

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
ფილოსოფიის ინსტიტუტი

ანზორ ბრეგაძე, არჩილ გაქრაძე

ადამიანის უესახებ რელიგიურ- ფილოსოფიური კონცეფციების კრიტიკა



გამომცემლობა „მეცნიერება“

თბილისი

1977

ნაშრომში გადმოცემულია ის თანამედროვე რელიგიურ-ფილოსოფიური კონცეფციები, რომლებიც ადამიანის რაობა განიხილავენ ირაციონალისტური პოზიციებიდან. კრიტიკულადაა შეფასებული ს. კირკეგორის, გ. მარსელის, ჰ. ი. შოეპსის, ლ. შესტოვის, ს. ბულგაკოვის შეხედულებანი, გაანალიზებულია „ღმერთის სიკვდილის“ პრობლემა და აქედან გამომდინარე ადამიანის ცხოვრების საზრისის თავისებურებანი. ნაცალია ადამიანის სპეციფიკის ჩვენება მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის პოზიციებიდან.

ღმერთის ცნების შემოტანა ადამიანის რაობის გასაგებად ადამიანის არსის შემეცნებასთან დაკავშირებული სიძნელეების ილუზორული დაძლევის მკაფიო ნიმუშია. ერთადერთი თანამიმდევრულად კრიტიკული, ქემპარიტად მეცნიერული მოძღვრება ადამიანის შესახებ არის მარქსისტული ადამიანთმცოდნეობა.

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

რა არის ადამიანი, როგორია მისი მიმართება სამყაროსთან და თავის თავთან, რა განსაზღვრავს ადამიანის ყოფიერებას, აქვს თუ არა რაიმე აზრი ადამიანის ცხოვრებას, და თუ აქვს, რაში გამოიხატება იგი? ეს პრობლემები ყოველთვის იდგა ფილოსოფიის წინაშე. ადამიანის შესახებ ფუნდამენტურ კითხვებზე პასუხის გაცემას ცდილობდა, აგრეთვე, რელიგიური აზროვნება. თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ სისტემებში, რომლებიც კაცობრიობის განვითარებას პროცესში იქმნებოდნენ, მართალია, დამახინჯებულად, მაგრამ მაინც აისახა ადამიანთა რეალური ცხოვრების ტენდენციები და წინააღმდეგობანი. ცენტრალური საკითხი რელიგიურ-ანთროპოლოგიურ ძიებაში ღმერთისა და ადამიანის ურთიერთმიმართების პრობლემაა. ადამიანი, როგორც მიწიერი, ისტორიული ცხოვრების სუბიექტი, ნაკლოვანი და სასრულო არსება და ღმერთი, როგორც აბსოლუტი, სავსეობა და მარადიულობა, რომელსაც არაფერი არ შეიძლება შემატოს ადამიანის მოღვაწეობამ — აი, იმ უფსკრულის ორი ერთმანეთთან დაუკავშირებელი ნაპირი, რომელზეც ხიდის გადებას ყოველთვის ცდილობდნენ სხვადასხვა ფილოსოფიური მემართულების რელიგიური მოაზროვნეები. ამ კარდინალური პრობლემის გადაჭრის პროცესში ფილოსოფიური აზროვნების სასწორი ხან ადამიანის, ხან კი ღმერთის მხარეზე იხრებოდა. ადამიანის შემოქმედებითი და ზნეობრივი ამაღლება ყოველთვის დაკავშირებული იყო მის „ზევით“ მდგარი ძალის შესუსტებასთან და, პირიქით, ზეადამიანური, ზებუნებრივი არსების სრული ბატონობის აღიარება ადამიანის დაკნინებას და გაუფასურებას იწვევდა.

რელიგიურ ფილოსოფიაში შეიძლება გამოიყოს ორი მიმართულება, იმის მიხედვით, თუ რა ურთიერთმიმართება არსებობს ამა თუ იმ თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ კონცეფციასა და ფაქტურად არსებულ რელიგიებს შორის. პირველ ჯგუფს მიეკუთვნება ყველა ის შეხედულება, რომელიც შენდება იმ მასალის ანალიზისა

და სისტემატიზაციის საფუძველზე, რომელიც განსაზღვრული რელიგიის შინაარსს შეადგენს. მეორე მიმართულებაში გაერთიანდება ისეთი რელიგიურ-ფილოსოფიური სისტემები, რომელთა შინაარსი მკაცრად არ არის განსაზღვრული რომელიმე ისტორიული რელიგიის თავისებურებებით და რომელთა უშუალო მიზანს არ წარმოადგენს ამა თუ იმ რელიგიური მიმდინარეობის (ქრისტიანობა, ბუდიზმი, იუდეიზმი, მაჰმადიანობა) ფილოსოფიური მომსახურება და ადამიანის ისეთი გაგება, რომელიც სხვებისგან განსხვავებულ რელიგიურ მსოფლმხედველობას ეყრდნობა და ამართლებს.

თანამედროვე თეოლოგიური ფილოსოფია მრავალფეროვანია: ნეოთომიზმი, ქრისტიანული ევოლუციონიზმი, რელიგიური ეგზისტენციალიზმი (კათოლიკური, მართლმადიდებლური, პროტესტანტული. პოზიტიური, იუდეური...) და სხვ. ეს ის ძირითადი მიმდინარეობანია, რომლებიც ერთსა და იმავე საქმის საშსახურში სხვადასხვა, ზოგჯერ ერთმანეთის საწინააღმდეგო საშუალებებსაც კი მიმართავენ. მიუხედავად იმისა, რომ აღნიშნული ყველა კონცეფცია ეძებს რელიგიის გამართლების გზებს, მათი კონკრეტული შინაარსი და ღმერთთან მისასვლელი გზა საკმაოდ განსხვავებულია. ზოგიერთი მიმართულება ცდილობს რაციონალური საშუალებების გამოყენებას, ზოგიერთში კი აშკარად შეიმჩნევა ირაციონალიზმის და მისტიკის მომძლავრება. მართალია, ადამიანის თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ კვლევაში გეზვდება რაციონალიზმის ელემენტები (სადაც უპირატესობა ენიჭება შემოწმებულ სტრუქტურას, მომწესრიგებელ მყარ სისტემას, ცნებით სიცხადეს და სადაც მხოლოდ გონებით შეცნობადი კანონზომიერება განსაზღვრავს ყველაფერს მკაცრი აუცილებლობით), მაგრამ, როგორც აღნიშნავენ, ჩვენი დროის ბურჟუაზიული ფილოსოფიისათვის ისაა დამახასიათებელი, რომ რაციონალურ მიმართულებას არა ჰყავს მნიშვნელოვანი წარმომადგენლები. ისევე, როგორც შემეცნების საკითხში, ადამიანის კვლევაშიც რაციონალიზმს სწორედ ირაციონალიზმი დაუპირისპირდა.

ირაციონალიზმი, მისი წარმომადგენლების მიხედვით, არ არის აგნოსტიციზმი. შემეცნება, რა თქმა უნდა, შეიძლება, მაგრამ არა ინტელექტით და რაციოს კანონებზე დაყრდნობით, არამედ აქ ასპარეზი დათმობილი აქვს გრძნობებს, ინსტინქტს; ინტელექტის ადგილს იჭერს განცდა, ისეთი მდგომარეობა, როცა სუბიექტ-ობიექტ-

ტის დაპირისპირება არ არსებობს. არც ემპირია და არც რეფლექსია. არამედ სინამდვილის წვდომა უშუალოდ — ინტუიციით!

¹ ფილოსოფიის ისტორიაში ინტუიციის ცნება მრავალი მნიშვნელობით იხმარება. საერთო ყველა ამ მნიშვნელობისათვის ის არის, რომ ინტუიცია, წინააღმდეგ დისკურსისა, ხაზს უსვამს უშუალოდ მომენტს ცოდნის მოპოვების პროცესში. როგორც შემეცნების საგნის თაისებურების, ასევე საკუთარი სტრუქტურის მხრივ, გრძნობადი ინტუიციის გვერდით, შეიძლება გამოიყოს ინტუიციის ინტელექტუალური, ირაციონალური და მისტიკური ფორმები.

მიუხედავად ინტელექტუალური ინტუიციის განსხვავებული გაგებისა სხვადასხვა მოაზროვნეთა მიერ, შემეცნების ეს ფორმა შეიძლება დახასიათდეს, როგორც იდეალური ობიექტების ზეგრძნობადი ქვრეტის უნარი. დეკარტის, სპინოზასა და ლაიბნიცისათვის ინტელექტუალური ინტუიცია წარმოადგენს ქვემარტივების შემეცნების უმაღლეს კრიტერიუმს. სწორედ ინტელექტუალურ ინტუიციას უშუალოდ სიცხადით დასტურდება რაიმე ვითარების სხვანაირად ყოფნის შეუძლებლობა. ინტელექტუალური ინტუიციის ცნებით სარგებლობდა აგრეთვე ფიხტე. ამ ცნებით იგი აღნიშნავდა ადამიანის გონის მიერ საკუთარი ქმედების უშუალო ქვრეტის უნარს. დიდი ადგილი ეთმობა ინტელექტუალური ინტუიციის ცნებას ჰესერლთანაც. აქ ინტელექტუალურ ინტუიციას იგულისხმება ტრანსცენდენტალური ცნობიერების უნარი უშუალოდ სწვდეს საგანთა იდეალურ, ზოგად გარკვეულობებს, როგორც ლოგიკურ არსთა, მნიშვნელობათა, საზრისთა სამყაროს. — ინტელექტუალური ინტუიცია არ გამოირჩეხავს და არ ეწინააღმდეგება დისკურსიულ აზროვნებას, არამედ განიხილება ხან როგორც მისი საფუძველი და წინამძღვარი, ხან როგორც დისკურსიული აზროვნების მომენტი, ხან კიდევ როგორც დისკურსიული აზროვნების დამაგვირგვინებელი ვითარება.

განსხვავებულ დახასიათებას იძენს ინტუიციის ცნება ირაციონალიზმისა და მისტიციზმის წარმომადგენელთა მხრივ. აქ ინტუიცია გაგებულია როგორც შემეცნების ირაციონალური აქტი, გონების უძლურების, შეზღუდულობის მაჩვენებელი, რომლის მეშვეობითაც საზღვარი იშლება შემეცნების სუბიექტსა და ობიექტს შორის. ინტუიციის ირაციონალური და მისტიკური ფორმების დახასიათება წარმოებს ინსტიქტის (რომელიც უშუალოდ უკარნახებს მის მფლობელს, თუ როგორ უნდა მოიქცეს), ადამიანის მოქმედების წარმართველი არაცნობიერი ღრმულეს, არაობიექტივირებადი განცდის, ეგზისტენციალური განათების, საიდუმლოების წვდომის, რწმენითი სიყვარულის, რელიგიური რწმენის ტერმინებით. ირაციონალური ინტუიციის და მისტიკური ინტუიციის ცნებათა შინაარსი ერთმანეთს არ ფარავენ. მაშინ, როცა ირაციონალიზმის მიერ გამოყენებული ინტუიციის ფორმები აუცილებლობით არ მიუთითებენ ადამიანის ღმერთთან ზიარების ფაქტზე, მისტიკურ ინტუიციას ყოველთვის ადამიანის ღმერთთან უშუალო ზიარების უნარი იგულისხმება. მისტიკოსების თვალსაზრისით, მისტიკურ ინტუიციას, რომლის აღმოცენებას სათანადო მომზადება ესაჭიროება, ადამიანი ექსტაზურ მდგომარეობაში გადადის, ერწყმება ღვთაების სოცოცხლეს და მისი აბსოლუტური სინათლის უშუალო მკვრეტელი ხდება. მისტიკური ინტუიციის გაგებაც, მსგავსად ინტელექტუალური ინტუიციისა, სხვადასხვა რელიგიურ მოაზროვნებთან განსხვავებულ ელფერს იძენდა. ეს დამოკიდებული იყო, როგორც ღმერთის გაგებაზე, ასევე იმაზე, თუ ღმერთთან თანაზიარების აქტისათვის ადამიანის რომელ უნარს (კვრეტას, ემოციონალურს თუ მოქმედებაზელობას) ეძლეოდა უპირატესობა.

ადამიანის პრობლემის გადაჭრისას ირაციონალური არ ნიშნავს მხოლოდ ა-რაციონალურს, რაციონალურის ნეგაციას. იგი პო-ზიტიური, განმსაზღვრელი ძალაა, რომელიც არ ექვემდებარება ლოგიკური სისტემის გზით ასახულ მშრალ, უმოქმედო წესრიგს. ზოგადად ის წარმოადგენს „სიცოცხლეს“, ვიტალურ შემოქმედებით პირველსაფეხელს, რომელშიაც ადამიანს ფესვები აქვს გადგმული. ირაციონალურ სფეროს, წინააღმდეგ რაციონალური სისტემის სტატიკისა. მიაწერენ დინამიკას, სწრაფვასა და სისავსეს. ყველაფერი აქ განუწყვეტლივ ქმნადობაშია, დინება და პროცესია. სიცოცხლე ნიშნავს (რაციონალურ სიცხადისგან განსხვავებით) მეტად ბნელსა და მიუწვდომელს, ქაოსურსა და საილუმლო სიღრმეს. აქედან იღებს საწყისს ადამიანის ემოციური, ლტოლვითი და დიონისური ძალები². ადამიანი არ ექვემდებარება მკაცრი აუცილებლობის ლოგიკურ კანონებს. ლოგიკა არავითარ კავშირში არაა დროსთან, იგი დროის გარეშეა, იდეალურია; ადამიანი კი დროშია და ქმნადობის პროცესში. მას ზოგადობას ვერ მიუყუყუნებთ, რადგანაც ინდივიდუალურ-განუმეორებელი არსებაა. მამასადამე, რაციონალიზმს (ლოგიკურობას) მასთან არაფერი ესაქმება. აბსტრაქტულ ცნებებზე დაფუძნებულ რაციონალურ შემეცნებას შეუძლია მხოლოდ სტატიკური ფიზიკური სხეულების გაგება, მას არ ძალუძს კონკრეტული და ქმნადი არსების წედომა³. თეოლოგიურ-ირაციონალისტური ანთროპოლოგიის მიერ სწორედ გონებაა გამოცხადებული ადამიანის ცოდვის მიზეზად. დამნაშავეს მსაჯული ესაჭიროება, ამ როლში კი რელიგიური რწმენა გვევლინება. ადამიანმა მაშინ შეცოდა, როცა მან კრიტიკის თვალთ შეხედა ღმერთის მიერ შექმნილ სინამდვილეს, როცა არ მიენდო ღვთაებას და განიზრახა მისი შეფასება და შემეცნება. ეს იყო დასტური შემეცნებით და ეთიკურ შესაძლებლობათა მიმართ, რომლებმაც გზა გადაუღობეს მის თავისუფალ არსებობას. მამასადამე, ცოდვა წარმოადგენს რელიგიურ და არა ეთიკურ კატეგორიას, მასში ფიქსირდება არა ადამიანების ურთიერთმიმართება, არამედ ინდივიდის მიმართება ღმერთისადმი. იმისათვის, რათა კვლავ დაუბრუნდეს შე-

² W. B r ü n i n g, Philosophische Anthropologie წიგნში: Die Philosophie im XX Jahrhundert, Oxford, 1959, გვ. 566.

³ ირაციონალისტებს არ ესმით დიალექტიკური მატერიალიზმის ჰუმანიტი არსი, რომელიც მოძრაობა-განვითარებაში განიხილავს სამყაროს და სამყაროს შემადგენელ ნაწილებს და სწორედ ცნებებით ასახავს სინამდვილეს, როგორც ზოგადისა და ერთეულის განუყოფელ ერთიანობას.

მოქმედს მისგან მოწყვეტილი ადამიანი. საჭიროა ჰემმარიტებასა და შეცდომაზე, სიკეთესა და ბოროტებაზე მაღლა მდგომი არსების ყოვლისშემძლეობის რწმენა. ამ აქტის შესასრულებლად აუცილებელია გონებისა და ეთიკურის უარყოფა. ყოფიერების გადაუჭრელი ტრაგიზმის ფონზე სასოწარკვეთილებით მოკული ადამიანი მიმართავს გონებას და მისგან ელის დახმარებას, მაგრამ მოლოდინი არ მართლდება, რადგანაც გონება დაარწმუნებს დასალუპავად განწირულ არსებას, რომ არ არსებობს მისი ხსნის არავითარი იმედი. ადამიანის ნამდვილი არსებობის მოპოვებისათვის საჭიროა პრაქტიკული და თეორიული გონებისაგან სრული განთავისუფლება. ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა შორის ამ თვალსაზრისის იცავს ეგზისტენციალიზმი (ამ შემთხვევაში მისი თეოლოგიური ფრთა), რომელიც იმედს ამყარებს არა გონებაზე, არამედ ღმერთზე (რომლის ყოვლისშემძლეობა გონების სინათლეზე აბსურდად გამოიყურება, რადგანაც იგი ახორციელებს მას, რაც გონებას არ შეუძლია შეასრულოს).

ირაციონალისტურ-რელიგიური ანთროპოლოგია, რომლის ძირითადი ფილოსოფიური საფუძველი ეგზისტენციალიზმია, ბევრ მომენტში ემსგავსება კათოლიციზმის ოფიციალურ ფილოსოფიას — ნეოთომიზმს. მათი მსგავსება-განსხვავება კვლევის ცალკე თემაა. ჩვენ ამ შემთხვევაში დავასახელებთ ერთ ძირითად წინააღმდეგობას. ეყრდნობიან რა ღმერთის არსებობის დასაბუთების თომა აქვინელისეულ არგუმენტებს, ნეოთომისტები იბრძვიან ირაციონალიზმის წინააღმდეგ, ისინი ცდილობენ გონებისა და რწმენის, მეცნიერებისა და რელიგიის შერიგებას, დგანან რწმენისა და ცოდნის ჰარმონიულობის პოზიციაზე და ცდილობენ თავიანთ ფილოსოფიაში მოცემული თეზისები დაასაბუთონ მეცნიერების მონაცემებით (ეს, რა თქმა უნდა, შეუძლებელია, რადგან მეცნიერება მეცნიერული მეთოდებით ხელმძღვანელობს, რელიგია კი არამეცნიერულით. მეცნიერების მიზანი, მისი არსის გაყალბების გარეშე, შეუძლებელია თეოლოგიის მიზანს დაემთხვეს). რელიგიური ანთროპოლოგიის ირაციონალისტური ნაკადის წარმომადგენლების მტკიცებით — მეცნიერება და ფილოსოფია სხვადასხვა განზომილებებში იმყოფებიან, სხვადასხვა ამოცანებს ისახავენ, არასოდეს არ ემთხვევიან ერთმანეთს, ხოლო რაც შეეხება ღმერთის არსებობის მტკიცებას, იგი რაციონალური გზით კი არ წარიმართება, არამედ მისტიკური ჰერეტიკით, ირაციონალური აქტით. მიუხედავად მეთოდის განსხვავებულობისა, ორივეს — ნეოთომიზმსაც და თე-

ოლოგიურ ეგზისტენციალიზმსაც — ერთი მიზანი ამოქმედებთ: და-
ამტკიცონ ღმერთის არსებობა და მისი აუცილებლობა ადამიანი-
სათვის.

რა თქმა უნდა, რაც არ არსებობს, მისი შემეცნება არც რაცი-
ონალურად შეიძლება და არც ირაციონალურად, მაგრამ, ჩვენი აზ-
რით, ვინც თეოლოგიის პოზიციაზე დგას, მისთვის რაციონალიზმზე
უფრო ხელსაყრელი ირაციონალიზმია. წინააღმდეგ ნეოთომისტე-
ბისა, ირაციონალისტური ანთროპოლოგიის წარმომადგენლები ლო-
გიკის უარყოფით უფრო ლოგიკურნი არიან, რადგან რელიგია და
ირაციონალიზმი მეტად მკვიდრო კავშირშია ერთმანეთთან. როგორც
ცნობილია, მორწმუნეს რწმენაში ექვის შეტანა სასტიკად ეკრძაღე-
ბა, რადგანაც ექვი უკვე ურწმუნოებას მოასწავებს (ამას კარგად
გამოხატავს ცნება „ბრმა რწმენა“). რაციონალიზმში ყოველთვის
რჩება ადგილი ექვისათვის, მისი არგუმენტები უფრო „ადვილი გა-
საკრიტიკებელია“, ვიდრე ირაციონალიზმის მიერ შემოთავაზებული
წმინდა ინდივიდუალური აქტი — გამოცხადება.

ისმება კითხვა: არის თუ არა შესაძლებელი ან აქვს თუ არა არ-
სებობის უფლება თეოლოგიურ ადამიანთმცოდნეობას? თუ ღმერ-
თის გამოვლენა ადამიანში ყველაფერი, მაშინ ხომ არ ეკარგება მას
თავისთავადობა, საკუთარი არსებობა? ხომ არ აუქმებს რელიგია
ონტოლოგიურ ანთროპოლოგიას? თურმე, ღმერთის მიერ გაჩენილ
არსებას (ადამიანს) ამ ცხოვრებაში დატოვებული აქვს საკუთარი
არჩევის შესაძლებლობა. შემოქმედმა ადამიანი რელატიური თა-
ვისუფლებით დააჩილოვა და სწორედ ღმერთის ამ წყალობას
უნდა მიექცესო დიდი ყურადღება⁴. თუ რას ნიშნავს ღვთაებით
განსაზღვრული ადამიანის თავისუფლება და არის თუ არა რაიმე
საფუძველი იმისა, რომ თეოლოგიური ანთროპოლოგია ფილოსო-
ფიურ დისციპლინად იწოდებოდეს — ამის შესახებ ქვემოთ მივუ-
თითებთ.

⁴ ამასთან დაკავშირებით გვახსენდება ასეთი უძველესი მითი: ღმერთთა შორის
უპირველესმა ზევსმა მოიხმო „რიგითი“ ღმერთი, მალემსრბოლი ჰერმესი და დაავალა,
გაეგო, თუ როგორ ცხოვრობენ ღმერთთა შორის მის მიერ გაჩენილი არსებანი, ადამიანე-
ბი. ჰერმესმა შეასრულა უზენაესის ბრძანება, აუწყა მას, რომ ადამიანები მონად გამ-
ხდარან, ბედნიერებისკენ მომავალი გრძნობებისათვის ფრთები შეუკვეცავენ და უსა-
ყველდურა: რატომ გააჩინო ადამიანები ამგვარი? ზევსმა მიუგო: მე ადამიანი თავისუ-
ფალ არსებად გვაჩინე და არა მონად. მას ჩავუწერე მუღმივი სწრაფვა ქვეშაობა-
ის შეცნობისა.

თავი პირველი

„ღმერთის სიკვდილის“ საკითხისათვის

თანამედროვე ადამიანის წინაშე აღარაა აღმართული ის დიდი ზღუდეები, რომლებიც კაცობრიობის ისტორიის მსვლელობის გზაზე გადაულახავად მიაჩნდა, რომლებიც ბოკავდა და იმონებდა მას. საუკუნეების მანძილზე ადამიანი შიშითა და იმედით შეჰყურებდა ბუნების განდიოზულობას, მის ყოვლისშემძლეობას, ასულიერებდა ბუნების ქმნილებებს და მსხვერპლადაც კი ეწირებოდა ტაბუდადებულ საგნებსა და მოვლენებს... მაგრამ გავიდა დრო და ადამიანი მალა მოექცა თავის „მშობელს“. მოუსვენარმა და მადიებელმა არსებამ გარდაქმნა და თავის სასიკეთოდ გამოიყენა ბუნების ამოუწურავი ძალები.

მეცნიერების განვითარებასთან, ახალ აღმოჩენებთან ერთად თანდათან მტკიცდებოდა რწმენა ღმერთის არარსებობის შესახებ. კულტურის და ცივილიზაციის პროგრესს თან სდევდა ჯერ დაექვეება შემოქმედის არსებობაში, შემდეგ კი პროგრესული კაცობრიობის დიდი უმრავლესობის მიერ მისი მთლიანად უარყოფაც. ასეული წლების განმავლობაში ადამიანს განსაზღვრავდა და მის სიცოცხლეს აზრს აძლევდა ზებუნებრივი ძალები, ტრანსცენდენტური, ანუ ნამდვილი სინამდვილე. ადამიანთა ჯეალურ-ემპირიულ არსებობას არ გააჩნდა ასევე რეალური, ადამიანის გვერდით ან თვით მასშივე მყოფი სუბსტანცია, დასაყრდენი მდებარეობა „იქეთ“, მიღმა სამყაროში. კაცობრიობის ისტორიის მსვლელობისას, ასე თუ ისე, ხდება იმ ობიექტთა ცვლილება, რომლებსაც ადამიანები ემსახურებიან და რომლებიც არეგულირებენ მათ ცხოვრებას, მაგრამ ძირითადად მაინც ღმერთის შიში, მისი იმედი და რელიგიური აღთქმების დაცვა იყო ადამიანი. მარადიული შემოქმედის რწმენა ანიჭებდა ადამიანის ყოფიერებას საზრისს, იგი ასხვევებდა და დაადგენდა კარგსა და ცუდს, კეთილსა და ბოროტს, ზნეობრივსა და უზნეოს, მშვენიერებასა და სიმამხინჯეს, კეთილშობილებასა და მცდარო-

ბას და ა. შ. მე-19 საუკუნეში კი მოხდა უდიდესი გადატრიალება, ყველაზე ხმაველა გამოცხადდა ღმერთის არარსებობის ფაქტი. ამით სრულიად შეიცვალა ადამიანის სურათი და დამყარდა ახალი ურთიერთობანი. ადამიანმა მახვილი აღმართა ყოვლისშემძლედ და ყველაფრისმცოდნედ აღიარებულ არსებაზე, მან „მოკლა“ შემოქმედი. ადამიანმა უარი თქვა ქრისტიანულ ტრადიციულ ღირებულებებზე. იგი განთავისუფლდა ყოველი მიმართებისაგან, სხვაზე მითითებისაგან. მაგრამ ყურადსაღებია ისიც, რომ ადამიანის გაუცხოების ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი — რელიგია და ღმერთი — ხალხს წარმოდგენილი ჰყავდა დიდ მფარველადაც, ადამიანის გზის გამკვლევად და ეთიკური ნორმების მცველად. ამიტომ იყო, რომ ღმერთის არსებობაში შეექვევამ დააბნია ადამიანები: ნუთუ შეიძლება ვინმეზე, შენზე მაღალზე, დამოკიდებულების გარეშე სიცოცხლე? „ყოვლისშემქმნელის“ უარყოფა ქაოსის დასაწყისის ხომ არ მოასწავებს, იქნებ ეს კაცობრიობის კრიზისის და დაღუპვის პრელუდიაა? როგორ უნდა მოიქცეს ადამიანი, რით დაიდგინოს თავი, რისი ან ვისი იმედი ჰქონდეს? მაგრამ პრაქტიკამ დაამტკიცა სამყაროს დანგრევის შიშის უსაფუძვლობა: გავიდა დრო და ცხოვრება კვლავ კოსმოსურია, კაცობრიობა კანონზომიერად მიდის წინ.

ადამიანებმა თავი დააღწიეს რელიგიურ გაუცხოებას, გამოფხიზლდნენ მთვლემარე მდგომარეობისაგან, ამან კი დიდი შედეგი მოიტანა: ადამიანი ერთ სფეროში განთავისუფლდა. იძულებით და დაშინებით შეიძლება ცხოველიც „გავააქტიუროთ“ და შევასრულებინოთ ჩვენთვის სასურველი ესა თუ ის აქტი, მონობა და ძალადობა არაა ადამიანის ადამიანური არსებობა, პიროვნება თავისუფლებისაკენ მიისწრაფოდა ყოველთვის¹.

რელიგიური გაუცხოების დროს დამონებული და დაბეჩავებული „მასების გრძნობა მხოლოდ და მხოლოდ რელიგიური საყვებით საზრდოობს“ (მარქსი) და ამ სულიერი მათრობელასმაგვარ ინსტიტუტს, რომელშიაც კაპიტალის მონები ახრჩობენ თავიანთ ადამიანურ სახეს და რომელიც მუშათა კლასის გაბრუებასა და ექსპლოატაციის დაცვას ემსახურება¹, უნდა დაუპირისპირდეს ფილოსოფია, რელიგიის მსახურობისაგან თავდაღწეული მოძღვრება — ერთადერთი განმათავისუფლებელი ადამიანისა, როგორც თეორიულად, ასევე პრაქტიკულად. ახალგაზრდა მარქსი სწორედ იმიტომ აძლევს მაღალ შეფასებას ძველ ბერძენ მოაზროვნეს ეპიკურეს, რომ

¹ ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 15, გვ. 493.

მან ადამიანის მჩაგვრელსა და მისი არსის გამაუცხოებელ რელიგიას დაუპირისპირა ფილოსოფია. ფილოსოფია — აღნიშნავს მარქსი: — რომლის მთელი მსოფლიოს დამპყრობელ, აბსოლუტურად თავისუფალ გულში ჩქეფს თუნდაც ერთი წვეთი სისხლი, ვოველთვის განუცხადებს — ეპიკურუსთან ერთად — თავის მოწინააღმდეგეებს, „უწმინდურია არა ის, ვინც უკუთვალს ბრბოთა ღმერთებს, არამედ ის, ვინც შეუერთდება ბრბოთა აზრს ღმერთების შესახებ“. ფილოსოფია ამას არ მალავს. პრომეთეს აღიარება, რომ მას ეზიზღება ყველა ღმერთი, არის მისი საკუთარი აღიარება, მიმართული ზეციური და მიწიერი ღმერთების წინააღმდეგ. რომლებიც ადამიანის თვითცნობიერებას არ აღიარებენ უმაღლეს ღვთაებად. ადამიანი აუჯანყდა ყოველისშემძლედ მიჩნეულ არსებას და ჩამოაგდო ტახტიდან. ეს იყო უაღრესად გმირული მოქმედება, ჩადენილი ადამიანის მიერ. ამით განხორციელდა პრომეთეს ოცნება და რწმენა ადამიანის ყოველისშემძლეობაზე. პრომეთესი, რომელიც თვითონ წარმოადგენს მორალურ ნიმუშს და რომელსაც მარქსი აღფრთოვანებით უწოდებდა ყველაზე კეთილშობილურ წმინდანსა და წამებულს ფილოსოფიურ კალენდარში².

ადამიანის და ღმერთის ურთიერთმიმართების საკითხი მარქსამდელ ფილოსოფოსთა შორის ყველაზე მეცნიერულად ნაკვლევი აქვს ლ. ფოიერბახს. ლ. ფოიერბახის მიზანია ადამიანის—ბუნების ყველაზე მაღალი ქმნილების — გადარჩენა და მისთვის შესაფერისი ადგილის მიჩენა. ამისათვის, უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა რელიგიური ძილისგან გამოფხიზლება, თეიზმის კრიტიკა და ათეიზმის დამკვიდრება. თუ ყველაფრის შემოქმედად აღიარებულია ღმერთი, ამით მცირდება ადამიანი, ერთმევა თვითღირებულება და

² პრომეთეს შესახებ დიდებული მითის მიხედვით, მან ცეცხლი მოსტაცა ღმერთებს და ამით ადამიანებს მისცა სითბო და მძლავრი იარაღი ღმერთების წინააღმდეგ ბრძოლისათვის. ადამიანს უდიდესი ძალა გააჩნია და ამ ძალის შთაბავონებელი გონება და თავისუფლებისაკენ სწრაფვაა. პრომეთემ სხვების მსახურებით მოპოვებულ „ტუბილ ცხოვრებას“ ტანჯული, მაგრამ თავისუფალი ყოფა არჩია. იგი ღმერთების მსახურს ჰერმესს განუცხადებს, რომ კლდეზე მიჭაჭეული ცხოვრება მირჩენიაო ზევისის მოსამსახურებას. კ. მარქსს მოაქვს ნაწყვეტი ესქილეს ტრაგედიიდან „მიჭაჭეული პრომეთე“:

„იცილვე კარგად, რომ არ გავცეკვილი

წამებას ჩემსას მაგ მონობაზე,

უმჯობესია მიჭაჭეული ვიყო ამ კლდეზე,

ვიდრე ერთგულად ემსახურო თვით მამა ზევისსა“.

იგი პასიურ არსებად წარმოიდგინება, ადამიანი ელოდება წყალობას „ზემოდან“ და თვითონ არ ზრუნავს თავისი არსის დაღვენისათვის. ლ. ფოიერბახმა დაამტკიცა, რომ რელიგიის საიდუმლოების. მისი სათავეისა და საფუძვლის მიზეზი და ამხსნელი თვით ადამიანია. ის რელიგიური რწმენა და იღუმალება, რომელიც ადამიანს უპირისპირდება და მის ბედს განაგებს, დამოუკიდებელი და რაიმე ძალის მქონე კი არაა, არამედ თვით ადამიანის მიერ არის გამოგონილი. მარქსამდელი დიდი მატერიალისტის უდიდესი დამსახურება ისაა, რომ მან ღმერთი ადამიანზე დაიყვანა, თეოლოგია მოხსნა ანთროპოლოგიით. ყოველივე ამის დამტკიცება გაბედული ნაბიჯი იყო აზროვნების ისტორიაში. ღმერთი, რომელსაც საუკუნეების წიაღში თაყვანს სცემდნენ ადამიანები, უშენებლდნენ სალოცავებს, ემორჩილებოდნენ მის ყოველ ნებას და შიშით ძრწოდნენ მის წინაშე, თურმე, თვით ადამიანის მიერ ყოფილა გამოგონილი. ლ. ფოიერბახმა დაგვანახა, რომ ღმერთი ადამიანის შემოქმედების პროდუქტია და სხვა არაფერი. ანთროპოლოგია გამოცხადებულია უნივერსალურ მეცნიერებად. მოძღვრებამ ადამიანის შესახებ დაიკავა აბსოლუტის ფილოსოფიის ადგილი. ანთროპოლოგიის საგნით — ადამიანით უნდა აიხსნას ზეციური საიდუმლოებანი.

კ. მარქსი იზიარებს ფოიერბახის ამ შეხედულებას, მაგრამ აქ არ ჩერდება, რადგანაც ეს საქმის მხოლოდ დასაწყისია და არა დასასრული. თუ აქამდე სამყარო განიხილებოდა ღვთაების კუთხით, ამიერიდან, ფოიერბახის თანახმად, უნდა განიხილოს ადამიანის კუთხით. ეს რეფორმა ფილოსოფიისა გეტოვებს ფილოსოფიის ფარგლებში. ადამიანის განთავისუფლებისათვის ის არაფერს გვაძლევს. ფოიერბახისეული პასიურობა, მხოლოდ მჭერეტელი ადამიანი ვერ დაიბრუნებს ჰიპოსტაზირებულ ძალებს, მას არ ძალუძს სამყაროს რევოლუციური გარდაქმნა. ადამიანმა, მარქსის აზრით, უნდა იწამოს საკუთარი ძალების სიდიადე, უნდა განთავისუფლდეს თავისი შესაძლებლობის შეუფასებლობისაგან, უნდა გაიგოს, რომ მას შეუძლია არა მარტო ფიქრი სასურველ სამყაროზე, არამედ ასეთი სამყაროს შექმნაც. ადამიანმა უცხოდ არ უნდა იგრძნოს თავი მის მიერ შექმნილ ნივთთა სამყაროში, მან უნდა დაიბრუნოს გაუცხოებული არსი. საჭიროა მოქმედება, რევოლუცია და როცა ნაკვლევია და გაგებული იქნება ადამიანის თვითგაუცხოების პროცესი, მოქმედებასაც მიეცემა სარბიელი. მოქმედება მაშინ არის შემოქმედება, როცა იგი თავისუფალია. თავისუფალი მოქმედება კი ადამიანის შე-

საძლებლობაში დარწმუნებისა და გაუცხოების მოხსნის შემდეგ იწყება.

როგორც აღვნიშნეთ, ღმერთის უარყოფით ადამიანმა მოიშორა მბრძანებელი, განთავისუფლდა გარეგანი მაძულებლისაგან და თავი დააღწია გაუცხოების ერთ-ერთ მდგომარეობას. მაგრამ საქმე მარტივად არ დასრულებულა: ღმერთის მხოლოდ „მოკვლამ“ და ამის შემდეგ კაცობრიობისათვის განვითარების პროგრესული, ოპტიმისტური, ზნეობრივი და მეცნიერული გზის დაუსახაობამ შეიძლება გამოიწვიოს ნიჰილიზმი და მის დასაძლევად საჭირო გახდეს ან ისევ ღმერთის „გამოძახება“ (თ. დოსტოევსკი), ანდა მიგვაყვანოს მეორე უციდურეობამდე — „ზეკაციის“ მოვლინების ფიქრამდე (ფრ. ნიცშე).

ძნელი გამოდგა საუკუნეობით ნაგები შენობის დანგრევა. ღმერთის სიკვდილმა, ყოველგვარი წარმტაცი პერსპექტივების უარყოფამ, თეზისმა „ყველაფერი ნებადართულია“ გააჩინა საფრთხე ეთიკური ნორმებისაგან გადახვევისა; ამიტომ იყო, რომ ბევრი დიდი მოაზროვნე, ამ საფრთხისაგან თავის დასაღწევად, თავის მოძღვრებაში ადგილს ტოვებდა ღმერთისათვის.

ღმერთისადმი რწმენის დაკარგვით ადამიანი საერთოდ ურწმუნოებაში კი არ ჩავარდა და თავისი თავი კი არ დაკარგა, არამედ მოიპოვა „თავი თვისი“, ირწმუნა საკუთარი დიდი შესაძლებლობები... მაგრამ თეოლოგიური მოძღვრების მიმდევართა აზრით, ღვთაების უარყოფამ უარყო თვით ადამიანიც.

თუ რა ბედი ელით ღმერთის უარყოფელ ადამიანებს, ეს ქრისტიანობის პოზიციიდან ნაკვლევი აქვს დიდ მწერალსა და ფილოსოფოსს (ან დიდ ფილოსოფოსსა და მწერალს) თ. დოსტოევსკის.

გენიოსის სიდიადე სწორედ იმაში გამოიხატება, რომ მისი შემოქმედება დროის გარეშე დგას, არ ბერდება და არ კვდება. ამიტომ არის, რომ დოსტოევსკისთან ვნახულობთ იმ პრობლემებს, რაც ასე ძლიერ აღელვებს და აინტერესებს დასავლეთის თანამედროვე ფილოსოფიას და ხელოვნებას³ (და არა მარტო მათ, გაეხსენ-

³ „ჩვენი დრო არის დოსტოევსკის დრო“—M. Doerne, Gott und Mensch in Dostojewskis Werk, Göttingen, 1962, გვ. 8. ჰუმანიზმის ახლანდელი კრიზისის პერიოდში დოსტოევსკის რომანები იმდენად ძლიერ გვაღელვებენ, რომ შთაბეჭდილება გვრჩება, თითქმის ჩვენმა თანამედროვემ დაწერაო. მისი ნაწარმოებები მოვეითხრობს ისეთ მოვლენებზე, რომლებსაც ჩვენც განვიცდით და რითაც ყოველდღიურად ვიტანჯებით. გაბოროტება და ავადმყოფური სული იატაკქვეშელი ადამიანისა, გამოწვეული ცივილიზაციის ჰუმანიტური მემკვიდრეობის მსხვერვით, ჩვენი კუთვნილ-

ნოთ ა. აინშტაინის ნათქვამი: დოსტოევსკიმ „მე მომცა უფრო მეტი. ვიდრე სხვა რომელიმე მოაზროვნემ, მეტი ვიდრე ჰალსმა“). დოსტოევსკის გავლენას განიცდიან და თავიანთ წინამორბედად ასახელებენ ერთმანეთისაგან განსხვავებული ფილოსოფიური მიმდინარებები.

დოსტოევსკის ფილოსოფიური რომანების გმირთა საუბარი დიალექტიკური აზროვნების ნიმუშია, ისინი ერთმანეთს უპირისპირდებიან. ერთმანეთს გამოირიცხავენ, მაგრამ მათ აერთიანებთ ერთი რამ, კერძოდ ის, რომ ისინი ყოველთვის ფილოსოფოსობენ.

მართალია, დოსტოევსკი თეოლოგიურ თვალსაზრისზე დგას, მაგრამ ზოგჯერ ისეთ არგუმენტებს გამოთქვამს ღმერთის არარსებობის შესახებ, რომ თვით „გამობრძმედილ“ ათეისტსაც კი შეშურდება. ეს გარემოება იმას გვაფიქრებინებს, რომ დოსტოევსკის ქრისტე-ღმერთი პრაქტიკული საქმისათვის დასკირდა: იქნებ არც არსებობს უზენაესი, მაგრამ საჭიროა მისი არსებობის დაჯერება — წინააღმდეგ შემთხვევაში მოხდება ადამიანის დაცემა, ყველაფრის უარყოფა და ასპარეზი მიეცემა ნიჰილიზმს⁴. უნდა აღინიშნოს ის, რომ მას მოცემული აქვს სოციალური ჩაგვრისა და უსამართლობის საშინელი სურათები, აკრიტიკებს ბურჟუაზიულ წყობას, რადგანაც ამ ფორმაციამ ადამიანი ამოაგდო კალაპოტიდან, წაართვა საკუთარი „მე“ და გაორებულ, გაუცხოებულ არსებად აქცია. დოსტოევს-

ბაცა. მისი გმირების ინტელექტუალურ და ემოციურ კრიზისში ყოველი კლასი და ნაცია ხედავს დღეს საკუთარ ღრამას — წერს დოსტოევსკის ფილოსოფიისადმი მიძღვნილ ნაშრომში რ. ფიულოპ-მილერი და მას წარმოსახავს ეგზისტენციალური ტიპის მოაზროვნედ. „შეიძლება ითქვას, რომ თანამედროვე ბურჟუაზიული მწერლობისა და ხელოვნების გაბატონებული ნაწილი წარმოადგენს ვარიაციებს დოსტოევსკის თემებზე“ — ზ. კაკაბაძე, აბსტრაქციონისტული ესთეტიკის კრიტიკისათვის. წიგნში: თანამედროვე ბურჟ. ესთეტიკური თეორიების კრიტიკა, თბ., 1966, გვ. 13, 14.

⁴ დოსტოევსკი ღმერთს დაეძებს და „ღმერთი აწაიხებს მუღამ“, მაგრამ ზოგჯერ ეკვი შეიძლება შეიტანო მისი რწმენის ორთოდოქსალურობაში. აი, რას წერს იგი ერთ-ერთ წერაში: „ჩემს თავზე მინდა მოგახსენოთ. მე ხომ ამ საუკუნის პირველი ვარ, ურწმუნოებისა და ეკვიის პირველი და, ალბათ, დიახ, ბეჭითად ვიტყვი, ასეთად დავჩნები სამარის კარამდე. რა საშინელი წამება გამოვიღია და ახლაც როგორ ვიტანე რწმენის უყურვილით, რომელიც მით უფრო ძლიერად მიჰყრობს, რაც უფრო მეტი საბუთი მაქვს მის წინააღმდეგ“ — Ф. Достоевский и Письма, т. II, 1928, გვ. 142. გაბზარული რწმენის მატარებელია ზოგიერთი მისი პერსონაჟი (შატოვი). ზოგჯერ კი ღვთისმოსავი გმირის იდეები ძალას კარგავენ ცხოვრების საშინელებით გამაგრებული ათეისტური არგუმენტების წინაშე (ალიოშა და ივანე კარამაზოვების დიალოგი).

კი იცავს დამცირებულთ და შეურაცხყოფილთ, მიუთითებს საბრალლო ადამიანების სულიერ სისპეტაკეზე, იბრძვის ადამიანთა საზოგადოების ჯოგამდე ჩამოქვეითების წინააღმდეგ. რაც, მისი აზრით, გამოხატულია კათოლიციზმში. დოსტოევსკი კათოლიციზმს ეშმაკისეულ, ათეისტურ, ნიჰილისტურ და ქრისტეს დამამცირებელ მოძღვრებას უწოდებს. აქვე იგი აბუჩად იგდებს არამართლმადიდებლური სარწმუნოების ევროპულ ერებს და მათ კულტურას. მას თანამედროვე ევროპა ესახება „საყვარელ სასაფლაოდ“, სადაც განისვენებენ ძვირფასი მიცვალებულები და სადაც ცხოვრობენ პრაქტიკული საქმით დაკავებული და კმაყოფილი ერები. დასავლეთმა ამოწურა თავისი თავი, მას არ გააჩნია კაცობრიობის ხსნის ძალა. მაშ, საით არის გზა, ვინ იქნება მესია? ბრძოლას დაიწყებს და გამარჯვებით დააგვირგვინებს რუსეთი და რუსი ღმერთი — ბრძენი, მშვიდი და კეთილი, იგი შეახმატკბილებს ხალხებს და მოაწესრიგებს წინააღმდეგობებს. რუსეთი, რომლის გაგება მხოლოდ რწმენით შეიძლება, იქნება ახალი რომი. გაბრაზებული კაცის მანერით აღწერს დოსტოევსკი „ღმერთის მატარებელი“ და ყველაფრის გამგები რუსი ერის უპირატესობას, და თითქოს იგრძნო ზედმეტი რომ მოუვიდა, შოვინისტს რომ დაემსგავსა ეს კაცთმოყვარე ადამიანი და ასე განმარტა თავისი თვალსაზრისი: ჩვენ იმასაც განვუცხადებთ მსოფლიოს, რომ საკუთარი წარმატებები სხვა ეროვნებათა დათრგუნვის ხარჯზე კი არ იქნება მოპოვებული, არამედ მათ თავისუფლებაზე ზრუნვითაც და მათთან ძმური ერთიანობით.

დოსტოევსკი იბრძვის ბოროტების წინააღმდეგ, მაგრამ ეს კეთილშობილური მიზანი განუხორციელებელი რჩება იმ მცდარი იდეის გამო, რომლის მიხედვითაც, საზოგადოებრივი ბოროტება შედეგია არა იმდენად სოციალური წყობისა, რამდენადაც (და ეს არის საფუძველი) ადამიანის „გაორებული ბუნების“. ინდივიდში „მოკალათებული“ სიავე თანშობილია და არ შეიძლება მისი აღმოფხვრა გარემოს არავითარი შეცვლით, გარეგანს არ შეუძლია ზემოქმედება მოახდინოს სულზე. ყველაფრის მიზეზი „შიგნით“, თვით ადამიანის ბუნებაშია საძიებელი. ჰუმანისტ მწერალს სურს დედამიწაზე იხილოს სამოთხე, სადაც „შველი ლომს მიუწვება გვერდით“, მაგრამ ეს უნდა მოხდეს წინააღმდეგობის გაუწევლად, შერიგებისა და ტანჯვის გამოვლის გზით. ტანჯვა აკეთილშობილებს პიროვნების სულს, მხოლოდ აქედან აღძრული სიყვარული აძლევს ადამიანს ნამდვილ სიხარულს.

რელიგიური ანთროპოლოგიის წარმომადგენელი მწერლის მიხედვით. ადამიანის არსი ღმერთის რწმენაში მდგომარეობს. რწმენას აუცილებლობით თან ახლავს სიყვარული, რადგან სიყვარულით ვწვდებით ღმერთს, ანუ ღმერთი თვით არის სიყვარული. ღმერთით განათებულ გარემოში მუდმივი სიკეთე ბატონობს, მაგრამ ფაქტია, რომ ქვეყანა უბედურებითა და სისხლითაა გაკლენტილი. ეშმაკისეულის გამოვლენა არ არის შემთხვევითი, იგი თვით ადამიანმა „ამოუშვა“ თავისი სულიდან, ადამიანმა, როგორც თავისუფალმა არსებამ: თავისუფლება ბოროტების თავისუფლებასაც გულისხმობს, მაგრამ შეცოდებას უნდა მოჰყვეს მისი გამოსყიდვა. ბოროტების ჩამდენ ადამიანს არ უნდა წაერთვას სასჯელი, რადგან იგი მისი კუთვნილებაა. დანაშაული — სასჯელი — განწმენდა — ასე ვითარდება გზა პიროვნებისაკენ. გამოსყიდვა და აღდგომა ყოველთვის ტანჯვით ხდება. ისაა ყველაზე ეფექტური საშუალება ადამიანის გაადამიანებისათვის.

ვ. ი. ლენინი აღნიშნავდა: დოსტოევსკი ნამდვილად გენიალური მწერალია, რომელმაც განიხილა მისი თანამედროვე საზოგადოების ავადმყოფური მხარეები, მას აქვს ბევრი წინააღმდეგობა, მაგრამ ამასთანავე სინამდვილის ცოცხალი სურათები⁵. სწორედ ამ შინაგანმა წინააღმდეგობებმა წარმოშვა უკიდურესად სხვადასხვა, პირდაპირ ურთიერთსაწინააღმდეგო ინტერპრეტაცია დოსტოევსკის შემოქმედებისა.

ერთი ნაწილი ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა დოსტოევსკის მიიჩნევს ქრისტიანულ ჰუმანისტად. ისეთ მოაზროვნედ, რომელიც აღიარებს შენდობას და ტანჯვის აუცილებლობას კაცობრიობის ცოდვათა გამოსყიდვისათვის. სხვები მას ასახელებენ ნიცშეანური იდეების წინამორბედად, ზეკაცის თეორიისა და ანარქიულ-ბურჟუაზიული ინდივიდუალიზმის აპოლოგეტად. გამოჩენილი მწერლის სოციალურ-პოლიტიკურ ზოგიერთ შეცდომაში ბევრი თანამედროვე ბურჟუაზიული ავტორი ცდილობს მონახოს „რევოლუციისა და ბოლშევიზმის ფესვები“, რომლებსაც დოსტოევსკი თითქოს უკვე გრძნობდა თავისი დროის „ნიპილისტურ მიმდინარეობებში“. ამ შემთხვევაში უმეტესად მიუთითებენ რომანზე „ავსულები“ („Бесы“), რომელიც XIX ს. 60-იანი წლების რუსული განმათავისუფლე-

⁵ ვ. ი. ლენინის ამ აზრს გადმოკვეთს ვ. დ. ბონჩ-ბრუევიჩი თავის მოგონებებში, იხ. Литературная газета, 1955, 21 აპრილი.

ბელი მოძრაობისადმი მიძღვნილი პამფლეტია. ამ ნაწარმოებში მწერლის შეცდომა ისაა, რომ მან ნეჩაევის პროვოკაციები ტიპურად წარმოადგინა რევოლუციური გარემოსათვის. იგი ეყრდნობოდა ბაკუნინის ანარქისტულ-შეთქმულებრივ დოკუმენტს, იმ მცდარ თეორიას, რომელიც დაგმეს მარქსმა და ენგელსმა.

თვლიან რა თავიანთი ფილოსოფიის ერთ-ერთ იდეურ წინამორბედად, განსაკუთრებულ ყურადღებას დოსტოევსკის მიმართ ამჟღავნებენ ეგზისტენციალისტები. თუ საერთოდ ადამიანის პრობლემის დასმას მივიღებთ მხედველობაში, ეს სრულებით არ არის არსებობის ფილოსოფიის მონობოლია. ისე კი, ადამიანის პრობლემის გააზრების ზოგიერთი მომენტი ფილოსოფოსი მწერლის წინააღმდეგობებით სავსე შემოქმედებაში მართლაც ემსგავსება ეგზისტენციალურ ანთროპოლოგიას. ერთნაირად არიან დაინტერესებული და განსხვავებულად განმარტავენ დოსტოევსკის იდეებს ეგზისტენციალიზმის რელიგიური და ათეისტური ფრთის წარმომადგენლები, მაგრამ ორივე ამოსავლად იღებს „ღმერთის სიკვდილის“ ფაქტს, რომლის შემდეგაც ადამიანი მიტოვებული აღმოჩნდა („თუ არ არის ღმერთი, ყველაფერი დასაშვებია“ — აი, სად არის ეგზისტენციალიზმის ამოსავალი პუნქტი (სარტრი), ადამიანის შემეცნების ირაციონალურ გზას და ინდივიდის დამდგენი არჩევანის თავისუფლების იდეას.

რელიგიური ეგზისტენციალიზმის წარმომადგენელთა აზრით, დოსტოევსკის ფილოსოფია (მსგავსად კირკეგორისა და საერთოდ თეოლოგიური ეგზისტენციალიზმისა) მიმართულია ადამიანის დამონებელი უპიროვნო გონებისა და ზოგადობის წინააღმდეგ, რელიგიური მოძღვრების ერთ-ერთ მთავარ თეზისს, რომ მეცნიერება და გონების ნაყოფი ცივილიზაცია მიმართულია პიროვნების თავისუფლების წინააღმდეგ, რომ არსებობს, ე. წ. ორმაგი ჰემმარიტება და ორი სამყარო (სამყარო მეცნიერებისა, ანუ აბსტრაქტული აზროვნების სფერო და ეგზისტენციალური სამყარო, ანუ საიდუმლოება, გამოცხადების მეუფეობის სფერო), ისინი მიაწერენ დოსტოევსკის. ასევე დიდი ყურადღება ექცევა მწერლის იმ სატანჯველს, რომელიც ნიცემემ გამოხატა ფორმულით „ღმერთი მოკვდა“. მკვლელობა და ყოველგვარი ამორალური საქციელის თარეში და შეუზღუდაობა — აი, ათეიზმიდან გამოყვანილი ლოგიკური და პრაქტიკული დასკვნები. რადგანაც „ყველაფერი ნებადართულია“ მცნება არ არის მიზანი, დოსტოევსკი ირჩევს იმ გზას, რომელიც

აიჩნია ალიოშა კარამაზოვმა და რომლის დასაყრდენიც ღმერთის რწმენა, ტანჯვა და მოთმინებაა⁶.

ძირითადი პრობლემა დოსტოევსკისათვის არის ის, თუ როგორ უნდა იცხოვროს ადამიანი ღმერთის გარეშე. საქმე იმაშია— მიუთითებენ ათეისტი ეგზისტენციალისტები — რომ ღმერთი მოკვდა არა მარტო დოსტოევსკის გმირებისათვის, არამედ თვით მწერლისთვისაც. ამის შემდეგ სიცოცხლემ დასაყრდენი დაკარგა, იგი გახდა უსაზრისო და აბსურდული. არავითარი სხვა გზა, მხოლოდ მუდმივი წვალების აღქმა და ამით საკუთარი თავის თვითმტკიცება. ივანე კარამაზოვის გაცხადებით — „ყველაფერი ნებადართულია“ — იწყება თანამედროვე ნიპილიზმი, ამ თეზისში მოცემულია არა განთავისუფლება და სიხარული ადამიანისა, არამედ იგი მწარე დადასტურებაა იმისა, რომ სამყარო მხოლოდ აბსურდს ეფუძნება (ა. კამიუ)⁷.

საერთოდ უნდა აღინიშნოს, რომ დოსტოევსკის შემოქმედება კარგად „მოერგო“ თანამედროვე კრიზისული კაპიტალისტური სამყაროს ადამიანის სულიერ სფეროს, მაგრამ ისიც მხედველობაშია მისაღები, რომ ზშირად ის გმირები და ის იდეები, რომლებიც დაგმობილია ავტორის მიერ, ბურჟუაზიულ ფილოსოფოსებთან (და ჯელოვნების მუშაკებთან) გაიდევალებულია, გამოყენებულია მათი თვალსაზრისის დამადასტურებლად. მართალია, დოსტოევსკის შემოქმედებას ბევრი შეცდომა ახლავს, მაგრამ იქიდან მხოლოდ უარყოფითის აღება და მწერლის დეკადენტად გამოცხადება არ არის საქმის ვითარების შესაბამისი. დოსტოევსკის თანამედროვე ბურჟუაზიული მკვლევარები (მხედველობაში გვაქვს რეაქციული ფრთა) შემოქმედის იდეებს განიხილავენ აბსტრაქტულად, სოციალურ-ისტორიული მდგომარეობისა და დროის გარეშე, ჩქმალავენ ადამიანის გამაუცხოებელი ბურჟუაზიული საზოგადოების იმ მძაფრ კრიტიკას, პიროვნების დაკნინებასა და სოციალური კონფლიქტების ჩვენებას. ცხოვრების უსამართლობის წინააღმდეგ ბრძოლას, რითაც გამსჭვალულია მისი შემოქმედება და რითაც ახლობელია იგი ჩვენთვის.

დოსტოევსკი—ფილოსოფოსი, უპირველეს ყოვლისა, იმ დის-

⁶ იხ. Л. Шестов, Кихегардт и Достоевский, «Путь», 1935; К. J a s p e r s, Einführung in die Philosophie, 1957.

⁷ ციტატი მოტანილია: М. Г у с, Идей и образы Ф. М. Достоевского, М., 1967, გვ. 5.

