

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

ფილოსოფიის ინსტიტუტი

ა. ბ ა ქ რ ა ქ ე

**XIX-XX სს. რუსული  
რელიგიური ფილოსოფიის კრიტიკა**



გამომცემლობა „მეცნიერება“

თბილისი

1982

1 ფ (c 1)  
87.3 (20)  
1+1:2 (470) (09)  
ბ 325

შრომის პირველ ნაწილში კრიტიკულად გაანალიზებულია „დადებითი ყოვლადიმთლიანობის“ რუსული რელიგიური ფილოსოფია (ვლ. სოლოვიოვი, ევ. ტრუბეცკოი).

ანალიზებს რა ზემოთ მითითებულ რელიგიურ მოაზროვნეთა თეო-ფილოსოფიურ, ონტოლოგიურ, კოსმოლოგიურ და ისტორიოსოფიურ შეხედულებებს, ავტორი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს „დადებითი ყოვლადიმთლიანობის“ რელიგიური ანთროპოლოგიის მარქსისტულ კრიტიკაზე.

ნაშრომის მეორე ნაწილი წარმოადგენს რუსული რელიგიურ-ეგზისტენციალური ფილოსოფიის (ნ. ბერდიაევი) კრიტიკულ ანალიზს.

☺ გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1933

ბ  $\frac{10566}{M 607 (06)-82}$  186—82

## შ ე ს ა ვ ა ლ ი

ბურჟუაზიული ფილოსოფია მოწმე და უშუალო მონაწილე გახდა იმ, თავისი მასშტაბებით მანამდე არნახული, კრიზისისა, რონელმაც თავი იჩინა თანამედროვე ევროპელი კაცობრიობის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ყველა სფეროში. ცხოვრების სწორი შეფასება, ადამიანური ცხოვრების კეშმარიტად ღირებული იდეალის შემუშავება და ამ იდეალის მიხედვით მოქმედება-მოღვაწეობის წარმართვა ურთულეს ამოცანას წარმოადგენდა კაცობრიობის ისტორიის ყველა მონაკვეთზე. განსაკუთრებით მწვავე და წინააღმდეგობებით აღსავსე ფორმა მიიღო ამ პროცესმა თანამედროვე ეპოქაში.

XX საუკუნის მოაზროვნეები ერთსულოვანნი არიან იმ ღრმა კრიზისის კონსტანტირებაში, რომელმაც წარუშლელი დაღი დაასვა თანამედროვე ადამიანის ფუნქციონირების ყველა სფეროს. ამ კრიზისის სიმპტომები მრავალმხრივი და მრავალსახოვანია: მეცნიერების, ტექნიკის არნახულმა მიღწევებმა ბუნების დამონება-დამორჩილების პათოსი და საკუთარი ძალისა და სიძლიერის ბრმა თავყვანისცემის, ავადმყოფური ტიტანიზმის გრძნობა გააღვივა თანამედროვე ადამიანში. ტიტანიზმის ჟინით შეპყრობილი თანამედროვე ადამიანი ფიზიკური და მორალური დაღუპვის უდიდესი საფრთხის წინაშე დგას. ადამიანის შემოქმედებითა გენიამ, კაცობრიობისათვის კეთილისმოყვულ მრავალ სასწაულებრივ ქმნილებასთან ერთად, შექმნა ისეთი გამანადგურებელი იარაღი, რომელიც ტოტალური დაღუპვით ემუქრება მთელს კაცობრიობას. ამ იარაღის გამოყენების საფრთხე მით უფრო იზრდება, რაც უფრო ღრმად იდგამს ფესვებს ადამიანში იმის ილუზორული რწმენა, რომ ზნეობრივ-ჰუმანიტარული ცნობიერების შესუსტების ხარჯზე, მთლიანად მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარების ინერციას მინდობილი ადამიანი შეძლებს მათივე რესურსებით გადაჭრას ყველა ის საჭირობოროტო პრობლემა, რომელსაც მის წინაშე თანამედროვე ცხოვრება აყენებს. ბუნებისმეცნიერებისა და ტექნიკის გაღმერთებამ, სციენტისტური განწყობის გაბატონებამ და გარემომცველ ბუნებაზე ადამიანის წმინდა უტილიტარული ზემოქ-

მედების მომძლავრებამ არა მარტო გამოიწვია ეკოლოგიური კრიზისი, შექმნა ცხოველური და მცენარეული სამყაროს სრული დაღუპვის შესაძლებლობა, არამედ, აგრეთვე, ღრმა კვალი დააჩანა საზოგადოების ღირებულებით ორიენტაციას, მის წარმოდგენებს ადამიანის ცხოვრების საზრისსა და მოწოდებაზე. რახან ადამიანის ძალისა და ძლიერების გამოხატულების უმაღლეს ფორმად ბუნებისმეცნიერებაზე დაფუძნებული ტექნიკა იქნა მიჩნეული, ადამიანის სურათის, სამყაროში მისი ცხოვრებისეული ადგილის განსაზღვრა-დაფუძნებაც ამ მეცნიერებაზე ორიენტირებულ პოზიტივისტურ-ნატურალისტურ მსოფლმხედველობას მიენდო. ცხოვრებისა და ფილოსოფიის შემდგომმა განვითარებამ ნათლად წარმოაჩინა, რომ ამ მსოფლმხედველობის საფუძველზე შემუშავებული სამყაროს გაგება არ ითვალისწინებს სინამდვილის თვისებრივ მრავალფეროვნებას და ადამიანის სურათის, მისი ცხოვრებისეული იდეალის დაფუძნებას მთლიანად ბუნებისეული, ნივთიერი ყოფიერების ნიმუშის მიხედვით აწარმოებს. ადამიანი, რომელსაც როგორც თავისი თავი, ასევე სხვა ადამიანებიც უბრალო საგნად, ნივთიერი ყოფიერების ნიმუშად ესახება, ტექნიკურ-უტილიტარული განწყობით არის შებყრობილი და შესაბამის მოქმედებას ახორციელებს.

სწორედ ასეთი ტიპის მოქმედება-მოღვაწეობის აბსოლუტიზაცია უღვეს საფუძვლად საკუთარ თავთან, სხვა ადამიანებსა და ბუნებასთან ადამიანის ურთიერთობის არასასურველ დეფორმაციას, ადამიანის გაუცხოებასა და დეგრადაციას. მიუხედავად იმისა, რომ თანამედროვე მოაზროვნეები ადამიანის ამ ყოვლისმომცველი გაუცხოების სხვადასხვა მიზეზებზე ამახვილებენ ყურადღებას (წრომის საზოგადოებრივი დანაწილება, კერძო საკუთრება წარმოების საშუალებებზე, საზოგადოებრივი ცხოვრების ბიუროკრატიზაცია, ღმერთისა და რელიგიის უარყოფა, ყოფიერების მოძველებული გაგება, ადამიანზე მასში მოქმედი ცხოველური ვნებების და მიდრეკილებების გაბატონება და ა. შ.), თვითონ გაუცხოების ფაქტის კონსტანტირებაში ისინი ერთ ნიადაგზე დგანან. „გაუცხოებული ადამიანის“ ფენომენის მეცნიერული დახასიათება მხოლოდ მარქსისტულმა ფილოსოფიამ მოგვცა და მანვე დასაბა კაცობრიობის განთავისუფლების რეალური გზები, თუმცა ადამიანის გაუცხოების, მისი დეგრადაციისა და დაწვრილმანების საშიშროებაზე მე-19, მე-20 საუკუნის მრავალი ცნობილი მოაზროვნე-იდეალისტიც მიანიშნებდა.

სლავოფილები (ა. ხომიაკოვი, ი. კირეევსკი, კ. აქსაკოვი) პიროვნების გამამთლიანებელი ბირთვის, რელიგიური რწმენის შესუსტებას

თვლიდნენ ევროპელი ადამიანის ცალმხრივი განვითარების ძირითად მიზეზად. ამავე თვალსაზრისს ავითარებდა ელ. სოლოვიოვი, რომელიც ევროპელი კაცობრიობის პიროვნული და საზოგადოებრივი ცხოვრების ორგანულ-მთლიანობითი ხასიათის დამახინჯების ძირითად წყაროდ ქრისტიანული რელიგიის გაუფასურებას, მატერიალურ-ნივთიერი სინამდვილის, ადამიანის მატერიალური მოთხოვნილებებისა და მათი დაკმაყოფილებისთვის მომარჩვებული ბუნების-მეტყველების გაღმერთება-ფეტიშიზაციას მიიჩნევდა. ასეთი მსოფლმხედველობით გამსკვალული ბურჟუაზიული საზოგადოება მხოლოდ საყოველთაო ეგოიზმისა და ადამიანთა შორის დაუნდობელი ბრძოლის ასპარეზი შეიძლება იყოს, რის გამოხატულებასაც, ვ. სოლოვიოვის აზრით, წარმოადგენს დასავლეთის ცივილიზაციის უკანასკნელი სიტყვა — ატომიზმი ცხოვრებაში, ატომიზმი მეცნიერებაში, ატომიზმი ხელოვნებაში<sup>1</sup>. იგივე განწყობა აისახა ფრ. ნიკოლას ნაზარევიც, როდესაც მან ევროპას „ღმერთის სიკვდილი“ ამცნო. ფრ. ნიკოლე ზარატუსტრას პირით წინასწარმეტყველებდა ევროპელი ადამიანის უკიდურეს დაწვრილმანებას, მისი მთლიანობის დაშლასა და დეგრადაციას. მე ვიხილე, დასძენს ნიკოლე, ყველაფერს მოკლებული ადამიანები, მაგრამ, ამავე დროს, მოქარბებულად მდიდარნი რალაც განსაკუთრებულით: ადამიანი—უზარმაზარი თვალი ან უზარმაზარი დინგი ან უზარმაზარი ფაშვი, საერთოდ რალაც უზარმაზარი... მე ვხედავ ადამიანს ნაკუწებად დანაწევრებულს და გაფანტულს ვითარცა ბრძოლის ველზე ან სასაკლავოზე<sup>2</sup>. მარტოობის ფენომენი, XX საუკუნის დასავლეთის ცივილიზაციის მოქალაქის განუყრელი თანამგზავრი, ადამიანის ცხოვრების „დაქვეითების“ კიდევ ერთი რელიეფური გამოხატულებაა. როდესაც ადამიანი განიხილება როგორც ნივთი, როდესაც უგულებელიყოფა მისი ისეთი სპეციფიკური ნიშან-თვისებანი, როგორიც არის თავისუფლება, ტელეოლოგიურ—ღირებულებითი დეტერმინაცია, პიროვნულობა და სხვა, მაშინ ადამიანის გადაგვარების რეალური საშიშროება იქმნება. „მარტოობის ფენომენი“ სწორედ სპეციფიკურ-ადამიანური, პიროვნული ურთიერთობების შესუსტების უტყუარი სიმპტომია. რა არის მარტოობა, თუ არა შინაგანი, ინტემური, ღირებულებითი კონტაქტის დაკარგვა

<sup>1</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. I, СПб, изд-во «Обществ. польза», 1901—1907, с. 223.

<sup>2</sup> Ф. Ницше. Так говорил Заратустра. С-Петербург, 1913, с. 165—166.

სხვა ადამიანებთან, ურთიერთგაგებისა და თანაგრძნობის, ჭეშმარიტი მეგობრობის სრული მოშლა მათ შორის. ჭარბი ინფორმაციით გაჯატვირთული, კომუნიკაციის მანამდე არნახული საშუალებებით გარშემორტყმული, უზარმაზარ ქალაქებში უკიდურესად შემჭიდროებული, უტილიტარული, ბიუროკრატიული და გარეგან-ფორმალური კავშირებით შებოჭილი, ინდუსტრიული ურჩხულის უბრალო დანამატად გადაქცეული თანამედროვე დასავლეთის ადამიანი შინაგანი მარტოობის მომაკვდინებელი გრძნობით არის შეპყრობილი. „მარტოობის ფენომენი“, რომელიც თანამედროვე მწერალთა და მოაზროვნეთა განსაკუთრებულ ინტერესს იმსახურებს, ჯერ კიდევ ჩვენი საუკუნის დამდეგს რუსული რელიგიური ფილოსოფიის ინტენსიური განხილვის ობიექტს წარმოადგენდა. XX საუკუნის რელიგიურ მოაზროვნეთა შორის ლ. შესტოვი იყო ერთ-ერთი პირველთაგანი, რომელმაც უკვე XX საუკუნის გარიყრაჟზე იწინასწარმეტყველა „...უბნად და ყველაფრისადმი გულგრილი ჭეშმარიტებების ძალაუფლება“<sup>3</sup> ... დამორჩილებული ადამიანის ცხოვრებაზე საზოგადოების ბიუროკრატიზაციის, ურბანიზაციის, ცალმხრივი რაციონალიზაციისა და სციენტიზაციის დამლუპვილი გავლენა. „მომავლის დრამაში, წერდა იგი, თანამედროვე დრამისაგან განსხვავებით, სრულიად სხვა ვითარება გვექნება. გმირს ექნება წარსული, მაგრამ მოკლებული იქნება აწმყოს. მას არ ეყოლება ცოლი, ამხანაგები, არ ექნება საქმრ. ის იქნება მარტო და ილაპარაკებს მხოლოდ თავის თავთან ან წარმოსახულ პერსონაჟთან, იგი იცხოვრებს ადამიანებისაგან შორს, რის გამოც სცენა წარმოგვიდგება უკაცრიელ კუნძულად ან ოთახად დიდ. მრავალრიცხოვან ქალაქში, სადაც მილიონ ობივატორთა შორის შეიძლება იცხოვრო ისე, როგორც უდაბურ კუნძულზე“<sup>4</sup>.

ახასიათებდა რა მეფის რეჟიმის შინაგანი რღვევისა და ახალი რევოლუციური რუსეთის დაბადების პროცესს, ვ. ი. ლენინი აღნიშნავდა: „... რუსეთს მოუხდა განსაკუთრებით ნათლად დაენახა, განსაკუთრებით მწვავედ და ტანჯვით განეცადა მძაფრზე უმძაფრესი ტენილები ისტორიისა, რომელიც იმპერიალიზმიდან კომუნისტური რევოლუციისაკენ შემობრუნდა“<sup>5</sup>.

ღრმა ეკონომიკური და სოციალური კრიზისი, რომელმაც მოიცვა დაღუპვის პირას მდგარი მეფის რუსეთი, მთელი თავისი სიმწვა-

<sup>3</sup> Л. Шестов. Афины и Иерусалим. Париж, 1951, с. 19.

<sup>4</sup> Л. Шестов. Собр. соч., СПб., 1898—1912, т. 4, с. 104—105.

<sup>5</sup> ვ. ი. ლენინი. თხზულებანი, გამოცემა მეოთხე, ტ. 27, გვ. 174—175.

ვით აისახა XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის რუსულ რელიგიურ-იდეალისტურ ფილოსოფიაში. როდესაც ადამიანებს უკვე აღარ ძალუძთ ძველებურად იცხოვრონ, მაგრამ, ამავე დროს, ან არ შეუძლიათ ძირფესვიანად შეცვალონ ცხოვრების გეზი და მიმართულება, ანდა აქვთ ასეთი სურვილი, თუმცა ახალი ცხოვრების ორიენტირები მათ წინაშე ჭერ კიდევ ნათლად არ არის გამოკვეთილი, ან კიდევ ახალი ცხოვრებისეული იდეალების სახით ესახებათ საზოგადოების გარდაქმნის განუხორციელებელი, აშკარად უტოპიური მოდელები, სწორედ ამ დროს, ისტორიული ყოფიერების ასეთ კრიზისულ პერიოდებში განსაკუთრებით მწვავედება ცხოვრების კატასტროფულობის განცდა და, შესაბამისად, დიდ ინტენსივობას იძენს ადამიანის ყოფიერების საზრისის მაძიებელი ფილოსოფიური ცნობიერება. თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია, რომელსაც კატასტროფული ცნობიერების თეორიულ გამოხატულებად მიიჩნევენ, ცხადია, გვერდს ვერ აუვლიდა რუსული რელიგიურ-იდეალისტური ფილოსოფიის იდეურ მემკვიდრეობას, რადგან ამ მემკვიდრეობაში უალრესად მძაფრად იქნა ნაგრძნობი ადამიანის ზნეობრივი დაკნინების საშიშროება, მისი ყოფიერების ღრმა ტრაგიზმი კაპიტალისტური ცივილიზაციის უკიდურესად გამწვავებული წინააღმდეგობების პირობებში და მითითებულ იქნა ამ ტრაგიზმის რელიგიურ-ესქატოლოგიური დაძლევის გზები. რომ აღარაფერი ვთქვათ ფ. დოსტოევსკიზე, რომლის გავლენა თანამედროვე დასავლეთის ხელოვნებასა და ფილოსოფიაზე საყოველთაოდ აღიარებული ფაქტია, საკმარისია მიეუთითოთ ნ. ფედოროვის, ვ. სოლოვიოვის, კ. ლეონტიევის, ს. ბულგაკოვის, ვ. როზანოვის, ს. ფრანკის, ნ. ბერდიაევის, ლ. შესტოვის, ი. ილინის შემოქმედებაზე, რომელთა სახელები დიდი ხანია გასცდა რუსული რელიგიური ფილოსოფიის ისტორიის ფარგლებს, ხოლო მათმა იდეურმა მემკვიდრეობამ მნიშვნელოვანი ადგილი დაიმკვიდრა XX საუკუნის ფილოსოფიის საზროვნო ფონდში. ამ მოაზროვნეთა იდეები არა მხოლოდ ისტორიული ინტერესის ობიექტს წარმოადგენენ, არამედ უალრესად აქტიურ როლსაც თამაშობენ იდეოლოგიური ბრძოლის თანამედროვე ეტაპზე. XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის ცნობილ რუს რელიგიურ მოაზროვნეთა სახით მარქსისტი მკვლევარის წინაშე წარმოსდგება კლასობრივ-სოციალური, რელიგიურ-ფილოსოფიური და მეთოდოლოგიური ინტერესების მხრივ ერთმანეთისაგან საკმაოდ გახსხვავებული, გამოცდილ მოწინააღმდეგეთა მთელი პლეადა. ეს ფაქტი კი მარქსისტი მკვლევარისაგან მოითხოვს მათი შემოქმედებითი

მემკვიდრეობის არა ხელაღებით უარყოფას, არამედ კარგად მოფიქრებულ, დიფერენცირებულ კრიტიკას. XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის წამყვან რუს რელიგიურ მოაზროვნეთა კრიტიკული განხილვის პროცესში ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგიერთ შემთხვევაში მათ ნააზრევში ვხვდებით მთელ რიგ პოზიტიურ მიხედვრებს. ფილოსოფიური კვლევის ამა თუ იმ ობიექტის (მაგ., ადამიანის) ცალკეული მხარეების საფუძვლიან აღწერასა და დახასიათებას. მაგრამ ხაზი უნდა გაესვას იმასაც, რომ რაიმე ფენომენის სწორი აღწერა სრულიად არ ნიშნავს ამავე ფენომენის სწორ ახსნასაც, მისი დამფუძნებელი ქეშმარიტი კანონზომიერების წარმოჩენას. ამ მხრივ კი რელიგიურ მოაზროვნეთა მტკიცება ყოველგვარ მეცნიერულ საფუძველს არის მოკლებული და მარქსისტული ფილოსოფიისათვის სრულიად მიუღებელია.

