

საქართველოს
საქართველოს
საზოგადოებრივი

საქართველოს ენციკლოპედია ქ. 10



10

თბილისი

1982

სამსახურებრივი მონაპოვებისადვის

სრულიად საქართველოს საბატონიარქოს

ს ა ლ გ ა ი ს მ ი ტ ვ ნ ე ლ ა

ქ რ ე ბ უ ლ ი

№ 10

იბეჭედება უწმიდესისა და უნეტარებისა
სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის,
ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოს პრეზიდენტის

ი ლ ი ა II

დგაწვინა და დავცეკურახეცია

ა ბ ი ლ ი ს ი

1982

ქუირინ ჰუნდერი

დ ვ თ ი ს ა რ ს ე ბ ზ ო ბ ი ს მ ტ კ ი ც ე ბ ე ბ ი

(გერმანულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები
დაურთო ვ ი კ ტ ო რ რ ც ხ ი ლ ა ძ ე მ)

შ ი ნ ა ა რ ხ ი :

მთარგმნელის წინასიტყვაობა 9

I. ღვთის არსებობის მტკიცებამა დასაბუთება და ფორმირება ბერძნულ ფილოსოფიაში 29

ანაქსიმანდრე 30

ჰერაკლიტე 32

ქსენოფანე 35

ანაქსაგორა 37

სოკრატე 40

პლატონი 42

არისტოტელე 53

სტოიკოსები 65

ნეოპლატონიზმი: პლოტინი 65

რომაელები: ციცერონი, ბოეციუსი 68

II. ღვთის არსებობის მტკიცებამა განვიხარება ავგუსტინეს მიერ და სქოლასტიკაში 70

ავგუსტინე 71

ანსელმი კენტერბერიელი 77

ჰუგო და რიხარდ სენ-ვიქტორიანელი 82

ბონავენტურა 85

თომა აქვინელი 90

დუნს სკოტი 104

სუარესი 105

III. ღვთის აჩსებობის მიტკიცებათა განვითარება ახალი დროის უილო-

სოკიაში	I07
დეკარტი	I07
პასკალი	I13
პაინოზა	I16
ლიბნეცი	I17
ვოლფი	I23
კანტი	I26
ჰეგელი	I31
ღვთის აჩსებობის მიტკიცებები შვედლის მოწინააღმდეგეებთან:	
ტრენდელენბურგი, ი.პ. ფიხტე, ულრიცი, ლუტცი	I50
ნეოკანტონიზმი: ნატორპი, ვინდელმანი, რიკერტი	I61
ფუნდუი	I61
კათოლიკე ფილოსოფოსები და თეოლოგები: ფრანსიშკი, რუზენ-კრანტი, კუნი, ნევიანი	I62
ნეოსკოლასტიკოსები: კლოიტგენი, შტიოკლი, შაგენიანი, შეებერი, შნაიდერი, კრემერი, როლფი, ვინდერტი, შელდი	I65
ნეოეტიკალიზმი: ფონი, რაინკე	I69
თელიგის ფილოსოფოსნი: რიკენი; რ. რტერი	I72
კოჟეტი	I75
ფრ. ბრუნტანო	I77
ი. ფოლკელტი	I83
ბერგსონი	I87
ფენომენოლოგები: შელერი, პფენდერი, ვ. შტაინი, პ. კონრადი -	
ნარტიუსი	I88

ვუსტი	198
ნ. შარტყანი	204
ნეოსქოლასტიზმი: საფოცკი, ნაუსბახი	204
ეგზისტენციალური ფილოსოფია: კერტევეგორი, შაიდეგერი, კასპერსი, მარსელი	210
თანამედროვე ნეოსქოლასტიზმი: ნინკი, გ. ზიგმუნდი, დე ლუბაკი, რანერი	217
თანამედროვე ევანგელური თეოლოგია: ალტმაუსი, ე. შმიდტი	221
განოცენებული წყაროები	

მედიკამენტების წინასწარ შეფასება.

დასავლეთი გერმანელი ფილოსოფიის პროფესორი კუზინი პუნდერის (დაიბ. 1903 წელს) თავისი 1968 წელს გამოცემული წიგნი: გვთავაზობს: ღვთის არსებობის მიტაცებათა ისტორიულ მინოხილვას ანტიური პერიოდიდან დღემდე. I ავტორი მოკლედ მიმოიხილავს „უბეკველ მოაზროვნეთა და მთელ ფილოსოფიურ მიმდინარეობებსაც და მეტი რიგობითების მიზნით უდიდობს ისინი ღვთა ალაპარაკოს ადენიშენული საკითხის გაშრო-
 მით. ავტორი არ კმაყოფილდება მხოლოდ იმ ფილოსოფოსთა განხილვით, რომელნიც უშუალოდ ეწეოდნენ ღვთის არსებობის მიტაცებას, არამედ უბრალოდ იმ მოაზროვნეთაც, რომელნიც აწარმოებენ უბრალოდ ახლად „მიტაცებას“ სხვადასხვა მოსაზრებათა გამო, თუცა, საკუთრივ ღვთის „არსებობა“ მათთვის ურყველ ქრისტიანობას წარმოადგენდა. რასაკვირველია, ავტორის მიზანს არ შეეძლება ისტორიული თანმიმდევრობის ყვი-
 ლა იმ მოაზროვნისა და ფილოსოფიური სკოლების განხილვა, რომელნიც დაკვირვებულნი იყვნენ ღვთის საკითხით და მისი არსებობის მიტაცებით. ამ ტიპს რომი გავეყრდეთ, მართლ უნდა საუბრეებშიდან ასეველი მოაზრო-
 ვნიცა და თეოლოგის სახელი წიგნის მოკლეობას უსაზომოდ გაზრდიდა.

F 9412

ავტორი თავისი მოკლე ცნობებით ფილოსოფოსებზე და ფილოსოფი-
 ურ მიმდინარეობებზე, დასავლეთში ამ საკითხის განვიხილვის მართ-
 თად და რიგინახლურ მომენტების ადენიშენით, შეკითხვებს ინტერესს
 ადუქრავს რომელიმე მთავარი ჩასადრმოცებლად. წიგნი მისაბილად

I. Quizin Huonder, Die Gottesbeweise (Gew-
 dhte und Schicksal), Stuttgart, 1968-თარგმნილია შემოკლებით.

საქართველოს
 ეროვნული
 ბიბლიოთეკა



დიდი ინტერესით იკითხება. ასეთი ხასიათის წიგნი ქართულ ენაზე ჩვენ არ გავცანინია. მაგრამ აქვე აღვნიშნავთ, რომ ამ წიგნის დასაძლევად მკითხველი საჭიროა იცნობდეს „ფილოსოფიის შესავლისა“ და „ფილოსოფიის ისტორიის“, აგრეთვე ლოგიკისა და ფსიქოლოგიის ელემენტარულ კურსებს ნაინც.

წიგნის უკეთ გაგების მიზნით (და ჩვენი მკითხველის გარკვეული ლიტერატურით ნაკლები ინფორმირების გამო) თავს ნებას მივცემთ მისი ყურადღება ზოგიერთ საკითხზე გავამახვილოთ. პირველყოფლისა: რას წარმოადგენს „ღვთის არსებობის მტკიცება“ და რა განსხვავებაა ამ „დამტკიცებულსა“ და ჩვეულებრივ მორწმუნის ღმერთს შორის? რამდენად სჭირდება ჩვეულებრივ მორწმუნეს ასეთი მტკიცებანი? რამ განაპირობა ასეთ „მტკიცებათა“ წარმოშობა? რაც შეეხება ამ უკანასკნელ საკითხს: ფილოსოფიის ისტორიიდან ცნობილია, რომ პირველი ცდები საკუთრივ ღვთის არსებობის მტკიცებისა ეკუთვნით ძველ ბერძენ ფილოსოფოსებს - სოკრატეს, პლატონს და არისტოტელეს. გამოწვეული იყო ეს იმით, რომ ძველ საბერძნეთში სოფისტთა ზეგავლენის შედეგად გაჩნდა ეჭვი თვით ღმერთთა ყოფნის მიმართ.^I შეუასაუკუნეების ქრისტიანულ ფილოსოფიაში ღვთის არსებობის მტკიცებათ მიმართედნენ არა იმდენად ათეისტთა არგუმენტების გასაბათილებლად (ამის საჭიროება და შემთხვევა მაშინ თითქმის არ არსებობდა), არამედ ეს „მტკიცებანი“ გამოწვეული იყო სურვილით - ემტკიცებინათ რელიგიის ჭეშმარიტება არა მხოლოდ რ წმინის საწყისებზე, არამედ გონების გზი-

I. ხოლო პირველი „სოფისტი“ ამ ქვეყნის თავადი. ასე მიმართავს პლატონი ფალსტი მენესტოფელს: „მენ იყავ და ზარ სოფისტი და მატყუარა“.

თავ. სწორედ ამიტომაც, მაგალითად, რომ ცნობილი ანსელმ კენტერბერის აზრით გონების შეუწყნარებელი სიზარმაცეა, როდესაც რაციონალური გზით არ სურთ შეინიშნონ ის ჭეშმარიტებანი, რომელნიც სწამთ - ამ შემთხვევაში ღვთის არსებობა.¹ მაშასადამე, ღვთის არსებობის მტკიცებაში წარმმართველი როლი ეკუთვნის გონებას, სპიკულატურ ან რაციონალურ გზას. მაგრამ ეს გზა ღვთის შემეტყნებისაკენ ერთადერთი არ არის. დიდი თამა აქვინელის სიტყვებით თუ ვიტყვით: „ღვთის შემეტყნებისაკენ მხოლოდ გონების გზა რომ მიემართებოდეს, მაშინ ადამიანთა მოდგმა უდიდესი უმეტრების წყვილიდში დაჩრებოდა: ამ შემთხვევაში ღვთის შემეტყნება, რომელიც ადამიანებს უმაღლეს სრულყოფილებასა და სიკეთეს აძლევს, ეღიბებოდა მხოლოდ რამდენიმეს და ისიც დიდი ხნის შემდეგ.² - ხოლო რამდენადაც ეს ასე არაა და ღვთის შემეტყნება მხოლოდ რამდენიმე რჩეულის ხვედრი არაა, მისი წყაროც მარტო რაციონში და ღვთის არსებობის მეტნიერულ მტკიცებაში არ უნდა ვეძიოთ. აქ ბევრი რამაა და მოკიდებული ადამიანის სულის იმ თანდაყოლილ

I. В. Кудрявцев, Начальные основания философии, Сергиев Посад. 1906, стр. 149. რუსულ ენაზე მკითხველი ქართველი საზოგადოება ამ წიგნში იხილავს პოპულარული ენით გადმოცემულ ღვთის არსებობის მთავარ მტკიცებათ. იხ. აგრეთვე Philosophisches Wörterbuch, bez. von H. Schmidt, Stuttgart, 1969: და უახლესი Historisches Wörterbuch der Philosophie, herausg. von J. Ritter, Bd. 3, Basel/Stuttgart, 1974 - Gott, Gottesbeweise.

2. АНТОЛОГИЯ МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ, т. I, ч. 2. Москва 1969. стр. 858.

აღივსებაზე, რომელსაც ძალუძს ადგიტვას რელიგიური ჰუმანიტარობანი.

როგორც მე-18 საუკუნის ცნობილი ფიზიკოსი და მოაზროვნე ლიბტენბერგი აღნიშნავდა, ღვთისწმინა ადამიანისათვის ისეთივე ბუნებრივი ინსტიტუტია, როგორც ორივე ფეხით სიარული.¹ მაგრამ ამასვე ღროს მორწმუნის, ასევე ექვთა, ინცივატივა და რელიგიური წყდამა არ იქნებოდა საკმარისი ღვთისშემეცნებისთვის, მას რომ გარკვეული მადლი არ წაჩმარდავდეს მისკენ. მორწმუნის ამ მდგომარეობას შემეღვინაირად გადმოგვცემს მაგალითად ერთი თანამედროვე რელიგიური მოაზროვნე: „უკვე შემქმნის ღროს ღვთისაგან ადამიანთათვის ბოძებული შემეცნების უნარი - რომელსაც ჩვენ „ბუნებრივს“ ვუწოდებთ - მტკიცდება, ღრმავდება და გადმოილახება ღვთის ზებუნებრივი თვითგამოცხადებით. შემეცნების ძალა ანიჭებს უნარს ადამიანს, რომ მან ეს გამოცხადება ადგიტვას, რომ იგი სულ უფრო და უფრო ღრმად გაიგოს და ეს გაგება თანხმობაში მოიყვანოს თავისი ბუნებრივი გონების აღმოჩენებთან ისე, რომ იგი მოიპოვებს ალასტიკურ სურათს ყოფიერებისას. და მინც ჩვენნი შემეცნების ძალა არასრულყოფილია, მისი ორივე ჭბა და შეესაძლებლობა წარმოადგენს ექსპერიმენტულ მეცნიერებას (თავისი ანალიზით, კლასიფიკირებით, სინთეზით და განოტადებით) და კონტემპლაციას, უშუალო თვითრადობას სინამდვილის არსში. კონტემპლაცია აღმოაჩენს საწყაროს უმთავრეს წესრიგს, მის ერთმანებას მრავალფეროვნებაში, მის პარმონიასა და მშვენიერებას. იგი შეესაძლებინებს ადამიანს, რომ მან უფრო ღრმად შეიკნოს თავისი თვი, თავისი არსი, თავისი ამოცანები და მიზნები; თავისი შესაძლებლობანი და საზღვრები. და

1. Otto Willmann, Abziss der Philosophie, Wien, 1959, S. 321



შემეცნება ამ დროს გადალახავს მიწიერს და წარენართება ღვთისაკენ. მასში ხედებიან ერთმანეთს ბუნება და მაღლი, ბუნებრივი შემეცნების უნარი როგორც შექმნის წყალობა და ზებუნებრივი შემეცნების შესაძლებლობა გამოცხადების საშუალებით. ამით ძალუქს აღამიანს ღმერთი „გაიგოს“ (აწა რაციონალური ჭვრეტის მემეცობით, არამედ ცოცხალი ცდის გაგებით) და მას დაუკავშირდეს, მისი ხმა ისმინოს და თავი თავისი განაზბადოს მისი წყალობის მისაღებად. ამგვარი კონტემპლაციური საშუალება ღვთის შემეცნებისა არის ლოცვა; შესაძლოა პირდაპირ ითქვას: ყოველი კონტემპლაცია გარკვეული აზრით ლოცვაა და ყოველი ნამდვილი ლოცვა კონტემპლაციაა. კონტემპლაციის მემეცობით აღამიანს ძალუქს შემეცნების მწვერვალს მიადწიოს; „ნისტიურ შემეცნებას“.¹

როგორც ვხედავთ მორწმუნეთა ღიდი უმრავლესობა ღვთის არსებობის რაციონალურ-ლოგიკური და მეცნიერული მტკიცების გვერდის ავლით მიემურება ღვთის შემეცნებისაკენ. ღვთის არსებობა მათთვის ცხადდება ლოცვაში, მისტიური წიღამისა და ნეტარების დროს, ე.წ. რელიგიურ გამოცდილებაში. მაგრამ არა მხოლოდ ასეთი ტიპის მორწმუნე ენიჭება ღვთის არსებობის მტკიცებას, როგორც გზას ღვთის შემეცნებისაკენ. ღვთის არსებობის რაციონალურ მტკიცებას ზოგჯერ უარყოფენ თვით ფილოსოფოსნიც, ე.ი. სწორედ ისინი, რომელნიც ნამდვილი გან-

1. Antoni Golubiew, *Briefe an Freund Jan (Wenn man Beten will)*, München, 1963. S. 61-62; ანტონი გოლუბიევი პოლონელი კათოლიკე მწერალია. 1974 წლის გაზაფხულზე მასთან ესტუმრობდი პოლონეთში - ქ.კრაკოვში. 60 წელს გადაშორებულმა მწერალმა ღიდი ლოცვა და მისაღება დამაბარა ქართველ მორწმუნეებთან, რასაც დაგვიანებით, მაგრამ მაინც ვასრულებ.



მგებელნი უნდა იყვნენ რაცისი. მაგრამ „მტკიცებათა“ ამ უარყოფის დროს, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ისინი არ უარყოფენ თავი-ღმერთის არსებობას. მაგალითისათვის დავასახელებთ ცნობილ გერმანელ ფილოსოფოსს იმანუელ კანტს, რომელიც აკრიტიკებდა რა ადამიანის შენეცნების უნარს, ე.წ. „წმინდა გონებას“, უნაყოფოდ თვლიდა ამ გონების მიერ ყოველგვარ დასკვნასა და რაიმე „მტკიცებას“ ღვთის არსებობის მიმართ. მაგრამ ამით კანტს არ უარყოფია ღმერთის არსებობა. პირიქით, იგი დამსახურებადაც კი მიიჩნევდა თავის კრიტიციზმს და სთვლიდა, რომ მან თავისი კრიტიკით ასეთი გონების „სუფთო შესწავლა“ რათა აღგოლი დავთმო რწმენისათვის“¹ კანტის თანამედროვე და მისი თანამემამულე ფილოსოფოსი იაკობი კი სულ სხვა მხრიდან უარყოფდა ღვთის არსებობის მტკიცებათ, კერძოდ, ის გრძნობას აღიარებდა ერთაფერტ წყაროდ ღვთისშეცნობისას და თავისთავს გონებით წარმართს უწოდებდა და გულით ქრისტიანს.

რაც შეეხება ეგზისტენციალური ფილოსოფიის დამაარსებელ დანიელ კიერეკეორს, იგი ღვთის შეურაცხყოფადაც კი თვლიდა მისი არსებობის „მტკიცებას“ და სრულიად ზედმეტად მიაჩნდა იგი. ამას და კიდევ სხვა აზრებს გაცეცნობით ქ. შუონდერის წიგნში ღვთის არსებობის მტკიცებათა შესახებ. ზემოგამოთქმულ მოსაზრებათა შემდგომ მორწმუნისათვის თითქოს სრულიად ზედმეტად ცხადდება ღვთის არსებობის მტკიცებანი. მაგრამ ეს ასე არაა. ღვთის არსებობის მტკიცებანი რჩება იმ საფეხურად, გარკვეულ ზღვად რელიგიისაკენ, რომელიც გასაფლელია მოაზროვნე ადამიანისათვის. შედინგის აზრით, „ვეშმარტი

1. Kants Werke, Bd. I, herausg. A. Messer, Berlin, S. 343.



რწმენა არ არის ცოდნის მოკლებული, იგი ხასიათდება მოწმის, გუ-
ლისა და ცოდნის შეთანხმებით¹. მაგრამ მკითხველმა ეს ისე არ უნდა
გაიგოს, თითქოს ღვთის არსებობის მტკიცებათა გააზრებით იგი უეცრად
„რელიგიური“ გახდება, ან მის სიღრმეებს „ჩასწვდება“. არა! კაცს
შეიძლება მრავალნაირი წარმოდგენა გააჩნდეს ღმერთზე, მას შეიძლება
მთელი საეკლესიო მოძღვრებანთ ჰქონდეს თავში და მაინც ირრელიგიური
დარჩეს. საქმე ისაა, რომ რელიგია თხოვს მთლიან ადამიანს, იგი
თხოვს მისგან როგორც მის აზროვნებას, ასევე მის გრძნობასაც და
ნებისყოფას². მხოლოდ ასეთ მთლიანობაში ძალუქს ნას განცდა ღვთისა
და ღვთისშემეცნებისაკენ სვლა. აქედან გასაგებია რელიგიის იმ კრი-
ტიკოსთა სრული უსუსურობა, რომელთაც არ გააჩნიათ ღრმა რელიგიური
გამოცდილება და აკრიტიკებენ რელიგიას, ასე ვთქვათ, „გარედან“.
მათ მიმართ უადგილო არ იქნებოდა ჰეგელის ის ირონიული სიტყვები,
რომელიც მან იხმარა კანტის შემეცნების თეორიის მისამართით: წყა-
ლში შესვლამდე ცურვას სწავლობენ.

მაგრამ დავუბრუნდეთ ქ. შუონდეროს წიგნს. ღვთის არსებობის თი-
თოული მტკიცება, როგორც ვთქვით, გარკვეული საფეხურია ღვთის შე-
მეცნებისა. ავტორი ამ საფეხურებს განიხილავს ისტორიული თანმიმ-
დევრობით, მაგრამ ამით გამოუტყდელ მკითხველს იღუბია არ უნდა შეე-
ქმნას, რომ ყველა ძველი ფილოსოფოსის „მტკიცება“ ჩვენგან მათი
დროული სიშორის გამო „მოძველებულია“. არსებობს დიდ ფილოსოფოსთა
მიერ გამოთქმული „მარადიული ჭეშმარიტებანი“, რომელნიც დღესაც
მზესავით ანათებენ. აი, რას ამბობს თანამედროვე ფილოსოფიის ისეთი

1. Куно Фишер, Шеллинг, С.Петербург, 1906, стр.720.

2. O. Pfeleiderer, Religion und Religionen, München, 1906, S.19-20.



დიდი წარმომადგენელი, როგორც აღუწერედ უაიტჰედია: „მთელი დასავლური ფილოსოფია სქოლიოთა რიგია პლატონის ფილოსოფიისა“.¹ ძველ ფილოსოფოსთა ეს გეშმარებანი განეკუთვნებიან არა მხოლოდ მეტაფიზიკის სფეროს. აი, მაგალითად, რას გვაუწყებს თანამედროვე ბუნებისმეტყველი: „ჰილემორფიზმი, მოძღვრება მატერიისა და ფორმის შესახებ, რომელიც არისტოტელესა და თბამ აქვინელის მიხედვით გულისხმობს მათორმირებელ, განმსაზღვრელ პრინციპსა და მას, რაც ამ პრინციპის ზემოქმედებით ფორმირებას განიცდის, არის საკმაოდ ელასტიური, რომ ბუნებისმეტყველების ყოველგვარ წინსვლასთან ჰარმონიამო იმყოფებოდეს“.² არაერთი ასეთი მაგალითის მოყვანა შეიძლება.

ჰუნდერის წიგნის კითხვისას მკითხველს თვალში ეცემა ღვთის არსებობის მტკიცებათა სიმრავლე. ამასთან დაკავშირებით ურიგო არ იქნება, თუ გავეცნობით ჰეგელის აზრს: „რამდენადაც დიდი და მნიშვნელოვანია ფაქტი, იმდენად მრავალ ურთიერთობებში იმყოფება იგი. რამდენადაც სხვადასხვაგვარია კავშირი, იმდენად უჭრო მეტად აღიქმება ფაქტის აუცილებლობა. ამრიგად, თითოეული ფაქტის დროს საჭიროა, რომ მის ირგვლივ არსებობდეს მრავალი აზრი... მრავალი აზრი არღვევს სუბიექტურობას, შეცდომის შესაძლებლობას. თუ ჩვენ აქედან ღმერთზე გადავალთ, აბსოლუტურ საგანზე, გამოირკვევა, რომ ღმერთთან მტკიცებათა ეს სიმრავლე უსასრულობამდე უნდა გაგრძელდეს, რადგანაც ღმერთი აღემატება ყველა საგანს თვისი ქმედობის მოცულობით. მაშასადამე, დიდი რაოდენობის ამოსავალი წერტილი უნდა არსებობდეს, რომელთაგანაც ღმერთზე შეიძლება გადასვლა, და თუ ისინი მტკიცება-

1. Philosophisches Wörterbuch, bez. von H. Schmiedt, Stuttgart, 1969, s. 660.
2. M. Gzison, Geheimnis der Schöpfung, München, 1960, s. 82.



ნი აღმოჩნდებიან, მაშინ ისინი აუცილებელი უნდა იყვნენ. ეს სიმ-
რადვე ჩვენს საჯანთან, ღმერთთან, განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად
გვეჩვენება. რადგან ღმერთი არის აზრთათვის, შინაგანი ცხოვრებისა-
თვის, და ჩვენ ადვილად შეიძლება აზროვნების შემთხვევითობის, წარ-
მოდგენის, შეგრძნების, ფანტაზიის, რომელიც აზროვნებაში ყოველ-
თვის ერევთან, მაშასადამე შეცდომის წინაშე, ძრწოლა განვიცადოთ.
ეს შესაძლებლობა შეცდომისა შეიძლება აცილებულ იქნას მტკიცებათა
სიმრავლით".^I ამრიგად, მკითხველს შეუძლია, ასე ვთქვათ, აირჩიოს
ღვთის არსებობის ის მტკიცება (მტკიცებანი), რომელიც ყველაზე უფრო
მისადაგება მის აზროვნებასა და გრძნობას, რომელიც ყველაზე უფრო
მეტე ბიძგის მიმცემი იქნება ღვთის შემეცნებისაკენ. „და უკეთუ-
თუმიცა ვინ ეძიებდა, პოვანცა იგი, და რამეთუ არცა შორს არს კაცად-
კაცადისაგან ჩუენისა“ (საქმე, 17, 27).

F 9912

ეხლა შევეხოთ მეორე საკითხს: როგორ გამოიყურება ღვთის არსე-
ბობის მტკიცებანი თანამედროვე მეცნიერებათა მიღწევების ფონზე,
როგორია დღეს ამ მიღწევათა შედეგებზე გამოიშვებული ბუნების
სურათი და რანაირ მიმართებაშია იგი რელიგიასთან? რამდენადღაც მო-
კვლე „წინასიტყვაობა“ გვაძლევს ამის საშუალებას, ჩვენც შეძლების-
დაგვარად შევეცადებით დასწულ კითხვაზე პასუხის გაცემას.

ჯერ კიდევ გასულ საუკუნეში, 1872 წელს, ქ. ლაიპციგში ბუნე-
ბისნეტყველთა და ექიმთა კრების წინაშე, თავის სიტყვაში „ბუნე-
ბის შემეცნების საზღვართა შესახებ“, სახელგანთქმულმა გერმანელმა
ფიზიოლოგმა და ფილოსოფოსმა დიუბუა რეიმონდმა ზღვარი დაუდო ადა-
მიანის შემეცნების უნარს ორ უმთავრეს საკითხში: რა არის ცნობი-

I. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, herausg. von Georg Lasson, Hamburg

1966, S. 67-68.

საქართველოს
პარლამენტის
ეროვნული
ბიბლიოთეკა



რება? რას წარმოადგენს მატერიის არსი? მან თავის გამოსვლა დაამ-
თავრა ლათინურ სიტყვით *Ignoramus!* ე.ი. ჩვენ არა მარტო ახლა
არ გვესმის ადნომნული საიდუმლოებანი, არამედ მათ ვერც ვერასოდეს
ვერ გავიგებთ - *Ignoramus et ignorabimus!* დიუბუა რეიმონდის ამ
სიტყვამ დიდი გამოხმაურება გამოიწვია მაშინ. მატერიალიზმის მოღი-
ვამსწვდამდე წრეებში მას ფანტაზმა და ობსკურანტიზმიც დასწამეს,
მაგრამ ამას არ დაუშლია იმისათვის, რომ დიუბუა რეიმონდის დასკვნა
დღესაც ურყვევ ჭეშმარიტებად | დარჩენილიყო.^I განვიხილოთ მოკლედ დი-
უბუას მოსაზრებანი. პირველ რიგში ცნობიერების შესახებ. წარმოვიდ-
გინოთ, ამბობს დიუბუა, რომ ჩვენ გავგაჩინა აბსოლუტური ცოდნა თა-
ვის ტვინის შესახებ, რომ ჩვენ ვიცით მისი მატერიის უმცირესი ნა-
წილების ურთიერთდამოკიდებულება და მათი განლაგება; რომ ჩვენ შე-
გვიძლია მათი მოძრაობის დაყვანა მათემატიკურ ფორმულამდე და ჩვე-
ნი ცოდნა ისევე ზუსტია მის მიმართ, როგორც ასტრონომისა პლანეტა-
თა სისტემების მიმართ. ასეთი ცოდნა ფიზიოლოგიური პროცესებისა
ნერვებსა და ტვინში იქნებოდა უდიდესი მეცნიერული მონაპოვარი,
მეცნიერების ტრიუმფი, მაგრამ თვით ასეთი ცოდნაც უმწიფო აღმოჩნდე-
ბოდა იმ საკითხის წინაშე, თუ როგორ გარდაიქმნება ნერვული პროცესი

I. E. Du Bois Reymond, *Ueber die Grenzen des Natur-
erkennens*, 3 Aufl ; ამ საკითხის ორგველივ არსებობს ზღვა ლი-
ტერატურა, იხ. მათგან მაგ. . Ф.А.Ланге, *История материализма*,
т.2, Киев 1900, стр.87-105; B.Boavink, *Ergebnisse
und Probleme der Naturwissenschaft*, 1949, s.280 u. ff.; P. Jordan,
Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage, Hamburg
1965, s.78 u ff.; E. Schrödinger, *Meine Weltansicht*,
Hamburg 1963, s.89 u ff. და სხვ.



ჩვენში შეგრძნებად? რა გარდაქმნის გარკვეულ ფიზიოლოგიურ პროცესს, ტვინში და ნერვებში ატომთა გადაანაცვლებას - სიამოვნებისა და ტკივლის შეგრძნებად? უარყოფდა რა ცნობიერების ამ ელემენტარული ფაქტების შემეცნების შესაძლებლობას, დიუბუა რეიმონდი მით უფრო შეუძლებლად თვლიდა ფსიქიკის უმაღლესი პროცესების - აზროვნების, მხსიერების, წარმოსახვის, და ა.შ. ტვინისა და ნერვების მექანიზმიდან გაგებას.¹ ეს საკითხი, დიუბუას მეშინო, ტრანსცენდენტურია, ე.ი. იგი აღემატება გონების უნარს საერთოდ და მას ვერასოდეს შევიმეცნებთ. ჩვენ ვერასოდეს გავიგებთ, თუ რად იწვევს ტვინში და ნერვებში მიმდინარე პროცესები მათგან **თ ვ ი ს კ ბ რ ი ვ ა დ** მთლიანად განსხვავებულ შეგრძნებებს. აქ ჩვენ ვდგევართ ფსიქოფიზიკური პრობლემის წინაშე - სულიერ პროცესების სრული შეუდარებლობა ფიზიოლოგიურთან.

I. არსებითად დიუბუა რეიმონდის აზრები ახალს არაფერს შეიცავდნენ, რაც ცნობილი არ იყო უკვე ფილოსოფიაში. ჯერ კიდევ დიდი დობნიცი აღნიშნავდა: „თუ ჩვენ წარმოვისახებთ ისეთ მანქანას, რომლის შენობა იწვევს აზროვნებას, გრძნობას, პერცეპციასთა ქონებას; ჩვენ შეგვეძლო წარმოგვედგინა, რომ ეს მანქანა იმავე პროპორციის შენარჩუნებით გაუდიდებიათ ისე, რომ შესაძლებელი გამხდარიყო შიგშესვლა, როგორც წისქვილში. ეს რომ დაშვებულ იქნეს, ჩვენ, როდესაც შევფიქრობთ ასეთ მანქანაში, ვიპოვიდით შიგშსოლოდ მანქანის ნაწილებს, რომლებიც ერთიმეორეს ბოძს აძლევენ, და ვერასოდეს ვერ ვიპოვიდით იმას, რითაც შეიძლებოდა პერცეპცია აგვეხსნა“. იხ. დობნიცი, მონადულოგია, § 17, თარგმ. ს. დანელიასი, თბილისი, 1940წ. გვ.25-26.



როგორც ჩვენი საუკუნის ბუნების ფილოსოფოსი ბავინკი აღნიშნავს, „დეჰალიზმი ნატურისა და სულიერ ცხოვრებას შორის დღესაც ისევე გადაულახავია, როგორც უწინ“.¹ სულიერის ეს თვისობრივი სხვაობა ნატურისაგან, რომელიც განაპირობებს ევოლუციისაგან მის დამოუკიდებლობას,

I. B. Bavinck, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft*, 1949, s. 284.

რაც შეეხება ნატურალიზმის იმ მოსაზრებას, რომლის მიხედვითაც „რაოდენობრივობა თვისებრივობაში“ გადადის, ე.წ. „დიალექტიკური ნახტომი“, რომლის დროსაც მაგ. წყლის გაცხელება 100-ზე იწვევს მის ორთქლად გადაქცევას და ამგვარად გარკვეული ნატება და კომპლკაცია ნატურალურ სიდიდეთა იწვევს უეტრივ, ნახტომისებურად ახალი თვისობრივობის აღმოცენებას, დიალექტიკური ნატურალიზმის ეს მოსაზრება, რომელიც ამ მაგალითის მიხედვით ნატურის განვითარების დროს უეტრად აღმოცენებულ „სიცოცხლისა“ და „ცნობიერების“ თვისობრივობას განმარტავს როგორც „რაოდენობრივობიდან თვისობრივობაში გადასვლას“, შეცდომას ემყარება. ამ მოსაზრებათა შეცდომა იმაში მდგომარეობს, რომ რათდენობრივი და თვისობრივი დაკვირვების ძრე ერთმანეთში ირევა. წყლის დუღილის დროს რათდენობრივობის მხრიდან არავითარ შემთხვევაში არ ხდება ნახტომი ახალი თვისობრივობისაგან, არამედ ხდება მხოლოდ სხვანაირი რათდენობრივი განაწილება ნაწილაკთა: მათი სიმკვრივე სივრცეში იცვლება. მაგრამ თვისებრივობის მხრიდან კი, კერძოდ, ცნობიერების მხრიდან, რომელიც ამ პრცესს აღიქვამს, ეს სახეცვლილი სიმკვრივე ჩანს როგორც ორთქლი. ადრე უეტრო დიდი სიმკვრივე ჩანდა როგორც სიმახე. „თვისობრივობა“, გრძნობადი მოვლენის სახე, რომლითაც ჩვენი ცნობიერება წყლის მდგომარეობას განიცდის,

ჯეროდანდ უარ ფასდება, როდესაც ადამიანს როგორც მდიდარობას ბუნე-
ბისნიტყველებს განვიხილავთ საფუძვლურზე აყენებს, როგორც ამას მა-
ტერიალიზმი სჩადის".¹ მატერიალიზმის ამ წინააღმდეგობებსა და რა-
ვარდნებს ითვალისწინებს დღევანდელი ფილოსოფიური აზრი . „ფიზიკა-
ლიზმი“ ორ პრობლემასთან დაკავშირებით აწყდება გადაუღებავ წინააღ-
მდეგობებს: პირველი არის პრობლემა ორგანიზური სიცოცხლისა, ევრთ-
წოდებულს ამორთა ეტიკალიზმისა და მექანიციზმისა. მეორე პრობლემა,

არის თუცა ამ მდგომარეობით ნაკარნახევი, მაგრამ საბოლოო ჯამში
იგი თვით ცნობიერების პრობლემას წარმოადგენს. ცნობიერება არის,
მაშასადამე, წინაპირობა, რომლის შემწეობითაც მატერიის სხვადასხვა
რაოდენობრივ მდგომარეობა სხვადასხვა თვისობრივ მოვლენის სახეს
ღებულობს. ამიტომ არ შეიძლება იტყვას, რომ თ ვ ი თ რაოდენო-
ბრივი მდგომარეობანი თვისობრივში გადადიან: რაოდენობრივობა იტ-
ცევა სხვა რაოდენობრივობად ობიექტში, თვისობრივობა იტცევა სხვა
თვისობრივობად სუბიექტში. მაშასადამე, ცნობიერების აღმოცენება
როგორც „ახალი თვისობრივობისა“ ამით და მსგავსი ნიგალითები არ
ახსენება. აქ ჩვენ საქმე გვაქვს აზრობრივ შეცდომასთან - *petitio
principii* , რომლის დროსაც ამხსნელი ღებულება, რასაც არგუმენ-
ტი ემყარება, თვით თხოვლობს ახსნას“. იხ. A. Neuhäusler
Grundbegriffe der philosophischen Sprache, München,
1963, §. 130-131.

I. M. Grison, *Geheimnis der Schöpfung*, München
1960, §. 166-167.



რასაც ფიზიკალიზმი ვერ წყვეტს, ესაა ადამიანი, და აქ მისი უმწეო-
 ბა თავს იჩენს ორ საკითხში: პირველ ყოვლისა, ცნობიერების მიმართ,
 რომელიც ფიზიკალურად არასოდეს აიხსნება, მეორე რიგში, "ხავისუფლე-
 ბაა ის გადაულახავი ჯებირი, რომელსაც ვერასოდეს ახსნის ფიზიკალუ-
 რი კვლევა"¹. და ბოლოს, ჩვენი საუკუნის დიდ ფიზიკოსსა და მოაზრო-
 ვნეს, ერვინ შრედინგერს,² რომელიც სულის უკვდავებას აღიარებს,
 ღუაღიზი აზროვნებასა და ყოფიერებას შორის, სულსა და მატერიას
 შორის დაჰყავს მონიზმამდე სულის სასარგებლოდ, დაჰყავს რა მთელი
 სინამდვილე სულიერ განცდამდე და აცხადებს, რომ სამყაროს წ ა რ -
 მ ო დ გ ე ნ ა ჩვენი არავითარ მატერიალურ სუბსტრატს არ ეფუძნე-
 ბა, როგორც ობიექტს, რომლის შესახებაც ის წ ა რ მ ო დ გ ე ნ ა
 იქნებოდა.³ ახლა ძნელი მისახვედრი აღარაა, რომ ზემომოყვანილი
 მსჯელობა და აზრები მიანიშნებენ რელიგიის ჭეშმარიტებებზე სულის
 სხეულისაგან განსხვავებულობისა და მისი უკვდავობის შესახებ და
 ა.შ.

მოკლედ შევხვით საკითხს მატერიის არსის შესახებაც. რა წა-
 რმოდგენა არსებობს მატერიაზე თანამედროვე მეცნიერთა კვლევის შე-

1. Hans-Dieter Klein, Vernunft und Wirklichkeit, Bd.1, München 1973, §.14. სიტყვა „ფიზიკალიზმი“ ავტორის გამო-
 ტქმით ე.წ. „მეტაფიზიკური ფიზიკალიზმი“ აქ იხმარება მატერიალი-
 ზმის მნიშვნელობით. ვ.რ.

2. სხვათა შორის, ნობელის პრემიის ლაურეატი ე.შრედინგერი საბჭო-
 თა კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის წევრიც გახლავთ.
 А.Философская Энциклопедия, т.5, Москва 1970, стр. 521.

3. E. Schrödinger, Meine Weltansicht, Hamburg 1963
 S.89. u ff.

დებად? დიდძალი ლიტერატურიდან, რომელიც ამ საკითხის ირგვლივ არსებობს, ჩვენ სიტყვას მივცემთ თანამედროვეობის უდიდეს ფიზიკოსს, ქვანტური მექანიკის შემქმნელს ვერნერ ჰაიზენბერგს. თავისი წიგნის („დღევანდელი ფიზიკის ბუნების სურათი“)¹ ქვეთავში - „ჰარიზონის მატერიალისტური შეხედულებისა“ - ჰაიზენბერგი გვაუწყებს შემდეგს: „თუ ჩვენ გარკვეული სურათის შექმნა გვინდა ელემენტარული ნაწილაკის სახეობაზე, მაშინ ჩვენ პრინციპულად აღარ ძალგვიძს იმ ფიზიკური პროცესების უპუღვებელყოფა, რომლის მეშვეობითაც ჩვენ მათ შესახებ ვგებულობთ. თუ ჩვენ ჩვენი ყოველდღიური გამოცდილების საგნებს ვაკვირდებით, ფიზიკური პროცესები, რომელთა მეშვეობითაც ეს დაკვირვებანი ხორციელდება, დაქვემდებარებულ როლს თამაშობენ. მაგრამ მატერიის შემადგენელ უმცირეს ერთეულებთან კი ყოველი დაკვირვების პროცესი აწვევს უხეშ დარღვევას; ამის შემდეგ სრულიად შეუძლებელი ხდება ნაწილაკის ქცევაზე საუბარი დაკვირვების პროცესისაგან განსაკვეთებით, ამას შედეგად ის ახლავს, რომ ბუნების კანონები, რომელთაც ჩვენ ქვანტურ ფიზიკაში მათემატიკურ ფორმულირებას ვაძლევთ, განიხილავენ არა ელემენტარულ ნაწილაკებს თავისთავად, არამედ - ჩვენს ცოდნას ელემენტარული ნაწილაკების შესახებ. საკითხი, არსებობენ თუ არა ეს ნაწილაკები „თავისთავად“ დროსა და სივრცეში, ამრიგად, ამ ფორმით უკვე აღარ შეიძლება დაისვას, რადგან ჩვენ მუდამ იმ პროცესების შესახებ შეგვიძლია საუბარი, რომლებიც წარმართებიან, თუკი ელემენტარული ნაწილაკის რომელიმე სხვა ფიზიკურ სისტემებთან, მაგ. საზომ ხელსაწყოებთან ურთიერთქმედობით ნაწილაკის ქცევა უნდა გაირკვეს. წარმოდგენა ელემენტარული ნაწილაკის

1. Werner Heisenberg, Das Naturbild der heutigen Physik, München, 1963.

ობიექტური რეალობის შესახებ, ამრიგად უცნაური გზით გაუჩინარდა, არა რომელიმე ახად, ბუნდოვან ან გაუგებარ სინამდვილის წარმოდგენის პურუსში, არამედ გამჭვირვალე სინათლეში მათემატიკისა, რომელიც წარმოადგენს უკვე არა ელემენტარული ნაწილაკის ქცევას, არამედ ჩვენს ცოდნას ამ ქცევის შესახებ.

ატომის მკვლევრი ფიზიკოსი იმით უნდა დაკმაყოფილდეს, რომ მისი მეცნიერება ადამიანის მიერ ბუნების ახსნა-განმარტების უსასრულო ჯაჭვის მხოლოდ ერთი რგოლია, მაგრამ მას არ შეუძლია უბრალოდ ბუნების შესახებ „თავისთავად“ ლაპარაკი (ხაზგასმა ავტორისაა, ვ.რ.).¹ ამის შემდეგ პაიზენბერგი აღნიშნავს, რომ ატომური ფიზიკა განდავისუფლდა დეტერმინიზმისაგან, რომ მიკროფიზიკაში არ არსებობს კაუზალობის კანონი და თავისი წიგნის ბოლოს მკითხველს მოუწოდებს კრისტიანული რწმენისაკენ.² გენიალური ფიზიკოსის, ალბერტ აინშტაინის უარყოფითობის თეორიის მეტე ასკენიან, რომ სამყარო სასრულია დროსა და სივრცეში და აღარ შეიძლება იმაზე ლაპარაკი, რომ მატერია მარად აღავსებდა სამყაროს და მუდამ იქნება, რაც მატერიალიზმის ძირითად დებულებას წარმოადგენს.³ ხოლო რაზე მდებარეობს ყოველივე ეს ზემო-

1. იქვე, გვ. 12

2. იქვე, გვ. 45; იგივე ისეთი პოზიტივისტიც კი, როგორცაა ცნობილი ფიზიკოსი პ.ჯორდანი, აღიარებს, რომ „ქვანტური ფიზიკისა“ და „ქვანტური ბოლოგის“ მეტე რელიგიამ დაიბრუნა ძველი პოზიციები. იხ.

P. Jordan, Die Physik und das Geheimnis des organischen Lebens, Braunschweig 1947, S. 155-156.

3. ვ. Франк, Философия Науки, Москва 1960, стр. 294;

Historisches Wörterbuch der Philosophie, herausg. von J. Ritter, Bd. 4, Basel/Stuttgart 1976, S. 1152.

ექმულა, თუ არა ისევ და ისევ რელიგიის იმ ჭეშმარიტებებზე, რომლის მიხედვითაც ღმერთმა შექმნა სამყარო არაფრისაგან, რომელსაც აქვს დასაბამი და ექნება დასასრული და ა.შ. როგორც ვხედავთ, ღღეს სწორედ ბუნებისმეტყველებაცან ხდება ხელგაწედა რელიგიისაკენ და ბ.ბავონკის თქმით, „ბუნებისმეტყველება რელიგიისაკენ მიემართება“. რაც შეეხება თვით მეცნიერულ კვლევებს, თუ რა შეაბავონებს მათ, ამისზე ა.აინშტაინი შემდეგი აზრისაა: „მე ვთვლი, რომ მეცნიერების სფეროში ყველაზე მახვილჯონიერი იდეები აღმოცენდებიან ღრმა რელიგიური გრძნობიდან და ამ გრძნობის გარეშე ეს იდეები არ იქნებოდნენ აგრერიგად ნაყოფიერი“.¹

ენლა მკითხველის საორინტაციოდ მოკლედ დმვახასიათებთ ღვთის არსებობის ყველაზე უფრო პოპულარულ რამდენიმე მტკიცებას.

1. კ ო ს მ ო ლ ო გ ი უ რ ი მტკიცება. ეს მტკიცება ასკვნის სამყაროს არსებობიდან მის შემქმნელზე, ყოველი არსებულის განპირობებულებიდან მათ განმაპირობებელზე, რომელიც თავად არაფრისაგან არაა განპირობებული, თავის თავში არსებულება, აბსოლუტური არსებაა და ყველაფრის საბოლოო მიზეზია. თომა აქვინელის „ღვთისაკენ მიმავალი ხუთი გზიდან“ მას შეესაბამება სამი: 1) ღმერთი, როგორც პირველი მამოძრავებელი, 2) ღმერთი, როგორც პირველი მიზეზი, 3) ღმერთი, როგორც აუცილებელი ყოფიერება ყოველი არა აუცილებელი ყოფიერების მიმართ.

2. ტ ე ლ ე ო ლ ო გ ი უ რ ი მტკიცება. იგი ასკვნის სამყაროს მიზანშეწონილებიდან და წესრიგიდან სამყაროს ყოველად ბრძენ. დამაარსებელზე. ამას შეესაბამება თომა აქვინელის მეხუთე „გზა“:



ღმერთი, როგორც სამყაროში არსებულ მიზანთა დამსახველი.

3. **ო ნ ტ ო ლ ო გ ი უ რ ი** მტკიცება. ამ მტკიცების ავტორია ანსელმ კენტერბერიელი, რომელიც ამბობს: ღვთის ცნებაში ძევს ის, რომ იგი აბსოლუტურად სრულყოფილი არსებაა. აბსოლუტურად სრულყოფილ არსებას კი განეკუთვნება, რომ მან უნდა იარსებოს (ე.ი. სრულყოფილება გულისხმობს არსებობასაც). მაშასადამე, ღვთის ცნებიდან გამომდინარეობს აგრეთვე მისი არსებობაც.

4. **ფ ს ი ქ ო ლ ო გ ი უ რ ი** მტკიცება. ეს მტკიცება ამოღის ცნობიერებაში ღვთის იდეის არსებობიდან (ღვთის განცდიდან). იგი ამტკიცებს, რომ ცნობიერება, როგორც ასეთი, არ წარმოადგენს საკმარ საფუძველს მასში ღვთის იდეის არსებობისათვის; მაშასადამე, უნდა არსებობდეს ამ იდეის გამომწვევი გარეშე მიზეზი - ღმერთი. რენე დეკარტი ასეთ ფორმულირებას აძლევს მტკიცებას ღვთის იდეიდან: ჩვენ; როგორც არასრულყოფილ არსებათ, არ ძალგვიძს ჩვენგანვე მოვიპოვოთ სრულყოფილი არსების იდეა. მაშასადამე, ეს იდეა თვით სრულყოფილი არსებიდან, ღვთიდან უნდა გვექონდეს ბოძებული.

5. **ი ს ტ ო რ ი უ ლ ი (ე თ ნ ო ლ ო გ ი უ რ ი)** მტკიცება. ეს მტკიცება, რომელიც ციცერონიდან მომდინარეობს, ამოღის რელიგიის არსებობის ფაქტიდან ყველა ხალხში და ყველა დროში; ამიტომ მას სხვაგვარად უწოდებენ მტკიცებას ხალხთა შეთანხმებიდან ღვთის არსებობაში.

6. **მ ო რ ა ლ უ რ ი** მტკიცება. ეს მტკიცება ასკვნის სინდისის, ზნეობრივი ცნობიერების არსებობის ფაქტიდან მის შემოქმედზე - ღმერთზე.

7. **ვ ო ლ უ ნ ტ ა რ ი ს ტ უ ლ ი** მტკიცება. ნებელოზიდან ამოსული ეს მტკიცება ასკვნის, რომ ადამიანი ყოველივე არსებულის,



მათ შორის ცოცხალის და ცოცხალთა შორის შემხვედრების სპეციალური რიგში უნდა აღვიღოთ იკავებს. მაგრამ იგი არ არის ყოველ-
 შემდეგ, რადგან მას არ შეუძლია ყველაფერი ის, რაც მას სურს. მა-
 შასადავით, მის ზემოთ უნდა არსებობდეს კიდევ უმაღლესი ძალა, რომე-
 ლიც ყოველს შემდეგა - ღმერთი.

დასასრულ, რამდენიმე სიტყვა თვით თარგმანზე. პირველ ყოვლისა,
 შევეცადეთ დავხატოთ ფილოსოფოსთა ლიტერატურული სტილი, რომელსაც
 წარუშლელ კვალს ამჩნევს მათი პიროვნება და ებოქა და რომელთა ასე
 უხვ ციტირებას აკეთებს ავტორი. ეს ძირითადად შეეხება ძველი ებო-
 ქის მოაზროვნეებს და ჩვენ, სადაც კი ხელი მიგვიწვდებოდა, ისინი
 ორგინალურად შევეუდართ.

აღვნიშნავთ კიდევ ერთ გარემოებას. თარგმანისას რამდენჯერმე
 ვიხმარეთ სიტყვა „სამშვიდობელი“. ქართულმა სალიტერატურო ენამ ბო-
 ლო დროს, გარკვეული მიზეზების გამო, სამწუხაროდ, დავიწყებას მი-
 სცა ეს უნიკალური ფილოსოფიური სიტყვა და იგი „სულში“ აურია. გარემოე-
 ბას ვერ უშველა ვერც 1973 წელს გამოცემულმა ილია აბულაძის „ძვე-
 ლი ქართული ენის ლექსიკონმა“, სადაც ეს ორი სიტყვა შეპირისპირე-
 ბულია. ყოველშემთხვევაში, რამდენადაც ვიცით, ახალი დროის ფილოსო-
 ფიური ლიტერატურა ქართულ ენაზე და თარგმანები ამ სიტყვას უბუღე-
 ბელყოფენ ან მისთვის ვერ მოუგნიათ. თუ რა პრინციპული სხვაობაა
 სამშვიდობელსა და სულს შორის (ბერძნ. ψυχή - πνεῦμα , ლათ.
 anima - spiritus, გერმან. Seele - Geist , რუსულად: Душа-
 дух), ამის განმარტება ჩვენი წინასიტყვაობის ფარგლებს სცილ-
 დება და დაინტერესებულ მკითხველს ჩვენს მიერ დასახელებულ ცნო-
 ბარებსა და ენციკლოპედიებზე მივუთითებთ.

I. ღვთის არსებობის მტკიცებამა დასაბუთებამ და ფორმირებამ ბერძნულ ფილოსოფიაში.

მრავალმა ბერძენმა მოაზროვნემ თავისი სულისა და გულის საუკეთესო ნაწილი ღვთის საკითხს დაუთმო. ათასწლეულებზე მტკიცად ხანს ბერძნული ლოგოსი ღვთის ჭეშმარიტი და ნამდვილი სურათის შექმნისათვის იღვწოდა. ეს გახლდათ დროდადრო პირდაპირ ცნებით აღსავსე ძებნა და კითხვა არსთა არსის შესახებ. ბერძნული ლოგოსი თავისი აღმოცენებისთანავე ღრმად იყო შეძრული ღვთის იდეით, იყო ეს განიხილული ანაქსიმანდრეს უსაზღვროთი თუ პერაკლიტეს მართ - ბრძენით, ერთდერთი ღმერთთა ქსენოფანესი თუ ნარადიული ყოვერებით პარმენიდესი, ემპედოკლეს გამოთქმული-წმინდათი თუ ანაქსაგორას სამყაროს ნომოსებისგან ნოუსით. ორივე უდიდესი ბერძენი მოაზროვნე, პლატონი და არისტოტელი, თავიანთი იდეოლოგიის წყალობით, რომელიც მათ შთამომავლობას დაუტოვეს, შუა საუკუნეების ქრისტიანულ მოაზროვნეებთან კვება-ფილებით იყვნენ შესხმულნი, როგორც ღვთისსაკენ აღმზრდელნი (Πλατωνισμός εις Θεόν).

ბერძნული ფილოსოფია ღმერთს სამყაროს მიდევნით ეძებდა. და მან შეძოვა იგი ადრეულ ბერძენ მოაზროვნეთა მიშვეობით როგორც სამყაროს დასაბამი და მისი მმართველი. ამას გვიდასტურებს დასავლური აზროვნების უძველესი გადარჩენილი ფრაგმენტი - იონიელი ანაქსიმანდრეს გამოთქმა.

ღვთის არსებობის ფორმალურ მტკიცებამა შესახებ უილოსოფოსებთან პლატონამდე და არისტოტელემდე, რასაც ვიკრიველია, არ შეიძლება ლაპარაკი. ისინი არიან პოეტი-ფილოსოფოსნი, რომელნიც საღი და



მკაფიო მტკიცებისაგან შორს დგანან. მათ თავიანთი აზრები ლექსის ფორმიდა და სენტენციებით, ფიგურალური გამოთქმებითა და იგავებით დააფიქსირეს. ისინი საუბრობენ უფრო მეტად ღვთის თვისებებზე და ქმედობებზე და მის არსებობას ასაბუთებენ მხოლოდ არაპირდაპირი გზით, ანდა წინასწარ გულისხმობენ მის არსებობას, როგორც ცხადს. ამავდროს, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ჩვენ ადრეულ ბერძენ მოაზროვნეთა თეოლოგიის მხოლოდ ფრაგმენტები გაგვაჩნია.

ამრიგად, თუ გვსურს ღვთის არსებობის მტკიცებანი პლატონამდე არსებულ ფილოსოფოსებთან განვიხილოთ, მაშინ ჩვენ უნდა გავცნოთ მათ მოძღვრებას ღვთის შესახებ. რადგან იმ თვისებებში და ქმედობებში, რომელთაც ისინი ღმერთს მიაწერენ, უკვე მოცემულია საფუძველიც მისი არსებობისათვის. დასმული ამოცანის ჩარჩოებში არაა გათვალისწინებული ყველა იმ ბერძენი ფილოსოფოსის განხილვა, ვინც ღვთის საკითხით იყო დაკავებული.

ა ნ ა ქ ს ი მ ა ნ ღ რ ე

ღ ვ თ ა ე ბ ა მ თ ი ც ა ვ ს ყ ვ ე ლ ა ფ ე რ ს დ ა
წ ა რ მ ა რ თ ა ვ ს ყ ო ვ ე ლ ი ვ ე ს. - ფრაგმენტი ანაქსიმანდრე მილეტელის (დაახ. 610-545 წ.წ. ქ.წ.) მოძღვრებიდან გვაუწყებს შემდგომს: „დასაბამი არსებულ საგანთა არის უსაზღვრო. მაგრამ რისა განაც საგნები აღმოცენდებიან, მასშივე გაუჩინარდებიან ისინი აუცილებლობით; რადგან ისინი ურთიერთ მიმართ იხდიან სასჯელს თავიანთი უსამართლოებისათვის დროის წესის თანახმად“.¹

განვიხილოთ ამ გამოთქმის ტექსტი სხვა გადმოცემათა დახმარებით - მისი თეოლოგიური შინაარსის მხრივ. უსაზღვრო (ἀπειρον),



როგორც უკვე სახელი გვაუწყებს, არის უსასრულო. მისთვის არ არსებობს არავითარი გარეშე ზღვარი, რომელიც მას დროსა და სივრცეში შემოსაზღვრავს. იგი არის განუზომელი, საწყისისა და სასრულის გარეშე უსაზღვრო პირველარსი ხასიათდება ამით როგორც დაუსაბამო, მარადიული თავისთავად. ამას გარკვევით ადასტურებს ორი გადმოცემა. იგი არის „მარადი და არასოდეს ბერდება“, ცკითხულობს ჩვენ ჰიპოთეტესთან.² არისტოტელეს მისეფიით, ანაქსიმანდრე უსაზღვროს უწოდებს „უკვდავს და გაუნადგურებელს“ (*ἀσίνκτατον χαι άγώλειςρον*), სტაგირიტელის გადმოცემით ვღებულობთ ჩვენ ცნობას აგრეთვე აპეირონის ქმედების შესახებ, რომელსაც მიღეთელი ღვთაებას უწოდებს. „როგორც ჩანს, ეს უფრო პირველსაწყისია ყველა სხვა საგანთა, რომელიც ყოველივეს მოიცავს და ყოველივეს წარმართავს, როგორც ისინი ამტკიცებენ, რომელნიც უსაზღვროს გვერდით არავითარ საბოლოო მიზნებს არ ღებულობენ, როგორც მადგ. სულს (ანაქსაგორასი) და სიყვარულს (ემპედოკლესი). და იგი არის ღვთაება, რადგან იგია უკვდავი და არ ნადგურდება, როგორც ანაქსიმანდრე და ფიზიკოსთა უმრავლესობა გვაუწყებს“.³ ყოველივეს წარმართვა ნამდვილად ძალუძს მხოლოდ ღმერთს. იგი მოიცავს ყოველივეს და წარმართავს ყოველივეს. ეს პირდაპირ საზეიმო გამეორება სიტყვისა - „ყოველივე“, ხდება გარკვეული მიზნით. ფილოსოფოსი ითხოვს თავისი ღმერთიდან, როგორც დასაბამიდან, უმაღლეს ძლიერებასა და მბრძანებლობას თავისი ქმედობის აღსრულებისას. მაგრამ საუუძველესი, რის გამოც ანაქსიმანდრე ღვთაების არსებობას ღებულობს, რომელიც ყოველივეს მოიცავს და წარმართავს, არის ის, რომ ფილოსოფოსი კოს-

² იგულისხმება არისტოტელე, რომელიც დაიბადა ქ. სტაგირაში, თრაკიის ბერძნულ კოლონიაში - მთარგ. შენიშენა.



მოსში მოწესრიგებულ, გეგმაზომიერ პროცესს ხედავს, რომელიც მიზან-
შეწონილი მართვის გარეშე აუხსნელია. ანაქსიმანდრეს ღმერთი, რომე-
ლიც, როგორც უსაზღვრო, არსისა და სახელის მიხედვით ერთიდაიგივეა,
დგას შუადარებლად მაღალ საფეხურზე, ვიდრე მითოლოგიის ღვთაებანი
ზევისის ჩათვლით. იგი დგას როგორც უპირველესი პრინციპი საგანთა
საწყისში და მათთან ერთად არ გვევლინება ყოფიერებაში, როგორც მი-
თოსის ღმერთები. ფილოსოფოსის უსასრულო ღმერთი ზუსტი გაგებით მარა-
დოულია. იგი, როგორც დასაბამი (ἀρχή), ყოველთვის იყო. მი-
თოლოგიის სასრულ (ბოლოვად) ღმერთებს არ ახასიათებთ ჭეშმარიტი მა-
რადოულობა.

შ ე რ ა კ ლ ი ტ ი

შერაკლიტე ეთესელმა (დაახლ. 535-475 წწ. ქ.წ.), განმარტოვ-
ებით მდგომარე და სევდიანმა მოაზროვნემ, რომელსაც შეგული პირველ
სპექულატიურ ფილოსოფოსად მიიჩნევენ, თავისი უილოსოფიური აზრები,
რომელთაგანაც ასზე მეტი გამოთქმება გადაარჩენილი, წინასწარნეტყვე-
ლური ენით, ფიგურალური ფრაზებითა და იგავებით გადმოსცა. ამიტომ
უკვე ძველმა სამყარომ ზედმეტსაბეზად მას „ბნელი“ უწოდა.

ღ მ ე რ თ ი, რ ო გ ო რ ც ლ ო გ ო ს ი, გ ა ნ ს ა ზ ღ-
ვ რ ა ვ ს ა რ ა მ ხ ო ლ ო დ ბ უ ნ ე ბ ი ს ქ ი მ ე დ ე ბ ა ს,
ა რ ა მ ე დ ა გ რ ე თ ვ ე ა დ ა მ ი ა ნ ი ს ნ ო ქ მ ე დ ე -
ვ ა ს ა ც - შერაკლიტე არის პირველი ფილოსოფოსი, რომელიც გამოთ-
ქვამს აზრს, რომ ყოველივეს განაგებს გონიერი სამყაროს კანონი.
ეს კი, გულისხმობს, ეთესელის მიხედვით, ამ კანონის შემქმნელ გო-

ნიერ არსებას. ეს გონიერი არსება არის ღვთაება. ამიტომ ჰერაკლიტე თავის მოძღვრებაში ღვთის შესახებ მუდმივ ხაზს უსვამს ღვთაების, როგორც სამყაროს წარმმართველის, აბსოლუტურ სიბრძნეს, ძალას, სრულყოფილებასა და სამართლიანობას.

თავიდანვე გამოქმეულია ასეთი აზრი: „ერთს, ერთადერთ ბრძენს, შეიძლება ეწოდოს, ან არ ეწოდოს ზევსის სახელი“.⁴ აქ არაორაზროვნად ღმერთის ერთიანობაა გამოქმეული. მისი თანამედროვის, ქსენოფანეს გვერდით, ჰერაკლიტეც შესაძლოა ჩაითვალოს პირველ მათემატიკურ მონოთეისტურ ღვთის იდეისა ბერძნულ ფილოსოფიაში. ღმერთი, ერთი, არის ერთადერთი - ბრძენი. მხოლოდ მას, რომელიც თავად სიბრძნეა, განეკუთვნება აბსოლუტური ცოდნა. რადგან ჰერაკლიტე მიიჩნევს, რომ ერთადერთ ღმერთს შეიძლება ეწოდოს ან არ ეწოდოს ზევსის სახელი, იგი ამით ამყარად იდეის რელიგიისა და ფილოსოფიის თანხმობისაკენ ღვთის სახელთან დაკავშირებით. თუმცა შესაძლოა მისი ზევსის სახელით აღნიშვნა, როგორც უმაღლესი სიმბოლსი ხალხური რელიგიისა, მაგრამ როგორც ღმერთი, აბსოლუტური სიბრძნე, იგი ადამიანის შემეცნებისათვის მოუწვდომელია; ამიტომ, თვით უმაღლესი სახელწოდება რელიგიისა მისთვის არასაკმარისია, რადგან არსებითად იგი ყველა სახელწოდებისათვის ტრანსცენდენტურია.

მკვთებო ჰომეროსში ჰომეროსის პოეზიასთან, რომელიც ღვთაებას ადამიანურებს, ეთესელი აღამაღლებს ღვთაებას ისე, რომ მასთან შედარებით ადამიანნი უკუნურ ბავშვებად ჩანან. „კაცი ბავშვივითა ღვთაების წინაშე, ისევე, როგორც ბავშვი მამაკაცის წინ“.⁵

ღვთის გამართლების მცდელობას, რომელმაც უწყის, თუ რა სურს მას და რასა ქმნის, თუნდაც ამას ადამიანები თავიანთი ნაჩქარევი მსჯელობის დროს როგორც უსამართლობას აღიქვამდნენ, შეიცავს შემდეგი ფრაგმენტი: „ღვთის წინაშე ყოველივე ღამაზია, კეთილი და

სამართლიანი; ადამიანები კი ერთს მიიჩნევენ სამართლიანად და სხვას უსამართლოდ“.⁶ სწორედ დაპირისპირებულთა „ონსა“ და „ბრძოლას“ სამყაროში, მას, რასაც ადამიანები თავიანთი დაბინდული მსჯელობისას, როგორც უსამართლობას, ტანჯვასა და უზრობას აღიქვამენ, განიხილავს ღვთაება როგორც აუცილებელსა და ღრმააზრიან სამყაროს კანონს. რადგან „დაპირისპირებული იწყებს შეთანხმებას, განსხვავებულთაგან მიიღება უმშვენიერესი ჰარმონია და ყოველივე აღმოცენდება ბრძოლის შედეგად“.⁷ ცინც, ჰომეროსის მსგავსად, ბრძოლის შეწყვეტას ითხოვს, ის ითხოვს სამყაროს დაშლას.

ღმერთი, როგორც ყოველად ბრძენი, წარმართავს და განსაზღვრავს, როგორც ლოგოსი, სამყაროს სველას. ჰერაკლიტესათვის ლოგოსი, რომელიც „მარად არის“ და რომლის მიხედვითაც „ყველაფერი ხდება“, წარმოადგენს ღვთაებრივ გონებასა და სიბრძენს. ლოგოსი განსაზღვრავს თავის ყოველადქლიერებობა და ძლევამოსილებით არა მხოლოდ ბუნების ქმედობას, არამედ ადამიანის მოქმედებასაც. „ყოველი ადამიანური კანონი სათავეს ღებულობს ერთიდან, ღვთიურიდან. იგი მბრძანებლობს, რამდენადაც. მას სურს, აკმაყოფილებს ყოველივეს და აღემატება კიდევ ყოველივეს“.⁸ ამიტომაც აფრთხილებს ლოგოსის დაუღალავი წინასწარმეტყველი ადამიანებს თვითნებური კანონმდებლობის შექმნისაგან და თვითნებურ მოსაზრებათაგან. ადამიანთათვის არსებობს „კანონი, დაჰყვენენ ერთის ნებასურვილს“.⁹

ჰერაკლიტესეული თეოლოგია შეიცავს ზოგიერთ გამონათქვამს, რომელიც სამყაროსაგან დაშორებულ და თვით პერსონალურ ღმერთზე მეტყველებს. მაგრამ, მეორე მხრივ, ჰერაკლიტესეული ღვთისმეტყველება ამკარად პანთეისტურ ნიშანსაც ატარებს. ეთესელი ჯერ კიდევ ძალუშადაა მიმოლოგიაზე მოჯაჭვული.

არხეს ცნება თავისი შინაარსის მნიშვნელობის სხვადასხვაგვარი შესაძლებლობების მხრივ ჯერ კიდევ მცირედაა გააზრებული და გარკვეული, რომ ღვთის ტრანსცენდენტურობა სამყაროს მიმართ ნათლად ყოფილიყო დანახული.

ჰერაკლიტეს მიერ ლოგოსზე დაწყებული სპექულაციამ შემდგომში დიდი განვითარება ჰპოვა, განსაკუთრებით სტოიკოსების, ფილოსოფოსების და ნეოპლატონიკოსების მხრივ. ლოგოსი არის ცენტრალური იდეა ბერძნული ფილოსოფიისა.

ქ ს ე ნ ო ფ ა ნ ე

ქსენოფანეს (დაახ. 560-470 წწ. ქ.წ.) უკვე გააჩნია ძალზე ამადლებული მონოთეისტური წარმოდგენა ღმერთზე.

ერ თ ა დ ერ თ ი დ მე რ თ ი. - ქსენოფანე თავის სატირულ სიმღერაში პირველყოფლისა მძაფრ პოლემიკას უმართავს ანთროპომორფიზმს, ე.ი. ღმერთთა გაადამიანურებას ფორმით, აზროვნებითა და მოქმედებით, რაც ასე დამახასიათებელი იყო ძველი მითოლოგიისათვის. გააფთრებული ბრალდება ჰომეროსის უდარდელ ღმერთთა წინააღმდეგ, რომელნიც ბოროტებისა და სიკეთის მიღმა დგანან, ერთდროულად მიმართულია საერთოდ მითოლოგიის პოლითეიზმისაკენ. დამსხვრეულ ოლიმპიურ ღმერთებს ქსენოფანე დაჟინებით უპირისპირებს თავის ერთადერთ ღმერთს. ქსენოფანე არ იძლევა არავითარ ღვთის არსებობის მტკიცებას. მან იგი ჰპოვა თავის რელიგიურ მსოფლგაგებაში და მას ჯერ არ დას.

? არხე (ბერძნ. „საწყისი“) - პირველმიზეზი, პრინციპი. - მთარგ. შენიშვნა.



ჭირებია ამ მსოფლგაგების დაცვა ღვთის უარისმყოფელისაგან. იგი გაცვირთა და სხვათაშორის ასაბუთებს ერთადერთი ღმერთის არსებობას. ღმერთი არის უდიდესი, ე.ი. უმაღლესი და უძლიერესი არსება. მაშასადამე იგი მხოლოდ ერთი უნდა იყოს. ელვატელი როგორც თავისთავად ცხადს გულისხმობს, რომ ღვთის ცნება შეიცავს მის ყოველადღიერებასაც. ღმერთს, უდიდეს არსებას, არ სჭირდება ცალკეული ორგანოები, როგორც ადამიანებს, თავის ქმედობის აღსრულებისათვის. იმ მიზნით, რომ ღმერთი ყოველს ხედვას, სინება და აზროვნებასუფი, ელვატელმა უფრო მიხვედრით, ვიდრე ცოდნით, წინასწარ განჭვრიტა ერთი ნაწილი არისტოტელის დასაბუთებისა ღვთის სიმარტივის შესახებ.

„გარჯის გარეშე წარმართავს ის ყოველივეს სულის აზროვნების ძალით“¹⁰. ძალზე მნიშვნელოვანია, განსაკუთრებით ღვთის ცნების შემდგომი განვითარებისათვის, რომ ქსენოფანე ამ ელქსში ღმერთს პირველად აღიქვამს როგორც სულს (ψυχή). ელვატელი ამ არაორაზროვნად გამოთქვამს იმ აზრს, რომ ღმერთი სულიერი, ყველა სხეულებრივზე მაღლა მდგომი არსებაა. ღმერთის ყოველსშემძლე სული მოიცავს მთელ სამყაროს.

„მუდმივ ერთ ადგილას იმყოფება იგი, არსებით მოძრავი“, ეს ელქსი მიმართულია ოლიმპიელი ღმერთების საწინააღმდეგოდ, რომელთაც ერთი ან მრავალი საცხოვრებელი ადგილი აქვთ. ქსენოფანე, პომპროსოს საპირისპიროდ, თავისი ღმერთიდან ითხოვს სრულ უძრაობას. ღვთის სოლოადეს და მის ღირსებას განცუთუნება ის, რომ მან თავისი ყოველსშემძლეობა სრულ სიმშვიდეში განახორციელოს. ქსენოფანეს ღმერთი, რომელიც ყოველივეს წარმართავს ისე, რომ თვით ამ ღმრის უძრაობა,

¹⁰ ქსენოფანე მოღვაწეობდა იტალიის ქ. ელფანში. - მთარგმნ. შენიშვნა.

ქალაქნებურად მოგვამკონებს სტატორიტელის უძრავ ამომოძრავებელს.

