

„წვიმს“, „თოვს“, „ელავს“, „ქექავს“ და სხვა ამისდაგვარი, როგორც ცნობილია, იმპერსონალურს ან, ჰეიზეს თქმით, უსუბიექტო წინადადებად ითვლება¹. მაშასადამე, მასში, თანახმად ტრადიციისა, მსჯელობის აქტი პოულობს თავის გამოხატულებას. მაგრამ მსჯელობა ე. წ. სუბიექტსა და პრედიკატს გულისხმობს. უსუბიექტო წინადადებებში

¹ K. W u n d t, Völkerpsychologie, II B., Die Sprache, 2. Teil, 3. Aufl. 1912, S. 226.

² Steinthal, Zeitschrift f. Völkerpsychologie, B. I. S. 89.

კი სუბიექტი არა ჩანს. ამიტომ ისმის პრობლემა: ან impersonale ობიექტი, და, მაშ, მისი სუბიექტი უნდა იყოს გამოხატული; ან იგი არ არის მსჯელობა და მაშინ „წვიმს“, „თოვს“ და მისთანანი წინადადებად ვეღარ ჩაითვლებიან, თუ რომ მართალია, რომ წინადადება ყოველთვის მსჯელობის სიტყვიერი გამოხატულებაა; ანდა, დასასრულ, impersonale არა თუ წინადადებაა, არამედ უქვევლად მსჯელობაცაა; მაგრამ მაშინ მსჯელობის აქტისათვის სუბიექტი და პრედიკატი მიუცილებელ ელემენტებად აღარ უნდა ითვლებოდნენ.

impersonale-თა პრობლემის ისტორიაში საკითხის გადაჭრის ორგვარი ძირითადი ცდაა გაბატონებული. ორთავესთვის დამახასიათებელია წინასწარი რწმენა, რომ აქ ნამდვილი მსჯელობის აქტთან გვაქვს საქმე; ხოლო განსხვავება მათ შორის ისაა, რომ მაშინ, როდესაც ერთი მიმდინარეობა მსჯელობისათვის სუბიექტს მიუცილებელ ელემენტად თვლის და, მაშასადამე, impersonale-შიც მის დადასტურებას ცდილობს, მეორეს სუბიექტი სრულიადაც არ მიაჩნია მსჯელობის ორგანულ ნაწილად და, ცხადია, impersonale-თა ფაქტში თავისი მსჯელობის თეორიის ერთ-ერთ არგუმენტს სჭერეტს. პირველი მიმდინარეობისათვის განსაკუთრებით ზიგვარტის, იერუზალემის და ვუნდტის შეხედულებებია დამახასიათებელი; მეორისათვის — ბ რ ე ნ ტ ა ნ ო ს სკოლისა.

I. „უსუბიექტოდ“ ეს წინადადებებში, — ამბობს ზ ი გ ვ ა რ ტ ი, — მხოლოდ იმ ვიწრო მნიშვნელობით ჩაითვლებიან, რომ მათ საგანისუბიექტი (Dingssubjekt) აკლიათო; მაგრამ ისინი სრულიად არ შეადგენენ გამოჩაყლის მსჯელობის გამომეტყველებელ წინადადების ზოგადი ბუნებიდან: ისინი შეიცავენ სინთეზს ზოგადის ცნობილი წარმოდგენისას წინამდებარე მოვლენასთან, და სწორედ ეს უკანასკნელია, რომ სუბიექტს აღნიშნავს, და ამავე დროს ზმნის პირის დაბოლოებაც სწორედ მას გულისხმობს¹. მაგრამ წინამდებარე მოვლენის წარმოდგენისა და ცნობილის ზოგადი წარმოდგენის სინთეზი, ზიგვარტის გაგებით, დასახელება (Benennung) და მეტი არაფერი. მაშასადამე, იმპერსონალური წინადადებანი ნამდვილად მხოლოდ დასახელებით მსჯელობათ (Benennungsurteil) წარმოდგენენ: „ელავს“ — ეს იგივეა, რაც: „ის, რასაც მე ვხედავ, ელვაა“; — ეს კი იმას ნიშნავს, რომ S-ად აღქმული მოვლენა უნდა ვიგულისხმოდ და P-დ ზმნაში აღნიშნული სახელწოდება.

II. ვუნდტის შეხედულება სხვაგვარია. მისი აზრით, impersonalia-ს ნამდვილი ბუნების გათვალისწინება გასაგებად ხდის იმ გარემოებას, რომ ენის ძველ ძეგლებში გაცილებით უფრო იშვიათია უსუბი-

¹ Sigwart, Logik, B. I, 3. Aufl., 1904, S. 83. იხ. აგრეთვე S. 80 ff.

ეპლ... ფორმები, ვიდრე ახლებში. უეკველია, რომ იმპერსონალურ წინადადებათა შესატყვის წარმოდგენათა შინაარსში დღესაც მოიპოვება ისეთი ელემენტი, რომელიც იძულებელგვყოფს, ზმნაში აღნიშნული მოვლენის სუბიექტი თვით ზმნის დაბოლოებით და ზოგიერთ თანამედროვე ენაში ცალკე ნაცვალსახელითაც კი აღვნიშნოთ, როგორც ეს, მაგ., გერმანულშია: *es regnet*. მაგრამ ეს ელემენტი გაურკვეველი მნიშვნელობისაა, და ამიტომ არის, რომ თვით წინადადების სუბიექტიც გაურკვეველად უნდა ჩაითვალოს. ეს იმით აიხსნება, ვუნდტის შეხედულებით, რომ „ფსიქოლოგიურად იგი მთელ კომპლექსს აღნიშნავს აღქმის კონსტანტ შინაარსისას, რომელიც ზმნაში ნაგულისხმევ მოვლენასა თუ მდგომარეობასთან ერთად არის მოცემული; ამ შინაარსიდან ხან ერთი წამოიწევა ცნობიერებაში წინ და ხან მეორე, და სწორედ წარმოდგენის ასეთი მერყევი ფსიქოლოგიური ბუნებიდან გამოპდინარეობს მისი გარკვეული ლოგიკური გამოსახვის შეუძლებლობა“¹. ერთი ზიტყვით, ე. წ. *impersonalia*-ში სუბიექტს უთუოდ ვგულისხმობთ, და სუბიექტი ლოგიკურად გაურკვეველი საგნობრივი ცნებაა (*Gegenstandsbegriff*), ხოლო ფსიქოლოგიურად მთელი კომპლექსი იმ აღქმათა შინაარსისა, რომელიც ზმნაში აღნიშნულ მოვლენასთან თუ მდგომარეობასთან ერთად გვეძლევა. პირველად, უეკველია, მსჯელობს ვუნდტი, მათ სრული წინადადების ფორმა ჰქონდათ, და *«das eigentliche impersonale scheint demnach ein Stück Abbreviatursprache zu sein, das unter der Wirkung häufiger Gebrauchs aus einer einst vollständigen Satzform hervorging»*² ამასთან ერთად, ეუნდტი ფიქრობს, რომ „თავისი უშუალო შინაარსით ნამდვილი იმპერსონალიები სწორედ მარტივ მოთხრობით გამოთქმას წარმოადგენენ, რომელნიც ისევე შორს დგანან ნათქვამის დასახელების ან კაუზალური გაგების განზრახვიდან, როგორც მისი სინამდვილის საგანგებო შეწყნარების მიზნიდანაც“³.

III. ი ე რ უ ზ ა ლ ე მ ი არსებითად ლოცეს, შუპეს, პრანტლისა და ბერგმანის შეხედულებათა ნიადაგზე დგას⁴. *Impersonalia* მისთვისაც სრულ ორნაწევროვან მსჯელობას წარმოადგენს და, მაშასადამე, მასში სუბიექტის ცნებაც უნდა იყოს ნაგულისხმები: „*impersonalia*-თ უთუოდ უნდა ჰქონდეთ სუბიექტით“, — ამბობს ი ე რ უ ზ ა ლ ე მ ი: „პრეზენსი აღქმით მსჯელობისა და, მაშასადამე, პრეზენსი მეტეოროლოგიურ წინადადებათაც შეიცავს ცხად მიმართე-

¹ W. W u n d t, *Völkpsychologie*, B II, S. 278.

² იქვე, S. 229.

³ იქვე, S. 226 f.

⁴ K. J e r u s a l e m, *Die Urteilsfunktion*, 1895, S. 126.

ბას მოხრობელის სივრცითი არისადმი, და სწორედ ეს სივრცითი არეა მოთხრობის სუბიექტად რომ უნდა იქნეს მიღებულიო“¹. განსაკუთრებით ეს მეტეოროლოგიურ წინადადებათა შესახებ ითქმის, მაგრამ არა ნაკლების უფლებით იგივე შეიძლება ყველა დანარჩენ იმპერსონალიების შესახებაც ითქვას, თუნდა ისეთი წინადადების შესახებაც, როგორცაა, მაგალითად, გერმანული: *es fehlt an Geld*. იერუზალემის აზრით, ამ თქმასთან უთუოდ დაკავშირებულია კითხვა: *wo fehlt es an Geld?* და კონკრეტი სინამდვილის ერთი ნაწილი, *wo es an Geld fehlt*, ნამდვილი სუბიექტია ასეთ მსჯელობათა.

IV. სულ სხვაა ბრენტანოს სკოლის შეხედულება. როგორც ცნობილია, ბრენტანო მსჯელობას მარტივ, დამოუკიდებელ ფუნქციად თვლის, რომელშიც ჩვენ ამა თუ იმ წარმოდგენის შინაარსის მარტოდმარტო შეწყნარების თუ უკუგდების აქტთან გვაქვს საქმე. მაშასადამე, სრულიად არ არის აუცილებელი, მსჯელობას ორივე ჩვეულებრივი წევრი: სუბიექტი და პრედიკატი ახლდეს თან. ამ მხრივ *impersonalia*-თ სანიმუშო მნიშვნელობა აქვთ: აქ ჩვენს წინაშე მხოლოდ ერთი წარმოდგენაა და მსჯელობა მხოლოდ და მისი შინაარსის შეწყნარების თუ უკუგდების აქტით ამოიწურება.

ამგვარად, უსუბიექტობა იმპერსონალური წინადადებისა ოდნავადაც არ უშლის მას ხელს, ნსჯელობის შინაარსის გამომხატველობა აილოს თავის თავზე. მაგრამ რა ბუნების მსჯელობასთან გვაქვს საქმე, როდესაც მათ იმპერსონალურ სიტყვიერ სამოსელში ვახვევთ?

ბრენტანოს სკოლის ერთ-ერთი მიმდევარი, ცნობილი მარტი სრულად გარკვეულ პასუხს იძლევა ამ საკითხზე. მისი აზრით, ე. წ. უსუბიექტო წინადადებაში ჩვენ მხოლოდ და განსაკუთრებით ეგზისტენციალური მსჯელობანი უნდა ვიგულოთ გამოთქმულად: „წვიმს“, მაშასადამე, ამ თეორიის თანახმად, იმასვე უნდა ნიშნავდეს, რააც: „წვიმა“, ან „წვიმა არსებობს“². უეჭველია, რომ ამ მხრივ მარტი ახალს არაფერს ამბობს, ვინაიდან *impersonalia*-თა ეგზისტენციალური ბუნების დადასტურება ჯერ კიდევ ჰერბარტმა სცადა და შემდეგ აგრეთვე შტაინტალმაც, რომელიც იმპერსონალურ წინადადებაში ნაგულისხმებ სუბიექტს თვით ზმნაში სჭერეტს, ასე რომ, *impersonale* მისთვის შინაგანი სუბიექტის მატარებლად გამოდის³.

¹ K. Jerusalem. Die Urteilsfunktion, 1895, S. 126.

² Marty. Über subjektlose Sätze u. d. Verhältnis der Grammatik zur Psychologie und Logik. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, B., 17-18-19.

³ Steinthal, Impersonale Verben, Zeitschr. f. Völkerpsychologie, B. I. S 89.

არ არის საჭირო ყველა აქ აღნიშნულ შეხედულებათა განცალკევებულად და საგანგებოდ შეფასება. მთავარი დებულება, საიდანაც ისინი ყველანი გამომდინარეობენ, ერთია: სახელდობრ ის, რომ უსუბიექტო წინადადებებში ჩვენ ყოველთვის მსჯელობის გამოხატულებასთან უნდა გვეკონდეს საქმე. ამიტომ სრულიად საკმარისი იქნება, თუ რომ, უწინარეს ყოვლისა, ამ წინასწარ დებულებას გავხდით ჩვენი ყურადღების საგნად.

მართლაცდა, რას განვიცდით, როდესაც, მაგ., წვიმის ფაქტს ერთო სიტყვით: „წვიმს“ აღვნიშნავთ? ამისათვის ჩვენთვის აუცილებელი ხდება გაკვრით მაინც აღქმისა (восприятие) და ნაწილობრივ მსჯელობის ფსიქოლოგიასაც შევეხთ¹.

„წვიმს“, „თოვს“, „ელავს“, „ქექავს!“ უქვევლია, რომ ჩვენს წინაშე განსაზღვრული ობიექტური პროცესი ხდება, ხოლო ჩვენს ცნობიერებაში შესაბამ შეგრძნებათა ნაკადი იწყებს მოძრაობას. უნდა ვიგულისხმოთ, რომ თავისთავად ეს შეგრძნებანი უფორმო მასალას წარმოადგენენ, და მათ ურთიერთთან არავითარი კავშირი არა აქვთ. მაგრამ ისინი მყის ერთმანეთისაკენ შვებიან პირს და მრავალ წარმოდგენებთან ერთად განსაზღვრული ფორმის მთლიან კომპლექსში შესარწყმელად ურთიერთს უკავშირდებიან.

რა უღვეს საფუძვლად ამ შეკავშირებას პროცესს? თვით შეგრძნებათა შინაგანი თავისებურების ბუნება ხომ არა? არა; ვინაიდან მაშინ ამ გზით მიღებულ კომპლექსში ადგილი არ უნდა ჰქონოდა იმგვარ განცდას, რომელიც თვით შეგრძნებათა ფარგლებს გადალახავდა და მათ გადაღმა მდებარე არეს მიგვიითითებდა. ნამდვილად კი ეს კომპლექსი სწორედ ობიექტური ვითარების აღქმის ნიშნით არის აღბეჭდილი.

შეიძლება მას საფუძვლად ჩვენი წინასწარი გამოცდილება ედოს, წინასწარი გამოცდილება ანალოგიურ შემთხვევებში ასეთისავე შეგრძნებების მთლიან კომპლექსად შერწყმისა? არც ეს, ვინაიდან საკითხო აღქმის განმეორებით გენეზისს კი არა, მისი პირველადი წარმოშობის პროცესს ეხება. — ან, შეიძლება, თვით ობიექტური პროცესი, რომელიც აღქმის შინაარსის სახით წარმოიშვას ცნობიერებაში? არც ეს, ვინაიდან ობიექტური პრინციპიალური ანტიპოდია სუბიექტურისა და

¹ მთელი ეს თავი მხოლოდ გაკვრით ეხება ჩვენი აღქმის, ცნებისა და მსჯელობის თეორიას. იგი მხოლოდ უსრულო წინასწარი მოხსენებაა, და ამდენად მოკლებულია განზრახვას, აქ გამოთქმულის მთავარი დებულებების საკმარისი დასაბუთება წარმოადგინოს. ყველაფერი ეს შეიძლება მხოლოდ იმ ვრცელ გამოკვლევას მოეთხოვოს, რომელიც ამჟამად დასაბუთებლად მზადდება და თავის უმთავრეს ნაწილში აზროვნების ფსიქოლოგიას ეხება.

ფსიქოლოგიურისა და სასწაული იქნებოდა, არსებითად ფსიქიკურის საზღვრებს გადაღმა მდებარეს მიმართულება მიეცა იმ პროცესიათვის, რომელიც სწორედ ფსიქიკური შინაარსის გაფორმებებს ემსახურება. — შეიძლება, მაშინ ქვეცნობიერებაში უნდა ვეძიოთ მისი განსაზღვრელი ფაქტორი? შეუძლებელია, სანამ ქვეცნობიერების შინაარსად იმავე ცნობიერების შინაარსს ვიგულებთ, ხოლო იმ განსხვავებით, რომ აქ მას ცნობიერების დამახასიათებელი მომენტი, ცნობადობა (СОЗНАВАЕМОСТЬ) უნდა აკლდე: ცნობიერების შინაარსზე მხოლოდ ცნობიერების ფარგლებში შეიძლება ლაპარაკი, და არაცნობიერი შეგრძნება, არაცნობიერი აღქმა, გრძნობა და ნებელობა სრულიად სამართლიანად ითვლება contradictio in adjecto-ს უცილობელ ნიმუშად.

ჩვენ ვფიქრობთ ფსიქიკური მასალის აღქმის განსაზღვრულ კომპლექსად შერწყმას, კომპლექსად, რომელიც თავისი დასრულებული ფორმით ერთბაშად ცნობიერების ფარგლებს გადაღმა ნაგულისხმებ ობიექტურ არეში თავსდება, ვითარცა შინაარსი ამა თუ იმ ობიექტური საგნის, მდგომარეობის ან მოვლენის აღქმისა, — ამ კომპლექსად შერწყმას ის ჯერ კიდევ უცნობი ქვეფსიქიკური არე განსაზღვრავს, რომელიც ობიექტურსა და სუბიექტურს, შეგრძნებასა და ობიექტს შუამავლობს და წმინდა ფსიქიკურში (შეგრძნებათა კომპლექსში) ტრანსსუბიექტურის ვითარებას წარმოგვიდგენს. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ობიექტისადმი ინტენციია, რომელიც ყოველი აღქმის განცდაში მარხია, შესაძლოა, მხოლოდ ამ უცნობ ქვეფსიქიკურ არეს ემყარებოდეს.

ძნელია ამ უკანასკნელის ბუნების ნათელყოფა მიტომ, რომ ყველაფერი ტრანსფსიქიკური მხოლოდ ფსიქიკურ სამოსელში ნათლდება ჩვენთვის. მაგრამ ერთი რამ მაინც აუცილებლად უნდა მივიღოთ: სახელდობრ ის, რომ აგი სინამდვილის ჯერ უცნობ არეს წარმოადგენს, რომლისთვისაც სუბიექტურისა და ობიექტურის საწინააღმდეგო პოლუსები სრულიად უცხოა და რომელშიც ჩვენ მათი შინაგანი, განუწევრებელი არსებობის შეურყვნელ ფაქტთან გვაქვს საქმე. თუ რომ წარმოვიდგენთ სინამდვილის ამ ორ საწინააღმდეგო პოლუსს განცალკევებით, მაშინ ჩვენ იძულებულნი ვიქნებით ვალიაოთ, რომ ობიექტურის ზეგავლენა ცოცხალ არსებაზე ამ ქვეფსიქიკურ არეში თავის შესატყვის „ცვლილებას“ იწვევს, რომელიც ადეკვატური გამოხატულებაა ობიექტურისა, მიტომ, რომ იგი სუბიექტური ბუნების არ არის. მაგრამ, რადგანაც იგი არც ობიექტური ბუნებისაა, ამიტომ იგი ჩვენს ცნობიერებაში. ფსიქიკურ პროცესთა სახით ითარგმნება და, მაშასადამე, ამ უკანასკნელთა სინთეზებს საფუძვლად ედება. ასე ხდება, რომ

აღქმის განცდაში თვით ობიექტური ვითარება გვესახება მიწვდომილად და ხელსახეობით დაქერილად. ჩვენს ცნობიერებას მხოლოდ ორი ცალკე, საწინააღმდეგო პოლუსის შეგნება აქვს: ობიექტურისა და სუბიექტურის. ამიტომ ადვილი გასაგებია, რომ ადამიანის გონებისათვის სინამდვილის სხვა სფეროს არსებობის აზრი, სხვა სფეროსი, რომლისთვისაც სუბიექტურისა და ობიექტურის ანტითეზა სრულიად შეურიგებელია და მოხსნილი, დიდი ხნით შეუმჩნეველი უნდა დარჩენილიყო. როდესაც პლატონი შემეცნებას გახსენების პროცესად სახავდა და, მაშასადამე, კეშმარიტებას შემეცნების აქტამდე მზამზარეულად მოცემულ ფაქტად თვლიდა, ანდა, როდესაც ლიბნიცი სულიერისა და ფიზიკურის ჰარმონიის წინასწარდაწესებულობის შესახებ მსჯელობდა, უეჭველია, ერთი-და-მეორეც ამ ქვეფსიქიკურის რეალობის უსახო გრძნობით ხელმძღვანელობდა; და ეს იყო მიზეზი, რომ მათ საკმაოდ ნათელი შეგნება ჰქონდათ ზოგი უეჭველი კეშმარიტებისა, ხოლო ამ უკანასკნელის ახსნისათვის ძალა არ შესწევდათ, ვინაიდან ამისთვის საჭირო იყო, რომ სინამდვილის აღნიშნულ არეს მათი ბნელი გრძნობისათვის კი არა, ნათელი შემეცნებისათვის ეჩვენებია პირა.

ამგვარად, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ შეგრძნებათა მასალა, რომელიც ჩვენს ცნობიერებაშია წარმოდგენილი, ქვეფსიქიკურ არეში აღნიშნული ობიექტური სინამდვილის ბუნების მიხედვით, სრულიად განსაზღვრულ კომპლექსად შეირწყმას და ამიტომ ყოველთვის ობიექტური შინაარსის აღქმად გვევლინება. თვით აღქმა, რა თქმა უნდა, ვითარცა კომპლექსი შეგრძნებათა, ფსიქიკური ბუნებისად რჩება; მაგრამ იგი ობიექტური მნიშვნელობისადაც, რამდენადაც იგი, ვითარცა თარგმანი ქვეფსიქიკურ არეში „აღბეჭდილი“ ობიექტური ვითარებისა, სწორედ ობიექტურ რეალობას სახავს დაქერილად.

მაგრამ მართლა ყოველთვის არის აქ ეს ობიექტური სინამდვილე დაქერილი? რა თქმა უნდა, სუბიექტის ცნობიერებისათვის უთუოდ არის. მაგრამ ჩვენი ცნობიერების გაფორმინება, მისი გაობიექტურება, მართლ და ყოველთვის ქვეფსიქიკურის შესატყვისად როდი განისაზღვრება. საუბედუროდ, ადამიანის ცნობიერება, ვიწრო და შემოფარგლული, სხვა გავლენებსაც განიცდის, გავლენებს, რომელთაც წმინდა სუბიექტური მნიშვნელობა და გენეზისი აქვთ, და, ამდენად, შესაძლო ხდება შეგრძნებათა და წარმოდგენათა ისეთი კომპლექსის სახით შერწყმა, რომელიც სრულიად არ შეესაბამება იმას, რის აღქმობასაც იგი ჩემულობს. მაშასადამე, აღქმის მიმართ კეშმარიტებისა და მცდარობის საზომის გამოყენება სრულიად არ შეიძლება შეუფერებლად ჩაითვალოს, და მე ვფიქრობ, უმართებულო არ იქნებოდა, თუ რომ მსჯელობის აქტს ერთხელ და სამუდამოდ ჩამოერთმეოდა ის მონოპოლია, რომელიც მას არისტოტელემ კეშმარიტების მიმართ გადას-

ცა; ეს მით უფრო, რომ ბოლოს და ბოლოს მსჯელობა თავისთავად მეორადი ფუნქციაა, და მასში ნაგულისხმები ქეშმარიტება მხოლოდ რეკონსტრუქციაა აღქმის შესაძლო ქეშმარიტებისა.

არ უნდა თქმა, რომ აღქმა მსჯელობაზე უფრო ახლო დგას ქეშმარიტებასთან, თუ რომ ამ უკანასკნელის ცნებაში არც მარტო ფსიქიკურს ვიგულისხმებთ და არც მარტო ობიექტურს, არამედ ქვეფსიქიკურ არეში „აღბეჭდილ“ რაობას ტრანსსუბიექტური სინამდვილისას; ახლო დგას მითმ, რომ აღქმაში უშუალოდაა მოცემული ობიექტურის ზეგავლენა შექმენებელ სუბიექტზე და, მაშასადამე, მის ქვეფსიქიკურ არეში რაობა ტრანსსუბიექტურისა აქტუალურადაა „წარმოდგენილი“. ამიტომ ფსიქიკური შინაარსის, ამ შემთხვევაში შეგრძნებების ქვეფსიქიკურის აქტუალური „მდგომარეობის“ ხელმძღვანელობით მიმართება ობიექტურისადმი უფრო ადვილდება.

მსჯელობაში კი პირიქით: ტრანსსუბიექტურის სუბიექტზე ზეგავლენა უშუალოდ როდია მოცემული; ამიტომ რაობა ობიექტურისა ქვეფსიქიკურ არეში ნაკლებ აქტუალურია, და მიმართების აქტი ცნობიერების მასალისა, ამ შემთხვევაში წარმოდგენებისა, ქვეფსიქიკურის ხელმძღვანელობას საგრძნობლად მოკლებულია. როდესაც ვმსჯელობთ: ვ არ დ ი წ ი თ ე ლ ი ა, წარმოდგენა „წ ი თ ე ლ ი“, რა თქმა უნდა, ობიექტურისაკენ მიიმართება, მაგრამ მიმართებას აქ ქვეფსიქიკური შედარებით, მკრთალი მდგომარეობა ხელმძღვანელობს. ამ პირობებში, ადვილი წარმოსადგენია, რომ მიმართების აქტი უცხო მომენტთა უფრო მეტი რიცხვის ზეგავლენას განიცდის, ვიდრე აღქმის პროცესში. — გარდა ამისა, აღქმის პროცესში ჩვენ პირველქმნით განსაზღვრული ფორმის კომპლექსს ცნობიერების შინაარსისას და მასში ობიექტურს წარმოვიდგენთ; მსჯელობის აქტში კი, პირიქით, უკვე შექმნილ კომპლექსს (აღქმას, წარმოდგენას), რომელსაც ცნობიერების შინაარსის კოფიციენტები საგრძნობლად აქვს ჩამოცილებული და რომელიც, უმთავრესად, ქვეფსიქიკური მდგომარეობის სუბსტრატის ამარაღაა დაცული, — მსჯელობის აქტში ამ უკვე შექმნილ კომპლექსს კვლავ აღვადგენთ, და აღვადგენთ, რა თქმა უნდა, ქვეფსიქიკური მდგომარეობის ხელმძღვანელობით. ეს გაფერმკრთალებული, ცნობიერსა და ფსიქიკურ შინაარსს თითქმის სავსებით მოკლებული კომპლექსი, რომელსაც, როგორც ეს-ეს იყო აღვნიშნეთ, ქვეფსიქიკური მდგომარეობის არაცნობიერქმნილი სუბსტრატია აქვს საფუძვლად, არის ის, რასაც, ჩვეულებრივ, ცნებას უწოდებენ. მსჯელობის აქტში, მაშასადამე, როდესაც პრედიკაციას ვაწარმოებთ, ცნებას (სუბიექტს) სხვადასხვა წარმოდგენას ვაკუთვნებთ და, მაშასადამე, მის საქარავაზე კვლავ წარმოდგენათა (ან შეგრძნებათა) კომპლექსს ვაგებთ. მსჯელობა, როგორც ხედავთ, აღქმის რეკონსტრუქციის ან

ცნების წარმოდგენად აგების პროცესად უნდა ჩაითვალოს, და მისი მართებულობის უმაღლესი ინსტანცია, უეჭველია, იმ ალქმის მართებულობაა, რომლის რეკონსტრუქციაც მასში ხდება.

მაგრამ მსჯელობის აქტში თვით ალქმის მართებულობაც მოწმდება, ვინაიდან მსჯელობაში აღდგენილი ალქმა შესაძლოა საკმაოდ განსხვავდებოდეს ჩვეულებრივი ალქმისაგან, მაგრამ ამის მიუხედავად იგი მაინც უფრო ანლო გამოხატულება იყოს კეშმარტებისა, ვიდრე უკანასკნელი.

ამგვარად, ჩვენ საბუთი გვეძლევა, ვალიაოთ, რომ არა მარტო ალქმა. უნდა ჩაითვალოს მსჯელობის ინსტანციად, არამედ მსჯელობაც ალქმის ინსტანციად. ეს დებულება *circulus vitosus*-ის სანიმუშო დებულებად შეიძლება ჩათვლილიყო, თვით ალქმაში ან მსჯელობაში რომ ყოფილიყო მათი ევიდენტობის პრინციპი დამარბული. მაგრამ ჩვენ უკვე შევთანხმდით, რომ იგი სულ სხვაგან უნდა ვიგულოთ.

მაგრამ შეიძლება გვითხრან, თითქოს ჩვენი თეორია მსჯელობისა მარტო მსჯელობათა ერთ ჯგუფს უწევდეს ანგარიშს, თითქოს იგი სრულიად არ იღებდეს მხედველობაში მსჯელობათა ისეთ მნიშვნელოვან წრეს, როგორცაა ე. წ. მიმართების მსჯელობათა წრე, სადაც უეჭველია საქმე ალქმის რეკონსტრუქციასთან კი არა, მოცემული ორი მომენტის მიმართებასთან გვაქვს.

მაგრამ განვიხილოთ მოკლედ მიმართების მსჯელობათა უმთავრესი ნიმუშები და დავინახავთ, რომ ჩვენს თეორიას აქ არსებითად არაფრის შეცვლა არ მოუხდება. ამისთვის სრულიად საკმარისი იქნება, თუ მარტო იმ მსჯელობათ გაეითვალისწინებთ, რომელნიც თანასწორობას, მსგავსებას, იგვევობას და სხვადასხვაობას ეხებიან¹. როდესაც შედარება ორ ალქმულ ობიექტს ეხება („ეს ხე ის, ისეთივე, იგივე, სხვანაირი ხეა“), ჩვენს ცნობიერებაში ორგვარი კომპლექსია შეგრძნებათა; მაგრამ, როდესაც ამ ხეს იმ ხეს ვადარებთ, ერთ კომპლექსში განცილდ შეგრძნებებს ან ნაწილობრივ ვათავსებთ მეორე კომპლექსში და ან სრულად. ამდენად უეჭველია, რომ აქაც ერთ-ერთი კომპლექსის, ხელმეორე რეკონსტრუქცია ხდება, და იმის მიხედვით, თუ როგორი სისრულით ხერხდება ერთ კომპლექსში განცილი შეგრძნებების მეორეში გადატანა, ჩვენ ან მსგავსებას ვადასტურებთ, ან თანასწორობას, ან იგივეობას და სხვადასხვაობას ალქმულ ობიექტებს შორის.

¹ ვინაიდან, ფსიქოლოგიურად მაინც, ყოველგვარი მიმართების ძირითად ტიპებად მარტო ესენი უნდა ჩაითვალოს: ყველა დანარჩენები ან მარტო აქედან გამოიყვანებიან ან და თვის განსხვავებულ სახეს მიმართების წვერთა თავისებურებისაგან იქნენ. შეიჯ. *Ebbinghaus-Dür. Grundzüge d. Psychologie*; II B. 1913, S. 278 f.

ხოლო, როდესაც შედარების ერთ-ერთი წევრი მხოლოდ წარმოდგენის ან ცნების სახით გვევლინება, მაშინ რეკონსტრუქციის მომენტი კიდევ უფრო მეტი თვალსაჩინოებით ხორციელდება, მაგრამ არის შემთხვევები, როდესაც შედარების წევრებად მხოლოდ ცნებები გამოდიან (მაგალითად, „აღამიანი“ და „პირუტყვი“). აქ რეკონსტრუქციის მომენტი უკვე ნაკლები სიცხადით ჩანს. მაგრამ შედარების პროცესში, უქვევლია, აქაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა ერთი ცნების ნიშნების მეორეში სრულ ან ნაწილობრივ დადასტურებას, აღმოჩენას, გადატანას აქვს. ცნება, მაშასადამე, ამ შემთხვევაში ცნობიერ შინაარსს ლეზულობს (ნიშნების სახით), და ამდენად უქვევლია, რომ არც აქ გვაქვს არსებითად განსხვავებულ პროცესთან საქმე.