როგორც აღვნიშნეთ, იდეოლოგიური ბრძოლის თანამედროვე ეტაპზე საგრძნობლად გაიზარდა რელიგიური პრობლემატიკის ხვედრითი წონა ფილოსოფიურ საშუალებათა იმ არსენალში, რომელიც მარქსისტული მსოფლმხედველობის წინააღმდეგ არის მიმართული. რელიგიის, თეოლოგიისა და იდეალისტური ფილოსოფიის სულ უფრო მზარდი ურთიერთკავშირი აშკარა ზოლად გასდევს თანამედროვე დასავლეთის სააზროვნო სიტუაციას. ერთი მხრივ, დიდი ინტენსივობით წარმოებს იდეალისტური ფილოსოფიური აზრის ეპოლოგიზაცია, ხოლო, მეორე მხრივ, თეოლოგიზირებული ფილოსოფიური სისტემები გამოიყენება რელიგიურ-მისტიკური მსოფლშეგრძნების მოდერნიზაციისა და დაფუძნებისათვის. ამ მხრივაც XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის რუსული რელიგიური ფილოსოფია მეტად მიმზიდველი ფენომენია თანამედროვე რელიგიური აზროვნებისათვის. საქმე იმაშია, რომ ზემოდასახელებულ რუს რელიგიურ ფილოსოფოსთა ნააზრევში რელიგიურ-თეოლოგიური და ფილოსოფიური პრობლემატიკა, ამ პრობლემატიკის აღწერისა და კვლევის თეოლოგიური და ფილოსოფიური მეთოდები ისე ორგანულად არიან ერთმანეთთან გადაჯაჭვული, რომ წმინდა ფილოსოფიური შინაარსის მოპოვებისაკენ მიმართული მათი რადიკალური გამიჯვნის ყოველი ცდა მხოლოდ საკვლევი ობიექტის არაადეკვატური სურათის შექმნით შეიძლება დასრულდეს. სწორედ ამით არის განპირობებული ის ფაქტი, რომ წინამდებარე გამოკვლევაში ფილოსოფიური პრობლემატიკის ანალიზი მკიდრო კავშირშია საკუთრივ რელიგიურ-თეოლოგიური პრობლემატიკის კრიტიკულ განხილვასთან. ფილოსოფიური კვლევის პრობლემატიკის სიტყვართვისდა მიუხე-



დავად, XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის რუსული რელიგიური ფილოსოფიის წამყვან მოაზროვნეთა უპირატესი ინტერესი ადამიანისაკენ არის მიმართული. ადამიანის ცხოვრების საზრისის რელიგიური დაფუძნების პროცესში, მათ ნააზრევში წინა პლანზე წამოიწვეს ადამიანისა და ღმერთის მიმართების, შემოქმედების, სოფიოლოგიის და განსაკუთრებით კი საკაცობრიო ისტორიის ექსატოლოგიური გაგების პრობლემები. ნიშანდობლივია, აგრეთვე, ამ პერიოდის რუსულ რელიგიურ ფილოსოფიაში წარმოდგენილი იდეალური საზოგადოების სხვადასხვა რელიგიურ-უტოპიური მოდელების სიუხვე. ზემოაღნიშნული პრობლემებისადმი განსაკუთრებული ინტერესი, მათი გააზრებისა და გადაჭრისათვის მისტიკური, ირაციონალური საშუალებების მომარჯვება, მნიშვნელოვანწილად განპირობებენ XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის რუსული რელიგიური ფილოსოფიის თავისებურებას.

როგორც ცნობილია, კათოლიციზმისაგან განსხვავებით, თანამედროვე მართლმადიდებლურ რელიგიას არ გააჩნია ეკლესიის მიერ ოფიციალურად სანქციონირებული ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა. ამ ფაქტმა საშუალება მისცა XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის რუს რელიგიურ მოაზროვნეთა აბსოლუტურ უმრავლესობას (აქ შეიძლება დასახელებულ იქნეს ისეთი ცნობილი მოაზროვნეები, როგორიც იყვნენ ნ. ფედოროვი, კ. ლეონტიევი, ვ. სოლოვიოვი, ს. ტრუბეცკოი, ევ. ტრუბეცკოი, ს. ბულგაკოვი, ს. ფრანკი, პ. ფლორენსკი, ლ. კარსავინი, ი. ილინი, ნ. ლოსკი, ვ. როზანოვი, ნ. ბერდიაევი, ლ. შესტოვი, მ. ტარევეი და სხვა) მართლმადიდებლობის სამსახურში ერმანეთისაგან საკმაოდ განსხვავებული რელიგიურ-ფილოსოფიური კონცეფციები ჩაეყენებინათ. თუმცა თითოეული მათგანი მართლმადიდებლობაში შემუშავებული რელიგიური შეხედულებების ფილოსოფიურ დაფუძნებას ისახავს მიზნად, მაგრამ ამ მიზნის განხორციელების გზები საკმაოდ განსხვავებულია.

ღმერთის, კოსმოსის და განსაკუთრებით ადამიანის შესახებ რელიგიური შეხედულებების ფილოსოფიურ დაფუძნებაში XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის რუსულ რელიგიურ-იდეალისტურ ფილოსოფიაში ძირითადად ორი ტენდენცია.

---

6 უნდა აღინიშნოს, რომ ლ. შესტოვის, წარმოშობით ებრაელის (ლ. შვარცმანი) მსოფლმხედველობაზე, მართლმადიდებლობასთან ერთად, დიდი გავლენა იქონია იუდაიზმმა, განსაკუთრებით ღმერთის ძველი აღთქმისეულმა გაგებამ.

შეიძლება გამოიყოს: რუს რელიგიურ მოაზროვნეთა ერთი ჯგუფი— ე. წ. დადებითი ყოვლისერთიანობის (Философия всеединства) ფილოსოფიის წარმომადგენლები (ვ. სოლოვიოვი, ს. ტრუბეცკოი, ეკ. ტრუბეცკოი, ს. ბულგაკოვი, ს. ფრანკი, პ. ფლორენსკი, ლ. კარსავინი და სხვა)— ცდილობენ ააგონ პლატონური მეტაფიზიკის პრინციპებზე დაფუძნებული რელიგიური, ობიექტურ-იდეალისტური მსოფლმხედველობა. ამ ფილოსოფოსთა ნააზრევში საკუთრივ თეოლოგიური პრობლემატიკა განიხილება ონტოლოგიურ-კოსმოლოგიური და ანთროპოლოგიური საკითხების ინტენსიური კვლევის ფონზე. ადამიანის პრობლემის გააზრებისა და გადაჭრის წინაპირობას მათ ნააზრევში წარმოადგენს ნეოპლატონური მეტაფიზიკის ისეთი ტრადიციული საკითხები, როგორც არის ერთისა და მრავლის, აბსოლუტისა და შეფარდებითის, სულისა და მატერიის მიმართების პრობლემები და სხვა. რაც შეეხება მოაზროვნეთა მეორე ჯგუფს (ნ. ბერდიაევი, ლ. შესტოვი, მ. ტარეევი და სხვა), ისინი უარყოფენ რელიგიისა და რელიგიური ფილოსოფიის დაფუძნების პლატონურ ხაზს და რელიგიური ეგზისტენციალიზმის სუბიექტურ-იდეალისტური თვალსაზრისისაკენ იხრებიან. ადამიანისა და ღმერთის ურთიერთობა როგორც პიროვნულ-ინტიმური ვითარება, მათი აზრით. ვერ გამოითქმება პლატონური ან ნეოპლატონური კატეგორიებისა და სქემების საშუალებით. „ცოცხალი“ ბიბლიური ღმერთი და ადამიანის დიალოგი მასთან, ამ მოაზროვნეთა მიერ, აღიწერება არა ობიექტურ-იდეალისტური სპეკულაციის ენაზე, არამედ გამოიხატება უპირატესად სუბიექტურ-ეგზისტენციალური სიმბოლოების საშუალებით. მათ აინტერესებთ არა იმდენად ღმერთი მის ობიექტურ განსაზღვრულობაში (ღმერთი როგორც წმინდა შემეცნების ობიექტი). რამდენადაც ადამიანი როგორც თავისუფალი და პასუხისმგებელი არსება, მისი სუბიექტურობა და განუმეორებლობა როგორც ასეთი, მისი ტრაგიკული ბედი სამყაროში. შესაბამისად, მათთვის ფილოსოფია წარმოადგენს არა ობიექტური ჭეშმარიტებების შემეცნების იარაღს, არამედ ღვთისმადიებელ პიროვნების რელიგიურ-ზნეობრივი და მისტიკური ცხოვრების ორგანულ ნაწილსა და სიმბოლურ გამოხატულებას, არასავნობრივ, ცნებით გამოუხატავ სინამდვილეში შეღწევის საშუალებას. უნდა ისიც აღინიშნოს, რომ აქ წარმოდგენილი კლასიფიკაცია პირობით ხასიათს ატარებს, რადგან სინამდვილეში ზემოაღნიშნულ რუს რელიგიურ ფილოსოფოსთა ნააზრევში, თუმცა სხვადასხვა პროპორციით, მაგრამ მაინც ორივე ტენდენცია არის წარმოდგენილი. მაგალითად, ვ. სოლოვიოვის, ს.

ბულგაკოვის, ს. ფრანკის ფილოსოფიური შემოქმედება საკმაოდ დატვირთულია ეგზისტენციალური მოტივებით („მე“-ს კონსტიტუირება „შენ“-თან შეხვედრის აქტში, მოაზროვნის პიროვნული განცდებისა და ზნეობრივი აქტივობის უშუალო ჩართვა აღიარებული ზნეობრივი პრინციპების დადასტურების პროცესში და ა. შ.). მეორე მხრივ, მაგ., ნ. ბერდიაევის შემოქმედებაც არ არის თავისუფალი ნეოპლატონიზმის, არეოპაგეტიკისა და განსაკუთრებით კი, გერმანული მისტიკური სპეკულაციის (ბომპე, ეკჰარტი) გავლენისაგან.

XIX საუკუნის დასასრულის და XX საუკუნის დასაწყისის რუსული რელიგიური ფილოსოფია საკმაოდ ხანგრძლივი და ინტენსიური ისტორიულ-ფილოსოფიური კვლევის ობიექტს წარმოადგინს. ჯერ კიდევ ოქტომბრის რევოლუციამდე. ყოვლადიერთიანობის (Богоследиство) ფილოსოფიისა და რუსული რელიგიური ეგზისტენციალიზმის ცალკეულ წარმომადგენელთა შემოქმედების განხილვას უამრავი სტატია, რეცენზია და მონოგრაფიული გამოკვლევა მიეძღვნა. მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ განსაკუთრებით იმატა დასავლეთის თეოლოგთა და ფილოსოფოსთა ნაშრომებმა როგორც მთლიანად XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის რუსულ რელიგიურ ფილოსოფიაზე, ასევე მის ცალკეულ წარმომადგენლებზე. რაც შეეხება ამ ფილოსოფიის მარქსისტულ კრიტიკას, იგი ვ. ი. ლენინისა და გ. პ. პლენხანოვის შრომებში იღებს სათავეს. მარქსისტთა შორის ვ. ი. ლენინი იყო პირველი, რომელიც არა მხოლოდ თვითონ აწარმოებდა რუსული რელიგიური ფილოსოფიის მეცნიერულ კრიტიკას, არამედ სხვა თეორიულად მომზადებულ მარქსისტებსაც მოუწოდებდა ამისაკენ. მისი უშუალო მითითებით ცალკეულ რუს რელიგიურ მოაზროვნეებს მარქსისტული პოზიციებიდან აკრიტიკებდნენ გ. პლენხანოვი, ვ. ზასულიჩი და სხვ.

XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის რუსული რელიგიური ფილოსოფიის ცალკეული წარმომადგენლების შემოქმედების კრიტიკულ განხილვაში, უკანასკნელ წლებში, ბევრმა საბჭოთა მკვლევარმაც მიიღო მონაწილეობა (განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ვ. ასმუსის, ი. ბალაჩინას, ლ. კოვანის, პ. ნოვიკოვის, ა. ნოვიკოვის, ი. ჩუევის, კ. მალინინის, ვ. კუვაკინის, კ. დოლის, ე. კოდუას, ლ. ჩანტლადის, ხ. გოგოჭურის სადისერტაციო ნაშრომები, სტატიები და მონოგრაფიები). მაგრამ ზემოაღნიშნული ფილოსოფია როგორც უაღრესად რთული და მრავალფეროვანი მოვლენა ჯერ კიდევ ყველა ასპექტით არ არის შესწავლილი. განსაკუთრებით მცირეა იმ გამოკვლევათა რიცხვი, რომელიც ეთმობა ამ

ფილოსოფიის წამყვან წარმომადგენელთა ნააზრევის შედარებით ანალიზს, მათი შეხედულებების გამაერთმთლიანებელ და სპეციფიკურ-განმასხვავებელ ნიშან-თვისებათა დადგენას.

წინამდებარე შრომა, რომლის ცალკეული ნაწილები სხვადასხვა დროს გამოქვეყნებული იყო სტატიათა კრებულებსა და სამეცნიერო გამოცემებში, ეძღვნება XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის რუსული რელიგიური ფილოსოფიის ორი ყველაზე უფრო გავლენიანი მოაზროვნის (დადებითი ყოველდღიანობის რუსული რელიგიურ-ფილოსოფიური სკოლის ფუძემდებლის ვ. სოლოვიოვისა და რელიგიური ეგზისტენციალიზმის ერთ-ერთი საყოველთაოდ აღიარებული ლიდერის ნ. ბერდიაევის), ფილოსოფიურ შეხედულებათა კრიტიკულ ანალიზს. კვლევის პროცესში აქცენტი ამ მოაზროვნეთა რელიგიურ ანთროპოლოგიაზეა გადატანილი, რადგან მათ ნააზრევში სწორედ ადამიანის პრობლემას ეთმობა განსაკუთრებული ყურადღება.

დადებითი ყოვლისაერთიანობის (ყოვლადიმთლიანობის)  
რუსული რელიგიური ფილოსოფიის კრიტიკიკანათვის.  
(ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფიურ შეხედულებათა  
კრიტიკის მაგალითზე).

§ 1. ვ. სოლოვიოვის ადგილი რუსული ფილოსოფიის ისტორიაში,  
ისი მსოფლმხედველობის თეორიული და სოციალური  
წანამძღვრები

ვლადიმერ სერგის ძე სოლოვიოვი (1853—1900) ფილოსოფოსი-მისტიკოსი, თეოლოგი, რელიგიის ისტორიკოსი, ფილოლოგი, მთარგმნელი, პოეტი და პუბლიცისტი „რუსეთის ფილოსოფიური იდეალიზმის ისტორიაში... ყველაზე დიდი ფიგურაა თავისი აზრთა წყობის სისტემატურობითა და გაქანებით“<sup>1</sup>. მის სახელთან არის დაკავშირებული დადებითი ყოვლისერთიანობის (Философия всеединства) რელიგიურ-ფილოსოფიური სკოლის ჩასახვა და განვითარება რუსეთში. ამ ფილოსოფიური სკოლის პრინციპებს ავითარებდნენ ვ. სოლოვიოვის ისეთი ცნობილი მიმდევრები, როგორც იყვნენ ე. ვ. ტრუბეცკოი, ს. ბულგაკოვი, ს. ფრანკი, პ. ფლორენსკი, ლ. კარსავინი, ვ. ერნი და სხვა. ვ. სოლოვიოვის დიდი გავლენა განიცადეს ნ. ბერდიაევმა, ნ. ლოსკიმ, ფ. სტეპუნმა და სხვა. ვ. სოლოვიოვის პიროვნებისა და ფილოსოფიის შესახებ არსებობს დიდძალი ლიტერატურა<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Философская энциклопедия, т. 5. М., 1970, с. 55.

<sup>2</sup> უნდა აღინიშნოს, რომ ჯერ კიდევ 1911 წელს ლიტერატურამ ვ. სოლოვიოვის შესახებ 200 პუბლიკაციას გადააქარბა. ვ. სოლოვიოვის შემოქმედებითი შემკვიდრობის მეცნიერულ განხილვაში თავისი წვლილი შეიტანა დიდმა ქართველმა ფსიქოლოგმა და ფილოსოფოსმა დ. უზნაძემაც. სადოქტორო დისერტაციაში (Uznadse. „Wladimir Solwiow seine Erkenntnisstheorie und Metaphysik“, 1909, Halle), რომელიც მან დაცვა ჰალეს უნივერსიტეტში, დაწერილებითაა განხილული ვ. სოლოვიოვის გნოსეოლოგიური და მეტაფიზიკური შეხედულებანი. დ. უზნაძის ამ ნაშრომმა რუსული ფილოსოფიის აღიარებულ მკვლევართა დადებითა შეფასება დაიმსახურა (იხ. Э. А. Радлов. Владимир Соловьев, М., 1913, с. 190). ვ. სოლოვიოვის შესახებ 1911 წლამდე გამოცემული ლიტერატურის არასრული ბი-

ცნობილი რუსი ისტორიკოსის ს. მ. სოლოვიოვის ვაჟიშვილი, ვ. ს. სოლოვიოვი თავდაპირველად სწავლობდა მოსკოვის უნივერსიტეტის ფიზიკა-მათემატიკურ ფაკულტეტზე. შემდეგ სწავლა განაგრძო ამავე უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკულტეტზე. პარალელურად იგი ირიცხებოდა სასულიერო აკადემიის თავისუფალ მსმენელად. ვ. სოლოვიოვის აკადემიური კარიერა არ ყოფილა ხანგრძლივი. იგი საკმაოდ მცირე დროის განმავლობაში მუშაობდა ჯერ მოსკოვის უნივერსიტეტში პრივატ-დოცენტად, ხოლო შემდეგ პეტერბურგის უნივერსიტეტში კითხულობდა ლექციებს. თავისი შემოქმედებითი ცხოვ-

---

ბლიოგრაფია შედგენილია ვ. ჯჩხის მიერ (იხ. О. Владимире Соловьеве. Сборник первый. М., 1911, с. 207). არსებობს ვ. სოლოვიოვის ნაშრომათა ორი რუსული გამოცემა. როგორც პირველი (Собр. соч., I изд., т-ва „Обществ. польза“, 1901—1904), ასევე მეორე გამოცემა (Собр. соч., II изд., т. 1-10, СПб, 1913). არასრულია. 1950 წელს დაწყო ვ. სოლოვიოვის ნაშრომათა რვატომეულის გამოცემა გერმანულ ენაზე. ვ. სოლოვიოვის ფუნდამენტური ნაშრომები მრავლად არის გამოცემული, ავრეთვე, ფრანკულ და ინგლისურ ენებზე. პირველი და განსაკუთრებით, მეორე მსოფლიო ომ-ს შემდეგ იბატა დასავლეთის თეოლოგთა და ფილოსოფოსთა ნაშრომებმა ვ. სოლოვიოვის შესახებ: (იხ. Шестов Л.; Философия Вл. Соловьева. Сборник: Улозрение откровение, Париж, 1864., Мочульский К. В., В. С. Соловьев, Париж, 1936; Лосский Н. О., История русской философии, пер. с англ., М., 1954, гл. 8; Зеньковский В. В. История русской философии, т. 2, М., 1856, гл. I и II; J. Massarik. The spirit of Russia. Vol. II. London-New-York, 1955. Н. Коhn. „The mind of moderns Russia“. Historical and political thought of Russia's great age. New-Brunwick; 1955. E. Munter. Solovev puphet of Russian-Western unity п Y. 1956. რაც ეეხება ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფიურ შეხედულებათა მარქსისტულ კრიტიკას, იგი შეზღოისაზღვრება სულ რამდენიმე ნაშრომით. (Коган Л. А-К крйтке философии Вл. Соловьева. „Вопросы философии“. № 3, 1959, с. 102—113. Новиков П. С. Вл. Соловьев и его западногерманские почитатели. „Вопросы философии“ № 4, 1959, с. 105—114. Галaktionов А. А., Никандров П. Ф., Русская философия XI-XIX веков. Ленинград. 1970, с. 447-452. Шкуриннов П. С. К оценке идеализма Вл. Соловьева. Сб. „Против согреения философия: истоки истории русской философии. М., 1960, с. 888-403. Рашковский Е. Б. Природное и историческое в русской философской культуриологии конца прошлого столетия. Сб. „Философские проблемы культуры“. Тб., 1980, с. 178-189. ბაქრაძე ა. თ. ადამიანის პრობლემა ვლ. სოლოვიოვის ფილოსოფიაში. თბ., 1971. აღსანიშნავია, რომ ვ. ი. ლენინმა ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფიის მარქსისტული განხილვის აქტუალობაზე მეთერთა ჯერ კიდევ 1900 წელს, პლენარულ სიმამრ ვაგზავნულ წერილში (იხ. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 46, с. 66). ასეთი კრიტიკული განხილვა მით უფრო აქტუალურია დღეს, როდესაც ვ. სოლოვიოვის იდეები თანამედროვე რელიგიურ-იდეალისტური მსოფლმხედველობის სამსახურში იქნა ჩაყენებული.

რების უდიდესი ნაწილი ვ. სოლოვიოვმა გააჯარა როგორც აკადემიური წრეებისაგან დამოუკიდებელმა მოაზროვნემ, თუმცა კი ამ წრეებთან კავშირის ყოველთვის ინარჩუნებდა.

ვ. სოლოვიოვზე ბევრს წერენ რუსული ფილოსოფიის ბურჟუაზიული მკვლევარები. ისინი ცდილობენ ვ. სოლოვიოვი წარმოადგინონ რუსული და, საერთოდ, სლავური ფილოსოფიური აზროვნების მწვერვალად. რუსული საზოგადოებრივი აზრის ისტორიის ამერიკელი მკვლევარი გ. კონი შენიშნავს ვ. სოლოვიოვის შესახებ, რომ ის იყო „უდიდესი ფილოსოფოსი, რომელიც კი დაბადებულა ოუსეთში“<sup>3</sup>.

ტ. მასარიკის აზრით, ვ. სოლოვიოვი იყო „პირველი რუსი, რომელმაც თავისთვის ახლიდან გაიაზრა ყველა ფილოსოფიური პრობლემა“<sup>4</sup>.

