

ა. გელაშვილი

# ათეიზმის თეორიის საკითხები

სსსრ უმაღლესი და საშუალო სპეციალური განათლების სამინისტროს  
მიერ დამტკიცებულია დამხმარე სახელმძღვანელოდ სტუდენტებისათვის



თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა  
თბილისი—1975

ნაშრომში განხილულია მეცნიერული ათეიზმის ფილოსოფიური საკითხები. იგი გათვალისწინებულია დაძვარე სახელმძღვანელოდ ფილოსოფიის ფაკულტეტის სტუდენტებისათვის.

რედაქტორი ზ. ფ. ო. რ. ა. ქ. ი. შ. ვ. ი. ლ. ი.

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1975

## თ ა ვ ი

### მარქსიზმ-ლენინიზმი რელიგიისა და ათეიზმის არსების შესახებ

#### §1. კომუნისტური პარტიის დამოკიდებულება რელიგიისადმი

ჩვენს ქვეყანაში კომუნისტური მშენებლობის დიადი პროგრამის წარმატებით განხორციელება, კომუნიზმის მატერიალურ-ტექნიკური ბაზის შექმნა, ეკონომიური ძლიერების შემდგომი განმტკიცება უშუალოდ არის დამოკიდებული მშრომელთა შეგნებულობის დონის ამაღლებაზე. რაც უფრო მაღალია საზოგადოების წევრთა შეგნება, მით უფრო სრულად და ფართოდ იზღება მათი შემოქმედებითი აქტივობა კომუნიზმის მატერიალურ-ტექნიკური ბაზის შექმნაში, შრომის კომუნისტური ფორმების და ადამიანთა ახალი ურთიერთობის განვითარებაში და, მაშასადამე, მით უფრო სწრაფად და წარმატებით წყდება კომუნიზმის მშენებლობის ამოცანები. ამიტომაც არის, რომ პარტია კომუნისტური საზოგადოების მშენებლობის პერიოდში დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს იდეოლოგიურ მუშაობას, რომელიც სულ უფრო მძლავრ ფაქტორად გვევლინება.

კომუნისტური თვისებებით, ჩვეულებებითა და მორალით აღჭურვილი ახალი ადამიანის ჩამოყალიბება, ადამიანთა შეგნებაში კაპიტალიზმის გადმონაშთების ლიკვიდაცია თანამედროვეობის ერთ-ერთ მთავარ პრაქტიკულ ამოცანას წარმოადგენს.

კაპიტალიზმის გადმონაშთები, რომელშიც მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია რელიგიურ ცრურწმენებს, ყოველმხრივ უშლიან ხელს ჩვენი საზოგადოების წინსვლას კომუნიზმისაკენ. ამიტომ შემთხვევითი არ არის ის გარემოება, რომ ათეისტური პროპაგანდა ყოველთვის პარტიის იდეოლოგიური მუშაობის ყურადღების ცენტრში იყო.

პარტია იყენებს იდეური ზემოქმედების ყველა საშუალებებს, რათა აღზარდოს ადამიანები მეცნიერულ-მატერიალისტური მსოფლგაგების სულისკვეთებით, დაძლიოს რელიგიური ცრურწმენები, ისე რომ არ დაუშვას მორწმუნეთა გრძნობების შეურაცხყოფა. პარტია მოი-

თხოვს ჩვენგან მოთმინებით განემარტავდეთ რელიგიურ რწმენათა უსაფუძვლობას, რომლებიც წარსულში წარმოიშვა იმ ნიადაგზე, რომ ადამიანები დაბეჩავებულნი იყვნენ ბუნების სტიქიური ძალებით და სოციალური ჩაგვრით, არ იცოდნენ ბუნებრივი და საზოგადოებრივი მოვლენების ქეშმარიტი მიზეზები. რელიგიის წინააღმდეგ იდეოლოგიური ბრძოლა ზერელე ხასიათს კი არ უნდა ატარებდეს, არამედ უნდა ეყრდნობოდეს თანამედროვე მეცნიერების მიღწევებს, რომელიც სულ უფრო სრულად გადაგვიშლის სამყაროს სურათს, ზრდის ადამიანის ბატონობას ბუნებაზე და ადგილს არ ტოვებს რელიგიის ფანტასტიკურ წარმოდგენებისათვის.

კომუნისტური პარტიის ბრძოლა რელიგიის წინააღმდეგ არ ატარებს დროებით, ტაქტიკურ ხასიათს. იგი პრინციპული ხასიათის ბრძოლაა კომუნისმისათვის უცხო იდეოლოგიის წინააღმდეგ. აყალიბებდა რა პარტიის პოზიციას რელიგიის მიმართ, ლენინი ჯერ კიდევ 1905 წ. სტატიაში „სოციალიზმი და რელიგია“ წერდა: „მთელი ჩვენი პროგრამა აგებულია მეცნიერულ და, ამასთანავე, სწორედ მატერიალისტურ მსოფლმხედველობაზე. ამიტომ ჩვენი პროგრამის განმარტება აუცილებლად სარწმუნოებრივი ბურჟუას ქეშმარიტი ისტორიული და ეკონომიური ფესვების განმარტებასაც შეიცავს. ჩვენი პროპაგანდა აუცილებლად ათეიზმის პროპაგანდასაც შეიცავს“<sup>1</sup>.

პარტია ყოველთვის ზელმძღვანელობდა ლენინის ამ მითითებით და თავის დადგენილებებში არაერთგზის მიუთითებია რელიგიის წინააღმდეგ ბრძოლის აქტუალობაზე და აუცილებლობაზე. ასეთ მნიშვნელოვან პარტიულ დოკუმენტს წარმოადგენს: 1944 წლის ცკ-ის დადგენილება „მეცნიერულ-საგანმანათლებლო პროპაგანდის ორგანიზაციის შესახებ“; 1954 წლის 10 ნოემბრის დადგენილება „მოსახლეობაში მეცნიერულ-ათეისტური პროპაგანდის ჩატარებაში შეცდომების შესახებ“; ცკ-ის 1960 წლის 9 იანვრის დადგენილება „თანამედროვე პირობებში პარტიული პროპაგანდის ამოცანების შესახებ“.

ჩიხსნება პარტიის ასეთი შეურიგებელი, მებრძოლი პოზიცია რელიგიის მიმართ? ეს აიხსნება რელიგიის არსებითად მავნე რეაქციული ბუნებით. ყოველგვარი რელიგია ანტაგონისტურ საზოგადოებაში ემსახურებოდა და ემსახურება ექსპლოატატორულ კლასთა ბატონობის დაცვასა და გაშართლებას. ასეთი იყო მისი ძირითადი შინაარსი კლასთა ბრძოლის ისტორიის მთელ მანძილზე.

ექსპლოატატორული კლასები გარდა მატერიალურ დამორგუნველი იარაღისა თავიანთი არსებობის დასაცავად მოხერხებულად იყენებენ იდეოლოგიური ზემოქმედების ყველა საშუალებას, რომელნიც თავის

<sup>1</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., მე-4 გამოც., ტ. 10, გვ. 87.

მხრივ გზას უკაფავენ და კიდევ უფრო აძლიერებენ მატერიალურ ძალთა ზემოქმედებას. იდეოლოგიური ზემოქმედების ასეთ მძლავრ იარაღს ექსპლოატატორთა ხელში წარმოადგენს რელიგია. ყველა და ყოველ მჩაგვრელ კლასს,—აღნიშნავდა ვ. ი. ლენინი,—თავისი ბატონობის დასაცავად სჭირდება ორი სოციალური ფუნქცია: ჭალათის ფუნქცია და ხუცესის ფუნქცია. ჭალათმა უნდა ჩაახშოს ჩაგრულთა პროტესტი და აღშფოთება. ხუცესმა უნდა ანუგეშოს ჩაგრულნი, დაუხატოს მათ კლასობრივი ბატონობის შენარჩუნების დროს გაჭირვებისა და მსხვერპლის შემსუბუქების პერსპექტივები და ამით შეარიგოს ისინი ამ ბატონობასთან. მოაშლევინოს მათი რევოლუციური მოქმედება, შეარიგოს მათი რევოლუციური განწყობილება, გატეხოს მათი რევოლუციური გამბედაობა<sup>1</sup>.

რელიგია გვევლინება „ყველა და ყოველ მჩაგვრელ კლასის“ ბატონობის დამცველად. იგი ერთნაირად ემსახურებოდა როგორც მონათმფლობელური, ისე ბატონყმური წყობილების დაცვას. ასევე ერთგულად იცავს იგი თანამედროვე კაპიტალიზმს. რელიგია მოხერხებულად გამოიყენება მმართველი კლასებისა და მათი სამსახურში მყოფი სამღვდელოების მიერ, რათა მუდმივ ძილსა და ბურჟუსში იყოლიონ ხალხთა მასები. არ მისცენ მათ საშუალება გაერკვნენ საზოგადოებრივი უთანასწორობისა და უსამართლობის რეალურ მიზეზებში და იბრძოლონ მათ წინააღმდეგ.

მიუთითებდა რა რელიგიის რეაქციულობაზე კ. მარქსი წერდა: „რელიგია არის ჩაგრულ ქმნილებათა ამოხვრა, უგულო ქვეყნის სული და გული, ისე როგორც იგი არის სული უსულო მდგომარეობათა, ის ოპიუმია ხალხის. გაუქმება რელიგიისა, როგორც ხალხის ილიუზორული ბედნიერებისა ამ ხალხის ნამდვილი ბედნიერების მოთხოვნაა“<sup>2</sup>. მარქსის ამ გამოთქმას ლენინმა რელიგიის საკითხში მარქსიზმის მსოფლმხედველობის ქვაკუთხედი უწოდა. რელიგია—აღნიშნავდა ლენინი — სულიერი მათრობელასმაგვარი რამაა, რომელშიც კაპიტალის მონები ახრჩობენ თავიანთ ადამიანურ სახეს; რელიგია ხალხის ბანგია. ყველა თანამედროვე რელიგიასა და ეკლესიას, ყველა და ყოველგვარ რელიგიურ ორგანიზაციას მარქსიზმი ყოველთვის განიხილავს, როგორც ბურჟუაზიული რეაქციის ორგანოებს, რომლებიც ექსპლოატაციის დაცვასა და მუშათა კლასის გაბრუებას ემსახურებიან<sup>3</sup>.

ცხადია, ყოველივე ამის გამო კომუნისტურ პარტიას, რომელიც თანმიმდევრულად იბრძვის მუშათა კლასისა და მშრომელთა განთა-

<sup>1</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 21, IV გამოც., გვ. 272.

<sup>2</sup> კ. მარქსი, ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიის კრიტიკისათვის, 1946, გვ. 6.

<sup>3</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., IV გამოც., ტ. 15, გვ. 493.

ვისუფლებსათვის სოციალური ჩაგვრისა და მონობისაგან არ შეუძლია ნეიტრალური პოზიცია ეკავოს რელიგიის მიმართ. კომუნისტურა პარტია რელიგიას კერძო საქმედ თვლის სახელმწიფოს მიმართ და სრულიადაც არა თავისთავის მიმართ, არა მარქსიზმის მიმართ, „სოციალისტური პროლეტარიატის პარტიის მიმართ რელიგია კერძო საქმე არ არის, — აღნიშნავდა ვ. ი. ლენინი, — ჩვენი პარტია მუშათა კლასის განთავისუფლებსათვის შეგნებულ, მოწინავე მებრძოლთა კავშირია. ასეთი კავშირი არ შეიძლება გულგრილად უყურებდეს და არც უნდა უყურებდეს გულგრილად შეუგნებლობას, უმეცრებას ან ბნელეთის მოციქულობას რელიგიურ რწმენათა სახით“<sup>1</sup>.

კომუნიზმი და რელიგია შეუერივებელ წინააღმდეგობაში იმყოფებიან. სწორედ ამის გამო მოითხოვს პარტია რელიგიის წინააღმდეგ მტკიცე, სერიოზულ და მოთმინებით იდეოლოგიურ ბრძოლას. რელიგია პრინციპულად უპირისპირდება კომუნიზმის იდეოლოგიას — მარქსიზმს, ამიტომ, — აღნიშნავდა ლენინი, — მარქსისტი რელიგიის მტერი უნდა იყოს. „ჩვენ უნდა ვებრძოლოთ რელიგიას. ეს მთელი მატერიალიზმისა და, მასთანადამე, მარქსიზმის ანბანია“. ამასთან ერთად, ბრძოლა რელიგიის წინააღმდეგ არ უნდა იფარგლებოდეს პოპულარულ-პროპაგანდისტული ხასიათის მუშაობით. საჭიროა მისი ღრმა მეცნიერულ-ფილოსოფიური კრიტიკა, ვინაიდან საფუძვლიანი ფილოსოფიური დასაბუთების გარეშე უერავითარი მატერიალიზმი ვერ გაუძლებს ბრძოლას ბურჟუაზიულ იდეათა თავდასხმისა და ბურჟუაზიული მსოფლმხედველობის აღდგენის წინააღმდეგ<sup>2</sup>.

### გვ. რელიგია და იდეალიზმი

რელიგიას მარტო როდი უხდება საკუთარი პოზიციების დაცვა. მას ერთგული თანამებრძოლი ჰყავს ფილოსოფიური იდეალიზმის სახით. და მართლაც, მთელი ისტორიის მანძილზე იდეალიზმი რელიგიის ერთგული მოკავშირის და დამცველის როლში გვევლინება. რელიგიისა და იდეალიზმის ამ კავშირს შემთხვევითი ხასიათი კი არა აქვს, არამედ გაპირობებულა იმ საერთო ნიშნებით, რაც მჭიდროდ აახლოებს საზოგადოებრივი ცნობიერების ამ მონათესავე ფორმებს. რა ურთიერთობაა იდეოლოგიის ამ ფორმებს შორის? რა საერთო და განსხვავებულ ნიშანთა მატარებელნი არიან ისინი? რას წარმოადგენენ ისინი?

რელიგია საზოგადოებრივი ცნობიერების გარკვეული ფორმაა, რომელიც წარმოადგენს მითოლოგიური (ანუ რელიგიური წარმოდგენების), ემოციონალური (ანუ ე. წ. „რელიგიური“

<sup>1</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., IV გამოც., ტ. 10, გვ. 86.

<sup>2</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., IV გამოც., ტ. 33, გვ. 270.

გრძნობების) და კულტის (რელიგიურ წეს-ჩვეულებათა ანუ რელიგიურ მოქმედებათა) ელემენტების ერთობლიობას, მათ სისტემას<sup>1</sup>.

როგორც ენგელსი აღნიშნავს, რელიგია იმ გარეგანი ძალების ფანტასტიკური ანარეკლია ადამიანის თავში, რომლებიც ადამიანების ყოველდღიურ არსებობაზე ბატონობენ; ესაა ანარეკლი, რომელშიც მიწიერი ძალები „არამიწიერი“ ფანტასტიკური ძალების სახესღებულნი. ამრიგად, რელიგია დამახინჯებულად, ყალბად ასახავს საზოგადოებრივ ყოფიერებას. მასში დამახინჯებულადაა ასახული არა მარტო ადამიანთა მატერიალური და სულიერი ურთიერთობანი, არამედ მათივე ურთიერთობანი ბუნების საგნებთან და მოვლენებთან. ისტორიის დასაწყისში, — აღნიშნავს ენგელსი, — ამ ფანტასტიკური ასახვის ობიექტები უპირველეს ყოვლისა, ბუნების ძალები იყვნენ, რომლებიც სხვადასხვა ხალხის შემდგომ განვითარებაში მრავალგვარ და მრავალფერად განპიროვნებას პოულობენ. მაგრამ ჩქარა ბუნების ძალების გვერდით მოქმედებას იწყებენ საზოგადოებრივი ძალებიც, რომლებიც ისევე უცხო და თავდაპირველად გამოუცნობი არიან ადამიანისათვის, ისევე უპირისპირდებიან მას, ისეთივე ბუნებრივი აუცილებლობით ბატონობენ მასზე, როგორც თვით ბუნების ძალები.

ვინაიდან რელიგია სინამდვილის დამახინჯებულ ასახვას იძლევა, ამიტომ იგი თავიდან ბოლომდე ანტიმეცნიერულია და სწორედ ამ ანტიმეცნიერულობის გამო არის იგი ჩაყენებული ექსპლოატატორულ კლასთა სამსახურში. ყველა მჩაგვრელი კლასი დაინტერესებულია, რომ მშრომელი მასები გონებრივი სიბნელის ტყვეობაში იყოლიონ, არ ჩასწვდნენ საზოგადოების განვითარების კანონზომიერებას, რომელსაც აუცილებლობით მივყავართ უკლასო, კომუნისტური საზოგადოების აშენებამდე. მასების გონებრივ სიბნელეში ყოფნა უღარესად ხელსაყრელ პირობებს ქმნის მათზე უკეთესად ბატონობისათვის.

ბევრი რამ აახლოებს რელიგიას იდეალიზმთან. რა არის იდეალიზმი? იდეალიზმი, როგორც ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა, რელიგიის მსგავსად საზოგადოებრივი ცნობიერების გარკვეული ფორმაა, კერძოდ ისეთი ფილოსოფიური მიმდინარეობაა, რომლის მიხედვით სულიერია დასაბამი, საფუძველი სინამდვილისა, ხოლო რაც შეეხება მატერიალურს, იგი სულიერი სუბსტანციის გამოვლენაა, მის საფუძველზეა აღმოცენებული. იდეალიზმის ძირითადი პრინციპი — სულის პირველადობის აღიარება — სხვა არაფერია, გარდა რელიგიის ძირითადი პრინციპის თავისებურ ფორმაში გამოვლენისა. ყოველი იდეალიზმი, მიუხედავად მისი კონკრეტულ-ისტორიული ფორმისა, საბოლოო ჯამში წარმოადგენს რელიგიის გაწმენდილ, რაფინირებულ

<sup>1</sup> Г. В. Плеханов, Избр. филос. произв., т 3, М., 1957, стр. 330.

სახეს, რომელიც ყალბმეცნიერულ საფუძველზე ცდილობს დაასაბუ-  
ტოს და გაამართლოს რელიგიური მსოფლმხედველობის ძირითადი  
დებულებები. ასე, მაგ., თუ რელიგიის თვალსაზრისით სული არის  
უკვდავი, სხეულისაგან დამოუკიდებელი რამ, იდეალიზმი ფილოსო-  
ფიის ენაზე ცდილობს დაასაბუტოს, რომ ფსიქიკური არსებობს ფიზი-  
კურისაგან დამოუკიდებლად. ის, რასაც რელიგია იღებს თვით ღმერ-  
თის გამოცხადების სახით, იდეალიზმი ცდილობს დაასაბუტოს ლო-  
გიკური არგუმენტების დახმარებით, რისთვისაც ემყარება ცდის-  
მეცნიერების მონაცემებს. ამდენად, იდეალიზმი ყალბმეცნიერულ  
სამოსელში გვევლინება. რელიგიის მსგავსად, იგი სინამდვილის დამა-  
ხინჯველ ასახვას იძლევა, რის გამოც წარმოადგენს ანტიმეცნიერულ  
ფილოსოფიურ მიმდინარეობას. მისი ანტიმეცნიერული ბუნების გამო  
(რელიგიის მსგავსად), ისტორიის მანძილზე იგი რეაქციული კლასის  
იდეოლოგიად გვევლინებოდა. ასე, მაგ., ძველი საბერძნეთის იდეალიზ-  
მი მონათმფლობელური არისტოკრატიის იდეოლოგიას წარმოადგენდა.  
იდეალიზმის მრავალგვარი სახეობა კაპიტალისტურ საზოგადოებაში  
და თანამედროვე იმპერიალისტურ ქვეყნებში რეაქციული ბურჟუაზიის  
იდეოლოგიურ იარაღს წარმოადგენს.

ყოველგვარი იდეალიზმი ადრე თუ გვიან ღმერთის ცნებადღე მიდის..  
ყოველი იდეალისტი რელიგიის ძირითადი პრინციპებით იკვებება და,  
თავის მხრივ, რელიგიას ამაგრებს, მის თეორიულ საფუძველს წამოად-  
გენს. იდეალისტები არც უარყოფენ მათ ნათესაურ კავშირს რელი-  
გიასთან.

მიუთითებდა რა იდეალიზმის კავშირზე რელიგიასთან, ლენინი  
აღნიშნავდა, რომ იდეალიზმი ხუცობას წარმოადგენს და, გარდა ამისა,  
იგი გზაა ზუცობისაკენ. იდეალიზმი მხოლოდ დახვეწილი, ფაქიზი ფორ-  
მაა ფიდეიზმისა. ფილოსოფოსი იდეალისტები ყოველთვის ცდილობდ-  
ნენ სულ უფრო აბსტრაქტული და ბუნდოვანი სახე მიეცათ ღმერთის  
ცნებისათვის. ამისათვის ისინი ხმარობენ ისეთ გამოთქმებს, როგორიც  
არის: „აბსოლუტური იდეა“, „უნივერსალური სული“, „მსოფლიო-  
ნებისყოფა“ და სხვ., მაგრამ ყველა ეს ტერმინი არსებითად ერთი და  
იგივე ცნების გამომხატველია.

იდეალიზმი ყოველთვის რელიგიასთან იყო დაკავშირებული. მარ-  
თალია, რელიგიური შეხედულებანი წინ უსწრებენ ფილოსოფიას,  
მაგრამ ეს არ ნიშნავს რელიგიის მარადიულობას. საზოგადოების ის-  
ტორიის საწყის პერიოდში რელიგიურ მსოფლმხედველობას ადგილი  
არ ჰქონია. რელიგიურ-ფანტასტიკური შეხედულებანი წარმოიშენ-  
პირველყოფილი საზოგადოების იმ ეტაპზე, როდესაც მატერიალური  
წარმოების განვითარების შედეგად ადამიანებმა მოიპოვეს ელემენ-  
ტარული უნარი განყენებული აზროვნებისა. ფილოსოფიის წარმო-



შობა უფრო გვიანდელ პერიოდს მიეკუთვნება, სახელდობრ იმ პერიოდს, როდესაც პირველყოფილი თემური წყობილება მონათმფლობელურ წყობილებაში გადადიოდა. კლასობრივი საზოგადოების ჩასახვისთან დაკავშირებით იცვლება რელიგიის შინაარსი და ფუნქციები. იგი კლასობრივ ხასიათსღებულობს და გაბატონებული კლასის — მონათმფლობელთა სამსახურშიღდება.

მართალია, რელიგია, როგორც იდეალიზმის მოკავშირე, ისტორიულად წინ უსწრებს მას და ამზადებს ნიადაგს მისი წარმოშობისათვის, მაგრამ წარმოშობის დღიდანვე იდეალიზმი მხარში უდგება რელიგიას, უკუმოქმედებს მასზე და ეხმარება მას სრულყოფასა და განმტკიცებაში. განსაკუთრებით ნათლად წარმოგვიდგება იდეალიზმისა და რელიგიის კავშირი აღმოსავლეთის ხალხთა ფილოსოფიის ისტორიის მაგალითზე, სადაც მრავალი ფილოსოფიური სისტემა ამავე დროს რელიგიურ მსოფლმხედველობასაც წარმოადგენდა, ხოლო ფილოსოფიური სკოლები — რელიგიურ სექტებს. ასე მაგ., ბუდიზმი, რომელიც წარმოიშვა ძველ ინდოეთში VI—V საუკ. ჩვ. წ-მდე წარმოადგენდა რელიგიურ და ამავე დროს იდეალისტურ-ფილოსოფიურ მოძღვრებას. ასევე იყო შერწყმული რელიგიური და ფილოსოფიური ელემენტები კონფუციანელობაში, რომელსაც მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა ძველი ჩინეთის იდეოლოგიურ ცხოვრებაში.

იდეალიზმისა და რელიგიის კავშირი ნათლად მოჩანს აგრეთვე დასავლეთ ევროპის ფილოსოფიის ისტორიაშიც. ასე, მაგ., ანტიური საბერძნეთის პირველ იდეალისტურ ფილოსოფიაში — პითაგორეიზმში შერწყმულია მეცნიერულ-ფილოსოფიური აზროვნების ჩანასახები რელიგიურ-მითოლოგიურ ელემენტებთან. ასევე პლატონის ფილოსოფია, რომელიც იმქვეყნიურ, იდეათა სამყაროს ამქვეყნიურ მატერიალურ სამყაროს საფუძვლად და განმსაზღვრელად მიიჩნევდა, თავისი შინაარსით რელიგიური ხასიათის მატარებელი იყო. სწორედ რელიგიისა და იდეალიზმის მჭიდრო კავშირი ჰქონდა მხედველობაში ლენინს, როდესაც წერდა: თუ „ბუნება წარმოებულა, თავისთავად გასაგებია რომ იგი შეიძლება ისეთი რამის წარმოებული იყოს, რაც უფრო დიდი. მდიდარი, ფართო და ძალოვანია, ვიდრე ბუნება, ისეთი რამის, რაც არსებობს, ვინაიდან ბუნების „წარმოსაშობად“ საჭიროა, რომ რაღაც ბუნების დამოუკიდებლად არსებობდეს. მაშასადამე, არსებობს რაღაც ბუნების გარეშე და, მასთან, ისე, რაც ბუნებას წარმოშობს. ჩვენებურად ამასღღმერთი ჰქვია. იდეალისტი ფილოსოფოსები ყოველთვის ცდილობდნენ შეეცვალათ ეს უკანასკნელი სახელწოდება. უფრო აბსტრაქტული, ბუნდოვანი გაეხადათ იგი...“<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., მე-4 გამოც., ტ. 14, გვ. 287—288.

რელიგიის იდეალიზმთან კავშირზე მეტყველებს მთელი შუა საუკუნე-  
წეობრივი ფილოსოფია. მეტიც, ფილოსოფია მთლიანად რელიგიის  
სამსახურშია ჩაყენებული და მისი მსახურის მოვალეობას ასრულებს.  
შუა საუკუნეების დიდი ფილოსოფოსები (ანსელმ კენტერბერგიელი,  
თომა აკვინელი და სხვები) ამავე დროს ცნობილი თეოლოგებიც იყვნენ.

საერთოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ ფილოსოფიური იდეალიზმი ად-  
რეულ პერიოდში თავისი ფორმით ძალიან ცოტათი განსხვავდებოდა  
რელიგიური მოძღვრებისაგან, ხოლო პირველი იდეალისტები, როგორც  
წესი, ამავე დროს პირველი თეოლოგები და რელიგიურ რწმენათა სის-  
ტემატიზატორებიც იყვნენ. საეკლესიო პირები მუდმივად სარგებ-  
ლობდნენ იდეალისტების მოძღვრებით რელიგიური მსოფლმხედვე-  
ლობის სისტემატიზაციისა, განვითარებისა და ლოგიკური დაფუძ-  
ნებისათვის.

რელიგიისა და იდეალიზმის (როგორც შინაარსით ისე ფორმით)  
კავშირის ამკარა გამოხატულებაა ფილოსოფოსი ეპისკოპოსის სამო-  
ღელში — ბერკლი, რომელიც სუბიექტური იდეალიზმის პოზიციებზე  
ზდგარი, გააფთრებით იცავდა რელიგიის ინტერესებს მატერიალიზმისა  
და ათეიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში.

იდეალიზმის შინაარსობრივი ნათესაობა რელიგიასთან მართებუ-  
ლად აქვთ გაგებული იდეალიზმის წარმომადგენლებს. ასე, მაგ., განი-  
ხილავდა რა ფილოსოფიის დამოკიდებულების საკითხს სხვა სფეროებ-  
თან, ჰეგელი აღნიშნავდა: თანამედროვე ფილოსოფია წარმოიშვა ქრის-  
ტიანობის წიაღში, რის გამოც მას არ შეუძლია ჰქონდეს მსოფლიო  
სულისაგან განსხვავებული შინაარსი. ამრიგად, რელიგია და ფილო-  
სოფია საერთო შინაარსის მქონენი არიან. ისინი მხოლოდ ფორმით  
განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან<sup>1</sup>.

იდეალიზმის კავშირი რელიგიასთან კარგად ჰქონდათ გაცნობიერე-  
ბული არა მხოლოდ იდეალიზმის, არამედ მატერიალიზმის წარმომად-  
გენლებსაც. ასე, მაგ., ლუდვიგ ფოიერბახი ჰეგელის ფილოსოფიას  
განსაზღვრავდა, როგორც თეოლოგიის „უკანასკნელ თავშესაფარს“,  
როგორც „თანმიმდევრულ გონიერ თეოლოგიას“, ხოლო საერთოდ  
იდეალიზმს იგი უწოდებდა „რაციონალიზებულ თეიზმს“. აკრიტიკებ-  
და რა რელიგიასა და იდეალიზმს და მიუთითებდა რა მათ კავშირზე,  
ფოიერბახი მიდიოდა იმ დასკვნამდე, რომ სპეკულატური, იდეალის-  
ტური ფილოსოფია სხვა არა არის რა თუ არა რაციონალურად გადა-  
მუშავებული თეოლოგია. რელიგია არის ზეციური ანუ ფანტასტიკური  
იდეალიზმი, ხოლო იდეალისტური ფილოსოფია — მიწიერი ანუ გო-  
ნების იდეალიზმი. ამიტომ ის, ვინც უარყოფს ერთ მათგანს, უნდა

<sup>1</sup> Гегель, Соч., т. IX, 1932, стр. 76.

უარყოფით მემორი. „თუ თქვენ უარყოფით იდეალიზმს, მაშინ თქვენ უარყოფით ასევე ღმერთსაც! მხოლოდ ღმერთი არის იდეალიზმის მამათავარი“<sup>1</sup> — აღნიშნავდა ფოიერბახი.

მე-19 საუკუნის შუა პერიოდში ბუნებათმეცნიერების მძლავრი განვითარების ზეგავლენით და პროლეტარიატის გამათავისუფლებელი მოძრაობის ზრდის შედეგად იქმნება იდეალიზმის რელიგიისაგან გათიშვის ილუზია. მატერიალიზმის ფართოდ გავრცელებამ, განსაკუთრებით ბუნებათმეცნიერთა შორის, აიძულა რელიგიის დამცველები შენიღბულიყვნენ მეცნიერების მეგობართა სამოსელში.

თანამედროვე ბურჟუაზიის იდეოლოგებს — მახისტებს, პოზიტივისტებსა და სხვ. ემინიათ აშკარად აღიარონ თავი რელიგიის დამცველებად, რის გამოც იძულებული არიან თავიანთი ფილოსოფიური შეხედულებანი გადმოსცენ კიდევ უფრო ბუნდოვანი და შენიღბული სახით. ისინი ერიდებიან, სიტყვა „ღმერთის“ ხმარებას, თავისთავს უწოდებენ ბუნებათმეცნიერებს. ამასთან ერთად აღიარებენ ფილოსოფიის კავშირს ბუნებათმეცნიერებასთან, ხოლო თავიანთ ფილოსოფიას თვლიან „თანამედროვე მეცნიერების ფილოსოფიად“. გაურბიან რა აშკარა ბრძოლას მატერიალიზმის წინააღმდეგ, მახისტები ცდილობენ მიჩქმალონ ფილოსოფიაში ორი ძირითადი ხაზის არსებობა და ბრძოლა; ცდილობენ დაამტკიცონ, რომ მატერიალიზმი და იდეალიზმი წარსული, დრომოკმეული ფილოსოფიის კატეგორიებია, რომ თანამედროვე მეცნიერული ფილოსოფია“ მატერიალიზმზე და იდეალიზმზე მალა დგას.

ფარდა ახლა რა მახისტების, პოზიტივისტების და სხვათა იდეალისტურ-რეაქციულ სახეს, ლენინმა შრომაში „მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი“ გვიჩვენა, რომ მეცნიერებაში არ არსებობს მიმართულება, რომელიც მატერიალიზმზე და იდეალიზმზე მალა იდგეს. ის, ვინც ამ მიმართულებაზე „მალა დგომის“ პრეტენზიას აცხადებს, საბოლოო ჯამში მაინც იდეალიზმის ფარგლებში ტრიალებს. ახალი ფილოსოფია ისევე პარტიულია, — აღნიშნავს ლენინი, — როგორც ორი ათასი წლის წინათ იყო. მეგრძოლ პარტიებად არსებითად მატერიალიზმი და იდეალიზმი რჩება. სწორედ ამიტომაც არის, რომ, მართალია, მახი ბევრს ლაპარაკობს ფილოსოფიის კავშირზე ბუნებათმეცნიერებასთან, მაგრამ სინამდვილეში „ბუნებისმეტყველ მახის ფილოსოფია ისეთივე დამოკიდებულებაში იმყოფება ბუნებისმეტყველებასთან, როგორც ქრისტიანი იუდას ამბორი ქრისტესთან. მახი სწორედ ასევე ბუნებისმეტყველებას ხელში უგდებს ფიდეიზმს და არსებითად ფილოსოფიური იდეალიზმის მხარეზე გადადის“<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Л. Фейербах, Избр. филос. произ., т. I, М., 1955, стр. 159—160.

<sup>2</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., მე-4 გამოც., ტ. 14, გვ. 445.

დაბლოს, რელიგიისა და იდეალიზმის კავშირის აშკარა გამოხატუ-  
ლებას წარმოადგენს ამჟამად კაპიტალისტურ ქვეყნებში ყველაზე  
გავრცელებული ფილოსოფიური მიმართულება — ნეოთომიზმი, რო-  
მელიც კათოლიციზმის ოფიციალურ მსოფლმხედველობადაა გამოც-  
ხადებული. ნეოთომიზმი კათოლიციზმის ერთდოულად ფილოსოფიური  
და თეოლოგიური დოქტრინაა. იგი აშკარად რელიგიური ფილოსოფიაა,  
რომელშიც აღორძინებულია შუა საუკუნეების (კერძოდ თომა აკვინე-  
ლის) სქოლასტიკური მსოფლმხედველობა და მოხერხებულად არის ჩა-  
ყენებული იგი თანამედროვე იმპერიალისტური ბურჟუაზიის სამსა-  
ხურში.

ამრიგად, იდეალიზმი ყოველთვის იყო და არის დაკავშირებული  
რელიგიასთან, ისინი ერთმანეთს ჰგვანან მთავარში — მსოფლმხედვე-  
ლობის ძირითადი საკითხის გადაწყვეტაში. ყოველგვარი რელიგია  
დამყარებულია ზებუნებრივი ძალების რწმენაზე, რომლებიც თითქოს  
მართავენ სამყაროს. არსებითად ამასვე ასწავლის იდეალიზმი, რომ-  
ლის თანახმადაც არამატერიალური, სულიერი ძალა უდევს საფუძვ-  
ლად ყველა საგანს და ქმნის სამყაროს.

რელიგიისა და იდეალიზმის კავშირი სრულიადაც არ ნიშნავს მათ  
აბსოლუტურ იგივეობას. პირიქით, მსგავსებასთან ერთად მათ შორის  
მნიშვნელოვანი სხვაობაც არის. ასე, მაგ., თუ რელიგია ყოველთვის  
მეცნიერების განვითარების ხელის შემშლელის როლში გამოდიოდა,  
იდეალისტური ფილოსოფია ზოგიერთ შემთხვევაში ხელს უწყობდა  
მეცნიერების წინსვლას. როგორც ცნობილია, იდეალიზმმა მნიშვნელო-  
ვანი როლი შეასრულა აზროვნების განვითარების ისტორიაში. ზოგი-  
ერთი იდეალისტური სისტემა კემპარიტების მნიშვნელოვან მარცვ-  
ლებსაც შეიცავდა. მთელი რიგი იდეალისტ-ფილოსოფოსები წინ-  
სწევდნენ სინამდვილის ზოგიერთი მხარის შემეცნებას. დიდი სამსა-  
ხური გაუწია ჰეგელმა რელიგიას, შეჰქმნა იდეალისტურ-რეაქციული  
ფილოსოფიური სისტემა, მაგრამ ამავე დროს დაამუშავა განვითარების  
იდეა, დიალექტიკა, რამაც უდიდესი როლი შეასრულა მარქსიზმის  
ფილოსოფიის ჩამოყალიბებაში. ცნობილია, რომ მარქსამდე დია-  
ლექტიკა ყალიბდებოდა და ვითარდებოდა არა მხოლოდ მატერიალის-  
ტურ თეორიებში, არამედ უმეტესად და ძირითადად იდეალისტურ  
თეორიებში. მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა იდეალიზმმა აგრეთვე  
ფილოსოფიის მოქმედ, პრაქტიკული მხარის განვითარებაში, მიუხედა-  
ვად ამ განვითარების აბსტრაქტული ხასიათისა. ენებოდა რა ძველი  
მატერიალიზმის ნაკლოვან მხარეებს კ. მარქსი წერდა: „მთავარი ნაკ-  
ლი მთელი წინანდელი მატერიალიზმისა, ფოიერბახის ჩათვლით, ისაა,  
რომ იგი საგანს, სინამდვილეს, გრძნობიერებას მხოლოდ ო ბ ი ე ქ ტ ი ს  
ანუ განკვერტილ ფორმაში იხილავს და არა როგორც აღმართა-

ის გრძნობად მოქმედებას, პრაქტიკას. არა სუბიექტურად. ამიტომ მოხდა, რომ მოქმედ მხარეს, წინააღმდეგ მატერიალიზმისა, იდეალიზმი ანვითარებდა, მაგრამ მხოლოდ აბსტრაქტულად, რადგან იდეალიზმი, რასაკვირველია, ნამდვილ, გრძნობად მოქმედებას, როგორც ასეთს, არც იცნობს“<sup>1</sup>.

ცხადია, ყოველივე ამას (რაც იყო თქმული იდეალიზმზე) ვერ ვიტყვივით რელიგიის შესახებ. რელიგია არ წარმოადგენს სინამდვილის შემეცნების ფორმას. იგი ცვლის ცოდნას ზებუნებრივი ძალების პრიმიტიული, ბრმა რწმენით და იძლევა სინამდვილის დამახინჩებულ ახსნას. რელიგიას ძირითადად ფეხი აქვს მოკიდებული ხალხთა ჩამორჩენილ მასებში.

როგორც დავინახეთ, მსგავსებასთან ერთად, რელიგიასა და იდეალიზმს შორის მნიშვნელოვანი სხვაობაც არის. მაშ რა ძალა აკავშირებთ მათ? რით არის გაპირობებული ეს კავშირი? ამ კავშირის ძირითადი მიზეზი რელიგიისა და იდეალიზმის სოციალურ ძირებში უნდა ვეძებოთ. იდეალიზმი გაბატონებული, რეაქციული კლასის იდეოლოგიაა და მის ერთგულ მოკავშირედ იდეოლოგიის ისეთი ფორმა შეიძლება იყოს, რომელიც იგივე სოციალურ ფუნქციას ასრულებს — ე. ი ჩაყენებულია გაბატონებული კლასის სამსახურში. ასეთ ფორმას კი რელიგია წარმოადგენს.

დასასრულს, გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ზოგიერთი მკვლევარი ხედავს რა კავშირს რელიგიასა და იდეალიზმს შორის, მხედველობიდან უშვებს მათ შორის არსებულ სხვაობას და დგება ვულგარულ-მატერიალისტურ მეტაფიზიკურ პოზიციაზე. ამ მკვლევართა მიხედვით, მთელი მეცნიერული ცოდნა ფილოსოფიის სფეროში მიეწერება მხოლოდ ფილოსოფოს-მატერიალისტებს და თუ იდეალისტ-ფილოსოფოსებს ზოგჯერ უხდებათ მეცნიერული რეზულტატების მიღება, ასეთ შემთხვევაში ისინი არაცნობიერად მატერიალიზმის პოზიციებზე დგანან. მათი აზრით, მაგ. ის რაც რეაქციული და ანტიმეცნიერულია ჰეგელის ფილოსოფიაში, მიეკუთვნება ჰეგელს, როგორც იდეალისტს, ხოლო ის, რაც პროგრესული და მეცნიერულია მასში, მიეკუთვნება ჰეგელს. როგორც (არაცნობიერად) მატერიალისტს. ცხადია, ასეთ თვალსაზრისს არაფერი საერთო არა აქვს საკითხის მარქსისტულ-დიალექტიკურ კვლევასთან.

#### გჟ. მადნიარაბა და მატერიალიზმი რელიგიისა და იდეალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში

რელიგიისა და იდეალიზმის საპირისპირო ფორმებს მეცნიერება და მატერიალიზმი წარმოადგენს. ჭეშმარიტი მეცნიერება ყოველთვის

<sup>1</sup> კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩული ნაწერები ორ ტომად, ტ. II, თბ., 1950, გვ. 484.

მატერიალიზმთან იყო დაკავშირებული და მთელი ისტორიის მანძილზე მასთან კავშირში უნდებოდა შეუპოვარი ბრძოლა რელიგიისა და იდეალიზმის წინააღმდეგ. რითაა გაპირობებული ეს კავშირი? რა არის მატერიალიზმი? რა არის მეცნიერება?

იდეალიზმის საპირისპიროდ, მატერიალიზმი ისეთი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობაა, რომლის მიხედვით მატერიალური არის საწყაროს არსება, მისი სუბსტანცია, ხოლო სულიერი მატერიალურის საფუძველზეა აღმოცენებული, მის თავისებურ გამოვლენას წარმოადგენს. მატერიალიზმი ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ერთადერთ სწორ მეცნიერულ გადაწყვეტას იძლევა. ცდილობდა რა მართებულად აეხსნა ობიექტური სინამდვილე და მისი კანონზომიერება, მატერიალისტური მსოფლმხედველობა, როგორც წესი გამოხატავდა საზოგადოების მოწინავე, პროგრესული ძალების ინტერესებს. ასე, მაგ., ძველი ბერძნული მატერიალიზმი იმ დროისათვის პროგრესული კლასის — მონათმფლობელური დემოკრატიის იდეოლოგია იყო. XVII — XVIII საუკუნეებში, როდესაც ბურჟუაზია ჯერ კიდევ ბრძოლას აწარმოებდა ფეოდალიზმის წინააღმდეგ, დაინტერესებული იყო რა საზოგადოებრივი წარმოების, მეცნიერების განვითარებით და ამდენად აღმავალ, პროგრესულ, რევოლუციურ კლასს წარმოადგენდა, მისი გამოჩენილი წარმომადგენლები მატერიალისტურ შეხედულებებს იცავდნენ. მაგრამ შემდგომ, როდესაც ბურჟუაზია (თავისი კლასობრივი ბუნების გამო) იძულებული იყო დაეცვა საკუთარი კლასობრივი ბატონობა პროლეტარიატის წინააღმდეგ ბრძოლაში, მან ზურგი უქცია მატერიალიზმს და მთელი ფრონტით შემოტრიალდა იდეალიზმისა და რელიგიისაკენ. დაბოლოს, თანამედროვე მატერიალიზმი — მარქსისტული ფილოსოფიური მატერიალიზმი წარმოადგენს ერთადერთ, ბოლომდე თანმიმდევარი რევოლუციური კლასის — პროლეტარიატის იდეოლოგიას.

მატერიალიზმი განუყრელად არის დაკავშირებული მეცნიერებასთან. მეცნიერება, როგორც საზოგადოებრივი ცნობიერების გარკვეული ფორმა, წარმოადგენს ცოდნის სისტემას სინამდვილის, კერძოდ ბუნების, საზოგადოების და ცნობიერების მოვლენათა არსებობის, მოძრაობისა და განვითარების კანონების შესახებ. წინააღმდეგ რელიგიისა, რომელსაც საქმე აქვს სინამდვილის დამახინჯებულ ასახვასთან, მეცნიერულ ცოდნას, ემყარება რა პრაქტიკას, უნარი შესწევს მოგვცეს სინამდვილისა და მისი კანონზომიერების ადეკვატური ასახვა. სწრაფვა ობიექტური სინამდვილისა და მისი კანონზომიერების შემეცნებისაკენ ის საერთო პუნქტია, რომელიც მოკავშირეებად ხდის საზოგადოებრივი ცნობიერების ამ ორ მონათესავე ფორმას.

მატერიალიზმი, როგორც ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა

ყოველთვის მეცნიერების განვითარებასთან იყო დაკავშირებული, მასთან მჭიდრო კავშირში ვითარდებოდა. იგი ყოველთვის მეცნიერებათა მიღწევებით საზრდოობდა. იმდენად არსებითი ხასიათისაა კავშირი ცნობიერების ამ ფორმებს შორის, რომ მატერიალიზმი თავის ფორმას იცვლიდა დიდ მეცნიერულ აღმოჩენებთან დაკავშირებით.

ასე, მაგ., ძველი ბერძნული ატომისტური მატერიალიზმი ბერძნული მეცნიერების განვითარების საფუძველზე შეიქმნა. XVII—XVIII საუკუნის მატერიალიზმი ძირითადად კლასიკური მექანიკის განვითარებით იყო განსაზღვრული. მარქსისტული ფილოსოფიური მატერიალიზმის გამომუშავებას ხელი შეუწყო იმ დიდმა აღმოჩენებმა, რომელთაც ადგილი ჰქონდათ ბუნების მეცნიერების განვითარებაში XIX საუკუნეში (უჯრედის აღმოჩენა, ენერჯის გარდაქმნის კანონი, ორგანული ბუნების ევოლუციური თეორია). ამ დიდი აღმოჩენების შედეგად უზარმაზარი ნაბიჯი გადაიდგა წინ ბუნების პროცესების ერთიერთკავშირის შემეცნებისაკენ, რაც მატერიალისტური დიალექტიკის ერთ-ერთ აუცილებელ ნიშანს წარმოადგენს.

მეცნიერებათა ხასიათის, ბუნების შეცვლამ უდიდესი გავლენა იქონია მატერიალიზმზე და მიგვიყვანა მატერიალიზმის ახალი ფორმის — დიალექტიკური მატერიალიზმის წარმოშობამდე. სახელდობრ, თუ ბუნებისმეტყველება XVIII საუკუნის დასასრულამდე უმთავრესად იყო შემგროვებელი მეცნიერება დამთავრებული საგნების შესახებ, XIX საუკუნეში იგი არსებითად მომწესრიგებელ მეცნიერებად იქცა, პროცესების მეცნიერებად, მეცნიერებად ამ საგნების წარმოშობისა, განვითარებისა და იმ ერთიერთკავშირის შესახებ, რომელიც ბუნების ამ პროცესებს ერთ დიდ მთლიანად აერთებს. სწორედ ასეთ მეცნიერებებს წარმოადგენდნენ ფიზიოლოგია, ემბრიოლოგია, გეოლოგია და სხვა, რომელთაც საფუძველი ჩაეყარათ XIX საუკუნეში<sup>1</sup>.

ამრიგად, ბუნებათმეცნიერების განვითარებამ (თეორიულ და სოციალ-ეკონომიურ წინამძღვრებთან ერთად) XIX საუკუნის შუა პერიოდში მოამზადა რეალური პირობები ახალი მსოფლმხედველობის — დიალექტიკური მატერიალიზმის შესაქმნელად, რომელიც წარმოადგენს მოძღვრებას სინამდვილის მოვლენათა განვითარების და ურთიერთკავშირის უზოგადესი კანონებისა და ფორმების შესახებ.

კავშირი მატერიალიზმსა და მეცნიერებას შორის არ ატარებს ცალმხრივ ხასიათს. საზრდოობდა რა მეცნიერებათა მიღწევებით, მატერიალიზმი ისტორიის მანძილზე თავის მხრივ ზემოქმედებდა მეც-

<sup>1</sup> კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები ორ ტომად, ტ. II, გვ. 467—468.

წიერებაზე და ხელს უწყობდა მის განვითარებას. ასე, მაგ., დიალექტიკური მატერიალიზმი, წარმოშობილი XIX საუკუნის ბუნებათმეცნიერების განვითარების ბაზაზე, აიარაღებს ყველა მეცნიერებას აზროვნების სწორი თეორიითა და მეთოდით და ამდენად ხელს უწყობს მათ შემდგომ განვითარებას. ამასთან დაკავშირებით ენგელსი აღნიშნავდა: „... სწორედ დიალექტიკაა დღევანდელი ბუნებისმეცნიერებისათვის აზროვნების უმნიშვნელოვანესი ფორმა, რადგან მხოლოდ დიალექტიკა გვაძლევს ანალოგს და, მაშასადამე, ახსნის მეთოდსაც ბუნებაში მიმდინარე განვითარების პროცესებისათვის, ბუნების საყოველთაო კავშირისათვის და მთლიანად, კვლევის ერთი დარგიდან მეორეში გადასასვლელად“<sup>1</sup>.

ფილოსოფიური აზრის ისტორია უძველესი ხანიდან მოყოლებული დღევანდლამდე მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის ისტორიაა. ამ იდეოლოგიურ ბრძოლაში აისახება ის შინაგანი წინააღმდეგობა, რასაც ადგილი ჰქონდა და აქვს ანტაგონისტურ კლასებად დაყოფილ საზოგადოებაში კლასთა ბრძოლის სახით.

მარქსამდელი ფილოსოფიის განვითარების ძირითადი ეტაპები ამ ბრძოლის ნათელ ილუსტრაციას იძლევა. ასე, მაგ., ჯერ კიდევ ძველ ბერძნულ ფილოსოფიაში წარმოებდა ბრძოლა დემოკრიტეს მატერიალისტურ ხაზსა და პლატონის იდეალისტურ ხაზს შორის. თვით შუა საუკუნეებშიც, როდესაც გაბატონებულ იდეოლოგიას თეოლოგია წარმოადგენდა, მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლა თავისებურ გამოხატულებას პოულობს შუასაუკუნეობრივ ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა — ნომინალიზმისა და რეალიზმის ბრძოლაში.

მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლა განსაკუთრებულ სიმძაფრეს აღწევს XVII—XVIII საუკუნეებში, როდესაც პოლიტიკურ ასპარეზზე გამოდის ახალი რევოლუციური კლასი — ბურჟუაზია. XVIII საუკუნის გამოჩენილი მოაზროვნეები — ჰოლბახი, დიდრო, ჰელვეციუსი და სხვები მ. ბ რ ძ ო ლ მატერიალისტებსა და ათეისტებს წარმოადგენენ. მათ ათეისტურ ნაშრომებს დღესაც არ დაუკარგავთ თავისი მეცნიერული ღირებულება.

XVII—XVIII საუკუნის მოწინავე მატერიალისტური მსოფლმხედველობისა და ათეიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში იყო ჩაბმული ბერკლისა და იუმის სუბიექტური იდეალიზმი. ამკარად ესხმოდა რა თავს მატერიალიზმს, ბერკლი წერდა: „მატერიის ანუ სხეულებრივი სუბსტანციის მოძღვრების საფუძველზე აშენებულ იქნა ყველა უღვთო სისტემა ათეიზმისა და რელიგიის უარყოფისა... ზედმეტია იმაზე ლაპარაკი, თუ რა დიდი მეგობარი იყო ათეისტებისა მატერიალური სუბს-

<sup>1</sup> ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი, ბუნების დიალექტიკა, 1954, გვ. 32.



ტანცია ყოველთვის. ყველა მათი საშინელი სისტემა იმდენად ცხადად, იმდენად აუცილებლად არის დამოკიდებული მატერიალური სუბსტანციისაგან, რომ, რაკი ამ ქვაკუთხედს გამოვაცლით. — მთელი შენობაც აუცილებლად დაინგრევა. ამიტომ ჩვენ არც გვჭირია განსაკუთრებული ყურადღება მივაქციოთ ათეისტთა ცალკე უბადრუკი სექტების უაზრო მოძღვრებებს“<sup>1</sup>.

ამრიგად, ბერკლის კარგად ჰქონდა შეგნებული ის კავშირი, რომელიც არსებობს მატერიალიზმსა და ათეიზმს შორის. მან იცოდა, რომ მატერიალიზმი ათეიზმის თეორიული საფუძველია და ამდენად ბრძოლა მატერიალიზმის წინააღმდეგ ამავე დროს ნიშნავს ათეიზმის წინააღმდეგ ბრძოლასაც.

მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლას ადგილი ჰქონდა მარქსამდელი ფილოსოფიის მნიშვნელოვან ეტაპზე — გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში. ცნობილია ის შეუპოვარი ბრძოლა, რომელსაც აწარმოებდა ლუდვიგ ფოიერბახი იდეალიზმისა და რელიგიის წინააღმდეგ. მისი თავდასხმის ძირითად ობიექტს ჰეგელის იდეალისტური ფილოსოფია წარმოადგენდა, ვინაიდან სწორედ მასში ხედავდა ფოიერბახი თეოლოგიის უკანასკნელ თავშესაფარს.

მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლაში აქტიურად იყო ჩაბმული მეცნიერება და რელიგია. ისევე როგორც მატერიალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა ერთდროულად ნიშნავდა ათეიზმისა და საერთოდ მეცნიერების წინააღმდეგ ბრძოლასაც, ასევე მატერიალიზმის ბრძოლა იდეალიზმის წინააღმდეგ ამავე დროს რელიგიის წინააღმდეგ იყო მიმართული. ასე, მაგ., XVIII საუკუნის ფრანგი მატერიალისტების ბრძოლა იდეალიზმის წინააღმდეგ ძირითადად წარმოადგენდა რელიგიის წინააღმდეგ ბრძოლას. ასევე ფოიერბახის ძირითადი ნაშრომები რელიგიის წინააღმდეგ იყო მიმართული.

მეცნიერებისა და რელიგიის კავშირმა მატერიალიზმსა და იდეალიზმთან და ისტორიის მანძილზე ამ უკანასკნელთა ბრძოლამ თავის მხრივ განაპირობა ბრძოლა მეცნიერებასა და რელიგიას შორის. ამ ბრძოლაში საბოლოოდ მეცნიერება გამოდიოდა გამარჯვებული. ჯერ კიდევ ფრანგმა მატერიალისტებმა გონებამახვილურად შენიშნეს: როგორც კი მეცნიერება ნაბიჯს დგამს წინ, ღმერთი მაშინვე ერთი ნაბიჯით უკან იხევსო.

უნდა აღინიშნოს, რომ მეცნიერების წინააღმდეგ ბრძოლაში ისტორიის მანძილზე რელიგია იყენებდა ბრძოლის სხვადასხვა მეთოდებს, ფორმებს და საშუალებებს. მეცნიერებისადმი მტრული დამოკიდებუ-

<sup>1</sup> ცტირებულია ლენინის წიგნის „მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმის“ მიხედვით, თხზ., IV გამოც., ტ. 14, გვ. 19.

ლება აშკარა ფორმას იღებს ადრეული ქრისტიანობის პერიოდში. ასე, მაგ., ერთ-ერთი პირველი ქრისტიანული ღვთისმეტყველთაგანი ტერტულიანე პირდაპირ აცხადებდა, რომ სახარების შემდეგ არავითარი კვლევის საჭიროება აღარ არსებობს. მის მიერ წამოყენებული პრინციპი *credo, quia ineptum* („მე მწამს, იმიტომ რომ უაზროა“) ნათლად გამოხატავდა ქრისტიანობის ანტაგონისტურ დამოკიდებულებას მეცნიერებისადმი.

მეცნიერების წინააღმდეგ ეკლესია არ იფარგლებოდა მხოლოდ იდეოლოგიური ბრძოლით. იგი ბრძოლის სახვა ფორმებსაც მიმართავდა. ასე., III საუკუნეში ქრისტიანულმა საეკლესიო მოღვაწეებმა გარეკეს იმ დროის უდიდესი მეცნიერული ცენტრის — ალექსანდრიის აკადემიის სწავლულები, დაწვეს სერაპეიონის მდიდარი ბიბლიოთეკა ალექსანდრიაში, სადაც განადგურდა ძველ სწავლულთა ძვირფასი ხელნაწერები.

ეკლესიის იდეოლოგები მთელი სისასტიკით იბრძოდნენ ბუნებათმცოდნეობის წინააღმდეგ. 1209 წელს საეკლესიო კრებამ პარიზში მიიღო გადაწყვეტილება, რომლის მიხედვით ბერებს კატეგორიულად ეკრძალებოდათ ბუნებათმეცნიერულ ნაწარმოებთა კითხვა.

მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე ევროპაში კათოლიკური ეკლესიის სასულიერო დიქტატურა იყო დამყარებული, რაც ფეოდალური წყობის ერთგულ საყრდენს წარმოადგენდა. ამ პერიოდში მეცნიერება უაღრესად ნელა ვითარდებოდა. მისი ყოველი ნაბიჯი დიდ სიძნელებთან იყო დაკავშირებული. ეკლესია მეცნიერების წინააღმდეგ ყოველგვარ რეპრესიებს მიმართავდა (კოცონზე დაწვა, ციხეში ჩასმა, ეკლესიისაგან განკვეთა და სხვ.). იგი ცდილობდა ჩაეხშო და აეკრძალა ყოველგვარი მეცნიერული ცოდნა, რომელიც ეწინააღმდეგებოდა ბიბლიას და რელიგიურ დოგმებს. თავისუფალი აზრის ჩახშობაში განსაკუთრებულად გამოირჩეოდა კათოლიციზმი.

ეკლესიის სასულიერო დიქტატურას ლახვარი ჩაეცა აღორძინების ეპოქაში. ამ საქმეში დიდი როლი შეასრულეს აღორძინების ეპოქის დიდმა მოაზროვნეებმა: ნ. კოპერნიკმა, ჯ. ბრუნომ და გალილეო გალილემ

აღორძინების ეპოქაში მთელი სიმწვავეთ გაიშალა ბრძოლა რელიგიისა და მეცნიერებას შორის, რაც დაკავშირებული იყო ფეოდალური ურთიერთობის წიაღში კაპიტალიზმის ჩასახვასთან და ახალი რევოლუციური კლასის — ბურჟუაზიის წარმოშობასთან. ახალგაზრდა ბურჟუაზია დაინტერესებული იყო წარმოშობისა და ვაჭრობის განვითარებით, რაც აუცილებლობით მოითხოვდა მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარებას. „ბურჟუაზიის აღმავლობას, — აღნიშნავდა ენგელსი, — ფეხდაფეხ მისდევდა მეცნიერების გიგანტური აღორძინება. განახლდა

ინტერესი ასტრონომიისა, მექანიკისა, ფიზიკისა, ანატომიისა, ფიზიოლოგიისაღმი. თავისი სამრეწველო წარმოების განსაღვითარებლად ბურჟუაზიას ესაჭიროებოდა მეცნიერება, რომელიც გამოიკვლევდა ფიზიკურ სხეულთა თვისებებს და ბუნების ძალთა მოქმედების ფორმებს. ამ დრომდე კი მეცნიერება იყო ეკლესიის მორჩილი მსახური, რომელსაც ნება არ ჰქონდა სარწმუნოების მიერ დადებული საზღვრები გადაელახა: მოკლედ — იგი ყველაფერი იყო გარდა მეცნიერებისა. ახლა მეცნიერება აღუდგა ეკლესიას; ბურჟუაზია საჭიროებდა მეცნიერებას და მიიღო მონაწილეობა ამ აჯანყებაში“<sup>1</sup>.

მიუხედავად ზემოხსენებული მდგომარეობისა, ეკლესიას არც აღორძინების ეპოქაში აუღია ხელი მეცნიერების წინააღმდეგ აშკარა ბრძოლაზე. ეკლესიის წარმომადგენლებმა სწორედ ამ პერიოდში ცოცხლად დაწვეს ეკლესიისა და ქრისტიანული დოგმების წინააღმდეგ შეურიგებელი მებრძოლი ჯორდანო ბრუნო. ინკვიზიციის მსხვერპლი გახდა აგრეთვე გალილეი. ეკლესიის რეპრესიებს ემსხვერპლა სხვა მრავალი მეცნიერი და ფილოსოფოსი. მძვინვარებდა ინკვიზიცია. ცნობილია, მაგ., რომ 1481 წლიდან 1808 წლამდე ინკვიზიციამ მხოლოდ ესპანეთში დასაჯა 340 ათასი ადამიანი. მათ შორის 32 ათასი კოცონზე იქნა დამწვარი<sup>2</sup>.

არც კაპიტალიზმის ბატონობის პერიოდში აუღია ხელი კათოლიკურ ეკლესიას თავისი პოზიციების დაცვაზე. კათოლიკური ეკლესია XIX საუკუნის შუა წლებამდე მტკიცედ იცავდა ბიბლიის მითებისა და საეკლესიო დოგმების ჭეშმარიტებას. იგი შეჩვენებით (ანათემით) ემუქრებოდა ყველა იმათ ვინც უარყოფდა ამ დოგმათა ჭეშმარიტებას ანდა შეეცდებოდა მათ „მოდერნიზაციას“, ასე მაგ., „კათოლიკური რწმენის დოგმატურ კონსტიტუციაში“, რომლებიც მიღებული იყო 1870 წ. რომის მსოფლიო საეკლესიო კრების მიერ პირდაპირ არის ნათქვამი, რომ არავის არ შეუძლია განმარტოს საღვთო წერილი სხვა აზრით, ვიდრე მას განმარტავს ეკლესია.

XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან მოყოლებული, ბუნებათმეცნიერების მძლავრმა აღმავლობამ, მატერიალიზმის ახალი, მაღალი ფორმის — დიალექტიკური მატერიალიზმის წარმოშობამ აიძულა კათოლიკური ეკლესია (იდეალისტურ ფილოსოფიასთან ერთად) გადაესინჯა თავისი პოზიციები და შეეცვალა მეცნიერებისა და მატერიალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლის ფორმები. იწყება კათოლიკური ეკლესიის უკან დახევა მთელი ფრონტით. 1882 წელს ეკლესია იძულებული იყო ამოეშალა კოპერნიკის ნაშრომი „აკრძალულ წიგნთა ინდექსიდან“,

<sup>1</sup> ფ. ენგელსი, ისტორიული მატერიალიზმის შესახებ, 1935, გვ. 12.

<sup>2</sup> X. A. Льюоренте, Критическая история испанской инквизиции, М., 1936.

გაუგებრობად და შეცდომად იქნა გამოცხადებული გალილელის დევნა. კათოლიკურ ეკლესიას კარგად აქვს შეგნებული, რომ თანამედროვე საზოგადოებას არ შეუძლია არსებობა მეცნიერების გარეშე. შეუძლებელია თანამედროვე წარმოების სრულყოფა და განვითარება ბუნებათმეცნიერების, კერძოდ კი ფიზიკისა და ტექნიკურ მეცნიერებათა განვითარების გარეშე. თანამედროვე კათოლიკურმა ეკლესიამ შეიმუშავა ახალი სტრატეგია მეცნიერების მიმართ, კერძოდ, თანამედროვე თეოლოგები ცდილობენ მიაღწიონ შეთანხმებას, პარმონისა და ერთიანობის დამყარებას მეცნიერებასა და რელიგიას შორის.

თუ ფეოდალიზმის ეპოქაში კათოლიკური ეკლესია მთელი სიმკაცრით ებრძოდა ბუნებათმეცნიერებას და მის დიდ წარმომადგენლებს, თანამედროვე კაპიტალიზმის ეპოქაში რომის პაპი პიუს XII ცდილობს დაასაბუთოს ღმერთის არსებობა „თანამედროვე მეცნიერების მონაცემთა შუქზე“<sup>1</sup>.

თანამედროვე კათოლიკურ ეკლესიას მძლავრი საყრდენი აქვს რეაქციულ-იდეალისტური ფილოსოფიის — ნეოთომიზმის სახით. ნეოთომიზმი კათოლიციზმის ოფიციალური ფილოსოფიურ-თეოლოგიური დოქტრინაა, რომელიც მიზნად ისახავს კაპიტალისტური წყობილების დაცვას და ბრძოლას სოციალიზმისა და მისი იდეოლოგიის წინააღმდეგ. ნეოთომიზმი მოხერხებულად აღორძინებს შუა საუკუნეების ფილოსოფოსისა და თეოლოგის — თომა აკვინელის სქოლასტიკურ მოძღვრებას. ითვალისწინებს რა თანამედროვე მეცნიერებისა და კულტურის დონეს, იგი უკვე უყურადღებოდ სტოვებს თომას მიერ წამოყენებულ მთელ რიგ სქოლასტიკურ „პრობლემებს“ (ანგელოზების ცხოვრება, მათი საქმიანობა და ა. შ.) და წინა პლანზე წამოსწევს იმ საკითხებს, რომლებსაც აყენებს თანამედროვე მეცნიერება. თომას კვალდაკვალ ნეოთომისტები ცდილობენ ააგონ ობიექტური იდეალიზმის სისტემა, რომლის ამოსავალი პრინციპია ღმერთის აღიარება სამყაროს პირველწყაროდ და პირველ მამოძრავებლად. იყენებენ რა ძველ არსენალს, ნეოთომისტები, ამავე დროს, ყოველთვის ახალი „საბუთების“ ძიებაში არიან ღმერთის არსებობის დასაბუთებლად. ისინი შზად არიან გამოიყენონ მეცნიერების ყველა სუსტი ადგილი ღმერთის არსებობის დასაბუთებისათვის. მათი აზრით, ამა თუ იმ მეცნიერული პრობლემის სიძნელე ან მისი გადაწყვეტის შეუძლებლობა უკვე თავისთავად „დასაბუთებს“ ღმერთის არსებობას. „რაც უფრო წინ მიდის ჰემ-მარიტი მეცნიერება, — აღნიშნავეს პაპი პიუს XII — მით უფრო სულ მე-

<sup>1</sup> მხედველობაში გვაქვს რომის პაპის პიუს XII-ის მიერ 1951 წლის 22 ნოემბერს ვატიკანში პაპის მეცნიერებათა აკადემიაში წარმოთქმული სიტყვა: „ღმერთის არსებობის დასაბუთება თანამედროვე მეცნიერების მონაცემთა შუქზე“. იხ. „Pius XII sagt“, Frankfurt am M., 1959.

ტად აღმოაჩენს იგი ღმერთს. თითქოს ღმერთი უცდის მეცნიერებას ყოველ მის მიერ გაღებულ კარებთან“<sup>1</sup>. ამრიგად, ღმერთის აღიარება მხოლოდ რწმენას კი არ ემყარება, არამედ ცოდნასაც.

ასეთია თანამედროვე რელიგიისა და მის თეორეტიკოსთა უახლოესი პოზიცია მეცნიერების მიმართ.

უუკავშირებთ რა ერთმანეთს რელიგიასა და იდეალიზმს, რომლებიც მხარდამხარ იბრძოდნენ მეცნიერებისა და მატერიალიზმის წინააღმდეგ, ამავე დროს საჭიროა შევნიშნოთ, რომ იდეალიზმი (რელიგიის მსგავსად) არ ყოფილა აბსოლუტურად მოწყვეტილი მეცნიერებას და ასე თუ ისე მაინც იყენებდა მეცნიერულ მასალას, მცდარად მაგრამ მაინც ანზოგადობდა მას. მიუთითებდა რა ბუნებისმეტყველების განვითარების განმსაზღვრელ როლზე ფილოსოფიის განვითარების მიმართ, ენგელსი წერდა: „მატერიალისტების ნაწერებში ეს პირდაპირ თვალში გეცემათ; მაგრამ იდეალისტური სისტემებიც თანდათან მატერიალისტური შინაარსით ივსებიან და ცდილობენ სულისა და მატერიის წინააღმდეგობა პანთეისტურად შეარიგონ: ისე რომ, ბოლოს ჰეგელის სისტემა მეთოდითაც და შინაარსითაც იდეალისტურად ყირამალა დაყენებულ მატერიალიზმს წარმოადგენს“<sup>2</sup>. ამიტომაც იყო, რომ იდეალიზმმა გარკვეული წვლილი შეიტანა მსოფლიო ცივილიზაციის განვითარების იმ შარავზაზე, რომელმაც დიალექტიკურ მატერიალიზმამდე მიგვიყვანა. ამას ჩვენ ვერ ვიტყვით რელიგიის მიმართ.

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, რელიგია და იდეალიზმი დამახინჯებულად ასახავენ სინამდვილეს. ამასთან დაკავშირებით ბუნებრივად დაისმება საკითხი: რაში სჭირდება კაცობრიობას სინამდვილის დამახინჯებული ასახვა? და თუ არ სჭირდება, მაშ რატომღა არსებობენ საზოგადოებრივი ცნობიერების ეს ფორმები? რა განაპირობებს მათ არსებობას მცნიერული მსოფლმხედველობის გვერდით? ამ კითხვებზე პასუხის გასაცემად საჭიროა განხილულ იქნეს რელიგიისა და იდეალიზმის გნოსეოლოგიური და სოციალური ძირები.

#### §4. რელიგიისა და იდეალიზმის გნოსეოლოგიური და სოციალური ძირები

რელიგია და იდეალიზმი საზოგადოებრივი ცნობიერების გარკვეულ ფორმებს წარმოადგენენ. ამის გამო მათ წარმოშობასა და არსებობას, ერთის მხრივ, განაპირობებს ადამიანის ცნობიერება, მისი თავისებურება, ხოლო, მეორეს მხრივ, სოციალური გარემო, საზოგადოებრივი ურთიერთობა. ისე რომ, რელიგიისა და იდეალიზმის ფესვები

<sup>1</sup> „Pius XII sagt“, F. a. M., გვ. 135.

<sup>2</sup> მარქსი, ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, გვ. 447.

ღრმად წარიმართებიან როგორც ობიექტურ, ისე სუბიექტურ გარემოში.

რელიგიისა და იდეალიზმის, როგორც საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმათა წარმოშობა-არსებობის ფესვები უშუალოდ ადამიანთა ცნობიერებაში არიან გამჯდარნი. მაგრამ ვინაიდან საზოგადოებრივი ცნობიერება საზოგადოებრივი ყოფიერებით არის გაპირობებული, ამიტომ საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმები (მათ შორის რელიგია და იდეალიზმი) საბოლოო ჯამში პირდაპირ თუ არაპირდაპირ საზოგადოებრივი ყოფიერებით, სოციალური გარემოთია გაპირობებული. ამიტომაც რელიგიისა და იდეალიზმის ფესვები ცნობიერებაში კი არ წყდებიან. არამედ ცნობიერების გზით კიდევ უფრო ღრმად წარიმართებიან სოციალურ გარემოში. წარმოადგენენ რა გნოსეოლოგიური ძირების გაგრძელებას, სოციალური ძირები წარმოადგენენ რელიგიისა და იდეალიზმის არსებობის ძირითად მასაზრდოებელ, განმსაზღვრელ ფესვებს.

ამრიგად, მართალია რელიგიისა და იდეალიზმის არსებობის ფესვები უშუალოდ გნოსეოლოგიურ სფეროშია გამჯდარი, მაგრამ საბოლოო ჯამში განსაზღვრულია სოციალური სფეროთი.

საზოგადოებრივი ცნობიერების (გნოსეოლოგიურ) სფეროში არსებობს შესაძლებლობა მასში ისეთი ფორმების წარმოქმნისათვის, რომელშიც დამახინჯებულად არის ასახული სინამდვილე. მაგრამ ამ შესაძლებლობას სინამდვილედ აქცევს სოციალური გარემო. სწორედ სოციალური გარემო აძლევს აზრს და გასაგებად ხდის ცნობიერების ისეთ ფორმათა არსებობას, რომელშიც (შეგნებულად თუ შეუგნებლად) მოცემულია სინამდვილის დამახინჯებული ასახვა, ყოველივე ამის გამო, მართალია რელიგიისა და იდეალიზმის გნოსეოლოგიური და სოციალური ძირები თავიანთი ხასიათით არსებითად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, მაგრამ ისინი ურთიერთისაგან მოწყვეტილი კი არ არიან, არამედ ურთიერთკავშირსა და ერთიანობაში იმყოფებიან. თვით აზროვნება სოციალური მოვლენაა და ცხადია სოციალური ურთიერთობანი ზეგავლენას ახდენს მასზე; ამის გამო რელიგიისა და იდეალიზმის გნოსეოლოგიური ძირების კვლევა აბსტრაქტულად, ურთიერთისაგან მოწყვეტით, შეცდომას წარმოადგენს. რელიგიისა და იდეალიზმის არსების მეცნიერულ-მატერიალისტური გაგებისათვის საჭიროა, ერთის მხრივ, რელიგიურ და იდეალისტურ შეხედულებათა წარმოშობის გნოსეოლოგიურ შესაძლებლობათა ანალიზი, ხოლო, მეორეს მხრივ, იმ სოციალურ პირობათა კვლევა, რომლებიც იწვევენ საზოგადოებრივი ცნობიერების დამახინჯებას, სინამდვილის დამახინჯებულ ასახვას.

ვინაიდან რელიგიისა და იდეალიზმს უშუალოდ ფესვები გნოსეოლოგიურ სფეროში აქვთ გადგმული და წარმოადგენენ საზოგადოებ-

რევი ცნობიერების გარკვეულ ფორმებს, ამიტომ, პირველ ყოვლისა, "შევიჩრდეთ რელიგიისა და იდეალიზმის წარმოშობა-არსებობის გნოსეოლოგიურ ძირებზე.

ეხებოდა რა რელიგიისა და იდეალიზმის გნოსეოლოგიურ ფესვებს, ვ. ი. ლენინი წერდა: „...ხუცობას (ფილოსოფიურ იდეალიზმს), რასაკვირველია, აქვს გნოსეოლოგიური ფესვები, იგი უნიადაგო არაა, იგი უღადაოდ, არის ფუჭყვაილად, მაგრამ ფუჭყვაილა, რომელიც იზრდება ადამიანის ცოცხალი ნაყოფიერი, ჭეშმარიტი, მძლავრი, ყოვლად ძლიერი, ობიექტური, აბსოლუტური შემეცნების ცოცხალ ხეზე“<sup>1</sup>.

რაში უნდა ვეძებოთ ზოგადი საფუძველი იმისა, რომელიც ადამიანთა ცნობიერებაში ჰქმნის სინამდვილის დამახინჯებულად ასახვის (კერძოდ კი რელიგიისა და იდეალიზმის) შესაძლებლობას? ასეთ ზოგად საფუძველს წარმოადგენს სინამდვილის რთული, დიალექტიკური ბუნება რომელიც ახასიათებს ბუნებას, საზოგადოებას და აზროვნებას; ის დიალექტიკური წინააღმდეგობა რითაც ხასიათდება როგორც შემეცნებელ სუბიექტი, ასევე შესამეცნებელი ობიექტი.

რელიგიისა და იდეალიზმის ძირითადი გნოსეოლოგიური ფესვი აზროვნების წინააღმდეგობრივ ბუნებაშია გამდგარი. მიუთითებდა რა აზროვნების სფეროში არსებულ წინააღმდეგობაზე, ენგელსი შრომაში „ანტი-დიურიინგი“ აღნიშნავდა: „...ჩვენ დავინახეთ, რომ აზროვნების სფეროშიც ვერ გავეძქვევით წინააღმდეგობებს და მაგალითად, წინააღმდეგობა ადამიანური შემეცნების შინაგანად განუსაზღვრელ უნარსა და მის ნამდვილ განხორციელებას შორის მხოლოდ ცალკე, გარეგნულად შეზღუდულად შემცნობ ადამიანებში იხსნება, ყოველ შემთხვევაში ჩვენთვის, პრაქტიკულად, ერთიმეორეს მომდევნო თაობათა დაუსრულებელ რიგში, დაუსრულებელ პროგრესში“<sup>2</sup>.

ამრიგად, სინამდვილის შემეცნება დაუსრულებელი პროცესია. ადამიანური აზროვნება თავისი ბუნებით შინაგანად განუსაზღვრელია და ამდენად მას შეუძლია მოგვეცეს ობიექტური სამყაროს ზუსტი აზრობრივი ასახვა. მაგრამ ბუნებით შეუზღუდავი და განუსაზღვრელი აზროვნება თავისი კონკრეტული შედეგებით ყოველთვის შემოსაზღვრული და არასრულია, ვინაიდან იგი ხორციელდება არა აბსტრაქტულად, არამედ რეალურად ცალკეულ, კონკრეტულ, გარეგნულად და შეზღუდულად შემცნობ ადამიანთა მიერ. ამიტომაც სინამდვილე ადამიანისათვის შემეცნების ამოუწურავ ობიექტს წარმოადგენს.

ადამიანთა შემეცნებითი შეზღუდულობა არ ნიშნავს ადამიანის შემეცნების ორგანოთა (გრძნობები, აზროვნება) ნაკლოვანებას და გა-

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Философские тетради, стр. 330.

<sup>2</sup> ე. ენგელსი, ანტი-დიურიინგი, თბ., 1952, გვ. 144.

მოუსადეგარობას სინამდვილის ამა თუ იმ მხარის, ნაწილის შემეცნებისათვის. ადამიანთა შემეცნებითი შეზღუდულობა არც იმას ნიშნავს, რომ არსებობდეს აბსოლუტური ხასიათის შემეცნებითი დაბრკოლებანი, საზღვრები გარე სამყაროში. სამყაროში არ არსებობენ შეუშეცნებადი ნივთები და კანონზომიერებანი.

შემეცნების შეზღუდულობა მდგომარეობს შემეცნებელი სუბიექტისა და შესამეცნებელი ობიექტის რთულ დიალექტიკურ ბუნებასა და ურთიერთობაში.

აკრიტიკებდა რა დიურინგს, რომელიც აცხადებდა: ჩემი აზროვნების წესი ისეთია, რომ შეძლებელს ხდის ყოველივე სუბიექტივის-ტურად შეზღუდულ სამყაროს წარმოდგენასო, ენგელსი აღნიშნავდა: „შებნდულება, რომ ბუნებრივი მოვლენების ერთობლიობა სისტემატურ კავშირში იმყოფება, მეცნიერებას აიძულებს ეს სისტემატური კავშირი დაამტკიცოს ყველგან როგორც კერძოში, ისე მთელში. მაგრამ კავშირის შესაფერი, ამომწურავი, მეცნიერული გამოსახვა, იმ სამყაროს სისტემის ზუსტი აზროვნებითი ასახვის შედგენა, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ, შეუძლებელია როგორც ჩვენთვის, ისე ყველა დროისათვის. კაცობრიობის განვითარების რომელიმე მომენტში სამყაროს ფიზიკური, სულიერი და ისტორიული კავშირების ასეთი საბოლოოდ დამთავრებული სისტემა რომ შემდგარიყო, მაშინ ამით ადამიანის შემეცნების სფერო დამთავრდებოდა და შემდგომი ისტორიული განვითარება შეწყდებოდა იმ მომენტიდან, როცა საზოგადოება მოეწყობოდა ამ სისტემის მიხედვით, — რაიცა აბსურდს, ნამდვილ უაზრობას წარმოადგენს. მაშასადამე, ადამიანები შემდეგი წინააღმდეგობის წინაშე დგანან: ერთი მხრივ, ისინი ცდილობენ ამომწურავად შეიცნონ სამყაროს სისტემა მის საერთო კავშირში, ხოლო მეორე მხრივ, ისინი როგორც თავიანთი ბუნების, ისე სამყაროს სისტემის ბუნების მიხედვით ვერასოდეს ვერ შეძლებენ ეს ამოცანა სავსებით გადაჭრან. მაგრამ ეს წინააღმდეგობა მარტო ამ ორი ფაქტორის სამყაროს და ადამიანის ბუნებაში როდი ძევს: იგი წარმოადგენს აგრეთვე მთელი გონებრივი წინსვლის მთავარ ბერკეტს და ყოველდღე განუწყვეტლივ იხსნება კაცობრიობის დაუსრულებელ პროგრესულ განვითარებაში... ფაქტიურად სამყაროს სისტემის ყოველი აზროვნებითი ასახვა ობიექტურად ისტორიული მდგომარეობით არის შეზღუდული, ხოლო სუბიექტურად მისი ავტორის ფიზიკური და სულიერი ორგანიზაციით“.<sup>1</sup>

ამრიგად, აზროვნების ზემოხსენებული ძირითადი წინააღმდეგობა, რომელიც წარმოადგენს აზროვნების განვითარების, გონებრივი წინსვლის მთავარ ბერკეტს, წყაროს, ამავე დროს არის იდეალიზმისა და

<sup>1</sup> ფ. ენგელსი, ანტი-დიურინგი, გვ. 45—46.



რელიგიის (ე. ი. სამყაროს დამახინჯებულად ასახვის) შესაძლებლობის შემცველი.

როგორია კონკრეტულად ის ფაქტორები, რომლებიც ზღუდავენ აძნელებენ სამყაროს შემეცნებას მის მთლიანობაში და ქმნიან აზროვნების ძირითად წინააღმდეგობას? შემეცნების დამაბრკოლებელ ფაქტორებს ვხვდებით როგორც შემეცნების ობიექტში, ასევე შემეცნებელ სუბიექტში.

შემეცნების სიძნელები უპირველესად ყოვლისა „სამყაროს სისტემის ბუნებით“ არის გაპირობებული. სამყარო საგანთა და მოვლენათა დაუბოლოვებელ მრავალფეროვნებას წარმოადგენს. იგი არის პროცესი, რომელიც წარმართება დროში და სივრცეში. სამყაროს დიალექტიკური ბუნება განაპირობებს საგანთა და მოვლენათა სირთულეს. არათუ მთელი სამყარო, არამედ მისი ცალკეული საგანიც კი მეცნიერებისათვის ამოუწურავი ობიექტია. განვითარებაში მყოფ საგანს შეუძლია გამოავლინოს მხარეთა და თვისებათა დაუსრულებელი რაოდენობა, სხვა საგნებთან მიმართებათა მრავალფეროვნება. სწორედ ამის გამო სინამდვილის შემეცნება არის პროცესი აზროვნების მარადიული, დაუსრულებელი მიახლოებისა ობიექტთან.

შემეცნების ობიექტის სირთულე გაპირობებულია არა მხოლოდ იმით, რომ იგი მუდმივ განვითარების პროცესში იმყოფება, არამედ იმითაც, რომ სამყარო წარმოადგენს ერთ მთლიანს, რომელშიც საგნები და მოვლენები ურთიერკავშირში იმყოფებიან და განაპირობებენ ურთიერთს. საგანთა და მოვლენათა ასეთი უნივერსალური კავშირის გამო ყოველი ცალკეული ფაქტის აბსოლუტურად ზუსტი ასახვა გულისხმობს ამ ფაქტის, მოვლენის სხვა მოვლენებთან უსასრულო კავშირის გათვალისწინებას. ვინაიდან მოვლენათა ამ საყოველთაო, უსასრულო კავშირის ასახვა პრაქტიკულად არასოდეს არ შეიძლება იქნეს განხორციელებული, ამიტომ სამყაროს შემეცნების ისტორიული პროცესი წარმოადგენს შემეცნებელი სუბიექტის შესამეცნებელ ობიექტთან (სინამდვილესთან) უსასრულოდ მიახლოების პროცესს.

ამრიგად, შემეცნების ობიექტი, სინამდვილე წარმოადგენს განვითარებაში მყოფ უსასრულოდ რთულ პროცესს, რის გამოც მისი ასახვა ადამიანის ცნობიერების მიერ არ წარმოადგენს მარტივ და იოლ პროცესს.

სინამდვილის შემეცნების სიძნელე მხოლოდ „სამყაროს სისტემის ბუნებით“ არ არის გაპირობებული. იგი განსაზღვრულია აგრეთვე შემეცნებელი სუბიექტის ბუნებით, აზროვნების რთული დიალექტიკური ბუნებით.

სინამდვილის შემეცნება ფაქტიურად და პრაქტიკულად ხორციელდება ცალკეულ ადამიანთა მიერ. შემეცნება, როგორც სინამდვილისა

ასახვის პროცესი, ხორციელდება წარსულის, აწმყოსა და მომავლის შილიარდობით ადამიანთა ინდივიდუალური შექცენების სახით. ცალკეულ ადამიანთა შექცენებით უნარს მთელი რიგი შეზღუდულობანი ახასიათებს თვითეული შემქმენებელის შეზღუდულობა ერთის მხრივ განისაზღვრება მისი ინდივიდუალური ფიზიკური და სულიერი ორგანიზაციით, ხოლო მეორეს მხრივ ცხოვრების კონკრეტულ-ისტორიული პირობებით — წარმოების, ტექნიკის განვითარებით, ეკონომიური და პოლიტიკური წყობით, კლასობრივი ინტერესებით და ა. შ.

სინამდვილის ასახვა მექანიკურად კი არ წარმოებს ადამიანის ტვინის ქერქის მიერ. ტვინის ქერქი სამყაროს ფოტოგრაფიულ ასახვას კი არ იძლევა. სინამდვილეს ასახავს ადამიანი არა როგორც ბიოლოგიური არსება, არამედ როგორც სოციალური არსება, როგორც წევრი გარკვეული საზოგადოებისა. ამიტომ სამყაროს ასახვა ადამიანის ცნობიერების მიერ წარმოადგენს უსასრულოდ რთულ, წინააღმდეგობრივ პროცესს. რომელშიც ორგანულად არის შერწყმული კანონზომიერებათა მოქმედება დაწყებული მექანიკურიდან გათავებული სოციალურამდე.

სინამდვილის შექცენების სიძნელე, მისი დიალექტიკურად წინააღმდეგობრივი ბუნება შეიცავს სინამდვილის არასწორად, დამახინჯებულად ასახვის, სინამდვილის მოვლენათა მცდარად გაგების შესაძლებლობას.

სინამდვილის ჰეშმარიტი შექცენება აუცილებლად გულისხმობს იმ სიძნელეთა გადალახვას, რომლის დროსაც შესაძლებელია ადგილი ჰქონდეს დამახინჯებულ, იდეალისტურ თეორიებს, ყალბი ფილოსოფიური სისტემების წარმოქმნას. თუმცა ეს არ ნიშნავს იმას, რომ თითქოს ყოველი იდეალისტური ფილოსოფია მოკლებული იყოს ჰეშმარიტ მხარეებს, ჰეშმარიტ მომენტებს. ააშკარაა და რა იდეალიზმის გნოსეოლოგიურ ფესვებს, ლენინი მიუთითებდა, რომ იდეალისტური ფილოსოფია ემყარება ჰეშმარიტების რალაც ნაწილს. რითაც იგი ეზრდება შექცენების ცოცხალ ხეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი ვერ ისარგებლებდა მისი წევრით და ვერ გასწევდა პარაზიტობას მის სხეულზე. იმის გამო, რომ იდეალისტური ფილოსოფია ემყარება ობიექტური ჰეშმარიტების მომენტს, მას შეუძლია მოგვევლინოს მეცნიერულ სამოსელში.

ობიექტური ჰეშმარიტების მომენტი, რომელსაც ემყარება იდეალიზმი. გაზრდილია, გაზვირდილია ცალმხრივად და დამახინჯებულია სუბიექტურად. ასეთი დამახინჯებული სახით წარმოდგენილი მოძღვრება მავნე და საშიშია, ვინაიდან იგი ყოველმხრივ აბრკოლებს სამყაროზე ნამდვილი მეცნიერული ცოდნის შემუშავებას და განვითარებას.

ლენინი აღნიშნავდა, რომ ასახვის პროცესს გააჩნია სხვადასხვა მხარეები, კიდურები, საზღვრები. ერთ-ერთი მათგანის თვითნებურ გა-

ბერვას და მის გადაქცევას რალაც დამოუკიდებლად, დომინირებულად მივყავართ სამყაროს სურათის დამახინჯებასთან, ცნობიერების მატერიალისაგან მოწყვეტასთან და ამით საბოლოო ჯამში ხეცობის გამართლებასთან.

შემეცნების მრავალმხრივი პროცესის მთლიანობის დარღვევას, მისი რომელიმე მხარის გაბერვასა და აბსოლუტიზირებას, შემეცნების სხვადასხვა მხარეთა დიალექტიკური ერთიანობისა და ურთიერთკავშირის იგნორირებას ისეთი საპირისპირო მომენტებისა, როგორცაა ანალიზი და სინთეზი, შეგრძნება და ცნება, ერთეული და ზოგადი, თეორია და პრაქტიკა, შედარებითი და აბსოლუტური ჰეგემონობა და ა. შ. აუცილებლობით მივყავართ სინამდვილის სურათის დამახინჯებაში, კერძოდ სინამდვილის იდეალისტურ გაგებაში.

მაგრამ შემეცნების ამა თუ იმ მხარის ცალმხრივ გაბერვას სინამდვილის დამახინჯებამდე და შეცდომებამდე მიჰყავს არა მხოლოდ იდეალიზმი, არამედ მატერიალიზმიც. როგორც ცნობილია, სინამდვილეში არსებობს მატერიალური და სულიერი მოვლენები. სულიერის გამოყოფა და მის მთელ სინამდვილედ გადაქცევა დამახასიათებელია, იდეალიზმისათვის. მატერიალურის აღიარება, სულიერის თავისებურების უგულვებელყოფა, მისი გაიგივება მატერიალურთან ვულგარული მატერიალიზმისათვის არის დამახასიათებელი.

შემეცნების პროცესში მონაწილეობას იღებს. ერთი მხრივ, გრძნობიერება, ცოცხალი განჭვრეტა, ხოლო, მეორე მხრივ, აზროვნება. ცოცხალი განჭვრეტის, შეგრძნებებისა და აღქმების მოწყვეტა აზროვნებისაგან და მათი ცალმხრივი გაბერვა, მისი გამოცხადება შემეცნების ერთადერთ საშუალებად — მცოცავი ემპირიზმის სისტემას მოგვცემს; ხოლო აზროვნების მოწყვეტა გრძნობიერებისაგან, მისი ცალმხრივი გაბერვა და გამოცხადება შემეცნების ერთადერთ წყაროდ მცდარი რაციონალიზმის არსებობას გამოხატავს.

სინამდვილის საგნები და მოვლენები ცალკეულისა და ზოგადის ერთიანობას წარმოადგენენ. ცალკეულის მოწყვეტა ზოგადისაგან, მხოლოდ ცალკეულის აღიარება და ზოგადის უარყოფა ნომინალიზმს წარმოადგენს, ხოლო ზოგადის აღიარება ცალკეულის გარეშე პლატონისეულ რეალიზმს ნიშნავს.

სინამდვილის დამახინჯებული ასახვა გაპირობებულია მისი ჰეგემონიკი, დიალექტიკური ბუნების არცოდნით. სინამდვილე თავისი ბუნებით წინააღმდეგობრივია, რის გამოც მისი შემეცნება შეიცავს წინააღმდეგობის ამა თუ იმ მხარის გაბერვის შესაძლებლობას. წინააღმდეგობის საპირისპირო მხარეთა შეფარდებითი დამოკიდებულება თავის მხრივ ხელს უწყობს მათი ცალმხრივი გადიდების და აბსოლუტიზირების შესაძლებლობას.

ზოგიერთი მოაზროვნე შეუგნებლად (პოლიტიკური მიზნის გარეშე) მიდის ამ უკიდურესობამდე, უმრავლესობა გარკვეული ანგარიშითა და ზრახვებით. ისე რომ სინამდვილის დამახინჯების ხასიათი საბოლოო ანგარიშში ყოველთვის განისაზღვრება სოციალური ფაქტორებით. კერძოდ კი კლასობრივი ინტერესებით.

ამრიგად, ფართო გაგებით იდეალიზმის გნოსეოლოგიურ ძირებს წარმოადგენს შემეცნების პროცესის საერთო სიძნელეები, მთელი სინამდვილის (და მათ შორის აზროვნების პროცესის) წინააღმდეგობრივი, დიალექტიკური ბუნება, რაც თავის მხრივ იმის შესაძლებლობას ჰქმნის, რომ ადამიანი ასცდეს შემეცნების ჭეშმარიტ გზას. ამასთან ერთად, იდეალიზმის ზოგად გნოსეოლოგიურ საფუძველს წარმოადგენს შემეცნებელი ინდივიდუუმის (კლასის) სუბიექტივიზმი და სუბიექტური სიბრმავე, რომელიც ვლინდება სინამდვილის ასახვისადმი ცალმხრივ მეტაფიზიკურ მიდგომაში, სინამდვილის ერთ-ერთი მხარის (და შესაბამისად ჭეშმარიტების) გადიდებაში, აბსოლუტიზირებაში.

იდეალიზმის კონკრეტულ გნოსეოლოგიურ ძირებს წარმოადგენენ ის მომენტები, რომლებიც გამოიხატული იქნა უშუალოდ ფილოსოფოს-იდეალისტების მიერ შემეცნების პროცესის ანალიზისას, რომლებშიც ცალმხრივად, სუბიექტივისტურად არის წარმოდგენილი შემეცნების პროცესი და ამის საფუძველზე მოცემულია სინამდვილის დამახინჯებული ასახვა.

სინამდვილის შემეცნების სიძნელეები, მისი რთული, დიალექტიკური ბუნება განაპირობებდა და განაპირობებს ადამიანური ცოდნის ისტორიულ შეზღუდულობას, რასაც თავისი ინტერესებისათვის იყენებს. იდეალიზმი და რელიგია. როგორც ცნობილია, ბუნების მეცნიერების განვითარების დაბალი დონე განსაზღვრავდა მარქსამდელი მატერიალიზმის სისუსტეს და არათანმიმდევრობას. მატერიალიზმისა და მეცნიერების სისუსტით სარგებლობენ რელიგიისა და იდეალიზმის წარმომადგენლები და მათ სისუსტეში ჰპოვებდნენ ძალას და არგუმენტებს. კერძოდ, იდეალისტები სარგებლობენ ასეთ რთულ საკითხთა გადაწყვეტის სისუსტით, როგორც არის სიცოცხლის წარმოშობა, ფსიქიკის წარმოშობა და სხვ. სარგებლობენ რა მეცნიერების სისუსტითა და წარუმატებლობით ამ საკითხების გადაჭრაში, რელიგიისა და იდეალიზმის წარმომადგენლები ამტკიცებდნენ, რომ მეცნიერებას არ შეუძლია დაასაბუთოს თვით უმარტივეს ცოცხალ არსებათა წარმოშობაც კი. მათი აზრით, გაუვალა უფსკრულია ორგანულ და არაორგანულ სამყაროს შორის. რომ ბიოლოგიური კანონზომიერება თავისი ხასიათით ზებუნებრივია, ვინაიდან იგი არ შეიძლება დაყვანილ იქნეს ფიზიკო-ქიმიურ კანონზომიერებამდე.

მართალია, თანამედროვე მეცნიერებამ მნიშვნელოვანი ნაბიჯები

გადადგა წინ სიცოცხლის წარმოშობის საკითხის გარკვევაში, მაგრამ ჯერ კიდევ მრავალი სიძნელეა დასაძლევნი და გადასალახავი. ასე, მაგ., ჯერ არ არის დაძლევული სიძნელეები ცილის უალერსად რთული სტრუქტურის შესწავლისა და მისი სინთეზირების საკითხში. თანამედროვე მეცნიერების ამ დროებითი სიძნელეებით სარგებლობენ რელიგიისა და იდეალიზმის დღევანდელი დამკველები. მათ რიტყვს მიეკუთვნებიან ფიზიკური იდეალიზმის თანამედროვე წარმომადგენლები: შრედინგერი, ჰაიზენბერგი, ვიტგენშტეინი და სხვები.

შრედინგერის აზრით, სიცოცხლის მოვლენების ახსნა შეუძლია მხოლოდ ფიზიკასა და ქიმიას. და თუ მათ ვერ შეძლეს სიცოცხლის მოვლენათა ახსნა, მაშინ სიცოცხლის მოვლენები საერთოდ მიუღწევლნი არიან ჩვენი გონებისათვის. შრედინგერის აზრით, თანამედროვე მეცნიერება შევიდა კრიტიკულ ფაზაში. რის გამოც იგი მოუწოდებს რელიგიურ რწმენათა აღორძინებისაკენ „მეცნიერულ საფუძველზე“<sup>1</sup>.

იდეალისტების აზრით, ბუნებათმეცნიერებამ ვერ შეძლო ახსნა და ვერასოდეს ვერ შეძლებს ახსნას სიცოცხლის წარმოშობის საიდუმლოება. ამიტომ არის, რომ სიცოცხლის წარმოშობის საკითხის სიძნელე ამჟამად ფართოდ გამოიყენება იდეალიზმის ერთ-ერთ გნოსეოლოგიურ საფუძველად.

არანაკლები სიძნელეების შემკველია ფსიქიკურის წარმოშობის, ფსიქიკურის ფიზიკურთან დამოკიდებულების, აზრის ტვინთან დამოკიდებულების საკითხი, რასაც მაგრად ჩასკიდეს ხელი იდეალიზმის წარმომადგენლებმა საკუთარი პოზიციის გასამაგრებლად.

იდეალიზმის წარმომადგენელთა აზრით, ფიზიოლოგიური პროცესები ტვინში მიმდინარეობენ საერთო ბუნებრივი კანონების მიხედვით, რომ ეს პროცესები მოწყვეტილი არიან ფსიქიკურ პროცესებს და არ არიან მათთან დაკავშირებულნი, რომ სულის კანონები განსხვავდებიან სხეულის კანონებისაგან. კანონთა ეს ორი რიგი, რომლებიც არსებითად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, თანხმობაში მოდიან იმ ჰარმონიის ძალით, რომელიც დგინდება ღმერთის მიერ.

აგრძელებდნენ რა იდეალიზმის ტრადიციებს, მახისტები ამტკიცებდნენ, რომ ფსიქიკურის მიზეზი მხოლოდ ფსიქიკურში შეიძლება იყოს, რომ ამიტომ შეუძლებელია შეგრძნება მატერიის თვისებად იქნეს გამოცხადებული. ზოგიერთი იდეალისტის აზრით, მატერიალურსა და სულიერს შორის უფსკრულია არა მხოლოდ მათი განსხვავებული კანონზომიერების გამო, არამედ მათი არსებობის მიხედვითაც. მატერია სივრცეში არსებობს, ხოლო სული სივრცის გარეშე, რის გამოც გადასვლის ყოველი შესაძლებლობა მათ შორის გამორიცხულია.

აკრიტიკებდა რა თანამედროვე სუბიექტურ იდეალიზმს ფსიქიკუ-

<sup>1</sup> Э. Шредингер, Что такое жизнь с точки зрения физики? М., 1947.

რისა და ფიზიკურის ურთიერთობის გაგებაში, ლენინი შრომაში „მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი“ აღნიშნავდა, რომ დიალექტიკური მატერიალიზმი არ უარყოფს რეალურად არსებულ განსხვავებას ცნობიერებასა და მატერიას შორის, რომ მათი გაიგივება დამახასიათებელია მხოლოდ ვულგარული მატერიალიზმისათვის. მაგრამ ლენინი ამავე დროს მიუთითებდა, რომ მატერიისა და ცნობიერების იგივეობის უარყოფა ჯერ კიდევ არ იძლევა საფუძველს იმისა, რომ ცნობიერებას მივანიჭოთ სუბსტანციონალური არსებობა მატერიის გვერდით. მატერია და ცნობიერება განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. მეტიც, ისინი ერთმანეთის საპირისპირონიც კი არიან. მაგრამ ამ განსხვავებასა და დაპირისპირებას მხოლოდ შეფარდებითი ხასიათი აქვს, რის გამოც არ შეიძლება ამ დაპირისპირების გადაჭარბება, გაზვიადება. მატერიის განსხვავება სულისაგან შეფარდებითია და არა უსაზღვრო. — აღნიშნავდა ლენინი. მათ დაპირისპირებას აზრი აქვს მხოლოდ გნოსეოლოგიურ სფეროში. მაგრამ „უდიდესი შეცდომა იქნებოდა ამ საზღვრებს იქით მატერიის და სულის, ფიზიკურის და ფსიქიკურის წინააღმდეგობა გამოგვეყენებინა, როგორც აბსოლუტური წინააღმდეგობა“<sup>1</sup>.

თანამედროვე მოწინავე მეცნიერების მიხედვით, ადამიანის ფსიქიკურ მოღვაწეობას საფუძვლად უდევს მის ნერვიულ სისტემაში და ტვინში მიმდინარე მატერიალური პროცესები, რომლის მეოხებითაც წარმოებს სინამდვილის ასახვა. თავისი ბუნებით ცნობიერება (ფსიქიკური) წარმოადგენს უმაღლესად ორგანიზებული მატერიის პროდუქტს, თვისებას, სახელდობრ, გარე სამყაროს ასახვის თვისებას.

ცხადია, ბუნებრივად დაისმება საკითხი: როგორ შეიძლება მატერიის პროდუქტი იყოს არამატერიალური? ამ საკითხში იხლართებოდნენ მატერიალისტებიც, რომელთაც არ ჰქონდათ შეთვისებული საგანთა დიალექტიკური ბუნება. ვერ ახერხებდნენ აეხსნათ თვისობრივად ახლის წარმოშობა, მეტაფიზიკის პოზიციებზე მდგარი ზოგიერთი მატერიალისტი იძულებული იყო გაეიგივებინა ფსიქიკური ფიზიკურთან, მატერია ცნობიერებასთან.

ემყარებოდნენ რა ბუნებათმეცნიერების მონაცემებს, მარქსიზმის კლასიკოსებმა გაგვისხნეს მატერიის ცნობიერებაში გადასვლის დიალექტიკური ხასიათი და გვიჩვენეს, რომ სამყაროს ერთიანობა მდგომარეობს მის მატერიალურობაში. ხოლო რაც შეეხება ცნობიერებას, იგი წარმოადგენს მატერიის თვისებას, პროდუქტს. როგორადაც არ უნდა განსხვავდებოდნენ ურთიერთისაგან, მატერიალური და იდეალური მოვლენები არ წარმოადგენენ ორ პრინციპიალურად საპირისპირო

<sup>1</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 310.

მოვლენებს, შეუძლებელია ცნობიერების (ფსიქიკურის) აბსოლუტური გამიჯვნა მატერიისაგან. ცნობიერებას არ შეუძლია მატერიისაგან დამოუკიდებლად არსებობა; იგი არ მიეკუთვნება იმპევენიურ არამატერიალურ სამყაროს.

ამრიგად, რელიგიურ-იდეალისტურ რწმენას სამყაროში მატერიისაგან განსხვავებული სულიერი სუბსტანციის არსებობის შესახებ საკმაოდ მრავალფეროვანი გნოსეოლოგიური ძირები გააჩნია, რომლებიც უშუალოდ გამომდინარეობენ მეცნიერების, შემეცნების სიძნელები-საგან. ასეთი სიძნელებია კერძოდ: მატერიის მოძრაობის სხვადასხვა ფორმებს შორის არსებული თვისებრივი განსხვავების ახსნა, მოძრაობის დაბალი ფორმიდან მაღალ ფორმაზე დიალექტიკური გადასვლის, განსაკუთრებით კი ფიზიკო-ქიმიური პროცესებიდან ბიოლოგიურზე და აქედან სოციალურზე გადასვლის ახსნა და სხვ.

მოხერხებულად იყენებენ რა მეცნიერების სიძნელებს დედამიწაზე სიცოცხლის წარმოშობის, ფიზიკური ზემოქმედების ფსიქიკურში გადასვლის და სხვა საკითხთა ახსნაში, იდეალიზმის დამცველები ცდილობენ წარმოადგინონ სიცოცხლე ზებუნებრივ ღვთაებრივ მოვლენად, გაავლონ უფსკრული ფიზიკურსა და ფსიქიკურს შორის. ისინი ყოველ-მხრივ აზვიადებენ ფსიქიკურის სპეციფიკას და უპირისპირებენ მას ფიზიკურს.

დიდი სამსახური გაუწია იდეალიზმისა და რელიგიის დამცველებს მექანიციზმმა. მექანიციზმის კრახი იდეალიზმის მიერ გამოცხადებული იქნა მეცნიერებისა და მატერიალიზმის ჩავარდნად.

თანამედროვე იდეალისტები ცდილობენ წარმოადგინონ მეცნიერუ-ლი სიძნელები მატერიალიზმისათვის დამახასიათებელ სიძნელებად. რომელსაც ვითომცდა უნარი არ შესწევს ამ სიძნელეთა დაძლევისა და გადაწყვეტისა.

ზემოთ ჩვენ ლაპარაკი გვქონდა იდეალიზმის ზოგად გნოსეოლო-გიურ შესაძლებლობაზე. გავარკვიოთ ახლა ზოგიერთი ის კონკრეტული გნოსეოლოგიური შესაძლებლობანი, რომლებსაც ადგილი აქვს თვით შემეცნების პროცესის შიგნით, სინამდვილის შემეცნების ძირითად ეტაპებზე, როგორც ცნობილია, შემეცნების ასეთ ძირითად ეტაპებს წარმოადგენს ცოცხალი განჭვრეტა და აბსტრაქტული აზროვნება. მაშასადამე, გასარკვევია, თუ იდეალიზმის რა კონკრეტულ გნოსეოლო-გიურ შესაძლებლობას აქვს ადგილი ცოცხალ განჭვრეტასა და აბსტრაქტულ აზროვნებაში.

არკვევს რა ცოცხალი განჭვრეტის როლს და მნიშვნელობას შემეც-ნების პროცესში, მარქსიზმ-ლენინიზმი გამოდის იქიდან, რომ გრძნობადი შემეცნება (შეგრძნება, აღქმა) წარმოადგენს რთულ დიალექტიკურ პროცესს. შეგრძნება და მით უმეტეს აღქმა, როგორც ადამიანის.

მიერ მატერიალური სამყაროს ასახვის პროცესი შემდეგი ძირითადი მომენტისაგან შედგება: 1) გარე სამყაროს საგანთა და მოვლენათა ფიზიკო-ქიმიური ზემოქმედება გრძნობის ორგანოებზე; 2) გარე სამყაროს ზემოქმედების საფუძველზე წარმოქმნილი ფიზიოლოგიური აღზნება გრძნობის ორგანოებში და იმპულსების მოძრაობა ნერვულ არხებში, რაც იწვევს დიდი ნახევარსფეროების ქერქის ცენტრის აღზნებას; 3) დიდი ნახევარსფეროების ქერქის აქტიური მოქმედება, რის საფუძველზედაც, წარმოიქმნება გამლზიანებლისადმი ადეკვატური გრძნობადი გამოხატულება, „სუბიექტური სახე“, როგორც ფსიქიკური ფაქტი.

სინამდვილის შემეცნება ცოცხალი ვანკვრეტით იწყება. „შემეცნების თეორიის პირველი წინამძღვარი, — ლნიშნავს ლენინი, — უეჭველად იმაში მდგომარეობს, რომ ჩვენ ცოდნის ერთადერთი წყარო — შეგრძნებანია“<sup>1</sup>. საგნის ცნებითა ასახვა აუცილებლად საჭიროებს მის ცალკეულ ელემენტთა გრძნობად აღქმას. აზრობრივი გამოხატვა შესაძლებელია მხოლოდ გრძნობადი ძასალის საფუძველზე, ვინაიდან შეგრძნება ეს ის აუცილებელი ხიღია, რომელიც აკავშირებს შემეცნებელ სუბიექტს ობიექტურ სინამდვილესთან. ამიტომ შეუძლებელია თეორიული (აბსტრაქტული) აზროვნება, საგანთა და მოვლენების კანონზომიერების შემეცნება, გრძნობადი შემეცნების გვერდის ავლით, მის გარეშე. მასალას თეორიული აზროვნებისათვის გრძნობის ორგანოების მონაცემები წარმოადგენენ.

ადამიანური შემეცნების ერთ-ერთი წინააღმდეგობა სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ სინამდვილის აზრობრივი გამოსახვა მხოლოდ შეგრძნების საფუძველზეა შესაძლებელი.

სამყაროს გრძნობადი ასახვის სირთულეში და მის წინააღმდეგობრივ ბუნებაში მოცემულია შესაძლებლობა იმისა, რომ შეგრძნება წარმოდგენილ იქნეს ობიექტისაგან, გარეგანი წყაროსაგან მოწყვეტით, წმინდა სუბიექტური სახით.

არ ესმით რა შემეცნების პროცესის დიალექტიკური ბუნება იდეალისტები (განსაკუთრებით კი სუბიექტური იდეალიზმის წარმომადგენლები) წარმოგვიდგენენ შეგრძნებებს შემეცნების პირველად და ერთადერთ ობიექტებად, ერთადერთ რეალობად, რომელთანაც საქმე აქვს სუბიექტს. ასე მაგ., სარგებლობდა რა გრძნობადი შემეცნების რთული ბუნებით და მისი ახსნის სიძნელით, ბერკლიმ მეტაფიზიკურად მოსწყვიტა შეგრძნება საგანს. მისი აზრით, ერთადერთ რეალობას მხოლოდ ჩვენი შეგრძნებანი წარმოადგენენ. ბერკლის აზრით, გრძნობის ორგანოებით ჩვენ არავითარი მატერიალური სუბსტრატის აღქმა არ

<sup>1</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 14 გვ. 150.



წევკიძლია. საგანთა მატერიალური სუბსტრატი შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველ ცნებას წარმოადგენს.

ბერკლი იყენებს იმ ფაქტს, რომ ასახული სურათი თავისი ბუნებით განსხვავდება ასასახი საგნისაგან. მართლაც, ჩვენგან დამოუკიდებლად თავისთავად არ არსებობს ბგერა, ფერი, გემო. შეგრძნებები დამოკიდებულია აღმნიშნის ტვინზე, ნერვებზე. ასე, მაგ., ტალღის მოძრაობას ჩვენ აღვიქვამთ გარკვეული ფერის სახით. მხოლოდ ასე შეუძლია ცნობიერებას ფერის ასახვა. მაგრამ ფერი, — როგორც ლენინი აღნიშნავს, — არის რეზულტატი ფიზიკური ობიექტის ზემოქმედებისა ბადურაზე. მართალია, ფერი თვალის ბადურაზეა დამოკიდებული, მაგრამ ამავე დროს იგი დამოკიდებულია სინათლის ტალღაზეც. ბერკლი ახდენს ამ მეორე მომენტის, ე. ი. სინათლის ტალღის ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებობის იგნორირებას, უარყოფს ფერის წყაროს ობიექტურ არსებობას.

ვინაიდან არსებობა არსებობის აღქმის იდენტურია, ამდენად, ბერკლის აზრით, ზოგადი არ არსებობს, რადგანაც იგი აღქმაში არ გვეძლევა. შეგრძნებებში, აღქმებში მოცემულია მხოლოდ ერთეული. უარყოფს რა ზოგადის დამოუკიდებლად არსებობას, ბერკლი ამავე დროს უარყოფს ზოგადის ობიექტურ არსებობას ერთეულში. ამით მეტაფიზიკურად მოწყვეტილია ზოგადი ერთეულისაგან.

მართალია, სინამდვილეში მატერია, როგორც წმინდა ზოგადობა ცალკეული საგნებისაგან განსხვავებულად და მათგან დამოუკიდებლად არ არსებობს, მაგრამ მატერია, როგორც სუბსტანცია, ეს არის თვით გრძნობადი, აღქმადი სამყარო მის მრავალფეროვნებაში და ერთიანობაში. სუბსტანცია, როგორც ზოგადობა, თავის გამოვლინებას ჰპოვებს ერთეულში, ცალკეულ საგანთა და მოვლენათა სახით.

უკუაგდებს რა სუბსტანციის ცნებას, როგორც სამყაროს საგანთა რეალურ საყრდენს, ბერკლი ამავე დროს უკუაგდებს ობიექტურ რეალობას (მატერიას), როგორც შეგრძნების წყაროს და არსებულად აღიარებს მხოლოდ უშუალოდ შეგრძნებადს — ფერს, ბგერას და მსგავს თვისებებს.

იდეალიზმის ბერკლიანური დაფუძნება და მატერიალიზმის წინააღმდეგ მიმართული არგუმენტაცია შემდგომ გამეორებული იქნა სუბიექტური იდეალიზმის სხვა წარმომადგენლების მიერაც (კანტი, იუმი, ფიხტე, იმანენტები, პოზიტივისტები, მახისტები და სხვ.).

ასე, მაგალითად, მახისტების აზრით, მატერიის აღიარება შეგრძნების წყაროდ წარმოადგენს ცდის, შეგრძნებათა საზღვრებიდან დაუშვებელ გასვლას იმპერეციურ სამყაროში. ეს არის უკანონო „ტრანსცენზუსი“ სინამდვილის სფეროდან მეტაფიზიკურ სფეროში. ასეთი ტრანსცენ-

ზუსის უფლება, მახსიების აზრით, აქვს რელიგიას, მაგრამ არამეცნიერებას.

როგორც ვხედავთ, იდეალიზმისათვის დამახასიათებელია შემეცნების დიალექტიკური პროცესის ერთი მხარის ცალმხრივი გაბერვა და ამით შემეცნების მთელი პროცესის დამახინჯება. შეგრძნებები წარმოადგენენ პირველად მონაცემებს მატერიალური სამყაროს შესახებ, ცოდნის ერთადერთ წყაროს. იდეალისტები ახდენენ შეგრძნებების, როგორც შემეცნების აუცილებელი მომენტის დამახინჯებას, თვლიან რა მას თავისთავად „მონაცემებად“, რომლებიც არაფერს არ მტყუვებენ ობიექტური რეალობის შესახებ. შეგრძნებები, მათი აზრით, აღამიანური ცნობიერებისათვის ერთადერთი და უშუალო მონაცემია. ამრიგად, რეალურად არსებული ობიექტური სამყარო სუბიექტის შეგრძნებებით არის შეცვლილი; მეტაფიზიკურად არის მოწყვეტილი შეგრძნება მის წყაროს, ობიექტს.

სუბიექტური იდეალიზმის წარმოქმნის არანაკლებ გნოსეოლოგიურ შესაძლებლობასთან გვაქვს საქმე გრძნობადი ცოდნის წინააღმდეგობრივ ბუნებაში. გრძნობადი ცოდნა სუბიექტური და ობიექტური მომენტების შემეცვლილია. შეგრძნება ეს არის ობიექტური სინამდვილის სუბიექტური სახე. ისე, რომ გრძნობადი ცოდნის შინაარსი არა მხოლოდ შემეცნების ობიექტზეა დამოკიდებული, არამედ შემეცნებელ სუბიექტზეც, კერძოდ მის უნარზე, კლასობრივ ინტერესებზე და ა. შ. ამის გამო არსებობს შესაძლებლობა შემეცნების პროცესისადმი მეტაფიზიკური მიდგომით გაიბეროს სუბიექტური მომენტი; მოხდეს შეგრძნების სუბიექტური მხარის აბსოლუტირება, გაბერვა, მოწყდეს იგი ობიექტს და წარმოდგენილ იქნეს წმინდა სუბიექტური სახით.

იდეალიზმისა და ხუცობის დამცველები აზვიადებენ შეგრძნებათა სუბიექტურ მხარეს და მისი აბსოლუტიზაციის საფუძველზე ასაბუთებენ რეალობის სუბიექტურ ხასიათს; ამტკიცებენ, რომ შეგრძნებანი, როგორც „პირველადი მოცემულობანი“ არ არიან დამოკიდებული გარე სამყაროზე და არ ასახავენ მას.

პავლოვის ფიზიოლოგიამ გაგვიხსენა შეგრძნების წარმოშობის ძირითადი კანონზომიერებანი. მან გვიჩვენა, რომ შეგრძნებები განსაზღვრულია არა მხოლოდ გამლიზიანებლის (ობიექტის) თვისებებით, არამედ მთელი რიგი ფიზიოლოგიური და ფსიქოლოგიური პირობებითაც, ამიტომაც არის, რომ ასახული არასდროს არ შეიძლება მთლიანად, აბსოლუტურად ემსგავსებოდეს მოდელს.

ამრიგად, შეგრძნების განსხვავებას საგნისაგან იდეალისტები იყენებენ მათი აბსოლუტური გამიჯვნისათვის. ახდენენ რა გრძნობადი ასახვის სუბიექტური მხარის აბსოლუტიზაციას, ისინი უკუაგდებენ ობიექტს და წარმოადგენენ შეგრძნებებს ერთადერთი რეალობის სახით.

სუბიექტური მხარის აბსოლუტიზაციის შესაძლებლობა კიდევ უფრო ფართოდება აღქმის პროცესში, რომელიც წარმოადგენს გრძნობადი შემეცნების შედარებით რთულ ფორმას. შეგრძნებისაგან განსხვავებით, რომელიც ასახავს საგნის ცალკეულ მხარეს (თვისებას), აღქმაში ხდება საგნის ასახვა მის მთლიანობაში, მის თვისებათა ერთობლიობაში. აღქმის პროცესში თავს იჩენს წინააღმდეგობა შემეცნების პროცესის ანალიზურ და სინთეზურ მხარეებს შორის.

ვინაიდან ასახვის პროცესი მიმდინარეობს ტვინის აქტიური მუშაობის შედეგად, რომელიც ახდენს გრძნობის ორგანოებით მოცემულ დანაწევრებული მასალის სინთეზირებას, ამდენად აღქმის პროცესში სუბიექტურ მხარეს მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. აზვიადებენ რა სუბიექტური მხარის როლს შემეცნებაში, იდეალისტები გაუვალ საზღვარს ავლებენ შემეცნების ობიექტსა და სუბიექტს შორის. მათი აზრით, შემეცნებას შეუძლია რეალობის სახით მოგვეცეს მხოლოდ გრძნობად მონაცემთა კომბინაცია, რასაც უდავოდ წმინდა სუბიექტური ხასიათი აქვს და არ არის არაფრით დაკავშირებული ობიექტურ სინამდვილესთან.

ამრიგად, იდეალისტები ცალმხრივად ანვითარებენ სამყაროს გრძნობადი ასახვის სხვადასხვა მხარეებს, იძლევიან ამ ცალკეულ მხარეთა აბსოლუტიზირებას, მის გაბერვას, რათა უარყოფილ იქნეს მატერიის არსებობა ანდა გამოცხადდეს იგი ცნობიერების პროდუქტად. კერძოდ, ემყარებიან რა იმ ფაქტს, რომ შეგრძნებები წარმოადგენენ ცოდნის ერთადერთ წყაროს, რომ ისინი არიან „პირველადი მოცემულობანი“, რომლის საფუძველზედაც არის შესაძლებელი ლოგიკური აზროვნება. იდეალისტები პირველად მოცემულ ცოდნას საგნებზე („პირველად მოცემულობებს“) აქცევენ პირველ რეალურ მოცემულობებად, ცოდნის ერთადერთ წყაროს აქცევენ ადამიანისათვის ერთადერთ მისაწვდომ რეალობად. იდეალისტების მიერ მეტაფიზიკურად არის გათიშული სუბიექტისა და ობიექტის ერთიანობა გრძნობად მონაცემებში. აზვიადებენ რა სუბიექტური მომენტის როლს, ისინი თიშავენ შეგრძნებებს გარე სამყაროსაგან, მატერიალური წყაროსაგან და აქცევენ საგნებს შეგრძნებათა კომპლექსებად და ა. შ. იდეალისტები აზვიადებენ იმ ფაქტს, რომ გრძნობადი ასახვის სფეროში შემუშავებული აღქმები და წარმოდგენები განსხვავდებიან მათ მიერ ასახული ობიექტური საგნებისაგან, რომ მოვლენები არ ემთხვევიან არსებას და აქედან გამოსული აკეთებენ დასკვნას, რომ ჩვენთვის მისაღწევია მხოლოდ მოვლენები, არსება კი შემეცნებისათვის მიუღწეველია.

ზემოთ ლაპარაკი იყო მატერიიდან მის გრძობად აღქმასზე გადასვლის დიალექტიკაზე, მაგრამ დიალექტიკურია არა მხოლოდ მატერიიდან შეგრძნებაზე გადასვლის, არამედ შემეცნების ერთი საფეხურიდან მეორეზე გადასვლის პროცესიც. შეგრძნებებიდან აზროვნებაზე გადასვლის პროცესი ასევე შეიცავს დაპირისპირებულ მომენტთა აბსოლუტიზაციის და ამდენად სამყაროს მართებული სურათის დამახინჯების შესაძლებლობას. კერძოდ, მასში არის შესაძლებლობა ერთეულის ზოგადისაგან, გრძობადის რაციონალურისაგან მოწყვეტისა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ჯერ კიდევ ადრეულ პერიოდში არითმეტიკისა და გეომეტრიის წარმოშობით საუკეთესო ნიჟდაგი მომზადდა იდეალიზმის გნოსეოლოგიური ძირებისათვის, ვინაიდან ამ მეცნიერებათა წარმოქმნით შესაძლებელი გახდა რაციონალურის მოწყვეტა გრძობადისაგან. ეს მეცნიერებანი ჰქმნიან ილუზიას, თითქოს მათ მიერ მიღწეული ცოდნა არ არის დაკავშირებული ცდაზე და გრძობებზე. საფუძველი ეყრება სინამდვილის ცალმხრივ გაგებას, რომელშიც აბსოლუტიზირებულია რაოდენობრივი მხარე.

რიცხვი და გეომეტრიული ცნებები ჯერ კიდევ ანტიური იდეალისტების მიერ ცხადდება დამოუკიდებელ არსებად, სამყაროს არსებად. ასე, მაგ., პითაგორელების აზრით, რიცხვი წარმოადგენს საგანთა იდეალურ არსებას. გეომეტრიული ცნების მსგავსად, რიცხვები არ წარმოადგენენ საგანთა ასლებს, მათ არაფერი არ შეესაბამებათ სინამდვილეში.

ამრიგად, ერთეულისა და ზოგადის, გრძობადისა და რაციონალურის და საერთოდ აზროვნებისა და გრძობადი ასახვის დაპირისპირების პროცესში შესაძლებელი ხდება ცალკეული ცნებები გადაქცეულ იქნეს დამოუკიდებელ სულიერ არსებად. ასეთ მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე ანტიურ ფილოსოფიაში (პლატონის ობიექტურ-იდეალისტური ფილოსოფიის სახით). ცნებისა და შეგრძნების დაპირისპირებულობას პლატონი იყენებს სამყაროზე იდეალისტური შეხედულების გნოსეოლოგიური გამართლებისათვის. მისი აზრით, შემეცნება იწყება გრძობადით, რომლის მასალა გარედან არის მოცემული. მაგრამ ის, რასაც გრძობები იძლევიან შემთხვევითია და ატარებს სუბიექტურ, თვითნებურ ხასიათს. საერთოდ, მოძრაობა-ცვალებადობაში მყოფ საგანზე ცოდნა არ შეიძლება არსებობდეს. მასზე ჩვენ მხოლოდ შეხედულება შეიძლება გვქონდეს. ცოდნის საგანი მყარი, მუდმივი, მარადიული

უნდა იყოს. ამრიგად, ცვალებად საგნებსა და მოვლენებს იქით უნდა არსებობდეს არაგრძობადი, მუდმივი, მყარი რეალობა, რომელიც შეიძლება გახდეს ცოდნის საგნად. ასეთ მყარ რეალობას, პლატონის აზრით, იდეათა ანუ ცნებათა სამყარო წარმოადგენს. ერთეული საგნები იბადებიან და იღუპებიან, მაგრამ ცნება, როგორც ზოგადი, როგორც საგნის არსება. ერთეულთან ერთად არ ისპობა. ცალკეული ადამიანები იბადებიან, იცვლებიან და კვდებიან, მაგრამ ადამიანის ცნება უცვლელი და მარადიულია. ცნება არ არის დამოკიდებული ერთეულზე. პირიქით, იდეები საგანთა მიზეზსა და არსებას წარმოადგენს, რომელთაც დამოუკიდებელი ობიექტური არსებობა გააჩნიათ. ამრიგად, პლატონმა ცნებები, როგორც საგანთა აზრობრივი სურათები გადააქცია იდეებად, მეტაფიზიკურად მოწყვიტა იგი ცალკეულს და დაუპირისპირა მას.

ცნების შექმნის პროცესში იდეალიზმის წარმოქმნის შესაძლებლობა განსაკუთრებით ფართოდ გამოიყენა ჰეგელმა. ჰეგელი ამოდის მართებული დებულებიდან, რომ გრძობადი ცოდნა არის შემეცნების განვითარების პირველი და აუცილებელი საფეხური, თუმცა ყოველმხრივ აზვიადებს გრძობადი ცოდნის შეზღუდულობას. იმისათვის, რათა შევიმეცნოთ საგანი, ჩვენ უნდა ვიმსჯელოთ (ვიაზროვნოთ) მასზე, ვინაიდან საგნის არსება არ მიიღწევა საგნის უბრალო ჰერეტიკით. საგნის არსების ცოდნის გარეშე კი ნამდვილი ცოდნა არ არსებობს. ცხადია, მასში ჰეგელი სავესებით მართალია. მაგრამ როგორ ესმის ჰეგელს აზროვნება? ჰეგელის აზრით, სამყაროს მოაზრება ნიშნავს მის განთავისუფლებას ერთეულისაგან, შემთხვევითისაგან. თუ გრძობა ერთეულს ასახავს, აზრმა უნდა ასახოს ზოგადი, გვარეობითი. ერთეულში ზოგადის ყოფნა, ჰეგელის აზრით, ნიშნავს ერთეულის მოსპობას და მის გარდაქმნას ზოგადად. გრძობადი აღქმის მასალის გარდაქმნას ცნებაში ჰეგელი გვიხატავს, როგორც საგნის გარდაქმნას აზრში. ცნებაში. მისი აზრით, საგნები იღუპებიან, მაგრამ ცნებები რჩებიან. ე. ი. მატერიალურ საგნებთან შედარებით ცნება უკვდავი, მარადიული და პირველადია. ყოველ ერთეულ საგანს თავისთავში გვარეობითი პირველსაწყისი გააჩნია ცნების სახით. ეს საფუძველი რომ ამოგველო ინდივიდუალური საგნიდან, მაშინ ვერც კი ვიტყოდით თუ რა დაგვრჩებოდა მისგან. ასე, მაგ., ძალღს ცხოველური არსება რომ წავართვათ, მაშინ ჩვენ ვერ ვიტყვით თუ რა არის იგი.<sup>1</sup>

ამგვარად, ჰეგელი, პლატონის მსგავსად, შემეცნების გათიშვის საფუძველზე მიდის სამყაროს გათიშვამდე: ერთის მხრივ გვრჩება მატერიალური საგნები, რომლებიც აღიქმებიან გრძობებით, ხოლო მეორეს

<sup>1</sup> Гегель, Соч., т. I, стр. 53, 270.

მხრივ მათი პირველმიზეზი—ცნებები, როგორც დამოუკიდებელი მარადიული იდეალური არსებანი, რომლებიც მიიწვედომებიან აზრით.

ცნება აბსტრაქტული აზროვნების ძირითადი ელემენტია. იგი შედის აზროვნების დანარჩენ ფორმათა (მსჯელობა, დასკვნა) შემადგენლობაში. დიალექტიკურია თავისი ბუნებით არა მხოლოდ ცნება, არამედ მსჯელობა, დასკვნა და მათში, ისევე როგორც ცნებაში, მოცემულია იდეალიზმის წარმოქმნის შესაძლებლობა.

მას შემდეგ, რაც აზროვნების ფორმები და კანონები შესწავლის საგნად გახდნენ, კიდევ უფრო გაიზარდა აზროვნების და მისი ფორმების მატერიალურ სამყაროსაგან მოწყვეტის გნოსეოლოგიური შესაძლებლობა. განსაკუთრებით მკვეთრი ხასიათი იმიდო აზროვნების სინამდვილისაგან მოწყვეტამ კლასიკურ გერმანულ ფილოსოფიაში. ასე, მაგ., მეტაფიზიკურად გათიშა რა აზროვნება სინამდვილისაგან, კანტმა აზროვნების ფორმები და კანონები გამოაცხადა აპრიორულ ფორმებად, რომლებიც არ არიან დამოკიდებული ცდაზე.

უფრო გვიან იდეალიზმის წარმომადგენლები ხელახლა დაუბრუნდნენ მათემატიკას და გამოიყენეს მათემატიკურ ფორმათა მოჩვენებითი დამოუკიდებლობა იდეალიზმის გნოსეოლოგიური გამართლებისათვის. ასე მაგ., დიურინგი ამტკიცებდა, რომ მთელი მათემატიკური ცოდნა შეიძლება გამოყვანილ იქნეს აპრიორულად, ე. ი. ყოველგვარი ცდისაგან დამოუკიდებლად. მისი აზრით, მათემატიკური გონება თვითონ ქმნის საკუთარ ობიექტებს რიცხვის, ფიგურის და ცნებების სახით, რომელთაც არავითარი კავშირი არა აქვთ ობიექტურ სინამდვილესთან.

აკრიტიკებდა რა დიურინგს, ენგელსი აღნიშნავდა, რომ ხანგრძლივი განვითარების შედეგად ადამიანებმა მოიპოვეს უნარი განყენებისა, რის საფუძველზეც რეალური სამყაროს ვრცელმა ფორმებმა და რიცხობრივმა მიმართებებმა მიიღეს უაღრესად აბსტრაქტული ფორმა. ზემოაღნიშნული ფაქტი შესაძლებლობას ქმნის მიჩქმალულ იქნეს ვრცეული ფორმებისა და რიცხობრივ მიმართულებათა კავშირი გარე სამყაროსთან. ერთი მათემატიკური სიდიდის გამოყვანა მეორე სიდიდისაგან გვევლინება წმინდა გონების შემოქმედებად. მატერიალური სამყაროდან აბსტრაქტიზებული მათემატიკური ცნებები და კანონები მოჩვენებით დამოუკიდებლობას იძენენ, რის გამოც ადვილი ხდება მათი დაპირისპირება სინამდვილისადმი.

მათემატიკის განდგომა კონკრეტული მოვლენებისაგან კიდევ უფრო გაიზარდა ცვლად სიდიდეთა შემოტანით. როგორც ცნობილია, უმადლესი მათემატიკა თავისი შესწავლის საგნად იხდის არა სიდიდეებს, არამედ დამოკიდებულობას სიდიდეთა შორის. წინა პლანზე წარმოსდგება ფუნქციის ცნება.

მათემატიკა გასცილდა საკუთარ ფარგლებს და შეიჭრა სხვა მეცნიე-

რებაშიც, კერძოდ კი ფიზიკაში. ბუნებისმეტყველების განვითარებასთან დაკავშირებით სულ უფრო იზრდებოდა მასში მათემატიკის როლი. მათემატიკის შექრა ფიზიკაში ერთის მხრივ ხელს უწყობდა ფიზიკის განვითარებას, ხოლო მეორეს მხრივ ამით კიდევ უფრო ვითარდებოდა თვით მათემატიკაც, სულ უფრო აბსტრაქტული და უნივერსალური ხდებოდა იგი.

ზოგიერთი მათემატიკოსი-ფილოსოფოსის აზრით, მათემატიკას არავითარი კავშირი არა აქვს ობიექტურ სინამდვილესთან, რადგან მათემატიკური ცნებები სინამდვილესთან კავშირის გარეშე ახდენენ ოპერირებას; რომ მათემატიკური ცოდნა სავსებით შესაძლებელი იქნებოდა მატერიალური სამყაროს არსებობის გარეშეც. იდეალისტი ფილოსოფოსები ხელს სჭიდებენ მათემატიკოსთა ასეთ განცხადებას და იყენებენ საკუთარი თეზისის გასამაგრებლად და დასასაბუთებლად, რომ აზროვნება არ არის დამოკიდებული ცდაზე, გრძნობებზე, მატერიაზე. მათი აზრით, აზროვნებას საკუთარი სულიერი წყარო გააჩნია. აზროვნება სინამდვილეს კი არ ასახავს, არამედ თვითონ ახდენს მის კონსტრუირებას.

თანამედროვე იდეალისტები ყოველმხრივ ცდილობენ გაბერონ წინააღმდეგობა ცოცხალ განჭვრეტასა და მეცნიერულ ცოდნას შორის. ისინი ემყარებიან იმ ფაქტს, რომ ელექტრონებსა და პროტონებს არაფერი მსგავსება არა აქვთ იმასთან, რასაც ჩვენ ვხედავთ ყოველდღიურ ცდაში. ასე, მაგ., რასელის აზრით, ველის ცნებას არაფერი კავშირი არა აქვს ჩვენ მიერ ელექტრობის უშუალო აღქმასთან, რომ მატერიის ყველა თვისება, რომელიც გრძნობის ორგანოებით მკლავნდება, დაიყვანება ატომის თვისებებზე, ხოლო ეს უკანასკნელი—მათემატიკურ კანონებზე.

მეცნიერებათა მათემატიზაციის ფაქტი ამჟამად ფართო გამოყენებას ჰპოვებს იდეალიზმის გნოსეოლოგიური დაფუძნებისათვის. ამ ფაქტის საფუძველზე მრავალი ბურჟუაზიული მეცნიერი და ფილოსოფოსი ამტკიცებს, რომ მეცნიერება მთლიანად შორდება მატერიალურ სამყაროს და მიემართება წმინდა აბსტრაქციისაკენ; რომ ახლა მეცნიერებას საქმე აქვს არა ობიექტურ სინამდვილესთან, არამედ გონების წინანდელ ნამუშევართა შედეგებთან. ამრიგად, შემეცნების ობიექტს წარმოადგენს არა მატერიალური, არამედ სულიერი სამყარო. მათემატიკური ცნებათა სამყარო ცხადდება ერთადერთ რეალობად, ხოლო ღმერთი უმადლეს მათემატიკოსად და ქვეყნის შემქმნელად.<sup>1</sup>

იდეალიზმის წარმოქმნის შესაძლებლობა მოცემულია აგრეთვე

<sup>1</sup> როგორც ლენინმა გვიჩვენა, ფიზიკის მათემატიზაცია რელატივიზმთან ერთად „ფიზიკური“ იდეალიზმის გნოსეოლოგიურ საფუძველს წარმოადგენდა.

შემეცნების შემოქმედებით ხასიათში, კერძოდ მის აბსოლუტიზაციაში. სამყაროს ასახვა, მისი სურათის შექმნა წარმოადგენს სუბიექტის აქტიური გრძნობადი აღქმის და აბსტრაქტული აზროვნების შედეგს. შეუშეცნებადი სინამდვილე ჩვენთვის არ არსებობს. ამასთან ერთად, სამყაროს შემეცნება მკიდროდ უკავშირდება მისი გარდაქმნის პრაქტიკას. იდეალისტები მართალნი არიან, როდესაც აკრიტიკებენ მეტაფიზიკურ-მატერიალისტურ შეხედულებებს შემეცნებაზე, როგორც გარე სამყაროს მექანიკურ ასახვაზე მისი ცვალებადობის გარეშე. მაგრამ უარყოფენ რა შემეცნების პროცესში უცვლელ, ობიექტურ სამყაროს არსებობას, იდეალისტები საერთოდ უარყოფენ სამყაროს, რომელიც წინ უსწრებს შემეცნებას. სუბიექტის აქტიური შემოქმედება ობიექტზე, ობიექტის შეცვლა შემეცნების მსვლელობაში და რაც მთავარია სამყაროს სურათის აქტიური წარმოქმნა ცნობიერებაში იდეალისტების მიერ წარმოდგენილია სუბიექტის მიერ ობიექტის, შექმნის აქტად.

შემეცნების შემოქმედებითი ხასიათის გაბერვა შესაძლებლობას აძლევს იდეალისტებს ამტკიცონ, რომ თითქოს სამყაროს არსებობა არის შედეგი მისი აღქმისა, შემეცნების აქტიური პროცესისა; რომ სამყარო არის აღქმებისა და ცნებების კომბინაცია.

იდეალიზმის არანაკლები გნოსეოლოგიური შესაძლებლობაა მოცემული ჰეგელის დიალექტიკური ბუნებაში. ჰეგელის დიალექტიკა წარმოადგენს საპირისპირო მხარეთა— აბსოლუტურისა და შეფარდებითის— ერთიანობას. აბსოლუტური და შეფარდებითი ჰეგელის დიალექტიკის სწორედ ამ ურთიერთობაშია მოცემული იდეალიზმის გნოსეოლოგიური შესაძლებლობა. ჰეგელის დიალექტიკური ბუნების უცოდინარობას, კერძოდ მისი ერთი მხარის— შეფარდებითობის აბსოლუტიზირებას და მასში აბსოლუტური ჰეგელის დიალექტიკის მომენტის უარყოფას რელატივიზმის გზით იდეალიზმამდე მივყავართ.