აქედან გასაგები ხდება, რომ მსჯელობაში ჩვენ მართლაც აუცილებლად ორ მომენტთან გვაქვს საქმე, სუბიექტთან და პრედიკატთან, რომელთაგანაც არც ერთი ცნობიერების ფარგლებს არ სცილდება, ვინაიდან ერთიცა და მეორეც სწორედ ცნობიერების მასალით აიგებიან და ამიტომაც ცხადად ცნობიერი ხასიათისანი არიან: სუბიექტი ის ცნებაა (ან აღქმა, ან წარმოდგენა), რომლის საქარგავზეც სარეკონსტრუქციო აღქმითი წარმოდგენა იგება, და პრედიკატი — ცნობიერების ის განცალკევებული მასალა (ცალკე შეგრძნება, წარმოდგენა), რომელიც სუბიექტს მიეკუთვნება და სარეკონსტრუქციო აღქმის ან წარმოდგენის კომპლექსში თავსდება.

სულ სხვა მდგომარეობაა აღქმაში. აქ ნაცვლად ორისა, მართო ერთი მომენტია ცნობიერების სახით წარმოდგენილი, სახელდობრ: ის ცნობიერების მასალა, რომელიც ქვეფსიქიკურის ხელმძღვანელობით ერთს მთლიან კომპლექსად შეირწყმის და ობიექტურის აღქმად გვესახება. სამაგიეროდ, მეორე მომენტი: ობიექტი, რომლისადმიც შეგრძნებითი მასალა მიიმართება და რომელიც, ამგვარად, აღიქმება, ვითარცა მდგომარეობა ქვეფსიქიკური არისა, ცნობიერების ფარგლებს გადალმა მდებარეობს, და ამდენად, რა თქმა უნდა, შეუძლებელია იგი ჩვენს ცნობიერებაში იყოს წარმოდგენილი: ჩვენ მას ვერ „ვეგრძნობთ“, ჩვენი უშუალო ცნობიერებისათვის იგი არ არსებობს, ვინაიდან ცნობიერება მხოლოდ ფსიქიკურ მოვლენებს ახასიათებს. ამიტომ სრულიად ბუნებრივია, რომ აღქმის სიტყვიერ გამოხატულებაში მხოლოდ ერთი მისი მომენტია აღნიშნული, მაშინ როდესაც მსჯელობისაში ჩვეულებრივ ორისავე გამოხატულებას ეპოულობთ.

• • •

„თოვს“, „წვიმს“! რას წარმოადგენს ეს გამოთქმა ფსიქოლოგიურად? ობიექტურ, ვთქვათ, ტრანსსუბიექტურ სინამდვილეში განსაზღვრული პროცესი ხდება; იგი ქვეფსიქიკურ არეში ადევკატურად „აღი“

ბექდება“, და ჩვენს ცნობიერებაში აშლილი შეგრძნებანი, შეირწყმიან რა მთლიან კომპლექსად ქვეფსიქიკური მდგომარეობის ხელმძღვანელობით, იძლევიან ამ უკანასკნელის ფსიქიკურ თარგმანს და, მაშასადამე, ობიექტური მოვლენის ცნობიერ ეკვივალენტად გვევლინებიან. ეს კომპლექსი შეგრძნებათა თავისი მთლიანი სახითაა ცნობიერებაში აღბეჭდილი, ხოლო მისი შემადგენელი ელემენტები: ცალკე შეგრძნებანი, რომელნიც კომპლექსად არიან შერწყმულნი, ცნობიერების მომენტს მოკლებულნი არიან. ეს გარემოება ბუნებრივი შედეგია იმისა, რომ ჩვენი ცნობიერების ამოცანა ობიექტური პროცესის (რომელიც ტრანსსუბიექტურ არეში სიტყვას „წვიმს“-ს შეესაბამება) წვდომაში და არა თვით ცნობიერების მოვლენათა გათვალისწინებაში მდგომარეობს. ვინაიდან ამ ამოცანის განხორციელება მხოლოდ და მხოლოდ ქვეფსიქიკურის შუალობით ხერხდება, რომლის ცნობიერი თარგმნის მეტსაც ცნობიერების მასალით აგებული მთლიანი კომპლექსი არაფერს წარმოადგენს, ხოლო თვით ქვეფსიქიკურის ობიექტური პროცესის შესატყვისი მდგომარეობა მთლიანი, განუწყვერებელი მდგომარეობაა, ამიტომ ხდება, რომ შერწყმული კომპლექსის ელემენტები თავის ცნობიერ სახეს იმთავითვე კარგავენ და ასეთ სახეს მხოლოდ კომპლექსს უტოვებენ. გასაგები ხდება ისიც, რომ ცნობიერ მთლიან კომპლექსში ერთ-ერთ განსაკუთრებით თვალსაჩინო მომენტს — ობიექტისადმი ინტენციასაც ვხვდებით.

მაგრამ სად არის ეს ობიექტი? რა თქმა უნდა, შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, თითქოს იგი ამ შემთხვევაში ცალკე, დამოუკიდებლად აყოს ჩვენს ცნობიერებაში წარმოდგენილი, გარეშე იმ შეგრძნებათა კომპლექსისა, რომელიც ქვეფსიქიკური მდგომარეობის ფსიქიკურ თარგმანს იძლევა. პირიქით, ობიექტის წარმოდგენა ყოველ მოცემულ მომენტში სავსებით ცნობიერებაში შერწყმულ შეგრძნებათა კომპლექსით ამოიწურება, და მის გარეშე არავითარი ობიექტის წარმოდგენა არ არსებობს, მიტომ, რომ თვით იგია ობიექტის წარმოდგენა. მაგრამ ასეთი ინტენცია მაინც ხომ არსებობს! მაშ საიდან არის იგი? ჩვენ უკვე ვიცით, რომ წმინდა სუბიექტური ფენომენების, შეგრძნებების კომპლექსს მხოლოდ ქვეფსიქიკურის არეში „აღბეჭდილი“ მდგომარეობა აძლევს ობიექტურობას; და ცხადია, რომ აღნიშნული ინტენციის საფუძველი მხოლოდ აქ უნდა ვიგულოთ.

მაგრამ ქვეფსიქიკური მდგომარეობა თავისთავად ქვეფსიქიკურია, და, მაშასადამე, იგი არაა ცნობიერი. ამიტომაც ალქმის პროცესისათვის სრულიად განსაკუთრებული მდგომარეობა ჩნდება; ერთის მხრივ, იგი აუცილებლად ატარებს ობიექტისადმი მიმართების მომენტს, მაგრამ, მეორის მხრივ, თვით ობიექტი, რომლისადმიც მიმართება ხდება, ცნობიერების ფარგლებს გარეშე მდგომარეობს; არ არის საკვირველი, რომ

ასეთ პირობებში მისადმი მიმართების ახლილად აღნიშვნის შესაძლებლობა იმთავითვე აღკვეთილია. მაგრამ ეს გარემოება, რა თქმა უნდა, სრულიადაც ვერ სპობს აღქმის წარმოდგენაში დაფარულ მიმართების მომენტის მოცემულობას, თუმცა მის განცდას საკმაოდ აძნელებს. დაკვირვებულ ფსიქოლოგს, უეჭველია, აღქმის ეს ორმაგი ბუნება ვერ გამოეპარებოდა, და თუ ტენი ამბობს: „ყოველი ჰალუცინაცია აუცილებლად შეიცავს მტკიცების ცნებას“-ო¹, რაღა უნდა ვთქვათ მაშინ სრულიად ნორმალური, ჩვეულებრივი აღქმითი წარმოდგენის შესახებ!

როდესაც ჩვენს ცნობიერებაში წვიმის ქვეფსიქიკური ეკვივალენტის ცნობიერი ანარეკლი, ე. ი. შეგრძნებათა მთლიანი კომპლექსი ჩნდება, ჩვენ ამ კომპლექსში ობიექტურ სინამდვილეს ვსახავთ დაჭერილად; და ვინაიდან ჩვენს ხელთ მხოლოდ ეს ერთი კომპლექსია, ამიტომ მის გამოსამეტყველად მართო ერთ სიტყვას მივმართავთ, რომელიც, რა თქმა უნდა, ვერც სუბიექტის გამოხატულებად ჩაითვლება და ვერც პრედიატივად. მე ვამბობ: „წვიმს“, და აქ გარდა სათანადო შეგრძნებათა კომპლექსის ქვეფსიქიკურში „წარმოდგენილ“ ობიექტისადმი ინტენციისა, სხვა რამ მიმართება არ არსებობს. ამიტომ ჩვენ იძულებულნი ვართ ვაღიაროთ, რომ „წვიმს“, „თოვს“ არსებითად აღქმითი წარმოდგენის ნეტს არაფერს გამოსახავს. და ფსიქოლოგიურად და ლოგიკურად მას ვერც „წინადადება“ დაერქმის და, მაშასადამე, ვერც „იმპერსონალური“ ან „უსუბიექტო“.

ეს უკანასკნელი მიტომ ვერა, რომ პირზე ან სუბიექტზე ლაპარაკი მხოლოდ მაშინ შეიძლება, როდესაც მსჯელობის აქტთან გვაქვს საქმე ან წინადადებასთან. ამავე მიზეზით ვერ დაერქმის მას ვერც პრედიატის წინადადება ან მსჯელობა (Prädikatsatz, Prädikatsurteil). მაგრამ ყველაფერი ეს ფსიქოლოგიურად და ლოგიკურად! სამაგიეროდ, გრამატიკულად, უეჭველია, ცოტაოდნავ განსხვავებულ მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე: სრულიად ცხადია, რომ სიტყვა „წვიმს“ მესამე პირს წარმოგვიდგენს და ამდენად იგი ვერც უსუბიექტოდ ჩაითვლება და ვერც იმპერსონალურად; უკიდურეს შემთხვევაში მისთვის ყველაზე უფრო შესაფერისად პირნაკლის სახელი შეიძლებოდა ჩათვლილიყო, თუ რომ, რასაკვირველია, ამ შემთხვევაში ვიგულისხმებდით, რომ მას ყველა პირი როდი აქვს, არამედ ზოგიერთი აქლია².

მაგრამ როგორ შეიძლება, რომ გრამატიკულად პირი აღნიშნული იყოს და ლოგიკურად და ფსიქოლოგიურად მისი სუბსტრატი არ არსებობდეს? მე ვფიქრობ, რომ ენას ამისათვის საკმაო ფსიქოლოგიური

¹ Taine, Intelligence, II, 76.

² ჩვენი ლინგვისტები ე. წ. იმპერსონალურ ზმნებს პირნაკლ ზმნებს უწოდებენ. და ეს, უეჭველია, მათს საღ ლინგვისტურ ადლოს ადასტურებს.

მოტივები მოეპოვება. 3. მაიერი ამბობს: «wo nicht Dinge, sondern Vorgänge und Zustände die Gegenstände der Wahrnehmungsurteile sind, da bietet sich auch die impersonale Satzform»¹. ეკვი არაა, რომ impersonalia-თ მართლა მოვლენები და მდგომარეობანი აქვთ თავის საგნად ნაგულისხმები და არა საგნები. ამ მხრივ მაიერი ის აზრი საფუძვლიანია. მაგრამ ენას მოვლენათა და მდგომარეობათა გამოსახატავად მართლ ზმნის ფორმა აქვს განკარგულებაში². როდესაც განსაზღვრულ მოვლენას და მდგომარეობას შეგარძნების მთლიან კომპლექსად ან ალქმად შერწყმის საშუალებით ვხდი ჩემთვის ცნობიერად, მე ჩვეულებრივ იძულებული ვხდები, სიტყვიერად მის გამოსახატავად სწორედ ზმნას მივმართო; მაგრამ ზმნა მხოლოდ მას შემდეგ შეიძლება ნამდვილ ზმნად ჩაითვალოს, რაც მას პერსონალური ელემენტი დაუკავშირდა. ეს პერსონალური ელემენტი კი ზმნისა მდგომარეობის (Zustand) ან მოვლენის (Vorgang) სუბსტრატს გულისხმობს. მაშასადამე, უნდა ვიფიქროთ, რომ ზმნის განვითარების პროცესს საფუძვლად მოვლენის ან მდგომარეობის და მისი სუბსტრატის აპერცეფცია დაედო: სხვათადაც რომ ვთქვათ, ზმნა მსჯელობის აქტების ფსიქოლოგიურ ნიადაგზე განვითარდა, ვინაიდან, როგორც უკვე იყო აღნიშნული, ანეთ სუბსტრატთან სწორედ მსჯელობის პროცესში ვვაქვს საქმე.

სულ სხვაა ალქმის პროცესი! აქ ჩვენს ცნობიერებაში მხოლოდ ერთი მომენტია წარმოდგენილი, თვით მოვლენა ან მდგომარეობა, რომელსაც არავითარ სხვა ალქმას, წარმოდგენას ან ცნებას არ ვუკავშირებთ. მაშასადამე, ზმნა, რომელიც თავის მოუცილებელ ელემენტად პერსონალურ მომენტს შეიცავს და, მაშასადამე, განსაზღვრულ სუბსტრატს გულისხმობს, ალქმით წარმოდგენის აღსანიშნავად გამოუსადეგარ საშუალებად უნდა ჩაითვალოს; უკიდურეს შემთხვევაში მხოლოდ infinitiv-ი შეიძლება ჩათვლილიყო ერთადერთ გზად, რომელიც ალქმით წარმოდგენას მდგომარეობისას ან მოვლენისას სათანადო სიტყვიერ გამოხატულებას მისცემდა. მაგრამ ცნობილია, რომ infinitiv-ი არსებითად უფრო „ნომინალური ნაწარმოებია ზმნისა“, ვიდრე თვით ზმნა³ და სწორედ ამიტომ ინფინიტივში აღნიშნული კომპლექსი ჩვენი ცნობიერების მასალისა უფრო სუბსტრატად გვეჩვენება, ვიდრე მოვლენად. რა თქმა უნდა, როდესაც ჩვენ ისეთ მდგომარეობათ ან მოვლენათ ვგულისხმობთ, რომელთა წარმოდგენაც სწორედ სუბსტრატის სახით უნდა მოხდეს, მაშინ ინფინიტიური ფორმის გამოყენება არა

¹ H. Meier, Psychologie des emotionalen Denkens, 1909, S. 148.

² W. Wundt, Völkerpsychologie, II B., 3. Aufl., 1912, S. 138.

³ იხ. სხვათა შორის, Wundt, Op cit., S. 286. არსებითად იგივე უნდა ითქვას გერუნდოლისა და პარტიციპული ფორმების შესახებაც.

მარტო შესაძლო, არამედ აუცილებელიც ხდება, და უეჭველია, ამ ფორმის არსებობა თავის *raison d'être*-ს ამ გარემოებაში პოულობს. მაგრამ რა წამს მოვლენას ან მდგომარეობას სუბსტრატის წარმოდგენა ედება საფუძვლად, იგი უკვე დასრულებული პროცესის სახით გვევლინება, და, ამიერიდან იგი უფრო ს ა გ ა ნ ი ა , ვიდრე ა ქ ტ ი ა ნ პ რ ო ც ე ს ი და, როგორც ასეთი, თვით არის მატარებელი განსაზღვრულ თვისებათა, რომელთაც მსჯელობის აქტში ან ნაწილობრივ მივმართავთ მისადმი და ან ერთობლივ. მეტეოროლოგიურ *impersonali*-ებში ჩვენ წმინდა პროცესის პერმანენტული აქტის წარმოდგენასთან გვაქვს საქმე, რომელიც შეუძლებელია სუბსტრატად გარდაიქცეს. ამიტომ ენა იძულებული ხდება, ინფინიტიურსა და სხვა ანალოგიურ ფორმებს გერდი აუხვიოს, და, მაშასადამე, გარეშე მესამე ზმნის პირის ხმარებისა სხვა გზა მას არ რჩება.

უეჭველია, ეს დებულება განსაკუთრებით დამარწმუნებელი იქნებოდა, რომ გვეჩონოდა ისეთი შემთხვევები, როდესაც თვითონ ზმნა საზოგადოდ იმპერსონალურად არ ითვლება, მაგრამ ამის მიუხედავად ზოგჯერ წინადადებაში მაინც ნამდვილი *impersonale*-ს ფუნქციას ასრულებს. საბედნიეროდ ასეთი ზმნების არსებობა არ არის ენისთვის უცხო. მაგალითისათვის მივმართოთ ზმნას: გ ა ც ი ვ ე ბ ა , გ ა ც ხ ე ლ ე ბ ა , უეჭველია, რომ ეს უკანასკნელი სუბიექტსაც ჰგულისხმობს და ობიექტსაც. ის ა ც ი ვ ე ბ ს ან ა ც ხ ე ლ ე ბ ს რ ა ს მ ე . ამდენად იმპერსონალურად მათი ჩათვლა სრულიად უსაფუძვლო იქნებოდა: მაგრამ ამის მიუხედავად ჩვენ ვიცით შემთხვევები, როდესაც იგივე ზმნები იმპერსონალიების ფუნქციას ლებულობენ და ე . წ . უსუბიექტო წინადადებებში თანასწორუფლებიანი პირნაკლი ზმნების როლში გამოდიან: როდესაც მე ვამბობ: მ ა ც ი ე ბ ს ან მ ა ც ხ ე ლ ე ბ ს , და ამით ჩემი ჯანმრთელობის მდგომარეობას აღვნიშნავ, არავის არ მოუვა აზრად, მკითხოს: რ ა მ ა ც ი ე ბ ს ან მ ა ც ხ ე ლ ე ბ ს , ვინაიდან ასეთი კითხვა სრულ აბსურდად მოეჩვენებოდა, — არამედ: რ ო დ ი ს ან რ ა მ ი ზ ე ზ ი თ მ ა ც ი ე ბ ს ან მ ა ც ხ ე ლ ე ბ ს . უეჭველია, რომ ჩვეულებრივად ზმნამ ამ შემთხვევაში პარნაკლის როლი იკისრა და უსუბიექტოდ გარდაიქცა.

რად მოხდა ეს? როდესაც ვამბობ: ც ი ვ ი რ ა მ მ ა ც ი ვ ე ბ ს და ც ხ ე ლ ი რ ა მ მ ა ც ხ ე ლ ე ბ ს , მე ყოველთვის და უთუოდ განსაზღვრულ შეგრძნებასა და წარმოდგენას განსაზღვრულ კომპლექსში ვადასტურებ და ამდენად, უეჭველია მსჯელობის აქტს ვაწარმოებ; ხოლო გამოთქმა: მ ა ც ი ე ბ ს ან მ ა ც ხ ე ლ ე ბ ს , რომელიც ჩემი ჯანმრთელობის აღსანიშნავად იხმარება, მხოლოდ იმ შეგრძნებათა კომპლექსს შეიცავს, რომელსაც ამჟამად განვიცდი და, ვინაიდან განცდა ამ შემთხვევაში პასიური ხასიათის არის (ეს გაცვრით შეიძლება

აქ აღინიშნოს), ამიტომ ვამბობ, რომ ეს კომპლექსი ჩემში ჩემდა უნებურად და ჩემზე დამოუკიდებელი ჩნდება. სრულიად ცხადია, რომ აქ მხოლოდ აღქმის პროცესთან გვაქვს საქმე.

მაგრამ რად მოხდა, რომ ენამ სრულიად ჩვეულებრივი აღქმითი წარმოდგენის აღსანიშნავად ზმნას მიმართა? ვანა მისთვის გაცილებით უფრო ადვილი არ იქნებოდა, რომ სუბსტანტივის, ან სხვა რომელიმე სახელისათვის მიემართა? მაშინ მას სრულიად არ დასჭირებოდა, ტლანქი ძალმომრეობა ჩაედინა და ზმნისთვის მისი სასიცოცხლო ორგანო, სუბიექტი ან პირი ჩამოეთვალა? უეჭველია, მას სხვა გზა არა ჰქონდა, ვინაიდან სიტყვის დამახინჩება ხომ თვით ენის დამახინჩებაა. მაგრამ თუ იგი იძულებული შეიქნა, პერსონალური იმპერსონალურად გარდაექცია, ეს ალბათ მიტომ, რომ მარტოდმარტო ასეთი ოპერაციის შემდეგ უნდა ყოფილიყო შესაძლებელი ზმნას ის ფუნქცია შეესრულებია, რომელიც ენას მხედველობაში ჰქონდა.

რა ფუნქციაა ეს ფუნქცია? მ ა ც ი ე ბ ს ან მ ა ც ხ ე ლ ე ბ ს, — ეს არ არის სუბსტრატი, ეს არ არის საგანი; აქ უფრო მდგომარეობაა ნაგულისხმები ან, თუ გნებავთ, მოვლენა, პროცესი, და როგორ გსურთ, რომ ენას მისი აღნიშვნა ზმნის გარეშე მოეხერხებია! და აი მან მიმართა კიდევ ზმნას; მაგრამ აქ მას სრულიად არ ჰქონდა და ვერც ექნებოდა აზრად, სიტყვიერი გამოხატულება მსჯელობის შინაარსისათვის მიეცა; ზმნა კი თავისი პირით მსჯელობას გამოხატავდა; ამიტომ ენა იძულებული შეიქნა, თავიდან მოეცილებია ის, რაც ზმნას მისი მიზნებისათვის გამოუსადეგად აქცევდა: მან აიღო და მოკვეთა მას პირი. და აი ასე ხდება, რომ, როდესაც ვამბობთ: მ ა ც ი ე ბ ს, თუ იგულისხმებთ, რომ მე ვმსჯელობ, იგულისხმებთ ზმნის სუბიექტსაც და გეგონებათ, თითქოს მე რალაც მაცივებდეს; თუ იგულისხმებთ, რომ მე მხოლოდ ჩემი აღქმის შინაარსს აღნიშნავ, მაშინ აზრიც არ დაგებადებათ სუბიექტის შესახებ და მიხვდებით, რომ ჩემი ჭანმრთელობის მდგომარეობის შესახებ მოგახსენებთ.

აქედან ცხადია: იმპერსონალურ წინადადებებს საქმე არ აქვთ მსჯელობის შინაარსთან. ისინი აღქმას გამოხატავენ, მაგრამ აღქმას მდგომარეობისას ან პროცესისას და არა საგნისას. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ჰ. მაიერმა თავის მონუმენტურ გამოკვლევაში ემოციური აზროვნების შესახებ სრულიად ცხადად აღნიშნა, რომ იმპერსონალიები ყოველთვის მდგომარეობას ან მოვლენას გამოხატავენ. მაგრამ ეს სალი აზრი მან იმთავითვე დამახინჩა, რაკი ერთხელ გათელილი გზის გადაცდომა ვერც მან გაბედა და, თანახმად ტრადიციისა, უსუბიექტო წინადადებებში მსჯელობის შინაარსის ძებნა დაიწყო. მართალია, აქ იგი ელემენტარული მსჯელობის აქტს გულისხმობს, მსჯელობის აქტს, რომელიც, მისი შეხედულების თანახმად, თვით აღქმის პროცესშიც

უნდა ხორციელდებოდეს, მაგრამ სრულიად ცხადია, რომ არც აღქმა წარმოადგენს ფსიქოლოგიურად მას, რაღაც იგი მაიერს მიიჩნია, და არც მსჯელობა ხასიათდება იმით, რითაც იგი მას ახასიათებს. მაიერის მსჯელობის თეორიის კრიტიკული შეფასება შორს წაგვიყვანდა; ამიტომ, სამწუხაროდ, ჩვენ მას აქ ვერ გამოვეუდგებით, და იძულებული ვხდებით, ჩვენი და მისი შეხედულების მარტოოდენ დაპირისპირებით დავკმაყოფილდეთ.

თქვენ იტყვიან: ძალიან კარგი! ვთქვათ, რომ იმპერსონალურ წინადადებებში მხოლოდ აღქმის შინაარსის გამომეტყველებასთან გვაქვს საქმე; მაგრამ ხომ არ არსებობს არც ერთ მსჯელობაში ისეთი სუბიექტი ან პრედიკატი, რომ იგი ბოლოს და ბოლოს აღქმას არ ემყარებოდეს; ანდა კიდევ: ხომ არ არსებობს არც ერთი ისეთი აღქმითი წარმოდგენა, რომ იგი მსჯელობის სუბიექტად ან პრედიკატად ვერ გამოდგეს? მაშასადამე, თუ რომ „წვიმს“ აღქმის წარმოდგენას გამოხატავს, უთუოდ უნდა შეგვეძლოს, საჭიროებისდა მიხედვით, იგი მსჯელობის სუბიექტად ან პრედიკატად გამოვიყენოთ. მაგრამ განა ეს ოდესმე შესაძლებელია! განა უაზრობა არ იქნებოდა გვეთქვა ან გვეფიქრა: ის წვიმს, წვიმს სასარგებლოა, ანდა სხვა რამ ამის მსგავსი? სრულიად სამართლიანი განცხადებაა. მაგრამ შევჩერდეთ ცოტა მასზე.

როდესაც ჩვეულებრივ მოვლენასთან ან მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე, ჩვენ მას ყოველთვის სხვადასხვა კომპლექსში განვიცდით: მიმავალი კაცი, მიმავალი პირუტყვი, მიმავალი დრო. ამიტომ არაფერი გვიშლის ხელს, აღქმის კომპლექსიდან ერთ-ერთი ელემენტი გამოვყოთ და მისი მთლიანი კომპლექსისადმი მიმართება აღვნიშნოთ; მაშინ მე მსჯელობის აქტს ვახდენ და მის ორივე ელემენტს, სუბიექტსა და პრედიკატს, აღვნიშნავ; მე ვამბობ: კაცი მიდის, პირუტყვი მიდის და სხვა. როდესაც მეტეოროლოგიურ მოვლენასთან მაქვს საქმე, შემიძლია თუ არა ვთქვა, რომ ისიც შედის რომელიმე მთლიანსა და რთულ კომპლექსში? თუ შემიძლია, მაშინ რა დამბრკოლებს, აქაც მსჯელობის აქტი ავაგო და სუბიექტიცა და პრედიკატიც დავასახელო! მაგრამ რა კომპლექსში აღვიქვამ მეტეოროლოგიურ მოვლენას ან მდგომარეობას, ვთქვათ, წვიმას? უეჭველია, არა ადამიანის ან პირუტყვის, ან რომელიმე სხვა განსაზღვრული საგნის აღქმის კომპლექსში.

მწვიმარი ადამიანი, მწვიმარი პირუტყვი, მწვიმარი რამ საგანი აზროს ყოფილა ობიექტი ჩემი აღქმისა. სამაგიეროდ, ყოველ ეჭვს გარეშეა, რომ განსაზღვრული დროის ან სივრცის აღქმითი წარმოდგენა უთუოდ შეიძლება იმ კომპლექსად ჩაითვალოს, რომელშიც ამა თუ იმ მეტეოროლოგიური პროცესის აღქმითი წარმოდგენა შედის. ამიტომ სრულიად ცხადია, რომ მიმართების დადასტურება მხოლოდ დროსა და

სივრცეს და ამა თუ იმ მეტეოროლოგიურ მოვლენებს (წვიმს, თოვს, ელავს, ქექავს) შორის შეიძლება, და ამ შემთხვევაში უდავოა, რომ სუბიექტის წარმოდგენაცა გვაქვს ხელთ და პრედიკატისაც.

როდესაც ლოცე და, სხვებთან ერთად, განსაკუთრებით იერუზალემიც იმ პერსონალურ წინადადებათა ფარულ სუბიექტს ვრცეულსა და დროულ არეში სჭვრეტენ, ეს უსაბუთო მტკიცება არ არის, რამდენადაც ასეთ წინადადებებში მართლა მსჯელობის შინაარსია გამოხატული. მაგრამ მთელი მათი შეცდომა ის არის, რომ ასეთ წინადადებებს უსუბიექტოდ ან იმპერსონალურად არაიენ არ თვლის; ამდენად ისინი ღია კარებში იჭრებიან და ისიც გამარჯვებულთა სახით. ხოლო როდესაც მეტეოროლოგიური იმპერსონალიები უსუბიექტო გამოთქმაში გვხვდება, მაგალითად, წვიმს, თოვს, მაშინ არაიენ არ გულისხმობს არც სივრცისა და არც დროის არეს, რომლისადმიც აღნიშნული მეტეოროლოგიური მოვლენა ან მდგომარეობა მიიძარება. მაგრამ რა წამს ამ მიმართების მომენტს დავისახავთ მიზნად, ჩვენ მაშინვე იმ დროსა და იმ სივრცეს ვასახლებთ, რომლის კომპლექსშიც წვიმის ან ოვგლის სვლის პროცესი აღგვიქვამს ან წარმოგვიდგენია, და ჩვენ „წვიმას“ ან „თოვს“-თქო კი არ ვაბობთ, არამედ ყოველთვის და უთუოდ: „აქ წვიმს, აქ თოვს“ ან, „დღეს წვიმს, დღეს თოვს“.

ამგვარად, ერთხელ კიდევ ვრწმუნდებით, რომ თუ აღქმისა და მსჯელობის ნამდვილი ბუნება სათანადოდ იქნება გაგებული, ეკვიც არაიენს უნდა დაეხადოს, რომ ე. წ. მეტეოროლოგიური იმპერსონალიები ნამდვილი, წმინდა წყლის აღქმითი წარმოდგენების გამოსატყეულად იხმარება.

მაგრამ თქვენ მაინც არ დამეთანხმებით და იტყვიან: ძალიან კარგი, მაგრამ ნუ დაივიწყებთ, რომ ჩვენ ერთი და იმავე ფაქტის აღნიშვნას ორგვარად ვახერხებთ: განა თანაბარი უფლება არა გვაქვს ორსავე შემთხვევაში, როდესაც, მაგალითად, ვაბობთ, ერთის მხრივ, „წვიმს საშინლად“, და მეორის მხრივ, „საშინელი წვიმაა?“ მაგრამ უკანასკნელი გამოთქმა ხომ უეჭველად მსჯელობის აქტის სიტყვიერ გამოხატულებად უნდა ჩაითვალოს? მაშ რა უფლება გვაქვს მეორე მისი ეკვივალენტი (წვიმს) მხოლოდღა აღქმის გამომეტყველებად ვლიაროთ? მაშასადამე, — განაგრძობთ თქვენ, — იმპერსონალურ წინადადებებში აღქმასთან კი არაა, ნამდვილ მსჯელობის აქტთან უნდა გვქონდეს საქმეო. მაგრამ არა მარტო ეს! აღნიშნული იმპერსონალეს სიტყვიერი ეკვივალენტი: საშინელი წვიმაა, სრულიად უდავოდ ანტიციებს, რომ მიკლოზიხი და მარტო მართალნი იყენენ, როდესაც ისინი იმპერსონალურ წინადადებებში ეგზისტენციალურ მსჯელობათა აქტების გამომეტყველებას სჭვრეტდნო.

არ უნდა თქმა, რომ თქვენი შენიშვნა ძლიერ საყურადღებოა და

ანგარიშგასაწვევი. მაგრამ ამის მიუხედავად მართებული იგი მაინც არ არის. თქვენ ამბობთ: 1) „წვიმა“ სრული ექვივალენტია „წვიმს“-ის; და თუ პირველი მსჯელობაა, მსჯელობაა უთუოდ უკანასკნელიცო. 2) „წვიმა“ ეგზისტენციალური მსჯელობაა; და თუ იგი ექვივალენტია იმპერსონალური გამოთქმისა, ეს უკანასკნელიც ეგზისტენციალური მსჯელობის სიტყვიერ გამოხატულებად უნდა ჩაითვალოსო. მაგრამ თქვენ გავიწყდებათ, რომ მაგ., აკაკი წერეთელი (და განა მარტო აკაკი?) ამბობდა:

მალლით წვიმა მოდიოდა.

ნაბაღმა ვერ დამფარაო...