ახასიათებს რა სოლოვიოვის ფილოსოფიურ სისტემას, ვ. ზენკოვსკი წერს: „ჩვენ ისევ შეგვიძლია გავიმეოროთ მასზე ბულგაკოვის სიტყვები, რომ სოლოვიოვის სისტემა არის „ყველაზე სრულპანგოვანი აკორდი“ ფილოსოფიის ისტორიაში“<sup>5</sup>. „ვიზილავთ რა სოლოვიოვის ქმნილებებს მთლიანობაში, ჩვენ უნდა ვაღიაროთ ისინი დიდი ღირებულების მქონედ არა მარტო რუსული აზრის ისტორიაში, არამედ გაცილებით შორს, მის ფარგლებს გარეთაც“<sup>6</sup>.

სოლოვიოვს, როგორც ფილოსოფოსს, განსაკუთრებით მაღალ შეფასებას აძლევს თანამედროვე ნეოთომიზმის ერთ-ერთი ლიდერი ფონ-ბალთაზარი. იგი თვლის, რომ აკვინელის შემდეგ არ ყოფილა სინთეზის ისეთი ძალის რელიგიური მოაზროვნე როგორც იყო. ვ. სოლოვიოვი.<sup>7</sup>

ვ. სოლოვიოვის შემოქმედებითი მემკვიდრეობის ესოდენ მაღალი შეფასება შემთხვევითი მოვლენა არ არის. მისი ფილოსოფიური განწყობის უნივერსალიზმმა, იმის მცდელობამ, რომ ქრისტიანული მსოფლგაგების ფარგლებში გაეერთმთიანებინა, ერთი შეხედვით, შეუთავსებელი ფილოსოფიური და კულტურულ-ისტორიული

<sup>3</sup> Н. Кohn. The mind of modern Russia. New-Brunswick, 1955, p. 213.

<sup>4</sup> G. Massaik. The spirit of Russia. Vol II. London-New-York, 1935, p. 284.

<sup>5</sup> В. В. Зеньковский. История русской философии, т. II. Париж, 1948, с. 70.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 69.

<sup>7</sup> ციტირებულია წიგნიდან Соловьев С. М., Жизнь и творческая эволюция Вл. Соловьева. Брюсель, 1977, с. 5.

ტენდენციები — ემპირიზმი, რაციონალიზმი და მისტიციზმი, მეცნიერება და რელიგია კლერიკალიზმი და ლიბერალიზმი, „აღმოსავლეთის სიბრძნე“ და „დასავლეთის კულტურა“ — დიდი პოპულარობა მოუპოვეს ვ. სოლოვიოვის რელიგიურ-იდეალისტური ფილოსოფიის ბანაკში. ღვთისმამიებლები **СГОИСКАТЕЛИ** და ღვთისმშენებლები **СГОСТРОИТЕЛИ** უხვად სარგებლობდნენ მისი იდეებით. ეკლესიის მესვეურებმა სოლოვიოვი რელიგიური მოდერნიზმის ერთ-ერთ ფუძემდებლად და ქრისტიანული ეკუმენიზმის წინამორბედად გამოაცხადეს. სოლოვიოვის ფილოსოფიამ გარკვეული გავლენა იქონია თანამედროვეობის ისეთ ძლიერ ფილოსოფიურ სკოლებზე, როგორც არის პერსონალიზმი (მუნიე), ევოლუციური ტელეფინალიზმი (ტეიარ დე-შარდენი), ნეოთომიზმი და სხვ. განსაკუთრებით დიდია ვ. სოლოვიოვის ზემოქმედება მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრისა და მე-20 საუკუნის 20-იანი წლების რუსულ ლიტერატურასა და პოეზიაზე. გენიალურმა რუსმა მწერალმა ფ. დოსტოევსკიმ არა მარტო დიდი გავლენა იქონია ვ. სოლოვიოვზე, არამედ, თავის მხრივ, განიცადა ვ. სოლოვიოვის იდეური გავლენა. მისი ფილოსოფიური მრწამსის ჩამოყალიბებაში დიდი როლი ენიჭება სოლოვიოვის მოძღვრებას ღმერთკაცობრიობაზე **СГОЧЕЛОВЕЧЕСТВО**.

აღსანიშნავია, რომ ორივე მოაზროვნეს ერთნაირად ესახებოდათ ეკლესიის როგორც საზოგადოებრივი ცხოვრების უმაღლესი იდეალის სტრუქტურისა და სახელმწიფოსთან მისი მიმართების პრობლემა.

1878 წელს ვ. სოლოვიოვმა და ფ. დოსტოევსკიმ იმოგზაურეს ოპტინის უდაბნოში **Оптина Пустынь**, სადაც მნიშვნელოვანი ხანი დაჰყვეს ერთად. აქ, ფ. დოსტოევსკიმ გააცნო სოლოვიოვს თავისი შემოქმედებითი გეგმები, კერძოდ ის ჩანაფიქრი, რომელიც შემდგომ გენიალურ რომან „ძმებ კარამაზოვებში“ განახორციელა. აღსანიშნავია ასევე ვ. სოლოვიოვისა და რუსული სიმბოლიზმის ურთიერთმიმართებაც. მიუხედავად იმისა, რომ სოლოვიოვი მკაცრად აკრიტიკებდა სიმბოლისტებს (ბრიუსოვი) და თავის პოეზიას სიმბოლისტურად არ თვლიდა, ეს უკანასკნელნი (ა. ბლოკი, ა. ბელი) სრულიად სამართლიანად მიიჩნევდნენ მას რუსული სიმბოლიზმის ერთ-ერთ დამფუძნებლად.

ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფია არ აღმოცენებულა ცარიელ ადგილზე. მისი მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაზე მრავალმა მოაზროვნემ იქონია გავლენა. რადგანაც ვ. სოლოვიოვის მსოფლმხედველობაში თეოლოგიური საკითხები მეტად მჭიდროდ არის დაკავში-



რებული ფილოსოფიასთან, ამიტომ ბუნებრივია ის დიდი გავლენა, რომელიც მასზე ეკლესიის მამებმა იქონიეს. ნეტარი ავგუსტინეს, ორიგენის, დიონისე არეოპაგელის იდეები ღმერთის არსებაზე, ადამიანის მიმართებაზე ღმერთთან და სხვა, უხვად არის წარმოდგენილი მის ნაშრომებში. სოლოვიოვი განიცდის სხვადასხვა, ზოგჯერ საპირისპირო მსოფლმხედველობის მოაზროვნეთა გავლენას. ერთი მხრივ, პლატონი, პლოტინი, ლაიბნიცი, კანტი, ჰეგელი, შელინგი, შოპენჰაუერი, კონტი, მეორე მხრივ, სპინოზა, ფოიერბახი. პლატონის, პლოტანის, კანტისა და შელინგის გავლენა შეიმჩნევა სოლოვიოვის მთელ მსოფლმხედველობაზე. სოლოვიოვის ფილოსოფიური მრწამსის ჩამოყალიბებაში დიდი როლი ითამაშა სპინოზამ. სოლოვიოვის ეთიკური შეხედულებანი კანტისა და შოპენჰაუერის გავლენას განიცდიან. მისი მოძღვრება ღმერთკაცობრიობისა და სიყვარულის საზრისის შესახებ ო. კონტის და ლ. ფოიერბახის ზოგიერთი იდეისაგან არის დაეალებული. რუსი მოაზროვნეებიდან, რომლებმაც სოლოვიოვის ფილოსოფიური მრწამსის ჩამოყალიბებაში დიდი როლი ითამაშეს, უპირველეს ყოვლისა, უნდა დავასახელოთ ადრეული სლავოფილები (რომელთა ბანაკს ერთ დროს სოლოვიოვიც ეკუთვნოდა). ესენი არიან: ხომიაკოვი, კირეევსკი, სამარინი, აქსაკოვი. მათი გავლენა შეიმჩნევა სოლოვიოვის ფილოსოფიის იმ პუნქტზე, სადაც იგი განყენებულ რაციონალიზმს აკრიტიკებს და შეცდომისაგან დაზღვეული შემეცნების აუცილებელ პირობად ადამიანის ცხოვრების ქეშმარიტ ორგანიზაციას მიიჩნევს. სლავოფილებისაგან მომდინარეობს, აგრეთვე, სოლოვიოვის მიერ წარმოებული ბურჟუაზიული ცივილიზაციის კრიტიკა. მკვლევართა უმრავლესობა ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფიურ განვითარებაში სამ ძირითად პერიოდს გამოყოფს: პერიოდისაგან საფუძვლად უდევს ვ. სოლოვიოვის თვალსაზრისის შეცვლა კაცობრიობის ისტორიაში დადებითი ყოვლადიმთლიანობის იდეალის რეალიზაციის საკითხთან დაკავშირებით. პერიოდების თანმიმდევრობა ასეთია: თეოლოგიზირებული პროგრესიზმის პერიოდი (70-იანი წლები), მსოფლიო სახელმწიფოს თეოკრატიული უტოპიის პერიოდი (80-იანი წლები) და ბოლოს, ესქატოლოგიური პერიოდი (90-იანი წლები). უნდა აღინიშნოს, რომ მოლვაწეობის სხვადასხვა პერიოდში ზემოაღნიშნულ მოაზროვნეთა გავლენა ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფიაზე ერთნაირი არ ყოფილა.

ჯერ კიდევ ვ. სოლოვიოვის სიცოცხლის დროს შემუშავდა გარკვეული შეხედულება, რომელიც შემდგომ გაზვიადდა მისი მოწაფეებისა და მიმდევრების მიერ. ამ შეხედულების მიხედვით, თით-

ქოსდა ვ. სოლოვიოვს, მის ფილოსოფიას არაფერი საერთო არა ჰქონდა საზოგადოებრივი კლასების ინტერესებთან. ვ. სოლოვიოვის მსოფლმხედველობის გენეზისი წარმოდგენილია როგორც მისტიკური და ზებუნებრივი აქტი, ხოლო თვითონ ვ. სოლოვიოვი, როგორც მისი თანადროული საზოგადოებისაგან განდგომილი მარტოსული. ნ. ბერდიაევის მიერ მოცემული ვ. სოლოვიოვის დახასიათება ამის ხატოვან ილუსტრაციას წარმოადგენს: „მასში იყო რაღაც ჰაეროვნება, მოწყვეტილობა ყოველგვარი ყოფისაგან. მიწიდან არ ამოზრდილა იგი, არაფერთან არ იყო ის ორგანულად დაკავშირებული, არ ჰქონდა მიწაში გადგმული ფესვები, არაამქვეყნიური, სხვა სამყაროებიდან მოსული, თითქმის ყველასათვის უცხო, არავისთან და არაფერთან არ იყო ის სისხლით ახლობელი“<sup>8</sup>.

ვ. სოლოვიოვი არ ყოფილა მეფის რუსეთის თვითმპყრობელური რეჟიმის შეგნებული დამცველი. ხშირად, სხვადასხვა გარემოებათა გამო იგი გამოსულა რუსეთის უკიდურესად რეაქციული, შოვინისტური ძალების წინააღმდეგ. ცნობილია მისი გამანადგურებელი კრიტიკა ისეთი შავრახმელებისა და ბიოლოგიური შოვინიზმის აპოლოგეტებისა, როგორც იყვნენ პობედონოსცევი, დანიელევსკი, როზანოვი, კატკოვი და სხვ. თავისი, არცთუ ხანგრძლივი სიცოცხლის მანძილზე, ვ. სოლოვიოვს ხშირად აღუმაღლებია ხმა მეფის რეჟიმისა და ეკლესიის სულიერი დიქტატურის წინააღმდეგ. აღსანიშნავია ვ. სოლოვიოვის მიერ 1881 წ. წარმოთქმული სიტყვა, როდესაც მან ქრისტიანული ლმობიერების მოტივით სიკვდილით დასჯის ვაუქმება და აღექსანდრე II-ის მკვლელობის გამო დაპატიმრებულ რევოლუციონერთა ამნისტია მოითხოვა<sup>9</sup>. არა ერთხელ გამოსულა ვ. სოლოვიოვი ჩაგრულ ერთა და ნაციონალურ უმცირესობათა უფლებების დასაცავად<sup>10</sup>. ვ. სოლოვიოვის მრავალ ნაშრომში ჩვენ შევხვდებით კაპიტალიზმის მკაცრ და სამართლიან კრიტიკას. ახასიათებდა რა ბურჟუაზიულ სამყაროს, ვ. სოლოვიოვი აღნიშნავდა, რომ იქ „...მუშა ხალხის უდიდესი ნაწილი, რომელიც მოკლებულია ყოველგვარ საკუთრებას, მთელი თავისი განყენებული თავისუფლებით და თანასწორობით, სინამდვილეში იქცევა დამონებულ პროლეტარულ კლას-

<sup>8</sup> Н. Бердяев. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева. В сборнике: «О Вл. Соловьеве», М., 1911, с. 105.

<sup>9</sup> ამ სიტყვამ სამუდამოდ შელახა ვ. სოლოვიოვის პოლიტიკური რეპუტაცია ოფიციალური რუსეთის თვალში. იგი იძულებული შეიქნა შეეწყვიტა აკადემიური მოღვაწეობა.

<sup>10</sup> უნდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ ვ. სოლოვიოვი დიდი სიმპათიით იყო

სად, რომლისთვისაც თანასწორობა არის სიღარიბის თანასწორობა, ხოლო თავისუფლება ხშირად წარმოადგენს შიმშილისაგან სიკვდილის თავისუფლებას<sup>11</sup>. ვ. სოლოვიოვმა, იდეალისტური ბანაკის სწვა წარმომადგენლებთან შედარებით, უფრო ადრე და უფრო ღრმად შეიგრძნო ის ცხოვრებისეული კრიზისი, რომელიც აისახა ჰეგელის შემდგომ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში. ამ კრიზისის გამოვლინებად მას სამართლიანად მიაჩნდა ფილოსოფიაში გამეფებული ინდივიდუალიზმი, არაადამიანური, მხეცური ინსტინქტივის გაღვივება ადამიანში, ძალადობისა და ამორალიზმის ქადაგი. მიუხედავად სწორი მიხვედრებისა და პოლიტიკური ლიბერალიზმისა, ვ. სოლოვიოვს არ მოუცია აღნიშნული კრიზისის დაქლევის ჭეშმარიტი გზა. უფრო მეტიც, თვითონ მის ფილოსოფიაში აისახა ღრმა სასოწარკვეთილება იმ კრიზისული მოვლენების წინაშე, რომლებმაც XIX საუკუნის მიწურულის თავადაზნაურული რუსეთის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში კაპიტალისტური ურთიერთობების ინტენსიურ დამკვიდრებასთან ერთად იჩინეს თავი.

როგორც აღვნიშნეთ, ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფიურ ასპარეზზე გამოსვლა დაემთხვა ფილოსოფიის ისტორიის იმ პერიოდს, როდესაც ჰეგელის გრანდიოზული სისტემის კრახმა ევროპულ აზროვნებაში პესიმისტური განწყობილება გაამეფა. ვ. სოლოვიოვი ცდილობს, ფილოსოფიურად დასძლიოს ეს განწყობილება და ადამიანის მოღვაწეობას დასაყრდენი მოუწახოს გარკვეული კუთხით გადამუშავებულ ქრისტიანული რელიგიის პრინციპებში. ადამიანის არსებობის ღირებულების ცოდნა, უპირველეს ყოვლისა, მოითხოვს იმის გარკვევას, თუ რა არის არსებული, როგორია მისი საზრისი, რა არის ადამიანი, როგორც არსებული და სხვ. რადგან ამ პრობლემებს კვლევა ფილოსოფიის უპირველესი საქმეა, ამიტომ ყოველივე ამის გარკვე-

---

გამსწვალული საქართველოსადმი, მისი უძველესი და თვითმყობადი კულტურისადმი. როგორც ცნობილი პუბლიცისტი და მწერალი ვ. ველიკო მოვეითარობს, მის ზინაზე გამართულ ერთ-ერთ წვეულებაზე ვ. სოლოვიოვმა გაიყნო ახალ-ჯაზრდა ქართველი კომპოზიტორი მელიტონ ბალანჩივაძე, რომელსაც სვანეთიდან ჩამოეტანა ხალხური მუსიკის ნიმუშები. ვ. სოლოვიოვი აღტაცებაში მოიყვანა სვანურმა სიმღერებმა, განსაკუთრებით კი მზის საგალობელმა — „ლოლეომ“. მან ბალანჩივაძეს რამდენიმეჯერ გაამეორებინა ეს სიმღერა, ჩაწერა სვანური სიტყვები და შემდგომში, იგრუნებს ველიკო, როდესაც საქართველოზე ჩამოვარდებოდა ლაპარაკი, ვ. სოლოვიოვი ფეხზე წამოდგებოდა და უდიდესი სიხარულით დაიმღერებდა ხოლმე „ლილეოს“. აბ. В. Л. В е л и ч к о, Владимир Соловьев. С. Петербург., 1904. გვ. 194—195.

<sup>11</sup> В. С. С о л о в ь е в. Собр. соч., т. III, СПб, Изд-во «Обществ. польза», 1901—1904, с. 5.

ვას წინ უნდა უძღოდეს ფილოსოფიის მნიშვნელობის დადგენა. უნდა გაიკვეთს, რა ადგილი უკავია ფილოსოფიას საკაცობრიო კულტურაში, რა შეიძლება მოუტანოს მან ადამიანს, აქვს თუ არა ფილოსოფიას რაიმე ზოგადსაკაცობრიო ღირებულება?

§ 2. 3. სოლოვიოვის ფილოსოფიის ზოგადი სტრუქტურა და განუხილავლ საწყისთა კრიტიკის მეთოდი

ფილოსოფია, როგორც საკაცობრიო შემოქმედების უძველესი და ურთულესი ნაყოფი, მთელი თავისი ისტორიის მანძილზე იძულებული იყო დაეცვა თავი მის წინააღმდეგ მიმართული აქციებისაგან, გაეძარტლებინა თავისი არსებობა. ამიტომ ფილოსოფიური კვლევის ცენტრში ყოველთვის იდგა ფილოსოფიის დანიშნულების პრობლემა.

ჰქონდა თუ არა ფილოსოფიას რაიმე პრაქტიკული ღირებულება? ეხმარებოდა თუ არა იგი ადამიანს? თუ იგი, პოზიტიური მეცნიერებისაგან და ხელოვნებისაგან განსხვავებით, არსებობდა მხოლოდ მცირერიცხოვანი სპეციალისტებისათვის? ასეთია ის კითხვები, რომლებზეც ყოველთვის ვალდებული იყო გარკვეული პასუხი გაეცა ფილოსოფიას.

ვ. სოლოვიოვს ნათლად აქვს გაცნობიერებული აღნიშნული პრობლემა. მისი აზრით, ფილოსოფიურ კვლევას, როგორც არა უბრალო ცნობისმოყვარეობას, არამედ როგორც კაცობრიობის სასიცოცხლო საქმეს, მაშინ ექნება გამართლება, თუ ნაჩვენები იქნა, რომ მან უდიდესი სიკეთე მოუტანა კაცობრიობას. როლს, რომელსაც ფილოსოფია თამაშობდა კაცობრიობის ისტორიაში, ვ. სოლოვიოვი შემდეგნაირად ახასიათებს: იგი ათავისუფლებდა ადამიანის პიროვნებას გარეგანი ძალადობისაგან და აძლევდა მას შინაგან შინაარსს. ძველ სამყაროში, სადაც ადამიანის პიროვნება დამონებული იყო უცხო ძალით, უპირატესად ბუნებრივი, მატერიალური საწყისით, ფილოსოფიამ გაათავისუფლა ცნობიერება გარეგანისადმი განსაკუთრებული მორჩილებისაგან, მისცა მას შინაგანი დასაყრდენი, აღმოაჩინა მისი ჰერეტისათვის გონით-იდეალური სამეფო. ახალ, ქრისტიანულ სამყაროში, როცა თვითონ ეს გონითი სამეფო, თვითონ ეს იდეალური საწყისი გარეგანი ძალის ფორმით შეთვისებული, ეცადა ცნობიერების დათრგუნვასა და დამორჩილებას, მაშინ ფილოსოფიამ ზურგი შეაქცია მას და ამის საფუძველზე გაათავისუფლა და გამოაშკარავა ადამიანის საკუთრივი ბუნება ჭერ რაციონალურ,

ხოლო შემდეგ მის მატერიალურ ელემენტშიც<sup>12</sup>. ფილოსოფიის ეს განმათვისებელი მისია, სოლოვიოვის მიხედვით, დაფუძნებულია ადამიანის გონით არსში, რომელიც უსასრულობაზე აცხადებს პრეტენზიას.