როგორც ლენინი აღნიშნავდა, ჩვენი ცოდნის შეფარდებითობას გარკვეული „საზღვარი“ აქვს, რომლის შეუშეცნებლობამ შეიძლება სუბიექტურ იდეალიზმამდე მიგვიყვანოს. ისე რომ, თვით ჰეგელის დიალექტიკის შეფარდებითობა შეფარდებით უნდა იქნეს გაგებულ და არა აბსოლუტურად.

სუბიექტივიზმისაგან განსხვავებით, დიალექტიკა თვლის, რომ რელატიურსა და აბსოლუტურს შორის განსხვავებას შეფარდებითი ხასიათი აქვს. ყოველი რელატიური ცოდნა აბსოლუტური ჰეგელის დიალექტიკის მარცვლების შემცველია, ის ვინც რელატიურში მხოლოდ რელატიურს ხედავს, სუბიექტივიზმში ვარდება. დიალექტიკა თავისში შეიცავს რელატივიზმის მომენტს, მაგრამ არ დაიყვანება რელატივიზმზე, — აღნიშნავდა ლენინი. მხოლოდ რელატიურზე შეჩერება და მისი გამოცხა-



ღება შემეცნების თეორიის საფუძვლად მაგვიყვანდა ობიექტური მოდელის უარყოფამდე, იდეალიზმამდე და ხუცობამდე.

რელატივისტებმა ცალმხრივად განავითარეს ცოდნის შეფარდებობა და მივიდნენ მასში აბსოლუტურის სრულ უარყოფამდე; ცოდნის შეფარდებობა მათ გაასაღეს სუბიექტივიზმად, რასაც თავისმხრივ იდეალიზმამდე მივყავართ.

რელატივიზმის ფართო გავრცელება დაკავშირებული იყო ბუნებათმეცნიერების განვითარებასთან, იმ დიდ აღმოჩენებთან, რასაც ადგილი ჰქონდა ბუნებათმეცოდნეობის, კერძოდ კი ფიზიკის სფეროში და რომელსაც მოჰყვა ძველ წარმოდგენათა ძირფესვიანი მსხვრევა. რელატივისტების აზრით, ძველ თეორიათა მსხვრევა იმის მაჩვენებელი იყო, რომ ისინი არ ყოფილან ჰემარიტნი, რომ ეს თეორიები არავითარ ობიექტურ რეალობას არ ასახავდნენ. ამის საფუძველზე ფილოსოფოსი იდეალისტები აკეთებენ დასკვნას, რომ საერთოდ არავითარი თეორია არ ასახავს ობიექტურ რეალობას და რომ საერთოდ შეუძლებელია ობიექტური სინამდვილის შემეცნება.

ისე რომ, ბრძოლამ ჰემარიტების მეტაფიზიკური აბსოლუტიზმების წინააღმდეგ მთორე უკიდურესობამდე მიგვიყვანა, სახელდობრ რელატივიზმამდე, ხოლო უკანასკნელის გზით იდეალიზმამდე და ხუცობამდე.

ლენინმა გვიჩვენა, რომ ბუნებათმეცნიერებაში მომხდარ უახლოეს აღმოჩენათა ჰემარიტი გაგება შესაძლებელია მხოლოდ მეტაფიზიკური მატერიალიზმის დაძლევის საშუალებით, რომელთა მომხრეებიც, არ ესმოდათ რა ცოდნის შეფარდებობა, მეცნიერულ ცნებებს და თეორიებს დოგმებად აქცევდნენ; რომ ბუნებათმეცოდნეობის ახალ აღმოჩენებთან დაკავშირებული კრიზისის დასაძლევად აუცილებელია ძველი მეტაფიზიკური მატერიალიზმი შეცვლილ იქნეს დიალექტიკური მატერიალიზმით.

რელატივიზმი შედეგია დიალექტიკის უცოდინარობისა. „ახალი ფიზიკა იდეალიზმში გადაიჩეხა, ჟმთავრესად, სწორედ იმიტომ, — აღნიშნავს ლენინი, — რომ ფიზიკოსებმა არ იცოდნენ დიალექტიკა. ისინი ებრძოდნენ მეტაფიზიკურ მატერიალიზმს, მის ცალმხრივ „შექანკურობას“, — და ამასთან გაბანვისას წყალს ბავშვიც გადააყოლეს... აღიარებდნენ რა ჩვენი ცოდნის დაახლოებითს, შედარებით ხასიათს, ისინი იქამდე მიდიოდნენ, რომ უარყოფდნენ შემეცნებისაგან დამოუკიდებელ ობიექტს, რომელსაც ეს შემეცნება დაახლოებით — სწორად, შედარებით — მართებულად ასახავს“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 331—332.

თანამედროვე რელატივიზმი სანდო იარაღს წარმოადგენს რელიგიის დამცველთა ხელში.

როგორც აღვნიშნეთ, რელიგია და იდეალიზმი წარმოადგენს სინამდვილის დამახინჯებულ ასახვას. მაგრამ, მიუხედავად, ამისა, საზოგადოებრივი ცნობიერების ეს ფორმები უკვე ჭაუკუნეების მანძილზე ინარჩუნებენ არსებობას და ეწევიან ბრძოლას მეცნიერებისა და მატერიალიზმის წინააღმდეგ. ამ მცდარ მსოფლმხედველობებს დღესაც მრავალი მიმდევარი ჰყავს კაპიტალისტურ ქვეყნებში. რითი უნდა ავხსნათ ყოველივე ეს? რა აქცევს რელიგიისა და იდეალიზმის გნოსეოლოგიურ შესაძლებლობას სინამდვილედ?

სინამდვილის დამახინჯებული ასახვის არსებობა გაპირობებულია იმით, რომ რელიგიისა და იდეალიზმის გნოსეოლოგიურ ძირებთან ერთად გააჩნიათ სოციალური, კლასობრივი ძირები, რაც აზრს აძლევს და გასაგებს ხდის სინამდვილის დამახინჯებული ასახვის არსებობას და მისი შენარჩუნების საჭიროებას.

იდეალიზმის გნოსეოლოგიური შესაძლებლობა შეიძლება დაძლეული და გადალახული იქნეს თანამედროვე მეცნიერებისა და ფილოსოფიის ძალებით, მაგრამ ამას ხელს უშლის გარკვეული სოციალური გარემო. ცხადია, შემეცნების პროცესში (მისი რთული დიალექტიკური ბუნების გამო) ყოველთვისაა შესაძლებელი ფილოსოფიური ხასიათის კერძო დამახინჯებანი, მაგრამ ყოველი დამახინჯება და შეცდომა დროულად იქნებოდა შესწორებული საზოგადოებრივი პრაქტიკის საფუძველზე. რომ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში არ არსებობდეს ხელსაყრელი ნიადაგი მათი არსებობისათვის, რომ მათ არ ამაგრებდნენ კლასობრივი ინტერესები. ამის გამო თანამედროვე იდეალიზმისა და რელიგიის წინააღმდეგ ბრძოლა მათი არსებობის გნოსეოლოგიური ძირების ანალიზთან ერთად მოითხოვს სოციალური ძირების ანალიზსაც.

იდეალიზმისა და რელიგიის სოციალური ძირების შინაარსში იგულისხმება ობიექტური ხასიათის ეკონომიური და პოლიტიკური ფაქტორები, რომელთა ზემოქმედებითაც ირღვევა სამყაროს ადეკვატური ასახვა საზოგადოების ცნობიერებაში და სინამდვილე დამახინჯებული სახით გვევლინება.

განსაზღვრავდა რა რელიგიურ-იდეალისტურ შეხედულებათა სოციალურ ბუნებას, ლენინი მიუთითებდა, რომ ეს შეხედულება წარმოადგენს საზოგადოების „ავადმყოფურ ფანტაზიას“ მისი განვითარების გარკვეულ ეტაპზე, რომ იგი არის უვარგისი საზოგადოებრივი წყობის უვარგისი პროდუქტი.

რელიგიისა და იდეალიზმს საერთო სოციალური ძირები აქვს და ეს არ არის შემთხვევითი რამ. ფილოსოფიური იდეალიზმი რელიგიის საფუძველზე აღმოცენდა. რელიგიური შინაარსი მან ყალბ მეცნიერულ

სამოსელში წარმოგვიდგინა. რელიგიის შენარჩუნების სოციალური მოტივები გახდა ნიადაგი ფილოსოფიური იდეალიზმის წარმოშობისათვის, ისე რომ, ფილოსოფიურ იდეალიზმს არ გააჩნია რელიგიისაგან განსხვავებული რალაც განსაკუთრებული სოციალური ძიებები. ფილოსოფიური იდეალიზმი დახვეწილი, რაფინირებული რელიგიაა. ამიტომ შემთხვევითი არ არის ის გარემოება, რომ რელიგიის ბედი ისტორიულად იდეალიზმთან იყო დაკავშირებული. კერძოდ მისი აღორძინება და დაკემა ფილოსოფიური იდეალიზმის აღორძინებისა და დაკემის პარალელურად მიმდინარეობდა.

განვიხილოთ ის სოციალური ფაქტორები, რომელთაც სამყაროს დამახინჯებულად ასახავის გნოსეოლოგიური შესაძლებლობა სინამდვილედ აქციეს.

კაცობრიობის განვითარების აღრეულ ეტაპზე რელიგიურ და იდეალისტურ შეხედულებათა სოციალურ საფუძველს წარმოადგენდა პირველყოფილი ადამიანის თითქმის სრული დამოკიდებულება ბუნების ბრმა ძალებზე, რაც გაპირობებული იყო საწარმოო ძალების განვითარების უაღრესად დაბალი დონით. ადამიანმა უხეში ქვის იარაღებით დაიწყო ბრძოლა ბუნების წინააღმდეგ და ცხადია, რომ ასეთ ვითარებაში მისი მოქმედება მოკლებული იყო აქტიურობას და ნაყოფიერებას. „პირველყოფილი ადამიანი სრულიად დაბეჩავებული იყო არსებობის სიძნელით, ბუნებასთან ბრძოლის სიძნელით“ — აღნიშნავდა ლენინი.

უნდა აღინიშნოს, რომ პირველი მცდარი შეხედულებანი სამყაროზე უშუალოდ ეკონომიურ ურთიერთობათა სტრუქტურრიდან. ეკონომიური წყობის უვარგისობიდან კი არ აღმოცენდა, არამედ იგი იყო შედეგი საწარმოო ძალების განვითარების უაღრესად დაბალი დონისა. პრიმიტიული შრომის იარაღების პირობებში ადამიანის ცოდნაც სამყაროს შესახებ ღარიბი და პრიმიტიული იყო.

საწარმოო ძალთა განვითარების დაბალი დონე პირველყოფილ ადამიანს დამოკიდებულს ხდიდა ბუნების ძალებზე. ამიტომაც ადამიანის თავისუფლებისა და საზოგადოების პროგრესის პრობლემა აღრეულ პერიოდში დაიყვანებოდა ბუნების დამორჩილების პრობლემაზე.

ბუნებასთან ყოველდღიური ურთიერთობა და არსებობისათვის ბრძოლა თანდათან ცვლიდა ადამიანის ცხოვრების პირობებს, სულ უფრო სრულყოფილი ხდებოდა პირველყოფილი შრომის იარაღები. შრომის პროცესში ადამიანი სახეს უცვლიდა ბუნებას და ამასთან ცვლიდა საკუთარ ბუნებასაც. მაგრამ ადამიანისა და სინამდვილის გარდაქმნის პროცესი უაღრესად მდორედ მიმდინარეობდა. შრომის იარაღების გაუმჯობესება ჯერ კიდევ საგრძნობლად ვერ ათავისუფლებდა ადამიანს ბუნების ბრმა ძალებისაგან.

ბუნების ბრმა ძალების ბატონობა ადამიანში იწვევდა შიშის გრძნო-

ბას, საკუთარ მოქმედებაში რწმენის უქონლობას. საჭირო ცოდნისა და საშუალებათა არარსებობის გამო ადამიანს არ შეეძლო მოენახა მისთვის როგორც სასურველ, ისე არასასურველ შოვლენათა ბუნებრივი მიზეზები და ამდენად გათავისუფლებულიყო ბუნების<sup>1</sup> ძალთა გავლენისაგან. ამის გამო მას გაუჩნდა აზრი ბუნების ძალების ზებუნებრივი, საიდუმლო ხასიათის შესახებ. რომლის წინაშეც იგი უძლურია. ბუნების მოვლენები ადამიანისათვის საიდუმლოებით იყვნენ მოცულნი, რაც თავის მხრივ კულტის საჭიროებას იწვევდა. „ველურის უძლურება ბუნებასთან ბრძოლაში,—წერს ლენინი,—წარმოშობს რწმენას ღმერთისადმი, ეშმაკებისადმი, საკვირველებისადმი“<sup>1</sup>.

ამრიგად საწარმოო ძალთა განვითარების დაბალი დონე, შრომის იარაღების პრიმიტიული ხასიათი, არასრულყოფილი საზოგადოებრივი ურთიერთობანი, რომლებიც უძლურს ხდის ადამიანს ბუნების წინაშე—ასეთია რელიგიის სოციალური ფესვები პირველყოფილ საზოგადოებაში.

პირველყოფილი ადამიანის ფანტასტიკური, რელიგიური შეხედულებანი, მისი მრავალნაირი ღმერთები პირველად ბუნების ძალებს გამოხატავდნენ. განვითარების ამ ეტაპზე საზოგადოებრივი ძალები ჯერ კიდევ არ უპირისპირდებოდა ადამიანს, როგორც გარეშე ძალა და არ ახდენდა მასზე ზემოქმედებას. „მაგრამ ჩქარა ბუნების ძალების გვერდით,—აღნიშნავს ენგელსი,—მოქმედებას იწყებენ საზოგადოებრივი ძალებიც, რომლებიც ისევე უცხო და თავდაპირველად გამოუცნობი არიან ადამიანისათვის, ისევე უპირისპირდებიან მას, ისეთივე მოჩვენებითი, ბუნებრივი აუცილებლობით ბატონობდნენ მასზე როგორც თვით ბუნების ძალები. ფანტასტიკური სახეები, რომლებშიც თავდაპირველად მხოლოდ ბუნების საიდუმლოებით აღსავსე ძალები ისახებოდნენ, ახლა საზოგადოებრივ ატრიბუტებსაც იძენენ, ისტორიული ძალების წარმომადგენლები ხდებიან“<sup>2</sup>.

საზოგადოებრივი წარმოების შემდგომმა განვითარებამ ადამიანი რამდენადმე გაათავისუფლა ბუნების ძალების ბატონობისაგან, მაგრამ იმავე წარმოებამ განვითარების გარკვეულ ეტაპზე წარმოშვა ახალი სოციალური დამოკიდებულება, რაც ისტორიის მსვლელობაში სულ უფრო ძლიერდებოდა.

ადამიანის უძლურებამ ბუნების ძალების წინაშე თანდათან უკანა პლანზე გადაინაცვლა. წინა პლანზე სოციალურ ძალთა ბატონობა წარმოსდგა.

საწარმოო ძალების განვითარებასთან დაკავშირებით, სულ უფრო

<sup>1</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 10, გვ. 65.

<sup>2</sup> ფრ. ენგელსი, ანტი-დიურიზმი, გვ. 378—379.

რთულდებოდა საზოგადოებრივი ურთიერთობანი და ამასთან დაკავშირებით საზოგადოებრივი ძალები ზულ უფრო უცხო და მისტიურ ხასიათს ღებულობდნენ. საზოგადოებრივი ძალები ისევე გაუგებარი ხდებოდა ადამიანისათვის, როგორც ადრეულ პერიოდში ბუნების ძალები. ასე, მაგ., წარმოების საშუალებებზე კერძო საკუთრების გაჩენასთან ერთად საზოგადოებრივ წარმოებაში ადამიანთა თანამშრომლობა მყარდება არა უშუალოდ (როგორც ამას კერძო საკუთრების წარმოშობამდე ჰქონდა ადგილი), არამედ შრომის პროდუქტების გაცვლის გზით, ისე რომ, ადამიანთა საზოგადოებრივი ურთიერთობის სოციალური ძალა ისახება სტიქიურად და წარმოსდგება ადამიანთა წინაშე, როგორც უცხო, მათ გარეშე და მაღლა მდგომი ძალა.

სასაქონლო წარმოების ჩამოყალიბება-განვითარებამ მთელ საზოგადოებრივ ცხოვრებას მისტიკური ელფერი მისცა. საზოგადოებრივი წარმოების მისტიფიკაცია (რასაც მარქსმა სასაქონლო ფეტიშიზმი უწოდა) თავის კულმინაციურ წერტილს აღწევს კაპიტალიზმის პირობებში. კაპიტალისტური სასაქონლო წარმოების პირობებში ფაქტიურად შეუძლებელია წინასწარხედვა და წარმოების დაგეგმვა, რაც თავის მხრივ უფსკრულს ავლებს ადამიანის მიზნებსა და მათი მოქმედების რეზულტატებს შორის. ასე, მაგ., მანქანების შემოღებამ (რომლებსაც უნდა შეემციკრებინა, ნაყოფიერი გაეხადა ადამიანის შრომა და აემალლებინა მათი ცხოვრების დონე) მიგვიყვანა ფართო მასების გალატაკებამდე და შიმშილამდე. ტექნიკური აზრის ისეთმა დიდმა მიღწევამ, როგორიცაა წარმოების ავტომატიზაცია, გამოიწვია იმუშების შემციკრება, უმუშევართა არმიის ზრდა. მეცნიერების უდიდესი აღმოჩენები კაცობრიობის განადგურების საშიშ იარაღად იქცნენ.

ეკონომიური სტიქიის ბატონობა იმპერიალიზმის პირობებში იწვევს სახალხო უბედურებას—მსოფლიო ეკონომიურ კრიზისებს და გამანადგურებელ ომებს.

ამრიგად, თანამედროვე კაპიტალიზმის პირობებში ადამიანი ისევეა დამოკიდებული გარეშე ძალებზე (კერძოდ, კაპიტალისტური წარმოების სტიქიურ ძალებზე), როგორც იყო დამოკიდებული პირველყოფილი ადამიანი ბუნების ძალებზე. მუდმივი შიში და უსუსურობა, რასაც იწვევს კაპიტალისტური წარმოების ბუნება, ნისლით ჰფარავს ადამიანის ცნობიერებას და უხშობს გზას გაერკვეს საზოგადოებრივი ცხოვრების კანონზომიერებაში. ამრიგად, კლასობრივ, ანტაგონისტურ საზოგადოებაში, განსაკუთრებით კი კაპიტალიზმის პირობებში, საზოგადოების ეკონომიური ცხოვრება ნაყოფიერ ნიადაგს წარმოადგენს რელიგიისა და ფილოსოფიური იდეალიზმისათვის. ეხებოდა რა რელიგიისა და იდეალიზმის სოციალურ ძირებს, ლენინი აღნიშნავდა, რომ თანამედროვე კაპიტალისტურ ქვეყნებში რელიგიისა და იდეალიზმის ფეს-

ვები უმთავრესად სოციალურია. „მშრომელთა მასების სოციალური და-  
ზეჩაეება, მათი მოჩვენებითი სრული უმწეობა კაპიტალიზმის ბრმა ძა-  
ლების წინაშე, კაპიტალიზმისა, რომელიც ყოველდღე და ყოველსაათს  
ათასჯერ უფრო მეტ საზარელ ტანჯვას, აუტანელ მხეცურ წამებას აყე-  
ნებს უბრალო მუშა-ხალხს, ვიდრე ყოველგვარი არაჩვეულებრივი მოვ-  
ლენები, როგორცაა ომი, მიწისძვრა და ა. შ.,—აი სად არის რელიგიის  
ყველა ღრმა თანამედროვე ფესვი. „შიშმა შექმნა ღმერთები“. შიში კა-  
პიტალიზმის ბრმა ძალის წინაშე, რომელიც ბრმა იმიტომ, რომ არ შე-  
იძლება ხალხის მასების მიერ გათვალისწინებულ იქნეს, და რომელიც  
პროლეტარსა და წვრილ მეპატრონეს ცხოვრების ყოველ ნაბიჯზე ემ-  
უჭრება და კიდევ არგუნებს „უეცარ“, „მოულოდნელ“, „შემთხვევითს“  
გაჩანაგებას, დაღუპვას, მათხოვრად, პაუპერად, პროსტიტუტად გადაქ-  
ცევას, შიმშილით სიკვდილს, — აი თანამედროვე რელიგიის ის ფესვი,  
რომელიც უწინარეს ყოვლისა და ყველაზე მეტად უნდა ჰქონდეს მხედ-  
ველობაში მატერიალისტს, თუკი მას სურს მოსამზადებელი კლასის მატ-  
ერიალისტად არ დარჩეს.“<sup>1</sup>

სოციალური ჩაგვრა არ ამოიწურება ადამიანის დამოყიდებულე-  
ბით კაპიტალისტური წარმოების სტიქიურად მომქმედ კანონებზე.  
სოციალური ჩაგვრის ბირთვის წარმოადგენს ადამიანთა შორის არსებუ-  
ლი სოციალური ურთიერთობა, ადამიანის მიერ ადამიანის ჩაგვრა. მუ-  
შების ეკონომიური ჩაგვრა, — აღნიშნავდა ლენინი, — აუცილებლად იწ-  
ვევს პოლიტიკურ ჩაგვრას, სოციალურ დაბეჩაეებას, მასების სულიერი  
ცხოვრების სიტლანქეს და სიბნელეს. ამრიგად, ადამიანთა ეკონომიური  
უძლურება, ჰილარიბე და გაჭირვება იწვევს მათ სულიერ სიბნელეს, რაც  
უადრესად ხელსაყრელ ნიადაგს წარმოადგენს რელიგიის წარმოშობი-  
სათვის. მაგრამ ხალხთა სულიერი სიბნელე, თავისთავად აღებული, ჯერ  
კიდევ არ წარმოადგენს საკმარის პირობას რელიგიის არსებობისათვის,  
განსაკუთრებით კი მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარების დღევან-  
დელ პირობებში. რელიგიის არსებობის ამ მიზეზებთან ერთად კლასობ-  
რივ საზოგადოებაში მოქმედებს მეორე მძლავრი მიზეზიც. სახელდობრ  
გაბატონებული კლასის მიზნები, ინტერესები და მასთან დაკავშირებუ-  
ლი მოქმედება, რათა ყოველგვარი ხერხებით შეინარჩუნონ რელიგია და  
იდეალიზმი, დანერგონ რელიგიური იდეები ადამიანთა თავებში და  
საიქიოში სამოთხის დაპირებით ჩამოაცილოხ ისინი ამქვეყნიური უსა-  
მართლობის წინააღმდეგ ბრძოლას.

რელიგია, — აღნიშნავდა მარქსი, — ეს არის „ჩაგრულ ქმნილებათა  
ამოხზვრა“. ასე იყო ისტორიულადაც. მაგ., ჩაგვრისაგან განთავისუფლე-  
ბის სიძნელემ მონები ქრისტიანულ რელიგიამდე მიიყვანა. ეს იყო ჩაგ-  
რულ მონათა ამოხზვრა, მათი სულიერი „შვება“. სპარტაკის დამარც-

<sup>1</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 15, გვ. 497.

ხება ამავე დროს ქრისტეს გამარჯვებაც იყო, — სამართლიანად შენიშნავს ფრანგი მარქსისტი ენშლენი.

რელიგიური მსოფლმხედველობა მიღებულ იქნა არა მხოლოდ მონების მიერ, არამედ შემდგომ ეკონომიურ ფორმაციათა ჩაგრული კლასების მიერაც, რამდენადაც მათაც ასევე ჰქონდათ შეგნებული საკუთარი უსუსურობა კლასობრივი ჩაგვრის წინააღმდეგ ბრძოლაში. „ექსპლოატირებულ კლასთა უძლურება ექსპლოატატორებთან ბრძოლაში, — წერდა ლენინი, — ისევე გარდაუვლად წარმოშობს უკეთესი საიქიო ცხოვრების რწმენას, როგორც ველურის უძლურება ბუნებასთან ბრძოლაში წარმოშობს ღმერთთა, ეშმაკთა, სასწაულთა და სხვათა რწმენას“<sup>1</sup>.

ვინაიდან რელიგიის არსებობა-განმტკიცება უშუალოდ არის დაკავშირებული ეკონომიურ და სულიერ ჩაგვრასთან, ამიტომაც შემთხვევითი არაა ის გარემოება, რომ რელიგიურ-იდეალისტური შეხედულებანი განსაკუთრებით გამოცოცხლებას ჰპოვებენ რეაქციის წლებში, რევოლუციის დამარცხებისა და უკან დახვევის პერიოდში. ასე, მაგალითად, რუსეთში განსაკუთრებით გაძლიერდა მიდრეკილება რელიგიისა და იდეალიზმისადმი 1905 წ. რევოლუციის დამარცხების შემდეგ. ამ პერიოდს მიეკუთვნება ისეთი რელიგიურ-იდეალისტურ მიმდინარეობათა წარმოშობა, როგორიც იყო „ღვთის მაძიებლები“, „ღვთის მშენებლები“ და სხვ. თუ რაოდენ მნიშვნელოვანი იყო ამ მიმდინარეობათა გავლენა ამაზე მეტყველებს ის ფაქტი, რომ ამ მიმდინარეობათა დროებით გავლენის ქვეშ მოექცნენ ისეთი მოწინავე ადამიანებიც, როგორიც იყვნენ ლუნაჩარსკი და გორკი.

იდეალიზმისა და რელიგიის არსებობის ერთ-ერთი ფესვი ცნობიერებისა და ყოფიერების, თეორიისა და პრაქტიკის გათიშვაში მდგომარეობს, რაც თავის მხრივ გამოწვეული იყო გონებრივი შრომის მოწყვეტით ფიზიკური შრომისაგან.

გონებრივი შრომის ფიზიკური შრომისაგან მოწყვეტამ მიგვიყვანა ადამიანთა ცალკეული კასტების წარმოშობასთან, რომელთაც ხელში აიღეს მეცნიერული, ფილოსოფიური და საერთოდ იდეოლოგიური მოღვაწეობის მონოპოლია. ამის შედეგად საზოგადოებრივი ცნობიერება წარმოსდგა როგორც დამოუკიდებელი რამ, პრაქტიკასთან კავშირის გარეშე, რომელსაც უნარი შესწევს დამოუკიდებელი განვითარებისა. მას შემდეგ, რაც საზოგადოებრივი შრომა დაიყო ფიზიკურ და გონებრივ შრომად, — აღნიშნავდნენ მარქსი და ენგელსი, — „ამ მომენტიდან ცნობიერებას შეუძლია მართლა წარმოიდგინოს, რომ იგი სხვა რაიმეა, ვიდრე ცნობიერება არსებული პრაქტიკისა, რომ მას შეუძლია ნამდვილად წარმოიდგინოს რაღაც, რაიმე ნამდვილის წარმოუდგენლად, — ამ მომენ-

<sup>1</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 10, გვ. 83.

ტიდან ცნობიერებას ძალუძს განთავისუფლდეს სამყაროსაგან და გადავიდეს „წმინდა“ თეორიის, თეოლოგიის, ფილოსოფიის, მორალის და სხვ. შექმნაზე“<sup>1</sup>.

საზოგადოებრივი ცნობიერების სრული დამოუკიდებლობის ილუზიას აძლიერებს ის გარემოებაც, რომ თეოლოგიის ყოველ ფორმას საკუთარი განვითარების ისტორია გააჩნია, რომ იდეოლოგიის განვითარების რთული ხაზი მთლიანად არ ემთხვევა ეკონომიკის განვითარების ხაზს.

ქეშმარიტი მატერიალური მოტივები, რომელიც საფუძვლად უდევს თეორიულ აზროვნებას, დიდი ხნის განმავლობაში უცნობი და დაფარული იყო იდეოლოგიებისათვის, რის გამოც იქმნებოდა ილუზია თითქოს თეორიული აზროვნება ვითარდება მხოლოდ წმინდა ინტელექტის წყალობით. სინამდვილეში ადამიანის თეორიული მოღვაწეობა მის პრაქტიკულ საქმიანობასთან არის დკავშირებული. ასეთ ხასიათს ატარებს არა მხოლოდ საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მოღვაწეობა, არამედ ადამიანთა ყოველდღიური შრომითი საქმიანობაც. ყველაზე მარტივი ფიზიკური შრომაც კი შეგნებულ, მიზანდასახულ პროცესს წარმოადგენს, რომელიც გულისხმობს ცნობიერების წინასწარ მუშაობას. ფიზიკური შრომის შესრულებამდე მუშაკს წინასწარ აქვს მოაზრებული მუშაობის მიზანი და გეგმა. ამიტომაც შრომის პროცესის დასასრულს მიიღება რეზულტატი, რომელიც დასაწყისში იდეალური სახით არსებობდა ადამიანის წარმოდგენაში.

ვინაიდან შრომის პროცესში ადამიანის მიერ წინასწარ დასმული მიზანი ხორციელდება, ამიტომ კლასობრივ საზოგადოებაში ცნობიერება შეფასებულ იქნა, როგორც წამყვანი საწყისი, როგორც პირველი მიზეზი. რამდენადაც ცალკეულ ადამიანებს და მთლიანად საზოგადოებას თავიანთი მოქმედების უშუალო მოტივად ეძლევათ იდეები, რომლის იქითაც უშუალოდ არ მოჩანს მათი განმსაზღვრელი მატერიალისტური მიზეზი (მატერიალური მოთხოვნილება), ამდენად იქმნება ხელსაყრელი ნიადაგი იმისათვის, რომ ცნობიერება გამოცხადებულ იქნეს პირველ მიზეზად, რაც იდეალიზმის ერთ-ერთ გნოსეულოგიურ საფუძველს წარმოადგენს.

კლასობრივ, ანტაგონისტურ საზოგადოებაში საზოგადოებრივი ცნობიერება ყველა მის ფორმაში წარმოგვიდგება, როგორც დამოუკიდებელი, უმაღლესი, მატერიალურ სამყაროსაგან მოწყვეტილი და მისგან განსხვავებული რამ.

იდეალიზმისა და რელიგიის არსებობის მნიშვნელოვან სოციალურ ძირს კლასობრივი ინტერესები წარმოადგენენ. საზოგადოებრივი ცნო-

<sup>1</sup> კ. მარქსი, და ფ. ენგელსი, გერმანული იდეოლოგიიდან, თბილისი, 1948, გვ. 32.



ბიერება საზოგადოებრივი ყოფიერებით არის გაპირობებული. ამის გამო საზოგადოებრივი ცნობიერების განვითარება კლასთა ბრძოლის ისტორიასთან კავშირში მიმდინარეობდა.

ყოველ კლასს სინამდვილეზე შეხედულებათა საკუთარი სისტემა გააჩნია, რაც შეესაბამება მის კლასობრივ ინტერესებს.

მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლა, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ფილოსოფიის ისტორიის მთელს მანძილზე, გამოხატავდა პროგრესულ და რეაქციულ კლასთა იდეოლოგიურ ბრძოლას, რაც კლასობრივი ბრძოლის ერთ-ერთ ფორმას წარმოადგენს. თავისი არსებობის მთელს მანძილზე ფილოსოფია გამოდიოდა, როგორც პარტიული მეცნიერება, რომელიც ყოველთვის იცავდა გარკვეული კლასის პარტიულ-პოლიტიკურ ხაზს. არასოდეს არ არსებულა ფილოსოფია და მეცნიერება იზოლირებული კლასობრივი ბრძოლისაგან.

რელიგია და იდეალიზმი ყოველთვის გაბატონებული, ექსპლოატატორული კლასის მსოფლმხედველობა იყო და მის ინტერესებს ემსახურებოდა. ექსპლოატატორთა კლასობრივი ინტერესები, რომელიც გაპირობებულია მათი სოციალურ-ეკონომიური და პოლიტიკური მდგომარეობით, წარმოადგენს გადამწყვეტ სუბიექტურ ფაქტორს სამყაროს დამახინჯებულად ასახვისათვის და მისი შთანერგვისათვის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. ექსპლოატატორთა კლასობრივი ინტერესები განაპირობებს იდეალისტურ ცრუმოდერებათა დაცვასა და გავრცელებას.

გაბატონებული კლასები ყოველთვის იყვნენ დაინტერესებულნი შეენარჩუნებინათ და გაეგრცელებინათ რელიგია, როგორც საიმედო საყრდენი კლასობრივი ბატონობისა. კლასები აიძულებდნენ თავიანთ იდეოლოგიებს ეწარმოებინათ ბრძოლა მატერიალიზმისა და ათეიზმის წინააღმდეგ, შემდგომ განვითარებინათ იდეალიზმი.

ფილოსოფია ყოველთვის მჭიდროდ იყო დაკავშირებული პოლიტიკასთან და ემსახურებოდა ამას თუ იმ კლასის პოლიტიკურ ინტერესებს. კერძოდ, მატერიალიზმი ისტორიულად პროგრესულ კლასთა პოლიტიკასთან იყო დაკავშირებული და მას ემსახურებოდა, მაშინ როდესაც იდეალიზმი ობიექტურად ყოველთვის რეაქციულ კლასთა პოლიტიკასთან იყო დაკავშირებული და მას ემსახურებოდა. ასე, მაგალითად, ფილოსოფიის განვითარების ჯერ კიდევ ადრეულ ეტაპზე პირველი იდეალისტური მოძღვრებანი მონათმფლობელურ საზოგადოებაში წარმოიშვნენ რეაქციული არისტოკრატის წიაღში.

როცა საფრანგეთის ბურჟუაზიულ რევოლუციის იდეოლოგიები ფეოდალიზმთან ბრძოლის პირობებში მატერიალიზმისა და ათეიზმის დროშით გამოვიდნენ, ევროპის რეაქციულმა ძალებმა ერთიანი ფრონტით შეუტიეს ფრანგულ მატერიალიზმს, როგორც „სატანისეულ მოღძვრებას“ და იწყეს რელიგიისა და იდეალიზმის დაცვა.

რელიგიურ-იდეალისტური მსოფლმხედველობის დაცვისა და პრუსიის მონარქიის გამართლებისათვის იყო გამიზნული ჰეგელის ფილოსოფიური სისტემა.

მას შემდეგ, რაც ბურჟუაზიამ ხელთ იგდო ბატონობა, იგი თავისი ინტერესების დასაცავად ყველგან მიმართავდა რელიგიასა და იდეალიზმს, როგორც საიმედო საყრდენს. უკუგდებულ იქნა „აზროვნების თავისუფლების“ ძველი ღოზუნგი, რომლითაც გამოდიოდა რევოლუციურად განწყობილი ბურჟუაზია ფეოდალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში.

თანამედროვე კაპიტალისტურ საზოგადოებაში ბურჟუაზია ყოველგვარ ზომებს ხმარობს, რათა ფართოდ დანერგოს რელიგიურ-იდეალისტური შეხედულებანი, ხელს უწყობს რელიგიურ-იდეალისტურ შეხედულებათა გაძლიერებულ პროპაგანდას.

აკრიტიკებდა რა სუბიექტური იდეალიზმის თანამედროვე მიმდინარეობებს, ლენინი შრომაში „მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი“ აღნიშნავდა, რომ უახლოესი ფილოსოფია ისევე პარტიულია, როგორც 2000 წლის წინათ. ლენინი ნიღაბს ხდიდა ბურჟუაზიული ობიექტივიზმის წარმომადგენლებს, რომლებიც ამაოდ ცდილობდნენ რომ ამაღლებულიყვნენ კლასობრივ ინტერესებზე და დამდგარიყვნენ მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ზევით, სინამდვილეში რჩებოდნენ „ხუცობის დიპლომირებულ ლაჭიებად“.

„საკმარისია,—წერდა ლენინი,—გავიხსენოთ დიდი უმეტესობა მოდური ფილოსოფიური მიმართულებისა, რომელნიც ასე ხშირად ჩნდებიან ევროპულ ქვეყნებში... რომ წარმოვიდგინოთ კავშირი ბურჟუაზიის კლასობრივ ინტერესებსა და კლასობრივ პოზიციას შორის, მის მიერ რელიგიის ყოველგვარი ფორმის მხარისდაჭერასა და მოდურ ფილოსოფიურ მიმართულებათა იდეურ შინაარს შორის“<sup>1</sup>.

ამრიგად, რელიგიასა და იდეალიზმს გააჩნიათ ობიექტური სოციალურ-ეკონომიური ძირები, რომლებიც ასაბუთებენ სამყაროს შესახებ რელიგიურ-იდეალისტურ შეხედულებებს. ეს სოციალური ძირები რელიგიის გნოსეოლოგიურ შესაძლებლობას სინამდვილედ აქცევენ.

#### ლიტერატურა :

1. თ. გაბიძაშვილი, რელიგიის სოციალური და გნოსეოლოგიური ფესვების შესახებ, თბ., 1962.
2. ა. გელაშვილი, რელიგიის გნოსეოლოგიური ფესვები, თბ., 1967.
3. რელიგიისა და ათეიზმის საკითხები, თბ., 1957.
4. დ. გეგეშიძე, რელიგიისა და ათეიზმის სპეციფიკის შესახებ, თბ., 1969.
5. О религии, Хрестоматия, М., 1963.
6. Черкашин, Гносеологические корни религии, М., 1961.
7. А. Д. Сухов, Социальные и гносеологические корни религии, М., 1961.
8. И. А. Кривелев, Ленин о религии, М., 1960.

**ღმერთის რელიგიური ცნება და ღმერთის ცნების  
ფილოსოფიურ თეორიათა კრიტიკა**

**§ 1. ღმერთის ცნება თანამედროვე რელიგიაში**

ღმერთის ცნება ყოველგვარი რელიგიური მსოფლმხედველობის ძირითადი ცნებაა. მას ისეთივე ცენტრალური ადგილი უკავია რელიგიურ მსოფლმხედველობაში, როგორც მატერიის ცნებას—მატერიალისტურ ფილოსოფიაში.

ღმერთის ცნება ყოველთვის ერთნაირად როდი ესმოდათ რელიგიისა და იდეალისტურ ფილოსოფიაში. მისი გაგება გარკვეულ ცვალებადობას განიცდიდა, რასაც თავის მხრივ, განაპირობებდა ღვთისმეტყველებისა და იდეალიზმის ცვალებადობა-განვითარება. განსაკუთრებით შესამჩნევი გახდა ეს ცვალებადობა მას შემდეგ, როდესაც ჰეშმარიტ, გამოცხადების რელიგიას გამოეყო ე. წ. ბუნებრივი ანუ ნატურალური რელიგია. ამ გამოყოფის საფუძველზე შეიქმნა „ბუნებრივი ღვთისმეტყველება“ ანუ „ბუნებრივი თეოლოგია“, რომელიც გაემიჯნა „გამოცხადების თეოლოგიას“ და გახდა ფილოსოფიის შემადგენელი ნაწილი.

ამრიგად, ღმერთის ცნება იდენტური არსებითი ნიშნებით არ არის წარმოდგენილი გამოცხადების და ნატურალურ თეოლოგიაში ანუ თეოლოგიასა და იდეალისტურ ფილოსოფიაში.

როგორ არის გაგებული ღმერთის ცნება გამოცხადების რელიგიაში? რა არსებითი ნიშნებით ხასიათდება იგი?

ა) თანამედროვე რელიგიის მიხედვით ღმერთი, უპირველესად ყოვლისა, წარმოდგენს აბსოლუტურ პირს (პიროვნებას), რომელიც თავის არსებობით არ არის დამოკიდებული რაიმე გარეგანზე. იგი თვითონ არის თავისი თავის მიზეზი, რის გამოც მისი როგორც არსებობა, ასევე თვითწარმოდგენა არ საჭიროებს რაიმე გარეგანს, აბსოლუტური გაურკვეველი რამე კი არ არის, პირიქით, იგი სისრულეა გარკვეულობისა. აბსოლუტურის წარმოდგენა პიროვნების სახით მას გარკვეულობას აძლევს. აბსოლუტური, როგორც უპირობო

ყოფიერება, თვითონ განსაზღვრავს თავის თავს. იგი არ ექვემდებარება არავითარ გარეგან დამოკიდებულებას, თვით განსაზღვრავს თავისი ყოფიერების კანონებს და შეიცნობს თავის თავს, როგორც აბსოლუტურ, უპირობოდ თავისუფალ პიროვნებას. მასთან ერთად ღვთაებრივ თვისებათა ერთობლიობა არაქებობს მარადიულად და უცვლელად.

ბ) ღმერთი არის აბსოლუტურად თავისუფალი პიროვნება. იგი არის სრულყოფილება, რომელიც თვითონ ხდება ასეთად, ისევე როგორც თვითვე ადგენს საკუთარ გონებას და განსაზღვრავს საკუთარ ნებისყოფას.

ბოლოვად არსებათა თავისუფლება გაპირობებული და შემოსაზღვრულია. თავისუფალი მოქმედება არ შეიძლება წარმოდგენილი იქნეს როგორც წინა პირობათა აუცილებელ შედეგად. ბოლოვად არსებათა თავისუფალ მოქმედებაში ყოველთვის აქვს ადგალი აუცილებლობის მნიშვნელოვან ელემენტს. საკუთარი შეზღუდულობის გამო, მიზნებისა და საშუალებათა არცოდნის გამო ადამიანი დამოკიდებულია გარე სამყაროზე. აბსოლუტურ პირობებში ადგილი არა აქვს თავისუფლების შემზღუდავ ასეთ პირობებს.

გ) ფლობს რა აბსოლუტურ ნებისყოფას, ღმერთი არის უსასრულო ძალა. იგი ყოველად ძლიერი და ყოველს შემძლეა. სამყაროში არსებული ძალები ინტენსივობის მხრივ ბოლოვადნი არიან, რაც მოწმობს ფიზიკური სამყაროს ბოლოვადობას. უსასრულო ძალა თავის ინტენსივობით ყველგან და ყოველთვის უსასრულოა. ასეთი უსასრულო ძალა მხოლოდ ღმერთს მიეწერება.

დ) ღმერთი არის სრულქმნილი გონება. ადამიანური აზროვნება მრავალმხრივ არის შეზღუდული. მის მიერ მიღწეული ცოდნა არასდროს მთლიანად არ მოიცავს შესაძლებლობას, არ სწვდება საგნის არსებას. ასეთი ცოდნა მხოლოდ ღვთაებრივი შემეცნებით მიიღწევა. ღვთაებრივი შემეცნება არ სარგებლობს ადამიანური, ბოლოვადი აზროვნების ლოგიკური ხერხებით. ღვთაებრივი აზროვნება თვითონ ქმნის მასალას აზროვნებისათვის. იგი მოიაზრებს ყველა უსასრულო შესაძლებლობას. ღმერთის მიერ ყოველი არსებულად მოაზრებულ არსებულად ხდება. იგი მოიაზრებს ყველა შესაძლებელ საშუალებას და ყოველ შესაძლებელ მიზანს.

ე) ღმერთში სრულყოფილ გონებას უკავშირდება უსაზღვრო სიყვარული, რაც დაკავშირებულია მის სამპიროვნებასთან. არსებითად ერთიანი აბსოლუტური ღვთაება სამპიროვნებანია. ღვთაებრივი შინაარსის მთელი სისრულე მთლიანად მიეკუთვნება თითოეულ პირს. ღვთაებრივ პირთა ურთიერთობაში ხორციელდება აბსოლუტურის უსასრულო სიყვარული.

თეოლოგთა აზრით, ზემოხსენებული ღვთაებრივი თვისებანი აბსო-

ლუტურ ერთიანობაში იმყოფებიან. ღმერთი არის ყოფიერების სისრულე, სავესებით სრულყოფილი არსება და, როგორც აბსოლუტურად სრულყოფილი, არ ექვემდებარება ცვალებადობას. ხოლო ის, რაც უცვლელია, არ ექვემდებარება დროის პირობებს და რაც თავისი აბსოლუტური სრულყოფილებით ავსებს ყველაფერს, არ ექვემდებარება სივრცის პირობებს.

შეუძლია თუ არა შეზღუდულ, ბოლოვად არსებას უპირობო. შეუზღუდელის მოაზრება? თეოლოგთა აზრით, მართალია, ძნელია ამის მიღწევა, მაგრამ სწორედ, უპირობო, სრულყოფილი არსების მოაზრებაში პოვებს ბოლოვადი არსება კმაყოფილებას.

ასეთია ლეთიმეტყველთა წარმოდგენით ღმერთის არსებითი ნიშნები, რის საფუძველზედაც ჩამოყალიბებულია ღმერთის ცნება: ღმერთი არის აბსოლუტურად თავისუფალი პიროვნება, უსასრულო ძალა (თვითმიზეზი და მიზეზი ყოველივეს), სრულყოფილი გონება და უსაზღვრო სიყვარული.

## § 2. ღმერთის ცნების ფილოსოფიური თეორიები

ბევრი რამ აქვს საერთო რელიგიასა და იდეალიზმს, მაგრამ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მათი აბსოლუტური გაიგივება შეცდომა იქნებოდა. სწორედ ასევე ღმერთის ცნების საკითხში იდეალისტურ-ფილოსოფიური თვალსაზრისი აბსოლუტურად არ ემთხვევა რელიგიურ თვალსაზრისს. მართალია, რელიგიის წარმომადგენლები, ერთი მხრივ, მკაცრ ბრძოლას აწარმოებდნენ ასეთ „არაკეშმარიტ“ შეხედულებათა წინააღმდეგ, მაგრამ, მეორე მხრივ, მოხერხებულად იყენებდნენ ამ შეხედულებებს მატერიალიზმისა და ათეიზმის წინააღმდეგ ბრძოლასა და რელიგიურ იდეათა პროპაგანდაში.

„ფილოსოფიამ მიიღო გამოცხადების მოძღვრება ღმერთის შესახებ,—წერდა მოსკოვის სასულიერო აკადემიის პროფესორი, თეოლოგიის დოქტორი სერგეი გლაგოლევი,—მაგრამ ხშირად მისი გააზრებისა და გარკვევის ცდებში იგი ამახინჯებდა მას. ცოცხალი მამა-ღმერთის ადგილზე იგი სვამდა სრულყოფილების რაღაც უფერულ აბსტრაქტულ ჩრდილს და ამტკიცებდა, რომ სწორედ ეს არის კეშმარიტი ღმერთი, და რომ გამოცხადების რელიგიის ღმერთი არის სახე, რომელიც თავისში შეიცავს შეურიგებელ შინაგან წინააღმდეგობას... მაგრამ ამ ფილოსოფიის მცდარობა და ბოროტება იმაში მდგომარეობს, რომ იგი ცდილობს შესაძლებლად სრული და ცოცხალი წარმოდგენა ღმერთზე შეცვალოს ყოვლად უვარგის და არაფრის შემცველი აბსტრაქციებით“.

ღმერთის ცნების ძირითადი ფილოსოფიური თეორიები წარმოდგენი-

<sup>1</sup> Православная богословская энциклопедия. Петроград, 1901, т. II, стр. 283.

ლია ისეთ მიმართულებებში, როგორც არის: პანთეიზმი, დეიზმი, თე-  
იზმი და ათეიზმი. განვიხილოთ როგორაა გაგებული ღმერთის ცნება ამ  
ფილოსოფიურ თეორიებში.

ა) პ ა ნ თ ე ი ზ მ ი. პანთეიზმი ისეთი ფილოსოფიური მოძღვრებაა,  
რომელიც აიგივებს ღმერთის ცნებას ბუნების, სამყაროს ცნებასთან. ამ  
თეორიაში ბუნება არ უპირისპირდება ღმერთს, როგორც მის შემოქ-  
მედს, არამედ მასთან ერთ, განუყრელ მთლიანობაში იმყოფება. ისე,  
რომ ღმერთი ბუნებისათვის გარეგანი კი არ არის, არამედ მისდამი იმა-  
ნენტური და იგივეობრივია.

რელიგიისა და იდეალიზმის ერთგული დამცველები პანთეიზმს ათე-  
იზმის ერთ-ერთ ფორმად თვლიან. ცხადია, თანამედროვე მეცნიერული  
ათეიზმის თვალსაზრისით, პანთეიზმის გამოცხადება ათეიზმის ფორმად  
შეცდომა იქნებოდა. მით უმეტეს, რომ პანთეიზმი არ წარმოადგენდა  
ერთგვაროვან თეორიას. იგი სხვადასხვა ფორმით გვევლინება, მაგრამ  
ამ მრავალფეროვნებიდან მკვეთრად გამოირჩევა ორი ძირითადი მიმარ-  
თულება, რომლებიც არსებითად განსხვავდებიან ურთიერთისაგან. სა-  
ხელდობრ:

1. ი დ ე ა ლ ი ს ტ უ რ ი პ ა ნ თ ე ი ზ მ ი, რომლის მიხედვით ბუ-  
ნება ღვთაებრივი ძალის გამოვლენაა. ამ თეორიის მიხედვით ღმერთი  
მოიცავს (შეიცავს) სამყაროს; სამყარო ღმერთშია.

2. ნ ა ტ უ რ ა ლ ი ს ტ უ რ ი ა ნ მ ა ტ ე რ ი ა ლ ი ს ტ უ რ ი პ ა ნ-  
თ ე ი ზ მ ი, რომლის მიხედვით ღმერთი სხვა არაფერია თუ არა ბუნე-  
ბის კანონთა ერთობლიობა. ამ თეორიის მიხედვით, საპირისპიროდ  
იდეალისტური პანთეიზმისა, სამყარო მოიცავს ღმერთს; ღმერთი სამ-  
ყაროშია.

ისტორიულად პანთეიზმის ფორმაში გამოიხატებოდა როგორც იდე-  
ალისტური (იოანე ერიუგენა, მალბრანში), ისე მატერიალისტური (ჟ.  
ბრუნო, სპინოზა) მსოფლმხედველობა.

პანთეიზმის, როგორც ფილოსოფიური თეორიის, ერთ-ერთ ძირითად  
პრობლემას წარმოადგენს ერთიანობის სიმრავლესთან, უსასრულოს სა-  
სრულოსთან დამოუკიდებლობის საკითხი. პანთეიზმი ცდილობს ამ სა-  
პირისპირო იდეათა შერიგებას სხვადასხვა პოზიციებიდან. კერძოდ,  
იდეალისტური პანთეიზმი, ამ შეერთებით აქარწყლებს სასრულოს და  
მრავალფეროვანს ღვთაების უსასრულო ერთიანობაში: ხოლო მატერი-  
ალისტური პანთეიზმი ღვთაებრივ უსასრულო ერთიანობას თქვეფს  
მოვლენათა სასრულო მრავალფეროვნებაში.

ამრიგად, გარკვეული აზრით (ობიექტურად), პანთეიზმი გვევლინება  
როგორც რელიგიისა (იდეალიზმის) და მატერიალიზმის შერიგების  
ცდა. იდეალისტური პანთეიზმი ამას აღწევს მატერიალიზმის ხარჯზე და  
იდეალიზმის საფუძველზე, ხოლო მატერიალისტური პანთეიზმი—იდე-

ალიზმის (რელიგიის) ხარჯზე და მატერიალიზმის საფუძველზე. ამიტომ, ჰუმბოლტიურად, მატერიალისტური პანთეიზმი გვევლინება როგორც იდეალიზმიდან (რელიგიიდან) მატერიალიზმზე გადასვლის შენიღბული ფორმა. როგორც ვხედავთ, მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლა თავისებურ გამოხატულებას პოულობს თვით პანთეიზმის შიგნითაც.

იდეალისტური პანთეიზმი პირველად გარკვეული ფილოსოფიური სისტემის სახით გვევლინება შუა საუკუნეების სქოლასტიკური ფილოსოფიის წარმომადგენლის იოანე სკოტერიუგენასთან (810—877). ერიუგენას აზრით, ფილოსოფიურად მოაზროვნე ადამიანის შემქმენებელ გონებას ღმერთი ევლინება ოთხგვარი ბუნების სახით. ამ გამოვლენის (გამომქლავების) დიალექტიკური გზა წარმოადგენს უმადლესი რეალობიდან, ერთიანობასა და ზოგადობიდან არარსობისაკენ, სიმრავლესა და დანაწევრებულობისაკენ და პირუკუ იმავე საფეხურებით, სიმრავლისა და დანაწევრებულობისაგან ერთიან და ზოგად არსობისაკენ.

ამ პროცესის პირველ საფეხურზე ადამიანს ღმერთი ევლინება ისეთი ბუნების სახით, რომელიც არ არის შექმნილი, მაგრამ თვით არის შემოქმედი (*natura, quae non creatur et creat*). როგორც პირველი ბუნება, ღმერთი აღემატება ყველა თავის ქმნილებას. ამ საფეხურზე ღმერთს ყოფიერების არც ერთი კატეგორია არ მიეწერება. არ მიეწერება მას არსების კატეგორიაც კი, ვინაიდან იგი ყოველ არსებაზე მალაღვას. ამდენად, ღმერთი მიუღწეველია ყოველგვარი ინტელექტისათვის; იგი არის შეუქმნებელი არარა. ამ საფეხურზე ღმერთი იმეცნებს თავის თავს როგორც არარას, როგორც ყოველგვარ დადებით განსაზღვრულობაზე მალა მდგარს. ამიტომ, ერიუგენას აზრით, ღმერთის შემეცნების უმადლეს ფორმას პოზიტიური ღვთისმეტყველება კი არ უნდა წარმოადგენდეს, სადაც ღმერთის ბუნება დადებით განსაზღვრებებში იქნება გამოხატული, არამედ უარყოფითი ღვთისმეტყველება (ე. წ. ნეგატიური თეოლოგია), რომელშიც ღმერთის ბუნება მხოლოდ უარყოფითი პრედიკატებით იქნება გამოხატული.

ყოველგვარ ყოფიერებაზე მალა მდგარი ღმერთი თავის ქმნილებებში გამოვლინდება! ამით იგი უხილავიდან და შეუქმნებელიდან ხილულად და შესამეცნებლად იქცევა; ჟფორმოსა და გაურკვეველობიდან—ფორმისა და გარკვეულობის მქონედ, ზეარსიდან—არსებად.

მეორე საფეხურზე, ერიუგენას მიხედვით, ბუნება გვევლინება რო-

---

1 ერიუგენას აზრით, ფილოსოფიურად მოაზროვნე გონებას ღმერთი სამპიროვნად ევლინება. უშუალოდ შეუქმნებელია ღმერთის ბუნების წვდომა. მის ყოფიერებას ვწვდებით საგანთა ყოფიერებიდან; მის სიბრძნეს—საგანთა წესრიგიდან; სიცოცხლეს—საგანთა სტაბილური მოძრაობიდან. სიმბოლურად, ყოფიერება—მამა ღმერთია, სიბრძნე—ძე ღმერთი, სიცოცხლე—სული წმინდა.

გორც შექმნილი და ამავე დროს შემქმნელი (*natura, quae creatur et creat*). პირველი ბუნებისაგან, როგორც უმაღლესი ღვთაებრივი ერთიანობისაგან, განსხვავებით, მეორე ბუნება ამ ერთიანობის პროცესის დასაწყისია. მეორე ბუნება ეს არის ღვთაებრივი გონება (ლოგოსი). ამ საფეხურზე ღმერთი ჰქმნის საგანთა იდეებს ანუ პირველსაგანთა მარადიულ ნიმუშებს. იდეათა ამ ერთობლიობას დასაწყისი არა აქვს დროში. იდეები მარადიულნი არიან, თუმცა ეს მარადიულობა განსხვავდება ღმერთის. როგორც პირველი ბუნების, მარადიულობისაგან. იდეები მარადიულნი არიან მხოლოდ იმ აზრით, რომ ისინი მარადიულად იქმნებიან ღმერთის მიერ, მაშინ როცა ღმერთი მარადიულია იმის გამო, რომ იგი არავის მიერ არ არის შექმნილი. მარადიულ იდეათა სამყარო ისევე მიეკუთვნება ღმერთს, როგორც რაიმე ქმნილება მიეკუთვნება მის შემქმნელს.

იდეათა სამყაროს მსგავსად, ღმერთისაგან, როგორც პირველი ბუნებისაგან, წარმოიშობა მეორე ბუნება ანუ გრძნობად საგანთა და მოვლენათა სამყარო. მესამე ბუნება არის შექმნილი, მაგრამ არა შემქმნელი ბუნება (*natura, quae creatur et non creat*).

ერიუგენას აზრით, ღმერთის ჰერეტიკა და შემოქმედება განუყოფელია ურთიერთისაგან. ღვთაებრივი ჰერეტიკა და მოქმედების ერთიანობა ამავე დროს ნიშნავს ღმერთისა და მის ქმნილებათა ერთიანობას. სწორედ აქ ვლინდება ერიუგენას პანთეიზმი, რომელიც ნეოპლატონური იდეალიზმის საფუძველზეა აღმოცენებული: ღმერთი გაიგივებულია მის ქმნილებასთან, ბუნებასთან, ქმნილებანი (შემოქმედება) ღმერთში იმყოფებიან, ხოლო ღმერთი მის ქმნილებებში.

მესამე ბუნებას, ანუ გრძნობად საგანთა სამყაროს, ერიუგენას აზრით, წარმოშობისა და არსებობის საკუთარი, შინაგანი საფუძველი არ გააჩნია. ასეთი საფუძველი მხოლოდ ღმერთის ნებისყოფაშია.

რაც შეეხება ადამიანის ბუნებას, მასში, როგორც მცირე სამყაროში, ასახულია ბუნების განვითარების ყველა მომენტი.

საბოლოო ჯამში, ყველა საგანი უბრუნდება პირველ ერთიან ღვთაებრივ წყაროს, რასაც მეოთხე ბუნებასთან მივყავართ. ეს არის ბუნება, რომელიც არც შექმნილია და არც ჰქმნის (*natura, quae non creatur et non creat*). მეოთხე ბუნება (პირველის მსგავსად) ღმერთია. მაგრამ ამ საფეხურზე ღმერთი განიხილება არა როგორც მოქმედი მიზეზი, არამედ როგორც საბოლოო მიზეზი ანუ მიზანი მთელი მსოფლიო პროცესისა.

ამრიგად, პირველი და მეოთხე ბუნება ერთმანეთს ემთხვევა: ღმერთი არის ყოველ საგანთა საწყისი და ყოველ საგანთა მიზანი. პირველ და მეოთხე ბუნებას მოძრაობის მიმართულება განასხვავებს. პირველის მიმართულებაა: პირველ ერთიანობიდან სიმრავლისაკენ, ხოლო მეოთ-



ხისა—სიმრავლიდან უძრავ ერთიანობისაკენ. საგანთა ღვთაებრივ ერთიანობისაკენ დაბრუნების პირობად ერიუგენა ღვთაებრივ გონებას ანუ ლოგოსს თვლის.

ამგვარად, მსგავსად ნეოპლატონიკოსებისა, ღმერთი არის ყოფიერება მოაზრებული აბსოლუტურ ერთიანობაში, რომლისთვისაც უცხოა უარყოფითი ნიშნები. სამყარო—ეს არის ყოფიერება დანაწევრებული და შემოსაზღვრული. შემოქმედება (ქმნილება)—არის განვითარება და დანაწევრება ღვთაებრივი ერთიანობისა (აქედან წარმოდგება სათაური ერიუგენას წიგნისა „De divisione naturae—ბუნების დაყოფის შესახებ). ყოველი არსებული უბრუნდება ღმერთს, როგორც საბოლოო მიზანს.

ცხადია, კათოლიკური ეკლესია ვერ შეუტივდებოდა ერიუგენას პანთეისტურ აზრებს. კათოლიკურ ეკლესიას შეგნებული ჰქონდა ის გარემოება, რომ ერიუგენას მოძღვრება უცხო იყო ქრისტიანული საეკლესიო მოძღვრებისათვის. ამიტომაც, ჯერ კიდევ XIII საუკუნის დასაწყისში ერიუგენას მოძღვრება ერეტიკულად იქნა გამოცხადებული, ხოლო მისი ძირითადი თხზულებანი დასწვეს.

აღორძინების ეპოქაში იწყება ბუნებათმეცნიერებისა და მრეწველობის სწრაფი აღმავლობა, რაც, თავის მხრივ, ბიძგს აძლევდა პატერიალისტური ფილოსოფიური აზრის განვითარებას. ამ პერიოდში, როგორც ენგელსი აღნიშნავს, თვით „იდეალისტური სისტემებიც თანდათან პატერიალისტური შინაარსით ივსებიან და ცდილობენ სულისა და მატერიის წინააღმდეგობა პანთეისტურად შეარიგონ“<sup>1</sup>.

აღორძინების ეპოქაში მატერიალისტური პანთეიზმის მთავარი წარმომადგენელია იტალიელი ფილოსოფოსი ჯორჯანო ბრუნო (1548—1600), რომელიც თავდადებით იბრძოდა შუასაუკუნეობრივი ბნელეთის წინააღმდეგ, თავისუფალი მეცნიერული აზრის დასაცავად. იგი დასცინოდა ქრისტიანული რელიგიის დოგმებს და „საიდუმლოებებს“ (ყერძოდ ღმერთის სამპიროვნებას და სხვ.) ბრუნო აღორძინების ეპოქაში ათეიზმის დიდ პროპაგანდისტად გვევლინება.

თუ იდეალისტური პანთეიზმის წარმომადგენლის იოანე ერიუგენას აზრით ჭეშმარიტი რელიგია და ჭეშმარიტი ფილოსოფია ერთი და იგივეა, მატერიალიზმის პოზიციებზე მდგარი ჯ. ბრუნო ფიქრობს, რომ ფილოსოფიას საქმე არ უნდა ჰქონდეს თეოლოგიურ საკითხებთან. მას კვლევის საკუთარი საგანი გააჩნია. ფილოსოფიის საგანია ბუნება: მისი ამოცანაა შეიმეცნოს ბუნება მის ერთიანობასა და მთლიანობაში. შემეცნების საგანი მხოლოდ ბუნებაა. ამიტომ ჭეშმარიტებაც მხოლოდ ერთი შეიძლება იყოს და არა ორი. ჭეშმარიტებასთან საქმე აქვს მეცნიერებას და არა რელიგიას. მეცნიერული ჭეშმარიტებისაგან განსხ-

<sup>1</sup> კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, 1950, გვ. 447.

კავებული სხვა ქეშმარიტება არ არსებობს. ბრუნოს ბრძოლა ორმაგი ქეშმარიტების წინააღმდეგ შუა საუკუნეების სქოლასტიკური ფილოსოფიის წინააღმდეგ იყო მიმართული.

ბრუნოს აზრით, ბუნება დამოუკიდებლად არსებობს. მას არაფერი არ უსწრებს წინ. ეს მატერიალისტური აზრები სასიკვდილო ლახვარს სცემდა რელიგიურ შეხედულებებს. რადგან ბუნება უსასრულოა, ამიტომ არ არსებობს არაფერი ბუნების ზემოთ მდგარი, მისი მმართველი — ღმერთის სახით, ღმერთი ბუნების ზემოთ მდგარი და მისი მმართველი კი არ არის, არამედ თვითონ არის ბუნება, ხოლო ბუნება კი — ღმერთია. „ბუნება, — აღნიშნავს ბრუნო, — სხვა არაფერია, თუ არა ღმერთი საგნებში“<sup>1</sup> („Natura est deus in rebus“). ბრუნო ეთანხმება იმათ, ვინც არ ეძებს ღვთაებას დაუბოლოებელ საგანთა და საერთოდ, დაუბოლოებელ სამყაროს გარეთ, არამედ ეძებს მას სამყაროს შიგნით, დაუბოლოებელ საგნებში.

მაგრამ ბრუნოს მატერიალიზმი, ისევე როგორც ათეიზმი, არ ატარებს თანმიმდევრულ ხასიათს მისი პანთეისტური ბუნების გამო.

პანთეისტურია აგრეთვე ბრუნოს მოძღვრება მსოფლიოს სულის შესახებ. მისი აზრით, მთელი სამყარო სულდგმული არსებაა. სამყაროში ყველაფერი გასულდგმულეზულია, „არ არსებობს საგანი, რომელსაც სული არ გააჩნდეს ან, ყოველ შემთხვევაში, სასიცოცხლო საწყისი... რაოდენ უმნიშვნელო და მცირე არ უნდა იყოს საგანი, მას აქვს თავისში სულიერი სუბსტანციის ნაწილი“<sup>2</sup>.

„მსოფლიო სული“ წარმოადგენს იმ შინაგან ძალას, რომელიც ბუნების მოძრაობას უდევს საფუძვლად. ამრიგად, „მსოფლიო სული“ ბუნებისათვის უცხო ძალა კი არ არის, არამედ ბუნების შინაგანი ძალაა. ყველაფერი გასულიერებულია და ყველაფერს ერთი სული უდგია. ამიტომ „ყველაფერი ყველაფერშია“. ყველაფერი მსოფლიოშია და მსოფლიო ყველაფერშია; მთელი ერთეულშია, ერთეულები მთელს შეადგენს, „ყველა საგანი სამყაროშია და სამყარო ყველა საგნებში, ჩვენ — მასში და იგი — ჩვენში“, — აღნიშნავს ბრუნო.

„მსოფლიო სულის“ არსებობის გამო, სამყაროში მიზნობრიობას აქვს ადგილი. არაფერია მასში უაზრო და უმიზნო.

ამრიგად, ჯორდანო ბრუნოს მიხედვით, ღმერთი ქრისტიანული რელიგიის სამპიროვანი შემოქმედი კი არ არის, არამედ უსასრულო მსოფლიო ძალა, მოქმედი მიზეზი და მიზანი. იგი ბუნების შინაგანი ძალაა, რომელიც მოქმედებს და ვლინდება მის საგნებსა და მოვლენებში.

ქრისტიანული ეკლესია უდღდესი სისასტიკით გაუსწორდა ჯ. ბრუნოს — ეკლესიის წინააღმდეგ შეურიგებელ მებრძოლს. ექვსი წელიწადი იყო

<sup>1</sup> Д. ж. Бруно, Изгнание торжествующего зверя, 1914, стр. 162.

<sup>2</sup> Д. ж. Бруно, О причине, начале и едином, М., 1934, стр. 107—108.

გამომწვევადელი ინკეზიციის საპრობილეში, ხოლო 1600 წლის 17 თებერვალს რომის ერთ-ერთ მოედანზე ცოცხლად დაწვეს.

XVII საუკუნეში პანთეიზმის ფორმით იყო წარმოდგენილი დიდი პოლანდიელი მოაზროვნის ბენედიქტ სპინოზას (1632-1677) მატერიალისტური შეხედულებანი. სპინოზას მატერიალისტური მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაზე დიდი გავლენა იქონიეს ჯ. ბრუნოს, დეკარტის, ბეკონის, ჰობსის შეხედულებებმა. მატერიალისტური ფილოსოფიის შესწავლისა და მატერიალიზმის პოზიციებზე გადასვლის შედეგად სპინოზა საბოლოოდ წყვეტს კავშირს რელიგიასთან. ცხადია, ებრაული სინაგოგა გულგრილად ვერ ჩაუვლიდა ამ გარემოებას. სინაგოგა ყოველ ღონეს ხმარობდა ამ საშიში მოწინააღმდეგის უვნებელსაყოფად. რაბინთა საბჭომ მისი მოსყიდვაც კი გადაწყვიტა. მას შესთავაზეს წლიური პენსია იმ პირობით, რომ სპინოზა, თუნდაც ფორმალურად ივლიდა სინაგოგაში, მაგრამ სინაგოგამ ვერ შეძლო სპინოზას მოსყიდვა. მისგან კატეგორიული უარის მიღების გამო, 1656 წლის 27 ივლისს საჯაროდ განკვეთეს სინაგოგოდან, ხოლო შემდეგ გააძევეს ქ. ამსტერდამიდან, როგორც საშიში ათეისტი. სპინოზას არც ერთი ფილოსოფიური ნაწარმოები (გარდა „დეკარტის ფილოსოფიის პრინციპებისა“) არ ყოფილა გამოქვეყნებული მის სიცოცხლეში. ისინი გამოაქვეყნეს მხოლოდ მისი სიკვდილის შემდეგ თავისმა მეგობრებმა, თუმცა გამოქვეყნებიდან რამდენიმე თვის შემდეგ აკრძალეს სპეციალური დეკრეტით (1678 წ. 28. VII), როგორც „უღმერთო მოძღვრება“.

სპინოზას მთელი ცხოვრება და მოღვაწეობა ნათელი მაჩვენებელია იმისა, თუ რაოდენ დიდი სიმკაცრით ებრძოდა ეკლესია ყოველ მოწინავე, პროგრესულ, მატერიალისტურ აზრს.

სპინოზას ფილოსოფიური მოძღვრების ძირითად, ამოსავალ ნაწილს წარმოადგენს მოძღვრება ღმერთზე. მაგრამ ღმერთის ცნება აქ ისეთი ნიშნებით არის მოაზრებული, რომელიც არსებითად ეწინააღმდეგება ღმერთის თეოლოგიურ ცნებას. რა არის ღმერთი? „ღმერთის ქვეშ, — აღნიშნავს სპინოზა, — მე მესმის აბსოლუტურად დაუბოლოებელი არსება (ens absolute infinitum) ანუ სუბსტანცია, რომელიც შედგება უსასრულოდ მრავალი ატრიბუტისაგან, რომელთაგანაც თითოეული გამოხატავს მარადიულ და უსასრულო არსებას“<sup>1</sup>.

ამრიგად, სპინოზას აზრით, ღმერთი არის სუბსტანცია. რა არის სუბსტანცია? სუბსტანცია არის ის, რაც არსებობს თავის თავში და წარმოდგინება თავის თავიდან. იგი არის თავისი თავის მიზეზი (causa sui). მისი მოაზრებისათვის საჭირო არ არის სხვა რაიმე საგნის მოაზრება, რომლისგანაც უნდა წარმოქმნილიყო იგი. რა თვისებებით ხასიათდება

<sup>1</sup> Б. Спано́за, Избр. произв., т. I, М., 1957, стр. 361—362.

სუბსტანცია? სუბსტანციის ბუნება არსებობის შემცველია. შეუძლებელია სუბსტანციის ბუნება წარმოდგენილი იქნეს სხვაგვარად, თუ არა როგორც არსებული,—აღნიშნავს სპინოზა. სუბსტანცია უსასრულოა, ვინაიდან არ არსებობს მის გარე განმსაზღვრელი რამ. მაგრამ სუბსტანციის უსასრულობა არ ნიშნავს მის არასრულობას. სუბსტანცია სრული და უნაკლოა, რადგან, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი განსაზღვრული იქნებოდა და ამის გამო აღარც სუბსტანცია იქნებოდა. სუბსტანცია განუყოფელია, იგი ერთია, რადგან ერთზე მეტი სუბსტანციის აღიარება მის ცნებას ეწინააღმდეგება. „ღმერთის გარდა,—აღნიშნავს სპინოზა,— არავითარი სუბსტანცია არ შეიძლება არც არსებობდეს და არც წარმოდგენილი იქნეს“. ყველაფერი, რაც კი არსებობს, არსებობს ღმერთში და მის გარეშე არაფერი არც არსებობს და არც წარმოიდგინება. ღმერთის ანუ სუბსტანციის გარეშე არაფერი არ მოიაზრება, მაშინ როცა სუბსტანცია სხვის გარეშე მოიაზრება. ღმერთის მოქმედება განსაზღვრულია შინაგანი აუცილებლობით (იძულებით). ამდენად იგი თავისუფალია, ვინაიდან თავისუფლება შინაგანი აუცილებლობაა. ღმერთი არის ყველა საგანთა იმანენტური და არა გარედან მოქმედი მიზეზი. იგი არის საგანთა ყოფიერების და ამავე დროს საგანთა მწარმოებელი მიზეზი. ამიტომაც ყველაფერი მკაცრი აუცილებლობით არის განსაზღვრული. „საგანთა ბუნებაში,—აღნიშნავს სპინოზა,—არ არის არაფერი შემთხვევითი, არამედ ყველაფერი გარკვეული სახით არის განსაზღვრული არსებობისა და მოქმედებისათვის ღვთაებრივი ბუნების აუცილებლობიდან“<sup>1</sup>.

ღმერთისათვის არ არსებობს ბოლოვანი მიზეზი ანუ მიზანი (causa finalis). ღმერთის მიზნობრივი მოძრაობა მისი ნაკლოვანების გამომხატველი იქნებოდა. „ბუნება არ მოქმედებს მიზნის მიხედვით,—აღნიშნავს სპინოზა,—ვინაიდან ის მარადიული და უსასრულო არსება, რომელსაც ჩვენ ღმერთს ან ბუნებას ვუწოდებთ, მოქმედებს იმავე აუცილებლობით, რომლითაც არსებობს... ამრიგად, საფუძველი ახ მიზეზი იმისა, თუ რატომ მოქმედებს ღმერთი ან ბუნება და რატომ არსებობს იგი, ერთი და იგივეა. ამიტომ, ისე როგორც ბუნება არსებობს არა რაიმე მიზნისათვის, ასევე მოქმედებს არა რაიმე მიზნისათვის. მაგრამ როგორც თავისი არსებობისათვის, ასევე თავისი მოქმედებისათვის მას არა აქვს არავითარი პრინციპი ან მიზანი“<sup>2</sup>.

სუბსტანციას უსასრულოდ მრავალი თვისება—ატრიბუტი ახასიათებს. სპინოზას აზრით, ატრიბუტი არის ის, რასაც გონება სუბსტანციის არსების კუთვნილებად წარმოიდგენს. სუბსტანციის სისრულის გამო შეუძლებელია მისი არსება დახასიათდეს რამდენიმე ატრიბუტით. მისი

<sup>1</sup> Б. С п и н о з а, Избр. произв., т. I, стр. 387.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 522.

არსების გამოხატვა მხოლოდ უსასრულო ატრიბუტებით არის შესაძლებელი. ატრიბუტები (სუბსტანციის მსგავსად) თავისი ბუნებით უსასრულოა, ვინაიდან იგი უსასრულო სუბსტანციის არსებას მიეკუთვნება. განსხვავება მათ შორის იმაშია, რომ სუბსტანცია უსასრულოა ყოველმხრივ, ატრიბუტი კი უსასრულოა მხოლოდ თავის გვარში.

ატრიბუტის ბუნება იგივეა, რაც სუბსტანციის ბუნება. სუბსტანციის ერთ-ერთი ატრიბუტია განფენილობა (სივრცე): მეორე—აზროვნება. მართალია, სპინოზას აზრით, სუბსტანციას უსასრულოდ მრავალი ატრიბუტი აქვს, მაგრამ ამ ატრიბუტთან იგი მიუთითებს მხოლოდ სივრცეს და აზროვნებას. რომელია დანარჩენი ატრიბუტები? აღამიანმა არ იცის ეს ატრიბუტები საკუთარი ბუნების გამო. აღამიანი, როგორც აქლოვანი საგანი, მხოლოდ ორი ატრიბუტისაგან შედგება (განფენილობისა და აზროვნებისაგან), ამიტომაც მისთვის სუბსტანციის მხოლოდ ორი ატრიბუტია ცნობილი.

სუბსტანცია კერძო საგნებში მდგომარეობს. კერძო საგნები სუბსტანციის მდგომარეობაა. სუბსტანციის მდგომარეობას მოდუსი ეწოდება. მოდუსი სუბსტანციის საპირისპირო ნიშნებით ხასიათდება. თუ სუბსტანცია არის ის, რაც თავის თავის მიზეზია, რაც არსებობს თავის თავში და თავის თავის საშუალებით, რისი არსებაც არსებობას შეიცავს, რაც თავის თავით მოიაზრება, ე. ი. არის ის, რის მოაზრებისათვის სხვისი მოაზრება არაა საჭირო, მოდუსი არის ის, რაც სხვაში მდგომარეობს და არსებობს, რისი მიზეზიც არის სხვა, რომლის არსება და არსებობა არ არის ერთი და იგივე და რისი წარმოდგენისათვის სხვისი წარმოდგენა აუცილებელი. სუბსტანცია უსასრულოა, მოდუსი —სასრულო, სასრულოა ის, რაც სხვა ამგვარი საგნით განისაზღვრება. მოდუსები (როგორც სუბსტანციის მდგომარეობანი) წინასწარ გულისხმობენ სუბსტანციას, როგორც შინაგან საფუძველს. ამ აზრით სუბსტანცია წინ უსწრებს თავის მდგომარეობას. მაგრამ წინ უსწრებს ლოგიკურად და არა დროში.

რადგან უსასრულოდ მრავალი მოდუსის ბუნება ერთია (ერთი სუბსტანციის მდგომარეობაა), ამიტომ ყველაფერი მკაცრ აუცილებლობასა და წესრიგს ექვემდებარება. სუბსტანციისაგან განსხვავებით, მოდუსი სხვით არის განსაზღვრული, რის გამოც მასში გარეგანი მიზეზობრიობა ანუ გარეგანი აუცილებლობა ბატონობს. მასში პრინციპულად არის გამორიცხული ყოველგვარი შემთხვევითი ან სხვა შესაძლებლობა. გარეგანი აუცილებლობა თავისუფლებას გამორიცხავს. სპინოზა უარყოფს აბსოლუტურ (მიზეზის გარეშე არსებულ) თავისუფლებას. მისთვის თავისუფლება შინაგანი აუცილებლობაა, რასაც მხოლოდ სუბსტანციაში აქვს ადგილი.

სპინოზას აზრით, სუბსტანცია ერთია, მაგრამ იგი აწარმოებს მოდუს-

სებს—თავის მდგომარეობებს. ამიტომ ერთ ბუნებაში უნდა გავარჩიოთ ორი ბუნება: მწარმოებელი ანუ მოქმედი ბუნება (*natura naturans*) და წარმოებული ანუ განხორციელებული ბუნება (*natura naturata*). მწარმოებელი ბუნების ქვეშ, — აღნიშნავს სპინოზა, — იგულისხმება სუბსტანციის ისეთი ატრიბუტები, რომლებიც გამოხატავენ მარადიულ და უსასრულო არსებას ანუ ღმერთს, როგორც თავისუფალ მიზეზს, ხოლო წარმოებული ბუნების ქვეშ — ყველაფერი ის, რაც გამომდინარეობს ღმერთის ბუნების აუცილებლობიდან ანუ მისი ატრიბუტებიდან. ამრიგად სპინოზას აზრით, სუბსტანცია და მისი ატრიბუტები შეადგენენ მწარმოებელ ბუნებას, ხოლო მოღუსები — წარმოებულ ბუნებას. მწარმოებელი ბუნება გამოხატავს სამყაროს ერთიანობას, ხოლო წარმოებულ ბუნება მის მრავალფეროვნებას.

რა დამოკიდებულებაა სუბსტანციასა და მოღუსებს შორის ანუ მწარმოებელ ბუნებასა და წარმოებულ ბუნებას შორის? მწარმოებელი ბუნება არის წარმოებულ ბუნებაში; სუბსტანცია მოღუსებში დგას, რადგან სუბსტანცია საგანთა იმანენტურ ბუნებას წარმოადგენს.

მწარმოებელი და წარმოებული ბუნების დამოკიდებულების საკითხი — ეს არის ერთისა და სიმრავლის დამოკიდებულების საკითხი, რაც ფილოსოფიის ერთ-ერთ ურთულეს პრობლემას წარმოადგენს. სპინოზამ ვერ გადაწყვიტა ეს პრობლემა, რის გამოც გათიშული გამოუვიდა მწარმოებელი და წარმოებული ბუნება. ერთიდან სიმრავლის მიღება მხოლოდ განვითარების საფუძველზეა შესაძლებელი, რაც მეტაფიზიკური მატერიალიზმის პოზიციებზე მდგარი სპინოზასთვის მიუღწეველი იყო.

სპინოზა ერთიმეორისაგან განასხვავებს აზროვნებას და გონებას. აზროვნება ატრიბუტია, გონება კი — მოღუსი. ამიტომ ღმერთს აზროვნების ატრიბუტი აქვს, მაგრამ გონება არა აქვს. გონება პიროვნებას, ცნობიერების მქონეს, ადამიანს აქვს და არა ღმერთს. გონება (*intellectus*), — აღნიშნავს სპინოზა, — იქნება იგი სინამდვილეში (აქტუალურად) სასრულო ან უსასრულო, ისევე როგორც ნებელობა (ნება), სურვილი, სიყვარული და ა. შ. უნდა მიეკუთვნებოდეს *natura naturata*-ს და არა *natura naturans*-ს. ნებისყოფა არ შეიძლება იწოდებოდეს თავისუფალ მიზეზად. იგი შეიძლება იწოდებოდეს მხოლოდ აუცილებელ მიზეზად. ამიტომ ღმერთს არ შეუძლია მოქმედებდეს ნების თავისუფლებით. „ღმერთის ბუნებაში ადგილი არა აქვს არც გონებას, არც ნებისყოფას“ — აღნიშნავს სპინოზა<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, ღმერთის ცნება სპინოზას პანთეისტურ მოძღვრებაში არსებითად განსხვავდება ღმერთის თეოლოგიური ცნებისაგან. სპინოზასთან ღმერთის ცნება დაცლილია თეოლოგიური შინაარსისაგან.

<sup>1</sup> Спиноза, Избр. пр., т. I, стр. 388—389.

ამიტომ მის მიერ გაგებული ღმერთი უფრო ახლოს დგას ბუნებასთან, ვიდრე რელიგიურ ღმერთთან. სპინოზას ცნობილ გამოთქმაში „*substantia sive deus, sive natura*“ უკვე მოხსნილია თეოლოგიური ღმერთი: სპინოზასთან ღმერთი აღარ წარმოადგენს პირს (პერსონას), რაც თეოლოგიური ღმერთის ერთ-ერთი არსებითი ნიშანია. ამიტომ მას არც გონება გააჩნია და არც ნებისყოფა. თეოლოგიის ღმერთი, როგორც „სრულყოფილი გონება“ და „აბსოლუტურად თავისუფალი პიროვნება“, რომელიც თვითონ ადგენს საკუთარ გონებას და განსაზღვრავს საკუთარ ნებისყოფას, სპინოზასთან შეცვლილია ყოველ გონებასა და ნებისყოფას მოკლებული არსებით—სუბსტანციით. თეოლოგიური ღმერთი, როგორც განსახიერება „უსაზღვრო სიყვარულისა“, ამ ნიშნისა ცარგავს სპინოზასთან. ღვთაებრივი სიდიადისაგან დაცლილი, სპინოზასთან ღმერთი წარმოგვიდგება როგორც განფენილი საგანი, ინერტული, შემოქმედების უნარს მოკლებული რამ, რომელსაც არავითარი მიზანი არ გააჩნია და წარმოადგენს მხოლოდ მატერიულ საგანთა შინაგან, იმანენტურ ბუნებას.

ცხადია, ასე გაგებული ღმერთი ყოველად გამოუსადეგარი იყო რელიგიისათვის. მეტიც, რელიგიისათვის მას ზიანის მეტის არაფრის მოტანა არ შეეძლო. ამით აიხსნება ის უმოწყალო დევნა და რეპრესიები, რასაც განიცდიდა სპინოზა რელიგიის (კერძოდ კი ებრაული სინაგოგის) მიერ.

ამრიგად, სპინოზასთან პანთეიზმი წარმოადგენდა ერთგვარ საშუალებას იმ დაპირისპირების დასაძლევად, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ბუნებასა და ღმერთს შორის (ერთი მხრივ, ბუნება, როგორც პასიური, შექმნილი, *naturata*, მეორე მხრივ, ღმერთი, როგორც შემქმნელი ბუნება, *naturans*). სპინოზა კატეგორიულად უარყოფს ღმერთის ტრანსცენდენტურობას და მის ანტროპომორფიულ განმარტებებს. იდეალისტური პანთეიზმისაგან განსხვავებით, იგი წინააღმდეგობას ღმერთსა და ბუნებას შორის მატერიალიზმის სასარგებლოდ ხსნის. კერძოდ, მას ბუნება ღმერთამდის კი არ დაჰყავს (როგორც ამას სჩადიან იდეალისტური პანთეიზმის წარმომადგენლები—ერიუგენა, მალბრანში და სხვები), ე. ი. ახდენს არა ბუნების თეოლოგიზაციას, არამედ ღმერთი დაჰყავს ბუნებამდე, ე. ი. ახდენს ღმერთის ნატურალიზაციას.

საერთოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ სპინოზას ფილოსოფიურ სისტემაში პანთეიზმი იმდენად სრულყოფილად არის დამუშავებული, რომ, როდესაც ლაპარაკია პანთეიზმზე, ჩვეულებრივად სპინოზა ჰყავთ მხედველობაში.

იდეალისტურმა პანთეიზმმა შემდგომი განვითარება პოვა გერმანულ-კლასიკურ ფილოსოფიაში.

თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში, კერძოდ პერსონა-

ლიზმში, პანთეიზმი მთლიანად არის გადაქცეული იდეალისტურ თეორიად. აღიარებს რა სამყაროს არსებობას ღმერთში, პერსონალიზმი წარმოადგენს რელიგიისადმი მეცნიერების დაქვემდებარების რეაქციულ ცდას.

ბ) დეიზმი. დეიზმი ისეთი რელიგიურ-ფილოსოფიური თეორიაა, რომელიც უარყოფს პირადი ღმერთის იდეას და მის ყოველდღიურ ჩარევას ბუნებასა და საზოგადოების ცხოვრებაში. ამ თეორიის მიხედვით, ღმერთი არსებობს როგორც პირველი მიზეზი, შემოქმედი სამყაროსი და მისი კანონზომიერებისა. მაგრამ შემოქმედების აქტის შედეგ ღმერთი აღარ ერევა სამყაროს საქმეებში, აღარ წარმართავს მას და არ იჩენს ღვთაებრივ ზრუნვასა და ზედამხედველობას მისდამი. ისე რომ, სამყაროს მსვლელობა, დღიდან მისი შექმნისა, დამოუკიდებლად, ღმერთის მონაწილეობის გარეშე წარიმართება.

დეიზმის მიმდევრები დეისტებად იწოდებიან. თუქა ისინი ცნობილი არიან აგრეთვე „თავისუფალ მოაზროვნეთა“ (freethinker, Freidenker), „განმანათლებლების“ (Aufklärung) სახელწოდებითა<sup>1</sup>.

დეიზმის სამშობლოდ ინგლისი ითვლება. იგი ჩაიწახა ინგლისში XVII საუკუნის დასაწყისში. აქედან გადაინაცვლა საფრანგეთში და ბოლოს გავრცელდა გერმანიაში. გარკვეული რეზონანსი ჰქონდა მას აგრეთვე რუსეთშიც. ყოველ ქვეყანაში დეიზმი ეროვნულ სამოსელში გვევლინება.

როგორც კ. მარქსი აღნიშნავდა, ადრეულ პერიოდში დეიზმი ქრისტიანობის ბურჟუაზიულ სახეობას წარმოადგენდა<sup>2</sup>. კერძოდ, იგი გვევლინება ბურჟუაზიული იდეოლოგიის ფეოდალზომის ოფიციალურ რელიგიურ იდეოლოგიასთან კომპრომისის სახით.

დეისტური მსოფლმხედველობა დაკავშირებული იყო აღმავალი ბურჟუაზიის პოლიტიკურ მიზნებთან, კერძოდ კი მეფის ხელისუფლების შეზღუდვასთან, რაც, თავის მხრივ, აუცილებელი პირობა იყო კაპიტალისტური წარმოების (და მასთან ერთად ბურჟუაზიის, როგორც კლასის) შემდგომი ზრდა-განვითარებისათვის. ბურჟუაზიის პოლიტიკურმა მისწრაფებებმა გარკვეული გამოხატულება პოვეს აგრეთვე რელიგიის სფეროშიც. პლენანოვის მოხდენილი გამოთქმით, დეიზმი წარმოადგენდა პარლამენტარიზმის ეპოქის რელიგიას, „ზეციურ პარლამენტარიზმს“<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ასე, მაგ., ინგლისელი დეისტები თავის თავისუფალ მოაზროვნეებს უწოდებდნენ. გერმანიაში კი დეისტები ძირითადად განმანათლებლების სახელწოდებით არიან ცნობილი. საერთოდ უნდა აღინიშნოს, რომ XVIII საუკუნის დასაწყისში განმანათლებლობა რელიგიის სფეროში დეიზმის სახით ყალიბდებოდა.

<sup>2</sup> კ. მარქსი, კაპიტალი, ტ. 1, თბ., 1954, გვ. 105.

<sup>3</sup> Плеханов, О религии и церкви, 1957, стр. 290.



თუ მხედველობაში მივიღებთ დეიზმის წარმომადგენელთა ზოგად ფილოსოფიურ თეალსაზრისს, ნათელი გახდება, რომ დეიზმი არ არის ერთიანი მიმდინარეობა. დეიზმის დროშით გამოდიოდნენ როგორც მატერიალისტები (ტოლანდი, კოლინზი და სხვ.), ასევე იდეალისტები (შეფტსბერი, ტინდალი და სხვ.) და ეკლექტიკოსი მოაზროვნეებიც. როგორც მარქსი აღნიშნავს, მატერიალისტებისათვის დეიზმი წარმოადგენდა რელიგიიდან თავის დაღწევის მოხერხებულ და იოლ საშუალებას.

დეიზმი მიზნად ისახავდა რელიგიური ცხოვრების ვიწრო ჩარჩოებიდან გასვლას, რის გამოც ოფიციალურ, გამოცხადების რელიგიას გონების ანუ ფილოსოფიურ რელიგიას უპირისპირებდა. 'საეკლესიო დოგმატიკას დეიზმმა ე. წ. ნატურალური რელიგია (ანუ ფილოსოფიური რელიგია) დაუპირისპირა.

მართალია, დეიზმი ინგლისში ჩაისახა, მაგრამ აქ მან ვერ პოვა ფართო გაქანება და მოგვევლინა პატარა დაჯგუფებათა სახით. ამასთან ერთად, ინგლისური დეიზმი უფრო მკიდროდ იყო დაკავშირებული პოლიტიკასთან, ვიდრე საფრანგეთსა და გერმანიაში. ინგლისური დეიზმის წარმომადგენლები არიან ჩერბერი, ლოკი, ტოლანდი, შეფტსბერი, კოლინზი, ნიუტონი, ვისტონი, ტინდალი, ბოლინგბროკი და სხვები.

ინგლისური დეიზმის დამწყებად ჰერბერტ ჩერბერი (Cherbury 1581—1648) ითვლება. ჩერბერის აზრით, ადამიანის სული დაუწერელ დაფას (tabula rasa) კი არ წარმოადგენს, არამედ დახურულ წიგნს, რომელიც გადაეშლება ადამიანს ბუნების ზემოქმედების ძალით და ამით გამოვლინდება ადამიანის სულის შინაგანი სიმდიდრე. ადამიანის სული ფლობს ბუნებრივ ინსტინქტებს რელიგიური პრობლემების მიმართ, რის საფუძველზედაც ვითარდება თანდაყოლილი ცოდნა ღვთაებაზე, რაც თავის მხრივ შეადგენს გონების ანუ ნატურალური რელიგიის შინაარსს. ამრიგად, ღმერთის არსება ცხადი ხდება როგორც ბუნების, ასევე ადამიანის ცნობიერების განხილვის საფუძველზე, კერძოდ, იმ თანდაყოლილი იდეების არსებობიდან, რომელიც თვით ღმერთმა ჩადო ადამიანის ცნობიერებაში. ჩერბერი მიუთითებს ხუთ თანდაყოლილ იდეაზე, რომელიც, მისი აზრით, ნატურალური რელიგიის არსებას წარმოადგენს და უნდა იქცნენ მსოფლიო ეკლესიის ძირითად პრინციპებად. ეს იდეებია: ღმერთის არსებობის, მისდამი თაყვანისცემის მოვალეობის, სათნოებისა და ღვთისმოსაობის, ცოდვების მონანიებისა და მიზღვისა (მისაგებლისა). ჩერბერის აზრით, გამოცხადება მხოლოდ ავსებს ამ ხუთ პრინციპს და ამის საფუძველზე ქმნის ცალკეულ ეკლესიებს.

მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა დეისტურ მიმართულებაზე ჯონ ლოკმა (1632—1704). ლოკი ებრძოდა ჩერბერის აზრებს რელიგიურ ინსტინქტსა და თანდაყოლილ იდეებზე. იგი ასაბუთებს, რომ ღმერთის იდეა, ისევე როგორც სხვა იდეები, არ არიან თანდაყოლილი. ამას

მოწმობს ის, რომ ზოგიერთ ადამიანს არ გააჩნია ღმერთის იდეა. ღმერთის იდეა არა აქვს არც ბავშვს, არც ველურ ადამიანს; განსაკუთრებული იდეები აქვს ღმერთზე არა მარტო სხვადასხვა ხალხს, არამედ ერთი და იმავე რწმენის ადამიანებსაც. მაგრამ, ლოკის აზრით, ღმერთის იდეის უქონლობა სრულიადაც არ ნიშნავს მისი არსებობის უარყოფას. ადამიანს არ გააჩნია ღმერთის იდეა მანამდე, სანამ, იგი ხელს არ მიჰყოფს გარემოცული სამყაროს აგებულებისა და კანონზომიერების შესწავლას. ადამიანური გაგებისათვის, აღნიშნავს ლოკი, არ არსებობს ღმერთის არებობაზე ცხადი ჰეშმარიტება, მაგრამ ვინც კმაყოფილდება გარემოცული საგნებით (რამდენადაც ისინი ემსახურებიან ადამიანის კმაყოფილებასა და ვნებებს) და არ იჭრება ღრმად მათ მიზეზებში, მიზნებსა და საოცარ აგებულებაში, მას დიდხანს შეუძლია იცხოვროს ყოველგვარი ღმერთის ცნების გარეშე<sup>1</sup>. ბუნების აგებულებისა და კანონზომიერების შესწავლას ადამიანი აუცილებლობით მიჰყავს ღვთაებრივი შემოქმედების, ღმერთის იდეამდე. მაგრამ ღმერთი, ლოკის გაგებით, ეს არ არის ოფიციალური, გამოცხადების რელიგიის ღმერთი. ლოკი აკრიტიკებს ღმერთის თეისტურ გაგებას, როგორც ზეცაში მყოფი; ადამიანის სახით არსებული ღმერთისა. ე. ი. აქ უარყოფილია თეოლოგიური ღმერთის უძირითადესი ნიშანი — არსებობა პიროვნების სახით.

ისევე, როგორც პოლიტიკაში, რელიგიის სფეროშიც ლოკი წარმოადგენდა 1688 წ. რევოლუციის კლასობრივი კომპრომისის შეიღს, — აღნიშნავდა ენგელსი<sup>2</sup>. მართალია, იგი არ ცნობდა ოფიციალურ რელიგიას; წინააღმდეგი იყო მისი აბსოლუტური ბატონობისა, კერძო საქმედ აცხადებდა რელიგიას, მაგრამ იგი არ ყოფილა ყოველგვარი რელიგიის წინააღმდეგი. ლოკი ცნობდა ღმერთს, მოქმედს ჯანსაღი და ნორმალური გონების შესაბამისად.

ინგლისური დეიზმის ყველაზე თვალსაჩინო ფიგურა ჯონ ტოლანდი (1670-1722). ტოლანდის აზრით, თავისუფლება უპირველესად ყოვლისა, მდგომარეობს ავტორიტეტის უარყოფაში და დამოუკიდებელი აზროვნების გამომუშავებაში. მაგრამ აქვე თავს იჩენს მისი ბურჟუაზიული შეზღუდულობა, რაც, თავის მხრივ, გავლენას ახდენს თავისუფლების გაგებაზე. მას არც დაუმაღავს ის საშინელება, რაც დაკავშირებული იყო მასებში თავისუფალი აზროვნების გავრცელებასთან, და განსაკუთრებით კი საზოგადოების დაბალ ფენებში.

აკრიტიკებდა რა ოფიციალურ რელიგიას, ტოლანდს ამავე დროს კარგად ჰქონდა შეგნებული რელიგიის სოციალ-პოლიტიკური მნიშვნელობა. მან იცოდა, რომ რელიგია ყოველთვის წარმოადგენდა საზო-

<sup>1</sup> Д. Локк, Избр. филос. произв., М., 1960, т. I, стр. 125.

<sup>2</sup> კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები; თბ., 1949, გვ. 474.

გადოებრივი წესრიგის დამყარების, ქვეშევრდომთა მარადიულ მორჩილებაში ყოლის მძლავრ საშუალებას, რომ რელიგიის უკუგდება საზოგადოებრივი წყობის დამხობის საფრთხეს ქმნის. ამით აიხსნება ის ორჭოფობა და გაუბედაობა, რასაც იჩენდა ინგლისური დეიზმი რელიგიურ დოგმათა კრიტიკაში. ინგლისელი „თავისუფალი მოაზროვნეები“ (freethinker) მოითხოვდნენ აზრის შეუზღუდავ თავისუფლებას მხოლოდ განათლებულთათვის, ე. ი. გაბატონებული კლასის წარმომადგენელთათვის, ხოლო გაუნათლებელ, ექსპლუატირებულ კლასებს ისინი ოფიციალური რელიგიის ტყვეობაში ტოვებდნენ. სწორედ ამ აზრით ასხევებდა ტოლანდი ისტორიულ და ეზოტერიულ მოძღვრებას, ოფიციალურ (გამოცხადების) რელიგიას (მასებისათვის) და გონების რელიგიას (რჩეულთათვის).

მიუხედავად არათანმიმდევრობისა, ტოლანდის მატერიალისტურმა ფილოსოფიამ და კერძოდ კი მის მიერ სასულიერო წოდებისა და ოფიციალური რელიგიის კრიტიკამ მეტად ნაყოფიერი ნიადაგი მოუშადა ათეისტური მოძღვრების ჩამოყალიბება-განვითარების საქმეს. ჯერ კიდევ თავის ადრეულ ნაშრომში („Tribe of Levi“) ტოლანდი აღნიშნავდა, რომ კაცობრიობის წყლულთაგან ყველაზე საშიში მავნე სასულიერო წოდებაა. შემდგომი პერიოდის ფილოსოფიურ ნაშრომში („Christianity not mysterious“) ტოლანდი უპირისპირებს რწმენას გონებრივ შეზღუდვას და გონებას თვლის რწმენის კრიტერიუმად. ის, რაც გონებას ეწინააღმდეგება, შეუძლია იყოს როგორც რწმენის, ასევე შესწავლის საგანი. ლოკის აზრიდან, რომ გამოცხადებას, მართალია სხვა გზით, მაგრამ საბოლოოდ მაინც მივყავართ იმასთან, რაც გონებას ეთანხმება, ტოლანდს გამოაქვს დასკვნა, რომ ჭეშმარიტ გამოცხადებად შეიძლება ჩაითვალოს მხოლოდ ის, რაც თავის თავში გონების შემცველია. წინააღმდეგ შემთხვევაში, გამოცხადება არც იქნებოდა ღვთაებრივი ბუნებისა.

მთელ რიგ მერყეობათა და უკანდახვევათა მიუხედავად, ტოლანდის ფილოსოფიურმა ნაწარმოებებმა, კერძოდ კი ნაშრომმა „ქრისტიანობა საიდუმლოებათა გარეშე“ იმდენად დიდი რეაქცია და აღშფოთება გამოიწვია, რომ ირლანდიის პარლამენტის გადაწყვეტილებით ზემოხსენებული ნაშრომი საჯაროდ დასწევს, ხოლო მის ავტორს პატიმრობა მიესაჯა.

ტოლანდის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა მატერიალისტურია. მაგრამ მისი მატერიალიზმის არათანმიმდევრობამ ვერ მიიყვანა იგი ლოგიკურ შედეგამდე. ტოლანდის მოძღვრება მატერიის შესახებ. აღიარება მარად არსებული მატერიისა, რომელსაც იმთავითვე ახასიათებდა მოძრაობა და აქტიურობა, შეუთავსებელია ღმერთის, „უმაღლესი გონების“ იდეასთან. მაგრამ, ამავე დროს, ხარკს უხდიდა რა თეოლოგიას,

იგი ასაბუთებდა, რომ არავითარ მექანიკურ პროცესებს, კერძოდ, არავითარ ატომთა შეჯახებას, თუნდაც ყველაზე საუკეთესო პირობებში, არ შეეძლო გაეერთიანებინა სამყაროს ნაწილები, შეეტანა და შეენარჩუნებინა მასში წესრიგი; რომ არავითარ ატომთა მექანიკურ შეჯახებას არ შეეძლო თუნდაც ყვავილის ან ბუზის ორგანიზმის შექმნა. ამის გაკეთება მხოლოდ უმაღლეს არსებას — ღმერთს შეუძლია<sup>1</sup>.

უნდა აღინიშნოს, რომ ინგლისურ დეიზმს შემდგომ პერიოდში სულ უფრო ენერგიული და რადიკალური პოზიცია ეკავა ოფიციალური რელიგიისა და, განსაკუთრებით ქრისტიანული რელიგიის კრიტიკის საკითხში.

დეიზმის წარმოშობა დაკავშირებული იყო ბუნებათმეცნიერების განვითარებასთან. ამიტომ შემთხვევითი არ იყო ის გარემოება, რომ ინგლისელი დეისტები ცდილობენ დეიზმის შეერთებას ბუნებათმეცნიერებასთან. ამასთან იყო დაკავშირებული განმანათლებლობის ეპოქის ერთ-ერთი მტკივნეული საკითხი — თუ როგორ არის შესაძლებელი სამყაროს მიზნობრივი მართვის (ტელეოლოგიის) შეერთება ბუნებათმეცნიერების მიზნობრიობის პრინციპთან (ე. წ. ტელეოლოგიისა და კალუზალობის ურთიერთობის პრობლემა). ამ პრობლემას გარკვეული პასუხი გასცა ინგლისური დეიზმის თვალსაჩინო წარმომადგენელმა, უდიდესმა ბუნებათმეცნიერმა ისაკნიუტონმა (1642-1727). თავის ფიზიკურ გამოკვლევებში ნიუტონი მატერიალიზმის პრინციპებიდან გამოდიოდა. მას ეჭვიც არ ეპარებოდა მატერიის, როგორც ობიექტური რეალობის არსებობაში; იზიარებდა მატერიის აგებულების ატომისტურ თვალსაზრისს. მაგრამ მისი მატერიალიზმის მეტაფიზიკური, ანტიდიალექტიკური, ბუნების გამო, იძულებული იყო ეღიარებინა მატერიის უძრაობა, ინერტულობა. სამყარო მარადიული და უცვლელია; თვით მექანიკური მოძრაობაც კი არ წარმოადგენს მატერიის ატრიბუტს; მატერიას მოწყვეტილია და აბსოლუტიზირებულია დრო და სივრცე.

ნიუტონის აზრით, აქტიურ საწყისს წარმოადგენს ძალა, რომელიც მატერიისათვის კი არ არის დამახასიათებელი, არამედ მის გარეშე და მასზე მალა მდგომია. მატერიისა და მისი არსებობის ფორმების მეტაფიზიკურ გაგებას ნიუტონი ხშირად მიჰყავდა მატერიალიზმის პოზიციებიდან უკან დახევამდე და სინამდვილის მოვლენათა ზებუნებრივი ძალებით ახსნამდე ანუ ღმერთის იდეამდე. ასე, მაგ., ნიუტონის გაგებით, მზის სისტემა ყოველთვის ისეთი იყო, როგორსაც ვიცნობთ ჩვენ მას დღეს. რაც შეეხება მზის სისტემის სხეულთა საწყის სიჩქარეს, პლანეტებს იგი მიღებული აქვთ გარედან ღმერთის მიერ ბიძგის სახით. ისე რომ, მოძრაობის საწყისი მატერიის შიგნით არ უნდა ვეძებოთ, ვინაიდან იგი შემოქმედის ხელს მიეკუთვნება. პირველი ბიძგის შემდეგ მოძრა-

<sup>1</sup> იხ. Т о л а н д, Избр. соч., 1927, стр. 132.

ობათა მთელი ერთობლიობა მხოლოდ მექანიკური კანონით განისაზღვრება.

მთელი სამყარო, ფიქრობს ნიუტონი, კარგად აწყობილი, მექანიკის პრინციპზე მომუშავე მანქანაა. საერთოდ, მანქანა მით უფრო ნაკლებადაა სრულყოფილი. რაც უფრო მეტჯერ სკირდება მას ადამიანის ხელის ჩარევა და, პირიქით მით უფრო სრულყოფილია, რაც უფრო ზუსტია იგი და ნაკლებად საჭიროებს გარედან ჩარევას, რაც უფრო მიზანშეწონილად მოქმედებს იგი (ე. ი. ემსახურება იმ მიზანს, რისთვისაც იყო აგებული). ნიუტონის აზრით, ამ ანალოგიის საფუძველზე უნდა იქნეს წარმოდგენილი ღვთაების დამოკიდებულება ბუნებასთან. თუ სამყარო უდიდესი მანქანაა, შექმნილი უმაღლესი მშენებლის მიერ, მაშინ ეს უკანასკნელი ცუდად შეასრულებდა თავს ამოცანას, თუკი განუწყვეტლივ ჩაერეოდა მის მსვლელობაში, რათა მანქანას შეესრულებინა მისი დანიშნულება. ამიტომ უნდა ვალიაოთ, რომ ღმერთის უსასრულო სიბრძნემ შექმნა და ამუშავა ეს უზარმაზარი მსოფლიო მანქანა ისე, რომ ამუშავების შემდეგ მას თავისუფლად შეეძლო მიენდო მისთვის საკუთარი თავი და დარწმუნებულიყო მის მიზანშეწონილ მოქმედებაში.

მსგავსად მექანიკის პრინციპებზე აგებული მანქანისა, მთელი სამყარო მისი სრულყოფილობით და მიზანშეწონილობით, სიმშვენიერითა და სიდიადით ნათლად მიუთითებენ მის შემოქმედ უმაღლეს გონებაზე. ამრიგად, ბუნების მექანიკური გაგების, მის მოქმედებათა მიზანშეწონილობის საფუძველზე ნიუტონი აგებს ღმერთის არსებობის თავისებურ დასაბუთებას, რომელიც ცნობილია ე. წ. ფიზიკო-თეოლოგიური დასაბუთების სახელწოდებით.

როგორც ვხედავთ, ორმაგობა და მერყეობა, დამახასიათებელი ინგლისური ბურჟუაზიისათვის, თავის გამოხატულებას პოვებდა ნიუტონის წებედულებებშიც. მისი სახით ჩვენ საქმე გვაქვს, ერთი მხრივ, უდიდეს ბუნებათმეცნიერთან, რომელიც ემსახურებოდა მეცნიერებას და ამდენად საზოგადოების წინსვლას, ხოლო, მეორე მხრივ, ფილოსოფოსთან, რომელსაც ჯერ კიდევ სავსებით ვერ დაედწია თავი რელიგიური ქაობისაგან.

ეხებოდა რა ამ პერიოდის მეცნიერებას, ენგელსი წერდა: „მეცნიერება ჯერ კიდევ ღრმად იყო ჩაფლული თეოლოგიაში. იგი ყველგან ეძებს და კიდევაც პპოვებს ბიძგს გარედან როგორც უკანასკნელ მიზეზს, რომელიც თვითონ ბუნებიდან ვერ აიხსნება... ამ პერიოდის დასაწყისში კოპერნიკმა თეოლოგიას გამოსათხოვარი ბარათი მიართვა; ნიუტონი ამ პერიოდს ღვთაებრივი პირველი ბიძგის პოსტულატით ამთავრებს“<sup>1</sup>

<sup>1</sup> კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. 11, 1950, გვ. 67.

XVII საუკუნის ბოლოს და XVIII საუკუნის დასაწყისში დეიზმი თანდათანობით იკიდებს ფეხს საფრანგეთში. ინგლისური დეიზმისაგან განსხვავებით, იგი უფრო მეტი გაბედულობითა და რევოლუციური სულისკვეთებით ხასიათდება. ფრანგული დეიზმი თავის სრულყოფილ სახეს იღებს XVIII საუკუნის ფრანგული განმანათლებლობის ერთ-ერთი ლიდერთაგანის ვოლტერის (ფრანსუა მარი არუეს 1694-1778) ფილოსოფიურ შეხედულებებში. ვოლტერის ძირითად ფილოსოფიურ წყაროს ინგლისური დეიზმი წარმოადგენდა, რომელიც გადმონერგა მან ფრანგულ ნიადაგზე.

ვოლტერმა შეურიგებელი ბრძოლა გამოუცხადა ოფიციალურ რელიგიას. „მე არა ვარ ქრისტიანი“.—აცხადებს იგი<sup>1</sup>. სასულიერო წოდების წარმომადგენლებს იგი ფანატიკოსებსა და შარალატანებს უწოდებდა. მამ რამ წარმოშვა რელიგია? რელიგიის წარმოშობის ძირითადი მიზეზია უფიცობა, ფანატიზმი და მოტყუება, რასაც ბოროტი ზრახვებით მიმართავდნენ ეკლესიის წარმომადგენლები. ქრისტიანული რელიგია გაიძვევრების მიერ სულელთა მოტყუების საუკეთესო საშუალებაა. იგი ემყარება ტყუილებს, შეთითხნილს ყველაზე ნაძირალა არამზადების მიერ, ვოლტერი აკრიტიკებდა ბიბლიას, სახარებას, რელიგიურ სასწაულებს და თვლიდა მათ სასაცილო და სულელურ გამონაგონად<sup>2</sup>.

ცხადია, ვოლტერისათვის ჯერ კიდევ უცნობი იყო რელიგიის წარმოშობის სოციალური (კლასობრივი) და გნოსეოლოგიური ძირები. რელიგიის წარმოშობის ახსნის მის ცდას აშკარად იდეალისტური ხასიათი ჰქონდა. მაგრამ, მიუხედავად ამისა. ოფიციალური რელიგიის ვოლტერისეული კრიტიკა პროგრესული ხასიათისა იყო, ვინაიდან უარყოფდა რელიგიის ზებუნებრივ ხასიათს და ხაზს უსვამდა მის მიწიერ წარმოშობას.

ვოლტერი დარწმუნებული იყო ოფიციალური რელიგიის უგუნურებაში; იცოდა, რომ მას კაცობრიობისათვის ზიანის მეტის არაფრის მოტანა არ შეეძლო, რის გამოც აკრიტიკებდა და დასცინოდა მას, მაგრამ იგი რელიგიის უგუნურობათა მარტო დაცინვით არ კმაყოფილდებოდა, ტოლანდის მსგავსად, რელიგიას არ თვლიდა საჭიროდ მხოლოდ დაბალი, გაუნათლებელი ფენებისათვის. პირიქით, იგი პოპულარიზაციას უწყევდა რელიგიურ დოგმათა კრიტიკას.

მართალია, ვოლტერი მკაცრად ებრძოდა ეკლესიასა და გაბატონებულ რელიგიას, მაგრამ იგი არ ყოფილა ყოველგვარი რელიგიის წინააღმდეგი. მას საჭიროდ მიაჩნდა სარწმუნოების შენარჩუნება. ღმერთი რომ არ ყოფილიყო, ჩვენ უნდა შეგვექმნათ აღნიშნავდა იგი. ვოლტერისათვის კემპარიტ რელიგიას დეიზმი წარმოადგენდა. ამ კომპრომისული

<sup>1</sup> იხ. Вольтер, Избр. пр., 1938, стр. 420.

<sup>2</sup> იხ. Вольтер, Мемуары и диалоги, т. II, стр. 112—113.

პოზიციიდან გამოსული, იგი ებრძოდა უკიდურესობას—ერთი მხრივ, ათეიზმს, ხოლო, მეორე მხრივ, ორთოდოქსალიზმს ოფიციალური რელიგიის სახით. რამდენადაც მკაცრი იყო მისი ბრძოლა ქრისტიანული რელიგიის დოგმების წინააღმდეგ, იმდენადვე ღრმად იყო იგი დარწმუნებული გონების რელიგიის აუცილებლობაში. იგი იზიარებდა ღმერთის არსებობის კოსმოლოგიურ და ფიზიკო-თეოლოგიურ დასაბუთებას, რაც საერთოდ ახასიათებდა დეიზმს. ამ საკითხში დიდად იგრძნობოდა ინგლისური დეიზმის, განსაკუთრებით კი ლოკისა და ნიუტონის იდეების გავლენა.

დეიზმი ვოლტერს, როგორც ბურჟუაზიის იდეოლოგს, კომპრომისის გარკვეულ ჩარჩოებში აყენებდა. ასეთი პოზიცია სავსებით უპასუხებდა ფრანგული ბურჟუაზიის ინტერესებს, რომელსაც ჯერ კიდევ არ მიეღწია თავის იდეურ-პოლიტიკურ სიმწიფემდე. მკაცრად იბრძოდა რა ოფიციალური რელიგიის წინააღმდეგ, რომელიც დრომოკმეული ფეოდალიზმის მტკიცე დასაყრდენს წარმოადგენდა, ვოლტერი ამავე დროს რელიგიაში ხედავდა ხალხთა მასების მორჩილებაში ყოლის საშუალებას. აღსანიშნავია, რომ ვოლტერთან ღმერთის არსებობის დასაბუთება გამართლებულია ღმერთის რწმენის „სარგებლიანობით“, კერძოდ იმით. რომ იგი წარმოადგენს საზოგადოებრივი „წესრიგის“ დამყარების საიმედო საშუალებას.

რა ურთიერთობაა ღმერთსა და ბუნებას შორის? ვოლტერის აზრით, ღმერთი არ არის სამყაროს შემოქმედი. მას არ შეუქმნია სამყარო არაფრისგან, როგორც ამას ოფიციალური რელიგია აცხადებს. ღმერთი წარმოადგენს მხოლოდ სამყაროს პირველმამოძრავებელს და კანონმდებელს. ამ ფუნქციის შესრულების შემდეგ იგი აღარ ერევა ბუნებისა და საზოგადოების ცხოვრებაში.

ღმერთის დეისტურ ცნებას ვოლტერთან კიდევ უფრო ამაღლებული მნიშვნელობა აქვს. იგი ქმნის ადამიანთა ზნეობრივი ცხოვრების ცენტრალურ და ერთადერთ საიმედო საყრდენ პუნქტს. რელიგიური რწმენის ღირსება, ვოლტერის თვალსაზრისით, იმაში მდგომარეობს, რომ იგი ხელს უწყობს საზოგადოებრივი ცხოვრების ზნეობრივ კავშირს, რომ უკვდავებისა და ღმერთის რწმენის გარეშე ადამიანთა საზოგადოება მალე დაიშლებოდა. ამრიგად, ვოლტერი იზიარებს დეისტური რწმენის ზნეობრივ საფუძვლებს და ამით ნიადაგს ამზადებს კანტის ე. წ. ზნეობრივი არგუმენტიცათვის.

XVIII საუკუნეში დეიზმი გერმანიაშიც იკიდებს ფეხს. გერმანული დეიზმის ცენტრალური ფიგურა იყო სამუელ რეიმარუსი (1694—1768), რომელმაც ინგლისური დეიზმი გერმანულ ნიადაგზე დაწერა.

რეიმარუსმა ჰეგემარტი ქრისტიანობა გონების რელიგიას გაუიგივა.

რაშია გონების რელიგიის უპირატესობა გამოცხადების რელიგიის მიმართ? გამოცხადების რელიგია შემთხვევით ქეშმარიტებათა შემცველია, მაშინ როცა გონებრივ ანუ ნატურალურ რელიგიას მარადიულ ქეშმარიტებასთან აქვს საქმე. ეს ამოსავალი თვალსაზრისი საერთოა გერმანული დეიზმისათვის.

რეიმარუსის მსოფლმხედველობა ტელეოლოგიზმით არის გამსჭვალული. ნაშრომში „Betrachtungen über die Kunststreiben der Tiere“. (1762) რეიმარუსი გვიხატავს იმ მიზანშეწონილობას, რასაც ადგილი აქვს ცხოველთა სამყაროში. ცხოველთა სამყაროს გონივრული მოწყობა (კერძოდ კი ცოცხალ არსებათა კეთილდღეობა) თავისთავად გულისხმობს ბრძენი და კეთილი შემოქმედის არსებობას. მართალია, შემოქმედი არ ერევა ბუნების ყოველდღიურ ცხოვრებაში, მაგრამ ღვთაებრივი სამართლიანობა, რეიმარუსის აზრით, გამოვლინდა სამყაროს სწორ და გონივრულ მოწყობაში. სამყაროს გონივრული მოწყობა ღვთაების სრულყოფილი გამოცხადებაა. ამით იფარგლება რეიმარუსის რელიგიური აზროვნება. ინგლისელი დეისტების მსგავსად, იგი ენერგიულად იბრძვის ყოველგვარი პოზიტიური რელიგიის წინააღმდეგ. ბუნებრივ რელიგიას რეიმარუსი აქცევს პოზიტიური რელიგიის კრიტიკულ საზომად, რის საფუძველზედაც ახდენს უკანასკნელის პრინციპულ უკუგდებას. ბუნებრივი რელიგია ზედმეტად ხდის გამოცხადების რელიგიას: კერძოდ, ღვთაების გამოცხადება ბუნების მიზანშეწონილი, გონივრული მოწყობის სახით ზედმეტად ხდის ისტორიულად განხორციელებულ გამოცხადებას, რასაც ემყარება ყოველი პოზიტიური რელიგია. აქედან გამოსული, რეიმარუსი ცდილობს დაასაბუთოს პოზიტიური გამოცხადების შეუძლებლობა და მცდარობა. მისი აზრით, ყოველი ცალკეული გამოცხადება გულისხმობს სასწაულს, რაც თავის მხრივ, ეწინააღმდეგება ღვთაებრივი, აბსოლუტური გონებისა (ყოველად ცოდნისა) და ღვთაებრივი განგების ქეშმარიტ ცნებებს. პოზიტიური გამოცხადება ეწინააღმდეგება ღმერთის ქეშმარიტ სწრაფვას. ღმერთი თავისი ბუნებით ზრუნავს ადამიანთა მთელს მოდგმაზე, ყველა ადამიანის ხსნაზე. მაშინ როცა გამოცხადება მიეკუთვნება მხოლოდ ადამიანთა შედარებით მცირე წრეს, გარკვეულ ხალხებს. ამიტომაც, ფიქრობს რეიმარუსი, ქეშმარიტი გამოცხადება მხოლოდ ბუნების გამოცხადებით წარმოებს.

ემყარება რა ძირითადად იუდეველთა და ქრისტიანულ გამოცხადებას, რეიმარუსი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ პოზიტიური გამოცხადება ვერ აკმაყოფილებს ვერც ერთ იმ მოთხოვნას, რომელიც წაყენება ღმერთის ქეშმარიტ გამოცხადებას. ასეთი მოთხოვნებია: გამოცხადების სიცხადე, სინათლე, უეჭველობა; გამოცხადება გასაგები უნდა იყოს ყველასათვის. რეიმარუსის აზრით, ძველი და ახალი აღთქმა ვერ აკმაყოფილებს ამ პირობებს. სწორედ ბიბლიის გაურკვეველობით არის გამო-



წვეული ის გარემოება, რომ სწავლულები საუკუნეების განმავლობაში კამათობდნენ მის განმარტებაზე. რეიმარუსი გვიჩვენებს იმ წინააღმდეგობებს, რომლებშიც ვარდებოდნენ ბიბლიის განმმარტებლები. ამის საფუძველზე რეიმარუსი უკუგდებულად თვლის ე. წ. ღვთით შთაგონების თეორიას.

რეიმარუსმა საფუძველი ჩაუყარა ბიბლიის ისტორიულ კრიტიკულ კვლევას. ამ კვლევის საფუძველზე იგი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ბიბლია წარმოადგენს ადამიანის ნახელავს, რომ მას ყველგან ატყვია ადამიანის ხელის კვალი. ამდენად, ბიბლიაში მოთხრობილი ფაქტები არ შეიცავენ ღვთაებრივ გამოცხადებას. რეიმარუსი ბრალს დებდა არა მხოლოდ ღვთის მსახურებს, არამედ თვით მოციქულებსაც ზალხის წინასწარგანსაზღვრულ მოტყუებაში.

ამრიგად, რეიმარუსის აზრით, პოზიტიურ რელიგიათა ისტორიული საფუძველია ეკლესიის მსახურთა სიცრუე და მოტყუება. ასეთ დასკვნამდე მიდის გერმანული დეიზმი, მისი მთავარი წარმომადგენლის — რეიმარუსის სახით.

გ) თ ე ი ზ მ ი. პანთეიზმისა და დეიზმის სახით ჩვენ ძირითადად საქმე გვქონდა ღმერთის ცნების ფილოსოფიურ თეორიებთან. უახლოვდება რა ღმერთის ცნების რელიგიურ გაგებას, თეიზმი გვევლინება რელიგიურ-ფილოსოფიური თეორიის სახით.

სიტყვა „თეიზმი“ ფილოსოფიურ-რელიგიურ ლიტერატურაში ძირითადად ორი მნიშვნელობით იხმარება — ფართო და ვიწრო მნიშვნელობით. ფართო გაგებით თეიზმი ნიშნავს ღმერთის რწმენას და ამდენად უშუალოდ უპირისპირდება ათეიზმს — ღმერთის არსებობის უარყოფას. ამრიგად, ფართო გაგებით თეიზმი ათეიზმის ანტი-თეზისია.

ვიწრო (სპეციალური) მნიშვნელობით, თეიზმი გარკვეული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური თეორიაა, რომელიც უპირისპირდება არა მხოლოდ ათეიზმს, არამედ ღმერთის შესახებ არსებულ სხვა თეორიებსაც — პანთეიზმს, დეიზმს და სხვ. ვიხილავთ რა ღმერთის ცნების ფილოსოფიურ თეორიებს, ჩვენ გვაინტერესებს თეიზმი მისი ვიწრო, სპეციალური მნიშვნელობით.

თეიზმი, როგორც რელიგიასთან ახლოს მდგომი თეორია, ცდილობს განწმინდოს პანთეიზმი და დეიზმი იმ ელემენტებისაგან რაც მათ აშორებს დოგმატური ღვთისმეტყველებიდან. მეორე მხრივ, იგი ცდილობს გააერთიანოს პანთეიზმსა და დეიზმში არსებული ის ელემენტები, რომელიც აახლოებს მათ რელიგიურ მსოფლმხედველობასთან.

თეიზმი, როგორც გარკვეული ფილოსოფიური პოზიცია, აღიარებს ერთიან, უმაღლეს (და ამდენად უკანასკნელ) საწყისს, როგორც საგანთა არსებობის აუცილებელ საფუძველს. მაგრამ ეს უმაღლესი და ერ-

თიანი საწყისი არა მხოლოდ ყოველგვარი არსებობის საფუძველია, არამედ მისი შემოქმედი მიზეზიც. იგი არის უსაზღვრო არსება, არსებული სამყაროში, მაგრამ არსებული, ამავე დროს სამყარომდე და მასზე მაღლა, როგორც მისი შემოქმედი. ეს ერთიანი და უმაღლესი საწყისი წარმოადგენს ცოცხალ, თვითცნობიერ, თავისუფალ, პიროვნულ ღმერთს.

ამრიგად, თეიზმის მიხედვით, ღმერთი სამყაროს მიმართ ერთსა და იმავე დროს ტრანსცენდენტურიც არის (რადგანაც თავისი დაუბოლოებელი ბუნების გამო არსებობს დაბოლოებულის საზღვრებს იქით, მანამდე და მასზე მაღლა) და იმანენტურიც. ღმერთი მიეკუთვნება სამყაროს ისე, როგორც თავის შემოქმედებას, მიეკუთვნება თავისი არსებით და განგებითი ძალით.

თუ შევადარებთ ღმერთის ცნების ზემოთ განხილულ თეორიებს, დავინახავთ შემდეგს:

პანთეიზმის თვალსაზრისით, ღმერთი განუყოფელია სამყაროსაგან. სუბსტანციურად შერწყმულია მასთან ანუ იმანენტურია სამყაროს მიმართ. აქ სამყარო არ უპირისპირდება ღმერთს, როგორც მის შემოქმედს.

დეიზმის თვალსაზრისით, ღმერთი წარმოადგენს სამყაროს შემოქმედს და პირველ მიზეზს. მაგრამ ამავე დროს იგი განდგომილია, მოწყვეტილია სამყაროსაგან, მისადმი სუბსტანციურად საპირისპიროა ანუ ტრანსცენდენტურია სამყაროს მიმართ. ამის გამო ღმერთს ასე ვთქვათ, ნეიტრალური პოზიცია უკავია სამყაროს მიმართ, არ ერევა სამყაროს ცხოვრებაში, არ ზრუნავს მასზე და არ განმგებლობს მასზე.

ამათგან განსხვავებით, თეიზმის მიხედვით, მართალია, ღმერთი ცველაფერში აღემატება სამყაროს; მართალია, ღმერთი სამყაროზე მაღლა დგას, მაგრამ იგი არ არის განდგომილი და მოწყვეტილი სამყაროსაგან. მეორე მხრივ, ღმერთი არც სამყაროსთან არის შერწყმული, მაგრამ თავის თავს უშუალოდ ავლენს სამყაროში.

როგორც ვხედავთ, თეიზმი ცდილობს შეათავსოს ღმერთის სამყაროს მიმართ ტრანსცენდენტურობისა და იმანენტობის ის გაგება, რომელიც ცალმხრივად იყო შეთვისებული პანთეიზმსა და დეიზმში. სამყარო ღმერთისგანაა. ამიტომ სამყაროს ღმერთში აქვს მარადიული საყრდენი. ღმერთის სამყაროზე მაღლაა, მაგრამ, ამავე დროს, როგორც მისი შემოქმედი, იგი სამყაროშია, განაგებს მას, ზრუნავს მასზე, მეურვეობს მას და ცველაფერს წარმართავს მასში წინასწარ დასახული მიზნების შესაბამისად.

მოძღვრება სამყაროს განგებაზე თეიზმის ძირითადი დამახასიათებელი ნიშანია. ამ ნიშნით განსხვავდება იგი სხვა თეორიებისაგან, ხოლო

თეოლოგთა თვალსაზრისით, ღვთაებრივი განგების იდეა აძლევს თეიზმს სრულ უპირატესობას სხვა თეორიების მიმართ, რომლებიც ისევე ცდილობენ განსაზღვრონ ღვთაების დამოკიდებულება სამყაროსთან. ეს უპირატესობა, თეოლოგთა აზრით, იმაში გამოიხატება, რომ თითქოს აღიარებს რა პიროვნულ, განმგებელ ღმერთს, რომელიც მკვიდროს კავშირში იმყოფება თავის ქმნილებებთან, თეიზმი ჰუმანიტად უპასუხებს ადამიანთა რელიგიურ გრძნობებს, მათ მისწრაფებებს, რათა დაამყარონ ცხოველი ურთიერთობა ღმერთთან. მეორე მხრივ, თეოლოგთა აზრით, მხოლოდ თეიზმის პოზიციებიდან არის შესაძლებელი სამყაროს არსების მართებული გაგება<sup>1</sup>.

როგორაა გაგებული თეიზმში ცნება ღვთის განგებისა, რომელსაც ცენტრალური ადგილი უკავია ამ თეორიაში?

ღვთის განგება<sup>2</sup> — ეს არის ღმერთის მარადიული, აქტიური მოქმედება. ღმერთი სამყაროს მხოლოდ გენეტიური მიზეზი კი არ არის, არამედ მარად მოქმედი მიზეზი. ისე რომ, შემოქმედების აქტის შემდეგ იგი უპატრონოდ კი არ ტოვებს სამყაროს, არამედ მარადიულად ზრუნავს მასზე, წარმართავს, განმგებლობს მასზე. ღმერთი სამყაროს ძალებისა და არსებათა მოქმედებას აძლევს მიმართულებას და წარმართავს მათ კეთილი მიზნების შესაბამისად.

თეოლოგთა თვალსაზრისით, ღვთის განგების არსებობა გამომდინარეობს, ერთი მხრივ, ღმერთის ცნებიდან, ხოლო, მეორე მხრივ, სამყაროს ცნებიდან, სამყაროზე დაკვირვების შედეგად. როგორია ღვთის განგების თეოლოგიური დასაბუთების გზა?

ა) ღმერთი აბსოლუტურად სრულყოფილი, დაუბოლოებელი (უსაზღვრო) არსებაა. აქედან გამოსული, ჩვენ არ შეგვიძლია დავუშვათ (თუ არ გვინდა ლოგიკურ წინააღმდეგობაში ჩავევარდეთ საკუთარ თავთან), რომ ღმერთი, რომელმაც ერთხელ გამოავლინა თავისი აბსოლუტური თვისებანი (ყოვლად ძლიერება, სიბრძნე და ა. შ.) სამყაროს შექმნის აქტში, ამის შემდეგ გაეთიშა სამყაროს და შეწყვიტა მასში საკუთარ სრულყოფილ თვისებათა გამოვლენა, გამოქვეყნება. აბსოლუტურად სრულყოფილ ღმერთს არ შეეძლო შეეზღუდა საკუთარი შემოქმედება, განმდგარიყო სამყაროსაგან და საზღვარი დაედო თავისი შემოქმედებისათვის. ამიტომ ღმერთი, როგორც ყოვლისშემძლე და უსაზღვრო, მარადიულად უნდა იყოს დაკავშირებული სამყაროსთან, მარადიულად უნდა ავლენდეს მასში თავის აბსოლუტურ სრულყოფილებას. ღმერთი თავის აბსოლუტურ გონიერებას უნდა ავლენდეს არა მხოლოდ სამყაროს შექმნაში, არამედ მის მართვაშიც, რის გარეშეც

<sup>1</sup> იხ. Н. Страхов, Опыт систематического изложения начальных оснований философии. М., 1889, стр. 68.

<sup>2</sup> Промысел, Providentia, Vorsehung.

შეუძლებელი იქნებოდა მის მიერ წინასწარ დასახულ ყველა მიზანთა განხორციელება.

ამრიგად, ღმერთის, როგორც აბსოლუტური და უსაზღვრო არსების ცნებიდან გამომდინარეობს ღვთაებრივი განგების იდეა, კერძოდ ის, რომ ღმერთი, რომელმაც შექმნა სამყარო, აბსოლუტური ძალის წყალობით განაგებს მას, ზრუნავს მასზე, ინახავს მას და თავისი ზეგონებრიობითა და სიკეთით წარმართავს მას გარკვეულ, კეთილი მიზნებისაკენ.

ბ) თეოლოგთა აზრით, კიდევ უფრო მეტი სიცხადით გამომდინარეობს ღვთაებრივი განგების არსებობა სამყაროს: ცნებიდან და მასზე დაკვირვებიდან.

ღმერთისაგან განსხვავებით, სამყარო თავისთ ბუნებით არასრულყოფილი და საზღვარდებულო, დაბოლოებულია. სამყაროს არასრულყოფილება და შემოსაზღვრულობა აუცილებლად გულისხმობს მის განგებით მართვას. სამყარო არათვითმყოფი არსებობაა. იგი თავისთავად კი არ წარმოიშვა, არამედ მას თავისი არსებობის უმაღლესი მიზეზი აქვს. ამიტომ სამყაროს არ შეუძლია არსებობა თავისი არსებობის მიზეზისაგან მოწყვეტით. სამყაროს არსებობა იმას ნიშნავს, რომ მას ინახავს ის ყოველად ძლიერი ძალა, რამაც მას თავის დროზე არსებობა მისცა.

თეოლოგთა აზრით, მხოლოდ ღმერთი არსებობს აუცილებლობით, უპირობოდ, რომელსაც არ ესაჭიროება რაიმე გარეგანი მისი არსებობის შენახვისათვის. ღმერთისაგან განსხვავებით და მის საპირისპიროდ, სამყაროს არსებობა შემთხვევითი და პირობითია, სამყაროს შემთხვევითობა იმას კი არ ნიშნავს, რომ მისი საგნები და მოვლენები შემთხვევით არიან წარმოშობილი, რომ მათ არ გააჩნიათ თავიანთი არსებობის გონიერი საფუძველი და მიზანი, არამედ იმას, რომ არც ერთი მათგანი ისე, როგორც მთელი სამყარო, არ არსებობს აბსოლუტური აუცილებლობით. სამყარო შესაძლებელია არსებულებიყოს მაგრამ შესაძლებელია არც არსებულებიყოს. სამყარო არ წარმოადგენს ღვთაებრივი ბუნების აუცილებელ გამოვლენას. და თუ სამყაროს არ გააჩნია აუცილებელი არსებობა, ცხადია, რომ მისი არსებობა, ისევე როგორც მისი წარმოშობა, შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ დავეუშვებთ ღვთაებრივ განგებას. ღვთაებრივი განგების შეწყვეტა სამყაროს გადააქცევდა არარაობად. ისე რომ, თუ სამყარო განაგრძობს არსებობას, ეს იმას ნიშნავს, რომ ძირითადი მიზეზი ამ არსებობისა (ისე როგორც მისი წარმოშობისა) სამყაროს უნდა ჰქონდეს არა თავისში, არამედ შე-

მოქმედის ნებისყოფაში, რომელიც მარადიულად ზრუნავს მასზე და რჩახავს მას თავისი განგებითი შემოქმედებით<sup>1</sup>.

სამყაროს შეზღუდულობასთან (შემოსაზღვრულობასთან) არის დაკავშირებული მისი არასრულყოფილება. სამყაროს არასრულყოფილების პირველი მაჩვენებელია მისი ცვალებადობა დროსა და სივრცეში. სამყარო, წარმოშობის შემდეგ, ერთ ადგილზე კი არ იყო გაყინული, არამედ თანდათან იცვლებოდა და იღებდა იმ სახეს, როგორც დღეს გააჩნია. მისი ისტორია დღესაც არ შეწყვეტილა. ეს იმას ნიშნავს, რომ სამყარო, როგორც წარმოშობისას, ასევე დღესაც არ წარმოადგენს სავსებით დასრულებულ, სრულყოფილ არსებობას.

სამყაროში (ბუნებრივ არასრულყოფილების გარდა, რაც მის შეზღუდულობაზე და მოკიდებულზე) ჩვენ ვხვდებით მრავალ სხვა ნაკლოვანებებსაც. ასე, მაგ., სამყაროში ირღვევა და მახინჯდება მისი კანონზომიერება (კანონშეწონილობა). რასაც ადგილი აქვს როგორც ფიზიკურ, ისე სულიერ სფეროში. სამყაროში ადგილი არა აქვს ცხოვრების მუდმივად მწყობრ და უცვლელ მიმდინარეობას. მასში ხშირად ადგილი აქვს წესრიგის დარღვევას, რაც სულიერი (ზნეობრივი) სამყაროს სფეროში ვლინდება ბოროტების სახით, ხოლო ფიზიკურ სფეროში სხვადასხვა სახის ფიზიკურ გადატრიალებათა და უბედურებათა სახით.

თუ სამყარო არასრულყოფილია და ამის მიზეზი არის სრულყოფილი და კეთილი არსება, მაშ რა ურთიერთობა უნდა იყოს მოაზრებული მათ შორის ჩვენი განების მიერ? — სვამენ კითხვას თეოლოგები და უპასუხებენ: ცხადია, ყოველად სრულყოფილი არსება მარადიულად და ქმედითად ისწრაფის სრულპყოს ის, რაც არასრულყოფილია, დააყენოს სწორ გზაზე ის, რაც გზიდან აცდენილია. ამრიგად, ეს გარემოებაც, თავის მხრივ, მიგვიითითებს ღვთაებრივი განგების აუცილებლობაზე. ღმერთს არასრულყოფილის სრულყოფა რომ არ შეეძლოს, იგი არც ჩქნებოდა ღმერთი<sup>2</sup>. ასეთია, ძირითადად, ღვთაებრივი განგების დასაბუთების თეისტური გზა.

თეიზმის მთავარი წარმომადგენლები არიან ფიხტე (უმცროსი), ულრიცი, ვირტი, ვაისი, ხალიბუუსი, შვარცი, ცეიზინგი და სხვ. თეიზმი, როგორც გარკვეული თეოლოგიურ-ფილოსოფიური თეორია, ძირითადად ჩამოყალიბებულია იმანუელ-ჰერმან ფიხტეს (1796—1879) ორ ნაშრომში: „Speculative Theologie“ (1846—47) და „Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung“ (1873). შევჩერდეთ მოკლედ ფიხტეს თეისტური კონცეფციის ძირითად პრინციპებზე, რომელიც საფუძვლად დაედო თანამედროვე თეიზმს.