ციპლინის წარმომადგენელია, რომელსაც მიზნად აქვს დასახული ადამიანის კვლევა. მას აინტერესებს ადამიანის სულის სტრუქტურა, მისი ცხოვრების სახე. მისი მიზანი იყო „ადამიანში ადამიანის ჰოენა“. თვით უწოდა თავის თავს ადამიანის სულის სიღრმეთა წარმომსახველი. დოსტოვესკის გმირები საკუთარი თავის ბრწყინვალე მკვლევარებია. ისინი სვამენ კითხვას: ვინ ვარ მე? და ეძებენ საკუთარ თავს. მხატვარი აშიშვლებს ადამიანის სულს, გადმოგვცემს იქ მოცემულ სინამდვილეს, არ ერიდება თვით შემადრწუნებელი ფაქტების გადმოცემას. მთელი მისი შემოქმედება გამსჭვალულია ადამიანის ბედზე ზრუნვით. მის უკვდავ ქმნილებებში შეუდარებელი ძალით დახატულია თანამედროვე ადამიანის ტრაგედია, რომელსაც უჭირს შეეგუოს ახალ სიტუაციას — სამყაროს „განღმერთებას“. ძირითადი აზრი დოსტოვესკის შემოქმედებისა, ის სატანჯელი, რაც მას აწამებდა, გამოითქვა ფორმულით „ღმერთი მოკვდა“. ეს ფორმულა გამოსატავს თანამედროვე მსოფლიოს იმ მდგომარეობას, რომელშიც ტრადიციულმა სულიერმა და ზნეობრივმა ღირებულებებმა დაკარგეს თავისი მნიშვნელობა ქრისტიანობის დაცემასთან დაკავშირებით. მან ადამიანი განიხილა სხვადასხვა სიტუაციაში. თავისი პასუხისმგებლობითა და არჩევანის შესაძლებლობით. გვიჩვენა ქაოსი ადამიანებში და ადამიანებს შორის და შემოგვთავაზა ჰარმონიისა და განწმენდით აღდგომის თავისებური ვარიანტი.

ადამიანის ცხოვრების საზრისზე ღრმად დაფიქრებული და მისი ბედის თანაზიარი მწერალი დაუნდობლად და კეთილი განზრახვით აღწერს ადამიანის სულის ლაბირინთებს. ეპილეფსიის შეტევით გასხივოსნებულ გარემოში, სამყაროს წამიერი ღიაობის დროს⁸,

⁸ აღნიშნავენ, რომ ეპილეფსიის შეტევის წინა პერიოდში ბევრი რაიმეს დანახვა შეუძლია ავადმყოფს, მაგრამ იმასაც მიუთითებენ, რომ ყველას არ ახასიათებს ეს უნარი, ჯერ დოსტოვესკი უნდა იყო და შემდეგ შეგვძლება (თუ ეს საერთოდ შესაძლებელია) საიდუმლოების წვდომა.

თ. მანი, რომლის ახალგაზრდობაც „ღრმად შეარყია“ დოსტოვესკიმ, ცდილობს, მოახსოს თ. დოსტოვესკის და ფრ. ნიცშეს გენიალობის პათოლოგიური საფუძვლები. იგი შენატრის ამ „ქვარცმული გენიოსების“ „ჰანსალ ავადმყოფობას“, ათასჯერ უფრო ძვირფასს ცხოვრებისათვის, ვიდრე ჯანმრთელობაა, რომელიც დაღლილი ფეხოსანივით ზანტად მიჩანჩალებს პირდაპირი გზით — Т. М а н н, т. 10. М.; 1961, გვ. 338. თვით დოსტოვესკი ავადმყოფობის პერიოდში (1846 წ. 26 ნოემბერი). ძმისადმი მიწერილ წერილში აღნიშნავს: მე აღორძინებას განვიციდი არა მარტო ზნეობრივად, არამედ ფიზიკურადაც, არასდროს არ ყოფილა ჩემში ამდენი სიუხვე, სიწაფე და სიმშველდე — Ф. Д о с т о в е с к и й, П и с ь м а, I, с. 103.

მოველინებიან მას გმირები თავისი სიკეთითა და ბოროტებით, სიმშვენიერითა და სიმახინჯით, პირველის შეხედვით შემადრწუნებელი და გაუგებარი სახით, მაგრამ თურმე მაინც ადამიანურნი, ზედმეტად ადამიანურნი. ჩვეულებრივ მოკვდავთ არ ძალუძთ დაფარულის ხილვა, არადა, თურმე, როგორ ვერ შევამჩნიეთ ის, რაც ყველაზე ახლოა ჩვენთან, რაც ჩვენშივეა ჩაბუდებული.

ყველა მისი ნაწარმოები გამსჭვალულია ადამიანის პრობლემით, თითოეული გმირი ზოგადის გამომხატველია, თითოეული ცალკე საკითხია ფილოსოფიური თუ მედიცინური ანთროპოლოგიის თვალსაზრისით. თვით დოსტოვესკი არ არის კმაყოფილი, მას მაინც აწვალებს აზრი გამახატოს ადამიანი ისეთი, როგორც უნდა იყოს იგი. არა რაც არის, არამედ რაც უნდა იყოს, ადამიანი, როგორც ასეთი. ადამიანი ღმერთის სახით, განსხეულება ღვთაების. კაცი, რომელიც ყველაფერს ხედავს, იცის მიზეზები, მაგრამ ვერ ხედავს ისეთ შეცოდებას, რომლის შენდობაც შეუძლებელია. ყველაფრის მპატიებელსა და სხვისი ტანჯვის უმაღლესად განმცდელ ასეთ პიროვნებას თვით ახასიათებს უცოდველობა, იგი სიწმინდის მატარებელია, ანუ თვით არის სიწმინდე.

დოსტოვესკის ნაწარმოებებში ცხოვრება ნაჩვენებია ყველა თავისი საშინელებითა და უცნაურობებით, იდეალურ სიმაღლეზე აყვანილი და ღრმად დამცირებული, ცხოვრების ფსკერზე აღმოჩენილი სახეებით, მან კარგად იცის სიმწარე დაცემისა და სიტკბოება აღდგომისა. დოსტოვესკი უდიდესი მკვლევარია ადამიანის არსებობის, მასში მოცემული მადონასეული და სატანური საწყისისა; არნახული ძალით, დაუნდობელი სიმძაფრით ამხელს და იკვლევს იგი ადამიანში არსებულ ბოროტებასა და სიკეთეს. არსებობს ავი სული და არსებობს ანგელოსი, ამ ორი საწყისის, ორი დაუძინებელი მტრის საპოვნელად მწერალი გარეთ კი არ გადის, არამედ ჩადის ადამიანის არსების სიღრმეში და ნახულობს, რომ „ეშმა ებრძვის ღმერთს, ხოლო ბრძოლის ველი — ადამიანთა გულია“. ეს საწყისები ცალ-ცალკე, ერთმანეთის პარალელურად და ერთმანეთის გარეთ კი არ არსებობენ, არამედ ჩაბუდებულან ერთ სივრცეში, ერთმანეთის გვერდით და მტრულად არიან გადაკედობილი. ადამიანი არის დაპირისპირებულთა ერთიანობა, იგი არის ერთი, რომელიც იტევს ორს და ერთში განხორციელებული ორი ქმნის ერთს. ეშმაკსა და ღმერთს შორის მიმდინარე უღმობელი ბრძოლა აფუძნებს ადამიანის ყოფიერებას. ეს აუცილებელი შერკინება საბოლოოდ რომელი-

მეს გამარჯვებით უნდა დამთავრდეს და უნდა გამოვლინდეს ერთი-
არის შემთხვევები. როცა ეშმაკი „გაეპარება“ ღმერთს. იწყებს ადა-
ნიანის სულის დაპყრობას, მაგრამ ამ დროს იმძლავრებს ღმერთი,
შეებრძოლება, დაამარცხებს მას და გაბატონდება თვითონ. მაგრამ
შესაძლებელია ეშმაკმა დაამარცხოს ღმერთი, ავი სულის მიერ სუ-
ლის ტოტალურ დაპყრობას მოსდევს ადამიანის დაცემა-განადგურე-
ბა, რაც უშეტესად გამოიხატება მკვლევლობაში, თვითმკვლევლობაში
ან ჰკუიდან გადაცდომაში. ეშმაკი, რომელიც არის სულში დაფარუ-
ლი ბოროტი საწყისის გამოხატულება, სხვანაირი სახით განოცხადები-
ადამიანს („დემონური სხვა“) და ამცნობს მას საკუთარ ქვენა გრძნო-
ბებს. „შენ სწორედ იმას ამბობ, რასაც მე ვავიზრებ... ახალს კი
ვერაფერს მეტყვი“ — ეუბნება ივანე კარამაზოვი ნილაბაფარებულ
თავის მეორე „მე“-ს — ეშმაკს. დოსტოვესკის მიზანი კი ის არის,
რომ „გამოვიდეს ეშმაკნი იგი კაცისა მისგან“.

დოსტოვესკი აღშფოთებას გამოთქვამს მათ მიმართ, ვინც
ცდილობს ადამიანში ინდივიდუალობის წაშლას, პირადი მისწრაფე-
ბების ნიველირებას. დიდმა ქალაქებმა თავისი ხმაურიანი ქუჩები-
თა და საქმიანობით შთანთქა პიროვნება, ხოლო ბურჟუაზიულ სა-
ზოგადოებაში იქამდე მივიდა ადამიანი, ისე გააუცხოვა თავისი თა-
ვი და დაემსგავსა სხვას, რომ თავისთავად, საკუთარი ჰკუით ცხოვ-
რება მას აღარ შეუძლია. ადამიანი იმეორებს სხვის ნათქვამს, ეს კი
დამლუპველია პიროვნებისათვის, რადგანაც, დოსტოვესკის აზრით,
სხვის მიერ ნათქვამი სიმართლის განმეორებას, საკუთრივ ნათქვა-
მი სიცრუე სჭობია, რადგან პირველ შემთხვევაში თუთიყუში ხარ,
მეორეში კი ადამიანი (ერთ ადგილას დოსტოვესკი ადამიანს ასე
განმარტავს. „ადამიანი არის ცხოველი, რომელიც ცრუობს“). ადა-
მიანმა დაკარგა პიროვნებად ყოფნისათვის აუცილებელი ნიშანი—
ინდივიდუალობა, გაითქვიფა სხვებში და დაემონა სხვას. „მოგვე-
წონა სხვისი ჰკუით ჩანჩალი“ და ლამის არის ადამიანმა მთელი
არსებობა მას შეაღიოს. როცა ადამიანი გახდება „ყველაობა“
(«Всѣмство»), ჩადგება „ჩვენ ყველა“-ს რიგში, გაითქვიფება სხვებ-
ში, მაშინ იგი უარს ამბობს თავისთავად-ყოფნაზე, გადაიქცევა იმ-
ად, რაც არიან სხვები, ე. ი. უპიროვნო, გაუცხოებულ არსებად.

დოსტოვესკის დროინდელ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ყვე-
ლაფერი ვაჭრობის საგნადაა ქცეული, ყველაფერი უმანკო და
წმინდა დასალუბავადაა განწირული. გაუცხოებულ გარემოში ბა-
ტონობს ფული, საქონელივით იყიდება და მონასავით ხელიდან
ხელში გადადის სილამაზით შემკული ქალი, ხოლო სიკეთითა და სუ-

წმინდით აღსავსე ადამიანს საზოგადოება იდიოტად თვლის. დოსტოევსკის აზრით, კაცობრიობას დაღუპავს „დასავლეთელობა“. რადგანაც იქ მიაჩნიათ, რომ ტექნიკური აღმოჩენებით, ცივილიზაციით შეუძლიათ გადაარჩინონ ადამიანი. დიდი შემოქმედი ილაშქრებს ფულის ყოვლისშემძლე ძალის და ნატურალიზმის წინააღმდეგ, მაგრამ მისი ეს „ამბოხი“ ნიადაგსაა მოკლებული, რადგან იგი კატასტროფის საფრთხისაგან ხსნის ერთადერთ გზად სახავს რელიგიას, ღმერთის რწმენის აღდგენას ადამიანთა გულებში. გაუცხოების ერთი სახის მოხსნა გამოიწვევს ღმერთისადმი მორჩილებას, ე. ი. გაუცხოების სხვა ფორმის დაბრუნებას. დოსტოევსკის ზრუნვა ადამიანის გადარჩენისათვის წრეში ტრიალია და არა ადამიანის მთლიანი თვითმოპოვების რეალური გზა. ერთი სიტყვით, თავის შემოქმედებაში დასრულ აქტუალურ პრობლემებს მან ვერ მოუწინააღმდეგა ზწორი გადაწყვეტა.

დოსტოევსკიმ გენიალურად განჰკვრიტა ტექნოკრატიის დამკვიდრების და კერძო მეცნიერების გაუნივერსალების საფრთხე, მან მიუთითა ადამიანის დამონების იმ ახალ ვითარებაზე, რომელიც ჩვენს საუკუნეში ტექნიკური გაუცხოების სახელით აღინიშნა. პოზიტივიზმის მოწინააღმდეგე მწერალმა აღწერა ე. წ. „Homo faber“-ები, რომლებიც მხოლოდ მათემატიკასა და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებს სცემენ თაყვანს, რომელთაც ადამიანური ურთიერთობანი მათემატიკურ გამოთვლებზე დაჰყავთ და პიროვნების მისწრაფებებს და ქცევებს ფორმულებით ასახავენ, ამ პირობებში ადამიანი გადაიქცევა რაღაც ტექნიკურ ერთეულად და იგი უკვე პასუხს აღარ აგებს თავის მოქმედებაზე. „ეკკლიური ჰკუის“ ნაყოფმა — საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა განვითარებამ და მსოფლმხედველობამ, რომლის მიხედვითაც ადამიანში მიმდინარე სულიერი პროცესები მატერიალურის შედეგი ყოფილა და არა ზებუნებრივი ძალის, დოსტოევსკის აზრით. დიდი ზიანი მიაყენა კაცობრიობას: მოკლა ღმერთი, ეთიკური ნორმების და საერთოდ ადამიანის ყოფიერების დამდგენი უზენაესი არსება და წინა პლანზე წამოსწია მცნება: „ყველაფერი ნებადართულია“.

ივანე კარამაზოვმა („ძმები კარამაზოვები“) თავისი ანალიტიკური გონებით ბევრი შეუსაბამობა აღმოაჩინა ღვთისმეტყველთა ტრაქტატებში, ხოლო საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების დასკვნების საფუძველზე უარყო ღმერთის არსებობა. აქედან გამომდინარე შედეგი კი მეტად სავალალო აღმოჩნდა: შთააგონა რა სმერდიაკოვს, რომ ღმერთი არ არსებობს და, მაშასადამე, ყველაფერი

დამეებულიაო, მოაკვლევინა მამა. მართალია, ივანეს ხელები სისხლით არ მოსვრია, მაგრამ იგი მკვლელობის აქტის შემსრულებელი მეტადაა დამნაშავე. რადგანაც მან ასწავლა, თუ როგორ უნდა მოეკლა. იგი „თეორიული“ ჯალათია და არა პრაქტიკული, მაგრამ პრაქტიკა თეორიითაა განსაზღვრული. მთავარი მკვლელი სწორედ თქვენ ბრძანდებით, მე კი მხოლოდ თქვენი მოსამსახურე ვიყავო — ეუბნება სმერდიაკოვი ივანეს, ხოლო ეს უქანასკნელი თვითონვე აცხადებს, „მან (სმერდიაკოვმა) მოკლა, მე კი ვასწავლე, რომ მოეკლა“. სმერდიაკოვი იგივე ივანეა განსხვავებული ფიზიკური აღნაგობით, იგი ივანეს სულის მეორე, სატანური ფენის რეალური განხორციელებაა, ძმია სისხლისმიერი და სულისმიერი.

ღმერთის უარყოფიდან გამომდინარეობს ყოველი სისამაგლე, მათ შორის, მკვლელობა და თვითმკვლელობა. თუ კაცობრიობა არ დაუბრუნდება შემოქმედს, იგი დაიღუპება. თუ ღმერთი არის, მაშინ ყველაფერი მისი ნებაა, თუ არაა ღმერთი, მაშინ ნება ადამიანისაა და იგი მოვალეა, განაცხადოს ეს თავისი თვითნებობა. აი, თვითმკვლელობის გამამართლებელი თეორია (რომანიდან: „ავსულები“): ყველა არსებას და მათ შორის ადამიანს, ახასიათებს ეგოიზმი (თვითშენარჩუნების პრინციპი). ასეთივე სწრაფვა ამოძრავებთ იმ საგნებს, რომლებთანაც ურთიერთობა უხდებათ ადამიანებს. ამის გამო არსებობს ბრძოლა მათ შორის. ამ ბრძოლას აქვს დასაწყისი და დასასრული: დასაწყისი ემთხვევა ადამიანის წარმოშობას მაიმუნისაგან, ხოლო დასასრული საგნების კრებადობრივად დაშორებით. ადამიანმა ჯერ გამოიგონა, შექმნა საგანთა კომბინაცია და მას სახელად უწოდა ღმერთი, მერე კი გააუცხოვა იგი და დაემონა მას. ადამიანი იბრძოდა, მაგრამ ვერ გაიმარჯვა და ბოლოს კი დაემორჩილა საგნებს. თუმცა საქმე მთლიანად არ დამთავრებულა, ადამიანი ისევ განაგრძობს ბრძოლას და ცდილობს საგნებისაგან თავის დაღწევას. განთავისუფლების ერთ-ერთი გზა ასეთია: რადგანაც ადამიანის დამორჩილება საგნებისადმი გამოწვეულია სიცოცხლის შენარჩუნების სურვილით და მას თუ უნდა აქედან განთავისუფლება, მაშასადამე, უარი უნდა თქვას თავის არსებობაზე, რაც თავისთავად გამოიწვევს ღმერთის წარმოდგენის გაუქმებას. სიცოცხლის სიყვარულმა წარმოშვა ღმერთი, სიცოცხლის მოძულება დაამხოვს ღმერთს. „მე არ შესმის, როგორ შეეძლო აქამდე სცოდნოდა ათეისტს, რომ ღმერთი არაა და უმაღლეს არ მოეკლა თავი? შეიგნო, რომ ღმერთი არაა და იმავე დროს არ შეიგნო რომ თვით ექვეც ღმერთად — სრული სიბრძნეა“. ღმერთის უარ-

ყოფა ადამიანს თავად აქცევს ღმერთად, აბსოლუტური თავისუფლების მქონე არსებად და ღმერთკაცის ადგილს დაიკავრს კაცღმერთი. ადამიანს შეუძლია განახორციელოს ნებისყოფის უმაღლესი აქტი: მოიკლას თავი, რათა დაამტკიცოს თავისი „ქედუხრელობა და ახალი საშინელი თავისუფლება“.

დოსტოვესკისთან არსებობენ არა მარტო ჩვეულებრივი ადამიანები, არამედ ე. წ. „ზეკაცები“, ნორმიდან გადმოსულები, რომლებმაც სურთ, დადგნენ სიკეთისა და ბოროტების იქითა მხარეს. ზეკაცი უარყოფს საყოველთაოდ მიღებულ მორალს და ინდივიდის ძალაუფლებისადმი ნებას აყენებს ყველაზე მაღლა. ერთადერთი ღმერთი, რომელსაც იგი ღებულობს, ეს არის საკუთარი მე. მისი ქცევის ყოველი მოტივი გამოიყენება საკუთარი მიზნისათვის.

რასკოლნიკოვის სახე ფილოსოფიურ რომან „დანაშაულსა და ზასჯელში“, ეს არის გზადაბნეული ადამიანის ისტორია. ისტორია იმ ადამიანისა, რომელსაც გადაუწყვეტია გახდეს „ზეკაცი“, ისეთი რჩეული, რომელსაც ყველაფრის უფლება აქვს. დოსტოვესკი რასკოლნიკოვის იდეების თვითნებობის მხილებისას თითქოს იცავს კაცობრიობას იმ საშინელებისაგან, სანამდეც შეიძლება „ზეკაცმა“ მიიყვანოს იგი.

რასკოლნიკოვის აზრით, ხალხი საზოგადოდ ორ წყებად იყოფა: ერთია — ჩვეულებრივი ადამიანი, ე. ი. ის მასალა, რომელიც მხოლოდ თავის მსგავს შთამომავლობას იძლევა, მეორე კი — არაჩვეულებრივი, რომლებსაც საკუთარი უნარისა და ნიჭის წყალობით შეუძლიათ თავის წრეში ახალი სიტყვა თქვან, ისინი თხოულობენ, რომ უკეთესი მომავლისათვის აწმყო დაირღვეს. თუ იდეა ითხოვს მსხვერპლს, ნება ეძლევათ საკუთარი სინდისით სისხლიც დაღვარონ. ხალხის უმეტესობა არ აღიარებს მათ ასეთ უფლებას, სჯის მათ სიკვდილით, მაგრამ შემდგომი თაობები ამავე ხალხისა შათ ძეგლს უღდამენ და თაყვანსა სცემენ. პირველი წყება მხოლოდ აწმყოს უფალია, მეორე კი მომავლისა. პირველი ქვეყნიურების დაცვასა და გამრავლებას ემსახურება, მეორეს კი წინ მიჰყავს ქვეყნიერება და გარკვეული მიზნისაკენ მიაქანებს. მაგრამ „არაჩვეულებრივებს“ ყოველთვის არ სჯიან სიკვდილით, ისინი ზოგჯერ სიცოცხლეშივე იმარჯვებენ, აღწევენ მიზანს და თვით იწყებენ სხვათა დასჯას.

რასკოლნიკოვისათვის „ზეკაცობის“ იდეალი არის ნაპოლეონი, მას სწადია ნაპოლეონობა, დიდი სურვილი აქვს თავისი თავი გამოცადოს „ზეკაცის“ როლში. თეორიის გასამართლებლად და

პრაქტიკაში გასათარებლად იგი ჩაიდენს მკვლევრობას, მაგრამ ამის შემდეგ საშინელ მდგომარეობაში ჩავარდება. მთელ მის სხეულსა და სულს წამლავს მის მიერ მოკლული ადამიანის სისხლი, თუმცა კიდევ უფრო მეტად ის აწამებს, რომ იგი არ გამოდგა „ზეკაცი“, რომ ვერ გადაინაცვლა სიკეთისა და ბოროტების იქითა მხარეს.

განათლებულმა სტუდენტმა მოკლა მევენახე, საზოგადოების წუთბელა, მაგრამ ირკვევა, რომ ძალზე ღარიბი რასკოლნიკოვი სრულიად არაა დაინტერესებული ნაძარცვი ნივთებით. მისი ძირითადი შიზანი იყო ტრადიციულ-ქრისტიანული მორალისაგან გადახვევა, მის მიერ დაკანონებული პრინციპების უარყოფა, იგი ფიქრობს, რომ კლავს პრინციპს და არა ადამიანს. დოსტოვესკი, რომლისთვისაც ძირითადს არ წარმოადგენს სოციალური საკითხები, ყველაფერს ქრისტიანული ეთიკის დებულებებიდან ამოსვლით აფასებს: არავის არა აქვს უფლება ვინმეს მოკვლისა, რადგანაც აქ უგულებელყოფილია ათ მცნებათაგან ერთ-ერთი: „არა კაც ჰკლა“, ამ დევნიის დარღვევა კი უპირველესი ცოდვაა. რასკოლნიკოვი ყველაფრისთვის მზადაა, ოღონდ შეიმსუბუქოს სულის ტანჯვა, იმიედის თვალთ შესტქერის ფიზიკურად სუსტ, მაგრამ მორწმუნე და, მაშასადამე, სულიერად ამბლებულ ქალს, რომელიც მას ეუბნება: „წადი ამავე წამს, დადექ ჯვარედინ ქუჩაზე, თაყვანი ეც და ეამბორე ჯერ დედამიწას, რომელიც შენ შეაგინე, მერე მთელ ქვეყანას ოთხსავე მხარეს და ხმაშალა უზხარი ყველას: „მე მოვკალი!“ - ღმერთი მაშინ კვლავ მოგანიჭებს სიცოცხლეს“... „უნდა ტანჯვა იკისრო და ცოდვა მოინანიო, აი რა არის საჭირო“. რასკოლნიკოვის განწმენდა ხდება კატორღაში, სადაც იგი. დაძალების გარეშე, ხელში აიღებს სახარებას. რაც უფრო ნადგურდება ადამიანში ზეკატური იდეები, მით უფრო ნათელი და ახლობელი ხდება ღმერთი და იგი უბრუნდება წმინდა რელიგიურ სამყაროს.

„ზეკაცად“ გახდომის სურვილმა, ამის დასამტკიცებლად პრაქტიკული ნაბიჯის გადადგმამ, მონანიებამ და ტანჯვის გზამ იგი მიიყვანა ქრისტესთან, სადაც იწყება ახალი ამბავი, „ამბავი ადამიანის თანდათანობით გარდაქმნისა და ერთი ქვეყნიდან მეორეში გადასვლისა, სრულიად ახალი, ჯერ უცნობი, ნამდვილი ცხოვრების გაცნობისა“.

დოსტოვესკის მიერ დასმული პრობლემა ადამიანის თავისუფლებისა, ამ შემთხვევაში ასეთ გადაწყვეტას იღებს: არ არსებობს უნაპირო, „ზეკატური“ თავისუფლება. ადამიანის თავისუფლება შე-

მოფარგლულია მორალით და არა მარტო შემოიფარგლება, არამედ ხდება მისი საკუთრება. არასწორი იდეების მატარებელი ადამიანი მონა ხდება ამ იდეებისა. თავისუფლება, თუ მას გავიგებთ დევიზით „ყველაფერი დასაშვებია“, ანადგურებს ადამიანს. ადამიანი მაშინ თავისუფლდება ქეშმარიტად და მაშინ იმარჯვებს, როცა რწმენაზე დამყარებული ზნეობრივი კანონი ჩაახშობს და დაჯაბნის თეორეტიკოს-ეგოისტს.

კიდევ ბევრი მაგალითის მოტანა შეიძლება მწერლის შემოქმედებიდან, მაგრამ მოტანილიც საკმარისია იმის საჩვენებლად. თუ როგორია მისი ფილოსოფიური იდეების დიალექტიკა: მოკვდა უზენაესი, ყველაზე მთავარი მფარველი ადამიანებისა, ტრადიციულ ღირებულებებს საყრდენი გამოეცალა, რადგანაც არ არსებობს ღმერთი, არ არსებობს უკვდავება, არ არსებობს სიკეთეც, ყველაფერი დასაშვებია, პიროვნება ქაოსის წინაშე დადგა, ხოლო ყოველივე ამისაგან თავდასაცავი დოსტოევსკისეული გზის შესახებ ზემოთ მივუთითეთ.

იგივე პრობლემა — „ღმერთის სიკვდილი“ და ამის შემდეგ ადამიანის ყოფიერების რაობა და მისი მომავლის გზა — დგას ფრ. ნიცშეს წინაშე.⁹ მაგრამ საკითხის გადაწყვეტა და საერთოდ მომავალი მას სხვაგვარად ესახება. უფრო ზუსტად, ნიცშეს იდეალი აბსოლუტურად ეწინააღმდეგება დოსტოევსკის იდეალს.

დაემხო ქრისტიანობის ბატონობის ხანა; ქრისტიანობა უკვე ვეღარ ასრულებს იმ მისიას, რასაც იგი ადრე ასრულებდა. ქრისტეს რწმენამ უკვე დაკარგა ნდობა, დარჩნენ მხოლოდ „ღვთის საფლავები და საფლავთა ძეგლები“. აი, როგორ აღწერს ფრ. ნიცშე ღმერთის სიკვდილის ფაქტის მცნობას თავის ნაწარმოებში „მხიარული მეცნიერება“: თქვენ არ გსმენიათ იმ შერეკილი კაცის (tollen Menschen) შესახებ, რომელიც ნათელ დილით ანთებული სანთლით გამოვიდა მოედანზე და გაპყვიროდა: „მე ვეძებ ღმერთს! მე ვეძებ ღმერთს!“. აქ მრავლად იყვნენ ურწმუნონი და დასცილდნენ ღმერთის ძებნულ კაცს. ხომ არ დაიკარგა იგი? — ამბობ-

⁹ საერთოდ, ბევრს წერენ თ. დოსტოევსკისა და ფრ. ნიცშეს ურთიერთობაზე. ლ. შესტოვის მტკიცებით ისინი არიან ძმები, უფრო მეტიც, ტყუპი ძმები — Л. Шестов. Достоевский и Ницше, Берлин, 1922. ხოლო თვით ნიცშეს ალიარებით „დოსტოევსკი ერთადერთი ფსიქოლოგია, რომლისგანაც მე შემიძლია რაღაც ვისწავლო (...des einzige Psychologe von den ich etwas lernen konnte), მასთან ნაცნობობა მე მიმაჩნია ჩემი ცხოვრების უმშვენიერეს წარმატებად“ — Nitsches Werke, Bd. VIII, გვ. 198.

და ერთი. ხომ არ დაიბნა როგორც ბავშვი? — უმატებდა მეორე. დამალვა ხომ არ უნდა მას? იქნებ ჩვენი ეშინია? ხომალდით ხომ არ მიცურავს? იქნებ მოგზაურობს? — გაპყვიროდნენ ურწმუნონი და ლაზღანდარობდნენ. ეს შერევილი კაცი მათ შუა მოექცა და გასკოლა თავისი მზერით. სად არის ღმერთი? — მე შემიძლია მოგახსენოთ. ჩვენ მოკვალით იგი — თქვენ და მე! ჩვენ ვართ მკვლელები! მაგრამ როგორ შევძელით ამის ჩადენა? როგორ ვშთანთქმეთ ზღვია უძირო?... რა საქმე ვქენით, ჩამოვაცილეთ დედამიწა მზეს მანათობელს? სად მიდის იგი? ანდა ჩვენ საით მივეხეტებით? შორს ყოველ მზისგან? ან არ ებორძიკობთ განუწყვეტილად? როგორც უკან, ასევე გვერდით, წინ და ყოველი მიმართულებით? განა კვლავ არის ზევით და ქვევით? და არ ვიბნევით უსასრულო არარას წინა? ხომ არ აცივდა? და ღამეები უფრო და უფრო არ ბნელდებიან? განა ფარანი არ გეკირდება დღის სინათლეზე? განა არ აღწევს კაცთა მოდგმამდე მესაფლავეთა ნიჩბების ხმები? ასამარებენ დიდ შემოქმედს შეუბრალებლად. განა არ ვგრძნობთ გვამის გახრწნის სუნს — თვითონ ღმერთებიც იხრწნებიან! ღმერთი მკვდარია! ღმერთი მკვდარია! და ჩვენა ვართ მისი მკვლელები! ჩვენმა მახვილმა მოკლა იგი, ყველაზე წმინდა და დიდებული... ვინ ჩამოგვრეცხავს ამ სისხლს ნეტავი, რომელი წყალი განგვიწმენდს ხელებს? ჩვენთვის ძალიან დიდი ხომ არ არის ამ საქმის მნიშვნელობა? რათა ვიყოთ ღირსეულნი მისი, ჩვენ თვითონ ხომ არ უნდა გავხდეთ ღმერთები¹⁰?

როგორც აღნიშნავენ, ღმერთის სიკვდილის ფაქტი ნიცშესათვის არ არის დიდი სიხარულისა და ალტაცების მომგვრელი¹¹. ძველი ტრადიციების მსხვრევა ტრაგიკულ განწყობილებას იწვევს, მაგრამ წინ გადაშლილია ახალი პერსპექტივები, უნაპირო და შეუზღუდველი ყოფა, რაც ერთგვარი სიხარულის გრძნობას უნდა აღვივებდეს.

ღმერთის სიკვდილის შემდეგ ადამიანს გამოეცალა ნიადაგი, ადამიანში დაისადგურა შიშმა და უიმედობამ, რადგანაც იგი მარტოდმარტო დარჩა. მან აღარ იცის, ვინ დასახოს გზის გამკვლეველ

¹⁰ Nitsches Werke, Bd. VI, 1919, გვ. 189, 190.

¹¹ აღსანიშნავია, რომ ახალგაზრდობაში ნიცშე მორწმუნე იყო, შემდეგ მან უარყო შემოქმედის არსებობა. ზოგიერთი მკვლევარი ამ ფაქტით ხსნის ნიცშესა და ვაგნერის ტრაგიკულ ურთიერთობას (და მათ მხედველობაში აქვთ კომპოზიტორისა და ფილოსოფოსის სამაგალითო მეგობრობა და შემდეგ ასევე სამაგალითო ურთიერთდავიწყება).

და ამიტომ ყველაფერზე უარს ამბობს. იგი გახდა ნიჰილისტი. ადამიანის ყოფიერების ასეთ შეფასებაში ფ. ნიცშე ძალიან ჰგავს თ. დოსტოევსკის და ა. შოპენჰაუერს, მაგრამ თუ პირველი იმედს ღმერთზე ამყარებს, ხოლო მეორე ვერაფერს სასიკეთოს ვერ ხედავს მომავალში და გეთუფაობს ასკეტად გახდომის გზას და სრულ პესიმიზმს, ნიცშესათვის ამის შემდეგ იწყება მომავალი, „გაადამიანების“ პროცესი. ნიჰილიზმი, რომელიც უბედობასთანაა წილნაყარი და ნიშნავს აწმყოსა და მომავალზე უარის თქმას, დამლუპველია ისედაც დაღუპული საზოგადოებისათვის. ნიჰილისტად დარჩენა არ არის მიზანი. ნიცშესეულ ნიჰილიზმში უკვე ჩანს პერსპექტიული გზა, იგი დასასრულის დასაწყისია, ძველის ნგრევამ და უარყოფამ ნიადაგი უნდა მოუზნადოს ახლის გაჩენას და განვითარებას. ძველი ღირებულებების გადაფასების პროცესში უნდა დაიწყოს ახალი ღირებულებების შექმნა. მიუხედავად იმისა, რომ თანამედროვე ეპოქა წარმოადგენს სასიცოცხლო ძალების ჩამკვლელ, ტრაგიკულ, დაცემულ ისეთ ხანას, სადაც გაბატონებულია პეა-მიზმი, მექანიკური პროცესების უპიროვნო უძრაობა, სადაც ყველა პრობლემა ჩამოყვანილია კმაყოფილება-უკმაყოფილებაზე, მასში (ე. ი. იმ ეპოქაში), აგრეთვე, ჩანს აღორძინებისა და განკურნების უნარი.

ნიცშე უარყოფს მის თანადროულ ბურჟუაზიულ საზოგადოებას¹², მაგრამ ეს სრულიად არ ნიშნავს ანტაგონიზმის უარყოფას და ბრძოლას ადამიანის გამაუცხოებელი სოციალური პირობების წინააღმდეგ, მისი ამბოხი ასევე ადამიანთა დამონების ახალ მიზნებს ემსახურება. მისთვის მიუღებელია ყოველი სოციალური თანასწორობა, რადგანაც თანასწორობა ადამიანთა ყოველი ინდივიდუალური ნიშნის წაშლასა და მათ გათანაბრებას ნიშნავს. იგი ზიზღით შესცქერის დემოკრატიისა და სოციალიზმის იდეებს და ოცნებობს. ძლიერთა ნების გაბატონებაზე. მას არ ესმის სოციალიზმის თანასწორობის ცნების ნამდვილი შინაარსი, რომელიც ყველა ადამიანის სრულ უფლებრიობაში, პიროვნებებს წინ წამოწევაში, მისი გაუცხოების ყოველი სახის გადალახვაში, ინდივიდისა და საზოგადოების სრულ ჰარმონიულობაში მდგომარეობს. ტექნიკამ და ცი-

¹² ნიცშემ მიუთითა ბურჟუაზიული კულტურის კრაზუსზე. მიუხედავად იმისა, რომ „...ეს კრიზისი ნიცშეს მიერ გააზრებულია, როგორც მთელი ევროპული კაცობრიობის უბედურება. — ამდენად ამ კრაზუსს საზღვრება უზომოდ გაუარყოფებელია, კუშმარტი შინაარსი კი ყალბად არის დანახული, — ... ერთი რამ ცხადია: ნიცშეს ფილოსოფიაში მოხდა ევროპული საზოგადოების შავნით მამდნარე გარკვეული ღრმა კრიზისული პროცესების სწორი უკუფენა“ — თ. ბუაჩიძე, ფ. ნიცშე. წიგნში: XX ს. ბურჟუაზიული ფილოსოფია, თბ., 1970, გვ. 27.

ვილიზაციამ ადამიანებში შეასუსტა თანდაყოლილი ინსტინქტები და მისი განკურნება—გამოჩანმრთელებისათვის საჭიროა ბუნებრივი ლტოლვების აღდგენა. ადამიანის ნამდვილი სახის შექმნა შესაძლებელი იქნება მაშინ, როცა იგი განიტვირთება ისტორიზმის სინდიზმისაგან. ადამიანი ძველად უფრო „მხიარული“ და ჯანსაღი იყო, რადგანაც დატვირთული არ იყო ისტორიით. წარსული დაღეჭილა ინდივიდის სულში და იგი აუცილებლად უნდა განიწმინდოს ყოველგვარი ტრადიციული კერპებისაგან, უნდა დაიმსხვრეს ძველი კერპები, ე. წ. მუდმივი ღირებულებები: ჭეშმარიტება, გონება, სიკეთე, ადამიანობა, ალტრუიზმი, თანასწორობა... ადამიანმა უნდა დასძლიოს ატავისტური შიში და უნდობლობა ახლის მიმართ. ადამიანის ერთ-ერთი სპეციფიკური ნიშანი — მეხსიერება — ნიცშეს აზრით, დამლუპველია პიროვნებისათვის. იგი შენატრის ცხოველს, რომელსაც აქვს დავიწყების უნარი. ცხოველი, რომელიც ცხოვრობს მხოლოდ აწმყოთი და არაფერი იცის თავისი ჭიშის წარსულზე, ადამიანზე ბედნიერია. თავისუფლების მოპოვებისათვის საჭიროა ადამიანმა დაივიწყოს თავისი და კაცობრიობის წარსულის ხსოვნა; როცა იგი გადალახავს ყოველგვარ ადამიანურს, მაშინ მიეცემა უნარი ზეადამიანურთან ზიარებისა.

ადამიანის პრობლემა ნიცშესთან კავშირშია ქრისტიანული რწმენის გაქრობისა და ძველი ტრადიციებისა და კავშირების დაშლასთან. შემოქმედის სიკვდილში დარწმუნებულმა ადამიანმა თვალი უნდა გაუხსნოს სინამდვილეს, თავი უნდა დაანებოს ზეცას და ჩამოვიდეს დედამიწაზე. ნიცშე წარმოგვიდგება ნორმიდან გადმოსულ ისეთ აჯანყებულ მოაზროვნედ, რომელიც უარყოფს საუკუნეებით განმტკიცებულ ქრისტიანულ გარემოცვას, იქ შექმნილ ნორმებსა და კანონებს. იგი უკუაგდებს ჭეშმარიტების შესახებ ადრე არსებულ შეხედულებებს და მწვავედ აკრიტიკებს ადამიანის გაუცხოების მთავარ მიზეზებს — ქრისტიანობასა და მორალს (ნიცშე მიუთითებს აგრეთვე გაუცხოების სხვა ფორმებზეც. მაგ: ფული, ქორწინება, ბურჟუაზიულ-ბიუროკრატიული სახელმწიფო აპარატი და სხვ.), აღნიშნავს ადამიანის გაუცხოებას მორალში, ადამიანზე თავსმოხვეულ ეთიკურ ნორმებში; როცა ნიცშე, მოითხოვს ღირებულებათა გადაფასებას, მას, პირველ რიგში, მხედველობაში აქვს სწორედ ქრისტიანობა და მისი „ფარისევლური“ მორალი.

თუ მორალის მკვლევარი ფილოსოფოსები უმეტესად ეხებიან ამ ფენომენის დანიშნულებას და იკვლევენ მისი არსებობის პირობებს, მის მნიშვნელობას ადამიანისათვის, ნიცშემ მორალი პრობ-

ლემად აქცია და უარყო იგი. მისი აზრით, მორალის წარმოშობა და არსებობა გაპირობებულია ადამიანური სარგებლიანობით, იგი შეფარდებითი ხასიათისაა და ამიტომ მას არ შეიძლება ჰქონდეს თავისთავადი, დამოუკიდებელი მნიშვნელობა. მორალს არა აქვს აბსოლუტური ღირებულება და ამიტომ იგი ვერც შეეა ფილოსოფიის მარადიულ საკითხთა რიცხვში.

სწორედ მორალმა და ქრისტიანობამ, სიკეთისა და სათნოების დესპოტიზმმა დააუძლურა ადამიანი, აქცია იგი ფიზიკურ და სულიერ იმპოტენტად; ხოლო ცივილიზაციისა და კულტურის განვითარებამ ადამიანი გაუტოლა შინაურ ცხოველს, ავტომატურ მანქანას. ადამიანს აღარა აქვს წარმოდგენა თავისი ცხოვრების საზღვრისზე, მას არ გააჩნია ბრძოლის გზით უკეთესი მომავლის შექმნის უნარი. დაკანონებულია, რომ საზოგადოებრივ ნორმებს ინდივიდობრივად უნდა დაემორჩილოს, მან უნდა დაკარგოს თავისი პიროვნელობა და უნიკალობა. ტრადიციული ზნეობის კანონები წარმართავენ ინდივიდთა მოქმედებას. მორალი მხოლოდ ფიზიკური არსებობის დაცვას ემსახურება, იგი გამოსადეგია საშუალო ადამიანისათვის, რამდენადაც ეხმარება მშიშარა და დაცემულ კაცს არსებობის შენარჩუნებაში. ეს ჩვეულებრივი არსება ჩავარდნილია მასზე ნორგებულ გარემოში, მის ცხოვრებას და არსებობას ციკვს ტრადიციულად დაკანონებული მორალური ნორმები, იგი უმოქმედო, სტატიკური არსებაა. ასეთი უმწეო და შეგუებული ადამიანი თავს ვერ დააღწევს გაუცხოებას, იგი არც არასოდეს იზრუნებს თავის თავის განთავისუფლებაზე.

მორალი „ჯოჯური“ ინსტიტუტების განხორციელებას ემსახურება, ადამიანი კი არის ამ ჯოჯის ისეთი ერთ-ერთი წევრი, რომელიც შეზღუდულია ბრბოსაგან და ემორჩილება მის ინტერესებს. ერთი სიტყვით, ადამიანს დაუკარგავს თავისი ინდივიდუალობა, იგი ჩავარდნილია და გათქვეფილია თავისთავადობაწაშლილ ორგანიზაციაში, მოვალეობისა და ჯერარსობის ცნებით მიჯაჭვულია ჯოჯზე და ემსახურება მას. მოვალეობა, რაც სინამდვილეში მორალური თავისუფლების საფუძველს წარმოადგენს, ნიცშეს მიხედვით, ადამიანის დამონების და გაუცხოების ძირითადი პირობაა.

ყოველი საზოგადოება, ნიცშეს აზრით, ადამიანს გადააქცევს საზოგადოების წევრად, ვულგარულ არსებად, ჯოჯის ქვემდებარედ. ამ პირობებში ერთი ადამიანი არ განსხვავდება მეორისაგან და ამასთანავე გამოირიცხება ზუსტი თვითშემეცნება, რადგანაც თავისი თავის შეფასება გაშუალებულია სხვათა შეხედულებებით, სუბი-

ექტის ყოველი წარმოდგენა საკუთარ თავზე არის საზოგადოების, სხვა ადამიანების მასზე წარმოდგენა, ადამიანმა არ იცის, თუ ვინ არის თვითონ. „თვითგანსაზღვრების“ ადგილს იჭერს „სხვათაგანსაზღვრება“ და, საერთოდ, სხვების აზრს მეტი ღირებულება აქვს მისთვის, ვიდრე საკუთარს. ნიღბით მოვლენილი და არაგულწრფელი არსებობა არ გვაჩვენებს ადამიანის ნამდვილ სახეს, იგი მოჩვენებითი და არანამდვილი ყოფიერებაა. სინამდვილეში ადამიანები ინდივიდები არიან და ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან, მაგრამ საზოგადოებას შეუძლია მათი ერთმანეთთან ისეთი დაახლოება, რომ წაშალოს ეს განსხვავებულობა. საზოგადოების მტრული დაპირისპირებულება ადამიანის მიმართ მისი პიროვნულობის ნიველირებაში მდგომარეობს. მაშინ, როცა პიროვნება არავის და არაფერს არ დაექვემდებარება, ყურადღებას არ მიაქცევს არც ღმერთს და არც საზოგადოებას, მიაღწევს იგი სრულ თავისუფლებას. უფრო მეტიც, ადამიანის ახალი და უმაღლესი ასეთი სახე წარმართავს და აფუძნებს ყოველივე არსებულს, იდეალურს თუ საზოგადოებრივს. პიროვნების შექმნისათვის ადამიანი უნდა დაუპირისპირდეს საზოგადოებას, რაც ჯოგს უნდა, მას არ უნდა უნდოდეს. მისი ქცევა განპირობებული უნდა იქნას საკუთარი განუმეორებელი სულიერი ორგანიზაციით, მან თვით უნდა შექმნას საკუთარი კანონები. ნიცშეს ეს თვალსაზრისი ეწინააღმდეგება მორალური თავისუფლების ნამდვილ გაგებას, რამდენადაც ამ უკანასკნელის არსი სწორედ მორალური აუცილებლობის და თავისუფლების არსებობის ერთიანობაში მდგომარეობს. თავისუფლების ნიცშესეული გაგება წმინდა სუბიექტივიზმია, იგი ემსახურება ანარქიზმსა და თვითნებობის დამკვიდრებას. ადამიანის გარედან (ღმერთის) განსაზღვრის დროს იკარგება სუბიექტის აქტივობა, მაგრამ არც სუბიექტივიზმია სწორი და „სასარგებლო“ თეორია, რადგანაც ადამიანისათვის განუსაზღვრელი უფლებების მინიჭება აუცილებლობით გადაიზრდება ვოლუნტარიზმში და წინ წამოიწევს „ყველაფერი ნებადართულია“-ს ფილოსოფია.

ნიცშეს მიხედვით, ადამიანის ცხოვრების მთავარი მამოძრავებელი ძალა არის ლტოლვა ძალაუფლებისაკენ. სხვაზე გაბატონება, სხვისი დამორჩილება გულისხმობს ამ „სხვების“ საშუალებად გამოყენებას. ეს ლტოლვა ისე ღრმად არის გამჭდარი და ისე ძლიერია მისი ძალა, რომ თუ ინდივიდს არა აქვს საშუალება სხვაზე გაბატონებისა, იგი ცდილობს თავისი თავის დამორჩილებას და დათრგუნვას. ადამიანის ამ ბუნებრივ, ინსტინქტურ მდგომარე-

ობას ნიღბავს მორალი, რომელიც გარედან ჩამოეფარება ნამდვილ ზრახვებს და ყოველგვარ გამოვლენას ანიჭებს ფარისევლურ ხასიათს. რმწათვის, რათა ბრძოლა იყოს გაწინვლელბული. თვალსაჩინო და შეუნიღბავი, საჭიროა მორალის უარყოფა.

ღმერთის სიკვდილისა და ქრისტიანული მორალის დაძლევის შემდეგ იწყება ზეადმავალი პროცესი, გზა ზეკაცისაკენ. ეს გზა არის ძლიერ ძნელი და ბევრი დაბრკოლების გადამლახავი. პროცესი იწყება ადამიან—აქლემის საფეხურზე, გაივლის ლომ-ადამიანის კიბეს და მთავრდება იქ, სადაც ადამიანი იქცევა ბავშვად.

ადამიანი—აქლემი ღმერთის მორწმუნეა, იგი დატვირთულია იმ სიმძიმით, რომელსაც ტრადიციული ღირებულებები ეწოდება. სწორედ ეს ღირებულებები აუტხოებენ და იმონებენ ადამიანს. ტრადიციებით გამსჭვალული ადამიანი უნდა განმარტოვდეს თავის თავთან, მან აქლემივით უდაბნოს უნდა მიაშუროს და გადასინჯოს ღირებულებები, თავრთავთან დარჩენილი ადამიანი გააცნობიერებს თავის ყოფას და დარწმუნდება მორალურ ღირებულებათა გადაფასებასა და მათი მოსპობის აუცილებლობაში. ასეთ საფეხურზე მყოფი არსება უკვე აღარაა ჩვეულებრივი ცხოველი—ადამიანი, იგი უმაღლესი ადამიანია.

უმაღლესი ადამიანი შინაგანმა რეფლექსიამ მიიყვანა იმ დასკვნამდე. რომ ყოველგვარი ადამიანური ზიზლის ღირსია, რომ საჭიროა მათი უგულებელყოფა. მაგრამ ასეთი ადამიანიც ზიზლს იმსახურებს იმის გამო, რომ იგი სტატიკური არსებაა და არ შესწევს უნარი ქვემარტების განხორციელებისა. ზეკაცისაკენ მიმავალ გზაზე ისიც უნდა შეეწიროს უმაღლეს მიზანს. ადამიანი უნდა გახდეს მოქმედი, ყოველივე ხელისშემშლელის პრაქტიკულად გამანადგურებელი, აქლემი უნდა იქცეს ცხოველთა შორის ყველაზე ძლიერად — ლომად. ასეთ საფეხურზე ადამიანი არის განბედავი, შეუპოვარი და უღმობელი. ახალ საქმეს ბევრი დაბრკოლება შეხედება წინ, მიმდინარეობს სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლა და ადამიანი—ლომი უნდა შეერკინოს ძველი ტრადიციების დამცველ ბრბოს. ბრძოლის პროცესში ხმარებიდან უნდა განიდევნოს ტრადიციულ ღირებულებებში ყველაზე უფრო ღირებული — თანაგვემის ცნება; არავითარი დანდობა და შეცოდება არავის მიმართ!

ლომი—ადამიანი აკეთებს დიდ საქმეს, მაგრამ ლომი მნგრეველია და არა აღმშენებელი. მაშასადამე, აქ არ შეიძლება გაჩერება. ლომი უნდა იქცეს ბავშვად, ისეთ არსებად, რომელიც უარყოფს რა ძველ ღირებულებებს და კაცობრიობის დამაუძღურებელ

ქრისტიანულ მცნებას — თანაგვემისას, ბავშვივით უცოდველი და წმინდა ხდება. აქ ეზიარება ადამიანი უმაღლესი მიზნის იდეებს.

ნიცშე წინასწარმეტყველებს ისეთი არსების მოვლინებას, რომელიც შეეცლის ღმერთს და საზრისს მისცემს ადამიანის ცხოვრებას. ნიცშე უკვე არად დაგიდევთ ღმერთის სიკვდილს, რადგანაც ალტაყებით ამბობს: „ზეკაციის მშვენიერება მომეველინა მე, როგორც აჩრდილი, ძმანო ჩემო, რანი არიან ამის შემდეგ ჩემთვის ღმერთები?!“¹³. ღმერთის სიკვდილის ფაქტმა და ნიცშეს მიზანმა უმაღლესი ინდივიდუუმისათვის განემტკიცებინა არსებობა მასებია მოზღვავებს წინაშე, შიგვოყვანა იმ ბოროტებასთან, რომელსაც ზეკაცი ჰქვია. ზეკაცი არის ანტიპოლი „ჩვეულებრივი“ ადამიანისა, იგი არის სავსეობა, მიზანი, მთლიანად თავისუფალი ეთიკური და სამართლებრივი ნორმებისაგან. თვითონ ძლიერი, უარყოფელი ქრისტეს მცნებებისა და ყველაფერი იმის გამანადგურებელი, რაც ხელს შეუშლის მიზნის განხორციელებაში. ყოველგვარი ადამიანურის მიღმა მყოფი რჩეული არსება დააგვირგვინებს იმ ბრძოლას, რომელსაც კაცობრიობა უნდა აწარმოებდეს თავისი განვითარების გზაზე. ღმერთის სიკვდილის ტრაგიკულმა ფაქტმა გზა მისცა ადამიანის მოქმედების შეუზღუდველ ყოფას.

ზეკაცი ის უმაღლესი არსებაა, რომელიც მაღლა დგას ადამიანურზე¹⁴, მისი არსი მდგომარეობს ყოველგვარი ადამიანურის განადგურებაში; ამ უარყოფაში და ნგრევის პროცესში იკვეთება ზეკაცის სახე. აი, „წორედ ასეთი ადამიანი, არაება, რომელიც დგას „სიკეთისა და ბოროტების იქეთა მზარეს“, შეძლებს გაუცხოების დაძლევას. განმათავისუფლებელი იქნება ყოველგვარი ადამიანურის ზემოთ მდგარი ზეკაცი, რომელიც არ ემორჩილება ტრადიციებს და რომლის ცხოვრებაც არ იზომება ზნეობრივი ნორმებით. ნიცშესათვის გაუცხოების მოხსნა და მორალის უარყოფა ერთმანეთს ემთხვევა. ქრისტიანობამ და მორალმა შეიწირა თავისუფლება, და აუცილებელია მორალის შოსპობა, რათა გავათავისუფლოთ სიცოცხლე¹⁵. ნიცშე კრინტსაც არ ძრავს იმ საზოგადოებრივი წყობის შეცვლაზე, რომელიც სინამდვილეში წარმოადგენს ადამიანის დამონების მიზეზს

¹³ Ф. Ницше, Так говорил Заратустра, Т. II, с. 346

¹⁴ გ. მარსელის აზრით, ზეკაცი არ უნდა იყოს ადამიანის განვითარების ერთ-ერთი მომენტი, ადამიანთა გვარის განსაკუთრებული ეგზემპლარი. ის არის სრულიად ახალი არსება თავისი სისხვით — G. Marcel, Der Mensch als Problem, Fr. am Mein. 1964, გვ. 32.

¹⁵ Ф. Ницше, соч., т. IX, М., 1910, с. 137.

და რომლის საფუძველზედაც აღმოცენებულია ადამიანის გამაუცხოებელი საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმები — რელიგია და მორალი. იგი ვერ ხედავს, რომ ზნეობრივი მიმართებების გაუცხოებული ხასიათი თავისი არსებით ისტორიულია, რომ მორალური ნორმების გაუცხოება საერთოდ სოციალურობის ნიშანი კი არ არის, არამედ გამოძახილია მხოლოდ ისტორიულად განსაზღვრული სოციალურობისა¹⁶.

ნიცშე ქრისტიანობის და საერთოდ ტრადიციული მორალის უარყოფელ ზეკაცს უცოდველობით, აბსოლუტური უმანკოებით და სიწმინდით ნიღბავს; მაგრამ აქვე წინააღმდეგობაში ვარდება, როცა ქადაგებს კაცთმოძულეობას. თუ ცოდვა-ბრალზე მიდგება საქმე, ყველაზე მეტად ცოდვილი სწორედ ისეთი ადამიანია, რომელიც განუკითხვად ანადგურებს კეთილსა და ბოროტს და რომელიც ადამიანებს მხოლოდ საშუალებად მიიჩნევს მიზნის განხორციელებისათვის. შეწირვის მოთხოვნის აბსოლუტიზირება, ყოველგვარი მორალის უარყოფა—ამორალიზმია და იგი სრულიად ვერ ეგუება „უმანკო“ ადამიანის ბუნებას. ნიცშემ გაწირა მთელი კაცობრიობა და იგი საშუალებად დასახა ზეკაცის შექმნისათვის. კაცობრიობის განწირვა არავისთვის არ ღირს და, მით უმეტეს, ასეთი „ზეკაცისათვის“. ისტორიაში არსებობენ დიდი პიროვნებები, გმირები და გენიოსები და ისინი სწორედ იმიტომ არიან უკვდავი, რომ მათ საკუთარი სიცოცხლე მიიტანეს კაცობრიობის გადასარჩენ სამსხვერპლოზე, რომ ისინი თავიანთი ცხოვრების მიზანს ადამიანების სამსახურში ხედავდნენ.

ნიცშეს ზეკაცის თეორიამ რეაქციული როლი ითამაშა და კაცობრიობას უდიდესი ზიანი მიაყენა მაშინ, როცა იგი გამოყენებული იქნა ფაშიზმის თეორიულ დასაყრდენად. ხალხების დაყოფამ უმაღლეს და დაბალ რასებად, პლებეების ჩაყენებამ ელიტის სამსახურში და მხოლოდ ქერა ჭილაგის ერთადერთობამ შეიწირა მილიონობით სიცოცხლე. ზეკაცის თეორიის ქადაგებას და პრაქტიკაში დანერგვას თავისი განაჩენი გამოუტანა ისტორიამ.

ადამიანის გამაუცხოებელი ტრადიციულ-რელიგიური მორალის უარყოფა კეთილშობილური საქმეა მაშინ, როცა მიზანს წარმოადგენს თითოეული ადამიანისა და საერთოდ საზოგადოების ნამდვი-

¹⁶ А. Огурцов, Отчуждение и человек. წიგნი: Человек, общество, наука, м., 1964, с. 56.

