

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია

ფილოსოფიის ინსტიტუტი

აღაშიანი, გონი, ღირებულება

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები

ნაწ. IX



თბილისი
„მეცნიერება“
1991

კრებულში წარმოდგენილია ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემათვის ზოგიერთი კარდინალური საკითხი. დახასიათებულია სინდისის არსება, გაკრიტიკებულია მოძღვრებები, რომლებიც ცდილობენ ამ ფენომენის ახსნას არაგონითი ფაქტორებით. გამოკვლეულია ნებისყოფის გონითი განსაზღვრულობა, ადამიანის შესაძლებლობები და შემოქმედებითი მოღვაწეობა, ღირებულების ობიექტურობა და პიროვნების რაობა, მშვენიერება, როგორც ესთეტიკური და მისი სულიერი დონეების სპეციფიკა.

კრებული გათვალისწინებულია სპეციალისტებისა და ადამიანის ფილოსოფიური საკითხებით დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო წრისათვის.

რედაქტორი ა. ბ რ ე გ ა ძ ე

რეცენზენტები: გ. ფ ა ც ა ც ი ა , დ. ქ ე რ ქ ა ძ ე

ადამიანის შესაძლებლობების პრობლემისათვის

შესაძლებლობისა და სინამდვილის კატეგორიები წყვილად კატეგორიათა რიგს განეკუთვნება. შესაძლებლობის კატეგორია შემოსაზღვრავს საგნის, მოვლენის განხორციელებადობის არეს, ხოლო სინამდვილის კატეგორია საგნის ამა თუ იმ განხორციელებულ შესაძლებლობაზე მიანიშნებს. არსებულია ცვლილება-განვითარების პროცესში შეიძლება განხორციელდეს, სინამდვილედ იქცეს მხოლოდ ის, რასაც მოიცავს საგანი ან მოვლენა შესაძლებლობის სახით. შესაძლებლობა შეიძლება პოზიტიურად იყოს და ნეგატიურად. პოზიტიურია ის შესაძლებლობები, რომელთა რეალიზაცია საგნის განვითარება-სრულყოფას უწყობს ხელს, ხოლო ნეგატიურს ის შესაძლებლობები მიეკუთვნება, რომელთა განხორციელება საგნის ზომისა და იერ-სახის დაშლა-დანგრევას განაპირობებს.

ადამიანის ცხოვრებაზე ზერელე თვალის გადავლება კი საკმარისია იმაში დასარწმუნებლად, თუ რაოდენ მრავალფეროვანია ადამიანის შესაძლებლობათა არე. ადამიანის ცხოვრება სხვა არა არის რა, თუ არა შესაძლებლობების რეალიზაციის პროცესი. მაგრამ, როგორც აღინიშნა, ყველა შესაძლებლობას ერთნაირი მნიშვნელობა არ შეიძლება ჰქონდეს ადამიანის ცხოვრებისათვის. ადამიანში ჩადებულია ისეთი შესაძლებლობები, რომელთა განხორციელება აუცილებელია, რათა სრულყოფილად გამომყდნენ ადამიანის მოწოდება, მისი იერ-სახე, მისი ადგილი სამყაროში, მაგრამ, ამავე დროს, ადამიანზე მოიცავს ისეთ შესაძლებლობებსაც, რომელთა რეალიზაცია სწორედ ადამიანის ცხოვრების სრულყოფისა და გაშლა-განვითარების მთავარ შემაფერხებელ ფაქტორად იგვევლინება. რა ჟნდა განახორციელოს ადამიანმა, მასში ჩამალულ რა ძალებს, რომელ უნარებს უნდა მისცეს ასპარეზი, რათა თავისი მოწოდება აღასრულოს, ან კი უნდა ჰქონდეს საერთოდ ადამიანის ცხოვრებას რაიმე პრივილეგირებული მიმართულება და გეზი, თუ ცხოვრების ნებისმიერი მიმართულება ერთნაირად დასაშვები და გამართლებულია? —

ამ კითხვებზე განსხვავებული ფილოსოფიური მიმდინარეობანი სხვადასხვა პასუხს იძლევიან.

შესაძლებლობის კატეგორია და მასთან არსებითად დაკავშირებული თავისუფლების პრობლემა ექსისტენციალური ფილოსოფიის ცენტრალურ თემად იქცა. ათეისტური ექსისტენციალიზმში, რომელიც უარყოფს ღმერთის არსებობას, თვლის, რომ არ არსებობს რაღაც პრივილეგირებული შესაძლებლობები; რომელთა განხორციელება ადამიანის აუდენტურ ყოფიერებას დააფუძნებდა. ღმერთის ჩანაფიქრი, ღმერთის იდეა იმის თაობაზე თუ როგორი უნდა იყოს ადამიანი, თუ რა შესაძლებლობები უნდა აირჩიოს მან, არ არსებობს, რადგან არ არსებობს ღმერთი. ამიტომ ყოველგვარი არჩევანი გამართლებულია; ადამიანი აბსოლუტურად თავისუფალია ამოირჩიოს შესაძლებლობათა სიმრავლიდან და მათი მიხედვით განასახიეროს თავისი ყოფიერება. დაახლოებით ასეთია სარტრის თვალსაზრისი¹. ეს თვალსაზრისი აუქმებს არჩევანის შესაძლებლობას, რადგან ფაქტიურად შეუძლებელია არჩევანი, რომელიც არ ეყრდნობა ამორჩეული შესაძლებლობის ღირებულებივ რწმენას. მართლაც, არჩევანი ხომ რომელიღაც შესაძლებლობის უპირატესობის დასტურს წარმოადგენს სხვა შესაძლებლობათა მიმართ და შეუძლებელია ამ უკანასკნელის გარეშე.

მეორე ვარიანტი შესაძლებლობის პრობლემის ექსისტენციალური გააზრებისა, წარმოდგენილია ჰაიდეგერის ნააზრევში. აქ იკვლია იმის ნათელყოფა, რომ ადამიანური ყოფიერების ყველა შესაძლებელი ვარიანტი არ არის ერთმანეთის ეკვივალენტური: ადამიანი, შესაძლებელია, ნამდვილი ყოფიერების მოპოვებაზე იყოს ორიენტირებული, მაგრამ, შესაძლებელია, იგი არსებობის არანამდვილ ფორმაში განხორციელდეს. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, ადამიანის ნამდვილი, აუდენტური არსებობა ზორციელდება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც იგი სიკვდილის შესაძლებლობაზეა დამიზნებული. სიკვდილის შესაძლებლობა ამაღლებულია ყველა სხვა შესაძლებლობაზე, რადგან იგი ისეთი ერთადერთია, რომელიც ყველა სხვა ადამიანური შესაძლებლობის შესაძლებელ უარყოფას წარმოადგენს. სიკვდილის ფონზე ყველა სხვა ადამიანური შესაძლებლობა ეკვივალენტურია. ადამიანის სრულად ყოფნა 'ნიშნავს' მისი აღსასრულის, მისი სიკვდილის ფონზე ყოფნას. სიკვდილზე დამიზნებული ყოფიერების არჩევა აძლევს ადამიანს შესაძლებლობას ფანთავისუფლდეს ყოველგვარი ილუზინისაგან, თავი არ მოიხაროს თავისი დამ-

¹ Ж. П. Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм. М., 1953, с. 29.

კვიდრებული და მიღწეული ყოფიერების დამმონებელი ინერციის წინაშე და ნამდვილად განახორციელოს თავისუფლების შესაძლებლობა². ამ თვალსაზრისის შესახებ შეიძლება აღინიშნოს შემდეგი: სიკვდილის შესაძლებლობის წინა პლანზე წამოწევით ექსისტენციალიზმმა, კერძოდ ჰაიდეგერმა, მართლაც ადამიანური ყოფიერების მეტად სერიოზულ და რეალურ პრობლემაზე გაამახვილა ყურადღება. სიკვდილის შესაძლებლობა მართლაც გამორჩეული შესაძლებლობაა ადამიანის სხვა შესაძლებლობათა შორის, მაგრამ ათეისტურმა ექსისტენციალიზმმა ნეგატიურად დაუპირისპირა სიკვდილის შესაძლებლობა ადამიანის სხვა შესაძლებლობებს და მთლიანად გააუფასურა ეს უკანასკნელი. ათეისტურ ექსისტენციალიზმში არ არის ნათელყოფილი ადამიანში ჩასახული უსასრულობის ცნობიერების საზრისი. აქ ადამიანი გაგებულია როგორც მატროოდენ სასრულო არსება, რომლის ყოველგვარი შემოქმედებითი წამოწყება, ყოველგვარი სწრაფვა მეორე ადამიანთან თანაზიარებისა არარაობის უფსკრულში სიკვდება და პრინციპულად გამწირულია დასაღუპავად. სინამდვილეში კი, არსებობა სიკვდილის შესაძლებლობის ფონზე, სიკვდილთან ბრძოლის და მისი დაძლევის შესაძლებლობებს უხსნის რეალიზაციის ასპარეზს. მართლაც, ადამიანი არა მარტო მოკვდავი, სასრულო არსებაა, არამედ თავის სასრულობაში მას ორიენტაცია უსასრულობაზე აქვს ალებული. ადამიანში, რომელსაც ახსოვს სიკვდილი, რომელმაც იცის, რომ მას არსებობის სასრულო დრო აქვს მოზომილი, განსაკუთრებული სიძლიერით იჩენს თავს შემოქმედებითი ენერგია. სიკვდილის შესაძლებლობის პოზიტიური გააზრების შემთხვევაში იგი იმ შესაძლებლობების რეალიზაციის კატალიზატორის როლში მოგვევლინება, რომელთა განხორციელებით ადამიანი არღვევს მარტოობის, თავისი სასრულობის პერსპექტივას, ახორციელებს ჭეშმარიტი ადამიანობის აუდენტურ ყოფიერებას და მარადისობა-უსასრულობაში იმკვიდრებს ადგილს. ადამიანის მარადისობაში დამკვიდრება სულ ცოტა ორ ასპექტს მაინც მოიცავს: შემოქმედების და სხვა ადამიანებთან თანაზიარების აქტში, აუდენტური შესაძლებლობების რეალიზაციის გზით ადამიანი ობიექტური ღირებულებების თანამონაწილე ხდება და ამით მარადისობის საუფლოში მკვიდრდება. გარდა ამისა, ადამიანის მიერ რეალიზებული ღირებულებები მომავალ თაობებს გადაეცემიან და ამ გზით, ადამიანი განავრცობს თავის არსებობას უსასრულობაში. მასშასადამე, ადამიანს მოუპოვება შესაძლებლობა უსასრულოში, მარადიულში

² მარტინ ჰაიდეგერი, ყოფიერება და დრო, თბ., 1989, გვ. 395.

დამკვიდრდეს როგორც ვერტიკალურ, ასევე ჰორიზონტალურ განზომილებაში.

რელიგიურ ფილოსოფიაში ადამიანის შესაძლებლობების შეფასების პრობლემა ღმერთის რაობის და ადამიანისა და ღმერთის მიმართების ამა თუ იმ გაგებას უკავშირდება. ასე მაგალითად, თუმცა რელიგიური ექსისტენციალიზმის წარმომადგენლები ადამიანის აუდენტური შესაძლებლობების რეალიზაციის პრობლემას ღმერთის რწმენას უკავშირებენ, მაგრამ ადამიანის და ღმერთის მიმართების რელიგიურ-ექსისტენციალური დახასიათება მკვეთრად ემიჯნება ამ უკანასკნელს ტრადიციულ, ობიექტურ-იდეალისტურ გაგებას. სამაგალითოდ განვიხილოთ ცნობილი რელიგიური ექსისტენციალისტის ნ. ბერდიაევის და ყოვლისერთიანობის ობიექტურ-იდეალისტური ფილოსოფიის წარმომადგენლის ევ. ტრუბეცკოს თვალსაზრისი ადამიანის აუდენტური ყოფიერების პრობლემასთან დაკავშირებით.

ნ. ბერდიაევის რელიგიური ექსისტენციალიზმის თავისებურება გამოხატება იმაში, რომ, ათეისტური ექსისტენციალიზმისაგან განსხვავებით, იგი ცდილობს გამოიყვანოს ადამიანი იმ საშინელი, სიძულვილით და საყოველთაო გაუცხოვებით, მოცული სამყაროდან, რომლის სურათი მან ობიექტივირების კატეგორიით გამოხატა. მსგავსად სხვა ექსისტენციალისტებისა, ნ. ბერდიაევიც განარჩევს ადამიანს აუდენტურ და არააუდენტურ არსებობას და არსებობის ამ ფორმებთან დაკავშირებულ შესაძლებლობებს. ამ შესაძლებლობების შეფასება ექსისტენციალური სუბიექტის განწყობის პრობლემატიკას უკავშირდება: ნ. ბერდიაევისათვის ექსისტენციალური სუბიექტი წარმოადგენს თავისუფლებაში დაფუძნებულ არსებულს. ექსისტენციალური განწყობა, ექსისტენციალური რწმენა განსაზღვრავს ამ სუბიექტის ნამდვილ და არანამდვილ მოდიფიკაციებს. ექსისტენციალური სუბიექტის არანამდვილი მოდიფიკაციის გამოხატულებაა ობიექტივირებული სამყარო. სწორედ ობიექტივირების კატეგორიით არის მოცული ყველაფერი ის, რაც ნ. ბერდიაევის მიხედვით, ექსისტენციალური სუბიექტის ქმედების და ამ ქმედების შედეგების მიერ მისივე დამონების მაჩვენებელია. ბერდიაევისათვის, ფაქტიურად, მთელი საგნობრივი სამყარო, მისი არსობრივი სტრუქტურები და ამ სამყაროს შესაბამისი ცნობიერების ფორმები ექსისტენციალური სუბიექტის დაცემის, მისი გონითი აქტივობის ობიექტივირების შედეგია, თუმცა ადამიანი არ შემოიფარგლება მხოლოდ იმ შესაძლებლობებით, რომელნიც ობიექტივირების პროცესს აფუძნებენ. ობიექტივირებული ყოფიერების მარწუხებიდან ადამიანის განთავისუფლების მისიას ნ. ბერდიაევი, უპირველეს ყოვლისა, შემოქმედებას და ადამიანთა პიროვნულ ურთიერთობას უკავშირებს.

ნ. ბერდიაევის მიერ შემოქმედების გაგება არა მხოლოდ არასაგნობრივი, არამედ აშკარა ანტისაგნობრივი ხასიათისაა და ამ ნიშნით შემოქმედების საგნობრივ დახასიათებას უპირისპირდება. როგორც ცნობილია, შემოქმედებითი პროცესი მთელი რიგი ასპექტებით ხასიათდება. შემოქმედებას ახასიათებს როგორც სუბიექტური, ასევე ობიექტური ასპექტები. შემოქმედება არ დაიყვანება არც მხოლოდ შემოქმედებით აღმაფრენაზე — ადამიანის მთელი გოხითი 'ძალების' უკიდურეს დაძაბვა-შეჭანჭლარებაზე, არც მხოლოდ შემოქმედებითი ჩანაფიქრის დიფერენცირება-გამოკვეთაზე ცნობიერებაში, არამედ, ყოველივე ამასთან ერთად, შემოქმედება აუცილებლობით გულისხმობს შესაბამისი მასალის, მატერიის წინააღმდეგობის დაძლევას, მასში და მის საფუძველზე ახალი ობიექტური ღირებულების განხორციელება-გასაგნებას. შემოქმედების ეს საგნობრივი ასპექტი ნ. ბერდიაევისათვის ადამიანის როგორც საგნობრივი არსების ძალისა და სიღიადის დემონსტრირებას კი არ წარმოადგენს, არამედ პირიქით, შემოქმედების დეფორმირების, მისი ობიექტივირების, მისი გაქვეყება-გახვეების გამოხატულებაა. მისთვის ნამდვილი შემოქმედება გამორიცხავს ღირებულებათა რეალიზაციას კულტურის საგნობრივ სამყაროში. შემოქმედება ექსისტენციალური სუბიექტის ისეთი მდგომარეობაა, როდესაც სუბიექტი ტოვებს საგნობრივ სამყაროს, ტოვებს დროსა და სივრცეს და მყისიერ შემოქმედებით ექსტაზში მარადიული გონის სიციოცხლეში თანამონაწილეობს. შემოქმედება ჩემთვის, წერდა თავის ფილოსოფიურ ავტობიოგრაფიაში ნ. ბერდიაევი, წარმოადგენს არა იმდენად სასრულოს გაფორმებას შემოქმედებით პროდუქტში, რამდენადაც უსასრულობის გახსნას, არა ობიექტივირებას, არამედ ტრანსცენდირებას. შემოქმედებაში მე ყოველთვის ვგულისხმობ არა კულტურის პროდუქტების შექმნას, არამედ განსხვავებული, უმაღლესი სიციოცხლისადმი, ახალი ყოფიერებისადმი მიმართული ადამიანის მთელი არსებით შერყევასა და აღფრთოვანებას³. ექსისტენციალური დრო, რომელშიც შემოქმედებითი ექსტაზი იბადება, ნ. ბერდიაევის თანახმად, არის არა ობიექტივირებული სამყაროს გამაგრება-გაფართოებისაკენ მიმართული ექსისტენციალური ზრუნვის გამოხატულება — ნამყო, აწმყო და მომავლის სამგანზომილებიან სტრუქტურაში წარმოდგენილი დრო, არამედ მყისიერი აქტი, რომელშიც დაძლეულია დროის ნამყო, აწმყო და მომავლის განზომილებანი. შემოქმედების აქტი მარადისობას არის ნაზიარები და ამის საფუძველზე იგი აუქმებს ზრუნვას, აქრობს სამგანზომილებიან დრო-

³ Н. Бердяев. Самопознание. Париж. 1949, с. 227.

სა და აღლობს ვრცული, ნივთიერი, ობიექტივირებული კულტურისა და მატერიალური სამყაროს ილუზიას. შემოქმედება, ბერლიაევის აზრით. მოწოდებულია იმისაკენ, რათა ადამიანი გაათავისუფლოს ყოველგვარი საგნობრიობისაგან, რომ დასრულდეს ობიექტივირებული ყოფიერება საზოგადოდ, კერძოდ კი კაცობრიობის ისტორია როგორც ადამიანის მიერ მატერიალური, საგნობრივი სინამდვილის ფორმირების პროცესი. შემოქმედება ბერლიაევისათვის არის ადამიანის ბრძოლა საგნობრივ სამყაროსთან, ამ სამყაროს დაძლევისა და მისგან გაათავისუფლების მიზნით. ერთი მხრივ, ნ. ბერლიაევის თანახმად, შემოქმედება ესქატოლოგიური საზრისის ფენომენია, იგი მოწოდებულია გაგვიყვანოს ამ სამყაროდან, დაასრულოს ადამიანის გარემომცველი ობიექტივირებული სამყარო, მეორე მხრივ, შემოქმედება უძღვრია მასზე დაკისრებული მისია აღასრულოს. როგორც წესი, შემოქმედების პროლექტები გაუცხოებული, ობიექტივირებული სამყაროს შემადგენლობაში იმკვიდრებენ ადგილს და კიდევ უფრო აფართოვებენ გაუცხოებული, ობიექტივირებული სამყაროს საზღვრებს. მართალია, ბერლიაევი ერთმანეთისაგან გამიჯნავს შემოქმედებითი აქტის განხორციელებას შემოქმედებითი აქტის ობიექტივირებისაგან, მაგრამ თვითონვე მიუთითებს, რომ, საბოლოო ჯამში, ჩვენს გაუცხოებულ სამყაროში შემოქმედებითი აქტის ყოველი განხორციელება გაუცხოებად, ობიექტივირებად იქცევა. ასეთი ვითარება იმაზე მიუთითებს, რომ შემოქმედებას აზრი ეკარგება, შემოქმედება და მასთან დაკავშირებული შესაძლებლობები ადამიანის აუდენტური ყოფიერების მაკონსტრუირებელ ფაქტორად არ გამოდგებიან, რადგან მათი საშუალებით ადამიანი ვერ აღწევს თავს გაუცხოებასა და დაცემას. ის, რაც გვამაგრებს დაცემულ, გაუცხოებულ სამყაროში, არ შეიძლება ძასურველი და მიზანშეწონილი იყოს.

პოზიტიური მისია, რომელიც ნ. ბერლიაევმა შემოქმედებას მიანიჭა, წინააღმდეგობაში აღმოჩნდა იმ რეალურ საქმესთან, რასაც ადამიანური შემოქმედება ახორციელებს სამყაროში და ეს იმიტომ, რომ ბერლიაევმა შემოქმედების თავისებურება და მისი მოწოდება თავიდანვე არასწორად გაიგო. ქეშმარიტი შემოქმედება შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ იმ საგნობრივი სამყაროს გარეშე, რომელიც ადამიანმა უნდა გააფორმოს და განასულებიეროს, რომელიც უნდა გახადოს მან ღირებულების თანამოზიარე.

როგორც აღმოჩნდა, ადამიანის აუდენტური ყოფიერების დაფუძნება ვერ მოხერხდა შემოქმედების და მასთან დაკავშირებული შესაძლებლობების რელიგიურ-ექსისტენციალური გააზრების საფუძველზე.

ადამიანის აუდენტური შესაძლებლობების რეალიზაციის უადრესად მნიშვნელოვანი სფეროა პიროვნულ ურთიერთობათა, ადამიანთა თანაზიარების საუფლო. ჰქნებ ამ საუფლოსთან დაკავშირებული შესაძლებლობები აძლევენ ადამიანს საშუალებას იპოვოს თავისი თავი, აღასრულოს თვისი მოწოდება. პიროვნულ ურთიერთობათა რეალიზაცია არსებითად მარტოობის დაძლევის, მე და შენ-ის კავშირის პრობლემატიკას უკავშირდება. რას წარმოადგენს მარტოობის ფენომენი და რაში ხედავს ნ. ბერდიაევი მისი დაძლევის შესაძლებლობებს?

როგორც აღინიშნა, ნ. ბერდიაევის თანახმად, ადამიანი თავისი მოწოდებით სუბიექტია, მაგრამ მას უხდება არსებობა ობიექტივირებულ სამყაროში, თვითონ ის წარმოადგენს თავისი თავის და სამყაროს ობიექტივირების წყაროს. ამაშია ადამიანის მარტოობის ძირითადი მიზეზი. ადამიანის მისწრაფება — ურთიერთობა იქონიოს სუბიექტთან, ისეთ არსებასთან, რომელიც გაუგებს და უპასუხებს მას, რომელსაც შეუყვარდება იგი, მარცხით მთავრდება. ობიექტივირებულ სამყაროში ადამიანი იძულებულია ურთიერთობა დააშყაროს არა სუბიექტებთან, არამედ მისდამი გულგრილ, მისდამი უცხო ობიექტებთან. ბერდიაევის აზრით, არსებობენ მარტოობის სხვადასხვა დონეები და მისი ნაწილობრივი დაძლევის სხვადასხვა გზები, მაგრამ მარტოობის სრული დაძლევა შეუძლებელია ობიექტივირებულ სამყაროში. ადამიანის და სამყაროს არსებობის წესი უნდა შეიცვალოს რადიკალურად, რომ შესაძლებელი გახდეს მარტოობის სრული დაძლევა. ადამიანი ორი მთავარი მიმართულებით ცდილობს დაძლიოს მარტოობა. იგი ცდილობს იპოვოს პიროვნება მის გარემომცველ სამყაროში და დაუკავშირდეს მას დიალოგით, მე და შენ-ის კავშირით, მაგრამ რადგან ეს ვერ ხერხდება, იგი სასოწარკვეთას განიცდის, ზურვს აქცევს პიროვნულ არსებობასთან შეხვედრის განუხორციელებელ სურვილს და ცდილობს მთლიანად გაუიგივდეს ობიექტივირებულ სინამდვილეს, მთლიანად მიენდოს გარეშე, უპიროვნო ძალების თამაშს; ამგვარი ობიექტივირება, მართალია, ხსნის ადამიანის მარტოობის პრობლემას, მაგრამ ეს ყველაზე ნაკლებად ნიშნავს იმას, რომ მე-მ დაძლია მარტოობა. ეს არის მდგომარეობა, რომელიც წინ უსწრებს მარტოობას⁴. აქ ადამიანი არამცთუ პიროვნებაა, არამედ უკვე დაკარგული აქვს პიროვნებად ქცევის მოთხოვნილება კი-აბსოლუტური მარტოობისგან განსხვავებით, რომელიც სიკვდილში რეალიზდება, მარტოობის ფორმები ყოველთვის შეფარდებითი ხასიათისა არიან. კერძოდ, მარტოობის ყოველი ფორმა გულისხმობს სხვების, უცხოების არსებობას, რომელთა მიმართ და რომელთა შო-

⁴ Н. Бердяев: Я и мир объектов. Париж. 1948, с. 116.

რის მე ვარ მარტო. ადამიანი შედის სხვა ადამიანებთან გარკვეულ ურთიერთობაში, ეძებს მათთან შეხების წერტილებს და კიდევაც პოულობს მათ, მაგრამ ამით მაინც ვერ აღწევს მარტობაზე სრულ გამარჯვებას.

სოციალური ცხოვრების ობიექტივირება იძულებულს ხდის ადამიანს სხვა ადამიანებთან ურთიერთობის პროცესში ესა თუ ის სოციალური როლი გაითამაშოს. სოციალურ ყოველდღიურობაში ადამიანი ის არ არის, რასაც იგი წარმოადგენს თავის შინაგან არსებობაში. თავისი არსებობა რომ შეინარჩუნოს ობიექტივირებულ საზოგადოებაში იგი იძულებულია საზოგადოების მიერ სანქციონირებული შესაძლებლობები აირჩიოს. ადამიანი გაითამაშებს მეფის, ჩინოვნიკის, ოჯახის უფროსის, რევოლუციონერის, სპეციალისტის და ა. შ. როლებს. ზოგჯერ ადამიანი ისე შეიჭრება როლში, იმდენად გაუიგივდება როლს, ვეღარც კი ხედავს, რომ შეუძლია შეაფასოს, დისტანცია დაიკავოს ნებისმიერი როლის მიმართ, ვერ ამჩნევს რომ, უპირველეს ყოვლისა, იგი აქტიური მე-ა და ამდენად ყოველგვარ როლს აღემატება. ნ. ბერდიევი იძლევა თავისებურ კლასიფიკაციას მე-ს მიმართებისა მისსავე სოციალურ შესაძლებლობებთან. ამ კლასიფიკაციის მიხედვით ნ. ბერდიევი გამოყოფს ადამიანთა ოთხგვარი ტიპის ჯგუფს: ადამიანი შეიძლება არ იყოს მარტოხელა და ამავე დროს, იყოს სოციალური. ადამიანთა ამ ტიპის ცნობიერება მაქსიმალურად ობიექტივირებულია, მათ მე-ს ჯერ არ განუცდია მარტობა. მე გრძნობს თავს სოციალურ ყოველდღიურობაში ისე, როგორც საკუთარ სახლში. ამგვარი ტიპის ადამიანები უკრიტიკოდ ემორჩილებიან ტრადიციებს. ისინი, ერთმანეთისაგან ვერ ანსხვავებენ საკუთარ მე-ს, ადამიანის პიროვნებას და ამ პიროვნების სოციალურ როლს, სოციალურ ფუნქციას. რახან თითოეული ადამიანი მის სოციალურ როლთან არის გაიგივებული, სოციალური როლი კი, როგორც საზოგადოების მიერ სანქციონირებული ცხოვრების გარკვეული შესაძლებლობა, პრინციპში, ყოველმა ადამიანმა შეიძლება გაითამაშოს, ამიტომ ამ ტიპის ადამიანებისათვის სულერთია თუ რომელი პიროვნება ასრულებს ამა თუ იმ სოციალურ როლს. მათი ურთიერთობანი ადამიანებთან მხოლოდ სოციალური როლების გათამაშების სიბრტყით შემოიფარგლება.

ადამიანი შეიძლება არ იყოს მარტოხელა და ამავე დროს, არ იყოს არც სოციალური. ამ შემთხვევაში ადამიანის მე შეუგუებელია სოციალურ გარემოს, ყოველგვარი წინააღმდეგობის გარეშე ასრულებს მასზე დაკისრებულ სოციალურ ფუნქციებს, ამიტომ იგი ჯერ კიდევ ვერ აშალუბებულა მარტობაში; მაგრამ, რამდენადაც მას არ

აწუხებს საზოგადოების ბედი, რადგან ნებისმიერ საზოგადოებას შეუძლია შეეგუოს, ამდენად იგი არ არის სოციალური.

შემდეგ ტიპს განასახიერებს ადამიანი, რომელიც მარტოხელაა და ამავე დროს, არ არის სოციალური. ეს ტიპი ნაკლებად შეგუებულია საზოგადოებრივ გარემოსთან, იგი ვერ ეგუება სხვა ადამიანებს როგორც სოციალურ ფუნქციონერებს. სოციალურ გარემოებასთან არც შეგუება და არც მისი გარდაქმნა, არამედ სოციალური გარემოსაგან მაქსიმალური იზოლირება — ასეთია მისი ცხოვრებისეული კრედი.

და ბოლოს, ბერდიაევის აზრით, ადამიანი შეიძლება იყოს მარტიხელ და ამავე დროს, სოციალური. ასეთები არიან ქვეშაირიტად ნოვატორული, რევოლუციური სულის ადამიანები. ისინი კონფლიქტში იმყოფებიან თავის სოციალურ გარემოსთან. ამავე დროს, მათ საქმიანობას განსაზღვრავენ ღრმად 'სოციალური მოტივები, მათ სურთ ახალი სოციალურობა, ახალი სოციალური ურთიერთობების დამყარება ადამიანთა შორის.

როგორც აღინიშნა, მარტოობის დაძლევის აუცილებელი პირობაა იარკვეული კავშირის დამყარება ადამიანთა შორის, თუმცა არა ყოველგვარი კავშირია ამისათვის მოწოდებული. ადამიანის კავშირი მეორე ადამიანთან შეიძლება შეტყობინებადობის, ინფორმაციის გაცემის დონეზე დამყარდეს. ასეთი კავშირი, ნ. ბერდიაევის აზრით, გულისხმობს ადამიანთა იკუცობებას. პიროვნულად გაუცხოებული ადამიანები ობიექტივირებული საზოგადოების გარკვეულ ჭგუფებს ქნნიან, გარკვეული ჭგუფური განწყობა ახასიათებთ და სწორედ ამ განწყობის ფარგლებში ამყარებენ ისინი ერთმანეთთან კავშირს. ერთი ადამიანის მიერ გადაცემული ინფორმაციის აზრი შეიძლება მხოლოდ იგივე სოციალური განწყობის მეორე ადამიანმა გაიგოს. ინფორმაცია, რომელიც ყველა ადამიანისათვის არის მისაწვდომი ყველაზე ნაკლებადლირებულია პიროვნული თვალსაზრისით, იგი ყველაზე დაბალი რანგის ერთობის, გაუცხოებულ ადამიანთა ერთობის მაჩვენებელია. ასე მაგალითად, ორმა ერთმანეთისათვის პიროვნულად სრულიად იტლურილმა ადამიანმა შეიძლება ერთმანეთს გადასცენ რაიმე მათემატიკური ან გეოგრაფიული ინფორმაცია და ამ ობიექტური ინფორმაციის საფუძველზე ერთმანეთს დაუკავშირდნენ, შექმნან გარკვეული ერთობა.

განსხვავებით მეცნიერული ქვეშაირიტებებისაგან, ფილოსოფიური და ზნეობრივი ქვეშაირიტებანი აღარ არიან ისე საყოველთაო. ფილოსოფიური ქვეშაირიტების აღიარება გულისხმობს ადამიანთა პი-

როვნული სიახლოვის უფრო მაღალ ხარისხს. თუ ადამიანთა გონითი გამოცდილება რადიკალურად განსხვავებულია, მათ ვერ მივალბინებთ ერთსა და იმავე ფილოსოფიურ ქვეშარიტებას. სოციალური აზრით, ყველაზე არასაყოველთაოა რელიგიური ქვეშარიტებანი. მათი მიღებისათვის საჭიროა მაქსიმალური ერთიანობა გონში.

როგორც აღვნიშნეთ, შეტყობინებადობის (СОЩАЕМОСТЬ) კატეგორია ბერდიევეთან მოიცავს ადამიანთა კავშირუროთიერთობის ობიექტივირებულ, არაქვეშარიტ ფორმებს. შეტყობინებადობას უპირისპირდება ურთიერთობა, თანაზიარება. ურთიერთობის ხარისხი უკუპროპორციულია შემეცნების ობიექტივირებელს საფეხურისა ურთიერთობა ღრმად პიროვნული პროცესია. ურთიერთობაში შემეცნება ნიშნავს: შემეცნების საგანი გავხადოთ ჩვენთვის ახლობელი, აღმოვაჩინოთ მასში სუბიექტი, განუმეორებელი პიროვნება.

არაქვეშარითი კავშირის ზემოაღნიშნული ფორმები, ბერდიევის აზრით, არსებით კავშირშია ადამიანის ობიექტივირებული არსებობის ისეთ შესაძლებლობებთან, როგორც არის შიში, ზრუნვა, უხამსობა, ადამიანი ცდილობს დასძლიოს არსებობის ობიექტივირებული განზომილება, ცდილობს გაიკრას შეტყობინებადობის სფეროდან ურთიერთობის სფეროში. შესაძლებლობები, რომლებზეც გადის ადამიანთა ქვეშარითი ურთიერთობის მოპოვების გზა, წარმოდგენილია მოწყენილობის, დარდის, ძრწოლის ფენომენებით, ხოლო ურთიერთობის, თანაზიარების საუფლოში ადამიანის ამაღლების მაჩვენებელია სიყვარულის ფენომენი.

შიში არის ადამიანის ობიექტივირებული არსებობის წინააღმდეგ მიმართული რაიმე კონკრეტული საგნის, მოვლენის ან სიტუაციის მაუწყებელი ფენომენი. შიშის საზრისი წმინდა უტილიტარულია. შიში აუწყებს ადამიანს, რომ მის ობიექტივირებულ არსებობას რაღაც კონკრეტული მოვლენა ემუქრება. შიშს არ გაპყავს ადამიანი ობიექტივირებული სამყაროდან, ამიტომ მას არავითარი პოზიტიური საზრისი არ გააჩნია. ასეთივე ბუნების ფენომენია ზრუნვა. ზრუნვის, კერძოდ პაიდევერის მიერ დახასიათებული ზრუნვის საზრისი, ბერდიევერს აზრით, ისევე ნეგატიური და უტილიტარულია როგორც შიშის. ადამიანი ზრუნავს ობიექტივირებულ სამყაროზე, მას ეშინია ამ სამყაროს დაკარგვისა და სწორედ ამის მაუწყებელია ზრუნვა. ზრუნვა არის გესუსტრუქული შიში, ყოველდღიური და უწყვეტი შიში ობიექტივირებული ადამიანისა. ადამიანის უკიდურესი ობიექტივირების, მისი უკიდურესი დაცემის მაჩვენებელია უხამსობის (ПОУЩАЮЩ) ფენომენი. უხამსობა ადამიანის დაცემის უფრო მკაფიო მაჩვენებელია, ვიდრე შიშისა და ზრუნვის ფენომენები.

უხამსობა, ნ. ბერდიაევის აზრით, არის სრული გამოყოფილება და სიხარულიც კი სამყაროს ობიექტივირებული მდგომარეობით. მისი განსახიერებაა ადამიანი, რომელმაც სრულიად დაივიწყა სხვა სამყაროს არსებობა და ტკბება თავისი მონური ყოფიერებით. უხამსობა წარმოადგენს ყოველგვარი ორიგინალობის დეკარგვას, ცხოვრების განსაზღვრულობას მხოლოდ გარეგანი ფაქტორებით⁶.

მოწყენილობის, დარდისა და ძრწოლის შესაძლებლობებს ბერდიაევის ფილოსოფიაში პოზიტიური მნიშვნელობა მიეწერებათ. მოწყენილობა არის ობიექტივირებული არსებობის სიცარიელის დანახვა და უგამყოფილება ამ სიცარიელის გამო. მაგრამ, მოწყენილობას ვერ გავყავართ ობიექტივირებული სამყაროს სიცარიელიდან. მოწყენილობა ვერ გვიხსნის გზას ურთიერთობის საუფლობაკენ. ამ მიზნის განხორციელებას ხელს უწყობს დარდის (тоска) და ძრწოლის (ужас) ფენომენები. დარდი მეორე ადამიანის და ღმერთის პიროვნებასთან პიროვნული თანაზიარებისაკენ ადამიანის ჩწრაფვის გამოხატულებაა და ამდენად, იგი გვიბიძგებს ობიექტივირებული სამყაროდან გასვლისაკენ. რაც შეეხება ძრწოლვას, აი ამ ფენომენის ბერდიაევისეული დახასიათება: ის რასაც მე ვუწოდებ „ძრწოლვას“ არაუტილიტარული, არაევედემონისტურია, არ გამოხატავს ზრუნვასა და შიშს მომავალი ტანჯვის გამო. ის არის იმ უფსკრულის განცდა, რომელიც აშორებს ჩვენ ცოდვილ, ყოველდღიურ სინამდვილეს, ჩვენ დაცემულ ბუნებას ღვთაებრივი საუფლოსაგან, ყოფიერების უსასრულო საიდუმლოებისაგან⁷.

მოწყენილობის, დარდისა და ძრწოლის ფენომენები მიანიშნებენ იმაზე, რომ ადამიანმა ჯერ კიდევ ვერ დასძლია ობიექტივირებული სამყარო, რომ იგი ჯერ კიდევ ადამიანთა ურთიერთკავშირის შეტყობინებადობის ფორმას ვერ გასცილებია, თუმცა უკვე გრძნობს და მიილტვის ურთიერთობის ქვეშაირი საუფლოსაკენ. ამ საუფლოში ადამიანის ყოფნა სიყვარულის შესაძლებლობის აქტუალიზაციას უკავშირდება. სიყვარული არის მე და შენ-ის ურთიერთშეხვედრის, მათი ერთმანეთისათვის არსებობის გამოხატულება. როგორც არაერთგზის აღნიშნავს ნ. ბერდიაევი, ადამიანში პიროვნების დაბადების პირობაა მე და შენ-ის სასიყვარულო კავშირი, მე-ს მზაობა თავი გაწიროს შეყვარებულისათვის.

როგორც აღნიშნა, ნ. ბერდიაევის რელიგიური ექსისტენციალიზმის თავისებურება იმაში გამოიხატება, რომ ათეისტური ექსისტენციალიზმისაგან განსხვავებით, იგი შეეცადა გამოეყვანა ადამიანი

⁶ Н. Бердяев. О назначении человека. Париж, 1931, с. 191.

⁷ იქვე, გვ. 190.

იმ საშინელი, სიძულვილითა და საყოველთაო გაუცხოებით მოცულ სამყაროდან. რომლის სურათი მან ობიექტივიზმის კატეგორიით გამოხატა. ამ მიზანს ემსახურება როგორც შემოქმედების გაგება, ასევე ადამიანთა სასიყვარულო ურთიერთობაში პიროვნების ფორმირების ბერღიაევისეული დახასიათება. უნდა აღინიშნოს, რომ ადამიანის ქეშმარიტი, ექსისტენციალური ურთიერთობა მეორე ადამიანთან. ნ. ბერღიაეთან ყოველგვარი საგნობრივი შინაარსისაგან არის დაცილი. საგნობრიობა გაუცხოებული, ობიექტივიზებული სამყაროს კუთვნილებაა. ადამიანთა შორის საგნობრიობის საშუალებით დამყარებული კავშირი შეტყობინებადობის, ინფორმაციის უბრალო გაცვლის სფეროთი შემოიფარგლება და ამდენად, პიროვნული არ შეიძლება იყოს. საგნობრიობის და მათთან, შეტყობინებადობის სფეროსაგან პიროვნული ყოფიერების რადიკალური გამოიჯნა, შეუძლებელს ხდის ადამიანთა ყოველგვარ, მათ შორის სასიყვარულო ურთიერთობასაც. ამ უკანასკნელის არსებობა კი, ნ. ბერღიაევის მიხედვით. პიროვნების ფორმირების არსებითი პირობაა. საგნობრიობისაგან, ობიექტურობისაგან ადამიანთა ურთიერთობების სოფლი განძარცვა იმის მაუწყებელია, რომ ადამიანი, მისი მე ჩაიკეტოს თავის თავში, რომ ყოველივე. მისგან განსხვავებული, მეორე მე, შენ, მხოლოდ მისსავე მოდიფიკაციად მოგვევლინოს. ადამიანმა ადამიანთან ურთიერთობა რომ დამყაროს, ამისათვის აუცილებელია მათ ერთმანეთს გაუგონ, ეს კი ნიშნავს, რომ მათ უნდა ჰქონდეთ შესაძლებლობა ერთმანეთს გაუზიარონ თავისი ერთმანეთისაგან განსხვავებული მაგრამ, ამავე დროს, ერთმანეთისათვის გასაგები შინაარსი. ეს კი მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, თუ ურთიერთობის აქტში გამოაშკარავდება, რომ ეს შინაარსი არ არის მოკლებული საგნობრიობას. პიროვნული, უნიკალური შინაარსების ურთიერთგაცვლა, ამ საფუძველზე კი ადამიანთა ურთიერთობა მხოლოდ ადამიანის როგორც ასეთის, ზოგადადამიანური შესაძლებლობების საგნობრივ ველში შეიძლება განხორციელდეს. ის, რაც უცხოა ადამიანისათვის, ადამიანის გვარისათვის საზოგადოდ, რაც ადამიანის შესაძლებლობების საგნობრივ განხორციელებას პრინციპულად სცილდება, ვერც ცალკეული პიროვნების უნიკალური შესაძლებლობების ფონდში ვერ შევა. ის ფაქტი, რომ ადამიანს შეუძლია თავისი პიროვნული, უნიკალური შესაძლებლობები გამოამყვანოს, ქვეყნის ფორმებში ან კულტურის და ცივილიზაციის პროდუქტებში განახორციელოს, მოწმობს იმას, რომ ადამიანის უშინაგანესი, უნიკალური, პიროვნული შინაარსი არ არის მოკლებული საგნობრიობას, რომ იგი ზოგადადამიანური შესაძლებლობების ველის განუყოფელი ნაწილია. სწორედ ამ მკვიდრ საძირ-

კვლზეა დაფუძნებული ადამიანთა ურთიერთობა, ურთიერთობის სუბიექტებს, ადამიანებს პიროვნებებად რომ აყალიბებს.

ამგვარად, როგორც გაიჩვენა, ბერდიაევმა შემოქმედების, ასევე ადამიანთა ურთიერთობის სფეროში გასაგნება და გაუცხოება ერთმანეთს გაუიგივია, მაგრამ რადგანაც ადამიანის არსებობა, ადამიანის კულტურული მ.აღუაწრობა ადამიანის შესაძლებლობების გასაგნებას უკავშირდება, ამიტომ ნ. ბერდიაევმა შეუძლებლად მიიჩნია როგორც ჰემშიარიტი შემოქმედება, ასევე ადამიანთა ურთიერთობა იქ, სადაც იგი გასაგნებულ სამყაროს ჩედავდა. ხოლო ეს, გასაგნებული სამყარო, ფაქტიურად მთელი საკაცობრიო კულტურის და ცივილიზაციის იდენტური აღმოჩნდა. კულტურა, როგორც ცოდვით დამძიმებული ადამიანის ობიექტივიზებული ყოფიერება, ნ. ბერდიაევმა წარმოავალ და პირობით ღირებულებად გამოაცხადა. ნ. ბერდიაევის განზრახვა, მიეთითებინა ადამიანის ის შესაძლებლობები, რომელთა განხორციელება ადამიანის აუდენტურ ყოფიერებას დააფუძნებდა, მარცხით დამთავრდა, და ეს იმიტომ, რომ ამ შესაძლებლობების განხორციელება საკაცობრიო ისტორიის ფარგლებში შეუძლებლად იქნა მიჩნეული და ისტორიის დასასრულის ესქატოლოგიურ პერსპექტივას დაუკავშირდა.

ევ. ტრუბეცკოის შეხედულება ადამიანზე, მის შესაძლებლობებზე, ამ შესაძლებლობების რეალიზაციის დამოკიდებულებებზე ზებუნებრივ, ღვთაებრივ სინამდვილესთან, ძირითადად, ვლ. სოლოვიოვის მიერ დაფუძნებული ყოვლისერთიანობის რელიგიურ-ფილოსოფიური თვალსაზრისის გამოხატულებაა. ამიტომ ევ. ტრუბეცკოის შეხედულებების განხილვა ამ მხრივ, ამავე დროს, საზოგადოდ, ყოვლისერთიანობის რელიგიური ფილოსოფიის აღნიშნული ასპექტის კრიტიკული გააზრების ტრლფასია.

ყოველისერთიანობის ფილოსოფია ქრისტიანულ პლატონიზმზე ორიენტირებული ობიექტურ-იდეალისტური მსოფლმხედველობაა. ამიტომ გასაკვირი არ არის, რომ ადამიანის რაობის, მისი ნამდვილი, სუბსტანციური და ცოდვით დამძიმებული ყოფიერების პრობლემა ადამიანსა და ღმერთის მიმართების პრობლემის მხოლოდ ერთი მხარეა, რომლის მეორე მხარე ღმერთის რაობის დადგენასა და ინტერპრეტაციას უკავშირდება.

ევ. ტრუბეცკოის რელიგიური ანთროპოლოგიის ამოსავალი დებულება ეხმაურება ქრისტიანული რელიგიის თვალსაზრისს ადამიანის ცოდვილობის შესახებ. ერთი მხრივ, ადამიანი ცოდვილი არსებაა; იგი ჩამოშორებულია სიცოცხლისა და სიკეთის წყაროს — ღმერთს, ამიტომ ადამიანი ბოროტი და მოკვდავია. მაგრამ, მეორე მხრივ,

ასევე ქრისტიანული მსოფლშეგარძნების გათვალისწინებით, ყოვლის-ერთიანობის ფილოსოფია აღიარებს ადამიანის არაჩვეულებრივად მა-ღალ მოწოდებასა და დანიშნულებას: ადამიანმა უნდა მოიპოვოს ნამდვილი, აუდენტური არსებობა ღმერთში, მან უნდა განახორციე-ლოს ღმერთის ჩანაფიქრი ადამიანზე, ამ გზით კი დამკვიდრდეს მარადიული ჰარმონიისა და ნეტარების საუფლოში. როგორ უნდა გავიზაროთ ადამიანისა და ღმერთის მიმართების თავისებურება, რომ ავხსნათ როგორც ემპირიული ადამიანის ცოდვილი, წარმავალი ყო-ფიერების შესაძლებლობა, ასევე მისი ყოფიერების კავშირი ადამი-ანის აუდენტურ შესაძლებლობებთან, რომელთა რეალიზაცია ადამი-ანის განღმერთების, თეოზისის, ღვთაებრივ სუბსტანციაში მისი და-მკვიდრების ტოლფასია. ადამიანის აუდენტური შესაძლებლობების რეალიზაციის პრობლემა ევ. ტრუბეცკოსთან გაიზარება, როგორც ადამიანის ცოდვილობის და მისი მოკვდავობის დაძლევის პრობლემა. როგორ, რა ძალების მეშვეობით და რა მიზანზე ორიენტაციის გზით შეუძლია ადამიანს დასძლიოს თავისი ისტორიულობა, რომლის ში-ნაარსი ცოდვისა და სიკვდილის ბეჭდით არის აღბეჭდილი?