<sup>1</sup> იხ. В. Кудрявцев, Начальные основания философии. Изд. IV. М., 1895, стр. 232.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 233.

ფიხტეს აზრით, იდეალიზმის ძირითადი შეცდომა იმაში მდგომარეობს, რომ იგი გამოდის დაუბოლოებლის (უსასრულოს) და აბსოლუტურის ცნებიდან და ამ ცნებათა საშუალებით განსაზღვრავს დაბოლოებულის ბუნებას. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, აბსოლუტური გაგებულია როგორც თვითგანვითარებადი, უპიროვნო მსოფლიო პროცესი, ხოლო ბოლოვადის რეალობა — როგორც დაუბოლოებლის დროული (დროში) გამოვლენა.

ასეთ იდეალისტურ თვალსაზრისს, რომელსაც პანთეიზმამდე მივყავართ, ფიხტე საკუთარ თვალსაზრისს უპირისპირებს. მისი აზრით, აბსოლუტურის პრობლემა უნდა გადაწყდეს ემპირიული მონაცემების საფუძველზე, ბოლოვად საგანთა შესწავლის გზით. სწორედ ამ გზით შეიძლება შემუშავდეს სამყაროს ცნება, რომლის საფუძველშიც პიროვნებების იდეა მოქცეულია.

ღმერთის, როგორც ყოველივე არსებულის პირველსაფუძვლის, იდეა, ფიხტეს აზრით, აუცილებლობით გამომდინარეობს რეალური სინამდვილის მთელი ერთობლიობის განხილვიდან. სამყარო რეალობათა უბრალო აგრეგატს კი არ წარმოადგენს, არამედ დახშულ და მთლიანად კოორდინირებულ სისტემას. არც ცალკეული რეალობანი, არც რეალობათა ცალკეული ჯამი არ გამოდგება მათგან მიზნებელ საწყისად. ამიტომ მსოფლიო სისტემის მთელი წესრიგი და შინაგანი კოორდინაცია თვითმყოფადი და დამოუკიდებელი ბუნების მატარებელი კი არ არის, არამედ შექმნილი და გაპირობებულია. სამყაროს ასეთ ერთიან მომწესრიგებელ საწყისს ღმერთი წარმოადგენს.

ფიხტეს აზრით, ადამიანს შეუძლია ღმერთის შემეცნება მხოლოდ არაპირდაპირი გზით, კერძოდ — ცალკეულ რეალობათა შესწავლის გზით. შემეცნების ეს გზა მოკლებულია თვალსაჩინოებას და ატარებს წმინდა მკვერტელობით ხასიათს. ღმერთი გაგებული უნდა იქნეს ტრანსცენდენტურ მსოფლიო ერთიანობის სახით. იგი მსოფლიოზე ვალა მდგარი პიროვნებაა (წინააღმდეგ პანთეისტური მოძღვრებისა). აბსოლუტური საწყისი, — აღნიშნავს ფიხტე, — არ უნდა იყოს წარმოდგენილი ბრმა, ცნობიერებას მოკლებული ძალის ფორმით. ამიტომ იგი არ შეიძლება მოქცეული იყოს ზოგადი სუბსტანციისა ან განუყენებელი, უპიროვნო გონების კატეგორიის ქვეშ. ღმერთი აუცილებლად მოაზრებული უნდა იქნეს როგორც პიროვნული, თავის თავში არსებული ყოფიერება, როგორც უპირობო ცნობიერება.

ის, ვისაც ეჭვი შეაქვს ღმერთის აბსოლუტური პიროვნების სახით არსებობაში, ემყარება პიროვნების ცნების ვიწრო გაგებას. კერძოდ, ამ შემთხვევაში პიროვნება გაგებულია, როგორც ადამიანური პიროვნება, მისთვის დამახასიათებელი ბოლოვადობითა და გაპირობებულობით. ფიხტე აკრიტიკებს ასეთ თვალსაზრისს. იგი უკუაგდებს აგრეთვე იმ

შეხედულებასაც, რომლის მიხედვით, ღმერთის ცნება შეუძლებელია. შეუთავსდეს მარადიულ, შეუქმნელ რეალობათა აღიარებას. მართლაც, ასეთ რეალობებთან მიმართებაში ღმერთი მოკლებული იქნებოდა შემოქმედებას. ფიხტეს აზრით, ასეთი გაუგებრობა გამოწვეულია შემოქმედების აქტის ვიწრო არაფილოსოფიური გაგებით. შემოქმედება აქ არ იწინავს დროში წარმოშობას. ღმერთი სამყაროს შემოქმედია, მაგრამ არა იმ აზრით, რომ იგი ქმნის სამყაროს არაფრისაგან დროის გარკვეულ მომენტში. ღმერთი სამყაროს შემოქმედია იმ აზრით, რომ იგი მარადიულად, დროის გარეშე ქმნის მსოფლიო ზოგად კოორდინაციას. ურთიერთისაგან განცალკევებით არსებული სამყაროს ინდივიდუალური ელემენტები მარადიულად არსებობენ. ისინი არ არიან შექმნილნი, მაგრამ მათი საერთო კავშირი და განვითარება გაპირობებულია ღმერთის მიერ.

ფიხტეს აზრით, ცალკეულ რეალობათა შორის დამოკიდებულების ძირითად ფორმას საშუალებისა და მიზნის დამოკიდებულება წარმოადგენს. მსოფლიო წესრიგი შინაგანი მიზანშეწონილობაა. ასე, მაგ., არაორგანული ბუნება წარმოადგენს ორგანული სამყაროს უმაღლეს ფორმებამდე მიღწევის საშუალებას. მთელი სამყარო თავისი შინაგანი კოორდინაციით წარმოადგენს საშუალებათა და მიზნების განუწყვეტელ ჯაჭვს. რადგანაც ამ კოორდინაციის წყარო ღმერთშია, ამიტომ ღმერთის შემოქმედება სამყაროს მიმართ აღიარებული უნდა იქნეს, როგორც მიზანშეწონილი (მიზანდებული) მოქმედება.

ღმერთი, როგორც საგანთა და საზოგადოებრივი წესრიგის წყარო მიმართულია აბსოლუტური სიკეთისა და სრულყოფისაკენ. რაც შეეხება ბოროტებას, იგი არ გამომდინარეობს საგანთა პირველადი ბუნებიდან. მისი წარმოშობა გარეგანი და შემთხვევითი ხასიათისაა. ცალკეულ არსებათა ურთიერთქმედებაში იხსნება პირველადი შინაგანი მიზნიდან სხვადასხვაგვარ გადახვევათა შესაძლებლობა. ამ შესაძლებლობის სინამდვილედ გადაქცევა დამოკიდებულია ცალკეულ არსებათა თვითნებობაზე. მაგრამ პირველადი, უცოდვილი ბუნების არსება სავსებით არასოდეს არ ისპობა და მასში იმყოფება სიკეთისაკენ დაბრუნების მარადიული წყარო. ფიხტეს აზრით, ცალკეულ არსებათა საკუთარი ძალებით შეუძლებელია სრული ზნეობრივი აღორძინება. აქ საჭიროა ღმერთის დახმარება. და სწორედ ასეთი ღვთაებრივი დახმარება მიიღო კაცობრიობამ ქრისტეს სახით.

საკითხი იმაზე, თუ როგორ შეეძლო დაეშვა ღმერთს ბოროტების შესაძლებლობა, ფიხტეს აზრით, იხსნება იმ მოსაზრებით, რომ ბოროტების ცნება გამომდინარეობს თვით თავისუფალი ნებისყოფის ცნებიდან. (თვითგამორკვევის შესაძლებლობიდან). ღმერთს შეუძლებლად რომ გაეხადა ყოველგვარი გადახვევა სიკეთის პირველსაწყის ნორმიდან.

სამყარო ფატალურ ხასიათს მიიღებდა და მოკლებული იქნებოდა ყოველგვარ ზნეობრივ აზრს და ღირებულებას.

ამრიგად, ფიხტეს თეისტური კონცეფციის მიხედვით, ღმერთი არის უპირობო საფუძველი, შემცველი მიზნისა. იგი არის სრულყოფილი აზროვნება და ნებისყოფა, რომელიც განისაზღვრება სიკეთით.

#### §8. ათეიზმი, როგორც ღმერთის ცნების უარყოფის ფილოსოფიური თეორია

ათეიზმი (ἀθεϊσμός — უღმერთო), როგორც გარკვეული ფილოსოფიური თეორია ღმერთის შესახებ, არსებითად განსხვავდება ზემოგანხილული თეორიებისაგან.

ათეიზმის ცნების მოცულობა ისტორიულად იცვლებოდა, ასე, მაგ., შუა საუკუნეებში ქრისტიანთა თვალსაზრისით ათეისტები იყვნენ წარმართები (კერპთაყვანისმცემლები), რომლებიც უარყოფდნენ „ქრისტე-მარიტ ღმერთებს“. XIX საუკუნის ეკლესიის უაღრესად რეაქციულად განწყობილ მსახურთა თვალში ათეისტებად მოჩანდნენ კანტი და თვით ჰეგელიც. ქრისტიანული რელიგიის წარმომადგენელთა თვალსაზრისით ათეისტებად იყვნენ აღიარებულნი როგორც პანთეისტები, ისე დეისტები.

ღეიზმი და პანთეიზმი (მატერიალისტური) ისტორიულად მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ათეიზმთან. როგორც ერთი, ასევე მეორე მიმდინარეობა საბოლოო ჯამში რელიგიის კრიტიკის გარკვეულ ფორმებს წარმოადგენდა, რამდენადაც მათში უარყოფილი იყო რელიგიის ძირითადი დოგმატები. ახასიათებდა რა ღეიზმს, მარქსი შენიშნავდა, რომ მატერიალისტებთან ღეიზმი წარმოადგენდა რელიგიისაგან თავის დაღწევის მოხერხებულ და იოლ საშუალებას<sup>1</sup>. და მართლაც XVII საუკუნის ინგლისელ მატერიალისტებთან ღეიზმი წარმოადგენდა ათეიზმის საფარს, მის წინა საფეხურს.

იგივე ითქმის პანთეიზმზეც. პანთეიზმი (მატერიალისტური), როგორც პიროვნული ღმერთის უარყოფა (ბუნებისა და ღმერთის გაიგივების საფუძველზე) შეიძლება გვევლინებოდეს შენიღბული ათეიზმის (მაგ., სპინოზასთან) სახით ან ერთგვარ შესავალს წარმოადგენს ათეიზმში.

ეს გარემოება კარგად იყო ცნობილი როგორც მატერიალიზმის, ისე რელიგიის წარმომადგენელთათვის. ასე, მაგ., ფოიერბახის დახასიათებით, პანთეიზმი წარმოადგენს თეოლოგიის უარყოფას თვით თეოლოგიის ბაზაზე. ეხებოდა რა მიუნცერის მოღვაწეობას, ენგელსი წერდა, რომ

<sup>1</sup> იხ. К. Маркс, Фр. Энгельс, Соч., II изд., т. 2, стр. 144.



იგი ქრისტიანულ ფორმაში ქადაგებდა პანთეიზმს, რომელიც უახლოვდებოდა ათეიზმს<sup>1</sup>.

ამრიგად, მატერიალისტური პანთეიზმი წარმოადგენდა შენიღბულ გზას ათეიზმისაკენ. ამიტომაც იყო, რომ ბრუნოს, სპინოზას, ტოლანდის და სხვა პანთეისტურ თვალსაზრისს ეს მოაზროვნეები ათეიზმამდე ნიჰყავდა.

მატერიალისტური პანთეიზმისა და დეიზმის სიახლოვე ათეიზმთან კარგად ჰქონდა შეგნებული რელიგიის წარმომადგენელთ. რის გამოც როგორც ერთი, ისე მეორე მიმდინარეობა რელიგიის თავდასხმის და დევნის ობიექტს წარმოადგენდა.

ისტორიულად ათეიზმი მჭიდროდ იყო დაკავშირებული მატერიალისტურ მსოფლმხედველობასთან, მის განვითარებასთან. მატერიალიზმი ათეიზმის ფილოსოფიურ საფუძველს წარმოადგენდა. მატერიალისტური მსოფლმხედველობის განვითარებასთან ერთად ათეიზმიც სულ უფრო სრულყოფილ და მეცნიერულ სახეს იღებდა.

ათეიზმის ყველაზე თანმიმდევრულ, რადიკალურ ფორმას მარქსისტულ-ლენინური მეცნიერული ათეიზმი წარმოადგენს, რომლის ფილოსოფიური საფუძველია მატერიალიზმის უმაღლესი ფორმა — დიალექტიკური მატერიალიზმი.

მარქსისტული პროლეტარული ათეიზმი არსებითად განსხვავდება როგორც ღმერთის ცნების დანარჩენი თეორიებისაგან (პანთეიზმი, დეიზმი), ასევე მარქსამდელი ათეიზმის ფორმებისაგან. რაშია მარქსისტული ათეიზმის ზოგადი თავისებურება სხვა თეორიებისაგან განსხვავებით?

როგორც ვნახეთ, დეიზმი, ისე როგორც პანთეიზმი, დოგმატური რელიგიის კრიტიკის საფუძველზე იძლევა ღმერთის ცნების გარკვეულ (პოზიტიურ) გაგებას. პანთეიზმისა და დეიზმისაგან განსხვავებით, მეცნიერული ათეიზმის შინაარსი ნეგატიურია იმ თვალსაზრისით, რომ იგი წარმოადგენს მოძღვრებას, რომელიც მიმართულია ღმერთის ყოველგვარად არსებობის და ამდენად ყოველგვარი რელიგიის წინააღმდეგ. სხვა სიტყვებით, ათეიზმის პოზიტიური შინაარსი ღმერთის ხოველგვარად არსებობის უარყოფის დასაბუთებაა. მეცნიერული ათეიზმის ძირითადი შემადგენელი ნაწილებია რელიგიის ფილოსოფიური, ბუნებათ-მეცნიერული და ისტორიული კ რ ი ტ ი კ ა.

როგორია მარქსისტული პროლეტარული ათეიზმის ძირითადი პრინციპები? როგორ არის გაგებული ღმერთის ცნება მარქსისტულ ათეიზმში?

პროლეტარული ათეიზმის ძირითადი პრინციპები ჩამოყალიბებულია

<sup>1</sup> იხ. К. Маркс, Фр. Энгельс, Соч., II изд., т. 7, стр. 370.

კ. მარქსის შრომაში „ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიის კრიტიკისათვის“. მისი შინაარსი ასეთია: რელიგია ისტორიული მოვლენაა. იგი შექმნა ადამიანმა. მაგრამ, რამდენადაც ადამიანი აბსტრაქტული, ქვეყნის გარეთ მსუფევი არსება კი არ არის, არამედ მთელი სამყაროა — სახელმწიფო, საზოგადოება, ამდენად რელიგიას ქმნის საზოგადოება, სახელმწიფო. რელიგია ეს არის უკუღმართი სამყაროს მიერ შექმნილი სამყაროს უკუღმართი ცნობიერება. იგი არის უკუღმართი სამყაროს ზოგადი თეორია, მისი ლოგიკა, მისი მორალური სანქცია, მისი გამართლებების საყოველთაო საფუძველი.

რელიგია ხალხის ოპიუმია. იგი არის ჩაგრულ ქმნილებათა ამოხვერა, უგულო ქვეყნის სული და გული.

რელიგიის ბატონობა თანამედროვე ბურჟუაზიულ სახელმწიფოში სხვა არაფერია, თუ არა ბატონობის რელიგია.

გაუქმება რელიგიისა, როგორც ხალხის ილუზორული ბედნიერებისა, ამ ხალხის ნამდვილი ბედნიერების მოთხოვნაა.

რელიგიის წინააღმდეგ ბრძოლა არაპირდაპირ იმ სამყაროს წინააღმდეგ ბრძოლაა, რომლის ფანტასტიკურ ასახვასაც წარმოადგენს რელიგია. ზეციური კრიტიკა იქცევა მიწიურ კრიტიკად, რელიგიის კრიტიკა — სამართლის კრიტიკად, თეოლოგიის კრიტიკა — პოლიტიკის კრიტიკად.

რელიგიის კრიტიკა ყველა კრიტიკის წინამძღვარია<sup>1</sup>.

ასეთია კ. მარქსის მიერ ჩამოყალიბებული ზოგადი პრინციპები; რომლებიც საფუძვლად დაედო პროლეტარული ათეიზმის თეორიას.

ავითარებდა რა მარქსის მიერ ჩამოყალიბებულ პრინციპებს, ვ. ი. ლენინი აღნიშნავდა, რომ ღმერთი, უპირველესად ყოვლისა, იმ იდეათა კომპლექსია, რომელიც წარმოშვა ადამიანის დაბეჩავებამ როგორც: გარეშე ბუნების, ისე კლასობრივი ჩაგვრის მხრივაც. ღმერთი იმ იდეათა კომპლექსია, რომლებიც განამტკიცებენ ამ დაბეჩავებას და აძინებენ კლასობრივ ბრძოლას. ამიტომ ღმერთის იდეის ყოველგვარი დაცვა ან გამართლება რეაქციის გამართლებას ნიშნავს, ვინაიდან ღმერთის იდეა ყოველთვის აძინებდა და აჩლუნგებდა სოციალურ გრძნობებს, ცოცხალს ცვლიდა ლეშით და ყოველთვის წარმოადგენდა ცუდი მონობის იდეას. რელიგია წარმოადგენს ხალხთა მასების სულიერი ჩაგვრის ერთ-ერთ სახეს. იგი სულიერი მათრობელასმაგვარი რამ არის, ხალხის ბანგია, რომელშიც ანშობენ კაპიტალის მონები თავიანთ ადამიანურ სახეს, ადამიანის რამდენადმე ღირსი ცხოვრების მოთხოვნებს. ამიტომაც ყველა თანამედროვე რელიგია და ეკლესია, ყველა და ყოველგვარი რელი-

<sup>1</sup> იხ. კ. მარქსი, ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიის კრიტიკისათვის, შესავალი. თბ., 1946, გვ. 5—7.

გიური ორგანიზაცია წარმოადგენს ბურჟუაზიული რეაქციის ორგანოებს, რომლებიც ემსახურებიან ექსპლოატაციის დაცვასა და მუშათა კლასის გაბრუებას. ღმერთის იდეისა და, საერთოდ, რელიგიის ამგვარი. მარქსისტულ-ლენინური გაგებიდან გამომდინარეობს კომუნისტური პარტიის პოზიცია რელიგიის მიმართ<sup>1</sup>.

ამრიგად მარქსიზმის მიხედვით, ღმერთის (თეოლოგიური) ცნება ყოველგვარ მეცნიერულობას მოკლებულია. იგი შექმნეს ადამიანებმა, საზოგადოებამ. ღმერთის ცნების შინაარსი არ ატარებს ობიექტურ ხასიათს, ვინაიდან ამ ცნებას რეალურ სინამდვილეში არაფერი არ შეესაბამება. ღმერთის ცნებაში ასახულია არა ნამდვილად არსებული საგნის (პიროვნების) არსებითი ნიშნები, არამედ მასში მექანიკურად არის შერწყმული ადამიანთა მიერ თვითნებურად, ფანტასტიკურად მოაზრებული ზოგიერთი, აბსოლუტურად ჭრუღყოფილი ნიშანი. ეს ნიშნები გამოხატავენ „ზებუნებრივ“, ე. ი. ყოვლად სრულყოფილ, არაჩვეულებრივ თვისებებს და ძალებს. მაგრამ, ვინაიდან ეს ნიშნები (პიროვნება, ძალა, გონება, სიყვარული) ცალკეულად საბოლოო ჯამში სინამდვილიდან არის აღებული, ამიტომაც რელიგია (და კერძოდ ღმერთის ცნებაც) წარმოადგენს ს ი ნ ა მ დ ვ ი ლ ი ს ფ ა ნ ტ ა ს ტ ი კ უ რ, დ ა მ ა ხ ი ნ ჯ ე ბ უ ლ ა ს ა ხ ვ ა ს.

როგორც ვხედავთ, ღმერთის ცნება მხოლოდ ფიქციაა, ფანტასტიკურ დამახინჯებათა შედეგად მიღებული, რასაც რეალურ სინამდვილეში არაფერი შეესატყვისება. ეპისკოპოს ბერკლის საპასუხოდ შეგვიძლია აღვნიშნოთ, რომ მატერია კი არ წარმოადგენს არ არსებულ არსს („nonentity“) არამედ ღმერთი, რომელიც ყოველი რელიგიის ქვაკუთხედად გვევლინება. ამიტომ, ბერკლის ენით რომ ვილაპარაკოთ, რაკი რელიგიას „ამ ქვაკუთხედს გამოვაცილოთ, მთელი შენობაც დაინგრევა“.

ბერკლის კარგად ჰქონდა შეგნებული, „თუ რა დიდი მეგობარი იყო ათეისტებისა მატერიალური სუბსტანცია ყოველთვის“. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ მისი თავდასხმის ძირითად ობიექტს წარმოადგენდა მატერიალისტური ფილოსოფიის ეს ქვაკუთხედი, რაზეც აღმართული იყო ყველა უღვთო სისტემა ათეიზმისა და რელიგიის უარყოფისა“.

ბერკლიმ თავისებურად „უკუაგდო“ მატერიის ცნება და მის ადგილას ღმერთი მოათავსა. მაგრამ იგი იმდენად განწირულად იბრძოდა რელიგიისა და იდეალიზმის დასაცავად, რომ ვერ შენიშნა საკუთარი არგუმენტაციის სისუსტე. კერძოდ, იგი ვერ ამჩნევდა, რომ იმავე არგუმენტაციის ძალით (რომელსაც თვითონ მიმართავდა) ასევე ადვილად

<sup>1</sup> სხ. ვ. ი. ლენინი, თხზ., IV გამოც. ტ. 35, გვ. 120; ტ. 15, გვ. 493; ტ. 21, გვ. 272.

იყო შესაძლებელი თვით ღმერთის უარყოფაც. მართლაც, ბერკლის აზრით, არსებობა ნიშნავს შეგრძნებაში მოცემულობას. საგანი სხვა არაფერია, თუ არა შემეცნებელი სუბიექტის შეგრძნებათა ჯამი, კოლექცია. ყველაფერი მხოლოდ ჩვენი შეგრძნებაა. თუ მართლაც ყველაფერი, მთელი რეალური სინამდვილე ჩვენი შეგრძნებათა ჯამია და სხვა არაფერი, ბუნებრივად დაისმება საკითხი, მაშ რა იწვევს ჩვენში ამ შეგრძნებებს? რა არის შეგრძნებათა გამომწვევი მიზეზი? ცხადია, უაზრობა იქნებოდა იმის თქმა, რომ „შეგრძნებათა ჯამი“ იწვევს „შეგრძნებათა ჯამს“. ბერკლის აზრით, ჩემი შეგრძნებათა მიზეზი არის ის გარეშე ობიექტური ძალა, რომელსაც ღმერთი ჰქვია.

ამრიგად, ბერკლის ფილოსოფიის ზოგადი ამოსავალი პრინციპი გვეუბნება: „არსებობს მხოლოდ ის, რაც შეგრძნებაშია მოცემული“. ამის საფუძველზე ბერკლი ასკვნის, რომ მატერია, (როგორც ზოგადობა) არ არსებობს, რადგანაც იგი შეგრძნებებში არასოდეს არ გვეძლევა. შეგრძნებებში მხოლოდ ინდივიდუალური, კერძო საგნები გვეძლევა, კონკრეტული მაგიდა, სკამი და ა. შ. ბერკლი კიდევ უფრო შორს მიდის. მისი აზრით, არა თუ არ არსებობს მატერია, როგორც ზოგადობა, არამედ არ არსებობს აგრეთვე მატერიალური კერძო საგნებიც, ვინაიდან საგანი სხვა არაფერია, თუ არა თვისებათა ჯამი. საგანი უნაშთოდ იშლება მის თვისებებზე.

დავუშვათ ერთი წუთით, რომ ბერკლის მთელი ეს მსჯელობა ჰემ-მარიტებაა და მართლაც საგანი უღრის შეგრძნებათა ჯამს, ანუ საგანთა არსებობა ნიშნავს მათ შეგრძნებებში მოცემულობას. შეგვიძლია თუ არა ამის საფუძველზე დავასაბუთოთ ღმერთის არსებობა? ცხადია, არა. თუ მატერია (როგორც ზოგადობა) არ გვეძლევა შეგრძნებებში მით უმეტეს, არ გვეძლევა შეგრძნებებში ღმერთი და მისი თვისებები. ჩემთვის სრულიად გაუგებარია, — აღნიშნავს ბერკლი, — თუ როგორ შეიძლება ლაპარაკი საგნების აბსოლუტურ არსებობაზე იმისდა დამოუკიდებლად, რომ მათ ვინმე აღიქვამს. ცხადია, კიდევ უფრო გაუგებარი და ულოგიკო უნდა იყოს ღმერთის არსებობის აღიარება ასეთი ზოგადი პრინციპიდან ამოსვლით. თუ საგანთა არსებობა ნიშნავს მის აღქმას, აქედან უშუალოდ გამომდინარეობს ღმერთის არსებობის უარყოფა და არა მისი არსებობის დასაბუთება.

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, პანთეიზმი (მატერიალისტური) და დეიზმი ისტორიულად ათეიზმთან იყვნენ დაკავშირებულნი. როგორც ერთი, ისე მეორე მიმდინარეობა რელიგიის კრიტიკის გარკვეულ ფორმებს წარმოადგენდა, რამდენადაც მიმართული იყვნენ რელიგიის ძირითადი დოგმების წინააღმდეგ.

ცხადია, რელიგიის ბატონობის პირობებში ადვილი საქმე არ იყო მის წინააღმდეგ აშკარა ბრძოლის წარმოება. რელიგია არ იფარგლებო-

და მხოლოდ იდეოლოგიური ბრძოლით და მიმართავდა მკაცრ რეპრესიულ საშუალებებს. ასეთ პირობებში რელიგიის კრიტიკა შედარებით ზომიერ სახეს იღებს და გვევლინება უფრო „ზეციური პარლამენტარიზმის“ სახით.

პანთეიზმისა და დეიზმის სახით გარღვეული იქნა ბრმა რწმენის რელიგიური სფერო და მასში შეტანილი იქნა თავისუფალი აზროვნების ნაკადი. ამდენად ეს მიმართულებანი თავისი დროისათვის უდავოდ პროგრესული ხასიათის მატარებელნი იყვნენ.

რელიგია, როგორც დაუძინებელი მტერი თავისუფალი აზროვნებისა, გააფთრებით ებრძოდა ამ მიმდინარეობებს და ამავე დროს მოხერხებულად იყენებდა მათ ზოგიერთ შეხედულებებს მატერიალიზმისა და ათეიზმის წინააღმდეგ საბრძოლველად.

მართალია, პანთეიზმი და დეიზმი ისტორიულად დაკავშრებული იყვნენ ათეიზმთან, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ამ კავშირს დღესაც პქონდეს ადგილი. თანამედროვე მეცნიერულ ათეიზმს, რომელიც ემყარება დიალექტიკურ მატერიალიზმს და მეცნიერების მიღწევებს, სრულიად არ ესაჭიროება მოკავშირეები პანთეიზმისა და დეიზმის სახით. არ ესაჭიროება მათი გამოყენება იმ სახით, რა სახითაც იყენებდა მას რელიგია ჰაკუთარი ინტერესებისათვის. ამიტომაც თანამედროვე, მეცნიერული ათეიზმი მიმართულია როგორც რელიგიის (თეიზმის), ასევე პანთეიზმის და დეიზმის წინააღმდეგაც. დღეს ამ მიმართულებებმა სავსებით დაკარგეს პროგრესული ხასიათი (რაც მათ თავის დროზე გააჩნდათ) და იქცნენ ბურჟუაზიულ-რეაქციულ თეორიებად.

თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა და თეოლოგიის წარმომადგენლები, რომლებიც აგრძელებენ პანთეიზმის ხაზს, ეყრდნობიან ამ მიმართულების რეაქციულ, მისტიკურ-თეოლოგიურ მხარეებს. ისინი ცდილობენ გამოაცალონ მატერიალური შინაარსი სპინოზას ნატურალურ პანთეიზმს და წარმოვიდგინონ იგი რელიგიური მოძღვრების სახით.

თანამედროვე რელიგიისა და თეოლოგიის ასეთი პოზიცია ერთხელ კიდევ მიუთითებს იმ გარემოებაზე, თუ რაოდენ მოქნილი გახდა მისი საბრძოლო ტაქტიკა. თანამედროვე რელიგიის დამცველები არ ერიდებიან იმას, რომ „რელიგიის ჭეშმარიტ დამცველებად“ გამოაცხადონ ისიც კი, ვინც ერთ დროს მათ მიერვე შეჩვენებული და რეპრესირებული იყო. ამის საილუსტრაციოდ განვიხილოთ, თუ როგორ იქნა შეფასებული სპინოზას ნატურალური პანთეიზმი XVII—XVIII საუკუნეში და როგორ ფასდება იგი დღეს.

ცნობილი ფრანგი პროტესტანტი პიერ პუარე 1685 წელს სპინოზას შესახებ წერდა, რომ იგი იუდეველიდან ქრისტიანად იქცა, ქრისტიანიდან — დეისტად („თეოლოგიურ-პოლიტიკური ტრაქტატი“), ხოლო

დეისტიდან — ათეისტად („ეთიკა“), ბნელეთის მოციქულად და ეშმაკის იარაღად. პუარეს აზრით, სპინოზა უაღრესად საშიში პიროვნებაა, ვინაიდან იგი ათეიზმის საჯაროდ აღიარების შიშით მუდმივად მიმართავს ღმერთის სახელს. მაგრამ მასთან ღმერთი სხვა არაფერია, თუ არა უბრალო ქიშკრა. სპინოზას ღმერთი წარმოგვიდგება ბოლოვად, ფიზიკურ და სულიერ საგანთა გროვად<sup>1</sup>.

XVII—XVIII საუკუნის პროტესტანტი და კათოლიკე თეოლოგები აშკარად გამოთქვამდნენ თავიანთ სიძულვილს ათეისტ-სპინოზას მიმართ და საერთო ფრონტით ებრძოდნენ მას.

სპინოზას მოძღვრების ათეისტური და მატერიალისტური ხასიათი აღიარეს არა მხოლოდ თეოლოგიის, არამედ მატერიალისტური ფილოსოფიის წარმომადგენლებმაც. ასე, მაგ., XVIII საუკუნის ფრანგ მატერიალისტებს ექვიც არ ეპარებათ სპინოზას მოძღვრების ათეისტურ და მატერიალისტურ ხასიათში.

XIX საუკუნიდან მოყოლებული არსებითად იცვლება სპინოზას პანთეისტური მოძღვრების ინტერპრეტაცია რელიგიისა და იდეალიზმის წარმომადგენელთა მიერ. კერძოდ, სპინოზიზმი ცხადდება რელიგიურ მოძღვრებად. ასე, მაგ., ცნობილი ფრანგი რელიგიისა და ფილოსოფიის ისტორიკოსი ერნესტ რენანი ასაბუთებდა, რომ სპინოზა სრულიადაც არ უთბრიდა ძირს რელიგიას (თუ იგი განხილული არ იქნება დოგმატიურად). რენანის აზრით, სპინოზას მიერ განხორციელებული „რელიგიოზური რევოლუცია“ მდგომარეობს მხოლოდ „ფორმულათა ტრანსფორმაციაში“, „ნატურალური რელიგიის“ დაფუძნებაში, რომელიც არ საპიროებს არც სასწაულებს, არც დოგმებს და არც ლოცვებს. რენანმა გამოაცხადა სპინოზა თანამედროვე ლიბერალურ თეოლოგთა წინამორბედად, რომელმაც უჩვენა ქრისტიანობის შენარჩუნების შესაძლებლობა ზებუნებრივის გარეშე.

სპინოზას პანთეიზმის რელიგიოზურ გაგებას ადგილი ჰქონდა არა მხოლოდ დასავლეთში, არამედ რუსეთშიც. ასე, მაგ., ცნობილი რუსი „ღვთისმადიებელი“ ვლადიმირ სოლოვიოვი ასაბუთებდა, რომ სპინოზას პანთეიზმის სახით ჩვენ საქმე გვაქვს ღრმა რელიგიურ მოვლენებთან.

თანამედროვე სპინოზისტები იმდენად შორს წავიდნენ, რომ ადარებენ სპინოზას იესო ქრისტეს და მსოფლიო რელიგიის სხვა ფუძემდებლებს.

მაგრამ ყველაზე საინტერესოა სპინოზიზმის თანამედროვე იუდაისტური ინტერპრეტაცია, რომელშიც სპინოზას პანთეიზმი მონათლუ-

<sup>1</sup> სპინოზას პანთეისტურ შეხედულებათა სხვადასხვა შეფასებისათვის იხ. В. В. Соколов, Философия Спинозы и современность. М., 1964, гл. IX, стр. 352—384.

ლია როგორც „თანამედროვეობის რელიგია.“ სინაგოგამ სრული „რე-  
აბილიტაცია“ გამოუტანა სპინოზას და აღადგინა იგი „ებრაელთა  
პრეველში“ (паства).

თანამედროვე იუდაიზმის იდეოლოგიები (მათ შორის სიონიზმის  
პოლიტიკური ლიდერი და იზრაელის სახელმწიფოს მეთაური დავით  
ბენ გურიონი) დიდად აფასებენ სპინოზას ღვაწლს იუდაიზმის წინაშე  
და შეცდომად თვლიან მის დევნას (ასეთი ტაქტიკური მანევრები კარ-  
გად არის ცნობილი კათოლიკური ეკლესიისთვისაც, რომელმაც ასევე  
შეცდომად გამოაცხადა ჯ. ბრუნოს დასჯა). სტატიაში „ნება მოგვეცით  
გამოვასწოროთ უსამართლობა“ ბენ გურიონი სპინოზას უწოდებს  
„უქანასკნელი სამი საუკუნის პირველ სიონისტს“.

ისე რომ, ერთ დროს შეჩვენებული, ებრაული საზოგადოებიდან  
ჯანდევნილი და ამჟამად „რეაბილიტირებული“ სპინოზა, თანამედროვე  
იუდეველთა აზრით, წარმოადგენს ეროვნული მსოფლმხედველობის  
საუკეთესო გამომხატველს რელიგიურ-ზნეობრივ ნიადაგზე. სინაგოგას  
(კათოლიკური ეკლესიის მსგავსად) კარგად აქვს შეგნებული ძველი  
მეთოდებით ბრძოლის წარმოების შეუძლებლობა; რომ მეცნიერებისა  
და, საერთოდ აზროვნების განვითარების დღევანდელ დონეზე ერთად-  
ერთ სწორ ტაქტიკურ ხაზს წარმოადგენს „შემგუებლობა“ და ძველი  
პოზიციებიდან „გონივრული უკან დახევა“.

როგორც დავინახეთ, თუ აღრეულ პერიოდში პანთეიზმის სახით  
ზშირად გვხვდება არსებითად მატერიალისტური შეხედულება ბუნებაზე  
(ჯ. ბრუნო, სპინოზა), ამჟამად პანთეიზმი მთლიანად გადაქცეულია იდე-  
ალისტურ თეორიად, რომელიც ქადაგებს სამყაროს ღმერთში არსე-  
ბობის იდეას და იძლევა მეცნიერებისა და რელიგიის მორიგების ცდას.  
მეცნიერებისა და რელიგიის დაკავშირების ასეთი ცდა განსაკუთრებით  
დამახასიათებელია თანამედროვე პერსონალიზმისათვის, რომლის ერთ-  
ერთი წარმომადგენელი — ჰოკინგი წერს: „მეცნიერებასა და რე-  
ლიგიას შორის ამჟამად არ არსებობს არავითარი საერთო ბრძოლა...  
ჩვენ ყველანი მეცნიერები ფართ აუცილებლობით და ყველა თავისე-  
ბურად რელიგიოზურები“.

ჰოკინგის აზრით, თანამედროვე მეცნიერებამ შეწყვიტა კამათი  
რელიგიასთან და შევიდა მასთან კავშირში, რათა ერთად მოახდინონ  
ადამიანთა მსოფლმხედველობის ფორმირება. ამ დამსახურებას ჰოკინ-  
გი სწორედ პერსონალიზმს მიაწერს.

მოხერხებულად აგრძელებს რა პანთეიზმის რეაქციულ მხარეებს,  
თანამედროვე პერსონალისტები იყენებენ მას ე. წ. მსოფლიო რელი-  
გიის კონცეპციის დამუშავება-პროპაგანდაში.

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით ჩვენ ვსვამთ საკითხს:

შეიძლება თუ არა პანთეიზმი, როგორც გარკვეული ფილოსოფიური მოძღვრება, ათეიზმის სახეობად ჩავთვალოთ?

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ თანამედროვე მეცნიერული ათეიზმის პოზიციებიდან გამომდინარე, შეცდომა იქნებოდა პანთეიზმი ათეიზმის ფორმად ჩაგვეთვალა. ის, ვისაც პანთეიზმი ათეიზმის ფორმად მიაჩნია, მას პანთეიზმი გაიგივებული აქვს ნატურალურ პანთეიზმთან (კერძოდ, სპინოზას პანთეისტურ მოძღვრებასთან, რომელიც თავისი შინაარსით მატერიალისტურია და ამდენად ათეისტური). მაგრამ პანთეიზმი, როგორც გარკვეული მიმდინარეობა, არ ამოიწურება მისი ნატურალისტური ფორმით (მით უმეტეს სპინოზას მოძღვრებით). როგორც ზემოთ იქნა აღნიშნული, პანთეიზმს მეორე ფორმაც გააჩნია, სახელდობრ, რელიგიურ-მისტიკური (ერითუგენა, მალბრანში, შლეიერმახერი, თანამედროვე პერსონალისტები). ამიტომ, მართო ეს ფაქტიც საჭმარისია პანთეიზმის ათეიზმის ფორმად გამოცხადების უარყოფისათვის.

ამავე დროს აღსანიშნავია ისიც, რომ, მართალია, პანთეიზმი დოგმატური რელიგიის წინააღმდეგ არის მიმართული (და ამდენად მისი შინაარსი ათეისტურია), მაგრამ იგი არ არის ყოველგვარი რელიგიის წინააღმდეგი. რომ არაფერი ვთქვათ პანთეიზმის იდეალისტურ-მისტიკურ ფორმებზე, თვით სპინოზას აზრით, ისევე შეუძლებელია მასების ხსნა ცრურწმენისაგან, როგორც შიშისაგან. მართალია, სპინოზა სავსებით უარყოფს ბიბლიის მნიშვნელობას ბუნების შემეცნების საქმეში, მაგრამ ამავე დროს იგი მას მიაკუთვნებს დიდ მორალურ აღმზრდელობით როლს, თელის მას ადამიანთა მორალურ აღმზრდელად. აქ სპინოზა ერთგვარ წინააღმდეგობაში ვარდება „თეორიულ გონებასა“ და „პრაქტიკულ გონებას“ შორის. მაშინ, როცა „თეორიული გონება“ ძირფესვიანად ანგრევს რელიგიურ დოგმებსა და წარმოდგენებს, „პრაქტიკულ გონებას“ არ შეუძლია უარი თქვას და ზელი აიღოს მისგან (ასეთი მერყეობა და არათანმიმდევრობა ბურჟუაზიული ათეიზმის საერთო დამახასიათებელი თვისებაა).

მართალია, სპინოზამ, ერთი მხრივ, უარყო რელიგიური სასწაულები, მაგრამ მეორე მხრივ, მას ეპყვიც არ ეპარებოდა იესო ქრისტეს, როგორც ისტორიული პიროვნების, არსებობაში.

ამასთან ერთად აღსანიშნავია ისიც, რომ არც ერთი პანთეისტი (და მათ შორის სპინოზაც) არ ცნობდა თავს ათეისტად და, პირიქით, პროტესტს აცხადებდა ასეთი ბრალდების წინააღმდეგ.

ის ფაქტი, რომ თანამედროვე იუდაიზმი მშვენივრად იყენებს როგორც იდეალისტურ, ასევე ნატურალურ (სპინოზას) პანთეიზმს, კიდევ ერთხელ მიუთითებს პანთეიზმის ათეიზმის ფორმად მიჩნევის უმართებულობაზე.

მართალია, პანთეიზმი ისტორიულად მატერიალიზმთან და ათეიზმ-



თან იყო დაკავშირებული (ოფიციალური, დოგმატური რელიგიის წინააღმდეგ ბრძოლაში), მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ გვაძლევს უფლებას გამოვაცხადოთ იგი ათეიზმის ფორმად. ლუდვიგ ფოიერბახმა სპინოზას ფილოსოფიას „თეოლოგიური მატერიალიზმი“ უწოდა. ჩვენი აზრით, სპინოზას პანთეისტური მოძღვრების ასეთი შეფასება არსებითად მართებული უნდა იყოს. მართლაც, სპინოზას მატერიალისტური თვალსაზრისი პანთეისტურ (თეოლოგიურ) ფორმაში იყო გადმოცემული. მაგრამ პანთეისტური ფორმა სრულიადაც არ იყო სპინოზას მოძღვრების (არსებითად მატერიალისტური) შინაარსისათვის გარეგნული, მისადმი გულგრილი, პირიქით, სპინოზას მოძღვრების პანთეისტური ფორმა ორგანულად იყო დაკავშირებული მის ფილოსოფიურ შინაარსთან.

ამიტომ, ჩვენი აზრით, პანთეიზმი, როგორც ფორმით თეოლოგიური მოძღვრება, უშუალოდ ათეიზმს კი არ წარმოადგენს (მისი ფორმა კი არ არის), არამედ ახლოს დგას მასთან; უფრო სწორად, გზა ათეიზმისაკენ. პანთეიზმი (საერთოდ) უნდა ჩაითვალოს არა ათეიზმის ფორმად, არამედ ნატურალური (რაციონალური) თეოლოგიის ერთ-ერთ მიმდინარეობად<sup>1</sup>.

პანთეიზმის მსგავსად დეიზმიც (როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ), ისტორიულად ათეიზმთან იყო დაკავშირებული, რამდენადაც მიმართული იყო ოფიციალური, დოგმატური რელიგიის წინააღმდეგ. პანთეიზმ-

---

<sup>1</sup> რაც შეეხება კერძოდ სპინოზას პანთეისტური თვალსაზრისის შეფასებას. ჩვენ წი ამ საკითხზე გარკვეული პერიოდის განმავლობაში ორი საპირისპირო თვალსაზრისი არსებობდა. ერთი მხრივ, პლენანოვმა, რომელიც ებრძოდა ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში გაბატონებულ სპინოზიზმის იდეალისტურ ინტერპრეტაციას, გადაფასა სპინოზას მატერიალიზმი, თვლიდა რა მარქსიზმის ფილოსოფიას სპინოზიზმის სახეობად. იხ. Г. В. Плеханов, Избр. филос. пр., т. II, М., 1956, стр. 339—340; т. III, стр. 76, 135.

მსგავს პოზიციებზე იღვწენ დენორონი და მისი მოწაფეები, რომლებიც სპინოზას ნათლავენ XVII საუკუნის თავისებური დიალექტიკური მატერიალიზმის წარმომადგენლად. იხ. Деборин, Очерки по истории материализма XVII—XVIII вв., М., 1930, стр. 49, 73.

საპირისპირო პოზიციას იცავდა ა. ლუნაჩარსკი, რომელიც სპინოზას პანთეიზმს განიხილავდა როგორც რელიგიურ მოძღვრებას და უწინააღმდეგობა უღებდა მას თავისებურ აღორძინებას მომავალში. იხ. А. Луначарский, От Спинозы до Маркса, М., 1925, стр. 13.

სპინოზას მოძღვრების ორივე საპირისპირო გაგება უდავოდ ცალმხრივია და ნედარი, რაზედაც თავის დროზე მიუთითეს საბჭოთა ფილოსოფოსებმა: ასმუსმა, ბიხოვსკიმ, ბრუშლინსკიმ და სხვებმა. იხ. Б. Быховский, «Был ли Спиноза материалистом?», Мысль, 1928; Асмус, «Диалектика необходимости и свободы в этике Спинозы» (в кн.: «Очерки истории диалектики в новой философии», М.-Л., 1930). В. К. Брушлинский, «Спинозовская субстанция и единичные вещи» (Под знам. марк., 1927, № 2—3).

თან ერთად დეიზმმა მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა რელიგიის კლან-  
ჭებიდან ფილოსოფიის განთავისუფლების საქმეში. ფილოსოფიის  
ისტორიაში იგი არა ერთხელ გვევლინებოდა მატერიალიზმში გადასე-  
ლის ერთ-ერთ ფორმად. მაგრამ დეიზმის პროგრესიულობას მხოლოდ  
ისტორიული ხასიათი ჰქონდა. თუ ადრეულ პერიოდში იგი პროგრე-  
სიული მიმდინარეობის სახით გვევლინებოდა, XIX საუკუნის მეორე  
ნახევრიდან იგი არსებითად რეაქციულ მოძღვრებად იქცევა, რომელიც  
გამოიყენება თეოლოგიის მიერ რელიგიის დაცვისათვის, ათეიზმის და  
მატერიალიზმის წინააღმდეგ საბრძოლველად.

თანამედროვე ბურჟუაზიულ-იდეალისტურ ფილოსოფიაში დეიზმი  
უკვე აღარ ასრულებს დამოუკიდებელ როლს, მაგრამ მის პრინციპებს  
ჟერ კიდევ ბევრი ბუნების მკვლევარი ემყარება, რომლებიც სამყაროს  
აგებულებაში, მის სტრუქტურაში და მასში არსებულ წესრიგში ხე-  
დავენ ღმერთის, როგორც უპიროვნო შემოქმედის, არსებობის დასა-  
ბუთებას.

თუ ადრეულ პერიოდში დეიზმი თავისი არსებით რელიგიურ, ბრმა  
არწმენას უპირისპირდებოდა, დეიზმის თანამედროვე მიმდევრები ყო-  
ველმხრივ ცდილობენ მეცნიერული ცოდნის შერიგებას რელიგიურ  
არწმენასთან. ისინი არ ერიდებიან განცხადებას, რომ „კონფლიქტი რე-  
ლიგიასა და მეცნიერებას შორის დამთავრებულია“.

ცხადია, პანთეიზმისა და დეიზმის ნორმალური განვითარების გზა  
ათეიზმისაკენ უნდა წარმართულიყო, მაგრამ დღევანდელ ბურჟუა-  
ზიულ საზოგადოებაში, როდესაც ჟერ კიდევ ძლიერია რელიგიისა და  
იდეალიზმის არსებობის სოციალური ფესვები, ბურჟუაზიის  
იდეოლოგიები, როგორც საკუთარი კლასობრივი ინტერესების ერთგუ-  
ლი დამცველები, ყოველმხრივ ცდილობენ შეინარჩუნონ რელიგია,  
ჩელიდან არ გაუშვან კლასობრივი ჩაგვრის ეს საწილი ინსტრუმენტი.

მეცნიერების მძლავრი განვითარების დღევანდელ პერიოდში, რო-  
დესაც დაიწყო ახალი ერა კოსმოსში შეჭრისა და მისი შესწავლა-ათეი-  
სებისა, რელიგიის არსებობას ძირითადად სოციალური ფესვები განა-  
პირობებენ. თანამედროვე კაპიტალისტურ ქვეყნებში, — აღნიშნავდა  
ვ. ი. ლენინი, — რელიგიის არსებობის ფესვებს ძირითადად სოციალუ-  
რი ფესვები წარმოადგენენ.

დეიზმის თანამედროვე მიმდევრებმა, რომლებიც ფიდეიზმის გზას  
დაადგენენ, კარგად იციან, რომ დღევანდელი საზოგადოებრივი ცხოვ-  
რება წარმოუდგენელია მეცნიერების გარეშე. მაგრამ, მეორე მხრივ,  
კლასობრივი ინტერესები მოითხოვენ რელიგიის შენარჩუნებას. მაშასა-  
დამე, გამოსავალი მათ მორიგებაშია. ამიტომაც, ფიდეიზმის გზაზე  
მდგარი დეიზმის მიმდევრები, ერთი მხრივ, ქებას ასხამენ მეცნიერებას,  
ქედს იხრიან მის წინაშე, მაგრამ ამავე დროს ზღუდავენ მისი მოქმე-

დების სფეროს. ისე, რომ თუ ადრეულ პერიოდში დეიზმი გვევლინებოდა „ზეციური პარლამენტარიზმის“ სახით, ახლა უკვე საქმე გვაქვს, ასე ვთქვათ, „მეცნიერულ პარლამენტარიზმთან“, მეცნიერულ სფეროს შეზღუდვასთან.

რაც შეეხება თეიზმს, რომელიც თანამედროვე რელიგიის თეორიულ საფუძველს წარმოადგენს<sup>1</sup>, მის დამცველთა თვალსაზრისით, იგი ერთადერთი ჭეშმარიტი თეორიაა ღმერთის ცნებისა და მისი არსებობის შესახებ, რამდენადაც მასში მოხსნილია ის ცალმხრივობანი, რითაც ხასიათდებოდა პანთეიზმი და დეიზმი. თეიზმის წარმომადგენელთა აზრით, ეს ცალმხრივობა იხსნება „ღვთის განგების“ ცნების შემოტანით. თავი რომ დავანებოთ ღმერთის ცნების სიყალბეს, როგორც ადამიანური ფანტაზიის შედეგს, რომელსაც სინამდვილეში არაფერი არ შეესაბამება, თვით თეისტური „განგების“ ცნება მთელ რიგ წინააღმდეგობათა შემცველია. ამ წინააღმდეგობას კარგად გრძნობენ თეიზმის წარმომადგენლები და, მიუხედავად მისი უაზრობისა, ყოველმხრივ ცდილობენ გაამართლონ „ღვთის განგების“ არსებობა. ამით ისინი, ერთი მხრივ, ამაგრებენ რელიგიის თეორიულ საფუძვლებს, ხოლო მეორე მხრივ, უკუაგდებენ ოფიციალური რელიგიისაგან პირშემობრუნებულ მიმართულებებს, როგორიც არის პანთეიზმი და დეიზმი.

როგორ არის გაგებული „ღვთის განგების“ ცნება თეიზმში? თეიზმის წარმომადგენელთა აზრით, ღმერთის აბსოლუტური სრულყოფილობა გულისხმობს მის მარადიულ შემოქმედებას, ე. ი. ღმერთს სამყაროს შექმნის შემდეგ მისგან ხელი კი არ აუღია და უპატრონოდ მიუტოვებია, არამედ მარადიულად ავლენს მასში თავის სრულყოფილებას. ღმერთი თავისი აბსოლუტური გონიერებით მართავს, განაგებს სამყაროს.

მეორე მხრივ, სამყაროს არასრულყოფილება ასევე გულისხმობს და მოითხოვს მის განგებით მართვას. სამყარო არ არის თავისთავადი. მას გარე მიზეზი გააჩნია. ამიტომ მას არ შეუძლია არსებობა მისი მიზეზებისაგან მოწყვეტით. „განგების“ თეისტური გაგებიდან გამომდინარე, ბუნებრივად დაიბადება კითხვა: თუ ღმერთი მოწყვეტილი არ არის სამყაროს, თუ იგი ყოველთვის მასშია და განაგებს მას, ღმერთი, როგორც აბსოლუტურად სრულყოფილი, როგორც აბსოლუტური გონება, აბსოლუტური სიყვარული, უსასრულო ძალის შემცველი, როგორ უშვებს ამ ქვეყნად ფიზიკურ და ზნეობრივ ბოროტებას? რატომ უნდა ჰქონდეს ადგილი სამყაროში (რომელიც გონიერ საფუძველზეა აგებული) ისეთ ფიზიკურ ბოროტებას, როგორიც არის ქარიშხალი,

<sup>1</sup> უნდა აღინიშნოს, რომ თეისტურ ხასიათს ატარებს ყველა თანამედროვე დოგმატური რელიგია. მათ შორის ქრისტიანობა, იუდაზმი და ისლამი.

წყალდიდობა, მიწისძვრა, ვულკანის ამოფრქვევა, ეპიდემია და სხვ., რომლებიც აუარებელ მსხვერპლს და უბედურებას იწვევენ? სად არის აქ ყოვლად სრულყოფილის გონიერება და აბსოლუტური სიყვარული? ან რა სიყვარულის მაჩვენებელია კლასობრივი ჩაგვრა, ადამიანთა შორის გამანადგურებელი ომები და სხვა? თეიზმის დამცველები ჩვენს კითხვაზე ასეთ პასუხს იძლევიან: ამ ქვეყნად ბოროტების არსებობა მხოლოდ იმის მაჩვენებელია, რომ სამყარო არ არის სრულყოფილი ან ზოლო არასრულყოფილი სამყარო კი მოითხოვს მის განგებით მართვას, წინააღმდეგ შემთხვევაში, იგი დაინგრეოდა. მაგრამ ჩვენ ხომ ეს არ გვინტერესებს? (თეისტებისათვის მთავარია მხოლოდ „განგების“ გამართლება). დავუშვათ, რომ მართლაც სამყარო არასრულყოფილია, მას ხომ სრულყოფილი არსება განაგებს, ალკურვილი აბსოლუტური ძალით, გონებით და სიყვარულით. მაშ ბუნებით კეთილი ღმერთი რატომ აკვიდრებს ამ ქვეყნად ბოროტებას? თავს არიდებენ რა ასეთ კითხვაზე პირდაპირი პასუხის გაცემას, თეისტები შემდეგს აღნიშნავენ: 1) სამყაროს არასრულყოფილობას არა აქვს საყოველთაო და მარადიული ხასიათი. 2. ბუნებაში არსებული მკაცრი და დამანგრეველი მოვლენები თავის თავად ალბუღნი არ წარმოადგენენ რაიმე დადებით ბოროტებას. და თუ ამ მოვლენებს განვიხილავთ ადამიანებთან მიმართებაში, მაშინ ისინი ბოროტებას კი არ წარმოადგენენ, არამედ, პირიქით, სიკეთეს (!), რამდენადაც ემსახურებიან ადამიანის ზნეობრივ აღზრდას. კერძოდ, ისინი მოწოდებული არიან იმისათვის, რათა გამოსცადონ სათნოება ან დასაჯონ ბიწიერება. რაც შეეხება ბოროტებას ზნეობრივ სამყაროში (პოლიტიკური ძვრები, ომები, ადამიანთა ბოროტმოქმედებანი), თეისტების აზრით, არც ეს მოვლენები უნდა ჩაითვალოს „რაიმე გადამწყვეტ ბოროტებად“, ვინაიდან ესენიც ადამიანთა ზნეობრივ აღზრდას ემსახურებიან, კერძოდ, ზელს უწყობენ ადამიანთა საზოგადოების ზნეობრივ გამოსწორებას. თეიზმის არგუმენტაციის უსუსურობა ნათელია. მართლაც სად არის შემოქმედის აბსოლუტური ძალა, გონიერება და სიყვარული, თუ მას ადამიანთა ზნეობრივი აღზრდისათვის ბოროტების გამოყენება ესაჭიროება? გასაგებია, როცა ამ ქვეყნად ისჯება უზნეო და ბოროტმოქმედი ადამიანი, მაგრამ გაუგებარია, სადაური ღვთაებრივი სამართლიანობა და გონიერებაა, როცა ფიზიკურ, სტიქიურ ან ზნეობრივ უბედურებათა შედეგად ერთნაირად იღუპებიან (ისჯებიან ან თეისტურ ენაზე „იღვრებიან“) როგორც ზნეობრივი და სათნო. ასევე უზნეო და ბოროტმოქმედი ადამიანები. და მეტიც ერთნაირად ისჯებიან როგორც მორწმუნე, ღვთისმოყვარე, ასევე უზნეო და ურწმუნო ათეისტები. თუ უკანასკნელნი დასჯის ღირსი არიან, რა დააშავებს პირველებმა?

ცხადია, თეისტების ამგვარ დემაგოგიას არაღერი საერთო არა აქვს

ქვეშარიტებასთან. არც ერთი საღად მოაზროვნე ადამიანი არ დაიჭერებს იმას, რომ სტიქიური უბედურებანი და მათგან გამოწვეული საშინელებანი, გამანადგურებელი ომები, მისი ტრაგიკული შედეგებით — ყველა ეს ადამიანთა ზნეობრივ აღზრდას ემსახურებოდეს. რომ. შაგ., ბურჟუაზიის მიერ პროლეტარიატის ჩაგვრა პროლეტარიატის ზნეობრივ აღზრდას ემსახურებოდეს. „ღვთის განგების“ თეისტური კონცეპცია წარმოადგენს სოციალური ჩაგვრისა და ბოროტების გამართლების რეაქციულ თეორიას. იგი ერთგულად ემსახურება თანამედროვე კაპიტალიზმს.

თეიზმის მიხედვით, „ღვთის განგების“ არსებობა მხოლოდ ლოგიკურად კი არ გამოძინარეობს ღმერთის ცნებიდან, არამედ სამყაროზე დაკვირვების შედეგადაც. მაგრამ თეიზმის წარმომადგენლებმა კარგად იციან, რომ სამყარო, ბუნება გარკვეულ კანონზომიერებას ემორჩილება, რასაც ნათლად მოწმობს ბუნებათმეცნიერებათა არსებობის ფაქტი. მაშ როგორ უნდა იქნეს შეთავსებული ღმერთის განგებლობითი მოღვაწეობა სამყაროში არსებულ კანონზომიერებასთან? თუ სამყაროს არსებობა და განვითარება გარკვეულ ობიექტურ კანონებს ექვემდებარება, მაშ რა შეუძლია მასში შესცვალოს ღმერთმა თავისი აბსოლუტური ძლიერებით, გონიერებით და სიყვარულით? და თუ მას არ შეუძლია სამყაროში გაბატონებული ობიექტური კანონზომიერების შეცვლა, მაშინ რაღა აზრი აქვს ან რაღა საჭიროა მისი განგებლობა და მეურვეობა? ამ კითხვაზე თეიზმი პასუხობს: მართალია, სამყაროში მკაცრი კანონზომიერებაა გაბატონებული, მაგრამ სწორედ ეს ფაქტი მიუთითებს ღვთის განგების არსებობაზე. (!). სამყაროში არსებული კანონზომიერება არ წარმოადგენს თ ვ ი თ მ ყ ო ფ კანონზომიერებას, რის გამოც იგი მუდმივად საჭიროებს მზარდაქერას იმ ძალებისაგან, რომელმაც სამყაროს კანონზომიერება და წესრიგი მიანიჭა.

ამრიგად, გამოდის, რომ სამყაროში კანონზომიერება არსებობს იმიტომ, რომ არსებობს ღვთის განგება, შემოქმედი. ხოლო შემოქმედი (ღვთის განგება) არსებობს იმიტომ, რომ ადგილი აქვს კანონზომიერებას (არა თვითმყოფს), რაც თავისთავად გულისხმობს შემოქმედს. ასეთი სოფისტური ხერხებით ცდილობენ თეიზმის წარმომადგენლები „ღვთის განგების“ არსებობის დასაბუთებას.

სამყარო, რომელიც თავისი ბუნებით მატერიალურია, ობიექტურ კანონზომიერებას ემორჩილება, რის გამოც მასში „ღვთაებრივი განგების“ დაშვება სავსებით ზედმეტი და უაზროა. ეს ჭერ კიდევ ძველმა მატერიალისტებმა იცოდნენ და ჰერაკლიტეს მიერ შემდეგნაირად იყო ფორმირებული: „ეს კოსმოსი, რომელიც ერთი და იგივეა მთელი არსებულთათვის, არ შეუქმნია არავითარ ღმერთსა და არავითარ ადამიანს, არამედ იგი მუდამ იყო, არის და იქნება მარად ცოცხალი ცეცხ-

ლი, რომელიც კანონზომიერად ინთება და კანონზომიერად ქრება“  
პერაკლიტეს მიერ სტიქიურ ფორმაში გამოთქმული ჭეშმარიტი აზრი  
სრულ გამართლებასა და დასაბუთებას ჰპოვებს თანამედროვე მეცნიე-  
რების წიერ.

თეიზმი, როგორც ღმერთის ცნების ფილოსოფიურ-თეოლოგიური  
თეორია, მნიშვნელოვნად განსხვავდება დეიზმისა და პანთეიზმისაგან.  
თანამედროვე რელიგიას თეიზმი მისთვის ყველაზე ახლობელ და სან-  
დო თეორიად მიაჩნია. თანამედროვე ძირითადი რელიგიები (ქრისტი-  
ანობა, იუდიზმი, ისლამი) თავისი ბუნებით თეისტურ ხასიათს ატარებენ.  
თეიზმი — დოგმატური რელიგიის რაციონალური გამართლებაა, პან-  
თეიზმი და დეიზმი — მისი კრიტიკა.

პროგრესული ბურჟუაზიის იდეოლოგებმა პანთეიზმის და დეიზმის  
სახით პირი იბრუნეს დოგმატური რელიგიისაგან, სცადეს რელიგიის  
ახლებური, გონივრული აგება. იმპერიალიზმის ეპოქაში რეაქციული  
ბურჟუაზიის იდეოლოგები თეიზმის სახით კვლავ უბრუნდებიან რე-  
ლიგიას, როგორც კლასობრივი ჩაგვრის იარაღს და ცდილობენ პან-  
თეიზმისა და დეიზმის მიერ სახელგატეხილი, შერცხვენილი ოფიცია-  
ლური რელიგიის კვლავ თავის უფლებებში აღდგენას და მისი შერ-  
ყეული საფუძვლების თეორიულ მომარაგებას.

ზემოთ განხილული ყველა თეორია ღმერთის ცნების ძირითადი  
თეორიებია, მათგან ერთადერთ მეცნიერულ და ამდენად ჭეშმარიტ  
თეორიას მარქსისტულ-ლენინური ათეიზმი წარმოადგენს, რომელიც  
ემყარება თანამედროვე მეცნიერების მონაცემებს და მტკიცედ დგას  
ბოლომდე რევოლუციური კლასის — პროლეტარიატის ინტერესების  
სამსახურში.

#### ლიტერატურა:

1. ა. გ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი, ღმერთის ცნების საკითხისათვის, თბ., 1966.
2. Е. К. Ду л у м а н. Идея бога. Исследовательский и полемический очерк.  
М., 1970.
3. В. В. Со ко л о в. К исторической характеристике пантеизма в западно-  
европейской философии («Философские науки», № 4, 1960).
4. В. В. Со ко л о в. Философия Спинозы и современность. М., 1964.
5. С. М. Ро го в и н. Деизм и Давид Юм. М., 1908.

**ღმერთის არსებობის დასაბუთების იდეალისტურ-თეოლოგიურ არგუმენტთა ისტორიულ-კრიტიკული ანალიზი\***

**§1. არგუმენტთა ზოგადი მიმოხილვა**

რელიგიის წარმომადგენელთა აზრით, არსებობს რელიგიურ ჭეშმარიტებათა მიღწევის ორი ძირითადი წყარო. რელიგიურ ჭეშმარიტებათა ერთი ნაწილი მიიღწევა ბუნებრივი, ადამიანური გონების საშუალებით, ხოლო მეორე ნაწილი-ღვთაებრივი გამოცხადების გზით. „მეცნიერება,“ რომელსაც საქმე აქვს იმ რელიგიურ ჭეშმარიტებასთან, რომელიც მიიღწევა ადამიანის გონების მიერ, იწოდება ბუნებრივ ღვთისმეტყველებად („Theologia naturalis“), ხოლო ჭეშმარიტებანი, რომელიც მიიღწევა ღვთაებრივი გამოცხადების გზით — გამოცხადების ღვთისმეტყველებად („Theologia revelata“).

როგორია გამოცხადების ღვთისმეტყველების პოზიცია ბუნებრივი ღვთისმეტყველების მიმართ? ებრძვის რა ნატურალური თეოლოგიის თვალსაზრისს ღვთაების შესახებ და ამავე დროს მოხერხებულად იყენებს რა მას საკუთარი ინტერესებისათვის, გამოცხადების ღვთისმეტყველებას გარკვეული პოზიცია უკავია ნატურალური ღვთისმეტყველების მიმართ.

გამოცხადების რელიგია არ ეთანხმება და აკრიტიკებს ღმერთის ცნების ფილოსოფიურ თეორიებს (პანთეიზმს, დეიზმს, და, ცხადია, პირველ რიგში ათეიზმს), სთვლის მას მცდარ და ცალმხრივ თეორიებად.

რელიგიის დამცველთა აზრით, ღმერთის იდეა არ წარმოადგენს ადამიანის მიერ თვითნებურად გამოწვდენს; იგი არ არის ნაყოფი არც ადამიანის წარმოსახვისა და არც ადამიანზე ბუნების ზემოქმედებისა. ღმერთის იდეის წარმოშობის მიზეზი მდგომარეობს ადამიანისა და ბუნების გარეთ — უმადლეს არსებაში. ღმერთის იდეა თვით ღმერთისაგან წარმოსდგება. აქედან გამომდინარე, რელიგიის მსახურთა აზრით, ღმერთის არსებობის აღიარების ყველაზე ღრმა საფუძველს წარმოად-

ვენს თვით ღმერთის იდეა, რომელიც უშუალოდ ახასიათებს ჩვენს სულს. ამის გამო, ღმერთის არსებობის აღიარებისათვის მის რაციონალურ დასაბუთებას აღარ აქვს არსებითი ხასიათი. ღმერთის არსებობისათვის ყოველგვარი რაციონალური დასაბუთება ზედმეტია.

იხილავდა რა ღმერთის არსებობის დასაბუთების წარმოქმნის წინაპირობებს, ცნობილი რუსი თეოლოგი კულრიავცევი წერდა: ჯერ კიდევ წინასოკრატული ფილოსოფიის დარწმუნებულები იყვნენ ყოფიერების აბსოლუტური საწყისის არსებობაში და არ ცდილობდნენ ამ ჭეშმარიტების რაციონალურ დასაბუთებას. მათ მხედველობაში ჰქონდათ მხოლოდ განესაზღვრათ ამ აბსოლუტური საწყისის არსება. მაგრამ, რადგანაც მათი ცდები ამ მიმართულებით მეტად არადამაკმაყოფილებელი იყო და ეწინააღმდეგებოდა ერთმანეთს, ხოლო წარმართულ რელიგიას თავის მხრივ არ შეეძლო მოეცა უფრო მართებული ცნება ღმერთის შესახებ, ამიტომ ბერძნულ საზოგადოებაში იბადება ეჭვი ღმერთის არსებობაში. და სწორედ ეს ეჭვები იყო პირველი მიზეზი იმისა, რომ ფილოსოფიაში გაჩნდა ცდები ღმერთის არსებობის ჭეშმარიტების დასაბუთებისა.<sup>1</sup>

ცხადია, საკითხის ასეთი ახსნა არსებითად იდეალისტური ხასიათისაა. საქმე იმაშია, რომ ჯერ კიდევ ანტიკურ საზოგადოებაში ცოდნის, მეცნიერების და მასთან ერთად წარმოების განვითარებასთან დაკავშირებით საზოგადოებას ბუნებრივად ებადება ეჭვი ღმერთის არსებობაში. ბუნების შესწავლის საფუძველზე ჯერ კიდევ ანტიკური მოაზროვნეები მიდიან იმ დასკვნამდე, რომ „სამყარო, ერთიანი ყოველივესაგან, შექმნილი არ არის არც ერთი ღმერთისაგან და არც ერთი ადამიანისაგან“ (პერაკლიტე). ამასთან დაკავშირებით ღმერთის არსებობა რაციონალური გამართლების სამსჯავროზე იქნა წარდგენილი.

ღმერთის არსებობის რაციონალური დასაბუთების საქიროება უკვე იმის მაჩვენებელი იყო, რომ რელიგიის შენობაში მნიშვნელოვანი ბზარი გაჩნდა; რომ შეუძლებელი იყო მხოლოდ რელიგიურ ბრძარწმენით შემოფარვლა. და სწორედ ასეთ გასაჭირში რელიგიას მხარში ამოუდგა იდეალისტური ფილოსოფია, რომლის წარმომადგენლებიც დაუღალავად აგროვებდნენ არგუმენტებს ღმერთის არსებობის დასაბუთებისათვის.

მართალია (განსაკუთრებით აღრეულ პერიოდში), დოგმატური რელიგიის წარმომადგენლები ბრძოლას აწარმოებდნენ რელიგიურ ჭეშმარიტებათა იდეალისტურ-ფილოსოფიური გაგების წინააღმდეგ, მაგრამ საბოლოო ჯამში მათი არსებობის სოციალური ფესვების ერთიანობა აკავშირებდა მათ საერთო მტრის — ათეიზმისა და მატერიალიზმის

<sup>1</sup> В. Кудрявцев, Начальные основания философии, М., 1895, стр. 149.



წინააღმდეგ ბრძოლაში. რელიგიისა და იდეალიზმის წარმომადგენლები სულ უფრო ხშირად ქადაგებენ ცოდნისა და რელიგიურ რწმენათა შეთავსების იდეას. ჭერ კიდევ შუა საუკუნეების დიდი იდეალისტი და თეოლოგი ანსელმ კენტერბერგიელი აღნიშნავდა, რომ ბოროტმოქმედული დაუღვევრობისა და გონების სიზარმაცის მაჩვენებელი იქნებოდა ის, რომ აღამიანს არ სურდეს ი. ც. ო. დ. ე. ს. რაც მას სწამს. ანსელმს საჭიროდ მიაჩნდა ღმერთის არსებობის რაციონალური დასაბუთება, რაც, მისი აზრით, გამოწვეული იყო არა მხოლოდ წმინდა თეორიული ინტერესებით, არამედ იმ წინააღმდეგობითაც, რასაც აწყდებოდა რელიგია ათეიზმისა და მატერიალიზმის სახით.

როგორც აღვნიშნეთ, დოგმატური რელიგია იბრძოდა იდეალისტური ფილოსოფიის წინააღმდეგ, რომელიც არ იზიარებდა რელიგიის დოგმატებს და მასთან ერთად ღმერთის არსებობის დასაბუთების ცნობილ არგუმენტებს, მაგრამ ამასთან ერთად იგი მოხერხებულად იყენებდა იდეალისტურ ფილოსოფიაში მისთვის გამოსადეგ და სასარგებლო ყოველივე აზრს. ასე, მაგ., კანტი აკრიტიკებდა და საერთოდ შეუძლებლად მიაჩნდა ღმერთის არსებობის თეორიული დასაბუთება. სემპაიეროდ ღმერთის არსებობის ერთადერთ შესაძლებელ დასაბუთებად მას ე. წ. ზნეობრივი დასაბუთება მიაჩნდა. მიუხედავად იმისა, რომ კანტმა მასტიკად გააკრიტიკა და ფარდა ახადა ღმერთის არსებობის დასაბუთებათა უსუსურობასა და სიყალბეს, რელიგიის დამცველებმა კანტის ე. წ. ზნეობრივი არგუმენტი გვერდით ამოუყენეს სხვა დასაბუთებებს და მშვენივრად გამოიყენეს იგი თავიანთი ინტერესებისათვის.

მართალია, რელიგიის დამცველები მოხერხებულად იყენებენ ღმერთის არსებობის დასაბუთებისათვის წამოყენებულ ყოველ არგუმენტს, მაგრამ ამავე დროს გრძნობდნენ რა რაციონალურ „დასაბუთებათა“ სისუსტეს, მას მხოლოდ მეორეხარისხოვან მნიშვნელობას ანიჭებდნენ. მაგალითად, ღვთისმეტყველების დოქტორი. მოსკოვის სასულიერო აკადემიის პროფესორი სერგეი გლაგოლევი წერდა: «Но однако как ни громки и ни многочисленны эти свидетельства, у человека они не радят веры в бога, пока человек не ощутит бога в собственном сердце. Все значение этих доказательств сводится к тому, что должно предполагать существование бога не путем логических анализов, а только путем нравственного самоусовершенствования человек может обрести бога.

Доказательства бытия бога могут и должны быть стимулом, побуждающим человека идти по этому пути. Тех, из сердца которых хитростью лукавого похищены семена веры, эти доказательства должны побуждать молиться молитвою несчастного

ოტა, ო ჯორომ ჟოვესტუეტ ევანგელიე: «გოსპოდი! ჟოთი მოემუ ჟივერიუ»<sup>1</sup>.

ამრიგად, დოგმატური რელიგიის დამცველთა აზრით, ღმერთის არსებობის რაციონალური დასაბუთება წარმოადგენს არაძირითად, დამხმარე საშუალებას, სტიმულს იმისათვის, ვისაც ექვი ებარება მის არსებობაში, ვინც ეშმაკის მიერ მოკლებულია ღმერთის რწმენას და აცდენილია „ქეშმარიტ“ გზიდან.

ღმერთის არსებობის დასაბუთების ამოცანაა გონებრივად გაამართლოს რწმენა ღმერთის შესახებ, რომელიც თავის მხრივ ღმერთის არსებობის ყოველგვარი რაციონალური დასაბუთების უმაღლესი საფუძველია.

რელიგიის დამცველთა აზრით, ღმერთის არსებობის ცნობილ დასაბუთებებს არა აქვთ დასაბუთების ხასიათი ამ სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობით, ვინაიდან ყველა ეს დასაბუთებანი წინასწარ გულისხმობენ იმას, რისი დასაბუთებაც უნდათ. ჩვენში არსებული ღმერთის იდეა (რომელიც ჩვენი რწმენის საფუძველია) ამავე დროს წარმოადგენს ღმერთის არსებობის ყოველგვარი რაციონალური დასაბუთების ზოგად საფუძველს.

მიუხედავად ყოველივე ამისა, ღვთისმეტყველთა აზრით, ღმერთის არსებობის რაციონალურ დასაბუთებებს მაინც დიდი მნიშვნელობა აქვთ, რაც გამოიხატება იმაში, რომ ღმერთის სუბიექტურ რწმენას ისინი ობიექტურ საფუძველს აძლევენ. ამით ისინი მეცნიერულად გვიხსნიან და ამართლებენ ჩვენს სუბიექტურ რწმენას ღმერთის შესახებ, კერძოდ, ისინი არკვევენ საკითხს, თუ რა გვაიძულებს ჩვენ იმ არსებობის არსებობის აღიარებაში, რომლის იდეასაც ვატარებთ ჩვენ საკუთარ სულში. და თუ ღმერთის არსებობის დასაბუთებებს სხვა მეტი არაფერი მოეთხოვება, ვიდრე ღმერთის რწმენის რაციონალური გამართლებისა, მაშინ ეს დასაბუთებანი სავსებით აკმაყოფილებენ მოთხოვნილებებს<sup>2</sup>.

საზღვარს უდებენ რა ღმერთის ბუნებრივი შემეცნების შესაძლებლობებს, რელიგიის დამცველები ამავე დროს მიუთითებენ ზებუნებრივი გამოცხადების აუცილებლობაზე. მათი აზრით, აღამიანი თავისი ბუნებით ორი სამყაროს მოქალაქეა — გრძნობადისა და ზეგრძნობადისა, რის გამოც მას უნდა შეეძლოს როგორც ერთი, ისე მეორე სამყაროს შემეცნება. ზეგრძნობადის შემეცნება მიიღწევა ზებუნებრივი, ღვთაებრივი გამოცხადების გზით.

რელიგიის თანამედროვე დამცველებს ღმერთის არსებობის დასაბუთების რაციონალური გზა არ მიაჩნიათ მაინცდამაინც სანდო გზად. ჯერ ერთი, მათ კარგად აქვთ შეგნებული, რომ ღმერთის არსებო-

<sup>1</sup> Православная богословская энциклопедия, т. II, 1901, стр. 897.

<sup>2</sup> იხ. С т р а х о в, Опыт свст. изл. нач. осн: фил., стр. 33.

ბას არ უნდა სჭირდებოდეს დასაბუთება, რომ „დასაბუთებული ღმერთი“ ეს უკვე აღარ არის ნამდვილი ღმერთი. მეორეც, გრძნობენ ამ „დასაბუთებათა“ სისუსტეს. ამიტომაც ისინი ღმერთის არსებობის რაციონალური, ლოგიკური დასაბუთების გზას მეორეხარისხოვან მნიშვნელობას ანიჭებენ მისი უშუალო (გამოცხადების გზით) შემეცნებასთან შედარებით. ამდენად, ნატურალურ ღვთისმეტყველებას გამოცხადების ღვთისმეტყველების მიმართ დაქვემდებარებული მნიშვნელობა ენიჭება. ნატურალური ღვთისმეტყველება წარმოადგენს ერთგვარ შესავალს გამოცხადების ღვთისმეტყველებაში. იგი წინა საფეხურია გამოცხადების თეოლოგიაში იმისათვის, ვისაც სწავლავს მისი გზის გამო ექვი ებარება ღმერთის არსებობაში.

ნატურალური ღვთისმეტყველების ერთ-ერთი ძირითადი ამოცანაა რაციონალურად დასაბუთოს ღმერთის არსებობა. თუ შეძლო მან ამ ამოცანის შესრულება, ხომ კარგი, და, თუ ვერ შეძლო, მაშინ მით უარესი მისთვის. ღმერთის არსებობის „უმაღლეს საფუძველს“ გამოცხადების თეოლოგია იძლევა, რის გამოც ნატურალური თეოლოგიის სისუსტეს (რელიგიის დამცველთა აზრით) არ შეუძლია შეარყიოს ღმერთის არსებობის საფუძველი.

რელიგიისა და იდეალიზმის ისტორიის მანძილზე ღმერთის არსებობის მთელი რიგი დასაბუთებანი იქნა წამოყენებული. მათ რიცხვს, მრავალთაგან, მიეკუთვნება:

1) ონტოლოგიური დასაბუთება, რომელშიც უზენაესი არსების სუბიექტური იდეიდან გამოიყვანება ამ არსების ობიექტური არსებობა.

2) კოსმოლოგიური დასაბუთება. სამყაროს არსებობიდან მტკიცდება მისი შემოქმედის (შემქმნელის) არსებობა.

3) ტელეოლოგიური ანუ ფიზიკურ-თეოლოგიური დასაბუთება. სამყაროში არსებული მიზანშეწონილობისა და წესრიგის საფუძველზე მტკიცდება მისი შემოქმედის, ყოვლად ბრძენი არქიტექტორის არსებობა.

4) ზნეობრივი ანუ ეთიკურ-თეოლოგიური დასაბუთება. „მორალური მსოფლიო წესრიგის“ საფუძველზე მტკიცდება ამ წესრიგის შემოქმედის, დამფუძნებლის არსებობა.

5) ფსიქოლოგიური დასაბუთება. ცნობიერებაში ღმერთის იდეის (ანუ ღმერთის განცდის) არსებობის საფუძველზე მტკიცდება, რომ თვით ცნობიერება შეუძლებელია იყოს საკმარისი საფუძველი მასში ღმერთის იდეის არსებობისათვის. ასეთ საფუძველს უნდა წარმოადგენდეს ზებუნებრივი ხასიათის გარეშე მიზეზი — ღმერთი.

6) ვოლუნტარისტული დასაბუთება. სამი საფე-

ხურიდან (არსებული, ცოცხალი, შემმეცნებელი) ადამიანი დგას უმაღლეს (მესამე) საფეხურზე. მაგრამ იგი არ არის ყოვლის შემძლე, რადგანაც მას არ შეუძლია ყველაფერი, რაც ჰურს. ამიტომ უნდა არსებობდეს მასზე ზემოთ მდგარი რაღაც უმაღლესი ყოვლის შემძლე ძალა — ღმერთი.

7) ისტორიული დასაბუთება. ღმერთის რწმენის საყოველთაობის ფაქტიდან საბუთდება მისი არსებობა და მრავალი სხვა.

ღმერთის არსებობის დასაბუთების მრავალი არგუმენტიდან ჩვენ შეეჩერდებით მხოლოდ იმათზე, რომელთაც ძირითად მნიშვნელობას ანიჭებენ თვით თეოლოგიისა და იდეალიზმის წარმომადგენლები. ეს არგუმენტებია: ონტოლოგიური, კოსმოლოგიური, ტელეოლოგიური.

თეოლოგთა აზრით, ღმერთის არსებობის ზემოხსენებულ „დასაბუთებებს“ სხვადასხვა გზებით მივყავართ ღმერთის იდეამდე. ამიტომაც ისინი ურთიერთს გულისხმობენ და საჭიროებენ. მხოლოდ ყველა ერთად აღებული დასაბუთებანი წარმოქმნიან ღმერთის სრულ იდეას.

თეოლოგთა აზრით, ჩვენს გონებას ძალუძს არა მხოლოდ ღმერთის არსებობის დასაბუთება, არამედ მისი არსებით ნიშანთა წვედომაც. ასე, მაგ., ონტოლოგიური დასაბუთების საშუალებით ჩვენ ვიმეცნებთ ღმერთს, როგორც პირველ არსებას, სუბსტანციას; კოსმოლოგიური დასაბუთება გვაძლევს იდეას ღმერთის შესახებ, როგორც ყოველი არსებობისა და ცხოვრების პირველი მიზეზისა, რომელიც აღარ მოითხოვს არავითარ პირობას და მიზნს საკუთარი არსებობისათვის; ტელეოლოგიური დასაბუთება საშუალებას გვაძლევს ვაღიაროთ უმაღლესი არსება უსასრულოდ გონიერ არსებად; ზნეობრივ დასაბუთებაში ჩვენ მივაწერთ ღმერთს თვითგანსაზღვრების ნიშანს და ვაღიარებთ მას მსოფლიოს უმაღლეს კანონმდებლად და მოსამართლედ.

თეოლოგთა აზრით, ამ ზოგად განსაზღვრებებში მოცემულია ღმერთის არსებითი თვისებები. ასე მაგ., როგორც გონიერი და თავისუფალი არსება, როგორც ყოვლად სრული და სრულყოფილი, თავისუფალი გარეგანი აუცილებლობისაგან, ღმერთი არის ყოვლად სრულყოფილი სული; როგორც უმაღლეს არსებას და სამყაროს უმაღლეს მიზეზს, მას ახასიათებს ყოვლადძლიერება; როგორც სამყაროს მიზანშეწონილად მომწყობ შემოქმედს, მას ახასიათებს ყოვლადგონიერება; როგორც ზნეობრივი სამყაროს უმაღლეს კანონმდებელს, მას ახასიათებს: მართლმსაჯულება, სიწმინდე, სიკეთე და სხვ. დაბოლოს, ვინაიდან ღმერთში მოცემულია ჩვენ მიერ მოაზრებული სრულყოფილი იდეალები, ამიტომ იგი არის არსება ყოვლად რეალური, იდეალი ჰემმარბიტებისა, სიკეთისა და სილამაზისა.

რელიგიის თეორეტიკოსები შეეცადნენ მოეცათ არსებულ დასაბუთებათა ერთგვარი კლასიფიკაცია. გერმანულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში უმთავრესად მიღებულია კანტის კლასიფიკაცია, რომლის მიხედვით დასაბუთებანი 3 ჯგუფად განიყოფებიან: 1) დასაბუთება (უშუალოდ) ცდის მოხაყებებიდან (ტელეოლოგიური დასაბუთება); 2) დასაბუთება შესაძლებელი ცდიდან (კოსმოლოგიური დასაბუთება); 3) დასაბუთება წმინდა ცნებებიდან, იდეიდან არსებობისაკენ (ონტოლოგიური დასაბუთება).

ფრანგულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში უპირატესობა ენიჭება ასეთ კლასიფიკაციას: ფ ი ზ ი კ უ რ ი დასაბუთება (ბუნებაში არსებული მოვლენებიდან); მ ე ტ ა ფ ი ზ ი კ უ რ ი დასაბუთება (გონების და ცნობიერების მოვლენებიდან); ზ ნ ე ო ბ რ ი ე ი დასაბუთება (ისტორიის, რწმენის ფაქტებიდან).

ზემოხსენებული ოთხი დასაბუთება პირობითად შეგვეძლო ორ ჯგუფად დაგვეყო: 1) კოსმოლოგიური და ტელეოლოგიური, რომელიც ემყარება სამყაროს განხილვას და ზელმძღვანელობს გარეგანი ცდით; 2) ონტოლოგიური და ზნეობრივი, რომელიც ემყარება შინაგან სამყაროს და ზელმძღვანელობს შინაგანი ცდით. შესაძლებელია ზემოხსენებულ არგუმენტთა სხვაგვარი დაჯგუფებაც, მაგრამ ვინაიდან არგუმენტთა კლასიფიკაციას ჩვენთვის არა აქვს რაიმე არსებითი ხასიათი, ამიტომ ავ საკითხზე აღარ შეეჩერდებით.

თეოლოგთა აზრით, ღმერთის არსებობის დასაბუთებათა შორის პირველი ადგილი მიეკუთვნება კოსმოლოგიურ დასაბუთებას, რომელიც ასკენის სამყაროს არსებობიდან (როგორც ყველაზე ზოგადი, გარეგანი ფაქტიდან) ღმერთის, როგორც სამყაროს პირველი მიზეზის არსებობაზე და ამიტომაც იძლევა ღმერთის ცნების ყველაზე ზოგად განსაზღვრებას.

მეორე ადგილი მიეკუთვნება ტელეოლოგიურ დასაბუთებას, რომელიც ასკენის უფრო მეტად კერძო გარეგანი ფაქტებიდან — სამყაროს მიზანშეწონილად მოწყობის ფაქტიდან ღმერთის, როგორც უმაღლესი გონების არსებობაზე, რომელმაც მისცა ქვეყანას ასეთი (გონიერული) წყობა, აგებულება. ამდენად ტელეოლოგიური დასაბუთება წარმოადგენს კოსმოლოგიური დასაბუთების პირდაპირ დამატებას.

ამ დასაბუთებებს მოსდევს ე. წ. შინაგანი (შინაგან ცდაზე დამყარებული) დასაბუთებანი, სახელდობრ, ონტოლოგიური და ზნეობრივი დასაბუთებანი. პირველი ამოდის ჩვენი სულისთვის დამახასიათებელი ყოველად სრულყოფილი არსების იდეიდან, ხოლო მეორე — ადამიანის სულის ზნეობრივ მოთხოვნილებათა ანალიზიდან.

თეოლოგთა აზრით, ეს ორი უკანასკნელი დასაბუთება, რომელიც ემყარება შინაგან სულიერ სამყაროს, აძლიერებს პირველ ორ დასაბუ-

თებას და აზუსტებს ღმერთის, როგორც აბსოლუტურად სრულყოფილი სულიერი არსების ცნებას.

ზემოხსენებულ დასაბუთებებიდან ჩვენ შევჩერდებით მხოლოდ ონტოლოგიურ, კოსმოლოგიურ და ტელეოლოგიურ დასაბუთებებზე.

## §2. ონტოლოგიური დასაბუთება

1. ონტოლოგიური დასაბუთების პირველ აეტორად ჩვეულებრივად ანსელმ კენტერბერიელს ასახელებენ. მართალია, შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში ონტოლოგიური არგუმენტი შედარებით სრულყოფილი სახით ანსელმს ჰქონდა წარმოდგენილი, მაგრამ ამ დასაბუთების იდეა უცხო არ ყოფილა მანამდეც. ონტოლოგიური დასაბუთების ლოგიკურ წანამძღვრებს ჯერ კიდევ ანტიკურ ფილოსოფიაში ვხვდებით.

ანსელმთან ონტოლოგიური დასაბუთება უშუალოდ უკავშირდება ღმერთის არსებობის დასაბუთებას და იგი ძირითადად ამ მიმართულებით არის გამიზნული. მაგრამ ონტოლოგიურ დასაბუთებას, როგორც დასაბუთების გარკვეულ ლოგიკურ წესს დამოუკიდებელი მნიშვნელობა აქვს. ამ დასაბუთების ლოგიკური ბუნება აუცილებლად არ გულისხმობს მხოლოდ ღმერთის არსებობის დასაბუთებას.

ზოგადი აზრი ონტოლოგიური დასაბუთებისა შემდეგში მდგომარეობს: არსებობს ცოდნის (ცნების) ისეთი შინაარსი, რომლის მიმართ არსებობა და არსება (ან არსებობა და მოაზრება) იგივეობრივი არიან. ე. ი. ერთის აღიარება აუცილებლად გულისხმობს მეორის აღიარებასაც.

როგორც ვხედავთ, ონტოლოგიური დასაბუთების ლოგიკური ბუნება არსებითად განსხვავდება დასაბუთების ჩვეულებრივი ფორმალურ-ლოგიკური ხერხებისაგან. კერძოდ, ონტოლოგიურ დასაბუთებაში ადგილი არა აქვს დებულების გამოყვანას სხვა დებულებებისაგან. აქ ჰეშმარიტება უშუალოდ („ანალიტიკურად“) გამომდინარეობს ცნების შინაარსიდან. მართლაც, თუკი მტკიცდება ისეთი შინაარსის არსებობა, რომელიც შეუძლებელია მოაზრებულ იყოს სხვაგვარად, თუ არა როგორც რეალურად არსებული, მაშინ ცხადია, რომ რეალურად არსებობის ნიშნის დადგენა ხდება ამ შინაარსის უშუალო გონებრივი ჰვრეტით და არა გარკვეული წანამძღვრებიდან ლოგიკური გამომდინარეობის გზით.

II. ონტოლოგიური დასაბუთების ლოგიკურ წანამძღვრებს ვხვდებით ჯერ კიდევ პ არ მ ე ნ ი დ ე ს მოძღვრებაში.

ონტოლოგიური დასაბუთების საწყისებს ვხვდებით არა მხოლოდ პარმენიდესთან, არამედ მის მომდევნო ფილოსოფოსებთანაც, კერძოდ კი პლატონთან, პლოტინთან, ფილონთან. ზოგად ხაზებში მოხაზულია იგი ავეუსტინესთანაც. ჩვენ შევჩერდებით მხოლოდ იმ მოაზროვნეებ-

ზე, რომელთაც ონტოლოგიური დასაბუთება გარკვეულ და ამასთანავე რამდენადმე ორიგინალური ფორმით აქვთ წარმოდგენილი.

III. ონტოლოგიური არგუმენტის პირველ ზუსტ ფორმულირებას ვხვდებით ანსელმ კენტერბერიელთან (1033—1109). ანსელმის მოღვაწეობა ემთხვევა აღრეული სქოლასტიკის პერიოდს (XI ს.). ამ პერიოდში „საეკლესიო დოგმა ყოველგვარი აზროვნების გამოსავალი მომენტი და საფუძველი იყო“. ფილოსოფიური კვლევა მთლიანად ექვემდებარებოდა ეკლესიის ინტერესებს, მის კონტროლსა და ხელმძღვანელობას. ფილოსოფიური აზრი შესაძლებელი იყო არსებულებით მხოლოდ როგორც თეოლოგიური აზრი, ეკლესიის ამა თუ იმ დოქტრინის სამოსელში წარმოდგენილი. ყოველ ფილოსოფიურ აზრს არსებობის უფლება შეეძლო მოეპოვებინა მხოლოდ იმ პირობით, თუ იგი დაუკავშირდებოდა ამა თუ იმ თეოლოგიურ პრობლემას. და სწორედ იმ პერიოდში ონტოლოგიური დასაბუთება უშუალოდ უკავშირდება ღმერთის არსებობის დასაბუთებას.

მართალია, შუასაუკუნეობრივი თეოლოგიური გარსის შიგნით თავის გამოხატულებას ჰპოვებდა ბრძოლა მატერიალისტურ და იდეალისტურ ტენდენციებს შორის, მაგრამ თვით ეს ბრძოლაც არსებითად თეოლოგიურ პრობლემატიკასთან იყო დაკავშირებული. ასე მაგ., ბრძოლა შუა საუკუნეების რეალიზმსა (ანსელმ კენტერბერიელი, თომა აქვინელი და სხვ.) და ნომინალიზმს (იოანე როსცელინი, დუნს სკოტი და სხვები) შორის ეკლესიის მიერ განიხილება არა როგორც ბრძოლა ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა შორის, არამედ როგორც კამათი რწმენის ძირითადი დოგმატების (სამპიროვნების, განსახიერების და სხვ.) შესახებ.

მართალია, შუა საუკუნეების ფილოსოფია რელიგიის სამსახურში იყო ჩაყენებული, მაგრამ რელიგიის უაღრესად დოგმატური და კონსერვატიული ბუნება ვერ ითმენდა ვერავითარ ახალ აზრს, რომელიც ოდნავ განსხვავებული იქნებოდა არსებული დოგმებისაგან. ამდენად, დოგმატური რელიგიის წარმომადგენლები მტრული თვლით უყურებდნენ როგორც უკიდურეს რეალისტებს, ასევე ნომინალისტებსაც; ექვის თვლით უყურებდნენ ყოველ ახალს, რომელშიც იგრძნობოდა გადახვევა ორთოდოქსალური მოძღვრებისაგან და მას ერეტიკულად აცხადებდა.

ამრიგად, შუა საუკუნეებში, ჯერ ერთი, ფილოსოფია ყოველთვის მორჩილად არ მისდევდა ორთოდოქსალურ რელიგიას და, მეორეც: თვითონ რელიგია ყოველთვის ექვის თვლით უყურებდა ყოველ ფილოსოფიურ სიახლეს. ეს გარემოება კიდევ ერთხელ მოწმობს ფაქტს, რომ არ შეიძლება არსებობდეს ნამდვილი კავშირი საღ ფილოსოფიურ აზროვნებასა და რელიგიას შორის.

ეკლესიის იდეოლოგია თვალში არანაკლებ საშიშად მოჩანდა რაციონალიზმი, რომლისკენაც იხრებოდნენ რეალიზმის წარმომადგენლები. შუა საუკუნეების რეალისტები არა მხოლოდ ამტკიცებდნენ, რომ ერთადერთი რეალობა ეს არის ზოგადი, არამედ, მისდევდნენ რაპლატონიზმის ტრადიციებს, აცხადებდნენ, რომ ეს ზოგადი მიიღწევა არა გრძნობით, არამედ მხოლოდ გონებით. მართალია, ისინი ძირითადად თანხმდებოდნენ იმაში, რომ გონება რწმენის გარეშე არ იძლევა ჭეშმარიტ შემეცნებას, მაგრამ მეორე მხრივ ასაბუთებდნენ, რომ რწმენის ჭეშმარიტებანი უნდა იქნეს დასაბუთებული და დაფუძნებული გონებაზე. ასე მაგ., ადრეული სქოლასტიკის უდიდესი ფილოსოფოსი სკოტ ერიუგენა (810—877 წწ.) ამტკიცებდა, რომ ავტორიტეტი უნდა ემყარებოდეს გონებას და არა პირიქით. ამდენად გონება რწმენაზე მაღლა უნდა იდგეს. ავტორიტეტი, რომელიც არ არის გამაგრებული გონებით, მოკლებულია სიმყარეს. მას არ შეუძლია დაიცვას თავისი თავის არსებობა. და პირიქით, გონება, რომელიც ემყარება დასაბუთებას, არ საჭიროებს გამაგრებას ავტორიტეტით.

ანსელმ კენტერბერიელი დაბეჭდვებით ცდილობდა დაესაბუთებინა; რომ რელიგიის თვით უაღრესად ტრანსცენდენტური დებულება — მოძღვრება ღმერთის არსებობაზე — შესაძლებელია დასაბუთდეს გონების არგუმენტებით.

ცხადია, ასეთ უცხო აზრებს რელიგია გულგრილად ვერ უყურებდა და მის მიმართ ოპოზიციურად იყო განწყობილი. რაციონალური რწმენა გონების ძალაში, რომელსაც უნარი შესწევს მოგვეცეს გასაღები რწმენის საიდუმლოებაში — ეკლესიის მესვეურთა მიერ განიხილებოდა როგორც საეჭვო და საშიში რამ, რომელსაც კარგი ბოლო არ უჩანდა. ეკლესია გრძნობდა იმ საშიშროებას, რაც შეიძლება მოეტანა რელიგიურ რაციონალიზმს. რაციონალიზმის ფორმულაში ჩადებული იყო აზრი: „ყოველი გონიერი დასაბუთებული უნდა იყოს. ყოველი დაუსაბუთებელი (ე. ი. რისი დასაბუთებაც შეუძლებელია) არ შეიძლება იყოს გონიერი“. ცხადია, ამ დებულებაში იგულისხმებოდა მთელი რელიგიური დოგმატიკის არაგონივრულობა. უდავოა, რომ ასეთი ფორმულა ხელს არ მისცემდა ეკლესიის ზღვრულად დაცვას, რომელთა აზრით, რწმენის ჭეშმარიტებანი თავისი ბუნებით არ ექვემდებარებიან გონების სამსჯავროს და ისინი შეუძლებელია დასაბუთებული ან უარყოფილი იქნენ. ამიტომაც ეკლესია შეტევაზე გადადის თეოლოგიური რაციონალიზმის წინააღმდეგ.

IX—XI სს-ში, როდესაც თეოლოგიური რაციონალიზმი ჯერ კიდევ ძალებს იკრებდა, მისი დიდი წარმომადგენლები დარწმუნებული იყვნენ გონების უნარში, რომ მასზე დაყრდნობით შესაძლებელი იყო ყველაფრის და მათ შორის რწმენის ირაციონალური დოგმატების დაფუძნება.



მაგრამ უკვე შემდგომ პერიოდში, როდესაც სქოლასტიკა აყვავების ხანაში შედის (XIII ს.), მისი უდიდესი ავტორიტეტები ცდილობენ შემოფარგლონ იმ რელიგიური დოგმატების წრე, რომლებიც შესაძლებელია დასაბუთდნენ გონების საშუალებით. ასე მაგ., უკვე ალბერტ დიდი თვლიდა სამპიროვნების, განსახიერების, აღდგომის დოგმატებს. დასაბუთებას მოკლებულად (ე. ი. ისეთად, რომლის დასაბუთება შეუძლებელია). თომა აქვინელმა ამ დოგმატებს მიუჭატა დოგმები შემოქმედებისა, საიდუმლოებათა, სალხინებლისა (ЧИНСТИЛНЩЕ) და სხვ. სკოტის აზრით, დასაბუთებას მოკლებულია აგრეთვე მოძღვრება უკვდავებისა და შემოქმედებისა არაფრისაგან. უფრო მოგვიანებით უილიამ ოკამმა დასაბუთებას მოკლებულად გამოაცხადა აგრეთვე ღმერთის არსებობა და მისი ბუნების ერთიანობა.

განიცილდა რა პლატონისა და ნეოპლატონიზმის გავლენას. უკიდურესი რეალიზმი ამტკიცებდა ზოგადისა და ერთიანის რეალობას, აიგივებდა ამ ზოგადს ღმერთთან და ღვთაების უმაღლეს სულიერ ემანაციებთან: გონებასთან, მსოფლიო სულთან. ამ მოძღვრების მიხედვით გამოდიოდა, რომ ზოგადი არსებობს კონკრეტულ საგნებზე წინ, როგორც ღმერთის გონებაში არსებული იდეები.

უკიდურესი რეალიზმი ზოგ შემთხვევაში პანთეიზმამდეც მიდიოდა (მაგ. ერიუგენასთან). თუ იოანე ერიუგენას მოძღვრებას ეკლესიის მმართველი წრეები მტრულად შეხვდნენ, ანსელმის ზომიერმა რეალიზმმა თანდათან საეკლესიო ხელისუფლების მოწონება დაიმსახურა.

ანსელმის როგორც პოლიტიკური, ასევე ფილოსოფიური მოღვაწეობა მთლიანად იყო ჩაყენებული ფეოდალური ეკლესიის სასახურში. ეკლესიის ინტერესებს შეესაბამებოდა უპირველესად ყოვლისა ანსელმის მოძღვრება გონებისა და რწმენის დამოკიდებულების შესახებ. ანსელმის აზრით, იმით კი არ უნდა გვესმოდეს (ვიცოდეთ), რომ ვიწამოთ, არამედ პირიქით, საჭიროა გვწამდეს, რომ ვიცოდეთ (გვესმოდეს).

ანსელმის აზრით, კათოლიკური რწმენა უნდა იყოს ურყევი და ყოველგვარი ეჭვის გარეშე მდგარი. შემეცნებას არ შეუძლია აღემატებოდეს რწმენის დოგმების სიცხადეს, ვინაიდან ისინი თავისთავად არიან მარადიულად მყარნი და შეუვალნი. არც ერთ ქრისტიანს არ უნდა დაებალოს კითხვა: ჭეშმარიტია თუ არა კათოლიკური ეკლესიის რწმენა და ქადაგება. ქრისტიანი ვალდებულია არ დაუშვას არავითარი ეჭვი რწმენის მიმართ. უნდა ცხოვრობდეს ამ რწმენით და იკვლევდეს მისი ჭეშმარიტების საფუძვლებს. თუ იგი შესძლებს ამ საფუძვლების ნათელყოფას თავისათვის, მან მადლობა უნდა უთხრას უფალს. და თუ ვერ შესძლებს ამ საქმეს, მან მორჩილად უნდა დახაროს თავი და ილოცოს.

მაგრამ ცოდნის რწმენისადმი დამორჩილება ანსელმთან უკავშირდება რაციონალური ცოდნის მაღალ შეფასებას. თავის თავს ანსელმი მიაკუთვნებდა მათ რიცხვს, ვისაც შეუძლია გონებრივი საფუძველი მოუნახოს საკუთარ რწმენას. ანსელმი შორს იჭრება თეოლოგიურ რაციონალიზმში. მისი აზრით, გონების საფუძველზე შესაძლებელია დასაბუთდეს არა მხოლოდ ღმერთის არსებობა, არამედ სამპიროვნებისა და განსახიერების დოგმებიც. ასე მაგ., თავის თხზულებაში „მონოლოგი“ („Monologium“) ანსელმი ცდილობს მხოლოდ გონებრივ საფუძველზე დაყრდნობით დასაბუთოს ღმერთის სამპიროვნება. მეორე თხზულებაში „რატომ იქცა ღმერთი ადამიანად“ („Cur deus homo“) ანსელმი მხოლოდ გონების არგუმენტების საშუალებით (ეკლესიის ავტორიტეტთა დაუხმარებლად) ასაბუთებს, რომ ადამიანს არ შეუძლია იხსნას თავი ქრისტეს გარეშე.

ამრიგად, ეკლესიის ორთოდოქსალური მოძღვრების დაცვა ანსელმთან ემთხვეოდა ცდას, რომ გონება ჩაყენებულიყო რწმენის სამსახურში, რომ გონებას დაესაბუთებინა რელიგიური დოგმები.

ანსელმის მოძღვრება იდეალისტურია. ამ მოძღვრების თანახმად საყოველთაო (ზოგადი) ყოფიერება არის აზრი, რომელიც არსებობს ავითმყოფ ფორმაში, როგორც ყველაფრის საფუძველი. ყოველგვარი არსებობა გულისხმობს აბსოლუტურ ყოფიერებას, რის მეოხებითაც არსებობს იგი. ეს ყოფიერება არის ღმერთი.

ვინაიდან ბუნებრივი არსებობის საფეხურის გრადაცია არ შეიძლება გრძელდებოდეს უსასრულოდ, ამიტომ უნდა არსებობდეს, ყოველ შემთხვევაში, ერთი არსება, რომელზე მაღლაც არაფერი არ არსებობს. ასეთი ყოფიერება აუცილებლად არსებობს და ამასთან ერთად იგი შეიძლება იყოს მხოლოდ ერთი. რომ არსებებულიყო ერთმანეთის მსგავსი რამდენიმე უმაღლესი არსება, მაშინ ისინი იქნებოდნენ ან მათზე უმაღლესი ყოფიერების ნაწილები, ანდა იგივეობრივი იქნებოდნენ მასთან. პირველ შემთხვევაში (ე. ი. თუ იქნებოდნენ მისი ნაწილები). ისინი არ იქნებოდნენ უმაღლესი არსებანი. უმაღლესი არსება იქნებოდა მასზე ზემოთ მდგარი უმაღლესი ყოფიერება. მეორე შემთხვევაში (თუ ისინი იგივეობრივი არიან უმაღლეს ყოფიერებასთან), მაშინ ისინი უნდა იყვნენ მასში.

ასეთ უმაღლეს და აბსოლუტურ ყოფიერებას წარმოადგენს ღმერთი. აბსოლუტური ყოფიერება არსებობს თავისთავად. გაპირობებული ყოფიერება არ შესდგება აბსოლუტური ყოფიერებისაგან, მაგრამ შექმნილია მის მიერ. ღმერთმა შექმნა სამყარო არაფრისაგან. ეს არაა, ანსელმის აზრით, არ შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც მატერია, რომლიდანაც წარმოიქმნება კონკრეტული არსებობის სამყარო. ანსელმის აზრით, საგნები მარადიულად (წინასწარ) არსებობდნენ ღმერთის

გონებაში. არაფერი არ შეიძლება წარმოიქმნას, თუ შემოქმედის ცნებაში არ არსებობს არაფერი, რაც შეიძლება წინ უსწრებდეს წარმოქმნილ საგნებს მაგალითის ან ფორმის, მსგავსების ან წესის სახით. ისევე როგორც აზრი ადამიანის შინაგანი მეტყველებაა, ასევე წინასწარი სახეები ღმერთის შინაგანი სიტყვებია. ამ იდეების მიხედვით, ღმერთმა შექმნა საგნები. ამდენად ყოველი შექმნილი (ქმნილება) არის ღვთის სიტყვის გამოსახულება.

ანსელმი არა თუ ასაბუთებს ზოგადის რეალობას, არამედ ამასთანავე ერთად უარყოფს სიმრავლის რეალობას. არსის ყველა მრავალსახეობა დაიყვანება მის მიერ განუყოფელ ერთიანობაზე, რომელიც მოიცავს სამყაროს ერთიანი ღვთაებრივი სუბსტანციით.

ღმერთის არსებობის ონტოლოგიური დასაბუთება ძირითადად ფორმულირებულია ანსელმის ნაშრომში „პროლოგი“ („Proslogium“). ამ დასაბუთების ძირითადი აზრი გამოიხატება იმაში, რომ ღმერთის არსებობა გამოიყვანება ღმერთის ცნებიდან დედუქციის გზით, იმ შინაარსის გაშლით, რაც ამ ცნებაში იგულისხმება.

„პროლოგში“ ანსელმის მსჯელობა იწყება რ ე ა ლ უ რ ი ა რ ს ე ბ ო ზ ი ს დაპირისპირებით „მხოლოდ წრმოდგენით“ და „აზრობრივი შ ი ნ ა ა რ ს თ ა ნ“. იგი აღნიშნავს: „სხვა არის საგანი რომ იყოს ინტელექტში (ე. ი. საგნის აზრობრივი არსებობა— ა. გ.), სხვა არის აზროვნება რომ საგანი იყოს (ე. ი. აზრის საგნობრივი არსებობა — ა. გ.). „aliud est rem esse in intellectu, aliud intelligare rem esse“, ასე მაგ., მხატვარს, რომელმაც მოიფიქრა რაიმე სურათის დახატვა, ეს სურათი აქვს ცნობიერებაში, მაგრამ მას ჯერ კიდევ შეგნებული არა აქვს იგი არსებულად, როდესაც იგი თავის ჩანაფიქრს სისრულეში მოიყვანს, ე. ი. დახატავს სურათს, მას ეს სურათი გააჩნია არა მხოლოდ ცნობიერებაში, არამედ ამავე დროს შეგნებული აქვს იგი, როგორც არსებული.

ანსელმის ონტოლოგიური დასაბუთება ემყარება ღმერთის ცნების გარკვეულ გაგებას. სახელდობრ, რომ იგი არის არსება, რომელზე მეტის (უმალლესის, სრულყოფილის) მოაზრებაც შეუძლებელია. ღმერთი არის აბსოლუტურად მაქსიმალური შინაარსის მქონე. ასეთი მაქსიმალური შინაარსის დაშვებას, მხოლოდ ცნობიერებაში არსებულად, წინააღმდეგობამდე მივყავართ. ანსელმის აზრით, ვინაიდან რეალურად არსებული (in re) მეტია აზრში (in intellectu) არსებობაზე, ამდენად აბსოლუტურად მაქსიმალური შინაარსი, არსებული მხოლოდ ცნობიერებაში (როგორც მოაზრებადი შინაარსი) აღარ იქნებოდა მაქსიმალური, რაც წინააღმდეგობის შემცველია.

ამრიგად, ანსელმის აზრით, ღმერთის ცნება, როგორც „მხოლოდ მოაზრებადი“ შინაარსისა, წინააღმდეგობის შემცველია და ამდენად

შეუძლებელიც. ასეთი ცნების შეუძლებლობიდან გამომდინარეობს ღმერთის არსებობა. კერძოდ, ღმერთის ჰემმარიტი ცნება მოითხოვს, რომ მასში მოაზრებული შინაარსი ამასთან ერთად იყოს რეალურად არსებული.

ონტოლოგიური არგუმენტის სისუსტე და უმართებულობა ჯერ კიდევ ანსელმის თანამედროვეთა მიერ იყო შენიშნული. ასე მაგ., ფრანგმა ბერმა გონილონმა (...—1083 წ.). მარმუტიეს მონასტრიდან, გაილაშქრა ანსელმის წინააღმდეგ. ნაშრომში „წიგნი უგუნურის დამსაცავად“ („Liber pro insipiente“)<sup>1</sup> გონილონი ასაბუთებდა ლოგიკური გადასვლის უკანონობას ღმერთის ცნებიდან, როგორც „მხოლოდ მოაზრებადი“ შინაარსიდან, მის რეალურ არსებობისაკენ. გონილონის აზრით, ადამიანის გონებისათვის ღმერთის ცნების დამაჯერებლობიდან სრულიადაც არ გამომდინარეობს ღმერთის ისეთი არსებობა გონებაში, რომლიდანაც შემდგომ შესაძლებელი იქნებოდა გამოგვეყვანა ღმერთის ნამდვილი არსებობა. გონილონის მიხედვით, ანსელმის არგუმენტი მცდარია. ყოფიერებას, რომელზე მეტის მოაზრებაც შეუძლებელია, ჩვენი გონებისათვის არა აქვს რაიმე უპირატესობა, ვიდრე ნებისმიერი სხვა საგნის ყოფიერებას, რამდენადაც იგი განიხილება როგორც მხოლოდ მოაზრებადი. ანსელმის არგუმენტის მიხედვით ჩვენ იმავე უფლებით შეგვეძლო გამოგვეყვანა სრულყოფილი კუნძულის არსებობა, გამომდინარე ჩვენს გონებაში არსებული ასეთი კუნძულის წარმოსახვითი ცნებიდან. გონილონის აზრით, ჩვენ შეგვიძლია ნებისმიერი საგანი გავიაზროთ, რამდენადაც ვინაა სრულყოფილი სახით, მაგრამ ამის გამო იგი არ გახდება ნამდვილად არსებულად. მაგ., ჩვენ შეგვიძლია მოვიაზროთ ყოვლად სრულყოფილი ჯადოსნური კოშკი, მაგრამ ამის გამო იგი არ იარსებებს თავისი სრულყოფილების შედეგად.

ანსელმი თვითონაც გრძნობდა წამოყენებული ონტოლოგიური არგუმენტის სისუსტეს და „პროლოგის“ მე-3 თავში იგი იძლევა ონტოლოგიურ დასაბუთებას სხვა ფორმით. ის, რაც არ შეიძლება მოაზრებულ იქნეს როგორც არარსებული, მეტია იმაზე, რაც შეიძლება მოაზრებულ იქნეს არარსებულად. ამიტომ აბსოლუტურად მაქსიმალური შინაარსი (თუ გვინდა, რომ წინააღმდეგობას არ წავაწყდეთ) უნდა მოაზრებულ იქნეს სწორედ როგორც ის, რაც არ შეიძლება მოაზრებულ იქნეს არარსებულად.

გარეგნულად დასაბუთების ეს ფორმა იგივეობრივია ზემოთ განხილული ფორმისა. მაგრამ თუ დავაკვირდებით, შევნიშნავთ, რომ ეს

<sup>1</sup> გონილონის წიგნის ასეთი სათაური გაპირობებულია შემდეგი გარემოებით: გადმოსცემდა რა თავის არგუმენტს, ანსელმი (იყენებდა რა სიტყვებს ერთ-ერთი ფსალმუნიდან) აღნიშნავდა: უგუნური, რომელიც თავის გულში არ ატარებს ღმერთს, ისიც კი ღმერთის ქვეშ გულახმობს ყოვლად სრულყოფილ არსებას.

უკანასკნელი მსჯელობა არ გამომდინარეობს „მხოლოდ მოაზრებადი“ ღმერთიდან. ეს დასაბუთება პირდაპირვე ამტკიცებს, რომ ღმერთის ცნების, როგორც აბსოლუტური მაქსიმუმის, მოაზრება შეუძლებელია: **ს ხ ვ ა გ ვ ა რ ა დ, თ უ ა რ ა რ ო გ ო რ ც თ ა ვ ი ს შ ი მ ო მ ც ვ ე ლ ი** ღმერთის რეალური არსებობისა.

ამასთან დაკავშირებით ანსელმი სვამს საკითხს: ასეთ შემთხვევაში როგორ შეეძლო „უგუნურს“ თავის გულში ეთქვა, რომ არ არსებობს ღმერთი, ე. ი. როგორ არის შესაძლებელი ღმერთის მხოლოდ ჰიპოთეზური ცნება? ამ კითხვაზე ანსელმი პასუხობს იმ განსხვავებების დადგენით, რასაც ადგილი აქვს სიმბოლურ და ადეკვატურ აზროვნებას შორის („პროლოგი“, თ. 4). ანსელმის აზრით, პირველ შემთხვევაში შესაძლებელია ღმერთის მოაზრება როგორც არარსებულისა, ხოლო მეორე შემთხვევაში ღმერთის არარსებულად მოაზრება შეუძლებელია. ღმერთის მხოლოდ ჰიპოთეზური ცნების ჩ ა ფ ი ქ რ ე ბ ა ა შესაძლებელი, მაგრამ თუ შევეცდებით მის განხორციელებას, მაშინვე ცხადი გახდება მისი უსაფუძვლობა.

ონტოლოგიური არგუმენტის ეს დამატებითი ფორმულირება აზუსტებს მის პირველ ფორმულირებას. ამ დასაბუთების გამოსავალი წერტილი (ღმერთის ცნების შინაარსი, აღებული ჰიპოთეზურად ღმერთის არსებობასთან დამოკიდებულების გარეშე) უნდა წარმოადგენდეს მხოლოდ ფსიქოლოგიურ-დიდაქტიკურ მისაველს არგუმენტის ძირითად აზრთან, რომელიც ასაბუთებს ღმერთის ამ ჰიპოთეზური ცნების წინააღმდეგობას ანუ შეუძლებლობას.

გონილონის მიერ კრიტიკის შედეგად ანსელმი შეეცადა სრულყო თავისი დასაბუთება. წიგნში „*Liber apologeticus contra Gaunilonem*“ ანსელმმა სიმძიმის ცენტრი გადაიტანა საკითხზე საერთოდ, შესაძლებელია თუ არა აბსოლუტურად დაუსრულებელ ყოფიერებაზე არსებობდეს ცნება მხოლოდ აზრში, ცნების საგნის რეალური არსებობისაგან მოწყვეტით. მსჯელობა წარმართება შემდეგი სახით: ის, რომელზე მეტის მოაზრებაც აღარ შეიძლება, მოაზრებული უნდა იქნეს როგორც უსაწყისო. მაგრამ ყველაფერი, რაც მოიაზრება არსებულად და არარსებულად, მოიაზრება არსებულად წარმოშობის მიხედვით, ე. ი. როგორც საწყისის მქონე. ამრიგად, აბსოლუტურად მაქსიმუმი არ შეიძლება მოაზრებულ იქნეს ისეთად, რომელიც შეიძლება იყოს და არც იყოს, ე. ი. აუცილებლად მოიაზრება როგორც არსებული (თ. I).

ღმერთის წარმოდგენა ისეთად, რომელსაც შეუძლია არსებობა და არარსებობა, ნიშნავს წარმოვიდგინოთ იგი როგორც საწყისისა და დასასრულის მქონე, რაც ეწინააღმდეგება მის ცნებას (თ. 3).

განსაკუთრებით რელიგიური ხდება ეს არგუმენტი, როდესაც მას

საფუძვლად უდევს ცნება ღმერთის, როგორც აბსოლუტური ერთიანობისა ან „მთლიანობისა“.

არა მხოლოდ ცალკეული მოვლენა (რომელიც შეიძლება სადღაც ან როდესღაც არ იყოს) მოიაზრება არარსებულად (ვინაიდან თუ იგი დღეს არის, ხოლო გუშინ არ იყო, მისი გუშინდელი არარსებობა მე საშუალებას მაძლევს წარმოვიდგინო იგი დღესაც არარსებულად), არამედ ისიც, რაც არსებობს ყოველთვის და ყველგან, მაგრამ მხოლოდ ნაწილების სახით. ვინაიდან ყოველი ნაწილი არ არის იქ და მაშინ, სადაც და როცა არის სხვა, ამიტომ თითოეული ცალკეულად და ყველა ერთად შეიძლება მოაზრებულ იქნეს, როგორც არარსებული.

აბსოლუტური მაქსიმუმი უნდა იყოს მთელი ყველგან და ყოველთვის. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი იქნებოდა მხოლოდ ნაწილი, ე. ი. არ იქნებოდა აბსოლუტური მაქსიმუმი. მაგრამ თუ იგი ყველგან არის, როგორც მთლიანი, ე. ი. არსად და არასოდეს არ აკლია მას რაიმე ნაწილი, მაშინ ნაკლოვანებისა და არარსებობის ცნებები საერთოდ მიუყენებელია მისადმი.

ონტოლოგიური დასაბუთების ჰეგელიანი აზრი აქ შედარებით სრული სიცხადით არის წარმოდგენილი: თუ ჩავუფიქრებთ იმას, რასაც მოვიაზრებთ აბსოლუტურის ცნებაში, ჩვენ უშუალო თვითსიცხადით ვრწმუნდებით, რომ მის მიმართ ყოველი უარყოფა ან ეჭვი შეუძლებელია, აზრს მოკლებულია. ამდენად აბსოლუტურ მაქსიმუმს უნდა ახასიათებდეს აუცილებელი არსებობა.

ამრიგად, დასვა რა საკითხი აბსოლუტურად დაუსრულებელი ყოფიერების არსებობის შესახებ, ანსელმი ასაბუთებს, რომ წარმოდგენა ღმერთის შესახებ, როგორც მხოლოდ მოაზრებადი ცნებისა, თავისში მოიცავს შინაგან წინააღმდეგობას. ღმერთი უეჭველად უნდა იქნეს მოაზრებელი როგორც უსაწყისო. ყველაფერს, რაც შეიძლება მოაზრებულ იქნეს არსებულად ან არარსებულად, აუცილებლად უნდა ჰქონდეს საწყისი. ამიტომ, ღმერთი, როგორც აბსოლუტურად უსაწყისო, არ შეიძლება განიხილოს ისეთად, რომელიც შეიძლება იყოს და არც იყოს. ამრიგად, ღმერთი აუცილებლად არსებობს.

IV. თავისებურ ფორმაში გვევლინება ღმერთის არსებობის ონტოლოგიური დასაბუთება დეკარტის (1596—1650).

მართალია, XVII საუკუნეში ფილოსოფია აღარ წარმოადგენს თეოლოგიის მსახურს, მაგრამ თეოლოგიური აზროვნების გავლენა ჯერ კიდევ იმდენად ძლიერია, რომ დეკარტი იძულებულია გამოიყენოს თეოლოგიის ავტორიტეტი და სანქცია. ამ მიზნით მიმართავს იგი პარიზის უნივერსიტეტის (სორბონის) თეოლოგებს წერილით, რომელიც თან ერთოდა მის „მეტაფიზიკურ განაზრებებს“. მოწყალენო ხელმწიფენო, — სწერდა დეკარტი, — როგორი ძლიერიც არ უნდა იყენენ ჩე-

მი ფილოსოფიური არგუმენტები, მე მაინც იმედი არა მაქვს იმისა, რომ ისინი მნიშვნელოვან გავლენას მოახდენენ ადამიანთა გონებაზე, თუ თქვენ არ იძილებთ მათ თქვენ მფარველობაში.

ამავე წერილში დეკარტი წაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ რელიგიური ჰეგემონიებიანი აუცილებლად საჭიროებენ რაციონალურ, ფილოსოფიურ დასაბუთებას; რომ, კერძოდ, ღმერთის არსებობა, უპირველესად ყოვლისა უნდა დასაბუთდეს ფილოსოფიური არგუმენტებით.

დეკარტის აზრით, ურწმუნოთა წინააღმდეგ ბრძოლის ცველაზე ეფექტური საშუალებაა ღმერთის არსებობის დასაბუთება. თუმცა ჩვენთვის, მორწმუნეებისათვის, — აღნიშნავს დეკარტი, — საკმარისია გეწამდეს ღმერთის არსებობა, სულის უკვდავება, მაგრამ ურწმუნოებს შეუძლებელია ჩავუნერგოთ რელიგია, თუ ჩვენ წინასწარ არ დავუბუთებთ მათ ამ ორ ჰეგემონიებას ბუნებრივი გონების საშუალებით.

ღმერთის არსებობის დასაბუთება არ საჭიროებს ადამიანის საკუთარი ბუნების საზღვრებიდან გასვლას. იმავე წერილში დეკარტი აღნიშნავს: ჩვენთვის მიღწევადი მთელი ცოდნა ღმერთის შესახებ შესაძლებელია დასაბუთდეს იმ საბუთებით, რომლებიც უნდა გამოიძინარებოდეს ჩვენი საკუთარი გონების მარტივი განხილვიდან. ამიტომაც მე განვიზარახე მეჩვენებინა აქ (ე. ი. „მეტაფიზიკურ განაზრებებში“) თუ რა გზით შეგვიძლია ჩვენ, საკუთარი ბუნების საზღვრებიდან გაუსვლელად, შევიძინოთ ღმერთი უფრო ადვილად და ცხადად, ვიდრე ბუნების საგნები<sup>1</sup>.

უნდა აღინიშნოს, რომ დეკარტთან ღმერთის არსებობის დასაბუთება წმინდა თეოლოგიური ინტერესებით კი არ არის განსაზღვრული (რასაც ადგილი ჰქონდა ანსელმთან), არამედ ფილოსოფიური, კერძოდ კი გნოსეოლოგიური მოსაზრებით. მიუხედავად ამისა, არ უნდა იყოს მართებული ის აზრი, რომ დეკარტთან ღმერთი მხოლოდ ფილოსოფიური კატეგორიაა და არა თეოლოგიური. მართალია, დეკარტის მიერ წარმოდგენილი ღმერთი მნიშვნელოვნად განსხვავდება ქრისტიანული ღმერთისაგან, მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ დეკარტის ღმერთი აბსოლუტურად იყოს დაცლილი თეოლოგიური შინაარსისაგან.

ღმერთის არსებობის დასაბუთება დეკარტის ფილოსოფიაში ძირითადი მიზანი კი არ არის, არამედ ჰეგემონიების მიღწევის გნოსეოლოგიური საშუალებაა, რამდენადაც ყოველი ცოდნის ჰეგემონიება ემყარება ღმერთის არსებობის დასაბუთებას. ამდენად, გაცილებით მართებული იქნებოდა იმის თქმა, რომ დეკარტთან ღმერთი უფრო ფილოსოფიური კატეგორიაა, ვიდრე თეოლოგიური.

ონტოლოგიურ დასაბუთებას მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია დე-

<sup>1</sup> P. Декарт, Избранные произведения. М., 1950, стр. 321—325.

კარტის ფილოსოფიურ სისტემაში (თვით ცნობილი პრინციპი *cogito ergo sum* სხვა არაფერია თუ არა ონტოლოგიური დასაბუთების გარკვეული სახე). იგი ორგანულად ერწყმის მის ფილოსოფიურ სისტემას. ამის გამო სავსებით მიზანშეწონილია ლმერთის არსებობის ონტოლოგიური დასაბუთების საკითხის განხილვა დეკარტის ფილოსოფიურ სისტემასთან კავშირში.

დეკარტის აზრით, ძველი ფილოსოფია მეტად სავეალალო მდგომარეობაში იმყოფებოდა. იგი არ იყო აღმოცენებული მყარ ნიადაგზე, რის გამოც მოკლებული იყო მეცნიერულობას, სიცხადესა და დამაჯერებლობას. ამიტომ მეცნიერული აზროვნება რეფორმას საჭიროებს.

ფილოსოფიის საფუძვლის სიმტკიცისათვის აუცილებელია, რომ იგი ჩამოყალიბდეს ისეთივე მწყობრი სისტემის სახით, როგორც გეომეტრია. ფილოსოფიური სისტემა აქსიომატური წესით უნდა იქნეს აგებული. კერძოდ, იგი უნდა ემყარებოდეს ერთ ძირითად, ცხად და გარკვეულ აქსიომას, რომელიც, თავის მხრივ, აღარ საჭიროებს დასაბუთებას. ფილოსოფიის ეს ამოსავალი აქსიომა არქიმედის საყრდენის როლს უნდა ასრულებდეს.

ასეთი აქსიომატური ხასიათის ამოსავალ დებულებას უნდა წარმოადგენდეს გონების მიერ მონახული თ ვ ი თ ც ხ ა დ ი დებულება. გონებამ თავის თავში უნდა მონახოს ასეთი დებულება და არა მის გარეთ.

როგორ უნდა მონახოს ასეთი თვითცხადი დებულება? — ყველაფრის უარყოფის, ყველაფრის ეჭვის ქვეშ დაყენების გზით. დეკარტი უარყოფს ყოველგვარ დოგმებს, მათ შორის შუა საუკუნეების შეხედულებებს, სქოლასტიკურ ფილოსოფიას, რომელიც ფეოდალიზმის იდეოლოგიას წარმოადგენს. ახალგაზრდა ბურჟუაზიის იდეოლოგი დეკარტი ეჭვის თვალთ უყურებს ყოველ ძველს — ფეოდალურს (რაც კიდევ ერთხელ მიუთითებს ფილოსოფიის კლასობრივ ხასიათზე). უარსაყოფია ყველაფერი, რაშიც კი შესაძლებელია ოდნავი ეჭვის შეტანა. ფილოსოფიის ამოსავალი დებულება აბსოლუტურად უეჭვო დებულება უნდა იყოს.

დეკარტის აზრით, ცდით მიღებული ცოდნა საეჭვო ხასიათისაა. შეგრძნებები ხშირად აცდენს ადამიანს. ასე მაგ., წყალში ჩადებული ჯოხი გადატეხილი გვეჩვენება, მაშინ როდესაც სინამდვილეში იგი მთელია, შორს მანძილზე არსებული საგანი გაცილებით პატარა გვეჩვენება, ვიდრე იგი არის და სხვა. ყოველივე ამის გამო შეგრძნებებში მოცემული, როგორც საეჭვო და მცდარი, ფილოსოფიური სისტემის ძირითად საყრდენად არ გამოდგება.

უნდა ვიაროთ ასეთი ეჭვით მანამდე, სანამ არ მოვნახავთ უეჭვოს, როგორც ვხედავთ, დეკარტის სკეპტიციზმს მეთოდოლოგიური ხასიათი



აქვს. მისთვის ექვი მიზანი კი არ არის (რაც დამახასიათებელია სკეპტიციზმისათვის), არამედ მხოლოდ საშუალებაა უექვოს მიღებისათვის.

დეკარტი ფიქრობს: ყველაფერში ექვი რომ შევიტანოთ და უარცხოთ, ერთი რამ მაინც რჩება, რომლის უარყოფა აღარ შეიძლება, რომელიც უექვოა. ეს არის თვით ექვი, როგორც აზროვნების პროცესი. რაც უფრო მეტად ვექვობთ, მით უფრო უდავოა თვით ექვის, აზროვნების არსებობა. ამდენად, ჩემი ექვი, აზროვნება, ჩემს არსებობას ნიშნავს „ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ“—*„cogito ergo sum“*.

„ამრიგად, — აღნიშნავს დეკარტი, — უკუუვადღეთ რა ყველაფერი ის, რაშიც ჩვენ ასე თუ ისე შესაძლებელია ექვი შევიტანოთ და ვგულისხმობთ კიდევაც რა, რომ ყველაფერი ეს მცდარია, ჩვენ ადვილად დაუშვებთ, რომ არ არსებობს არც ღმერთი, არც მიწა და რომ თვით ჩვენც არა გვაქვს სხეული,—მაგრამ ჩვენ არ შეგვიძლია დაუშვათ, რომ ჩვენ არ ვარსებობთ, როდესაც ჩვენ ექვი შეგვაქვს ყველა ამ საგანთა კეშმარტებაში. იმდენად უაზროა მივიჩნიოთ არაარსებულად ის, რაც აზროვნებს, იმ დროს, როცა ის აზროვნებს, რომ მიუხედავად ყველაზე უკიდურესი ვარაუდისა, ჩვენ არ შეგვიძლია არ ვირწმუნოთ, რომ დასკვნა: მე ვაზროვნებ, მაშასადამე მე ვარსებობ, კეშმარტია და რომ ამიტომ იგი არის ყოველ დანასკვნს შორის პირველი და ყველაზე სარწმუნო“<sup>1</sup>.

ამრიგად, დებულება *„cogito ergo sum“*, რომლის მიმართ ექვი შეუძლებელია, რომლის უარყოფაც შეუძლებელია, უნდა გახდეს ფილოსოფიური სისტემის ამოსავალი პრინციპი. ეს უცხადესი დებულება ჩვეულებრივი ლოგიკური დასაბუთების გზით კი არ არის მიღებული, არამედ ჩვენ მას მივწოდით ინტელექტუალური ინტუიციის გზით. მისი სიცხადე და უექვობა ჩვენ დაეინახეთ გონების თვალთ.

*„cogito ergo sum“*—ნიშნავს, რომ „მე ვარ“. ისმება კითხვა: რა ვარ მე? რას წარმოადგენს „მე“? მე ვარ მოაზროვნე საგანი — *res cogitans*. „რა არის საგანი, რომელიც აზროვნებს? ეს არის ისეთი საგანი, რომელიც ექვობს, რომელიც გაიგებს, რომელიც მიზნდება, რომელიც ჰოპყოფს, რომელიც უარყოფს, რომელსაც სურს, რომელსაც არ სურს, რომელიც აგრეთვე წარმოისახავს და რომელიც გრძნობს“<sup>2</sup>. ამრიგად, მოაზროვნე საგანი იგივეა, რაც თვითონ აზრი. „მე“ უდრის აზრს. მე არ ვარ სხეული, რადგანაც მის გარეშე მე ვარსებობ; შემძლია სხეულის უარყოფა. სხეულის უარყოფის შემძლე, სხეულის გარეშე მოაზრებული და მომაზრებელი მხოლოდ აზრი შეიძლება იყოს და არა სხეული.

<sup>1</sup> P. Декарт, *Начала философии*, сб. Избр. произведения, М., 1950, стр. 428.

<sup>2</sup> რ. დეკარტი, *მეტაფიზიკური განაზრებანი*, თბ., 1955, გვ. 17.

ამრიგად, აზროვნება არის პირველი. მასთან უშუალოდ დაკავშირებულ (უახლოეს) განსაზღვრულობას წარმოადგენს არსებობა-*cogito* („ვაზროვნებ“) უშუალოდ შეიცავს თავისში ჩემს არსებობას. ეს განსაზღვრულობა იმყოფება ჩემს „მე“-ში. ისე რომ დებულებაში *cogito ergo sum* ერთმანეთს უკავშირდება აზროვნება და არსებობა.

დეკარტის აზრით, არსებობა იგივეობრივია წმინდა აზროვნებასთან და არა ამ უკანასკნელის ნებისმიერ შინაარსთან.

დეკარტი ფიქრობს, რომ „მე“-ს, როგორც მოაზროვნე საგნის არსებობა ცხადი და გარკვეულია. ამდენად იგი ჭეშმარიტია და გამოდგება სისტემის ასაშენებლად.

მაგრამ ჩემი არსებობიდან ჯერ კიდევ არ გამომდინარეობს ჩემი აზროვნების შინაარსის ჭეშმარიტება. მხოლოდ ჩემი არსებობა ისევე, შესაძლებელია განაპირობებდეს ჩემი აზრების ჭეშმარიტებას, როგორც მცდარობას. დებულებიდან *cogito ergo sum* არ შეიძლება გამოყვანილ იქნეს აზროვნების შინაარსის ჭეშმარიტება. იგი მხოლოდ უზრუნველყოფს აზროვნების შინაარსის ჭეშმარიტებას.

მაშ როგორ შევიმეცნებთ საგნებს აზროვნების საშუალებით? ანუ „მე“-ს თვითსიცხადისაგან როგორ გამომდინარეობს სიცხადე იმისა, რომ არსებობენ საგნები „მე“-ს გარეშე? ჩემმა ეჭვმა (აზროვნებამ) მიმეყვანა ჩემს არსებობამდე. მაგრამ რა გვარწმუნებს ჩვენ ჩვენს გარეშე არსებული საგნების არსებობაში? დეკარტის აზრით, ვინაიდან გრძნობები ხშირად გვაცდენენ ჩვენ, ამიტომ გრძნობადი წარმოდგენებო უფლებას არ გვაძლევენ ვალიართ საგნები ჩვენ გარეშე. ჩვენს წარმოდგენათა გრძნობად თვისებებში არ არსებობს საფუძველი იმისა, რომ ვძებნოთ ჩვენ გარეშე არსებული მიზეზები. მოქმედება შესაძლებელია, სულაც არ ჰგავდეს მის მიზეზს.

მაშ საიდან უნდა მომდინარეობდეს აზროვნების შინაარსის ჭეშმარიტება? „მე“-მ მხოლოდ თავის თავში უნდა მონახოს ისეთი რამე, რომელიც გაამართლებს, ცხადპყოფს აზროვნების შინაარსს, მის ჭეშმარიტებას. დეკარტი აღნიშნავს: „მე“-ში მრავალი იდეაა (წარმოდგენა, ცნება). „ამ იდეათა შორის ზოგიერთი დაბადებულია ჩემთან ერთად სხვები უცხოა და გარედან მომდის, კიდევ სხვები ჩემ მიერ არის შექმნილი და გამოგონებული“<sup>1</sup>...

„მე“-ში არსებულ თანდაყოლილ იდეებს შორის არის ღმერთის იდეაც. ჩვენში არის ღმერთის იდეა (ცნება) და გონებამ საკუთარი საშუალებებით უნდა დაამტკიცოს, რომ სინამდვილეში არსებობს ღმერთის ცნების შესატყვისი საგანი, რომელიც უზრუნველყოფს აზროვნების ჭეშმარიტებას. ამასთან დაკავშირებით დეკარტი იძლევა ღმერთის არსებობის ე. წ. ონტოლოგიურ დასაბუთებას.

<sup>1</sup> რ. დეკარტი, მეტაფიზიკური განაზრებანი, გვ. 35.

დეკარტი ამოდის იმ „ბუნებრივად ნათელი“ დებულებიდან, რომ ყველაფერს თავისი მიზეზი გააჩნია. არაფრისაგან არაფერი არ წარმოიშობა. ყოველი რაიმე არის შედეგი მომქმედი მიზეზისა. და თუ ეს ასეა, მაშინ მიზეზი ან უნდა უღრიდეს შედეგს, ანდა მეტი უნდა იყოს შედეგზე. თუ დავუშვებთ, რომ შედეგი მეტია მიზეზზე, მაშინ გამოგვივა, რომ ის რაც მეტია შედეგში უმიზეზოდ ანუ არაფრისაგან ყოფილა შექმნილი. „გამომწვევ და მთლიან მიზეზში უნდა იყოს იმდენი სინამდვილე მაინც, რამდენიც არის მის შედეგში: რადგან საიდან მოიტანდა შედეგი თავის სინამდვილეს, თუ არა თავისი მიზეზისაგან? ან ეს მიზეზი როგორ შესძლებდა გადაეცა შედეგისათვის სინამდვილე, თუ მას იგი არ ჰქონდა თავის თავში?“<sup>1</sup>

მიზეზში არსებული რეალობა ან მეტი უნდა იყოს ანდა იმდენივე, რაც შედეგშია. პირველი ჯგუფის მიზეზს დეკარტი უწოდებს „causa eminens“, მეორეს — causa formalis“.