ლი განთავისუფლება. მართლაც — ღმერთის დაძლევის შემდეგ იწყება ადამიანის თავისუფლება და მისი ყოფიერების დადგენა, მაგრამ ნიციშეს ფილოსოფიაში ამ ფაქტის გაცნობიერებამ ის როლი ითამაშა, რომ ღმერთის სიკვდილის შემდეგ კაცობრიობას მოევიდნა არა ადამიანის შემზღუდავი ძველის უარყოფელი შემოქმედი არსება, არამედ ახალი ღმერთი, მნგრეველი და ყველაფრის გამანადგურებელი. მაშასადამე, ერთის წასვლამ გამოიწვია მეორის მოსვლა, ერთი ბატონი შეიცვალა მეორით.

აბსოლუტურად განსხვავდება ერთმანეთისგან ღმერთის სიკვდილის შემდეგ დასახული ნიციშესა და დოსტოევსკის გზა. ყოველგვარი ტრადიციულისაგან შეუზღუდავ ახალ ადამიანს ნიციშემ მისი მიზნის განხორციელებისათვის ხელშემშლელი საგნებისა და მოვლენების უმოწყალოდ გამანადგურებელი მახვილი დააქვრინა ხელთ, დოსტოევსკი კი უკან დაბრუნდა ქრისტეს წიაღში და გადარჩენის ერთადერთ საშუალებად თავის ადამიანს სახარება შესთავაზა. წინ წასვლაც და უკან დაბრუნებაც დამლუპველია ადამიანის თავისუფლებისათვის. „წინ“ დგას გამაუცხოებელი საშინელი ძალა ზეკაცის სახით, ხოლო „უკან“ კი ძველი საფრთხე — ტრადიციული ღმერთი და რელიგია.

არ არის სწორი ის შეხედულება, რომელიც რუს მწერალსა და გერმანელ ფილოსოფოსს ერთი თვალსაზრისის გამომხატველად მიიჩნევს. პირიქით, ისინი სხვადასხვა მიმართულებით მიდიან, ერთმანეთის საწინააღმდეგოდ წყვეტენ ერთსა და იმავე საკითხს — ნიციშე გაუცხოების მიზეზად თვლიდა იმას, რაც დოსტოევსკიმ გაუცხოების დაძლევის ერთადერთ საშუალებად გამოაცხადა. მას, რაც ნიციშესათვის მიზანს წარმოადგენს, დოსტოევსკი უგულვებლყოფს. მართალია, დოსტოევსკის ზოგიერთი გმირი უარყოფს შემოქმედის არსებობას, „კლავს“ ღმერთს და ამასთან დაკავშირებით უკუთვლიან ტრადიციულ მორალს, მაგრამ ეს ადამიანები მისი შემოქმედების „ანტიგმირებს“ წარმოადგენენ. დოსტოევსკი ჰკავს ფილოსოფიის იმ ისტორიკოსს, რომელიც გადმოგვცემს ერთმანეთისაგან განსხვავებული ფილოსოფიური მიმდინარეობების და ფილოსოფოსთა შეხედულებებს და ამასთანავე თვით გააჩნია საკუთარი თვალსაზრისი, საკუთარი სისტემა.

დოსტოევსკის ყოველ გმირს თავისი აზრი აქვს სიცოცხლის საზრისზე და ადამიანის დანიშნულებაზე, თვით ცალკეულ პიროვნებათა სულში ერთმანეთს ეჯახება ერთმანეთის გამომრიცხავი ფილოსოფიურ-მორალური და სოციალური შეხედულებები (ყოვე-

ლივე ეს დიდად აძნელებს დოქტოვესკის სწორად წაკითხვას, მაგრამ მაინცაა შესაძლებელი ზოგადი დასკვნის გამოტანა). მწერალი მიუთითებს ღმერთის უარყოფელებზე, მაგრამ მათ უპირისპირებს მორწმუნეებს, თავის საყვარელ გმირებს, დადებით პიროვნებებს. იგი აღწერს სულიერად იმ წმინდა ადამიანებს, რომელთა ერთადერთი მიზანი სიკეთისქმედება, სხვების გასაპირის ზიარება, თანაგვემანა, მაგრამ იგივე გარემოში არსებობს ისეთი არსებაც, რომლის უმაღლეს სიამოვნებას ბოროტების ჩადენა წარმოადგენს. მოწყენილობაში ჩავარდნილი, ცოდვილი, თეორიითა და მოქმედებით ნიჰილისტი, ასეთი კაცისათვის მიუღებელია ყოველივე ის, რაც კაცობრიობას დადებითის ცნებით შეუშუშავებია. თავის ნაქუქში ჩაკეტილი და საზოგადოებისადმი დაპირისპირებული ბოროტი „მე“-საგან გამოსული ასეთი არსების მოქმედებას წარმართავს სურვილები და ლტოლვები. არსებობს რაღაც „მეორე“, რაც გონებით არ მიიწვდომება და ეს არის ნამდვილი ანუ იატაკქვეშეთის ცხოვრება. დემონური სულისა და მისტერიით შეპყრობილ ასეთ ადამიანს შეუძლია განგმიროს დიდი სიკეთე — ქრისტე.

დოსტოვესკის აზრით, ადამიანს მუდმივი მოქმედება და სწრაფვა ახასიათებს, ამ მოქმედებაში და ზოგადად ადამიანის ბუნებაში ბევრი რამაა ისეთი, რაც არ ექვემდებარება რაციონალურ-ლოგიკურ შემეცნებას. ადამიანი ამოვარდნილია ლოგიკიდან, ლოგიკას არ შეუძლია ადამიანის ახსნა. გონება ადამიანის კუთვნილებაა და მას დიდი ძალა გააჩნია გარეგანი, ობიექტური სამყაროს შესამეცნებლად, მაგრამ როცა საქმე ეხება გონითი სამყაროს სფეროს და წმინდა ადამიანურ გამოვლინებებს, მაშინ იგი დაქვემდებარებულ როლში გამოდის. განსჯა მხოლოდ განმსჯელ უნარს აკმაყოფილებს ადამიანისას, სურვილი კი ადამიანის სიცოცხლის გამოვლენაა. თუ ადამიანს მთლიანად მოვამწყვდევთ ლოგიკურ სისტემაში, მაშინ ვერაფერს გავიგებთ მისი ინდივიდუალური გამოვლინების შესახებ, რადგანაც ამ დროს იკარგება ნება და თვით პიროვნება, ინდივიდი. არის ისეთი სფეროები, რომელთაც ვერ დაინახავ ჩვეულებრივი წესით, რაციოს ძალაზე და მის კანონებზე დაყრდნობით. დიდია გონების როლი მიზეზ-შედეგობრივი მოვლენების ასახსნელად, მაგრამ მეცნიერებას თავისი გზა და მეთოდები გააჩნია და იგი ვერაფერს გვეტყვის ღმერთის შესახებ და ადამიანის სულიერ მდგომარეობაზე. დოსტოვესკიმ მოსწყვიტა რა ერთმანეთს ცოდნა და რწმენა, ეს უკანასკნელი გამოაცხადა ადამიანისა და ღმერთის წვდომის საშუალებად. მასთან უმაღლესი ღირებულებანი ერთად

არიან და ქრ-სტეა ის პიროვნება, რომელიც ავსებს მათ. ყოველი რელიგიისგან განსხვავებით მხოლოდ ქრისტიანობა აყენებს ღმერთის გვერდით სრულქმნილ ადამიანს, ადამიანს, რომელშიაც ღვთიური სავსებობაა განსახიერებული. ქრისტე დოსტოვესკის შემოქმედებაში, ჩვენი აზრით, არის ადამიანის იდეალი, იგი ადამიანობაა საერთოდ, იდეაა სრულქმნილი. როგორ შეიძლება არ გიყვარდეს ის და არ მიისწრაფოდე მისკენ, ვინც ადამიანებისათვის ეწამა? „ზნეობრივი მაგალითი და იდეალი ჩემთვის არის ქრ-სტე. გეკითხები — დაწვავდა იგი ერეტიკოსებს? — არა“. საყოველთაო სიყვითე. შენდობა და ცოდვების პატიება — აი, ქრისტიანული ჰუმანიზმიდან გამოსული მწერლის იდეალი. პიროვნების იდეალი განხორციელებულია ქრისტეში, მხოლოდ ღმერთკაცს შეუძლია სრულყოფილი პიროვნება, საზრისი მიანიჭოს მის ცხოვრებას და უზრუნველყოს უკვდავება. ადამიანის ღმერთთან ზიარება და ქრისტეს განხორციელება პიროვნებაში ემყარება არა შიშსა და იძულებას, დაპირებულ სასწაულებს, არამედ ეს არის სიყვარულით გამსჭვალული თავისუფალი აქტი. ეს არის უსასრულო სიყვარული. და როდესაც ადამიანი თავისუფლად ეზიარება ქრისტეს, იგი ამით მოიპოვებს სრულ თავისუფლებას, ყველაფერი მასში ინტიმური და მისეული გახდება და ამით დაძლეული იქნება ყოველი სახის გაუცხოება.

დოსტოვესკიმ დაინახა და აღწერა ადამიანის ცხოვრების აბსურდულობა და მიტოვებულობა, მაგრამ იგი მაინც ოპტიმისტიკა თავის მოძღვრებაში; მას ახლავს „დიდი სინათლე“ და ეს არის წყვილი დაწყებული და ნათელში დამთავრებული ტანჯვითი გზა. მართალია, ეს გზა მცდარი იყო, მაგრამ ის კი ცხადია, რომ მას არ მოსწონდა იატაკქვეშეთი და ზეკაცები, რომ მას უყვარდა ადამიანები და თავგამოდებით იცავდა უფლებაწარბეულთ, სუსტებსა და ღარიბებს.

ფრ. ნიცშე უკიდურესი ირაციონალიზმის წარმომადგენელია, მისთვის არ არსებობს რაიმე საფეხურები, გარდამავალი მომენტებიც კი რაციონალური წესრიგიდან ირაციონალიზმისაკენ. ადამიანს აღარ რჩება პირველი სახის ნიშნები, ყოველგვარი სტრუქტურის, ზოგადი წესრიგის და ისტორიულობის უარყოფა მას ახალ ნიშნებს ანიჭებს. ძალაუფლების ვიტალური ნებელობა და ირაციონალური სიცოცხლის დინება თავის განხორციელებას აღწევს ზეკაცში.

დოსტოვესკი ეყრდნობოდა მცნებას, რომ მორალს ამაგრებს რელიგია. აქედან გამომდინარე: ათეიზმი იწვევს ამორალიზმს, ამორალიზმისაგან თავის დასაღწევად საჭიროა მორალის სუბსტრატის

აღდგენა, ე. ი. ღმერთის (ქრისტეს) რწმენის გაღვივება ადამიანთა გულებში. ნიცშეს აზრით, ქრისტიანული მორალი აუცხოებს ადამიანს, სპობს მის თავისუფლებას. აქედან გამომდინარე: საჭიროა ტრადიციული მორალის სუბსტრატის დამარცხება, ე. ი. ღმერთის (ქრისტეს) უარყოფა. დოსტოევსკისთან მორალზე ზრუნვამ შეიწირა ზნეობრივი თავისუფლება და საერთოდ ადამიანის თავისთავადობა, ხოლო ნიცშესთან ღმერთის უარყოფამ გამოიწვია ამორალიზმი და ადამიანის გაუცხოება რჩეულ ზეკაცში და რჩეულ რასაში. მათ არ იცოდნენ ის ძალა, რომელიც ამაგრებს მორალს და რაც ათავისუფლებს ადამიანს. ამის შესახებ პირველად კაცობრიობის ისტორიაში მიუთითეს მარქსიზმის კლასიკოსებმა. ადამიანის განთავისუფლებისათვის საჭიროა რელიგიური იდეოლოგიის დაძლევა, მაგრამ ამის შემდეგ გზა „ზეკაცობისაკენ“ კი არ მიდის, არამედ კაცობისაკენ. ზნეობას ღმერთი კი არ ქმნის და მის სუბსტრატს რელიგია კი არ წარმოადგენს, არამედ ადამიანთა ცხოვრების პირობები. სხვადასხვა წყობის საზოგადოებას სხვადასხვა ზნეობა გააჩნია, როგორცაა ბაზისი, ისეთივეა ზედნაშენი, თუმცა ადამიანებს ზოგადსაკაცობრიო ღირებულებებიც გააჩნიათ, რომლებიც სპეციფიკური ფორმით მთელი საკაცობრიო ისტორიის გასწვრივ მოქმედებენ.

თავი მეორე

თანამედროვე რელიგიურ-ირაციონალისტური ანტიროკოლოზია

თანამედროვე რელიგიური ანთროპოლოგიის (და თეოლოგიური ეგზისტენციალიზმის) წარმოშობისა და განვითარების გზა ძირითადად ასეთი სახისაა: „ღმერთის სიკვდილის“ შემდეგ ნიჰილიზმის დამკვიდრება: ადამიანის დაცემისა და „ყველაფერი ნებადართულია“ თეზისის დასაძლევად დოსტოევსკისეული გზის დასახვა, პაპ ლეო XIII-ის ლოზუნგის „გავამდიდროთ ძველი ახლით“ გამოყენება, ფენომენოლოგიური მეთოდის მოხმობა და ამასთანავე, სიცოცხლის ფილოსოფიისა და ს. კირკეგორის ირაციონალიზმის აღიარება.

ქრისტიანული რელიგიის მოძღვრებაზე დაფუძნებულ ადამიანის კვლევაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება დანიელი მოაზროვნის სორენ კირკეგორის დებულებას — „ღმერთთან მიმართება არის ის, რაც ადამიანს ქმნის ადამიანად“¹. რომ რელიგიური არსება, რომელიც სიცოცხლის აზრს ხედავს ტანჯვაში² და არა ბედნიერებაში, არის ნამდვილი ადამიანი. ს. კირკეგორს დედამიწაზე არსებულ უდიდეს ბოროტებად, რომელიც ამახინჩებს ადამიანს და საბოლოოდ გადაგვარებამდე მიიყვანს კაცობრიობას, მიაჩნია უღმერთობისა და ურწმუნოების ზრდა. ის, რაც აკლია თანამედროვეობას, არის რელიგიურობა. ამ უკანასკნელის უარყოფა და ათეიზმის დამკვიდრება გამოიწვევს ადამიანის პიროვნული ინდივიდუალობის ჩაყვას. კირკეგორის მთელი შემოქმედება მთლიანად თეოლოგიურია, რელიგიის დაცვას და გამტკიცებას ემსახურება მისი ნაწერე-

¹ S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, Bd. VII. Iena, 1910. გვ. 727.

² რელიგიურ ანთროპოლოგიაში (და საერთოდ თეოლოგიურ მოძღვრებაში) დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ტანჯვის კატეგორიას, რადგანაც რწმუნის გზაზე არასოდეს დაბრკოლება არ ყოფილა ტანჯვა, დაბრკოლებლად ყოველთვის კმაყოფილება ითვლებოდა.

ბი მაშინაც კი, როცა ისინი ეკლესიის წინააღმდეგაა მიმართული. იგი ებრძვის რაციონალიზმს და ეს ბრძოლა მიმართულია, როგორც ადამიანის რაციონალური შემეცნების, ასევე ღმერთის არსებობის დამამტკიცებელი რაციონალური არგუმენტების წინააღმდეგ. რელიგიის ყოველგვარი რაციონალური და ლოგიკური დასაბუთება, მისი აზრით, საბოლოოდ ჩიხში მოაწყვედევს თეოლოგიას. ქრისტიანობა ვერ ეგუება ინტელექტუალიზმს, ის შემეცნებით მიღებულ ჭეშმარიტებას კი არ წარმოადგენს, არამედ თავისი არსით დაუმტკიცებადია და უარყოფს ლოგიკურ კონსტრუქციებს. რადგანაც გონება დაბრკოლებას წარმოადგენს რწმენის გზაზე, ამიტომ დარწმუნებულობის ადგილი უნდა დაიჭიროს აღიარებაში, მსჯელობის ადგილი რწმენაში. უნდა დაძლეულ იქნეს ჭეშმარიტების ობიექტივისტური გაგება, რადგანაც რაც მეტია ობიექტური საბუთები, მით ნაკლებია სუბიექტური მიმართება, ამის გარეშე კი, კირკეგორის აზრით, შეუძლებელია ჭეშმარიტების მიღწევა. რაციონალიზმის უარყოფა თეოლოგი ფილოსოფოსისათვის ნიშნავს ირაციონალიზმის დამკვიდრებას და ამ უკანასკნელით, ე. ი. შემეცნების მისტიკური ხედვით. ღმერთის წვდომას. რწმენა ცოდნა კი არ არის, არამედ თავისუფალი აქტი, ნების გამოვლენა. ეს ნიშნავს თვალების დახუჭვას, ლოგიკურობის დაეიწყებას და აბსურდში ჩაძირვას, მაგრამ მორწმუნე აქვე დარწმუნდება, რომ მისი ეს მდგომარეობა არაა აბსურდული, იგი ასეთად რჩება მისთვის, ვისაც არა სწამს.

ს. კირკეგორი ხშირად მიუთითებს გონების ცოდვაზე და დაასკვნის, რომ ფილოსოფია, რომელიც ძირითად იარაღად აზროვნებას იყენებს (ხოლო აზროვნება აბსტრაქტულობას გულისხმობს), ვერაფერს იტყვის კონკრეტულ არსებობაზე, ე. ი. ადამიანურ ინდივიდზე. ყველაფერის განხილვა უნდა მოხდეს სუბიექტის არსებობიდან ამოსვლით და ისე, როგორც აქ არის გადამტყდარი სინამდვილე. მისთვის მთავარია ერთეული, ექსისტირებადი ინდივიდები. ექსისტირება მარადიულის დროში განხორციელებას ნიშნავს. ეს მართალია, წინააღმდეგობრივი აზრია, მაგრამ კირკეგორი ფიქრობს, რომ ადამიანის ბუნებას სწორედ ეს გამოხატავს. ადამიანი დაპირისპირებათა სინთეზია: მარადიულის და დროულის, აუცილებლობის და თავისუფლების, უსასრულოსა და სასრულოსი³.

³ გ. თ ე ვ ა ძ ე, ს. კირკეგორი. წიგნში: XX ს. ბურჟუაზიული ფილოსოფია, თბ., 1970, გვ. 500—501.

ადამიანის დაშლა ცნებათა შინაარსად არ შეიძლება და ამიტომ იგი მიუწევდომელია აზროვნებისათვის. მოძრაობა-განვითარებაში მყოფი, ქმნადი არსება არაა თანმიმდევრული, ის განუმეორებელია და ნახტომისებური მომენტებისაგან შედგება, არ ემორჩილება ცნებით აზროვნებას და არაა ლოგიკურად განსაზღვრული. ადამიანი ცოდვილია, მოწყვეტილია ღმერთს, მაგრამ ყოველთვის მიმართულია მისკენ. საჭიროა კმაყოფილი ადამიანების გამოლვიძება. ყოველდღიურობაში ჩაძირული არსებისათვის დახშულია სხვები, მაგრამ მას აქვს საშუალება ურთიერთობა დაამყაროს შემოქმედთან. ზოგადში გათქვეფის, ინდივიდუალობის წაშლის და საკუთარი ბოლოვადობის შემადრწუნებელი შიშის განცდა ადამიანს უბიძგებს ღმერთთან კავშირისა და მასთან ზიარებისაკენ. მუდმივი არჩევანის წინაშე მდგომი ადამიანი რისკის საშუალებით მიიღებს გადაწყვეტილებას, რწმენის საშუალებით მოისმენს ღმერთის ხმას და ესთეტიკური და ეთიკური საფეხურების გავლის შემდეგ, ნახტომის საშუალებით ეზიარება უმაღლესს — ერთადერთ გადამრჩენს ადამიანის ინდივიდუალობისას. რისკი (Wagnis) წარმოადგენს ძირითად კატეგორიას, რადგანაც მის გარეშე არაა რწმენა. რაც მეტია რისკი, მით მეტია რწმენა. ეს უკანასკნელი კი ლოგიკური მსჯელობით მიღებული დასკვნა კი არ არის, არამედ გადაწყვეტილება, რომელიც გამორიცხავს ყოველგვარ ეჭვს⁴. რისკი და გადაწყვეტილების მიღება წმინდა ინდივიდუალური აქტია, არ ეყრდნობა ობიექტურ-ლოგიკურ დასკვნას და მისი განხორციელება თვით სუბიექტზეა დამოკიდებული. კირკეგორი აკრიტიკებს ჰეგელის ფილოსოფიას. რადგანაც მასში დაკარგულია ადამიანი, მისი კონკრეტულობა და იგი მხოლოდ ერთ-ერთი მომენტია აბსოლუტური სულის განვითარებაში. მაშინ, როცა კირკეგორი ზრუნავს ადამიანის გადასარჩენად, უძირო ოკეანეში ჩაძირული არსების ამოსაყვანად, მისი მიზანი კეთილშობილურია, მაგრამ წყლიდან ამოყვანილი ადამიანი თუ საწამლავე იმსხვერპლა, ეს არაა შეღავათი. კირკეგორი ადამიანს განიხილავს ბუნებისა და საზოგადოებისაგან მოწყვეტილად, ღმერთთან ინდივიდუალური მიმართების საშუალებით. ამით იგი ადამიანს უქვემდებარებს ღვთაებას და ქმნის ახალ თეოლოგიას.

ხედავენ რა ბურჟუაზიული საზოგადოების ადამიანის კრიზისს, მის მიტოვებულობას, უფერულ აწმყოსა და მომავლის უიმედო-

⁴ S. Kierkegaard, Gesom. Werke, Bd. X, Düsseldorf-Köln, გვ. 81.

ბას. თანამედროვე რელიგიური ანთროპოლოგიის წარმომადგენლები მიუთითებენ დასაღუპავად განწირული არსების გადარჩენის აუცილებლობაზე. ისინი არაფერს ლაპარაკობენ ანტაგონისტური საზოგადოებრივი წყობის და კერძო საკუთრების მავნე გავლენაზე ადამიანის გაუცხოებისა და პიროვნების ნიველირების საქმეში და ამტკიცებენ. რომ ადამიანის კრიზისი იმის შედეგია, რომ მან დაკარგა უშუალო კავშირი რელიგიურ რწმენასთან. ძველი ბერძნული ფილოსოფია „ემყარებოდა ყოფიერების, კოსმოსის რწმენას და მის გონიერებას, შუა საუკუნეები — ღმერთს, სამყაროს შექმნას, გამოცხადებას, ახალი ფილოსოფია — ადამიანის უნარების რწმენას, რათა დედამიწაზე შექმნას ღვთაების სამეფო“⁵. რაც შეეხება XX საუკუნის ფილოსოფიას, მას არ ჰყოფნის „რწმენის სუბსტანციები“. თანამედროვე ადამიანს არსებითად არაფერი სწამს და იგი მზადაა იწამოს ყველაფერი. მას შეუძლია ისეთი რამეს თაყვანისცემა, რაც არაა ამის ღირსი და რაც ანადგურებს ინდივიდუალობასა და უნიკალობას. ადამიანის რენესანსისათვის აუცილებელია მისი ფილოსოფიური კვლევა ქრისტიანობის პოზიციებიდან, საჭიროა ქრისტიანული გმირული საწყისების ანთება ცალკეულ ინდივიდში. შემოქმედთან დაბრუნება, მასთან ზიარება და მისი ძირს „ჩამოყვანა“ ადამიანს დაბრუნებს თავის ადგილას⁶. ამით მოხდება, თურმე, გაუცხოების ყოველი სახის გადალახვა და სრული თავისუფლების მოპოვება. თეოლოგიური ანთროპოლოგია მხარს უჭერს ქრისტიანულ რწმენას, რადგანაც იგი უარყოფს მტკიცებას, რომლის თანახმადაც კემპარიტების მისაღწევად აუცილებელია ლოგიკური სისტემის კონსტრუქციები.

ბურჟუაზიული სამყაროს მოაზროვნეები ცდილობენ ახალი ფორმის რელიგიური ფილოსოფიის შექმნას. ამ ამოცანის გადაჭრას ისინი ახერხებენ ეგზისტენციალიზმისა და სიცოცხლის ფილოსოფიის დახმარებით. ეს დახმარება კი, უპირველეს ყოვლისა, გამოიხატება რაციონალიზმის „რამახრჩობელი აბსტრაქციების“ უგულვ-

⁵ F. Heine mann, Die Philosophie im 20 Jahrhundert, Stuttgart, 1969, გვ. 265.

⁶ მექსიკის XIII საერთაშორისო ფილოსოფიურ კონგრესზე ერთ-ერთი მომხსენებელი ადოლფ მუნის-ალონსო მიუთითებდა: ადამიანს განსაზღვრავს არა მისი არსებობის ფაქტი, არამედ ის, რომ იგი მიმართულია ღმერთისაკენ. ეს ისეთი ონტოლოგიური მდგომარეობაა, რომელიც ფსიქოლოგიურ და ეთიკურ მისწრაფებათა მალბადგას. — Материалы XIII межд. фил. конгресса в Мехико, 1963.

ბელყოფაში, სიკვდილის ფენომენის წინ წამოწევაში, ადამიანის ინდივიდუალისტურ გაგებაში... ახალმა მიმდინარეობამ შეცვალა რელიგიის ტრადიციული სახე, მაგრამ იგი სწორედ საზოგადოების თვალში ღირსებაშეღაბული რელიგიის დაცვას ემსახურება. რელიგიური ეგზისტენციალიზმის გნოსეოლოგიური და კლასობრივი არსი ისეთივეა, როგორცაა საერთოდ იდეალიზმი და თეოლოგია, და ამასთანავე იგი მოდერნისტული ვარიანტით ცდილობს მრევლი გაუმრავლოს სალოცავებს. კაპიტალისტური სამყაროს კრიზისი ყოფიერებისა და ცნობიერების ყოველ ფორმას შეეხო. მაგრამ ყველაზე თვალსაჩინო და დასრულებული სახე მაინც ადამიანში პოვა. ადამიანის კრიზისის ძირითადი წყარო, სინამდვილეში, წარმოების საზოგადოებრივი ხასიათისა და წარმოებულ დოვლათის მითვისების კერძო ფორმის წინააღმდეგობაშია, მაგრამ ისტორიზმის პრინციპის უარყოფელი თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია ანტიგონისტური საზოგადოების ადამიანის ბედს აიგივებს საერთოდ ადამიანის არსებობასთან. ადამიანის კრიზისი, მისი სულის კონფლიქტური არსება ეფუძნება თვით სუბიექტის ბუნებას, ყოველი ადამიანური უბედურება წარმოშობილია ღმერთის დავიწყებისა და ათი მცნების შეუსრულებლობის გამო. პიროვნების ჩამოყალიბება და საზოგადოებრივი კონფლიქტების დაძლევა შესაძლებელია საკუთარი ცოდვილი ბუნების შემეცნების და დავიწყებული ღმერთის რწმენის აღდგენის შეზღვევ. მიტოვებული, კატასტროფამდე მისული და ტანჯული სულის მალამო შემოქმედთან ზიარებაა — ასეთია თეოლოგიური ეგზისტენციალიზმის დასკვნა.

რელიგიური ანთროპოლოგიის წარმონაღვენილი ჰანს-იოახიმ შოეპსი წამოაყენებს თეზისს: „ადამიანი განისაზღვრება იმით, რაც მას სწამს და რისადმიც იგი სიყვარულითაა გამსჭვალული“⁷. არ არსებობს სიცოცხლე რწმენის და სიყვარულის გარეშე, მაგრამ რწმენა და სიყვარული შესაძლებელია იმის, რასთანაც მე მიმართებასა და კავშირში ვარ. ეს ურთიერთობა სხვასთან, იმასთან, რაც რწმენას აღვიძებს და სიყვარულს მაძლევს, არის ის, რითაც ხდება ჩემი ცხოვრების ფიქსაცია, რითაც განათებულია ჩემი ცხოვრება. ადამიანი არ საზრდოობს ცხოველივით, იგი ცხოვრობს როგორც ადამიანი, რადგანაც შეუძლია სხვისი, ე. ი. „არა-მე“-ს რწმენა და სიყვარული. აქედან ღებულობს იგი განსაზღვრებას. ქეშმარიტებას ადამიანის შესახებ ასეთი ფორმულირება აქვს: მხოლოდ რწმენის

⁷ Hans Joachim Schoeps. Was ist Der Mensch? 1960. გვ. 15.

საშუალებით არის დაკავშირებული ადამიანი ობიექტთან, რომლი-
თაც იგი ცხოვრების საზრისს იძენს. სიყვარულის საშუალებით შე-
უძლია ადამიანს თავისი თავიდან გასვლა და სხვას მასში შემოსვლა.
სიყვარულის გარეშე, ე. ი. განახლების ძალის გარეშე შეუძლებე-
ლია სიცოცხლე.

ადამიანი თავისი ყოფიერების საზრისს იღებს იმ ობიექტის
არსებობის საშუალებით, რომელსაც იგი ემსახურება⁸. საერთოდ,
ხდება იმ ობიექტთა ცვლილება, რომელთაც ადამიანები მთელი
თავისი ისტორიის მანძილზე ემსახურებიან და ამ ცვლილებასთან
ერთად იცვლება ადამიანის სახეც. ადამიანში მომხდარი ცვლილე-
ბები ემყარება მათ ირგვლივ, გარეშე სამყაროში მომხდარ სახე-
სხვაობებს. Homo fober-ი ტექნიკითა და ინდუსტრიალიზაციით გავ-
ლენას ახდენს გარეგან სამყაროზე და ეს ახალი გარემო თავისებუ-
რად უკუმოქმედებს ადამიანურ ურთიერთობებზე. სამყაროსა და
ადამიანის მკიდრო კავშირი, მათი ურთიერთგაველენა და ადამია-
ნის ცვალებადობა მიუთითებს გონის ისტორიის მეთოდის განუყ-
რელობაზე ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასთან. იმ გარეგან მოვ-
ლენათა შორის, რომლებიც ადამიანის შინაგანი მოთხოვნილების
სფეროდ იქცევა, არის ისეთიც, რომელმაც ყველაზე დიდ ხანს გა-
უძლო ცვლილებათა დინებას. შოეპსის აზრით, ადამიანის სურათი,
რომელმაც დასაველეთში მთელი ეპოქა შექმნა, ყველა დანარჩენი
სახეები დაამსხვრია თავისი რწმენით ობიექტისადმი და ხალხს სიყ-
ვარული ასწავლა, არის ბიბლიის წყალობა. უამრავი წლები გავიდა
ამ მოძღვრების შექმნიდან და ყოველთვის ღმერთს შიში. სიყვარულ-
ი და მისი აღთქმების დაცვა იყო მთლიანი ადამიანი. ასე გრძელ-
დებოდა საუკუნეების განმავლობაში — ღმერთის რწმენა, საიქიოს
მლდმივი ცხოვრება და ღვთაებრივი კანონები განსაზღვრავდნენ ადა-
მიანს. იმის შემდეგ, რაც გაჩნდა აზრი, რომ ღმერთი მოკვდა, შეიც-
ვალა ძველი რწმენის და სიყვარულის ობიექტი, მყარდება ახალი
ურთიერთობანი და ამასთანავე იცვლება ადამიანის სურათიც. მაგრამ
თუ ამოსავალ თეზისად მივიღებთ იმას, რომ ადამიანისთვის არ არ-
სებობს სხვა ეგზისტენცია, გარდა რწმენისა და მხოლოდ ღმერთის.
სიყვარული გადაარჩენს პიროვნებას, მაშინ ნათელი გახდება, რომ
ადამიანი დიდხანს ვერ გაძლებს რწმენის გარეშე. უსაზრისობა, ე.
ი. ნიჰილიზმი, არ წარმოადგენს ეგზისტენციის შესაძლებლობის პი-
რობას. რწმენის უმაღლესი სახე, ადამიანისთვის თავისუფლების

⁸ Hanz Joachim Schoeps. Was ist der Mensch? 1960. გვ. 13.

მიმნიჭებული და მისი ცხოვრების აზრის მიმცემი, არის ღმერთი. დანარჩენი ობიექტები. რომლებიც ადამიანს განსაზღვრავენ, იწვევენ პიროვნების დაცემას და საბოლოოდ მის დაღუპვას.

შოეპსს აქედან ამოსვლით უნდა ახსნას ყველა მოძრაობა, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ორ მსოფლიო ომს შუა მოქცეულ დროის პერიოდში, რამაც გერმანია მიიყვანა ნაციზმამდე და ნაციონალ-სოციალიზმამდე და რაც ნიჰილიზმით დამთავრდა. ამ პერიოდში ერი მიჩნეული იყო რწმენის ობიექტად და მისადმი მიემართებოდა სიყვარული, მაგრამ რწმენის ამ ობიექტს არ ჰქონდა გადამწყვეტი ძალა და ფუნქცია, და არც შეიძლებოდა ჰქონოდა, რადგან ნაცია არ არის ღმერთი. რწმენა და სიყვარული, ნხოლოდ შემოქმედის შეიძლება, იგი აძლევს პიროვნებას იმედს და ანიჭებს მას უმაღლეს სიამოვნებას და ღირებულებას.

ადამიანის შესახებ სწორად დასმული საკითხი ყოველთვის უტოლდება საკითხს საზრისის (sinn) შესახებ. ადამიანის არსი არის იქ, სადაც საზრისია, სადაც შეიძლება ადამიანის მოაზრება მის სიკვდილსა და სიცოცხლეს შუა. ამ სფეროში შეიძლება ადამიანის გაარსებითება და უკვდავების მოპოვება. ადამიანის არსის პრობლემა კავშირშია ისტორიულობასთან, რადგანაც ადამიანი, უპირველეს ყოვლისა, ისტორიული არსებაა. თავისი ამ თვისების გამო განსხვავდება იგი ყოველი სხვა არსებულისაგან. კატა თავისი არსებობის პირველსავე დღეს ზუსტად ისეთია, როგორც სხვა დანარჩენ დღეებში, ცხოველი ერთგვარად სავსე და დახშულია. ადამიანი კი არის ქმნადი არსება, რომელიც თავისთავს აყალიბებს ტანჯვისა და შემოქმედებითი სიხარულის პროცესში. იგი მიემართება ადამიანობის იდეისაკენ და ეს ქმნადობა წარმოადგენს მის ყოფიერებას⁹.

რა არის ადამიანი? — ამ კითხვაზე პასუხი გაცემული იქნა თითქმის ყველა დროში, აზროვნების ისტორიის ყველა ეპოქაში. ადამიანის თავისებური გაგება იწყება ანტიკურობის ღმერთთაგან, გაივლის ქრისტიანობის ღვთაებრივ ქმნილებას, ჰუმანიზმის განმანათლებელ იდეალებს, მე-19 საუკუნის ადამიანს, რომელიც არის ის, რასაც იგი ჰამს (der ist, was er ist) და მთავრდება მტაცებელ ცხოველად ჩათვლილი XX საუკუნის ადამიანით. ადამიანის სურათის ამ ზოგადი ინტერპრეტაციის გადმოცემის შემდეგ, შოეპსი ეხება ადამიანის კვლევის ისტორიას და გამოყოფს ახალი

⁹ შოეპსი, გვ. 16.

და უახლესი დროის ბევრ წარმომადგენელს (კ. მარქსი, ს. კირკეგორი, ი. ბერკჰარდტი, ფრ. ნიცშე, ფ. კაფკა, ვ. დილთაი, მ. ჰაიდელგერი, ნ. ჰარტმანი, მ. შელერი და სხვ.). როგორც ავტორი აღნიშნავს, აქ ჩამოთვლილ მოაზროვნეთა პირველმა ხუთეულმა პასუხი გასცა ადამიანის რაობის და მისი ცხოვრების მიზნის საკითხს. ეს პასუხები წარმომადგენენ რწმენის გაქრობის და ძველი კავშირების დაშლის წანამძღვრებს.

შოეპსი მსჯელობის დიდ ნაწილს უთმობს „თვითგაუცხოების“ ცნების ანალიზს, რომლის დაძლევის გზად კ. მარქსი შრომის ხასიათის შეცვლას და კერძო საკუთრების მოსპობას მიიჩნევდა. როგორც ჩანს, ავტორს, მსგავსად ეგზისტენციალიზმის სხვა წარმომადგენლებისა, გაუცხოება მიაჩნია ისტორიის სპეციფიკურ ნიშნად, ადამიანის მუდმივ მდგომარეობად. იგი ერთნაირად ახასიათებს ყოველი საზოგადოებრივი ფორმაციის ადამიანს და თვითგაუცხოების მოხსნა ანტაგონისტური საზოგადოების დაძლევით არ ნიშნავს და იდეტური არ არის ადამიანის თვითშობილებისა¹⁰. ეს უკანასკნელი ის ამოცანაა, რომელიც ყოველთვის იდგა და ახლაც დგას ადამიანის ფილოსოფიის წინაშე (თავისუფლებასთან ზიარება და გაუცხოებისაგან თავის დაღწევა. შოეპსის აზრით, არ უკავშირდება კლასთა ბრძოლას და ანტაგონიზმის უარყოფას. ეს შეტაფიზიკური ისეთი საკითხია, რომელიც სხვა სფეროში მდებარეობს და სხვა გზას მოითხოვს. ეს გზა ღაერთისკენ მიემართება: მხოლოდ რწმენა დაბრუნებს თავის ადგილას გარდაქმნილ აქსებს).

იფიქრა რა ამ ამოცანის გადაწყვეტაზე, ს. კირკეგორმა მოიხურვა ადამიანი მიეყვანა თავისი ეგზისტენციალური შესაძლებლობის უკიდურეს საზღვრამდე, სადაც შესაძლებელი იქნებოდა ხარისხობრივი შეცვლა ნიპილიზმიდან ქრისტიანობამდე. ნახტომი სასოწარკვეთილებიდან რწმენამდე (ე. ი. იმედამდე), ერთდროულად ხდებოდა. აკავშირებს რა ქრისტიანობას უკიდურესობამდე გადახრილი თანამედროვე ადამიანის მსოფლმხედველობასთან. კირკეგორი თავის შემუშავებულ ზემოთ აღნიშნულ საშუალებას ჰემ-მარიტების საფუძვლად მიიჩნევს.

შვეიცარელმა ფილოსოფოსმა იაკობ ბერკჰარდტმა (ძველი საბერძნეთისა და აღორძინების ხანის კულტურის მკვლევარი ი. ბერკჰარდტი ცინიზმითა და პესიმიზმით შესცქერის კაცობრიობის კულტურის მომავალს) თავი აარიდა ქრისტიანობის აწმყოში და

¹⁰ შოეპსი, გვ. 141.

მომავალში განხორციელების პრობლემატიკას და შეეცადა „ძველი ევროპის“ გონითი ნარჩენების შენარჩუნებას, რაც აშკარად ნიშნავს დროის მთავარ პრობლემებზე. აწმყოსა და მომავალზე კითხვების პასუხზე შეგნებულად უარის თქმას. პანიკით შეპყრობილი ფილოსოფოსი იხედება წარსულში და ცდილობს კვალში მიჰყვეს დაკარგულ დროს, რათა ხარკი მოიხადოს დაგვიანებული ჰუმანისტური არსებობის წინაშე.

ფრიდრიხ ნიცშე, ი. ბერკჰარდტის საწინააღმდეგოდ, ის მეამბოხე მოაზროვნეა, რომელიც ქრისტიანული წესებისა და გარემოცვისაგან განთავისუფლებას ცდილობს, იგი საფუძვლიანად უარყოფს წარსულში დაკანონებულ ადამიანის განმსაზღვრელ ტრადიციულ მორალს. მისი ცდა ფეხი მოეკიდა სიკეთისა და ბოროტების მიღმა და მისი მუღმივი მობრუნება „ხედვით-ექსტაზური“ ხასიათისაა. მან de facto-თი ცხოვრების სხვადასხვა სფეროში ბიძგი მისცა ნიპილისტურ მიდრეკილებებსა და ტენდენციებს. ალბათ, მასაც შეეძლო გაემეორებია ს. კირკეგორის სიტყვები: ალტაცებულთა ძლიერი წინსვლა შეიძლება დამარცხებით დამთავრდეს, მაგრამ ერთ დონეზე მყოფთა გამარჯვება მაინც დაცემას უდრის.

ურწმუნოებში ჩავარდნილი ფრანც კაფკა ცდილობს ღმერთის „გათანამედროვეობას“ და მასთან კავშირის დამყარებას. თანამედროვე ადამიანი უიმედო მდგომარეობაშია ჩავარდნილი — მას ბიბლიისადმი რწმენა თუმცა არ დაუკარგავს, მაგრამ ის გაუგებარი და მიუწვდომელი გამხდარა მისთვის. მიუხედავად ამ ტრავიზმისა, ჯოჯოხეთის უკუნეთში კიდევ არსებობს ცოდვებისაგან განწმენდის იმედი.

მართალია, ზემოთ აღნიშნული ხუთი პასუხი არ ამოწურავს ადამიანურ სიტუაციათა ახსნას, მაგრამ ისინი შეიძლება მივიჩნიოთ თვალსაზრისთა მთავარ ტიპებად, ისეთ მიმდინარეობებად. რომლებიც ორი ასეული წლის განმავლობაში თანამედროვედაა მიჩნეული. აქ მოცემულია მოვლენათა სწორი აღქმა და არსებული სიტუაციის თავისებური გარდატეხა თითოეული მოაზროვნის გონებაში.

ჩვენი ავტორიც ხედავს ბურჟუაზიული საზოგადოების ადამიანის უსაზრისო, გაუცხოებულ და განწირულ ყოფიერებას. მან იცის, რომ იდეალის არმქონე არსება უფსკრულსაკენ მიექანება და ცდილობს კატასტროფის თავიდან აცილებას, მაგრამ იგი ყოველგვარი რეალური წინააღმდეგობის მოგვარებას არარეალური ძალით აპირებს. ადამიანის ცხოვრების აბსურდულობის აღწერის ერთად-

ერთი მიზანი ღმერთის რწმენის აღდგენაა. მას სხვა გზა ვერ მოუ-
ნახავს თანამედროვე ადამიანის გადასარჩენად და დაბეჭითებით
„ამტკიცებს“: მხოლოდ რელიგია და მისი მცნებების დაცვა აალორ-
ძინებს ადამიანს. შოეპსის მწაჭელობა ასეთი სახისაა:

ადამიანს კერპთაყვანისცემის დროს კერპისაგან ერთი წუთი-
თაც კი არა აქვს მოსვენება. მას, მართალია, აქვს თვალები, მაგრამ
ვერაფერს ხედავს, აქვს ყურები, მაგრამ სმენაწართმეულია. მაგრამ
დროის იმ მცირე მონაკვეთში, როცა მას კერპი აღარ ევლინება რე-
ალურ ძალად, ტყვეობის საიდუმლოებას ბოლო ეღება. ეს წამი
ყოველი ადამიანის ცხოვრებაში დგება მაშინ, როცა იგი ისეთ სფე-
როში მოხვდება, სადაც კერპი აღარ ბატონობს. ესაა სფერო სიკვ-
დილისა. სიკვდილი იწყება სიცოცხლეშივე, იგი ღმერთის ერთმეუ-
ფეობის სამყაროა. სადაც ბაალა¹¹ აღარ ძალუძს მისი შექიდება.
როგორც ცნობილია, სიცოცხლის ყოველგვარი სურვილის, ყოველი
მოთხოვნილების, მისწრაფების თუ მოქმედების კოლექტივიზირე-
ბა შეიძლება, სიკვდილისა კი არა. სიცოცხლის ყოველი სახის მოქ-
მედება შეიძლება შესრულდეს ერთობლივად, მაგრამ თითოეული
კედება ცალკე, ყოველგვარი განზოგადების გარეშე, სრულიად და-
მოუქიდებლად, მარტოდმარტო.

ხშირად ამ მარტოობის შეგრძნება იწყება მაშინ, როცა ადა-
მიანი ავად ხდება და ავადმყოფობა მას თანამედროვეთაგან მოსწ-
ყვეტს. უძველეს დროში ადამიანის ცხოვრებაში ამ ავადმყოფურ
მდგომარეობას იცნობდნენ ისე, რომ თითქოს მასში ადამიანი დასა-
სადგურებლად (Einkelir), გასაშინაურებლად (Verinnerlichung)
უნდა შევიდეს, სიკვდილისათვის უკეთ (დროულად) მოსამზადებ-
ლად — მაგრამ არსებობდა, აგრეთვე, შეხედულება, რომ სიკვდილი
არის სამყაროში შესასვლელი ქრისტიანული კარი, უკანასკნელი
წამი, რომლის დროსაც უნდა გადაწყდეს ადამიანის „მარადიული
ცხოვრება“ — ხსნა ან განწირვა. სიკვდილის ასეთი გაგება დავიწ-
ყებას მიეცა დღევანდელი მასიური ცნობიერება (Gemeinbewuß-
tsein) ამაში აღარ ხედავს არსებობიდან წამოყენებულ პოზიცი-
ას¹². სიკვდილი უბრალო „ბუნებრივი ფაქტი“ გახდა და ცხოველის
სიკვდილს დაუახლოვდა. ასეთი ცვლილებების მიუხედავად მაინც
რჩება ირაციონალური, ადამიანის ამაღელვებელი რაღაც პატარა

¹¹ ძველი სემიტების (ფინიკელების, ებრაელების და სხვათა) ნაყოფიერების
წარმართული ღვთაება.

¹² შოეპსი, გვ. 328.

ნაწილი, ის, რომ იგი სრულიად მარტოა, ეს კი იწვევს გარკვეულ აღფლავებას, საიდანაც გამოზღინარე, მსჯელობს ჰაიდეგერი, ხოლო იუნგერი ჰეროიკულ რეალიზმს ქმნის, რათა მამაცური შთაგონებით ეს ფაქტორი გამორიცხოს: მას უნდა სიკვდილი უბრალოდ, ჩვეულებრივად გახადოს. მაგრამ ეს ექსპერიმენტი განუხორციელებელი აღმოჩნდა, რადგან ცხოვრების საუკეთესო და უზრუნველ წლებშიც კი შეიძლება იფეთქოს ტკივილებით აღსავსე ტანჯვამ და ავადმყოფობამ. ეს უკანასკნელი არის ხვედრი, ღვთის ეპისტოლე, რომელსაც ადამიანი ჩანმრთელ სიცოცხლეში იღებს და რომელიც მას „ზევით“ აახედებს.

სიცოცხლის ყველა დანარჩენ პოზიციას ისეთი ღრმა მნიშვნელობა ცხოვრებისათვის არა აქვს. თავისი დაბადება ადამიანს არასოდეს არ ახსოვს, მირონცხება კი ხშირად ნაკლებ შთაბეჭდილებას ტოვებს, ხოლო ქორწინება ძალიან კარგადაც შეიძლება რელიგიის ჩაურევლადაც ჩატარდეს. ავადმყოფობის დროს კი ტკივილებსა და ტანჯვას სიცოცხლე საზღვრებთან მიჰყავს, სადაც მეტი-ალარ-ყოფნა (Nicht-mehr-Dasein) იმუქრება; ადამიანი უკან დაიხევს თავისი თავისაკენ, არარა (das Nichts) გააღვიძებს ადამიანში მიძინებულ სიბრძნეს, იგი აიძულებს ყოველდღიურობის ადამიანს, რათა ჩაუფიქრდეს საკუთარ არსებობას.

დასასრულს იწყება ადამიანების რელიგიური შემზადების შესაძლებლობა. ტანჯვა, ტკივილი, ავადმყოფობა და სიკვდილი სიცოცხლის ძალას არღვევენ, აზროვნებას მოუსვენარსა და პოზიტიურ გრძნობას არასაიმედოს ხდიან. აი, ასეთ პირობებში წარმოებს რელიგიური რწმენის აღორძინება. სიკვდილ-სიცოცხლის მიჯნაზე გამოიბამს ადამიანი ყურებს და მოისმენს ღვთის ძახილს.

ავადმყოფობა ადამიანს უბიძგებს თავისი ორგანიზმის უჯრედის დაშლისაკენ, რომლის დასასრულიც სრული დაშლის სახით სიკვდილი იქნება. ავადმყოფობა წინასწარმაუწყებელ გაფრთხილებას იძლევა, რომ სიცოცხლე მიდის და რღვევის ბიოლოგიურ პროცესში გამონაკლისი არ მოხდება. რა თქმა უნდა, შესაძლებელია სიკვდილის სხვანაირი განცდა ან სიკვდილი ყოველგვარი განცდის გარეშე. ასე იქცევა იგი სრულიად ბუნებრივ ფაქტად, მსგავსად ცხოველის სიკვდილისა, რომელიც ყოველგვარ აზრს და გამართლებას არის მოკლებული, მაგრამ გამოწრთობილი, გულგრილი ადამიანიც კი, რომელსაც სიკვდილი თითქოს ვერაფერს ვერ აკლებს, ვერ დარჩება მთლიანად უყურადღებო დაბადების საკვირველების წინაშე, იმ ფაქტის წინაშე, რომ „არათრისაგან“ „რალაც“ გაჩნდა,

რომ ახალი, პატარა ადამიანის დაბადებით შექმნის თავდაპირველი საკვირველება განვითარდა. გაკვირვება ჩნდება იმით, რომ რაღაც ჩნდება და ისევ გაქრება, როცა მისი დრო გაივლის. ადამიანი დგას „წარმავლობის“ ფაქტის წინაშე, ამ ფაქტის განცდა შესაძლებელია სიკვდილის ზონაში მოხვედრისას.

ადამიანი, მიუხედავად დროებითი სიძლიერისა და წინააღმდეგობისა უძლურია, ძალაუფლების გარეშეა. ამ დროს კი სხვას მთელი ძალაუფლება უპყრია ხელთ. ამ სხვას შეუძლია ადამიანს სიცოცხლე მისცეს და წაართვას კიდევ. სამყარო ქმნილება (Schopfer — ბიბლიური ტერმინი), არსებობს შემოქმედი, რომელმაც ადამიანები გააჩინა და რომლის წინაშეც ისინი ისეთივენი არიან, როგორც თხა მეჭოთნის ხელში. ასეთ მსჯელობას გვაწვდის ავტორი, რა თქმა უნდა, ყოველგვარი დასაბუთების გარეშე. იცის, მკითხველი რომ არ დაუჯერებს მას, აუცილებლად დასაბუთებას მოითხოვს, მაგრამ ლოგიკურობა ხომ იმთავითვეა უარყოფილი მის მიერ. თვით აღნიშნავს, რომ მისი მსჯელობის დამტკიცება არ შეუძლია არავითარ თეოლოგიურ მეტყველებას, მაგრამ, როცა თანამედროვე ადამიანი ზღვრულ სიტუაციაში მოხედება, იგრძნობს ყოველივე ზემოთქმულის კეშმარიტებას. მაგრამ როგორ გამოიყურება ასეთი ზღვრული სიტუაციები, რომლებშიც კანონი ღვთის მოწოდებად გაისმის? ეს ყველგანაა შესაძლებელი, სადაც საქმე ნამდვილ ეთიკურ კონფლიქტთან გვაქვს. ათ მცნებას შეუძლია თითოეულ ინდივიდში წამოკრას მორალური კანონი, როგორც ელემენტარული მოთხოვნილება. ეს კანონი მაშინ გაირკვევა, როცა ადამიანი შეამჩნევს, რომ მოთხოვნა, რომელიც მას ცხოვრებამ ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მომენტში წამოაღყენა, არ შესრულდა და იგი ამის გამო რაღაც დანაშაულს გრძნობს. ცხოვრების ესეთ ინტიმურ სფეროში, როგორც სიყვარულია, როცა ერთის მოთხოვნა მეორე ადამიანის მიმართ არ სრულდება, თანამედროვე ადამიანი იგრძნობს ბიბლიური სიყვარულის კანონის ელემენტარულ მოთხოვნილებას, რადგანაც მცნება „ვიყვარდეს ახლობელი შენი ისე, როგორც ვიყვარს თავი შენი“ შეიძლება გაგებულ იქნას, როგორც თითოეული ადამიანის მოწოდება და ყოველი დროის მოთხოვნა. ადამიანს თავისი ახლობელი არ უყვარს, იგი არ ფიქრობს იმაზე. თუ რა არის მისთვის სიკეთე და სიყვარულის აქტი მიმართულა მხოლოდ საკუთარი თავის მიმართ. ამ მდგომარეობის კონკრეტული აღმოჩენის დროს გაირკვევა, რომ დანაშაულია ჩადენილი. ღვთის ნება და ადამიანთა სურვილები ერთმანეთს ვერ ეწყობიან და პი-

როვნება ცოდვათა აღიარების მომენტში ეძებს დახმარებას. რომლის მიღება სხვა ადამიანისაგან ყოვლად შეუძლებელია. ამ განხეთქილების სიღრმეში ადამიანზე ღვთის ბატონობის პრეტენზია აღიარებული და ფიქრი ნაგულისხმები თავის თავის ყუღნებაზე ქრება, რადგანაც მცნების პრეტენზიის მიღმა ჩვენი უძლურება იგრძნობა.

შოეპსის აზრით. ადამიანური პრობლემები ყველა დროისათვის ერთიდაიგივეა. ისინი დგანან ჩვენ წინაშე, როგორც არსებობის (Existenz) აღსასრულებელი გადაწყვეტილებები და ამოცანები თითოეული თაობისათვის, ს. კირკეგორი შემდეგნაირად ლაპარაკობს შრომაში „შიში და ძრწოლება“: „რას არ სწავლობს ერთი თაობა მეორისაგან, მაგრამ ჰუმანურს კი არც ერთი თაობა არ სწავლობს მისი წინამძვალისაგან. ამგვარად, არც ერთ თაობას მეორისაგან არ უსწავლია სიყვარული, ამიტომ არც ერთს არ შეუძლია დაიწყოს სხვა წერტილიდან, თუ არა დასაწყისიდან. ამ თვალსაზრისით. თითოეული თაობა იწყებს პრიმიტიულად, არ გააჩნია წინა თაობისაგან განსხვავებული სხვა ამოცანა. ვერ მიდის იმაზე წინ, ვიდრე რომელიმე თაობა წასულა, რომელსაც თავისი ამოცანისათვის არ უღალატნია“.

რა თქმა უნდა, ორგულობის, თვითმოტყუების და თავის თავის დამსხვრევოს მასშტაბი, რომლის უნარებიც მე-20 ს. ადამიანებმა შეიძინეს, კირკეგორისთვის უცნობი იყო. ადამიანთა ნებაყოფლობით თვითდევარდაცისა იშვიათი საქმეები ბოძყვა შედეგად. დღეს ყველას შეუძლია საქმის ვითარების განსჯისას უკვე დაინახოს, რომ კაცობრიობა. რომელმაც უარყო ღმერთი. უარყოფს თავის თავსაც. ღმერთისაგან, მისი მოთხოვნალებებისა და შეზღუდვისაგან ვანთავისუფლებული ადამიანი თავის თავზე მალდა კი არ დგას, არამედ ღრმად ეცემა თავის თავზე ქვევიო. სიამაყე მას უფსკრულისაკენ მიაქანებს.

რელიგიური ანთროპოლოგიის წარმომადგენელი ფილოსოფოსი შემეცნების რაციონალური საშუალების მტერია. ინტელექტუალური შემეცნება, აღნიშნავს იგი, არც ერთ ადამიანს არ მოუტანს შევლას. საკუთარი მდგომარეობის შემეცნებამ ებრაულ-ქრისტიანულ მსოფლგაგებასთან, როგორც ხსნის ერთ-ერთ საშუალებასთან, შეიძლება მიგვიყვანოს. მაშასადამე, თავის ცხოვრებაზე დაფიქრებისათვის ადამიანს შეიძლება მოეხმაროს გონება, იგი გაუძღვება მას იმ გზაზე. რომელიც რელიგიის კარიბჭემდე მიდის და შემდეგ — მოქმედების ძალა წაერთმევა. რელიგიაში ბატო-

ნობს არაინტელექტუალური ძალა — გამოცხადება. ჩვენს დროში გამოცხადების დიდი ამოცანა ისაა, რომ მან თანამედროვე ადამიანს შიფრის გასაღები მისცეს. ამავე დროს, ის ადამიანს ასწავლის, დაინახოს თავისი ცხოვრების სისხლიანი კრილობა.