რათა ადამიანის ცოდვილ და წარმავალ ცხოვრებას გამოუნახოს მეტაფიზიკური საფუძველი, ევ. ტრუბეცკოი აცხადებს, რომ ადა-მიანი არ შეიძლება იმთავითვე წარმოადგენდეს ღმერთის გამოვლინე-ბას, ღვთაებრივი სუბსტანციის მოვლენას. სუბსტანცია არასოდეს არ მოიზარება ტრანსცენდენტურად თავისი მოვლენების მიმართ, არა-მედ იგი ყოველთვის მათი იმანენტურია. თუ ეს ასეა, მაშინ ორიდან ერთი უნდა ვაღიაროთ, ან რომ ბოროტება, მისი ორგვარი ფორმით, როგორცაა ცოდვა და სიკვდილი, წარმოადგენს ადამიანის ზედროული სუბსტანციის გარკვეულობას, მის მარადიულ ფიქსებას, ანდა, რომ არსება, რომელიც ჩვენს დაკვირვებაში გვეძლევა და რომელსაც ჩვენ ვუწოდებთ პიროვნებას, სრულიადაც არ წარმოადგენს სუბსტან-ციას⁸.

ადამიანი არის არსება, რომელიც ფლობს თავისუფალი არჩევა-ნის შესაძლებლობას და ამის გამო შეუძლია განახორციელოს ღმერ-თის ჩანაფიქრი მასზე, ანდა გადაუხვიოს და უარყოს იგი. მაშასადა-მე, ღმერთის ჩანაფიქრი — იღეა ადამიანზე და კონკრეტულ-ემპირი-ული ადამიანი ერთმანეთს უკავშირდებიან არა პანთეისტური კავ-შირით — როგორც ღვთაებრივი სუბსტანცია და მისი აუცილებე-ლი მოვლენა, არამედ როგორც მიზანი და ამ მიზნის განხორციე-ლების შესაძლებლობა. ევ. ტრუბეცკოს აზრით, ადამიანი შეიძლება ღმერთისაგან თავისუფალი იყოს მხოლოდ იმ მოცულობით, რაქდე-

⁸ Ев. Трубцевой. Мирозерцание В. С. Соловьева. М., 1913, т. 11, с. 257.

ნადაც ღმერთი თავისუფალია ადამიანისაგან. ადამიანის თავისუფლებასზე წეგვიძლია ვილაპარაკოთ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იგი იმთავითვე არ წარმოადგენს ღვთაებრივი სუბსტანციის განუყოფელ სინამდვილეს, ღვთაებრივი ბუნების განუყოფელ ნაწილს, არამედ ფლობს ღვთაებრივი თავისუფლების მიერ ბოძებულ შესაძლებლობას — ღვთაების საწინააღმდეგოდ და მისი ბუნების მიღმა დაიმკვიდროს თავი. ეს თვალსაზრისი ღვთაების თავისებურ გაგებაზე არის დაფუძნებული. ღვთაებრივ სინამდვილეს ევ. ტრუბეცკოი ბუნებისა და თავისუფლების კატეგორიებით ახასიათებს. ღვთაებრივ ბუნებაში იგულისხმება ის, რაც მთლიანად განისაზღვრება თვითონ ღმერთის მიერ როგორც მისი საკუთარი სინამდვილე. თუ რაიმე არსება ღვთაებრივი ბუნების ნაწილს შეადგენს, მაშინ ღვთაებრივი ბუნების განსაზღვრების ძალით, გამოირიცხულია ზემოაღნიშნული არსების თვითდადგენაზე ლაპარაკი. როგორც ღვთაებრივი ბუნების (სუბსტანციის) ნაწილი, ის იმთავითვე განსაზღვრულია და არა განმსაზღვრელი. ამის საწინააღმდეგოდ, ღვთაებრივი თავისუფლების სფეროში შედის ყოველივე ის, რაც დგინდება ღმერთის მიერ როგორც სხვა, როგორც მისი ბუნებისაგან (სუბსტანციისაგან) განცალკევებული ყოფიერება. ეს სხვა არ წარმოადგენს მარადიულ სუბსტანციას და ამიტომ არ ზღუდავს ღმერთის აბსოლუტურობას. იგი არა ზედროული, სუბსტანციური ყოფიერებაა, არამედ მხოლოდ ზედროული შესაძლებლობა. ყოველ ასეთ შესაძლებლობას ღვთაებრივ ბუნებაში ანუ სუბსტანციაში შეესაბამება იდეა, რომელიც ამ შესაძლებლობის განხორციელებას წარმოადგენს.

თავისუფლების საფუძველზე უნდა განხორციელდეს ის, რაც მარადიულად განხორციელებულია ღვთაებრივ ბუნებაში⁹. ის, რაც ღმერთში არის სუბსტანცია, არაღვთაებრივი ყოფიერებისათვის არის ცნობრების ამოცანა და მიზანი. ადამიანი არ წარმოადგენს ზედროული სუბსტანციის აუცილებელ მოვლენას, იგი ზედროული შესაძლებლობის სუბიექტია. მამასადამე, ადამიანი, ევ. ტრუბეცკოის თანახმად, წარმოადგენს როგორც პოზიტიური, ასევე ნეგატიური შესაძლებლობების განხორციელების შესაძლებლობას.

პიროვნული ყოფიერება რომ მოიპოვოს, ადამიანმა უნდა აირჩიოს და განახორციელოს ის შესაძლებლობები, რომელნიც ქმნიან ღმერთის იდეას, ღმერთის ჩანაფიქრს ამ ადამიანზე. ეს იდეა, ეს ჩანაფიქრი მარადიულად არსებობს როგორც ღვთაებრივი სუბსტანციის, ღმერთის ბუნების (ღვთაებრივი სოფის) განუყოფელი ნაწილი და

⁹ ღვთაებრივი ბუნების, სუბსტანციის, ღვთაებრივი სოფის და იდეალური კოსმოსის ცნებები ერთსა და იგივე სინამდვილეს გამოხატავენ ევ. ტრუბეცკოის ფილოსოფიაში.

როგორც ასეთი, ეძლევა ადამიანს. ის, თუ როგორი უნდა იყოს არა მხოლოდ საზოგადოოდ ადამიანი, ადამიანი როგორც ასეთი, არამედ პიროვნების დონემდე ამალღებული თითოეული ცალკეული ინდივიდი; იმავეთვე დადგენილია ღვთაებრივ სოფიაში. ამიტომ ადამიანი თვითონ კი არ განსაზღვრავს თავის იდეას და მოწოდებას, არამედ მხოლოდ ირჩევს ან უარყოფს მას. ე. ი. ეს იდეა ადამიანს ეძლევა. იგი უნდა სწვდეს ამ იდეას ღვთაებრივ სოფიაში და შემდეგ მისი მოვალეობაა თავისუფლების საფუძველზე გახდეს ამ იდეის სადარი, თვითონ დაამკვიდროს ეს იდეა თავის თავში. როგორც გაირკვა, ადამიანის შესაძლებლობათა სიმრავლის გარკვეული ქვესიმრავლე მარადიულად განხორციელებულია ღმერთში, მის იდეებში და ამდენად წარმოადგენს ნამდვილ, სუბსტანციურ ყოფიერებას; ადამიანის შესაძლებლობათა მეორე ქვესიმრავლე პირველი ქვესიმრავლის უარყოფას, ადამიანის იდეის, მისი აუდენტური ყოფიერების უარყოფას განასახიერებს. შესაძლებლობათა ამ ქვესიმრავლეს არა აქვს და არც შეიძლება შეესაბამებოდეს სუბსტანციური, ნამდვილი ყოფიერება ღმერთში. ამ შესაძლებლობათა არჩევა ტოლფასია იმისა, რომ ადამიანი ვერასოდეს ვერ დაამკვიდრდება სუბსტანციურ, ღვთაებრივ ყოფიერებაში, რომ იგი დროული, წარმავალი ყოფიერების მარწუხებს ვერ დააღწევს თავს და როგორც ყოველივე წარმავალი, არარაობაში უნდა შთაინთქას.

ადამიანის ცხოვრება ევ. ტრუბეცკოს მიერ დახასიათებულია როგორც შესაძლებლობების განუწყვეტელი განხორციელება. თუ რომელ შესაძლებლობას ამოირჩევს ადამიანი, თუ როგორ განსაზღვრავს იგი თავის თავს, მის თავისუფლებაზეა დამოკიდებული. ამიტომ ჩვენ არ შეგვიძლია წინასწარ ვიცოდეთ თუ რომელ შესაძლებლობას აირჩევს ადამიანი. მაგრამ ის, რაც არ შეუძლია ადამიანს, როგორც დროში მოქმედ არსებას, შეუძლია ღმერთს. ღმერთი ხედავს ყოველივე არსებულს არა მხოლოდ თავის მარადიულ ჩანაფიქრში (სოფიაში), ე. ი. ისე, როგორც მას უნდა რომ იხილოს თითოეული არსებული, არამედ ამასთანავე იგი ხედავს მას, მისი დროული არსებობის ყოველ მომენტში და იმ საბოლოო სახითაც, რომელიც მარადისობის, სოფიის ან არარაობის კუთვნილება უნდა გახდეს¹⁰. მაგრამ თუ ღმერთს ასეთი მიმართება აქვს ადამიანის თავისუფლებასთან, თუ მან მარადიულად იცის ყველაფერი ის, რაც ჯერ კიდევ არ მომხდარა, რაც ჯერ კიდევ არ აუჩივია ადამიანს თავის დროულ ყოფიერებაში, მაშინ ხომ არ უქმდება ეს თავისუფლება.

¹⁰ Ев. Трубецкой. Смысл жизни. Берлин. 1922. с. 127

და ავტომატს ხომ არ უიგივდება ადამიანი. ევ. ტრუბეცკოი ცდილობს გადაარჩინოს ადამიანის თავისუფლება და ამ მიზნით ერთმანეთისაგან გამოიყნავს წინასწარხედვისა და წინასწარგანსაზღვრის ცნებას. ადამიანის თავისუფლება დაიღუპებოდა იმ შემთხვევაში, თუ ღვთაებრივი წინასწარხედვა წინასწარვე განსაზღვრავდა ჩემს მოქმედებას, ჩემს არჩევანს, თუკი იგი იქნებოდა მისი მიზეზი. სინამდვილეში ღმერთი ხედავს ჩემს მოქმედებას, მაგრამ არ განსაზღვრავს მას, ე. ი. იგი ხედავს ჩემს მოქმედებას როგორც ჩემგან დამოკიდებულს, ჩემგან მომდინარეს და მამასადამე, თავისუფალს. ფსიქოლოგიური ცნობიერებისაგან განსხვავებით, რომელიც გადადის დროის ერთი მომენტიდან მეორეზე რათა აღიქვას რაიმე შინაარსი, ღვთაებრივი ცნობიერება ხედავს დროული თანმიმდევრობის მთელს უსასრულო მიმდინარეობას როგორც დასრულებულს. ამიტომ ის ხედავს ყველა ჩემს თავისუფალ ქმედებას, მაგრამ ეს წინასწარხედვა ზედროულია და ამიტომ წინ არ უსწრებს დროში ჩემს თავისუფალ არჩევანსა და შესაბამის ქმედებას. ღვთაებრივი ცნობიერება ერთნაირად ხედავს როგორც ჩემს შინაგან, ასევე გარეგან მდგომარეობას, როგორც არჩევანის წინ, ასევე არჩევანის მომენტში და მის შემდეგაც!

ადამიანზე ევ. ტრუბეცკოის რელიგიურ-ანთროპოლოგიური თვალსაზრისის განხილვამ გვიჩვენა, რომ ადამიანის ნაჰღვილი, აუღენტური და ისტორიული ყოფიერება, ამ თვალსაზრისის მიხედვით, გამორიცხავენ ერთმანეთს. მანამ სანამ ადამიანი ისტორიულ არსებად რჩება, მისი ყოფიერება არ არის ნამდვილი, სუბსტანციური, ხოლო თუ მან ნამდვილი, სუბსტანციური ყოფიერება მოიპოვა, მაშინ იგი უკვე აღარ არის ისტორიული არსება. მართლაც. ტრუბეცკოის რელიგიურ ანთროპოლოგიაში ადამიანის სრულყოფილი რეალიზაცია, მასში პიროვნული ყოფიერების დამკვიდრება პარადოქსულად ემთხვევა მისი ისტორიული არსებობის, სუბიექტურობის, თავისუფლების, მისი შემოქმედებითი ბუნების გაუქმებას. ადამიანი ან უარყოფს ღმერთის ჩანათიქრს მასზე და არაარობის უფესკრულში გაქრება, ანდა ირჩევს და ანხორციელებს პოზიტიურ შესაძლებლობებს მანამ, სანამ. იგი მთლიანად არ გაუტოლდება იმ შინაარსს, რომელსაც წარმოადგენს მისი იდეა ღმერთში. ხოლო როგორც კი იგი ამ შინაარსს გაუტოლდება, დამთავრდება ყოველგვარი მისი მოღვაწეობა, ყოველგვარი შემოქმედება და ისტორიული სუბიექტიდან ადამიანი იქცევა მარადიული სუბსტანციის, ღვთაებრივი სოფიის განუყოფელ ორგანოდ, ზედროულ და მარადიულ ობიექტად. ზენოაღნიშნულიდან გამომდინარე, გაუგებარია ღმერთის მიერ ადამიანს როგორც ისტორიული არსების შექმნის ფაქტიც. თუ ღვთაებრივი სოფი-

აწი იმთავითვე აქტუალურ-სუბსტანციური ყოფიერება გააჩნია იმას, რადაც მოწოდებულია გახდეს თითოეული ადამიანი, მაშინ, ცხადია, ადამიანის მიერ თავისი მოწოდების შესრულება, ღვთაებრივ სოფიასთან გაიგივება არაფერს არ შემატებს ღმერთს შინაარსობრივად. ადამიანის კუთხით გააზრებული ეს ფაქტი ასე გამოიყურება: რაც ადამიანში საკუთრივ ადამიანურია, რაც განასხვავებს მას ღვთაებრივი სოფიისაგან (მისი სუბიექტურობა, არჩევის თავისუფლება), ნამდვილ, სუბსტანციურ ყოფიერებას არ წარმოადგენს, ამიტომ ვერც ვერაფერს შემატებს ღვთაებრივ სოფიას, ხოლო რაც ადამიანში ღმერთისმიერია, სუბსტანციურია (ღვთაებრივი სოფია წარმოდგენილი აქტუალობის ამა თუ იმ ხარისხით), ის უადამიანოდაც ყოველთვის აქტუალური იყო ღმერთში და ადამიანის მიერ თავისუფლებაში მისი კვლავწარმოება შეიძლება მხოლოდ იმას ნიშნავდეს, რომ ადამიანმა დაკარგოს, შესაძლებლობის სიბრტყეში გადაიყვანოს ყველა ის ნიშანი, რომელიც მას ღვთაებრივი იდეისაგან განასხვავებს. 1

როგორც აღინიშნა, ადამიანში უამრავი პოლარული შესაძლებლობა იყრის თავს. შემშემცნებელ ცნობიერებას ადამიანი ყოველთვის წარმოუდგებოდა როგორც სასრულო და ამავე დროს, უსასრულობისაკენ მიდრეკილი, როგორც უმაღლესი ღირებულებების გამაცნობიერებელ-განმახორციელებელი და ამავე დროს, როგორც ცხოველური ვნებებით შეპყრობილი, როგორც წარმავალი და ამავე დროს, როგორც მარადიულობაზე დამინებელი არსება. ფილოსოფიურად როგორ მოვიაზროთ ადამიანით მოცული პოლარული შესაძლებლობების კავშირი და მათი განხორციელების თავისებურებანი? ადამიანის სიცოცხლე სასრულოა და გარკვეულ კონკრეტულ-ისტორიულ სიტუაციაში იშლება, მაგრამ უსასრულოა ადამიანში ჩადებული შესაძლებლობები და მათი განხორციელება ისტორიული პერსპექტივის უსასრულობას მოითხოვს. საკაცობრიო ისტორიის თითოეულ ეპოქაში ადამიანის არსობრივი შესაძლებლობების ესა თუ ის ასპექტი ხორციელდება. ამ მხრივ, იტორიული ეპოქების მონაცვლეობა შეიძლება განვიხილოთ როგორც ადამიანის არსობრივი შესაძლებლობების ეტაპობრივი განხორციელების პროცესი, სადაც ყოველ ეტაპზე ადამიანის არსებობა მისი არსობრივი შესაძლებლობების მხოლოდ ნაწილობრივი რეალიზაციის საშუალებას იძლევა. როდესაც რომელიმე ისტორიული ეპოქა ამოსწურავს თავის განვითარების პერსპექტივას, ეს ფაქტი იმაზე მიანიშნებს, რომ ადამიანის უკვე განხორციელებული შესაძლებლობები ამუხრუჭებენ ადამიანის შემდგომ წინსვლას, ამუხრუჭებენ თავისი არსის მიხედვით მოქმედი ადამიანის

ცხოვრებას. ასეთ სიტუაციაში უკიდურესად მწვეავდება წინააღმდეგობა უსასრულობაზე ორიენტირებულ ადამიანის არსობრივ შესაძლებლობებსა და იმ შესაძლებლობებს შორის, რომელშიც ადამიანის კონკრეტულ-ისტორიული არსებობა რეალიზდება. ამ წინააღმდეგობის გადაჭრა ნიშნავს ასპარეზი მიეცეს ადამიანის არსობრივი შესაძლებლობების რეალიზაციის იმ ახალ ფორმებს, რომელთა განხორციელების პირობები უკვე განხორციელებული შესაძლებლობების წიაღში მომწიფდა და რომელთა რეალიზაცია ხელს უწყობს ადამიანის შემდგომ წინსვლასა და განვითარებას. უნდა აღინიშნოს, რომ ზემოაღნიშნულის შესაბამისად, სხვადასხვა ისტორიულ ეპოქაში სხვადასხვა ღირებულებით დახასიათებას იძენდა იმ შესაძლებლობათა სიმრავლე, რომელიც ადამიანის ყოფიერების სრულყოფასთან იყო დაკავშირებული მისი განვითარების მოცემულ კონკრეტულ-ისტორიულ ეტაპზე. ადამიანი სწორედ იმ შესაძლებლობის განხორციელებაზე იღებდა ორაენტაციას, რომელიც უმაღლესი ღირებულებით აღჭურვილი მიზნის, იდეალის სტატუსს გამოხატავდა და ამ გზით ადგენდა თავისი ცხოვრების ეპოქალურ გეზსა და მიმართულებას. ცალკე აღნიშვნის ღირსია იდეალის რანგში აყვანილი ადამიანური ყოფიერების ის ნიშნულები, რომელნიც მხოლოდ ნეგატიურად წარმოაჩენენ ადამიანის ცხოვრებას როგორც შესაძლებლობების განხორციელების პროცესს ანდა უკიდურესად ავიწროებენ და აფერხებენ მას. ერთ შემთხვევაში ადამიანის ცხოვრება გაიგივებულია განუწყვეტელ ტანჯვა-ვაებასთან და სიცოცხლისაგან გათავისუფლება არის მიჩნეული ადამიანის უმაღლეს მიზნად, ხოლო მეორე შემთხვევაში, ადამიანის არსობრივი შესაძლებლობების უგულვებელყოფის საფუძველზე, ცხოვრების მიზნად წმინდა ცხოველური აქტივობა ივარაუდება. ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრების და შესაბამისი შესაძლებლობების გაშაფუტაურებელი პესიმისტური თვალსაზრისი განსაკუთრებით რელიეფურად ბუდისტურ მსოფლმხედველობაში არის განსახიერებული. ხილული, მატერიალური, გრძობად-სხეულებრივი სამყარო, ბუნება, ბუდიზმის მიხედვით, ილუზორული სინამდვილეა, ის არის მოივენება, რომელიც ფარავს ჭეშმარიტ სინამდვილეს. აბსოლუტური სინამდვილე არის არარა, თავისუფალი ყოველგვარი განსაზღვრებისაგან, საფუძველი და წყარო ყოველგვარი ყოფიერებისა. ხოლო თვითონ ყოფიერება როგორც სხვადასხვა თვისებრიობათა (დხარმა) ურთიერთდაპირისპირებული და ურთიერთგამომრიცხავი სიმრავლე, მხოლოდ მოჩვენებაა. ასეთ განსხვავებულ თვისებრიობათა მყისიერი ერთიანობანი ქმნიან ხილული სამყაროს საგნებს და მათ შორის ადამიანს. ე. ი. ის განსხვავება-და-

პირისპირება, რაც ბუნების საგნებს შორის არსებობს, მოჩვენებითია და სწორედ ამ მოჩვენების საყოველთაო ბატონობაში ხედავს ბუდიზმი ბუნებაში გამეფებული ტანჯვის მთავარ მიზეზს. რატომ იწვევს ბუნების როგორც სიმრავლე-მრავალფეროვნების არსებობა ტანჯვას? ვინც ვერ ხედავს, რომ ყოველივე არსებული არის ილუზია, რომლისგანაც უნდა გათავისუფლდეს, ის გარკვეულ მიმართებას ამყარებს მისივე ილუზიის წყალობით შექმნილ საგნებთან. ილუზიის, არცოდნის ტყვეობაში მყოფი არსება მიიღტვის ზოგიერთი საგნისაკენ: გაურბის და ეშინია ზოგიერთის, სძულს და ძალადობს ზოგიერთზე. ეს ენებათაღლევა, გამოწვეული ბუნებრივ-სხეულებრივი სამყაროს ილუზორული კონსტრუირებით, არის ბუნებაში გამეფებული საყოველთაო ტანჯვის მთავარი მიზეზი: „...სურვილისაგან წარმოიქმნება ერთგულება, ერთგულებიდან წარმოიქმნება ქმნადობა; ქმნადობიდან წარმოიქმნება დაბადება; დაბადებიდან წარმოიქმნება სიბერე და სიკვდილი, დარდი, ვაება, ტანჯვა, სევდა და სასოწარკვეთილება... უვიცობის დაძლევიტ, ლტოლვისაგან სრული გათავისუფლებით ისპობა სანსარა (გარდასახვათა უსასრულო ჯაჭვი)... დაბადების დაძლევიტ დაიძლევა სიბერე და სიკვდილი, დარდი, ვაება, ტანჯვა, სევდა და სასოწარკვეთილება. მაშინ გაქრება მთელი ეს უფსკრული წამებისა“¹¹.

თუ არ განვთავისუფლდით უვიცობისაგან, თუ არ განვთავისუფლდით ბუნებრივი ყოფიერების ილუზიისაგან, მაშინ ჩვენი სიკვდილიც კი ვერ შეამცირებს ტანჯვას სამყაროში. ბუდიზმის შიხედვიტ, სიკვდილის შემდეგ ყოველი არსება სხვა არსებად გარდაისახება და ამ გარდასახვათა მექანიზმი დაახლოებით ასეა წარმოდგენილი: იმისდა მიხედვიტ თუ როგორი იყო ამა თუ იმ არსების ცხოვრების წესი, როგორც მისი დაბადების წინარე გარდასახებში, ასევე მის ამჟამინდელ სიცოცხლეში, არსებაში ყალიბდება გარკვეული კანონზომიერება (კარმა), რომელიც განსაზღვრავს არსების შემადგენელ თვისებრიობათა ახალ კომბინაციას, არსების ახალ დაბადებას მისი სიკვდილის შემდეგ¹². ამ დაბადების მიმართულება ორმხრივიცაა: შესაძლებელია მოცემული არსება გარდაისახოს უფრო დაბალი (ნირვანასაგან, არარასაგან უფრო დაცილებული) რანგის არსებაში, ანდა პირიქიტ. ყველაზე მაღალი რანგის არსებად ბუდიზმში შაკიამუნნი (განდევილი შაკიათა გვარიდან) — ბუდა (განათლებული) არის გამოცხადებული. ბუდა მაღლა დგას ყველა სხვა არსებაზე, თვიტ

¹¹ С. Радхакришнан. Индийская философия, т. I, М., 1956, с. 348.

¹² Б. Н. Лунья. История индийской культуры, М., 1960, с. III.

ლმერთზეც კი. გარდასახვათა უსასრულო ჯაჭვის ყოველ რგოლში, ოცი ისე წარმართავდა თავის ცხოვრებას, რომ საფუძველი მოემზადებინა ამ გარდასახვათა უკანასკნელი ეტაპისათვის, როდესაც მან მთლიანად შეიცნო ამ მრავალსახა ილუზორული ყოფიერების სრული ამაოება და შესაბამისი ცხოვრების წესის განხორციელებით გაგლიჯა სანსარა, დაბადებათა და სიკვდილთა უსასრულო ჯაჭვი, რის შედეგადაც ეზიარა ნირვანას — განთავისუფლდა ტანჯვისაგან და სამყაროდან ამორთო ტანჯვის ის წილი, რომელიც მის გარდასახვათა პროცესის განუყოფელ კომპონენტს წარმოადგენდა. ბუდა მოუწოდებს ადამიანებს გააცნობიერონ ამა სოფლის ამაოება და გაჰყვენ მას და თვითონაც გაიყლონ სხვა არსებანი ნირვანისაკენ მიმავალ გზაზე. ეს მოწოდება ნათლად არის ჩამოყალიბებული ბუდისტური წიგნის „პრადუნა-პარაშნა“-ს შემდეგ ნაწყვეტში: მოძღვარი მხოლოდ მაშინ არის დაფარული უტეხი ჯაეშნით, როცა მის გონებას წარმოუდგება აზრი — მე უნდა წარუძღვე სრულყოფილი ნირვანისაკენ არსებათა ურიცხვ სიმრავლეს; თუმცა არც ისინი ვისაც მიუძღვები, არც მე, ვინც მიუძღვება არ ვარსებობთ. სინამდვილეში ისინი არ არსებობენ, რადგან არარაობა შეადგენს ყოველივე იმის ნამდვილ ხასიათს, რაც ივარაუდება არსებულად. ყოველივე ეს იმას მოგვეგონებს, როდესაც დაწვრთნილი ჭადოქარი მოჩვენებით ადამიანთა ბრბოს ჭამოაჩენს. ოთხი დიდი გზის გადასაყარზე. წარმოჩენილი ადამიანები ერთმანეთს ებრძვიან და კლავენ. შემდეგ კი ყველა ქრება. სინამდვილეში კი, არ არსებულან არც წარმოჩენილნი, არც მკვლელნი, არც მოკლულნი და არც გამქრალნი¹³.

რა შეიძლება ითქვას ადამიანის აქ წარმოდგენილი დახასიათების შესახებ. უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ ბუდიზმმა განსაკუთრებული ძალით მიანიშნა ადამიანის იმ უნარზე, რომელსაც მართლაც არსებითი ადგილი ეკუთვნის ადამიანური ყოფიერების სურათში და ამით გარკვეული პოზიტიური წვლილი შეიტანა ადამიანის თვითშემეცნების მსოფლიო-ისტორიულ პროცესში. კერძოდ, ბუდიზმმა გააცნობიერა ადამიანის გონის ფუნდამენტური შესაძლებლობა — დისტანცირება აწარმოოს ყოველგვარი შინაარსის მიმართ, უფრო სწორედ, საგნად გაიხადოს ყოველგვარი შემოსაზღვრულ-სასრულო შინაარსი, შეიმეცნოს და შეაფასოს იგი, დაადასტუროს ან უარყოს და ამ გზით თავისუფლება მოიპოვოს (იდეალურ განზომილებაში) ყოველივე სასრულოსა და შეზღუდულის მიმართ. ამ ფუნდამენტური ფაქტის აღნიშვნით ბუდიზმმა ნათელყო, რომ ადამიანი ვერასოდეს ვერ დაკმაყოფილდება მხოლოდ სასრულო-შემოზღუდუ-

¹³ იხ. Б. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. III, С. - Петербург, 1877—84, с. 41.

ლი ყოფიერებით, რომ მასში მოქმედებს უსასრულო-მარადიულობი-საყენ მიმართული ცნობიერება, რომ ამ ცნობიერების წყალობით ადამიანი ამაღლებულია ყოველივე არსებულზე და გარკვეული პასუხისმგებლობა ეკისრება მის მიმართ. ზემოთქმულს თუ გავითვალისწინებთ, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ადამიანის გათავისუფლების პათოსი ბუდიზმში მხოლოდ ნეგატიური ასპექტით არის წარმოდგენილი. ბუდიზმი გვეუბნება თუ რისგან უნდა მოვიპოვოთ თავისუფლება, ხოლო ის, რისთვისაც უნდა მოვიპოვოთ ეს თავისუფლება, თავის მხრივ, ნეგატიურ ღახასიათებას იძენს.

ბუნება მხოლოდ ილუზორულ სინამდვილედ თუ მივიჩნიეთ, ხოლო ამავე დროს, თუ არ გავგაჩნია ნამდვილი რეალობის პოზიტიური დახასიათება, მაშინ ხელთ შეგვრჩება მხოლოდ ნეგაცია ყოველგვარი დასტურის გარეშე და თვითონ ეს ნეგაცია მოგვევლინება იდეალის როლში. ასეთი იდეალით შეირადებული ადამიანისათვის, ცხადია, მიწიერ მოღვაწეობას ყოველგვარი აზრი ეკარგება, თუმცა არა ჩანს არც რაიმე პოზიტიური ზეციური სინამდვილე. ადამიანის პოზიტიური თავისუფლება აქ გამორიცხულია: იმ შემთხვევაში როდესაც ბუნებას რაღაც ზებუნებრივი, პოზიტიური შინაარსი უპირისპირდება (პლატონიზმი). მაშინ ადამიანის ბუნებისაგან გათავისუფლება, ამავე დროს, ნიშნავს ადამიანის გონის დაბრუნებას იმ გონით-იდეალურ სამეფოში, რომელიც თუმცა კი ყოველივე ემპირიულ-ბუნებისეულის უარყოფაა, მაგრამ თავისთავად პოზიტიური შინაარსის იდეალურ სისრულეს წარმოადგენს.

იმ შემთხვევაში კი, როდესაც ადამიანის ყოფიერებისათვის აუცილებლად არის მიჩნეული როგორც მასში არსებული ბუნებრივი საწყისი, ასევე სპეციფიკურ-ადამიანური გონითი აქტივობა, როდესაც მიჩნეულია, რომ ადამიანის დანიშნულება, გამომდინარე მისი ონტოლოგიური სტატუსიდან, გამოიხატება ღირებულებებისა და იდეალების მიხედვით გარე და შინაგანი ბუნების ისეთ მოვლა-პატრონობასა და რეგულირებაში, რომ ამ უკანასკნელმა, თავის მხრივ სპეციფიკურ-ადამიანურის უსასრულო გაშლა-განვითარების აუცილებელი საფუძვლის და „კეთილმოსურნე“ პარტნიორის როლი შეასრულოს, მაშინ შესაძლებელი ხდება ადამიანის სიცოცხლის საზრისის გამართლება არა მხოლოდ მიღმური, ზეციური, ზებუნებრივი სამყაროს ფარგლებში, არამედ სწორედ თვალხილული, ბუნებრივი სინამდვილის წიაღში. ამ შემთხვევაში, ადამიანის სპეციფიკურ ადამიანური მოღვაწეობა დახასიათდება როგორც ბუნებაში მოქმედი კონსტრუქციული, ანტიენტროპიული ტენდენციების გაგრძელება-განვითარება ადამიანურ დონეზე და ამავე დროს, როგორც ადამიანის გარეთ, ასევე ადამიანში მოქმედი ბუნების ენტროპიული, ქაოსისა და

ერთფეროვნების განმასახიერებელი ტენდენციების იმგვარი შეზღუდვა, რომ არ დაირღვეს ბუნების იერარქიული წყობა და სუბორდინაციული სტრუქტურა. ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ამგვარი მსოფლმხედველობრივი განწყობა ქრისტიანული ცნობიერებიდან იღებს სათავეს.

როგორც აღინიშნა, ადამიანი ვერ ახორციელებს თავის არსობრივ შესაძლებლობებს ვერც ყოველივე ამქვეყნიურის, ბუნებრივის უპირობო უარყოფის შემთხვევაში და ვერც თავისი ცხოვრების წესის მხოლოდ ბუნებრივით, ბიოლოგიურით შემოფარგვლის პირობებში. ნატურალისტურად გაგებული ცხოვრების წესი და შესაბამისი მსოფლმხედველობა ისეთივე სავალალოა ადამიანისათვის, როგორც ამქვეყნიური სინამდვილის უპირობო უარყოფა. ნატურალისტურად გაგებული ცხოვრების წესს მიყოლილი ადამიანი თავის ბიოლოგიურ მოთხოვნილებებს, ვნებებსა და ქიღრეკილებებს აღმერთებს და ცხოვრების აზრს მათ შეუფერხებელ რეალიზაციაში ხედავს. ცხოვრების ამგვარ ბიოლოგისტურ ორიენტაციას უცილობლად თან სდევს ადამიანის როგორც ფიზიკური, ასევე სულიერი სამყაროს დეფორმაცია. შეუზღუდავ ბიოლოგიურ იმპულსებს მიყოლილი ადამიანი დაუნდობლად აჩანაგებს ბუნებას, ეპყრობა მას მხოლოდ როგორც მოხმარების ობიექტს. ბუნების დეფორმაცია-გაჩანაგება კი საფრთხეს უქმნის თვითონ ადამიანის ფიზიკურ არსებობას. გარდა ამისა, ადამიანში ბიოლოგიური ძალების გაბატონება იწვევს მისი სულიერი უნარების წონასწორობის დარღვევას. დაუოკებელ და შეუზღუდავ ვნებათა თარეშს, ადამიანის სულიერი უნარების სუბორდინაციის მოშლას, რასაც უცილობლად ადამიანის ზნეობრივ დაკნინებამდე მიყვევართ. ამგვარად ორიენტირებული ადამიანი ყველაფერს მუშტრის თვალით უყურებს, ყველაფერი, მათ შორის სხვა ადამიანებიც, თავისი კეთილდღეობისა და კომფორტის მოპოვების საშუალებად მიაჩნია და ამ მიზნის მისაღწევად არაფერს არ დაერიდება. ცხოველურ შესაძლებლობებზე ორიენტირებული ადამიანის სულიერი და ფიზიკური დეგრადაციის შეთამბეკდავი მაგალითი მოჰყავს ევ. ტრუბეცკოის: „უბრალო დაბრუნება ცხოველურ სამყაროში, წერს იგი, ადამიანისათვის შეუძლებელია. რაც არ უნდა დამსგავსოს პირუტყვს, ადამიანი მაინც ინარჩუნებს ცხოველისაგან ერთ, არსებით განსხვავებას — თავისუფლებას და თუ იგი მხეცის იერ-სახეს იძენს, ეს არ არის მისთვის ბუნებრივი და აუცილებელი. აქ გვაქვს ცხოველური საწყისის დამკვიდრება, როგორც რაღაც ნორმალურისა და აუცილებელის. ადამიანის ეს დამშვება სიცოცხლის დაბალ სფეროში ბუნების საწინააღმდეგო და ამიტომ ასე საზარელია... ზოგჯერ ჩვენ საქმე გვაქვს გონის უბრალო გაქრობასთან, როცა ადამიანი იქცევა

გასიებულ პირუტყვად. ამ მეტამორფოზაზე მიანიშნებენ ჩამქრალი ლორისსადარი სახეები. მაგრამ გვხვდებით სხვასაც, როცა ადამიანურ ნაკვეთებში ნათლად გამოსკვივის მგლის ხახა, როცა ადამიანი გვიყურებს მტაცებელი ფრინველის ბოროტი თვალებით, როცა ჩვენ თვალნათლივ ვხედავთ არადამიანური ავხორცული ვნებით გამრუდებულ სახეს გახეთილი ლოყებითა და მოტკბო მოცინარი თვალბით¹⁴.

ამ უკიდურესი ვარიანტებისაგან განსხვავებით, კაცობრიობის ისტორიაში, როგორც წესი, ადამიანი ორიენტაციას იღებდა თავისი არსობრივი შესაძლებლობების განხორციელებაზე, თუმცა საზოგადოებრივი ცხოვრების შუზღუდულ-გაუცხოებულ ხასიათის გამო, მისი არსობრივი შესაძლებლობების გაგება, მათი იდეალის რანგში წარმოსახვა და შესაბამისი ქმედებაც ცალმხრივ-გაუცხოებულ ხასიათს ატარებდა. ამის ნათელ ილუსტრაციას წარმოადგენს საკაცობრიო და უფრო ვიწროდ, ევროპული ცივილიზაციის განვითარების მთელი ისტორია. ევროპული კაცობრიობის ცხოვრებაში, რომელმაც ვრცელი გზა გაიარა ანტიკურობიდან მოყოლებული, შუა საუკუნეების, აღორძინების, განმანათლებლობის, ინდუსტრიულ-კაპიტალისტური განვითარების გავლით, ვიდრე მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის ეპოქამდე. არაერთხელ შეცვლილა და წინა პლანზე წამოწეულა ადამიანის შესაძლებლობათა ის ასპექტები, რომელნიც სხვადასხვა ისტორიულ ეპოქებში იდეალის რანგში აყვანის საფუძველზე, ცხოვრების გეზის განმსაზღვრელი ძირითადი პრინციპის მნიშვნელობას იძენდნენ. ამ მხრივ ევროპული კაცობრიობის ისტორიული განვითარების და შესაბამისად, ადამიანის არსობრივი შესაძლებლობების ეტაპობრივი რეალიზაციის პროცესი, განმარტივებული სახით, ამგვარად შეიძლება წარმოვადგინოთ: როგორც ცნობილია, ანტიკურ ეპოქაში ადამიანის სრულყოფის მაჩვენებლად მიჩნეული იყო წმინდა ქვრეტასთან დაკავშირებულ შესაძლებლობათა განხორციელება. იგარაუდებოდა, რომ ამ გზით ადამიანი უცვლელ და მარადიულ სინამდვილეს ეზიარებოდა და თვითონაც მარადისობაში იმკვიდრებდა აღვიოს. მაგრამ ადამიანის არსობრივ შესაძლებლობათა საუფლო მბოლოდ ინტელექტუალური ქვრეტის უნარით როდი ამოიწურება; ადამიანის არსობრივ შესაძლებლობათა წრე მოიცავს დისკურსიულ-დამსაბუთებელი აზროვნების, ნებელობის, გრძნობის, გაადამიანურებული ვნებებისა და ვიტალური მოთხოვნილებების შესაძლებლობებსაც. ევროპული ადამიანის ამ შესაძლებლობების უპირატესი გაშლად განვითარება ისტორიის. მომდევნო ეპოქებს უკავშირდება. ასე მაგა-

¹⁴ Ев. Трубейкой. Смысл жизни, с. 42—43.

ლითად, შუა საუკუნეებში პიროვნული ღმერთისაკენ მიმართულ ადამიანის პიროვნულ-ნებელობითი აქტიურობის შესაძლებლობას მიეცა განხორციელების უპირატესი საშუალება და სრულყოფილი ადამიანის ნიმუშად ამ შესაძლებლობის განხორციელებაზე დამიზნებული ადამიანი გამოცხადდა. აღორძინებამ ადამიანის გრძნობად-ესთეტიკურ აქტივობას და შესაბამის შესაძლებლობებს მისცა უპირატესი გასაქანი და ასეთ აქტივობაზე ორიენტირებული ადამიანი მიიჩნია იდეალური ადამიანის ნიმუშად. განმანათლებლობამ ადამიანის განსჯით-რაციონალური შესაძლებლობები წამოსწია წინა პლანზე, ხოლო ანდუსტრიულ-კაპიტალისტური განვითარების ეპოქამ გრძნობად-მომხმარებლურ აქტივობაზე დამიზნებული ადამიანი და შესაბამისი შესაძლებლობები აიყვანა იდეალური ადამიანის კვარცხლბეკზე. განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს, რომ იდეალური ადამიანის სხვადასხვა მოდელებთან დაკავშირებული შესაძლებლობები თუმცა კი განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან შინაარსით, მაგრამ მათ ჰქონდათ რაღაც საერთოც. ეს საერთო კი გამოიხატებოდა იმაში, რომ იდეალური ადამიანის ყოველი ეპოქალური სურათის ღირებულებას ყოველთვის ჰქონდა საყოველთაობისა და ობიექტურობის პრეტენზია.

ისტორია იცნობს იდეალური ადამიანის და მისი შესაბამისი საზოგადოების ისეთ უტოპიურ მოდელებსაც, რომელთა განხორციელების არავითარი ობიექტური საფუძვლები არ არსებობდნენ სინამდვილეში. ამიტომ ამ უტოპიურ მოდელებთან დაკავშირებული შესაძლებლობების განხორციელებაზე მიმართული ადამიანური ქმედება ყოველთვის მარცხით მთავრდებოდა. ადამიანს, ერთი მხრივ, არ შესწევდა ძალა დაეძლია აღნიშნულ უტოპიურ შესაძლებლობებზე აღებული ორიენტაცია, მეორე მხრივ, შესაბამისი პირობების არარსებობის გამო იგი ვერ ახორციელებდა აღნიშნულ შესაძლებლობებს და იძულებული იყო კვლავ და კვლავ საწყის მდგომარეობას დაბრუნებოდა. ასეთ შესაძლებლობებზე ორიენტირებული ადამიანის ცხოვრების უსაზრისობა განსაკუთრებით მწვეველ განიცდება. ჯოჯოხეთის სხვადასხვა შემხარავ სახეებში სიმბოლიზებული ასეთი უსაზრისო ცხოვრების არა ერთი და ორი ნიმუში შემოგვიჩანს რელიგიისა და ხელოვნების ისტორიამ: მეფე იქსეონი მარადიულად მბრუნავ ცეცხლოვან ბორბალში, დანაიდების კასრი, ტანტალოსის ტანჯვა, სიზიფეს ჭაფა — აი უსაზრისო ცხოვრების კლასიკური ნიმუშები ძველ ბერძენებთან. ჯოჯოხეთური ვაების ანალოგიური ნიმუშები გვხვდება ქრისტიანულ სამყაროშიც. ასე მაგალითად, სვედენბორგი კალვინს ხედავდა ჯოჯოხეთში, რომელიც განწირული იყო მარადიულად ეწერა თავისი წიგნი ბედისწერის შესახებ, რომლის ყოველი დაწერილი ფურცელი ინთქმებოდა უფსკრულში, ისე რომ კალვინი იძულებული იყო კვლავ და კვლავ თავიდან დაეწყო იგივე სამუშაო.

თუ ამგვარი ცხოვრების ნიმუშები ძრწოლვასა და ღრმა მოწყენილობას აღძრავენ ადამიანში, არანაკლებ საშინელია ადამიანის ცხოვრება იმ შემთხვევაშიც, როდესაც იგი ამა თუ იმ განხორციელებულ შესაძლებლობებზე გაიყინება, თუ ეს რეალიზებული შესაძლებლობა აბსოლუტურობის სტატუსს დაიჩემებს და ადამიანის, კაცობრიობის უსასრულო განვითარების პერსპექტივას გადაეფარება. კალვინი, რომელსაც არა აქვს შესაძლებლობა განხორციელოს მიზანი, დაამთავროს თავისი წიგნი და ამიტომ ერთსა და იმავე საშუალოს უბრუნდება მარადიულად, ისეთსავე სიბრალულს იწვევს, როგორც კალვინი, რომელმაც დაამთავრა თავისი წიგნი და ამის შემდეგ მხოლოდ მისი მარადიული ქვერეტით არის დაკავებული, რადგან აღარაფერი ახალი აღარა აქვს სათქმელი და გასაკეთებელი, კალვინი, რომელსაც აღარავითარი ახალი ოცნება აღარ აწუხებს, რომელმაც თუმცა კი განახორციელა თავისი მიზანი, მაგრამ, ამავე დროს დაკარგა თავისი სუბიექტურობა, შეაფერხა თავისი არსობრივი შესაძლებლობების შემდგომი რეალიზაცია.

როგორც გამოიჩვენა, უნივერსალური იდეალის როლი მხოლოდ ისეთმა შესაძლებლობამ შეიძლება ითამაშოს, რომლის განხორციელებაც არ ზღუდავს ადამიანის შესაძლებლობების უსასრულო განხორციელების პერსპექტივას და ამავე დროს, მაქსიმალურად ზღუდავს ადამიანის კონკრეტულ-ისტორიულ არსებობაში ცალმხრივობის მოქმედებას. ამგვარი შესაძლებლობა შეიძლება განისაზღვროს როგორც იდეალი — ადამიანის ცხოვრების წარმმართველი და გამამთლიანებელი უმაღლესი მიზანი. ეს მიზანი შინაარსობრივად შეიძლება დახასიათდეს როგორც ადამიანის გარემომცველი, ასევე მისი შინაგანი ბუნების უსასრულო სრულყოფა-პარმონიზაცია, რაც, თავის მხრივ, საპყროსა და ადამიანის თეოზისის, განღმერთების პროცესს უკავშირდება: როდესაც ბუნებაზე ვსაუბრობთ, მხედველობაში გვაქვს როგორც ადამიანის გარეთ არსებული, ასევე თვითონ ადამიანში მოქმედი ბუნება, ის რაც ადამიანს მომადლებული აქვს, რაც მას არ შეუქმნია, რაც მას ეძლევა, ის შინაარსი რის საფუძველზეც მან უნდა გაშალოს თავისი შემოქმედებითი საქმიანობა. ადამიანში მოქმედი და მის გარეთ არსებული ბუნების სტიქიური ძალების იგაღმერთება, მათი მიჩნევა ცხოვრების წარმმართველ ნორმად და მათდამი სპეციფიკურ-ადამიანური, გონითი ძალების მხრიდან ღირებულებითი კონტროლის ზოდუნება, ამ ბუნებრივ ძალებს უცილობლად არანორმალურ-ადამიანურ, ანტიადამიანურ ძალებად აქცევს. სპეციფიკურ-ადამიანურ ძალებზე და უნარებზე მსჯელობა ფუძნდება ადამიანის იდეაზე, ადამიანობის განმსაზღვრელ ფუნდამენტურ შესაძლებლობა-

ზე. ეს იდეა, ეს ფუნდამენტური შესაძლებლობა გვაძლევს იმის საშუალებას, რომ მასთან არსობრივად დაკავშირებული ძალები და უნარები საკუთრივ-ადამიანურ, ჭეშმარიტად-ადამიანურ ძალებად და უნარებად გამოვაცხადოთ. ადამიანის ამ არსობრივი ძალების შეუფერხებელი, უსასრულო, მთლიანობით-პარმონიულ გაშლა-განვითარებაში განსახიერდება ადამიანის სრულყოფის, მისი ცხოვრებისეული იდეალის განხორციელების ჭეშმარიტი პროცესი. მაშასადამე, აქ ადამიანის სრულყოფის მაჩვენებელია არა ერთხელ და სამუდამოდ მიღწეული რაღაც მდგომარეობა, არამედ მარადიული შემოქმედება, რომელიც აფართოებს ადამიანის შემდგომი წინსვლისა და შემოქმედების პერსპექტივას¹⁶.

¹⁶ თავის შესანიშნავ ნაშრომში „Человек как философская проблема“ გამოჩენილი ქართველი ფილოსოფოსი ზ. კაკაბაძე დამაჯერებლად ასაბუთებს, რომ სწორედ შემოქმედება, რომელიც შემდგომი შემოქმედებით მოლაცუობის შესაძლებლობებს აფართოებს, როგორც ცალკეული ადამიანის, ასევე მთლიანად კაცობრიობის უმაღლეს მოწოდებად უნდა იქნეს მიჩნეული.