„ეს ორმხრივი ძალა და ეს ორმხრივი პროცესი, დამანგრეველი და შემოქმედებითი, ქმნის ფილოსოფიის არსს, მასთან ერთად წარმოადგენს ადამიანის საკუთრივ არსსაც, იმას, რითაც განისაზღვრება ადამიანის ღირსება და უპირატესობა დანარჩენ ბუნებასთან შედარებით, ასე რომ კითხვაზე: რას აკეთებს ფილოსოფია? ჩვენ გვაქვს უფლება ვუპასუხოთ: იგი აქცევს ადამიანს ნამდვილ ადამიანად“<sup>13</sup>. სოლოვიოვი, როგორც ქრისტიანული ფილოსოფიის წარმომადგენელი, ცდილობს, ააგოს ისეთი ფილოსოფიური სისტემა, რომელიც წინსვლის ახალ გზებს დაუსახავს ადამიანს, შეამზადებს მას ქრისტიანობის განახლებული ღირებულებების შესათვისებლად. სოლოვიოვის მთელი ფილოსოფია სწორედ ამ ამოცანის გადაჭრას ემსახურება.

ცნობილია, რომ ადამიანი ცხოვრობს არა მხოლოდ როგორც ბიოლოგიური არსება, არამედ, ამავე დროს, ცდილობს, გაამართლოს და გაასაზრისოს ცხოვრება, მიუძღვნას იგი ისეთი მიზნის განხორციელებას, რომელიც მას უმაღლეს ღირებულებად მიაჩნია. როგორც ზნეობრივ, ასევე შემეცნებით და ესთეტიკურ მოღვაწეობაში ადამიანი ერთმანეთისაგან განარჩევს იმას, რაც ნორმალური და ობიექტურად სასურველია იმისაგან, რასაც მან ზურგი უნდა შეაქციოს როგორც არანორმალურსა და, ამდენად, ობიექტურად არასასურველს. უმაღლესი მიზანი, რომელსაც უნდა მიეძღვნას ადამიანის ზნეობრივი მოღვაწეობა, არის სიკეთე. შემეცნებითი მოღვაწეობის უმაღლესი მიზანია ქეშმარიტება, ხოლო ესთეტიკური მოღვაწეობისა მშვენიერება. ადამიანს სურს, ემსახუროს ისეთ რაიმეს, რაც თავისთავად ღირებულია და ამიტომ ამყლავნებს ღირებულებას არა მხოლოდ პირადად მის მიმართ, არამედ, საზოგადოდ, ყველას მიმართ. სწორედ ამაში გამოიხატება სიკეთის, ქეშმარიტებისა და მშვენიერების უპირობო ხასიათი. მოღვაწეობის ეს სამი უმაღლესი მიზანი ერთმანეთისაგან განსხვავდება შინაარსის მხრივ, მაგრამ მათ აქვთ რალაც საერთოც. ეს საერთო, ვ. სოლოვიოვის მიხედვით, არის მათი

<sup>12</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. II, СПб, Изд-во «Обществ. польза», 1901—1904, с. 385.

<sup>13</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. II, с. 386.

უპირობობა, თავისთავადობა, ობიექტურობა. რას წარმოადგენს უპირობო, როგორც ასეთი, უპირობო, როგორც სიკეთის, ქეშმარიტებისა და შშენიერების ერთიანობისა და თავისთავადობის საფუძველი, რას წარმოადგენს აბსოლუტი, როგორც ადამიანის მოღვაწეობის უმაღლესი მიზანი? — კითხულობს ვ. სოლოვიოვი და ცდილობს, რელიგიური პასუხი გასცეს ამ კითხვას.

ამოცანა, რომელიც ვ. სოლოვიოვმა თავის თავს დაუსახა, გამოიხატებოდა იმაში, რომ მოეძებნა ისეთი მაფუძნებელი პრინციპი, რომელიც ერთ, ყოვლისმომცველ ფილოსოფიურ სისტემაში გაერთიანებდა კაცობრიობის ისტორიულ გამოცდილებას. სინთეზის ამოცანას, ვ. სოლოვიოვის თანახმად, მხოლოდ ისეთი პრინციპი გაართმევს თავს, რომელიც, ერთი მხრივ, თავისი უნივერსალობით ამაღლებულა სისტემაში გასაერთიანებელ ყოველ კონკრეტულ შინაარსზე, ხოლო, მეორე მხრივ, არ არის დაცლილი და განყენებული ამ შინაარსისაგან. ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფიის მაფუძნებელი პრინციპი, რომელიც ამ მოთხოვნებს აკმაყოფილებს და ამიტომ მოწოდებულია ВРЕЧЛОЕ გაგებული როგორც „შემდგენელ ნაწილა სრული სინთეზის ამოცანა გადაჭრას, არის აბსოლუტი, ყოვლადიმთლიანი თავისუფლება მთელის სრულყოფილ ერთიანობაში“.

სინთეზის პრობლემის გადასაჭრელად ვ. სოლოვიოვი მიმართავს ე. წ. განყენებული საწყისების კრიტიკის მეთოდს. განყენებული საწყისები წარმოადგენენ დისკურსიული აზროვნების პროდუქტების (კატეგორიები, ცნებები) ჰიპოსტაზირების შედეგს. ეს საწყისები ვერ გამოხატავენ შემეცნების საგანს მთლიანობაში, წყვეტენ არსებული საგნის პრედიკატებს თვითონ საგანს და მათ მთელის მნიშვნელობას ანიჭებენ. სოლოვიოვის მიხედვით, „განყენებულობა“, განმხოლოებულობა ახასიათებს არა მარტო შემეცნების პროდუქტებს, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, სამყაროსეულ ყოფიერებასაც, რომელიც „ცოდვით“ დაზიანების შედეგად საყოველთაო გაუცხოებისა და დაუნდობელი ბრძოლის ასპარეზად გადაიქცა. განყენებული საწყისების ბატონობა ფილოსოფიის ისტორიაშიც იჩენს თავს. ტრადიციული ფილოსოფიური სისტემები, რომლებიც აბსოლუტს აიგივებდნენ ხან აზროვნებასთან, ხან ნებელობასთან, ხან კი შეგრძნებასთან, ვ. სოლოვიოვის თანახმად, მხოლოდ შეფარდებით ქეშმარიტებას გამოხატავდნენ. როდესაც შეფარდებითი ქეშმარიტება აბსოლუტური ქეშმარიტების პრეტენზიას აცხადებს, მას შეცდომაში შეჰყავს კაცობრიობა და მისი წინსვლის შემაფერხებელ ვითარებად იქცევა. ადამიანის ცხოვრების სწორი ორიენტაციისათვის აუცილე-

ბელია, რომ მას ყოველთვის მხედველობაში ჰქონდეს აბსოლუტური ჰემშარიტება, რომელიც თუმცა კი გამოვლინდება შეფარდებით ჰემშარიტებებში, მაგრამ არ ამოიწურება მათით. ვ. სოლოვიოვი თვლის, რომ აბსოლუტს ვერ ამოწურავს ვერც ერთი მისი პრედიკატი, ამ აზრით იგი არარაა, მაგრამ არა უარყოფითი არარა—ყოველივეს მოკლებული, ყოველივეს დამორგუნველ-გამაუქმებელი სიცარიელე, არამედ, აბსოლუტი არის დადებითი არარა, რომელიც თავის თავში ყოველივეს აძლევს ადგილს და ამ გზით ყოველივეს მოიცავს და აერთიანებს. აბსოლუტის სწორედ ასეთ გაგებაზე დაფუძნებულმა განყენებული საწყისების კრიტიკის მეთოდმა უნდა მიუჩინოს თითოეულ განყენებულ საწყისს კანონიერი ადგილი ყოველისმომცველი მთელის სურათში. ეს მეთოდი მოწოდებულია აჩვენოს, რომ ყოველი განყენებული საწყისი კარგავს თავის განყენებულობას და აბსოლუტურ ჰემშარიტებად იქცევა სწორედ მაშინ, როდესაც მისი ფარდობით-ჰემშარიტი ბუნება იქნება ნათელყოფილი. ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფიური განწყობილების ეს უნივერსალური ინტენცია შეიძლება სიმბოლურად გამოიხატოს მისივე სიტყვებით, რომლითაც მან მიცკევიჩისადმი მიძღვნილ თავის შესანიშნავ ნარკვევში, ასე ხატოვნად დაახასიათა დიდი პოლონელი პოეტის შემოქმედებითი და ცხოვრებისეული გზა: უყურებდე ცხოვრებას სიმალლიდან. სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ უყურებდე მას ზევიდან. მიცკევიჩს შეეძლო ცხოვრებისათვის სიმალლიდან ეყურებინა, რადგან ცხოვრება ამალლებდა მას. აღიოდა რა ზნეობრივი სიმალლის ახალ საფეხურებზე, მას თან აჰქონდა არა ამაყი და ცარიელი უარყოფა. არამედ სიყვარული იმისადმი, რაზეც ის მალღებოდა<sup>14</sup>.

ყოვლადიერთის პრინციპი სხვადასხვა ფორმით ვლინდება ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფიის სხვადასხვა ნაწილში. აბსოლუტი, როგორც ჩვენი შემეცნების იდეალი, წარმოადგენს „მთლიან ცოდნას“, ანუ თავისუფალ თეოსოფიას. თავისუფალი თეოსოფია ხსნის თეოლოგიის, ფილოსოფიისა და მეცნიერების განყენებულობას, მათი შესაბამისი, ფილოსოფიის ტიპების — ემპირიზმის, რაციონალიზმისა და მისტიციზმის ორგანული სინთეზის საშუალებით. არა მარტო შემეცნება გულისხმობს თავის იდეალის რეალიზაციას, არამედ კაცობრიობის ზნეობრივი მოღვაწეობაც მიმართული უნდა

---

14 В. С. Соловьев. Собр. соч., второе издание, т. IX, СПб, с. 257—264.

იყოს ყოვლადიმთლიანობის პრაქტიკული განხორციელებისაკენ. ყოვლადიმთლიანობის განხორციელება საზოგადოებრივ ცხოვრებაში სოლოვიოვს წარმოუდგება თავისუფალი თეოკრატიის სახით. თავისუფალ თეოკრატიაში უნდა განხორციელდეს ყოვლადიმთლიანი როგორც სიკეთე. ყოვლადიმთლიანი უნდა განხორციელდეს თავისი მესამე ფორმითაც, როგორც მშვენიერება. ამას ემსახურება თავისუფალი თეურგია<sup>15</sup>. ამ ამოცანების დასახვასა და მათ გადაწყვეტას ეთმობა სოლოვიოვის ფილოსოფიის ცალკეული ნაწილი. მისი თეორიული ფილოსოფია ცდილობს, გადაჭრას თავისუფალი თეოსოფიის პრობლემა. მისი ეთიკა ეძღვნება თავისუფალი თეოკრატიის საკითხს, ხოლო ესთეტიკაში განხილულია თავისუფალი თეურგიის პრობლემა. და, ბოლოს, ყოვლადი მთლიანის ყოველმხრივი რეალიზაცია, სოლოვიოვის თანახმად, ემთხვევა სრულყოფილი ღმერთკაცობრიობის განხორციელებას.

ყოველმხრივი და საბოლოო სინთეზი — ასეთია ვ. სოლოვიოვის მოწოდება. იგი მიმართავს განყენებულ მხარეებს: დარწმუნდნენ თავიანთ განყენებულობაში და აღადგინონ მთლიანობა. „იარეთ პირდაპირ გზებითა თქვენითა, ვიდრე არ იხილავთ უფსკრულს წინარე თქვენისა, მაშინ შეაჩვენებთ განხეთქილებასა თქვენსას, გამდიდრებულნი და განათლებულნი დაბრუნდებით თქვენ ყველა საერთო სამშობლოში, სადაც ყველასათვის არის ტრაპეზი და გვირგვინი, და ადგილი სამყოფია ყველასათვის, უკეთუ რა სასუფეველში მამისა ჩემისა სავანე მრავალ არს“<sup>16</sup>.

როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ეს იდეალი, ცდა მატერიალიზმის შერიგებისა იდეალიზმთან, სუბიექტური იდეალიზმისა ობიექტური იდეალიზმთან, მეცნიერებისა რელიგიასთან წინააღმდეგობების შემცველი აღმოჩნდა როგორც მეთოდოლოგიურად, ისე შინაარსეულად.

### § 3. ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფიის ანთროპოლოგიური წანაგმვლები

ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფია წარმოადგეს თავისებური სახის რელიგიურ ტელეოლოგიზმს. კაცობრიობის იდეალი — ის იდეალური საზოგადოება, სადაც აღამიანი უმადლეს სრულყოფას აღწევს, სოლოვიოვთან ისეთ დახასიათებას იძენს, რომ მისი განხორციელებისათვის საჭირო ზღვება გარკვეული თეორიული დებულებების და-

<sup>15</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. II, с. 1—6.

<sup>16</sup> იქვე, გვ. 7.



საბუთება. ეთიკის იდეალის განხორციელება, როგორც სამართ-  
ლიანად აღნიშნავს ვ. სოლოვიოვი, ცხადია, დამოკიდებულია არა  
მის შინაგან ღირსებაზე, ან ჩვენ მოთხოვნილებაზე, არამედ არსებუ-  
ლის ობიექტურ კანონებზე, რომლებიც შეადგენდნენ არა პრაქტი-  
კული, არამედ წმინდა თეორიული ფილოსოფიის საგანს<sup>17</sup>. ამგვა-  
რად, ეთიკის ონტოლოგია აფუძნებს, ხოლო ონტოლოგიის შექმნას  
წინ უნდა უსწრებდეს თვითონ შემეცნების შემსწავლელი ფილოსო-  
ფიის დარგი — გნოსეოლოგია<sup>18</sup>.

ვიდრე თავის გნოსეოლოგიას ააგებდეს, სოლოვიოვი ცდილობს,  
აჩვენოს, რომ ტრადიციული გნოსეოლოგიური სისტემები — ემპი-  
რიზმი, კრიტიციზმი და რაციონალიზმი განყენებულ თეორიებს  
წარმოადგენენ და, ამდენად, ცოდნას ვერც ერთი მათგანი ვერ აფუ-  
ძნებს. ემპირიზმისათვის რეალობა გაიგივებულია მოვლენათა სამყა-  
როსთან, ხოლო ეს უკანასკნელი შეგრძნებებზე და წარმოდგენებზე  
დაიყვანება. თანმიმდევრულმა ემპირიზმმა იძულებულია აღიაროს,  
რომ არსებობენ მხოლოდ ცნობიერების მოვლენები, მაგრამ არა  
ჩემი ცნობიერებისა, რადგან მე არ ვარსებობ, არამედ ცნობიერებისა  
საერთოდ, როგორც გამცნობიერებლის, ისე გაცნობიერებულის გა-  
რეშე. თავისთავად არსებულის საწინააღმდეგოდ, ვ. სოლოვიო-  
ვის თანახმად, მოვლენაში იგულისხმება ის, რაც არ არის თავისთა-  
ვად, არამედ არსებობს მხოლოდ სხვისთვის. შეგრძნება წარმოად-  
გენს შემეცნებით მიმართებას არსებულ სუბიექტსა და არსებულ  
საგანს შორის. ამგვარად, თანმიმდევრული ემპირიზმი შეგრძნების  
ონტოლოგიზაციით აყალბებს მის მიმართებით ბუნებას და შემეც-  
ნების დაფუძნების პროცესში აშკარა აბსურდამდე მიდის.

ემპირიზმის ცალმხრივობის დადგენის შემდეგ სოლოვიოვი იხი-  
ლავს რაციონალიზმს და ცდილობს, მისი განყენებული ხასიათი ნა-

---

<sup>17</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. II, СПб, Изд-во «Обществ. польза», 1901—1904, с. 184.

<sup>18</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. II, с. 184. სოლოვიოვის გნოსეოლოგიური მოძღვრება არ არის თავისუფალი ონტოლოგიური და ანთროპოლოგიური წინამძღვრებისაგან. მისი გნოსეოლოგია, ფაქტიურად, ფუძნდება რელიგიური ტიპის ონტოლოგიაზე. ფილოსოფიური დისკოპლინების დაფუძნების ის თანმიმდევრობა, რომელსაც სოლოვიოვი მოიხსოვს, მის მოძღვრებაში არ არის გატარებული. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ თავის ბოლო ნაშრომებში, კერძოდ „სკეთის გამართლებაში“, სოლოვიოვმა თვითონ უარყო ფილოსოფიური დისკოპლინების დაფუძნების აღნიშნულ თანმიმდევრობა. ეთიკა მან ონტოლოგიისაგან დამოუკიდებლად გამოაცხადა, თუმცა ეს პრინციპი ბოლომდე ვერ განახორციელა.

თელყოს. თუ ემპირიზმმა შემეცნებისათვის არსებითი მნიშვნელობა გრძნობად ცდას მიანიჭა, რაციონალიზმი გონებას წამოსწევს წინა პლანზე და ცდილობს. მთელი გრძნობადი მრავალფეროვნება ამ საწყისიდან გამოიყვანოს. სოლოვიოვი განიხილავს რაციონალიზმის სამ ფორმას: დოგმატურ რაციონალიზმს, კრიტიკულ რაციონალიზმს, და აბსოლუტურ რაციონალიზმს. რაციონალიზმი, თავის პირველსაწყის ფორმაში დოგმატურია. მას სწამს, რომ გონებას. შესწევს უნარი შეიმეცნოს საგანთა არსი. რაციონალიზმი ვერ ჩერდება ამ პირველსაწყის ფორმაზე. გონების თავისებურება სწორედ იმაში გამოიხატება, რომ იგი ყველაფერს კრიტიკულად უდგება, ყველაფერი უნდა დაასაბუთოს, გამოიყვანოს პრინციპიდან. ამის საფუძველზე დოგმატური რაციონალიზმი აუცილებლობით იცვლება კრიტიკული რაციონალიზმით. კრიტიკული რაციონალიზმი ცდილობს ცოდნის აუცილებელი და საყოველთაო ბუნება გაამართლოს, იგი აღიარებს ჩვენი გონების თვითმყობადობას და თვლის, რომ გონებას გააჩნია ცდისაგან დამოუკიდებელი აპრიორული ფორმები, რომლებიც ცოდნას აუცილებელ და საყოველთაო ხასიათს ანიჭებენ.

ვ. სოლოვიოვის მიაჩნია, რომ კრიტიციზმი ვერ წყვეტს ცოდნის დაფუძნების ამოცანას. აქ, გრძნობადი და ინტელექტუალური საწყისები ერთმანეთისაგან მოწყვეტილია. ერთი მხრივ, განსჯის ფორმები, კატეგორიები, სრულიად ცარიელია, უშინაარსოა, ხოლო მეორე მხრივ, შეგრძნობათა მრავალსახეობა უფორმო, თავისი არსობრივი სახის არმქონეა. თუ კანტთან ერთად უგულვებლევყავით, რომ შემეცნების შინაარსეული და ფორმალური საწყისების გარდა არსებობს რაღაც მესამე, მათი გამაერთიანებელი საწყისი, მაშინ ორი ერთმანეთის გამომრიცხავი შესაძლებლობა გვჩვენებს: უნდა ვაღიაროთ რაციონალურის და ემპირიულის კავშირის ან წმინდა აპრიორული, ან წმინდა ემპირიული ხასიათი. უნდა დავადგეთ ან იმ თვალსაზრისს, რომ გონების ფორმები ემპირიული ცდის განზოგადების შედეგია (რაც ემპირიზმია), ან უნდა ვეცადოთ გონების აპრიორული პრინციპებიდან გრძნობადი ცდის გამოყვანას. ეს გზა ჰეგელის პანლოგიზმამდე მიგვიყვანს.

კანტის შემეცნების თეორია ვ. სოლოვიოვის კრიტიკის ობიექტი ხდება მეორე მხრივაც. ვ. სოლოვიოვის მიხედვით, კანტის გნოსეოლოგია სკეპტიციზმს წარმოადგენს, რადგან აქ უარყოფილია თავისთავადი სინამდვილის შემეცნების შესაძლებლობა. კანტის მსჯელობას, სოლოვიოვის აზრით, საფუძველად უდევს მოსაზრება, რომ-

ლის მიხედვით, თავისთავად არსებული, ნივთი თავისთავად, არ შეიძლება იმავდროულად იყოს მოვლენა, ე. ი. ჰქონდეს არსებობა სხვისთვის. სწორედ ასეთი დაშვება სრულიად მიუღებელია ვ. სოლოვიოვისათვის: „როდესაც ამბობენ, რომ ჩვენ შეგვიძლია შევიმეცნოთ მხოლოდ მოვლენები, და არავითარ შემთხვევაში არსებული თავისთავად, გულისხმობენ მათ შორის სრულ დამოუკიდებლობას, რომელიც ყოველგვარ ურთიერთობას გამორიცხავს. მაგრამ სწორედ ეს დაშვება, არა მარტო მოკლებულია ყოველგვარ საფუძველს, არამედ სრულიად უაზროა. მოვლენა, არის რაიმეს მოვლენა, მაგრამ რისი შეიძლება იყოს მოვლენა, თუ არა არსებულისა თავისთავად?“<sup>19</sup> მოვლენის ცნება, სოლოვიოვის მიხედვით, ორ აუცილებელ ტერმინს გულისხმობს: არსებულს, რომელიც ვლინდება და იმ არსებას. რომლისთვისაც იგი ვლინდება. აქედან გამომდინარეობს, რომ ყოველი ნამდვილი შემეცნება, როგორც ფიზიკური, ასევე მეტაფიზიკური, არის არსებულის შემეცნება მის მოვლენებში, და განსჯავება მხოლოდ იმაში შეიძლება მდგომარეობდეს, რომ ზოგიერთი მოვლენა წარმოადგენს არსებულის უფრო ახლო და სრულყოფილ გამოძევენებას, ვიდრე სხვები<sup>20</sup>.