განა სრულის უფლებით არ შეეძლო მას ეთქვა: წვიმა იყო-ო, ისე როგორც ჩვენც მუდამ, საპიროებისდა მიხედვით, მის მაგიერ რომ ეთქვათ: „წვიმა“, „წვიმა მოდის“-თქო, ვლაპარაკობთ? ხოლო წვიმა მოდის ხომ შეუძლებელია ეგზისტენციალურ მსჯელობად ჩაითვალოს? მაშასადამე, ვერც მისი „ექვივალენტი“ წვიმაა. ჩაითვლება ასეთ მსჯელობად. მაგრამ „წვიმა“ რომ მართლა ეგზისტენციალური მსჯელობაა, ეს ყოველ ეჭვს გარეშეა. მაშასადამე, უმართებულა თქვენი არგუმენტაცია, რომელიც გამოთქმათა მოჩვენებით ექვივალენტობას ემყარება: მას შეუწყნარებელი შედეგები მოსდევს თან.

ამგვარად, სრულიად ცხადია, რომ იმპერსონალიებს: წვიმს, თოვს, ცხელა, ცივა და სხვათ შეუძლებელია იგივე ფსიქოლოგიური და, თუ გნებავთ, ლოგიკური მნიშვნელობა ჰქონდეთ, რაც აქვთ გამოთქმებს: წვიმაა, ან წვიმა მოდის, თოვლია ან თოვლი მოდის, სიცივეა, სიციხეა. ისინი არ არიან იმპერსონალიათა ექვივალენტები. ხოლო თუ ეს ასეა, მაშინ ცხადია, რომ იმის გამო, რომ წვიმაა და წვიმა მოდის მსჯელობის გამოხატულებად იხმარება, შეუძლებელია „წვიმს“-იც მსჯელობის გამომეტყველ წინადადებად ჩაითვალოს.

მე მეტსაც ვიტყვი; სწორედ ის ფაქტი, რომ ჩვენი ენა იმპერსონალური გამოთქმით არ კმაყოფილდება და ხშირად სრულ მსჯელობის გამომეტყველ წინადადებებს მიმართავს, უდავოდ ამტკიცებს იმ უეჭველ ჰემმარიტებას, რომ თვით იმპერსონალიებს არ შესწევთ ძალა მსჯელობის აქტების გამოსახატავად. თორემ რალა საპირო იქნებოდა მაშინ პირნაკლი ფორმების გვერდით სრულფორმიანი წინადადებების შედგენაც! რალ არ ვხვდებით მაშინ ანალოგიური მოვლენებს ყველა სხვა შემთხვევაშიც? თუ რომ წვიმს, თანახმად ბრენტანოს სკოლის მკვლევართა შეხედულებისა, ეგზისტენციალური მსჯელობაა, მაშინ რალდა დასჭირდა ენას წვიმაა-ს სახით მართლა ეგზისტენციალური წინადადება გამოეკვეთა? თუ რომ „წვიმს“ მხოლოდ მოთხრობითი მსჯელობაა, როგორც ამას ვუნდტი ფიქრობს, რალდა ვამბობთ

მაშინ, მართლა მოთხრობის განზრახვით: წვიმა იყო ან წვიმა მოდიოდაო? თუ რომ, დასასრულ, წვიმს მართლა დასახელების მსჯელობაა, როგორც ფიქრობდა ზიგვარტი. რად ზღედა, რომ დასახელების მიზნით ენა „წვიმს“-ის გვერდით სხვაგვარ გამოთქმასაც, მაგალ., „აინამდვილი წვიმა“, ან უფრო მარტივად: „ეს წვიმაა“-ს მიმართავს? მაგრამ თუ ენა ასე იქცევა, და იქცევა ასე თითოეული მსჯელობის შინაარსის გამოსახატავად განსაკუთრებულად, ცხადია, რომ პირნაკლი ფორმა მას მსჯელობის კი არა, სხვა ფსიქიურისა და ლოგიკური შინაარსის გამოსამეტყველად სჭირია.

ეს რომ ასეა, ამას ის ზედმეტი არგუმენტიც ამტკიცებს, რომ მეტეოროლოგიურ მოვლენათა აღქმის აღსანიშნავად ენას გარდა იმპერსონალურისა არავითარი სხვა ფორმა არ მოეპოვება. წვიმა, თოვლი, ელვა, სიცივე, სიციხე? იტყვიო თქვენ, — განა ეს სიტყვები აღქმის შინაარსს არ გამოხატავენ? სრულიადაც არა, ვამბობ მე, სრულიადაც არა, მიტომ, რომ აღნიშნული ნომინალური ფორმები მხოლოდ სუბსტრატის წარმოდგენის გამოსატქმელად გამოგვადგებიან: თოვლი, სიციხე, წვიმა, ელვა მოვლენას და აქტს კი არ აღნიშნავს, არამედ მარტოდმარტო სუბსტრატის წარმოდგენას, რომელიც, როგორც ასეთი, უკვე გულისხმობს პროცესის, აქტის აღქმის წინასწარ არსებობას.

მაშასადამე, შეიძლება დავასკვნათ, მეტეოროლოგიური იმპერსონალიების ფსიქოლოგიურ შინაარსად მარტოდმარტო აღქმითი წარმოდგენები უნდა ჩაითვალოს.

მაგრამ თქვენ მაინც ვერ გრძნობთ თავს დაკმაყოფილებულად და მეკითხებით: ყველაფერი ეს კარგი, მაგრამ რად ზღედა, რომ ენა სწორედ მეტეოროლოგიურ მოვლენათა აღქმის გამოსახატავად იყენებს პირნაკლი ზმნის ფორმებს, მაშინ როდესაც არამეტეოროლოგიური მოვლენის ან მდგომარეობის აღსანიშნავად მას ჩვეულებრივ, და უმეტეს ნაწილად, სრული ზმნის ფორმები აქვს განკარგულებაში!

უნდა ითქვას, რომ ყოველთვის, როდესაც მართლა ამა თუ იმ მოვლენის, აქტის ან პროცესის აღქმით წარმოდგენას სიტყვიერ გამოხატულებას ვაძლევთ, ვახერხებთ ამას მხოლოდ მესამე პირის ზმნის საშუალებით: ჩვენ ვამბობთ „მოდის, მიდის“, და ამ შემთხვევაში შეიძლება მოვლენის აღქმითი წარმოდგენის მეტს სრულიად არაფერს არ ვგულისხმობდეთ. მაგრამ მიაქციეთ ყურადღება, რა მოვლენებსა და აქტებს აღვნიშნავთ აქ? ჩამოთვალეთ ყველა არაპირნაკლი ზმნები და თქვენ დაინახავთ, რომ იგინი ყოველთვის ისეთ მოვლენებს გადმოგვცემენ, რომელნიც უეჭველად განსაზღვრულ სუბსტრატს გულისხმობენ. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ საკმარისია ასეთი მოვლენის აღქმა სათანადო ზმნის შესატყვისი ფორმით აღინიშნოს, რომ ზმნის პერსონალური სუფიქსის იმპულსით ჩვენს ცნობიერებაში იმთავითვე

მისი სუბსტრატის იდეაც წარმოიშვას, და მაშინ ჩვენ იძულებული ვხდებით. ალქმის პროცესი, რომელიც თვით მოვლენისა და მისი სუბსტრატის მიმართების შესახებ არაფერს გვეუბნება, მყის მსჯელობის აქტად ვაქციოთ და იმწამსვე, ფარულად მაინც. ვიკითხოთ: ვინ მოდის, ვინ მიდის? ეს არის მიზეზი, რომ არამეტეოროლოგიურ მოვლენათა ალქმითი წარმოდგენის გამოსახატავად გამოყენებული ზმნები ჩვეულებრივ არაპირნაკლი ზმნების სახით გვევლინებიან, და ამ უკანასკნელთა სათანადო ფორმის ხმარება ალქმის პროცესს მყის მსჯელობის აქტს უკავშირებს.

სულ სხვა ბუნების არიან მეტეოროლოგიური მოვლენები: ისინი უსუბსტრატო ფენომენებად გვეჩვენებიან, და კიდევ რომ საგანგებოდ მოვისურვოთ მათი სუბსტრატის გამოძებნა, ამას ჩვენ მაინც ვერ მოვახერხებთ, ვინაიდან ასეთი სუბსტრატი ჩვეულებრივი, გულუბრყვილო ცნობიერებისათვის მათ არ გააჩნიათ. მაშასადამე, უსუბსტრატობა, აი რა აძლევს მეტეოროლოგიურ წინადადებებს უსუბიექტო წინადადებათა სახეს, ერთის მხრივ, და რა უწყობს ხელს იმპერსონალურ ზმნას, ალქმითი წარმოდგენის გამოხატულების სასიათი წმინდად და ხანგრძლივად შეინარჩუნოს.

მაგრამ თქვენ მაინც იკითხავთ: თუ მართალია, რომ ზოგიერთი მოვლენის უსუბსტრატობაა სწორედ ის საფუძველი, რომელმაც პირნაკლ ზმნებს პერსონალური მომენტი ჩამოაცალა, რად ხდება მაშინ, რომ არამეტეოროლოგიური უსუბსტრატო მოვლენების ალქმითი წარმოდგენის გამოსახატავადაც არ მიმართავს ენა იმპერსონალურ ფორმებსო!

მაგრამ საქმეც ისაა, რომ ეს სწორედ ასე ხდება. უეჭველი ფაქტია, რომ ადამიანის გონება ფიზიკურ სინამდვილეში მუდამ მოვლენათა ამა თუ იმ სუბსტრატს გულისხმობს: იგი ყველგან ეძიებს მას და პოულობს კიდევ ამა თუ იმ სახით. მაგრამ არსად არ არის სუბსტრატის გამოწახვა ისე ძნელი, როგორც მეტეოროლოგიურ მოვლენებში: გულუბრყვილო ადამიანის გონებაში ისინი პირდაპირ უსუბსტრატო პროცესების სახით გარღიბებებიან. როდესაც ძველი ლინგვისტები (ან ახლა, სხვათა შორის, ვუნდტიცი) ფიქრობენ, რომ ახლანდელი impersonali-ების პირად ძველად ჩვენი წინაპრები ღვთაებას გულისხმობდნენ, ამით ისინი არა თუ ვერ უარყოფენ, არამედ ადასტურებენ კიდევ ჩვენს შეხედულებას: თუ მართალია, რომ მითოლოგიური მსოფლმხედველობა ყველგან სულიერ აგენსს გულისხმობს, საკვირველი იქნებოდა, ჩვენს წინაპრებს მეტეოროლოგიურ მოვლენათა სუბსტრატის ძიებაც არ დაეწყოთ; და რადგანაც ღვთაების სუბსტრატობა ყველაზე უფრო ამ მოვლენებს უდგებოდა, რას უნდა შეეშალა მათთვის ხელი, დღევანდელი იმპერსონალიზებისათვის ისეთივე ფსიქიკურა

შინაარსი დაედოთ საფუძვლად, როგორცაც სხვა ჩვეულებრივ ვერბალურ კატეგორიებს უღებდენი სრულიად ცხადია, რომ ამ შემთხვევაში მათთვის „წ ვ ი მ ს“ და „თ ო ვ ს“ ისეთივე ხასიათის გამოთქმანი უნდა ყოფილიყვნენ, როგორცაა ჩვენთვის თუნდ „მ ი დ ი ს“, „მ ო დ ი ს“, და როგორც ჩვენ, აღვიქვამთ თუ არა სკლის პროცესს, იმწამსვე მისი სუბსტრატის ძიებას ვიწყებთ და აღქმის წარმოდგენის გამომხატველ გამოთქმას მსჯელობის გამომეტყველ წინადადებად ვაქცევთ, სწორედ ასევე, ჩვენი წინაპრებიც, აღიქვამდნენ თუ არა რაიმე მეტეოროლოგიურ ფენომენს, მას მესამე პირის ზმნით აღნიშნავდნენ. მაგრამ სწორედ ეს უქნანასკნელი (მესამე პირის ზმნა) მყის მათს ცნობიერებაში სუბსტრატის იდეას ამოძრავებდა, და ამგვარად აღქმის წარმოდგენის გამომხატველი გამოთქმა: წ ვ ი მ ს, მსჯელობის გამომეტყველ წინადადებად: *Zesaz* *ზა:ლ*-დ გარდაიქცეოდა. მაგრამ დღეს, როდესაც მითოლოგიურმა მსოფლმხედველობამ დრო მოჰპაა, მეტეოროლოგიურ მოვლენათა სუბსტრატს ველარ ვგრძნობთ, და ამიტომ წ ვ ი მ ს, თ ო ვ ს და სხვა აძღაგვარი *eine Art Abbrueviatursprache*-ს კი არა, ნამდვილს პირნაკლ ზმნებს წარმოადგენენ.

ასე ბუნებრივად აიხსნება ის გარემოება, რომ ენის ისტორიის ძველ ძეგლებში პირნაკლ ზმნათა რიცხვი უფრო იშვიათად გვხვდება, ვიდრე შედარებით ახალი დროის ძეგლებში.

• • •

მაგრამ არსებობს მოვლენათა სფერო, სადაც სუბსტრატი გაცილებით უფრო ნაკლებ იგულისხმება, ვიდრე ფიზიკურ სინამდვილეში: მე მხედველობაში მაქვს ჩვენი ცნობიერების ფენომენები. თანამედროვე ფსიქოლოგიის ერთ-ერთ უდავო მონაპოვარს ისიც შეადგენს, რომ ფსიქიკური მოვლენები სრულიად უსუბსტრატო პროცესებად უნდა ჩაითვალოს. მაგრამ ეს მეცნიერული აზროვნების მონაპოვარია და ენას არასდროს მეცნიერების მსოფლმხედველობა არ უღევს საფუძვლად. ჩვეულებრივი, ყოველდღიური აზროვნებისათვის კი სულიერ მოვლენებსაც აქვთ თავისი სუბსტრატი, და ეს სუბსტრატი მე არის, რომელსაც ყოველთვის ჩვენში მომხდარ ფსიქიკურ პროცესს მივაკუთვნებთ: მე ე ვ ხ ე დ ა ვ, მე ვ ი ტ ა ნ ჯ ე ბ ი, მე ვ გ რ ძ ნ ო ბ, — ვამბობთ ჩვენ და თითოეული აღნიშნული სულიერი ფენომენის შატარებად ჩვენს საკუთარ თავს, ჩვენს მე-ს ვსახავთ.

მაგრამ განა ყველგან თანაბარი სიხადით იჩენს თავს იდეა ფსიქიკურ მოვლენათა სუბსტრატისა? უეჭველია, რომ არა, როდესაც ამა თუ იმ ფსიქიკურ პროცესს აქტიურად განვიცდი, ჩემს ცნობიერებაში მკაფიოდ ისახება იდეა მოქმედი სუბიექტისა, იდეა მე-სი; მაგრამ ხშირია ისეთი შემთხვევებიც, როდესაც ჩვენს ცნობიერებაში ისეთი პრო-

ცესები მიმდინარეობენ, რომელთაც ჩემი მე-ს აქტივობასთან საერთო არაფერი უჩანთ: მაშინ თავს პასიურად განვიცდით, და აღძრული ფენომენების სუბსტრატად საკუთარ მე-ს ველარ ვგრძნობთ. ახლა ისინი თუმცა ჩემს საკუთარ განცდებად, მაგრამ მაინც არა მე-ს ნაწარმოებად და, მაშასადამე, სრულიად უსუბსტრატო მოვლენებად მეჩვენებია, და მე ვამბობ: „მაც ი ე ბ ს, მაც ხ ე ლ ე ბ ს, მ ც ი ვ ა, მ ც ხ ე ლ ა, მ ა ხ ვ ე ლ ე ბ ს, მ ა მ თ ქ ნ ა რ ე ბ ს, ც ხ ვ ი რ ს მ ა ც ე მ ი ნ ე ბ ს. ქართულ ენაში ანალოგიური ბუნების ზმნების რიცხვი დიდია. ეს ის ზმნებია, რომელნიც გრამატიკულად პროფ. ა. შანიძის მიერ აღნიშნულ ჰყავს ტიპის ზმნებს უნდა მივკუთვნოთ. დამახასიათებელი ყველა მათთვის ის არის, რომ ნაცვალსახელი, რომელიც დღეს ზმნის პირად არის წარმოდგენილი, სახელობითის მაგიერ მიცემითშია ნაგულისხმები, და, ამდენად, მათი სუბიექტი სრულიად მიჩქმალულია; იგი არსად ჩანს: მას ს ძ ა გ ს, მას უ ყ ვ ა რ ს, მას ე შ ი ნ ი ა, მას ჰ ღ ვ ი ძ ა ვ ს, მას ჰ შ უ რ ს, მას ჰ ს უ რ ს, მას ს წ ა დ ი ს, მას ს წ ყ უ რ ი ა, მას ჰ შ ი ა, მას ს ძ ი ნ ა ე ს და სხვა¹. უეჭველია, რომ ასეთი კატეგორიის ზმნები უკლებლივ არა, მაგრამ ზშირად მაინც სულიერი პროცესების გამოსახატავად იხმარება, სულიერი პროცესების გამოსახატავად, რომელნიც პასიურად განიცდებიან და, მაშასადამე, მე-ს იდეას სუბსტრატის ფუნქციას აკლიან, ამიტომ ხდება, რომ ენა მათ აღსანიშნავად არსებითად პირნაკლი ზმნის ფორმებს მიმართავს.

* * *

ვფიქრობ, აქ უკვე შეიძლება წერტილი დაისვას. და ყველა აღნიშნულ მოსაზრებათა მიხედვით მოკლედ ჩვენი გამოკვლევის მთავარი აზრი შემდეგნაირად უნდა ჩამოყალიბდეს:

1. მეტეოროლოგიური მოვლენების გამოსახატავად ენა ჩვეულებრივ პირნაკლ ზმნებს მიმართავს. impersonalia-თა ბუნების გასარკვევად ამ გარემობას უეჭველი მეთოდოლოგიური მნიშვნელობა აქვს.

2. მეტეოროლოგიური იმპერსონალიები შესაბამ მოვლენათა აღქმის და არა მსჯელობის შინაარსს აძლევენ სიტყვიერ გამოხატულებას. ამიტომ მათი სუბიექტის ძიება უნაყოფო საქმედ უნდა ჩაითვალოს.

3. მეტეოროლოგიურ მოვლენათა სპეციფიკური თავისებურება, რომელიც იძულებულ ჰყოფს ენას, მათი აღქმის გამოსახატავად სწორედ იმპერსონალურ ფორმას მიმართოს, უეჭველად მათი უ ს უ ბ ს ტ რ ა ტ ო ბ ა ა.

¹ ა. შანიძე, სუბიექტური პრეფიქსი მეორე პირისა და ობიექტური პრეფიქსი მესამე პირისა ქართულ ზმნებში, ტფილისი, 1920, გვ. 68.

4. უსუბსტრატოდ ნაგულისხმები მოვლენების აღქმითი წარმოდგენის გამოსახატავად ენა ყველგან impersonale-ს მიმართავს.

5. უსუბსტრატოდ ნაგულისხმებ მოვლენათა გამოსახატავად გამოყენება არაპირნაკლ ზმნასაც იმპერსონალურად აქცევს.

6. სუბსტრატთან მოვლენის აღქმითი წარმოდგენის გამოსათქმელად ენა ზმნის მესამე პირს მიმართავს; მაგრამ გამოთქმას უმალ, პერსონალური სუფიქსის ზეგავლენით, აღქმული მოვლენის სუბსტრატის იდეის აპერცეფცია ხდება, რომელიც მყის პერსონალურ სუფიქსს უკავშირდება. განზრახული იმპერსონალური გამოთქმა ამიტომ სრულ წინადადებად და, მაშასადამე, მსჯელობის შინაარსის ზიტყვიერ გამოხატულებად იქცევა.

7. უსუბსტრატოდ წარმოდგენილ მოვლენათა აღქმის პროცესში ასეთი გარდაქცევა ვერ ხერხდება, და წმინდა იმპერსონალიებთან სწორედ აქა გვაქვს საქმე.

8. Impersonalia-ში გამოხატული აღქმის წარმოდგენა შეიძლება თვით იქცეს მსჯელობის პრედიკატად; მაშინ მასში გამოხატული მოვლენის სუბსტრატად და სუბიექტად მის სივრცითსა და დროით გარემოს ვგულისხმობთ.

ფსიქოლოგიის საბანი¹

1. როდესაც პირველად Goclenius-ი ჩვენი მეცნიერების სათანადო სახელწოდების შესახებ ფიქრობდა და ასეთად Psychologia ცნო, უეჭველია, მისი საგნის შესახებ მას სრულიად გარკვეული წარმოდგენა ჰქონდა: მას ასეთ საგნად სული მიაჩნდა, და ბუნებრივია, რომ მეცნიერებას სულისათვის სული მ ე ც ნ ი ე რ ე ბ ა (Psychologia) უწოდა.

დღესაც ხშირად შევხვდებით ფსიქოლოგთ, რომელნიც თავის მეცნიერებას Goclenius-ის მსგავსად განმარტავენ. ჰე ფ დ ი ნ გ ი, მაგ., ასე იწყებს თავის ცნობილ თხზულებას: „ფსიქოლოგია მოძღვრებაა სულის შესახებ—აი უმოკლესი განმარტება, რომელიც შესაძლოა აქ განსწავლული გამოკვლევის საგანს მიეცეს“-ო. რა თქმა უნდა, ეს მართლაც უმოკლესი და უმარტივესი განმარტება იქნებოდა ფსიქოლოგიის საგნისა, რომ მას შინაარსიც მარტივი და გარკვეული ჰქონოდა: მაგრამ, სამწუხაროდ, ეს ასე არაა. თუ რომ სულის სახელწოდებაში იმას ვიგულისხმებთ, რასაც, განსაკუთრებით სარწმუნოებრივ შეხედულებათა ზეგავლენით, ჩვეულებრივი ადამიანი გულისხმობს, მაშინ იძულებული ვიქნებით, ვალიაოთ, რომ შეუძლებელია ასეთი რამ ოდესმე მეცნიერების საგნად იქნეს დასახელი. მართლაც და, უდავოა, რომ ყოველი მეცნიერება უკვე იმთავითვე გულისხმობს თავისი საგნის მოცემულობას; ასე რომ, მას სრულიად არ სჭირია, ვერ დაამტკიცოს, რომ ის, რასაც იგი სწავლობს, მართლაც არსებობს, და მის შესწავლას მხოლოდ შემდეგ შეუდგეს; ეს არა მარტო ე. წ. რეალურ მეცნიერებათა შესახებ ითქმის; არა, ამ მხრივ არც მათემატიკა და მისი მსგავსი მეცნიერებანი შეადგენენ გამონაკლისს. საგნის არსებობის რწმენა აშკარად თან აქვს დაყოლილი მეცნიერულ აზროვნებას. ამ რწმენის ლოგიკური საფუძვლების გამოძებნა და ცხადყოფა უკვე თავისთავადაა საკმარისი, სრულიად ცალკე დამოუკიდებელი ცოდნის დარგის: ფილო-

¹ იბეჭდება ნაშრომიდან დ. უ ზ ნ ა ძ ე, ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, ტ. 1, თბილისი, 1925 წ.

სოფლის საძიებელ საგნად იქნეს აღებული. სული ჩვენის ჩვეულებრივი გაგებით სრულიად არაა მოცემული. მისი არსებობის დამტკიცება აუცილებლად საჭიროა ყველასათვის, ვისაც მისი შესწავლა სურს: უამისოდ შესასწავლი არაფერი იქნებოდა. მაგრამ მაშინ ასეთი შესწავლა მეცნიერული კი არა, ფილოსოფიური კვლევა იქნებოდა; ამიტომაც მოძღვრებას სულიის შესახებ სრულიად სამართლიანად შეტადფიზიკურ ფსიქოლოგიას უწოდებენ, და მეცნიერულ ფსიქოლოგიას მისგან არსებითად განასხვავებენ.

2. უეჭველია, ეს უკანასკნელი თავის საგნად ისეთ რამე უნდა ისახავდეს, რაც უშუალოდაა მოცემული, და რის ამ სახით შესწავლა და რეალობის საგანგებოდ მტკიცება სრულიად არაა საჭირო. სულს ასეთი უშუალოდ მოცემულობა არ ახასიათებს. სამაგიეროდ სიამოვნება და უსიამოვნება, განზრახვა და წარმოდგენა, აზრი და მსჯელობა — ყველაფერი ეს უეჭველად უშუალოდ გვაქვს მოცემული, და მის შესასწავლად მისი ფაქტიურობის წინასწარი მტკიცება ზედმეტია, ფსიქოლოგიის დაამუშავებელ მასალას სწორედ აქვს მოვლენები შეადგენენ. მათ, ჩვეულებრივ, ყველას სულიერ მოვლენებს, ფენომენებს ან განცდებს უწოდებენ, და არავისათვის საიდუმლოებას არ შეადგენს, ეკუთვნის ესათვის ცალკე მოვლენა მათ ჯგუფს, თუ არა.

მაგრამ მიუხედავად ამისა, ფსიქოლოგიის საგნის საკითხი ჯერ კიდევ სადავო პრობლემად ითვლება. ეს, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს, თითქოს აზრი სულიერ მოვლენათა ფსიქოლოგიის საგნად აღიარებისა ვისთვისმე რაიმე მსრივ ექვს ბადებდეს. სრულიად არა! რომ სწორედ ფსიქიკური მოვლენებია ის სფერო, რომელსაც ფსიქოლოგი თავის საძიებელ საგნად ისახავს, ეს საყოველთაოდ მიღებული დებულებაა. დავას მხოლოდ ის იწვევს, თუ როგორ უნდა იქნეს ფსიქიკურის ცნება განმარტებული და, მამასადამე, რით განსხვავდება იგი ფიზიკურისაგან.

3. როგორც ფსიქიკური, ისე ფიზიკურიც მოცემულის სამკვიდროს შეადგენს. მამასადამე, ჩვენი საკითხი ამ სამკვიდროს მკაფიო განსაზღვრის საკითხს ეხება. ახალ ფილოსოფიაში ჩვენი პრობლემის გადაწყვეტა პირველად დეკარტმა სცადა (1596 — 1560); მანამდე საკითხოდ არისტოტელეს შეხედულება იყო გაბატონებული, რომლის მიხედვითაც სული ცოცხალი ორგანიზმის მიზნისა და მთლიანობის ფუნქციას წარმოადგენდა და, მამასადამე, იგი ყველგან უნდა ყოფილიყო ნაგულისხმევი, სადაც კი ცოცხალი ორგანიზმი არსებობდა. ამგვარად, სიცოცხლე და სულიერი, იმდროინდელი შეხედულების თანახმად, განუყრელი ცნებები იყვნენ: სული სიცოცხლის პრინციპად იყო მიჩნეული. დეკარტმა რა-

დოკალურად განსხვავებული აზრი წამოაყენა: მან სიცოცხლესა და სულიერ პროცესებს შორის პრინციპული კავშირის არსებობა უარყო და, მაშასადამე. ფსიქოლოგიას საკვლევ საგნად მხოლოდ ფსიქიკური მიუჩინა.

მაგრამ როგორ ესმოდა მას ეს უკანასკნელი? მისი აზრით, მხოლოდ ორი შექმნილი სუბსტანციის არსებობა უნდა იქნეს აღიარებული, რომელთა შორისაც არსებითად არაფერია საერთო: პირველის ატრიბუტი განფენილობაა, ხოლო მეორის — აზროვნება, ან, როგორც დღეს ვიტყვით, ცნობიერება. ამგვარად, ფსიქოლოგიის საგანს დეკარტისათვის გამოცდილებაში მოცემული ცნობიერების მოცულება წარმოადგენდნენ. მაგრამ მდგომარეობას ერთი გარემოება ართულებს: საქმე ისაა, რომ თვითონვე დეკარტი იმ აზრის იყო, თითქოს განფენილობის მოდუსები: ფერები, ტონები, ფორმები და სხვ. სრულიად დამოუკიდებლად კი არა, მხოლოდ გარე გრძნობათა საშუალებით გვეძლევიან და, მაშასადამე, აძენდა ისინი, ვითარცა გამოცდილების მონაცემნი, ბოლოს და ბოლოს თვითონ წარმოადგენენ ცნობიერების მოდუსებს და, მაშასადამე, ფსიქიკურ ფენომენებსაც. ამას მიხედვით, თუ, ერთი მხრივ, ფსიქოლოგიის საგნად ცნობიერების მოვლენები უნდა ყოფილიყვნენ მიჩნეულნი, ხოლო, მეორეს მხრივ, თუ თვით ნივთიერების მოდუსებიც ფსიქიკურის სახით გვეძლევიან, ცხადია, მთელი გამოცდილების სამკვიდრო ფსიქოლოგიის ობიექტად უნდა ყოფილიყო დასახული.

მაგრამ ეს დასკვნა სრულიად შეუწყნარებელია: მის მიხედვით ფსიქოლოგია ყოვლად შემცველ, უნივერსალურ, ერთადერთ მეცნიერებად უნდა ყოფილიყო აღიარებული. მაშასადამე, დეკარტისათვის ფსიქოლოგიის საგნის საკითხი არსებითად მხოლოდ აქ ისმოდა. მას თვით ფსიქიკურ ფენომენთა შორის უნდა აღმოეჩინა ორი ძირითადად განსხვავებული ჯგუფი მოვლენათა, რომელთაგანაც ერთი ფსიქოლოგიის საკვლევ საგნად იქნებოდა განკერძოებული, და მეორე — ბუნებისმეტყველების ობიექტად. საკითხის ასეთი დაყენება ფსიქოლოგიური მეცნიერების შემდეგი დროის განვითარებისათვისაც გარდუვალი აღმოჩნდა, და როგორც დაეინახავთ, თანამედროვე ფსიქოლოგიაშიც ბევრისთვის ჩვენი პრობლემის მთელ სიძნელეს საკითხის სწორედ ასეთი დაყენების აუცილებლობა ბადებს.

თვითონ დეკარტმა ჩვენი პრობლემის გადაჭრა საგნის შესწავლის მეთოდოლოგიური განსხვავებულობის შემოვლილი გზით სცადა: ის, რაც მათემატიკურად შეისწავლება და გამოისახება, ბუნებისმეტყველების საგანია, ე. ი. ფიზიკურად მხოლოდ ის მოვლენები ჩათვლება, რომელთა გაზომვა და აღრიცხვა შესაძლებელია: ასეთად კი დეკარტისათვის განფენილობის მონაცემნი ითვლე-

ბოდნენ; ხოლო დანარჩენი, მაგალ., ფერი, ტონი, გრძნობა და საზოგადოდ ყველაფერი, რაც მოკლებულია განფენილობას, მისი აზრით, შეუძლებელია მათემატიკური საშუალებებით იქნეს გამოთქმული: იგი ფსიქიკურია, და, მაშასადამე, ფსიქოლოგიის საგანიც სწორედ ეს არის, ფიქრობდა დ ე კ ა რ ტ ი.

დ ე კ ა რ ტ ი ს ცდა ფსიქოლოგიის საგნის განმარტებისა დღევანდელი აზროვნებისათვის არაა დამაკმაყოფილებელი: გარდა იმ საერთო ძირითადი შეცდომისა, რომელიც სინამდვილის ყველა იდეალისტურ კონცეფციას ახასიათებს და რომლის შესახებაც უფრო დაწვრილებით შემდეგ გვექნება საუბარი, მას თავისი სპეციფიკური ნაკლიც აქვს. დ ე კ ა რ ტ ს იმთავითვე მიღებული ჰქონდა ორი ძირითადად განსხვავებული სფერო სინამდვილისა, ცნობიერება და განფენილობა, და, მაშასადამე, რამდენადაც საკითხი ფსიქოლოგიის საგანს ეხებოდა, საძიებელი მას არსებითად აღარაფერი ზჩებოდა: ფსიქიკური ხომ იმთავითვე მოცემული იყო; საკითხი კი სწორედ ისაა, თუ როგორ უნდა ვიაზროთ ამ სფეროთა ურთიერთისაგან გამოყოფა.