ა ნ ა ქ ს ა გ ო რ ა

ონიელი ანაქსაგორათი (დაახ. 500-428 წწ. ქ.წ.) ბერძნული აზროვნება ტოვებს შიშისას არეს და მიემართება წმინდა ღვთისმშობელს. ეს არაა შემთხვევითი. იგია ნაყოფი „არხეს“ ცნების წინწასული კვლევისა, რომელშიც ემშვედოყდეს, ანაქსაგორას წინამორბედს, მნიშვნელოვანი წვლილი მიუძღვის. სიცილიელმა საგანთ მატერიისა და უორმის პრინციპის გვერდით ქმედითი მიზნის დაუშვა მათი აღმოცენებისა და მოსპობისათვის, რომელიც მან საყვარელისა და სიძულვილის შიშით ან ფსიქიურ ძალებში დაინახა. აზრობრივი დაცოდება ქმედითი მიზნისა პირველადი მატერიისაგან საფუძველს უყრის მანთენისტური მსოფლმხედველობის ფილოსოფიურ გადაღახვას. ამას უორმადურად ასრულებს ანაქსაგორა ამ ორი პრინციპის რეალური დაცოდებით. საგნებისაგან დეკაბრირი ქმედითი მიზნის გამოყოფით მანამდე გაბატონებული კოსმოსის რეალიზაციას ახბეჭტი დეკორი და აბადეკორი ყოფიერებისა უარყოფილ უნდა ოქნეს. დეკაბრივი და კოსმიური ყოფიერება ერთმანეთს დამორდა, დეკაბრება, როგორც ქმედითი მიზნი პრინციპიად ტრანსცენდენტულ ხასიათს დებულობს. ამის გამო, მერვე მხრივ, რადგანაც ზღვა აბორი-საგან შექმნისა უერ არ არსებობს, ბერძნულ ფილოსოფიაში უფას ოქიდებს დეკაბრში. ბერძნული ფილოსოფიკ იძულებულია, რადგანაც მას

* იკულისხმება ემშვედოყდე (495-435 წწ. ქ.წ.), რომელიც სიცილიის ქ. აკრაგასში მოღვაწეობდა. მთარგმნ. მენიშენა.



მატერიის გააზრება, როგორც ღვთისაგან წარმოშობილისა, არ ძალუძს, რომ მატერიას ასეიტეტობის ხასიათი მიანიჭოს. როგორც პლატონი, ასევე არისტოტელეც, განიხილავენ მატერიას როგორც ღვთისაგან დამოუკიდებელს, მისთვის უცხო პრინციპს. მხოლოდ პლოტინი, თავისი ემანაციის მოქმედებით, ახერხებს იმას, რომ მატერია დაჰყავს ღმერთზე, როგორც მის წარმომშვეებზე.

ს ა მ ყ ა რ ო ს მ ო მ წ ე ს რ ი გ ე ბ ე ლ ი ს უ ლ ი . -
 მაშინ, როდესაც ემპედოკლე მხოლოდ თავდაპირველი ელემენტების შერევისა და დაცალკევების ქმედით მიზნებს იკვლევს, ანაქსაგორა ეძიებს საბოლოო მიზნებს მთელი სამყაროს პროცესისას, რომელსაც იგი ასე განსაცვიფრებელ ჰარმონიულ განვითარებაში ხედავს. მხოლოდ სამყაროს შიდა არსებული ძალები ვერ განმარტავენ, მისი აზრით, საგანთა მიზანდასახულ განვითარებას და გეგმავზომიერ მოძრაობას მასში. ყოველივე ამის მიღმა მოქმედებს დამოუკიდებელი, სამყაროს გარე მყოფი, გონიერი პრინციპი, სამყაროს მომწესრიგებელი სული (youś). ასეთნაირად წარმოგვიდგება კვლევის ის შედეგი, რითაც ანაქსაგორა თავის კოსმოლოგიას აგვირგვინებს: „და ყოველივეზე, რასაც სამშვიდობო გააჩნია, პატარაზე და დიდზე, მბრძანებლობს სული. საყოველთაო წრიულ მოძრაობაზედაც გააჩნია სულს ძალაუფლება ისე, რომ მან აგრეთვე ამ მოძრაობასაც თავდაპირველი იმპულსი მიანიჭა. და თავიდან ეს მოძრაობა დაიწყო გარკვეული პატარა წერტილიდან; მაგრამ ეს წრიული მოძრაობა ფართოვდება და მომავალში კიდევ უფრო გაფართოვდება. და

• • *ψείστας* (ლათ. a se, „თავისთავიდან“) - სქოლასტიკური ტერმინი, რომელიც აღნიშნავს სრულ თავისთავადობას, აბსოლუტურ დამოუკიდებლობას ღვთისას მის გარეშე არსებულთაგან. მთარგ. შენიშვნა.

ყოველივე, რაც მაშინ შეეერთა, განცალკევდა და გამოიყო, ყრველივე შეიცნო სულმა. და ყოველივეს შეუქმნა სულმა თავისი რიგი და წესი ისე, თუ როგორ უნდა ყოველიყო მომავალში, თუ როგორ იყო წარსულში (რაც ეხლა აღარაა) და თუ როგორ არის ამჟამად, აგრეთვე ეს წრიული მოძრაობაც, რომელსაც ვარსკვლავნი, მზე და მთვარე ადასრულებენ, აგრეთვე ჰაერი და ეთერი, რომელნიც გამოიყოფიან“.¹¹

ანაქსაგორას აზრთა წყობა შეიცავს როგორც იმ დასაბუთებას, რომელმაც მოგვიანებით არისტოტელეს უკარნახა პირველ ამამოძრაებებებში, აგრეთვე ტელეოლოგიური ღვთის არსებობის მტკიცების საწყისსაც. არისტოტელე ანაქსაგორაში აფასებს იმას, რომ იგი ნოუსს განიხილავს სამყაროს წესრიგის ავტორად და, თავისი წინამორბედებისაგან განსხვავებით, ანაქსაგორას იგი უწოდებს „ფხიზელს, უგვეგმოდ მოლაპარაკეთა შორის“.

კოსმოსის მაფორმირებელი ანაქსაგორასეული ნოუსის ფუნქცია თუმცა უკვე ჰერაკლიტემ თავის ლოგოსს მიაკუთვნა, მაგრამ მაშინ, როცა ჰერაკლიტე გონებას სამყაროს მატერიისაგან არ ანსხვავებს, სული ანაქსაგორასი აშკარად მაღლდება ყოველგვარ სამყაროს მატერიაზე, როგორც განსაკუთრებული არსება განსაკუთრებული ფუნქციით. ერთი ანტიკური გადმოცემა გვაუწყებს: „მან (ანაქსაგორამ) პირველმა დაუბოძო რისპირა მატერიას სული და მასზე წინ დააყენა“.¹² ამგვარად მტყველებს მოძღვრება მარტო თავისთავად არსებული ნოუსის შესახებ: „სხვა დანარჩენს ყველაფერში აქვს წილი. მაგრამ სული არის უსასრულო და თვითმპყრობელი არსება, რომელიც არავითარ საგანს არ შეერთება - იგი მარტო, დამოუკიდებლად არსებობს. ხოლო ყოველივეში არის ნაწილი ყველაფრისა, როგორც ეს ვე აღრევი ვძქვი. ყოველი შეერთება კი მას დააბრკოლებდა საგნებს ისე დაუფლებოდა, როგორც ეს დღეს



ხდებია, როდესაც იგი მარჯობა და თავისთავისათვის არსებობს. რადგანაც იგივე უნატიფესი და უწმინდესი ყველა საგანთანგან, გააჩნია სრული შე-
შევნება ყველა საგნისა და უმადლესი ბრძანებულება მათზე". 13.

ანაქსაგორა განსაკუთრებით გამოეყოფა, როგორც ამას შემომოხყვა-
ნილი ტექსტი გვიჩვენებს, სამყაროს მთავორმხრებელი ნიუსის ორ თვისე-
ბას: მის ყოველსშემძღვობას და ყოველსცოდნას. ამ ორი პრედიკატის
შეკავშირებას ახუცილებდად ეფუძნება ნიუსის ამოცანა, როგორც კოსმო-
სის მთავორმხრებელისა, რომელიც ქაოსური პირველადი მატერიისაგან წი-
ნასწობს შეცნობილ მიზანთა მიხედვით სამყაროს აფორმირებას. შეშევნება
და ცოდნა მისი კარდინალური თვისებებია. ანაქსაგორასთან ნიუსი დიდი-
რითის შემიტყველი ცნებაა.

სოკრატე

ათენელი სოკრატე (470-399 წწ. ქ.წ.), წარუვალი და სიმბოლოდ
ქცეული ფილოსოფოსი, თავისი ფილოსოფიის მიხედვით ცხოვრო-
ბდა და ზეპირად ასწავლიდა, მაგრამ სამწიუხაროდ თავისი მოძღვრება
წეროლობით არ გადამოცოდა. ამრიგად, მისი პიროვნებისა და მსოფლმხე-
დველობის გასაგებად ჩვენ დამოქრადებლად ვართ უცხო მოწმეებში,
პლატონში, არისტოტელეში, ქსენოფონტეში და ზოგიერთ სოკრატელში.

სოკრატესეული მოძღვრება დიდიწილად წითელიზოლივით გასდევს პლა-
ტონის დიალოგებს, რომელშიაც სოკრატე მთავარ მოსაუბრედ გვივლინე-
ბა. მაგრამ არავინ იცის, თუ პლატონმა, რომელიც დიდი მოწინააღმდეგე
იყო გამსჭვებლელი თავისი მასწავლებლის მიმართ, რამდენად ობიექტუ-
რად გადამოცოდა მისი მოძღვრება და არ გამოიყენა იგი თავისი საკუ-
თარი იდეების საქადაგოდ. რადგანაც შეუძლებელია მოწაყისაგან და-

ვაშორით მოძღვრის სულიერი საკუთრება, ამიტომ აქ პლატონურ დიალოგებზე, როგორც წყაროზე სოკრატესეული ღვთის მოძღვრებისა, უარი უნდა განვატყუდოთ.

დ მ ე რ თ ი, რ თ გ ო რ ც ს ა მ ყ ა რ ო ს უ ხ ი ლ ა ვ ი მ მ ა რ თ ვ ე ლ ი. - როდესაც საქმე ეხება შექმნასა და სამყაროს მართვას, ქსენოფონტეს მოგონებანი სოკრატეს ალაპარაკებენ ერთ ღმერთზე, როგორც ყველა ღმერთზე აღმატებულ არსებაზე. „ღმერთები ჩვენთვის თავიანთი სიკეთის დარიგების დროს ისევე ნაკლებად ჩანან, როგორც ის ღვთაება, რომელსაც მივლი სამყარო, უმაღლესი გამობატულება სიმშვენიერისა და სიკეთისა, ხელთ უპყრია და აწესრიგებს, რომელიც ყოველივეს, თუმცა ის გამუდმებულ ხმარებაშია, უვნებლად, ჯანმრთედად და უბერებლად ანარჩუნებს და შესაძლებლად ხდის აზრზე უსწრავლად თავისი ნების უცდომლად აღსრულებას - ეს ღვთაება, ვამბობ მე, რომელიც ჩვენს თვალწინ აღასრულებს უდიდეს საქმეთ, თვით იგი, ^{14.} მომწესრიგებელი ყოველივე ამისა, ჩვენ თვალთაგან დამალული რჩება“

თუმცა სოკრატე სამყაროს არავითარ კვლევა-ძიებას არ აწარმოებს, იგი აღბაძ ანაქსაგორასაგან შთაგონებული, ღრმა შთაბეჭდილების ქვეშ იმყოფება განსაცვიფრებელი ტელეოლოგიისაგან, რომელიც სამყაროში სუფევს. მიზანშეწონილი წესრიგი მაკროკოსმოსში და არანაკლებ ადამიანურ მიკროკოსმოსში, არ არის შემთხვევითი როგორც ამას სოკრატე თავის მოსწავლეთა წინაშე იჩენს, პირიქით, იგი მიუთითებს ბრძენზე, ამადლებულზე, ყველაფრის წარმმართველ ღვთაებრივ გონებაზე. ^{15.}

რამდენადაც გონება ადამიანის სულის უმაღლესი ნაწილია, მასში ძევს, სოკრატეს მიხედვით, ღრმა არსი-ღვთაებისა. ღმერთი, სამ-

• იგულისხმება დაბალი რანგის ღვთაებანი, მთარგ. შენიშვნა



ები, როგორც „ცემმარტიად არსებულნი“, გრძნობადი სამყაროს საპირი-
სპიროდ, როგორც „პარსებულისა“, არ ღვანან თანაბარ საუცხურზე. ის
ინი თავიანთი რაობით (So-Sein) ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან.
მათ შორის იერარქიული წყობაა. ყველა იდეა საბოლოო უაშში ჯგუფდება
ერთადერთი, ყოვლის მიცოცხლებელ, უმაღლესი იდეის გარშემო: სიკეთის
იდეის, ხშირად უბრალოდ სიკეთედ (*ἀγαθόν*) წოდებულის გარშე-
მო. აგათონი სახელმწიფოში ღმერთის ფილოსოფიური გამოსახვაა, რომ-
ლის სახელის მოხსენიებასაც პლატონი უერჯერობით თავს არიდებს. მხო-
ლოდ სახელმწიფოს უკანასკნელ წიგნში აშკარად გამოდის ღმერთი სიკე-
თის ადგილზე, იდეათა საუცხურების მწვერვალზე.

პლატონს, თავისი სახელმწიფოს მე-6 და მე-7 წიგნებში, სრკრ-
ტი კიდევ უფრო ღრმად შეჰყავს სიკეთისა და სხვა იდეების ურთიერთ-
დამოკიდებულებაში, რომლის დროსაც აგათონის განსაცვიფრებელი სიმ-
შვენიერე, სიდიდე და ყოვლისშემძლეობა მთელს იდეათა სამყაროსთან
შედარებით უფრო და უფრო მატულობს. ნათქვამია, რომ სიკეთის იდეა
იდეათა სამეფოში როგორც ბატონი („ქალბატონი“ - *κυρία*) მგრძა-
ნებლობს. მას გააჩნია ძალაუფლება და ხელმწიფება ყველა სხვა დანა-
რჩენ იდეებზე. პლატონი სიყვარულით მას ხატონად უწოდებს „ზებს“
წმინდა სინათლის სამყაროში. სიკეთის დამოკიდებულება სხვა დანარ-
ჩენ იდეებთან მსგავსია ფიზიკური მზის დამოკიდებულებისა გრძნობად
საგნებთან. როგორც მზე ანიჭებს სინათლეს ქმნადი სამყაროს საგნებს,
რათა მათი დანახვა შესაძლებელი გახდეს, ხოლო თვალს-მხედველობის
ძალას, რათა მან დაინახოს, ასევე ანიჭებს აგათონი ყოფიერების სა-
მყაროს იდეებს სიაშკარავეს, ე.ი. დაუფარავ შემცენებადობას და შე-
მცენებელ სულს შემცენების უნარს. იგია „მიზეზი ცოდნისა და ჭეშ-
მარტიებისა, რომელსაც ჩვენ შევიმეცნებთ“. (ცოდნა ანდა შემეცნე-



ბა იდეის ჭეშმარიტება; ჭეშმარიტება კი იდეის გამოჩენაა სულიერი ხედვის დროს). მაგრამ ეს მხოლოდ გნოსეოლოგიური მნიშვნელობაა სიკეთისა. არანაკლებია მისი ონტოლოგიური მნიშვნელობა. როგორც, სახელობრ, გრძნობადი საგნები მზეს თავის წარმოქმნას, ზრდასა და კვიბას ურადლიან, ასევე ღებულობენ იდეები აბათონისაგან თავის „მყოფობასა და არსობას“: „მაშ აგრეთვე დაუშვი, რომ შემდევნებული არა მხოლოდ მის შემდევნებადობას ღებულობს სიკეთისაგან, არამედ მას თავის მყოფობასაც და არსობასაც უმაღლს“. ¹⁸. მაშასადამე სიკეთე, პლატონის მიხედვით, ისე მაღლა დგას დანარჩენ იდეებზე, როგორც მზე მიწიერ ცოცხალ არსებებზე. იდეები თავიანთ თავისთავად-მყოფობაში (ἴδη-αἰδή-αἰδή) თუცა ვმშენიერნი, „კარგი ფორმისა“ და „მაიურნი“ არიან, რადგანაც ისინი სიკეთესთან თანაზიარნი; მაგრამ სიკეთეს, „თვით მზეს“, ისინი არ უნდა გავუტოლოთ. რადგან სიკეთე „უფრო მეტად მშენიერია“ და მისი ნდგომარეობა „უფრო მაღალ დიდებას იმსახურებს“. სიკეთე არის „წარმოუდგენელი სიმშენიერის მქონე“.

პლატონი მტკიცე გადაწყვეტილებით საბოლოო ნაბიჯს დგამს, რათა სიკეთის ტრანსცენდენტურობას იღუბათ სიმრავლის წინაშე ხანი გაუსვას: ის სოკრატეს მისივე ნათქვამს ამატებინებს, რომ სიკეთე, როგორც სხვა იდეები თავიანთ ყოფიერებასა და არსობას უმაღლიან, „თვით არ არის ყოვიერება, არამედ არსებული სინამდვილის მიღმა დგას და აღემატება მას ღირსებითა და ძალით“. ¹⁹. რადგანაც აქ ენა უძღურია, პლატონი იყენებს ნეგატიურ და სუპერლატიურ თეოლოგიას* და სხვა დანარჩენ იდეათა შორის შეუდარებლად მაღალ ონტოლოგიურ სიბრტყე-

* ნეგატიური თეოლოგიის იდეა ფსევდო დიონისე არეოპაგელიდან (პეტრე იბერიელი) მომდინარეობს. ამ თეოლოგიური მოძღვრების არსი



ზე აღამაღლებს აგათონს, როგორც იდეების ყოფიერების წარმომშობს.

თუმცა სიკეთე იდეებს არსობასა და ყოფიერებას ანიჭებს, მაშა-
საღამე ანიჭებს არსებობასა და რაობას, და ისინი „თავისთავად და
მუღამ პსევდო არსებულნი არიან“, მათ, მოუხედავად ამისა, არ გააჩ-
ნიათ ასეიტობა. ისინი, როგორც სხვის მიერ აღმოცენებულნი, არ წარ-
მოადგენენ უმბლესს და უკანასკნელს. მათზე მაღლა დგას მათი წარმო-
მქნელი, სიკეთე (ე.ი. ღმერთი), როგორც აუცილებელი, აბსოლუტი. დგას
რბ სიკეთე ინტელიგიბელური სამყაროს მიღმა, ჩვენ ის არ უნდა აღვი-
ქვათ მხოლოდ როგორც იდეათა პირამიდის მწვერვალი. იგი გაცხილებით
უფრო მეტია, ვიდრე მხოლოდ იდეათა იდეა. აგათონსა და იდეათა სიმრ-
ვლეს თვალუწვდენი უფსკრული ამორებს. როგორ პრინციპულადაც გამოჰ-
ყოფს პლატონი ემპირიულ სამყაროს იდეებისაგან, ასევე ~~პრინციპულად~~
~~გამოჰყოფს იგი ზეადსვლის დროს აგათონს-იდეათა სამყაროსაგან.~~ თუ
იდეები გრძნობად საგანთა მიმართ ტრანსცენდენტური არიან, მაშინ
აგათონიც იდეათა მიმართ ტრანსცენდენტურია ანდა სუპერტრანსცენდენ-

იმაში. მდგომარეობს, რომ ღვთის გაგება ჩვენი ცნებებითა და წარმო-
დგენებით შეუძლებელია, რომ მის გაგებას შეიძლება მხოლოდ ყველა
ჩვენთვის მისახვედრი ნიშან-თვისებათა და განსაზღვრებათა უარყო-
ფის გზით მივუახლოვდეთ, მაგ. ღმერთი არც სიდიდესა და არც სიმცირე,
არც დგას და არც მოძრაობს და ა.შ. უსასრულოდ. თომა აქვინელის სი-
ტყვებით რომ ვთქვათ, „ჩვენ ღვთის შესახებ უფრო ის ვიცით, რაც ის
არაა, ვიდრე ის, რაც ის არის“. ასევეა სუპერლათიური (ლათ. აღმა-
ტეებით) განსაზღვრა ღვთისა, მაგ. „უხეშთაესი“, რადგან ღმერთი,
არეობაგელის მიხედვით, როგორც ყოველგვარ უარყოფით განსაზღვრება-
ზე, ასევე ყოველგვარ დადებით განსაზღვრებაზე მაღლა იმყოფება.
მთარგ. შენიშვნა.



ტური. თუ მოვლენათა სამყარო, მეტაფიზიკურად რომ ვთქვათ, აბარსებულა ანდა ყოვერებას მოწყურებული ქმნადობაა, ამის საპირისპიროდ იდეათა სამყარო გრძნობად საგნებთან შედარებით არსებულყოფიერია, ხოლო აგათონი იდეების წინაშე ზეარსებულია, ან, პოზიტიურად რომ გამოვთქვათ, არსებულის უარსებულისა (*das Seiendste des Seienden*).

პლატონმა, დიდი სულიერი ბრძოლის შემდეგ, თავისი მოძღვრებით იდეებზე გზა გაიკაფა მათი ჭეშმარიტი საწყისისაკენ, ღვთისაკენ. ნახტომი მოვლენათა სამყაროდან იდეათა სამეფოსაკენ მისი ფილოსოფიური სპექულაციის მხოლოდ პირველი ეტაპი გახლდათ. პლატონისათვის იდეათა სამყარო თავის მხრივ უნდა ემყარებოდეს აბსოლუტურ ერთიანს, მასზე სრულყოფილებით მაღლა მდგომ უმაღლეს პრინციპს, სახელდობრ, ღვთაებას. მისგან, პირველსიკეთისაგან, ხილულ სამყაროს ცალკეულ საგნებს გააჩნიათ შეფარდებითი სიკეთე, რომელიც მათ იდეებთან „თანაზიარობის მეშვეობით მიიღეს.

გ ზ ა თ ა ვ დ ა ბ ი რ ვ ე ლ მ შ ვ ე ნ ი ე რ ი ს კ ე ' ნ .
ნადიმში პლატონი თავდაპირველ შემგენიერისაკენ, ღვთისაკენ ასამაღლებლად, როგორც ყოველივე შემგენიერების განსხვავებისაკენ, შემგენიერი გარეგნობის აღანიანება და საგნებს ირჩევს ზხად. აღანიანები და საგნები ერთი მიმართებით შემგენიერი არიან, სხვა მიმართებით კი მახინჯნი. მათი შემგენიერება მატულობს და კლებულობს. იგი ცვალებადია და, ამრიგად, დროებითი. ამიტომ იგი მხოლოდ ანარქული შეიძლება იყოს შემგენიერებისა თავისთავად, რომელიც მარადიულად თავდაცვით ბრწყინავს სიწმინდეში და არავითარ ცვლადობას არ ემორჩილება. ოსტატურად აღწერს პლატონი ზეადამაჟრენას თვით შემგენიერებისაკენ (*αὐτο τὸ καλόν*) სიყვარულის (*ἔρως*) მეშვეობით, როგორც „შეაზავებისა ღმერთსა და კაცს შორის“²⁰. მხოლოდ თანდათანობითა და დიდი



გარჯობა მიისწრაფის ზევით შეყვარებული, სანამ საბოლოოდ მიზანს არ მიადწევს და მარადიულ, წმინდა ღვთაებრივ მშვენიერებას არ იხილავს, „გზა ზევით და ქვევით ყველა საფეხურებზე მხოლოდ დიდი გარჯობა წარმოშობს შემეცნებას“ გვაუწყებს მე-7 წერილი.²¹ პლატონი ზუსტად აღწერს საფეხურიან სავალს. „ესაა ჭეშმარიტი გზა, . . . რომ თავდაპირველ მშვენიერებისათვის აქ, ღვდამიწაზე, მშვენიერ მოვლენათაგან გამოსული შემდეგ მარად და მარად მადლდება, როგორც საფეხურებზე, ერთიდან ორისკენ, ორიდან ყველა მშვენიერ სხეულისაკენ წინ მიიწევის და მშვენიერ სხეულთაგან მშვენიერ საქმიანობებისაკენ და ამათაგან მშვენიერ მეცნიერებამდე, სანამ საბოლოოდ ცალკეული მეცნიერებიდან იმ მეცნიერებას არ მიადწევს, რომელსაც თავის საგნად სხვა არა აქვს რა, თუ არა სწორედ თავდაპირველი მშვენიერება, და დასასრულ მშვენიერების თვით არსს შეიმეცნებს. . . წარმოვიდგინოთ, რომ შესაძლებელი ყოფილიყო ადამიანს თვით მშვენიერება ეხილა, გამჭვირვალე და წმინდა და შენარევის გარეშე, დაუმძიმებელი ხორციით და სისხლით და ყურებით და წარმავლობის ყველა ამოწმებლად; არა, თვით ღვთაებრივი მშვენიერება თვისი მარტივი ფორმით უნდა ეხილა მას“.²²

ის, რასაც ნათელმხილველი დიოტიმა ნადიმში ერასის დახმარებით ფარდას ხდის, არ არის მხოლოდ ღრმა ესთეტიური თეოლოგია ჩვენს წარმოდგენისათვის მოუწვდომელ დიდებულ თავდაპირველ მშვენიერებას, არამედ ამავე დროს იგი არის აგრეთვე მეტაფიზიკური თეოლოგია „აბსოლუტურად არსებულისა“. ის ამოსავალი წერტილი, საიდანაც დიოტიმა ამოდის და რომელსაც უკანვე უბრუნდება, არის „მარად არსებული“. „ვინც მშვენიერების საფეხურისებრივი და სწორი ჭვრეტით სიყვარულისათვის აღზრდილია და ამ ხელოვნების მწვერვალს აღწევს, უცტიცი იხილავს განსაცვიფრებელი ბუნების მშვენიერებას, მშვენიერებას,



რომელიც, ჯერ ერთი, მარად არსებულია, როლისთვისაც უცნობია აღმოცენება და გაქრობა, ზრდა და განღვება, მეორეც, რომ ის არაა დროდადრო ვმეცნიერი და დროდადრო არა, აგრეთვე. ერთ საგანთან შედარებით ვმეცნიერი, სხვასთან შედარებით კი მახინჯი, ან ერთ ადგილას ვმეცნიერი, სხვაგან კი უშნო, ისე, რომ ერთთათვის იგი ვმეცნიერი იყოს, სხვებისთვის კი მახინჯი, მესამეც, ვმეცნიერება წარსდგება მის წინაშე მოვლენილი არა როგორც ხელი, სახე ან სხვა რომელიმე ნაწილი სხეულისა, აგრეთვე არც როგორც პოეზია ანდა მეცნიერება, ანდა სხვა რამევე, იყოს ეს ცოცხალი არსება, დედამიწა, ცა და სხვა დანარჩენი, არამედ, როგორც თვით ვმეცნიერება, თავისთავში, თავისთავად, ერთსახოვანი, მარად არსებული“.²³

ნადიმში თვით ვმეცნიერება, რომელიც სიკეთის იდენტურია და მას შეერთვის, ზუსტად ისევე როგორც სიკეთე სახელმწიფოში, აღემატება სხვა დანარჩენ იდეებს ენიტეგამოუთქმელი სიდიდით. სიკეთე და ვმეცნიერება პლატონთან კორრელატიური ცნებებია. ორივე ცვლის, როგორც ფილოსოფიურად უფრო შესაბამისი ცნებები, ღვთაების ცნებას.

დ მ ე რ თ ი, რ ო გ ო რ ც ს ა მ ე ყ ა რ ო ს გ ა მ ო მ -
 ძ ე რ წ ი. - ღმერთი, როგორც სამყაროს შემოქმედი, სხვანაირად რომ ვთქვათ, მისი გამომძერწი, არ განეკუთვნება ახალ აღმოჩენას მიხედვით მოლაპარაკე ტრინოსისას. უკვე სოფისტი, ფილოსოფიური მოსაზრებებიდან გამომდინარე, სამყაროს ღვთის შექმნილად სთვლის. ამასთანავე, საქმე ეხება საწყისებს შექმნიდან გამომდინარე ღვთის არსებობის მტკიცებისას ანუ, სხვანაირად, მტკიცებას ქმედითი მიზეზისაგან. მას, რაც იქნება, იმისდა მიხედვით, რაც არ იყრ, გააჩნია მიზეზი. მაგრამ ეს მიზეზი არ შეიძლება თვითვე იყოს. შექმნილი სამყაროს ბუნება ითხოვს ვინებიოა და ღვთაებრივი შემეცნებით აღჭურვილ არსებას როგორც ქმედით მიზეზს. „თუ თავდაპირველად ნათქვამს



გავიხსენებთ, წარმომშობად ჩვენ აღვნიშნეთ ყოველი ძალა, რომელიც მიზეზი ხდება მანამდე არარსებულის აღმოცენებისა. ყოველი მოკვდავი არსება და მცენარე, ყველაფერი, რაც დედამიწაზე თესლთა და ფესვთაგან იზრდება, ისევე როგორც ყველა არატოცხალი საგანი, დნობადი და უდნობელი, რომელიც მიწაში წარმოიქმნება, ნუთუ ყოველივე ეს, მანამდე არ არსებულად, წარმოიშობა სხვა რაიმესაგან და არა ღვთისაგან? განა უნდა ვთქვათ, რომ ბუნება ყოველივე ამას თვითნებური, უაზროდ მოქმედი მიზეზისაგან წარმოშობს? თუ პირიქით, მიზეზობრივი ქმედობა გონებითა და ღვთაებრივი შემეცნებით აღჭურვილი უნდა იყოს და ღმერთიდან მომდინარეობდეს? ჩვენ და სხვა ცოცხალი არსებანი და ელემენტები, რომელთაგანაც ყოველი ქმნილი შესდგება, მაშასადამე ცეცხლი და წყალი და რაც ამათ განეკუთვნება, როგორც ჩვენ ვიცით, მთლიანად ღვთის მიერ არიან შექმნილნი: მისგან წარმოშობილი საგნები²⁴

ყოლებოის წინანდელ მოაზროვნეთა კვალდაკვალ განიზილავს ღვთის არსებობის ტელეოლოგიურ მტკიცებას. იგი აღძრავს საკითხს, რომ ნუთუ ყოველივე თავის აღმოცენებას ბრმა შემთხვევას უმადლის და არა, როგორც ეს ჩვენს წინამორბედებს უთქვამთ. განსჯა და განსაცვიფრებელი კეთილგონიერება განწესრიგებულად მართავს მას? მოსაზრება სამყაროს აღმოცენებისა ბრმა შემთხვევიდან, როგორც სრულიად უსაფუძვლო, დიდი სიმტკიცით უარყოფილია. მშვენიერება ვარსკვლავებით მოჭედელი ცისა, მათი მოძრაობა და საოცარი წესრიგი არასოდეს არ უშვებენ ამგვარ ახსნა-განმარტებას. „ეს პასუხადაც არ ღირს, განსაცვიფრებელ სოკრატე, რადგან რასაც შენ ამბობ, ნებადართული არც კი უნდა იყოს. მაგრამ იმის მტკიცება, რომ გონება ყოველივეს აწესრიგებს, ღირსია იმ სანახაობისა, რომელსაც სამყაროს განწესრიგება, მზე, მთვარე და ვარსკვლავები და ცის კამარის მთელი ბრუნვა

გვთავაზობს, და მე ყოველშემთხვევაში ამაზე არასდროს სხვაობად არც-
ვილაპარაკებ და არც ვიფიქრებ“. აგრეთვე გონიერ ქმნილებათა მყოფო-
ბა გულისხმობს გონებითა და სიბრძნით აღჭურვილ მიზეზობრივი არსე-
ბის ყოფნას.²⁵

ტიმეოსი სამყაროს შექმნასთან დაკავშირებით იმავე მოსაზრები-
დან გამოდის, როგორც სოფისტები, სახელდობრ, რომ სამყარო აღმოცენე-
ბასა და გაქრობას ექვემდებარება და ამიტომ მისი ქმნადობისათვის
უნდა არსებობდეს მიზეზი. შემდეგ, სამყარო თავისი მშვენიერებით,
რითაც იგი მხილველის გულს ალაფროთოვანებს, ამუღავნებს იმას, რომ
იგი ერთიანი გეგმით მოწყობილია გონიერი შემომქმედის მიერ. ეს გო-
ნიერი შემომქმედი არის ღმერთი, რომელსაც პლატონი განმეორებით „ყო-
ველივეს შემქმნელსა და მამას“ (ΠΟΛΥΤΗΣ ΚΑΙ ΠΑΤΕΡ), მეტწი-
ლად კი „ხუროთმოძღვარსა“ ან „ქმნილების ოსტატს“ (δημιουργός)
უწოდებს. ღვთაებრივი ხუროთმოძღვარი, საუკეთესო და სრულყოფილი ყვე-
ლა შემომქმედობა შორის, ელტვოდა მარადიულს, როდესაც მან სამყაროს
გამოძერწვით დაიწყო და ადამიანის გარეშით დაამთავრა. შემდეგ ტი-
მეოსი იკვლევს სამყაროს შექმნის მიზეზს. რამაც ღმერთი აღძრა, სამ-
ყაროს შენობა, ეს ქმნადობის ადგილი რომ აღემართა, იყო მისი „შურის
გარეშე სიკეთე“. „იგი სავსე იყო სიკეთით; მაგრამ ვინც კეთილია,
მისთვის არსად და არასოდეს არ არსებობს საუძვედი შურისათვის;
სრულიად ხელშეუხებებს მისგან, სურდა, რომ ყოველივე რაც შეიძლება მი-
სი მსგავსი გამხდარიყო.“²⁶

სამყაროს გამომძერწვითა დემიურგმა, პლატონის მიხედვით, მარად
არსებული, მოუწესრიგებელი მატერიიდან თავისი ნიმიშით კოსმოსი რა-
მოაყალიბა, მსგავსად ხელოვანისა, რომელიც მარმარილოდან ქანდაკე-
ბას კეთებს. „რადგან ღმერთმა ისურვა, რომ ყოველივე რაც შეიძლება
კარგი იყოს და არაფერი არ იყოს ცუდი, მან მთელი ხილული სამყარო...

უწესრიგობიდან წესრიგში მოიყვანა, დარწმუნებულმა, რომ ეს მდგომარეობა ყველაზეხრის უკეთესია, ვიდრე ის“.²⁷ ამრიგად, ღმერთი პლატონის მიხედვით, არის მხოლოდ სამყაროს გამომქმნელი, სამყაროს ხუროთმოძღვარი და არა ყოველსაშემძღვე შემოქმედი, რომელმაც სამყარო არაფრისაგან შექმნა. მატერია, როგორც პრინციპი არასრულყოფილებისა, როგორც ქაოსის დეჰაარსი, აღმართულია მის წინაშე როგორც უცხო რამ, რომელიც მის ფორმის მიმცემ ქმედობას ზღვარს უდებს.

აღსანიშნავია, რომ პლატონი ღმერთებრივ ხუროთმოძღვარს მატერიისათვის ანიჭებინებს არა მარტო ფორმას, არამედ მას გონებით აღჭურვილი სულის მინიჭებით აცოცხლებინებს კიდევ. თუ კოსმოსი, რაც შეიძლება მშვენიერი, ღვთის მსგავსი უნდა იყოს, მაშინ მას სულიც უნდა გააჩნდეს. რადგან გონებით აღჭურვილი სული ყოველივეზე უფრო მსგავსია ღვთისა და აქედან ყველაფერზე უმშვენიერესიც რაც კი რამ დედამიწაზე მოიპოვება. „არაფრის გონების გარეშე, როგორც მთლიანობას, არ შეუძლია იყოს ისე მშვენიერი, როგორც გონებით აღჭურვილს და სულის გარეშე არავითარ არსთან გონება არ დაისაღვრება. ამ მოსაზრებიდან გამომდინარე მან სხეულს ნიაკუთვნა სული, ხოლო სულს გონება, რათა განესახიერებინა ისეთი ქმნილება, რომელსაც ბუნებრივი სიმშვენიერით და საუკეთესო თვისებით ბადალი არ ეყოლებოდა. ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ იმის გადმოცემა, რის შესაძლებლობასაც აღბათობა გვაძლევს. მაგრამ ჩვენ გაგვაჩნია სრული საუბრეველი იმისი მტკიცებისათვის, რომ სამყარო ღვთის განგებით სულიერ და გონიერ ცოცხალ არსებად იქცა“.²⁸



ა რ ის ტ ო ტ ე ლ ე

არისტოტელე (384-322 ქ.წ.) სტაგირიდან, ძველი სამყაროს ყველაზე უფრო უნივერსალური მოაზროვნე, სულ სხვაგვარი ბუნებისაა, ვიდრე მისი მასწავლებელი პლატონი. იგი არ არის იდეალისტი, პლატონის ფენომენოლოგიური ინტუიცია მას არ გააჩნია. სამაგიეროდ მისი ძლიერება ემყარება ცნებათა ანალიზს და მკაცრ სისტემატიკას. როგორც ლოგოს დიფოსტატი და იმავე დროს დიდი მეტაფიზიკოსი, მოწაფე, ფილოსოფიური გაგებით, უფრო მტკიცედ და პირდაპირ მადლდება დემოსთენეს, ვიდრე მისი მასწავლებელი, რადგანაც იგი ცდისეულ ბაზისზე მკაცრ კაუზალურ გზას მიჰყვება.

სამწუხაროდ, არისტოტელეს ღვთაებაზე მოძღვრების დიდი ნაწილი ჩვენ არ გაგვაჩნია. მოძღვრებათა იმ ნაწილებში, სასკოლო ლექციებში, რომელნიც ჩვენს ხელთაა, სტაგირიტელი ძალზე ძუნწად ეხება ღვთის პრობლემას და ამას ასაბუთებს იმიო, რომ მან ეს საკითხი „გამოქვეყნებულ ფილოსოფიურ დასკვნებში ღვთაების შესახებ თავის განაზრებებში ხშირად განიხილა“. სწორედ ეს ნაწილები, სადაც არისტოტელემ ღვთის საკითხი სკოლის გარეშე მყოფ მკითხველთათვის უდიდესი გულახმილიერებით დაამუშავა, გარდა მცირე, ბუნდოვანი ნარჩენებისა, დაკარგულია.

თუ პლატონის თეოლოგია მისი იდეათა მოძღვრების დასასრულსა და დაგვირგვინებას წარმოადგენს, ასევე არისტოტელეს „თეოლოგია“ მისი ყოფიერებაზე მოძღვრების დასასრულია და დაგვირგვინება. ამიტომ

* ე.ი. იგი არ არის იდეალისტი ამ სიტყვის პლატონისეული გაგებით და ეს არ ნიშნავს არისტოტელეს ანტიიდეალიზმს მატერიალიზმის პოზიციებიდან. მთარგ. შენიშვნა.



არისტოტელესეულ ღვთის მოძღვრებასთან, შესაბამისად, ღვთის არსებობის მტკიცებებთან მისვლა მოიხზოვს, უწინარეს ყოვლისა, მისი ყოფიერებაზე მოძღვრების სტრუქტურისა და აგებულების გაცნობას.

არისტოტელეს მოძღვრება ყოფიერებაზე მისი გნოსეოლოგიური შეხედულებითაა განსაზღვრული. თავისი მოძღვრებით შემეცნებაზე იგი ამჟამად ობიექტივიზმისა და რეალიზმის წარმომადგენელია. შემეცნება ყოფიერებისკენაა მიმართული. მისი მიზანია რეალური ყოფიერება, აბსტრაქციის პროცესის მეშვეობით იგი ავლენს მის კანონებსა და ააშკარავებს მის არსს.

არა გარეგნული - რადგანაც ის სხვადასხვა ბნოვანების ფენაგან შედგება - არამედ შინაგანი აგებულების მხრივ არისტოტელესეული მეტაფიზიკა შემდეგნაირადაა დაყოფილი: იგი განიხილავს პირველ ყოვლისა ყოფიერების პრობლემას საყოველთაოდ, ე.ი. „ყოფიერებას, როგორც ყოფიერებას (τὸ ὄν ἡ ὅν)“ და ყველაფერს, რაც მას არსით განეკუთვნება“. ყოფიერების ანალოგია და ცნებათა წყვილის „სუბსტანცია-

* „ყოფიერების ანალოგია“ (ლათ. analogia entis - „ყოფიერების მსგავსება“) სქოლასტიკური ტერმინია. იგი აღმნიშვნელია იმისა, რომ სასრული, შექმნილი ყოფიერება მსგავსია ღვთის მარადიული ყოფიერებისა, თუმცა ღმერთი ამ მსგავსებაზე მაღლა იმყოფება. სქოლასტიკა და თანამედროვე კათოლიკური თეოლოგია ამ მსგავსებას განიხილვენ ისე, რომ შექმნილი ყოფიერება შემოქმედის ყოფიერებისათვის სავსებით უცხო არ უნდა იყოს, რადგანაც პირველი მეორეში ძევს, მისი ნაწილია. აქედან გამომქვამენ იმედს, რომ ღვთის შემეცნება შესაძლებელია, თუმცა ანალოგიის გზით, ადამიანის შეზღუდული აღქმის უნარიით. კათოლიციზმი აღიარებს ღვთის არსებობის იმ მტკიცებას, რომლის მიხედვითაც სამყაროს ყოფიერებიდან დასკვნა გამოაქვთ მის შემქმნელ მიზეზზე ანუ ღმერთზე. მთარგ. შენიშვნა.



ისა და აკციდენციის“ ჩამოყალიბება ყოფიერების სუბსტანციად და აკციდენციად დაყოფით, წარმოადგენს ორი დიდი მნიშვნელობის მქონე არისტოტელესეულ აღმოჩენას.

ყოფიერების საყოველთაო გაშუქების შემდგომ ფილოსოფოსი მიიღებს ქმნადი ყოფიერების პრობლემის (das Problem des werdenden Seins) ამოსახსნელად. თუ მან ქმნადობის პრობლემა კოსმოლოგიურად თავისი მატერია-ფორმის მოძღვრებით გადაწყვიტა, მეტაფიზიკურად ეს ხდება მის მიერ პოტენციისა (δυναμικη) და აქტის (ἐνέργεια), როგორც შექმნილის პრინციპების, აღმოჩენით. ელვებზე კმნადობა უარყვეს, რადგან მას არც ყოფიერებიდან და არც არარაობიდან აღმოცენება არ ძალუძს. არისტოტელესთვის ასეთი დაყოფა არ არის სრული. ყოფიერებასა და აბსოლუტურ არარაობას შორის (არარაობის გაგებით) არსებობს კიდევ საშუალო: შესაძლებელი ყოფიერება (δυναμικη ὄν). ქმნადობა არის გადაყვანა ამ არასრულყოფილი, პოტენციადური ყოფიერებისა სრულყოფილ, ნამდვილ ყოფიერებაში. მაგრამ ეს გადაყვანა თავისით არ ხდება. მას გააჩნია მიზეზი. ამგვარად მიემართება სტაგირიტელი თავისი აქტ-პოტენციის მოძღვრებიდან მიზეზთა მოძღვრებამდე. ოთხი მიზეზი მონაწილეობს ქმნადობაში: მატერიის =

• Potenz - ლათ. შესაძლებლობა, შინაგანი ძალა, მოქმედების შესაძლებლობა; Actus - ლათ. მოქმედება. არისტოტელესეულ და სქოლასტიკურ ფილოსოფიაში აქტი არის სინამდვილეში რომელიმე არსებულის განმასხვებელი ფაქტორი, ხოლო პოტენცია აღნიშნულის განუსაზღვრელი შესაძლებლობაა. პოტენცია ისეთსავე დამოკიდებულებაშია აქტთან, როგორც შესაძლებლობა არსებულ სინამდვილესთან. მთარგ. შენიშვნა.



ფორმის -, ქმედით - და მიზნის მიზეზი (*Finglungssache*). რადგან ყოველივე, რაც იქმნება, იქმნება რაიმესაგან, იქმნება რაიმედ, იქმნება რაიმეთი და რაიმესათვის. ორი პირველი მიზეზი თანაბრსია დეით ქმნადი საგნისათვის, როგორც მისი ამგები პრინციპები, ხოლო ორი უკანასკნელი - პირველთაგან განსხვავებით - საგნის გარეშე სუფევს. დიდ ყურადღებას უთმობს არისტოტელე ქმედით მიზეზს, რომელსაც იგი კაუზალობის პრინციპში ორმაგ ფორმულირებას ანიჭებს: კოსმოლოგიურ-მეტაფიზიკურს და წმინდა მეტაფიზიკურს. კოსმოლოგიურ-მეტაფიზიკური ფორმულირება გვამცნობს: „ყოველივე, რაც მოძრაობს, აუცილებლად სხვისაგან ღებულობს თავის მოძრაობას“. ²⁹ წმინდა მეტაფიზიკური ფორმულირება კი გვაუწყებს: არავითარ პოტენციალურს პრინციპულად არ ძალუძს თავისივე თავის აქტში გადაყვანა. ამისათვის მას სჭირდება უკვე სახეზე მყოფი აქტი. ³⁰

კაუზალობის პრინციპის საფუძველზე სტაგირიტელისათვის განვიხილავთ მისგველობა და ყოფიერების წესრიგი მკაფიოდ და წინასწარდასახვლი. ცალკეულ ქმნად საგნებში „პოტენცია წინ უსწრებს აქტს“. ხოლო თვით განვითარებას მიჰყავს ისინი არასრულყოფილიდან სრულყოფილსაკენ, მაშასადამე, მიზნისაკენ. იგი არის ტელეოლოგიური. მაგრამ მთლიან განვითარებაში აქტი პირველი უნდა იყოს. „ამჟამად, რომ აქტს უპირატესობა გააჩნია პოტენციის წინაშე“. სწორედ აქტი, როგორც ცნების მხრივ, ისე არსის მხრივაც, პოტენციაზე მაღლა მდგომია. ³¹ ამიტომ ყოველი ქმნადი ყოფიერების სათავეში ფილოსოფოსისათვის, რომელიც თავის მიზეზთა მოძღვრებას ბოლომდე გაიაზრებს, დგას წმინდა აქტი, ე. ი. უმაღლეს ხარისხში არსებული, როგორც ყოველივეს, რაც საერთოდ იქმნება, პირველმიზეზი. ეს უმაღლესი, თვით შეუქმნელად არსებული, მაგრამ ქმნადი ყოფიერების პირველმიზეზი, არის ღმერთი,

რომელიც სრულყოფისაკენ ტელეოლოგიურ ევოლუციას საერთოდ შესაძლებელს ხდის. ამრიგად, არისტოტელესეული მოძღვრება, რომელსაც ბაზისად კაპუზალობის პრინციპი აქვს, თეოლოგიურ-ტელეოლოგიურადაა მიმართული.

პირველად არისტოტელესეულ თხზულებებში ვპოულობთ ჩვენ ღვთის არსებობის მტკიცებებს მკაცრი მეცნიერული ფორმით. ამიტომ არისტოტელე შეიძლება ღვთის არსებობის ფორმალურ მტკიცებათა ნამდვილ შემოქმედად მივიჩნიოთ. ასევე ხედავს აგრეთვე არისტოტელეს მკვლევარი ვ. ი. ივგერო არისტოტელესეულ ღვთის არსებობის მტკიცებებში „პირველ გრანდოზულ ცდას ღვთის პრობლემის მეცნიერული დაძლევისას ბუნების განმარტების ნაკლები სისტემის საფუძველზე და დიალექტიკურად აუცილებელი დასკვნებით“.³²

ღ ვ თ ი ს ა რ ს ე ბ ო ბ ი ს მ ტ კ ი ც ე ბ ა ყ ო ფ ი -
გ რ ვ ბ ი ს ს ა ფ ე ს უ რ თ ა გ ა ნ . - ღვთის არსებობის მტკიცებანი არ წარმოადგენენ არისტოტელეს ფილოსოფიური კვლევის გვიანდელ ნაყოფს. მან, მისი მასწავლებლის პლატონის თეისტური განწყობის ძლიერ შთაბეჭდილებათა ქვეშ მყოფმა და მისით აღძრულმა, ისინი უკვე ნაწილობრივ განაღვიტა თავის დიალოგში ფილოსოფიის შესახებ, რომელიც საწინააღმდეგო, მხოლოდ ფრაგმენტალურადაა შემორჩენილი. აქ, სხვათა შორის, ვპოულობთ მტკიცებას საგანთა ყოფიერების საფუძვურთაგან, რომელიც ყოფიერების სრულყოფილების მეტობიდან და ნაკლებობიდან ასკვნის საყოველთაოდ სრულყოფილ ღვთიურ არსებაზე. „შეიძლება იმის მტკიცება, რომ ყოველ სუეროში, სადაც საფუძვურთა რიგი, ზემო და ქვემო სრულყოფილების მხრივ არსებობს, აუცილებლად არსებობს აგრეთვე აბსოლუტურად სრულყოფილი. რადგანაც მათ შორის, რაც არის, სადაც მათ და მათზე სრულყოფილების საგანთა ამგვარი გრადუალური არსებობს, მაშინ აგრეთვე ყველაზე უფრო სრულყოფილი არსებულიც იქ-



ნება და იგი უნდა დვთებრივი იყოს“. 33.

წამყვანი დედააზრი დვთისაკენ ამ ზეადსელისა კოსმოსში მყოფ ყოფიერების საფუძურთაგან აშკარად შემდგომში მდგომარეობს: რასაც მხოლოდ ცოტაოდენი სრულყოფილება გააჩნია, იგი მხოლოდ მონაწილეა ყოფიერებისა. რადგან სრულყოფილება თავის თავში ნიშნავს ყოფიერების ტოტალურობას ყოველგვარი შეზღუდვის გარეშე. მისი არსი არ შეიცავს საკმარის საფუძველს მეტობისათვის ან ნაკლებობისათვის. ეს შეზღუდვა შესაძლოა მხოლოდ გარედან მოვიდეს. საგნებს, რომელნიც მხოლოდ რელატიურად სრულყოფილი არიან, არ ძალუძთ თავისივე თავითვე არსობა. ისინი აუცილებელ დასაყრდენს პოულობენ უმაღლეს სრულყოფილ არსებაში, ღმერთში, რომელთანაც რაიმე მეტი ან ნაკლები სრულყოფილებისა შეუძლებელია. - დვთის არსებობის ეს მეტიცება საგანთა სრულყოფილების გრადაციიდან კვლავ აღორძინებას განიცდის სქოლასტიკაში, როგორც

„argumentum ex gradibus“

დ ვ თ ი ს ა რ ს ე ბ ო ბ ი ს ტ ე ლ ე ო ლ ო გ ი უ რ ი
მ ტ კ ი ც ე ბ ა . - სანახაობა „ვარსკვლავებით მოჭედლი ცისა“, რომელიც, მორალურ კანონთან ერთად კანტში ადრავს რწმენას განსაკუთრებულად ბრძენ მომწესრიგებელის არსებობასა და მეუფებაზე, სტაგეირელისათვის წარმოადგენს საბაზს დვთის არსებობის მეტიცებისათვის სამყაროს ტელეოლოგიური მოწყობილობიდან. სექსტ ემპირიკელის მიერ გადმოცემული ერთი ფრაგმენტი გვაუწყებს: „...როგორც მეზღვაური, რომელიც შორიდანვე ზურგის ქარით აფრებდაბერილი ხომალდის მოახლოებას ხედავს და თავისთვის ფიქრობს, რომ ხომალდზე მესაჭეა, რომელიც მას მართავს და ნავსადგურისაკენ მიჰყავს...“, ასევე მათ, რომელთაც პირველად ცისაკენ აიხედეს და მზე დაინახეს, თუ როგორ მიმოიქცევა იგი თანვისი ამოსვლიდან ჩასვენებამდე, ასევე ვარსკვლავთა ჰარმო-



ნოელი წყობის შემხედვარეთ, დაუწყეს ძებნა ამ ვმვენიერი სამყაროს წესრიგის შემქმნელ დიდოსტატს, რადგან მათ აღიარეს, რომ ყველაფერი ეს შეიძლება არაა აღმოცენებული, არამედ მძლავრი და წარუვალი არსებიდან მომდინარეობს, რომელიც არის ღმერთი".³⁴ ამის მსგავსია პლატონის ცნობილი „გამოქვაბულის“ იგავზე დაყრდნობილი აზრთა მსვლელობა, რომელიც ციცერონმა გადმოგვცა, როგორც არისტოტელეს მონაპოვარი.

კ ი ნ ე ზ ი ო ლ ო გ ი უ რ ი ვ ი ტ კ ი ც ე ბ ა. - ეგრეთ წოდებული მოძრაობის ვიტკიცება ამოღის უნიკალური მოძრაობის, სხვანაირად რომ ვთქვათ, კოსმოსში მომხდარი ცვლილების ფაქტიდან. მოძრაობა, სტაგირიტელის ნიხედვით, მოიცავს სამ სახეობას: ადგილობრივ ან სივრცულ მოძრაობას, სხეულთა სამყაროს თვისობრივ და რიცხობრივ ცვლილებას. ის ფაქტი, რომ ბუნების საგნები მოძრაობაში იმყოფებიან, არისტოტელეს აძლევს საბაბს შენდეგი ღასკვნის გამოსატანად: „ყოველივე, რაც მოძრაობს, აუცილებლად სხვისაგანაა ამოძრავებული“. რადგან მოძრაობათა რიგი ანდა მამოძრავებელ მიზეზთა რიგი არ შეიძლება უსასრულოდ გაგრძელდეს, უნდა არსებობდეს „პირველი ამამოძრავებელი“, რომლისგანაც ყველა მოძრაობა ამოღის, მაგრამ თვით იგი კი აუამოძრავებელი რჩება. ეს „პირველი უამოძრაო ამამოძრავებელი“ (πρῶτον κίνησιν ἀκίνητον) სტაგირიტელისათვის არის ღმერთი, რომელიც სამყაროსათვის არა იმანენტური, არამედ ტრანსცენდენტურია. „რომ მარადიული, უძრავი, და სახელდობრ გრძნობადი აღქმის სამყაროსაგან დაცილებული არსება მოიპოვება, ამ განსჯათაგან შეიძლება ამის შემცნება. აგრეთვე დამტკიცებულია, რომ ამ არსებას არ შეუძლია არავითარი სიდიდის ქონა, არამედ (შემადგენელ) ნაწილთა გარეშე და დაუყოფელი; რადგან იგი ძალაში ტოვებს მოძრაობას უსასრულო დროით.

ხოლო არაფიქსირებულ შემოსაზღვრულს არ გააჩნია უსაზღვრო ძალა“.³⁵

ფიზიკა და მეტაფიზიკა³⁶. ამოცანად ისახად
ვენ ღვთის არსებობის მტკიცების ამ არგუმენტის გამაგრებას. მტკი-
ცებათა მსგავსებას მრავალი მოსაზრება უძევს საფუძვლად. პირველ
რიგში, მთელი მოსაზრება ეფუძნება კაუზალობის პრინციპს. ყოველი
ქმნალობა არის ერთი მიზეზით გამოწვეული ქმნალობა. ამავდროს არი-
სტოტეველსათვის ნათელია, რომ თავისივე თავისათვის შემქმნელ მიზე-
ზად გახდომას (*Sich-selbst Verursachen*) ლაპარაკიც კი
ზედმეტია. შემდეგ უარყოფილია მიზეზთა უსასრულო რიგი. ისევ და ის-
ევ ფილოსოფოსი კვლავ გამოქვეყნებს რწმენას, რომ შეუძლებელია რეგრესი
in infinitum. მიზეზთა უსასრულო რიგის გაცლა შეუძლებელია
ისე, რომ არასოდეს პირველ მიზეზთან არ მივიდეთ, რომელიც საერთოდ
მოძრაობას შესაძლებელს ხდის. „რადგან უსასრულო არაფიქსირებულ პირველ
არა აქვს, არასოდეს პირველი შემთხვევა არ მოხდება და ამრიგად
არც შემდგომი შემთხვევები იქნება. მაშასადამე, არაფერი არ აღმო-
ცენდება, არაფერი არ იმოძრაებს და არაფერი არ შეიცვლება“.³⁷

„თუ ყოველივე ერთი ამამოძრაებლის მიშვევებით უნდა იმოძრაოს, მა-
შინ თვით ეს ამამოძრაებელი ან სხვისაგან უნდა ამოძრაოდეს, ან
აუცილებელია, რომ დასაწყისში ისეთი ამამოძრაებელი იდგეს, რომე-
ლიც კვლავ სხვისაგან არ იქნება ამოძრაებელი; აღნიშნული ძალაშია
მხოლოდ პირველი ამამოძრაებლისათვის და არა ახლო მყოფ ამამოძრა-
ებელთათვის. რადგან ეს არ შეიძლება უსასრულობამდე გაგრძელდეს,
რომ ერთი ამამოძრაებელი კვლავ და კვლავ სხვისაგან იქნეს ამოძ-
რაებელი, რადგანაც უსასრულო ჯაჭვში არ არსებობს პირველი რიგი“.³⁸
მართალია, არისტოტელე აღიარებს სამყარო პროცესის მარადიულობას,
რადგან მას, როგორც დამწყები, ისევე დასასრულისაკენ მიმდინარე

მოძრაობა, შესაბამისად დრო, როგორც საზოგადოებრივი მოძრაობისა, აზრობრივად წარმოუდგენლად ეჩვენება. პირველი მიზეზი, მაშასადამე, ადრეულობა, ცივად მოძრავი სამყარო „ბუნების მიხედვით“, მაგრამ არა დროის მიხედვით. მაგრამ მტკიცებოდა მსგეღობის მესამე წამყვანი დედააზრის მიხედვით, პირველი მიზეზი, რომელიც-საუფუძელის ხასიათს დებულობს, აუცილებლად ღვას მოძრაობის გარეშე და მის მიღმა. პირველი ამამოძრავებელი თვით უძრავი უნდა იყოს. მაგრამ, როგორც ასეთი, უძრავი ამამოძრავებელი არ შეიძლება სამყაროს განუკუთვნოს. პირიქით იგი სამყაროსაგან დაცილებული უნდა იყოს. მარადიული, უძრავი არსება, რომელიც სამყაროში მოძრაობას უსასრულო დროით ძალაში ტოვებს, ღვას სივრცისა და დროის მიღმა.

უძრავი ამამოძრავებელი საბოლოო მეტაფიზიკურ დასაბუთებას აქტ-პოტენციის მოქცევებაში დებულობს, რომელიც არისტოტელესეული ყოფიერებაზე მოძღვრების გადმოცემისას უკვე ვახსენეთ. მოძრაობა, შესაბამისად კმნადობა, რაღაც საშუალო პოტენციასა და აქტს შორის. კმნადობა არის გადასვლა არარსობიდან ყოფიერებაში, მაშასადამე, შესაძლებლობიდან სინამდვილეში. მაგრამ პოტენციას თვითვე არ ძალუძს აქტში გადასვლა. ამისათვის მას სჭირდება უკვე აქტში მყოფი ყოფიერება. „სინამდვილის მხრივ არსებული ადრეულია ცივად შესაძლებლობის მხრივ არსებული“. საგანთა კმნადობის მიღმა საბოლოოდ უნდა იდგეს უმეტერო არსება, რომელიც წმინდა აქტია (ἐνέργεια). „რადგან რაც მხოლოდ „შესაძლებლობაშია“, შეიძლება აგრეთვე არც იყოს. მაშასადამე უნდა არსებობდეს პირველმიზეზი, რომლის არსი წმინდა სინამდვილეა“.³⁹ მაგრამ ეს პირველმიზეზი, როგორც „წმინდა აქტუალობა“, არის ღმერთი.

მოსაზრებებმა ღვთის არსებობაზე სტაგირიტელისათვის უკვე მი-



სი არსიც მნიშვნელოვნად ცხადყვეს. რადგან ღმერთს შეუძლია იყოს მხოლოდ ფორმა მატერიის გარეშე, მხოლოდ წმინდა მოქმედება შესაძლებლობის გარეშე, იგი ამიტომ უმაღლეს ხარისხში არსებულა. ღმერთი არის შეუქმნელი (*ἀγένητος*), მარადიული და აუცილებლად ყოფიერი არსება. „მაგრამ რადგან რაღაც არსებობს რაც ამოძრავებს და თვითონ უძრავად რჩება, და ამავდროს იგი წმინდა ქმედობაა, მას სხვაწარადად არ შეუძლია ოდესმე რომ მოიქცეს. აუცილებლობით აქვს მას ყოფიერება, და, რადგან აუცილებლობით, ის აგრეთვე კეთილშობილურია და ასე გააჩნია მას მმართველობა. „აუცილებელის“ ძირითადი მნიშვნელობაა: ის, რასაც სხვაგვარად ყოვნა არ ძალუძს“. ⁴⁰. აქ ამჟამად გაისინის მტკიცება შემთხვევითობიდან, რომელიც ქმნადი სამყაროს შესაძლებელი და ამიტომ შემთხვევითი ყოფიერებიდან აუცილებლად არსებულ არსებაზე, როგორც მის მატარებელ პირველმიზეზზე, დაასკვნის. „მაშასადამე ამ პირველმიზეზზე ძვეს ზეცა და ბუნება“. ⁴¹.

უფრო ღრმად წვდება ფილოსოფოსი ღვთის არსს იმით, რომ იგი მის მოქმედებასა და საგანს უფრო ახლოს განსაზღვრავს. ღვთის ქმედობა უმაღლესი უნდა იყოს. მაგრამ თუ ღმერთს უაღმატებულესი მოქმედება შეეფერება, მაშინ ეს მხოლოდ აზროვნება უნდა იყოს. ამიტომაა ღმერთი წმინდა სული (*πνεῦμα*). ღვთაებრივი აზროვნების, როგორც ყველაზე უფრო ღირებულისა და სრულყოფილის შინაარსი უნდა იყოს ყველაზე უფრო ღირსეული, სახელდობრ, თვით ღმერთი. „შემდგომ, იქნება მისი არსი გონებასა თუ აზროვნებაში: რაზე აზრობს იგი? ან თავისივე თავზე ან რაიმე სხვაზე? და თუ რაიმე სხვაზე, მაშინ, ან მუდამ ერთი და იგივეზე ან მუდამ სხვადასხვაზე? ნუთუ არაფერს არ უნდა ნიშნავდეს ეს, ფიქრობს იგი რაიმე კეთილშობილზე თუ ნებისმიერ სხვა რამეზე? ან ამ კითხვის დასმა უკვე შეურაცხმყოფელი არაა? ამრიგად, ამჟამად, რომ ღვთაებრივი სული მხოლოდ ღვთაებრივზე და ძალზე ღირე-



ბულზე აზრობს და აქ იგი არ იცვლება. რადგან აქ ყოველგვარი ცვლილება იქნებოდა მხოლოდ დამცრობისაკენ და იგი იქნებოდა ერთგვარი მოძრაობა... ამგვარად, ღვთაებრივი სული თავისივე თავს აზრობს, რამდენადაც იგი სრულყოფილი არსებაა (ἀπὸ τῆς οὐσίας)“⁴². ასე მთლიანად ინთქმება ღმერთი მოაზროვნე თვითდაკვირვებაში. საკუთარი თავის შემეცნება და სიყვარული თავისივე თავისადმი, როგორც აბსოლუტურად სრულყოფილისადმი და ამიტომ თავისივე თავით დაკნაყოფილებულ არსებისადმი, წარმოადგენს მის უმაღლეს, მარადიულ ნეტარებას. წმინდა ბედნიერება, რომლითაც ადამიანი დროდადრო უმაღლეს საგანთა დაკვირვებისას ტკვება, არის მხოლოდ სუსტი ანარქული ამ უწყვეტი, დაუსაბამო ღვთის ნეტარებისა.

არისტოტელეს საბოლოო დასკვნისაკენ მიჰყავს თავისი სპეკულაცია ღვთაებრივი ნოუსის საკუთარ თავზე კონტემპლაციის შესახებ. რადგან ღვთისაგან ყოველი გაორება, რაც შესაძლებლობა და არასრულყოფილება იქნებოდა, გამორიცხულია, შეუძლებელია მასში რაიმე განსხვავება არსსა და კეთებას, შექმნასა და განხორციელებას შორის რომ ვიპოვოთ. ღვთაებრივი გონება არ არის რაღაც ღვთაებრივი აზროვნებისაგან განსხვავებული. ღმერთის აზროვნება, მისი ინტელექტი და მისი არსი, ერთი და იგივეა. მოაზროვნე სუბიექტი და გააზრებული ობიექტი ღმერთში იდენტურნი არიან. ამიტომაც ღვთის საკუთარი თავის მოაზრება „აზროვნების აზროვნება“ (νόσος νόσεως) . ამიტომაც ღმერთი „წმინდა აზროვნება თავისი თავისა უკუნით უკუნისამდე“⁴³.

ღმერთი, სრულყოფილი არსება, უარყოფს ყოველივე ინერტულს, გაყინულ ყოფიერებას. როგორც თავისი თავის გამგები, თავისივე თავის მუდმივად შემცნობი და შემცველი არსება, არისტოტელესეული



ღმერთი არის აბსოლუტურად ცხოველუნარიანი: სულის მოღვაწეობა არის სიცოცხლე უმაღლეს ხარისხში. „აგრეთვე სიცოცხლე თანაარსია უმაღლესი არსებისა, რადგან მოღვაწეობა გონებისა არის სიცოცხლე, . . . საუკეთესო და მარადიული სიცოცხლე. საუკეთესო, მარადიულ არსებას ჩვენ ვუწოდებთ ღმერთს, ასე, რომ ღმერთს გააჩნია სიცოცხლე და განუწყვეტელი მარადიული ხანიერობა. ეს, სახელდობრ, არის ღმერთი“.⁴⁴

სტაგირიტელს სამყარო ესახება როგორც მიზანთა უწყვეტად ზეადმივაღი საფუძვურისებრი ნაგებობა, რომლის უმაღლესია ღვთაება, „რადგან იგი არის „რისთვის“ თავისთავად“. „სამყაროში ყოველივე ერთი მიზნისკენაა მიმართული“.⁴⁵ ამრიგად, ღმერთი ამოძრავებს სამყაროს და წარმართავს სამყაროს პროცესს როგორც მიზნობრივი მიზეზი, ე.ი. იმით, რომ ყოველივე მისკენ, უმაღლესი და სრულყოფილი არსებისაკენ, მიიღტვის. ღმერთი ამოძრავებს როგორც სასურველი არსება და მისგან ამოძრავებული ამოძრავებს დანარჩენს. იგი მოქმედებს მიზმიღველად, სწორედ ისე, როგორც მიზანი.

ტ ე ლ ე ო ლ ო ზ ი უ რ ი მ ტ კ ი ც ე ბ ა. - არისტოტელესეულ ნაშუს განეკუთვნება არა მხოლოდ სამყაროს მოძრაობა, არამედ მისი მიწესრიგებაც; რადგან ქმნადი სამყაროს მოძრაობისას წმინდა სულისაკენ, ტრანსცენდენტური მიზნისაკენ, მასში განსახიერებას პოულობს სწორედ ტელეოლოგიური წესრიგი. კვლავ და კვლავ იმეორებს სტაგირიტელი თავის მეტაფიზიკაში, რომ აუცილებლად უნდა არსებობდეს მარადიული, სამყაროსაგან დაცლებული სულიერი არსება, როგორც პირველმიზეზი სამყაროს წესრიგისა. „ამჟამად, რომ არსებობს ასეთი პირველმიზეზი და ასეთი არსება და სწორედ მას ეძიებენ ჩვენთვის ყველაზე ძვირფასი მოაზროვნენი! ამგვარი ყოფიერის გარეშე როგორ უნდა არსებობდეს რაიმე წესრიგი სამყაროში? რადგან წესრიგი გული-

სხმობს მარადიულს, ტრანსცენდენტურის და ურღვევის არსებობას“⁴⁶.

ს ტ ო ი კ ო ს ე ბ ი .

სტოა, თავისი სამი სკოლით, ადრეული, საშუალო და გვიანდელით, რომელთა არსებობამ გასტანა 300 წ.ქ.წ. - 200 წლამდე ქ.შ., კოსმოსში მომხდარი ყველა შემთხვევის ახსნისას რადიკალურ თეოლოგიურადაა მიმართული. არავითარი ხსნის საჭიროება, მაგრამ მოწიწებით აღსავეს, დიდი განცვიფრება კოსმოსის სიდიდეზე, მიზანშეწონილობაზე და სიმშვენიერზე, აიძულებენ სტოიკოსებს იმ რწმენისაკენ, რომ სამყარო შესაძლოა მხოლოდ გონების მიხედვით შემოქმედი ღვთაების ქმნილება იყოს. ვინც სამყაროს აღმოცენებას შემთხვევითობის შედეგად მიიჩნევს, მას, ასე ფიქრობს ერთი გვიანდელი სტოიკოსი, ასევე შეეძლო ერწმუნა, რომ „ილიადა“ ასოთა შემთხვევითი გაბნევით შეიქმნა.

სტოიკოსები ძირითადად პანთეიზმს აღიარებენ.

ნ ე ო პ ლ ა ტ ო ნ ი ზ მ ი .

კიდევ ერთხელ თავისი ჩასვენების წინ ელინიზმის სიბრძნის მოყვარული სული ნეოპლატონიზმში მაღლდება დიდი სტილის ნათლად გამოკვეთილ თეოცენტრულ სპეტაკულაციამდე. მისი მიზანია პლატონისა და არისტოტელეს მიერ გამოწვეული დუალიზმის დაძლევა, რომლის მიხედვითაც მატერია, როგორც დამოუკიდებელი და შემზღვეველი პრინციპი, თვითნებურად უპირისპირდება ღმერთს. საგანთა ერთობლიობა, მატე-



რის ჩათვლით, გაგებულა როგორც მთლიანობა ღვთაებისაგან გამომდინარე და კვლავ მისკენვე უკუტყვევისთვის მოსწრაფე მოწესრიგებული ერთიანობისა.