მსოფლიოს ცივილიზებული დიდი ქალაქების ცენტრალურ მოედნებზე ტაძრები, ეკლესიები და სინაგოგები აღმართულან. ამ „ხელოვნური კუნძულის“ (იუნგერი) ირგვლივ ტრანსპორტის კოლონები ხმაურობენ, ფაქტიური ცხოვრება სალოცავეების გარშემო მიმდინარეობს. ღმერთის სამყოფელი ჩვეულებრივი შენობა გამხდარა და იშვიათად თუ ვინმე ეპყრობა ტრადიციული პატივისცემით. მიუხედავად ყოველივე ამისა, ადამიანში უცვლელი რჩება რწმენის მეტაფიზიკური მოთხოვნილება, რადგანაც დროსა და აურზაურიან ყოველდღიურობას არ შეუძლიათ ადამიანური უბედურების შთანთქმა და, რადგანაც ეს მარადიული საკაცობრიო პრობლემები უცვლელი რჩება, ამიტომ ბიბლიური გამოცხადების დაფუძნებას შანსი ეძლევა. ფაქტია, რომ ეკლესიამ (თვით რომაულმაც) სამყაროს სახის დამდგენის და ცხოვრების საზრისის მიცემის ძალა-უფლება დაკარგა. მისი რწმენის დამოწმება ქვეყნის ამბებს ველარ გამოასწორებს და სხვა მიმართულებით ვერ წაიყვანს. ეს მდგომარეობა თვით თეოლოგებმაც კი შეამჩნიეს და აღნიშნეს: ჩვენს ცხოვრებაში ქრისტიანობა უკვე აღარ ბატონობს, თანამედროვე ქრისტიანობა მხოლოდ მიცვალებულთა საფლავებს ემსახურება და ეს სამუშაო გაოფლილი სახით სრულდებაო. იქნებ ამით ეკლესია სინაგოგის მდგომარეობას უახლოვდება, იქნებ მისი ყოფნა სამყაროში იქედან გაძევებას მოასწავებს? თუმცა სასწაულისათვის ეკლესია მუდამ მზადაა, მაგრამ როდის მოვა ეს სასწაული. მან არ იცის. ყოველ შემთხვევაში, ჭერ არ დამდგარა ის დრო, როცა ცხვარი მგელთან ერთად მოძოვს ან ძუძუს ბავშვი გველთან ითამაშებს. ასეთი წინასწარმეტყველური სიტყვები დღევანდელ ვითარებაში სისხლიან ჩრონიკსავით გაისმის.

ფაქტების ეს სიზუსტე — რწმენაში შეეკვება და სალოცავეების უარყოფა ადამიანთა ფართო მასების მიერ — შოეპსის რელიგიის აუცილებლობის დასასაბუთებლად სჭირდება. იძლევა რა თანამედროვე ადამიანის ცხოვრების პესიმისტურ სურათს, იგი ბუნდოვანს, მაგრამ მაინც მომავლის ოპტიმისტურ ვარიანტს გვაწვდის: ეკლესიის და სინაგოგის არსებობა სამი ათასზე მეტი წლიდან მოყოლებული იმის საწინდარია, რომ ღმერთი კაცობრიობის ერთგული რჩება იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ადამიანები არ ამეღავნებენ

მისადმი ერთგულებასა და პატივისცემას. ქვეყნად უღმერთობაა გაბატონებული, მაგრამ შემოქმედის ღუმელს თავისი საზღვარი გააჩნია. ეკლესიას და სინაგოგას არა აქვთ მერყეობისა და დანადგ-ლიანების საფუძველი, მათი განწყობილება მხიარული და იმედი-ანია, რადგანაც სჭერათ, რომ ქვეშაირიტების საბოლოო გამოცხადების დრო ჯერ არ დამდგარა, რომ ღმერთი მხოლოდ უკიდურესად მძიმე ვაჭირების დროსაა ყველაზე ახლოს.

კაცობრიობა რეგრესს განიცდის, თვითშენარჩუნების გრძნობამ და სხეულზე გადამეტებულმა ზრუნვამ შეიწირა ადამიანის ის სულიერ-ინტიმური მდგომარეობანი, რომლებიც მისი კუთვნილებაა და რომლებიც სპეციფიკურ-ადამიანურ ფენომენებს წარმოადგენენ. ადამიანებმა დაიჩიწყეს მათი შემქმნელი და მიწიერი ცხოვრების მომწესრიგებელი არსება, უარყვეს მის მიერ შემოთავაზებული ზნეობრივი კოდექსი. სწორედ ღმერთის მოძულეობამ გამოიწვია თანამედროვე ადამიანის კრიზისი. ყოველდღიურობაში ჩაფლული არსება არ უფიქრდება თავისი ყოფიერების ფუნდამენტალურ საკითხებს, წერილმანი ზრუნვით დაკავებულ ადამიანს არ სცალია უმაღლესი ისეთი ფენომენებისათვის, როგორცაა სული და ღმერთი. მაგრამ შემოქმედი სულგრძელია. ის „ზემოდან“ დასცქერის თავის გაჩენილ არსებებს, რომლებიც ეშმაკისეული გზით მიემართებიან და ელოდება კაცობრიობის დაისს. იგი მთლიანად არ გასწირავს ადამიანს, და როცა უკიდურესად გაუჭირდება უმაღლურ შვილს, მამინ გამოუწვდის წყალობის ხელს, ანუ დაბაბული და უკანასკნელი „ზღვრული სიტუაციები“ აიძულებს ადამიანს კვლავ გააღვივოს თავის სულში მიმქრალი რწმენის ალი, მოთმინებითა და ტანჯვის გზის გავლით ადამიანი დაბრუნდება რელიგიის წიაღში. ადამიანმა უნდა იზრუნოს საკუთარი თავისი გადარჩენისათვის, მაგრამ ეს ზრუნვა გამორიცხავს მოქმედებას, სამყაროს გარდაქმნის მოთხოვნას, ცხოვრების პირობების შეცვლას, იმ ეკონომიური ბაზისის დაძლევას, რომელმაც გამოიწვია ბურჟუაზიული საზოგადოების ადამიანის დაცემა, მისი პიროვნების ნიველირება.

შოეპსი ამტკიცებს, რომ ადამიანმა უნდა განახორციელოს თავისი იდეა, მაგრამ იგი არაფერს ამბობს იმის შესახებ, თუ როგორია მიმართება კონკრეტულ ადამიანსა და ამ იდეას შორის. ხომ არ გამოიწვევს კონკრეტული სუბიექტის ინდივიდუალური არსის და თავისუფლების მოსპობას ეს იდეა? იდეა თუ მხოლოდ იდეად რჩება და ვერასოდეს ვერ განხორციელდება, ეს განა არ წაართმევს ადამიანს რწმენას და მისწრაფებას იდეის განხორციელებისათვის?

ანდა, თუ ღმერთისაკენ მიისწრაფვის ადამიანი, მაშინ როგორაა ქმნადობა, და საბოლოოდ, თუ ღმერთთან „ავიდა“ და ღმერთს ეხიარა, მაშინ ხომ ადამიანი თავად იქცევა ღვთაებად? განა ამით არ წაიშლება სხვაობა შემოქმედსა და მის შექმნილს შორის?

თეოლოგიური ანთროპოლოგიის დებულება — ადამიანი მიისწრაფვის მის „ზევით“ მდგარი სუბსტანციისაკენ, რომელიც მას გადაარჩენს ზოგადში გათქვეფისა, უიმედობისა და მუდმივი შიშისაგან — უბრალო გაცხადების ხასიათისაა. არ შეიძლება მისი ლოგიკის ენაზე გადმოტანა, ყოველივე ეს აბსურდად და პარადოქსად მოჩანს. საკუთარი თეზისის რაციონალურ-ლოგიკური გზით დასაბუთების შეუძლებლობაზე თვითონ მიუთითებენ ამ დებულების განმცხადებლები — ირაციონალურ-მისტიკური ანთროპოლოგიის წარმომადგენლები, მაგრამ შემეცნების ეს არამეცნიერული გზის დასახვა სრულიად არ აკრთობთ მათ, რადგანაც ისინი ხელმძღვანელობენ ტერტულიანეს დებულებით: „Credo, quia absurdum“ — „მწამს, იმიტომ რომ აბსურდია“.

ადამიანის გაგების რელიგიურ-ირაციონალისტური სურათი მთელი სისრულით მოცემული აქვს გაბრიელ მარსელს.

გ. მარსელი არის ქრისტიანული ეგზისტენციალიზმის კათოლიკური ფრთის ბელადი. ასევე თვალსაჩინო წარმომადგენელია იგი რელიგიური ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა. ეს თავისთავად გასაგები ჩანს, რამდენადაც გ. მარსელი მართლმორწმუნე ქრისტიანია და ადამიანის პრობლემას ქრისტიანიზმის ასპექტით განიხილავს.

განსხვავებით გერმანული ეგზისტენციალიზმის წარმომადგენლებისა, რომლებიც მხოლოდ წმინდა ფილოსოფიური ნაშრომებით არიან ცნობილი, ფრანგული ეგზისტენციალიზმის იდეებმა გამოხატულება პოვეს არა მარტო ფილოსოფიურ ტრაქტატებში, არამედ. აგრეთვე, ხელოვნებაში და ლიტერატურაში. ფრანგული ეგზისტენციალიზმის პოპულარობა სწორედ მათ მიერ შექმნილ დრამებში, რომანებში, ნოველებში, კინოსცენარებში... უნდა ვეძებოთ.

სორბონის უნივერსიტეტის პროფესორის გ. მარსელის სახელის დიდებაში ერთმანეთს ეცილება ფილოსოფოსი და მწერალი, მუსიკოსი და თეატრის კრიტიკოსი. მისი შემოქმედებითი კრედო შემდეგ სახისაა: მხატვარს შეუძლია გადმოსცეს თავის ნაწარმოებებში მისტიკური ან რელიგიური გრძნობები, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში იდეოლოგია. მსგავსად სარტრისა (და სხვა ეგზის-

ტენციალისტ-მწერლებსა), მარსელის დრამებიც მისივე ფილოსოფიის ქარგაზეა გამოპრილი, მასაც აუტანლად მიაჩნია თანამედროვე ადამიანის მდგომარეობა და გამოსავალს ადამიანური არსებობის ანალიზში ხედავს. ამის გარდა სარტრი და მარსელი თითქმის ყველაფერში უპირისპირდებიან ერთმანეთს. ათეისტი და თეისტი ფილოსოფოსები არც მალავენ თავიანთ ანტიპათიებს ერთმანეთის მიმართ. გ. მარსელი აღშფოთებით მიუთითებს: „ყან-პოლ სარტრმა საფრანგეთის განთავისუფლების კვირახალში ყურნალისტებთან შეხვედრისას განაცხადა: „ბატონებო, ღმერთი მკვდარია!“ ამ ეგზისტენციალურ ტონში ჩანს სიხარული იმ ადამიანისა, რომელიც დაუსაბუთებლად აგებს თავის მოძღვრებას ურწმუნოების ნანგრევებზე. აქ წმინდა საშინელება. რასაც, მარსელის აზრით, გამოხატავს ნიციესეული „ღმერთის სიკვდილის“ ფაქტის გაცხადება, შეცვლილია კმაყოფილებით¹³. სწახარულო კი არაფერია, რადგანაც, გ. მარსელის მიხედვით, ღმერთის მიტოვება მიუხაფრად და განწირულად ტოვებს ადამიანს. იმ მომენტიდან, როცა ადამიანი შეეცდება თავისი თავიდან შექმნას რაღაც აბსოლუტური, თავისი თავი დააყენოს აბსოლუტის ადგილას, ე. ი. განთავისუფლდეს ყოველი შიმართლებისაგან, იმ სხვაზე. მითითებისაგან, რომელიც არაა მისი მსგავსი, იგი საბოლოოდ გაანადგურებს საკუთარ თავსაც. ანდა შივა კერპთაყვანისცემამდე, ჩადგება კერპების სამსახურში, რომლის საგანიც იქნება ისეთი აბსტრაქციები, როგორცაა რასა ან კლასი. ეს უკანასკნელები კი არ შეედრებიან მას, რისგანაც განთავისუფლება უნდოდა ადამიანს¹⁴. მარსელის აზრით, სწორედ ადამიანის სულის მთლიანი ავსება სახარების იდეებით, ქრისტესეული გმირული საწყისების გაღვივება ინდივიდთა გულგებში და ღმერთთან თანაზიარება გადაარჩენს უფსკრულის პირას მისულ კაცობრიობას, ქრისტეს წიაღში დაბრუნება ერთადერთი საშუალებაა ადამიანის გაუცხოების გადალახვისა და მისი მთლიანი განთავისუფლებისათვის.

გ. მარსელი 16 წლით უფროსია თავის მოწინააღმდეგე სარტრზე. 1935 წელს გამოვიდა გ. მარსელის წიგნი „ყოფიერება და ფლობა“ („Sein und Haben“), 8 წლის შემდეგ კი სარტრის წიგნი „ყოფიერება და არარა“. — მარსელმა ჭერ კიდევ პირველი მსოფლიო ომის დროს თავისი ფილოსოფიურ დღიურებში შექმნა სა-

¹³ G. Marcel, Der Mensch als Problem, გვ. 33.

¹⁴ მარსელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 51.

ფუძველი ეგზისტენციალური ფილოსოფიისათვის, თვით განაცხადა, რომ იგი პირველია საფრანგეთში, რომელმაც არ ეცოდა არც კირკევორი და არც იასპერსი და ასე მივიდა ეგზისტენციალურ ფილოსოფიაში. მარსელის ამოცანაა „განათოს კონკრეტული სიტუაცია“, რომელშიაც მკლავდება ადამიანის მიმართებანი, იგი აღიარებს ადამიანის ეგზისტენციის პირველადობას ესენციის მიმართ. ეს მან განაცხადა ჯერ კიდევ 1920 წელს, როცა თავისი თავი გამოაცხადა მესიად, ხოლო „ამ დროს სარტრი რიკ-ტაფელას თამაშობდა“. ბევრი მკვლევარი სწორედ მარსელს მიიჩნევს ფრანგული (და არა მარტო ფრანგული) ეგზისტენციალიზმის დამწყებად და დამფუძნებლად.

დედით ებრაელმა გ. მარსელმა 1929 წელს ფრანსუა მორიაკის გავლენით მიიღო კათოლიციზმი, რამაც დიდი როლი შეასრულა მისი ფილოსოფიური აზრის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაზე. გ. მარსელის ფილოსოფია ნათლად გამოხატული რელიგიური ხაზითაა. მის სისტემაში ფილოსოფია რელიგიის მსახურის როლში გამოდის. მართალია, გ. მარსელის ფილოსოფიის ამოსავალი ეგზისტენციალისტურია, მაგრამ დასკვნები ნეოთომიზმს უახლოვდება, მართლმორწმუნე ქრისტიანი ფილოსოფოსი ქადაგებს რელიგიის აპოლოგიას, მაგრამ მისი მეთოდი განსხვავდება თომიზმისა და კათოლიციზმის ტრადიციული სკოლასტიკური მეთოდისაგან. გ. მარსელის უურადლების ცენტრში დგას რელიგიურ-ეთიკური პრობლემები. ადამიანების სიყვარული და სოლიდარობის გრძნობა ეფუძნება ღმერთის სიყვარულს და სხვების, როგორც „ღვთის შვილთა“ სიყვარულსა და პატივისცემას. იგი ეგზისტენციალიზმს ქრისტიანობის გასამართლებლად იყენებს, ხოლო რწმენას — ეგზისტენციალიზმის გადასარჩენად. ეგზისტენციალისტურია მის ფილოსოფიაში ყოფიერების ძიება და მასთან მისასვლელი ადამიანზე გამავალი გზა.

1950 წლის 12 აგვისტოს პაპის ენციკლიკით „*Humani generis*“ გაკიცხული იქნა ეგზისტენციალიზმი, როგორც შეუთავსებელი სკოლასტიკურ დოგმატიზმთან, როგორც პესიმიზტური მოძღვრება, უარყოფელი უკვდავებისა და იმ წარმტაცი პერსპექტივებისა, რასაც კათოლიციზმი პაირდება მორწმუნეებს. ამის შემდეგ თავისი მოძღვრების ნაწილობრივ გადამსინჯველთა შორის იყო გ. მარსელიც, რომელმაც განაცხადა, რომ სასოწარკვეთილებებზე და მუდმივ შიშზე აგებული ფილოსოფია საბოლოოდ ჩიხში მოექცევა და თუ ეგზისტენციალიზმს შეუძლია განახლება, ეს მოხდება იმედისა

(Hoffnung) და სიხარულის (Freude) გააზრების გზით. მარსელი ლაპარაკობს სიხარულზე და არა კმაყოფილებაზე. რადგანაც ეს უკანასკნელი მიმართულია ფლობაზე (Haben) და დაკავშირებულია იმასთან, რაც წარმავალია. მოღვაწეობის მეორე პერიოდში გ. მარსელმა თავის შემოქმედებას ნეოსოკრატიზმი, ანუ ქრისტიანული სოკრატიზმი უწოდა, მაგრამ სახელის გამოცვლით თითქმის არ შეცვლილა მისი ფილოსოფიის შინაარსი. გ. მარსელის ნააზრევში დიდი ადგილი უჭირავს დებულებას „შეიცან თავი შენი“, და მაიეტეკის სოკრატესეულ მეთოდს ადამიანის გაგების საქმეში. შინაგანი დიალოგით ხდება ინდივიდში ისეთი ძალების აღმოჩენა, რომლებიც გადალახავენ შიშსა და სასოწარკვეთილებას. ადამიანში ღრმად გამჭვდარი ძრწოლის მდგომარეობა, რომელიც ეგზისტენციალური ფილოსოფიის ფუნდამენტალურ ფენომენს წარმოადგენს და რომელიც ითვლება ადამიანის განსაზღვრების უნივერსალიად, გამოწვეულია საბოლოო დასრულებულობის შიშით. სწორედ ამ შიშით შეპყრობილი ადამიანი გარბის ისეთ თავშესაფარში („სხვები“, საზოგადოება ყოველდღიურობა, ფლობის სფერო), რომელიც უზრუნველყოფს ფიზიკურ არსებობას, მაგრამ სამაგიეროდ უარყოფს ინდივიდუალურ-უნიკალობას და აუცხოებს ადამიანს. ამ სფეროში ყველაფერი, თვით სიკვდილიც კი, შემთხვევითია და დავიწყებული. სინამდვილეში სიკვდილი არის ინდივიდის ყველაზე ინტიმური და იმანენტური კუთვნილება, ადამიანი არის ყოფიერება-სიკვდილისაყენ და არაფერს ისე არ გამოჰყავს პიროვნება ყოველდღიურობიდან, არაფერს ისე არ დაჰყავს მის ცნობიერებამდე საკუთარი პრინციპული დასრულებულობა, როგორც ცოდნას სიკვდილის შესახებ. სწორედ ამ ფენომენის ჩარევით მიიღწევა ადამიანის (Dasein) საბოლოო მთლიანობა (მ. ჰაიდეგერი). რადგანაც შიში და უიმედობა გამოწვეულია იმით, რომ ადამიანს არა აქვს კავშირი ტრანსცენდენტთან და არსებობს სუბიექტის დასასრული, სამყაროში მეტი-აღარ-ყოფნა. — პესიმიზმის დასამარცხებლად საჭიროა მიღწეულ იქნეს უკვდავება. ამ მისიის შემსრულებელი იქნება ღმერთი და მისკენ მიმართული ადამიანი, არსება, რომელიც მუდამ მზადაა მოისმინოს ყოფიერების ხმა. ღვთაების ჩამოსვლა დედამიწაზე ან საკლთარ გულში მისი არსებობის აღმოჩენა, მისი სიყვარული და რწმენა უზრუნველყოფს. უკვდავებას, ამ უკანასკნელის აღიარება დაამარცხებს. სასოწარკვეთილებას და ძრწოლვას. სწორედ იმედო (რომელიც ოპტიმიზმში კი არ არის ჩვეულებრივი გაგებით, არამედ იმედი იმე-

დის შესახებ, მომავლის ნდობა და რწმენა, რომელიც ემყარება ღმერთის რწმენას) გადაარჩენს ადამიანს.

მარსელი, მსგავსად ათეისტური ეგზისტენციალიზმისა, გარემო სამყაროს განიცდის, როგორც მტრულს, ტრაგიკულს და წინააღმდეგობების შემცველს, მაგრამ პესიმიზმის გადალახვას ცდილობს ეგზისტენციალიზმის ქრისტიანობასთან შეერთებით¹⁵. ამით — აღნიშნავენ ბუჩუქუაზიული ფილოსოფიის მკვლევარები, ე. წ. „აბსურდული სამყარო“, რომელსაც ჩამოცილებული აქვს საზრი-სი და მიზანი, გადაიქცევა რწმენისა და ქრისტიანული სიყვარულის შემცველად.

გ. მარსელი პირველი მსოფლიო ომის დროს მსახურობდა წითელი ჯერის ორგანიზაციაში და მის მოვალეობას შეადგენდა ეპა-სუსტა ოქმი უგზო-უკვალოდ დაკარგულთა ოჯახების შეკითხვებზე. მას მოდიოდა უამრავი წერილი დაკარგულთა და დაღუპულთა ახლობლებისაგან. როგორც თვითონ აღნიშნავს, ამ სამუშაომ დიდი როლი ითამაშა მისი ფილოსოფიის ფორმირებაში. მეტად ძნელია პირდაპირ, დაღფარავად და მშრალად უპასუხო: დაიღუპაო შენი შვილი, მეუღლე, მამა... გ. მარსელი ეძებდა სანუგეშო პასუხსა და იგი მან გამოხატა ცნებაში, რომელსაც „presance“ — თანდასწრე-ბა. თანაზიარება-ეწოდება და რაც ნიშნავს აქ მუდმივ ყოფნას გარდაცვლილი საყვარელი ადამიანისას¹⁶. ეს თანდასწრება უფრო გამოკვეთილად ჩანს სწორედ სიკვდილის შემდეგ, როდესაც გარდაცვლილი მთლიანად თავისუფლდება ამ სამყაროს. ტვირთისაგან და მიეცემა თავისი ეგზისტენციალური არსებობის საიდუმლოებას. „პრეზანსი“ არის არა „დაპირისპირება“ („gegen“), არამედ თანაყოფიერება (Mitsein). იგი არის ონტოლოგიური მიმართება და აბსურდი იქნებოდა სუბიექტი და ობიექტი ორ ურთიერთსაწინააღ-

¹⁵ გ. მარსელი ძრწოლისა (Angst) და განწირულების ფილოსოფიის წინააღმდეგ. გუაუწყებს რწმენისა და მომავლის გამარჯვებას — F. M a t h e y, Kunder und Deuter Menschlichen Existenz. 1966, გვ. 149.

¹⁶ უნდა აღინიშნოს ერთი გარემოება: დიდ სიძნელებთანაა დაკავშირებული გ. მარსელის, ამ სინტერესო მოაზროვნის, გაგება თავისი უსისტემობის გამო. ლამაზად დაწერილ ფილოსოფიურ დღიურებში იგი არსად არ გვაძლევს საკუთარი მოძღვრების დასრულებულ გადმოცემას (ამის შესახებ ბევრი მკვლევარი მიუთითებს), ხოლო ზოგიერთი ცნება ბუნდოვნად და სხვადასხვა აზრით აქვს ნახმარი. მაგ. „პრეზანსი“, ისედაც მისტიკური და ბნელი კატეგორია, კიდევ უფრო გაუგებარი ხდება მისი მრავალმნიშვნელოვნად ხმარების გამო. იგი ნიშნავს ხან ღმერთს, ხან სულს, ხან გარდაცვლილს მოვლინებას...

მდებარე პარტნიორებად რომ განგვეხილა¹⁷. „პრეზანსი“ გარშემო-
უწერელია, იგი არ არის მხოლოდ იდეა, რომელიც შეიძლება ისე-
ვე შევიხილოთ ჩვენში და ჩვენ წინაშე, როგორც მაგ. ფოტოსუ-
რათი, რომელიც არაფერი არაა საკუთარი თავის იქით. თავისი თვი-
სებებით იგი პრობლემის არეს (სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპი-
რების სფერო, რაც დამახასიათებელია ბუნებისმეტყველების მეც-
ნიერებისათვის) სცილდება და იღუპალების სამეფოში ჩაეფლო-
ბა. პრეზანსის აქტიური განუღმეობ-ის, მისი ღირსების განახლებს
წყარო, რომელიც იღუპალად მოგვიწოდებს შემოქმედისაკენ, არ-
ის ერთგულება. ეს უკანასკნელი აღრმავებს პრეზანსის ზემოქმედე-
ბას ჩვენს ცხოვრებაზე. ამ დროს „ჩემ წინაშე“ და „ჩემში“ კარ-
გავს თავის მნიშვნელობას და გადაიქცევა ერთ მთლიანობად. მა-
შინაც კი, როცა ვერ ვხედავ და ვერ ვეხები, მე მაინც ვგრძნობ,
რომ ის ჩემთან არის. მე რომ არ ვიყო ამაში დარწმუნებული, ეს
მისი უარყოფა იქნებოდა. არ შეიძლება ამ თანაყოფნის დაშლა და
დანაწილება, როგორც ეს ხდება კრიტიკულ აზროვნებაში. იგი წარ-
მოადგენს გრძნობისა და რწმენის სფეროს და გონებასა და ლო-
გიკას მასთან საქმე არა აქვს. საბოლოოდ მისი მიმზიდველი ძალა
ყველას დაიპყრობს. ინდივიდები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან.
ამიტომ სხვადასხვა პიროვნებებს თანდასწრების სხვადასხვა უნარი
გააჩნიათ. ზოგი ადამიანი ფსიქოლოგიურად ახლოა ჩემთან, და იგი
შესაპირობა მე, ზოგი კი მოკლებულია ამას. პიროვნებისთვის მე
ვარ პრეზანსი, თანაზიარი, ინტიმურ-სულიერი არსება, მეორისათ-
ვის კი უბრალოდ-ობიექტი.

პიროვნების უკვდავებას, მარსელის მიხედვით, აქვს გამოვლე-
ნის ორი ფორმა: ჭეშმარიტი უკვდავება, საიდუმლოების მთლიან-
ი გამოუმკვდავება — ღმერთის სიყვარული და მისი რწმენა. წი-
ნააღმდეგ ტყვე სულისა, ეს არის გამჭვირვალე სული, რომელიც
სახმარობაშია და შინაგანად შეწირული და მიძღვნადია. იგი მუ-
დამ ღიაა „პრეზანსისათვის“. არსებობს მეორე, უფრო „დაბალი
ზარისხის“ უკვდავება, რაც ნიშნავს გარდაცვლილთა ხსოვნას ცო-
ცხალთა გულებში. ღმერთის სიყვარულით ყოველ პიროვნებას შე-
უძლია მოიპოვოს უკვდავება, ხოლო ურთიერთგაგებითა და ურ-
თიერთსიყვარულით, სხვა ადამიანებთან კომუნიკაციით, შესაძლე-
ბელია კვალის დატოვება. ადამიანთა ინტიმური ურთიერთობა შე-

¹⁷ G. M a r c e l, Sein und Haben, 1951, გვ. 285.

იძლება წამოიქრას შემთხვევითად. მაგ. მოგზაურობის დროს არაფრად არ შეპიტნავენა ჩემი თანამგზავრი. მიუხედავად მასთან ხანგრძლივი ყოფნისა, იგი ჩემთვის რჩება, როგორც გარეგანი, განურჩეველი „ის“. მაგრამ რომელიმე მომენტში ირკვევა, რომ მე და მან ერთი და იგივე საქმე ერთნაირ სიტუაციაში ერთნაირად განვიცადეთ, ანდა, მისი განცდილი ხიფათი გავს ჩემსას და ა. შ. იმ წამსვე მისი სიტუაცია იქცევა ჩემად და თანამგზავრი უკვე აღარაა გარეშე ობიექტი, მისი დასწრება აღარაა უბრალო (როგორც ეგზიუპერი იტყვის: სიყვარული ერთმანეთის ცქერა კი არაა, არამედ ცქერა ერთი მიმართულებით).

საბოლოო დასრულებულობის პრობლემას გ. მარსელი ტრადიციული ქრისტიანობისა და გერმანული ეგზისტენციალიზმისაგან განსხვავებულად განიხილავს. იგი ეძებს უკვდავების ისეთ გზას, რომელიც სასარგებლო იქნება ადამიანის მიწიერ ცხოვრებაში, ღმერთიც ამ ცხოვრების მოწესრიგებას ემსახურება. შეიძლება ითქვას, რომ მარსელი ქმნის „სააქაო რელიგიას“. იგი არ იყენებს ბიბლიურ მითებს, არ ჰპირდება მორწმუნეებს სამუდამო ნეტარებას სამოთხეში. უკვდავებას აზრი აქვს მხოლოდ ეგზისტენციალური საიდუმლოების სფეროში. არ შეიძლება იმის თქმა, რომ გარდაცვლილს შეუძლია ჩვენთან მოსვლა, რომ ჩვენ კვლავ ვიხილავთ მას და ა. შ. მაგრამ გრძნობა სიყვარულისა, რომელიც ბატონობს ეგზისტენციალურ სფეროში, უნდა შეინახოს გარდაცვლილის მიმართაც. მაშასადამე, გარდაცვლილი აგრძელებს არსებობას, როგორც საგანი ჩვენი გრძნობებისა, ჩვენი ერთგულებისა. თუ ჩემსა და მიცვალეზულს შორის მისი სიცოცხლის დროს იყო კავშირი და იგი ჩემთვის იყო არა განურჩეველი „ის“, არამედ ჩემი „შენ“, მასთან ურთიერთობა გრძელდება სიკვდილის შემდეგაც. ერთი და იგივე ადამიანი ზოგისთვის ისევე გარდაიცვალა, როგორც კვდება საერთოდ ყველა მოკვდავი, სხვებისთვის — აგრძელებს სიცოცხლეს. ისევე, როგორც ღმერთი ერთისთვის (ათეისტისთვის, ე. ი. ღმერთის უარყოფელი ადამიანისთვის) არ არსებობს, მეორესთვის კი (მორწმუნესთვის, ე. ი. ღმერთის სიყვარულით გამსჭვალული კაცი-სათვის) არსებობს, სიკვდილს წყნარად და აუღელვებლად უნდა შეხედო. დიახ, ადამიანის ორგანიზმს აქვს დასასრული, ადამიანები იხოცებიან (საფლავებზე გარდაც ალები დრო ყოველთვისაა აღნიშნული), მაგრამ აქ დარჩენილთათვის ისინი სხვადასხვანაირად კვდებიან.

ძირითადი ნიშანი ადამიანის ადამიანობისა, მარსელის აზრით, არის იმედი (Hoffnung), რომელსაც თავის მხრივ ემყარება „ერთგულება“. „ერთგულება“ არის თავისუფალი სინამდვილის ინკარნაცია. ერთგულება ქმნის თავის თავს თავისუფლებაში. იმედს აქვს ონტოლოგიური წონა და მნიშვნელობა. მხოლოდ იმედი განასხვავებს თვითმკვლევლობას თვითშეწირვისაგან¹⁸.

ამ ფაქტის არსებობა მიუთითებს იმაზე, რომ სიკვდილის გამარჯვება ამქვეყნად არ არის საბოლოო, როგორც ეს ჰგონიათ ჩვეულებრივ. მოძღვრებას იმედის შესახებ მარსელი ანიჭებს უმთავრეს მნიშვნელობას თავის შემოქმედებაში. ამ პუნქტშია მისი არსებითი განსხვავება ჰაიდეგერისა, სარტრისა და იასპერსისაგან, რომელსაც იგი ძალიან ენათესავება. კირკეგორსა და იასპერსთან მარსელს აერთიანებს საერთო წესრიგის და რაციონალური სისტემის უარყოფა. ადამიანი თავისი ნამდვილი საფუძვლით არის ინდივიდუალური და ზოგად კანონზომიერებას არ ემორჩილება. ადამიანის არსი არ გამოიხატება დასრულებულობაში, ერთხელ და სამუდამოდ განსაზღვრულობაში, იგი მყარი სუბსტანცია კი არ არის, არამედ სასიცოცხლო ხდომილებაა (lebendiges geschehen). მარსელის ორიგინალობა მდგომარეობს ეგზისტენციის თავისებურ გაგებაში. იგი ჰაიდეგერის მსგავსად გატყორცნილებას განუსაზღვრელს (არარას) კი არ უპირისპირებს, არამედ მისთვის ეგზისტენციი არის კონკრეტულ-პერსონალური მიმართება მასთან მჭიდროდ დაკავშირებულ რეალობასთან. რწმენის პოზიციიდან გამოსული ის მკაცრად კიცხავს თვითმკვლევლობას, რადგანაც იგი უარყოფაა არა მარტო საკუთარი თავისა, არამედ, აგრეთვე, უარის თქმაა ღმერთთან დიალოგის განგრძობაზე.

ადამიანის სპეციფიკა ღმერთთან ურთიერთობაში ყალიბდება. მარსელი უარყოფს იმ შეხედულებას, რომელიც ადამიანის გაგებას ცდილობს ან რეალურ სამყაროსთან მის მიმართებაში, ანდა იდეალურ სამყაროსთან მისი კავშირის გათვალისწინებით. მხოლოდ

¹⁸ რელიგიაში თვითშეწირვის კატეგორიას ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი უჭირავს. რადგანაც ქრისტიანული სიყვარულის არსი საკუთარი პიროვნების უარყოფაში მდგომარეობს. „უარ-ყავ თავი თვისი“ (მთ. 16 21) — ასწავლის რელიგია ადამიანებს. ქრისტიანული სიყვარული არ ემსახურება საკუთარ ზრახვებს. თვითშეწირვა არის უმაღლესი სახე საკუთარი მეობის სიყვარულისა. მორწმუნეს უყვარს რა ღმერთი, ღმერთში უყვარს საკუთარი თავი, თავისი საკუთარი მეობა, რომელიც გამოხატულებაა ღვთაებრივი საწყისისა. ღმერთისადმი სიყვარული ანიჭებს ადამიანს უმაღლეს ნეტარებას.

ღმერთი (და ისიც თავისებურად, ძველი თეოლოგიისაგან განსხვავებით. გაგებული) აგვიხსნის ადამიანის რაობას, მის ადგილსა და დანიშნულებას სამყაროში და საზოგადოებაში. ურთიერთობა ღმერთსა და ადამიანს შორის ისეთია, რომ მისი შემეცნებისათვის რაციონალური საშუალებები გამოუსადეგარია. აქ, მარსელის აზრით, უნდა მივმართოთ იმ ძალებს, რომელსაც მისტიკურს უწოდებენ. ეს არის ის ინტიმური გრძნობისეული კავშირი, რომელსაც ადამიანი უშუალოდ განიცდის, მაგრამ რომელიც ფორმალური ლოგიკის ენაზე არ გამოითქმება. ურწმუნო ადამიანი ბრმის მდგომარეობაში იმყოფება და მას თვალები მაშინ აეხილება, როცა იწამებს შემოქმედის არსებობას და მასთან გააბამს შინაგან დიალოგს. ყოველივე ამის მსჯელობათა ლოგიკური სისტემით გადმოცემა შეუძლებელია, ეს მდგომარეობა უნდა განიცადო. სწორედ რელიგიური ექსტაზით გასხივიანების ეპოს ადამიანის წინაშე გადაიშლება რეალობა.

ჩემი აზროვნება გრძნობაში პოულობს დასაწყისს — მიუთითებს გ. მარსელი, — მაგრამ ეს არ ნიშნავს შემეცნების პირველ საფეხურს, რომლის შემდეგ ცნებით აზროვნებაზე ადის შემეცნება. ეს არ ნიშნავს არც ინტელექტუალური ინტუიციით საგნებისა და მოვლენების წვდომას. გრძნობა ალფა და ომეგაა მისი შემოქმედებისათვის. ეს არის სიყვარულით გამაგრებული მისტიკური ჰერეტიკა, რომელიც გამოირცხავს როგორც ობიექტის წვდომას, ასევე თავის თავში შობრუნების, ინტროსპექციის მეთოდს. ღმერთი არ არის შემეცნების ობიექტი, რაციონალურ-ლოგიკური გზით მიღებულ რეალობა. ის ისეთი ინტიმური განცდაა, რომლის აღმოსაჩენად არაა საჭირო მტკიცება. „შენ“ შეიძლება გასაგნებულად წარმოვიჩინოთ, ობიექტად ვიაზროთ, მაგრამ ამ პროცესს აქვს თავისი საზღვარი, რომლის მიღმა არის აბსოლუტური „შენ“. ამის ობიექტად დასახვა და მისი არსებობის დასაბუთება რაციონალურად არ შეიძლება. ჩვენ უარი უნდა ვთქვათ მიზეზობრიობაში ჩაბმულ ღმერთის იდეაზე. უარი უნდა განვუცხადოთ მიზეზობრიობით მიღებულ ყოველგვარ თეოლოგიურ მსჯელობას. ღმერთი, რომელსაც სიკვდილიც ნიციშემ განაცხადა, იყო არისტოტელურ-თომისტური ტრადიციების ღმერთი, ღმერთი — პირველ მამოძრავებელი¹⁹.

სიყვარული, რომლითაც ხორციელდება კავშირი უმაღლეს-

¹⁹ G. Marcel, Der Mensch als Problem, გვ. 52.

თან და სხვა ადამიანებთან, მაღლა დგას მის შესახებ ყოველი მსჯელობისაგან. მხოლოდ ერთი საშუალება არსებობს სიყვარულია შემეცნებისათვის — ესაა სიყვარული. რაც უფრო მეტად გიყვარს ვინმე ან რაიმე (მაგ. ხელოვნების ნაწარმოები), მით უფრო ნაკლებად შეგიძლია მისი შეფასება. მარსელი აღნიშნავს, რომ მუსიკის სიყვარულმა გადამარჩინაო ზეგარძნობადი, აბსტრაქტული აზროვნებისაგან (საერთოდ, ბევრს ლაპარაკობენ მარსელის გატაცებაზე მუსიკით, რამაც დიდი გავლენა მოახდინა მის ფილოსოფიაზე), სიყვარული, მუსიკა, შთაგონება მიუწვდომელია თეორიული აზროვნებისათვის და მეტადედება მხოლოდ „არსებობის“ ზეობიექტურ სამყაროში. მარსელი სიყვარულზე მხოლოდ მას ამბობს, რომ იგი არ ექვემდებარება ჩვეულებრივ ლოგიკურ მსჯელობას, რომ იგი არის საიდუმლოება, რომელიც ემთხვევა რელიგიურ საიდუმლოებას, სიყვარული ხორციელდება უმაღლეს გამოცდილებაში — რელიგიურ ექსტაზში.

მარსელი არ უარყოფს რეალობას, მაგრამ მასთან რეალობა სუბიექტს არ უპირისპირდება როგორც ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი ობიექტური სინამდვილე. მისი აზრით, „რეალობის“ ასეთი განხილვა მხოლოდ მეცნიერების სფეროშია შესაძლებელი. ფილოსოფიაში არ უნდა ხდებოდეს დაკვირვებადი (სუბიექტი, ობიექტი და კავშირა მათ შორის) შემეცნება. „მე“ განიხილება, როგორც რეალობის თანამონაწილე, თანაზიარი და არა ობიექტთან დაპირისპირებული. იგი მიუთითებს, რომ ადამიანი არის რეალური არსება და რეალურად არსებული სამყაროს ნაწილი. მაგრამ თუ ჩვეულებრივ, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის განხილვისას რეალობა ნიშნავს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ ობიექტურ სინამდვილეს, რომელიც უპირისპირდება სუბიექტს, მარსელისათვის რეალობა სხვა არაფერია თუ არა ღმერთი. მიუხედავად მარსელის ფილოსოფიის უკიდურესი იდეალიზმისა, როგორც თანანედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ბევრი წარმომადგენელი, ისიც ამტკიცებს, რომ მისი ფილოსოფია მაღლა დგას მატერიალიზმზე და იდეალიზმზე. ნამდვილი ცოდნა უნდა იყოს ეგზისტენციალური, ე. ი. ინტუიციური და არა ლოგიკური. მხოლოდ ინტუიციას შეუძლია აზიაროს ადამიანი ყოფიერების საიდუმლოებას, მხოლოდ იგი წვდება ნამდვილ ადამიანურ განუყოფელს. ცხოვრებისეულ სიტუაციებს. სინამდვილე არ შეიძლება ობიექტივირებულ იქნას ცნებასა და სახეში (იდეაში). მხოლოდ ის მიუახლოვდება ადამიანის საიდუმლოებასა და პრობლემას, ვინც იცის ეს განსხვავება. მონა-

წილებობის სინამდვილე, თანამონაწილეობა (Teilnahme) „ყოფიერების ილუმინაციაში“ უფრო ძირითადი და პირველადია, ვიდრე ყველა არსობრივი მიმართება, რომელთა ობიექტის წვდომამდე ჩვენ მივდევართ, შემეცნების სისტემაში, აუცილებლობის მოქმედების სფეროში.

ღმერთის ცნება ობიექტური სამყაროს ფარგლებიდან ამოირთვება, იგი გადის კანონებისა და ნორმების მიღმა. ღმერთი არსებობს, მაგრამ იგი არ ფლობს ობიექტურ რეალობას, არ მიეკუთვნება საგანთა სამყაროს, არ არის ერთ-ერთი საგანი არსებულთა შორის. რი განუსაზღვრელია და არ შეიძლება მასზე აზროვნება. მარსელი აკრიტიკებს, როგორც ჰეგელის ტიპის ობიექტურ იდეალიზმს. ასევე სუბიექტურ იდეალიზმსაც. საერთოდ მას მიუღებლად მიაჩნია ყოველი მოძღვრება, რომელიც შემეცნების ლოგიკურ-რაციონალურ გზას ადგას. აზროვნება მიმართებას ნიშნავს, მიმართება მოითხოვს შემეცნებელსა და შესამეცნებელს, მე-სა და არა-მე-ს, სუბიექტსა და ობიექტს. ასეთი დანაწილება პრობლემის სფეროა და გამორიცხავს საადუმლოებას, ამ უკანასკნელის უარყოფა კი ეწინააღმდეგება მარსელის ირაციონალისტურ მოძღვრებას. აზროვნება და შემეცნება მიემართება ობიექტური ქეშმარიტებისაკენ, ასეთი მიმართება უარყოფას და ეჭვს მოითხოვს, შეეჭვება კი იმას მოასწავებს, რომ აღარ გწამს. ღმერთის არსებობა კი ყოველგვარ ქეშმარიტება—მცდარობაზე მალა დგას. ლოგიკური არგუმენტაციით გამოდიხარ რწმენის სფეროდან, ხოლო ცოდნის სამყარო და რწმენის სამყარო კი სხვადასხვა განზომილებებში იმყოფებიან. ესინი არასოდეს არ ხვდებიან ერთმანეთს. მარსელი ეყრდნობა ფენომენოლოგიურ მეთოდს. ცნობიერება არის რაიმეს ცნობიერება, ადამიანი ყოველთვის ინტენციონალურადაა მიმართული საგანზე. რწმენა ყოველთვის რაიმეს რწმენაა და რწმენის რეალობას ღმერთი წარმოადგენს. გწამდეს, ნიშნავს გქონდეს ღმერთი შენში და შენა თავი ჰქვრიტო ღმერთში. ღმერთი არც ილუზიაა და არც ობიექტური რეალობა, მაგრამ იგი მაინც ყველაფერზე რეალურად არსებობს. ეგზისტენციალისტურ არსებობაში არაფერი არ არსებობს პერსონალურ „მე“-სთან ურთიერთობის გარეშე. ღმერთიც არაა გამონაკლისი ამ წესიდან. მისი არსებობა რეალურად შეაღწევს მორწმუნე ადამიანთა ნისკენ მიმართულ გრძნობებში, ე. ი. ღმერთი არ იარსებებდა მორწმუნეთა გარეშე, ათეისტი არ იქნება

მორწმუნის მდგომარეობაში, ათეისტი რომ ურწმუნო არ იყოს და მას სწამდეს, მაშინ ისიც ეზიარებოდა ღმერთის არსებობას და ღმერთიც რეალურად და უშუალოდ მოველენებოდა მას.

მარსელი ცდილობს დაანტიციოს, რომ მორწმუნეთა ნამდვილი ურთიერთობა ღმერთთან შეიძლება მიღწეულ იქნეს ახალი გზით, რომელიც გადის ნატურალიზმსა და სუბიექტურ იდეალიზმს იქეთ. ღვთაების ნატურალისტური განმარტება მიგვიყვანდა ღმერთსა და მორწმუნეთა შორის მიზეზ-შედეგობრივი დამოკიდებულების იდეაზე. სუბიექტური იდეალიზმი კი დაარღვევდა კავშირს ადამიანსა და ღმერთს შორის. ერთს ნივთიერება ფატალიზმამდე, რომელიც აუქმებს თავისუფლებას, მეორეს კი სოლიფიზმამდე. ეგზისტენციალურ სფეროში არ არის დეტერმინიზმი, მიზეზობრივი დამოკიდებულება. მორწმუნეთა ლოცვა რომ ღმერთის განსაზღვრული პასუხის გარანტიას იძლეოდეს, მაშინ მას აზრი დაეკარგება. ღვთაებასთან ურთიერთობა მხოლოდ ვანუსაზღვრელობისა და იმედის სფეროშია შესაძლებელი. ლოცვა-ვედრებასა და სასწაულს შორის არაა მიზეზ-შედეგობრივი დამოკიდებულება. მაგ., თუ ჩვენ ვლოცულობთ ჩვენთვის საყვარელი ადამიანის გამოჩანჩრთებებზე, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ვისზეც ვლოცულობთ, ის უეჭველად განიკურნება (ეს ავტომატიზმი და ტექნიციზმი მთლიანად მიუღებელია არსებობის სფეროში). ვედრება ღვთაებისადმი არ შეედრება ტელეფონის ზარს, რომელიც ნომრის აკრეფისთანავე წარმოიქმნება. როცა ადამიანი ღმერთს მიმართავს, იგი მიმართავს უსასრულოდ მაღალ არსებას და მისი პასუხი ლოცვაზე უნდა იყოს მთლიანად თავისუფალი. ზოგჯერ გამოჩანჩრთების ნაცულად იგი გვიგზავნის ძალას, რათა გადავიტანოთ ეს ტანჯვა. ადამიანის პირადი ბედი და მისი დანიშნულება საზრისს იღებს ღვთაებასთან კავშირით.

ღმერთთან შინაგანი ურთიერთობით ადამიანი გარდაიქმნება პიროვნებად. უმაღლესი სახე კომუნიკაციისა სწორედ შემოქმედთან სიყვარულით გამსჭვალული დიალოგია. დიალოგი, რომელიც მხოლოდ ერთი მხრიდან ისმის. ეს მიმართება — ღმერთის რწმუნა, მოთმინება და მორჩილება საუკეთესო საშუალებაა ადამიანის არსებობის რეალიზაციისათვის. მარსელის აზრით, ადამიანის ღირსება არ იზომება მის მიერ შესრულებული საზოგადოებრივი საქმიანობით, იგი ამის გარეთ იმყოფება და ემყარება ადამიანის ტრანსცენდენტურთან თანაზიარებას. არსებობის განვითარება არის გზა, სადაც ადამიანი ფლობს (ყოველდღიურობის სფერო, სადაც ადამიანების

ურთიერთობა დამახინჯებულია საგნობრივ-ქონებრივი კავშირებთან (ბოთ) გარდაქმნის ყოფიერებად. ადამიანის არსებობა თავის თავში ჩაკეტილი, მკაცრად შემოსაზღვრული კი არ არის, არამედ მდიდრდება საყოველთაო ყოფიერების წყაროებიდან, რომელიც მას აფართოებს და ამდიდრებს უსასრულობამდე. სუბიექტურობა არ არის შემოფარგლული მხოლოდ ინდივიდის შინაგანი სამყაროთი, მას გააჩნია მეტაფიზიკური, ზეგარძნობადი პლანი. იგი ტრანსცენდენტურია ჩვენს კონკრეტულ არსებობასთან მიმართებით. ტრანსცენდენტალური აზროვნება არის გზა, სასიცოცხლო და ინტიმური ერთიანობა, გარეშე ობიექტური კრიტერიუმისა (ამ ტრანსცენდენტალურ აზროვნებას იგი ჰუბერფენომენოლოგიაურს უწოდებს). მარსელი აყენებს ტრანსცენდენტურის და იმანენტურის სინთეზის თეზისს, სინთეზში იგი გულახმობს სიცოცხლისა და სიწმინდის (რწმენის) შეერთებას. ამ სინთეზის პირველ ფაქტად და საფუძვლად ითვლება განხორციელება (ხორცის შესხმა). ასეთი განხორციელების უმაღლესი მაგალითია ღმერთის განხორციელება ქრისტეში, ის, რასაც ეწოდება განსხეულება ღვთაების და გაღვთიურება კაცის. ქრისტეს პიროვნება, მარსელის აზრით, არის ადამიანის გმირული საწყისის წყარო. პიროვნების ყოველდღიური გმირული მოქმედება ქრისტეს მაგალითსა და მასთან ინდივიდუალურ ზიარებას ეფუძნება. საერთოდ კი ინდივიდუალური არსებობა უფრო რეალურია, ვიდრე ზოგადი არსებობა. არსებობაში მონაწილეობას იღებს მთლიანი ინდივიდი, მთელი თავისი რეაქციებით, ეს არის პროცესი ეგზისტენციისა, რომელშიაც ფორმირდება და ვითარდება ადამიანი. ადამიანი როგორც ქმნადობის პროცესი, სადაც იგი ქმნის თავის თავს. ყოფიერება ის საფუძველია, რომელიც საზღვრავს ადამიანს და მისი არსებობა უფრო თვალსაჩინოა, ვიდრე ობიექტური სამყაროს არსებობა. ეს „ფარული რეალობა“ უშუალოდ მიიწვედომება შინაგანი აღქმით, მაღალი და შეუნაცვლებადი ემოციით, არ შეიძლება მისი დამტკიცება და რაციონალური გზით გაგება.

მარსელის ერთ-ერთ დრამას („ღვთაებრივი ადამიანი“) ეპიგრამად წამძღვარებული აქვს სიტყვები: „გამოეცხადე ადამიანებს და შენს თავს ისეთი, როგორიც ხარ შენ!“ ეს ძნელიცაა და თან ადვილიც. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემაც ხომ ადამიანის მიერ თავისი თავის შემეცნება და შემდეგ მისი გაცხადებაა. ადამიანმა უნდა გაიგოს საკუთარი თავი და სხვა ადამიანები, დაადგინოს ის, თუ რა არის ადამიანის არსი. ამის შესასრულებლად

მკვლევარს შორის წასვლა არ კირდება, მაგრამ რამდენი რამ ელო-
ბება წინ ამ პრობლემის გადაჭრას? ფილოსოფიური ანთროპო-
ლოგიის წარმომადგენლები მიუთითებენ სხვადასხვა სიძნელეზე,
სუბიექტურ თუ ობიექტურ მიზეზებზე, მაგრამ ერთში ყველა შე-
თანხმებულია: მეცნიერებაში და ფილოსოფიაში წამოჭრილ პრობ-
ლემათა შორის უძნელესს წარმოადგენს ადამიანის არსის დადგენა.
მარსელის მიზანიც ის იყო, რომ გაერკვია ადამიანის რაობა. საკით-
ხის გადაჭრისას იგი ეყრდნობა თავის ფილოსოფიას, რომელიც
რელიგიურ-ეგზისტენციალისტურია, ამიტომ მისი ფილოსოფიური
ანთროპოლოგია გამოვიდა თეოლოგიური, კონცეფცია, რომელიც
ადამიანის შესამეცნებლად იყენებს მისტიკურ-ირაციონალურ სა-
შუალებებს. რადგანაც საერთოდ ფილოსოფია და კერძოდ, ადამი-
ანის ფილოსოფია, ვერაფერს ვერ მიიღებს დამტკიცების გა-
რეშე და გამოიციხავს ყოველგვარ რელიგიურ-მითოლოგიურ და
ირაციონალურ-მისტიკურ მეთოდს, ამიტომ გ. მარსელის ფილო-
სოფიური ანთროპოლოგია არამეცნიერული ხასიათისაა (უფრო
ზუსტად, ეს არის თეოლოგიური და არა ფილოსოფიური ანთრო-
პოლოგია).

საზოგადოებრივი ცნობიერების ორი ფორმა — რელიგია და
ფილოსოფია — სრულიად შეუთავსებელია ერთმანეთთან და ერთ-
მანეთის საწინააღმდეგო მეთოდით განიხილავს სინამდვილეს და ამ
სინამდვილის ერთ-ერთ წევრს — ადამიანს. თუ პირველი ფანტას-
ტიკურ ასახვას ექვემდებარება და ბრმა რწმენით საზრდობს, მე-
ორე — თავის დებულებების დასასაბუთებლად იყენებს შემეცნე-
ბის რაციონალურ მეთოდს და მსჯელობას ლოგიკური გზით წარ-
მართავს. ლოგიკის უგულვებელყოფა, როგორც ცნობილია. ყოველ
მსჯელობას სათუთოს ხდის და ყოველ მეცნიერებას აცლის ნყარ
წიადავს. უნდა აღინიშნოს ის შინაგანი წინააღმდეგობა, რომელიც
არსებობს გ. მარსელის (და საერთოდ რელიგიური ირაციონალი-
სტური ანთროპოლოგიის) ფილოსოფიაში. ის უარყოფს ღმერთის
არსებობის რაციონალურ დასაბუთებას, პიროვნებისა და ღვთაე-
ბის თანაზიარების ფაქტის გონებით გაგებას და ამასთანავე
ვარაუდობს თავისი შეხედულებების სავალდებულობას მკითხვე-
ლისათვის. სიძნელეს ვერ აგვაცდენს იმაზე მითითება, რომ მის
მიერ უარყოფილია არა საერთოდ ყოველგვარი დასაბუთება, არა-
მედ მხოლოდ რაციონალური სახეობა მტკიცებისა. რაც არ უნდა
გამოვიყენოთ დასაბუთების საშუალებად, სულ ერთია, მას მოე-

თხოვება საბუთიანობა და დამაჯერებლობა. ირაციონალისტური ანთროპოლოგია მსჯელობს დასაბუთების გარეშე, ემყარება რელიგიურ ექსტაზს, გამოცხადებით მიღებულ ცოდნას, და ყოველივე ამის გამო იგი ეწინააღმდეგება ჭეშმარიტი ფილოსოფიას მეთოდს.

თეოლოგიური ანთროპოლოგიის წარმომადგენლები იბრძვიან ფლობის (Haben— გ. მარსელის ტერმინი) სფეროს დაძლევისათვის, ადამიანის განიფთხებისა და გაუცხოების წინააღმდეგ და ამასთანავე არაფერს ამბობენ კერძო საკუთრების ლიკვიდაციაზე (უფრო მეტიც. მიუთითებენ კერძო საკუთრების მუდმივობაზე და აუცილებლობაზე). თუ მარქსიზმის მიხედვით, ადამიანის და ადამიანური ურთიერთობების განიფთხება-გაუცხოება ეფუძნება ბურჟუაზიულ-ანტაგონისტური საზოგადოების ურთიერთობებს, კერძო საკუთრების არსებობას, და ადამიანის გაუცხოების გადალახვისათვის აუცილებელია მისი გამჩენი ეკონომიური ბაზისის უარყოფა, თეოლოგიური ირაციონალიზმი გაუცხოების მიზეზს თვით ადამიანის ბუნებაში ხედავს. ისინიც ცდილობენ ადამიანის გარდაქმნას, მაგრამ გარდამქმნელის როლს ღმერთს აკისრებენ. რეალური არსების რეალური მდგომარეობის შემცველად არარეალურ ძალას ასახელებენ.