ღირებულების ობიექტურობა და პიროვნების პრობლემა

„ობიექტურობის“ პრობლემა ფილოსოფიის ერთ-ერთ უმთავრეს და ურთულეს პრობლემას წარმოადგენს. საკმარისია მივუთითოთ იმ გარემოებაზე, რომ სუბიექტივიზმისაგან, როგორც ობიექტურობის საწინააღმდეგო ვითარებისაგან, თავის დაზღვევა ყოველი ფილოსოფიური დისციპლინის არსებითი წანამძღვარია.

ფილოსოფიის ისტორია, ანტიკურბიდან დაწყებული თანამედროვე მიმდინარეობებამდე, შეგვიძლია განვიხილოთ როგორც ობიექტურობა-სუბიექტურობის პრობლემის გადაჭრის მრავალრიცხოვანი მცდელობები.

განსაკუთრებული წვლილი ამ საკითხის კვლევაში მიუძღვის სოკრატეს, დეკარტსა და კანტს, ხოლო ჰუსერლის მიერ ფსიქოლოგიზმისა და სუბიექტივიზმის საფუძვლიანი კრიტიკის შემდეგ ფენომენოლოგიურმა მეთოდმა გზა გაუხსნა სუბიექტივიზმის წინააღმდეგ ბრძოლას აქსიოლოგიაშიც.

ტრადიციული და ახალი ფილოსოფიის არსებით ნიშნად ედ. ჰუსერლი „ობიექტურობასა“ და „სუბიექტურობას“ ასახელებს. მისი აზრით, ძველი ფილოსოფიისათვის ობიექტი იყო დასაყრდენი, სუბიექტი ობიექტივიზაციით უნდა გაგებულყო. ახალი ფილოსოფია, პირაქით, გაგება-ახსნის საჭიროების მქონედ აცხადებს ობიექტურს და ასეთ გაგებას სუბიექტიდან ელის. ორივეს, ძველსა და ახალ ფილოსოფიას, ამოცანა ერთი რჩებათ — სამყაროს გაგება, მისი დასაბუთებული ახსნა [1, გვ. 29—30].

მიუხედავად იმისა, რომ თანამედროვე ფილოსოფიაში არის ძლიერი ტენდენცია სუბიექტ-ობიექტურობის პრობლემის გაუფასურებისა, არიან ფილოსოფოსები, რომლებიც ობიექტურობის პრობლემას ერთ-ერთ უმთავრეს პრობლემად მიიჩნევენ. მაქს შელერი-სა და ნიკოლაი ჰარტმანის აზრით, ობიექტურობის ნამდვილი გაგება შესაძლებელია მხოლოდ ღირებულებებისა და პიროვნების განხილვის ფონზე, მხოლოდ პიროვნებას შეუძლია საგნები განიხილოს „მათთვის“. „თავისთავად“, მათი ობიექტური ღირებულების გამო. სწორედ ამ სპეციფიკურ-ადამიანური უნარის წყალობით ახერხებს

ადამიანი იმას, რომ თავისი თავი იაზროს არა ყოველივეს ცენტრში, ანთროპოცენტრისტულად, არამედ როგორც ერთ-ერთი საგანი სხვა საგნებს შორის, ანუ ობიექტურად. არსებული უნდა იზომებოდეს არა ადამიანის მასშტაბით, არამედ ობიექტური ღირებულების თვალსაზრისით, რაც იმის გარანტიას იძლევა, რომ ობიექტმა, როგორც არსებულმა, შეინარჩუნოს თავისთავადობა და არ იყოს სუბიექტურობის დალის მატარებელი.

კანტის ცნობილი მოთხოვნა, რომ ესთეტიკური განწყობა უნდა იყოს დაუინტერესებელი, ფაქტიურად ობიექტურობის მოთხოვნაა, ინდივიდუალურ-სუბიექტივისტური თვალსაზრისის დაძლევაა. ლოგიკურად სწორად მსჯელობდა კანტი, როდესაც ამტკიცებდა, რომ რაზან არ ვიცით როგორია ნივთი თვითონ, თავისთავად, იგი შეუმეცნებელი გვჩნება. კანტს რომ დაეყენებინა კითხვა — „როგორია ნივთი ჩვენთვის?“ — მას პასუხიც ექნებოდა, მაგრამ ეს პასუხი მას არ მიაჩნდა ნივთის მეცნიერულ შემეცნებად. ერთადერთი სწორი სურათი სამყაროსი შეიძლება იყოს მხოლოდ ობიექტური თვალთახედვით დანახული, ყოველივე სუბიექტივისტური ვნებს ობიექტის თავისთავადობას.

ვინც იზიარებს პროტაგორას ფორმულას, ის ლოგიკური აუცილებლობით უნდა მივიდეს იმ დასკვნამდე, რომ არ არსებობს სხვა ფილოსოფია, გარდა ანთროპომორფისტულისა, რომლის მიხედვით ადამიანს შეუძლია სამყარო იხილოს მხოლოდ ადამიანის თვისებებში, სუბიექტივისტურად, როგორც ადამიანის თვისებების გამოვლინება. ნებისმიერი დისციპლინა მხოლოდ მაშინ იქნება ჭეშმარიტად მეცნიერული, როცა იგი დააკმაყოფილებს იმ მოთხოვნებს, რომლებიც უზრუნველყოფენ ჭეშმარიტების წვდომას, ობიექტურობას.

მეცნიერება სუბიექტის შესახებაც უნდა იყოს ობიექტური (ფსიქოლოგია) და ეს, მით უმეტეს, ასე უნდა იყოს, როცა საქმე ეხება ღირებულებას — ფენომენს, რომელზედაც ლაპარაკი არ შეიძლება მხოლოდ სუბიექტურ ასპექტში.

მართალია, ჭეშმარიტება სხვაა და ღირებულება სხვა, მაგრამ მოძღვრება ღირებულების შესახებ, აქსიოლოგია, ისევე უნდა შედგებოდეს ჭეშმარიტი მსჯელობებისაგან, როგორც შემეცნების თეორია. აქსიოლოგია, ისევე როგორც გნოსეოლოგია, ობიექტური უნდა იყოს.

აქსიოლოგიას მრავალი ამოცანა აკისრია. მან უნდა გაგვიწიოს დახმარება ბევრი ზნეობრივი პრინციპის უფრო ღრმა წვდომაში, სწორი ესთეტიკური განწყობის შემუშავებაში, ღირებულების ბუნების ნათელყოფაში და ა. შ. მაგრამ რაც არ უნდა მნიშვნელოვანი

ფუნქციები დავაკისროთ ამ მეცნიერებას, იგი არსებობის უფლებას მხოლოდ ღირებულების ობიექტურობის დაფუძნებით შეძლებს.

აქსიოლოგიის უმთავრესი ამოცანა აბსოლუტური ღირებულების დაფუძნება, ღირებულების ობიექტურობის დასაბუთება და აქსიოლოგიური რელატივიზმის დაძლევაა. რელატივიზმი არის შეხედულება, რომლის მიხედვით ყველა ღირებულება არის რელატიური და სუბიექტური. „სუბიექტური ღირებულება“ მოიხმარება იმის აღსანიშნავად, რომ ღირებულება მნიშვნელობს მხოლოდ ერთი, ცალკეული ადამიანისათვის, სუბიექტისათვის. ღირებულების მნიშვნელობას ყველასათვის, ანუ მის მნიშვნელობას ყოველი სუბიექტისათვის ობიექტურობა ეწოდება. აბსოლუტური ღირებულება, ამავე დროს, ობიექტური ღირებულებაც არის.

როგორც ცნობილია, დავობენ იმაზე, თუ როგორი შეიძლება იყოს ღირებულება — მართო დადებითი თუ, აგრეთვე, უარყოფითი. აუ ვიგულისხმებთ, რომ „ღირებულება“ და „ღირებული“ არ არის ერთი და იგივე, მაშინ უმტკივნეულოდ შეიძლება ლაპარაკი დადებით და უარყოფით ღირებულებებზე. ამ თვალსაზრისის თანახმად, მოვლენა ღირებულებაა თუ მას საერთოდ შეფასების თვალსაზრისით შევხედავთ, დამოუკიდებლად იმისა, თუ როგორი იქნება ამ მოვლენის „ფასი“ — დადებითი თუ უარყოფითი. ღირებულების გარეშე მხოლოდ ის შეიძლება იდგეს, რაც სრულიად ინდიფერენტულია ღირებულებისადმი (თუ შესაძლებელია ასეთი მოვლენის არსებობა). აქსიოლოგიის თვალსაზრისით არც ბოროტება და არც სიმახინჯე ინდიფერენტულნი არ არიან ღირებულების მიმართ. მაშასადამე, ამ მოვლენებს ჰქონიათ რალაც ღირებულება, ამ შემთხვევაში — უარყოფითი როგორც შეცდომაა გნოსეოლოგიური ცნება, სიმახინჯე — ესთეტიკური, ისე უარყოფითი ღირებულებაა აქსიოლოგიის ერთ-ერთი კატეგორია.

ის ფაქტი, რომ აბსოლუტური ღირებულება არის ღირებულება, რომელსაც რომელიმე სუბიექტი აღიქვამს, არ ეწინააღმდეგება აბსოლუტურობას, ობიექტურობას, თვითმართობას. ცნება „აბსოლუტური“, „ობიექტური“ ისეთ ობიექტებსაც მიეყენება, რომლებიც იწყობებიან მიმართებათა სისტემაში.

საბუთები, რომლებიც ღირებულების რელატივისტური თეორიების დამცველებს მოჰყავთ ღირებულების სუბიექტურობის დასაბუთებლად, უმეტესწილად რეალობაზე დაკვირვების ინდუქციისაგან შედგება. მათი მიხედვით, გარემომცველ სამყაროში, ყოველდღიურობაში ნათლად ჩანს ღირებულებათა რელატიურობა: ის, რაც ერთი კაცისათვის ღირებულაა, ძვირფასია, მეორისათვის არავითარ ფასეულობას არ წარმოადგენს. ერთი და იგივე მოვლენა ერთი ადამიანისა-

თვის დიდი ბედნიერებაა, ხოლო მეორისათვის — ნამდვილი ტრაგედია. აქ აუცილებელია იმ ვითარების გათვალისწინება, რომ ერთმანეთისაგან უნდა იქნას განსხვავებული თვითონ ღირებულება, როგორც ასეთი, როგორც რაღაც შინაარსი და მისი განხორციელება სინამდვილეში. ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან ქცევის ნორმები და მათი შესაბამისი ღირებულებანი. ერთი და იგივე ღირებულება სხვადასხვა პირობებში შეიძლება გახდეს სხვადასხვა, ხანდახან კი ურთიერთდაპირისპირებულ მოვლენათა წყარო. მაგალითად, დებულებიდან: „ერთი პიროვნების პიროვნული ღირებულება ტოლფასია მეორის პიროვნული ღირებულებისა“, — სხვადასხვა პირობებში და ვითარებებში შეიძლება წარმოიშვას ორი საპირისპირო ნორმა: „იზრუნე სხვებისათვის“ და „იზრუნე შენთვის“ [2, გვ. 219]. მაგრამ ამას გავლენის მოხდენა არ შეუძლია ღირებულების აბსოლუტურ, ობიექტურ ბუნებაზე. თანაც ღირებულების ფილოსოფიის არსებობის ერთ-ერთი პირობაა ის გარემოება, რომ უნდა 'გაირკვეს არა ღირებულები, არამედ ღირებულება. ღირებულების მოცემულობა იგულისხმება. საკითხი ეხება იმას, თუ რა არის ის, რასაც ღირებულება ეწოდება, ე. ი. საჭიროა ღირებულების წმინდა ფენომენის მიღება და მისი დესკრიფცია. დესკრიფცია უნდა შეეხოს, აგრეთვე, ღირებულების ხელვის აქტსაც. პირველი გაარკვევდა, მაგალითად, იმას, თუ რა კატეგორიას ეკუთვნის ღირებულება: თვისებას თუ მიმართებას და ა. შ. მეორე კი — იმას, თუ რა გზით შეგვიძლია ვწვდეთ ღირებულებას, რომელია მასთან მისასვლელი ორგანო: ინტელექტი, გრძნობა, ნებელობა თუ სხვ.

ამგვარად, აქსიოლოგიას არ აინტერესებს ღირებულები, მისი ყოფიერება, არამედ მხოლოდ ღირებულების დესკრიფცია და მისი წვდომის აქტის ანალიზი.

ღირებულება ნეიტრალურია როგორც ყოფიერების (არსებობა-არარსებობის), ასევე იდეის მიმართაც. იდეისა და ღირებულების დაკავშირება პირველად პლატონის ფილოსოფიაში მოხდა, რამაც, როგორც ახლა ამბობენ, ცოტა ზიანი როდი მოუტანა იდეის თეორიას [2, გვ. 431].

ის გარემოება, რომ ღირებულები საგნიდან „განცალკევებული“, აბსტრაგირებული ღირებულება იდეის სახით იაზრება, არაფერ სპეციფიკურს არ გვაწვდის ღირებულების რაობაზე, რადგან იდეალურობა არ არის ღირებულებისათვის სპეციფიკური ნიშანი. არსებობენ ღირებულების მიმართ ინდიფერენტული იდეებიც, მაგალითად: უსასრულობა, უცვლელობა და ა. შ. ღირებულების იდეალურობის ჩვენება არ ნიშნავს მის დასაბუთებას. ღირებულებისაგან გათავისუ-

ფლება იღვას ათავისუფლებს აგრეთვე იდეალისა და ნორმის ცნებებთან. რასაც ღირებულება არა აქვს, იმას არ შეიძლება ნორმისა და მიზნის ფუნქცია დაეკისროს. რაობის, არსის დადგენა არ მოითხოვს ნორმის მიღებას, არავითარ ინტენციას არ შეიცავს თავის გარეშე მიჩნეულისა და სავალდებულოს მიმართულებით. ყოველივე ეს უნდა დაემყაროს დამატებით მოსაზრებებს, რომელთაც არსთან არა აქვთ კავშირი.

იზოლირებულ იდეებს არა აქვთ არც მიმართება და არც რაიმე „ძალა“. იდეა მოთხოვნის სახეს მხოლოდ მაშინ იღებს, როდესაც მისი რეალიზაციის საფუძველი ან პირობები შეიქმნება. თავისთავად აღებული კი იგი არის ინტენციის არმქონე რაობა.

ღირებულება, მართალია, იდეალური ფენომენია, მაგრამ არ არის სწორი იდეალურის ფსიქოლოგიზაცია, იდეის წარმოდგენა ცნებების სახით. „ფსიქიკის წარმოდგენა გონის სახით ღუპავს ფსიქოლოგიას, ხოლო გონის დაყვანა ფსიქიკაზე — ფილოსოფიას“ [2, გვ. 401]. „პირველი, რასაც უნდა ვებრძოლოთ, არის თანამედროვე მიდრეკილება აიდეტურის ფსიქოლოგიზაციისა, რომელსაც ბევრი „იდეალისტი“ მისდევს, ვინც იღვას, არსს „ფსიქიკურ შენადგენად“ აღიარებს და მაგალითად, ფერის არსსა და ფერის არსის ცნობიერებას ერთმანეთში ურევს“ [1, გვ. 118]. თუ იდეალურს ვუწოდებთ მხოლოდ ისეთ შინაარსებს, როგორებიცაა რეალურ-ფსიქიკური პროცესები და არ ვიგულისხმებთ არაფერ სხვას, გარდა ამ შინაარსებისა, მაშინ შეუძლებელი იქნება ლაპარაკი საყოველთაო ხასიათის მქონე დებულებების, აბსოლუტური, ობიექტური ღირებულებების შესახებ.

აქსიოლოგიის, როგორც დამოუკიდებელი დისციპლინის არსებობის პირობაა თავისი საკვლევი ობიექტის — ღირებულებებისათვის სპეციფიკური ყოფიერებითი სფეროს გამოძებნა, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი დაკარგავს თავისთავადობას და რომელიმე სხვა დარგის ნაწილი გახდება. აქსიოლოგიამ უნდა დაადგინოს თუ რა არის ღირებულება, როგორც სპეციფიკური ონტიური ინსტანცია. თუ არ არსებობს ღირებულების სპეციფიკური ყოფიერება, თუ ღირებულებას არ გააჩნია არსებობის მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი წესი, მაშინ იგი დაკარგავს დამოუკიდებლობას და იძულებული იქნება შეუერთდეს სხვა მეცნიერებას. ყველაზე დიდი საფრთხე, რომელიც აქსიოლოგიის სუვერენობას ემუქრება, არის ფსიქოლოგიზმი და რელატივიზმი.

ღირებულების „ხილვა“, მისი წვდომა გარკვეულ განცდებთან არის დაკავშირებული. თუ ღირებულებას არ განვიცდით, ვერასოდეს

მივალთ მის ქვეშარიტ გაგებასთან. მაგრამ აქ იქმნება საშიშროება ღირებულების იდენტიფიკაციისა მის მიერ გამოწვეულ გრძნობებთან. თუ ღირებულებას მხოლოდ განცდად მივიჩნევთ, მაშინ იგი ფსიქოლოგიის შესწავლის ობიექტი ყოფილა, ისევე როგორც ყოველი სხვა სახის განცდა. ზედმეტი ყოფილა მისთვის ცალკე დისციპლინის შემუშავება აქსიოლოგიის სახით — ასე მსჯელობენ ფსიქოლოგისტური აქსიოლოგიის მიმდევრები.

ღირებულების ფსიქოლოგისტური თეორიები ცდილობენ დაასაბუთონ, რომ ნებისმიერ ობიექტს ღირებულება მხოლოდ იმდენად გააჩნია, რამდენადაც იგი სუბიექტში გარკვეულ ფსიქიკურ განცდას წარმოშობს. ზოგიერთი თეორიის მიხედვით ეს განცდა არის სიამოვნება, სხვების თანახმად — ლტოლვა, ინტერესი და ა. შ. განსაკუთრებით პოპულარული ეთიკური თეორია, რომელიც სიამოვნებას მიიჩნევს ადამიანური მისწრაფების ერთადერთ მოტივად და საბოლოო მიხნად, ჰედონიზმის სახელით არის ცნობილი. ამ თეორიის თანახმად, ლტოლვათა, სურვილთა, მისწრაფებათა ობიექტური შინაარსი არის ამ აქტების გამოყენება რეალური მიზნის — სიამოვნების მისაღწევად. მაგალითად, ჯ. ს. მილის აზრით, მხოლოდ სიამოვნება და ტკივილის შექონლობაა მარადიული ღირებულება. ყველა სხვა გამოყენება სალდება ამ ღირებულებისაგან არის ნაწარმოები და გამოყენება საშუალებად მის მისაღწევად. მილის თეორიის უმთავრესი პრინციპი ასე გამოითქმება: „ის, რაც ღირებულია, ამავე დროს სასურველიც არის“.

ღირებულების ფსიქოლოგიური თეორიები ღირებულების ყოფიერების დაყვანას ცდილობენ ფსიქიკურ ყოფიერებამდე — განცდიით რეალობამდე. ისინი ისეთსავე შეცდომას უშვებენ, როგორც ეს ხშირად ხდება გნოსეოლოგიაში — ქვეშარიტი შემეცნება შეიძლება მიღწეულ იქნას სუბიექტის მიერ მხოლოდ გარკვეული ფსიქიკური აქტების მეშვეობით. იმ აქტების კვლევა, რომლებიც მოწოდებულნი არიან ქვეშარიტების გამოსავლენად. შემეცნების ფსიქოლოგიის საქმეა, მაგრამ იგი ვერ გასცემს პასუხს კითხვაზე თუ რა არის თავად ქვეშარიტება. ქვეშარიტების არსის, სტრუქტურისა და თვისებების შესწავლა გნოსეოლოგიისა და ლოგიკის საქმეა, მეცნიერებებისა, რომლებიც ცნობიერებასა და მის აქტებს შეისწავლიან და არა ფსიქიკასა და ფსიქიკურ ფუნქციებს. უდიდესი შეცდომაა გნოსეოლოგიურ და ლოგიკურ პრობლემათა აღრევა ფსიქოლოგიურთან. ფილოსოფიამ, ჯანსაყუთრებით კი ფენომენოლოგიურმა მიმდინარეობამ, შეძლო ამ ცდომილების დაძლევა, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ჩვენ ხშირად ვხვდებით ანალოგიურ შეცდომებს ღირებულების თეორიებში. უნდა აღინიშნოს, რომ ისინი ისევე არიან მცდარი, როგორც მსვავსი შემ-

თხვევები გნოსეოლოგიაში. ღირებულების მიერ გამოწვეულ განცდებს უნდა იკვლევდეს ფსიქოლოგიის სპეციალური ნაწილები — ღირებულებითი განცდისა და ჰეშმარიტების განცდის ფსიქოლოგია. იგივე შეიძლება ითქვას ეთიკისა და ესთეტიკის მიმართაც. ამგვარ კვლევას ღირებულების ფსიქიკური ეფექტების ანალიზი ევალუება. ამრიგად, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ღირებულება, მისი ყოფიერება — აქსიოლოგიის კვლევის ობიექტია, ხოლო მისი სუბიექტური კორელატი კი — ფსიქოლოგის.

აქსიოლოგიის, როგორც სპეციალური ფილოსოფიური დისციპლინის, ერთ-ერთი სიძნელე იმაშია, რომ მან აუცილებლად უნდა მონახოს გზა ღირებულებისაკენ ისე, რომ ამისათვის არ დასჭირდეს ფსიქიკურზე გავლა. მხოლოდ ამ ამოცანის გადაჭრის შემდეგ არის შესაძლებელი ღირებულების თეორიის შექმნა. სანამ ასეთი გზა არ მონახულა, სანამ ღირებულების არსი მის განცდაზე დაყვანილი, კვლევის სფეროდ ყოველთვის მოგვევლინება ფსიქოლოგია და არა აქსიოლოგია.

ფსიქოლოგიზმის დაძლევა აქსიოლოგიაში ნიშნავს მისი საკვლევი ობიექტის — ღირებულების განსაზღვრას და კვლევას ისე, რომ ამისათვის ფსიქოლოგია არ იქნეს გამოყენებული. კრიტიკულად უნდა მივუღებთ, აგრეთვე, ღირებულების წვდომის „ორგანოსაც“ — ღირებულებით ცნობიერებას, რომელიც ფსიქიკური პროცესებისაგან განსხვავებულად უნდა წარმოვიდგინოთ. ღირებულებით ცნობიერებას უნდა ჰქონდეს უნარი უშუალოდ მიიმართოს ღირებულებისაკენ. მხოლოდ ამ პირობით არის შესაძლებელი ფსიქოლოგიზმის დაძლევა და ფსიქიკური სინამდვილის გამოყოფა აქსიოლოგიურისაგან, ფსიქიკური პროცესების განსხვავება გონითი აქტებისაგან. სანამ აქსიოლოგია ამ ორ სფეროს მკვეთრად არ გამოიჩნავს ერთმანეთისაგან, შეუძლებელი იქნება მისი შემდგომი განვითარება.

აქსიოლოგიის საკვლევი ობიექტის — ღირებულების განცდის ფსიქოლოგიას ისეთივე ადგილი უნდა ეკუთროს ფსიქოლოგიაში, როგორც ინტელექტუალური, მორალური ან ესთეტიკური განცდის ფსიქოლოგიაებს. ამიტომ აუცილებელია ღირებულებითი განცდის განსხვავების დადგენა არა მხოლოდ ღირებულებისაგან, არამედ, აგრეთვე, აზროვნებითი და ნებისყოფის განცდათაგან. ჰეშმარიტება და სიყალბე, მშვენიერება და სიმახინჯე, სიკეთე და ბოროტება თავად არიან დადებითი და უარყოფითი ღირებულებანი და გარკვეულ გრძნობებს აღძრავენ ადამიანში. მათ შორის დიდი მსგავსებაა, მაგრამ იგივეობის ნიშანი აქ არ დაისმის. ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან როგორც მათი გამომწვევი მოვლენები, ასევე თვით ეს განცდებიც, თვით ეს გრძნობებიც.

რატომ არიან შეფასებები ასე ცვალებადნი და რა განაპირობებს მათ ისეთ სხვადასხვაგვარობას, რაც საფუძველს აძლევს ბევრ მოაზროვნეს საერთოდ უარყოს ღირებულების აბსოლუტურობა, ობიექტურობა, მისი საყოველთაო-სავალდებულო ხასიათი.

გაეჩვენათ ვითარება, რომელიც ნიშანდობლივია გნოსეოლოგიური შეცდომის დროს. აღქმაში შენიშნული ილუზიები და შეცდომები მეტწილად იმით არიან გამოწვეულნი, რომ ცნობიერების მუშაობაში განცდებიც იღებენ მონაწილეობას და ობიექტურ ასახვას სუბიექტურ; ელფერს აძლევენ. აქედან მომდინარეობს ობიექტურისა და სუბიექტურის გათიშვის სიძნელე. ცნობიერება, როგორც ცნობიერობა მუდამ შემუცდარი იქნებოდა და შეცდომა არსებითად შეუძლებელი, მის მუშაობაში განცდები რომ არ იღებდნენ მონაწილეობას და ობიექტური სინამდვილის ადგილს რომ არ იჭერდნენ. სწორი შეფასების აუცილებელი პირობა ღირებულებითი ცნობიერებაა და არა განცდა, ფსიქიკური ცხოვრება. გამოდის, რომ აქსიოლოგიაში ფსიქოლოგიის შექცა არის აქსიოლოგიური შეცდომის, გნოსეოლოგიზმის მიზეზი.

ამრიგად, ღირებულება თავს ავლენს როგორც რთული ფენომენი. მის გამოვლენაში პირობითად შეგვიძლია განვასხვაოთ სუბიექტური და ობიექტური მომენტები. სუბიექტური მომენტი იქნება ის ვითარება, რომ ღირებულების აღმქმელი ადამიანი განიცდის ღირებულების მიერ გამოწვეულ გარკვეულ განცდებს, გრძნობებს. შესაბამისად, ობიექტური მომენტი იქნება ამ გრძნობათა გამოწვევევი ღირებულება თავად. სწორედ ამ ორი მომენტის გაუმიჯნაობა ხდება მიზეზი აქსიოლოგიაში დაშვებული შეცდომებისა.

შეცდომები ღირებულებათა წვდომაში, მცდარი შეფასებები უფრო ხშირია, ვიდრე ანალოგიური სახის ცდომილობები სხვა დისციპლინებში. ღირებულებითი სინამდვილის გამოყოფა, მისი ობიექტურობის დაცვა და აბსოლუტური ღირებულების საყოველთაობის დადგენა უფრო ძნელია, ვიდრე იმავე ამოცანის შესრულება კემპარტების შემთხვევაში გნოსეოლოგიასა და ლოგიკაში. ეს იპის გამო ხდება, რომ ღირებულების ხედვაში ერევა რთული, მრავალფეროვანი და ხშირად ურთიერთსაწინააღმდეგო გრძნობები. მაგრამ სიძნელეთა მრავალფეროვნებისა და სიმრავლის გამო ჯერ არც ერთ შეცნობას არ უთქვამს უარი თავის შესწავლას ობიექტზე. აბსოლუტურობის, ობიექტურობის დაცვა და დაფუძნება არანაკლებ მნიშვნელოვანია აქსიოლოგიაში, ვიდრე, მაგალითად, გნოსეოლოგიაში. ფსიქოლოგიზმისაგან თავის დაზღვევა ნებისმიერი ფილოსოფიური დისციპლინის არსებითი აუცილებლობაა და ეს ასეა აქსიოლოგიაშიც.

ლირებულების წვდომისათვის მოწოდებული გონითი აქტები არსებითად განსხვავდებიან ფსიქიკურ პროცესთაგან, განცდებისაგან. ლირებულების განცდა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ფსიქიკის საქმეა და ბუნებრივია, ყოველ ადამიანს ძალუძს. მისგან განსხვავებით, ლირებულების წვდომა, შეფასება, პოზიციის დაჭერა მხოლოდ პიროვნების საქმეა. ლირებულების განცდა ისევე მიმდინარეობს, როგორც ნებისმიერი ფსიქიკური პროცესი. შეფასება კი, როგორც გონითი აქტი, სრულდება, უნდა შესრულდეს, იგი მნიშვნელობას გვაწვდის. მას არ ახასიათებს ისეთივე მკაცრი აუცილებლობა, როგორც ფსიქიკურ ფუნქციებს. მათი შესრულება მთლიანად არის დამოკიდებული პიროვნებაზე, რომელიც მხოლოდ მაშინ ავლენს თავის პიროვნულ ბუნებას, როდესაც აქტებს ახორციელებს. შეფასებისას პიროვნება გარკვეულ პოზიციას იკერს განცილი ლირებულების მიმართ, ადგენს მის. ხარისხს, მიუჩენს მას შესაბამის ადგილს ლირებულებათა იერარქიაში, მსჯელობს მის შესახებ. ამგვარი შეფასება ლირებულებათა სისტემატურ გრადაციას მოითხოვს. შეფასება ყოველთვის მსჯელობით გამოითქმის და მასში ინტელექტუალური რეფლექსია მონაწილეობს.

ლირებულების განცდისა და შეფასების უნარები ისე განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, რომ ერთი მათგანით უხვად დაჯილდოებული ადამიანი მოკლებულია მეორეს. კრიტიკულად შემფასებელი და განმცდელი სხვადასხვა განწყობით არიან მიმართულნი ლირებული საგნისადმი. პირველი მათგანი აფერხებს განცდის ფანვითარებას, მაშინ როცა მეორე უკუაგდებს პირველს. ლირებულებითი განცდა მით უფრო ძლიერია, რაც უფრო „თავდავიწყებით“ განიცდის იგი. დაპირისპირებას განმცდელსა და მის ობიექტს შორის მხოლოდ აზროვნების ჩარევის შედეგად აქვს ადგილი, მაშინ, როდესაც შემფასებული სუბიექტი თავის პოზიციას აყალიბებს ფანცილი ლირებულების მიმართ.

ლირებულების მიერ გარკვეული გრძნობის გამოწვევა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს, რომ ჩვენ გავგაჩნია ცოდნა ლირებულების შესახებ. იმისათვის, რომ ლირებულება იქნეს არა მხოლოდ განცილილი, არამედ, აგრეთვე, შემეცნებელიც, აუცილებელია კოგნიტიური აქტები. ისინი მიმართულნი უნდა იყვნენ ერთდროულად ორთავე ვითარებაზე: როგორც ლირებულების მიერ გამოწვეულ გრძნობებზე, ასევე მათში გამოვლენილ ფენომენზე — თავად ლირებულებაზე.

ლირებულების მიერ გამოწვეული გრძნობების მიჩნევა თავად ლირებულებად აქსიოლოგიას აყენებს არა მხოლოდ ფსიქოლოგიზმის, არამედ, აგრეთვე, რელატივიზმის საშიშროების წინაშეც. რელატივისტების თანახმად, ობიექტის ის თვისება, რომელიც სუბიექტში

ღირებულების განცდას იწვევს, ღირებული მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი ამ განცდას იწვევს. როგორც კი აღმოჩნდება, რომ ობიექტი კარგავენ ამა თუ იმ განცდას გამოწვევის უნარს, მისი ღირებულება უქმდება. ვინაიდან განცდა ფსიქიკური პროცესია და ახასიათებს სწრაფცვალებადობა და არამარადიულობა, შესაბამისად არ იარსებებს მარადიული, ობიექტური ღირებულებანი. ღირებულებებიც შეიცვლებიან, წარმოიქმნებიან და მოისპობიან მათი განცდების კვალდაკვალ. არ არსებობს საყოველთაო, ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი ღირებულება, ყოველი მათგანი დამოკიდებულია სუბიექტზე, მის განცდებსა და გრძნობათა განვითარებაზე.

თუ რელატივისტების მსჯელობას დავეთანხმებით, რომ საგნის შუფსაკბრისას საყოველთაო განცდებით და ემიციანებით უნდა ვიხელმძღვანელოთ, ანუ შეფასება მხოლოდ ადამიანის ფსიქიკურ, ბუნებრივ მექანიზმს ემყარება, არ გვექნება იმის გარანტია, რომ ერთჯერ შეფასებული ძალაში დარჩება სხვა დროისთვისაც: ბუნებრივ ნიშან-თვისებებზე გარეშე ძალები ახდენენ ზემოქმედებას და ისინი დროდადრო იცვლებიან. მათ შესაბამისად კი შეფასებებიც შეიცვლებიან და ღირებულება დაკარგავს კონსტანტობას, საყოველთაობას. ეს კი აქსიოლოგიას რელატიურ მეცნიერებათა კვალიფიკაციას მიანიჭებს.

ამრიგად, როცა საგანი ღირებულად ითვლება სუბიექტის ამა თუ იმ მდგომარეობის, განწყობის, განწყობილების, მოთხოვნილების, ზრახვის და სხვა ფსიქიკური აქტების საფუძველზე, შედეგად ყოველთვის ცვალებად, რელატიურ ღირებულებებს მივიღებთ. ბუნებრივ მიდრეკილებათაგან, ფსიქიკური მონაცემებისაგან არ არსებობს გზა ობიექტური, საყოველთაო ღირებულებებისაკენ.

კატმა პირველმა იცვლია სწორი განწყობის პირობები ესთეტიკური შეფასებისას და იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ თუკი საგნით დაინტერესება არ გვამოძრავებს, რაც ფსიქოლოგიზმის ტოლფასია დღევანდელი ცვალებით, შეფასების ობიექტში შესაძლებელია დავინახოთ ესთეტიკური ღირებულება. კანტის მიხედვით, ესთეტიკურის „დასანახად“ სუბიექტში სათანადო პირობები უნდა შეიქმნას. ეს იქნება ესთეტიკური განწყობა. მისი დამაკმაყოფილებელი პირობები კანტმა შემდეგნაირად ჩამოაყალიბა: სუბიექტს საგანი:

1. არ უნდა სჭირდებოდეს;
2. არ უნდა ჰქონდეს მისი მოპოვების სურვილი;
3. არ უნდა იყოს მის მიმართ პოზიციონალურ დამოკიდებულებაში;
4. არ უნდა სძულდეს;
5. არ უნდა უყვარდეს;

6. არ უნდა იყოს დაინტერესებული მისი არსებობით, სუბიექტისათვის სულ ერთი უნდა იყოს, იქნება ეს საგანი რეალობა თუ წარმოდგენა;

7. არ უნდა ელოდოს სიამოვნებას ან უსიამოვნებას ამ საგანიდან;

8. იგი მისთვის არც მიზანი უნდა იყოს და არც საშუალება, ანუ იგი მის მიმართ ინდიფერენტულად უნდა იყოს განწყობილი და ა. შ.

ფაქტიურად ასეთივე სპეციფიკური, ფენომენოლოგიური განწყობის შემუშავება დაისახა მიზნად ედ. ჰუსერლმაც. ფენომენის არსი მხოლოდ ფენომენოლოგიური განწყობის, რედუქციის შედეგად მიიღწევა. მაქს შელერმა კი ფენომენოლოგიური განწყობა იმ სფეროში გამოიყენა, რომელიც ფენომენოლოგიური რედუქციით „ფრჩხილებში“ იყო ჩასმული. შელერის ფენომენოლოგიური კვლევა იმ სინამდვილეს შეეხო, რომელიც „ეპოქეს“ უნდა დაქვემდებარებოდა. ეს არის „ფენომენოლოგიური ცდა“ მორალურ სფეროში: სპეციფიკური, ფენომენოლოგიური ხედვა ახალ, სპეციფიკურ „ფაქტებს“ გვაძლევს, ხედვის თავისებურება კვლევის საგნის თავისებურებას უზრუნველყოფს.

ბუნებრივია, დგება საკითხი იმ პიროვნების შესახებ, რომელიც განწყობილია ობიექტური ღირებულებების დასახანად. ამ ვითარებაში მყოფი პიროვნება ამაღლებული უნდა იყოს ყოველივე პირად-ეგოისტურიდან ზოგად-ობიექტურობის ღონემდე. ეს იმავე ტიპის მოთხოვნაა, რომელსაც ემყარება მეცნიერების ჭეშმარიტი სამსახური, შემოქმედებითი აქტივობა, ზნეობრივი ქცევა. ჭეშმარიტების ძიება, სიკეთის ქმნა, შემოქმედება სიწმინდესა და უანგარობას მოითხოვს. ღირებულების ხედვა ნიშნავს, რომ პიროვნებას აქვს უნარი საკუთარი ინტერესები დაივიწყოს და მისგან დამოუკიდებელი, ხანდახან კი მისი ინტერესებისადმი დაპირისპირებული აქტებისაკენ წარიმართოს. ობიექტური ღირებულებები მნიშვნელობენ, ფასობენ ადამიანის ნებასურვილისაგან, მოთხოვნილებისაგან დამოუკიდებლად. ამაშია ღირებულების ობიექტურობის „დიალექტიკა“; პიროვნებისათვის ღირებულება მხოლოდ ის, რაც ღირებულება არა სუბიექტისთვის, არამედ ობიექტურად. მატერიალური ღირებულების შექმნის წყურვილი იმიტომ ფასობს ნაკლებად და მომხვეჭელობაც იმიტომ ითვლება ცუდად, რომ ასეთ ღირებულებას ინდივიდუალურ-სუბიექტური ხასიათი აქვს. ცდა იმის შექმნისა, რაც ღირებულება საზოგადოებისათვის, ერისათვის, კაცობრიობისათვის უანგარო და მაღალი მოღვაწეობაა. მხატვრული, მეცნიერული, მორალური ღირებულებანი ყველასია, ყველასთვისაა, ამდენად მათ შემქმნელსა და დამცველს უანგარო მოღვაწე ეწოდება. ვინც მხოლოდ იმის შექმნას ემსახურება, რასაც

მხოლოდ ინდივიდუალურ-ბიოლოგიური ღირებულება აქვს, ვერ ჩაითვლება მაღალი ღირებულების მქონე ადამიანად, პიროვნებად.

რაიმე შინაარსის, საგნის ღირებულება სუბიექტმა უნდა აღიაროს არა თავისი შემთხვევითი განცდის, განზრახვის გამო, არამედ ეს უნდა მოხდეს მისი არსებითი ბუნების, პიროვნული სახის ნიადაგზე. როგორც კი აღმოჩნდება, რომ შემფასებელი სუბიექტისათვის მისი რომელიმე მდგომარეობა არის შეფასების პირობა და წანამძღვარი, ღირებულება იქნება რელატიური. მხოლოდ მაშინ, როდესაც საგანს ღირებულებას ვანიჭებთ ინდივიდის შემთხვევითი მდგომარეობისაგან დამოუკიდებლად, საქმე გვექნება აბსოლუტურ, ობიექტურ ღირებულებებთან.

ღირებულებას ჯერარსული ბუნება აქვს. იგი მოთხოვნის, ვალდებულების სახით არსებობს და მნიშვნელობს დამოუკიდებლად იმისა, არის თუ არა სინამდვილეში განხორციელებული. იგი მხოლოდ ადამიანის სინდისის წინაშე დგას როგორც მოწოდება, როგორც მოთხოვნა. კანტმა მას კატეგორიული იმპერატივი უწოდა. ეს ისეთი ვალდებულებაა, რომელსაც ვერაფერს დაუსვამს კითხვას „რატომ?“ „რა მიზნით?“ მისგან განსხვავებით ჰიპოთეტიკური დავალება გამართლებას მოითხოვს და ამ გამართლებისათვის მოწოდებულია მისი მიზანი. კატეგორიული იმპერატივი არ საპიროებს მის გარეშე რაიმე მიზანს, საბუთს ან საპიროებას, მიაჩნდა კანტს. იგი თავისთავად არის ისეთი, რომ „ხილვისთანავე“ იძლევა იმპულსს მოქმედებისათვის. გასარკვევი აქ აღარაფერია, რაც უფრო გარკვეული და ნათელია ღირებულების ჯერარსული ბუნება, მოთხოვნა, მით უფრო სწრაფად აღძრავს იგი პიროვნებას მოქმედებისაკენ. მოქმედების დინამიკა დამოკიდებულია მრავალ ფაქტორზე: პიროვნების ფსიქო-ფიზიკურ მდგომარეობაზე, განწყობილებაზე, გარემოებებზე და ა. შ.

აუცილებელია ამგვარი მოთხოვნის განსხვავება ადამიანის მოთხოვნილებებისაგან. მოთხოვნა ადამიანის მიერ თავისთავად, მისი დასტურისა და მოწონებისაგან დამოუკიდებლად მნიშვნელობს. მის დასაკმაყოფილებლად, განსახორციელებლად წარმოებულ მოქმედებას ხშირად უსიამოვნო ელფერს აძლევს. ასეთ მოთხოვნებზე ადამიანი ადვილად აიღებდა ხელს, ეს რომ მის სურვილზე ყოფილიყო დამოკიდებული. ამგვარი მოთხოვნის დაკმაყოფილების გამო გამოწვეული სიამოვნება თავისებურია. იგი ჩნდება როგორც ამ მოთხოვნის შეუსრულებლობით გამოწვეული უსიამოვნების აღკვეთის განცდა.

სულ სხვაა მოთხოვნილების ბუნება, მის დაკმაყოფილებაზე ზრუნვა ადამიანის მიერ არ განიცდება როგორც იძულება. მისთვის ეს არის უდიდესი სიამოვნება. ადამიანები თვალსაჩინოდ განსხვავ-

დებიან ერთმანეთისაგან იმის მიხედვით, თუ რა შინაარსის მოთხოვნილებებს ანიჭებენ უპირატესობას, რომელი მოთხოვნილების მიმართ აქვთ დადებითი თუ უარყოფითი დამოკიდებულება: სუბიექტური, ვიტალური თუ ობიექტური, გონითი ღირებულებებისადმი. პიროვნების აღზრდა არის მასში გონითი, სულიერი მოთხოვნილებების გაძლიერების ამოცანა, სუბიექტურ, ვიტალურთან შედარებით.

როცა ადამიანი, როგორც ინდივიდი, მიისწრაფვის იმისაკენ, რაც მას სურს, რისი მოთხოვნილებაც აქვს, თავისი პირადი, სასიცოცხლო ფუნქციების დაკმაყოფილებისაკენ, მისი ქცევა გასაგებია. მაგრამ რა არის და სად არის ის ბიძგი, რომელიც ადამიანს წაიყვანს იმისაკენ, რისი მოთხოვნილებაც მას არა აქვს?

ეს არის ობიექტური, აბსოლუტური, საყოველთაო ღირებულებები: მათი მოთხოვნები. ადამიანი აცნობიერებს რომ მხოლოდ მათი ინტერესებიდან გამომდინარე ქცევა არის განხორციელების ღირსი. პირად ინტერესებზე მაღლა ადამიანი საკაცობრიო ინტერესებს აყენებს, პირადულს უქვემდებარებს საკაცობრიოს, ზოგადადადამიანურს. პირად მოთხოვნილებათა ხარჯზე საზოგადო საქმის გაკეთება ადამიანის მაღალი ზნეობის მიმანიშნებელია.

ადამიანი ქცევას მხოლოდ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისათვის არ მიმართავს. ღირებულების მიერ წამოყენებული მოთხოვნები ხშირად უფრო ძლიერი სტიმულია მოქმედებისათვის. ღირებულების დანახვა ადამიანში აღძრავს მისწრაფებას მისი განხორციელების ანდა აღკვეთისაკენ. ადამიანი არ არის ინდიფერენტული მათ მიმართ. თავად ღირებულებებს არ გააჩნიათ „ძალა“ ხორცშესხმისა. ეს მხოლოდ პიროვნების, ადამიანის შესაძლებლობაა. მაგრამ ხაზგასასმელია ის გარემოება, რომ სწორედ შესაძლებლობაა და არა აუცილებლობა, რადგან ღირებულების რეალობად ქცევა-არქცევის საკითხი ადამიანმანებისმიერად, ნების თავისუფლების თანახმად უნდა გადაჭრას. ამ შემთხვევაში საქმე არა გვაქვს ისეთ აუცილებლობასთან, გარდუვალობასთან, რაც ბუნებრივი ხდომილობებისათვის არის ნიშანდობლივი. ასეთ სიტუაციაში უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება ნების თავისუფლებას.

ნება აუცილებლად თავისუფალი უნდა იყოს, რათა საქციელს ღირებულება გააჩნდეს, მაგრამ თავისუფალი ნება ყოველთვის გულისხმობს არჩევანს: ადამიანს შეუძლია განახორციელოს ქცევა და შეუძლია არ განახორციელოს იგი. ქცევის თავისუფლება იმას ნიშნავს, რომ იგი არ არის დეტერმინირებული არავითარი გარეგანი იძულებით, მას მხოლოდ ობიექტური ღირებულებანი წარმართავენ.

ამგვარად, ადამიანის, სუბიექტის მიერ ერთხელ მაინც დანახული ობიექტური ღირებულებანი მოტივის, მოთხოვნის სახეს იღებენ მის

მიმართ. შემჩნეული, გაცნობიერებული ღირებულება უკუქმედებას ახდენს პიროვნებაზე.

რასაკვიდრველია, ისეთი მოვლენა, რომელსაც არავითარი მოთხოვნის დაკმაყოფილება არ შეუძლია, მოკლებულია ღირებულებას, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ადამიანი ამა თუ იმ ნებისმიერ ქცევას მოთხოვნისათვის ასრულებს. აქვს თუ არა ადამიანს ამ მოვლენის მოთხოვნის სულ ერთია თუ იგი ამ ქცევას მოთხოვნისათვის კი არ სჩადის, არამედ ობიექტური ღირებულებების მოთხოვნების გამო, იმიტომ, რომ იგი ამ საქციელის განხორციელების ვალდებულებას გრძნობს, მისი მოქმედება ღირსეული, ღირებული იქნება.

ღირებულების შესახებ მსჯელობისას ხშირად ერთმანეთისაგან საკმაოდ სიციხადით არ არის ხოლმე გამოყოფილი ცნებები „ღირებულება“ და „მიზანი“. მიზნით ღირებულების განსაზღვრა ვარგისიანი მხოლოდ მაშინ შეიძლება იყოს, როდესაც მხედველობაში გვაქვს სუბიექტური ღირებულება, რომელიც ადამიანის მოთხოვნის, ლტოლვების, ზრახვებისა და ინტერესების დაკმაყოფილებას ემსახურება. ყოველ მიზანს, რომელსაც ადამიანი ისახავს, რაღაც ღირებულება აქვს, თუ დადებითი არა, უარყოფითი მაინც. ეს მიზანი შესაძლოა ობიექტური ღირებულებების ხორცშესხმასაც ემსახურებოდეს, მაგრამ ამისათვის საჭიროა მიზნის კვალიფიკაციის, მისი ღირებულების წინასწარი გარკვევა. მიზანი რომელიც ობიექტური ღირებულებისაგან არის მიმართული, ასევე ობიექტურად იქნება ღირებული. მაგრამ პირადი დაინტერესების ანდა პირადი მოთხოვნის დაკმაყოფილებისაგან მიმართული მიზანი შედეგად მხოლოდ სუბიექტურ ღირებულებას მოგვცემს. აქედან ცხადია, რომ მიზანი ვერ იქნება ღირებულების განმსაზღვრელი, მასზე ზოგადი ცნება.

მოტივი, რომელიც საგნებთან ადამიანების მისვლას განსაზღვრავს, არ უნდა იყოს შეზღუდული იძულებისაგან, იგი თავისუფალი უნდა იყოს ყოველივე გარეშე დეტერმინაციისაგან. მიზანი, რომელსაც ადამიანი ისახავს, ღირებულების მიერ უნდა იყოს დეტერმინირებული მხოლოდ. მხოლოდ ობიექტური ღირებულების მქონე ვითარებაა განხორციელების ღირსი, მხოლოდ კაცობრიობის ინტერესები, ქვეყნისა, მშენიერებისა და სიკეთის სამსახური ანიჭებს ადამიანის არსებობას ღირებულებას.