ელენიზირებული ეგვიპტელი პლოტინი (204 - 270) ნეოპლატონიზმის დამაბარსებელია. მისი ფილოსოფიური სპექულაცია იწყება არა „ქვევით“, რათა შემდეგ ღვთისაკენ ამალდდეს, როგორც ეს პლატონთან და განსაკუთრებით არისტოტელესთანაა; პირიქით, იგი იწყება ღმერთიდან - როგორც ამას უკვე ფილონთან (25 ქ.წ. 50 წლამდე ქ.შ.), ალექსანდრიელ ებრაელთან ვხვდებით - და შემდეგ დაღმს ეშვება. მთავარი პრობლემა, რაც პლოტინს აღეგებს, აღარაა საკითხი იმის შესახებ, სუფევს თუ არა ქმნადი სამყაროს მიღმა ღმერთი, არამედ როგორ და რატომ აღმოცენდა სამყარო ღვთისაგან. ღვთის არსებობა მისთვის, მეტაფიზიკოსისა და მისტიკოსისათვის, თავისთავად ნათელია. მხოლოდ იმ ადამიანებში, რომელნიც მხოლოდ იმას თვლიან სარწმუნოდ, რასაც თავიანთი სხეულით აღიქვამენ, შესაძლოა გაჩნდეს ეჭვი ღვთის არსებობის თაბაზე, რადგან ღვთის დანახვა სხეულებრივი თვალებით შეუძლებელია.⁴⁷

პლოტინი გატაცებით ხაზს უსვამს ღვთის სრულ ტრანსცენდენტურობას ჩვენი რაციონალური შემეცნებისათვის. ღმერთი ყველა აზრობრივ წარმოდგენაზე მაღლა იმყოფება. რაც უფრო წინ მიიწევს სული მის აღსაქმელად, „იგი უფრო მეტად შორდება მას და უნდა ეშინოდეს, რათა არარაობის წინაშე არ აღმოჩნდეს“.⁴⁸ ტყუილუბრალოდ შევეცდებით მისი არსების სისავსის პოზიტიური ცნებებით აღქმას. „რადგან შენ თუ მას იაზრებ, როგორც სულსა და ღმერთს, მაშინ იგი ამბავ მეტია; და თუ შენ მასზე ფიქრობ, როგორც ერთზე, იგი მაშინ კვლავ ერთზე მეტია, ვიდრე ეს შენ წარმოგედგინა“.⁴⁹

მხოლოდ გარკვეული მყოფობის შედეგად, რომელიც უფრო მაღლა

დგას, ვიდრე ნეცნიერება, სახელდობრ, ექსტატიური და მისტრიური ტვირთით, შესაძლებელი ხდება მისი არსების სასწაულს, ასე ვთქვათ, რომ შევებოთ და დავეუფლოთ. ასეთი რამ შესაძლებელია არსთა იმ მსგავსების საფუძველზე, რომელიც სულს გააჩნია ღმერთთან, და სულში დასაბდგურებული იმ ძალის მეობებით, რომელიც მას ღვთისაგან აქვს მინიჭებული. სიყვარულით უწოდებს პლოტინი ნიუწვდომელსა და გამოუთქმელ ღმერთს „ერთს“ (ἕν), „პირველს“ (πρώτον), ანდა უბრალოდ „ის“-ს (ἐκεῖνος). სუბერლათიური თეოლოგიის ენით უწინარეს-ერთი (πρ-ξίστε) და უწინარეს - პირველი (πρ-εστε) აღინიშნება როგორც ზეარსებული, როგორც „გონების ფესვი, მაგრამ თვითონ კი გონებაზე უმშვენიერესი“, როგორც ზეკეთილი (ὑπεραγαθόν) და ზემშვენიერი (ὑπερχαλόν).

პლოტინი ცდილობს სამყაროს ღვთისაგან აღმოცენება თავისი ემანაციის ანდა გამოსხივების, შესაბამისად, არეკვლის მოძღვრებით ახსნას. ეს პროცესი გააზრებულია როგორც საფეხურისებრივი დაშვება; დაბალი მომდინარეობს მაღლიდან. ამ ეგრეთწოდებულ ემანაციას არავითარი საერთო არა აქვს ღვთის თვითგაშლა-განვითარებასთან. ღვთის სიღრმეთაგან საგანთა არც რაიმე გამოსვლასა და გამოყოფაზეა აქ დაპარაკი. „პირველი, სახელდობრ, უნდა იყოს უბრალო, უწინარეს ყველა საგანთა მყოფი, განსხვავებული ყოველთაგან, რაც მის შემდეგაა, თავისთვის არსებული, არავითარ ნათესაობაში მყოფი მასთან, რაც მისგანაა წარმოქმნილი“. ⁵⁰ შემოქმედებითი თვითტვირთვით უწინარეს-ერთი წარმოშობს სულს (ψυχή), როგორც თავის ანარეკლს. ნოუსს, რომელიც თავისი სხვაგვარობით უწინარეს-ერთიდან რეალურად განსხვავებულია, მაგრამ არა რეალურად დაცლებული, პლოტინი ჰიპოსტაზის ხასიათს ანიჭებს. თვით ნოუსი გარკვეული სახის შექმნით წარ-



მომოხს სამშვიდველს (die Seele-ψυχή). სამშვიდველი, „თიღქოს
 ორ სამყაროს შუა მდგომი“, ორმაგი ბუნებისაა: იგი ერთი მხრივ ტრანს-
 სცენდენტური ჰიპოსტაზია, რიგით მესამე, რომელიც სულიერ, შესაბამის
 სად ღვთაებრივ სამყაროს განეკუთვნება; მეორე მხრივ, თავისი ქვედა
 ნაწილით იგი სამყაროს სულია (Weltseele). სამყაროს სულიდან
 წარმოიშობიან ცალკეული სულნი და გრძნობადი საგნები, და სახელდობრ
 იმნაირად, რომ ცალკეული პროდუქტები პირველ მიზეზისაგან მათი და-
 შორების შეფარდებით თავიანთი ყოფიერების სისავსეს კარგავენ. მი-
 ზეზი ხომ ყოველთვის უფრო სრულყოფილია, ვიდრე შედეგი. მატერია არის
 უკანასკნელი, ყველაზე უფრო არასრულყოფილი ქმნილება.

რ მ ა ე ლ ე ბ ი .

დასასრულ მოვიხსენიებთ ორ რომაელ მოაზროვნეს. ციცერონი
 (106 - 43-მდე), ფილოსოფოსი - ეკლექტიკოსი და ბერძნული ფილოსო-
 ფიის გამავრცელებელი რომაელთა შორის, პირველად აყალიბებს ეგრეთ-
 წოდებულ მტკიცებას „ex consensu gentium“, ე.ი. მტკიცე-
 ბას ყველა ხალხთა ღვთისადმი რწმენის შესატყვისობიდან. ციცერონის
 მიხედვით, ღვთის რწმენა ემყარება ყველა ადამიანთათვის საერთო ბუ-
 ნებრივ უნარს. აქედან გამომდინარეობს ის, რომ უნდა დავუშვათ ღვთა-
 ებრივის არსებობა. „რადგან ეს ღვთის რწმენა სახელდობრ დარღვე-
 ბით, ძველი ჩვეულებით ან კანონით არაა აღმოცენებული და გამონა-
 კლისის გარეშე ყველას თანხმობა ამაში მტკიცედაა ფეხმოკიდებული,
 მაშინ აუცილებლად უნდა არსებობდეს მტკიცე რწმენა იმისა, რომ
 ღმერთები არსებობენ, რადგან ჩვენ დანერგული, ან, უკეთ რომ ვთქ-
 ვათ, თანდაყოლილი წარმოდგენა გვაქვს მათზე. ყველაფერი, რაც ყვე-



ლა ადამიანის თანდაყოლილ უნარში ერთმანეთს შეესატყვისება, ზემოა-
რიტიც იქნება. თანახმად ამისა ღმერთთა არსებობა უნდა დავუშვათ“.^{51.}

ბოეციუსი (480 - 524), უკანასკნელი რომელი ფილოსოფოსი და
ანტიკური ფილოსოფიის მოანდერძე შუა საუკუნეებისადმი, აღიარებს
ტელეოლოგიურ მტკიცებას მოძრაობის მტკიცების ჩათვლით: იგი ასაბუ-
თებს, რომ სამყაროს ნართავს ღმერთი. „ეს სამყარო ასე განსხვავე-
ბულ და დაპირისპირებულ ნაწილთაგან ერთადერთ ფორმად არ შეიკვრე-
ბო. რომ არ ყოფილიყო ის, რომელიც ამგვარად დაპირისპირებულს
აკავშირებს. მაგრამ ეს შეკავშირებული მრავალგვარობა ბუნებათა
ერთმანეთს დაუპირისპირდებოდა და დაირღვეოდა, რომ იგი არ ყოფი-
ლიყო, რომელიც ერთად ამყოფებს მას, რაც შეაკავშირა. საბოლოოდ
არა ასე ნათლად განსაზღვრული წინსვლა ექნებოდა ბუნებას წესრიგი-
საკენ და ცალკეული არა ასეთ მოწესრიგებულ მოძრაობას განავითარე-
ბდა ადგილის, დროის, ქმედობის, ხანგრძლივობის, თვისებათა მხრივ,
რომ არ ყოფილიყო იგი, რომელიც, თვით უძრავად მყოფი, ამ მრავალ-
ფეროვან მოძრაობებს მოაწესრიგებდა. მას, რაც არ უნდა იყოს იგი,
რომლის მეოხებითაც შექმნილი არსობს და მოძრაობაშია მოყვანილი,
მე ვუწოდებ ყველასათვის ჩვეულ სახელს - ღმერთს“.^{52.}



II. ღვთის არსებობის მტკიცებათა ჯანვითა რება ავგუსტინეს მიერ დასქოლასტიკაში.

პატრისტიკისა და სქოლასტიკის კრიტიკის მოაზროვნენი პირველ რიგში თეოლოგნი არიან, თუმცა მათ არც ფილოსოფიური მომზადება აკლიათ. მათ არ სჭირდებათ ღვთის ძებნა, რადგან მას ისინი უკვე თავიანთი რწმენით ფლობენ. მოუხედავად ამისა, საუკეთესონი მათ შორის გატაცებით მიიღტივიან ღვთის არსებობის მტკიცებათაკენ, იქნება ეს წარმართობაში ღვთის უარმყოფელთან ბრძოლის დროს, თუ თავიანთივე დევიზის განხორციელებისას: „Credo, ut intellegam“ (აწამს, რათა შევიმეცნო). ამავდ დროს, რამდენადაც უფრო მეტად ცნობილი ხდება ანტიკური ფილოსოფიის ნააზრევი, იგი მით უფრო უარყოფითად გამოიყენება. ეკლესიის მამათათვის პლატონი, ფილონი და ნეოპლატონიზმი მთავარი წყაროა. სქოლასტიკოსებისათვის ბონავენტურამდე ესაა, პირველ რიგში, ავგუსტინე, პლატონი ანდა ნეოპლატონიზმი და ბოციუსი, შემდეგ, ალბერტ დიდისა და თომას აკვინელისათვის კი განსაკუთრებით - არისტოტელე. გარდა ამისა, ეს უკანასკნელი იყენებენ არაბულ-ებრაული ფილოსოფიის მიღწევებს.

კრიტიკის მოაზროვნეთა ღვთის არსებობის მტკიცებანი, ბუნებრივია, უფრო ღრმა აზრს იძენენ შექმნის ცნების მეოხებით, რომელიც ანტიკური ფილოსოფიისათვის უცხო იყო, თუმცა კი მას არისტოტელე თავისი აქტ-პოტენციის მოძღვრებით და განსაკუთრებით პლოტინი თავისი არეკვლის, შესაბამისად, გამოსხივების მოძღვრებით ძალზე უახლოვდება. შექმნის იდეის მეოხებით სამყაროს ურთიერთობა დიერთთან უფრო ღრმად აღიქმება.



ა ვ გ უ ს ტ ი ნ ე

ავგუსტინეს (354 - 430) აზროვნების ცენტრალურ ადგილს იკავებს ღმერთი. „არცერთს ისე არ დაუძღვია გარდამავალი საუფუბრები სრული სკეპტიციზმიდან გამოსულს და არ ჩამდგარა თეიზმის დამცველ-თამოწინავე რიგში, როგორც ავგუსტინეს; არცერთს მასზე მეტად არ უგვრძნია ღვთის რწმენის ფილოსოფიურ დასაბუთების საჭიროება, არცერთს ასე პიროვნულად არ განუცდია ამ დასაბუთების წინაშე აღმართული შეფერხებანი, მოკლედ, არავინ ყოფილა ასე ნათლად განოკვეთილი ღვთის მაძიებელი, როგორც ავგუსტინე“.¹ „უბედურია ადამიანი“, ასე შესძახებს ავგუსტინე აღსარებაში, „რომელმაც ყოველივე ეს უწყის, შენ შესახებ კი არა იყის რა“.²

ღვთის არსებობის მტკიცებებს ავგუსტინესთან უფრო მეტად ფსიქოლოგიური ამოსავალი წერტილი აქვთ. მათი საფუძველი ცნობიერების ფაქტებია. ამავდროს, პლატონურად მიმართული მისი გნოსეოლოგიური მოძღვრება ღიდ როლს თამაშობს. მისთვისაც პირველ რიგში იდეები ჭეშმარიტებისა, სიკეთისა, სიმშვენიერისა და ერთიანობისა გრძნობადი შენეცნების გზით კი არაა მოპოვებული, არამედ თავიდანვე ძეგს სულში, შესაბამისად, ღვთის მიერ ილუმინაციის გზითაა გადმოცემული.

ავგუსტინემ რწმენისა და ცოდნის, გამოცხადებისა და ფილოსოფიის დანოკიდებულებისათვის შემდეგი ფორმულა ჩამოაყალიბა: „*Intellege, ut credas, et crede, ut intellegas*“ (შეიმიცნე, რომ გწამდე, და გწამდე, რათა შეიმიცნო).



დ ვ თ ი ს ა რ ს ე ბ ო ბ ი ს ი დ ე ო ლ ო გ ი უ რ ი
 მ ტ კ ი ც ე ბ ა . - ავგუსტინესეული მთავარი მტკიცება დვთოს არსე-
 ბობისათვის ემყარება საკუთარი არსებობის უეჭველობას და ჭეშმარი-
 ტების თვისებებზე იდეოლოგიურ დაკვირვებას. არგუმენტი შემეცნების
 თეორიის მხრივ ამჟღავნებს პლატონისეული მოძღვრების ზეგავლენას
 საყოველთაო ცნებების შესახებ, რომელნიც თავიდანვე იმყოფებიან სუ-
 ლში.

ჩვენი შინაგანი ჭვრეტის დროს, ამბობს ავგუსტინე, ჩვენს გო-
 ნებაში ჭეშმარიტებებს ვპოულობთ. ესენია უმაღლესი ჭეშმარიტებანი
 ლოგიკისა, მათემატიკისა, ესთეტიკისა, ეთიკისა და რელიგიისა. ამ
 ჩვენში ნაპოვნ ჭეშმარიტებებს თავიანთი მიზეზი უნდა გააჩნდეთ. მა-
 გრამ ეს მიზეზი არ შეიძლება იყოს ჩვენი მოაზროვნე სული; რადგან
 ჭეშმარიტებებს თავისთავად გააჩნიათ მარადიულობის, აუცვლელობის,
 უცვლელობის და საყოველთაობის ხასიათი. მაგრამ ჩვენი სული, თუმცა
 უცვლადი, დროშია აღმოცენებული და თავისი მოღვაწეობისას ცვლილება-
 სა და გარდაქმნას ემორჩილება. ამიტომ მას არ შეუძლია არავითარი
 უცვლელისა და მარადიულის წარმოქმნა, როგორც ეს უმაღლესი ჭეშმარი-
 ტებებია. მას შეუძლია მხოლოდ მათი აღმოჩენა და აღიარება, მაგრამ
 არა მათი განსაზღვრა. ჩვენ არ განვსაზღვრავთ, რომ მარადიული დრო-
 ებითს უნდა ვარჩიოთ, ან, მაგალითად, რომ მათემატიკაში $3+7=10$ -ს
 და ამას სხვაგვარად ყოფნა არ ძალუძს. ჭეშმარიტება არ არის შედე-
 გი ინდივიდუალური გონებისა, რადგან იგი ყველა სულთათვის საყოვე-
 ლთაოა. „ჭეშმარიტება მე რომ შემეძენა, ასე წერს ავგუსტინე თავის
აღსარებაში. „მაშინ მე შემეძლო მეოქვა: ჩემი ჭეშმარიტება. მაგ-
 რამ ჭეშმარიტება არ არის ჩემი ჭეშმარიტება და არ არის შენი ჭე-
 შმარიტება და არც ვესამის ჭეშმარიტება, იგია ყველა ჩვენგანის

ჭემმარტება“³.

ასე ასკვნის ავგუსტინე, რომ ჩვენს სულში აღმოჩენილი ჭემმა-
რტებანი (*Veritates aeternae*) მხოლოდ მაშინ უპოვებენ თავ-
იანთ ახსნას, თუკი არის უმაღლესი, მარად უცვლელი და აუცილებლად
მყოფი სულიერი არსება, ე.ი. ღმერთი, რომელიც უმაღლესი და მარად
თავის თავში არსებული ჭემმარტებაა - ჭემმარტება, რომელიც თავის
წიაღში ყოველ ჭემმარტებას ინახავს და ამიტომ უპირველესი მიზანია
ყველა ჭემმარტებათათვის. ყოველივეს სათავეში დგას „*ipsa ve-
ritas*“ ჭემმარტება ჭემმარტებათა, რომელიც თვით ღმერთია. „*De-
us est enim veritas*“.

ავგუსტინე კვლავ და კვლავ ამუშავებს იდეოლოგიურ მტკიცებას
თავის თხზულებებში, განსაკუთრებით *De libero arbitrio* -სა
და *De vera religione*-ში.⁴ - ამ მტკიცებას შემდგომში მნი-
შვნელოვანი ზემოქმედება ჰქონდა. სქოლასტიკაში იგი განსაკუთრებით
ბონავენტურამ აიტაცა და განავითარა. ახალ დროში იგი გამოხმაურე-
ბას პოულობს დეკარტთან, მალბრანშთან და ლაიბნიცთან. აგრეთვე ნეო-
არისტოტელისტი ტრენდელენბურგი ღებულობს იდეოლოგიურ ან ნოეტისურ,
როგორც არ უნდა ვუწოდოთ მას, მტკიცებას.

ღ ვ თ ი ს ა რ ს ე ბ ო ბ ი ს ფ ს ი ქ ო ლ გ ი უ რ ი
მ ტ კ ი ც ე ბ ა . - გასაგებია, რომ დიდი ფსიქოლოგი შინაგანი ცხო-
ვრებისა ეგრეთწოდებულ ფსიქოლოგიურ მტკიცებას ადამიანის ბედნიერე-
ბისაკენ მისწრაფებიდან ღებულობს, რათა ღმერთს მიადწიოს. ის აზრი,
რომ მხოლოდ ღმერთია სულის ბედნიერება, თან გასდევს, ვაინანდის
თქმით, „როგორც მძლავრი აკორდი მთელ მის ნაწერებს“.⁵ განსაკუ-

• Noëtik-ბერძნ. *noein* -აზროვნება; *Noësis* ან *Noëma*-
ბერძნ.აზრი, იდეა. მთარგმნ.შენიშვნა.



თრებით მათ, რომელნიც მისი მოქცევის შთაბეჭდილებითაა შექმნილნი. საკუთარი სულიერი გამოცდილებიდან აღწერს ავგუსტინე, რომ არავითარ მიწიერ სიხარულს და არავითარ მიწიერ ბედნიერებას არ ძალუძს ადამიანის გულის ნაღველის განქარვება. „ვინ, უტიფრობას სულსას ჩემისას, რომელიც უკეთესის პოვნას იზრახვიდა, თუკი შენ დაგცილდებოდა! მე დაეტრიალდი და მიმოვიქეცი, ზურგზე, გვერდზე და პირქვე დავმხებე, მაგრამ ყოველი სამყოფელი გაქვავებულად ვპოვე, მყუდროება კი მარტოდენ შენა ხარ“.⁶ მოკლე, დასრულებული ფორმით, ლაპიდარულ წინადადებაში, აღსარების დასაწყისშივე ფსიქოლოგიური მტკიცებაა: „ჩვენ შეგვექმენი შენ შენთვის და მოუსვენრადაა გული ჩვენი, სანამ შენში არ განისვენებს“.

ღ ვ თ ი ს ა რ ს ე ბ ო ბ ი ს კ ო ს მ ო ლ ო გ ი უ რ ი მ ტ კ ი ც ე ბ ა. - ავგუსტინესათვის სამყაროც, მისი სასრულობით და წარმავლობით, ღვთისაკენ მიმნიშნებელია. სასრულ და წარმავალ საგნებთან დიალოგის დროს აღსარებაში ნათქვამია: „მე შევეკითხე მიწას, და მან მიპასუხა: მე არა ვარ ის (ღმერთი), და ყოველივემ, რაც მასზე იმყოფება, იგივე აღიარა. მე შევეკითხე ზღვას და მის სიღრმეებს და მცურავებს, რომელნიც მასში ცხოვრობენ, და მათ მიპასუხეს: ჩვენ არა ვართ შენი ღმერთი, ეძებე მაღლა, ვიდრე ჩვენა ვართ. მე შევეკითხე მქროლავ ქარებს, და მთელ ჰაერის სამეუფოს თავისი მაცხოვრებლებით, და მათ თქვეს: (ფილოსოფოს) ანაქსიმენის აზრი ყალბია; მე არა ვარ ღმერთი. მე შევეკითხე ცას, მზეს, მთვარეს და ვარსკვლავებს, და მათ მიპასუხეს: არც ჩვენა ვართ ღმერთი, რომელსაც შენ ეძებ. და მე მივმართე ყველა საგანს, რომელსაც ჩემი შეგრძნებებით აღვიქვამდი: მელაპარაკეთ ჩემ ღმერთზე, რადგან თქვენ თვითონ იგი არა ხართ, მითხარით რაზე მის შესახებ. და დიდი

ხმით შესძახეს მათ: მან შეგვექმნა ჩვენ! მაგრამ მე ვეკითხებოდი მათ შიშ, რომ მათ ვაკვირდებოდი, და მათი მშვენიერება იყო ის, რითაც ისინი მპასუხობდნენ“.⁷

აგრეთვე წესრიგი და მიზანშეწონილობა სამყაროში ავგუსტინესათვის ღვთისაყენ მიმნიშნებელია. აზრთა მსგვლელობა, ცხადია, არისტოტელეს ტელეოლოგიური მტკიცებიდანაა აღებული, რომელიც მისთვის ციცერონის შემწეობით გახდა ცნობილი. „შეეკითხე სამყაროს, მშვენიერებას ცისას, ვარსკვლავთა წესრიგსა და ბრწყინვალეებას, მზეს და მთვარეს, გამყინვარებას ლამისას, შეეკითხე დედამიწას, ნაყოფიერს ხეებითა და მცენარეებით, დასახლებულს მრავალგვარი ცხოველებით, მიწას, მორთულს და შემკულს ადამიანთათვის, ზღვას, საგსეს მასში დანალულ არსებებით, შეეკითხე ყოველივეს და დაუგვირდი, თუ ყოველი თავისი არსითა და თავისი სახით არ უპასუხებს: ჩვენ შეგვექმნა ღმერთმა. ეს იკითხეს ანაღლებულ აზრთა მქონე ფილოსოფოსებმა და ხედვების ქმნილება - სამყაროთი ღვთაებრივ ხელოვანს მიაგნეს“.⁸

მ ტ კ ი ც ე ბ ა ს ი კ ე თ ი ს ც ნ ე ბ ი დ ა ნ . - აბსოლუტური სიკეთის ცნება, ავგუსტინეს მიხედვით, ჩანერგილია ჩვენში. მისი მიხედვით ვმსჯელობთ ჩვენ საგანთა სიკეთეზე. საგნები, როგორც ცვალებადი ნაწილობრივი სიკეთენი არ იარსებებდნენ, რომ არ ყოფილიყო თვით სიკეთე, ე.ი. ღმერთი. ზეგავლენა პლატონისეული აგათონის თეოლოგიისა ამ აზრთა მსგვლელობაზე ადვილი შესამჩნევია. „უდავოდ გიყვარს შენ მხოლოდ სიკეთე. მაგრამ სიკეთე არის მიწა მისი მაღალი მთებით, მისი ტადღისებური ბორცვებით და ვრცელი მინდვრებით, ... სიკეთე არის დახვეწილი ფორმის, მეგობრული და კარგი ფერის პირისახე, სიკეთე არის სული მეგობრისა, რომელიც ნების ერთიანობით და ერთგული სიყვარულით გვაბედნიერებს, სიკეთე არის კაცის

სამართლიანი, სიკეთე არის სიმდიდრენი, რადგან ისინი მოხერხებული
სამშუაღებანი არიან, სიკეთეა ზეცა მზით, მთვარი და ვარსკვლავე-
ბით, . . . სიკეთეა ლექსი რიამის კეთილქუღერადობით და შინაარსის სი-
ღრმით. მაგრამ მეტი რისთვისაა ჩამოცთვალა? არსებობს ესა თუ ის სი-
კეთე. ეხლა გადასდეთ გვერდით ესეცა და ისიც და თუკი ძაღვიძს, თვა-
ლი ადამყარ თვით სიკეთეს და მაშინ შეიმეცნებ ღმერთს, რომელიც არა
სხვა სიკეთითაა კეთილი, არამედ თვითაა ის სიკეთე, რომლისგანაც
ყოველი სიკეთე მომდინარეობს. ყველა სიკეთეგან, რომელიც მე ჩამო-
ვთვალე და კიდევ რომელთა მოზრებაც შესაძლებელია, ჩვენ, ჭეშმარი-
ტების შესაბამისად რომ გვემსჯელა, ერთ სიკეთეს მეორეზე უკეთესს
არ ვუწოდებდით, რომ ჩვენში თვით სიკეთის ცნება ჩანერგილი არ ყო-
ფილიყო, რომელიც ჩვენთვის მასშტაბია და რომლის მიხედვითაც ჩვენ
ერთ სიკეთეს უფრო მაღლა ვაყვანებთ, ვიდრე მეორეს. ასე უნდა გვიყ-
ვარდეს ღმერთი, არა ესა თუ ის სიკეთე, არამედ როგორც თვით სიკე-
თე. . . ამიტომაც არ იარსებებდნენ ცვალებადი სიკეთენი, რომ არ არ-
სებულყოფი უცვლელი სიკეთე. მაგრამ შენ თუ გესმის ამა თუ იმ სიკეთე-
ებზე, რომელთაც სხვა მხრივ არ შეიძლება რომ სიკეთე ერქვას, და თუ
შენ შეგიძლია ამ სიკეთეთა გარეშე, რომელნიც თვით სიკეთესთან თანა-
ზიარობით სიკეთენი ხდებიან, აბსოლუტური სიკეთე აღიქვა, როდესაც
შენ, სახელდობრ, ამა თუ იმ სიკეთის შესახებ გესმის, მაშინ იმავე
დროს შენ ხედავ თვით სიკეთეს. . . ამრიგად, თუ შენ ძაღვიძს ამ ნა-
წილობრივ სიკეთეთა მაღლა შეიმეცნო თვით სიკეთე, მაშინ შენ ღმერ-
თი იხილე“.⁹

ა ნ ს ე ლ მ კ ე ნ ტ ე რ ბ ე რ ი ე ლ ი

ანსელმი (1033 - 1109) აოსტიდან, შემდგომში კენტერბერის არქიეპისკოპოსი, თავისი ღვიზის საფუძველზე: „*Fides quaerens intellectum*“ (რწმენა, რომელიც ცოდნას ეძიებს) და ავგუსტინედაზ აღებული „*Credo, ut intelligam*“ (მე ვწამს, რათა შევიმეცნო), სქოლასტიზმის მამად იწოდება. ანსელმი, პირველად სქოლასტიკაში, დაწვრილებით იძიებს ღვთის არსებობის მტკიცებებს. მონოლოგიუმის წინასიტყვაში იგი გვამცნობს თავის განზრახვას, რომ იგი აპირებს ღმერთზე არა წმ.წერილის ავტორიტეტზე დაყრდნობით, არამედ გონების ურყვევი დასკვნებით და ჭეშმარიტების შუქში თავისი მოსაზრებების დაწერას. ამავდ დროს, როგორც გარკვეულად ამბობს ანსელმი წინასიტყვაში, იგი ეყრდნობა ტრადიციას და განსაკუთრებით-ავგუსტინეს. მონოლოგიუმი შეიცავს ღვთის არსებობის სამ მტკიცებას.

მ ტ კ ი ც ე ბ ა ს ა გ ა ნ თ ა ს ი კ ე თ ი დ ა ნ . - რ ა -
 დგან ყველა ადამიანი საგნებისაკენ ისწრაფვის, რამდენადღაც ამ საგნებს სიკეთე გააჩნიათ, ბუნებრივია შინაგანი მზერა შემდეგ საკითხს მივაპყროთ: საიდან მომდინარეობს სხვადასხვაგვარობა საგანთა სიკეთისა? არსებობს ორი შესაძლებლობა: ან არის რაიმე, რომლისგანაც ყოველივეს, რაც არსებობს, თავისი სიკეთე გააჩნია; ანდა საგანთა სიკეთე მომდინარეობს სხვადასხვა პრინციპებიდან. ანსელმი განიხილავს როგორც ცხადს, რომ განსხვავებულ საგანთა მალაღი და დაბალი ხარისხის თვისება არ არის ყოველთვის სხვადასხვა, არამედ ერთი და იგივეა. მაგალითად, სხვადასხვაგვარი ურთიერთობების სამართლიანობა მომდინარეობს ერთი და იმავე სამართლიანობიდან.



ამრიგად, აუცილებელია, რომ ყველა საგანს რაიმეს საფუძველზე, რაც ერთ და იმავედ შეიმჩნევა, სიკეთე გააჩნდეს. ეს ერთი - თავისივე თავიდანაა სიკეთე, მაშინ როდესაც ყველა სხვა საგანს მასთან თანაზიარობით გააჩნია სიკეთე. იგი აღემატება ყველა სხვა საგანს და უმაღლესი ხარისხის სიკეთეა. მტკიცება ასე ვითარდება: ამრიგად, არსებობს ერთადერთი უმაღლესად ღიდი და უმაღლესად კეთილი, და იგია უმაღლესი ყველა არსებულთა შორის. (*Est igitur unum aliquid summe magnum, et summe bonum, id est summum omnium quae sunt.*)¹⁰.

მ ტ კ ი ც ე ბ ა ს ა გ ა ნ თ ა ყ ო ფ ი ე რ ე ბ ი დ ა ნ . -
 ანსელმს აზრთა ეს მსგელობა აგრეთვე საგანთა ყოფიერებაზე გადააქვს. ყოველივე, რაც არის, არის ან რაიმესაგან, ან არარაისგან. უკანასკნელი შემთხვევა გამორიცხულია. ეს რაიმე, რისგანაც ყოველივე არსებულია, არის ან ერთი, ან მრავალი. მაგრამ თუ ის მრავალია, მაშინ ისინი ან ერთადერთ რაიმეზე დადიან, რისგანაც ისინი არსებობენ, ან ეს მრავალნი არსებობენ თავისივე თავით, ანდა ისინი არსებობენ ისე, რომ ერთი მეორის მეშვეობით არსებობს. მესამე დაშვება შეიცავს უგუნურ მოსაზრებას, რომ საგანი არსებობს იმის მეშვეობით, რომელსაც თვითვე ანიჭებს ყოფიერებას. მაგრამ მეორე დაშვებას აუცილებლად მივყვებით სიმრავლის მიღმა. თუ მრავალი საგანი თავისივე თავითვე არსებობს, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ არსებობს ძალა, რომლის მეოხებითაც საგნებს საკუთარი თავითვე ძალუძთ არსებობა. ამგვარად აღწევს გონება ერთს, რომელიც მრავალთა მაღლა იმყოფება. რადგან ყოველივე არსებულს თავისი ყოფიერება ამ ერთიდან გააჩნია, ერთი არსებობს თავისივე თავით და უმაღლეს ხარისხში აქვს ყოფიერება. ამრიგად, არსებობს ერთადერთი

რაიმე, რომელიც საუკეთესოა, უდიდესი და უმადლესი ყველა არსებულთა შორის. II.

მ ტ კ ი ც ე ბ ა ს ა გ ნ ე ბ ი ს ხ ა რ ი ს ხ თ ა ს ხ -
ვ ა დ ა ს ხ ვ ა რ ბ ი დ ა ნ . - ანსელმი მონოლოგიუმში იღვწის ღე-
თის არსებობის შესახებ მტკიცებისათვის ხარისხობრივი სხვაობიდან.
თუ ვინმე საგანთა არსს განიხილავს, იგი შეამჩნევს, რომ ისინი თა-
ნაბარი ხარისხის არ არიან, არამედ თავიანთი ღირებულებით განსხვავ-
დებიან, როგორც მაგ., ხე, ცხენი და ადამიანი. მაგრამ გონებას
ჩვენ მივყვებით რწმენისაკენ, რომ ერთი გარკვეული არსი იმდენად
გამოირჩევა მათ შორის, რომ მასზე უმაღლესი არ არსებობს; რადგან-
რომ არსებობდეს უსასრულო საფეხურებიანი კიბე, მაშინ გონება იძუ-
ლებული იქნებოდა დაეშვა, რომ თვით არსთა მასა უსაზღვროა, რაც,
ანსელმის მიხედვით, აბსურდს წარმოადგენს. მაშასადამე, უცილობლად
არსებობს გარკვეული არსი, რომელიც იმდენად ადემიტება ყოველსა და
ყოველივეს, რომ არ არსებობს არავინ, რომლის მიმართაც იგი დაქვე-
მდებარებული იქნებოდა. პირველი ორი არგუმენტის აზრთა მსგავსებით
ანსელმი საბოლოოდ ამტკიცებს ამ არსის ერთადერთობას. ამრიგად,
არსებობს გარკვეული არსი, სუბსტანცია ან არსება, რომელიც თავი-
სივე თავიდანაა კეთილი და ღიდი და თავისივე თავითვეა ის, რაც
არის. მისგან არსებობს, რაც მუდამ ჭეშმარიტად კეთილი და ღიდია.
იგი კი უმაღლესია ყველა არსებულთა შორის. 12.

ზემომოყვანილი სამივე არგუმენტი ემყარება ავგუსტინესთან
ერთად პლატონისეულ თანაზიარობის მოსაზრებას, რომლის მიხედვითაც
ყოველი საგანი თავის ყოფიერებასა და სიკეთეს უმაღლესი პრინცი-
პიდან ღებულობს.



ღვთის არსებობის ონტოლოგიური
 მტკიცება. - ანსელმმა გაითქვა სახელი ღვთის არსებობის მტ-
 კიცებით თავის პროსლოგოუმში, რომელიც, კანტიდან მოყოლებული, აღი-
 ნიშნება როგორც „ონტოლოგიური ღვთის არსებობის მტკიცება“.

ანსელმის სურვილია რაც შეიძლება წინამძღვართა გარეშე და ღვ-
 თის არსებობის აბსოლუტურად სარწმუნო მტკიცების მოყვანა. ამიტომ
 იგი თავს არიდებს ხილული სამყაროს განხილვით შორი გზის შემოვლას.
 მას სურს ღვთის არსებობა გარე სამყაროსთან ყოველგვარი მიმართების
 გარეშე, მარტოოდენ აზროვნებიდან დაამტკიცოს. იგი დარწმუნებულია
 იმაში, რომ გონებას ასეთი პირდაპირი მტკიცება თვითვე შეუძლია წა-
 რმოადგინოს. ამრიგად ასკენის არგუმენტი უშუალოდ ღვთის ცნებიდან
 ღვთის არსებობასაც, რომლის ფორმირება გონების მეოხებით ყველა ად-
 ამიანს ძალუძს. ადამიანი კი ღმერთს წარმოიდგენს როგორც ყოფიერ-
 ბის სისავეს, რომლის ზევით უფრო დიდის არსებობა წარმოუდგენელია.
 თვით ღვთის უარყოფი, ამბობს ანსელმი, ამ ცნებას უწევს, როდ-
 საც ის იძახის: არ არსებობს ღმერთი.

ამგვარად წარმოგვიდგება აზრთა მსვლელობა მოკლე რეზიუმირე-
 ბის შემდეგ: გონება პოულობს თავის თავში ღვთის იდეას, როგორც
 ყველაზე უდიდესი არსებისას (*id, quod maius cogitari non potest*).
 მაგრამ ის, რის მაღლაც უფრო დიდის წარმოდგენა შეუძლებელია, არ
 შეიძლება იყოს მხოლოდ ჩვენს გონებაში. წინააღმდეგ შემთხვევაში
 შესაძლებელი იქნებოდა მასზე უფრო დიდის წარმოდგენა, რომელიც ო-
 თსა და იმავე დროს ჩვენს გონებაშიც იქნებოდა და სინამდვილეშიც.
 მაშასადამე ღმერთი, როგორც არსება, რომლის ზემოთ უფრო დიდის
 გააზრება შეუძლებელია, სინამდვილეშიც უნდა არსებობდეს.

მტკიცებათა მსვლელობა მოქცეულია ლოცვათა ჩარჩოში. „შენ უ-

აღო, რომელიც რწმენას შემიცნებას ანიჭებ, დამრთე ნება იქამდის შევიმეცნო, სანამ შენ ამას სასიკეთოდ ჩასთვლი, რომ შენ ყოფიერება გაგაჩნია, როგორადაც ეს ჩვენ გვწამს, და რომ შენ ისა ხარ, რაც ჩვენ გვწამს! ჩვენ კი გვწამს, რომ შენ ხარ უდიდესი, რისი გააზრებაც შესაძლებელია... მაგრამ მას, რომლის ზემოთ უფრო დიდის მოაზრება შეუძლებელია, არ შეუძლია იყოს მხოლოდ სულში. რადგან, თუ მას მხოლოდ სულში გააჩნია ყოფიერება, მაშინ შესაძლებელია აგრეთვე მისი, როგორც ნამდვილად არსებულის წარმოდგენა; ეს კი უკვე მიტია (ვიდრე მარტოდენ სულში ნამდვილად ყოფნა). ამრიგად, თუ იგი, რომლის ზემოთ უფრო დიდის მოაზრება შეუძლებელია, მხოლოდ სულშია, მაშინ სწორედ ის, რომლის ზემოთ უფრო დიდის მოაზრება შეუძლებელია, არის რაღაც, რომლის ზევეთაც უფრო დიდის წარმოდგენა შესაძლებელია. მაგრამ ეს, რასაც ვირველია, არაა შესაძლებელი. ამიტომ უჭველად არის რაღაც, რომლის ზემოთ უფრო დიდის მოაზრება შეუძლებელია, როგორც სულში, ასევე სინამდვილეშიც... და ესა ხარ შენ, უფალო, ღმერთო ჩვენო. ასე გაგაჩნია შენ, ჩემო უფალო და ღმერთო ჩემო, იმდენად ჭეშმარიტი ყოფიერება, რომ შენი არ არსობა წამითაც წარმოუდგენელია“.

„მაღლი შენ, უფალო კეთილო, მაღლი შენ“, ასე მთავრდება აზრთა მსვლელობა. „თუკი აქამდე მე ვწამდა შენი წყალობით, ახლა შენი ნათელყოფით ჩემთვის ცხადყავი: შენი არსებობის რწმუნება რომც არა მსურდეს, ამჟამად ამას ველარ შევიძლებდი“. 13.



ჰუგო დარხარდ სენ - ვიქტორიანელი.

ამ ორივე მოაზროვნითა და მისტიკოსით იწყება ახალი ფაზა შუასაუკუნეების ღვთის არსებობის მტკიცებათა ისტორიაში. ახალი, მტკიცებათა დამუშავებაში, არის გაბედული უარყოფა აბსტრაქტულ-ცნებით სპეკულაციისა. ღვთის არსებობის დასაბუთებაში ამ სპეკულაციის ადგილს მათთან იკავებს ცდა, შინაგანი იქნება ის თუ გარეგანი.

ჰუგო სენ-ვიქტორიანელს (1096 - 1141), საქსონიელ გრაფ ფონ ბლანკენბურგთა შთამომავალს, ფართოდ გათვითცნობიერებულს საერო მეცნიერებაში, მოჰყავს ღვთის არსებობის ორი მტკიცება.

მტკიცება ადამიანის სულის დროებითობიდან. - ღვთისაკენ პირველი გზა მოემართება შინაგანი ცდიდან. იგი ემყარება საკუთარი თავის არსებობის უეჭველობას და თვითშემეცნებას, სწორედ ისევე, როგორც ეს ავგუსტინესთანაა. საკუთარი არსებობის უეჭველობიდან, რომელიც თავს იჩენს როგორც დროებით სულიერი არსება, ჰუგო ასკვნის მარადიულ არსებაზე, როგორც მის შემოქმედზე. ადამიანის სული უშუალოდ ასკვნის, რომ იგი არსებობს და რომ იგი არაა რაიმე იმათაგანი, რისი დანახვაც გრძნობადი თვალთ შეიძლება. იგი შემეცნებს თავის თავს როგორც უსხეულო და უხილავ რეალობას. ამავდროს სული გონების (რაციო) მეოხებით იძულებული ხდება აღიაროს, რომ იგი მუდამ არ არსებობდა. მაშასადამე, მის არსებობას საწყისი გააჩნია. ეს საწყისი მისთვის მინიჭებული უნდა იყოს; რადგან იგი თავისი საწყისის წინ არ არსებობდა, მას არ შეეძლო საკუთარი თავისათვის ეს საწყისი და ამით არსებობა მი-



ენიჭებიანა.

მაგრამ თუ სული თავის არსებობას სხვას უმაღლის, ამ სხვას აღარ შეეძლო თავისი არსებობა კვლავ სხვისაგან მიეღო; რადგან ვისაც თავისი არსებობა სხვისაგან გააჩნია, მას არ შეუძლია ყველა სხვა დანარჩენთა არსებობის პირველი შემოქმედი იყოს. ამიტომ პირველი შემოქმედი უნდა იყოს მარად უსაწყისო თავის არსებობაში. რაც გონებამ ამგვარად გამოიხატა, ამბობს ჰუგო, მას ეთაყვანება ღვთის-ნოსათვი გრძნობა, და მისგან სწავლობს რწმენა, რომ იგი თავყვანსაცემია, როგორც ღმერთი. ¹⁴.

მ ტ კ ი ც ე ბ ა გ ა რ ე ს ა მ ყ ა რ ო ს ც ვ ა ლ ე ბ ა -
ღ ო ბ ი დ ა ნ . - მეორე მტკიცება მომდინარეობს გარეგანი ცდის სა-
მყაროდან. იგი უკვე შინაგანად დანახული ჭეშმარიტების დადასტურება
უნდა იყოს. ჩვენ ყოველდღე ვხედავთ, თუ როგორ აღმოცენდებიან საგ-
ნები, რომლებიც არ იყვნენ, და როგორ გაუჩინარდებიან ისინი, რომ-
ლებიც იყვნენ. მაშასადამე, მათ გააჩნიათ დასაწყისი და დასასრული.
ამრიგად, ასევე სამყაროსაც, როგორც მდლიანობას, თავისი დასაწყისი
უნდა გააჩნდეს, რადგან იგი ყველა თავის ნაწილებში განუწყვე-
ტლივ ახლდება და ისპობა. მაგრამ ყოველივე, რაც ცვალებადია, ერთ
ღროს არ უნდა ყოფილიყო. ზემოთქმულიდან არ კეთდება დასკვნა სამ-
ყაროს შემოქმედის აუცილებელ არსებობაზე, რადგანაც ჰუგო გარეგანი
ცდიდან მომდინარე ამ მტკიცებას უფრო მეტად პირველი მტკიცების და-
მატებად განიხილავს. ¹⁵.

რიხარდ სენ-ვიქტორიანელი (+ II73), ჰუგოს მოწაჟე და მისი
მემკვიდრე მასწავლებლის თანამედრობაზე, დაუყონებლივ ითხოვს მტკი-
ცებებს თეოლოგიის საკითხებში და ჩივის იმის გამო, რომ გადაჭარბე-
ბულად ეყრდნობიან ავტორიტეტებს, ნაცვლად იმისა, რომ ნამდვილი

არგუმენტები წარმოადგინონ.

პირველყოფლისა, იგი ითხოვს უცდლობელ მტკიცებას ღვთის არსებობის საკითხთან დაკავშირებით. რიხარდი გადაჭრით უარყოფს აპროორულ ოპერირებას ცნებებში. პირიქით, ამოსავალი წერტილი ცდისაგან მოპოვებული ცოდნა უნდა იყოს, რომ შემდგომ დასკვნის გზით ცდისათვის მიუწვდომელის არსებობას მივალწიოთ (Zur Existenz des Unerschaffbaren zu gelangen). მხოლოდ აზრობრივი დაძლევა ცდისეული მასალისა გვაძლუებს. ჩვენ დავასკვნათ, რომ არსებობს მიღმურთ, მარადიული არსება. რიხარდის მოთხოვნას, რომ ღვთის არსებობის მტკიცებანი გარეგანი ცდის ფაქტებს უნდა ემყარებოდნენ, მოგვიანებით თომა აქვინელი ნკატრი თანმიმდევრობით განახორციელებს.

მ ტ კ ი ც ე ბ ა ა ღ მ ო ც ე ნ ე ბ ა დ ი ყ ო ფ ი ე რ ე ბ ი დ ა ნ . - მტკიცება რამდენადმე რთულადაა აგებული. სანამ ექტორიანელი ემპირიულ ნიადაგზე დადგებოდეს, იგი აზრობრივად განასხვავებს ყოფიერების სამ სახეობას: სახელდობრ, აღმოცენებად ყოფიერებას, მარადიულ ყოფიერებას, როგორც მის კონტრადიქტორულ დაპირისპირებულობას და შესაძლებელ ყოფიერებას. შემდგომ, ღვთის არსებობის მტკიცებისათვის, იგი წამოაყენებს ორმაგ, დიზიუნკტიურ შესაძლებლობას: ყოველივეს, რაც არის, ან შეუძლია ყოფნა, ან გააჩნია ყოფიერება მარადისობიდან, ანდა თავისი ყოფნა დროში დაიწყოს. მეორე დებულება გვამცნობს: ყოველივეს, რაც არის, ან შეუძლია ყოფნა, ან გააჩნია ყოფიერება თავისივე თავიდან, ანდა ამ ყოფიერებას სხვისაგან ღებულობს. აქედან გამომდინარე კომბინაციებიდან, როგორც შეუძლებელი, უნდა განოვთიშოდ ის, რომელიც ერთმანეთს უკავშირებს თავისივე თავიდანვე მოპოვებულ ყოფიერებას და დროში საწყისის

ქონას. *Esse ab alio* * და დროებითი ყოფიერება დამახასიათებელია ქმნილებისათვის.

გამოცდილება გვასწავლის, ამბობს რიხარდი, რომ არსებობენ საგნები, რომელნიც აღმოცენდებიან და ისპობიან, რომელთაც, მაშასადამე, ყოვნა ძალუძთ და ყოვნა არ ძალუძთ და ამიტომ არ არიან მარადიულნი. მაგრამ რაც არ არის მარადიული, მას არ შეუძლია თავისივე თავიდან ყოვნა. სწორედ ამიტომ უნდა არსებობდეს თავისივე თავიდან არსებული და მარადიული. რადგან თუ არ იქნებოდა ამგვარი რამ, იარსებებდა ისეთი დრო, რომლის განმავლობაშიც არაფერი ყოვიდა. ამ შემთხვევაში კი არაფერსაც არ შეეძლებოდა აღმოცენება, რადგან არაფერი იქნებოდა, რაც თავისთავს ან სხვებს არსებობის დასაწყისს მიანიჭებდა ან მინიჭება შეეძლებოდა. მაგრამ გამოცდილება ამჟამად გვიდასტურებს, რომ საგნები არსებობენ.¹⁶

ბონავენტურა.

ბონავენტურას (1221 - 1274), რომელიც თომა აქვინელთან ერთად მნიშვნელოვანი ფიგურაა სქოლასტიკოზის აყვავების ხანისა, გვიანდელი ფრანცისკანელთა სკოლა დიდი მიღწევებისაკენ მიჰყავს. ღვთის არსებობის მტკიცებათა მხრივ იგი შუასაუკუნეების მოაზროვნეთა შორის განსაკუთრებულ ადგილს იკავებს. პირველად სქოლასტიკაში იგი იზიარებს იმ შეხედულებას, რომ ღვთის იდეა ადამიანებს თანდაყოლილი აქვთ და ამიტომ ღვთის არსებობა უშუალოდ ცხადი ჭეშმარი-

* *Esse ab alio* (ლათ.) - ყოფიერება სხვისაგან. მთარგ. შენიშვნა.

ტებაა. ბონავენტურას ეს შეხედულება ღვთის არსებობის სიცხადეზე გაგებულ უნდა იქნას მისი ეგზემპლიარიზმის* ფონზე, რომლის მიხედვითაც მივლი ბუნება, როგორც ანარეკლი პირველსახისა, ღვთის თვითგამოცხადებაა. ამიტომაც ხმამაღლა და უშუალოდ გვამცნობს ის ღვთის არსებობას. ღვთის არსებობას ხმამაღლა გვამცნობენ მატერიალური საგნები, რომელნიც ღვთის ნაკვალევს (*vestigium*) წარმოადგენენ. უფრო ხმამაღლა ამას გვამცნობს ადამიანის სული, რომელიც ღვთის ანარეკლია (*imago Dei*). მაგრამ ყველაზე ხმამაღლა ღვთის არსებობას აცხადებს შეწყნარებული სული, რომელსაც ერთგვარი ღვთის თანასწორობა (*similitudo Dei*) გააჩნია. ამგვარად ვატარებთ, ჩვენ, ადამიანები, ღვთის იდეას, როგორც დამლას, რითაც ღმერთმა თავისი ქმნილება ნიშანდებულ ჰყო. ეს რელიგიურ-მისტიკური მსოფლგაგება, რომელიც სამყაროს, როგორც თეოჟანიას განიხილავს, მომდინარეობს სკოტ ერიუგენადან (+ დაახლოებით 877), შესაბამისად, მე-5 საუკუნის ქრისტიან ნეოპლატონიკოს დიონისე არეოპაგელიდან (ფსევდო-დიონისე).

ბონავენტურა გულდასმით გამოჰყოფს ღვთის არსის საკითხს მისი არსებობის საკითხიდან. ღვთის არსი შესაძლოა შეუმცნებელი რჩებოდეს, მაგრამ არა მისი არსებობა. ქრისტიანები, ებრაელები, სარკონოზები და თვით კერპთაყვანისმცემელები ერთსულოვნად აღიარებენ.

* ეგზემპლიარიზმი (ლათ. *exemplar*- ნიმუში) - სქოლასტიკური მოძღვრების აღმნიშვნელი ტერმინია, რომლის მიხედვითაც ყოველი მიწიერი და სასრული, ყოველი ქმნილება - რაც მის შინაარს ეხება -- ღვთის, როგორც პირველსახის ანარეკლს წარმოადგენს. მთარგმნ. შენიშვნა.

ღვთის არსებობას, მიუხედავად იმისა, რომ ნათი შეხედულებანი მისი არსის შესახებ ერთმანეთისაგან განსხვავებულია.

მიუხედავად იმ დაშვებისა, რომ ღვთის არსებობა ცხადზე უცხადესია, ბონავენტურას მოჰყავს სამი საკუთარი მტკიცება, რომელნიც, რა თქმა უნდა, თავის მნიშვნელობას, როგორც მტკიცებისას, კარგავენ და უფრო მეტად დარწმუნებისა და დაჯერების ხასიათს ატარებენ. გილსონი იმ აზრისაა, რომ ბონავენტურა სრულიად არ ცდილობს ღვთის არსებობის მტკიცებათა შერჩევასა და დაგროვებას; მას უფრო მეტად იმის ჩვენება სურს, რომ ღმერთი ბუნების მიერ ისე საყოველთაოდ დადასტურებულია, რომ მისი არსებობა ნათელია და იგი არ საჭიროებს მტკიცებას. ამას აგრეთვე გვიჩვენებს მის მიერ თითქმის ტლანქი დამუშავება ღვთის არსებობის მტკიცებებისა. გილსონი გვაუწყებს, რომ ბონავენტურას მიხედვით, ღვთის ყოვნის ჩვენი გამოცდილება წარმოადგენს წინაპირობას იმ დასკვნისათვის, რომელიდან ამოსულთ ჩვენ ძალგვიძს ღვთის არსებობის მტკიცებათა წამოყენება.¹⁷ ეს მოგვაგონებს მ.შელერის^{*} თვალსაზრისს ღვთის არსებობის მტკიცებებთან კავშირში.

გ ზ ა თ ვ ი თ შ ე მ ე ც ნ ე ბ ი დ ა ნ . - პირველი გზა მომართება იმ მოსაზრებიდან, რომ ღვთის არსებობა ყოველი გონიერი სულისთვის ბუნებრივად თანდაყოლილი იდეაა. ბონავენტურა ასაბუთებს ღვთის იდეის თანდაყოლილობას იმით, რომ იგი მიუთითებს ადამიანის სულის ძირეულ მისწრაფებებზე. ადამიანის სული ილტვის ჭეშმარიტებისა და სიბრძნისაკენ; მაგრამ ყველაზე უფრო სასურველი არის მარადიული სიბრძნე; მაშასადამე, სულს მთელი სიყვარული ამ სიბრძნისა თანდაყოლილი აქვს. მაგრამ შეუძლებელია გიყვარდეს ის, რასაც

* ნიქს შელერი (1874-1928)-ჩვენი საუკუნის გამოჩენილი გერმანელი ფილოსოფოსი. მთარგმნ. შენიშვნა.



არ იცნობ. ამრიგად, ადამიანმა ჯერ უნდა იცოდეს, რომ ღმერთი, ან მარადიული სიბრძნე, არსებობს. - იგივე იოქმის ჩვენს სწრაფვაზე ბედნიერებისაკენ. ბედნიერება კი მდგომარეობს უმაღლეს სიკეთეში, და ეს არის ღმერთი. აგრეთვე ეს სწრაფვაც გაუგებარი იქნებოდა მისი საგნის ერთგვარი შემეცნების გარეშე. ამიტომ ჩვენ უნდა გაგვაჩნდეს თანდაყოლილი ცოდნა ღვთის, ჩვენი უმაღლესი სიკეთის არსებობის შესახებ. - იგივე იოქმის ჩვენს ღტოლვაზე მშვიდობისაკენ; რადგან მშვიდობა გონიერი არსებისა შესაძლოა სუფევდეს მხოლოდ უცვლელ და მარადიულ ყოფიერებაში. რადგან ეს ღტოლვაც თავისი საგნის ცოდნას წინასწარ გულისხმობს, უცვლელი არსების შემეცნება თანდაყოლილი უნდა იყოს. 18.

ბონავენტურას მიხედვით დასაბუთებანი ღვთის თანდაყოლილ შემეცნებაზე ვარაუდობენ იმას, რომ სულს უშუალოდ ძალუძს საკუთარი თავის გაგება; და ეს შესაძლებელია, რადგან იგი, როგორც სულიერი არსება, თავისივე თავთან მყოფია. ღმერთი კი სულთან უმაღლეს ხარისხში თანამყოფია; და როგორც სული თავისივე თავიდან, ასევე ღმერთიც თავისივე თავიდან შემეცნებადია. მაშასადამე, ღმერთზე ცოდნა თვით სულსა აქვს ჩანერგილი. 19.

გ ზ ა კ მ ნ ი ლ ე ბ ა თ ა გ ა ნ . - ბონავენტურა ჩამოთვლის საგანთა არანაკლებ ათ თვისებას, რომელთაც ახსნა არ მოეძებნებათ, თუ მათ არ დავიყვანთ პირველმიზეზზე ანუ ღმერთზე. ასეთი თვისებებია მათი არასრულყოფილება, სასრულობა, სირთულე მათი შედგენილობისა, მოძრაობა და ა.შ. ბონავენტურას სურს, რაც შეიძლება მეტი მტკიცების მასალა წარმოადგინოს იმის საილუსტრაციოდ, რომ მთელი ბუნება ღვთის არსებობას ადასტურებს.

ანსელმური გზა. - ბონავენტურა იღებს ანსელმის აპრიორულ ნიჭიერებას და უსადაგებს მას ავგუსტინესეულ ტრეზნარტიკების ნიჭიერებას. ამავდროს იგი ცდილობს გვერდი აუაროს ლოგიკური წყობიდან პირდაპირ ონტოლოგიურში გადასვლას.

მისი აზრთა მსვლელობა შემდგომში ნიჭიერებას: ღმერთის არსებობა, წმინდად თავის თავში განხილული, ამჟამად, თუკი ჩვენ ღვთის იდეიდან ამოვალთ. ვგებულობთ რა უმაღლესი პრინციპის ცნებებს, ჩვენ მაშინვე აღვიქვამთ სიაშკარავეს თვით ამ პრინციპისას, რადგანაც პრედიკატი სუბიექტშია მოცემული. ეს ზუსტად მართლდება ახლა ამ დებულებისათვის: ღმერთი არსებობს. რადგან ღმერთი ანუ უმაღლესი ტრეზნარტიკა არის თვით ყოფიერება, და სახელდობრ იმდაგვარად, რომ მასზე უმაღლესი ყოფიერების გააზრება შეუძლებელია. მაშასადამე, მას არ შეუძლია, რომ არ იყოს. შინაგანი აუცილებლობა ღვთაებრივი ყოფიერებისა იმდენად ძალუშია, რომ იგი აგრეთვე ჩვენს აზროვნებაზე ირეკლება. იმდენად დიდია ღვთაებრივი ყოფიერების ტრეზნარტიკა, რომ შეუძლებელია დადებითად იუქრო მის არ არსებობაზე. გამოთქმისას: ღმერთი არსებობს, პრედიკატი სუბიექტშია მოცემული (*Prædicatum enim clauditur in subiecto*). ასე უშუალოდ მიიღება მარტივი ფორმულა: „თუ ღმერთი ღმერთია, ღმერთი არსებობს“. (*Si Deus Deus est, Deus est*)²⁰.



თ მ ა ა ქ ვ ი ნ ე ლ ი

თმა აქვინელისათვის (1225 - 1274) უსაუფძელოდ არ უწოდებია სქოლასტიზმის მიუხედავად. მან შექმნა მრავალმხრივი სისტემა ქრისტიანული ფილოსოფიისა და თეოლოგიისა პრინციპებისა და დასკვნების დიდი ერთიანობით. მან უნივერსალურობა ცოდნისა და ორიგინალურობა იდეებისა, არამედ მისი სინთეზითა შემოქმედებითა არის ის, რითაც აქვინელი გამოირჩევა ყველა სხვა დანარჩენ სქოლასტიკოსთაგან. ეს ძალაშია აგრეთვე ღვთის არსებობის მტკიცებათათვის. თუ თმა აქვინელი აქ აღინიშნება როგორც ღვთის არსებობის კლასიკურ მტკიცებათა შემოქმედი, ეს გულისხმობს იმას, რომ იგი არისტოტელიზმის ირჩევს ბაზისად თავისი ღვთისაყენ მიმავალი ხუთი გზისათვის, რასაც იმავ დროს პლატონ-ავგუსტინეს და არაბული აზროვნების განძს უერთებს და ამას ყოველივეს კრავს ერთიან, დანოუკიდებელ აზრის ნაგებობად, რომელიც გამოირჩევა შინაგანი თანმიმდევრობით, სიზუსტითა და დახვეწილობით.

როგორც არისტოტელესათვის, ასევე აქვინელისთვისაც ნეტაფიზიკა, რომელსაც სტაგირიტელი „პირველ ფილოსოფიასა“ და „თეოლოგიას“ უწოდებს, წარმოადგენს მეცნიერებას ყოფიერების, როგორც ასეთის, არსებულის პრინციპებისა ანდა მიზეზთა შესახებ. იგია მოძღვრება ყოფიერებაზე და მოძღვრება ღვთის შესახებ, რომელნიც შინაგან ერთიანობას ქმნიან. და როგორც არისტოტელესეული მოძღვრება ყოფიერების შესახებ, ასევე თმასეულიც, პირველ ყოვლისა, ცდისაგანაა მოპოვებული აბსტრაქციის მიმდევრობით და ამიტომ კონსტრუირებულია „ქვემოდათ ზევით“. სასრული ყოფიერება მიანიშნებს ზევით, უსასრულო ყოფიერებისაკენ. ამით მოიცავს ყოფიერების ნეტაფიზიკა ონტოლოგიასა და თეოლოგიას, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა შემდგომი წინსვლა

და დაბვირგვინება ყოფიერების მეტაფიზიკისა.

განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს აქვინელი თავის ყოფიერების მეტაფიზიკაში ყოფიერების ცნების ანალოგიას (*analogia entis*). ყოფიერება, თონა აქვინელის მიხედვით, არის ის, რასაც ჩვენი ინტელექტი, პირველ, ყოვლისა, აღიქვამს (*primum cognitum*). იგი საყოველთაო ცნებაა. ყველა სხვა ცნებათა შინაარსნი განსაზღვრებანია, კონდენსირებანია ყოფიერების ცნებისა. რადგან ყოფიერებას შეუძლებელია რაიმე დამატოს, რაც თავადვე არ გამოხატავს ყოფიერებას, ამიტომ ყოფიერების ცნება არაა რაიმე სახეობის ცნება და ამიტომ არც არაორაზროვანი, ერთმნიშვნელოვანი ცნებაა, არამედ იგი წარმოადგენს ანალოგიურ და ანით ტრანსცენდენტულ ცნებას, რომელიც ვრცელდება არარაობის საზღვართაგან ღვთის აბსოლუტურ ყოფიერებამდე. ერთიანობა ყოფიერებისა არის ერთიანობა ანალოგიისა, რომელიც ყოველივეს მოიცავს, რისი აღნიშნაც ყოფიერებით შეიძლება. მოძღვრება ყოფიერების ცნების ანალოგიაზე ფუნდამენტალური მოძღვრებაა თონასეული მეტაფიზიკისა და მას ღმერთთან მისადაგომად უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება.

აქტი და პოტენცია, ეს ორივე უმთავრესი ცნებები არისტოტელესეული მეტაფიზიკისა, წარმოადგენენ აგრეთვე უმთავრეს სვეტებს, რომელზედაც თონა აქვინელი თავის ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ შენობას აღმართავს. მან აქტ-პოტენციის-მოძღვრება უფრო თანმიმდევრულად განახორციელა და თვით ზებუნებრივის სფეროში განიოყენა. ყოველი კმნადი ყოფიერება შედგება შესაძლებლობისა და სინამდვილისაგან, აქტისა და პოტენციისაგან. არსებობს მხოლოდ ერთადერთი არსება, რომელიც წმინდა აქტია (*actus purus*), სახელდობრ, ღმერთი. აქტისა და პოტენციის საფუძველზეა დამყარებული თონასეული აზრი

რეალური განსხვავებისა რაობასა (არსი) და მყოფობას (არსებობა) შორის შექმნილ საგნებში. მხოლოდ ღვთის არსს აუცილებლად განეკუთვნება მყოფობა.

აგრეთვე ცნებათა წყვილი - სუბსტანცია და აკციდენცია, რაზედაც ყოველრება იყოფა, თმბა აქვინელმა თავისი მასწავლებლისაგან - არისტოტელესაგან გადმოიღო და შემდგომ განავითარა. - აგრეთვე სუბსტანციის ცნება თმბა აქვინელთან შინაგან კავშირში იმყოფება კაუზალობის იდეასთან. მეტაფიზიკური კაუზალობის პრინციპი - ყოველივეს, რაც ხდება ან იქმნება, აუცილებლად გააჩნია მიზეზი - აქვინელისათვის ამოსავალი წერტილია და ხიდი ღვთის არსებობის ყველა მტკიცებაათვის. არისტოტელესეული ფორმულარებით კვლავ გადმოიცემა: „ყოველივე, რაც მოძრაობაშია მოყვანილი, სხვისაგანაა ამოძრავებული“ (*Omne quod movetur, ab alio movetur*); და: არავითარ პოტენციალურს არ ძალუძს აქტში გადასვლა თუ არა იმის მეშვეობით, რაც უკვე აქტში იმყოფება.

ღვთის არსებობის მტკიცებებს თმბა აქვინელი წინ უმძღვარებს ორ კითხვას. პირველი: თავისთავად ნათელია, რომ ღმერთი არსებობს, თუ მის არსებობას დამტკიცება უნდა? კითხვა და პასუხი მიმართულია აპრიორიზმის წინააღმდეგ ღვთის შემეცნებაში. ყოველი აპრიორული სიაშკარავე ღვთის არსებობისა მტკიცევე უკუგაღებულია. დებულება ღვთის მყოფობის შესახებ ჩვენთვის არ არის ნათელი, რადგანაც ჩვენ არ ვიცით, თუ რა არის ღმერთი. ღვთის არსი ჩვენი შემეცნებისათვის უშუალოდ ვერმისაწვდომია. მაშინ დებულება პირიქით, უფრო კმედლობათა შედეგებიდან უნდა გამტკიცოთ, რომელნიც თუმცა უფრო გვიანდელნი არიან, ვიდრე მიზეზი, მაგრამ ჩვენი შემეცნებისათვის უფრო ადრე არიან მოცემულნი და ამით უფრო ადვილად მისაწვდომნი

არიან, ვიდრე მიზეზი. 21.

მეორე კითხვა, რომელსაც თომა აქვინელი ღვთის არსებობის მტკიცებებს წინ უმძღვარებს, შემდგომში მდგომარეობს: შესაძლებელია კი ღვთის არსებობის მტკიცება? აქ იგი ეკამათება ფიდეისტების საპირისპირო მოსაზრებას. მაშინ, როდესაც ზოგიერთნი ასაბუთებენ ღვთის მტკიცების უსარგებლობას იმ მოსაზრებით, რომ მისი არსებობა ისედაც ცხადია, სხვანი გაიძახიან თვით ამ მტკიცებათა მცდელობის უსარგებლობაზე, რადგან შეუძლებელია იმის ცოდნა, არსებობს თუ არა ღმერთი. დაჯერებულობა ამ საკითხში შედეგია რწმენისა და არა ცოდნისა.

ზემოხსენებულისათვის აქვინელი, სხვათაშორის, კონსტატირებას ახდენს იმ ფაქტისას, რომ უდიდესი ფილოსოფოსნი ღვთის არსებობის მტკიცებისათვის იღვწოდნენ, რის შემდეგ იგი სვამს კითხვას: რისთვის იღვწოდნენ ისინი, თუ ყოველი მათი გარჯა ამათ იყო? ღვთის დამტკიცების შესაძლებლობის განსამარტავად თომა აქვინელი განასხვავებს მტკიცებათა ორ სახეობას: „რატომ-მტკიცებას“ (demonstratio propter quid) და „იმიტომ, რომ-მტკიცებას“ (demonstratio quia). „რატომ-მტკიცება“, რომელსაც აპრიორულად სურს ჩვენება, თუ რატომ არის რაიმე და ანიტომ მიზეზისაგან ანოდის, ღვთის არსებობის მტკიცებისათვის შეუძლებელია, რადგან ღმერთში არ არსებობს არავითარი დანოკიდებულება ყოვნიერებაზე. იგი პირველი ყოფიერებაა. ამის საპირისპიროდ ღვთის არსებობა შესაძლებელია ცდის „იმიტომ, რომ-მტკიცებით“ დადასტურდეს, რომელიც გამოდის ფაქტიდან, სახელდობრ, შედეგთაგან, და ასკვნის მიზეზზე. ამისაგან წერტილად ამისათვის საკმარისი იქნება სიტყვის დეფინირება. რადგან სანამ მე ვიკითხავ, თუ რას წარმოადგენს საგანი, მე უნდა ვცოდნე, რომ ის საერთოდ არის. ამუამად კი ღვთის ყველა სხვადასხვა სახელი აღე-



ბულია მისი ქნედობების შედეგებიდან, თუკი მას შემდგომში პირველ-
მიზეზად მოძრაობისა, წესრიგისა, სიკეთისა და ა.შ. მოვიხსენიებთ.

განიხილავს რა ნოსალოდნელ შეპასუხებას, რომ შეუძლებელია უსა-
სრულო ღმერთის სასრული შედეგებით დამტკიცება, რადგან სასრულსა და
უსასრულოს შორის არავითარი შედარების შესაძლებლობა არ არსებობს
და ამიტომ არც არავითარი ურთიერთობა მათ შორის არ შეიძლება რომ
იყოს, აქვინელი დაასკვნის: შედეგებს, რომელნიც არავითარ ურთიერ-
ობაში არ იმყოფებიან მიზეზთან, თუმცა არ შეუძლიათ მიზეზის სრულ
შემეცნებაში მიყვანა, მაგრამ ყოველი შედეგიდან დანამდვილებით
შეიძლება იმისი მტკიცება, რომ არსებობს მიზეზი. აგრეთვე ღვთის
ქნილებათაც არ შეუძლიათ ღვთის არსის სრულყოფილ შემეცნებაში ჩვე-
ნი მიყვანა, მაგრამ მათგან მაინც შეიძლება მისი არსებობის მტკი-
ცება.^{22.}

მას შემდეგ, რაც თმა აქვინელმა ღვთის არსებობის მტკიცება-
ნი შესაძლებლად და სასარგებლოდ გამოაცხადა, მას მოჰყავს გონების
დასკვნები მისი არსებობის მტკიცებისათვის. იგი ღვთის არსებობის
თავის ხუთ მტკიცებას უწოდებს „ხუთ გზას“ (quinque vias) ღვთი-
საკენ, რადგან მათ ამოსავალ წერტილად ცდისეული სამყაროს ხუთი
სხვადასხვა ასპექტი გააჩნიათ. მტკიცებანი მკაცრად მომდინარეობენ
ცდისაგან, მაგრამ თავიანთ დასკვნებში ისინი ლახავენ მის საზღვ-
რებს. ისინი სწორედ ფილოსოფიური ან მეტაფიზიკური მტკიცებანია,
რომელნიც დაასკვნიან იმაზე, რაც ცდის გარეთ მდებარეობს.

პირველი გზა მოძრაობიდან. - პირველი
გზა ან მტკიცება მოძრაობის ფაქტიდან ასკვნის პირველ მაშობრა-
ვებელ მიზეზზე, რომელიც თვით უძრავია. პრინციპი, რომელსაც მთე-
ლი მტკიცება ემყარება, გვამცნობს: „ყოველივე, რაც მოძრაობაში

იმყოფება, სხვისაგანაა ამოძრავებული“. ეს არის არისტოტელესეული დღითის არსებობის მტკიცება, რომელიც თომა აქვინელამდე არაბებმა და ალბერტ დიდმა გამოიყენეს. თომა აქვინელმა მოძრაობის მტკიცება უკვე თავის ფილოსოფიურ სუმიმაში²³. ძალზე ფართოდ განავითარა, რომლის დროსაც აღმოცენებულ სხვადასხვაგვარ სიძნელეთა განხილვას იგი ბევრჯერ არ უვლის. თეოლოგიურ სუმიმაში ეს მტკიცება ხუთი გზის სათავეში დგას.

აქვინელს, ისევე როგორც არისტოტელეს, მოძრაობაში ესმის როგორც ადგილობრივი მოძრაობა, აგრეთვე საგანთა თვისობრივი და რიცხობრივი ცვლილებანი. მტკიცების აზრთა მსვლელობა შემდეგნაირია: ცდისაგან დამტკიცებულა, რომ სამყაროში მოძრაობები და ცვლილებანი არსებობს. ხოლო ყოველივე, რაც მოძრაობაშია მოყვანილი, სხვისაგანაა ამოძრავებული. რადგან არაფერს ძალუძს ერთნაირად, როგორც ნელიანობას, თავისი თავი ამოძრავს და ამავდროს სხვისაგან იყოს ამოძრავებული. მაგრამ მოძრაობის მიზეზთა შორის, რომელნიც ერთმანეთს არსებითად (არა მხოლოდ შემთხვევით) ექვემდებარებიან, შეუძლებელია იყოს რაიმე პროცესი უსასრულობაში. უსასრულობაში მიმდინარე პროცესისას არასოდეს განხორციელდება მოძრაობა ან ცვლილება, ე.ი. მთელი პროცესი არასოდეს დაიწყებოდა. მაშასადამე, არსებობს პირველი უმოძრაო ამამოძრავებელი, რომელსაც ჩვენ ღმერთს ვუწოდებთ. მტკიცება გამაგრებულია აქტ-პოტენციის მოძღვრებით. ყოველივე, რაც მოძრაობაშია მოყვანილი, პოტენციაში არის იმად, რადც ის ხდება. ამგვარად, მოძრაობა, შესაბამისად ცვლილება, არის გადასვლა შესაძლებლობიდან (პოტენცია) სინამდვილეში (აქტი). მაგრამ შეუძლებელია რაიმე პოტენციალურის აქტში გადაყვანა, თუ არა იმის მიმდევრობით, რაც უკვე აქტში იმყოფება. რადგან შეუძლებელია, რომ რაიმე

ერთნაირად და ერთ და იმავე დროს აქტშიც იმყოფებოდეს და პოტენციალიც.