როგორც ზევით იქნა ნაჩვენები, თანმიმდევრული რაციონალიზმი, ვ. სოლოვიოვის თანახმად, პანლოგიზმში გადადის. პანლოგიზმში არის რაციონალიზმის უმაღლესი ფორმა. პანლოგიზმში ცდილობს მთელი სინამდვილე გამოიყვანოს გონებიდან, რომელიც წმინდა ფორმას, წმინდა ცნებას წარმოადგენს. წმინდა ცნებიდან, რომელშიც არავითარი კონკრეტული შინაარსი არ მოიაზრება, სოლოვიოვის მიხედვით, მოუაზრებადია და ამდენად, არალოგიკურია რეალურზე გადასვლა. ამავე დროს, თუ ყველაფერს ჰეშმარით არსებობა მხოლოდ ცნებაში აქვს, მაშინ აქედან შემეცნებელი სუბიექტიც არ შეიძლება გამონაკლისს წარმოადგენდეს: „ისიც არსებობას მხოლოდ თავის ცნებაში, არ არის სხვა არაფერი გარდა ცნებისა, ...ყველაფერი არის წმინდა ცნება. ე. ი. ცნება შემეცნების და შესამეცნებელის გარეშე, აზრი მოაზროვნის და მოსააზრებლის გარეშე“<sup>21</sup>.

თანმიმდევრულ ემპირიზმსა და რაციონალიზმში აზრის განვიოარება ერთსა და იმავე აბსურდულ შედეგებამდე მივიდა. ამ განყენებულ თეორიებში შეგარძნებები და ცნებები აღიარებულია უპი-

<sup>19</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. I, СПб, Изд-во «Обществ. польза», 1901—1904, с 343.

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 346.

<sup>21</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. II, с. 272.

რობო, ონტოლოგიურ რეალობად. უგულვებელყოფილია ის ფაქტი, რომ ისინი, უპირველეს ყოვლისა, უპირობოდ არსებულზე მიგვანიშნებენ, როდესაც შემეცნების საგნად ცნობიერების იმანენტური მონაცემები (შეგრძნებები ან ცნებები) ცხადდება, მაშინ შეუძლებელი ხდება ჭეშმარიტებისა და სიყალბის გამიჯვნა. თუ ცნობიერების ფაქტები, არაფერს სხვას, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელს არ გამოხატვენ, მაშინ ყოველი ასეთი ფაქტი, ყოველი განცდა ჭეშმარიტება იქნება. ამ შემთხვევაში თვითონ ჭეშმარიტების პრობლემა გაუქმდება, რადგან არ იარსებებს ჭეშმარიტებისაგან განსხვავებული, ყალბი.

მაგრამ ჭეშმარიტების ცნება და მისი დაუფლების სურვილი წარმოადგენს ჩვენი ცნობიერების ფაქტს. ეს კი იმის მაჩვენებელია, რომ ცნობიერების აქტები გარდა თავისი ფაქტიური სინამდვილისა, გამომსახველობითი ფუნქციითაც ხასიათდებიან. შეგრძნება და ცნება, როგორც ცნობიერების აქტები, ფორმით სუბიექტურია, ხოლო ამ აქტების შინაარსი ობიექტური ხასიათისაა. იგი გვიჩვენებს ობიექტურად არსებულის გარკვეულ მხარეებს. ობიექტურად არსებულის შინაარსი იღებს ჩვენი შეგრძნებების და ცნებების ფორმას. სოლოვიოვის აზრით, შეგრძნებებში და ცნებებში, მათ შინაარსში, სუბიექტი ეზიარება ჭეშმარიტების როგორც შემეცნების საგნის სხვადასხვა ასპექტებს. რა არის ჭეშმარიტება. როგორია მისი სტრუქტურა და როგორ ესახება ვ. სოლოვიოვს ჭეშმარიტების წვდომის კონკრეტული მექანიზმი? ჩვენმა შემეცნებამ ჭეშმარიტების სტატუსი რომ დაიმსახუროს, ამისათვის აუცილებელია ამ ცოდნისაგან დამოუკიდებელი ჭეშმარიტების არსებობა. ჭეშმარიტება როგორც ყოველივეს ამხსნელი ინსტანცია თავის თავის იგივეობრივი და ამავე დროს, ყოვლისმომცველი უნდა იყოს. ამ პოთხოვნებიდან გამომდინარე, პლატონისტური ორიენტაციის შესაბამისად, სოლოვიოვი აწარმოებს ჭეშმარიტების ონტოლოგიზაციას: სოლოვიოვის მიხედვით, ჭეშმარიტება არის არსებული ყოველადი — მთლიანი. ამ განსაზღვრებაში ჭეშმარიტებას სამი პრედიკატი მიეწერება: ჭეშმარიტება არის არსებული, იგი ერთიანი, მთლიანია, იგი არის ყველაფერი. პირველი პრედიკატი გვიჩვენებს, რომ ჭეშმარიტება არსებობს, ე. ი. ჭეშმარიტებას ახასიათებს შეგრძნებებისაგან და აზროვნების აქტებისაგან დამოუკიდებელი არსებობა. ჭეშმარიტებას ახასიათებს არა მარტო არსებობა სხვისთვის, არამედ არსებობა თავისთავად. მეორე და მესამე პრედიკატი გამოთქვამენ ჭეშმარიტების რაობას, მის იდეას. ისინი ჰასუხობენ კითხ-

ვას, თუ რა არის თავისთავად არსებული ქეშმარიტება. ამგვარად, ქეშმარიტება არის არსებული ყოვლადმთლიანი. სხვაგვარად ჩვენ არ შეგვიძლია მოვიაზროთ ქეშმარიტება, თუ გამოვრიცხავთ ამ სამი პრედიკატიდან ერთ-ერთს, ჩვენ მოვსპობთ თვითონ ქეშმარიტების ცნებას. ასე მაგ., არსებულის პრედიკატის გამოვრიცხვით, ქეშმარიტება იქცევა ცარიელ სუბიექტურ აზრად, როქელსაც არ შეესაბამება არავითარი სინამდვილე. თუ ქეშმარიტება არ არის არსებული, ის იქცევა მონაგონად, ე. ი. აღარ იქნება ქეშმარიტება. „ერთიანობის“ პრედიკატის ჩამოშორებით ქეშმარიტება კარგავს თავის თავთან იგივეობას, იშლება შინაგან წინააღმდეგობაში. და ბოლოს, თუ გამოვრიცხავთ „ყველაფერს“, როგორც პრედიკატს, გავაუქმებთ ქეშმარიტების რეალურ შინაარსს: როგორც მხოლოდ ერთიანი, რომელიც მოკლებულია ყველაფერს, ქეშმარიტება იქცევა ისეთ ღარიბ პრინციპად, რომლისგანაც არაფერი არ შეიძლება გამოვიყვანოთ და ავხსნათ, მაშინ როდესაც. ქეშმარიტების ცნება მოითხოვს, რომ ყველაფერი მისგან იქნეს გამოყვანილ-ახსნილი, რადგან ქეშმარიტება არის ყველაფრის ქეშმარიტება<sup>22</sup>. თუ ქეშმარიტება არის არსებული ყოვლადი მთლიანი, მაშინ, ცხადია, რომ ქეშმარიტი ცოდნაც ამ ვითარების გამოხატულებას უნდა წარმოადგენდეს. კაცობრიობა სამი განსხვავებული გზით ცდილობდა ქეშმარიტების ათვისებას. ქეშმარიტების შემეცნების გზაზე თეოლოგია, ფილოსოფია და მეცნიერება პირველობას ეცილებოდა ერთმანეთს. სწორედ ეს მოცილეობა ედო საფუძვლად ათითოეული მათგანის ცალმხრივ და განყენებულ ხასიათს. მთლიანი ქეშმარიტება მთლიანმა ცოდნის სისტემამ უნდა გამოხატოს. მთლიანი ცოდნის სისტემა, ვ. სოლოვიოვის თანახმად, მხოლოდ თეოლოგიის, ფილოსოფიისა და მეცნიერების გაერთმთლიანების პროდუქტი შეიძლება იყოს.

ვ. სოლოვიოვისათვის ცოდნის იდეალს წარმოადგენს თავისუფალი თეოსოფია, ანუ მთლიანი ცოდნა. თავისუფალ თეოსოფიაში წარმოებს აბსოლუტური პირველსაწყისის შემეცნება, როგორც საკუთარ სინამდვილეში, ასევე მის მიმართებაში მოვლენადი, ემპირიული სინამდვილის ობიექტურ და სუბიექტურ ასპექტებთან. მსგავსად პოზიტიური მეცნიერებისა, ფილოსოფიაც და თეოლოგიაც, განთავისუფლებულნი განყენებულობისა და ცალმხრიობისაგან, გვაძლევენ თავისუფალ თეოსოფიას. აიგივებს რა გნოსე-

ოლოგიურ პლანში თეოლოგიას მისტიციზმთან, ფილოსოფიას რაციონალიზმთან, მეცნიერებას ემპირიზმთან, სოლოვიოვი ცდილობს, წარმოადგინოს თავისი შემეცნების თეორია როგორც თავისუფალი თეოსოფიის გნოსეოლოგიური წანამძღვარი, რომელშიც წარმოებს განყენებული გნოსეოლოგიური საწყისების სინთეზი.

სოლოვიოვის გნოსეოლოგიის საფუძველს მისტიციზმი წარმოადგენს. მისტიციზმის თანახმად, შეგრძნებებით და აზროვნებით სუბიექტი წვდება ქეშმარიტად არსებულის მხოლოდ გარეგან განსაზღვრულობას, მის ფარდობით ყოფიერებას. მაგრამ გარდა ამ უნარებისა, მისტიკოსების აზრით, ადამიანს გააჩნია შემეცნების შესაძლებლობა, მისტიკური უნარიც. ამ უნარში მას უშუალოდ ეძლევა უპირობოდ არსებული, ანუ ღმერთი, ხოლო მისი საშუალებით და მასში ყოველივე არსებული. მისტიციზმიც, ისევე როგორც ყოველგვარი გნოსეოლოგია, გამოიყენებს ცნებებს, მაგრამ თვით ისინი კი არ წარმოადგენენ მისტიკურ ცდას, არამედ გამოდიან ამ ცდის კორესპონდენტების როლში. ვ. სოლოვიოვის მისტიკური გნოსეოლოგიის თავისებურება იმაში გამოიხატება, რომ იგი ცდილობს, მოარიგოს მისტიციზმი რაციონალიზმსა და ემპირიზმთან. მასალა, რომლისაგანაც ვ. სოლოვიოვის გნოსეოლოგია შენდება, სამი სახის ფაქტს მოიცავს. ადამიანს, როგორც შემეცნებელს, სოლოვიოვის აზრით, სამგვარი სახის ფაქტებთან აქვს საქმე. ფაქტების პირველ ჯგუფს, სოლოვიოვი ფიზიკურ მოვლენებს მიაკუთვნებს. ფიზიკურ ფაქტებში, ანუ გარე ცლაში სუბიექტი გრძნობს მისი ნებელობისაგან დამოუკიდებელ და მისადმი დაპირისპირებულ სინამდვილეს. ფიზიკური სინამდვილე, როგორც ცნობიერების ფაქტი, ქეშმარიტად არსებულისადმი სუბიექტის გრძნობადი მამართების შედეგია. მეორე ჯგუფში შედიან ცნობიერების ისეთი ფაქტები, „რომელშიც ჩვენ გამოვიცნობთ ჩვენი საკუთარი ბუნების უპირატეს გამოძღვანებას“<sup>23</sup>. ეს ფაქტები შეადგენდნენ ადამიანის ფსიქიკური სინამდვილის შინაარსს. მესამე ჯგუფს მიეკუთვნებიან ცნობიერების ის მოვლენები, რომლებშიც იგრძნობა არა ჩვენი საკუთარი ფსიქიკური ბუნება, არც ფიზიკური ფენომენები, როგორც გარეშე, დაპირისპირებული და აუცილებელი ამ ბუნების მიმართ, არამედ — უფრო შინაგანი, უფრო ღრმა და ცენტრალური, ვიდრე ვართ ჩვენ თვითონ, მოვლენები, რომლებშიც ჩვენ ვგრძნობთ არა დამორჩილებასა და შეზღუდულობას, არამედ ემალდებით.

<sup>23</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. 1, с. 286.

ჩვენ თავზე და ვიძენთ შინაგან თავისუფლებას<sup>24</sup>. ასეთი ფაქტები კვალიფიცირებულია სოლოვიოვის მიერ, როგორც მისტიკური ცდა.

რახან მისტიკური ხასიათის ფაქტები შემეცნების თეორიას დაედო საფუძვლად, საჭირო გახდა ამ ფაქტების რაობის გარკვევა, რაციონალურ და ემპირიულ სინამდვილესთან მათი კავშირის ჩვენება. როგორც გამოირკვა, შემეცნების ემპირიული და რაციონალური მხარე წარმოგვიდგენს საგნის შეფარდებით ყოფიერებას, გვამცნობს, თუ როგორი არის საგანი სხვა საგნებთან და ჩვენთან მიმართებაში. მაგრამ როდესაც ჩვენ რაიმე საგანს ვიმეცნებთ, არამცთუ არ ვკმაყოფილდებით მისი ემპირიული და რაციონალური მხარეებით, არამედ, უწინარეს ყოვლისა, დარწმუნებული ვართ მის უპირობო არსებობაში. ეს დარწმუნებულობა სრულიად არ განისაზღვრება არც შეგრძნებებით, არც ცნებით საგნის შესახებ. პირიქით, შეგრძნებებისა და ცნებების ობიექტური მნიშვნელობა მთლიანად პირობადებულია დარწმუნებულობით საგნის უპირობო არსებობაში. შეგრძნებებსა და ცნებებს მხოლოდ მაშინ ენიჭებათ შემეცნებითი, საგნობრივი მნიშვნელობა, როცა ჩვენ გვწამს, რომ ისინი გვაკავშირებენ საგანს. თუ რწმენა არის მესამე შემეცნებითი უნარი, რომელშიც საგნის უპირობო არსებობა დასტურდება, მაშინ იგი თვითონ წარმოადგენს სხვა შემეცნებითი უნარების, კერძოდ, შეგრძნებისა და აზროვნების ძირითად პირობას. ე. ი. რწმენას ვ. სოლოვიოვის გნოსეოლოგიაში ამ უნარების მიმართ, გარკვეული აზრით, აპრიორული საწყისის მნიშვნელობა მიეწერება. რწმენის აქტი, ვ. სოლოვიოვის თანახმად, მხოლოდ იმიტომ არის შესაძლებელი, რომ ყოველივე არსებულს, მათ შორის როგორც ობიექტს, ასევე სუბიექტს, ერთი უპირობო საფუძველი აქვს. ყოველი საგანი, როგორც უპირობოდ არსებული, ერთია. ყველაფერი დაფუძნებულია ყოვლისმომცველ სუბსტანციაში, სადაც მოხსნილია სუბიექტისა და ობიექტის დაპირისპირება, სადაც ყველაფერი ერთიანი ცხოვრებით ცხოვრობს. მაშასადამე, ადამიანი მანამ, სანამ იგი გრძნობადი და რაციონალური შემეცნების სუბიექტი გახდებოდეს, იმყოფება შინაგან, სუბსტანციურ კავშირში ყოველივე შესაცნობთან. სწორედ ასეთი კავშირის შედეგია საგანთა უპირობო არსებობის დამადასტურებელი რწმენა.

ჩვენს შემეცნებას, ვ. სოლოვიოვის მიხედვით, ორი მხარე აქვს: შემეცნების გარეგანი მხარე, რომელიც ობიექტ-სუბიექტის ემპი-

<sup>24</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. I, с. 286.

რიულ-რაციონალურ მიმართებებში გამოიხატება და შემეცნების შინაგანი მხარე. ეს მხარე გამოხატულებას პოულობს სუბიექტის მისტიკურ უნარში. შემეცნებითი უნარების და შემეცნების სტრუქტურის ილუსტრაციისათვის სოლოვიოვს მოჰყავს ამგვარი მაგალითი: ერთი და იმავე მცენარის ტოტები მრავალგვარად გადაჯვარედინებული და გადახლართული არიან ერთმანეთთან. თანაც ეს ტოტები და ფოთლები სხვადასხვაგვარად ეხებიან ერთმანეთს ზედაპირით, — ასეთია გარე ან ფარდობითი ცოდნა, მაგრამ იგივე ფოთლები და ტოტები გარდა თავისი გარე მიმართებისა, დაკავშირებული არიან ერთმანეთთან აგრეთვე შინაგანად, თავისი ერთიანი ტანით და ფესვებით. საიდანაც ყველანი ღებულობენ თავის სასიცოცხლო წვენებს. ასეთია მისტიკური ცოდნა, ანუ რწმენა<sup>25</sup>. როგორც ყოველ შემეცნებით უნარს, რწმენასაც აქვს თავის საგანი. რწმენა, ვიწრო გაგებით, უპასუხებს კითხვაზე: როგორია საგანთა უპირობო არსებობა? საგანთა უპირობო არსებობა მათი სუბსტანციური ერთიანობაა. ამის მაუწყებელია რწმენა.

სოლოვიოვი ფიქრობს, რომ რწმენით არ ამოიწურება შემეცნების მესამე — მისტიკური ელემენტი. რწმენა ადასტურებს საგანთა სუბსტანციურ არსებობას, მაგრამ იგი არ გვეუბნება, თუ რა არის ის ძირეული თვისებრიობა, რომელიც მოცემული საგნის ინდივიდუალობას აფუძნებს. ამ ამოცანას ვერც ლოგიკური აზროვნება ართმევს თავს. ლოგიკური აზროვნება იძლევა პასუხს კითხვაზე მხოლოდ საგნის ზოგადი გარკვეულობის შესახებ. აზროვნება გვეუბნება, რომ საგანი წარმოადგენს შეგრძნებათა მიზეზს, გარკვეულ მთლიანობას და ა. შ. ყველა ეს განსაზღვრება ზოგადი ხასიათისაა და ეხება საზოგადოდ ყველა საგანს იმდენად, რამდენადაც იგი შესამეცნებელს წარმოადგენს. საგნის ინდივიდუალობის დაფუძნება, ე. სოლოვიოვის თანახმად, არ ძალუძს აგრეთვე არც გრძნობად შემეცნებას, როცა ჩვენ რაიმე საგანზე ვმსჯელობთ, მხედველობაში გვაქვს ის ერთიანობა ამ საგანში, რომელსაც შეუძლია გამოიწვიოს უამრავი, და ზოგჯერ ერთმანეთის გამომრიცხავი შეგრძნებები. შეგრძნებები ვერ პასუხობენ კითხვას: რა არის ეს ინდივიდუალური საგანი? ისინი, ერთი მხრივ, მეტად ვიწრო და შემთხვევითი ბუნებისა არიან, ხოლო მეორე მხრივ, მეტად ზოგადი და ვანუსაზღვრელი. დასმული კითხვის პასუხმა უნდა აჩვენოს ის, რაც, ერთი მხრივ, ზოგადია ყველა შეგრძნებაზე, ე. ი. რაც ივრეობრი-

<sup>25</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. II, с. 314.



ვია მოცემული საგნის მიერ ნაწარმოებ შეგრძნებათა მრავალფეროვან და განუსაზღვრელ ნაკადში, ის, რასთანაც დაკავშირებული არიან შეგრძნებანი, მაგრამ რაც შეგრძნებებს არ უტოლდება. მეორე მხრივ, „ამ საგანში“ იგულისხმება გაცილებით უფრო ერთეული, ვიდრე ყველა ჩვენი შეგრძნებაა, ისეთი რაიმე, რაც არასოდეს არ შეიძლება ეკუთვნოდეს ან იყოს პრედიკატი სხვა საგნისა. შეგრძნებები თავისი შინაარსით წარმოადგენენ რაღაც ზოგადს, ისინი გამოსახავენ ყოველგვარ საგანს, მაშინ როცა საგნის ინდივიდუალობა წარმოადგენს რაღაც აბსოლუტურად ვანსაკუთრებულს<sup>26</sup>.