ობიექტურობის მოთხოვნა არაფერს ამბობს იმის საწინააღმდეგოდ, რომ ღირებულებამ, ღირებულმა მოვლენამ რაიმე უტილიტარული, პირადი დაინტერესება გამოიწვიოს ანდა გამოყენებულ იქნას რომელიმე მოთხოვნის დასაკმაყოფილებლად. ღირებული მოვ-

ლენის გამოყენება რაიმე მიზნისათვის არ ნიშნავს იმას, რომ მოვლენას ღირებულება ამ გამოყენებამ მისცა. უტილიტარული მოქმედება ადამიანისათვის აუცილებელი საქმიანობაა და იგი ყველგან გვხვდება. სადაც ადამიანია. იქ, სადაც ადამიანია, მიზან-საშუალებათა მიპართებაცაა, მაგრამ მცდარია ყოველი სახის მიზან-საშუალებათა დაყვანა მხოლოდ უტილიტარულ საქმიანობაზე. ადამიანი თავისუფალი არსებია, ყოველ შემთხვევაში, თავისუფალი უნდა იყოს და მისი მოღვაწეობა არ შემოიფარგლება მხოლოდ საკუთარი მიზნებისადმი იპულებითი საქმიანობისაგან. სპეციფიკურ-ადამიანური ინტერესები არ არიან სუბიექტურნი. ადამიანს ისიც აინტერესებს, რაც მას არ ემსახურება. ისეთი კვლევაც წარმოებს, რაც არ არის გამიზნული რაიმე ტექნიკური გამოყენებისათვის. საგნის ინტერესი, სამყაროს გაგება-შეფასებისათვის მზაობა არის ის ძირითადი, რაც ადამიანს მიზნებს განსაზღვრავს. მხოლოდ ღირებულების ხედვა წარმართავს ადამიანის სპეციფიკურ მიზნებს. ადამიანს აქვს უნარი შიიმართოს ობიექტისადმი ობიექტის გულისათვის ისე, რომ მისით სარგებლობაზე არ იყოს გამიზნული მისი ქმედება. ეს იქნება სამყაროსადმი ობიექტური მიდგომა. ადამიანს აქვს არა მხოლოდ უნარი და შესაძლებლობა ამგვარი მიდგომისა, არამედ ვალდებულებაც, მოვალეობაც. ეს არის სპეციფიკური ნიშანი ადამიანის ყოფიერებისა სამყაროში. ადამიანს ძალუქს თავისი ბიოლოგიური სტატუსი შეცვალოს, არ მისცეს ბიოლოგიურ ძალას მასზე გაბატონების საშუალება. ღირსეულ ადამიანად ხომ მხოლოდ იმას ვთვლით, ვინც ვიტალური მოთხოვნების ხარჯზე სავალდებულო საქმე გააკეთა. თავგანწირვა ადამიანის სიღიადის მომასწავებელია.

არაან საგნები, რომელთა მიმართ უტილიტარული განწყობა შეუძლებელია. მხოლოდ მაღალი რანგის, უმაღლესი ღირებულებითი წარმონაქმნი არის თავისუფალი რაიმესადმი მიყენების ან გამოყენების მიპართებისაგან. მხოლოდ ქვეშარტ ხელოვნებას არ მოეპოვება ისეთი სავანი ამ ქვეყანაზე, რომელსაც იგი შესაძლებელია საშუალებად მოხმარდეს. ყოველი „ტენდენცია“ აქვეითებს ხელოვნების მნიშვნელობას. მხოლოდ ის, რაც არ ითმენს, უაზროს ხდის კითხვას „რისთვის“? შეიძლება ჩაითვალოს ობიექტურ ღირებულებად. სადაც ასეთი კითხვა კანონიერია, იქ აბსოლუტურ, ობიექტურ ღირებულებაზე ლაპარაკი ზედმეტია. მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ეს არის ობიექტური ღირებულების არსებობის აუცილებელი, მაგრამ არასაკმარისი პირობა. არ შეიძლება იმის თქმა, რომ ღირებულია ყველაფერი ის, რაც ასეთ კითხვას არ საჭიროებს.

იმ მოაზროვნეთა შორის, რომელთაც მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს ღირებულების თეორიის ჩამოყალიბებასა და განვითარება-

ში, განსაკუთრებით გამოირჩევა ცნობილი გერმანელი ფილოსოფოსი ნიკოლაი ჰარტმანი. მისი ნაშრომი „ეთიკა“ სამართლიანად ითვლება ღირებულების შესახებ ყველაზე დიდ და შრომატევად გამოკვლევად აქსიოლოგიურ ლიტერატურაში.

- 6. ჰარტმანმა ჩამოაყალიბა ეთიკური ღირებულებების ისეთი სისტემა, რომელიც ეფუძვნება და ავითარებს არისტოტელესა და მაქს შელერის ეთიკურ მოძღვრებებს. მას გრანდიოზული სინთეზის სახით ჰქონდა წარმოდგენილი არისტოტელეს, თომისტების, კანტის, ნეოკანტიანელების (კოპენის) და განსაკუთრებით კი შელერის მოძღვრება ზნეობაზე. შელერისეული ეთიკის ბევრი ფილოსოფიური ცნება და პრინციპი აისახა ჰარტმანის აქსიოლოგიაში. მსგავსება თავს იჩენს ძირითადად შემდეგ საკითხებში:

1. ღირებულების მიჩნევა ზედროულ წარმონაქმნად;
2. ჰუსერლისეული ფენომენოლოგიის რეალისტური სულით ინტერპრეტირება;
3. „ემოციური აპრიორის“ ცნება;
4. ღირებულების „ძალისა“ და „უძლურების“ გაგება;
5. ზნეობრივ ღირებულებათა კავშირის აღიარება პიროვნებასთან და ა. შ.

სხვაობა ძირითადად რელიგიის საკითხებს ეხება: შელერთან ეთიკა ზნეობის რელიგიურ დაფუძნებასა და დასაბუთებას ემსახურება. მან უმალეს ღირებულებად „წმინდა“ მიიჩნია და შეეცადა დაესაბუთებინა, რომ მხოლოდ მისი აღიარების საფუძველზეა შესაძლებელი ზნეობრივ ღირებულებათა სპეციფიკის დადგენა. შელერის საწინააღმდეგოდ, ჰარტმანი ავითარებს ზნეობის ავტონომიურობის იდეას: ზნეობა, მისი აზრით, დამოუკიდებელი უნდა იყოს რელიგიისაგან.

ჰარტმანის აქსიოლოგიის მთავარი თეზისია ღირებულებათა ობიექტური, იდეალური სამყაროს არსებობა. იდეალური სამყარო, ჰარტმანის აზრით, ღირებულების გარდა მოიცავს მათემატიკის, არსთა და ლოგიკის სფეროებს. ღირებულებათა სფერო თავისი ბუნებით არსთა სფეროს ჰკავს. მაგრამ მათ შორის არის სხვაობაც: ღირებულებათა დამოუკიდებლობა რეალობისაგან უფრო მაღალი რანგისაა, ვიდრე არსთა სფეროსი. საგანთა არსნი უშუალოდ განსაზღვრავენ რეალობას, ისინი რეალობის მიმართ მკაცრ კანონებს წარმოადგენენ. მათგან განსხვავებით, ღირებულებანი არ არიან რეალობის კანონები, რადგანაც რეალური მოვლენები შესაძლოა არ შეესაბამებოდნენ მათ. ღირებულებისადმი დაპირისპირებულ მოვლენებს ჰარტმანი უწოდებს „Wertwidrig“ და განასხვავებს მათ „Wertvoll“-ისაგან, რომელიც წარმოადგენს ღირებულების შესაბამის რეალობას. რადგანაც ღირე-

ბულება განსხვავდება არსისაგან, ამიტომ, ჰარტმანის აზრით, შეუძლებელია მისი კვლევა ფენომენოლოგიური მიდგომით, რომელიც მხოლოდ არსის ჰერეტიკაში გამოიხატება. არსი, მისი აზრით, მხოლოდ რეალურში მონიხება, ზოლო ღირებულება. კი წინასწარ უნდა გვეჩინდეს რაიმეს მისამჩნევად რეალობაში ღირებულად. ღირებულება ერთგვარ მასშტაბს წარმოადგენს იმისათვის, რომ რაიმე რეალობაში მივიჩნიოთ ღირებულად. ამიტომ, ჰარტმანის აზრით, ღირებულება შესაძლებელია განვსაზღვროთ როგორც რეალობაში რაიმეს ღირებულად ყოფნის პირობა.

რეალობასა და ღირებულებას შორის სპეციფიკური ურთიერთმიმართებაა: „ღირებულება ერთსა და იმავე დროს დამოკიდებულიც არის რეალური ყოფიერების ცდისეულ შინაარსებზე, და, ამავე დროს, დამოუკიდებელიც არის მისგან“ [3, გვ. 306]. დამოუკიდებლობა გამოიხატება ღირებულების „ინდიფერენტიზმში“ რეალობის მიმართ: რეალობაში შეიძლება არ მოიძებნებოდეს ღირებულების შესაბამისი მოვლენები, მაგრამ ეს არაფერს არ ცვლის მათ იდეალურ ყოფიერებაში. ღირებულებებისადმი დამახასიათებელი იდეალურობა „თავისუფალია“. რეალობიდან ვერავითარ დასკვნას ვერ გამოვიტანთ ღირებულების შესახებ. ღირებულება არ არის არც რეალურ საგანთა არსი და არც აბსტრაქცია. მით უმეტეს იგი არ არის დამოკიდებული ადამიანთა ცნობიერებაზე. ღირებულებაზე გავლენის მოხდენა არ შეუძლია მის შეუმეცნებლობას ადამიანის მიერ. იგი ობიექტური წარმონაქმნია.

ღირებულებას, მიუხედავად მისი „ინდიფერენტიზმისა“ რეალობის მიმართ. ახასიათებს გარკვეული „ტენდენცია“, რომელსაც ჰარტმანი უწოდებს „იდეალს, რომელიც უნდა იყოს“, ანუ ჭერარსს [3, გვ. 140]. ჭერარსი არის ღირებულების ფორმალური პირობა. იგი არ იცვლება, განსხვავებით ცვალებად ღირებულებათაგან. კრიტიკიუმი იმისა, თუ რა არის ღირებულება, იცვლება, მაგრამ ჭერარსი უცვლელი რჩება. თუ იდეალურ ჭერარსს მივიჩნევთ ღირებულების ფორმალურ პირობად, მაშინ უნდა ვაღიაროთ, რომ ღირებულება არის ჭერარსის მატერიალური პირობა.

ჭერარსის მომენტი აუცილებელად ახასიათებს ღირებულებას, თუმცა თავისთავად ღირებულება გულგრილია რეალობის მიმართ. ჭერარსი არის ღირებულების ისეთი ასპექტი, რომელიც როგორღაც „გაარღვევს“ ღირებულების თავისთავში დახშულობას და აყენებს ღირებულების რეალიზაციის ამოცანას. ჭერარსი მოწოდებულია გამოავლინოს ღირებულების ყოფიერების წესი, როგორც რეალობისადმი მიმართულება.

ლირებულება და ჯერარსი მკაცრ კორელაციაში იმყოფებიან, სადაც პირველი გვეგვილინება მეორის შინაარსად. ჯერარსისაგან ჰარტმანი ასხვავებს „მოქმედება-ჯერარსს“. მისი სიტყვებით, „ის, რაც უნდა იყოს“ განსხვავდება „იმისაგან, რაც უნდა გაკეთდეს“. „მოქმედება-ჯერარსი“ უფრო პრაქტიკული და უშუალოდ ეთიკური ცნებაა. იმისათვის, რომ ჯერარსმა მიიღოს „მოქმედება-ჯერარსის“ სახე, მან უნდა მოიპოვოს აქტიობა, აქტუალობა.

აქტუალობა, ჰარტმანის მიხედვით, არის წინააღმდეგობა იმას შორის რაც არის რაიმე და იმას შორის რაც უნდა იყოს იგი.

უმაღლეს ლირებულებად ჰარტმანი ზნეობრივ ლირებულებას მიიჩნევს. ამგვარი ლირებულებანი ლირებულებათა ცალკეულ სამეფოს აყალიბებენ. ისინი განსხვავდებიან სხვა სახის იდეალურ არსთაგან, რომელნიც გულგრილნი არიან რეალობის მიმართ, რაღაც „ლტოლვით“ სინამდვილისაკენ, რომელიც ზნეობრივი ცნობიერების მიერ ჯერარსის სახით შეიცნობა.

თავისი არსით ლირებულება წმინდა იდეაა და მხოლოდ მაშინ, როდესაც ხდება „იდეალურის რეალიზაცია“ იქმნება შესაძლებლობა ისტორიაში ლირებულებათა მონაწილეობის დანახვისა. ჰარტმანს მიაჩნია, რომ მხოლოდ ამგვარი გაგებით გვეძლევა შესაძლებლობა ვიპოვოთ ობიექტური მასშტაბი ზნეობრივად ჯერარსულის შესახებ. ცვალებად წარმოდგენებში. მორალის ისტორიულ შეფარდებითობას ჰარტმანი ხედავს არა თავად მასში, არამედ მისი ქვერეტის ისტორიულად განპირობებულ უნარში. მორალური ლირებულებანი კი არ არიან ისტორიულად შეზღუდულნი, არამედ მხოლოდ სუბიექტის უნარი, წვდეს მათ აბსოლუტურ. ზედროულ სამყაროს. შეფარდებითობა დამახასიათებელია ლირებულებათა მნიშვნელობაზე წარმოდგენისათვის, რომელიც ადამიანთა ცნობიერებაში ყალიბდება და დამოკიდებულია ისტორიულად ცვალებად ურთიერთობებზე მათ შორის. ეს ვლინდება ჰარტმანის მიერ ზნეობრივი ლირებულების სპეციფიკურობის გაგებაში:

„1. ზნეობრივ ლირებულებათა მატარებელი შესაძლებელია იყენებდეს მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანები, მათი ქცევა, მოქმედება, რწმენა;

2. ზნეობრივ ლირებულებებს არა აქვთ შეფარდებითი ხასიათი, ისინი არ არიან დამოკიდებულნი იმაზე, თუ „ვისთვის“ წარმოდგენენ ისინი ლირებულებას...;

3. დადებით და უარყოფით ზნეობრივ შეფასებებს მხოლოდ ისეთი ქცევები და რწმენა შეესაბამებათ, რომელთაც საქმე არა მხოლოდ საგნებთან აქვთ, არამედ აგრეთვე, ადამიანებთანაც“ [4, გვ. 486—487].

ამგვარად, თავისთავად ზნეობრივი ღირებულებანი უპირობონი არიან. პარტმანის თანახმად, მათი მატარებელი შეიძლება იყოს მხოლოდ ადამიანი. მხოლოდ ადამიანს ძალუძს მათი რეალიზაცია.

ცნობიერების აქტები, პარტმანის მიხედვით, ინტენციონალურად არიან მიმართულნი ღირებულებებისადმი. თუ გავითვალისწინებთ ჰუსერლისეული ფენომენოლოგიის დებულებას, რომ ცნობიერების ყოველ ინტენციურ აქტს შეესაბამება (მიეცემა) გარკვეული საგანი იდეალურ არსთა ობიექტური სამყაროდან, მაშინ ცხადი გახდება მტკიცება, რომ: „ყოველ მომენტში ცნობიერების მიერ მიიწვდომება მხოლოდ ერთი რიგი ღირებულებათა სამყაროდან. სხვა ღირებულებათა მიმართ იგი ამ დროს იძულებულია იმყოფებოდეს ბრმა მღვომარეობაში“ [4, გვ. 125]. აქედან გამომდინარე, ისინი შეადგენენ ერთგვარ „შესაძლებლობათა ველს“, „ჰორიზონტს“ ცნობიერების სხვა ინტენციური აქტებისადმი.

მტკიცებიდან, რომ, ჯერ ერთი, ღირებულებები აყალიბებენ „გარკვეულ, თავისთავში არსებულ სამყაროს“ და, მეორე, რომ ზოგიერთს ამ ღირებულებათაგან ძალუძთ მოგვეცენ ზნეობრივ ცნობიერებაში, რომელსაც ინტენციური ხასიათი აქვს, პარტმანს გამოჰყავს ზნეობრივი ცნობიერების ისტორიული ფუნქციონირების თავისებური კანონზომიერება. საქმე ეხება მის აუცილებელ ექსტენსიურ შეზღუდულობას, შინაარსობრივი „ზრდის“ შეუძლებლობას, რაც არსებითად განასხვავებს ზნეობრივ ცნობიერებას, ყოფიერების შემეცნებაზე მიმართული ცნობიერებისაგან.

ყოფიერების შემეცნების პროცესი ყოველთვის არის ცოდნის წინაზარდი, სამყაროს შესახებ ინფორმაციის თანამიმდევრული დაგროვება. ამის საწინააღმდეგოდ, ღირებულების ცნობიერებას პარტმანი განსაზღვრავს როგორც თავისი არსით წინააღმდეგობრივ პროცესს: რამდენადაც ახალ ღირებულებათა შექმნას გამუდმებით თან სდევს ძველების დაკარგვა, მათი „ჯამი“ უცვლელი უნდა რჩებოდეს. ზნეობრივი ცნობიერების ამ თავისებულებას პარტმანი აყალიბებს „ზნეობრივი ცნობიერების სივიწროვის“ კანონის სახით, რომელსაც ნებისმიერი ზნეობის აუცილებელი ცალმხრიობა ეფუძნება.

ზნეობრიობის განმტკიცების გზას პარტმანი ხედავს არა ღირებულებათა ექსტენსიურ ზრდაში, არამედ მათ ინტენსიურ ათვისებაში, მათ უფრო ღრმა წვდომაში.

პარტმანის აქსიოლოგიაში განსაკუთრებით ხაზგასმულია ის გარემოება, რომ ღირებულებათა კვლევას მიზნად ზნეობრიობის პრინციპების კვლევა აქვს დასახული, რომელთა მთავარი მახასიათებელია დამოუკიდებლობა. „მათ ზემოთ არაფერი არ არის მეტი, ხოლო მათ ქვემოთ კი არის მხოლოდ მასზე დამოკიდებული“ [3, გვ. 49].

ამ პრინციპების განხორციელება ექვემდებარება ისტორიული განვითარების შემთხვევითობებს. ამით პარტმანისათვის სუბიექტურ-სა და ობიექტურს შორის მიმართების პრობლემა ისტორიულად ჩამოყალიბებულ მორალურ ურთიერთობებში რჩება „მეტაფიზიკურ საიდუმლოებად“, რომელზედაც თეორია პასუხს ვერ სცემს.

ღირებულებები, როგორც პრინციპები, პარტმანის მიხედვით, ეთიკურ-იდეალური სფეროს კატეგორიებია. მათ გააჩნიათ საკუთარი სპეციფიკა, რომელიც სინამდვილესთან მიმართებაში ვლინდება. საერთოდ, კატეგორიებში, აზრის ცნებისა და ფორმებისაგან განსხვავებით, პარტმანი ყოფიერების ერთგვარ მაკონსტრუირებელ პრინციპს გულისხმობს. ამ პრინციპს იდეალური ხასიათი აქვს. კატეგორიები ისეთი ცნებებია, რომლებიც ცნობიერების ფარგლებს გარეთ გადაიან და „შეაბიჯებენ“ სინამდვილეში, აყალიბებენ მის სტრუქტურულ აღნაგობას. კატეგორიები ისეთ პრინციპებად გვევლინებიან, რომლებიც სამყაროს კანონზომიერებათა მრავალფეროვნებას ანიჭებენ. ყოფიერების ყოველი კანონი ზოგადად კატეგორიის რეპრეზენტაციაა. ამ აზრით, მორალის ყოველი პრინციპი თავის თავში შესაძლებლობის სახით შეიცავს იმ კანონებსა და ნორმებს, რომელთაგან და რომელთა მიხედვითაც უნდა განისაზღვროს ადამიანთა კონკრეტული ქცევები. საზოგადოდ კატეგორიისაგან განსხვავებით, რომელიც ყოველთვის რეალიზირდება, სრულდება, ღირებულებას ასეთი ერთმნიშვნელოვნება არ ახასიათებს. მას არ ექვემდებარება ყველაფერი სინამდვილეში, რაც, პარტმანის მიხედვით, შეადგენს მთავარ განმასხვავებელ ნიშანს ღირებულებისა კატეგორიისაგან. ამის წყაროდ იგი მიიჩნევს პიროვნების თავისუფლებას განახორციელოს ან არ განახორციელოს ისინი რეალურ ზნეობრივ ურთიერთობებში. თავისთავად ღირებულებებს არ შეუძლიათ გახდნენ რეალური მორალის ნამდვილი პრინციპები.

ადამიანის თავისუფლება არ არის ერთმნიშვნელოვანი რამ და პარტმანი ეთანხმება შელინგის მოსაზრებას, რომ თავისუფლება არ არის მხოლოდ სიკეთის არჩევანი, არამედ არჩევანი სიკეთის ან ბოროტების. თუ ნება მხოლოდ სიკეთისაკენ იქნება მიმართული, იგი არ იქნება თავისუფალი. იყო თავისუფალი, ნიშნავს უნარს, აირჩიოს ის, რაც წინასწარ არის განპირობებული ადამიანის სამყაროში ყოფიერების ხასიათით ანუ მისი არსებობით არჩევანის სიტუაციაში. სიტუაცია მიანიშნებს ადამიანს, რომ მას უნდა იმოქმედოს, მაგრამ არ მიუთითებს თუ როგორ. სწორედ ამ აზრით განაწყობს იგი ადამიანს თავისუფალი ქცევისადმი.

პარტმანი გამოჰყოფს ზნეობრივი ღირებულების სამყაროში განხორციელების სამ პირობას:

1. უნდა არსებობდეს რეალური არსება, რომელსაც შეეძლება მისი განხორციელება;

2. ამ არსებას უნდა გააჩნდეს განსაკუთრებული „ორგანო“ ღირებულების წვდომისათვის;

3. მას უნდა ჰქონდეს უნარი აქტიური და თავისუფალი ქცევისა ჯერარსის კანონების მიხედვით.

ყველა ამ პირობას სამყაროში აკმაყოფილებს მხოლოდ ადამიანი და მას წილად ხვდა ბედნიერება პასუხისმგებლობისა ღირებულების განხორციელებისათვის. თავისუფლებისა და სულიერი ცხოვრების მეოხებით ადამიანი ღდება სამყაროში უმაღლესი არსება. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ იგი ამავე დროს არის ყველაზე სრულყოფილი არსებაც. სამყაროში ყველაზე სრულყოფილი არსება არის ცხოველი, რადგან იგი უფრო სრულად არის აღჭურვილი მისთვის საჭირო უნარებით. ჰარტმანს შეეცდომად მიაჩნია მტკიცება, რომ „უმაღლესი“ ტოლფასია „ყველაზე სრულყოფილის“, ვინაიდან სწორედ თავისუფლება ხდის ადამიანს არასრულყოფილად. თუ ცხოველს საშიშროება გარედან ემუქრება, ადამიანის ყოფიერება საშიშროებას შიგნიდან მოვლის, იგი შიგნიდან არის საფრთხეში. ამიტომ თავისი არსებობის ყოველ მომენტში ადამიანი განიცდის საშიშროებას გვერდი აუაროს ზნეობრივ კანონს, დაადგეს ბოროტების გზას და ამით ბოლო მოუღოს თავის არსებობას უმაღლესი არსების სახით.

ზემოთქმულიდან გამომდინარეობს დაკვნა, რომელიც მეტად მნიშვნელოვანია ჰარტმანის აქსიოლოგიისათვის: ღირებულება უფრო სუსტია, ვიდრე კატეგორია, რომელიც ბუნების კანონის სახით გვევლინება. ღირებულებას თავისთავად არ გააჩნია რელიზაციის ძალა და საჭიროებს გარეშე ძალას ადამიანის ენერჯის სახით, რომელიც განახორციელებს მას რეალურ ურთიერთობებში. მაგრამ, მეორე მხრივ, ღირებულება უფრო ძლიერია, ვიდრე კატეგორიები, რადგან „კატეგორიები ბატონობენ არსზე და არ განიცდიან წინააღმდეგობას, თავიანთ სფეროში ისინი გვევლინებიან ერთადერთ გაბატონებულ ძალად. ღირებულებებმა კი, საპირისპიროდ, უნდა გამოაღწიონ უკვე ჩამოყალიბებული ფორმების სამყაროში და რადგანაც ისინი გარდაქმნიან არსებულ კატეგორიალურ გაფორმებულობას, თავისი პრინციპების მიხედვით ისინი შემოქმედებით საწყისებად იკვევლინებიან“ [3, გვ. 149].

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ნიკოლაი ჰარტმანმა მაქს შელერის გავლენა განიცადა. შელერს უკვე გამოთქმული ჰქონდა მოსაზრება ღირებულებათა სუბლიმაციაზე, გონის უძლურებაზე. ჰარტმანი იმეორებს მის ამ მოსაზრებას და ამ სიტუაციას „ღირებულების ძალის შეცვლას“ უწოდებს.

შეღერის მსგავსად, პარტმანიც უფრო მეტ ძალასა და სიცხო-ველეს მიაწერს უფრო დაბალ ფენას ღირებულებათა იერარქიაში. ადამიანი, მისი აზრით, არსებითად არის დამოკიდებული ჯანმრთელობასა და ყოფიერების სხვა დაბალი ფენების ფუნქციებზე. დაბალი ფენების წინაშე მაღალი ფენები, გონის ჩათვლით, უძლურნი არიან. მაღალი ღირებულებანი, ღირებულებანი, რომელთაც იერარქიაში უფრო მაღალი ადგილი უჭირავთ, საჭიროებენ ძალას, რათა განხორციელდნენ რეალობაში. რეალური სამყარო თავისი მკაცრი აუცილებლობით გულგრილია ღირებულების მიმართ. მხოლოდ ადამიანს „ემისი“ ღირებულებათა ჯერარსული მოწოდებანი. მხოლოდ მასზეა დამოკიდებული სამყაროსათვის საზრისის მინიჭება. სამყაროს თავისთავად რომ გააჩნდეს საზრისი, ადამიანი ზედმეტი იქნებოდა მასში. სამყაროს „ავსება“ საზრისით, თავის მხრივ, დამოკიდებულია ღირებულებებზე: „... სამყაროში მთელი საზრისი დაკავშირებულია ღირებულებებთან, არსებითად იგი მდგომარეობს ღირებულებებთან მიმართებაში, მათ განხორციელებასა და გაგებაში“ [3, გვ. 594]. ამიტომ სამყარო, პარტმანის აზრით, წარმოგვიდგება სპეციფიკურ განზომილებაში, სადაც „საზრისის საწარმოებელ ცენტრად გვევლინება ადამიანი. მხოლოდ ადამიანს ძალუძს ღირებულებათა რეალიზაცია სამყაროში და იგი გვევლინება ზნეობრივი საწყისის ერთადერთმატარებლად“.

პარტმანს მიაჩნია, რომ ზნეობრიობის აუცილებელი მახასიათებელია ნების თავისუფლება კანტის მსგავსად, პარტმანიც განასხვავებს ნეგატიურ და პოზიტიურ თავისუფლებას (ანუ სპეციფიკური სახის დეტერმინაციას). კაუზალურად დეტერმინირებულ ქვეყანაში არ არსებობს ნეგატიური თავისუფლება, არ არსებობს ინდეტერმინირებული ვითარება. თავისუფლების პრობლემა პარტმანს წარმოადგენილი აქვს დეტერმინიზმისა და ინდენტერმინიზმის კილილიზ გარეშე. ბუნების კანონების მიხედვით დეტერმინაცია ხელს არ უშლის პოზიტიურ თავისუფლებას, რამდენადაც კაუზალური დეტერმინაცია არ არის პარტმანის მიერ გაგებული მონისტურად. მისთვის ყოფიერების ფენების მონიზმი მისაღები არ არის. ეს ითქმის ყოფიერების კანონების შესახებაც. თანაც ნების თავისუფლება არ არის ერთადერთი ამ სახის მოვლენა სამყაროში: ასეთი მიმართება არსებობს ყველგან უმაღლესსა და უმდაბლეს ფენათა შორის. უმაღლესი ფენა არის ყველგან ავტონომიურ მიმართებაში ქვედა ფენასთან. პარტმანს ნების თავისუფლება არ მიაჩნია დეტერმინაციის „შემცირებლად“, „შერბილებლად“, პირიქით, ნების თავისუფლება, მისი აზრით, დეტერმინაციას აღემატება, მასზე მეტია. იგი კაუზალურს კი არ მოხსნის, არამედ თავისუფლების უფრო მაღალი დეტერმინაციით ავსებს მას.

პიროვნება ახდენს თვითდეტერმინაციას, რათა ამით ქმას მიეცეს შესაძლებლობა დამატებით მოახდინოს სამყაროს დეტერმინაცია. ნების თავისუფლებით, რომელიც პერსონას გააჩნია, სამყაროს ემატება ახალი, პიროვნებისაგან მომდინარე დეტერმინაცია. ეს არის პიროვნების თავისუფლება.

პიროვნების თავისუფლება არის პიროვნების მიერ განხორციელებული დეტერმინაცია. ადამიანი, ამგვარად, არის გადაკვეთის პუნქტი ორ პეტეროგენურ ძალას შორის — რეალურსა და იდეალურს სამყაროებს შორის. მხოლოდ ადამიანის საშუალებით, მხოლოდ მისი თავისუფლების მეოხებით მოქმედებენ ღირებულებანი რეალურ ქვეყანაში.)

ამრიგად, ნების თავისუფლების პრობლემა, ჰარტმანის აზრით, ორი ანტინომიის გადაჭრას მოითხოვს. პირველი ანტინომია ეხება კანტის მიერ ორი კანონზომიერების აღიარებას სამყაროში: ემპირიულ ყოფიერებაში არსებული კაუზალური დეტერმინაცია და ინტილიგიბელური სფერო, სადაც მეფობს თავისუფლება. კანტის ამ დებულებას ავითარებს ჰარტმანი და მიიჩნევს, რომ ადამიანის ქცევა ემყარება დეტერმინაციის სხვადასხვა ფორმებს რომელიმე ამ ორი სფეროდან, მაგრამ, ჰარტმანის აზრით, გონითი ყოფიერების უმაღლეს კატეგორიებს შეუძლიათ ამაღლდნენ ფსიქიკურ და ორგანულ ყოფიერებებზე. ადამიანი ირჩევს თავის განმსაზღვრელ, მადეტერმინირებელ სფეროს: ბუნებრივ იძულებას ან გონით ღირებულებებს. ჰარტმანს მიაჩნია, რომ მორალური თავისუფლება მხოლოდ გონით სფეროშია შესაძლებელი. პოზიტიური თავისუფლება სიკეთეს მიეწერება, ნეგატიური — ბოროტებას. თუ ადამიანის ნება მისდევს „პრინციპს, რომელსაც როგორც კეთილ ნებას, მან თავისი თავი უნდა დაუქვემდებაროს, ისმის კითხვა: როგორ არის შესაძლებელი, რომ ამგვარად დეტერმინირებული ნება იყოს თავისუფალი“? ეს არის ჰარტმანის ერთ-ერთი ცნობილი აპორია, რომელიც, მისი აზრით, ვერასოდეს გადაიჭრება.

მეორე ანტინომია ეხება წინააღმდეგობას „ეთიკასა“ და „რელიგიას“ შორის. ეს ანტინომიაც კანტთან იღებს სათავეს: თუ ზნეობრივი ადამიანი მისდევს ეთიკური ღირებულების ავტონომიურ მოთხოვნებს, გამოდის, რომ იგი არ არის რელიგიური. და თუ პერსონა ემორჩილება ღმერთის პეტერონომიულ ბრძანებებს, გამოდის, რომ იგი არ არის ეთიკური.

ეს ანტინომია მოგვაგონებს XIV საუკუნის ცნობილ კონცეფციას „ვოლუნტარისტული ღმერთის“ შესახებ, რომელიც ადგენს, რომ მორალური კანონი არის ღმერთის ნების ფორმულირება და იგი შე-

საძლებელია სხვაგვარი ყოფილიყო. გავიხსენოთ უილიამ ოკამის კონცეფცია — ღმერთს შეეძლო დაედგინა, რომ სიძულვილი არის კარგი, ხოლო სიყვარული — ცუდი. ამ დებულების საწინააღმდეგო მოსაზრებები ფართოდ იყო წარსულში ცნობილი და ისინი მიიჩნევდნენ, რომ ღვთაური კანონი გაგებულნი უნდა ყოფილიყო ღმერთის შინაგანი არსის საფუძველზე, მისი ესენციიდან, რომელიც თავისთავად არის კარგი, ავტონომიურად არის კარგი.

ნების თავისუფლებას პარტმანი განსაზღვრავს როგორც დამოუკიდებლობას ნებისმიერი დეტერმინაციისაგან. დამოუკიდებლობის გარეშე ნების თავისუფლება გახდებოდა განუსაზღვრელი, მიაჩნია პარტმანს. განუსაზღვრელობა, ინდეტერმინაცია მხოლოდ ლოგიკურად არის შესაძლებელი: იგი ერთხელ და სამუდამოდ იქნა დაძლეული კანტის კონცეფციაში თავისუფლების, როგორც ავტონომიის შესახებ. კანტის მსგავსად, პარტმანისათვისაც ყოველი დეტერმინაცია, რომელიც ავტონომია არ არის, არის იძულება. ავტონომია აკმაყოფილებს ნების თავისუფლების განსაზღვრის მოთხოვნებს. ნებისათვის, რამდენადაც იგი თავის თავს ადეტერმინებს, ლოგიკურად დაუშვებელია იყოს ან იძულება, ან იყოს ინდეტერმინაციაში. თუ ავტონომია არის, თუ ნების თავისუფლება არის, მაშინ ეს შეუძლებელია.

პარტმანის პასუხი ორნაწილიანია. პირველი მათგანი არის ონტოლოგიკური შრიული (ფენობრივი) იერარქიის ტერმინებით გამოთქმული. პარტმანი მიიჩნევს, რომ ერთი ფენის (სტრატას) აღმატებულობა, სიმაღლე მეორესთან შედარებით, არის ახალი სახის დეტერმინაციის გამოვლენა. ავტონომია არის ზოგადი ნიშანი, რომელიც უნდა მოიპოვებოდეს ნებისმიერ ფენაში, გარდა უმაღლესისა. ავტონომია არის უნივერსალური ონტოლოგიური ნიშანი, ხოლო მორალური ავტონომია, რომელიც არის ნების თავისუფლება, არის ამ უნივერსალური ნიშნის ერთ-ერთი სპეციფიკური შემთხვევა.

პასუხის მეორე ნაწილი დაკავშირებულია მორალურ ავტონომიასთან. ნება, იმისათვის რომ თავისუფალი იყოს, არ უნდა იყოს დეტერმინირებული ღირებულებით ან ჭერარსით. ნებისმიერ ამ შემთხვევაში ნება გამოდის დეტერმინირებული რაღაც მისგან გარეგანით, ანუ ნება გამოდის იძულება. სამყაროში მხოლოდ ორი სახის დეტერმინაცია რომ იყოს: ბუნებრივის კაუზალური და ღირებულების მიზნობრივი, შეიქმნებოდა ასეთი სიტუაცია: ნება, რომელიც დამოუკიდებელია კაუზალური დეტერმინაციისაგან, იქნება დეტერმინირებული ჭერარსით, ხოლო ნება, რომელიც დამოუკიდებელია ჭერარსისაგან, იქნება დეტერმინირებული ბუნებისაგან (იგულისხმება, რომ ინდეტერმინაცია ლოგიკურად შეუძლებელია). ორთავე შემთხვევაში ნება არ იქნება თავისუფალი. ეს არის უმთავრესი პარტმანისეულ

აპორიებს შორის, რომლებიც ნების თავისუფლებასთან არიან დაკავშირებულნი. პარტმანი მის გადაჭრას შეეცადა მესამე სახის დეტერმინაციის შემოტანით. ამ მესამე სახის დეტერმინაციის ბუნება არის მიუწვდომელი და მეტაფიზიკური, მიაჩნია პარტმანს. ეს არის პერსონის თვითდეტერმინაცია. მისი მეოხებით პერსონა წარმართავს თავის თავს ღირებულებათა სამყაროსაკენ. მხოლოდ მესამე სახის დეტერმინაცია. პერსონის მიერ თავისი თავის დეტერმინაცია, რომელიც უფრო მაღალია ორივე სახის დეტერმინაციაზე, იძლევა ნების თავისუფლების შესაძლებლობას.

აღამიანი, პარტმანის აზრით, „ორი სამყაროს“ მოქალაქეა, იგი ორივე სახის დეტერმინაციას ხედავს, ორივე მხრიდან განისაზღვრება — როგორც ბუნების კაუზალობით, ასევე ღირებულების მიზნობრივი ჭერარსით. ამიტომ მისი ცხოვრება კონფლიქტური ხასიათისაა. ბუნებისათვის, ისევე როგორც ღირებულებისათვის, უცხოა ასეთი კონფლიქტი, ვინაიდან როგორც რეალურ, ასევე იდეალურ სფეროებში ერთმანეთს უპირისპირდებიან ჰომოგენური ძალები. მხოლოდ პიროვნება განიცდის ორმხრივ დეტერმინაციას, მხოლოდ მას ძალუძს კავშირი დაამყაროს ამ ორ სფეროს შორის.

იმისათვის რომ მოხდეს ღირებულებათა რეალიზაცია, არ არის საკმარისი არც მხოლოდ ღირებულების არსებობა და არც მხოლოდ აღამიანისა, როგორც ნებისა. ღირებულებები მხოლოდ გამოთქვამენ იდეალურ პოსტულატს და დამატებით საჭიროა რეალური ნება, რომელიც უნდა იყოს მათი ხორცშესხმის უნარის მქონე. ღირებულება და ნება ერთმანეთის გარეშე ვერაფერს განახორციელებენ. თავისუფალი არჩევის აქტი მოითხოვს ღირებულებათა იერარქიულ წყობას, არსისა და ჭერარსის მიმართებათა კვრეტას, წინააღმდეგ შემთხვევაში სახეზე გვექნება ბრმა, საზრისს მოკლებული არჩევანი. ამასთან დაკავშირებით, პარტმანთან დგება პიროვნების პრობლემა.

ეს თქმა იმისა, თუ რა არის პიროვნულობა (Personlichkeit), შესაძლებელია მხოლოდ პერსონასთან (Person) დაპირისპირებით [5, გვ. 311—312]. პერსონა არის ყოველი აღამიანი, ამით ყველანი ემსგავსებიან ერთმანეთს. იყო პერსონა, ნიშნავს, იყო ზოგადი ნიშნის მატარებელი, მიუხედავად იმისა რა განსხვავების მატარებელიც არ უნდა იყოს ცალკეული პერსონა. პიროვნულობა, პირიქით, ყოველი აღამიანისათვის არ არის დამახასიათებელი. პიროვნულობა არის აღამიანის ერთჭერადობა, განუმეორებლობა, ერთადერთობა, თავისთავადობა. მისგან განსხვავებით პერსონა არ არის არც თავისთავადობის და არც განუმეორებლობის მატარებელი. იგი არ არის არც სუბიექტი და არც „მე“, არც ცნობიერება და არც თვითცნობიერება. პერ-

სონა ვულისხმობს შემმეცნებელ სუბიექტს და, მასთან ერთად, გონი-
სეულ ცნობიერებას თავისი ობიექტივიზაციითა და მისთვის დამახა-
სიათებელი დისტანციით გარე საგნების მიმართ. მაგრამ პერსონა
მხოლოდ ეს არ არის: იგი კვრეტს მომავალს, ისახავს მიზნებს, ძა-
ლუძს გადაწყვეტილების მიღება, არჩევს ბოროტებასა და სიკეთეს
და თვითონაც შეუძლია იყოს ბოროტი ან კეთილი. თავისი აქტიო-
ბის წყალობით პერსონა გარესამყაროდან იმპულსებს იღებს და შე-
საბამისად უპასუხებენ მათ. ამით იგი მიმართულებას აძლევს მოვ-
ლენებს და ახალ ფორმებს ანიჭებს მათ.

პერსონა მოითხოვს ცნობასა და აღიარებას იმათგან, ვისაც თავად
ცნობს და აღიარებს. ამ მოთხოვნის შინაგანი კორელატი გამოიხატე-
ბა ეთიკურ თვითცნობიერებაში, სიამაყეში, ღირსებასა და სირ-
ცხვილში.

პერსონათა ურთიერთაღიარების საფუძველზეა შექმნილი და აღ-
მოცენებული ადამიანთა ერთობა. ადამიანის პერსონის შესახებ წერს
არისტოტელე, რომ „ადამიანი არის ცოცხალი არსება, რომელიც თავ-
ვისი ბუნებით ქმნის ადამიანთა ერთობას“. ეს იმას ნიშნავს, რომ
პერსონალური არსება არა მხოლოდ მიიღტვის გაერთიანებისაკენ,
არამედ იმის უნარიც შესწევს, რომ მოახდინოს ამ გაერთიანების ორ-
განიზაცია სხვა არსებებთან ერთად. ამ არსებას, პერსონას, შეუძლია
თავისი თავის მიმართ აღმზრდელის როლშიც გამოვიდეს. მას ძალუძს
აღსაზრდელი ისეთ მოთხოვნებსა და კანონებს დაუქვემდებაროს,
რ-მლებიც პერსონას ბუნებრივად არ ეძლევა, არ გამომდინარეობს
მისი ინსტინქტური შესაძლებლობებიდან.

ადამიანი პერსონად ხდება არა თავისთავად და უბრალოდ, არა-
მედ მუდამ კულტურული კავშირების წყალობით, მათ საფუძველზე.
იგი, უპირველეს ყოვლისა, არის ისტორიული გონის სახით არსებუ-
ლი და იცვლება ადამიანთა მოდგმასთან ერთად. ყოველი თაობა
ითვისებს იმას, რაც მას დახვდა კულტურის სახით, უმატებს მას თავ-
ის მონაპოვარს და ამით ავლენს თავის აქტიობას. გონის სფერო-
ები, სადაც ეს პროცესები მიმდინარეობენ, არიან: ენა, სამართალი,
ზნეობა, მორალი. ცოდნა, ცხოვრების სტიმული, ხელოვნება, რელი-
გია, ტექნიკა და სხვ.

ვინაიდან გონი მემკვიდრეობით არ გადადის, როგორც ეს ხდება
ზოგიერთ ფიზიკურ ანდა ფსიქიკურ მოვლენაში, საჭიროა მისი აქტი-
ური გადაცემა. პერსონა ამით გონის ისტორიის მსახურის როლში
„გვევლინება. ისტორიის გარდაქმნა-განვითარება ადამიან-პერსონის
მოვალეობა არ იქნებოდა, რომ ყოფილიყო ზეპერსონალური არსება
თავისი აქტივობით. მაგრამ სინამდვილეში არ არსებობს პერსონაზე
ზეალმატებული ცნობიერება. არ არსებობს ერთიანი, ისტორიული

გონი. მხოლოდ პერსონალურ გონს აქვს მიზნის დასახვის, მართვისა და შემეცნება-წვდომის უნარი.

— პიროვნულობა ის არის ადამიანში, რაც მას არა აქვს საერთო სხვებთან. იგი შეიძლება იყოს „სუსტიც“, „არაშთამბეჭდავიც“ და ა. შ. საკმე ეხება ერთჯერადს, უნიკალურს, შეუნაცვლებადს. პიროვნულობა ის არის ადამიანში, რაც მასში გვიყვარს ან გვძულს, რის მიმართაც ვართ განწყობილნი სიმპათიურად ან არასიმპათიურად. ამას არაფერი აქვს საერთო ინდივიდუალიზმთან, მით უფრო — ეთიკურ ინდივიდუალიზმთან. დაპირისპირება-ალტერნატივა ზოგადსა და ინდივიდუალურს შორის არა მხოლოდ ადამიანებთან, არამედ ყოველ არსებულთან მიმართებით, არის ძველი მეტაფიზიკის შეცდომა, — მიიჩნევს პარტმანი [5, გვ. 313].

რეალურ სამყაროში არ არსებობს ორგვარი რამ: ზოგადი და ინდივიდუალური, არამედ მხოლოდ ერთგვარი. ყოველი რეალური, არის ეს ადამიანი თუ ნივთი, პროცესი თუ მდგომარეობა, არის ინდივიდუალური (მცირე ნიუანსური სხვაობით), ხოლო ინდივიდუალურის ცალკეული ნიშნები ყოველთვის ზოგადნი არიან. ის, რაც ინდივიდუალურს ხდის ინდივიდუალურად, არის ამ ნიშანთა კომბინაცია მხოლოდ. ეს მიმართება არის მარტივი ონტოლოგიური კანონი, რომელიც არ მოიხსნება ადამიანთან დაკავშირებით. ეს ასეც შეიძლება გამოითქვას: ყოველივე რეალური არის ინდივიდუალური, მაგრამ მასში ჩართულია ზოგადის რეალობა. ეს მეტს არაფერს ნიშნავს, გარდა იმისა, რომ ცალკეული ნიშნები არიან ერთგვაროვანნი ინდივიდუალურის გარეშე, მის გარეთ არის მხოლოდ ყოფიერება. ამიტომ ითვლება იგი არასრულ ყოფიერებად. ძველი მეტაფიზიკა, პლატონიდან დაწყებული, ამ მეტაფიზიკას თვლიდა უმაღლეს, უფრო უკეთეს ყოფიერებად. ახალი დროის მეტაფიზიკა, პირიქით, მას თვლის დაბალი ხარისხის ყოფიერებად. ამას არც იმან უშველა, რომ მას ახასიათებენ როგორც დროისა და სივრცის გარეთ მდებარეს. უბრალო ნივთებსა და ცოცხალ არსებებს, რომელთაც ქვედა ადგილი უჭირავთ განვითარების მიხედვით, არ ვუწვეთ ანგარიშს, ისინი არ გვაინტერესებს. ადამიანის მიმართ კი ჩვენი დამოკიდებულება სხვაგვარია, — მიიჩნევს პარტმანი. ადამიანი ჩვენთვის ღირებულია, რამდენადაც იგი პიროვნულობის ნიშნის მატარებელია [5, გვ. 314].

მითითებული ლიტერატურა

1. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. — Haag; Martin Nijhoff, 1928.

2. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Bern; Francke, 1954.
3. Hartmann N. Ethik — Berlin; Leipzig; 2 Auflage, 1935.
4. Гартман Н. Эстетика. — М. 1958.
5. Hartmann N. Kleinere Schriften. — Berlin; B. I. 1955.