გარდა ამისა, კიდევ რომ არ მივაქციოთ ყურადღება პრობლემის ამგვარად გვერდის აქცევას, ერთი რამ მაინც გაუგებარი რჩება: როგორ ხდება, რომ გამოცდილებაში ორი ურთიერთისაგან დამოუკიდებელი სუბსტანციის მოდუსები ურთიერთს ხვდებიან და ურთიერთში ილესებიან: როგორ ხდება, რომ ფიზიკურიც ცნობიერების მოდუსად იქცევა.—გარეშე ამ პრინციპული მოსაზრებისა, დ ე კ ა რ ტ ი ს შეხედულებას ფსიქოლოგიური მეცნიერების განვითარება ფაქტიურადაც ამათილუნს: ქვემოთ დავრწმუნდებით, რომ განზომავა და აღრიცხვა არც ისე უცხო საქმეა ფსიქოლოგიისათვის, როგორც დ ე კ ა რ ტ ს ეგონა: პირიქით, ჩვენი მეცნიერების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი დარგი, ე. წ. ფ ს ი ქ ო ფ ი ზ ი კ ა, რომელმაც ესოდენ დიდი როლი შეასრულა თანამედროვე ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის სახვის პროცესში, თავისი მიზნების განხორციელებას სწორედ მათემატიკური საშუალებით ესწრაფვის.

4. ზოგიერთების აზრით, უკანასკნელ საფეხურს ფსიქოლოგიის საგნის გარკვევის ისტორიაში W. W u n d t-ის (1832 — 1920) შეხედულება წარმოადგენს. მის მსჯელობას ჩვენი პრობლემის შესახებ საფუძვლად სინამდვილის იდეალისტური კონცეფცია უდევს. ყველაფერი, რაც ჩვენთვის არსებობს, არსებობს მხოლოდ ვითარცა ფაქტი ჩვენი გამოცდილებისა და, მაშასადამე, ვითარცა სუბიექტის განცდა, ამის მიხედვით ცხადია, რომ ლაპარაკი მხოლოდ ერთადერთს, სახელდობრ, ფ ს ი ქ ი კ უ რ სინამდვილეზე შეიძლება. ამ მხრივ ე. წ. ფიზიკურსა და არაფიზიკურს შორის არავითარი განსხვავება არ არსებობს: არსებითად ისიც და ესეც ფსიქიკური ბუნებისაა. მაშასადამე,

ყოველი მეცნიერება არსებითად ერთ და იმავე სინამდვილეს სწავ-
ლობს, და საგნის მხრივ მათ შორის რაიმე განსხვავების აღმოჩენა შე-
უძლებელი საქმეა. სამაგიეროდ შესაძლებელია ამ ერთისა და იმავე
საგნისადმი მეცნიერული მიდგომა იყოს განსხვავებული. თუ რომ ემ-
პირიულ სინამდვილეს ისე ავიღებთ, როგორც იგი ნამდვილად არსე-
ბობს, ე. ი. როგორც განცდას და, მაშასადამე, სუბიექტისაგან დამოუკი-
დებულ რეალობას, მაშინ ჩვენ ერთი თვალსაზრისი გვექნება მასზე,
სახელდობრ პირდაპირის ან, უკეთ, უ შ უ ა ლ ო გამოცდილების თვალ-
საზრისი. მაგრამ ხომ არ არის შესაძლო, საწინააღმდეგო თვალ-
საზრისზეც დავდგეთ და იგივე სინამდვილე ახლა ამ ახალი ასპექტით
ვსკვრიტოთ: სახელდობრ, წარმოვიდგინოთ, რომ იგი სრულიად არ არის
სუბიექტზე დამოკიდებული და თავისთავად და დამოუკიდებლად არსე-
ბობს. მაშინ ჩვენ სუბიექტის სრული განყენება მოგვიხდება, და,
მაშასადამე, ნამდვილ სინამდვილესთან კი არა, განყენებულთან გვექ-
ნება საქმე.—ამგვარად, საკვლევი საგნის იგივეობის მიუხედავად, ორი
პრინციპულად განსხვავებული მეცნიერებას შესაძლებლობა მაინც
რჩება: „ბუნებისმეტყველება გამოცდილების ობიექტებს. მათი სუბიე-
ქტისაგან დამოუკიდებლად ნაგულისხმევი თვისებების მხრივ იხილას...
ფსიქოლოგია გამოცდილების მთელ შინაარსს იკვლევს მის მიმართება-
ში სუბიექტისადმი და იმ თვისებებში, რომელსაც იგი უშუალოდ ამ
უკანასკნელისაგან იძენს. ამის მიხედვით შესაძლებელი ხდება, ბუნე-
ბისმეტყველების თვალსაზრისს, რამდენადაც იგი ყოველ ნამდვილ გა-
მომცდილებაში არსებული სუბიექტური ფაქტორის განყენების საშუ-
ალებით ხერხდება, შუალობითი გამოცდილების თვალსაზრისი
ვუწოდოთ“. თავისთავად იგულისხმება, რომ ამის მიხედვით ბუნე-
ბისმეტყველებაში მოცემული სახე სინამდვილისა შეუძლებელია ნამ-
დვილი სინამდვილის სახედ ჩაითვალოს: იგი მხოლოდ ცნებებში საშუა-
ლებით აგებულ ე. წ. ბუნებას იძლევა, რომელიც არაფრით ჩვენი
გამომცდილების მრავალფეროვან სინამდვილეს არა ჰგავს.

ვუნდტის შეხედულება, როგორც უკვე ზემოთაც აღვნიშნეთ,
სინამდვილას იდეალისტურ კონცეფციას ეყრდნობა. ამიტომ მისი შე-
მეცნებითი ღირებულება სავსებით ამ საფუძვლის სიმტკიცეზეა დამო-
კიდებული. რა თქმა უნდა, იდეალიზმის სრული კრიტიკული შეფასე-
ბა შორს წავგიყვანდა. ამიტომ ჭაკმარისი იქნება, თუ აქ ისეთ მომენ-
ტებს მაინც აღვნიშნავთ, რომელთაც ჩვენი პრობლემის გადჭრასთან
უშუალო კავშირი აქვთ. — თუ წინასწარ იქნება მიღებული, როგორც
ამას იდეალიზმის შემთხვევაში აქვს ადგილი, რომ სინამდვილე სავსე-
ბით ფსიქიკური შემადგენლობისაა, მაშინ ცხადია, ბუნებისმეტყველე-
ბის სინამდვილე შეუძლებელია ნამდვილი სინამდვილე იყოს: ვუნდ-
ტის შეხედულებით იგი განყენებული, არაკონკრეტული ხელოვნური

ცნებითი კონსტრუქციაა, რომელშიც უმთავრესი მომენტი, სუბიექტიური, განზრახ სრულიად უყურადღებოდა დატოვებული. მაგრამ თუ ეს ასეა, მაშინ სრულიად გაუგებარია, რომ ეს ხელოვნური კონსტრუქცია ბუნებისა ნამდვილი, კონკრეტული სინამდვილის შესახებ გაცილებით უფრო უტყუარსა და საიმედო ცნობებს იძლევა, ვიდრე მისი უშუალო განცდა: ბუნებისმეტყველების მონაპოვართა პრაქტიკული გამოყენების შესაძლებლობა, მრავალი ბუნების მოვლენის წინასწარ განჭვრეტის ფაქტები, ყველაფერი ეს გაუგებარი და სრულიად აუხსნელი იქნებოდა, თუ ვიგულისხმებდით, რომ ბუნებისმეტყველების სინამდვილე მხოლოდ არარეალურს ეხება და თავისი ძიების შედეგად მარტო ცნებათა კონსტრუქციას იძლევა. როგორ შეიძლება, რომ ყველაფერი მხოლოდ სუბიექტის განცდის სახით წარმოადგენდეს ნამდვილ რეალობას, როდესაც ფაქტია, რომ სუბიექტის სრულიად განზე განყენების საშუალებით როდი ვმორდებით, არამედ ვუახლოვდებით ამ სინამდვილის შემეცნებითი წვდომის შესაძლებლობას. უნდა ვიგულისხმობთ, რომ ის, რაც ამ განყენების შედეგად ჩნება, განყენებულსა და არარეალურს კი არა, უეპველად თავისთავადაც რეალურ სინამდვილეს უნდა წარმოადგენდეს. მაგრამ თუ ეს ასეა, მაშინ ბუნებისმეტყველებისა და ფსიქოლოგიის საკვლევ საგნებად განსხვავებული სფეროები უნდა იქნენ მიჩნეულნი.

მაგრამ ესეც არ იყოს, ბუნებისმეტყველებისა და ფსიქოლოგიის საგანი მრავალ შემთხვევაში ფაქტიურად სრულიად არ ხვდება ურთიერთს. ბუნებისმეტყველებას მთელ სინამდვილესთან კი არა აქვს საქმე, არამედ გარე გრძნობათა ორგანოების საშუალებით განცილითან, სამაგიეროდ ფსიქოლოგიას არა მარტო ამჟათან, არამედ გაცილებით მეტთან: გრძნობებთან, ყველა ფსიქიკურ აქტებთან, რააც ბუნებისმეტყველებისათვის სრულიად არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. ამ გარემოებას არც თვითონ ვუნდტიტოვებს უყურადღებოდ. მაშასადამე, ბოლოს და ბოლოს არ მართლდება, თითქოს ბუნებისმეტყველებასა და ფსიქოლოგიას შორის მხოლოდ თვალსაზრისის, ე. ი. ფორმალური და არა მატერიალური განსხვავება არსებობდეს.

დასასრულ, არ არის მართალი, თითქოს განყენების გზისათვის მარტო ბუნებისმეტყველებას უხდებოდეს მიმართვა. აბსტრაქციის გვერდის ახვევა არც ფსიქოლოგიას შეუძლია, რამდენადაც ფსიქიკური ფიზიკურთან არის დაკავშირებული, და პირველის წვდომისათვის ამ უკანასკნელის განზე დაყენება ხდება აუცილებელი.

5. Th. Ziehen-ი ფსიქოლოგიის საგნის პრობლემას თავისი განსხვავებული გზით წყვეტს, თუმცა არსებითად ისიც ვუნდტიის მსგავსად უშუალო გამოცდილების ნიადაგზე დგას.

რამოცემული, ციჰენის აზრით, ამისი არც განმარტება

შეიძლება და არც უბრალოდ დასახელებს; პირველი მიტომ არა, რომ ყოველი განპარტება გვარეობით ცნებასაც შოითხოვს და სპეციფიკური განსხვავებულობის აღნიშვნასაც. მაგრამ რადგანაც მოცემული, ჩვენთვის მაინც, ყველაფერს შეიცავს, რაც კი არსებობს, სრულიად ცხადია, რომ მასზე უფრო მაღალი ცნებისთვის ადგილი სრულიად არსად რჩება; მეორე მხრივ, თუ მის გარეშე არაფერი არსებობს, რისგანა უნდა განსხვავდებოდეს იგი თავისი სპეციფიკური ნიშნით! — დასახელება მიტომ არის შეუძლებელი, რომ მოცემული რიცხვობრივად ჯერ კიდევ არ არის დასრულებული, იგი ყოველ მომენტში იზრდება. — ერთადერთი, რაც ჩვენ ხელთაა, ეს მხოლოდ უბრალო შეთანხმებაა იმის შესახებ, თუ რას „გეულისხმობთ“, როდესაც მოცემულის შესახებ ვლაპარაკობთ. „ასეთი შეთანხმება პრაქტიკული აზრით ძლიერ ადვილია, როგორც კი დავადასტურებთ, რომ ყველაფერი, რასაც განვიცდით და ისე, როგორც განვიცდით, სწორედ მოცემულია, ამ შემთხვევაში ყველა თავისი საკუთარი განცდებითაა განსაზღვრული. მაგრამ რამდენად არსებობენ სხვათა განცდებიც, და რას ნიშნავს საზოგადოდ „საკუთარ“ განცდებზე ლაპარაკი, ეს მხოლოდ მოცემულის გამოკვლევის შედეგად შეიძლება მიღებულ იქნეს, ხოლო თვით მოცემულს ეს ზრულიად არ ეკუთვნის... უნდა ხაზგასმით აღინიშნოს, რომ მოცემულის ცნებაში ისეთი არაფერი მდებარეობს, რისთვისაც შეიძლებოდა, ვთქვათ, მატერიალური ან ფსიქიკური, საგანი (ნივთი), შეგრძნება ან წარმოდგენა, მე ან სხვა რამ ამის მსგავსი გვეწოდებია“. ვინაიდან ისეთ სიტყვებს, როგორიცაა „მოვლენა“, „ფენომენი“, „შეგრძნება“ და სხვ. ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში მრავალი სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვთ, ამიტომ ციჰენი მოცემულის აღსანიშნავად წინადადებას იძლევა, შემოღებულ იქნეს ახალი ტერმინი: გიგნომენი (Gignomene).

ამის მიხედვით, მთელი სინამდვილე გიგნომენტა ანუ განცდათა ერთობლიობას წარმოადგენს; „შეიძლებოდა აგრეთვე ჩვეულებრივი სიტყვის მნიშვნელობის თანახმად ჩვენი განცდების, ე. ი. გიგნომენებისათვის ფსიქიკურიც გვეწოდებია, და ამგვარად ერთგვარი პანფსიქიზმი ან იდეალიზმი წარმოგვედგინა. მაგრამ მაშინ ფსიქოლოგია ერთადერთი მეცნიერება იქნებოდა მთელი მოცემულობისა და ყველა დანარჩენ მეცნიერებათა შემცველი“. თავისთავად იგულისხმება, ციჰენის წინაშე ისეთივე ამოცანა დგება, როგორიც პირველად დეკარტს ჰქონდა: სახელდობრ, ამოცანა მოცემულის ფარგლებში, მიუხედავად მისი ფსიქიკური ბუნებისა, მაინც ორი განსხვავებული სფეროს აღმოჩენისა, რომელთაგანც ერთი ფიზიკურსა და მეორე ფსიქიკურს უნდა წარმოადგენდეს. ყურადღებითი გნოსეოლოგიური ანალიზის შემდეგ ციჰენი თითოეულ გიგნომენში ორ

განსხვავებულ კომპონენტს პოულობს: რედუქციის კომპონენტს და პარალელურ კომპონენტს და ამასთან დაკავშირებით სინამდვილეში ორგვარ კანონზომიერებას: კაუზალურსა და პარალელურს. პირველს ბუნებისმეტყველების საგნად თვლის, ხოლო მეორეს—ფსიქოლოგიისად.

როგორ უნდა გვესმოდეს ციჰენის ეს შეხედულება? ყოველგვარი ცვლილება რაიმე გიგნომენისა ორ კლასს შეიცავს ცვლილებებისას, რომელთაგანაც თითოეული, დროითისა და სივრცითი დამოკიდებულების მხრივ, დანარჩენ გიგნომენებთან განსხვავებულ მიმართებაში იმყოფება. „პირველი კლასის ცვლილებები დამოკიდებულნი არიან ერთდროულ გიგნომენებზე, სახელდობრ, მათ სრულიად გარკვეულ ჯგუფებზე (ნერვულ სისტემებზე) იმგვარად, რომ ისინი ერთდროულ გიგნომენთა ცვლილებასთან ერთად უინტერვალოდ და შეუმჩნეველი ვრცეული შუაგზებით ხდებიან. ამას გარდა ისინი ურთიერთმიმართნი კი არა, ცალმხრივნი არიან“. ასეთ ცვლილებებზე ყველა ის ცვლილება უნდა ჩაითვალოს, რომელსაც ყოველი საგანი განიცდის იმის მიხედვით, თუ რა დამოკიდებულებაში იმყოფება სუბიექტის სხეული მისადმი: დაშორებულობის მიხედვით ერთი და იგივე საგანი ხან მეტი სიდიდისად გვეჩვენება და ხან ნაკლებისად, ხოლო იმის მიხედვით, თუ რა ფერის სათვალეებით ვკვრეთ — ხან ერთი ფერისად და ხან მეორისად. ერთი სიტყვით, ციჰენი აქ ყველა იმ ცვლილებას ჰგულისხმობს, რომელიც სუბიექტზეა დამოკიდებული. — სამაგიეროდ მეორე კლასის ცვლილებებს ისეთნი შეადგენენ, რომელნიც თავის მიმდინარეობაში განსაზღვრულ დროს მოითხოვენ, მაშასადამე, განსაზღვრული ინტერვალის შემდეგ ხდებიან, გარკვეულ გზასთან არიან დაკავშირებულნი და ამასთან ერთად ურთიერთზე გავლენას ახდენენ. აქ ციჰენი ყველა იმ ცვლილებას გულისხმობს, რომელიც გარე ბუნებაში სავსებით სუბიექტს გარეშე ხდება: მაგალ., მზე აღნობს ყინულს; ამისათვის მის სხივებს განსაზღვრული დრო და განსაზღვრული გზის გავლა სჭირია, რასაკვირველია, გარკვეული სისწრაფით. მაგრამ ყინული ცალმხრივად კი არ განიცდის მზის სხივების გავლენას, არამედ თავის მხრივ ყინულიც უპასუხებს მზეს თავისებური გავლენით, თუმცა, რა თქმა უნდა, მინიმალურით. მეორე კლასის ცვლილებებს ციჰენი კაუზალურს უწოდებს, ხოლო პირველი კლასისას — პარალელურს. ამის მიხედვით უნდა განვასხვავოთ, ერთი მხრივ, კაუზალური და, მეორე მხრივ, პარალელური კანონზომიერება. ერთი და მეორეც ყოველს ცალკე გიგნომენში, მაშასადამე, ყოველს მოვლენასა და საგანში უნდა ვიგულოთ. ამგვარად, თითოეული გიგნომენი ორს შემადგენელ ნაწილს შეიცავს: პირველი

ის კომპონენტია, რომელზეც კაუზალური ცვლილებებია დამოკიდებული, ხოლო მეორე — ის, რომელიც სხვა შეგრძნებათა კომპლექსის პარალელურ ცვლილებაზეა დამოკიდებული. პირველს ციკენი რედუქციის კომპონენტს უწოდებს, ხოლო მეორეს — პარალელურ კომპონენტს. მაგრამ თვით გიგნომენებიც შეიძლება ორ ჯგუფად დაიყოს: პირველ ჯგუფს ისეთნი შეადგენენ, რომელნიც მხოლოდ კაუზალურ მიმართებაში იმყოფებიან სხვებთან და ამას გარდა, აგრეთვე, პარალელურ ცვლილებასაც განიცდიან. ამ ჯგუფს ყველა გიგნომენი ეკუთვნის და, მაშასადამე, ყველაფერი, რაც არსებობს, არა მარტო მიზეზობრივ კავშირში იმყოფება ურთიერთთან, არამედ, რამდენადაც იგი განცდაცაა, სუბიექტის გავლენის კვალსაც ატარებს, ე. ი. პარალელურ ცვლილებასაც განიცდის. მეორე ჯგუფს მხოლოდ ისეთი გიგნომენები უნდა მივაკუთვნოთ, რომელნიც გარდა კაუზალურისა და პასიური პარალელური მიმართებისა, თვითონ იწვევენ პარალელურ ცვლილებებს სხვებში. ასეთად, რამდენადაც დღევანდელი ცოდნის მდგომარეობა ამის ნებას გვაძლევს, მარტო ნეკრული სისტემები უნდა ჩავთვალოთ. ამის მიხედვით, ყოველი მოვლენა, რომელსაც კი შესაძლოა სინამდვილეში ადგილი ჰქონდეს, ასე შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ: მოვლენა A მოქმედებს B მოვლენაზე, ე. ი. მათი რედუქციის კომპონენტები ურთიერთზე კაუზალურ ზემოქმედებას ახდენენ. მაგრამ რადგანაც თათოვეული მათგანი უთუოდ განცდასაც წარმოადგენს, ძინი ჩვენი ნერვული სისტემის რედუქციის კომპონენტზეც მოქმედებენ, და ეს უკანასკნელი, როგორც პარალელური ზემოქმედების უნართ ალქუვრილი, თვით იწვევს მათში, მათი ზემოქმედების საპასუხოდ, პარალელურ ცვლილებებს.

ციკენი თავისი მოძღვრების უმთავრეს მომენტად განსაკუთრებით რედუქციის კომპონენტის შეგრძნებაში (შეგრძნების გიგნომენში) „შინაარსებობას“ (Inexistenz) თვლის, ეს იმას ნიშნავს, რომ სინამდვილის ყოველი მოვლენა, ვითარცა განცდა, სუბიექტ-ობიექტის მომენტს უკვე თავისსავე არსში ორთავე განუყრელად შეიცავს: „ამით არა მარტო იმანენტობის პრინციპი დაიცევა, არამედ ჩვეულებრივი დუალზმიც მატერიალურსა და ფსიქიკურს, ობიექტსა და სუბიექტს შორის შემეცნების თეორიის ძირითადი მოძღვრებიდან იღვენება და ბინომიაზე, მოცემულის ფარგლებში ორმაგ კანონზომიერებაზე დაიყვანება“ (B. L. 40).

არ უნდა თქმა, ციკენის ასეთი კონცეფცია, მოცემულისა და ამ ნიადაგზე ფსიქოლოგიის საგნის პრობლემის გადაწყვეტისა, რომელიც, როგორც თვითონაც აღნიშნავს, ზოგი მხრივ ავენარიუსის

შეხედულებას მოგვაგონებს*, ბევრის მხრივ საინტერესო ცდას წარმოადგენს, მაგრამ საკითხის დამაკმაყოფილებელ გადაქრას ვერც იგი ახერხებს.

როგორც დავინახეთ, ც ი ჰ ე ნ ის ძირითადი შეხედულები თანახმად, მთელი სინამდვილე ორი განსხვავებული ჯგუფის ფენომენებისაგან შესდგება: ერთი მხრივ ჩვენა გვაქვს მთელი ერთობლიობა მოცემულისა, რომელშიც თითოეული გიგნომენი კაუზალურ ზეგავლენას ახდენს დანარჩენებზე და თვით ემორჩილება პარალელურ ზეგავლენას, მაგრამ ამავე მოცემულის სფეროში ჩვენ ვხედებით სრულიად განსაკუთრებულ კომპლექსსაც, ნ ე რ ვ უ ლ ს ი ს ტ ე მ ე ბ ს, რომელნიც გარდა კაუზალური მიმართებისა და პარალელური ცვლილების განცდისა, პარალელურ ცვლილებებსაც იწვევენ დანარჩენ გიგნომენებში, რამდენადაც მათზე ამ უკანასკნელთა რედუქციის კომპონენტები მოქმედებენ. ამით, ც ი ჰ ე ნ ის აზრით, ჩვეულებრივი დუალიზმი სუბიექტ-ობიექტისა მოცემულის სფეროში თითქოს თავიდან უნდა იყოს აცილებული, ნამდვილად კი საქმის მდგომარეობა არსებითად უცვლელი რჩება: თუ მთელი სინამდვილე თავისი რედუქციის კომპონენტებით, ე. ი. იმით, რასაც იგი პარალელური, ე. ი. ფსიქიკური პროცესების ელიმინაციის შემდეგ წარმოადგენს, ნერვული სისტემის რედუქციის კომპონენტებზე მოქმედებს, და მაშინ ეს უკანასკნელი (ნერვული სისტემა) ფსიქიკური პროცესებით უპასუხებს, ცხადია, ჩვენ საქმე სწორედ ორ ძირითადად განსხვავებულ მომენტთან გვაქვს, რომელთაგანაც ერთი იმდენადაა მეორისაგან განსხვავებული, რამდენადაც იგი პირველის ზემოქმედებას ფსიქიკური პროცესებით უპასუხებს. ეს კი სავსებით იგივეა, რაც ობიექტ-სუბიექტის დაპირისპირების შემთხვევაში იგულისხმება: სუბიექტი მით არის ობიექტისაგან განსხვავებული, რომ იგი ამ უკანასკნელის ზეგავლენის პროცესში ფსიქიკურ ფენომენებს იძლევა სწორედ ისე, როგორც ც ი ჰ ე ნ ის ნერვული სისტემები. მაშასადამე, ყველა ის სიძნელე, რომელიც სუბიექტ-ობიექტის დუალიზმს ახლავს თან და რომელსაც ც ი ჰ ე ნ ი ებრძვის, მისი ე. წ. ბ ი ნ ო მ ი ი ს ნიადაგზეც უკლებლივ მეორდება.

სრულიად არაა გარკვეული, თუ რა დამოკიდებულება არსებობს ფსიქიკურსა და კაუზალურ ცვლილებებს შორის: თუ პირველი მხოლოდ ცენტრალურ ნერვულ სისტემის კაუზალური ცვლილებების გამო რბადება, საკითხავი, უბრალო ეპიფენომენია იგი, რომელიც მხოლოდ პარალელურ კავშირში იმყოფება ამ კაუზალურ ცვლილებასთან, თუ როგორმე არსებითადაა მასთან დაკავშირებული და ამდენად მას გამო-

* ა ე ვ ნ ა რ ი უ ს ი ფსიქოლოგიის საგანს შემდგენიარად განსაზღვრავს: „ფსიქოლოგიის საგანი გამოცდილება საზოგადოდ როგორც დამოკიდებული სისტემა C₁-ზე, ე. ი. ცენტრალურ ნერვულ სისტემაზე“.

სახავს ან გადმოგვეცემს. ამგვარად, პრობლემა ფსიქიკურში ფიზიკურის წედომისა ერთი ნაბიჯითაც არ იწევს წინ.

აბრაცლებ გაუგებარია, თუ რად ხდება, რომ პარალელური ცვლილება. რომელიც ნერვული სისტემის კაუზალური ცვლილების გამო ჩნდება, ამ უკანასკნელის თვისებად კი არა, ზემოქმედი გიგნომენის პარალელურ კომპონენტად. მის თვისებად განიცდება.

მაგრამ ჩვენი პრობლემისათვის გაცილებით მეტი მნიშვნელობა შემდეგს აქვს: ც ი ჰ ე ნ ის კონცეფციის მიხედვით, პარალელური ცვლილებები, ე. ი. ფსიქიკური ფენომენები რედუქციის კომპონენტთა კაუზალური მიმართების საპასუხოდ წარმოიშვიან; ისინი ამიტომ მხოლოდ ფიზიკურის პარალელურად ხდებათ და, ცხადია, მის თვისებებად განიცდებიან. გასაგებია, რომ ც ი ჰ ე ნ ი ამ პირობებში მხოლოდ შეგრძნებათა და წარმოდგენათა არსებობას აღიარებს; მათ გარეშე ფსიქიკურ სინამდვილეში იგი სხვას ვერაფერს ხედავს. მაგრამ ჩვენ თავის დროზე დავრწმუნდებით, რომ სულიერი ცხოვრების შინაარსი მართლაც ამ ფენომენებით არ ამოიწურება: გრძნობა, ნებელობა და ზოგი სხვა ფენომენი შეგრძნებათაგან სრულიად დამოუკიდებელ მოვლენას წარმოადგენს. მაშასადამე, რამდენადაც ც ი ჰ ე ნ ის შეხედულება გრძნობისა და სხვა მსგავსი მოვლენისათვის ფსიქოლოგიაში ადგილს არ ტოვებს, იგი ან ამ განცდების უმართებულოდ შეგრძნებასა და წარმოდგენაზე რედუქციას მოითხოვს, როგორც ეს ც ი ჰ ე ნ ის ფსიქოლოგიაშია ფაქტიურად ნაცადი, და ან მათ მართლა სრულიად ფსიქოლოგიის საგნის გარეშე ტოვებს.

6. თანამედროვე ფსიქოლოგიაში სულ უფრო და უფრო მეტ გასავალს პოულობს მეორე მიმდინარეობა, რომელიც დ ე კ ა რ ტ ის მიერ აღმოჩენილ ნიადაგს ჩვენი პრობლემის დაყენებისას სრულიად შორდება და მის ნაცვლად ახალს მიგვიითითებს. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს ე. წ. აქტების ფსიქოლოგია (Aktpsychologie), ანდა როგორც სხვანაირად ამბობენ, ფ უ ნ ქ ც ი ო ნ ა ლ უ რ ი ფ ს ი ქ ო ლ ო გ ი ა, რომელიც ფსიქოლოგიის საგნის პრობლემაში მაინც Franz Brentano-ს ძლიერ გავლენას განიცდის.

ბ რ ე ნ ტ ა ნ ო ფსიქიკურის და ფიზიკურის განსახვავებლად ც ი ჰ ე ნ ის მსგავსად გნოსეოლოგიურ საფუძვლებს როდი იკვლევს. იგი მიზნად ისახავს, ფიზიკურისა და ფსიქიკურის განმარტება კი არ მოგვეცეს. არამედ ცხადყოს, თუ რას ვგულისხმობთ, როდესაც ამ ტერმინებს ვხმარობთ.

ბ რ ე ნ ტ ა ნ ო ექვს მთავარ ნიშანზე მიგვიითითებს, რომელიც მისი აზრით ფსიქიკურს საკმარისად განსახვავებს ფიზიკურისაგან.

პირველ ასეთ ნიშნად მას ფსიქიკურის წ ა რ მ ო დ გ ე ნ ი თ ი ბ უ ნ ე ბ ა მიჩნია: ფსიქიურადაა, ამბობს იგი, — მართლაც ისეთი მოვ-

ლენები უნდა ჩაითვალოს, რომელნიც „წარმოდგენებს ან ისეთ ფენომენებს შეადგენენ, რომელნიც წარმოდგენებს ვითარცა თავის საფუძველს ემყარებიან“—ო. ამით, რასაკვირველია, ბ რ ე ტ ა ნ ო ს სრულიად იმის თქმა არ სურს, თითქოს მთელ შინაარსს ფსიქიკური სინამდვილისას წარმოდგენები შეადგენდნენ, როგორც ამას, მაგალითად, ჰ ე რ ბ ა რ ტ ი ან სხვა ინტელექტუალისტები ფიქრობდნენ. მისთვის და მთელი იმ მიმართულებისათვის, რომელსაც ბ რ ე ტ ა ნ ო ჩაუდგასათავეში, განსაკუთრებით დამახასიათებელი ისაა, რომ წარმოდგენა ორ რასმე ფულისხმობს: თვითონ აქტს წარმოდგენისას და მას, რასაც წარმოვიდგენთ, მის შინაარსს. ფსიქიკური — წარმოდგენების ეს შინაარსი კი არაა, მისი აქტებია. ამგვარად, ბ რ ე ტ ა ნ ო ფსიქიკურის დამახასიათებელ თავისებურებას მის აქტითს ბუნებაში ჰყვრეტს.

მეორე თვისება ფსიქიკურისა მისი განუფენლობაა (Ausdehnungslosigkeit), მაშინ როდესაც ფიზიკურს სწორედ სივრცითი ბუნება ახასიათებს.—შემდეგ ბ რ ე ტ ა ნ ო განსაკუთრებით იმ გარემოებას აღნიშნავს, რომ ფსიქიკური „შინაგანი აღქმის (Wahrnehmung) საგანს“ წარმოადგენს, მაშინ როდესაც ფიზიკური მხოლოდ გარე გრძობათა საშუალებით აღიქმება. მეოთხე ნიშანი ფსიქიკურისა იმაში მდგომარეობს, რომ მას „ნამდვილი არსებობა“ ეკუთვნის, მეხუთე—რომ ფსიქიკური ფენომენები „ყოველგვარი მრავლიანობის მიუხედავად მუდამ მთლიანობად გვევლინებიან“, ე. ი. ყველა ფსიქიკური ფენომენი, რომელნიც ერთდროულად გვევლინებიან, ერთ მთლიანობად ერთდებიან, თითქოს ისინი ერთისა და იმავე მოვლენის ნაწილობრივ ფენომენებს წარმოადგენდნენ. ფიზიკური მოვლენებისთვის ასეთი მთლიანობა სრულიად უცხოა.—დასასრულ, ბ რ ე ტ ა ნ ო ფსიქიკურის ერთ ნიშანზე განსაკუთრებით ხანგრძლივად ჩერდება, და მართლაც, წინა დასახელებულ თვისებებთან შედარებით, მას გაცილებით მეტი მნიშვნელობა აქვს. ჩვენც საგანგებოდ მასზე შევიჩრდებით, ვინაიდან ისტორიულად მან უფრო დიდი გავლენა მოიპოვა, ვიდრე რომელიმე დანარჩენ თვისებათაგან.