„არსებობს ხუთი გზა ღვთის არსებობის დასამტკიცებლად. პირველი და ყველაზე ახლო მდებარე გამოდის მოძრაობიდან. ეს არის მტკიცე, გრძნობათაგან საიმედოდ დამოწმებული ფაქტი, რომ სამყაროში მოძრაობა არსებობს. მაგრამ ყოველივე, რაც მოძრაობაში იმყოფება, სხვისაგანაა ამოძრავებული. რადგან რაიმეს შეუძლია მოძრაობაში იყოს, რამდენადაც იგი გზად იმყოფება მოძრაობის მიზნისაკენ. ამოძრავება კი ძალუძს მხოლოდ რაღაცას, რამდენადაც იგი უკვე როგორღაც მიზნად ისახება. ამოძრავება, სახელდობრ, ნიშნავს სხვას არაუფერს, თუ არა თავისი შესაძლებლობიდან საგნის შესაბამის სინამდვილეში გადაყვანას. მაგრამ ეს შესაძლოა მხოლოდ იმ ყოფიერების მეშვეობით მოხდეს, რომელიც უკვე შესაბამის სინამდვილეში იმყოფება... ხოლო ის კი შეუძლებელია, რომ ერთი და იგივე საგანი თავისი ყოფიერების სრულყოფილების მხრივ უკვე იყოს და ამავე დროს არც იყოს, რაღაც მას შეეძლოს ყოფნა. ეს შესაძლებელია მხოლოდ სხვადასხვა ყოფიერების ფორმათა ან ყოფიერების სრულყოფილებათა მიმართ. რაც, მაგალითად, სინამდვილეში ცხელია, შეუძლებელია იმავე დროს მარტოდენ შესაძლებლობის მხრივ ცხელი იყოს, არამედ შესაძლებლობის მხრივ იგი არის ცივი. ასევე შეუძლებელია, რომ ერთი და იგივე საგანი ერთი და იმავე ყოფიერების მიმართებით ერთი და იგივე მოძრაობაში ერთსა და იმავე დროს ამომოძრავებელიც იყოს და ამოძრავებულიც, ან, რაც იგივეა: შეუძლებელია, რომ რაიმე თავისთავს ამოძრავებდეს. მაშასადამე, ყოველივე, რაც მოძრაობაშია, სხვისაგან უნდა იყოს ამოძრავებული. თუ ამის მიხედვით ის, რისგანაც რაიმე მოძრაობას ღებულობს, თვითვე მოძრაობაში იმყოფება, მაშინ ისიც სხვისაგან უნდა იყოს

ანოდრავებულნი და ის სხვა - კვლავ სხვისაგან. მაგრამ შეუძლებელია .
 ეს ასე უსასრულობაში გაგრძელდეს, რადგან ჩვენ არ გვეყოლებოდა
 პირველი ანანოდრავებელი და, აქედან გამომდინარე, საერთოდ არავი-
 თარი ანანოდრავებელი. რადგან გვიანდელი ანანოდრავებელი ანოდრა-
 ვებენ მხოლოდ პირველი ანანოდრავებელის მეშვეობით, ისევე როგორც
 ჯოხს შეუძლია მხოლოდ იმდენად აამოდრას, რამდენადაც იგი ხელის
 მეშვეობითაა ანოდრავებული. მაშასადამე, ჩვენ აუცილებლად პირველ
 ანანოდრავებელს უნდა მივალწყოთ, რომელიც არავისაგან არაა ანოდრა-
 ვებული. სწორედ ამ პირველ ანანოდრავებელს გულისხმობს ყოველი,
 როდესაც ღმერთზე საუბრობენ“.^{24.}

მ ე ო რ ე გ ზ ა ქ მ ე დ ი თ ი მ ი ზ ე ზ ი ს ა გ ა ნ .--
 მეორე, არისტოტელეზე დაყრდნობილი მტკიცება, რომელიც ავიცენამ
 გააღრმავა და ალბერტ დიდმა გააღწიო, ემყარება სამყაროში საგან-
 თა აღმოცენებას. სამყაროში ყოველი აღმოცენება აუცილებლად ითხო-
 ვს ქმედით მიზეზს (*causa efficiens*), რადგან არაუფერს არ
 შეუძლია თავისი თავის მაწარმოებელი მიზეზი იყოს. მეორე მტკიცე-
 ბის დასკვნისათვის თონა აქვინელი უბრალო მიზეზთა რიგიდან კი არ
 ამოდის, არამედ მიზეზთა წყობიდან, ე.ი. ქმედით მიზეზთა ზე - და
 ქვედა წყობიდან. აქვინელის მიზნდვით, მიზეზთა წყობა თავის თავ-
 ში შეიცავს განსაზღვრულ „ადრე და გვიანის“ დამოკიდებულებას. შე-
 მდგომ იგი განსახვავებს ქმედით მიზეზთა არსებით (*per se*) და
 არაარსებით (*per accidens*) წყობას. მის მტკიცებაში საქმე
 ეხება ქმედით მიზეზთა არსებით წყობას. მაგრამ ქმედით მიზეზთა
 არსებით ზე - და ქვე - წყობაში არ შეიძლება უსასრულობამდე ვი-
 როთ.^{25.} ამგვარად დაასკვნის თონა აქვინელი მაწარმოებელ მიზეზ-
 თა შორის არსებითი წყობიდან პირველ ქმედით მიზეზზე, რომელსაც



დმერთს უწოდებენ.

ამორე გზა ამოდის ქმედითი მიზეზის იდეიდან. ჩვენ, სახელდობრ, ვადგენთ, რომ ხილულ სამყაროში არსებობს ქმედით მიზეზთა ზედა და ქვედა წყობა; ამივე დროს არასოდეს დადგენილი არ ყოფილა და ეს არცაა შესაძლებელი, რომ რაიმე საკუთარი თავის ქმედითი ან აღმოცენების მიზეზი ყოფილიყოს. რადგან მაშინ იგი თავის თავს ყოფიერებაში წინ უნდა უსწრებდეს, რაც შეუძლებელია. მაგრამ ასევე შეუძლებელია, რომ ქმედით მიზეზთა ზედა და ქვედა წყობაში, როგორც ზევით, ისე ქვემოთ, უსასრულობამდე ვიაროთ. რადგან ქმედით მიზეზთა ამ წყობაში პირველი მიზეზია საშუალოსი, ხოლო საშუალო უკანასკნელის, მიუხედავად ამისა, მათ შორის ბევრი წევრია თუ მხოლოდ ერთი. მიზეზთან ერთად კი ქმედითობაა. ამრიგად, თუ არ არსებობს პირველი ამ წყობაში, მაშინ შეუძლებელია იყოს უკანასკნელი ან საშუალო. მაგრამ თუ ჩვენ უსასრულოდ გავცვიმავთ მიზეზთა რიგს, მაშინ ჩვენ ველარასოდეს ვერ მივაღწევთ პირველ მიზეზს და არ გვექნება არც უკანასკნელი ქმედითობა და არც საშუალო - მიზეზნი. ეს კი ეწინააღმდეგება აშკარა ფაქტებს. ამრიგად, აუცილებლად უნდა მივიღოთ ჩვენ პირველი ქმედითი ან აღმოცენების მიზეზი: და იგი ყველასაგან დმერთად იწოდება. (*Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam: quam omnes Deum nominant*)²⁶.

მ ე ს ა მ ე გ ზ ა შ ე მ თ ხ ვ ე ვ ი თ ბ ე დ ა ნ . -
 მესამე, მტკიცება შემთხვევითობიდან, შესაძლებელზე და აუცილებელზე დაკვირვებიდან ამოდის. ეს მტკიცება შესულია არისტოტელესეულ აზროვნების საგანძურში და იგი თამა აქვინდელმა ებრაელ რელიგიის ფილოსოფოს მოსე მაიმონიდზე (1135 - 1204) დაყრდნობით განავითარა. იგი ამოდის საგანთაგან, რომელთაც ყოვნა, ისევე როგორც არ-

ყოფნა, შეუძლიათ და ამრიგად შესაძლებელი და ანიჭომ შენობვენი-
თნი არიან, რადგან ისინი აღმოცენდებიან და ისპობიან; მათგან გა-
მოსული იგი დაასკვნის აუცილებელ, თავის თავიდანვე არსებულ არსე-
ბაზე.

ამესამე გზა ამოდის მხოლოდ შესაძლებელ და აუცილებელ ყოფი-
რებათა განსხვავებიდან. ჩვენ კვლავ ვადგენთ, რომ საგანთა შორის
არსებობენ ისეთნი, რომელთაც თანაბარი წარმატებით როგორც ყოფნა,
ისევე არყოფნა ძალუძთ. ამასი ექცევა ყველაფერი, რაც აღმოცენება-
სა და მოსპობას ექვემდებარება. ის კი შეუძლებელია, რომ ამდაგვა-
რი საგნები მუდამ იყვნენ, ან ყოფილიყვნენ; რადგან იგი, რაც შესა-
ძლოა არ იყოს, ერთხელაც ოდესმე ფაქტიურად არ იქნება ან არ იქნე-
ბოდა. თუ, მაშასადამე, ყველა საგანთათვის ძალაში დარჩებოდა ის
გარემოება, რომ ისინი შესაძლოა არ იყვნენ ან არ ყოფილიყვნენ,
მაშინ უნდა არსებულიყო დრო, როდესაც საერთოდ არაფერი არ იყო.
მაგრამ ეს რომ ჭეშმარიტად ასე ყოფილიყო, დღესაც არაფერი არ იქ-
ნებოდა. რადგან ის, რაც არ არის, ყოფნას იწყებს მხოლოდ იმის
მეშვეობით, რაც უკვე არის. არ არსებობდა საერთოდ ყოფიერება -
მაშინ აგრეთვე ისიც შეუძლებელი იქნებოდა, რომ რაიმეს დაეწყო.
ყოფნა და აგრეთვე დღესაც არ იქნებოდა არაფერი, ხოლო ეს ამკარა
სიყალბეა. ამრიგად, არ შეიძლება ყველაფერი იმ საგანთა სფეროს
განეკუთვნოს, რომელთაც თანაბარი წარმატებით აგრეთვე არყოფნა
შეუძლიათ; არანედ საგანთა შორის უნდა არსებობდეს რაღაც, რაც აუ-
ცილებლად არის. ყოველ აუცილებელ ყოფიერებას კი თავისი აუცილებ-
ლობის საფუძველი ან სხვაში, ან არა სხვაში გააჩნია. მაგრამ აუ-
ცილებელ არსთა წყობაში, რომელთაც თავისი აუცილებლობის საფუძვე-
ლი სხვაში გააჩნიათ, ჩვენ არ შეგვიძლია უსასრულობამდე ვიაროთ,



ისევე ნაკლებად, როგორც ეს ქმედით მიზეზებთან ხდება. ნაშასადაც, ჩვენ უნდა მივიღოთ ყოფიერება, რომელიც თავისივე თავითაა აუცილებელი და რომელსაც თავისი აუცილებლობის საფუძველი არა სხვა ყოფიერებაში აქვს, არამედ პირიქით, იგი თვითვეა აუცილებლობის საფუძველი ყველა სხვა აუცილებელ არსათ. (*Ergo necesse est ponere aliquid, quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis alius*).
 ეს აუცილებელი ყოფიერება კი ყველასაგან დივერსად იწოდება“.²⁷

მ ე ო თ ხ ე გ ზ ა ყ ო ფ ი ე რ ე ბ ი ს ს ა ფ ე ხ უ რ -
 თ ა გ ა ნ . - მეოთხე მტკიცება საგანთა სრულყოფილების საფუძვრთაგან ან ხარისხთაგან, რომლის შედგენა თმთა აქვინელის მიხედვით შესაძლებელია არისტოტელეს მოსაზრებებიდან გამომდინარე, განვითარებულია ანსელმის მონოლოგიუმზე დაყრდნობით, რომლის დროსაც პლატონ-ავგუსტინესეული აზრთა მსვლელობანი გამოიყენება.

როგორც ანსელმი, ისევე თმთა აქვინელიც, სიკეთის, ჭემმარტობის, მშვენიერების და ამით საგანთა ყოფიერების „მეტე და ნაკლებიდან“ დაასკვნის აბსოლუტურად სრულყოფილ არსების, როგორც მათი მიზეზის, არსებობაზე. არგუმენტის ამოსავალი წერტილია ტრანსცენდენტალური განსაზღვრებანი, რომელნიც ყოფიერების იდენტურნია, სახელდობრ, სიკეთე, ჭემმარტობა და მშვენიერება, სრულყოფილება და ერთიანობა. ეს განსაზღვრებანი არსებებში, რომელთაც ჩვენ ვიცნობთ, სხვადასხვა ხარისხშია განხორციელებული. ეს მეტი ან ნაკლები ნიშნავს რელატიურ მიახლოებას მათი სახეობის აბსოლუტურთან. მაგჩამ ეს მაინც ჯერ არაა მტკიცება აბსოლუტურის არსებობისათვის. ამას რომ ნიაღწიოს, თმთა აქვინელი პლატონისეულ თანაზიარობის ცნებას უკავშირებს კაუზალობის იდეას. განსხვავებულობა თანაზიარ-

რობისა ერთ და იმავე ცნებაში ამტკიცებს, რომ ყოველი ეს თანამოზი-
არე საგნები მას არა არსის მიხედვით თავისი თავიდან, არამედ მხო-
ლოდ სესხის სახით ფლობენ, ასე, რომ მუდამ პირველისაგან უნდა ავი-
დეთ, რომელიც თავისი არსის მიხედვით საზომია სხვა საგანთათვის.
ხარისხის სხვადასხვა საფეხურები აღმოცენდებიან მხოლოდ იმის გამო,
რომ გაზიარებულ ცნებას თავისი საფუძველი სულ სხვაგანა აქვს, ვი-
დრე იგი თანამოზიარე არსებებში.

ეს პირველ ყოვლისა ლოგიკური თანაზიარობის იდეა, აქვინელის
მიერ შემდგომში პლატონისეული სულისკვეთებით ონთოლოგიურად გამოი-
ყენება. არსებობს ონთოლოგიური თანაზიარობა, რომლის შემვეგობით
მრავალი ერთზე დაიყვანება. თანაზიარ არსებათა წყობაზე ზევით არ-
სებობს პირველი, რომელშიაც ისინი, როგორც თავიანთ წყაროში, თანა-
ზიარობენ. საგნებს სრულყოფილებისაგან რაც კი რამ გააჩნიათ, იგი
მათთვის გამოყოფილია და განაწილებული. „მეთხე ზხა ამოღის ყოფი-
ერების საფეხურთაგან (*ex gradibus*), რომელთაც ჩვენ საგნებში
ვპოულობთ. ჩვენ, სახელდობრ, ვაღგენთ, რომ ერთი მეტად ან ნაკლე-
ბადაა კეთილი, ჭეშმარიტი, კეთილშობილი, ვიდრე - სხვა. მაგრამ მე-
ტი და ნაკლები სხვადასხვა საგანთა შესახებ მხოლოდ იმდენად ითქმის,
რამდენადაც ისინი სხვადასხვა ხარისხში უმაღლესს უახლოვდებიან.
ამრიგად, იგია უფრო ძბილი, რომელიც სიბოოს უმაღლეს ხარისხს უფრო
უახლოვდება, ვიდრე სხვა. მაშასადამე, არსებობს რაღაც, რაც უმაღლე-
სად ჭეშმარიტი (*verissimum*), უმაღლესად კეთილი (*optimum*),
უმაღლესად კეთილშობილი (*nobilissimum*) და ამით უმაღლეს ხარის-
ხში ყოფიერება (*maxime ens*) არის. რაღგან, მეტაფიზიკის (არი-
სტოტელეს) მიხედვით, უმაღლესად ჭეშმარიტი აგრეთვე უმაღლესად ნამ-
დვილია. მაგრამ რაც სახეობაში სახეობის არსს ყველაზე წინდად



განახორციელებს, მიზეზია ყველა იმათი, რაც სახეობას განეკუთვნება, როგორც, მაგალითად, ცეცხლი (არისტოტელეს მიხედვით), როგორც უმაღლესად თბილი, ყველა თბილ საგანთა მიზეზია. ამრიგად, უნდა იარსებოს აგრეთვე რაიმე, რაც ყველა არსთა ყოფიერების, სიკეთის და მათი ყოველგვარი ყოფიერების სრულყოფილების მიზეზია: და მას ჩვენ ვუწოდებთ ღმერთს. (*Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cujuslibet perfectionis: et hoc dicimus Deum*)“²⁸.

მ ე ხ უ თ ე გ ზ ა წ ე ს რ ი გ ი დ ა ნ დ ა მ ი ზ ნ ო ბ რ ი ვ ო ბ ი დ ა ნ . - ტელეოლოგიური დგოის არსებობის მტკიცება, რომელიც ანატქსაგორადან მომდინარეობს და რომელიც შემდგომდროინდელ მოაზროვნეთა მიერ კვლავ და კვლავ განიხილება, თომა აქვინელთან ემყარება მიზნობრივ მიზეზს ქმედითი მიზეზის ჩართვით. მტკიცება მოკლედან განზოგადებული. იგი ამოღის უგონო ბუნების კანონიერებ-დან ან მიზნობრივობიდან და ისინი მიზანსწრაფვიდან. საგნებს, რომელთაც თვით არაფილარო გონება არ გააჩნიათ და მაინც მიზანდასახულად მოქმედებენ, ეს შეუძლიათ მხოლოდ იმის გამო, თუ მათ მართავს გონებია და ნებით აღჭურვილი არსება. რომ ეს სულიერი არსება, რომელიც ბუნების ყველა ძალებს მათი ქმედობის კანონებს ანიჭებს და მათ მოდვაწობას მიმართულებასა და მიზანს აძლევს, ღმერთი უნდა იყოს - ეჭვგარეშეა. „მეხუთე გზა ამოღის სამყაროს წესრიგიდან (*gubernatio rerum*). ჩვენ ვადგენთ, რომ საგანთა შორის ზოგიერთნი, რომელთაც არაფილარო შემეცნება არ გააჩნიათ, როგორც მაგ., ბუნების სხეულნი, მაინც დადგენილი მიზნისაკენ ისწრაფვიან. ეს ჩანს იქიდან, რომ ისინი მუდამ ან წესისამებრ ერთნაირად მოქმედებენ და ყოველთვის საუკეთესოს აღწევენ. ეს კი ამტკიცებს, რომ ისინი



ნი არა შემთხვევით, არამედ როგორღაც საგანგებოდ (*ex intentione*) თავიანთ მიზანს აღწევენ. უბორო არსებანი კი მხოლოდ იმდენად არიან წინასწარ განზრახბულნი, ე. ი. გარკვეული მიზნისაკენ მოსწრაფენი, რამდენადაც ისინი შემშვეცნებელი სულიერი არსების მიერ ერთი მიზნისაკენ არიან მიმართულნი, ისევე, როგორც ისარი მშვილდოსნისაგან. მაშასადამე, უნდა არსებობდეს სულიერ-შემშვეცნებელი არსება, რომლისგანაც ბუნების ყველა საგნები თავიანთი მიზნისაკენ იქნებიან მიმართულნი: და მას ვუწოდებთ ჩვენ ღმერთს. (*Ergo est aliquis intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deum*).^{29.}

პირველი ფორმულირება ტელეოლოგიური მტკიცებისა თბილისში აქვენივე დამა უკვე ფილოსოფიურ სუბიმიში მოგვცა. აქ ამოსავალი წერტილია ცალკეულ ბუნების საგანთა წესრიგი ერთმანეთის მიმართ და არა, როგორც ეს თეოლოგიურ სუბიმიშია, მოწესრიგება და შინაგანი მიზნობრივობა ცალკეულ საგანთა თავისივე თავში: „შეუძლებელია, რომ საგნები, რომელნიც დაპირისპირებულნი ან სხვადასხვაგვარნი არიან, ერთიან წესრიგში შეთანხმებულნი იყვნენ, სახელდობრ მუდამ ან უმეტეს წილად, თუ არა იმ მიზნის ძალით, რომელიც ყველასა და ცალკეულს მიმართულებას აძლევს განსაზღვრული მიზნისაკენ. ამჟამად კი სამყაროში ჩვენ ვხედავთ სხვადასხვა ბუნების არსებებს ერთმანეთთან ნორმალურად დაკავშირებულს, და არა შემთხვევით და იშვიათად, არამედ მუდამ ან უმეტეს წილად. მაშასადამე, რაღაც უნდა არსებობდეს, რომლის განგებობაც სამყარო წარიმართება: და მას ვუწოდებთ ჩვენ ღმერთს“.^{30.}



დუნს სკოტი.

იოანე დუნს სკოტი (1266 - 1308), დამაარსებელი გვიანდელი ფრანცისკანელთა სკოლისა, უგამჭირახესი და ყველაზე უფრო კრიტიკულად განწყობილი მოაზროვნეა შუა საუკუნეებისა. იგი სამართლიანად ატარებს ზედმეტ სახელს „*Doctor subtilis*“* მისი გონებამახვილობა გამოიხატება მის დიდ დიალექტიკურ ოსტატობაში და გამორჩევის ხელოვნებაში. თუმც იგი ძალაში ტოვებს ანსელმურ მტკიცებას, მაგრამ მას ადგენს ისე, რომ ღვთის არსებობის მტკიცება შესაძლებელია მხოლოდ აპოსტერიორი, ე. ი. იმ გზით, რომელიც გამოდის ქმნილებებიდან, როგორც ღვთის მიერ წარმოებულთაგან. საბოლოოდ იგი ამით ონთოლოგიურ მტკიცებას საკუთარი მტკიცებით ცვლის.

ა რ ს ე ბ ო ბ ა უ ს ა ს რ უ ლ ო მ ყ ო ფ ი ს ა . - ღმერთი, როგორც ღმერთი, (*Deus sub ratione deitatis*), სკოტის მიხედვით, ობიექტია მხოლოდ თეოლოგიისა. ავიცენასთან ერთად და ავერროესის საწინააღმდეგოდ იგი ასწავლის, რომ ფილოსოფიის ან მეტაფიზიკის ობიექტი ყოფიერებაა, როგორც ასეთი. იგი ამტკიცებს ღმერთს მხოლოდ უსასრულო მყოფის ცნების ქვეშ. ამიტომ სკოტი, აქვინიელის მსგავსად, კითხვას არ სვამს - არსებობს თუ არა ღმერთი, არამედ, მისი კითხვა შემდეგნაირად გაისმის: „არის თუ არა მყოფთა შორის რომელიმე ნამდვილად არსებული უსასრულო (*Utrum in entibus sit aliquid actu existens infinitum*)“³¹. ღვთის არსებობის ეს მტკიცება საკმაოდ რთულია, რადგან ადამიანთა სასრულ გონებას არ ძალუძს უშუალოდ ქმნილებათა დაკვირვებიდან უსასრულო ყოფიერების მტკიცებამდე ამალღდეს. არგუმენტი მრავალ საფეხურადაა გან-

* ლათ. „გონებამახვილი დოქტორი“. მმარგმნ.შენიშვნა.

ცითარებული. პირველ ყოვლისა, წარმოებულ საგანთაგან განომდინარე, მტკიცდება პირველი ქმედითი მიზეზის არსებობა, რომელიც თავისი თავიდან (per se) მოქმედებს და ამიტომ გონებითა და ნებით აღჭურვილია. დამტკიცდა რა ღვთის არსებობა როგორც ქმედითი მიზეზისა - მაშინ შესაძლებელი ხდება აგრეთვე პირველი მიზნის მიზეზის დასაბუთება. აქედან გამომდინარეობს ამაღლებულობა პირველი ყოფიერებისა. ამის შემდეგ მტკიცდება, რომ ეს სამი უპირველესი ერთსურთს უნდა დაემთხვენენ ერთ არსში. მხოლოდ ამის შემდეგ, დიალექტიკური ნეთოდის დახმარებით, მტკიცდება უსასრულობა და ამით - ერთადერთობა ღვთისა.

ს უ ა რ ე ს ი .

თავისი დაცემის შემდეგ სქოლასტიზმი მე-16 საუკუნეში, კვლავ განიცდის აღორძინებას, რომელიც ესპანეთიდან და პორტუგალიიდან მომდინარეობს და მის მატარებლად დომინიკანელები და იეზუიტები გვევლინებიან. წამყვანი წარმომადგენელი ამ ხელმოკრე აყვავებისა არის ნეტაფიზიკოსი, სახელმწიფოსა და სამართლის ფილოსოფოსი ფრანც სუარესი (1548 - 1617). თავის *Disputationes metaphysicae*-ში, რომელნიც არისტოტელესეულ ნეტაფიზიკის აზრთა მსვლელობას ცილებიან და წარმოადგენენ ორგინალურ ნეტაფიზიკას საკუთარი ტერმინოლოგიით, სუარესი განიხილავს ღვთის არსებობის მტკიცებებს.

სუარესს უდავოდ მიაჩნია აქსიომა მტკიცებისა ქმედითი მიზეზიდან: „ყოველივე, რაც იქმნება, იქმნება სხვისი მეშვეობით“ (*Omne quod fit, ab alio fit*). მისი საფუძველია დანოკიდებულების ურთიერთობა (*dependentia*). არგუმენტს ამით აუცილებლად მივყვართ პირველ ქმედით მიზეზთან. „აგრეთვე ერთდროულად მოქმედ



მიზნობა უსაარყო რიგი გულისხმობს პირველ და მათ მიღმა მყოფ მღ
 ზეზს“. წრეში საკუთარი თავის მიზნობად გახდომა შეუძლებელია. ან
 უკანასკნელ შეუქმნელ მიზნებს სუარესი უწოდებს თავის თავიდან არსებ
 ბუღს. (*esset a se*) ან თვითმყოფ ყოფიერებას (*esse ipsum
 subsistens*).³².

მტკიცებებს შემთხვევითობიდან და ყოფიერების საფუძვურაგან
 სუარესი არსებითად სხვანაირად ასაბუთებს, ვიდრე თომა აქვინელი,
 მიტ. უმეტეს, რომ იგი არსად არ იყენებს აქტ-პოტენციის მოძღვრებას
 და თანაზიარობის იდეას. აგრეთვე აქაც დიდ როლს თამაშობს მისი და
 მოკიდებულების - მოძღვრება.

საბოლოოდ სუარესი იცავს ტრადიციულ ტელეოლოგიურ მტკიცებას
 და ჩერდება ბუნების ცალკეულ მონაცემებზე, რომლებიც ამჟღავნებენ
 წესრიგსა და მიზანმისწრაფულობას. არა თავის თავად განხილული მო-
 წესრიგებანი სამყაროში, არამედ მხოლოდ საყოველთაო წესრიგი და სა-
 ყოველთაო ჰარმონია სამყაროისა შესაძლებელს ხდიან დავასკვნათ
 ერთიან მომწესრიგებელზე და მმართველზე. სუარესი, როგორც ჩანს,
 ტელეოლოგიურ მტკიცებას განიხილავს არა როგორც დამოუკიდებელ მტკი-
 ცებას, არა მედ როგორც განსაკუთრებულ ფორმას შემთხვევითობის მტკი-
 ცებისას, რომელსაც იგი თავის გადმოცემის დროს იყენებს. ამით,
 ალბათ, არა მხოლოდ წესრიგის ავტორის, არამედ, ერთდროულად, სამ-
 ყაროს შემოქმედის არსებობაც უნდა დამტკიცდეს.

III. ღვთის არსებობის მტკიცებათა
განვითარება ახალი დროის
ფილოსოფიაში

დეკარტი

რენე დეკარტთან (1596 - 1650) ღვთის არსებობის მტკიცებანი, პირველ ყოვლისა, ემსახურებიან მის შემეცნების თეორიას. ეს უკანასკნელი ამოღის უნივერსალურ-მეთოდური ეჭვიდან და აქედან ვერაციითარ გამოსავალს ვერ პოულობს მანამ, სანამ არ მიმართავს უტყუარი ღმერთის არსებობას, რომელიც თავმდებია შემეცნების უნართა უტყუარობისა და ჩვენი შემეცნების ჭეშმარიტებისათვის. დეკარტი ამ დროს ვერ იყენებს ჩვეულებრივ მტკიცებებს, რომელნიც სამყაროს ტელეოლოგიასა და შემთხვევითობას ემყარებიან: ეჭვის ობიექტი სწორედ გარე სამყაროს რეალობაა და ეს შესაძლოა პირიქით, ღვთის ნამდვილი არსებობის მიღებით დაძლეულ იქნას. ამოსავალი წერტილი ღვთის არსებობის დასაბუთებისათვის მისთვის არის ნხოლოდ უცხოობელი რწმენა საკუთარი თავის არსებობისა აზროვნების შესრულებისას (*Cogito ergo sum*), ეს „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“ (*je pense donc je suis*), არის ცხადი და ნათელი იდეა, რომელიც სულს უბრალო ინტუიციით, ყოველგვარი ლოგიკური დედუქციის გარეშე ეძალება.

ღმერთის არსებობა ღვთის ცხადსა და ნათელ იდეაშია მოცემული. - მას შემდეგ რაც დეკარტმა დებულება: „ჭეშმარიტია ყოველივე, რაც ნათლად და ცხადად ვხედავ“ - საყოველთაო წესად აქცია, იგი მიემართება ცნო-

ბიერების ანალიზისაკენ და გამოჰყავს მისგან ღვთის იდეა და მასთან მისი არსებობაც. ჩვენს ცნობიერებაში ვპოულობთ იდეებს, რომელნიც თავიანთი წარმოშობის მხრივ სხვადასხვაგვარია. ერთნი მომდინარეობენ გარედან გრძნობათა მეშვეობით, მეორენი წარმოადგენენ ჩვენი ფანტაზიის პროდუქტებს და თვით ჩვენს მიერ არიან წარმოებული, მესამენი კი თანდაყოლილი იდეები არიან (*ideae innatae*). ეს თანდაყოლილი იდეები არა მხოლოდ აზრებს წარმოადგენენ, არამედ სინამდვილეს. და რამდენადაც თანდაყოლილი იდეა სიაშკარავესა და სიცხადეს ამჟღავნებს, მით უფრო რეალურია იგი. პირველი და უპირატესი თანდაყოლილი იდეათა კი არის ღვთის იდეა, როგორც იდეა სრულყოფილი არსებობისა, რომელიც სიაშკარავია და სიცხადით ყველა სხვას აღემატება. მაშინ, როდესაც სხვა თანდაყოლილი იდეები მხოლოდ სასრული სუბსტანციების გამომსახველნიან, უსასრულო არსების ეს იდეა გამომსახველია უსასრულო სუბსტანციისა. რადგანაც იგი უმაღლეს ხარისხში ცხადი და ნათელია და უფრო მეტი ობიექტური რეალობის ნქონია, ვიდრე რომელიმე სხვა, არ არსებობს არცერთი, რომელიც თავისთავში ასე ჭეშმარიტი, არცერთი, რომელიც ასე ნაკლებ ხარისხში ეჭვმიტანილი იქნებოდა სიყალბეში".^I

ღვთის არსებობის დასასაბუთებლად დეკარტი ნიმიარდავს აზრთა სხვადასხვა მსგეღლობებს. - აზრთა პირველი მსგეღლობა ემყარება აქსიომას, რომ ყოველი შედეგისათვის უნდა არსებობდეს საკმარისი მიზეზი, რის მიერც იგი აღგენს, რომ ღვთის იდეა, როგორც უსასრულო რეალობა, შეუძლებელია ადამიანის სულისაგან თვითმე აღმოცენებულიყო, რადგანაც ადამიანის სული სასრულია და ამიტომ იგი არ არის მისი ადეკვატური მიზეზი. იდეა უსასრულო რეალობისა პირიქით, თვით ღვთისაგან უნდა იყოს ადამიანის სულში ჩანერგილი. აქედან გამომდინარეობს ღვთის არსებობა.



„ამიტომ ღვთის იღვა რჩება ერთადერთი, რომლის მიმართაც საფიქრებელია, არის თუ არა იგი რაიმე, რასაც თვით ჩემგანვე შეეძლო აღმოცენება. ღვთის სახელში მე ვესმის სუბსტანცია, რომელიც უსასრულო, დამოუკიდებელი, უმაღლესი გაგებისა და ძალისაა და რომლისგანაც თვით მე ვარ შექმნილი, ისევე, როგორც ყველა სხვა არსებული, იმ შემთხვევაში, თუ ის სახელდობრ არსებობს. და ჭეშმარიტად! ყოველივე ეს იმდაგვარია, რომ, რაც უფრო გულდასმით ვიაზრებ ამას, მით უფრო შეუძლებლად მიმაჩნია, რომ იგი თვით ჩემგანვე იყოს გამომდინარე. ამიტომ, წინა ნათქვამიდან უნდა დავასკვნათ, რომ ღმერთი აუცილებლად არსებობს. რადგან სუბსტანციის იღვა ჩემშია და თვით მე კი სუბსტანცია ვარ, ეს იღვა ნაინც არ იქნებოდა უსასრულო სუბსტანციის იღვა, რადგანაც მე სასრული ვარ, რომ იგი არ მომდინარეობდეს რომელიმე სუბსტანციიდან, რომელიც ჭეშმარიტად უსასრულოა“.²

მსგავსი ფორმულირებაა ფილოსოფიის პრინციპებში, სადაც ამასთანავე ეგზემპლარული მიზეზია მოხმობილი. „რადგანაც ჩვენ ღვთის ან უმაღლესი არსების იღვა გავგაჩნია, ჩვენ შეგვიძლია სანარტლიანად ვიკითხოთ, თუ საიდან გვაქვს იგი. ამ იღვაში ჩვენ იმდაგვარ უზღვრობას აღმოვჩენთ, რომ ვრწმუნდებით, რომ იგი შესაძლოა მხოლოდ იმ საგნისაგან ჩავგენერგოს, რომელიც ყველა სრულყოფილებას ნამდვილად აერთიანებს თავის თავში, ე.ი. მხოლოდ ნამდვილად არსებული ღვთისაგან. რადგან ბუნებრივი ნათელმოსილებით აშკარაა, რომ არაფრისაგან არ შეიძლება რაიმე წარმოიქმნას, რომ სრულყოფილი არასრულყოფილისაგან, როგორც ქმედითი და საბოლოო მიზეზისაგან, არ შეიძლება აღმოცენდეს და რომ ჩვენში არავითარი იღვა ან ხატი რაიმე საგნისა არ შეიძლება იყოს, თუკი სადმე ან ჩვენში ან ჩვენს ვარეთ არ არსებობს მისი პირველსახე (არქეტიპი), რომელიც ყველა მის



სრულყოფილებას ნამდვილად შეიცავს. რადგან ახლა იმ უმაღლეს სრულყოფილებებს, რომელთა იდეაც ჩვენ გაგვაჩნია, ჩვენში არანაირად არ ვხვდებით, ამიტომ სამართლიანად ვასკვნით ჩვენ აქედან, რომ ისინი ჩვენგან განსხვავებულ არსებაში, სახელობრ, ღმერთში უნდა იყვნენ.³

დეკარტი გადაჭრით უარყოფს იმას, რომ უსასრულოს გაგება არა ჭეშმარიტი იდეით, არამედ მხოლოდ სასრულის უარყოფის გზით შეიძლება აღეს. აქედან გამომდინარეობს, რომ ღვთის იდეა იმდენად მკაფიო და ნათელია, როგორც საკუთარი თავის იდეა. გარკვეული აზრით იგი კიდევ ასწავლის, რომ ღვთის იდეა, შესაბამისად, ღვთის შემეცნება წინ უსწრებს თვით მე-ს იდეას, შესაბამისად, თვით შემეცნებას; რადგან თუ ჩვენ არასრულყოფილისა და სასრულის, როგორც ჩვენა ვართ, გააზრებას მოვიწოდებთ, მაშინ ჩვენ უნდა დავუშვათ სრულყოფილისა და უსასრულოს არსებობა. „რადგან სრულიად საპირისპიროდ მე ამჟამად ვხედავ, რომ უსასრულო სუბსტანციაში უფრო მეტი რეალობაა, ვიდრე სასრულში. ამიტომ უსასრულოს ცნება წინ უსწრებს სასრულს, ე.ი. ღვთის ცნება გარკვეული გზით წინ უსწრებს საკუთარი თავის ცნებას. სხვა-ნაირად როგორ უნდა გამეგო, რომ მე ვეჭვობ, რომ მე რაღაცა ვსურს, ე.ი. რომ მე რაღაც ვაკლია და არა ვარ სრულყოფილი, თუკი არავითარი იდეა სრულყოფილი არსებისა ჩემში არ იქნებოდა, რომელთან შედარებითაც მე ჩემს არასაკმარისობას შევიმეცნებდი“.⁴

ა ნ ს ე ლ მ უ რ ი ღ ვ თ ი ს ა რ ს ე ბ ო ბ ი ს მ ტ კ ი ც ე ბ ა . - პლატონ-ავგუსტინესეულად განწყობილი დეკარტი თავისი თანდაყოლილი იდეებით რამდენადმე სხვაგვარი სახით მიმართავს ანსეიმურ მტკიცებას. ღვთის ცნების გასააზრებლად ყველაზე უდიდესი არსების ადგილას იგი აყენებს უმაღლესად სრულყოფილი არსების ცნებას (ens summe perfectum). მტკიცება ოუწყება, რომ არსებობა ღვ

მის იდეას ან რაობას ისევ განეკუთვნება, როგორც სამკუთხედის რაობას მისი კუთხეთა სიდიდე, როგორც ორი მართი კუთხის სიდიდისა, ან, მთის იდეას ბარის იდეა. უმაღლესად სრულყოფილ არსებას რომ ჩამოვაცლოთ არსებობა, ეს ნიშნავს მისგან მისი სრულყოფილების ჩამოცილებას, რაც თავისივე თავში წინააღმდეგობა იქნებოდა. კარტეზიანული მტკიცება ნაწილობრივ ღებულობს გეომეტრიული მტკიცების ხასიათს: „უძველესად ცხოველბ ჩემში მის იდეას, ე.ი. უმაღლესად სრულყოფილი არსებისას, ისევ, როგორც ნებისმიერი ფიგურის ან რიცხვის იდეას. აგრეთვე ასევე ნათლად და მკაფიოდ ვხედავ - მის ბუნებას განეკუთვნება, მიუდამ ნამდვილად რომ იარსებოს... რადგანაც მე სახელდობრ მიჩვეული ვარ, ყველა სხვა საგნებში არსებობა (*existentia*) მათი რაობიდან (*essentia*) განვასხვავო, მე ადვილად შემიძლია, რომ შესაძლებელია არსებობის აგრეთვე ღვთის რაობიდან დაშორება და ამრიგად ღმერთი შესაძლებელს ხდის მისი არა როგორც ნამდვილად არსებულის გააზრებას. მაგრამ ვუცვირდები რა ამას უფრო გულდასმით, ჩემთვის აშკარა ხდება, რომ ღვთის არსებობის დაცობა მისი რაობიდან ისევ ნაკლებად შესაძლებელია, როგორც სამკუთხედის რაობიდან იმისა, რომ მისი სამი კუთხის სიდიდე შეადგენს ორი მართი კუთხის სიდიდეს, ან, როგორც მთის იდეიდან ბარის იდეის დაცობა. ამიტომ ეს ასევე ეწინააღმდეგება იმას, რომ ღმერთი, ე.ი. უაღრესად სრულყოფილი არსება გაციარზროთ იმნაირად, რომ მას არსებობა აკლდეს, ე.ი. რომელსაც გარკვეული სრულყოფილება არ გააჩნდეს, ისევ როგორც მთა რომ ბარის გარეშე გაციარზროთ“⁵.

* რენე დეკარტის ლათინოზირებული სახელწოდებაა რენატუს კარტეზიუს; აქედან - კარტეზიანული მტკიცება, კარტეზიანული ფილოსოფია. მთარგ. შენიშვნა.



მ ტ კ ი ც ე ბ ა შ ე მ თ ხ ვ ე ე ი თ ო ბ ი დ ა ნ . - სხვა ადგილას დეკარტი არასრულყოფილებიდან და დაქვემდებარებულობიდან და ამით საკუთარი მეს შემთხვევითობიდან ასკვნის ღვთის, როგორც სრულყოფილი არსების, არსებობაზე. „მივაქცევ თუ არა ყურადღებას იმას, რომ მე ვეჭვობ, ე.ი. რომ მე არასრულყოფილი და დამოკიდებული საგანი ვარ, მაშინ წარმომიდგება ასეთი მკაფიო და ნათელი იდეა დამოუკიდებელი და სრულყოფილი არსებისა, ე.ი. ღვთისა. და მხოლოდ აქედან, რომ ამდაგვარი იდეა ჩემშია, ან რომ მე, რომელსაც ასეთი იდეა გამაჩნია, ვარსებობ, ვაკეთებ ცხადზე უცხადეს დასკვნას, რომ აგრეთვე ღმერთიც არსებობს და რომ ჩემი არსებობა მუდმივ მასზეა დამოკიდებული“.

რადგან იდეა „ღმერთი“ თანდაყოლილია, დეკარტის მიხედვით, არაა გასაკვირი, რომ ღმერთმა ჩემი შექმნის დროს ეს იდეა ჩამინერგა, მსგავსად იმ ნიშნისა, რითაც ხელოვანი თავის ქმნილებას აღნიშნავს. ამასთანავე „სრულიად არაა სავალდებულო ის ნიშანი თვით ქმნილებისაგან განსხვავებული რომ იყოს, არამედ მარტოდმარტო იქიდან, რომ ღმერთმა მე შექმენა, არის სარწმუნო, რომ მე გარკვეული წესით მისი ხატის მიხედვით და მის მსგავსადვე ვარ შექმნილი. ეს მსგავსება, რომელიც შეიცავს ღვთის იდეას, ჩემს მიერ აღიქმება იმავე უნარით, რითაც მე ჩემს თავს აღვიქვამ. ეს ნიშნავს: თუ ჩემს სულიერ მზერას საკუთარ თავს მივაბყრობ, მე ვხედავ არა მარტო იმას, რომ მე, არასაკმარისი, სხვაზე დამოკიდებული საგანი ვარ, საგანი, რომელიც სულ უფრო დიდისა და უდიდესის, ან, უსაზღვრო საუკეთესოსკენ მიისწრაფვის, არამედ ამანვე დროს მე ვხედავ, რომ იგი, რომელზედაც მე ვარ დამოკიდებული, ეს უდიდესი არა მხოლოდ მუდმივ დაუსრულებელი შესაძლებლობის მხრივ წინადავლი გზით, არამედ სინამ-



დვილემში უსასრულოა, და, მაშასადამე, ღმერთია. მთელი დანარწმუნე-
ბული ძალა ნიტაცების საფუძვლისა ძვეს იმაში, რომ მე ვაღიარებ, რომ
თვით მე, ჩემივე ბუნებით, რომელშიც მოიპოვება ღვთის იდეა, ვერ ვია-
რსებებდი, რომ ნამდვილად არ არსებულყო ღმერთი“.⁷

პ ა ს კ ა ლ ი

დეკარტის ეჭვმა^{*} და იმდროინდელმა სკეპტიკოსებმა ჩანოაყალიბეს
ბლემ პასკალის (I623 - I662), მათემატიკოსის, ფიზიკოსის და ფილო-
სოფოსის, აზროვნება და იგი არგუმენტებისას ფრთხილი გახადეს. პა-
სკალი არ არის ერთგანზომილებიანი მოაზროვნე, რომელიც დებულებას
დებულებებზე აყრდნობს და „Ergo-თი“^{**} დაასკვნის და ამ დროს არ ვიღ-
რობს საპირისპირო მოსაზრებებზე სხვა პერსპექტივიდან. იგი ერთიანად
დიალექტიკური მოაზროვნება ჰოსი და არასი, რომელსაც მხედველობის არე-
ში მთლიანობა აქვს.

„ორი საპირისპირო თვალსაზრისით უნდა დავიწყოდ“; - ამბობს
იგი - „უამისოდ ყოველივე გაუგებარია და ყაღბი მოძღვრებაა. ყოველ
ჭემმარტებას მუდამ უნდა დაემატოს ბოლოს გახსენება მისი საპირი-
სპიროსი“. ამ ანტითეზური შემეცნებით პასკალი აზროვნებაში ექვტეს
არა მხოლოდ ადამიანის სიდიდესა და მის ღირსებას, არამედ მის უა-
ღურებასაც. აზროვნებისას ადამიანის სული, ასე ამბობს იგი, უცილო-

* იგულისხმება ფილოსოფიური ეჭვი, ეჭვი - როგორც ფილოსოფიური
ძიების მეთოდი. მთარგმნ. ბენიშენა.

** Ergo (ლათ.) - ამრიგად, მაშასადამე. მთარგმნ. ბენიშენა.



ბლად ეხვევა წინააღმდეგობებში და აღარ იცის, თეზისი შეიცავს ცემს მარიტებას თუ ანტითეზისი. ამ უძღურებას პასკალი განიხილავს როგორც შედეგს ადამიანური ბუნების დაცემულობისას.

ს ა ნ ა ძ ლ ე ო ს ა რ გ უ მ ე ნ ტ ი . - რაც შეეხება რაციონალურ არგუმენტებს ღვთის არსებობისათვის, პასკალი კმაყოფილდება სანაძლეს არგუმენტით. *Pensees*- ში⁸ მოიპოვება ფრაგმენტი სათაურით: უსასრულო - არარაობა⁸. აქ პასკალი საუბარს მართავს სკეპტიკოსთან, რომელიც ვერსად პოულობს გზას ღვთისაკენ. სკეპსისის შეპასუხება უკვე წინასწარვე გათვალისწინებულია. არავითარი მცდელობა არ ხდება ღვთის არსებობის მტკიცებისათვის, რადგან საამისო პირობები სკეპტიკოსს აკლია. აგრეთვე დაშვებულია, რომ ღმერთი, თუკი ის არსებობს, ადამიანის გონების უთანაზომოა, ისევე როგორც არასოდეს არ ნიილწევა მათემატიკურ-უსასრულო სიდიდე, რადგინდ ბევრი სასრული ერთიანობა ერთმანეთს დავამატოთ. საქმე ეხება მხოლოდ ღვთის არსებობის ლოგიკურ ალბათობით - გამოთვლას, სწორედ სანაძლეს, როგორც ეს აზარტული თამაშის დროსაა, იმავე რისკით, როგორც ეს გარკვეულ კარტზე დასმასთანაა დაკავშირებული. პასკალს აქ მხედველობაში ჰყავს თავისი დროის განათლებული ადამიანები, რომელთაც არ აწუხებდათ რელიგიის საკითხებზე ფიქრი. მას სურს ისინი იმავე წესების გამოყენებით, როგორც ეს აზარტულ თამაშში ხდება, ღმერთზე საფიქრელად აღძრას.

სანაძლეს არგუმენტის შინაარსი ნოკლედ შემდგომში მდგომარეობს; თუკი არსებობს ღმერთი, მაშინ ის არის უსასრულოდ მოუწვდომელი; რადგანაც მას არც ნაწილი და არც საზღვარი არა აქვს, მას არ

• *Pensees sur la religion* (ფრანგ.) - აზრები რელიგიაზე. პასკალის თხზულება. მთარგმნ. შენიშვნა.



გააჩნია ჩვეთან არავითარი მსგავსება. მაშასადამე, ჩვენ არ ძალგვიძს ვიცოდეთ არც ის, თუ რა არის იგი და არც - არის თუ არა იგი საერთოდ. ამრიგად, შესაძლებლობანი „იგი არის“ და „იგი არ არის“ ერთ-ერთის მიმართ ტოლუასოვანია. ღვთის არსებობაზე „დასმი“ პიროვნება აღმოჩნდება სარისკო სიტუაციაში, სადაც მას გააჩნია შენსი წარმატებისთვისაც და წარუმატებლობისთვისაც. მორწმუნე ზემოაღნიშნულზე „სვამს“. ამ ადგილას პასკალი თანამოსაუბრეს საყვედურს აქემევიებს: ის კი არაა უნართებლო, რომ შენ ამაზე თუ იმაზე „სვამ“, არამედ რომ შენ საერთოდ „სვამ“. მხოლოდ გადაწყვეტილების მიღებაზე თავის შეკავებაა აქ მართებული. პასკალი ამას შემდეგნაირად პასუხობს: ეს შენი ნება-სურვილი არაა, გადაწყვეტილების მიღებაზე თავი რომ შეიკავო. ადამიანის ცხოვრება თავისი არსით გვაიძულებს ხოლმე გადაწყვეტილების მიღებას. თუ შენ თავს შეიკავებ, ამით სინამდვილეში შენ უკვე მიიღე გადაწყვეტილება; მართალია, ყველაზე ცუდი. მხოლოდ როგორ გადაწყვეტ შენ, მაგრამ არა გადაწყვეტ თუ არა; გეძლევა შენ ასა-რჩევად.

აღბათობის თეორიის წესთა მიხედვით კი ჩანს, რომ შენსები „ჰოსთვის“ უკრო მეტია, ვიდრე „არასთვის“. საბოლოოდ მათ შორის ისეთივე შეჯარდებაა, როგორც უსასრულობასა და ნულს შორის. რადგან თუ ჩვენ ვიგებთ, ვიგებთ ყველაფერს, თუკი ვაგებთ - არაფერს. მაშასადამე, უკეთესია, გონების ზღვრებს რომ გადავცვილდეთ. ერთადერთი გონივრული არის რისკი „ჰოსათვის“.

თავის მენორალში⁹ პასკალი საბოლოოდ ეთხოვება ფილოსოფოსთა ღმერთს და ზებედნიერია, რომ ბოლოს და ბოლოს ჰპოვა ცხოველი ღმერთი გამოცხადებისა. „ღმერთი აბრაამისა, ღმერთი ისააკისა, ღმერთი იაკობისი. არა ღმერთი ფილოსოფოსთა და მწიგნობართა. რწმენა,



რწმენა, შეგრძნება, სიხარული, მშვილობა“.

ს პ ი ნ ო ზ ა .

„ღვთითდამათვრალი“ ბარუხ სპინოზა (1632 - 1677), აღბათ უდიდესი სისტემატიკოსი რაციონალისტა შორის, თავის ეთიკაში გეომეტრიის წესის მიხედვით (*more geometrico*) ცდილობს ღვთის არსებობის *ა რსიცი* მისი არსებიდან, შესაბამისად, სუბსტანციის ცნებიდან გამოყვანას. სუბსტანციის გააზრება სპინოზასათვის ნიშნავს ღვთის შემეცნებას. ღვთისა და სუბსტანციის იდეა მისთვის ტოლფასოვანია. ამიტომ ხმარობს იგი ფორმულას: „ღმერთი ანუ სუბსტანცია“ (*Deus sive substantia*). სუბსტანციის მისეული დეფინირება არის რადიკალური განხორციელება კარტეზიანული სუბსტანციის ცნებისა. სპინოზა ამბობს: „სუბსტანციაში მე მესმის ის, რაც მხოლოდ თავის თავში და თავის თავიდან ხდება გასაგები, ეს ნიშნავს, რომ სუბსტანციის ცნება არ საჭიროებს სხვა საგანს, რათა იგი მისგან ყოფილიყო წარმოებული“. 10.

სუბსტანციის ანუ ღვთის ცნება, სპინოზას მიხედვით, არაა ახსნადი, არამედ იგი თვით თავის თავშივეა გასაგები. იგი არ საჭიროებს არავითარ დასაბუთებას ან გამოყვანას, არამედ წინ უძღვის ყოველივეს, როგორც საწყისი, რომელსაც აღარ სჭირდება არავითარი საფუძველი და თავისივე თავიდანაა ნათელი და განსაზღვრული. სუბსტანციის აბსოლუტურ დამოუკიდებლობაში, რომელიც თავის თავს ეყრდნობა, იგულისხმება ისიც, რომ იგი თავისივე თავის მიზეზია (*causa sui*). მისი არსი თავის თავში არსებობასაც შეიცავს. რადგან იგი არაფრისაგან არ იზღუდება, არსებობს მხოლოდ ერთი, სახელდობრ,

უსასრულო სუბსტანცია, და იგი არის ღმერთი. სამყაროს საგნები, რომელნიც მყის აღმოცენდებიან და უჩინარდებიან, არიან მხოლოდ „მოდუსები“, ე.ი. მდგომარეობანი (*Affektionen*) ღვთის აბსოლუტურად აუცილებელი არსებისა.

ამგვარია სპინოზასეული ღვთის განსაზღვრება, რომელიც აშკარად მიმართავს ონტოლოგიურ არგუმენტს: „თავის თავის მიზეზში მე ვესმის ის, რისი არსი თავის თავშივე შეიცავს არსებობას, ანუ ის, რისი ბუნების გაგებაც შესაძლებელი ხდება მხოლოდ როგორც არსებულისა“.

(Per causam sui intelligio id cuius essentia involvit existentiam, sive id cuius notitia non potest concipi nisi existens) ^{II.}

ღ ა ი ბ ნ ი ც ი .

გოტფრიდ ვ. ღაიბნიცი (1646 - 1716), ერთ-ერთი ყველაზე უფრო უნივერსალური მოაზროვნე, თავის რაციონალურ თეოლოგიაში აშკარად მიჰყვება ტრადიციულ სქოლასტიკურ გზებს და ამავე დროს იქ მისეულ ღრმა კვალს ტოვებს. იგი იღებს ტრადიციულ ღვთის არსებობის ნტკიცებებს და თავისებურად გარდაქმნის მათ.

ღაიბნიცი იღებს ღვთის არსებობის ოთხ ტრადიციულ ნტკიცებას, სააღ სახელდობრ: კოსმოლოგიურს (შემთხვევითობის ნტკიცებას), ტელეოლოგიურს, ონტოლოგიურს და ნტკიცებას ჭეშმარიტებიდან. ღვთის არსებობის ნტკიცებანი მის მიერ შეკრული, დამთავრებული სახით არაა განხილული. მაგრამ ისინი გვხვდება მის ნაწერებში, რომელნიც მილიანად ღვთის იდეით არიან გამსჭვალულნი და ატარებენ სპორადულ ხასიათს.



კოსმოლოგიური მტკიცებება. - ღვთის არსებობის კოსმოლოგიური მტკიცებისას ლაიბნიცი საკმაო საფუძვლის კანონის მოშველებით ამოდის სამყაროს საგანთა სასრულობიდან და შემთხვევითობიდან და ასკვნის თავის თავიდანვე უცოდლოდ არსებულ სრულყოფილ არსებაზე. ღვთის გარეშე, ამბობს ლაიბნიცი, საგანთა რეალობა გაუგებარია, ღვთის გარეშე არ იარსებებდა საგანთა საერთოდ არავითარი დასაბუთებული შესაძლებლობაც კი. მოკლე რეზიუმე ამ მტკიცებისა ნიჰილაცება თეოდიციაში: „ღმერთი არის უპირველესი მიზეზი ყველა საგანთა: რადგან შეზღუდული საგნები, ყოველივე, რაც ჩვენ გვესმის და რასაც ჩვენ ვხედავთ, არიან შემთხვევითნი და არ გააჩნიათ არაფერი, რაც მათ უცილობელ არსებობას ნიანიჭებს. ის ხომ აშკარაა, რომ ღმრთს, სივრცეს და მატერიას, თავისთავად ერთგვაროვანად, თანაბარ და ყოველივეს მიმართ გულგრილად, სხვა წყობისას შესაძლოა სხვა მოძრაობანი და ჟორმები მიეღოთ. მაშასადამე, საჭიროა, რომ მოვძებნოთ სამყაროს არსებობის საფუძველი, როგორც კავშირი ყველა შემთხვევით საგანთა, სახელდობრ, სუბსტანციაში, რომელიც თავისი არსებობის საფუძველს თავისთავში ატარებს და ამიტომ აუცილებელი და მარადიულია“.

ლაიბნიცი არ ჩერდება აუცილებელი არსების მტკიცებაზე, რადგანაც იგი ჯერ კიდევ არ შეესაბამება ღვთის ცნებას. აუცილებელი ყოფიერება და აბსოლუტურად არსებული (ღმერთი) არავითარ შემთხვევაში არ არიან ერთი და იგივე. შემდეგ იგი აქედან ასკვნის: „ეს მიზეზი გონებით უნდა იყოს ადჭურვილი; რადგან არსებული სამყარო არის შემთხვევითი. უსასრულოდ ბევრი სხვა სამყაროები ასევე შესაძლებელნი არიან და როგორც იგი, ესენიც, ასე ვთქვათ, ილტვიან არსებობისაკენ. ამიტომ სამყაროს მიზეზმა ყველა სამყაროს ანგარიში უნდა გაუწიოს ან დაეყრდნოს, თუკი მას სურს ერთ-ერთ ნათვანს არ-

სებობა მიანიჭოს. ეს ანგარიშის გაწევა ან მიმართება არსებული სუბ-
 სტანციისა მარტოდენ შესაძლებლობებზე სხვა არა არის, თუ არა ამის
 წარმომდგენი გონება და მეორე მხრივ - ამორჩევა ერთ-ერთი ნათანისა
 სხვა არაფერია, თუ არა მათი ამომრჩეველი ნებელობის აქტი. ამ სუბ-
 სტანციის ძალა ნებას ანიჭებს ზემოქმედების უნარს. ძალა მიემართე-
 ბა ყოველერებაზე, სიბრძნე ან გონება - ჭეშმარიტზე, ნება - სიკეთე-
 ზე. გარდა ამისა, გონებით აღჭურვილი ეს მიზეზი ყოველმხრივ უსას-
 რულო უნდა იყოს. მისი ძალა, სიბრძნე და სიკეთე უცილობლად სრულყო-
 ფილნი უნდა იყვნენ; რადგანაც იგი მოიცავს ყველა შესაძლებლობას.
 რაკი ყოველივე ერთურთთან კავშირშია, მაშინ ერთ მიზეზზე მეტი ჩვენ
 არ უნდა დავუშვათ. მისი გონებიდან მომდინარეობს არსთა ყოველი თვი-
 სება, მისი ნება არის წყარო ყოველის არსებობისა; ნაკლედ, ესაა
 მტკიცება ერთადერთი ღვთის არსებობისათვის, მისი სრულყოფილებათა-
 თვის და საგნების მისგან აღმოცენებისათვის“.¹²

სხვა ადგილას ლაიბნიცი იყენებს ძღვეამოსილ პრინციპს (*grund
 principe*) საკმაო საფუძვლისას, რაც მიზეზობრივობის მოძღვრება-
 ში უსასრულობისაკენ უკუსვლას გამორიცხავს. „აქამდის ჩვენ ვსაუბ-
 რობდით უბრალოდ როგორც ფიზიკოსი: ეხლა დადგა დრო ნეტაფიზიკანდე
 ავმადლდეთ მით, რომ ჩვენ მძღავრ, თუმცა ჩვეულებრივ ნაკლებად ხმა-
 რებულ პრინციპს გამოვიყენებთ, რომლის ნიხედვითაც არაფერი არ ხდე-
 ბა საკმაო საფუძვლის გარეშე, ე.ი. არაფერი არ ხდება ისეთი, რომ
 მას, რომელმაც საგნები საკმაოდ შეიცნო, არ შესძლებოდა საფუძვლის
 აღნიშვნა, რომელიც საკმარისი იქნებოდა იმის განსაზღვრისათვის,
 თუ რატომაა ეს ასე და არა სხვანაირად. თუ ამ პრინციპს ერთხელ
 მივიღებთ, მაშინ პირველი კითხვა, რომელიც სამართლიანად უნდა და-
 ისვას, იქნება შემდეგი: რატომ არსებობს რაიმე და არა არაფერი.



რადგან არარაობა ხომ უფრო მარტივია და მსუბუქი, ვიდრე რაიმე. შე-
 მდეგ, თუ მივიღებთ, რომ საგნები უნდა არსებულებოდნენ, მაშინ პასუხი
 უნდა გავცეთ იმას, თუ რატომ უნდა იარსებონ ნათ ასე და არა სხვანა-
 ირად.

ეს საკმაო საფუძველი უნივერსუმის არსებობისათვის არ შეიძლე-
 ბა აღმოვაჩინოთ შემთხვევით საგანთ რიგში, ე.ი. სხეულებში და სუ-
 ლთა მიერ ამ სხეულთა წარმოდგენებში. რადგან მატერია თავისთავად
 სიმშვიდის და მოძრაობის ან ამდაგვარი და იმდაგვარი მოძრაობის მი-
 მართ ინდიფერენტულია; მაშასადამე, მასში შეუძლებელია ვიპოვოთ
 საფუძველი მოძრაობისათვის საერთოდ, უფრო ნაკლებად კი რომელიმე
 განსაზღვრული მოძრაობისათვის. და თუცა მატერიაში ამჟამად პრეს-
 ბული მოძრაობა ადრინდელიდან მომდინარეობს და იგი ასევე წინამავა-
 ლიდან, მაგრამ რა შორსაც არ უნდა ვიაროთ, წინ მაინც ვერ გავიწე-
 ვით, რადგან მუდამ აღიმართება ჩვენს წინაშე იგივე კითხვა. მაშა-
 სადამე, საკმაო საფუძველი, რომელსაც სხვა საფუძველი არ სჭირდება,
 უნდა იყოს შემთხვევითი საგნების რიგის მიღმა და იმყოფებოდეს თა-
 ვის სუბსტანციაში, რომელიც ნიშნობს ამ რიგისა და აუცილებელი არსე-
 ბაა, რომელიც საკუთარი არსებობის საფუძველს თავის თავში ატარებს;
 წინააღმდეგ შემთხვევაში, არ გვექნებოდა არავითარი საკმაო საფუ-
 ძველი, რომელზედაც შეჩერება შეძლებულიყო. საგანთ ამ საბოლოო სა-
 ფუძველს კი ჩვენ ვუწოდებთ ღმერთს".¹³

ტ ე ლ ო ლ ო გ ი უ რ ი მ ტ კ ი ც ე ბ ა. - ტელეოლოგიურ
 დგომის არსებობის ნიჰიციზმს დაიბნევი აშენებს პრესტაბილურ ჰარმონი-
 ნიზმ და ამით ანიჭებს მას მისეულ ელფერს. ამოსავალი წერტილია
 მისი მოძღვრება ბუნებაზე, შესაბამისად, მონადებზე. როგორც დეკარტი და სპინოზა, აგრეთვე ლაიბნიცი ბუნების კვლევადიებისას ამო-

დის სუბსტანციის დეფინირებისაგან. სუბსტანცია მისთვის არის ენერჯის პრინციპი. სუბსტანციის ცნებიდან ლაიბნიცი მიემართება მონადებისაკენ, როგორც ბუნების საბოლოო ძირითად ელემენტებისაკენ. ისინი ფსიქიური ბუნებისანი არიან. თუმცა, ყოველი მონადა, როგორც ენერჯის სუბსტანცია, მხოლოდ თავისთვის მოქმედია, ისე, რომ სხვებს ანგარჩის არ უწევს, მაინც ყველა მონადა თავის ქმედობაში ერთმანეთთან ისეა შეთანხმებული, თითქოს ისინი ერთმანეთს ითვალისწინებდნენ და ამრიგად წარმოადგენენ კეთილმოწყობილ საფეხურებს საბუნებისაგან. მაგრამ ეს კი ღვთის გარეშე, როგორც პირველ მონადისა მათი საფეხურების მწვერვალზე - გაუგებარია. თუმცა არა გამუდმებითი ჩარევით, როგორც ანას ოკვაზიონალიზმი გულისხმობს, არამედ პრესტაბილურ შარმონით დმერთმა, როგორც „სამყაროს ზემო მყოფმა გონიერმა არსებამ“, დაუსაბამობიდან ისე აუწყო მონადები ერთიმეორეს, როგორც ორი საათი, რომელნიც თანაბრად მუშაობენ. ამასთანავე „დმერთმა ყველაფერი წინასწარ განჭვრიტა, მან წინასწარვე ყველაფერზე იზრუნა, მის ქმნილებებში სუფევს შარმონია, მშვენიერება, რომელიც უკვე წინასწარვე განსაზღვრული“.¹⁴ ლაიბნიცი პრესტაბილურ შარმონიაში ხედავს ღვთის არსებობის ახალ მტკიცებას და არ იღლება იმ უსასრულო სიბრძნეზე ლაპარაკით, რომელიც ამ შარმონიაში ცხადდება. „მასში ძვეს აგრეთვე ახალი მტკიცება ღვთის არსებობისა, რომელიც განსაცვიფრებლად ნათელია; რადგან სრულყოფილი შეთანხმება ასე მრავალ სუბსტანციათა, რომელნიც ურთიერთშორის არ არიან დაკავშირებულნი, შესაძლოა მომდინარეობდეს მხოლოდ საყოველთაო მიზეზიდან“.¹⁵ ღვთის მიერ პრესტაბილურული შარმონია, ამბობს იგი სხვა ადგილას, არის „უმშვენიერესი განსაცვიფრებელი მის ქმნილებათა შორის. ამასში ძვეს აგრეთვე ერთი უმშვენიერესი და უდავო მტკიცება ღვთის არსებობისა; რადგანაც მხო-



ლოდ ღმერთს, ე.ი. საგანთა საყოველთაო მიზეზს, შეეძლო ეს ჰარმონია მათ შორის რომ დაემყარებინა“¹⁶.

მ ნ ტ ო ლ ო გ ი უ რ ი მ ტ კ ი ც ე ბ ა . - სანამ ღვთის ნამდვილი არსებობა იქნება დასაბუთებული, საჭიროა, ლაიბნიცის მიხედვით, ჯერ აუცილებელი არსების შესაძლებლობა იქნეს დადგენილი. „მხოლოდ მარტოოდენ ღმერთს ან აუცილებელ არსებას აქვს პრივილეგია, რომ იგი უნდა არსებობდეს, თუკი ის შესაძლებელია“. (*Si Deus est possibilis, sequitur quod existit*). ღმერთი კი შესაძლებელია, რადგან მისი ცნება როგორც აბსოლუტურად სრულყოფილი არსებისა, „არ შეიცავს არავითარ საზღვრებს, არავითარ უარყოფას და, მაშასადამე, არავითარ წინააღმდეგობას“. ეს საკმარისია, რომ ღვთის არსებობა **მ კ ხ ს ო ხ ს** ნათემატიკური სიცხადით შევიმეცნოთ. ლაიბნიცი იღებს კიდევ სხვა ფორმულირებას, რათა გვიჩვენოს შესაძლებლობა და ამით აუცილებლობა ღვთის არსებობისა. თუკი თვით თავისი თავით არსებული სინამდვილე შეუძლებელია, მაშინ აგრეთვე შეუძლებელია სხვაზე დამოკიდებული სინამდვილე და, ამგვარად, საერთოდ არაფერი იქნებოდა შესაძლებელი. მაგრამ რაკი არის შესაძლებელი, ეს მომდინარეობს იქედან, რომ ნამდვილი საგნები არსებობენ. ამიტომ ასევე თავისი თავიდან არსებული არსება შესაძლებელია. ხოლო თუკი იგი შესაძლებელია, მაშინ იგი კიდევაც უნდა არსებობდეს, რადგან მის ცნებაში მოცემულია მისი არსებობის აუცილებლობა.¹⁷

მ ტ კ ი ც ე ბ ა ჭ ე შ მ ა რ ი ტ ე ბ ი დ ა ნ . - ლაიბნიცი აგრეთვე მრავალჯერ ეხება ღვთის არსებობის იდეოლოგიურ მტკიცებას ჭეშმარიტებიდან, რომელიც ავგუსტინედან მომდინარეობს. იგი უარყოფს ზოგიერთი სკოტისტის მოძღვრებას, რომლის მიხედვითაც ლოგიკის, მათემატიკის და ეთიკის მარადიულ ჭეშმარიტებებს მაშინაც ექნებო-



დათ მნიშვნელობა, თუკი არავითარი ღმერთი არ იარსებებდა. „ჩემი შეხედულებით, ღვთაებრივი გონება მარადიულ ჭეშმარიტებებს სინამდვილეს ანიჭებს - რომც არ მიუძღოდეს მის ნებას ამამში წველილი. ყოველი რეალობა უნდა დაეფუძნოს რომელიმე არსებულს. რასაკვირველია, ათეისტსაც შეუძლია გახდეს გეომეტრი, მაგრამ რომ არ არსებულყო ღმერთი, არ იარსებებდა ავით საგანი გეომეტრიისა“¹⁸. ღვთაებრივი გონების გარეშე, ლაიბნიცის მიხედვით, არ იარსებებდა საერთოდ არავითარი გონებისმიერი ჭეშმარიტებანი, რომელნიც ყველა გონიერ არსებებს აკავშირებენ. გონებისმიერი ჭეშმარიტებანი, რომელნიც მუდამ ჭეშმარიტნი არიან და, როგორც ასეენი, საკმაო საფუძველს ქმნიან ფაქტობრივ ჭეშმარიტებათათვის, ღვთაებრივ გონებაში არიან დასაბუთებულნი. ესაა აგრეთვე იმის მიზეზი, თუ რატომაა ჭეშმარიტება თავის თავად მხოლოდ ერთი.

ვოლფი

ქრისტეან ვოლფი (1679 - 1754), უკანასკნელი სახელოვანი წარმომადგენელი რაციონალიზმისა და პირველი გერმანელი ფილოსოფოსი, რომელიც თავის მასწავლებლის ლაიბნიცის გაბნეული იდეების სისტემატიზირებით გატყვევნი სკოლის ფუძემდებელი გახდა, თავის მოძღვრებაში ღმერთზე წარმოგვიდგება როგორც კონსერვატორი, სკეპსისის გარეშე. იგი, განმანათლებლობის ფილოსოფოსი, პირველ ყოვლისა, იდეების ღმერთზე გონისმიერ იდეათა და საფუძვლიან მტკიცებათა მოსაყალიბებლად.

მტკიცება შემთხვევითობიდან. - ვოლფი თავის ონტოლოგიაში იღებს თეზისს: თუკი არსებულის არსი შეიცავს საკმაო საფუძველს მისი არსებობისას, არსებული არსებობს აუცილებლად და მისი არსებობა აბსოლუტურად აუცილებელია. ეს თეზისი საფუძველია მისი მტკიცებისა შემთხვევითობიდან, რომელსაც იგი თავის ბუნებრივი ჰეროლოგის პირველ ნაწილში ახორციელებს.