ნებისყოფისა და გონის ადგილი პიროვნების სტრუქტურაში

ადამიანის ფილოსოფიური გააზრების ძირითადი მიზანი იმ ერთ ნიშნის მოძებნაა, რომელსაც არსი ეწოდება. რაგინდ პარადოქსულადაც არ უნდა მოგვეჩვენოს, ეს ერთი არ არის აბსოლუტურად ერთი. საქმე ისაა, რომ სხვადასხვა მოაზროვნე, რომელსაც ამ საკითხზე უფიქრია, სხვადასხვა მიზეზთა გამო სხვადასხვა ერთს ასახელებს. მაგრამ მათ აქვთ საერთო ნიშანიც: ყოველი მათგანი მხოლოდ ადამიანს ახასიათებს და არაფერს სხვას. მარადიულობის ნიშნის მქონე ეს ფენომენი (არსი) ერთგვარ საზომს წარმოადგენს ადამიანის თვისებებისას, ცხადყოფს რომელია მათ შორის არსებითი და რომელი არაარსებითი. ადამიანის შინაგანი სამყაროს, არსობრივ განმსაზღვრელებად მიგვაჩნია გონი და ნებისყოფა. პიროვნებისეული ამ ფენომენების არსებობის შედეგია შემოქმედებითი მოღვაწეობა, ადამიანის დაუნაწიერებელი შინაბუნების ობიექტივირება (გასაგნება), ბიოლოგიური მოთხოვნილებების „მოთოკვა“, სულიერი სამყაროს მოწესრიგება, მისი გამდიდრება ობიექტური ღირებულებებით, თვითდაუფლება, ნამდვილი თავისუფლება. მხოლოდ ნებისყოფის სუბიექტს შეუძლია ამალება ცხოველთა სამყაროს და თავისივე არანამდვილი (ნორმიდან გადახრილი) არსებობისაგან. სწორედ მას ხელეწიფება საკუთარ ქვენაზრახვათა მიმართ არა მარტო პოზიციის დაკერა, არამედ მათი წარმართვა სასურველი მიმართულებით. ამ უკანასკნელ ფრაზაში ჩვენ ნამდვილ-ადამიანურ მიმართებებს ვგულისხმობთ, როცა სუბიექტი ზნევეთილი ღირებულებებით ხელმძღვანელობს, თუეცა კი, საუბედუროდ, ბოროტ ნებასაც ბევრჯერ ჰქონია ასპარეზი დათმობილი.

1. იგივეობის ლოგიკური პრინციპი მოითხოვს, რომ ყოველ საჯანს თუ მოვლენას ერთი, სხვებისაგან გამოყოფილი არსი მიენიჭოს. როცა ეს საქმე შესრულებულია, შემეცნებას იდეალური პირობები ექმნება. „ნებისყოფა“ არაა ისეთი ფენომენი, რომელსაც ერთი მნიშვნელობა აქვს მიწერილი (და რომელსაც ერთი მეცნიერება სწავლობს).

ჩვენს მოვალეობაა ცნების შინაარსის შემოფარგვლა, იმაზე მითითება თუ რას ვგულისხმობთ ზემოაღნიშნულ ცნებაში.

ამ შემთხვევაში დავარღვევთ აზრთა ლოგიკური მსჯელობის თანმიმდევრობას და უწინარესად იმას აღვნიშნავთ, რას არ ვგულისხმობთ ტერმინში „ნებისყოფა“. იგი არ არის ზეადამიანური ფენომენი, აბსოლუტური საწყისი, ყოველი არსებულის საფუძველი, ირაციონალური პირველმიზეზი, თავისთავად ბრმა და უსაზრისო მსოფლიო ნება¹, არც გარეგანი ზემოქმედებისა და პირობებისაგან დამოუკიდებელი თვისებაა, რომელიც დროისა და სივრცის და მიზეზობრიობის კანონს მიღმა არსებობს; არც მარტო ფსიქიკური და არც გენეტიკურად მკაცრად დეტერმინირებული თანშობილი ნიშანი, რომელიც არ ემორჩილება აღზრდასა და თვითგამომუშავებას.

ჩვენს გამოკვლევაში წარმოდგენილი „ნებისყოფა“ რეალური ადამიანის რეალური თვისებაა. იგი ექვემდებარება დაკვირვებას. მისაწვდომია გარეგანი და შინაგანი გამოცდილებისათვის; საწინააღმდეგოა ლტოლვების. აულაგმავი სურვილებისა და ვნებებისა, მკიდრო კავშირშია გონთან. უფრო ზუსტად, ნებისყოფა (და აქედან მომდინარე ქცევა) წარმოადგენს გონით აქტს, რომლის წყალობითაც დასტურდება ზოგიერთი ღირებულება და მისკენ ადამიანის მიმართება ნებისყოფის სუბიექტს უარს ამბობს მისავე ძლიერ სურვილზე, რეი ირჩევს სხვადასხვა მოტივიდან ისეთსაც კი, რომელიც ეწინააღმდეგება მის სასიცოცხლო მოთხოვნილებებს. სწორედ ეს გონითი მიმართება ქმნის ადამიანს ერთადერთ არსებად, რომელსაც ნებაყოფლობით შეუძლია იმოქმედოს საკუთარი ინტერესების წინააღმდეგ, იარსებოს „უნდას“ კატეგორიის გათვალისწინებით.²

„რაცა არ გწადდეს იგი ქმენ, ნუ სდევ წადილთა ნებასა“ — მოუწოდებს და ავალდებულებს კაცთა მოდგმას რუსთაველი. ყოველივე ამას რომ ყველა არ ასრულებს და რომ ამის აღსრულება არც თუ იოლი საქმეა, ეს კარგად იცის ბრძენმა შემოქმედმა და ამიტომაც მიმართავს ღმერთს: „მომეც დათმობა სურვილთა, მგლობელო გულის-თქმათაო“. „შენ დამიფარე ძლევა მეც, დათრგუნვად მე სატანისა“. სატანა (ბოროტი ძალა) მტერია ადამიანისა და ადამიანობის. იგი არა მარტო გარედან უპირისპირდება ადამიანს, არამედ მის შინაგან არსებაშიც გაუდგამს ფესვები და ცდილობს სულის დაპატრონებას. ადამიანის გულში მიმდინარეობს ეშმაკისა და ანგელოზის საშვედრო-სასიცოცხლო ბრძოლა, ამ ბრძოლის მიმდინარეობა და შედეგი დამოკიდებულია თვით პიროვნებაზე, მის მიმართულებასა და ძალაზე. „სურვილთა დათმობა“ და „სატანის ძლევა“ მოითხოვს გონითი საწყისების ამოქმედებას, ნებისყოფის დაძაბვას, ცოდნასა და მოქმედებას; ამის გარეშე ადამიანში გაბატონდება „წადილთა ნება“².

ნება უსაზრისო და ნეგატიური, „ხორციელებრივი“ სახისა, რომელმაც შეიძლება ბევრი უბედურება მოუტანოს ადამიანს და კაცობრიობას. ბოროტების მიზეზად პლატონი სწორედ კაცთა ნებას ასახელებს. ასევე მსჯელობს ქრისტიანობა (და აქედან ამოსული მოძღვრებები), რომლის მიხედვითაც ღმერთის მიერ შექმნილ ქვეყანას არაფერი აქვს დასაწუნი და იგი მთლიანად სრულყოფილი იქნებოდა ადამიანის თავისუფალი ნება რომ არ სცოდავდეს...

2. ჩვენს წინაშე დადგა კითხვა: რომელმა მეცნიერებამ უნდა იკვლიოს ნებისყოფა, ფილოსოფიამ (ფილოსოფიურმა ათროპოლოგიამ) თუ ფსიქოლოგიამ. ზოგადი თვალსაზრისი ფილოსოფიის სასარგებლოდ მეტყველებს. სამყაროს შესახებ უზოგადეს მოძღვრებას უნივერსუმის ნებისმიერი წევრი შეუძლია შემოიტანოს მისი კვლევის ფარგლებში: დასვას კითხვა თუ რა მიმართებაშია ესა თუ ის მოვლენა სამყაროსთან და უპასუხოს ამ კითხვას. ამ შემთხვევაში მთავარი ისაა, რომ კითხვა სწორად, ე. ი. ფილოსოფიურად იყოს დაყენებული და კვლევის გზაც ფილოსოფიის მოთხოვნებს აკმაყოფილებდეს. ფილოსოფიისათვის დამღუპველია არა მარტო შეუმოწმებელი და დაუსაბუთებელი ცოდნა, არამედ ფსიქოლოგიზმიც. ეს ზოგადი მოთხოვნაა, ყოველთვის ანგარიშგასაწევი და სამუშაო იარაღად გამოსაყენებელი, მაგრამ საქმე მარტო ამით არ ამოიწურება. არსებობენ კერძო მეცნიერებები და მათ თავიანთი კვლევის ობიექტები გააჩნიათ. ასეთი ერთ-ერთი კანონიერი მეცნიერებებია ფსიქოლოგია და მას უფლება აქვს შეისწავლოს ადამიანის კუთვნილი ნიშანი — ნებისყოფა; მაგრამ შეისწავლოს იმგვარად, როგორც ეს მის საგანს ევალება. ტრადიციულად ისე იყო, რომ ნებისყოფის პრობლემა სწორედ ამ მეცნიერების ფარგლებში წყდებოდა. მართალია, თანამედროვე ფსიქოლოგიურ ლიტერატურაში ზოგჯერ აღარ გვხვდება ნებისყოფის ცნება და ადამიანის ყოველი აქტიობის განმსაზღვრელად მოტივაცია ცხადდება, მაგრამ ეს მაინც ვერ ცვლის ზემოაღნიშნულ საქმის ვითარებას.

ჩვენ, რა თქმა უნდა, არ უარყოფთ ნებისყოფის პრობლემის მიმართ ფსიქოლოგიის უფლებებს. მაგრამ ეს უფლება არ უნდა გადაიზარდოს მონოპოლიაში. როგორც ყოველ მეცნიერებას, ფსიქოლოგიასაც ევალება, რომ შემოსაზღვროს თავისი ფარგლები. ჩვენ ვიზიარებთ იმ აზრს, რომ ფსიქოლოგია არანორმატიული მეცნიერებებია, მისთვის ფსიქიკა, განცდა ყოველთვის ნამდვილია, იგი არ სვამს კითხვას განცდისა და განცდილის ქვეშეობის მდარობის შესახებ, და არც ფსიქიკაზე მაღალი ინსტანცია, ამ შემთხვევაში გონი, შემოდის მისი კვლევის სფეროში; ნებისყოფა სწორედ გონითი აქტია და

იგი ნორმებითა და ღირებულებებით ხელმძღვანელობს. გონი, ღირებულება და ჭეშრასი ფილოსოფიის სამფლობელოა. ის, რომ ზოგჯერ სუბიექტი იმის არჩევანს ახდენს, რაც სინამდვილეში არაა ღირებულები და ამის განხორციელებისათვის ამუშავენს ნებისყოფას, აქსიოლოგიიდან ამოსვლით შეცდომაა, მაგრამ ნებისყოფის ფსიქოლოგიისათვის ამას მნიშვნელობა არ უნდა ჰქონდეს. ჩვენი საკითხი ანალოგიურია აზროვნების ფენომენისადმი ორგვარი მიდგომისა: აზროვნებას, როგორც ის არის „ფაქტიურად“ (აზროვნება როგორც პროცესი, განცდა) სწავლობს ფსიქოლოგია, ხოლო აზროვნებას, როგორც ის უნდა იყოს (სწორი აზროვნება) — ლოგიკა. ეს ასეა მკაცრად, გარკვეული საგნის საზღვრების აბსოლუტური შემოფარგვლის თვალსაზრისით. მაგრამ მეცნიერებათა განვითარების და ღიფერენციაციის დღევანელ საფეხურზე, როცა მეცნიერებათა ინტეგრაციასაც აქვს ადგილი, შესაძლებელია (და აუცილებელიც) ერთმანეთთან კავშირი და „ერთიერთდასესხება“. ოღონდ ისე, რომ არ შეილახოს რომელიმე მეცნიერების უფლება, ერთმა არ უნდა გააუქმოს მეორე. რაც შეეხება ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას (როგორც ადამიანის შესახებ ყოველი მეცნიერების ლოგიკურ საფუძველს), მისთვის დიდად გამოსადეგია ადამიანის მკვლევარი სხვა მეცნიერებების, უპირველეს ყოვლისა, ფსიქოლოგიის მონაცემების გათვალისწინება. რადგანაც ეს ხელს შეუწყობს ადამიანის, ამ ურთულესი ფენომენის ცხადყოფას.

ფილოსოფიას ადამიანის შინაგან სამყაროში განცდა კი არ აინტერესებს, არამედ ფსიქიკურის გონითი შინაარსი. იგი ადგენს ნებისყოფის ონტოლოგიურ სტატუსს, განსაზღვრავს მას არსობრივად და აქსიოლოგიური მიმართებით. ფსიქოლოგი, რომელიც ამგვარად წარმართავს მუშაობას, სტოვებს თავისი მეცნიერების ფარგლებს და ნებით თუ უნებლიეთ, ფილოსოფიის საქმეს ასრულებს.

3. ნებისყოფიდან აღძრული ქცევის აღსანიშნავად უმჯობესია ვიხმაროთ გამოთქმა „ნებისყოფითი ან ნებელობითი ქცევა და არა „ნებისმიერი“⁴. როგორც ეს ხშირად გვხვდება ქართულ მეცნიერულ ლიტერატურაში. აქ გემოვნებას კი არ ვეყრდნობით, არამედ საქმის ვითარებას. ქცევა იმ შემთხვევაშია ნებისმიერი, როცა მას არაფერი ზღუდავს, იგი სურვილისმიერია, „გულის თქმათა“ განხორციელება და არავითარი წესით არაა შეზღუდული. ნებისყოფა კი, რომელიც დასახული მიზნის განხორციელების უნარია, სავალდებულოს, ე. ი. „უნდასადმი“ დაქვემდებარებაა. იმ შემთხვევაში, როცა ეს „უნდა“ თავიდანვე მთლიანად ემთხვევა „მინდას“, შეიძლება მაღალღირებულები ფაქტი შეიქმნას, მაგრამ ეს არ იქნება ნებელობითი აქტის შედეგი. როცა ამ დალოცვილ ქართულ ენაში მრავლად მოიპოვება სხვადასხვა მდგომარეობათა გამომხატველი და შესაბამისი ცნებები (ჭერ

მარტო „სიცოცხლისა“ და „ცხოვრების“ განსხვავება რად ღირს) სა-
ჭიროა მათი გამოყენება, რათა ყველას თავისი სახელი ეწოდოს და
ანით ავიცილოთ ორაზროვნება.

4. ნებისყოფისათვის დამახასიათებელია მიზნის დასახვა და გზის
დაგეგმვა, ინტუიტური (ინტელექტუალური ინტუიცია) წინასწარი
ხილვა ობიექტურ-ღირებულებითი ვითარებისა (ანტიციპაცია). აღა-
მიანს გათვალისწინებული აქვს მის მიერ შესასრულებელი ქცევის
(მოქმედების) მიმდინარეობა, მაგრამ ისიც ხდება, რომ ჩანაფიქრი არ
ამოწურავს და მთლიანად არ ემთხვევა პრაქტიკულ მოქმედებას. ამ
დროს შესაძლებელია გაუთვალისწინებელი ფაქტორების შეხვედრა,
რომელთაც მოგვარება სჭირდება. ობიექტური ღირებულების მქონე
საბოლოო მიზნისაკენ მიმართულ ნებელობით აქტივობას, განსაზღვ-
რულ დაბკოლებათა გამოისობით, უხდება ახალ საშუალებათა გამო-
ყენება. ამ აზრით, პირობითად შეიძლება ითქვას, რომ იგი უხვევს
ჩანაფიქრისაგან, თუმცა კი ბოლო მიზანს არ დალატობს. ნებელობი-
თი ქცევის მიმდინარეობა შეიძლება შევადაროთ მდინარის დინებას,
რომლის ძირითადი „მიზანი“ ზღვასთან შეერთებაა. დედა-მდინარეს
უერთდებიან ნაკადულები და პატარა მდინარეები, რომლებიც კი არ
აშრობენ, არამედ ამღიდრებენ და ძალას მატებენ მას. მდინარეს
ბევრი დაბკოლება ხვდება გზად, მაგრამ მაინც ანგრევს წინააღმ-
დეგობებს, ზოგჯერ შემოუვლის ქარაფებს. შეიცვლის სწორ მსვლე-
ლობას და შეუპოვრად მიისწრაფის წინ. ნებისყოფა და მისი ქცევა
პლასტიკური უნდა იყოს, მას უნდა შეეძლოს ახალ ვითარებებთან
„დიპლომატი“. ზოგს რომ ჭიუტობა მიაჩნია ნებისყოფის დადებით ნიშ-
ნად, ეს არაა სწორი. მიზნისაკენ გადაუხრელად მსვლელობა და
სწორხაზოვანი გზიდან ოდნავაც არგადახვევა მაშინ იქნებოდა გა-
მართლებული, სინამდვილე რომ ერთფეროვანი და უცვლელი იყოს,
აღამიანი კი შეუმცდარი წინასწარმეტყველი. ამის გარეშეც, ჭიუტო-
ბა ისეთი მანკიერი მდგომარეობების წარმოშობია, როგორიცაა:
ეგოიზმი და პატივმოყვარეობა; მან შეიძლება ჰეშმარიტებას გალალა-
ტებინოს და სიყალბის დამცველად კქმნას (დავრწმუნდი, რომ ჩემ
მიერ ასეთად მიჩნეული, სინამდვილეში არ ყოფილა „ასეთი“, მაგ-
რამ ამის (ე. ი. „ჰეშმარიტების“) აღიარება თავმოყვარეობის შელა-
ხვად მიმაჩნია და მაინც ვიცავ თავდაპირველ შეხედულებას).

სხვაა იდეისადმი ერთგულება და იმ პრინციპთა დაცვა, რომლე-
ბიც მეცნიერულად არიან დასაბუთებული და ზნეობრივ მაქსიმუმს
წარმოადგენენ: სოკრატემ მორალური პრინციპის დარღვევას სიკვ-
დილი არჩია, „ჭიუტად“ იცავდა თავის იდეას ჯორდანო ბრუნო, რე-
ლიგიურ და ეროვნულ მრწამსს — ქეთევან წამებული... (არა და რა

ცოტა იყო საჭირო თავის გადასარჩენად! ერთი სიტყვა და სხვა არაფერი. მაგრამ არა, რადგანაც „სიტყვა იგი იყო საქმე“).

5. ნებისყოფის სუბიექტში დომინირებს იმპერატივი „მე უნდა“. მაგრამ ეს დისპოზიციური ვითარება შეიძლება მოწოდებად დარჩეს და არ განხორციელდეს. აქ მხოლოდ ცნობილია სუბიექტის პოზიცია, რომელიც ჭერჭერობით პასიურია. აქტივობისათვის ბიძგის მიმცემი არის შინაგანი მზაობა, რაც გამოიხატება კატეგორიული განცდით „მე მნებავს“. „უნდა“ აუცილებლად ღირებულებითაა კანონდებული, ხოლო „ნდომა“ მათი შემთვისებელი და აღმსრულებელია. ასეთ წადილს — შეგნებულსა და ძალისხმევითს — დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ჩანაფიქრის რეალიზაციისათვის. არც ესაა საკმარისი საჭირო ძალა. თუმცა ისიც შესაძლებელია, რომ მქონდეს ძალა, მაგრამ ვერ შევასრულო „უნდა“ და ეს იმიტომ, რომ პირობები არ მძლევენ ამის საშუალებას. მაგრამ ეს სხვა საკითხია, რომელიც ადამიანის მისწრაფებებისა და ბუნებრივი ან სოციალური გარემოს კორელაციას ეხება. ჩვენ, ამ შემთხვევაში, მხედველობაში გვაქვს შინაგანი ძალა და ენერგია, რაც სხვადასხვა ინდივიდში სხვადასხვა ხარისხისაა. სიმაღლე მათი კი სუბიექტის შინაბუნებაზე, ცოდნასა, აქტიობასა და მონდომებაზე დამოკიდებული. აქ „უშრომლობა“ და გარედან მოწყალება გამორიცხულია. თუ არ იცი რა „უნდა“ და თუ შენში არ გაჩნდა ამის კატეგორიული განხორციელების განწყობა, არავითარი ნებისყოფითი აქტი არ განხორციელდება.

ადამიანებმა უნდა იზრუნონ გარე და შინასამყაროს გაუმჯობესებისათვის და მათ შეუძლიათ კიდევ გარემოებათა „გადაადამიანურება“, მაგრამ ისიც აღსანიშნავია, რომ ყოველთვის და ყოველი მიმართულებით არ ძალუძთ საკუთარი სურვილების შესაბამისი გარდაქმნები, ყოველი ჩანაფიქრის განხორციელება. ეს ეხება, როგორც ობიექტურ, ასევე სუბიექტურ სამყაროს (როგორადაც არ უნდა მოვინდომოთ ვერც მზის ამოსვლის მხარეს გადავადგილებთ და ვერც ინდივიდუალურ უცვლადებამს მოვიპოვებთ). მიუხედავად იმისა, რომ ინტენსიურ და მალალ სურვილს უზარმაზარი ძალა გააჩნია, მაინც არსებობს ზღურბლი, რომლის იქითაც არაა რა იქცევა ყოველნაირი ძალა. ამ ჭეშმარიტებამ არ უნდა გამოიწვიოს პესიმიზმი (უმოქმედობის განწყობა). ჩვენს სამყაროში არც ქაოსური და ბოლომდე გაუგებარი ძალები ბატონობენ და არც ყველაფერია მოწესრიგებული და დასრულებული. ყოველივე ეს კი დიდ ასპარეზს უქმნის ადამიანის შემოქმედებით საქმიანობას.

ნებისყოფა არაა იქ, სადაც არაა შეგნება. ცნობიერებას მოკლებული, შეუგნებელი ნებისყოფა წინააღმდეგობების შემცველი ცნებაა. ორი რამ, კმეგნებულობა და ნებისყოფა მჭიდრო კავშირშია

ერთმანეთთან. თუმცა კი ეს აუცილებელი ნიშნები (ცნობიერება, შეგნებულობა) არაა საკმარისი. საქმე ისაა, რომ: 1. ცნობიერების განმსაზღვრელი დონე იმპულსურ ქცევებსაც სჭირდებათ ზოგჯერ, და 2. შეიძლება ადამიანს გაცნობიერებული ჰქონდეს რაიმეს არსი, მისი სიაჯარვე, განსაზღვრული პოზიციაც ეკიროს მის მიმართ, მაგრამ ვერ მიიღოს გადაწყვეტილება და ვერ განახორციელოს საქმე. არისტოტელეს მიხედვით, ზნეობა კი არის დამოკიდებული ცოდნაზე, მაგრამ მის საფუძველს მაინც კეთილი ნება წარმოადგენს. ერთია ცოდნა იმისა, რა არის კარგი და რა ცუდი, მეორე კი ის, რომ გინდოდეს კარგის გაკეთება. ამის გარდა უნდა შეგვეძლოს ცოდნის და ნდომის რეალიზაცია სწორედ აქ და ამ შემთხვევაში. ცოდნა ზოგადი აუცილებლობაა, მოქმედება კი კერძო ბუნებისა.

ნებისყოფა უნდა გამოქვადნდეს. სადაც არაა მოქმედება და ობიექტივაცია, იქ არაა ნებისყოფა (რამეზე თავის შეკავებაც მოქმედებაა). მოქმედება, აქტივობა ძალების ხარჯვის შედეგია, იგი ენერჯიის რეალიზაციაა. ეს ეხება კუნთურ, გონებრივ თუ ემოციურ მხარეს, რაც განიცდება დაძაბულობის სუბიექტური გრძნობით. ეს გრძნობა გვამცნობს, რომ ჩვენს მოქმედებაში ვაწყდებით დაბრკოლებებს, გარკვეულ გადასალახ წინააღმდეგობებს. ყოველი სხვა სახის მოქმედებისაგან განსხვავებით, ზნებულობითი ქცევა ღირებულებების შექმნაა ენერჯიის ხარჯვით და მას უკეთესია ნაქმობა ვუწოდოთ და არა მოქმედება და ქმედობა. *

6. ინტელექტი, ცნობიერება, შეგნებულობა, მიზნობრიობა, დაბრკოლებათა გადალახვა... ყველა ეს ფენომენი და მდგომარეობა თანახმად ნებისყოფას, მაგრამ ვერც თითოეული მათგანი და ვერც მათი ჯამი ვერ გამოხატავს მის არსს.

ინსტანცია, რომელიც არსებითად განსაზღვრავს ნებისყოფას და წარმართავს მაღალი ღირებულებების განხორციელებისაკენ, ჩვენი აზრით, არის გონი (Geist).

სანამ ჩვენთვის საინტერესო საკითხს ვუპასუხებდეთ, მანამ მოკლედ შევეხებით გონის რაობას.

თავიდან იმას აღვნიშნავ, რომ პიროვნებაში არსებულ ფენათა შორის გონი უმაღლესი კატეგორიაა; უფრო მაღალია, ვიდრე სოციალური. იგი ადამიანს გამოყოფს ყოველი სხვა არსებულისაგან, ამასთან ინდივიდებსაც განსხვავებს ერთმანეთისაგან რანგის მიხედვით. ადამიანებს შორის გონითი განსხვავებულობა გაცილებით მეტია ბიოლოგიურ განსხვავებაზე.

ფილოსოფიურ ლიტერატურაში მოცემულია გონის ცნების სხვადასხვა მნიშვნელობა. იდეალისტურ და რელიგიურ მოძღვრებაში გო-

ნის ინტერპრეტაციის ზოგადი ნიშანი ისაა, რომ იგი უმეტესად უკავ- შირდება ზებუნებრიობას; წარმოადგენს ადამიანის მიღმა არსებულ და ზევიდან მასში ჩასახლებულ ძალას, რომლითაც ყველას არ აჭილ- დოებს შემოქმედი. ზოგადი (ობიექტური) გონის გარდა ლაპარაკო- ბენ ინდივიდუალურ (პირად, სუბიექტურ) და ობიექტივირებულ გონ- ზე⁷. ეს უქანასკნელი, რომელიც თავის მხრივ სუბიექტური გონის ნაყოფია, გამოვლენილი და გაქვეავებულია გასაგნებულ ფაქტებში, განსაკუთრებით ხელოვნებაში; ზოგადად, სინამდვილის ახალ სფე- როში, „მეორე ბუნებაში“, სადაც საზრისი და ღირებულება იფული- სხმება (და რაც, თავის მხრივ, ადამიანის შინაგანი ბუნების გაგების ობიექტურ საფუძველს წარმოადგენს)⁸.

გონი ამოზრდილია სულის წიაღში, მას არ დაუქარგავს ურთიერ- თობა სიცოცხლესთან (შეღერის მიხედვით, თავისთავად ძალას მო- კლებული გონი ენერგიას სიცოცხლიდან იღებს)⁹, მაგრამ შეუძენია ახალი თვისებრიობა. იგი, მსგავსად ჰეგელის „უბედური ცნობიერე- ბისა“, ხედავს მარადიულსა და ცვალებადს, მძალასა და დაბალს, არსებითსა და არაარსებითს, განსხვავებულად აფასებს მათ, მაგრამ თუ ეს ცნობიერება ვერ არიგებს წინააღმდეგობებს, ვერ ავსებს დუალი- ზმის შედეგად გაჩენილ უფსკრულს და მარადიულობის ფონზე უბე- დურად განიცდის თავის არსებობას, გონი უარს არ ამბობს აქვე- ყნიურზე, არ იწვევს ადამიანური ვნებებისა და მისწრაფებების სრულ იგნორირებას (ეს რომ ასე ყოფილიყო ამით იგი მტრად მოეველინე- ბოდა ადამიანს, გადააქცევდა მას უსახო და ამსტრაქტულ არსებად), თუმცა კი ასკეტაზმის ელემენტებისაგან არც ისაა თავისუფალი.

გონს თუ სიცოცხლისა და ფსიქიკისაგან მთლიანად დამოუკი- დებელ სუბსტანციად ჩავთვლით, მაშინ ძნელი გახდება სხვა ფენებ- თან მისი დაკავშირება. ამ სიძნელისაგან გამოსავალს გვთავაზობს დიალექტიკური თეორია: გონი, როგორც განვითარების მაღალი სა- ფეხური, კავშირშია ადამიანში არსებულ მასზე დაბალ ფენებთან (რა თქმა უნდა, აქ გამოიცხულია ყოველგვარი რედუქციონიზმი), ამასთან იგი საკუთარი კანონოზომიერების და იმანენტური თვისე- ბების შემცველია. გონი უპირისპირდება და უარყოფს ადამიანის სხვა ნიშნებს, მაგრამ უარყოფს დიალექტიკურად და არა მეტაფიზი- კურად, გავლენას ახდენს მთელ სულიერ ორგანიზაციაზე.

გონი, გარკვეული აზრით, არღვევს ტელოსის პარამონიას, იგი მკაცრია და ზოგჯერ დაუნდობელიც, უპირისპირდება სიცოცხლეს, მაგ- რამ იმ მიზნით რომ გააკეთილშობილოს და სრულყოფს მისი მიმდ- ნარეობები. როგორც კარგი აღმზრდელი თრგუნავს მოზარდის თა- ვისუფლებას სწორედ იმისთვის, რომ აზიაროს ნამდვილ თავისუ-

ფლებას — მოვალეობებსა და პასუხისმგებლობას, ასევე გონი უარყოფს, რათა აღიდგინოს და შექმნას. სიცოცხლის მიმდინარე ბიძგებსა და გონს შორის განუწყვეტელ დიალოგს (რასაც მ. შელერი ადამიანის დრამას უწოდებს), საკუთარ თავთან ბრძოლას, მე „მინდასთან“ „უნდას“ ჭიდილს ხშირად ტანჯვაც ახლავს თან, მაგრამ ადამიანს თუ პიროვნებამდე ამალგება სურს, მან უნდა გაიაროს ეს გზა. ადამიანის გადაგვარებისა და დაცემის მიზეზი, უმეტესად, ზედამხედველობისაგან მთლიანად თავისუფალი სურვილები და ვნებებია, უსირცხვილოდ რომ დაძრწიან სულის ბნელ სივრცეში. ადამიანის განვითარების ისტორიული პროცესი და თავისუფლების ზრდა უკავშირდება როგორც ბუნებისა და საზოგადოებრივი ძალების შემეცნებას და იქ აღმოჩენილი კანონების გამოყენებას, ასევე თვითშემეცნებას, თვითგანსჯას და თვითდასჯასაც. არაერთგზის აღუნიშნავთ, რომ დიდი ადამიანი ისაა, ვისაც დამონებული ჰყავს საკუთარი დემონები, ვინც თავისი თავის უფალია. ✕

გონი წარმოადგენს პიროვნებისეულ უნარს, შეამჩნიოს და შეაფასოს ადამიანის სულიერ სამყაროში მიმდინარე ხდომილებები და ობიექტური ღირებულებების გათვალისწინებით დასახოს მათი მსვლელობის გზა; გარშემო შემოიკრბოს ბიოლოგიური და ფსიქიკური ფენები, გაანათოს თავისი სხივებით, მოახდინოს მათი დიფერენცირება, ზოგს დაეთანხმოს და მისცეს ჭაშუალება გამოვლენისა, ზოგს კი უარი უთხრას. ერთი სიტყვით, გონის „მუშაობის“ მიზანი მოვლენებისადმი საზრისის მინიჭებაა. 1

ისე ჩანს, რომ გონსაც იგივე ფუნქცია აკისრია, რაც ნებისყოფას. აქ დადგა უკვე ძნელი პრობლემა მათი ერთმანეთისაგან გამსხვავებისა — რა საჭიროა ისედაც გადატვირთულ სულიერ სამყაროში კიდევ ახალი თვისების დადასტურება, ხომ არ არის რომელიმე ზედმეტი?

საქმის ვითარება ჩვენ ასე წარმოგვიდგენია:

✕ გონი თავისთავად უფრო „თეორიული“ ინსტანციაა, ნებისყოფა კი მისი ჩანაფიქრის განმახორციელებელ „ორგანოს“ წარმოადგენს; იგი მოისმენს გონის ხმას, რჩევებსა და ბრძანებებს, შეითვისებს მათ აუცილებლობას და ამით და ამიტომ თვითონაც გონით აღივსება. გონს თუ ნებისყოფის სახით არ შეხვდა ძლიერი მოკავშირე, იგი ვერ მოახდენს რეალიზაციას და ჩაიფერფლება მისსავე საფუძველში (ნებისყოფა კი ბრმად იმოქმედებს).² საუბედუროდ არ არის ისე, რომ „ჯანბრთელ სულს“ ყოველთვის „ჯანბრთელი სხეული“ შეესაბამებოდეს. მაგრამ მაშინ კი, როცა ნებისყოფა საზრისიან და მალაღლირებულ ქცევებს ახორციელებს, იგი გონთან არის წილნაყარი. ეს აქვთ მხედველობაში მკვლევარებს, როცა ნებისყოფას ადამი-

ანის არსობრივი ძალების რიგს აკუთვნებენ და გონით გრძნობას უწოდებენ. განვითარებული გონის და ძლიერი და „დამჭერი“ ნებისყოფის შეხვედრა ანელებს შინაგან კონფლიქტებს და დაძაბულობებს. გონი და „კეთილი ნებისყოფა“ კარნახობენ ადამიანს ზნეობრივი ქცევების აუცილებლობას. კანტის გამონათქვამი რომ ვინმართ, ეს არის იმპერატივი, ჰიპოთეტური და კატეგორიული ბრძანება, რომელშიაც გამოხატულია მოვალეობა, იმის შეგნება, რომ ამქვეყნად ადამიანის დანიშნულება სიამოვნებასა და კმაყოფილებებზე მაღლაა საძიებელი.

ნებისყოფის ასეთობა დიდადაა დავალებული შიგაპიროვნული ფაქტორებით, განსაკუთრებით სუბიექტის ხასიათით¹⁰. ამასთან ნებისყოფაც უკუმოქმედებს მის განმსაზღვრელ ინსტანციასზე. როცა ადამიანი გონის თვალთ გაზომავს საკუთარი ხასიათის სიაყვარეს და დაინახავს არსისაგან (ადამიანობის იდეა) მის გადახრას, სწორედ ნებისყოფის საშუალებით ცდილობს გარდაქმნა-გაუმჯობესებას. საკუთარი ხასიათისადმი ასეთი მიმართება ჩვენ ადამიანის უპირველეს მოვალეობად მიგვაჩნია. თანშობილი ნებისყოფიანობა დიდი ბედნიერებაა, მაგრამ პიროვნება და მისი შემოქმედება იმ შემთხვევაში უფრო ფუნქციობს, როცა ადამიანი თავისივე ძალებით, თვითაღზრდითა და თვითშეგნებით ზემოქმედებს თავის სულიერ უნარებზე. არისტოტელე ამბობდა, რომ აღზრდით შექმნილი სათნოებანი (ეთიკური, ინტელექტუალური და ა. შ.) მაღლა დგასო თანშობილ უნარებზე, ბუნების ჭილდოზე¹¹.

ნებისყოფისა და გონის ურთიერთმიმართების პრობლემის უფრო სრული და ღრმა გაშუქება (მაგ., შეუძლია თუ არა გონს, თავისი განვითარების უმაღლეს საფეხურზე, „მოხსნას“ ნებისყოფა და ისე იარსებოს) ჩვენი მომავალი მუშაობის ამოცანად გვესახება. აქ კი, საბოლოოდ, ერთ ვითარებაზე შევჩერდებით: რამდენი კაცი ვიცით, რომელიც საკუთარი სიცოცხლის შენარჩუნებისათვის ყოველგვარ მიწიერ სიამოვნებაზე იღებს ხელს; მუდამ თავისი თავი ჰყავს ყურადღების ცენტრში, თავისი ჯანმრთელობის შენარჩუნების მოტივით გამოაქვს გადაწყვეტილებანი, მაგრამ როცა საქმე სხვას ეხება. მაშინ გულგრილობას ამჟღავნებს. ასეთ ადამიანს ნებისყოფის სისუსტეს ვერ დავწამებთ, მაგრამ მისი ნებისყოფა უტილიტარულ დონეზე ხორციელდება, განპირობებულია ვიწრო სუბიექტივისტური ღირებულებებით. თუ ამ ფაქტიდან ამოვალთ (ფაქტებს კი ვერსად გავეწყევით), შესაძლებელი ხდება ორნაირი ნებისყოფის დადასტურება:

1. სუბიექტურ-ღირებულებითი (ინდივიდუალური) და 2. ობიექტურ-ღირებულებითი (ზეინდივიდუალური), ანუ გონსმოკლებული და გონითი. პირველი სახის ნებისყოფის მაგალითად გამოდგება ფსიქოლო-

გოერ ლიტერატურაში დიდად პოპულარულ ფაქტი: მიუხედავად დიდი მიდრეკილებისა, მავანი და მავანი თავს ანებებს თამბაქოს მოწევას. ეს აქტი დაძაბულობისა და ძალისხმევის შედეგია, სამაგალითო და შესაშურიც. ვისაც ეს გამოუცდია, მან კარგად იცის რაოდენ ძნელია წლების განმავლობაში გამომუშავებული მოთხოვნებისა და ჩვევის დაძლევა. ჩვენ, რა თქმა უნდა, დადებითად ვაფასებთ შესრულებულ საქმეს და იმის ფასიც ვიცით, რასაც ეს ემსახურება. მაგრამ თუკი ღირებულებათა იერარქიულობის თვალსაზრისიდან ამოვალთ, უფრო მაღალ, ანუ ნამდვილ ადამიანურ მიმართებად ის შემთხვევა მიგვაჩნია, როცა ზემომითითებული აქტის განმსაზღვრელი საკუთარი სიცოცხლე კი არაა, არამედ სხვისი სიცოცხლე და ნება. მოტივი, გადაწყვეტილება და ქცევა კიდევ უფრო ამაღლდება, თუ ეს „სხვა“ არავითარ ბიოლოგიურ კავშირში არ არის ჩემთან (ანდა, ვიცავ კანონს, რომლის შესრულება-არშესრულება არ უკავშირდება დასჯასა და დაჯილდოებას, შექებასა და გაკიცხვას).

ნებისყოფის პათოლოგიას (აპრექსია, აბულია) აცილებულ ყოველ ადამიანს აქვს გადაწყვეტილებების გამოტანისა და შესრულების უნარი, მაგრამ ყველა ვერ (ან არ) ახერხებს ისეთი მოტივის გამომუშაებას და ქცევის რეალიზებას, რომელიც ნაკარნახევია მაღალი მოთხოვნილებებით. სუბიექტური ღირებულება არა მარტო იმპულსური, არამედ ნებელობითი ქცევისთვისაცაა ზოგჯერ დამახასიათებელი. განსხვავება მათ შორის ისაა, რომ თუ პირველ შემთხვევაში ქცევა უშუალო მოთხოვნილებებითაა გამოწვეული და იგი შეუფერხებელი-დაუძაბავად მიმდინარეობს, მეორე შემთხვევაში ადგილი აქვს საკუთარ თავზე ძალადობას. მაგრამ, ასეა თუ ისე, ამ შემთხვევაში ადამიანი მანც საკუთარ არსებაში რჩება, არ ხდება „ექსტაზირება“, ობიექტურ-ღირებულებით სამყაროში გაქრა. შესაძლებელია ასეთი ადამიანი არ იყოს განწყობილი „ბოროტი ნების“ რეალიზებისაკენ, მაგრამ მას მანც ვერ ვუწოდებთ განვითარებული გონის სუბიექტს, ჰეშმარიტ პიროვნებას.

იმ ცნობილ სწორ დეფინიციას, რომ „არსება, რომელიც აზროვნებს და მეტყველებს ადამიანია“, ჩვენ ასე ვავაგრძელებდით: „მაგრამ ყოველი ასეთი არსება არ არის პიროვნება“. ამ უკანასკნელს უნდა ჰქონდეს რაღაც ნიშანი (ნიშნები), რომელიც ქმნის მის რაობას. თუ ადამიანი, როგორც ფიზიკური და ფსიქიკური ფენომენი, ქმნილებდა, პიროვნება უნდა მოიპოვო. ეს ამოცანაა ადამიანისა, და შემდგომ საჭიროა მარადიული სიფხიზლე, რომ არ დაეარგო ძვირფასი მონაპოვარი. ადამიანი რომ მხოლოდ ინდივიდუალური ერთეული იყოს, იგი ყოველთვის ისე მოიქცეოდა. როგორც ეს მას სურს, მაგრამ იგი სოციალური ინდივიდია, რაც აუცილებლად მოითხოვს სა-

ზოგადოებრივ ნორმებისადმი მიმართებას, სხვა ადამიანებისადმი ყურადღებას, მათთან დიალოგში ყოფნას. დიალოგი მაშინ შედეგება, როცა ადამიანები (და ადამიანი და სოციალური გარემოს ნორმები) ერთმანეთს უსმენენ და ერთმანეთის მიმართ, თუ ამას ზელირებულე-ბები მოითხოვენ, დათმობაზე მიდიან. იდეაცია და ვოლიცია, ეს გონითი აქტები, ადამიანს ამორთავს მოთხოვნილებათა და ჰიტუაციათა მონობისაგან, შეჰყავს ობიექტური ღირებულებების სამყაროში, სადაც მოთხოვნილებები კი არ ბატონობენ სუბიექტზე, არამედ სუბიექტი მათზე.

პიროვნებას შენარჩუნებული აქვს ადამიანური თვისებები: ინდივიდუალური ხასიათი, მისწრაფებები, სურვილები, გემოვნება და ა. შ. მაგრამ თავისი არსით საზოგადოებრივი არსებისათვის მოვალეობა, პასუხისმგებლობის განცდა და მაღალი ღირებულების მიხედვით ცხოვრება ძირითადს წარმოადგენს. სოციალურ გარემოში ყალიბდება პიროვნების სახე, მაგრამ ეს არ ნიშნავს საკუთრივობის ნიველირებას. სრული გაუპიროვნულება და სტანდარტული ადამიანის შექმნის მოთხოვნა დამლუპველია ადამიანის, უარყოფელია კულტურისა, რადგან ადამიანთა „უთანასწორობა“ და თითოეულის უნიკალურობაა ის მიზეზი, რითაც აგრეირიად საინტერესოა ხელოვნური სამყარო და ყოველდღიური ცხოვრებაც.

7. ნებელობითი ქცევა სუბიექტის მიერ განხორციელებული ისეთი აქტია, რომელსაც საფუძვლად ობიექტური საქმის ვითარება უძევს.

როგორც ცნობილია, ადამიანი არა მარტო იმეცნებს სინამდვილეს, არამედ აფასებს კიდევაც მას. თუ პირველ (შემეცნებით-გაგებით) მიმართებას განსაზღვრავს კითხვა: რა (რა არის ეს)? მეორესთან ფიგურირებს კითხვა: რა დანიშნულება აქვს მას, რა მიმართებაშია იგი (შემეცნებული) ჩემთან, სასარგებლოა თუ არა. აქ „სარგებლიანობა“ არ უნდა გაეგოთ პრაგმატულად, „მე-ში კი უნდა ვიგულისხმობთ არა შეზღუდული ინდივიდუალისტი, არამედ სხვების, საზოგადოების, საკაცობრიო ღირებულებების სუბიექტი. აქვე დგება საკითხი ღირებულებათა კრიტერიუმის. ეს პრობლემა დაისმის იქ, სადაც გარდევულია ტელეოლოგიის ფარგლები და საქმე ივკავს გონით ცხოვრებასთან. ამ შემთხვევაში არ გამოდგება ემპირიზმისა და რელატივიზმის მონაცემები; ეს სუბიექტივისტური თეორიები ღირებულებად იმას მიიჩნევენ, რასაც ასეთად თვლის ადამიანთა ჯგუფი. მტკიცებას საბუთიანობა და არგუმენტები სჭირდება და არა გარეგან ფაქტორებზე მითითება, ამასთან შეცდომა ისევე არაა გამორიცხული კოლექტივთან, როგორც ერთ კაცთან. ბოლოს და ბოლოს ისიც არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ჯგუფი ინდივიდებისაგან შედგება.

ამის შესახებ ბევრი თქმულა და ამიტომ აქ ზოგადი განცხადებით დაეკმაყოფილდებით. ისე კი, თუ მაინცდამაინც ზემოაღნიშნული მიზეზი უნდა ჩავთვალოთ საბუთად, მაშინ კი ის იქნება აუცილებელი, რომ შემფასებელი (ამ შემთხვევაში, კოლექტივი, ჩგუფი) სწორად მსჯელობდეს. როდისაა ეს შესაძლებელი? ესეც ახალი პრობლემაა, რაც აქსიოლოგიის კუთვნილებაა, უპირველეს ყოვლისა, აქ ჩვენ ერთს აღვნიშნავთ მხოლოდ: შემფასებას იმ შემთხვევაში ექნება სწორი მიმართულება, როცა ეს აქტი ეფუძნება ღირებულების კანონებს (ნორმებს) და ზეინდივიდუალურ განწყობას: მე (ან ჩგუფი, საზოგადოება) რაიმეს იმიტომ კი არ ვუწოდებ კარგს, რომ იგი ჩემი ბიოლოგიური არსებობისათვისაა საჭირო, არამედ იმიტომ, რომ ის მართლაც ასეა. „მართლაც ასე“ კი იმიტომია, რომ პროგრესიულია, წყაროა ჰუმანიზმის, შეესაბამება არსს ადამიანისას! თვითონ საზოგადოების რაგვარობის დადგენაც იმით ხდება, თუ რა მიმართებაშია მის მიერ შექმნილი კანონები და ნორმები ადამიანის ბუნებასთან, არის თუ არა ადამიანის ღირსი და შესაფერისი. ნორმატიული ცნობიერება მართავს და აფასებს ობიექტურ კანონზომიერებას. ყოველივე ამით ადამიანი სცილდება თავის ბიოლოგიურ (და მასზე უფრო დაბალ) შრეებს და მისი ქცევის მოტივი უკავშირდება ობიექტურ ღირებულებებს. ინდივიდუალურის ამაღლება ზეინდივიდუალურისაკენ იწყება მაშინ, როცა ირღვევა ბიოლოგიურ და ფსიქიკურ ფენებთან ფორმალური საზღვარი, როცა განცდითი კავშირები ჩაერთვიან საზრისთან კავშირებში. ღირებულება და საზრისი ერთმანეთით არსებობენ და ერთმანეთს განაპირობებენ. ადამიანის ქცევა იმ შემთხვევაშია საზრისიანი, როცა იგი მიმართულია მაღალი ღირებულებებისაკენ.

ღირებულებებს — ფაქტობრივად ჩვენს წინაშე მყოფთ თუ იდეალურად არსებულებს, მუდამ რომ განსაზღვრავენ კაცთა ცხოვრებას — გააჩნიათ გამომწვევი ძალა და უნარი, რომ ადამიანს დააკავებინონ განსაზღვრული პოზიცია. ადამიანსა და ღირებულებას შორის კორელატური კავშირია. ღირებულების ყოველი სახე პასუხს მოიხდის ჩემგან. ყოველი მოაზროვნე, ვინც ნატურალიზმის ნიადაგზე არ დგას, ადამიანის განვითარების საზომად თელის იმას, თუ რომელი ღირებულება მიაჩნია მას საკუთარი არსებობის განმსაზღვრელად, რამდენად მოახერხა ღირებულებათა შეთვისება და რეალიზაცია, რა წვლილი შეიტანა კულტურის სისტემაში.

თითონ ღირებულებისათვის მნიშვნელობა არა აქვს თუ რამდენი კაცი აღიარებს მას (კეთილი საქმე (სათნოება) მაინც კარგია და მისაბაძი თუნდაც არავინ კეთილობდეს), მაგრამ ამასვე ვერ ვიტყვით ადამიანზე, რეალურად არსებულზე. იგი სწორედ „ფაქტიურობით“ ასეთობს. ამის მიხედვით ჩვენ ფიქციად მიგვაჩნია გამოთქმა: „პასი-

ური დადებითი ადამიანი“. სიკეთეს ნაზიარევი კაცი, რომელიც „თეორიულ გარსშია“ ჩაკეტილი და მშვიდად შესცქერის ქვეყნად მიმდინარე საშინელებებს. ძალაუნებურად ბოროტების ძმობილი ხდება.