თუ ჩვენ დავუშვებთ, რომ ჩვენში იმყოფება იდეა, რომელიც შეიცავს იმაზე მეტ რეალობას, ვიდრე ჩვენი საკუთარი არსება, მაშინ ცხადი გახდება, რომ ჩვენ არც ემინენტურად და არც ფორმალურად არ შეგვიძლია ვიყოთ მისი მიზეზი. ასეთი იდეის მიზეზი მხოლოდ ჩვენ გარეთ შეიძლება არსებობდეს, ასეთ იდეას, დეკარტის აზრით, წარმოადგენს ღმერთის იდეა.

რა არის ღმერთი? „ღმერთის სახელწოდების ქვეშ მე მესმის უსაზღვრო, მარადიული, უძრავი, დამოუკიდებელი, ყოვლისმცოდნე. ყოვლისშემძლე სუბსტანცია, რომლის მიერ გაჩენილი და შექმნილი ვარ მე თვითონ და ყველა სხვა არსებული საგანი“<sup>2</sup>.

რა ვარ მე? მე ვარ ბოლოვადი, არასრულყოფილი, მთელი რიგი ნაკლოვანებების შემცველი. მაშინ როდესაც ღმერთი არის დაუბოლოებელი, სრულყოფილი და უნაკლო, ცხადია, შეუძლებელია, რომ მე ვიყო ასეთი იდეის მიზეზი, ასეთი იდეის მიზეზი შეიძლება იყოს მხოლოდ ის არსება, რომელიც ისეთივე რეალურობით ხასიათდება, ე. ი. თვით ღმერთი. მიზეზი სწორედ ისაა, რაც მოქმედია და ამიტომაც ნამდვილად არსებული. ამრიგად, ღმერთის არსებობა უშუალოდ გამომდინარეობს ჩვენში არსებული ღმერთის იდეიდან. ჩვენი არსებობა და ჩვენში ღმერთის იდეის არსებობა წარმოადგენს საფუძველს ღმერთის არსებობის აღიარებისათვის.

მაგრამ, ნუთუ ჩვენი არსებობიდან და ჩვენში ღმერთის იდეის არსებობიდან ნამდვილად გამომდინარეობს ღმერთის არსებობა? განა შეუძლებელია, რომ ჩვენ თვითონ შეგვექმნა ღმერთის იდეა საკუთარი

<sup>1</sup> დ ე კ ა რ ტ ი, მეტაფიზიკური განაზრებანი, გვ. 35.

<sup>2</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 41.

ძალებით, ანდა რომ სულ სხვა მიზეზს შევექენით ჩვენ და ჩვენში არსებული იდეაც? შესაძლებელია თუ არა ჩვენი და ჩვენში არსებული იდეის არსებობა სრულყოფილი არსების — ღმერთის გარეშე?

მიზეზობრიობის პრინციპის თანახმად, ჩვენ იმ შემთხვევაში შევძლებდით სრულყოფილის იდეის შექმნას, თვით რომ ვყოფილიყავით სრულყოფილნი. მაგრამ სინამდვილეში ჩვენ ღმერთთან შედარებით არასრულყოფილნი ვართ და ამიტომაც ვერ გამოვდგებით მის მიზეზად.

მიზეზობრიობის პრინციპს ძალა აქვს არა მხოლოდ ჩვენი იდეების მიმართ, არამედ ჩვენი არსებობის მიმართაც. თუ დავუშვებთ, რომ ჩვენი არსებობის მიზეზს არ წარმოადგენს სრულყოფილი არსება ღმერთის სახით, მაშინ ასეთი მიზეზი უნდა იყოს ნაკლებად სრულყოფილი არსება, კერძოდ: ან მე თვითონ, ან ჩემი მშობლები ან სხვა არსებანი.

დეკარტის აზრით, მე რომ ვყოფილიყავი ყველაფრისაგან დამოუკიდებელი და თვითონ ვყოფილიყავი ჩემი არსების შემქმნელი, მაშინ მე არაფერში არ დავექვედებოდი, არ ვიქხებოდი მოკლებული არავითარ სისრულეს, ვინაიდან მე ჩემს თავს თვითონ მივეცემდი ყოველ სისრულეს, რომლის იდეაც კი გამაჩნია და, ამრიგად, მე თვით ვიქნებოდი ღმერთი, მაგრამ ვინაიდან მე არ გამაჩნია ეს სრულყოფილებანი, ამიტომ მე არ ვყოფილვარ ჩემი საკუთარი თავის შემქმნელი.

ჩემი არსებობის მიზეზს არც მშობლები წარმოადგენენ. ჩემმა მშობლებმა, — აღნიშნავს დეკარტი, — მხოლოდ ხელი შეუწყვეს ჩემს დაბადებას. მათ ერთგვარი განწყობილებები შეიტანეს იმ მატერიაში, რომელშიაც, როგორც მე აქამდე მეგონა, ჩაეკტილია ჩემი მე, ე. ი. ჩემი გონება, ვინაიდან ახლა მე ვფიქრობ, რომ მხოლოდ ჩემი გონება არის ჩემი მე. ამრიგად, მშობლებმა არ გამაჩინეს მე, როგორც მოაზროვნე არსება.

დეკარტის აზრით, არსებობა შენახვასთან არის დაკავშირებული. არსებობის შენახვა კი შემოქმედების გაგრძელებას ნიშნავს. შენახვა შეუძლია მხოლოდ იმას, ვისაც შეუძლია შექმნა. მე არ შემწევს ძალა ჩემი არსებობის შენახვისა და არც იმის ძალა მქონდა, რომ შემექმნა ჩემი თავი. ჩემი არსებობის ხანგრძლივობა არც ჩემზეა დამოკიდებული და არც ჩემს მშობლებზე. ამიტომაც არც მე ვარ ჩემი არსებობის შემქმნელი და არც ჩემი მშობლები. ჩემი შემქმნელი შეიძლება იყოს მხოლოდ ღმერთი, რომელიც განსხვავებულია ჩემგან, არის ერთადერთი<sup>1</sup> და შეუძლია არსებობა მხოლოდ თავისთავად.

<sup>1</sup> დეკარტის აზრით, შეუძლებელია, რომ ღმერთსაც გააჩნდეს შემოქმედელი, უმაღლესი მიზეზი, რადგანაც ეს მიგვიყვანდა მიზეზთა უსასრულო რეგრესამდე. ეს კი დაუშვებელია, ვინაიდან ასეთ შემთხვევაში შეუძლებელი იქნებოდა შემოქმედ მიზეზამდე, ე. ი. მოქმედებამდე მისვლა.

ღმერთის არსებობის უარყოფა ნიშნავს შეუძლებლად გამოვაცხადოთ ჩვენი საკუთარი არსებობა და ღმერთის იდეის არსებობა ჩვენში. ამიტომ „საჭიროა აუცილებლად იმ დასკვნის გამოყენება, რომ უკვე მხოლოდ იმით, რომ მე ვარსებობ და რომ ჩემში იმყოფება უაღრესად სრული არსების, ე. ი. ღმერთის, იდეა, სავსებით ცხადად დამტკიცებულია ღმერთის არსებობა“<sup>1</sup>.

განსახილველი რჩება საკითხი: როგორ მივიღე მე ღმერთის ეს იდეა. დეკარტი ფიქრობს, რომ მე იგი არ მიმიღია გრძნობათა საშუალებით და არასოდეს იგი არ წარმომდგარა ჩემ წინაშე ისე, როგორც ჩვეულებრივ წარმომიდგება ხოლმე გრძნობისეული საგნის იდეა, როდესაც ეს საგანი დგება გრძნობათა (გარეგანი) ორგანოების წინაშე. გარდა ამისა, ღმერთის იდეა არ არის ჩემი გონების წმინდა ნაყოფი ან ფიქცია, ვინაიდან მე არ შემიძლია მას რაიმე მოვაკლო ან მივეუმატო. ამიტომ, — დაასკვნის დეკარტი, მხოლოდ ისღა უნდა ითქვას, რომ ეს იდეა დაბადებული და წარმოშობილია ჩემთან ერთად. „არ უნდა გვეუცხოოს, რომ ღმერთმა, როდესაც იგი მე მქმნიდა, ჩამიდვა მე ეს იდეა, რათა იგი ყოფილიყო ნიშანი, რომელსაც ოსტატი დააკრავს ხოლმე თავის ნაწარმოებს“<sup>2</sup>.

ამრიგად, ჩვენში არსებული ღმერთის იდეა მომდინარეობს თვით ღმერთისაგან. იგი მოცემული გვაქვს იმთავითვე, ე. ი. იგი თანდაყოლილია.

ღმერთი არა მხოლოდ მიზეზია ჩვენი არსებობისა, არამედ მისი პირველი სახეც. იმის გამო, რომ მე ღმერთის მიერა ვარ შექმნილი, მწამს, რომ მან მე შექმნა თავისი სახის მსგავსად. ეს მსგავსება ვარ მე თვითონ. ამიტომ მე ვიმეცნებ ღმერთის იდეას იმავე უნარით, როგორც საკუთარ თავს.

„მთელი ძალა იმ საბუთისა, — აღნიშნავს დეკარტი, — რომელიც მე აქ გამოვიყენე ღმერთის არსებობის დასამტკიცებლად, მდგომარეობს იმის აღიარებაში, რომ შეუძლებელი იქნებოდა ჩემი ბუნება ისეთივე ყოფილიყო, როგორც არის ის (ე. ი. მე მქონდა ჩემში ღმერთის იდეა), რომ ღმერთი ნამდვილად არ არსებულებოდა“<sup>3</sup>.

როგორც ვხედავთ, დეკარტთან ღმერთის არსებობის დასაბუთება არ არის წარმოდგენილი მხოლოდ წმინდა ონტოლოგიური დასაბუთების ფორმით. დეკარტი ამოდის პრინციპიდან: ქვემარტია ყოველივე. რაც შეიმეცნება ნათლად და გარკვეულად. ღმერთის იდეაში ნათლად და გარკვეულად ვიმეცნებ მე მის არსებობას (რამდენადაც ყოვლად

<sup>1</sup> დ ე კ ა რ ტ ი, მეტაფიზიკური განაზრებანი, გვ. 49.

<sup>2</sup> ი ქ ვ ე.

<sup>3</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 50.

სისრულე რეალურ არსებობასაც გულისხმობს). ამიტომ ღმერთი არსებობს. ამაში მდგომარეობს ონტოლოგიური დასაბუთების არსება, რომელიც წარმართება საგნის ცნებიდან (იდეიდან) საგნის არსებობისაკენ, დასაბუთება, რომელიც ცნობილი იყო ჰერ კიდევ სქოლასტიკური თეოლოგიისათვის.

მაგრამ დეკარტი არ იფარგლება მხოლოდ ამ დასაბუთებით. ჩვენ მოცემული გვაქვს ღმერთის იდეა, ე. ი. არსებობს ღმერთის იდეა, როგორც გარკვეული ფაქტი. რა უნდა იყოს ამ ფაქტის არსებობის მიზეზი? ამის მიზეზად არაფერი არ გამოგვადგება, გარდა თვით ღმერთისა. მაშასადამე, არსებობს ღმერთი. აქ დასაბუთება წარმართება ფაქტიდან მისი მიზეზისაკენ. ეს დასაბუთება გარეგნულად ენათესავება ე. წ. კოსმოლოგიურ დასაბუთებას. ფილოსოფიის ისტორიის ზოგიერთი ბურჟუაზიული მკვლევარი ამ დასაბუთებას ემპირიულ დასაბუთებას უწოდებს.

ღმერთის არსებობის დეკარტისეულ დასაბუთებაში ზემოთ აღნიშნული დასაბუთებანი ურთიერთს ერწყმიან და ამდენად დასაბუთება წარმოგვიდგება ახალი ფორმით: ვარსებობთ ჩვენ და ჩვენში იმყოფება იდეა სრულყოფილი არსებისა (ღმერთისა). რადგანაც ჩვენ არ შეგვიძლია ვიყოთ მიზეზი ჩვენი არსებობისა, ამიტომ ასეთ მიზეზს უნდა წარმოადგენდეს ჩვენგან განსხვავებული არსება, რომელიც ფლობს ყველა იმ სრულყოფილებას, რომელთაც წარმოვიდგენთ ჩვენ. წინააღმდეგ შემთხვევაში ასეთ არსებას (როგორც მიზეზს) უნარი არ შესწევდა შევექმენით ჩვენ მის იდეასთან ერთად. ამიტომ უნდა არსებობდეს ასეთი ყოვლად სრულყოფილი არსება ანუ ღმერთი. დასაბუთების ეს ახალი, კარტეზიანული ფორმა წარმართება ადამიანის ბუნებიდან (როგორც არასრულყოფილიდან) ღმერთის (როგორც სრულყოფილების) არსებობისაკენ.

ამრიგად, დეკარტის მიერ წარმოდგენილი ონტოლოგიური დასაბუთება თავისებურ ფორმაში იყო წარმოდგენილი, რის გამოც იგი დარწმუნებული იყო, რომ ჩვეულებრივი ონტოლოგიური დასაბუთების წინააღმდეგ მიმართული არგუმენტები უსაფუძვლო იქმნებოდა მის მიერ წამოყენებული დასაბუთების მიმართ. ამ მიზნით თავის „მეტაფიზიკურ განაზრებაში“ (კერძოდ, მეხუთე განაზრებაში) დეკარტი განიხილავს ონტოლოგიური დასაბუთების წინააღმდეგ წამოყენებულ მოსაზრებებს. შეეჩერდეთ ზოგიერთ მათგანზე:

ონტოლოგიური დასაბუთება ჩვენში არსებული ღმერთის იდეიდან დასკვნის მის რეალურ არსებობაზე. მაგრამ ღმერთის იდეის გარდა ჩვენში ხომ სხვა წარმოდგენებიც არსებობს? მაგ., მე მაქვს პეგასის იდეა. რატომ არ შეიძლება ამ იდეის არსებობიდან დავასკვნა მისი შესაბამისი საგნის რეალურ არსებობაზე? მაშ, რით განსხვავდება

ღმერთის იდეა ყოველივე სხვა იდეისაგან? რა თავისებურებით ხა-სიათდება იგი.

დეკარტის აზრით, ონტოლოგიური დასაბუთების მთავარ პირობას წარმოადგენს იმის აღიარება, რომ ღმერთის იდეა ჩვენში აუცი-ლებლობით არის დაკავშირებული ჩვენს არსებასთან. წინააღმდეგ შემთხვევაში ონტოლოგიურ დასაბუთებას არ ექნებოდა საკმარისი საფუძველი.

მართალია, ეს პირობა აუცილებელია ღმერთის არსებობის ონტო-ლოგიური დასაბუთებისათვის, მაგრამ იგი ჯერ კიდევ არ არის საკმარისი. ღმერთის იდეის აუცილებლობიდან ჯერ კიდევ არ გამომდინარეობს ღმერთის რეალური არსებობა. გაუგებარი რჩება თუ როგორ შეუძლია ჩემს წარმოდგენას და აზროვნებას გავიღეს თავის თავიდან და დაგვი-დასტუროს არსების რეალობა.

დეკარტის აზრით, სანამ ღმერთის იდეა არის მხოლოდ ჩემი წარმოდგენა, შექმნილი ჩემი აზროვნების მიერ, მანამდე ღმერთის არსებობა არის მხოლოდ იდეა. ამდენად მხოლოდ ონტოლოგიური გზით შეუძლებელია დასაბუთდეს ჩემი წარმოდგენისაგან დამოუკი-დებელი სინამდვილე.

ჩემში არსებული ღმერთის იდეას მხოლოდ მაშინ შეუძლია დასა-ბუთოს ღმერთის არსებობა, როდესაც იგი არ იქნება მხოლოდ ჩემი წარმოდგენა, არამედ მეტი იქნება მასზე. ჩვენში არსებული ღმერთის იდეა თვითონ უნდა იყოს ღვთაებრივი. ღმერთის იდეა მხო-ლოდ მოაზროვნე სუბიექტისაგან კი არ უნდა მომდინარეობდეს, არა-მედ მას გარე (ობიექტური) საფუძველიც უნდა ჰქონდეს თვით ღმერთის სახით. ე. ი. ღმერთის იდეა მხოლოდ ადამიანური კი არ უნდა იყოს, არამედ ღვთაებრივიც.

ამრიგად, საკითხის გადაწყვეტისათვის უნდა დასაბუთდეს, რომ: 1) ღმერთის იდეა აუცილებელია და 2) შეუძლებელია იგი იყოს ჩვენი საკუთარი შემოქმედება. ამის დასაბუთებლად აუცილებელია სა-კუთარი არსების გამოკვლევა, თვითანალიზი.

ონტოლოგიური არგუმენტი მაშინ მიწვდება თავის მიზანს, თუ აღადმიანის ბუნების ანალიზისას ცხადი გახდება. რომ ღმერთის იდეა არის არა მისი საკუთარი შემოქმედება, არამედ მასში ღმერთის გამოვ-ლენა, მისი მოქმედება.

ამრიგად, ღმერთის არსებობის დასაბუთებისათვის აუცილებელია დასაბუთდეს ღმერთის იდეის აუცილებლობა (ე. ი. იმთავითვე არსე-ბობა) და მისი ღვთაებრივი წარმოშობა. ამასთან დაკავშირებით დეკარ-ტი ანვითარებს აზრს ღმერთის იდეის თანდაყოლილობის შესახებ.

ღმერთის არსებობა გამოიყვანება არა უბრალო იდეიდან, არა-მედ თანდაყოლილი იდეიდან, რომელიც წარმოადგენს ჩვენში ღვთა-

ების გამოხატულებას, მის გამოვლენას. ცხადია, ყოველივე ამის დასაბუთება არ შეიძლება წარმართოს ჩვეულებრივი ლოგიკური გზით. ღმერთის ცნებაში ღმერთის არსებობა აღმოჩნდება ინტელექტუალური ინტუიციის გზით. ისე როგორც ჩემი აზროვნებიდან უშუალოდ გამომდინარეობს ჩემი არსებობა, ასევე იქიდან, რომ ღმერთი მოიაზრება უშუალოდ, გამომდინარეობს ღმერთის არსებობა („Deus cogitatur, ergo Deus est“.).

ღებულებაში „cogito, ergo sum“ უკუაგლო რა ყოველივე გარეგანი და საეჭვო, თავის შინაგან სამყაროში მონახა ერთი სიცხადე საკუთარი არსებობის სახით. თავისში არსებულ იდეებს შორის მან აღმოაჩინა ერთი იდეა, რომელიც აღემატებოდა ყველა დანარჩენს თავისი უმაღლესი (ღვთაებრივი) წარმოშობით. თუ ყველა შემთხვევაში ჩემი წარმოდგენათა ფაქტი მოწმობს მისი შესაბამისი საგნის შესაძლებლობას, მხოლოდ ღმერთის იდეა მოწმობს ღმერთის აუცილებელ არსებობას. ღმერთის გარდა, ყველა სხვა ობიექტების მიმართ ურთიერთისაგან განსხვავდება ცნება და საგანი, არსება და არსებობა. მხოლოდ ღმერთია ის ერთადერთი ობიექტი, სადაც არსება ამავე დროს არსებობასაც ნიშნავს, რომელშიც იგივეობრივი არიან *essentia* და *existentia*.

დეკარტის აზრით, არსებობს მჭიდრო კავშირი თვითსიცხადესა და ღმერთის სიცხადეს შორის. კერძოდ, თვითსიცხადე „cogito“-ს სახით საფუძვლად უდევს ღმერთის სიცხადეს „Deus cogitatur“. მაგრამ ეს არსებითად ორი სხვადასხვა სიცხადე კი არ არის, არამედ ერთი სიცხადის ორი აუცილებელი მხარეა.

როგორც ვნახეთ, ჩვენი თვითშემეცნება ემყარება ფართო ექვსდეკარტის ექვი სხვა არაფერია, თუ არა სიცხადე ჩვენი ინტელექტუალური არასრულყოფილებისა, ნაკლოვანებისა. ერთსა და იმავე აქტში ექვი გვიჩვენებს როგორც ჩვენს მოაზროვნე ბუნებას, ასევე მის არასრულყოფილებას. ისე რომ *cogito* ამავე დროს მიუთითებს ჩვენს ინტელექტუალურ სიღარიბეზე. ჩვენი არსებობის თვითსიცხადე გამომდინარეობს ექვიდან და გამსჭვალულია იმ რწმენით, რომ ჩვენი აზროვნება მოკლებულია შემეცნებას, არ ფლობს ჭეშმარიტებას. და, ამდენად, არასრულყოფილია.

მაგრამ საკუთარი არასრულყოფილების შემეცნება ამავე დროს ნიშნავს მისწრაფებას სრულყოფილისაკენ, სრულყოფილის წარმოდგენას. ამდენად, სრულყოფილების იდეა აუცილებლად და უშუალოდ არის დაკავშირებული იმ აქტთან, რომელიც გვარწმუნებს ჩვენს არასრულყოფილებაში. სრულყოფილების იდეის შესაძლებლობა გამომდინარეობს საკუთარი ბუნების არასრულყოფილებიდან. ამაში გამოიხატება კავშირი „cogito“-სა და *Deus cogitatur*“-ს შორის.

დეკარტის აზრით, ისევე აუცილებელია სრულყოფილის. წარმოდ-



გენა, როგორც სიკვადე ჩემი საკუთარი არასრულყოფილი არსებობისა. სრულყოფილის წარმოდგენა აუცილებლად არის დაკავშირებული ჩვენს აზროვნებასთან.

არასრულყოფილების იდეადან, ნაკლოვანებათა უკუგდების გზით. შეიძლება მივიდეთ სრულყოფილის იდეამდე. მაგრამ ისმება კითხვა: როგორ წარმოიშობა არასრულყოფილის იდეა? როგორ მიედევართ ჩვენ საკუთარი არასრულყოფილების შემეცნებამდე? აქ დეკარტი მიუთითებს იმ კავშირზე, რასაც ადგილი აქვს სრულყოფილსა და არასრულყოფილს შორის. ის, რომ მე ვიმყოფები თვითმოტყუების მდგომარეობაში — უქველად დასაბუთებაა ჩემი ნაკლოვანებისა და, ამდენად, არასრულყოფილებისა. მაგრამ როცა მე ვიჭრები ამ მდგომარეობის საზღვრებს იქით და ამოვიცნობ ჩემს თვითმოტყუებას — ეს უკვე ჩემში მყოფი სრულყოფილების დასაბუთებაა. ამის გარეშე მე მარადიულად ვიქნებოდი მოტყუების წყვილადში და ვერ მივიდოდი არასრულყოფილების იდეამდე.

დეკარტის აზრით, არასრულყოფილება შეიმეცნება მხოლოდ სრულყოფილის შუქზე. არასრულყოფილს ხედავს მხოლოდ სრულყოფილების მცოდნე. ადამიანი კპოვებს სრულყოფილის იდეას. რადგანაც მას იგი იმთავითვე ჰქონდა და უნდა ჰქონოდა. როდესაც მან განჰქვრიტა თავისი საკუთარი არასრულყოფილება.

თუ ღმერთის იდეა იმთავითვე არსებობს (თანდაყოლილია), თუ ჩვენი თვითშემეცნება მასზეა დამოკიდებული, მაშინ ნათელი უნდა იყოს ღმერთის რეალობაც. ცხადი უნდა იყოს, რომ სრულყოფილის იდეა, მისი ამგვარი ბუნების გამო, არა მხოლოდ იდეაა, არამედ არის თვითონ ღმერთი. ღმერთის რეალურობის გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა მის შესახებ იდეის არსებობა: ასევე შეუძლებელი იქნებოდა ჩვენში სრულყოფილი იდეის არსებობა, საკუთარი არასრულყოფილების შემეცნება, ყოველგვარი *cogito ergo sum*. ღმერთის იდეა და ღმერთის არსებობა აუცილებელი პირობაა ჩვენი დაქვეებისა. ამრიგად, დეკარტის აზრით, უქვეელი უნდა იყოს ღმერთის არსებობა და მისი რაობა.

იდეა, რომელიც ნათელს ზღის ჩვენს ინტელექტუალურ არასრულყოფილებას, შეიძლება იყოს მხოლოდ ინტელექტუალური სრულყოფილება, რომელსაც არაფერი ნაკლოვანება არ ახასიათებს. ამიტომ ღმერთი არის აბსოლუტური ჰეშმარიტება, რომელსაც არ ახასიათებს არა თუ მოტყუება, არამედ მისი განზრახვაც კი.

ამრიგად, ღმერთი არსებობს და „ჩემი არსებობა ჩემი ცხოვრების ყოველ მომენტში მთლიანად მისგან არის დამოკიდებული“. ვინაიდან ჩვენ ღმერთზე ვყოფილვართ დამოკიდებული, ამიტომ ჩვენი აზროვნების შინაარსი ჰეშმარითი იქნება, ვინაიდან იგი ღვთაებრივი ხასიათისაა. „უწინარეს ყოვლისა, — აღნიშნავს დეკარტი, — მე ვცნობ, რომ შეუძ-

ლებელია ღმერთი მე ოდესმე მატყუებდეს, რადგან ყოველი სიყალბე და მოტყუება შეიცავს რალაც უსრულობას; და თუმცა ასე გვეჩვენება, თითქოს მოტყუების უნარი იყოს სიმბახილისა და მოხერხებულობის ნიშანი, მაგრამ მოტყუების სურვილი უეჭველად ამჟღავნებს სისუსტესა და სიავეს, და, მასასადამე, იგი არ შეიძლება მოიპოვებოდეს ღმერთში<sup>1</sup>.

ყოველი ცოდნის ქეშმარიტება ემყარება ღმერთის არსებობის დასაბუთებას. ღმერთის არსებობის დასაბუთებით აღმოჩენილია „ისეთი გზა, რომელიც ამ ქეშმარიტი ღმერთის ქვრეტიდან (იმ ღმერთის, რომელიც არის მეცნიერებისა და სიბრძნის საუნჯე) მიგვიყვანს მსოფლიოს სხვა საგანთა შემეცნებამდე“<sup>2</sup>.

რაკი ყველაფერი, რაც ჩემშია, ღმერთისაგან მოდის და რაკი ღმერთს არ მოუცია ჩემთვის შეცდომის ჩაღენის უნარი, აქედან თითქოს გამოდის, რომ მე არასოდეს არ უნდა შევცდე. მაგრამ შეცდომის არსებობა ხომ ფაქტია. მაშ როგორ არის შესაძლებელი შეცდომა? ადამიანი ნაკლოვანია. შეცდომა კი ნაკლოვანებას ნიშნავს. რადგან ადამიანი ნაკლოვანია, ამიტომ არის შესაძლებელი შეცდომა. მე ვცდები იმიტომ, რომ ვარ არასრული, განსაზღვრული, მთელის ნაწილი. შეცდომის წყარო ჩემს განსაზღვრულობაშია.

დეკარტის აზრით, ჩვენი აზროვნება ღვთაებრივია. ამიტომ იდეები, რომლებიც ღმერთის მიერ არის მოცემული, ანუ თანდაყოლილი იდეები, არ შეიძლება იყოს მცდარი. თანდაყოლილ იდეათა მცდარობა ღმერთის უძლურობის მაჩვენებელი იქნებოდა. ეს კი შეუძლებელია, ვინაიდან ღმერთი არის ყოვლად ძლიერი და ყოვლად სრული.

მაშ სად უნდა მოინახოს შეცდომის წყარო?

მე ვცდები იმის გამო, — აღნიშნავს დეკარტი, — რომ ყალბისაგან ქეშმარიტების გასარჩევად ღმერთის მიერ ჩემთვის მოცემული უნარი არ არის ჩემში უსაზღვრო. „შეცდომები დამოკიდებული არიან ორი მიზეზის თანამოქმედებისაგან — სახელდობრ, შემეცნების იმ ნიჭისაგან, რომელიც მაქვს მე, და არჩევნის ნიჭისაგან ან, უკეთ, ჩემი ნების თავისუფლებისაგან, ე. ი. ჩემი გაგების უნარისაგან და ამასთან ერთად ჩემი ნებისყოფისაგან“. „ნებისყოფა ადვილად ცდება, ირჩევს ყალბს ქეშმარიტის მაგიერ და სიავეს სიკეთის მაგიერ. აქედან კი ჩნდება ის, რომ მე ვცდები და ვცოდებ“<sup>3</sup>.

მაშ რა შეიძლება იყოს მცდარი? მცდარი შეიძლება იყოს მსჯელობა. მსჯელობაში მოქმედებს არა მხოლოდ გონების უნარი, არამედ ნებისყოფაც. ნებისყოფა არის თავისუფალი არჩევისა და გადაწყვეტის

<sup>1</sup> დეკარტი, მეტ. განახ., გვ. 53.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 50.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 56, 60.

უნარი. სწორედ ეს უნარი აწერს ან არ აწერს სუბიექტს პრედიკატს. ისე, რომ შეცდომის წყარო იმყოფება არა ღმერთში, არამედ ადამიანის ნებისყოფაში.

ასეთია ზოგადად დეკარტის მიერ წამოყენებული ღმერთის არსებობის ონტოლოგიური დასაბუთება, რომელიც წარმოადგენს მისი ფილოსოფიური სისტემის აუცილებელ შემადგენელ ნაწილს.

V. დეკარტის ფილოსოფიური სისტემა გაკრიტიკებულ იქნა ჯერ კიდევ მის თანამედროვეთა მიერ. მათ რიცხვს მიეკუთვნებიან: კატერუსი, თ. ჰობსი, არნო, გასენდი, ბურდენი და სხვები<sup>1</sup>.

დეკარტის ფილოსოფიური სისტემა გაკრიტიკებულ იქნა ძირითადად ორი საპირისპირო პოზიციიდან, სახელდობრ: მატერიალისტური სენსუალიზმისა (ჰობსი, გასენდი) და გამოცხადების თეოლოგიის (არნო, ბურდენი) პოზიციებიდან. ეს იყო დეკარტის კრიტიკა „მარცხნიდან“ და „მარჯვნიდან“.

კრიტიკა მიმართული იყო დეკარტის ფილოსოფიური სისტემის თითქმის ყველა ძირითადი პრობლემის წინააღმდეგ, როგორც იყო: მეთოდური ეჭვი, სიცხადის პრინციპი, იდეის პრობლემა, ღმერთის არსებობის დასაბუთება და სხვ.

ამჯერად ჩვენთვის საინტერესოა ის კრიტიკული შენიშვნები, რომელიც შეეხებოდა ღმერთის არსებობის დასაბუთების საკითხს. ამათგან ჩვენთვის განსაკუთრებით ღირებულია ჰობსისა და გასენდის მატერიალისტური თვალსაზრისი, რომელიც ძირითადად მიმართული იყო ღმერთის იდეის წინააღმდეგ და ეს არ იყო შემთხვევითი რამ, ვინაიდან დეკარტის ონტოლოგიური დასაბუთების არგუმენტაცია არსებითად ემყარებოდა ჩვენში არსებულ ღმერთის იდეას.

როგორი იყო ჰობსისა და გასენდის საპირისპირო მოსაზრებანი? აი მათი შინაარსი: ჩვენ არ გავაჩნია ღმერთის არავითარი თანდაყოლილი იდეა. ღმერთის იდეა თანდაყოლილი რომ იყოს, მაშინ იგი ყოველთვის თან უნდა ახლდეს ადამიანს, მათ შორის ძილშიც კი. „აქედან გამომდინარე არ არსებობს თანდაყოლილი იდეები, რადგანაც ის რაც თანდაყოლილია, ყოველთვის სახეზე უნდა იყოს? ხომ ფაქტია ის გარემოება, რომ ბევრს ღმერთის იდეა სრულიადაც არ გააჩნია. არა-

<sup>1</sup> დეკარტის ფილოსოფიური სისტემის (და კერძოდ, ღმერთის არსებობის ონტოლოგიური დასაბუთების) კრიტიკა გამოწვეული იყო თვით დეკარტის ინიციატივით, როგორც ცნობილია, ჯერ კიდევ „მეტაფიზიკურ განაზრებათ:“ გამოცემამდე, დეკარტმა მერსენის დახმარებით მოაწყო მისი განხილვა. წარმოდგენილ იქნა 7 მოაზროვნის (მათ შორის არნოს, ჰობსის, გასენდის) შენიშვნები. დეკარტმა შეკრიბა ეს საწინააღმდეგეო მოსაზრებანი (Obiectiones). დაწერა მათზე პასუხები (Responsiones) და გამოაქვეყნა 1841 წელს, როგორც დამატება შრომისა „მეტაფიზიკური განაზრებანი“.

<sup>2</sup> Т. Гоббс, Избранные произв. в двух томах, т. I, М., 1964, стр. 428.

ვის არა აქვს ეს იდეა შეუღმძვად. ამიტომ მისი მიზეზი არ შეიძლება იყოს ღმერთი.

ის, ვინც აღიარებს ღმერთის იდეის თანდაყოლილობას, — აღნიშნავს ჰობსი, — ემსგავსება ბრმად დაბადებულს, რომელსაც აყენებდნენ ცეცხლთან ახლოს. ცეცხლთან სიახლოვისას ბრმად დაბადებული გრძნობს, რომ იგი ნელ-ნელა თბება. იგი ფიქრობს, რომ უნდა არსებობდეს რაღაც, რის გამოც იგი თბება. მაგრამ რა არის ასეთი რაჟ? და აი მას ესმის, რომ ის, რის გამოც იგი თბება იწოდება ცეცხლად. აქედან იგი დაასკვნის, რომ არსებობს ცეცხლი. მაგრამ მან მინც არ იცის თუ რა ფერისაა ან რა ფორმისაა ცეცხლი, მას ცეცხლს არავითარი იდეა არ გააჩნია!

ღმერთის იდეის მიზეზს ღმერთი კი არ წარმოადგენს, არამედ თვითონ ჩვენ. ღმერთის იდეა ადამიანის გონების პროდუქტია. იგი არის ჩვენი ფუნქცია მიღებული სრულყოფილების საზღვრების გაფართოებით, სრულყოფილების წარმოდგენათა აბსტრაქციის გზით.

ღმერთის იდეიდან არ გამომდინარეობს ღმერთის არსებობა, რომ არაფერი ვთქვათ ამ გამომდინარეობის სინათლეზე და გარკვეულობაზე. გამომდინარეობა ნათელი და გარკვეული იქნებოდა იმ შემთხვევაში, თუ თვით ღმერთის იდეა იქნებოდა ასეთი. მაგრამ ღმერთის იდეა არც ნათელია და არც გარკვეული. ღმერთის იდეა რომ ყოფილიყო საფუძველი ყოველი სიცხადისა, მაშინ გაუგებარი იქნებოდა თუ როგორ შეიძლება ათეისტებმა, მაგალითად, თავიანთი მათემატიკური შემეცნება. ქეშმარიტად მიიჩნიონ.

დეკარტის აზრით, ჩემში არსებული ღმერთის იდეა შეუძლებელია წარმოქმნილი იყოს ჩემ მიერ. ამიტომ მისი შემოქმედი უნდა იყოს თვით ღმერთი. ამასთან დაკავშირებით ჰობსი შენიშნავს: განვიხილავთ რა ღმერთის ატრიბუტებს (ღმერთის, როგორც უსასრულო, მარადიული, დამოუკიდებელი, ყოვლისმცოდნე, ყოვლისშემძლე, ყოველ საგანთა შემქმნელი სუბსტანციისა) და ვიკვლევთ რა საკითხს არის თუ არა ამ თვისებებში ისეთი რამ, რაც არ შეიძლება იყოს ჩვენი შემოქმედების პროდუქტი, მე ვამჩნევ შემდეგს: ის რასაც ჩვენ აზრობრივად ვუკავშირებთ ღმერთის სახელს, აუცილებლობით გამომდინარეობს გარეგანი საგნიდან. ასე მაგ., მე მოვიაზრებ ღმერთს როგორც უსასრულოს იმ აზრით, რომ არ შემძლია არც გავიგო, არც წარმოვიდგინო მისი საზღვრები. ამრიგად, ვიყენებ რა სახელს „უსასრულო“, ამით მე ჭერ კიდევ არ გამოვხატავ ღვთაებრივი უსასრულობის იდეას, არამედ უფრო ვარკვევ ჩემი ცნობიერების საზღვრებს.

მტკიცება, რომ ღმერთი დამოუკიდებელია, გამოხატავს მხოლოდ იმას, რომ ღმერთი მიეკუთვნება საგანთა იმ კლასს, რომელთა წარმოშო-

<sup>1</sup> Т. Гоббс, Избр. произв. в двух томах, т. I, М., 1964, стр. 421—422.

ზასაც მე ვერ წარმოვიდგენ. მსგავსად ამისა, იმის თქმა, რომ ღმერთი უსასრულოა, ნიშნავს: იგი მიეკუთვნება საგანთა კლასს. რომელშიც ჩვენ ვერ წარმოვიდგენთ ვერავეითარ საზღვრებს<sup>1</sup>.

ღმერთის არსებობა შეუძლებელია დასაბუთდეს, როგორც ჩვენში არსებული ღმერთის იდეიდან, ასევე საგანთა არსებობიდანაც, ვინაიდან უკანასკნელი ანუ პირველი მიზეზის დაშვება უმართებულოა. საგანთა მიზეზობრივი კავშირი უსასრულოა და ჩვენ უფლება არა გვაქვს საზღვარი დაუდოთ მას პირველი მიზეზის საბით. და გინდაც დაუშვათ, რომ არის არსება, რომელიც წარმოადგენს თავის თავის მიზეზს, ასეთი უპირობო არსებობიდან ჯერ კიდევ არ გამომდინარეობს მისი უსასრულობა.

ჰობსის აზრით, ჩვენ არა გვაქვს არავითარი იდეა, არავითარი წარმოდგენა ღმერთზე, სულზე, სუბსტანციაზე. ამიტომაც უფლება არა გვაქვს ვთქვათ, რომ იდეები, რომლებიც წარმოადგენენ სუბსტანციებს, აღნიშნავენ რაღაც მეტს და შეიცავენ მეტ ობიექტურ რეალობას, ვიდრე იდეები, რომლებიც მე წარმომიდგენენ აქციდენტებს. რეალობის მიმართ შეუძლებელია გამოვიყენოთ გამოთქმა მეტი და ნაკლები, რასაც მიმართავდა დეკარტი<sup>2</sup>.

ღმერთის იდეის არსებობა ჩვენში,—აღნიშნავს ჰობსი,— არც დასაბუთებულია და საერთოდ არც შეიძლება მისი დასაბუთება. ამდენად ღმერთის იდეის ყოველივე კვლევა უნაყოფო საქმეა. დეკარტმა ვერ დასაბუთა ღმერთის არსებობა და მით უმეტეს შემოქმედება (творение).

დეკარტთან შემეცნების შესაძლებლობა ემყარებოდა ღმერთის საშარტლიანობას, რომ იგი არ შეიძლება იყოს მატყუარა. და თუ შეუძლებელია რაციონალური ღმერთის შემეცნება, ღმერთის არსებობის დასაბუთება, მაშინ, ცხადია, შეუძლებელია მასზე დაფუძნდეს საგანთა შემეცნება.

ასეთი იყო დეკარტის თვალსაზრისის კრიტიკა ჰობსისა და გასენდის მატერიალისტური სენსუალიზმის პოზიციებიდან.

VI. გარკვეული სიახლით წარმოგვიდგება ონტოლოგიური დასაბუთება მა ლ ბ რ ა ნ შ თ ა ნ (1638—1715), ს პ ი ნ ო ზ ა ს თ ა ნ (1632—1677), ლ ა ი ბ ნ ი ც თ ა ნ (1646—1716).

ღმერთის არსებობის დასაბუთების საკითხი კ ა ნ ტ თ ა ნ (1724—1804) დაკავშირებულია მეტაფიზიკის და კერძოდ რაციონალური თეოლოგიის, როგორც მეცნიერების არსებობის საკითხთან.

კანტს მისი მოღვაწეობის ჯერ კიდევ წინაკრიტიკულ პერიოდში ექვემდებარებოდა ღმერთის არსებობის ლოგიკური დასაბუთების შესაძლებლობაში. ამიტომაც თავისი ნაშრომის „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ (1762) დასა-

<sup>1</sup> Т. Г о б с, Избр. произ., т. I, стр. 427—428.

<sup>2</sup> ი ქ ე ე, გვ. 425—426.

წყისში და ბოლოში ერთგვარ ბოლიშს უბნის თეოლოგიის წარმომადგენლებს და შიშობს კიდევაც, რომ მისი შრომა არ იყოს გამოცხადებული ერეტიკულად. ზემოხსენებულ ნაშრომს ავტორი იწყებს სიტყვებით: მე არც თუ ისე დიდი წარმოდგენისა ვარ ჩემი წამოწყების სარგებლიანობაზე, რომ ვიფიქრო თითქოს ღმერთის არსებობას (რომელიც უმნიშვნელოვანესია ჩვენს ცოდნათა შორის) საფრთხე ემუქრებოდეს ღრმა მეტაფიზიკური დაფუძნების გარეშე. ხოლო წიგნის ბოლოს ავტორი დასძენს: აუცილებელია დარწმუნებული იყო ღმერთის არსებობაში, მაგრამ სრულიადაც არ არის აუცილებელი მისი დასაბუთება! ამავე თვალსაზრისის იზიარებდა კანტი კრიტიკულ პერიოდშიც.

კანტის აზრით, ღმერთის ცნება არც განსჯის ცნებაა და არც ემპირიული. იგი შეიძლება წარმოიქმნას მხოლოდ წმინდა გონებით. ღმერთის ცნება არის იდეა ანუ გონების ცნება და ამიტომ, თუკი საერთოდ შესაძლებელია ღმერთის არსებობის დასაბუთება, იგი უნდა იყოს მხოლოდონტოლოგიური.

ღმერთი წარმოადგენს უპირობო აუცილებელ არსებას, სამყაროს გარეშე მყოფს. იგი გამოცალკევებულია სამყაროს მოვლენათა ჯაჭვიდან და ამდენად წარმოადგენს თეოლოგიურ ცნებას. უპირობოთ აუცილებელი არსება არ შეიძლება დამოკიდებული იყოს რაიმე სხვაზე, გაპირობებული იყოს რაიმე სხვით. პირიქით, სხვა არსებანი უნდა იყვნენ დამოკიდებული მასზე. ამიტომ უპირობოთ აუცილებელი არსება უნდა მოიაზრებოდეს, როგორც მიზეზი ყველა არსებათა, როგორც პირველი არსება. რომელიც შეიცავს სხვა არსებათა რეალურ შესაძლებლობას და რომლის მიმართაც შემოსაზღვრული და გარკვეული საგნები ისეთსავე დამოკიდებულებაში არიან, როგორც ფიგურები სივრცესთან. უპირობოთ აუცილებელი არსება მოაზრებულ უნდა იქნეს, როგორც ყველა შესაძლებელი პრედიკატების ერთობლიობა, როგორც ყველა რეალობათა ერთობლიობა, როგორც არსება უაღრესად რეალური და უაღრესად სრულყოფილი. ღმერთის ასეთი ცნება, კანტის აზრით, წარმოადგენს „წმინდა გონების იდეალს<sup>2</sup>. ეს იდეალი არის აუცილებელი, უკანასკნელი და უმაღლესი ამოცანა. მაგრამ იგი არ უნდა წარმოადგენდეს შემეცნების საგანს. როდესაც ღმერთის იდეა იღებს ისეთ სახეს, თითქოს იგი არის რეალური ობიექტი, მაშინ იგი ხდება მეცნიერების და კერძოდ, რაციონალური თეოლოგიის საგანი, რომელიც მიზნად ისახავს ღმერთის არსებობის დასაბუთებას.

კრიტიკის ამოცანაა გაარკვიოს ამ დასაბუთებათა ჭეშმარიტებამცდარობა. და თუკი ნაჩვენები იქნება ღმერთის არსებობის დასაბუთე-

<sup>1</sup> Единственно возможное основание для доказательства бытия бога. об. К а н т, Соч. в 6 томах, т. 1, стр. 393, 396, 508.

<sup>2</sup> К а н т, Критика чистого разума. Соч. в 6 томах, т. 3, М., 1964, стр. 501.

ბათა მცდარობა, ამით დასაბუთდება რაციონალური თეოლოგიის, როგორც მეცნიერების შეუძლებლობაც.

კანტი ფიქრობს, რომ ღმერთი უნდა მოიაზრებოდეს, როგორც ყველაზე რეალური და აუცილებლად არსებული. ღმერთის არსებობის დასაბუთების ყოველი არგუმენტაცია მიზნად ისახავს ამ ორი ცნების (უალრესად რეალური არსებობისა და აუცილებელი არსებობის) შეერთებას.

ღმერთის არსებობის დასაბუთების არგუმენტაცია სათავეს იღებს. ან უალრესად რეალური არსების გონების ცნებაში ან განპირობებული არსებობის ცდისეულ ცნებაში. პირველ შემთხვევაში იგი აპრიორულია (ტრანსცენდენტალურია), ხოლო მეორე შემთხვევაში აპოსტერიორული (ემპირიული). ორივე არგუმენტაცია სხვადასხვა გზით მიდის ერთი მიზნისაკენ— დასაბუთოს უალრესად რეალური არსების არსებობა.

ემპირიული არგუმენტაცია თავის მხრივ ამოდის ან საერთოდ სამყაროს არსებობიდან ან მისი გეგმიანი ხასიათიდან, მსოფლიო წესრიგიდან, პირველ შემთხვევაში არგუმენტაცია კოსმოლოგიურია, ხოლო მეორე შემთხვევაში— ფიზიკურ-თეოლოგიური.

ამრიგად, რაციონალურ თეოლოგიაში არსებობს ღმერთის არსებობის დასაბუთების 3 წესი: ონტოლოგიური (ტრანსცენდენტალური), კოსმოლოგიური და ფიზიკურ-თეოლოგიური. ამასთანავე კანტი დასძენს: „სხვა დასაბუთებანი არ არსებობენ და არც შეიძლება არსებობდნენ“.

კანტის აზრით, გონებას არ შეუძლია მიაღწიოს მიზანს არც ემპირიულ და არც ტრანსცენდენტალურ გზაზე, რომ იგი ტყუილად ისწორებს ფრთებს, რათა მხოლოდ სპეკულაციის ძალით გავიდეს გრძნობადისამყაროს საზღვრებს იქით<sup>1</sup>.

ღმერთის არსებობის ზემოხსენებული დასაბუთებებიდან კანტი ყველაზე მნიშვნელოვნად ონტოლოგიური დასაბუთება მიაჩნია. რაც შეეხება კოსმოლოგიურსა და ფიზიკურ-თეოლოგიურ დასაბუთებას, კანტის აზრით, ეს დასაბუთებანი ვერ უძლებენ კრიტიკას ლოგიკური თვალსაზრისით, ვინაიდან ისინი წინასწარ გულისხმობენ იმას, რისი დასაბუთებაც სურთ<sup>2</sup>.

კანტის აზრით, ემპირიული (კოსმოლოგიური, ფიზიკურ-თეოლოგიური) დასაბუთების საფუძველი მცდარია. ცდაში ჩვენ საქმე გვაქვს მხოლოდ გაპირობებულ არსებობასთან. ამიტომ ემპირიულ საფუძველზე ჩვენ შეგვიძლია დავასკვნათ მხოლოდ გაპირობებულ არსებობაზე, რომელიც არასდროს არ არის უპირობოთ აუცილებელი.

<sup>1</sup> Кант, Соч., т. 3, стр. 516.

<sup>2</sup> რაც შეეხება კანტის მიერ კოსმოლოგიურ და ფიზიკურ-თეოლოგიურ არგუმენტა კრიტიკას, იგი წარმოდგენილი იქნება ჩვენ მიერ ცალ-ცალკე ზემოხსენებულ დასაბუთებათა განხილვისას.

უპირობოთ აუცილებელი არსების პოსტულირებისას ჩვენ ვცილებით ცდას და ვაკეთებთ წმინდა დასკვნას აუცილებელი არსების წმინდა ცნებიდან მის არსებობაზე. თუ ეს აუცილებელი არსება მიეკუთვნება მოვლენათა ჯაჭვს, ასეთ შემთხვევაში იგი გაპირობებულია ისევე, როგორც ჯაჭვის ყოველი სხვა რგოლი. ხოლო თუ იგი უპირობოა, ასეთ შემთხვევაში არ მიეკუთვნება მოვლენათა ჯაჭვს და ამდენად არ წარმოადგენს ემპირიულ ცნებას. ასეთ შემთხვევაში იგი გვევლინება იდეის სახით, რომლის არსებობა შეიძლება დასაბუთებულ იქნეს მხოლოდ ონტოლოგიურად.

აქედან გამომდინარე კანტი დაასკვნის, რომ საერთოდ ღმერთის არსებობის ყოველი დასაბუთება თავის საფუძველში ონტოლოგიურია და რომ შეუძლებელია არსებობდეს სხვა არგუმენტაცია ონტოლოგიურის გარდა. რაც შეეხება ემპირიულ არგუმენტებს (კოსმოლოგიურ, ფიზიკურ-თეოლოგიურ), ისინი ემთხვევიან ონტოლოგიურს, როგორც რეზულტატის, ასევე მეთოდის მხრივაც. და თუ ეს ასეა, მაშინ ცხადია, რომ ონტოლოგიური დასაბუთების უარყოფა ნიშნავს საერთოდ ღმერთის არსებობის ყოველგვარ დასაბუთებათა უარყოფას და ამდენად მთელი რაციონალური თეოლოგიის უარყოფასაც.

კანტის აზრით, ონტოლოგიური დასაბუთება ემყარება იმ მკდარ რწმენას, რომ არსებობის ნიშანი ისევე მიეკუთვნება სუბიექტს, როგორც დანარჩენი პრედიკატები; რომ არსებობა (რეალობა) ცნების ისეთივე ნიშანია, როგორც სხვა დანარჩენები. ამ მკდარ საფუძველზეა აგებული ონტოლოგიური არგუმენტაცია და ამაშია მისი სიყალბე.

კანტის აზრით, არსებობა არ მიეკუთვნება ცნების შინაარსს. არსებობა მართლა რომ მიეკუთვნებოდეს ცნების შინაარსს, მაშინ ონტოლოგიური დასაბუთება საკვებით სწორი იქნებოდა და ყოველად სრულყოფილი არსების ცნებიდან ჩვენ თავისუფლად გამოვიყვანდით მის რეალურ არსებობას. მაგრამ საქმე სწორედ იმაშია, წარმოადგენს თუ არა არსებობა ლოგიკურ ნიშანს? მიეკუთვნება თუ არა იგი ცნების შინაარსს (სხვა ნიშნებთან ერთად)?

არსებობა არ არის ლოგიკური ნიშანი. ლოგიკური ნიშანი რომ იყოს, იგი უშუალოდ უნდა გამომდინარეობდეს ცნებიდან მისი მარტივი დაყოფის გზით. ასეთ შემთხვევაში ონტოლოგიური დასაბუთება მიიღებდა ანალიტიკური მსჯელობის ან უშუალო დასკვნის სახეს. გარდა ამისა, არსებობა ლოგიკური ნიშანი რომ იყოს, მაშინ იგი ცნების მიმართ ისეთსავე დამოკიდებულებაში უნდა ყოფილიყო, როგორც ყოველი სხვა ნიშანი. კერძოდ, ამ ნიშნის ჩამოცილებას უნდა გაეღარებინა, ხოლო მის მიმატებას უნდა გაემდიდრებინა ცნების შინაარსი. მაგრამ ასეთ ვითარებას ადგილი არა აქვს. ასე მაგ., სამკუთხედის ცნება სრულებით არ შეიცვლება იმის გამო, მე მას მხოლოდ წარმოვიდ-



გენ თუ არსებობს იგი რეალურად ჩემ გარეშე. ის არსებითი ნიშნე-  
ზი, რომლებიც სამკუთხედს აქცევენ სამკუთხედად, სრულიად ერთნაი-  
რი აორივე შემთხვევაში.

მსგავს მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე ყველა ცნების და, კერძოდ,  
ღმერთის ცნების მიმართაც. არსებობა არ არის ნიშანი ღმერთის ცნე-  
ბისა, იგი არაფერს არ ჰმატებს ღმერთის ცნებას.

საგანი შეიძლება გვეძლეოდეს ჩვენ როგორც შიშველი წარმოდგე-  
ნა ან როგორც ჩვენი ცდის საგანი. უკანასკნელ შემთხვევაში იგი გვევ-  
ლინება ჩვენ, როგორც ნამდვილად არსებული. არსებობა შესაძლებე-  
ლია გვეძლეოდეს ჩვენ მხოლოდ ცდის საშუალებით, მაგრამ არასოდეს  
არ გვეძლევა იგი წმინდა განსჯის ან წმინდა წარმოსახვის მეოხებით. არ-  
სებობის კრიტერიუმი არასდროს არ არის ლოგიკური. იგი მთლიანად  
ემპირიულია.

ა რ ს ე ბ ო ბ ა ლოგიკურ გამოყენებაში,— აღნიშნავს კანტი,— წარ-  
მოდგენს მხოლოდ კავშირს მსჯელობაში. დებულება: „ღმერთი არის  
ყოვლის შემძლე არსება“ შეიცავს თავისში ორ ცნებას, რომელთა ობი-  
ექტებია ღმერთი და ყოვლის შემძლე არსება. სიტყვა ა რ ი ს აქ დამა-  
ტებით პრედიატს კი არ წარმოადგენს, არამედ იმას, რასაც პრედიატი  
გულისხმობს სუბიექტის მიმართ. როცა მე ვიღებ სუბიექტს (ღმერთს)  
ყველა მის პრედიატებთან ერთად (რომელთა რიცხვსაც მიეკუთვნება  
ყოვლის შემძლეობა) და ვამბობ ღ მ ე რ თ ი ა რ ი ს ან არის ღ მ ე რ თ ი,  
მე ამით ღმერთის ცნებას რაიმე ახალ პრედიატს კი არ ვუმატებ, არამედ  
მხოლოდ ვგულისხმობ სუბიექტს თავისთავად ყველა თავის პრედიატ-  
ებთან ერთად, და ამასთან ერთად როგორც ს ა გ ა ნ ს ჩემ ც ნ ე ბ ა ს-  
თან მიმართებაში. ორივეს უნდა ჰქონდეს სრულიად ერთნაირი შინა-  
არსი და ამიტომ ცნებას, რომელიც გამოხატავს მხოლოდ შესაძლებლო-  
ბას, არაფერი არ შეიძლება დაემატოს, რადგანაც მე მოვიზრებ მის სა-  
განს უბრალოდ, როგორც მოცემულს (გამოთქმის „ი გ ი ა რ ი ს“ მეშ-  
ვეობით).

ამრიგად, ნამდვილ შინაარსში არ არის მოცემული მეტი, ვიდრე მხო-  
ლოდ შესაძლებელში. 100 ნამდვილი ტალერი არ შეიცავს თავისში ერ-  
თი იოტით მეტს, ვიდრე 100 შესაძლებელი ტალერი. შესაძლებელი ტა-  
ლერი ნიშნავს ცნებას, ხოლო ნამდვილი ტალერი—საგანს. საგანი რომ  
შეიცავდეს თავისში მეტს, ვიდრე ცნება, მაშინ ცნება არ გამოხატავდა  
მთელ საგანს და არ იქნებოდა მისი ადეკვატური. მაგრამ ჩემი ქონება  
მეტია 100 ნამდვილი ტალერის არსებობისას, ვიდრე მხოლოდ მისი ცნე-  
ბის დროს (ე. ი. ვიდრე მისი შესაძლებლობისას).

მიუხედავად იმისა არსებობს თუ არა საგანი, ცნება თავისი შინაარ-  
სით სრულიად იგივეობრივია. არსებობა ან არარსებობა ცვლის მხო-  
ლოდ დამოკიდებულებას ჩვენს შემეცნებასთან. ერთ შემთხვევაში იგი

არის ჩვენი აზროვნების საგანი, მეორე შემთხვევაში—ცლის საგანი—ამგვარად, 100 ტალერის ცნება რჩება იგივეობრივი ყველა თავის თვისებებში, მაქვს მე იგი თუ არა, შეადგენს იგი ჩემს ქონებას თუ არა. არსებობის მომენტი მოცემულ შემთხვევაში ცვლის არა საგნის ცნებას, არამედ ჩემი ქონების რაოდენობას.

თუ მე მოვიაზრებ საგანს ნებისმიერი პრედიკატების საშუალებით,— აღნიშნავს კანტი,—რამდენიც არ უნდა იყოს ამ პრედიკატების რაოდენობა, იმის მიმატებით, რომ ეს საგანი არსებობს, მას ამით არაფერი არ ემატება. ამიტომ, როცა მე მოვიაზრებ რაიმე არსებას, როგორც უაღრესად რეალურს (ნაკლოვანებათა გარეშე), ჯერ კიდევ საკითხად რჩება—არსებობს თუ არა იგი. რასაც არ უნდა და რამდენსაც არ უნდა შეიცავდეს ჩვენი ცნება საგანზე, ჩვენ ყოველ შემთხვევაში უნდა გავიღეთ მის საზღვრებს იქით, რათა მივაწეროთ საგანს არსებობა.

საგნის შიშველი ცნებიდან,—აღნიშნავს კანტი,—ისევე ნაკლებად გამომდინარეობს მისი არსებობა, როგორც მოაზრებული ფულის რაოდენობიდან მისი რეალური ფლობა.

ამრიგად, — დაასკვნის კანტი,—ღმერთის არსებობის განთქმულ ონტოლოგიურ (კარტეზიანულ) დასაბუთებაში ტყუილ-უბრალოდ დაიკარგა შრომა და ენერგია<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, კანტის აზრით, არსებობა არ წარმოადგენს ლოგიკურ ნიშანს: იგი არ მიეკუთვნება ცნების შინაარსს. ამდენად, არსებობის მდგომარეობა არ არის ანალიტიკური მსჯელობა, რის გამოც ონტოლოგიურ დასაბუთებას არ გააჩნია მეცნიერული საფუძველი. ამით უარყოფილია რაციონალური თეოლოგიის მეცნიერების სახით არსებობის შესაძლებლობა.

VII. კანტის ფილოსოფიამ (კერძოდ კი, ონტოლოგიური დასაბუთების კრიტიკამ) ლახვარი ჩასცა რაციონალურ თეოლოგიას, მაგრამ მეორე მხრივ მანვე ბიძგი მისცა ონტოლოგიური დასაბუთების შემდგომ გაღრმავებას და დაფუძნებას. მართლაც, გერმანული კლასიკური ფილოსოფია მის შემდგომ წარმომადგენელთა (ფიხტე, შელინგი, ჰეგელი) სახით შეეცადა კანტის მიერ სახელგატეხილი ონტოლოგიური დასაბუთების კვლავ აღდგენას თავის უფლებებში.

იოჰან ფიხტეს (1762—1814) აზრით, ცოდნა გულისხმობს არამხოლოდ ობიექტის არსებობას, არამედ აბსოლუტურ არსებობასაც. აბსოლუტური არსებობა ობიექტთა არსებობას კი არ ნიშნავს (ე. ი. იმის არსებობა კი არ არის, რაც უპირისპირდება აზრს), არამედ თვით აზრის არსებობას, სადაც განსხვავება არსებულსა და აზრობრივს შორის. ჰეგელ-

<sup>1</sup> Кант, Соч., т. 3, стр.517—524.

გავს სხვადასხვა სფეროთა დაპირისპირებულობას ხასიათს. აბსოლუტური არსებობა—ეს არის ერთიანობა არსებულისა და აზრობრივისა.

არსებობა ფიზტესათვის ისეთი ცნება კი არ არის, რომლის საგანიც შეიძლება იყოს და არც იყოს, არამედ იგი არის პირველი საფუძველი ყოველი მოაზრებადისა, რომელიც შეუძლებელია მოაზრებულ იქნეს სხვაგვარად თუ არა როგორც არსებული.

აბსოლუტური არსებობის (ყოფიერების) ეს იდეა ფიზტესთან წარმოადგენს ონტოლოგიური დასაბუთების ამოსავალ წერტილს. ფიზტეს აზრით, ნამდვილი ონტოლოგიური დასაბუთება შესაძლებელია მხოლოდ ისეთი შინაარსის მიმართ, როდესაც აზრობრივი შინაარსი წარმოადგენს არა აზროვნებისადმი დაპირისპირებულ შინაარსს, არამედ მასთან იგივეობრივს და ამიტომ შეუძლებელია მოაზრებულ იქნეს იგი სხვაგვარად თუ არა როგორც უშუალოდ არსებული.

აბსოლუტური არსებობა, ფიზტეს აზრით, არც სუბიექტია და არც ობიექტი, არც აზროვნებაა და არც მოაზრებელი არსებობა, არამედ წმინდა, არსებული სინათლე (= გონება), ცოცხალი აზრი, როგორც ერთიანობა მოაზრებადი და მოაზრებელი არსებობისა. ეს აბსოლუტური ანუ ღმერთი თავისი არსებით შეიძლება მოაზრებულ იქნეს მხოლოდ როგორც არსებული.

რაც შეეხება ონტოლოგიური დასაბუთების საკითხს შე ლ ი ნ გ თ ა ნ (1775—1854), აქ თითქმის ანალოგიურ მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე. იმ განსხვავებით, რომ შელინგს უდავოდ და თვითცხადად მიაჩნია ონტოლოგიური დასაბუთების ძირითადი აზრი, თუმცა არ სთვლის მას დასაბუთებად.

ჯერ კიდევ ადრეულ ნაწერებში (იხ. „წერილები დოგმატიზმისა და კრიტიციზმის შესახებ“, 1795) შელინგი ღმერთის არსებობის ერთადერთ დასაბუთებად სთვლის ონტოლოგიურ დასაბუთებას, რომლითაც მიიღწევა იგივეობა „არსებობისა“ და „არსებისა“ ღმერთში. მაგრამ შელინგის აზრით, ეს არ წარმოადგენს დასაბუთებას, რადგანაც დასაბუთება შესაძლებელია მხოლოდ გაპირობებულის მიმართ და არა აბსოლუტური არსებობის მიმართ. ისე რომ მსჯელობა „ღმერთი არსებობს“ ისევე თვითცხადია და დაუსაბუთებელი, როგორც დებულება „მე ვარსებობ“.

VIII. ჰ ე გ ე ლ ი ს (1770—1831) იდეალისტურ ფილოსოფიაში თეოლოგიამ საიმედო თავშესაფარი ჰპოვა, რამდენადაც იგი წარმოადგენდა ფილოსოფიისა და რელიგიის შერიგების გრანდიოზულ ცდას. ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი ამოცანაა დასაბუთოს რელიგიის აუცილებლობა. ამასთან დაკავშირებით ჰეგელი აყალიბებს იმ ძირითად პრინციპებს, რომელთაც უნდა ეყრდნობოდნენ რელიგიის დამცველები. ასეთი ძირითადი პრინციპებია: 1) ყოველი ადამიანი თავისში ატარებს რე-

ლიგიის ჩანასახებს; 2) რელიგია—ეს არის სულის არსება; ყოველი სულიერი მოღვაწეობა წარმოადგენს რელიგიის გამოხატვას; 3) ყოფიერება, აბსოლუტურად იგივეობრივია ღმერთისა; 4) ყოველი შემეცნება ამავე დროს წარმოადგენს ღვთაების შემეცნებას; ადამიანური გონება ეს არის ღვთაებრივი ადამიანში.

ჰეგელს საგანგაშოდ მიაჩნია ის გარემოება, რომ მის ეპოქაში თანდათან სუსტდება რელიგიური რწმენა. ამასთან დაკავშირებით მას საჭიროდ და აუცილებლად მიაჩნია რელიგიური რწმენის განმტკიცება ფილოსოფიით. ფილოსოფიის მიზანი რაიმე ახალი რელიგიის შექმნაში კი არ უნდა მდგომარეობდეს, არამედ სახეზე არსებული, გარკვეული, პოზიტიური რელიგიის შემეცნებასა და დაფუძნებაში.

ჰეგელს შეგნებული ჰქონდა, რომ კანტიანური თეზისი, რომელიც ზღუდავდა რელიგიას გრძნობათა სფეროთი, არ არის კეთილსასურველი რელიგიისათვის და მოითხოვდა რელიგიის „რაციონალური შინაარსის“ დასაბუთებას, რელიგიური გრძნობის შერიგებას შემეცნებასთან და განსჯასთან.

რელიგიის ობიექტს წარმოადგენს ღმერთი, ხოლო სუბიექტს—ღმერთისადმი მიმართული ადამიანური ცნობიერება. რელიგია მიზნად ისახავს გააერთიანოს ორივე ეს ადამიანის ცნობიერებაში, რასაც ადგილი აქვს ღვთისმსახურებაში<sup>1</sup>.

ადამიანის ცნობიერება, „მე“ და ღმერთი ერთმანეთის გვერდით კი არ არსებობენ, არამედ ურთიერთთან არიან დაკავშირებული და სწორედ ამ კავშირში მდგომარეობს რელიგია. მათ ღრმა გაერთიანებას ადგილი აქვს ჰეგელის ცნობიერებაში—რელიგიის ფილოსოფიაში. რელიგიის ფილოსოფიამ უნდა დაასაბუთოს ღმერთის არსებობის „ობიექტურობა და აუცილებლობა“.

ჰეგელის აზრით, ღმერთი გვევლინება ჩვენ გამოცხადებაში და ამავე დროს სურს მას იყოს შემეცნებული. ამდენად ღვთისშემეცნება ამავე დროს წარმოადგენს ღვთაებრივი ნებისყოფის განხორციელებას.

როგორც ვხედავთ, ჰეგელი ყოველმხრივ ცდილობს დაასაბუთოს ერთიანობის არსებობა ფილოსოფიასა და რელიგიას შორის და სამაგალითოდ მიუთითებს პითაგორელებზე, ნეოპლატონიკოსებზე და შუა საუკუნეების თეოლოგებზე. ჰეგელის აზრით, რელიგიის ფილოსოფია იმდენადვე ფილოსოფიაა, რამდენადაც რელიგია. ღმერთი არის უმაღლესი აზრი, რომელიც ისწრაფის იყოს შემეცნებული აზროვნების მიერ. ამიტომ მცდარია თვალსაზრისი, რომ თითქოს აზროვნება ზიანს აყენებს,

<sup>1</sup> აქედან გამომდინარე, ჰეგელის აზრით, რელიგიისათვის არსებითია სამი მომენტი: ღმერთი, ღმერთის შემეცნება და ღვთისმსახურება.

ვნებს რელიგიას. პირიქით, რელიგია საჭიროებს ყოველმხრივ რაციონალურ დასაბუთებას.

ამ ზოგადი თვალსაზრისიდან გამომდინარე ჰეგელი თვლის, რომ ღმერთის შემეცნებისათვის დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ღმერთის არსებობის რაციონალურ დასაბუთებას, რაც დისკრედიტირებულ იქნა კანტის მიერ. ჰეგელი თავის რელიგიის ფილოსოფიაში დაბეჯითებით ცდილობს ხელაწლა აღადგინოს კანტის წიერ სახელგატეხილ დასაბუთებათა ღირსება!

ღმერთის არსებობის ცნობილ დასაბუთებებს (კოსმოლოგიური, ტელეოლოგიური, ონტოლოგიური) ჰეგელი განიზილავს, როგორც ზეადმავალ, ცნობიერების ღმერთამდე ამაღლების საფეხურებს. კერძოდ, პირველ ასეთ საფეხურს წარმოადგენს კოსმოლოგიური დასაბუთება, მეორე საფეხურს—ტელეოლოგიური დასაბუთება, მესამე, უმაღლეს საფეხურს—ონტოლოგიური დასაბუთება.

ამჯერად ჩვენ გვაინტერესებს ონტოლოგიური დასაბუთების საკითხი, რომელსაც ჰეგელი (კანტის მსგავსად) ყველაზე დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა და თვლიდა მას დასაბუთებათა საფუძვლად, ყველაზე ღრმა-აზროვან დასაბუთებად.

იხილავს რა ონტოლოგიური დასაბუთების საკითხს კანტის ფილოსოფიაში, ჰეგელი შენიშნავს: ონტოლოგიური დასაბუთება თავის ამოსავალ პუნქტად იღებს აბსოლუტურ ცნებას, რათა მისგან დაასკენას ცნების შესატყვისი შინაარსი რეალურ არსებობაზე. ასე წარმოებს გადასვლა ცნებიდან არსებობაზე ანსელმთან, დეკარტთან, სპინოზასთან.

მაგრამ სრულიად საპირისპირო პოზიციაზე დგას კანტი, რომლის თვალსაზრისით, გონების ამ იდეალს ისევე ნაკლებად შეიძლება ახასიათებდეს რეალობა, როგორც გონების სხვა იდეალებს. კ ა ნ ტ ი ს ა ზ რ ი თ, შ ე უ ძ ლ ე ბ ე ლ ი ა გ ა დ ა ს ვ ლ ა ც ნ ე ბ ი დ ა ნ ა რ ს ე ბ ო ბ ა ზ ე.

„ონტოლოგიური დასაბუთების კანტისეულმა კრიტიკამ,—აღნიშნავს ჰეგელი,— სწორედ იმიტომ ჰპოვა უეჭველად სასურველი მიღება და აღიარებს, რომ აზროვნებისა და არსის განსხვავების გასარკვევად მან ას ი ტ ა ლ ე რ ი ს მაგალითი მოიშველია: ც ნ ე ბ ი ს მიხედვით, ასი ტალერი, სულ ერთია, ასი ტალერია მაშინაც, როდესაც მხოლოდ შესაძლებელია და მაშინაც, როდესაც ნამდვილია“<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ჰეგელი იმდენად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ღმერთის არსებობის დასაბუთებას, რომ მის შესახებ კითხულობდა სპეციალურ ლექციათა კურსს. იხ. G. Hegel, Die Beweise vom dasein Gottes. Vorlesungen über die Philosophie der Religion (III), Leipzig, 1930.

<sup>2</sup> ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, § 51, გვ. 147.

კანტის არზით, არსებობა არ წარმოადგენს ცნების ნიშანს. იგი არ არის რეალური პრედიკატი, რომელიც შეიძლება მიემატოს საგნის ცნებას: რომ 100 ნამდვილი ტალერი არ შეიცავს თავისში იმაზე მეტ ნიშნებს, რასაც 100 შესაძლებელი ტალერი. საგნის ნამდვილად არსებობა ცნებაში კი არ იგულისხმება, არამედ ცნებას ემატება არსებობა სინთეზურად. ამიტომ ცნებიდან არ შეიძლება მისი საგნის რეალური არსებობის გამოყვანა.

იმისათვის, რათა მივიღეთ არსებობამდე, საჭიროა გავიღეთ ცნების საზღვრებს გარეთ. წმინდა აზროვნების ობიექტების მიმართ შეუძლებელია მათი არსებობის შემეცნება, რადგან ასეთ შემთხვევაში არსებობა შემეცნებული უნდა ყოფილიყო აპრიორულად, მაშინ როდესაც სინამდვილეში ჩვენ მიერ ყოველგვარი არსებობის შემეცნება მთლიანად მიეკუთვნება ცდის სფეროს.

ჰეგელი დაასკვნის: ამრიგად, კანტი ვერ მიღის ცნებისა და არსებობის სინთეზის მიღწევამდე (იგი ვერ ახერხებს დაუშვას არსებობა, როგორც ცნება), რის გამოც მისთვის არსებობა რჩება მთლიანად სხვა რამედ, ვიდრე ცნება. მართალია, შინაარსი, მის მიხედვით, ერთი და იგივეა არსებულში და ცნებაში, მაგრამ რადგანაც არსებობა არ იმყოფება ცნებაში, ამიტომ შეუძლებელია პირველის. გამოყვანა უკანასკნელიდან. ეს კი თავის მხრივ ნიშნავს ონტოლოგიური დასაბუთების შეუძლებლობას<sup>1</sup>.

ჰეგელი ეთანხმება კანტს იმაში, რომ არსებობა არ არის მოცემული ცნებაში დადებითად და მზა სახით; რომ ცნება რაღაც სხვაა, ვიდრე რეალობა და ობიექტურობა. თუ ჩვენ არ გავცდებით ცნების საზღვრებს,—ფიქრობს ჰეგელი,—ასეთ შემთხვევაში მართლაც ვერ შევძლებთ დავაღწიოთ თავი ცნებისა და არსებობის გამიჯვნას. ამიტომ ფაქტიურად ჩვენ აქ საქმე გვექნება წარმოდგენასთან (რომელსაც, არ ახასიათებს აუცილებელი არსებობა). ამასთან დაკავშირებით ჰეგელი შენიშნავს: სავსებით პოპულარული და ტრივიალური აზრია ის, რომ 100 შესაძლებელი ტალერი არის სულ სხვა, ვიდრე 100 ნამდვილი ტალერი. მართლაც, თუ მე წარმოვიდგენ (წარმოვისახავ) 100 ტალერს, ამით ჯერ კიდევ არ ვფლობ მას. წარმოსახვა შიშველი წარმოდგენაა; იგი მოკლებულია ჰეგემარტებას. ისე რომ, 100 წარმოსახვითი ტალერი მხოლოდ წარმოსახვითია და ასეთად რჩება იგი ყოველთვის. 100 ტალერს ჩვენ ვფლობთ არა როგორც წარმოსახვით, არამედ როგორც ნამდვილ ტალერებს. ამიტომ თუ ადამიანს სურს ჰქონდეს 100 ტალერი, მან საქმით უნდა მოიპოვოს იგი და

<sup>1</sup> Hegel, *Soch.*, т. XI, стр. 438, აგრეთვე Hegel, *Die Beweise vom dasein Gottes*, S. 174.

არა წარმოსახვით, ე. ი. იგი უნდა გავიღეს წარმოსახვის სფეროდან პრაქტიკული მოქმედების სფეროში<sup>1</sup>.

წარმოსახვა სუბიექტურია. სუბიექტური კი არ არის საბოლოო, აბსოლუტური, მხოლოდ სუბიექტური არ შეიძლება იყოს კეშმარიტი. ასეთ ხასიათს ატარებდა კანტის 100 ტალერი. 100 ტალერი ცნება კი არ არის, არამედ აბსტრაქტული წარმოდგენაა. ისეთი ნივთიერებისათვის, როგორც 100 ტალერია, ცნების სახელის დარქმევას შეიძლება ბარბაროსობა ვუწოდოთ, — აღნიშნავს ჰეგელი.

აზრი და არსი, აზრობრივი შინაარსი და რეალური არსებობა რომ სხვადასხვაა, ეს გარემოება არ არის უცხო ფილოსოფოსებისათვის — აღნიშნავს ჰეგელი. მაგრამ საგანიც არის და საგანიც, კანტი უნდა დაფიქრებელიყო იმაზე, რომ „როდესაც ლაპარაკია ღმერთზე, მაშასადამე, აქ საქმე ეხება სრულიად სხვა გვარეობის საგანს, ვიდრე ასიტალერია, რაღაც განსაკუთრებულ ცნებას, წარმოდგენას, თუ სხვა რაიმეს, რასაც უნდა ვუწოდებდეთ მას“<sup>2</sup>.

ამრიგად, ჰეგელის აზრით, ღმერთის არსებობის დასაბუთების თვალსაზრისით ჩვენთვის მნიშვნელოვანია ორი მომენტი: 1) რას წარმოვიდგენ მე (ღმერთს თუ 100 ტალერს) და 2) მაქვს თუ არა კეშმარიტი ცნება (უფრო ზუსტად, წარმოდგენს თუ არა იგი აბსოლუტურ ცნებას ან ვალწევ თუ არა მასში სუბიექტურისა და არსებობის ერთიანობას).

ჰეგელი უპირისპირებს სისრულის წარმოდგენასა და არსებობას უსასრულოს. სასრული ისეთი ობიექტურობაა, რომელიც არ შეესაბამება ცნებას, რომლის არსებობაც განსხვავდება მისი ცნებისაგან. მაგრამ რაც შეეხება ღმერთის ცნებას, ღმერთი არის ის, რაც მხოლოდ „არსებულად მოიაზრება“. აქ ცნება ამავე დროს არის თავისი არსებობის შემცველი. ცნებისა და არსებობის ერთიანობა შეადგენს სწორედ ღმერთის ცნებას (კანტი ცნებისა და არსებობის დუალიზმის თვალსაზრისზე შეჩერდა, — აღნიშნავს ჰეგელი). ამრიგად, ჰეგელის აზრით, განსხვავება მოაზრებადსა და არსებობას შორის (აზრსა და არსს შორის) არის ნიშანი ბოლოვადი ობიექტებისა და იგი არ შეეხება უსასრულო შინაარსს. ამ აზრით, ღმერთის ცნება პრინციპულად განსხვავდება 100 ტალერისაგან. კანტის შეცდომა (ჰეგელის აზრით) იმაში მდგომარეობდა, რომ იგი დოგმატურად ამოდიოდა წინამძღვრიდან, რომ ყოველი შინაარსი არის „მხოლოდ მოაზრებადი“ ან ჰიპოთეზური დაშვება. ონტოლოგიური დასაბუთების მთელი აზრი მდგომარეობს ამ წინამძღვრის უარყოფაში.

ჰეგელის აზრით, ცნება არის სუბიექტურობა და თვითგანხორციე-

<sup>1</sup> Гегель, Соч., XI, стр. 439.

<sup>2</sup> ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, § 51, გვ. 147.

ლებადი მიზანი. რეალობა წარმოსდგება მხოლოდ ცნებისაგან. მხოლოდ ცნება მოიცავს თავისში რეალობას (თუ სწორად არის გაგებული სიტყვა „ცნება“). ამასთან ერთად, — აღნიშნავს ჰეგელი, — არსებობა არის ცნების ყველაზე აბსტრაქტული და უღარიბესი განსაზღვრულობა, რის გამოც შეუძლებელია, რომ ცნება არ მოიცავდეს მას თავის თავში<sup>1</sup>.

არსებობა (ობიექტურობა), — აღნიშნავს ჰეგელი, — ცნების საზღვრებს გარეთ კი არ არის მოთავსებული, არამედ იქმნება ცნებით. ცნება არ რჩება სუბიექტურად, არამედ (განვითარების შედეგად) მოპსნის ამ სუბიექტურს და გვიჩვენებს თავის თავს როგორც ობიექტურს: ამრიგად, ცნება თვითონ ხსნის თავის ცალმხრივობას.

ცნება, რომელიც მხოლოდ სუბიექტურია და მოწყვეტილია არსებობას, წარმოადგენს არარობას, — აღნიშნავს ჰეგელი. ცნება არსებობის გარეშე ცალმხრივობაა, ჰეგელი იტყობს მოკლებულია.

ამასთან დაკავშირებით ჰეგელი დეკარტის შესახებ შენიშნავს: დეკარტი გარკვეულად ამტკიცებდა, რომ მხოლოდ ღმერთის ცნებაში აქვს ადგილი ცნებისა და არსებობის (სუბიექტურისა და ობიექტურის) ერთიანობას, რადგან სწორედ ეს ერთიანობა არის ღმერთი. იგი არ ლაპარაკობს 100 ტალერის შესახებ, რადგანაც უკანასკნელი არ არის ისეთი არსებობა, რომელიც არის თავის თავში ცნება. სწორედ როდესაც იგი ზღვება აბსოლუტური. მითითებული დაპირისპირებულება იხსნება.

ჰეგელი შენიშნავს, რომ ღმერთის არსებობის დასაბუთებებში (როგორც მას ჩვეულებრივად გადმოხსენებენ) ადგილი აქვს რაღაც „სიმრუდეს“. დასაბუთება ნიშნავს გამოყვანას და დაფუძნებას. მაგრამ პირველარსება არ შეიძლება გამოყვანილ იქნეს. მისი არც დაფუძნება შეიძლება, ვინაიდან იგი თვით არის უკანასკნელი საფუძველი ყოველივესი. ამიტომ სავსებით არ ტყუიან ისინი, — აღნიშნავს ჰეგელი, — ვინც ფიქრობს, რომ ღმერთის არსებობის დასაბუთება ამავე დროს, ნიშნავს მის უარყოფას. ყოველივე ეს გვიჩვენებს, რომ ღმერთის არსებობა არ არის დამოკიდებული ჩვენ მიერ მისი არსებობის დასაბუთებაზე და საერთოდ ჩვენს ცოდნაზე ღმერთის შესახებ. ჰეგელის აზრით, აქ საქმე უნდა გვექონდეს უფრო უკუდამოკიდებულებასთან: ღმერთის არსებობა კი არ არის დამოკიდებული ჩვენს ცოდნაზე, არამედ, პირიქით, ჩვენი ცოდნა ღმერთის შესახებ დამოკიდებულია ღმერთის არსებობაზე. ღმერთი არის აბსოლუტური სული და მისი არსებობა არის ცოდნა თავის თავზე, აბსოლუტური სულის თვითცნობიერება.

<sup>1</sup> Hegel, Die Beweise vom dasein Gottes. S. 175.



ასეთია ჰეგელის თეოლოგიურ-ფილოსოფიური პოზიცია ღმერთის არსებობის ონტოლოგიური დასაბუთების მიმართ.

IX. ჩვენს მიზანს არ წარმოადგენდა ონტოლოგიური დასაბუთების მთელი ისტორიის გადმოცემა. ამიტომ ჩვენ შევჩერდით მხოლოდ მისი ისტორიის ზოგიერთ საკვანძო პუნქტზე.

ცხადია, ონტოლოგიური დასაბუთების საკითხი იდგა ჰეგელის შემდგომ ფილოსოფოსებთანაც, მაგრამ რადგანაც მას რაიმე არსებითი ხასიათის ცვლილება არ განუცდია, ამიტომ ამ დასაბუთების კრიტიკული ანალიზისათვის საესეებით საკმარისი უნდა იყოს ზემოთ წარმოდგენილი თვალსაზრისებიც.

უნდა აღინიშნოს, რომ ონტოლოგიური დასაბუთება წარმოსდგა და სახელი მოიხვეჭა, როგორც ღმერთის არსებობის დასაბუთებამ. მაგრამ მიუხედავად ამისა, მას წმინდა ფილოსოფიური ასპექტიც გააჩნდა. ამიტომ შესაძლებელია ონტოლოგიური დასაბუთების წმინდა თეოლოგიური მხარე გამოყოფილ იქნეს მისი ზოგადი ლოგიკური ბუნებისაგან. ონტოლოგიური დასაბუთების სწორედ ეს ზოგად-ფილოსოფიური მხარე ჰქონდა მხედველობაში კანტს, როდესაც იგი ამტკიცებდა ამ დასაბუთების შეუძლებლობას<sup>1</sup>, ასევე ჰეგელს (და მრავალ სხვა ფილოსოფოსს), რომელსაც უმართებულოდ მიაჩნდა კანტის არგუმენტაცია.

მართალია, ფილოსოფიის ისტორიაში ადგილი ჰქონდა ონტოლოგიური დასაბუთების რამდენადმე განსხვავებულ ფორმულირებას, მაგრამ მათ ყველას აერთიანებდათ ერთი ძირითადი აზრი, რომელიც შემდგომში მდგომარეობდა: არსებობს ცოდნის ისეთი შინაარსი, რომლის მიმართ იგივეობრივნი არიან არსება და არსებობა; რომ ერთიხ აღიარება აუცილებლად გულისხმობს მეორის აღიარებასაც.

შევჩერდეთ ანსელმის არგუმენტზე. მართალია, ონტოლოგიური დასაბუთების დამცველებს შეგნებული აქვთ ის გარემოება, რომ ონტოლოგიური დასაბუთება არ წარიმართება ჩვეულებრივი ფორმალურ-ლოგიკური გზით. მაგრამ მიუხედავად ამისა, შევეცადოთ მივცეთ მას ტრადიციული ლოგიკური ფორმა. დასაბუთება შემდეგ სახეს მიიღებს:

1) ის, რაზე მეტის მოაზრებაც არ შეიძლება, შეუძლებელია, რომ მხოლოდ ინტელექტში არსებობდეს (ვინაიდან თუ იგი მხოლოდ ინტელექტში არსებობს, მაშინ ჩვენ შეიძლება მოვიაზროთ მასზე მეტი, სახელდობრ, რომ იგი რეალურად არსებობს. მაშასადამე, თუ ის, რაზე მეტიც არ იაზრება, არსებობს მხოლოდ ინტელექტში. მაშინ იგი

<sup>1</sup> ღმერთის არსებობის ონტოლოგიური დასაბუთების კრიტიკისას კანტი საკითხს აყენებს ზოგად ასპექტში: შეიძლება თუ არა, საერთოდ, არსებობა ჩაითვალოს ცნების ნიშნად. კანტის აზრით, მსჯელობა არსებობის შესახებ სინთეზური მსჯელობაა, მაშინ როდესაც ლოგიკურად აუცილებელი მსჯელობა ანალიტიკური მსჯელობაა, რომელსაც ქვემდებარის შინაარსიდან გამოჰყავს შემასმენლის შინაარსი.

ყოფილა ის, რაზე მეტიც არ იაზრება, რაც წინააღმდეგობის შემცველია და ამდენად შეუძლებელი).

2) ღმერთი არის ის, რომელზე მეტის მოაზრება არ შეიძლება.

3) მაშასადამე, ღმერთი რეალურად არსებობს.

ანსელმის დასაბუთების ამოსავალი პრინციპი გვეუბნება, რომ შეუძლებელია მაქსიმალური შინაარსი (ე. ი. რომელზე მეტის მოაზრებაც არ შეიძლება) ჩავთვალოთ როგორც მხოლოდ ცნობიერებაში არსებული. ასეთ დაშვებას ლოგიკურ წინააღმდეგობამდე მივყავართ. ამიტომ იგი რეალურად არსებობს.

ანსელმმა იცის, რომ, ჯერ ერთი, აზრობრივი არსებობა განსხვავდება რეალური არსებობისაგან და მეორეც, რომ ყოველგვარ შინაარსს არ ახასიათებს აუცილებელი რეალური არსებობა. ასეთი ხასიათის მატარებელია მხოლოდ აბსოლუტურად მაქსიმალური შინაარსი (=ღმერთი), რომ განსხვავება აზრობრივ და რეალურ არსებობას შორის იხსნება მხოლოდ აბსოლუტურად მაქსიმალური შინაარსის მიმართ.

როგორც ვხედავთ, აბსოლუტურად მაქსიმალურ შინაარსს ანუ აბსოლუტურად სრულყოფილის ცნებას ეძლევა გარკვეული უპირატესობა, რომელშიც იხსნება სხვაობა აზრობრივსა და რეალობას შორის. ამასთან დაკავშირებით ბუნებრივად იბადება კითხვა: კი, მაგრამ რითი განსხვავდება აბსოლუტურად სრულყოფილი საგნის ცნება ნებისმიერი საგნის ცნებისაგან? ორივე შემთხვევაში ჩვენ ხომ მხოლოდ აზრობრივ შინაარსთან გვაქვს საქმე? და თუ, მაგ., 100 ტალერის ან სრულყოფილი კუნძულის ცნებიდან არ გამომდინარეობს მათი რეალური არსებობა, მაშ რატომ უნდა გამომდინარეობდეს იგი აბსოლუტური შინაარსის (=ღმერთის) ცნებიდან? ერთი და მეორეც ხომ ცნებაა და ცნების თვალაზრისით მათ შორის სხვაობა არ არსებობს?

თუ დავუშვებთ, რომ ცნებიდან არსებობის გამოყვანა განსაზღვრულია ამ ცნების შესატყვისი ობიექტით, მისი ხასიათითა და თავისებურებებით, არც ასეთი დაშვება იმეტყველებს თეოლოგიის სასარგებლოდ. ვინაიდან ასეთ შემთხვევაში მივალთ იმ დასკვნამდე, რომ საგნის რეალური არსებობა განსაზღვრავს ცნებას (აზრობრივ შინაარსს) და არა პირიქით, გამოგვივა, რომ ღმერთი იმიტომ კი არ არსებობს, რომ ჩვენ გვაქვს ცნება მის შესახებ, არამედ, პირიქით, ჩვენს ცნობიერებაში არსებობს გარკვეული შინაარსი ღმერთის ცნების სახით იმიტომ, რომ რეალურად არსებობს ღმერთი, როგორც აბსოლუტური სრულყოფილება. ცხადია, არც ასეთი მდგომარეობა იქნებოდა სანუგეშო თეოლოგიისათვის, ვინაიდან ასეთ შემთხვევაში ონტოლოგიური დასაბუთების ამოსავალი პრინციპი (ე. ი. ღმერთის რეალურად არსებობის დაშვება) იქნებოდა ის, რაც თვით უნდა ყოფილიყო დასაბუთებული.

როგორც ზემოთ აღენიშნეთ, ანსელმის აზრით, ყოველგვარ აზრობრივ შინაარსს არ აზნსიათებს აუცილებელი რეალური არსებობა. ასე, მაგ., ცალკეული მოვლენების ცნებიდან არ გამომდინარეობს მისი აუცილებელი არსებობა, რადგანაც იგი არ არსებობს ყოველთვის და ყველგან. ასევე მოკლებულია აუცილებელ არსებობას ნაწილის ცნებაც. ანსელმის აზრით, აბსოლუტური შინაარსი არის ერთიანობა, „მთლიანობა“ (totum) ყველგან და ყოველთვის (წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი იქნებოდა ნაწილი და არა მთელი). აბსოლუტურ შინაარსს სწორედ ამიტომ არ აზნსიათებს ნაკლოვანებანი, რომ იგი სრულყოფათა მთლიანობაა, ერთიანობაა. ამრიგად, ანსელმის მიხედვით, ყოველი ნაწილი ნაკლოვანია და მხოლოდ აბსოლუტური მთლიანობა წარმოადგენს აბსოლუტურ სრულყოფილებას.

ამასთან დაკავშირებით უნდა შევნიშნოთ, რომ ჯერ ერთი, აბსოლუტურად სრულყოფილის ცნება ცარიელი აბსტრაქციაა, ფანტაზიის ნაყოფია, ვინაიდან მას რეალურ სინამდვილეში არაფერი არ შეესაბამება. აბსოლუტური სრულყოფილების დაშვება განვითარების და საერთოდ მოძრაობა-ცვალებადობის უარყოფას ნიშნავს. სწორედ ასეთ პოზიციაზე დგას თეოლოგია, სთელის რა ღმერთის უძრავობასა და უცვლელობას მის ერთ-ერთ სრულყოფილებად.

მეცნიერების განვითარებამ (განსაკუთრებით კი XIX საუკუნიდან მოყოლებული) ნათლად დაგვანახა, რომ მთელი სინამდვილე მარადიულ მოძრაობა-ცვალებადობისა და განვითარების პროცესში იმყოფება. ცვალებადობა-განვითარებას აბსოლუტური ხასიათი აქვს. ხოლო იქ, სადაც მოძრაობა-ცვალებადობაა, სადაც ადგილი აქვს განვითარებას, აბსოლუტურ სრულყოფილებაზე ლაპარაკიც ზედმეტია. მარადიული განვითარების პროცესი ამავე დროს წარმოადგენს მარადიული სრულყოფის პროცესს.

მეორეც, ანსელმის აზრით, მთელის ნაწილი ცალკეული, ცვალებადია, დროულია, მაშინ როდესაც აბსოლუტური მთლიანობა უძრავია, ზედროულია, მარადიულია. ანსელმი აბსოლუტურად სწყვეტს ცალკეულს (ნაწილს) მთელისაგან. მისი აზრით, მთელის ნაწილების ცვალებადობა არ ნიშნავს მთელის ცვალებადობას. ნაწილთა ცვალებადობისას მთელი მაინც უცვლელი რჩება.

ცხადია, ასეთი თვალსაზრისი უმართებულოა. ნაწილთა ცვალებადობა ამავე დროს ნიშნავს მთელის ცვალებადობასაც. ეჭვს არ უნდა იწვევდეს, მაგ., ის გარემოება, რომ ადამიანის, როგორც მთელის განვითარება ნიშნავს სწორედ მის შემადგენელ „ნაწილთა“ განვითარებას. ასე, მაგ., ადამიანის კიდურების განვითარება, მხოლოდ კიდურების განვითარება კი არ არის, არამედ ადამიანის, როგორც მთლიანი ორგანიზმისაც. ანდა მაგ. მცენარეთა, ცხოველთა სამყაროს, დედამიწის

ქერქის და სხვ. განვითარება მხოლოდ ამ „ნაწილების“ განვითარება კი არ არის, არამედ ამავე დროს (და ამდენად) ბუნების, როგორც გარკვეული მთელის განვითარებაც. და თუ ეს ასეა, მაშინ ცხადია, რომ აბსოლუტური მთლიანობა ისევე არ უნდა წარმოადგენდეს აბსოლუტურ სრულყოფილებას, როგორც მისი ნაწილები.

ჩვენ ზემოთ ლაპარაკი გვქონდა აბსოლუტურად სრულყოფილი რეალობის შეუძლებლობაზე. დაუშვათ, რომ მართლაც არსებობს ასეთი რეალობა. მაგრამ ამის დაშვება ჯერ კიდევ არ იმეტყველებს თეოლოგიის სასარგებლოდ, ვინაიდან აქ გაურკვეველი რჩება საკითხი, თუ რატომ უნდა ჩაითვალოს ასეთი რეალობა თეოლოგიურ ღმერთად. რატომ არ შეიძლება ასეთ სრულყოფილ რეალობას წარმოადგენდეს თვით მატერიალური სამყარო, ბუნება? ამდენად ანსელმის მეორე ამოსავალი პრინციპიც საფუძველს მოკლებულია.

მატერიალისტურმა პანთეიზმმა, როგორც ღმერთის ცნების გარკვეულმა თეორიამ მის წარმომადგენელთა სახით მნიშვნელოვანი ნაბიჯი გადადგა მატერიალიზმის მიმართულებით, დაიყვანა რა ღმერთი, როგორც სუბსტანცია ბუნებამდე (*deus sive natura*. ღმერთის გაიგივება ბუნებასთან არსებითად ღმერთის უარყოფა).

ასევე კემმარიტებსაც მოკლებულია ღმერთის არსებობის ონტოლოგიური დასაბუთება, რომელიც წარმოდგენილი იყო დეკარტის მიერ შედარებით „გაუმჯობესებული“ ფორმით.

როგორც ზემოთ ვნახეთ, ღმერთის არსებობის დასაბუთება დეკარტთან ემყარება 2 ძირითად პრინციპს, სახელდობრ: 1) ღმერთის იდეის აუცილებლობას (თანდაყოლილობას); 2) შეუძლებლობას იმისას, რომ ეს იდეა ჩაითვალოს ჩვენს საკუთარ შემოქმედებად (რომ ღმერთის იდეა დღთაებრივი წარმოშობისაა).

დეკარტის აზრით, ღმერთის იდეა თანდაყოლილია. იგი „დაბადებული და წარმოშობილია ჩემთან ერთად, როდესაც მე ვიყავი შექმნილი“ („მეტაფიზიკური განაზრებანი“ გვ. 49). „ღმერთის იდეა, — აღნიშნავს დეკარტი, — არ არის ჩემი გონების წმინდა ნაყოფი ან ფიქცია“ (იქვე). რა არის იმის გარანტია, რომ ღმერთის იდეა მართლაც არ წარმოდგენს ჩემი გონების ნაყოფს, ჩემი ფანტაზიის შედეგს? და დეკარტი პასუხობს: არ არის იმიტომ, რომ ღმერთის იდეას „მე არ შემიძლია რაიმე მოვაკლო ან მოვუმატო“ (იქვე).

ამ არგუმენტის სისუსტე ნათლად წარმოგვიდგება, თუ გადავხედავთ რაციონალური თეოლოგიის მთელ ისტორიას. თეოლოგიის ისტორია, პირიქით, იმის მაჩვენებელია, რომ ისტორიულად ადგილი ჰქონდა ღმერთის იდეისათვის „რაიმის მომატებას ან გამოკლებას“ თუნდაც იმ ძირითად მიმდინარეობათა მიერ, როგორც არის დეიზმი, პანთეიზმი, თეიზმი და სხვა, რომ არაფერი ვთქვათ ათეიზმზე. ის ფაქტი, რომ

ისტორიულად ადგილი ჰქონდა ღმერთის ცნების ცვალებადობას და სხვადასხვა გაგებას, ერთი მხრივ, გამოცხადების თეოლოგიასა და რაციონალურ თეოლოგიას შორის, ხოლო, მეორე მხრივ, სხვაობას თვით რაციონალური თეოლოგიის შიგნით, იმის მაჩვენებელია, რომ ღმერთის იდეა წარმოადგენს სწორედ „ჩემი გონების წმინდა ნაყოფს“ ფიქციას, რომელიც მოკლებულია ობიექტურ საფუძველს.

ამრიგად, ღმერთის თანდაყოლილი იდეა, დეკარტის აზრით, წარმოადგენს ღმერთის არსებობის დასაბუთების ერთ-ერთ მთავარ ამოსავალ პრინციპს. ამასთან ერთად დეკარტი ფიქრობს, რომ ღმერთის იდეა მე „არ მიმიღია გრძნობათა საშუალებებით“, რომ იგი დამოუკიდებელია ცდისაგან.

ყოველგვარ საფუძველს მოკლებულია თანდაყოლილ იდეათა (და მათ შორის ღმერთის თანდაყოლილი იდეის) დაშვება. ღმერთის იდეა თანდაყოლილი („ჩემთან ერთად დაბადებული“) რომ იყოს, მას საყოველთაო მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს. მაგრამ სინამდვილეში ასეთ გარემოებას ადგილი არა აქვს.

ღმერთის იდეის თანდაყოლილობა, აღიარებული დეკარტის მიერ (ხოლო უფრო ადრე ავგუსტინეს მიერ) სამართლიანად იქნა გაკრიტიკებული ჯერ კიდევ ჰობსისა და გასენდის მექანიკური მატერიალიზმის პოზიციებიდან. ჰობსის შემეცნების თეორიის ამოსავალი დებულება: „არ არსებობს ადამიანის გონებაში არც ერთი ცნება, რომელიც თავდაპირველად მთლიანად ან ნაწილობრივ არ იქნებოდა წარმოქმნილი გრძნობათა ორგანოებში“<sup>1</sup> — იდეათა თანდაყოლილობის შეუძლებლობას მოწმობდა.

აგრძელებდა რა ჰობსისა და გასენდის მატერიალისტურ ტრადიციებს, თანდაყოლილ იდეათა კიდევ უფრო საფუძვლიანი კრიტიკა მოგვცა ჯონ ლოკმა. ყველა ადამიანური იდეა და ცნება, — ასაბუთებდა ლოკი, — თანდაყოლილი კი არ არის, არამედ შექმნილია. კერძოდ, ისინი წარმოიშობიან ჩვენგან დამოუკიდებლად და ჩვენ გარეშე არსებულ საგანთა ჩვენს გრძნობის ორგანოებზე ზემოქმედების შედეგად. ამრიგად, ადამიანის ცოდნას, იდეებს საფუძვლად უდევს გრძნობადი სამყარო. „ცდას ემყარება მთელი ჩვენი ცოდნა, მისგან წარმოიშობა იგი საბოლოო ჯამში“<sup>2</sup>. თანდაყოლილი იდეები რომ არსებობდნენ, — აღნიშნავს ლოკი, — ასეთ შემთხვევაში ადამიანებს ეცოდინებოდათ ისინი სხვა ჭეშმარიტებებზე ადრე; ისე რომ, ბავშვები და სუსტად განვითარებული ხალხები შეიგნებდნენ მათ მთელი სიცხადით. ლოკის აზრით, აბალდაბადებული ბავშვის გონება წარმოადგენს „სუფთა დაფას“

<sup>1</sup> Т. Г о б с, Левнафан, М., 1936, стр. 40.

<sup>2</sup> Л о к к, Избр. филос. произв., т. I, стр. 128.

(tabula rasa). იგი არ არის დანაგვიანებული ღმერთის და მის თვისებათა არავითარი თანდაყოლილი იდეებით.

მარქსისტული, დიალექტიკური მატერიალიზმი უარყოფს მოძღვრებას თანდაყოლილი იდეების შესახებ. მიუთითებს რა ემპირიზმის ცალმხრივობაზე, რომელიც თვლის გრძნობად ცდას ცოდნის ერთადერთ წყაროდ და ამდენად ვერ აფასებს აბსტრაქტული აზროვნების როლს. მარქსისტული შემეცნების თეორია ამავე დროს ხაზს უსვამს აზროვნების აქტიურ როლს შემეცნების პროცესში, იდეების, ცნებების შემუშავებაში, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, რაოდენ დიდი არ უნდა იყოს გონების როლი იდეების შემუშავებაში, მაინც შეუძლებელია „დემდე მისვლა სხვაგვარად, თუ არა შეგრძნებათა გზით. მარქსიზმის მიხედვით, ყველა იდეას (იქნება ეს ღმერთის იდეა თუ რაიმე საგნის იდეა) საბოლოო ჯამში აქვს ცდისეული წარმოშობა და წარმოადგენს საგანთა და მოვლენათა (ასეთ თუ ისეთ) ასახვას. ენგელსი „ანტი-ღმერთნი“ აღნიშნავს: „ყველა იდეა მიღებულია გამოცდილებიდან (ცდიდან—ა. გ.). ისინი ასახვანია, სწორი ან დამახინჯებულია“<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, თანდაყოლილ იდეათა არსებობის საკითხის გადაწყვეტას საბოლოო ჯამში მიეყავართ ცნების (იდეის) და საგნის, ხოლო აქედან ყოფიერებისა და ცნობიერების დამოკიდებულების საკითხთან, რაც მთელი ფილოსოფიის ძირითად საკითხს წარმოადგენს. ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მატერიალისტური გადაწყვეტა თავისთავად გულისხმობს თანდაყოლილი (და მით უმეტეს ღმერთის) იდეების არსებობის შეუძლებლობას, თუ ცნობიერება მეორადია, მაშინ ცხადია, რომ გარე სამყაროს ასახვის ფორმები (და მათ შორის იდეებიც) ობიექტური სინამდვილით უნდა იყოს განსაზღვრული.

ღმერთის არსებობის დეკარტისეული დასაბუთების მეორე ამოსავალ პრინციპს წარმოადგენს აღიარება იმისა, რომ ჩემში არსებული ღმერთის თანდაყოლილი იდეა ღმერთის წარმოშობისაა, რომ იგი არ არის ჩვენი საკუთარი შემოქმედების ნაყოფი. დეკარტს შეგნებული აქვს ის გარემოება, რომ ღმერთის იდეის აუცილებლობიდან ჯერ კიდევ არ გამოდინარეობს ღმერთის რეალური არსებობა. აქ გაუგებარი რჩება თუ როგორ შეუძლია ჩემს წარმოდგენას და აზროვნებას გავიდეს თავისთავიდან და დაგვიდასტუროს ღმერთის რეალობა. სანამ ღმერთის იდეა მხოლოდ ჩემი წარმოდგენაა, ჩემი აზროვნების პროდუქტია,—ფიქრობს დეკარტი,—მანამდე ღმერთის არსებობა არის მხოლოდ იდეა. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ წმინდა ონტოლოგიური გზით შეუძლებელია დასაბუთდეს ჩემი წარმოდგენებისაგან დამოუკიდებელი სინამდვილე.

მაშ რამ უნდა გამიყვანოს მე სუბიექტურიდან ობიექტურში? დეკარ-

<sup>1</sup> ე. ე. ე. ს. ი, ანტი-ღმერთნი, გვ. 401.

ტის აზრით, ჩემში არსებულ ღმერთის იდეას მხოლოდ მაშინ შეუძლია დასაბუთოს ღმერთის არსებობა, როდესაც იგი არ იქნება მხოლოდ ჩემი წარმოდგენა, არამედ მეტი იქნება მასზე. ჩვენში არსებული ღმერთის იდეა თვითონ უნდა იყოს ღვთაებრივი წარმოშობისა, ე. ი. მას ობიექტური, გარე საფუძველიც უნდა ჰქონდეს ღმერთის სახით. იგი ერთსა და იმავე დროს უნდა იყოს ადამიანურიც და ღვთაებრივიც.

ამრიგად, დეკარტის აზრით, მხოლოდ „მოაზრებადი შინაარსის“ არსებობა არ არის საკმარისი იმ შინაარსის რეალური არსებობის დასაბუთებისათვის. აქ საჭიროა ამ შინაარსის ობიექტურად არსებობის დაშვებაც. მაგრამ ამის დაშვებით ონტოლოგიურ დასაბუთებას აზრი ეკარგება, ვინაიდან ღმერთის არსებობის დასაბუთების პროცესში, ღმერთი, როგორც რეალურად არსებული, წინდაწინვეა შემოყვანილი უკანა კარებიდან.

გავყვეთ შემდეგ დეკარტის მსჯელობას. ღმერთის იდეა ღვთაებრივი წარმოშობისაა. „ღმერთმა, როდესაც იგი მე მქმნიდა, ჩამიდვა მე ეს იდეა“ („მეტაფ. განაზრ“, გვ. 49). კი მაგრამ, საიდან ვიცით, რომ ეს იდეა მაინცდამაინც ღმერთის მიერ არის „ჩადებული“ ჩვენს ცნობიერებაში? დეკარტის აზრით, მე როგორც ნაკლოვანი, არასრულყოფილი ვერ გამოვდგები ყოვლად სრულყოფილი იდეის მიზეზად. არასრულყოფილი არ შეიძლება სრულყოფილი იდეის მიზეზი იყოს. ყოვლად სრულყოფილი იდეის მიზეზი თვითონაც ყოვლად სრული უნდა იყოს. ამასთან ერთად მიზეზი აუცილებლად უნდა არსებობდეს, რადგანაც არსებობს შედეგი— ღმერთის თანდაყოლილი იდეის სახით. შედეგი რომ არსებობდეს, ხოლო მიზეზი არა, ეს იმას ნიშნავს, რომ არაფრიდან რაღაცა წარმოშობილა, რაც შეუძლებელია. მაშასადამე, უნდა არსებობდეს ყოვლად სრული იდეის ყოვლად სრული მიზეზი—ღმერთი.

თუ დავაკვირდებით დეკარტის არგუმენტაციას, შევნიშნავთ, რომ აქ მიზეზობრიობა მეტაფიზიკურადაა გაგებული. მიზეზი და შედეგი გაგებულია, როგორც მექანიკურ ურთიერთობაში მყოფი სიდიდეები. ამიტომ, დეკარტის აზრით, შედეგი ნაკლები (ან ტოლი) უნდა იყოს მიზეზზე, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში ის, რაც მიზეზზე მეტია, უმიზეზოდ იარსებებდა, რაც შეუძლებელია.

თუ გავითვალისწინებთ სინამდვილის დიალექტიკურ ბუნებას, ცხადი გახდება მიზეზობრიობის ამგვარი; მექანიკურ-მეტაფიზიკური გაგების მცდარობა, რადგანაც განვითარების თვალსაზრისით წარმოშობილი (შედეგი) უფრო სრული (ე.ი. მეტი) შეიძლება იყოს იმასთან შედარებით, რისგანაც ის წარმოიშვა.

მეორე მხრივ, დეკარტმა მიზეზობრივი კავშირი გაუიგივა აზრთა ისეთ საფუძველ-შედევობრივ კავშირს, სადაც ანალიზური გამომდინარეობა გვაქვს, ე. ი. სადაც შედეგი არ შეიძლება საფუძველზე მეტი იყოს. დეკარტმა, როგორც იდეალისტმა-რაციონალისტმა, ასეთი ლოგიკური კავშირი რეალურ კავშირად წარმოადგინა, დაუშვა შეცდომა, როცა

სრული აზრის საფუძველად სრული რეალური მიზეზის არსებობა აუცილებელ რამედ ჩათვალა: ნამდვილად კი არასრული რეალური მიზეზი შეიძლება არარეალური სრული შედეგის მიზეზად გამოდგეს, ე. ი. მე, როგორც არასრულმა მიზეზმა, შეიძლება ფანტაზიის წყალობით შევექმნა ყოვლად სრულის შესახებ აზრი, რომელსაც სინამდვილეში არაფერი შეესატყვისება.

როგორც, ვნახეთ, დეკარტის აზრით, ღმერთის არსებობის დასაბუთებისათვის ერთნაირად აუცილებელია როგორც ღმერთის სუბიექტური არსებობა, ჩვენში არსებული თანდაყოლილი იდეის სახით, ასევე ამ იდეის ღვთაებრივი წარმოშობის დაშვება (რაც უკვე ნიშნავს ღმერთის რეალური არსებობის დაშვებას).

ჩემში არსებობს ღმერთის იდეა, მაგრამ მე არა ვარ მისი მიზეზი. მის მიზეზს წარმოადგენს თვით ღმერთი. ამრიგად, დეკარტის მსჯელობიდან გამოდის, ღმერთი არსებობს იმიტომ, რომ მე მაქვს ღმერთის იდეა, ხოლო ღმერთის იდეა მაქვს იმიტომ, რომ არსებობს ღმერთი. აქ ნათლად მოჩანს წრე დასაბუთებებში.

დეკარტის მსჯელობაში ადვილად შეიმჩნევა ის გარემოება, რომ მასში ფაქტიურად ადგილი აქვს არა ღმერთის არსებობის დასაბუთებას, არამედ უკვე არსებულად დაშვებული ღმერთის არსებობის გამართლებას. ამრიგად, დეკარტმა ის კი ვერ დაამტკიცა, რომ ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებობს ყოვლად სრული არსება—ღმერთი, არამედ დაუშვა მისი არსებობა. ფაქტიურად დეკარტი ასაბუთებს მხოლოდ ყოვლად სრულის (ღმერთის) შესახებ აზრის არსებობას. მაგრამ ამას არც სჭირდება დასაბუთება, რადგან არავის (და მათ შორის ათეისტებსაც) აზრად არ მოსვლიათ უარყოფით ყოვლად სრულის შესახებ აზრის არსებობის შესაძლებლობა. აქ საქმე ეხება არა აზრობრივ არსებობას, არამედ ყოვლად სრულის რეალურ არსებობას, ე. ი. რომ ყოვლად სრულის შესახებ აზრს უნდა შეესატყვისებოდეს სინამდვილეში ამ აზრის შესატყვისის შინაარსის რეალური არსებობა.

იმისათვის რომ ონტოლოგიურ დასაბუთებას რაიმე ძალა გააჩნდეს ღმერთის მიმართ, საჭიროა დასაბუთდეს, რომ ღმერთის ცნებას აუცილებლად შეესატყვისება ობიექტურ-რეალური არსებობა, რომელიც ადეკვატურად აისახება ამ ცნებაში. ანდა უნდა დასაბუთდეს რომ ადამიანები საერთოდ არ ცდებიან, რომ მათ არ შეუძლიათ ფანტასტიკური სახეების შექმნა და ა. შ.

როგორც ზემოთ იქნა აღნიშნული, იდეალიზმის პოზიციიდან ონტოლოგიური არგუმენტის წინააღმდეგ გაილაშქრა კანტმა, რომელმაც დაასაბუთა ონტოლოგიური არგუმენტის არამეცნიერული ხასიათი.

ონტოლოგიური დასაბუთების კრიტიკის კანტიანურ ზაზს აგრძელებდნენ რუსი ნეოკანტიანელები და მათ შორის ა. ვედენსკი. ვედენს-



კის აზრით, ონტოლოგიური არგუმენტი უმართებულოა, რადგანაც ემყარება მცდარ წინამძღვრებს. ვედენსკი წერს: ონტოლოგიური დასაბუთების მიხედვით, ღმერთის ქვეშ ჩვენ გვეხმის ყოვლად სრულყოფილი არსება, რომელზე სრულყოფილის მოაზრებაც შეუძლებელია. დავუშვათ, რომ ღმერთი რეალურად არ არსებობს. ასეთ შემთხვევაში ღმერთის ცნებასთან ერთად ჩვენ შეგვიძლია შევქმნათ ცნება ისეთი არსებისა, რომელსაც ექნება ყველა ის სრულყოფილება, რაც გააჩნია ღმერთს და ამავე დროს არსებობაც. ვუწოდოთ ამ არსებას X. ცხადია, რომ არსება X მოიაზრება ჩვენ მიერ უფრო სრულყოფილი სახით, ვიდრე ღმერთი. ეს კი აშკარა უაზრობა იქნებოდა. ჩვენ ხომ ღმერთის ქვეშ ვიგულისხმეთ არსება, რომელზე სრულყოფილის მოაზრებაც შეუძლებელია, ზოლო ახლა მოვიაზრეთ არსება X, რომელიც უფრო მეტად სრულყოფილია, ვიდრე ყოვლადსრულყოფილი არსება — ღმერთი. ეს უაზრობა წარმოსდგება იმის გამო, — აღნიშნავს ვედენსკი. — რომ დაშვებულ იქნეს ღმერთის არსებობა. ამრიგად, ღმერთის ცნება თავიდანვე გვიკრძალავს ჩვენ დავუშვათ მისი არარსებობა, ე. ი. გვაიძულებს მოვიაზროთ იგი როგორც არსებული.

ვედენსკი შენიშნავს, რომ, მართალია, ონტოლოგიური არგუმენტი გარკვეულ ცვალებადობას განიცდიდა სხვადასხვა ფილოსოფოსებთან, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იგი ყოველთვის ეყრდნობოდა ორ არსებით ნიშანს: 1) ღმერთს ყოველთვის განსაზღვრავდნენ როგორც ყოვლად სრულყოფილ არსებას; 2) არსებობა ყოველთვის გაიგივებული იყო სრულყოფილებასთან; ითვლებოდა ერთ-ერთ სრულყოფილებად.

ვედენსკის აზრით, ონტოლოგიური არგუმენტი ძირითადად ემყარება იმ წინამძღვარს, რომ არსებობა არის ერთ-ერთი სრულყოფილება. ონტოლოგიური არგუმენტი დგას ამ წინამძღვარზე და ინგრევა მასთან ერთად. მაგრამ საქმე სწორედ იმაშია, რომ ეს წინამძღვარი მცდარია შემდეგი გარემოების გამო:

1) არსებობა წარმოადგენს უფრო ზოგად ცნებას, ვიდრე სრულყოფილება და არასრულყოფილება. არსებობს როგორც სრულყოფილება, ასევე არასრულყოფილება. თვით არსებობა არ წარმოადგენს არც ერთს და არც მეორეს.

2) ავიღოთ, მაგალითად, ზნეობრივი სრულყოფილება. ზნეობრივი სრულყოფილების ქვეშ იგულისხმება ის, რაც სრულ თანხმობაშია ზნეობრივ მოვალეობასთან, ხოლო უკანასკნელს ძალა აქვს იმისაგან დამოუკიდებლად, ხორციელდება თუ არა იგი ვინმეს მიერ (ე. ი. აქვს თუ არა არსებობა იმას, რასაც იგი მოითხოვს). ამრიგად, ზნეობრივი სრულყოფილება მოიაზრება ერთნაირ დონეზე იმისდა მიუხედავად აქვს მას არსებობა თუ არა

ონტოლოგიური დასაბუთების დამცველთა მიხედვით, მხოლოდ

ღმერთის (როგორც ყოველად სრულყოფილის) არსება მოიცავს თავის-  
ში არსებობას. ამასთან დაკავშირებით ვედენსკი შენიშნავს, რომ ღმერ-  
თის ცნება არ უნდა წარმოადგენდეს გამონაკლისს, რადგანაც მის მიერ  
შექმნილი ლოგიკა არ უშვებს არავითარ გამონაკლისს, რომ ღმერთი  
ისევე ემორჩილება წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონს, როგორც  
სხვა საგნები. ამიტომ ღმერთის ცნებაში ისევე ნაკლებად იგულისხმება  
ამ ცნების შესაბამისი საგნის არსებობა, როგორც სხვა ნებისმიერ ცნე-  
ბაში.

ამრიგად, დაასკვნის ვედენსკი, არსებობა შეუძლებელია ჩაითვალოს  
სრულყოფილებად, რაც მოწმობს ონტოლოგიური დასაბუთების მცდა-  
რობას!.

როგორც ზემოთ იქნა აღნიშნული, ჰეგელმა სცადა თავის უფლებებ-  
ში აღედგინა კანტის მიერ სახელშეწყვენილი ონტოლოგიური დასა-  
ბუთება. ჰეგელის აზრით, ბოლოვად საგანთა (როგორც იყო 100 ტალე-  
რი და სხვა) მიმართ ერთი და იგივე არ არის მოაზრება და არსებობა,  
ცნება და მისი საგნის რეალობა; რომ ბოლოვად საგანთა არსებობა არ  
გამოიყვანება ცნებიდან. ამრიგად, ცნებიდან არსებობის გამოყვანა და-  
მოკიდებულია თვით საგნის ბუნებაზე. ბოლოვადი, დროში არსებული  
საგანი ამის საფუძველს არ იძლევა. მაგრამ არსებობენ ისეთი საგნე-  
ბიც, რომლებიც აღემატებიან „ბოლოვად“ საგნებს, რომლებიც მათზე  
მალა დგანან. ჰეგელი ფიქრობს, რომ კანტმა გვერდი აუარა სწორედ  
ამ მნიშვნელოვან საკითხს; რომ არსებობენ ისეთი ობიექტები, რომელ-  
თა მიმართ „მოაზრებადობა“ და „არსებობა“ ერთმანეთისაგან განუყრე-  
ლნი არიან, რამდენადაც ისინი ამ დაპირისპირებებზე მალა დგანან.

ჰეგელის მიერ ღმერთის არსებობის ონტოლოგიური დასაბუთების  
გამართლება არსებითად ემყარება მის ყალბ, ობიექტურ-იდეალისტურ  
ფილოსოფიურ სისტემას, კერძოდ კი ცნების იდეალისტურ თეორიას.  
ჰეგელის აზრით, ცნება (ისევე როგორც მსჯელობა და დასკვნა) ობიექ-  
ტურად არსებობს. ცნება თვითონ არის საგანი. წმინდა ცნება ობიექტე-  
ბის ან წარმოდგენათა საფუძველზე შექმნილი სუბიექტური კონცეპტი  
კი არ არის, არამედ აბსოლუტურად დაუბოლოებელი, უპირობო და  
თავისუფალი. იგი არის ტოტალობა და სუბსტანციონალური ძალა, არ-  
სებული თავისთავად. ცნება არ იქმნება საგნებზე და წარმოდგენებზე

---

<sup>1</sup> მართალია, რუსი ნეოკანტიანელი ვედენსკი ენერგიულად ილაშქრებს ღმერთის  
არსებობის ონტოლოგიური დასაბუთების წინააღმდეგ, მაგრამ იქვე დასძენს იმას, რომ  
ონტოლოგიური არგუმენტის მცდარობა სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, რომ  
ღმერთი არ არსებობს. იდეალიზმის პოზიციებზე მდგარი ვედენსკი, პირიქით, რუსეთ-  
ში ათეიზმის წინააღმდეგ მებრძოლთა რიგებს ეკუთვნის, მაგრამ არ უნდა დაგვაიწყუ-  
დეს, რომ „როცა ერთი იდეალისტი მერე იდეალისტის საფუძველს აკრიტიკებს,  
აქედან ყოველთვის მატერიალზმი იგებს“ (ლენინი).

რეფლექსისა და მათ ზოგიერთ ნიშანთაგან აბსტრაქციის გზით. ე. ო. იგი არ წარმოადგენს მეორადს საგანთან მიმართებაში. პირიქით. ცნება არის პირველი, ნამდვილი და რეალური, ხოლო საგნები მისგან იქმნება. საგანი—ცნების თავისუფალი შემოქმედებითი მოძრაობის შედეგია.

„... ჩვენ სულაც არ ვაყალიბებთ ცნებებს,— აღნიშნავს ჰეგელი,— და ცნება საერთოდ სულაც არ უნდა იქნეს მიჩნეული ისეთ რამედ, რაც წარმოიშობა. ყოველ შემთხვევაში ცნება არ არის მხოლოდ არსი ან უშუალო, არამედ მასში შედის აგრეთვე გაშუალებაც; ეს უკანასკნელი თვით მასში იმყოფება, და ცნება არის გაშუალებული თავის მეოხებით და თავის თავთან. უკუღმართი იქნებოდა, თუ მივიღებდით რომ ჯერ საგნები ქმნიან ჩვენი წარმოდგენების შინაარსს და მხოლოდ შემდეგ ჩნდება ჩვენი სუბიექტური მოქმედება, რომელიც აბსტრაქციების (განყენების) ზემოხსენებული ოპერაციით და იმის შეერთებით, რაც საერთო აქვთ საგნებს, ქმნის მათ ცნებებს. პირიქით, ცნებაა ქვემარტად პირველი, და საგნები, რაც არიან, მათში არსებული და მათში გამოცხადებული ცნების მოქმედების წყალობით არიან. ჩვენს რელიგიურ შეგნებაში იგი ისე გვხვდება, რომ ვამბობთ, ღმერთმა სამყარო არარაობისაგან შექმნაო, ანუ, თუ სხვაგვარად გამოვხატავთ, სამყარო და სასრული საგნები ღვთის აზრთა და ღვთაებრივ წინასწარ დასახულებათა სისავესაგან წარმოსდგენს; ამით აღიარებულია, რომ აზრი, ანუ, უფრო ზუსტად თუ ვიტყვი, ცნება, ის უსასრულო ფორმა ან თავისუფალი შემოქმედებითი მოღვაწეობაა, რომელიც თავისი რეალიზაციისათვის არ საჭიროებს თავის თავის გარეთ არსებულ მასალას“<sup>1</sup>

ცხადია, თუ ამოვალთ იმ წანამძღვრებიდან, რომ ცნება უდრის საგანს, რომ ცნება არის პირველადი, ხოლო საგანი არის ცნების თავისუფალი შემოქმედებითი მოძრაობის შედეგი. მაშინ არც ის უნდა იყოს შეუძლებელი, რომ ცნების არსებობიდან დავასკვნათ ამ ცნების შესაბამისი საგნის რეალურ არსებობაზე. მაგრამ, საქმე იმაშია, რომ ჰეგელთან თვით ეს ამოსავალი პრინციპებია მცდარი და მიუღებელი.

როგორც მარქსისტული შემეცნების თეორია გვასწავლის, ცნება წარმოადგენს ადამიანის მიერ სამყაროს ასახვის ერთ-ერთ ფორმას. იგი არის პროდუქტი ისტორიულად განვითარებაში მყოფი შემეცნებისა. ამიტომაც მას სტატიკურობა კი არ ახასიათებს, არამედ დინამიკურობა. იგი განვითარების პროცესში მყოფია. რადგანაც ცნება ობიექტურად არ არსებობს (იგი ცნობიერებაში არსებული შინაარსია), ამდენად ცნე-

<sup>1</sup> ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, §163, დანართი 2, იხ. აგრეთვე §160 და საერთოდ III განყოფილება—„მოძღვრება ცნების შესახებ“. ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. კ. ბაქრაძე, სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, § 37. ცნების თეორია.

ბის განვითარება არსებითად წარმოადგენს ამ ცნების შესატყვისი საგნის შესახებ ჩვენი ცოდნის შემდგომ გაღრმავებას, განვითარებას.

მარქსიზმის თვალსაზრისით ცნება წარმოადგენს მატერიის უმაღლესი პროდუქტის—ტივინის უმაღლეს პროდუქტს (ლენინი). ამდენად ცნება ადამიანის გონებრივი მოღვაწეობის პროდუქტია. ცნება ობიექტურად კი არ არსებობს, არამედ იქმნება სუბიექტის მიერ ობიექტური სინამდვილის საფუძველზე. ცნების წარმოქმნა რთული პროცესია, რომელიც საჭიროებს შემეცნების ისეთ ხერხებს, როგორც არის: შედარება, ანალიზი, სინთეზი, აბსტრაქცირება, განზოგადება და სხვ. ცნებაში მკლავდება ადამიანის აზროვნების აქტიურობა და შემოქმედებითი ძალა.

თუ გავითვალისწინებთ ჰეგელის ცნების იდეალისტური თეორიის სიყალბეს, მაშინ ნათელი უნდა იყოს მის მიერ ონტოლოგიური არგუმენტის გამართლების მცდარობაც.

ღმერთის ცნებიდან კი არ გამოდინარეობს მისი რეალური არსებობა (რასაც ქადაგებენ ონტოლოგიური დასაბუთების დამცველები), არამედ ღმერთის ცნება შესაძლებელი უნდა იყოს მისი რეალური არსებობის (ან რეალურად არსებობის შესაძლებლობის) საფუძველზე. ამიტომ გზა უნდა წარიმართებოდეს არა ცნებიდან არსებობისაკენ, არამედ, პირიქით, არსებობიდან ცნებისაკენ. ჭეშმარიტ, მეცნიერულ ცნებასთან ჩვენ საქმე გვაქვს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც მასში ასახულია ამ ცნების შესატყვისი საგნის არსებითი ნიშნები. ცხება უნდა იყოს შედეგი არსებობისა და არა პირიქით, როგორც ამას ფიქრობს ჰეგელი, რომლის მიხედვით პირველადია ცნება, ხოლო არსებობა არის შედეგი ცნების განვითარებისა.

იმისათვის, რომ შესაძლებელი იყოს ღმერთის ჭეშმარიტი ცნება, საჭიროა უპირველესად დასაბუთდეს არა ღმერთის ცნების არსებობა, არამედ ამ ცნების შესატყვისი საგნის არსებობა. ამასთან ერთად, დასაბუთების გზა უნდა წარიმართებოდეს არა ცნების ანალიზის გზით, არამედ თვით საგნის ანალიზით, რომლის ცნებაც სხვა არაფერია თუ არა ამ საგნის ნიშანთა ასახვა.

უარყოფს რა ღმერთის არსებობას, მარქსისტული ფილოსოფიური მატერიალიზმი აღიარებს ბუნების, სამყაროს ობიექტურ არსებობას. მაგრამ სამყაროს არსებობა მას სამყაროს ცნებიდან კი არ გამოჰყავს. პირიქით, სამყაროს ცნება შემუშავებულია სამყაროს, როგორც ობიექტური რეალობის შესწავლის საფუძველზე. სამყარო იმიტომ კი არ არსებობს, რომ მე მაქვს ცნება მის შესახებ, არამედ, პირიქით, სამყაროს ცნება შესაძლებელია იმიტომ, რომ რეალურად არსებობს ასეთი ობიექტი.

რა გვარწმუნებს ჩვენ სამყაროს არსებობაში, რა გვიმტკიცებს მის არსებობას? სამყაროს ცნება? — ცხადია, არა. ობიექტური, მატერია-

ლური სამყაროს არსებობის დასაბუთება წმინდა ლოგიკური გზით ისევე შეუძლებელია, როგორც ღმერთის არსებობის დასაბუთება. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ობიექტური სამყაროს არსებობის აღიარება ეყრდნობოდეს რწმენას, რომ მარქსისტული ფილოსოფია სამყაროს არსებობას დაუსაბუთებლად იღებდეს. მაშ რითი საბუთდება ეს დებულება? მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფია ასაბუთებს ამ დებულებას პრაქტიკაზე დაყრდნობით. მრავალი ასეული და ათასეული წლების პრაქტიკული მოღვაწეობა, შრომის პროცესი, ბუნებაზე ზემოქმედება და ბუნების მოვლენების გარდაქმნა — აი ის საფუძველი, რომლითაც საბუთდება ობიექტური სამყაროს, ბუნების არსებობა<sup>1</sup>.

უნდა აღინიშნოს, რომ თვით თეოლოგიის წარმომადგენლებიც გრძნობდნენ ღმერთის (როგორც „აბსოლუტურად სრულყოფილის“) ცნების ბუნდოვანებას, რის გამოც ეპვი ეპარებოდათ ონტოლოგიური დასაბუთების მართებულებაში. ასეთი პოზიცია ეკავა, მაგ., თომა აკვინელს. მართალია, თომა იზიარებდა იმ თვალსაზრისს, რომ ღმერთში არსება და არსებობა ერთი და იგივეა („in Deo idem est esse et essentia“), მაგრამ ამასთანავე ერთად შენიშნავდა: ღმერთის არსება ჩვენთვის ნათელი რომ ყოფილიყო, ასეთ შემთხვევაში ჩვენ შეგვეძლო ღმერთის არსებიდან დაგვესკვნა მის არსებობაზე. მაგრამ, რადგანაც ღმერთის არსება ჩვენთვის უშუალოდ მიუღწეველია, ამიტომ ასეთი დასკვნა არ იქნება სარწმუნო. ღმერთის არსებობა, რომელიც თავისთავად თვით ცხადია, ჩვენთვის უშუალოდ სულაც არ არის ცხადი. ისე რომ, როდესაც ჩვენ მოვიზრებთ ღმერთს, ამით ჩვენ ვამტკიცებთ მის არსებობას მხოლოდ ინტელექტში და არა საგანთა ბუნებაში.

ცხადია, თეოლოგები გრძნობდნენ იმ წინააღმდეგობებს, რაც დაკავშირებული იყო ღმერთის არსებობის დასაბუთებასთან. მართლაც, ღმერთი აღიარებულია ყველაფრის საფუძველად. მისი ლოგიკური დასაბუთება ნიშნავს მოინახოს მისი არსებობის საფუძველი. ისე რომ დასაბუთების პროცესში ღმერთი აღარ გვევლინება უკანასკნელ საფუძველად (რადგანაც ჩვენ ვეძებთ მის საფუძველს). ამიტომაც შენიშნავდა ჰეგელი, რომ ღმერთის არსებობის დასაბუთება გარკვეული აზრით ნიშნავს მის უარყოფას.

როგორც თავშიც იქნა აღნიშნული, ონტოლოგიური დასაბუთების დამკველთა აზრით, ონტოლოგიური დასაბუთება არ წარმოადგენს ჩვე-

<sup>1</sup> დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხები, თბ., 1955, გვ. 68. „ვერც ადამიანის გულუბრყვილო რწმენა მატერიალური სამყაროს არსებობაზე, ვერც წმინდა თეორიული მოსაზრებანი ვერ გაამართლებენ დებულებას ჩვენგან დამოუკიდებელი მატერიალური სამყაროს არსებობის შესახებ. მხოლოდ წარმოების პროცესი — ადამიანთა პრაქტიკული მოღვაწეობა ამართლებს მატერიალიზმის ძირითად ამოსავალ დებულებას“. იხ. აგრეთვე თავი VII, § 2. ობიექტური სამყაროს არსებობის საკითხი, გვ. 297—303.

ულებრივ, ფორმალურ-ლოგიკურ დასაბუთებას, რადგანაც მასში ფაქტიურად ადგილი არა აქვს ლოგიკურ გამომდინარეობას, ერთი დებულების გამოყვანას სხვა დებულებებიდან. ონტოლოგიურ დასაბუთებაში „რეალურად არსებობის“ ნიშნის დადგენა ხდება არა გარკვეული წანამძღვრებიდან ლოგიკური გამომდინარეობის გზით, არამედ ცნების შინაარსის უშუალო, გონებრივი ქვერეტით—ინტელექტუალური ინტუიციის გზით. ასე მაგ., დეკარტის აზრით, ისე, როგორც ჩემი აზროვნებიდან უ შ უ ა ლ ო დ გამომდინარეობს ჩემი არსებობა (cogito, ergo sum), ასევე ღმერთის მოაზრებიდან უ შ უ ა ლ ო დ გამომდინარეობს ღმერთის არსებობა.

XVIII საუკუნის რაციონალისტთა (დეკარტი, სპინოზა, ლაიბნიცი, მალბრანში და სხვ.) თვალსაზრისით ინტელექტუალური ინტუიცია წარმოადგენს ადამიანის გონების უნარის უმაღლეს გამოვლენას, შემეცნებითი მოღვაწეობის განსაკუთრებულ, უმაღლეს ფორმას, რომელიც წარმართება ყოველგვარი დასაბუთების გარეშე.

შემეცნების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის თანახმად, ინტუიცია არ წარმოადგენს შემეცნების განსაკუთრებულ საფეხურს, კერძოდ, შემეცნების ზეგონებისეულ, მისტიკურ უნარს, რომ არ არსებობს ინტუიცია წმინდა და იზოლირებული სახით. ინტუიცია ყოველთვის დაკავშირებულია შემეცნების გრძნობად და აზროვნებით საფეხურებთან. ისე რომ, ინტუიცია გვევლინება არა როგორც რაღაც დამოუკიდებელი უნარი შემეცნებისა, არამედ ასრულებს მხოლოდ დამხმარე როლს მეცნიერული შემეცნების პროცესში. ინტუიცია არ წარმოადგენს ქეშმარიტების მიღწევის რაიმე ახალ გზას. იგი ჩვეულებრივ ემყარება ლოგიკურ აზროვნებასა და პრაქტიკას, ჩვენს ცოდნასა და გამოცდილებას. ინტუიტიური შემეცნების ქეშმარიტება ასევე ლოგიკურად უნდა საბუთდებოდეს და პრაქტიკით მოწმდებოდეს.

XVIII საუკუნის რაციონალისტების მიერ გაგებელი ინტუიცია, როგორც უმაღლესი საფეხური შემეცნებისა, ცხადია, არ გამოდგება ღმერთის არსებობის დასაბუთებლად, ვინაიდან იგი მოკლებულია ლოგიკურ საფუძველს და ამავე დროს მოწყვეტილია ადამიანის პრაქტიკას. მეცნიერული ცოდნა ლოგიკურად დასაბუთებული ცოდნაა, რასაც მოკლებულია ღმერთის არსებობის ონტოლოგიური დასაბუთება.

### § 3. კოსმოლოგიური დასაბუთება

1. ღმერთის არსებობის კოსმოლოგიური დასაბუთება ემყარება აქსიომას: ყველაფერს, რასაც ადგილი აქვს, უნდა გააჩნდეს საკმარისი მიზეზი. ამ აქსიომიდან ამოსული მტკიცდება: არსებობს ქვეყანა (კოსმოსი), მაშასადამე, უნდა არსებობდეს მისი პირველი მიზეზი (ღმერთი).

კოსმოლოგიური არგუმენტი იდეალისტური ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ისტორიაში სხვადასხვა ვარიანტებით იყო წარმოდგენილი, რომელიც არსებითად ამ არგუმენტის ძირითადი შინაარსიდან გამომდინარეობდა. ასეთი ვარიანტებია:

1) არსებობს ქვეყანა, საგნები (როგორც შედეგი), მაშასადამე, უნდა არსებობდეს ქვეყნის, საგანთა პირველი მიზეზი, საწყისი.

2) სამყაროში ადგილი აქვს მარადიულ მოძრაობას, ამიტომ უნდა არსებობდეს პირველი მამოძრავებელი.

3) არსებობს შემთხვევით საგანთა ქვეყანა, მაშასადამე, უნდა არსებობდეს ამ ქვეყნის აუცილებელი მიზეზი.

4) არსებობს გაპირობებული, მაშასადამე, უნდა არსებობდეს უპირობო (გამპირობებელი).

5) არსებობს ქვეყანა, მაშასადამე, უნდა არსებობდეს მისი შემქმნელი-შემოქმედი.

6) არსებობს ბოლოვადი, მაშასადამე, უნდა არსებობდეს დაუბოლოებელი და სხვა.

ღმერთის არსებობის კოსმოლოგიურ დასაბუთებაში ღმერთი პოსტულირდება, როგორც ბოლოვად მიზეზთა რიგის დამამთავრებელი, რომელიც თვითონ აღარ საჭიროებს მიზეზს რაიმე გარეგანი მოქმედების სახით.