აღსანიშნავია ერთი ვითარება, რომელიც თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიური მიმდინარეობებისათვის მოღურ სენად იქცა. საქმე ეხება კ. მარქსის (განსაკუთრებით მისი ადრინდელი ნაშრომების) დებულებების და დიალექტიკური მატერიალიზმის ჭეშმარიტი შინაარსის გაყალბებას: 1) მიუხედავად იმისა, რომ ახალგაზრდა მარქსი გარკვევით მიუთითებს ბუნების მუდმივობაზე და პირველადობაზე, მასზე. რომ ადამიანის მისწრაფების საგნები არსებობენ მის გარეშე და მისგან დამოუკიდებლად, კ. მარქსის თანამედროვე ფალსიფიკატორები „ამტკიცებენ“, რომ იგი არ დგას მატერიალისტურ პოზიციებზე — კ. მარქსი ბუნებას განიხილავს მეორად არსებობად, რომელიც ნაწარმოებია ადამიანის მგრძობელობით. საქმის ვითარება სხვაგვარია: კ. მარქსი კატეგორიულად აცხადებს, რომ თვით საკითხის დასმაც — რატომ არსებობს ბუნება და ვინ შექმნა იგი — უკანონო საკითხია. ის, ვინც ბუნების პირველობის, მარადიულობის და დაუბოლოებლობის თვალსაზრისზე დგას, არ უპასუხებს ამ კითხვას. 2) რელიგიური ანთროპოლოგიის წარმომადგენლები მარქსისტულ მატერიალიზმს აიგივებენ ვულგარულ მატერიალიზმთან (მაგ., გ. მარსელი და შოეპსი ყოველგვარ

მატერიალიზმს ნატურალიზმად თვლიან). ნატურალიზმის ვიტალისტური სახის დებულებას, „ადამიანი არის ის, რასაც ქამს“ — ისინი საერთოდ მატერიალისტური თვალსაზრისის გამოხატულებად მიიჩნევენ. მარქსისტული ფილოსოფია მთლიანად ეწინააღმდეგება ზემოთ აღნიშნულ თეზისს. მართალია, ადამიანი ბუნების განვითარების საფეხურია, მაგრამ იგი უმაღლესი ქმნილებაა სხვა არსებულთა შორის, ადამიანობა არაა ბუნების უბრალო ჯილდო. ადამიანს, როგორც ცოცხალ არსებას, ესაქიროება ბიოლოგიური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება, მაგრამ ვიტალური მოთხოვნილებები არ არიან სპეციფიკურადამიანური; გ. მარქსის მიხედვით. პიროვნების შექმნისათვის აუცილებელია ამ მოთხოვნილებებზე ამაღლება, ადამიანისთვის სპეციფიკურს მალალი, სულიერი მოთხოვნილებებით აღბრუნებული აქტივობა და თავისუფლება წარმოადგენს, თავისუფლების „სამეფო კი საკუთრივ მატერიალური წარმოების მიღმა მდებარეობს“²⁰. სასაცილოდ მოჩანს ზოგიერთი თეოლოგი ფილოსოფოსის ცდა (მაგ. თ. შტეინბიუხელი) ერთმანეთს შეურწყას კათოლიციზმი და მარქსიზმი. მათი აზრით, კ. მარქსს და ქრისტიანულ ეკლესიას ერთი მიზანი ამოძრავებთ — ბრძოლა კაპიტალიზმის წინააღმდეგ, რადგანაც ამ ფორმაციამ ადამიანი საქონელს გაუტოლა. მარქსის მიზანია კაპიტალისტური საზოგადოების განადგურება და სოციალიზმისა და კომუნისმის შექმნით ადამიანის პიროვნებად გადაქცევა, შელახული ღირსების ამაღლება. კათოლიციზმის მიზანიც ადამიანის ბედის გარკვევა და მისი განთავისუფლების საკითხია. არა მარტო მიზანი, არამედ, თურმე. მარქსისა და კათოლიციზმის მოტივებიც კი ემთხვევიან ერთმანეთს და ეს გახლავთ მორალური, ეთიკური მოთხოვნილება. ერთადერთი, რაც მარქსს კათოლიციზმიდან განასხვავებს, ეს არის ათეიზმი, მაგრამ მარქსის „გაათეისტებაში“ დამნაშავე მისი თანამედროვე ბურჟუაზიაა: როცა კ. მარქსი სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოვიდა. ბურჟუაზიულმა კულტურამ მას შესთავაზა ფრანგი მატერიალისტების და ფოიერბახის ათეიზმი, აგრეთვე მეცნიერება, რომელიც გამსჭვალული იყო. მატერიალიზმითა და ათეიზმით. მაშასადამე, მატერიალისტურათეისტური ფილოსოფიის წინამძღვრები ბურჟუაზიული ხასიათისაა და რათა პროლეტარული მოძღვრება განიწმინდოს ყოველგვარი ბურჟუაზიულისაგან, აუცილებელია, მისი განთავისუფლება როგორც მატერიალიზმისა, ასევე ათეიზმისაგან.

²⁰ კ. მარქსი, კაპიტალი, ტ. II. ნაწ. II. 1959, გვ. 449.

თუ ჩას ნიშნავს ზემოთ აღნიშნული, მეტი რომ არ ვთქვათ, უცნაური თვალსაზრისი, ამაზე პასუხს გვაძლევს ბულგარელი მარქსისტი ფილოსოფოსი ნ. ირაბაჯაკოვი. თ. შტეინბიუხელს „კაპიტალ-ზმის“ ქვეშ ესმის მხოლოდ ადრინდელი, მონოპოლიამდელი კაპიტალიზმი, ხოლო „ბურჟუაზიას“ იგი უწოდებს პროგრესულ, რევოლუციურ ფრთას, რომელმაც მსოფლიოს მისცა ისეთი მატერიალურ ტენიები, როგორცაა დიდრო, ჰობსი, პელვეციუსი, ფოიერ-შახი და სხვ. ეს ფილოსოფოსები მკაცრად იბრძოდნენ კათოლიკური ეკლესიისა და თეოლოგიური იდეოლოგიის წინააღმდეგ. როცა ბურჟუაზიამ შეწყვიტა ეს პროგრესული მისია, კონფლიქტიც მოისპო მათ შორის²¹.

თანამედროვე რელიგიურ-ფილოსოფიურ შეხედულებათა სისტემაში თვალსაჩინო ადგილი ეკუთვნის XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის რუსულ რელიგიურ ფილოსოფიას (თ. დოხოტოევსკი, ლ. ტოლსტოი, ნ. ფედოროვი, კ. ლეონტიევი, ვ. სოლოვიოვი, ს. ტრუბეცკოი, ევ. ტრუბეცკოი, ს. ბულგაკოვი, ს. ფრანკი, პ. ფლორენსკი, ნ. ლოსკი, გ. შპეტტი, ლ. კარსავინი, ი. ილინი, ვ. როზანოვი, ნ. ბერდიაევი, ლ. შესტოვი, მ. ტარევი, ვ. ნესნელოვი და სხვ.). მიუხედავად ფილოსოფიურ პრობლემათა ფართო წრისა, რომლებსაც ზემოაღნიშნული მოაზროვნეები განიხილავდნენ. რუსული რელიგიურ-იდეალისტური ფილოსოფიის უპირატესი ინტერესი ადამიანისაკენ არის მიპყრობილი. ადამიანის ფილოსოფიური კვლევის პროცესში, ეს მოაზროვნეები მთავარ ყურადღებას უთმობენ ადამიანის პიროვნების რაობის, მისი თავისუფლების, ადამიანის შემოქმედების თავისებურების, სოფიოლოგიისა და განსაკუთრებით, ისტორიის ესქატოლოგიური გაგების პრობლემებს. ზემოაღნიშნული პრობლემებისადმი განსაკუთრებული ინტერესი, მათი გააზრებისა და გადაჭრისათვის მისტიკური, ირაციონალური საშუალებების მომარჩევა, მნიშვნელოვანწილად განაპირობებენ რუსული რელიგიურ-იდეალისტური ფილოსოფიის მაგისტრალურ მიმართულებას და მსოფლმხედველობრივ პათოსს.

მართლმადიდებლობას არ გააჩნია ეკლესიის მიერ ოფიციალურად სანქციონირებული ანთროპოლოგიური მოძღვრება. ამ ფაქტმა საშუალება მისცა რუს რელიგიურ მოაზროვნეთა მნიშვნელოვან ნაწილს მართლმადიდებლური რელიგიის სამსახურში ჩაეყენებინათ ერთმანეთისაგან საკმაოდ განსხვავებული რელიგიურ-ანთროპოლო-

²¹ Н. И р а б а д ж а к о в. Современные критики Марксизма, М., 1962, гл. 3.

გიური სისტემები. თუმცა თითოეული მათგანი მართლმადიდებლობაში შემუშავებული რელიგიური შეხედულებების ფილოსოფიურ დაფუძნებას ისახავს მიზნად, მაგრამ ამ მიზნის განხორციელების ვზები საკმაოდ განსხვავებულია. ეს განსხვავება ხასიათდება როგორც იდეური, ასევე კლასობრივ-სოციალური მაჩვენებლებით. სამყაროსა და ადამიანის შესახებ რელიგიური შეხედულებების ფილოსოფიურ დაფუძნებაში, რუსულ რელიგიურ-იდეალისტურ ფილოსოფიაში ძირითადად ორი ტენდენცია შეიძლება გამოიყოს. რუს რელიგიურ მოაზროვნეთა ერთი ჯგუფი (მაგ. ვ. სოლოვიოვი, ევ. ტრუბეცკოი, ს. ბულგაკოვი, პ. ფლორენსკი. ს. ფრანკი და სხვ.) ცდილობს რელიგიის ფილოსოფიური დაფუძნებისათვის გამოიყენოს პლატონურ-არისტოტელური მეტაფიზიკის პრინციპები და მათი საშუალებით შესაბამისი ფილოსოფიური ინტერპრეტაცია მისცეს თანამედროვე მეცნიერების მიღწევებს. ამ ფილოსოფოსთა ნააზრევში ანთროპოლოგიური პრობლემატიკა განიხილება კოსმოლოგიურ-ონტოლოგიური საკითხების საკმაოდ ინტენსიური კვლევის ფონზე. რაც შეეხება მოაზროვნეთა მეორე ჯგუფს (ნ. ბერდაევი, ლ. შესტოვი, მ. ტარეევი და სხვ.), ისინი უარყოფენ რელიგიის ფილოსოფიური დაფუძნების პლატონურ-არისტოტელურ ხაზს და ეგზისტენციალიზმის თვალსაზრისს ანვითარებენ. უნდა აღინიშნოს, რომ ეს კლასიფიკაცია პირობით ხასიათს ატარებს, რადგან სინამდვილეში, რუს რელიგიურ ფილოსოფოსთა ნააზრევში, თუმცა სხვადასხვა პროპორციით, მაგრამ მაინც ორივე ტენდენციაა წარმოდგენილი. ასე მაგალითად, ვ. სოლოვიოვისა და ს. ბულგაკოვის ფილოსოფიური შემოქმედება საკმაოდ დატვირთულია ეგზისტენციალური მოტივებით, მიუხედავად ამისა. მათი გამოცხადება ეგზისტენციალურ მოაზროვნებად კემპარტიტებას არ შეესაბამება, რადგან როგორც ვ. სოლოვიოვის, ასევე ს. ბულგაკოვის ანთროპოლოგია ნეოპლატონისტური ტიპის ონტოლოგიაზე ფუძნდება. მეტად ღრმა და მრავალმხრივია რუსული რელიგიურ-ფილოსოფიური ნააზრევის გავლენა თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაზე. რომ აღარაფერი ვთქვათ თ. დოსტოევსკიზე, რომლის გავლენა თანამედროვე დასავლეთის ხელოვნებაზე და ფილოსოფიაზე საყოველთაოდ აღიარებულ ფაქტია, საკმარისია მივუთითოთ ვ. სოლოვიოვის, ს. ბულგაკოვის, ი. ილინის, ნ. ბერდაევის, ლ. შესტოვის შემოქმედებაზე, რომელთა სახელები დიდი ხანია გასცდა რუსული რელიგიური ფილოსოფიის ისტორიის ფარგლებს, ხოლო მათმა იდეურმა მემკვიდრეობამ მნიშვნელოვანი აღ-

ვილი დაიმკვიდრა XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფიის საზროვნო ფონდში.

თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია მოწმე და უშუალო მონაწილე გახდა იმ, თავისი მასშტაბით მანამდე არნახული კრიზისისა, რომელიც XX საუკუნემ თავს დაატეხა ევროპულ კაცობრიობას. ამიტომ, ცხადია, იგი გვერდს ვერ აუელიდა რუსულ რელიგიურ-იდეალისტური ფილოსოფიის იდეურ მემკვიდრეობას, რადგან ამ მემკვიდრეობაში განსაკუთრებით მძაფრად იქნა ნაგრძნობი ადამიანის ზნეობრივი დაკნინების საშიშროება, მისი ყოფიერების ღრმა ტრაგიზმი კაპიტალისტური ცივილიზაციის უკიდურესად გამწვავებული წინააღმდეგობების პირობებში და მითითებული იქნა ამ ტრაგიზმის რელიგიური დაძლევის გზები.

ლ. შესტოვი (ლევ ისაკის ძე შვარცმანის ფსევდონიმი, 1866—1938) რუსული ეგზისტენციალიზმის ტიპური წარმომადგენელია. ლ. შესტოვმა დაამთავრა კიევის უნივერსიტეტის იურიდიული ფაკულტეტი. 1895 წლიდან, როდესაც მან გადაიტანა ძლიერი ნერვული დეპრესია, 1914 წლამდე იგი ცხოვრობდა და მკურნალობდა შვეიცარიაში, 1914 წელს კი დაბრუნდა რუსეთში. 1918 წელს მოსკოვიდან კიევში გადადის საცხოვრებლად, სადაც სახალხო უნივერსიტეტში კითხულობს ლექციებს ანტიკურ ფილოსოფიაში. 1920 წლიდან ლ. შესტოვი ცხოვრობს საზღვარგარეთ, ძირითადად პარიზში.

არც ერთ ეპოქაში არ ყოფილა ისეთი ძლიერი ბრძოლა გონების წინააღმდეგ, წერს ფრანგი ეგზისტენციალისტი ა. კამიუ, როგორც ღღეს. იასპერსიდან ჰაიდეგერამდე, კირკეგორიდან შესტოვამდე და ფენომენოლოგიიდან შელერამდე. ყველანი სხვადასხვა მეთოდებით ცდილობენ გონების შარაგზა გადახერგონ და ჰემარიტებისაკენ ნამდვილი გზა მონახონ²². შემთხვევითი არ არის ა. კამიუს მიერ ლ. შესტოვის დაყენება ისეთ ცნობილ მოაზროვნეთა გვერდით, როგორიც კირკეგორი, იასპერსი, ჰაიდეგერი და შელერა.

ლ. შესტოვის იდეური მემკვიდრეობის განსხვავებული შეფასების მიუხედავად, არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ იგი დიდი ლიტერატურული ტალანტით, ფსიქოლოგიური პროცესების განცდისა და ანალიზის სიმძაფრით, მხატვრული გამოსახვის ხერხების სრულყოფილი ფლობის ოსტატობით იყო დაჯილდოებული. ყვე-

²² გ. თევზაძე, შესავალი წიგნში: XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია, თბილისი, 1970, გვ. 7.

ლაფერი ეს ლ. შესტოვმა დაუქვემდებარა იმ ანტირაციონალისტური განწყობის ფილოსოფიურ რეალიზაციას, რომელიც მას მთელი თავისი შემოქმედებითი ცხოვრების მანძილზე არ ასვენებდა. ამას თუ იმასაც დაუმატებთ, რომ მისი ფილოსოფია გამსჭვალულია ღრმად ტრაგიკული ცალკეული. ერთეული ადამიანის ხსნის პათოსით, გაუცხოებული, პიროვნებისადმი გულგრილი სამყაროსაგან, ნათელი გახდება ის დიდი პოპულარობა, რომელიც შესტოვმა მოიპოვა თანამედროვე დასავლეთის ფილოსოფიურ და ლიტერატურულ წრეებში. მისი შრომები თარგმნილია ძირითად ევროპულ ენებზე, ხოლო ბოლო წლებში, საფრანგეთში დაიწყო ლ. შესტოვის თხზულებათა სრული კრებულის გამოცემა რუსულ ენაზე.

პრობლემატიკა, რომელიც თანამედროვე ეგზისტენციალისტური ფილოსოფიის ყურადღების ცენტრში მოექცა, ლ. შესტოვმა, ნ. ბერდიაევთან ერთად, წინა პლანზე წამოსწია და ეგზისტენციალურად გაიაზრა ჯერ კიდევ XX საუკუნის დასაწყისში.

ლ. შესტოვის ნააზრევი, საზოგადოდ. ყველაზე უფრო ახლოს დგას ს. კირკეგორის შესაბამის შეხედულებებთან, თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ლ. შესტოვი უკვე საკმაოდ ცნობილ ფილოსოფოსად ითვლებოდა, როდესაც ედ. ჰუსერლის რჩევით დანიელი მოაზროვნის ნაშრომებს გაეცნო. მისი მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში დიდი წვლილი მიუძღვის თ. დოსტოვესკისა და ფ. ნიცშეს იდეებს.

ძირითადი ჩანაფიქრი, რომელიც ანთლიანებს ლ. შესტოვის მთელ ფილოსოფიას, ეს არის იდეა ადამიანის ბრძოლისა ლოგოსის, აუცილებლობის წინააღმდეგ, მიუხედავად იმისა, თუ სად და როგორი ფორმით მყლავნდება ეს აუცილებლობა.

ადამიანი თავის თავს იპოვნის მხოლოდ მაშინ, აცხადებს შესტოვი, როდესაც იგი დასძლევს „...უსულო და ყველაფრისადმი გულგრილი ჰემმარიტებების ძალაუფლებას...“²³. პარადოქსალური მდგომარეობა ლ. შესტოვის ნააზრევისა იმაში მყლავნდება, რომ მას სურს განდევნოს ლოგოსი ყოფიერების ყველა სფეროდან. მაგრამ ამ საქმისათვის, ძალაუნებურად, იგი კვლავ ლოგოსს შიმართავს.

შესტოვი ცდილობს ახსნას ის ღრმა კრიზისი, რომელსაც განიცდის მისი თანადროული ადამიანი. ამ კრიზისის ძირები. მისი აზრით, ევროპული ფილოსოფიის რაციონალისტურ ნაკადში უნდა ვეძიოთ. ყოველი რაციონალისტური ფილოსოფია საბოლოო ჯამში, მეცნიერებაზე. კერძოდ მათემატიკურ მეცნიერებაზე არის

²³ Л. Шестов. Афины и Иерусалим. Париж. 1951. с. 19.

ორიენტირებული. მისი მიზანია მიაღწიოს მათემატიკის სიზუსტეს, მის სისტემურობას, გააუქმოს ყოველგვარი საილუმოება, ცნებისათვის გამკვირვალე გახადოს მთელი სინამდვილე. სინამდვილისადმი ასეთი მიდგომის შედეგია ის მრავალეტაპოვანი პროცესი, რომელმაც კაცობრიობა არნახული კრიზისის წინაშე დააყენა.

ამ პროცესის სათავეები ჯერ კიდევ სოკრატეს რაციონალიზმში უნდა ვეძიოთ. რაციონალიზმის შემდგომი ტრიუმფი, შესტოვის აზრით, გამოიხატა იმაში, რასაც ნიცშემ „ღმერთის სიკვდილი“ უწოდა. მეცნიერული ფილოსოფიით შეიარაღებული ადამიანი აჩანყდა ღმერთის წინააღმდეგ, და შეცდომად, ილუზიად გამოაცხადა იგი. ამით, ადამიანი მთლიანად ბუნებრივი და საზოგადოებრივი პროცესებით იქნა შემოსაზღვრული. მან დაკარგა ბუნებიდან და საზოგადოებიდან გასვლის, ტრანსცენდირების საფუძველი. ამას, შესტოვის აზრით, შედეგად შოჰყვა ადამიანური ყოფიერების სპეციფიკის დაკარგვის საშიშროება. ზუსტი მეცნიერება და მასზე ორიენტირებული რაციონალისტური ფილოსოფია არ კმაყოფილდება ახსნითი მუშაობით, მას სურს, თავისი სპეციფიკის შესაბამისად, ჩამოაყალიბოს იდეალები და მათ ადამიანთა სიცოცხლე დაუმორჩილოს. ყოფიერების ბუნებისეული და ლოგიკური ფორმები, რომლებიც აუცილებლობის სამეფოს წარმოადგენენ. სამეფოს, სადაც ადგილი არა აქვს მიზნისეულ, თავისუფალ მოქმედებას, ვნებათა ღელვას, სიძულვილს, სიყვარულს, რაციონალიზმს სურს ყოველგვარი, და, მამასადამე, ადამიანური ყოფიერების საზომდაც გამოაცხადოს. ადამიანისადმი ასეთი მიდგომის ფარგლებს ვერ გასცდნენ ახალი ევროპული ფილოსოფიის ცნობილი წარმომადგენლებიც. როგორც ისინი ვინც ობიექტში ეძებდა კანონსა და ნორმას, ასევე ისინიც ვინც სუბიექტს ობიექტივისებურად აუცილებელი კანონების მარწუნებში ათავსებდა, განუზრებლად იცავდნენ ერთ პრინციპს: კემზარიტად სუბიექტურს, ცოცხალს, ერთჯერადს, თავისუფალს უმორჩილებდნენ ზოგადს, სქემატურს, უძრავს, უპიროვნოს. ამაში გამოიხატება, შესტოვის აზრით, მთელი მეცნიერული, რაციონალისტური ფილოსოფიის გაუცხოება ადამიანის პრობლემისაგან.

მეცნიერებამ და მეცნიერებაზე ორიენტირებულმა ფილოსოფიამ, თავისი გრანდიოზული მსვლელობის პროცესში, მართლაც მოხიბლა და დაიმორჩილა ადამიანები. მეცნიერებამ დიდი სარგებლობა მოუტანა ადამიანთა ფართო მასებს. მეცნიერებისა და ტექნიკის საფუძველზე გაადვილდა და უფრო კომფორტაბელური გახდა

ადამიანთა ყოველდღიური ცხოვრება. ყოველივე ამან გამოიწვია მეცნიერების გაღმერთება, სციენტისმი დაშვებება ევროპაში. სციენტისმი ღრმა კვალი დააჩნია ევროპელი ადამიანის ღირებულებათ ორიენტაციას. რახან ადამიანური მოღვაწეობის უმაღლეს ფორმად ზუსტი მეცნიერება და მასზე ორიენტირებული რაციონალისტური ფილოსოფია იქნა მიჩნეული, ადამიანის უმაღლეს ტიპად ზუსტი მეცნიერების მსახური, უპიროვნო, ობიექტივირებული სინამდვილის კანონების აღმომჩენი გამოცხადდა, ხოლო ადამიანის ყოფიერებამ საგნის, ობიექტის ყოფიერების კვალიფიკაცია დაიმსახურა. ასეთი იყო ის სავეალალო გზა, მიუთითებდა ლ. შესტოვი, რომელმაც ევროპელი ადამიანის ღირებულებათა იერარქიის სათავეში მეცნიერება და რაციონალისტური ფილოსოფია მოაქცია, რის შედეგადაც მთლიანი ადამიანის მრავალმხრივი მოღვაწეობა გაღარბდა და ჰიპერტროფიული სახე მიიღო. სციენტისმი მოტრფილე ევროპელი ადამიანი „...იმიტომაც გახდა მეცნიერი, რადგან ყველაზე ნაკლებად იცოდა და აფასებდა იმ ადამიანურ გრძნობებს, რომლებსაც, მიუხედავად ინტენსიური ძიებისა, ბუნებაში ვერ იპოვნე. მას იმიტომაც შეეძლო საუკუნეების განმავლობაში თავის კაბინეტში— ფაუსტის „სამყაროში“, ძვლების, ინსტრუმენტებისა და ხელსაწყოების გარემოცვაში ჯდომა. იგი იმიტომაც ხედავდა ბუნებაში, რადგან გადაეჩვია დაენახა ადამიანში. მან ყველაფერი გაანიველირა, შეადარა, გადათვალა, ყველაფერი აწონა, ახლა მას ისღა დარჩენია, რომ ზუსტად ასევე ახსნას ადამიანიც, დაიყვანოს იგი „ობიექტურად“ შესწავლად მოვლენებზე“²⁴. ბუნებისმეცნიერებაზე ორიენტირებული ფილოსოფია ზურგს აქცევს ადამიანური ცხოვრების საშინელებებს და ყურადღებას ამახვილებს ისეთ საკითხებზე, რომლებიც უშუალოდ არ ეხება ადამიანს, მის ბედსა თუ უბედობას, მის ბრძოლას სამყაროსეულ შემთხვევითობასა და უაზრობასთან.

ეგზისტენციალური განწყობის საფუძველზე, შესტოვი მოითხოვს ფილოსოფიური ხედვის რადიკალურ შეცვლას. ფილოსოფიის დანიშნულებისა და მეთოდების გადახალისებას. იგი ერთ-ერთი პირველთაგანია ახალი ევროპული ფილოსოფიის ისტორიაში, რომელიც კირკეგორთან, ნიცშესთან, ბერდიაევთან ერთად თვლის, რომ ფილოსოფია გაგებულ უნდა იქნას, არა როგორც გონების ფუნქციონირების პროდუქტი, არამედ როგორც ადამიანის ირაციონალური არსებობის, სიცოცხლის პირველსაწყისების ძიება, მათი

²⁴ Л. Ш е с т о в. Собр. соч., т. 1, СПб, 1898—1912, с. 17.

გამომქლავდება. ამ ძიების პროცესში დაუშვებელია ადამიანის მთლიანობისაგან აბსტრაქტირება, მისი დაშლა განყენებულ მხარეებად. ფილოსოფიამ თავის ამოსავალ პუნქტად უნდა გამოაცხადოს სუბიექტი და სუბიექტურობა, ობიექტისა და ობიექტურობის საწინააღმდეგოდ, არსებობა, რელიგიური რწმენა, აზროვნების. დისკურსიული შემეცნების საწინააღმდეგოდ. ინდივიდუალური, ზოგადის საწინააღმდეგოდ, თავისუფალი და თვითნებურიც კი, აუცილებლის საწინააღმდეგოდ. ლ. შესტოვის თვალსაზრისით ქეშმარიტი ფილოსოფიის წყარო არა გაკვირვება, არამედ ღრმა, გამოუვალი სასოწარკვეთილება, რომელიც ეუფლება ადამიანს უკომპრომისო, ყველაფრისადმი გულგრილი აუცილებლობის წინაშე. ფილოსოფია უნდა წარმოადგენდეს კონკრეტული ადამიანის წინააღმდეგობებით აღსავსე სიცოცხლის გამოხატულებას. მოაზროვნე იმიტომ კი არ გამოთქვამს თავის შეხედულებებს, რომ რაიმე გეასწავლოს და დაგვისაბუთოს, არამედ იმიტომ, რომ თვითონვე ექვით და სასოწარკვეთილებით არის მოცული. ავადმყოფობა, სანუკვარი იმედების უღმობელი მსხვერვეა, სიკვდილის განცდა და სასოწარკვეთილებით მოცული ადამიანის ბედზე განუწყვეტელი ფიქრი წარმოადგენს შესტოვისათვის ქეშმარიტად ფილოსოფიური მზერის არსებით წყაროს. ფილოსოფოსები სეამენ კითხვებს და ეს კითხვები დააფიქრებს ადამიანებს, დაანახებებს მათ საკუთარი არსებობის ტრაგიკულობას. ფილოსოფიის ასეთი დახასიათება ქეშმარიტების თავისებურ გაგებასთან არის დაკავშირებული. ტრადიციული ფილოსოფიური სისტემები, მიუხედავად განსხვავებული თვალსაზრისისა ქეშმარიტების რაობის გაგებაში, ერთ რაიმეში მაინც იყვნენ შეთანხმებულნი: კერძოდ, თითოეული მათგანი აუცილებლობით მიაწერდა ქეშმარიტებას ზოგადსაყოველთაობის ნიშანს. ლ. შესტოვი ილაშქრებს ქეშმარიტების ასეთი გაგების წინააღმდეგ, რომლის საფუძვლად, მისი აზრით, სოციალური, უტილიტარული განწყობა იგულისხმება. ასე გაგებული ქეშმარიტების სოციალური დანიშნულება აშკარა გახდება მაშინვე, რაწამს მას ზოგადსაყოველთაობის ნიშანს ჩამოვაცილებთ. რაიმე დებულებას, შესტოვის აზრით, მაშინ ენიჭება ადამიანის თვალში მეცნიერული ღირებულება, როდესაც მისი მფლობელი დარწმუნებულია, რომ მის მონაპოვარს, ამავე დროს, სხვის თვალშიც შეუძლია მოიპოვოს ღირებულება. მაშასადამე, მეცნიერული და მეცნიერებაზე ორიენტირებული ფილოსოფიის ქეშმარიტებათა ღირებულება, საბოლოო ჯამში, არის მათი «სახმარი ღირებულება». ხოლო ის ქეშმარიტებანი, რომლებმაც ვერ პო-

ვეს საერთო აღიარება, რომლებიც პიროვნულ ჭეშმარიტებად დარჩნენ, უკუგდებული იქნა ისტორიის მიერ: ცოცხალი ადამიანური ჭეშმარიტება იბადება და კვდება სიმრავლის ატმოსფეროში... ნამდვილი მისნის ჭეშმარიტება იბადება და კვდება მასთან ერთად, ხოლო ის, რაც რჩება ჭეშმარიტებისაგან, რაც ისტორიის მფლობელობაში გადადის. აღარ არის ჭეშმარიტება, არამედ წარმოადგენს საყოველთაო, სასარგებლო, საზოგადოებრივად ღირებულ დებულეზას²⁵. ნამდვილი მხოლოდ ის ჭეშმარიტებაა, რომელსაც ვერ უარყოფს მისი მფლობელი, მიუხედავად აბსოლუტური დარწმუნებულობა — სიცხადისა იმაში, რომ მას არა აქვს არავითარი ძალა, იყოს, ამავე დროს, ჭეშმარიტება სხვისთვის. ჭეშმარიტება ინდივიდუალურია, ასევე ინდივიდუალურია მისი წვდომის გზაც. არ არსებობს ჭეშმარიტება საერთოდ, ისევე როგორც არ არსებობს ჭეშმარიტებასთან მისვლის იოლი და ყველას მიერ დასწავილილი გზა. ჭეშმარიტებას, იმეორებს ლ. შესტოვი კირკეგორის აზრს, ადამიანი მხოლოდ ტრაგედიისა (ტრაგიკული კატასტროფების)²⁶ და უკიდურესი სასოწარკვეთილების, უიმედობის დროს იხილავს. მაშასადამე, შესტოვის თვალსაზრისით ჭეშმარიტებად გამოცხადებულ უნდა იქნას ის, რაც ღრმად პიროვნულია, განუმეორებელია. ჭეშმარიტების ეს თავისებურება განსაკუთრებით რელიეფურად მქლავნდება ადამიანის არსის დახასიათებისას. როგორც კი ადამიანი მოინდომებს თავისი არსის მოწმე გახადოს სხვა ადამიანები და ისეთ მეთოდებს მიმართავს, რომლებიც საყოველთაობის გარანტიას იძლევიან, მას მყისვე ხელიდან ეცლება სწორედ ის, რისი ჩვენებაც უნდოდა სხვისთვის. სწორედ ეს არაობიექტივირებადი მხარეა ადამიანში ყველაზე მთავარი, სწორედ აქ უნდა ვეძიოთ მისი არსი. ადამიანის სასიცოცხლო ინტერესების ასეთი მიმართულებით წარმართვა დიდ რისკთან და სიძნელებებთან არის დაკავშირებული. ადამიანი, რომელიც თავისი არაობიექტივირებადი არსის შოპოვებით არის მთლიანად დაკავებული, კარგავს კონტაქტს ობიექტივირებულ ისტორიულ სინამდვილესთან, იმ ნორმატიულ სამყაროსთან, რომელიც მისი მოქმედების ობიექტურ საფუძველს წარმოადგენდა. სწორედ აქეთყენ

²⁵ Л. Шестов. Собр. соч., т. 6., с. 310.

²⁶ „კატასტროფის“ კატეგორია, რომელიც შესტოვმა პირველად 1898 წელს გამოიყენა თავის ნაშრომში «Шекспир и его критик Брандеса», როგორც რ. ვალცუვა აღნიშნავს (იხ. Философская Энциклопедия. М., 1970. т. 5. с. 505), ანალოგიურია შემდგომში იასპერსის მიერ გამოყენებული „საზღვრითი სიტუაციის“ კატეგორიისა“.

მოუწოდებს ადამიანებს შესტოვის ფილოსოფია: უკუვაგდოთ ადამიანთა გარანტირებული მოწყობის იდეა. უკუვაგდოთ, როგორც ადამიანთა დამაწყნარებელი, არა მარტო მატერიალური, არამედ გონითი დოვლათის იდეაც. უკუვაგდოთ ყოველივე მყარი და უცვლელი, ზურგი შევაქციოთ ლოგოსს, მის ყოველგვარ გამოვლინებას²⁷. თვალი გაუფსწოროთ და მივიღოთ სიცოცხლე ისე, როგორც ის არის—წინააღმდეგობრივი და ტრაგიკული. მაგრამ აქვს კი უნარი გონებისაგან, ზნეობრივი ნორმებისაგან, საზოგადოებისაგან განდგომილ ადამიანს გააგრძელოს სიცოცხლე, მაშინ როცა მთელი მისი არსებობა ამ ინსტანციებთან არის დაკავშირებული? არის კი გონებისაგან განთავისუფლებულ ადამიანში ისეთი საწყისი, რომელიც გააძლებინებს მას ისტორიულ-ონტოლოგიურ საზრისს მოკლებულ ქაოსურ სამყაროში. შესტოვს — რელიგიურ მოაზროვნეს და რელიგიური ეგზისტენციალიზმის წარმომადგენელს ასეთ საწყისად, როგორც აღვნიშნეთ, რელიგიური რწმენა მიაჩნია.

რა არის რელიგიური რწმენა და როგორ იღვიძებს იგი ადამიანში? ხომ არ იძლევა რწმენა იმას, რის წინააღმდეგაც იბრძოდა შესტოვი. ხომ არ არის იგი კომფორმიზმის იარაღი, ხომ არ უზრუნველყოფს რელიგიური რწმენა ადამიანის გარანტირებულ არსებობას.

უხსოვარი დროიდან ცდილობდნენ ადამიანები დაერწმუნებინათ თავი, რომ იქ, სადაც ისინი გრძნობენ ყოველდღიური ცხოვრების დასაყრდენს და იმედს ხვალინდელი დღისადმი, იქ არის რწმენის სამეფო. ეს იყო, დასძენს შესტოვი, ადამიანთა საბედისწერო შეცდომა. „სწორედ ის, რასაც გამოვეყავართ ჩვენ წონასწორობიდან, ...რაც გვართმევს ჩვენ სიხარულს, ძილს, წესებს, შეხედულებებსა და სიმტკიცეს, ყველაფერი ეს არის რწმენა. ყველაფერ ამაში, დოსტოევსკის სიტყვებით რომ ვთქვათ, გამოიხატება სხვა სამყაროებთან შეხების წამები“²⁸. ასეთი რწმენა მოქმედებდა ბიბლიურ ღვთისმორწმუნეებში, მსგავსად ლუთერისა, კირკეგორისა და თანამედროვე დიალექტიკური თეოლოგიისა, შესტოვი ცდილობს გაათავისუფლოს მორწმუნე ადამიანი ღმერთის პლატონისტური გაგებისაგან, დაარწმუნოს იგი, რომ მხოლოდ ცოცხალი

²⁷ Л. Шестов. Собр. соч., т. 6, с. 255.

²⁸ იქვე.

პიროვნული ღმერთის ბიბლიური რწმენა, მკაცრი და უკომპრომი-
სო, მოუტანს მას განთავისუფლებას.

რა შეიძლება მოიძებნოს ადამიანში ისეთი, რაც ყველაზე უფ-
რო ხელს უწყობს რელიგიური რწმენის ჩასახვას? ჩვეულებრივ. ე.
წ. ნორმალურ მდგომარეობაში, ადამიანი ყოველდღიური ინტერე-
სებით ცხოვრობს. ეკონომიური და სოციალური კეთილმოწყობა,
კარიერა, ძალაუფლებისადმი სწრაფვა, ყველაფერი ეს აიძულებს
ადამიანს შეეგუოს საზოგადოებაში დამკვიდრებულ ნორმებსა და
ზნე-ჩვეულებებს, ფენი აუწყოს საზოგადოებრივი ცხოვრების
რიტმს. ყოფიერების ასეთი ფორმა, შესტოვის მიხედვით, დამაწყ-
უნარებელია ადამიანისათვის. ადამიანი გაუტრბის მარტოობას, ცდი-
ლობს თავი შეაფაროს საზოგადოებას, შეეგუოს მას. იგი სხვადა-
სხვა როლს გაითამაშებს საზოგადოებრივ სიტუაციასთან შეგუების
მიზნით. საკლთარი თავისაგან გაქცევის პროცესი ისე შორს მიდის,
რომ ადამიანი მთლიანად თავის ნიღბებს უიგივდება, მას ფრიად
უძნელდება თავისი ქეშმარიტი მეობა აღმოაჩინოს ნიღბთა სიმრავ-
ლის მომძლავრებული ტირანიის სამეფოში. რაშია ადამიანის ასე-
თი საქციელის ძირი, რატომ გაურბის ადამიანი თავის თავთან მარ-
ტოდ დარჩენას? ამის მიზეზია სიკვდილის შიში, მისი დავიწყების
სურვილი. სწორედ სიკვდილის დავიწყება არის რელიგიური რწმე-
ნის შესუსტების მიზეზი. სიკვდილისადმი თვალის გასწორება და
მისგან მომდინარე შიშის დაძლევა, შესტოვის აზრით, არ შეუძ-
ლია არაფერს, გარდა რელიგიური რწმენისა. ადამიანში რელიგი-
ურმა რწმენამ რომ გაიღვიძოს, საჭიროა მან თვალეში შეხედოს
სიკვდილს, განიცადოს ღრმა სასოწარკვეთილება, იგრძნოს სიკვდი-
ლის მთელი საშინელება. ვინც დაძლია სიკვდილის საშინელება, ის
უკვე აღარაფერს შეუშინდება. იმისათვის, რომ სიკვდილი მთელი
თავისი სიმკაცრით წარსდგეს ადამიანის წინაშე, საჭიროა მარტო-
ობის ზოპოვება, ინდივიდის „სხვებთან“ დამაკავშირებელი ყველა
კომუნიაკაციის გაწყვეტა. მომავლის ღრამაში, წე რს შესტოვი, თა-
ნამედროვე ღრამისაგან განსხვავებით სრულიად სხვა ვითარება
გვექნება. გმირს ექნება წარსული, მაგრამ მოკლებული იქნება აწმ-
ყოს. მას არ ეყოლება ცოლი, ამხანაგები, არ ექნება საქმე. ის
იქნება მარტო და ილაპარაკებს მხოლოდ თავის თავთან ან წარმო-
სახულ პერსონაჟებთან. ის იცხოვრებს შორს ადამიანებისაგან. რის
გამოც სცენა წარმოგვიდგება უკაცრიელ კუნძულად, ან ოთახად
დიდ, მრავალრიცხოვან ქალაქში, სადაც მილიონ ობივატელთა შო-
რის შეიძლება იცხოვრო ისე, როგორც უდაბურ კუნძულზე. ასეთ

გმირს მოქრილი აქვს გზა უკან, საზოგადოებრივი იდეალებისა და ადამიანებისაკენ. მაშასადამე, საჭიროა მოძრაობა წინ, აბსოლუტური მარტოობისაკენ²⁹. ადამიანის სოციალური ბუნების გაუფასურებით ცდილობს შესტოვი ცალკეულ ინდივიდს თავისუფლება მოუპოვოს, მაგრამ როგორც შემდგომში ვნახავთ, ეს განზრახვა მიზანს ვერ აღწევს და საწინააღმდეგო შედეგს იძლევა.

თავისუფლების თემას ლ. შესტოვის ფილოსოფიაში ცენტრალური ადგილი ეთმობა³⁰. თავისუფლების ცნების ანალიზი გაგვაგებინებს, თუ როგორ აქვს შესტოვს გაგებულნი ადამიანის არსი, როგორ ახასიათებს იგი რელიგიურ რწმენას, როგორც ადამიანისა და ღმერთის მიმართების თავისებურ ფორმას.

ეს პრობლემა უფრო ნათლად რომ გამოიკვეთოს, შევადაროთ ერთმანეთს ლ. შესტოვისა და ნ. ბერდიაევის შეხედულებანი, ნ. ბერდიაევი, ლ. შესტოვთან ერთად, რელიგიური ეგზისტენციალიზმის თვალსაჩინო წარმომადგენელია. უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ორი მოაზროვნე მეტად ახლო დგანან ერთმანეთთან, თუმცა თავისუფლების გაგებაში მათი თვალსაზრისი რადიკალურად განსხვავებულია. ამ განსხვავებაზე მიუთითა თვითონ ლ. შესტოვმა სტატიაში: „გნოზისი და ეგზისტენციალური ფილოსოფია“.

თავისუფლების გაგება ნ. ბერდიაევთან თეოდიციის მოთხოვნებიდან გამომდინარეობს: ღმერთი უნდა იქნეს გამართლებული სამყაროსეული ტანჯვისა და ბოროტების წინაშე. უნდა ნაჩვენები იქნეს, რომ ტანჯვა და ბოროტება ღმერთისაგან არ მოსულა სამყაროში. ამ მიზნით ნ. ბერდიაევი ავითარებს მოძღვრებას ე. წ. პირლადი, ირაციონალური თავისუფლების შესახებ. ღმერთის საფუძველში, ბერდიაევის აზრით, ძვეს ირაციონალური თავისუფლება, რომელიც მისი კი არ არის, არამედ ეძლევა მას, ისევე როგორც ადამიანს. ბერდიაევის ღმერთი არ არის ყოვლისშემძლე არსება, ის, მსგავსად ადამიანისა, განიცდის ტრაგედიას. ეს კი გამოწვეულია იმით, რომ ღმერთი აღმატებულია ყოფიერებაზე, მაგრამ არ არის ყოვლისშემძლე არარას, თავისუფლების მიმართ³¹. თავისუფლების ასეთი გაგებიდან ნათელი ხდება, რომ ის, რაც არ ემორჩილება

²⁹ Л. Шестов. Апофеоз беспочвенности. Собр. соч., т. 4. с.104—105.

³⁰ ამ პრობლემას ლ. შესტოვმა განსაკუთრებული ყურადღება დაუთმო თავისი მოლაწეობის მეორე პერიოდში, რუსეთიდან ემიგრაციის შემდეგ.

³¹ Н. Бердяев. Философия свободного духа. Часть I, Париж, 1921, с. 233.

ღმერთს, ცხადია, ვერ დაიძლევა ადამიანის მიერაც. თავისუფლება აარჩევინებს ადამიანს ხან ბოროტს, ხან კეთილს, ამიტომ ადამიანი ვერასოდეს ვერ გაიჭრება ბოროტებისა და სიკეთის მიღმა. თეოდიციის მტკიცება, დასკვნის შესტოვი, ღმერთის შესაძლებლობების შეზღუდვაზე მიუთითებს. გონება, ცოდნა, რომელსაც უნდა გაამართლოს ღმერთი სამყაროსეული ბოროტების წინაშე, ყოველთვის ზღუდავს ღმერთის ყოვლისშემძლეობას, აკნინებს მის ტრანსცენდენტურ სიღიადესა და ძალას. ღმერთი, გაგებული როგორც ყოვლისშემძლე თვითნებობა, არ საჭიროებს არავითარ გამართლებას. ასეთი ღმერთი დგას სიკეთეზე და ბოროტებაზე, მაღლა, ხოლო მისი რწმენა უხსნის ადამიანს შესაძლებლობებს, რომლებიც ანგარიშს არ უწყევენ არც ყოფიერების სტრუქტურა და კანონებს, არც ზნეობრივ ნორმებს.

მსგავსად სხვა ეგზისტენციალისტებისა, შესტოვთანაც შესაძლებლობის კატეგორიას შთავარი როლი ენიჭება თავისუფლების პრობლემის გარკვევაში. როგორც აღინიშნა, შესტოვთან ის შესაძლებლობები არიან აღიარებული ადამიანის აუდენტური არსებობის წყაროდ, რომლებიც ეწინააღმდეგებიან გონების მიერ მოტანილ ცოდნას და მხოლოდ რწმენის გზით მიიღებიან. ასეთი შესაძლებლობანი, რომელნიც, თავის მხრივ, გონებისათვის შეუძლებლობას წარმოადგენენ, ერთიანდებიან აბსურდის ნიშნის ქვეშ. არააბსურდულ შესაძლებლობათა შინაარსი ობიექტურობით, აუცილებლობით, ზოგადსაყოველთაობით ხასიათდება. ეს შესაძლებლობანი თავს ეხვევა ადამიანის შემეცნებით უნარებს, ისინი ადამიანის ყოფიერებას ობიექტურ დასაყრდენს უქმნიან. აწყენარებენ მას. ამიტომ დასტური ასეთი შესაძლებლობების მიმართ არავითარ სიძნელეს არ წარმოადგენს. სულ სხვა ვითარება იქმნება აბსურდული შესაძლებლობების არჩევის შემთხვევაში. აბსურდული შესაძლებლობების არჩევა ადამიანისათვის განუზომლად ძნელია, რადგან ამ შესაძლებლობების წინააღმდეგ ილაშქრებს როგორც ადამიანის გონება, ასევე ადამიანში მოქმედი ზნეობრივი საწყისი. ასეთი შესაძლებლობების არჩევა ადამიანისაგან დიდ რისკსა და სიმამაცეს მოითხოვს, რადგან მათი მიღება-უარყოფა მთლიანად სუბიექტის თვითნებობაზეა დამოკიდებული. სწორედ ასეთ რისკში გამოიხატება ადამიანის ქეშმარიტი თავისუფლება, რომელიც შესტოვთან სუბიექტის თვითნებობას ემთხვევა. ადამიანის თვითნებობა მხოლოდ აბსურდის რწმენაში რეალიზდება, რადგან აბსურდის მიღებას თვითნებობის მეტი სხვა არავითარი სუბიექტური საყრ-

დენი არ შეიძლება ჰქონდეს. რელიგიური გამოცხადების შინაარსი აბსურდია და მისი მიღება-უარყოფა მხოლოდ ადამიანის თავისუფლებაზეა დამოკიდებული³².

ლ. შესტოვი უსაყვედურებს კირკეგორს, იმის გამო, რომ მან ადამიანის არსებობის ეთიკური საფეხური ღირებულად მიიჩნია და ამიტომ მთლიანად ვერ განთავისუფლდა რაციონალიზმისაგან. ეთიკური საფეხური და თავისუფლება, გაგებული როგორც არჩევანი სიკეთესა და ბოროტებას შორის, ყოველთვის გონებასთან არის დაკავშირებული.

კატეგორიული იმპერატივი, შესტოვის აზრით, ადამიანის ტანჯვის წყაროა, იგი ადამიანს კი არ ემსახურება, არამედ ზოგად პრინციპს. ტრადიციული ეთიკა არა მარტო ურიგდება ადამიანის ტანჯვას, არამედ ამრავლებს კიდევაც მას. აბსურდში ზღბა ადამიანის ეგზისტენცის. როგორც თვითნებობის, შეხვედრა ღმერთთან — ლოგოსისაგან თავისუფალ ყოვლისშემძლე თვითნებობასთან, რაც გამოიხატება იმაში, რომ ღმერთი თავისუფალია მის მიერვე დადგენილი ჰუმანიტეტებისაგან, შეუძლია შეცვალოს ისინი. ამ შეხვედრაში ირკვევა, რომ ის, რაც გონებისათვის აბსურდს წარმოადგენდა, რწმენისათვის სრულებითაც არ არის ასეთი.

ინდივიდის სიცოცხლის წინააღმდეგ მიმართულ ქაოსურ სამყაროსა და სიკვდილის „თვითნებობას“ შესტოვმა დაუპირისპირა ღმერთისა და ადამიანის თვითნებობა. ღმერთისა და რელიგიური რწმენის შესტოვისეული მოდელი მოწოდებული იყო ეხსნა ინდივიდი ადამიანის დამშონებელი ძალებისაგან. ეს განზრახვა კონკრეტულ განხორციელებას ნახულობს ლ. შესტოვის მიერ წამოყენებულ ე. წ. „გამეორების“ იდეაში. ამ იდეის სხვადასხვა ვარიაციებს ანვითარებდნენ კირკეგორი, ნიცშე, რუსი რელიგიური მოაზროვნე ნ. ფედოროვი. ამავე პრობლემას შეეხო ფ. დოსტოევსკიც³³. შესტოვი ამ საკითხშიც უკიდურესად რადიკალურია. რახან

³² იხ. Л. Шестов. Гнозис и экзистенциальная философия. Крებულში: Умозрение и откровение. Париж. 1964.

³³ სიცოცხლის „გამეორება-დაბრუნების“ იდეას ღრმა ისტორიული ფესვები აქვს. ჯერ კიდევ სტოელები ანვითარებდნენ მას. ახალ დროში ამ იდეაზე განსაკუთრებული ყურადღება გაამახვილა ს. კირკეგორმა. ისევე როგორც შესტოვთან, კირკეგორთანაც ეს იდეა რწმენისა და შესაძლებლობის მიმართების პრობლემას უკავშირდება: „გამეორება გულისხმობს აზროვნების თვალსაზრისით სამუდამოდ დაკარგულის დაბრუნებას და წარსულის ხელახლა განცდას უფრო მაღალ საფეხურზე. ეს არაა უბრალო გახსენება, ასეთი გამეორება ამავე დროს ახალს გულისხ-

ღმერთს ძალა შესწევს გააუქმოს თავისივე დადგენილი ქეშმარიტებანი, ამიტომ შესაძლებელი ხდება წარსული ფაქტების გაუქმებაც. ის რაც იყო, ღმერთს შეუძლია გამოაცხადოს არარსებულად. ღმერთს შეუძლია გააუქმოს ბიბლიური იობის ტანჯვა და დაუბ-

მობს. „გახსენება“ ინტელექტუალური თვალსაზრისია სამყაროს შესახებ, „გამეორება“ — რწმენითი. კირკეგორი ფიქრობს, რომ ეს ახალი კატეგორიაა, რომელიც ცხოვრებაში დაკარგულის კვლავ დაბრუნებას იმედს აძლევს ადამიანს.

რწმენის პოზიტიურობა განსხვავებით ლოგიკურისგან, ემყარება ღმერთის ყოველისშემძლეობას. ... უარყოფილის დაბრუნება მხოლოდ რწმენით შეიძლება. აბრამმა და იობმა სწორად ამ გზით მიიღეს ყველაფერი, რაც დაკარგული ჰქონდათ, ან დაკარგული ეგონათ“ (გ. თევზაძე, სორენ კირკეგორი. წიგნში: XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია, თბილისი, 1970, გვ. 505.). თ. დოსტოვესკისთანაც ვხვდებით „გამეორების“ იდეის თავისებურ გაგებას. რომანში „ნები კარამაზოვები“ ივანე კარამაზოვისადმი მოვლენილი ეშმაკი ყოველივე არსებულის „გამეორება-დაბრუნების“ იდეის შესახებ ასეთ მსჯელობას გვთავაზობს: „Да ведь ты думаешь все про нашу теперешнюю землю! Да ведь теперешняя земля может сама-то миллионы раз повторяться, ну отживала, леденела, трескалась, рассыпалась, разлагалась на составные начала, опять пошла над твердью. потом опять комета, опять солнце, опять из солнца земля, — ведь это развитие, может уже бесконечно раз повторяться и все в одном и том же виде, до черточки. Скупщица неприличнейшая“ (Ф. М. Достоевский. Полн. собр. соч., т. 12, 1906, стр. 683).

ნიცშესთან, ყოველივე არსებულის მარადიული „გამეორება-დაბრუნება“ ბუნებრივი აუცილებლობის იდეაზე ფუძნდება. ნიცშე ამოდის სამყაროს შემადგენელი ელემენტების რაოდენობრივი სასრულობის თვალსაზრისიდან. სამყაროს შემადგენელ ელემენტთა ყველა შესაძლო კომბინაციის ამოწურვასთან ერთად, იწყება ელემენტთა კომბინაციების გამეორება. სამყაროს და მამასადამე, ყოველი ადამიანის სიცოცხლე უსასრულოდ მრავალჯერ გამეორებულა წარსულში და ასევე უსასრულოდ მრავალჯერ გამეორდება მომავალში. გამეორება ნიცშესთან უნდა გაიგოთ არა გამეორებულ მოვლენათა მსგავსების, არამედ მათი აბსოლუტური იგივეობის აზრით. ამ იდეის რწმენა ნიცშეს ადამიანის უმაღლეს გმირობად მიაჩნდა. ქეშმარიტი ოპტიმიზმი და სიცოცხლის უმაღლესი ღირებულების უპირობო რწმენა, ნიცშეს აზრით, მხოლოდ მას გააჩნია, ვინც არა მარტო მიიღებს და შეუტრიადება სიცოცხლეს მისი არსიდან გამომდინარე ყველა საშინელებითა და ტანჯვით, არამედ ისურვებს კიდევ ასეთი სიცოცხლის მარადიულ „გამეორება-დაბრუნებასაც“. სრულიად ორგინალურ აზრს გამოთქვამს ამ პრობლემის შესახებ რუსი რელიგიური მოაზროვნე ნიკოლოზ ფედოროვი (1828—1903). იხ. Н. Федоров. философия общего дела. т. 1, Верный, 1906. და Н. Федоров. философия общего дела. т. 2, М., 1913. მისი ფილოსოფიის ცენტრში დგას სიკვდილის დაძლევის იდეა, კაცობრიობის მეცნიერულ-პრაქტიკული მოღვაწეობის საფუძველზე. ნ. ფედოროვი ვერ ურიგდება ერთი ადამიანის სიკვდილისაკი და მკაცრად აკრიტიკებს როგორც ტრადიციულ ქრისტიანობას, ასევე თანამედროვე დასავლეთის ცივილიზაციას, რომლებმაც, მისი აზრით,

რუნოს მას წართმეული შვილები, ღმერთს შეუძლია გააუქმოს ფაქტი ნიცმეს კეუზე შეშლისა და სოკრატეს მოწამელისა, ფაქტი კირკეგორის და რეგინა ოლსენის განშორებისა. ღმერთის ყოვლის— შემძლეობა, შესტოვთან, წინააღმდეგობის შეუძლებლობის ლოგიკური კანონის დაძლევის უკავშირდება, ამასვე მოითხოვს ადამიანის თავისუფლება. „მრგვალი კვადრატი ან ხის რკინა უაზრობაა, რადგან ცნებათა ასეთი შეერთება წარმოებს წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონის გვერდის ავლით. მოწამლული სოკრატე კი არ არის უაზრობა და ე. ი. ასეთი რამ შესაძლებელია, რადგან ცნებათა ასეთ შეერთებაზე წინააღმდეგობის კანონმა მისცა თავისი დასტურარი. საკითხავია: ხომ არ შეიძლება წინააღმდეგობის შეუძლებლო-

საყოველთაო ხსნის იდეას დაუპირისპირეს პიროვნული ხსნის თვალსაზრისი. ფედოროვის აზრით, მთელი კაცობრიობა, როგორც ცოცხალი, ასევე მისი გარდაცვლილი წარმომადგენლები, ერთ დიდ ოჯახს წარმოადგენს, მას ერთი დიდი საერთო საქმე აქვს: აღმიანებმა ამ საერთო საქმეს უნდა დაუმორჩილონ ყველა კერძო, ეგოისტური ინტერესი. რაში გამოიხატება კაცობრიობის საერთო საქმე? ამ საქმის მთავარი გამოხატულებაა „შვილების“ (კაცობრიობის ცოცხალი ნაწილის) მოვალეობა „გარდაცვლილ მამების“ (მშობლების) მიმართ. ამ მოვალეობის ძალით, შვილები, რომლებიც სიცოცხლეს იღებენ „მამებასაგან“, ვალდებული არიან იზრუნონ „მამათა“ ვაცოცხლება-აღდგენისათვის. კაცობრიობის ცოცხალ წარმომადგენელთა მთელი ინტერესი, რომელიც უპირატესად გამრავლებაზე, მომავალ თაობათა შექმნაზე არის მიმართული (ამის გამოხატულებაა ცული უსასრულობა), რადიკალურად უნდა შემობრუნდეს „მამების“ ვაცოცხლება-აღდგენის საკაცობრიო საქმისაკენ. კაცობრიობის აღდგენითი საქმიანობა გამოიხატავს ზებუნებრივი ძალების ჩარევას (სასწაულს) და მთლიანად ფუძნდება უმაღლესად განვითარებული მეცნიერებისა და ტექნიკის მონაპოვართა პრაქტიკულ გამოყენებაზე. სწორედ ამ გზით შესაძლებელი გახდება „მამათა“ გაზრწინილი, მოლეკულებად დაშლილი სხეულების ხელახალი სინთეზი და მათი ვაცოცხლება. დიჟუვება ისტორიის უკუსვლა, ყოველი აღდგენილი თაობის „შვილები“ აღადგენენ წინავე თაობის „მამებს“. ეს პროცესი გაგრძელდება მთელი კაცობრიობის სრულ და საბოლოო აღდგენამდე. კაცობრიობა, როგორც ერთი განუყოფელი ოჯახი, მოიპოვებს საბოლოო გამარჯვებას სიკვდილზე და წარსდგება ღმერთის წინაშე, როგორც დასრულებული მთელი. ქრისტეს აღდგომაში ფედოროვი ხედავს არა კაცობრიობის მომავალი სასწაულებრივი აღდგომის გარანტიას, არამედ მოწოდებასა და მაგალითს, რომელიც წარმართავს კაცობრიობის მთელ თეორიულ და პრაქტიკულ საქმიანობას საკუთარი თვითაღდგენისაკენ. ნ. ფედოროვი მოუწოდებდა აღმიანებს შეექმნათ ბუნების გარდაქმნის სპეციალური მეცნიერულ-ტექნიკური ცენტრები, სადაც გაჩაღდებოდა უკომპრომისო ბრძოლა ბუნებაში მოქმედი დამანგრეველი ძალების წინააღმდეგ — სიკვდილის დაძლევის მიზნით. „მამების“ აღდგენისათვის ბრძოლის კონკრეტულ-მეცნიერული შინაარსი ფედოროვთან უკავშირდება „შვილების“ გენეტიკური სუბსტრატის ისეთ ორგანიზაციას, რაც საშუალებას მისცემს მათ „დაბადების“ გზით მამების სიცოცხლე აღადგინონ.