რადგან ვერც ლოგიკური აზროვნება, როგორც უკიდურესად ზოგადი, ვერც გრძნობადი ცდა, ვერ გვიხსნის საგანთა გამოცნობის ყოველდღიურ ფაქტს, ამიტომ დაშვებულ უნდა იქნეს შემშეცნებლის და შესაცნობის ისეთი ურთიერთკავშირი, რომელიც განსხვავდება გარეგანი, რაციონალური და ემპირიული კავშირისაგან. ეს კავშირი ისეთი ხასიათისა უნდა იყოს, რომ ჩვენ სუბიექტს შესაძლებლობა მიეცეს შეიჭრას საგნის არსებაში, აღიქვას საგნის არა ესა თუ ის მოდიფიკაცია, არამედ, მისი ხასიათი, რაობა, არსი, ანუ იდეა. ასეთი კავშირის აუცილებელი პირობაა არა მარტო ის, რომ შესაცნობ საგნებს ახასიათებთ იგივეობა თავის თავთან, არამედ ისიც, რომ ჩვენი სუბიექტიც, მრავალგვარი ცვლილებების მიუხედავად, თავის თავის იგივეობრივი რჩება. მაშასადამე, ჩვენი სუბიექტიც გარკვეულ იდეას წარმოადგენს, რომელიც შინაგან კავშირშია საგანთა იდეებთან და კერძოდ, იმ საგნის იდეასთანაც. რომლის შემშეცნება წარმოებს მოცემულ მომენტში. სუბიექტის იდეალური არსის ამ კავშირს საგანთა იდეებთან, სოლოვიოვი უწოდებს წარმოსახვას (Воображение). სოლოვიოვი ასხვავებს ერთმანეთისაგან წარმოსახვას, როგორც ცნობიერების აქტს, იმ წარმოსახვისაგან, რომელიც ცნობიერების მიღმა ხორციელდება, და, ამდენად, მეტაფიზიკური ხასიათისაა. მეტაფიზიკური წარმოსახვის მიზეზი იმაში გამოიხატება, რომ ჩვენი სუბიექტის არსი — იდეა, ყოველგვარ აქტუალურ ცნობიერებაზე აღრე, კავშირშია საგანთა იდეებთან. ამის საფუძველზე იგი თავის თავში ატარებს იმ იდეათა სახეებს, რომლებიც შეიძლება არ გადაიქცნენ ცნობიერების საკუთრებად. ჩვენი ხილული ურთიერთობა სამყაროსთან თავის საფუძველად გულისხმობს საგანთა უხილავ, ცნობიერების

<sup>26</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. II, с. 318.

გარეშე არსებულ ურთიერთკავშირს. სოლოვიოვი ვერ ნახულობს სხვა გზას, ახსნას ის ფაქტი, რომ შემეცნების პროცესში საგნები თავის მთლიანობასა და დასრულებულობაში წარმოუდგებიან ცნობიერებას. რახან შეგრძნებები, ვ. სოლოვიოვის თანახმად, თავისთავად ვერ მოგვეცემენ საგნის მთლიან, დასრულებულ სახეს, ამიტომ უნდა დავუშვათ, რომ ეს სახე წინ უსწრებს ყოველგვარ აქტუალურ შეგრძნებას. „არსებითად აქედან გამომდინარეობს, რომ საგნის შეგრძნებისათვის ჩვენი სუბიექტი ჯერ წარმოსახავს საგნის სახეს, სხვა სიტყვებით, ჩვენს ცნობიერებაში მოცემულ შეგრძნებებს ჩვენ ვუკავშირებთ საგნის სახეს (ხატს), ან გარეგანი ზემოქმედება საგნისა ჩვენს გრძნობიერებაზე იწვევს შესაბამის ურთიერთქმედებას ჩვენს გონებასა და საგნის იდეას შორის, გადმოყავს რა საგნის სახე ჩვენს ნამდვილ ცნობიერებაში და აკავშირებს ამ სახესთან მოცემულ შეგრძნებებს“<sup>27</sup>. ჩვენი გონება შეგრძნებათა მრავალსახეობას გააერთიანებს გარკვეული ცენტრების ირგვლივ; გრძნობად გარსში იდეათა განმახორციელებელი გონების ეს აქტი, ისევე როგორც წარმოსახვა, ორ ფაქტორზეა დამოკიდებული. შეგრძნებათა მრავალსახეობა, რასაც ჩვენს გრძნობა-დობაზე მოქმედი საგნები იწვევს, გონების მიერ ისე დიფერენცირდება, რომ საგანთა იდეების ირგვლივ ერთიანდება არა ამ მრავალსახეობის შემადგენელი ყველა შეგრძნება, არამედ შეგრძნებათა მკაცრად ფიქსირებული სიმრავლე. ეს გამოწვეულია იმით, რომ შეგრძნება ასე თუ ისე, გამოსახავს საგნის არსს, განისაზღვრება მისით. ამიტომ, „როცა ჩვენი გონება შეგრძნებების ორგანიზაციასა და ობიექტივირებას აწარმოებს, ე. ი. აერთიანებს მათ გარკვეული იდეის გარშემო, რომლის სახე წინასწარ არსებობს მასში, ის უკვე ამ შეგრძნებებში (მათ თვისებრიობაში) პოულობს გარკვეულ მიღრეკილებას ამ იდეისადმი. თვითონ შეგრძნებანი, ასე ვთქვათ, მიიზიდებიან ამ იდეალური სახისაკენ, რადგან ეს სახე გამოხატავს ჩვენს შინაგან, მეტაფიზიკურ ურთიერთკავშირს იმ არსებასთან. რომლის გარეგამოვლინებას წარმოადგენენ შეგრძნებანი“<sup>28</sup>. ჩვენი სუბიექტის ეს აქტი, რომელიც საგნის მიერ გამოწვეული შეგრძნებების იმპულსით აღიძვრის, წარმოსახულ იდეათა სახეებიდან შესაბამის არჩევანს აწარმოებს, და ამორჩეულ სახეს გრძნობად-აზრობრივ მასალაში ახორციელებს, სოლოვიოვთან გაგებულია როგორც შემოქმედების აქტი.

27 В. С. Соловьев. Собр. соч., т. II, с. 220.

28 В. С. Соловьев. Собр. соч., т. II, с. 221.

საბოლოოდ, შემეცნების საგანი გამოიკვეთა: ა) როგორც უპირობოდ არსებული, ბ) როგორც უცვლელი არსი, ანუ იდეა, გ) როგორც აქტუალური ყოფიერება, ანუ მოვლენა. შესაზღვისად, საგნობრივი შემეცნება განისაზღვრება როგორც საგნის უპირობო არსებობის რწმენა, როგორც საგნის იდეის წარმოსახვა სუბიექტის იდეის სინათლეში, როგორც ამ იდეის შემოქმედებითი განხორციელება გრძნობად მონაცემებში. აღნიშნული სამი აქტი გვაძლევს საგანს მის ყველა განსაზღვრებაში. პირველი გვატყობინებს, რომ საგანი არსებობს ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად, მეორე გვეუბნება, თუ როგორ არსებობს იგი, რას წარმოადგენს მისი არსი, ხოლო მესამე გვიჩვენებს საგანს გრძნობად მოვლენადობაში, რწმენის აქტის შესაძლებლობა ფუძნდება არსებული სუბიექტისა და არსებული საგნების სუბსტანციურ ერთიანობაში, წარმოსახვის აქტის შესაძლებლობა გამართლებულია სუბიექტისა და საგანთა იდეების ურთიერთკავშირით. შემოქმედების აქტის შესაძლებლობა გამოიხატება იმაში, რომ შემეცნების სუბიექტი და შემეცნების საგანი, გარდა შინაგანი, სუბსტანციური კავშირისა, შედიან გარეგან, გრძნობად მიმართებაში.

კაცობრიობა, ვ. სოლოვიოვის თანახმად, მოწოდებულია თეოლოგიის აბსოლუტური ქეშმარიტებანი ორგანულად დაუკავშიროს რაციონალურ და გრძნობად ღონამდვილეს. ასეთი გზით მიღებულ ცოდნის სრულ სისტემას, როგორც ვიცით, ვ. სოლოვიოვი თავისუფალ თეოსოფიას უწოდებს. როგორც აღინიშნა, ვ. სოლოვიოვის შემეცნების თეორია თავისუფალი თეოსოფიის მხოლოდ გნოსეოლოგიური წანამძღვარია. იგი გვეუბნება, თუ რას უნდა წარმოადგენდეს თავისუფალი თეოსოფია. ამ მიზნით იგი გარკვეულ მოსამზადებელ სამუშაოს ახორციელებს გნოსეოლოგიურ პლანში. რაც შეეხება ცოდნის თავისუფალ თეოსოფიურ სისტემას, იგი კაცობრიობის ამოცანას, იდეალს წარმოადგენს. ჩვენ ცოდნაში ქეშმარიტების ორგანული სინთეზის ძირითადი დაბრკოლება, სოლოვიოვის აზრით, პრაქტიკული ხასიათისაა. თვითონ ჩვენი სინამდვილე მოწყვეტილია ღვთაებრივ საწყისს, ეს საწყისი მხოლოდ ნაწილობრივ მქლავნდება ბუნებასა და ადამიანში: „მართალია, ქეშმარიტება მირადის არის ღმერთში, მაგრამ რადგან ჩვენში არ არის ღმერთი, ჩვენ ვცხოვრობთ სიყალბეში: არა მართო ჩვენი შემეცნება არის ყალბი, ყალბია თვითონ ჩვენი ყოფიერება, თვითონ ჩვენი სინამდვილე. ამგვარად, ცოდნის ქეშმარიტი ორგანიზაციისაჟვის, საჭიროა სინამდვილის ორგანიზაცია. ხოლო ეს უკანასკნელი არის არა

შემმეცნებელი აზრის ამოცანა, არამედ აზრის შემქმნელის და შემოქმედის“<sup>29</sup>.

მაშასადამე, ჭეშმარიტებას რომ მივალწიოთ ცოდნაში, საჭიროა თვითონ სინამდვილე გარდაექმნათ თავისი იდეალური ორგანიზმის შესაბამისად. კაცობრიობა უნდა განიმსჭვალოს ყოვლადიმთლიანობის იდეალით და ამ იდეალის მიხედვით გარდაქმნას მთელი თავისი ცხოვრება. ახლა საჭიროა გაირკვეს, თუ როგორ ესახებოდა ვ. სოლოვიოვს ყოვლადიმთლიანობის იდეალი და საკაცობრიო ისტორიაში მისი განხორციელების გზები. ეს საკითხი ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფიის ცენტრალური პრობლემაა. ამ პრობლემის ანალიზს ეძღვნება ვ. სოლოვიოვის მოძღვრება ღმერთკაცობრიობაზე.

#### § 4. ვ. სოლოვიოვის ონტოლოგია და ეპიკრიული სამხაროს ბენეფიციის პრობლემა

როგორც აღინიშნა, ქრისტიანული ფილოსოფიის მთავარ ამოცანად, ვ. სოლოვიოვს ღმერთკაცობრიობაზე ჭეშმარიტი მოძღვრების შემუშავება მიაჩნია. ვინაიდან „ღმერთკაცობრიობის“ იდეის ანალიზი თავისთავად გულისხმობს არა მარტო ღმერთის, არამედ ადამიანის რაობის გარკვევასაც, ამიტომ ღმერთისა და ადამიანის მიმართების პრობლემა. განიხილება ვ. სოლოვიოვის პიერ, როგორც ერთი მთლიანი პრობლემის ორი ასპექტი. პრობლემის ასეთ დაყენებაში იგულისხმება, რომ ადამიანის ტრანსცენდენტური ინსტანციების (ღმერთის, კოსმოსის) ანალიზი აუცილებლობით ადამიანამდი მიგვიყვანს, ადამიანის სპეციფიკურობას წარმოაჩენს. ღმერთი, როგორც ასეთი, მხოლოდ ადამიანთან მიმართებაში დგინდება და პირიქითაც: ადამიანის არსის წვდომა ღმერთისა და კოსმოსის საიდუმლოების გამოაშკარავებას ემსახურება.

ვ. სოლოვიოვი თვლიდა, რომ ადამიანი, როგორც პიროვნება, იკარგება მაშინაც, როდესაც ღმერთი აუქმებს ადამიანს და მაშინაც, როდესაც ადამიანი აუქმებს ღმერთს. პირველმა ტენდენციამ, მისი აზრით, თავი იჩინა აღმოსავლეთში. ამ ტენდენციამ გარკვეული დიდი აღმოსავლურ ქრისტიანობასაც დაასვა. აღმოსავლეთში, რელიგიური გრძნობის განსაკუთრებული ინტენსივობის გამო, ადამიანი მთლიანად ივიწყებს თავის თავს, მთლიანად იკარგე-

<sup>29</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. II, с. 333.

ბა ყველაფრისადმი „გულგრილ“ აბსოლუტში. ამას შედეგად მოს-  
 დევს ადამიანის საზოგადოებრივ-კულტურული აქტივობის მოდუ-  
 ნება, საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ერთფეროვნების, ინერტულო-  
 ბისა და უძრავობის გაბატონება. აღმოსავლეთში სხვადასხვა ინტენ-  
 სივობითა და სხვადასხვა ფორმით დამკვიდრებულია „უადამიანო  
 ღმერთის“ თაყვანისცემა. მეორე მხრივ, სლავოფილების უშუალო  
 გავლენით, დასავლეთი ცივილიზაციის საყოველთაო კრიზისის ძი-  
 რითად მიზეზად, ვ. სოლოვიოვს ევროპული ისტორიის სიღრმისეუ-  
 ლი ლოგიკის გამომხატველი ცენტრალური ფაქტი — ღმერთის  
 თანდათანობითი უარყოფა და შესაბამისად, ადამიანის გაღმერ-  
 თება მიაჩნდა. მისი აზრით, სწორედ ამან გამოიწვია ევროპაში პო-  
 ზიტივისტურ-ნატურალისტური განწყობით შეპყრობილი, შიშვე-  
 ლი უტილიტარისტისა და ეგოისტის — „უღმერთო ადამიანის“ გა-  
 ღმერთება-თაყვანისცემა<sup>30</sup>. თუ აღმოსავლეთში ადამიანს შთან-  
 ქავს აბსოლუტი ისე, რომ მასში ატროფირებას განიცდის საზოგა-  
 დოების კულტურულ და სოციალურ პროგრესზე ზრუნვის ინტე-  
 რესი, დასავლეთში ადამიანი წვრილმანდება, კარგავს გამაერთიან-  
 ნებელ ცენტრს, მას ხელიდან ეცლება გონითი განვითარების  
 ორიენტირი, მან აღარ იცის, თუ ვისთვის ან რისთვის იცხოვროს, რა  
 მაღალ მიზანს მიუძღვნას თავისი ცხოვრება. ადამიანის ცნობიერებას  
 აქ სხვადასხვა სახის კერპები იმონებენ. ორივე ეს გზა, ვ. სოლოვიო-  
 ვის თანახმად, კაცობრიობას არა მხოლოდ განვითარების შეფერხე-  
 ბით, არამედ დაღუპვითაც კი ემუქრება. ვ. სოლოვიოვს სურს, გან-  
 ვითარების ახალი პორიზონტები გაუცნობიეროს მის თანადროულ  
 ადამიანს. მისი აზრით, სწორედ ამისაკენაა მოწოდებული ღმერთ-  
 კაცობრიობის მეტაფიზიკა. ამ მეტაფიზიკის მოწოდებაა გაიაზროს  
 ადამიანი ღმერთის მეგობრად, რომელმაც ღმერთთან ერთად უნდა  
 აწარმოოს სამყაროს შემოქმედებითი განთავისუფლებისა და გან-  
 სულიერება-გაერთიანების საკაცობრიო საქმე. ამ ამოცანის დასა-  
 ძლევად კი აუცილებელია კაცობრიობამ თავისი მზერა უკან, ქრის-  
 ტიანობის სათავეებისაკენ მიმართოს. აქ უნდა აღმოჩენილ იქნეს  
 ქრისტიანობაში ჩადებული ის პოზიტიური შესაძლებლობები, რო-  
 ძლებიც მიჩქმალულ იქნა ჭერ ისტორიული ქრისტიანობის, ხოლო  
 შემდეგ ახალი დროის სეკულარული კულტურის მიერ. ვ. სოლო-  
 ვიოვს მიაჩნია, რომ კაცობრიობა მოწოდებულია ახალი ქრისტიან-  
 ული კულტურის აშენებისათვის, კულტურისა, რომლის წიაღში

30 В. С. Соловьев. Собр. соч., т I, СПб, 1901—1904, с. 223.

სათანადო ადგილი დაეთმოა ყოველივე იმ ღირებულს, რაც რომ კაცობრიობამ მოიპოვა ახალი დროის სეკულარული კულტურის განვითარების პროცესში. ყოველივე ამისათვის კი აუცილებელია, ერთი მხრივ, ქრისტიანული ეკლესიის შინაგანი ერთიანობის აღდგენა, ხოლო, მეორე მხრივ, აღმოსავლეთისა და დასავლეთის შეზღვევა, ღმერთკაცობრიობის იდეაში მათი ცხოვრებისეული საწყისების სინთეზი<sup>31</sup>.

ვ. სოლოვიოვის მთელი მეცადინეობა იქითკენ წარიმართება, რომ ფილოსოფია რელიგიას აუცილებლობით დაუკავშიროს და ამით გზა გაუხსნას რელიგიური, კერძოდ, ქრისტიანული ფილოსოფიის უფლებამოსილებას.

რელიგია, ვ. სოლოვიოვის მიხედვით, ყოველთვის წარმოადგენდა ადამიანის ცხოვრების წარმმართველ ძირითად ძალას. უმაღლესი, ნამდვილი ყოფიერების წარმოდგენის თავისებურება ყოველთვის განსაზღვრავდა ადამიანთა ცხოვრების წესს. თავის მხრივ, ისტორიული ეპოქების იერ-სახე სწორედ ადამიანის ცხოვრების ფუნდამენტური წესით იყო ყოველთვის განსაზღვრული. რაც შეეხება ფილოსოფიას, ვ. სოლოვიოვისათვის იგი წარმოადგენს რელიგიაში გაცხადებული აბსოლუტური პირველსაწყისის ინტუიციური შინაარსის დისკურსიულ-სისტემატურ ენაზე გამოხატვის ფორმას. სხვადასხვა რელიგიური გამოცდილების გააზრების საფუძველზე სხვადასხვა ტიპის ფილოსოფიური სისტემები შეიძლება იქნეს აგებული. თუ როგორ ესახებოდა ვ. სოლოვიოვს კაცობრიობის რელიგიური განვითარება, ამას ჩვენ შრომის მომდევნო პარაგრაფში განვიხილავთ უფრო დაწვრილებით, ახლა კი შევეცადოთ ნათელეყოთ, თუ რა ფორმას იძენს ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფიაში ქრისტიანობაში იგაცხადებული აბსოლუტური პირველსაწყისის დისკურსიული სურათი. მსგავსად გნოსეოლოგიისა, ონტოლოგიაშიც სოლოვიოვი განყენებული საწყისების მორიგებას ცდილობს. ეს გარემოება განსაზღვრავს იმას, რომ მას შეჰყავს თავისი სისტემის შინაარსში, პლატონის, პლოტინის, ლაიბნიცის, შელინგის იდეები. ამავე დროს, მის ონტოლოგიაში ნაცადია ზემოაღნიშნული საწყისების სინთეზი, ნათელია ასეთი გრანდიოზული ამოცანის უკიდურესი სირთულე. ეს ყოვლისმომცველი სინთეზი ვერ განხორციელდა სოლოვიოვის სისტემაში. არსებითად იდეალისტური პრინციპი, რომელიც მოწოდებული იყო განხორციელებინა განყენ-

<sup>31</sup> იქვე, ტ. III, გვ. 23.

ბული საწყისების სინთეზი, უძლური აღმოჩნდა გადაეჭრა ეს ამოცანა. აღნიშნული საწყისები გარკვეული ფორმით, მართალია, შეყვანილ იქნენ სოლოვიოვის ონტოლოგიის შინაარსში, მაგრამ მათ შორის გამოაშკარავდა მთელი რიგი გადაუჭრელი წინააღმდეგობანი.