ამდენად, კოსმოლოგიურ დასაბუთებაში საქმე გვაქვს არა ტრადიციულ ფორმალურ-ლოგიკურ დასაბუთებასთან (სადაც ადგილი აქვს ერთი დებულების გამოყვანას სხვა დებულებიდან), არამედ მეტაფიზიკურ-ლოგიკურ არგუმენტთან, ისევე როგორც ღმერთის არსებობის ყველა სხვა დასაბუთებათა შემთხვევაში.

II. ღმერთის არსებობის კოსმოლოგიური დასაბუთების საწყისებს ჩვენ ჰქერ კიდევ ძველი ბერძენი მოაზროვნის — ანაქსაგორას (500 — 428 ჩ. წ.-მდე) ფილოსოფიაში ვხვდებით.

ანაქსაგორას მოღვაწეობის პერიოდში ახალი ძალით მწვევდება ბრძოლა ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის და მასთან მჭიდროდ დაკავშირებულ მოძრაობის პრობლემის გარშემო. ანაქსაგორას მიერ ამ საკითხების თავისებური გადაწყვეტა კოსმოლოგიური არგუმენტის ელემენტებსაც შეიცავს.

ანაქსაგორას მიხედვით, საგანთა საფუძველს წარმოადგენს ურიცხვი, თვისობრივად გარკვეული მატერიალური ნაწილაკები — „თესლები“ (σπέρματα), რომელთა სხვადასხვაგვარი შერევით წარმოიქმნება საგანთა მრავალფეროვნება.

მატერიის პირველადი მდგომარეობა ანაქსაგორას შემდეგნაირად ჰქონდა წარმოდგენილი: დასაწყისში ყველა საგნები (თესლები) ერთად იყვნენ ურთიერთთან შერეულნი. საგნები უსაზღვრონი იყვნენ რა-

გორც სიმრავლით, ასევე სიმცირით, ისე რომ მცირეც კი თავის მხრივ უსაზღვრო იყო. ეს პირველყოფილი ერთიანობა (როდესაც ყველაფერი ერთად იყო) მოკლებული იყო სინათლესა და გარკვეულობას თავის სიმცირის გამო. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ ყოველი რთული ყველა სხვა საგანთა თესლების შემცველია. ყველაფერს აქვს ნაწილი ყველაფერში; ყველაფერი ყველაფრის შემცველია. ასეთი იყო საგანთა პირველყოფილი მდგომარეობა.

საგანთა ეს განურჩეველი, უფორმო, მარადიულად არსებული მასა ანუ „თესლები“ თავდაპირველად განუსაზღვრელად დიდი ხნის განმავლობაში აბსოლუტურ უძრაობაში იმყოფებოდა, რადგანაც მათ არ შეეძლოთ თვითმოდრაობა.

ამრიგად, ანაქსაგორას, ელეელთა მსგავსად, პირველი მატერია ესმის, როგორც ინერტული მასა, რომლისგანაც ხდება ორგანიზებული სამყაროს—კოსმოსის წარმოშობა. ამასთან დაკავშირებით მის წინაშე ისმება საკითხი: რა ძალას მოჰყავს მოძრაობაში ეს ქაოტური მასა? რის შედეგად იღებს იგი მოწესრიგებულ, ორგანიზებულ სახეს? ე. ი. ისმება საკითხი მოძრაობის წყაროს შესახებ.

ანაქსაგორას აზრით, მოძრაობის ასეთ გარეგან წყაროს წარმოადგენს გონება (νοῦς). იგი არის მოძრაობის პირველი მიზეზი და სამყაროს მომწყობი ძალა. გონების დამახასიათებელი ნიშნებია:

1) ს ი მ ა რ ტ ი ვ ე. ყოველ საგანთა შორის იგი არის ყველაზე წმინდა და ფაქიზი; 2) დ ა მ ო უ კ ი დ ე ბ ლ ო ბ ა. იგი „თვითმპყრობელია“, დამოუკიდებელია მატერიისაგან; 3) ყ ო ვ ლ ა დ ძ ლ ი ე რ ე ბ ა. მას ყველაფერი შეუძლია პირველადი მასის მიმართ. იგი ბატონობს მატერიაზე, აძლევს მას მოძრაობას; სიცოცხლეს, მწყობრ სახეს. 4) ყ ო ვ ლ ი ს მ ც ო დ ნ ე ო ბ ა. იგი ყოვლის მცოდნეა, რამდენადაც მიზანშეწონილად აწყობს სამყაროს.

გონება სამყაროს მომწყობი მიზეზია და არა შემქმნელი. „არავითარი ნივთიერება არ ჩნდება და არ ისპობა“. სიტყვა წარმოშობას,—აღნიშნავს ანაქსაგორა, — არასწორად ხმარობდნენ ელინელები, რადგანაც სინამდვილეში არცერთი საგანი არ წარმოიშობა და არ ისპობა, არამედ წარმოსდგება არსებული საგნების შერევით ან მათგან გამოყოფით. ამრიგად, სწორი იქნებოდა გვეთქვა „წარმოშობის“ მაგივრად — „შერევა“ და „კვდომის“ მაგივრად — „გამოყოფა“. ცვალებადობა გაჩენა და მოსპობა კი არ არის, არამედ უჩინარის გამოჩენა და თვალხილულის გაუჩინარება.

ამრიგად, გონების, როგორც პირველი მამოძრავებელი ძალის მეოხებით თესლები 'მოძრაობაში' მოდიან და იწყება მოძრაობა-ცვალებადობა (ანუ შერევა-გამოყოფა), რის საფუძველზედაც წარმოიქმნება თვალხილული საგნები, მოწესრიგებული სამყარო—კოსმოსი.



რითი განსხვავდება მატერია გონებისაგან? ანაქსაგორას აზრით, სამყაროს საწყისის წარმოადგენს გონება და მატერია. ამათგან გონება მწარმოებელი (აქტიური) საწყისია, ხოლო მატერია—გნებითი (პასიური). მაგრამ უმართებულო იქნებოდა „გონება“ გაგვეგო, როგორც სამყაროს წმინდა სულიერი საწყისი. პირიქით, „გონება“ თავისი ბუნებით მატერიალურია. იგი იმით განსხვავდება სხვა საგნებისაგან, რომ „ყველა საგანთა შორის იგი უფაქიზესი და უწმინდესია“. გარდა ამისა, იგი არ არის შერეული სხვა საგნებთან. „მაშინ, როდესაც ყველაფერს აქვს ნაწილი ყველაფერში, მხოლოდ ერთი გონებაა უსაზღვრო და თვითმეუფე და არაფერთან არ არის შერეული“. „მხოლოდ იგი არსებობს თავისთავად“<sup>1</sup>. მატერიას არ გააჩნია თავისში სიცოცხლე. იგი უსიცოცხლოა, მკვდარია, უძრავია. გონება კი არის მატერიისაგან განცალკევებული ძალა, რომელიც გარედან მოქმედებს მატერიაზე და იწვევს მოძრაობას, რის საფუძველზედაც იქმნება კოსმოსი.

ანაქსაგორა, როგორც ფიზიკოსი, არსებითად გულუბრყვილო, სტიქიური მატერიალიზმის პოზიციებზე იდგა, მაგრამ მის მიერ გონების აღიარება ქვეყნის მამოძრავებელ მიზეზად ერთგვარ იდეალისტურ უკანდახევას წარმოადგენდა. ანაქსაგორას ფილოსოფიის ასეთი არათანმიმდევრული ხასიათით იყო გამოწვეული მისი მოძღვრების სხვადასხვა ინტერპრეტაცია. ანაქსაგორას მოძღვრება არათანმიმდევრული იყო როგორც იდეალიზმის, ასევე მატერიალიზმის თვალსაზრისიდან.

ჯერ კიდევ ანტიკური იდეალიზმის დიდ წარმომადგენელს — პლატონს სურდა ანაქსაგორას „გონებაში“ დაენახა „ყველა საგანთა მიზეზი და მომწყობი“, მაგრამ ანაქსაგორას მოძღვრების არათანმიმდევრულობა ამის საშუალებას არ იძლეოდა. ამასთან „გონების“ როლი ამოიწურებოდა მხოლოდ პირველი ბიძგით, ხოლო რაც შეეხება სამყაროს დანარჩენ პროცესებს, ისინი, ანაქსაგორას აზრით, მექანიკურ ახსნას ემორჩილებოდა. ამიტომაც, დიალოგში „ფედონი“ პლატონი მოგვითხრობს, თუ როგორ არ გაუმართლა მას იმედები ანაქსაგორას წიგნმა „ბუნების შესახებ“: „ვფიქრობდი და მიხაროდა, რომ ანაქსაგორას სახით ვპოვე მოძღვარი, რომელიც ჩემის სურვილისამებრ, ამიხსნიდა ყველა მოვლენის მიზეზს... მაგრამ რა მალე გამიცრუვდა იმედი, ჩემო მეგობარო. რაც უფრო წინ მივიწვევდი წიგნის კითხვისას, მე ვხედავდი კაცს, რომელიც არაფრად ავდებს გონებას და საგანთა შორის არსებული წესრიგის მიზეზად მას კი არ თვლის არამედ ჰაერს, ეთერს, წყალს და სხვა მრავალ უადგილო და უაზრო რამეს“<sup>2</sup>.

აეციუსი ანაქსაგორას შესახებ გადმოგვცემს: „ანაქსაგორა გვეუბნა—

<sup>1</sup> Античные философы, Киев, 1955, стр. 68, 71.

<sup>2</sup> Платон, Федон, тб., 1966 წ., გვ. 85—86.

ნებოდა, რომ დასაწყისში სხეულები უძრავნი იყვნენ, ხოლო დეტაებრივმა გონებამ მოიყვანა ისინი წესრიგში და მოახდინა სამყაროს წარმოქმნა. ანაქსაგორა გონებას სთვლიდა ღმერთად, რომელმაც შექმნა კოსმოსი“<sup>1</sup>. ცხადია, აქ გაზვიადებულია ანაქსაგორას მოძღვრების იდეალისტურ-თეოლოგიური მხარე. შეცდომა იქნებოდა ანაქსაგორას „გონება“ გაგვეიგივებინა თეოლოგიურ ღმერთთან. ასეთი გაიგივება ფილოსოფიის ისტორიის ბურჟუაზიულ მკვლევარებსაც კი შეუძლებლად მიაჩნიათ.

მართალია, ანაქსაგორას კოსმოგონია გარეგნულად თეოლოგიურ იერს ატარებს, მაგრამ არსებითად იგი არ წარმოადგენს თეოლოგიურ კოსმოგონიას. იგი წმინდა ფილოსოფიური კოსმოგონიაა, რომელიც არსებითად განსხვავდება და სავსებით ემიჯნება თეოგონიას.

მართალია, ანაქსაგორას „გონება“ ჯერ კიდევ შორს დგას თეოლოგიური ღმერთისაგან, მაგრამ ისიც უდავოა, რომ ზოგიერთი ნიშანი, რაც „გონებას“ ახასიათებს, არც თეოლოგიური ღმერთისათვისაა უცხო.

ამრიგად, როგორც ზემოთ ვნახეთ, კოსმოლოგიური დასაბუთების აზრი ანაქსაგორასთან შემდეგი შინაარსით იყო წარმოდგენილი: არსებობს ორგანიზებული, მოწესრიგებული, მოძრაობაში მყოფი სამყარო — კოსმოსი, მაშასადამე, უნდა არსებობდეს სამყაროს მომწყობი, მის მოძრაობაში მომყვანი ძალა — გონება.

ანაქსაგორას თვალსაზრისი შინაგანი ლოგიკური წინააღმდეგობის შემცველია. მართლაც, ანაქსაგორას აზრით, მ ა რ ა დ ი უ ლ ი ა როგორც გონება, ასევე მატერია. მეორეს მხრივ, მარადიული არ არის მოძრაობა. იგი დროში იწყება. ბუნებრივად დაიბადება კითხვა: თუ გონება ყოველად ძლიერია, ყოვლისმცოდნეა და მოწოდებულია სწორედ იმისათვის, რომ ამოძრავოს პირველადი მასა, მაშ რა უშლიდა მას ხელს აემოძრავებინა საგანთა თესლები იმაზე ადრე, ვიდრე იგი მას ამოძრავებდა? რატომ უნდა ყოფილიყო პირველადი მასა უძრაობაში? რატომ უნდა ჰქონოდა მას დროში დასაწყისი?

ფილოსოფიის ისტორიაში ადგილი ჰქონდა ამ წინააღმდეგობათა გადალახვის ცდებს როგორც მატერიალისტური, ასევე იდეალისტური მიმართულებით. კერძოდ, ანტიკურ ფილოსოფიაში დემოკრიტეს მექანიკურმა მატერიალიზმმა ამ წინააღმდეგობის დაძლევა იმით სცადა, რომ საგნის მოძრაობა დაიყვანა სივრცეში ადგილის მონაცვლეობაზე, ხოლო მამოძრავებელ ძალად წარმოდგენილი იქნა მექანიკური მიზეზი — საგანთა დაჯახება. დემოკრიტეს აზრით, მატერიას თ ვ ი თ მ ო ძ რ ა ბ ა ახასიათებს. მოძრაობა ისევე მარადიულია, როგორც ატომი და

<sup>1</sup> Античные философы, стр. 67.

სიკარიელე; ხოლო ის, რაც მარადიულია, იგი პირველადია და ამიტომ ყოველგვარი მიზეზის გარეშე არსებობს.

უფრო გვიან ფრანგმა ასტრონომმა ლაპლასმა შენიშნა: თუ ანაქსაგორას მოძღვრების მიხედვით სამყაროს წარმოშობას განვმარტავთ მხოლოდ მექანიკური მიზეზებით ე. ი. მატერიის მოძრაობით, ასეთი განმარტებისათვის სრულიადაც აღარ იქნება საჭირო „გონება,“ როგორც გარეგანი ძალა, რომელიც გარედან ბიძგის საშუალებით იწვევს მატერიის მოძრაობას. ლაპლასის აზრით, მატერიის მოძრაობის მიზეზი მონახული უნდა იქნეს თვით მატერიაში.

ანაქსაგორას თვალსაზრისის სიმწელება იდეალისტურ ნიადაგზე დაძლევის პლატონი და არისტოტელე შეეცადნენ.

III. ბერძნულ ფილოსოფიაში კოსმოლოგიური დასაბუთების იდეა შემდგომ განვითარებას ჰპოვებს პლატონთან (427—347). როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ანაქსაგორას „გონებამ“ („ნუსმა“), იმედები ვერ გაუმართლა პლატონს. სამაგიეროდ თვითონ პლატონი შეეცადა განვითარებინა ანაქსაგორას მოძღვრება „ნუსის“ შესახებ იდეალისტური მიმართულებით.

პლატონთან ღმერთის არსებობის დასაბუთების საკითხი მკიდროდ არის დაკავშირებული მოძღვრებასთან იდეების შესახებ. ამიტომ მოკლედ მოგიხდება მასზე შეჩერება.

პლატონის აზრით, არსებობს ორი ქვეყანა, ორი სინამდვილე: იდეათა ქვეყანა ანუ „სამდვილი სინამდვილე“ და გრძნობადი ქვეყანა, წარმავალი, მოჩვენებითი სინამდვილე. ამათგან პირველი ცნებითი აზროვნების ობიექტია, ხოლო მეორე — გრძნობადი შემეცნებისა.

რას წარმოადგენს გრძნობადი სამყარო? გრძნობადი სამყარო მწყობრი სამყაროა, კოსმოსია, მაგრამ მიუხედავად ამისა იგი მოკლებულია ჭეშმარიტ არსებობას, რადგანაც იგი არ არის უცვლელი, მარადიული. მას აქვს დასაწყისი და მის წარმოშობასთან ერთად ჩნდება დროც. გრძნობადი საგნები ცვალებადი და ამდენად ნაკლოვანნი და არასრული ბუნებისანი არიან, ცვალებადობის გამო ისინი კიდევ არსებობენ და არც არსებობენ. ამდენად თვალხილული საგანი მოჩვენებაა და მას ჭეშმარიტი არსებობა არ ახასიათებს. იგი ემორჩილება ჰერაკლიტეს საყოველთაო ცვალებადობის („*πάντα ῥεῖ*“) ცნობილ პრინციპს.

გრძნობადი სამყაროს არსებობა არის რაღაც საშუალო, გარდამავალი ჭეშმარიტ არსებობასა (რაც მიეკუთვნება იდეალურ სამყაროს) და არარსებობას შორის.

სულ სხვა ხასიათისაა იდეათა სამყარო, ჭეშმარიტი სინამდვილე. თვალხილული, გრძნობადი საგნები იდეებს ექვემდებარებიან და მათზე არიან დამოკიდებულნი. გრძნობად სამყაროს იდეათა სამყარო

უღევს საფუძვლად. რა ესმის პლატონს იდეების ქვეშ? იდეას რამდენიმე მნიშვნელობა აქვს, სახელდობრ:

1) იდეა უპირველესად ყოვლისა, არის პირველსახე, ფორმა, საყოველთაო, გვარი. პლატონის აზრით, ქემშატიტი, ნამდვილი არსებობა საყოველთაო ხასიათისაა. ამიტომაც ნამდვილი არსებობა არ ახასიათებს ერთეულ საგნებს. ერთეული იმდენად არის ნამდვილი და ქემშატიტი, რამდენადაც არის მასში საყოველთაო, იდეა. ერთეული საგანი ამ საყოველთაო, პირველსახის ანუ იდეის გამოხატულებას, მის სურათს წარმოადგენს.

2) იდეა არის მარად არსებული, თვითარსი (სუბსტანცია). იდეები, როგორც სუბსტანციები. განცალკევებული არიან მოვლენათა სამყაროდან, არსებობენ ერთეულ საგნებთან ყოველგვარი კავშირის გარეშე. ისინი განიჭვრიტებიან მხოლოდ წმინდა აზროვნებით.

იდეებს ობიექტური, რეალური არსებობა ახასიათებთ. ისინი არც წარმოშობიდან და არც წარმოიშობიან რაიმესაგან; არ წარმოადგენენ რაიმეს პროდუქტს. იდეა ის პირველსახეა, რომელთა მიხედვითაც ღვთაებრივმა გონებამ წარმოქმნა სამყარო.

3) იდეა არის რიცხვი, ერთეული, მონადა. ყოველი იდეა არის თავისთავად არსებული ერთეული, თავის თავში ერთიანი, რომელსაც აქვს სხვა იდეებისაგან გასხვავებული და განცალკევებული არსებობა. ამასთან ერთად აღგილი აქვს ასეთ იდეათა სიმრავლეს.

4) იდეა არის ძალა.

როგორც ვხედავთ, პლატონის იდეები წარმოადგენს არა მხოლოდ პირველსახეს, გვარს, სუბსტანციას, რიცხვს, ერთეულს, არამედ ასევე მოქმედ ძალას, მიზანშეწონილად მოქმედ გონიერ მიზეზს. იდეების გარეშე და მათ გვერდით შეუძლებელია არსებობდეს სხვა მარადიული ქმედითი ძალა. მხოლოდ იდეები არიან ქმედითი მიზეზები და ძალები, რომლებიც არსებობას აძლევენ გრძნობად საგნებს. რადგანაც გრძნობადი სამყარო ისეა მოწყობილი, რომ მისი ახსნა მხოლოდ მიზანშეწონილი, გონიერი მოქმედებით არის შესაძლებელი, ამიტომ იდეებს უნდა მიეწეროს გონება. ამდენად, პლატონის იდეები წარმოადგენენ აზროვნების, გონებისა და საერთოდ არსებობის უმაღლეს მიზეზებს.

როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, იდეათა ერთობლიობას, მათ სისტემას პლატონი იდეათა სამყაროს უწოდებს. იდეათა სამყაროში იდეებს შორის გარკვეული ურთიერთდამოკიდებულებაა. კერძოდ, ზოგიერთი იდეა უდაბლესია, ხოლო ზოგიერთი უმაღლესი. იდეათა ერთობლიობა პირამიდას მოგვაგონებს. იდეები, რომელთა რიცხვი განუსაზღვრელია, წარმოადგენს საფეხურთა განუწყვეტელ რიგს უდაბლესიდან უმაღლესისაკენ. არ არსებობს არაფერი, რასაც თავისი იდეა

არ გააჩნდეს. ყოველი საგნის არსებობა უკვე თავისთავად მოუთითებს მისი შესაბამისი იდეის არსებობაზე, რადგან ჭეშმარიტი არსებობა მხოლოდ იდეებს ახასიათებს. ისე როგორც სურათის არსებობა შესატყვისი ობიექტის არსებობას გულისხმობს, ასევე ყოველი გრძნობადი საგნის არსებობა მის შესატყვის იდეას გულისხმობს.

იდეათა სამყაროში იდეათა თანდათანობითი რიგი სიკეთის იდეით მთავრდება, სიკეთის იდეა იდეათა პირამიდის დამამთავრებელი წვეროა. იგი არის ყველა იდეის უმაღლესი პრინციპი, წყარო ყოველგვარი არსებობისა და ცოდნისა (შემეცნებისა). იდეათა სამყაროში არსებულ სიკეთის იდეას პლატონი ადარებს გრძნობად სამყაროში არსებულ მზეს, რომელიც სიცოცხლეს აძლევს გრძნობად სამყაროს და თავისი სინათლით შესაძლებელს ხდის გრძნობადი სინამდვილის შემეცნებას. როგორ ესმის პლატონს სიკეთის იდეა? სიკეთის იდეა არის ადამიანური შემოქმედების მიზანი. სიკეთე არა მხოლოდ ადამიანის მიზანია, არამედ საერთოდ, სამყაროს უმაღლესი და უკანასკნელი მიზანი. მაგრამ სიკეთის იდეას მხოლოდ ეს მნიშვნელობა რომ ჰქონდეს, მაშინ იგი არ იქნებოდა მოქმედი მიზეზი და განსხვავებული იქნებოდა სხვა მოქმედი მიზეზისაგან, როგორც არის ღვთაება. პლატონის აზრით, მოქმედი მიზეზი (ღვთაება) არ არსებობს სიკეთის უმაღლესი იდეისაგან იზოლირებულად; რომ მოქმედი მიზეზი ამავე დროს უმაღლესი მიზანიც არის. სწორედ სიკეთის იდეა არის მიზანი და აბსოლუტური მიზეზი (საფუძველი) არსებობისა და აზროვნებისა.

ამრიგად, პლატონი არ გამოჰყოფდა ღვთაებას სიკეთის უმაღლესი იდეისაგან. პლატონისათვის სიკეთე არც წმინდა მეტაფიზიკურია და არც წმინდა ეთიკური, მაგრამ აღიარა რა სიკეთის იდეა მეტაფიზიკურ, აბსოლუტურ არსად, აზროვნებისა და არსებობის აბსოლუტურ მიზეზად, მან სიკეთის იდეას ამავე დროს მიაწერა ის თვისებები, ურომლისოდაც იგი ვერ იქნებოდა აბსოლუტური არსი, კერძოდ—ძალა, შემოქმედება, გონება<sup>1</sup>.

აქ შეიძლება დაისვას საკითხი: პლატონის მიერ ასე გაგებული ღვთაება არის თუ არა პიროვნული? მას ხომ ისეთი თვისებები აქვს (გონება, ძალა), რომელიც პიროვნებისათვის არის დამახასიათებელი? პლატონ-

---

<sup>1</sup> პლატონის აზრით, ღმერთი სიკეთით აშენებს სამყაროს. დიალოგში „ტიმაიოსი“ იგი აღნიშნავს: მშენებელმა იმ მიზეზის გამო ააგო მთელი სამყარო, რომ იგი იყო კეთილი. სიკეთეში კი არასოდეს და არაფრის მიმართ არ არის შური: და აი მან, რომლისთვისაც უცხო იყო შური, მოისურვა, რომ ყველაფერი შექმდებინდა გარდა მისი მსგავსი ყოფილიყო. მოისურვა რა, რომ ყველაფერი კარგად ყოფილიყო, ხოლო ცუდი შესაძლებლობისდაგეგმად არაფერი ყოფილიყო, ღმერთმა ყოველი თვალნათელი, რასაც წაასწრო არამწყობრ და უწესრიგო მოძრაობაში, უწესრიგობიდან წესრიგში მოიყვანა, იგულისხმა რა, რომ უკანასკნელი ყოველმხრივ უკეთესია პირველზე.

ნის ღმერთი არ არის პიროვნული ღმერთი. მართალია, ღვთაებას გონება გააჩნია, მაგრამ პლატონთან, ისევე როგორც საერთოდ ძველ ბერძნებთან, გონება იმდენად განუსაზღვრელად იყო წარმოდგენილი (როგორც მსოფლიო გონება), რომ მას არ ჰქონია პიროვნული ხასიათი.

ამრიგად, ღვთაება, სიკეთის იდეა პლატონთან არის უმაღლესი არსი იდეათა სამყაროში, მიზეზი მთელი არსებობისა და საბოლოო მიზანი მთელი ადამიანური შემოქმედებისა და მისწრაფებისა. იგი არის სამყაროს წარმომქმნელი, შემოქმედებითი პრინციპი.

როგორც ვნახეთ, პლატონმა თვალბილულ, ცვალებად სამყაროს საფუძვლად დაუდო უცვლელი და მარადიული—იდეათა სამყარო, რომლის უმაღლეს პრინციპს ღვთაება წარმოადგენს. აქ პლატონი სიძნელის წინაშე აღმოჩნდა, კერძოდ, როგორ შეიძლება, რომ უცვლელი და მარადიული იდეა მოძრაობა-ცვალებადობის მიზეზი და ამხსნელი იყოს? ეს წინააღმდეგობა პლატონმა იმით დაძლია, რომ აბსოლუტური მიზეზი ამავე დროს უმაღლეს მიზნად გამოაცხადა (აქ კოსმოლოგიური დასაბუთება მჭიდროდ უკავშირდება ტელეოლოგიურ დასაბუთებას, რაზედაც ქვემოთ გვექნება ლაპარაკი).

ამრიგად, კოსმოლოგიური დასაბუთება პლატონთან შემდეგ სახეს იღებს: არსებობს ცვალებადი, მოძრავი ქვეყანა, სადაც საგნები იქმნებიან და ისპობიან, მაშასადამე, უნდა არსებობდეს მისი შემქმნელი უცვლელი, მარადიული მიზეზი. ასეთ უმაღლეს მიზეზს წარმოადგენს ღვთაება, დემიურგი, როგორც უმაღლესი სიკეთე, გონება და ძალა.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ პლატონის ღვთაება ჯერ კიდევ არ წარმოადგენს თეოლოგიურ პიროვნულ ღმერთს და ამდენად კოსმოლოგიური დასაბუთება მასთან ჯერ კიდევ არ არის „ქეშმარიტი“ თეოლოგიური ღმერთის დასაბუთება.

IV. კოსმოლოგიური არგუმენტის პირველ, შედარებით სრულ ფორმულირებას არისტოტელესთან (384—322) ვხვდებით. როგორც ზემოთ ვნახეთ, პლატონთან ღმერთის არსებობის დასაბუთება წარმართებოდა იდეათა თეორიის გზით და მასთან კავშირში. არისტოტელეს ასეთი გზა არ მიაჩნდა მართებულად, რის გამოც მან საფუძვლიანად გააკრიტიკა პლატონის იდეათა თეორია. ვინაიდან პლატონთან კოსმოლოგიური დასაბუთება მჭიდროდ იყო დაკავშირებული მის იდეათა თეორიასთან, ამდენად არისტოტელეს მიერ პლატონის იდეათა თეორიის კრიტიკა ამავე დროს პლატონის მიერ წარმოდგენილ კოსმოლოგიური დასაბუთების კრიტიკაც იყო.

რა ძირითადი არგუმენტები დაუპირისპირა არისტოტელემ პლატონის იდეათა თეორიას? მოვიტანოთ ზოგიერთი მათგანი არისტოტელეს აზრით:

1) პლატონმა საგნებისაგან მოცილებული იდეების დაშვებით საგანთა

რიცხვი გააორმაგა. იდეათა თეორიის მიმდევრები ამ შემთხვევაში მოგვ-  
ვაგონებენ ადამიანებს, რომლებიც დარწმუნდნენ რა, რომ საგანთა არც  
თუ ისე დიდი რიცხვის დათვლა მათ ძალებს აღემატება, კიდევ უფრო  
გაადიდეს ეს რიცხვი და მხოლოდ ამის შემდეგ იწყეს მისი თვლა.<sup>1</sup>

2) პლატონმა ვერ გაარკვია იდეების საზღვარი. ვერ შეძლო ეჩვენე-  
ბინა თუ რისი იდეა არის შესაძლებელი და რისი არა. თუ დავეშვებით  
რომელიმე არსებული იდეის შეუძლებლობას, მაშინ იდეები ზედმეტნი  
გახდებიან, რადგან გამოგვივა, რომ არსებობა შესაძლებელი ყოფილა  
იდეების გარეშეც, მაშინ როდესაც სწორედ იდეა წარმოადგენს საგნის  
არსებობის საფუძველს.

იდეათა თეორია მოითხოვს ცალკეული იდეის არსებობას ყოველი  
ცალკეული საგნისათვის, ასევე ყოველი გვარისა და სახისათვის. მივი-  
ღებთ რომ იდეები მეტია, ვიდრე ერთეული, გრძნობადი საგნები.

ამ თეორიის მიხედვით, არსებობენ ყველაფრის იდეები. ასეთ შემთხ-  
ვევაში უნდა არსებობდეს უარყოფითის, მოსპობადის, არარსებულის  
იდეებიც, რაც ეწინააღმდეგება თვით იდეათა თეორიას.

3) თუ არსებობს საგანთა მსგავსება, მაშინ უნდა არსებობდეს ის  
იგივეობრივი (იდეა), რაშიც ეს საგნები ერთიმეორეს ემსგავსება. თუ  
ეს ასეა, მაშინ იდეებსა და საგნებს შორისაც (მაგ., ადამიანის იდეასა და  
ადამიანს შორის) უნდა იყოს რაღაც „მესამე“ საერთო, შემდეგ კიდევ  
რაღაც მეოთხე—საერთო მესამე იდეასა და საგნებს შორის და ა. შ.  
უხასრულოდ. ეს კი უაზრობაა.

4) არსებობა მხოლოდ ერთი შეიძლება იყოს. მაგრამ გრძნობადი  
საგნების გარეშე იდეების აღიარება ორი არსებობის აღიარებას ნიშნავს.  
თუ ვიტყვი, რომ იდეას სხვა არსებობა აქვს, მაშინ ეს ნიშნავს, რომ  
იდეა არსებობის გარეშეა, რაც უაზრობაა. მაშასადამე, არ არსებობს  
არავითარი იდეათა განსაკუთრებული სამყარო, განსხვავებული გრძნო-  
ბადი სამყაროსაგან. არსებობას ერთი და იგივე მნიშვნელობა აქვს რო-  
გორც გრძნობად, ასევე იდეათა სამყაროში.

5) შეუძლებელია დამოუკიდებლად (განცალკევებულად) არსებობ-  
დეს არსება და ის, რისი არსებაც ის არის. თუ იდეები საგნების გა-  
რეშე არსებობენ, მაშინ ისინი შეუძლებელია საგნის არსებები იყვნენ.  
თუ იდეა საგნის არსებაა, მაშინ იგი თვით საგანში უნდა იყოს და არა  
მის გარეშე<sup>2</sup>.

6) თუ არსებობს ყოველი არსებულის იდეა, მაშინ უნდა არსებობ-  
დეს ხელოვნური საგნის იდეაც. თუ ხელოვნური საგნის იდეა ამ საგნის  
შექმნამდე არსებობდა, მაშინ უნდა არსებულიყო თვითონ ეს ხელოვნ-

<sup>1</sup> არისტოტელე, მეტაფიზიკა, თბილისი, 1964, წიგნი XIII, თ. 4, 1078 b.

<sup>2</sup> მეტაფიზიკა, XIII, 4, 1079a; 5, 1080a.

ნური საგანიც (როგორც მისი ჩრდილი). ხოლო თუ იდეა ჩნდება ხელოვნური საგნის შექმნის შემდეგ, მაშინ იგი თვალხილული საგანივით არ ყოფილა მარადიული, რაც უაზრობაა.

7) თუ იდეები არ წარმოადგენენ განსაკუთრებულ რეალურ სამყაროს, არამედ არიან გრძნობადი საგნების სრულყოფილი ნიმუშები, მაშინ ცხადია, ისინი არ შეიძლება იყვნენ საგანთა მოძრაობისა და ცვალებადობის წყარო, რადგანაც მოძრაობა ახსიათებს მხოლოდ რეალურ სამყაროს. როგორ უნდა ავხსნათ მოძრაობა იდეათა თეორიის მიხედვით? თუ მოძრაობის წყარო იდეებში იმყოფება, მაშინ იდეებმაც უნდა იმოძრაონ; და თუ არა, მაშინ საიდან წარმოიშობა მოძრაობა<sup>1</sup>?

ზემოთ მოტანილი და მთელი რიგი სხვა არგუმენტების საფუძველზე არისტოტელე დაასკვნის, რომ შეუძლებელია იდეათა არსებობა იმ ფორმით, როგორც ამას იდეათა თეორიის მომხრენი წარმოგვიდგენენ. ამიტომ ასეთი მცდარი თეორია უკუგდებულ უნდა იქნეს<sup>2</sup>.

არისტოტელე არ ეთანხმება პლატონს იმაში, თითქოს იდეები წარმოადგენენ განსაკუთრებულ, ზეგრძნობად სამყაროს, რომელსაც გრძნობადი სამყარო ემორჩილება. არისტოტელეს აზრით, იდეები თავისი არსებობით კი არ უსწრებენ წინ გრძნობად საგნებს, არამედ ლოგიკურად; რომ შეუძლებელია მათი არსებობის დაშვება ბუნების საგნებისაგან განცალკევებით<sup>3</sup>. ამრიგად, პლატონის იდეები წარმოადგენენ ცარიელ აბსტრაქციებს, რომლებიც არც საგანთა მიზეზად გამოდგებიან და არც მათ არსებებად.

ყოველივე ზემოთქმულის გამო არისტოტელესათვის მიუღებელი იყო ღმერთის არსებობის დასაბუთების ის გზა, რომელსაც პლატონი ადგა.

ღმერთის არსებობის კოსმოლოგიური დასაბუთება არისტოტელესთან წარიმართება მოძრაობისა და პირველმამოძრავებელი მიზეზის განხილვის გზით, რაც უშუალოდ არის დაკავშირებული არისტოტელეს „პირველ ფილოსოფიას“ („მეტაფიზიკა“) და „მეორე ფილოსოფიასთან“ (ფიზიკა“), რაც არსებითად ბუნების ფილოსოფიას წარმოადგენს.

როგორია არისტოტელეს თვალსაზრისი მოძრაობის შესახებ? რა არის მოძრაობა?

1) არისტოტელეს აზრით, მოძრაობა არის ისეთი მოქმედება, რომლის მეოხებითაც შესაძლებლობის სახით არსებული ნამდვილ არსებობას იძენს. მოძრაობა არის შესაძლებლობის გადასვლა სინამდვილეში ანუ ქმნადობა. სინამდვილე—გ ა რ კ ვ ე-

<sup>1</sup> მეტაფიზიკა, 1, 9, 992a; 992b.

<sup>2</sup> იქვე, VII, 14, 1039b.

<sup>3</sup> იქვე, VIII, 2, 1077b.



უ ლ ი არსებობაა, რომელიც გამოირიცხავს სხვაგვარად არსებობას. ამდენად იგი აუცილებელი არსებობაა. შესაძლებლობა კი ისეთი არსებობაა, რომელიც ამავე დროს შეუძლებლობის შემცველიც არის. შესაძლებელი ნახევრად პ ა ს ი უ რ ი ა, ამიტომ იგი აუცილებლად გული-სხმობს მის საპირისპიროს—აქტიურს (ნამდვილს), რომელიც საფუძვლად უდევს ცვალებადობას და წარმოადგენს მის ამხსნელ პრინციპს.

არისტოტელეს აზრით, მხოლოდ შესაძლებლობის მქონე საგანი იცვლება და მოძრაობს. ის რაშიც შესაძლებლობა არ არის, რაც მხოლოდ ნამდვილ სინამდვილეს წარმოადგენს, მასში არ არის მოძრაობა. ამრიგად, მოძრაობა ეს არის სვლა შესაძლებლობიდან ნამდვილი სინამდვილისაკენ.

ნამდვილი სინამდვილე მოძრაობაზე მალა დგას (იგი არ მოძრაობს, რადგან აუცილებელია და არ არის შესაძლებელი), ამიტომ სინამდვილე უნდა იყოს უფრო ადრე, ვიდრე მოძრაობა და შესაძლებლობა. სინამდვილე წინ უსწრებს შესაძლებლობას, როგორც დროში, ასევე სუბსტანციონალურად და გნოსეოლოგიურად (შემეცნების მიხედვით).

2) მოძრაობა ეს არის ფორმის აქტიურობის გამოვლენა მატერიასთან შეერთების მომენტში. რა არის მატერია? რა არის ფორმა?

არისტოტელეს აზრით, მატერია არის ყოველი საგნის პირველი საფუძველი, ქვემდებარე, რომლისგანაც წარმოიქმნება რაიმე საგანი. მატერია მარადიული და მოუსპობადია. იგი არც წარმოშობილა და არც ისპობა. მატერია რომ წარმოშობილი ყოფილიყო, მაშინ ჩვენ უნდა დაგვეშვა განსაკუთრებული სუბსტრატის არსებობა, რომელიც იარსებებდა მატერიის წარმოქმნამდე და რომლიდანაც წარმოიშობოდა მატერია. მივიღებდით, რომ მატერია უნდა არსებულებოდა იმაზე ადრე, ვიდრე იგი წარმოიშობოდა, რაც უაზრობაა.

მატერია არ არის რაღაც კონკრეტული, ინდივიდუალური. იგი ყოფიერების საფუძვლად მდებარე სუბსტრატია, რომელიც გარკვეული ფორმის მიღებამდე არარსობის (ან მოკლებულობის) მდგომარეობაში იმყოფებოდა. ასეთი „პირველი მატერია“ მოკლებული იყო ყოველგვარ დადებით თვისებებს, განსაზღვრულობას. იგი შეიძლება დახასიათებული იყოს მხოლოდ უარყოფითი ნიშნებით, როგორიც არის მაგ., უფორმობა, შეუმეცნებლობა და სხვა. პირველი მატერია (ანუ მატერია ფორმის გარეშე) მოკლებულია სიცოცხლეს, ენერგიას, მთლიანობას. იგი ჭერ კიდევ არ არის სინამდვილე, არამედ მხოლოდ შესაძლებლობაა; შესაძლებლობიდან სინამდვილედ იქცევა ფორმასთან კავშირში.

გაძნობად სინამდვილეში (რეალურ საგნებში) მატერია არასოდეს არ გვხვდება წმინდა სახით. იგი დაკავშირებულია ფორმასთან. განუყოფელია ფორმისაგან და მასთან ერთად შეადგენს ერთ მთლიანობას. მა-

თი ურთიერთისაგან მოწყვეტა არა თუ რეალურად, არამედ აზრობრივადაც კი შეუძლებელია.

რაც შეეხება ფორმას, არისტოტელეს აზრით, იგი წარმოადგენს არა მხოლოდ საგნის გარეგან მხარეს, არამედ მის არსებას; საგნის შინაგან მდგომარეობას, მის პრინციპს, პირველი მატერიის მსგავსად, პირველი წმინდა ფორმაც მარადიულია და ორივე ერთად წარმოადგენს ყოველ საგანთა უმაღლეს პრინციპებს. მხოლოდ ფორმის საშუალებით ხდება საგანი იმად, რაც არის იგი. ფორმის მეოხებით მიღებული ინდივიდუალური გარკვეულობით განსხვავდება იგი სხვა საგნებისაგან. ფორმა აძლევს საგანს გარკვეულობას და აყალიბებს მას გარკვეულ საგნად.

არისტოტელეს აზრით, მოძრაობა არ შეიძლება დაყვანილი იქნეს არც წმინდა ფორმაზე და არც მხოლოდ მატერიაზე. იგი არის მატერიის სულა ფორმისაკენ, მათი დაკავშირება. ასე მაგ., არც ქვა და არც მისგან გამოთლილი ქანდაკება ცალ-ცალკე არ წარმოადგენს მოძრაობას. მოძრაობა შეიძლება ეწოდოს ქვის ქანდაკებად გარდაქმნის პროცესს. ანუ მატერიის ფორმასთან დაკავშირების პროცესს. მოძრაობა არის გარკვეული შემოქმედება და არა დასრულებული, — აღნიშნავს არისტოტელე<sup>1</sup>.

მატერიის ყოველი მოძრაობა ფორმისაკენ, რაც ამავე დროს შესაძლებლობის სინამდვილეში გადასვლას (ანუ ქმნადობას) ნიშნავს—განვითარების პროცესია. ამ აზრით ყველაფერი მიმდინარეობს, ვითარდება, ქმნადობის პროცესშია. მაგრამ აქ არისტოტელე მისთვის დამახასიათებელ მერყეობას იჩენს და დალატობს სტიქიურ დიალექტიკას. ქმნადობას, განვითარებას, მასთან აბსოლუტური ხასიათი კი არა აქვს (როგორც ამას ჰერაკლიტესთან ჰქონდა ადგილი), არამედ შეფარდებითი. იგი გარკვეულ ჩარჩოებშია მოქცეული. კერძოდ, მოძრაობა-განვითარება არ ახასიათებს არც პირველ მატერიას და არც პირველ წმინდა ფორმას.

მოძრაობა-განვითარების, ქმნადობის საყოველთაო კანონს, არისტოტელეს აზრით, მხოლოდ ერთეული საგნები ან მათი ერთობლიობა (ბუნება) ემორჩილება. მხოლოდ ერთეული საგნები წარმოიშობიან და ისპობიან. მხოლოდ ისინი გადადიან გარკვეული მატერიის ერთი გარკვეული ფორმიდან სხვა ფორმაში ანუ გარკვეული შესაძლებლობიდან გარკვეულ სინამდვილეში. არ არსებობს მოძრაობა საგანთა გარეშე, — აღნიშნავს არისტოტელე. ვინაიდან მოძრაობა მხოლოდ საგნებისათვის არის დამახასიათებელი, ამიტომ ბუნებაში მოძრაობას მარადიული ხასიათი აქვს. იგი ყოველთვის იყო და ყოველთვის იქნება. ბუნებაში მოძრაობას არა აქვს დროში დასაწყისი და დასასრული.

<sup>1</sup> Аристотель, О душе, стр. 417.

3) მოძრაობა ეს არის პოტენციალური აქტუალური შიგარდაქმნის პროცესი. არისტოტელეს აზრით, ყოველი მოძრაობა აუცილებლად გულისხმობს: 1) პოტენციალურ ყოფიერებას (შესაძლებლობაში არსებულს) და 2) აქტუალურ ყოფიერებას (მამოძრავებელს). პოტენციალური ყოფიერება ახასიათებს მატერიას, ხოლო აქტუალური—ფორმას. მოძრაობა არის პოტენციალურის გარდაქმნა აქტუალურში. ამრიგად, მოძრაობა არც მხოლოდ პოტენციალურია და არც მხოლოდ აქტუალური, არამედ იგი არის ერთის გადასვლა მეორეში.

პოტენციალურ ყოფიერებას არ შეუძლიან რაიმე მოძრაობის წარმოქმნა. იგი არ შეიძლება იყოს მიზეზი მოძრაობისა, რადგანაც მასში არ არის მამოძრავებელი ძალა, ენტელეჟია. ენერგია. მაგრამ მეორეს მხრივ, არც მხოლოდ აქტუალურ ყოფიერებას შეუძლია წარმოქმნას რაიმე მოძრაობა, რადგანაც მასში არ არსებობს რაიმე მოძრავი. მოძრაობა გაგებული უნდა იქნეს აქტუალური ყოფიერების (ანუ ფორმის), როგორც მამოძრავებლის მოქმედება პოტენციალურ ყოფიერებაზე (ანუ მატერიაზე), როგორც მოძრავზე.

ამრიგად, ისევე როგორც შეუძლებელია ერთეულ არსებათა და მთელი ბუნების მოძრაობა პოტენციალური ყოფიერების ანუ მატერიის (მოძრაობის) გარეშე, ასევე შეუძლებელია მისი მოძრაობა აქტუალური ყოფიერების ანუ ფორმის (მამოძრავებლის) გარეშე. ამასთან ერთად ფორმა, როგორც მამოძრავებელი მიზეზი, წინ უნდა უსწრებდეს მოძრაობას. მოძრაობასთან გვაქვს საქმე იმ შემთხვევაში, როცა სახეზეა ფორმა და შინაარსი ერთდროულად. მოძრაობა იქმნება მათი კავშირის შედეგად, ცალ-ცალკე აღებული, როგორც წმინდა ფორმა, ასევე წმინდა მატერია—უძრაობაა.

ის, რასაც მოძრაობა ემყარება. არის მატერია. ხოლო ის, რის მიზეზითაც წარმოიქმნება მოძრაობა, არის ფორმა. ამ აზრით, მოძრაობა ის შემოქმედებაა, რომელიც საერთოა მატერიისა და ფორმისათვის, მამოძრავებელისა და მოძრაობისათვის.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ყოველი გარკვეული მოძრაობა გულისხმობს მოძრავს და მამოძრავებელს. მაგრამ მოძრაობის ახსნა საერთოდ შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ დავუშვებთ პირველი მამოძრავებლის არსებობას, რომელიც აღარ საჭიროებს სხვა მამოძრავებელს. ჩვენ რომ არ დავუშვა ასეთი პირველი მამოძრავებლის არსებობა, მაშინ იმულებული ვიქნებოდით დავუშვა მამოძრავებელ მიზეზთა უსასრულო რიგი, რაც შეუძლებელს გახდიდა მოძრაობის ახსნას. მოძრაობის მიზეზთა უსასრულო რიგი ვერასოდეს ვერ მიგვიყვანდა მოძრაობის ახსნამდე. შეუძლებელია მოაზრებულ იქნეს მოძრაობა პირველმიზეზის გარეშე.

არისტოტელეს აზრით, პირველმიზეზი ან პირველმამოძრავებელი მიზეზი არ ზეიძლება იყოს მამოძრავებელი და ამავე დროს მოძრაობაში მყოფი. პირველმამოძრავებელი მიზეზი უნდა იყოს ის არსება, რომელიც თვითონ უძრაობაში იმყოფება. იგი უძრაობაში მყოფი ძალაა.

არისტოტელეს აზრთა მსვლელობა შემდეგნაირად წარიმართება: ყოველი მოძრაობა უნდა მომდინარეობდეს მამოძრავებლისაგან.<sup>1</sup> მამოძრავებელი შეიძლება იყოს მხოლოდ წმინდად არსებული და არა შესაძლებლობაში არსებული. მოძრაობა მარადიულია; მას არა აქვს არც დასწყისი და არც ბოლო, რადგან ყველაფერი მარადიულად მოძრაობს. ყოველივე ამის გამო, აუცილებელია, რომ მოძრაობის საფუძვლად ვიგულისხმოთ ისეთი წმინდად არსებული, რომელიც ისევე მარადიული იქნება, როგორც მოძრაობა და ამავე დროს, როგორც ყოველი მოძრაობის აწახსნელი თვით იქნება უძრავი.<sup>2</sup>

მოძრაობის მიმართ არისტოტელე განასხვავებს შემდეგს: 1) ის, რაც მხოლოდ მოძრავია, მაგრამ არაფერს არ ამოძრავებს. ეს არის პირველმატერია ანუ წმინდა მატერია. 2) ის, რაც ყველაფერს ამოძრავებს, მაგრამ თვითონ უძრავია. ეს არის პირველმამოძრავებელი, არამატერიალური ძალა, წმინდა ფორმა, ღვთაება. 3) ის, რაც მოძრავიც არის (ე. ი. მოძრაობს პირველმამოძრავებელი ძალით) და ამასთან ერთად თვით ამოძრავებს მისთვის დამახასიათებელი მამოძრავებელი ძალით. ეს არის გარკვეული მატერიის ფორმა; ერთეულ, გრძნობად, სხეულებრივ არაებათა ფორმა, რომელთა ერთობლიობაც შეადგენს ბუნებას. ე. ი. ეს არის ბუნება. წმინდა ფორმისაგან განსხვავებით, კონკრეტული საგნის ფორმა არ არის მარადიული, იგი წარმავალია.

არისტოტელეს აზრით, სინამდვილეში არ არსებობს წმინდა მატერია. იგი გვევლინება მხოლოდ სუბსტრატის სახით, რომელიც საფუძვლად უდევს ერთეულ, გრძნობად, სხეულებრივ საგნებს, მთელს ბუნებას. და ეს თუ ასეა, მაშინ სინამდვილეში გვრჩება ორი რამ:

1) პირველმამოძრავებელი ძალა ანუ ყოველი მოძრაობის. პირველმიზეზი, პირველი, წმინდა (აბსოლუტურად სხეულობრიობას მოკლებული), ბუნების ზემოთ მდგარი უძრავი ფორმა. იგი არის ერთიანი. მარადიული პირველარსება, ზეგრძნობადი, თვითმიზნობრივი, უმაღლესი მიზანი მთელი სამყაროსი, უმაღლესი სუბსტანცია, რომლის მთელი შემოქმედება არის მარადიული და განუწყვეტელი აზროვნება თავის თავზე, როგორც თავისი აზროვნების ერთადერთ საგანზე. აზროვნებისა და მისი საგნის განუყოფლობაში მდგომარეობს ამ არსების უმაღლესი სიკეთე და ნეტარება. ამ არსების მარადიულ აზროვნე-

<sup>1</sup> მეტაფიზიკა, X11,6

<sup>2</sup> იქვე, X11, 8.

ბას არისტოტელე უწოდებს გონებას (νοῦς) უმაღლესი, ღვთაებრივი, გონების აზრით.

2) მეორე არსებული სინამდვილე ეს არის ბუნება ანუ გრძნობად, სხეულებრივ საგანთა ერთობლიობა, რომელთა სუბსტანციასაც წარმოადგენს მათი საკუთარი, გარკვეული ფორმა, როგორც ძალა, რომელიც ამოძრავებს გარკვეულ მატერიას და წარმოადგენს გარკვეული მოძრაობის გარკვეულ მიზანს.

ამ სინამდვილეთა შორის პირველი—მეტაფიზიკური სინამდვილე ნამდვილი სინამდვილეა, როგორც პირველი ფორმა, მოძრაობის პირველი მიზეზი, პირველი სუბსტანცია, უმაღლესი სიკეთე და ყველაფრის უმაღლესი მიზანი. ეს არის ღმერთი, ყოველივეს უმაღლესი პრინციპი.

ამრიგად, არისტოტელეს აზრით, მოძრაობის საფუძველი შეიძლება იყოს: ან მატერია, ან ბუნება, ან ღმერთი. მატერია და ბუნება მოძრაობისათვის სხვას საჭიროებს, ამიტომ მოძრაობის ასახსნელად ვერ გამოდგებიან. მოძრაობის უნაკლო აპანას იძლევა მხოლოდ ღმერთი.

ჩვენ განვიხილეთ არისტოტელეს მიერ წარმოდგენილი ღმერთის არსებობის კოსმოლოგიური დასაბუთება, რომელიც მჭიდროდ არის დაკავშირებული მის „პირველ ფილოსოფიასთან“, კერძოდ კი მოძრაობის შესახებ მოძღვრებასთან. კოსმოლოგიური დასაბუთება მასთან ზოგადად შემდეგ სახეს იღებს: არსებობს მარადიული მოძრაობა — ცვალებადობა, მაშასადამე, უნდა არსებობდეს მარადიული მამოძრავებელი, პირველი მამოძრავებელი. ასეთ მამოძრავებლად არ გამოდგება არც მატერია და არც ბუნება, მაშასადამე, ასეთი მამოძრავებელი არის ღმერთი, რომელიც ამოძრავებს და თვითონ არ მოძრაობს. მხოლოდ ღმერთი არის მოძრაობის მიზეზი და ამხსნელი<sup>1</sup>.

არისტოტელეს მოძღვრების იდეალისტური მხარე გამოყენებული იქნა შუა საუკუნეების თეოლოგიური აზროვნების მიერ.

V. შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში, იდეალიზმისა და თეოლოგიის ბატონობის პერიოდში, როდესაც „საეკლესიო დოგმა ყოველგვარი აზროვნების გამოსავალი მომენტი და საფუძველი იყო,“ ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზროვნების ერთ-ერთ ცენტრალურ საკითხს ღმერთის არსებობის დასაბუთება წარმოადგენდა. ამ პერიოდში იყო ჩამოყალიბებული არა მხოლოდ ანსელმის ცნობილი ონტოლოგიური არგუმენტი,

<sup>1</sup> როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არისტოტელეს აზრით, პლატონის იდეათა თეორია უვარგისი იყო სინამდვილის (კერძოდ კი მოძრაობა-ცვალებადობის) ასახსნელად. პლატონის იდეათა თეორიას არისტოტელე უპირისპირებს მოძღვრებას მიზეზების შესახებ. არსებობს 4 ძირითადი მიზეზი, რომელიც საფუძვლად უდევს მთელ სინამდვილეს. ეს არის: 1) მატერიალური მიზეზი, მატერია, როგორც სუბსტანცია (causa materialis); 2) ფორმალური მიზეზი ანუ ფორმა, როგორც აქტიურობა, ძალა (causa formalis); 3) მამოძრავებელი მიზეზი (causa efficiens); 4) საბოლოო მიზეზი, როგორც მოძრაობის მიზანი, განვითარების დასასრული (causa finalis).

რომელიც (გამოჰყავდა რა ღმერთის არსებობა თვითონ ღმერთის ცნებიდან), არსებითად აპრიორულ ხასიათს ატარებდა, არამედ მთელი რიგი აპოსტერიორული ხასიათის დასაბუთებანიც, რომელიც გარეგან ცდას ემყარებოდა.

საშუალო საუკუნეების სქოლასტიკური აზროვნების ყველაზე დიდმა წარმომადგენელმა — თომა აკვინელმა (1225—1274), რომელმაც არისტოტელეს ფილოსოფიის გამოყენებით სცადა ქრისტიანული რელიგიის დასაბუთება, თავი მოუყარა მანამდე ცნობილ დასაბუთებებს, რომლებიც, მისი აზრით, გამოსადეგი იქნებოდა ქრისტიანული რელიგიისათვის. ღმერთის არსებობის დასაბუთების საკითხში მასთან ჩვენ არ ვხვდებით რაიმე ორიგინალობას, რამდენადაც მას არ წამოუყენებია რაიმე არსებითად ახალი დასაბუთება.

უარყოფდა რა ღმერთის არსებობის ონტოლოგიურ დასაბუთებას, იომა აკვინელი ფიქრობდა, რომ ღმერთის არსებობა შესაძლებელია დასაბუთებული იქნეს მხოლოდ აპოსტერიორულად ე. ი. სამყაროს როგორც ღვთის ქმნილების საფუძველზე. იგი აყენებს ხუთ ასეთ აპოსტერიორულ დასაბუთებას.

1) არსებობს მოძრაობა, მაშასადამე, უნდა არსებობდეს პირველი მამოძრავებელი.

2) საგანთა შორის არსებული მიზეზობრივი ჯაჭვი არ შეიძლება გრძელდებოდეს უსასრულოდ. მაშასადამე, უნდა არსებობდეს პირველი მიზეზი.

3) სამყაროს ყველა საგანი შემთხვევითია. შემთხვევითი დამოკიდებულია აუცილებელზე. მაშასადამე, უნდა არსებობდეს აბსოლუტურად აუცილებელი არსება.

4) საგნებს აქვთ სრულყოფილობის სხვადასხვა ხარისხი; მაშასადამე, უნდა არსებობდეს აბსოლუტურად სრულყოფილი არსება.

5) სამყაროში ადგილი აქვს მიზანშეწონილობას, რაც შეუძლებელია ახსნილი იქნეს ბუნებრივი მიზეზებით; მაშასადამე, არსებობს ზებუნებრივი, გონიერი, მიზნის დამდგენი არსება.

VI. ღმერთის არსებობის კოსმოლოგიურ დასაბუთებას ახალ დროში ვხვდებით რენე დეკარტთან, რომელთანაც კოსმოლოგიური დასაბუთება შერწყმულია მის მიერ წარმოდგენილ ღმერთის არსებობის ონტოლოგიურ დასაბუთებასთან, ხოლო ორივეს ერთად გარკვეული ადგილი უკავია დეკარტის ფილოსოფიურ სისტემაში და კერძოდ კი, შემეცნების თეორიაში.

ონტოლოგიური დასაბუთება ღმერთის ცნების ანალიზის საფუძველზე დაასკვნის მის რეალურ არსებობაზე. ამ დასაბუთებისაგან განსხვავებით, კოსმოლოგიური დასაბუთება (დეკარტთან) ჩვენი და

ჩვენში არსებული ღმერთის იდეის არსებობიდან დაასკვნის ღმერთის ობიექტურ არსებობაზე. ე. ი. ამ შემთხვევაში დასაბუთება წარიმართება ფაქტიდან მისი მიზეზისაკენ.

როგორც ცნობილია, მთელ რიგ მსჯელობათა საფუძველზე დეკარტი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ვარსებობ მე და ჩემში არსებული იდეები, რომელთა შორის განსაკუთრებული ადგილი უკავია ღმერთის იდეას. რა თავისებურება და უპირატესობა გააჩნია ამ იდეას სხვა იდეების მიმართ? იდეას, — აღნიშნავს დეკარტი, — რომლის საშუალებითაც ვწვდები მე უზენაესს, მარადიულს, უსაზღვროს, ურყევს, ყოვლის მცოდნეს და ყოვლის შემძლეს და ჩემ გარეშე წყოვ ყველა საგნის უნივერსალურ შემოქმედ ღმერთს თავის თავში უეჭველად მეტი ობიექტური რეალობა აქვს, ვიდრე იმ იდეებს, რომელთა საშუალებითაც წარმომიდგება მე დაბოლოებული სუბსტანციები.<sup>1</sup>

დეკარტი სვამს კითხვას: სად უნდა ვეძებოთ მიზეზი ჩემში ღმერთის იდეის არსებობისა? რა უნდა იყოს ამ ფაქტის (ე. ი. ჩემში არსებული ღმერთის იდეის) არსებობის მიზეზი? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად დეკარტი ემყარება იმ მოსაზრებას, რომ გამომწვევ მიზეზში არ შეიძლება იყოს იმაზე ნაკლები სინამდვილე, რამდენიც არის შედეგში, „რადგან საიდან მოიტანდა შედეგი თავის სინამდვილეს, თუ არა თავის მიზეზისაგან? ან ეს მიზეზი როგორ შეიძლება გადაეცა შედეგისათვის სინამდვილე, თუ მას იგი არ ჰქონდა თავისთავში?“. <sup>4</sup>

ამ მოსაზრებიდან ამოსული, დეკარტი დაასკვნის:

1) „არარაობა ვერაფერს ვერ შექმნიდა.“

2) უფრო სრული (ანუ უფრო მეტი რეალობის შემცველი) არ შეიძლება იყო ნაკლებ სრულის შედეგი და მისგან დამოკიდებული.

3) ჩვენში არ იარსებებდა იდეა ან სახე რომელიმე საგნისა, რომ არ არსებულიყო მისი პირველსახე ან ჩვენში ან ჩვენ გარეთ, რომელიც ნამდვილად იქნებოდა ჩვენს იდეაში გამოხატული ყველა სრულყოფილობათა შემცველი <sup>2</sup>.

დეკარტის აზრით, ჩვეში არსებულ ყველა იდეას თავისი მიზეზი გააჩნია. ასე მაგ., „სითბოს ან ქვის იდეა არ იქნებოდა ჩემში, რომ იგი არ ყოფილიყო იქ ჩადებული რაიმე მიზეზის მიერ, რომელიც ყოველ შემთხვევაში იმდენ სინამდვილეს მაინც შეიცავდა თავის თავში. რამდენსაც მე ვამჩნევ სითბოში ან ქვაში“.

იგივე ითქმის ყველა სხვა იდეაზე და მათ შორის ღმერთის იდეაზეც, რომლის მიზეზიც ყოველ შემთხვევაში იმდენ რეალობას მაინც უნდა შეიცავდეს, რამდენ ობიექტურ რეალობასაც შეიცავს ეს იდეა. „ვინა-

<sup>1</sup> რ. დეკარტი, მეტაფიზიკური განაზრებანი, თბ., 1955. გვ. 34

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 35.

იდან, თუ ჩვენ დავუშვებთ. რომ ამა თუ იმ იდეაში იმყოფება რაღაცა, რაც არ მოიპოვება მის მიზეზში, გამოვა, რომ ამ იდეას იგი მიუღია არარაობისაგან“.<sup>1</sup>

მაშ, სად უნდა ვეძებოთ მიზეზი ჩვენში არსებული ღმერთის იდეისა? დეკარტის აზრით, ჩვენში არსებული ღმერთის იდეის მიზეზად ჩვენ თვითონ ვერ გამოვდგებით, რადგანაც ჩვენ, როგორც ნაკლოვანნი, ვერ ვიქნებით სრულყოფის მიზეზი. ამიტომ ეს სრულყოფილება უნდა მდგომარეობდეს ჩვენგან განსხვავებულ, სხვა საგანში, ნამდვილად სრულყოფილში—ღმერთში.

მაშასადამე, ჩემში არსებული ღმერთის მიზეზს უნდა წარმოადგენდეს ობიექტურად, რეალურად არსებული ღმერთი; რომ ღმერთის იდეის არსებობის ფაქტი აუცილებლად გულისხმობს მისი მიზეზის — ღმერთის რეალურ არსებობას.

დეკარტის აზრით, იდეა, რომელიც მაქვს მე ჩემზე უფრო სრულ არსებაზე, აუცილებლად უნდა იყოს ჩემში ჩადებული ისეთი არსის მიერ, რომელიც არის ჩემზე უფრო სრული. ასეთ არსებას კი ღმერთი წარმოადგენს.

დეკარტი კიდევ უფრო შორს მიდის და სვამს კითხვას: „განა მე თვითონ, რომელსაც ასეთი ღმერთის იდეა გამაჩნია, შემძლო არსებობა იმ შემთხვევაში, რომ ღმერთი სრულად არ არსებულებოდა?“ ღმერთი რომ არ არსებულებოდა, მაშინ ჩემი თავის მიზეზი უნდა ვყოფილიყავი ან მე თვითონ, ან ჩემი მშობლები, ან ღმერთზე ნაკლებად სრული რაიმე მიზეზი. მაგრამ 1) ჩემი თავის მიზეზად მე ვერ გამოვდგები. მე რომ ვყოფილიყავი ჩემი არსების შემქმნელი, მაშინ მე არაფერში არ დავეჭვდებოდი და არ ვიქნებოდი მოკლებული სისრულეს, ვინაიდან მე ჩემს თავს თვითონ მივცემდი ყოველ სისრულეს და ამრიგად, მე თვითონ ვიქნებოდი ღმერთი.

2) ჩემი თავის მიზეზი არ შეიძლება იყოს არც მშობლები და არც რაიმე მიზეზი, რომელსაც ღმერთზე ნაკლები სისრულე აქვს, ვინაიდან მიზეზში იმდენი რეალობა მაინც უნდა იყოს, რამდენიც მის შედეგშია.

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე დეკარტი დაასკვნის: „იმით, რომ მე ვარსებობ და ჩემში იმყოფება უაღრესად სრული არსების ე. ი. ღმერთის იდეა, საყვებით ცხადად დამტკიცებულა ღმერთის არსებობა“<sup>2</sup>.

VII. ღმერთის არსებობის კოსმოლოგიურ დასაბუთებას ვხვდებით XVII—XVIII საუკუნის მატერიალისტური სენსუალიზმის ერთ-ერთ ფუძემდებელთან— ჟ ა ნ ლ კ ა რ ტ ა ნ.

<sup>1</sup> დ ე კ ა რ ტ ი, მეტაფიზიკური განაზრებანი, გვ. 35—36.

<sup>2</sup> დ ე კ ა რ ტ ი, მეტაფიზიკური განაზრებანი, გვ. 48—49. იხ. აგრეთვე, P. Декарт, Избр. произв., стр. 455.



მართალია, ლოკი ბეკონთან და ჰობსთან ერთად იცავდა მატერიალისტურ ხაზს ფილოსოფიაში, მაგრამ ამ ხაზს იგი ბოლომდე თანმიმდევრულად ვერ ატარებს. იგი ხშირად უხვევს მატერიალისტური სენსუალიზმის გზიდან და იხრება იდეალიზმისა და რელიგიის მიმართულე-ბით. ლოკის ფილოსოფიური მერყეობა და არათანმიმდევრობა გაი-რობებული იყო იმ ეპოქის თავისებურებით, რომელშიც მას უხდებოდა შოღვაწეობა. კერძოდ, ეს იყო ეპოქა კომპრომისისა აღმავალ ბურჟუა-ზიასა და ფეოდალურ მსხვილ მიწათმფლობელებს შორის. ამან კი განა-პირობა ის გარემოება, რომ „ლოკი, როგორც რელიგიაში, ასევე პოლი-ტიკაში 1688 წლის კლასობრივი კომპრომისის შვილი იყო“ (ენგელსი).

ღეიზმის პოზიციებზე მდგარი ლოკი არ ცნობს ოფიციალურ რელი-გიას; იგი მისი აბსოლუტური ბატონობის წინააღმდეგია, რელიგიას კერძო საქმედ აცხადებს. მაგრამ მისი ბრძოლა აქაც კომპრომისულ ხა-სიათს ატარებს. იგი ათეიზმამდე კი არ მიდის (რაც თანმიმდევრული მატერიალიზმის აუცილებელი შედეგია), არამედ იფარგლება „ბუნებ-რივი რელიგიის“ ჩარჩოებით, სცნობს ღმერთს, მოქმედს ჯანსაღი და ნორმალური გონების შესაბამისად. მისი აზრით, „ბუნებრივი რელიგია“ უნდა წარმოადგენდეს საშუალო რგოლს ქრისტიანულ რწმენასა და მეცნიერებას შორის.<sup>1</sup>

ლოკის მერყეობა ყოველ ნაბიჯზე იგრძნობა. ასე მაგ., ოფიციალუ-რი რელიგიის მიმართ ლოკი ერთის მხრივ, გარკვეულ დათმობაზე მი-დის, როდესაც აღიარებს ღვთაებრივი გამოცხადების არსებობას, მაგ-რამ მეორეს მხრივ, ლოკის გაგებით, ჰემმარიტი ღმერთი ეს არ არის ის ღმერთი, რომელიც წარმოდგენილი იყო გამოცხადების რელიგიაში. ლოკი აკრიტიკებს ღმერთის თეისტურ გაგებას, როგორც ზეცაში მყო-ფი. ადამიანის სახით არსებული (პიროვნული) ღმერთისა, უარყოფი-ლია თეისტური ღვთის განგება და სხვა.

მართალია, ლოკი კათოლიციზმს უყურებს როგორც დოქტრინას, რო-მელიც თავისი არსებით შეუთავსებელია რჯულშემწყნარებლობასთან, მაგრამ მეორეს მხრივ, ათეიზმიც მისი აზრით, წარმოადგენს საშიშ თე-ორიას, რომელიც ძირს უთხრის სახელმწიფოსა და ზნეობრიობის სა-

<sup>1</sup> სვამს რა საკითხს ადამიანის გონებისა და რწმენის ურთიერთობის შესახებ, ლო-კი პასუხობს: არავითარი დებულება არ შეიძლება მიღებული იქნეს ღვთაებრივ გა-შოცხადებად, თუ იგი ეწინააღმდეგება ჩვენს ნათელ, ინტელტურ შემეცნებას; რომ რწმენას არ შეუძლია ჰქონდეს ავტორიტეტული ძალა გონების წინაშე. ამრიგად, ლოკის აზრით, გონება რწმენის მიმართ წარმოადგენს უმაღლეს ინსტანციას. ადამიან-ის გონებაზეა დამოკიდებული ალარებულ იქნეს თუ არა რაიმე დებულება გამოც-ხადების პროექტად. ლოკის ეს თვალსაზრისი ძირს უთხრდა ორთოდოქსალურ რე-ლიგიას და შეესატყვისებოდა არა მხოლოდ რჯულშემწყნარებლობის, არამედ დღეი-ზის პრინციპებსაც. იხ. Локк, Избр. филос. произв., т. 1, М., 1960, стр. 669 — 671.

ფუძვლებს. ლოკი იმის მომხრეც კი არის, რომ ათეისტებს ჩამოერთვათ სამოქალაქო უფლებანი.

ორთოდოქსალური რელიგიის კრიტიკასთან მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ლოკის მოძღვრება თანდაყოლილი იდეების შესახებ, რამდენადაც თანდაყოლილი იდეების უარყოფა ამავე დროს ღვთაებრივი მეურვეობის ანუ ღვთის განგების უარყოფასაც ნიშნავდა.

ლოკმა გააკრიტიკა და უქუაგლო დეკარტის მოძღვრება თანდაყოლილი იდეების შესახებ. თანდაყოლილი იდეები რომ არსებობდნენ,— ფიქრობს ლოკი.—ადამიანებს ეცოდინებოდათ იგი სხვა ქეშმარიტებებზე აღრე; განსაკუთრებული სიცხადით შეიცნობენ მათ ბავშვები და განვითარების დაბალ დონეზე მყოფი ხალხები. მაგრამ სინამდვილეში ამას ადგილი არა აქვს. მთელი ჩვენი ცოდნა, ლოკის აზრით, ცდას ემყარება და საბოლოო ჯამში მის საფუძველზეა აღმოცენებული.

ამრიგად, არ არსებობს თანდაყოლილი იდეები და მათ შორის ღმერთის თანდაყოლილი იდეა. მაგრამ ღმერთის იდეის უქონლობა, ლოკის აზრით, ჭერ კიდევ არ ნიშნავს მისი არსებობის უარყოფას. ადამიანს არა აქვს ღმერთის თანდაყოლილი იდეა, მაგრამ მას უჩნდება ღმერთის იდეა მას შემდეგ, როცა იწყებს სინამდვილის შემეცნებას.

მართალია, ღმერთს არ მოუცია თანდაყოლილი იდეები მის შესახებ — აღნიშნავს ლოკი, მართალია, ღმერთს ჩვენს გონებაში არ დაუტოვებია არავითარი ნიშანი, რომლის საფუძველზეც შეგვეძლო გვემსჯელა მის არსებობაზე (როგორც ეს დეკარტს ეგონა), მაგრამ სამაგიეროდ ჩვენ მან მოგვცა უნარი, რომლითაც დაჭილდოებულია ჩვენი გონება და ამით დაამოწმა თავისი თავის არსებობა<sup>1</sup>.

ჩვენ გვაქვს გრძნობა, აღქმა და გონება, და ეს საკმარისია იმისათვის რათა დარწმუნებული ვიყოთ ღმერთის არსებობაში, მივიღეთ ღმერთის არსებობამდე.

როგორია ღმერთის არსებობის შემეცნების გზა? ლოკი ფიქრობს, რომ ადამიანისათვის ყოველგვარ ექვემოკლებულია მისი ნამდვილად არსებობის ფაქტი. ადამიანს აქვს ნათელი აღქმა საკუთარი არსებობისა. მას ცხადად აქვს შეგნებული, რომ იგი არის რაღაც ნამდვილად არსებული<sup>2</sup>.

ადამიანმა იცის აგრეთვე ინტუიტური სიცხადით, რომ რაიმე რეალურად არსებული შეუძლებელია წარმოქმნილი იყოს არარაობის

<sup>1</sup> ამრიგად, თუ დეკარტისათვის ღმერთის არსებობის საფუძველს წარმოადგენს ჩემში ღმერთის თანდაყოლილი იდეის არსებობა, ლოკის აზრით, ამისათვის საკმარისია საერთოდ აზროვნების არსებობა.

<sup>2</sup> დეკარტისაგან განსხვავებით, ლოკს ადამიანის პიროვნების არსებობის ფაქტის სიცხადედ გამოპყვის არა აზროვნებიდან, არამედ ადამიანის სხეულის გრძნობად-აღქმადი თვისებებიდან.

საფუძველზე. ეს კი თავის მხრივ ცხადი დასაბუთებაა იმისა, რომ რაღაც არსებობდა მარადიულად. ამრიგად, რაიმეს რეალური არსებობა აუცილებლად გულისხმობს რაღაცის მარადიულ არსებობას.

როგორი უნდა იყოს ეს მარადიული არსება? ლოკის აზრით, ყველაფერი ის, რაც სხვისაგან იღებს თავის არსებობას, მისგანვე იღებს ყოველივე იმას, რაც მის არსებობას მიეკუთვნება. ერთ-ერთ ასეთ თვისებას წარმოადგენს ძალა. ამიტომ ყოველგვარი არსებობის მარადიული წყარო ამავე დროს უნდა იყოს წყარო ყოველი ძალისა. მარადიული არსება ამავე დროს უნდა იყოს ყოველად ძლიერი, ყოველის შემძლე.

მაგრამ ადამიანი მხოლოდ ნამდვილად არსებული კი არ არის, არამედ არსება, რომელსაც აქვს ცოდნა და გონება. ლოკის აზრით, საგანი, რომელიც მოკლებულია ცოდნას და გონებას, არ შეიძლება იყოს მიზეზი იმ არსებისა, რასაც ცოდნა და გონება გააჩნია. წინააღმდეგ შემთხვევაში აუხსნელი იქნებოდა, თუ საიდან გაჩნდა ეს თვისებები. ამიტომ მარადიული, ყოველად ძლიერი არსება, ამავე დროს ყოველის მცოდნე უნდა იყოს. ამრიგად, — დაასკვნის ლოკი, — ჩვენი საკუთარი პიროვნების განხილვის საფუძველზე მივდივართ იმ ცხად ჭეშმარიტებამდე, რომ არსებობს მარადიული, ყოველად ძლიერი და ყოველის მცოდნე არსება. აქ მნიშვნელობა არ აქვს იმას უწოდებენ მას „ღმერთს,“ თუ არა. ცხადია ის, რომ ასეთი რამ არსებობს.<sup>1</sup>

ისე რომ, ლოკის აზრით, ჩვენი საკუთარი არსებობა გვაძლევს ჩვენ ღვთაებრივი არსებობის ცხად და უდავო დასაბუთებას. მე სამართლიანად მიმაჩნია — ვამტკიცო. — აღნიშნავს ლოკი, რომ ჩვენ ვიცით ღმერთის არსებობა უფრო ცხადად, ვიდრე ჩვენ გარეშე არსებული ყოველი სხვა საგნის არსებობა.

ღმერთის არსებობის დასაბუთებათა შორის ლოკს ყველაზე სახლოდ კოსმოლოგიური არგუმენტი მიაჩნდა, ამიტომაც იგი უფრო ვრცლად ჩერდება მასზე.

განიხილავს რა სამყაროს, ლოკი შენიშნავს: უგუნურობა იქნებოდა იმის დაშვება, თითქოს იყო დრო, როცა საერთოდ არაფერი არ არსებობდა, რადგანაც წმინდა არარას (არარაობას) არ შეუძლია რაიმე

<sup>1</sup> Локк, Избр. филос. пр., т. I, стр. 602.

რეალური არსებობის წარმოქმნა, მაშასადამე, რაღაც არსებობდა მარადიულად.

როგორია ეს რაღაც მარადიულად არსებული? ადამიანი იცნობს და შეუძლია წარმოადგინოს სამყაროში არსის მხოლოდ ორი სახე: 1) წმინდა მატერიალური საგნები (გრძნობების, აღქმებისა და აზროვნების გარეშე) და 2) შემგრძნობი აღმქმელი, მოაზროვნე არსებანი. სამყაროში მარადიულად არსებული საგანი უნდა იყოს მოაზროვნე არსება, რადგანაც არამოაზროვნე მატერიას არ შეუძლია წარმოქმნას მოაზროვნე, გონიერი არსება, ისევე როგორც არარისიდან შეუძლებელია მატერიის წარმოშობა.

დავუშვათ, რომ მარადიულია მატერიის რაიმე ნაწილაკი (სულ ერთია ეს ნაწილაკი იქნება დიდი თუ მცირე, მისი მარადიულობა საქმარისი არ იქნება იმისათვის, რომ მან თავისთავად წარმოშვას რაიმე. ასე მაგ., დავუშვათ, რომ რომელიმე ქვის ნაჭერი მარადიულია და, რომ ზისი ნაწილაკები მკიდროდ არიან შეკავშირებულნი ურთიერთთან და იმყოფებიან უ ძ რ ა ბ ა შ ი. ასეთ ქვის ნაჭერს, როგორც წმინდა მატერიას, არ შეეძლო მიენიჭებინა თავის თავისათვის მოძრაობა ან წარმოქმნა რაიმე. მატერიას საკუთარი ძალებით, — აღნიშნავს ლოკი, — არ შეუძლია წარმოშვას მოძრაობა. ასეთი მატერიის მოძრაობა არ უნდა არსებობდეს მარადიულად, ან წარმოქმნილი იყოს ანდა მიინიჭებული უნდა იყოს მისთვის რაიმე უფრო მძლავრი საგნის მიერ.

მატერიას არ აქვს უნარი წარმოქმნას თავისი მოძრაობა, მაგრამ დავუშვათ, რომ მოძრაობაც ასე მარადიულია. თუნდაც ეს ასე იყოს, მატერიას, როგორც მოაზროვნე საგანს, მოძრაობასთან ერთად არ შეუძლია წარმოშვას აზრი, რა ცვლილებებიც არ უნდა განიცადოს მან ფორმისა და მოცულობის მხრივ. მატერიასა და მოძრაობას ისევე არ შეუძლია წარმოქმნას შემეცნება როგორც არარას მატერია. შეუძლებელია დავუშვათ აზრის წარმოშობა მატერიისაგან. მაშასადამე, უნდა არსებულიყო რ ა ი მ ე აზრის მსგავსი ან რაიმე გონიერი არსება.

მოაზროვნე მატერიას ვერ მივიღებთ ვერც მატერიის დიდი ნაწილებებისა და ვერც მცირე ნაწილებისაგან. მაშასადამე: 1) თუ ჩვენ არ ვიგულისხმებთ რაიმე პირველადს და მარადიულს, მაშინ მატერიას არ ექნებოდა არსებობის დასაწყისი (და ამდენად იგი არ იარსებებდა). 2) თუ დავუშვებთ მარადიულ მატერიას მოძრაობის გარეშე, მაშინ მარადიულ მოძრაობას არ ექნებოდა არსებობის დასაწყისი. 3) თუ დავუშვებთ პირველადს და მარადიულად მატერიასა და მოძრაობას, მაშინ აზრს არ შეიძლება ჰქონოდა არსებობის დასაწყისი. მატერიას შეუძლებელია ჰქონოდა თავისში, როგორც თავისი, პროდუქტი, გრძნობადი აღქმა და შემეცნება. ასეთ შემთხვევაში გამოგვივიდოდა, რომ გრძნობა,

აღქმა და შემეცნება თვისებებია, რომლებიც მარადიულად მიეკუთვნება მატერიას და მის ყოველ ნაწილას.

ამიტომ პირველი მარადიული არსება აუცილებლად უნდა იყოს მოაზროვნე არსება. და საერთოდ, ყოველი პირველი საგანი აუცილებლად უნდა შეიცავდეს თავის თავში ყველა იმ სრულყოფილებას, რაც კი შესაძლებელია გამოვლინებულიყო შემდგომში. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი ვერ შეძლებდა მიეცა სხვა საგნისათვის ის სრულყოფილება. რაც თვითონ არ გააჩნდა იმავე ან უმაღლეს ჭარბში. აქედან აუცილებლად გამომდინარეობს, — დაასკვნის ლოკი. — რომ პირველი მარადიული არსება არ შეიძლება იყოს მატერია.<sup>1</sup> ამრიგად: 1) რაღაც არსებობს მარადიულად და 2) ეს მარადიული რამ არის მოაზროვნე არსება.

ასეთია ლოკის აზრით, ღმერთის შემეცნების გზა, რომელიც წარმოადგენს მარადიული გონების აუცილებელი არსებობის დადგენით. აქედან გამომდინარეობს, რომ ყველა მოაზროვნე არსება, რომელთაც აქვთ დასაწყისი, დამოკიდებული არიან ღმერთისაგან და მათ ახასიათებთ შემეცნების ისეთი გზები და ძალები, რასაც მათ ღმერთი აძლევს. თუ მოაზროვნე არსებანი შექმნილი არიან ღმერთის მიერ, მით უმეტეს, მის მიერ იქნება შექმნილი სამყაროს უფრო ნაკლებად სრულყოფილი ნაწილებიც, კერძოდ. არასულიერი საგნები. აქედანვე გამომდინარეობს ღმერთის სიბრძნე, ძალა, განგება და ყველა მისი ატრიბუტი.

VIII. გარკვეული თავისებურებით გვევლინება კოსმოლოგიური დასაბუთება ლ ა ი ბ ნ ი ც თ ა ნ (1646—1716 წწ.), რომლისთვისაც (ისევე როგორც ლოკისათვის) დამახასიათებელია კომპრომისი მეცნიერებასა და რელიგიას, მექანიკურ ბუნებათმეცნიერებასა და თეოლოგიას შორის.

ლაიბნიცი განასხევებს პოზიტიურ და ბუნებრივ რელიგიას. პოზიტიური რელიგია ემყარება გამოცხადებას, ხოლო ბუნებრივი რელიგია — „ბუნებრივ გონებას“: პოზიტიური რელიგია გამოცხადების რელიგიაა, ხოლო ბუნებრივი რელიგია — გონების რელიგია.

ლაიბნიცის აზრით, არ არსებობს პრინციპული სხვაობა რელიგიასა და თეოლოგიას შორის. თეოლოგია წარმოადგენს განვითარებულ, მეცნიერულად დამუშავებულ რელიგიას, ხოლო რელიგია არის დამუშავებული, ბნელი, შედარებით პრიმიტიული თეოლოგია.

ბუნებრივი თეოლოგია ასაბუთებს იმას, რაც წარმოადგენს ბუნებრივი რელიგიის რწმენის საგანს. თუ ბუნებრივ რელიგიას სწამს, რომ ღმერთი არის, ბუნებრივი თეოლოგია გვიჩვენებს, თუ რატომ არის იგი. კერძოდ, იგი მიზნად ისახავს დასაბუთოს ღმერთის არსებობა, გაარკვიოს ღმერთის ცნება და მისი დამოკიდებულება სამყაროსადმი.

<sup>1</sup> Локк, Избр. филосоп. пр., т. I, стр. 606.

რაც შეეხება ღმერთის არსებობის დასაბუთებას. ლაიბნიცის მიხედვით. იგი შეიძლება ემყარებოდეს ან იდეას ან ფაქტს. პირველ შემთხვევაში ღმერთის არსებობა გამოიყვანება წმინდა გონებიდან, ხოლო მეორე შემთხვევაში — ბუნებიდან. პირველ შემთხვევაში დასაბუთება აპრიორულია. ხოლო მეორე შემთხვევაში — აპოსტერიორული. დასაბუთების აპრიორული წესი — ონტოლოგიურია, ხოლო აპოსტერიორული წესი კოსმოლოგიური. ამ თვალსაზრისის მიხედვით ყველა არსებული დასაბუთება ან ონტოლოგიურია ან კოსმოლოგიური.

რაც შეეხება ონტოლოგიურ დასაბუთებას, ლაიბნიცს არ მიაჩნდა იგი მინცდამინც სანდო დასაბუთებად, რადგანაც მოკლებული იყო სისრულეს. ონტოლოგიური დასაბუთების მიხედვით აბსოლუტურად სრულყოფილი არსების ცნება თავისში ამავე დროს არსებობასაც მოიცავს. იგი რომ რეალურად არ არსებულებოდა, არც იქნებოდა სრულყოფილი. ამიტომ მისი არსებობა აუცილებელია.

ლაიბნიცის აზრით, აბსოლუტურად სრულყოფილი არსების არსებობა აუცილებელი იქნებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ წინასწარ ჯაუჭებდით. რომ ასეთი არსება საერთოდ შესაძლებელია. ონტოლოგიურ დასაბუთებაში კი შესაძლებლობა იგულისხმება, მაგრამ არ საბუთდება (ამაშია სწორედ. ლაიბნიცის აზრით. ონტოლოგიური დასაბუთების სისუსტე)<sup>1</sup>.

აბსოლუტურად სრულყოფილი არსების შესაძლებლობის დასაბუთებისათვის საჭიროა დასაბუთდეს ასეთი არსების აუცილებლობა, რაც ხორციელდება კოსმოლოგიური დასაბუთების გზით. ამდენად, ლაიბნიცთან ღმერთის არსებობის დასაბუთების სიმძიმის ცენტრი კოსმოლოგიურ დასაბუთებაზეა გადატანილი.

ლაიბნიცის გაგებით, საგანთა არსებობის ახსნისათვის აუცილებელია ღმერთის არსებობის მოაზრება. საგანთა არსებობა შესაძლებელია ახსნილ იქნეს მხოლოდ მიზეზობრიობის ცნების საშუალებით. ყოველ საგანს თავისი საკმარისი საფუძველი უნდა გააჩნდეს. ვინაიდან არც ერთი საგანი არ წარმოადგენს თავის თავის საფუძველს, ამიტომ უნდა არსებობდეს ისეთი არსება, რომელიც იქნება ყოველი საგნის წყარო და მიზეზი. რომელიც თვით აღარ იქნება დამოკიდებული სხვაზე და იქნება თავისთავად არსებული.

რადგანაც ეს არსება თავის თავში შეიცავს თავისი არსებობის საფუძველს, ამიტომ იგი უნდა არსებობდეს აბსოლუტური აუცილებლობის ძალით.

ამრიგად, კოსმოლოგიური დასაბუთების გზა სქემატურად შემდეგ სახეს იღებს: პირველი. ამოსავალი წანამძღვარია საგანთა არსებობა;

<sup>1</sup> იხ. Лейбниц, Новые опыты о человеческом разуме, кн. 4, гл. X, стр. 385—386.

მეორე — საკმაო საფუძვლის კანონი: აქედან გამომდინარეობს დასკვნა — ღმერთის არსებობა.

სამყაროს არსებობის ფაქტის განსაზღვრებასთან დაკავშირებით კოსმოლოგიური დასაბუთებაც შესატყვის ფორმას იღებს. აი, ერთ-ერთი ასეთი განსაზღვრება, რომელიც კოსმოლოგიური დასაბუთების რამდენადმე ორიგინალურ ფორმას წარმოადგენს: ლაიბნიცი ამტკიცებს, რომ სამყაროში ყოველი ერთეული საგანი „შემთხვევითია“. ეს ნიშნავს, რომ ლოგიკურად ასევე შესაძლებელია მისი არარსებობა.

თუ სამყაროს ქვეშ ვიგულისხმებთ ყველა საგნის ერთობლიობას, მაშინ მის შესახებ შეიძლება ითქვას იგივე, რაც ცალკეულ საგანთა მიმართ, რომ სამყარო არის „შემთხვევითი“. თვით სამყაროს შიგნით შეუძლებელია მოინახოს მისი არსებობის მიზეზი. ლაიბნიცის ფილოსოფიის თანახმად ყველაფერს უნდა ჰქონდეს საკმარისი საფუძველი, ამიტომ მთლიანად სამყაროსაც უნდა გააჩნდეს მის გარეშე მყოფი საკმაო საფუძველი, რომელიც თვით აღარ იქნება შემთხვევითი, არამედ იქნება სამყაროს აუცილებელი და მარადიული მიზეზი. ამგვარად, შემთხვევით საგანთა (სამყაროს) არსებობა გულისხმობს მისი აუცილებელი მიზეზის არსებობას.

ამასთან ერთად, თუ სამყარო გაგებულ იქნება როგორც მთლიანობა, მაშინ სამყაროს ეს აუცილებელი მიზეზი უნდა იყოს ერთიანი არსება. თუ მსოფლიო მთლიანობა წარმოადგენს მიზანშეწონილ, გეგმაზომიერ წესრიგს, მაშინ სამყაროს ეს ერთიანი მიზეზი უნდა იყოს მიზანშეწონილად მოქმედი მოაზროვნე, პიროვნული არსება ანუ სამყაროს შემოქმედი.

კოსმოლოგიური დასაბუთების ერთ-ერთ სახეს წარმოადგენს დასაბუთება მარადიულ ჭეშმარიტებათა საფუძველზე. როგორც ვნახეთ, ღმერთის არსებობის დასაბუთება ლაიბნიცთან წარმართება სამყაროს შემთხვევითობიდან ღმერთის აუცილებლობისაკენ. მისი აზრით, სამყარო აუცილებელია მხოლოდ პირობითად (პიპოთეტურად). პიპოთეტური აუცილებლობა აიხსნება აბსოლუტური (მეტაფიზიკური) აუცილებლობით. პიპოთეტურად აუცილებელია ყველა შემთხვევითი ჭეშმარიტება (ანუ ფაქტის ჭეშმარიტება, მაგალითად, პარიზი საფრანგეთის დედაქალაქია). ხოლო მეტაფიზიკურად აუცილებელია მარადიული ჭეშმარიტებანი<sup>1</sup>.

რომ არ არსებობდეს უპირობო მეტაფიზიკური აუცილებლობა, რომ არ არსებობდეს მარადიული ჭეშმარიტებანი. ასეთ შემთხვევაში გაუგე-

<sup>1</sup> შემთხვევითია ჭეშმარიტება, რომლის საწინააღმდეგოც შესაძლებელია. მაგალითად. შესაძლებელია, რომ საფრანგეთის დედაქალაქი იყოს არა პარიზი, არამედ სხვა ქალაქი. მარადიულია ჭეშმარიტება, რომლის საწინააღმდეგოც შეუძლებელია, მაგალითად,  $2 \times 2 = 4$ .

ბარი და აუხსნელი იქნებოდა შემთხვევითი არსებობა, შემთხვევითი ქეშმარიტება.

ამრიგად, შემთხვევითი ქეშმარიტება აუცილებლად გულისხმობს მარადიულ ქეშმარიტებათა არსებობას. მარადიული ქეშმარიტებანი თავიდანვე უნდა არსებობდეს მარადიულ და აუცილებელ გონებაში. ეს გონება კი შეიძლება იყოს მხოლოდ ღმერთი.

საგანთა პირველი წყაროს შესახებ დაწერილ ტრაქტატში ლაიბნიცი გადმოგვცემს: სამყაროს (საგანთა) საფუძველი სამყაროს გარეშე პრინციპშია ფარულად მოცემული. რადგანაც არსებული სამყარო აუცილებელია ფიზიკურად და არა აბსოლუტურად (მეტაფიზიკურად), ამიტომ ბუნებრივი ანუ პირობითი აუცილებლობისაგან უნდა გადავიდეთ უპირობო ან მეტაფიზიკურ აუცილებლობაზე, რომელსაც თვით აღარ გააჩნია საფუძველი რაიმე სხვაში.

საგანთა უკანასკნელი საფუძველი უნდა მდგომარეობდეს მეტაფიზიკურ აუცილებლობაში. მაგრამ არსებულის საფუძველი მხოლოდ არსებული შეიძლება იყოს. ამიტომ უნდა არსებობდეს მეტაფიზიკურად აუცილებელი არსება, არსებული თავისთავად და განსხვავებული საგანთა სიმრავლისაგან ანუ სამყაროსაგან, რომელიც არ ხასიათდება მეტაფიზიკური აუცილებლობით. „თუკი საგანთა საფუძველი შეიძლება მონახული იქნეს მხოლოდ მეტაფიზიკურ აუცილებლობაში (ანუ მარადიულ ქეშმარიტებაში), თუ არსებული შეიძლება გამომდინარეობდეს მხოლოდ არსებულისაგან, მაშინ მარადიული ქეშმარიტებანი უნდა არსებობდნენ უპირობოდ აუცილებელ არსებაში, ე. ი. ღმერთში, რომელიც ნამდვილად ხდის იმას, რაც წინააღმდეგ შემთხვევაში არ იქნებოდა ნამდვილი“.

განიზილავს რა ღმერთის არსებობის, მისი ერთიანობისა და აუცილებლობის საკითხს, ლაიბნიცი „მონადლოგიაში“ დაასკვნის: „ამრიგად, მხოლოდ ღმერთს, ანუ აუცილებელ არსებას აქვს ის უპირატესობა, რომ მისი არსებობა აუცილებელია, თუკი იგი შესაძლებელია. და რადგანაც არაფერი არ აბრკოლებს უსაზღვრო არსების შესაძლებლობას (მოაზრებას), რომლისთვისაც უცხოა ყოველი უარყოფა და, ამგვარად, ყოველი წინააღმდეგობაც, ამიტომ საკმარისია მხოლოდ ეს საფუძველი, რათა ღმერთის არსებობა შევიმეცნოთ a priori. ჩვენ დავამტკიცეთ ეს არსებობა ასევე მარადიულ ქეშმარიტებათა რეალობითაც. მაგრამ ჩვენ დავამტკიცეთ ეს აგრეთვე a posteriori, იმით, რომ არსებობენ შემთხვევითი არსებანი, რომელთაც შეუძლიათ თავისი უკანასკნელი ან საკმაო საფუძველი ჰქონდეთ მხოლოდ აუცილებელ არსებაში, რომლის არსებობის საფუძველი თვითონ მასშია“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ლ ა ი ბ ნ ი ც ი, მონადლოგია, თბ., 1940, §45, აგრეთვე §538, 39, 44. ლაიბნიციდან ღმერთის არსებობა საბუთდება აგრეთვე მონადლების შესახებ მოძღვრებას



IX. ღმერთის არსებობის კოსმოლოგიური დასაბუთება საფუძვლიანად იქნა გარჩეული და გაკრიტიკებული კანტის (1724—1804 წწ.) მიერ.

კანტი განასხვავებდა ღმერთის არსებობის დასაბუთების ორ ძირითად ფორმას: 1) დასაბუთება, რომელიც ემყარება მხოლოდ შესაძლებლის განსჯით ცნებას და 2) დასაბუთება, რომელიც ემყარება არსებულის ემპირიულ ცნებას. პირველ დასაბუთებას რაციონალური ანუ აპრიორული ხასიათი აქვს, ხოლო მეორეს — ემპირიული ანუ აპოსტერიორული. პირველ დასაბუთებას შეიძლება ეწოდოს ონტოლოგიური, ხოლო მეორეს კოსმოლოგიური დასაბუთება ამ სიტყვათა ფართო მნიშვნელობით.

კოსმოლოგიური დასაბუთება შეიძლება ემყარებოდეს ან საერთოდ საგანთა არსებობას, ანდა არსებულ საგანთა თვისებებსა და კავშირებს. პირველი იწოდება კოსმოლოგიურ, ხოლო მეორე — ფიზიკო-თეოლოგიურ (ანუ ტელეოლოგიურ) დასაბუთებად.

კანტმა გააკრიტიკა ყველა ზემოჩამოთვლილი დასაბუთებანი (ონტოლოგიური, კოსმოლოგიური, ტელეოლოგიური) და გვიჩვენა მათი სიყალბე. ამჯერად ჩვენ გვაინტერესებს კანტის მიერ კოსმოლოგიური არგუმენტის წინააღმდეგ წამოყენებული მოსაზრებანი.

კოსმოლოგიური არგუმენტის ძირითადი აზრი, — აღნიშნავს კანტი, — შემდეგში მდგომარეობს: თუ რაიმე არსებობს, მაშინ უნდა არსებობდეს აგრეთვე უპირობოდ აუცილებელი არსება. ყოველ შემთხვევაში ვარსებობ მეთვითონ, მამასადამე, არსებობს აბსოლუტურად აუცილებელი არსება.<sup>1</sup>

კოსმოლოგიური არგუმენტი, კანტის აზრით, შემდეგ წანამძღვრებს ემყარება: მის დიდ წანამძღვარს წარმოადგენს მიზეზობრიობის ყალბი ტრანსცენდენტალური ბუნების კანონი, რომლის მიხედვით, ყოველ უპირობოდ, შემთხვევით არსებობას თავისი მიზეზი გააჩნია უპირობოდ აუცილებელი არსების სახით.<sup>2</sup> ხოლო მეორე მცირე წანამძღვარი ემყა-

---

(მონადოლოგიის) საფუძველზე. არსებობენ მონადები ანუ ძალთა აღმაეალი რიგი, მამასადამე, უნდა არსებობდეს უმაღლესი ძალა, უმაღლესი მონადა, რაც შეიძლება იყოს მხოლოდ ღმერთი. დასაბუთების გზა აქაც ინდუქციურია. იგი შეიძლება კოსმოლოგიური დასაბუთების სახედ ჩაითვალოს.

<sup>1</sup> იხ. **К а н т**, *Сочинения в шести томах*, т. 3, стр. 525.

<sup>2</sup> განიხილავს რა კოსმოლოგიურ არგუმენტს, კანტი აქ ძირითადად მხედველობაში აქვს არგუმენტის ლიბნიციუსული ვარიანტი — დასაბუთება სამყაროს შემთხვევითობიდან. ცდის საფუძველზე ჩვენ ვრწმუნდებით, რომ ყველა შემთხვევითობა აქვს თავისი მიზეზი (ე. ი. განპირობებულია სხვით). თუ ეს მიზეზიც შემთხვევითია, მაშინ მასაც აქვს მიზეზი და ა. შ. ბოლოს, მიზეზთა ეს რიგი უნდა დასრულდეს უპირობოდ აუცილებელი მიზეზით, პირველი მიზეზით, რომელიც აღარ იქნება დამოკი-

რება ცდის ფაქტს. ამრიგად, კოსმოლოგიური დასაბუთება დასკვნის ასეთ სახეს იღებს:

თუ არსებობს შემთხვევითი არსებობა, მაშინ უნდა არსებობდეს აუცილებელი არსებობაც, როგორც მისი მიზეზი.

სამყარო შემთხვევითი არსებობაა.

მაშასადამე, უნდა არსებობდეს სამყაროს აუცილებელი, უპირობო მიზეზი — ღმერთი.

კოსმოლოგიურ დასაბუთებაში ჯერ შემთხვევითის არსებობიდან გამოიყვანება უპირობო აუცილებელი არსებობა, ხოლო აქედან მტკიცდება უაღრესად რეალური, უმაღლესი არსების (ღმერთის) არსებობა.

კანტი შენიშნავს, რომ კოსმოლოგიური დასაბუთება ცდით იწყება, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი არ წარმართება მთლიანად აპრიორულად (ონტოლოგიურად). რადგან ცდის საგანს სამყარო (კოსმოსი) წარმოადგენს, ამიტომ დასაბუთება კოსმოლოგიურად იწოდება. მაგრამ ვინაიდან იგი განყენებულია ცდის საგნის კერძო თვისებებისაგან (რითაც ჩვენი სამყარო შეიძლება განსხვავდებოდეს ყოველი სხვა შესაძლებელი სამყაროსაგან), ამიტომ იგი განსხვავდება ფიზიკურ-თეოლოგიურ (ტელეოლოგიურ) დასაბუთებისაგან, რომელიც გრძნობად სამყაროს განსაკუთრებულ ბუნებას ემყარება.

დასაბუთების შემდგომი მსვლელობა ასეთია: აუცილებელი არსება განსაზღვრული შეიძლება იყოს მხოლოდ თავისი ცნების მეოხებით. ასეთ ერთადერთ ცნებას (რომელსაც შეუძლია სრულად განსაზღვროს საგანი აპრიორულად) წარმოადგენს ყოველადსრულყოფილის ცნება. ამრიგად, ყოველადსრულყოფილი არსების ცნება ის ერთადერთი ცნებაა, რომლის საშუალებითაც შესაძლებელია აუცილებელი (უმაღლესი) არსების მოაზრება. მაშასადამე, უმაღლესი არსება აუცილებლად არსებობს<sup>1</sup>.

კანტი ფარდას ხდის კოსმოლოგიური დასაბუთების სიყალბეს. კოსმოლოგიურ დასაბუთებაში, — აღნიშნავს კანტი, — იმდენი სოფისტური დებულებაა თავმოყრილი, რომ შთაბეჭდილება გვრჩება თითქოს სპეკულატიურ გონებას მთელი თავისი დიალექტიკური ხელოვნება აუმოძრავებია იმისათვის, რათა შეექმნა რაც შეიძლება დიდი ტრანსცენდენტალური მოჩვენებითი სურათი. ამ დასაბუთებაში გონების ეშმაკობას აქვს ადგილი. მასში ძველი (ონტოლოგიური) არგუმენტი შენიღბულია და გასაღებულია ახალ არგუმენტად. ეს „ახალი“ არგუმენტი იმოწმებს როგორც წმინდა გონებას, ასევე ცდას. მაგრამ ნამდვი-

დებული სხვაზე და რომლის გარეშეც მიზეზთა რიგს არ ექნებოდა სისრულე. არ დასრულდებოდა იგი. ასეთი პირველი მიზეზია უაღრესად რეალური არსება — ღმერთი.

<sup>1</sup> იხ. К а н т, Соч., т. 3, стр. 526.

ლად იგი მხოლოდ აპრიორულ (ონტოლოგიურ) ხასიათს ატარებს, ხოლო რაც შეეხება ცდას, იგი გარედან მიეკრებულნი ნილაბია, მოჩვენებაა.

ონტოლოგიური დასაბუთება მხოლოდ განსჯის წმინდა აპრიორულ ცნებებს ემყარებოდა. კოსმოლოგიური დასაბუთება ცდილობს გაემიჯნოს ონტოლოგიურს იმით, რომ იგი თითქოს ცდას ემყარება. მაგრამ სინამდვილეში აქ ცდა მხოლოდ იმისათვის არის საჭირო, რათა ნაბიჯი იქნეს გადადგმული, საერთოდ, აუცილებელი არსების აღიარებისაკენ ფაქტიურად, — აღნიშნავს კანტი, — აქ გონება ეთიშება ცდას და საქმე გვაქვს მხოლოდ ცნებებთან, ე. ი. არსებითად იმავე მდგომარეობასთანა გვაქვს საქმე, რაც გვქონდა ონტოლოგიური დასაბუთების დროს. კერძოდ, კოსმოლოგიური დასაბუთება განიხილავს, თუ რა თვისებებს უნდა ფლობდეს საერთოდ აბსოლუტურად აუცილებელი არსება, ანუ ყოველი შესაძლებელი საგნიდან რომელი შეიცავს თავისში პირობებს, რაც საჭიროა აბსოლუტური აუცილებლობისათვის. შემდეგ, იგი თვლის რომ ამ პირობებს ადგილი აქვს მხოლოდ ყოვლადრეალური არსების ცნებაში და დაასკვნის, რომ სწორედ ეს არის უპირობოდ აუცილებელი არსება. ამასთან ერთად უკვე წინასწარ იგულისხმება, რომ უმაღლესი რეალობის ცნება მოიცავს აბსოლუტური აუცილებლობის ცნებას, რომ ყოვლადრეალური არსებიდან შეიძლება დავასკვნათ არსებობის აბსოლუტურ აუცილებლობაზე. ამრიგად, კოსმოლოგიურ დასაბუთებას საფუძვლად უდევს იგივე დებულება, რომელიც მტკიცდებოდა ონტოლოგიურ დასაბუთებაში და რომლისგანაც თავის დაღწევა ჰქონდა მიზნად კოსმოლოგიურ დასაბუთებას. მაშასადამე, — დაასკვნის კანტი, — კოსმოლოგიური დასაბუთების მთელი ძალა მდგომარეობს მხოლოდ ონტოლოგიურ (აპრიორულ) დასაბუთებაში. რაც შეეხება მოჩვენებით ცდას, აქ მას არაფერი სარგებლობა არ მოაქვს<sup>1</sup>.

შესაძლებელია ცდის მიზანი იყოს ის, რომ მიგვიყვანოს აბსოლუტურად აუცილებლის ცნებამდე, მაგრამ იგი ვერ ასაბუთებს აუცილებლობას რაიმე გარკვეული საგნის მეშვეობით (აპოსტერიორულად). მართლაც, როცა კი ჩვენ ამ მიზანს დავისახავთ, მაშინვე ვტოვებთ ცდას და წმინდა ცნებებს შორის ვეძებთ წმინდა ცნებას, რომელიც თავისში შეიცავს აბსოლუტურად აუცილებელი არსების შესაძლებლობის პირობებს. შემდეგ, მივიჩნევთ რა ასეთი არსების მხოლოდ შესაძლებლობას, ჩვენ დასაბუთებულად ვთვლით მის არსებობას<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> იხ. Кант, Соч., т. 3, стр. 527—528.

<sup>2</sup> კანტი აღნიშნავს, რომ დასაბუთების ეს გზა ტოლფასია შემდეგი მტკიცებისა: ყველა შესაძლებელ არსებათა შორის არსებობს რაღაც ერთი, რომელსაც აქვს აბსოლუტური აუცილებლობა, მაშასადამე, ეს არსება არსებობს უპირობოდ აუცილებლად.

კანტი შენიშნავს, რომ უფრო ადვილად შეიძლება კოსმოლოგიურ არგუმენტაციაში შეცდომების აღმოჩენა, თუ მას წარმოვადგენთ სილოგიზურ ფორმაში. თუ მსჯელობა „ყოველი უპირობოდ აუცილებელი არსება ამასთან ერთად არის ყოვლადრეალური არსება“ (რაც წარმოადგენს კოსმოლოგიური დასაბუთების ძირითად ლერძს) ჭეშმარიტია, მაშინ, ისევე როგორც ყველა დადებითი მსჯელობისათვის დასაშვები უნდა იყოს, ყოველ შემთხვევაში, უკუქცევა შემოსაზღვრით. უკუქცევის შედეგად მივიღებთ: „ზოგიერთი ყოვლადრეალური არსება ამასთან ერთად არის უპირობოდ აუცილებელი არსება“. მაგრამ ყოველი „ყოვლადრეალური“ არაფრით არ განსხვავდება სხვა ყოვლადრეალური არსებისაგან. ამიტომ ის, რაც შეეხება ზოგიერთ არსებას, შეეხება აგრეთვე ამ გვარის ყოველ არსებას. ასეთ შემთხვევაში ჩვენ შეგვიძლია მოვაზღინოთ მარტივი უკუქცევა. მივიღებთ: „ყოველი ყოვლადრეალური არსება ამავე დროს არის აუცილებელი არსება“. რადგან ეს დებულება განსაზღვრულია ცნების საშუალებით აპრიორულად, ამიტომ უკვე ყოვლადრეალური არსების ცნება თავისში უნდა შეიცავდეს მის აბსოლუტურ აუცილებლობას. კანტი შენიშნავს, რომ სწორედ ამ ნტკიცებას შეიცავდა ონტოლოგიური დასაბუთება, რასაც არ ცნობდა კოსმოლოგიური დასაბუთება. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იგი მაინც საფუძვლად დაედო (თუმცა შენიღბული სახით) კოსმოლოგიურ დასაბუთებას.

ამრიგად, კოსმოლოგიური დასაბუთება ისევე მცდარია, როგორც ონტოლოგიური. კოსმოლოგიური დასაბუთება კიდევ იმით იმსახურებს საყვედურს, რომ ახდენს იმ თეზისის შეცვლას, რომელიც დასაბუთებული უნდა ყოფილიყო. კოსმოლოგიური დასაბუთება გვპირდებოდა ახალი გზით სვლას, მაგრამ მიდის რა არაპირდაპირი გზით, იგი კვლავ გვაბრუნებს ჩვენ ძველ გზაზე, რომელიც მიტოვებული იყო ჩვენ მიერ ამ ახალი გზის იმედით.

როგორც ვნახეთ, კანტმა ყურადღება მიაქცია იმ შინაგან, ლოგიკურ წინააღმდეგობას, რაც კოსმოლოგიურ დასაბუთებას ახასიათებს. კერძოდ, გვიჩვენა, რომ ცდისეულიდან (შემთხვევითიდან) უსრულეს არსებაზე დასკვნა ეწინააღმდეგება თავის თავს, ვინაიდან აუცილებელი არსების განსაზღვრებას ცდილობს ამ არსების ცნებიდან. უმაღლესი არსების აუცილებელი არსებობა ცდიდან (შემთხვევითიდან) კი არ არის გამოყვანილი, არამედ თვითონ უსრულესი არსების ცნებიდან. ამ შემთხვევაში ჩვენ რაიმე ახალ დასაბუთებასთან კი არა გვაქვს საქმე, არამედ იმ ძველ (ონტოლოგიურ) დასაბუთებასთან, რომელსაც უარყოფდა კოსმოლოგიური დასაბუთება. სინამდვილეში კოსმოლოგიური დასაბუთება ცდას კი არ ემყარება (რისი პრეტენზიაც ჰქონდა მას), არამედ გონებას. გონება იწყებს ცდიდან, მაგრამ, რადგან იქიდან ვერ

ანერხებს ღმერთის, როგორც უსრულესი არსების არსებობის გამოყვანას, ამიტომ გვერდს უვლის იმ გზას და ფარულად შემოაპარებს ცნობილ აპრიორულ, ონტოლოგიურ დასაბუთებას. ასე რომ, ნაძღვრულად გონება ასკვნის ღმერთის არსებობაზე არა ცდის საფუძველზე, არამედ ღმერთის, როგორც ურეალურესი და უსრულესი არსებობის, ცნების საფუძველზე.

კანტი აღნიშნავს, რომ კოსმოლოგიური არგუმენტაცია წარმოადგენს „ღიალექტიკურ შეცდომათა ბუდეს“. ასეთ შეცდომებს ზღვრებით კოსმოლოგიური დასაბუთების ყოველ ნაბიჯზე, რომელთაც ტრანსცენდენტალური კრიტიკა ადვილად აღმოაჩენს და ანგრევს. კანტი „წმინდა გონების კრიტიკაში“ იწუთითებს ოთხ ასეთ ძირითად შეცდომაზე:

1) კოსმოლოგიური არგუმენტი შემთხვევითი არსებობიდან ადგენს მის მიზეზს—უპირობოდ აუცილებელს. გაპირობებულის საფუძველზე დგინდება უპირობო. მაგრამ ცდაში ჩვენ მხოლოდ გაპირობებული (შემთხვევითი) არსებობა გვეძლევა. ამდენად, ეს დასაბუთება მოცემული არსებობიდან ადგენს არამოცემულის არსებობას. ასეთი დასკვნა შეუძლებელია, ვინაიდან უპირობოდ აუცილებელი არსებობა მიუღწეველი ობიექტია. იგი არის იდეა, რომელიც გვეძლევა არა ცდის გზით, არამედ გონებით. კოსმოლოგიური დასაბუთება უკვე პირველი ნაბიჯიდანვე ილუზიაში იხლართება. იგი ობიექტურ არსებობას ანიჭებს იმას, რაც შეიძლება იყოს მხოლოდ იდეა, ცნება.

ამრიგად, დასკვნას შემთხვევიდან მის მიზეზზე ძალა აქვს მხოლოდ გრძნობადი, აღქმადი სამყაროს მიმართ, ხოლო ამ სამყაროს გარეთ მის არავითარი აზრი არა აქვს. ამიტომ მცდარია კოსმოლოგიური არგუმენტი, რომელიც ფოქრობს გრძნობადი სამყაროს საზღვრებს გარეთ გასვლას.

2) კოსმოლოგიური არგუმენტი აპტიცეებს აუცილებელი არსების არსებობას, რადგანაც ასეთი არსებობის გარეშე მივიღებდით პირობათა უსასრულო რიგს, რაც შეუძლებელია. მაგრამ საიდან ვიცით ჩვენ პირობათა უსასრულო რიგის შეუძლებლობა? განა ცდა ეწინააღმდეგება პირობათა დაუსრულებელ რიგს? ცხადია, არა. პირიქით. ცდა ეთანხმება ასეთ წარმოდგენას. ემპირიული თვალსაზრისით ბუნებრივ პირობათა რიგი არასოდეს არ მთავრდება. ამგვარად, ცდას არ შეუძლია მოგვცეს საფუძველი დავასრულოთ მიზეზობრიობის რიგი და დავასკვნათ პირველ მიზეზზე. პირველი მიზეზის აღიარება გრძნობადი ქვეყნის გარეთ გადასვლაა, გონების თავისუფალი მოქმედებაა.

3) თუ დავუშვებთ პირობათა რიგის დასრულებას, მაშინ ეს დასრულება არ შეიძლება გამომდინარეობდეს იმ არსებისაგან, რომელიც ამ რიგის გარეთ იმყოფება. კოსმოლოგიურ დასაბუთებას უფლება არა

აქვს თვითნებურად დაასრულოს ბუნებრივ პირობათა რიგი. გარდა ამისა, თვით წესი, რომლითაც კოსმოლოგიური დასაბუთება ახდენს პირობათა რიგის დასრულებას, მცდარია, რადგან რიგი არაერთარ შემთხვევაში არ მთავრდება აუცილებელი არსების ცნებით. აუცილებელ არსებასა და ბუნებრივ რიგს შორის გაუვალა უფსკრულია. მიზეზობრივი რიგის დასრულება ნიშნავს ყველა პირობის მოხსნას, თუმცა პირობათა გარეშე შეუძლებელია აუცილებლობის ცნება.

4) დავუშვათ, რომ კოსმოლოგიური დასაბუთება მივიდა აუცილებელი არსების აღიარებამდე. ამის შემდეგ ისმება კითხვა: როგორ არის შესაძლებელი აუცილებელი არსებიდან უაღრესად რეალურ არსებაზე გადასვლა? აუცილებელი არსება ჩვენ არასოდეს არ გვხვდება ცდაში. მაშ, როგორღა მტკიცდება მისი არსებობა? კოსმოლოგიური არგუმენტის მიხედვით აუცილებელი არსებობა თავის თავში უნდა შეიცავდეს არსებობის ყველა პირობას. იგი თავისში უნდა შეიცავდეს ყველა რეალობას და, მაშასადამე, არსებობასაც. ამრიგად, იგი იღებს არსებობას უაღრესად რეალური არსების ცნებიდან, ონტოლოგიურად.

კანტის აზრით, კოსმოლოგიურ არგუმენტში არეულია ლოგიკური შესაძლებლობა (არაწინააღმდეგობა) და რეალური არსებობის შესაძლებლობა.<sup>1</sup>

ასეთი დიალექტიკური წინააღმდეგობებით არის საკვებ კანტის აზრით ღმერთის არსებობის ე. წ. კოსმოლოგიური დასაბუთება, რომელშიც მეცნიერულ დასაბუთებასათან კი არა გვაქვს საქმე, არამედ ყალბ მტკიცებასთან.

კანტის მიერ კოსმოლოგიური არგუმენტის კრიტიკამ მნიშვნელოვნად შეარყია მისი ავტორიტეტი და გავლენა.

X. კიდევ უფრო ნათლად მოჩანს კოსმოლოგიური დასაბუთების სიყალბე მარქსისტულ-ლენინური კრიტიკის შუქზე.

როგორც ზემოთ დავინახეთ, კოსმოლოგიური არგუმენტი, სათანადო დასაბუთების გარეშე, ემყარება შემდეგ ზოგად დებულებებს:

1) სამყაროში ყველაფერს თავისი მიზეზი აქვს. ამასთან ერთად საგნის მიზეზი გაგებულია, როგორც საგნის გარეთ მდებარე მიზეზი (ე. ი. მიზეზობრიობა დაყვანილია გარეგან მიზეზობრივ კავშირზე).

2) სამყაროში არსებული მიზეზობრივი კავშირი აუცილებლად გულისხმობს პირველი მიზეზის არსებობას.

3) სამყაროს პირველი მიზეზი უნდა იმყოფებოდეს სამყაროს გარეთ,

4) სამყაროს პირველი მიზეზი სულ სხვა ბუნებისა უნდა იყოს, ვიდრე თვით სამყაროა.

5) სამყაროს უპირობო, პირველი მიზეზი უნდა იყოს ღმერთი.

<sup>1</sup> იხ. Кант, Соч., т. 3, стр. 529—530.

განვიხილოთ კოსმოლოგიური არგუმენტის ეს ამოსავალი დებულებები.

1. პირველი ამოსავალი დებულება გვეუბნება, რომ ყოველივე არსებულს თავისი მიზეზი გააჩნია. ამდენად, ამოსავალი პოზიცია დეტერმინიზმის სახეს ატარებს. მაგრამ ამ დეტერმინიზმის მეტაფიზიკური, მექანიკური ხასიათი მისი თეოლოგიური გზით წარმართვისა და ღმერთის არსებობის აღიარებამდე მისვლის შესაძლებლობასაც შეიცავდა. ახასიათებდა რა მექანიკურ დეტერმინიზმს, ენგელსი „ბუნების დიალექტიკაში“ შენიშნავდა: „აუცილებლობის ამგვარი გაგებით ჩვენ ჯერ კიდევ ვერ ვცილდებით ბუნებაზე თეოლოგიურ შეხედულების ფარგლებს“<sup>1</sup>.

მიზეზობრიობის მეტაფიზიკური გაგება (რასაც კოსმოლოგიური დასაბუთება ემყარება) აბსოლუტურად თიშავს ერთმანეთისაგან მიზეზსა და შედეგს, მკვეთრად უპირისპირებს მათ ერთმანეთს. კერძოდ, მიზეზობრივი კავშირი გაგებულია ისე, რომ: 1) მოცემული მოვლენა შეიძლება იყოს ან მიზეზი ან შედეგი; 2) მიზეზი იწვევს შედეგს, რის შემდეგ ქრება ყოველგვარი კავშირი მათ შორის; 3) მიზეზი ყოველთვის გამოდის როგორც გარეგანი შედეგთან მიმართებაში (ე. ი. მიზეზი მხოლოდ გარეგანი მიზეზი შეიძლება იყოს). მიზეზობრიობის ასეთი მცდარი, მეტაფიზიკური გაგება უდევს საფუძვლად კოსმოლოგიურ დასაბუთებას.

ემყარება რა ობიექტური სინამდვილის მეცნიერულ შესწავლას, მარქსისტული დიალექტიკური მატერიალიზმი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ სამყარო წარმოადგენს არა საგნებისა და მოვლენების შემთხვევით თავმოყრას, არამედ შეკავშირებულ ერთიან მთლიანს, სადაც საგნები და მოვლენები ურთიერთკავშირში იმყოფებიან, დამოკიდებული არიან ერთმანეთისაგან და განაპირობებენ ერთმანეთს. მოვლენათა შორის ურთიერთკავშირის ერთ-ერთი ფორმაა მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი. სამყაროში არ არსებობს უმიზეზო მოვლენები; როგორც ბუნებაში, ისევე საზოგადოებაში ყველაფერი გაპირობებულია გარკვეული მიზეზებით. ასე რომ, მიზეზობრივი კავშირი წარმოადგენს უნივერსალურ, საყოველთაო კავშირს, რამდენადაც სამყაროში არ არსებობს უმიზეზო მოვლენები.

ამგვარად, მიზეზობრიობის გაგებაში დიალექტიკური მატერიალიზმიც დეტერმინიზმის პოზიციებზე დგას. მაგრამ დიალექტიკური დეტერმინიზმი არსებითად განსხვავდება მეტაფიზიკური დეტერმინიზმისაგან, რასაც კოსმოლოგიური დასაბუთება ემყარება.

მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის მეტაფიზიკური გაგება არსებითად

<sup>1</sup> ე. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, თბ., 1954, ვვ. 224.

იმაში გამოიხატება, რომ, მართალია, აქ აღიარებულია კავშირი მიზეზსა და შედეგს შორის, მაგრამ ეს კავშირი გაგებულია ცალმხრივად, შეზღუდულად, მიზეზისა და შედეგის ურთიერთმოქმედების გარეშე. მასში იგნორირებულია ის ყოველმხრივი კავშირი, რასაც ადგილი აქვს ობიექტური სინამდვილის მოვლენათა შორის.

მარქსამდელ ფილოსოფიაში მიზეზისა და შედეგის მეტაფიზიკური გაგების წინააღმდეგ პირველად გაილაშქრა ჰეგელმა და იდეალიზმის საფუძველზე მიუთითა მათ შორის არსებულ დიალექტიკურ კავშირზე<sup>1</sup>.

მარქსიზმის კლასიკოსებმა მატერიალისტურ ნიადაგზე განავითარეს ჰეგელის დიალექტიკური თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით მიზეზობრიობა გაგებული იყო როგორც ურთიერთმოქმედება.

რასი გამოიხატება მიზეზისა და შედეგის დიალექტიკური ურთიერთმოქმედება? მიზეზ-შედეგობრივი ურთიერთმოქმედება შეიძლება წარმოდგენილ იქნეს, როგორც ურთიერთმოქმედება: ა) მოცემულ, კონკრეტულ მიზეზ-შედეგობრივ კავშირში და ბ) ურთიერთგადახლართულ და ურთიერთთან დაკავშირებულ სინამდვილის მოვლენათა რთულ ჯაჭვში. პირველი სახის ურთიერთმოქმედება იმაში მდგომარეობს, რომ შედეგი არ არის პასიური, რომ იგი აქტიურად უკუმოქმედებს გარემომცველ გარემოზე და მის გამომწვევ მიზეზზე. ასე რომ, ურთიერთმოქმედება აქ არის ურთიერთდამოკიდებულება მიზეზისა და მოქმედების ურთიერთგაპირობებულობა. ამასთან ერთად ცხადია, მიზეზ-შედეგობრივ კავშირში გადამწყვეტი როლი ყოველთვის მიზეზს ენიჭება. სწორედ იგი განსაზღვრავს მოცემულ მიზეზ-შედეგობრივ კავშირს.

რაც შეეხება მეორე სახის ურთიერთმოქმედებას, რომელიც არსებობს სინამდვილის მოვლენათა უნივერსალურ ურთიერთმოქმედების ჯაჭვში, ე. ი. მის ბუნებრივ მდგომარეობაში, აქ ადგილი აქვს მიზეზისა და შედეგის ადგილმონაცვლეობას, მათ ურთიერთში გადასვლას. ის, რაც ერთ კავშირში წარმოადგენს მიზეზს, მეორეში შეიძლება იყოს შედეგი და პირიქით. ასე, მაგალითად, მექანიკური მოძრაობა ერთ პირობებში გამოდის როგორც მიზეზი ელექტრომოდრაობისა, ხოლო სხვა პირობებში შეიძლება იყოს შედეგი ელექტრომოდრაობისა. მსგავს გარემოებას აქვს ადგილი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში.

ამრიგად, სამყაროში არსებული მიზეზ-შედეგობრივი დამოკიდებულება წარმოადგენს არა დანაწევრებულ, დაქუცმაცებულ, არამედ ურთიერთკავშირში მყოფ მოვლენათა რთულ ჯაჭვს. ამიტომ ყოველი მიზეზი ან შედეგი განხილულ უნდა იქნეს არა იზოლირებულად, არამედ იმ მოვლენებთან კავშირში, რომელთაც წარმოშვეს იგი ან რაც მათ მიერ არის წარმოქმნილი. ასეთ უნივერსალურ კავშირში განხილული სა-

<sup>1</sup> იხ. Гегель, Соч., т. I, М., 1930, стр. 259.



განი ან მოვლენა ერთდროულად მიზეზიც არის და შედეგიც. ასე რომ, მიზეზი და შედეგი არ წარმოადგენს აბსოლუტურად დაპირისპირებულ პოლუსებს, როგორც ეს მეტაფიზიკას აქვს წარმოდგენილი. ისინი წარმოადგენენ რგოლებს საგანთა და მოვლენათა ურთიერთდაკავშირებულ, ურთიერთგაპირობებულ ჯაჭვში.

მიზეზობრივი კავშირი დაუბოლოებელია, რაც ნიშნავს იმას, რომ ესა თუ ის მოვლენა არ შეიძლება მივაკუთვნოთ მხოლოდ მიზეზებს ან მხოლოდ შედეგებს. ამ ზოგად ჯაჭვში მიზეზი და შედეგი არიან წარმოდგენები, „რომელთაც ძალა აქვთ, როგორც ასეთებს, მხოლოდ ცალკე შემთხვევაზე გამოყენების დროს, მაგრამ როგორც კი ცალკე შემთხვევას განვიხილავთ მის ზოგად კავშირში მსოფლიო მთლიანობასთან, ეს წარმოდგენანი ერთდებიან და უნივერსალური ურთიერთ-შემოქმედების წარმოდგენაში გადადიან, სადაც მიზეზები და შედეგები მუდამ თავიანთ ადგილებს იცვლიან და ის, რაც ახლა ან აქ შედეგი იყო, იქ ან მაშინ მიზეზი იქნება და პირიქით“<sup>1</sup>

მაგრამ მოვლენათა შორის საყოველთაო კავშირის, მოვლენათა რთული მიზეზობრივი ჯაჭვის არსებობა არ ნიშნავს იმას, თითქოს ჩვენ არ შეგვეძლოს ვილაპარაკოთ კონკრეტული მოვლენის კონკრეტულ მიზეზზე. ურთიერთმოქმედების პრინციპი არათუ არ გამორიცხავს კონკრეტული მოვლენის კონკრეტული მიზეზის მონახვის შესაძლებლობას, არამედ, პირიქით, როგორც ენგელსი აღნიშნავს. „მხოლოდ ამ უნივერსალური ურთიერთმოქმედებიდან მივალთ ნამდვილ მიზეზობრივ ურთიერთობამდე“<sup>2</sup>

როდესაც ჩვენ ვიხილავთ კონკრეტული მოვლენის მიზეზს, ჩვენთვის არავითარ აუცილებლობას არ წარმოადგენს განვიხილოთ მიზეზთა უსასრულო ჯაჭვი. პირიქით, ჩვენ ამ საყოველთაო კავშირიდან ვთიშავთ ამ მოვლენებს და ვიხილავთ მათ იზოლირებულად. და სწორედ ასეთი განსილვის შემთხვევაში ერთი მოვლენა გამოდის როგორც მიზეზი, ხოლო მეორე—როგორც შედეგი. ცხადია, თვითონ ბუნებაში, ობიექტურად ასეთ იზოლირებულ ორ მოვლენას ადგილი არა აქვს. იქ არსებობს მხოლოდ უსასრულო მიზეზ-შედეგობრივი ჯაჭვი, მაგრამ ჩვენ ხელოვნურად ვახდენთ მათ იზოლაციას, რათა მოვლენათა რეალურ ურთიერთკავშირიდან განყენებით განვიხილოთ მხოლოდ ის ორი მოვლენა, რომელიც ჩვენ გვინტერესებს.

„იმისათვის, რომ ცალკეული მოვლენები გავიგოთ,—აღნიშნავს ენგელსი.—ისინი საყოველთაო კავშირიდან უნდა ამოვგლიჯოთ, იზოლირებით განვიხილოთ და აი ამ შემთხვევაში ცვალებადი მოძრაობანი

<sup>1</sup> ფ. ენგელსი, ანტი-დიუბინგი, თბ., 1952.გვ. 28.

<sup>2</sup> ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, გვ. 238.

წარმოსდგებიან ერთნი როგორც მიზეზნი, მეორენი კი როგორც შედეგ-მოქმედებანი“<sup>1</sup>.

მოვლენათა ასეთი იზოლირებული (მეტაფიზიკური წესით) განხილვა ჩვენთვის აღარ წარმოადგენს საშიშროებას, რადგანაც ასეთი განხილვისას ჩვენ ამავე დროს შეგნებული გვაქვს ის გარემოება, რომ კონკრეტულ მიზეზობრივ კავშირს საფუძვლად უდევს მიზეზთა უსასრულო ჯაჭვი

როდესაც ჩვენ მიზეზობრიობის უსასრულო ჯაჭვიდან ვთიშავთ რომელიმე მოვლენას, ცხადია, ამით ვამარტივებთ სამყაროს, რადგან სინამდვილეში ეს მოვლენები ჩართული არიან რთულ ურთიერთკავშირსა და ურთიერთგაპირობებულობაში. ეს გარემოება ჰქონდა მხედველობაში ლენინს, როდესაც აღნიშნავდა, რომ „...მიზეზისა და შედეგის ადამიანური გაგება ყოველთვის რამდენადმე ამარტივებს ბუნების მოვლენათა ობიექტურ კავშირს, მხოლოდ დაახლოებით ასახავს მას, ხელოვნურად აცალკევებს ერთი მთლიანი მსოფლიო პროცესის ამა თუ იმ მხარეს“<sup>2</sup>.

ამრიგად, მიზეზობრივი კავშირის შესწავლისას ჩვენ რამდენადმე ვამარტივებთ სამყაროს, მოვლენათა ნამდვილ ობიექტურ კავშირს და ეს გასაგებიც არის, რადგანაც უმეტეს შემთხვევაში ჩვენ გვაინტერესებს არა საყოველთაო უნივერსალური კავშირი, არამედ მიზეზობრივი კავშირი რომელიმე ორ კონკრეტულ მოვლენას შორის. უნდა აღინიშნოს, რომ კერძო მოვლენათა მიზეზობრივი კავშირის შესწავლა კი არ გამოირიცხავს, არამედ, პირიქით, აუცილებლად გულისხმობს მოვლენათა შორის ურთიერთდამოკიდებულების შესწავლას იმ სახით, როგორც არის იგი მოცემული სინამდვილეში, ე. ი. არა იზოლირებული სახით, არამედ მათ უნივერსალურ ურთიერთმოქმედებაში.

ემყარება რა მიზეზობრივი კავშირის დიალექტიკურ გაგებას, მარქსისტულ ფილოსოფიას მიზეზობრივი კავშირი არ დაჰყავს მხოლოდ გარეგან მიზეზობრივ კავშირზე. მოვლენათა ურთიერთკავშირი და განპირობებულობა, როგორც უნივერსალური ურთიერთმოქმედება, მიზეზობრივ კავშირთა მრავალფეროვნებას გულისხმობს. მათ რიცხვში დიალექტიკური მატერიალიზმი განასხვავებს შინაგან და გარეგან მიზეზებს. შინაგანია მიზეზი, რომელიც მოქმედებს თვით საგანში. გარეგანია მიზეზი, რომლის მატარებელია სხვა საგანი. ბუნებისა და საზოგადოების მოვლენები გაპირობებული არიან შინაგანი და გარეგანი მიზეზის ურთიერთმოქმედებით. ამდენად, შეცდომას წარმოადგენს მიზეზობრიობის მხოლოდ გარეგან მიზეზობრიობაზე დაყვანა.

<sup>1</sup> ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, გვ. 238.

<sup>2</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 190.

ასეთი მარქსისტულ-ლენინური თვალსაზრისი მიზეზობრიობის შესახებ, რაც საფუძვლად უდევს ღმერთის არსებობის კოსმოლოგიური დასაბუთების მეცნიერულ-ათეისტურ კრიტიკას.

2) გამომდინარეობს რა მიზეზობრიობის ცალმხრივი მეტაფიზიკური გაგებიდან, და იმ დებულებიდან, რომ ყველაფერს თავისი მიზეზი აქვს. კოსმოლოგიური დასაბუთება დასკვნის, რომ სამყაროში არსებული მიზეზობრივი კავშირი აუცილებლად გულისხმობს პირველი მიზეზის არსებობას. ასეთი თვალსაზრისი დამახასიათებელია მექანიკური დეტერმინიზმისათვის.

ემყარება რა სინამდვილის დიალექტიკურ ბუნებას, დიალექტიკური დეტერმინიზმი უარყოფს, როგორც პირველ მიზეზს, ასევე უკანასკნელ მიზეზს. დიალექტიკური დეტერმინიზმის თვალსაზრისით ობიექტური სამყარო ურთიერთისაგან იზოლირებულ მოვლენათა გროვას კი არ წარმოადგენს, არამედ ერთიან მთლიანს, სადაც ერთი მოვლენა წარმოშობს მეორეს, მეორე — მესამეს და ა. შ. მოძრაობა-ცვალებადობის ამ პროცესს არა აქვს არც დასაწყისი და არც დასასრული, ისევე როგორც არა აქვს დასაწყისი და დასასრული მატერიალურ სამყაროს და იმ პროცესებს, რასაც მასში აქვს ადგილი:

„...ბუნებას არა აქვს არც დასაბამი, არც დასასრული, — აღნიშნავენ და ფოიერბახი. — ყველაფერი მასში ურთიერთქმედებაშია, ყველაფერი შეფარდებითია, ყველაფერი ერთსა და იმავე დროს შედეგია და მიზეზი, ყველაფერი მასში ყოველმხრივი და ურთიერთზიარია“<sup>1</sup>.

ამრიგად, მიზეზობრივი კავშირი უსასრულო ხასიათისაა. მაშასადამე, არ არსებობს პირველი (ე. ი. უმიზეზო) მიზეზი და არც უკანასკნელი (ე. ი. უშედეგო) შედეგი. პირველი მიზეზის დაშვება იქნებოდა მიზეზობრიობის საყოველთაოობის პრინციპის დარღვევა, საგანთა უნივერსალური ურთიერთკავშირისა და ურთიერთმოქმედების უარყოფა, რადგან ურთიერთმოქმედება გამორიცხავს ბუნებაში „პირველი მიზეზის“ არსებობას.

მიზეზობრივი დამოკიდებულება, რასაც ადგილი აქვს სამყაროს საგანთა და მოვლენათა შორის, არ შეიძლება გადავიტანოთ სამყაროზე, როგორც მთელზე და წარმოვიდგინოთ ღმერთი, როგორც პირველი მიზეზი, ხოლო სამყარო, როგორც მისი შედეგი. კოსმოლოგიურ დასაბუთებაში სამყაროს მიზეზად გამოცხადებულია სამყაროს გარეშე არსებული ღვთაება. ამ მტკიცების ერთ-ერთი სიყალბე იმაშიც მდგომარეობს, რომ აქ სამყაროში არსებულ მატერიალურ ფაქტორებს შორის დამოკიდებულებიდან „მყარდება“ დამოკიდებულება მატერიალურსა და არამატერიალურს შორის.

როგორც ზემოთ ვნახეთ, არისტოტელესთან პირველი მიზეზი წარ-

მოდგენილია „პირველი მამოძრავებელის“ სახით. „არსებობს მარადიული მოძრაობა, მაშასადამე, უნდა არსებობდეს პირველი მამოძრავებელი“. ფილოსოფოსები, რომლებიც პირველ მამოძრავებელს აღიარებდნენ, ემყარებოდნენ იმ მეტაფიზიკურ თვალსაზრისს, რომ საგნებს მხოლოდ გარეგანი ძალა ამოძრავებთ. ამასთან ერთად მოძრაობა მათთან დაყვანილი იყო მის ელემენტალურ ფორმაზე — ადგილის მონაცვლეობაზე. ვინაიდან მამოძრავებელი ძალა მხოლოდ გარეგანი ძალა უნდა იყოს, ამიტომ საერთოდ ქვეყნის მამოძრავებელ ძალას უნდა წარმოადგენდეს ქვეყნის გარეშე არსებული ძალა ღმერთის სახით.

თუ კარგად დაუფიქრდებით საქმის ვითარებას; ძნელი არ იქნება იმის შეჩინება, რომ ასეთი მამოძრავებელი ძალის დაშვება არათუ არ გვიხსნის მოძრაობას, არამედ: საერთოდ, შეუძლებელს ხდის მოძრაობის ახსნას.

კოსმოლოგიური დასაბუთების წარმომადგენელთა აზრით, ღმერთი, როგორც პირველი მამოძრავებელი, როგორც პირველი ბიძგის მიმცემი, თვითონ არის უძრავი. და თუ ეს ასეა, მაშ, როგორღა შეუძლია მას, როგორც უძრავს, ბიძგი მისცეს ქვეყანას და აამოძრაოს იგი? და თუ დავუშვებთ, რომ იგი უძრავი კი არაა, არამედ მოძრავია, ვერც ამ შემთხვევაში აღმოვჩნდებით უკეთეს მდგომარეობაში, რადგანაც ასეთ შემთხვევაში პირველ მამოძრავებელს, როგორც მოძრავს, ასევე დასჭირდებოდა სხვა გარეგანი ბიძგის მიმცემი ძალა, ამ ძალას თავის მხრივ კიდევ სხვა და ა. შ. უსასრულოდ, რაც უაზრობამდე მიგვიყვანდა.