ბ რ ე ტ ა ნ ო ზაზგასმით აღნიშნავს, რომ ფსიქიკურ ფენომენს განსაკუთრებით ე. წ. „ინტენციონალური შინაარსებობა“ ახასიათებს, ე. ი. რომ ყოველი ფსიქიკური ფენომენი „რასმე შეიცავს, ვითარცა თავის ობიექტს, თუმცა ყველა ერთგვარად არა“. „ამის მიხედვით, წარმოდგენაში უთუოდ რაღაცაა წარმოდგენილი, მსჯელობაში შეწყნარებული ან უკუგდებული, სიყვარულში — შეყვარებული და სიძულვილში — შეძულებული“. ერთი სიტყვით, ბ რ ე ტ ა ნ ო ს აზრით, ყოველი ფენომენი, რომელიც რაიმე საგანს ინტენციონალურად შეიცავს, ფსიქიკურ ფენომენად უნდა ჩაითვალოს; მისი დამახასიათებელი თვისება, რომლის

მსგავსსაც ფიზიკურ ფენომენებში ვერაფერს ვხედავთ, საგნისადმი ინტენციონალური მიმართებაა.

ფსიქიკურის ამ ღახასიათებამ — იგი არსებითად სქოლასტიკას ეკუთვნის — ახალ ფსიქოლოგიაზე დიდი გავლენა მოახდინა. ე. წ. აქსტრიელთა სკოლა, რომლის მეთაურადც Meinong-ი ითვლება, ამავე ნადავზე დგას. ამ სკოლის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი St. Wilaschko-ი, მაგალ., თავის „ფსიქოლოგიის საფუძვლები“ (Grundlinien der Psychologie. Lpzg. 1908) შემდეგი სიტყვებით ახასიათებს „ფსიქიკურ ფაქტებს“, რომელთაც იგი ფსიქოლოგიის სახელად აღიარებს: „ჩემი წარმოდგენა, ჩემი აზროვნება, ჩემი გრძნობა და ჩემი ნებელობა ყოველთვის რაიმესადრამა თავისებური სახით მიმართულია; მე ეთუოდ რასმე წარმოვიდგენ, რაც თვითონ წარმოდგენა არაა, შეიძლება წიგნს... ეს ერთგვარი მიმართებაა, რაც გასაოცარი და დაუჭერებელი იქნებოდა, რომ მას ასე მშვენივრად საკუთარი შინაგანი გამოცდილებიდან არ ვიცნობდეთ“. წარმოდგენილი საგნების შესახებ ცალკე მეცნიერება, ფაქტთა მოგვითხრობს. ხოლო თვით წარმოდგენა სულ სხვა რამაა, და ფიზიკა მას სრულიად ვერ წვდება; ამიტომ იგი ცალკე მეცნიერების, ფსიქოლოგიის საკვლევ საგანს შეადგენს.

7. თანამედროვე ფილოსოფოსთა შორის ყველაზე უფრო სახელოვანი Ed. Husserl-ი თავის ფენომენოლოგიას, რომლის შესახებაც ჩვენ შემდეგ გვექნება საუბარი, არსებითად ბრენტანოს ინტენციონალობის მოძღვრებაზე აგებს. ჰუსერლი თავის ამოსავალ ცნებად, ბრენტანოს მსგავსად, წარმოდგენას როდი იღებს: წარმოდგენა, მისი აზრით, მრავალაზროვანი ცნებაა და მრავალ არსებითად განსხვავებულ მნიშვნელობას შეიცავს. ჰუსერლს ამიტომ უფრო გამოსადეგად აქტის ცნება მიაჩნია, რომელიც არა რაღაც ფარულ ძალად უნდა წარმოვიდგინოთ, არამედ რეალურ ფსიქიკურ მოვლენად, სრულიად კონკრეტულ განცდად, რომელიც ინტენციონალურად საგანს გულისხმობს და რომელსაც ამიტომ ჰუსერლი ინტენციონალურ განცდას უწოდებს. მასში ორი რამ უნდა გავარჩიოთ: თვითონ აქტი და ის „საგანი“, რომლისაკენაც იგი ინტენციონალურად მიმართება. ფსიქოლოგიისათვის მთავარი სწორედ ეს აქტია, მისი ინტენციონალური საგანი კი არაფსიქიკურია; ფსიქოლოგიური კვლევებისათვის ამიტომ სულ ერთია, ნამდვილად არსებობს ეს ინტენციონალური საგანი, თუ იგი მხოლოდ ფანტასტიკურად არის წარმოდგენილი: „უკვე უბრალო წარმოდგენა თუნდ მარტო ფანტაზიაში არსებული საგნისა ფსიქოლოგიურ პრობლემათა საკმაო რიცხვს შეიცავს“.

მაგრამ აქტს სხვა შინაარსიც აქვს, ე. ი. არა მარტო ის, რაც მასში

ინტენციონალურად იგულისხმება, არამედ ისიც, რაც მას გინცდად აქცევს ან რაც მას, როგორც ასეთს, აგებს და მის კონკრეტულ, რეალურ შინაარსს შეიცავს: „იგი აქტს აგებს, შესაძლებელს კოფს ინტენციას, ვითარცა მისი დასაყრდნობი პუნქტი, და არა თვითაა ინტენციამნილი; იგი საგანს როდი შეადგენს, რომელსაც წარმოადგენს. მე ფერთა უკერძონებებს როდი ვჭერე, არამედ ფერად სახეებს; მე ტონების შეგრძნებებს კი არ ვისმენ, არამედ მომდებრლათა სიმღერას“... მაშასადამე, ჩვენ სრულიად განსაკუთრებულ შინაარსთან გვაქვს საქმე, იმასთან. რაც ყოველ ცალკე მომენტიში ფაქტიურადაა წარმოდგენილი ადამიანის ცნობიერებაში, რაც მომენტიდან მომენტამდე იცვლება და ამგვარად ყოველი ცნობიერების ცალკე მდგომარეობის რეალურ, კონსტიტუტიურ შინაარსს წარმოადგენს. ცხადია, იგი სულ სხვა რააა, ვიდრე ინტენციონალური საგანი. ეს უკანასკნელი ნამდვილად ამ შინაარსის საშუალებით ან ამ შინაარსში იგულისხმება.

უშეველია, პუნქტი ამ შემთხვევაში ჩვენ კონკრეტულ ფსიქიკურ განცდებს გულისხმობს, ჩვენს შეგრძნებებს, წარმოდგენებს და სხვას ამის მსგავსს, იმას, რაც ჩვეულებრივ ცნობიერების შინაარსად ითვლება. ყველაფერ ამას იგი განცდებს უწოდებს, მაგრამ არა ინტენციონალურ განცდებს, ვინაიდან აქ ხომ საკუთრივ შეგრძნებებსაც ეხვდებით, რომელნიც ინტენციონალური მიმართებით სრულიად არ ხასიათდებიან, რადგანაც არავითარ საგანს არ გულისხმობენ: „ყოველი ნაწილი შეგრძნებელი მხედველობის არისა, როგორი ვიზუალური შინაარსითაც უნდა იყოს იგი ავსებული, წარმოადგენს განცდას, რომელიც მრავალგვარ ნაწილობრივ შინაარსს შეიცავს შეიცავდეს; მაგრამ ეს შინაარსი არ წარმოადგენს მთელისაგან ინტენციამნილს, მასში ინტენციონალურ საგანს“. შეგრძნება სრულიად არ შეიცავს აქტს; იგი მხოლოდ შინაარსია: ტკივილის შეგრძნება, მაგალითად, და ტკივილის შეგრძნების შინაარსი არაფრით ურთიერთისაგან არ განსხვავდება: ორივე ეს სახეებით იდენტურ ფენომენს შეადგენს. ამგვარად, პუნქტი ის შეხედულება ცხადია: ჩვენმა ცნობიერებამ არაინტენციონალურა განცდებიც იცის, სახელდობრ, შეგრძნებები. ამის მიხედვით, ფსიქოლოგიის საგანს არა მარტო ინტენციონალური განცდები, ე. ი. აქტები შეადგენენ, არამედ ე. წ. შეგრძნებებიც. მოკლედ, ფსიქოლოგიის საკვლევ ობიექტად საზოგადოდ განცდები უნდა იქნენ მიჩნეულნი, როგორც ინტენციონალური, ისე არაინტენციონალურიც.

სრულიად ცხადია, რომ პუნქტი, მიუხედავად მისი აზროვნების ბრენტანოსთან ნათესაობისა. ერთი ნაბიჯით მაინც მასზე წინ დგას: ბრენტანოსათვის ყოველგვარი შინაარსი ფიზიკურ ფენომენს წარმოადგენდა: მაშასადამე, ამის მიხედვით, შეგრძნებას ფსიქიკურ ფენომენტა სამკვიდროში ადგილი არ რჩებოდა, და ფერსა

და ტონს, სუნსა და გემოს, ყველაფერს ამას ფიზიკურ მოვლენათა წრეში უნდა მიჩენოდა ადგილი, და იგი, მაშასადამე, ბუნებისმეტყველების საგნად გამოცხადებულიყო. მაგრამ თანამედროვე ფიზიკა საგანთა გრძობად თვისებებს: ფერს, ტონს და სხვას ამის მსგავსს, ერთი სიტყვით, არც ერთ შეგრძნებას ფიზიკურ ფენომენად არ ცნობს. მეორე მხრივ, ფსიქოლოგიური კვლევა-ძიება, განსაკუთრებით XIX საუკუნეში, თავის სრულიად განსაკუთრებულ გულისყურს სწორედ შეგრძნებათა შესწავლის საკითხს აპყრობდა, და ყველაზე უფრო საგრძნობ წარმატებას მან სწორედ ამ სფეროში მიაღწია. ცხადია, შეგრძნების ფიზიკურ ფენომენად აღიარების აუცილებლობა, რამდენადაც ეს ბ რ ე ნ ტ ა ნ ო ს ძირითადი განმარტებიდან გამომდინარეობს, ამ უკანასკნელის უქმარობის საუკეთესო დამამტკიცებელ საბუთად უნდა ჩაითვალოს. ჰ უ ს ე რ ლ ი ს გაგება ფსიქიკურადსა უფრო ფართოა, და რამდენადაც იგი ყოველგვარ განცდას სულიერ მოვლენად თვლის, ამ უკანასკნელთა წრეში შეგრძნებასაც სათანადო ადგილს უთმობს. ამით . ჰ უ ს ე რ ლ ი გაცილებით უფრო ახლო დგას საქმის ნამდვილ ნითარებასთან, ვიდრე ბ რ ე ნ ტ ა ნ ო ს; ყოველ შემთხვევაში, ამ უკანასკნელის უეჭველი შეცდომა შესწორებულია და აქტიური ფსიქოლოგია სამართლიანი კრიტიკული შენიშვნებისაგან ამ მხრივ მაინც უეჭველად უზრუნველყოფილია.

ამის მიხედვით, ჰ უ ს ე რ ლ ი, მაშასადამე, ჯამ ძირითადად განსხვავებულ ცნებას ურთიერთისაგან არჩევს: ინტენციონალურ განცდებს ანუ აქტებს, განცდილ შინაარსს, რომელიც ცნობიერების კონკრეტული მდგომარეობის კუთვნილებას შეადგენს, და დასაბრუნებულს, საგანს, რომელიც ყოველ ცალკე შინაარსში ინტენციონალურად იგულისხმება. ამ უკანასკნელის მაგალითად შეგვიძლია შემდეგი, თვით ჰ უ ს ე რ ლ ი ს მიერ დასახელებული ფაქტი აღვნიშნოთ: ვთქვათ, რომელსამე გარკვეულ საგანს ვკვრეტ, მაგალითად, აი, ამ კოლოფს. როგორც არ უნდა გადავებრუნო იგი და რა მხრივაც უნდა მივუღდე მას, მე მაინც ერთსა და იმავე კოლოფს დავინახავ. თვითონ ცნობიერების განცდილი შინაარსი, სახელდობრ, მხედველობითი შთაბეჭდილებანი და მხედველობის შეგრძნებანი კოლოფის თითოეულ მობრუნებასთან ერთად იცვლებიან, და, მაშასადამე, მე იმდენი ასეთი განსხვავებული შინაარსი მაქვს, რამდენჯერაც კოლოფი მოვებრუნე და რამდენი განსხვავებული მხრიდანაც მას შევხედე. — ამგვარად, ცნობიერების შინაარსი მრავალია, ხოლო თვით საგანი, კოლოფი იგივე რჩება. მაშასადამე, განიცდება ძლიერ განსხვავებული შინაარსი, მაგრამ ამის მიუხედავად საგანი მაინც ერთი და იგივედ აღიქმება.

აქედან ჩანს, თუ რასთან უნდა ჰქონდეს საქმე ფსიქოლოგიას და რასთან არა: ცხადია, აქტი და შინაარსი მის საკვლევ საგანს

შეადგეს. სოლო ის, რაც მას სცილდება. რაც ასე ვთქვათ, მისთვის ტრანსცენდენტურია, მაგრამ მასში ინტენციონალურად იგულისხმება, ე. ი. ინტენციონალური საგანი უქველად მისი ფარგლების გადაღმა მდებარეობს და სხვა მეცნიერების კომპეტენციის ფარგლებში შედის.

8. უდავოა, აქტის ფსიქოლოგია გაცილებით უფრო ახლო დგას ქემპარიტებასთან, ვიდრე მისი მოწინააღმდეგე მიმართულებანი, ჩვენი დროის ფსიქოლოგიური კვლევა-ძიება ხშირად ხდება ისეთ ფაქტებს, რომელიც მხოლოდ ამ ფსიქოლოგიური კონცეფციის ნიადაგზე ხდება გასაგები. მის უქველ მონაპოვართა შორის, განსაკუთრებით ჩვენი პრობლემის მიმართ, პირველ რიგში აქტის, შინაარსის და ინტენციონალური საგნის ცნებები უნდა აღინიშნონ. ჩვენი უშუალო გამოცდილების სამკვიდრო, იმ სახით, რა სახითაც იგი გვევლინება. შინაარსთა ერთობლიობით ამოიწურება. ამდენად იგი განცდილი სინამდვილეა, და, თუ გნებავთ, მისთვის, ციკენის მსგავსად, გიგნომენტა სამკვიდრო შეგვეძლო გვეწოდებია. მაგრამ ციკენის რედუქციის კომპონენტ ირეალურად კი არ არის ამ შინაარსში წარმოდგენილი: ასეთი რამ, როგორც ზემოთაც იყო აღნიშნული, თავისთავად შეუწყნარებელი აზრია. არა, იგი მასში მხოლოდ ინტენციონალურად არის „ნაგულისხმევი“ და ვითარცა ინტენციონალური საგანი მისთვის მარად ტრანსცენდენტურია. არ უნდა თქმა, რომ ეს უკანასკნელი, ინტენციონალური საგანი, რომელიც, შინაარსის ცვალების მიუხედავად, მუდამ იგივე რჩება, შინაარსთან არა მარტო ინტენციონალურადაა დაკავშირებული, არამედ არსებითადაც.

მართლაც და, როდესაც რაიმე ფსიქიკურ შინაარსში სათანადო ინტენციონალური საგანი იგულისხმება, ვთქვათ, ჰუსერლის მაგალითის მიხედვით, კოლოფი, რამდენადაც ეს უკანასკნელი განსაზღვრულ რომელობად, განსაზღვრულ თვისებების მქონედ იაზრება, უქველად შესაფერი ფსიქიკური შინაარსის—მასში თავმოყრილი შეგრძნებების, ვითარცა თავისი თვისებების — მატარებლად გვეჩვენება: კოლოფი თვისი რომელობითი სახით სწორედ იმ ფერის მოყვანლობის, სიმძიმის და სხვა თვისებების ერთობლიობაა, რომელნიც შეგრძნებათა სახით მის ფსიქიკურ შინაარსში გვაქვს წარმოდგენილი. მაგრამ ეს შინაარსი ჩვენი გამოცდილების ხანგრძლივ პროცესში იცვლება, და ერთად ნაგულისხმევი კოლოფის შემთხვევითი და ზოგჯერ ურთიერთ შეუთანხმებელი თვისებები იჩრდილება, და ამ სახით ინტენციონალურ საგანში ფსიქიკური შინაარსის საულ უფრო და უფრო მცირე ნაწილი რჩება. ბოლოს და ბოლოს იგი სრულიად უნდა განიწმინდოს შინაარსის თვისებათა ზიარებისაგან. მაგრამ ეს მხოლოდ მიუწვდომელ იდეალში ხდება; ფაქტიურად იგი, გამოცდილების სიმდიდ-

რის მიხედვით, ან მეტად და ან ნაკლებად არის ფსიქიკურ შინაარსთან დაახლოებული. ამის მიხედვით, ფსიქიკური და არაფსიქიკური მხოლოდ პრინციპულად არის ურთიერთისაგან გამოყოფილი; ფაქტიურად კი ეს გამოყოფა ნელის თანდათანობით ხდება. იმის მიხედვით, თუ რა სისწრაფით მიდის წინ მეცნიერული კვლევა-ძიების წარმატება: ის, რაც მეცნიერების განვითარების ერთ საფეხურზე ფიზიკურ მოვლენად ითვლებოდა, შემდეგში ფსიქიკურ მოვლენად აღმოჩნდა; ასევე ხდება დღესაც. და მეცნიერების განვითარების კვალობაზე, ასევე მოხდება შემდეგაც. ფსიქიკური შინაარსი იმ აქტებითურთ, რომელნიც მათ უდევთ საფუძვლად, ფსიქოლოგიის საკვლევი საგანია; ხოლო საგანი, რომელიც მათში ინტენციონალურად იგულისხმება, ბუნებისმეტყველებისა და სხვა მეცნიერებათა სფეროდ უნდა ჩაითვალოს. ფსიქოლოგიურსა და ობიექტურ მეცნიერებათა ფაქტიური მიმართება ურთიერთისადმი საგნის მხრივ ისტორიული განვითარების პროცესში საგნებით ამართლებს ამ კონცეფციას, და ამდენად იგი ჩვენი დროის უდავო მონაპოვრად უნდა ჩაითვალოს.

გნოსეოლოგიურად, არ უნდა თქმა, აქ ყველაფერი ვერაა ნათელი: უწინარეს ყოვლისა, სრულიად გაუგებარი რჩება, თუ რად ხდება, რომ განსაზღვრულ შინაარსში განსაზღვრული ინტენციონალური საგანი იგულისხმება: რა უდევს საფუძვლად ფსიქიკურ შინაარსს? ხომ შეუძლებელია, იგი შემთხვევითი აგებულების იყოს, და თუ ეს შეუძლებელია, როგორ უნდა ავხსნათ, რომ მას უთუოდ გარკვეული ინტენციონალური საგანი შეეფერება? ეს საკითხები წმინდა გნოსეოლოგიური ბუნებისაა, და ამიტომ მასზე დაწვრილებით შეჩერება აქ არ მოგვხდება.

9. სანამ ფსიქოლოგიის საგნის შესახებ საბოლოოდ შევთანხმდებოდეთ, საჭიროა, ჩვენი პრობლემის გადაწყვეტის ერთ-ერთ უახლოეს ცდაზეც შევჩერდეთ. მე მხედველობაში მაქვს ე. წ. ბიჰევიორიზმი (ობიექტური ფსიქოლოგიის ან რეფლექსოლოგია) ცდა ფსიქოლოგიის საგნის ახალი განმარტებისა.

ეს ცდა არსებითად ეწინააღმდეგება ყველა იმ განმარტებას ფსიქოლოგიის საგნის შესახებ, რომელიც ოდესმე დღემდე ყოფილა მოცემული. თუ ფსიქოლოგიის საგნად სულის აღიარება მიტოვდა შეუწყნარებლად მიჩნეული, რომ სული მეტაფიზიკურ არსს წარმოადგენს, რომლის შესახებაც არავინ არაფერი იცის, ასევე შეუწყნარებლად ითვლება სულიერი მოვლენების მეცნიერების საგნად დასახვა. ვინაიდან სულიერი მოვლენის ცნება უთუოდ გულისხმობს მას, რის მოვლენადაც იგი ითვლება, ე. ი. მეტაფიზიკურ სულს, და ამდენად სულიერი მოვლენის ცნება ერთგვარ კომპრომისს წარმოადგენს, რომელიც ძველსა მეტაფიზიკურ ცნებას სულისას „მოვლენის“ ნიღაბ ქვეშ

აპარებს მეცნიერებაში (Блонский). ფსიქოლოგიამ, მაშასადამე, სრულიად უნდა აიღოს ხელი ყველაფერზე, რასაც რაიმე კავშირი აქვს სულთან ან ცნობიერებასთან, რომელიც, ბიპევიორიზმის რწმენით, იმავე სულს წარმოადგენს. მაშ რას უნდა სწავლობდეს იგი?

უეჭველია მხოლოდ იმას, რაც ნამდვილად ობიექტურად გვეძლევა გამოცდილებაში, და რისი ობიექტური შესწავლაც ამიტომ შესაძლებელია. საბედნიეროდ, ცოცხალი არსებანი სწორედ ასეთი ობიექტური ნიშნებით განსხვავდებიან არაცოცხალთაგან, სახელდობრ, იმ თავისებური მოძრაობებით, რომელთაც საერთოდ ცოცხალი არსების ქცევა (behavior, поведение) შეგვიძლია ვუწოდოთ. ბიპევიორისტული ფსიქოლოგიის მამამთავარი Thorndike-ი ადამიანის არსს სწორედ ასეთ მოძრაობათა ერთობლიობაში სჭერტს: „ადამიანის არსი და ის ცვლილებანი, რომელნიც მასში ხდებიან, რეაქციითა სახით გვევლინებიან“-ო, ამბობს იგი, და მაშასადამე, მეცნიერებას, რომელსაც ამ არსის წვდომა სწადია, სწორედ ამ მოძრაობათა შესწავლა მართება. ამიტომ თვითონ ტერმინიც — ფსიქოლოგია, რამდენადაც მასში სულის სახელია აღნიშნული (ფსიქე), შეიძლება სრულიად უკუგდებულ იქნეს, და მის ნაცვლად „ცხოველთა ქცევის მეცნიერება“-ის სახელწოდება შემოიღონო.

ფსიქოლოგიაში ცოცხალი არსების, კერძოდ, ადამიანის სხეულის სხვადასხვა ცვლილებების შესწავლას დიდი ხანია განსაკუთრებულ ყურადღებას აპყრობენ. ექსპერიმენტული მეთოდების მთელი რიგიც კი არის შემუშავებული, რომელთა მიხედვითაც ამ სხეულებრივი ცვლილებების დაკვირვება ხდება. განსაკუთრებით ხშირად ამ მეთოდებს ემოციონური პროცესების გასათვალისწინებლად მიმართავენ ხოლმე. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ბიპევიორისტული ფსიქოლოგია სწორედ ამ მეთოდების მთელი სულიერი ცხოვრების გააქანზე გავრცელებას წარმოადგენს. მაგრამ არა! ბიპევიორიზმი არსებითად განსხვავებულ თვალსაზრისზე დგას. საქმე ისაა, რომ აქ სხეულებრივ ცვლილებებს, მაგალ. გულის ცემას, პულსს, სუნთქვას და სხვა მსგავს რეაქციებს ფსიქიკური პროცესების გარეგან გამოსახულებად თვლიან, და თუ მათ საგანგებო დაკვირვების საგნად აქცევენ, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ მათი შესწავლა იმ ფსიქიკური პროცესების შესახებ სათანადო დასკვნის გამოტანის შესაძლებლობას იძლევა, რომელთაც ისინი გარეგნულად გამოხატავენ. მაშასადამე, შესწავლის საგნად აქ ბოლოს და ბოლოს ისევ ფსიქიკური ფენომენია დასახული. სულ სხვაა ბიპევიორიზმის თვალსაზრისი: მისთვის ეს გარეგანი ცვლილებები, ეს მრავალსახის რეაქციები, ერთი სიტყვით, ცოცხალი ორგანიზმის მთელი ქცევა თავისთავად წარმოადგენს დამოუკიდებელ ღირებულებას, და მათი შესწავლა მათგან რისამე დასასკვნელად როდი ხდება, რადგან ისინი

არაფერს „შინაგანს“ არ გამოხატავენ, არამედ თავისთავად, როგორც დამოუკიდებელი საგნის, რომელიც ცოცხალი ორგანიზმის არსს თვითონ წარმოადგენს უშუალოდ.

10. ბიჰევიორისტული ფსიქოლოგია ამგვარად სრულიად უარს ამბობს ე. წ. ფსიქიკის შესწავლაზე და მის ნაცვლად ცოცხალი ორგანიზმის რეაქციებს იკვლევს. ამ მხრივ იგი ფიზიოლოგიას უახლოვდება და ამდენად არსებითად უფრო აღკვეთას წარმოადგენს ფსიქოლოგიისას, როგორც დამოუკიდებელი მეცნიერებისას, ვიდრე მისი პროგრესული განვითარების დადებით შენაძენს. ამიტომ შემთხვევითად როდი უნდა ჩაითვალოს ის გარემოება, რომ პ ა ვ ლ ო ვ ი და მისი სკოლა სავსებით უარყოფს სულიერ ფენომენთა შესწავლის თვალსაზრისს და მის ნაცვლად ცხოველთა უმაღლესი ნერვული მოქმედების ახუ, როგორც თვითონ პ ა ვ ლ ო ვ ი ამბობს, მისი ქ ც ე ვ ი ს კვლევას აწარმოებს: „მხოლოდ ობიექტური კვლევის გზითაა შესაძლო, თანდათანობით იმ საზღვარდაუდებელი შეგუებინს სრულ ანალიზს მივალწით, რომელიც აქ, დედამიწაზე სიცოცხლეს შეადგენს. მცენარეთა სინათლისაქენ მოძრაობა და ქეშმარიტების ძიება მათემატიკური ანალიზის საშუალებით — განა ერთისა და იმავე რიგის მოვლენებს არ წარმოადგენენ?.. შეგუების უმარტივესი ფორმების ანალიზი ობიექტურ ფაქტებზე დაყრდნობით ხდება. რა საბუთი გვაქვს, შევცვალოთ ეს გზა უმაღლესი რიგის (ე. ი. ფსიქიკური მოვლენების—დ. უ.) შესწავლას დროს?“ ეს პ ა ვ ლ ო ვ ი ს სიტყვებია, და აქედან სრულიად ცხადად ჩანს, რომ, პ ა ვ ლ ო ვ ი ს აზრით, ფსიქიკურ მოვლენათა შესწავლამ ადგილი ცოცხალი ორგანიზმის ქცევის კვლევას უნდა დაუთმოს. ეს უკანასკნელი კი სავსებით ფ ი ზ ი ო ლ ო გ ი უ რ ი ბუნების კვლევაა; მაშასადამე, ფსიქოლოგიას, როგორც ასეთს, ადგილი არ რჩება, და მის საქმეს ფიზიოლოგიამ უნდა მოკიდოს ხელი.

მიუხედავად ამისა, ბიჰევიორიზმის თვალსაზრისში ზოგი რამ მაინც არის ისეთი, რაც ფსიქოლოგიაში უთუოდ გამოყენებულ უნდა იქნეს.

11. სულიერი არსების ბუნების თავისებურება ყველაზე უფრო თვალსაჩინოდ ფსიქიკურ განცდათა ფაქტში იჩენს თავს. სრულიად ბუნებრივია ამიტომ, რომ ამ თავისებურების ნათელსაყოფად უწინარეს ყოვლისა სწორედ ამ ფაქტის შესწავლას მივმართავთ ხოლმე, და ფსიქოლოგიის გულისყურიც იმთავითვე იმ ჩ ე ე ნ ე ბ ა თ ა მასალასკენ იყო მიპყრობილი, რომელსაც საკუთარ განცდათა დაკვირვება ახუ ე. წ. თვითდაკვირვება იძლევა. მაგრამ ამ გზას ერთი წინასწარ-გადაჭერილი აზრი უდევს საფუძვლად, რომელსაც უეჭველად შემოწმება ესაჭიროება, სახელდობრ, აზრი, თითქოს სულიერი არსების მთელი თავისებურება უ კ ლ ე ბ ლ ი ვ ფსიქიკურ ფენომენთა სინამდვილეში იშლებოდეს. ფსიქოლოგიური მეცნიერების განვითარების ისტორია

უდავოდ ამტკიცებს, რომ ეს აზრი მცდარია. წინააღმდეგ შემთხვევაში რად იგრძნობდა იგი აუცილებლობას, ცნობიერ ფსიქიკურ ფენომენთა გვერდით, არაცნობიერი არსებობაც აღეარებია! უეჭველია, სულიერი არსების ბუნების ნათელსაყოფად ფსიქიკური საკმარისი არ აღმოჩნდა, და ამიტომ ახლის ძიება შეიქნა საჭირო. ჩვენ თავის დროზე დავინახავთ, რომ სიძნელის გადაჭრა ვერც ამ გზით მოხერხდა, და კონკრეტული ადამიანის ცხადსაყოფად თანამედროვე ფსიქოლოგია კვლავ უძლურების დაღს ატარებს.

ბიპევიორისტული ფსიქოლოგია, როგორც უკვე იყო აღნიშნული, ცოცხალი არსების ნიშანდობლივ თავიანთებურებას მის ყოფაქცევაში სჭვრეტს. მაგრამ რამდენადაც იგი ფსიქიკურ განცდათა სრულიად ექვემდებარებულ ფაქტს უყურადღებოდ სტოვებს, მასაც ცალმხრივობა ახასიათებს, და ამდენად სულიერი არსებობა ბუნების წვდომას ვერც იგი ახერხებს.

საკითხის ნამდვილი გადაჭრა განსხვავებული მიმართულებით უნდა ვეძიოთ. ფაქტი ფსიქიკური განცდისა უდავოდ უეჭველი ფაქტია. მაგრამ სულიერი არსების ბუნება მართო ამ ფაქტით არ ამოიწურება; იგი მის გადაღმა უნდა იყოს მოთავსებული: უფრო ღრმად მდებარე ფენებში, და ცოცხალი არსების ყოფაქცევას ან პირდაპირ, უშუალოდ და ან არაპირდაპირ — ფსიქიკურ განცდათა შუალობით — მართო იგი უნდა აძლევდეს არსებობასა და მიმართულებას. ცხადია, ასეთ პირობებში არა მართო ფსიქიკური მოვლენები უნდა დაისახონ ფსიქოლოგიის საგნად — თუ მას, რა თქმა უნდა, მართლა სრული ცოცხალი არსების შესწავლა სწადია — და არა მისი განცდების უბრალო ფრაგმენტები, არამედ იგი ცოცხალი ორგანიზმის ყოფაქცევასაც თავისი დაკვირვების საგანგებო საგნად უნდა სახავდეს. რამდენადაც აქედან სრულიად დამოუკიდებელი ძიები იღება ცოცხალი არსების ნამდვილი ბუნების მისაწვდომად.

ამგვარად, ბიპევიორისტული ფსიქოლოგიის მთავარი ღირებულება იმაში მდგომარეობს, რომ იგი ფსიქოლოგიის გულისყურს ისეთი სფეროსაკენ მიმართავს, რომელსაც, მიუხედავად მისი არსებითი მნიშვნელობისა, დღემდე მხოლოდ ფიზიოლოგიურის ანდა ფსიქიკურის ცალმხრივი ასპექტით ითვალისწინებდნენ.

12. მაგრამ უმთავრესი მასალა, რომელადაც ფსიქოლოგია იკვლევს, მაინც უეჭველად ფსიქიკური მოვლენებია. ჩვენ ეს უკანასკნელი აქტებისა და შინაარსის სახით გვაქვს წარმოდგენილი, რომელნიც მათ ჯადაღმა მდებარე საგანს გულისხმობენ. თუ, ამის მიხედვით, საგანი, რომელიც შეიძლება არა მართო რაიმე ფიზიკური მოვლენა იყოს, არამედ ყველაფერი, რისკენაც ჩვენი ფსიქიკა მიიმართება, ყოველთვის ტრანსცენდენტურად უნდა იქნეს მიჩნეული, ფსიქიკური-

სათვის ყველაზე უფრო დამახასიათებელი თავისებურება მისი იმან-
ენტობა იქნება.