ღვთის არსებობა *a posteriori* რომ დაამტკიცოს, ვოლფი აქ განუწყვეტლივ მიმართავს ცალკეულ დასკვნებს თავისი ონტოლოგიის, ენპირიული ფსიქოლოგიის და კოსმოლოგიის გამოყენებით. თავდაპირველად მტკიცება ღებულობს შემდეგ ფორმულირებას: „არსებობს აუცილებლად არსებული (*ens necessarium*), რადგან ადამიანის სული, ანუ ჩვენ, ვარსებობთ. რაკი არაფერი არაა საკმაო საფუძველის გარეშე, რის გამოც რაიმე უფრო არის, ვიდრე არ არის, მოცემული უნდა იყოს საკმაო საფუძველი (*ratio sufficiens*), რის გამოც ჩვენი სული არსებობს, ანუ ჩვენ ვარსებობთ. ეს საფუძველი ან თავად ჩვენშია მოცემული, ან რომელიმე სხვა არსებულში, რომელიც ჩვენგან განსხვავებულია. მაგრამ იგი არ უნდა ვეძიოთ არსებულში, რომელსაც თავისი არსებობის საფუძველი კვლავ სხვაში აქვს, რადგან ჩვენ სხვაგვარად არ მივდიოდით საკმაო საფუძველამდე, არამედ საბოლოოდ იმ არსებულამდე, რომელსაც თავისი არსებობის საკმაო საფუძველი თავადვე გააჩნია. მაშასადამე: ან თავად ჩვენ ვართ აუცილებლად არსებული, ანდა არსებობს სხვა აუცილებლად არსებული, რომელიც ჩვენგან განსხვავებულია. ამგვარად, არსებობს აუცილებლად არსებული“.¹⁹

ამას მოჰყვება, პირველ ყოვლისა, დაწვრილებითი ექსპლიკაცია აუცილებლად არსებულისა. იგი არსებობს საკუთარი ძალით, აკმაყოფილებს თავის თავს, რათა იარსებოს და თავის თავიდან არსებულია

(*ens a se*). ასეიტობა არის დამოუკიდებლობა სხვა არსებულიდან არსებობის მხრივ. *Ens a se*-ს თავისი არსებობის საფუძველი თავის არსში (*essentia*) გააჩნია. ამგვარად, იგი არსებობს აუცილებლობის გზით. და იგი არსებობს იმიტომ, რომ იგი შესაძლებელია (*possibile*). თავისი თავიდან არსებულს არ გააჩნია საწყისი და არა აქვს დასასრული თავისი არსებობისა, რადგანაც იგი არ აღმოცენებულა და არც მოსპობა ძალუძს. იგი მარადიულია.^{20.}

მას შემდეგ, რაც განმარტებულია, რომ ხილულ სამყაროს, მატერიალურ საგანთა ელემენტებსა და ატომებს, ისევე როგორც სულს, არავითარი ასეიტობის ხასიათი არა აქვთ, არანედ, პირიქით, შემთხვევით ბუნებისანი არიან, კეთდება დასკვნა: არსებობს სამყაროსაგან და ადამიანთა სულთაგან განსხვავებული არსებული. ეს არსებული, რომელშიაც მათ გააჩნიათ თავისი არსებობის საკმაო საფუძველი, არის *Ens a se*. ეს დებულება, ვოლვის მიხედვით, დიდი მნიშვნელობისაა. იგი ფუნდამენტია ყველა აპოსტერიორული ღვთის შემეცნებისათვის. მტკიცედ დასკვნა ღვთის არსებობაზე შესაძლოა მხოლოდ ქმნილებათა შემთხვევითობიდან გაკეთდეს. მტკიცდება: ღმერთი არსებობს. იგი შეიძლება მხოლოდ ერთი იყოს. ღმერთზე გადააქვს ვოლუს განმეორებით ყველა თვისება (*attributi*), რომელსაც მანამდე *Ens necessarium*-ზე გამოთქვამდა.^{21.}

ონტოლოგიური მტკიცება. - თავისი ბუნებრივი თეოლოგიის მეორე ნაწილში ვოლვი უბრუნდება ონტოლოგიურ მტკიცებას მით, რომ მას ღვთის არსებობა და მისი ატრიბუტები *a se* „სრულყოფილი არსების (*ens perfectissimum*) ცნებიდან“ სურს გამოიყვანოს. მტკიცება გვაუწყებს: ღმერთი შეიცავს თავის თავში ყველა რეალობას, რომელნიც ერთ და იმავე სუბიექტში ურთიერთმორის შეთან-



ბმებუნია (*Compossibles*), უმაღლეს ხარისხში. აქედან გამომდინარეობს, რომ იგი სრულყოფილი არსებაა. ანაგე დროს იგი შესაძლებელი არსებაა. რადგან შესაძლებელს არსებობა შეუძლია, ხოლო არსებობას. მასში ყოფნა ძალუძს და, მაშასადამე, რეალობაა, და რეალობები, რომელთაც ერთ და იმავე სუბიექტში შეუძლიათ ყოფნა, კომპოსსიბელური არიან, იგი უნდა მივაკუთვნოთ კომპოსსიბელური რეალობების რიცხვს. ამიერიდან აუცილებელი არსებობა ემთხვევა აბსოლუტურად უმაღლესის ხარისხს. აქედან მიეკუთვნება ღმერთს აუცილებელი არსებობა, ანუ, რაც იგივეა, აუცილებლად არსებობს ღმერთი. ^{22.}

კ ა ნ ტ ი .

ინანუელ კანტი (1724 - 1804) თავის წინაკრიტიკულ პერიოდში, როგორც ლაიბნიც-ვოლფის ფილოსოფიის მიმდევარი, ღვთის არსებობის მტკიცებებით ჯერ კიდევ ძალზე დაინტერესებული. ამგვარად მოჰყავს მას თხზულებაში - ცის საყოველთაო ბუნებრივი ისტორია და თეორია - განმანათლებლობის სკოლურ ფილოსოფიაში პოპულარული ტელეოლოგიური ღვთის არსებობის მტკიცება. თხზულებაში - ერთადერთი შესაძლებელი მტკიცების საფუძველი ღვთის არსებობის დემონსტრირებისათვის - დიდი მოაზროვნე კონიგსბერგიდან ცდილობს სრულიად ა კ ა რ ს ი ა ს-დან გამოყვანილ ღვთის არსებობის მტკიცებას. აგრეთვე კოსმოლოგიური ღვთის არსებობის მტკიცება (მტკიცება შემთხვევითობიდან) ძველი ნეტაპოზიკისა, რომელიც საგანთა შემთხვევითობიდან აუცილებლად არსებულზე ასკენის, მის მიერ დადებითად განიხილება. მართალია, კანტი, იმავე თხზულებაში, მიუხედავად ღვთის არსებობის დემონსტრირებისა, აგრეთვე სრულ

უძღვებას ანიჭებს გრძნობისა და რწმენის ფილოსოფიას, როგორც განმანათლებლობის ფილოსოფიის მოწინააღმდეგეს. იგი იქ წერს: „აუცილებლად საჭიროა დარწმუნდე, რომ ღმერთი არსებობს; ნაგრამ სრულიადაც არაა ასევე საჭირო მისი არსებობის დემონსტრირება“.

რაციონალიზმის „დოგმატიური თვლემისაგან“ კანტი, როგორც იგი თვით ამბობს თავის კრიტიკულ პერიოდში, „დ. იუნიუს“ შემგებობით გამოფხიზლდა.

მას შემდეგ, რაც კანტმა სპეკულატიური გონების ღვთის არსებობის მტკიცებანი უარყო, მან კრიტიკულად განწმენდილი ღვთის ცნების ნიშან-თვისებანი და მისი ჭეშმარიტი მნიშვნელობა ნათელყო. - ღმერთი არის „იდეა“, რომელიც გონების ბუნებითაა მოცემული. ღმერთი აზრობრივად დასაშვებია და ლოგიკურად შესაძლებელი. ღვთის ცნებაში არ არის არავითარი წინააღმდეგობა. ამით ყველა ათეისტი უკუგდებულა, რომელთაც სურდა დაამტკიცონ, რომ ღმერთი არ არსებობს. - ღმერთი „ზღვრული ცნებაა“. კითხვაზე: შეგვიძლია ჩვენ დავუშვათ ერთადერთი, ბრძენი და ყოვლისშემძლე სამყაროს შემოქმედის არსებობა? კანტი პასუხობს: „უდავოდ; და არა მხოლოდ შეგვიძლია, არამედ უნდა დავუშვათ ასეთის არსებობა“.²³ ისევე, როგორც სამყაროს იდეა ჩვენში, რათა ჩვენი შემეცნება ბუნებისა არგვუღიროს, ე.ი. მას უბიძგოს სულ უფრო მეტი წინსვლისა და უფრო მეტის მომცემელი სინთეზისაკენ, და ისევე, როგორც მე-ს იდეაა ჩვენში, რათა ჩვენი ფსიქოლოგიური შემეცნება სულ უფრო ფართოდ და სისტემატურად გაშალრს, ასევე არის ღვთის იდეა აქ, რათა გარეგანი და შინაგანი პროცესები ყოვლისმომცველ ერთიანობაში უფრო მეტი ჰარმონიულობით გააერთიანოს და ანაგე დროს არასოდეს არ მიადწიოს სიმშვიდეს, დეჰინირებულ შედეგს.

რაც სპეკულატიური გზით არ მიიღწევა, სახელდობრ, ღვთის არსებობის დამტკიცება, კანტის მიხედვით, ამის განხორციელება შეუძლებელია



პრაქტიკული გონების მეშვეობით. აქ შეიძლება ჩვენ დავრწმუნდეთ, რომ ღვთის იდეას ობიექტური რეალობა შეესაბამება. ამას ადგილი აქვს მორალურ წყობაში. ღვთის იდეა სპეკულატური თვალსაზრისით ამავე დროს არის წინაპირობა ღვთის მორალური შემცენებისა და ღვთის არსებობის მორალური მტკიცებისათვის.

ღვთის არსებობა რეგორც პოსტულატი წმინდა ბრატეტიკული გონებისა. - კანტის ეთიკა, თუმცა იგი ავტონომური და წმინდა ფორმალური ხასიათისაა, შეიცავს სამ პოსტულატს. იგი ითხოვს ნების თავისუფლებას, სულის უკვადავებას და ღვთის არსებობას. სამივე პოსტულატი მჭიდროდაა ერთმანეთთან დაკავშირებული.

კატეგორიული იმპერატივი - „შენ გევალებ“ , ყოველგვარი „თუ“ და „მაგრამის“ გარეშე, ითხოვს ადამიანური ნების თავისუფლებას. შენ გევალება; მაშასადამე, შენ შეგიძლია. ადამიანის ნების თავისუფლების გარეშე არ იარსებებდა მოვალეობა და ავტონომია შეუძლებელი იქნებოდა. ამიტომაც წარმოადგენს თავისუფლება, ასე ვთქვათ, სულსა და გულს კანტიანური მორალისას.

შემდგომ კანტი ილტვის იმის დასამტკიცებლად, რომ უნდა არსებობდეს მარადიული სიცოცხლე. ამ სიცოცხლეში მაქსიმუმ, ჩვენ ვაღწევთ სიკეთეს, მაგრამ არასოდეს წმინდანობას, მხოლოდ კეთილს, მაგრამ არასოდეს სრულყოფილ შესაბამებას ცხოვრებისას მოვალეობასთან. „სრული შესაბამება ნებისყოფისა მორალურ კანონთან კი არის წმინდანობა, სრულყოფილება, რომლის შემძლე არ არის არცერთი გონიერი არსება გრძნობადი სამყაროსა თავისი არსებობის არცერთ ჟამს.“ 24. მაგრამ ზნეობრივი კანონის მოთხოვნა - „შენ გევალება“ არა მხოლოდ გარკვეული ხარისხითაა ძალაში, არამედ აბსოლუტურად და უცილობლად. ეს კი შესაძლებელია მხოლოდ უსასრულო წინსვლისას. ეს



„უსასრულო პროგრესი“ კი გულისხმობს უსასრულოდ გაგრძელებულ არსებობას, ე.ი. სულის უკვდავებას.

ღვთის არსებობის მორალური მტკიცებისათვის კანტი ამოდის უმაღლესი სიკეთის ცნებიდან. უმაღლესი სიკეთე შედგება ორი ელემენტისაგან: სიქველისა ანუ ბედნიერების ღირსეულობისაგან და მისი შესაბამისი ბედნიერებისაგან. „ზნეობრიობის სისტემა განუყოფელად დაკავშირებულია ბედნიერებასთან“. თუ მორალურად თანმიმდევრულად ვიაზროვნებთ, უნდა არსებობდეს გაწონასწორება სიქველესა და ბედნიერებას შორის. ეს კი ამქვეყნად შეუძლებელია. ურყევი ფაქტია, რომ ზნეობრივად გაფუჭებულ ადამიანს ხშირად ყველაფერი მისი ნებისა და სურვილის მიხედვით მიუდის, მაშინ, როდესაც ზნეობრივად კარგი ცუდ დღეშია. ეს უგუნურებაა. მაგრამ ადამიანური გონების ყოველგვარი დაძაბვა მსოფლიოში ამ ფაქტს ვერანაირად შეცვლის. რადგან „მოქმედი გონიერი არსება სამყაროში ამავე დროს არ გვევლინება თვით სამყაროსა და ბუნების მიზნად. ამგვარად, მორალურ კანონში არ შიშობება მცირედი საფუძველიც აუცილებელი კავშირისათვის ზნეობრიობასა და მისი პროპორციულ ბედნიერებას შორის არსებისათვის, რომელიც სამყაროს განეკუთვნება როგორც ნაწილი და ამიტომ მასზეა დანოკიდებული“.²⁵

წესრიგის დამყარება აქ შეუძლია მხოლოდ უმაღლეს კანონმდებელს, ზნეობრივი პირამიდის მწვერვალზე მყოფს და მიზნებს მთელი ბუნებისას. ბედნიერება „კი შესაძლებელია მხოლოდ ინტელიგიბელურ სამყაროში, ბრძენ შემოქმედთან და მმართველთან. იგი, ამგვარ სამყაროში სიცოცხლესთან ერთად, რომელიც ჩვენ, როგორც მომავალი უნდა განვიხილოთ, იძულებულია მიიღოს გონებამ, ანდა მორალური კანონები წარმოუდგება მას როგორც ცარიელი ილუზია“.²⁶ და ღვთისა და ჩვენთვის ამუხამად უხილავ, მაგრამ სარწმუნო ქვეყნის გარეშე, დიდებული იდეები ზნეო-



ბისა თუმცა არიან საგნები მოწონებისა და აღფრთოვანებისა, მაგრამ არა წარმმართველნი განზრახვისა“.²⁷ ამრიგად, კანტის მიხედვით, ჩვენ უნდა ვადიაროთ ბუნებისაგან განსხვავებული, გონებითა და ნებ-ით აღჭურვილი არსება, ე. ი. ღმერთი, რომელიც ამაცემ დროს არის შემოქმედნი მთელი ბუნებისა და ამრიგად ძალუძს ჩვენი ზნეობრივი საჭიროებების მოახლოების - „ზუსტი შესატყვისობა ბედნიერებისა ზნეობასთან“ - შესრულება. ეს სამყაროს შემოქმედნი „ყოველის მცოდნე უნდა იყოს, რათა ჩემი ქცევა უშინაგანეს აზრებამდე ყველა შესაძლებელ შემთხვევებში და ყოველ მომავალში შეიმეტნოს; ყოველადღიერი, რათა მას შესაბამისი საზღაური უწილადოს; ასევე ყველგან მყოფი, მარადიული და ა. შ. ამრიგად განსაზღვრავს მორალური კანონი უმადლესი სიკეთის ცნების, როგორც წმინდა პრაქტიკული გონების საგნის, მემშვეობით, თავდაპირველი არსის; როგორც უმადლესი არსების ცნებას, რომლის მიღწევა არ შეეძლო ფიზიკურ (და ზევით გაგრძელებულ მეტაფიზიკურ), ამგვარად, გონების მთელ სპექულატიურ მსვლელობას“.²⁸

ფ რ. შ ლ ა ი ე რ მ ა ხ ე რ ი (1768 - 1834), პროტესტანტი თეოლოგი და ფილოსოფოსი, თავისი რელიგიის ფილოსოფიით აწუ გრძნობის ფილოსოფიით, როგორც თეოლოგიით, უპირისპირდება განმანათლებლობის რაციონალურ თეოლოგიას და აგრეთვე კანტიანურ მორალს, როგორც რელიგიის საყრდენს. იგი ღვთის არსებობის მტკიცებებს რწმენისათვის მიზანშეუწონადაც კი მიიჩნევს.

უკვე ფ რ. შ ი ა კ ო ბ ი (1743 - 1819), თუმცა მოწინააღმდეგე კანტის წმინდა გონების კრიტიკისა, მაგრამ ამაცემ დროს მოწინააღმდეგე განმანათლებლობის ფილოსოფიისა, უარყოფს, რომ შესაძლოა წმინდა გონების მიერად ღვთის არსებობასთან მისვლა, რადგან გონება ყოველთვის მხოლოდ გაპირობებულიდან გაპირობებულისაკენ მი-



ილტვის და არასოდეს აბსოლუტს არ აღწევს. ჩვენი შეხედულება, ამისდა მიხედვით, ეხება მხოლოდ სასრულს და შეუძლებელია სამყაროს მიღმა მყოფ მიზეზს მივაღწიოთ. ნიუხედავად ამისა, ღმერთს სხვა რაიმეზე დამოკიდებულს ხდიან. ღმერთი, რომლის დამტკიცებაც შესაძლებელი იქნებოდა, ამის გამო საერთოდ არ იქნებოდა ღმერთი. მხოლოდ გრძნობათა მეშვეობითაა ღმერთი ადამიანისათვის იმდენად უშუალოდ ახლოს, როგორც გარე სამყარო შეგრძნებათათვის. ამგვარად, იაკობი თავის თავს უწოდებს წარმართს გონებით, მაგრამ სულით ქრისტიანს.

შ ე გ ე ლ ი

შეიძლება გასაკვირი იყოს, რომ გეორგ ე. ფრ. ჰეგელის (1770-1831) ფილოსოფია, რომელიც მეცნიერებაა მარადიული იდეისა (ღმერთი) თავისთავში და თავისთავად, თავის სხვაგვარად ყოფნაში და თავისი თავისაკენ დაბრუნებაში, კვლავ ინტერესს იჩენს ღვთის არსებობის მტკიცებებისადმი, რადგანაც იგი სწორედ ღმერთით იწყება. და, ნიუხედავად ამისა, ჰეგელმა ღვთის არსებობის მტკიცებებისადმი უდიდესი ინტერესი გამოიჩინა და ისინი გულმოდგინედ განიხილა. იგი თავს მოწოდებულად გრძნობს იმისკენ, რათა კანტის წყალობით ჩრდილ-მიყენებულ ღვთის არსებობის მტკიცებებს რეაბილიტირება გაუკეთოს. უკვე თავის თხზულებაში - რწმენა და ცოდნა, ჰეგელი გადაჭრით ილაშქრებს კანტის თნტოლოგიური მტკიცების კრიტიკის წინააღმდეგ, რომელსაც იგი „გონების სრულ გათვლვას“ უწოდებს. ამ მტკიცებას ჰეგელი კვლავ და კვლავ უბრუნდება. თავის ლოგიკის მეცნიერებაში იგი განოქვამს აზრს, რომ საჭიროა სამივე ღვთის არსებობის მტკიცების, სახელდობრ



კოსმოლოგიურის, ტელეოლოგიურისა და ონთოლოგიურის, თემატურად თავის-
 თავად დამუშავება და მათი ჭეშმარიტი მნიშვნელობის დადგენა. ენცი-
კლოპედიაზე ხშირად დაკავებული კოსმოლოგიური და ფიზიკო-თეოლოგიუ-
 რი, შეხება მისად, ტელეოლოგიური მტკიცებით. ლექციებში რელიგიის ფი-
ლოსოფიაზე სამივე ღვთის არსებობის მტკიცება ერთმანეთის თანმიყოლ-
 ბითაა დამუშავებული. ისინი აქ აღმავალი ხაზით განეკუთვნებიან რე-
 ლიგიის განვითარების სხვადასხვა საფეხურს. გარდაცვალებამდე ორი
 წლით ადრე, ჰეგელი იწყებს ლექციებს ღვთის არსებობის მტკიცებათა
შესახებ. სამწუხაროდ, იგი განუვითარებელი დარჩა. ნაადრევი სიკვდი-
 ლი მით უფრო სამწუხაროა, რომ ჰეგელს ამ ლექციებთან დაკავშირებით
 ღვთის არსებობის მტკიცებებზე უკვე ადრევე დაგეგმილი ნაწარმოების
 შექმნა შეუძლებელი გააქცევდა.

ჰეგელთან ღვთის არსებობის მტკიცებანი დიალექტიკურ-სპეკულა-
 ტიური ხასიათისა არიან და იმყოფებიან, როგორც ფორმის, ისე შინაა-
 რსის მხრივ, მთლიანად მისი მეთაფიზიკურ-დიალექტიკური ლოგიკის სამ-
 სახურში, რომელიც როგორც მეცნიერება წმინდა აზროვნებისა და წმინ-
 და ყოფიერებისა იმაცე დროს ონტოლოგიაცაა. ჰეგელისათვის აზროვნება
 და ყოფიერება ერთი და იგივეა. ამგვარად, ღვთის არსებობის სხვადა-
 სხვა მტკიცებები სხვა არაფერია, თუ არა მიმართება ღვთის სხვადა-
 სხვა განსაზღვრებებზე. მათ მივყვარებ კატეგორიების რიგთან, როგო-
 რიცაა კატეგორია ყოფიერების, უსასრულობის და აბსოლუტურობის, კაუ-
 ზალობის, აუცილებლობისა და ა.შ., რომელთაც ჰეგელი როგორც ღვთის
 პრედიკატებს ან დეფინიციებს განიხილავს. რიცხვი აბსოლუტურობის კა-
 ტეგორიებისა გაცლებით ბევრია, ვიდრე არსებული ღვთის არსებობის
 მტკიცებები. ჰეგელი ლაპარაკობს მრავალრიცხოვან შესაძლებელ ღვთის
 არსებობის მტკიცებებზე, რადგან «არსებობს უსასრულო რაოდენობა

ამოსავალ წერტილთა, საიდანაც შესაძლებელია ღმერთზე გადასვლა“.²⁹

მაგრამ ჰეგელი გადმოგვცემს ღვთის არსებობის მტკიცებების არა მხოლოდ საკუთარ ვარიანტს, იგი მტკიცებებს ნათი თავდაპირველი ფორმით ალაპარაკებს. „უკვე იმის გამო, რადგან მათ ათას წელზე მეტინის ავტორიტეტი ჰქონდათ, ისინი იმსახურებენ უფრო ახლოს რომ იყვნენ განხილულნი. თუ ჩვენ აღმოვაჩინებთ, რომ მათ ნაკლი აქვთ, სხვა მხრივ ჩვენ დავინახავთ, რომ მსვლელობაში, რასაც ისინი გამოხატავენ თუ რა არის ჭეშმარიტი, სახელდობრ, რომ ისინი სწორედ ადამიანის ღვთისაკენ ამბულგების მსვლელობას არჩევენ და რომ ეს მსვლელობა მხოლოდ განსჯის ფორმიტაა აბნეული. ჩვენ ვარჩევნებთ, თუ რა აკლიათ მათ, რათა გახდნენ გონების ფორმები“.³⁰

ღ ვ თ ი ს ა რ ს ე ბ ო ბ ი ს მ ტ კ ი ც ე ბ ა თ ა გ ა ღ მ ო ც ე მ ა ჰ ე გ ე ლ ი ს მ ი ე რ. - პირველ ყოვლისა, კითხულობს რა საერთოდ ღვთის არსებობის მტკიცებათა აზრის შესახებ, ჰეგელი ადგენს, რომ ისინი „იმ საჭიროების გამო არიან წარმოშობილნი, აზროვნება, გონება რომ დააკმაყოფილონ“.³¹ ამისათვის იგი ციტირებას ახდენს ანსელმისას, როგორც ავტორიტეტისას, რომელსაც იგი დიდ თეოლოგს უწოდებს. „თუ ჩვენი რწმენა მტკიცება, მაშინ ესაა დაუდგერობა, *negligentiae mihi esse videtur*, აგრეთვე ის არ შევიმეცნოთ, რაც ჩვენ გვწანს“.³² ჰეგელი არ იღლებს იმის განმეორებით, რომ ჭეშმარიტი აზრი ღვთის არსებობის მტკიცებისას მდგომარეობს „ადამიანური სულის ამბულგებაში ღვთისაკენ“, რომელიც თვით „უმბლესი იდება“. ეს ამბულგება თვით ჩვენი მოაზროვნე სულის ბუნებითაა განოწვეული და ანიტომ აუცილებლად ხდება. „გადმოცემა თვით ამ აუცილებლობისა სხვა არა არის რა, თუ არ ის, რასაც სხვაგვარად ჩვენ მტკიცებას ვუწოდებთ“.³³ ფორმის მიხედვით მტკიცებები ემყარებიან



დასკვნის წესებს. ამრიგად, ღვთის არსებობის მტკიცებები არსებითად დასკვნებია. მაგრამ ამ დასკვნებს გააჩნიათ თავიანთი „ზღვრები“. ამ ზღვრების ჩვენება და მათი დანახვა შეადგენს ღვთის არსებობის მტკიცებათა განხილვის ამოცანას. ჰეგელს ღვთის არსებობის მტკიცებანი დაჰყავს საზღე, როგორც ეს უკვე კანტმა გააკეთა.

ღ ვ თ ი ს ა რ ს ე ბ ო ბ ი ს კ ო ს მ ო ლ ო გ ი უ რ ი მ ტ კ ი ც ე ბ ა . - კოსმოლოგიური, შესაბამისად, შემთხვევითობის მტკიცების გადმოცემისას ჰეგელი, პირველ ყოვლისა, მიუთითებს იმაზე, რომ ეს მტკიცება დროის მიხედვით თუმცა პირველია, მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ იგი ლოგიკურის მხრივაც პირველი იყოს. რადგანაც შემთხვევითობისა და აუცილებლობის კატეგორიები, რომელსაც იგი იყენებს, არ არიან პირველნი და მარტივნი, არამედ, პირიქით, ისინი საბოლოო კატეგორიებია ლოგიკისა. მათ წინ უძღვით კატეგორიები ყოფიერების, მყოფობის, სასრულობის, უსასრულობისა და ა.შ. ამგვარად, მტკიცებას გააჩნია თავისი წინა ფორმები.

ჰეგელმა კოსმოლოგიური მტკიცება იმ აზრით გადმოსცა, როგორცადაც იგი იყო განვითარებული არაბულ ფილოსოფიაში, სქოლასტიკაში და ლაიბნიცის მიერ. მტკიცება ამოღის ცდიდან და ასკვნის სამყაროს სასრული და შემთხვევითი ყოფიერებიდან, რომელიც არაა თავისი თავის მატარებელი, უსასრულო და აბსოლუტურად აუცილებელ არსებაზე. იგი იყენებს კატეგორიებს საფუძვლისას და მიზეზისას და „ამსხვრევს“ სასრულ მიზეზთა რიგს, ე.ი. სასრულს, როგორც ასეთს, და ითხოვს აუცილებელს, რომელსაც საფუძველი თავის თავში გააჩნია და საფუძველია ყველა სხვათათვის.^{34.}

ჰეგელი არავითარ ნაკლს არ ხედავს შემთხვევითობის მტკიცების შინაარსში. პირიქით, მის ლექციებში კოსმოლოგიურ მტკიცებაში



როგორც სულის ამბავებზე ღვთისაყენ, იგივე აზრთა მსველლობაა. „შემთხვევითი არ ემყარება თავის თავს, არამედ წინაპირობად გააჩნია თავის თავში აუცილებელი, - თავისი არსისათვის, საფუძვლისა და მიზეზისათვის. მაგრამ სამყარო შემთხვევითია - ცალკეული საგნები შემთხვევითნი არიან და იგი, როგორც მთლიანობა, მათი აგრეგატი; მაშასადამე, სამყაროს წინაპირობად გააჩნია აუცილებელი თავის თავში“.

„განსაზღვრება, საიდანაც ეს დასკვნა მომდინარეობს, არის შემთხვევითობა სამყაროს საგანთა. ავიღოთ ჩვენ ისინი, როგორადაც პოულობს მათ გრძნობა და წარმოდგენა, შევადაროთ იმას, რაც აღამიანთა სულში ხდება, და მაშინ, როგორც ცდისეული, უნდა ვაღიაროთ, რომ სამყაროს საგნები თავისთავად აღებულნი განხილულნი უნდა იყვნენ როგორც შემთხვევითნი. ცალკეული საგნები თავის თავიდან არ მოდიან და თავისი თავიდან არ გაუჩინარდებიან; ისინი, როგორც შემთხვევითნი, განსაზღვრულნი არიან დასაცემად, ისე, რომ ეს მათ მოსდით არა მხოლოდ შემთხვევითობით, არამედ იგი წარმოადგენს მათ ბუნებას“. - როგორ დამოუკიდებლადაც არ უნდა ჩანდნენ საგნები, ისინი მაინც „მათი სასრულობის ზღვრით არსებითად არ არიან დამოუკიდებელნი. ისინი არიან; ისინი ნამდვილად არიან. მაგრამ მათ სინამდვილეს მხოლოდ შესაძლებლობის ღირებულება გააჩნია; ისინი არიან, მაგრამ ასევე შეუძლიათ არ იყვნენ, და ასევე - იყვნენ“.³⁵

რადგან შემთხვევითობის მტკიცების მიზანს აუცილებელი არსება შეადგენს, ჰეგელი უფრო ახლოს განიხილავს აუცილებლობის ცნებას და განასხვავებს „შინაგან და გარეგან აუცილებლობას“. თუკი შედეგი მიზეზებზეა დამოკიდებული, იგი აუცილებელია. მაგრამ თუ გარემოებანი, რომელნიც შედეგს იწვევენ, შემთხვევითია, ე.ი. ისე, რომ მათ ყოფნაც შეუძლიათ ან აგრეთვე არყოფნაც, მაშინ ასევე აუცილებლობაც



რელატიურია, შემთხვევითი და ამიტომ სასრული ხასიათისა. ამის საპი-
რისპიროდ შინაგანი აუცილებლობა იქაა, სადაც მიზეზი და შედეგი ში-
ნაგან კანონზომიერებასა და ერთიანობას ქმნიან თავიანთი შინაგანი
და. გარეგანი მსვლელობისას. მხოლოდ ესაა ცემემარტი და აბსოლუტური
აუცილებლობა, რომელსაც ადამიანური სული კოსმოლოგიურ მტკიცებაში
იყენებს, რათა სასრულისაგან უსასრულოსაკენ ამაღლდეს. რადგან აბსო-
ლუტური აუცილებლობა სამყაროში ყველა მარტოდენ შემთხვევით გარემო-
ებებს და სასრულ პირობებს სპობს, იგი ემყარება თავის თავს და ამი-
ტომ აბსოლუტური თავისუფლებაა.^{36.}

რასაც ჰეგელი ძველი მეთაფიზიკის ნაკლად მიიჩნევს, ეს არის
მრუდე ფორმა მტკიცებისა, რომელიც სილლოგიზმის გზით ერთი ყოფიერე-
ბიდან სხვა ყოფიერებაზე ასკვნის. ღმერთი არ გვაძლევს მისი ღემონ-
სტრაციული გამოყვანის საშუალებას, რადგან იგი არავითარ ღმთის გა-
რეშე პირობებზე არაა დამოკიდებული. პირიქით, იგია „causa sui est
omnium rerum“. აქ ჰეგელს სურს დააკმაყოფილოს იაკობის სამარ-
თლიანი მოთხოვნა, რომელიც საყვედურს გამოთქვამს იმის გამო, რომ
მტკიცება ღმერთს, აბსოლუტურ არსებას, თავის არსებობაში განპირო-
ბებულ ყოფიერებაზე დამოკიდებულს ხდის. ჰეგელის მიხედვით, რაციო-
ნალურმა მტკიცებამ ემპირიული საფუძველი არა საკმაო რადიკალობით
დასტოვა. იგი შემთხვევით საგნებს განიხილავს კვლავ ისე, როგორც
ყოფიერებას, ნაცვლად იმისა, რომ განიხილოს ისინი როგორც „ილუზია“
და „არარაობა“, რომელნიც აბსოლუტურში ისპობიან. „იმაში, რომ სამ-
ყარო შემთხვევითია, დაფუძნებულია თვით ის, რომ იგი მხოლოდ მოსპო-
ბადი, მოვლენადი, თავისთავად და თავის თავში არარაობითია,“^{37.}

არა იმიტომ, რომ სასრული და განპირობებული აღრეს, არამედ რადგანაც
იგი არ აღრეს, სწორედ ამიტომ არის უსასრულო და აუცილებელი. სწორედ

მისი ნეგატიურობით შემთხვევითი და სასრული ყოფიერება ავლენს უსასრულოს. გამოვლენა სასრულით თვითვე უნდა მოისპოს, დასკვნის ფორმა თავის თავს გადალახავს. „მაგრამ არსებითი პუნქტი ამ გამოვლენაში არის ის, რომ სასრულის ყოფიერება არაა აფირმატიული, არამედ, რომ სწორედ მისი მოსპობაა ის, რითაც უსასრულო მკვიდრდება და ვლინდება“.³⁸ ამის ნათელსაყოფად იღვწის ჰეგელი კვლავ და კვლავ დგოს თავის დიალექტიკურ დასაბუთებაში. თუცა იაკობის საყვედურს მას შეუძლია დაუპირისპიროს ის, რომ აბსოლუტურის დამოკიდებულებას განპირობებულთან არ გააჩნია ობიექტური მნიშვნელობა. „ეს დამოკიდებულება სავსებით მხოლოდ სუბიექტური აზრით არსებობს; დებულება არ გამოხატავს და არ უნდა გამოხატოს, რომ აბსოლუტურად აუცილებელს პირობები გააჩნია, სახელდობრ, რომ ის შემთხვევითი სამყაროთია განპირობებული, - პირიქით. არამედ, მიელი მსგეველობა ურთიერთდამოკიდებულებისა მხოლოდ მტკიცებებშია; მხოლოდ ჩვენი შემეცნება აბსოლუტურად აუცილებელი ყოფიერებისა განპირობებული არის იმ ამოსავალი წერტილით“.³⁹ იაკობის საყვედური შეიცავს უხეშ არევას შემეცნების საფუძველსა და რეალურ საფუძველს შორის.

თვით ჰეგელისათვის კოსმოლოგიურ მტკიცებას აღარა აქვს ის ამოცანა, რომ შემთხვევითისა და სასრულის არსებობიდან ახსნას აბსოლუტურად აუცილებელი და უსასრულო არსების არსებობა. მან უფრო შემთხვევითისა და აუცილებელის დიალექტიკა უნდა დაამტკიცოს. მან უნდა აჩვენოს, რომ შემთხვევითი, მტკიცების ამოსავალი წერტილი, დიალექტიკურია და ამ დიალექტიკიდან აუცილებლობა, როგორც შემთხვევითობის დამამყარებელი, მიიღება. აუცილებელის ყოფიერება, ასე ვთქვათ, შემთხვევითიდან უნდა იყოს გამომხსნილი. მასშია შემთხვევითი, როგორც არარაობა, ვითარცა თავის ჭეშმარიტებაში დაფუძნებული.



დ ვ თ ს ა რ ს ე ბ ო ბ ი ს ტ ე ლ ე ო ლ ო გ ი უ რ ი
 მ ტ კ ი ც ე ბ ა. - ჰეგელი ძალზე ფართოდ აფიქსირებს ტელეოლოგიურ,
 შესაბამისად, ფიზიკო-თეოლოგიურ მტკიცებას. ამოსაცალი წერტილია მი-
 ზნის ცნება. ტელეოლოგიური სამყაროს ხედვა ამოდის მიზანშეწონილად
 მოწყობილი ბუნებისაგან, და რაც ამით ვლინდება, ესაა ღმერთი, როგ-
 ორც მიზანდამსახველი და მოქმედი. ამგვარად ამოდის ღვთის არსებობის
 ტელეოლოგიური მტკიცება სამყაროს უფრო ღრმა აღქმიდან, ვიდრე კოსმო-
 ლოგიური, და აღწევს ღვთის უფრო ღრმა განსაზღვრებას. მიზანში უკვე
 გონიერებაა გამოხატული. აქედან მიიღება, რომ ღმერთი გონებითაა
 (ნოუსი) ადჭურვილი, რომელიც სამყაროში ყოველივეს აორგანიზებს, დის-
 პონირებას უკეთებს და მართავს.⁴⁰

ტელეოლოგიური სამყაროს ხედვა უნდა წარიმართოს შინაგან და არა
 მხოლოდ გარეგან მიზანშეწონილობაზე, სხვაგვარად იგი დისკრედიტირე-
 ბული აღმოჩნდება. ჰეგელი, არისტოტელეს კვლდაკვალ, შინაგან მიზანს
 აკავშირებს ცოცხალ არსებასთან. „ყოველი ცოცხალი არსება მიზანია,
 რომელსაც მისი საშუალებანი მასზევე აქვს, მისი ელემენტები, მისი
 ორგანიზაცია და პროცესი ამ ელემენტებისა ქმნიან მიზანს, ცოცხალ
 არსებობას“.⁴¹ სამყარო ცოცხალი არსებობაა. ამავდროს არაცოცხა-
 ლი, არაორგანიზებული არსებით მიმართებაში იმყოფება ცოცხალთან. მაგრამ
 ჩვენ არ უნდა გაგვირღვეთ სამყაროში მყოფ ცალკეულ არსებებთან, რომე-
 ლნიც თქვამს. მიზანშეწონილად ორგანიზებული თავიანთი განსაკუთრებული
 მიზნებისაკენ მიიღებიან, მაგრამ შეზღუდული ბუნებისანი არიან. პი-
 რიქით, ჩვენ უნდა ავმადლდეთ საყოველთაო და აბსოლუტური კანონზომი-
 ერების იდეამდე.

სამყარო არის „კოსმოსი, სისტემა, სადაც ყველა არსებობს ერთ-
 მეორესთან აქვს მიმართება, არაფერი არ არის იზოლირებული: თავის
 თავში მოწესრიგებული, სადაც ყოველივეს თავისი ადგილი აქვს, მილი-



ანობაში ერება, მელიანობის მიერ სუბსისტირებულია და ასევე შექმნი-
 სათვის, მელიანობის სიცოცხლისათვის მოქმედია“.⁴² მთელი სამყაროს
 ეს ჰარმონია, რომელიც ადამიანს ანცვიფრებს და მას იდუმალებით აღ-
 სავსედ ეჩვენება, შეუძლებელია ცალკეულ საგნებიდან მომდინარეობდეს.
 მათ თავად არ შეეძლებოდათ ამდაგვარი საბოლოო მიზნისათვის რომ შე-
 თანხმებულიყვნენ. რომ საგნები მიზნობრივნი არიან, ეს თავად მათ
 მიერ არაა დამყარებული. სირიქით, საჭიროა გონიერი, მომწესრიგებე-
 ლი პრინციპი, რომელიც ძალაუფლებითაა აღჭურვილი და საგნებს აიძულე-
 ბს, რათა ერთიმეორეს მიმართ მიზანშეწონილად იმყოფებოდნენ. ამგვა-
 რად გვიჩვენებს ტელეოლოგიური მტკიცება „აუცილებლობას უმაღლესი მო-
 მწესრიგებელი არსებისას. იგია ბრძენი მიზეზი, რომელიც როგორც ინ-
 ტელექტი და თავისუფლება სამყაროს მიზეზია“.⁴³

დ ვ თ ი ს ა რ ს ე ბ ო ბ ი ს ო ნ ტ ო ლ ო გ ი უ რ ი

მ ტ კ ი ც ე ბ ა . - ონტოლოგიური მტკიცება, წინა ორი მტკიცების
 საპირისპიროდ, ამოდის არა სამყაროდან, არამედ ღვთის ცნებიდან და
 „გადადის ღვთის ყოფიერებაზე“. ბერძნულმა ფილოსოფიამ, ჰეგელის მი-
 ხედვით, ეს გადასვლა ვერ შეიძენო. იგი ქრისტიანული წარმომოებისაა,
 მაგრამ აგრეთვე ქრისტიანობაშიც იგი დიდბანს არ განხორციელებულა.
 „მხოლოდ ერთ-ერთმა დიდმა სქოლასტიკოსმა ფილოსოფოსმა, ანსელმ კენ-
 ტერბერიელმა, ამ ღრმა სპექულატიურმა მოაზროვნემ, გაიგო ეს“. ჰე-
 გელის მიხედვით, ეს არაა შემთხვევითი. „მხოლოდ როდესაც სული თა-
 ვის უმაღლეს თავისუფლებამდე, სუბიექტივობამდე ამაღლდება, იგი
 წვდება ღვთის ამ იდეას, როგორც სუბიექტისას და მიდის სუბიექტურო-
 ბისა და ობიექტურობის ამ დაპირისპირებულობამდე“.⁴⁴

პირველ ყოვლისა, ჰეგელი განიხილავს ტრადიციული ონტოლოგიური
 მტკიცების პრობლემას. „ჩვენ გვაქვს წარმოდგენა დიერაზე. მაგრამ

იგი არა მხოლოდ წარმოდგენაა, არამედ იგი არის. როგორ უნდა მოხდეს ეს გადასვლა, როგორ უნდა დავინახოთ, რომ ღმერთი არა მხოლოდ სუბიექტურია ჩვენში? ანდა როგორ უნდა მოხდეს ყოველგვარ განსაზღვრების დაკავშირება ღმერთთან? 45.

ამას მოსდევს ანსელმური ხერხის გადმოცემა, რითაც მან აღნიშნული დაკავშირება განახორციელა. „ღმერთზე წარმოდგენას განეკუთვნება ის, რომ იგი აბსოლუტურად სრულყოფილია. თუ ღმერთს დავაფიქსირებთ მხოლოდ როგორც წარმოდგენას, მაშინ ის, რაც მხოლოდ წარმოდგენება, ნაკლოვანია, არასრულყოფილია. რადგან სრულყოფილი არის ის, რაც არა მხოლოდ წარმოდგინება, არამედ აგრეთვე არის, ნამდვილად არის. მაშასადამე, ღმერთი, რადგანაც იგი სრულყოფილია, არა მხოლოდ წარმოდგენაშია, არამედ მას აგრეთვე განეკუთვნება სინამდვილე, რეალობა“. 46. ანსელმური აზრი, როგორც შემდეგ აღნიშნავს ჰეგელი, გვიძინდელ მრავლობაში მიერ უფრო ფართოდ და გასაგებად იქნა განვითარებული. სრულყოფილი არსება განისაზღვრება როგორც უმაღლესი გამოვლინება ყველა რეალობებისა, როგორც ყველაზე უფრო რეალური არსება. ეს მიტაცება განსაკუთრებით დამუშავებულია მენდელსონის „დილის საათებში“.

ჰეგელი ჩერდება ანსელმის აზრთა მსგეველობაზე და ადგენს, რომ იგი „მისი შინაარსის მხრივ ჭეშმარიტი იდეაა“. ნაკლოვანი აქაც ისევ ფორმაა. „ერთიანობა ცნებისა და ყოველგვარისა წინამძღვარია, და ნაკლებოვანება სწორედ ისაა, რომ იგი მხოლოდ წინამძღვარია... წამძღვარება ნიშნავს რაიმეს უშუალოდ მიღებას როგორც პირველისას,

* საუბარია ებრაული წარმოშობის გერმანელი ფილოსოფოსის მოსე მენდელსონის (1729 - 1786) თხზულებაზე: „დილის საათები ანუ ლექციები ღვთის არსებობაზე“. მთარგმნ. შენიშვნა.



დაუმტკიცებელისას“ 47.

შეგველი იდეიდან ღვთის არსებობას ამტკიცებს თავისი ცნების დიალექტიკის დახანარებით. სუბიექტური ცნების ადგილას იგი აყენებს თავის ობიექტურ ცნებას, რომელიც დინამიურია, პროცესია. ამით იგი მტკიცებას ანიჭებს სხვა ფორმას და არა დასკვნისას. „ცნება, რომელიც მხოლოდ სუბიექტურია და ყოფიერებიდან დაცილებული, არარაობითა“ 48. ცნება ობიექტურობის გარეშე მხოლოდ ცარიელი წარმოდგენაა. ამიტომ ცნებას მარტოდენ სუბიექტურობა უნდა ჩამოშორდეს. ეს ხდება იმის შეშვეობით, რომ ცნება თავის სუბიექტურობას თვითვე სპობს და თვითვე ობიექტურდება. ნამდვილი ონთოლოგიური მტკიცება ესაა ცნების თვითრეალიზება. ჭეშმარიტი, მეტაფიზიკური ცნება ანუ იდეა არის ღვთის ცნება. ამგვარად, ირკვევა, რომ ღვთის იდეა, როგორც იდეა, თავის საკუთარ რეალობას ამყარებს.

ღ ვ თ ის ა რ ს ე ბ ო ბ ის მ ტ კ ი ც ე ბ ა თ ა კ ა ნ ტ ი ს ე უ ლ ი კ რ ი ტ ი კ ის ა ნ ტ ი კ რ ი ტ ი კ ა . - როგორც შეგველი ამბობს, „მხოლოდ კანტისეული კრიტიკაა, რომელმაც ღვთის არსებობის მტკიცებები მეცნიერული გზით გააძევა“. ამიტომ მას იგი აპყრობს მთელ თავის ყურადღებას. შეგველი გადმოსცემს ღვთის არსებობის მტკიცებების კანტის ფორმულირებებს, თვალს ადევნებს მათ კრიტიკას და შემდეგ, ამ კრიტიკის თითოეულ პუნქტს გულდასმით განიხილავს.

კ ა ნ ტ ი ს ღ ვ თ ის ა რ ს ე ბ ო ბ ის კ ო ს მ ო ლ ო ბ ი უ რ ი მ ტ კ ი ც ე ბ ის ^{Shopenal} ა ნ ტ ი კ რ ი ტ ი კ ა . - კანტის კონსტატირებასთან დაკავშირებით, რომ კოსმოლოგიურ მტკიცებას თუმცა აუცილებელ, მაგჩამ არა „ყოველად რეალურ“ არსებასთან მივყვებართ, შეგველი ამბობს: ცნება „ყოველად რეალური არსებისა“ არის ძველი მეტაფიზიკური განსაზღვრება, რომელსაც დიდი მნიშვნელობა არ შეიძლე-

ბა მივანიჭოთ. კანტის შექმნის შემდეგ, რა თქმა უნდა, მართალია. მტკიცებას მარტოაც მივყვებით მხოლოდ აუცილებელი არსების ცნებასთან. „ღმერთს აქ არ გააჩნია არავითარი სხვა განსაზღვრება, გარდა აუცილებლობისა ან აუცილებელი არსებისა“. 49. მაგრამ ღმერთის ცნება, რომელიც შეიზღუდება აუცილებელი არსებით, არ შეესაბამება ჩვენს წარმოდგენას ღმერთზე, რომელიც გაცილებით ღრმა არის და მდიდარი. ამგვარად, თუკი კოსმოლოგიური ღვთის არსებობის მტკიცება, აბსოლუტურად აუცილებელი არსების ცნებიდან, სწორი დასკვნით შემდგომ განსაზღვრებებს აწარმოებს, მაშინ ამ წინსვლის საწინააღმდეგოდ არაფერი იქნება სადავო, თუნდაც იგი გონების მეშვეობით მარტოდენ ცნებიდან ხდებოდეს. „მხოლოდ მაშინ შეიძლება მას ეს ჩათვალოს არამართებულად, თუკი გონების ხმარება საერთოდ არამართებულად განიხილება“. 50. სინამდვილეში კი კანტი ასე შორს მიდის გონების დამცირებაში. „მაგრამ განსაზღვრება ეგრეთწოდებულ ყოველად რეალური არსებისა ადვილად იწარმოება აბსოლუტურად აუცილებელი არსების განსაზღვრებიდან; რადგან ყოველგვარი შეზღუდულობა შეიცავს სხვაზე მიმართებას და ამგვარად ეწინააღმდეგება აბსოლუტურად აუცილებელისა და უსასრულოს განსაზღვრებას“. 51.

კანტის საყვედურს, რომ კოსმოლოგიური მტკიცება საბოლოოდ ონტოლოგიურზე ძევს და ამიტომ არა და მოუკიდებელი მტკიცებაა, არამედ მხოლოდ დასკვნის ილუზიას წარმოადგენს, ჰეგელი პასუხობს: საყვედური არ ეხება კოსმოლოგიურ მტკიცებას იმ მხრივ, როდესაც იგი მხოლოდ აბსოლუტურად აუცილებელის ცნებისაკენ მიემართება, არც იმ მხრივ, როდესაც იგი ყოველად რეალურის შემდგომი განსაზღვრებისაკენ გრძელდება. მტკიცების წესის დანახმად მარტოაც დასაშვებია უკვე დამტკიცებული დებულებიდან სხვაზე გადასვლა; მაგრამ არა პირიქით - მეორე

დებულებიდან პირველზე რომ დავასკვნათ. კოსმოლოგიური მტკიცება სრულად იმ აზრით არ კითხულობს დღეის არსებობის შესახებ, როგორც ონოლოგიური. «ყოფიერება კოსმოლოგიურ მტკიცებაში უკვე თავისთვის დადგენილია» და ინტერესი მიემართება დღეის შინაარსის შემდგომი განსაზღვრებებისაკენ. «ამიტომ ყალბად უნდა ჩავთვალოთ, რომ, როგორც კანტი ამტკიცებს, კოსმოლოგიური მტკიცება ონოლოგიურზე ძვეს, ან აგრეთვე ის, რომ იგი მას სჭირდება თავისი განვრცობისათვის, სახელდობრ იმისათვის, რასაც საერთოდ მან უნდა მიაღწიოს». 52.

რაც შეეხება შემდგომ საყვედურს «კადნიერებისას» კოსმოლოგიურ მტკიცებაში, რამდენადაც აქ შემთხვევითიდან დაასკვნიან მიზეზზე და რასაც მხოლოდ გრძნობად სამყაროში და არა მის გარეთ აქვს მნიშვნელობა, შემდეგ, რომ შემთხვევითის ინტელექტუალურ ცნებას არავითარი სინთეტური დებულების, როგორც კაუზალობაა, წარმოქმნა არ შეუძლია, ჰეგელი ასე მოუგებს: «ერთი, რაც აქ მტკიცდება, ესაა ცნობილი კანტისეული ძირითადი მძღვერება აზროვნებით გრძნობადის მიღმა გასვლის დაუშვებლობაზე და არა გრძნობადი სამყაროს მიმართ აზროვნების განსაზღვრებათა მნიშვნელობასა და მათ შეზღუდულ ხმარებაზე. ამ მოძღვრების ახსნა-განმარტება არაა ამ თხზულების დანიშნულება; მაგრამ რაც ამასთან დაკავშირებით შეიძლება ითქვას, ერთ კითხვაში განზოგადდება: თუკი აზროვნება გრძნობადი სამყაროს მიღმა არ უნდა გავიდეს, მაშინ, ამის საპირისპიროდ, ჯერ გასაგები უნდა გამხდარიყო, თუ როგორ შემოდის აზროვნება გრძნობად სამყაროში». 53.

რაც მიზეზის კვატეგორიის გამოყენებას შეეხება, უნდა მოხდეს განსხვავება სასრულ და უსასრულო მიზეზთა შორის. ეს მართალია, რომ სასრული მიზეზი, რომელიც ერთი ყოფიერებიდან სხვაზე დაასკვნის, მხოლოდ გრძნობადი სამყაროთი შემოფარგლული. უსასრულო მიზეზი კი

არ განეკუთვნება ფენომენალურ სამყაროს. 54.

იმის დადგენით, რომ შემთხვევითობის ინტელექტუალურ ცნებას არავითარი სინთეტური დებულების, როგორც კაუზალობაა, წარმოქმნა არ შეუძლია, „უკვე თვით აზროვნება“ შემთხვევითობის ინტელექტუალური განსაზღვრებით „გრძნობად სამყაროს, როგორც ასეთს, გადაშორდა და სხვა სფეროში გადაინაცვლა“.

ამგვარად აზროვნებას სრულიად არ სჭირდება, რომ მხოლოდ დამატებით, კაუზალობის შემდგომი განსაზღვრებით გასცდეს გრძნობად სამყაროს. - შემდგომ, შემთხვევითის ამ ინტელექტუალურ ცნებას არ უნდა შესწევდეს იმის უნარი, რომ სინთეტური დებულება, როგორცაა კაუზალობა, წარმოქმნას. სინამდვილეში სასრულის შესახებ ნაჩვენები უნდა იქნას, რომ იგი თვით თავისი თავით, თავისი შინაარსით, სხვისაა ცენ, უსასრულოსა ცენ მიიღტვის. 55.

კანტის მტკიცებასთან დაკავშირებით, რომ შეუძლებელია გრძნობად სამყაროში ერთი მეორეზე განლაგებულ მიზეზთა უსასრულო რიგიდან „პირველ მიზეზზე“ დავასკვნათ, ჰეგელი შენიშნავს: „რასაკვირველია, გრძნობად სამყაროში და ცდაში ჩვენ არ შეგვიძლია პირველ მიზეზზე დავასკვნათ, რადგან ამ სასრულ სამყაროში შესაძლებელია მხოლოდ გაპირობებულ მიზეზთა ყოფნა. სწორედ ამიტომ გონება არა მხოლოდ უფლებამოსილია, არამედ ისწრაფვის ინტელიგიბლურ სფეროში რომ გადავიდეს, ანდა პირიქით, იგი სანეროდ მხოლოდ ასრეშია, როგორც საკუთარ სავანეში, და იგი არ ცილდება გრძნობათა სამყაროს, არამედ, თავისი იდეით პირველი მიზეზის შესახებ იგი უბრალოდ იმყოფება სხვა ნიადაგზე, და გონების შესახებ მხოლოდ მაშინ აქვს აზრი საუბარს, რამდენადაც იგი და მისი იდეა გრძნობად სამყაროზე არა დამოკიდებულად და თავისთვის და თავისთავში დამოუკიდებლად გაიანზრე-

ბა“ 56.

კანტის უკანასკნელ კრიტიკულ განაცხადზე, რომ კოსმოლოგიური მტკიცება გონებას „ყალბი თვითმყაფილებისაკენ“ უბიძგებს იმიტომ, რომ იგი ყველა პირობებს იცილებს, რათა გაუპირობებულ არსებას ვიადწიოს, ხოლო პირობების გარეშე კი არ შეიძლება იყოს არავითარი აუცილებლობის ცნება, ჰეგელი დასძინს: თუკი აბსოლუტურად აუცილებელ არსებაზეა საუბარი, იგი, რა თქმა უნდა, შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ იმიტომ, რომ მისგან პირობების განსაზღვრება ჩამოცილებულ იქნება. აუცილებლობა, რომელიც გარედანაა გაპირობებული, იქნებოდა მხოლოდ სასრული, პირობითი. აბსოლუტური აუცილებლობა შეიცავს თავის პირობებს, თუკი ამჟამად უნდა ვისაუბროთ, „თავის თავში“. მაგრამ კითხვა, რომელსაც კანტი აბსოლუტურად აუცილებელსა და გაუპირობებულს ათქმევინებს: მე კი საიდან ვარ? „სპეკულატიურმა გონებამ უნდა გააქროს“. ამგვარი კითხვა აქ არაა დასაშვები.* აბსოლუტურად უსასრულოს, „რომლის გარეშე არაფერი არ არსებობს, თუ არ მისი ნებით“ არ შეუძლია „თავის იქით სხვისაკენ გაიხედოს და თავის მიღმურზე“ იკითხოს. 57.

* საუბარია კანტის მიერ კოსმოლოგიური ღვთის არსებობის მტკიცების კრიტიკაზე. კანტი აქ აცხადებს, რომ სამყაროს არსებობის დაყვანა პირველ მიზეზზე, რომელიც ცდის მიღმა იმყოფება და გაგებულია როგორც გაუპირობებული აუცილებლობა, კოსმოლოგიური გამოცანის (საიდანაა სამყარო?) ნაცვლად მხოლოდ უფრო დიდი თეოლოგიური გამოცანის (საიდანაა ღმერთი?) წინაშე გვაყენებს. მთარგმნ. შენიშვნა.



კ ა ნ ტ ი ს ღ ვ თ ი ს ა რ ს ე ბ ი ს ტ ე ლ ე ო ლ ო -
 ბ ი უ რ ე მ ტ კ ა ც ე ბ ი ს კ რ ი ტ ი კ ი ს ა ნ ტ ი კ რ ი -
 ტ ი კ ა - ტ ე ლ ო ლ ო გ ი უ რ ი ა ნ უ ფ ი ზ ი კ ო - თ ე ო ლ ო გ ი უ რ ი მ ტ კ ი ც ე ბ ი ს ა ს ჰ ე -
 ბ ე ლ ი ჩ ი რ ლ ე ზ ა კ ა ნ ტ ი ს ო რ გ ა ნ ა ც ხ ა დ ზ ე . ი ზ ი ს ი ნ ა ნ უ ლ ს გ ა მ ო თ ქ ე ა მ ს კ ა ნ -
 ტ ი ს მ ი მ ა რ თ , რ ო მ მ ა ნ ს ა ე რ თ ო დ ყ ო ვ ე ლ ი მ ი ზ ნ ო ბ რ ი ვ ი გ ა ნ ხ ი ლ ვ ა , რ ო გ ო რ ც
 ა რ ა ს ა კ მ ა რ ი ს ი მ ტ კ ი ც ე ბ ი ს ა თ ე ი ს , უ ა რ ყ ო , თ უ მ ც ა მ ა ნ , კ ა ნ ტ მ ა , ს წ ო რ ე დ
 შ ი ნ ა გ ა ნ ი მ ი ზ ნ ი ს ც ნ ე ბ ა დ ა ა მ უ შ ა ვ ა . ჰ ე გ ე ლ ი ფ ი ქ რ ო ბ ს , რ ო მ კ ა ნ ტ ი ს
 მ ი ზ ნ ი ს ც ნ ე ბ ა ს ი ზ ი შ ე ი ძ ლ ე ბ ო დ ა ჭ ე მ მ ა რ ი ტ მ ი ზ ნ ა მ დ ე მ ი ე ყ ვ ა ნ ა , რ ო მ ე -
 ლ ი ც თ ა ე ი ს ი თ ა ე ი ს მ ე შ ე ვ ო ბ ი თ გ ა ნ ი ც დ ი ს რ ე ა ლ ი ზ ე ბ ა ს . რ ა დ გ ა ნ შ ი ნ ა გ ა ნ
 მ ი ზ ა ნ შ ე წ ო ნ ი ლ ე ბ ა შ ი ძ ე ვ ს თ უ ნ დ ა ც უ კ ვ ე „ მ ი ზ ნ ი ს ჭ ე მ მ ა რ ი ტ ე ბ ა ფ ო რ მ ი ს
 მ ს რ ი ვ . “

ჰეგელი უარყოფს კანტის მოსაზრებას, რომ ტელეოლოგიური მტკი-
 ცება ღმერთს მხოლოდ სამყაროს ხუროთმოძღვრად, მაგრამ არა „სამყა-
 როს შემოქმედად“ წარმოგვიდგენს, რადგანაც მას მხოლოდ საგანთა ფო-
 რმები და არა მათი მატერია აქვს მხედველობაში. აზრობრივად შესა-
 ძლებელია, ამბობს ჰეგელი, საგანთა ფორმა მატერიას რომ დავაშოროთ.
 „მაგრამ ჰაკილხი შემდეგშია: დასაშვებია ეს განსხვავება, ეს დაცი-
 ლება ფორმასა და მატერიას შორის? შეგვიძლია ჩვენ თითოეულის ასე
 განსაკუთრებული განცალკევებით დაყენება? უფორმო მატერია აბსურდია,
 წმინდა განსჯის ფორმაა“, რომელიც არ უნდა ჩავთვალოთ რაიმე ჭეშმე-
 რიტებად. 58. ჩვენ უნდა გადავლახოთ ფორმისა და მატერიის, როგორც
 დამოუკიდებელი რეალობების, ერთმანეთისაგან დაცილება. როგორც არა-
 ვითარე მატერია არ არსებობს უფორმოდ, ასევე არავითარი ფორმა არ
 არის მატერიის გარეშე. თუ, მაშასადამე, ღმერთი, როგორც „აბსოლუ-
 ტური ძლიერება“, საგნებს აფორმირებს, მას შეუძლია ეს, თუ იმავე
 დროს მატერიას არ შექმნის. 59.



კ ა ნ ტ ი ს ღ ვ თ ი ს ა რ ს ე ბ ო ბ ი ს ო ნ ტ ო რ ლ ო -
 გ ი უ რ ი მ ტ კ ი ც ე ბ ი ს კ რ ი ტ ი კ ი ს ა ნ ტ ი კ რ ი -
 ტ ი კ ა . - ონტოლოგიური მტკიცების კანტისეულ კრიტიკის განხილვას
 ჰეგელი კვლავ და კვლავ უბრუნდება. ეს გასაგებიცაა - ეს მტკიცება
 ხომ სული და გულია მისი მეტაფიზიკურ-დიალექტიკური ლოგიკისა.

ჰეგელი უპირისპირდება ცნების მხოლოდ სუბიექტურობას კანტის
 გაგებით . ცნება ობიექტურობის გარეშე არის მხოლოდ ცარიელი წარმო-
 დგენა. ცნება არ არის მხოლოდ სუბიექტური წარმოდგენა, მით უმეტეს
 ცნება ღვთის შესახებ. ჰეგელი კანტს ეთანხმება იმაში, რომ ცნება
 არა საკმარისია ყოფიერებისათვის. ამიტომ არაა შესაძლებელი ყოფი-
 ერების უცვარი წარმოება ცნებიდან. ესაა სასრულ საგანთა დეფინირე-
 ბა ისე, რომ ცნება და ყოფიერება მათში სხვადასხვა არიან.⁶⁰ ცნე-
 ბა პირველ ყოვლისა, „აბსტრაქტული აზრია“. მაგრამ, საკითხავია, და
 ესაა ღვთის არსებობის ონტოლოგიური მტკიცების აზრი, შესაძლებელია
 თუ არა ღვთის ცნების დაშორება ყოფიერებიდან? თუკი კანტს ამ საკი-
 თთან დაკავშირებით „ასი ტალერი“ პოპულარული მაგალითი მოჰყავს,

* ტალერი - ძველი გერმანული ვერცხლის ფული; „ასი ტალერის მაგა-
 ლითი“ - აკრიტიკებდა რა კანტი ღვთის არსებობის ონტოლოგიურ მტკი-
 ცებას, იგი ამბობდა, რომ მას შეუძლია გაიაზროს არსება; როგორც
 უმაღლესი რეალობა, მაგრამ კითხვა მაინც კითხვად რჩება - არსებო-
 ბს ეს არსება ნამდვილად თუ არა? ასი ნამდვილი ტალერი არ შეიცავს
 ას შესაძლებელ ტალერზე მეტს; მაგრამ განსხვავება ის არის მხოლოდ,
 რომ ასი ნამდვილი ტალერი ჩემს ჯიბეშია, ხოლო ასი შესაძლებელი -
 ჩემს გონებაში. ე.ი. ღვთის გააზრების შესაძლებლობა, როგორც უმა-
 ლესი რეალობისა, ჯერ კიდევ არ იძლევა იმის გარანტიას, რომ იგი
 ნამდვილად არსებობს. მთარგმნ. შენიშვნა.



ყოველმა უწყის, რომ ასი ნამდვილი ტალერი განსხვავებულია ასი შე-
საძლებელი ტალერისაგან. იმაზე რომ აღარა ვთქვათ რა, რომ „პარბა-
როსობა“ შეიძლება დავარქვათ იმას, როდესაც ას ტალერს „ცნებას“
უწოდებენ და „ღმერთს“ ას ტალერს აღარებენ, კანტს უნდა სცოდნოდა,
რომ ასი ტალერი ცნება არ არის, არამედ „შინაარსის განსაზღვრებაა“⁶¹

„თუკი, რა თქმა უნდა, მართალია, რომ ცნება ყოფიერებისაგან განს-
ხვავებულია, მაშინ ღმერთი უფრო მეტადაა განსხვავებული ასი ტალე-
რისაგან და სხვა სასრულ საგანთაგან“⁶². მაგრამ ვიაზრებთ რა ღე-
თის ცნებას, ჩვენ ვიაზრებთ არსებას, რომელსაც ყოფიერება უნდა გაა-
ჩნდეს. შეიძლება ითქვას, უცნაური იქნებოდა, რომ სულის ეს უშინა-
განესი, ცნება, რომელიც „ღმერთია, არ ყოფილიყო იმდაგვარად მდიდა-
რი, რომ არ შეიცავდეს თავის თავში ისეთ ღარიბ განსაზღვრებას, რო-
გორიც ყოფიერებაა, რომელიც უღარიბესია და უბსტრაქტულესი“⁶³.

„ღვთის აბსტრაქტული ღვეინირება ამის საპირისპიროდ არის სწორედ
ის, რომ მისი ცნება და მისი ყოფიერება დაუშორებელი და დაუცილებ-
ბადნი არიან“⁶⁴. ღმერთის გააზრება შეიძლება მხოლოდ როგორც სრულ-
ყოფილი არსებისა. მაშასადამე, მის ცნებას განეკუთვნება ყოფიერე-
ბა. „არავითარი შედიდურობა არ ჭრის ეგრეთწოდებული ონტოლოგიური
მეტაცებისა და სრულყოფილების ამ ანსელმური განსაზღვრების წინაშე,
რადგანაც იგი აღამიანის ყოველ აუკვიატებელ აზრში ძვეს ისევე, რო-
გორც ყოველ ფილოსოფიაში, თვით ცოდნისა და ნების საწინააღმდეგოდ“⁶⁵.

ჰეგელის ღვთის არსებობის მტაცებანი აღმოცენებულია რელიგიი-
დან, საბოლოო ჯამში-ქრისტიანულიდან, რომელსაც იგი „აბსოლუტურ რე-
ლიგიას“ უწოდებს. ამიტომ ისადაურებს მის ფილოსოფიურ სპექულაცია-
ში თვით სამების იდეა. ფილოსოფია და რელიგია, ჰეგელის მიხედვით,
ილტვიან ერთი და იმავე საგნისაკენ, სახელდობრ, აბსოლუტისაკენ,
ღვთისაკენ. ამგვარად, ფილოსოფია სხვა არაფერია, თუ არა ცნებისმი-

ერი ვარიანტი იმისა, რასაც რელიგია ასწავლის და გრძნობს. იგია მეტაფიზიკა რელიგიისა და არ მოიცავს უფრო დიდ ჭეშმარიტებებს, რაც არ გააჩნია რელიგიას. მაშინ, როდესაც რელიგია „აბსოლუტურ სულს“ ობიექტად იხდის „ჭვრეტის“ ფორმით, ფილოსოფიას იგი აქვს „გაგების“ ფორმაში. ამიტომ რელიგია ფილოსოფიასთან შედარებით „ადრეული საფეხურია სულისა“. „ამიტომაც რელიგიის შინაარსი დროში უფრო ადრე, ვიდრე ფილოსოფია, გამოხატავს იმას, თუ რა არის სული“.

ამგვარად წარმართავს ღვთის არსებობის სამი მეტაფიზიკური მტკიცება, მსგავსად ძირითადი პრინციპისა, ჰეგელის „რელიგიის ფილოსოფიას“ და განეკუთვნება, აღმავალი ხაზით, რელიგიის განვითარების სხვადასხვა საფეხურს. თავისი ქმედებისას ჰეგელს სჯერა, რომ შეუძლია დაეყრდნოს არა მხოლოდ ანსელმს, არამედ შუა საუკუნეების სხვა თეოლოგებსაც. „ამგვარად, მთელ შუა საუკუნეებს თეოლოგიაში სხვა არაფერი ესმოდა, თუ არა მეცნიერული შემეცნება ქრისტიანული ჭეშმარიტებებისა, ე.ი. შემეცნება, არსებითად დაკავშირებული ფილოსოფიასთან“.⁶⁶



დ ვ თ ის ა რ ს ე ბ ო ბ ის მ ტ კ ი ც ე ბ ე ბ ი
შ ე გ ე ლ ის მ ო წ ი ნ ა ა ლ მ დ ე გ ე ბ თ ა ნ .

ფ რ ი დ რ ი ხ ა . ტ რ ე ნ დ ე ლ ე ნ ბ უ რ გ ი

(1802 - 1872).

დ ვ თ ის ა რ ს ე ბ ო ბ ის ლ ო გ ი კ უ რ ი მ ტ კ ი ც ე ბ ა . - ტ რ ე ნ დ ე ლ ე ნ ბ უ რ გ ი ონტოლოგური მტკიცების ადგილს „ლოგიკურ“ მტკიცებას უთმობს, რომელიც შესაძლებელს ხდის სხვა, უფრო გასაგებ, დვთს არსებობის დასაბუთებას, რომელიც ჩვენი გონების არა რომელიმე ქმნილებაიდან, არამედ, საერთოდ, გონების ბუნებიდან ამოდის და „ჭეშმარიტებისკენაა“ მიმართული. ჩვენი გონება აშკარად უშვებს საგნებში ჭეშმარიტებას, ინტელიგიბლურს. მაგრამ ეს დაშვება იქნებოდა სრულიად თვითნებური, რომ არ მივიღოთ უმაღლესი მიზეზი, რომელიც ორივეს, საგნის აზრობრივობას და სულის აზრებს აკავშირებს ინიით, რომ საგნებს მან მიანიჭა უნარი ჭეშმარიტნი იყვნენ, ხოლო სულს - გონიერება. ეს უმაღლესი მიზეზი კი სწორედ ღმერთია, ჭეშმარიტება. „ადაშიანური აზროვნება თავის თავს იცნობს, როგორც სასრულ აზროვნებას, და მაინც ისწრაფვის იგი ყოველგვარი ზღვარის მიღმა. იგი თავის თავს იცნობს, როგორც დამოკიდებულს საგანთა ბუნებაზე და საგანთა ბუნებას - როგორც მისგან დამოუკიდებელს, და მაინც, თავიდანვე ისე იქცევა, თითქოს მისგან არიან განსასაზღვრელნი და მხოლოდ მაშინ ისვენებს, როდესაც მათ დაიმორჩილებს. ეს რწმენა წინააღმდეგობა იქნებოდა თავის თავში, რომ საგნებში დაშვებული არ ყოფილიყო აზრობრივი, ნამდვილში - ჭეშმარიტება. ყოველი აზროვნება იქნებოდა შემთხვევითობის თამაში ან სასოწარკვეთილების გაბედულება;



რომ აზროვნებასა და საგნებს საფუძველად არ დებოდა ღმერთი, ჭეშმარიტება, როგორც საერთო საწყისი და საერთო კავშირი. უამისოდ აზროვნების უფლება კადნიერება იქნებოდა“⁶⁷. ტრენდელენბურგი თავის მტკიცებას არაპირდაპირს უწოდებს. მაგრამ იგი ამ არაპირდაპირ მტკიცებას „მით უფრო დანაჯერებლად მიიჩნევს, რამდენადაც მტკიცედ დგას დებულება, რომელზედაც საპირისპიროს მიღება უნდა დაიმსხვრეს და განადგურდეს. აქაა თვით აზროვნება, მაშასადამე, თავის თავში უტყველი, ეს უტყუარი პუნქტი. რომ არ იყოს ჭეშმარიტება საგნებში, მაშინ აზროვნება თავის თავთან წინააღმდეგობაში იქნებოდა. ინტელიგენტური მისი პოსტულატია“⁶⁸.