დავუშვათ მესამე შემთხვევა, როცა პირველი მამოძრავებელი არც უძრავია და არც გარეშე ძალას საჭიროებს, არამედ არის თვითმოძრავი და მამოძრავებელი. ცხადია, ასეთი დაშვება ამავე დროს, საერთოდ: პრინციპში თვითმოძრაობის დაშვებაც იქნებოდა. ამასთან დაკავშირებით ბუნებრივად დაგვებადებოდა კითხვა: რატომ არ შეგვეძლო იმავე უფლებით დაგვეშვა ქვეყნის თვითმოძრაობა? მით უმეტეს, რომ ქვეყანა უსასრულოა და მის მიმართ არავითარი გარეგანის დაშვება არ შეიძლება. უსასრულო ქვეყნის მიმართ რაიმე გარეგანის დაშვება უსასრულოს დასრულება იქნებოდა, ე. ი. ასეთ დაშვებას უაზრობამდე მივყავართ<sup>1</sup>.

ამრიგად, ღმერთის, როგორც სამყაროს პირველი მამოძრავებლის დაშვება, უაზრობას წარმოადგენს ზემომოტანილ სამივე ვარიანტში.

1 კოსმოლოგიური არგუმენტი (დასაბუთება პირველმიზეზიდან) უკვე წინასწარ გულისხმობს იმ გარემოებას, რომ ყოველ რიგს (მწკრივს) უნდა ჰქონდეს პირველი წევრი. აკრიტიკებდა რა ლაიბნიცის თვალსაზრისს, ბ. რასელი სამართლიანად მიუთითებდა ასეთი თვალსაზრისის მცდარობაზე. იგი აღნიშნავს: სრულიადაც არ არის სავალდებულო ყოველ რიგს (მწკრივს) მოუენახოთ პირველი წევრი. ასე მაგალითად, სწორი წილაღების რიცხვებს არ აქვთ პირველი წევრი, იხ. B. P a c e л, Ист. зап.-евр. философии, стр. 606.

3) ემყარებიან რა მიზეზობრიობის და მოძრაობის მექანიკურ, მეტაფიზიკურ გაგებას, კოსმოლოგიური არგუმენტის დამცველთა აზრით, „პირველი მიზეზი“ ან „პირველი მამოძრავებელი ძალა“ მონახულ უნდა იქნეს არა თვით სამყაროში (რადგან მიზეზი ნიშნავს გარეგან მიზეზს) არამედ სამყაროს გარეთ, ქვეყნის პირველი მიზეზი და პირველი მამოძრავებელი უნდა იყოს არა ამქვეყნიური, არამედ ზებუნებრივი მიზეზი ღმერთის სახით. და სწორედ ამ ზებუნებრივი მიზეზის — ღმერთის საშუალებით არის შესაძლებელი სამყაროს ახსნა. ამ თვალსაზრისის იცავდნენ კოსმოლოგიური არგუმენტის დამცველები, როგორც ადრეულ პერიოდში, (არისტოტელე, ავეგუსტინე, იოანე დამასკელი, თომა აქვინელი და სხვები) ასევე თანამედროვე თეოლოგიის წარმომადგენლები (დე-ფრიზი, სილვა-ტარუჯა, კარიში და სხვები)<sup>1</sup>.

მეცნიერულობას მოკლებულია სამყაროს არსებობის და მასში არსებული მოძრაობის მიზეზთა ძებნა საყმაროს გარეთ. მარქსისტული ფილოსოფიური მატერიალიზმი, ემყარება რა ბუნებათმეცნიერების მონაცემებს, ამოდიხ იმ მოსაზრებიდან, რომ „ნიეთიერი სამყარო, რომელსაც გრძნობებით აღვიქვამთ და რომელსაც თვითონ ჩვენ ვეკუთვნით, არის ერთადერთი ნამდვილი სამყარო“, რომ „მატერიალური მსოფლმხედველობა ნიშნავს მხოლოდ ბუნების გაგებას ისე, როგორც იგი არსებობს, ყოველგვარ უცხო დამატებათა გარეშე“ (ენგელსი).

მართლაც, ყოველი ჭეშმარიტი მეცნიერება მიზნად ისახავს გამოიკვლიოს საგანთა და მოვლენათა მიზეზები. შეიმეცნოს მიზეზ-შედეგობრივი დამოკიდებულება და აღმოაჩინოს კანონები, რომლებიც დაადგენენ საყოველთაო აუცილებელ მიზეზობრივ დამოკიდებულებას. ამასთან ერთად მეცნიერება ყოველთვის ადგენს მიზეზობრივ დამოკიდებულებას მატერიალურ სამყაროს შიგნით. ე. ი. შეისწავლის იმ და-

<sup>1</sup> აი, რას გვეუბნებიან რელიგიის თანამედროვე დამცველები ღმერთის, როგორც სამყაროს გარეგანი მიზეზის, შესახებ:

„ყოფიერება, რომელიც არსებობს არა თავისი არსების საფუძველზე, დამოკიდებულია რაიმე სხვაზე, კერძოდ, გარეგანი მიზეზის მოქმედებაზე“ (დე ფრიზი).

„ჩვენს ცდაში არსებული ყოველივე, მთელი სინამდვილე... საჭიროებს მიზეზს, მაგრამ რამდენსაც იგი არსებობს ისე, რომ საჭიროებს მიზეზს, ამდენად, იგი მიზეზით არის განპირობებული. მაშასადამე, არსებობს რაიმე, რაც იწვევს არსებობას. მაგრამ არსებობის სინამდვილის როგორც ასეთის, ამ მოქმედ მიზეზს ჩვენ ვუწოდებთ ღმერთს“ (სილვა-ტარუჯა).

„მიზეზობრიობის პრინციპის თანახმად როგორ შეიძლება მიღებულ იქნეს მოქმედი მიზეზი, სამყაროს საბოლოო საფუძველი? ეს მოქმედი მიზეზი უნდა არსებობდეს, მაგრამ იგი არ შეიძლება მონახულ იქნეს ამ შემოსაზღვრულ სამყაროში. მაშასადამე, უნდა არსებობდეს არსება, სამყაროს გარეთ მყოფი... ამ სამყაროს გარეშე არსებას, რომელიც არსებობს დამოუკიდებლად, ჩვენ ვუწოდებთ ღმერთს“ (კარიში). ციტირებულია თ. კლორის წიგნიდან «Естествознание, религия и церковь», М., 1960, стр. 47.

მოკიდებულებებს, რომლებიც მიღწევადი არიან ადამიანური ძალებით. კერძოდ, ჩვენ შეგვიძლია ამ მიზეზობრივ კავშირთა გაზომვა, შესაძლებელია მათი მეცნიერული დასაბუთება და სხვ.

4) კოსმოლოგიური დასაბუთების ერთ-ერთი სიყალბე იმაში მდგომარეობს, რომ იგი სცილდება „ერთადერთ ნამდვილ სამყაროს“, რომლის საფუძველსაც მის გარეთ ეძებს. ამასთან ერთად ამ დასაბუთების მიხედვით, სამყაროს პირველი მიზეზი სულ სხვა ბუნებისა უნდა იყოს, ვიდრე თვით სამყაროა.

თავი რომ დავანებოთ კოსმოლოგიური დასაბუთების შედეგის უსაფუძვლოებას, უნდა აღინიშნოს, რომ ქვეყნის მიზეზი, როგორც მიზეზობრივი რიგის უკანასკნელი წევრი, მაინც მიზეზობრიობის რიგში შედის და, ამდენად, იგი ბუნებრივი მიზეზი უნდა იყოს და არა ზებუნებრივი მიზეზი ღმერთის სახით.

მართალია, უსასრულო სამყაროში „პირველი მიზეზის“ და „პირველი მამოძრავებლის“ დაშვება შეცდომაა, მაგრამ კიდევაც რომ დავუშვათ ასეთი მიზეზის არსებობა, იგი ქვეყნის ნაწილი, მასში არსებული უნდა იყოს და არა მის გარეთ მყოფი. ის, ვინც საგანთა მოძრაობის ახსნას მხოლოდ გარეგანი ძალით ცდილობს, ამით უარყოფს მოძრაობის აუცილებლობას, თვლის მას შემთხვევითად, მაშინ როცა მატერიის არსებას მოძრაობა წარმოადგენს. მატერია არ არსებობს მოძრაობის გარეშე, ისევე როგორც მოძრაობა — მატერიის გარეშე. მათი გათიშვა შეცდომას წარმოადგენს. მოძრაობა მატერიის განუყრელი საყოველთაო, მარადიული თვისებაა, მისი არსებობის წესია.

წყალს ასხამს რა თეოლოგიის წისქვილზე, იდეალისტური ფილოსოფია ამტკიცებს, თითქოს შესაძლებელი იყოს მოძრაობის არსებობა უმატერიოდ. როგორც ცნობილია, მოძრაობის უმატერიოდ წარმოდგენის ერთ-ერთი ცდა ოსტვალდის ე. წ. „ენერგეტიკა“ იყო, რომელიც ლენინის მიერ იქნა გაკრიტიკებული.

XIX საუკუნის დასასრულს, მეტაფიზიკურად მოაზროვნე ბუნებათმეცნიერები აიგივებდნენ რა ატომებს საერთოდ მატერიასთან, თერმოდინამიკის მიღწევათა მცდარი ინტერპრეტაციის საფუძველზე დაასკვნიდნენ, თითქოს მატერია არ არსებობს; არის მხოლოდ გარდაქმნადი ენერგია, რომელიც წარმოადგენს სამყაროს „ერთადერთ სუბსტანციას“. ამით ენერგეტიზმის მომხრეები მეტაფიზიკურად სწყვეტდნენ ურთიერთისაგან მოძრაობასა და მატერიას.

რა თქმა უნდა, როცა ჩვენ გვიინტერესებს ამა თუ იმ პროცესის ენერგეტიკული მხარის ანალიზი, ზოგჯერ შესაძლებელია და ამავე დროს საჭიროც, რომ აბსტრაქტიზება მოვახდინოთ მატერიის ატომური სტრუქტურისაგან. მაგრამ ეს გარემოება ჯერ კიდევ არ გვაძლევს იმის უფლებას, რომ საერთოდ უკუვაგდოთ ენერგიის მატერიალური სუბსტ-

რატი. ენერგია გამოხატულებაა მხოლოდ იმ მოძრაობისა, რომელიც მატერიალურ ობიექტს გააჩნია. იგი მატერიისაგან იზოლირებულად არ არსებობს და არც შეუძლია არსებობა. ენერგია მატერიის თვისებაა და, ამდენად, მისი გატანა მატერიის გარეთ შეცდომას წარმოადგენს.

ამრიგად, არ არსებობს მოძრაობა უმატერიოდ. ისინი ურთიერთ-განუყრელნი არიან. მოძრაობა ისევე მარადიული, მოუსპობადი და შეუქმნადია, როგორც მატერია. დებულება მატერიალური მოძრაობის მოუსპობადობისა და შეუქმნადობის შესახებ მარქსისტული ფილოსოფიის და თანამედროვე ბუნებათმეცნიერების ერთ-ერთი ძირითადი დებულებაა. ამ დებულების ბუნებათმეცნიერულ გამოხატულებას წარმოადგენს ენერგიის მუდმივობისა და გარდაქმნის კანონი.

რადგან მოძრაობა მატერიის არსებობის წესია, მისი განუყრელი თვისებაა, ამიტომ, ცხადია, სავსებით ზედმეტია მატერიისათვის რაღაც გარეშე ძალის არსებობის დაშვება ღმერთის სახით. ღმერთი ვერ აგვიხსნის მოძრაობას. მოძრაობის შესაძლებლობა მონასტულ უნდა იქნეს არა გარეგან წყაროში (ღმერთის სახით), არამედ შინაგანში, კერძოდ კი შინაგან წინააღმდეგობაში.

დიალექტიკური მატერიალიზმი განასხვავებს შინაგან და გარეგან წინააღმდეგობას. მოძრაობა-განვითარების ახსნა სწორედ შინაგანი წინააღმდეგობის საფუძველზე არის შესაძლებელი. შინაგანი წინააღმდეგობის უარყოფამ და მხოლოდ გარეგანი წინააღმდეგობის აღიარებამ შეიძლება მოძრაობის უარყოფამდეც მიგვიყვანოს.

მართლაც, თუ მხოლოდ გარეგან წინააღმდეგობას დაეუშვებთ, მაშინ მოწინააღმდეგე ძალების ტოლობის შემთხვევაში (ძალთა წონასწორობის დროს) ჩვენ საქმე გვექნება უძრაობასთან და არა მოძრაობასთან.

ამრიგად, გარეგანი წინააღმდეგობის დაშვებით მოძრაობის ახსნა შეუძლებელია. თვით გარეგანი ძალის მოქმედებაც მოძრაობის შედეგია. მოძრაობა კი განხორციელებული წინააღმდეგობაა, წინააღმდეგობის ერთიანობაა. ასე რომ, გარეგანი ძალა კი არ ქმნის მოძრაობის შესაძლებლობას, არამედ, პირიქით, მოძრაობის შესაძლებლობა და თვითონ მოძრაობა ქმნის პირობებს გარეგანი ძალის მოქმედებისათვის. ამიტომ მოძრაობის შესაძლებლობა და მისი განხორციელება, ე. ი. თვითონ მოძრაობა პირველადია, განმსაზღვრელია, ხოლო გარეგანი ძალის მოქმედება კი — მეორადი. იგი მოძრაობის საფუძველზე არის შესაძლებელი. მაშასადამე, გარეგანი ძალით, გარეგანი წინააღმდეგობით შესაძლებელია მოძრაობის გამოწვევა მხოლოდ იმიტომ, რომ თვითონ მოძრაობა არის შინაგანი წინააღმდეგობა.

დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით გარეგანი და შინაგანი ურთიერთკავშირში იმყოფებიან. მაგრამ უსასრულო ქვეყნის

მიმართ გარეგანის დაშვება, როგორც აღვნიშნეთ, უაზრობას წარმოადგენს.

ამრიგად, მოძრაობის წყარო სამყაროს შიგნით უნდა იქნეს მონახული და არა მის გარეთ; სამყარო თვითონ არის თავის თავის მიზეზი და არ საჭიროებს რაიმე გარეგან მიზეზს ღმერთის სახით.

5) კოსმოლოგიური დასაბუთების წარმომადგენელთა აზრით, სამყაროს პირველ ზებუნებრივ, უპირობო მიზეზს ღმერთი წარმოადგენს. ამავე დროს თეოლოგიური ღმერთი ქვეყნის (ასე ვთქვათ) მხოლოდ გამომწვევი მიზეზი კი არ არის, არამედ შემოქმედი მიზეზი. რაც სულ სხვა შინაარსს გულისხმობს, ვიდრე მიზეზის ჩვეულებრივი გაგება.

მაგრამ, გინდაც რომ დავუშვათ პირველი მიზეზის, პირველი მამოძრავებლის არსებობა, ამით ჯერ კიდევ არ არის დასაბუთებული, რომ ასეთ მიზეზად მაინცდამაინც თეოლოგიური ღმერთი უნდა იყოს. ჩვენ იმავე უფლებით შეგვეძლო ქვეყნის პირველ მიზეზად და მამოძრავებლად სულიერი ძალის (ღმერთის) მაგივრად მატერიალური საწყისი გამოგვეცხადებინა. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მიზეზი შეიძლება იყოს, როგორც გარეგანი, ასევე შინაგანი და, ამდენად, შესაძლებელია, რომ ქვეყნის აბსოლუტური მიზეზი იყოს თვითონ ქვეყანა. მეცნიერების მიღწევები სწორედ იმას ამტკიცებს, რომ ქვეყანა არის უსასრულო და მას არავითარი გარეგანი მიზეზი არ გააჩნია ღმერთის სახით. ბუნება თვითონ არის თავის თავის მიზეზი.

კოსმოლოგიური დასაბუთება და, კერძოდ, ღმერთის როგორც სამყაროს პირველი მიზეზის იდეა ჯერ კიდევ XVII—XVIII საუკუნეების ფილოსოფოსთა მიერ იქნა გაკრიტიკებული. ასე, მაგალითად, სპინოზა კოსმოლოგიურ არგუმენტს უმეცრების თავშესაფარს უწოდებდა. აღამიანები, — აღნიშნავდა სპინოზა, — განუწყვეტლივ სვამენ კითხვას მიზეზთა მიზეზის შესახებ მანამდე, სანამ მათ არ მიუთითებენ რაიმე მოჩვენებით, ყალბ მიზეზზე და ამით არ დაფარავენ თავიანთ უმეცრებას.

სპინოზას აზრით, ბუნება ანუ სუბსტანცია დროში მარადიული და სივრცეში დაუბოლოვებელია. იგი უსასრულო ერთია და როგორც ასეთი იგი არ შეიძლება არ იყოს თავისი თავის მიზეზი. იგი არის *causa sui*. ბუნება, ანუ სუბსტანცია არ არის რაიმეთი განსაზღვრული, რადგან მას არ გააჩნია გარეგანი მიზეზი. იგი განსაზღვრულია არა გარეგანი აუცილებლობით, არამედ შინაგანი აუცილებლობით. შინაგანი აუცილებლობა ისეთი აუცილებლობაა, რომელიც მდგომარეობს თავის თავზე დაფუძნებაში. ამდენად, იგი თავისუფალი აუცილებლობაა.

სუბსტანცია (ბუნება) არსებობს საკუთარი ძლიერების საფუძველზე და არ საჭიროებს რაიმე მასზე მაღლა არსებულ ზებუნებრივ არსებას,



ძალას ღმერთის სახით<sup>1</sup>. უარყოფს რა ღმერთის სამყაროს გარეთ არსებობას, სპინოზა აიგივებს მას ბუნებასთან. გადააქვს ბუნების შემოქმედებითი წყარო თვითონ ბუნებაში და ამით მოხსნის ზებუნებრივ ღვთაებრივ საწყისს.

კოსმოლოგიური დასაბუთების სიყალბეზე მიუთითებდა აგრეთვე ფრანგი მატერიალისტი ჰოლბახი, რომელიც სპეციალურად განიხილავდა ინგლისელი ღვთისმეტყველის სამუელ კლარკის თვალსაზრისს კოსმოლოგიური დასაბუთების შესახებ.

კლარკი ამოდიოდა იმ დებულებიდან, რომ რაღაც უნდა არსებულიყო მარადიულად. ჰოლბახი ეთანხმებოდა კლარკის ამ ამოსავალ დებულებას, მაგრამ იქვე დასძენს: არ არსებობს არავითარი საფუძველი იმისა, რომ ასეთ მარადიულ პირველ საწყისად ჩავთვალოთ სწორედ ღმერთი. დებულება, რომ „რაღაც არსებობდა მარადიულად“ — ცხადი დებულებაა, რომელიც არ საჭიროებს დასაბუთებას. მაგრამ აქ მთავარი ის არის, — აღნიშნავს ჰოლბახი, — თუ როგორია ეს მარადიულად არსებული რამ. რატომ არ შეგვიძლია დავუშვათ, რომ ასეთი საწყისი ბუნებაა, მატერიაა, რომელზედაც ჩვენ გვაქვს გარკვეული წარმოდგენა და არა რაღაც წმინდა სული ან რაიმე აქტიური ძალა, რომელზედაც ჩვენ არავითარი წარმოდგენის შექმნა არ შეგვიძლია.

ჰოლბახის აზრით, მატერიის გარეშე მისი მოძრაობის მიზეზის ძებნა უაზრობაა, რადგან მატერიალურ სამყაროში მამოძრავებელი მიზეზიც ასევე მატერიალური უნდა იყოს. ყოველივე ის, რასაც კლარკი და ყველა სხვა მისი თანამედროვე თეოლოგები აღნიშნავენ ღმერთის შესახებ, აზრს იძენს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ეს ნიშნები მიეწერება ბუნებას, მატერიას. ბუნება მარადიულია, — დაასკვნის ჰოლბახი. მას არ ჰქონია არც დასაწყისი და არც არასოდეს ექნება დასასრული<sup>2</sup>.

მაღალ შეფასებას აძლევდა რა სპინოზას და ფრანგი მატერიალისტების ფილოსოფიური ზოძღვრების ამ მხარეს, ენგელსი „ბუნების დიალექტიკაში“ შენიშნავდა: „იმდროინდელი ფილოსოფიის უდიდეს დამსასურებად უნდა ჩათვალოს ის, რომ მან თავისი დროის ბუნებისმეტყველური ცოდნის შეზღუდულ მდგომარეობას თავი შეცდომაში არ შეაყვანინა და სპინოზადან დაწყებული დიდ ფრანგ მატერიალისტებამდე დაჟინებით ცდილობდა, რომ სამყარო თვით მისგანვე აეხსნა, ხოლო ამის დეტალურ გამართლებას მომავლის ბუნებისმეტყველებას უტოვებდა“<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> სპინოზას ამ თვალსაზრისის მოწინავე ხასიათი ნათლად წარმოგვიდგება, თუ გავიხსენებთ, რომ XVII—XVIII საუკუნეების მექანიკური მატერიალიზმის წარმომადგენელთა მნიშვნელოვან ნაწილს ჯერ კიდევ აუცილებლად მიაჩნდა ღვთაებრივი პირველი ბიძგის და, ამდენად, ბუნებისაგან დამოუკიდებელი და მასზე მაღლა მდგარი ღვთაების არსებობა.

<sup>2</sup> იხ. Г о л ь б а х, Избр. пр. в двух томах, т. I, М., 1963, стр. 425—463.

<sup>3</sup> ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი, ბუნების დიალექტიკა, გვ. 13.

ბუნებისმეტყველების შემდგომმა განვითარებამ გაამართლა ასეთი თვალსაზრისის სისწორე.

კოსმოლოგიური არგუმენტი უკვე წინდაწინვე დოგმატურად ემყარება დებულებას, რომ სამყარო შემოსაზღვრულია, დაბოლოებულია, დროულია. მაგრამ თანამედროვე ბუნებათმეტყველების (კერძოდ, კოსმოლოგიის) მონაცემები, ამ დებულებათა საპირისპიროდ ნათლად მეტყველებენ, რომ სამყარო უსაზღვროა, დაუბოლოებელია (უსასრულოა), მარადიულია. შეეჩერდით მოკლედ ამ მონაცემებზე.

1) სამყარო უსაზღვროა. თანამედროვე კოსმოლოგიის მიხედვით, ჩვენთვის ყველაზე ახლოს მდებარე ვარსკვლავი იმყოფება დაახლოებით 40 ტრილიონი კილომეტრის მანძილზე. დედამიწა რომ წარმოგვედგინა პატარა ნამცეცის სახით დაახლოებით 1 მმ დიამეტრით (ე. ი. რომ შეგვემცირებინა იგი 10 მილიარდჯერ), მაშინ მთვარე უნდა მოგვეთავსებინა მისგან 38 სანტიმეტრის მანძილზე, მზე—15 მეტრის მანძილზე, უახლოესი ვარსკვლავი 4 000 კმ-ის, ხოლო უახლოესი გალაქტიკა მილიარდი კმ-ის მანძილზე. ასეთია დაახლოებით კოსმიური მასშტაბები, რომელთა თვალსაჩინოდ წარმოდგენაც შეუძლებელია.

მაგრამ ხომ არ არის შესაძლებელი, რომ სადღაც უაღრესად შორს სამყარო თავდებოდეს და რომელიმე ადგილიდან დაწყებული აღარ არსებობდნენ არც პლანეტები, არც ვარსკვლავები, არც გალაქტიკები? კოსმოლოგია უარყოფს ასეთ შესაძლებლობას. მატერია და სივრცე (ასევე დროც) ისეთი განუყრელი კავშირით არიან ურთიერთთან დაკავშირებულნი, რომ ასეთი შესაძლებლობა გამორიცხულია. მატერია შეუძლებელია შემოფარგლული იყოს რაიმე საზღვრებით სივრცეში, ისევე როგორც შეუძლებელია, რომ ასეთი საზღვრები ჰქონდეს თვით სივრცეს.

2) სამყარო უსასრულოა. დიდი ხნის განმავლობაში ფიქრობდნენ, რომ უსაზღვრობა, უსასრულობა და დაუბოლოებლობა ერთი და იგივეა. მაგრამ ჯერ კიდევ XIX საუკუნეში რიმანის, ხოლო XX საუკუნეში აინშტაინის მიერ წამოყენებული იყო იდეა, რომლის მიხედვით, უსაზღვრო სამყარო პრინციპში შეიძლება იყოს დასრულებული, დაბოლოებული. ცხადია, ეს იდეა დროულად იქნა გამოყენებული რელიგიის დამცველთა მიერ, რომლებიც ფიქრობდნენ, რომ თუ სამყარო სასრულოა, მაშინ მის იქით შესაძლებელია იყოს რაღაც არამატერიალური — ღმერთი. მაგრამ ეს ხელსაყრელი მდგომარეობა ხანმოკლე აღმოჩნდა რელიგიისათვის.

ჯერ ერთი, სამყაროს უსაზღვრობა და უსასრულობა არ არის ერთი და იგივე. ავიღოთ, მაგალითად, ორგანზომილებიანი სივრცის ორი ნიმუში — სიბრტყე და სფეროს ზედაპირი. ორივე ერთნაირად უსაზღვროა: რა მიმართულებითაც და რამდენიც არ უნდა ვიმოძრაოთ ამ

ზედაპირზე, არასდროს არ იქნება რაიმე საზღვარი. მაგრამ მათ შორის არსებითი განსხვავებაც არის. ასე, მაგალითად, სიბრტყეზე თუ გავყვე-  
ბით ერთ უცვლელ მიმართულებას, შეიძლება გავიაროთ ნებისმიერი  
მანძილი. მაგრამ სფეროს ზედაპირზე ერთი მიმართულებით შეიძლება  
გავიაროთ წრის სიგრძე. ე. ი. მანძილი  $2\pi R$ . ეს ნიშნავს, რომ სიბრტყე  
არა მხოლოდ უსაზღვროა, არამედ უსასრულოც, მაშინ როდესაც სფე-  
როს ზედაპირი უსაზღვროა, მაგრამ დასრულებული (ჩაკეტილი).

XIX საუკუნის 30-იან წლებში დასავლეთის მეცნიერულ-პოპულა-  
რულ ლიტერატურაში გავრცელებული იყო აზრი, რომ ფარდობითობის  
თეორია და მასზე დამყარებული კოსმოლოგია (რელატივისტური  
კოსმოლოგია) თითქოს ასაბუთებს სამყაროს სასრულობას, დაბოლო-  
ებულობას. ამასთან ერთად მოჰქონდათ სამყაროს რადიუსის სხვადა-  
სხვა ციფრებიც.

თანამედროვე კოსმოლოგიამ ცხადყო ასეთი თვალსაზრისის უმარ-  
თებულება. არ არსებობს სამყაროს დაბოლოებულობის არავითარი  
ფიზიკური, მათემატიკური ან ლოგიკური დასაბუთება.

3) სამყარო მარადიულია. სკიითხი სამყაროს მიზნების შესახებ შე-  
იძლება საერთოდ დაისვას მხოლოდ მაშინ, თუ დავუშვებთ, რომ მას  
ჰქონდა დასაწყისი. თეოლოგია დოგმატურად ემყარება ამ თვალსაზ-  
რისს. მაგრამ ასეთი დაშვებით უკვე წინდაწინვე დასაბუთებულად  
იგულისხმება ის, რაც თვით დასაბუთებას მოითხოვს, სახელდობრ,  
ღმერთის, როგორც სამყაროს შემქმნელის, არსებობა.

ჯერ კიდევ XIX საუკუნის დიდმა აღმოჩენებმა და მათ შორის ნიუ-  
თიერებისა და ენერჯის შენახვის კანონის აღმოჩენამ ნათელი გახადა  
სამყაროს მარადიულობა. ამ დიდმა აღმოჩენებმა ძირი გამოუთხარეს  
სამყაროს არაფრისაგან შექმნის რელიგიურ თვალსაზრისს. ცხადი გახ-  
და, რომ მატერია არ შეიძლება წარმოიქმნას არაფრისაგან, ისევე რო-  
გორც არ შეუძლია მას მოსპობა, არამედ შეუძლია გადასვლა ერთი  
მდგომარეობიდან მეორეში. ამრიგად, ღმერთი, როგორც სამყაროს შე-  
მოქმედი, ზედმეტი გახდა.

სამყაროში ადგილი აქვს ერთ მატერიალურ ობიექტთა წარმოშობას  
სხვა ობიექტებისაგან და მათ გარდაქმნებს. როდესაც ლაპარაკია კოს-  
მიური ობიექტების წლოვანების შესახებ, აქ იგულისხმება მხოლოდ ის  
დრო, რომლის განმავლობაშიც მატერია იმყოფებოდა მოცემულ თვი-  
სობრივ მდგომარეობაში, მაგალითად, პლანეტის, ვარსკვლავის თუ  
სხვა ფორმაში.

ასტროფიზიკის განვითარებამ გვიჩვენა, რომ ვარსკვლავების უცვ-  
ლელობა მოჩვენებითია. სინამდვილეში ვარსკვლავებში მიმდინარეობს  
უდიდესი მასშტაბის ფიზიკური პროცესები — თერმობირთვული რეაქ-  
ციები, რომლის შედეგადაც ერთი ელემენტები გარდაიქმნებიან სხვაში

და ამასთანავე ხდება კოლოსალურად დიდი რაოდენობის ენერჯის გამოყოფა. ვარსკვლავები განუწყვეტლივ იცვლებიან, მაგრამ თავიანთი სიდიდით იმდენად დიდნი არიან და იმდენად მოშორებული არიან ჩვენგან, რომ ეს ცვლილებები ძალიან ძნელი შესამჩნევია ასეული წლების მანძილზე.

თანამედროვე კოსმოლოგიის მონაცემებით ვარსკვლავების წარმოშობის პროცესი არ არის შეწყვეტილი. დადასტურებულია, რომ ვანუწყვეტლივ წარმოებს მათი წარმოშობა კოსმიური მატერიის სხვა ფორმებისაგან. ასეთ წარმოშობას ადგილი აქვს დღევანდელ ეპოქაშიც, რაც კიდევ ერთხელ მიუთითებს სამყაროს ღვთაებრივი შექმნის იდეის სიყალბეზე.

სამყაროში არსებული ცალკეული საგნები და მოვლენები გარდამავლები არიან, ისინი წარმოიშობიან და ისპობიან, მაგრამ მთლიანად სამყარო არსებობდა და იარსებებს მარადიულად. და თუ სამყარო მარადიულია (რაც ნათლად მტკიცდება ბუნებათმეცნიერების მიღწევათა საფუძველზე), მაშინ უაზრო ხდება სამყაროს მიზეზის ძებნა. მარადიულ სამყაროს პრაქტიკული გარეშე მიზეზი არ შეიძლება ჰქონდეს.

ამგვარად, ღმერთის, როგორც სამყაროს პირველი მიზეზისა და შემოქმედის, აღიარება ეწინააღმდეგება მეცნიერების მონაცემებს. თანამედროვე ბუნებათმეცნიერებამ კიდევ უფრო ნათელი გახადა კოსმოლოგიური არგუმენტის უსუსურობა და სიყალბე.

#### §4. ბელეოლოგიური დასაბუთება

I. თეოლოგთა აზრით, ღმერთის არსებობის ტელეოლოგიური დასაბუთება წარმოადგენს კოსმოლოგიური დასაბუთების ერთგვარ დამატებასა და შევსებას.

ტელეოლოგიური დასაბუთების ძირითადი აზრი შემდეგში მდგომარეობს: სამყაროს ყოველ ნაწილში ადგილი აქვს საოცარ მიზანშეწონილობას, წესრიგს, მშვენიერ თანათარღობას. ამდენად, მთელი სამყარო გონივრულად არის აწყობილი საუცხოო მექანიზმის მსგავსად. წესრიგი და მიზანშეწონილობა სრულიადაც არ გამომდინარეობს თვით საგნის ბუნებიდან ე. ი. თვითონ საგანი შეუძლებელია იყოს მიზეზი გონივრული წესრიგისა და მიზანშეწონილობისა. წესრიგი და მიზანშეწონილობა შეიძლება იყოს შედეგი მხოლოდ გონივრული (და არა ბრმა, არაგონიერი) მოქმედებისა. ამიტომ, უნდა არსებობდეს გონივრულად მომწყობი სამყაროს გონიერი მიზეზი ანუ სამყაროში არსებული წესრიგისა და მიზანშეწონილობის დამდგენი, შემოქმედი, სამყაროს არქიტექტორი.

ტელეოლოგიური დასაბუთების მიხედვით, სამყარო წარმოადგენს საშუალებათა ისეთ თანხმობას მიზნებთან, სამყაროს ნაწილთა ისეთ

მიზანმიმართულ თანხმობას, რასაც აუცილებლად მიეყვებათ ყოვლის-  
შემძლე შემოქმედის არსებობამდე.

წესრიგსა და მიზანშეწონილობას ადგილი აქვს როგორც ბუნებაში, ასევე საზოგადოებაშიც. ამასთან დაკავშირებით, როცა ტელეოლოგიური დასაბუთება ემყარება ფიზიკური სამყაროს აგებულებას, მაშინ იგი იწოდება ფიზიკურ-ტელეოლოგიურ დასაბუთებად, ხოლო როცა ემყარება კაცობრიობის ისტორიის მიზანშეწონილ, თანმიმდევრულ მოძრაობას — ეთიკურ-ტელეოლოგიურ დასაბუთებად.

ტელეოლოგიურ დასაბუთებას, კოსმოლოგიური და ონტოლოგიური დასაბუთების მსგავსად, დიდი ხნის ისტორია აქვს. ამ დასაბუთების ისტორიიდან ჩვენ შევჩერდებით მხოლოდ მის ზოგიერთ მნიშვნელოვან წარმომადგენელზე და ამ დასაბუთების წინააღმდეგ ბრძოლის ზოგიერთ ეპიზოდზე როგორც იდეალიზმის, ასევე მატერიალიზმის პოზიციებიდან.

II. ტელეოლოგიური (ისევე როგორც კოსმოლოგიური) დასაბუთების საწყისებს ჯერ კიდევ ანაქსაგორას ფილოსოფიაში ვხვდებით, კერძოდ კი მის მოძღვრებაში „გონების“ (νοησις) შესახებ.

მართალია, ტელეოლოგიური დასაბუთება ანაქსაგორასთან ჯერ კიდევ არ არის წარმოდგენილი სრული სახით, მაგრამ მისი მოძღვრება „გონების“, როგორც სამყაროს მოწყობი მიზეზის შესახებ, საფუძვლად დაედო ანტიკურ ტელეოლოგიას, მოძღვრებას სამყაროს მიზნობრივად მოწყობის შესახებ.

როგორც ზემოთ ვნახეთ, ანაქსაგორას „გონება“ ეს არის უპირობო, მსოფლიო, გარეგანი ძალა, რომელიც ამოძრავებს მატერიას. იგი არის სამყაროს მოძრაობისა და მისი მიზანშეწონილად მოწყობის მიზეზი. ანაქსაგორას ამ თვალსაზრისში ბუნდოვნად გამოსჭვივის აზრი, რომ სამყაროს საბოლოო მიზანი აქვს და, რომ საერთოდ, გონების ყოველი მიზანშეწონილი შემოქმედების საბოლოო მიზანი არის სიკეთე. ეს, ჯერ კიდევ ჩანასახოვან ფორმაში მყოფი აზრი, შემდგომ განვითარებას ანტიკურ ფილოსოფიაში კპოვებს.

უნდა აღინიშნოს, რომ ძველ ბერძნულ ფილოსოფიაში ანაქსაგორამდე საკითხი ისმოდა ქვეყნის პირველსაწყისის (არხეს), სუბსტანციის შესახებ. მაგრამ მასში ლაპარაკი არ იყო სამყაროს მიზანშეწონილ მოწყობაზე და მის საბოლოო მიზანზე. ანაქსაგორამ, პირველმა ფილოსოფოსთა ყურადღება მიაქცია არა მხოლოდ სამყაროს წარმოშობის, მის პირველწყაროს საკითხს, არამედ იმ საბოლოო მიზანსაც, რისთვისაც სამყარო არსებობს. სწორედ ამ სიზღის გამო აყენებდა არისტოტელე ანაქსაგორას მის წინა ფილოსოფოსებზე მაღლა.

სამყაროში არსებულ წესრიგსა და მიზანშეწონილობიდან ამოსული ანაქსაგორა ასკვნიდა, რომ ამ მიზანშეწონილობის მიზეზი იგივე გარე-

განი ძალა უნდა იყოს, რომელიც მატერიას მოძრაობას ანიჭებს (ე. ი. ნუსი). მაგრამ იგი არის არა მხოლოდ ყოველსშემძლე (ე. ი. უძლიერესი), არამედ გონიერი ძალაც, ვინაიდან მიზანშეწონილი შემოქმედება შეიძლება მიეწეროს მხოლოდ იმ არსებას, რომელიც თავისში აერთიანებს ძალას, ძლიერებას ცოდნასთან, გონებასთან.

მაგრამ ანაქსაგორასთან ყოველივე ეს ნათლად და გარკვეულად არ არის წარმოდგენილი. არაერთაზროვნად და ბუნდოვნად არის გაგებულნი „ნუსი“ (გონება), იგი არც ჩვეულებრივი მატერიაა და არც ღვთაება. აი როგორ ახასიათებს მას ანაქსაგორა: „ნუსი არის ყველაზე ფაქიზი და ყველაზე წმინდა ყველა საგანთა შორის“, „მხოლოდ იგი არ არის შერეული არაფერთან“. ამავე დროს მას გააჩნია „ყოველი ცოდნა ყველაფრის შესახებ“, „წარსულზე, აწმყოზე და მომავალზე“; მას ახასიათებს „უმადლესი ძალა.“ მაგრამ ამ ნიშნებთან ერთად ანაქსაგორა შენიშნავს, რომ „ნუსი“ გაყოფადია: „მონაწილეობს ხან დიდი და ხან მცირე რაოდენობით,“ „ახასიათებს ზოგიერთ საგანს“ (ცოცხალ არსებებს) და ა. შ.<sup>1</sup> ცხადია, ასეთი ნიშნებით წარმოდგენილ გონებას არაფერი საერთო არა აქვს თეოლოგიურ ღმერთთან.

გონების ასეთმა გაურკვეველობამ განაპირობა ის გარემოება, რომ ანაქსაგორამ ვერ შეძლო განესაზღვრა სამყაროს მიზანშეწონილად მომწყობი გონების საბოლოო მიზანი, ამისათვის საჭირო იყო განსაზღვრულიყო გონება ან როგორც სუბიექტი (ე. ი. ცნობიერად, მიზნის მიხედვით მოქმედი გონიერი, მოაზროვნე არსება, რომელსაც აზრად აქვს მოაწყოს სამყარო მისთვის ცნობილი მიზნის მიხედვით) ან როგორც ობიექტურად არსებული, სამყაროსადმი იმანენტური გონება, მსოფლიო ღვთაებრივი გონება; როგორც საკუთარი არსებით, გონიერულად ანუ მიზანშეწონილად მოქმედი არსება. ე. ი. საჭირო იყო სამყაროში აღიარებულყოფილი მოვლენათა შორის არა მიზეზობრივი (კაუზალური), არამედ მიზნობრივი (ტელეოლოგიური) კავშირი.

მაგრამ ანაქსაგორასთან გონება არც სუბიექტია და არც ობიექტურად არსებული რამ. ამის გამო შეუძლებელი აღმოჩნდა განსაზღვრული ყოფილიყო სამყაროს საბოლოო მიზანი.

„გონების“ მოღვაწეობის საბოლოო მიზანი განსაზღვრული იქნა ანაქსაგორას მომდევნო ფილოსოფოსების მიერ როგორც სიკეთე, რადგან მათი აზრით, გონების მიზანშეწონილი მოქმედების საბოლოო მიზანს ყოველთვის სიკეთე წარმოადგენს.

ანაქსაგორას ფილოსოფიის უმადლესი პრინციპი—„ნუსი“ წარმოადგენს იმ გონიერი არსების ჩანასახოვან ფორმას, რომელიც სამყაროს სიკეთისაგან აწყობს, ე. ი. აქ საქმე გვაქვს ტელეოლოგიური მსოფლმხედველობის სათავეებთან.

<sup>1</sup> Античные философы (свидетельства, фрагменты и тексты), стр. 61—73.

ანტიკურ პერიოდში ტელეოლოგიური თვალსაზრისი შემდგომ განვითარებას სოკრატეს ფილოსოფიაში პოვებს. ტელეოლოგიური თვალსაზრისი აქ მკიდროდ ერწყმის ეთიკურ თვალსაზრისს და ყალიბდება ეთიკურ-ტელეოლოგიური თვალსაზრისის სახით.

სოკრატეს აზრით, მიზანშეწონილი ამავე დროს კეთილსაც (სათნოსაც) ნიშნავს. მიზანშეწონილად მოწყობილი სამყარო ამავე დროს კეთილმოწყობილიც არის. მთელი სამყარო სიკეთისათვის არის მოწყობილი, საერთოდ და განსაკუთრებით კი ადამიანის კეთილდღეობისათვის.

ამრიგად, ტელეოლოგიური ცნება, მიზანშეწონილობა, რომელიც განუყოფელია სიკეთის ეთიკური ცნებისაგან—სოკრატეს მთელი მსოფლმხედველობის ძირითად პრინციპს წარმოადგენს. სიკეთის განხორციელება სამყაროს უმაღლესი მიზანია. ამიტომაც ყოველი კეთილი მიზანშეწონილია და ყოველი მიზანშეწონილი—კეთილი.

სოკრატეს აზრით, სიკეთე, ისევე როგორც მიზანშეწონილობა, შეიძლება მხოლოდ გონების შედეგი იყოს. ისევე, როგორც ადამიანს გონების გარეშე არ შეუძლია მიზანშეწონილი, კეთილი მოქმედება, ასევე შეუძლებელი იქნებოდა სამყაროს მიზანშეწონილად კეთილმოწყობა სამყაროს გონების გარეშე. ამრიგად, მიზნობრივად სიკეთისათვის მოწყობილი სამყარო თავისთავად გულისხმობს სამყაროს გონიერულად მომწყობ არსებას. ასეთ არსებას წარმოადგენს ღვთაება, როგორც სამყაროს სული, მსოფლიო სული.

მსოფლიო სული ისეთსავე მიმართებაშია სამყაროსთან, ბუნებასთან, როგორც ადამიანის სული მის სხეულთან. ადამიანში სული (გონება) იწვევს თვალხილულ მოქმედებებს, მოვლენებს. რომლებიც აღიქმებიან გრძნობის ორგანოებით, მაგრამ თვითონ სული, გონება კი უჩინარია, არ აღიქმება გრძნობის ორგანოებით. ასევე მსოფლიო გონება ან მსოფლიო სული სამყაროში იწვევს თვალხილულ მოქმედებას, მოვლენებს, მაგრამ თვითონ უჩინარია, აღუქმელია. ამასთან ერთად, მსოფლიო სული ისევე განუსაზღვრელად, აბსოლუტურად ბატონობს მთელს ბუნებაზე, როგორც ადამიანის სული, გონება მის სხეულზე, როგორც ბუნების პატარა ნაწილაკზე.

სოკრატეს აზრით, სამყარო არის პროდუქტი გონიერი, კეთილი, ზნეობრივი ძალისა, პირველმიზეზისა, პროდუქტი სიკეთისა ანუ კეთილი არსებისა, ღვთაებისა. ამდენად ღვთაება კეთილი განგებაა, რომელიც ზრუნავს სამყაროში ყველაფრის და განსაკუთრებით კი ადამიანის სიკეთეზე. ამიტომ იგი ამავე დროს წარმოადგენს ყოველი კეთილი, ზნეობრივი ადამიანური მოღვაწეობის მიზეზს. იგი არის მიზეზი ყოველი სათნოებისა, ზნეობრიობისა, სიმართლისა და სამართლიანობისა.

III. ანტიკურ ფილოსოფიაში, ობიექტური იდეალიზმის წარმომად-

გენელი პლატონი ანაქსაგორას დიდ დამსახურებად თვლიდა ტელეოლოგიური პრინციპის დასაბუთების ცდას, თუპცა არ მოსწონდა ანაქსაგორას არათანმიმდევრობა ამ საკითხში<sup>1</sup>. პლატონის აზრით, ანაქსაგორა ნახევარ გზაზე შეჩერდა. მართალია, მან სამყაროს პრინციპად გონება აღიარა, მაგრამ იმის მაგივრად, რომ დაესაბუთებინა სამყაროს მიზანშეწონილობა, ყველაფერს მექანიკური მიზეზებით ხსნიდა.

პლატონთან ტელეოლოგიური თვალსაზრისი მჭიდროდ არის დაკავშირებული მოძღვრებასთან იდეების შესახებ. მისი აზრით, ტელეოლოგიური პრინციპის გატარება შესაძლებელია მხოლოდ იდეათა თეორიის მეოხებით. ამ თეორიის მიხედვით, ამქვეყნიურ, გრძნობად, მოჩვენებით სინამდვილეს საფუძვლად უდევს იმქვეყნიური, უცვლელი, მარადიული, „ნამდვილი სინამდვილე“— იდეათა სამყარო. იდეები წარმოადგენენ ცვალებად საგანთა უცვლელ, მარადიულ მიზეზებს.

მასთან დაკავშირებით ისმება კითხვა: როგორ არის შესაძლებელი, რომ მარადიული, უცვლელი იყოს მიზეზი წარმავალისა, ცვალებადისა? პლატონის აზრით, ეს შესაძლებელია იმ შემთხვევაში, თუ მიზეზი ამავე დროს მიზანიც იქნება. ასეთია სწორედ იდეა. იგი თვალხილული საგნებისა და მოვლენების არა მხოლოდ მიზეზია, არამედ—მიზანიც. ამ მიზნისაკენ სწრაფვა ამოძრავებს გრძნობად, ნაკლოვან სინამდვილეს. მოძრაობა არის სვლა სისრულისკენ, იდეისაკენ.

თვალხილული სინამდვილე, ბუნება ნაკლოვანია. მას საშუალო ადგილი უკავია ჭეშმარიტ ყოფიერებასა (რაც ახასიათებს იდეათა სამყაროს) და ჭეშმარიტ არარსებობას შორის. მართალია, ბუნებას არ ახასიათებს ნამდვილი, ჭეშმარიტი არსებობა, მაგრამ რადგანაც მასში გონება, იდეებია გამოვლინებული, ამიტომ გრძნობადი სამყარო წარმოადგენს მწყობრ, მოწესრიგებულ სამყაროს — კოსმოსს. ბუნება წარმოადგენს კოსმოსს იმ თვალსაზრისითაც, რომ ყველაფერი მასში აწყობილია (მოწყობილია) სიკეთისაკენ.

სამყაროს უკანასკნელ მიზანს სიკეთე წარმოადგენს. სამყარო სიკეთის მიხედვით არის აწყობილი. მაგრამ მატერია წინააღმდეგობას უწევს იდეის განხორციელებას მასში, წინააღმდეგობას უწევს მიზანშეწონილობის, სიკეთის განხორციელებას. ამიტომ, სამყარო იმდენად არის აწყობილი სიკეთის მიხედვით, რამდენადაც ამის შესაძლებლობას მატერია იძლევა.

გრძნობადი სამყარო შეძლებისდაგვარად მიზანშეწონილად მოწყობილი სამყაროა. მასში ყოველი არსება ურთიერთთან მიზანშეწონილ კავშირში იმყოფება და ემსახურება უმაღლესი მიზნის—სიკეთის განხორციელებას.

<sup>1</sup> იხ. პლატონი, ფედონი, გვ. 85—86.



ძველ ბერძენ ფილოსოფოსთა გულუბრყვილო მექანიკურ-მატერიალისტურ თვალსაზრისს პლატონმა ტელეოლოგიური თვალსაზრისი დაუპირისპირა. სამყაროში ყველაფერი მიზნობრივად არის მოწყობილი. ისმება კითხვა: რაშია წყარო, საფუძველი სამყაროში არსებული წესრიგისა და მიზანშეწონილობისა? ამის საფუძველია გონება, რაც პლატონთან სიკეთის უმაღლეს იდეასთან, ღვთაებასთან არის გაიგივებული.

რაც შეეხება მატერიას, მასში მოცემულია სამყაროს მექანიკური მიზეზები, რომლებიც თავისი ხასიათით მეორეხარისხოვან, დამხმარე მიზეზებს წარმოადგენენ. მექანიკური მიზეზები მხოლოდ დამხმარე საშუალებებია ტელეოლოგიური მიზეზებისათვის. ღვთაება იყენებს მექანიკურ მიზეზებს, როგორც დამხმარე საშუალებებს, სიკეთის უმაღლესი იდეისავე მსვლელობისათვის.

ღვთაება ანუ სიკეთის უმაღლესი იდეა (გონება) მატერიისაგან აყალიბებს გრძნობად საგნებს, დებს მათში იდეებს, რომელთა აჩრდილებსაც წარმოადგენენ ეს საგნები. ასეა აგებული მთელი სამყარო. ყველაფერი გაპირობებულია გონებით, იდეებით. მაგრამ გონივრულად, გონების საფუძველზე მოწყობილ სამყაროს მასალად აქვს არაგონიერი, არაცნობიერი რამ—მატერია. ამრიგად, სამყაროს მიზეზებია: ერთის მხრივ, ცნობიერად მოქმედი მიზეზი—გონება, იდეები, ხოლო მეორეს მხრივ არაცნობიერი მიზეზი — მატერია, აუცილებლობა.

სწორედ ამ არაცნობიერი მიზეზის არსებობის გამო, ღვთაებას არ შეუძლია ააგოს აბსოლუტურად სრულყოფილი, იდეალური სამყარო. მის მიერ შექმნილი სამყარო არის მხოლოდ შედარებით სრულყოფილი; სრულყოფილია იმდენად, რამდენადაც ამის საშუალებას იძლევა მატერია, აუცილებლობა, რომელიც (როგორც თავისი არსებით უსაზღვრო) წინააღმდეგობას უწევს ყოველგვარ გაფორმებას, ჩამოყალიბებას, შემოსაზღვრულობას.

ამრიგად, სამყარო გონების (შეძლებისდაგვარად) ყველაზე სრულყოფილი ნაწარმოებია. აბსოლუტურად კეთილი ღვთაება აწყობს მას სიკეთისადმი მიზანშეწონილად მარადიული პირველსახეების, იდეების მიხედვით. მაგრამ ვიდრე ღვთაება სამყაროს მოაწყობდა, ვიდრე წარმოიშობოდა მოვლენათა სამყარო, მანამდე მატერია და იდეები დამოუკიდებლად არსებობდნენ ერთმანეთისაგან განცალკევებულად. ასეთი პირველადი მატერია მოკლებული იყო ყოველგვარ თვისობრიობას. იგი იყო უსახო, მიმდინარე, მოძრავი. ხოლო იდეები უძრავი იყვნენ.

იდეებისა და მატერიის მექანიკური შერევის საფუძველზე წარმოიქმნება მოვლენათა სამყარო. რა იწვევს ამ შერევას? შერევისათვის საჭირო იყო რაღაც უშუამავალი იდეებსა და მატერიას შორის. ასეთ უშუამავალს, პლატონის აზრით, წარმოადგენს მსოფლიო სული—წყარო აზ-

როვნებისა და სიცოცხლისა. მსოფლიო სული არის ძალა, რომელსაც ყველაფერი ქმნადობაში მოჰყავს და ყოველივეს ამოძრავებს საბოლოო ზიზნისაკენ—სიკეთისაკენ.

პლატონის აზრით, დემიურგმა უპირველესად ყოვლისა, წარმოქმნა მსოფლიო სული, როგორც მსოფლიოს თვითცნობიერება. იგი მატერიაში განხორციელებული იდეაა.

ასეთია პლატონის ტელეოლოგიური თვალსაზრისი, რომელიც შემდგომ განვითარებას არისტოტელეს ფილოსოფიაში ჰპოვებს.

IV. არისტოტელე, პლატონის მსგავსად, ქებას ასხამს ანაქსაგორას, რომელმაც უმაღლეს პრინციპად გონება გამოაცხადა და აღიარა იგი სამყაროს და მისი კეთილმოწყობის მიზეზად, როგორც ცოცხალ ისე არაცოცხალ ბუნებაში. ამავე დროს არისტოტელე ანაქსაგორას ნაკლად უთვლიდა იმას, რომ იგი „გონებას“ მიმართავდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა უცნობი იყო მოვლენათა ფიზიკური მიზეზები. ამაში ხედავდა არისტოტელე ანაქსაგორას არათანმიმდევრობას<sup>1</sup>.

არისტოტელეს ტელეოლოგიური თვალსაზრისი მკიდროდ უკავშირდება მის მოძღვრებას ბუნების შესახებ ანუ ფიზიკას, კერძოდ კი ფიზიკის ძირითად ცნებას — მოძრაობას ანუ ქმნადობას.

ფიზიკურ სხეულთა ერთობლიობის ანუ ბუნების არსებას წარმოადგენს მოძრავი მიზეზი ანუ ფორმა, როგორც ამ არსებათა მოძრაობის მიზეზი და მიზანი. ფიზიკურ სხეულებში ჩვენ საქმე გვაქვს არა მხოლოდ ფორმასთან, არამედ მატერიასთანაც, რაც არისტოტელეს მიხედვით წარმოადგენს მათი გარეგანი არსებობის აუცილებელ პირობას. მართალია, მატერიის გარეშე არაფერი არ შეიძლება არსებობდეს, მაგრამ იგი მაინც არ წარმოადგენს ფიზიკურ სხეულთა, ბუნების არსებას, არ წარმოადგენს მათ ჭუბსტანციას. ბუნების ჭუბსტანცია—ფორმაა.

ფიზიკურ სხეულთა ანუ ბუნების არსება, არისტოტელეს აზრით, იმაში მდგომარეობს, რომ ისინი არიან თვითმოძრავნი მათთვის დამახასიათებელი მიზანშეწონილად მოძრავი ძალით, რაც ფიზიკურ სხეულთა ფორმას წარმოადგენს.

არისტოტელეს აზრით, ბუნებაში ყოველივე მოძრაობს, ქმნადობაშია, ვითარდება. ყოველ მოძრაობას გააჩნია თავისი მამოძრავებელი მიზეზი და მიზანი. მიზანი განსაზღვრავს მოძრაობის ზომას და მიმართულებას. იგი ახდენს ბუნებაში მოძრაობა-განვითარების რეგულირებას. მოძრაობა მატერიასაც გულისხმობს, როგორც ბუნებრივად აუცილებელს, მაგრამ მატერია ამ მოძრაობისას ექვემდებარება მიზანშეწონილ შემოქმედებას, ფორმას.

<sup>1</sup> იხ. მეტაფიზიკა, 985ა.

ამრიგად, არისტოტელე არ კმაყოფილდება ბუნების მოვლენათა მექანიკურ-ფიზიკური ახსნით, რასაც ადგილი ჰქონდა ანტიკურ ნატურფილოსოფიაში. არისტოტელე მოვლენათა ფიზიკურ ახსნაზე მალლა მათ ტელეოლოგიურ ახსნას აყენებს და ცდილობს, რომ ბუნებაში არსებული ყოველი მოძრაობა მიზნობრივად იქნეს ახსნილი. როგორც არისტოტელე აღნიშნავს, ღმერთი და ბუნება არაფერს არ აკეთებენ უმიზნოდ, რომ ბუნება ყოველთვის მიისწრაფვის იმ სრულყოფისაკენ, რომელიც დასაშვებია გარემოებებით.

ვინაიდან ბუნება მიზნობრივად არის აწყობილი, ამიტომ მასში არაფერი არ არის ზედმეტი, შემთხვევითი, არამედ ყველაფერს თავისი მიზანი აქვს; ყველაფერი გარკვეული მიზნით არსებობს. ბუნების მოვლენათა ამ მიზანშეწონილობაში მდგომარეობს ბუნების ქმნილებათა სილამაზე და სიმშვენიერე.

ამრიგად, ბუნებაში ყოველ მოძრაობას, ქმნალობას თავისი გარკვეული მიზანი გააჩნია. ყოველივე მოძრაობის, ქმნალობის საბოლოო წერტილი, ამასთანავე ერთად, მოძრაობის საბოლოო მიზანიც არის, როგორც მისი დანიშნულება (მაგალითად, ნაყოფი მცენარის მიზანიც (დანიშნულება) არის და ქმნალობის უკანასკნელი საფეხურიც). ბუნებაში მიზანშეწონილ მოძრაობას აქვს ადგილი. მაგრამ ეს მიზანშეწონილი მოძრაობა, ქმნალობა, განვითარება როგორც ფორმის აქტიური შემოქმედება მატერიაზე, არ ატარებს განუსაზღვრელ ხასიათს. პირიქით, იგი შემოსაზღვრულია ბრმა, ბუნებრივი აუცილებლობით და შემთხვევითობით, რომლის წყაროსაც მატერია წარმოადგენს. აუცილებელი და შემთხვევითი მოქმედების ქვეშ არისტოტელეს ესმის ყოველი მოქმედება, რომელიც არ ხდება რაიმე მიზნის გულისათვის.

მართალია, ბუნებაში მოქმედება მიზანშეწონილად წარიმართება, მაგრამ მიზნების განხორციელებისას ამ მიზანშეწონილ მოქმედებათა გვერდით ჩვენ ბევრ ისეთ მოქმედებასაც ვხვდებით, რომელიც გაპირობებულია არა მიზნობრივობით, არამედ უბრალოდ, ბუნებრივი აუცილებლობით. ამას ადგილი აქვს იმიტომ, რომ მატერია თავისი ბუნებით ყოველთვის ხელს უშლის, ზღუდავს მასზე ფორმის შემოქმედებას. მატერიის ასეთი პასიურობით აიხსნება ბუნებაში არსებული არანორმალური მოვლენები. ასე მაგ., რაიმე გვარის სიმახინჯე ეს არის გადახვევა ნორმალური, მიზანშეწონილი მოძრაობისაგან. არანორმალური მოვლენა ეს არის ბუნების შეჩერება მისი მიზანშეწონილი მოძრაობის გზაზე. არანორმალური მოვლენა—დაუმთავრებელი მოვლენაა, სადაც დასახული მიზანი ბოლომდე არ არის მიღწეული. ეს იმით აიხსნება, რომ ფორმამ ჯერ კიდევ სრულად არ დასძლია, არ დაიქვემდებარა მატერია. არანორმალურობასთან, სიმახინჯესთან გვაქვს საქმე, როცა სხეული სრულად არ შეესაბამება სულს.

მთელ ბუნებაში ადგილი აქვს მოძრაობას, ქმნადობას, განვითარებას. განვითარებას თანდათანობითი ხასიათი აქვს. იწყება იგი ბუნების ყველაზე არასრულყოფილი ნაწარმოებით და წარმართება სრულყოფილის მიმართულებით. განვითარებასთან დაკავშირებით მატერია თანდათანობით სულ უფრო მეტად ექვემდებარება ფორმას.

განვითარება მატერიის ფორმისაკენ მოძრაობაა. მართალია, ფორმა თავისთავად, როგორც მიზანშეწონილად მოძრავი მიზეზი, პირველია, მაგრამ დროის მიხედვით (რომელშიც ადგილი აქვს ბუნების განვითარებას) იგი უკანასკნელია. ამიტომაც ბუნებაში ყოველი არასრულყოფილი გვევლინება სრულყოფილზე ადრე, კერძოდ, არაორგანული—ორგანულზე ადრე, ცხოველები — ადამიანებზე ადრე ა. შ. ადამიანი ყველაზე სრულყოფილი მიწიერი არსებაა.

არისტოტელეს აზრით. ცოცხალ არსებებში სული წარმოადგენს მისი სხეულის, როგორც მატერიის ფორმას. სული არის ცოცხალ არსებათა საბოლოო მიზანი. ამიტომ დამოკიდებულება სულსა და სხეულს შორის ცოცხალ არსებებში იგივეა, როგორც საერთოდ ფორმასა და მატერიას შორის. სახელდობრ, სული არის სხეულში მოქმედი ძალა, ხოლო სხეული არის სულის ბუნებრივი იარაღი. მცენარის (მასაზრდოებელი), ცხოველის (შემგრძნობი) და ადამიანის სული სულის განვითარების საფეხურებია. ადამიანის სული, როგორც ყველაზე სრული სული, მცენარეულ და ცხოველურ სულთან ერთად შეიცავს სრული სულის მესამე, უმაღლეს ნაწილს—გონებას (νοῦς). ადამიანური სული, როგორც სრული სული, ამ სამი ნაწილისაგან შედგება. თვითონ ეს ნაწილები ურთიერთთან შემდეგ დამოკიდებულებაში იმყოფებიან: სულის უმაღლესი ნაწილი შეუძლებელია არსებობდეს დაბლის გარეშე, მაგრამ დაბალი შეიძლება იყოს უმაღლესის გარეშე. ამდენად, სულის განვითარების ყოველი შემდგომი საფეხური თავისში შეიცავს წინამავალს (ასე მაგ., ცხოველი სული — მცენარეულს, ხოლო ადამიანური — ორივეს ერთად.)

ცოცხალ არსებათა სულიერი ცხოვრების ამ თანდათანობით, პროგრესულ განვითარებას შეესაბამება საერთოდ ორგანული ბუნების განუწყვეტელი პროგრესი არასრულყოფილებიდან მაღლა, სრულყოფილობისაკენ. როგორც არისტოტელე შენიშნავს, ბუნება გადადის არაცოცხლიდან ცოცხალში ისეთი განუწყვეტელი თანდათანობით, რომ შეუძლებელია მკვეთრი ზღვარის გატარება არაცოცხალსა და ცოცხალს შორის, ასევე სხვადასხვა ცოცხალ არსებათა შორის, როგორც არის მცენარეები, ცხოველები და ადამიანი.

რადგანაც მთელი ორგანული ბუნება მიზანშეწონილი შემოქმედების სფეროა, ამიტომ იგი როგორც ერთიანი მთელი, წარმოადგენს მიზანს, რომელსაც უნდა ემსახურებოდეს არაორგანული ბუნება. სწო-

რედ აქ ირღვევა ყოფიერების წესრიგი. ის რაც თავისი წარმოშობით შემდგომია (უფრო გვიანია) — ორგანული ბუნება — თავისი ღირსებით, როგორც მიზანი — პირველადია.

ორგანულ სამყაროში პირველი თავისი ღირსებით, როგორც პროგრესული განვითარების უკანასკნელი საფეხური — ადამიანია. იგი ყველაზე სრულყოფილია ყველა ცოცხალ, სულიერ არსებათა და საერთოდ ბუნების ყველა არსებათა შორის. და რადგანაც ყოველ ნაკლებად სრულყოფილს თავის მაზნად აქვს უფრო მეტად სრულყოფილი, ამიტომ ბუნების ყოველი სხვა არსება მოწოდებულია ემსახუროს ადამიანს ე. ა. იყოს საშუალება მისი მიზნისათვის.

ადამიანთა უპირატეობა სხვა საგნებსა და მათ შორის ცოცხალ არსებათა მიმართ იმაშია, რომ მისი სხეული წარმოადგენს სულის იარაღს, რომელიც აღემატება სხვა ცოცხალ არსებათა სულს, კერძოდ, იმით, რომ მას აქვს გონება, აზროვნება.

ადამიანურ გონებაში არისტოტელე განასხვავებს ორგვარ შემოქმედებას: 1) პასიურს, დაბალს და 2) უმაღლესს, აქტიურს. პასიური აზროვნების საგანი არის გრძნობადი სინამდვილე, ხოლო აქტიური გონებისა — ზეგრძნობადი, სახელდობრ, ყოველივეს მიზეზი და პრინციპები, პირველი სუბსტანცია, პირველი წმინდა ფორმა — ღვთაება. აქტიური გონება არასხეულებრივია, მარტივია, რადგანაც იგი არ განიცდის რაიმე სხვა არსების შემოქმედებას.

არისტოტელეს აზრით, აქტიურ გონებას საქმე აქვს წმინდა ფორმასთან. ამიტომ ეს გონება არ არის აუცილებლად სხეულთან დაკავშირებული, ისე როგორც სულის სხვა ნაწილებია დაკავშირებული. აქტიურ გონებას შეუძლია სხეულისაგან დამოუკიდებლად არსებობა. იგი ისეთივე წმინდა ფორმაა, როგორც ღვთაება. განსხვავება მათ შორის იმაშია, რომ აქტიური გონება წარმოებულა, ხოლო წმინდა გონება — პირველადი.

აქტიური გონება ისევე უკვდავია, როგორც მსოფლიო გონება, ღვთაება, იმ განსხვავებით რომ პირველი წარმოებულა. ხოლო მეორე არ წარმოიშობა, იგი პირველადია. აქტიურ გონებას არა აქვს არავითარი სხეულებრივი ორგანო, როგორც სულის სხვა ნაწილებს. იგი არ წარმოიშობა დაბადების გზით, ისე როგორც სულის სხვა ნაწილები.

აქტიური გონების არსებობა, ღვთაებრივი შემოქმედების მსგავსად, მის აზრობრივ შემოქმედებაში გამოიხატება. მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ აქტიური ადამიანური გონების აზროვნების საგანი ღვთაებაა, როგორც ყოველივეს უმაღლესი პრინციპი, მაშინ როდესაც ღვთაებრივი გონების აზროვნების საგანი — თვითონ ღვთაებაა. სწორედ ეს ღვთაება, წმინდა აზრი არის ბუნებაში არსებული სიცოცხლის შემოქმედებითი პრინციპი, რომელსაც ყოველივე შესაძლებლობაში არსებუ-

ლი ნამდვილ არსებობაზე გადაწყავს; რომელიც ამაღლებს მთელ ბუნებას ერთიან. წმინდა უმალლეს არსებობამდე, როგორც ყოველივეს მოძრაობის უმალლეს მიზნამდე, რომლის მთელი შემოქმედება არის წმინდა თვითაზროვნება ანუ წმინდა თვითცნობიერება.

აქტიური ადამიანური გონება არსებითად არ განსხვავდება ღვთაებრივი გონებისაგან, რადგანაც ღვთაებრივი გონება ზედის ადამიანში მისი სულიერი და ხორციელი ცხოვრების დაწყებასთან ერთად. მხოლოდ აქტიური გონება არის ადამიანში ღვთაებრივი. იგი არ არის მასში წარმავალი. წარმავალი ხასიათისაა ადამიანის პასიური გონება, რომელიც ისპობა სხეულთან ერთად და მონაწილეობს მის ყოველ ტანჯვაში.

ასეთია არისტოტელეს ტელეოლოგიური თვალსაზრისი, რომელიც მკიდროდ უკავშირდება მის კოსმოლოგიურ თვალსაზრისს.

როგორც ვნაბთ, ბუნებაში არსებული მოძრაობიდან ამოსული არისტოტელე მიდის პირველმამოძრაებლის — ღვთაების ცნებამდე. პირველმამოძრაებელი მარადიულია ისევე როგორც მოძრაობა; იგი ერთიანია და ერთადერთი, როგორც მთელი მსოფლიო სისტემის კავშირი; იგი არ განიცდის ცვალებადობას, უცვლელია, მაგრამ მოძრაობაში მოჰყავს მთელი სამყარო.

ამასთან დაკავშირებით უნდა შევნიშნოთ, რომ არისტოტელესთან, ჯერ ერთი. პირველმამოძრაებელი არ უნდა იყოს გაგებულნი ისე, თითქოს იყო დრო, როცა სამყარო არ მოძრაობდა და პირველმამოძრაებელმა ძალამ აამოძრავა იგი რომელიღაც გარკვეულ დროს. პირველმამოძრაებელი არ ნიშნავს გარკვეულ დროში ამოძრაებას. პირიქით, მოძრაობა დროის გარეშეა. იგი მარადიულია.

და მეორეც, პირველმამოძრაებელი არ ამოძრაებს ქვეყანას გარეგანი ბიძგის გზით. პირველმამოძრაებელს არ შეეძლო აემოძრაებინა სამყარო თავისი საკუთარი მოქმედებით, რადგანაც ეს ისეთი მოძრაობა იქნებოდა, რომელიც მას, როგორც მატერიალურობას მოკლებულს (წმინდა ფორმას) შეუძლებელია ჰქონოდა. პირველმამოძრაებელი თვითონ არის უძრავი და ამოძრაებს სამყაროს იმით, რომ ყველა საგნები მიისწრაფვიან მისკენ, როგორც მიზნისაკენ, რათა შეძლებისდაგვარად განახორციელონ მასში მარადიულად რეალიზირებული ფორმა. ამდენად, ღვთაება ყოველი მოძრაობის მარადიული მიზეზია, რადგანაც წარმოადგენს საგანთა სწრაფვის ობიექტს. ღვთაება არის სამყაროს მოძრაობის პირველი მიზეზი და მარადიული მიზანი, რადგანაც მატერიის სწრაფვას უმალლესი მიზნისაკენ ყოველთვის ჰქონდა ადგილი.

ღვთაების არსება მის არამატერიალურობაშია; იგი აბსოლუტურად მოკლებულია სხეულებრიობას; არის წმინდა განყენებულობა—გონება; იგი არის აზროვნება, რომელსაც თავის შინაარსად (მატერიად) აქვს

მხოლოდ თავისი თავი; იგი არის აზრი აზრის შესაწებ. ღმერთს არაფერი არ სურს; იგი არაფერს არ ჰქმნის, იგი არ არის შემოქმედი, არამედ (როგორც მიზანი), წყაროა ყოველი შემოქმედებისა; იგი აბსოლუტური თვითცნობიერებაა.

V. მიზანშეწონილობის იდეალისტურ გაგებას ანტიკურმა მატერიალიზმმა დეტერმინიზმი დაუპირისპირა. ანტიკურ მატერიალისტთა (პერაკლიტე, ემპედოკლე, დემოკრიტე, ეპიკურე, ლუკრეციუსი) აზრით, ბუნებაში არ არსებობს არავითარი წინასწარდასაწული, გონიერი მოქმედება; მასში არაფერი არ წარიმართება წინასწარ დასახული გეგმით. როგორც არისტოტელე გადმოგვცემს „დემოკრიტემ უკუაგლო მიზნობრივი მიზეზი და ყველაფერი რითაც ბუნება სარგებლობს, აუცილებლობაზე დაიყვანა“<sup>1</sup>.

ანტიკურ მატერიალისტთა თვალსაზრისით, სამყარო წარმოიშვა და არსებობს არა მიზანშეწონილი გონიერი შემოქმედების შედეგად, არა იმპევეციური უმაღლესი ნებისყოფის შედეგად, არამედ მოძრაობის კანონთა საფუძველზე, რაც თვით მატერიისათვის არის დამახასიათებელი.

„არც ერთი საგანი არ წარმოიშობა უმიზეზოდ, არამედ ყოველივე წარმოიშობა რაღაცის საფუძველზე და აუცილებლობის ძალით“ — აღნიშნავს დემოკრიტე. სამყაროში ყველაფერი წარმოიშობა, არსებობს და ისპობა მიზეზობრიობის კანონის საფუძველზე. ატომებისაგან წარმოშობილი სამყარო არ არის გასულიერებული. მას ღვთაებრივი განგება კი არ მართავს, არამედ არაგონიერი ბუნება. სამყაროში ყველაფერი აუცილებლობით წარიმართება. ასე რომ, მასში ღმერთებისათვის ალარც ადგილი რჩება და ალარც საქმე.

განსაკუთრებული სიმკაცრით გაილაშქრა ანტიკური ტელეოლოგიის წინააღმდეგ ლუკრეციუსმა თავის ფილოსოფიურ პოემაში „საგანთა ბუნებისათვის“, რომელიც მთლიანად მებრძოლი ათეიზმის სულისკვეთებით არის გაჰსჭვალული.

იღგა რა დეტერმინიზმის პოზიციებზე, ლუკრეციუსი იბრძოდა. ერთი მხრივ, ფატალური აუცილებლობის წინააღმდეგ, რომელიც ბუნების ძალების მიმართ ადამიანის პასიურობას ქადაგებდა, ბოლო მეორე მხრივ—ტელეოლოგიის წინააღმდეგ.

ლუკრეციუსი აკრიტიკებს ტელეოლოგიურ თვალსაზრისს, რომლის მიხედვით, ადამიანის ორგანოები მიზნობრივად არის მოწყობილი გონიერი არსების მიერ. თავის პოემაში იგი გადმოგვცემს, რომ ჩვენ თავი უნდა დავაღწიოთ იმ შეცდომას, რომლის თანააზად, ადამიანის ორგანოთა აღნაგობა მიზნობრიობის პრინციპს ექვემდებარება და მის

<sup>1</sup> Маковельский, Древнегреческие атомисты, Баку, 1946, стр. 229.

საფუძველზეა წარმოშობილი. ასეთი თვალსაზრისი უკუღმართ წარმოდგენას გვიქმნის საგნებზე.

„მთელი ძალღონით ჩვენც როგორმე უნდა ვეცადოთ: შეცდომისაგან რაიმე გზით თავის დაღწევას, რომ არ ირწმუნო, თითქოს თვალებს ჰქონდეთ რამე სხივი, რომ შეგვეძლებოდა ხილვა. ანდა გადასადგმელად გაწლილ ნაბიჯის მისცემოდეს წვივსა და თქოა იმის უნარი, რომ მოხაროს ფეხი სახსრებში, ან თითქოს ხელნი მაგარ მხრებზე იწითომ გვესხას, რომ ხელის მტევანს შესძლებოდა ჩვენ სამსახურად მის მოპოვება, რაც გვეკირდება სიცოცხლისათვის. ან კიდევ სხვა რამ ამის მსგავსად განმარტებული, საგანზე შექმნის სულ უკუღმართ. მცდარ წარმოდგენას!“

ლუკრეციუსის აზრით, ასეთი ტელეოლოგიური თვალსაზრისი მართებული რომ ყოფილიყო, მაშინ ჯერ უნდა არსებულიყო მხედველობა, ხოლო შემდეგ თვალი; ჯერ მეტყველება — შემდეგ ენა; ჯერ სმენა — შემდეგ ყური. მაგრამ სინამდვილეში საწინააღმდეგო მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე. ადამიანის ყველა ორგანო უფრო ადრე შეიქმნა, ვიდრე მათი გამოყენება იქნებოდა შესაძლებელი. ასე, მაგალითად, თვითონ ენის წარმოშობამ და მისმა განვითარებამ წარმოშვა მეტყველება. ასევე ითქმის სმენაზე და სხვებზეც. ამგვარად, ადამიანის ორგანოები გარკვეული მიზნით კი არ იყვნენ შექმნილნი, არამედ წარმოშობის შემდეგ ხდებიან გამოსაყენებელი.

„არც რა იქმნება ჩვენ სხეულში გამოუყენებლად, რადგან, რაც იშვის — თვითვე იწვევს გამოყენებას. თვალის შექმნამდე ხომ არ იყო ჯერ მხედველობა, არც მეტყველება — ვიდრე ენა შეიქმნებოდა, დიდი ხნით ადრე იყო ენა, ვიდრე სიტყვები. დიდი ხნით ადრე იყო ყურიც, ვიდრეა სმენა, სხვა დანარჩენი ყველა ასო აოამიანის ადრე შეიქმნა, ვიდრე მისი გამოყენება. ვერას შექმნიდა ის მიზეზი გამოყენებისა“

აგრძელებდა რა ანტიკური მატერიალიზმის (კერძოდ კი ემპედოკლეს) ხაზს, რომელიც მიმართული იყო ტელეოლოგიის წინააღმდეგ, ლუკრეციუსი ჯერ კიდევ სტიქიურ ფორმაში იძლევა ბუნებრივი შერჩევის თეორიას და, ამდენად, ევოლუციური მოძღვრების ჩანასახებს. აი როგორ აგვიწერს იგი ბუნების ისტორიას:

„მრავალ არსებას წარმოშობდა მიწა იმ დროში, გასაოცარსა გარეგნობით, ხილვად საზარელს,

<sup>1</sup> ლუკრეციუსი, საგანთა ბუნებისათვის, თბილისი, 1958, გვ. 130.

<sup>2</sup> იქვე.



ქალ-კაცთა მსგავსებს, მოკლებულთა რაიმე სქესსა,  
უფებო არსთა, ან უხელო რალაც სულდგმულთა,  
თან უცხვირაპირო, უენოთა, ბრმა ქმნილებათა,  
ანდა არსებათ, სრულად ასოგარდარეულთა,  
არაფრის მოქმედთ, ველარ შემძლეთ წასვლა-მოსვლისა,  
რათა გასცლოდნენ ცუდსა რ.სმე, კარგს მისდგომოდნენ.  
სხვებსაც ამდაგვარს წარმოშობდა საზარ ურჩხულთა  
სრულად ამაოდ, არ მიიღო იგი ბუნებამ,  
აღარ ძალედვით მიეღწიათ სრულ გაფურჩქნამდე,  
საზრდო ეშოვათ, შეყრილიყვნენ ტრფიალებისთვის.  
ბევრი პირობა უნდა იყოს შეხამებული,  
რომ წარმოიშვას მოდგმა რამე, გამრავლდეს კიდევ<sup>1</sup>.

ის არსებანი, რომლებიც უმწეონი გამოდგნენ საზრდოს მოპოვებაში, გამრავლებასა და არსებობაში — მოისპნენ.

ბევრი სულდგმული გადარჩა ადამიანის დახმარებით, მისი მფარველობით, როგორც, მაგალითად, მუშა პირუტყვი, ძაღლები, ცხვრის ჯოგი და სხვ. არსებანი, რომელთაც არ გააჩნდათ უნარი საშიში მტაცებლებისაგან თავის დაღწევისა, ამ მტაცებელთა საკბილონი გახდნენ და მოისპნენ.

რვისაც ბუნებამ ეს უნარი მიხალა სრულად,  
ვერც თავს ირჩენდნენ, არც ძალედვით კაცთათვის რგება,  
რომ მის სანაცვლოდ უზრუნველთა ჩვენ საფარქვეშე.  
საზრდოც მიელოთ, მოდგმა თვისი გადაერჩინათ.  
ამის ვერ შემძლე მალე გახდა სხვათა საკბილო,  
საალაბედო ბორკილებით მტკიცედ შეკრული,  
ვიდრე ბუნებამ მისი გარე მოიდმო სრულად<sup>2</sup>.

VI. ტელეოლოგიური თვალსაზრისი, რომელსაც საფუძველი ჩაეყარა ბერძნულ ფილოსოფიაში, შემდგომ განვითარებას პოვებს შუა საუკუნეების იდეალისტურ-ფილოსოფიურ აზროვნებაში.

სქოლასტიკოსებთან, რომლებიც მიჰყვებოდნენ არისტოტელეს მოძღვრებას მიზეზობრიობის შესახებ, საბოლოო მიზეზის ცნებას ჰქონდა მიზნის მნიშვნელობა და სამყაროს ახსნა მდგომარეობდა მისი მიზნობრივი მიმართულების გახსნაში.

მოვლენათა კავშირის რელიგიურ-იდეალისტური, ტელეოლოგიური გაგება შუასაუკუნეობრივი, სქოლასტიკური ფილოსოფიის საერთოდ მიღებული თვალსაზრისი გახდა. ამ თვალსაზრისს უნივერსალური ხასიათი მისცა თომა აკვინელმა (1225—1274 წწ.) და მასზე დააფუძნა ლმერთის არსებობის ე. წ. ტელეოლოგიური დასაბუთება. ამრიგად, ტელეოლოგიური თვალსაზრისი უშუალოდ დაუკავშირდა ლმერთის

<sup>1</sup> ლ უ კ რ ე ც ი უ ს ი, სავანთა ბუნებისათვის, თბილისი, 1958, გვ. 171.

<sup>2</sup> ი ქ ე ე, გვ. 172.

არსებობის დასაბუთებას და იქცა ღმერთის არსებობის რაციონალური გამართლების ერთ-ერთ არგუმენტად.

თომას მიერ წარმოდგენილი „ღმერთის არსებობის დასაბუთებანი“ ნათელი მაგალითია იმისა, თუ როგორ ხდებოდა შუა საუკუნეებში არისტოტელეს ფილოსოფიის თეოლოგიზაცია, მატერიალისტური შანაარსისაგან მისი დაცლა და ქრისტიანული რელიგიის სამსახურში ჩაყენება.

თომა არ ეთანხმება შუა საუკუნეების იმ მოაზროვნეებს (ი. დამასკელი და სხვები), რომელნიც ღმერთის არსებობას თვლიდნენ ცხად ჰეშმარიტებად (როგორც ბუნებრივად მოცემულს ჩვენში) და ზედმეტად მიაჩნდათ მისი რაციონალური დასაბუთება. თომა აკრიტიკებს აგრეთვე იმათაც, ვისაც საერთოდ შეუძლებლად მიაჩნია ღმერთის რაციონალური დასაბუთება, თვლის რა მას გამოცხადების ჰეშმარიტებად. თომას შეუძლებლად მიაჩნია აგრეთვე ღმერთის არსებობის ონტოლოგიური დასაბუთება (წარმოდგენილი ანსელმის მიერ), რომლის მიხედვითაც ღმერთის არსებობა უშუალოდ გამომდინარეობს ღმერთის ცნებიდან. მართალია, თომა აკრიტიკებს ონტოლოგიურ არგუმენტს, მაგრამ ეს სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, რომ იგი წინააღმდეგია ღმერთის არსებობის ყოველგვარი რაციონალური დასაბუთებისა. პირიქით, თომას აზრით, იმისათვის, რათა საფუძვლიანად გამაგრდეს ღმერთის რწმენა, საჭიროა მისი არსებობა დასაბუთებულ იქნეს გონების საფუძველზე. ამდენად, რაციონალური თეოლოგია უნდა წარმოდგენდეს გამოცხადების თეოლოგიის ერთგვარ შესავალ, პროპედევტიკულ ნაწილს. რაციონალური თეოლოგია უნდა იყოს გამოცხადების თეოლოგიის ფილოსოფიური საყრდენი

თომას აზრით, ღმერთის არსებობა (რომელიც ცხადად არ გვეძლევა ჩვენ) უნდა დასაბუთდეს იმაზე დაყრდნობით, რაც უფრო მეტად ცხადია ჩვენთვის. ეს კი შესაძლებელი იქნება იმ შემთხვევაში, თუ ჩვენ ამოსავალ წერტილად ავიღებთ არა ღმერთის ცნებას, არამედ ღმერთის შემოქმედების რეზულტატს.

თომა ფიქრობს, რომ ღმერთი შესაძლებელია შემეცნებულ იქნეს სამი გზით: 1) ინტუიციის გზით, 2) რწმენის გზით და 3) ბუნებრივი გონების გზით. შემეცნების პირველი გზა ზებუნებრივია და, ამდენად, არამეცნიერული. ამჟვეყნად ჩვენ შევიმეცნებთ ღმერთს მხოლოდ მეორე და მესამე გზით. ღმერთის შემეცნების ყველაზე სანდო გზა არის რწმენის გზა, მაგრამ იგი არ გამორიცხავს ღმერთის რაციონალურ შემეცნებას. პირიქით, იგი საჭიროა და განსაკუთრებით კი იმათთვის, ვისაც შერყეული აქვს რწმენა, საჭიროა ღმერთის რწმენის განმტკიცებისათვის.

ამრიგად, ვინაიდან ღმერთის არსებობა ჩვენთვის არ წარმოდგენს უშუალო სიცხადეს, ამიტომ იგი უნდა დასაბუთდეს ჩვენთვის ცნობი-

ლი, ცხადი შედეგებიდან. ამასთან დაკავშირებით თომა იძლევა ღმერთის არსებობის ხუთ აპოსტერიორულ დასაბუთებას, რომელთაც არსებითად „კოსმოლოგიური“ ხასიათი აქვთ, რადგანაც ამოდიან მატერიალური სამყაროს გარკვეული მოვლენებიდან.

ერთ-ერთ ასეთ აპოსტერიორულ დასაბუთებას წარმოადგენს ტელეოლოგიური დასაბუთება, რომელსაც თვითთხ თომა უწოდებს დასაბუთებას საგანთა ღვთაებრივი მართვიდან. ამ დასაბუთების მიხედვით, სამყაროს საგნებსა და მოვლენებში, როგორც გონიერ, ისე არაგონიერ არსებებში აღილი აქვს მოქმედებისა და ქცევის მიზანშეწონილობას. მიზანშეწონილობა ანუ ჰარმონია სამყაროში განსაკუთრებით შეიმჩნევა ცოცხალ არსებებში, რომლებიც ერთსა და იმავე მიზანს მიჰყვებიან. სახელდობრ, ყოველი ცოცხალი არსება, ზოგი შეგნებულად და ზოგიც ინსტიქტურად ისწრაფვის სრულყოფისაკენ, საუკეთესოსაკენ. ამ სწრაფვას არა აქვს შემთხვევითი ხასიათი. ამიტომ უნდა არსებობდეს გონიერი არსება, რომელიც მიზანდასახულად მართავს სამყაროს და უსახავს მიზანს ყოველივე არსებულს. ეს გონიერი არსება ღმერთია. აი თვით თომას სიტყვები: ღმერთის არსებობის დასაბუთების „მეხუთე გზა გამოდის ბუნების წესრიგიდან. ჩვენ ვრწმუნდებით, რომ საგნები, რომლებიც მოკლებულნი არიან გონებას, როგორც არიან ბუნებრივი სხეულები, ექვემდებარებიან მიზანშეწონილობას. ეს ცხადი ხდება იქიდან, რომ მათი მოქმედება ან ყოველთვის ან უმეტეს შემთხვევაში მიმართულია საუკეთესო დასასრულისაკენ. აქედან გამომდინარეობს, რომ ისინი აღწევენ მიზანს არა შემთხვევით, არამედ შეგნებული ნებისყოფის ხელმძღვანელობით. რამდენადაც თვით ისინი მოკლებული არიან გონიერებას, მათ შეუძლიათ დაემორჩილონ მიზანშეწონილობას მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მათ წარმართავს ვინმე, რომელსაც გააჩნია გონება და გაგება ისე, როგორც შეილდისრის მსროლელი წარმართავს ისარს. ამრიგად, არის გონიერი არსება, რომელიც მიზანს აძლევს ყველაფერს, რაც წარმოებს ბუნებაში; მას ჩვენ ვუწოდებთ ღმერთს“.

როგორც ვხედავთ, თომა აიგივებს მიზანშეწონილობასა და კანონზომიერებას, უფრო ზუსტად, კანონზომიერება დაჰყავს მიზანშეწონილობაზე. მისი აზრით, ბუნებაში არსებული წესრიგი და ჰარმონია ზებუნებრივი ძალების მიერ არის დადგენილი; ბუნებას ობიექტური კანონები კი არ მართავს, არამედ მიზანშეწონილობა, რომლის წყაროც ზებუნებრივი ხასიათისაა. ამასთან ერთად, მიზანი, რომლისკენაც მიისწრაფვის ყოველი არსებული, ინდუქციური გზით კი არ წარმოიშობა, არამედ წინასწარ, აპრიორულად არის განსაზღვრული, რომელსაც ექვემდებარება სამყაროში არსებული ნებისმიერი პროცესი.

VII. XVII—XVIII საუკუნეებში ტელეოლოგიის დამკველად გვევლინება ლაიბნიც-ვოლფის სკოლის იდეალისტური ფილოსოფია. მაგრამ

ბუნებათმეცნიერების განვითარებისა და მიღწევათა გავლენით მას აღ-  
არ შეუძლია დაუპირისპიროს ტელეოლოგია მექანიკურ მიზეზობრი-  
ობას. ახალი დროის იდეალისტური ფილოსოფია, მეცნიერების შემდ-  
გომი განვითარების გამო, გაურბის რელიგიისა და მეცნიერების დაპი-  
რისპირებას. პირიქით, იგი ყოველმხრივ ცდილობს შეარიგოს რწმენა  
და ცოდნა, რელიგია და მეცნიერება, ტელეოლოგია და მექანიკური  
დეტერმინიზმი. ამაში ხელდასხმის იგი რელიგიის გადარჩენის საიმედო გზას.

ასეთი კომპრომისული პოზიცია ნათლად მოჩანს ლაიბნიცის (1646  
—1716 წწ.) ფილოსოფიაში. ერთ-ერთ წერილში ლაიბნიცი მოგვითხ-  
რობს, თუ რა გზით წარიმართება მისი ფილოსოფიური განვიწყობა,  
რომელმაც იგი მექანიკური მატერიალიზმიდან თავისებურ ობიექტურ  
იდეალიზმამდე მიიყვანა. ფილოსოფიური მოღვაწეობის ადრეულ პერი-  
ოდში,—წერდა ლაიბნიცი,—ჩემში იმარჯვებს მექანიციზმი, რამაც მათე-  
მატიკამდე მიმიყვანა. მაგრამ როდესაც დავიწყე მექანიციზმის და მოძრაო-  
ბის კანონთა უკანასკნელი საფუძვლების ძიება, მე დავებრუნდი მეტა-  
ფიზიკას და ენტელექტის პიპოთეზას.

მექანიკურ ბუნებათმეცნიერებასა და თეოლოგიას შორის კომპ-  
რომისის დამყარების ამოცანებით არის გაპირობებული ის გარემოება,  
რომ ლაიბნიცი, ისევე როგორც გერმანული ფილოსოფიის სხვა წარ-  
მომადგენლებიც (ვოლფი, რეიმარუსი და სხვები) სიამოვნებით სარგებ-  
ლობენ ღმერთის არსებობის ტელეოლოგიური დასაბუთებით.

ლაიბნიცს მიაჩნია, რომ ტელეოლოგიური დასაბუთება კოსმოლო-  
გიური დასაბუთების ერთ-ერთი ფორმაა. კოსმოლოგიური დასაბუთება  
შესაძლებელია წარმოდგენილ იქნეს ორი ფორმით. როდესაც სამყაროს  
არსებობიდან გამომდინარე ვასკენით ღმერთის არსებობაზე, ამ შემთხ-  
ვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს კოსმოლოგიურ დასაბუთებასთან მის ფიზი-  
კურ ფორმაში. ხოლო როდესაც სამყაროს ერთიანობიდან გამომდინა-  
რე ჩვენ ვასკენით ღმერთის ერთიანობაზე, როცა სამყაროს მიზანშეწო-  
ნილი მოწყობიდან ვასკენით ღმერთის პიროვნებაზე, ამ შემთხვევაში  
ჩვენ საქმე გვაქვს კოსმოლოგიურ დასაბუთებასთან მის ტელეოლოგი-  
ურ ან ფიზიკურ-თეოლოგიურ ფორმაში.

ასე რომ, ლაიბნიცთან ღმერთის არსებობის ტელეოლოგიური დასა-  
ბუთება უშუალოდ ერწყმის, ერთი მხრივ, კოსმოლოგიურ დასაბუთე-  
ბას, ხოლო მეორე მხრივ, დასაბუთებას წინასწარ დადგენილი (პრესტა-  
ბელური) ჰარმონიის საფუძველზე, რაც თავის მხრივ დაკავშირებულია  
მის მოძღვრებასთან მონადების შესახებ (მონადოლოგიასთან). ამიტომ  
მოკლედ მოგვიხდება მასზე შეჩერება.

ლაიბნიცის აზრით, „ბუნების ჰეგემონიკ ატომებს“, „საგანთა ელე-  
მენტებს“ წარმოადგენს მარტივი, განუყოფელი, მოქმედების მქონე სუბ-

სტანციები—მონადები<sup>1</sup>. მონადა არის „მეტაფიზიკური წერტილი“, შემოქმედი ძალის ცენტრი.

როგორც მარტივი სუბსტანცია, მონადა არ შეიძლება იყოს ვრცელი და იმყოფებოდეს სივრცეში, ვინაიდან სივრცე უსასრულოდ განიყოფება. მონადა არც ფიზიკური წერტილია, რადგანაც ფიზიკური წერტილი იყოფა. იგი არც გეომეტრიული წერტილია, ვინაიდან გეომეტრიული წერტილი სივრცეში იმყოფება. მონადა სულიერი სუბსტანციაა, რადგანაც იგი მოქმედების უნარის მქონეა, ხოლო ეს უკანასკნელი კი მხოლოდ სულს ახასიათებს.

მატერია პასიურია. მას არც შინაგანი ძალა გააჩნია და არც გარკვეულობის უნარი. ამიტომ სხეულთა თვისებების (სიდიდე, ფიგურა, მოძრაობა და სხვ.) წყარო თვითონ სხეულში არ მონახება. სხეულის გარკვეულობის პრინციპი სხეულის გარეთაა და არა მასში. ამრიგად, ლაიბნიცთან მატერიას წარმეული აქვს შინაგანი ძალა და გარკვეულობის უნარი. ეს თვისებები გატანილია მატერიის გარეთ და წარმოდგენილია დეტალების სახით.

სინამდვილეში უსასრულოდ მრავალი საგანი არსებობს. ამიტომ, ლაიბნიცის აზრით, სუბსტანცია არ შეიძლება იყოს ერთი. ერთი სუბსტანციის დაშვებით შეუძლებელი იქნებოდა სიმრავლის ახსნა. სიმრავლე მხოლოდ სიმრავლის პრინციპით შეიძლება აიხსნას. ამიტომ ლაიბნიცი უშვებს მრავალი სუბსტანციის არსებობას.

მონადები, როგორც მარტივი სუბსტანციები, თავის თავში ჩაკეტილები არიან. „მონადებს სრულიად არა აქვთ ფანჯრები, რომელთა საშუალებით რომელიმე საგანს შეუძლია შევიდეს იქ ან გავიდეს იქიდან“. „არც სუბსტანციას, არც აკციდენციას არ შეუძლიათ გარედან შემოვიდნენ მონადაში“<sup>2</sup>.

მონადები, როგორც მეტაფიზიკური წერტილები, შინაგანად ერთნაირები არიან. ყოველი მონადა მთელს მსოფლიოს წარმოიდგენს თავის თავში. ამდენად, ყოველ მონადაში მოჩანს მთელი მსოფლიო. მონადა მსოფლიოს მარადიული ცოცხალი საარქაა. მაგრამ მონადები ერთი და იგივე მსოფლიოს სხვადასხვა მხრივ, სხვადასხვა წერტილებიდან წარმოადგენენ. ამიტომ ისინი განსხვავებულებიც არიან და ერთიანობაშიც (პარამონიაშიც) იმყოფებიან (ლენინი ხაზს უსვამდა დიალექტიკური აზროვნების ამ მარცვლებს ლაიბნიცთან).

არსებობენ უდაბლესი მონადები და მათ ზემოთ—უმაღლესი მონადა (როგორც უმაღლესი იდეა, გონება, წმინდა შემოქმედება ანუ ღვთაება). უდაბლესი მონადები უსასრულოდ მრავალია. ხოლო უმაღლესი

<sup>1</sup> ლაიბნიცი, მონადოლოგია, გვ. 21.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 22.

მონადა—ერთი. უმაღლესი მონადა აბსოლუტური, ცენტრალური მონადაა. იგი ყოვლადსრულყოფილია და აქვს მხოლოდ ცხადი და ნათელი წარმოდგენები. იგი არის სრულყოფილი სიბრძნე, სრულყოფილი სიკეთე და ყოვლისშემძლე არსება—ღმერთი.

მონადების შინაგანი ერთნაირობა-მსგავსება იმის მაჩვენებელია, რომ ისინი ერთსა და იმავე წყაროდან არიან წარმოშობილი, კერძოდ, ისინი სათავეს იღებენ უმაღლესი მონადისაგან.

თითოეული მონადა თავისი გზით ვითარდება. მაგრამ მიუხედავად ამისა, მონადები ღრვის ყოველ მომენტში თანხმობასა და შესაბამისობაში იმყოფებიან.

მონადების განვითარებაში არსებული მიზანშეწონილი თანხმობა შესაძლებელია გაგებულ იქნეს მხოლოდ იმ საერთო მიზეზის მეოხებით. რომელმაც უმაღლესი სიბრძნითა და სიციხადით თითოეულ არსებას საკუთარი ადგილი მიუჩინა მთელის უდიდეს კავშირში ისე, რომ ყოველი არსება (მისი შინაგანი განვითარების აუცილებლობის მიუხედავად) ყოველთვის შეთანხმებულია, ჰარმონიაშია დანარჩენ არსებებთან. აქ ერთმანეთს უკავშირდება ტელეოლოგიური დასაბუთება და მოძღვრება პრესტაბელურ ჰარმონიაზე.

ლაიბნიცის აზრით, წინასწარ დადგენილი ჰარმონია გაუგებარი იქნებოდა, იგი რომ ღმერთისაგან არ ყოფილიყო წარმომდგარი. ამდენად, პრესტაბელური ჰარმონიის არსებობა თავისთავად მიუთითებს ერთი საყოველთაო მიზეზის — ღმერთის არსებობაზე<sup>1</sup>.

მონადების უსასრულო სიმრავლე წარმოიქმნება ღმერთის შემოქმედებითი მოღვაწეობის შედეგად და ამ გზით ხორციელდება მსოფლიო ჰარმონია. მსოფლიო ჰარმონია, ლაიბნიცის მიხედვით, ერთ მნიშვნელოვან მომენტს გულისხმობს. ჰარმონია შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ წარმოდგენათა განვითარების პროცესი, ყველა მონადაში ყოველთვის აუცილებლად იქნება გაპირობებული წინამავალ წარმოდგენათა შინაარსით. სადმე რომ არსებულებიყო სივრცე, — აღნიშნავს ლაიბნიცი, — რომლის ფარგლებშიც თუნდაც ერთ მონადას შეეძლო შემთხვევით ან თავისებურად გადახვევა წარმოდგენათა განვითარების საერთო (ერთნაირ) მსვლელობისაგან, მაშინვე დაირღვეოდა მთელი სამყაროს ჰარმონია.

ამგვარად, პრესტაბელური ჰარმონიის სისტემა წინასწარვე გულისხმობს დეტერმინიზმსა და მკაცრ აუცილებლობას მონადების წარმოდგენათა შორის. ლაიბნიცის აზრით, სწორედ ამ პუნქტში ხორციელდება კომპრომისი მექანიციზმსა და ტელეოლოგიას შორის. ლაიბნიცის ასე-

<sup>1</sup> იხ. Лейбниц, Новые опыты о человеческом разуме, М.—Л., 1936. стр. 388.

თი პოზიცია გაპირობებული იყო არსებული ვითარებით. ეს არის, კერძოდ, პოზიცია იმ ფილოსოფოსისა, რომელიც იძულებულია ანგარიში გაუწიოს. ერთი მხრივ, იმდროინდელ ბუნებათმეცნიერებას, ხოლო მეორე მხრივ, გარკვეული ხარკი გადაუხადოს თეოლოგიას.

მონადათა შორის არსებული ჰარმონია აიხსნება ღმერთის შემოქმედებითი მოღვაწეობით. კერძოდ, ღმერთმა მონადათა სისტემა მოაწყო თავისი მიზნების შესაბამისად. მაგრამ ღმერთს შეეძლო მიეღწია ასეთი მიზანშეწონილი მოწყობისათვის მხოლოდ იმ გზით, რომ ყველა მონადა პირველსაწყისი მდგომარეობიდან დაწყებული მკაცრი აუცილებლობით მიჰყვება განვითარების მსვლელობას, რომელიც ღმერთის სურვილით არის დადგენილი. ამრიგად, ტელეოლოგია დეტერმინიზმს ემყარება. მიზნობრიობა და აუცილებლობა ერთიერთს კი არ გამოორიცხვენ, არამედ ერთმანეთს მოითხოვენ. ამა თუ იმ ცალკეული მოვლენების მსვლელობისას მხოლოდ მექანიკური აუცილებლობა ბატონობს. ყოველი ცალკეული მოვლენა მხოლოდ მიზეზობრივად შეიძლება აიხსნას. მაგრამ მსოფლიო მოვლენათა საერთო მიმდინარეობა ამ საყოველთაო აუცილებლობაში წინდაწინ არის გაპირობებული ღმერთის მიზანშეწონილი შემოქმედებითი მოღვაწეობით. ასე რომ, მექანიკური აუცილებლობა რაიმე მიზნის განხორციელებას ემსახურება.

რელიგიის ფილოსოფიაში ლაიბნიცის ხაზის გამგრძელებელი იყო ქრისტიან ვოლფი (1679—1754 წწ.), რომელიც კიდევ უფრო ენერგიულად ცდილობდა გამოცხადების გონებასთან შეერთებას.

ვოლფის აზრით, გონების რელიგია მოიცავს, ერთი მხრივ, რაციონალურ თეოლოგიას, ხოლო მეორე მხრივ—ემპირიულ თეოლოგიას. რაციონალური თეოლოგია განიხილავს ონტოლოგიურ და კოსმოლოგიურ დასაბუთებას, ხოლო ემპირიული თეოლოგია—ფიზიკურ-თეოლოგიურ დასაბუთებას.

უნდა აღინიშნოს, რომ, მრავალი საერთო პრინციპის მიუხედავად, ვოლფის ტელეოლოგია მნიშვნელოვნად განსხვავდება ლაიბნიცისაგან. მიზანშეწონილობის ცნება ვოლფთან კიდევ უფრო დაკნინდა და აივსო თეოლოგიური შინაარსით. ლაიბნიცისათვის სამყაროს შექმნის მიზანი იყო ღვთაების წარმოდგენათა დაუბოლოებელი სამყაროს რეალიზაცია. ამიტომ მისთვის საგანთა მიზანშეწონილობა მდგომარეობდა იმაში, რომ ისინი, დროის ყოველ მომენტში, სწორედ თავის წარმოდგენათა განვითარების მექანიზმით გვიჩვენებენ შინაგან ჰარმონიას.

ვოლფმა გვერდი აუარა ლაიბნიცის მონადოლოგიას და წინასწარ დადგენილი ჰარმონიის ჰეშმარიტ აზრს. მან ვერ გაიგო ლაიბნიცის მიერ წარმოდგენილი განვითარების მექანიზმი, იმანენტური მიზანშეწონილობის აზრი. ამიტომაც მასთან სამყაროს შექმნის მიზანი მხოლოდ თეოლოგიურია, რომლის მიხედვით, ღვთაება საჭიროებს გონიერ არსება-

თა თაყვანისცემას მისი სიკეთისა და ყოვლადგონიერების წინაშე. აქ ტელეოლოგიის სიმძიმის ცენტრი იმყოფება არსებათა არსებობაში, რომელთაც ღმერთის თაყვანისცემის უნარი გააჩნიათ. ვოლფის მიხედვით, მსოფლიო პროცესის მიზანშეწონილ მსვლელობას მხოლოდ ის აზრი აქვს, რომ ეს არსებანი ნამდვილად მიდიან ღმერთის თაყვანისცემამდე.

რადგან არსებათა შორის მხოლოდ ადამიანს აქვს უნარი ასეთი თაყვანისცემისა, ამიტომ ვოლფის ტელეოლოგია დაიყვანება იმის მითითებაზე, რომ ეს სამყარო საეცებით მიზანშეწონილად აჩის ადამიანისათვის მოწყობილი და რომ იგი საუკეთესოა შესაძლებელ სამყაროთა შორის.

როგორც ვხედავთ, ლაიბნიცის თვალსაზრისი ვოლფთან საკმარისად დაკნინებულია თეოლოგიური მიმართულებით. კერძოდ, ლაიბნიცის პრესტაბელური ჰარმონიისა და მიზნობრიობის პრინციპი ვოლფთან ანთროპოლოგიურ ტელეოლოგიამდე არის დაყვანილი. როგორც ვოლფმა, ისე მისმა მოწაფეებმა მთელს მსოფლიო წყობაში ვერ მონახეს ვერაფერი განდიდების ღირსი, გარდა იმისა, რომ იგი ხელს უწყობს ადამიანის სარგებლობას. ამასთან დაკავშირებით ისინი ისეთ სასაცილო მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ, რომ დაიმსახურეს ვოლტერისა და სხვათა სამართლიანი დაცინვა.

მიზანშეწონილობის ადგილი ფაქტიურად სარგებლობამ დაიკავა. მიწიერი ცხოვრების ყოველი წვრილმანი მოვლენა (ისევე როგორც სამყაროს მთელი კავშირი) ფასდებოდა იმისდა მიხედვით, თუ რა სარგებლობა მოაქვს მას ადამიანის ცხოვრებისათვის.

ამ მოძღვრების რელიგიური შედეგი არის პედანტური მორალიზირება (რაც ბრწყინვალედ არის წარმოდგენილი ფოლტერის „კანდიდში“).

ლაიბნიცის რაციონალური თეოლოგიის აზრი, რომ ადამიანს ყველაზე კარგად შეუძლია ემსახუროს ღვთაებას თავისი განათლებით, გონებით, ვოლფის მიერ შემდგენაირად იყო ტრანსფორმირებული: საჭიროა ყოველ საგანში შევიმეცნოთ შემოქმედების კეთილი ზრახვა და მისდამი თაყვანისცემით ხელი შევეუწყოთ უმაღლესი მსოფლიო მიზნის განხორციელებას.

ადამიანი შექმნილია იმისათვის, რომ თაყვანი სცეს ღვთაებას, ხოლო დანარჩენი საგნები—იმისათვის, რათა სარგებლობა მოუტანოს ადამიანს და, ამდენად, საფუძველი და საბაზი იყოს ღვთაებისადმი თაყვანისცემისა.

VIII. თუ ახალი დროის იდეალიზმი აგრძელებდა ტელეოლოგიზმის ხაზს ფილოსოფიაში, მატერიალისტურმა ფილოსოფიამ ტელეოლოგიურ თვალსაზრისის დეტერმინიზმი დაუპირისპირა და ამით ძირი გამოუთხარა



თეოლოგიას, კერძოდ კი, ღმერთის არსებობის ტელეოლოგიურ დასაბუთებას.

XVII—XVIII საუკუნეებში დეტერმინიზმმა საკმარისად მოიკიდა ფეხი როგორც ფილოსოფიაში, ასევე ბუნებათმეცნიერებაში. XVII—XVIII საუკუნეების ფილოსოფოსები: ბეკონი, ჰობსი, დეკარტი, სპინოზა, ჰოლბახი და სხვები ბუნებათმეცნიერების მონაცემებზე დაყრდნობით მიდიან იმ დასკვნამდე, რომ ბუნებაში საჭიროა ბუნებრივი, მოქმედი მიზეზების და არა მიზნების ძებნა. „ჭეშმარიტი ცოდნა,—აღნიშნავდა ახალი ფილოსოფიის დამწყები ფრენსის ბეკონი,—არის ცოდნა მიზეზების მეოხებით“<sup>1</sup>.

აკრიტიკებდნენ რა ტელეოლოგიას, XVIII საუკუნის მატერიალისტები აღნიშნავდნენ, რომ ტელეოლოგია ვერ აგვისხნის მოვლენებს. იმის მაგივრად, რომ კონკრეტულად გამოიკვლიოს ამა თუ იმ შესასწავლი მოვლენის მიზეზები, მისი თავისებურებანი ან მისი კავშირი სხვა მოვლენებთან და ა. შ., ტელეოლოგია კმაყოფილდება მხოლოდ ღმერთზე მითითებით, როგორც წესრიგისა და მიზნის დამდგენელზე. ემყარებოდნენ რა ბუნებათმეცნიერების მონაცემებს, XVII—XVIII საუკუნეების მატერიალისტებმა გვიჩვენეს, რომ მრავალი მოვლენა, რომლებიც ადრე წარმოდგენილი იყო როგორც შედეგი ღმერთის უშუალო ჩარევისა, შესაძლებელია აიხსნას მეცნიერულ საფუძველზე. მეტიც, მათი გამოწვევა და დემონსტრირება ექსპერიმენტის გზით.

ახალი დროის მატერიალისტური ფილოსოფიის დამოკიდებულება ტელეოლოგიისადმი და ამ თვალსაზრისის მთლიანი უარყოფა უფრო ნათლად და რელიეფურად იყო წარმოდგენილი ბ. სპინოზას, ხოლო შემდეგ ჰოლბახის, აგრეთვე ვოლტერის ფილოსოფიაში, რის გამოც მათზე ცალკე მოგვიხდება შეჩერება.

ბენედიქტე სპინოზა (1632—1677 წწ.) გადაჭრით გაემიჯნა მოვლენათა ტელეოლოგიურ განხილვას, რასაც მძლავრად ჰქონდა მოკიდებული ფეხი როგორც ანტიკურ, ასევე (და განსაკუთრებულად) შუა საუკუნეობრივ იდეალისტურ ფილოსოფიურ აზროვნებაში. იბრძოდა რა ტელეოლოგიზმის წინააღმდეგ, სპინოზა შეეცადა მექანიკური მიზეზობრიობის (და საერთოდ მექანიკური მსოფლმხედველობის) საფუძველზე აეხსნა ტელეოლოგიის არსებობის გნოსეოლოგიური ფესვები. კერძოდ, შეეცადა ეჩვენებინა, რომ ტელეოლოგია წარმოდგენს ადამიანის მიერ ობიექტურ სინამდვილეში მისი საკუთარი შემოქმედების უტილიტარული პრინციპების უმართებულო გადატანის შედეგს.

სპინოზას დამოკიდებულება ტელეოლოგიისადმი გადმოცემულია მისი „ეთიკის“ პირველ ნაწილში („ღმერთის შესახებ“), განსაკუთრებით

<sup>1</sup> Ф. Бэкон, Новый органон, Л., 1935, стр. 102—103.

კი პირველი ნაწილის „დამატებაში“. სპინოზას მოძღვრების თანახმად, ღმერთი (ანუ ბუნება, სუბსტანცია), როგორც თავისი თავის მიზეზი („Causa sui“) არსებობს და მოქმედებს მხოლოდ საკუთარი ბუნების აუცილებლობით. იგი ყველა საგანთა თავისუფალი მიზეზია<sup>1</sup>. ღმერთი, როგორც ერთიანი დაუბოლოებელი სუბსტანცია, რომლის ყოფიერების სხვადასხვა ფორმასაც ჩვენ ვუწოდებთ ცალკეულ საგნებს, მკაცრი აუცილებლობით, საკუთარი თავიდან წარმოქმნის მთელ სამყაროს, რომელიც მის ყოველ ნაწილში განსაზღვრულია დაუბოლოებელი ყოფიერების ბუნებით. ამიტომ, სპინოზას აზრით, ასეთი მკაცრი აუცილებლობის გამო საგნებს არ შეეძლოთ შექმნილი ყოფილიყვნენ სხვაგვარად, თუ არა ისე, როგორც ისინი იყვნენ შექმნილნი სინამდვილეში.

სპინოზა შენიშნავს, რომ ღმერთის ასეთნაირ გაგებას ხელს უშლიდა მთელი რიგი ცრუ შეხედულებანი, რომელთაც საფუძვლად უდევს შემდეგი მცდარი თვალსაზრისი: ყველა ბუნებრივი საგანი, ისევე როგორც ადამიანი, მიზნობრივად მოქმედებს. თვით ღმერთიც ყველაფერს წარმართავს გარკვეული მიზნისაკენ. ღმერთმა ყველაფერი შექმნა ადამიანისათვის, ხოლო ადამიანი მისი თავყვანისცემისათვის. ამასთან დაკავშირებით სპინოზა ცდილობს გაარკვიოს, თუ: 1) რატომ ახასიათებთ ადამიანთა ღმერთს ასეთი მცდარი შეხედულება და 2) რატომ აქვთ მათ ბუნებით მისდამი მიღრეკილება. იგი აღნიშნავს, რომ ადამიანებს თან არ დაჰყვებათ ცოდნა საგანთა მიზეზების შესახებ. სამაგიეროდ მათ გააჩნიათ მისწრაფება ეძიონ ის, რაც მათთვის სასარგებლოა, და რაც მათ შეგნებული აქვთ. ამის შედეგად ადამიანები თავისუფლებად თვლიან თავიანთ თავს, რადგანაც მათ შეგნებული აქვთ თავიანთი სურვილები და მისწრაფებანი, მაგრამ არ იცნობენ იმ მიზეზებს, რომლებიც იწვევენ ამ მისწრაფებებსა და სურვილებს. ამის მეორე შედეგია ის, რომ ადამიანები მიზნობრივად მოქმედებენ სარგებლობის გულისათვის. ამიტომ ადამიანები ყოველთვის ილტვიან შეიტყონ მოვლენის მხოლოდ საბოლოო მიზეზები და ამას სჭერდებიან. თუ ადამიანებს ამ მიზეზთა სხვისაგან გაგება არ შეუძლიათ, მაშინ ისინი იძულებული არიან მიმართონ თავიანთ თავს და ნახონ, თუ რა მიზნით ხელმძღვანელობენ ისინი მსგავს შემთხვევაში.

ამგვარად, ისინი თავიანთი თავის მიხედვით მსჯელობენ სხვათა შესახებ, ე. ი. სხვების საქციელსაც ისინი მიზნების საფუძველზე ხსნიან. ისინი კმაცოფილდებიან ასეთი ახსნით და აზრადაც არ მოსდით დასვან საკითხი, თუ რა მიზეზთა საფუძველზე დაეხადათ მათ სურვილი და ნებისყოფა.

შემდეგ. ადამიანები როგორც თავიანთ თავში, ასევე გარე ბუნებაში ნაწულაობენ ბევრ ისეთ საშუალებას, რასაც მათთვის სარგებლობა

<sup>1</sup> იხ. Б. С п и н о з а, *Издр. произв.*, т. 1, М., 1957, стр. 394.

მოაქვს, ემსახურება მიზნის მიღწევას. ასე, მაგალითად, თვალები ემსახურებიან მხედველობას, კბილები—ლექვას, მცენარეები და ცხოველები—ადამიანის კვებას, მზე—განათებას და ა. შ.

რადგანაც ადამიანებმა იციან, რომ ეს საგნები არ არის შექმნილი მათ მიერ და განიხილვენ მათ, როგორც საშუალებებს თავიანთი სარგებლობისათვის, ამიტომ ისინი მიდიან იმ დასკვნამდე, რომ უნდა არსებობდეს ვიღაც სხვა, სამყაროს განმგებელი (ღმერთი), რომელმაც შექმნა ეს საგნები ადამიანთა სარგებლობისათვის, ისევე როგორც ადამიანი ქმნის საგნებს სარგებლობისა და გარკვეული მიზნისათვის. ადამიანი ღმერთს, რომელიც ქმნის სამყაროს გარკვეული მიზნით, წარმოადგენს ადამიანის მსგავსად და შიაწერს მას თავის მსგავს მოტივებს. ღმერთი ყველაფერს აწყობს ადამიანთა სარგებლობისათვის, რათა ადამიანები მიჯაჭვული იყვნენ მასზე და თაყვანს სცემდნენ მას.

რაც უფრო ღრმად იკრება ეს ცრუ თვალსაზრისი ადამიანებში, მით უფრო ფართოდ იყენებენ ისინი პრინციპს, რომ ბუნება არაფერს არ აკეთებს ტყუილად და ყველაფერს ხსნიან მიზნობრივი მიზეზებით. ამიტომ სწამთ, რომ ბოროტება, რასაც ადგილი აქვს სამყაროში, წარმოიშვა ღმერთის ადამიანებზე განრისხების საფუძველზე, ადამიანთა მიერ მიყენებული შეურაცხყოფისათვის, რომ ადამიანებმა ვერ შესძლეს თაყვანი ეცათ ღმერთისათვის ისე, როგორც ეს საჭირო იყო.

ადამიანები ხელავენ, რომ სიკეთე და ბოროტება ერთნაირად ევლინებათ როგორც ღვთის მოსავთ, ასევე უღმერთოებს, მაგრამ იმისათვის, რათა გადაარჩინონ თავიანთი ცრუ თვალსაზრისი, აღიარებენ, რომ ღვთაებრივი საქმე და ღმერთების გადაწყვეტილება ბევრად აღემატება ადამიანის გონებას; რომ ეს ჭეშმარიტება სამუდამოდ არის დამალული ადამიანური გვირგვინისა. სპინოზას მიხედვით, სიძნელეს არ წარმოადგენს იმის ჩვენება, რომ ბუნება წინასწარ არ ისახავს არავითარ მიზანს და რომ „მიზნობრივი მიზეზები“ ანუ საბოლოო მიზნები, რომლითაც ყველაფერს ხსნიან, ფაქტიურად მხოლოდ ადამიანური უბრალო გამოწვევაა. მიზნობრიობის აღიარება დამახინჯებული სახით წარმოგვიდგენს ბუნებაში არსებულ წესრიგს, სადაც ყველაფერი მიმდინარეობს აუცილებლობით და უმაღლესი სრულყოფილებით. იმას, რაც სინამდვილეში მიზეზია, იგი წარმოადგენს როგორც მოქმედებას და, პირიქით, წინამავალს ხდის მომდევნოდ, უმაღლესსა და სრულყოფილს. არასრულყოფილად.

მოძღვრება მიზნის შესახებ, — აღნიშნავს სპინოზა, — სხვას რომ თავი დავანებოთ, სპობს თვით ღმერთის სრულყოფილებას, ვინაიდან აიძულებს რა ღმერთს იმოქმედოს მიზნის მიხედვით, ეს შეხედულება ამტკიცებს, რომ ღვთაებას ჭურს რაღაც, რაც მას არ გააჩნია და ხდება დამოკიდებული რაღაც სხვაზე. გამოდის, რომ ღმერთი მიისწრაფვის

უფრო სრულისაყენ, რაც შეუძლებელია თვით თეოლოგიის თვალსაზრისითაც. ამრიგად, მცდარია მოძღვრება მიზნების შესახებ; ყოველი არსებული აუცილებლად არსებობს მიზეზების ძალით და არა მიზნობრივად.

განსაკუთრებული სიმკაცრითა და თანმიმდევრობით გაილაშქრა რელიგიისა და, კერძოდ, ღმერთის არსებობის დასაბუთებთა წინააღმდეგ ჰოლბახმა (1723—1789 წწ.), რომელსაც მისი მეგობრები „ღმერთის პირად მტერს“ უწოდებდნენ.

ჰოლბახის აზრით, ბუნება არ არის და არ შეიძლება შექმნილი ყოფილიყო ღმერთის მიერ. სამყაროში აღვილი აღარ ჩჩება ღმერთისათვის, რადგანაც თვით ბუნება შეიცავს თავისში მოძრაობისა და სიცოცხლის წყაროს. ბუნება არის უზარმაზარი სახელოსნო, რომელიც მომარაგებულია მასალით და თვითონ ქმნის იმ ინსტრუმენტებს, რომლებითაც იგი სარგებლობს.

ჰოლბახი თვლის, რომ ღმერთის არსებობის ყველა დასაბუთება, რომლებსაც აყენებენ თეოლოგები ან ფილოსოფოსი-იდეალისტები: ს. კლარკი, შალბრანში, ლაიბნიცი და სხვები, უსუსურია და ვერ უძლებს მეცნიერულ კრიტიკას.<sup>1</sup> სინამდვილეში ეს დასაბუთებანი ამტკიცებენ არა რაღაც ზებუნებრივ, სულიერი საწყისის არსებობას, არამედ სხვადასხვა აბსტრაქტული ტერმინით აღნიშნავენ მთელი ბუნების ანუ მატერიის ზოგად არსებას.

სხვა დასაბუთებთა შორის ჰოლბახი ფარდას ხდის ე. წ. ტელეოლოგიურ დასაბუთებას, რომელიც ემყარებოდა მიზანშეწონილობასა და სრულყოფილებას სამყაროს აგებულებასა და სიცოცხლეში. ეს არგუმენტი, ჰოლბახის აზრით, უვიცობასა და თეოლოგთა თვალთმაქცობას ემყარება. სამყაროში არ არსებობს აბსოლუტური სრულყოფილება. ბუნების მთელი წესრიგი მხოლოდ ობიექტური აუცილებლობით იქმნება, რომელიც არ ექვემდებარება ადამიანის შეზღუდულ მიზანთა დაკმაყოფილებას და მის წარმოდგენებს სრულყოფილებაზე. ის, რაც ადამიანს ეჩვენება წესრიგად და სრულყოფილებად, სისტემატურად ირღვევა ბუნებაში, ვინაიდან მასში აღვილი აქვს ყოველგვარ ცვალებადობას.

ბუნებაში არსებული მიზანშეწონილობა, ისე როგორც მისი დარღვევა, გარდაუვალი აუცილებლობის შედეგია. მას არა აქვს დამოკიდებულება საერთოდ ადამიანის წარმოდგენებთან და, კერძოდ, უმადლესი შემოქმედის წარმოდგენასთან. ღმერთის სახელით, ფიქრობს ჰოლბახი, ადამიანები აღნიშნავენ ყველაზე ფარულ, შორეულ და უცნობ მიზეზს,

<sup>1</sup>ღმერთის არსებობის დასაბუთება კრიტიკის შესახებ. იხ. Г о л ь б а х, Избр. произв. в двух томах, т. I, стр. 425—485.

ზოდესაც თავიანთი უვიცობისა ან აზრის სიზარმაცის გამო ჩერდებიან შემეცნების გზაზე. არ შეუძლიათ რა გაერკვნენ მიზეზთა ბუნებრივ კავშირში, ადამიანები, იმისათვის რათა ბოლო მოუღონ ამ სიძნელეებს, სწყვეტენ თავის ძიებასა და უწოდებენ ღმერთს იმ მიზეზს, რომელიც იმყოფება მათთვის ცნობილ მოვლენათა საზღვარს იქით.

ადამიანმა არ გაითვალისწინა ის გარემოება, რომ ბუნებამ არ იცის არც სიძულვილი, არც სიყვარული და, იწვევს რა ხან ერთსა და ხან მეორეს, განუზრელად მოქმედებს უცვლელ კანონთა საფუძველზე.

თანმიმდევრულად იბრძვის რა ღმერთის ცნების წინააღმდეგ, ჰოლბახი უარყოფს მის სხვადასხვაგვარ (და მათ შორის დეისტურ) გაგებას და მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ღმერთი არის ბუნდოვანი, აბსტრაქტული სიტყვების კომპლექსი: დაუბოლოებელი გონება, უსასრულო ძალა და სხვ., რომელიც სხვა წინააღმდეგობასთან ერთად ამავე დროს ლოგიკური წინააღმდეგობის შემცველიც არის. ღმერთი არის არარა, რომელიც შეთხზულია ბუნების ასახსნელად. მაგრამ იგი მარადიულ წინააღმდეგობაში იმყოფება ბუნებასთან. იმის მაგივრად, რომ აგვიხსნას ყველაფერი, მას, პირიქით, ყველგან ბუნდოვნება და ქაოსი შეაქვს, — აღნიშნავს ჰოლბახი.

ტელეოლოგიზმი და მსოფლიო ჰარმონიის პრინციპი გაკრიტიკებული და სასაცილოდ იქნა აგდებული დიდი ფრანგი განმანათლებლის — ვოლტერის (1694—1778 წწ.) მიერ, რომელიც არსებითად დეიზმის პოზიციაზე იდგა.

ეხებოდა რა ფრანგი განმანათლებლების ღვაწლს სოციალიზმის თეორიის შექმნის საქმეში, ენგელსი წერდა: „დიდი ადამიანები, რომელთაც საფრანგეთში ადამიანთა თავები გაანათლეს მოახლოებული რევოლუციისათვის, თვითონაც უკიდურეს რევოლუციონერებად გამოდიოდნენ. ისინი არავითარ გარეგან ავტორიტეტს არ ცნობდნენ, რა სახითაც არ უნდა ყოფილიყო ეს უკანასკნელი. რელიგია, შეხედულება ბუნებაზე, საზოგადოება, სახელმწიფო წყობილება, ყოველივე ეს უადრესად შეუბრალებელ კრიტიკას დაექვემდებარა: ყოველივე ამას თავისი არსებობა უნდა გაემართლებინა გონების სამსჯავროს წინაშე ან უარი ეთქვა თავის არსებობაზე“<sup>1</sup>.

სწორედ ასეთ „შეუბრალებელ კრიტიკას“ დაუქვემდებარა ვოლტერმა რელიგია, კერძოდ კი, ტელეოლოგიური დასაბუთება. წარუდგინა იგი გონების სამსჯავროს და ფარდა ახადა მის სიყალბეს. თუმცა, უნდა აღვნიშნოთ, რომ ვოლტერის ბრძოლა ტელეოლოგიზმის წინააღმდეგ, ისევე როგორც ბრძოლა საერთოდ რელიგიის წინააღმდეგ, არ ატარებდა ბოლომდე თანმიმდევრულ ხასიათს. ვოლტერი იბრძვის იმ

<sup>1</sup> ფ. ენგელსი, ანტი-დეიზმი, თბ., 1952, გვ. 20—21.

ცალმხრივი ტელეოლოგიზმის წინააღმდეგ, სადაჰდეკ მივიდა ლაიბნიც-ვოლფის სკოლის რელიგიური აზროვნება.

ტელეოლოგიზმის კრიტიკა ვოლტერთან უშუალოდ ერწყმის ბოროტების პრობლემას, რომელიც თეოლოგიური აზროვნების ერთ-ერთ მტკივნეულ და გადაუჭრელ საკითხს წარმოადგენს. როგორ უნდა შევუთავსოთ ღმერთის (როგორც ყოვლადსრულყოფილი არსების) არსებობა მსოფლიოში არსებულ ბოროტებას? უნდა აღინიშნოს, რომ ვოლტერის თვალსაზრისი ამ საკითხზე ცვალებადობას განიცდიდა. კერძოდ, მოღვაწეობის პირველ პერიოდში იგი იმყოფებოდა ინგლისელი დეისტების (ბოლინგბროკი, შეფტსბერი, პოპი) და ლაიბნიცის გავლენის ქვეშ. ეს უკანასკნელი კი იღვწენ ე. წ. „ოპტიმისტური ტელეოლოგიის“ თვალსაზრისზე, რომლის მიხედვითაც, არსებითად ბოროტებას სამყაროში არა აქვს ადგილი; სამყაროში არსებული ბრძოლები, ტანჯვა, უბედურება, სიმახინჯე, კონფლიქტები და სხვა შემთხვევითი, დროებითი მოვლენებია. და თუ ადამიანი შეძლებს თავი დააღწიოს თავის ვიწრო, პირად თვალსაზრისს, მაშინ იგი დარწმუნდება, რომ სამყარო წინასწარ დადგენილ ჰარმონიაზეა დამყარებული, რომ ცალკეული ტანჯვა და უბედურებანი გათქვეფილია მსოფლიო ჰარმონიაში და შთანთქმულია მასში. ამიტომაც ჩვენი ქვეყანა საუკეთესოა ყოველ შესაძლებელ ქვეყანათა შორის. ყოველივე არსებული გონიერია, — აღნიშნავდა ინგლისელი დეისტი ა. პოპი.

„ტელეოლოგიური ოპტიმიზმის“ პოლიტიკური აზრი მდგომარეობდა არსებული საზოგადოებრივი წესრიგის გამართლებაში. რადგანაც ამ სამყაროში, რომელიც „სამყაროთა შორის ყველაზე მშვენიერია“, ყველაფერი კარგია. ამიტომ აზრი არა აქვს სოციალურ გარდაქმნებს და ზედმეტია ასეთი სურვილები და მოთხოვნები. ცხადია, „ოპტიმიზმის“ ფილოსოფია ხელსაყრელი იყო გაბატონებული კლასებისათვის, ვინაიდან იგი წარმოადგენდა მასების რევოლუციური ენერჯის შესუსტების იდეოლოგიურ იარაღს. ეს იყო ყოველივე არსებულთან შეგუების ფილოსოფია.

როგორც აღვნიშნეთ, ამ თვალსაზრისის გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა ვოლტერი მისი მოღვაწეობის ადრეულ პერიოდში. 1755 წლიდან (ლისაბონის ცნობილ მიწისძვრასთან დაკავშირებით) ხდება შემობრუნება ვოლტერის თვალსაზრისში. იწყება განხეთქილება ტელეოლოგიურ ოპტიმიზმთან, რაც თავის გამოხატულებას პოეზებს ლისაბონის მიწისძვრისადმი მიძღვნილ პოემაში („პოემა ლისაბონის დაღუპვის შესახებ“). პოემაში დასმულია საკითხი: თუ სამყარო სრულყოფილი გონების მიერ არის შექმნილი. მაშინ საიდანღა წარმოსდგება საყოველთაო ბოროტება? რით შეიძლება გავამართლოთ ის ფაქტი, რომ სტიქიური უბედურების (მიწისძვრა, წყალდიდობა და სხვ.) დროს იღუპე-

ბიან ათასობით უდანაშაულო ადამიანები, რატომ ხდება, რომ ამ ქვეყანაზე ხშირად ისჯებიან სათნო ადამიანები, მაშინ როცა არამზადები ბედნიერები არიან?

ვოლტერის ანტიტელეოლოგიური თვალსაზრისი კიდევ უფრო ნათლად წარმოგვიდგება მის ფილოსოფიურ მოთხრობაში „კანდიდი ანუ ოპტიმიზმი“ (1759 წ.), რომელშიც გაკრიტიკებულია მსოფლიო ქარმონის პრინციპი, რაც ამჟამად დროს „ტელეოლოგიური ოპტიმიზმის“ სახელწოდებით იყო ცნობილი.

ამ ფილოსოფიურ მოთხრობაში „ტელეოლოგიური ოპტიმიზმის“ წარმომადგენლად გამოყვანილია ახალგაზრდა ჯაბუეის — კანდიდის ვონებაჩლუნგი მასწავლებელი — პანგლოსი. აი როგორ ახასიათებს მას ვოლტერი:

„პანგლოსი ასწავლიდა მეტაფიზიკო-თეოლოგო-კოსმონილოლოგიას. იგი ჩინებულად ამტკიცებდა, რომ შედეგი მიზეზის გარეშე არ არსებობს და შესაძლებელია ქვეყანათა შორის ამ საუკეთესო ქვეყანაზე ბატონი ბარონის სასახლე სასახლეთა შორის უმშვენიერესია და ქალბატონი შესაძლებელ ბარონის მეუღლეებზე უკეთესი.

— დამტკიცებულია, — ამბობდა პანგლოსი, — რომ საგნები სხვაგვარად ვერ იარსებებენ, რადგან ყოველივე შექმნილია აუცილებლად საუკეთესო მიზნისათვის. აბა, შეხედეთ, ცხვირები გაჩენილია სათვალეებისათვის, და ჩვენც სათვალეებს ვატარებთ: ფეხები ფეხსაცმელებისათვის არსებობენ და ჩვენც ფეხსაცმელებს ვიცვამთ, ქვეები გასათლელად და ციხე-დარბაზების ასაგებად წარმოიშვნენ, ამიტომ ბატონს მეტად მშვენიერი ციხე-დარბაზი აქვს: ამ ქვეყნის უდიდესი ბარონი საუკეთესო ბინაში უნდა ცხოვრობდეს. და რადგან ღორები გაჩენილი არიან შესაჭმელად, ამიტომ ჩვენც მთელი წლის განმავლობაში ღორის ხორცს შევეჭყევით; მაშასადამე, ის, ვინც აცხადებს, რომ ყოველივე კარგიაო, სისულელეს ამბობს, საჭიროა ითქვას, რომ ყოველივე უკეთესისაკენ მიიმართება“<sup>1</sup>.

პანგლოსი ცხოვრებაში ისეთი პრინციპებით სელმძღვანელობს, რასაც არაფერი საერთო არა აქვს სინამდვილესთან. ცხოვრების თითქმის ყოველ ნაბიჯზე აწყდება იგი უსამართლობას, ბოროტებას; იგი ხელში უვარდება ინკვიზიციას და ძლივძლივობით გადაურჩება მას, მას აქცევენ მონად, იგი ავადდება და მახინჯდება ვენერიული სნეულებისაგან და ა. შ. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იგი დაბეჯითებით იმეორებს ერთსა და იმავეს, რომ ყველაფერი უკეთესისაკენ წარიმართება, რომ სამყაროში არსებობს წინასწარ დადგენილი მარადიული ქარმონია და ა. შ. როდესაც პანგლოსი და კანდიდი ლისაბონში შედიან, ამ დროს მიწა

<sup>1</sup> ვოლტერი, ფილოსოფიური მოთხრობები, თბ., 1949, გვ. 94

ინძრევა. აქაფებული ზღვა ნავსადგურს მიაწყდება და გემებს დაამსხვრევს. ქალაქში სახლები ინგრევა. 30.000 მაცხოვრებელი ამ ნანგრევების ქვეშ იღუპება. ამ დროს პანგლოსი ამშვიდებს ყველას და არწმუნებს მათ, რომ სხვაგვარად არც შეიძლება მომხდარიყო; მეტიც, თითქოს ამაზე უკეთესი არაფერი არ შეიძლება ყოფილიყო, რადგანაც „...შეუძლებელია საგნები არ არსებობდნენ იქ, სადაც არსებობენ, ვინაიდან ყოველივე კარგია“ (გვ. 107).

კანდიდი ეკითხება პანგლოსს: „როდესაც თქვენ გახრჩობდნენ, უმოწყალოდ გცემდნენ, გალერზე ნიჩაბს უსვამდით, მაინც ფიქრობდით, რომ ქვეყნად ყველაფერი უკეთესისაკენ მიიმართება?“

— მე ყოველთვის ჩემს უწინდელ აზრზე ვდგავარ, — უპასუხა პანგლოსმა, — რადგან, ბოლოს და ბოლოს, მე ფილოსოფოსი ვარ და აზრების უარყოფა არ შემფერის. შეუძლებელია, ლეიბნიცი სცდებოდეს, და წინასწარ დადგენილი ჰარმონია ამ ქვეყნად ისევე უმშვენიერესი რამ არის, როგორც სამყაროს სისრულე და არაწონადი მატერია“. (გვ. 195).

პანგლოსის აზრით, ყოველივე ამქვეყნიური ბოროტება და უბედურება გათქვეფილია მსოფლიო ჰარმონიაში. იგი ფიქრობს, რომ ვენერიული დაავადება, რომელიც მას შეეყარა, აუცილებელი მოვლენა იყო ამ საუკეთესო ქვეყანაზე, მისი აუცილებელი შემადგენელი ნაწილი. „რადგან, თუ კოლუმბს ამერიკის ერთ-ერთ კუნძულიდან არ წამოედლო ეს სენი, რომელიც გამრავლების სათავეს წამლავს, ხშირად შთამომავლობის გაგრძელებას ხელს უშლის და ბუნების დიად მიზანს აშკარად ეწინააღმდეგება, მაშინ ჩვენ არც შოკოლადი და არც კოშენილი არ გვექნებოდა“ (გვ. 103).

პანგლოსის მიხედვით, ბოროტებანი მშვენიერი სურათის ჩრდილებია (გვ. 167), ცალკეული უბედურებანი საერთო ბედნიერებას ქმნიან. ამიტომ რამდენადაც მეტია ცალკეული უბედურება, იმდენად ყველაფერი უკეთაა (გვ. 104).

ამ ფილოსოფიური მოთხრობის მთავარი მოქმედი პირი — კანდიდი — პატიოსანი და გულღია ახალგაზრდაა, რომელიც საღი, ჯანსაღი აზრის მატარებელია. მან გულუბრყვილო უბრალოებით დაუჭერა თავის მასწავლებელს — პანგლოსს, მაგრამ ცხოვრების სინამდვილემ დაუნდობლად და მკაცრად გააცამტვერა მისი ყველა წარმოდგენა სამყაროზე, რომელშიც თითქოსდა ბატონობს სიკეთე და ჰარმონია. აუარებელი ტანჯვისა და უბედურების გადატანის შემდეგ კანდიდი, რომელსაც ბავშვობიდანვე ჩანერგილი ჰქონდა, არასოდეს არაფერზე საკუთარი აზრი არ შეექმნა, ბოლოს და ბოლოს რწმუნდება პანგლოსის „ოპტიმიზმის“ უსაფუძვლობაში და ამ თვალსაზრისზე ხელს იღებს.