ადამიანი თავისი მთლიანობით ძირითადად ბიოლოგიური და სოციალურ-გონითი შრეების შემცველია. საქმე ეხება იმას, თუ რომელი დომინირებს კონკრეტულ სუბიექტში, რას მიიჩნევს ადამიანი ღირებულებად და ყურადღების ღირსად, მარტო იმას, რაც მის ბიოლოგიურ ორგანიზმს ანიჭებს სიამოვნებას თუ საჭიროების გამო უარს ამბობს მათზე და ცხოვრობს „სისტემატური კვდომით“ (პლატონი), ლტოლვათა დამდაბლებით და გაძევებით. ნამდვილი ადამიანის განსხვავება არანამდვილისაგან ისაა რომ იგი არაა განსაზღვრულ გალიზიანება-რეაქციით და არც გარეგანი ბრძანებების შემსრულებელია. იგი თავის თავს დავალებას აძლევს რომ საკუთარ არსებაში დამდაბლოს და აამალოს, მოკლას და აღადგინოს. არაფერი ისე არაა დამოკიდებული პიროვნებაზე, როგორც ნებისყოფა, რომელიც მხოლოდ მეს კონტროლით ფუნქციონებს. თვით სხეულის ნაწილების მოძრაობაც ჩემს გავლენას ექვემდებარება: მე ვარიდებ თვალს, მე ვაძლევ მიმართულებას ხელებისა და ფეხების მოძრაობას, მე ვაჩერებ ენაზე მომდგარ სიტყვას... აქ უკვე სხეული აღარაა უბრალოდ ხორცისა და ძვლების ნაერთი, იგი გაგონისებულია და აზრიანი. მე სიცოცხლეს მიყვარს და ცხოვრებისეული სიამოვნებანიც, ვხედავ და ჯანვიცი მათ ძალას, მაგრამ ჩემივე დასტურით უარს ვუვუნებ მათ. თვითგაასაყეტება და თვითშეწირვა, ეს უმაღლესი აქტები, თავისუფალი არჩევანის შედეგია.

შ ე ნ ი შ ვ ნ ე ბ ი :

1. ა. შოპენჰაუერის მიხედვით, ნება, რომელიც სამყაროს ფუნდამენტში ძევს, არის თვითშენახვისა და თვითშენარჩუნების არაცნობიერი სწრაფვა. იგი ერთნაირად განსაზღვრავს არაორგანულსა და ორგანულ ბუნებას, ცხოველსა და ადამიანს (მათთან მხოლოდ მისი გამოვლენის ფორმაა სხვადასხვანაირი). ყოველივე არსებული ჩაბმულია ბრძოლაში, რათა შეინარჩუნოს საკუთარი მატერია სხვათა კუთვნილების შეთვისებისა და განადგურების ხარჯზე. ინტერესთა ერთიანობა, ერთი სურვილი შლის არსებულ განსხვავებულობას და იძლევა ურთიერთგაგების გარანტიას. სიცოცხლის ნება, თვითშენახვის ბრმა ინსტინქტი წარმოადგენს ყოველგვარი მანკიერებისა და ტანჯვის სათავეს. მისი უარყოფით და ცხოვრებისაგან განდგომით მიიღწევა ზნეობრივი სიწმინდე, ქეშმარიტი თავისუფლება და ტანჯვის მოსპობა. ასეთია ფრანგმენტულად ა. შოპენჰაუერის თვალსაზ-

რისი ჩვენთვის საინტერესო საკითხზე (იხ. А. Шопенгауер. Мир как воля и представление, М., 1900).

რა შეიძლება ითქვას ამის შესახებ? უპირველეს ყოვლისა, ის, რომ როცა ნებისყოფის რაობის მცოდნე თანამედროვე მკითხველი გაეცნობა შოპენჰაუერის ნების ფილოსოფიას, მას გაუკვირდება ამ ძირითადი ტერმინის მისეული ინტერპრეტაცია, მთლიანად საწინააღმდეგო ნებისყოფის აღიარებული (და სწორი) გაგებისა. შოპენჰაუერის მიერ ინტერპრეტირებული ნება სწორედ ის შიშველი ლტოლევები, სურვილები და მოთხოვნები, რომელთაც სინამდვილეში ნებისყოფა ებრძვის. მისი ნება გონიერებასა და გონს მოკლებული ფენომენია. „ჩვენ არასოდეს არ ვიტყვი, რომ ადამიანი, თუ ის თავის წადილთა მონად იქცა და წამიერი ვნებები აქეთ-იქით აბურთავებს, ძლიერი ნების ადამიანია. არამედ, პირუკუ, ასეთ ადამიანს უნებისყოფო არსებად ჩავთვლით. მეცნიერებამ... არ იცის ისეთი ნება, რომელიც უმოტივოდ იმოქმედებდა. შოპენჰაუერის ნება კი სრულიად მოკლებულია ასეთ მოტივებს“. დ. უზნაძე. შრომები, 1, 1986, გვ. 105).

არსებობის ნების უარყოფაზე, ასევე რომ ლაპარაკობს შოპენჰაუერი, სწორედ ესაა ნებისყოფის გამოვლენის ფორმა. თვითონ ეს თვალსაზრისი შეიძლება არ იყოს მოსაწონი, მაგრამ ასკეტიზმში რომ ნებისყოფის კვალი ჩანს, ეს კი უეჭველია.

2. სულხან-საბა ორბელიანი. ლექსიკონი ქართული, წიგნი I, 1966, გვ. 584.

3. ნებისყოფის პრობლემის გაშუქებაში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს ქართული ფსიქოლოგიური სკოლის წარმომადგენლებმა. ნებისყოფასა და მისი ქცევის მოტივს საყურადღებო გამოკვლევები მოუძღვნა ცნობილმა ფსიქოლოგმა, პროფ. შ. ჩხარტიშვილმა: 1. ნებისმიერი ქცევის მოტივის პრობლემა, თბ., 1958, 2. ნებისყოფა და მისი აღზრდა, თბ., 1964 და სხვ.

4. ტერმინი „ნებისმიერი“ „ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში“ შემდეგნაირადაა წარმოდგენილი: 1. რაც რაიმე წესით შეზღუდული არ არის, თავისუფალი. 2. არასავალდებულო. 3. ყოველგვარი, ყოველნაირი, როგორც გინდა. ნებისმიერად — თავისუფლად, სურვილისამებრ — ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ერთტომეული, თბ., 1986, გვ. 357.

5. Н. Бугаев. О свободе воли. კრებულში: О свободе воли, М.; 1889, с. 196.

6. ვ. შტერნი ამ შემთხვევაში ხმარობს ტერმინს Leistung, რაც განსხვავდება Tun-ისა და Handlung-ისაგან. შტერნის პერსონალის-

ტური ფსიქოლოგიისადმი მიძღვნილი მონოგრაფიის ავტორი ე. აბა-
შიძე Leistung-ს თარგმნის ნაქმობად. მასთავადარ მოსწონს გერმა-
ნულის შესაღარად ეს ქართული სიტყვა, ხელოვნური და არაკეთილ-
ხმოვანაო, მაგრამ მასში პროცესუალობაცაა (-ობა) და რეზულტატი-
სეულობაც (-ნა). ესაა, როგორც მიღწეული წარმატება, ასევე მის
მისაღწევად წარმოებული ქმედებაც. ე. აბაშიძე, პერსონალისტუ-
რი ფსიქოლოგია, თბ., 1962, გვ. 168.

7. გონი სხვა სახითაც წარმოსდგება და სხვა ნიშნებიც მიეწერე-
ბა. მაგ., მასზე, როგორც უანგარო მიმართების ორგანოზე, მიუთი-
თებს თ. ბუაჩიძე: „გონი... შეიძლება დახასიათდეს როგორც უნარი
საკუთარი თავის დავიწყებისა და ამ გზით საგანში ჩაძირვისა, რო-
გორც უნარი სრული ტრანსცენდენციისა“. ეს ვითარება გამოვლი-
ნებულაია შემეცნებაში, ესთეტიკურ და ეთიკურ სფეროებში. —
თ. ბუაჩიძე. ღირებულება და ადამიანის დანიშნულება. კრ. ადამიანი,
ინდივიდი, პიროვნება, თბ., 1987, გვ. 34—36.

8. ამის შესახებ იხ. ა. ბრეგაძე. ადამიანის შინაგანი ბუნება
და მისი გარემოვლენა, თბ., 1984.

9. მოკლედ წარმოვადგენთ მ. შელერის თვალსაზრისს, როგორც
ეს მოცემულია წიგნში: Die Stellung des menschen im Kosmos,
Bern-München, 1962.

გონი არის სიცოცხლეზე მაღალი ღირებულება და სიცოცხლის
უარყოფელი ნება. მის ძირითად ნიშანს წარმოადგენს თავისუფლე-
ბა, დამოუკიდებლობა ორგანულსაგან, გარემოსაგან, აგრეთვე სი-
ცოცხლისა და საკუთარი ლტოლვებისაგან (გვ. 38). გარემოსაგან თა-
ვისუფალი გონითი არსება ღიაა სამყაროსადმი. ცხოველი სხვაგვარად
არსებობს, იგი ცხოვრობს გარემოში და შეზღუდულია მასში, მას
არ შეუძლია არანაირი დისტანციის დაკავება არაფრის მიმართ,
აფექტებისა და ლტოლვების გასაგება. მას აქვს ინტელექტი, მაგრამ
იგი მხოლოდ პრაქტიკული მიმართებებით არის განსაზღვრული, ცხო-
ველის რეაქციები გარემოსთან ურთიერთობებითაა წარმოშობილი,
იგი ვერ ეუფლება თავის თავს, მისი ცნობიერება მოკლებულია
თვითცნობიერებას. ადამიანი კი, რომელიც ამდლებულია გარემოზე
და თავის თავზე, თვითცნობიერებით კრიტიკულად ეპყრობა საკუ-
თარ არსებას (ამის ერთ-ერთი დამადასტურებელია ის, რომ ადამი-
ანს აქვს იუმორისა და ირონიის უნარი). ცენტრი, რომლიდანაც მომ-
დინარეობს ეს უპირატესობა, არის ყოფიერების უმაღლესი საფუ-
ძველი (გვ. 47). გონს აქვს უნარი ყველაფრის გასაგნებისა, ხოლო
თვითონ მისი აქტების გასაგნება არ ხდება, რადგანაც ეს არ სჭირ-
დება მას. წმინდა გონი შეიცავს წმინდა ნებისა და წმინდა გრძნობის

აქტებსაც. ადამიანი ის არსებაა, რომელიც არა მარტო აფართოებს გარემოს სამყარომდე, არამედ ის თავის ფსიქიკურ და ვიტალურ ფუნქციებს აქცევს საგნობრივად. იგი არის პერსონი და გონის ძალით შეუძლია ასკეტურად დაუპირისპირდეს საკუთარ სიცოცხლეს, თუ ცხოველი „ჰოთი“ კმაყოფილდება, ადამიანს შეუძლია „არას“ თქმა, იგი „ცხოვრების ასკეტია“ და მარადი პროტესტანტი.

უმალლესი ძალის მქონეა გონი იმ აზრით, რომ ის განსაზღვრავს სამყაროს არსებათა რიცხვს, ამასთან უძლურია იგი, არ გააჩნია დადებითი შემოქმედებითი ძალა (გვ. 57), მაგრამ დიდად აქტიურობს. თავისი არსებობის განამდვილების განხორციელებისათვის გონი მოიხმობს თვით მის მიერ უარყოფილ სიცოცხლეს, დიდი ძალის მქონე ფენომენს, რომელიც აუცილებელია ადამიანისათვის, რეალური არსებობისათვის. ასკეტობის ჟამს, როცა გონის ნებითი აქტი შეაკავებს სიცოცხლეს, ხდება სუბლიმირება გრძნობადი ლტოლვის ენერგიისა გონით ენერგიად. ეს აქტი ვერ ცხადყოფს გონის არსს, მაგრამ ძალა კი, რაც მას გააჩნია სწორედ აქედანაა მიღებული. გონი მარაგდება ენერგიით და მიმდინარეობს ლტოლვათა გაგონისება, მათდამი საზრისისა და მნიშვნელობის მიწერა. გონი ხელმძღვანელობს ლტოლვებს, წარმოადგენს ზღვარის დამსახავს. ერთი სიტყვით, გონი არის სიცოცხლს რეგულატორი.

ჩვენ ერთ-ერთ საყურადღებო აზრად მიგვაჩნია შელერის მიერ გონისა და ფსიქიკის ერთმანეთისაგან გათიშვა. ამით მან თავისებური წვლილი შეიტანა გონისა და ფსიქიკის შემსწავლელ მეცნიერებათა განსხვავებაში, მათი საგნობრიობის ცხადყოფაში. იგი გვევლინება ფსიქოლოგიზმის კრიტიკოსად და აგრძელებს ჰუსერლის ხაზს. გონი, შელერის დახასიათებით, ზებუნებრივი ნიშნების შემცველია, იგი იმდენის შემძლეა რეალურად და პოტენციურად, რომ არ შეიძლება ბუნების გაგრძელებად ივარაუდო. ეს უკვე მას რელიგიურ ანთროპოლოგიასთან აახლოვებს.

10. ვუნდტის მიხედვით, პიროვნული ფაქტორი (ხასიათი) გადამწყვეტ გავლენას ახდენს ნებისყოფის ბუნებაზე. იგი კითხვას, თუ რაზეა დამოკიდებული ხასიათი, ვერ პასუხობს, რადგანაც პიროვნება და მისი ხასიათი ბოლომდე დიდ გამოცანად რჩება. — В. Вундт. Лекции о душе человека и животных, М., 1894.

11. Аристотель. Соч., Т. 4, М., 1984, с. 188.

12. თანამედროვე ფილოსოფიაში (ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში) ერთმანეთისაგან განასხვავებენ სხეულსა (Körper) და ტანს (Leib). ამის მიხედვით, ცხოველის სული ვიტალური ხასიათისაა და

ემსახურება მის ორგანიზმს, იგი ორგანიზმია და მეტი არაფერი. ადამიანის ბიოლოგიაში კი მონაწილეობას იღებს ზეობიოლოგიური ფაქტორები. ადამიანს აქვს ტანი, რომელიც მის განკარგულებაშია. H. Hanstenberg. Philosophische Anthropologie, Stuttgart, 1957, გვ. 87. — ა. ბოკორიშვილი. ადამიანის ფენომენოლოგიის შესახებ. კრ. ფილოსოფიური ანთოპოლოგიის საკითხები, ნაწ. IV, თბ., 1977, გვ. 45.

თავაზ ბუაჩიძე

გონი და სინდისი

1. საკითხის დასმა

სიტყვა „სინდისი“ თანდათან იბრუნებს თავის დაკარგულ უფლებებს. სულ ახლახან, ჩვენ — რევოლუციური სულისკვეთებით აღზარდილთ, მარადქაშს შინაგანი თუ გარეგანი მტრების მოსასპობად გამზადებულთ, სიძულვილით დატენილთ, — ეს სიტყვაცა და მისით გამოხატული ცნებაც „წყვეული“ წარსულის გადმონაშთად გვეჩვენებოდა. სინდისიერება იქცა სინონიმად უხერხემლობისა, დოჟლაბიობისა, ინფანტილობისა ცი. დღეს ამ სიტყვას და სხვა მასავეთ თითქოსდა საბოლოოდ ყავლგასულ სიტყვებს (ასეთებია, მაგალითად, „სიყვარული“, „გულმორწყალეობა“, „იმედი“, „ნდობა“, „სირცხვილი“) ხშირად ვხვდებით ჩვენი მწერლების, პუბლიცისტების, ჟურნალისტების, სახელმწიფო მოღვაწეთა ნაწერებში. სინდისი არ აღმოჩნდა ისეთი დღენაკლული, როგორც წარმოედგინა კლასობრივი ბოლშევიტთა დანიშნულ ჩვენს გონებას. სიტყვა „სინდისის“ ეს მკვდრეთით აღდგომა უეჭველად მიზანია — მართალია, გარეგნული — იმისა, რომ ჩვენი საზოგადოების წევრებს აღარ სურთ იყვნენ ზემოდან ნაბრძანების ბრმა და უსიტყვო შემსრულებლები, რომ მათ გაუჩნდათ მოთხოვნისება, შეუთანხმონ საკუთარი ქცევა იმ ხმას, რომელიც „მეს“ სიღრმიდან ისმის — სინდისის ხმას.

ეს წერილი ეხება სწორედ სინდისს, მის არსებას, მის მიმართებას ადამიანის გონთან. გონის, გონითი სულის ცნება ჩვენთვის ადამიანის რაობის გასაღებია, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის უპირველესი და უძირითადესი კატეგორია: ეს ცნება გვაგებინებს ადამიანის არსებასაც, სპეციფიკასაც, დანიშნულებასაც, ადგილსაც სამყაროს ონტოლოგიურად განსხვავებულ საფეხურებს შორის.

ჩვენ გვაინტერესებს როგორია დამოკიდებულება ადამიანისათვის ესოდენ დიდი მნიშვნელობის მქონე ფენომენსა და სინდისს შორის.

2. ადამიანი როგორც გონითი არსება

გონისა და სინდისის მიმართების გარკვევა, პირველ ყოვლისა, თავად ამ ორი ფენომენის დახასიათებას მოითხოვს. ორივე ფენომენზე ყოველდღიურ ცოდნას აქვს გარკვეული წარმოდგენა, მაგრამ ეს წარმოდგენა ძალზე ამორფული და სიზუსტეს მოკლებულია, ამდენად, არ გამოდგება ამ ფენომენთა ურთიერთმიმართების გარკვევისათვის.

ზოგადად, წინასწარ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ გონის ცნებაში იგულისხმება უნარი, რომელიც ადამიანს ყველა სხვა არსებულთან განასხვავებს.

როგორია ამ უნარის არსება?

ადამიანს, ისევე როგორც ყოველ ცოცხალ არსებას, სასიცოცხლო კავშირები აქვს თავის გარემოსთან. „სასიცოცხლო“ სიცოცხლისათვის მნიშვნელობის მქონეს ნიშნავს. ცხოველს ყურადღებას იპყრობს ის, რაც მისი სიცოცხლისათვის სასარგებლოა, გამოსადეგია, ან, რაც მისი სიცოცხლისათვის, არსებობისათვის საშიშია. ცხოველის სხეულიცა და სულიც მხოლოდ ამ სასიცოცხლო, ვიტალური ინტერესებითაა დაკავებული: ცხოველი „უტილიტარისტია“.

ადამიანს, ყველა ცოცხალი არსებისაგან განსხვავებით, აქვს უნარი იმისა, რომ ამოერთოს სასიცოცხლო მოთხოვნილებათა „დაწოლისაგან“. ამ გათავისუფლებით იწყება ადამიანში სპეციფიკურ-ადამიანური. ადამიანს ძალუძს იყოს თავის უფალი ვიტალური მოთხოვნილებებისაგან, ამ საფუძველზე კი თავის უფალი საგნის რაობის წვდომისათვის. სანამ ჩემი ცნობიერების ესა თუ ის შინაარსი სიცოცხლის ინტერესითაა დამუხტული, მე საგნის რაობა არ მეძლევა, ჩემი თვალი ამ შემთხვევაში „დინტერესებულია“, ანგარებიანია; მას აინტერესებს არა საგანი მის თავისთავადობაში, საგნის „რა“, არამედ საგნის სარგებლიანობა თუ სიამე ჩემი სიცოცხლისათვის. გონი ის უნარია, რომელიც ადამიანს ათავისუფლებს ვიტალური მოთხოვნილებების ზეგავლენისაგან და საშუალებას უძლევა ვწვდეთ თავად საგნის რაობას. ცხოველი ვიტალობის მონაა და ამიტომ მან არ იცის საგნის „რა“, საგნის ობიექტური ნიშანთვისებები. ადამიანიც, სანამ წმინდა სასიცოცხლო ინტერესის დაწოლას განიცდის, საგანში მხოლოდ თავისი მოთხოვნილების კორელატს ხედავს და არა საგნობრივს, ობიექტურს: ის ხედავს „გემრიელს“ ან „უგემურს“, „სასიამოვნოს“ ან „უსიამოვნოს“, „სასარგებლოს“ ან „მავნეს“ და ა. შ. თუ კარგად დავაკვირდებით, ამგვარი ნიშნები თავად საგნის, როგორც ასეთის, ობიექტური თვისებები კი არ არის, არამედ სუბიექტის მოთხოვნილებების შესაბამისია.

„გონის ძირეული ნიშანი უ ა ნ გ ა რ ბ ა ა. იქ, სადაცაა გონი, უანგარობაცაა, ხოლო სადაც ანგარებაა, იქ გონი არ არის. უანგარობა ობიექტურობას, მიუყვარძობლობას გულისხმობს. მაშასადამე, იქ, სადაცაა გონი, ყოველთვის მეფობს ობიექტურობა.

გონი, ცხადია, არ არის ფიზიკური რამ, ის სულიერი ფენომენია, „სული“ და არა „სხეული“. მაგრამ ის არ არის ადამიანის სხეულზე მიჯაჭვული, ადამიანის ვიტალობით დატყვევებული, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ის არ არის ბუნებრივი სული. გონი სულია, მაგრამ არა ვიტალობას დამორჩილებული, არამედ „საგანზე“, საგნობრივ ვითარებაზე, ობიექტურ ღირებულებაზე „დამიზნებული“. ეს, საგნობრიობაზე დამიზნებული გონი არ არის თავიდანვე მოცემული მზასახით. ის თავდაპირველად მხოლოდ შესაძლებლობით სახით არსებობს. მისი გადასვლა შესაძლებლობიდან სინამდვილეში დამოკიდებულია არა ბუნებაზე, არამედ ცალკეულ ადამიანზე. გონითი სულის, ანუ გონის განვითარება, მისი ფარგლების ზრდა, მისი გაღრმავება თუ დაკნინება პიროვნების თავისუფალი გადაწყვეტილებების შედეგია. გონითი „პორტრეტი“ ადამიანისა, ის, რასაც ჩვენ ადამიანის სულიერ სიმდიდრეს ვუწოდებთ, თავად ცალკეული ადამიანის მოღვაწეობის, შემოქმედების შედეგია და არა ბუნების შედეგი.

მართლაც, დავაკვირდეთ ასეთ, ყველასათვის ცნობილ ვითარებას. ცხოველს აქვს გარკვეული ფიზიკური და ფსიქიკური თვისებები, რომლებიც მას მემკვიდრეობით ერგო წინაპრებისაგან. ამ თვისებების არჩევაში მას მონაწილეობა არ მიუღია: მათ ცხოველი ბუნებრივ გზით იღებს. ცხოველის არსებობის წესი თავიდან ბოლომდე ბუნებისეულია. რა თქმა უნდა, თავის გარემოსთან ხანგრძლივი ურთიერთობის პროცესში ბუნების მიერ მინიჭებული თვისებები ძლიერდებიან ან სუსტდებიან, მაგრამ არც ერთ მათგანს — არც ფიზიკურსა და არც ფსიქიკურს — არ ეტყობა თავად ცხოველის შემოქმედების კვალი. ცხოველის შემოქმედია ბუნება და მხოლოდ ბუნება.

სულ სხვაგვარია ადამიანი. ჩემს წინ ზის ჩემი მეგობარი. მას თავლისფერი თვალები აქვს, ძვალმსხვილია, ოდნავ კეხიანი ცხვირი აქვს. ეს, და სხვა ამგვარი ფიზიკური თვისებები, ცხადია, მას მემკვიდრეობით ერგო ბუნებრივი გზით, თავად ჩემი მეგობრის სურვილების თუ ნების გათვალისწინების გარეშე. „ბუნებამ“ და აქილღოვა ის გარკვეული ფსიქიკური თვისებებითაც. მას აქვს აბსოლუტური მუსიკალური სმენა, მელანქოლიკის ტემპერამენტი, მათემატიკური აზროვნების ნიჭი. ეს ფიზიკური და ფსიქიკური თვისებები არ წარმოადგენენ თავისუფალი არჩევანის ნაყოფს. ისინი, თუ

წიქდება ასე ითქვას, თავს მოხვეულნი არიან. მაგრამ ჩემი მეგობრის დახასიათებისას სხვა კატეგორიის თვისებების გამოყოფაც შეიძლება. ის, მაგალითად, პოლიგლოტია — ექვს ენას ფლობს; ბახის მუსიკის ღრმა მცოდნეა, ბრწყინვალე ბიოლოგია. ეს თვისებები მემკვიდრეობით არ მიუღია ჩემს მეგობარს. მას თავიდან ჰქონდა მხოლოდ გარკვეული გონითი შესაძლებლობები, რომლებიც საკუთარი გადაწყვეტილებებისა და ძალისხმევის საფუძველზე რეალურ გონით (და არა ფსიქიკურ) თვისებებად იქცა. ამრიგად, ცხოველის შემოქმედია ბუნება, ადამიანისა — ბუნება და თავად ადამიანი.

გონითი ძალები — ძალები, რომლებიც უანგარობის, ობიექტურობის, საგნობრიობის პათოსით არიან აღსავსე, არ განვითარდება თუ ეს თავად ამ ძალების მქონე ადამიანმა არ მოინდომა. ბუნება დებს ჩვენში მხოლოდ გონით ჩანასახს. ის, თუ როგორ განვითარდება ეს ჩანასახი, საბოლოო ანგარიშით, დამოკიდებულია ჩვენზე. ადამიანის ფიზიკური და ფსიქიკური სახის „კონსტრუქტორი“ ბუნებაა, გონით-კულტურული სახის „კონსტრუქტორი“ კი თავად ადამიანია.

რადგან გონითი ცხოვრების წარმართველი და შემოქმედი თავად ადამიანია, ადამიანისავე გონია, ეს ცხოვრება აღარ არის თავისი არსებით ბუნებისეული. ის, რითაც მალდება ადამიანი ბუნებაზე, სწორედ გონია. ცხოველი წმინდა ბუნებისეულ არსებად რჩება იმიტომ, რომ მას არა აქვს გონი. ცხოველის წინაშე აღმოცენებულ ამოცანას ინსტინქტებს საშუალებით ბუნებავე წყვეტს. ადამიანი ინსტინქტებით ღარიბი არსებაა, მას ბუნება ნაკლებ ეხმარება, მის წინაშე აღმოცენებული ყოველი პრობლემა მან თავის თავზე დაყრდნობით, თავისუფლად, საკუთარი ფიქრის, გააზრების საფუძველზე უნდა გადაწყვიტოს. ამგვარი საქმიანობა შესაძლებელია მხოლოდ იმიტომ, რომ ადამიანს ძალუძს დაიკავოს ობიექტური პოზიცია სამყაროს მიმართ, ძალუძს ნებისმიერი მოვლენა. განიხილოს თავისთავადობაში, შეუძლია „მივიდეს“ საგანთან უანგაროდ, იმსჯელოს საგანზე არა საკუთარი — ადამიანური — სარგებლიანობის საზომებით, არამედ თავად საგნის საზომებით; ადამიანს შეუძლია „ჩასახლდეს“ სხვა არსებულში, იცხოვროს სხვა არსებულის ცხოვრებით, გაჰყვეს ამ ცხოვრების დინებას. გონის, გონითი სულის არსება ყველაზე ნათლად მკლავნდება სწორედ უანგარობის, თავდავიწყების, ტრანსცენდირების, საკუთარი თავიდან გასვლის უნარებში.

ადამიანის გონითი ცხოვრება ცალკეული გონითი აქტების სახით არსებობს. გონითი აქტის თავისებურება გონის ზემოთ მოყვანილი დახასიათებიდან უნდა იყოს ნათელი: ის თავისუფალი აქტია,

თავისუფალია ვიტალობის ზეგავლენისაგან და თავისუფალია საგნის წვდომისათვის.

რომელ სფეროში გვხვდებით ჩვენ ასეთ აქტებს?

თუ ჩაუუკვირდებით აზროვნების სფეროს, კერძოდ, შემეცნებითი აქტების რაობას, საესებით ცხადად დაეინახავთ, რომ ისინი თავისი საზარისის მიხედვით სწორედ გონით აქტებს წარმოადგენენ. შემეცნება, თუ კი ის პასუხობს თავის ძირეულ მოწოდებას, ყოველთვის საგნის შემეცნებაა, უანგაროა, ობიექტურია, საგნობრივია. შემეცნება ნიშნავს აზრის „ჩასახლებას“ საგანში, საგნის განსჯას თავად საგნის საზომებით. სადაც შემეცნებაა, იქ არ შეიძლება იყოს ანგარება: „თორია“ საგნის უანგარო განხილვაა. ცხადია, ეს უანგარობა, ვიტალობის მოთხოვნათა ამორთვა არ არის კეშმარიტების მიღწევის საკმაო საფუძველი: გონითმა ძიებებმა შეიძლება თავის საძიებელ კეშმარიტებას ვერ მიაღწიოს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ თავისი არსებით, პოზიციით შემეცნებითი აქტი საგნობრივ-ობიექტური, უანგარო არ არის. უნდა გავითვალისწინოთ ესეც: არც თუ იშვიათად ამ უანგარობის საფუძველზე მიღწეული ცოდნა ანგარების სამსახურში ჩაუყენებით ხოლმე. ეს ვითარება არ ლაპარაკობს იმაზე, რომ თავად კეშმარიტების ძიებთს აქტი ანგარებიანია: გონითი აქტი, სანამ ის გონითი აქტია, უანგარო რჩება, მაგრამ უანგარობის შედეგი — კეშმარიტი ცოდნა — ანგარების მიზნებისათვისაც შეიძლება გამოეყენოს ვინმემ.

მაგრამ გონი არ არის მხოლოდ აზროვნება, გონითი აქტები არ შემოიფარგლება მხოლოდ შემეცნებითი აქტებთს სფეროთი. ეს რომ ასე იყოს, გონის გამოცხადება ადამიანის სპეციფიკად და ადამიანში ადამიანურის საწყისად, ალბათ, უაზრობა იქნებოდა. გონი, გონითი სული მსკვალავს ადამიანის ცხოვრების ყველა იმ მხარეს, სადაც კი არსებობს შესაძლებლობა. ანგარება-უანგარობის, ივიტალობა-საგნობრიობის ურთიერთშეხლისა. ტრანსცენდირების უნართ დაჭილდოებულია მრავალფეროვანი სფერო ემოციებისა, სფერო „მალაი“ განცდებისა. ესთეტიკური განცდა — თუ ის მართლაც ესთეტიკურია, „დაუინტერესებელია“ — ყოველთვის გულისხმობს ჩვენი გონითი სულის ჩასახლებას მხატვრული ნაწარმოების სიღრმეში, ამ ქმნილების ცხოვრებაში შეჭრას, მისი რიტმით ცხოვრებას, მისი ღირებულების წვდომას. ხელოვნების ნაწარმოების ღირებულების წვდომა არ არის წმინდა ინტელექტუალური აქტი, ის, ცხადია, არ დაიყვანება აზროვნებაზე. ამგვარ წვდომაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება იმ ემოციებს, რომლებიც უტილიტარულნი, ვიტალურნი კი არ არიან, არამედ, მიუხედავად იმისა, რომ ემოციებს წარმოადგენენ, თავის არსებით „საგნობრივნი“, „ინტენციონალურნი“ არიან და

ესთეტიკური ღირებულების ამოცნობას ესწრაფვიან. ამ რთულ განცდა-ემოციების გონით ბუნებაზე მიუთითებს სწორედ მათი უანგარობა და მათში გამოვლენილი სურვილი სხვა ცხოვრებაში ჩასახლებისა. მსგავსად ყოველი გონისეულისა, ამგვარი განცდების უნარი თავიდანვე როდია ადამიანში: ესთეტიკური განცდა აღზრდას საჭიროებს და ამ აღზრდაში, ისევე როგორც ყოველი გონისეული უნარის განვითარების საქმეში, საბოლოო სიტყვა ეკუთვნის თავად ადამიანს და არა ბუნებას. თუ გსურს დატყებ ხელოვნებით, მხატვრულად განათლებული ადამიანი უნდა იყო, ეს განათლება კი, საბოლოო ანგარიშით, თავად შენივე საქმეა: ცხოველს ქმნის ბუნება, ადამიანს — ბუნება და საქუთარი თავი.

გონით-სულიერი აქტების მთლიანობაა სიყვარული — „აგაპე“. ისიც გულისხმობს „თავდავიწყებას“, მეორე „მეში“ ჩაძირვის უნარს, თანაღმობას, აბსოლუტურ უანგარობას.

ასეთივე უანგარობის მაგალითია ქეშმარიტი რელიგიური გრძნობა. ცხადია, არსებობენ ადამიანები, რომელთა დამოკიდებულება ღმერთისადმი მომხმარებლურია, „პრაგმატისტულია“. ამგვარ ადამიანთა რელიგიური განწყობა არ არის გონითი და, ამდენად, არც ქეშმარიტად რელიგიურია. ქეშმარიტად რელიგიური რწმენა, ქეშმარიტად რელიგიური გრძნობა სრული უანგარობაა, თავდავიწყებაა. სწორედ ამიტომაც ის გონით-სულიერი.

ამრიგად, ნათელია, რომ გონითი აქტები და, შესაბამისად, შინაარსებიც, შეიძლება ვიპოვოთ ადამიანური მოღვაწეობის ყველა სფეროში. ეს ასეც უნდა იყოს, რამდენადაც გონია სწორედ ის უნარი, რომელიც ადამიანს ანიჭებს ადამიანობას. ადამიანი ამტკიცებს თავის „მაღალ“, კეთილშობილ წარმოშობას, როცა გონს აამოქმედებს, ე.ი. სამყაროს განიხილავს არა სუბიექტურად, არამედ საგნობრიობის, ობიექტური ღირებულების თვალსაზრისით.

ეს ამოქმედება გონის უნარისა თავის აუცილებელ პირობად მოითხოვს ადამიანის ზრუნვას ამ უნარის განვითარებაზე: გონითი უნარები, როგორც ვთქვით, საჭიროებენ ჩვენს ჩარევას. ჩვენი საგანგებო „მუშაობის“ გარეშე ისინი „შიშველ“ შესაძლებლობად რჩებიან.

3. ცხოვრების ორი წესი

რადგან გონითი სული სპეციფიკურ-ადამიანური უნარია, არ არსებობს ამ უნარს მოკლებული ადამიანი. მიუხედავად ამისა, გონით-სულიერების თვალსაზრისით ადამიანთა შორის სხვაობა ძალზე დიდია. არსებობს ადამიანთა ორი, ერთმანეთისაგან ძირეულად გან-

სხვაეებული ცხოვრებისეული პოზიცია, რომლებშიც ნათლად იჩენს თავს ეს სხვაობა.

რომელია ისინი?

ყოველ ადამიანს აქვს გონითი მოქმედების უნარი, ყოველი ადამიანი ფლობს ამგვარ აქტებს, მხოლოდ ახლად დაბადებული ბავშვი თუ შეიძლება ჩაითვალოს ადამიანად, რომელსაც ჯერ არ გააჩნია რეალური გონითი აქტები და შინაარსები, არსებად. რომელიც წმინდა ბუნებისეულია, მხოლოდ ბუნებისეული სულის მქონეა. ბავშვის აღზრდა და განათლება, ადამიანის მიერ კულტურის წვდომის პროცესი ნიშნავს ადამიანის მიერ გონითი შინაარსების „მითვისებას“, გონითი აქტების წარმოების დაუფლებას და ამ გზით წმინდა ბუნებისეული არსებობის წესის საზღვრებს გარეთ გასვლას — ადამიანი კულტურული არსებაა და არა ბუნებისეული.

აქ ერთი გარემოებაა გასათვალისწინებელი: ყოველი ადამიანი ეზიარება კულტურას, უპირველეს ყოვლისა, ცხადია, საკუთარი ერის გონით ფენომენებს — ენას, ზნე-ჩვეულებებს, ხელოვნებას, რელიგიას. ყოველი ადამიანი მალდდება თავის თავდაპირველ ბუნებისეულ მდგომარეობაზე, მაგრამ ეს პროცესი არ არის მექანიკური — ადაშიანი ავტომატურად როდი ითვისებს გონით შინაარსებს. გონითი შინაარსების, კულტურის ათვისების პროცესშიც საბოლოო სიტყვა თავად ადამიანს, ინდივიდს ეკუთვნის, აქაც იგია საკუთარი თავის განმგებელი. რას აითვისებს ადამიანი და რის ათვისებაზე იტყვის უარს — ეს თავად ცალკეული ადამიანის გადაწყვეტილებაზე დამოკიდებული. იმდენად, რამდენადაც ყოველი ადამიანის კულტურულ სახეს, „ფიზიონომიას“ სწორედ მის მიერ არჩეული ან გამომუშავებული გონითი შინაარსები განსაზღვრავენ, ცხადი ხდება, რომ, საბოლოო ანგარიშით, ამ სახის შემქმნელია თავად ცალკეული პირივნება. ადამიანის კულტურული სახე, ცხოვრების ყაიდა, როგორც ვთქვით, ორი ურთიერთდაპირისპირებული ამოსავალი პრინციპით შეიძლება იყოს განსაზღვრული. შეიძლება ადამიანისათვის მთავარი და გადამწყვეტია პირადი კეთილდღეობა — იმ ინტერესების დაკმაყოფილება, რომლებსაც წარმოშობს ვიტალობა, პრესტიჟულობის განცდა და ა. შ. ამ პოზიციისათვის სულაც არ არის უცხო გონითი აქტები და გონითი შინაარსები, მაგალითად, ინტელექტუალური აქტები და შინაარსები, მაგრამ გონი ამ შემთხვევაში დამორჩილებულ მდგომარეობაშია. ზრუნვა საკუთარ კეთილდღეობაზე იმონებს ყველა ადამიანურ უნარს. სამყარო ამ ცხოვრებისეული პოზიციის წარმომადგენლისათვის, საბოლოო ანგარიშით, ნარკვებლიანობის თვალთახედვით განიხილება. ცაყა-ფშაველას შესანიშნავად აქვს დახასიათებული ცხოვრების ამგვარი წესი:

„გველის-მკამელის“ გმირი ასეთი სიტყვებით მიმართავს თავის მე-
ულეს:

„არ იცი, არა, ჰეათხოლო.
ყბულო, ზეზერე მგრძნობარე,
თავისა სასიამოვნოდ
წუთისოფლისა მცნობარე!“

ჩვენ ამჟერად არ გვაინტერესებს, რამდენად გამართლებულია
პოემის გმირის საყვედური. ჩვენთვის მთავარია ცხოვრების ყაიღის
ის მოკლე და ღრმა დახასიათება, რომელსაც იძლევა ვაჟა: „თავისა
სასიამოვნოდ წუთისოფლისა მცნობარე!“ ამ დახასიათებაში წარმოჩე-
ნილი ადამიანისათვის საზომი წუთისოფლისა თავად წუთისოფელში
ან მის მაღლა კი არ არის, არამედ პაწია „მეშია“, „მეს“ სიამოვნება-
უსიამოვნებაშია. ცხოვრების ამ ყაიდას შეიძლება სულითბერწობა
ეწოდოს. ცხოვრების ამ ყაიდაში „გამომწყვდეული“ გონითი სული
ბერწია, რადგან მხოლოდ კეთილდღეობის, ვიტალობის სამსახურშია
ჩამდგარი და ვერ ქცეულა ინდივიდის ცხოვრების „ხერხემლად“,
ინდივიდის ცხოვრების ყველა სფეროს განმსაზღვრელ ძალად.

როცა გონი, გონითი ინტერესები ხდება განმსაზღვრელი აუაჟი-
ანის ყველა ქმედებისა, იზადება ახალი ფენომენი — სულიერება.
სულიერება, როგორც ცხოვრების გარკვეული ყაიდა. სულით-
ბერწობის საპირისპიროა: კეთილდღეობის, ვიტალობის ინტერესები
ამ შემთხვევაში მკაცრად ემორჩილებიან გონით-სულიერის ინტერე-
სებს, ადამიანის მიმართება „წუთისოფელთან“ სიამოვნება-უსიამო-
ვნების სუბიექტური საზომებით კი აღარ განსაზღვრება, არამედ იმ
ობიექტური საზომებით, რომლებსაც იძლევიან მაღალი ღირებულე-
ბები — ქვეშარიტება, მშვენიერება, სიკეთე. ობიექტურობა, უანგარო-
ბა, საგნობრიობა სულიერების მქონე ადამიანის ძირეული, „გა-
რეგადამწვდომი“, ყოვლისმომცველი განწყობაა.

ქვეშარიტი სულიერების არსებობის ყველაზე მტკიცე დამადას-
ტურებელია ზნეობრივი ცხოვრება. ინტელექტუალური მოღვაწეო-
ბა — მსახურება ქვეშარიტებისა და ხელოვანის საქმიანობა — მსა-
ხურება მშვენიერებისა — გამართლებულია მხოლოდ მაშინ, როცა
ისინი არ ეწინააღმდეგებიან სიკეთის საქმეს, ზნეობის იმპერატივებს.
ამიტომ სულიერება, უპირველეს ყოვლისა, ზნეობრიობას, ზნეობრივ
ღირებულებათა მსახურებას ნიშნავს.

ცხოვრების ის ორი ყაიდა, რომლებსაც ჩვენ ვუწოდებთ „სულით-
ბერწობა“ და „სულიერება“ თანამედროვე ფილოსოფიაში თავისებუ-
რადაა დახასიათებული ცნებათა სხვა წყვილის საშუალებით. ასე-
თია ცნებები „ყოფიერება“ და „ფლობა“, „ნამდვილი ყოფიერება“

და „არანამდელი ყოფიერება“, „თვითყოფიერება“ და „მიშველი არსებობა“ და სხვ. ადამიანის დანიშნულებაა დაძლევა სულითბერწობისა და მიღწევა სულიერებისა.

4. სინდისის რაობა

ახლა, გონისა და სულიერების დახასიათების შემდეგ, ვიკითხოთ, რა არის სინდისი, რა დამოკიდებულებაშია ის გონთან და სულიერებასთან?

სინდისი ჩვენ განვიციდით როგორც ხ მ ა ს, ძ ა ხ ი ლ ს. გავიხსენოთ ბარათაშვილის სიტყვები:

„ნუთუ ხმა ესე არს ხმა დენისა,
შეუწყალისა სინდისისა?...“

ეს ხმა თავისებურია — ის არ ჩაგვესმის ყ უ რ შ ი, ის არ ისმის გ ა რ ე დ ა ნ. სინდისის ხმა შინაგანია, ამიტომ ის მესმის მხოლოდ მე და სხვას არავის, თანაც ამ ხმას მე ვწვდები არა ყურით, არამედ მთელი „შინაგანი არსებით“, „გულით“. რადგან სინდისის ხმა შინაგანია, უაღრესად ინტიმურია, მისი მოსმენა განმარტოებას გულისხმობს. ეს კარგად აქვს ნაგრძნობი ჰეგელს: სინდისი მისი აზრით არის „ულრმესი შინაგანი მარტოობა“, „საკუთარ თავში განმარტოება“. „სამართლის ფილოსოფიაში“ ამის თაობაზე ფილოსოფოსი ასე წერს: „სინდისი არის ულრმესი შინაგანი მარტოობა, მხოლოდ საკუთარ თავთან ყოფნა, რომელშიც გაქრა ყოველივე გარეგანი, ყოველი შეზღუდულობა, ის არის საკუთარ თავში განმარტოება. ადამიანი, როგორც სინდისი, უკვე აღარ არის შებოროტილი განსაკუთრებულობის მიზნებით და სინდისი, მაშასადამე, უფრო მაღალი თვალსაზრისია თანამედროვე ქვეყნიერებისა, რომელიც პირველად მივიდა ამ ცნობიერებამდე, საკუთარ თავში ამ ჩაღრმავებამდე“¹:

ამრიგად, სინდისის ერთი არსებითი ელემენტი ჩვენს ხელთაა: ის არის შ ი ნ ა გ ა ნ ი ხ მ ა. ახლა ბუნებრივია დავსვათ კითხვები: ვის ე ს მ ი ს ეს ხმა? რა შინაარსისაა, რ ა ზ ე ლაპარაკობს ის? ვის ეკუთვნის ეს ხმა?

სინდისის ხმა, ცხადია, მელაპარაკება მე. აქ „მე“ უნდა გავიგოთ როგორც ყოველდღიური, ფაქტობრივი, ემპირიული „მე“. ეს არის „მე“, რომელიც ჩართულია ცხოვრების ორომტრიალში, აქტიურად მოქმედებს ან პასიურია, უყვარს ან სძაგს, აკეთებს არჩევანს, იღებს

¹ Гегель, Соч., т. VII, М., 1934, с. 155.

გადაწყვეტილებას, ერთგულია რაიმესი ან ღალატობს რაიმეს... სწორედ ჩემი ყოველდღიური ცხოვრების განმახორციელებელ ემპირიულ „მეს“ მიმართავს სინდისის ხმა.

რაზე ლაპარაკობს, რაზე ბჭობს სინდისის ხმა?

ერთი რამ ნათელია — სინდისის ხმას არ აინტერესებს კორები, ათასი ცხელ-ცხელი ამბავი. სინდისს მხოლოდ ერთი განსახილველი საგანი აქვს — ჩემი ქმედება. ჩემი საქციელი. მას აინტერესებს, როგორ მოვიქციე, როგორ ვიქცევი, რა ქმედების შესრულება განმიზრახავს. სინდისის შუქი, ამროვად, ეცემა ჩემს წარსულ, აწყობდა მომავალ საქციელს, ემპირიული, ყოველდღიური „მეს“ ქმედებას. მაგრამ ამ ხმას ყურადღება გამახვილებული აქვს არა ამ „მეს“ ქმედების ფაქტობრიობაზე, არა იმაზე, მაგალითად, თუ სად, რა-ვითარებაში ჩავიდინე მე რაიმე. სინდისი ამ ფაქტობრივ მხარესაც ითვისისწინებს, მაგრამ მას. საბოლოო ანგარიშით, აინტერესებს არა ფაქტის აღნუსხვა, დაფიქსირება, აღწერა; არამედ ფაქტის შეფასება, ემპირიული „მეს“ ქმედების ღირებულების განსჯა.

შეფასება, როგორც ცნობილია, სხვადასხვა სახის შეიძლება იყოს. რაიმე შეიძლება შევფასოთ ვიტალობის თვალსაზრისით: ამ შემთხვევაში ჩვენ ვიტყვი, რომ ეს საგანი „სასარგებლოა“ ან „მავნეა“. საგანი შეიძლება შევფასოთ ესთეტიკური თვალსაზრისით: საგანი ამ შემთხვევაში „მშვენიერია“ ან „მანჩია“. სინდისის ხმაში მოცემული შეფასება არც ვიტალურია და არც ესთეტიკური, ის ზნეობრივია, ის განსჯაა სიყვითისა და ბოროტების თვალთახედვით, ის შეფასებაა ემპირიული „მეს“ ქმედების ზნეობრივი ღირებულებისა.