დ ვ თ ი ს ა რ ს ე ბ ბ ი ს კ ო ს მ ო ლ ო გ ი უ რ ი მ ტ კ ი ც ე ბ ა . - შემდგომ ტრენდელენბურგი ანუშავებს ღვთის არსებობის კოსმოლოგიურ მტკიცებას, რომელიც „სამყაროს შემთხვევითობიდან აბსოლუტურად აუცილებელ არსებობაზე, როგორც თავისი თავისა და ყველა საგანთა საფუძველზე“ დაასკვნის. აქ სასრული საგნები სხვათაგან წარმოიშობიან, ხოლო ის სხვანი კი-კვლავ სხვათაგან. შედეგთა და მათთვის მოსაძიებელ მიზეზთა ეს რიგი უსასრულობამდის გრძელდება. „ეს განუსაზღვრელობა მხოლოდ იმით ისპობა, რომ რფგი ირღვევა და მის სათავეში ღვება თავისი თავის შემქმნელი მიზეზი (CAUSA SUX)“. როგორც საერთოდ ღვთის არსებობის ყველა მტკიცება, აგრეთვე კოსმოლოგიურიც, ტრენდელენბურგის მიხედვით, მხოლოდ არაპირდაპირი მტკიცებაა. შემთხვევითი საგნების დაყვანისას მათ მიზეზზე უსასრულობაში რომ აღარავითარი უკუსვლაა შესაძლებელი, ეს იქიდან ჩანს, რომ საპირისპიროს დაშვება „აზრისათვის აუტანელი“ იქნებოდა. „ღრმა გამოკვლევებისას აუცილებლობა, რომელიც აზროვნებას ემთხვევა, თვითვე იცილებს თავიდან უსასრულო მსვლელობის გა-



ნუსაზღვრელობას“ 69.

ღვთის არსებობის ტელეოლოგიური მტკიცება. - რაც შეეხება ტელეოლოგიურ მტკიცებას, ტრენდელენბურგის მიხედვით, იგი აღგენს მიზანდასახველ და ბუნების მიზნობრივად მმართველ „შემოქმედებით სიბრძნის“ არსებობას. მიზნის ობიექტური საფუძველი ფაქტებით მტკიცდება, და ამით დადგენილია საფუძველი ტელეოლოგიური დაკვირვებისა. „თუ ახალ დროში“ - ამატებს ტრენდელენბურგი - „მიზანგანმსაზღვრელ ინტელექტს გვერდს უვლიან იმით, რომ ჰარმონიულ მიზანშეწონილობას ფხიზელი გონების ნაცვლად საფუძვლად უდებენ ქმნადობისადმი შეუცნობელ ლტოლვას, ან, სიცოცხლის პლასტიკურ პრინციპს, - ამ შემთხვევაში, სამყაროს იაზრებენ მთვლემარე მცენარის ან ცხოველის ზმანეული სიცოცხლის ანალოგიით. რაც ამდაგვარ ცალკეულ მოვლენებში აბსოლუტის მეშვეობითაა შესაძლებელი, იგი არ შეიძლება იყოს ფორმა თვით აბსოლუტისა. ამიტომ ანალოგია შეუსაბამოა. აგრეთვე ზემოდ იქნა ნაჩვენები, რომ თუ ქმნადობისადმი ლტოლვის ცნებას ჩვენ გავაანალიზებთ, იგი მხოლოდ თავისუფალი აზრით გახდება გასაგები, რომელიც მას მიმართულებას ანიჭებს“ 70.

ღვთის არსებობის მტკიცებებში, ტრენდელენბურგის მიხედვით, წარმოადგენილია საფუნდურისებრი თანმიმდევრობა, რომელიც ერთიანობას ქმნის.

ღვთის არსებობის ცალკეული მტკიცებები წარმოადგენენ სხვადასხვა-სახის დაკვირვებებს, რომელნიც განპირობებულიდან აუცილებელისაკენ (განუპირობებელისაკენ) არიან მიმართულნი და აუცილებელის ერთ მხარეს ასახავენ. ვინც ღვთის არსებობის მტკიცებებს „თავს მოუყრის და მათით განიშვება, აღიქვამს ღმერთს, როგორც იგი ცხადდება ამქვეყნად“. რადგანაც დაკვირვებათა, რომელნიც განპირო-



ბებულიდან აუცილებელზე მიანიშნებენ, რიცხობრივი ზრდა შეიძლება, ადვილად შეიძლებოდა აგრეთვე ღვთის არსებობის სხვა დასაბუთებათა შექმნა, როგორცაა ესთეტიკური, ფსიქოლოგიური მიტკიცება, თუკი მიტკიცებათა გამრავლება გვექნებოდა მხედველობაში. „რადგან სამყაროს ყოველმა წერტილმა ღმერთთან უნდა მიგვიყვანოს, როგორც პერიფერიის ყოველმა წერტილმა - ცენტრთან“. ხოლო ყველა ეს დაკვირვებანი შეიძლება აღნიშნულ მიტკიცებებს შეევსაბამოთ. მაგრამ არაფინ ირწმუნოს, - ამბობს ტრენდელენბურგი სხვა ადგილას - რომ მხოლოდ მიტკიცებებს შეეძლოთ ღვთის ცნებისადმი სიცოცხლის მინიჭება, რომელიც მას გააჩნია თაობიდან თაობაზე გადმოცემით.

ი მ ა ნ უ ე ლ ჰ ე რ მ ა ნ ფ ი ხ ტ ე (1796 - 1879), „ფიხტე უმცროსი“, დამაარსებელი სპექულატიური თეიზმისა, ითხოვს ფილოსოფიის მიზრუნებას ღვთისაკენ, როგორც პერსონალური არსებისაკენ. უკვე დროა, - ამბობს ფიხტე - რომ „თეიზმი“, კატობრიობის ეს გაუნადგურებელი ღრმა რწმენა, მეცნიერებისათვის კვლავ თავისი ჭეშმარიტი მნიშვნელობით დავნერგოთ და იგი ამით, ამავდროს, ზოგიერთი მასზე შეზრდილი მღვრიე მინარევეებისაგან გავწინდლოთ, რომელნიც საკმარისად დიდხანს ხელს უშლიდნენ მისი წმინდა სინათლის გამონათებას. თეიზმი არ წარმოადგენს ცალმხრივი სპექულაციით გამოგონილ ჰიპოთეზას, რადაც მას ასაღებენ. პირიქით, იგია უკანასკნელი ამხსნელი სიტყვა სამყაროს ყოველ განოცანადა, გარდუვალი მიზანი ყველა კვლევათა, ჩუმიად მოქმედი აგრეთვე მასშიც, რომელიც გარეგნულად მას უარყოფს. 71.

ა ხ ბ ლ ი დ ა ს ა ბ უ თ ე ბ ა ღ ვ თ ის ა რ ს ე ბ ო ბ ის ო ნ ტ ო ლ ო გ ი უ რ ი მ ი ტ კ ი ც ე ბ ი ს ა. - ფიხტე ცდილობს, კანტზე დაყრდნობით, ონტოლოგიური მიტკიცების ხელახლა



დასაბუთებას მისი შერწყმით გნოსეოლოგიურ აზრთა მსგეველობებთან. აზროვნების საყოველთაო მოდერნიზაცია დაფუძნებულია ორ ძირითად წინამძღვარზე: „ესაა, პირველ ყოვლისა, ცნება აუცილებელია, მარადიულია; თავდაპირველ სრულყოფილსა, რომელშიც ჩვენ თავიდანვე, ანუ, წინა ემპირიული (აპრიორული) გზით უნდა დავრწმუნდეთ“. ჩვენი ცნობიერებისა და აზროვნების ფსევდოგნოსეოლოგიური მოძრაობა „აუცილებელია არის პირველი ძირითადი წინამძღვარი, რომლისგანაც ყოველი აზროვნება ქმედებაშია მოყვანილი და სიმშვიდეს პოულობს მხოლოდ „უსასრულოს“, ყოვლის განუაზიარებელი რწმენაში. „ესაა ჭეშმარიტი და ამიტომ უკლებლივ დამკვიდრებული აზრი ონტოლოგიური მტკიცებისა, რომელიც კანტმა, შორს იმისაგან, რომ იგი უარყოფს, სწორედ მის ძალმოსილებაში კვლავ დანერგა უსასრულობის იდეის აპრიორულობის კლასიკური მტკიცებით“.⁷²

მეორე ძირითადი წინამძღვარი იმაში მდგომარეობს, რომ ეს განუპირობებელი შეიძლება გავიგოთ მხოლოდ როგორც „პირველი მიზეზი“ ყველა განპირობებულისა. ამით, ამავდროს, მოცემულია აზრი და ჭეშმარიტება. „კოსმოლოგიური მტკიცების 'მეთოდისა'“. კოსმოლოგიური, ისევე, როგორც ონტოლოგიური მტკიცება, არ არის მხოლოდ ფილოსოფიური აზრის გამოწვევა, არამედ, პირიქით, იგი თავდაპირველი თანდაყოლილი უნარი საყოველთაო აზროვნებისა ან კანტთან ერთად რომ ვთქვათ, „საწყისური მოწყობილობა ჩვენი აზროვნების შესაძლებლობისა“. ეს, რასაკვირველია, მხოლოდ წინა პლანია დღეის არსებობის მტკიცებაა. დღეის არსებობის კოსმოლოგიური მტკიცების კონკრეტული შესრულებისას ფიქტი იცავს მის საფუძვლებს. იგი ცდილობს კანტის საყოველთაო ძალა გამოაცხადოს იმის მიმდევრობით, რომ ხაზს უსვამს ამ არგუმენტის ინტელექტუალურ ხასიათს და „კონკრეტული იდეის“ ძირითად ამოცა-



ნად სახბავს აქამდე ორი შეურიგებელი წინააღმდეგობის, იმბენტურ-
ბისა და ტრანსცენდენტურობის, ერთიანობაში მოყვანას. 73.

დ ვ თ ი ს ა რ ს ე ბ ბ ი ს ტ ე ლ ე ო ლ ო გ ი უ რ ი

მ ტ კ ი ც ე ბ ა . - კანტის საპირისპიროდ, ფიხტე იცავს ტელეოლოგი-
ური მტკიცების კანონიერებას და არგუმენტის სწორი ფორმულირების
შემთხვევაში მის საყვედურებს უსაფუძვლოდ თვლის. იგი მოუთითებს
იმაზე, რომ კანტი მსჯელობის უნარის კრიტიკაში მიზნის ცნების თავ-
ის. ყალბ კრიტიკას წმინდა გონების კრიტიკაში ასწორებს. აქ იგი
საუბრობს შინაგან მიზანშეწონილობაზე. მაგრამ შინაგანი მიზანშეწო-
ნილობის ეს ცნება მთელ ბუნებაზე უნდა გავრცელდეს ისე, რომ მას
უნდა აღნიშნავდნენ მიზნების სისტემით, როგორც მთლიან ორგანიზმს.
ამგვარად გადადის კანტი ტელეოლოგიური მსჯელობის უნარის დიალექტი-
კაში იმის ჩვენებაზე, თუ როგორ მიიღება მისგან ორმაგი, ერთმანეთ-
ის საწინააღმდეგო შეხედულება და ახსნა ბუნებისა იმიტ, რომ ერთმა
უნდა ამტკიცოს, რომ ბუნებაში ყოველივე აღმოცენდება მხოლოდ მექა-
ნიკურ (ბრმად მოქმედ) კანონთა მიხედვით; ამის საპირისპიროდ მეორე
ამტკიცებს, რომ ყოველ შემთხვევაში, ზოგიერთი რამ აიხსნება მხოლოდ
საბოლოო მიზეზის პრინციპის მიხედვით, მაშასადამე, როგორც წარმოქ-
მნილი გარკვეული მიზნით. თუმცა, ეს ანტინომია არსებობს მხოლოდ
აღამიანის გონებისათვის. მაგრამ, შესაძლებელია, სრულყოფილი ინტე-
ლექტის, მჭვრეტელი (ინტუიტიური) გონების გააზრება, რომელსაც
მთლიანობისა და მისი ნაწილების ცნების აღქმა შეეძლება ერთად-
ერთ ინტუიტიურ აზროვნების აქტში. ღა ამგვარი ინტუიტიური გონება, -
- ასკვნის კანტი - უნდა მივიღოთ როგორც ნამდვილად არსებული, თუ-
ცა, მისი არსის შესახებ, რადგანაც იგი ტრანსცენდენტურია, ჩვენ
მეტის აქმა არ შეგვიძლია. რადგან ფაქტიური გაერთიანება ორივე

ქნელობისა შესაძლებელია მხოლოდ უმაღლესი გონების არსებობით აიხ-
სნას, რომელიც იმავე დროს სამყაროს საბოლოო მიზნად უნდა შევი-
ნეცნოდ. მაგრამ სამყაროს ეს საბოლოო მიზები - ფიქრობს ფიხტე - გა-
აზრებულ უნდა იქნას, თვით კანტის მიხედვით, როგორც „სამყაროს შე-
მოქმედი“ და არა როგორც მხოლოდ „სამყაროს ხუროთმოძღვარი“; როგორც
ეს საბუთებობდა ტელეოლოგიური მტკიცების კრიტიკაში.^{74.}

კანტის მეორე საყვედურს, რომ „ემპირიულ გზაზე ნაბიჯის გადა-
ღვმა აბსოლუტური ტოტალურობისაკენ“ შეუძლებელია, ფიხტე ეთანხმება:
მაგრამ იგი უმატებს, რომ არავითარ შემთხვევაში არაა საჭირო ცდის
ყველა წვრილმანის, მთლიან სამყაროში ყველა მიზნობრივი მიზნის
და მიზანთა ხლართების ცოდნა, რომ ანალოგიის დასკვნის პრინციპით
მიზანდამსახველ აბსოლუტს მივაღწიოთ, რომელსაც გონება და ნება გა-
ნეკუთვნება.^{75.}

ამის შემდეგ ფიხტე ტელეოლოგიურ მტკიცებას ათავსებს შემდეგონ
სილლოგიზმში: „ურთიერთშორისი შინაგანი დამოკიდებულება, მიზანი და
საშუალება, ერთთრთისათვის - ყოფიერება სამყაროს სასრულ არსებათა
შორის; იქნებოდა სრულიად აუხსნელი, თუ არ მივიღებდით საერთოდ ამ
მიზნობრივი ურთიერთობის განააზრებელ და მის მარტალიზირებელ ინტე-
ლექტს, როგორც გამოიწვევ მიზეზს. ამჟამად, ამდაგვარი შინაგანი
მიზნობრივი ურთიერთობა რეალურ სამყაროში, სადამდეც კი მას ჩვენ
ცდისეულად ვიცნობთ, ჟაქტიურად არსებობს. შემდეგონ ეს ანალოგია
აგრეთვე უშუალო ცდისათვის სამყაროს ხელმიუწვდომელ ნაწილებზეც
უნდა განვაგრცოთ, იმ შინაგანი ურთიერთდამოკიდებულების გამო, რომ-
ელიც ყველა მის ნაწილებს „სამყაროს მთლიანობად“ აკავშირებს.
ამგვარად, შესაძლებელია, სამყაროს მთლიანობის, და ამიტომ ყველა
სასრულობისა და ყველა სასრულ სულთა მიზნობრივი საფუძვლის, მხო-



ლოდ როგორც ტრანსცენდენტალურის, ცნობიერად მათი განმჭვრეტის, გა-
 მააზრებლის, მოსურნის, თავდაპირველ სულად გააზრება“. ამით აღდგე-
 ნილია უძველესი, გაგებისათვის თავისი სიმარტივით აუცილებელი რწმე-
 ნა, რომ მხოლოდ აბსოლუტურ ინტელექტს ძალუძს ამგვარი თვისების სა-
 ყაროს მიზნობრივ საფუძვლად ყოფნა და ამავდროს, ეს რწმენა კრი-
 ტიკულად დაცულია ყალბი პანთეისტური სხვაგვარად ახსნისაგან.⁷⁶

ღ ვ თ ი ს ა რ ს ე ბ ო ბ ი ს მ ო რ ა ლ უ რ ი მ ტ კ ი -
 ც ე ბ ა . - ფიხტეს განმარტებით, კანტის მორალურ მტკიცებას არა
 მხოლოდ პრაქტიკული, არამედ აგრეთვე თეორიული მნიშვნელობაც გააჩ-
 ნია. „ჩვენ ვიცით და დამოუკიდებელიც შეგვიძლია გადავწყვიტოთ, თუ
 რას წარმოადგენს ცნების შინაგანი მნიშვნელობა, რომელიც მან თავის
 „მორალურ მტკიცებას“ საფუძვლად დაუდო. ესაა ფაქტი მორალური შეგნე-
 ბისა: ადამიანის სულში და სავსებით თავისებური ხასიათი ამ შეგნე-
 ბისა, რომელზედაც მან თავისი უკუდასკვნა დააფუძნა. არის რა ეს
 უკუდასკვნა აზროვნების მეოთხური კანონების მიხედვით თავისთავად
 სწორი, ამდენადვე გააჩნია მას თეორიული მნიშვნელობა, როგორც მო-
 ცემული ფაქტიდან მის საფუძველზე უკუდასკვნელ ყველა მტკიცების
 მსგეულობას. ამ აზრით იგი არის აგრეთვე თეორიული მნიშვნელობის
 მქონე, იმავდროს თავისთავად, მორალური მოტივებიდან სრულიად
 დამოუკიდებელი მტკიცება ღვთის არსებობისა“. ⁷⁷ თუკი კანტი, ასე
 ფიქრობს ფიხტე, სამყაროს მორალური შემქმნელის „პრაქტიკულ სინამ-
 დვილებზე“ ლაპარაკობს, მას ამ გამოთქმისათვის არა მხოლოდ სუბიექტუ-
 რი მნიშვნელობის მინიჭება სურდა, თუნდაც რიგი გამოთქმებისა ამ

* ე. ი. დასკვნა, რომელიც კეთდება შედეგიდან მის გამომწვევ
 მიზეზზე.. მთარგმნ. შენიშვნა.



აზრით შეიძლება იქნენ ახსნილნი. „გამოთქმას: „მორალურ სინამდვილეს“, შეიძლება სამართლიანად მხოლოდ ერთი ახსნა მოეძებნოს: კანტის სურდა, რა თქმა უნდა სამართლიანი გახსენებით, ამის თქმა: მხოლოდ ვას შეუძლია ამ მტკიცების ობიექტურ მნიშვნელობაში დარწმუნდეს, რომელიც თვით ამადღდა მორალურ აზრთა წყობამდე. მხოლოდ მორალურ ადამიანს ძალუძს ამ მტკიცების გაგება, მისი „სინამდვილედ ჩათვლა“, რადგან იგი ეფუძნება მორალური შეგნების უშინაგანეს განცდას“. 78.

მ ე რ მ ა ნ | უ ლ რ ი ც ი (1806 - 1884) იცავს ღვთის არსებობის კოსმოლოგიურ მტკიცებას, რომელსაც იგი ტელეოლოგიურის ჩართვით საფუნდამენტურად ახორციელებს. იგი პირველ ყოვლისა, ამოდის ატომის ცნებიდან და ატომთა ურთიერთ განპირობებიდან, როგორც ემპირიული ფაქტიდან, რომელიც გულისხმობს ატომისტურად აგებულ სამყაროს. ულრიცი, პირველ ყოვლისა, აკეთებს შემდგომ დასკვნას: „ყოველ განპირობებას წინ უძღვის პირობა, რომელიც, როგორც ასეთი, აუცილებლად განუპირობებელია. ატომები ურთიერთ შორის ერთმანეთით არიან განპირობებულნი. პირობა ამ ურთიერთ განპირობებისა კი არ შეიძლება თვით მათში იყოს; რადგან, წინააღმდეგ შემთხვევაში, განპირობებული, იმავდროს (თავის თავად), განუპირობებელი უნდა იყოს. ამგვარად, ატომთა არსებობით იგულისხმება განუპირობებელის არსებობა, რომელიც, როგორც საფუძველი მათი განპირობებულობისა, იმავდროს, აუცილებლად, მათი არსებობის საფუძველიცა“. 79. ეს დასკვნა, მისი მიხედვით, რა თქმა უნდა, ამტკიცებს განუპირობებელის, აბსოლუტის მხოლოდ არსებობას, ხოლო ეს კი პირველი „ფუნდამენტალური მომენტია“ ღვთის ცნებაში. ღვთის შემდგომი პოზიტიური განსაზღვრებანი მიიღება ბუნების უფრო ღრმა დაკვირვებიდან. პირველ ყოვლისა, მასათა ცენტრალიზაცია და სამყაროს წარმოქმნელ ძალთა ქმედობა ითხოვს მათ ხელის შემწყობ



თავდაპირველ ძალას, რომელიც არ ძეგს თვით ატომებში. პირიქით, ეს თავდაპირველი ძალა არის მეტაფიზიკური, იმიტერიალური, უსასრულო და ყველგან მოქმედი. შემდგომ: ბუნებაში გამეფებული კანონიერება, წესრიგი, მიზანშეწონილობა და ჰარმონია შეიძლება გაგებულ იქნას მხოლოდ როგორც ქმედობა არა მარტოდენ ატომთა და მათი ძალის შემქმნელ, არამედ, აგრეთვე, მიზნით განსსაზღვრულ „თვითდარწმუნებულ არსების სულიერი თავდაპირველძალისა“. 80.

კანტის საყვედურთან დაკავშირებით, რომ კოსმოლოგიურ მტკიცებას მხოლოდ სამყაროს ხუროთმოძღვართან, მაგრამ არა სამყაროს შემოქმედთან მივყავართ, უღრცი აცხადებს: „საგნები არსებითად იმგვარად არიან განსაზღვრულნი, რომ ისინი, მიზანშეწონილ და გეგმაზომიერად მოქმედი ძალებით აღჭურვილნი, თვით მიზანშეწონილად და გეგმაზომიერად მოქმედებენ, ამგვარად, არსებული წესრიგისა და მიზანშეწონილობის დამამყარებელს ძალუძს სახეზე მყოფი მატერიის არა მხოლოდ მიზანშეწონილად დამუშავება, არამედ იგი აუცილებლად უნდა იყოს თვით ამ მატერიის შემოქმედიც. რადგან მატერიას თავისი არსებითი განსაზღვრულობა, თავისი სუბსტანციალური თვისება, თავისი ძალები მხოლოდ გარეგნულად რომ ახასიათებდეს, ეს იქნებოდა *contingens in se et adiecto*“. 81.

საბოლოოდ უღრცი თავისუფლებიას და გონების ფაქტიდან და მათი განმაპირობებელი წესებიდან, რომელთაც სათავე არა აქვთ არც ბუნებაში და არც ადამიანურ არსებაში, დაასკვნის, რომ „ღმერთი, ე. ი. სულიერი, არა მხოლოდ უმადღესად გონიერი, არამედ აგრეთვე თავისუფალი, ზნობრივი, ზნობრივ მოტივებითა და შეხედულებებით მოქმედი არსება და სამყაროს შემოქმედებითი თავდაპირველი ძალაა“. 82.



რ უ დ ო ლ ფ ვ. ლ ო ტ ც ე (1817 - 1881), რომელზედაც ზეგად-
ვლენა იქონია სპეკულატიურმა თეზიმამ და ლაიბნიცის მოძღვრებამ მო-
ნადებზე, ურყვევი დამცველია პერსონალური, ცოცხალი ღმერთისა. მაგრამ
ამ პერსონალურ ღმერთს ჩვენ ვაღწევთ არა მხოლოდ ღვთის არსებობის
მტკიცებებით თავისთავად, არამედ ღირებულების ცნობიერებით და რე-
ლიგიური განცდით.

ღ ვ თ ი ს ა რ ს ე ბ ო ბ ი ს ო ნ ტ ო ლ ო გ ი უ რ ი
მ ტ კ ო ც ე ბ ა. - ლოტცე ონტოლოგიურ მტკიცებას აძლევს შემდეგ ფი-
რმულღირებას: „რომ არ ყოფილიყო უდიდესი, მაშინ არ იქნებოდა უდიდე-
სიც, მაგრამ ხომ შეუძლებელია, რომ არ იყოს ყოველივე წარმოდგენადზე
უდიდესი“.⁸³ ლოტცეს მიხედვით, მტკიცება, რა თქმა უნდა, აგრეთვე
ამ სახით, არაა აუცილებელი. ამიტომ იგი ონტოლოგიური მტკიცების
შერწყმას ახდენს ღირებულების ცნობიერებასა და სულის უღრმეს მო-
ხოვნებთან, რათა მას აქსიომატური ჭეშმარიტება მიანიჭოს. „ესაა
უშუალო დარწმუნება, რომ უდიდესი, უმშვენიერესი და უძვირფასესი
არა მარტოდენ აზრია, არამედ სინამდვილეც უნდა იყოს, რადგან სხვა-
გვარად თავისთავად აუტანელი იქნებოდა იდეალის შესახებ გვერწმუნა,
რომ იგი წარმოდგენაა, რომელსაც აზროვნება თავისი მუშაობისას წარ-
მოქმენის, მაგრამ რომელსაც სინამდვილეში არავითარი ყოფიერება, არა-
ვითარი ძალაუფლება და არავითარი რეალობა არ გააჩნია. სრულყოფილის
რეალობა, პირველ ყოვლისა, გამოიყვანება არა მისი სრულყოფილებიდან,
როგორც ლაგოკური დასკვნა, არამედ დასკვნის ყოველგვარო შემოვლით
გზის გარეშე უშუალოდ იგრძნობა შეუძლებლობა მისი არარსობისა და
სიწლოგისტური დასაბუთება გამოიყვანება მხოლოდ იმისთვის, რათა ამ
რწმენის უშუალობა უფრო ცხადყოს“.⁸⁴ ლოტცეს მიხედვით, „უმაღლესი
ღირებულება და სინამდვილე“ აუცილებლობით განეკუთვნებიან ერთმანეთს.

ნ ე ო კ ა ნ ტ ი ა ნ ი ზ მ ი .

პ ა უ ლ ნ ა ტ ო რ პ ი (1854 - 1924) მოღვაწეობის გვიანდელ პერიოდში, თავისი მრწამსის გადმოცემისას, ენერგიულად ატარებს ტრანსცენდენტურის და აბსოლუტის პოსტულირებას. „ყოველივე, რაც სულმა თავის თავში განჭვრიტა (და მას მხოლოდ თავის თავში შეუძლია ჭვრეტა), არის განჭვრეტა საბოლოო მიზეზამდე, რომლიდანაც მას, ცხადია, სინათლის მხოლოდ ერთადერთი სხივი ეცემა, რომელიც, როგორც მთლიანობა, მას დააბრმავებდა“.

ჰაიდელბერგული ანუ ბადენური სკოლა, დაარსებული ვილჰელმ-გინდელბანდისა (1848 - 1915) და ჰაინრიხ რიკერტის (1863 - 1936) მიერ, თავისი ღირებულების ფილოსოფიაში, ჭეშმარიტების, სიკეთის და მშვენიერების ღირებულებათა გვერდით აღიარებს აგრეთვე წმინდანობისა და რელიგიურის ღირებულებას. პირველნი, ვინდელბანდის მიხედვით, აუცილებლობით მიანიშნებენ თავისი თავის მიღმა უკანასკნელ ერთიანობაზე, რომელშიაც უფსკრული ყოფიერებასა და ვადღებულებას შორის გადალახულია. ეს უკანასკნელი მეტაფიზიკური სინთეზი არის ღწერით, როგორც სინთეზი ყოფიერებისა და ღირებულებისა.

ვ უ ნ დ ტ ი (1832 - 1920) .

ვუნდტი ღვთის არსებობის მორალურ მტკიცებას რელიგიურ მტკიცებას უკავშირებს. „ფაქტია, რომ რელიგიური რწმენა მიისწრაფვის იმის-ძენ, რათა ღვთის იდეას შინაარსი მიანიჭოს და მას ამ შინაარსის მოპოვება შეუძლია მხოლოდ ზნეობრივი იდეალიდან;“ რადგან რელიგიური



იქნება აღმოცენდებამ ხოლმე როგორც გაგრძელება ზნეობრივი იდეალისა. ორივე ერთუბრთის მიმართ არიან ისეთ დამოკიდებულებაში, როგორც მიზეზი და შედეგი. მაგრამ ზნეობრივი იდეალი, რომლის გააზრებაც ჩვენ შეგვიძლია, ყოველთვის მხოლოდ რედაქტურია და არა აბსოლუტურად უსასრულო. როგორც კი რედიკალური იდეა ცნობიერების უფრო ნათელ საფეხურობაში ამბლდდება, მასში გაიაზრება დიფერენცია, უპირველეს ყოვლისა, როგორც მიზეზი სამყაროს ზნეობრივი წესრიგისა. ამაში მდგომარეობს წარუვაღარი ტენზიონები კანტისეული დებულებისა, რომ სამყაროს ზნეობრივი წესრიგი ერთადერთი ნამდვილი მტკიცებაა ღვთის არსებობისა“.⁸⁵

კ ა მ ო ლ ი კ ე ფ ი ლ ო ს ო ფ ო ს ე ბ ი დ ა
 ა ე ო ლ ო გ ე ბ ი

ი ა კ ო ბ ფ რ ო შ ა მ მ ე რ ი (1821 - 1893)

ღ ვ თ ი ს ც ნ ბ ი ე რ ე ბ ა , რ ო გ ო რ ც ე რ თ ა დ
 ე რ თ ი ბ ო ზ ი ტ ი ე უ რ ი მ ტ კ ი ც ე ბ ა . - ფ რ ო შ ა მ მ ე რ ს ს უ რ ს
 ღ ვ თ ის ა რ ს ე ბ ო ბ ის ძ ვ ე ლ ი მ ტ კ ი ც ე ბ ე ბ ი ე რ თ ა დ ე რ თ ი „ნამდვილი პოზიტიური
 მტკიცებობა“ შესცვალოს. „ნამდვილი პოზიტიური მტკიცება ღვთის არსე-
 ბობისა ისე მიმდინარეობს, რომ ჩვენ ღვთის ადამიანური ცნობიერების
 არსებობიდან ადამიანის ბუნებაში საამისო განსაკუთრებულ პოტენციი-
 სა ანუ უნარის არსებობაზე ვასკვნით, და აქედან-მის შესაბამის შე-
 მტკმენელზე“. იგი უარყოფს, რომ მის მტკიცებას რაიმე საერთო ჰქონდეს
 ეგრეთწოდებულ მტკიცებასთან *e consensu gentium*.^{*} ჩვენ ვასკვნიო

* იხ. თავი ციციერონზე. მთარგმნ. შენიშვნა



„ღვთის არსებობაზე არა იმიტომ, რომ ეს ხალხებს სწამდათ და სწამთ, არამედ რადგან მათ სწამთ, რომ ამის შესახებ მათ შეუძლიათ ჭეონდეთ ცნობიერება... ადამიანის ბუნებაში ამგვარი პოტენციის არსებობას ჩვენ განვიხილავთ, შესაბამისად, როგორც პირველ, ღვთის ნამდვილ ბუნებრივ გამოცხადებას, და ამგვარად, აგრეთვე, როგორც მისი არსებობის მტკიცებას“.^{86.}

აბსოლუტის ინტელექტუალური ჭვრე-ტა, როგორც ღვთის არსებობის ერთადერთი შესაძლებელი მტკიცება. - ვილჰელმ როზენკრანტი (1821 - 1874), რომელიც შედინგში ფილოსოფიის უკანასკნელ დიდ მოძღვარს ხედავს, „ღვთის არსებობის ერთადერთი შესაძლებელი ჭეშმარიტი მტკიცების“ წამოყენებისას ეყრდნობა მის ინტელექტუალურ ჭვრეტას აბსოლუტისას.

რადგან აუცილებელი ყოფიერება მტკიცების მეშვეობით არ შეიძლება მოვიპოვოთ როგორც რეალობა, ამიტომ ერთადერთ შესაძლებელ გზად რჩება მხოლოდ „უშუალო ცდა ჭვრეტის მიხედვით. მაშასადამე, ადამიანის გონებაში უნდა არსებობდეს გარკვეული არე, სადაც ღვთის აუცილებელი ყოფიერება ხდება საგანი მისი ჭვრეტისა“.^{87.} აუცილებელი, შესაბამისად, განუპირობებელი არსების უშუალო რწმენისათვის ამ „სათავგ - არეს“ არსებობას როზენკრანტი ასაბუთებს თავისი მოძღვრებით „სუბიექტისა და ობიექტის ერთიანობით ჩვენს წარმოდგენაში“. აქ იგი აშკარად მიმართავს შედინგის იდენტურობის ფილოსოფიას, რომელიც პირველ ადგილზე აყენებს აბსოლუტის შინაგან ჭვრეტას, როგორც პირველ და საწყის ცოდნას. ამგვარად, როზენკრანტის მიხედვით, საკმარისია სამშვიინველი მხოლოდ თავის თავს ჩაუყვირდეს, სულამდე ანაღღდეს, რომ მან თავის თავში განუპირობებელი ყოფიერება აღმოაჩინოს. „მტკი-



ცებას კი, რომ ეს ყოფიერება ღვთის ყოფიერებაა, ვიძღვეთ მაშინ, როდესაც ვამტკიცებთ, რომ არსებული ამ ყოფიერებაში არის ღმერთი. - ამიტომ შემდგომ ჟღერებულ რეზოლუციას ვანიჭებთ ჩვენს მტკიცებას: მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი მთელი სამყარო განპირობებული ყოფიერებისა, როგორც იგი ცდაში გვეძლევა, თუკი განუპირობებლად არსებული ღმერთია; მაშასადამე, განუპირობებლად არსებული აუცილებლად ღმერთი უნდა იყოს". 88.

ღ ვ თ ი ს თ ა ნ დ ა ყ ო ლ ი ლ ი ი დ ე ა , რ ო გ ო რ ც
ს ა ფ უ ძ ვ ე ლ ი ღ ვ თ ი ს ა რ ს ე ბ ო ბ ი ს მ ტ კ ი ც ე -
ბ ი ს ა . - იოანე კუნის (1806 - 1887), კათოლიკური ტიუბინგენური
სკოლის მთავარი წარმომადგენლის ნიხევეთ, ღვთის არსებობის ჩვეუ-
ლებრივი მტკიცებანი ვარაუდობენ ადამიანის სულში „ღვთის თანდაყო-
ლილი იდეის“ არსებობას და მლიანად იმყოფებიან მის სამსახურში,
რათა მასზე ნაყოფიერი ზეგავლენა მოახდინონ. კუნისათვის კარდინა-
ლური საკითხი სპეკულატიური ცოდნისა, შემდგომში მდგომარეობს: „რო-
გორ გადალახავს მოაზროვნე სული ცდას, რომლის საგანია ნოველნათა
სამყარო, აბსოლუტის, ღვთის აბსოლუტური სინამდვილის შემეცნებისა-
კენ?“ მისი პასუხია: „მხოლოდ ღვთის იდეის სხივებში დანახულ სამ-
ყაროს მივყავართ ღმერთთან“. სხვა სიტყვებით: მხოლოდ მასში მყოფი,
„გაბრწყინებული ღვთის იდეის“ საფუძველზე და ძალით, ასკენის მოა-
ზროვნე სული სასრული ყოფიერებიდან აბსოლუტურ ყოფიერებაზე. თანდა-
ყოლილი ღვთის იდეა არის „მხოლოდ საწყისი და პრინციპი“ ღვთის შე-
მეცნებისა, თიქოს მხოლოდ „თვითგახმიანება“ სიტყვისა „ღმერთი“,
რომელიც ითხოვს „თანაგახმიანებას“ სამყაროს დაკვირვებიდან. ქმე-
დობა და ძალა ღვთის ამ იდეისა დამოკიდებულია ადამიანის, როგორც
ინდივიდუალობის, სულიერ და ზნეობრივ განვითარებაზე. 89.



ხ მ ა ს ი ნ დ ი ს ი ს ა , რ ო გ ო რ ც ღ ვ თ ი ს ა კ ე ნ
 გ ზ ი ს მ ა რ ი ვ ე ნ ე ბ ე ლ ი . - აქ სიტყვას ვუთმობთ კათოლიკე
 მოაზროვნეს ინგლისური სამყაროდან, კარდინალ ჯონ ჰ. ნევმანს (1801-
 1890). როგორც ღრმა რელიგიურ და ეთიკურ მოაზროვნეს, ღვთის არსებო-
 ბა მას გაცნობიერებული აქვს სინდისის ხმის მეშვეობით. „მე გამარ-
 ნია გარკვეული გამოცდილება ან მდგომარეობა ჩემს სულში, რომელსაც
 სინდისს ვუწოდებ. როდესაც მას ვაანალიზებ, მე ვგებულობ, რომ იგი
 შეიცავს იდეას მამისა და მსაჯულისას, რომელიც ჩემს გულს ხედავს“.
 „სინდისის ძახლის“ ანალიზი ცნობიერების აქტში გამოაჩენს „შენ“-
 ის არსებობას, რომელიც მე მომმართვეს და რომლის წინაშეც პასუხის-
 მგებელი ვარ. ნევმანთან ამ ანალიზს არავითარი საერთო არა აქვს ღვ-
 თის არსებობის მორალურ მტკიცებასთან. მას საფუძვლად არ უდევს სა-
 ერთოდ არავითარი ფორმალური მტკიცება, არამედ მისი საფუძველია უშუ-
 ალო რელიგიურ-ეთიკური გამოცდილება. იგი საუბრობს „სულის ინსტიქტის“
 შესახებ, რომელიც უფალს სინდისის ბრძანებლობისას შეიმეცნებს. მის-
 თვის ადამიანი არაა განმსჯელი, ე.ი. დასკვნის გამომტანი, მტკიცე-
 ბათა შემსრულებელი, არამედ იგია მხედველი, მგრძნობელი და მჭვრე-
 ტელი არსება. ხმა სინდისისა, როგორც ღვთისაკენ გზის მარეგნებელი,
 არის „ექო ღვთის ხმისა“ და არა საკუთრივ ღვთის ხმა, რომელიც მოი-
 თხოვდა დმერთთან უშუალო კონტაქტის დამყარებას, რასაც ნევმანი
 უარყოფს.⁹⁰

ნ ე ო ს ქ ო ლ ა ს ტ ი კ ო ს ე ბ ი .

თავა აქვინელის სსგავსად, ნეოსქოლასტიკოსები აღიარებენ, რომ
 ღვთის არსებობის მტკიცება შესაძლებელია მარტოდენ გონებით, ღვთის



იღვის დაუხმარებლად, გონების დასკვნის გზით; რომ მისი შეცნობა შეიძლება ქმნილებათაგან და მისი არსებობა შეიძლება დამაჯერებლად დამტკიცდეს.

იოსებ კლოტგენი (1811 - 1883), რომელმაც პირველმა გაკვალა გზა კვლავ სქოლასტიკოსისაკენ, აცხადებს: „არის რა ჩვენი ცნებებით საგნებზე მსჯელობის უფლებამოსილება (რასაც კანტი უარყოფდა) კვლავ აღდგენილი, მაშინ დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ თითქმის არ არსებობს ისეთი მტკიცებათა მსგელობა, რომელიც უფრო ნათელი და საფუძვლიანი იქნებოდა, ვიდრე ის, რითაც ყველა დროში ღვთის არსებობა მტკიცდებოდა“.⁹¹ - ალბერტ შტიოკელი (1823 - 1895) იმ აზრისაა, რომ გონებას ბუნების მიერ უნარი აქვს მინიჭებული, რათა მან „სრული და აბოლიქტური მტკიცებები მოიყვანოს ღვთის არსებობისა“. ღვთის არსებობის მტკიცებანი აგრეთვე აუცილებელია, „რადგან ჩვენ ღვთის არსებობას არა უშუალოდ, არამედ მხოლოდ ქმნილებათაგან დასკვნის გზით შევიმეცნებთ“.⁹²

ღვთის არსებობის მტკიცებების შესაძლებლობას და მათ მეცნიერულ დამაჯერებლობას აგრეთვე იოანე ჯ. ჰაგემანი (1832 - 1903) დასხვა ნეოსქოლასტიკოსები ადასტურებენ. გონებისათვის არც შეუძლებელია და არც ზედმეტი, ამბობს ჰაგემანი, ღვთის არსებობისათვის მტკიცებები რომ წამოაყენოს. „იგი არაა ისე ახლომხედველი, რომ არ შესაძლებოდა ღვთის თავისი თავიდან პოვნა, მაგრამ არც ისე შორსმხედველი, რომ მას ინტუიციით უშუალო, ყველა მტკიცებაზე ამბულელებული მტკიცებ რწმენა მოეპოვებინა ღვთის არსებობისა. პირიქით, მან ეს მტკიცებ რწმენა დაძაბული აზროვნებით უნდა მოიპოვოს.

...ადამიანის სულს არ გააჩნია თანდაყოლილი იდეები, არამედ ნაყოფიერდება, პირველ ყოვლისა, ემპირიული სამყაროს ცნებით და



მათზე მადღებდა გარკვეული ძირითადი ჭეშმარიტებების (*per se nota*) მეშვეობით ზეგრძნობადი სამყაროსაკენ, ღვთისაკენ. ღვთისაკენ ამ გადასვლას სული მით უფრო ადვილად ახორციელებს, რამდენადაც იგი, უკმაყოფილო ყოველივე წარმავალითა და სასრულით, სევდით აღვსილია და ისწრაფვის წარუვადი, უსასრულო სიკეთისაკენ“.⁹³ - მატიას შეებენი (1835 - 1888) ხაზს უსვამს თომა აქვინელთან ერთად, რომ, რადგან ღვთის არსებობა მისსავე რაობას განეკუთვნება, ამიტომ ღვთის არსებობა თავისთავად ცხადი ღებულებაა, მაგრამ არა ჩვენთვის, რადგან ჩვენ არ გაგვაჩნია პირდაპირი ცნება ღვთის რაობაზე. ღვთის არსებობის მტკიცებათა სიაშკარავებზე შეებენი შენიშნავს: „საჭირო არაა იმის თქმა, რომ ღვთის არსებობის მტკიცებებს გააჩნიათ მათემატიკური სიაშკარავე; რადგან სიაშკარავე მათემატიკური ჭეშმარიტებებისა, განსაკუთრებით გეომეტრიაში, ფანტაზიას ემყარება“ სხვა მხრივ კი არ იქნებოდა საკმარისი, თუკი ვიტყვოდით, რომ მტკიცებებს გააჩნიათ მხოლოდ მორალური სიაშკარავე. „მათ გააჩნიათ სწორედ მეტაფიზიკური სიაშკარავე“.⁹⁴

ოთხმოციან წლებში სკოლასტიზმის რენესანსთან ერთად, რომელიც აღიძრა და განაყოფიერდა მეცნიერული გამოკვლევით შუა საუკუნეების სულიერ ცხოვრებაზე, განსაკუთრებით კლემენს ბოიმერის (1853-1924) და გეორგ ფონ ჰერტლინგის (1843 - 1919) [ს ტ ა ტ ი ე შ ი შ უ ა ს ა უ კ უ ნ ე ე ბ ი ს ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ი ს ა დ ა თ ე ო ლ ო ბ ი ი ს ი ს ტ ო რ ი ს ა თ ვ ი ს] მიერ, მატულობს რიცხვი ნეოსკოლასტიკოსებისა, რომელნიც ღვთის არსებობის მტკიცებათა მეცნიერული ღირებულების დამცველად გამოდიან.

აქვინელის ხუთი გზა, რომელიც მაკროკოსმოსიდან ამოდის, ნეოსკოლასტიზმის მიერ სავსებით დადასტურებულია. ეს გზები ნეოთომის-



ტების გესლაუს შნაიდერის (1840 - 1908), ი.კლტგენის, ერნსტ კომმერის (1847 - 1928) და განსაკუთრებით ეჟენ როლფეს (1852-1931) მიერ ფართოდაა ინტერპრეტირებული და სტაგირიტელის გამოთქმებით გამაგრებული. ამავდროს უარყოფილია კანტის კრიტიკა ღვთის არსებობის მტკიცებებისა და აღნიშნულია ის, რომ კანტს, მისი გამხრწნელი კრიტიკისათვის, ნიშნად ჰქონდა აღებული მტკიცებათა ფორმები მხოლოდ დეკარტისა და ლაიბნიცისა, მაგრამ არა თომასი, არც არისტოტელესი ან პლატონისა. მთავარ მტკიცებას - მოძრაობიდან, კანტი საერთოდ ყურადღების გარეშე ტოვებს. რაც შეეხება ღვთის არსებობის კოსმოლოგიურ მტკიცებას, კანტის საპირისპიროდ აცხადებენ, რომ ამ მტკიცებამ არ უნდა დაასაბუთოს არსებობა ყოველად სრულყოფილი არსებისა, არამედ საკმარისია, თუ იგი დაამტკიცებს თავისი თავიდან აუცილებელი არსების არსებობას. ამგვარადვე შეცდომიდაა მიჩნეული კანტთან კოსმოლოგიური და ტელეოლოგიური მტკიცების ონტოლოგიურთან დაკავშირება. როგორც არისტოტელე, ასევე თომაც, ორივე მტკიცების გადმოცემისას არ იყენებდნენ ონტოლოგიურს. არისტოტელე მას საერთოდ არ იცნობდა, ხოლო თომაც მას კატეგორიულად უარყოფს.⁹⁵

ზოგიერთი ნეოსკოლასტიკოსი მოაზროვნე, ავგუსტინეს ზეგავლენით, განსაკუთრებულ ღირებულებას ანიჭებს ფსიქოლოგიურ, შესაბამისად, ღვთის არსებობის ანთროპოლოგიურ მტკიცებებს, რომელნიც შინაგანი სამყაროდან ამოდიან. მათი მიხედვით, ადამიანის სული კიდევ უფრო აშკარად ატარებს ღვთის კვალს თავის თავზე, ვიდრე ხილული გარესამყარო. შესაძლებელია, ასე ამბობს კ.ვან ენდერტი, ჩვენი სულის შინაგანი სამყაროს დაკვირვებიდან უფრო ძლიერი დადასტურება ეპოვოთ ღვთის არსებობისათვის. „თავის თავთან მყოფი, თავის თავზე მოაზროვნე სული აქ წარმოადგენს საყრდენ წერტილს, სვეტს, რომელიც თაღს



ატარებს და რომელსაც იგი ამქვეყნიურადან მიღმურისაკენ გადაისვრის. იგი აღარ არის მხოლოდ თვალი, რომელიც გარე სამყაროს უკვირდება და მასში მკრთალ, ბნელ ანარეკლს ხედავს ღვთაებრივი ძალისას და სიბრძნისას, არამედ, იგი არის, იმ დროს, როდესაც თავისთავს იაზრებს, ფაქი და ანარეკლი ერთდროულად... გონიერი და ზნეობრივად თავისუფალი სულის ბუნებაში არსებობისა და მასთან ყოველმხრივი დამოკიდებულების გამოცანას ხსნის მხოლოდ პიროვნული ღმერთის არსებობა, რომელმაც გონიერი ქმნილებანი, ისევე, როგორც მათი გარემომცველი ბუნება შექმნა და ბუნებაში სულს გონებითა და ნებით თავისაკენ, როგორც უმაღლესი ჭეშმარიტებისაკენ და უმაღლესი სიკეთისაკენ, წარმართავს".⁹⁶ - ჰერმან შელის (1850 - 1906) მიხედვით, ადამიანს ძალუძს საკუთარი არსების თვითნაღიზში ჰპოვოს ღმერთი, როგორც აბსოლუტური ჭეშმარიტება და უმაღლესი სიკეთე, როგორც საფუძველი ყოველი შემეცნებისა და შემოქმედი ზნეობრივი წესრიგისა.⁹⁷

ნ ე ო ვ ი ტ ა ლ ი ზ მ ი .

მე-20 საუკუნის ზღურბლზე იწყება ახალი აყვავება მეტაფიზიკისა და მასთან კავშირში კვლავ აღორძინებას განიცდის ღვთის არსებობის მტკიცებანი.

ღ რ ი შ ი .

ღრსადსანიშნავია, რომ მეტაფიზიკური საკითხებისადმი დაბრუნება ბუნებისმეტყველებიდან მომდინარეობდა, რომელსაც ადრე დიდი ხნის ნანძილზე სჯეროდა, რომ ყველაფრის ახსნა შესაძლებელი იყო

ნატერიითა და ენერგიით. გზის გამკვავლავი აქ გახლდათ ჰანს დრიში (1857 - 1941), დამაბარსებელი ნეოვიტალიზმისა, რომელიც თავის გამოკვლევათა საფუძველზე, სიცოცხლის პრინციპის, როგორც „ენტელექტის“ თავისებურებაზე, თვით სულის პიროვნული უკვდავების საკითხის დასმასაც არ ერიდებოდა. კანტის საპირისპიროდ დრიშს მიაჩნია, რომ მეტაფიზიკა შესაძლებელია გარკვეულ საზღვრებში. შესასვლელს მასში პოულობს ბუნების კრიტიკული ფილოსოფია.

თავის ორგანული ფილოსოფიაში, რომელიც ბუნების ტელეოლოგიას იცავს, დრიში ღვთის საკითხის მიმართ შემდეგ დასკვნამდე მიდის: „სადაც კი მოაზროვნე სული ცოცხალ ორგანულ ინდივიდუუმებს ხედავს, იქ აღმოაჩენს იგი ობიექტივირებულ აქტიურ გონებას ანუ აქტიურ გონებას, როგორც თავის ობიექტს. ამ მხრივ, მამასადამე, აბსოლუტი იმდაგვარი უნდა იყოს, რომ იგი (რასაკვირველია, შეუმცნებად) კავშირში უნდა იმყოფებოდეს ისეთ რამესთან, როგორცაა გონება. ჩვენ შეგვიძლია ეს აგრეთვე ასე გამოვთქვათ: აბსოლუტი იმდაგვარი უნდა იყოს, რომ ჩვენი ფენომენოლოგიური სინამდვილის შემადგენელ ნაწილს შეუძლია არა მხოლოდ კაუზალობის, სუბსტანციისა და იმანენტურობის ფორმით, არამედ აგრეთვე ინდივიდუალობის, ე. ი. ობიექტივირებული გონების ფორმით წარმოგვიდგეს“.

ამის შემდეგ ჩვენ გავაჩინა თუნდაც „ჰიპოთეტური უწყება“, რომ სინამდვილის კიდევ სხვა გარკვეული კონსტელაციები და არა მხოლოდ ორგანიზმები განვიხილოთ როგორც ტელეოლოგიური, ბუნების სტატისტიკური ჰარმონიის გაგებით. ამდაგვარი ტელეოლოგია არის ტელეოლოგია ყოფიერებისა და არა ქმნადობისა, როგორც ეს ორგანიზმს აქვს. „განა არ მიანიშნებს ეს ჰიპოთეტური ჰარმონია ბუნების გარკვეული სფეროებისა საწყისურ პირველად ენტელექტიაზე, რომელმაც იგი შექმნა,



სწორედ ისევე, როგორც ხელოვანი ქმნის ხელოვნების რაიმე საგანს? მე მივჩვენებ, რომ დროში უსასრულო რეგრესის შესაძლებლობის მიუხედავად, რომელსაც ჩვენ აქ ვაწყდებით, იძულებული ვართ მივიღოთ, რომ ეს პირველადი ენტილექცია სამყაროში - მე არ ვამბობ „სამყაროსი“ - არსებობს, როგორც კი ჩვენ ბუნების უნივერსალურ ჰარმონიას საერთოდ ვაღიარებთ“.⁹⁸ - დროში აბსურდად მიიჩნეეს მისი დროისათვის ჩვეულ მონიზმს, რომელსაც მთელი სინამდვილე „გარკვეული სახის შემთხვევაზე“ დაჰყავს. ამის საპირისპიროდ სავსებით მისაღებია მონიზმი „ერთიანობისა და წესრიგისა“, როგორც სულში, ისევე ბუნებაში და აგრეთვე კატეგორიების სისტემაში, რომელთაც აბსოლუტში გააჩნიათ თავიანთი „პირველმთავარი“.

რ ა ი ნ კ ე .

უკვე დრიშამდე ოთანე რაინკემ (1849 - 1931), ნეოვიტალიზმის ერთერთმა დამაარსებელმა, ენერგეტიკული მონიზმი, რომელიც პრაქტიკულად მატერიალიზმამდე დადის, დაახასიათა როგორც „წარუმატებელიცა“ სამყაროს ასახსნელად. ერთადერთი ფაქტიც კი არაა ცნობილი, რომელიც აუცილებლობით გვაიძულებდა მონისტური მსოფლმხედველობის მიღებას. ამის საპირისპიროდ, არსებობს პირდაპირი საბუთი საიმისოდ, რომ ყველა შემთხვევა არ დაიყვანება მექანიკურ პროცესამდე, როგორცაა ორგანიზმთა განვითარება, რომელიც არაა უკუქცევადი. უმცირესი რიცხვი ძირითადი ძალებისა, რომელიც ჩვენ გვჭირდება სამყაროს გასაგებად, რაინკეს მიხედვით, არის „ორადობა“, ენერჯის გვერდით - „ინტელექტი“. სამყაროში ინტელიგენტურ ძალებს იგი უწოდებს „დო-



მინანტებს“, რომელნიც ორგანიზმში აღმოცენდებიან ინტელექტისა და ენერჯის კომბინაციით. 99.

შემდგომ ამისა, ორგანიზმები ამტკიცებენ, რომ ხილული ბუნების კულიტებს მიღმა კიდევ რაღაცა ქმედობს, რომელსაც ჩვენი გრძნობებით ვერ აღვიქვამთ, სახელდობრ, სამყაროს გონება. ამ აღმოჩენილ სამყაროს გონებას კი გარდუვალად მივყვებით ღვთის იდეასთან. ამდენად ჩვენ, „ჩემი შეხედულებით, კაუზალობის კანონთა მიხედვით, ისე ვართ დარწმუნებული ღვთის არსებობაში, როგორც ბუნების არსებობაში.... ინდუქციისა და ანალოგიის მეთოდებით მომუშავე ბუნებისმეტყველი, ორგანიზმთა ყოფიერების და თვისებების დაყვანისას შემოქმედ ღვთაებაზე, ჰპოვებს არა მხოლოდ ყველაზე გასაგებ, არამედ ერთადერთ წარმოსადგენ ახსნასაც; იგი მოიპოვებს მას, დამაჯერებელი ლოგიკით, ფაქტებიდან“. ამიტომ ღვთის აღიარება არაა ფანტაზია, არამედ - ინდუქცია. ღმერთი ბუნებისმეტყველებისა, რომელშიაც იმანენტური და ტრანსცენდენტური გაერთიანებულია, უნდა აღვიქვათ სამყაროში მიზანშეწონილი ორგანიზაციის „შემოქმედებით ინტელექტად“ და „უკანასკნელ ძირითად მიზეზად“. საკითხი, არის თუ არა ღმერთი როგორც შემოქმედებითი ინტელექტი, პიროვნული არსება, რაინკეს მიხედვით, განეკუთვნება თეოლოგიას, რადგანაც ბუნებისმეტყველება მხოლოდ თეოლოგიის ზღვრამდე აღწევს და მის იქით აღარ მიდის. არ არსებობს კაუზალური კავშირი მეცნიერებისა რელიგიასთან. 100.

რ ე ლ ი გ ი ის ფ ი ლ ო ს ო ფ ო ს ნ ი .

ოქტომბერი

იენაში, იმავე უნივერსიტეტში, საიდანაც ჰეკელის მატერიალი-

ზმი აღმოცენდა, სიცოცხლის -, კულტურის - და რელიგიის ფილოსოფოს-
მა რუდოლფ ოიკენმა (1846 - 1926) თავისი ანტიმატერიალისტური, სუ-
ლის ფილოსოფია აღაგვიანა, რომელიც თანამედროვე ადამიანებს მოუწო-
დებს კვლავ ნამდვილ სულის სიცოცხლეს, სულის შინაგან კულტურას და-
უბრუნდნენ.

გზა მიკროკოსმოსიდან ღვთისაკენ ოიკენს არასაკმარისად და
არადაამკმაყოფილებლად მიაჩნია. მეტაფიზიკურ მსოფლხედვას მივყევ-
ართ ორი უკიდურესი მიმართულებისაკენ, რომელნიც ურთიერთს ძველთა-
განვე ებრძვიან, სახელდობრ, „მკვეთრი ღუაღიზმისაკენ“, ან „რადი-
კალური პანთეიზმისაკენ“. პირველი მიმართულება ღვთაებას მკვეთრად
გამოჰყოფს სამყაროდან და ხაზს უსვამს მის სრულ ტრანსცენდენტურო-
ბას, რათა ღვთის ცნება სიწმინდეში შეინარჩუნოს. მეორე მიმართუ-
ლება, პანთეიზმი, ამის საპირისპიროდ, აუცილებლად მიიჩნევს ღვთა-
ების ცოცხალი თანდასწრებზს და მისი ყოვლის გამსჭვალავი ძალის
სამყაროში რაც შეიძლება უფრო ღრმად დამკვიდრებას. ეს წინააღმდე-
გობა ტრანსცენდენტურისა და იმანენტურისა, ღუაღიზმისა და მონიზმი-
სა, სუპრანატურალიზმისა და პანთეიზმისა არ მოგვარდება სწრაფი
დეკრეტი. IOI.

ფიქტ ოიკენი ღვთისაკენ გზას ირჩევს მიკროკოსმოსი ადამიანი-
დან, რათა ღვთის რელიგიური ცნების დახმარებით შუა ადგილი დაიკა-
ვოს ღუაღიზმისა და პანთეიზმის შორის. მისი ღვთის არსებობის ფსიქოლო-
გიური მტკიცება ამოდის სიცოცხლის აზრისა და მისი ღირებულებიდან.
ოიკენის მიხედვით, სიცოცხლეს მხოლოდ მაშინ გააჩნია აზრი და ღი-
რებულება, თუკი ადამიანი „ბუნების ადამიანიდან“ ამადლდება „სუ-
ლიერ ადამიანამდე“, რადგან მხოლოდ სულის სიცოცხლეში აღწევს ადა-
მიანი ჭეშმარიტ შინაგან თავისუფლებას და ამით - პიროვნულობას.



ეს შინაგანი სულის სიცოცხლე კი ითხოვს თავგანწირულ ერთგულებას უმადლესი, მარადიული, ღვთაებრივი ფასეულობებისადმი.

ღვთის ცნების თავისუფალ განსაზღვრებაში ოიკენი, როგორც ნეო-იდეალისტი, აღიარებს პანენთეიზმს.*

რ უ ღ ლ ვ ო ტ ო .

ერთ-ერთ განაზრებაში - „შემთხვევითზე და აუცილებელზე“, რ.ოტ-ტო (1869 - 1937) საუბრობს ღვთის არსებობის კოსმოლოგიურ მტკიცე ბაზე. უკვე საერთოდ რომ რაღაც არის და სამყარო არის, ეს ჩვენთვის

* პანენთეიზმი (Πάν εν θεῷ - ბერძნ., ყოველივე ღმერთში) [არ აგვეტიოს პანთეიზმში] მოძღვრებაა, რომელიც მიიჩნევს, რომ ყოველივე იმყოფება ღმერთში, ან, რაც იგივეა, ყოველივეს მოიცავს ღმერთი. სამყარო არის ღმერთში და ამგვარად, იგი არ არის მის მიღმა მყოფი და მისგან არსით განსხვავებული არსებული. ასე, რომ ღმერთი სამყაროშია, მაგრამ მასში კი არ ითქვიფება და მისით კი არ შემოიფარგლება, არამედ მასზე უსასრულოდ დიდია. სამყაროსათვის ღმერთი ერთდროულად იმანენტურიცაა და ტრანსცენდენტურიც.

პანენთეიზმი თეიზმისა და პანთეიზმის სინთეზია. იგი ერთიმორებს უტავშირებს სამყაროში ღვთის ყოფნას და „შექმნის“ იდეას. ტერმინი პირველად ჩამოაყალიბა გერმანელმა ფილოსოფოსმა კ.კრაუზემ (1781 - 1832), რომელსაც რუდოლფ ოიკენმა სპეციალური გამოკვლევა უძღვნა. თვით მოძღვრება კი სათავეს ღებულობს პლტინიდან და ქრისტიანული მისტიკიდან.

ნთარგმნ. შენიშვნა.



სრულიად „შემთხვევითია“, რომლის დროსაც ჩვენ შეგვიძლია ვიკითხოთ . . . და უნდა ვიკითხოთ კიდევ: „რატომაა საერთოდ რაიმე და არა - არაფერი?“ ამ თავდაპირველ შემთხვევითობასთან ვერას ხდება სამყაროს უსრულყოფილესი კანონზომიერებაც. იგი ადასტურებს მას მხოლოდ. მაგრამ, რომ „ყოველი შემთხვევითობა მხოლოდ მოჩვენებითია და საბოლოოდ აუცილებლობას ეფუძნება, ესაა ვერდასათმობი უმთავრესი რწმენა ჩვენი გონებისა, რომელიც მას მართავს ყველა მისი წამოწყებისას და რომლის გაჩერება უეცრად საბოლოოდ შეუძლებელია. . . იგი დაუბრკოლებრივ ითხოვს უმაღლეს აუცილებლობას, როგორც მყარ საფუძველს შემთხვევითი ყოფიერებისას. და ეს ფაქტი არის და რჩება ჭეშმარიტებად „ღვთის არსებობის კოსმოლოგიური მტკიცებისა“. I02.

კ ი უ ლ ბ ე

კრიტიკული რეალიზმის (ნეორეალიზმის) მთავარი წარმომადგენლის და ვიურცბურგული სკოლის დამაარსებლის ოსვალდ კიულპეს (1862-1915) მოძღვრებაში, რომელიც მკვეთრ პოლემიკაში იმყოფება ნეოკანტიანიზმთან, მოცემულია გნოსეოლოგიური ბაზისი, რომელზედაც ღვთის არსებობის მტკიცებანი სერიოზულად განიხილება.

კიულპე პოზიტიურად განიხილავს ღვთის არსებობის ლოგიკურ მტკიცებას, რომელიც „ჭეშმარიტი აზროვნების ფაქტიდან“ ამოდის. აქ კიულპემ, პირველ ყოვლისა, ეყრდნობა დეკარტს, შემდგომ, განსაკუთრებით, ტენდედენბურგს და ფიქრობს, რომ მათი აზრთა მსგეველობა უკეთ გადმოცემა, თუ მას შემდგომ ფორმას მივანიჭებთ: „ვეუოდებთ რა ფაქტიზმის შესაბამის აზროვნებას სწორს, ლოგიკის კანონების მიხედვით თავისი თავის შესატყვის უცილობელ აზროვნებას ჭეშმარიტს, მაშინ, ნეონეორეალებზე დაკვირვების შედეგად, ცხადდება თავისებური ფაქტი,



რომ სწორი აზროვნება იმავდ დროს ჭეშმარიტი აზროვნებაცაა და - პირიქით. აუცილებელი, თავისთავად აშკარა დამოკიდებულება მათ შორის არ არსებობს. ეს გამომდინარეობს უკვე იქიდან, რომ ფილოსოფოსებმა ჰამანზა და ბანზენმა სინამდვილე მიიჩნიეს წინააღმდეგობით აღსაყვად და ამიტომ იგი გონებით ვერაღსაქმელად გამოაცხადეს. ასევე ნაკლებად დაასკვნინან მეცნიერებაში სისწორიდან პირდაპირ ჭეშმარიტებაზე და - პირიქით. თუკი, მიუხედავად ამისა, სამყაროზე სწორი ცნებების სისტემა იმავდ დროს ჭეშმარიტი ცნებების სისტემაც არის, ამ შემთხვევაში, უდავოდ, მასში ძალზე მიზანშეწონილი, მაგრამ თავისთავად სრულიად არა აშკარა და ამიტომ დაუსაბუთებელი ფაქტი ძევს. აღნიშნული ფაქტიდან შესაძლოა დასკვნის გამოტანა ამ ჰარმონიის განმაპირობებელ და მის თავმდებ ღვთაებრივ არსებაზე. მაგრამ რაკი ამ მტკიცებაში საუბარია განსაკუთრებულ მიზანშეწონილ მოწყობილობაზე, ამიტომ აქ ფორმულირებული ლოგიკური მტკიცება მხოლოდ სპეციალური ფორმისა საყოველთაო ტელეოლოგიური მტკიცებისა".¹⁰³.

ღვთის არსებობის ტელეოლოგიური მტკიცებას კიულზე ასევე პოზიტიურად აუხასებს. აქ ჩვენ ნამდვილად გვაქვს საქმე სამყაროს მიზანშეწონილ მოწყობილობასთან, რომელსაც „მეცნიერული კვლევისათვის ამოსავალი წერტილი შეუძლია შექმნას ღვთაებრივი რეალობის დასაშვებად“. სამყაროს გეგმაზომიერ მოწყობილობასთან დაკავშირებით კიულზე ციტირებას ახდენს ოტტო ლიბმანის განმარტებისას და თვითვე უერთდება მას. სხვადასხვა ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ მიმართულებათა განმარტების შემდგომ იგი მიდის ამ დასკვნამდე: „ერთადერთი მეცნიერული ამოსავალი წერტილი ღვთაებრივი რე-

* საუბარია გერმანელ ფილოსოფოს ოტტო ლიბმანზე (1840-1912).
მათარგმნ. შენიშვნა.

აღობის პოზიტიური დაშვებისათვის და მისი განსაზღვრებისადვის სამ-
 ყაროს მიზანშეწონილობაშია მოცემული, რამდენადაც ჩვენ მისი აღქმა
 ძალგვიძს. შესატყვისობა ჳემმარტებისა და სისწორისა აზროვნებაში
 და სამყაროს შემეცნებაში, არაყოცხადი ბუნების შეგუება სიცოცხლისა
 და ცნობიერების შენარჩუნებასა და განვითარებასთან, წინსვლა მდებარე-
 ლიდან მაღლისაკენ, აზრი და კავშირი ისტორიულ ქმნადობაში, მორალური
 სრულყოფა - ყოველივე ეს მიგვანიშნებს იმაზე, რათა მთელი სამყარო
 განვიხილოთ როგორც „სისტემა მიზანთა წესის მიხედვით“ და განსაკუ-
 თრებით არაყოცხადი ბუნება გავაგიფეთთ მანქანასთან, რომელიც მის
 მიღმა მდებარე მიზნებს მიქანიკური სიზუსტით განახორციელებს. - დუბ-
 ლიზმის შემთხვევაში, რომელსაც ჩვენ ვადგივართ ფიზიკურის დამოკიდე-
 ბულებისას ფსიქიკურთან, ღმერთი სამყაროსაგან განსხვავებულად უნდა
 გავიაზროთ; ტელეოლოგიური შეხედულების მიხედვით, რომელსაც ჩვენ ვა-
 დიარებთ, ღმერთს გააჩნია უცვლელი და ქმედითი შეგავდენა სამყაროს
 მსვლელობაზე. ამგვარად, ამ პრინციპებით, თეიზმია მოცემული“.¹⁰⁴

- მორალურ მტკიცებას ღვთის არსებობისათვის, რომელიც სამყაროს ჳნეო-
 ბრივ წესრიგს გულისხმობს, კიულზე განიხილავს როგორც განსაკუთრებულ
 ფორმას ტელეოლოგიური მტკიცებისას.

ბ რ ე ნ ტ ა ნ ო

ფრანც ბრენტანო (1838 - 1917), ტრენდუენბურგის მოწაფე, არი-
 სტოტელეს მნიშვნელოვანი მკვლევარი და სქოლასტიზმის მცოდნე, ლოგი-
 კოსი და ფსიქოლოგი, რომელიც თავის მოწაფეთა რიგში ითვლიდა მაინონ-
 გსა და ჰუსსერლს, მრავალი წლის განმავლობაში იღვწოდა ღვთის არსე-
 ბობის მტკიცებათათვის. მისი ღვექციები ღვთის არსებობაზე, რომელიც



სან წაიკითხა ვიურცბურგსა და ვენაში, გამოიცა მისი სიკვდილის შემდეგ.

პირველ ყოვლისა, ბრენტანო უარყოფს ორ ურთიერთსაწინააღმდეგო მოსაზრებას, რომელთა მიხედვითაც ღვთის არსებობის მტკიცებანი ზედმეტია ან შეუძლებელი. ზედმეტი იქნებოდა მტკიცება, თუკი ჩვენთვის ღვთის არსებობა თავისთავად გასაგები იქნებოდა, თუკი ჩვენთვის წინადადების აზრი - „ღმერთი არის“, თავისთავად ცხადი იქნებოდა. შეუძლებელი იქნებოდა მტკიცება, თუკი ღვთის ბუნებიდან, „ღვთის“ სახელის ნიშნენობიდან, თავისთავად გამომდინარეობდეს, რომ მისი არსებობის დამტკიცება შეუძლებელია. ორივე მოსაზრება ეფუძნება აზრობრივ შეცდომებს. 105.

ბრენტანოს „კანონიერად და მოსწრებულად მიარჩინა ოთხი მტკიცება: 1. ტელეოლოგიური მტკიცება ბუნებაში გონიერი წესრიგიდან, 2. მტკიცება მოძრაობიდან, 3. მტკიცება შემთხვევითობიდან, 4. ფსიქოლოგიური მტკიცება ადამიანის სულის ბუნებიდან.