ბის კანონის გაუქმება ან მისი მოთხოვნის შეცვლა?«³⁴. მხოლოდ წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონისაგან განთავისუფლება ათავისუფლებს ადამიანს აუცილებლობის, გონების ტირანიისაგან. მხოლოდ ამ გზით არის შესაძლებელი ისეთ სამყაროში განსვლა, სადაც ყველაფერი იქნება შესაძლებელი, სადაც არ იარსებებს აუცილებელი გამომდინარეობა. სადაც ადამიანმა, შესაძლებლობათა სიმრავლიდან თავისი რისკით უნდა გამოკვეთოს საკუთარი სახე. სადაც რაიმე შესაძლებლობის მიღება ვერ უზრუნველყოფს ამ შესაძლებლობიდან სხვა შესაძლებლობის ლოგიკურ გამომდინარეობას. როგორც აღვნიშნეთ, ასეთ სამყაროში განსვლა ლ. შესტოვის ფილოსოფიაში მხოლოდ აბსურდისადმი რელიგიური რწმენის საშუალებით ხორციელდება.

ეგზისტენციალისტური ფილოსოფიის თავისებურებანი გახსაჯუთრებით რელიგიურად გამომქავენდა ლ. შესტოვის ნააზრევში. ეგზისტენციალური ფილოსოფიის ბანაკში ლ. შესტოვი გამოირჩევა იმით, რომ ყველაზე უფრო თანმიმდევრულად იბრძვის ცოდნის ყოველგვარი ფორმის წინააღმდეგ და ადამიანის ცხოვრების აზრს ბრმა, აბსურდულ რელიგიურ რწმენაში ეძიებს. ლ. შესტოვის ნააზრევის ეს თავისებურება აშკარად აისახა მისი ფილოსოფოსობის სტილში, რომელიც წინააღმდეგობრიობის, უსისტემობისა და ფრაგმენტარული აფორისტულობის იშვიათ ნიმუშს წარმოადგენს. ურთიერთგამომრიცხავი დებულებების მტკიცება, მეტაფორების გამოყენება ცნებების მაგიერ, ხაზგასმული თვითნებობა აზრის გამოთქმის პროცესში, ყოველივე ეს მეტად ართულებს ლ. შესტოვის კონცეფციის ფილოსოფიურ კრიტიკას. ხაზი უნდა გაესხას იმასაც, რომ შიუხედავად წინააღმდეგობრივი ხასიათისა, მისი ფილოსოფია გარკვეული მთლიანობით ხასიათდება. ლ. შესტოვის პიროვნული ძიებანი, მისი პიროვნული თავისებურება წარმოადგენს შემაკავშირებელ დულაბს, რომელიც გამსჭვალავს და აერთიანებს ამ მოაზროვნის ფილოსოფიური შემოქმედების აზრთა, გრძნობათა და მისწრაფებათა წინააღმდეგობებით აღსავსე სამყაროს.

როგორც აღვნიშნეთ, ლ. შესტოვი წინააღმდეგია ფილოსოფიური სისტემის აგებისა და ადამიანის პრობლემის თეორიული გადაჭრის მაგიერ ფილოსოფოსობს ამ პრობლემაზე, აანალიზებს მას პიროვნული თვალთახედვიდან გამომდინარე. თუ ლ. შესტოვის აზრის მსვლელობას მივყვებით, ჩვენ წინაშე გამოიკვეთება გარკვე-

³⁴ Л. Шестов. Афины и Иерусалим. Париж. 1951. с. 968.

ული პოზიცია. მაშასადამე, ლ. შესტოვის ფილოსოფია მოწოდებულა არა მარტო იმისაკენ, რომ დააფიქროს ადამიანები საკუთარი ყოფიერების ბედზე, არამედ იმისაკენაც, რომ ჩაუნერგოს მათ გარკვეული შეხედულებანი ადამიანის ბუნებაზე საზოგადოდ, მის დანიშნულებასა და ადგილზე სამყაროში. ადამიანის დახასიათება წარმოდგენილი ლ. შესტოვის ანთროპოლოგიაში ჭეშმარიტების პრეტენზიას აცხადებს. ლ. შესტოვი დარწმუნებულია, რომ იმას, რაც მან თავის თავში აღმოაჩინა, სხვა ადამიანთა სინამდვილეშიც აქვს ადგილი. ამავე დროს, ლ. შესტოვი იბრძვის ჭეშმარიტების კომუნიკაბელურობის, ზოგადსაყოველთაობის წინააღმდეგ. ნამდვილ ჭეშმარიტებად მას გამოუთქმელი, აბსოლუტურად ალოგიკური წითარება მიაჩნია. ეს ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო ტენდენცია ლ. შესტოვის ნაზრევში, სრულიად აუქმებს ჭეშმარიტების შესაძლებლობას. შესაძლებელი ხდება არა მარტო ყველაფრის მტკიცება, არამედ ყველაფრის უარყოფაც. ეს თვალსაზრისი კი აბსოლუტურად გამოირიცხავს არა მარტო შეცნიერული, არამედ საზოგადოდ ყოველგვარი ფილოსოფიის მიზანსწრაფვას. გნოსეოლოგიური რელატივიზმი და ნიჰილიზმი, ასეთია უცილობელი დასკვნა იმ წანამძღვრებიდან, რომლითაც შესტოვი ახასიათებს ჭეშმარიტებას.

ჭეშმარიტების ასეთი გაგება, მოწოდებულია რელიგიური რწმენის აბსურდულობის გასამართლებლად. ტერტულიანეს და კირკეგორის კვალად, ლ. შესტოვი ილაშქრებს რელიგიის რაციონალური განართლების წინააღმდეგ. რელიგიური რწმენა ვერასოდეს ვერ შეურიგდება გონებას. იგი არის არა მარტო გონებაზე მაღალი საწყისი, არამედ გონების უარყოფელიც. რწმენის ჭეშმარიტება, როგორც ერთადერთი ნამდვილი ჭეშმარიტება, წარმოადგენს სუბიექტურობის და თავისუფლების ასპარეზს, მაგრამ, ამავე დროს, შესტოვთან ღვთაებრივი გამოცხადება, როგორც რწმენის გენეზისისა და შინაარსის წყარო, ადამიანური სუბიექტის გარეგადაჭედომია. ე. ი. ღმერთი და არა სუბიექტური სწრაფვა ქმნის საბოლოო ჯამში, რწმენის წყაროს. რწმენა, რომელმაც უარყო გონება, რელიგიური დოგმატიზმის მარწმუნებში აღმოჩნდება.

ლ. შესტოვის ფილოსოფიაში მინიშნებულია რელიგიური რწმენის ფსიქოლოგიის თავისებურებანი. ნაჩვენებია ის შინაგანი განხეთქილება და მძაფრი ემოციური ფონი, რითაც ხასიათდება რელიგიური რწმენა. მაგრამ რელიგიური რწმენის აღწერა არ ნიშნავს ამ ფენომენის ახსნას. ლ. შესტოვი არა მარტო ვერ იძლევა

რელიგიური რწმენის ქეშმარიტი მიზეზების დახასიათებას, არა-
შედ ამ მხრივ მთელი მისი მეცადინეობა თვითუარყოფით სრულ-
დება. რწმენა, აცხადებს შესტოვი, მაღლა დგას გონებაზე და ამი-
ტომ არ სპირიტებს რაციონალურ დაფუძნებას. მოუხედავად ამ
მტკიცებისა, მთელი მისი ფილოსოფია მოწოდებულია ზემოაღ-
ნიშნული დებულება რაციონალურად დააფუძნოს. ირაციონალიზ-
მის განზრახვა — უარყოს გონება — უცილობლად გონების კანონ-
ებებსა და წესებს ემყარება. ფილოსოფიის ისტორიამ იცის მრავალი
ასეთი ცდა, რომელიც ყოველთვის მარცხით მთავრდებოდა. გონ-
ების არა უარყოფა, არამედ მისი მაღალი დანიშნულების დადას-
ტურება და სათანადო ადგილის მიჩენა ადამიანის არსობრივ ძალ-
თა შორის — ასეთი იყო ყოველთვის ქეშმარიტი ფილოსოფიის
ლოზუნგი, რამაც თავისი სრულყოფილი განხორციელება მხოლოდ
მარქსისტულ მსოფლმხედველობაში პოვა.

ლ. შესტოვის ნააზრევში თითქმის ყოველი ფილოსოფიური
პრობლემის გადაჭრისას თავს იჩენს ურთიერთგამომრიცხავი ტენ-
დენციები. როგორც ზევით აღინიშნა, შესტოვის ბრძოლა გონების
წინააღმდეგ, რომელიც მასთან ადამიანის მონობის ძირითად წყა-
როდ არის გამოცხადებული, უცნაურად დაკავშირებულია გონების
გააბსოლუტურებასთან. გნოსეოლოგიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა შე-
თავსებულია ონტოლოგიის გნოსეოლოგიურ დაფუძნებასთან. სამ-
ყარო, ყოფიერება, როგორც კანონზომიერი, აუცილებლობას და-
ქვემდებარებული სტრუქტურული გარკვეულობა, ადამიანური შე-
მეცნების პროდუქტად ცხადდება. უფრო მეტიც, ადამიანის თან-
ხმობაზე არის დამოკიდებული ამა თუ იმ ფაქტის ფაქტიურობაც.
თუ ადამიანი არ განაცხადებს თანხმობას რაიმე ფაქტის თაობაზე,
ფაქტს თავისი ფაქტიურობა დაეკარგება.

ლ. შესტოვი, მსგავსად სხვა ეგზისტენციალისტებისა (მაგ. ა.
კამიუ), მოუწოდებს ადამიანს ჯანყისაკენ აუცილებლობას, კანონ-
ზომიერებას დამორჩილებული ყოფიერების წინააღმდეგ, რომელიც
ადამიანის „გნოსეოლოგიური შეცოდების“ პროდუქტად ცხადდე-
ბა. ამავე დროს. იგი ა. კამიუსაგან განსხვავებით, შოითხოვს ვცეთ
სიცოცხლეს, ყოფიერებას პატივი, ვენდოთ მას, როგორც ღმერთის
მიერ გაჩენილ სასწაულს.

ლ. შესტოვის შეხედულება გადაულახავ სიძნელებებს აწყდება
ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის დაფუძნების თვალსაზრისითაც.
ცალკეული ადამიანის ბედი ლ. შესტოვის აზროვნების ძირეული თე-
მაა. თუ ნ. ბერდიაევის შემოქმედებაში პიროვნების ეგზისტენ-

ციალური სტრუქტურის გაგების პრობლემასთან ერთად, დიდი ადგილი ეთმობა სოციალურ-ისტორიულ კვლევას, ლ. შესტოვი არასოდეს არ ყოფილა დაინტერესებული საზოგადოებრივი ცხოვრების სოციალური და პოლიტიკური გარდაქმნის საკითხებით. მართალია, ლ. შესტოვი აცხადებს, რომ მისი ძირითადი მიზანია გაარკვიოს, თუ რა არის ადამიანი, ცალკეული ინდივიდი, ის, რაც გამოიწვევს მას ყველა სხვა ინდივიდისაგან, მაგრამ ფილოსოფიური წანამძღვრები, რომლებსაც იგი ეყრდნობა, ამის საშუალებას არ იძლევა. აბსოლუტურად ერთეული, კერძოდ ის, რაც შესტოვმა აღმოაჩინა თავის თავში, როგორც მხოლოდ მისი კუთვნილი, მისი ავტობიოგრაფიული სინამდვილე, მან აბსოლუტურად საყოველთაოდ გამოაცხადა, როგორც ყველა დროის, ნებისმიერი საზოგადოების ადამიანისათვის დამახასიათებელი, მაგრამ, ამავე დროს, ლ. შესტოვი იცავს თვალსაზრისს, რომლის მიხედვით ეგზისტენცია — ეს „აბსოლუტურად ჩემი“ — მიუღწეველია ყველა სხვა ადამიანისათვის. თუ ადამიანის თავისებურებას მართლაც ისეთი ინსტანცია შეადგენს, რომლის შინაარსობრივი დახასიათება შეუძლებელია, ცხადია, რომ ამ შემთხვევაში ფილოსოფიური ანთროპოლოგია უსაგნოდ დარჩება. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, როგორც ადამიანის რაობის დამდგენი ფილოსოფიური დისციპლინა, მხოლოდ მაშინ მოიპოვებს არსებობის უფლებას, თუ დადგინდა, რომ ადამიანის არსი შემეცნებადი სიდიდეა³⁵. გარდა ამისა, ეს თვალსაზრისი არ გამოდგება არც რაიმე ფორმის კომუნიკაციის საფუძვლად, იქნება ეს კომუნიკაცია ადამიანებს შორის თუ ადამიანსა და ღმერთს შორის. ისტორიისაგან, სხვა ადამიანებისაგან, ბუნებისაგან მოწყვეტილი ადამიანი და ტრანსცენდენტური, ღირებულებათა ყოველგვარ წესრიგს მოკლებული ღმერთი, ასეთია ლ. შესტოვის ანთროპოლოგიის საბოლოო სიტყვა.

ეგზისტენციალისტური ჰუმანიზმის დეკლარაციული ხასიათი განსაკუთრებით მკვეთრად გამოიკვეთა შესტოვის მოძღვრებაში ღმერთის როგორც აბსოლუტური თვითნებობის შესახებ. ღმერთის რაობა აბსოლუტურ თვითნებობაში გამოიხატება. ასეთივე იყო უცოდველი ადამიანი, რომელიც ღმერთმა თავის „სახედ და სადარად“ შექმნა. ადამიანის არსი დამძიმებულია ცოდვით, რაც მკლავნდება ადამიანში შემეცნებითი და ეთიკური საწყისების გაბატონე-

³⁵ იხ. ა. ბოკორივილი, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შესახებ. წიგნში: ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები. ნაწილი I, თბილისი, 1970

ბით რელიგიურ საწყისზე. თავისუფლად მიეყვით და ეუსმინოთ ღმერთს, შევასრულოთ მისი ნება. ამ მოთხოვნამ დაიკავა ლ. შესტოვის ფილოსოფიაში კატეგორიული იმპერატივის ადგილი. ამავე დროს, მისი ღმერთი, გაგებული როგორც აბსოლუტური თვითნებობა, შეზღუდვას განიცდის „გამეორების“ იდეის მოთხოვნისაგან, რადგან ამ იდეის შესტოვისეული ინტერპრეტაციის თანახმად, გამოდის, რომ ღმერთმა ადამიანისათვის მიუღებელი, არასამართლიანი ფაქტები უნდა გააუქმოს და ადამიანის ბედნიერების დამფუძნებელ ფაქტებს მისცეს დასტური. ღმერთის ასეთი ცალმხრივი მოქმედება მისი თვითნებობის შეზღუდვას მოასწავებს სამართლიანობის პრინციპით, ხოლო ასეთი ღმერთის სურათი შესტოვის მიერ უარყოფილი პლატონისტური პრინციპების მხედვეთ დახასიათებულ ტრადიციული ღმერთის სურათს უახლოვდება. შესტოვის ფილოსოფია ღმერთის მოპოვების ირაციონალისტური ვარიანტის მკაფიო ნიმუშია. ღმერთის არსებობის „დასაბუთების“ ირაციონალისტური გზის ამომწურავი დახასიათება მოგვცა კ. მარქსმა. ეს დახასიათება ლ. შესტოვის ფილოსოფიაზეც შეიძლება გავრცელდეს. „დასაბუთების“ ეს გზა ასეთია: რახან ბუნება ცუდად არის მოწყობილი, ამიტომ ღმერთი არსებობს. რახან არსებობს უაზრო სამყარო, ამიტომ ღმერთი არსებობს. რახან არ არსებობს აზრი, ან იტომ ღმერთი არსებობს. მაგრამ ასეთი მსჯელობა, შენიშნავს კ. მარქსი, მოასწავებს მხოლოდ იმას, რომ ვისთვისაც სამყარო მოკლებულია გონებას, ვინც ამის გამო თვითონ მოკლებულია გონებას, მისთვის ღმერთი არსებობს. სხვა სიტყვებით: გონების უარყოფა არის ღმერთის სახეზე ყოფნა³⁶.

ლ. შესტოვი აიდეალებს სასოწარკვეთილებას, უიმედობას, ავადმყოფობას, მარტობას. შესტოვის ბრძოლა მიმართული სციენტინიზმის, მორალიზებადი იდეალიზმის, ბურჟუაზიული შეზღუდულობისა და საკუთარი სიკვდილის წინაშე ადამიანური სიმხდალის წინააღმდეგ, სამართლიანად და ღირებულად უნდა ჩაითვალოს, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ იმას, რომ ყოველივე ეს მის ფილოსოფიაში გადაიზარდა ცხოვრების ყველაზე საშინელი მხარეების აპოთეოზში.

შესტოვი გამოდიოდა ცალკეული პიროვნების უფლებების დაცვის პრეტენზიით, თავის ფილოსოფიას ის თვლიდა ტანჯული, სასოწარკვეთილებით მოცული ადამიანის დამცველად საზოგადო-

³⁶ იხ. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956. с. 98.

ებაში მომძლავრებული ანტიპიროვნული ძალებისაგან. მაგრამ ეს ქვეტექსტი მისი ფილოსოფიისა იმაში გამოიხატა, რომ მან ზურგი შეაქცია საზოგადოების გარდაქმნის და ადამიანის ცხოვრების გაუმჯობესების პრობლემებს. მისი თანაგრძნობა ღრმად ტრაგიკული, საზოგადოების მიერ განწირულ ადამიანთა მიმართ გადაიზარდა ადამიანის სოციალური ბუნების წინააღმდეგ ბრძოლაში, უბედურების გაღმერთებაში, სასოწარკვეთილების, ავადმყოფობის და სიკვდილის სიყვარულში.

შიშა, ადამიანის განივთების, მეცნიერებისა და გაბატონებული მორალის მიერ ადამიანის სულიერი ცხოვრების მანიპულირების წინაშე, აიძულა ლ. შესტოვი, დაეცვა ადამიანის პრინციპიალური შეუმეცნებადობის იდეა. ამავე მოტივებმა განსაზღვრა ის, რომ მორალური იდეების და იდეალების დამცველი ყოველგვარი ფილოსოფია მან პიროვნების დამაწყნარებელ და დამშინებელ ქადაგებად (Проповедь) გამოაცხადა, ხოლო ადამიანის არსი მის თვითნებობაში, აბსურდში რეალიზებულ რელიგიურ რწმენაში დაინახა. აბსურდის რწმენა და საშინელებანი, რომელიც მას უცილობლად თან ახლავს, ის სფეროა, რომელშიც ადამიანი ყველაზე ცუდ თვითმკაცოფილებას პოულობს.

ლ. შესტოვის ანთროპოლოგია თვითონ წარმოადგენს ყველაზე ცუდი ფორმის ქადაგებას, ხოლო მის მიერ გაგებული თავისუფლება მოგვევლინა როგორც თვითნებობა უაზროსა და საშინელის მიღებაში.

არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ პროფ. ვ. ასმუსს იმ სოციალური ჯგუფის ადამიანთა განწყობის დახასიათებაში, რომელსაც ლ. შესტოვი ეკუთვნოდა. „ესენი არიან ადამიანები, რომელთა სუბიექტურ ცნობიერებასა და წარმოსახვაში „ღრთთა კავშირი დაიარღვა“, შეძრწუნებულნი და ნაღვლიანნი ისინი უკვე ვეღარ ხედავენ, არ შეუძლიათ დაინახონ, თუ რა შეკრავს კვლავ ამ „ღარღვეულ“ ღრთთა კავშირს“³⁷.

ს. ბულგაკოვის რელიგიური ფილოსოფია³⁸ და, კერძოდ, მისი

³⁷ В. Ф. А с м у с. Лев Шестов и Кьеркегор. Философские науки. 1972, № 4., с. 80.

³⁸ ს. ბულგაკოვის ფილოსოფიური და ეკონომიური შეხედულებანი არაერთგზის გამხდარა ვ. ი. ლენინის კრიტიკის ობიექტი. ს. ბულგაკოვი ერთ-ერთი დამარსებული და თანაერთობა ცნობილი კრებულისა, სახელწოდებით — «Вехи». ეს კრებული, რომელიც მიმართული იყო რუსეთის რევოლუციური მოძრაობის თეორიისა და პრაქტიკის წინააღმდეგ, ვ. ი. ლენინმა გააკრიტიკა რევოლუციური მარქსიზმის ბოზიციებიდან. იხ. В. И. Л е н и н, «О вехах». Соч., изд. 4., т. 16, с. 106.

ანთროპოლოგია მართლმადიდებლურ რელიგიაში დამკვიდრებული შეხედულებების თეორიული გამართლების ნიმუშს წარმოადგენს, რის გამოც. ზემოთ წარმოდგენილი კლასიფიკაციის მიხედვით, მიკუთვნებული უნდა იქნეს რელიგიურ-ფილოსოფიური სისტემების პირველი მიმართულებისადმი.

ს. ბულგაკოვი (1871—1944), ცნობილი რუსი ფილოსოფოსი და ეკონომისტი, რომელმაც გრძელი ფილოსოფიური გზა განვლო ლეგალური მარქსიზმიდან ნეოკანტიანელობის გავლით. აშკარად რელიგიურ, მართლმადიდებლურ მსოფლმხედველობამდე, პოლიტიკაშიც არ გამოირჩეოდა თანმიმდევრობით: სოციალ-დემოკრატი, კადეტი, ქრისტიანული სოციალისტი — ასეთია მისი პოლიტიკური კარიერის ძირითადი ეტაპები. 1918 წელს ს. ბულგაკოვმა სასულიერო წოდება მიიღო, ხოლო 1922 წელს მას, როგორც სოციალიზმის წინააღმდეგ აქტიურ მებრძოლს, წინადადება მიეცა დაეტოვებინა რუსეთი. იგი შეემგზავრება საფრანგეთს, სადაც პარიზის რუსულ მართლმადიდებლურ ინსტიტუტში ხელმძღვანელობს ღვთისმეტყველების კათედრას. მისივე ინიციატივით დაარსდა ე. წ. „წმ. სოფიის“ რელიგიური საზოგადოება.

როგორც ზევით აღვნიშნეთ, ვ. სოლოვიოვთან, ნ. ბერდიაევთან და ლ. შესტოვთან ერთად ს. ბულგაკოვმა დიდი აღიარება მოიპოვა დასავლეთის რელიგიურ-ფილოსოფიურ წრეებში. ბურჟუაზიული ფილოსოფია მის იდეებს არც თუ იშვიათად იყენებს მარქსიზმის ფალსიფიკაციისა და დისკრედიტირების მიზნით. ყოველივე ეს, აქტუალურს ხდის მარქსისტული ფილოსოფიის პოზიციებიდან ს. ბულგაკოვის ზოგადფილოსოფიური ნააზრების და მისი თეოლოგიური ანთროპოლოგიის კრიტიკულ განხილვას.

ს. ბულგაკოვის ნააზრები წარმოადგენს ე. წ. „ყოვლადმთლიანობის ფილოსოფიის“ (Философия всецелостности, всеединства) თავისებურ ვარიანტს. რუსეთში ამ ფილოსოფიური მიმართულების შეხედულებებს, ვ. სოლოვიოვთან ერთად, იზიარებდნენ ს. ფრანკი, პ. ფლორენსკი, ლ. კარსავინი და სხვა. ვ. სოლოვიოვის მიმდევართა შორის ს. ბულგაკოვი ყველაზე უფრო ახლო დგას თავის მასწავლებელთან, თუმცა მათ შორის აღინიშნება პრინციპი-ალური განსხვავებაც რიგ ფილოსოფიურ პრობლემათა გააზრებაში.

ს. ბულგაკოვისათვის ადამიანი არის ღვთის ქმნილება და ღვთაებრიობის დემონსტრაცია სამყაროში. ადამიანი, მართალია, ბუნებისა და საზოგადოების განუყოფელი ნაწილია, მაგრამ, ამავე დროს, იგი თანამონაწილეა გონითი საწყისისა, რაც მას ღვთაებრივ

ზებუნებრივ სინამდვილესთან აკავშირებს. ს. ბულგაკოვის თეოლოგიური ანთროპოლოგია თავისი ფესვებით მჭიდროდ არის დაკავშირებული კოსმოლოგიასთან, ხოლო მისი მწვერვალები ქმნიან ღვთისმეტყველების შესაეაღს. ს. ბულგაკოვი ადამიანის თეომორფისტულ იდეას იცავს, ამიტომ ადამიანის რაობის დადგენა მასთან უცილობლობით მოითხოვს აბსოლუტის კატეგორიის შინაარსის ნათელყოფას. რადგანაც აბსოლუტის შემეცნებებს ძირითად წყაროდ ს. ბულგაკოვს რელიგია და რელიგიური ფილოსოფია მიაჩნია, ამიტომ საჭიროა, მოკლედ მაინც, შევხვით რელიგიისა და რელიგიური ფილოსოფიის მიმართების ს. ბულგაკოვისეულ გაგებას.

ადამიანისა და ღმერთის, ბუნებრივი და ზებუნებრივი სინამდვილის არსობრივი კავშირის იდეის ფილოსოფიური დაფუძნება წარმოადგენს ს. ბულგაკოვის ნააზრევის მთავარ საზრუნავს. რელიგიური დოგმატები ხელს უშლის ს. ბულგაკოვს თავისუფლად გაშალოს მსჯელობა ადამიანის რაობაზე, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ადამიანის ზოგიერთი პოზიტიური ნიშნის ნათელყოფა, ადამიანზე მისი კონკრეტული დაკვირვების შედეგებს, სათანადო მუცნიერულ-მატერიალისტური ინტერპრეტაციის პირობებში, გარკვეულ ღირებულებას ანიჭებს.

რა არის რელიგია და როგორ არის ის შესაძლებელი? რა კავშირია რელიგიასა და ფილოსოფიას შორის? ამ კითხვებზე ვალდებულია პასუხი გასცეს ყველა იმ ფილოსოფოსმა, რომელსაც რელიგიის ფილოსოფიური მომსახურება დაუსახავს მიზნად. ის, რაც კანტმა გააკეთა მეცნიერების, ეთიკურის და ესთეტიკურის ტრანსცენდენტალური დაფუძნებისათვის, ს. ბულგაკოვი ცდილობს გააერცულოს რელიგიაზეც — ანალიზის გზით აღმოაჩინოს ის კატეგორიები, რომლებიც, შინაარსეული განსხვავების მიუხედავად, აუცილებელია ყოველგვარი რელიგიური ცნობიერებისათვის. რელიგიური განცდის საზრისის ანალიზის საფუძველზე, ს. ბულგაკოვი იძლევა რელიგიის ფილოსოფიურ დახასიათებას. მისი აზრით, «რელიგია არის ტრანსცენდენტურის განცდა, რის საფუძველზეც ტრანსცენდენტური იქცევა იმანენტურად. მაგრამ, ამავე დროს, ინარჩუნებს ტრანსცენდენტურობას. ე. ი. განცდა ტრანსცენდენტურ-იმანენტურისა»³⁹.

ტრანსცენდენტურ-იმანენტურის ცნება წარმოადგენს ძირით

³⁹ С. Булгаков. Свет исвечерний. М., 1917, с. 6.

თად ფორმალურ კატეგორიას, რომელშიც, ს. ბულგაკოვის თანახმად, გაცნობიერდება ადამიანის კავშირი ღვთაებრივთან. ტრანსცენდენტურის და იმანენტურის კატეგორიები პირველხარისხოვან როლს ასრულებენ ს. ბულგაკოვის ფილოსოფიაში, ამიტომ საჭიროა დაზუსტდეს მათი მნიშვნელობა. ყველაფერი ის, რასაც თავის საკუთარ ძალებს მინდობილი ადამიანის ცნობიერება შეუძლია სწვდეს, წარმოადგენს იმანენტურს. ისეთი ტრანსცენდენტური, რომელიც ადამიანს ცოდნის განვითარების კვალობაზე შეუძლია შემეცნებითად შემოიმტკიცოს, წარმოადგენს ტრანსცენდენტურს გნოსოლოგიური მნიშვნელობით, ტრანსცენდენტურს, რომელიც ფაქტიურად თავსდება იმანენტურის სფეროში. ასეთი ტრანსცენდენტურისაგან უნდა განვასხვავოთ ქვეშარიტად ტრანსცენდენტური, ტრანსცენდენტური ონტოლოგიური მნიშვნელობით, ე. ი. ისეთი, რომელთანაც ვერ მიგვიყვანს მეთოდური შემეცნების ვერც დისკურსიული, ვერც ინტუიციური ფორმები. ასეთი ტრანსცენდენტურის წვდომა, მისი შემოჭრა ცნობიერებაში წარმოადგენს ტრანსცენდენტურისავე აქტს, მის წყალობას, თავისუფალსა და არაკანონზომიერს.

ადამიანის ცნობიერებაში ტრანსცენდენტურის გამოცხადების ფაქტი, ს. ბულგაკოვის აზრით, რელიგიურ რწმენაში რეალიზდება. რწმენის ფენომენი ორ, სუბიექტურ და ობიექტურ ასპექტს გულისხმობს. რწმენის სუბიექტური ასპექტი წარმოადგენს ძიებას, ტრანსცენდენტურთან შეხვედრის სურვილს. რწმენის ობიექტური ასპექტი არის ტრანსცენდენტურის გამოცხადება, ადამიანის შეხვედრა ტრანსცენდენტურთან.

რახან რწმენა მიჩნეულ იქნა ტრანსცენდენტურის წვდომის ორგანოდ, უნდა გაირკვეს, თუ რა ფორმას იღებს ტრანსცენდენტური რწმენაში და როგორ შეიძლება მისი გამოთქმა. სიტყვები, რომლითაც ადამიანი ოპერირებს, ჩვეულებრივად, წარმოადგენენ იმანენტური სამყაროს შემეცნებითი აპარატის — ცნებებისა და კატეგორიების გამომხატველ ტერმინებს. როგორაა შესაძლებელი, რომ ის, რაც ვარგისია იმანენტური სინამდვილის მიმართ. გამოვიყენოთ ტრანსცენდენტურის გამოსახატავად? ტრანსცენდენტურის გამოხატვის ძირითად ფორმად ს. ბულგაკოვს რელიგიური სახე მიაჩნია. რელიგიური სახე, როგორც სიმბოლო, რომელიც მიგვანიშნებს ტრანსცენდენტურ შინაარსზე, არის მითი. მითი, ს. ბულგაკოვის აზრით, არ წარმოადგენს სუბიექტური ფანტაზიის პროდუქტს. „ადამიანი კი არ ქმნის მითს, არამედ მითი გამოითქმის

ადამიანის საშუალებით⁴⁰. მითოლოგიური სახე ს. ბულგაკოვის ფილოსოფიაში ტრანსცენდენტურის შემეცნების ძირითად ფორმად ცხადდება. თუ რელიგიაში მითოლოგიური სახის აღმოცენება ცნობიერებაში მთლიანად ტრანსცენდენტურის აქტივობას უკავშირდება, მხატვრული და ფილოსოფიური მითების შექმნაში ადამიანის აქტივობას გადამწყვეტი როლი აქვს მინიჭებული.

ს. ბულგაკოვის მთელი მეცადინეობა იქითკენ წარიმართება, რათა ფილოსოფია მითოლოგიაზე დააფუძნოს და ამით გზა გაუხსნას რელიგიური, კერძოდ, ქრისტიანული ფილოსოფიის უფლებამოსილებას. ბულგაკოვის თანახმად, არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს ისეთი ფილოსოფია, რომელიც მთლიანად თავის თავიდან ქმნიდეს მთელ თავის შინაარსს და არ იყენებდეს წინარე ფილოსოფიურ, ინტუიციურ, მითურ მონაცემებს. ყოფიერების საფუძვლების ინტუიციური წვდომა მითის ფორმას იღებს, ეს უკანასკნელი კი ეძლევა ფილოსოფიურ აზროვნებას, რომელიც ცდილობს წითის ინტუიციური შინაარსი დისკურსიულ ენაზე თარგმნოს. განსხვავებას ფილოსოფიურ სისტემათა შორის სწორედ პირველადი მითურ-ინტუიციური მონაცემები ქმნიან. მითურ-ინტუიციური შინაარსის ფილოსოფიური ათვისების პროცესში აზროვნება გადაუჭრელი ანტინომიების ქსელში იხლართება. აზროვნების ანტინომიურობის მიზეზად, ბულგაკოვს, აზრისა და მისი საგნის — ალოგიური, ჰიცოცხლისეული მოცემულობის არაადეკვატურობა მიაჩნია. ანტინომიური წინააღმდეგობები პრინციპულად დაუძლეველია ლოგიკური აზროვნების ფარგლებში. წინააღმდეგ კანტისა, ს. ბულგაკოვი თვლის, რომ ნამდვილი ფილოსოფია ანტინომიური ბუნებისა უნდა იყოს. მას ევალება გააცნობიეროს ის ანტინომიები, რომლებიც აღმოცენდება აზრის სფეროში. როცა ეს აზრი ცდილობს დაეუფლოს ცნობიერების მითურ-ინტუიციურ შინაარსს, ანტინომიის გაცნობიერების გზით ფილოსოფიამ საფუძველი უნდა შეუმზადოს რელიგიური რწმენის აქტს, რადგან მხოლოდ რეალური რწმენის სფეროშია შესაძლებელი ანტინომიის დაძლევა⁴¹.

ფილოსოფიური აზრის ანტინომიურობა განსაკუთრებით რელიგიურად გამოიხატება რელიგიური ფილოსოფიის ცენტრალური პრობლემის — აბსოლუტის რაობის დადგენის პროცესში. აბსოლუტის დახასიათება ტრანსცენდენტურ-იმანენტურის კატეგორიებით

⁴⁰ С. Булгаков. Свет невечерний, с. 65.

⁴¹ იქვე, გვ. 98—99.

ანტინომიურ ფორმას იძენს, რადგან ის, რაც ტრანსცენდენტურია, არ შეიძლება, ამავე დროს, იყოს იმანენტური და პირიქით, ის, რაც იმანენტურია, არ შეიძლება, ამავე დროს, იყოს ტრანსცენდენტური. საფუძველი ეყრება აბსოლუტის უარყოფით და დადებით კვლევას, რაც თავის გამოხატულებას ნახულობს უარყოფით და დადებით თეოლოგიაში. აბსოლუტს, როგორც ტრანსცენდენტურს, არ მიეწერება არავითარი პრედიკატი, თვით ყოფიერების პრედიკატიც კი, ამიტომ მას არ მიეწერება არარაა, არარაის პრედიკატიც. თუ არარაში ვიგულისხმებთ ყოფიერების უარყოფას, ე. ი. ისეთ რაიმეს, რაც ყოფიერებასთან მიმართებით არის დაკავშირებული, იმას, რის საწარმოებლად აუცილებელია ყოფიერების უარყოფა. არარას ეს, ყოფიერების უარყოფასთან დაკავშირებული მნიშვნელობა, ყოფიერების საზღვარზე, ყოფიერების სასრულობაზე მიუთითებს. მაშასადამე, აბსოლუტი ტრანსცენდენტურია როგორც ყოფიერების, ასევე არარასი, იგი მაღლაა ყოფიერებისა და არარას დიალექტიკაზე. მასზე არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ის არის, ასევე არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ის არ არის⁴². უარყოფითი თეოლოგიის „არა“ გამოხატავეს აბსოლუტის წვდომის სრულ შეუძლებლობას. ეს აბსოლუტურად ტრანსცენდენტური უცხადდება ადამიანს და ამ გამოცხადებაში ღვინდება როგორც ღმერთი. აბსოლუტში წარმოიშვება აბსოლუტურ-შეფარდებითი. ღმერთი შეგვიძლია დაეხასიათოთ ტრანსცენდენტურ-იმანენტურის კატეგორიებით. ღმერთი ტრანსცენდენტურია სამყაროსა და ადამიანის მიმართ, მაგრამ, ამავე დროს იმანენტურიც არის, რადგან გარკვეული მიმართებით უკავშირდება მათ. ეს ფაქტი შესაძლებელს ხდის მის დადებით დახასიათებას. ღმერთის თვითგამოცხადების ფილოსოფიური ანალიზის საფუძველზე ს. ბულგაკოვი ცდილობს გამოავლინოს ღვთაებრივი გონის სტრუქტურული თავისებურებანი. ღვთაებრივ გონში, ბულგაკოვის თანახმად, შეიძლება გამოიყოს ორი სტრუქტურული მომენტი: ღვთაებრივი სუბიექტი, „მე“ და ღვთაებრივი ბუნება. ღვთაებრივი „მე“ წარმოადგენს თვითდამფუძნებელი აბსოლუტური თვითცნობიერების მაკონსტიტუირებელ ცენტრს: ღმერთი პიროვნება „მე“-ა. იგი გონითი აქტების აბსოლუტური ცენტრია. ამავე დროს, ღმერთი ფლობს შესაძლებელი და შექმნილი სინამდვილის პირველსახეებს. იმ ნიშნულებს, რომელთა შორის ვხვდებით არა მარტო ყოველი საგნისა და მოვლენის იდეას, არამედ თვით ღმერთის იდეასაც.

ღვთაებრივი ბუნება, რომელსაც ბულგაკოვი ღვთაებრივ სოფიას უწოდებს, იდეათა ის ყოვლისმომცველი ორგანიზმია, რომელიც წარმოადგენს არა მარტო ღვთაების იდეას, არამედ შექმნილი სამყაროს დამფუძნებელ იდეალურ სინამდვილესაც.

როგორც ქრისტიანობის ფილოსოფოსი, ს. ბულგაკოვი იზიარებს ემპირიული სამყაროს შექმნის რელიგიურ შეხედულებას. ემპირიული სამყარო შექმნილია ღმერთის მიერ. სამყაროს ეძლევა თავისი ყოფიერება. ეს არის საწყისისეული რელიგიური ინტუიცია, რომელიც, ბულგაკოვის აზრით, წარმოადგენს რელიგიური ფილოსოფიის ინტუიციურ წინამძღვარს. სამყარო შექმნილია არარაობისაგან. ღმერთმა სრარსებულს უწყალობა არსებობა. შექმნილი სამყაროს მასალა არარაობიდან იწარმოება. ამავე დროს, შექმნილი სამყარო მხოლოდ უფორმო მასალას როდი წარმოადგენს. იგი ფორმათა უსასრულო შრავალფეროვნების განხორციელების ასპარეზია. მასში შესაძლებლობის სახით მოიპოვება ყველა ის ფორმა, რომელიც მარადიულ აქტუალობას ფლობს ღვთაებრივ სოფიაში. მაშასადამე, ემპირიული სამყაროს შექმნა შეგვიძლია გავიგოთ, როგორც სოფიის მარადიული აქტუალობის გამიჯვნა მისსავე პოტენციულობისაგან. ემპირიული სამყარო წარმოადგენს სოფიური პოტენციების აქტუალიზაციის პროცესს. აქ ადგილი აქვს ყოფიერებისა და არარას განუწყვეტელ კავშირსა და ურთიერთგადასვლას. „აქ შეუქმნელი ძალები და ენერგია გარემოცულნი არარათი, იძენენ შექმნილ, შეფარდებით, შეზღუდულ, სიმრავლისეულ ყოფიერებას თავისთვის⁴³. ხდება ერთიანი სოფიის — ღვთაებრივი ბუნების ორგვარი გამოცხადება, სოფიის გამოცხადება თვითონ ღმერთისათვის, როგორც მარადიული. ყოვლადმთლიანი იდეალური ორგანიზმისა და სოფიის გამოცხადება შექმნილი სამყაროსათვის, როგორც ყოვლადმთლიანობის თანდათანობითი განხორციელება ემპირიული სინამდვილის ბაზაზე.

ღვთაებრივი სოფიის მარადიული აქტუალობის გამიჯვნა მისსავე პოტენციულობისაგან, წარმოადგენს, ამავე დროს, ზეყოფიერი ღმერთის მიერ რელატიურის ქმნადობას და ეს ქმნადობა არის ყოფიერებისა და არარას თანაშექმნა. ყოფიერებისა და არარას კატეგორიები ს. ბულგაკოვთან სამყაროს, როგორც რელატიური სინამდვილის ონტოლოგიურ საფუძვლებს, ახასიათებენ. სამ-

⁴³ С. Булгаков. Невеста Агнца. О Богочеловечестве, ч. III., Париж. 1945. с. 72.

ყაროში განხორციელებული ჰარმონია დამოკიდებულია იმაზე, თუ რამდენად არის აქტუალიზებული მისი საფუძველმდებარე სოფიური პოტენციები, ხოლო სამყაროში გამეფებული ქაოსი, სამყაროს ნაწილები ურთიერთგანადგურება არარას სულ უფრო მზარდი აქტუალიზაციის შედეგია. ყოფიერებისა და არარას დიალექტიკა ს. ბულგაკოვთან თავისუფლების პრობლემის გააზრების ონტოლოგიური წინაპირობაა. თავისუფლება, ისევე, როგორც აუცილებლობა, ბულგაკოვის თანახმად, მხოლოდ შექმნილი სამყაროს მახასიათებლებია. ღვთაებრივ სინამდვილეში ისინი ერთმანეთს ემთხვევიან და ამიტომ, ღმერთი, თავისთავად განხილული, დგას თავისუფლებისა და აუცილებლობის დიალექტიკაზე მალა. „თავისუფლება წარმოადგენს შექმნილი ყოფიერის შესაძლებლობას განხორციელოს ან არ განხორციელოს მის საფუძველმდებარე იდეალური სახე“⁴⁴. ხოლო აუცილებლობა გამოიხატება იმაში, რომ ყოველი არსებული თავის მოქმედებაში შემოსაზღვრება გარკვეული შესაძლებლობებით და მხოლოდ ამ შესაძლებლობების ფარგლებში შეუძლია იმოქმედოს. სამყაროში წარმოებს თავისუფლების ხარისხობრივი ზრდა. თავისუფლება ახასიათებს არა მარტო ადამიანს, არამედ მთელ შექმნილ სამყაროს. სამყაროსეული პროცესი გაგებულია, როგორც თავისუფლების ამალემა შესაძლებლობების ინსტიტუტური „არჩევის“ დონიდან, ცნობიერი და თვითცნობიერი არჩევის დონემდე. ხაზი უნდა გაეჭვას იმ გარემოებასაც, რომ თავისუფლების საბოლოო მიზანი, ს. ბულგაკოვის მიხედვით, მისი თვითოპობაა. როდესაც შექმნილი სამყარო მთლიანად გამოამყვლავნებს თავის სოფიურ შესაძლებლობებს, როდესაც არარას დამანგრეველი ძალა მთლიანად შეიბოჭება სოფიური ძალების მიერ, რის შედეგადაც არარა დაკარგავს თავის აქტუალობას და წმინდა შესაძლებლობად იქცევა, როდესაც ყოველივე არსებული მთლიანად განხორციელებს მის საფუძველმდებარე იდეალურ სახეს, მაშინ სამყარო განთავისუფლდება აუცილებლობისა და თავისუფლების დიალექტიკისაგან, იგი გადაიქცევა ღვთაებრივი სოფიის ადეკვატურ გამოვლინებად. ამ მოსაზრებაზე ფუძნდება ს. ბულგაკოვის ისტორიოსოფია, რომელიც რელიგიური ესქატოლოგიის ერთ-ერთი კონკრეტული ვარიანტია.

როგორც აღვნიშნეთ, ადამიანის რაობის დადგენა ს. ბულგა-

⁴⁴ А. А. З а н д е р . Бог и мир. Миросозерцание отца Сергия Булгакова, т. I., Париж. 1948. с. 246.

კოვის თეოლოგიურ ანთროპოლოგიაში არსებითად არის დაკავშირებული ზოგადფილოსოფიურ კვლევასთან, კერძოდ, აბსოლუტის მეტაფიზიკასთან. სხვადასხვა ინსტანციებთან მიმართებაში ადამიანი უამრავ განსხვავებულ ნიშანს ამჟღავნებს. ყველა ამ ნიშანს, მათ არსს და კანონზომიერებას სპეციალური მეცნიერებანი სწავლობენ. ფილოსოფიას აინტერესებს ადამიანის ის ნიშანი, რომელიც გავავებინებს. თუ რა არის ადამიანი როგორც ასეთი, როგორც მთელი. ამ ნიშნის რაობამ უნდა აგვიხსნას, ამავე დროს, ის უნივერსალური მიმართება, რომელიც აკავშირებს ადამიანს მის გარემომცველ სამყაროსთან. ადამიანობის რაობის დამდგენი ნიშანი ადამიანის მხოლოდ აბსოლუტთან, ღმერთთან შეპირისპირების, ზეადამიანურ სინამდვილესთან შედარების გზით შეიძლება დაიძებნოს. ასეთი მეთოდოლოგიური განწყობის საფუძველზე. ბულგაკოვი ცდილობს ჩამოაყალიბოს ადამიანის რაობის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური განმარტება. ადამიანი არის ღმერთის სახე და სადარი, მისი რაობა ღმერთის რაობის შესადარისია. ეს დებულება ერთდროულად წარმოადგენს, როგორც ს. ბულგაკოვის თეოლოგიური ანთროპოლოგიის დამფუძნებელ პოსტულატს, ასევე მისი ანთროპოლოგიური ძიების დანასკვსაც. ადამიანის გარდა, ყველაფერი, რაც კი არსებობს (უსულო საგნები, ცხოველები, ანგელოზები და ა. შ.), ღვთაებრივი გონების შემადგენელი ამა თუ იმ კონკრეტული იდეის მიხედვით არის შექმნილი. როგორც აღინიშნა, ს. ბულგაკოვის თანახმად, არსებულთა შორის მხოლოდ ადამიანია ის ერთადერთი არსება, რომლის იოგა საკუთრივ ღმერთის იდეის შესადარისია. აბსოლუტის გამოცხადების მეტაფიზიკურმა ანალიზმა გამოააშკარავა ღმერთის სტრუქტურული მახასიათებლები, სწორედ ეს მახასიათებლები უნდა იქნან აღმოჩენილი ადამიანშიც, მათ უნდა გავავებინონ ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკა⁴⁵.

გავაანალიზოთ ადამიანის ზემოაღნიშნული განმარტების პირველი ნაწილი. ადამიანი ღმერთის სახეა, ღმერთი არის ადამიანის პირველსახე. სახე და პირველსახე არ შეიძლება იყვნენ ერთმანეთის აბსოლუტურად იგივეობრივი. სახე უნდა იმეორებდეს თავის პირველსახეს, მაგრამ როგორც მასზე დამოკიდებული, როგორც მეორადი, უნდა კიდევაც განსხვავდებოდეს თავისი პირველსახე-

⁴⁵ С. Булгаков. Агнец Божий. О Богочеловечестве., ч. I, Париж, 1933, с. 136.

საგან. ადამიანის რაობის დასადგენად უნდა გაირკვეს, თუ რაში მკლავნდება სახისა და პირველსახის იგივეობა და რაში გამოიხატება მათი განსხვავება. დებულება — ადამიანი არის ღმერთის სახე — მიანიშნებს ადამიანის არსობრივი განსაზღვრულობის იდეაზე. ადამიანის არსი წინასწარ დადგენილია. ადამიანად წოდებულ ყოფიერს, შესაძლებლობის სახით მინიჭებული აქვს ის ნიშან-თვისებანი, რომლებიც ღვთაებრივი პირველსაწყისის ნიშან-თვისებათა შესადაარისი არიან, და რომელთა გაუქმება-მოსპობა ადამიანის სტრუქტურაზე არ არის დამოკიდებული. ადამიანი სამარადეამოდ ადამიანად რჩება. ადამიანისათვის, ბულგაკოვის თანახმად, პრინციპულად შეუძლებელია საკუთარი ყოფიერების ისე გარდაქმნა, რომ მასში მთლიანად გაუქმდეს ღვთის სახე, ისე რომ ადამიანი არაორგანულ ნივთს, მცენარეს, ცხოველს ან ანგელოზს გაუტოლდეს. ადამიანის იერარქიული ადგილი სამყაროში და მისთვის მოზომილი შესაძლებლობათა წრე იმთავითვე დადგენილია. მისი შეცვლა არ ძალუძს არა მარტო ადამიანს, არამედ ღმერთსაც⁴⁶.

ადამიანი ს. ბულგაკოვის ანთროპოლოგიაში გამოცხადებულია. არა მარტო ღმერთის სახედ, არამედ ღმერთის სადარადაც. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანი მოწოდებულია თვითონ განახორციელოს თავის თავში ის სახე, ის იდეა, რომელიც შესაძლებლობის სახით განსაზღვრავს მის ყოფიერებას. ადამიანის გარდა არც ერთ სხვა არსებას არა აქვს შესაძლებლობა გახდეს ადამიანი, არ ახასიათებს ადამიანობის იდეა. ადამიანის გარდა, ყველა სხვა არსებაში, ბულგაკოვის თანახმად, შესაძლებლობა და სინამდვილე ერთმანეთს ემთხვევა. ასე მაგალითად, ცხოველის წინაშე არ დგას ცნობიერი ამოცანა გარკვეული ზიმართულებით თვითონ წარმართოს შესაძლებლობების განხორციელების პროცესი, რადგან ის, ფაქტიურად მოკლებულია ცნობიერი შესაძლებლობების ყოველგვარ ფორმებს. რის გამოც ცხოველი დასრულებული არსებაა.

ღმერთიც დასრულებულია, მაგრამ ცხოველისაგან განსხვავებული აზრით. ღმერთი იმავდროულად არის როგორც დამდგენი თავისი იდეისა, ასევე მისი განხორციელების საფუძველიც. ღმერთში არსი და არსებობა ერთმანეთს ემთხვევა. იმ დროს, როდესაც ცხოველი სასრულო სინამდვილით შემოიფარგლება, ღმერთი უსასრულობის აქტუალური მფლობელია. ამ მახასიათებლის ნხრივ ადამიანში ერთდროულად ღმერთისა და ცხოველის თავისებურებაც

⁴⁶ С. Булгаков. Свет невечерний, с. 277, 309.

იჩენს თავს. ადამიანი უსასრულობის აქტუალური ფლობისაკენ მიი-სწრაფვის და ამდენად, უსასრულობის იდეას არის ნაზიარები, ამავე დროს, ადამიანის ყოველი ნაბიჯი ამ გზაზე მხოლოდ სასრუ-ლოა.

ის შესაძლებლობები, რომელთა განხორციელება განსაზღვ-რავს ადამიანს, როგორც ღვთის სახესა და სადარს, არ არის თვი-თონ ადამიანის მიერ დადგენილი. მას ნება შესწევს არ განახორ-ციელოს ეს შესაძლებლობანი (ღმერთის ჩანაფიქრი ადამიანობის თაობაზე), ამ შემთხვევაში იგი განუხორციელებელი, შესაძლებე-ლი ადამიანობის ღონეს ვერ გასცილდება, ვერ ამალდება პი-როვნულ ყოფიერებად⁴⁷.

ადამიანის არსობრივი დახასიათებისათვის არ კმარა აბსოლუ-ტურ პირველსაწყისთან მის მსგავსებაზე მხოლოდ მითითება. აუცილებელია კონკრეტულად გამოიყოს ყველა ის ნიშანი, რომე-ლიც აღნიშნული მსგავსების შინაარსს დაადგენს. ანალიზი მიმარ-თული ადამიანზე როგორც მთელზე, მასში რამდენიმე განსხვავე-ბულ მომენტს, განსხვავებულ ფენას აღმოაჩენს. ადამიანი გონის, ფსიქიკისა (სულის) და სხეულის მთლიანობად წარმოგვიდგება. რადგან, ბულგაკოვის თანახმად, ადამიანი შექმნილია როგორც ღმე-რთის სახე, ამიტომ აუცილებელია ადამიანის ღმერთისმიერება გა-შომკლავნდეს არა მარტო მის გონით, არამედ სულიერ-სხეულებ-რივ განზომილებაშიც. უნდა გაირკვეს გონის, სულისა და სხეუ-ლის სპეციფიკა, მათი ადგილი და ურთიერთმიმართება ადამიანის ძოელში.

ღმერთისმიერება, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანის გონში მკლავნდება. გონი ხასიათდება ბულგაკოვის მიერ როგორც პიროვ-ნული საწყისი: თვითდამდგენი თვითცნობიერება. ეს საწყისი „მე-ნაცვალსახელით შეიძლება აღინიშნოს.

რა არის „მე“ და როგორ ხორციელდება მისი შემეცნება? ადამიანის ფიზიკური, ფსიქიკური და ინტელექტუალური საწყისე-ბის შინაარსი ცვალებადი სიდიდეა. ცვალებადია, აგრეთვე ადა-მიანის უნართა აქტუალიზაციაც, რომელიც მისი შემოქმედებითა აქტივობის და გარემო პირობების ფუნქციას წარმოადგენს. მიუ-ხედავად ზემოაღნიშნული მახასიათებლების საყოველთაო ცვლილე-ბისა, ადამიანში მოიძებნება ისეთი საწყისი, რომელიც უზრუნველ-ყოფს ადამიანის ინდივიდუალობის, ერთიანობას შენარჩუნებას მი-

⁴⁷ С. Булгаков. Свет невечерний, с. 310, 411.

სი არსებობის ყოველ მომენტში. ამ ფუნქციას ახორციელებს ადამიანის გონითი „მე“. იგი არის ადამიანის ყოველგვარი ცვლილების უცვლელი წყარო, მისი ერთიანობის და ინდივიდუალობის საფუძველი. თავისთავად აღებული, „მე“, მსგავსად აბსოლუტისა, ყოველგვარი პრედიკატის, ყოველგვარი ყოფიერების ტრანსცენდენტურია. იგი შეგვიძლია დავახასიათოთ როგორც სუბიექტი, როგორც ქვემდებარე, რადგან „მე“ ყველა თავისი პრედიკატის ქვევით, საფუძველში ძევს. მაშასადამე, „მე“-ს პოზიტიური განსაზღვრა შეუძლებელი ჩანს, თუმცა კი ყოველი მისი გამოხატულება, ყოველი მისი პრედიკატი მის ნაწილობრივ დახასიათებას იძლევა. ადამიანის „მე“-ს ახასიათებს თავისი სიღრმე და ზედაპირი, „მე“ არ ამოიწურება ცნობიერებით და თვითცნობიერებით, თუმცა კი თვითცნობიერების ყოველი შინაარსი განიცდება როგორც პიროვნული მდგომარეობა. მეტყველებაში გამოხატულ დისკურსულ აზროვნებას არ შესწევს უნარი მთლიანად მოიცვას „მე“. ეს ფაქტი, დასძენს ბულგაკოვი, გამოიხატება იმაში, რომ შეუძლებელია „მე“-ს, როგორც „მე“-ს, სახელით აღნიშვნა, მასზე მხოლოდ ნაცვალსახელით შეიძლება მიეთითოს.

„მე“-ს უნივერსალური ბუნება, მისი ყოვლისმომცველი ხასიათი, როგორც აღინიშნა, გამოხატულებას პოულობს ადამიანის თვითცნობიერებაში. „მე ვარ“-ის ცნობიერებაში წარმოებს „მე“-ს განყენება ყოფიერების ყოველგვარი კონკრეტული ფორმისა და მიმართებისაგან. ამ აქტით „მე“ ადასტურებს თავს, როგორც ერთიანობას ყველაფერში. მაშასადამე, თვითცნობიერება, როგორც „მე“-ს დამაკავშირებელი „ყველაფერთან“, წარმოადგენს „ყოველადმთლიანობის“ (ყოველდერთიანობის) ფორმას. სწორედ ადამიანია ის ერთადერთი ყოფიერი, რომელსაც თვითცნობიერების საფუძველზე შესწევს უნარი ყოველადმთლიანობის ფორმაში შესაბამისი შინაარსი გააერთიანოს, აიივეისოს ყოველადმთლიანობის იდეა, ლეტაებრივი სოფია და განახორციელოს იგი მთელს შექმნილ სამყაროში⁴⁸.