მაგრამ ფსიქიკურსა და არაფსიქიკურს შორის მეორე ძირითადისა
და გარდუვალი მნიშვნელობის განსხვავებაც არსებობს. საქმე ისაა,
რომ ყველაფერი, რაც არაფსიქიკურია, მხოლოდ ფსიქიკურის საშუა-
ლებით ხდება ცოცხალი არსებისათვის ცნობიერი. არც რაიმე
ფიზიკური მოვლენა, არც რაიმე მათემატიკური ან ლოგიკური დებუ-
ლება, არც სხვა რამ, რაც კი შესაძლებელია რაიმე აზრით არსებობ-
დეს, არაფერი ეს ჩვენთვის მანამ არ არსებობს, სანამ იგი რისავე
ფსიქიკურის სახით არ იქნება ჩვენს ცნობიერებაში წარმოდგენილი.

სულ მხვია ფსიქიკური: იგი უკვე თავისთავად, უშუალოდაც ხდება
ცნობიერი: გრძნობა და წარმოდგენა, აზრი და სურვილი, ყველაფერი
ეს უშუალოდ ცნობიერი ბუნების ფენომენებია. როდესაც სიამოვნებას
ან უსიამოვნებას ვგრძნობ, როდესაც რაიმე სურვილს განვიცდი, მე
უშუალოდ ვიცი, რომ სწორედ სიამოვნებას ვგრძნობ და
სწორედ რაღაც მსურს. საკითხი შეიძლება მხოლოდ იმას ეხებო-
დეს, თუ რის გამო განვიცდი სიამოვნებას ან რა მწადია; თვით
განცდის ფაქტი კი იმთავითვე უეჭველად ცნობიერის სახითაა მოცე-
მული.

ფსიქოლოგიის ამოცანები

1. „ყოველი მეცნიერება-ო, ამბობს სამართლიანად Rickert-ი რაიმე მასალის გადამუშავებას წარმოადგენს; აქედან კი ორი პრობლემა გამომდინარეობს, რომელთაგანაც ერთი თვით მასალას ეხება, ხოლო მეორე მის გადამუშავებას“-ო. პირველი პრობლემის შესახებ ჩვენ უკვე შეთანხმებულნი ვართ. ახლა საკითხი მეორე პრობლემას ეხება, სახელდობრ, პრობლემას ფსიქოლოგიის ამოცანათა შესახებ.

ფსიქიკური განცდები მთელი თავისი მრავალსახიანობით უშუალო გამოცდილებაში გვეძლევა. ეს გარემოება მათი მიმდინარეობის შესწავლისათვის განსაკუთრებით ხელსაყრელ პირობას ქმნის, რამდენადაც პირდაპირი დაკვირვების საშუალებას გვაძლევს. ადამიანის განცდათა არაჩვეულებრივი სირთულე არავისთვის საიდუმლოებას არ შეადგენს: ჩვენ თავის დროზე საგანგებოდ დავრწმუნდებით, რომ მოვლენათა შეკავშირების ისეთი ყოვლადობა და განუწვალებადობა არაფერს ახასიათებს, როგორც სულიერ ცხოვრებას; აქ ყოველი ფენომენი მხოლოდ იმდენად არსებობს, რამდენადაც იგი მთლიანში განიცდება, და იმის მიხედვით, თუ როგორ იცვლება ეს მთლიანი, მისი შემადგენელი მომენტებიც თავისებურ იერს ღებულობენ; ისე როგორც პირიქითაც, თვით მთლიანიც არასდროს ამ უკანასკნელთა ზეგავლენის გარეშე არ რჩება. ფსიქოლოგიას, როგორც ყოველ მეცნიერებას, ერთი უმაღლესი მიზანი აქვს: მას იმ კანონზომიერების გათვალისწინება სწავლია, რომელსაც მისი საგნის მრავალფეროვანი კონკრეტული სინამდვილე ემორჩილება. ეს მიზანი ყოველი მეცნიერებისათვის თავისთავად იგულისხმება: სრულიად შეუძლებელია, რაიმე სფერო სინამდვილისა საგანგებო მეცნიერული კვლევა-ძიების საგნად გადაიქცეს, სანამ იგი უთავბოლო ქაოსის სახით იქნება წარმოდგენილი; ყოველი მეცნიერება გულისხმობს, რომ მისი საგანი უკვე დასრულებულია და, მასშასადამე. გარკვეულიც, ე. ი. განსაზღვრული აზრის, ლოგოსის მატარებელია. წინააღმდეგ შემთხვევაში მეცნიერული კვლევის დაწყება შეუძლებელი იქნებოდა, ვინაიდან იგი ამ ლოგოსის ამა თუ იმ კერძო შემთხვევაში არსებობის ფაქტის შემოწმებას როდი ემსახურება, არამედ იმას, თუ როგორი სახის არის არჩეულ შემთხვევაში ეს.

ლოგოსი. ეს რომ ასე არ ყოფილიყო, მაშინ არც ერთი დადებითი მეცნიერება არ იქნებოდა შესაძლებელი, და მთელი შემეცნების გასაქანი ფილოსოფიის რკალში მოექცეოდა.

2. ფსიქოლოგიაც ასეთ ლოგოსს ეძიებს ფსიქიკურ განცდათა სინამდვილისას. თავისთავად იგულისხმება, რომ მისი საგნის თავისებურებათა პირობებში აღწერას სრულიად განსაკუთრებული მნიშვნელობა უნდა მიეკუთვნოს.

პირველი ძირითადი ამოცანა, რომელიც აღწერიის წინაშე დგას, ეს იმის გათვალისწინებაა, თუ რა სახით გვევლინებიან სულიერი ფენომენები: არის თუ არა რაიმე განსაზღვრული ფორმა, სტრუქტურა, რომლითაც ესა თუ ის რთული ფენომენი გვევლინება, თუ ასეთი განსაზღვრული სტრუქტურები არ არსებობენ? ხოლო თუ არსებობენ, რა და რა სახის არიან ისინი? სრულიად ცხადია, რომ თვითონ რთულ სტრუქტურათა შესაწავლად აუცილებელი ხდება მათი შემადგენელ ერთეულებად განაწევრება, რომელთაგანაც თითოეული შეიძლება უფრო ძირითადი სტრუქტურის აღმოჩნდეს. მაშასადამე, ანალიზი აუცილებელი გზაა, რომელსაც აღწერითი თვალსაზრისი ფსიქიკურ ფენომენტთა შესწავლისას გვერდს ვერ აუვლის.

მაგრამ ანალიზი არა მარტო ძირითად სტრუქტურათა საძიებლად და რთულთა აგებულების გასათვალისწინებლად ხდება აუცილებელი; არა, თვით საკითხი ამა თუ იმ სულიერი შინაარსის აგებულების შესახებ სრულიად გადაუჭრელი დარჩებოდა, თუ ჩვენი კვლევა იმ ძირითადი ელემენტების ძიებას არ შეუდგებოდა, რომელთაგანაც ბოლოს ჯა ბოლოს ყოველი სულიერი ფენომენი აიგება. როგორია ბუნება ამ ელემენტებისა, ან თვით რაოდენობა მათი, ყველაფერი ეს, რა თქმა უნდა, ანალიზის გზის გარეშე სრულიად გამოურკვეველი დარჩებოდა. თავისთავად იგულისხმება, რომ ასეთი უკანასკნელი ელემენტები კონკრეტული ცნობიერების შინაარსში თავისი განცალკევებული სახით არასდროს არ გვხვდება. აღწერას, მაშასადამე, ხელოვნური ოპერაციის, ანალიზის შედეგებთან და არა ცოცხალ ფენომენებთან უხდება საქმის დაქერა; და, რამდენადაც იგი ამ უკანასკნელთა თავისებურებას გვითვალისწინებს, ცოცხალი სულიერი ცხოვრების შესწავლას როდი აწარმოებს, არამედ ხელოვნურის, განყენებული აზროვნების პროდუქტისას. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ცოცხალი სინამდვილის გაგება საზოგადოდ შეუძლებელი ხდება, სანამ მისი ხელოვნურად გამოცალკევებული ძირითადი ელემენტები არ იქნება სათანადო ზედმიწევნითობით შესწავლილი. ამას ბუნებისმეტყველების მაგალითიც ამტკიცებს: „მცენარეთა და ცხოველთა ანატომია და ფიზიოლოგიაც კი იძულებული ხდება ანალიზის მეთოდით ისარგებლოს: და თუ ამ გზით კუნთებს, ნერვებსა და ქსოვილებს ცალკე იკვლევენ თავისთავად, რა თქმა უნდა,

არც ერთი გონიერი ადამიანი არ იფიქრებს, თითქოს ეს ელემენტები სინამდვილეშიც ასევე ცალკე და თავისთავად არსებობდნენ“.

ყოველი მოვლენის შესწავლა, — და ამ მხრივ არც ფსიქიკური შეადგენს გამონაკლისს, — უთუოდ რაიმე თვალსაზრისით ხდება, რაიმე გარკვეული მიზნით, და ცხადია, ფსიქიკურის აღწერაც რაიმე თვალსაზრისის მიხედვით უნდა ხდებოდეს. სხვანაირად შეუძლებელიცაა. ვინაიდან თითოეული ფენომენი, რა გინდ მარტივიც უნდა იყოს იგი, ათასსა და ათიათას მიმართებასა და კომპლექსში იმყოფება, და, მაშასადამე, ათასისა და ათიათასი განსხვავებული ასპექტით შეიძლება განხილულ იქნეს; ადამიანის შემოთარგლული გონების თვალისათვის მთელი ამ სირთულისა და სიღრმის წვდომა ერთბაშად შეუძლებელია, და ამიტომ მისთვის ცალკე ნაბიჯებით ფრთხილი სვლაა აუცილებელი. ცხადია, აღწერის დროს ყოველთვის მოვლენათა ცალკე მხარეებისა და მომენტების არჩევა, ხოლო დანარჩენების დროებით მაინც სრულიად ვანზე მიტოვება ხდება საჭირო.

ამასთან ერთად, ყოველი ცალკე ინდივიდუალურად განსაზღვრული კონკრეტული განცდის აღწერა, იმ სახით, რა სახითაც იგი უშუალოდ გამოცდილებას ეძლევა, უძლურია, ფსიქოლოგიურ მეცნიერებას სათანადო და საკმარისი საფუძვლები და მასალები მიაწოდოს. საქმე ისაა, რომ ფსიქოლოგიას, როგორც ფსიქიკურ განცდათა მეცნიერებას, ამ უკანასკნელთა მარტო უბრალო კრებული კი არ აინტერესებს; არა, მისთვის განცდათა მიმდინარეობაში მოქმედი კანონზომიერებაა საგულისხმო. მაშასადამე, ფსიქოლოგიისათვის მსგავს ფენომენტთა ჯგუფების საერთო თვისებების დაკვირვება და აღწერა გაცილებით უფრო მიზანშეწონილი საქმეა, ვიდრე ინდივიდუალურ მოვლენათა მთელის მათი ინდივიდუალურად განსაზღვრული მოცემულობით გათვალისწინება. მაშასადამე, ფსიქოლოგია, რაჲდენადაც იგი აღწერითი მეცნიერებაა, ფსიქიკურ ფენომენტთა ზოგი მხარეების, მომენტების და ინდივიდუალური გარემოებების განყენებას გვერდს ვერ აუცილის.

თავისთავად იგულისხმება, რომ ანალიზის გვერდით აღწერითი ფსიქოლოგია სინთეზისაც უნდა მიძართავდეს: სხვა გზით, თუ არ მთლიანი სტრუქტურის მიღებულ ელემენტთაგან სინთეზურად აგების საშუალებით, თვით ანალიზის მონაპოვართა შემოწმებაც შეუძლებელი იქნებოდა.

ცხადია, მოვლენათა და მათ მიმდინარეობათა აღწერის პროცესში ფსიქოლოგიას ყველაზე უფრო ფხიზლად განსაკუთრებით ერთი საკითხისადმი მართებს ყურადღების მიპყრობა: თუ სუულიერ განცდათა და მათ ცვალებათა თვალწევდენელ მრავალფეროვნებაში იმთავითვე ერთგვარი კანონზომიერება იგულისხმება, რა და რა მოვლენებია და

ცვლილებები, რომელნიც ერთისა და იმავე წესიერებით მიმდინარეობენ, და რა თანამიმდევრობა არსებობს მათ შორის? გარეშე ასეთი წესიერი თანამიმდევრობის დადასტურებისა და მათი გულდასმით აღწერისა ფსიქიკური კანონზომიერების შესწავლა სრულიად უნაყოფო აღმოჩნდებოდა.

მაგრამ ერთი რამ ყოველთვის თვალწინ უნდა ჰქონდეს აღწერით ფსიქოლოგიას: ფსიქიკურ მოვლენათა აღწერის დროს იგი მხოლოდ მას უნდა აქცევდეს ყურადღებას და თავის შედეგების ანგარიშში მხოლოდ ის შეჰქონდეს, რაც ნამდვილად და უშუალოდ იყო განცდილი. თავისთავად იგულისხმება, რომ ყოველ ადამიანს თავისი შეხედულებები აქვს ამა თუ იმ სულიერი განცდის შესახებ, და ძლიერ ხშირად მას ეძნელება, ეს თავისი შეხედულებები ფსიქიკურ განცდაში უშუალოდ მოცემულად არ ჩათვალოს და ამგვარად ფაქტი და აზრი ამ ფაქტზე ურთიერთს არ აურიოს. აღწერითი ფსიქოლოგია ამ სიძნელეს ყოველთვის საგანგებო სიფრთხილით უნდა ეპყრობოდეს, რათა აღწერაში ჰეტეროგენული დანართი არ შეეპაროს. მაგრამ გარეშე ამისაც, ძლიერ ხშირია შემთხვევები, როდესაც ადამიანი თავის განცდათა თავისებურების აღწერის დროს, ზოგჯერ თავისდაუნებურად თვით განცდის თვისებათა შორის ისეთ რასმე აღნიშნავს, რაც არსებითად თვითონ ფენომენს კი არა, მის პირობებს ეხება. თავისთავად იგულისხმება, რომ აქაც თვალსაზრისთა აღრევასთან გვაქვს საქმე, და ამდენად ეს წმინდა აღწერის ცნების მისაღებად საგრძნობ დაბრკოლებას წარმოადგენს.

რამდენადაც აღწერა ერთ-ერთ აუცილებელ ამოცანას წარმოადგენს ფსიქოლოგიური კვლევა-ძიებისას, ცხადია, მისდამი მიმართულ ფსიქოლოგიას აღწერითი (დესკრიპტიული) ფსიქოლოგია ან ფენომენოლოგია შეგვიძლია ვუწოდოთ. ფენომენოლოგიური ან დესკრიპტიული თვალსაზრისი, ამის მიხედვით, ფსიქიკურ განცდათა უშუალოდ შესწავლის თვალსაზრისი იქნება ხოლო მისი მიზანი — ე. წ. წმინდა აღწერითის ან, როგორც Koffka ამბობს, დესკრიფციის ცნებათა შემუშავება, ა. ი. იმ ცნებათა შემუშავება, რომელნიც მხოლოდ „ისეთ ნიშნებს შეიცავენ, მარტო მათ წარმოშობა განცდაში რომ შეიძლება მონახულ იქნენ“, და რომელნიც, მაშასადამე, „განცდათა უბრალო აღქმოდან და აღწერიდან გამომდინარეობენ“ და მათ „დასადასტურებლად იხმარებიან“.

სრულიად ბუნებრივად ისმის საკითხი: რა ხასიათის ცნებებს იძლევა დესკრიპტიული ფსიქოლოგია? ანდა უფრო კონკრეტულად რომ გამოვთქვათ იგივე აზრი: რა ბუნების ცნებებია დესკრიფციის ცნებები? აქვთ მათ ისეთივე ლოგიკური კონსტრუქცია, როგორიც ბუნებისმე-

ტყველების ცნებებს თუ არა? ამ საკითხის გადაწყვეტასთან ერთი დიდასაკითხია დაკავშირებული, რომელიც დღემდე გაცხოველებულ დავას იწვევს ფსიქოლოგთა შორის, სახელდობრ, საკითხი ფსიქოლოგიისა და ბუნებისმეტყველების საგანთა დამუშავების გზათა ურთიერთმომხრათების შესახებ. ვინაიდან პრობლემა ზოგადი ბუნებისაა და, მაშასადამე, არა მარტო დესკრიპტული ფსიქოლოგიის ცნებათა ლოგიკურ ბუნებას ეხება, არამედ ფსიქოლოგიისას საზოგადოდ, ამიტომ უკეთესი იქნება, თუ ჯერ განვიხილავთ იქნება, როგორია მეორე უმთავრესი ამოცანა ფსიქოლოგიისა და მისი ნიადაგზე მოპოვებულ ცნებათა ბუნება.

ა. ჯერ კიდევ Sigwari-მა აღნიშნა, რომ ფსიქოლოგიას გარდა აღწერისა მეორე ძირითადი ამოცანაც აქვს, სახელდობრ, ამოცანა ფენომენოლოგიურად დადასტურებულ განცდათა ახსნისა. ამის მიხედვით, დესკრიპტული ფსიქოლოგიის გვერდით ახსნითი ანუ ექსპლიკატური ფსიქოლოგიაც უნდა არსებობდეს. გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად ამთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ, როდესაც ჩვენ დესკრიპტულისა და ექსპლიკატური ფსიქოლოგიის შესახებ ვლაპარაკობთ, ორ დამოუკიდებელ მეცნიერულ დისციპლინას კი არა, ერთი და იმავე მეცნიერების ორ ამოცანას ვგულისხმობთ. Dilthey-ს გავლენით, აღწერითისა და ახსნითი ფსიქოლოგიის დაპირისპირება თანამედროვე ფსიქოლოგიურ მწერლობაში ჩვეულებრივ მოვლენად გადაიქცა. მაგრამ დილთაისათვის ეს მართლაც ორი პრინციპულად განსხვავებული მეცნიერება იყო, და ამდენად ამ დაპირისპირებას მისთვის ობიექტური საფუძველი ჰქონდა. თანამედროვე აზროვნებისათვის აღწერისა და ახსნის ამოცანათა ურთიერთისაგან სრული განცალკევება, როგორც ეს დილთაის ეწადა, სრულიად განუხორციელებელ საქმედ ითვლება. ამიტომ Münsterberg-ი მართალი იყო, როდესაც ამბობდა: „ყოველი აღწერა უთუოდ კონსტრუქტულ ფსიქოლოგიას ხედება წილად, და მისი ახსნისაგან გამოცალკევება სრულიად მოუხერხებელი საქმეა“-ო (Grundzüge der Psychologie B. I, S. 30). მაშასადამე, ჩვენთვის დესკრიპტული და ექსპლიკატური ფსიქოლოგია დესკრიპციისა და ახსნის თვალსაზრისითა დადასტურების მეტა ფსიქოლოგიაში არაფერს ნიშნავს.

მაგრამ ახსნა სხვადასხვაგვარად შეიძლება გაგებული იქნეს: ა. ახსნასთან გვაქვს საქმე, როდესაც ერთ რომელსამე კერძო შემთხვევას რაიმე სათანადო ზოგად წესს ვუმორჩილებთ: Messer-ი სამართლიანად შენიშნავს, რომ თეორიულ ფსიქოლოგიას, რომელსაც ზოგადი კანონზომიერება აინტერესებს, შეუძლებელია, ასეთი ახსნა ჰქონდეს მიზნად დასახული. ეს, მისი აზრით, უფრო გამოყენებითი ფსიქოლოგიის საქმეა.

ბ. როდესაც რაიმე ჯერ კიდევ უცნობი მოვლენის რომელსამე ნაცნობზე დაყვანას ვახერხებთ, ჩვეულებრივ, მას საკმაოდ ახსნილად ვთვლით. როდესაც პირველად აღნიშნეს, რომ მონელება წვის ერთ-ერთ პროცესს წარმოადგენს, ამით ამ მოვლენის საკმარისი ახსნა იქნა წარმოდგენილი (Messer). რა თქმა უნდა, ანალოგიური ბუნების შემთხვევები ფსიქიკურ ფენომენტთა შორისაც ხშირად შეგვხვდება: მაგ. ჯერ კიდევ არაა საბოლოოდ ახსნილი, თუ რა არის არსებითად ის, რასაც, ჩვეულებრივ, გრძობა ეწოდება. როდესაც ფსიქოლოგმა ჯემსმა პირველად აღნიშნა, თითქოს იგი ორგანულ შეგრძნებათა კომპლექსს წარმოადგენდეს, მან ამ უცნობი მოვლენის ახსნა მხოლოდ იმით სცადა, რომ იგი ცნობილ ელემენტთა (შეგრძნებათა) კომპლექსად გამოაცხადა. როგორც უკვე ზემოთაც გვქონდა აღნიშნული, ფსიქოლოგიას რთულ ფსიქიკურ ფენომენტთა ისეთ უკანასკნელ ელემენტებად დანაწილება უხდება, რომელთა ასეთი თუ ისეთი კომპლექსი ყოველი ცალკე ფენომენტის შინაარსს უნდა იძლეოდეს. დილთაი ახსნითი ფსიქოლოგიის ძირითად ნიშნად სწორედ ამ გარემოებას თვლის: „მას (ახსნით ფსიქოლოგიას) შინაგანი გამოცდილების... ყველა ფაქტი გარკვეული ელემენტების განსაზღვრული რიცხვისაგან გამოვყავს“... „გარკვეულ ელემენტთა განსაზღვრული რიცხვი, რომელთაგანაც სულიერი ცხოვრების ყველა მოვლენა უნდა იქნეს აგებული, აი, მასსადამე. ის კაპიტალი, რომლითაც ახსნითი ფსიქოლოგია თავის ოპერაციებს აწარმოებს“ (Dilthey, გვ. 26. რუს. თარ.).

მაგრამ ანალიზის საშუალებით ელემენტების აღნიშვნა და თითოეული მათგანის გავლენის ან როლის შესწავლა მთლიან ფსიქიკურ ფენომენტში. ყველაფერი ეს, როგორც უკვე ზემოთაც იყო აღნიშნული, აღწერის თვალსაზრისისაც შეიძლება დაევალოს. არა, მეტიც შეიძლება ითქვას: გარეშე აღწერისა, სხვა გზით ყველაფრის ამის წვდომა სრულიად მოუხერხებელია. როგორ გვისურს, მაგალითად, შევანოწმოთ, შეგრძნებათა კომპლექსის მეტს მართლა წარმოადგენს რასზე გრძობა თუ არა. თუ ამ ფსიქიკური ფენომენტის უშუალოდ მოცემული სახის შესწავლას, მასსადამე, მის აღწერას არ მივმართავთ: რად უნდა ვიფიქროთ, რომ ესა თუ ის განცდა შესაძლებელია სწორედ ისეთ ელემენტების კომპლექსს წარმოადგენდეს, რომელნიც თვით განცდის პროცესში თავს არასდროს არ იჩენენ!

გ. უნდა ვიფიქროთ, რომ ფსიქიკურ ფენომენტთა ახსნა მათი შემადგენლობის ანალიზში კი არ უნდა ვეძიოთ, არამედ იმ პირობათა დადასტურებაში, რომლებშიც ისინი ჩვეულებრივ ხდებიან. ბუნებისმეტყველებაში მიზეზის ჩვენებას ემინენტური ახსნითი მნიშვნელობა აქვს. აქ უნდა იყოს ფსიქოლოგიაშიც.

მაგრამ მიზეზობრიობის ცნება, რომელიც ბუნებისმეტყველური

აზროვნების მონაპოვარს შეადგენს, მექანიკური პრინციპზეა და-
მკვიდრებული. თანახმად ამ პრინციპისა, მიზეზსა და შედეგს შორის
სრული ქვანტიტატური და ქვალიტატური იგივეობა უნდა იქნეს
აღიარებული, და, მაშასადამე, სრულიად შეუძლებელია, შედეგში ან
რაოდენობით და ან რომელით ისეთი რამ აღმოჩნდეს, რაც უკვე მი-
ზეზში არ იყო წინასწარ მიღებული. სულიერი ცხოვრების მიმდინარე-
ობაში მექანიკური მიზეზობრიობის თვალსაზრისის გადატანას ბევრი
რამ ეწინააღმდეგება და უწინარეს ყოვლისა — ის ძირითადი თავისე-
ბურებანი, რომელნიც ფსიქიკური ცხოვრებისათვის განსაკუთრებით
დამახასიათებლად არიან ცნობილნი. რაში მდგომარეობს ეს თავისე-
ბურებანი, ეს მხოლოდ მთელი სულიერი ცხოვრების გათვალისწინების
შემდეგ შეიქნება ნათელი. ამჟამად კი მხოლოდ მათი ზოგადი, სქემატუ-
რი დახასიათებით უნდა დავკმაყოფილდეთ.

1. განსაკუთრებით ჯემსს, ბერგსონსა და ვუნდტს
შემდეგ უდავოდ შეიძლება ჩაითვალოს, რომ ფსიქიკური ცხოვრებისა-
რვის სრულიად უცხოა ის მექანიკური დამოკიდებულება მოვლენათა
შორის, რომლის მიხედვითაც ეფექტი რაოდენობითაც და რომელითაც
არსებითად მიზეზის განმეორებას წარმოადგენს. ჯემსი ენერ-
გიულად ებრძვის შეხედულებას, თითქოს რთული ფსიქიკური მოვლენა
მისი შემადგენელი მოვლენების ჯამის მეტს არაფერს შეიცავდეს, თით-
ქოს იგი თვით აგებდეს თავისთავს, აკავშირებდეს და აჯამებდეს. პი-
რიქით, ყოველი რთული წარმოდგენა ჯემსისათვის სავსებით
ახალ ფსიქიკურ ფაქტს შეადგენს, რომელშიც მარტივი ელემენტები
მისი შემადგენელი ნაწილების როლს როდი ასრულებენ,
არამედ მისი წარმოშობის პირობას წარმოადგენენ. იმისათვის,
რომ ამ პირობამ თავისი დანიშნულება შეასრულოს, უთუოდ საჭიროა.
მოცემულ ელემენტებს რაღაც მესამე დაემატოს, რომლის ზეგავლენი-
თაც სრულიად ახალი ფსიქიკური ფაქტი დაიბადება. ამის მიხედვით,
ბერგსონისთვის თავისუფლება და შემოქმედე-
ბითობა სულიერი ცხოვრების უეჭველ ძირითად პრინციპებს შეა-
დგენენ. ვუნდტი, დასასრულ, შემდეგი სიტყვებით ახასიათებს
ამავე თავისუფლებასა და შემოქმედებითობას
სულიერი ცხოვრებისას: „ფსიქიკური რეზულტატების პრინციპი თავის
გამოხატულებას იმ ფაქტში პოულობს, რომ ყოველი ფსიქიკური შერ-
თულობა (Gebilde) ისეთ თვისებებს ატარებს, რომელთა გაგებაც თუ-
მცა მისი ელემენტების თვისებათაგან შესაძლებელი ხდება, მაგრამ რო-
მელნიც ამისდა მიუხედავად სრულიად შეუძლებელია ამ ელემენტთა
თვისებების უბრალო ჯამად იქნენ წარმოდგენილნი“... „რეზულტატებ-
ში ამგვარად თავს იჩენს პრინციპი, რომელსაც წარმოშობილ შედეგთა

მიხედვით შე.მ.ო.ქ.მ.ე.დ.ე.ბ.ი.თ.ი.ს.ი.ნ.თ.ე.ზ.ი.ს პრინციპი შეიძლება ვუწოდოთ“.

2. მეორე თვისება, რომელიც ფსიქიკურისათვის არანაკლებ დამახასიათებლად უნდა ჩაითვალოს, ეს ისაა, რომ მისი სრული იგივეობით განმეორება ყოველად შეუძლებელი ჰდება. ამის მიხედვით, სულაერა ფენომენი მხოლოდ ერთხელ ხდება, მეორედ იგი უკვე ახალ ფენომენს წარმოადგენს. ბერგსონი განსაკუთრებული ხანგასმით აღნიშნავს ამ გარემოებას. მაგრამ აგრეთვე ჟემსის მოძღვრებაც საესებით ამავე შეხედულებაზეა აგებული. Münsterberg-ი ფსიქიკურისა და ფიზიკურის უმთავრეს ძირითად განსხვავებას სწორედ ამი მხრეგს: „მოცემულ ობიექტში ფსიქიკურს მხოლოდ მას ვუწოდებთ. რაც მხოლოდ ერთი სუბიექტის მიერ განიცდება, ხოლო ფიზიკურს, რაც რამოდენიმე სუბიექტმა შეიძლება განიცადოს“. ეს, რა თქმა უნდა, იმას ნიშნავს, რომ ფიზიკური შესაძლებელია ერთისა და იმავე უცვლელი სახით სხვადასხვა სუბიექტთა გამოცდილებაში განმეორდეს, ხოლო ფსიქიკური მარტო ერთხელ და ერთ და იმავე სუბიექტის ცნობიერებაში შეიძლება მოხდეს.

3. ამასთან ფსიქიკურის მესამე თავისებურებაცაა დაკავშირებული: სახელდობრ ის, რომ ფსიქიკური შეუძლებელია იმავე აზრით ჩაითვალოს ოდენობად, როგორითაც ფიზიკური. ჩვენ თავის დროზე უფრო დაწვრილებით გვექნება ამის შესახებ საუბარი. ახლა კი საკმარისია იქნება თუ აღვნიშნავთ, რომ ცდა ფსიქიკურში რაიმე მტკიცე ერთეულია აღმოჩენისა სრულიად უნაყოფოდ დასრულდა და ახლა მას უკვე აღარავინ იმეორებს.

4. ბერგსონის, ნატორპის და განსაკუთრებით ჰუსერლის გამოკვლევათა შემდეგ თანდათანობით ირკვევა ფსიქიკურ ფენომენთა ახალი თავისებურება, რომლის მიხედვითაც შეუძლებელი ხდება, იგი ობიექტად იქნეს წარმოდგენილი. ბერგსონისათვის შეგარძნების, წარმოდგენის და სხვა ფსიქიკური ფენომენების გაობიექტურობა მათი აღქვატურტი წვდომის სწორი გზის გადახვევაა და მათი ნამდვილი ბუნების სრული დამახინჯება. ჰუსერლი ფსიქიკურის არსის ნამდვილ წვდომას მხოლოდ იმ შემთხვევაში ცნობს შესაძლოდ, თუ რომ იგი ბუნების ობიექტებთან დაკავშირებით არ იქნება განხილული და, მაშასადამე, ვითარცა ბუნების ერთერთი კონკრეტული მოვლენის სახე. ჰუსერლი ამ შეხედულებას მთელი ფსიქოლოგიისა და ფილოსოფიის რეფორმის საჭიროებას უკავშირებს: იგი ახალ ძირითადი მნიშვნელობის ცოდნის დარგს ქმნის ამ მიზნისათვის ე. წ. წმინდა ფენომენოლოგიას, რომლის შესახებაც ჩვენ ჰვემოთ გვექნება დაწვრილებითი საუბრის შემთხვევა.