„— ოჰ, პანგლოს! — შეპყვირა კანდიდმა, — ეს საზიზღროებანი



შენ ვერ განსჯებ; გადაწყვეტილია, ბოლოს და ბოლოს საჭიროა შენს ოპტიმიზმს განვუღვე.

— რა არის ოპტიმიზმი? — იკითხა კაკამბომ.

— საუბედუროდ, — უპასუხა კანდიდმა, — ეს არის სიგიჟე, რომლის მიხედვით ამტკიცებენ, თითქოს ყოველივე კარგი იყოს, როდესაც სინამდვილეში ყოველივე ცუდია... (გვ. 151).

საბოლოოდ კანდიდი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ საჭიროა არა უნაყოფო ფილოსოფოსობა, არამედ შრომა. შრომა სდევნის ადამიანისაგან სამ ბოროტებას: მოწყენას, გარყვნილობას, სიღარიბეს. ამიტომ სწორედ შრომამაა ცხოვრების აზრი. საზოგადოების პროგრესისათვის საჭიროა არა უმოქმედობა, პესიმიზმი, არამედ შემოქმედებითი შრომა. ტელეოლოგიური ოპტიმიზმი შრომითი ოპტიმიზმით იცვლება.

მართალია, ვოლტერმა დააყენა საკითხი, მაგრამ ვერ შეძლო აეხსნა, თუ როგორ შეიძლება შეუთავსდეს ღმერთის არსებობას სამყაროში ბოროტების არსებობა. საკითხის გადაწყვეტა აუცილებლად საჭიროებდა დეიზმის პოზიციებიდან ათეიზმის პოზიციებზე გადასვლას, რაც ვოლტერმა ვერ მოახერხა. მიუხედავად ეკლესიისა და რელიგიის წინააღმდეგ მკაცრი ბრძოლისა, ვოლტერი ვერ მივიდა თანმიმდევრულ ათეიზმამდე, ღმერთის მთლიან უარყოფამდე. იგი აღიარებდა ღმერთის, როგორც სამყაროს პირველმამოძრავებლის, რწმენის აუცილებლობას; ებრძოდა ოფიციალურ ეკლესიას და მოითხოვდა გონების რელიგიის დამყარებას.

ვოლტერის ასეთი მერყეობა და არათანმიმდევრობა ნათლად მიუთითებდა მის ისტორიულ და კლასობრივ შეზღუდულობაზე. კლასობრივი შეზღუდულობისა და ამით გამოწვეული არათანმიმდევრობის (კერძოდ კი, რელიგიის კრიტიკის სფეროში არათანმიმდევრობის) გამონატვის საუკეთესო საშუალებას წარმოადგენდა დეისტური თვალსაზრისი, რომელზედაც იდგა ვოლტერი. ასეთი კომპრომისული პოზიცია სწორედ უპასუხებდა ფრანგული ბურჟუაზიის ინტერესებს, რომელსაც თავის ისრულ იდეურ-პოლიტიკურ სიმწიფემდე ჯერ არ მიეღწია. ამიტომაც ვოლტერი, ერთი მხრივ, იბრძვის ოფიციალური რელიგიის წინააღმდეგ, რომელიც ხელს უშლიდა ბურჟუაზიულ განვითარებას, ხოლო მეორე მხრივ, რელიგიაში იგი ხედავს საზოგადოებრივ წინააღმდეგობათა მშვიდობიანი გზით გადაწყვეტის, ხალხთა მორჩილებაში ყოლის საშუალებას.

მართალია, ვოლტერი აკრიტიკებს ღმერთის არსებობის ცნობილ (ისტორიულ, ტელეოლოგიურ, კოსმოლოგიურ) დასაბუთებებს, მაგრამ იგი არ არის მთლიანად ღმერთის წინააღმდეგი. ღმერთის არსებობა მასთან ემყარება ღმერთის რწმენის „სარგებლიანობას“. კერძოდ, იგი იძლევა საზოგადოებრივი წესრიგის გარანტიას. ამის გამო ვოლტერს

საექვოდ მიაჩნია ათეისტებისაგან შემდგარი საზოგადოების არსებობა, ვინაიდან ღმერთის გარეშე შეუძლებელია ხალხთა მასების მორჩილებაში ყოლა. „ღმერთი რომ არ არსებულებოდა, საჭირო იყო მისი გამოგონება“ — სწერდა ვოლტერი პრუსიის პრინც პენრისს.

ამრიგად, ოფიციალური რელიგიის წინააღმდეგ ბრძოლა ერწყმის ღმერთის არსებობის აღიარებას. მართალია, ვოლტერი აქტიურად იბრძვის რელიგიური ფანატიზმის წინააღმდეგ, მაგრამ ამავე დროს იგი არც ათეიზმის წინააღმდეგ ბრძოლას ერადება. თუმცა, ვოლტერის აზრით, რელიგიური ფანატიზმი გაცილებით უფრო საშიშია, ვიდრე ფილოსოფიური ათეიზმი.

IX. ტელეოლოგიური თვალსაზრისი და, კერძოდ, ღმერთის არსებობის ტელეოლოგიური დასაბუთება გაკრიტიკებულ იქნა არა მხოლოდ XVII—XVIII საუკუნეების მატერიალისტების მიერ, არამედ დ. იუმისა და კანტის სუბიექტური იდეალიზმის პოზიციებიდანაც.

დავით იუმი (1711—1776 წწ.) აზრით, შეუძლებელია რაიმე მეცნიერული ცოდნა გვეჩვენოს ღმერთის შესახებ. იგი თავს ესხმის და აკრიტიკებს ღმერთის არსებობის რაციონალურ დასაბუთებებს. ე. წ. „რელიგიური ჭეშმარიტებანი“ მხოლოდ რწმენის ობიექტები შეიძლება იყვნენ და არა ცოდნისა.

იუმი უარყოფს კომპრომის რელიგიასა და გონებას, რწმენასა და ცოდნას შორის, რასაც ქადაგებდნენ „თავისუფალი მოაზროვნეები“. რელიგია არასოდეს არ წარმოშობილა მეცნიერული შემეცნებიდან. ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარე, იუმს შეუძლებლად მიაჩნია ის ხელოვნური რელიგია, რომლის შექმნასაც ცდილობდა დეიზმი „ბუნებრივი რელიგიის“ სახელწოდებით. შეუძლებელია რელიგიის არსებობა ცოდნის სახით, შეუძლებელია ყოველგვარი კავშირი ცოდნასა და რწმენას შორის.

ღმერთის არსებობის დასაბუთების (და მათ შორის ტელეოლოგიური დასაბუთების) კრიტიკა მოცემულია იუმის ნაშრომში „დილოგები ბუნებრივი რელიგიის შესახებ“. შრომის დასაწყისში იუმი შენიშნავს, რომ ბუნებრივი რელიგიის საკითხები ისეთი სიბნელით არის მოცული, რომ მისი განხილვისათვის ყველაზე მოხერხებულ ფორმას დილოგის ფორმა წარმოადგენს. ამ ნაშრომში დილოგი მიმდინარეობს დემეიოსსა, კლეონტსა და ფილონს შორის, რომელთაგანაც დემეიოსი ახლოს დგას ორთოდოქსალურ ქრისტიანულ თვალსაზრისთან, კლეონტი—დეიზმთან, ხოლო ფილონი სკეპტიკურ პოზიციასზე დგას. იუმის თვალსაზრისი არსებითად ფილონის მსჯელობით გამოიხატება.

ზემოხსენებულ დილოგში დ. იუმი კლეონტის პირით შემდეგნაირად წარმოგვიდგენს ტელეოლოგიური არგუმენტის შინაარსს: მთელი სამყარო წარმოადგენს ერთიან, უზარმაზარ მანქანას, რომელიც თავის

მხრივ შედგება უსასრულოდ დიდი რაოდენობის პატარა მანქანებისაგან. ეს პატარა მანქანებიც გარკვეული ნაწილებისაგან შედგება; ამ ნაწილებსაც თავისი ნაწილები გააჩნია და ეს დაყოფა იმდენად შორს მიდის, რომ ადამიანის გრძნობებს არ შეუძლიათ მიჰყვნენ მას და ახსნან ისინი.

ეს უამრავი მანქანები და მათი უმცირესი ნაწილაკებიც კი ისეთი სიზუსტით არის ერთმანეთთან შეწყობილი და შეთანხმებული, რომ ყველას განცვიფრებას იწვევს. ბუნებაში არსებული გასაოცარი შეგუება (უერთიერთშეწყობილობა) საშუალებებისა მიზნებთან ზუსტად ემსგავსება ადამიანის გონებას, მის აზრთან და ზრახვათა ნაყოფს, თუმცა თავისი მასშტაბით დიდად აღემატება ამ უკანასკნელს. რადგანაც ჩვენ აქ საქმე გვაქვს მსგავს მოქმედებასთან, ამიტომ ანალოგიის წესების საფუძველზე ჩვენ მივღვართ იმ დასკვნამდე, რომ მსგავსნი უნდა იყვნენ მათი გამომწვევი მიზეზებიც. მართლაც, ბუნების შემოქმედს აქვს რამდენადმე მსგავსება ადამიანის სულთან, თუმცა მას გაცილებით მეტი უნარი გააჩნია მისი შემოქმედების სიდიადის პროპორციულად, დეიზმის პოზიციებზე მდგარი კლეონტი ფიქრობს, რომ ამ აპოსტერიორული არგუმენტის დახმარებით ჩვენ ერთდროულად ვასაბუთებთ ღვთაების არსებობას და მის მსგავსებას ადამიანის სულთან, ინტელექტთან<sup>1</sup>.

იმავე დიალოგში იუმი იძლევა ამ არგუმენტის კრიტიკას. მისი აზრით, ტელეოლოგიური არგუმენტი მოკლებულია სიცხადეს და დამაჯერებლობას. ტელეოლოგიური დასაბუთება ემყარება ანალოგიას სამყაროსა (როგორც დიდ მანქანას) და ადამიანის შემოქმედებით პროდუქტს (ადამიანის მიერ შექმნილ მანქანას) შორის. იუმი არკვევს საკითხს, თუ რამდენად არის მართებული ასეთი ანალოგია. ამასთან დაკავშირებით იგი შენიშნავს: როდესაც ჩვენ საქმე გვაქვს ისეთ მოვლენებთან, რომლებიც ზუსტად ემსგავსებიან ერთმანეთს, მაშინ ჩვენ სრული დარწმუნებულობით დავასკვნით გარკვეული მოქმედების შესახებ. ასე, მაგალითად, მრავალჯერ გვინახავს რა აგდებული ქვის ვარდნა დედამიწაზე, ამის საფუძველზე მსგავსი შემთხვევის დროს, ჩვენ ყოველგვარი მერყეობის გარეშე ვაკეთებთ გარკვეულ დასკვნას. მაგრამ იმ შემთხვევაში, როდესაც ადგილი აქვს შემთხვევათა მსგავსებიდან თუნდაც სულ მცირე გადახვევას, მაშინ შესაბამისად მცირდება სიცხადე და ხელში გვრჩება სუსტი ანალოგია, რომელსაც ადვილად შეუძლია შეცდომამდე მიგვიყვანოს. მაგალითად, როცა ჩვენ ემპირიულად შევისწავლეთ სისხლის მიმოქცევა ადამიანებში, ექვი აღარ გვეპარება იმაში, რომ მას ადგილი აქვს აგრეთვე ტიტესთან და მეკიუსთან.

<sup>1</sup> იხ. Д. Юм, Сочинения в двух томах, т. 2, М., 1965, стр. 465.

როცა ვსწავლობთ სისხლის მიმოქცევას ბაყაყებსა და თევზებში, ასეთ შემთხვევაში ჩვენ მხოლოდ ანალოგიით ვგულისხმობთ, რომ სისხლის მიმოქცევა დამახასიათებელია აგრეთვე ადამიანებისა და სხვა ცხოველებისათვის. მაგრამ ჩვენი დასკვნა ანალოგიის გზით სულ უფრო სუსტდება, როდესაც ცხოველებში არსებულ სისხლის მიმოქცევის საფუძველზე ვასკვნით მკენარეებში წვენების მიმოქცევაზე. იუმი დასძენს, რომ ის, ვინც ნაჩქარევად მიენდო ამ არასრულყოფილ ანალოგიას, შეცდომა დაუშვა.

როცა ჩვენ ვხედავთ სახლს, ეჭვი არ გვეპარება იმაში, რომ იგი შექმნილია არქიტექტორის ან მშენებლის მიერ, რადგანაც ვიცით, რომ მხოლოდ ასეთი მიზეზი შეიძლება იყოს ამგვარი მოქმედების წყარო. მაგრამ სამყარო განა ისე წააგავს სახლს, რომ ასევე სიცხადით შეგვეძლო დაგვესკვნა ანალოგიური მიზეზის არსებობაზე? განა ასეთი ანალოგია სრულყოფილი იქნებოდა? განსხვავება სახლსა და სამყაროს შორის იმდენად დიდია, რომ აქ უკეთეს შემთხვევაში შეიძლება ვივარაუდოთ მსგავსი მიზეზი<sup>1</sup>.

იუმის აზრით, სამყაროში არსებულ წესრიგსა და მიზნობრიობიდან ჯერ კიდევ არ გამომდინარეობს ღმერთის (როგორც ამ წესრიგისა და მიზნის დადგენის) არსებობა. დასაბუთებად იქცევა იგი მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ჩვენ ვიგებთ მას ცდის საშუალებით. აპრიორულად მატერია ისევე შეიძლება იყოს წესრიგის წყარო, როგორც სული. მაგრამ ცდის საშუალებით ვგებულობთ, რომ წესრიგის წყარო შეიძლება იყოს სული და არა მატერია. ასე, მაგალითად, რკინის ნაჭრებისაგან თავისთავად არასოდეს არ წარმოიქმნება საათი. რკინის ნაჭრები თავისთავად არ მიიღებენ გარკვეულ ფორმას და არ განლაგდებიან ისეთნაირად, რაც აუცილებელია საათის წარმოსაქმნელად. ასევე ქვები, კირი და ხე არასოდეს არ წარმოქმნის სახლს არქიტექტორის ჩარევის გარეშე. მაგრამ ადამიანის სულში არსებული იდეები უცნობი ძალის მეოხებით განლაგდებიან ისე, რომ წარმოქმნიან საათის ან სახლის გეგმას. ამრიგად, ცდა გვიჩვენებს, რომ წესრიგის წყარო სულშია და არა მატერიაში. მსგავსი მოქმედებიდან კი ჩვენ ვასკვნით მსგავს მიზეზებზე, კერძოდ, მსოფლიო მომწესრიგებელი სულის არსებობაზე.

მაგრამ როდესაც სამყაროს ვადარებთ სახლს ან მანქანას და მათი მსგავსებიდან ვასკვნით მათ მიზეზთა მსგავსებაზე, ასეთ შემთხვევაში ჩვენ ნაწილიდან ვასკვნით მთელზე. გვაქვს კი ჩვენ ამის უფლება?— სვამს კითხვას იუმი. განა შეიძლება, რომ ვაკვირდებოდეთ, მაგალითად, თმის ზრდას და ამის საფუძველზე ვილაპარაკოთ ადამიანის წარმოშობაზე, ანდა ვიცოდეთ ფოთლის გაშლა და ვიმსჯელოთ ხის ზრდაზე?

<sup>1</sup> იხ. Д. Юм, Соч., т. 2, стр. 466—467.

იუმის მიხედვით, ასეთი ანალოგია უმართებულოა და ამიტომ დასკვნა ამ ანალოგიის საფუძველზე უარესად სააღბათო და ბუნდოვანი იქნება. ნაწილის მოქმედების მიხედვით ჩვენ ვერ ვიმსჯელებთ მთელის წარმოშობაზე. ამასთან ერთად დაუშვებელია, რომ ერთი ნაწილი ჩაითვალოს მეორის ნიმუშად იმ შემთხვევაში, როცა უკანასკნელი ძალიან არის დაშორებული პირველისაგან. ასე, მაგალითად, დედამიწაზე ადამიანთა არსებობა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს მათ მსგავს არსებობას სხვა პლანეტებზე. თუ ბუნება თავის მრავალფეროვნებას ამჟღავნებს ამ პატარა დედამიწაზე, მითუმეტეს მრავალფეროვნად წარმოადგენს იგი თავისთავს ამ უზარმაზარ სამყაროში.

მაგრამ დავუშვათ, რომ გონება და აზროვნება (რაც ადამიანისათვის არის დამახასიათებელი) აღმოჩნდეს მთელს სამყაროში და რომ მისი შემოქმედება იყოს უფრო დიდი და ძლიერი, ვიდრე დედამიწაზე. მიუხედავად ასეთი დაშვებისა, — აღნიშნავს იუმი, — მე მაინც ვერ ვხედავ, თუ რის საფუძველზე შეგვიძლია ორგანიზებული, მოწესრიგებული სამყაროს მოქმედება გადატანილ იქნეს იმ სამყაროზე, რომელიც იმყოფება ჯერ კიდევ ჩამოყალიბების მდგომარეობაში, მოწესრიგების პროცესში.

იუმს მიაჩნია, რომ ჩვენთვის მისაღწევია სამყაროს მხოლოდ უმნიშვნელო ნაწილი, თანაც ხანმოკლე დროის განმავლობაში და არასრულყოფილი სახით. ცხადია, ასეთ შემთხვევაში, სამყაროს ამ უმნიშვნელო ნაწილის საფუძველზე ჩვენ უფლება არა გვაქვს ვიმსჯელოთ მთელი სამყაროს წარმოშობის შესახებ.

დედამიწაზე არსებული ქვა, ხე, რკინა, სპილენძი და ა. შ. თავისთავად აღებული, ადამიანის მიერ წინასწარ გონებრივი მონახაზის, მისი ხელოვნების გარეშე, არ გვიჩვენებენ რაიმე წესრიგს, წყობას. მაგრამ აქედან იმ დასკვნის გაკეთება, რომ სამყაროს იმთავითვე არ შეეძლო მოეპოვებინა წესრიგი და წყობა ადამიანური ხელოვნების გარეშე — უმართებულო იქნებოდა. როგორ შეიძლება, — სვამს კითხვას იუმი, — რომ სამყაროს უმცირესი ნაწილაკი მთელი სამყაროს ნიმუში იყოს? როგორ შეიძლება, რომ ერთ გარკვეულ მდგომარეობაში არსებული ბუნება წარმოადგენდეს სხვა მდგომარეობაში არსებული და მისგან დიდად განსხვავებული ბუნების ნიმუშს?

როდესაც ჩვენ ყოველთვის ურთიერთთან კავშირში ვაკვირდებით ობიექტთა ორ სახეს, მაშინ ჩვევის საფუძველზე ერთი ობიექტის დანახვისას დავასკვნით მეორე ობიექტის არსებობაზე (ამას იუმი უწოდებს ცდაზე დამყარებულ არგუმენტს). სწორედ ამ ემპირიულ არგუმენტს ემყარება თეოლოგია, კერძოდ კი, ტელეოლოგიური დასაბუთება, სადაც მოქმედებათა მსგავსებიდან საბუთდება მიზეზთა მსგავსება. ამავე დროს, რაც უფრო მეტად ემსგავსებიან ერთმანეთს მოქმედებანი,

რომელთაც ვაკვირდებით ჩვენ და ის მიზეზები, რომელთა შესახებაც დავასკვნით, მით უფრო მაღალია ამ არგუმენტის სიცხადე. მაგრამ, იუმის აზრით, ეს არგუმენტი შეუძლებელია გამოყენებულ იქნეს იმ შემთხვევაში, როდესაც ზემოაღნიშნული ობიექტები წარმოადგენენ ერთეულ, ინდივიდუალურ ობიექტებს, რომლებიც მოკლებული არიან შესაბამისობასა და სპეციფიკურ მსგავსებას. განა შეეძლო ვინმეს სერიოზულად ემტყიცებინა, — აღნიშნავს იუმი, — რომ მოწესრიგებული სამყარო უნდა იყოს შედეგი ადამიანის მსგავსი აზროვნებისა და ხელოვნებისა, რამდენადაც ეს ცდის საფუძველზეა ჩვენთვის ცნობილი.

იმისათვის, რათა დავრწმუნებულყოფით ასეთი დასკვნის ჭეშმარიტებაში, ჩვენ ცდისეული გზით უნდა შეგვესწავლა სამყაროთა წარმოშობა. ცხადია, აქ საკმარისი არ იქნებოდა აღქმა იმისა, თუ როგორ წარმოიქმნებიან ქალაქები ან გემები ადამიანის ხელოვნებისა და წინასწარ შემუშავებული გეგმის საფუძველზე.

რადგანაც სამყაროს წარმოშობა, მისი პირველადი მოწყობა ჩვენ ცდაში არ გვეძლევა, ამიტომ ამ მოვლენათა შემეცნება აღემატება ჩვენს ძალებს.

ნაშრომში „დილოგები ბუნებრივი რელიგიის შესახებ“ ფილონი (რომელიც არსებითად იუმის თვალსაზრისს გადმოსცემს) იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ყოველი არსებულის საყოველთაო მიზეზი დიდად განსხვავდება როგორც ადამიანისაგან, ასევე ყოველგვარი სხვა საგნისაგან, რომელიც მიუღწევადია ადამიანური ცდისა და დაკვირვებისათვის. ამის გამო იგი შეუმეცნებელია. და თუ ეს ასეა, მაშინ ცხადი უნდა იყოს რაციონალური თეოლოგიის უსუსურობა და ზედმეტობა.

იუმის ასეთი პოზიცია რაციონალური თეოლოგიის მიმართ სულაც არ ნიშნავდა მის ათეისტობას. პირიქით, იუმს აუცილებლად მიაჩნდა რელიგიურ რწმენათა შენახვა და გავრცელება ხალხთა მასებში. იგი იზიარებს იმ აზრს, რომ „რელიგია, როგორც არ უნდა იყოს იგი დამახინჯებული, მაინც უკეთესია, ვიდრე რელიგიის უქონლობა“.

აკრიტიკებს რა ღმერთის არსებობის დასაბუთების როგორც აპოსტერიორულ, ისე აპრიორულ არგუმენტებს, იუმი დაასკვნის, რომ ადამიანები ყოველთვის ემყარებოდნენ და უნდა ემყარებოდნენ არა თეოლოგიურ დასაბუთებებს, არამედ სხვა წყაროებს, კერძოდ კი — რწმენას.

X. ტელეოლოგიური დასაბუთება, ღმერთის არსებობის სხვა დასაბუთებებთან ერთად, საფუძვლიანად იქნა გაკრიტიკებული კანტის (1724—1804 წწ.) მიერ.

კანტის აზრით, უმართებულო იქნებოდა მიგვეჩქმალა ტელეოლოგიური დასაბუთების მნიშვნელობა, რომელსაც დარწმუნებულობის დიდი ძალა გააჩნია და, ამდენად, უფრო ღირებულია, ვიდრე სხვა მე-

ტაფიზიკური დასაბუთებანი. იგი სავსებით იმსახურებს პატივისცემით მოხსენიებას. ეს არის არგუმენტი, — აღნიშნავს კანტი, — ყველაზე ძველი, ყველაზე ნათელი, რომელიც ყველაზე მეტად შეესაბამება ჩვეულებრივ, ადამიანურ გონებას<sup>1</sup>. მაგრამ მიუხედავად ამისა, ვერც ტელეოლოგიური დასაბუთება უძლებს ლოგიკურ კრიტიკას.

კანტი შემდეგნაირად აყალიბებს ტელეოლოგიური ანუ ფიზიკურ-თეოლოგიური დასაბუთების ძირითად მომენტებს: 1) სამყაროში ჩვენ ყველგან ვხვდებით გარკვეულ, მიზნობრივ წესრიგს, რომელიც წარმოქმნის ერთ მთელს ერთობ მრავალფეროვანი შინაარსით და უსაზღვროდ დიდი მოცულობით. 2) სამყაროში არსებული ეს მიზანშეწონილი წესრიგი სრულიად უცხოა თვით საგნებისათვის და შემთხვევით მიეკუთვნება მათ. თვით საგანთა ბუნებიდან არ გამომდინარეობს იმის უნარი, რომ სხვადასხვა საშუალებებს დახმარებით ისინი თანხმობაში მოსულიყვნენ გარკვეულ ბოლოვად მიზნებთან, თუ ეს საშუალებანი მოწესრიგებული გონიერი პრინციპის მეოხებით წინასწარ არ იქნებოდნენ შერჩეული და განკუთვნილი ამისათვის. 3) მაშასადამე, უნდა არსებობდეს სამყაროს უმაღლესი, გონიერი მიზეზი. იგი უნდა იყოს არა ბრმად მოქმედი ყოვლადძლიერი ბუნება ნაყოფიერებით, არამედ მოაზროვნე არსება თავისუფლებით. 4) ამ მიზეზის ერთიანობა შეიძლება გამოყვანილ იქნეს სამყაროს ნაწილთა ურთიერთდამოკიდებულების ერთიანობიდან. კერძოდ, ყველგან, რაც მიღწევადია ჩვენი დაკვირვებისათვის, ეს ერთიანობა გამოიყვანება სიცხადით, ხოლო მასში, რაც სცილდება და გადის ჩვენი დაკვირვების საზღვრებს გარეთ — ალბათობით, ანალოგიის ყველა წესების შესაბამისად.

ამგვარად, ტელეოლოგიური დასაბუთება ემყარება მიზანშეწონილი წესრიგის ემპირიულ ფაქტს. ბუნების საგნები ურთიერთ თანხმობაში და გეგმაზომიერ კავშირში იმყოფებიან. რით უნდა აიხსნას ეს წესრიგი? იგი არ აიხსნება ბუნებაში არსებული მექანიკური მიზეზებით, არ აიხსნება თვით საგნებით. ბუნებაში არსებული წესრიგი თვით საგანთა მიმართ გარეგანია, შემთხვევითია, არ გამომდინარეობს საგანთა შინაგანი აუცილებლობიდან. ამიტომ ბუნებაში არსებული წესრიგი გულისხმობს სამყაროსაგან განსხვავებული არსების, სამყაროს გარკვეულად მომწყობის (ამწყობის) არსებობას.

სამყაროს მომწყობი არსება არ შეიძლება იყოს ბრმა ძალა; იგი უნდა იყოს გონება და ნებისყოფა ანუ სული. სამყაროს მიზეზი ბრმა ძალა კი არ უნდა იყოს, არამედ შეგნებულ, თავისუფალი მოქმედება. ასეთი მსოფლიოს მომწესრიგებელი სული მოაზრებულ უნდა იქნეს როგორც ერთიანი, უსაღლესი მიზეზი — ღმერთი.

<sup>1</sup> об. Кант, Соч. в 6 томах, т. 3, М., 1964, стр. 539.

კანტი ფარდას ხდის ამ დასაბუთების სიყალბეს და უჩვენებს მის უსუსურობას ლმერთის არსებობის დასაბუთებაში. ტელეოლოგიური დასაბუთების ერთ-ერთი სისუსტე იმაში მდგომარეობს, რომ იგი არის დასკვნა ანალოგიით, კერძოდ, ადამიანის მიზნობრივ მოქმედებასთან ანალოგიით. ამ დასაბუთების მომხრეთა მიხედვით, ბუნებას ისევე არ შეუძლია მოაწყოს სამყარო ბრმა ძალების სეოხებით, როგორც ჩვენ სახლებს, საათებს, გემებს და სხვათ არ შეუძლიათ თავისთავად შექმნა. ისევე, როგორც ხელოვნების ნაწარმოების (მაგალითად, სურათის) იქით იგულისხმება მისი ავტორი, შემოქმედი (ამ შემთხვევაში მხატვარი), ასევე სამყაროს არსებობა აუცილებლად გულისხმობს მისი შემოქმედის არსებობას. ბუნებაც მხატვრული ნაწარმოებია, რომელიც ადამიანური ხელოვნების ნაწარმოების მსგავსად, მიუთითებს მის გარეშე არსებულ შემოქმედზე.

როგორც ვხედავთ, ტელეოლოგიური დასკვნა ემყარება მსგავსებას, ანალოგიას ადამიანისა და ბუნების ქმნილებებს შორის. მაგრამ ანალოგიის დასკვნას თვით უღარესად კეთილსასურველ შემთხვევაშიც კი შეუძლია მოგვეცეს სააღბათო და არა სარწმუნო, ჭეშმარიტი ცოდნა. ანალოგიით დასკვნა დასაბუთებად ვერ ჩაითვლება და ამიტომ ტელეოლოგიური დასაბუთება არ შეიძლება ნამდვილ დასაბუთებად იქნეს მიჩნეული.

ტელეოლოგიური დასაბუთების დამცველთა აზრით, ბუნების საგანთა წესრიგის წყარო თვით ამ საგნებში კი არ იმყოფება, არამედ საგანთა გარეთ. წესრიგის მიზეზია საგანთა გარეთ მყოფი უცხო ძალა. ასეთ შემთხვევაში გამოდის, რომ სამყაროში არსებული წესრიგი და მიზანშეწონილობა შემთხვევითი ყოფილა ბუნების საგნებისათვის. ხოლო ამ შემთხვევის არსებობიდან მტკიცდება აუცილებელი არსების, ამ საგანთა შემქმნელის არსებობა, რაც ლოგიკურად გაუმართლებელია. (მსგავს მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე კოსმოლოგიურ დასაბუთებაშიც. ასე რომ, ამ შემთხვევაში ტელეოლოგიური დასაბუთება ემყარება კოსმოლოგიურ დასაბუთებას და იზიარებს მის ნაკლოვანებას).

ამრიგად, ტელეოლოგიურ დასაბუთებას სამყაროს უკანასკნელი, აუცილებელი მიზეზის არსებობა გამოჰყავს საგანთა ბუნებრივი მოწყობის შემთხვევითი ფაქტიდან. ამასთან ერთად, კანტის აზრით, ტელეოლოგიური დასაბუთების ამოსავალი პუნქტები (ბუნებაში მიზანშეწონილი წესრიგის ფაქტი და მისი შემთხვევითობა) მიღებულია ყოველგვარი დასაბუთების გარეშე და წარმოადგენენ მხოლოდ დაუსაბუთებელ ვარაუდებს.

ტელეოლოგიური დასაბუთება ვერ გვიხსნის, თუ რატომ უნდა იყოს სამყაროს მომწესრიგებელი პრინციპი ერთიანი, გონებრივი; რატომ არ შეუძლია ბუნებას საკუთარი (ბრმა) ძალებით თვითონ იყოს სამყა-



როს მომწესრიგებელი. კანტი შენიშნავს: თუ დავეუშვებთ, რომ ბუნებაში საგნები მიზანშეწონილად არიან ურთიერთთან დაკავშირებულნი. მაშინ ადვილი შესაძლებელია, რომ ეს ჰარმონია გამომდინარეობდეს თვით საგანთა ბუნებრივი თვისებებიდან; რომ წესრიგსა და მიზანშეწონილობას საფუძველი ჰქონდეს თვით ბუნებაში.

ტელეოლოგიური დასაბუთება, ემყარება რა შედეგიდან ამ შედეგისადმი პროპორციულ მიზეზზე დასკვნის შესაძლებლობას, ამტკიცებს, რომ მხოლოდ ღმერთი შეიძლება იყოს ბუნების მიზანშეწონილ მოვლენათა ასეთი პროპორციული მიზეზი. მაგრამ, კანტის მიხედვით, ჩვენ აქაც წინააღმდეგობას ვაწყდებით. აბა ვის შეუძლია გაზომოს ამ შემთხვევაში პროპორცია მიზეზსა და შედეგს შორის? ანდა ვის შეუძლია განსაზღვროს, თუ როგორი უნდა იყოს ძლიერება თუ სიბრძნე იმ მიზეზისა, რომელმაც ასე გონივრულად მოაწყო სამყარო? ვის შეუძლია განსაზღვროს, რომ მიზეზი მართლაც შეესაბამება შედეგს? იმის თქმა, რომ ეს მიზეზი უნდა იყოს ყოვლადძლიერი, ყოვლადგონიერი, რომ იგი უნდა აღემატებოდეს ყოველ ადამიანურ უნარს, გაურკვეველი და არაფრის მთქმელი გამოთქმებია. ამასთანავე, თუ სამყაროს მრჩეუნი არის აბსოლუტური ძლიერება, აბსოლუტური სიბრძნე და ა. შ., მაშინ ასეთი მიზეზი იმდენად სცილდება შედეგის საზღვრებს, რომ შეუძლებელია ვილაპარაკოთ მათ შორის არსებულ პროპორციაზე.

„ამრიგად, — დაასკვნის კანტი, — ფიზიკურ თეოლოგიას არ შეუძლია მოგვეცეს გარკვეული ცნება სამყაროს უმაღლეს მიზეზზე და ამიტომ იგი არ არის საჭმარისი თეოლოგიის პრინციპისათვის, რომელიც თავის მხრივ რელიგიის საფუძველს უნდა შეადგენდეს“<sup>1</sup>.

გინდაც რომ დავეუშვათ ტელეოლოგიური დასაბუთების მართებულობა, — ფიქრობს კანტი, — ამ საუკეთესო შემთხვევაშიც საბუთდება მხოლოდ მსოფლიოს მომწყობის, არქიტექტორის, მსოფლიო აღმაშენებლის და არა მსოფლიოს შემქმნელის არსებობა. ასე რომ, იგი ასაბუთებს იმაზე ნაკლებს, რაც უნდა დაესაბუთებინა. ამრიგად, ყველაზე საუკეთესო შემთხვევაშიც კი (როდესაც ჩვენ ვაღიარებთ ამ დასაბუთების მართებულობას) იგი თავის ამოცანას ვერ ასრულებს და გვევლინება ზედმეტად ვიწრო დასაბუთების სახით. ტელეოლოგიური დასაბუთების თანახმად, ღმერთი არის მხოლოდ მაფორმირებელი (გამფორმებელი) და არა შემოქმედებითი პრინციპი, რაც აუცილებელია მისი თეოლოგიური ინტერპრეტაციისათვის.

კანტის აზრით, ტელეოლოგიურ დასაბუთებას არ შეუძლია მოგვეცეს გარკვეული ცნება სამყაროს უმაღლეს მიზეზზე, რადგანაც იგი ცდას ემყარება. ცდაში შეუძლებელია არსებობდეს უპირობო. მეტიც,

<sup>1</sup> К а н т, Соч., т. 3, стр. 542.

მასში არც ისეთი რამ არსებობს, საიდანაც შესაძლებელი იყოს ყოველადსრული უპირობო არსების აუცილებელი გამომდინარეობა. კანტის მტკიცებით, ემპირიული გზით შეუძლებელია აბსოლუტურ სისრულეზე (ღმერთზე) გადასვლა. სწორედ ასეთ უკანონო გადასვლას ახდენს ტელეოლოგიური დასაბუთება, ცდილობს რა გადალახოს ის უფსკრული, რომელიც არსებობს ცდასა და აბსოლუტურ სისრულეს შორის.

ტელეოლოგიური დასაბუთების მიმდევრები, გრძნობენ რა ამ დასაბუთების სისუსტეს, ღალატობენ აპოსტერიორულ დასაბუთებას და მიმართავენ ონტოლოგიურ დასაბუთებას<sup>1</sup>, რომელიც წარმოადგენს ცნებიდან აბსოლუტურად აუცილებელი არსებობისაკენ. ასე რომ, ტელეოლოგიური დასაბუთება საბოლოო ჯამში (კოსმოლოგიური დასაბუთების გზით) ონტოლოგიურ დასაბუთებამდე არის დაყვანილი, სადაც ღმერთის ცნებიდან გამოიყვანება ამ ცნების შესატყვისის საგნის არსებობა.

ამგვარად, ფიზიკურ თეოლოგიური დასაბუთება, — აღნიშნავს კანტი, — გზაში გაიჩნირა. ჩავარდა რა სიძნელეში, იგი იძულებული იყო მიემართა კოსმოლოგიური დასაბუთებისათვის. მაგრამ ვინაიდან კოსმოლოგიური დასაბუთება წარმოადგენს შენიღბულ ონტოლოგიურ დასაბუთებას, ამიტომ თავის მიზანს იგი აღწევს მხოლოდ წმინდა გონების მეოხებით, თუმცა დასაწყისში იგი უარყოფდა მასთან ყოველგვარ ნათესაობას და ყველაფერს აშენებდა ცხად ემპირიულ დასაბუთებაზე<sup>2</sup>.

კანტის აზრით, ტელეოლოგიური ანუ ფიზიკურ-თეოლოგიური დასაბუთება, მართალია, ყველაზე ძლიერი და ეფექტიანია ადამიანური გრძნობებისათვის, მაგრამ მეცნიერული თვალსაზრისით იგი ძალიან სუსტია, რადგანაც მასაც ახასიათებს კოსმოლოგიურ და ონტოლოგიურ არგუმენტთა ნაკლოვანებანი და, გარდა ამისა, მას საკუთარი ნაკლოვანებანიც გააჩნია.

XI. გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში, მისი უდიდესი წარმომადგენელი ჰეგელი (1770—1831წწ.) შეეცადა აღედგინა კანტის მიერ სა-

<sup>1</sup> იხ. ჩენი ნაშრომი „ღმერთის არსებობის ონტოლოგიური დასაბუთება და მისი უსაფუძვლობა“, თბ., 1968.

<sup>2</sup> კანტი დაასკვნის: „ამრიგად, ფიზიკურ-თეოლოგიურ დასაბუთებას საფუძვლად უდევს კოსმოლოგიური დასაბუთება, ხოლო კოსმოლოგიურ დასაბუთებას — ერთიანი პირველარსების, როგორც უმაღლესი არსების, არსებობის ონტოლოგიური დასაბუთება. და რადგანაც სპეკულატიური გონებისათვის არ არსებობს სხვა გზა, გარდა ამ სამისა, ამიტომ ონტოლოგიური დასაბუთება, რომელიც გამომდინარეობს გონების მხოლოდ წმინდა ცნებიდან, არის ერთადერთი შესაძლებელი დასაბუთება, თუკი საერთოდ შესაძლებელია დასაბუთება დებულებისა, რომელიც ესოდენ აღემატება განსჯის ყოველ ემპირიულ გამოყენებას“ (იხ. Кант, Соч., т. 3, стр. 543—544).

ხელგატეხილი ღმერთის არსებობას დასაბუთებანი, და მათ შორის ტელეოლოგიური დასაბუთებაც.

ჰეგელისათვის მიუღებელი იყო გამარტივებული, ტელეოლოგიური თვალსაზრისი, რომელსაც საკმაოდ ჰქონდა მოყიდებული ფეხი შუა საუკუნეებში. იგი არანაკლები ენერგიით იბრძოდა ასეთი „ზერელე“ ტელეოლოგიური თვალსაზრისის წინააღმდეგ, ვიდრე XVII—XVIII საუკუნეების მატერიალისტები. იგი დასციხობდა ისეთ ვულგარულ-ტელეოლოგიურ თვალსაზრისს, რომლის თანახმად, ვაზი არსებობს იმიტომ, რომ ადამიანებს მისცეს ღვინო, ხოლო კორპის ხეები—იმისათვის, რათა გაკეთდეს მისგან საცობები ღვინით სავსე ბოთლების დასაცობად.

მართალია, ჰეგელი აკრიტიკებდა ასეთ გამარტივებულ, ტელეოლოგიურ თვალსაზრისს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ იგი საერთოდ წინააღმდეგი ყოფილიყო და ხელი აეღო ამ დასაბუთებაზე. პირიქით, ასეთი „პრიმიტიული“ თვალსაზრისის უარყოფის საფუძველზე, იგი ცდილობდა დაეფუძნებინა უფრო დახვეწილი, რაფინირებული ტელეოლოგიური თვალსაზრისი.

ჰეგელის აზრით, ყოველ პროცესს ახასიათებს შინაგანი იდეალური მიმართულება. ასეთი იდეალური, ტელეოლოგიური მიმართულების ნათელ მაგალითს, ჰეგელის მიხედვით, წარმოადგენს შემეკვიდრეობა. ასე, მაგალითად, რკო „თავის თავში“ არის მუხა. ეს ნიშნავს, რომ რკო თავის თავში შეიცავს გარკვეულ ტელეოლოგიურ მიმართულებას. რომელიც ემთხვევა მისი განვითარების კანონზომიერებას.

ჰეგელის აზრით, განვითარების პროცესი ტელეოლოგიური ხასიათისაა. როგორც ცნობილია, ჰეგელის ფილოსოფია აგვიწერს აბსოლუტურის განვითარებას იდეიდან—აბსოლუტურ იდეამდე და აქედან აბსოლუტურ სულამდე. აბსოლუტური სული წვალობს, იტანჯება და ეს ტანჯვა-წამება თავისი თავის შემეცნებისკენაა მიმართული. სწორედ ამაშია სულის სიცოცხლე. „სულის ეს შრომა, შეიცნოს თავისი თავი, იპოვოს თავისი თავი, ეს მოქმედება არის სული, ეს არის სულის სიცოცხლე,“ — აღნიშნავს ჰეგელი.

ჰეგელი ფიქრობს, რომ აბსოლუტური, როგორც ცნება, როგორც საწყისი, თვით არის მიზანი და მისწრაფება. მისი განვითარება არ წარმოადგენს რაღაც გარეგანი მიზეზის ან რაღაც მიღებული მიზნის გამო. მიზანი თვითონ მასშია; იგი თვითონ არის მიზანი. და ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ ყოველი წინსვლა ამავე დროს უკან, საფუძველში დაბრუნებას წარმოადგენს. აბსოლუტურის განვითარების პროცესი მისი თავის თავში დაბრუნების პროცესია.

ჰეგელის მტკიცებით, ბუნების საგნები არ წარმოადგენენ თავის თავის მიზნებს, რადგან ბუნება თავისი საფეხურების საშუალებით მიისწრაფის სულის განხორციელებისაკენ. ბუნების საგნები წარმოადგენენ

საშუალებებს, რომელთა მეოხებითაც ახორციელდება ბუნების სიღრმეში მყოფი მიზანი. ბუნება სწორედ იმიტომ არსებობს, რომ შეასრულოს გარკვეული მიზანი, ემსახუროს აბსოლუტის მიზნის შესრულებას.

განვითარების ტელეოლოგიური ხასიათი ნათლად მოჩანს ჰეგელის მიერ „გონების ცნობიერების“ დახასიათებისას. აბსოლუტური გონება, ღმერთი ცბიერად, ეშმაკურად ანხორციელებს თავის მიზანს. ამასთან დაკავშირებით ჰეგელი „ლოგიკის მეცნიერებაში“ გადმოგვცემს: „გონება იმდენადვე ცბიერია, რამდენადაც ძლიერია. ცბიერება საერთოდ მდგომარეობს გამაშუალებელ მოქმედებაში, რომელიც, თუმცა ობიექტებს თავიანთი ბუნების შესაბამისად ერთმანეთზე ამოქმედებს და საშუალებას აძლევს მათ ერთმანეთზე მოქმედებით განლიონ და გამოფიტონ ერთმანეთი, თუმცა ამ პროცესში უშუალოდ არ ერევა, მაგრამ მაინც მაოლოდ თავის საკუთარ მიზანს ახორციელებს. ამ აზრით, შეიძლება ვთქვათ, რომ ღვთის განგება სამყაროს და მისი პროცესის მიმართ ისე იქცევა, როგორც აბსოლუტურა ცბიერება. ღმერთი ადამიანებს საშუალებას აძლევს იმოქმედონ, როგორც ნებავე, მათ განსაკუთრებულ ვნებებსა და ინტერესებს გასაქანს აძლევს, მაგრამ ის, რაც ამის შედეგად მიიღება, მის იმ ზრახვათა აღსრულებას წარმოადგენს, რომლებიც სავსებით განსხვავდებიან იმ მიზნებისაგან, ისინი რომ ხელმძღვანელობდნენ, რომლებითაც ის სარგებლობს“<sup>1</sup>.

ამრიგად, ბუნების საგნები წარმოადგენენ მხოლოდ მარიონეტებს, რომელთაც აბსოლუტური გონება ერთმანეთთან აბრძოლებს, რათა თავისი მიზანი განახორციელოს. ასეთსავე მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე ისტორიაში, სადაც აბსოლუტური სული, ღვთაება ადამიანთა საშუალებით ანხორციელებს თავის მიზანს.

სინამდვილის მიზნობრივი წყობა, მისი მიზნობრივი მოძრაობა აუცილებლად გულისხმობს სინამდვილის მიზნობრივად წარმმართველის—ღმერთის არსებობას.

როგორც ვხედავთ, ჰეგელთან ტელეოლოგიური თვალსაზრისი კიდევ უფრო დახვეწილი ფორმით გვევლინება და უშუალოდ უკავშირდება მისი განვითარების თეორიას. მიზნის პრინციპი ჰეგელთან მოძრაობა-განვითარების წყაროდ გვევლინება. რაც შეეხება სინამდვილის საგანთა და მოვლენათა შორის არსებულ მიზეზობრივ კავშირს, ჰეგელის აზრით, ეს კავშირი ტელეოლოგიის პრინციპის განხორციელებაა. რამდენადაც საგანთა ურთიერთმოქმედება საბოლოო ჯამში ღვთაების მიზნის განხორციელებას ემსახურება, ამდენად, მიზეზობრივი კავშირი მიზანშეწონილობის საფუძველზეა შექმნილი.

ასეთია მოკლედ ჰეგელის ტელეოლოგიური თვალსაზრისი. ჰეგელის გაგებით, ღმერთის არსებობის დასაბუთება გონების ლოგიკური შემოქ-

<sup>1</sup> ჰ ე გ ე ლ ი, ლოგიკის მეცნიერება, თბ., 1962, გვ. 409.

მედების ნაყოფი (გამოვლენა) კი არ არის, არამედ წარმოადგენს რელიგიური ცოდნის გამოვლენის ფორმებს. რელიგია არის ადამიანის ამაღლება ღმერთამდე. რაც შეეხება ღმერთის არსებობის დასაბუთებებს, ისინი აღწერენ ამ ამაღლების გზას. ამაში მდგომარეობს მათი რელიგიური მნიშვნელობა.

ჰეგელი ადამიანის რელიგიური ამაღლების გზაზე სამ ძირითად საფეხურს გამოყოფს: პირველ საფეხურზე ადამიანი შეიგნებს მის შემთხვევით და ბოლოვად არსებობას სამყაროს შემთხვევით საგანთა შორის. ადამიანის რელიგიური მოთხოვნილება მიისწრაფის ამაღლდეს შემთხვევით და ბოლოვად არსებობიდან დაუბოლოებელ და აუცილებელ არსებობამდე, როგორც სამყაროს მიზეზამდე. ღმერთამდე ამაღლების ეს გზა ხორციელდება კოსმოლოგიური დასაბუთების გზით.

შემდეგ, მეორე, უფრო მაღალ საფეხურს წარმოადგენს ადამიანის მიერ საკუთარი სხეულის შინაგანი მიზანშეწონილობის და ორგანულ სამყაროს შორის მიზანშეწონილი თანხმობის შეგნება. ამ საფეხურზე ადამიანის რელიგიური მოთხოვნილება ისწრაფის ამაღლდეს აუცილებელ არსებობამდე, როგორც სამყაროს გონივრულ მიზეზამდე, რომელიც მიზნობრივად წარმართავს სინამდვილეს. ამაღლების ამ გზას ანხორციელებს ტელეოლოგიური დასაბუთება.

დაბოლოს, უმაღლეს საფეხურს წარმოადგენს ღმერთის ცნება, როგორც აბსოლუტურად სრულყოფილი, თავისთავად არსებული არსებისა. ამ საფეხურზე ადამიანის რელიგიური მოთხოვნილება ისწრაფის ღმერთისა და სამყაროს, დაუბოლოებელისა და ბოლოვადის ერთიანობისაკენ, თავის თავის შესახებ ღვთაებრივი ცოდნისა და ღმერთის შესახებ ჩვენი ცოდნის ერთიანობისაკენ. ეს გზა ხორციელდება ონტოლოგიური დასაბუთებით, რომელსაც ჰეგელი თვლიდა ყველაზე ჭეშმარიტ და ღრმააზროვან დასაბუთებად.

XII. კიდევ უფრო ნათლად მოჩანს ტელეოლოგიური დასაბუთების სიყალბე მარქსიზმის პოზიციებიდან.

როგორც ზემოთ ვნახეთ, ტელეოლოგიური დასაბუთება ემყარება მიზანშეწონილობას ბუნებაში. მართლაც, ბუნებაში ხშირად ვხვდებით მოვლენათა შორის ისეთ დამოკიდებულებას, რომელიც ადამიანის მიზანშეწონილი მოქმედების შედეგს გვაგონებს და ვფიქრობთ, თითქოს ბუნებაში არსებობს მიზანშეწონილობა. მაგრამ მიზანშეწონილი დამოკიდებულება ხომ მიზნის დამდგენი არსების, მისი მიზანდასახული (მიზნობრივი) მოქმედების შედეგი შეიძლება იყოს?

თუ დავეუკვირდებით საქმის ვითარებას, დავრწმუნდებით, რომ ბუნებაში ადგილი აქვს არა მიზანშეწონილობას, არამედ გარკვეულ წესრიგს, სრულყოფილ ორგანიზაციას, ორგანიზმთა გარკვეულ პირობებ-

თან შეგუებას, რასაც ჩვენ (სუბიექტური ფაქტორის გავლენით), პირობითად „მიზანშეწონილობას“ ვუწოდებთ.

მართლაც, ვაკვირდებით რა ობიექტურ სინამდვილეს, ჩვენ ყოველ ნაბიჯზე ვრწმუნდებით, რომ ჩვენს გარემომცველ სამყაროში გარკვეული წესრიგი სუფევს. სამყარო მოვლენათა ქაოსი კი არ არის, არამედ მოწესრიგებული კოსმოსია.

აბა დავაკვირდეთ როგორ საოცრად არიან შეგუებული გარემო პირობებს მცენარეები, მწერები, ცხოველები! ორგანიზმები იმდენად რთულად და ამავე დროს იმდენად ეკონომიურად არიან მოწყობილნი, რომ იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს ისინი უაღრესად „გონიერად“ არიან მოწყობილნი. ამიტომაც არის, რომ ინჟინრები და მეცნიერები საინჟინრო ნაგებობათა კონსტრუირებისას ხშირად მიმართავენ ცოცხალ არსებობათა (აღამიანთა, ცხოველთა, მცენარეთა) აღნაგობას.

აბა დავაკვირდეთ, მაგალითად, ფრინველის აღნაგობას და მის შეგუებას გარემო პირობებთან. რაოდენ „გონიერებას“ აქვს მასში ადგილი! ფრინველთა აღნაგობა შეგუებულია ჰაერში ცხოვრებასთან. ბუნებაში ისე დაფარა ფრინველის სხეული, რომ ძლიერ არ გაზრდილიყო მისი წონა და ამასთანავე სათანადოდ დაეცვა იგი სიცივისაგან. ფრინველას მთელი აღნაგობა ისეა მოწყობილი, რომ გაუადვილდეს ფრენა. მისი ჩონჩხი მსუბუქია, პირში არა აქვს კბილები და ა. შ.

ასეთსავე „გონიერულობას“ აქვს ადგილი მცენარეებში, მწერებში და საერთოდ მთელს ბუნებაში.

ბუნებაში არსებულმა „მიზანშეწონილობამ“ ჯერ კიდევ ადრეულ პერიოდში დააფიქრა აღამიანი: რა არის ასეთი „გონიერული“ ორგანიზაციის მიზეზი? ცხადია, ადრეულ ეტაპზე აღამიანს არ შეეძლო ამ ფაქტის ახსნა ცოდნის, მეცნიერების განვითარების დაბალი დონის გამო. ამიტომ იგი იძულებული იყო განესულიერებინა ბუნება და მიეწერა ის ნიშნები, რომლებიც თვითონ გააჩნდა: „შეგნებულობა“, „გონიერება“, „მიზანდასახულობა“ და სხვ.

ბუნებაში არსებული „გონიერი“ ორგანიზაცია და აღამიანთა უმწეობა ამ ფაქტის მეცნიერულ ახსნაში, თავის სასარგებლოდ იქნა გამოყენებული რელიგიის მიერ. ბუნებაში არსებობს მიზანშეწონილობა და ამის მიზეზი უნდა იყოს გონიერი, მიზნის დამსახველი არსება—ღმერთი; გონიერულად აწყობილი სამყაროს მიზეზი მხოლოდ გონიერი არსება (ღმერთი) შეიძლება იყოს; ბუნებაში არსებული მიზანშეწონილობა შემოქმედის (ღმერთის) მიზანდასახული მოქმედების შედეგია. ასეთი იყო რელიგიის დასკვნები.

თავდაპირველად ტელეოლოგიური თვალსაზრისი გაფორმდა ანთროპოცენტრიზმის სახით. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, სამყაროს ცენტრალური ფიგურა აღამიანია და ყოველივე მის გარშემო არსებული შექმ-

ნილია იმისათვის, რათა ემსახუროს ადამიანის მიზნებს. ხოლო თვით ადამიანი შექმნილია იმ მიზნით, რომ თაყვანი სცეს და განადიდოს მისი შემოქმედი.

ჩვენ ზემოთ (იხ. VIII) ვნახეთ, თუ რა გონებაშეხვედრებით იქნა გარტიკებული ასეთი თვალსაზრისი ვოლტერის მიერ.

მთელი ისტორიის მანძილზე მეცნიერება და მატერიალისტური ფილოსოფია შეუპოვარ ბრძოლას აწარმოებდა იდეალისტურ-ტელეოლოგიური თვალსაზრისის წინააღმდეგ, რომელიც ბუნებაში არსებულ მიზეზობრივ კავშირს მიზნობრივობით ცვლიდა. ემპედოკლე, დემოკრიტი, ეპიკურე, ლუკრეციუსი, კოპერნიკი, ლაპლასი, კანტი, ფრანგი მატერიალისტები, ფოიერბახი და მრავალი სხვა მოაზროვნე აქტიურად იყო ჩაბმული ტელეოლოგიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში. მეცნიერული ცოდნის პროგრესი მოითხოვდა, რომ სინამდვილე ახსნილიყო „ღვთაებრივი მიზანდასახულობისა“ და „შემოქმედის სიბრძნის“ გარეშე.

მატერიალიზმის პოზიცია ტელეოლოგიზმის მიმართ მარქსამდელ ფილოსოფიაში ნათლად იყო ჩამოყალიბებული ფოიერბახის მიერ. იგი წერდა, რომ მიზნის ცნება სავსებით შეუფერებელია ბუნებისათვის. ის, რასაც ადამიანი ბუნების მიზანშეწონილობას უწოდებს, სინამდვილეში სხვა არაფერია, თუ არა სამყაროს ერთიანობა. მიზეზისა და შედეგის ჰარმონია და საერთოდ ის ურთიერთკავშირი, რომელშიც იმყოფება ყოველივე ბუნებაში არსებული<sup>1</sup>.

ტელეოლოგიური თვალსაზრისი მნიშვნელოვნად იქნა შერყეული XVIII—XIX საუკუნეებში ბიოლოგიის პოზიციებიდან. როგორც ცნობილია, ტელეოლოგიური თვალსაზრისი ორგანიზმთა მიზანშეწონილ აგებულებაზე ემყარებოდა ბიოლოგიაში გაბატონებულ შეხედულებას სახეთა უცვლელობის შესახებ. ამ შეხედულების წინააღმდეგ ბრძოლაში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს ისეთმა გამოჩენილმა ბიოლოგებმა, როგორც იყვენენ: ბიუფონი, ლამარკი, სენტ-ილერი და სხვები.

ბიოლოგია თანდათან მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ამჟამად არსებულ ცოცხალ ორგანიზმთა აგებულება აიხსნება არა შემოქმედის გონიერებითა და სიბრძნით. არამედ ხანგრძლივი ისტორიული განვითარებით. ასე, მაგალითად, ლამარკის აზრით, ორგანიზმთა „გრადაცია“ (ევოლუცია მარტივიდან რთულისაკენ) არის მათი თანდათანობითი სრულყოფის შედეგი, რაც გამოწვეულია შინაგანი და გარეგანი ფაქტორების ზეგავლენით.

ტელეოლოგიზმს საბოლოო ლახვარი ჩასცა ჩ. დარვინმა. მოგვცა რა სამყაროს „გონიერული ორგანიზაციისა“ და „მიზანშეწონილობის“ მატერიალისტური ახსნა, დარვინმა საბოლოოდ მოუღო ბოლო შეხედულებას ცხოველებისა და მცენარეების სახეებზე, როგორც სრულიად

<sup>1</sup> იხ. Л. Фейербах, Избр. филос. пр., т. II, М., 1955, стр. 630.

დაუკავშირებელ, შემთხვევითს, „ღვთის გაჩენილ“ და უცვლელ მოვლენებზე, და პირველად დააყენა ბიოლოგია საესეებით მეცნიერულ ნიადაგზე, დამტკიცა რა საბუნებო ცვალებადობა და მემკვიდრეობითობა მათ შორის (ლენინი).

ფ. ლასალისადმი მიწერილ წერილში კ. მარქსი დარჯინის შრომის („სახეთა წარმოშობა ბუნებრივი შერჩევის გზით“) შესახებ წერდა, რომ ამ წიგნში „პირველად არათუ სასიკვდილო ლახვარი აქვს ჩაცემული „ტელეოლოგიას“ ბუნებისმეტყველებაში, არამედ ემპირიულადაც გარკვეულია მისი რაციონალური აზრი...“<sup>1</sup>.

რა დაუპირისპირა დარჯინმა ტელეოლოგიურ თეალსაზრისს? მან დაასაბუთა, რომ ორგანულ ბუნებაში არავითარი ადგილი არა აქვს „გონიერ მიზნებს“, რაც გამოწვეულია თითქოსდა ღვთაებრივი განგებით. „ორგანული მიზანშეწონილობა“ სხვა არაფერია, თუ არა ორგანიზმთა აგებულების შესაბამისობა მათი არსებობის მკაცრად განსაზღვრულ პირობებთან, ე. ი. „მიზანშეწონილობა“ საესეებით ბუნებრივ ნიადაგზეა აღმოცენებული და არა რაღაც ზებუნებრივი გონიერების საფუძველზე. ორგანიზმთა შეგუება გარემო პირობებთან შემოქმედის ღვთაებრივი აქტის შედეგი კი არ არის, არამედ გამომუშავებულია ისტორიულად ბუნებრივი შერჩევის გზით.

დარჯინის მოძღვრება ბუნებრივი შერჩევის შესახებ ემყარება ცოცხალ ბუნებაში არსებულ ორგანიზმთა ცვალებადობის ფაქტს. ამიტომ დარჯინი თავის ანალიზს იწყებს ორგანიზმთა ცვალებადობის განხილვით.

ორგანიზმთა ცვალებადობა განსაკუთრებით ნათლად ვლინდება მცენარეთა და ცხოველთა ჯიშების ხელოვნური გამოყვანის დროს. ხელოვნური გამოყვანის შედეგად ორგანიზმთა ფორმები იმდენად მრავალმხრივ და მრავალი მიმართულებით იცვლებიან, რომ მიღებული ახალი ფორმები მნიშვნელოვნად განსხვავდებიან საწყისი ფორმებისაგან და ხშირად ეს განსხვავება იმდენად დიდია, რომ ძნელდება სხვადასხვა ფორმათა წარმოშობის ერთიანობის დადგენა.

ასე, მაგალითად, ხანგრძლივი და მრავალრიცხოვანი გამოკვლევების შედეგად დარჯინმა დაასაბუთა, რომ მტრედების არსებული ჯიშები (150-მდე) წარმოშობილი არიან ერთი წინაპრისაგან (კლდის მტრედისაგან); რომ მტრედების სხვადასხვა ჯიშების არსებობა წარმოადგენს ამოსავალი ფორმის ხანგრძლივად და ღრმა ცვლილებათა შედეგს.

ორგანიზმთა ცვალებადობას საყოველთაო ბასიათი აქვს. იგი დამახასიათებელია არა მხოლოდ შინაური ცხოველებისათვის და კულტურული მცენარეებისათვის, რაც მიიღწევა ადამიანის ჩარევით (ხელოვნუ-

<sup>1</sup> კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული წერილები, თბ., 1949, გვ. 125.



რი შერჩევის გზით), არამედ იმ ორგანიზმებისათვისაც, რომლებიც ბუნებრივ პირობებში იმყოფებიან (რაც მიიღწევა ბუნებრივი შერჩევის გზით).

ამრიგად, საერთო ზოგადი საფუძველი ორგანიზმთა „მიზანშეწონილი“ მოწყობისა ძვეს ორგანიზმთა ცვალებადობის უნარში. მაგრამ მხოლოდ ცვალებადობა ვერ აგვიხსნის ორგანიზმთა შეგუებას, მათ „გონიერულ“ მოწყობას. დარვინი უარყოფდა ლამარკის მოძღვრების ერთ-ერთ ძირითად თეზისს, რომლის მიხედვით, ორგანული მიზანშეწონილობა შეიძლება აიხსნას მხოლოდ გარე პირობათა ზეგავლენით გამოწვეული ცვალებადობის საფუძველზე.

საქმე იმაშია, რომ ცვალებადობათა ჩამოყალიბება და დაგროვება შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ცვალებადობანი მემკვიდრეობით გადადიან, თუ ინახებიან და მტკიცდებიან შემდგომ თაობებში. ცოცხალ ორგანიზმთა ერთ-ერთი თვისება იმაში მდგომარეობს, რომ ისინი მემკვიდრეობით ამაგრებენ (ამტკიცებენ) არა მხოლოდ იმ ნიშნებს, რომლებიც მიღებული აქვთ მშობლებისაგან, არამედ იმათაც, რომლებიც მოიპოვეს მათ ინდივიდუალური ცხოვრების მსვლელობაში.

დარვინის აზრით, ბუნებრივი შერჩევა, რასაც ადგილი აქვს ბუნებაში, ანალოგიურია ადამიანის მიერ წარმოებული ხელოვნური შერჩევისა. რა მდგომარეობასთანა გვაქვს საქმე ველურ ბუნებაში? ვინ ასრულებს იმ ადამიანის, შემრჩევის როლს? დარვინმა მეცნიერულად დაასაბუთა, რომ ასეთ როლს ასრულებს თვით ბუნება.

დარვინმა მიუთითა იმ მკვიდრო კავშირზე, რასაც ადგილი აქვს ორგანიზმებსა და გარემომცველ პირობებს შორის. ორგანიზმს იმ შემთხვევაში შეუძლია ფუნქციონირება და მემკვიდრეობის დატოვება, თუ ამის პირობებს იძლევა გარემო. სხვა სიტყვებით, მით უფრო მეტი შანსები აქვს ორგანიზმს სიცოცხლისა, რაც უფრო შეგუებულია იგი გარე პირობებთან. უფრო შეგუებულ ორგანიზმთა გადარჩენის და ნაკლებად შეგუებულთა დაღუპვის პროცესს დარვინმა ბუნებრივი შერჩევა უწოდა.

ორგანული სამყაროს სრულყოფის ქეშმარიტ მიზეზს ბუნებრივი შერჩევა წარმოადგენს. „ეს არის შერჩევა შემრჩევი პირის გარეშე, თვითმოქმედი, ბრმა და დაუნდობელი, რომელიც მუშაობს საუკუნეების განმავლობაში დაუღალავად და შეუსვენებლივ“ (ტიმირიაზევი).

ამრიგად, თვით ბუნების მოღვაწეობის შედეგია მცენარეთა და ცხოველთა აგებულების ის „გონიერი“. „მიზანშეწონილი“ შემგუებლური თავისებურებანი, რომლებიც ადამიანთა გაცეხას იწვევს და ბადებს ექვს მისი „ღვთაებრივი“ წარმოშობის შესახებ. ბუნებაში არსებული „გონიერი ორგანიზაცია“ ბრმა აუცილებლობის შედეგია და არა „ღვთაებრივი მიზანდასახული მოქმედებისა“.

მეცნიერებამ გვიჩვენა, რომ ორგანიზმთა თანამედროვე ფორმები

წარმოიშვნენ არა ღვთაებრივი, ერთდროული შემოქმედების შედეგად, არა ღვთაებრივი გონიერი მიზნების შესაბამისად, არამედ ხანგრძლივო ევოლუციის პროცესში ობიექტური, ბუნებრივი კანონების მოქმედების შედეგად. ამის ნათელ დადასტურებას წარმოადგენს პალეონტოლოგიის მონაცემები.

ორგანიზმები რომ მართლაც ღმერთის მიერ იყვნენ შექმნილნი ადამიანისათვის, მაშინ აუხსნელი და გაუგებარი იქნებოდა ისეთი გიგანტური ნამარხი ფორმების არსებობა, რომლებიც მოისპნენ დედამიწაზე ჯერ კიდევ ადამიანის წარმოშობამდე. ტელეოლოგიის წარმომადგენლები გვერდს უვლიან ასეთ საკითხზე პასუხის გაცემას.

ტელეოლოგიის მიმდევართა აზრით, ორგანიზმთა მფარველობითი შეფერადება (ე. წ. მიმიკრია) სხვა არაფერია, თუ არა შემოქმედის მიზანშეწონილი მოქმედების, მისი სიბრძნისა და ხელოვნების გამოვლენა. მართლაც მრავალი ცოცხალი არსება ასეთი შენიღბვის საფუძველზე ინახავს თავის თავს. დარვინიზმმა შეძლო მეცნიერულად აეხსნა ეს მნიშვნელოვანი ფაქტი. აღმოჩნდა, რომ მფარველობითი შეფერილობა ბუნებრივი შერჩევის შედეგია და არა შემოქმედის მიზანდასახული მოქმედებისა. ცხადია, გარემო პირობებთან ყველაზე უკეთესად შეგუებულ ორგანიზმს გადარჩენის მეტი შანსები გააჩნდა.

შემგუებლობის, როგორც შემოქმედის მიზანშეწონილი მოქმედების საწინააღმდეგოდ მეტყველებს ის ფაქტი, რომ თვით ეს შემგუებლობა არ ატარებს აბსოლუტურ ხასიათს. მწვანე კალია მართლაც კარგად არის შეგუებული მწვანე გარემოს, მაგრამ საკმარისია მოხედვის იგი ქვიშაზე, რომ მოხერხებული ობიექტი გახდეს მისი მტრებისათვის. ამასთან ერთად, ზოგიერთი ორგანიზმი თავისი შეფერადებით კი არ ეგუება და ერწყმის გარემოს, არამედ, პირიქით, მკვეთრად გამოირჩევა და მისი შეფერილობა თვალში ეცემა ყველას. ასეთი შეფერილობა აქვს, მაგალითად, ჭიამიასს. ასეთი შეფერილობით ორგანიზმი კი არ ინიღბავს თავს, არამედ, პირიქით. „ყვირის“ და თითქოს აფრთხილებს ფრინველებს, რომ „ჩემი შექმა არ შეიძლება“. ასეთი შეფერადებულობაც, ცხადია, ბუნებრივი შერჩევის შედეგია და არა შემოქმედის გონიერებისა.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ტელეოლოგიური თვალსაზრისის დამკველთა მიხედვით, მშვენიერი საგნები შექმნილნი იყვნენ მხოლოდ ადამიანთა დასაკმაყოფილებლად. ეს რომ მართლაც ასე ყოფილიყო, მაშინ უნდა გვეფიქრა. რომ ადამიანის წარმოშობამდე ბუნებაში ნაკლები სილამაზე იყო, ვიდრე მას შემდეგ, რაც გაჩნდა ადამიანი. მეცნიერება აღადგენს ადამიანამდე არსებული სამყაროს საოცარ სურათს. ამავდროს უნდა აღინიშნოს, რომ ცოცხალ ორგანიზმთა (მაგალითად, ყვავილების) სილამაზე იმიტომ კი არ არსებობს, რომ დაატკბოს ადამი-

ანის თვალი და მოპგვაროს მას ესთეტიკური სიამოვნება, არამედ საკუთარი თავისათვის, კერძოდ, დამტვერვის ნორმალურად მიმდინარეობისა და, ამდენად, საკუთარი გვარის გაგრძელებისათვის. ყვავილთა კაშკაშა შეფერადებულობა იპყრობს მწერების ყურადღებას, იზიდავს მათ. დაფრენს რა ყვავილიდან ყვავილზე, მწერი აწარმოებს მცენარეთა დამტვერვას.

ყველა ურთულესი შეგუებანი, რასაც ადგილი აქვს ცოცხალ სამყაროში, სასარგებლოა პირველ რიგში მისი მფლობელი ორგანიზმისათვის და მოპოვებულია თვით ამ ორგანიზმთა მიერ ხანგრძლივი ბუნებრივი შერჩევის შედეგად. ყოველ ასეთ ქმნილებაში ვლინდება არა ღვთაებრივი შემოქმედის მიზნები და გონიერება, არამედ ბუნებაში არსებული აუცილებლობა, ბუნების კანონზომიერება. ამასთან დაკავშირებით კ. ა. ტიმირიაზევი წერდა: „ამრიგად, ჩვენ ვხედავთ, რომ სრულიად იცვლება ძველი ტელეოლოგიური თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით, სამყარო აღმანიანისათვის არსებობდა. ბუნებრივი შერჩევის მოძღვრების თვალსაზრისით ორგანოს ყოველი რამდენადმე შეგუებული ფორმა შეიძლება წარმოიშვას მხოლოდ იმ პირობით, რომ იქნება სასარგებლო მისი მფლობელისათვის... ამრიგად, ჰაინე მართალი იყო, როდესაც თავის მოსაუბრეს ირონიულად აგრძნობინებდა, რომ ხარიცა და ვირიცი არსებობენ არა მისთვის, არამედ თავიანთი თავისათვის. ვინარჩუნებთ რა ძველ სიტყვას — მიზანშეწონილობა, ჩვენ მას ახალ აზრს ვანიჭებთ. არა სარგებლობის გამო, არა სარგებლობის მოლოდინში შეიქმნენ ყველა ეს სრულყოფილი ორგანოები და მთელი ორგანიზმები, არამედ თვითონ სარგებლობამ შექმნა ისინი. ნავარაუდევია მიზნის მაგივრად ჩვენ აქ გვაქვს ნამდვილი მიზეზი. ორგანული სამყაროს სრულყოფილობა არ არის შესაძლებელი, სამარჩიელო მიზანი, არამედ ბუნების კანონთა გარდაუვალი, საბედისწერო შედეგია“<sup>1</sup>.

თანამედროვე მეცნიერებამ ზოგად ხაზებში გვიჩვენა, თუ როგორ იცვლებოდა თანდათან ჩვენი პლანეტის ცხოველთა და მცენარეთა სამყარო არსებობის პირობათა (რელიეფი, კლიმატი, საზრდო და სხვ.) ცვლასთან ერთად.

ამრიგად, დარვინიზმმა შეძლო მეცნიერულად აეხსნა ცოცხალ არსებობათა გონიერი ორგანიზაციის წარმოშობა და ამით სასიკვდილო ლახვარი ჩაეცა გაბატონებული თეოლოგიური თვალსაზრისისათვის, რომელიც ქადაგებდა ბუნების „აბსოლუტურ ჰარმონიულობას“, „მიზანდასახულობას“ და სრულყოფილობას. ამასთან ერთად დარვინის მოძღვრებამ ცხადყო ორგანიზმთა არა მხოლოდ „მიზანშეწონილი“ აღნაგობა, არამედ ამ მიზანშეწონილობის შეფარდებითი ხასიათი. კერძოდ, ის, რაც მიზანშეწონილია ერთ გარკვეულ გარემოში, სხვა პირო-

<sup>1</sup> К. А. Тимирязев, Соч., т. VII, стр. 52—53.

ბებში ადვილი შესაძლებელია იყოს სრულიად მიზანშეუწონელი, რაც იწვევს ორგანიზმის მიერ მტაცებლებისაგან თავის დაღწევის შანსების დაკარგვას. რელიგიურ-ტელეოლოგიური თვალსაზრისის წინააღმდეგ მტყველებს აგრეთვე ზოგიერთი ორგანიზმის წყობის აშკარა არასრულყოფილება (ამის ერთ-ერთ, როგორც არასრულყოფილი შეგუების მაგალითად დარვინს მოჰყავს ფუტკრის ნესტარის აგებულება, რომელიც არ არის მისთვის სასარგებლო).

დარვინის ევოლუციურმა მოძღვრებამ ძირი გამოუთხარა ტელეოლოგიზმს ბიოლოგიაში. ტელეოლოგიურ-თეოლოგიური თვალსაზრისი თავშესაფარს კარგავდა ბიოლოგიაში. მაგრამ დარვინის მიერ წარმოდგენილი ორგანული მიზანშეუწონილობის პრობლემის გადაწყვეტა არ ატარებდა დასრულებულ სახეს. იგი გაუგებარს ტოვებდა ზოგიერთ მნიშვნელოვან საკითხს (როგორც არის, მაგალითად, მემკვიდრეობითობის და მისი ცვალებადობის, ორგანიზმზე გარემოს უშუალო ზემოქმედების და სხვა საკითხები), რაც თავის მხრივ ტელეოლოგიზმის ხელახლა აღორძინების შესაძლებლობას შეიცავდა. და, მართლაც, ეს შესაძლებლობა გამოყენებულ იქნა შემდგომ დარვინის მოწინააღმდეგეთა მიერ, რომელთაც სცადეს აეღორძინებინათ ტელეოლოგიზმი ბიოლოგიაში. ასე მაგალითად, ნეოდარვინისტ ი. გოლდსმიტის გაგებით, ორგანიზმი „შინაგანი მიზნის“ შესაბამისად გამოიმუშავებს ისეთ შეგუებას, რომელიც შემდეგ ბედნიერად ეთანხმება იმას, რასაც მოითხოვს მისგან არსებობის ახალი პირობები. მემკვიდრეობით ცვლილებათა ეს „პრეადაპტირება“ განსაზღვრულია უმადლესი ზემატერიალური ძალის — დმერთის მოღვაწეობით, რომელშიც მოჩანს შემოქმედის სიბრძნე და სიკეთე.

დარვინის მოძღვრების წინააღმდეგ იყო მიმართული ასევე მექანოლამარკიზმი, რომლის მიმდევართა აზრით, გარემო ორგანიზმზე პირდაპირი მექანიკური გავლენის შედეგად (ბუნებრივი შერჩევის მოქმედებისაგან დამოუკიდებლად) ქმნის ცოცხალ ფორმათა ჰარმონიას და შეგუებას. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, ორგანიზმი განიხილება, როგორც პასიური პლასტიკური მასალა, რომლისგანაც გარემო ძერწავს მის შესაფერ ფორმებს.

კიდევ უფრო ახლო დგას ტელეოლოგიურ თვალსაზრისთან ფსიქოლამარკიზმი, რომელიც ცდილობს ევოლუციის პროცესის ახსნას ფსიქიკური ფაქტორების („სულების“) მოქმედებით. კერძოდ, ორგანიზმები „შეიცნობენ“ გარემოში მომხდარ ცვლილებებს და ახდენენ მასზე მიზანშეუწონილ რეაგირებას. ორგანიზმის სტრუქტურა არის პროლუქტი მისი ფსიქიკური მიზანშეუწონილი შემოქმედებისა. ამ შემთხვევაში ფსიქოლამარკიზმი უახლოვდება ფსიქოვიტალიზმს, რომლის მი-

ხედვით, ორგანიზმთა ყოველი უჯრედი ფლობს „ინტელექტუალურ უნარს“, რაც გვიხსნის მის ინდივიდუალურ ცვალებადობას.

როგორც ვხედავთ, ყველა ზემოხსენებული მიმართულება გზას უხსნის ტელეოლოგიასა და ხუცობას ბიოლოგიაში. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩევიან თანამედროვე ვიტალისტები (ა. ვენცელი, ვ. ბაუმანი და სხვები), რომელთაც აშკარად შემოაქვთ ღმერთის იდეა მეცნიერებაში. მათი აზრით, „ტელეოლოგიური ფაქტორი“ განისაზღვრება „მიზანდამსახველი გონებით“, რომელიც ამავე დროს წარმოადგენს სამყაროს არსებობის აბსოლუტურ საფუძველს (ღმერთს).

თუ დარვინიზმის მოწინააღმდეგეებმა გამოიყენეს დარვინის მოძღვრების სუსტი მხარეები და ამ საფუძველზე განავითარეს იგი იდეალისტურ-თეოლოგიური მიმართულებით, დარვინის მოძღვრების კუთვნილება მიმდევრებმა ამ მოძღვრებიდან შეითვისეს მისი ჯანსაღი, მატერიალისტური საფუძველი და წარმართეს იგი დიალექტიკური მატერიალიზმის მიმართულებით. ასე შემოქმედებითად იქნა განვითარებული დარვინის მოძღვრება მიჩურინის მიერ, რომელთანაც ორგანული მიზანშეწონილობის პრობლემა უფრო ნათელი და დასრულებული გადაწყვეტა პოვა.

მიჩურინის მოძღვრება ემყარებოდა დარვინის მიერ დასაბუთებულ ზოგად დებულებას, რომ ორგანიზმი მკიდრო კავშირში იმყოფება მისი არსებობის პირობებთან და რომ ამ პირობათა ცვლა იწვევს ორგანულ ფორმათა ცვალებადობას. მაგრამ თუ დარვინმა გვერდი აუარა ინდივიდუალურ ცვალებადობათა კონკრეტული მიზეზის კვლევას, მიჩურინის მოძღვრება წარმატებით არკვევდა ამ მიზეზებს.

მიჩურინი ასაბუთებდა, რომ მემკვიდრეობით გადადიან მხოლოდ ის თვისებები, რომლებიც აქტიურად მონაწილეობენ მთელი ორგანიზმის ასიმილაციისა და დისიმილაციის (ე. ი. ორგანიზმის სასიცოცხლო) პროცესებში.

მიჩურინის მოძღვრების მიხედვით, ორგანიზმის ცვალებადობა შეესაბამება არსებობის პირობებს. ეს კი საშუალებას აძლევს სელექციონერს მცენარეთა და ცხოველთა ძველი ჯიშები გარდაქმნას ადამიანთა გარკვეული მიზნების შესაბამისად. ადამიანი აღარ არის იძულებული უცადოს ბუნების წყალობას. ამრიგად, ობიექტური კანონების შემეცნების საფუძველზე ადამიანს შესაძლებლობა აქვს გაბატონდეს ბუნებაზე და მიზანდასახულად გარდაქმნას იგი თავისი ინტერესების შესაბამისად. ცხადია, ამ თვალსაზრისს არაფერი საერთო არა აქვს ტელეოლოგიასთან, რაშიც ბრალს სდებენ მიჩურინს მისი მოძღვრების მოწინააღმდეგეები.

ადამიანის მიზანდასახული მოქმედება არ ნიშნავს ბუნების ობიექტურ კანონთა იგნორირებას. პირიქით, მიზანდასახული მოქმედება შე-

საძლებელია ობიექტურ კანონთა ცოდნის საფუძველზე. ყოველი ობიექტური კანონზომიერება დეტერმინირებულია, განსაზღვრულია კონკრეტული პირობებით. ამ პირობათა შეცვლით შეგვიძლია მივიდეთ სხვა კანონზომიერება ან დავაჩქაროთ გარკვეული კანონზომიერი პროცესის მსვლელობა ადამიანის საჭიროების შესაბამისად. ე. ი. ის, რასაც მოვლენათა ობიექტური მსვლელობის შედეგად საუკუნეები შეიძლება დასჭირებოდა, შეგვიძლია გამოვიწვიოთ ჩვენ შედარებით მოკლე დროის განმავლობაში.

მიჩურინის მოძღვრების მიხედვით, ბუნებრივი შერჩევა (ცვალება-ღობა, მემკვიდრეობა), როგორც კანონზომიერი პროცესი, მიზანშეწონილად ორგანიზებულ ორგანიზმებს წარმოშობს. ბუნებრივი შერჩევა არის მიზეზი ცოცხალ ბუნებაში არსებული „მიზნობრიობისა“. ეს კი მოწმობს იმას, რომ, საერთოდ, მიზანშეწონილობა კანონზომიერების საფუძველზე არის შესაძლებელი.

ამგვარად, დარვინის მოძღვრებამ, რომელიც განვითარებულ იქნა მის ჰემმარიტ მიმდევართა მიერ, ნათელყო ცოცხალ ბუნებაში „მიზანშეწონილობის“ რელიგიურ-ტელეოლოგიური გაგების მცდარობა და მოგვცა მისი მეცნიერულ მატერიალისტური ახსნა; გვიჩვენა, რომ ორგანიზმთა განვითარება აიხსნება მატერიალური, მიწიერი მიზეზებით და არა ზებუნებრივი ღვთაებრივი მიზნებით.

როგორც ზემოთ ვნახეთ, მარქსამდელ ფილოსოფიაში მიზნობრიობის პრობლემის გაგებაში ერთმანეთს დაუპირისპირდა დეტერმინიზმი და ტელეოლოგია, რომლებიც ისტორიულად ცვალებადობას განიცდიდნენ. კერძოდ, მარქსამდელი მექანიკური დეტერმინიზმი ყველაზე დამუშავებული და სრულყოფილი სახით სპინოზას ფილოსოფიაში იყო წარმოდგენილი, და ტელეოლოგიის საფუძველიანი კრიტიკაც აქვე იყო მოცემული. მაგრამ ტელეოლოგიის მეცნიერული დაძლევა საერთოდ შეუძლებელი იყო მექანიკური დეტერმინიზმის პოზიციებიდან (სადაც უარყოფილი იყო აუცილებლობის კავშირი შემთხვევითობასთან). როდესაც ძველი დეტერმინიზმი მექანიკური მოძრაობის სფეროში ტრიალებდა, იგი ჯერ კიდევ არ აწყდებოდა მნიშვნელოვან წინააღმდეგობებს, მაგრამ როდესაც სცილდებოდა ამ სფეროს და ცდილობდა აეხსნა ფიზიკური, ბიოლოგიური და სხვა უფრო რთული სისტემები, მაშინ იგი დიდი სიძნელეების წინაშე დგებოდა.

დეტერმინიზმთან ბრძოლაში იცვლებოდა და სრულყოფილი ხდებოდა ტელეოლოგიაც. ტელეოლოგიის ერთ-ერთ ადრეულ, უხემ ფორმას წარმოადგენდა ე. წ. „გარეგანი მიზანშეწონილობის“ კონცეფცია, რომლის მიხედვით, მიზანშეწონილობა დამყარებულია გარედან ღმერთის მიერ. ეს იყო ანთროპოცენტრისტული, უტილიტარული ტელეოლოგია, რომელსაც შედარებით იოლად უსწორდებოდა მექანიკური დე-

ტერმინიზმი. ასეთ უტილიტარულ, უხეშ ფორმაში იქნა წარმოდგენილი ტელეოლოგიზმი ქრ. ვოლფის მიერ, რომელიც სასტიკად გააკრიტიკა კოლტერმა.

აკრიტიკებდა რა ღმერთის არსებობის ტელეოლოგიურ დასაბუთებას, კანტს მხედველობაში ჰქონდა ტელეოლოგიის სწორედ ეს მარტივი, უხეში ფორმა, რომლის სანაცვლოდ იგი ქმნის ტელეოლოგიის უფრო დახვეწილ ფორმას, რომელსაც ტელეოლოგიის თანამედროვე დამცველები დღესაც იყენებენ. კანტი იმ დასკვნამდე მიდის, რომ მხოლოდ შექანიკური მიზეზები საკმარისი არ არიან ორგანული სამყაროს ასახსნელად, ვინაიდან, ორგანულ სხეულებში თვით გარეგანი ზემოქმედებაც კი გაშუალებული სახით ვლინდება. კანტის აზრით, მატერიალურ ტრადიციული წარმოდგენა ორგანიზმის თვითგანვითარებას ვერ აგვიხსნის. ამიტომ აუცილებელია შექანიკური დეტერმინიზმის ტელეოლოგიით შევსება და ამასთან ერთად ისე, რომ პირველი მეორეს ექვემდებარებოდეს.

ამრიგად, ტელეოლოგიის ისტორიული განვითარების შედეგად წარმოიშვა მისი უფრო მაღალი ფორმა — „იმანენტური ტელეოლოგია“, რომლის ძირითადი პრინციპები ფორმულირებული იყო ჯერ კიდევ არისტოტელეს მიერ; შემდგომი განვითარება პოვა გერმანულ ფილოსოფიაში (კანტი, ლაიბნიცი, შელინგი) და ყველაზე სრულყოფილი სახე ჰეგელის იდეალისტურ ფილოსოფიურ სისტემაში მიიღო.

მაგრამ ტელეოლოგიის ამ ახალ ფორმაზე დაყრდნობით, გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის წარმომადგენლებმა მაინც ვერ შეძლეს მეცნიერულად აეხსნათ ორგანული მიზანშეწონილობა.

დეტერმინიზმისა და ტელეოლოგიის ბრძოლამ განსაკუთრებული მწვავე ხასიათი მიიღო XIX საუკუნის ბოლოს. ეს დაპირისპირება წარმოსდგა ალტერნატიულ ფორმაში — „ან დეტერმინიზმი, ან ტელეოლოგია“.

უნდა შევნიშნოთ, რომ არსებითად ეს იყო მექანიკური დეტერმინიზმის ბრძოლა „გარეგან ტელეოლოგიასთან“ (რომლის მიხედვით, მიზანშეწონილობა დამყარებულია გარედან, ღმერთის მიერ). ამ დაპირისპირებისა და ბრძოლის შედეგად წარმოსდგა აუცილებლობა, ერთი მხრივ, ტელეოლოგიის, ხოლო მეორე მხრივ, დეტერმინიზმის ახალი არამექანიკური ფორმის მონახვისა, რის საფუძველზედაც შესაძლებელი გახდებოდა ზემოხსენებული დილემის მოხსნა. დეტერმინიზმის ამ ახალ ფორმად მოგვევლინა დიალექტიკურ-მატერიალისტური დეტერმინიზმი, რომელმაც გადალახა მექანიკური დეტერმინიზმის შეზღუდულობანი.

მექანიკური დეტერმინიზმის შეზღუდულობა შემდეგში მდგომარეობდა:

1) მასში მოვლენათა შორის ყოველი კავშირი გაგებულ იყო როგორც მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი. მექანიკური დეტერმინიზმი ამოიწურებოდა მხოლოდ მიზეზობრიობის ცნებით.

მისთვის უცხო იყო გადასვლები მოვლენათა შორის კავშირის ერთი ფორმიდან მეორეზე.

2) თვით მიზეზობრივი კავშირი გაგებულ იყო უაღრესად ვიწროდ. როგორც მხოლოდ აუცილებელი კავშირი, სადაც გამორიცხულია ყოველგვარი შემთხვევითობა. შემთხვევითობა გაგებულ იყო სუბიექტურად; უარყოფილი იყო მისი ობიექტური ხასიათი. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, შემთხვევითი ნიშნავს უმიზეზო მოვლენას, მაგრამ ვინაიდან უმიზეზო მოვლენები არ არსებობენ, ამიტომ არც შემთხვევითობა არსებობს. შემთხვევითს ჩვენ ვუწოდებთ იმ მოვლენას, რომლის მიზეზი ჩვენთვის უცნობია. ასე რომ, შემთხვევითია მოვლენა, სანამ იგი შემეცნებელი არ არის. შემთხვევითობა არცოდნას ნიშნავს. შემეცნების საფუძველზე ნათელი ხდება მისი აუცილებლობა. „საგანთა ბუნებაში არაფერი არ არის შემთხვევითი“ — აღნიშნავდა სპინოზა. იმავე თვალსაზრისზე იდგა ჰობსი, რომლის მიხედვით, „შემთხვევითი ან შესაძლებელი ეწოდება საერთოდ იმას, რომლის აუცილებელი მიზეზის განკვერტა შეუძლებელია“.

3) მიზეზსა და შედეგს შორის დამოკიდებულება გაგებულ იყო როგორც უშუალო, ცალსახა დამოკიდებულება. მექანიკური დეტერმინიზმის ტიპური წარმომადგენლის ლაპლასის აზრით, თუ დავუშვებდით ისეთი გონების არსებობას, რომელსაც მოცემულ მომენტში გაცნობიერებული ექნებოდა ბუნების ყველა ძალა, მაშინ ამ ძალათა მოდების წერტილში არაფერი არ დარჩებოდა ისეთი რამ, რაც მისთვის ცხადი არ იქნებოდა და მომავალი, ისევე როგორც წარსული, მას თვალწინ წარმოუდგებოდა. ლაპლასი ემყარებოდა იმ შეხედულებას, რომლის მიხედვით, სამყარო დახშული სისტემაა, რომლის ქცევა ამოსავალი პირობების ცოდნის საფუძველზე შესაძლებელია ცალმხრივად იქნეს განსაზღვრული დროის ნებისმიერ მომენტში.

მექანიკური დეტერმინიზმი საგნებს, მოვლენებს თიშავდა მრავალრიცხოვან პირობებისაგან და აჩვენდა მექანიკურ კავშირთა უნივერსალიზაციას, სადაც მოვლენები განიხილებოდა როგორც საფუძვლით მთლიანად და ცალმხრივად განსაზღვრულნი.

მოვლენათა შორის დამოკიდებულებას, რომელსაც მექანიკური დეტერმინიზმი აჯიწევს, მართლაც აქვს ადგილი ბუნებაში, მაგრამ იგი სრულიადაც არ წარმოადგენს მთელი სინამდვილისათვის დამახასიათებელ, საერთო კანონზომიერებას. ამიტომ ამოცანა იმაში მდგომარეობდა, რომ, ჭერ ერთი, შემოფარგლულიყო მოვლენათა შორის ცალსახა მიზეზობრივი დამოკიდებულების სფერო და მეორეც, შექმნილი-



ყო ისეთი თეორია, რომელიც აგვიხსნიდა უფრო მაღალი რიგის (მაგა-  
ლითად, ორგანულ) მოვლენათა მიზეზებს.

მარქსისტულმა ფილოსოფიამ მექანიკური დეტერმინიზმის შეზღუ-  
დულობათა დაძლევის და მისი იდეალისტური (კერძოდ, ჰეგელის) კრი-  
ტიკის რაციონალური მარცვლების გამოყენების საფუძველზე განავი-  
თარა დეტერმინიზმის ახალი ფორმა, რომელმაც შესაძლებელი გახადა  
ბუნებისა და საზოგადოების რთულ მოვლენათა კანონზომიერების შე-  
მეცნება ყოველგვარი ტელეოლოგიური თვალსაზრისის გარეშე. დეტერ-  
მინიზმის ამ ახალ ფორმას დიალექტიკურ-მატერიალისტური დეტერ-  
მინიზმი წარმოადგენდა.

მარქსისტულ დეტერმინიზმს ახლებურად ესმის მიზეზობრიობის  
ცნება. მიზეზობრიობა სრულიადაც არ წარმოადგენს მოვლენათა შო-  
რის კავშირის ერთადერთ ფორმას. როგორც ლენინი აღნიშნავდა, მიზე-  
ზობრიობა მსოფლიო კავშირის მხოლოდ მცირე ნაწილია, მსოფლიო  
ურთიერთკავშირის მხოლოდ მომენტი<sup>1</sup>. ასე რომ, მიზეზობრიობა მოვ-  
ლენათა შორის კავშირის ერთ-ერთი ფორმაა და არა ერთადერთი. ახა-  
სიათებდა რა შემეცნების დიალექტიკურ გზას, ლენინი აღნიშნავდა, რომ  
იგი არის ახალ დამოკიდებულებათა, ახალ მხარეთა გახსნის დაუბო-  
ლოებელი პროცესი. ეს არის გზა კავშირის ერთი ფორმიდან მეორეზე,  
უფრო ღრმაზე, უფრო ზოგადზე<sup>2</sup>. ამრიგად, ადამიანის შემეცნება სცილ-  
დება მიზეზობრივი კავშირის საზღვრებს და განიხილავს მოვლენათა  
კავშირის სხვა ფორმებსაც.

დიალექტიკურმა მატერიალიზმმა ცხადყო, რომ მიზეზობრივი კავ-  
შირი მსოფლიო უნივერსალური ურთიერთზემოქმედების (ურთიერთ-  
კავშირის) მხოლოდ ერთ-ერთი ფორმაა. ამასთან დაკავშირებით ენგელ-  
სი წერდა: „მიზეზი და შედეგი წარმოდგენებია, რომელთაც ძალა აქვთ,  
როგორც ასეთებს, მხოლოდ ცალკე შემთხვევაზე გამოყენების დროს,  
მაგრამ როგორც კი ცალკე შემთხვევას განვიხილავთ მის ზოგად კავ-  
შირში მსოფლიო მთლიანობასთან, ეს წარმოდგენები ერთდებიან და  
უნივერსალური ურთიერთზემოქმედების წარმოდგენაში გადადიან, სა-  
დაც მიზეზები და შედეგები მუდამ თავიანთ ადგილებს იცვლიან და ის,  
რაც ახლა ან აქ შედეგი იყო, იქ ან მაშინ მიზეზი იქნება და პირიქით“<sup>3</sup>.

მარქსისტული დიალექტიკა გვიჩვენებს, რომ სამყაროში არსებული  
ამა თუ იმ საგნის, მოვლენის ჭეშმარიტი ბუნება მხოლოდ სხვა საგნებსა-  
და მოვლენებთან მიმართებაში ვლინდება. ხოლო ეს მიმართება, ურთი-  
ერთზემოქმედება, ურთიერთკავშირი ამ საგანთა და მოვლენათა ცვალე-

<sup>1</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 38, გვ. 154—155.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 221.

<sup>3</sup> ფ. ენგელსი, ანტი-დუირინგი, გვ. 28. იხ. აგრეთვე ბუნების დიალექტიკა,  
გვ. 238

ბადობა-განვითარების საფუძველზეა შესაძლებელი. ამიტომ მოვლენათა ურთიერთკავშირის შემეცნება აუცილებლად გულისხმობს მის განხილვას ცვალებადობა-განვითარების პროცესში.

დიალექტიკური მატერიალიზმი თვლის, რომ დეტერმინიზმის პრინციპის თანმიმდევრული გატარება დაკავშირებულია აუცილებლობისა და შემთხვევითობის ურთიერთობის პრობლემის სწორ გადაწყვეტასთან. მექანიკური დეტერმინიზმის თვალსაზრისით, მიზეზობრივი კავშირი შეიძლება წარმოსდგეს მხოლოდ აუცილებელ ფორმაში. ამის საპირისპიროდ დიალექტიკური მატერიალიზმი გვასწავლის, რომ დამოკიდებულება მიზეზსა და შედეგს შორის შეიძლება გამოვლინდეს როგორც აუცილებელ, ისე შემთხვევით ფორმაში. აუცილებლობა ერთიანი მთელის ორი მხარეა. აუცილებელია ის, რაც საგანთა შინაგანი კავშირიდან, მისი არსებიდან გამომდინარეობს და, ამდენად, გარდაუვალია. აუცილებლობა გამოხატავს შესაძლებლობის სინამდვილეში გადასვლის გარდაუვალობას. შემთხვევითობა არ არის დაკავშირებული საგნის არსებასთან, ობიექტის შინაგან თვისებებთან. მას საფუძველი აქვს სხვა ობიექტებში, ამიტომ შემთხვევითი მოვლენა შეიძლება იყოს და შეიძლება არა. შემთხვევითობა შესაძლებლობის გარეგანი მხარეა; იგი ფორმალური შესაძლებლობაა.

აუცილებლობა და შემთხვევითობა ერთმანეთს კი არ გამოირიცხავენ, როგორც ეს მექანიკური დეტერმინიზმის წარმომადგენლებს ეგონათ, არამედ ერთმანეთს გულისხმობენ და სინამდვილის განვითარების პროცესში ერთმანეთში გადადიან. შემთხვევითობა აუცილებლობის გამოვლენის ფორმაა. „შემთხვევითობა,— აღნიშნავდა ენგელსი,— მხოლოდ ერთი პოლუსია ურთიერთდამოკიდებულებისა, მის მეორე პოლუსს აუცილებლობა ჰქვია. ბუნებაში, სადაც ასევე თითქოს შემთხვევითობა არსებობს, ჩვენ უკვე დიდი ხანია აღმოვაჩინეთ ყოველ ცალკეულ დარგში შინაგანი აუცილებლობა და კანონზომიერება, რომელიც ამ შემთხვევითობაში გზას იკაფავს“. „...აუცილებლობა წმინდა შემთხვევითობათაგან შედგება და ეს მოჩვენებითი ფორმაა, რომლის უკან აუცილებლობა იმალება“<sup>1</sup>.

მექანიკური დეტერმინიზმი, ახდენს რა მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის აბსოლუტიზირებას, ვერ ითვალისწინებს გადასვლებს კავშირის ერთი ფორმიდან მეორეზე. მისთვის უცხოა აგრეთვე თვით მიზეზობრივი კავშირის რთული დიალექტიკური ბუნება. მიზეზობრივი კავშირი შეუძლებელია ყოველთვის განმარტებულ იქნეს, როგორც უშუალო და ცალსახა დამოკიდებულება. ასეთი ახსნა შესაძლებელია მხოლოდ ობიექტთა იმ რთული პირობებისაგან იზოლაციით, რომლებშიც მიმდინარეობს მათი განვითარება.

<sup>1</sup> მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. 11, გვ. 398, 466.

დეტერმინიზმი არ დაიყვანება მექანიკური ტიპის უშუალო და ცალსახა მიზეზობრივ კავშირზე. იგი თავისში მოიცავს აგრეთვე გაშუალებულ მიზეზობრივ კავშირებს. დიალექტიკურ-მატერიალისტური დეტერმინიზმის მიხედვით, გარეგანი მიზეზები მოქმედებენ არა უშუალოდ, არამედ შინაგან და გარეგან პირობათა მეოხებით. ამ შემოქმედების ეფექტი განისაზღვრება არა უშუალოდ მიზეზებით, არამედ გარემომცველ პირობათა პრიზმაში გატარებული მიზეზებით და მოცემულ მოვლენისათვის სპეციფიკური შინაგანი თავისებურებებით.

მარქსისტული ფილოსოფია მექანიკურ დეტერმინიზმთან ერთად გადალახავს ტელეოლოგიის საზღვრებს და ამავე დროს იძლევა მიზნისა და მიზანშეწონილობის საკითხის სწორ, მეცნიერულ გადაწყვეტას. მარქსისტულმა ფილოსოფიამ გვიჩვენა, რომ ბუნებაში არსებულ „მიზნობრიობას“ ღვთაებრივი ხასიათი კი არა აქვს, არამედ მიწიერი, მატერიალური საფუძველი გააჩნია. სამყარო არავითარი შემოქმედის მიერ არ არის მოწყობილი. იგი თავისი ბუნებით მატერიალურია, ვითარდება მატერიის მოძრაობის კანონების მიხედვით და არავითარ „მსოფლიო სულს“ არ საჭიროებს. ატომთა, ცოცხალ ორგანიზმთა, გლაქტიკების და სხვათა მოძრაობა ღვთაებრივ, „გონიერ იზიანთა“ საფუძველზე კი არ წარიმართება, არამედ მოძრავი მატერიის კანონების მიხედვით. ბუნების განვითარებას „ღვთაებრივი სიბრძნე“ კი არ განსაზღვრავს, არამედ აუცილებლობა. ბუნებაში ყოველივეს თავისი მატერიალური მიზეზი გააჩნია.

იდეალისტურ-ტელეოლოგიური თვალსაზრისის მიხედვით, ბუნებაში არსებულ აუცილებლობას საფუძვლად უდევს „ღვთაებრივი გონიერება“, ღვთაებრივი მიზნობრიობა; მიზნობრიობა ბუნებაში შექმნილია ღვთაებრივი გონიერების“ მიერ მისი მიზნების განხორციელებისათვის. ამ თვალსაზრისით მიზეზობრიობას საფუძვლად უდევს მიზანი. მიზეზობრიობა მიზნობრიობის საფუძველზეა შესაძლებელი.

მარქსისტული დეტერმინიზმი მეცნიერებათა მონაცემებზე დაყრდნობით ასაბუთებს დიამეტრალურად საწინააღმდეგოს: მიზნობრივი მოქმედება შესაძლებელია მხოლოდ სინამდვილეში არსებული აუცილებლობის, მიზეზობრიობის საფუძველზე. ე. ი. მიზნობრიობა (მიზნობრივი მოქმედება) შესაძლებელია მიზეზობრიობის საფუძველზე<sup>1</sup>.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ „მიზანშეწონილი მოქმედება“, „მიზანშეწონილობა“ ამ სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობით შესაძლებელია ახასი-

<sup>1</sup> ტელეოლოგიისა და იდეალიზმის საპირისპიროდ, რომელთა მტკიცებითაც მიზნებს იდეალური წარმოშობა აქვთ, ლენინი არაერთგზის მიუთითებდა ადამიანთა მიზანშეწონილი მოქმედების მატერიალურ საფუძველზე. იგი წერდა: „გარე სამყაროს ბუნების კანონები, ადამიანის მიზანშეწონილი მოქმედების საფუძველია“. იხ. ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 38, გვ. 185.

ათებდეს მხოლოდ ადამიანის შემოქმედებას. მიზანშეწონილობის ცნება შეიძლება მხოლოდ ადამიანის მიმართ იყოს გამოყენებული, ვინაიდან მიზნის დასახვის პროცესი ცნობიერების აქტია, რომელიც მხოლოდ ადამიანისათვის არის დამახასიათებელი. რაც შეეხება ბუნებას, მასში, ენგელსის სიტყვებით რომ ვთქვათ, მხოლოდ შეუგნებელი, ბრმა ძალები მოქმედებენ ერთმანეთზე. აქ არსად ჩანს შეგნებულად დასახული მიზანი. სულ სხვა მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე საზოგადოების ისტორიაში, სადაც ცნობიერებით დაჯილდოებული ადამიანები მოქმედებენ, რომელნიც განსაზღვრულ მიზნებს ისახავენ და ისწრაფიან მათი განხორციელებისათვის. საზოგადოების ისტორიაში „არაფერი ხდება შეგნებული განსაზღვრის, სასურველი მიზნის გარეშე“<sup>1</sup>... აზროვნების უნარი საშუალებას აძლევს ადამიანებს წინასწარ განჭვრიტონ თავისი მუშაობის რეზულტატი.

მიზანშეწონილი მოქმედება უწინარეს ყოვლისა ადამიანის შრომით მოღვაწეობას ახასიათებს, ადამიანის შრომა სხვა არაფერია, თუ არა ენერჯის მიზანშეწონილი ხარჯვა. ამით განსხვავდება ადამიანის შრომითი მოღვაწეობა ცხოველთა მოქმედებისაგან. აღარებდა რა ადამიანის შრომას ობობისა და ფუტკრის მოქმედებას, მარქსი წერდა: ობობა ასრულებს ისეთ ოპერაციებს, რომელნიც ფეიქროს ოპერაციებს მოგვაგონებენ, და ფუტკარი თავისი ფიჭის უჯრედების აშენებით ბევრ ხუროთმოძღვარს გააწბილებს. მაგრამ რაც ყველაზე მდარე ხუროთმოძღვარს იმთავითვე საუკეთესო ფუტკრისაგან განასხვავებს, ეს ის გარემოებაა, რომ ხუროთმოძღვარმა, ვიდრე ფიჭის უჯრედს ააშენებდეს, უკვე თავის თავში ააშენა იგი. შრომის პროცესის დასასრულს ვლებულაობთ შედეგს, რომელიც ამ პროცესის დაწყებისას მუშის წარმოდგენაში, მამასადამე, იდეალურად უკვე არსებობდა. იმაში, რაც ბუნებით მოცემულია, მუშას მარტო ფორმის ცვლილება როდი შეაქვს; იგი ამასთანავე ამ ბუნებით მოცემულში აზორციელებს თავის შეგნებულ მიზანს, რომელიც როგორც კანონი, მისი მოქმედების წესსა და ხასიათს განსაზღვრავს და რომელსაც მან თავისი ნებისყოფა უნდა დაუქვემდებაროს...“<sup>2</sup>.

ამგვარად, მიზანშეწონილი მოქმედება მხოლოდ ადამიანისათვის არის დამახასიათებელი. მხოლოდ ადამიანს შეუძლია მიზნობრივი მოქმედება სინამდვილის კანონზომიერების, აუცილებლობის შემეცნების საფუძველზე. ადამიანის თავისუფალი, მიზანშეწონილი მოქმედება მხოლოდ შეცნობილი აუცილებლობის საფუძველზეა შესაძლებელი. ამასთანავე, რაც უფრო ღრმად არის შეცნობილი. აუცილებლობა, მით

<sup>1</sup> კ. მარქსი, ე. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. 11, გვ. 469—470.

<sup>2</sup> კ. მარქსი, კაპიტალი, ტ. 1, თბ., 1954, გვ. 228.

უფრო მეტია მიზანშეწონილი. თავისუფალი მოქმედების ხარისხიც. „თავისუფლება,—აღნიშნავს ენგელსი,—მდგომარეობს არა ოცნებით წარმოდგენილ დამოუკიდებლობაში ბუნების კანონებისაგან, არამედ ამ კანონის შემეცნებაში და ამით მოცემულ შესაძლებლობაში, რათა ბუნების კანონები ვაიძულოთ გვემჩინად მოქმედებდნენ გარკვეული მიზნებისათვის“<sup>1</sup>. ენგელსის სიტყვები შეეხება როგორც ბუნების, ასევე სოციალურ კანონებსაც.

ადამიანთა მიზნობრივი მოქმედება საზოგადოებაში საზოგადოებრივი უოფიერების მატერიალური პირობებით არის განსაზღვრული. საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ადამიანებს შეუძლიათ ისეთი მიზნები დაისახონ, რომლებიც ემყარებიან საზოგადოების განვითარების კანონების ცოდნას და რომელთა გადაწყვეტისათვის უკვე არსებობს ობიექტური შესაძლებლობა. ადამიანს ეჩვენება, რომ მიზნები აღებულია სამყაროს გარეშე, დამოუკიდებელია სამყაროსაგან. სინამდვილეში,—აღნიშნავდა ლენინი,—„ადამიანის მიზნები წარმოშობილია ობიექტური სამყაროს მიერ და ისინი გულისხმობენ ამ სამყაროს, როგორც მოცემულს, როგორც არსებულს“<sup>2</sup>.

ასეთია მარქსიზმის პოზიცია იდეალისტურ-ტელეოლოგიური თვალსაზრისის მიმართ. ღმერთის არსებობის დასაბუთების ტელეოლოგიური არგუმენტი უმართებულოა როგორც ბუნების, ასევე საზოგადოების მიმართ, რადგანაც ბუნებაში ნამდვილ მიზანშეწონილობას არა აქვს ადგილი, ხოლო ადამიანთა ურთიერთობის სფეროში, საზოგადოებაში არსებულ მიზანშეწონილობას (ისევე როგორც ბუნებაში არსებულ „მიზანშეწონილობას“) გარკვეული მატერიალური საფუძველი გააჩნია.

რელიგიისა და ტელეოლოგიის დამცველები ებღუშებიან ბუნებაში არსებულ ფაქტებს, რომელნიც ერთის შეხედვით „მიზანშეწონილად“ მოწყობის შთაბეჭდილებას ტოვებენ, მაგრამ თვალს არიდებენ ისეთი ფაქტების, მოვლენების არსებობას, რომლებიც, პირიქით, ყოველად მიზანშეუწონელნი არიან, არაფერი რომ არ ვთქვათ სოციალურ უსამართლობაზე და ბოროტებაზე.

მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფია, თანამედროვე მეცნიერების მონაცემებზე დაყრდნობით, ფარდას ხდის ტელეოლოგიური დასაბუთების ანტიმეცნიერულ, ყალბ ბუნებას.

#### ლ ი ბ მ რ ა ბ შ რ ა

1. ს. წერეთელი, იდეალიზმის მიერ ღმერთის არსებობის დასაბუთებისათვის წამოყენებულ ძირითად არგუმენტთა ანტიმეცნიერული და რეაქციული ხასიათი, კრებული „რელიგიისა და ათეიზმის საკითხები“, თბ., 1957.

<sup>1</sup> ე. ენგელსი, ანტი-ღმერთობა, 1952, გვ. 135.

<sup>2</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 38, გვ. 186.

2. ა. გელაშვილი, ღმერთის არსებობის ონტოლოგიური დასაბუთება და მისი უსაფუძვლოება, თბ., 1968.
3. ვოლტერი, ფილოსოფიური მოთხრობები, თბ., 1949.
4. Ф р а н к, Предмет знания, Петр., 1915.
5. Ф р о л о в, О причинности и целесообразности в живой природе, М., 1961.
6. Успехи современной науки и религия, М., 1961.
7. Б. Р а с с е л, Почему я не христианин, М., 1958.
8. О. К л о р, Естествознание, религия и церковь, М., 1960.
9. К а н т, Соч. в 6 томах, т. III, М., 1964.
10. С. Всехсвятский, В. Казютинский, Рождение миров (Философские проблемы современной космогонии), М., 1961.

## თანამედროვე რელიგია და ათეიზმი

### §1. რელიგიის ტრადიციული და ახალი კურსი

რელიგიამ თავისი მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის მანძილზე გარკვეული ევოლუცია განიცადა, მაგრამ მისი დოგმატური ბუნების გამო, თითქმის XX საუკუნის 50-იან წლებამდე, მასში რაიმე არსებით გარდატეხას ადგილი არ ჰქონია.

საუკუნეების მანძილზე რელიგია ერთგულად იდგა გაბატონებული კლასების სამსახურში და აშკარად იცავდა მათ ინტერესებს მშრომელი, ჩაგრული მასების წინააღმდეგ; შეუპოვრად ებრძოდა მეცნიერებას. მტკიცე და ურყევი იყო ამ ბრძოლაში რელიგიის პოზიციები, საიდანაც უკან დახევა ერესად ცხადდებოდა და სასტიკად ისჯებოდა.

რელიგიის ასეთი შეურიგებელი პოზიცია მეცნიერების მიმართ შემთხვევით ან ეპიზოდურ ხასიათს როდი ატარებდა. რელიგიის მტრული დამოკიდებულება მეცნიერებისადმი თვით რელიგიის არსებითად გამომდინარეობდა.

რელიგიური თვალსაზრისის მიხედვით, ადამიანი მთლიანად ღმერთზეა დამოკიდებული. ღმერთის გარეშე იგი სუსტია, უსუსურია. მხოლოდ ღმერთის რწმენაში, მისდამი დიდ სიყვარულში, და არა ობიექტური სინამდვილის შემეცნებაში, პოვნებს ადამიანი ძალასა და საყრდენს.

რელიგიის დოგმატები არ ემყარება ამქვეყნიურ, მიწიერ საგნებსა და მოვლენებს. რელიგიის ძირითადი შინაარსი ადამიანების ღმერთისადმი დამოკიდებულებაა. ამიტომ ბუნებისა და საზოგადოების მეცნიერული შემეცნება, უკეთეს შემთხვევაში, მხოლოდ რწმენას უნდა ემყარებოდეს და რელიგიისა და თეოლოგიის დოგმებს უნდა ექვემდებარებოდეს.

საუკუნეთა მანძილზე, ბუნების კვლევისას ბიბლია განიხილებოდა როგორც უმაღლესი ავტორიტეტი და ჭეშმარიტების საბოლოო კრიტერიუმი.

რელიგიის შინაგანი ბუნებით იყო გამოწვეული ის გარემოება, რომ შან, ჩასახვისთანავე, მტრული პოზიცია დაიკავა მეცნიერების მიმართ და ამ პოზიციას საუკუნეთა მანძილზე ინარჩუნებდა.

მეცნიერებისადმი მტრულ დამოკიდებულებას ჯერ კიდევ ადრეული ქრისტიანობის პერიოდში ჰქონდა ადგილი. პირველი საუკუნეების „ეკლესიის მამების“ თვალსაზრისით, იესო ქრისტეს გამოცხადება წარმოადგენდა უმაღლეს ჰუმმარიტებას, ხოლო ბუნების კვლევა—უმნიშვნელო ადამიანურ საქმეს. მათი აზრით, იესო ქრისტეს სახით კაცობრიობა ეზიარა უმაღლეს ჰუმმარიტებას, ამიტომ არაფერი საჭიროება არ არსებობს შევიქრათ ბუნების საიდუმლოებაში იმაზე შორს, რასაც დასაშვებად სთვლის საღვთო წიგნები. კლიმენტი ალექსანდრიელის (150—211) აზრით, ნამდვილი მეცნიერება სრულ თანხმობაში უნდა იყოს რელიგიურ რწმენასთან.

არსებითად იმავე თვალსაზრისზე იდგა ნეტარი ავგუსტინეც (354—430)—ქრისტიანული რელიგიის ერთ-ერთი ავტორიტეტთაგანი, რომლის თვალსაზრისითაც ცოდნა მხოლოდ იმ შემთხვევაშია სასარგებლო, როდესაც იგი დაკავშირებულია ღმერთისადმი სიყვარულთან. ქრისტიანულ თეოლოგიაში ავგუსტინემ განამტკიცა მეცნიერების რწმენისადმი დამორჩილების პრინციპი. მეცნიერება ადამიანის ცხოვრებისათვის თითქმის ზედმეტ ფაქტორად ცხადდებოდა. ჰუმმარიტების უმაღლესი წყარო და საფუძველი ღმერთია, გონება მხოლოდ რწმენას ემსახურება. მეცნიერება ბოროტებაში იქნა ჩასმული და საუკუნეთა მანძილზე ასეთ დაბეჩავებულ მდგომარეობაში იმყოფებოდა.

შუა საუკუნეებში რელიგია და თეოლოგია აგრძელებდა „ეკლესიის მამათა“ ტრადიციებს. მეცნიერება განიხილებოდა როგორც თეოლოგიის მსახური. მას მიზნად ჰქონდა დასახული ეჩვენებინა ღმერთის სიბრძნე და სიდიადე. ამ პერიოდში გაბატონებული სქოლასტიკური ფილოსოფია და თეოლოგია მთელი თავისი არსებით მტრულ დამოკიდებულებაში იყო მეცნიერებასთან, რადგანაც მისთვის ჰუმმარიტება ერთნელ და სამუდამოდ იყო მოცემული რწმენის დოგმების სახით, რომელიც, თავის მხრივ, გამოცხადებას ემყარებოდა. ამოცანა აქ მხოლოდ იმაში მდგომარეობდა, რომ ინტერპრეტირებული და სისტემაში მოყვანილი ყოფილიყო „რელიგიური ჰუმმარიტებანი“ და თავიდან აცილებულიყო წინააღმდეგობა გამოცხადებასა და გონებას შორის.

სქოლასტიკური ფილოსოფიის დიდი წარმომადგენლის თომა აკვინელის აზრით, ბუნებათმეცნიერული ცოდნა ეს არის ცოდნა „დაბალ საგანთა“ შესახებ. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, თომას საჭიროდ მიაჩნდა ბუნების კვლევა იმ მიზნით, რომ ამით შემეცნებელიყო ღვთაებრივი შემოქმედება, ღვთაების სიდიადე და სიბრძნე.

კიდევ უფრო მწვავე ხასიათი მიიღო ბრძოლამ რელიგიასა და მეც-



ნიერებას შორის აღორძინების ეპოქაში. საქვეყნოდ ცნობილია ის დიდი სიძულვილი, რომლითაც ეკლესია უსწორდებოდა აღორძინების ეპოქის დიდ მოაზროვნეებს: კოპერნიკს, ბრუნოს, გალილეის და სხვებს. თითქმის 200 წლის განმავლობაში კოპერნიკის, კეპლერისა და გალილეის ნაწარმოებები აკრძალულ წიგნთა სიაში (ინდექსში) ირიცხებოდა. მხოლოდ 1822 წელს, საბუნებისმეტყველო მეცნიერების განვითარებისა და მიღწევათა საყოველთაო აღიარების გამო, ეკლესია იძულებული გახდა ეს ნაწარმოები ზემოაღნიშნულ სიიდან ამოეღო.

ეხება რა მეცნიერებისა და რელიგიის დამოკიდებულების საკითხს, თანამედროვე გერმანელი ათეისტი—მარქსისტი ოლაფ კლორი სამართლიანად შენიშნავს: „ქრისტიანულ რელიგიაში საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა დამცირების, მათი უარყოფისა და დათრგუნვის მიზეზები ცალკეულ ღვთისმეტყველთა ბოროტ ზრახვებში კი არ მდგომარეობს, არამედ ქრისტიანული რწმენის შინაგან არსებაში. ღმერთზე რელიგიურ მითითებებს აუცილებლად მივყავართ ადამიანის იმპევეციური, არარსებული სამყაროს მიმართ ორიენტაციისაკენ. როგორც არ უნდა ატრიალო, ამას მიწიერი ინტერესების უგულვებლყოფისაკენ მივყავართ, რადგან, ამ შემთხვევაში, ადამიანის ყველა ძალები არ არის მიმართული ნამდვილად ადამიანური და სავსებით მიწიერი ამქვეყნიური ინტერესებისაკენ. ამიტომ, მიუხედავად თანამედროვე თეოლოგთა ყველა ხრიკებისა, შეუძლებელია უთანხმოება მეცნიერებასა და რელიგიას შორის თავიდან იქნეს აცილებული. ამაშია ერთ-ერთი მიზეზი საბუნებისმეტყველო მეცნიერებასა და რელიგიას შორის განუწყვეტელი კონფლიქტებისა, რომელიც თითქმის დღევანდლამდე გრძელდება“<sup>1</sup>.

სწორედ რელიგიის შინაგანი ბუნებით აიხსნება ის გარემოება. რომ მტრული დამოკიდებულება რელიგიასა და მეცნიერებას შორის აღორძინების ეპოქის შემდეგაც არ შეწყვეტილა და საკმარისი სიმწვავეით წარმოებდა XVII—XVIII და გრძელდებოდა, შემდეგ. XIX—XX საუკუნეებშიც.

ასე, მაგალითად, 1751 წლის იანვარში, ე. ი. გალილეის პროცესიდან თითქმის 120 წლის შემდეგ, ეკლესიამ საჯაროდ გაკიცხა ბიუფონის ნაშრომი „ბუნებრივი ისტორია“. მასში წამოყენებული იყო ახალი კოსმოლოგიური ჰიპოთეზა, რომელშიც ავტორი, რელიგიური თვალსაზრისის საპირისპიროდ, ცდილობდა ბუნებრივად აეხსნა დედამიწის წარმოშობა და მისი ზედაპირის ცვალებადობა. ამ ჰიპოთეზის მიხედვით, პლანეტები მზისა და კომეტის შეჯახების გზით არიან წარმოშობილნი. ბიუფონის აზრით, შესაძლებელია უარი ვთქვათ საღვთო წიგნებზე იმ შემთხვევაში, თუ ისინი ამჟამად ეწინააღმდეგებიან ჭანსად აზრსა და ბუნებაში არსებული საქმის ნამდვილ ვითარებას.

<sup>1</sup> О. К л о р, Естествознание, религия и церковь, М., 1960, стр. 13—14.

მიუხედავად იმისა, რომ ბიუფონს მფარველობას უწევდა ლუი-  
XV, ეკლესიამ მანაც აიძულა იგი უარი ეთქვა თავის შეხედულებებ-  
ზე, რომლებიც აშკარად ეწინააღმდეგებოდა ბიბლიურ მითებს სამყა-  
როს შექმნის შესახებ. მართალია, „ბუნებრივი ისტორიის“ V ტომის  
წინასიტყვაობაში ბიუფონი რელიგიური რწმენისადმი ერთგულებას  
იფიცებოდა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იგი, დიდროსთან და ჰოლბახ-  
თან ერთად, ეკლესიის მიერ მსჯავრდადებულ იქნა.

1864 წელს, რომის პაპმა პიუს IX-ემ შეადგინა „ჩვენი საუკუნის  
მცდარობათა“ სია, რომელშიც შეიტანა იმდროინდელი საზოგადოებ-  
რიე-პოლიტიკური აზრის პროგრესული მიმართულებანი და მეცნიერუ-  
ლი აღმოჩენები.

რელიგიის მეცნიერებისადმი დამოკიდებულების ზემოთ მოტანილი  
მაგალითები გვიჩვენებენ, რომ ეკლესიის მტრული პოზიცია მეცნიე-  
რების მიმართ მრავალი საუკუნის განმავლობაში ხელს უშლიდა მეც-  
ნიერების განვითარებას, რასაც, სხვათა შორის, არც რელიგიის თანა-  
პედროვე დამცველები უარყოფენ.

ჯერ კიდევ XIX საუკუნეში ეკლესიის მესვეურთა მიერ სასტიკად  
იდევნებოდა ეკლესიის ყოველგვარი „მოდერნიზაციის“ ცდები. 1871  
წელს პიუს IX-ემ განაცხადა: „საფრანგეთში არის ბოროტება, რომელიც  
უფრო საშიშელია, ვიდრე რევოლუცია, ვიდრე პარიზის კომუნა. ეს  
არის კათოლიკური ლიბერალიზმი“. პაპს ამ შემთხვევაში მხედველობა-  
ში ჰქონდა ახალგაზრდა ფრანგ სასულიერო პირთა ერთი ჯგუფის მოლ-  
ვაწეობა. ეს ჯგუფი რელიგიის განახლების მოთხოვნით გამოდიოდა და  
მისი წევრები—ზემოხსენებული სასულიერო პირები—გრძნობდნენ,  
რომ რელიგიური მსოფლმხედველობის დაცვა ძველი ხერხებით შეუძ-  
ლებელი იყო: რომ საჭიროა გარკვეული „სიახლენი“ რელიგიის გადარ-  
ჩენისა და საზოგადოებაში მისი გავლენის შესანარჩუნებლად. ამ მიმდი-  
ნარეობის იდეები, რომლებმაც შემდგომ კათოლიკური მოდერნიზმის  
სახელწოდება მიიღო, ფართოდ გავრცელდა XX საუკუნის პირველ  
წლებში. მოდერნიზმის ლოზუნგით გამოდიოდნენ ღვთისმეტყველები  
საფრანგეთში, აშშ-ში, ინგლისში, გერმანიაში. ეს ღვთისმეტყველები  
აცხადებდნენ, რომ რელიგიის დანერგვისა და მისი გამართლების ტრა-  
დიციულმა ხეხრხებმა, რასაც ეკლესია მიმართავდა, უკვე დრო მოჰამეს  
და აღარ ძალუძთ მასების გონებაზე ზემოქმედება. თავიანთ ნაშრომებში  
მოდერნისტი თეოლოგები გულმოდგინედ ეძიებდნენ კათოლიკური ეკ-  
ლესიისა და რწმენის გადარჩენის „ახალ“ საშუალებებს, მაგრამ ვატიკა-  
ნი ყოველივე ამას მტრული და საეკვეო თვალით უყურებდა.

1907 წელს პაპმა პიუს X-ემ მკაცრად გაილაშქრა ბიბლიის მეცნიე-  
რული კრიტიკის წინააღმდეგ და უკუაგდო საეკლესიო დოგმების დამა-  
ხინჯებათა ყოველი ცდა. იმავე წელს ვატიკანმა ოფიციალურად აკრძა-

ლა მოდერნიზმი. უფრო მოგვიანებით, პიუს X-ემ ყველა კათოლიკური სასულიერო პირი აიძულა, რათა მათ ფიცი დაედოთ ამ „ერესის“ წინააღმდეგ. ასე ჩაიშალა, დროებით, მოდერნისტული მოძრაობა. მისი მონაწილეთა უმრავლესობა საეკლესიო ხელისუფლებას დაემორჩილა და „შეცდომები“ აღიარა. ზოგიერთებმა, რომელთაც გამბედაობა ეყოთ, კავშირი გაწყვიტეს რელიგიასთან.

მაგრამ სადარბაზოდან განდევნილი მოდერნიზმის სული კათოლიციზმის შენობას არ შორდებოდა და იქვე ტრიალებდა მის ახლო-მახლო.

მოდერნიზმის წინააღმდეგ ენერგიულ ბრძოლას აწარმოებდა არა მხოლოდ კათოლიციზმი, არამედ მართლმადიდებელი ეკლესიაც. მართლმადიდებელ ღვთისმეტყველებს თავიცი მოჰქონდათ იმით, რომ მართლმადიდებლობისათვის იმთავითვე უცხო იყო ყოველგვარი ფილოსოფოსობა რელიგიის შესახებ; რომ იგი რელიგიურ წეს-ჩვეულებებს ემყარება და არა დარწმუნებას; ამიტომ არ არის არაერთგვაროვანი საჭიროება, რომ მისი სულიერი არსენალი განახლებული იქნეს.

მოდერნიზმის მიმართ ამავე პოზიციაზე იდგნენ რუსი ბაპტისტებიც, რომელთა აზრით, „თანამედროვე მოდერნიზმი ქანგის მსგავსად ღრღინის ფუნდამენტს“.

მიუხედავად იმისა, რომ რელიგია ენერგიულად იბრძოდა ყოველგვარი „მოდერნიზმის“ წინააღმდეგ, მიუხედავად რელიგიის დოგმატური ბუნებისა, XIX საუკუნეში, საბუნებისმეტყველო მეცნიერების მძლავრი განვითარების შედეგად რელიგიისათვის შეუძლებელი გახდა ძველ პოზიციებზე აბსოლუტურად ურყევად დგომა. კერძოდ, ეკლესიას უკვე აღარ შეეძლო ისეთი სიმკაცრითა და ისეთი ხერხებით ებრძოლა მეცნიერების წინააღმდეგ, რასაც ადგილი ჰქონდა შუა საუკუნეებსა და აღორძინების ეპოქაში; იგი იძულებული იყო რამდენადმე უკან დაეხია ძველი პოზიციებიდან. თუმცა მეცნიერების წინააღმდეგ ბრძოლაზე ეკლესიას არც შემდეგ აუღია ხელი.

ამ პერიოდის ღვთისმეტყველები ხშირად იმოწმებენ ნეტარ ავგუსტინეს და განსაკუთრებით კი — თომა აკვინელს, რომელსაც კომპრომისული პოზიცია ეკავა რელიგიისა და მეცნიერების მიმართ. ჯერ კიდევ პიუს IX, რომელიც ლიბერალიზმის მტრად იყო ცნობილი, იძულებული იყო ელიარებინა მეცნიერების რამდენადმე დამოუკიდებლობა. თუმცა, ამავე დროს, დასძენდა, რომ ყველა მეცნიერების წყარო ღმერთია და მეცნიერებას, საბოლოო ჯამში, ღმერთისკენ მივყავართ. იგი წერდა: „ეკლესია, რა თქმა უნდა, არ უკრძალავს მეცნიერებებს შესაბამის მეცნიერულ სფეროებში თავისი საკუთარი პრინციპები და მეთოდები გამოიყენონ; თუმცა, აღიარებს რა მეცნიერებებისათვის ამ თავისუფლებას, ეკლესია სერიოზულად აფრთხილებს მეცნიერებას, რომ მასში არ უნდა შეიპაროს მცდარობა, რომელიც ღვთაებრივ მოძღვრებას ეწი-

ნააღმდეგება, და რომ. ისინი არ უნდა სცილდებოდნენ თავისი საკუთარი სფეროს საზღვრებს, არ იჭრებოდნენ რწმენის სფეროში და ძირს არ უთხრიდნენ მას“<sup>1</sup>.

ასევე ფრთხილად იხვედა უკან რომის პაპი ლევ XIII. ენციკლიკში „Providentissimus Deus“ (1893) იგი წერდა: „თეოლოგიასა და ფიზიკას შორის არ შეიძლება არსებობდეს რაიმე ფაქტიური უთანხმოება თუ ორივე ისინი თავიანთ საზღვრებში დარჩებიან“.

ეკლესიის მესვეურთა ასეთი პოზიცია წარმოადგენდა ერთვარ ტაქტიკურ მანევრს, გამოწვეულს ახალი ობიექტური ვითარებით, კერძოდ, მეცნიერების მძლავრი აღმავლობით.

თითქმის XX საუკუნის მეორე ნახევრამდე, რელიგია აბსოლუტურად იყო მოწყვეტილი მეცნიერებას. მათ შორის პრაქტიკული თანაარსებობა ეკლესიის მესვეურთა მიერ შეუძლებლად იყო გამოცხადებული. თეოლოგები სულაც არ ფიქრობდნენ იმაზე, რომ რელიგიური დოგმები შეეთანხმებინათ მეცნიერების მონაცემებთან. ჩოლო, მეორეს მხრივ, არც მეცნიერი-კათოლიკეები ზრუნავდნენ იმაზე, რომ თავიანთი მეცნიერული აღმოჩენები შეეთანხმებინათ რელიგიურ დოგმებთან.

XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში, მეცნიერების მძლავრი აღმავლობისა და კომუნისტური იდეების გავრცელების შედეგად, ეკლესია სულ უფრო ახალ სიძნელეთა წინაშე დგება. კერძოდ, კლებულობს მორწმუნეთა რიცხვი; სულ უფრო ნაკლებად აინტერესებს რელიგია ახალგაზრდობას; თხელდება მორწმუნეთა რიცხვი მუშათა კლასის რიგებში.

ყოველივე ეს გავლენას ახდენდა სასულიერო პირთა კადრების შერჩევაზე. ეკლესიას, განსაკუთრებით XX საუკუნეში, გაუჭირდა კადრების შევსება. სასულიერო სამსახური აღარ წარმოადგენდა პოპულარულ პროფესიას და ახალგაზრდობა უხალისოდ ირჩევდა მას. კადრების საკითხთან დაკავშირებით 1964 წელს მილანის გაზეთი წერდა: „თუ 1871 წლიდან იტალიის მოსახლეობა ორჯერ გაიზარდა, იმავე პერიოდში, ღვთის მსახურთა რიცხვი 101 ათასიდან 44 ათასამდე შემცირდა; განაგრძობს კატასტროფულ დაცემას და იმის საშიშროებას ქმნის, რომ მორწმუნეთა ფარა უმწყემსოდ დარჩეს“<sup>2</sup>.

ამგვარად, საქმის ვითარება ისე მიდიოდა, რომ საჭირო ხდებოდა უფრო ეფექტურ ღონისძიებათა ჩატარება, რათა ნაწილობრივ მაინც დაძლეულიყო ის კრიზისი, რომელშიც მოექცა რელიგია. საჭირო იყო „ახალი კურსის“ შემუშავება და მისი ცხოვრებაში გატარება.

XX საუკუნის პირველი ნახევრის მიწურულს, საეკლესიო მოღვაწე-

<sup>1</sup> П. Лабереин, Происхождение миров, М., 1957, стр. 246.

<sup>2</sup> об. Великович, Кризис современного католицизма, М., 1967, стр. 27—28.

ები სულ უფრო ხშირად გამოთქვამენ აზრს, რომ რელიგია არქაულად გამოიყურება და აღარ შეესაბამება თანამედროვე ადამიანის ცხოვრების დონეს; რომ ეკლესიის გავლენა ისეთი აღარაა, როგორც იყო შუა საუკუნეებში ან 50—100 წლის წინათ. საეკლესიო წრეებში სულ უფრო მტკიცედ იკიდებს ფეხს თვალსაზრისი, რომ შეუძლებელია ძველი, ტრადიციული გზით სიარული, რომ ეკლესია კრიტიკულად უნდა მიუღწეს თავის წარსულს.

რელიგიის „ახალი კურსი“ — აჯორნამენტო (გათანამედროვეობა) ძირითადად XX საუკუნის 50-იანი წლებიდან იწყება და ოფიციალურად ფორმდება ვატიკანის მეორე საეკლესიო კრების (1962—1965) მიერ შემუშავებულ დოკუმენტებში.

სანამ „ახალი კურსის“ შედეგებზე ვილაპარაკებთ, გავარკვიოთ მისი შემუშავების მიზეზები. რამ გამოიწვია XX საუკუნის შუა პერიოდში „ახალი სტრატეგიის“ შემუშავების აუცილებლობა? რა ფაქტორებმა განაპირობეს ახალი კურსის შემუშავება? ასეთი ფაქტორებია:

1) მეცნიერების განვითარების განსაკუთრებით სწრაფი ტემპი, რამაც მორწმუნეთათვის ცხადი გააადა პრინციპული წინააღმდეგობა მეცნიერებასა და რელიგიას შორის.

2) განათლების, ცოდნის დონის ზრდა ხალხთა მასებში, რაც გამოწვეული იყო მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესით. ცოდნის გავრცელება საშუალება მისცა ხალხთა მასებს ცოდნასა და რწმენას შორის არსებულ წინააღმდეგობაში გარკვეულიყვნენ.

3) მარქსისტული მსოფლმხედველობის გავრცელება როგორც სოციალისტურ, ასევე კაპიტალისტურ ქვეყნებში. ტრადიციული თეოლოგია უსუსური აღმოჩნდა ამ ახალი მსოფლმხედველობის წინააღმდეგ, რის გამოც მორწმუნეთა გარკვეული ნაწილი ათეიზმის ბანაკში გადავიდა.

4) სეკულიარიზაცია, რამაც (განსაკუთრებით მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ) მრავალი მორწმუნე ჩამოაცილა რელიგიასა და საეკლესიო ცხოვრებას.

5) სოციალისტური ქვეყნების სწრაფი განვითარება, რამაც ეკლესია და თეოლოგია ახალი სოციალური და პოლიტიკური პრობლემების წინაშე დააყენა.

6) ანტიიმპერიალისტური და სოციალისტური მოძრაობა აზიის, აფრიკისა და ლათინური ამერიკის ქვეყნებში. ეკლესიას შეგნებული ჰქონდა ამ მოძრაობის შეჩერების შეუძლებლობა, რის გამოც იძულებული იყო უაღრესად სერიოზულად მოპყრობოდა მას<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> იხ. О. К л о р, Кризис евангелической теологии, журн. Вопросы философии, № 11, 1968, стр. 95—97.

მართალია, „ახალი სტრატეგია“ თანამედროვე რელიგიის მესვეურთა უმრავლესობის პოზიციას გამოხატავს, მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს, რომ იგი საერთო და ერთადერთი თვალსაზრისია.

ეკლესიის ხელმძღვანელთა ერთი ნაწილი ჯერ კიდევ მტკიცედ დგას ტრადიციულ, კონსერვატორულ პოზიციაზე. ისინი ყოველგვარი მოდერნიზმის წინააღმდეგ ილაშქრებენ, ხოლო პოლიტიკის სფეროში მჭიდროდ არიან დაკავშირებული ანტიკომუნისტან. მეორე ნაწილი არ უარყოფს გარკვეულ სიახლეთა საჭიროებას საეკლესიო ცხოვრებასა და თეოლოგიაში, რაც, მათი აზრით, აუცილებელია ეკლესიის გავლენის შესანარჩუნებლად. ეს ჯგუფი, უფრო ხშირად „პოლიტიკური ნეიტრალიზმის“ პოზიციებზე დგას. მესამე ნაწილი ცდილობს გადალახოს წინააღმდეგობა რელიგიასა და მეცნიერებას შორის, ეკლესიასა და საზოგადოებრივ პროგრესს შორის. ამ ჯგუფის წარმომადგენელნი მიესალმებიან მეცნიერებას, დადებითად ეკიდებიან ანტიიმპერი-ალისტურ მოძრაობას და ზოგჯერ მარქსიზმსა და სოციალიზმსაც კი.

ჩვენთვის ყველაზე მნიშვნელოვანია ეს მესამე ნაწილი, რომლის წევრებსაც „თანამედროვე რელიგიის“ წარმომადგენლებად მოაქვთ თავი.

„ახალმა სტრატეგიამ“ (რომლის ძირითადი შინაარსიც რელიგიის გათანამედროვეობაა) თავისი გამოხატულება ჰპოვა როგორც მეცნიერების, ასევე პოლიტიკისა და იდეოლოგიის სფეროში. ამ ახალმა კურსმა, თავის მხრივ, საჭირო გახადა ეკლესიის მოდერნიზება. კერძოდ, ცვლილებანი ეკლესიის სტრუქტურაში, კულტში, დოგმატიკაში და სხვ.