ადამიანის გონითი საწყისის ზემოაღნიშნული დახასიათებიდან გამომდინარეობს მთელი რიგი დასკვნები. ცხოველსაგან განსხვავებით, ადამიანს ახასიათებს შემეცნების და შემოქმედების უნარი. ცხოველი, განსხვავებით ადამიანისაგან, მთლიანად დამონებულია თავისი გარემოთი და ამ გარემოს შესაბამისი ფიზიოლოგიურ-

⁴⁸ С. Булгаков. Свет невечерний, с. 278, 279, 280.

ფსიქიკური პროცესებით, რის გამოც მას არ ძალუძს არა მარტო უნგარო, ობიექტური შემეცნების განხორციელება, არამედ გარემოს და თავისი თავის გარდაქმნა გარკვეული ორიენტირის. მიზნის მიხედვით. ყოფიერების მიმართ გონითი „მე“-ს ტრანსცენდენტურობა საშუალებას აძლევს ადამიანს, ყველაფერს, რაც კი არსებულის სახით შემოხედება მას ცნობიერების გზაზე, თავისი კუთვნილი ფიზიოლოგიური, ფსიქიკური და სოციალური სიცოცხლის ჩათვლით, ობიექტის კვალიფიკაცია მისცეს, შეიცნოს მისი არსობრივი გარკვეულობა. აქედან გამომდინარეობს, ს. ბულგაკოვის თანახმად, ადამიანის მეორე თავისებურება: ცხოველისაგან განსხვავებით, რომელსაც გარე საპყარო ევლინება, როგორც უსაზრისო, უცხო, მისი დამმორჩილებელი გარეგანი კანონი, ადამიანი ყოველ მოვლენასა და საგანს მნიშვნელობის, საზრისის სინათლეში ხედავს, რას შედეგადაც თავის თავს აცნობიერებს ყველაფრისმომცველ მიკროკოსმოსად. ყოველგვარი საზრისი სიტყვასთან არის დაკავშირებული. ამიტომ ადამიანის შემეცნების კვლევა სიტყვის ანალიზს ეფუძნება. ადამიანისა და ენის მიმართების გარკვევას ცენტრალური ადგილი ეთმობა ბულგაკოვის ანთროპოლოგიაში. შემეცნება წარმოებს, ბულგაკოვის აზრით, არა განყენებული ცნებებით, არა-ნედ სიტყვით. არ არსებობს წმინდა, სიტყვაში განუხორციელებელი საზრისი. სწორედ სიტყვა ახდენს საზრისის ორგანიზაციასა და ფორმირებას. ამიტომ გნოსეოლოგია და ლოგიკა ბულგაკოვთან გრამატიკას უიგივდება როგორც ეტიმოლოგიურ, ასევე სინტაქსურ ნაწილში. ის მრავალრიცხოვანი ენები, რომლებზეც კაცობრიობა ლაპარაკობს, არის ერთიანი, აბსოლუტური, ნოუმენალური ენის გამოხატულება. ადამიანთა სხვადასხვა ჯგუფებში მისი თავისებური გარდატეხის შედეგი. სწორედ ეს ერთიანი ენა სხვადასხვა ენათა ურთიერთთარგმნადობის საფუძველი. რას წარმოადგენს აბსოლუტური ენა, რა მიმართებაშია იგი ადამიანთან და ვინ არის მისი სუბიექტი? ამ შინაგანი, აბსოლუტური ენის სუბიექტი, მისი წყარო არის სამყარო. სამყარო თვითონ ელაპარაკება თავის თავს სიტყვებში და ეს სამყაროსეული სიტყვა არის სამყაროს თვითიდეაციის პროცესი. სამყარო ელაპარაკება თავის თავს, მაგრამ ელაპარაკება მხოლოდ ადამიანის საშუალებით, რომელიც სამყაროს მეტაფიზიკური ცენტრია, რომელსაც ევალება გააცნობიეროს და გამოთქვას სამყაროსეული სიტყვა. ადამიანი კი არ იგონებს სიტყვას, არამედ თვითონ სიტყვა ელაპარაკება ადამიანს, სიტყვა აერთიანებს ადამიანებს ერთმანეთთან, ქმნის მათი კომუნიკაციის საფუძველს: ადა-

მიანი ყურს მიუჯდება მასში ალაპარაკებულ სამყაროს და მის ცნობიერებაში აგიზგიზდება სამყაროს მონოგრამები — სიტყვები. ყველაფერი შეიძლება გამოითქვას სიტყვით, ამიტომ როგორც ბუნების მოვლენის, ასევე, ჩვენი ფსიქიკის მდგომარეობის გამომთქმელი სიტყვა (მაგ. შზე და მოწყენილობა) ორივე ერთნაირად სამყაროს თვითცნობიერების, მისი საკუთარ თავთან საუბრის გამომხატველია⁴⁹. ენა, რომელზეც ადამიანი ლაპარაკობს, არის არა მართო ქეშმარიტების, არამედ შეცდომის წყაროც. როგორ არის შესაძლებელი შეცდომა? ნუთუ სამყაროს შეცდომაში შეჰყავს თავისი თავი? ბულგაკოვის თანახმად, შეცდომას, ისევე როგორც ლაქლაქსა და ენაბილწობას, საფუძვლად უდევს ანთროპოლოგიური ფაქტორი — ადამიანის ბუნების, მისი მოწოდების დამახინჯება ცოდვაში. ცოდვამ დააზიანა სამყაროსეული ენის ორგანო. ადამიანის შინაგანი სმენა მოღუნდა. მას კარგად აღარ ესმის საგანთა ხმა. ამ ხმამ დაკარგა პირველსაწყისი სიწმინდე, რადგან ადამიანი ჩაიკეტა თავის თავში, დაუპირისპირდა სამყაროს და იძალადა მის მიმართ. ფსიქოლოგიზმმა და სუბიექტივიზმმა თავისი დალი დაასვა სამყაროსეულ სიტყვას. ადამიანებმა დაკარგეს ერთმანეთს უშუალო გაგების უნარი. თუ უცოდველ მდგომარეობაში მეტყველების ყოველი ფორმა უშუალოდ აწვდიდა ადამიანს ამ ენით გამოთქმულ საზრისს, ისე რომ არ იყო საჭიროება ენის სპეციალური შესწავლისა, ახლა ვითარება არსებითად შეიცვალა. ადამიანს უხდება ძალების უდიდესი დამაბვა, რათა ამა თუ იმ ენის გრძნობად ფორმაში საზრისი ამოიკითხოს. ს. ბულგაკოვი მიუთითებს ახალ აღთქმაში მოთხრობილ ამბავზე, როდესაც, ქრისტეს მოძღვრების გავრცელების მიზნით, მოციქულებმა შესწავლის გარეშე დაიწყეს უცხო ენებზე ლაპარაკი. ეს ფაქტი მინიშნებს იმაზე, რომ მოციქულთათვის უცხო მეტყველება ამ მეტყველებაში გამოხატული საზრისის მიმართ გახდა სრულიად გამჟღავნებელი. ისინი ეზიარენ ამ ენებს თარგმნის და საგანგებო შესწავლის გარეშე, მსგავსად იმისა, როგორც ყოველ ნორმალურ ადამიანს შეუძლია ყოველგვარი თარგმნისა და შესწავლის გარეშე უშუალოდ გაიგოს ზოგიერთი ექსტრაკულაციის საზრისი (ექსტრაკულაცია კი ენის გარკვეულ ფორმას წარმოადგენს)⁵⁰.

⁴⁹ С. Булгаков. Философия имени, Париж. 1953, с. 23. ბულგაკოვის ეს ნაშრომი დაიწერა 1920—21 წლებში, ხოლო გამოქვეყნდა 1953 წელს.

⁵⁰ С. Булгаков. Философия имени, с. 37.

როგორც აღინიშნა, ყოველი საგანი და მოვლენა, ადამიანის მთელი გარემომცველი სამყარო, მისი სულისა და სხეულის ჩათვლით, ბულგაკოვის ანთროპოლოგიაში გამოცხადებულია გონითი „მე“-ს აქტივობის განხორციელების ასპარეზად.

ადამიანის გონითობა ნიშნავს არა მარტო იმას, რომ ადამიანი ობიექტური შემეცნების, ქეშმარიტების მფლობელია, არამედ იმასაც, რომ ადამიანი ღირებულების სამეფოსაც არის ნაზიარები. ადამიანს აქვს უნარი, სწვდეს იმას, თუ როგორია ღმერთის „ჩანაფიქრი“ აღნიშნულ ფაქტსა თუ მოვლენაზე, რა ადგილი უკავიათ მათ იდეებს ღვთაებრივი სოფიის ყოვლისმომცველ ორგანიზმში⁵¹. სწორედ ეს არის საფუძველი ადამიანის შემოქმედებითი მოღვაწეობისა, რომლის საშუალებითაც ადამიანი ცდილობს თავისი პიროვნული გონის ბეჭედი დაასვას შექმნილ სამყაროს, ისე გარდაქმნას იგი, რომ მან „სოფიის“ ადეკვატური სახე მიიღოს. ადამიანის ღმერთისმიერება, ბულგაკოვის მიხედვით, მეღვანდება არა მარტო ადამიანის გონით „მე“-ში, არამედ ამ „მე“-ს ბუნებაშიც. პიროვნული გონის ბუნების ცნებაში ბულგაკოვი მოიაზრებს ყველა იმ პრედიკატს, რომელშიც „მე“-ს შეუძლია გამომქლავანდეს, ყოველივე იმას, რაც „მე“-ს განხორციელების ასპარეზი შეიძლება გახდეს. ასე მაგალითად, პიროვნული გონის ბუნებას წარმოადგენს კულტურის ფენომენი, არაორგანული და ორგანული სამყარო, ადამიანის სხეული, ფსიქიკა (სული) და სხვა. მთელი შექმნილი და ქმნადობაში მყოფი სინამდვილე არის ადამიანის პიროვნული გონის ბუნება. ადამიანის პიროვნული გონის ბუნებას ს. ბულგაკოვი შექმნილ, პოტენციალურ სოფიასაც უწოდებს. მაშასადამე, პიროვნული გონის სტრუქტურა შემდეგ მომენტებს მოიცავს: „მე“, როგორც გონითი აქტივობის ცენტრი, „მე“-ს ხასიათი, ის შინაარსი, რომელშიც წარმოებს „მე“-ს თვითღადგენა, მისი გაშლა-გამომქლავნება, ე. ი. „მე“-ს პრედიკატები, მისი ბუნება და ამ თვითღადგენის აქტი, „მე“-ს ყოფიერება, რომლის საშუალებითაც მყარდება „მე“-ს მიმართება თავისსავე პრედიკატებთან. ადამიანის პიროვნული გონის ბუნებასთან, ანუ შექმნილ სოფიასთან მიმართების ნიმუშს იძლევა ღვთაებრივი პიროვნული გონის მიმართება შეუქმნელ ბუნებასთან, რომელიც, როგორც ზევით მიუთითეთ, ბულგაკოვის ფილოსოფიაში „ღვთაებრივი სოფიის“ ტერმინით აღინიშნება. მსგავსად ღვთაებრივი გონისა, ადამიანის გონიც აწარმოებს სოფიის, ბუნების

⁵¹ С. Булгаков. Свет невечерний, с. 242—243.

პერსონალიზაციას. ვანსხვაეება ადამიანსა და ღმერთს შორის აქ იმა-
ში გამოიხატება, რომ ღვთაებრივი პიროვნული გონისათვის, ღვთა-
ებრივი „მე“-სათვის სოფია მთლიანად გამჟღავნა, მთლიანად
პერსონალიზებულია, არ უპირისპირდება მას, როგორც რაღაც
უცხო, მაშინ როცა ადამიანში გონი, „მე“. ჭერ კიდევ მთლიანად
არა ფლობს ბუნებას. ეს უკანასკნელი მნიშვნელოვანწილად წარ-
მოადგენს ადამიანის „მე“-სათვის უცხო მოცემულობას, რომელ-
იც უნდა აითვისოს მან, გახადოს გამჟღავნა და მორჩილი „მე“-
სათვის. სწორედ ამაში ხედავს ს. ბულგაკოვი ადამიანის შემოქმე-
დებითი მოღვაწეობის საზრისს⁵².

ადამიანის შემოქმედების დახასიათებას ბულგაკოვი მთლიანად
პლატონიზმის პოზიციებიდან აწარმოებს. ის ახალი ფორმები,
რომლებიც გონის შემოქმედებითი აქტის საფუძველზე აქტუალი-
ზაციას განიცდიან დროულ—ვრცელ სამყაროში, იმთავითვე აქ-
ტუალიზებული არიან ღვთაებრივ სოფიაში. ამიტომ შემოქმედება
წარმოადგენს არა აბსოლუტურად არარსებულის შექმნას, არამედ
ღვთაებრივ სოფიაში რეალიზებული ამა თუ იმ ფორმის მიხედვით
დროულ—ვრცელი სინამდვილის ორგანიზაციას, მოწესრიგებას. მას-
ში მოქმედი არარას დამანგრეველი, ქაოსური ძალების დეაქტუა-
ლიზაციის პროცესს. ღვთაებრივ სოფიაში ყველაფერი ყველაფერ-
თან ორგანულადაა დაკავშირებული, ამიტომ იქ ყოველი ფორმა რეა-
ლიზებულია სრულყოფილობის უმაღლესი ხარისხით. ადამიანი,
რომლის გონი ღვთაებრივი გონის თანამოზიარეა, ამა თუ იმ შე-
მოქმედებითი ჩანაფიქრის განხორციელების პროცესში ცდილობს
აბსოლუტური სრულყოფილობა (მსგავსად ღვთაებრივ სოფიაში რე-
ალიზებულისა) მიანიჭოს შემოქმედების პროდუქტს, მაგრამ ეს
განზრახვა მარცხით მთავრდება. ყოველი ნაბიჯი შემოქმედების
უსასრულო გზაზე მხოლოდ სასრულოა. ადამიანის უძლურება—
მთლიანად გამოხატოს თავისი გონის ტრანსცენდენტური სიღრმე,
საფუძვლად უდევს შემოქმედების ტრაგედიას. სრულყოფილი შე-
მოქმედებითი პროდუქტის შექმნის სირთულე და მასთან დაკავში-
რებული ტანჯვა ზოგჯერ აიძულებს ადამიანს ჩაიკეტოს თავის თავ-
ში, ზღრავი შეაქციოს, საზოგადოდ, ყოველგვარ შემოქმედებას. ასე-
თი განწყობა, ბულგაკოვის თანახმად, მიანიშნებს ადამიანის გონი-
თი ძალების სისუსტეზე, რაც ადამიანის შეცოდების ფაქტთან არ-
ის დაკავშირებული. ადამიანმა შესცოდა, იგი მოსწყდა აბსოლუტს,

⁵² С. Булгаков. Невеста Агнца. О Богочеловечестве ч. III, с. 110.

მასში აქტუალიზაცია მოიპოვეს არარას დამანგრეველმა ძალებმა, ადამიანის გონითი საწყისი დაითრგუნა დაბალი სტიქიების მიერ. ამან, როგორც აღინიშნა, თავისი დალი დაასვა ადამიანის შემეცნებას და შემოქმედებას⁵³.

ჩვენ მოკლედ დავახასიათოთ ბულგაკოვის შეხედულება შემეცნებისა და შემოქმედების შესახებ, ახლა ვაჩვენოთ, თუ რაში ხედავს იგი ამ ორი ფენომენის კავშირს. პირველი შეცოდების ბიბლიური მითის თავისებური ინტერპრეტაციის საფუძველზე, ს. ბულგაკოვი ცდილობს დაახასიაზოს ადამიანური შემეცნების და შემოქმედების თავისებურება.

პირველადი შეცოდების კონკრეტული გამოვლენაა განყენებული ცნობის წარმოშობა. ადამიანმა უგულვებლყო ღმერთის მოწოდება, არ ეგემა შემეცნების ხილი. ამ მოწოდებაში იგულისხმებოდა არა ცოდნის უარყოფა, არამედ არანორმალური გზა ცოდნის მოპოვებისა. ადამიანმა გაწყვიტა სასიყვარულო კონტაქტი კოსმოსთან, მან განიზრახა გამოძალვის გზით მიეღო ცოდნა, აელაპარაკებინა სამყარო. მას აინტერესებდა არა იმდენად ცოდნის შინაარსი, რამდენადაც ცოდნის მიღების არანორმალური, გამოძალვის გზა. საფუძველი ჩაეყარა ადამიანის მაგიურ მიმართებას ბუნებასთან. მაგიზმის არსს ბულგაკოვი ხედავს ძალადობაში, ცოდნის გამოძალვის და ბუნებაზე ბატონობის მიზნით. ძალადობა ბუნების მიმართ იწვევს ბუნების წინააღმდეგობას, ბუნების ძალადობას ადამიანზე. მაგიზმის თავისებურ ფორმად ბულგაკოვის თეოლოგიურ ანთროპოლოგიაში გამოცხადებულია ადამიანის სამეურნეო მიმართება ბუნებასთან. ამ მიმართების არაობრივი კომპონენტებია: დაუკმაყოფილებელი საარსებო მოთხოვნილება და შრომა, როგორც ბუნებაზე შემოქმედება, როგორც ადამიანის სულიერი და ფიზიკური ძალების დაძაბვა მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების მიზნით. სამეურნეო მოღვაწეობა, ერთი მხრივ, შემოქმედებაა, რადგან მასში ადამიანის გონითი საწყისიც მონაწილეობს, მეორე მხრივ, მისი მიზანსწრაფვა ანგარებითია: ბუნებასთან სამეურნეო მიმართებით დაკავშირებული ადამიანი ცდილობს ბუნების დამონებას, მისი სიმდიდრის შეუზღუდავ მითვისებას საკუთარი მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად. ბუნებისადმი ასეთი დამოკიდებულება განაპირობებს ადამიანის მოთხოვნილებათა სტრუქტურის არასასურველ დეფორმაციას. ადამიანის გონითი ძალები, კერძოდ, ადამიანის უან-

⁵³ С. Булгаков. Свет невечерний. с. 279—280.

გარო სიყვარული ბუნებისადმი ითრგუნება ვიტალურ, მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების ინტერესით. ვიტალურ მოთხოვნილებათა გაბატონებას ადამიანი საეალალო შედეგები მოსდევს. ცხოველისაგან განსხვავებით, ადამიანს ვიტალურ მოთხოვნილებათა არესულ უფრო იზრდება. ადამიანის გონითი საწყისის კონტროლს მოკლებული ვიტალური მოთხოვნილებანი ხელს უშლიან ადამიანის ნორმალურ ფუნქციონირებას და ყოველგვარი ბოროტების ძირითად წყაროს წარმოადგენენ. მეურნეობის ეს შინაგანი წინააღმდეგობა და ანტაგონიზმი წარმოადგენს მისავე ტრაგედიის მიზეზს. ადამიანის პირველსაწყისი მიმართება ბუნებასთან წარმოადგენდა თავისუფალ, სიყვარულით გამსკვალულ შემოქმედებას. ამ შემოქმედებაში გაერთიანებული იყო ადამიანის სამეურნეო მოღვაწეობის ეფექტურობა, ძალა და ხელოვნების უნაგარობა, სილამაზე. შემოქმედების ეს ორი მოღუსი ადამიანის პირველადი შეცოდების საფუძველზე გაუცხოვდა და დაუპირისპირდა ერთმანეთს.

ხელოვნების და მეურნეობის ეს პირველსაწყისი ერთიანობა, ს. ბულგაკოვის მიხედვით, აშკარად მეღავენდება, ერთმხრივ, ხელოვნების მისწრაფებაში ზეგავლენა მოახდინოს რეალურ ცხოვრებაზე, გახდეს ისეთივე ეფექტური ცხოვრების გარდაქმნაში, როგორცაა მეურნეობა, ხოლო მეორე მხრივ, მეურნეობის მისწრაფებაში ამაღლდეს ხელოვნების, როგორც კემმარტი შემოქმედების დონემდე. ეს მისწრაფება განუხორციელებელი რჩება კაცობრიობის ისტორიის იმანენტურ განასერში. ხელოვნება უძლურია დაამკვიდროს ემპირიულ სამყაროში ღვთაებრივი სილამაზე და გარდაქმნას ადამიანთა ცხოვრება ამ სილამაზის მიხედვით, ხოლო მეურნეობა უძლურია გადალახოს ვიწრო უტილიტარული და ეზიაროს კემმარტი სილამაზეს⁵⁴.

რახან „მე“ თვითდამფუძნებელ, თვითდამდგენ საწყისად გამოცხადდა, უნდა გაირკვეს, თუ როგორია „მე“-ს გენეზისი, რა მიმართებაშია თვითდამფუძნებელ „მე“-სთან ადამიანის ემპირიული „მე“, რომელიც დროის გარკვეულ მომენტში ჩნდება, განუწყვეტელ ცვლილებას განიცდის და ამთავრებს არსებობას სიკვდილით. ამ პრობლემის გადაწყვეტისას ს. ბულგაკოვი თეოლოგიურ ინტერპრეტაციას აძლევს კანტის მიერ გამოთქმულ იდეას, ადამიანის ემპირიული და ინტელიგიბელური ხასიათების განსხვავების შესახებ.

⁵⁴ С. Булгаков. Свет невечерний. с. 353—358.

ერთი მხრივ, ბულგაკოვის თანახმად, ადამიანის „მე“ როგორც თვითღმრთე, თვითმყობადი ინსტანცია, არ შეიძლება იყოს შექმნილი, რადგან გონითი „მე“ სწორედ იმით განსხვავდება ობიექტისაგან, საუნისაგან, რომ იგი არ ეგუება გარეგანსაზღვრულობის, პეტერონომიის იდეას. მაგრამ, მეორე მხრივ, ქრისტიანული ტრადიციის შესაბამისად, ბულგაკოვი იძულებულია აღიაროს, რომ შემოქმედებითი თვითღმრთეობის აბსოლუტური თავისუფლება ახასიათებს მხოლოდ ღვთაებრივ გონს. განსხვავებით ღვთაებრივი გონისაგან, ადამიანი მთლიანად არ ეკუთვნის თავის თავს, მასში თავს იჩენს გარეგანსაზღვრულობის და ე. ი. სასრულობის ცნობიერება. ადამიანი აცნობიერებს თავის თავს, ერთი მხრივ, როგორც მარადიულსა და თვითმყობადს, ხოლო მეორე მხრივ, როგორც სასრულოსა და მოკვდავს. „მე“-ს ასეთი ანტინომიური ხასიათი მიანიშნებს ადამიანში მონაწილე შექმნილ-შეუქმნელ, ღვთაებრივ-არარაობად საწყისზე.

ქვეშარტება ადამიანის „მე“-ს მიერ თავისი თავის მარადისობაში დადგენის შესახებ საფუძვლად უდევს ინტელიგიბელური ხასიათის პრობლემას. ადამიანის პირველსახე — ღმერთი, ს. ბულგაკოვის თანახმად, აძლევს ყოველ ცალკეულ „მე“-ს გარკვეულ სახეს, იდეას. ეს იდეა არის ღმერთის ჩანაფიქრი ყოველი ცალკეული ადამიანის მოწოდებასა და დანიშნულებაზე, ყოველ ადამიანს თავისებურად შეუძლია განახორციელოს თავისი იდეა. მაშასადამე, ადამიანის ინდივიდუალობა ს. ბულგაკოვთან განისაზღვრება იმით, რომ ყოველ ქვემდებარეს, ყოველ სუბიექტს, ყოველ „მე“-ს შეესაბამება გარკვეული შინაარსი, რომლის მატარებელიც უნდა გახდეს ეს „მე“, მასზე ღმერთის ჩანაფიქრის მიხედვით, რომელშიც უნდა განახორციელოს შან თავისი თავი. გარდა ამისა, ადამიანის ინდივიდუალობას განსაზღვრავს ისიც, თუ რამდენად სრულყოფილად არის რეალიზებული „მე“-ს მიერ თავისი იდეა, თუ რამდენად იპოვა პიროვნებამ თავისი თავი, თავისი მოწოდება. როგორც აღვნიშნეთ, ს. ბულგაკოვის თეოლოგიურ ანთროპოლოგიაში ყოველი ადამიანის „მე“ ხასიათდება მარადიულობით, მიუხედავად იმისა, რომ მას ახასიათებს არსებობის დროული მოდუსიც. „მე“-ს ასეთი დახასიათება საფუძველს აძლევს ს. ბულგაკოვის მტკიცებას, იმის თაობაზე, რომ თითქოს „მე“-ს იდეა, ე. ი. ღმერთის ჩანაფიქრი თითოეულ „მე“-ზე, სხვადასხვანაირად შეიძლება განხორციელდეს არა მარტო ემპირიულ სინამდვილეში, არამედ უკვე მარადისობაშიც. სწორედ თავისი იდეის ზედროული შეთვისების ხასიათი (ინ-

ტელივიზიური ხასიათი) ხსნის, ბულგაკოვის მიხედვით, იმ ფაქტს, რომ ადამიანები იბადებიან სხვადასხვა უნართა და ტალანტით და-ჯიდლობულნი, სხვადასხვა დროსა და სხვადასხვა საზოგადოებაში. მისი აზრით, სწორედ „მე“-ს ამ ზედროული თვითდადგენით არის განსაზღვრული „პიროვნების ადგილი კაცობრიობის ისტორიაში, ე. ი. შთამომავლობა და ბედი, ეპოქა, ხალხი და ბოლოს, წინაპრე-ბი და მშობლები. პიროვნების ბედის ყველა ეს მხარეები ქმნიან ინ-დივიდუალური სიცოცხლის მოცემულობას, წარმოადგენენ რა ადამიანზე შემოქმედის ზემოქმედების შედეგს. მაგრამ ეს მოცე-მულობა ხორციელდება ადამიანის ინტელივიზიური თავისუფლე-ბით, მისი მეტაემპირიული თვითგამორკვევით“⁵⁵.

გარდა „მე“-ს მიმართების გარკვევისა თავისსავე ბუნებასთან, ს. ბულგაკოვი დიდ ადგილს უთმობს „მე“ და „შენ“-ის ურთიერთ-მიმართების პრობლემასაც. ეს პრობლემა მისი ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი ცენტრალური პრობლემაა. ადამიანის სოციალურობა, ბულგაკოვის თანახმად, მისი მარადიული გონის სტრუქტურაში არ-ის იმთავითვე დაფუძნებული და უმაღლესი ღვთაებრივი სოცია-ლურობის გამოშხატეელია. ამ უმაღლეს სოციალურობას ბულგა-კოვი „სობორულობის“ ტერმინით აღნიშნავს.

ყოველი „მე“ აუცილებლობით გულისხმობს „შენ“-ს და „იმ-ას“ — ამიტომ ყოველი „მე“ მრავალმეობრივი ბუნებისაა. ეს არ-ის პიროვნების ერთ-ერთი აუცილებელი ნიშანი. „მე“ აცნობიერებს თავს მხოლოდ არამესთან მიმართებაში, რომელიც ამ შემთ-ხვევაში არის „მე“-ს არა გარე საზღვარი (ეს უკანასკნელი პიროვნული გონის ცხოვრებაში იკავებს „მე“-ს შემასმენელის, „მე“-ს ბუნების როლს, რომლის ათვისება ხდება „მე“-ს მიერ და რომე-ლიც ამიტომ „მე“-ს კუთვნილებას წარმოადგენს), არამედ ასევე „მე“, მეორე „მე“ ანუ „შენ“. „შენის“ გარეშე „მე“-ს არ შეუძლია გააცნობიეროს თავისი თავი. „მე“-ს თვითცნობიერებაში ისმის „შენის“ ხმა. ყოველი „მე“ არის „შენ“ სხვა „მე“-სთვის და პირი-ქით, არის „მე“ თავისი თავისათვის, არის „მე-შენ“, „შენ-მე“. აბ-სოლუტურად თვითკმარი „მე“, ბულგაკოვის აზრით, არ არსებობს. „მე“-ს დაკვირვების შედეგად ცხადი ხდება, რომ „მე“-ს თვითდადგე-ნა შეიცავს თავის თავში „შენ“-ის დადგენასაც. მასასადამე, „მე“ გუ-ლისხმობს არა მარტო არა—მე-ს, არამედ „შენ“-ს და „ჩვენ“-ს. ე. ი. სხვა „მე“-ებს. იგი თავს აცნობიერებს, როგორც მხოლოდ

⁵⁵ С. Булгаков. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. ч. III, с. 254.

რიცხვს. მრავლობითი „ჩვენ“-ის მიმართ. როგორც პირველ პირს, „შენ“ და „თქვენის“ — მეორე პირის მიმართ, აგრეთვე, როგორც პირველ პირს, „ის“ და „ისინი“ — მესამე პირის მიმართ. როგორ ხდება „მე“-დან „შენ“-ში, სხვა „მე“-ში გადასვლა? ნართალია, „მე“-ს თვითდადგენა შეიცავს თავის თავში „შენ“-ის თვითდადგენასაც. მაგრამ ეს თვითდადგენა მხოლოდ ფორმალურ ხასიათს ატარებს. „მე“ რომ „შენ“-ის შინაარსს სწვდეს. ამისათვის აუცილებელია ინიციატივა მომდინარეობდეს არა მარტო „მე“-დან, არამედ „შენ“-იდანაც. თუ პიროვნებამ თვითონ არ გაუწიოს თავისი პიროვნული შინაარსი მეორე პიროვნებას. შეუძლებელი ჩანს პიროვნებათა კავშირი და ურთიერთშემეცნება. მაშასადამე, ადამიანის ქეშმარიტი არსებობის გამოცხადებულია ფორმულა „მე“ ვარ „შენ“. „ის“, „ჩვენ“, „ისინი“. ამ ფორმულის რეალიზაცია, ბულგაკოვის თანახმად, შესაძლებელია მხოლოდ ქრისტესთან დიალოგური მიმართების დამყარებით. ქრისტესთან, რომელიც აძლევს ყველა ადამიანს ადამიანური ყოფიერების ნორმას. თანაც ეს ნორმა არ არის განყენებული ადამიანობის ნორმა. ქრისტეში, დასძენს ბულგაკოვი, თითოეული ადამიანი ხედავს არა მხოლოდ იმას, თუ როგორი უნდა იყოს ადამიანი საზოგადოდ, არამედ იქასაც, თუ როგორი უნდა იყოს საკუთრივ აი ეს კონკრეტული პიროვნება. ქრისტეში, როგორც გონით ყოვლადორგანიზმში, დაფუძნებულია ყოველი ადამიანის უნიკალური, განუმეორებელი სახე და ეს სახე ყოველთვის თვალწინ უნდა ედგას ადამიანს, როდესაც იგი თავისი თავისუფალი შემოქმედებით ცდილობს განახორციელოს ეს სახე, გახდეს მისი სადარი⁵⁶. ეკლესია, კერძოდ მართლმადიდებლური ეკლესია, განხილული როგორც ქრისტეს მისტიური სხეული. გამოცხადებულია ბულგაკოვის თეოლოგიურ ანთროპოლოგიაში ადამიანთა ქეშმარიტი ერთიანობის უშალეს ნიშნად.

ადამიანის „სობორულობა“, ანუ ქეშმარიტი სოციალურობის გამოხატულებას წარმოადგენს სიყვარული. სიყვარული, ბულგაკოვის თანახმად, არის საკუთარი „მე“-თი თავისუფალი მსხვერპლი სხვა „მე“-სათვის. იმისდა მიხედვით, თუ რაზეა სიყვარულის აქტი მიმართული, ვისგან მომდინარეობს და როგორ ხორციელდება, თავს იჩენს სიყვარულის სხვადასხვა ფორმები. პიროვნული სიყვარულის თავისებურება იმაში გამოიხატება, რომ ამ შემთხვევაში ჩვენი „მე“, თითქოს განუყოფელი ჩვენი საკუთრება, არ გვეკუთ-

⁵⁶ С. Булгаков. Свет невечерний. с. 348.

ენის მხოლოდ ჩვენ, იგი უცნაურ გაორებას განიცდის. ვადის თავის თავიდან, რათა თავის თავიდან გასულმა უკან დაბრუნებით შეიცნოს საკუთარი მე-ობა. პიროვნული სიყვარული ყოველთვის ორმხრივია, იგი წარმოადგენს არა მარტო მსხვერპლს საკუთარი „მე“-თი, არამედ „შენ“-ის მეშვეობით, საკუთარი „მე“-ს მოპოვებასაც. თავის მხრივ, პიროვნული სიყვარული შეიძლება მრავალი ფორმით გამოიხატოს: მანა-შვილობა, დედა-შვილობა, ცოლ-ქმრობა, მეგობრობა და ა. შ. ბულგაკოვის თანახმად. პიროვნული სიყვარულის ფორმებია⁵⁷.

ანალიზმა გამოავლინა ადამიანის გონითი საწყისის თავისებურება, ის იგივეობა—განსხვავება, რაც. ბულგაკოვის მიხედვით, ადამიანსა და ღმერთს შორის მოიაზრება. იგივეობა—მსგავსებაზე უკვე მივუთითეთ, ახლა ვაჩვენოთ, თუ როგორ ესახება ს. ბულგაკოვს ღვთაებრივი გონის განსხვავება ადამიანური გონისაგან.

1) განსხვავება ადამიანურ „მე“-ს და ღვთაებრივ „მე“-ს შინაგან სტრუქტურაში: ღმერთის სამპიროვნულობა, ადამიანის მრავალპიროვნულობა. ის, რაც ყოველი სასრულო გონის უსასრულო ამოცანაა — საკუთარი „მე“-ს პოვნა „შენ“-ში და „მასში“. რის საფუძველზეც წარმოებს შინაგანი ერთიანობის მოპოვება „ჩვენში“ — მარადიულად განხორციელებულია სამპიროვნულ ღვთაებაში.

2) „მე“-ს ბუნების, სოფიის მხრივ: ღვთაებრივი ბუნების, სოფიის ერთიანობა, უცვლელობა, აქტუალობა, ადამიანური ბუნების, სოფიის აქტუალიზაცია.

3) „მე“-ს მიმართება საკუთარ ბუნებასთან: სრული პერსონალიზაცია ბუნებისა ღმერთში. ნაწილობრივი პერსონალიზაცია ბუნებისა ადამიანში, რაც გამოიხატება „მე“-ს შეზღუდვაში არა-„მე“-თი“.

ს. ბულგაკოვი ცდილობს მიჩქმალოს მატერიალიზმის და იდეალიზმის დაპირისპირება, რისთვისაც იგი გვერდს უვლის ფილოსოფიის ძირითად საკითხში ფორმულირებულ პრობლემას. ბულგაკოვთან წარმოებს დაპირისპირება არა სულიერს და მატერიალურს, არა ფსიქიკურისა და ფიზიკურის, არამედ პიროვნულის და ბუნებრივის, „მე“-ს როგორც თვითცნობიერების და ბუნების. როგორც არაპიროვნული, მაგრამ პერსონალიზებადი საწყისისა. როგორც აღინიშნა, „მე“-ს ბუნებას მიეკუთვნება ყველაფერი ის, რაშიც წარმოებს „მე“-ს გაშლა-განხორციელება. მაშასადამე, „მე“-ს

⁵⁷ С. Булгаков. Лествица Шакопля. Париж, 1929, с. 16.

ბუნებას მიეკუთვნება, როგორც გარეგანი, ფიზიკური სამყარო, ასევე შინაგანი, სულიერი სამყარო.

ადამიანი მიკროკოსმოსია. ადამიანის ასეთი დახასიათება გულსხმობს მისი ონტოლოგიური შემადგენლობის უნივერსალურ ხასიათს. ადამიანის მიკროკოსმიური ბუნების ნათელი გამოხატულებაა ადამიანის ფსიქიკაც. ამ დებულების საილუსტრაციოდ ბულგაკოვი იმოწმებს ბიბლიურ მითს, ადამიანის მიერ ცხოველთა სახელების შესახებ. ამ მითის თანახმად, თითოეულ ცხოველში ადამიანი შეიცნობს მის არსს და არქმევს მას სახელს. ეს სახელი, როგორც იყო აღნიშნული, ნებისმიერად კი არ არის გამოგონილი, არამედ ცხოველის არსს გამოხატავს. ადამიანის სული შესაძლებლობის სახით მოიცავს ცხოველთა სამყაროს არსობრივი ხასიათის გამომხატველ მთელ თავისებურებებს. ადამიანის ერთ-ერთი არსებითი ნიშანია ყოვლადცხოველობა. სწორედ ამ ნიშანზე ფუძნდება ადამიანის მიერ ცხოველთა გაგება და მათდამი სიყვარული. ამასვე გამოხატავს ტოტემიზმი: ადამიანი ან ადამიანთა ჯგუფი თაყვანსა სცემს იმ ცხოველს, რომლის არსობრივი თავისებურებანი განსაკუთრებით მკვეთრად არის გამოხატული მოცემულ ადამიანში ან მოცემულ ტომში. მაშასადამე, ბულგაკოვის თანახმად, ადამიანში, მის სულში, რომელიც გარკვეულ დაღს ასვამს ადამიანის სხეულის გამომეტყველებასაც, შეიძლება ნაპოვნი იქნეს ლომობა, შავარდნობა, გველობა, აფრთობა და ა. შ.⁵⁸

ხშირად ადამიანის ფსიქიკის ცხოველური შესაძლებლობები ბატონდებიან „მე“-ზე, მის გონით საწყისზე. ეს ფაქტი ადამიანის დეგრადაციის, მისი დაცემის მაჩვენებელია. ადამიანის ერთიანობის აუცილებელი პირობაა მისი შემადგენელი საწყისების ურთიერთ-მიმართების იერარქიულობა. ადამიანი წარმოადგენს გონით—სულიერ—სხეულებრივ ფენომენს. ამ ფენომენის ნორმალური ფუნქციონირებისათვის აუცილებელია გონის კონტროლი ადამიანის სულიერი და სხეულებრივი მომენტებისადმი. როგორც კი ეს კონტროლი სუსტდება, საშიშროება ემუქრება ადამიანის მთლიანობას, რადგან, ბულგაკოვის მიხედვით, სწორედ გონია ადამიანის გამათლიანებელი საწყისი.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, ს. ბულგაკოვის ფილოსოფია ქრისტიანული, კერძოდ მართლმადიდებლური მსოფლმხედველობის თეორიული დაფუძნების ნიმუშია. მართლმადიდებლური მსოფლმხედ-

⁵⁸ С. Булгаков. Свет невечерний, с. 285—286.

ველობის თავისებურებანი აშკარად აისახა ბულგაკოვის მეთოდოლოგიურ განწყობასა და ცალკეული ფილოსოფიური პრობლემების გააზრების შინაარსში. ასე მაგალითად, მართლმადიდებლური მსოფლმხედველობისათვის დამახასიათებელი ნეოპლატონისტური ფილოსოფიის კატეგორიული აპარატის გამოყენება ობიექტურ-ონტოლოგიური სპეკულაციის მიზნით, „გონითი სხეულებრიობის“ პრობლემის წამოწევა წინა პლანზე და სხვა, მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრავენ ბულგაკოვის ფილოსოფიის და კერძოდ, მისი ანთროპოლოგიის მართლმადიდებლურ ორიენტაციას.

გავარკვიოთ თუ რა შინაარსს დებს ს. ბულგაკოვი „გონითი სხეულებრიობის“ ცნებაში.

ადამიანის სხეულს სათანადო დაღს ასევამს არა მარტო ადამიანის ფსიქიკა, მისი სული, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანის გონი. თუ ცხოველის სხეულს მხოლოდ მკაცრად განსაზღვრული მოქმედებანი შეუძლია შეასრულოს, რაც მისი ვიწრო ვიტალური მოთხოვნილებების გამოხატულებაა, ადამიანს, თავისი უნივერსალური ბუნების შესაბამისად, უსასრულოდ მრავალი მოქმედება-ოპერაციის შესრულება შეუძლია. მისი სხეული არის ფუნქციონალურად შეუზღუდავი. გონის მიერ სხეულისადმი სრული კონტროლი. ბულგაკოვის თანახმად, უნდა გამოიხატოს არა მარტო იმაში, რომ გონმა სხეულს ნებისმიერი ოპერაცია შეასრულებინოს, არამედ იმაშიც, რომ განხორციელდეს გონის მიერ სხეულის სრული ინტეგრაცია. ს. ბულგაკოვი ცდილობს ერთმანეთისაგან გამოიჯნოს ნეოპლატონისტური და ქრისტიანული მოძღვრება სხეულზე. ნეოპლატონიზმში სხეულებრიობა გაიგივებულია მატერიასთან და ბორთების წყაროდ ცხადდება. ნეოპლატონური ასკეტიზმის მოწოდებაა სულის განთავისუფლება სხეულისაგან. ნეოპლატონიზმისაგან განსხვავებით, ქრისტიანობა საზოგადოდ, კერძოდ კი მართლმადიდებლური რელიგია, ბულგაკოვის თანახმად, არ უარყოფს სხეულს. ქრისტიანული ასკეტიზმის მიზანია არა სხეულისაგან განთავისუფლება, არამედ სხეულის განთავისუფლება მასში მოქმედი არარას დამანგრეველი, ქაოსური ძალებისაგან, მისი განსულიერება—გაგონითება. სხეულებრიობის არსი გრძნობადობაში გამოიხატება, ხოლო მატერიალურობა, ბულგაკოვის თანახმად, წარმოადგენს სხეულის დამახინჯებულ მოდიფიკაციას, მის ავადმყოფობას. მატერიალურობა ნიშნავს სხეულის ინერტულობას, მის პასიურ წინააღმდეგობას გონისადმი. სხეულის ონტოლოგიური ნორმაა გონითი სხეულებრიობა. „გო-

ნითი სხეულის“ მიმართ მოხსნილია იდეალურისა და მატერიალურის, გონისა და სხეულის დაპირისპირება. ეს დაპირისპირება არსებობს მხოლოდ იქ, სადაც გონი და სხეული მოწყვეტილი არიან ერთმანეთისაგან, სადაც სხეული განიცდება როგორც ინერტული, გონისადმი დაუმორჩილებელი ძალა. იქ, სადაც სხეული წარმოადგენს გონის მორჩილ იარაღს, სადაც იგი არ უწყევს პასიურ წინააღმდეგობას გონს, სადაც სახეზეა გონისა და სხეულის სრული ურთიერთშერწყმა და პარმონია, იქ მოხსნილია გონისა და სხეულის მიმართების პრობლემის გააზრება სპირიტუალისტური ან მატერიალისტური პოზიციებიდან. ზემოაღნიშნულის ილუსტრაციას იძლევა ადამიანის გონითი და სხეულებრივი ასპექტების ურთიერთდამოკიდებულება. როდესაც ჩვენი სხეული, მისი ორგანოები მთლიანად ემორჩილებიან ჩვენს მე-ს, მაშინ ისინი არც განიცდებიან როგორც გონისადმი, მე-სადმი დაპირისპირებული რეალობანი. ხოლო როდესაც სხეული დაავადებას განიცდის და მისი ორგანოები უკვე აღარ ემორჩილებიან ადამიანის ნებას, მაშინ მთელი სიმწვავეით დასტურდება მათი განსხვავება გონისაგან. ამ შემთხვევაში, ისინი ევლინებიან ადამიანს როგორც გონის საწინააღმდეგო, როგორც მისი საზღვარი. ადამიანის მოწოდებაა დაუბრუნოს სამყაროს „გონითი სხეულებრიობა“⁵⁹. ადამიანის უკვდავების იდეა, ბულგაკოვის თეოლოგიურ ანთროპოლოგიაში, გონითი სხეულებრიობის პრობლემას უკავშირდება. ადამიანის სული, რომელიც სხეულის ორგანიზაციის უშუალო წყაროა, თავის მხრივ, გონის ენერგიას წარმოადგენს. ადამიანის სიკვდილი გონის ენერგიის დეაქტუალიზაციის შედეგია, რის გამოც სხეულის ორგანიზაცია ირღვევა. მაგრამ ეს ვითარება მხოლოდ დროებითია. ს. ბულგაკოვი წინააღმდეგია ადამიანის უკვდავება მხოლოდ მისი გონის უკვდავებაზე დაიყვანოს. ადამიანი გონის, სულისა და სხეულის ერთიანობაა და ამიტომ, ადამიანის უკვდავება ყველა ამ საწყისის უკვდავებას გულისხმობს. ადამიანი უნდა აღდგეს, და მისი აღდგომა სხვა არა არის რა, თუ არა პოტენციალურ მდგომარეობაში მყოფი გონის ენერგიის — სულის აქტუალიზაცია და დაკარგული სხეულის ხელახალი ორგანიზაცია, მისი დაბრუნება დროებით გახლეჩილი ადამიანის მთლიანობაში.

ისტორიულ პროცესში უნდა განხორციელდეს არარას დეაქტუალიზაცია, უნდა შებოჭილ იქნას მისი დამანგრეველი ძალა. სამ-

⁵⁹ С. Булгаков. Свет псвечерний, с. 268—269.

ყარო როგორც მატერია, როგორც ყოფიერებაში აქტუალიზირებულ-
ლი არარა, როგორც სხეულებრიობის არანორმალური მოდიფი-
კაცია, უნდა დაძლეულ იქნას გონის მიერ, უნდა გადაიქცეს ის
მორჩილ იარაღად — „გონით სხეულად“.

ყოვლადმთლიანობის ფილოსოფიისა და, კერძოდ, ს. ბულგა-
კოვის მოძღვრება ისტორიაზე წარმოადგენს ფინალისტურ თეორი-
ას. ამ თეორიის თავისებურება მოკლედ ასე შეიძლება გამოით-
ქვას: მას შემდეგ რაც ადამიანმა შეცოდა, რის შედეგადაც დაეარ-
გა უშუალო ერთიანობა ღმერთთან, მისმა ყოფიერებამ ისტორიუ-
ლი ფორმა მიიღო. ისტორია წარმოადგენს კაცობრიობის დაბადე-
ბის პროცესს. ერთიანი კაცობრიობა თავის ისტორიულ ყოფიერე-
ბაში წარმოსდგება თაობათა ურთიერთშენაცვლების განუწყვეტელ
პროცესში. ყოველი ინდივიდი, კაცობრიობის ისტორიულ განასე-
რში, უამრავი, ერთმანეთისაგან განსხვავებული მიმართებებით უკ-
ავშორდება სხვა ინდივიდებს. ამიტომ კაცობრიობა წარმოადგენს არა
მარტო ინდივიდთა, არამედ ოჯახთა, ნაციათა, ეპოქათა ერთიანო-
ბას. თითოეულ ამ წარმონაქმნს თავისი საფუძველი გააჩნია სოფი-
ური სინამდვილის სტრუქტურაში. კაცობრიობის ისტორიულობის
არსებითი მახასიათებელია ისტორიული დრო ანუ, როგორც მას ს.
ბულგაკოვი უწოდებს — ისტორიული გონი. აბსტრაქტული ანუ
ტრანსცენდენტალური დროისაგან განსხვავებით, რომელიც იაზრე-
ბა, როგორც დასაწყისსა და დასასრულს მოკლებული პოტენცია-
ლური უსასრულობა, კონკრეტული, ანუ ისტორიული დრო ხასიათ-
დება, როგორც დასაწყისით, ასევე დასასრულით. კონკრეტული
დრო დამოკიდებულია იმ შინაარსზე, რომელიც მასში იშლება, ამი-
ტომ ამ დროის ყოველ მომენტს შეესაბამება თავისებური შინაარ-
სი, რომელიც დროის ამ მომენტის სპეციფიკას ქმნის. დროის
ზემოადინიშნული ფორმა ანალოგიურია ადამიანის სიცოცხლის დი-
ნებისა. მსგავსად ადამიანის სიცოცხლისა, რომელიც წარმოადგენს
დაბადებას, ხანიერების ცვლას და სიკვდილს, რომელიც არის აბს-
ტრაქტულ დროში უეცრად ანთებული და ასევე უეცრად ჩამქრალი
კონკრეტული დრო, ისტორიული დროც დამრგვალებული და დას-
რულებულია. სწორედ ასეთ დროში წარმოებს კაცობრიობის ისტო-
რიული ყოფიერების გაშლა. ისტორიაში ადამიანი ცდილობს გახ-
დეს თავისი სახის სადარი. ეს არის მისი შემოქმედების და თვით-
შემოქმედების წყარო. მაგრამ რადგანაც ადამიანი, ბულგაკოვის
აზრით, ცოდვით არის დაზიანებული, ამიტომ ისტორია, როგორც

ადამიანის შემოქმედება, ტრაგიკულ ხასიათს ატარებს⁶⁰. ისტორიის შინაარსს შეადგენს სიკეთისა და ბოროტების ბრძოლა, რომელიც წარმოებს ადამიანში და ადამიანის საშუალებით. როგორც აღვნიშნეთ, ბულგაკოვის ანთროპოლოგიაში ისტორიული შემოქმედების ტრაგიკული ხასიათი გამოიხატება ადამიანის მეურნეობრივი და მხატვრული, ესთეტიკური საქმიანობის ანტაგონიზმში. ბრძოლის მიზანს, რომელიც წარმოებს ისტორიაში, ყოვლადმთლიანობის ფილოსოფიის წარმომადგენელთა აზრით, წარმოადგენს ყოფიერების სრული ინტეგრაცია, ღმერთისა და ადამიანის სრულყოფილი შეერთება. ამ მიზნის რეალიზაცია ემთხვევა, ამავე დროს, ისტორიის დასასრულს, ისტორიული ტრაგედიის გადაჭრას⁶¹. ყოვლადმთლიანობის ფილოსოფიაში ისტორიის ფინალისტური გაგების ეს ზოგადი სქემა განიცდის შემდგომ დაკონკრეტებას, რის შედეგადაც გამოიყოფა ორი თვალსაზრისი. პირველი თვალსაზრისი (რომლის თავისებური ფორმაა ვ. სოლოვიოვის თეოკრატიული უტოპია) ევოლუციური და ხილიასტური იდეებით იკვებება. იგი შეიძლება განისაზღვროს როგორც რელიგიური სოციალ-უტოპიზმი. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, კაცობრიობის ისტორიაში წარმოებს სიკეთის თანდათანობითი გამარჯვება ბოროტებაზე. ამ საქმეში გადამწყვეტ როლს ასრულებენ ადამიანის „მიწიერი“ მოღვაწეობის პროცესში შექმნილი კულტურის ისეთი კომპონენტები, როგორც არის სახელმწიფო, ოჯახი, ტექნიკა, მეურნეობა და სხვა. სწორედ მათი თანდათანობითი დამორჩილება ქრისტიანული რელიგიის ღირებულებებისადმი, რომლის მფლობელადაც ეკლესია ცხადდება, საშუალებას მისცემს კაცობრიობას განახორციელოს თავისი იდეალი, მთელი თავისი ცხოვრება დაუმორჩილოს ყოვლადმთლიანის იდეას, დასძლიოს ყოველგვარი წინააღმდეგობა და დაამკვიდროს „სამეფო ღვთისა“ დედამიწაზე⁶². მეორე თვალსაზრისი ისტორიაზე, რომელსაც იზიარებდნენ როგორც ვ. სოლოვიოვი თავისი მოღვაწეობის უკანასკნელ პერიოდში, ასევე ს. ბულგაკოვი, შეიძლება დახასიათდეს როგორც აპოკალიფსური. აპოკალიფსური თვალსაზრისიც, მსგავსად თეოკრატიული უტოპიისა, წარმოადგენს ფინალისტურ შეხედულებას, რადგან აღიარებს, რომ მხოლოდ ისტორიული პროცესის დასასრული უზრუნველყოფს ისტორიის საზრისია-

⁶⁰ С. Булгаков. Свет невечерний, с. 349—352.

⁶¹ იქვე. გვ. 417.

⁶² იხ. В. С. Соловьев. Оправдание добра. С. Петербург. 1897.

ნობას. ამი ორი თვალსაზრისის განსხვავება გამოიხატება ისტორიული პროცესის მიზნის და მისი განხორციელების საშუალებების განსხვავებულ დახასიათებაში. აპოკალიფსური თვალსაზრისის მიხედვით, კაცობრიობის სოციალ-ეკონომიური განვითარება ვერ უზრუნველყოფს მის ზნეობრივ სრულყოფას. ადამიანს თავისი ძალებით არ შეუძლია გადაწყვიტოს ისტორიის ბედი. პირიქით, სოციალური და ეკონომიური პროგრესის კვალობაზე, ადამიანში მოქმედი ბოროტება განსაკუთრებულად დახვეწილ ფორმებში მტკიცდება და ტოტალურ მასშტაბებს აღწევს. ისტორიის საზრისის განხორციელება შეუძლებელია ისტორიისავე ფარგლებში. უნდა განხორციელდეს კატასტროფული გადასვლა ისტორიიდან მეტაისტორიაში. მხოლოდ აქ დამკვიდრდება აბსოლუტური სიკეთე, რომლის სრულყოფილი რეალიზაცია გამორიცხავს საზოგადოებრივი ცხოვრების ეკონომიურ, პოლიტიკურ, სახელმწიფოებრივ ფორმებსა და ინსტიტუტებს. ამ ფორმების ღირებულება პირობითი და წარმავალია. ამიტომ ისინი მარადიული „ღვთაებრივი სამეფოს“ სფეროში ვერ შევლენ⁶³. ს. ბულგაკოვი ისტორიის დასასრულის სიმბოლო-

⁶³ აღსანიშნავია, რომ ს. ბულგაკოვი ერთ-ერთი პირველთაგანია რელიგიურ მოაზროვნეთა შორის, რომელმაც XX საუკუნეში ააღორძინა ე. წ. „აპოკატასტაზისის“ ესქატოლოგიური იდეა, რის გამოც მკაცრი კრიტიკა დამსახურა მარტლმადრეტური ეკლესიის ოფიციალურ მესვეურთა მხრივ. „აპოკატასტაზისის“ იდეა, რომელსაც ჟერ კიდევ ორიგენი ანეითარებდა, ერთკუთხედ იქნა გამოცხადებული V საუკუნის კრებაზე 553 წელს. „აპოკატასტაზისის“ იდეის გამართლებას მიზნით ბულგაკოვი მიმართავს კორინელთა მრმართ მოციქულ პავლეს ეპისტოლეს (იხ. ახალი აღთქმაჲ, თბილისი 1963, გვ. 426) მეთხუთმეტე თავის 25 და 28 სტროფს. სადაც ნათქვამია: „რამეთუ ჟერ-არს მისა სუფევაჲ, ვიდრემდის დაისხნეს ყოველი მტერნი მისნი ქუეშე ფერხთა მისთა... ხოლო რაჲამს დამორჩილოს მას ყოველი, მაშინ თავადიცა მუ დამორჩილოს მას, რომელმან — იგი დაამორჩილა მას ყოველი, რათა იყოს ღმერთი ყოველად ყოველსა შინა“. ამ იდეის შინაარსი გულრისხმობს ყოველივე არსებულის დაბრუნებას ღმერთთან, ყველა ცოდვილი ინდივიდის, მათ შორის სატანას საბოლოო ხსნას. ამ შეხედულების დამკვეთთა მიერ მონოთეისტური რელიგიების არსებითი კომპონენტი — ჟოჯოხეთი და მასთან დაკავშირებული ტანჯვა — განიხილება არა როგორც ცოდვილ ადამიანთა მარადიული, საბოლოო განსაზღვრულობა, არამედ როგორც სულიერი განწმენდის, მონანიების სასრულო პროცესი, რომელსაც აქვს არა იმდენად დამჟავლი, რამდენადაც პედაგოგიურ-აღმზრდელობითი მნიშვნელობა.

საყოველთაო ხსნის აუცილებლობის მტკიცება ეწინააღმდეგება რელიგიურად გაგებული თავისუფალი ნების იდეას. მართლმადიდებლური რელიგიის მიხედვით, შეუძლებელია ადამიანის ხსნა აუცილებლობით, მისი ნების საწინააღმდეგოდ. ადამიანის თავისუფალი ნება გულისხმობს ღმერთის შეგნებული, უკომპრომისო უარყოფის უფლებასა და შესაძლებლობას. ასეთი თვითნებური არჩევანი კი ბოროტების მა-

მებს უკავშირებდა თანამედროვე ადამიანთა საზოგადოებრივ და პირად ცხოვრებაში ბოროტი საწყისის უსაზღვრო მომძლავრებას. ამის გამოხატულებად მას მიაჩნდა მატერიალურად დაკმაყოფილებული კაცობრიობის დამორჩილება ტექნიკის მიღწევებისა და ანტიქრისტიანული კულტურის ღირებულებათა მიერ⁶⁴.