ღ ვ თ ის ა რ ს ე ბ ო ბ ის ტ ე ლ ე ო ლ ო გ ი უ რ ი მ ტ კ ი ც ე ბ ის დაცვისას ბრენტანო ფრთხილად მიუთითებს, რომ სამყაროში ტელეოლოგია სუფევს, რომელიც ჩვენთვის გამუდმებით ცდაში ცხადდება. ამ მიზნობრივი წესრიგის ასახსნელად „სამი ჰიპოთეზა“ საფიქრებელი: გონების, ბრმა აუცილებლობის და შემთხვევითობის. პირველ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს „ნამდვილ“, მეორე და მესამე შემთხვევაში „მორცენებით“ ტელეოლოგიასთან. ჰიპოთეზა ბრმა აუცილებლობისა არ მართლდება უკვე არაფრცხად ბუნებაში მორცენებითი ტელეოლოგიის მიმართაც, რადგან იგი არავითარ ახსნას არ იძლევა ელემენტთა მსგავსებისა და ენერგიულ მოძრაობათათვის, ასევე, მათი დაქვემდებარებისათვის საყოველთაო კანონებისადმი. მტკიცება, რომ მუდმივ



არსებულისათვის საჭირო არაა არავითარი შემდგომი ახსნის ქმნება, ბრენტანოს მიხედვით, ყალბი განაცხადია. შითუმეტეს არ მართლდება ჰიპოთეზა ბრმა აუცილებლობისა ცოცხალი სამყაროს მიმართ, რადგან მას არ ძალუძს განმარტება ცოცხალი ბუნების არსებობისა. ერთადერთი წინაშენლოვანი ცდა (დარვინული) სახეობათა წარმოშობისა და ნათესაობისა სიძველეებით. იგი უნდა დაესესხოს შემთხვევითობის ან ტელეოლოგიურ ჰიპოთეზას. დარვინიზმი, ბრენტანოს შეხედულებით, სავსეა მოჩვენებითი ტელეოლოგიური დაშვებებით. - ორი დანარჩენი ჰიპოთეზიდან იმას ენიჭება „სასრული დამაჯერებლობა“, რომელიც ყოველივეს განმარტავს სამყაროს მოწესრიგების უნარის ნქონისა და უსასრულოდ სრულყოფილი გონებით, მაშინ, როდესაც განმარტება შემთხვევითობით „უსასრულოდ დაუჯერებელია“. ამიტომ ჰიპოთეზა, რომ ტელეოლოგია არა მხოლოდ მოჩვენებითად, არამედ ნამდვილად მოცემულია, ლოგიკური გამოთვლის მიხედვით, „უსასრულოდ დასაჯერებელია“, ვიდრე ჰიპოთეზა შემთხვევითობისა. და რადგან დიზიუნქციის ლოგიკური კანონის მიხედვით ერთერთი აუცილებლად ჭეშმარიტი უნდა იყოს, პირველი ცნაურდება როგორც ბუნებრივად ნამდვილი. „თუ ერთი (ჰიპოთეზა) მეორეს უსასრულოდ აღემატება, იგი წყვეტს, როგორც ჰიპოთეზა, არსებობას და ხდება სრულ, ბუნებრივი დარწმუნებულობით დამტკიცებულ ჭეშმარიტებად“.

ბრენტანო ცდილობს ყველა შესაძლებლობის გათვალისწინების შემდეგ კანტის საპირისპიროდ აჩვენოს, რომ სამყაროს მოწესრიგებელი გონება იმავე დროს მატერიის შემქმნელიც უნდა იყოს. „სამყაროში მოჩვენებითი ტელეოლოგია, რომელმაც ჩვენ გვაიძულა დაგვეშვა სამყაროს მოწესრიგებელი გონების არსებობა, ასევე გვაიძულებს ჩვენ შემოქმედებითი გონების დაშვებას, რომელიც თვით მოსაწესრიგებელ მატე-

რიას არარაობიდან წარმოქმნის“. რადგან ელემენტთა არა მხოლოდ გან-
ლაგებაში და შეერთებაში, არამედ „თვით ელემენტთა ბუნებაში ჩანს აშ-
კარა ნიშნები ტელეოლოგიისა“. სამყაროს მომწესრიგებელ ბრძნულ გონე-
ბას მის მიერ აღმოჩენილი მატერია მხოლოდ რომ გარდაექმნა და თავისე-
ბურად განულაგებინა, მაშინ ბუნების ელემენტებში ჩვენ გვიქნებოდა
„წესრიგი წესრიგის წინ“, „ტელეოლოგია ტელეოლოგიის წინ“. მაგრამ
ელემენტთა ეს ძირითადი ტელეოლოგია მხოლოდ შემთხვევას რომ მივაწე-
როთ, ეს იქნებოდა „უსასრულოდ და კვლავ უსასრულოდ დაუჯერებელი დამ-
გება“. იგი მოითხოვდა კრძევ სხვა გონებას, რომელიც მოცემულ თავდა-
პირველ მატერიას შეიმეცნებს და ჰქმნის.^{106.}

რაც შეეხება ღვთის არსებობის მტკიცებას მოძრაობიდან, იგი ბრენ-
ტანოს მოჰყავს, პირველ ყოვლისა, არისტოტელეზე დაყრდნობით. ფუნდამენ-
ტი, რომელსაც მტკიცება ეყრდნობა, არის უბრალო ფაქტი ცვლილებისა,
მოძრაობისა ანუ ქმნადობისა. ეს ითხოვს ქმედით პრინციპს. „რამდენა-
დაც ნამდვილადაა სამყაროში ცვლილება, ასევე ნამდვილად არის დასა-
ყვანი ის პირველ მამოძრავებელ პრინციპზე“. აგრეთვე უსასრულო რიგი
მეორადი მიზეზებისა არავითარ შემთხვევაში ზედმეტად არ ხდის პირვე-
ლადი მიზეზის არსებობას.

შემდგომ, ენერჯიისა და ენერჯიის კანონით ცდილობს ბრენტანო
პირველ მამოძრავებელზე (*primus motor*) დასკვნის გამაგრებასა
და სრულყოფას. მატერიის ენერჯია, ე.ი. სამყაროს ქმედითუნარიანი
ენერჯიის ზრდადი დაკარგვა გამოუდმებელი მატერიით სითბოს ენერჯიისა,
იმ შედეგს იქონიებს, რომ საბოლოოდ ყველა ბუნებრივი პროცესების
სრული უძრაობა დამყარდება. ხოლო თუკი არსებობს დასასრული სამყაროს
განვითარებისა და ამით მოძრაობისა, ჩვენ საბოლოო წერტილიდან ამო-
სულთ ასევე დანამდვილებით შეგვიძლია დავასკვნათ უკუ მიმართებით



სამყაროს განვითარების საწყის წერტილზე. აქედან განომდინარეობს, რომ სამყაროს ენერჯის მარაგიდან ერთხელაც იქნება, რომ აღარაფერი დარჩება. „თავისივე თავიდან ბუნებას ნანდვილად არ ძალუძს ენერჯის მიღება. რადგან ენერჯის შენარჩუნების კანონის მიხედვით, ბუნებას, თავის თავზე მიიწოდებს, ისევე ნაკლებად ძალუძს ენერჯის უმცირესი ნაწილის მოპოვება, როგორც დაკარგვა. ნაშასადამე, ჩვენ უდავოდ იძულებულნი ვართ, რათა დავუშვათ, რომ ენერჯის მთელი რაოდენობა, რაც კი სამყაროს გააჩნია... მას სასრული დროს წინ სამყაროზე შემდგომმა პრინციპმა მიანიჭა. მისი ქმედობაა ალფა და ომეგა სამყაროს მთელი ისტორიისა“. - დასასრულ, ბრენტანო ცდილობს, არისტოტელესაგან განსხვავებით, დამატებითი ნიჭიცება წარმოადგინოს პირველი მამოძრავებელისათვის „უსაწყისო მოძრაობის ცნების წინააღმდეგობრიდან“ 107.

დ ვ თ ი ს ა რ ს ე ბ ო ბ ი ს მ ი ტ კ ი ც ე ბ ა ს შ ე მ -
 თ ხ ვ ე ე ი თ ო ბ ი დ ა ნ ბ რ ე ნ ტ ა ნ ო უ ჯ რ ო მ ა რ ტ ი ვ ა დ თ ე ლ ი ს , ვ ი დ რ ე
 მ ი ტ კ ი ც ე ბ ა ს მ ო ძ რ ა ო ბ ი დ ა ნ . თ უ მ ც ა ი გ ი ზ ო გ ი ე რ თ ა თ ე მ ს ნ ა კ ლ ე ბ ა დ ს ა რ წ -
 მ უ ნ ო ა , რ ა დ გ ა ნ ც ნ ე ბ ე ბ ი ა ს ე ა ბ ს ტ რ ა ქ ტ უ ლ ი ა . წ ა ნ ა მ ო ძ ე რ ე ბ ი , რ ო მ ე ლ თ ა
 ა რ გ უ მ ე ნ ტ ი ე მ ყ ა რ ე ბ ა , ა რ ი ა ნ : „ს ა ყ ო ვ ე ლ თ ა ო კ ა ნ ო ნ ი დ ა ფ ა ქ ტ ი“. ფ ა ქ ტ ი
 ს წ ო რ ე დ შ ე მ თ ხ ვ ე ე ი თ ო ბ ა , ე . ი . ფ ა ქ ტ ი , რ ო მ ს ა მ ყ ა რ ო შ ი ს ა გ ნ ე ბ ი ა რ ს ე -
 ბ ო ბ ს დ ა რ ო ნ ე ლ თ ა მ ი მ ა რ თ შ ე ი ძ ლ ე ბ ა ი თ ქ ვ ა ს , რ ო მ მ ა თ ა ს ე თ ე ვ ე წ ა რ მ ა -
 ტ ე ბ ი თ შ ე ე ძ ლ თ ა ა გ რ ე თ ე ვ ე ა რ ყ ო უ ნ ა , მ ა შ ა ს ა დ ა მ ე , მ ა თ უ შ უ ა ლ ო დ ა რ გ ა ნ ე -
 კ ტ ო ვ ე ნ ე ბ ა თ ა რ ს ე ბ ო ბ ა . ბ რ ე ნ ტ ა ნ ო შ ე მ თ ხ ვ ე ე ი თ ო ბ ი ს ნ ი ტ კ ი ც ე ბ ა ს ' ი ძ ლ ე ვ ა
 ი მ ის მ ი თ ი თ ე ბ ი თ , რ ო მ ს ხ ე უ ლ თ ა ე რ თ ს ა დ ა ი მ ა ვ ე ს ა ხ ე ო ბ ა შ ი შ ე ს ა ძ ლ ე ბ ე -
 ლ ი ა უ ს ა ს რ უ ლ ო დ ბ ე ვ რ ი ი ნ დ ი ვ ი დ უ ე ნ ე ბ ი . შ ე მ დ გ ო მ , ს ხ ე უ ლ თ ა რ ო გ ო რ ც ა დ -
 ბ ი ლ ი , ის ე ვ ე მ ა თ ი უ ძ რ ა ო ბ ა დ ა მ ო ძ რ ა ო ბ ა შ ე მ თ ხ ვ ე ე ი თ ი ა . „ა გ რ ე თ ე ვ ე
 ჩ ე ვ ე ნ ი ს უ ლ ი ე რ ი ც ხ ო ვ რ ე ბ ის მ ი მ ა რ თ ა დ ვ ი ლ ი დ ა ს ა მ ი ტ კ ი ც ე ბ ე ლ ი ა , რ ო მ



იგი არ არის უშუალოდ აუცილებელი. ყოველი დასკვნის დროს ჩვენ ვამ-
 რნევთ, რომ იგი წინამძღვრების გააზრებით არის გამოწვეული, ყოველი
 არჩევანის დროს - რომ იგი მოტივების ზემოქმედებითაა გადაწყვეტილი.“
 - სპეციფიკური კანონი კი გვამცნობს: აბსოლუტური შემთხვევითობა შეუ-
 ძლებელია. მაშასადამე, სხეულნი და სულნი „შუალობით აუცილებელნი“
 უნდა იყვნენ. აქედან გამომდინარეობს, რომ უნდა იყოს არსებული, რო-
 მიელიც უშუალოდ აუცილებელია და იგი უნდა განიხილებოდეს, როგორც
 პირველი, შემოქმედებითი მიზეზი ყველაფრისა, რაც კი ჩვენ ცდაში
 გვეძლევა“. 108.

ფ ს ი კ ო ლ ო გ ი უ რ მ ტ კ ი ც ე ბ ა ს შემოქმედის არ-
 სებობისათვის ბრენტანო შემდგომ ჭორმულირებას ანიჭებს: სულის, რო-
 გორც არაგანწყენილის, მაშასადამე, სულიერი სუბსტანციის დამტკიცება
 შესაძლებელი ხდება ცნობიერების ერთიანობის ფაქტიდან. „განწყენილ-
 ბის არმქონე სულიერი სუბსტანცია არ შეიძლება ჩასახვით წარმოიშვას
 ნიშბლიურ ორგანიზმთაგან, მაშასადამე, იგი მანამდე უნდა ყოფილიყო
 ან ემბრიონალური განვითარების დროის გარკვეულ მონაკვეთში უნდა
 აღმოცენებულიყო. პირველი ვარაუდის წინააღმდეგ ლაპარაკობს ის, რომ
 არაფერში და არავისთან უმცირესი კვალიც არ ჩანს ანგვარი წინაარსე-
 ბობისა (Präexistenz), მაშინ, როდესაც სული, სხვა მხრივ, იმ-
 დავგარი სახეობისაა, რომ ადრეული განცდები ყველა შემდგომ დროზე
 ზეგავლენას ახდენენ. ანგვარად, მეორე ვარაუდი იმსახურებს უპირატე-
 სობას. მაშინ კი სულნი უფრო ამკარად, ვიდრე სხეულნი, გვიჩვენებენ
 იმას, რომ ისინი ცნობიერად მოქმედი პრინციპით შემოქმედებითად უნ-
 და იყვნენ აღმოცენებულნი“.



ფ. ლ. კ. ე. ლ. ტ. ი.

როანე ფოლკელტი (1848 - 1930) თავდაპირველად კანტის, შემდგომ ჰეგელის და აგრეთვე შობენჰაუერის გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა. ნოვგვიანებით მან გზა გაიკაფა კრიტიკული რეალიზმისა და კრიტიკული მეტაფიზიკისაკენ. თავის ბოლო ნაწარმოებებში მან, როგორც თვითვე ამბობს, ჩამოიშორა ყოველი სკოლის თვალსაზრისი, რათა საკუთარი გზით ეგლო.

ღ ვ თ ის ა რ ს ე ბ ო ბ ის მ ტ კ ი ც ე ბ ა დ რ ო ის
ს ა და ს ი ვ რ ც ი ს ა რ ს ე ბ ი თ ი ს ტ რ უ ქ ტ უ რ ი -
დ ა ნ . - ფოლკელტი, თავის დროის ფენომენოლოგიასა და მეტაფიზიკაში, ცდილობს შექმნას ღვთის არსებობის მტკიცება დროისა და სივრცის არსებითი სტრუქტურიდან. მისი მიხედვით, „უსაწყისო და უსასრულო დრო“ კრიტიკას ვერ უძლებს. იგი იქნებოდა ისეთი არსობა, რომელსაც ვერ მიფიქვენბდით „მშლიანობის კატეგორიას“. ამას ემატება სხვა სიძნელე, თუკი დროის რეგრესსა და პროგრესს უსასრულობაში ვადიარებდით. „წარმოვიდგენ: ოდითგანვე მდინარებს დრო; მაშასადამე, ნებისმიერი სახელწოდების რიცხვზე აბსოლუტურად მტ სინრაგლეს ჩათვლია ამჟამინებისას. მაშინ, აგრეთვე ეს უამიც, რომელშიაც ახლა ვინყოფები, უცვლუნდა ყოფილიყო. ეს, ბუნებრივია, ძალაშია აგრეთვე ნებისმიერ წარსულ ამჟამისათვის. დროის ერთი წერტილის მიმართ, რომელიც ცენტრიონი წლის წინ ეს უამი იყო, ზუსტად ისევე უნდა ვინსჯულთ, როგორც ეხლანდელ უამზე, რომ იგი უკვე უნდა ყოფილიყო. და ასე გამუდმებით - წარსულის სიღრმეში. ეს ნიშნავს: უსაწყისო დროს საერთოდ არ ძალუძს დინებას დაემორჩილოს. რადგან წარსულის ნებისმიერი პუნქტი უკვე ადრევე უნდა განხორციელებულიყო“.

მას შემდეგ, რაც ფოლკლტმა იღება ცარიელი დროისა უარყო, მისი იგივე მოსაზრება ძალაში რჩება აგრეთვე დროის შინაარსის ქმნადობისათვის. დროის უსაწყისობასთან ერთად უარყოფილია აგრეთვე უსაწყისობა რეალური ქმნადობისა, სამყაროში კონკრეტულ მოვლენათა უსაწყისობა. „რომელ აწმყოს წერტილთანაც (და იგი თუნდაც ცენტრილონი წლის წინ ყოფილიყოს) ხელი არ უნდა ჩაგვიდო რეალურ ქმნადობას, ყველგან უნდა იქცვას: ეს ამჟამინდელი სამყაროს მდგომარეობა უკვე ადრე უნდა განხორციელებულიყო“. ეს ნიშნავს: „უსაწყისო ქმნადობა ვერასოდეს ვერ შესძლებდა მსვლელობას; რადგან მისი მსვლელობის ყოველი პუნქტისთვის უსასრულო დროს უფრო ადრე უნდა მიეღწია; ამგვარად, მისი სრბოლის ყოველი დროის პუნქტზე მისივე თვითუარყოფა იქნებოდა“. II0.

დასკვნა, რომელსაც ფოლკლტმა აქედან ელვატურ-პლატონური აზროვნებისდაგვარად აკეთებს, გვაუწყებს: „ქმნადობის სამყაროს, სამყაროს დროული მსვლელობისას, თავის თავში არავითარი საყრდენი არ გააჩნია. რომ იარსებოს, იგი უნდა ეყრდნობოდეს უდროო ყოფიერების სამყაროს. მხოლოდ უდროო (ან, სხვაგვარად რომ ვთქვათ: ზედდროულ) ყოფიერების საფუძველზე ძალუძს მას დროულ მოვლენათა სფეროსთან მისვლა“. რადგან დროის მდინარეობა თავის თავის მუდმივი უარყოფაა, გაურინარებაა აღმოცენებაში და, ამგვარად, ნეგატიურობით გამსჭვალულია, ამიტომ „ლოგიკური აუცილებლობით მას მიცხვეართ იღვანდე მის საფუძველად მდებარე უდროო და ქმნადობაზე ზემყოფი არსებულისა“. III.

შეუძლებელია ამ უდროო წმინდა ყოფიერების გააზრება სივრცობრივად. რადგან აგრეთვე სივრცეც არყოფნით გამსჭვალული ყოფიერებაა. თუნდა სივრცის ყველა ნაწილი ერთდროულად არიან; სივრცის სტრუქტურა არაუერს გვიჩვენებს აღმოცენებისა და გაურინარების რიტმისას. ნაგრამ იმავდ დროს მას გააჩნია ფორმა ურთიერთმნიღმურისა. „როგორც ურთიერთმნიღმური კი სივრცე არსებობდა თავის თავში დაშლილი, თავის



მღმა მყოფი ყოფიერებაა“. სივრცობრივი ურთიერთმიმდებრობა ან თანა-
არსებობა არის „ნეგატიურობით სავსებით დამსხვრეული ყოფიერება“.

„აქედან გამომდინარეობს, რომ უფროს ყოფიერება, რომლის დამწვე-
ბას ჩვენ დროული ყოფიერების ფაქტიდან ვახდენთ, შეუძლებელია სივრ-
ცობრივი სახის იყოს. თუ უფროს არსებული სივრცისებურად ვანიფინე-
ბოდა, ოგი ნეგატიურობისაგან სავსებით დაირღვეოდა. ამრიგად, დრო-
ისა და სივრცის სამყაროს წინ უფროს - უსივრცო არსებული უნდა გავი-
აზროთ, ანუ, პოზიტიურად თუ ვიტყვი: უფროს არსებულს, რომელიც სა-
ფუძველს წარმოადგენს დროისა და სივრცის სამყაროსათვის, ყოფიერე-
ბის სახედ გააჩნია შინაგანი არსობა, სულიერება“. ფოლკელტი უფროს
არსებულს, რომელიც მხოლოდდამხოლოდ არსებობს როგორც სული, თავის-
თავში ყოფიერი და საკუთარი თავის გამსჭვალავი, ჯერ უწოდებს „თავ-
დაპირველ არსებას“, შემდეგ - ღმერთს. ამგვარად, მისი მიხედვით,
„დროისა და სივრცის რაობაზე დაკვირვება აზროვნებას აიძულებს იმ
მოსაზრების გაზიარებას, რომლის მიხედვითაც დროულ-სივრცულ სამყარ-
ოს არ ძალუძს მართლ თავისთავად არსებობა, არამედ იგი თავის ყოფი-
ერებას უფროს-უსივრცო თავდაპირველ არსებიდან, პოზიტიურად რომ გა-
მოვხატოთ: სულიერი სახის არსებიდან როგორღაც კრებს და ღებულობს.
თუ საჭიროა, აზრთა ეს მსველელობა შეგვიძლია ღვთის არსებობის ნტიკი-
ცებად მივიჩნიოთ“. II2.

ფოლკელტი გადაწყვეტად ილაშქრებს პანთეისტური შეხედულების
წინააღმდეგ, რომლის მიხედვითაც თავდაპირველი არსება მარადიულად
ვიმარდება დროული სამყაროს მიმართ, მარადიულად ათავისუფლებს მას
თავისი თავიდან, მარადიულად გააძევეს თავისი თავი მასში, მასში
აქვს თავისი მარადიული გამოვლინება და თავისი თვითგანვიმარება.
„ცინილ უარყო დროის უსაწყისობა, მისთვის აგრეთვე იმ მოსაზრებასაც
დაკარგა ძალა, რომლის მიხედვითაც აბსოლუტური სულის რაობასთან



ერთად არსებითად აგრეთვე ფენომენალური სამყაროს არსებობაცაა დანერგული. მხოლოდ აბსოლუტური სულის მოქმედებით, ნაშასადამე, მხოლოდ პროცესის შემდეგობით, რომელიც „ეს“-ის, „წვრილმანის“ ხასიათს ატარებს, ძალუძს დროისა და სივრცის სამყაროს არსებობის დაწყება. ამით ნათქვამია, რომ თავდაპირველი არსება თავისი არსის სრულყოფისათვის არ საჭიროებს სივრცულ-დროულ-სამყაროს. აქტი, რომელიც „ეს“-ობის, წვრილმანის ხასიათს ატარებს, არ შეიძლება იმ აზრით განეკუთვნოს აბსოლუტის მარადიულ რაობას, რომ მარადიული რაობა ამ აქტის გარეშე ჯერ კიდევ არ იქნებოდა მზადყოფნაში. პოპულარულად შეიძლება ითქვას: ღმერთი არსობრივად დასრულებულია სამყაროს შექმნამდე“.¹¹³

დროულ-სივრცული სამყარო, ფოლკელტის ნიხედვით, ღმერთის მიერ შექმნილია „თავდაპირველი ჭვრეტით“, რომელიც შემოქმედებითი ხასიათისაა. „სვერო დროული ქმნალობისა თავდაპირველი არსებიდანაა განჭვრეტილი, გაგებული, მონღონებული, შექმნილი“. თავდაპირველი არსება მჭვრეტელია, მცოდნეა, მოქმედი და მბრძანებელია დროულ სამყაროში ამჟამად.

თ ვ ი თ დ ი რ ე ბ უ ლ ე ბ ა ნ ი, რ ო გ ო რ ც გ ზ ა ლ ე თ ი ს ა კ ე ნ. - მის ბოლო ქმნილებებში ომხმოცი წლის ფილოსოფოსი, ნეოკანტიანელებისა და ფენომენოლოგების ღირებულების მოძღვრებასთან დაკავშირებით, კვლავ იწყებს ღმერთზე საუბარს. ფოლკელტს მიაჩნია „უბალებბროზად („Unbegriff“), რომ შესაძლებელია არსებობდეს ინდივიდუალი რამე, როგორც „წმინდა არმყოფი ფასეულობანი, არარსებულ თვითღირებულებანი“. თუკი არსებობენ თვითღირებულებანი, მაშინ ისინი განუპირობებელის მეტაფიზიკურ სიღრმეში უნდა იყვნენ დაფუძნებულნი. „ამგვარად ნივთიერათ თვითღირებულებათა ცნებას უშუალოდ აბსოლუტში, თავდაპირველ არსებაში, თავდაპირველ სულში, ღმერთში.



აბსოლუტური სული თავის თავში შეიცავს თვითღირებულებათა მთლიანობას, მათ უმაღლეს გამოვლინებას. ნიქ, რომ ღმერთი ღმერთია, იგი მოიცავს თვითღირებულებათა ნარადიულ წყობათ!“ თავდაპირველი სული თავდაპირველი სიკეთეა, თავდაპირველი ჭეშმარიტებაა, თავდაპირველი მშენიერებაა და თავდაპირველი წმინდანია. თავდაპირველი არსება, რომელიც თავის თავში შეიცავს თვითღირებულებებს, როგორც თავდაპირველი სული, რომელიც ვლინდება ნებელობის აქტებში, „თავდაპირველი პერსონაა“. 114.

ბ ე რ გ ს ო ნ ი .

ანრი ბერგსონი (1859 - 1941), უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელი სიცოცხლის ფილოსოფიისა ციწრო გაგებით, „კოსმიური სიცოცხლის“ და მისი ინტერპრეტაციის გრძელი გზით მიღის დგომის არსებობამდე. გზა, რომელსაც იგი მიჰყვება, არაა რაციონალური გზა მაჟიქსიანობის გონებისა, რომელსაც არ ძალუძს გაგება, თუ რა არის „სიცოცხლე“. ესაა გზა „ინტუიციისა“, რომელიც გამომდინარეობს ინსტიქტისა და ინტელექტის შეკავშირებიდან, როგორც ნესამე, უმაღლესი ფორმა შემეცნებისა.

ბერგსონის ქმნადობის მეტაფიზიკა ნე-დან ამოდის. მისი არსი ცოცხალ ინტელექტისა წარმოუდგება, როგორც წმინდა მოძრაობა, როგორც მიმდინარე ყოფიერება, რომელსაც ბერგსონი აღნიშნავს ხანიერობით (durée), შესაბამისად, დროთ. რადგან მე ნაწილია მთლიანი სინამდვილისა, მაშინ აგრეთვე კოსმოსის ბუნება მისი არსის მხრივ მიმდინარე ყოფიერება და ცოცხალი პროცესი უნდა იყოს ხანიერ განვიითებაში. სინამდვილის მთლიანობა გვევლინება როგორც წინმიმართული, დაუნაწევრებელი სვლა შექმნიდან შექმნისაკენ. ბერგსონი სინამდვილის არსს უწოდებს „შემოქმედებით განვიითებას“ (évolution).



créatrice). საგანთა ცენტრში შემოქმედებითად მოღვაწე „სიცოცხლის აღმაფრენი ძალა“ (élan vital). ბერგსონი თავდაპირველად ღვთის იდენტიფიკაციას ახდენს ამ ცენტრალურ სიცოცხლის აღმაფრენ ძალასთან. ღმერთს არაფერი გააჩნია დასრულებული. იგი განუწყვეტელი სიცოცხლეა. იგი მოქმედებაა და თავისუფლება.

მის ბოლო თხზულებაში (ო რ ი ვ ე წ ყ ა რ ო მ ო რ ა ლ ი - ს ა დ ა რ ე ლ ი გ ი ი ს ა) ბერგსონი ეთხოვება ქმნადობის პანთეისტურ ღმერთს. ღმერთი ახლად ამჟამად აღიქმება როგორც „პიროვნება“ და მისი არსი - როგორც „სიყვარული“. „ღვთაებრივი სიყვარული არ არის რაიმე ღვთისაგან: იგი თვით ღმერთია“. აქ იგი არაორაზროვნად ასწავლის სამყაროს შექმნას (création) ღვთისაგან. სიყვარული არის ერთადერთი საფუძველი ყოველი შექმნისა. ღმერთმა შექმნა სამყარო, „რათა შეერთებოდა არსებობა, რომელნიც ღირსნი არიან მისი სიყვარულისა“. „სიყვარულისთვის და სასიყვარულოდ არიან შექმნილნი განსაზღვრული არსებანი, რადგან შემოქმედებითი ენერჯია სიყვარულია“¹¹⁵. ამ სიყვარულის მიღებაში და მის აღსრულებაშია ადამიანის ჭეშმარიტი მოწოდება. ღვთაებრივი სიყვარულით უნდა უყვარდეს ადამიანს მთელი კაცობრიობა და ამით იგი „ღვთის იარაღი“ და მისი „დამხმარე“ გახდება. საბამისოდ, პირველ რიგში, მისტიკოსები არიან მოწოდებულნი.

ფ ე ნ ო მ ე ნ ო ლ ო გ ე ბ ი .

ჩვენი საუკუნის დასაწყისში უმნიშვნელოვანესი ახალი ფილოსოფიური ნიმართლებების - ფენომენოლოგიის აღმოცენებასთან ერთად, ახალი გზა გაიკვალა აგრეთვე ღვთის საკითხშიც. მართალია, მისი დამაბრსებელი ედმუნდ ჰუსერლი (1859 - 1938) მხოლოდ ცნობიერებაში გამოცხადებულ „ფენომენთა“ „ინტენციონალური“ სინამდვილითაა დაკავებული



და საკითხს ცნობიერების გარეთ მყოფი საგნებისას, როგორც კორრექტებს ამ თავდაპირველი ფენომენებისას, შეგნებულად არ განიხილავს. ჰუსერლთან სწორედ ამ გადაუწყვეტავად დარჩენილმა საკითხმა გარეთ მყოფ სამყაროს მიმართ ის შედეგი იქონია, რომ ფენომენოლოგიების უმრავლესობამ თავიანთი ყურადღება სრულ ობიექტურ რეალიზმს დაუთმო. მათი აპრიორული არსთა ჭვრეტა და არსთა შემეცნება ინტუიტიურ სულიერ ხედვას მიაპყრობს „შინაარსს“, საგნებს თავის თავში, თვით ყოფიერებას. ხედვის არის ამ გაფართოებით, რაც გამოიხატება სულიერი შეღწევით თავის თავში მყოფ ყოფიერებასა და მის ყველა შესაძლებელ ფორმებში, შესაძლებელი ხდება შემეცნების ზეაღსვლა ღვთისაგენ.

შ ე ლ ე რ ი.

განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს მაქს შელერის (1874 - 1928) მიდგომა ღვთის არსებობის მტკიცებებისადმი. შელერი ხშირად მიმართავს ღვთის არსებობის მტკიცებებს რელიგიის ახალი დასაბუთებისას ფენომენოლოგიური მეთოდებით.

ავგუსტინეს ზეგავლენით, გრატრიზე და ნევმანზე დაყრდნობით, შელერი, თომიზმის საწინააღმდეგოდ, ერთმანეთისაგან განასხვავებს „ბუნებრივ“ და „რაციონალურ“ თეოლოგიას და ამით განასხვავებს რელიგიასა და მეტაფიზიკას. ბუნებრივი თეოლოგია, როგორც რელიგია, არ ცხოვრობს მეტაფიზიკის ხარჯზე. პირიქით, როგორც რელიგიური მსოფლგაგება იგი უფრო ადრეულია, ვიდრე რაციონალური მსოფლგაგება და გააჩნია საკუთარი შემეცნების წყარო. სამყაროს საგანთა რელიგიური ჭვრეტა არა მხოლოდ თავის თავად, არამედ ისტორიულადაც თავდაპირველია და ბუნებრივი. მაგრამ ღვთის არსებობის რაციონალურ მტკიცებებს



თავისთავად, რომელნიც დაასკვნიან სამყაროდან ღმერთზე, შეღერი ეჭვის ქვეშ არ აყენებს. აქ იგი უპირისპირდება კანტს, „რომელმაც კაუზალობის პრინციპის ყოფიერების კანონიერება უსაფუძვლოდ დააყენა ეჭვის ქვეშ და ... არასწორად თვლიდა ღვთის არსებობის ნტკიცებებს ლობიკურად უკუგდებულად. კანტის საპირისპიროდ ეს ნტკიცებანი ინარჩუნებენ მათ სრულ უფლებებს და ღრმა აზრს, როცა კი საქმე ღვთის ატრიბუტებს ეხება. კაუზალობის პრინციპი - კანტის მიერ შეცდომით არეული დროის. თანმიმდევრობის წესების მიხედვით მოვლენათა კანონზომიერების პრინციპთან - არის ყოველად კანონიერი, გონიერი, კანონიერი ყოფიერების პრინციპი ყველა რეალურის ქმნადობისათვის (აგრეთვე უღროო ქმნადობა), რომლის არსებობა არ გამომდინარეობს (ობიექტურად) მისი არსიდან“ II6.

ღვთის არსებობის რაციონალური ნტკიცებები, შეღერის მიხედვით, „აბსოლუტური შემეცნების სიცხადით“ აღწევენ მყოფის არსებობას, რომელსაც მხოლოდ საკუთარი არსებიდან გააჩნია ყოფიერება. არსებობა ამ „*Ens a se*“ -სი მიჩნეულია „პირველ მიზეზად“ (*causa prima*) და უმთავრეს საფუძვლად იმისა, რომ თავისი არსით შესაძლებელ სამყაროთაგან ეს შემთხვევითი სამყაროა ნამდვილი. შემდგომ, ღვთის არსებობის რაციონალურ ნტკიცებებს ძალუძთ უჩვენონ ამ *Ens a se* -ს სულიერება და გონიერება და მისი ბუნება როგორც *Summum bonum* -ი და საბოლოო მიზანი სამყაროს. ყველა აქტივობისა, ისევე, როგორც მათ ძალუძთ მისი უსასრულობის აღმოჩენა. II7.. მაგრამ ათავითარ შემთხვევაში, შეღერის მიხედვით, მეტაფიზიკის დახმარებით ჩვენ არ ძალგვიძს ღვთის „უაქტიური პერსონალურობის“ გამოყვანა.

* *Summum bonum* -ღამ. უმაღლესი სიკეთე. მთარგმნ. შენიშვნა.



„ღვთის პერსონალურობა არ ექვემდებარება არავითარი სახის სპონტანურ გონებრივ შემეცნებას სასრული არსების მხრივ“, თუმცა არა შემეცნების ძალის გერეთწოდებული საზღვრების გამო, არამედ იმიტომ, რომ თვით რეალურ არსებაში წმინდა სულიერი პერსონისა ძევს ის, რომ მხოლოდ თვითგამოცხადებით გახდეს იგი შეცნობილი. რელიგიის „ცოცხალი ღმერთის“ საპირისპიროდ „მეტაფიზიკური ღმერთი“ წარმოადგენს გაყინულ *EnS* -ს, რომელშიაც ყოველივე მარადიული (ზედროული) და აუცილებელია. შეღერის მიხედვით, ღმერთი, როგორც სამყაროს მიზეზი, შექმნის იდეას ჯერ კიდევ არ შეიცავს, რადგან „შექმნა“ ღვთის პერსონალურობას გულისხმობს, რომელიც მხოლოდ რელიგიისთვისაა ხელმისაწვდომი. ^{118.}

ბუნებრივი რელიგიისა და რაციონალური თეოლოგიის კონფორმიზმის საფუძველზე, რასაც შეღერი აღიარებს, მოცემულია უცილობელი შერწყმა რელიგიური ღმერთისა და მეტაფიზიკური სამყაროს მიზეზისა. რელიგიის ღმერთს და მეტაფიზიკის სამყაროს მიზეზს შეუძლიათ იყვნენ რეალურად იდენტურნი, ინტენციონალურად კი ისინი მაინც არსით განსხვავებულნი არიან.

ბ ე ე ნ დ ე რ ი .

ალექსანდრე პფენდერი (1870 - 1941) ასევე ფენომენოლოგია და როგორც ლოგოსი და ფსიქოლოგი, იგი არ ფიქრობს ღვთის არსებობის მტკიცებათა წარმოდგენას. სამაგიეროდ, მისი ცდა „გაგებითი ფსიქოლოგიისა“ მილიანად გამსჭვალულია შემთხვევითობის იდეით, რომელიც ითხოვს ღმერთს, როგორც ყოფიერების საფუძველს და ადამიანისა და სამყაროს შემქმნელს.

„ადამიანის სული თავის თავს არ ანიჭებს არსებობას და ამ არსებობის შენარჩუნებას და მას არც შეუძლია ამდაგვარი რამ. იგი თავისი არსის მიხედვით ქმნილებათა, ე.ი. მას გააჩნია თავისი არსებობა და ამ არსებობის გაგრძელება ძალუძს მხოლოდდამხოლოდ ყოფიერების საბოლოო მიზეზის მეშვეობით, ღვთის მეშვეობით. მაშასადამე, მას ფაქტურად არ შეუძლია ღვთისაგან ჩამოშორება, რადგან იგი ამით დაიღუპებოდა“. ამიტომაც, პეტენდერის მიხედვით, რომ ყოველი ადამიანური სული შეიცავს „რელიგიურ თავდაპირველ ლტოლვას“ ღმერთთან საბოლოო შინაგანი გაერთიანებისაკენ. ის ფაქტი, რომ ადამიანურ სულთა უმრავლესობა მათ ყოველდღიურ ცხოვრებას „ღვთის სიშორეში ან ღვთისაგან გარიდებამდე კი“ ატარებს, იმ დროს, როდესაც თავიანთ თავს ისინი „სამყაროსადმი გახსნილ სხივმყენ სულებად მიიჩნევენ და ღვთის სიახლოვის ცხოვრებას ცილს წამებენ და ღვთისაკენ მოსწრაფე სულებს ქვეყნის მომიჯნაველ სულებად რაცხავენ“, ყოველივე ეს არ ლაპარაკობს ამ რელიგიური თავდაპირველი ლტოლვის საწინააღმდეგოდ. ეს ლტოლვა აგრეთვე მაშინც არის, მხოლოდ გადაგვარებული და დამახინჯებული სახით. რადგან „როგორ ჯიუტად და თვითდარწმუნებულადაც არ უნდა იქცეოდნენ ღვთის სიშორეში ეს სულნი, მათ მაინც ჩვევად აქვთ, განსაკუთრებით იმ დროს, როდესაც მათი გარეგანი ან საკუთარი სულის წონასწორობა შერყეულია, რომ თავიანთ სიღრმეში თავი იგრძნონ მიტოვებულად, ყოველგვარი საყრდენის გარეშე; ისინი ჩუმად გრძნობენ, რომ მათი საყრდენი გარეთ თუ საკუთარ თავში არაა საბოლოო და ეს საყრდენი ყოველ წამს შესაძლოა მათ გამოეცალოს; მათ, არსებითად, ეშინიათ თავიანთი ყოფიერების დაკარგვისა. მათი ჯიუტი თვითდაჯერებულობა უმწუხარებდა ეძიებს სიღრმეში ყოფიერების საბოლოო საფუძველს“. 119.



მყენდერი თავის დაკვირვებებს ადამიანური სულის გაცემბისათვის ამთავრებს შემდეგი სიტყვებით: „ჩვენ, სახელდობრ, ვხედავთ, რომ ადამიანური სული არა მხოლოდ ქმნილებათა, როგორც ყველა სხვა მიწიერი ქმნილებანი, რომელთაც ღმერთი ხანგრძლივ შემოქმედებით ყოფიერებას უნარჩუნებს, არამედ ერთადერთს ძალუძს მათ შორის, რომ ღვთისაკენ ნიიქცეს, იგი შეამჩნიოს, ეს და მისი დამოკიდებულებაც საკუთარ თავთან და დანარჩენ სამყაროსთან შეიმეცნოს, მთელი თავისი არსებით და სიცოცხლით თავგანწირულ სიყვარულში ღმერთს ინტენციონალურ-მარადიულად დაუკავშირდეს და თავისი, ღვთისაგან მომდინარე თავისუფლება და ძალა გამოიყენოს, რათა ცნობიერად გაუწიოს დახმარება საკუთარი და ღვთის დანარჩენი იდეების განხორციელებას... საბოლოოდ ჩვენთვის აგრეთვე გასაგები ხდება, რომ ღმერთმა ამდაგვარი არსება შექმნა; და განა ღმერთს თვისი მიწიერი ქმნილება ღირსეულად რომ დაეგვირგვინებინა, მის სათავეში არ უნდა დაეყენებინა არსება, რომელიც თუმცა მას განეკუთვნება, მაგრამ სხვა დანარჩენ მიწიერს მის თავისთავადობაში აღემატება და მოწოდებულია დასახმარებლად ამ სამყაროს სრულყოფისათვის?“^{120.}

ე ღ ი თ შ ტ ა ი ნ ი .

ე.შტაინი (1891 - 1942), ჰუსერლის მოწაფე და ასისტენტი, ფენომენოლოგიაზე გავლით გზას პოულობს თომისისაკენ. საკითხს, ნებადღებელია თუ არა ღვთისაკენ ზეადსვლა, პასუხობს წიგნის დასახელებით: სასრული და მარადიული ყოფიერება, რომელიც ავტორის სიკვდილის შემდეგ გამოიცა. ამოსავალი წერტილია თომისტური აქტ-პოტენციის მოძღვრება. მაგრამ ცენტრალურ ადგილს იკავებს საკითხი ყოფი-

ერების შესახებ, შესაბამისად, საკითხი ყოფიერების აზრის შესახებ, რომელიც ფენომენოლოგიური აზროვნების მიხედვით, თომისტური აზროვნებისაგან განსხვავებით, სხვანაირ სახესღებულს. მას ფილოსოფოსი ნიჰყავს „მეს“ დროულობაზე და სასრულობაზე მაღლა, მარადიულ და უსასრულო ყოფიერებისაკენ, როგორც მთელი ყოფიერების თავდაპირველ მიზეზთან.

ადამიანური მე „თავის თავს პოულობს როგორც ცოცხალს, როგორც ამუამად არსებულს და იმავე დროს როგორც წარსულიდან მოსულს და მომავალში ჩაზრდილს - თვით იგი და მისი ყოფიერება უცილობლად სახეზე მყოფია, იგი არის „ყოფიერებაში ჩაგდებული“. ეს კი უკიდურესი დაპირისპირებულობაა თავისი თავიდან ყოფიერის თვითმპყრობელობისადმი და მისი ყოფიერების სიცხადისადმი. და მისი ყოფიერება წამიდან წამამდე ამდორძინებელია. მას არ ძალუქს „დაოკება“, რადგან იგი „დაუოკებლად“ მიიღტვის. ამგვარად, ვერასოდეს ვერ ისაკუთრებს მას იგი. ამიტომ ჩვენ იძულებულნი ვართ, რომ მეს ყოფიერება, ეს მუდმივ ცვლადი ცოცხალი აწმყო, აღვნიშნოთ როგორც მიღებული. იგი ყოფიერებაშია დანერგილი და წამიდან წამამდე მასში ინახება. სწორედ ამითაა მოცემული შესაძლებლობა მისი საწყისისა და ბოლოსი და აგრეთვე მისი ყოფიერების შეწყვეტისა“. 121.

მაგრამ საიდან მომდინარეობს ეს მიღებული ყოფიერება? „ჩენი ყოფიერება, როგორადაც მე მას ვპოულობ და ჩემს თავს მასში აღმოვაჩენ, უმნიშვნელ ყოფიერებაა; მე არა ვარ ჩემი თავიდან და ჩემი თავიდან ვარ არარაობა, ყოველ წამს ვიმყოფები არარაობის წინაშე და წამიდან წამამდე ხედახლა უნდა მომენიჭოს ყოფიერება“. მომენტალურ „ახლა“-ში კი, რომელიც „აქტუალური“ ყოფიერებაა „მეტეი არასა“ და „ჯერ არასა“ შორის, ამ გახლერადობაში ყოფიერებასა და



არარსობას შორის, მიმდინარე ნებსათვის ცხადდება „იდება წმინდა ყოფი-
ერებისა“, ჭეშმარიტი, უცვლელი მარადიული ყოფიერებისა. წამიერ ახ-
ლაში ქმნადობასა და მოსპობას შორის მოქცეულია უმნიშვნელო მე აწმ-
ყო-ნამდვილი ყოფიერებისა და ამით ყოველ წამს ეხება იგი თავისი
დროული ყოფიერებით ყოფიერების სისაცხეს, რომელიც წმინდა აქტია. ამ
„სრულყოფილი ყოფიერების, წმინდა აქტის წინაშე, მეს აქტუალური ყო-
ფიერება მოსჩანს როგორც უსასრულოდ შორი და სუსტი ანარეკლი“.^{122.}

როგორ აღწევს მე მარადიული ყოფიერების შემეცნებას, რომელსაც
იგი თავის თავში აწყდება? ე.შტაინის მიხედვით, არსებობს ორი გზა,
რომელთაც იქით მივყვართ: გზა რწმენისა, თუკი დმერთი, როგორც არ-
სებული, ცხადდება და გზა ფილოსოფიური შემეცნებისა. უკანასკნელი
არის გზა დასკვნის გამოიტანი აზროვნებისა, რომელზედაც ღვთის არ-
სებობის მტკიცებანი მიემართებიან. „საფუძველი და შემოქმედი ჩემი
ყოფიერებისა, ისევე, როგორც ყოველი სასრული ყოფიერებისა, საბოლოოდ
შესაძლებელია მხოლოდ ისეთი ყოფიერება იყოს, რომელსაც თავისი ყოფი-
ერება არა აქვს მიღებული მსგავსად ყოველი ადამიანური ყოფიერებისა:
იგი თვით თავისი თავიდან უნდა არსებობდეს; ყოფიერება, რომელსაც არ
შეუძლია, რომ არც იყოს - როგორც ყოველივეს, რასაც საწყისი გააჩ-
ნია - არამედ რომელიც აუცილებლად არის. რადგან მისი ყოფიერება
არაა მიღებული, არსებულში შეუძლებელია მოხდეს გამოყოფა რაც არის
და ყოფიერებას შორის, არამედ იგი თვით ყოფიერება უნდა იყოს. ეს
ყოფიერება, რომელიც თვით თავისი თავიდანაა და აუცილებელია, უსა-
წყისოა და ნიზეზია ყოველი დასაწყისისა - ერთი უნდა იყოს“.^{123.}

ე.შტაინისათვის, რა თქმა უნდა, არაა თავისთავად გასაგები
დმერთის გააზრება როგორც „არსებულისა“ ან როგორც „ინისა, რომლის



არსი ყოფიერება“, როგორადაც ამას ღვთის არსებობის აქტინელისეული მტკიცებანი განმარტავენ. იგი, იმეორებს რა ავგუსტინეს გამოთქმას: „თუკი შენ ღმერთს გებულობ, მაშინ ეს არაა ღმერთი“ (si comprehenderit, non est Deus), იმ აზრისაა, რომ ჩვენ არ ვაღწევთ არავითარ „აღვსებად წარმოდგენს“ იმისას, რასაც კი ამით ვგულისხმობთ. „ჩვენ არ შეგვიძლია ჩავწვდეთ არსებას, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა ყოფიერება“. ჩვენ ვმოძრაობთ კვლავ სწორედ მისკენ, რადგან ჩვენი სული გამიზნულია ყოველ სასრულზე მაღლა მყოფისაკენ, რომელიც ყოველივე სასრულს თავის თავში მოიცავს ისე, რომ თვით მასში არ ითქვიფება.

აღამიანური სულისთვის დამახასიათებელ „პარადოქსალურობაში“, მის ყოფაში სასრულობასა და უსასრულობას შორის, ე.შტაინი ხედავს ღვთის არსებობის ონტოლოგიური მტკიცების ბედს, რომლისთვისაც ყოველთვის გარჩევიან ახალი დამცველები და მოწინააღმდეგენი. „ვინც მიაღწია ღვთაებრივი ყოფიერების - პირველის, მარადიულის, უსასრულოს, წმინდა აქტის - იდეას, იგი ვერ გაექცევა ყოფიერების აუცილებლობას, რომელიც მასშია მოცემული. მაგრამ თუ იგი ეცდება მას ჩაწვდეს, როგორც ეს შემეცნებისდაგვარად ხდება, მაშინ იგი მის წინაშე უკან დაიხევს და აღარ გამოჩნდება საკმარის საფუძვლად, რათა მასზე მტკიცებათა შენობა აღიმართოს. მორწმუნეს, რომელიც რწმენით თავის ღმერთში დაჯერებულია, იმდენად შეუძლებლად ერგებება ღმერთის არარსებულად გააზრება, რომ იგი დანდობილად იწყებს თვით უკუნურის ღვთის არსებობაში დარწმუნებას. მოაზროვნე, რომელიც საზღვრავს ბუნებრივი შენეცნების მასშტაბით, მუდმივ ძრწვის უსსკრულზე ნახტომის გაკეთების წინაშე“.^{124.}



კონრად - მარცისი.

ჰედვიგ კონრად-მარცისი (1888 - 1966), ასევე ჰუსერლის მოწაფე და ასისტენტი, ყოფიერების, დროისა და სივრცის არსის ანალიზში, როგორც თავისთავად ცხადზე საუბრობს სამყაროს ქმნილებიდან გამომდინარე და ამ დროს იგი ეყრდნობა პლატონისეულ სამყაროს შექმნას ტიმეოსში. მას ეჭვი არ ეპარება, რომ სივრცულ-დროული სამყაროს ახსნა, რომელიც თავისთავში წამიერთი, უმნიშვნელო და სასრულია, შემოქმედის არსებობას ითხოვს.

უკვე თავის ადრეულ თხზულებაში ის ასაბუთებს "თეისტურ ნეტაფიზიკას". სამყაროს "შინაგანი ყოფიერების სასრულობა" და "ყოფიერების რელატურობა" არავითარ ეჭვს არ იწვევს. "ეს მომდინარეობს იქიდან, რომ ამ სამყაროს არსში და მის ყოველ ფორმაში ამკარად არაა ჩართული ყოფიერება. მას და ყველა ამ ფორმებს ასევე შეეძლოთ, რომ არ ყოფილიყვნენ". მაგრამ როგორ აღწევს სამყარო ყოფიერებას, რომელიც "გადაცემულია არარსობაზე - ესენციალურად - ისევე, როგორც ყოფიერებაზე?" წმინდა თავის თავში დაკვირვებით, როგორც "წმინდა ფაქტობრიობა", სამყარო, როგორც სასრული ყოფიერება, იქნებოდა "ონტოლოგიური გამოცანა", ან სულაც "პარადოქსი". სამყაროს ყოფიერების მარტოდენ ფაქტობრიობა, თავისთავად აღებული, არის "ნეტაფიზიკური შეუძლებლობა". თუმცა სამყარო, როგორც ჰუმანიტარულ-მდვილად სუბსტანციალური, თვით თავის თავშივე დაფუძნებული, იგი მაინც შემთხვევითია და ამიტომ ესაჭიროება დაფუძნება. როგორც "საფუძველ - (საზღვართა I) მქონე ყოფიერებას", მას არ ძალუძს "თვით თავისი თავიდან" გააჩნდეს ყოფიერება. "თავის თავში საფუძველმქონეს სჭირდება, რადგან იგი ამ საფუძველს თვით არ ქმნის და მას მხოლოდ ფაქტურად ფლობს, ნეტაფიზიკური დაფუძნება თავისი

საფუძვლისა. ქმნილებიხული საწყარო არის თვით თავის თავში დაფუძნებული, რომელიც საფუძველს საჭიროებს.

პოზიტივისტ - რაციონალისტურ შეხედულებათა საპირისპიროდ, ჰ.კო-ნრად-მარტიუსი ღვთაებრივ ყოფიერებაში ხედავს „ერთადერთ ონტოლოგიურად გასაგებებს“, „თავისთავად ცხადს“, რადგან იგი „უსაფუძვლო“ ყოფიერებაა, რომელსაც „საფუძველი თავის თავში“ გააჩნია და ამიტომ არავითარ სხვა „მიღწერ“ საფუძველს არ საჭიროებს. 125.

ვ უ ს ტ ი.

პეტერ ვუსტი (1884 - 1940) ღვთის საკითხს და ღვთის არსებობის მტკიცებებს იხილავს ფილოსოფიის, როგორც მეცნიერების, განსაკუთრებულ ხასიათთან კავშირში. ფილოსოფია, როგორც მეცნიერება, მათემატიკის საპირისპიროდ, მიუხედავად რაციონალური სიცხადისა, ექვემდებარება „პრინციპიულურ არასაიმედობას“ (*insecuritas*). ეს ჩანს სწორედ ღვთის საკითხში, რომელიც მისთვის უმძინესი და გარდაუწყვეტიანია. თუმცა მთელი მეცნიერული მახვილბონიერება ამ ერთ საკითხს მიეძღვნა, „კვლავ არსებობენ ღვთის უარყოფილნი და არა მხოლოდ ზედაპირულ ყოველდღიურ ცხოვრებაში, არამედ სწორედ ფილოსოფიაში, სადაც ღვთის საკითხს მეცნიერული სიმკაცრით ამუშავებენ“. ამ საკითხის გადასაჭრელად, იქნება ეს დადებითად თუ უარყოფითად, პირველ რიგში, ცხადია, კვლავ უყურებენ იმ უეჭველობას, რომელიც ჩვენთვის მათემატიკაშია მოცემული. რადგან მათემატიკური უეჭველობა საყოველთაოდ ითვლება ნიმუშად ყოველი უეჭველობისა და მკაცრი მეცნიერული მტკიცებისა. ეს გასაგებობაა, რადგან ადამიანურ სულს სურდა ისევე გასწორებოდა ღვთის საკითხს, როგორც მათემატიკური მოქმედებით მიღებულ შედეგს. ფილოსოფიური, შესაბამისად, მეტაფიზიკური უეჭველობა თუმცა



რაციონალური უეჭველობაა, მსგავსად მათემატიკურისა, მაგრამ მათ შორის არის მანც არსებითი სხვაობა. „განმასხვავებელი ნიშანი არის *insecuritas humana*“. მეტაფიზიკაში საპირისპიროდ *securitas humana* „-სი“ მათემატიკაში“. ¹²⁶. ვუსტი სვამს ორმაგ კითხვას: რატომ ძალუძს და რატომ არ ძალუძს ადამიანურ გონებას ნანატრ საიმედოებას რომ ეზიაროს ღვთის პრობლემასთან დაკავშირებით. ორივე კითხვას იგი მიჰყავს ღვთის არსებობის მტკიცებათა არსთან.

„თუ არ ჩავთვლით, სახელდობრ, ონტოლოგიურ და შესაძლოა აგრეთვე ღვთის არსებობის იდეოლოგიურ მტკიცებას, ღვთის არსებობის ყველა მტკიცებას იმდენად აქვეთ რადაც საერთო, რამდენადაც ისინი მთლიანად ერთნაირ გზას გადიან განპირობებულიდან განუპირობებელისაკენ. ისინი იწყებენ ყოველგვარიდან, რომელიც ან თვით ჩვენა ვართ, ან რასაც ჩვენს გარშემო სამყაროში განვიცდით. მაგრამ ყველა ამ რეალურ ყოველგვარს თვით ჩვენი ან გარემო სამყაროს გამოცდილებისას იმდენად აქვეს საერთო ხასიათი, რამდენადაც იგი, უკიდურეს შემთხვევაში თავისი მყოფობის მიხედვით, არავითარ აზრობრივ აუცილებლობას არ აღაყენებს. აგრეთვე მატერიას, თუმცა ჩვენ მისი არც მოსაპობა და არც შექმნა შეგვიძლია, არ განეკუთვნება ამდაგვარი გონითი აუცილებლობა. გარდა ამისა, ჩვენი გამოცდილების მთელი ეს რეალური ყოველგვარება ხანგრძლივად ემორჩილება დაშლას, და თუ არა ნამდვილს, ყოველ შემთხვევაში, შესაძლებელ დაშლას. მას თავის თავში არ გააჩნია საბოლოო საყრდენი. ამის გამო ჩვენი გონება იძულებულია, რომ თავის თავ-

* *insecuritas humana* - ლათ. არასაიმედოება ადამიანურ საქმიანობაში.

** *securitas humana* - ლათ. საიმედოება ადამიანურ საქმიანობაში.
მთარგმნ. შენიშენა



ვში უსაყრდენო ყოფიერებას ისეთი ყოფიერება დაუდოს საფუძვლად, რომლის არსი ყოფიერების აბსოლუტური აუცილებლობაა. ყოფიერების აბსოლუტური აუცილებლობა კი წარმოუდგენელია ყოფიერების აბსოლუტური სრულყოფილების გარეშე. რადგან არა აბსოლუტურად სრულყოფილ ყოფიერებას დასჭირდებოდა კვლავ სხვა ყოფიერებაზე დაყრდნობა, რომელშიაც მას უნდა ეძინა ის, რაც თავის აუტარკიაში დააკლდებოდა. იგი არ იქნებოდა აბსოლუტურად აუცილებელი, რადგან იგი არ იქნებოდა აბსოლუტურად თავისი თავიდან (a se). ამგვარად მივყავართ ღვთის არსებობის მტკიცებებზე სპეკულატიურ გზას თვით ჩვენი და გარე სამყაროს გამოცდილების განპირობებული ყოფიერებიდან ღვთაებრივი არსების ასე იტობამდე და, სახელდობრ, მის ორმაგ ფორმამდე - ყოფიერების აბსოლუტურ აუცილებლობამდე და აბსოლუტურ სრულყოფილებამდე“.^{127.}

ღვთაებრივი ასეიტობა კი, როგორც ვუსტისთვის, ისევე კანტისთვის, წარმოადგენს ქემშიარტი უუსკრულს გონებისათვის. იგი წარმოადგენს თეოლოგიურ გამოცანას, რომელიც გონებას უდიდეს აზრობრივ სიძნელეებს უმზადებს. კითხვას: „საიდანაა სამყარო?“ ჩვენთვის დიდხანსია აღარ გააჩნია ის ძრწოლის მომცვერი სიღრმე და იღუმალება როგორც კითხვას: „საიდანაა ღმერთი?“ ანუ უკეთ: „რატომაა ღმერთი?“ და „რატომაა იგი აბსოლუტურად სრულყოფილი?“

მოუხედავად ამისა, ვუსტი ცდილობს ღვთაებრივი ასეიტობის თუნდაც ცნების განმარტებას. პირველ ყოვლისა, იგი შეიცავს რაღაც ნეგატიურს, სახელდობრ, რომ ღმერთი თავისი რაობით და ყოფიერებით არ არის სხვა რაიმესაგან (non ab alio). პოზიტიურად რომ გამოვხატოთ, ეს ნიშნავს, რომ ღმერთი მილიანად და სავსებით თავისი თავიდანაა, რომ იგი აბსოლუტური თვითმპყრობელობა და აუტარკიაა. ვუსტი გადაჭრით უარყოფს ღვთის განმარტებას როგორც causa sui -სას, ე.ი. ისეთი არსებისას, რომელშიც თავისი თავი შექმნა. როგორც



აბსოლუტურად შეუქმნელი, აბსოლუტურად უისტორიო არსება იგი უნდა აღინიშნოს როგორც „*zatio sui*“, ე.ი. „როგორც ისეთი არსება, რომელიც თავის საბოლოო და ფდრმეს „რატომს“ თავის თავში ატარებს და მასში აქვს ჩამარხული“.

ღვთაებრივი ასეიტობისათვის ერთადერთი დასაშვები ცნებით – „*zatio sui*“ – თ კი ჩვენი სასრული გონებისათვის დიდი სიძნელეებია მოცემული, სახელდობრ, კონცერტიბილურობა და უნაშთო კონინცი-დენცია გონებისა და ყოფიერებისა და ამით აბსოლუტური აუცილებლობა მყოფობისა ამ უმაღლესი რაციოსათვის. ამას უკავშირდება სიძნელე რაობის მხრივ. „ღვთაებრივი ასეიტობის ეს *zatio sui*, როგორც აბსოლუტურად თავის თავში დაფუძნებული გონება, აიძულებს ჩვენს სასრულ რაციოს, რომ მის წინაშე, როგორც ჩვენი ლოგიკური აზროვნების უკანასკნელი ზღვრის წინაშე, საბოლოოდ შეჩერდეს“. ჩვენი აზროვნება მის წინაშე აღმორიდება „უფსკრულში გონების აბსოლუტური წყვედი-ადისა“. ამით ჩვენი რაციო აუცილებლობის წინაშე იმყოფება, რათა თავისი საბოლოო კითხვის იმპულსი თვითვე შეზღუდოს და ამ თავდაპირველი ფაქტობრიობის წინაშე მდუმარედ და მოწინააღმდეგეობით შეჩერდეს“. და ეს აგრეთვე იმ შემთხვევაშიც, თუკი ჩვენი კრიტიკული გონების-არსში ძევს, რომ „უსასრულობამდე ვიკითხოთ რატომ და რატომის-რატომ შესახებ“. ვუსტი აქ, სხვათა შორის, მიუთითებს ავგუსტინეზე და ნიკ.კუზანელზე, რომელთაც ლოგიკის ამ უკიდურეს ზღვარზე ჩამოაყალიბეს ცნება „*docta ignorantia*“, როგორც გაფრთხილება ყველა მათვის, რომელთაც თავხედურად სურთ გარისკონ „ღვთაებრივ უდაბნოში“ შეღწევა.

• *docta ignorantia* - ღაბ. „განსწავლული უცოდინარობა“. დიდმა გერმანელმა ფილოსოფოსმა და თეოლოგმა, კარდინალმა ნიკოლო კუზან-



არანაკლები სიძნელე აღმოცენდება გონებისათვის, ცუსტის მიხედვით, უფი იგი *zatio suu*-ს ყოფიერების აბსოლუტური აუცილებლობიდან ყოფიერების აბსოლუტური სრულყოფილების მომენტზე გადავა. აბსოლუტურად აუცილებელი არსება არსის შინაგანი აუცილებლობის საფუძველზე, იმავე დროს აბსოლუტურად სრულყოფილ არსებად უნდა იქნეს გააზრებული. აგრეთვე აქაც აყენებს „ჩვენი რაცო ხელახლა „რატომ“ კიბხვას თიქმის შემაძრწუნებლად მომთხოვნი კადნიერებით“. „რატომაა სწორედ ეს, ყოფიერებით აღსავსე არსება ზევით, კულმინაციის წიქტილში ყოფიერების სრულყოფილებისა? რატომაა ეს უმაღლესი არსება გარჯისა და ბრძოლის გარეშე ზევით, ყოფიერების იერარქიის მწვერვალზე, მაშინ, როდესაც ჩვენ უნდა ვირჯებოდეთ უსასრულოდ მომქანცველ ბრძოლაში და ტანჯვით აღსავსე ყოფიერების მღვდვარებაში? რატომ ვართ ჩვენ ამ ავბედით *Insecuritas* - სიტუაციაში მოთავსებული, მაშინ, როდესაც ეს ერთი და უმაღლესი არსება მარადიულ ნეტარებაში ამაღლებული ბედნიერებით აბსოლუტური, სრულიად ხელუხლებელი და არსის შესაბამისად უცოლობელი *securitas aeterna* -თი ტკბება? ბნელი უფსკრული „თეოლოგიური გამოცანისა“ აქ იქცევა ეთიკურ უფსკრულად *bonitas absoluta* - სი, რომელსაც ლოგიკური უფსკრული *veritas absoluta* - სი^{***} შეესაბამება. 128.

ნელმა (1401 - 1464) ამ ტერმინით აღნიშნა ცოდნა ღვთის მოუწვდომლობის შესახებ ანუ მიცნიერებით მოპოვებული არცოდნა. მთარგმნ. შენიშვნა.

- * *securitas aeterna* - ღათ. მარადიული უზრუნველობა. მთარგმნ. შენიშვნა.
- ** *bonitas absoluta* - ღათ. აბსოლუტური სიკეთე. მთარგმნ. შენიშვნა.
- *** *veritas absoluta* - ღათ. აბს. ჭეშმარიტება. მთარგმნ. შენიშვნა.

დასასრულ ვუსტი განიხილავს მეორე მთავარ საკითხს: რატომ შეუძლია გონებას ღვთის ფილოსოფიურ საკითხში უნაღვესი არსების რეალური არსებობის მიმართ მხოლოდ ფილოსოფიურ უეჭველობას (*certitudo philosophica*), საბოლოო დამაჯერებლობის გარეშეს და შინაგანად სადავოს, და არა მათემატიკურ უეჭველობას რომ ნიაღწიოს? სხვა სიტყვებით: „რატომ არ შეიძლება სწორედ ამ საკითხში ადამიანური რაციონის მისი უკანასკნელი *Insecuritas* - გაჭირვებიდან საბოლოო განთავისუფლება?“. ვუსტი აქ ითვისებს კანტის პასუხს. მათემატიკური უეჭველობის შემთხვევაში „დამიერდი და მარადიულობა, მათი საშინელი დიდებულებით, ჩვენს თვალწინ განუწყვეტლივ იქნებოდნენ აღმართულნი“, ჩვენ ვიქნებოდით ფიგურები, როგორც მარკონეტთა თეატრში. „მამასადადამე, სხვა სიტყვებით, კანტის ღრმა შინაარსიანი აზრები რომ განვავითაროთ, არ რჩება არავითარი მოქმედების თავისუფლება იმ საბოლოო გადაწყვეტილებისათვის, რომელც მოეთხოვება ადამიანებს მათი ყოველგვარი-გამინიშნელოვანების ინტერესით“. ვუსტი, მართალია, ამას უმატებს, რომ კანტს, იმ დროს, როდესაც მან ცოდნა ღვთის საკითხის მიმართ ნულ წერტილამდე დაიყვანა, რათა რწმენისათვის ადგილი დაეთმო, გზა აებნა და აღმოჩნდა „შეცდომაში აბსოლუტური გადაწყვეტილების - ირაციონალიზმისა“.

ვუსტი თავის განსჯას ღვთის არსებობის მტკიცებებზე ამთავრებს შემდეგი სიტყვებით: „უფრო მეტად, ვიდრე პოზიტიური შედეგები საუკუნეთა განმავლობაში უკიდურესი აკრიზიით აგებული ღვთის არსებობის მტკიცებებისა, გრანდიოზული დადასტურებაა ღვთის არსებობისათვის ისტორია ადამიანური შეცდომისა და ადამიანური ეჭვისა ღვთის ფილოსოფიურ საკითხში. სწორედ ყველა დამარცხება ადამიანური ლოგიკისა მეტაფიზიკის ამ კულმინაციურ პუნქტში სხვა არაფერია, თუ არა

გამარჯვება უმაღლესი გონებისა, რომელიც თავის გრანდიოზულ სიბრძნეს აშკარად ყოველთვის მაშინ აცლენს, როდესაც იგი ღრმად იმალება ბუნებრივ გონების უჯუნურებისა და სიღარიბის წინაშე“¹²⁹.

ჰ ა რ ტ მ ა ნ ი .

ნიკოლაი ჰარტმანმა (1882 - 1950), თავდაპირველად ნეოკანტიანელმა, შემდგომ არისტოტელეს ძლიერი ზეგავლენის ქვეშ მყოფმა, ფენომენოლოგიასთან შეხებით გზა გაიკაფა რეალიზმისაკენ. მთავარი თეზისი მისი შემეცნების მეთაფიზიკისა გვამცნობს: შემეცნება არის აღქმა თავისთავადაარსებულისა. მოძღვრება ყოფიერების შრებზე და ეთიკა მჭიდროდაა მის სახელთან დაკავშირებული.

ჰარტმანს თავისი ონტოლოგიური და ეთიკური ათეიზმით, და მკვეთრი არცნობით ღვთის ყოველგვარი იდეისა, არ სურს ღვთის უარყოფა საეროდ. თეორიულ გონებას ღვთის სინამდვილის არც დამტკიცება და არც უარყოფა არ შეუძლია, ამგვარად, ფილოსოფიური შემეცნება ამით ტოვებს თავისუფალ არეს, სადაც შესაძლებელია რელიგიური მოთხოვნების აღსრულება, თუკი ადამიანს იგი გააჩნია.

ნ ე ო ს ქ ო ლ ა ს ტ ი ზ ე ი

ნეოსქოლასტიკური ფილოსოფია, განსაკუთრებით არისტოტელურ-ომნისტურად მიმართული, გვევლინება დამცველად მემკვიდრეობით მიღებულ ღვთის არსებობის მტკიცებებისა. მისი მიზანია, რომ მტკიცებათა მსველელობანი არსებული მეცნიერული ღონის შესაბამისად უფრო ზუსტად იქნენ დასაბუთებულნი. პირველ ყოვლისა, საქმე ეხება ღვთის არსე-

ბოზის მტკიცებათა საფუძვლების გადასინჯვას.

ს ა ვ ი ც კ ი .

ფილოსოფოსი და თეოლოგი ფრანც სავიცი (1877 - 1952) ღვთის არსებობის მტკიცებებს განიხილავს სპეციალურად ამ თემისადმი მიძღვნილ ძეგლებში. მისი მიზანია, როგორც ამბობს იგი, არა აპოლოგია, არამედ კრიტიკული გადასინჯვა ღვთის არსებობის მტკიცებებისა. მისი ახსნა-განმარტებანი იმ რწმენითაა გაუღენთილი, რომ „გონების მტკიცებანი ღვთის არსებობისათვის შესაძლებელია, მაგრამ შემცვიდრებით ნიღბულ მტკიცებებს უფრო ზუსტი დასაბუთება და გარკვეული მიმართებით სხვაგვარი გადმოცემა სჭირდებათ“.

ღვთის არსებობის ყველა მტკიცებანი, სავიციის მიხედვით, უნდა ამოდიოდნენ გარეგანი და შინაგანი ცდის ფაქტებიდან. ისინი „კაუზალური მტკიცებებია“, რომელნიც სხვადასხვაგვარი საშუალებებით სამყაროში არსებული ქმედობებიდან ასკვნიან ღმერთზე, როგორც მათ მიზეზზე. მაგრამ ყოველი კაუზალური დასკვნა მიმართულია სამყაროს ფაქტების „საბოლოო საკმაო საფუძვლის“ საძიებლად. რადგან საკმაო საფუძვლის კანონი და მასზე დაყრდნობილი კაუზალობის კანონი ღვთის არსებობის მტკიცებათა საფუძველს წარმოადგენენ, სავიციი ნონდონებულია, რომ ეს უმთავრესი პრინციპი, როგორც ყოველთვის და აზროვნების კანონი, უფრო ახლოს გააშუქოს. იგი მას ანიჭებს, ბირველ ყოვლისა, „შემდგომ ფორმულირებას: „ყოველივეს, რაც არის, უნდა გააჩნდეს მისი არსებობის (რაობის) საკმაო საფუძველი“. ამის შემდგომ იგი სვამს გადამიწყვეტ კითხვას: საიდან ღებულობს საკმაო საფუძვლის კანონი თავის უეჭველობას და აბსოლუტურ მინიშნელობას? პასუხი



გვამცნობს: უეჭველობა არაა მოპოვებული უემისხვევიანი ყოფიერების გამოცდილებიდან. აგრეთვე, რადგან საკმაო საფუძვლის კანონი არაა „ანალიტიკური“ კანონი, არ შეიძლება მისი დასაბუთება წინააღმდეგობის კანონით, რომელიც აშკარაა. ამიტომ ყოფიერების ცნება მყოფობის საფუძვლის გარეშე არ შეიცავს არავითარ წინააღმდეგობას. ამგვარად, სავიცკის მიხედვით, საკმაო საფუძვლის კანონი მხოლოდ მოთხოვნილებაა, პოსტულატია გონებისა. „იგი არც დამტკიცებადია და არც უშუალოდ ცხადი“. იგი უბრალოდ ეყრდნობა „ნდობით აღსავსე რწმენის ყოფიერებაში არსებული გონებისას“. საქმის ამ ვითარებიდან სავიცკისათვის გამოდინარეობს, „რომ ღვთის არსებობის მტკიცებები საბოლოო ჯამში ვარაუდობენ ნდობის თავისუფალი აქტის, ელემენტალური გონებისადმი რწმენის არსებობას“. სავიცკი ამასში ხედავს ახსნას იმისას, რომ ღვთის არსებობის მტკიცებები ყველას ვერ არწმუნებენ და არც ყოველი ეჭვის გაფანტვა ძალუძთ. მისთვის, რომელსაც ზემოხსენებული ნდობა არ გააჩნია, ღვთის არსებობა დაუმტკიცებადია. „მაგრამ მას“, ამბობს სავიცკი, „რომელიც უარს ამბობს ამ ნდობაზე, ჩვენ უნდა მივუთხოთ, რომ იგი არა მხოლოდ ღვთის შემეცნებისაკენ იკეტავს გზას, არამედ საერთოდ შემეცნებას აყენებს კითხვის ნიშნის ქვეშ და მეცნიერული კვლევის გზის მანათლებელ ვარსკვლავს თვალთაგან კარგავს. თუკი ღვთის ფილოსოფიური შემეცნება ვარაუდობს გონების კანონების არსებობას, იგი ამ წინამძღვარს ინაწილებს მეცნიერებასთან, როგორც ასეთთან, და თუ აქ თავს იჩენს რაიმე სისუსტე, ესაა სისუსტე მთელი ადამიანური შემეცნებისა“. 130.