სინდისის ხმა ყოველთვის შეფასებაა, განსჯაა, მაგრამ მას, ვითარებების შესატყვისად, განსხვავებული სახე აქვს. ის ვაისმის როგორც რჩევა და გაფრთხილება მაშინ, როცა ჩვენ ვაპირებთ რაიმე მოვიმოქმედოთ, ე. ი. ჩვენი ქმედების წინ. ხმა გვირჩევს მოვიქციეთ ასე და ამგვარად, რადგან ამ გზისაგან გადახვევა უზნეობაა. თავად ჩვენი ქმედების პროცესში ხმა იცვლება. თუ ჩვენი არჩევანი უზნეოა, ხმა უკვე ეღერს როგორც გაკიცხვა, თუკი არჩევანი ზნეობრივია — როგორც მოწონება. ქმედების შემდეგ ხმა ან კმაყოფილებამოწონებაა, ანდა დამსჯელი ხმაა. ეს უკანასკნელი იწვევს ჩვენში ტანჯვას — სინდისის ქენჯნას. გ. ბანძელაძე ასე ახასიათებს ამ ფენომენს: „სინდისი ქენჯნას, ჩვეულებრივ იწვევს ისეთი განზრახვა ან მოქმედება, რომელიც არ შეესატყვისება მისი ადამიანური ბუნების ხმას, ზნეობრივი გრძნობის მოთხოვნი-

ლებას, უფრო მეტი, ფეხქვეშ თელავს იმ ზნეობრივ ნორმებს, რომელსაც ეს სუბიექტი აღიარებს“².

სინდისის ქენჯნას ხშირად საკუთარი თავის მოტყუებით გვინდა ვავექცეთ: ჩვენ ვაგებთ „იდეოლოგიას“, ვუმტკიცებთ საკუთარ თავს ან იმას, რომ არ გვიღალატია სინდისის ხმისათვის, ან იმას, რომ ამ ხმის მოთხოვნის შესრულება აბსოლუტურად შეუძლებელი იყო. მაგრამ სინდისი, როგორც ამბობს ზემომოყვანილ ლექსში ნიკოლოზ ბარათაშვილი, „შეუწყალია“: ის ანგრევს აშენებული „იდეოლოგიის“ კედელს და მისი დაუნდობელი ხმა კვლავ გვიმწარებს სიცოცხლეს.

ახლა ვიკითხოთ ვის ეკუთვნის ეს ხმა?

ამ რთულ კითხვაზე განსხვავებული პასუხები არსებობს. ეს პასუხები განსხვავებულ ფილოსოფიურ თვალსაზრისებს ეყრდნობიან, მათ განსხვავებული ონტოლოგიური წინამძღვარები აქვთ. ხშირად ეს წინამძღვარები მათ — ამ თვალსაზრისებს — აიძულებენ სინდისის ფენომენი დამახინჯონ, მას მისცენ ისეთი სახე, რომელიც თვალსაზრისს ამართლებს, მაგრამ არ შეესატყვისება თავად ფენომენს.

ცხადია, ის თვალსაზრისები, რომლებიც შეცდომას ჩადიან სინდისის ფენომენის აღწერისას, უკვე ლაპარაკობენ არა სინდისზე, არამედ რაღაც სხვა ფენომენზე. ამგვარ შეცდომებზე ქვემოთ გვექნება საუბარი. ახლა უნდა შევეცადოთ ისე დავახასიათოთ სინდისის ხმის ავტორი, რომ სიტყვა „სინდისის“ საზრისით ნაგულისხმევი საგანი არ დამახინჯდეს.

დავუკვირდეთ იმას, ვისაც ეკუთვნის სინდისის ხმა. ის მელაპარაკება ჩემივე „ენით“, ჩემი ლექსიკონით სარგებლობს, საგინებელი სიტყვებიც კი, რომელსაც ხმარობს ის, ჩემი ყოველდღიური მეტყველებიდან არის აღებული. ამ ხმის ენაში მე ვცნობ საკუთარ თავს, საკუთარ „მეს“. მაგრამ ეს „მე“ უკვე არ არის ყოველდღიურ პრაქტიკულ ცხოვრებაში ჩართული „მე“. ის საკუთარი ქმედების განმსჯელი „მეა“: სინდისი სპეციფიკურ-აღამიანური ფენომენია: ის არის რეფლექსიის, თავის თავისკენ მობრუნების უნარი, რომელიც ცხოვრებას არ გააჩნიათ. ილია ჭავჭავაძე ამ უნარის აღსანიშნავად ხმარობს ძველ ქართულ სიტყვას „გათავისწინება“. ბევრს, ალბათ, ახსოვს რუსთაველის სიტყვები:

„ბრძანა: „წადი ყველაკი, აქა მომხრედ არვინ მინა“,
მონებიცა მოიშორეა, თავი გაითავისწინა“.

ეს სიტყვები ეხება ავთანდილს: მან თავი გაითავისწინა, ე. ი. თავი გაიმართოვა. დიმიტრი ყიფიანისადმი მიძღვნილ წერილში ილიამ

² გ. ბ ა ნ ძ ე ლ ა ძ ე, სინდისის ცნება მარქსისტულ ეთიკაში, თბ., 1977, გვ. 127.

ეს ძალზე მეტყველო სიტყვა ღრმა ფილოსოფიური შინაარსით დატვირთა. „უფროს-ერთი ადამიანი ისე გაივლის ხოლმე თავის ცხოვრების გზასა, — წერს ილია, — ისე დაჰლევს ხოლმე თავის სიცოცხლეს, — რომ ერთხელაც არ ჩაახედებს თავის თვალს გულში იმის გამოსარკვევად, თუ რისთვის ვიყავი. რისთვის ვარ და რა გამიკეთებიაო. ესე მიდის და იღვევს ცხოვრება ათასისა და ათიათასისა. მართო ათასში ერთი თუ იქნება იმისთანა, რომ ამ ხვედრს არ ექვემდებარებოდეს და თავის-თავი განსაკითხველად თავისთავისავე წინაშე დაეყენებინოს, ანუ, როგორც რუსთაველი იტყოდა, გაეთავისწინებინოს“³. ილიას თანახმად, გათავისწინება გონებისა და გულის ძალთა დიდ დაძაპვას მოითხოვს: „... დიდად წარმატებული გონება და გული უნდა ჰქონდეს, რომ კაცი შემძლებელი იყოს თავისი თავი გაითავისწინოს და თავის-თავს მსაჯულად გაუხდეს პირუთვნელად. იმიტომ, რომ იგი ერთსა და იმავე დროს მსაჯულიც უნდა იყოს, მოსარჩლეც, ბრალმდებელიც და ბრალდებულიც“⁴.

სინდისი, როგორც ვხედავთ, გათავისწინების თავისებური სახეა: მე ვითავისწინებ ჩემს თავს და განვსჯი მას. ჩვენ უკვე ვიცით, თუ ვის განვსჯის და რას განვსჯის ეს განმსჯელი „მე“ — განისჯება ყოველდღიური, ემპირიული „მე“, კერძოდ ზნეობრივი თვალსაზრისით ფასდება მისი საქციელი.

ყოველდღიური „მეს“ საქციელის შეფასება განმსჯელი „მეს“ მიერ შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ეს უკანასკნელი დღობს ზნეობრივ ღირებულებებს. სწორედ ზნეობრივი ღირებულებების სიმალლიდან შეიძლება საქციელის ზნეობრივი განსჯა, შეფასება. ამრიგად, ნათელი ხდება, რომ განმსჯელი, შემფასებელი „მე“ ჩემი არსების სიღრმეში მოქმედი ზნეობრივი, ჯერ არ არის ეული „მეა“, ის „მეა“, რომელსაც ღირებულებები აუთვისებია და ახლა ჭერარსული მიმართება აქვს ჩემი ემპირიული, ყოველდღიური „მე“-ს მიმართ; სინდისის ხმა ზნეობრივი „მეს“ ხმაა.

ზნეობრივი „მე“ ადამიანის უმნიშვნელოვანესი მხარეა, ადამიანის ზნეობრივი ცხოვრების განმსაზღვრელია, აუცილებლობით გულისხმობს კავშირს ღირებულებებთან, მაგრამ ის, ამავე დროს, „მეა“, რომელსაც თავისად უჭკევია ზნეობრივი ღირებულებები. გაუთავისებია ისინი. ზნეობრივი გათავისწინება მხოლოდ ამგვარი გათავისების საფუძველზეა შესაძლებელი. სადაც ზნეობრივი „მე“ არ არის, იქ არ არის არც სინდისი და, ბუნებრივია, არც სინდისის ხმა ისმის. სინდისი, როგორც ვნახეთ, არის საკუთარი ქმედების ზნეობრი-

³ ი. კავქავაძე, რჩ. ნაწარმოებები, ხუთ ტომად, ტ. IV, თბ., 1987. გვ. 398

⁴ იქვე.

ვი შეფასება და ამდენად ის პიროვნების ზნეობრივი ცენტრის არსებობას გულისხმობს.

5. სინდისი, გონი, სულიერება

ჩვენ დავახასიათეთ სინდისის ფენომენი. ახლა გავარკვიოთ, რა მიმართებაშია ის გონთან, გონით სულთან.

ვთქვით, რომ სინდისი გათავისწინების ერთ-ერთი სახეა, კერძოდ, საკუთარი ქმედების ზნეობრივი შეფასებაა. სინდისი შეფასებაა, მაგრამ თავისებური — ზნეობრივი. რას ნიშნავს ეს? შეფასება შეიძლება იყოს ჩემი „ეგოთი“, ჩემი ვიტალობის, კეთილდღეობის ინტერესებით განსაზღვრული, მოკლედ, სუბიექტური. სინდისის ხმა, როგორც ხმა ზნეობრივი საწყისისა, არ არის სუბიექტური: სინდისის საფუძველზე შეფასება გულისხმობს, ნიშნავს არა მიკერძოებულ განსჯას, არამედ მიუკერძოებელ, „საგნობრივ“, ობიექტურ განსჯას. სინდისი აფასებს ჩემს ქმედებას ობიექტური ღირებულების საფუძველზე. ჩემი ქმედების შეფასების საზომები ამ შემთხვევაში ჩემს გარეთაა, ზნეობრივი ღირებულებებია. როცა ჩემში სინდისი ლაპარაკობს მე ვარ ობიექტური, უანგარო. გონი, როგორც ზემოთ ითქვა, რაიმეს სწორედ უანგარო, საგნობრივი განსჯის უნარია. ამდენად, ნათელი უნდა იყოს, რომ სინდისი გონითი ფენომენია, გონითი ცხოვრების ერთ-ერთი მწვერვალი. ის არსებობს მხოლოდ იმიტომ, რომ არსებობს წმინდა გონითი ბუნების მქონე ზნეობრივი „მე“.

ახლა შეიძლება დადგეს კითხვა: როგორ ყალიბდება, იქმნება ეს „მე“?

ზნეობრივი „მე“ და, მაშასადამე, სინდისი არ შეიძლება ჰქონდეს ადამიანს, რომელიც შემთხვევით ცხოველთა შორის იზრდებოდა. მაშასადამე, უნდა არსებობდეს კულტურული გარემო, ე. ი. ზნეობრივი ღირებულებების მფლობელი საზოგადოება, რათა ინდივიდუუმმა შეძლოს ღირებულებებთან ზიარება. ყოველი ცალკეული ინდივიდი გარკვეული მთლიანობის — ერის — ნაწილია. ერის ზნეობრივ-კულტურული დონე ამ ერის წარმომადგენლის ზნეობრივ-კულტურული განვითარების წინამძღვარია: ყოველი ადამიანი ერის მიერ ათვისებული ზნეობრივი სტრუქტურების საფუძველზე მოქმედებს. ზნეობრივი „მე“ ჩამოყალიბება ერის ზნეობრივი კულტურის გათავისების შედეგი შეიძლება იყოს მხოლოდ.

მაგრამ ეს გათავისების პროცესი, როგორც ამაზე მიუთითებს თავად სიტყვა „გათავისება“, არ არის პასიური პროცესი. იქ, სადაც ზნეობის წესები პასიურად, უკრიტიკოდ არიან ათვისებულნი, არ

არის ქვეშარიტი ზნეობა, ქვეშარიტი ზნეობრივი „მე“. ზნეობრივი „მე“ სწორედ იმიტომაა „მე“, რომ ღირებულებებს აზროვნებასა და მწვავე შინაგანი განცდების საფუძველზე უწყობს გამოცდას. ზნეობრივი „მე“ მოვლენათა მწვავე განცდის, ადამიანის ცხოვრების აზრსა და დანიშნულებაზე, ღმერთზე ფიქრის, სიცოცხლისა და სიკვდილის, ბოროტებისა და სიკეთის, ცუდისა და კარვის შედარება-შეთანადების პროცესში ყალიბდება. ის იბადება მარტოობაში, უღრმესი განცდა-განაზრების შედეგად, გათავისწინების გზით, და რაც მთავარია, საკუთარი არჩევნის და გადაწყვეტილებების მიღების საშუალებით. ამიტომ ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ზნეობრივი „მე“ თავად ინდივიდის შემოქმედების ნაყოფია: მე ვქმნი ჩემს ზნეობრივ სახეს საკუთარი არჩევნის, საკუთარი გადაწყვეტილებების შედეგად, იმის შედეგად, რომ ვუუბნები „პოს“ ზნეობრივ ღირებულებას, ამ უქანასკნელს ჩემი არსების ვანუყოფელ ნაწილად ვაქცევ.

ადამიანის ცხოვრება არჩევნის წინაშე დგომდა. არჩევნის ვაკეთება წერილმან საკითხებზეც კი გვიხდება. თეატრში წავიდე თუ მეგობარს ვესტუმრო? ლექციას დავესწრო თუ სულთა ჰაერზე გავისეირნო? ეს მარტივი სიტუაციები თვითონ არ ვაკარნახობენ არჩევანს: გადაწყვეტილება უნდა მივიღო მე. ამგვარი კერძო და წერილმანი გადაწყვეტილებების ვარდა ადამიანი აკეთებს ძირეულ ცხოვრებისეულ არჩევანს — ხშირად ისე, რომ ეს აქტი ბოლომდე არცაა გაცნობიერებული. ადამიანი ცხოვრების ორ წესისაგან — სულითბერწობისა და სულიერებისაგან — ერთ-ერთს ირჩევს: მას სურს იყოს ერთგული ან მხოლოდ საკუთარი ვიტალობის, კეთილდღეობისა, ანდა იყოს ერთგული „საგნებისა“, მაღალი ღირებულებებისა, უპირველესად — ზნეობრივი ღირებულებებისა. სულითბერწობის გზა არ მიდის ზნეობრივ „მესაკენ“, ე. ი. არც სინდისსაკენ.

ზნეობრივი „მე“ იბადება. იზრდება და სრულყოფილი ხდება მხოლოდ იმ ადამიანის სიღრმეში, რომელსაც სულიერების გზა აურჩევია. რაც უფრო მყარია ეს არჩევანი, რაც უფრო დიდია სულიერების სიყვარული, მით უფრო სრულყოფილია „ზნეობრივი მე“ და, მაშასადამე, სინდისის უფლებებიც. აქ მქლავდება სულიერებისა და სინდისის ღრმა შინაგანი კავშირი. სინდისი სულიერების აუცილებელი ნიშანია, სულიერების მანიფესტაციაა.

6. ადამიანი როგორც გონითი პონადა

როგორც ჩანს, ადამიანში ვიტალური „მეს“ დავიწყება, საკუთარი კეთილდღეობის სამსახურში ჩამდგარი „მე“ იგნორირება. სულაც არ ნიშნავს საერთოდ „მეს“ უარყოფის გონით აქტში საერთოდ

„მე“ კი არ უარიყოფა, არამედ ვიტალური „მე“. მის ადგილს იკავებს გონითი „მე“ განვითარებულ გონით „მეს“, რომლის უმაღლესი „სართულია“ ზნეობრივი „მე“, საკუთარი, გონითი ვი ინტერესები აქვს: კენჭმარტების ძიება, მშვენიერებით ტუბობა, სიკეთის ქმნა, ქმედება სინდისის კარნახით. ეს გონითი მხარე, თავისი არსებით, ყველა სხვა მხარეებისაგან დამოუკიდებელია, ის თავისუფლების სამყაროა, ავტონომიური. გონითი „მე“ მონადეა.

არსებობს თვალსაზრისი, რომელიც უარყოფს გონითი ცხოვრების, მავსადავე. სინდისის ავტონომიურობას, გონითის მონადურობას. ჩვენ ამ შემთხვევაში მხედველობაში გვაქვს თანამედროვე ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ცნობილი წარმომადგენლის არნოლდ გელენის მოძღვრება. გელენის მსჯელობის ამოსავალი დებულება ასეთია: ადამიანი არის ნაკლოვანი ცხოველი⁵. ეს ნაკლოვანება მუდკანდება იმაში, რომ ადამიანი, ცხოველთან შედარებით, ბიოლოგიურად ნაკლებ შეგუებულია ბუნებასთან — ადამიანს ნაკლები ინსტინქტები აქვს, მისი ორგანოები არ არიან სპეციალიზებული. გელენი ასე მსჯელობს: რადგან ცხოველი ბიოლოგიურად ნაკლოვანია, უნდა არსებობდეს რაღაც უნარი, რომელიც ამ ნაკლოვანებას მოხსნის. ეს უნარია სწორედ გონი. ამრიგად, გელენის თვალსაზრისი მოკლედ ასე შეგვიძლია გამოვხატოთ: რადგან ადამიანი ბიოლოგიურად ნაკლოვანია, მას აქვს გონი. გონი ამ შემთხვევაში გაგებულია, როგორც ვიტალურიდან წარმოებული, ბიოლოგიურთან შედარებით მეორადი დამოუკიდებლობას მოკლებული, საბოლოო ანგარიშით, ვიტალობის საკუთარი უნარი უნარი. ზნეობრივი „მე“, სინდისი, ამ თვალთახედვით, საბოლოო ანგარიშით, ვიტალობითაა საფუძველდებული, ბიოლოგიურად სასარგებლოა, ვიტალობის შენარჩუნების ფაქტორია.

ამგვარი — ბიოლოგისტური — თვალსაზრისი, ჯერ ერთი, აშკარად ამახინჯებს სინდისის ფენომენს: ჩვენ ამ ფენომენის აღწერისას დავრწმუნდით, რომ სინდისი არასოდეს არ არის ქმედების შეფასება ვიტალობის პოზიციიდან. ცხადია, ვიტალობის, სიცოცხლის თვალსაზრისით საკუთარი ქმედების შეფასება არსებობს, მაგრამ ის არ არის სინდისი. ბიოლოგისტურად გაგებული სინდისი არსებითად სინდისი კი არ არის, არამედ სულ სხვა ფენომენია.

გელენის ბიოლოგისტური თვალსაზრისი სხვა მხრივაც არის მცდარი. ცხადია, ადამიანი ბიოლოგიურად ნაკლებად შეგუებულია გარემოსთან: მას ნაკლები ინსტინქტები აქვს და მისი ორგანოები არ არის სპეციალიზებული. მაგრამ გელენი არ უწევს ანგარიშს იმას,

⁵A. Gehlen, Der Mensch, Wiesbaden, 1978, გვ. 20.

რომ ამ „ნაკლოვანებას“ საფუძვლად უდევს ადამიანის გარკვეული უპირატესობაც — ადამიანს აქვს გონი. ადამიანს აქვს გონი, გონითი სული, რომელიც აძლევს მას საშუალებას იმსჯელოს თავად საგანზე საგნისავე კრიტიკრიუმებით. სწორედ ამიტომ მას აღარ ესაჭიროება ინსტინქტების სიუხვე და ორგანოთა სპეციალიზება. ადამიანზე მსჯელობისას თავიდანვე უნდა მივიღოთ მხედველობაში მისი ყოფიერების ყველა მხარე და არა მხოლოდ ბიოლოგიური, როგორც ამას აკეთებს გელენი. როცა მხოლოდ ეს ბიოლოგიური მხარეა განხილვის ამოსავალი ობიექტი, გონი წარმოგვიდგება როგორც ვიტალობის დანამატი, რომლის ფუნქციაა ბიოლოგიური ნაკლოვანებების დაძლევა, კომპენსაცია. თუ ადამიანს თავიდანვე განვიხილავთ მის მთლიანობაში, განსხვავებულ თვალსაზრისთან მივალთ. თუკი გონის უნარს, ვიტალობასთან ერთად, თავიდანვე გაუფწევთ ანგარიშს, მაშინ ნათელი გახდება, რომ ამგვარი უნარის მქონე არსებას ცხოველის მსგავსი ბიოლოგიური შემგუებლობა არ ესაჭიროება. ადამიანი ინსტინქტებით ღარიბია და ამიტომ ჩნდება გონი, — ამტკიცებს გელენი. სინამდვილეში საქმის ვითარება ამის საპირისპიროა: ადამიანს აქვს გონი, ამიტომ მას არ ესაჭიროება ბევრი ისეთი ინსტინქტი, რომელიც აქვს ცხოველს. გელენის თვალსაზრისი ყურადღებას ამახვილებს ადამიანის ბიოლოგიურ სიღარიბეზე, ნაკლზე, გასაჭირზე და გონში ამ სიღარიბის დაძლევის საშუალებას ხედავს. საპირისპირო თვალსაზრისი კი, პირიქით, ყურადღებას ამახვილებს ადამიანის სიმდიდრეზე, უპირატესობაზე სხვა ცხოველთა მიმართ — გონის არსებობაზე, იმ უნარზე, რომელსაც შეუძლია ვიტალობასაც მოუაროს და თავისი საკუთარი ინტერესებიც დაიკმაყოფილოს.

სინდისის ფენომენის ბიოლოგისტურ დამახინჯებასთან ერთად არსებობს სინდისის სოციოლოგისტური გაყალბება. სოციოლოგიაში სინდისის გაგებაში, ჯერ ერთი, მცდარად განმარტავს სინდისის ფენომენს. გარდა ამისა, ის ართმევს პიროვნებას ზნეობრივ „მეს“ ავტონომიურობას, მონადის ხასიათს.

რაში გამოიხატება ეს გაყალბება?

სოციოლოგისტური თვალსაზრისის თანახმად, სინდისი სხვა არაფერია თუ არა საზოგადოების ინტერესების ასახვა ერთეული ადამიანის ცნობიერებაში, საზოგადოების ძალადობა, სოციუმის მიერ გამოიმუშავებული აკრძალვები. სინდისის ხმა, ამ თვალსაზრისის თანახმად, არსებითად საზოგადოების, სოციუმის ხმაა.

ამ თვალსაზრისის მცდარობა ჩანს უკვე იქიდან, რომ სინდისის ხმა, როგორც ვთქვით, არაფერს არ ლაპარაკობს საზოგადოებისათვის სასარგებლოსა და მავნეზე. საზოგადოებისათვის სასარგებლო

და მკენე ფენომენი, რა თქმა უნდა, არსებობს მაგრამ სინდისი არ განსჯის ქმედებას ამ თვალსაზრისით. ის ჩემს ქმედებას ზნეობრივ ღირებულებებთან — სიკეთესა და ბოროტებასთან — მიმართებაში განიხილავს და არა საზოგადოების ინტერესებთან მიმართებაში.

გარდა ამისა, და ეს მთავარია, ცალკეული პიროვნების სინდისის ხმა ხშირად საზოგადოების ინტერესების საწინააღმდეგოა. გადაჯვარებული საზოგადოებაც არსებობს. ცალკეული ადამიანის სინდისი სწორედ ის ძალაა, რომელიც წინააღმდეგობას უწევს ასეთ „გაუცხოებულ“ საზოგადოებას. ეს ნიშნავს იმას, რომ სულიერების მქონე პიროვნება — „პიროვნება“ ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით — დამოუკიდებელია საზოგადოებისაგან, „სოციუმისაგან“: როგორც სულიერების მქონე პიროვნება, როგორც ზნეობრივი „მე“ ის მონადაა, თავისუფალია, ავტონომიურია. სინდისი „სოციალური“ კი არ არის, არამედ პერსონალურია, უალრესად პიროვნულია. ის არ არის გარეგანი, „სოციუმის“ მხრიდან მოსული აკრძალვა. საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ზნეობრივი ცხოვრება თავისი არსებით არ არის რალაცენტური, არ დაიყვანება აკრძალვებზე. ზნეობრივი ცხოვრების შინაარსი პოზიტიურია — სიკეთის „კეთება“, ადამიანის არსების, ღირსების, დანიშნულების შესაბამისი ქმედებაა. აკრძალვები მხოლოდ მეორადი ფენომენია და მთლიანად პოზიტიური შინაარსითაა გაპირობებული, ამ შინაარსიდან გამომდინარეობს. ზნეობა გარეგანი აკრძალვა მხოლოდ იმ ადამიანისათვის, რომელიც ზნეობრივად არ არის სრულყოფილი. სინამდვილეში კი ზნეობრივი აკრძალვა თვით-აკრძალვაა: მე არ უნდა ვიქურდო, რადგან ეს არ ეკადრება ადამიანს, ეს ქმედება ეწინააღმდეგება ზნეობრივი ცხოვრების პოზიტიურ შინაარსს.

სოციოლოგიზმის საპირისპიროდ უნდა ვთქვათ, რომ სინდისის კარნახით განმსჯელი ადამიანი გარეგანი ფაქტორების ზეგავლენისაგან თავისუფალია: სინდისის არსებობა ადამიანის მიერ თავისუფლების, დამოუკიდებლობის, ავტონომიურობის მოპოვებას ნიშნავს. ადამიანი, რომელიც განსჯის მხოლოდ საზოგადოებაში მიღებული საზომებით, თავისუფლების არამქონეა. უფრო მეტიც — ის შეიძლება უზნეოც აღმოჩნდეს — ეს მოხდება იმ შემთხვევაში, როცა თავად საზოგადოებაა უზნეო. შემთხვევითი როდია, რომ დიქტატორული სახელმწიფო — თავისუფლების ეს დაუძინებელი მტერი, ყველაფერს აკეთებს. რათა ადამიანმა არ იმოქმედოს საკუთარი სინდისის კარნახით: ის, ვინც ვერ მოერგება ამ რეჟიმის ხაზს, მოიკვეთება — გამოცხადდება ყველაზე საშიშ დამნაშავედ, „ხალხის მტრადაც“ კი. სინდისი მოითხოვს ობიექტურ შეფასებას, დიქტატურა მოითხოვს შეფასებას

დიქტატორის პოზიციიდან. ტოტალიტარული სახელმწიფო ჯოჯონეთია ყველა ზნეობრივი, „სინდისიერი“ ადამიანისათვის და სამოთხეა ყველა „უსინდისოსათვის“ — დამბეზლებელთა და მლიქვნელთათვის, გაიძვერათა და ორპირთათვის, კონფორმისტებისა და უპრინციპოთათვის. ამგვარ დასწეულებულ საზოგადოებაში გათქვეფა, ამ საზოგადოებაში აღიარებული ნორმებით განსჯა უზნეობაა. სინდისის ხმა სწორედ ამ კაობიდან გამოთავისუფლებას ნიშნავს. ჰაიდგერი მართებულად წერს: „სინდისი გამოიძახებს მუწყოფიერების თვითს „მანში“ დაკარგულობიდან“⁶. სინდისს უსახობიდან გამოჰყავს ადამიანი. მისი ამოქმედება იმის დასტურია, რომ ადამიანს შეუძლია იყოს ავტონომიური. იყოს გონით-ზნეობრივი მონადა. ეს „შეუძლია“ კონკრეტული ადამიანის არჩევანსა და გადაწყვეტილებებზე მიგვითითებს. ყოველ ადამიანს აქვს შესაძლებლობა, გახდეს ან მონა ვითარებებისა, ანდა — განმგებელი საკუთარი თავისა, და ყოველ კონკრეტულ ინდივიდზეა დამოკიდებული, თუ რას შექმნის, „გამოძერწავს“ თავისი თავიდან — უსახო კანკიკს თუ გონით-ზნეობრივ მონადას.

⁶ მ. ჰაიდგერი, ყოფიერება და დრო, თბ., 1989, გვ. 411, თარგმ. გ. თევზაძისა.

მშვენიერება როგორც ესთეტიკური

შეიძლება, რასაკვირველია, თემა რომელიც ჩვენი მსჯელობის საგანია, უფრო უპრეტენზიოდ დაგვესახელებინა. მაგრამ მშვენიერებას ვრავალი პრობლემიდან მინდოდა როგორმე გამომეცალკეებინა მისი გრძობადი ბუნება.

ყველაზე კარგად მშვენიერებასთან დაკავშირებულ ნაშდვილ თუ მოჩვენებით სიძნელეთა ატმოსფეროში პლატონის დიალოგი „ჰიპიას დიდი“ შეგვიყვანა. როგორც ცნობილია, პირველად მშვენიერების პრობლემით ფილოსოფიის ისტორიაში პითაგორელები დაინტერესდნენ. ძალიან მოკლედ პითაგორელების აზრი შეიძლება ასე გამოითქვას: მშვენიერ საგნებს ახასიათებთ სიმეტრიულობა, პროპორციულობა, ჰარმონიულობა. მაგრამ თუ რატომ არის ამ თვისების მქონე საგანი მშვენიერი, პითაგორელები ამ პრობლემით არ დაინტერესებულან.

პლატონს მხედველობაში აქვს რა წინამორბედების შეხედულებანი მშვენიერების შესახებ, დიალოგში „დიდი ჰიპია“¹ პასუხს ეძებს არა იმ კითხვაზე, თუ რომელია მშვენიერი საგანი? არამედ კითხვაზე: რა არის მშვენიერება თავისთავად? დიალოგში ორი პერსონაჟი — ჰიპია და სოკრატე უპირისპირდება ერთმანეთს. სოკრატე მოულოდნელი კითხვა-პასუხით პრობლემურ სიტუაციას ჰქმნის.

სოკრატე ეკითხება ჰიპიას „რა არის მშვენიერი“? ჰიპია პასუხობს: „მშვენიერი — მშვენიერი ქალიშვილია“. სოკრატე ამწვავებს სააზროვნო სიტუაციას — „მშვენიერი ფაშატი... მშვენიერი ლირა... მშვენიერი ქოთანია... განა ისინიც მშვენიერი არ არის?“ ჰიპიას ეუხერხულება მშვენიერი ქალიშვილის ივერდით, თუნდაც მშვენიერი, ქოთანი დააყენოს. სოკრატეს განზრახ კამათის სფეროში შემოაქვს მშვენიერის შეფარდებითი ხასიათი, რათა ნათლად გამოიკვეთოს აბსოლუტური მშვენიერის ძიების სიძნელე. „უშვენიერესი მაიმუნიც კი — იხსენებს ჰერაკლიტეს გამონათქვამს სოკრატე — მახინჯია კაცთა

¹ იხ. პლატონი, იონი, დიდი ჰიპია, მენონი, თბ., 1974.

მოდგმასთან შედარებით... კაცთაგან ყველაზე ბრძენი ღმერთთან შედარებით მაიჰუნი გეგონება — სიბრძნის, სიშვენიერისა და სხვა მისთანაა მხრივ“.

აბსოლუტური მშვენიერის ძიებისას ჰიპია გამოთქვამს ვარაუდს, რომ ასეთი ალბათ, ოქროა. „საკმარისია რაიმე საგანს, თუნდაც უშნოს, შეერწყას ოქრო, რომ ის ოქროსთან შერწყმისთანავე დამშვენდეს და გამშვენიერდეს“. მაგრამ სოკრატე ახლა იმაზე გაამახვილებს ყურადღებას, რომ ფილიასმა ზევსის ქანდაკება სპილოს ძვლისაგან გააკეთა და არა ოქროსაგან.

იქნებ მშვენიერი — ეს ყოველდღიური, ნორმალური, საყოველთაოდ მიღებული, საუკუნეების მანძილზე ჩამოყალიბებული და ტრადიციებით განმტკიცებული დინებაა ცხოვრებისა? „მე ვაპტიციებ — ამბობს ჰიპია — რომ ყველგან ყოველთვის ყოველი მოკვდავისათვის მშვენიერია იყოს მდიდარი, ჯანმრთელი, მთელს ელადამი პატივცემული, ხოლო მას შემდეგ, რაც თავის მშობლებს მშვენიერ გასვენებას მოუწყობს, ღრმად მოხუცებული ასევე მშვენიერად გაასვენონ შთამომავლებმა და დიდი პატივით მიაბარონ მიწას“. მაგრამ სოკრატე შენიშნავს — ეს განსაზღვრება არ გავრცელდება არც უკვდავი ღმერთების ნაწიერ გმირებზე და არც თავად ღმერთებზე.

ბოლოს მოკამათები მიდიან განსაზღვრებამდე — მშვენიერი არის შესაფერისი. მაგრამ სოკრატე ამის საწინააღმდეგო არგუმენტსაც წამოაყენებს: არსებობენ ბოროტების ჩადენისათვის სავსებით შესაფერისი მოვლენები. ისინიც მშვენიერი იქნებიან? იქნებ მშვენიერია ის, რაც ვარგისია სიკეთის განხორციელებისათვის. ე. ი. ვარგისი?! ეს უტილიტარული საწყისის შემომტანი მოსაზრება მკაცრად უარიყოფა: „მომხიბლავი თეორია, რომლის მიხედვითაც ჩვენ ვთვლიდით, რომ მშვენიერია სასარგებლო, ვარგისი ან ის, რასაც ძალა შესწევს სიკეთის ქმნისა, უფრო ყალბია და უფრო სასაცილოც, ვიდრე ჩვენი წელანდელი მოსაზრებანი“.

შემდეგ მშვენიერებისადმი სხვა, სენსუალისტური მიდგომა განიხილება და მშვენიერებას ამ თვალსაზრისით იკვლევენ: „მშვენიერი ესაა სასიამოვნო მზერათა და სმენით განცდილი“. ხოლო „სხვა შეგრძნებებით, ვთქვათ, ქამით, სმით თუ სასიყვარულო განცხრომით გამოწვეული განცდა“ გატანილია მშვენიერების საზღვრებიდან. ჰიპია ერთმანეთისაგან გამოჰყოფს ფიზიკურ და სულიერ მშვენიერებას. მაგრამ სოკრატეს სიტყვა — რაღა უნდა ვთქვათ მშვენიერ მოქმედებათა და კანონებზე, განა ესენი სმენისა და მხედველობის საშუალებითაა ჩვენთვის საინტერესო? — ყველა უხერხულ შდგომარობაში აყენებს ჰიპიას. შემდეგ, „დიდ ჰიპიაში“ ნაცადია უტილიტარულ, სენსუალისტურ და ეთიკურ განსაზღვრებათა გავრთიანება:

„მშვენიერი სასარგებლო სიამოვნებაა“, ხოლო „სასარგებლო ისაა, რაც სიკეთეს ჰქმნის“. მაგრამ პლატონი ასხვავებს სიკეთეს და სილამაზეს. მისი სოკრატე ამბობს: „არც სიკეთეა მშვენიერი და არც მშვენიერია სიკეთე. თუკი ისინი ერთიმეორისაგან განსხვავდებიან“.

სოკრატეს და პიპიას შეხედულებათა შეჯახებებს შინც ვერ მივყავართ მშვენიერის საბოლოო განსაზღვრებამდე. მაგრამ ეს დისკუსიის უნაყოფობას არ ნიშნავს. კმათის პროცესში მშვენიერება ყოველმხრივ, სხვადასხვა მიმართებაში განიხილება, მაგრამ შინც უმაღლეს დასკვნად ჟღერს დიალოგის ბოლო ფრაზა — „მშვენიერი ძნელია“.

ძნელია, ჯერ ერთი იმის გამო, რომ პლატონთან მკვეთრად არ არის გამოიჯნული სასიამოვნო, კარგი, სასარგებლო, მშვენიერი; დიოლოგში ლაპარაკია მშვენიერ ქალზეც და მშვენიერ კანონებზეც. მაგრამ 25 საუკუნის შემდეგაც ზოგჯერ თითქმის იგივე მდგომარეობა გვაქვს. ოლონდ მაშინ ექვობდნენ, დაობდნენ; ახლა კი პირდაპირ არის გამოცხადებული: „სინამდვილესთან ადამიანის ესთეტიკური დამოკიდებულების პირველი საგნები იყო შრომის იარაღები. ადამიანებს სიამოვნებას ანიჭებდა კარგად გაკეთებული იარაღი, რომლის ფორმაც შეესატყვისებოდა მის ფუნქციას, დანიშნულებას, თავად შრომა ხდება ესთეტიკური სიამოვნების წყარო, რომელიც აღძრავს ადამიანებში სიამაყეს, სიხარულს და გაკვირვებას შემოქმედების უნარის წინაშე“².

ძნელია, მეორეც იმის გამო, რომ სიამოვნების მომგვრელ სრულიად სხვადასხვაგვარ საგანს თუ მოვლენას ენა ხშირად მშვენიერსაც უწოდებს ხოლმე ზოგადად კარგის მნიშვნელობით (ამას ალბათ, თავისი საფუძველი თავდაპირველ, სინკრეტულ ცნობიერებაში აქვს). ყოველ შემთხვევაში, როცა ვამბობთ: დღეს მშვენიერი ამინდია, მხედველობაში ამინდის სილამაზე არ გვაქვს, მაგრამ ისეთი შემთხვევაც ბევრია, როცა სიტყვა მშვენიერით სწორედ სილამაზეს აღვნიშნავთ. სიძნელეს ამ უკანასკნელ შემთხვევაში შემდეგი გარემოება ჰქმნის: როცა ჩვეულებრივი ცნობიერება ასახელებს მშვენიერს, როცა იგი რაიმეს თვლის, რაიმე მიაჩნია მშვენიერად, მაშინ მას შემშეცნებლის პოზიცია უჭირავს და მხედველობაში მხოლოდ საგნებისაგან მიღებული სიამოვნება აქვს. სილამაზეს (ვთქვათ, ვარდის) ყველა ნორმალური ადამიანი განიცდის, მაგრამ არავის (გარდა, რა თქმა უნდა, ესთეტიკაში ასე თუ ისე ჩახედული ადამიანისა) ჯერ შეუძლია ვარდის სილამაზის განცდისას იმავდროულად გააცნობიეროს,

2 ი. ბორევი. ესთეტიკა, თბ., 1986, გვ. 77.

რა არის ვარდში, როგორც ჩვენგან დამოუკიდებელ საგანში ისეთი, რის გამოც იგი მას მოსწონს, იზიდავს. მაშასადამე, ჩვეულებრივი ცნობიერება მშვენიერს უწოდებს საგანს, არა ამ საგნის რაღაც სპეციფიკური ნიშან-თვისებების შეცნობა-გაცნობიერების გამო, არამედ იმ მოწონება-სიამოვნების საფუძველზე, რომელიც საგანმა მასში გამოიწვია. ამგვარი ვითარების გამო შეიძლება ვიღიაროთ, რომ მშვენიერების განცდა და მშვენიერების რაობის გავება, შემეცნება, ორი ერთმანეთისაგან განსხვავებული ცნობიერი აქტია. მშვენიერებას განიცდის, როგორც ითქვა, ყველა ნორმალური ადამიანი, მშვენიერების რაობის შეცნობას კი სპეციფიკური მეცნიერული მიდგომა სჭირდება.

რასაკვირველია, თავისთავად საინტერესოა გავიგოთ თუ როგორ ხდება რომ მშვენიერებას განვიციდით — მოგვწონს, გვზიბლავს, გეიტაცებას, ვეატყვევებს და არ ვიცით. გაცნობიერებული არ გვაქვს მისი არსი. მაგრამ ამჟერად ამ საკითხს ვერ შევხებით.

იას გარემოება, რომ მშვენიერების განცდისათვის მშვენიერების შემეცნება არ არის საჭირო, მშვენიერების რაობის კვლევისათვის ესთეტიკას გარკვეულ მიმართულებას უსახავს. კერძოდ, მშვენიერება საგნის თვისებათა აღქმით მისაწვდომ სფეროში უნდა იქნეს მოიცილებული. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მშვენიერება გრძნობადი უნდა იყოს, აღქმადი უნდა იყოს, ე. ი. მშვენიერება ესთეტიკური უნდა იყოს.

ყოველივე ამის გამო, მე მინდა ვილაპარაკო მშვენიერზე როგორც ისეთ მოვლენაზე, რომელსაც გრძნობადი „ხატი“ აქვს, რომელიც დაინახება, მოისმინება. რადგან მშვენიერი ყოველთვის გარკვეულ ემოციასთან — სიხარულთან, ტკბობასთან, სიამოვნებასთან არის დაკავშირებული, ამიტომ შეიძლება უფრო სრულად დავასახელო ჩემი მსჯელობის საგანი — ისეთი გრძნობადი ხატის მქონე მოვლენა, რომლის აღქმა სიამოვნებას იწვევს: სულ მოკლედ, მსჯელობის ობიექტია — ესთეტიკური მშვენიერი.

საბჭოთა (და არა მარტო საბჭოთა) ესთეტიკაში ტერმინი ესთეტიკური ორი ერთმანეთისაგან ძალიან დაშორებული მნიშვნელობით იხმარება. მისი ერთი მნიშვნელობა ჩვეულებრივი გრძნობადი ინტუიციაა, ზედვა, ასთეზისია; მეორე მნიშვნელობით კი იგი მშვენიერს გაუიგივდა. ხოლო იმ თეორიებში, რომლებიც მშვენიერს ერთ-ერთ სახედ, კატეგორიად მიიჩნევენ ამალღებულის, ტრაგიკულის, კომიკურის და ა. შ. გვერდით, ესთეტიკური გადაიქცა რაღაც ზოგადი თვისების აღმნიშვნელად, რომელიც საერთოა ე. წ. კატეგორიებისათვის. „ესთეტიკური მეტაკატეგორიაა, ე. ი. ესთეტიკის ყველაზე

ფართო და ფუნდამენტური კატეგორია. ის ასახავს იმ საერთოს, რაც ახასიათებს მშვენიერს, ამაღლებულს უგვანოს, მდაბალს, ტრაგიკულს, კომიკურს³... „საგანში ესთეტიკურის (ესთეტიკური) თვისებების აღქმისას ჩენ ვწვდებით საგნის ყველაზე ფართო საზოგადოებრივ პრაქტიკულ მნიშვნელობას, მის ღირებულებებს კაცობრიობისათვის, მთელი ადამიანური მოდემისათვის“⁴. დასახელებული ავტორი, რასაკვირველია ერთადერთი არ არის. „ესთეტიკური ათვისება მაშინ ხორციელდება, როცა უშუალო გრძნობადად აღქმული რეალური საგანი გარკვეულად დაუკავშირდება იდეალს. კავშირის ხასიათი განსაზღვრავს საგნის კონკრეტულ ესთეტიკურ შეფასებას, — მის მშვენიერად, უშნოდ, ამაღლებულად, მდაბლად, ტრაგიკულად თუ კომიკურად მიჩნევას. იდეალთან შეფარდების გარეშე რეალური სინამდვილეს არაერთი ესთეტიკური ღირებულება არა აქვს“⁵.

ამჯერად ნუ მივაქცევთ ყურადღებას თუ რა დარჩება ტერმინ ესთეტიკურის მნიშვნელობად კონკრეტულ ესთეტიკურ შეფასებათა მიღმა; ნურც იმას — რჩება თუ არა აღქმის ფარგლებში რეალურის იდეალურთან შეფარდება. ახლა საკმარისია დავაფიქსიროთ, რომ ავტორის აზრით, ესთეტიკური არის რაღაც ზოგადი სქემა, იდეალის რეალურთან შეფარდება, რომლის რეალურ ფანზორციელებას აღნიშნული შეფარდების ესა თუ ის შედეგი წარმოადგენს.

ტერმინის მნიშვნელობის შეცვლა მეცნიერებაში სავსებით ბუნებრივი ამბავია და ამის წინააღმდეგი ვის რა უნდა ჰქონდეს? ოღონდ საჭიროა ეს „ბუნებრივი ამბავი“ საგანგებოდ გაცნობიერდეს, რათა ტერმინის ახალი მნიშვნელობა და ძველი მნიშვნელობისაგან მისი გამოიჯენა ზუსტად გამოიკვეთოს.

მე მეჩვენება, რომ ასეთი მკვეთრი გაუმიჯნაობის შედეგია ჩვენს ესთეტიკაში არსებული ბუნდოვანი, გამოკვეთილი საგნის არქმონე გამოთქმები: ესთეტიკური აღქმა, ესთეტიკური სუბიექტი, ესთეტიკური ობიექტი, ესთეტიკური თვისება, ესთეტიკური იდეალი და სხვა მრავალი ფრაზეოლოგიური ერთეული, რომელშიაც ზედსართავი ესთეტიკური გვხვდება.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მშვენიერი ესთეტიკაში საერთოდ მიჩნეულია ერთ-ერთ კატეგორიად ამაღლებულის, ტრაგიკულისა და კომიკურის გვერდით; საბაჰოთა ესთეტიკაში ესთეტიკურის ზემოთ აღნიშნული კატეგორიების კვლევისას ერთ-ერთ ძირითად საქმედ მიჩნეულია, ამ კატეგორიების საფუძველზე, ზოგადი ცნების,

3 ი. ბორევი, ესთეტიკა, გვ. 55.

4 იქვე, გვ. 60.

5 კავანი. მარქსისტულ-ლენინური ესთეტიკა. თბ., 1984, გვ. 85.

უფრო ფართო მოცულობის კატეგორიის შემუშავება. ესთეტიკურის ეს ზოგადი კატეგორია, ამგვარი თვალსაზრისის წარმომადგენელთა აზრით, უნდა წარმოადგენდეს იმ თვისების თუ ნიშნის მოაზრებას, რომელიც საერთოა მშვენიერს, ამაღლებულს, ტრაგიკულსა და კომიკურს შორის. ჭერ ერთი, ეს საგანთა კვლევის ძველმოდური ფილოსოფიური ხერხია, რომლის საფუძველში ის წარმოდგენა ძევს, ვითომც ყველაზე ზოგადი, .იპავე დროს ყველაზე არსებითიცაა.

მეორეც, ყველა იმ თეორიის მიერ მოცემული მშვენიერის დახასიათება, რომლებიც ესთეტიკა-მეცნიერების მთავარ, ანუ ზოგად კატეგორიად ესთეტიკურს მიიჩნევენ, რასაკვირველია, ასე თუ ისე საქმეს ეხება. მაგრამ ყველა მათგანი, რბილად რომ ვთქვათ, უხერხულ მდგომარეობაში ვარდება, როცა ცდილობს მშვენიერების, ამაღლებულის, ტრაგიკულისა და კომიკურის რაღაც საერთო თვისება მოიძიოს. აღქმისას მშვენიერება სიხარულს იწვევს, კომიკური — დაცინვას, ხოლო ტრაგიკული — მწუხარებას. რა შეიძლება საერთო ჰქონდეთ სიხარულს, დაცინვას და მწუხარებას ისეთი, რომელიც ესთეტიკურში როგორც ზოგად კატეგორიაში მოიაზრება?!

ამრიგად, მშვენიერი როგორც ხილვადი, როგორც გრძნობით მისაწვდომი, როგორც ამ აზრით ესთეტიკური, არის ჩვენი მსჯელობის ობიექტი.

მაგრამ საყოველთაოდ ცნობილია, რომ მსოფლიოში აღიარებული ბუნებისმეტყველები ლაპარაკობენ ლამაზი ფორმულების შესახებ; სამყაროს ამა თუ იმ უბნის შინაგანი სტრუქტურის სილამაზეზე; ლაპარაკობენ სილამაზის მნიშვნელობაზე ბუნების კანონების აღმოჩენის საქმეში.