განსაკუთრებულ ინტერესს იმსახურებს ადამიანის სახისა და სადარობის მიმართების პრობლემის ბულგაკოვისეული გადაწყვეტა. ეს ინტერესი გამოწვეულია იმითაც, რომ ფაქტიურად, ეს პრობლემა ადამიანის პიროვნების პრობლემატიკის ცენტრალურ საკითხს წარმოადგენს. როგორც აღინიშნა, ბულგაკოვი თვლის, რომ ადამიანი უსასრულო შესაძლებლობების განხორციელების შესაძლებლობას წარმოადგენს. მაგრამ ჩათა იგი პიროვნება გახდეს, მან ამ შესაძლებლობებიდან უნდა აირჩიოს გარკვეული შესაძლებლობანი, კერძოდ ისინი, რომლებიც ქმნიან ღმერთის იდეას, ღმერთის ჩანაფიქრს ამ ადამიანზე. ეს იდეა ადამიანს ეძლევა, მისი შოვალეობაა, თავისი თავისუფლების საფუძველზე გახდეს ამ იდეის სადარი, თვითონ დაამკვიდროს ეს იდეა თავის თავში. მაშასადამე, ადამიანის შესაძლებლობათა სიმრავლიდან შესაძლებლობების ერთი რიგი ის შესაძლებლობებია, რომლებიც სინამდვილეს წარმოადგენენ ღმერთში. მათ ახასიათებთ ნამდვილი, ონტოლოგიური, სუბსტანციური არსებობა ღვთაებრივ სოფიამში. მეორე რიგი შესაძლებლობებისა, რომლებიც შესაძლებელია აირჩიოს ადამიანმა თავისი სახის თავისუფალი კვლავწარმოების პროცესში, წარმოადგენენ ადამიანის იდეის საწინააღმდეგო, მის ჯარმყოფელ შესაძლებლობებს. ამ შესაძლებლობებს არა აქვთ სინამდვილე ღმერთში. ამიტომ ისინი მოკლებული არიან ნამდვილ, სუბსტანციონალურ ყოფიერებას. ისინი არარაში არიან დაფუძნებული, მათი არსებობა ილუზორულია.

როგორც ვხედავთ, ბულგაკოვთან პიროვნების სრულყოფილი რეალიზაცია, ამავე დროს, მისი სუბიექტურობის, მისი თავისუფალი არჩევანის გაუქმებას ნიშნავს. ადამიანი ირჩევს მანამ, სანამ იგი მთლიანად არ გაუტოლდება იმ შინაარსს, რომელსაც წარმოადგენს მისი იდეა ღმერთში. ხოლო როგორც კი იგი ამ შინაარსს გაუტოლდება, დამთავრდება ყოველგვარი მისი მოღვაწეობა,

რადიულობასთან. ე. ი. ადამიანის ტანჯვის პარადიულობასთან, მაშასადამე, ჯოჯობეთის მარადულობასთან არის აუცილებლობით დაკავშირებული.

⁶⁴ С. Булгаков. Свет невечерний, с. 405—410.

ყოველგვარი შემოქმედება, რადგან იგი მთელი სისრულით განახორციელებს, უფრო სწორედ, დაემთხვევა იდეას, რომელიც ღვთაებრივი სოფიის განუყოფელი ორგანოა. პიროვნების სრულყოფილი რეალიზაცია ბულგაკოვის კონცეფციაში პარადოქსალურად ემთხვევა პიროვნების სრულ გაუქმებას. ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, ს. ბულგაკოვთან უაზრო ჩანს ღმერთის მიერ ადამიანის შექმნის ფაქტიც. თუ ღვთაებრივ სოფიაში იმთავითვე აქტუალური ყოფიერება გააჩნდა იმას, რადაც მოწოდებულია გახდეს 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 ღმერთისაგან, ის არც არსებობს — არარაა, ამიტომ ვერც ვერაფერს შემატებს ღვთაებრივ ყოფიერებას, ხოლო რაც ადამიანში ღმერთისმიერია, ის უადამიანოდაც ყოველთვის აქტუალური იყო ღმერთში და მასთან ზიარება შეიძლება მხოლოდ იმას ნიშნავდეს, რომ ადამიანმა დაკარგოს ყველა ის ნიშანი, შესაძლებლობის მდგომარეობაში გადაიყვანოს ისინი, რომლებიც მას ღვთაებრივი იდეისაგან განასხვავებენ.

დასრულებული აბსოლუტის მეტაფიზიკური თეორია შეუძლებელს ზღის არა მარტო თეოდოციას, არამედ ანთროპოდოციასაც.

მარადიული კაცობრიობის ს. ბულგაკოვისეულ კონცეფციასთან უშუალოდ არის დაკავშირებული ადამიანის პიროვნებისა და საზოგადოების მიმართების პრობლემა.

მსგავსად ინდივიდუალური ადამიანის გახლეჩისა ზებუნებრივ, მარადიულ და ემპირიულ საწყისებად, საზოგადოებაც ს. ბულგაკოვის ანთროპოლოგიაში ასეთ დანაწევრებას განიცდის. მისი აზრით, ადამიანთა ქეშმარიტი სოლიდარობა და ჰარმონია განხორციელებულია ღმერთში, ე' არის მარადიული კაცობრიობის სფერო, ანუ ნორმალური საზოგადოებრივი წესრიგი. რაც შეეხება იმ საზოგადოებას, რომელშიც ემპირიული ადამიანი მოღვაწეობს, ის მხოლოდ თავისი მარადიული პირველსახის დამახინჯებული ასლია. ადამიანი პიროვნებაა მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი „ლია“ ღმერთის უსასრულო შინაარსისადმი. საზოგადოებაში ხდება ობიექტივაცია იმ უსასრულო შინაარსისა, რომელსაც პიროვნება ღმერთისაგან ითვისებს. შამსადამე, ბულგაკოვის აზრით, ადამიანი თავისი პიროვნული ყოფიერების მთელ სიმდიდრეს ქმნის არა საზოგადოებრივი ურთიერთობების ათვისებისა და გარდაქმნის პროცესში,

არამედ იმთავითვე ფლობს მას თავის ზებუნებრივ, ღვთაებრივ ყოფიერებაში.

ცხადია, რომ ასეთი თვალსაზრისი ადამიანის არსის ასახსნელად ვერ შემოისაზღვრება სისტემით „ადამიანი-საზოგადოება-სამყარო“ და აუცილებლობით მისტიკურ სინამდვილეს უნდა მიმართოს.

ყოველი ინდივიდი, თავისი არსებობის გასწვრივ, მიუხედავად მისი ფიზიკური და ფსიქიკური მახასიათებლების ცვლილებისა, შეფარდებით იგივეობას ინარჩუნებს. ეს იგივეობა გამოიხატება როგორც ფიზიკურ მახასიათებლებში (სხეულის ფორმა, სახის მოყვანილობა და ა. შ.), ასევე სულიერ-გონით ფუნქციებში (ხასიათში, ადამიანის შემოქმედებით და მორალურ თვისებებში და ა. შ.). ინდივიდის ერთიანობის არსებითი მომენტია მისი მე-ს იდენტობა, რომლის საფუძველს მუხსიერების უწყვეტობა წარმოადგენს. ს. ბულგაკოვი დგას რა რელიგიური იდეალიზმის პოზიციებზე, აბსოლუტებს ადამიანური ინდივიდის შეფარდებითად უცვლელ მახასიათებლებს, გააქვს ისინი მატერიალური სამყაროს გარეთ და ადამიანის ინდივიდუალობის მარადიულ არსად აცხადებს. ასე მაგალითად, მისთვის მარადისობაში არის დადგენილი სოკრატეს, პლატონის და ა. შ. ინდივიდუალობის დამფუძნებელი იდეები. მათი არსობრივი ხასიათის ჩამოყალიბება დამოკიდებულია და წარმოებს არა კონკრეტულ-ისტორიული საზოგადოებრივი ურთიერთობების ათვისებისა და გარდაქმნის საფუძველზე, არამედ მარადიულად დადგენილია ღმერთის მიერ და მხოლოდ მკლავდება ისტორიის ამა თუ იმ მონაკვეთში (მარადიულობაში იგულისხმება არა მარადიული უცვლელობა დროში, არამედ არსებობა დროის გარეშე). ასეთი თვალსაზრისი ისტორიზმის პრინციპის უგულვებელყოფის მკაფიო მაგალითია და ამდენად, რადიკალურად უპირისპირდება ადამიანის არსისა და გენეზისის პრობლემის მარქსისტულ გააზრებას.

გადაულახავ დაბრკოლებებს აწყდება, აგრეთვე, ს. ბულგაკოვის მოძღვრება „გონითი სხეულებრიობის“ შესახებ. როგორც ამ იდეის განხილვამ გვიჩვენა, ყოველდღმთლიანობის ანთროპოლოგიას სურს გადაარჩინოს სხეულის უფლებამოსილება და პლატონისაგან განსხვავებით, სამყაროს გადარჩენა სხეულის გადარჩენასაც დაუკავშიროს. მაგრამ ეს „გადარჩენილი“ სხეული ისეთ დახასიათებას იღებს, რომ იგი მთლიანად კარგავს თავის სპეციფიკას და გონისაგან უკვე არაფრით არ განსხვავდება. გონითი სხეული გრძნობა-

დობის ისეთ მოდიფიკაციას წარმოადგენს. რომელიც დროისა და სივრცის კატეგორიებით აღარ ხასიათდება. ეს, გონისა და სხეულის, იდეალურისა და მატერიალურის პრობლემის გადაჭრა კი არ არის, არამედ მისი გაუქმებაა. პრობლემა სწორედ იმაშია, რომ გონის და სხეულის ერთიანობა ისე მოვიაზროთ, რომ ერთი მეორეზე არ იქნეს დაყვანილი.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ შეცდომაა, სხეულის არსებობის, სუბიექტის მიერ სხეულის განცდაზე დაყვანა. სუბიექტმა შესაძლებელია თავისი სხეული, ისევე როგორც მთელი სამყარო, დროისა და სივრცისაგან განთავისუფლებულად განიცადოს, ან კიდევ თავისი თავი ერთდროულად სამყაროს ყველა წერტილში მყოფად შეიგრძნოს, მაგრამ ეს, ცხადია, მხოლოდ სუბიექტის ჰალუცინაცია იქნება და არა სამყაროს მატერიალურობის გაუქმება, სამყაროს მიერ ვრცეულობის და სხვა არსობრივი ნიშნების დაკარგვა ან კიდევ, სუბიექტის მართლაც ყოფნა სამყაროს ყოველ წერტილში. ადამიანი, იმდენად რამდენადაც ღვთაებრივ არსებად მიიჩნევა, მისი სხეული როგორც მატერიალური მომენტი, მოჩვენებით ვითარებად უნდა ჩავთვალოთ.

დასკვნა

ზემოთ ჩვენ გამოვთქვით ზოგიერთი კრიტიკული მოსაზრება საერთოდ ირაციონალისტურ-რელიგიური ანთროპოლოგიის შესახებ და, აგრეთვე, იმ მოაზროვნეთა შეხედულებების წინააღმდეგობაზე, რომლებიც ჩვენს ნაშრომშია მიმოხილული. რადგან ჩვენ მიერ განხილული ავტორების შეხედულებათა არსი რელიგიურია, ამიტომ აქაც, ამ დასკვნით ნაწილში, ძირითადად შევეხებით რელიგიური ანთროპოლოგიის სიავეკარგეს და მიეუთითებთ (მხოლოდ მიეუთითებთ) ადამიანის გაგების ქეშმარიტი ფილოსოფიის, ე. ი. მარქსისტული ანთროპოლოგიის ზოგიერთ მომენტზე.

რელიგიური ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის არსება და მისი პოპულარობა ბურჟუაზიულ სამყაროში მოითხოვს, რომ მას დაუპირისპირდეს ადამიანის გაგების მარქსისტულ-ლენინური კონცეფცია. მით უმეტეს, რომ არ არსებობს ადამიანის შესახებ რაიმე პრინციპული მნიშვნელობის დებულება, რომლებიც მოცემული არ ჰქონდეთ მარქსიზმის კლასიკოსებს. სწორედ მარქსისტული ფილოსოფია წარმოადგენს იმ თეორიულ დასაყრდენს, რომელზედაც აღმოცენდა ფილოსოფიის ახალი დარგი და რომელიც მეცნიერულად ხსნის ადამიანის რაობას. რელიგიური ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის არსი და საერთოდ ის ფაქტი, რომ დიდი ხნის ისტორია აქვს ღმერთის არსებობის ე. წ. ანთროპოლოგიურ დასაბუთებას, ცხადყოფს იმას, რომ ერთ-ერთი ძირითადი საყრდენი ყოველი სახის თეოლოგიისა არის ადამიანი, ადამიანში გამოვლენილი ნიშანთეიანებები. მეცნიერების წინსვლისა და განვითარების კვალობაზე რელიგიის პოზიციები ბუნების ახსნის სფეროში მნიშვნელოვნად შეტუსტდა, ამის შედეგად თეოლოგიის აქცენტი გადატანილი იქნა ადამიანზე. უნდა აღინიშნოს, რომ სანამ ადამიანის ნიშნების მეცნიერული ახსნა არ მოგვიპოვებია, სანამ არ შეიქმნება სრულყოფილი ადამიანის ფილოსოფია, მანამ რელიგიურ თვალსაზრისს ყოველთვის ექნება ფსიქოლოგიური საფუძველი მაინც იმის მტკიცებისა,

რომ ადამიანის საიდუმლოების გასახსნელად მოეწყდეთ დედამიწას და მიემართოთ ზებუნებრივ ძალებს.

რამდენადაც თეიზმი ადამიანის პრობლემას თავისი მიზნებისათვის იყენებს, საჭიროა, აქ. ადამიანის ფილოსოფიური გააზრების საქმეში, მმართველ და წამყვან მდგომარეობას: მივაღწიოთ — ადამიანი „წავართვათ“ ღმერთს და ამით თეოლოგიას ყველაზე საიმედო უბანი ჩამოვაშოროთ. ამას დიდი მნიშვნელობა ექნება, აგრეთვე, მეცნიერული ათეიზმის განვითარებისათვის. ადამიანში ბევრი რამ არის ჭერჭერობით „დამალული“, ხოლო ზოგი გამოვლენილი ნიშან-თვისებაც კი გაუგებარ შთაბეჭდილებას ტოვებს. ამ შემაჯავებელში ხშირად თავის უფლებას ახორციელებს თეოლოგია. ადამიანის მკვლევარმა ათეისტმა ფილოსოფოსმა „საქმით“ უნდა აჩვენოს, რომ ფილოსოფიურ მეცნიერებას შეუძლია დაეუფლოს ადამიანს, თავის საკვლევ ობიექტად გაიხადოს იგი და ახსნას ადამიანი. ამით განხორციელდება შემეცნებლის შემეცნება, ადამიანის პოზიტიური წვდომა.

ადამიანი თავისებური არსებულთა სხვა არსებულთა შორის, ამიტომ მისი შემეცნებისათვის სპეციფიკური მეთოდების მომარჩევაა საჭირო: ეგზისტენციალიზმისა და რელიგიური ანთროპოლოგიის წარმომადგენლებმა ადამიანის ისეთ თავისებურებებზე მიანიშნეს, რომელთა შემეცნება ვერ ხერხდება ტრადიციული, კერძოდ ბუნებისმეტყველებაში დამკვიდრებული დედუქციურ-ინდუქციური მეთოდების საშუალებით. ამაში მათ შეიძლება დავეთანხმოთ, მაგრამ ამ მოაზროვნეთა შეზღუდულობა იმაშია, რომ ისინი ადამიანს ირაციონალურ არსებად, მისტიკური სინამდვილის განუყოფელ ნაწილად თვლიან, რითაც აუქმებენ ადამიანის პრინციპული შემეცნებადობის და მაშასადამე, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შესაძლებლობის იდეასაც. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, როგორც ადამიანის რაობის დამდგენი ფილოსოფიური დისციპლინა, მაშინ მოიპოვებს არსებობის უფლებას, თუ დადგინდა, რომ ადამიანის არსი შემეცნებადი სიდიდეა. ეს პრობლემა კი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საფუძვლების გნოსეოლოგიური და მეთოდოლოგიური კვლევის გზით უნდა გადაწყდეს. ადამიანის კვლევის მოცემულ ეტაპზე, ჩვენ მხოლოდ სქემატურად შეგვიძლია მივანიშნოთ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის წინაშე წამოჭრილი ამოცანის სპეციფიკაზე. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის წინაშე დასმული ამოცანა ორ მომენტს გულისხმობს: ერთი მხრივ, იმ ზოგადი რაობის შემეცნებას, რაც ერთია ადამიანში, რაც თითოეულ

ადამიანს ხდის ადამიანად, ხოლო, მეორე. მხრივ, ისეთი მეთოდების გამოყენებას, რომლებიც საშუალებას მოგვცემენ რაციონალურად გავიგოთ (რაციონალურში აქ მხოლოდ განსჯითი არ იგულისხმება, არამედ შემეცნების ინტუიციური და ემოციონალური ძალებიც. ეს უკანასკნელი თავისებურ ლოგიკას ემორჩილებიან და კი არ გამოირიცხავენ აზროვნებას. არამედ ამდიდრებენ და ხელს უწყობენ მის სრულყოფილ ფუნქციონირებას) თითოეული კონკრეტული პიროვნების თავისებურება. მისი ადგილი და ფუნქცია უფრო მრავლისმომცველ მთელში, კულტურულ-ისტორიულ გარემოში. ამავე დროს, შევიმეცნოთ პიროვნების ინდივიდუალობა იმ თვალსაზრისითაც და იმდენად, რამდენადაც ცალკეული პიროვნების ინდივიდუალობის კვლევა მიანიშნებს და ემსახურება ადამიანის ზოგადი არსის დადგენას. ამ ამოცანის განსახორციელებლად, როგორც ცნობილია, მარქსისტული ადამიანთმცოდნეობა წარმატებით იყენებს დიალექტიკური ანალიზის, გაგების და სხვა მეთოდებს, რომელთა გამოყენება საშუალებას იძლევა დავადგინოთ ადამიანის არსი, მისი მიმართება საზოგადოებასთან, პიროვნების ღირებულება და მისი ადგილი უნივერსუმში.

რელიგიური ანთროპოლოგიის წარმომადგენელთა ნააზრევის კრიტიკული განხილვის პროცესში ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგიერთ შემთხვევაში მათ სწორედ მიანიშნეს და დეტალურად აღწერეს ადაზიანისათვის დამახასიათებელი მთელი რიგი სპეციფიკური ნიშნები და ამით გარკვეული პოზიტიური წვლილი შეიტანეს ანთროპოლოგიური კვლევის საქმეში. მაგრამ ხაზი უნდა გაესვას იმასაც, რომ რაიმე ფენომენის სწორი აღწერა სრულიადაც არ ნიშნავს ამავე ფენომენის ჰუმარიტ ახსნას. ამ მხრივ კი, რელიგიური ანთროპოლოგთა მტკიცება ყოველგვარ მეცნიერულ საფუძველს არის მოკლებული და მარქსისტული ადამიანთმცოდნეობისათვის სრულიად მიუღებელია. ასე მაგალითად, შეიძლება გავიზიაროთ დებულება ადამიანის ბუნების უნივერსალურობის, როგორც მ. შელერი იტყოდა, ადამიანის „სამყაროსადმი ღიაობის“ შესახებ, მაგრამ ამ ფენომენების ახსნა, მათი გენეზისის დახასიათება, რომელიც რელიგიურ ანთროპოლოგიაში (კერძოდ, ვ. სოლოვიოვთან, ს. ბულგაკოვთან) ზებუნებრივ, ღვთაებრივ ძალებს უკავშირდება, თვითონ გენეზისის იდეის რაციონალური გაგების გაუქმებას მოასწავებს. ასევე რაციონალურია გონითი სინამდვილის გადამწყვეტ მნიშვნელობაზე მითითება ადამიანსა და ცხოველს შორის განსხვავების დადგენის საქმეში. მაგრამ, რა თქმა უნდა, ადამიანისა და

ცხოველის რადიკალური დაპირისპირების იდეა, რაც ასე დამახასიათებელია ზოგიერთი რელიგიური ანთროპოლოგისათვის, ჭეშმარიტებისაგან მეტად შორს არის. ადამიანი არა მარტო გონით—სოციალური. არამედ ბუნებრივი არსებაცაა. შრომითი საქმიანობის გენეზისის პროცესში ხდება ადამიანის გამოყოფა ცხოველთა სამყაროსაგან, წარმოებს მისი სპეციფიკურ-ადამიანური თვისებების ჩამოყალიბება. მარქსიზმის კლასიკოსებმა დაასაბუთეს, რომ ადამიანისა და ცხოველის არსობრივი განსხვავება არ გამორიცხავს გენეტიკურ კავშირს მათ შორის, ასევე, ადამიანის დაპირისპირება ბუნების მიმართ, ბუნების ძალების გარდაქმნა და ადამიანის ინტერესების სანსახურში ჩაყენება, სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ თითქოს, ადამიანი ზებუნებრივი, ბუნებისაგან დამოუკიდებელი, მის გარეშე მდგომი არსება იყოს. ადამიანი თავისი ყოფიერების უღრმესი ძირებით ბუნებაშია დაფუძნებული, იგი ბუნების შვილია, მთელ მისი გარდამქმნელი და შექმნელობითი მოღვაწეობა ბუნების შიგნით მიმდინარეობს. ადამიანის არსებითი უპირატესობა ცხოველის მიმართ ამ მხრივ მხოლოდ ისაა, რომ იგი ბუნების შემეცნების საფუძველზე ისე გარდაქმნის მას, რათა ბუნება მის ფუნდამენტურ ინტერესებს ემსახუროს.

ადამიანის სპეციფიკის ნათელსაყოფად, მისი რაობისა და გენეზისის შესამეცნებლად ღვთაების ცნების შემოტანას ადამიანის ფილოსოფიურ კვლევაში ზიანისა და გაუგებრობის მეტი არაფერი მოაქვს. ის, თუ რა მდგომარეობაშია მოქცეული ადამიანი, ე.წ. რელიგიური გაუცხოების დროს საფუძვლიანად დაასაბუთეს ლ. ფოიერბახმა და კ. მარქსმა. მიზნად დაისახო ადამიანის განთავისუფლება და ამასთანავე იგი ღმერთს დაუმორჩილო — შეუსაბამობას შეიცავს.

ადამიანის თეოლოგიურ-ანთროპოლოგიური გაგება შეუძლებელს ხდის მის თავისთავად არსებობას, ართმევს მას თვითმყოფად საზრისსა და ღირებულებას, ამავე დროს, იგი აღქმებს ჭეშმარიტი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის აგების შესაძლებლობასაც, რადგან ფილოსოფიური ანთროპოლოგია მხოლოდ მაშინ იქნება შესაძლებელი, თუ არსებობს ღმერთისაგან განსხვავებული—სპეციფიკურ-ადამიანური და თუ ეს სპეციფიკურობა თან სდევს ადამიანს მთელი თავისი ყოფიერების გასწვრივ, თუ ადამიანის არსის წვდომა არ მოითხოვს ადამიანისა და ადამიანური სამყაროს გარეთ, ზებუნებრივ, მისტიკურ სინამდვილეში განსვლას — თუ „თვითონ ადამიანია ადამიანის საფუძველი“ (მარქსი).

როგორც აღნიშნეთ, ადამიანის ქეშმარიტი განთავისუფლებისა და მისი ნაბდვილი სურათის შექმნისათვის აუცილებელია თეოლოგიისაგან თავის დაღწევა. ის გარემოება, რომელიც ფილოსოფიას თეოლოგიის შესახურად ხდიდა და რომლის წინააღმდეგაც ყოველთვის იბრძოდა მატერიალისტური ფილოსოფია, არ უნდა განმეორდეს. ადამიანის ქეშმარიტი ფილოსოფია უნდა იყოს ისეთი კონცეფცია, რომელიც ადამიანის გასაგებად ღმერთს არ დაისაჭიროებს; რომელიც ინდივიდუალიზმის, ღმერთთან ან არარასთან ადამიანის მიმართების საპირისპიროდ ადამიანს განიხილავს, როგორც სოციალურ არსებას, რომელიც ყალიბდება საზოგადოებასთან მიმართებით და რომლის არსიც არის „საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთობლიობა“¹. ამ განსაზღვრებაში ორი მომენტი იგულისხმება: უპირველეს ყოვლისა, თითოეულ კონკრეტულ ინდივიდუალში ადამიანის არსი რეალიზებულია იმდენად, რამდენადაც ეს ინდივიდუალში, საზოგადოებრივი მიმართებების სისტემაშია ჩართული. გარდა ამისა, რადგან საზოგადოებრივი მიმართებანი ადამიანის აქტიური მოღვაწეობის საფუძველზე ცვლილებას განიცდიან, ამიტომ შესაბამის ცვლილებას განიცდის ადამიანის არსის რეალიზაციის კონკრეტული ფორმა. მაშასადამე, ადამიანის არსის დადგენისას, არსებითი როლი ენიჭება არა მარტო იმ ზოგადი ნიშნის მითითებას, რომელიც იგივეობრივია ყველა ადამიანისათვის და ახასიათებს ადამიანს როგორც ადამიანს, არამედ აუცილებელია იმის გარკვევაც, თუ რომელ კონკრეტულ საზოგადოებას და რომელ საზოგადოებრივ კლასს ეკუთვნის აღნიშნული ადამიანი.

სწორედ ამაში გამოიხატება ადამიანის კვლევისადმი კონკრეტულ-ისტორიული მიდგომა, რაც მარქსიზმის სპეციფიკას შეადგენს.

როგორც გამოირკვა, თეოლოგიური ანთროპოლოგია არსობრივად დაკავშირებულია ღმერთის რაობის გარკვევის პრობლემასთან. თეოლოგიური ანთროპოლოგია ადამიანის თემორფისტულ ცნებას გვაწვდის. ღმერთმა უნდა აგვიხსნას ადამიანის რაობა. მაშასადამე. იმისათვის, რომ გავიგოთ, თუ რა არის ადამიანი, ღმერთს უნდა მივმართოთ, უნდა შევმეცნებულ იქნას ღმერთის იდეა.

¹ კ. მარქსი, ფ. ენგელსი. ჩრეული ნაწერები, ტ. 11, თბილისი, 1950, გვ. 486.

ზემოაღნიშნულ პოსტულატს ცოდნის კვალიფიკაცია მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება მიენიჭოს, თუ შემეცნებაში ფიქსირებულია განმსაზღვრელი ტერმინის შინაარსი და თუ ამ შინაარსის მიღების გზა აკმაყოფილებს შემეცნების არსებით პირობებს. მაგრამ, როგორც ირკვევა, ზემოთ განხილული მოაზროვნეები ღმერთის არსებობის რაციონალური დასაბუთების კატეგორიული წინააღმდეგი არიან. ღმერთის იდეა, ადამიანს, მათი თვალსაზრისით, რელიგიურ ცდაზე, რელიგიურ განცდებზე რეფლექსიის შედეგად უყალიბდება. მაგრამ რადგან სხვადასხვა ადამიანებს და სხვადასხვა ეპოქის წარმომადგენლებს განსხვავებული რელიგიური ცდა, განცდები ჰქონდათ, განსხვავებული იყო ამ ცდის საფუძველზე შემუშავებული ღმერთის იდეაც, ამიტომ კანონიერად წამოიჭრება ასეთი კითხვა: თუ ღმერთის რომელი იდეა (წარმართული, ბუდისტური, ქრისტიანული) და ქრისტიანობაში რომელი: კათოლიკური, პროტესტანტული, მართლმადიდებლური შეიძლება მივიჩნიოთ ღმერთის შესახებ ქრეშმარიტ ცოდნად და, შესაბამისად, რომელი იდეა აგვიჩხნის ადამიანს?

თეოლოგიურ ანთროპოლოგიაში ღმერთთან მიმართებაში გაიგება როგორც ადამიანის იდეა, მისი რაობა, ასევე, აქედან გამომდინარე ადამიანის ზნეობრივი იდეალი, ის ნიშუში, რომლის განხორციელებაც თითოეული ადამიანის პიროვნებამდე ამალღების გარანტიას იძლევა. ზნეობის დაფუძნება რელიგიაზე გადაულახავ სიძნელეს აწყდება: არ ჩანს, თუ როგორ უნდა სწვდეს ადამიანი თავის იდეას, როგორ უნდა იცნოს მან იგი. როგორია ის კრიტიკრიუმი, რომლის მიხედვითაც ადამიანი არჩეული ზნეობრივი შესაძლებლობის გარკვეულ სიმრავლეში თავისი იდეის რეალიზაციას დაინახავს. მარტო იმის თქმა, რომ ადამიანმა თავის თავში უნდა გაიგონოს ღმერთის ხმა და მიჰყვეს მას, საკმარისი არ არის, რადგან ეს ხმა შეიძლება ეშმაკის ძახილი აღმოჩნდეს. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ღვთის ხმა, როგორც აღვნიშნეთ, სხვადასხვა შინაარსობრივ დახასიათებას იღებდა სხვადასხვა რელიგიებში, სხვადასხვა ეპოქებში და სხვადასხვა ადამიანებში, მაშინ ზნეობრივი ვოლუნტარიზმის დაძლევა გაჭირდება.

განხილულ მოაზროვნეთა მიზანია, ძირითადად ქრისტიანული რელიგიის შეხედულებების ფილოსოფიური გამართლება, ამიტომ, ცხადია, ისინი ქრისტიანობას თვლიან ღმერთის შესახებ ყველაზე მაღალი რანგის ცოდნის მფლობელად. მართალია, ყველა რელიგია, მათი აზრით, ღმერთის ამა თუ იმ მომენტის გამოცხადებას

წარმოდგენს, მაგრამ მხოლოდ ქრისტიანულ რელიგიაში განხორციელდა ღმერთის სრული და საბოლოო გამოცხადება. როგორც ზემოაღნიშნულ მოაზროვნეთა თვალსაზრისების განხილვამ გვიჩვენა, ადამიანის შესახებ მოპოვებული ცოდნის ქეშმარიტების უმაღლეს კრიტერიუმად, მათთან, საბოლოო ჯამში, ღვთაებრივი გამოცხადება და რელიგიური რწმენა გვევლინება. მაშასადამე, მათ მიერ შემქმნაველებული ანთროპოლოგიური კონცეფცია ეყრდნობა რელიგიური გამოცხადების გზით მიღებულ ქეშმარიტებებს, ე. ი. ისეთ დებულებებს, რომლებიც გარდა იმისა, რომ დოგმატურად არიან მიღებული და ამით ზღუდავენ ანთროპოლოგიური კვლევის თავისუფლებას, ამავე დროს, აშკარა წინააღმდეგობებით და ლოგიკური შეუსაბამებლობით ხასიათდებიან, რასაც თვითონ ისინიც არ უარყოფენ. მაგრამ, როგორც თვითონ თეოლოგები აღნიშნავენ, ქრისტიანულ გამოცხადებაში ხომ სწორედ ის არის ფიქსირებული, რასაც ადამიანის გონება ვერ სწვდება, რაც გონებისათვის გაუგებარი და დაუსაბუთებელია, რაც მხოლოდ რწმენის ობიექტი შეიძლება იყოს. ზემოაღნიშნულის გამო, შეუძლებელი ჩანს, გონებამ ანთროპოლოგიური კვლევის პროცესში, გონებისათვის წინააღმდეგობრივი, გაუგებარი და დაუსაბუთებელი პრინციპები გამოიყენოს. როგორ უნდა აგვიხსნას ადამიანის რაობა იმან, რისი შემეცნებაც შეუძლებელია გონებისათვის, რაც თვითონ ახსნასა და გაგებას ვერ ეგუება?

რელიგიური ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ზოგიერთი წარმომადგენლის (მაგ. მარსელის, შესტოვის, ბერდიაევის) ბევრ დებულებას ვერ მიიღებს ტრადიციული თეოლოგიაც კი. მათი შრომების კითხვისას ზოგჯერ გვჩნება შთაბეჭდილება, რომ ისინი არიან „პრაგმატიკი“ თეოლოგები: ღმერთი, შეიძლება, არც არსებობდეს, მაგრამ საკիրთა მისი რწმენა. ხედავენ რა ბურჟუაზიული საზოგადოების ადამიანის ღრმა კრიზისს, ისინი თანაუგრძნობენ ადამიანს. უნდათ გადაარჩინონ იგი, მაგრამ რადგანაც სხვა გზა ვერ მოუხანავთ და, ამავე დროს, არაფერს ამბობენ არსებული საზოგადოებრივი წყობილების შეცვლაზე, ისღა დარჩენიათ. რომ მიმართონ ღმერთს, რომელიც, მათი აზრით, ერთადერთი საშუალებაა დასალუბავად განწირული ადამიანის გადასარჩენად.

თეოლოგიური ანთროპოლოგიის მიერ ათეისტური ეგზისტენციალიზმისა და ანთროპოლოგიის კრიტიკა, რაციონალურ მომენტებს შეიცავს, მაგრამ შეცდომაა ის, როცა ამ მიმდინარეობის წარმომადგენლები გამოსავალს ხედავენ არა ინდივიდუალიზმის

დაძლევაში და ადამიანის ჰარმონიული განვითარებისათვის შესაბამისი პირობების დამკვიდრებაში ბურჟუაზიული საზოგადოებას რევოლუციური გარდაქმნის საფუძველზე, არამედ ადამიანის დაბრუნებაში ქრისტიანობასთან და ნორმატულ ღირებულებათა რელიგიურ დასაბუთებაში. მიუხედავად მათი ცდისა, დაძლონ ათეისტური ეგზისტენციალიზმის პესიმიზმი, ისინი ვერ წყვეტენ ამ ამოცანას. ჩვენს წინაშეა, შენიღბული სახით, მოძღვრება ადამიანის უიმედობისა და სასოწარკვეთილების შესახებ.

თეოლოგიური ანთროპოლოგიის ზოგიერთი წარმომადგენლის (მაგ., დოსტოევსკის, შოენისის, განსაკუთრებით კი სოლოვიოვის, ბულგაკოვისა და ბერდიაევის) ნაზრევში ადამიანის სიკვდილის პრობლემა ქრისტიანული ესქატოლოგიზმის პოზიციებიდან განიხილება. ისინი ბევრს წერენ სიკვდილის მნიშვნელობაზე. სიკვდილის გაცნობიერება, მისი საზრისის გაგება, მათი აზრით, არის აუცილებელი პირობა იმისა, რათა სიკვდილი განიდევნოს სამყაროდან. ესაა კაცობრიობის უმაღლესი ამოცანა. სამყარო სიკვდილის გარეშე თავისუფალი იქნება ყოველგვარი ტრაგედიისაგან. ზოგიერთი ზემოთ დასახელებული მოაზროვნის ფილოსოფიაში ნაცადია ასეთი სამყაროს სურათის დახატვა. თუ ამ სურათს დავაკვირდებით, დავინახავთ, რომ ადამიანისათვის ასეთი სამყარო შეიძლება უღრღესი ტრაგედიის წყარო გახდეს.

სამყაროს და ისტორიის დასასრული ნიშნავს დროის დასასრულს მხოლოდ იქ, სადაც არ არის დრო, არ არის სიკვდილი. ისტორიის დასასრული არის თითოეული ადამიანის მიერ თავისი მარადიული პირველსახის რეალიზაცია, კაცობრიობის სრულყოფილი შექრთება დემკრთთან. სინამდვილის ამ სურათში ადამიანის უკვდავება შეიძლება გავიგოთ როგორც მისტეკური ქვრეტა ღვთაებრივი შინაარსის სისრულისა — ადამიანს მარადიულად საქმე ექნება უცვლელ, ერთსა და იმავე სინამდვილესთან.

ადამიანის შემოქმედების იდეას პრინციპულად ეწინააღმდეგება ყოველი ფორმის ესქატოლოგიზმი. სრულიად მოუაზრებადია. თუ როგორ არის შესაძლებელი შემოქმედება ისეთ სამყაროში, რომელიც მოკლებულია ინერტულ მხარეს, როგორც შემოქმედების მასალას. რომელიც წინააღმდეგობას უწევს შემოქმედებით აქტს და უნდა გაფორმდეს მისი საშუალებით. ადამიანის შემოქმედებითი ბუნების სიკვდილი უფრო აუტანელია ვიდრე მისი ფიზიკური ბუნებისა. ადამიანი — შემოქმედი — კვდება როგორც მაშინ, როდესაც მისი ინტენცია სამარადილად გაიყინება სასრულო შინაარს-

ზე, ასევე მაშინაც, როდესაც იგი უსასრულო შინაარსის უძრავ მკვერტელად გადაიქცევა.

ის ფაქტი, რომ ზემოაღნიშნული მოაზროვნეები ადამიანის და ისტორიის საზრისს მათ მიღმა ეძიებენ, მაჩვენებელია იმისა, რომ მათ აქვთ საქმე გაუცხოებულ ადამიანთან, რომელიც უშაღლეს ტკობას თავის შემოქმედებით მიღვაწეობაში კი არ პოულობს, არამედ გარედან ელის, რომ მას როდესაც და სადღაც მოველინება მარადიული ნეტარება.

როგორც აღინიშნა, ვ. სოლოვიოვის, ს. ბულგაკოვის და „ყოველადმთლიანობის ფილოსოფიის“ სხვა წარმომადგენელთა ნააზრევში ნაცადია ქრისტიანული ესქატოლოგიის ფარგლებში ისტორიის საზრისის დაფუძნება, მაგრამ ეს ვერ ხერხდება, რადგან ესქატოლოგიური საზრისის განხორციელება. ფაქტიურად, წარმომადგენს ისტორიის უსაზრისობის მტკიცებას. ისტორიას, როგორც ასეთს, არ გააჩნია თავის თავში საზრისი და რათა ეს უკანასკნელი განხორციელებულიყო, საჭირო შეიქნა ისტორიის დასრულება. წინააღმდეგ ყოველგვარი ესქატოლოგიისა, მარქსიზმი არ ცნობს კაცობრიობის ისტორიის არავითარ საბოლოო მიზანს, ამავე დროს, მარქსიზმი არ უარყოფს ისტორიის საზრისს და ასეთად მიაჩნია ის, რაც ისტორიაში ხორციელდება. მიზნები გააჩნიათ მოქმედ ადამიანებს, რომლებიც ქმნიან ისტორიას და არა თვითონ ისტორიას. როგორც ცნობილია, კ. მარქსის ისტორიის ჰიპოსტაზირების, ადამიანებისაგან დამოუკიდებელი ტელეოლოგიურ არსებად მისი წარმოდგენის წინააღმდეგი იყო². კომუნისმი ისტორიის საბოლოო მიზანი კი არ არის, არამედ ერთ-ერთი კონკრეტულ-ისტორიული ფორმაცია ისტორიის უსასრულო გზაზე. ამ ეტაპზე სრულდება კლასობრივი საზოგადოების ისტორია და ქრება ყველა ის პირობა, რომელიც აფერხებდა ადამიანის ქვეშაობრივად ადამიანური არსის რეალიზაციის პროცესს.

კომუნისმის ასეთი დახასიათება სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ თითქოს მხოლოდ კომუნისმის პირობებში ხორციელდებოდა ისტორიის საზრისი და სხვა საზოგადოებრივი ფორმაციები საზრისის სრულიად მოკლებული იყვნენ. კომუნისმი ისტორიის საზრისის სრულყოფილი რეალიზაციის საშუალებას იძლევა, თუმცა სხვა ფორმაციებიც იგივე საზრისის ნაწილობრივი რეალიზაციის პირობებს ქმნიდნენ. თითოეულ ეპოქაში ადამიანთა მატერია-

² იხ. К. Маркс и Ф. Энгельс. Собр. соч., Изд. II. т. 2, с. 86—87.

ლურ და სულიერ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება ხორციელდება მათი მიზანშეწონილი მოღვაწეობის საფუძველზე. იმ უამრავი მიზნებიდან, რომლებსაც ახორციელებენ ადამიანები საზოგადოების განვითარების პროცესში, ისტორიის საზრისის დასადგენად უნდა გამოიყოს ის არსებითი ფენომენი, რომელიც საზოგადოებრივად ღირებულს ხდის ადამიანთა მიზანშეწონილი მოღვაწეობის ზოგიერთ ფორმას. ასეთი ფენომენის დადგენა არსებითად დაკავშირებულია იმ ზოგადფილოსოფიურ კატეგორიასთან, რომლითაც მარქსისტული ფილოსოფია ახასიათებს ადამიანს, მის არსს, დანიშნულებას და ადგილს სამყაროში. მარქსიზმში, როგორც აღინიშნა, ადამიანი მიჩნეულია ბუნების განვითარების უმაღლეს პროდუქტად, რომლის სპეციფიკას შეადგენს შემოქმედებით—გარდამქმნელი, პრაქტიკული მოღვაწეობა. ამ მოღვაწეობის ფორმები საზოგადოებრივ ხასიათს ატარებენ. ისინი, ერთ იმხრივ, ხორციელდებიან ადამიანის მიერ საზოგადოებრივ მიმართებათა ათვისების და გარდაქმნის პროცესში, ხოლო მეორე მხრივ, გულისხმობენ ამ მიმართებათა ერთობლიობას, როგორც განხორციელების ობიექტურ საფუძველს. ადამიანის შემოქმედებით—გარდამქმნელი მოღვაწეობა მრავალმხრივი ფენომენია. ადამიანის არსობრივი ძალების და შესაძლებლობების რეალიზაცია სწორედ ამ ფენომენის განვითარების პროცესში წარმოებს. კაცობრიობის ისტორიის საზრისის უნდა გაგებულ იქნას არა როგორც პროგრესი მხოლოდ თავისუფლების ცნობიერებაში (ჰეგელი), არამედ როგორც პროგრესი თავისუფლების რეალურ განხორციელებაში, რაც გამოიხატება ბუნებაში, საზოგადოებაში და თვითონ ადამიანში მოქმედი სტიქიური ძალების თანდათანობით შემეცნებაში, მათ გარდაქმნასა და გამოყენებაში ადამიანის არსობრივი ძალების და შესაძლებლობების გაშლა-განვითარების, ადამიანის მიერ კულტურის უმაღლესი ღირებულებების განხორციელების მიზნით. ეს პროცესი წინააღმდეგობრივი ბუნებისაა. ანტაგონისტურ ფორმაციებში, ადამიანის მიერ ბუნების სტიქიური ძალების დამორჩილებას პარალელურად, წარმოებდა თვითონ ადამიანის დამორჩილება საზოგადოებაში მოქმედი სტიქიური ძალებით. ზემოაღნიშნული პროცესის წინააღმდეგობრივი ხასიათი მკლავდებოდა იმაში, რომ ხდებოდა ადამიანის ცალმხრივი განვითარება, მისი არსობრივი ძალებისა და შესაძლებლობების ნაწილობრივი განხორციელება. ადამიანის არსობრივი ძალების განვითარების სპეციფიკა ანტაგონის-

ტურ საზოგადოებაში გამოიხატება იმაშიც, რომ უკვე რეალიზებულ ადამიანის არსობრივი ძალები ხელს უშლიან, თრგუნავენ მათი სხვა მხარეებისა და შესაძლებლობების შემდგომ განხორციელებას. ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებასაც, რომ კომუნისტურ ფორმაციებში, სადაც ადამიანთა ფართო მასები მოკლებული იყვნენ ელემენტარულ საარსებო საშუალებებს, ხოლო საწარმოო ძალთა განვითარების დონე საქმაოდ დაბალი იყო, ადამიანთა ცალმხრივ განვითარებას გამოხატავდა უპირატესი ინტერესი მიმართული ვიტალური მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად, ხოლო სპეციფიკურად ადამიანური, გონით—სოციალური. მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების ინტერესი მნიშვნელოვანწილად ითრგუნებოდა. ერთი სიტყვით, ანტაგონისტურ საზოგადოებრივ ფორმაციებში ადამიანის არსობრივი ძალები და შესაძლებლობები ხორციელდებოდა გაუცხოებული ფორმით.

ადამიანის ბრძოლა თავისუფლებისათვის არსებითად არის დაკავშირებული ცვლილებებთან საზოგადოების ეკონომიურ და სოციალურ სტრუქტურაში. სწორედ პროგრესული, რევოლუციური ცვლილებანი საზოგადოების სოციალ-ეკონომიურ ცხოვრებაში ქმნიან ობიექტურ საფუძვლებს ადამიანის ამაღლებლას თავისუფლების ერთი დონიდან მეორეზე.

როგორც აღვნიშნეთ, კომუნისტური საზოგადოების თავისებურება გამოიხატება იმაში, რომ აქ იქმნება ყველა პირობა ადამიანის არსობრივი ძალების თავისუფალი გაშლა-განვითარებისათვის. კომუნისტურ მოაქვს ისეთი შესაძლებლობები, რომლებიც საშუალებას იძლევიან დაძლეულ იქნეს ადამიანის გაუცხოება, რის საფუძველზეც ადამიანი შეძლებს თავისი ქეშმარიტად ადამიანური ძალებისა და უნარების განვითარება თვითმიზნად გადააქციოს. მაშასადამე, ისტორიის საზრისი, როგორც თავისუფლების თანდათანობითი რეალიზაცია სრულყოფილი ფორმით მხოლოდ კომუნისტურ საზოგადოებაში ხორციელდება. ეს მოსაზრება, როგორც აღვნიშნეთ, არ უნდა გავიგოთ ისე, თითქოს კომუნისტური საზოგადოება ისტორიული ყოფიერების მიღმა იდგეს, თითქოს აქ დაძლეული იყოს ყოველგვარი წინააღმდეგობა და გაუქმებული იყოს ყოველგვარი განვითარება. ასეთი თვალსაზრისი დამახასიათებელია, ერთი მხრივ, რელიგიური ესქატოლოგიზმისათვის, მეორე მხრივ, კი სოციალური უტოპიზმისათვის. ესქატოლოგიური თვალსაზრისისათვის დამახასიათებელია ადამიანის სრულყოფილი ყოფიერების გატანა ისტორიის ტრანსცენდენტურ სფეროში, ხოლო უტოპიუ-

რი თვალსაზრისისათვის ადამიანური ისტორიის რომელიმე მონაკვეთის გაფეტიშება—აბსოლუტიზაცია და შესაბამისად, ამ პერიოდის ადამიანის წინაშე წამოჭრილი წინააღმდეგობების, სიძნელეების სრული ელიმინირება — ადამიანის წარმოდგენა დასრულებულ, სრულყოფილ არსებად.

პროგრესი თავისუფლების რეალიზაციაში, როგორც კაცობრიობის ისტორიის შინაგანი ტენდენცია და საზრისი, ნახულობს თავის კონკრეტულ გამოხატულებას ყოველ ცალკეულ ისტორიულ ეპოქაში. ყოველ ახალ ისტორიულ ეპოქას მოაქვს რაღაც ახალი, უნიკალური შინაარსი, რომელიც ერთი მხრივ, ფუძნდება წინა ეპოქის პროგრესულ მიღწევებზე, ხოლო მეორე მხრივ, ქმნის საფუძველს მომავალი ისტორიული ეპოქებისათვის. ყოველი ისტორიული ეპოქა საზრისს თავის თავში ატარებს, მაგრამ ამ საზრისის გამომჟღავნება წარმოებს სხვა ისტორიულ ეპოქებთან დამაკავშირებელი მიმართების სპეციფიკის დადგენის საფუძველზე. მაშასადამე, თითოეული ისტორიული ეპოქის საზრისის დასადგენად აუცილებელია კონკრეტულ-ისტორიული კვლევა, რომელმაც ლუნდა დაადგინოს, თუ რა წვლილი შეიტანა აღნიშნულმა ეპოქამ თავისუფლების რეალიზაციაში, რა ახალი პროგრესული მომენტებით გაამდიდრა კაცობრიობის ისტორიული განვითარება და რითი აბრკოლებდა მას. თითოეული ისტორიული ეპოქის საზრისის დასადგენად, ჩვენი აზრით, აუცილებელია გაირკვეს კონკრეტულ-ისტორიული მიმართება აღნიშნული ეპოქის საზრისისა, ერთი მხრივ, სხვა ეპოქათა ისტორიული საზრისების მიმართ, ხოლო მეორე მხრივ, მისი მიმართება ზოგადისტორიულ საზრისთან. ასეთი განხილვა შით უფრო აუცილებელია, რადგან ერთი და იგივე ისტორიული ეპოქის, ერთი და იგივე საზოგადოებრივი ფორმაციის საზრისი მისი ყოფიერების სხვადასხვა პონაკვეთზე, სხვადასხვა მიმართებებში განხილული, ზოგ შემთხვევაში შეიძლება მოგვევლინოს, ზოგადისტორიული საზრისის ხელშემწყობ, ხოლო ზოგ შემთხვევაში კი მისი რეალიზაციის შემფერხებელ ფაქტორად. მარქსისტული შეხედულება ისტორიის საზრისზე ეყრდნობა დიალექტიკური უარყოფის კანონს, რომელიც საშუალებას იძლევა ორგანულად დაუფკავშიროთ ერთმანეთს — საზოგადოების შინაგანი განვითარების უზოგადესი ტენდენცია, მოქმედი კაცობრიობის ისტორიის ყველა მონაკვეთზე, და ის ინდივიდუალური, თვითმყობადი შინაარსი, რომელიც თითოეულ ეპოქას, თითოეულ საზოგადოებრივ კლასს, თითოეულ პიროვნებას შეაქვს მსოფლიო ისტორიის საგანძურში.

КРИТИКА РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ КОНЦЕПЦИЙ ЧЕЛОВЕКА

Резюме

В исследовании проблемы человека марксистскому мировоззрению наряду с другими идеалистическими учениями противопоставляются теология и религиозно-идеалистическая философия. Теология и религиозно-идеалистическая философия, которым на фоне достижений современной науки, становится все труднее обосновывать и доказывать существование сверхъестественной действительности, обращаются к человеку, стремясь обнаружить в нем такие свойства и признаки, для объяснения которых можно призвать на помощь сверхъестественные силы.

Определение отношения между богом и человеком всегда было центральной проблемой религиозно-антропологических изысканий. Человек как греховное, несовершенное существо и бог как полнота совершенства — вот две стороны той глубокой пропасти, через которую тщетно пытались перекинуть мост представители различных религиозно-антропологических направлений. Нравственное возвышение человека и обоснование его высокого творческого призвания, как правило, всегда было связано с ослаблением роли «сверхъестественных», стоящих над человеком и чуждых человеку сил, и наоборот, рабское преклонение перед этими силами грозило уничтожением свободы и достоинства человеческой личности.

Характеризуя взаимоотношение философской мысли с историческими формами религиозного сознания (христианство, буддизм, ислам и т. д.), в системе религиозно-философских воззрений можно выделить два направления. Если целью первого направления является философская транскрипция представлений и символов той или иной позитивной религии, то второе направление не преследует непосредственно данную цель.

Современная религиозная философия представляет собой весьма разноцветный феномен: неотомизм, христианский персонализм, экзистенциализм (православный, католический, протестантский) и проч. — вот те основные течения современной религиозно-философской мысли, которые служат одному и тому же делу обоснования и модернизации религии, прибегают к различным, подчас взаимоисключающим средствам. В некоторых из них дана попытка рационального обоснования положений религиозного содержания, тогда как в других на передний план выступает иррационализм и мистика. Иррационализм как основная установка современной религиозной философии раскрывает и абсолютизирует противоразумные аспекты человеческого бытия — слепую страсть, непосредственные, не скованные разумом волевые импульсы, религиозные переживания, мистический экстаз, экзистенциальное озарение и т. д.

Если традиционное религиозно-философское мышление, в значительной мере абстрагируясь от человека, направляло и направляет свои усилия преимущественно на рациональное обоснование объективных религиозных инстанций, то в большей части современных религиозных учений, центральное место в философском анализе уделяется проблеме человека. Посредством интуитивного проникновения в глубины человеческого бытия они пытаются в человеке, в структурах его жизнедеятельности открыть указание на бога и божественную основу мира. Не от абстрактного и отчужденного бога к человеку, а от человека к «живому» богу, таков путь их продвижения.

На путях искания новых средств оправдания веры, современные защитники религий обращаются, как к новейшим представителям иррационалистической философии, так и к тем мыслителям прошлого, творческое наследие которых приходит во все возрастающий резонанс с проблемами современной жизни.

Растущая в буржуазном мире популярность религиозной антропологии требует от философов-марксистов противопоставить ей всесторонне разработанную концепцию человека. Решение этой крайне актуальной задачи облегчается тем, что в творческом наследии классиков марксизма в полной мере даны положения принципиального значения, касающиеся проблемы человека.

Возможность познания сущности человека является существенным условием правомерности существования философской антропологии.

В доводах экзистенциалистов и некоторых представителей религиозной антропологии, указавших на такие при-

знаки человека, познание которых требует использование отличных от применяемых в естествознании индуктивно-дедуктивных методов, содержится доля истины, но объявляя бытие человека иррациональным, мистическим, не подвластным никаким формам разумного постижения, они, фактически аннулируют возможность существования философской антропологии как особой философской науки.

Философско-антропологическое исследование подразумевает привлечение таких методов анализа, которые с одной стороны, познанию общей, родовой сущности человека, с другой стороны, создают возможность понимания индивидуальной специфики человеческой личности, его места и роли в культурно-исторических образованиях. Для решения этой задачи, как известно, марксистское человековедение успешно использует методы диалектического анализа, понимания и т. д. Применение этих методов позволяет определить сущность человека, его роль и место во вселенной.

В процессе критического рассмотрения воззрений представителей религиозной антропологии, нужно отметить, что хотя они верно описали многие характерные черты человека, но религиозно-идеалистические предпосылки философствования не позволяют им научно объяснить их генезис и сущностную взаимосвязь в многослойной структуре человеческой личности.

Так например, можно согласиться с суждением об универсальности человека, об его «открытости миру», как это утверждал М. Шеллер, вместе с тем нужно особенно подчеркнуть, что привлечение для объяснения этого феномена сверхъестественной, божественной действительности упраздняет рациональное понимание самой идеи генезиса. Правильно также указание на наличие духовной жизни, как существенного признака, отличающего человека от животного, но религиозно-антропологическая идея радикальной противоположности, генетической оторванности человека от животного царства, далеко не соответствует научной истине. Человек является не только духовно-социальным, но и природным существом. Классики марксизма убедительно доказали, что существенное различие между человеком и животным, не исключает их генетической связи. Отличающая человека от животного способность противопоставить себя природе, познавая, преобразуя и используя ее силы для удовлетворения своих фундаментальных интересов, стигмодь не указывает на его сверхъестественное происхождение. Своими глубочайшими корнями человек укоренен в бытии природы, вся его познавательная и творчески-преобразовательная деятельность является продолжением, развитием и воспроизведением на выс-

шем уровне тех глубинных тенденций, которые действуют уже на уровне непосредственно-природного бытия.

Многие положения некоторых представителей религиозной антропологии (например: Г. И. Шёпса, Г. Марселя, Л. Шестова, Н. Бердяева) неприемлемы даже для традиционной теологии. При чтении их трудов создается впечатление, что они являются теологами «прагматического» толка: бог может и не существовать, но только вера в него спасет человека. Сочувствуя человеку, и в то же время ничего не говоря о путях прогрессивного преобразования капиталистического общества для его реального освобождения, их творчество по сути дела является философско-религиозной формой «кризисного сознания».

В противовес религиозно-мистическому пониманию человека, как богом определенной вечной духовной сущности, марксизм определяя человеческую сущность, как «совокупность общественных отношений», демонстрирует конкретно-исторический подход к данной проблеме. Вышеуказанное определение, характеризуя общественную природу человеческой деятельности, составляет вместе с тем методологический принцип для конкретно-исторического рассмотрения человеческого бытия. Хотя человек всегда остается общественным существом, но на основе творчески-преобразовательной, практической деятельности людей меняется характер общественных отношений, что, со своей стороны, обуславливает изменение конкретной формы реализации человеческой сущности. Таким образом, для содержательного исследования человеческой сущности, согласно марксизму, необходимо учесть всю полноту конкретно-исторических условий, в которых живет и действует человек.

შ ი ნ ბ ა რ ს ი

შ ე ს ა ვ ა ლ ი	3
თ ა ვ ი პ ი რ ვ ე ლ ი — „ღმერთის სიკვდილის“ საკითხისათვის	9
თ ა ვ ი შ ე ო რ ე — თანამედროვე რელიგიურ — ირაციონალისტური ანთრო- პოლოგია (კირეგორი, შოეპსი, მარსელი, შესტოვი, ზულგაკოვი) . . .	39
დასკვნა	122
Критика религиозно-философских концепций человека. (резюме) .	134

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

რედაქტორი ვ. კაკაბაძე
გამომცემლობის რედაქტორი ელ. ფარქოსაძე
ტექნორედაქტორი ც. ქაშიშვილი
კორექტორი ზ. თარაშვილი

გადაეცა წარმოებას 5.3.1977; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 5.8.1977;
ქალაქის ზომა 60X90¹/₁₆; ქალაქი № 1; ნაბეჭდი თაბახი 8,75;
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 7.55;
უე 01156; ტირაჟი 1200; შეკვეთა № 819;
ფასი 1 მან. 5 კაპ.

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

საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Типография АН Груз. ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19