5. მექანისტური კაუზალობის პრინციპი სრულიად შეუძლებელია აღნიშნულ თავისებურებათა ფენომენების სფეროში იქნეს გამოყენებული: პრინციპი სულიერ ფენომენტთა შემოქმედებითობასა და თავისუფლებისა, რა თქმა უნდა, რადიკალურად წინააღმდეგება მექანისტურ კაუზალობას, რომელიც, როგორც ვიცით, ზრდისა და შემოქმედების შესაძლებლობის სრულ უარყოფას წარმოადგენს. გასაგებია, რომ ბერგსონი შეურიგებელ ბრძოლას აწარმოებს კაუზალობის პრინციპის წინააღმდეგ ფსიქოლოგიაში. Sigwart-ი ვადაპრით უარყოფს სულიერ მოვლენათა ახსნის შესაძლებლობას ამავე პრინციპის გზით: „თუ რომ იმაში, რაც შედეგად უნდა ჩაითვალოს, მეტი მოიპოება, ვიდრე მის მიზეზში. თუ რომ მას რაღაც ახალი მოცემულში ჯერ კიდევ შეუცველი, დაერთვის. საიდან უნდა მომდინარეობდეს ეს მეტი, ეს ახალი? თუ ეს ასეა, მაშინ წინასწარ თავისთავად, როგორც მოვლენას, სწორედ ამიტომ არ შესწევს ძალა, თანამდევარი ახსნას; ახსნილად ეს უკანასკნელი მხოლოდ იმ შემთხვევაში ჩაითვლება, თუ რომ ნაგულსხმევი იქნება სუბიექტი, რომლის ბუნებაშიც, განსაზღვრულ მოქმედებათა საბაზით, თავისით ახლის შექმნის თვისება იქნება აღიარებული“... (214 შ.) კაუზალურად მოვლენათა ურთიერთდაკავშირების შესაძლებლობა მხოლოდ ფიზიკური სინამდვილის სფეროშია მოცემული, ვინაიდან „ენერჯის დაცულობის პრინციპი და ექვივალენტობა მოძრაობათა, რომელიც თან სდევნენ ურთიერთს, შესაძლებელყოფენ მხოლოდ ფიზიკური მოვლენის წარმოდგენას ერთობისად მიმდინარე ნაკადის სახით, რომელშიც ყოველს შემდეგ მომენტში, თუმცა სხვა ფორმით, მაგრამ მაინც ისეთივე მოქმედების უნარი გვევლინება, როგორც წინამომენტში ჰქონდა ადგილი; ახალი ისეთი არაფერი არ ხდება, რაც უკვე პირობებში არ იყო წინასწარ მოცემული“. სრულიად ცხადია, თუ რომ სულიერ სინამდვილეს მართლა შემოქმედებითობა ახსიათებს, მექანიკური კაუზალობის შესახებ მის სფეროში ლაპარაკი საეცებით უსაფუძვლოდ უნდა იქნეს მიჩნეული.

იგივე უნდა ითქვას დანარჩენ თავისებურებათა შესახებაც: ფსიქიკურ ფენომენტთა განუყოფლობა ან მათი გაიგივების შეუძლებლობა მათ სფეროში მექანისტური კაუზალობის შეწყნარების აზრს ყოველგვარ ნიადაგს უქარგავს. მართლაც და, თუ რომ ეს პრინციპი მიზეზისა და შედეგის ქვალიტატურისა და ქვანტიტატური იგივეობის იდეას ემყარება, ხოლო სულიერ სფეროში ასეთი იგივეობის შესახებ ლაპარაკიც შეუწყნარებელია, ცხადია, მექანისტური კაუზალობა აქ სრულიად გამოუსადეგარია.

პრინციპი მექანისტური კაუზალობისა მიზეზისა და შედეგის ქვანტიტატურ შესატყვისობას მოითხოვს, ისე როგორც ობიექტური სინამდ-

ვილის. „ბუნების“ არსებობას, რომლის მოვლენათა თანამიმდევრობის გადმოცემასაც ჩემულობს. ცხადია, ფსიქიკურ სფეროში, რომელშიც არც ნამდვილ რაოდენობას აქვს ადგილი და არც ობიექტებს, მექანიკურ კაუზალობას შეუძლებელია გასაქანი ჰქონდეს.

ამგვარად, სრულიად ცხადად ირკვევა, რომ სულიერ ფენომენტთა ახსნა კაუზალობის პრინციპის მიხედვით, თუ სავსებით შეუძლებელი არა, ყოველ შემთხვევაში ძლიერ სადავო მანქანა ვფიქრობთ, რომ ჩვენ მიერ აღნიშნული თავისებურებანი ფსიქიკური ფენომენტებისა თანამედროვე ფსიქოლოგიაში საკმაოდ დაბაბუთებულად უნდა იქნენ მიჩნეულნი და, მაშასადამე, მექანიკური კაუზალობის პრინციპის უსაფუძვლობა სულიერი სინამდვილის სფეროში ჩვენთვის უდავო დებულებას წარმოადგენს.

6. მაგრამ ეს სრულიად არ ნიშნავს, რომ ფსიქიკური სინამდვილე ყოველი კანონზომიერების გარეშე უნდა იქნეს გამოცხადებული. Münsterberg-ი, რომელიც ჩვენსაკენ ფიზიკური კაუზალობის უნიადგობის აზრის მომხრეა ფსიქიკურ სინამდვილეში, თავის შეხედულებას შემდეგ უკიდურეს გამოხატულებას აძლევს: ფსიქიკურად, ამბობს იგი, „ის ნაშთი უნდა ჩაითვალოს, რომელიც სხვადასხვა გამოცდილებაში იდენტურისა და კაუზალურად დაკავშირებულის გამოკლებების შემდეგ გვრჩება“-ო. ამის მიუხედავად, მას მაინც შესაძლებლად მიაჩნია, ფსიქიკურ სფეროში თავისებური კანონზომიერების პრინციპისათვის კიდევ მოინახოს ადგილი: მისი აზრით, თუ პირდაპირი კანონზომიერებითი კავშირის დადასტურება იქ მოუხერხებელია, სამაგიეროდ არაპირდაპირი კავშირის აღნიშვნას ხელს არაფერი უშლის; ეს უკანასკნელი იმაში მდგომარეობს, რომ ფსიქიკური მოვლენების შეკავშირება ერთმანეთთან იმით ხერხდება, რომ „ჩვენ ლოგიკურ მიმართებას ვამყარებთ მათსა და კაუზალურად ურთიერთთან დაკავშირებულს ფიზიკურ პროცესებს შორის“ (89).

თანამედროვე ფსიქოლოგიაში ასეთი ახსნა ფსიქიკურ მოვლენათა, ე. ი. მათთვის ფიზიკური, კერძოდ ფიზიოლოგიური კორელატების გამონახვა ყველაზე უფრო გავრცელებულ წესს წარმოადგენს. თავისთავად იგულისხმება, ასეთი მდგომარეობა უთუოდ იმ სიძნელით აიხსნება, რომელიც თვით ფსიქიკურ სფეროში წმინდა ფსიქიკური კანონზომიერების დადასტურებას ელობება წინ. ეს სიძნელის ძლევას კი არა, მისი გვერდის აქცევის შთაბეჭდილებას იძლევა, და ამიტომ ზოგი ფსიქოლოგის შეხედულებით, ფიზიოლოგიურ შესატყვისთა ჩვენების გზით ფსიქიკურის ახსნის ცდა უნაყოფოდ და არსებითად შეუწყნარებელ საქმედ უნდა ჩაითვალოს. Lippს-ი მაგალ. ასეთს რამეს ფსიქოლოგიისათვის საკუთარი გზის გადახვევად და ამიტომ მისთვის

სრულიად მიუღებლად თვლის. Binswanger-ი ფსიქიკურის ფიზიკურთან „ხელოვნური შეკოწიწების“ წინააღმდეგია მიტომ, რომ ეს, მისი აზრით, ზედმეტრცაა, რადგანაც „ფსიქიკური ფიზიკურთან შეკოწიწებლადაც“ „შეკაცშირებულა“, ე. ი. მას თავისი საკუთარი კანონზომიერება მოეპოვება.

მაგრამ აქვს ფსიქიკურს თავისი საკუთარი კანონზომიერება, თუ არა, სულ ერთია; მისი შესწავლა ფიზიკურთან, კერძოდ ფიზიოლოგიურთან დაკავშირებით მაინც აუცილებელი ხდება. სრულიად უდავოდ უნდა ჩაითვალოს, რომ ფსიქიკურ განცდებს თავისი წარმოშობისა და მიმდინარეობის ფიზიკური და ფიზიოლოგიური პირობებიც მოეპოვებათ. რა თქმა უნდა, ახსნით ფსიქოლოგიას უწინარეს ყოვლისა ამ განცდათა ფსიქიკური პირობების გათვალისწინება მართებს: მაგრამ სისრულაში ინტერესი მათი ფიზიკური პირობების შესწავლაზე მოითხოვს. არ უნდა თქმა, იქ, ჰადაც ასეთი პირობები უეჭველად იგულისხმება, მათი გამორკვევა ფსიქიკური მოვლენის გაგებას იმდენად მაინც შეუწყობს ხელს, რამდენადაც ეს საზოგადოდ სხვა ყოველგვარი პირობის შესწავლის შესახებ შეიძლება ითქვას.

სრულიად განსაკუთრებული ახსნითი მნაშენელობა ფიზიოლოგიურ პირობათა შესწავლას ისეთი ფსიქიკური ფენომენებისათვის ენიჭება, რომელნიც როგორც მაგალითად შეგარწმუნებები — თავისი ბუნების პერიფერიულობის გამო განსაკუთრებით მჭიდროდ არიან გარე პირობებთან დაკავშირებულნი. აქ ახსნითი ფსიქოლოგია უძლურია ფიზიოლოგიური თეორიების შემუშავებაზე სრულიად აილოს ხელი. რაგვი უნდა ითქვას ისეთი შემთხვევების შესახებაც, როდესაც წმინდა ფსიქოლოგიური ძიება თვითონ ფსიქიკურ სფეროში ვერაფერს პოულობს ისეთს, რაც კვლევის საგნად დასახულ ფსიქიკურ პროცესს თუ ფენომენს ასე თუ ისე მაინც გასაგებად ჰხდის. ასეთ შემთხვევაში ვენომენის ფიზიოლოგიურ პირობათა ყურადღებითი შესწავლა ერთადერთილა გზაა, რომლის გარეშეც იგი სრულად ჩრდილში დარჩებოდა. თავისთავად იგულისხმება, ამ გზის გვერდის ახვევა ან მისი სრულიად მიყრუება ფსიქოლოგიისათვის გაუმართლებელი შეცდომა იქნებოდა.

7. მაგრამ ექსპლიკატური ფსიქოლოგიის ამოცანა, რა თქმა უნდა. მარტო ამით არ ამოიწურება: ფსიქიკურ ფენომენთა ვითარების ახსნის ძიება მას უწინარეს ყოვლისა თვით სულიერ სფეროში მართებს. მაგრამ საკითხი სწორედ ისაა, თუ რა წარმატების იმედი შეიძლება ჰქონდეს ასეთ ძიებას?

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ, ერთი მხრივ, ყოველი მეცნიერება და, მაშ, ფსიქოლოგიაც უეჭველად თავისი საძიებელი საგნის კანონზომიერებით ბუნებას გულისხმობს: უამისოდ ამ საგნის თვით მეცნიერულ

კვლევა-ძიებას ყოველი აზრი დაეკარგებოდა; მეორე მხრივ, ფსიქიკური ფენომენები ზოგი ისეთი თვისების მატარებელი აღმოჩნდნენ, რომელთა მიმართაც კაუზალური კანონზომიერების პრინციპის გამოყენება სრულიად მოუხერხებლად უნდა ჩაითვალოს.

მაშასადამე, ახირებული მდგომარეობა იქმნება: ან ფსიქოლოგია ნამდვილი ფსიქიკური სინამდვილის შესწავლას ისახავს მიზნად, მაგრამ მაშინ იგი შეუძლებელია ექსპლიკატურ მეცნიერებად დაისახოს, ვინაიდან აღნიშნულ თვისებათა ფენომენები კაუზალური თვალსაზრისით ახსნას არ ემორჩილებიან; ან იგი ექსპლიკატური მეცნიერებაა, და მაშინ იგი ნამდვილ ფსიქიკურ ცხოვრებას არ სწავლობს, ხოლო ამისთვის სხვა მეცნიერების აუცილებლობას გულისხმობს.

1. დ ი ლ თ ა ი ამ მდგომარეობიდან გამოსვლას პირველი შესაძლებლობის გზით ცდილობდა. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ იგი ორგვარ ფსიქოლოგიას განასხვავებდა: დ ე ს კ რ ი პ ტ უ ლ ს, ა ლ წ ე რ ი თ ფსიქოლოგია და ფსიქოლოგიას ა ხ ს ნ ი თ ს, რომელსაც კონსტრუქტულსაც უწოდებდა. მაგრამ ამ უკანასკნელს, რომელიც დ ი ლ თ ა ი ს ოფიციალური ფსიქოლოგიის გამოხატულებად მიაჩნდა, ჩვენი მკვლევარი ნამდვილი სულიერი ცხოვრების შესასწავლად სრულიად უძლურად თვლიდა. ამ მხრივ, მისი აზრით, სიტყვაკაზმული მწერლობა და ზოგი ე. წ. ესეისტი გაცილებით უფრო მაღლა დგას, ვიდრე კონსტრუქტული ფსიქოლოგია: „სულიერი ცხოვრების შინაარსით ძალუმი სინამდვილე შორს სცილდება (კონსტრუქტული) ფსიქოლოგიის საზღვრებს. პოეტთა ნაწარმოებებში, დიდი მწერლების, სენეკას, ნარკ ავრელიუსის, ნეტარნი ავგუსტინის, მაკიაველის, მონტენის, პასკალიას მიერ გამოთქმულს ფიქრებში სიცოცხლის შესახებ იმდენი მართებული გაგება მოიპოვება ადამიანისა, რომ ვერავითარი ახსნითი ფსიქოლოგია მას ვერ შეედრება“ (გვ. 18). სამაგიეროდ, შინაარსის დიდ უპირატესობასთან ერთად ანეთ აზრებს ერთი უდავოდ დიდი ნაკლიც ახასიათებს: ეს ნაკლი მათი სრული უსისტემობაა. „შეუძლებელია, არ მოვისურვოთ ისეთი ფსიქოლოგიის გაჩენა, რომელიც შეძლებდა თავის აღწერილობათა ბადეში იმისთვის მიეკვლია, რაც პოეტებისა და მწერლების თხზულებებში გაცილებით უფრო ჭარბადაა წარმოდგენილი, ვიდრე ახლანდელ მოძღვრებებში სულის შესახებ“-ო, ამბობს დ ი ლ თ ა ი, „არ შეიძლება არ მოვისურვოთ ისეთი ფსიქოლოგიის გაჩენაო, — განაგრძობს იგი, — რომელიც სისტემაში მოიყვანდა და ამით გამოსადეგად გახდიდა ადამიანის ცოდნისათვის სწორედ იმ აზრებს, რომელნიც ავგუსტინეს, პასკალიასა და ლიბტენბერგის თხზულებებში მკვეთრი და ცალმხრივი გაშუქების წყალობით ასე ძლიერ შთაბეჭდილიას სტოკებზენ მკითხველზეო. ამ ამოცანის გადაჭრას კი, შეიძლება, მხოლოდ

აღწერითი და განმარტებელი ფსიქოლოგია დაუახლოვდეს; ეს მართა ამ უკანასკნელის ფარგლებში შეიძლება მოხერხდეს, ვინაიდან ეს ფსიქოლოგია იმ განცდილ კავშირთაგან გამომდინარეობს, რომელნიც პირველად და უშუალო ძლიერებით არიან მოცემულნი, იგივე გამოსახავს "შეურყენელი სახით იმასაც, რაც ჯერ კიდევ ხელმოუწვდომელია განმარტებისათვის" — (გვ. 19).

ახსნითი ფსიქოლოგიის ნაცვლად, რომელსაც, დილთაის აზრით, დღემდე არც ერთი უდავო დებულება არ წარმოუდგენია, მთელი გულისყური აღწერითი ფსიქოლოგიისაკენ უნდა მიიმართოს; ამ სახელწოდების ქვეშ-ო, ამბობს დილთაი, „მე ვგულისხმობ შესწავლას ყოველ განვითარებულ ადამიანურ სულიერ ცხოვრებაში გამოვლენილი შემადგენელი ნაწილებისას და კავშირებისას, რომელნიც ერთს მთლიან კავშირში ერთდებიან. მთლიან კავშირში, რომელიც არც თანდართულია ჩვენი აზროვნების მიერ და არც გამოყვანილი, არამედ უშუალოდ განცდილი. ამგვარად, ეს ფსიქოლოგია აღწერასა და ანალიზს წარმოადგენს იმ კავშირებისას, რომელნიც იმთავითვე და მუდამ დევით სიცოცხლის სახითა გვაქვს მოცემული. აქედან მნიშვნელოვანი დასკვნა გამომდინარეობს: ამგვარი ფსიქოლოგიის საგანს განვითარებული სულიერი ცხოვრების კავშირის წესზომიერება შეადგენს. იგი შინაგანი ცხოვრების ამ კავშირს გამოსახავს ერთგვარი ტიპური ადამიანის სახით. იგი ითვალისწინებს, ანალიზყოფს, ცდებს აყენებს და ადარებს. იგი თავისი მიზნის მისაღწევად ყოველგვარი დამხმარე საშუალებით სარგებლობს. მაგრამ მისი მნიშვნელობა მეცნიერებათა კიბეზე ემყარება სწორედ იმას, რომ ყოველგვარი კავშირი, რომელსაც კი იგი მიმართავს, შესაძლებელია, ერთმნიშვნელოვნად იყოს დადასტურებული შინაგანი აღქმის მიერ“ (გვ. 18).

აღწერითი ფსიქოლოგიის უდიდესი როლი, მაშასადამე, იმაში მდგომარეობს, რომ მხოლოდ მას შესწევს ძალა, ნამდვილი სულიერი ცხოვრების თავისებურებას წვდეს, და წვდეს ნამდვილად. საზაგვიროდ, დილთაის აზრით, ახსნის ამოცანები სავსებით მისი კომპეტენციის ფარგლებს იქით უნდა ვიგულოთ. ამის მიუხედავად, ერთგვარი კანონზომიერების ძიება — ნამდვილ სულიერ სინამდვილეში მოძრავი წესიერების კვლევა-აღწერით ფსიქოლოგიასაც ევალება. მაგრამ, თუ ეს ასეა, მაშინ ცხადია, ექსპლიკატური ფსიქოლოგიის სიძნელენი მასაც უნდა ახლდნენ თან, რამდენადაც ეს უკანასკნელნი სწორედ ფსიქიკურის კანონზომიერების პრობლემას ეხებიან. მეორე მხრივ, დილთაი არ ცდილობს დაამტკიცოს, რომ აღწერითი მეცნიერება სრულიად დამოუკიდებელია ახსნის ფუნქციებისაგან, რომ ახსნა და აღწერა ორი პრინციპულად განსხვავებული გზაა, რომლებზედაც მოძრაობა ფაქტიურად და არსებითად სრულიად ცალკე და დამოუკიდებელი შეიძლე-

ბა. მაგრამ ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ თანამედროვე მოაზროვნეთა დიდი უმრავლესობა მათ ურთიერთ-დამოუკიდებლობის აზრს ვერ იზიარებს, და ჩვენ ვფიქრობთ, ეს უკანასკნელნი უფრო ახლო დგანან ჰემარიტებასთან, ვიდრე დ ი ლ თ ა ი ს.

დილთაის აღწერითი ფსიქოლოგიის ღირსება გაკვირვებულად იყო ნახსენები. რამდენადაც იგი ფსიქიკური ცხოვრების პროცესებისა და ფენომენების სტრუქტურულ აგებულებას აღნიშნავს და მათი შესწავლის ამოცანას მხოლოდ უშუალო აღწერის საშუალებით ცნობს შესაძლოდ, იგი ფსიქოლოგიური აზროვნების უეჭველ მონაპოვარს შეადგენს.¹ მაგრამ ამ ღირსების მიუხედავად, წინამდებარე პრობლემას გადაჭრას იგი ოდნავაც ვერ უწყობს ხელს. თუმცა ერთი რამ ძირითადი მნიშვნელობის ჩვენი პრობლემისთვისაც მოიპოვება დილთაის ფსიქოლოგიის რეფორმის ცდაში: სახელდობრ, მის მიერ გაბედული დაყენება საკითხისა ჩვენს მეცნიერებაში ნამდვილი ფსიქიკური ცხოვრების თავისებურებათა მიკვლევის საჭიროების შესახებ სულიერი სინამდვილე ისეთ თავისებებს ატარებს, რომელთა საწვდომადაც დილთაის რწმენით, ახსნითი ფსიქოლოგია არსებითად არაა მოწოდებული. ჩვენ დავინახეთ, რომ მექანიკური კაუზალობის პრინციპის გამოყენება ფსიქოლოგიაში სულიერის სწორედ ამ თავისებურ განსაკუთრებულობათა გამო ვერ ხერხდება, და პრობლემა, რომლის შესახებაც ახლა ვმსჯელობთ — პრობლემა ექსპლიკატური ფსიქოლოგიის ბუნების შესახებ — მთელი თავისი სიმძიმით სწორედ დილთაის ამ შეხედულების ნიადაგზეა წამოჭრილი. არ უნდა თქმა, შეცდომა ჩვენბოდა გვეფიქრა, თითქოს მისი ამ სახით დაყენება მართლ დილთაის დამსახურებას წარმოადგენდეს. პირიქით, იგივე საკითხი არაჩვეულებრივი გონება-მახვილობით ჯერ კიდევ ბერგსონის პირველ თხზულებაში იყო დასმული; და აღნიშნულ თავისებურებათა ფორმულა უმეტეს შემთხვევაში სწორედ მას ეკუთვნის. მაგრამ კერძოდ ფსიქოლოგთა ცნობიერებაში ამ საკითხის მნიშვნელობის შეგნება დილთაის გარკვეული ფორმულისა და ამ ნიადაგზე თვით ფსიქოლოგიის რეფორმის ცდის წყალობით შეიჭრა.

2. ჩვენც, ჩვენ აზრთა მიმდინარეობის მიხედვით, ხელახლა უნდა გავითვალისწინოთ, თუ როგორ დგას ამჟამად პრობლემა. სულიერ სინამდვილეში ზოგი ისეთი თავისებურება დადასტურდა (გვ. 31 და შ.), რომ მათ მიმართ არა თუ კაუზალობის პრინციპის გამოყენებაა შეუძლებელი, არამედ საზოგადოდ ფსიქიკურის კანონზომიერებისა და მ-

¹ დილთაის დესკრიპტული ფსიქოლოგია ამ უკანასკნელ ხანებში სულ უფრო და უფრო შორს მწვდომ გავლენას ახდენს. Spranger-ის (Die Lebensformen) და Jaspers-ის (Psychologie der Weltanschauungen) გავლენა თანამედროვე მეცნიერებაში დილთაის გავლენის ზრდის საუკეთესო საბუთია.

შასადაძმე, მისი ახსნის შესაძლებლობის შესახებაც კი იჭვი იბადება. მეორე მხრივ, ფაქტი ფსიქოლოგიური მეცნიერების განვითარებისა, რომელიც უმთავრესად დილთაის რეფორმის საწინააღმდეგო გეზით მიმდინარეობს, საეკვოდ ხდის, ხომ არაა მართალი ბერგსონი, როდესაც იგი მეცნიერების—და კერძოდ ემპირიული ფსიქოლოგიის ამოცანად ნამდვილის კი არა, ხელოვნური სინამდვილის გათვალისწინებას სახავს. მართლაცდა, სხვა გზით, თუ არ ამით, შეუძლებელია, ფსიქიკურის ნამდვილი თავისებურება კაუზალური კანონზომიერების ფარგალში იქნეს მოქცეული, და ემპირიული ფსიქოლოგიის არსებობისა და განვითარების უეჭველი ფაქტი ურთიერთთან იყენენ შეთანხმებულნი. რიკერტისა და ვინდელბანდის გავლენით, მიუნსტერბერგმა აზრის ასეთი მიმდინარეობის ერთმხარეს მკვეთრი გამოხატულება მისცა. მისი რწმენით, დილთაი ცდება, როდესაც ფსიქოლოგიას ხელოვნური სინამდვილის კონსტრუქციას უზაყვედურებს, ვინაიდან, ყოველი მეცნიერება — თვით ბუნებისმეტყველებაც — სწორედ ასეთ კონსტრუქციას ახდენს, და ასეთი რამ შეცოდება კი არა, პირდაპირი და აუცილებელი მოვალეობაა ყოველი ემპირიული მეცნიერებისა, მაშასადამე, ფსიქოლოგიისაც. მიუნსტერბერგი პირდაპირ აღნიშნავს, რომ ფსიქოლოგიას „მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეუძლია თავისი ამოცანის გადაწყვეტა, თუ იგი წინასწარ იგულისხმებს, რომ ცნობიერების ყოველი შინაარსი ელემენტებისაგან შედგება“. სხვა გზით ფსიქიკურის ახსნა ყოველად შეუძლებელი იქნებოდა. როგორც ბუნებისმეტყველება ისე ფსიქოლოგიაც იშულებული ხდება, იგულისხმოს, რომ მისი საეკვლევი საგნის ახსნა უეჭველად შესაძლებელია. ამიტომ ერთი და მეორეც მანამ ცვლის და ასხვაფერებს თავის საგანს, ჩანამ მას ისეთ სახეს არ მისცემს, რომ მისი ახსნა მართლაც შესაძლებელი გახდეს; და როდესაც იგი ამგვარად სახეშეცვლილ სინამდვილეს ხსნის, ფიქრობს, თითქოს ნამდვილი სინამდვილის სახეს გვითვალისწინებდეს (გვ. 332). მოკლედ: მიუნსტერბერგის აზრით, ფსიქოლოგია, როგორც ემპირიული მეცნიერება, სრულიად არაა ვალდებული, ნამდვილი სინამდვილე გაგვითვალისწინოს: „ფსიქოლოგიის მუშაობის პროდუქტი-ო, ამბობს იგი, — ქეშმარიტებას უნდა წარმოადგენდეს და არა სინამდვილეს-ო“.

მაგრამ თუ ეს ასეა, მაშინ ფსიქოლოგიაც ისეთივე ახსნითი მეცნიერებაა, როგორიც ბუნებისმეტყველება, და არც შეიძლება სხვაგვარი იყოს. ხოლო რაღა ეშველება ნამდვილ სულიერ ცხოვრებას? ნუთუ მისი წვდომა სრულიად შეუძლებელია ჩვენთვის, ანდა, თუ შესაძლებელია, რა უნდა ითქვას მის სამკვიდროში მოქმედი კანონზომიერების შესახებ?

3. დილთაი ამას დესკრიპტული ფსიქოლოგიის საგნად აცხადე-

ბდა. ბერგსონი მის წვდომას მხოლოდ ინტუიციის საშუალებით ცნობდა შესაძლოდ. ედმ. ჰუსერლი ემპირიულ ფსიქოლოგიას ჩვეულებრივ ბუნებისმეტყველურ მეცნიერებად თვლის და ნამდვილი ფსიქიკურის არსის წვდომას მისგან არ მოეღოს. ამისათვის, ჰუსერლის რწმენით, სრულიად განსხვავებული მეცნიერებაა საჭირო, რომელიც აზრის უჩვეულო მიმართულებით ხასიათდება. შემეცნების ამ ახალ დარგს ჰუსერლი წმინდა ფენომენოლოგიას უწოდებს.

იმ დიდი მნიშვნელობისა და გავლენის გამო, რომელიც ჰუსერლის წმინდა ფენომენოლოგიას ახასიათებს, აუცილებელი ხდება, მისი ძირითადი ხაზები ზოგადად მაინც იქნეს აქ გათვალისწინებული.

პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს, რომ ფენომენოლოგიასა და ემპირიულ ფსიქოლოგიას შორის, ჰუსერლის აზრით, პრინციპული განსხვავება არსებობს: მართალია, ორივე, ფენომენოლოგიაცა და ფსიქოლოგიაც ცნობიერების მეცნიერებას წარმოადგენს¹; მაგრამ მაშინ, როდესაც მეორე ცნობიერების ბუნებისმეტყველებაა შეადგენს, პირველი მისი ფენომენოლოგიაა.

ემპირიულ ფსიქოლოგიურ აზროვნებას ორი ძირითადი თავისებურება ახასიათებს: პირველი — ის, რომ ფსიქიკურ განცდებს იგი მათ ბუნებრივ ფსიქოფიზიკურ კავშირში იკვლევს და ამ კავშირში დადასტურებული კანონზომიერება თვით ფსიქიკურ სიანამდვილეზე გადააქვს. მაგრამ მაშინაც კი, როდესაც მას ეს ფსიქოფიზიკური კავშირი უშუალოდ არ აინტერესებს, იგი ძალაუვნებურად მაინც ბუნებას გულისხმობს, და ეს იმიტომ ხდება, რომ ემპირიული ფსიქოლოგია კონკრეტულ განცდებს იკვლევს, რომელიც ამა თუ იმ „ანიმალურ არსთანაა“ დაკავშირებული, როგორც მისი განცდა აი ამ კონკრეტულ პირობებში, მისი ტვინის აი ამ განსაზღვრულ მდგომარეობაში. ცხადია, რომ რაღაც ფსიქოლოგია ცნობიერების უშუალოსა და წმინდა ანალიზზე უარს ამბობს, მისთვის თვით ის ძირითადი ფსიქოლოგიური ცნებებიც გაურკვეველი რჩება, რომელთაც იგი თავის ფსიქოფიზიკურ კანონზომიერებათა ძიებას უღებს საფუძვლად. ამ შემთხვევაში იგი იძულებული ხდება ისეთი „ტლანქი კლასის ცნებებით ისარგებლოს, როგორიცაა აღქმა, ფანტაზიის წარმოდგენა, ჩვენება, თვლა; სიდიდეთა შეფასებაცნობა, ლოდინი, დამახსოვრება, დავიწყება და სხვა ა. მ. მეორე მხრივ,

¹ ეს როდი ნიშნავს, თითქოს ფენომენოლოგია მართო ცნობიერებას ეხებოდეს, ვინაიდან არაფსიქიკურის ფენომენოლოგიაც არსებობს, მაგ. რიცხვის, დროის, სივრცის და სხვათა (შდრ. Linke. Grundfragen der Wahrnehmungslehre. S. 7. 1918).

რასაკვირველია, ცნებათა ის ფონდი, რომლითაც იგი სარგებლობს, მისი საკითხების დაყენებასა და მისთვის ხელმისაწვდომ მონაბოვართ განსაზღვრავს“ (Philosophie als strenge Wissenschaft. Logos. B. I).

ემპირიული ფსიქოლოგიის მეორე თავისებურებას ჰუსერლი ცნობიერების საგნობრივი სახით წარმოდგენაში ჰკრეტს. მაგრამ ფსიქიკური, როგორც უკვე ვიცით, — ჰუსერლისათვის მანკ მხოლოდ განცდაა, რომელშიც საგანი, ობიექტი ინტენციონალურად იგულისხმება. ნამდვილი სულიერი ცხოვრება, რომელსაც ობიექტთან არსებითი კავშირი არა აქვს, ემპირიულ ფსიქოლოგიას, მაშასადამე, განზე რჩება.