რა ხდება? განა შეიძლება სამყაროს რომელიმე უბნის შინაგანი სტრუქტურა თვალთ დასანახი, შესაგრძნობი, აღსაქმელი ვითარება იყოს? ამ საკითხის ნათელყოფას ცოტა უფრო დაწვრილებით განხილვა სჭირდება. ამ შემთხვევაში მე დავემყარები დიდი გერმანელი ფიზიკოს-თეორიტიკოსის, ნობელის პრემიის ლაურეატის ვერნერ ჰაიზენბერგის რამდენიმე მოსაზრებას. რომელიც მან გამოთქვა ბავარიის ნატიფ ხელოვნებათა აკადემიის სხდომაზე 1970 წ. „ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად, — ამბობდა აკადემიის სხდომაზე ჰაიზენბერგი, — თავს ნებას მოვცემ შეგახსენოთ ანტიკურ ეპოქაში მშვენიერების პირველი განსაზღვრება: „მთელის ნაწილები კარგად შეთანხმებულად ესადაგებიან ერთმანეთს“. სწორედ ეს კრიტერიუმია, მისი უზენაესი გაგებით, შეიძლება მივუყენოთ იმნაირ სტრუქტურას, როგორიცაა, ყოველგვარი ექვის გარეშე. ნიუტონის მექანიკა.

ცალკეულ ნაწილებად, მოცემულ შემთხვევაში, კერძო მექანიკური პროცესები გვევლინებიან, ის პროცესები, რომლებსაც ჩვენ

გულმოდგინედ ვამხილოვებთ აპარატურის მეშვეობით, აქ არანაკლები ხარისხით მიითვლებიან, ვიდრე მოვლენათა ნაირფერადსა და გონებაში ეწვედომლად ჩახლართულ მორგეში ჩვენს თვალწინ მიმდინარე პროცესები. ხოლო მთელი — ესაა ფორმის უნიტარული, ერთიანი პრინციპი; რომელსაც შეთანხმებულად ექვემდებარება ყველა ეს პროცესი და რომელიც მათემატიკურად დააფუძნა ნიუტონმა აქსიომათა მარტივი სისტემის სახით. ერთიანობა და სიმარტივე აქ, რასაკვირველია, ერთმანეთს როდი ემთხვევა. მაგრამ რაკი მოცემულ თეორიაში მრავალი შეთანხმებულად ესადაგება ერთმანეთს, ესე იგი, რაკი სიმრავლე „უნიფიცირებულია“, თვით ამნაირი გაერთიანებების ფაქტს უშუალო შედეგად მოსდევს ის, რომ ზემოხსენებული თეორია ერთდროულად იწვევს როგორც სიმარტივის, ისე მშვენიერების შეგრძნებასაც“⁶: „მყარდება მკიდრო ურთიერთკავშირი ორ ფენომენს შორის: ერთი მხრივ ის, რაც აღიქმება მშვენიერებად, ხოლო მეორე მხრივ ის, რისი გაგებაც შეიძლება მხოლოდ გონების საშუალებით. რადგან თუ მშვენიერება გაგებულია ისე, რომ მთელის ნაწილები კარგად ესადაგებიან როგორც ერთმანეთს, ისე მთელსაც და თუ, მეორე მხრივ, ყოველგვარი გონიერული წვდომა იმთავითვე შესაძლებელი ხდება მხოლოდ ფორმათა მოცემული - კავშირის მეშვეობით, მაშინ მშვენიერების განცდა, საბოლოო ანგარიშით, კავშირის შეგრძნების იდენტური ხდება. იმ კავშირთა, რომელნიც შეიძლება ან გაიგოს, ან, ყოველ შემთხვევაში, გუმანით გამოიცნოს მაინც“⁷.

ყაზანის უნივერსიტეტის პროფესორი, ქიმიის მეცნიერებათა დოქტორი, გილიმ კაიმი, სტატიაში „სჭირდება თუ არა ქიმიკოსს პომეროსი“, წერდა: „...ბუნების მწყობრ და ამასთან ერთად, მრავალფეროვან პარამონიას ესთეტიკურად განვითარებული ადამიანი უფრო ადვილად მისწვდება. არ ვილაპარაკებ მეცნიერებაზე საერთოდ. მე ქიმიასთან ვარ ახლოს. ქიმიურ რეაქციებში, ფორმულებში, გონება-მახვილურ ექსპერიმენტებში არის შინაგანი სილამაზე და პოეზია...“

შემთხვევითი არ იყო, რომ სტრუქტურული თეორიის ერთ-ერთმა შემოქმედმა, ცნობილმა გერმანელმა ქიმიკოსმა კეკულემ არქიტექტურა შეისწავლა. არქიტექტურულ ფორმათა ცოდნამ, უდავოა, ხელი შეუწყო მას მოლექულათა სტრუქტურის ძიებაში“⁸.

ზემოთ დამოწმებულ ჰაინზენბერგის სიტყვაში ავტორმა ლათინური გამოთქმა „მშვენიერება ბრწყინვალეებაა ქვეშაირიტებისა“ გაიხსენა და იგი შემდეგი მიმართულებით განმარტა: „კვლევარნი სწორედ

⁶ გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 21 ივნისი, 1985.

⁷ Литературная газета, 14 ივნისი. 1985.

⁸ გაზ. „პრაედა“, 1968. № 42.

ამ ბრწყინვალეების, თითქოს წინასწარმაცნე ციალის მიხედვით ახერხებენ ქვეშარტების ამოცნობას.

ზუსტ მეცნიერებათა ისტორიაში ეს ციალი, ღირშესანიშნავი კავშირის მაცნე, კიდევ ორჯერ მოგვევლინა დიადი მიღწევის ნიშნად. აქ მე ვგულისხმობ ორ მოვლენას ჩვენი საუკუნის ფიზიკაში — ფარდობითობის თეორიისა და კვანტური თეორიის შექმნას, როგორც ერთ, ისე მეორე შემთხვევაში უნაყოფო ძაღისმევის გაკიანურებულ წლებს თითქმის ანაზღვეულად მოჰყვა გაუგებრობისა და დეტალთა დომხალის წესრიგით შეცვლა, იმ კავშირთა აღმოჩენის შედეგად, რომლებიც ინტუიციისათვის თითქმის მიუწვდომელი ჩანდნენ. მაგრამ თავიანთი არსის ზღვრული სიმარტივის წყალობით. დაუყოვნებლივ აღიარებული იქნენ დამაჯერებლად, — დამაჯერებლად ყველა მათგანისათვის, ვისაც შეეძლო ესოდენ აბსტრაქტული ენის გაგება და მასზე მსჯელობა⁹. დიახ, ვისაც შეეძლო. არც ერთ პროფანს არ უხილავს ბუნების კანონების შეთანწყობილი, ურთიერთდაკავშირებული მშვენიერება. მაშასადამე, ბუნების კანონების ფორმალური მთლიანობა და ურთიერთგამომდინარეობა მხოლოდ გონებრივი მუშაობის შედეგად და შემდეგ შეიძლება გახდეს გრძნობით მისაწვდომი, აღქმადი, ე. ი. მშვენიერი. ეს მშვენიერებასთან ზიარების სპეციფიკური გზაა, რომელსაც უფრო დაწვრილებით ვერ შევხვებით. ჩვენი ამოცანა, როგორც მრავალჯერ ითქვა, არის მშვენიერი როგორც ჩვეულებრივი გრძნობით, აღქმით მისაწვდომი ობიექტი.

იმის თაობაზე თუ რა ბუნების, რა თავისებურების არის ის გრძნობადი, რომელიც მშვენიერად კანიცდება, შეიძლება ითქვას, ორი ურთიერთგამომრიცხავი თეორია არსებობს. პირველი თეორიის მიხედვით: ის გრძნობადი, რაც განიცდება როგორც მშვენიერი. ასეთია სავნის რაიმე რეალურად, სახეზე არსებული თვისებისა თუ მიმართების გამო. ამ პუნქტში ზოგჯერ ერთმანეთს ემთხვევა მშვენიერების, ასე ვთქვათ, გნოსეოლოგიური და ღირებულებითი თეორიები. მშვენიერების გნოსეოლოგიური თეორიის მიხედვით, სავანს რეალურად, ფზიკურად აქვს ისეთი თვისება, რომლის მარტოდენ აღქმა, შემეცნება არის საკმარისი სიამოვნების. აღმოცენებისათვის. ასეთ ვითარებაში მშვენიერება ობიექტურ სინამდვილეს უიგივდება და იგი აღქმელ-შემეცნებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებლადაც არსებობს. მშვენიერების ღირებულებითი თეორია, მართალია. აღმქმელი და განმცდელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებელ, ე. ი. ობიექტურად არსებულ მშვენიერებას უარყოფს, მაგრამ მისთვის მაინც

⁹ გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 21 ივნისი, 1985.

საგნის ფიზიკურად არსებული რაიმე თვისება ღირებულობს მშვე-
ნურად.

საპირისპირო თეორიის მიხედვით, საგნის რეალური, სახეზე
არსებული ფიზიკური თვისება არც მშვენიერებაა თავისთავად, რო-
მელთანაც ზიარებისთვის მხოლოდ შემეცნებაა საკმარისი, და არც
ადამიანის მოწონების ღირსი, მშვენიერად ღირებული.

ესთეტიკაში პირველი პითაგორელები იყვნენ, რომელთაც საგან-
თა მშვენიერება ამ საგანთა თვისების შედეგად მიიჩნიეს. ასეთ თვი-
სებებად კი მათემატიკური ხასიათის მოვლენები: სიმეტრია, პროპორ-
ცია და ჰარმონია მიაჩნდათ. პითაგორელების შემდეგ ესთეტიკაში,
ნეოპლატონიზმამდე, ახალი პრინციპი არ წარმოშობილა. იცვლებო-
და, რასაკვირველია, წარმოდგენა საგანთა მშვენიერების მიმნიჭებე-
ლი თვისებების შესახებ. მაგრამ დებულება: საგანი მისი თვისებით,
თავისებურებით არის მშვენიერი — არ შეცვლილა.

მშვენიერების თავისთავადობის, ობიექტურობის საინტერესო
თვალსაზრისი აქვს პლატონს. მართალია, პლატონისათვის მშვენიერი
იდეაა, მაგრამ ზოგადესთეტიკური აზრით, პლატონის შეხედულება
მშვენიერების საგნის თავისებურებით განსაზღვრის თვალსაზრისს
წარმოადგენს. მხოლოდ იდეაა პლატონის აზრით კემშარიტად მშვე-
ნიერი. გრძობადი ხილული საგანი მხოლოდ იმდენადაა მშვენიერი,
რამდენადაც მასში რალაცნაირად მონაწილეობს თუ აირეკლება იდეა.
პლატონი სავსებით უშვებს მხედველობიდან მშვენიერების არსებით
ნიშანს — აღქმადობას, გრძობად ხილვადობას. ამიტომ იდეის მშვე-
ნიერების წვდომისათვის ადამიანს სჭირდება საგანთა არსის ზეშთა-
გონებული კერეტა, თავისებური ექსტაზი.

მშვენიერების შესახებ იმავე თვალსაზრისზე დგას არისტოტე-
ლეც. რომელიც აცხადებს, რომ „მშვენიერება სიდიდესა და წყობა-
ში მდგომარეობს“.

საგნის რაიმე რეალურად, სახეზე არსებული თვისება თუ თავი-
სებურება არის მშვენიერი როგორც მარქსამდელ, ისე შემდეგდრო-
ინდელ ე. წ. მატერიალისტურ ესთეტიკაში.

როცა მატერიალისტური (და საერთოდაც) ესთეტიკა მშვენიერე-
ბის არსების ახსნას საგნის თავისებურებებით ცდილობს, მის წინაშე
მთელი სიმწვეავით დგება საკითხი: სახელდობრ რა თვისებაა ეს; მშვე-
ნიერად განიცდება უამრავი სრულიად ერთმანეთის არამსგავსი სა-
განი თუ მოვლენა არსებობს განა რალაც საერთო, ზოგადი ნიშანი,
თვისება, რომელიც აერთიანებს ყველა მშვენიერ საგანს? ესთეტიკის
ისტორიას ახსოვს ამ მიმართულებით წარმოებული კვლევის შედე-
გი — „ოქროს კვეთა“ და „სილამაზის ხაზი“.

საგნის ფიზიკური თვისებით მშვენიერების დაფუძნების თვალსაზრისის მრავალი სიძნელის გაცნობიერებათა და დაძლევის ცდით არის საინტერესო ჩერნიშევსკის შეხედულება. სანამ მშვენიერების განსაზღვრებას ჩამოაყალიბებდეს, იგი იმ განცდის დახასიათებას იძლევა, რასაც მშვენიერი ადამიანში იწვევს. „შეგრძნობა, რომელსაც ადამიანში იწვევს მშვენიერი — ნათელი სიხარულია, მსგავსი იმისა, როგორც აგვავეს ხოლმე ჩვენთვის საყვარელი არსების სიახლოვე. ჩვენ უნაგაროდ გვიყვარს მშვენიერი“¹⁰. მშვენიერების უანგარო საყვარელი კანტის დაუინტერესებელ სიამოვნებას გვაგონებს. მაგრამ ჩერნიშევსკი ბოლომდე ვერ იცავს ამ პრინციპს, და იგი ამასთანავე სოციალური მდგომარეობით განსაზღვრულ მშვენიერებაზე ლაპარაკობს. რადგან მშვენიერება ნათელი სიხარულით გვავესებს — განაგრძობს მსჯელობას ჩერნიშევსკი — მასში რაღაც საყვარელი, ჩვენი გულისთვის ძვირფასი უნდა იყოს. მაგრამ ეს რაღაც არაჩვეულებრივად ბევრისმოპყველი, არაჩვეულებრივად ზოგადი უნდა იყოს, რომელსაც უნარი შესწევს მრავალნაირი ფორმა მიიღოს, ვინაიდან მშვენიერებად ჩვენ არაჩვეულებრივად ნაირსახოვანი საგნები მიგვაჩნია. ამრიგად, რა არის მშვენიერი ჩერნიშევსკის აზრით? „მშვენიერი არის სიცოცხლე“. „მშვენიერი არის ის არსება, რომელშიაც ჩვენ სიცოცხლეს ვხედავთ ისეთს, როგორც უნდა იყოს იგი ჩვენი წარმოდგენით; მშვენიერია ის საგანი, რომელიც თავისთავში გამოავლენს სიცოცხლეს ან მოგვაგონებს სიცოცხლეს“¹¹.

როგორც ვნახეთ, ჩერნიშევსკი მშვენიერებად რეალურად არსებულ ვითარებას მიიჩნევს — „მშვენიერი არის სიცოცხლე“; მაგრამ, როცა მას დეტალურად ახასიათებს, ღირებულებით თეორიაზე გადადის: მშვენიერი ის არსებაა, რომელიც ისეთ სიცოცხლეს წარმოადგენს, როგორც ჩვენ გვსურს; მშვენიერი გვიტაცებს, გვიყვარს, იგი ძვირფასია ჩვენთვის.

მშვენიერების გნოსეოლოგიური თეორია უნებურად გადადის ღირებულების თეორიაში. მშვენიერების ღირებულებითი თეორია გნოსეოლოგიური თეორიის ნაკლს ამჟღავნებს: მშვენიერება ჩვენგან აღიარების, დაფასების, მოწონების გარეშე არ არსებობს. მაგრამ როცა ღირებულებითი თეორია საგნის რეალური თვისების ან თავისებურებების მნიშვნელობის გაცნობიერებით ცდილობს მშვენიერების არსის ახსნას, მაშინ საქმეში აზრის გამაანალიზებელი მუშაობაც ერევა, რაც უცხოა მშვენიერების აღქმა-განცდისათვის.

10 ნ. ჩერნიშევსკი. რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი. თბ., 1945, გვ. 308—309.

11 იქვე, გვ. 909.

ღირებულებით თეორიას, რადგან იგი დაფასებასა და მოწონებას მშვენიერების უმთავრეს მომენტად მიიჩნევს, ლოგიკურად ბოლომდე განვითარების შემთხვევაში, სხვა ნაკლიც ახლავს. ამ ნაკლის საილუსტრაციოდ საკმარისია უბრალოდ ჩამოვთვალოთ უკიდურესობამდე მოყვანილი მშვენიერების ღირებულებითი თეორიები: მშვენიერი ისაა, რაც ადრე სასარგებლო იყო; მშვენიერია მიჩვეული გარემო; მშვენიერია ის, რაც ხელსაყრელია ამა თუ იმ სოციალური ჯგუფისათვის; მშვენიერია ის, რაც ხელს უწყობს ახალი საზოგადოების მშენებლობას; მშვენიერია სასურველის შესაბამისი რეალურში და... ბოლოს და ბოლოს მშვენიერია ის, რაც ინდივიდს მოსწონს. მშვენიერების ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი და მსგავსი თეორიის მეცნიერული უსაფუძვლობა აშკარაა მას შემდეგ, რაც კანტმა დაასაბუთა, რომ მშვენიერი არის ის, რაც ყოველგვარი ინტერესის გარეშე იწვევს სიამოვნებას. ამის შემდეგ უკვე აღარ შეიძლება მამისეული საფერფლის მშვენიერებაზე ან მშობლიური კვამლის სიტკბოზე ლაპარაკი. იმიტომ კი არა, რომ მამისეული საფერფლის დანახვა სიამოვნებას არ გვგვრის ანდა საკუთარი კერას სიყვარულს გვიკრძალავს ვინმე, არამედ იმიტომ, რომ აღნიშნული სიამოვნებანი მშვენიერების სფეროს არ ეკუთვნიან.

მაგრამ კანტის არა მარტო დამოწმებული დებულება, არამედ მშვენიერების შესახებ მთელი მისი მოძღვრება მშვენიერების შეაძლებლობის მხოლოდ სუბიექტური პირობების გამოკვლევა და ობიექტური ვითარება, რაც მშვენიერების განცდის საფუძველია, ამ თეორიის საფუძველზე თითქმის არ ჩანს.

მშვენიერების როგორც არარეალურ ვითარებად გაგების ჩანასახებს პირველად ნეოპლატონიკოს პლოტინთან ვხვდებით. პლოტინის ესთეტიკური კონცეფციის დალაგებისთვის, რა თქმა უნდა, მისი ფილოსოფიის ზოგადი დახასიათებაა საჭირო. ოღონდ პლოტინის ესთეტიკის მთელ სისტემასთან მჭიდრო კავშირი ასეთ საჭიროებას ზრდის. შეიძლება პლოტინის ესთეტიკის მთლიან ფილოსოფიურ სისტემასთან კავშირის ვინდებანდისეული დახასიათება გადაჭარბებული იყოს — „პლოტინმა უმჭიდროესად დააკავშირა მშვენიერებაზე მოძღვრება თავისი მოძღვრების ძირითად პრინციპებთან და პირველად განიხილა იგი როგორც ფილოსოფიური სისტემის განუყრელი ძირითადი ნაწილი“¹². — მაგრამ ყოველ შემთხვევაში უეჭველია, რომ მშვენიერების ადგილი და ღირებულება პლოტინთან მეტაფიზიკური თვალსაზრისით არის განსაზღვრული.

¹² ვინ დე ბანდი, ძველი ფილოსოფიის ისტორია, 1893, გვ. 312 (რუს. ენაზე).

პლოტინის ფილოსოფიის მიხედვით, პირველარსებულიდან სამყაროს ემანაციას ოთხი საფეხური აქვს. ჭერ უმაღლესი ღვთაებიდან მსოფლიო გონება წარმოიშობა. მსოფლიო გონება პირველარსებულის შემდეგ სრულყოფილების უმაღლეს საფეხურს წარმოადგენს. იგი შეიცავს იდეებს, ჭეშმარიტ, უცვლელ ყოფიერებას. ისე როგორც გონება, ემანაცირებული პირველი ერთიდან, თავის მხრივ ემანაციის გზით წარმოშობს მსოფლიო სულს, მსოფლიო სული მატერიასა და გრძნობად სამყაროს ჭეშმის.

ცალკეული სულები, ისე როგორც მსოფლიო სული, მატერიასა და გონებას შორის შუალედურ რგოლს წარმოადგენენ. ისინი ხან უერთდებიან სამყაროს და ხან უკან უბრუნდებიან თავიანთ პირველწყაროს — მსოფლიო გონებას.

რადგან გონების სამყარო არის სულის ჭეშმარიტი სამშობლო, გასაგებია, რომ სულის მიზანი სხეულთან კავშირის გაწყვეტა და გონებასთან (სამშობლოში) დაბრუნებაა. მაგრამ გონებასთან დაბრუნებისათვის სულს გარკვეული ვანწმენდა სჭირდება. აქედანაა ასკეტიზმის აუცილებლობის დჰაბუთება პლოტინთან. ასკეტიზმით და ღვთაებრივ საგნებზე აზროვნებით მომზადებული სული შესაძლებლობას იღებს დაუბრუნდეს გონებას, იდეათა სამყაროს. ხოლო საბოლოოდ, ჭვრეტისა და „ექსტაზის“ საშუალებით სულები აღწევენ უკანასკნელ მიზანს, არაცნობიერად (აზროვნების გარეშე) შეერწყმიან ღვთაებრივ საწყისს.

მატერიალური სამყარო. როგორც ითქვა, მსოფლიო ვონების პროდუქტია. მართალია, იგი ნამდვილად არსებულის აჩრდილია, მაგრამ სწორედ ამიტომ იგი პირველსაწყისის რაღაც ნიშანს მაინც შეიცავს. ამიტომ სწორედ აქ, ამ სამყაროში, მართალია ანარეკლის სახით, მაგრამ მაინც არსებობს მშვენიერი.

ასეთი ვითარება პლოტინს საშუალებას აძლევს ჭერ კიდევ ძველბერძნულად უყურებდეს ბუნებას და არა ისე ზიზღითა და ზურგშეკცევით. როგორც ეს ქრისტიანი გნოსტიკოსებისთვის არის დამახასიათებელი. პლოტინს ამიტომაც მიაჩნია შესაძლებლად მშვენიერების ორ გვერდზე ილაპარაკოს: მშვენიერებაზე გრძნობად სამყაროში და გონებით მისაწვდომ მშვენიერზე.

ღმერთთან დაბრუნების გზა წარმოშობის საპირისპიროა. ყოველი არსებული გაელენთილია სურვილით პირველარსებულთან, წარმოშობის საფუძველთან შერწყმისა.

ღმერთთან დაბრუნების თავისებური მომენტია პლოტინთან მშვენიერების ხილვა და ამდენად მისი თეორია ღმერთის ხილვისა და მასთან ზიარების ასპექტია.

პლოტინს ორი სპეციალური ტრაქტატი აქვს დაწერილი ესეთ-
ტიკაში: „მშვენიერებისათვის“ და „გონებით მისაწვდომი სილამაზის
შესახებ“.

ტრაქტატის — „მშვენიერებისათვის“ — შინაარსი მოკლედ ასე-
თია: გრძნობადი საგნები ზედვითა და სმენით აღიქმება. მშვენიერია
მელოდია, რიტმი, პროპორცია. მაგრამ გრძნობადი საგნების მშვენი-
ერების გარდა, პლოტინის აზრით, არსებობს ზეგრძნობადი მშვენი-
ერი. მაგალითად: საქმეები, მოძღვრებანი. არის სათნოებათა მშვენი-
ერება. მაგრამ იბადება კითხვა — არსებობს თუ არა ყველა ჩამო-
თვლილ მშვენიერ საგანთა და მოვლენათა გარდა მშვენიერება, როგორც
პირველი და ყველას საფუძველი? „ერთი და იგივე მშვენიერით მშვე-
ნიერობს ყველაფერი თუ სხვა სხეულთა მშვენიერება და სხვა სხვა
არსთა? რას წარმოადგენს ეს მშვენიერებანი, ან უფრო უკეთ,
რას წარმოადგენს ეს მშვენიერება?“¹³. მოკლედ, საკითხი ნათლად
არის დასმული: არსებობს თუ არა სხვადასხვა მშვენიერ საგანთა ერთი
საფუძველი.

სხეული მშვენიერია ზიარების წყალობით. იმის გამო, რომ
სხეული ზოგჯერ მშვენიერია, ზოგჯერ არა, გაჩნდა აზრი, თითქოს
სხვადასხვა იყოს მშვენიერებისა და მშვენიერი სხეულის არსება.
ამისთვის საჭიროა ნათლად გავარკვიოთ რას წარმოადგენს სხეულებ-
რივი მშვენიერება.

პლოტინამდე თითქმის ყველა ამტკიცებდა, რომ გრძნობადის,
ხილულის მშვენიერება სიმეტრიულობასა და ჰარმონიულობაშია. ამ
თვალსაზრისით მშვენიერი შეიძლება იყოს მხოლოდ რთული, შედგე-
ნილი. მარტივი, უნაწილო შეუძლებელია ჰარმონიული იყოს. პლო-
ტინი ცდილობს ასეთი შეხედულებების კრიტიკას და მის საწინააღმდე-
გოდ სამი არგუმენტი აქვს გამოყენებული. „თუ მთელი მშვენიერია,
ნაწილებიც მშვენიერი უნდა იყვნენ უთუოდ, რადგან მშვენიერ სა-
გნებს უნდა კი არა, მშვენიერებასთან წილნაყარი ნაწილები შეად-
გენს მხოლოდ“¹⁴. ეს დებულება პლოტინის თვალსაზრისის მხოლოდ
გამოთქმაა. რადგან თუ გრძნობადის მშვენიერებას სიმეტრიულობა-
ში დავინახავთ. სულაც არაა აუცილებელი თითოეული კომპონენტი
თავადაც სიმეტრიულნი იყვნენ. მაშინ პლოტინი ასეთ არგუმენტს
წამოაყენებს: ხომ არსებობენ ერთეული საგნები: მზე, ელვა, რომ-
ლებიც სიმეტრიულობის გარეშე არიან მშვენიერი. მაგრამ არც ეს
არგუმენტი წარმოადგენს მშვენიერების სიმეტრიულობა-ჰარმონიუ-
ლობის პირდაპირ კრიტიკას. თუმცა ამ არგუმენტის ძალა იმაში მა-

¹³ პლოტინი, მშვენიერებისათვის, მნათობი, 1966, № 9, გვ. 128.

¹⁴ იქვე, გვ. 193.

ანცაა, რომ ფაქტიურ ვითარებაზე მითითებით, პლოტინი ცდილობს აჩვენოს, რომ სიმეტრია-პარამონია მშვენიერების ერთადერთი პირობა არაა.

მესამე არგუმენტით, პლოტინი, ჩვენი აზრით, პირველად ესთეტიკის ისტორიაში აღმოაჩენს მშვენიერებას სოფუძელად სიმეტრია-პარამონიის მიჩნევის ნაკლს. მაგრამ ჯერ თავად ეს არგუმენტი განვიხილოთ და შემდეგ ის მნიშვნელობა, რაც ამ კრიტიკას აქვს მშვენიერების თეორიაში. პლოტინი წერს: „და როცა ერთი და იგივე სახე, უცვლელი და იგივეობრივი სიმეტრიალურობის დროსაც კი, ზოგჯერ მშვენიერი გვეჩვენება და ზოგჯერ არა, როგორ არ უნდა ვაღიაროთ, რომ მასში, რაც სიმეტრიულია მშვენიერი სხვა არის რაღაც, და რომ სიმეტრიული სწორედ ამ სხვა რამის წყალობით არის მშვენიერი?“¹⁵ (პლატონს მხედველობაში აქვს სიმეტრიული აღნაგობის მიცვალებული აღაძიანი). თავისთავად აღებული არც ეს მესამე არგუმენტი კმარა სიმეტრიულობის მშვენიერების უაზრსაყოფად. როცა მიცვალებულის სიმეტრიულობის მშვენიერებას არა თუ ვერ აღვიქვამთ, აქ საქმეში სულ სხვა რამ ერევა, მაგრამ ესთეტიკის ისტორიაში მშვენიერების კვლევის გზაზე სულ სხვა რამ არის საინტერესო. პლოტინის ფილოსოფიური თეორია მოითხოვს, რომ ერთეული საგანი თავისთავად, თავისი ნიშან-თვისებებით არ იყო მშვენიერი. პლოტინი წერს: „სხეულის მშვენიერება ღვთაებრივ, ზეგარდმო გაღმოსულ გონებასთან ზიარების წყალობით იღებს დასაძამს“¹⁶. თუ პლოტინის მეტაფიზიკას გავიხსენებთ, ეს აზრი შემდეგ შინაარსს მიიღებს: მატერიალური გარკვეულ ფორმას გონებისგან იღებს. ის რაც გაუფორმებელია, რაც გონებას არ არის დაქვემდებარებული საერთოდ გაუგებარია. ჩვენ სიხარულის მიზეზი. ე. ი. სხეულეობრივი მშვენიერება სულს განეცხადება როგორც გონების მოქმედება. სული მასში იცნობს „თვისტომს“. „მაშასადამე, ჩვენ ვამტკიცებთ, რომ სული (რაკი ბუნებით ისაა რაც არის, და რაკი ყველაზე მეტად უახლოვდება არსთაგან უკეთესს) თავის თვისტომისა, თუ მაგ თვისტომის ნაკვალევის ხილვისთანავე სიხარულით ივსება დიდით, და არა მარტო სიხარულით — განცვიფრებითაც. ამ გრძნობით შეპყრობილი მიორქმევს მას, და იგონებს როგორც თავის თავს, ისე თავის კუთვნილსა და თავის წილხვდომილს“¹⁷. ამრიგად, პლოტინისათვის მშვენიერი სხეული ორი ელემენტისაგან შედგება — სხეულისაგან და სულისაგან, ე. ი. მშვენიერი საგანი ფენებისაგან შედგება, თანაც ისე, რომ სხე-

15 მნათობი, 1966, № 9, გვ. 183.

16 იქვე, გვ. 184.

17 იქვე, გვ. 103.

ულებრივი ფენა — გარეგანი, გამოავლენს სულიერს — შინაგანს. გამოვიდა ისე, რომ პლოტინმა მშვენიერი საგნის ფენოვანება თავისდაუნებურად აღმოაჩინა.

პლოტინის ეს უნებური აღმოჩენა დიდხანს ვერც ესთეტიკის ისტორიამ გააცნობიერა. გვიან, XX საუკუნეში, მშვენიერი ობიექტის ფენოვან ბუნებაზე ააგებს ახალ და საინტერესო ესთეტიკურ თეორიას ნ. ჰარტმანი.

მართალია, ჰეგელის ესთეტიკაში მშვენიერების აღქმის პროცესი შემეცნების ერთ-ერთი დაბალი საფეხურია, მაგრამ აქაც არის ისეთი მომენტი, რომელსაც დადებითი მნიშვნელობა აქვს მშვენიერების ბუნების კვლევის გზაზე. საქმე ის არის, რომ ჰეგელმა მთელი თავისი ესთეტიკა ხელოვნების ფენოვან ბუნებაზე ააგო. ხელოვნება კი მასთან მშვენიერების სიმეფოა. მისი აზრით, ხელოვნება, ხელოვნების ნაწარმოები გრძნობადისა და ზეგრძნობადის (იდეის) ერთიანობას წარმოადგენს. მაგრამ ჰეგელს დეტალურად არ გაურჩევია გრძნობადში ზეგრძნობადის „ყოფნის“ და გამოვლენის საფუძვლები. მისი იდეალისტური კონცეფციისათვის საკმარისი იყო ხელოვნების აღნიშნული ორფენოვანი ფაქტის შემჩნევა, რომ იგი გრძნობადში იღებს გამოვლენის ენაზე თარგმნილიყო. რაციონალური ჰეგელთან ამ პუნქტში ისაა, რომ მან მშვენიერის ფენომენში ფენების არსებობა დაადასტურა.

რადგან მშვენიერების განცდა აღქმის სფეროში თავსდება, ამიტომ საჭიროა კვლევა აღქმის დახასიათებიდან დავიწყოთ. სწორედ ამიტომ მშვენიერების აღქმის დახასიათებას ჰარტმანი საფუძვლად უდებს საერთოდ აღქმის თავისებურების დახასიათებას. ჩვეულებრივი, ყოველდღიური აღქმა ისეთი რაჰის შემცველიცაა, რაც საერთოდ შეუძლებელია აღქმული, ე. ი. გრძნობადად მოცემული იყოს. მაგალითად, ადამიანის განწყობილება, სამუშაო ოთახის სიმყუდროვე და ა. შ. რაიმეს აღქმისას ცნობიერებაში ისეთი შინაარსიც ჩნდება, რომელიც აღქმული არ ყოფილა, მაგრამ განიცდება როგორც აღქმა. ეს ვითარება შეიძლება უკეთესად ასე დახასიათდეს: აღქმა ვადის მოცემულის იქით, „სიღრმეში იჭრება“; გრძნობადი მასალიდან ცნობიერება ისეთ შინაარსზე გადადის, რომელიც გრძნობადი არაა, მაგრამ ამ ახალ შინაარსს მხოლოდ აღქმულის არსებობის შემთხვევაში შეუძლია არსებობა. ამრიგად, აღქმაში ერთდროულად ორი კომპონენტია — გრძნობადი და არაგრძნობადი. შეიძლება ეს არც იყოს აღქმა, ტერმინის ზუსტი მნიშვნელობით, მაგრამ ფაქტია, რომ აღქმის დროს გრძნობადი მასალის აღქმას მაღალი რიგის ხედვა ეფუძნება, რომელიც გრძნობადში ისეთ შინაარსს ხედავს, რაც, რეალურად თუ

უიმსჯელებთ, აღქმული არ ყოფილა. ამ ვითარებას პარტმანი ერთი აქტის ორფენოვნებას უწოდებს. ერთი აქტის ამიტომ, რომ ახალ შინაარსზე აღქმიდან უშუალოდ გადავდივართ. თითქოსდა აღქმის „თვითგადასვლა“ ხდებოდეს, რასაც პარტმანი აღქმის ტრანსცენდირებას უწოდებს.

აღქმის ტრანსცენდირების თავისებური სახეა მისი ემოციური ელემენტები. წმინდა საგნობრივი აღქმა გენეტურად ცნობიერების გვიანდელი პროდუქტია. ბავშვისა და პრიმიტივის ცნობიერებისათვის აღქმის ობიექტი დამძიმებულია აფექტური აქცენტებით. ცივილიზებული ადამიანის აღქმაში ამოკვეთილი ან უკიდურესად შევიწროებულია აღქმის ემოციური კომპონენტები. განსხვავებული ვითარებაა მშვენიერების აღქმისას. აქ მნიშვნელოვან მომენტს სწორედ აღქმის ემოციური კომპონენტები წარმოადგენენ. ეს ასეა იმიტომ, რომ იგი საერთოდ არ არის რეალობის შემეცნებითი აღქმა. პირველყოფილ აღქმას იგი მხოლოდ იმით ჰგავს, რომ საერთოდ ისეთ თვისებებს აღიქვამს. რომლებიც „გამპვირვალენი“ არიან და ჰქმნიან შესაძლებლობას ხელახლა დავინახოთ და ვიგრძნოთ საგნის უაღრესად მდიდრად შეფერილი მრავალფეროვნება.

მაგრამ ესთეტიკისათვის აღქმის ტრანსცენდირების სხვა მიმართულებაა უფრო მნიშვნელოვანი და, შეიძლება ითქვას, ძირითადი. მშვენიერების აღქმაში, ისე რღგორც აღქმაში საერთოდ, შინაარსობრივად სხვადასხვა ფენები შემოღის ცნობიერებაში. ამ ფენების მიმართება ერთის მეორეში გამოვლენა, გამოჩენა. მაგალითად, ირმის ნახტომის აღქმისას იმავდროულად ვხედავთ, ნახტომში ჩანს, ირმის სილაღე და ნახტომის გრაცია. გრაცია ნახტომისა და სილაღე ირმისა, როგორც ასეთი, აღქმის მონაპოვარი არაა. იგი მშვენიერების დამნახავი ხედვის შედეგია. მაგრამ იგი ისე ახლოსაა აღქმასთან, რომ გრაცია და სილაღე აღქმულად განიცდება. მშვენიერების აღქმისას საგნის ფენების ეს მიმართება შეიძლება დახასიათდეს როგორც „უშუალობა გაშუალებულისა“, როგორც ამბობს პარტმანი. გაშუალება ხდება ჩვენი გრძნობადი შთაბეჭდილებების საშუალებით; უშუალობა არის გაშუალებულის შერწყმა აღქმელ ცნობიერებაში. ამნაირად, აღქმელი ცნობიერებისათვის გაშუალებული არსებობს უშუალოდ და „შეიგრძნობა“ როგორც ასეთი.

ფენების არსებობა და ფენებს შორის გამოვლენის მიმართება დამახასიათებელია როგორც ჩვეულებრივი აღქმისათვის, ისე მშვენიერების მწვედომელისათვისაც. საკითხავია რა განსხვავებაა მათ შორის? ამ განსხვავების დასადგენად საჭიროა მშვენიერების აღქმის დროს ფენებს შორის გამოვლენის მიმართება გავაანალიზოთ. აქ გამოვლენის მიმართება (გრძნობადისა და ზეგრძნობადის კავშირი) მოცემულია

როგორც ასეთი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, გრძნობადი, ანუ გამოვლენი და ზეგრძნობადი. ანუ გამოვლენილი ერთდროულად არსებობს. ჩვეულებრივი აღქმისას გრძნობადი მხოლოდ საშუალებაა სხვაში გადასვლისა; იგი გარკვეული მიზნის საშუალებაა და როცა მიზანი მიიღწევა, საშუალება დაეიწყებას ეძლევა. მშვენიერების აღქმას სხვა რაიმე გარეშე მიზანი არა აქვს. ამიტომ აქ საშუალება არსებითი ხდება. ხელვა არ შორდება აღქმის გრძნობად სურათს, ჩერდება მასზე, არასოდეს არ იფიქრებს მას და როცა ხელვა მოცემული გრძნობაზღიდან ზეგრძნობაზღს ჰკრეტს — გამოვლენილს გრძნობადში — არსებულად თვლის, იგი მას ისე აღიქვამს როგორც გრძნობადში შეგრძნობილს. მხოლოდ მისი წყალობით ქცეულს თვალსაჩინოდ.

ამრიგად, მშვენიერების აღქმა, როგორც ერთიანი აქტი, ორი ფენისაგან შედგება. პირველი ფენა გრძნობადი სურათის აღქმაა, იმის აღქმა, რაც მოცემულია: აღქმის მეორე ფენა, მაღალი ჰერეტა. გრძნობაზღად მოცემულში ისეთის ხილვაა, რაც რეალურად მოცემული არ არის. უფრო მეტიც, გრძნობადში გამოვლენილის ხილვა შეუძლებელია სუბიექტის გარკვეული აქტიურობის გარეშე. იგი მხოლოდ მშვენიერების აღქმელისთვის არსებობს. მაგრამ გრძნობადის იქით წასვლა, სიღრმეში შეჭრა, ზეგრძნობადის ხილვა სუბიექტზე დამოკიდებული მაინც არ არის. მშვენიერების მწვდომელი აღქმის ფენები მშვენიერების საგნის ფენებს შეესაბამება. მშვენიერების აღქმა რომ განხორციელდეს, მშვენიერების საგანი უნდა არსებობდეს, რომელსაც ობიექტურად ექნება გარკვეული დაფენება, აღქმელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად. მაშასადამე, საქმე ეხება იმის გამოკვლევას. თუ რა ფენები არსებობს მშვენიერების საგანში, როგორ არიან ისინი გათიშულნი როგორც ფენები და როგორ ერთიანდებიან როგორც ერთი საგნის ფენები.

როგორც ვიცით, მშვენიერების საგნის ორფენოვნება ესთეტიკის ისტორიაში ცნობილი ამბავია. მაგრამ რა ფენებია ეს ფენები? ანუ რა არის ის, რაც აღქმული საგნის უკან და მისი მეშვეობით განიჭვრიტება? პლატონისათვის აღქმულის უკან არსებული არის იდეა, რომელიც მხოლოდ უმაღლესი ჰერეტით მიიწვდომება. იდეა — ზოგადი რეალურად არსებულისგან განსხვავებით, გაგებულია რაღაც პროტოტიპის მსგავსად, რომელიც წმინდად და სრულყოფილად მხოლოდ იდეალურად არსებობს. ასეთ შემთხვევაში, არსებითად, მშვენიერი არის მხოლოდ იდეა, რომელიც მკრთალად ჩანს ნივთიერ ერთეულში და მისი სრული წვდომა მხოლოდ აღქმისაგან სრულიად განთავისუფლების შემთხვევაში შეიძლება. ასეთ ვითარებაში აუცილებელია ჰერეტისა და მისი რეალური ობიექტის განცალკევება. მშვენიერების აღქმელის ამოცანა, აღნიშნული შესაძლებლობის

მიხედვით, გრძნობადად მოცემულიდან ინტელიგიბელურ სილამაზემდე ამაღლებაში მდგომარეობს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ავმაღლდეთ წმინდა, გრძნობადით გაუშუალებელ ჰერეტადე. მაგრამ საქმის ანეთი ვითარება ამკარად ეწინააღმდეგება გრძნობად მომენტს მშვენიერების აღქმელ აქტში. აღქმელისა და აღქმის საშუალებით გამოყენების ხედვა აქ შემეცნებითი აღქმის თვალსაზრისით, ინტელექტუალისტურად არის ახსნილი. საქმე ისეა წარმოდგენილი, რომ თითქოს საქმე არსების შემეცნებას ეხებოდეს. მშვენიერების იდეა რომ მართლაც არსებობდეს და იგი აღნიშნული გზით მიიწვდომებოდეს, იგი მაინც არ იქნება მშვენიერი ესთეტიკური ახრით.

პლოტინის შეხედულების თაობაზე საკმაოდ იყო ლაპარაკი ადრე. ჰეგელის იდეალიზმმა ამ მიმართულებით გარკვეული ნაბიჯი გადადგა წინ. აქ იდეა კი არ არის მშვენიერი, არამედ მშვენიერია „იდეის გრძნობადში გამოვლენა“. ჰეგელთან ახალი და საყურადღებო შემდეგია: 1. თვითონ იდეა კი არ არის მშვენიერი. არამედ გამოვლენა. და თუ გინდ ეს იდეის გამოვლენა იყოს, იდეა მაინც არ არის. 2. მოვლენა გრძნობადია, ამიტომ საგანი როგორც ასეთი. აღქმის საგანია, რომლისგანაც იდეის ჰერეტა არ თავისუფლდება. პარტჰანი მალალ შეფასებას აძლევს ჰეგელის ამ დამსახურებას: „ამით მოხდენილია გადაწყვეტი მობრუნება მშვენიერების პრობლემის კვლევაში. უკვე ლაპარაკი არ არის მშვენიერების მალალფარდოვანი მეტაფიზიკის შესახებ, არამედ მშვენიერების შედარებით უფრო ნაკლებ პრეტენზიული და გაცილებით ძნელად შესასრულებელი ფენომენოლოგიის შესახებ. იმადროულად აღმოჩენილია ორმაგი სახე მშვენიერების საგნისა*. — მხოლოდ ახლა შეიძლება სერიოზულად დავიწყოთ მისი არსების ანალიზიდან. ამ არსების ძირითადი მარცვალი უკვე დასანახი იგახდა — ის გამოვლენის მიმართებაში მდგომარეობს“¹⁸.

მაგრამ იდეის გრძნობადში გამოვლენის ჰეგელის ფორმულას ნაკლიც ბევრი აქვს. იდეა აქ გაგებულია, დაახლოებით მაინც, პლატონის სულსიკვეთებით. ამას გარდა, თუ გრძნობადში გამოვლენილის მიხედვით ვიმსჯელებთ, იგი ერთგვაროვანი როდია: გამოვლენილი შეიძლება იყოს რელიგიური და მორალური იდეები, განწყობილებანი, ხასიათები და ა. შ. მაშასადამე, მშვენიერების საგნის უკანა პლანად მხოლოდ ჰეგელისებურად გაგებული იდეის მიჩნევა ფაქტიური შეცდომაა. და კიდევ, მშვენიერების ღირებულება გაგებულია როგორც გამოვლენილი იდეის სრულყოფილებაზე დამოკიდებული და მისით განსაზღვრული. მაგრამ სწორედ ესაა შეცდომა: მშვენიერების არსებას ის კი არ წარმოადგენს, რომ სრულყოფილება გამოვლინდა,

* ჩვენ ზემოთ ვაჩვენეთ, რომ ეს საქმე პლოტინმა გააკეთა.

18 ნ. პარტჰანი. ესთეტიკა, 1958, გვ. 117.

მშვენიერების არსება ისაა, რომ გრძნობაღში გამოვლენა ხდება საერთოდ.

ამრიგად, რა უნდა ვიგულისხმობთ მშვენიერების საგნის ფენებად? საკითხი რომ ნათელი იყოს უნდა გვახსოვდეს, რომ საქმე რეალური საგნის ფენებს არ ეხება. მშვენიერი საგნის პირველი ფენა, ანუ წინა პლანი გრძნობადია და რეალური; სიმნელეს უკანა პლანის, ანუ ირეალური ფენის გარკვევა წარმოადგენს. სხვათა შორის, მშვენიერების საგნის ორ ფენაზე როცა ვლაპარაკობდით, მხედველობაში სწორედ არსებობის ფორმით განსხვავებული ეს ორი პლანი გვეჩინდა მხედველობაში. ისე კი მშვენიერების საგანი მრავალი ფენისაგან შედგება, რადგან გრძნობადი ფენიდან გამოვლენილი ზეგრძნობადი თავის მხრივ ახალ ზეგრძნობადს გამოავლენს და ა. შ. მაგალითად, ადამიანის გარეგნობიდან შეიძლება გამოვლინდეს კეთილდღეობა, თვითდაჯერებულობა, სიამაყე და ა. შ.

მოკლედ რომ ვთქვათ, მშვენიერების საგნის ფენები საგნის რეალური ფენები რომ იყოს, მაშინ მშვენიერების აღქმა შემეცნებად გადაიქცეოდა.

მშვენიერების საგანის, ანდა ასე ვთქვათ, ობიექტის ფენები, როგორც ითქვა, საგნის რეალური ფენები არ არის. მაშ როგორ იქმნება ან რა ქმნის მშვენიერების საგნის ფენებს? ადამიანი მოღვაწეობს სამყაროში. იგი თავისი სხვადასხვაგვარი მოთხოვნილებების მიხედვით გარდაქმნის, სახეს უცვლის ბუნებრივად არსებულ საგნებსა თუ მოვლენებს. ყველაფერში, რასაც ადამიანი ჰქმნის, ადამიანის სულიერი ყოფაც აღიბეჭდება. ე. ი. არსებობს იმის შესაძლებლობა, რომ საგანში განივთდეს, ჩაერთოს სულიერი შინაარსი. სულიერი შინაარსის ჩართვას საგანში ობიექტივაციას უწოდებენ. ობიექტივაცია, ანუ სულიერის ჩართვა გრძნობაღში ზოგადი მოვლენაა. ობიექტივაცია არა მარტო ხელოვნების ნაწარმოები, არამედ ყველა პროდუქტიც, რომელსაც ადამიანის გონება აწარმოებს. ობიექტივაციის ფაქტია ენა, ინსტრუმენტები; ხელსაწყოები. მშვენიერების ობიექტი, როგორც გრძნობადისა და სულიერის ერთიანობა, ობიექტივაციის კერძო შემთხვევაა. გაობიექტურებული სულიერი შინაარსი მხოლოდ სულიერი არსებისათვის არსებობს. ასე რომ ადამიანი მის მიერ შექმნილ სამყაროში საკუთარ სულიერ სამყაროს ხედავს.

მშვენიერების საგნის ზეგრძნობადი ფენა ობიექტივირებული გრძნობაღში შენივთებული სულიერი სამყაროა. მშვენიერების წვდომისა და განცდისათვის იმიტომაცა საკმარისი აღქმა, მშვენიერების იმიტომაცა ესთეტიკური, რომ გრძნობაღში ჩართული, განივთებულ სულიერი შინაარსი გრძნობადის აღქმას თან მოჰყვება ყოველგვარ აზროვნებითი ოპერაციის გარეშე.