პოლიტიკურ სფეროში „ახალი სტრატეგია“ ეხებოდა დამოკიდებულებას: მუშათა კლასთან, ქალთან, ახალგაზრდობასთან, გლეხობასთან და სხვ.

დიდი ხანი არ გასულა მას შემდეგ, რაც ეკლესია აშკარად გამოდიოდა გაბატონებული კლასის მხარეზე, ემსახურებოდა მის ინტერესებს. კერძოდ, ხელს უწყობდა მეპატრონეებს გაფიცვებისა და მღელვარებათა ჩაქრობაში, სხვადასხვა რეპრესიების მოწყობაში მშრომელთა წინააღმდეგ და ა. შ.

ჩვენ მიერ ზემოთ მითითებულმა ფაქტორებმა, თანამედროვე პირობებში, შეუძლებელი გახადა ეკლესიის ძველი პოზიციის შენარჩუნება. თანამედროვე ეკლესიას აღარ შეუძლია წინანდებურად მხარში ამოუდგეს კაპიტალისტებს და აშკარად დაჰგმოს გაფიცვები და მუშათა გამოსვლები. ასეთ შემთხვევაში ისინი აშკარად წარმოგვიდგებოდნენ კაპიტალისტების მოკავშირეებად. ეს კი გამოიწვევდა მუშათა კლასის ჩამოცილებას ეკლესიისაგან, რაც უკანასკნელისათვის მომავლდინებელი ლახვარი იქნებოდა. ამიტომ ეკლესიის იდეოლოგიები სულ უფრო ხშირად გამოდიან ეკლესიის სოციალური პოლიტიკის გადასინჯვის მოთ-

ხოვნით. ეკლესია ცდილობს შეაჩეროს მისგან მუშათა კლასის ჩამოცილების პროცესი. ამასთან დაკავშირებით, რომის პაპი პიუს XI ჯერ კიდევ 1925 წელს წერდა: „XIX საუკუნის ყველაზე საოცარ სკანდალს წარმოადგენს ის ფაქტი, რომ ეკლესიამ არსებითად დაკარგა მუშათა კლასი“.

წარსული საუკუნის მწარე გამოცდილება აიძულებს ეკლესიას, რომ რაღაც უნდა დაუჭდეს, დაუახლოვდეს მუშათა კლასს. უმაღლესი სასულიერო პირები, თვით პაპის ჩათვლით, არ ერიდებიან ყველა პროფესიის მუშებთან (მათ შორის მენაგვეებთან) შეხვედრას, რათა ახლო კონტაქტი დაამყაროს მშრომელებთან. შემუშავებულია მშრომელებთან კავშირის დამყარების ახალი ფორმები, ეს კავშირი შორს გასცდა ეკლესიის ფარგლებს. ხშირად საეკლესიო სამსახური წარმოებს ფაბრიკა-ქარხნებში, საამქროებში და ა. შ.

ეკლესია ცდილობს თავი წარმოადგინოს მშრომელთა ინტერესების დამცველად. მისი ხელმძღვანელები (თავს იცავენ რა მარქსიზმის შემოტევისაგან) აცხადებენ, რომ რელიგია არა თუ არ უშლის ხელს მშრომელებს ამქვეყნიური ცხოვრების გაუმჯობესებისათვის ბრძოლაში, არამედ, პირიქით, ყოველმხრივ უწყობს ხელს ამ ბრძოლას. 1948 წლის 13 ოქტომბერს იტალიის საავტომობილო ქარხნის „ფიატის“ კათოლიკე მუშების წინაშე წარმოთქმულ სიტყვაში პიუს XII აღნიშნავდა: ამტკიცებდნენ და დღესაც ამტკიცებენ, რომ რელიგია თითქოსდა აძინებს მუშას ყოველდღიურ ცხოვრებაში, მისი პირადი და საზოგადოებრივი ინტერესების დაცვაში; თითქოსდა იგი აძინებს მას, როგორც ოპიუმს, იმით, რომ აშშვიდებს მას იმქვეყნიურ სამყაროში ცხოვრებაზე იმედით. ეს აშკარა მცდარობაა. ეკლესიას ყოველთვის აინტერესებდა მუშათა საკითხი, ყოველთვის გამოდიოდა იმუშის შინაგანი ღირსებისათვის, იმისათვის, რომ მუშაც ადამიანია. იგი ეხმარებოდა მუშას მატერიალურ და სულიერ გაჭირვებაში, ყოველთვის იყო სამართლიანი სამუშაო ხელფასის მომხრე, რომ მუშის სამუშაო ძალა არ განხილულიყო როგორც საქონელი.<sup>1</sup>

ცხადია, პაპის ეს სიტყვები მხოლოდ ლიტონი სიტყვებია და არ ნიშნავს იმას, რომ ეკლესია მართლაც ხდება მუშათა კლასის ინტერესების ნამდვილი დამცველი. კლასობრივ ბრძოლაში ეკლესია ყოველთვის დგებოდა გაბატონებული კლასების მხარეზე. შემთხვევითი არ არის ის გარემოება, რომ კათოლიციზმის სოციალურ პროგრამაში ერთ-ერთი ძირითადი მოთხოვნაა კერძო საკუთრების დაცვა და დაკანონება. ეკლესია აშკარად აცხადებს, რომ იგი სწორედ კერძო საკუთრებაში ხედავს ადამიანის ღირსების საზომს. ვატკანის მეორე საეკლესიო კრე-

<sup>1</sup> იხ. В е л и к о в и ч, Кризис современного католицизма, стр. 79.

ზის მიერ დამტკიცებულ კონსტიტუციაში („ეკლესია თანამედროვე სამყაროში“) ნათქვამია, რომ კერძო საკუთრება წარმოადგენს ადამიანის თავისუფლების აუცილებელ გაგრძელებას; რომ იგი არის სამოქალაქო თავისუფლების ერთ-ერთი პირობა.

ეკლესია, მართალია ხშირად თანაგრძნობას უცხადებს გაფიცულ მუშებს, მაგრამ, ამავე დროს, მათ კლასობრივ თანამშრომლობისაკენ მოუწოდებს, რათა გამოინახოს საერთო ენა მუშებსა და მეწარმეებს შორის. ასე რომ, მუშათა კლასისადმი სიმპათია ჯერ კიდევ არ ნიშნავს კლასთა ბრძოლის იხელმწიფობას; ეკლესიას არ შეუცვლია პრინციპულად უარყოფითი დამოკიდებულება კლასთა ბრძოლისადმი.

ერთ-ერთ ენციკლიკში პაპი იოანე XXIII, 1959 წლის 29 ივნისს, აღნიშნავდა: „ადამიანებს, რომლებიც ისწრაფიან ხელი შეუშალონ კლასების აუცილებელ და მეგობრულ თანამშრომლობას, უეჭველად სურთ შეამფოთონ საზოგადოებრივი სიმშვიდე და გათიშონ საზოგადოება სახელმწიფო და კერძო ინტერესების საზიანოდ“.

ამრიგად, თანამედროვე რელიგიის დამცველები, ერთი მხრივ, ცდილობენ მუშათა კლასთან დაამყარონ მჭიდრო კავშირი, წარმოადგინონ თავი მშრომელთა ინტერესების დამცველად, დაიმსახურონ მასების სიმპათია, მაგრამ, მეორე მხრივ, გაურბიან კლასობრივ ბრძოლას და ქადაგებენ კლასობრივი თანამშრომლობის იდეას.

უნდა აღინიშნოს, რომ „მუშათა საკითხი“ წინა პლანზე განსაკუთრებით წარმოდგა 50-იანი წლებიდან, მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ, კლასთა ბრძოლის გამწვავებასთან დაკავშირებით. ამიტომაც იყო, რომ კათოლიკური ეკლესიის ზელმძღვანელები (პიუს XII, იოანე XXIII, პავლე VI) დროსა და ენერჯიას არ იშურებდნენ მშრომელთა მასებთან კავშირის გასამტკიცებლად. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩევა პავლე VI. გამოდიოდა რა 1966 წლის თებერვალში, რომის განაპირა რაიონში, ერთ-ერთ სამშენებლო მოედანზე, მუშების წინაშე, პავლე VI აღნიშნავდა: „შრომის სამყარო აღარ მიაპყრობს თავის მზერას რწმენასა და ეკლესიას. შეიძლება კიდევაც ითქვას, რომ იგი მას რამდენადმე დაშორდა. მუშები გრძნობენ, რომ ყველაფერი ეს შორს არის მათგან. რადგანაც თქვენ არ მოდიხართ ჩემთან, მე თვითონ მოვდივარ თქვენთან, რამდენადაც თქვენ მშრომელთა უდიდესი მასის წარმომადგენლები ხართ. მე მოვედი, რათა დაგარწმუნოთ თქვენ მასში, რომ ეკლესია ახლოსაა თქვენთან. ჩვენ გკუთმის თქვენი, ჩვენ გვიყვარხართ თქვენ, ჩვენ თქვენი მეგობრები ვართ. არაფერი საფუძველი არ არსებობს ექვი შევიტანოთ ამაში. ჩვენ აქ იმიტომ ვართ, რათა გემსახუროთ თქვენ, რათა დავაკმაყოფილოთ თქვენი საჭიროებანი და აგრეთვე იმისათვის, რათა მოგიტევათ თქვენ ზოგიერთი თავშეუქავებ-



ლობა. არაფერი არ მაშორებს მე თქვენგან. მეტიც, მე ვგრძნობ რქვენს მიმართ დიდ სიშპათიასა და სიყვარულს“<sup>1</sup>.

ეკლესიის მრავალი იხლმძღვანელი ქრისტიანობის მომავალს უკავშირებს იმას, შეძლებს თუ არა ეკლესია თავის მხარეზე მუშათა კლასის გადაბირებას, რადგანაც სწორედ ეს კლასი თამაშობს გადამწყვეტ როლს თანამედროვე საზოგადოებაში და მომავალიც მას ეკუთვნის.

მუშათა კლასისადმი ასეთი „მეგობრული“ დამოკიდებულება სულაც არ ნიშნავს, რომ კაპიტალისტურ ქვეყნებში ეკლესია ანტიკაპიტალისტურ ძალად იქცა. პირიქით, ეკლესია მრავალი ძაფით არის დაკავშირებული კაპიტალიზმთან, მონოპოლიებთან. თვითონ ეკლესია (კერძოდ კი ვატიკანი) მსხვილი კაპიტალისტი და ექსპლოატატორია; იგი ფლობს დიდ კაპიტალს, რომლებიც მოთავსებული აქვს ბანკებსა და სხვადასხვა მრეწველობაში. ამიტომაც, მშრომელებთან კავშირში, ეკლესია კაპიტალიზმის წინააღმდეგ კი არ იბრძვის, არამედ — მის დასაცავად. დგას რა შემრიგებლურ პოზიციაზე, ეკლესია ცდილობს მოაწესრიგოს კლასობრივი კონფლიქტი მუშებსა და კაპიტალისტებს შორის, შეასუსტოს კლასობრივი ბრძოლა.

მეორე მხრივ, არც ბურჟუაზიაა ნეიტრალური რელიგიის მიმართ. იგი ეკლესიას უყურებს როგორც საჭირო, გამოსადეგ ძალას, რომელსაც შეუძლია კლასობრივი ბრძოლის დამუხრუჭება. ამიტომაც არის, რომ მეწარმენი დიდი იხალისით უთმობენ ქარხნის ტერიტორიას და მუშების სამუშაო დროს საეკლესიო სამსახურს.

ცხადია, ექსპლოატატორული კლასებისათვის მიზანშეწონილი და მისაღებია მშრომელთა მასებში საეკლესიო ლოცვა-ქადაგებანი, ვიდრე კომუნისტური აგიტაცია-პროპაგანდა. ეკლესიის მესვეურნი (კაპიტალისტურ ქვეყნებში) გაბატონებულ კლასებთან კავშირში ცდილობენ ძირი გამოუთხარონ კომუნისტური იდეების გავრცელებას და მუშათა კლასი აარიდონ კლასობრივ ბრძოლას. ეკლესიის ასეთი სწრაფვა განსაკუთრებით იგრძნობა იმ ქვეყნებში, სადაც კლასობრივი ბრძოლა მწვავე ხასიათს ატარებს. კერძოდ, ესპანეთში, იტალიაში, საფრანგეთში. ყოველივე ამის გამო ეკლესია ცდილობს, რადაც უნდა დაუჭდეს, მიიზიდოს მშრომელი მასები ეკლესიაში (უფრო ზუსტად, დაუბრუნოს ეკლესიას ჩამოცილებული მასები) და მოაჩვენოს მათ, რომ ეკლესია მხოლოდ იმქვეყნიურ ნეტარებაზე კი არ მიუთითებს (რასაც ათეისტები ბრალდებად უყენებენ), არამედ ზრუნავენ მშრომელთა ამქვეყნიურ, მიწიერ ბედნიერებაზეც.

როგორც ვხედავთ, თანამედროვე რელიგია არ შემოიფარგლება წმინდა რელიგიურ-თეოლოგიური საქმიანობით; იგი სცილდება ამ ფარგლებს. მეტიც, წინა პლანზე იწევს სოციალ-პოლიტიკური საკით-

<sup>1</sup> ციტირებულია ველიკოვიჩის წიგნის მიხედვით. გვ. 81—82.

ხები. ყოველივე ეს საჭიროებს ახალ სასულიერო კადრებს, რომელთათვისაც საკმარისი აღარ არის მხოლოდ თეოლოგიური მომზადება.

ეკლესია თანაუგრძნობს არა მხოლოდ საწარმოში დასაქმებულ მუშებს, არამედ, უმუშევრებსაც. ავტორიტეტის მოპოვების მიზნით, იგი, ხანდახან, გამოდის მუშათა მასობრივი დათხოვნის წინააღმდეგ და სვამს საკითხს, რათა ყველა მშრომელი უზრუნველყოფილი იყოს სამუშაოთი.

არსებითად იცვლება დამოკიდებულება ქალისადმი, როგორც არასრულფასოვანი არსებისადმი, რაც ყველა რელიგიისათვის იყო დამახასიათებელი. ვატიკანის მეორე საეკლესიო კრებაზე კარდინალმა სუენესმა აღნიშნა, რომ ქალები შეადგენენ კაცობრიობის ნახევარს. ამიტომ ანგარიში უნდა გაეწიოს ამ გარემოებას და მოითხოვა, რომ ქალთა წარმომადგენლები მოწვეული ყოფილიყვნენ საეკლესიო კრებაზე მსმენელთა სახით. მიუხედავად ძველი ტრადიციებისა, ეს წინადადება მიღებული იქნა და, საეკლესიო კრების მესამე სესიიდან დაწესებული, ზოგიერთ კათოლიკე მოღვაწე ქალს ნება დაერთო საეკლესიო კრებაზე დასწრებისა<sup>1</sup>.

თანამედროვე ეკლესიამ მოახდინა ქალის „რეაბილიტაცია“. მეტიც, იგი ცდილობს წარმოადგინოს თავი, როგორც ქალთა თანასწორუფლებიანობისათვის მებრძოლმა; მოითხოვს, რომ მამაკაცთან ერთად ქალებიც იქნენ დაშვებული პოლიტიკურ და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში და სხვ.

ასევე დიდი ყურადღებით ეპყრობა ეკლესია გლეხობასთან კავშირის განმტკიცებას. ასე, მაგალითად, კათოლიკური ეკლესია ცდილობს გააძლიეროს ზეგავლენა სოფელზე, სასოფლო კოპერაციის, გლეხურ მეურნეობათა ტექნიკური აღჭურვის ხელშეწყობისა და დახმარების გზით.

განსაკუთრებული ყურადღებით ექცევა ეკლესია ახალგაზრდობას, რომელიც ყველაზე უფრო დაშორდა რელიგიას. ქალაქალუშტის (ყირიმის ოლქი) ერთ-ერთი მღვდელი ასე მიმართავდა თავის მრევლს: „ჩვენ თქვენთან ერთად უკვე გვაგები ვართ. ჩვენ მალე მოკვდებით, ხოლო ახალგაზრდობა ეკლესიაში არ დადის. საჭიროა რომ ახალგაზრდობა დადიოდეს ეკლესიაში“<sup>2</sup>.

ეს განცხადება მხოლოდ ფაქტის კონსტატირებას კი არ იძლევა, არამედ მაჩვენებელია იმისა, რომ ეკლესიის მსახურთ აღელვებს ეკლესიის მომავალი. ახალგაზრდობის მიზიდვის მიზნით, თანამედროვე ქრისტიანული რელიგია ცდილობს უჩვენოს მათ, რომ რელიგია სულაც არ მოითხოვს ხელის აღებას ამქვეყნიურ სიამოვნებაზე, რაც ესოდენ

<sup>1</sup> იხ. М. П. Мчедлов, Эволюция современного католицизма, М., 1967, стр. 94—98.

<sup>2</sup> «Ежегодник музея истории и этнографии», т. VII, М.-Л., 1964, стр. 111.

ძვირფასია ახალგაზრდობისათვის. ეკლესია ფიქრობს ახალგაზრდობის გართობაზე და სპეციალურ ღონისძიებებს ატარებს მათთვის, როგორც ეკლესიის შიგნით, ასევე მის ფარგლებს გარეთაც.

ახალგაზრდობის მიზიდვასთან დაკავშირებით (რასაც დიდი მნიშვნელობა აქვს ეკლესიის შემდგომი არსებობისათვის) ეკლესიამ შეცვალა მისი დამოკიდებულება მთელი რიგი ღონისძიებებისადმი. ასე, მაგალითად, შეიცვალა დამოკიდებულება ფიზკულტურისა და სპორტის მიმართ, რომელიც წინათ განიხილებოდა როგორც „სულის საწამლავი“ რამ. ადრეული ქრისტიანობის იდეოლოგიის ტერტულიანეს აზრით, ის, ვინც რაიმე ინტერესს ამქადაცნებს სხვადასხვა სპორტულ სახეობისადმი, არ შეიძლება ქრისტიანად იწოდებოდეს; რომ სპორტისადმი ინტერესი უგუნურობის გამოწვევაა.<sup>1</sup>

თანამედროვე ეკლესია, ცხადია, ვეღარ გაიმეორებს ტერტულიანეს სიტყვებს, რადგან სპორტმა სულ უფრო მასობრივი ხასიათი მიიღო, ხოლო ახალგაზრდობის ინტერესი სპორტისადმი მნიშვნელოვნად გააზარდა. ცხადი გახდა, რომ ახალგაზრდობის სპორტისადმი სწრაფვის შეჩერება შეუძლებელია. სპორტის საწინააღმდეგო ქადაგება კიდევ უფრო დააცილებს ახალგაზრდობას ეკლესიას. იმაშ სად არის გამოსავალი? ეკლესია უკვე თვითონ იჩენს ინიციატივას და ინტერესს სპორტის მიმართ. იგი ქმნის საკუთარ სპორტულ ორგანიზაციებს, აწყობს საკუთარ სტადიონებს, საცურაო აუზებს, სპორტულ მოედნებს და ა. შ. სასულიერო სემინარიებში დიდი ყურადღება ეთმობა სასულიერო პირთა ფიზიკურ მომზადებას, ყალიბდება ფეხბურთის გუნდებიც. ამრიგად, სპორტის მეოხებით ეკლესია ცდილობს მიიზიდოს ახალგაზრდობა ეკლესიაში.

მასებთან კავშირის ემსახურება აგრეთვე ეკლესიის ღონისძიებანი, რომლებიც მიმართულია იქითკენ, რათა კულტი გახდეს უფრო გასაგებები და მისაღები. ასე, მაგალითად, კათოლიკურ ეკლესიაში საუკუნეების მანძილზე წირვა-ლოცვა მხოლოდ ლათინურ ენაზე ტარდებოდა, რაც ბევრ მორწმუნეთათვის გაუგებარი იყო. ვატიკანის მეორე საეკლესიო კრებამ მიიღო გადაწყვეტილება, რომ ღვთის მსახურება წარმოებდეს არა მხოლოდ მკედარ, ფართო მასებისათვის გაუგებარ, ლათინურ ენაზე, არამედ, ამავე დროს, ცოცხალ ეროვნულ ენებზეც.

თანამედროვე ეკლესიისათვის ტექნიკა აღარ წარმოადგენს ეშმაკისეულ ხელსაწყობებს. ეკლესია აღარ იზიარებს იმ თვალსაზრისს, რომ კაცობრიობა ამქვეყნიური ტანჯვისათვის არის განწირული. ადამიანთა მოდგმის ცოდვა უსასრულოდ არ გადაეცემა თაობიდან თაობას. ამიტომ ადამიანები უნდა მისწრაფოდნენ ამქვეყნიური ბედნიერებისაკენ. ამისათვის კი საჭიროა, რომ შემეცნებელი იქნეს სინამდვილე და ადამიანმა

<sup>1</sup> Творения Тертуллиана, ч. II, СПб., 1847. стр. 147.

ტექნიკის საშუალებით თავის სამსახურში ჩააყენოს ბუნების ძალები ამქვეყნური ცხოვრების გაუმჯობესებისათვის. ამრიგად, თანამედროვე რელიგია ტექნიკური პროგრესის მომხრეა.

ეკლესია არ მალავს იმას, რომ წინათ იგი კოლონიალიზმთან იყო დაკავშირებული; მაგრამ ახლა მისი პოზიცია აზიის, აფრიკის, ლათინური ამერიკის და სხვა ხალხების მიმართ შეიცვალა; რომ ამჟამად იგი გამოდის, როგორც ხალხთა ეროვნული დამოუკიდებლობის მომხრე და კოლონიალიზმის მტერი.

ცხადია, ეკლესიას კოლონიალიზმის საკითხში სხვა გამოსავალი არ ჰქონდა. ეკლესიამ დაგრო კოლონიალიზმი მას შემდეგ, რაც ნათელი გახდა, რომ იგი ისედაც ირღვეოდა და არავითარი აზრი აღარ ექნებოდა მის დაცვას.

რელიგიის იდეოლოგიების განცხადებით, ეკლესია არ არის დაკავშირებული არც ერთ ეკონომიურ სისტემასთან და მათ შორის კაპიტალიზმთან; ეკლესია გამოდის, როგორც „საკაცობრიო ინტერესების“ გამომხატველი; ეკლესია არ უკავშირებს თავის ბედს რომელიმე გარკვეულ კლასს. ვატიკანის II საეკლესიო კრებაზე ის აზრიც იყო წამოყენებული, რომ ეკლესია პოლიტიკის გარეშე უნდა იდგეს. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ ამ კრებამ მხარი არ დაუჭირა ტრადიციონისტების წინადადებას, რომ ეკლესიას არ შეეცვალა თავისი დამოკიდებულება კომუნიზმთან და მათ სწრაფვას, რათა კრებას ანტიკომუნისტური ხასიათი მიეღო. მეორე საეკლესიო კრება ისე დაიჭურა, რომ მასზე ადგილი არ ჰქონია ანათემებს, გაკიცხვებს, რაც წინა საეკლესიო კრებებისათვის იყო დამახასიათებელი.

არსებითად შეიცვალა ეკლესიის დამოკიდებულება მეცნიერებისადმი. თანამედროვე რელიგიას თავი მოაქვს, როგორც მეცნიერების პროგრესისათვის მებრძოლს, რასაც (მათი აზრით) ემსახურება სასულიერო აკადემიები და ინსტიტუტები.

ეკლესიამ საბედისწერო შეცდომად და გაუგებრობის შედეგად გამოაცხადა ჯ. ბრუნოს, გალილეის, ვანიინის, სპინოზას და სხვათა წინააღმდეგ წარმოებული სამარცხვინო პროცესები. მეტიც, რომის პაპმა პავლე VI-ემ გალილეის „უდიდესი ქრისტიანი“ უწოდა. ასევე თანამედროვე იუდაიზმის მიერ სპინოზა „პირველ სიონისტად“ იქნა გამოცხადებული.

რელიგიის ახალი პოზიცია მეცნიერების მიმართ შემდეგნაირად იყო ფორმირებული პავლე VI-ის მიერ პაპის აკადემიაში 1964 წელს წარმოთქმულ ლიტურჯიაში: „კათოლიკურ ეკლესიას არ ეშინია მეცნიერების პროგრესისა. იგი ტაშს უკრავს მეცნიერთა ღირსშესანიშნავ აღმოჩენებს. ყოველი ნამდვილი მეცნიერი ჩვენთვის შეგობარია“.

მაგრამ ეკლესიის თანამედროვე მესვეურებს კარგად აქვთ შეგნე-

ბული, რომ მეცნიერული პროგრესი არაფერს ლაპარაკობს მათ სასარგებლოდ, პირიქით, იგი ძირს უთხრის რელიგიას. ამიტომ ეკლესია ასწავლის მორწმუნეებს, რომ თვით მეცნიერების მიღწევები სხვა არაფერია, თუ არა ღმერთის სიბრძნის გამოვლენა, მისი შედეგი. ღმერთმა აღკურვა ადამიანი გონებით, რომლის მეოხებითაც იგი ახორციელებს მეცნიერულ აღმოჩენებს. ამდენად, ყოველი მეცნიერული აღმოჩენა, თავისთავად, მიუთითებს შემოქმედის არსებობაზე, მის სიბრძნესა და გონიერებაზე.

მეცნიერების მიმართ ამ ახალ პოზიციებთან დაკავშირებით, ვატიკანმა გააუქმა აკრძალულ წიგნთა ინდექსი, რომელიც 1959 წლიდან არსებობდა.

მეცნიერების მიმართ ეკლესიის „ახალი სტრატეგიის“ დედაარსი შემდეგში მდგომარეობს:

1) მეცნიერებისა და რელიგიის იდენტურობის აღიარება. მეცნიერების ყოველი მიღწევა ბუნების შემეცნებაში ამავე დროს იმ კანონთა აღმოჩენაა, რომლითაც „ღმერთი მართავს სამყაროს“.

2) მეცნიერებაში ახალი არგუმენტები უნდა იქნეს მონახული რელიგიურ დოგმათა ჭეშმარიტების გასამართლებლად.

3) თეოლოგიამ ხელი უნდა აიღოს კვლევის ძველ მეთოდებზე. საკმარისი არ არის ავტორიტეტებზე და საღვთო წიგნებზე მითითება. რელიგიურ ჭეშმარიტებათა დასაბუთებისათვის გამოყენებულ უნდა იქნეს ექსპერიმენტული კვლევის მეთოდებიც.

რითი უნდა აიხსნას რელიგიის მიერ ძველი, ტრადიციული პოზიციებიდან ასეთი მკვეთრი უკან დახევა?

ეს აიხსნება, ჯერ ერთი, იმით, რომ აშკარა გახდა რელიგიის სიბრძნე და უსუსურობა მეცნიერების მიმართ; მისი ყოველი შებრძოლება მეცნიერებასთან მარცხით მთავრდებოდა. მეორე. XX საუკუნე მეცნიერების საუკუნეა. ეს არის საუკუნე, როდესაც ადამიანი ჩასწვდა ატომის საიდუმლოებას, მის კოლოსალურ ენერგიას; როდესაც ადამიანი თანდათან ფეხს იკიდებს კოსმოსში. ეს არის ეპოქა ავტომატიკისა და ტელემექანიკისა, ელექტრონულ-გამომთვლელი მანქანებისა, დიდი ქიმიისა და ა. შ. ცხადია, ყოველივე ამის იგნორირება და გვერდის ავლანიშნავს აჩვენო შენი მოძველებული, შუასაუკუნეობრივი, დახვეწებული სახე და დაკარგო ყოველგვარი ავტორიტეტი. მე სამე. რელიგია ხედავს, რომ დღეს ყოველად შეუძლებელია, რაღაც პრეტენზია გქონდეს ჭეშმარიტებაზე და არ ატარებდე მეცნიერულ იერს, მეცნიერულ სახეს, ჭეშმარიტება მხოლოდ მეცნიერულ ფორმაში შეიძლება იყოს წარმოდგენილი.

ყოველივე ამან განაპირობა მეცნიერების მიმართ ახალი კურსის, „ახალი სტრატეგიის“ გამოქვეყნება რელიგიის მიერ.

რელიგიის მეცნიერებისადმი დამოკიდებულების შეცვლასთან დაკავშირებით, აუცილებელი გახდა გადასინჯულიყო რელიგიის პოზიცია საეკლესიო დოგმატიკის მიმართ. როგორც ცნობილია, ტრადიციული ქრისტიანობისათვის ბიბლიის ქეშმარიტების კრიტერიუმი თვითონ მასშია. „ბიბლია არ სცდება, რადგან იგი თვით ღმერთიდან მომდინარეობს“—ასე მსჯელობენ ქრისტიანი თეოლოგები. მაგრამ საიდან ვიცით, რომ ბიბლია ღვთაებრივი წარმოშობისაა? — ისევ ბიბლიიდან. ეს ცნობილი ლოგიკური შეცდომაა, რომელსაც ეწოდება „წრე დასაბუთებაში“. ეკლესიის წარმომადგენელთათვის ცხადია იმ საფუძვლის სიყალბე, რაზედაც ეკლესიის დოგმატიკაა აგებული.

მეცნიერების განვითარებასთან დაკავშირებით, თანამედროვე მოდერნისტები აღნიშნავენ, რომ არ შეიძლება ბიბლია სიტყვა-სიტყვით იქნეს გაგებულნი და წაკითხული. საჭიროა მისი სათანადო „განმარტება“.<sup>1</sup> მოდერნისტ თეოლოგთა აზრით, ბიბლია უშუალოდ არ გამომდინარეობს ღმერთიდან; რომ აქ ლაპარაკი შეიძლება იყოს მხოლოდ ღმერთის მასში ამა თუ იმ ზომით მონაწილეობაზე. ერთ-ერთი მოდერნისტი

ლუაზი წერდა: „ბიბლია თვითონ ღმერთს რომ დაეწერა, მაშინ უნდა გვეფიქრა, რომ იგი ან მატყუარაა ანდა უფიცი.“

ამრიგად, საკითხი დგას რელიგიური მითების, დოგმების გადაფასების შესახებ. ქრისტიანობის თანამედროვე დამცველები აღნიშნავენ, რომ ბიბლიაში ძველი გულუბრყვილო თქმულებების შეტანა გამოწვეული იყო იმით, რომ იმ დროს, ჯერ კიდევ განუვითარებელ ხალხს არ შეეძლო ნამდვილი, მეცნიერული ფაქტების გაგება. ბიბლიური მითები წარმოდგენილი იყო მოვლენათა პრიმიტიული აღწერის სახით.

ასე, მაგალითად, ბიბლიის მიხედვით, ქალი წარმოიშვა და შეიქმნა ადამის ნეკნიდან. თანამედროვე მოდერნისტი თეოლოგები ამ პრიმიტიული აზრის შემდეგ „რაციონალურ“ განმარტებას იძლევიან: ევას ადამის ნეკნიდან შექმნა ნიშნავს იმას, რომ ჩვენ ყველანი წარმოშობილი ვართ ერთი ძირიდან, ერთი ადამიანისაგან და ამიტომ ჩვენ, ყველანი, ძმები და დები ვართ.

<sup>1</sup> ეკლესიის უკანდახვეა ამ მიმართულებით ჯერ კიდევ XX საუკუნის დასაწყისში იგრძნობოდა. ასე, მაგალითად 1909 წელს რომის პაპის მიერ სპეციალურად შექმნილი კომისია იძულებული იყო ელიარებინა, რომ ბიბლიის მოთხრობა სამყაროს ექვს დღეში შექმნის შესახებ არ შეიძლება გაგებულ იქნეს სიტყვასიტყვით. იგივე მდგომარეობასთან გვეჯონდა საქმე მართლმადიდებლობაში. 1899 წელს მართლმადიდებელ მღვდლებისადმი საინსტრუქციო წერილში ნათქვამი იყო: „საერთოდ რომ ვთქვათ, ჩვენი რწმენისა და ზნეობრიობისათვის სულ ერთია შემოქმედების დღეებში, უბრალოდ, ჩვენი პლანეტის ჩვეულებრივ დღეებს გავიგებთ, თუ დროს განუსაზღვრელად ხანგრძლივ პერიოდებს. მხოლოდ... არ იქნეს ჩამოცილებული ღვთაებრივი, ზებუნებრივი საწყისის მონაწილეობა“. П. Светлов, Опыт апологетического изложения православно-христианского вероизучения, Киев, 1899, стр. 125.

ან, მაგალითად ბიბლიის მიხედვით, ეყამ, რომელიც ეშმაკმა შეაქ-  
დინა, სამოთხეში შექამა აკრძალული ხილი, შეაქდინა ადამიც და, თით-  
ქოს აქედან მომდინარეობს ყველა ცოდვა და სისაძაგლე. ადამიანებმა  
არ გაუგონეს ღმერთს, რის გამოც ცოდვამ დაისადგურა ამქვეყნად.

„რაციონალისტ“ თეოლოგთა ინტერპრეტაციის მიხედვით, ლეგენ-  
და ადამისა და ევას შეცოდების შესახებ ემყარება იმას, რომ ადამიანებ-  
მა, რომელთაც შეჭამეს საწამლავე ხის ნაყოფი, მძიმედ დაავადდნენ და  
ეს ავადმყოფობა გადასცეს მემკვიდრეობით.

მაგრამ ეკლესია აქაც წინააღმდეგობაში ვარდება. თუ სამოთხეში  
შეცოდებანი არ ყოფილა, მაშინ გაუგებარია, რაღა საჭირო იყო ქრის-  
ტეს ჯვარცმა, მისი სიკვდილი და ამქვეყნიური ცოდვების მონანიება?  
ქრისტე ხომ წინაპართა „ცოდვების“ მონანიების მიზნით მოკვდა და შემ-  
დეგ ამ ცოდვებისაგან მონანიებული მკვდრეთით აღდგა?

ქრისტეს „მკვდრეთით აღდგომა“<sup>1</sup>, თანამედროვე ადამიანის თვალ-  
ში, აშკარა ზღაპარია. ამიტომ ეს დოგმაც ახლებურ ინტერპრეტაციას  
იღებს: ჯვარცმული ქრისტე გულწასულ მდგომარეობაში იყო, ხოლო  
ჯვარიდან ჩამოხსნის შემდეგ გონზე მოვიდა, რითაც გააკვირვა თავისი  
მოწაფეები, რომელთაც იგი მკვდარი ეგონათ. აქ კიდევ ახალი წინააღმ-  
დეგობა იქმნებოდა: თუ ქრისტე არ აღსდგა (და სინამდვილეში, ეს იყო  
მხოლოდ მისი გონზე მოსვლა), მაშინ, როგორც „საღვთო წერილი“  
გვეუბნება, „ამაოა მთელი ჩვენი სასოება“.

ასეთ გამოუვალ წინააღმდეგობებს აწყდებიან თანამედროვე მო-  
დერნისტი თეოლოგები, რომლებიც ცდილობენ ქრისტიანულ დოგმატ-  
თა „რაციონალურ“ ახსნა-განმარტებას.<sup>1</sup>

შეგნებული აქვს რა რელიგიური დოგმატიკის უსუსურობა და წინა-  
აღმდეგობრიობა, თანამედროვე ეკლესია აძლიერებს და აფართოებს  
რელიგიურ პროპაგანდას, იმუშავეს რელიგიური პროპაგანდის ახალ  
ფორმებსა და მეთოდებს. კერძოდ, დიდი ყურადღება ეთმობა მორწ-  
მუნეებზე იდეოლოგიური ზემოქმედების ფორმების ზრდას ეკლესიის  
გარეშე. რელიგიური ტაძარი და მასში სასულიერო პირის ქადაგება არ  
წარმოადგენს მორწმუნეებთან ურთიერთობის ერთადერთ ადგილს და  
საშუალებას. ეკლესიის მსახურნი არ შემოიფარგლებიან იმ ტრადიცი-  
ული საშუალებებით (ღვთისმსახურება, ნათლობა, დასაფლავება და ა.  
შ.), რომლითაც ეკლესია ზემოქმედებდა მორწმუნეებზე. ამჟამად ქადა-  
გება გაისმის არა მხოლოდ საეკლესიო კათედრებიდან, არამედ მანქანა-  
ზე დადგმული მოძრავი სამლოცველოებიდან, საქარხნო საამქროებში,  
სამშენებლო მოედნებზე და ა. შ.

<sup>1</sup> იხ. ს. ოსიპოვი, თანამედროვე მართლმადიდებლობის იდეოლოგიის კრიტიკა,  
თბ., გვ. 9—11.

რელიგიური პროპაგანდისათვის ფართოდ გამოიყენება რადიო, ტელევიზია, კინო, ბეჭდვითი სიტყვა. ეკლესია ფლობს მრავალი დასახელების ჟურნალს, გაზეთს, რომელთა ტირაჟი ათობით მილიონი ეგზემპლარია. პარტო კათოლიკური ეკლესიის პერიოდულ გამოცემათა ტირაჟი 1964 წელს 28 მილიონზე მეტ ეგზემპლარს შეადგენდა. ვატიკანის რადიო ყოველდღე 31 ენაზე აწარმოებს გადაცემას. რადიო მხოლოდ რელიგიური ქადაგებისათვის არ გამოიყენება; ხშირად ეს გადაცემები აშკარა პოლიტიკურ ხასიათს ატარებენ.

რადიო და ტელეგადაცემათა საშუალებით ეკლესია ცდილობს იმოქმედოს მათზე, ვინც, ამა თუ იმ მიზეზის გამო, ეკლესიაში ვერ დადის.

კათოლიკური ეკლესიის მოღვაწეები იმ დასკვნამდე მივიდნენ, რომ რელიგია რეკლამირებული უნდა იქნეს ისევე, როგორც ნებისმიერი საქონელი. და მართლაც, მთელ რიგ ქვეყნებში (განსაკუთრებით კი აშშ-ში) სხვა რეკლამებთან ერთად ფართოდ გამოიყენება რელიგიური შინაარსის რეკლამებიც.

ბიბლიის პოპულარიზაციის მიზნით აშშ-ში ეკლესია ისეთ ხერხსაც კი მიმართავს, როგორც არის ჩემპიონატი ბიბლიის ცოდნაში. ჩემპიონატში მონაწილეებს მოეთხოვებათ ამ წიგნის ტექსტის ცოდნა. ჩემპიონატში გამარჯვებული უფასო ბილეთს ღებულობს იერუსალიმში წასასვლელად ბიბლიის მცოდნეთა მსოფლიო კონკურსზე. ასეთი და მსგავსი კონკურსებით კათოლიკური ეკლესია ცდილობს დააინტერესოს ამერიკელები ბიბლიით და გაუღვიძოს მათ სასულიერო წიგნების კითხვისადმი ინტერესი.

ეკლესიის მოღვაწეები ცდილობენ, რომ ყველგან რელიგიური ატმოსფერო სუფევდეს და, ამასთან ერთად, იგი თანამედროვეობასთან იყოს შეხამებული. ასე, მაგალითად, ადგილი აქვს ეკლესიების და სამლოცველოების შენობების მოდერნიზაციას თანამედროვე არქიტექტურულ სტილში. ხშირად გაისმის მოთხოვნა, რომ საჭიროა საეკლესიო არქიტექტურის ტრადიციული ფორმებისაგან განდგომა და ისეთი ახალი ფორმების ძიება, რომლებიც უპასუხებენ თანამედროვე, ატომური ეპოქის ადამიანის გემოვნებას. და მართლაც, ახალ ეკლესიათა უმრავლესობა მოდერნისტული სტილით იგება. იგი ნაკლებად წააგავს ტრადიციულ ტაძარს და თითქოს არ განსხვავდება თანამედროვე ნაგებობისაგან, რომელშიც მოთავსებულია სხვადასხვა კულტურული დაწესებულებანი. რაც მთავარია, ახალი ეკლესიის შენობაში გათვალისწინებულია, ან მოქმედებს ბარი, კინო, სპორტული დარბაზი და სხვ., რაც უცხო იყო ტრადიციული რელიგიური დაწესებულებისათვის.

საკმარისად სწრაფი ტემპით მიმდინარეობს ეკლესიების მშენებლობა. საეკლესიო მშენებლობა განსაკუთრებით ინტენსიურია დასავლეთ გერმანიაში; უკანასკნელი 15 წლის განმავლობაში იქ იმდენი ეკლესია



აიგო, რამდენიც არ აშენებულა არც ერთ წინა საუკუნეში. ამასთან ერთად, მშენებლობა ინდუსტრიული მეთოდებით წარმოებს.

გაფართოვდა ეკლესიის წინაშე დასმული ამოცანები. ამ საკითხთან დაკავშირებით პავლე VI აღნიშნავდა: ამჟამად ეკლესია იმაზე მეტი უნდა იყოს, ვიდრე მხოლოდ სალოცავი სახლი; მას უნდა ჰქონდეს საბავშვო ოთახი, სპორტული მოედანი, ბიბლიოთეკა, და სხვ. ცხადია, ასეთი ნაგებობა შორს სცილდება ტრადიციული ქრისტიანული ტაძრის მოთხოვნილებას.

ყურადღება ექცევა ეკლესიის გარეგან გაფორმებასაც თანამედროვე სტილში. ასე, მაგალითად, ეკლესიის ტრადიციულ გუმბათს არქიტექტორები ზოგჯერ რაკეტის ფორმას აძლევენ და ა. შ.

ეს სიახლენი იმის მაჩვენებელია, რომ ეკლესია ცდილობს არ ჩამორჩეს თანადროულობის სუნთქვას, ფეხი შეუწყოს მას და ამავე დროს შეინარჩუნოს რელიგიის ურყევი პოზიციები თანამედროვე მეცნიერებათა მძლავრი განვითარებისა და დიდ სოციალურ ცვლილებათა ეპოქაში.

ადამიანს, რომელიც ეკლესიაში შევა, არ უნდა მოწყინდეს (წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი ხალისით აღარ მივა იქ). ამიტომ მან (განსაკუთრებით კი ახალგაზრდობამ) ეკლესიაში უნდა ჰპოვოს ყოველივე ის, რაც მას აინტერესებს: მუსიკა, ცეკვა და სხვა გართობა, რასაც მიმართავენ არარელიგიური დაწესებულებები. ასე მსჯელობენ თანამედროვე მოდერნისტი თეოლოგები.

ახლა უკვე მოსაწყენად მოჩანს ტრადიციული საეკლესიო მუსიკა. ამიტომ, ამ მუსიკასთან ერთად, საზეიმო ღვთისმსახურების შემდეგ, ეკლესიებში უფრო ხშირად გაისმის ულტრათანამედროვე ჯაზური მელოდებიც. ზოგჯერ რელიგიური ფსალმუნები სრულდება გიტარის აკომპანიმენტის ქვეშ. ყოველივე ეს, ძირითადად, ახალგაზრდობის მისაზიდად არის გამიზნული.<sup>1</sup>

ამრიგად, თანამედროვე რელიგიის წარმომადგენლები ძალდონეს არ იშურებენ იმისათვის, რათა ეკლესიას დაუბრუნონ ჩამოცილებული მასები და აამაღლონ მისი ავტორიტეტი.

რელიგიის საერთო პოზიციების განმტკიცების მიზნით, ამჟამად, დიდი ყურადღება ექცევა ქრისტიანული რელიგიის ერთიანობის საკითხს (ეკუმენიზმი). ეს საკითხი იღვა ვატიკანის II საეკლესიო კრებაზე, რომ-

---

<sup>1</sup> უნდა აღინიშნოს, რომ, მართალია, ღვთისმსახურთა გარკვეული ნაწილი მორწმუნეებზე ზემოქმედების ტრადიციულ საშუალებებთან ერთად იყენებს ახალ საშუალებებსაც (მუსიკა, ცეკვები და სხვა), მაგრამ მათი დიდი ნაწილი იქითკენ ისწრაფვის, რათა დამყარდეს მოსახლეობასთან კონტაქტი მხოლოდ ეკლესიის სოციალურ-მოდერნიზაციის აქტივობების გზით.

ლის გარშემოც დიდი კამათი გაიმართა ტრადიციონალისტებსა და რეფორმატორებს შორის.

ვატიკანის მეორე საეკლესიო კრებას ესწრებოდა მრავალი მეთვალყურე არაკათოლიკური, ქრისტიანული და მათ შორის რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიისაგან. ამ წარმომადგენელთა მოწვევა საეკლესიო კრებაზე იმის მასვენებელი იყო, რომ კათოლიკურ ეკლესიას სურს დაამყაროს კავშირი და ერთიანობა არაკათოლიკურ ქრისტიანულ ეკლესიებთან.

ამასთან დაკავშირებით კათოლიკურმა ეკლესიამ შეცვალა თავისი ტრადიციული დამოკიდებულება არაკათოლიკურ ეკლესიებთან. ასე, მაგალითად, შეიცვალა ძველი დამოკიდებულება პროტესტანტების მიმართ, რომლებიც, არც თუ ისე დიდი ხნის წინათ, ერეტიკოსებად იყვნენ გამოცხადებულნი. ამ ახალ კურსთან დაკავშირებით საეკლესიო კრებაზე გამოითქვა აზრი, რომ კათოლიკურმა ეკლესიამ უარი თქვას თავის დოგმატიკაში არსებულ იმ დებულებებზე, რაც ხელს უშლის ქრისტიანულ რელიგიათა ერთიანობას.

რელიგიურ ძალთა გაერთიანების პოლიტიკა ვრცელდება არა მხოლოდ ქრისტიანულ რელიგიებზე, არამედ გამიზნულია უფრო შორს. გაერთიანების ორგანიზატორები კავშირს ეძებენ ყველა რელიგიასთან და მათ შორის ისლამთან, იუდაიზმთან; ხაზს უსვამენ ყველა რელიგიას შორის არსებულ ნათესაურ კავშირს.

კათოლიკური ეკლესია კავშირს ამყარებს მუსულმანებთან. ასე, მაგალითად, 1965 წელს ვენის არქიეპისკოპოსმა კარდინალმა კენიგმა მოინახულა არაბთა გაერთიანებული რესპუბლიკა და სიტყვა წარმოთქვა ალაზხარის მუსულმანურ უნივერსიტეტში. ანდა ასეთი ფაქტი: 1965 წელს კელნის არქიეპისკოპოსმა კელნის ეკლესიის შენობა დაუთმო მუსულმანებს სალოცავად. 3 საათის განმავლობაში კათოლიკური ეკლესია მეჩეთად იყო გადაქცეული.

სენსაციურ ხასიათს ატარებს კათოლიციზმის თანამედროვე დამოკიდებულება იუდაიზმთან. როგორც ცნობილია, არც თუ ისე დიდი ხნის წინათ, კათოლიციზმი ყველა საშუალებით ებრძოდა იუდაიზმს, აკრიტიკებდა მის დებულებებს, ხელს უწყობდა ანტისემიტიზმის გაღვივებას. ამჟამად ეს დამოკიდებულება არსებითად შეიცვალა. საკითხი დაისვა იუდას რეაბილიტაციის შესახებ. საეკლესიო კრებამ იმსჯელა იუდას მიერ ქრისტეს „გაცემის“ თაობაზე; გაითვალისწინა ის გარემოებაც, რომ ქრისტე თვითონ ებრაელი იყო და გამოთქვა მოსაზრება იუდას სასარგებლოდ, რაც მას ქრისტეს გაცემის ბრალდებისაგან ათავისუფლებს. ჯერ კიდევ პაპმა იოანე XXIII-ემ ამოიღო ლიტურგიიდან ისტორიული ბრალდება, რომლის მიხედვით, ებრაელები ღმერთის მკვლელებად იყვნენ გამოყვანილნი. მართალია, ასეთ პოზიციას ეკლესიის ყველა ლიდე-

რი არ უჭერს მხარს, მაგრამ კათოლიკური ეკლესიის მეთაურთა უმრავლესობა, ახლანდელი რომის პაპის პავლე VI-ის მეთაურობით, იუდაიზმთან დაახლოების მომხრეა. სწორედ ამ მიზნით იმოგზაურა, საეკლესიო კრების მესამე სესიის დამთავრებისთანავე, პავლე VI-ემ ისრაელში.

რელიგიის წარმომადგენელთა სწრაფვა ერთიანობისაკენ გაპირობებულია ათეიზმის წინააღმდეგ ბრძოლის საერთო ინტერესებით.

თანამედროვე ეკლესიის მიერ „ახალი სტრატეგიის“ შემუშავებასთან დაკავშირებით საეკლესიო მოღვაწეობა მრავალფეროვანი გახდა. ეკლესია ინტერესს იჩენს მუშათა კლასის ყველა საჭირობო საკითხის მიმართ, როგორც არის: შრომის პრობლემა, პროფკავშირები, საგაფიცო მოძრაობა, ცვლილებანი საზოგადოების სოციალურ სტრუქტურაში. თავისუფალი დროის, კულტურის საკითხები და სხვა. ეს საკითხები შორს სცილდება რელიგიური დოგმატიკის ფარგლებს.

მეორე საეკლესიო კრებაზე ძირითადი ყურადღება სოციალ-ეკონომიური და პოლიტიკური საკითხების განხილვას დაეთმო. რეაქციული წრეები, რომლებიც დაინტერესებული იყვნენ შეენარჩუნებინათ ეკლესიის ტრადიციული კონსერვატიზმი სოციალ-პოლიტიკურ საკითხებში, ცდილობდნენ თავიდან აეცდინათ იმ საკითხების განხილვა, რომლებიც თეოლოგიის ჩარჩოებს სცილდებოდნენ, მაგრამ მათ ეს ვერ მოახერხეს. კათოლიკურ სოციოლოგთა აზრით, ამჟამად მთავარია, რომ ეკლესიამ ძირითადი ყურადღება სოციალურ პრობლემებზე გაამახვილოს. ამასთან დაკავშირებით ვატიკანის გაზეთი წერდა: „ეკლესია მიმართავს თანამედროვე ადამიანს, რომელსაც აღელვებს და არ ასვენებს ისეთი პრობლემები, როგორც არის ომი და მშვიდობა, დოვლათის განაწილება განვითარებად ქვეყნებში, დემოკრატიული პრობლემები და შობადობის რეგულირება, შიმშილისა და სიღატაკის პრობლემები“.

სასულიერო მოღვაწეობის მრავალფეროვნებამ, წინა პლანზე სოციალური პრობლემების წამოწევამ სათანადო კვალიფიციური კადრები მოითხოვა. ეკლესიის ხელმძღვანელობა ფიქრობს, რომ საჭიროა შეიცვალოს საეკლესიო მსახურთა მომზადების სისტემა; რომ წმინდა თეოლოგიური განათლება საკმარისი აღარ არის თანამედროვე ეკლესიის მსახურთათვის. ეკლესიის მესვეურებს შეგნებული აქვთ, რომ რელიგიური დოგმების მონოტონური გამეორება და რელიგიურ-ზნეობრივი ქადაგებანი, თანამედროვე პირობებში, ბევრი არაფრის მომცემია; რომ მშრომელები და მათ შორის მორწმუნეები, დაინტერესებული არიან უპირველეს ყოვლისა სოციალურ-პოლიტიკური პრობლემებით, რომლებიც გავლენას ახდენენ მათი ცხოვრების დონეზე.

ეკლესიის ხელმძღვანელობა ცდილობს მოამზადოს ისეთი სასულიერო კადრები, რომელთაც უნარი შესწევთ ცხოვრებაში ახალი კურსის გატარებისა. ამ მიზნით, არსებითად იცვლება სასულიერო სასწავლე-

ბელთა სასწავლო გეგმები. კერძოდ, მასში დიდი ყურადღება ეთმობა სოციალურ მეცნიერებათა შესწავლას: ეკონომიკის სოციოლოგიის, შრომითი კანონმდებლობის და სხვა პრობლემებს. აი სია იმ საგნებისა, რომლებიც ისწავლებოდნენ 1964/65 სასწავლო წელს რომის ერთ-ერთ სასულიერო ინსტიტუტში: ღვთისმეტყველება, სოციალური ფილოსოფია, ეკლესიის სოციალური დოქტრინა, ეკონომიკა, რელიგიური სოციოლოგია, დემოგრაფია, პროფკავშირული მოღვაწეობის პრინციპები, შედარებითი სოციალური კანონმდებლობა, სტატისტიკა, თანამედროვე სოციალური პრობლემები, კათოლიკების სოციალურ მოძრაობათა ისტორია, სუსტად განვითარებული ქვეყნების ეკონომიკა, დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმი (მსმენელთა ანტიკომუნისტური სულისკვეთებით აღზრდის მიზნით).

ეკლესიას, რომელიც ამჟამად ისედაც განიცდის კადრების ნაკლოვანებას, მით უმეტეს უძნელდება რელიგიურ დაწესებულებათა მალაქა-კვალიფიციური კადრებით დაკომპლექტება.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, თანამედროვე რელიგია მტკიცედ დაადგა მოდერნიზმის გზას. ამასთან დაკავშირებით უნდა შევნიშნოთ, რომ მოდერნიზმი ყველაზე ძლიერად კათოლიციზმშია წარმოდგენილი, თუმცა იგი ყველა თანამედროვე რელიგიისათვის არის დამახასიათებელი. თანამედროვეობასთან შემგუებლობის პრობლემა დგას არა მხოლოდ კათოლიციზმის, არამედ მართლმადიდებლობის, სხვადასხვა პროტესტანტული მიმდინარეობების, ისლამისა და იუდაიზმის წინაშე.

## § 2. თომა აკვინელი—„რელიგიის ახალი სტრატეგიისათვის“ შესაფარი აპტორიტატი

კათოლიკური ეკლესიისათვის, შემგუებლობისა და მოდერნიზმის ეპოქაში, ყველაზე შესაფერისს ავტორიტეტს თომა აკვინელი (1225—1274) წარმოადგენს, რომლის თეოლოგიური სისტემა ჯერ კიდევ 1879 წელს რომის პაპის ლევ XIII-ის მიერ, ენციკლიკში „Aeterni patris“ კათოლიციზმის ოფიციალურ მოძღვრებად იქნა გამოცხადებული.

თომა აკვინელის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მოძღვრება განახლებული და გადაამუშავებული ნეოთომიზმის სახით თანამედროვე კათოლიციზმის მსოფლმხედველობაა. რით უნდა ავხსნათ ეს გარემოება? რაში მდგომარეობს თომას მოძღვრების კომპრომისული ხასიათი (საერთოდ თომა ცნობილია, როგორც კომპრომისების უდიდესი სპეციალისტი შუა საუკუნეებში), კერძოდ კი მისი ლოგიკური პოზიცია მეცნიერების მიმართ.

თომას მიერ შემუშავებული თეორიული პრინციპები საფუძვლად დაედო კათოლიციზმს და განსაზღვრა მისი ძირითადი ხაზი, მათ შორის

თეოლოგიასა და მეცნიერებას შორის დამოკიდებულებაში. შევეხოთ ძირითად დებულებებს:

1) გონება რწმენას ემსახურება. ფილოსოფია და კერძო მეცნიერებანი თეოლოგიის ერთგვარი პროპედევტიკის როლს ასრულებენ; ისინი მოწოდებული არიან იმისათვის, რათა დაასაბუთონ თეოლოგიური ქეშმარიტებანი, გააადვილონ გამოცხადების ქეშმარიტებათა ღრმა გაგება. ეს გარემოება თეოლოგიის სისუსტეს კი არ ნიშნავს, არამედ ადამიანური გონების სიღარიბეზე მეტყველებს. რწმენა არ უპირისპირდება გონებას. თეოლოგიური დოგმები გონების საწინააღმდეგო კი არ არიან, არამედ—ზეგონებრივნი, რადგან მათ წყაროს ღვთაებრივი გამოცხადება წარმოადგენს.

2) ცოდნა (შეძენის თვალსაზრისით) ორი სახისაა: ა) რომელიც გვეძლევა გონების ბუნებრივი შუქით (არითმეტიკა, გეომეტრია) და ბ) რომელიც ემყარება გამოცხადებას. თეოლოგიის ქეშმარიტებათა წყარო გამოცხადებაა. მეცნიერული ქეშმარიტებისა—გრძნობადი ცდა და გონება.

3) შესაძლებელია, რომ ერთი და იგივე პრობლემა იყოს როგორც ფილოსოფიის, ასევე თეოლოგიის საგანი. ამიტომ გამოცხადების ზოგიერთი ქეშმარიტება შეიძლება დასაბუთებული იქნეს რაციონალური გზით. ასეთი ქეშმარიტებანია, ნაგალითად, ადამიანის სულის უკვდავება, ღმერთის არსებობა, სამყაროს შექმნა და სხვ.

ღმერთის არსებობის დასაბუთება ადამიანის ძიერ ყოფიერების შემეცნების უკანასკნელი საფეხურია. ღმერთის არსებობა შეიმეცნება როგორც რაციონალურად, ასევე რწმენის საშუალებით. უკანასკნელი პირველზე მალა დგას.

მაგრამ არსებობენ გამოცხადების ისეთი ქეშმარიტებანიც, რომელთა გონების გზით დასაბუთება შეუძლებელია. ამიტომ ისინი მხოლოდ თეოლოგიის სფეროს მიეკუთვნებიან.

მხედველობაში ჰქონდა რა შუა საუკუნეებში არსებული ბრძოლა რწმენასა და გონებას შორის, თომა ფიქრობდა, რომ უკეთესია გონების სამსჯავროზე გამოტანილი არ იქნეს გამოცხადების ისეთი ქეშმარიტებანი, რომელთა მიმართ ადამიანის აზროვნება უმწეოა. ასეთ, გონებით მიუღწეველ ქეშმარიტებათა რიცხვს, თომას აზრით, მიეკუთვნება რწმენის ისეთი დოგმები, როგორც არის: აღდგომის დოგმა, წმინდა სამება, სამყაროს შექმნა და ა. შ. თუ ამ სფეროში გონება რწმენის საწინააღმდეგო დასკვნებამდე მივა, ეს მხოლოდ მის ნაკლოვანებაზე და სისუსტეზე იმეტყველებს.

4) მეცნიერების დებულებანი არ შეიძლება რწმენის დოგმებს ეწინააღმდეგებოდეს; გონებამ მხოლოდ ეს დოგმები უნდა დაადასტუროს. არ უარყოფდა რა მეცნიერების ღირებულებას, თომა შემოფარგლავდა მის როლს გამოცხადების დოგმათა რაციონალური დასაბუთებით.

მეცნიერული ცოდნა ღირებულია იმდენად, რამდენადაც ღმერთის შემეცნებას ემსახურება. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი უსარგებლო და მავნეა. რაციონალური შემეცნების მიზანია ღმერთის მიერ შექმნილ საგნებში ჰარმონია და სილამაზე გავიხსნას; მატერიალურ საგნებში მათი იდეალური არსება აღმოაჩინოს და გვიჩვენოს შემოქმედის სრულყოფილება.

5) გამოცხადების ქეშმარიტება თავისი ღირებულებით აღემატება რაციონალურ დასაბუთებას. ამიტომ გადამწყვეტი როლი მას მიეკუთვნება; უკანასკნელი სიტყვა მას ეკუთვნის ქეშმარიტების დადგენაში.

ამრიგად, თომამ მეცნიერება კი არ გამოყო თეოლოგიისაგან, არამედ პირველი უკანასკნელს დაუწორობა!

6) საზოგადოებრივი ცხოვრების ძირითადი პრინციპი თანდაყოლილი უთანასწორობაა. ეს უთანასწორობა საზოგადოებაში ვლინდება ქონებრივი უთანასწორობის სახით (თუმცა ეკლესიისა და ღმერთის წინაშე ყველა ადამიანი თანასწორია). საკუთრების არსებობა კანონიერი და აუცილებელია. იგი წინასწარ განსაზღვრულია ღმერთის მიერ. საკუთრების აუცილებლობას იომა შემდეგი არგუმენტებით ასაბუთებს: ა) ადამიანი უფრო მზრუნველობით ეკიდება მას, რაც მისი მეურვეობის ქვეშ იმყოფება, ვიდრე იმას, რაც მთელი საზოგადოების ზრუნვის საგანს შეადგენს. ბ) ადამიანის საქმიანობა უფრო მოწესრიგებულ ხასიათს იღებს, როდესაც თითოეული ზრუნავს რაიმე გარკვეულ საგანზე. გაურკვეველ საგანზე ზრუნვა უწესრიგობას იწვევს. გ) საზოგადოებაში მშვიდობა მიიღწევა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც მასში თითოეულს თავისი საკუთარი (ანუ საკუთრება) გააჩნია. სახელმწიფოს ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ფუნქციაა საკუთრების დაცვა ხელყოფისაგან.

ცხადია, კაპიტალიზმის თანამედროვე დამცველებისათვის თომას ეს არგუმენტები შესაფერი და მისაღები უნდა იყოს.

ამრიგად, ადამიანთა უთანასწორობის ქადაგება, კერძო საკუთრების აპოლოგეტიკა, ექსპლოატაციისა და ჩაგვრის გამართლება—თომას სოციალურ შეხედულებათა დედაარსს შეადგენს. ამასთან ერთად, თომა ცდილობდა ეკლესია წარმოედგინა ისეთ ერთადერთ ძალად, რომელსაც შეუძლია სიღარიბისა და სიმდიდრის შერიგება, მათ შორის ჰარმონიის დამყარება. ეკლესია ამსუბუქებს ჩაგრულ ხალხთა ბედს, ეხმარება მათ ამქვეყნიურ ცხოვრებაში და გზას უჩვენებს იმქვეყნიური, მარადიული ნეტარებისაკენ.

<sup>1</sup> კათოლიკური ფილოსოფიის ზოგიერთი ისტორიკოსის აზრით (მაგ., ჩესტერტონი) თომამ მოახდინა მეცნიერების ავტონომიზაცია, გამოაცხადა იგი თეოლოგიისაგან დამოუკიდებელ სფეროდ, ამ მდლარი თვალსაზრისის სამართლიან კრიტიკას იძლევა პოლონელი მეცნიერი იუზეფ ბორკოში წიგნში „თომა აქვინელი“ იხ. Ю. Б о р - г о ш, Фома Аквинский, М., 1966, гл. III, Теология и наука.

თომას ფილოსოფიური და სოციალ-პოლიტიკური შეხედულებანი საფუძვლად დაედო ნეოთომიზმს—კათოლიციზმის ოფიციალურ დოქტრინას.

### § 2. თანამედროვე თეოლოგია მიერ გუნებათმშენებარების საზოგადოებრივი ღმერთის არსებობის დასაბუთების ცდა

თომა აქვინელის მოძღვრებით იყო გაპირობებული რომის პაპის პიუს XII-ის თვალსაზრისი მეცნიერებისა და ღმერთის არსებობის დასაბუთების საკითხის შესახებ.

კათოლიკური ეკლესიის „ახალი სტრატეგია“ მეცნიერების მიმართ ჩამოყალიბებული იყო პიუს XII-ის მიერ ჯერ კიდევ 1950 წელს ენციკლიკში „*Humani generis*“, უფრო მოგვიანებით ვატიკანის მეცნიერებათა აკადემიაში 1951 წლის 22 ნოემბერს წარმოთქმულ სიტყვაში „ღმერთის არსებობის დასაბუთება თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების შეუქზე“ და სხვა დოკუმენტებში.

პიუს XII-ემ კათოლიკური ეკლესიის ისტორიაში პირველად სცადა რელიგიურ დოგმათა დასაცავად გამოეყენებინა მეცნიერული კვლევის (კერძოდ ფიზიკის) უახლესი მონაცემები. ამით აიხსნება ის დიდი რეზონანსი, რაც მოჰყვა მის მიერ წარმოთქმულ სიტყვას ღმერთის არსებობის დასაბუთების შესახებ. არ შევცდებით თუ ვიტყვით, რომ პიუს XII-დან იწყება კათოლიკური ეკლესიის „ახალი კურსი“ მეცნიერების მიმართ. პიუს XII, წინაშობედ პაპთაგან განსხვავებით, აშკარად აღარ უპირისპირდება მეცნიერებას, კერძოდ, დარვინის მოძღვრებას და საერთოდ დიდ სიფრთხილეს იჩენს ადამიანის ევოლუციის საკითხის მიმართ. ენციკლიკში „*Humani generis*“ იგი წერდა: „კათოლიკური რწმენა ჩვენ გვავალდებულებს ჩავთვალოთ, რომ სულელები უშუალოდ ღმერთის მიერ არიან შექმნილნი. მაგრამ შეიძლება განგეხილა, თუ როგორ განიხილავს ევოლუციური თეორია საკითხს: წარმოიშვა თუ არა ადამიანური სხეული უკვე არსებული ცოცხალი მატერიისაგან“.

თუ პიუს XII-მდე მეცნიერებისა და რელიგიის ყოველგვარი პრაქტიკული თანაარსებობა გამორიცხული იყო, პიუს XII შეეცადა მიეღწია მათ შორის თანაარსებობისათვის და, მეტიც, ჩაეყენებინა მეცნიერება (კერძოდ, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებანი) რელიგიის სამსახურში.

პიუს XII-ის და საერთოდ კათოლიციზმის პოზიცია გონებისა და რწმენის დამოკიდებულების მიმართ ზოგადად შემდეგში მდგომარეობს:

1) რწმენა და გონება არ ეწინააღმდეგება ერთმანეთს, რადგან ორივენი ღმერთის მიერ წარმოშობის არიან.

2) ღმერთის შემეცნება შესაძლებელია ადამიანის გონების საშუალებით.

3) ყოველი საბუნებისმეტყველო მეცნიერების მტკიცება, რომელიც რწმენას ეწინააღმდეგება—მცდარია.

4) საბუნებისმეტყველო მეცნიერება შეისწავლის ბუნებას, როგორც ღმერთის შემოქმედებას. ამდენად იგი ხელს უწყობს ღმერთის უფრო ღრმა გაგებას.

5) საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა მიღწევები ადასტურებენ ღმერთის არსებობის დასაბუთებათა კეშმარიტებას. სწორედ ამ ჩარჩოში ინარჩუნებს საბუნებისმეტყველო მეცნიერება თავის ღირებულებას.

6) „რაც უფრო შორს მიდის კეშმარიტი მეცნიერება წინ, მით უფრო მეტად აღმოაჩენს იგი ღმერთს, თითქოს იგი მას უცდის ყოველი კარის უკან, რომელსაც მეცნიერება აღებს“ (პიუს XII).

თავის ცნობილ სიტყვაში (22. XI. 1951.) პიუს XII-ემ ღმერთის არსებობის დასაბუთებლად წამოაყენა არგუმენტთა ორი სერია: ა) რომელიც ემყარება „საგანთა ცვალებადობას“ და ბ) რომელიც ემყარება სამყაროში გამეფებულ დასრულებულ წესრიგს. ამრიგად, პაპმა წინა პლანზე წამოსწია ღმერთის არსებობის კოსმოლოგიური (ანუ კაუზალური) და ტელეოლოგიური (ანუ ფიზიკურ-თეოლოგიური) დასაბუთება.

პიუს XII ცდილობდა განსაკუთრებით გამოეყენებინა საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა ორი პრობლემა („სამყაროს სითბური სიკვდილისა“ და „გაფართოებადი სამყაროს“ პრობლემა), რათა ეჩვენებინა ღმერთის რწმენის საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა საფუძვლები. იგი შეეცადა ეჩვენებინა, რომ არა მხოლოდ რელიგია, არამედ მეცნიერებაც იმ დასკვნამდე მიდის, რომ სამყაროს ჰქონდა დასაწყისი დროში, რაც ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნაში მდგომარეობდა.

შევიჩრდეთ იმ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა პრობლემებზე, რომელთაც იყენებდა პიუს XII ღმერთის არსებობის გასამართლებლად, ჯერ კიდევ შუა საუკუნეებში, თომა აქვინელს შეგნებული ჰქონდა, რომ „თუ დავუშვებთ სამყაროს მარადიულობას, მაშინ ღმერთის არსებობა ნაკლებ სარწმუნოდ წარმოგვიდგება“.

პიუს XII, ფიზიკის მონაცემებზე დაყრდნობით, თომა აქვინელის ეკლდაკვალ, ცდილობს დასაბუთოს, რომ სამყარო არ არის მარადიული, რომ იგი ცვალებადი და წარმავალია.

ამ დებულების დასაბუთებლად პიუს XII იძლევა ფიზიკაში უახლეს აღმოჩენათა ისტორიულ მიმოხილვას. მაკროსამყაროში, — აღნიშნავდა პაპი, — საგანთა განუწყვეტელი მოძრაობა-ცვალებადობის ფაქტი დიდი ხნის წინათ იყო დადგენილი. ჯერ კიდევ პერაკლიტე ეთესელმა იცოდა, რომ ყველაფერი მოძრაობს, ყველაფერი მიმდინარეობს და რომ ეს ცვალებადობა მარადიულ და კანონზომიერ ხასიათს ატარებს.



• თუ მაკროსამყარო ცვალებადობაზე მიგვითითებდა, მიკროსამყარო, პირიქით, „გვანარებდა თავისი მარადიული სტაბილურობითა და ურღვევობით“. მაგრამ ეს ყველაფერი წარსულს ეკუთვნის. დღეს უკვე შეუძლებელია ეჭვი შევიტანოთ იმაში, რომ მთელი მატერია მუდმივ მოძრაობა-ცვალებადობის პროცესში იმყოფება.<sup>1</sup>

პიუს XII განაგრძობს მსჯელობას: ბუნებაში არსებობენ მოვლენები, რომლებიც არსებითად შეუქცევადი არიან, რომლებიც განსაზღვრავენ სამყაროს ევოლუციას და მას მხოლოდ ერთი მიმართულებით წარმართავენ. სამყარო ყოველთვის ერთი მიმართულებით განიცდის ევოლუციას და მისმა არსებითმა დახასიათებებმა არ შეიძლება შეიძინონ ადრე მოპოვებული მნიშვნელობები. ამიტომ სამყაროს „დაბერება“ გარდაუვალია; იგი მთლიანად ბერდება, როგორც ადამიანი, რაც მოწმობს მისი მარადიული არსებობის შეუძლებლობას. გიგანტური „ნაკადი“ სამყაროში არსებული ცვალებადობის გამო, მატერიას გადააქცევს ჩამქრალ ვულკანად. ჩვენ შეგვიძლია გავხედოთ ამ ვულკანის წარსულს. სამყარო, რომელიც ცვალებადობის გამო თავის სიკვდილისაკენ მიდის, უნდა დაბადებულიყო, ე. ი. იგი შექმნილი უნდა ყოფილიყო დროის გარკვეულ მომენტში შემოქმედის მიერ.

იმისათვის, რათა დაასაბუთოს სამყაროს „სითბური სიკვდილის“ აუცილებლობა, პიუს XII მიმართავს თერმოდინამიკის მეორე პრინციპს, რომელიც დადგენილი იქნა კარნოს (1824), ხოლო შემდეგ კლაუზიუსის (1850) მიერ<sup>1</sup>.

ამ პრინციპის მიხედვით, ენერჯიის გარდაქმნა დაბნულ სისტემაში დეგრადაციის გზით მიედინება, ე. ი. მექანიკური მუშაობა და ენერჯიის ყველა სხვა სახეები აუცილებლად მთლიანად სითბოში გარდაიქმნება. სითბო თანაზომიერად გაითანტება მთელ სამყაროში, მიაღწევს წონასწორობას და სამუდამოდ დაკარგავს შემდგომი გარდაქმნების უნარს. ამის გამო ბუნებაში მიმდინარე ყველა პროცესი შეწყდება. ხოლო თუ პროცესი შეწყდება, მაშინ დაიკარგება თავდაპირველად არსებული ენერჯია.

<sup>1</sup> უნდა აღინიშნოს, რომ პიუს XII ცვალებადობას მიაწერს მხოლოდ არაორგანულ მატერიას.

<sup>2</sup> თერმოდინამიკა შეისწავლის კაუზირს სითბურ და მექანიკურ მოვლენებს შორის (ან სითბოსა და მუშაობას შორის). იგი ემყარება ორ პრინციპს: I პრინციპი (რიცხობრივი): იზოლირებულ, დაბნული სისტემის საერთო ენერჯია ყოველთვის მუდმივი რჩება (ენერჯიის შენახვის პრინციპი). II პრინციპი (თვისობრივი): მაშინ, როცა ენერჯიის რაოდენობა ინახება, იგი იცვლება თვისობრივად. ამ პრინციპის მიხედვით, დაბნულ (სასრულ) სისტემაში ადგილი აქვს ენერჯიის გათანაბრებას. თავისუფალი ენერჯიის ქამი სულ უფრო მცირდება და, რომ, ეს პროცესი შეუქცევადია. ამ პრინციპის მთელ სამყაროზე გავრცელებას სამყაროს „სითბურ სიკვდილამდე“ მიჰყავართ.

გაავრცელა რა ეს პრინციპი მთელ სამყაროზე, კლაუზიუსი მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ სამყაროს ევოლუცია უნდა წარიმართოს მხოლოდ ერთადერთი მიმართულებით—„სითბური სიკვდილისაკენ“.

იმავე დასკვნამდე მიდიოდა ინგლისელი ფიზიკოსი, „ფიზიკური იდეალიზმის“ წარმომადგენელი ჯინსი, რომელიც ამასთან დაკავშირებით წერდა: „ისე, როგორც საათის გირს, ენერგიასაც არ შეუძლია დაეშვას უსასრულოდ. ოდესღაც იგი მაინც მიუახლოვდება თავის საზღვარს. ადრე თუ გვიან, ენერგიის უკანასკნელი ერგი მიაღწევს თავისი სასარგებლო მდგომარეობის უკანასკნელ საფეხურს და ამ მომენტში სამყარო დაკარგავს მთელ თავის აქტივობას; მართალია, ენერგიის სრული რაოდენობა სამყაროში არ შემცირდება, მაგრამ ეს ენერგია უნარის მქონე აღარ იქნება რაიმე გარდაქმნებისათვის; იგი ისე ნაკლებად უნარიანი იქნება გამოაცოცხლოს სამყარო, როგორც დამდგარ წუმპეს არ შეუძლია ამოძრავოს წისქვილის ქვა. ჩვენ საქმე გვექნება მკვდარ, თუმცა თბილ სამყაროსთან, რომელიც დაიღუპა „სითბური სიკვდილისაგან“<sup>1</sup>.

დაახლოებით ამავე თვალსაზრისზე იდგა „ფიზიკური იდეალიზმის“ მეორე წარმომადგენელი ედინგტონი, რომელიც წერდა: მე უფრო კმაყოფილი ვიქნებოდი მით, რომ სამყარო, შეასრულებს რა განვითარების დიად გეგმას და მიაღწევს ყოველივე იმას, რაც შესაძლებელია მიღწეულ იქნეს, კვლავ დაუბრუნდება ქაოტური უცვლელობის მდგომარეობას, ვიდრე იმ თვალსაზრისით, რომ მან განუწყვეტლივ უნდა შეასრულოს ბანალური განმეორებანი<sup>2</sup>.

თერმოდინამიკის ძირითადი პრინციპიდან ამოსული ეკლესია, მთელი სამყაროს მიმართ, შემდეგ დასკვნებს აკეთებს: თუ სამყაროში ენერგეტიკული დონე წონასწორდება, ეს ნიშნავს იმას, რომ უნდა შეიქმნას ისეთი მდგომარეობა, როდესაც მთელი თავისუფალი ენერგია გაქრება და მთელი სამყარო აღმოჩნდება უძრაობისა და უსიცოცხლობის („სითბური სიკვდილის“) მდგომარეობაში.

თავისუფალი ენერგიის შემცირების ეს პროცესი შეიძლება მიმდინარეობდეს მხოლოდ დროის გარკვეულ პერიოდში. სამყარო დაუბოლოებელი რომ ყოფილიყო დროში, მაშინ სითბური სიკვდილი უკვე უნდა დამდგარიყო. მაგრამ რადგანაც იგი არ დამდგარა, ამიტომ სამყარო დაბოლოებული უნდა იყოს დროში. ე. ი. მას ჰქონდა დასაწყისი და შექმნილი უნდა ყოფილიყო ღმერთის მიერ.

რელიგიის დამცველები ემყარებიან „ფიზიკური“ იდეალიზმის წარმომადგენლებს. კერძოდ, პიუს XII ემყარება ჯინსის ჰიპოთეზას. ამ ჰიპოთეზის მიხედვით, ვარსკვლავებს შიგნით არსებული ატომები ტრი-

<sup>1</sup> იხ. Д ж п и с, Вселенная вокруг нас, 1932.

<sup>2</sup> იხ. Философия и естествознание, М., 1965, стр. 91.

ლიონი წლების განმავლობაში მთლიანად გარდაიქმნებინა გამოსხივებად. აქედან გამომდინარე ჯინსი დაასკვნის, რომ სამყაროში არსებული მთელი ნივთიერება იქითკენ მიისწრაფის. რომ ადრე თუ გვიან, გამოსხივებად გარდაიქმნეს.

ჯინსის ჰიპოთეზის მიხედვით, პირველყოფილი ქაოტური მატერია მარადიულად არ არსებობდა. ატომთა წლოვანება დაახლოებით 200 ტრილიონ წელს არ აღემატება. მატერია, რომელიც ერთ დროს არ არსებობდა, წარმოიშვა დროის გარკვეულ მომენტში. ჯინსი წერდა: „რწმენა იმისა, რომ სამყარო მარადიულად არსებობდა, რომ მთელმა ანსამბლმა უნდა მიღწიოს მუდმივი თანასწორობის მდგომარეობას, რომ ვარსკვლავები უნდა იზადებოდნენ და აღსდგებოდნენ და ა. შ.— მცდარია, იგი ამაზინჯებს ასტრონომიის პრინციპებს. ისინი, ვინც სხვებს საყვედურობენ სამყაროს შექმნის იდეის გამო, თვითონ მიდიან პრობლემის აპრიორულ და ანტიმექანიკურულ გადაწყვეტამდე. სწორედ კრეაციონალისტები არიან მართალნი. ასტრონომიულ სამყაროს დასაწყისი ჰქონდა დროში, ისევე, როგორც პრაქტიკულად შემოსაზღვრულია იგი სივრცეში“<sup>1</sup>.

პიუს XII თავის სიტყვაში მხარს უჭერდა და ემყარებოდა „ფიზიკური“ იდეალიზმის წარმომადგენელთა ჰიპოთეზებს. იგი აღნიშნავდა „...თუ მეცნიერი თვალს აარიდებს სამყაროს ნამდვილ მდგომარეობას, პირს იბრუნებს მომავლისაკენ, თუნდაც უაღრესად შორეულისაკენ, იგი იძულებული იქნება აღიაროს, რომ მთელი სამყარო, როგორც მაკროკოსმოსი, ისე მიკროკოსმოსიც ბერდება. მილიარდი წლების განმავლობაში ატომთა ბირთვები კარგავენ თავის თითქოს-და ამოუწურავ ენერჯიას, რომელიც შეიძლება გამოყენებული იქნეს, და, თუ ხატოვან შედარებას მოვიტანთ, მატერია თავისი გზის ბოლოს აღმოჩნდება ჩამქრალი და გაცივებული ვულკანის მდგომარეობაში...“

„მაგრამ ახლა ჩვენი მზერა წარსულს მივაპყროთ. რაც უფრო ღრმად ვიჭრებით წარსულში, მატერია სულ უფრო მეტად უნდა ყოფილიყო მდიდარი თავისუფალი ენერჯიით და განეცადა სულ უფრო მეტი ატომური გარდაქმნები.

ამრიგად, ყველაფერი იმაზე მიუთითებს, რომ მატერიალურმა სამყარომ გარკვეული დროის წინ შეიძინა მძლავრი საწყისი აფრენა, დაიტენა ენერჯიის ძალიან დიდი მარაგით, რომლის მეოხებითაც ვითარდებოდა იგი ჯერ ჩქარა, ხოლო შემდეგ უფრო ნელა და მიიღო თანაბედროვე მდგომარეობა...“

დასასრულს პიუს XII აღტაცებით შენიშნავს: „ამრიგად, შემოქმე-

<sup>1</sup> პ. ლაბერენის წიგნი „სამყაროთა წარმოშობა“, გვ. 159. საერთოდ, ამ საკითხებთან დაკავშირებით, იხ. П. Лабереви, Происхождение миров, М., 1957.

დება დროში; და ამიტომ შემოქმედის; და ამრიგად, ღმერთი! აი ის სიტყვები—ჯერ კიდევ არასრულყოფილი და არა მთლიანად ცხადი—რომელსაც ჩვენ მოვითხოვთ მეცნიერებისაგან და რომელსაც ჩვენი თაობა ელის მისგან“<sup>1</sup>...

რაში მდგომარეობს რელიგიის მესვეურთა და მათ შორის პიუს XII-ის დასკვნათა მცდარობა, რომელიც ემყარება თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების (კერძოდ თერმოდინამიკის) მონაცემებს?

ვთქვათ, გვაქვს დაზუსტებული, იზოლირებული მატერიალური სისტემა. მაგალითად, სხვადასხვა ტემპერატურის მქონე ობიექტთა ერთობლიობა და მექანიზმები, რომლებიც დასაწყისში ამოძრავებული იქნენ (თუნდაც მომართული ზამბარით, რის შემდეგ მათ მოძრაობაზე არავითარი გარეშე ძალა არ მოქმედებს) და ყველაფერი ეს მოთავსებულია გიგანტურ თერმოსში, რომელიც მთლიანად იზოლირებულია გარეშე სამყაროსაგან. ასეთი სისტემის მიმართ შესაძლებელია გამოყენებული იქნეს თერმოდინამიკის კანონები. ამ შემთხვევაში ენერჯის ყველა სხვადასხვა ფორმები ისწრაფიან გარდაიქმნან სითბოში. ისე, რომ სითბური ენერჯია, ბოლოს და ბოლოს, შეცვლის ენერჯის ყველა სხვა ფორმებს. ამავე დროს თბილი წყაროები ენერჯიას გადასცემენ ცივ ობიექტებს და ტემპერატურა თანდათანობით გათანაბრდება. ამრიგად, იზოლირებულ სისტემაში ყველა ობიექტის ტემპერატურა საბოლოოდ ერთნაირი გახდება. სისტემის მთელი ენერჯია არ შეიცვლება, თუმცა იგი მთლიანად გარდაიქმნება სითბოში.

მაგრამ ყოველივე ეს შეეხება დაზუსტულ, იზოლირებულ სისტემას.. გვაქვს თუ არა უფლება, რომ ეს პრინციპი მთელ სამყაროზე გავავრცელოთ? ემყარება რა საბუნებისმეტყველო მეცნიერების მონაცემებს, მარქსისტული ფილოსოფია იმ თვალსაზრისზე დგას, რომ სამყარო უსასრულოა (დაუბოლოებელია) დროსა და სივრცეში. იგი წარმოადგენს უაღრესად მრავალ თვისობრივად განსხვავებულ სხვადასხვა მატერიალურ სისტემათა არაიზოლირებულ (არა დაზუსტულ) ერთობლიობას. ამდენად უმართებულო იქნება თერმოდინამიკის პრინციპების გამოყენება მთელი სამყაროს მიმართ.

თერმოდინამიკის მეორე პრინციპი არ წარმოადგენს ბუნების უნივერსალურ, საყოველთაო კანონს: იგი არ მოქმედებს ყველგან და ყოველთვის. კერძოდ, არ მოქმედებს მიკროპროცესებში, არ მოქმედებს ძლიერად გაუხშობებულ სივრცეში, აბსოლუტურ ნულთან ახლოს მდგარ ტემპერატურაზე, სიცოცხლის სფეროში. ამდენად, უმართებულოა მისი ხელაღებით გავრცელება მთელ სამყაროზე.

<sup>1</sup> Pius XII. Die Gottesbeweise im Lichte der modernen Naturwissenschaft, S. 14—15.

თერმოდინამიკის მეორე პრინციპი წარმოადგენს მხოლოდ სტატისტიკურ კანონს. იგი გამართლებულია მხოლოდ მიწიერ მასშტაბებში, დახშული სისტემებისათვის, რომელიც მოლეკულათა დიდი რაოდენობისაგან შედგება, მაგრამ გამოუსადეგარია იმ სისტემების მიმართ, რომლებიც უალრესად მცირერიცხოვანი მოლეკულებისაგან არის აგებული.

ამასთან ერთად უნდა აღინიშნოს, რომ შეუქცევადობის თვალსაზრისი ასევე ეყრდნობა იმ მოვლენათა უმართებულო გადატანას და გავრცელებას მთელ სამყაროზე, რაც მხოლოდ მიწიერ მასშტაბებში იქნა დადგენილი<sup>1</sup>.

თერმოდინამიკის მეორე კანონი არ გვიჩვენებს მატერიის ყველა შესაძლებელ ცვალებადობას. სამყაროში მოქმედებენ სხვა კანონებიც, რომლებიც განაპირობებენ გაფანტული მატერიისა და ენერჯიის კონცენტრაციას და მათი განვითარების ახალ ციკლებს. ვარსკვლავებისა და გალაქტიკების წარმოქმნა ამ პროცესის ერთ-ერთი გამოხატულებაა.

სამყაროში მატერიის შეუქცევადი ცვალებადობა არ გულისხმობს სამყაროს მისწრაფებას რაღაც ბოლოვად მდგომარეობისაკენ, არამედ მოიცავს განვითარების მრავალ ფორმათა შესაძლებლობას.

სამყაროს სითბური სიკვდილის თეორია საფუძვლიანად იქნა გაკრიტიკებული ენგელსის მიერ. ენგელსმა გვიჩვენა, რომ ეს თეორია ეწინააღმდეგება ენერჯიის მუდმივობისა და გარდაქმნის კანონს. რომ ამ თეორიის მომხრეები ბოლოს იძულებული იქნებიან უკუაგდონ თავიანთი თვალსაზრისი მოძრაობის რაოდენობრივ მოუსპობადობაზე, რაც აშკარად ანტიმეცნიერული თვალსაზრისია. მართლაც, თუ მოძრაობა სამყაროში ბოლოს უნდა დაიკარგოს, მაშ საიდანა გაჩნდა იგი თავდაპირველად?

ამ თეორიის უაზრობის შესახებ ენგელსი წერდა: „სამყაროს საათი ჯერ მომართული უნდა იქნეს და შემდეგ ასე იმოძრავეს, ვიდრე წონასწორობის მდგომარეობაში მოვიდოდეს, და მხოლოდ სასწაულს შეუძლია იგი ამ მდგომარეობიდან გამოიყვანოს და აამოძრაოს. მომართვაზე დახარჯული ენერჯია გაქრა, თვისობრივად მინც, და შეიძლება აღდგეს მხოლოდ გ ა რ ე დ ა ნ ბ ი ძ ი თ. მაშასადამე, ბიძგი გარედან დასაწყისშიც აუცილებელი იყო, მაშასადამე, სამყაროში არსებული მოძრაობის შესაბამისად, ენერჯიის რაოდენობა ყოველთვის ერთი და იგივე არ იყო; მაშასადამე, ენერჯია უნდა შექმნილიყო; მაშასადამე, იგი შექმნაღია; მაშასადამე, იგი მოსპობაღია. Ab absurdum“<sup>2</sup>.

თანამედროვე ფიზიკის მონაცემები ნათლად მეტყველებენ იმაზე, რომ მოძრაობა თვისობრივად მოუსპობაღია. იქ, სადაც ადგილი აქვს რა-

<sup>1</sup> იხ. С. Всехсвятский, В. Казютинский, Рождение миров (Философские вопросы современной космологии), М., 1961, гл. IV.

<sup>2</sup> ე. ე ნ გ ე ლ ს ი, ბუნების დიალექტიკა, 1950, გვ. 295.

იმე გადახვევას მოძრაობის თვისობრივი ან რაოდენობრივი მოუსპობა-  
ლობის აღიარებისაგან, თავს იჩენს ანტიმეცნიერული, თეოლოგიური  
შინაარსის განცხადებანი.

ამრიგად, თერმოდინამიკის პრინციპი სრულიადაც არ წარმოადგენს.  
არგუმენტს ღმერთის რწმენის სასარგებლოდ, როგორც ამას პიუს XII  
ფიქრობდა.

ღმერთის არსებობის მეორე „საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა  
დამადასტურებელ საბუთს“, პაპის აზრით, წარმოადგენს ე.წ. „გაფარ-  
თობადი სამყაროს“ თეორია, რომელიც განვითარებული იქნა ბელგი-  
ელი აბატის ლემეტრისა და ინგლისელი ფიზიკოსის ედინგტონის მიერ.  
რაში მდგომარეობს ამ თეორიის არსება? ასტრონომიულმა გამოკვლე-  
ვებმა უჩვენეს, რომ ჩვენი გალაქტიკის საზღვრებს გარეთ მყოფ ნის-  
ლოვანებათა სპექტრები რამდენადმე გადაადგილებულია დიდი სივრცის.  
ტალღების მხარეს (ე. წ. წითელი გადაადგილება). რა არის ამის მიზე-  
ზი? რის გამო უნდა ჰქონდეს ადგილი სპექტრთა ასეთ გადაადგილებას?  
ეს შესაძლებელია მოხდეს, კერძოდ, იმის გამო, რომ სინათლის წყარო.  
და დამკვირვებელი ერთმანეთს შორდებიან გარკვეული სიჩქარით. ამ-  
ასთან ერთად, რაც უფრო დიდია სიჩქარე, რომლითაც სინათლის წყა-  
რო და დამკვირვებელი ერთმანეთს შორდებიან, მით უფრო დიდია  
სპექტრის გადაადგილება. გადაადგილების სიდიდის მიხედვით შეიძ-  
ლება ვიმსჯელოთ სინათლის წყაროს მოძრაობის სიჩქარეზე დამკვირ-  
ვებლის მიმართ. აქედან გამოზღინარე, ზოგიერთი ასტრონომი ფიქ-  
რობს, რომ ყველა ვარსკვლავთა სისტემა „გარბის“ რომელიღაც ცენ-  
ტრიდან.

მეცნიერები ვარაუდობენ (ჩადგან სხვა აზრს ვერ გამოინახა), რომ  
სპექტრების ეს გადაადგილება აიხსნება ჩვენი გალაქტიკის ცენტრიდან,  
ნისლოვანებათა დაშორებით. ამასთან ერთად, რაც უფრო შორსაა  
ნისლოვანება, მით უფრო სწრაფად ზდება მისი დაშორება.

ამ მონაცემთა საფუძველზე იდეალისტმა ფიზიკოსებმა გააკეთეს,  
დასკვნა, რომ მთელი სამყარო ერთ დროს თავმოყრილი ყოფილა მცირე,  
სასრულ მოცულობაში, თავისებურ „პირველ ატომში“. დროის,  
რომელიღაც მომენტში ამ სამყაროს უეცრად დაუწყია გაფართოება.  
ამასთან ერთად დაწყებულა სივრცის გაფართოებაც, რაც, თავდაპირვე-  
ლად, უსასრულოდ მცირე ყოფილა. ფიზიკოსი იდეალისტები ვარაუ-  
დობენ, რომ რამდენიმე მილიარდი წლის წინ მთელი სამყარო კონცენ-  
ტრირებული იყო ერთ წერტილში. მაგრამ მოხდა პირველი აფეთქება  
(ყუმბარის აფეთქების მსგავსად), რის შემდეგაც სამყარომ თანდათან  
იწყო გაფართოება და, დროის განმავლობაში, მიიღო დღევანდელი სა-  
ხე.

რელიგიის წარმომადგენლებმა არ დააყოვნეს და „ფიზიკური“ იდე-

ალიზმის თვალსაზრისი რელიგიური მიმართულებით წარმართეს. კერძოდ, დაუმატეს, რომ „პირველ-ატომი“ შექმნა ღმერთმა და ღმერთის ნება-სურვილითვე დაიწყო მისი გაფართოება. პიუს XII-ემ თავის ერთ-ერთ სიტყვაში აღნიშნა: როგორც ვხედავთ, თანამედროვე მეცნიერებამ, გენიალური კვრეტით, ნამდვილად შეძლო მილიონ საუკუნეთა ადრე, რალაცა ზომით, სამყაროს დროში დასაწყისის მოწმე გამხდარიყო; რომ თანამედროვე მეცნიერება, მისთვის დამახასიათებელი ფიზიკური დასაბუთების სიცხადით ადასტურებს იმ აზრს, რომ სამყარო შექმნილია დროში, შემოქმედის მიერ!<sup>1</sup>

ისევე, როგორც, „სისბური სიკვდილის“ თეორია, „გაფართოებადი სამყაროს“ თეორიაც მოკლებულია ჭეშმარიტებას, ხოლო მისგან გამომდინარე თეოლოგიური დასკვნები ყალბი და ანტიმეცნიერულია. ჯერ ერთი, აქ არსებითად იმავე ტიპის შეცდომასთან გვაქვს საქმე, რასაც ადგილი ჰქონდა „სამყაროს სისბური სიკვდილის“ თეორიის შემთხვევაში (როდესაც თერმოდინამიკის პრინციპს უსაფუძვლოდ ავრცელებდნენ მთელ სამყაროზე). ამ შემთხვევაშიც, ჩვენ არავითარი საფუძველი არა გვაქვს იმისათვის, რომ გარეგალაქტიკური ნისლოვანებათა ერთობლიობა, რომელზეც დაკვირვებას ვაწარმოებთ, გავიგივეოთ მთელ სამყაროსთან. აუცილებელი არ არის, რომ ნაწილის კანონზომიერება, ამავე დროს, იმ მთელის კანონზომიერებაც იყოს, რომელშიც ეს ნაწილი შედის. ადგილობრივი მოვლენა, რასაც ადგილი აქვს სამყაროს მხოლოდ ერთ, შეზღუდულ ნაწილში, რომელსაც დროის შედარებით უმნიშვნელო მონაკვეთში ვაკვირდებით, არ შეიძლება გამოვაცხადოთ უსასრულო სამყაროს საყოველთაო კანონად.

თუ დავუშვებთ ჩვენთვის ცნობილი გალაქტიკების დაშორების, მათი „გაქცევის (разбегание) რეალობას, იგი იმ შემთხვევაში შეიძლება იქნეს გავრცელებული მთელ სამყაროზე, თუ ამავე დროს, დაშვებული იქნება სამყაროს ბოლოვადობა სივრცეში, თუ დავუშვებთ რომ ჩვენ უკვე ვუახლოვდებით სამყაროს ფაქტიურ საზღვრებს. მაგრამ ასეთი დაშვება, ცხადია, სიყალბე იქნებოდა. დაბოლოებული სამყაროს ჩარჩოებში აღმოჩენილი გაფართოება განხილული უნდა იქნეს მხოლოდ როგორც ადგილობრივი მოვლენა, რომელიც შეეხება გალაქტიკების დიდ ჯგუფებს და რომელთაც ჩვენი გალაქტიკაც მიეკუთვნება. რაც შეეხება გალაქტიკების სხვა სისტემებს, სხვა მეტაგალაქტიკებს, რომლებიც ჯერ არ არიან აღმოჩენილნი, ისინი შესაძლებელია, პირიქით, შეკუმშვის პროცესში იმყოფებოდნენ. ამრიგად, ზოგიერთ გალაქტიკათა „გაქცევა“ არ შეიძლება სამყაროს ზოგად კანონზომიერებად გამოვაცხადოთ.

საფუძველს მოკლებულია იმის დაშვება, რომ ყველა გარეგალაქ-

<sup>1</sup> Die Gottesbeweise im Lichte der modernen Naturwissenschaft, § 15.

ტიკურ ნისლოვანებათა მოძრაობა ყველგან მსგავსი წესით ხდება, სა-  
ხელდობრ, ცენტრიდან მის გარე მიმართულებით. უმართებულოა  
უარვეყოთ ნისლოვანებათა მოძრაობის განსხვავებული და თუნდაც უფ-  
რო რთული ფორმების არსებობა, ანდა „ცენტრიდანული“ მოძრაობის  
გარდა, მაგალითად „ცენტრისკენული“ მოძრაობის არსებობა.

ამასთან ერთად არაფერი არ ასაბუთებს იმას, რომ გალაქტიკების  
„გაქცევა“ ყველგან წარმოებს; არაფერი არ ასაბუთებს ამ „გაქცევა-  
თა“ რეალობას. შესაძლებელია, რომ გალაქტიკათა „გაქცევა“ მოხვედრე-  
ბითი იყოს. უნდა აღინიშნოს, რომ ე დ ვ ი ნ ხ ა ბ ლ ს, რომელმაც პირ-  
ველად აღმოაჩინა ე. წ. „წითელი გადაადგილება“ შორეულ ნისლია-  
ნობის სპექტრებში, და პირველად განმარტა იგი, როგორც გალაქტი-  
კების დაშორებათა შედეგი, შემდგომში ეჭვი ეპარებოდა ამ ჰიპოთე-  
ზის ჭეშმარიტებაში. შესაძლებელია, რომ სინათლე ათეული მილიონო-  
ბით წლების განმავლობაში, რასაც იგი გზას ანდომებს შორეული ცი-  
ური მნათობებიდან ჩვენამდე, ცვალებადობას განიცდის (ამჟამად, ასტ-  
რონომიას ამ ჰიპოთეზის არც დამოწმება შეუძლია და არც—უკუგ-  
დება).

საფუძველს მოკლებული იქნებოდა გვეფიქრა, რომ სამყაროს იმ  
ნაწილშიც კი, რომელსაც ჩვენ ვაკვირდებით (შედარებით მცირე დრო-  
ის შუალედში) ნისლოვანებათა მოძრაობა ყოველი დროისათვის ერთი  
და იგივე რჩებოდეს. გარეგალაქტიკურ ნისლოვანებათა „წითელი გა-  
დაადგილების“ მათი მიმოფანტვით ახსნა არ არის ერთადერთი შესაძ-  
ლებელი და საბოლოო. შესაძლებელია აღმოჩნდეს სხვა ფაქტორებიც,  
რომელთაც იმავე ეფექტის გამოწვევა შეუძლიათ.

თანამედროვე ასტრონომიამ გვიჩვენა, რომ ლემეტრის მიერ წარ-  
მოდგენილი სამყაროს ევოლუციის სქემა არ წარმოადგენს ერთადერთ  
შესაძლებელ სქემას; რომ არ არის გამორიცხვული სხვა რეალურ შესაძ-  
ლებლობათა დაშვება. ამასთან დაკავშირებით, ფრანგი ასტრონომი  
ლაბერენი წერს: აინშტაინის მათემატიკური განტოლებანი საშუალებას  
გვაძლევს ავაგოთ სამყაროს ევოლუციური სქემა, რომელიც განსხვა-  
ვებულია ლემეტრის სქემისაგან, მისთვის დამახასიათებელი „საწყისი  
მომენტი“. ეს სქემები თანაბარი ზომით გვიხსნიან გალაქტიკების  
„გაცვეთის“ რეალობას.

როგორც დე სიტერმა და ტოლმენმა გვიჩვენეს, შეიძლება, კერ-  
ძოდ, განვიხილოთ ისეთი სქემა, რომლის მიხედვით, სამყარო უსასრუ-  
ლოდ შორეულ წარსულში განსაკუთრებულ, გაუხშობებულ მდგომა-  
რეობაში იყო, ხოლო მომავალში კვლავ დაუბრუნდება იმავე მდგომა-  
რეობას.

შეიძლება განვიხილოთ აგრეთვე სამყაროს ციკლური ევოლუციის



შესაძლებლობა, რომლის დროსაც მორიგეობითი ცვლა წარმოებს შეკუმშვისა და გაფართოების პერიოდებს შორის.<sup>1</sup>

პიუს XII-ის მტკიცებათა მთელი სიყალბე ემყარება მეცნიერულ დაკვირვებათა და ჰიპოთეზების სუბიექტურ, ტენდენციურ შერჩევას, რომელიც წინდაწინვეა გამიზნული თეოლოგიური მიზნებისათვის. მაგრამ პაპი, ამავე დროს, გაუბრუნებს იმ მეცნიერულ მონაცემებს, რომელიც მის საწინააღმდეგოდ მეტყველებს.

ასე სუბიექტურად შერჩეული მეცნიერული ფაქტებით პაპი ყოველმხრივ ცდილობს აუცილებლად მივიდეს „საწყისი მომენტის“, „პირველი ატომის“ მდგომარეობასთან, რაც ესოდენ ძვირფასია რელიგიურ დოგმათა გამართლებისათვის.

პაპი ცდილობს უჩვენოს მორწმუნეებს, რომ თანამედროვე მეცნიერებათა გადაულახავ წინააღმდეგობაში ჩავარდნა შეიძლება დაძლეული იქნეს მხოლოდ ზებუნებრივი, ღვთაებრივი ჩარევის საფუძველზე. მაგრამ პიუს XII ვერ აღწევს თავის მიზანს. თანამედროვე მეცნიერების მონაცემთა მართებული გაგება რწმენის კომპრომენტაციას უფრო ემსახურება, ვიდრე მის დაცვას.

„სამყაროს შექმნის“ მეცნიერული გამართლება ხშირად ისეთ ჰიპოთეზებს ემყარება, რომელთა მცდარობაც სერიოზული, ობიექტური გამოკვლევებისას ცხადი ხდება. ასე, მაგალითად, პაპი თავის სიტყვაში, თითქოს-და „მეცნიერების მიერ დასაბუთებულ ფაქტებზე“ დაყრდნობით, აღნიშნავდა, რომ ყველა ვარსკვლავი წარმოშობილია ერთდროულად, რამდენიმე მილიარდი წლის წინ, რომელიღაც „საწყისი მომენტი“<sup>2</sup>, ხოლო ამჟამად ისინი თანდათანობით ქრებიან, იქცევიან გამოსხივებად და თანაც ისე, რომ არ არის არავითარი იმედი მათი ხელახლა აღდგენისა.

უკანასკნელმა ასტროფიზიკურმა გამოკვლევებმა ცხადყვეს ასეთი თვალსაზრისის მცდარობა. კერძოდ, გამოკვლევებმა გვიჩვენეს, რომ ზოგიერთ ვარსკვლავს შეუძლია სინათლე გამოასხივოს არა უმეტეს ათეული მილიონი წლების მანძილზე ისე, რომ მათი ფაქტიური წლოვანება მილიარდი წლებით კი არ შემოიფარგლება, არამედ მილიონი წლებით. საბჭოთა ასტრონომები (ამბარტუმიანი და სხვ.) კვლევის სხვა მეთოდებზე დაყრდნობით ვარაუდობენ, რომ ირმის ნახტომის ვარსკვლავთა მრავალი დაჯგუფება მხოლოდ რამდენიმე მილიონი წლისაა; შესაძლებელია იმის მტკიცება, რომ ირმის ნახტომში კვლავ მიმდინარეობს ვარსკვლავთა დაბადება.

საბუნებისმეტყველო მეცნიერების (კერძოდ ფიზიკისა და ასტრონომიის) მონაცემები სამყაროს შექმნის დამადასტურებელ ცნობებს კი

<sup>1</sup> П. Л а б е р е н и, Происхождение миров, стр. 255.

არ გვაწვდიან (როგორც ეს რელიგიის თანამედროვე დამცველებს წარმოუდგენიათ), არამედ ასაბუთებენ მარქსისტული მსოფლმხედველობის სისწორეს.

დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით სამყარო მარადიულია; იგი დაუბოლოებელია დროსა და სივრცეში და არავითარი ღმერთის მიერ არ არის შექმნილი. ამ დებულების დასაბუთებისათვის დიალექტიკური მატერიალიზმი ემყარება ენერჯისა და მასის შენახვის კანონებს, რომელთა ჭეშმარიტება მილიონჯერ არის შემოწმებული. ამ კანონის მიხედვით, ენერჯია არ შეიძლება წარმოიშვას არაფრისაგან. ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნა არაფრისაგან, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა თვალსაზრისით, შეუძლებელია. იმის მტკიცება, რომ ყოველად ძლიერ ღმერთს შეუძლია არაფრისაგან ენერჯის შექმნა, მხოლოდ ცარიელ რწმენას შეიძლება ემყარებოდეს.

ამრიგად, სამყარო არ წარმოადგენს ღმერთის შემოქმედების პროდუქტს და თანაც არაფრისაგან შექმნილს. მარადიულ, დაუბოლოებელ სამყაროში ყოველი ბოლოვადი საგანი წარმოიშობა და ისპობა, მაგრამ არაფერი არ წარმოიშობა არაფრისაგან და არაფერი არ გარდაიქმნება არაფრად.

როგორც ვხედავთ, ჭეშმარიტი საბუნებისმეტყველო მეცნიერება ღმერთის არსებობას კი არ ასაბუთებს, არამედ, პირიქით, ძირს უთხრის მითებს მისი არსებობის შესახებ.

როგორია თანამედროვე რელიგიის პოზიცია ღმერთის არსებობის დასაბუთებათა მიმართ? თანამედროვე თეოლოგთა აზრით, რელიგიური ჭეშმარიტების ძირითად წყაროდ რჩება ღვთაებრივი გამოცხადება, რომელიც რწმენის გზით წარიმართება. რაც შეეხება გონებას, მეცნიერებას, იგი დაშვებული უნდა იქნეს რელიგიაში რელიგიურ დოგმათა გასამართლებლად და დასადასტურებლად. ამდენად, გონებაზე მალა დგას ღმერთის რწმენა, რომელიც ღვთაებრივ გამოცხადებას ემყარება. მაგრამ ეს არ გამოორიცხავს ღმერთის არსებობის რაციონალურ დასაბუთებათა საჭიროებას.

კათოლიკური თეოლოგიის წარმომადგენელთა აზრით, ღმერთი შეიძლება შემეცნებული იქნეს, როგორც რწმენის გზით, ასევე გონების საშუალებითაც. მართალია, რწმენა გონებაზე მალა დგას, მაგრამ მათ შორის წინააღმდეგობას აღვილი არა აქვს, ვინაიდან იგივე ღმერთი უნერგავს ადამიანს რწმენას და მასვე ანიჭებს გონებას, აზროვნებას. ამის გამო რწმენის ჭეშმარიტება არ ეწინააღმდეგება გონების ჭეშმარიტებას. გონებას არ შეუძლია ისეთ დასკვნამდე მისვლა, რაც რელიგიას ეწინააღმდეგება. ადამიანის გონება ღვთაებრივი ბუნებისაა და ამიტომ, ის, რაც ღვთაებრივია გონებაში, არ შეიძლება უპირისპირდებოდეს რწმენაში არსებულ ღვთაებრივს. ამიტომ „რაც უფრო წინ

შიდის ქვეშარიტი მეცნიერება, მით უფრო მეტად აღმოაჩენს იგი ლმერთს " (პიუს XII). პაპის ეს დებულება ამავე დროს იმ აზრის შემცველიცაა, რომ საბუნებისმეტყველო მეცნიერების ყოველი დებულება, რომელიც ეწინააღმდეგება ქრისტიანულ დოგმებს — მცდარია და უვარგისი.

თეოლოგთა აზრით, „ქვეშარიტი“ საბუნებისმეტყველო მეცნიერება არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს რელიგიას. რატომ? იმიტომ, რომ ბუნება შექმნილია ღმერთის მიერ და, ამდენად, ბუნების შესწავლა ამავე დროს ღვთაებრივი ქმნილების შესწავლას ნიშნავს. ბუნება, როგორც ღვთაებრივი ქმნილება, გვიჩვენებს შემოქმედის სიბრძნესა და ძლიერებას. ამიტომ საბუნებისმეტყველო მეცნიერების შესწავლამ ღმერთს კი არ უნდა დაგვაცილოს, არამედ კიდევ უფრო უნდა განამტკიცოს მსიყვარული მისადმი. საბუნებისმეტყველო მეცნიერება უნდა გახდეს ღმერთის უფრო ღრმად გაგების საშუალება.

ვინაიდან, როგორც რწმენა, ასევე გონებაც ღმერთისაგან მომდინარეობს, როგორც რელიგიურმა რწმენამ, ასევე საბუნებისმეტყველო კვლევამაც, საბოლოო ანგარიშში, ღმერთის შემეცნებამდე უნდა მიგვიყვანოს.

კათოლიკური ეკლესიის დამცველებს კარგად აქვთ შეგნებული ის გარემოება, რომ თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა მონაცემების უმრავლესობა ათეიზმის საფუძვლად უფრო გამოდგება, ვიდრე რელიგიისა. ამიტომ კათოლიკური ეკლესია პირდაპირ არ ამტკიცებს, რომ, თითქმის, საბუნებისმეტყველო მეცნიერება უმართლოდ დასაბუთებდეს ღმერთის არსებობას. მათი აზრით, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებამ თავისი ფაქტიური მონაცემებით ხელი უნდა შეუწყოს, დაამოწმოს და განამტკიცოს ღმერთის არსებობის დასაბუთებანი, ამაშია. მისი ძირითადი ფუნქცია. მან უნდა შეძლოს ამ მისიის შესრულება. მაგრამ თუ ვერ შეძლო? მაშინ მით უარესი საბუნებისმეტყველო მეცნიერებისათვის, ვინაიდან ეს გარემოება მის უვარგისობაზე მეტყველებს.

თეოლოგთა აზრით, ვინაიდან გონება (ისევე, როგორც რწმენა) ღვთაებრივი წარმოშობისაა და არ ეწინააღმდეგება რწმენის მონაცემებს, ადამიანურ გონებას შეუძლია ღმერთის არსებობის რაციონალური დასაბუთება. მეტიც, კათოლიკურმა ეკლესიამ ერესად გამოაცხადა ღმერთის არსებობის რაციონალური დასაბუთების შესაძლებლობის უარყოფა.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ჭერ კიდევ ვატიკანის 1869-70 წწ. საეკლესიო კრების დადგენილებაში ნათქვამი იყო: ღმერთი ყველა საგანთა მიზეზი და მიზანი შეიძლება სარწმუნოდ იქნეს შემეცნებული ადამიანური გონების მიერ. მის მიერ შექმნილი საგანთა შემეცნების გზით... და თუ ვინმე იტყვის, რომ ადამიანური გონების გზით შეუძლებელია ღმერ-

თანამედროვე თეოლოგია კვლავ მიმართავს ღმერთის არსებობის ცნობილ დასაბუთებებს (კოსმოლოგიურს, ტელეოლოგიურს, ონტოლოგიურს, მორალურს, ფსიქოლოგიურს და სხვ.), რომელთაგან წინა პლანზეა წამოწეული კოსმოლოგიური და ტელეოლოგიური დასაბუთებანი. ხოლო ამ, დასაბუთებათა „გასამაგრებლად“ რელიგია სისტემატურად თხოულობს ახალ ფაქტებს საბუნებისმეტყველო მეცნიერებიდან, რათა ძველი დასაბუთებანი წარმოგვიდგინონ „თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების“ შუქზე. „...ნეოთომისტებში, — სამართლიანად აღნიშნავდა განსვენებული პროფ. ს. წერეთელი, — განმეორებულა ძველი არგუმენტები, ახალი არაფერია, გარდა ერთისა; სახელდობრ იმისა, რომ თანამედროვე ბუნებათმეცნიერების მიღწევათა გაყალბება გამოყენებულია ღმერთის არსებობის დასაბუთებლად, რაც თავისთავად ლაპარაკობს თვითონ ხეოთომისტების არგუმენტაციის წინააღმდეგ...“<sup>1</sup>.

#### §4. კომუნისტური პარტიის დამოკიდებულება „მოღერნიზაული“ რელიგიის მიმართ

თანამედროვე რელიგიის მიერ „ახალი კურსის“, „ახალი სტრატეგიის“ შემუშავებასთან დაკავშირებით მარქსისტული პარტიების მისდამი დამოკიდებულება რამდენადმე შეიცვალა. დღევანდელ პირობებში შეუძლებელია (და არც არის მიზანშეწონილი) რელიგიის წინააღმდეგ ხელაღებით ბრძოლის წარმოება. თანამედროვე რელიგიის ახალი პოზიცია, მთელ რიგ საკითხებში, საჭიროებს რელიგიის წინააღმდეგ ბრძოლაში ზოგიერთი კორექტივების შეტანას. ავიღოთ, მაგალითად, თანამედროვეობის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი პრობლემა — ომისა და მშვიდობის პრობლემა.

თანამედროვე ეკლესია გამოდის მშვიდობის დაცვის დროშით, რადგან მორწმუნეთა უმრავლესობა მშვიდობის შენარჩუნებით არის დაინტერესებული. ამ გზას დაადგა კათოლიკური ეკლესია პაპის იოანე XXIII-ის დროიდან. უნდა აღინიშნოს, რომ ომისა და მშვიდობის საკითხში იოანე XXIII-ის პოზიცია მკვეთრად განსხვავდება პიუს XII-ის ხაზისაგან, რომელიც გადაჭრით გამოდიოდა სხვადასხვა სოციალური წყობის სახელმწიფოთა შორის მშვიდობიანი თანაარსებობის წინააღმდეგ. 1954 წელს პიუს XII-ემ თავის საშობაო მიმართვაში განაცხადა, რომ შეუძლებელია სოციალისტურ სახელმწიფოებთან მშვიდობიანი თანაარსებობა; რომ სინამდვილეში ეს იქნებოდა მხოლოდ „ყალბი თანაარსებობის სურათი“.

თის შეგეცნება — მას ანათემა. იხ. *Современные течения религиозно-философской мысли во Франции*, СПб. 1915, стр. 111.

<sup>1</sup> ათეიზმის ფილოსოფიური საკითხები, გვ. 40.

პიუს XII-საგან განსხვავებით იოანე XXIII-ემ გაითვალისწინა რატონანამედროვე რეალური მდგომარეობა, მხარი დაუჭირა სხვადასხვა სოციალური წყობის მქონე სახელმწიფოთა მშვიდობიან თანაარსებობას. ამასთან ენციკლიკში „Pacem in Terris“ ნათქვამია: „სამართლიანობა, სიბრძნე, ადამიანობის გრძნობა მოითხოვენ, რომ ბოლო მოეღოს შეიარაღების ზრდას; მოითხოვენ სხვადასხვა ქვეყნებში არსებული შეიარაღების პარალელურ და ერთდროულ შემცირებას, ატომური იარაღის აკრძალვას: დაბოლოს, განიარაღებას, რომელიც განხორციელებული უნდა იყოს საერთო თანხმობით და კონტროლის ქვეშ“...

ვატიკანმა ოფიციალურად აღიარა სხვადასხვა სოციალური წყობის ქვეყნებს შორის მშვიდობიანი თანაარსებობის პოლიტიკა. ამასთან ერთად დაგმო შეიარაღების გამალებული ზრდა და სახელმწიფოებს მოუწოდა საერთაშორისო კონფლიქტების მოლაპარაკების გზით გადაწყვეტისაკენ.

მართალია, იოანე XXIII-ის ახალმა პოლიტიკურმა კურსმა გარკვეული წინააღმდეგობა გამოიწვია ეკლესიის რეაქციულად განწყობილ ხელმძღვანელთა მხრივ, მაგრამ, საბოლოოდ, მაინც საღმა აზრმა გაიმარჯვა. ცხადია, ეკლესიის ახალი კურსი ომისა და მშვიდობის მიმართ დადებით შეფასებას იმსახურებს სოციალიზმის ბანაკის ქვეყნების და კაპიტალისტური ქვეყნების კომუნისტური და სხვა პროგრესული პარტიების მხრივ. ეკლესიის ამ ახალ კურსთან დაკავშირებით, იტალიის კომუნისტური პარტიის XI ყრილობაზე (1966 წ.) ლუიჯი ლონგომ აღნიშნა: „მნიშვნელოვან წვლილს მშვიდობისათვის ბრძოლაში, ვიეტნამის ომის შეწყვეტაში, ჩვენი აზრით, წარმოადგენს ის სიტყვები, რომელიც გაისმოდა კათოლიკური ეკლესიის საეკლესიო კრებაზე და აგრეთვე პაპის პავლე VI-ის გამოსვლაში“<sup>1</sup>.

ანდა ავიღოთ, მაგალითად, ეკლესიის დამოკიდებულება კომუნიზმთან. ვატიკანის მეორე საეკლესიო კრებაზე ტრადიციონალისტები (ე. ი. „ძველი კურსის“ მომხრეები) დაჟინებით მოითხოვდნენ, რომ ეკლესიას არ შეეცვალა თავისი დამოკიდებულება კომუნიზმთან, ისინი მოითხოვდნენ, რომ საეკლესიო კრებას მიეღო სპეციალური დოკუმენტები, სადაც დაემოხილი და გაიციხული იქნებოდა კომუნიზმი. მაგრამ საეკლესიო კრების უმრავლესობამ უარყო ეს წინადადება. ისე რომ, ვატიკანის მეორე საეკლესიო კრება დამთავრდა ყოველგვარი გაიციხვებისა და ანათემების გარეშე, რაც წინა კრებებისათვის იყო დამახასიათებელი. მეორე საეკლესიო კრება არ ატარებდა ანტიკომუნისტურ ბასიათს.

<sup>1</sup> გაზეთი «Правда», 26. 1966 წ.

ზემოხსენებულმა და მსგავსმა ფაქტორებმა განაპირობეს ის გარემოება, რომ კომუნისტურმა პარტიებმა გარკვეული კორექტივი შეიტანეს რელიგიის წინააღმდეგ ბრძოლაში. მაგრამ ეკლესიის „ახალი კურსი“ კომუნიზმისა და მარქსიზმის მიმართ სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ეკლესიამ ხელი აიღო კომუნიზმის, მარქსიზმისა და ათეიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაზე. პირიქით, თანამედროვე რელიგია აერთიანებს და ამტკიცებს თავის რიგებს ათეიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში. რელიგიურ ძალთა გაერთიანების ავანგარდში დღეს კათოლიკური ეკლესია დგას. 1964 წელს ვატიკანში შეიქმნა სპეციალური სამდივნო არაქრისტიანთა საქმეებისათვის. ამასთან დაკავშირებით ვატიკანის რადიო მოწოდებით მიმართავდა ყველა რელიგიურ ორგანიზაციას, რომ შექმნილიყო ერთიანი ფრონტი ათეიზმისა და მატერიალიზმის წინააღმდეგ საბრძოლველად.

ეკლესიის მიერ ათეიზმის წინააღმდეგ ბრძოლის გაძლიერება აიხსნება იმით, რომ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა მძლავრი განვითარების ბაზაზე სულ უფრო ფართოდ ვრცელდება ათეისტური შეხედულებანი მშრომელთა მასებში. თანამედროვე რელიგიის მესვეურები იძულებული არიან აღიარონ, რომ ათეიზმი XX საუკუნისათვის დამახასიათებელი მასიური მოვლენა გახდა. ვატიკანის მეორე საეკლესიო კრებაზე აღინიშნა, რომ მსოფლიო მოსახლეობის  $\frac{1}{3}$  ათეიზმის გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა და მისი საშიშროება სამყაროს დანარჩენ ნაწილსაც ემუქრებაო. ეკლესია შეშფოთებულია ათეიზმის სულ უფრო მზარდი გავლენითა და გავრცელებით.

პავლე VI-ის ერთ-ერთ ღირექტივში, რომელიც შეეხება ათეიზმის წინააღმდეგ უფრო ეფექტური ბრძოლის წარმოებას, აღნიშნულია, რომ ეკლესიის მსახურნი უკეთესად უნდა იცნობდნენ ათეისტურ დოქტრინებს და თვით ათეისტებსაც. ჩვენ უნდა შეგვეძლოს, — აღნიშნავდა პავლე VI, — დავეხმაროთ იმ ადამიანებს, რომლებიც თანამედროვე მეცნიერების, კულტურის ავანგარდში იმყოფებიან და ზშირად, სამწუხაროდ, ათეიზმის პოზიციებზე დგანან. იმისათვის, რათა ათეიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა უფრო ეფექტური იყოს, ეკლესია კარგად უნდა იცნობდეს ურწმუნოებს. უნდა იცოდეს მათი ცხოვრების პირობები, მათი იდეები; უნდა იცოდეს აგრეთვე თანამედროვე მეცნიერება, ფილოსოფია და მათ შორის მარქსისტული ფილოსოფიაც.

იბრძვიან რა ათეიზმის წინააღმდეგ, ეკლესიის იდეოლოგიები ცდილობენ წარმოადგინონ ათეიზმი, როგორც საერთაშორისო დამაბულობის ერთ-ერთი მიზეზი; ცდილობენ დაარწმუნონ მასები, რომ მხოლოდ ქრისტიანული პრინციპების დაცვა უწყობს ხელს მშვიდობის დამყარებას. მაგრამ რელიგიის დამცველებს ავიწყლებათ ისტორიული ფაქტები, რომლებიც ამ თვალსაზრისის საწინააღმდეგოდ მეტყველებენ.

კარგად არის ცნობილი, რომ რელიგია ხელს არ უშლიდა ომების აღ-  
მოცენებასა და წარმოებას. პირიქით, მრავალი ომი რელიგიურ ხასი-  
ათს ატარებდა, მიმდინარეობდა სხვადასხვა რელიგიების (ქრისტიანო-  
ბის, ისლამის და სხვ.) დაცვის მიზნით.

იმისათვის, რათა ჩირქი მოსცხონ და სახელი გაუტეხონ ათეიზმს,  
რელიგიის დამცველები აიგივებენ მას ამორალიზმთან. მათი აზრით,  
რელიგია მორალის საფუძველია, ხოლო ათეიზმი — ამორალიზმისა.

თანამედროვე კათოლიკურმა ეკლესიამ შეიმუშავა ათეიზმთან  
ბრძოლის ახალი ფორმა — დ ი ა ლ გ ი ს ფორმა. ვატიკანის მეორე  
საეკლესიო კრებამ მიიღო გადაწყვეტილება ათეისტებთან დიალოგის  
ჩატარების შესახებ. ამავე კრების მიერ მიღებულ კონსტიტუციაში —  
„ეკლესია თანამედროვე სამყაროში“ — ნათქვამია: გადაჭრით უარყოფს  
რა ათეიზმს, ეკლესია ამასთან ერთად აღიარებს, რომ ყველა ადამიანმა  
ხელი უნდა შეუწყოს ამ სამყაროს მშენებლობას, რომლებშიც ისინი  
(როგორც მორწმუნეები, ისე არამორწმუნეები) ერთად იცხოვრებენ. ეს  
კი შეუძლებელია მიღწეულ იქნეს გულახდილი და გონიერი დიალოგის  
გარეშე.

ეკლესია დიალოგის ფორმას იყენებს მარქსიზმის წინააღმდეგ  
ბრძოლაშიც. დიალოგის იდეა სულ უფრო მეტ პოპულარობას და მხარ-  
დაჭერას პოულობს კათოლიკეთა შორის. ერთ-ერთი ასეთი დიალოგი  
მარქსისტებსა და ქრისტიანული ეკლესიის წარმომადგენლებს შორის  
გაიმართა დასავლეთ გერმანიაში 1966 წელს (28. IV-1. V), რომელიც  
მიეძღვნა საკითხს „ქრისტიანული ჰუმანურობა და მარქსისტული ჰუ-  
მანიზმი“. დიალოგის მონაწილეთა შორის იყვნენ მარქსისტი ფილო-  
სოფოსები: ვ. პოლიჩერი და სხვები; ქრისტიანული ეკლესიის წარმო-  
მადგენლებიდან: გ. ვეტერი, კ. რანერი და სხვები.

მიუნხენის უნივერსიტეტის პროფესორმა კარლ რანერმა დიალოგზე  
აღნიშნა: „ქრისტიანი და მარქსისტი ჰუმანიზმები უნდა იყვნენ  
თუ არა ერთმანეთის მტრები?“ „მე მგონია არა, თუ ორივე მხარეს  
შეგნებული აქვს, რომ ისინი უფრო მეტად არიან ვალდებულნი მო-  
ნავლის, ვიდრე წარსულის წინაშე... რატომ არ უნდა დაგვეგმოს ორი-  
ვემ ერთად მომავალი, რომელიც მათთვის უცნობია? რატომ არ შეიძ-  
ლება ბუნდოვანი წარმოდგენები მასზე — სამართლიანობა, თავისუფ-  
ლება, ღირსება, ერთიანობა და საზოგადოების დიფერენცირება — გა-  
ერთიანებული ძალებით უფრო ნათელი გაეხადოთ?!“

მარქსისტთა პოზიცია ზემოხსენებულ დიალოგზე შემდეგნაირად  
იქნა ჩამოყალიბებული: ათეიზმი არსებობდა 3 ფორმაში, რომლებიც,  
ნაწილობრივ, დღესაც შემოინახება: XVIII საუკუნის ბურჟუაზიული  
ათეიზმი, რომელიც მოითხოვდა პოლიტიკურ თავისუფლებას; XIX  
საუკუნის ათეიზმი, რომელიც იბრძოდა მეცნიერული თავისუფლები-

სათვის; და მარქსისტული ათეიზმი, რომელიც აღიარებს, რომ რელიგია შეიძლება ერთდროულად იყოს პროტესტი არსებულ ურთიერთობათა წინააღმდეგ და რაღაც ზომით ხელს უწყობდეს მორწმუნეებს პროგრესისაკენ გზების ძებნაში.

მარქსისტული ათეიზმის ძირითადი აქცენტი ღმერთის უარყოფაზე: კი არ არის გადატანილი, არამედ ადამიანის განმტკიცებაზე, რომელიც, განთავისუფლებული იქნება ყოველგვარი ბორკილებისა და ილუზიებისაგან.

„მარქსისტებმა, — აღნიშნული იქნა დიალოგზე, — უნდა ვისწავლოთ დიალოგის ცენტრში ბრძოლის ზოგადი ასპექტების დასმა. კომუნისში ისწრაფის იქითკენ, რათა სამყარო უკეთესი გახდეს. ამიტომ მარქსისტები და ქრისტიანები ერთად უნდა იბრძოდნენ კაცობრიობის პროგრესისათვის, რათა ქრისტიანებისა და მარქსისტების გაერთიანებული ძალებით უკეთესი სამყარო იქნეს აშენებული“<sup>1</sup>.

წარმოთქმული სიტყვები ნათლად გვიჩვენებენ დასავლეთის კომუნისტურ პარტიათა რელიგიასთან დამოკიდებულების სიახლეს, რაც: გაპირობებულია რელიგიის სფეროში მომხდარი ძვრებით.

ემშებიან რა ქრისტიანულ ეკლესიასთან დიალოგში და ზოგჯერ აერთიანებენ რა ძალებს კაცობრიობის მშვიდობისა და პროგრესისათვის ბრძოლაში, კომუნისტური პარტიები არ მალავენ, რომ მათი მატერიალისტური ფილოსოფია დიამეტრალურად ეწინააღმდეგება ქრისტიანული რელიგიის პრინციპებს, რომ კომუნისში შეუთავსებელია რელიგიასთან, მარქსიზმის პოზიცია რელიგიის, როგორც სინამდვილის ფანტასტიკური ასახვის მიმართ, ურყევი რჩება.

მეორე მხრივ, რელიგიის მიერ „ახალი სტრატეგიის“ შემუშავება არ ნიშნავს იმას, რომ ამით რელიგია თავისი არსებით პროგრესული გახდა. „ახალი სტრატეგიის“ შემუშავება იძულებითი ღონისძიებაა, რომელიც გამიზნულია რელიგიის არსებობის შენარჩუნებისათვის. რელიგიის „მოდერნიზაცია“ იმის მაჩვენებელია, რომ რელიგიამ ამოწურა თავისი საზოგადოებრივი ფუნქცია და ამით ცდილობს გზა გადაუღობოს მის კვდომას.

ეკლესიის მოდერნიზაცია, რომელიც თავის გამოხატულებას პოევებს პოლიტიკაში, კულტში, დოგმატიკაში და სხვ., არ ცვლის რელიგიის ანტიმეცნიერულ და რეაქციულ ბუნებას. როგორ მოდერნისტულ სამოსელშიც არ უნდა შეიმოსოს ეკლესია, მას ძალა არ შესწევს თავიდან აიცილოს ის ღრმა წინააღმდეგობა, რაც არსებობს თანამედროვე სამყაროსა და რელიგიას შორის. ეკლესიის შესვეურთა მაღალფარდო-

<sup>1</sup> 1966 წ. დასავლეთ გერმანიაში ჩატარებული დიალოგის შესახებ. იხ. В. Холличер, Диалог продолжается, журн. «Вопросы философии», № 3, 1967, стр. 140—144.



ვანი სიტყვების მიუხედავად, ეკლესია, ფაქტიურად, ისევე როგორც კოველთვის, გამოდის რეაქციულ ძალთა მოკავშირედ და თავისი გავლენით ემსახურება ბურჟუაზიული საზოგადოებრივი წყობის დაცვას. ეკლესიას ხელი არ აუღია პოლიტიკურ სფეროში პრეტენზიებზე. იგი მხოლოდ ახალ გზებს ეძებს, რათა შეინარჩუნოს გავლენა პოლიტიკურ სფეროში და უფრო მოხერხებულად და შენიღბულად ჩაერიოს საზოგადოების პოლიტიკურ ცხოვრებაში.

მართალია, ეკლესიის ავტორიტეტი და გავლენა დღეს ისეთი აღარ არის, როგორც იყო თუნდაც 50—100 წლის წინათ, მაგრამ მას ჯერ კიდევ არ დაუკარგავს თავისი ძლიერება და გავლენა. რელიგია არ წარმოადგენს მხოლოდ წარსულის საქმეს და არ ეკუთვნის მხოლოდ ისტორიას. იგი ჯერ კიდევ მნიშვნელოვან როლს ასრულებს თანამედროვე სამყაროში. მილიონობით ადამიანები ჯერ კიდევ მტკიცედ არიან დაკავშირებული რელიგიასთან. ასე, მაგალითად, 1965 წელს მხოლოდ კათოლიკეები მსოფლიო მოსახლეობის 18%-ს შეადგენდნენ (როგორც ეს ვატიკანის II საეკლესიო კრებაზე იქნა აღნიშნული).

განსაკუთრებით ძლიერია ეკლესიის გავლენა ესპანეთში, პორტუგალიაში, იტალიაში, ლათინური ამერიკის ქვეყნებში და სხვ. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ჩვენს საუკუნეში (გასულ საუკუნესთან შედარებით) სულ უფრო ძლიერდება რელიგიის დაღმავალი მოძრაობა. საზოგადოების, მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარება, მასებში განათლების გავრცელება, ადამიანის შეჭრა როგორც მიკრო, ისე მაკროკოსმოსში, თანამედროვე მეცნიერულ-ტექნიკური აზრის მძლველები ძირს უთხრიან რელიგიას. თვით ეკლესიის იდეოლოგთა აღიარებით, XX საუკუნის შუა წლებში რელიგიას თანამედროვე საზოგადოების ცხოვრებაში მხოლოდ პერიფერიული მდებარეობა უკავია, და არა ცენტრალური. როგორც ამას გასულ საუკუნეებში ჰქონდა ადგილი.

რელიგიის მოდერნიზაცია, მისი შემგუებლობა და ყალბ მეცნიერულ სამოსელში გამოწყობა ჩვენგან—მარქსისტებისაგან მოითხოვს ათეისტური პროპაგანდის მეცნიერული დონის ამაღლებას, ათეიზმის ჩარჩოების გაფართოებას, ათეისტური კადრების მაღალ მეცნიერულ-ფილოსოფიურ დონეზე მომზადებას.

კომუნისმი და რელიგია, როგორც საზოგადოებრივი ცნობიერების გარკვეული ფორმა, შეურიგებელ წინააღმდეგობაში იმყოფება. ამიტომ კომუნისტური პარტიის საერთო პოზიცია „მოდერნიზებული“ რელიგიის მიმართაც იგივე რჩება; რელიგიის წინააღმდეგ ბრძოლა მთელი მატერიალიზმისა და, მაშასადამე, მარქსიზმის ანბანია (ლენინი).

### ლიტერატურა

1. დ. გეგეშიძე, რელიგია და თანამედროვეობა, თბ., 1965.
2. ა. ოსიპოვი, თანამედროვე მართლმადიდებლობის იდეოლოგიის კრიტიკა, თბ., 1964.
3. თ. ფანჯიკიძე, მართლმადიდებლობის შემგუებლური ტენდენციები, თბ., 1965.
4. ა. გელაშვილი, თანამედროვე რელიგია და ღმერთის არსებობის დასაბუთების საკითხი, თბ., 1970.
5. Ю. Боргош, Фома Аквинский, М., 1966.
6. Л. Н. Великович, Кризис современного католицизма, М., 1967.
7. О. Клар, Кризис евангелической теологии, журн. «Вопросы философии», № 11, 1968.
8. П. Лаберени, Происхождение миров, М., 1957.
9. М. П. Мчедлов, Эволюция современного католицизма, М., 1967.
10. Успехи современной науки и религии, М., 1961.
11. Ю. Федин, О современных попытках обновления религии, М., 1962.

## შინაარსი

|  |     |
|--|-----|
| თ ა ვ ი I. მარქსიზმ-ლენინიზმი რელიგიისა და ათეიზმის არსებობის შესახებ                                      | 3   |
| § 1. კომუნისტური პარტიის დამოკიდებულება რელიგიისადმი   | 3   |
| § 2. რელიგია და იდეალიზმი  | 6   |
| § 3. მეცნიერება და მატერიალიზმი რელიგიისა და იდეალიზმის წინა-<br>აღმდეგ ბრძოლაში                           | 13  |
| § 4. რელიგიისა და იდეალიზმის გნოსეოლოგიური და სოციალური<br>ძირები  | 21  |
| თ ა ვ ი II. ღმერთის რელიგიური ცნება და ღმერთის ცნების ფილოსოფიურ<br>თეორიათა კრიტიკა                       | 51  |
| § 1. ღმერთის ცნება თანამედროვე რელიგიაში   | 51  |
| § 2. ღმერთის ცნების ფილოსოფიური თეორიები   | 53  |
| ა) პანთეიზმი   | 54  |
| ბ) დეიზმი  | 64  |
| გ) თეიზმი  | 73  |
| § 3. ათეიზმი, როგორც ღმერთის ცნების უარყოფის ფილოსოფიურ<br>თეორია  | 80  |
| თ ა ვ ი III. ღმერთის არსებობის დასაბუთების იდეალისტურ-თეოლოგიურ არ-<br>გუმენტთა ისტორიულ-კრიტიკული ანალიზი | 95  |
| § 1. არგუმენტთა ზოგადი მიმოხილვა   | 95  |
| § 2. ონტოლოგიური დასაბუთება  | 102 |
| § 3. კოსმოლოგიური დასაბუთება   | 150 |
| § 4. ტელეოლოგიური დასაბუთება   | 196 |
| თ ა ვ ი IV. თანამედროვე რელიგია და ათეიზმი   | 255 |
| § 1. რელიგიის ტრადიციული და ახალი კურსი  | 255 |
| § 2. თომა აქვინელი — „რელიგიის ახალი სტრატეგიისათვის“ შესაფერა<br>ავტორიტეტი                               | 275 |
| § 3. თანამედროვე თეოლოგთა მიერ ბუნებათმეცნიერების საფუძველზე<br>ღმერთის არსებობის დასაბუთების ცდები        | 279 |
| § 4. კომუნისტური პარტიის დამოკიდებულება „მოდერნიზებულ“<br>რელიგიის მიმართ                                  | 292 |

Антон Алексеевич Гелашвили

ВОПРОСЫ ТЕОРИИ АТЕИЗМА

(на грузинском языке)

Издательство Тбилисского университета  
Тбилиси 1975

გამომცემლობის რედაქტორი ნ. იორაძეშვილი  
ტექნიკური რედაქტორი ი. ხუციშვილი  
კორექტორი ე. კენკიშვილი

ვადეცა წარმოებას 18/X-74  
ხელმოწერილია დასაბეჭდად 12/XI-75  
ქაღალდის ფორმატი 60×90/16  
ნაბეჭდი თაბახი 19  
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 17,97

ფასი 1 მან. 17 კპ.

შექვეთა 1953

უე 06541

ტირაჟი 3000

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,  
თბილისი, 380028, ი. ჯავახიძის პროსპექტი, 14.  
Издательство Тбилисского университета,  
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 14

თბილისის უნივერსიტეტის სტამბა,  
თბილისი, 380028, ი. ჯავახიძის პრ., 1.  
Типография Тбилисского университета,  
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 1.