გადადის რა ღვთის არსებობის მტკიცებებზე, სავიცკი მტკიცებებს შემთხვევითობიდან მტკიცებათა მწვერვალზე აყენებს და ამუშავებს მას განსაკუთრებული მხრუნველობით, რადგან მას განიხილავს ძირით



თად და ამავვე დროს მრავლისმომცველ ღვთის არსებობის მტკიცებად. იგი ამოდის მარტივი, უბრალო ფაქტიდან სამყაროს არსებობისა. არსებობა განიცდება როგორც პრობლემა და ეს არაა ყოველთვის მხოლოდ ახლად აღმოცენება, რომელიც აღძრავს კითხვას „საიდან?“ არამედ ესაა არსებობა როგორც ასეთი, სულერთია, წარმოდგება იგი როგორც აღმოცენებული, თუ - არა. გონების წინაშე დასმულია კითხვა: რატომ არსებობს საერთოდ რაიმე, რადგან ხომ შეიძლებოდა აგრეთვე არაფერი ყოფილიყო?“

ამოსავალი წერტილია კანონი საკმაო საფუძვლისა: ყოველივეს, რაც არის, უნდა გააჩნდეს საკმაო საფუძველი თავისი არსებობისა, თუკი იგი უნდა ექვემდებარებოდეს გონებრივ ახსნას. აქ ვღებულობთ ალტერნატივას: ან მას გააჩნია თავისი არსებობის საფუძველი სხვა ყოველგვარში (*ens ab alio*), ან იგი არსებობს თავისი თავიდან და არის თავისი საკუთარი არსებობის საფუძველი (*ens a se*). *Ens a se* არ უნდა გავიზაროდ ისე, რომ იგი თავის არსებობას შემოქმედებით აქტივად აფუძნებს. „ამგვარ აქტს უკვე უნდა დაეშვა თავისი საკუთარი არსებობა. მას შეუძლია მხოლოდ იმგვარად ყოფნა, რომ *ens a se*-სთან არსი და ყოველგვარ შინაგანად ერთმანეთთან დაკავშირებულია, რომ მასთან ყოველგვარ მისი არსიდან გამომდინარეობს. ყოველგვარ განმომდინარეობს რაობიდან. ვინც *ens a se*-ს თავის არსში განსწვრტეს, აგრეთვე შეიმიტნებს, რის გამოა იგი. ყველა სხვა არსის ყოველგვარ არის პრობლემა, ყოველგვარ *ens a se*-სი გამომდინარეობს მისი არსიდან, როგორც რაღაც თავისგანადა ცხადი. *Ens a se*-სთვის არ არსებობა შინაგანი წინააღმდეგობის მნიშვნელობის მქონე იქნებოდა, იგი არის *ens necessarium* * ამ სიტყვის აბსოლუტური გაგებით. *Ens*

* *ens necessarium* - ლათ. აუცილებლად არსებული. მთარგ. შენიშვნა.



al alio -ს არ განეკუთვნება ამ სახის აუცილებლობა. მართალია, აგრეთვე მას შეუძლია აუცილებლობით ყოფიერებიდან აღმშენებლობა, რომელიც მისი არსებობის საფუძველს ქმნის. მაგრამ იგი არ არის აუცილებლად თავის თავში, მას გააჩნია ჰიპოთეტური, მაგრამ არა შინაგანი, აბსოლუტური აუცილებლობა. ამ მხრივ იგი არის ყოველთვის შემთხვევითი, კონტიგენტური ყოფიერება“.

მტკიცება შემთხვევითობიდან შემდეგ ასკვნის: შესაძლებელია არა მხოლოდ განპირობებული, შემთხვევითი ყოფიერების არსებობა, არამედ უნდა არსებობდეს აბსოლუტური, თავის თავში აუცილებელი ყოფიერება. ამ დებულებაში, სავიციის მიხედვით, ძვეს „მთავარი ძარღვი მტკიცებისა შემთხვევითობიდან, რომელიც გზას იკვლავს დვთის იდეისაკენ“. სავიციო გადაჭრით უარყოფს იმ ჰიპოთეზას, რომლის მიხედვითაც საგანთა საწყისში უნდა იდგეს ყოფიერება, რომელიც არც **Ens al alio**-ა და არც **Ens a se**, არამედ, როგორც ფაქტი, მუდმივ მოცემულია. საკმაო საფუძვლის კანონი ამას გამორიცხავს და პირველი ყოფიერება ამ შემთხვევაში გამოცანად დარჩებოდა. - აგრეთვე შესაძლებლობა უსასრულო რიგისა, რომელშიაც ყოფიერება მარაღ სხვაზე დადის, ისე, რომ არასოდეს არ ცხვდებით მის პირველ წევრს, გამორიცხული უნდა იყოს. თუმცა სავიციო უსასრულო კაუზალური რიგის შესაძლებლობის საკითხს გადაუწყვეტავად ტოვებს და ამავდროს ეყრდნობა თომა აქვინელს, რომელიც აღიარებს, რომ არისტოტელესეული ნოდვრება სამყაროს მარადიულობაზე ვერ იქნება ფილოსოფიურად უკუგდებული. მაგრამ, აგრეთვე განპირობებული ყოფიერების უსასრულო კაუზალური რიგი ვერ აიხსნება თავის თავად. არადგან ყოველი წევრი **ens al alio**-ა, ამიტომ ყოველ მათგანს აკლია ყოფიერების შინაგანი აუცილებლობა. ყოველი წევრი არის კონტიგენტური, შემთხვევითი ყოფიერება, და შემთხვევითი ყოფიერებაა აგრ-

რეთვე ერთობლიობა. ყოველი წევრი თუმცა კაუზალურად ახსნილია, მაგრამ აუხსნელი რჩება, რომ არსებობს საერთოდ ამდაგვარი კაუზალური რიგი, რომ საერთოდ ყოფიერება არსებობს. არსებობს რა მხოლოდ განპირობებული ყოფიერება, მაშინ ყოველი მყოფობა საბოლოო ჯამში შემთხვევითი, ბრმა ფაქტია. მას აკლია შინაგანი, არსებობის ნათელი საფუძველი მთლიანობისა. იგი მოიპოვება მხოლოდ *ens necessarium* „ში“. სავიციის მიხედვით, უშუალოდ მიზნისაკენ მიყვებართ ყოფიერების არა განპირობებას, არამედ მის შემთხვევითობას. ამის გამო აგრეთვე არც დასკვნას მიყვებართ უშუალოდ *Ens a se*-ს ცნებისაკენ. *Ens a se*-ს ყოფიერება გამომდინარეობს მხოლოდ იქიდან, რომ სწორედ მხოლოდ *Ens a se*-ა *Ens necessarium*-ი. „შემთხვევითობა, მაშასადამე, არის გარდამწყვეტი პუნქტი მტკიცებაში შემთხვევითობიდან“. სავიციის მიხედვით, არსებობს მტკიცება შემთხვევითობიდან, რომელიც ღმერთს განმარტავს *Ens a se*-ს თვალსაზრისით, „უუნდამენტალური და უცილობელი მტკიცებით ღვთის ერთიანობისათვის“.

მ ა უ ს ბ ა ხ ი .

აგრეთვე თეოლოგი იოზეფ მაუსბახი (1861 - 1931) თავის თხზულებაში ღვთის ყოფიერება და არსი, პირველ ყოვლისა, დაკავებულია ღვთის არსებობის ნტკიცებათა შესაძლებლობით. ამასთანავე იგი განიხილავს „კაუზალობის კანონს და მის მეტაფიზიკურ მნიშვნელობას“. კაუზალობის კანონს, როგორც ყოველი ყოფიერების ძირითად კანონს სამყაროში, იგი შემდგომ ფორმულირებას აძლევს: „ყოველივეს, რაც აღმოცენდება, ყოველ ქმნად რეალურ ყოფიერებას, ქმედითი მიზეზი სჭირდება“. სავიციისა და ი. ჰესსენის საპირისპიროდ, კაუზალობის კანონს იგი მიიჩნევს ანალიტიკურ და ამიტომ გონებისათვის შინაგანად აშკარა პრინ-



ციხად. კაუზალობის ამკარა კანონს თავისთავად მივყვევართ საკმაო მი-
 ზების აუცილებლობასთან, რადგანაც ცნება „causa efficiens“ შე-
 იცავს „causa sufficientis“-ს. რათა კაუზალობის კანონი, როგორც
 სამყაროს უნივერსალური კანონი, ღვთის არსებობის დასამტკიცებლად
 გამოსადეგი გახადოს, მაუსბახი იცავს მის მეტაფიზიკურ სტრუქტურას,
 რომელსაც ცდისეული სამყაროს მიღმა თავისი მნიშვნელობა გააჩნია და
 რომელიც შესაძლებლობას იძლევა სასრულიდან უსასრულოსაკენ გადასვ-
 ლისას.¹³² ღვთის არსებობის მტკიცებები, რომელნიც მაკროკოსმოსიდან
 ამოდიან, მაუსბახს დაჰყავს ორზე, კოსმოლოგიურსა და ტელეოლოგიურ
 მტკიცებაზე, რომელთაც იგი ბუნებისმეტყველების შედეგთა გათვალის-
 ლწინებით ავითარებს.

ე გ ზ ი ს ტ ე ნ ც ი ა ლ უ რ ი ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ა .

კ ი ე რ კ ე გ ო რ ი .

უკვე ეგზისტენციალური ფილოსოფიის ღამაარსებელი, დანიელი სი-
 ორენ კიერკეგორი (1813 - 1855) სრულიად უარყოფს ღვთის დამტკიცე-
 ბის მცდელობას. მისთვის ღმერთი არის „აბსოლუტური სუვერენი“, რომე-
 ლიც, როგორც ასეთი, სინდისში ცხადდება, „ასე, რომ ადამიანს ყვე-
 ლაფერში მისკენ უნდაჰქონდეს მზერა მიპყრობილი“. მაგრამ იმისი
 არსებობის დამტკიცება, რომელიც უკვე აქ არის, კიერკეგორის მიხე-
 დვით, წმინდა დაცინებაა: „მაშინ უმჯობესია ღმერთზე ციციროთ, ცუდად

* causa efficiens - ღამ. ქმედითი მიზეზი; causa sufficientis -
 ღამ. საკმაო მიზეზი. მთარგმნ. შენიშვნა.



თუ კარგად, როგორც ეს ადრევე ხდებოდა ამქვეყნად; ეს უმჯობესია ვა-
 რჩიოთ იმ დამაძაბუნებელ მედიდურებას, რომლითაც ღვთის არსებობის
 დამტკიცება სურთ. რადგან იმისი არსებობის დამტკიცება, რომელიც აქ
 არის, წარმოადგენს კადნიერებით აღსავსე ხელყოფას, რადგან ეს არის
 ცდა მისი გამასხრებისა; მაგრამ უბედურება ისაა, რომ ამას ერთხე-
 ლაც ვერ ხვდებიან და მთელი სეროზულობით ამ ფაქტს მიიჩნევენ ღვთი-
 სნიერ წამოწყებად. როგორ უნდა დავიდეთ იქამდე, რომ ვამტკიცოთ, რომ
 იგი აქ არის, თუ არა იმ შემთხვევაში, როდესაც თავს მისი იგნორირე-
 ბის ნებას ვაძლევთ; და ამით უფრო მეტ სიგიჟეს ავლენენ, როდესაც მას,
 სწორედ მის ცხვირწინ, მის არსებობას უმტკიცებენ. მეფის ყოფიერებას
 ანუ ყოფნას საყოველთაოდ ჰმართებს განსაკუთრებული გამოხატულება ქვე-
 შვევრდობისა და მორჩილებისა: როგორი იქნება, როდესაც მის უდიდე-
 ბულესურ ყოფნისას მტკიცებას მოისურვებენ, რომ იგი აქ არის? დაამ-
 ტკიცებენ ამას? არა! მას სულელად გახდიან; რადგან მის ყოფნას ამ-
 ტკიცებენ მორჩილების გამოხატვით, დაე, იყოს იგი ძალზე განსხვავე-
 ბული შესაბამისად ქვეყნის ჩვეულებისა; და ასევე ამტკიცებენ აგრე-
 თვე ღვთის არსებობას თავყვანისცემით და არა - მტკიცებით".^{133.}

შ ა ი დ ე გ ე რ ი .

ღვთის საკითხს მარტინ ჰაიდეგერი (1889 - 1976) ძალზე ფრთხი-
 ლად და ხშირად ბუნდოვანი გამოთქმებით ეხება, ისე, რომ ძნელია ამ
 მოაზროვნეს კუთვნილი მიუზღო, რომელსაც ხშირად კითხვის დასმა უფრო
 ნიშნენლოვნად ეჩვენება, ვიდრე პასუხი. ყოველ შემთხვევაში, უდავოა,
 რომ იგი არ ცნობს ღვთის საკითხის დამუშავებას და მის გადაწყვეტას
 სპეკულატიური რაციონალური მეტაფიზიკის მიერ.

ჰაიდეგერის მოძღვრების მიხედვით, რაც კი ყოფიერების გამო-



ცდილებამ შეიძლება ადამიანში გამოიწვიოს, ესაა მისი შემზადება ღვთაების ამქვეყნიად მოვლენისადმი, რომელიც „წმინდანის განზომილებაში“ ვლინდება. მაგრამ იმას, ღვთაება თუ ღმერთი ნამდვილად როგორ ელინდება წმინდანის განზომილებაში, ადამიანი არ წყვეტს. ადამიანისათვის განკუთვნილი გზა, როგორც წინაპირობა, გვამცნობს: „წმინდანის არსის გააზრება მხოლოდ ყოფიერების ჭეშმარიტებიდანაა შესაძლებელი. მხოლოდ წმინდანის არსიდანაა შესაძლებელი ღვთაების არსის გააზრება. მხოლოდ ღვთაების არსის შუქშია შესაძლო გააზრება და გამოთქმა იმისა, თუ რას გვამცნობს სიტყვა „ღმერთი“.¹³⁴

ი ა ს პ ე რ ს ი.

კარლ იასპერსის (1883 - 1969) ეგზისტენციალური ფილოსოფია ონტოლოგიურად, მეტაფიზიკურად და თეოლოგიურადაა მიმართული. რა თქმა უნდა, საქმე ეხება მხოლოდ „დაშიკრულ“ ბუნებრივ თეოლოგიას. როგორც ჰაიდეგერი, ასევე იასპერსიც ამოღის ყოფიერების-გამოცდილებიდან, მაგრამ იგი მიენართება მის მიღმა ღვთის-გამოცდილებისაკენ. ყოფიერების-გამოცდილების ორ გზას მივყვართ ღვთისაკენ, რომელსაც იასპერსი უმეტეს წილად „ტრანსცენდენტს უწოდებს.

პირველი შესაძლებელი გზა ამოღის „თავისუფლების შეგნებიდან“. ეს ის შეგნებაა, რომელიც ჩვენთვის გადაწყვეტილებების მიღების დროს, რომელთა მიმართაც ჩვენ პასუხისმგებლობას ვტარებთ, ვლინდება. თავისუფლება კი ითხოვს ტრანსცენდენტს. იასპერსი ღმერთთან მისასვლელს პოულობს არა თავისუფლებიდან თავის თავად, რომელიც არ ექვემდებარება არანაირ რეალურ შენიღბებას, არამედ „ჩემი თავისუფლებიდან“, ე.ი. ადამიანიდან, როგორც არსებობიდან, რამდენადაც იგი თავის ყოფიერებას თავისუფლებაში ღებულობს. მხოლოდ ადამიანს, რომელიც არ-

სებობბმდე (Existenz) მადღებთ, ესსნებთ ტრანსცენდენტთ. „ვართ-
 რთ დარწმუნებულთ ჩვენს თავისუფლებათში, დაუყოვნებლთვ იდგმებთ მეორე
 ნაბთუთ ჩვენ თვითგამოცდთლებთსატენ; ადამთანი ართს ღვთთსატენ - მი-
 მართულთ არსებთ“. რას ნთშნავს ეს? ადამთანთ, როგორც თავისუფლბმ
 არსებბმ, არ შექმნთ თავთსთ თავთ. რადგან მას ძალუძს გბინაზროს შესა-
 ძლებლბბ, რომ იგთ არ ართს. ამგვარბლ, ადამთანს თავთსთთ თავთსათვთს
 არ მიუცთთ თავთსუფლებბ. მას იგთ მიღებულთ აქვს ტრანსცენდენტთსბგბნ.
 „რბმდენბდაც უფრო მეტბდაბ ადამთანი, ნბმდვთლბდ თავთსუფლბთ, მთთ უფ-
 რო ცნობთლბბ მთსთვთს ღმერთთ.“ ღმერთთ ართს ჩემთვთს იმ ზობბმდე,
 როგორბდაც სბკუთრთვ მე ვარსებობ. ჩვენთ არსებობბს, როგორც თავთ-
 სუფლებბს გბნმბრტებთთ, იბსპერსთს მთხედვთთ, „მტკთცდებბ არბ ღვთთს
 არსებობბ, არბმედ მხოლოდ თთთქთს ადგთლბბ ნბჩვენებთ, სბდაც მთსთ
 უმჭვებლბბ შესბძლებლბ“.

მეორე შესბძლებლთ გბბ ტრანსცენდენტთსატენ ართს გბბ „კბტბ-
 სტროფთსბ“ დბ ძთებთსბ, რომელთც ნთჭთლთზმს გბთვღთს. ესბბ გბმთცდთ-
 ღებბ ყოველთ ყოფთერებთს გბსლერბბდობთსბ დბ მსზვრებვბდობთსბ, რომელ-
 სბც თავთს თავთში სბყრღენთ არ გბბჩნთბ. ჩვენ, ადამთბბნებთ, გბნვთ-
 ცდთთ სთტუბცთებს, რომელბც მთვყვებბრბ ჩვენთ ყოფთერებბს ზღვრბმდე
 დბ რომელთც არყვებენ მთელ ჩვენს არსებობბს. ეს სთტუბცთებბბ, რო-
 მელბც იბსპერსთ „ზღვრულ ბნ ძთრთბდ სთტუბცთებს“ უწბდებს. სთტუ-
 ბცთბ ბბსოლუტურთ შემთბხვევთთობთსბ, კონფლთქტთსბ, ტბნჯვთსბ, დბნბ-
 შბულთსბ დბ სთკვდთლთსბ. რთსთ გბკვებბბ ძალუძს ადამთბბნს ბბსოლუ-
 ტურთ კბტბსტროფთს წთნბშე ბმ გბდაულბხბც სთტუბცთებბში? იმ სბხეო-
 ბბზე, თუ როგორ გბნთცდთს ადამთბბნთ თავთს კბტბსტროფბს, დბფუძენ-
 ბლუბბ თს, რბდაც იგთ ხდებბ. მას შეუძლბთ თავთსთ კბტბსტროფბ ბნ
 ფბნტბსტრთურთ გბდაწყვებტლებებბს მთლებთთ, ბნ თვთბდბმშმვთდებებბთ



ბოლომდე შენიღბოს, სასოწარკვეთილებამი ნიჰილიზმს მისცეს თავი, ან მღუმარებით „მოუწვდომელის“ წინაშე იგი პატოსნად მიიღოს. თუ იგი ამ უკანასკნელს იქმს, მაშინ მისთვის საგრძნობი გახდება უფრო მაღალი ყოფიერება. სასოწარკვეთილება თვითარსობისა და სამყაროსარსობის მიმართ მისთვის აქ გახდება „მანიშნებელი“ სამყაროს მიღმური-საკენ. ყოფიერების პირველყოფილი სინამდვილე იხევეს უკან, სანამ მტკიცედ არ შეჩერდება მხლოდ ტრანსცენდენტში. განიცდის რა ადამიანი ტრანსცენდენტის აკიაფებას ამქვეყნიურ კატასტროფაში, იგი ჰპოვებს მტკიცე საფუძველს უსაფუძვლობაში, უაზრობაში - დაფარულ აზრს და უიმედობაში - მანათობელ იმედს. იასპერსთან ტრანსცენდენტში ეს შესვლა არ ხდება სიცოცხლის აღსასრულის შემდეგ, არამედ მიწიერი სიცოცხლის განმავლობაში. მაგრამ რადგან ტრანსცენდენტის აღმოჩენა შესაძლოა მხოლოდ კატასტროფის და არა ცოდნის გზით, ამიტომ ტრანსცენდენტი არაა „ობიექტურად“, საგნობრივად, არამედ იგი არის მხოლოდ „სუბიექტურად“ მოცემული. ეს არის ლოგიკურად არანათელი ფილოსოფიური „ღვთისწმენა“, პიროვნული „ღვთისშეგნება“.

„ღამტკიცებული ღმერთი არაა ღმერთი. ამიტომ: მხოლოდ ვინც ღმერთიდან ამოღის, შეუძლია მისი ძიება. დარწმუნებულობა ღვთის ყოფიერებაში, თუნდაც იყოს იგი ჯერ კიდევ ჩანასახში და მკრთალი, არის პირობა და არა შედეგი ფილოსოფოსობისა“.¹³⁵

როგორც რაციონალური გამოქმემა, მტკიცება, იასპერსის მიხედვით, ღებულობს შემდეგ ფორმას: „ის, რაც ეგზისტენციელურ შინაყოფიერებაში ამჟამად საჩუხეა როგორც ყოფიერება, ნამდვილად უნდა იყოს, წინააღმდეგ შემთხვევაში თავად ეს შინაგანად გახდომა არ იქნებოდა“. ეს ნიშნავს: „რომ არ ყოფილიყო ამ ეგზისტენციელური ყოფიერების აზროვნება თავისი შინაარსის სინამდვილესთან - ტრანსცენდენტთან - დაკა-



ვმირებულნი, მაშინ არ იქნებოდა აგრეთვე თვით იგი, როგორც მოაზროვნეყოფიერება. მაგრამ იგი არის, მაშასადამე, არის აგრეთვე ტრანსცენდენტიც“¹³⁶.

მ ა რ ს ე ლ ი .

გაბრიელ მარსელი (1889 - 1973), მამამთავარი ქრისტიანული ეგზისტენც-ფილოსოფიისა საფრანგეთში, თავის თავს „ნეოსოკრატელს“ უწოდებს, რათა ამით გაემიჯნოს სარტრის ეგზისტენციალიზმს. მის მოძღვრებას პრეტენზია აქვს ყოფიერებაზე მიმართული მეტაფიზიკა რომ იყოს. ამას უკვე აღნიშნავენ მის მთავარ თხზულებათა სახელწოდებანი, როგორცაა ყოფიერება და ქონა (Être et avoir) და ონტოლოგიური მისტერია (Le Mystère de l'être) ყოფიერება, მარსელის მიხედვით, არის თავისებური სახის საიდუმლო „მისტერიის“ გაგებით. მე არ გამაჩნია მისტერია, მე არ შემიძლია მისი ახსნა. იგი მიპყრობს მე. ყოფიერების მეტაფიზიკური შემეცნება პიროვნებასთანაა გადაუაჭვრელი. ესაა განცდილი ყოფიერების-გამოცდილება, რომელიც ყოველივე ანონიმურ, საყოველთაო აზროვნებას, რომელსაც არ მივყავართ ყოფიერების მახლობლად, თავიდან იცილებს. ფორმულირება, მსჯელობა და სისტემატიზირება ძირითადად ნიშნავს „დალატს“ ყოფიერების სინამდვილისადმი, რომლის მოცვა შეუძლებელია. აქედან უკვე ამჟამად ჩანს, რომ მარსელის მეტაფიზიკას არავითარი საერთო არა აქვს ტრადიციულ მეტაფიზიკასთან, რომელიც ყოფიერებას, როგორც პრობლემას განიხილავს და მისი გაგება სურს კატეგორიულური აზროვნებით.

ართან რა სამყაროს საგნები, ადამიანის ჩათვლით, მისტერიები, მაშინ, პირველ რიგში, ღმერთთა აბსოლუტური მისტერია. საერთოდ, რო-

გორც ფრანგი, აგრეთვე მარსელიც „ღმერთს“ ხშირად ცვლის „ყოფიერების“ (*Être*) ცნებით. ღმერთის „პრობლემატად“ და ამით ცოდნის საგნად გადაქცევას მარსელი განიცდის როგორც აბსურდს და პირდაპირ როგორც მკრეხველობას. „ღმერთის გააზრება“ შესაძლოა ნიშნავდეს მხოლოდ ღმერთ-ზე ფიქრს (*an Gott denken*). და ეს „ხსოვნა“ („*Andenken*“) ნიშნავს „მოწიწებას“ („*Andacht*“), რაც სიამდვილეში აღნიშნავს: ღვთისადმი ღოცვას. „უნდა ვისწავლოთ იმის გაგება; თუ რატომაა ღვთისადმი ღოცვა უმჯობესად ერთადერთი შესაძლებელი საშუალება ღმერთზე ფიქრისა“. ღმერთი, აბსოლუტური შენ (*Toi absolu*), ვისთვისაც მე ვარსებობ და ვისთვისაც მე ვითვლები რამდენადაც მას სურს, არ არის ჩემი „მეზობელი“. მეზობლის დახასიათება შესაძლებელია გარკვეულ ზღვრამდე. ღმერთი კი არის აბსოლუტურად „ვერ დახასიათებელი“. მისი ფლობა შეუძლებელია ქონების, ე.ი. ათვისების ფორმით. სხვანაირად რომ ყოფილოყო, მაშინ ღმერთი შეწყვეტდა ღმერთად ყოფნას. მაგრამ სადაც ხდება „მისტერიული ტრანსცენდირება“, იქ გონების საბუნებებს აღარაფერი ეყრდნობა. მისტერიული ტრანსცენდირება თვითგადაღაბებით და ყოფიერებისაკენ გადასვლით (*passage à l'Être*) თავდაპირველი გამოცდილებით სრულდება. ღვთის ეს გამოცდილება, რომელსაც საერთო არა აქვს რა ღვთის-განცდასთან, არამედ წარმოადგენს სულის შინაგან კრებადობას, აზროვნების ამბლებულ ხარისხს, ხდება როგორც რწმენა. აქ ჩნდება, ყოველგვარი შენიღბვის გარეშე, პიროვნული ღმერთი.

* აქ გაბრიელ მარსელი უთუოდ ეხმიანება რილკეს (1875-1926) ადრეულ ლექსს, რომელიც პირდაპირ ასე იწყება: შენ, მეზობელი ღმერთო...
 in. *Das Stunden-Buch, Leipzig 1918, S. 9.* შიარტენ. შენიშვნა



თ ა ნ ა მ ე დ რ ო ვ ე ნ ე ო ს ქ ო ლ ა ს ტ ი კ ა .

ნეოსქოლასტიკოსები, მცირე გამონაკლისების გარდა, დღესაც იმ აზრისანი არიან, რომ ღვთის არსებობის მტკიცებების უარყოფას ან მათ მიეცნიერული ღირებულების შეზღუდვას საფუძველი არ გააჩნია. პირიქით, ზოგიერთნი ცდილობენ ღვთის არსებობის მტკიცებების საფუძველთა გადასინჯვით და მათი შინაგანი განხილვით მათ გაღრმავებას თანამედროვე ფილოსოფიის გარდამწყვეტი იდეებით.

ამას ცდილობს, სხვათა შორის, კასპარ ნინკი (1885 - 1967), რომელსაც წინ გამოჰყავს „ყოფიერების მეტაფიზიკური განმარტება“, როგორც ღვთის არსებობის მტკიცებათა საფუძველი. ამოსავალი წერტილი მტკიცებათა და პრინციპი მათი გამორჩევისა, ყოფიერების იმ მეტაფიზიკური განმარტების თანახმად, შესაძლოა მხოლოდ საგნების „იმანენტური თავისებურება იყოს, რომლიდანაც გამომდინარეობენ ღვთისაკენ ჩვენი ზეამყვანი თვალსაჩინო თვისებები: შემთხვევითობა, სასრულობა, სიმრავლე და ცვალებადობა ყოფიერებასა და ქმედებაში“.¹³⁷

ღვთისაკენ ზეაღსვლებს ნინკი თავისებურად ახორციელებს. შემთხვევითობიდან მტკიცებისას, მისი მიხედვით, დივერსიანი მიმართებით უნდა ვიკითხოთ მისი საფუძვლის შემდეგ მის ყოფიერებასა და რაობაზე. ეს საფუძველი კი ღვთის არსში ძვეს. იგი არსებობს შინაგანი, ე.ი. მის არსში დაფუძნებული აბსოლუტური აუცილებლობით, რომელიც ყოველგვარი გარეგანი პირობიდან დამოუკიდებელია. ის დაძაბულობა რაობასა და ყოფიერებას შორის, რომელიც მოიპოვება შემთხვევით არსებულში, დივერსიი არ არსებობს.¹³⁸

მ ტ კ ი ც ე ბ ა ყ ო ფ ი ე რ ე ბ ი ს ს ა ფ ე ხ უ რ თ ა გ ა ნ ს რ უ ლ ი ა დ დ ა მ ო უ კ ი დ ე ბ ე ლ ი ა კ ო ს მ ო ს ი ს ბ უ ნ ე ბ ი ს მ ე ტ ყ ვ ე ლ უ რ ი



საფუძვლისებრი აგებულების დეტალური განხორციელებისაგან. პირქიმ, „ყოფიერების მეტაფიზიკური ხარისხნი, არსის ან ფორმის შინაგანი ელემენტები“, რომელნიც ლოგიკურად შემდგომნი არიან ყოველგვარ ფიზიკურ-წყობაზე და შემადგენლობაზე, ქმნიან ამოსავალ წერტილს ღვთისა-კენ ზედაღვთისათვის. I39.

ტ. ე. ლ. ე. ლ. ე. ზ. ი. უ. რ. ი. მ. ტ. კ. ე. ც. ე. ბ. ა. დამოუკიდებელია კითხვისაგან: გვიჩვენებს თუ არა სამყაროს სურათი აგრეთვე მიზან-შეუსაბამობას. „მიითთებას დისტელეოლოგებზე შეუძლია უკიდურეს შე-მთხვევაში სამყაროს წესრიგში არსებულ ნაკლებ მიგვანიშნოს, მაგრამ ისინი ვერ უპირისპირდებიან მეტაფიზიკურ იდეას, რომ ყოველი წესრი-გი და ამიტომ აგრეთვე სამყაროს წესრიგიც შინაგანად ტელეოლოგიუ-რია“. I40.

ბ. ე. ო. რ. გ. ზ. ი. გ. მ. უ. ნ. დ. ი. (დაიბ. 1903) თავის წიგნში ბუნე-ბის წესრიგი, როგორც წყარო ღვთის შემეცნებისა, იდეის ღვთის არსე-ბობის ტელეოლოგიური ნიჭიერების ახალი დასაბუთებისათვის. პირველ ყო-ველისა, აქ გადმოცემულია ნიჭიერების პრობლემის ისტორია. ამას მოყვე-ბა ნიჭიერების დაფუძნება ორგანიული პროცესისა და ადამიანური ბუნე-ბის მიზანსწრაფვიდან. საბოლოოდ ზიგმუნდი ამნიჭიერებს ღვთის არსებო-ბას ბუნების წესრიგიდან, რომელშიაც სულია ობიექტივირებული. თუმცა კი ინტელექტის მიერ წარმართული მიზანსწრაფვა ცოცხალ ბუნებაში, წინდად თავის თავში განხილული, უშუალოდ არ ითხოვს უსასრულო ღვთა-ებრივ გონებას, როგორც საკმაო საფუძველს. რადგან ბუნების წესრიგ-ზე ფაქტორებისას ჩვენთვის გლინდება არასრულყოფილება ბუნების ინ-ტელექტისა. ბუნებაში ობიექტივირებული გონება არ არის უსასრულო. მას ჰაანია მისი ბუნებრივი საზღვრები. ზიგმუნდი თავის დასკვნას დანერგე შედეგნაირად აყალიბებს: „ბუნებაში ობიექტივირებული ინ-



ტელექტი უსასრულო რომ ყოფილიყო, მაშინ იგი უნდა ყოფილიყო უშუალოდ ღვთაებრივი. თუ იგი სასრულია, მაშინ ეს სასრულობა ნიშანია მისი ქმნილებიანული ხასიათისა. რადგან სწორედ ეს შეადგენს ქმნილების არსს, რომ მას ღვთის ძალის, ამ შემთხვევაში ღვთის სიბრძნის, მხოლოდ სასრულ საზღვრებში შეუძლია არეკვლა. სხვაგვარად, ღმერთს უნდა შეექმნა მეორე ღმერთი - *per impossibile dictum*-, თუ მის ქმნილებაში მისი უსასრულო სიბრძნე, როგორც ასეთი, ე.ი. მისივე უსასრულობაში გამოცხადდებოდა. " I 41.

ანრი დე ლიუბაკის (დაიბ. 1896) მიხედვით ღმერთი მტკიცების საგანია "ღე - მონსტრაციოს" ვაგებით და არა მხოლოდ ბიროვნული, გრძნობისმიერი დარწმუნებულობის საგანი ანდა სულაც მხოლოდ თვალსაზრისის საქმე. მართალია, მისი მიხედვით, ღვთის არსებობის მტკიცება, როგორც ყველა მტკიცებაზე უძლიერესი, ყველაზე მეტადაა დამოკიდებული "კეთილ ნებაზე", თუმცა არა მის აბსტრაქტულ სქემაში, არამედ მის კონკრეტულ დარწმუნების ძალაში. "რადგან მოქმედებაში მუდამ შეტვი მოიპოვება, ვიდრე ინტელექტის უბიროვნო ფუნქციონირება". ლიუბაკის მიხედვით, ღვთის არსებობის მტკიცებებს, რომელნიც მოძრაობიდან, შემთხვევიანობიდან, უგზებლუარშიდან, მიზანსწრაფვიდან და ყოფიერების აუცილებლობიდან ამოდიან, სჭირდებათ უსაზღრო კომენტარი, რათა მათ თავი იმართლონ ყველა შესაძლებელი შეპასუხების წინაშე. ჰ.პაისსაკის სიტყვებით თუ ვიტყვით: ღვთის არსებობის მტკიცებები ასხივებენ ერთადერთი წერტილიდან - კაუზალბის ადიარბიდან.

ღვთის საკითხში, ლიუბაკის მიხედვით, მტკიცების ნაკლებობა კი არაა, არამედ ნაკლებობაა "ღვთის ვაგებისა". "ყველაზე სამწუხარო და საგანგაშო დიაგნოზი, რომელიც ჩვენს დროს უნდა დავუსვათ,

ესაა ის, რომ მან, ყოველ შემთხვევაში, როგორც ეს გარედან ჩანს, დაკარგა ღვთის გაგება. ადამიანი ღმერთზე მეტად თავის თავს ანიჭებს უპირატესობას... თუ კვლავ დაბრუნდება ღვთის ეს გაგება, მაშინ, ჩვენ შეგვიძლია ამაში დარწმუნებულები ვიყოთ, მტკიცებები ძაღვს სწრაფად ყველასათვის კვლავ გაბრწყინდება, როგორც ღლე, რასაც სინამდვილეში ისინი წარმოადგენენ, თუკი იმას გ-ვითვალისწინებთ, თუ შიგნიდან რა აღაფრთოვანებს მათ". I 42.

კ ა რ ლ რ ა ნ ე რ ი (დაიბ. 1904) მიუთითებს იმაზე, რომ ღვთის არსებობის მტკიცება არა მხოლოდ ადამიანის გონების, არამედ იმავე დროს, თავისუფალი გადაწყვეტილებით, მთელი პიროვნების მონაწილეობას მოითხოვს. ღვთისაგან ადამიანის ტრანსცენდენტურობაში ხდება ადამიანის წინასწარგანზრახული მიმართება თავისივე თავთან. სიყვარული პირობაა ღვთის შემცვენებისა. რანერი, როგორც ჩანს, ღვთის არსებობის მტკიცებებს ისეთივე მკაცრ უეჭველობას ანიჭებს, როგორც მათემატიკურ კანონებს. "მათემატიკის ჭეშმარიტებები, რომელთაც ყველა ადამიანი აღიარებს, არ არიან უფრო მკაცრად და სარწმუნოდ დამტკიცებულნი, ვიდრე ღვთაებრივი მეტაფიზიკის ჭეშმარიტებანი. მაგრამ ისინი მხოლოდ იმიტომ არიან ყველასაგან აღიარებულნი, რადგან, განეკუთვნებიან რა ადამიანის უკიდურეს არეს (რიცხვს და სივრცეს), მათ არასოდეს არ ძალუძთ შეკამათება თავისუფალი სიყვარულის მეშვეობით წინასწარგანზრახულ ყოფიერების გაგებასთან". I 43.



თ ა ნ ა მ ე დ რ ო ვ ე ე ნ ა ნ გ ე ლ უ რ ი
დ ე ო ლ ო გ ი ა .

ა ლ ტ ჰ ა უ ს ი .

პაულ ალტჰაუსი (1888 - 1966) ერთერთ სტატიასში „ღვთის თვის-
დამტკიცებაზე თეორიული აზროვნებისათვის“ აცხადებს, რომ ადამიანის
ყოველდღიურებაში არსებობს არა მხოლოდ ღვთის გამოცდილება, არამედ დამე-
რდი აგრეთვე თეორიული აზროვნებისათვის, „მეცნიერებისათვის“ ცხად-
დება. „აგრეთვე როგორც მოაზროვნენი, და მეცნიერული შენიშვნების
მქონენი, ჩვენ გარდუვალად ვდგავართ ღვთის საკითხის წინაშე და ღვ-
თისკენ ვართ მიმართულნი“.

ღ ვ თ ი ს ა რ ს ე ბ ო ბ ი ს ა ლ მ ო ჩ ე ნ ა ბ უ ნ ე -
ბ ი ს დ ა კ ვ ი რ ვ ე ბ ი დ ა ნ . - ალტჰაუსი არ ლაპარაკობს ღვ-
თის მტკიცებებზე (Gottesbeweisen), იგი მხოლოდ ღვთის აღმოჩე-
ნებზე (Gotteserweisen) საუბრობს. მაგრამ საქმე სახელში რა-
ღია. ბუნების დაკვირვებიდან ღვთის მისი აღმოჩენა შინააპრობრივად
არსებიდან არ განსხვავდება ღვთის არსებობის ძველი ტელეოლოგიური
მტკიცებიდან.

ალტჰაუსი, პირველ ყოვლისა, მიუთითებს თანამედროვეობის უცნა-
ურ სურათზე. „ბუნების წამყვანი მკვლევარნი ადასტურებენ, რომ მათი
კვლევა მათ მიანიშნებს ღვთის სინამდვილისაკენ - თეოლოგია კი, მცო-
რეოდენი გამონაკლისებით, სრულიად არ ითვალისწინებს ანაბს ან დიდ
მნიშვნელობას არ ანიჭებს მას“.¹⁴⁴

ალტჰაუსის მიხედვით, ბუნება მიანიშნებს „დამერწმუნებულნი
სულის არსებობით. მას ვპოულობთ, პირველ ყოვლისა, წესრიგში, რომელ-
საც იგი განაგებს. თანამედროვე ბუნების მეცნიერებამ ამ წესრიგიდან

გრანდიოზული შაბეჭდილება მიიღო. მან აღიარა, რომ ბუნების პროცესები, მათი მსგელობის მთელი უსასრულობის, მრავალუროვნებისა და სირთულის მოუხედავად, მთლიანად მცირერიცხოვანი მარტივი კანონების მიხედვით მიმდინარეობენ. უსაზომო სამყარო საოცრად მარტივად მოწყობილი კოსმოსია. რამდენადაც დაკვირვება და გამოთვლა შეგვიძლია, სუფევს წესრიგი, რომლის კანონთა გამოხატვა ადამიანურ სულს გამჭირვალე მათემატიკური ფორმულებით შეუძლია. ბუნების კანონიერების გააზრება შესაძლებელია. უკვე ამასი ჩანს ბუნება, როგორც სულით გამსჭვალული. ამავდროს ადამიანური სულისათვის იგი მხოლოდ ერთი ნაწილითაა ხელმისაწვდომი, მისი წინა პლანია. მისი უკანა პლანები კი არ ექვემდებარებიან ჩვენს დაკვირვებასა და გამოთვლას. ჩვენეული სურათი ბუნებისა მის კომპირებას ახდენს ძირითად შტრიხებში, უხეში შტრიხებით გადმოსცემს მის საშუალოს, ხოლო სინატიფე უსასრულოდ მრავალუროვანი და რთული ცალკეული პროცესებისა ჩვენთვის მიუღწეველია. ჩვენ ვხვდებით, რომ აგრეთვე ისინიც კანონიერად არიან მოწყობილებულნი, მაგრამ ჩვენ ამას ვერ შევიმეცნებთ. ამგვარადაა ჩვენთვის ბუნებაში სული გამოცხადებული და ამივე დროს დამალული. ორივე ერთად მიანიშნებენ ჩვენ სულთან მონათესავე და მაინც ზედადამიანურ სულზე. ჩვენი გონებისათვის ბუნების ხელმისაწვდომობით, ბუნებაში მისი რაციონალურობით, სული ამუღბვნებს თავის ნათესაობას ჩვენ სულთან; მისი გაუმჭვირვალობით კი იგი ამტკიცებს თავის ზედადამიანურ სიღრმესა და სისავსეს, რომელიც ყოველგვარ გონებაზე მაღლა იმყოფება“ 145.

ამგვარად ბუნების კანონზომიერება ვლინდება როგორც ყოველგვარ ტელეოლოგიური. იგი გააზრებულია და გეგმაზომიერი. საკუთარი კანონებით განვითარებადნი ბრმადა კი არ მიმდინარეობენ ერთმანეთის შა-



რალელურად, არამედ ერთად ჰარმონიისაკენ ურთიერთქმედობენ: - ეს, ალტჰაუსის მიხედვით, სავსებით ძალაშია ბიოლოგიის სფეროსათვის. აქ ჩვენ ვდგავართ სიცოცხლის საიდუმლოს, „მთლიანობის კაუზალობის“ საოცრების წინაშე. ორგანულ სიცოცხლეში არსებობს არა მხოლოდ მიზანსწრაფვა და მიზანდასახულობა არსებობაში, არამედ აგრეთვე ქინადობაშიც. ორგანიზმის ქინადობის მთელი პროცესი ტელეოლოგიურადაა მიმართული. მიზანი, როგორც *causa finalis*, წარმართავს მთელ პროცესს და განაგებს მას. როგორც კვერცხის გულში, ისევე თესლის უჯრედში მოცემულია, ასე ვთქვათ, აგებულების გეგმა ახალგაზრდა ორგანიზმისა. „სურათი ყოფიერებისა ყოფიერების წინ არის აქ. უკანასკნელი არის პირველი“.

„I 46.“

ბუნებაში ტელეოლოგიის ფაქტიდან ალტჰაუსი აკეთებს შემდეგ დასკვნას: „ამგვარად გვაიძულებს ბუნება მისში გააზრებულ წესრიგზე, მიზანსწრაფვასა და მიზანშეწონილებაზე რომ ვილაპარაკოთ. ანით კი იგი ხდება დვითის თვითდადასტურება. ბუნების პროცესების ურთიერთაწყობილობაში, პრეტაბილირებულ ჰარმონიაში ცალკეულსა და მთლიანობაში, „განვითარების“ საოცრებაში ავლენს თავის თავს შემოქმედი და მაცხოვარი, რომელსაც ეს სამყარო სურს. ყველგან ჩანს „უზარმაზარი მონდომება“ (კ.ფრიზი), „ნასურვებ მიზნისაკენ მიმართული აზრი“. ეს კი ნიშნავს: სული, სახელდობრ, იდეა და ნება“.

I 47. ალტჰაუსის მიხედვით, ეს მხოლოდ თავის არიდებას ნიშნავს, როდესაც ლაპარაკობენ ბუნებაში შეუწყნობელ მიზანმიმართულ ტენდეციებზე და „წარმმართველ ძალებზე“.

ალტჰაუსი იმეორებს და აღრმავებს კითხვას: რას წარმოადგენს ეს ბუნება, რომლიდანაც სული მომდინარეობს? შეიძლება იმის გაგება, ამბობს იგი, რომ ბუნების მკვლევარი, რომლის საგანია მხოლოდ თვით

ბუნება, შემოქმედებითს, როგორც იგი მას ბუნებაში შეიმცნებს, განიხილავს როგორც ბუნების თვისებებს. ეს არ უნდა იყოს ათეიზმი, არამედ - ნეთოდურად დასაბუთებული მოკრძალებულობა. ასეთადაც ღარჩება იგი, თუ არ განაცხადებს პრეტენზიას იმაზე, რომ იყოს საბოლოო და დამაკმაყოფილებელი გამოხატულება ორგანულის საოცრებისათვის და შემოქმედებითისათვის ბუნებაში. „საბოლოოდ მიიწვ მუქდება, რომ ბუნებაში სული, რომელზედაც ჩვენ მიზანშეწონილების მეშვეობით მივუთითებთ, განვიხილოთ როგორც ბუნების თვისება. „შემოქმედებითი ბუნება“ აბსურდია. ბუნებაში შემოქმედებითი სული არის იდეა და ნება. იგი აგრეთვე ნერგავს იდეებსა და ნებას, სახელდობრ, ჩვენში, ადამიანებში. იდეა და ნება „ზებუნებრივი“ არიან, ბუნებაზე მაღლა იმყოფებიან. აზროვნებითა და მოწადინებით ვეგავართ ჩვენ ბუნების წინაშე, ვიპაზრებთ, ვმართავთ და სახეს ვაძლევთ მას. ამავე დროს ჩვენ თავს შევიმცნებთ როგორც მომდევნოებს, როგორც მოფიქრალსა და სახის მიმცემს იმის საფუძველზე, რაც უკვე მოფიქრებული და გაფორმებულია. ჩვენ განვიცდით ჩვენ თავს როგორც მსგავსობას და ანარეკლს სულისას, რომელიც ბუნებაში, როგორც ჩვენი სულის ნონათესავე, როგორც მისი პირველსახე ავლენს თავს. ბუნების ჩვენი თვისტური განმარტების ანთროპომორფიზმი დასაბუთებული და გამართლებულია ჩვენი სულის თეომორფული ხასიათით. სული კი, რომელიც სამყაროს გააზრებულ წესრიგში თავს ავლენს, არის თვით შემოქმედი, და არა მხოლოდ სამყაროს მომწესრიგებელი, როგორც ეს ხშირად უთქვამთ ღვთის არსებობის ტელეოლოგიური მტკიცების საწინააღმდეგოდ. რადგან წესრიგი სამყაროში არ არის რაღაც, რაც თიქოს მიღის მისი ყოფიერებისა და არსებობისაკენ; არამედ ყოფიერებამ არის სწორედ წესრიგი და წესრიგი არის ყოფიერება. შექმნა და მოწესრიგება, ქმნადობა და ტედეოლოგია ერთი და იგივეა.



ამგვარად, აქ ადგილი ადარ რჩება სამყაროს ფაქტების პოლიტიკური ახსნისათვის“ I 48.

ზედადამიანური სული სულ სხვაგვარად სუფევს ბუნებაში, ვიდრე ჩვენი ადამიანური სული. ჩვენ, ადამიანებს, ძალგვიძს მხოლოდ მოცემულის გაფორმება, რომელიც ჩვენ არ შეგვიქმნია. ამასთანავე, ადამიანურ სულს ძალუძს არსებული პროცესების მხოლოდ გარედან ორგანიზირება და წარმართვა. „ზედადამიანურმა სულმა ბუნება მოაწყო არა როგორც მექანიზმი, არამედ იგი სუფევს ორგანულში გაცხოველებული ქმედობით. ბუნება უფრო მეტია, ვიდრე მისი მხოლოდ ქმნილება, სახელდობრ, იგია თვით მისი გამუდმებული გაცხოველებული ქმედობა. მაგრამ სულის ეს ქმედითი იმანენტურობა ბუნებაში, არ უნდა გამოვიყენოთ, როგორც ეს დ.ფრ. შტრაუსმა^o გააკეთა, მისი ტრანსცენდენტურობის წინააღმდეგ, არამედ – მხოლოდ მისთვის. სული არის ბუნებაში, რადგან იგი არის მასზე მაღლა. სხვანაირად ის არ იქნებოდა სული“ I 49.

ალტჰაუსის მიხედვით, შემოქმედის ეს გაცხოველებული ქმედობა არ კარგავს თავის კანონიერებას ბუნებაში დისტელეოლოგიის არსებობით, ე.ი. ისეთი პროცესების არსებობით, რომელნიც უაზროდ და მიზანსაწინააღმდეგოდ ჩანან, მაგალითად, ბავინკის^{oo} სიტყვებით თუ ვიტყვი, „უზარმაზარი ფლანგვა ჩანასახთა ცოცხალ ბუნებაში, უზარმაზარი ზე-

^o დავიდ ფრიდრიხ შტრაუსი (1808 - 1874), გერმანელი თეოლოგი და ფილოსოფოსი. მთარგმნ. შენიშვნა.

^{oo} ბერნჰარდ ბავინკი (1879 - 1947), გერმანელი ბუნებისფილოსოფოსი, რომელიც ბუნების მეცნიერული კვლევიდან მოპოვებულ შედეგებზე აფუძნებდა ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას. მთარგმნ. შენიშვნა.



ბროდუქცია ჩამომავლობისა, რომელიც ასევე მოსპობის უზარმაზარი რიცხვით ცომპენსირდება“, ანდა ბუნების კატასტროფები. თავისი აზრის გასამაგრებლად ალტჰაუსი ციტირებას ახდენს ზოლოგ კ. ფრიდრიხსისას: „მხოლოდ შორეულ პერსპექტივაში დანახული, როგორც მთლიანობა აგრეთვე დროში დანახული, ბუნების პროცესი გააზრებული და თავის თავში შეკავშირებულია“.

ალტჰაუსი არ ფარავს იმას რომ ღმერთი, რომელიც თავს ბუნებაში ავლენს, დამალული რჩება. „მთელი ტელეოლოგიის მოუხედავად, და არა მხოლოდ მის საწინააღმდეგოდ, არამედ სწორედ მისით, ბუნება არის საშინელი და შესაზარი“, რადგან იგი ცალკეულ სიცოცხლეს, რომლისთვისაც იგი ასე მიზანშეწონილად ზრუნავს, უღმობლად და სისასტიკით აძლევს სიცვდილს. შეიძლება ვიკითხოთ, რომ ძაღს, რომელიც ბუნებაში ავლენს თავს, აზრისა და ნების გარდა გულიც თუ აქვს. „ამგვარად, ადამიანს შეუძლია, ბუნებაში არსებული ტელეოლოგიის სრული შთაბეჭდილების ქვეშ მყოფს, მაინც სასოწარკვეთილებას მიეცეს თავისი სიცოცხლის აზრის გამო“. მაგრამ ბუნება ხელს უშლის მას, „ათეისტი რომ იყოს“ I 50. *

* ჩვენ დავამატებდით: ღვთის არსებობა ჩვენი ხსნის გარანტიაა. ადამიანის ამქვეყნიურ სასოწარკვეთილებას უპირისპირდება ის ჭეშიატიტება, რომელიც რელიგიაშია განცხადებული. ეს ასულდგმულება აგრეთვე ალტჰაუსსაც და არა მხოლოდ „ბუნების ხელის შეშლა, ათეისტი რომ გამხდარიყო“. იხ. მისი *Grundriss der Dogmatik*, Berlin 1952, თავი: *Tod und Auferstehung* და სხვა. მთარგმნ. შენიშენა.



შ მ ი ღ ტ ი .

ეროკ შმიდტი (დაიბ, 1902) თავის ნაწარმოებში ჰ ე გ ე ლ ი ს მ ო ძ ღ ვ რ ე ბ ა ღ ვ თ ი ს შ ე ს ა ხ ე ბ ძალზე დაწვრილებიან განიხილავს ღვთის არსებობის მტკიცებებს. ძველი მეტაფიზიკის არგუმენტებს იგი სავსებით პოზიტიურად აფასებს.

კ ო ს მ ო ლ ო გ ი უ რ ი მ ტ კ ი ც ე ბ ა, შმიდტის მიხედვით, აშკარაა „ყოველი (ობიექტური!) მოაზროვნე ადამიანისათვის. იგი აღწერს მხოლოდ მას, რაც ადამიანის სულში მისი ღვთისაყენ ამბულე-ბისას ხდება. სული, რომელიც ამქვეყნად ვერავითარ საყრდენს ვერ პოულობს, ეძიებს და პოულობს სიმშვიდეს აბსოლუტურად აუცილებელის იდეაში“. ჰეგელის კრიტიკის საპირისპიროდ, რომელიც მტკიცების ზორ-მას აკრიტიკებს, იგი იცავს კოსმოლოგიური მტკიცების ძველ რედაქცი-ას, როგორც ეს წარმოდგენილია არისტოტელესთან, თანა აქვინელთან და ლაიბნიცთან. საგანთა არსებობა აქ სრულიად არ არის მთავარი ძარღვი მტკიცებისა. არა იმიტომ, რომ საგნები არიან, არამედ იმის გამო, რომ ისინი სასრულნი, შემთხვევითნი არიან, მიანიშნებენ ისინი, სა-მიცე მოაზროვნის შეხედულებით, აბსოლუტურად აუცილებელ არსებაზე. „აქ ნამდვილად ადარ შეიძლება იმის თქმა, რომ საგანთა ყოველერება ღვთის ყოველერებას განაპირობებს და ზღუდავს, ანდა, რომ ღვთის ყო-ფიერების გამოყვანა იქნებოდა შესაძლებელი საგანთა ყოველერებიდან“. ამგვარად, შესაძლებელია, რასაც ჰეგელი პოზიტიურად კოსმოლოგიური არგუმენტისათვის ამუშავებს, ძველი მეტაფიზიკის აზრთა მსგეველბე-ბთან რომ გადაერთიანოთ. „თავიდან მტკიცება არ იყო მხოლოდ რაციონა-ლური დასკვნა, არამედ იგი წარმოადგენდა ცნებისმიერ გადმოცემას მოაზროვნე ცნობიერების ამბულებისას შემთხვევითი მიწიერი ყოველერ-ბიდან ღვთის აბსოლუტურად აუცილებელ არსამდე“. 151.

აბრეშვიტის ტელელოგიური მტკიცება „ანაზღად
ცხადია ყოველი (ობიექტური) მოაზროვნისათვის“, თვით კანტი ამ მტკ-
იცების მიმართ დიდი პატივისცემით იყო გამსჭვალული. კანტის საყვე-
დურს, რომელსაც ჰეგელიც უერთდება, რომ მტკიცების ემპირიული ამოსა-
ვალი წერტილი არ შეესაბამება მის შედეგს, შინაგანი პასუხობს: რატომ
არ შეუძლია შედეგს უფრო მაღალი შინაარსი გააჩნდეს, ვიდრე ამოსავალ
წერტილს? ტელელოგიური მტკიცების მთელი აზრთა მსვლელობა „არ წარ-
მოადგენს სილლოგიზმს, არამედ, იგია აზრობრივი ამბავების განვითა-
რება რელატიური მიზანშეწონილებიდან უმაღლეს მიზანდამსახველ გონე-
ბამდე“. შემდეგ მხოლოდ ერთი ნახტომი იქნებოდა გასაკეთებელი, სა-
ქმე რომ მხოლოდ ფორმალურ დასკვნას ეხებოდეს. მაგრამ საქმე ეხება
აუცილებელ აზრთა წინსვლას. რელატიური მიზანშეწონილება ითხოვს აბ-
სოლუტურს. - შინაგანი ხაზს უსვამს, რომ ღმერთი, ტელელოგიური არგუ-
მენტის ყველა კლასიკური ფორმულირების მიხედვით, არაა სამყაროს ყო-
ფიერებით განპირობებული, არამედ - მხოლოდ აუცილებლობით თვისი სა-
კუთარი ყოფიერებისა. I 52.

გ ა მ ო ყ ე ნ ე ბ უ ლ ი წ ყ ა რ ო ე ბ ი

I

ანტიკურ ფილოსოფოსთა ფრაგმენტები სოკრატემდე: H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 6. Aufl. hrsg. von W. Kranz, Berlin, 1951/52.

არისტოტელესული ფრაგმენტები: V. Rose, Aristotelis qui ferebantur fragmenta, Leipzig, 1886.

სტოიკოსთა ფრაგმენტები: J.V. Arnim, Stoicorum veterum fragmenta, Leipzig, 1905/24.

გამოყენებული თარგმანები: W. Chappelle, Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte, übers. und eingel., Berlin, 1940. Die Anfänge der abendländischen Philosophie. Fragmente und Lehrberichte der Vorsokratiker, eingel. von E. Howald, übertr. von M. Grünwald, Zürich, 1949. - Platon, Sämtliche dialoge, 7 Bd. hrsg. und eingel. von O. Apelt, Leipzig Philos. Bibl. F. Meiner. Platon, Sämtliche Werke, 3 Bd., Ausg. L. Schneider, Heidelberg. Platon, Der Staat, eingel. von G. Krüger, übertr. von R. Rufener, Zürich, 1950. - Aristoteles, Die Lehrschriften, hrsg. und übertr. von P. Gohlke, Paderborn, 1947/61. - R. Harder, Plotins Schriften, 5 Bd., Leipzig, 1930/37.

1. Diels 12 B 1. 2. ibidem 12 A 11. 3. ibidem 12 A 15. 4. ibidem 22 B 32. 5. ibidem 22 B 79. 6. ibidem 22 B 102. 7. ibidem 22 B 8. 8. ibidem 22 B 114. 9. ibidem 22 B 33. 10. ibidem 21 B 23, 24, 25, 26. 11. ibidem 59 B 12. 12. ibidem 59 A 1. 13. ibidem 59 B 12. 14. Mem. IV, 3, 13. 15. ibidem I, 4, 4; I, 4, 8. 16. ibidem I, 4, 17 f. 17. Polit. 379 a. 18. ibidem 509 b. 19. ibidem 509 b. 20. Sympos. 202 d. 21.

Epist. VII 343 e. 22.Sympos. 211 bf. 23.ibidem 210 ef.
 24.Sophist. 265 bf. 25.Phileb. 28 df. 26.Tim. 29 ef. 27.
 ibidem 30 a. 28.ibidem 30 b. 29.Phys. 241 b. 30.Met.1050
 af. 31.ibidem 1049 bf.; 1072 a. 32.W. Jaeger, Aristoteles,
 Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin,
 1923, 162. 33.V. Rose, Fr. 16. 34.ibidem Fr. 11. 35.Met.
 1073 a. 36.Phys. B 7 u. 8; Met. B. 11. 37.Phys. 226 a.
 38.ibidem 256 a. 39.ibidem 1071 b. 40.ibidem 1072 b. 41.
 ibidem. 42.ibidem 1074 b. 43.ibidem 1074 bf. 44.ibidem
 1072 b. 45.ibidem 1075 a. 46.ibidem 1060 a. 47.Enneade,
 V, 5, 11. 48.ibidem VI, 9, 3. 49.ibidem VI, 9, 6. 50.
 ibidem V, 4, 1. 51.M. T. Cicero, De natura deorum, I, 17,
 Übers. nach A. Kabza, Goldmanns gelbe Taschenbücher, München.
 52.Boëthius, Consolatio philosophiae, I, 5 G; III, 12 Pr.,
 Übers. nach K. Büchner, Sammlung Dietrich Bd. 33, Leipzig.

II

პამოყენებელი თარგმანები: Die Hauptwerke des A. Augustinus Ausg. Kössel - Pustet, München 1932-1935, u. a. Übersetzungen. - Anselm von Canterbury, Monologion. Proslogion, eingel. u. übers. von R. Allers, Köln, 1966. - Thomas von Aquin, Summa Theologica, deutsch-latenische Ausg., übers. von Dominikanern und Benediktinern, Salzburg, 1933/61.

1.G. Grunwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter, Münster, 1907, 6. 2.Conf. V, 4. 3.ibidem XII, 25. 4.De libero arbitrio II, 3-15; De vera religione, 30-32. 5.Weinand, Die Gottesidee als Grundzung der Weltanschauung des hl. Augustinus, Paderborn, 1910, 26. 6.Conf. VI, 16. 7.ibidem X, 6. 8.Sermo 141, 2. 9.De Trinitate VII, 3,4-5. 10.Monol. 1. 11.ibidem 3. 12.ibidem 4. 13.Prosl. 1-4. 14.De sacram. I, 7-9. 15.ibidem 10. 16.De Trinitate I, 6-10. 17.Et. Gilson, Der hl. Bonaventura, übers. von Ph.

Böhmer, Hellerau, 1929, 180 f. 18. De myst. Trinit. I, I, 29. 19. ibidem I, I, 10. 20. I. Sent. 8, I, I, 2; De myst. Trinit. I, I, 29. 21. S. theol. I, 2, 1; S. contra gentiles I, 12. 22. S. th. I, 2, 2. 23. S. c. gent. I, 13. 24. S. th. I, 2, 3. 25. ibidem I, 46, 2. 26. ibidem I, 2, 3. 27. ibidem. 28. ibidem. 29. ibidem. 30. S. c. gent. I, 13. 31. Opus Oxoniense I, 2, 2. 32. Disp. met. 29, I, 20 ff.

III

გამოყენებული თარგმანები: René Descartes, übers. von A. Buchenau, Philos. Bibl. F. Meiner, Leipzig. - Blaise Pascal, Über die Religion, übers. von E. Wasmuth, Heidelberg, 1946. - G. W. Leibniz, hrsg. von A. Buchenau u. E. Cassirer, 5 Bd. Philos. Bibl. F. Meiner, Leipzig.

შემოკლებანი: I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. = Kr V B. Kritik der praktischen Vernunft = K pr V. G. W. Fr. Hegel, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes = GB.

1. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, III, 29. 2. ibidem III, 26-27. 3. Die Prinzipien der Philosophie, I, 18. 4. Med. III, 28. 5. ibidem V, 7-8. 6. ibidem IV, 2. 7. ibidem III, 41-42. 8. Fr. 233. 9. Fr. 555. 10. Ethica I, def. 3. 11. ibidem def. 1. 12. Theodizee I, 7. Bd. IV (Ausg. F. Meiner). 13. Die Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, 7-8. Bd. II. 14. Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke, 3, 8. Bd. II. 15. Schriften zur Metaphysik, XXVII. Bd. II. 16. Streitschriften 9, 87. 17. შებადარე Bd. I, 25 და შემადარე; 43 ff; 291 ff; Bd. II, 445 ff; Bd. III, 522 ff. 18. Theod. II, 184. 19. Theologia naturalis I, § 24. 20. ibidem I, § 25-49. 21. ibidem I, § 69 ff. 22. ibidem II, § 1-21. 23. Kr V 725. 24. Kp V II, 4. 25. ibidem II, 5. 26. Kr V B 839. 27. ibidem 841. 28. K pr V II, 7. 29. GB. 68.

30. Vorlesungen über die Philosophie der Religion, XII, 68 f.
 31. GB. 3. 32. ibidem 6. 33. ibidem 14. 34. XIII, b, 24 ff.
 35. GB. 88 f. 36. XIII, b, 24 ff.; GB. 88 ff. 37. V, 76. 38.
 GB. 153. 39. ibidem 101. 40. XIII, b, 30 ff.; GB. 158 ff.;
 XII, 215 ff. 41. XII, 216 ff. 42. ibidem 216. 43. XIII, b,
 39. 44. XII, 219. 45. ibidem. 46. ibidem; $\Theta\gamma\lambda\alpha\sigma\theta$ GB. 173.
 47. XII, 222 ff. 48. GB. 174. 49. XIII, b, 22. 50. GB. 140.
 51. ibidem 140 f. 52. ibidem 141 ff. 53. ibidem 143. 54. XIII,
 b, 21. 55. GB. 143 f. 56. ibidem 144 ff. 57. ibidem 145 ff.
 58. GB. 161. 59. XIII, b, 39. 60. III, 75. 61. V, 79; III, 75.
 62. III, 75. 63. V, 80. 64. III, 75. 65. V, 180. 66. GB. 5 f.
 67. F.A. Trendelenburg, Logische Untersuchungen II, Leipzig,
 3 Aufl., 468. 68. ibidem. 69. ibidem 469. 70. ibidem 470 f.
 71. I.H. Fichte, Die theistische Weltansicht und ihre Berech-
 tigung, Leipzig, 1873, Vorw. IX. 72. ibidem 3. 73. ibidem
 4; I.H. Fichte, Zur Begründung des Konkreten Theismus, in:
 Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Halle,
 1868, 205 ff. 74. Die theist. Weltansicht, 152 ff. 75. ibidem
 166 ff. 76. ibidem 177 f. 77. ibidem 157. 78. ibidem 155 f.
 79. H. Ulrici, Gott und Natur, Leipzig, 1862, 344. 80. ibidem
 345 ff. 81. ibidem 401 f. 82. ibidem 499 f. 83. R.H. Lotze,
 Grundzüge der Religionsphilosophie, Leipzig, 3 Aufl.; Mikro-
 kosmos III, Leipzig, 6 Aufl., 557. 84. ibidem. 85. W. Wundt,
 System der Philosophie I, Leipzig, 3 Aufl., 395; 430 ff. 86.
 J. Frohschammer, Einleitung in die Philosophie und Grundriss
 der Metaphysik, München, 1858, 343 f. 87. W. Rosenkrantz,
 Die Wissenschaft des Wissens I, München, 1866, 451. 88. ibi-
 dem 470 f. 89. J. Kuhn, Kath. Dogmatik I², Tübingen, 1862,
 608 f. 90. J.H. Newman, Geschichte meiner religiösen Überzeu-
 gungen (Apologia pro vita sua), Laros Ausg., Mainz, 1922, I,
 258. 91. J. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit II, Münster,
 1860, 672. 92. A. Stöckl, Die Beweise für das Dasein Gottes.
 Katholik I, 516; 521. 93. G. Hagemann, Metaphysik, Münster,
 2 Aufl., 146 f. 94. M. Scheeben, Katholische Dogmatik II,
 hrsg. von M. Schmaus, Freiburg, i. Br. 1948, 18. 95. E. Rol-

fes, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles, Limbrg a. d. L., 2 Aufl., 166 ff. 96.K. V. Endert, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit, Freiburg i. Br. 1869, 17 ff. 97.H. Schell, Gott und Geist, Paderborn, 1895, 209 ff. 98.H. Driesch, Philosophie des Organischen II, Leipzig, 1909, 389 f. 99.J. Reinke, Die Welt als Tat, Berlin, 1899, 449 ff. 100.ibidem 456 ff. 101.R. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion, Leipzig, 1901, 186 f. 102.R. Otto, Naturalistische und religiöse Weltansicht, Tübingen, 3 Aufl. 48 ff. 103.O. Külpe, Einleitung in die Philosophie, Leipzig, 7 Aufl., 276 ff. 104.ibidem 279 ff., 288 f. 105.Fr. Brentano, Vom Dasein Gottes, hrsg. von A. Kastil, Leipzig, 1929, 15 ff. 106.ibidem 214-383. 107.ibidem 384-409. 108.ibidem 410; 417-435. 109.J. Volckelt, Phänomenologie und Metaphysik der Zeit, München, 1925, 158 f. 110.ibidem 161 f. 111.ibidem 163 f. 112.ibidem 164 f. 113. 167 ff. 114.j. Volckelt, Das Problem der Individualität, München, 1928, 111 f.; 162 f. 115.H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, 1932, 270 ff. 116.M. Scheler, Vom Ewigen in Menschen, Leipzig, 1921, 579. 117.ibidem 347. 118.ibidem 339; 335 ff. 119.A. Pfänder, Die Seele des Menschen, Halle, a. d. S. 1933, 256 ff. 120.ibidem 411 ff. 121.E. Stein, Endliches und ewiges Sein, hrsg. von L. Gelber, Löwen - Freiburg i Br. 1950, 52. 122.ibidem 36; 53. 123.ibidem 57. 124.ibidem 106 f. 125.H. Conrad-Martius, Die fundamentale Bedeutung eines substanzialen Seinsbegriffs für die theistische Metaphysik, Catholica, Paderborn, 1932, 80-90. 126. P. Wust, Der Mensch und die Philosophie, hrsg. von A. Borgolte, Münster, 1947, 19 ff. 127.P. Wust, Ungewissheit und Wagnis, München, 4 Aufl., 164 ff. 128.ibidem 166 ff. 129. ibidem 175 ff. 130.Fr. Sawicki, Die Gottesbeweise, Paderborn, 1926, 24 ff. 131.ibidem 87-121. 132.J. Mausbach, Dasein und Wesen Gottes I, Münster, 1930, 70 ff. 133.S. Kierkegaard, Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu

den philosophischen Brocken II, Diederichs Ausg. Düsseldorf u. Köln, 1958, 256. 134.M. Heidegger, Platons Lehre, 102. 135.K. Jaspers, Der philosophische Glaube, München, 1953, 40 ff. 136.K. Jaspers, Philosophie III, Metaphysik, Berlin, 1932, 200 f. 137.C. Nink, Philosophische Gotteslehre, München, 1948, 67. 138.ibidem 77 ff. 139.ibidem 80 ff. 140. ibidem 116. 141.G. Siegmund, Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis. Neubegründung des teleologischen Gottesbeweises, Fulda, 3 Aufl., 367 f. 142.H. de Lubac, Über die Wege Gottes (Sur les chemins de Dieu), übers. von R. Scherer, Freiburg i. Br. 1958, 55-85. 143.K. Rahner, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München, 1941, 133 ff. 144.P. Althaus, Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatic, Gütersloh, 7 Aufl., 82 f. 145.ibidem 84. 146.ibidem 85. 147.ibidem 87. 148.ibidem 87 f. 149. ibidem 88. 150.ibidem 89 f. 151.E. Schmidt, Hegels Lehre von Gott. Eine kritische Darstellung, Gütersloh, 1952, 119; 137. f. 152.ibidem 139.

2/14



F834
1982