უპირობო აბსოლუტი, როგორც ასეთი, წარმოადგენს ვ. სოლოვიოვის ონტოლოგიური კვლევის საგანს. უპირობო საზრისის დადგენა გულისხმობს ყოფიერების საზრისის დადგენას. ძირითადი კითხვა, რაც ფილოსოფიის წინაშე ისმება, შემდეგია: რა არის ყოფიერება? ემპირიული ფილოსოფია ამ კითხვაზე ასეთ პასუხს იძლევა: ყოფიერება არის „შეგრძნება საერთოდ“. რაციონალური ფილოსოფიის პასუხი ასეთია: ყოფიერება არის „ცნება საერთოდ“. როგორც პირველი. ასევე მეორე პასუხი სოლოვიოვს არადამაკმაყოფილებლად მიაჩნია: არ შეიძლება ბჭმა უბრალოდ ან უპირობოდ, რომ აზრი არის, ნებისყოფა არის, ყოფიერება არის, რადგან აზრი, ნებისყოფა, ყოფიერება მხოლოდ იმდენად არის, რამდენადაც არის მოაზროვნე, ნებისყოფელი, არსებულა. ამგვარად, სასკოლო ფილოსოფიის არსებითი შეცდომები პრედიაკატა ჰიპოსტაზირებაზე დაიყვანება. თანაც ამ ფილოსოფიის ერთ მიმართულება იღებს ზოგად პრედიაკატებს, ხოლო მეორე კერძოს, ემპირიულს. თავი რომ ავარიდოთ ამ შეცდომებს, ჩვენ, უწინარეს ყოვლისა, უნდა ვაღიაროთ, რომ ფილოსოფიის ნამდვილი საგანი არის არსებული (сущее) მისი პრედიაკატებით და არა ეს პრედიაკატები თავისთავად<sup>32</sup>. ამასთან დაკავშირებით, სოლოვიოვი განასხვავებს „ყოფიერების“ ორგვარ მნიშვნელობას. მსჯელობებში „მე ვარსებობ“, „ეს არსება არის“, სიტყვა „ყოფიერება“ იხმარება განსხვავებული მნიშვნელობით, ვიდრე ასეთი ფორმის მსჯელობებში: „ეს აზრი არის“, „ეს შეგრძნება არის“. პირველ შემთხვევაში „ყოფიერება“ წარმოადგენს გარკვეული სუბიექტის პრედიაკატს. მეორე შემთხვევაში, ის, რასაც პრედიაკატად „ყოფიერება“ მიეწერება, თვითონ გარკვეული სუბიექტის პრედიაკატია. როდესაც რაიმე შეგრძნების (მაგ., წითელი ფერის), ან რაიმე აზრის (მაგ., ტოლობის ცნების), ყოფიერებაზეა ლაპარაკი, სიტყვა „ყოფიერება“ იხმარება შეფარდებითი, პირობითი მნიშვნელობით. წითელი ფერის შეგრძნება არსებობს არა თავისთავად, არამედ მხოლოდ იმ

შემთხვევაში. თუ არის შემგრძნები, ტოლობის ცნება არსებობს, თუ არის მოაზროვნე გონება.

თუ ზემოაღნიშნულს გავითვალისწინებთ, მაშინ ნათელი გახდება იმ ძირითად კატეგორიათა მნიშვნელობა, რომელთაც კონსტიტუციური როლი ენიჭებათ ვ. სოლოვიოვის ონტოლოგიაში. რაიმეს აღიარება არსებულად ნიშნავს, რომ მას გააჩნია ყოფიერება. მაგვრამ თქმა იმისა, რომ რაიმე არის, ფაქტიურად არაფერს გვეუბნება. ეს გამოთქმა აღძრავს კითხვას: თუ რა არის ის, რის ყოფიერებასაც ვადასტურებთ. „ყოფიერება საერთოდ“ აღნიშნავს, ცხადია, მხოლოდ განყენებულ ცნებას, ხოლო ნამდვილი ყოფიერება აუცილებლობით გულისხმობს არა პარტო გარკვეულ არსებულს როგორც სუბიექტს, რომელზედაც ვამბობთ, რომ იგი არის. არამედ გარკვეულ საგნობრივ შინაარსსაც, ან არსს, როგორც შემასმენელს, რომელიც უპასუხებს კითხვაზე: რა არის ეს სუბიექტი, ან რას წარმოადგენს იგი<sup>33</sup>. ამგვარად, ყოფიერების კატეგორია სოლოვიოვთან განისაზღვრება როგორც არსებულის მიმართება თავის ობიექტურ არსთან, ან მის შინაარსთან, რაობასთან; ყველაფერი, რასაც კი შეიძლება ეწოდოს არსებული, სოლოვიოვის მიხედვით, წარმოადგენს სუბიექტს, რომელიც ყოფიერების მიმართებაში ამჟღავნებს თავის არსს — პრედიკატს. ილუსტრაციისათვის მივმართოთ მაგალითს: განვიხილოთ მსჯელობა, „ქვა არის ინერტული“. ამ მსჯელობაში ქვის ცნება აღნიშნავს არსებულ სუბიექტს, რომლის ყოფიერებაში გამოიმჟღავნდება მისი არსი — ინერტულობა. რაც შეეხება მსჯელობებს, სადაც პრედიკატის ადგილი ყოფიერების ცნებას უკავია (მაგ., ქვა არის, ღმერთი არის), სოლოვიოვის აზრით, აქ გამოთქმულია არა ყოველგვარ რაობას მოკლებული არსებობა, არამედ ისეთი არსებობა, რომლის რაობა ნაგულისხმევეია.

ზემოთ მოტანილი კატეგორიები სოლოვიოვის მიერ გამოიყენება აბსოლუტური პირველსაწყისის ონტოლოგიური დახასიათების პროცესში.

თუ რა იგულისხმება აბსოლუტში, ამას თვითონ ამ სიტყვის მნიშვნელობა გვეუბნება. სოლოვიოვის აზრით, უკვე ლათინური სიტყვის (*absolutum*) მნიშვნელობაში გამოხატულია აბსოლუტის ორგვარი დახასიათება, რომელთაგან თითოეული გულისხმობს და ავსებს მეორეს. პირველი დახასიათება უარყოფითია. მასში ნაჩვენებია, რომ აბსოლუტი თავისუფალია ყოველი სასრულო ში-

<sup>33</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. III, с. 77.



ნაარსისაგან, რომ იგი არც ერთ კონკრეტულ პრედიკატს არ შეიძლება გაუტოლდეს. დახასიათების ეს ასპექტი გვეუბნება, რომ აბსოლუტი არის არარა. დახასიათების მეორე ასპექტი გამოხატავს იმ გარემოებას, რომ არაფერი არ შეიძლება აკლდეს აბსოლუტს, არაფერი არ შეიძლება მისგან დამოუკიდებლად იქნეს მოაზრებული. ე. ი. აბსოლუტი არის ყველაფერი. ყველაფრისაგან თავისუფლება, ყველაფრისაგან განდგომილობა ნიშნავს, მოიცავდე ყველაფერს და გქონდეს ძალა ყველაფერზე. ხოლო ყველაფერში გამოიხატებოდე, მაშინაა შესაძლებელი, თუ არა ხარ მხოლოდ და მხოლოდ რაიმე განსაკუთრებული. მაშასადამე, აბსოლუტი, როგორც არსებული, არ ამოიწურება თავისი ყოფიერების არც ერთი ფორმით, არც ერთი პრედიკატით. იგი ყოველივეს აერთიანებს და, ამდენად, არის არსებული ყოვლადიმთლიანი (всеецелое)<sup>34</sup>. როდესაც აბსოლუტს განვსაზღვრავთ როგორც არარას, ამ ცნებაში შეიძლება ორი მნიშვნელობა იქნეს ნაგულისხმეობი. არარა შეიძლება გავიგოთ, როგორც ყოველგვარი ყოფიერებისაგან აბსტრაქციონების შედეგი, ე. ი. ის, რაც მოკლებულია ყოველგვარ კონკრეტულ ყოფიერებას. ასე ესმოდა არარა ჰეგელს. ასეთ არარას ვ. სოლოვიოვი უარყოფით არარას უწოდებს. არარა შეიძლება გაგებული იქნეს დადებითი მნიშვნელობითაც, როგორც ის, რაც მოიცავს და ფლობს ყოველგვარ ყოფიერებას, მაგრამ არც ერთთან არ არის გაიგივებული. ასეთ არარას ვ. სოლოვიოვი ახასიათებს როგორც დადებით არარას. როდესაც სოლოვიოვი აბსოლუტის განსაზღვრებას იძლევა, იგი არარას ცნებაში აღნიშნულ მნიშვნელობას გულისხმობს<sup>35</sup>. ამგვარად, აბსოლუტის როგორც ნეგატიური, ასევე პოზიტიური დახასიათება, სოლოვიოვთან აბსოლუტისა და მისი შინაარსის დაპირისპირების საფუძველზე წარმოებს. აბსოლუტზე, არაფრის, არც ნეგატიურის არც პოზიტიურის თქმა არ შეიძლება მანამდე, სანამ იგი რაიმე მიმართებაში არ შესულა თავისასევე შინაარსთან.

როგორც აღვნიშნეთ, სოლოვიოვი ასხვავებს არსებულს ყოფიერებისაგან. ყოფიერება არის გარკვეული მიმართება და როგორც ყოველი მიმართება ორ წევრს მაინც გულისხმობს. როგორ მოიაზრება ამ ორი კატეგორიის კავშირი, როდესაც ისინი აბსოლუტს ახასიათებენ? ყოველგვარი შინაარსი მხოლოდ ყოფიერებაში შეიძ-

<sup>34</sup> В. С. Соловьёв. Собр. соч., т. I, с. 320.

<sup>35</sup> В. С. Соловьёв. Собр. соч., т. II, с. 293, 296.

ლება გამოძევენდეს. არსებული, როგორც აბსოლუტი, არ შეიძლება აკყარებდეს მიმართებას ისეთ რაიმესთან, რასაც იგი არ მოიცავს. მაშასადამე, აბსოლუტს შეუძლია დაამყაროს მიმართება მხოლოდ თავის თავთან და ამ მიმართებაში გამოაძევენოს თავისი შინაარსი. აბსოლუტი, როგორც არსებული, ძევენდება ყველაფერში. ყველაფერი არის მისი შინაარსი, ანუ არსი. ე. ი. ყველაფერი დადებითი მნიშვნელობით, ანუ ყველაფრის ერთიანობა წარმოადგენს ღმერთის საკუთრივ შინაარსს, საგანს ან ობიექტურ არსს<sup>36</sup>. ღმერთის კატეგორიით აღინიშნება აბსოლუტის ის მდგომარეობა, როდესაც იგი გარკვეულად უპირისპირდება თავისსავე შინაარსს, გამოდის ამ შინაარსის მწარმოებელის და მფლობელის როლში. აბსოლუტის მწარმოებელი ასპექტი დახასიათებულია სოლოვიოვის მიერ. როგორც აბსოლუტის პირველი ცენტრი, ანუ ღმერთი, ხოლო აბსოლუტის შინაარსი, როგორც წარმოებელი ერთიანობა. აბსოლუტის მეორე ცენტრის სახელწოდებას ისაკუთრებს. ე. ი. ღმერთი არის ისეთი არსებული, რომელიც ფლობს და აწარმოებს ყოფიერებას. მაგრამ მთლიანად არ გადადის მასში. აბსოლუტის ყოფიერება იმაში გამოიხატება, რომ იგი განსაკუთრებულ აქტში ამყარებს მიმართებას თავისსავე თავთან და ამ მიმართების საფუძველზე ამქლავენებს იმ შინაარსს, რომლის სუბსტანციურ მფლობელსაც ის წარმოადგენს. თვითგანსაზღვრის, ყოფიერების აქტში აბსოლუტი განისაზღვრება, ერთი მხრივ, როგორც არსებული სუბიექტი (сущий субъект), ანუ ის, რაც ახდენს თვითგანსაზღვრას, ხოლო, მეორე მხრივ, როგორც ამ სუბიექტის შინაარსი, ობიექტი, არსი. თვითონ თვითგანსაზღვრის აქტი წარმოადგენს არსებულის და არსის გარკვეულ მიმართებას, ანუ ყოფიერებას<sup>37</sup>.

ამგვარად, აბსოლუტის მეტაფიზიკის ძირითადი კატეგორიები: არსებული, არსი და ყოფიერება. აბსოლუტურად არსებულსა და მის შინაარსს, როგორც არსს შორის მოიაზრება გარკვეული მიმართება. ეს მიმართება გულისხმობს არსებულის, აბსოლუტის პირველი ცენტრის გარკვეულ მდგომარეობებს. ე. სოლოვიოვი გამოყოფს არსებულში სამ მდგომარეობას, არსებულის სამგვარი მიმართების შესაბამისად თავის შინაარსთან. არსებულის არსი, ვიდრე გამოიყოფოდეს არსებულის თვითგანსაზღვრების აქტია საფუძველზე და დაუპირისპირდებოდეს მას, როგორც „მისი სხვა“, იმთავი-

<sup>36</sup> იქვე. ტ. III, გვ. 78.

<sup>37</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. III, с. 79.

თვე იმყოფება არსებულის სუბსტანციულად. ერთიანობაში. არსებულის ეს პირველი მდგომარეობა წინაშე შინაარსის მიმართ იმ თავისებურებით ხასიათდება, რომ აქ, ღმერთის შინაარსი ჯერ კიდევ არ უპირისპირდება მას, როგორც „მისი სხვა“, ამ მდგომარეობაში წინა პლანზე წამოწეულია ერთიანობის მომენტი, ხოლო სიმრავლეს პოტენციური ხასიათი აქვს. ეს არის აბსოლუტის პირველი მდგომარეობა. იგი განისაზღვრება სოლოვიოვის მიერ როგორც არსებულის, რომელიც ფლობს ყოფიერებას თავისთავში (В себѣ).

აბსოლუტმა, როგორც უპირობო ერთიანობამ, თავისი უპირობოდ ერთიანი ბუნება რომ დაადასტუროს, აუცილებელია სიმრავლეშიც ერთიანი დარჩეს. აბსოლუტის შინაარსი, სიმრავლე, რომელიც პირველ მდგომარეობაში პოტენციურობით ხასიათდებოდა, უნდა განისაზღვროს თავის საკუთარ სინამდვილეში. მას აქტუალობა ენიჭება იმის საფუძველზე, რომ მეორე მდგომარეობაში არსებული. როგორც სუბიექტი, უპირისპირდება თავისსავე შინაარსს და განსაზღვრავს მას როგორც იდეალურ სინამდვილეს. ხაზი უნდა გაესვას იმას, რომ ეს შინაარსი რაიმე გარეშეს კი არ წარმოადგენს აბსოლუტის მიმართ, არამედ არის ის, რასაც აბსოლუტი სპეციფიკურ აქტში ადასტურებს თავის შინაარსად. აბსოლუტის მეორე მდგომარეობა განისაზღვრება როგორც არსებული, რომელიც ფლობს ყოფიერებას თავისთვის (для себя)<sup>38</sup>. არსებულს ახასიათებს მესამე მდგომარეობაც. უპირისპირდება რა თავის შინაარსს, როგორც „თავის სხვას“, არსებული იგივე რჩება სიმრავლეში. აქ ერთიანობა სისრულეს აღწევს, როგორც აქტუალურ სიმრავლეში განხორციელებული ერთიანობა. აბსოლუტი მესამე მდგომარეობაში განისაზღვრება როგორც არსებული, რომელიც ფლობს ყოფიერებას თავისთავთან (В самом себе)<sup>39</sup>.

ამგვარად, აბსოლუტურად არსებულმა სამგვარად განსაზღვრა თავისი თავი თავისსავე შინაარსის მიმართ და ყოფიერებას სამგვარ ფორმაში დაუქვეშირდა მას. რახან, ერთი მხრივ, აღნიშნული სამი მდგომარეობა მოუზარებელია ერთი და იგივე სუბიექტის ერთსა და იმავე აქტში, მეორე მხრივ, ზედროულ აბსოლუტს შეუძლებელია მივაწეროთ სამი, დროში ერთმანეთის მომდევნო აქტი, ამიტომ იძულებული ვართ დავუშვათ, რომ თვითონ აბსოლუტურად არსებული წარმოადგენს სამ მარადიულ სუბიექტს, რომლებსაც,

<sup>38</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. III, с. 81.

<sup>39</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. III, с. 83.

შესაბამისად, სამი სხვადასხვა მიმართება აქვთ თავიანთ საერთო შინაარსთან. პირველი სუბიექტი მოიცავს აბსოლუტის შინაარსს, ყველაფერს სუბსტანციურ ერთიანობაში. მეორე სუბიექტი აჩვენებს აბსოლუტის მთელ შინაარსს, უპირისპირდება მას, როგორც ერთიანი სიმრავლეს. მესამე სუბიექტში აბსოლუტი უბრუნდება თავის სისრულეს, პოულობს რა გამოყოფილ სიმრავლეში თავის-სავე თავს. გამოყოფილ სუბიექტებს სოლოვიოვი სპეციფიკური კერძინებით აღნიშნავს. პირველი სუბიექტი არის გონი, მეორე სუბიექტი არის ლოგოსი, გონება, ხოლო მესამე სუბიექტი არის სული.

სოლოვიოვი ხშირად მიუთითებს, რომ აბსოლუტი თავისთავად ლოგიკურად ვერ განისაზღვრება. მხოლოდ აბსოლუტას მეორე მდგომარეობა, მისი დაპირისპირება თავისსავე შინაარსისადმი, რომელსაც ლოგოსი, როგორც სუბიექტი აწარმოებს, შესაძლებელს ხდის აბსოლუტის ლოგიკას: „...საკუთრივ განსაზღვრელი, შინაარსის მომცემი არის ლოგოსი; როგორც განსაზღვრების, განსხვავების, შინაგანი განვითარებისა და გამოცხადების საწყისი, საწყისი სინათლისა, რომელშიც ცხადდება და დაინახება აბსოლუტის მთელი შინაარსი“<sup>40</sup>.

თუ ზემოაღნიშნულს გავითვალისწინებთ, მაშინ ნათელი გადდება, რომ აბსოლუტის, ისევე როგორც ყოველივე არსებულის, რაობას მხოლოდ ლოგოსი ფლობს. ამიტომ ყოველი კეშმარტი ფილოსოფია წარმოადგენს შეიმეცნებელის ლოგოსამდე ამაღლების შედეგს, იდეალურ განსაზღვრებათა ხილვას ამა თუ იმ სისრულეთ და ამ განსაზღვრებათა წარმოდგენას დისკურსიული სისტემის ფორმით.

აბსოლუტის პირველი ცენტრის შემადგენელი სამი სუბიექტის ურთიერთმიმართება განპირობებულია არსებულის სამგვარი მიმართებით მის შინაარსთან. ეს მიმართებები უზოგადესი ლოგიკური ფორმით განისაზღვრება, როგორც ყოფიერება თავისთავაში, თავისთვის და თავისთავთან. ახლა შესაძლებელი ზდება განისაზღვროს თითოეული სუბიექტის სპეციფიკური მიმართება არსებულის შინაარსთან და ამავე, დროს დაადგინეს, თუ რა ფორმას იძენს თვითონ შინაარსი, ანუ არსებულის არსი შესაბამის მიმართებაში. აბსოლუტი ამყარებს რა მიმართებას თავისავე შინაარსთან, იყოფა ორ ცენტრად: არსებულად და არსად. „არსებული არის დადე-

<sup>40</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. I, с. 329.