მაგრამ როგორ უნდა გამოვიდეთ ამ მდგომარეობიდან? საქმე ისაა, რომ არა თუ შესაძლოა, არამედ აუცილებელიცაა, ცნობიერება იმ ტლანქი ნატურალიზაციის გარეშე იქნეს განხილული, რომელსაც ემპირიული ფსიქოლოგიური თვალსაზრისი აწარმოებს: „თუ რომ ფენომენები, როგორც ასეთნი, ბუნებას არ წარმოადგენენ“... მაშინ, ცხადია, ყველაფერი ბუნებისეულის გამორიცხვის შემდეგ, ერთგვარი ნაშთი კიდევ უნდა რჩებოდეს. „რომელსაც უშუალო ჰკრეტაში ადეკვატურად საწვდომი არსი უნდა ჰქონდეს“. ეს არსი არსის ყოფნა და არა რაიმე ობიექტური არსებობა. ამის მიხედვით არსში არაფერია ისეთი, რაც რაიმე ინდივიდუალურ არსებობას შეიცავდეს

როგორ ვწვდებით ამ არსს? რა თქმა უნდა, თვითდაკვირვების საშუალებით არა, ვინაიდან მას ყოველთვის იმ „ანიმალური არსის“ განცდებთან აქვს საქმე, რომელიც თვითდაკვირვებას აწარმოებს, და, მაშასადამე, იგი არსებითად იძულებული ხდება, კვლავ ცნობიერების ნატურალიზაცია მოახდინოს! სამაგიეროდ ჩვენ ხელთ თავისებური საშუალება არსებობს, რომელსაც ჰუსერლი „იდეაციას“, „ინტუიციას“ უწოდებდა და რომელიც „არსის ანალიზს“ შესაძლებელყოფს. „ფენომენოლოგიური არსის ჰკრეტა“ მხოლოდ მისი საშუალებითაა მოსახერხებელი. თუ რაში მდგომარეობს ეს „ფენომენოლოგიური არსის ჰკრეტა“, ამის გათვალისწინება ზოგადად მანკ ჰუსერლის შემდეგი სიტყვებიდან შეიძლება: როდესაც „ფერი“ ინტუიტურად სრულ სიცხადემდე, სრულ მოცემულობამდე აგვყავს, მაშინ მოცემული „არსს“ წარმოადგენს; და როდესაც აგრეთვე წმინდა ჰკრეტაში, მაგალ. აღქმიდან აღქმაზე თვალის დევნებით, მოცემულობამდე აგვყავს, თუ რა არის „აღქმა“, აღქმა თავისთავად ეს იდენტური ყოველგვარს კერძო აღქმის შემთხვევაში მაშინ „ჰკრეტით ვწვდებით არსს აღქმისას“. „რომ არსთა ჰკრეტით მიღწეული „არსი“, უმრავლეს შემთხვევაში მანკ, შესაძლებელია მტკიცე ცნებებში ჩამოვაყალიბოთ და ამგვარად თავისებურ ობიექტურისა

და აბსოლუტური ღირებულების გამოთქმას მივალწით, ეს თავისთავად ცხადია ყოველი წინასწარი რწმენით შეუპყრობელი ადამიანისათვის. უმცირესი განსხვავებანი ფერთა შორის, მათი ბოლო ნიუანსები კიდევ რომ არ ემორჩილებოდნენ გამოთქმას, „ფერის“ განსხვავება „ტონი“ მაინც ისეთი ცხადი განსხვავებაა, რომ ამაზე უფრო უძევო მთელს ქვეყანაზე აღარაფერი მოიპოვება. და ასეთ აბსოლუტურად განსხვავებულ არსთ არა მარტო გრძნობადი „შინაარსისა“ და მოვლენების არსნი წარმოადგენენ (ხილული საგნები, ფანტომები და ა. შ.), არამედ ყოველგვარი ფსიქიკურის, ყველა მე-„აქტების“-ა და მე-მღვომარეობათა არსნიც... როგორცაა, მაგალითად, აღქმა, ფანტაზია, მოგონება მსჯელობა, გრძნობა, ნებელობა ყველა თავისი უჩიციხვი კერძო სახეებით“. მაგრამ ამის მიღწევა, ე. ი. ფენომენოლოგიური ჰერმენეუტიკა არსისა არც ისე ადვილი საქმეა; პირიქით, მას ძლიერ ძნელად გადასალახავი დაბრკოლებები ელობება წინ: „ნაცვლად იმისა, რომ მრავალურთიერთზე აგებულ აქტებში გავილესოთ და ამით მათში ნაგულისხმევი საგნები გულუბრყვილოდ არსებულად დავსახოთ ან „პიპოტეტურად განვსაზღვროთ... დასკვნები გამოიყვანოთ და სხვა ა. შ. ნაცვლად ამისა რეფლექსიას უნდა მივმართოთ, ე. ი. თვით ეს აქტები და მათი იმანენტური შინაარსი საგნებად გადავაქციოთ“. ჩვეულებრივი მუშაობა ჩვენი აზროვნებისა თვით საგნებისაკენ არის მიმართული, რომელთაც აქტებში ინტენციონალურად ვგულისხმობთ: ახლა კი აზრს სრულიად საწინააღმდეგო მიმართულება ეკისრება: მან ეს საგნები უნდა დაივიწყოს და თავის საგნად თვითონ აქტები გადააქციოს. „ეს კი ისეთი მიმართულებაა აზროვნებისა, რომელიც ჩვენს უმტყაყეს სულიერი განვითარების დასაწყისიდანვე თანშეზრდილ ჩვეულებებს ეწინააღმდეგება“.

როგორ უნდა გვესმოდეს ეს „არსები“, რომელთაც ფენომენოლოგია უშუალოდ ჰერმენეუტიკა?

ფენომენოლოგია-ო, ამბობს ჰერმენეუტიკა, „აღქმათა, მსჯელობათა, გრძნობათა და სხვა ამის მსგავს განცდათა, როგორც ასეთთა შესახებ ლაპარაკობს, იმის შესახებ, რაც მათ, ვითარცა წმინდა სახეობათა წმინდა კერძო შემთხვევებს, *in privis* და უეჭველის ყოველადობით ეკუთვნის, იმის შესახებ, რაც მხოლოდ და მხოლოდ „არსთა“ ინტუიტიური წვდომის საფუძველზე შეიძლება განჰერმენეუტიკულ იქნეს: სწორედ ისე, როგორც წმინდა ართიმეტეკა წმინდა რიცხვთა. და გეომეტრია წმინდა ვრცელ ფორმათა შესახებ წმინდა ჰერმენეუტიკის საშუალებით მოგვითხრობს“...

ამგვარად, ის, რაც თავისთავად უეჭველ ფსიქიკურს წარმოადგენს — წმინდა აქტები, როგორც ასეთნი — თვისი უშუალო არსით ფენომენოლოგიის საგანს შეადგენენ. ხოლო ფსიქიკური, ვითარცა ცნობიერე-

ბის რეალური შინაარსი, ის ფსიქიკური, რომლის სახითაც გვევლინება საგანი (Dingerscheinung ჰუსერლის ტერმინოლოგიით), ემპირიული ფსიქოლოგიის საკვლევი მასალაა და მისი კანონზომიერების გამოკვლევა ბუნებისმეტყველურ ცნებათა საშუალებით მისი ამოცანაა.

არსებითად ჰუსერლის ფენომენოლოგიის კრიტიკული განხილვა შორს წაგვიყვანდა. ჩვენთვის ამჟამად მხოლოდ ერთია საინტერესო: სახელდობრ, როგორ წყვეტს ჰუსერლის ფენომენოლოგია ფსიქოლოგიის, როგორც ახსნითი მეცნიერების საკითხს.

ერთადერთი საშუალება, რომელიც მის ხელთაა, ეს ემპირიული ფსიქოლოგიისა და ფენომენოლოგიის საგანთა და მათ ამოცანათა ურთიერთისაგან გამოყოფის აუცილებლობის აზრია: პირველი, როგორც ვიცით, ბუნებისმეტყველებითი მეცნიერებაა და სათანადო მეთოდებითა და ცნებებით იკვლევს ფსიქიკურს, როგორც „ანიმალური არსის“ აქტებს, ფსიქიკურს, როგორც გაბუნებრივებულ (naturalisiert) განცდას. მეორე, ფენომენოლოგია, თვით ფსიქიკურის არსის წვდომას ისახავს მიზნად, ფსიქიკურის წვდომას, როგორც არაობიექტურისას, ყველა იმ თავისებურებით, რომელიც მას, ვითარცა ნამდვილ განცდას, ახასიათებს. უნდა ვიფიქროთ, რომ ასეთი განაწევრება ფენომენოლოგიისა და ფსიქოლოგიის მიზნებისა ერთ წინასწარ-მიღებულ, შეუმოწმებელ აზრს შეიცავს. სახელდობრ, აზრს, თითქოს გამოცდილებაში მოცემული გახედვები, რომელთაც ფსიქოლოგია იკვლევს, თვისი ნამდვილი სახით არასდროს არ გვეძლეოდნენ; სამაგიეროდ, თითქოს ფსიქიკურის ნამდვილი არსი ფენომენოლოგიურ ჰერეტას, იდეაციას ეხსენებოდეს. ამის მიხედვით, ფსიქიკური, რომელსაც ემპირიული ფსიქოლოგია სწავლობს, მოვლენას, ფენომენს უნდა შეადგენდეს იმ მეტაფსიქიკური არსისას, რომელსაც ფენომენოლოგია გვითვალისწინებს. მაგრამ ჰუსერლისათვის ფსიქიკური მხოლოდ განცდას წარმოადგენს, ფენომენი კი მარტო ფიზიკური შეიძლება იქნეს. მაშასადამე, ასეთი შეხედულება თვით ჰუსერლის თვალსაზრისითაც უნაფუძვლოდ უნდა ჩაითვალოს.

მეორე მხრივ, კიდევ რომ შესაძლებელი იყოს ფსიქიკურის გაორკეცება, ერთხელ ვითარცა „არსის“ და მეორედ, ვითარცა მისი „ფენომენის“, მაინც არაა დამტკიცებული, თითქოს მისი წვდომა „იდეაციის“ საშუალებით ხერხდებოდეს. საქმე ისაა, რომ ფენომენოლოგიური ჰერეტა მას შემდეგ როდი იწყება, რაც ემპირიული ფსიქოლოგიური კვლევის შედეგად ფენომენთა განსაზღვრული ჯგუფებია დადასტურებული. არა, ფენომენოლოგია წინ უნდა უსწრებდეს ემპირიულ კვლევას, და, მაშასადამე, მის ხელთ მხოლოდ ჩვეულებრივი მეტყველების ნადავზე შემუშავებული ცნებები რჩება, რომელთა შორისაც იგი მხო-

ლოდ ერთ-ერთს ირჩევს არსის საქვერტად. მაგრამ სრულიად ცხადია, რომ ჩვეულებრივი მეტყველება ფენომენთა ყველა სახეობის მკაფიოდ ურთიერთისაგან განსაზღვრას ვერ ახერხებს, და, მაშასადამე, ფენომენოლოგიაში შეიძლება იმ უეჭველად განსხვავებულ განცდათა თავისებურება ადვილად გამოეპაროს, რომელიც ჩვეულებრივ მეტყველებას ვერ შეუმჩნევია და ერთ სახელწოდებაში გაუერთიანებია. ასეთია, სხვა მრავალთა შორის, თუნდ შეგრძნებისა და გრძნობის განსხვავების მაგალითიც. ჩვეულებრივი დაკვირვება და, მაშ, არამეცნიერული, ბუნებრივი მეტყველება მას ვერ ხედავს, და ამიტომაც, რომ ორსავე ერთისა და იმავე სიტყვით აღნიშნავს. ფენომენოლოგიური თვალსაზრისისათვის „გრძნობის არსში“ შეგრძნებისა და გრძნობის განსხვავებულობა არასდროს არ აღმოჩნდებოდა, და, მაშასადამე, ფსიქოლოგია ამ მხრივ იმავე მდგომარეობაში უნდა დარჩენილიყო, რომელშიც იგი XVIII საუკუნემდე იმყოფებოდა.

8. როგორც განხილული შეხედულებებიდან ჩანს, მთავარი სიძნელე რომელიც ახსნითი ფსიქოლოგიის პრობლემის გადაჭრას აძნელებს, ეს ფსიქიკური ცხოვრების შემოქმედებითი ბუნების ფაქტია. ამიტომაც, რომ ამ სიძნელის თავიდან ასაცილებლად აუცილებელი ხდება ცდა ორგვარი ფსიქოლოგიის კონსტრუქციისა — ერთის, რომელიც ნამდვილ ფსიქიკურ სინამდვილეს ითვალისწინებს ყველა მისი ცოცხალი თავისებურებით და მეორე, რომელიც ახსნის მიზნების ზეგავლენით ცოცხალი სინამდვილის ნაცვლად მის ფორმაშეცვლილ სახეს იკვლევს, და მის ფარგლებში მიმდინარე პროცესებს ხელოვნურად მიზეზობრივი კანონზომიერების რკალში ათავსებს. მაგრამ, როგორც დაერწმუნდით, ამ გზით ჩვენი პრობლემის დამაკმაყოფილებელი გადაჭრა სრულიად ვერ ხერხდება. მთავარი, რაც ზოგადად ამგვარი ცდის შესახებ უნდა ითქვას, ეს ისაა, რომ ფსიქიკური პროცესები ერთი მხრივ მაინც ძირითადად განსხვავდებიან ფიზიკურთაგან, და სწორედ ეს განსხვავებაა, რომ საკითხისადმი ზემოთ აღნიშნულ ცდებში დახასიათებულ მიდგომას იმთავითვე შეუწყნარებლად ქმნის, როდესაც საქმე ფიზიკურ სინამდვილეს ეხება, აქ, რა თქმა უნდა, ცხადია, რომ ჩვენ სინამდვილის ნამდვილთან კი არა, სწორედ გონების კატეგორიების მიხედვით შეცვლილ სახესთან გვაქვს საქმე: აქ ემპირიული სინამდვილე და მეცნიერების კვლევებს საგანი ორ განსხვავებულ სფეროს როლი შეადგენს, რომელთაგანაც ერთი რაიმე სრულიად განსაკუთრებულ თავისებურებათა მატარებელი იყოს და მეორე პირველის ხელოვნურად გარდაქმნილ სახეს წარმოადგენდეს, გარდაქმნილს იმ აზრით და მიზნით, რომ გონების კატეგორიებით მისი წვდომა შესაძლებელი შეიქნეს. არა! ემპირიული სინამდვილე უკვე თავისთავად უნდა ჩაითვალოს „ხელოვნურ“, გადამუშავებულ სინამდვილედ, რამდენადაც იგი ჩვენი ჰერეტიკისა და აზროვნების კატეგორიულ

ფორმებშია გარდატეხილი. ამდენად, ბუნებისმეტყველური თვალსაზრისი ემპირიული სინამდვილის შესასწავლად სწორედ ის თვალსაზრისითა, რომელიც ყველა მისი თავისებურების საწვდომად ერთადერთ შესაფერის თვალსაზრისად უნდა იქნეს მიჩნეული.

სულ სხვაა ფსიქიკური სფერო სინამდვილისა: აქ ჩვენ არავითარი საბუთი არა გვაქვს ემპირიულისა და არა ემპირიულის შესახებ ვილაპარაკოთ. უშუალო განცდაში მოცემული ფსიქიკური სინამდვილე ერთადერთი სინამდვილეა, და სხვა სახე ამ სინამდვილისა შეუძლებელია ნაგულისხმევი იყოს: იგი იმანენტურია არსებითად, და როგორც ასეთი, როგორ შეიძლება, იგი გონების ფორმების ბრძმედში გატარების გამო სახეშეცვლილ სინამდვილეს წარმოადგენდეს! მეცნიერების საგნად იგი სწორედ ამ ერთადერთის სახით შეიძლება იქცეს, სახელდობრ, უშუალო განცდაში მოცემული სახით. და როდესაც საკითხი მისი კანონზომიერების შესახებ ისმის, სრულიად არაა აუცალკეველი ვიფიქროთ, რომ ამისათვის იგი ხელოვნურად მანამ უნდა იცვალოს, სანამ სწორედ რაიმე კანონზომიერების დადასტურებისათვის ხელმისაწვდომსა და ხელსაყრელ სახეს არ მიიღებს. ამ არსებითი ხასიათის განსხვავებას ფიზიკურსა და ფსიქიკურს შორის არც მიუხედავად და არც სხვა ვინმე, ვინც კი ემპირიული ფსიქოლოგიის ამოცანას ხელოვნურად გადამუშავებული სინამდვილის მეცნიერულ გათვალისწინებაში ჰკრეტს, სათანადო ყურადღებას არ აქცევს. წინააღმდეგ შემთხვევაში სრულიად გაუგებარი იქნებოდა, თუ როგორ მოხდა, რომ ფსიქოლოგია მათ იმავე ხაზზე მოათავსეს, რომელზეც ბუნებისმეტყველება დგას!

არა! ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ფსიქოლოგიის არა მარტო აღწერითი ამოცანაა ნამდვილი ფსიქიკური სინამდვილისაყენ (და არა ხელოვნურად სახეშეცვლილისაყენ) მიპყრობილი, არამედ მისი ახსნითი ამოცანაც, მაშასადამე, განსაზღვრული, თავისებური კანონზომიერება, რომელიც ფსიქოლოგიამ უნდა აღმოაჩინოს, მის მიერ ხელოვნურად როდია ამ სინამდვილეში შეტანილი, არამედ მასში უნდა იქნეს მხოლოდ დადასტურებული. ესაა ამოცანა ფსიქოლოგიისა, და ფსიქოლოგიურ აზროვნებაში გარდატეხილი სახე სინამდვილისა ისევე ნამდვილ სახეს უნდა წარმოადგენდეს მისას, როგორც ნამდვილია ბუნებისმეტყველურ აზროვნებაში გადმოცემული სახე ემპირიული სინამდვილის. მაგრამ რა უნდა ითქვას მაშინ ფსიქიკურის შემოქმედებითობის პრინციპის შესახებ? სრულიად ცხადია, რომ ეს პრინციპი არა მარტო მექანიკური კაუზალობის აზრს ეკლინება გარდაუღალხველ დაბრკოლებად, არამედ საზოგადოდ ყოველგვარი კანონზომიერების აღიარების აზრსაც აძნელებს. ეს უქვევლი ჰეშმარტებაა. მაგრამ საქმე ისაა, რომ აქ ერთ გარემოებას სათანადო ყურადღებას არ აქცევდნენ: სახელდობრ, საკითხს იმის შესახებ, თუ სად გვევლინება ეს შემოქმედებითობა! არის თუ

არა იგი უშუალო განცდაში მოცემული? წარმოადგენს თუ არა იგი დესკრიფციის ცნებას? სრულიად ცხადია, რომ არა: ცნობიერების უშუალოდ განცდილ მიმდინარეობაში ჩვენ მას ვერ ვამჩნევთ. აქ მოცემული გვაქვს მხოლოდ გამაზღვრული პროდუქტები, განსაზღვრული განცდები, რომელთა ყველა თვისება შეუძლებელია მის შემადგენელ ნაწილებად ნაგულისხმევი ელემენტებიდან გამოვიყვანოთ. ამიტომ, რომ იძულებული ვხდებით, ასეთ შემთხვევაში ფსიქიკური სინაქრძილის შემოქმედებითი ბუნების შესახებ დავასკვნათ. შემოქმედებითობა ფსიქიკურისა, მაშასადამე, არაა მისი დესკრიპტული ან ფენომენოლოგიური თავისებურება, იგი უფრო ახსნის განზრახვით შეძლებული ცნებაა.

ვინაიდან ფსიქიკური უთუოდ ცნობიერია, ხოლო შემოქმედებითობა ფსიქიკურისა ცნობიერებაში უშუალოდ არც ერთხელ არ გვხვდება, ამიტომ ბუნებრივად ისმის საკითხი: ხომ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ შემოქმედების პრინციპი, მიუხედავად იმისა, რომ იგი ფსიქიკურ მასალაში იჩენს თავს, თვითონ ფსიქიკურს გადაღმა არსებობს? რა თქმა უნდა, თანახმად იმისა, რაც დღემდე ფსიქიკურის შესახებ ვიცით, ამ შემთხვევაში იძულებული ვხდებით, ვიფიქროთ, რომ იგი ან ფიზიოლოგიურ სფეროში უნდა ვიგულოთ და ან ე. წ. არაცნობიერად სამკვიდროში. მაგრამ ფიზიოლოგიური თვითონ მექანიკური კაუზალობის სამოქმედო ასპარეზს წარმოადგენს, მაშასადამე, შემოქმედების შესახებ აქ ლაპარაკიც შეუძლებელია. რჩება „არაცნობიერი“; მაგრამ იგი, ჩვენი შეხედულების თანახმად, შეუძლებელია ფსიქიკურად ჩაითვალოს. მაშასადამე, „არაცნობიერის“ სახელწოდებაც შეუფერებელია მისთვის. ჩვენ მის ნაცვლად „ქვეფსიქიკურის“ ცნება შემოგვაქვს ფსიქოლოგიაში და შემოქმედების საფუძველს აქ, ამ ქვეფსიქიკურ სფეროში ვათავსებთ. ამის მიხედვით ჩვენი პრობლემა შემდეგნაირად უნდა გადაწყდეს.

ფსიქიკური სფერო სინამდვილისა ცნობიერ განცდათა ერთობლიობას წარმოადგენს: როგორც ასეთი, უქვევლია, იგი ცნობიერ ან ცნობად საგანთა და მოვლენათა კავშირში იშლება. ეს იმას ნიშნავს, რომ თითოეული ფსიქიკური ფენოზენი, წარმოდგენა იქნება იგი თუ ემოციური განცდა, რთული აზროვნების პროცესი თუ ნებისყოფის აქტი, ჩვენი განცდილი სინამდვილის მოვლენათა ზეგავლენით ან მათთან აკავშირებით ჩნდება. ჩვენი ცნობიერებისათვის სრულიად შეუძლებელია მისი შინაარსის და ობიექტური სინამდვილის მოვლენათა შორის უქვეველი და აუცილებელი კავშირი არ აღინიშნოს. ამ მხრივ, სრულიად მართალი იყო ბ რ ე ნ ტ ა ნ ო, როდესაც იგი ფსიქიკურს წარმოდგენას უკავშირებდა და მას ინტენციონალურ განცდად თვლიდა. მაგრამ თუ ეს ასეა, ცხადია, ფსიქიკური გარე სინამდვილის კანონ-

ზომიერების ბადეს უკავშირდება და ამდენად თვითონაც კანონზომიერების მოზიარედ ხდება. თავისთავად იგულისხმებო, ეს კანონზომიერება თავის დასაბამს გარე სინამდვილის კანონზომიერებიდან ლებულობს. — მაგრამ ეს მთელი ფსიქიკური წინამდვილის შესახებ არ ითქმის. ცხადია, მეტი უფლებით და მეტი სიმტკიცით ეს მხოლოდ ისეთ ფსიქიკურ განცდებზე შეიძლება ითქვას, რომელნიც გარე ობიექტებთან განსაკუთრებით მჭიდროდ არიან დაკავშირებულნი; ასეთებად, რა თქმა უნდა, უწინარეს ყოვლისა, პერიფერიული განცდები უნდა ვიგულოთ: შეგრძნებები და მარტივი გრძობები (sinnliche Gefühle). ისინი, როგორც ფიზიკურ, ისე განსაკუთრებით ფიზიოლოგიურ კანონზომიერებასთან არიან დაკავშირებულნი, და ამდენად მათი აქანა სწორედ აქ უნდა ვეძიოთ, მაგრამ ეს სრულიად არ ნიშნავს, თითქოს პერიფერიული განცდები საესებით ფიზიკო-ფიზიოლოგიური კანონზომიერების წრეში იყვნენ მომწყვდეულნი: ისინი, თუმცა პერიფერიულს, მაგრამ მაინც განცდებს წარმოადგენენ და ამდენად საერთო ფსიქიკური პირობების ზეგავლენასაც უნდა განიცდიდნენ. მაშასადამე, ექსპლიკატურ ფსიქოლოგიას ამ უკანასკნელთა სფეროშიც მოუხდება კვლევის წარმოება.

პერიფერიულ განცდათა საფუძველზე ცენტრალური ბუნების განცდათა ფენებია აგებული, და რაც უფრო მაღლა მდებარეობს ასეთი ფენი, ცხადია, მით უფრო დამოუკიდებლად უნდა ვიგულოთ იგი ფიზიკო-ფიზიოლოგიურ პირობათა ზეგავლენისაგან, და მით უფრო მეტი სიცხადით უნდა იჩენდეს თავს მასში ფსიქიკური კანონზომიერება, რომელიც თავის გარკვეულ საესე განსაკუთრებით ქვეფსიქიკური ის თავისებურებათა ნიადაგზე იძენს.

ამგვარად, საკითხის გადაჭრა ასეთ სახეს ლებულობს: დესკრიპტული ფსიქოლოგია უშუალო განცდაში მოცემულ ფსიქიკურ ფენომენტთა მიმდინარეობას გვითვალისწინებს. ეს მიმდინარეობა არ არის ქაოტური ხასიათის; პირიქით, ჩვენს წინაშე იგი სრულიად გარკვეული, ჩამოყალიბებული ბუნების მიმდინარეობად იშლება. მაგრამ დესკრიპტული ფსიქოლოგია ვერაფერს პოულობს ისეთს, რაც ამ გარკვეულ მიმდინარეობას გასაგებად ხდიდეს: უშუალო განცდაში სრულიად არ ჩანს, თუ რატომაა ეს მიმდინარეობა სწორედ ასეთი და არა ისეთი: რაზეა დაფუძნებული ფსიქიკურ ფენომენტთა ხან ასეთსა და ხან ისეთ კომპლექსებსა და კავშირებში გამოცხადება? ამის გადასაწყვეტად ფსიქოლოგია იძულებული ხდება, უშუალოდ მოცემულის, ე. ი. ცნობიერების შინაარსის ფარგლები გადალახოს და იქ დადამტურებული სტრუქტურების აზრი მის გარეთ ეძიოს. პერიფერიული განცდების წრისათვის იგი უწინარეს ყოვლისა ფიზიოლოგიურ სფეროს მიმარ-

თავს. უფრო რთული, განსაკუთრებით, სტრუქტურული მოვლენების ასახსნელად მან ქვეფსიქიკურის არეში უნდა დაიწყოს ძიება.

პირველი განსაკუთრებით ისეთ შემთხვევებში გაგვიწევს დახმარებას, როდესაც ჩვენს ცნობიერებაში, მის აწინდელ მიმდინარეობასთან თითქოს სრულიად დაუკავშირებლად, ერთბაშად ახალი შინაარსი ჩნდება; მაგალ. ამ წამს ჩემი ცნობიერება ცხადად განსაზღვრული შინაარსით არის დაკავებული; იგი ექსპლიკატური ფსიქოლოგიის ძირითად პრობლემას ეხება, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო, ვთქვათ, ტკივილის შეგრძნებასთან. მაგრამ მე ერთბაშად თავის ტკივილს ვგრძნობ. სრულიად შეუძლებელია, ჩემი ცნობიერების ამ ახალი შინაარსის, ტკივილის შეგრძნების წარმოშობა რაიმე გზით ამ ცნობიერებას აწინდელი მდგომარეობიდან გამოვიყვანოთ: იგი სრულიად უცხოა მისთვის, და თავის ტკივილი თანაბრად შესაძლებელი თუ შეუძლებელი იქნებოდა, თუნდ ჩემს ცნობიერებას ძირითადად განსხვავებული შინაარსიც ჰქონდა. შეგრძნებათა წარმოშობა ჩვენს ცნობიერებაში ყოველთვის ასე თავისუფლად ხდება, ასე დამოუკიდებლად იმ შინაარსისაგან, რომელსაც შესაფერ მომენტში ჩემი ცნობიერება ატარებს. უეჭველია, აქ ცნობიერების ფარგლებს უნდა გადავცდეთ. და, კერძოდ, ფიზიკო-ფიზიოლოგიურ პირობებს მიემართოთ, რომელშიც ჩემმა ცნობიერებამ ეს ახალი შინაარსი, ახალი შეგრძნება შეიძინა.

ქვეფსიქიკური არე სინამდვილისა უფრო ძირითადი მნიშვნელობის მოვლენათა ახსნას იძლევა. ჩემი წარმოდგენები განსაზღვრული წესით უკავშირდებიან ურთიერთს და განსაზღვრული სახის კავშირებს ქმნიან: ჩემ ცნობიერებაში ხან ასეთი და ხან ისეთი კომპლექსები და სტრუქტურული ფორმები ჩნდება, რომელთა გამოყვანაც შემადგენელი ნაწილების თვისებებიდან ყოვლად შეუძლებელი ხდება, და მრავალი სხვა ანალოგიური, დესკრიპტული თვალსაზრისით უშუალო განცდაში დადასტურებული ფენომენები. რატომ ხდება ყველაფერი ეს ამ შემთხვევაში ასე და იმ შემთხვევაში ისე? რა უდევს საფუძვლად განცდათა ამა თუ იმ კომპლექსების გარკვეულობას? ამას ცნობიერების უშუალოდ მოცემული შინაარსი ვერაფრით ვერ ახსნის. მაგრამ ვერც ფიზიოლოგიური პირობები იძლევიან დამაკმაყოფილებელ ახსნას. ქვეფსიქიკურის არე ასეთ შემთხვევებში ერთადერთ საშუალებას იძლევა, დადასტურებულ მდგომარეობას გასაგები საფუძვლები მოუძებნაოთ.

ექსპლიკატური ფსიქოლოგია, ყველაფერი ამის მიხედვით, ისეთ ცნებებს ქმნის, რომელთა როლიც უშუალოდ განცდილი ფსიქიკური საქმის ვითარების ობიექტურ საფუძველთა დადასტურებაში მდგომარეობს. K o f f k a-ს ტერმინოლოგიის თანახმად ამ ცნებებს, დესკრიპტულთაგან განსხვავებულად, ფუნქციონალური შე-

გვიძლია ვუწოდოთ. ისინი დესკრიპტულ ცნებათაგან არსებითად განი-
რჩევიან: თუ ეს უკანასკნელნი მხოლოდ საქმის ისეთ ვითარებას გვით-
ვალისწინებენ, რომელიც მხოლოდ უშუალო განცდისთვისაა ხელმი-
საწვდომი, ე. ი. თუ ამის გამო ისინი მხოლოდ განმცდელ სუბიექტის-
თვის არიან გასაგებნი, ფუნქციონალური ცნებები, რომელნიც უშუა-
ლო განცდის გარეშე არსებულ საქმის ვითარებას ეხებიან, თითოეულა
ცალკე სუბიექტის ცნობიერებასთან კავშირს წყვეტენ და ობიექტურ-
მდგომარეობა ა გვითვალისწინებენ.

ეს განსხვავება ფსიქოლოგიის ძირითად ცნებათა ბუნებას შორის
შესაძლებელყოფს, ადვილად გადაიჭრას საკითხი ფსიქოლოგიის მეც-
ნიერული რაობის შესახებ. სრულიად ცხადად ჩანს, რომ ფსიქოლოგია
ორგვარ ცნებებს შეიცავს: ისეთებს, რომელნიც არსებითად განსხვავ-
დებიან ბუნებისმეტყველების ცნებათაგან და, მაშასადამე, სპეციფი-
კურ ფსიქოლოგიურ ცნებათ წარმოადგენენ (დესკრიპტული
ცნებები), და ისეთებს, რომელნიც ბუნებისმეტყველების ცნებებთან
ახლო დგანან (ფუნქციონალური ცნებები).

შ ი ნ ა ა რ ს ი

რედაქტორისაგან	3
ნ. ბარათაშვილის ლირის მოტივები	76
ვლ. სოლოვიოვი—მისი შემეცნების თეორია და მეტაფიზიკა	85
ინდივიდუალობა და მისი გენეზისი	214
რა არის შემეცნების თეორია?	228
ფილოსოფიური საუბარი. სიკვდილი	237
განდგომილობის პრობლემა ი. ჭავჭავაძის „განდევილში“	241
აბაშელის პოეზია (ცოტა რამ მხატვრული შემოქმედების შესახებ)	251
ომის ფილოსოფია	270
ცხოვრების რაობა	298
ცხოვრების რაობა და აღზრდა	305
ორგანული მსოფლმხედველობა (ვლ. სოლოვიოვი)	312
ლაიბნიცის petites perceptions-თა ადგილი ფსიქოლოგიაში	323
ნ. ბარათაშვილის შემოქმედების განვითარება	342
IMPERSONALIA	367
ფსიქოლოგიის საგანი	390
ფსიქოლოგიის ამოცანები	411

Димитрий Николаевич Узнадзе

ФИЛОСОФСКИЕ ТРУДЫ

(на грузинском языке)

Издательство Тбилисского университета
Тбилиси 1984

გამომცემლობის რედაქტორი ლ. გამცემლიძე

ტექ. რედაქტორი ი. ხუციშვილი კორექტორი ე. თოფჩიაშვილი

სბ 770

გადაეცა წარმოებას 6.04.84. ხელმოწერილია დასაბეჭდად 18.01.84. უე 00908 საბეჭდი ქალაქი 60×90¹/₁₆. პირობითი ნაბეჭდი თაბახი 27,25. სააღრ.-საგამომც. თაბახი 25,63. ტირაჟი 1500. შეკვეთის № 481. ფასი 2 მან. 00 კაპ.

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროს., 14. Издательство Тб. университета, Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 14.

თბილისის უნივერსიტეტის სტამბა, თბილისი 380028, ი. ჭავჭავაძის პროს., 1. Типография Тбилисского университета, Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 1.