ბითი საწყისი თავისთავად არის. ამგვარად, იგი არის თავისი სხვის საწყისი, ზოლო თავისი სხვის საწყისი არს ნებისყოფა“<sup>41</sup>. „არსებულს რომ შეეძლოს ინდომოს ეს სხვა, ცხადია, მას გარკვეული სახით უნდა მიეცეს იგი, უკვე უნდა არსებობდეს მისთვის როგორც სხვა, წარმოდგინებოდეს მის მიერ. ამგვარად, არსებულის ყოფიერება განისაზღვრება არა მხოლოდ როგორც ნებისყოფა, არამედ, აგრეთვე, როგორც წარმოდგენა“<sup>42</sup>. წარმოდგენაში არსი გამოვლინდება როგორც არსებულისაგან განსხვავებული. გარდა ამისა, არსებული გრძნობს, რომ მისდამი დაპირისპირებული არსი არის მისი საკუთარი შინაგანი სინამდვილე. არსებული კვლავ აღადგენს ერთიანობას წარმოდგენილ არსთან. გრძნობა არის ყოფიერების ქესამე სახე. აბსოლუტის განსაზღვრების პირველ ეტაპზე მისი შინაარსი განისაზღვრება როგორც ყველაფერი. ახლა, აბსოლუტის განსაზღვრების მეორე ეტაპზე, არსებულის არსმა უნდა მიიღოს განსხვავებული დახასიათება იმისდა მიხედვით, თუ რა ფორმის მიმართებით უკავშირდება მას არსებული. არსებულის შინაარსი როგორც ნებისყოფის, წარმოდგენისა და გრძნობის საგანი, წარმოადგენს შესაბამისად, სიკეთეს, ქეშმარიტებას და სილამაზეს. სიკეთის, ქეშმარიტებისა და სილამაზის განსაზღვრება შემდგომ დაკონკრეტებას მოითხოვს. როდესაც ჩვენ კითხვას ვსვამთ სიკეთის, ქეშმარიტებისა და სილამაზის რაობის შესახებ, ჩვენ გვინტერესებს, თუ რა მოიაზრება აბსოლუტის ნდომის, წარმოდგენისა და გრძნობის საგანში. ამიტომ თქმა იმისა, რომ სიკეთე არის აბსოლუტის ნდომის საგანი, ფაქტიურად არაფერს არ გვეუბნება სიკეთის საკუთრივ შინაარსზე. აღნიშნული მსჯელობა ტავტოლოგიას წარმოადგენს. სოლოვიოვი ფიქრობს, რომ სიკეთის, ქეშმარიტებისა და სილამაზის განსაზღვრება შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, თუ აბსოლუტურად არსებულში სამი სუბიექტი მოიაზრება. არსებულის ყოფიერების ფორმები — ნებისყოფა, წარმოდგენა, გრძნობა — შეგვიძლია მივაწეროთ ერთ სუბიექტს, როგორც პრედიკატები. ამ შემთხვევაშიც სიკეთის, ქეშმარიტებისა და სილამაზის განსაზღვრება ტავტოლოგიურ ფორმას მიიღებს. სიკეთე, ქეშმარიტება და სილამაზე იქნება ის, რასაც სუბიექტი, როგორც არსებული, თავისი ნებისყოფით, წარმოდგენითა და გრძნობით ადასტურებს. ამ ტავტოლოგიამდე, სოლოვიოვის აზრით, მიგვიყვანა იმის დაშ-

41 В. С. С. Соловьев. Собр. соч., т. III, с. 96.

42 იქვე, გვ. 96.

ვებამ, რომ ყოფიერების ფორმები წარმოადგენენ ერთი აბსოლუტური სუბიექტის პრედიკატებს. ეს დაშვება უნდა უარყოფილ იქნეს როგორც დაუშვებელი. მეორე შესაძლებელი დაშვება ასეთია: ყოფიერების თითოეული ფორმისათვის არსებულში გამოვყოთ შესაბამისი სუბიექტი ისე, რომ ამ სუბიექტს მიეკუთვნებოდეს მხოლოდ ერთი პრედიკატი. ასე მაგალითად, პირველი სუბიექტის ყოფიერება იყოს მხოლოდ ნებისყოფა, მეორესი მხოლოდ წარმოდგენა, მესამესი მხოლოდ გრძნობა. სოლოვიოვისათვის ასეთი დაშვებაც მიუღებელია. მისი აზრით, ყოველი მიმართება მოიაზრება მხოლოდ დანარჩენ ორ მიმართებასთან ერთად. შეუძლებელია გინდოდეს რაიმე ისე, რომ არ წარმოიდგენდე და არ გრძნობდე მას. გარდა ამისა, თითოეული სუბიექტისათვის მხოლოდ ერთი პრედიკატის მიწერა სუბიექტს პრედიკატს უტოლებს და ამით აუქმებს სუბიექტის საკუთარ სინამდვილეს. აბსოლუტის მიმართ სუბიექტ-პრედიკატული კავშირის მხოლოდ სამი ვარიანტი მოიაზრება. რახან სუბიექტ-პრედიკატული კავშირის პირველი ორი ვარიანტი დასმული ამოცანის გადასაწყვეტად უვარგისი აღმოჩნდა, ისლა დაგვიჩვენია, რომ მივმართოთ მესამე ვარიანტს. არსებული უნდა დავყოთ სამ სუბიექტად და თითოეულ სუბიექტს მივაწეროთ სამსამი პრედიკატი. ამავე დროს, თითოეული სუბიექტის სამი პრედიკატიდან უპირატესი მნიშვნელობა ერთ-ერთს უნდა მიენიჭოს, რის მიხედვითაც აღნიშნული სუბიექტი განისაზღვრება: ან როგორც ნებისყოფის, ან როგორც წარმოდგენის, ან როგორც გრძნობის. ამგვარად, ჩვენ გვაქვს ყოფიერების სამი განსაკუთრებული სუბიექტი, რომელთაგან თითოეულს მიეკუთვნება ყოფიერების სამივე სახე, მაგრამ განსხვავებულ მიმართებაში.

თითოეულ სუბიექტს გააჩნია თვითდამკვიდრების აბსოლუტური ძალა და სწორედ ამის გამო მათ ახასიათებთ, აგრეთვე, თვითშეზღუდვის შესაძლებლობა. პირველ სუბიექტს უნდა ყველაფრის ერთიანობა, გარდა ამისა, მას შეუძლია წარმოიდგინოს და იგრძნოს ყველაფერი ნებისმიერი ფორმით, მაგრამ ის თავისუფლად უკუაგდება ამ შესაძლებლობას. იგი წარმოიდგენს იმას, რასაც წარმოიდგენს არსებულის მეორე სუბიექტი და გრძნობს იმას, რასაც გრძნობს არსებულის მესამე სუბიექტი. მეორე სუბიექტი, როგორც უპირატესად წარმომდგენელი, წარმოიდგენს ყველაფრის ერთიანობას, ამავე დროს, მეორე სუბიექტს შეუძლია მოინდომოს და იგრძნოს ყველაფერი ნებისმიერად, მაგრამ იგი თავისუფლად თმობს ამ შესაძლებლობებს. მას უნდა მხოლოდ ის, რაც უნდა პი-

რველ სუბიექტს, და გრძნობს იმას, რასაც გრძნობს მესამე სუბიექტი. იგივე ითქმის მესამეზე, როგორც უპირატესად გრძნობის სუბიექტზე. ამგვარად, აღმოჩნდა, რომ სიკეთე, ჰეშმარიტება და სილამაზე წარმოადგენენ არსებული სუბიექტების ერთიანობას. არსებულს, როგორც პირველ სუბიექტს, მარადიულად უნდა ყველაფერი, როგორც ერთი. მეორე სუბიექტი მოიაზრებს ყველაფერს, როგორც ერთს, მესამე გრძნობს ყველაფერს, როგორც ერთს. მაშასადამე, სიკეთე, ჰეშმარიტება და სილამაზე წარმოადგენენ აბსოლუტური შინაარსის, ანუ „ყველაფრის“ სხვადასხვა ფორმებს. „აბსოლუტს უნდა როგორც სიკეთე ის, რასაც იგი წარმოადგენს როგორც ჰეშმარიტებას და გრძნობს როგორც სილამაზეს, ეგრძოდ — ყველაფერი“<sup>43</sup>.

ყველაფრის შინაგანი ერთიანობა, სადაც ერთიანობის თითოეული წევრი შეუცვლელი ღირებულება და მიზანია ყველასათვის, სოლოვიოვის მიერ განისაზღვრება როგორც სიყვარული. „ყოველი შინაგანი ერთიანობა, მრავლობის ყოველი შიგნიდან მომდინარე ერთიანობა არის სიყვარული“<sup>44</sup>. აბსოლუტს სამ ფორმაში მოჰყავს ყველაფერი ერთიანობაში. თუ ყველაფრის ერთიანობა სიყვარულს წარმოადგენს, მაშასადამე, სიყვარული ყოფილა აბსოლუტის შინაარსის არსებობის ფორმა: და რაკი აბსოლუტი ერთიანობას სამ ფორმაში ახორციელებს (სიკეთე, ჰეშმარიტება და სილამაზე), ამიტომ თვითონ ესენი წარმოადგენენ სიყვარულის სხვადასხვა ფორმებს. სიკეთე არის ყველაფრის ერთიანობა, ანუ სიყვარული როგორც ნდომის საგანი. აქ, თავის პირველსაწყისში, აბსოლუტი გვევლინება თავისი იდეის მიმართ როგორც სიყვარულის სიყვარული. ჰეშმარიტებაც იგივე სიყვარულია, ე. ი. ყველაფრის ერთიანობაა, მხოლოდ ობიექტურად წარმოდგენილი, იდეალური ერთიანობა. და ბოლოს, სილამაზეც არის სიყვარული, ყველაფრის ერთიანობა როგორც ნაგრძნობი, მაშასადამე, რეალური ერთიანობა. აბსოლუტი რეალურ ერთიანობას აღწევს არსობრივი ერთიანობის საფუძველზე, იდეალური ერთიანობის საშუალებით. ამგვარად, აბსოლუტი განისაზღვრება როგორც არსებული ყოვლადი მთლიანი

ის გზა, რომელიც ვ. სოლოვიოვმა გაიარა სიკეთის, ჰეშმარიტებისა და სილამაზის რაობის დასადგენად, ინტელექტუალურ წარმოსახვაში მოცემული აბსოლუტის იდეის ლოგიკური პრედიცი-

<sup>43</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. III, с. 101.

<sup>44</sup> იქვე, გვ. 101.

რების შედეგი იყო. აბსოლუტის შინაარსის თავისებურების დასადგენად სოლოვიოვი განსხვავებულ მეთოდს იყენებს. აქ ხდება მოვლენადი სამყაროს ფაქტების ანალიზი, მათ საფუძვლად ისეთი საწყისების აღმოჩენა, რომლებიც წინააღმდეგობის გარეშე შეიძლება მოვიპოვოთ აბსოლუტის შინაარსად. სოლოვიოვი ეთანხმება კანტს და შოპენჰაუერსაც იმაში, რომ ხილული, ნივთიერი სამყარო წარმოადგენს ჩვენს წარმოდგენას. თუმცა ჩვენი შეგონებები როგორც შედეგი თავისთავად არსებულის შემოქმედებისა ჩვენს გრძნობადობაზე, სუბიექტური ბუნებისა არიან, მაგრამ, ამავე დროს, მათში არის გარკვეული ტენდენცია, გარკვეული მითითება მათ გამომწვევ მიზეზზე. ე. ი. გრძნობადი მოცემულობა გამოხატავს თავისთავად არსებულის გარკვეულ ასპექტს. რადგან ყოველივე არსებულის უკანასკნელი საფუძველი მხოლოდ აბსოლუტი შეიძლება იყოს, ამიტომ ფენომენალური სამყაროს სიმრავლესა და მრავალფეროვნებას აბსოლუტურ სინამდვილეში უნდა გააჩნდეს შესაბამისი არსობრივი საფუძვლები.

ვ. სოლოვიოვის შეხედულება სამყაროს არსის შესახებ მონადოლოგიის ტიპის სუბსტანციურ სპირიტუალიზმს წარმოადგენს. სოლოვიოვი ფიქრობს, რომ მატერიალიზმისა და პოზიტიური მეცნიერებების შეხედულება სამყაროზე როგორც ატომური სტრუქტურის მქონე რეალობაზე, სავსებით სამართლიანია. მაგრამ სამყაროს ასეთი დახასიათება საკმარისი არ არის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის შესაქმნელად. პრობლემა სწორედ ამის შემდეგ დგება. უნდა გაირკვეს, თუ რა ბუნებისაა ატომები და როგორ იქმნება მათი საშუალებით ნივთიერი სამყარო. რაწა ფიზიკის სხვადასხვა თეორიები განსხვავებულ დახასიათებას აძლევენ ატომურ სამყაროს, ამიტომ, სოლოვიოვის აზრით, შეუძლებელია რომელიმე მათგანს უპირატესობა მიენიჭოს. ატომური სამყაროს ფილოსოფიური კვლევის დროს ჩვენ უნდა დავეყრდნოთ გარკვეულ წინამძღვრებს და „მივყვეთ მხოლოდ ლოგიკური აზრი“ ავტორიტეტს. ე. ი. დავუშვათ ესა თუ ის განსაზღვრება მხოლოდ მისი ლოგიკური აუცილებლობის გამო<sup>45</sup>.

რაზან ვალიარეთ ატომთა არსებობა, უნდა გავარკვიოთ, თუ რის საფუძველზე გამოეყოფა ერთი ატომი მეორეს. ყოველ ატომს, როგორც ნივთიერების ნაწილაკს, გარკვეული ადგილი უკავია ატომ-

<sup>45</sup> В. С. Соловьев. Собр соч., т. II, с. 218.



მთა სიმრავლეში. ატომი ხასიათდება შეუღწევადობით. შეუღწევადობა ნიშნავს იმას, რომ ერთი ატომი არ აძლევს მეორეს საშუალებას დაიკავოს მისი ადგილი, უკუაგდებს მას. მაგრამ ასეთი წინააღმდეგობა მაშინ იქნება შესაძლებელი, თუ ერთი ატომი მისი წარაფვის დაიკავოს მეორე ატომის ადგილი. ე. ი. გარდა განზიდვის თვისებისა, ატომებს ახასიათებთ მიზიდულობა, ერთმანეთისადმი მისწრაფება. განზიდვასა და მიზიდულობას შორის, გარკვეული საზღვარი უნდა არსებობდეს. ასეთი საზღვარი წარმოადგენს ატომის არსებობის საკუთრივ სფეროს. ეს სფერო, სოლოვიოვის აზრით, სხვა არაფერია თუ არა სივრცე, გარკვეული შეუღწევადი მოცულობა. ე. ი. სივრცე წარმოადგენს ატომთა ურთიერთქმედების პროდუქტს, მათი ერთმანეთისათვის არსებობის ფორმას. მაშასადამე, განფენილობა და შეუღწევადობა, როგორც ნივთიერი სამყაროს ძირეული განსაზღვრებანი, ფარდობითი ბუნებისა არიან. როგორც გაირკვა, ნივთიერება ატომთა ურთიერთმოქმედებაში იქმნება. რამ შეიძლება გამოიწვიოს მოქმედება? ის, რაც მოქმედებას იწვევს, ძალად იწოდება. ე. ი. ატომის საკუთრივი ბუნება შეიძლება განისაზღვროს როგორც ძალა. ატომები წარმოადგენენ ნივთიერების შემქმნელ ძალთა ცენტრებს. სოლოვიოვის თვალსაზრისით (რომელიც შემდეგ ფიზიკურმა იდეალიზმმა გაიზიარა), ნივთიერი სამყარო წარმოადგენს ძალთა ზღვრული ურთიერთქმედების შედეგს.

ატომს, როგორც მოქმედების ცენტრს, სამგვარი სინამდვილე გააჩნია. ჯერ ერთი, როგორც სხვა ატომზე მოქმედი ძალა, ატომი ამჟღავნებს თავის ბუნებას სხვისთვის, მეორეც, იგი აღიქვამს სხვა ატომების ზემოქმედებას და უკავშირდება მათ; მესამეც, ამ მრავალმხრივ კავშირებში ატომი, როგორც მოქმედებისა და წარმოდგენის ინდივიდუალური ცენტრი, ადასტურებს თავისთავს თავის-სავე თავისთვის. ატომი, რომელიც ასეთი ნიშნებით ხასიათდება, ვეღარ იქნება უბრალო ძალა. იგი წარმოადგენს ცოცხალ არსებას, რომელიც ხასიათდება სუბიექტური სინამდვილით. ამიტომ ატომი შეგვიძლია განვსაზღვროთ როგორც მონადა. ლაიბნიცის მონადე-ბსა და სოლოვიოვის მონადა-ატომებს შორის გარკვეული განსხვავება აღინიშნება. ლაიბნიცის მონადას ორი ერთმანეთის საწინააღმდეგო ნიშანი აქვს მიწერილი: ერთი მხრივ, მონადას არა აქვს უნარი სხვა მონადების შინაგან სინამდვილეს ეზიაროს, მეორე მხრივ, მიუხედავად ასეთი ურთიერთიზოლირებისა, მონადების მოქმედება სრულ ურთიერთშესაბამისობაშია. ამ წინააღმდეგობიდან

თავის დასაღწევად, როგორც ცნობილია, ლაიბნიცმა წამოაყენა წინასწარმოწყობილი პარაონის პრინციპი, ამ პრინციპის მიხედვით, მონადათა შინაგანი სინამდვილე ისე არის წინასწარ განსაზღვრული უმაღლესი მონადის, ღვთაების მიერ, რომ მათი მოქმედება სრულ პარაონიაშია, მიუხედავად იმისა, რომ მონადებს არა აქვთ ერთმანეთის წვდომის უნარი. ლაიბნიცის ამოსავალი თვითონ აღმოჩნდა წინააღმდეგობრივი. მართლაც, იმ შემთხვევაში, თუ ღვთაებას არ ჩავთვლით მონადად, მაშინ მონადოლოგიის პრინციპი უარღვეული აღმოჩნდება. ხოლო თუ ღვთაება მონადაა, მაშინ იგი, როგორც ყველა სხვა მონადა, ჩაკეტილი უნდა იყოს დანარჩენი მონადებისათვის და. არც თვითონ უნდა შეეძლოს სხვა მონადათა შინაგან სინამდვილესთან ზიარება.

ითვალისწინებს რა ყოველივე ზემოთქმულს, სოლოვიოვს გარკვეული შესწორება შეაქვს მონადის გაგებაში.

თავისი შეხედულება მონადაზე სოლოვიოვმა ჩამოაყალიბა სტატიაში «Разбор книги кн. Сергея Трубецкого «Метафизика в древней Греции». სოლოვიოვი არსებითად ეთანხმება ტრუბეცკოის ძირითად აზრს ყოფიერებას სუბიექტთა განუწყვეტელი ურთიერთკავშირის შესახებ, მაგრამ აკრიტიკებს მას ამ კავშირის გამოსახატავად გამოყენებული ტერმინოლოგიის სისუსტეში. ს. ტრუბეცკოი ამტკიცებდა, რომ ყოველი სუბიექტი თავის ყოველგვარ საქმიანობაში მეტაფიზიკურად გადის თავისი თავიდან. საგნის ყოფიერების პირობაა მისი განსვლა თავისი თავიდან, მისი თავისი თავის გარეაყოფნა. „ჩვენი აზრით — დასძენს სოლოვიოვი — ამ მსჯელობაში გამოხატულია არსებითად სწორი აზრი, მაგრამ იგი სრულიად არაადეკვატურად არის გამოთქმული“<sup>46</sup>. ს. ტრუბეცკოის ტერმინოლოგია, სოლოვიოვის აზრით, გაუგებრობას იწვევს: ერთი მხრივ, გამოდის, რომ ნივთები თავისთავად არ არსებობენ, „ხოლო, მეორე მხრივ, აღმოჩნდებიან რაღაც მიმართების გარეშე არსებული ინდივიდუალური სუბიექტები და მათ სჭირდებათ განუწყვეტელი განსვლა თავისი თავიდან, რათა დაუკავშირდნენ სამყაროსეულობიექტურ კეშმარტებას, რომელშიაც ისინი თავისთავად არ მონაწილეობენ, რადგან იგი თითქოსდა თავდაპირველად საღდაც მათ მიღმა არის“. ...ის, რასაც ტრუბეცკოი უწოდებს თავისი თავიდან განსვლას, არის ყოველივე არსებულის პირველსაწყისი და კეშმარტი ყოფიერება, მისი ნამდვილი ყოფიერება თავისთავად, რად-

<sup>46</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. VI, СПб, Изд. «Обществ. польза», 1901—1904, с. 263.

გან იგი თავისთავში, და არა თავის გარეთაა დაკავშირებული, უშუალოდ და უპირობოდ სოლიდარული ყოვლისერთიან არსებულთან; ხოლო ის, რასაც ავტორი უწოდებს ინდივიდუალურ სუბიექტს, არის მხოლოდ ყოვლადი ერთიანის ელემენტებში ის ყალბი და უარყოფითი ტენდენცია, რომელიც აიძულებს მათ თითქოსდა გავიდნენ თავისი თავიდან, ე. ი. თავისი ქეშმარიტი ყოფიერებიდან ყველაფერში და ყველაფერთან, და რომელსაც ისინი მიჰყავს ცოტად თუ ბევრად წარმოსახული განკერძოებისა და თავისი დამოუკიდებელი ყოფიერების უფსკრულში, თუმცა სინამდვილეში ასეთი ყოფიერების ობიექტურად განხორციელება სრულიად შეუძლებელია<sup>47</sup>.

ქეშმარიტად არსებული არის ყოვლადიმთლიანი, რომელშიც თითოეული ელემენტი სიყვარულის შინაგან კავშირში თავის ინდივიდუალობას ყველასთან სოლიდარობაში პოულობს. მონადათა გაუცხოება გამოიხატება მათ მოწყვეტაში არსებული ყოვლადი ერთიანიდან, მათ გარეგანმოგდებულობაში, მათ ილუზორულ განსვლაში თავისი თავიდან.

როგორც აღვნიშნეთ, მონადებს ახასიათებთ ერთმანეთისადმი პისწრაფება. მონადათა კავშირი მათ თვისებრივ განსხვავებაზე ფუძნდება. თითოეულ მონადას ახასიათებს გარკვეული, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი შინაარსი. ყოველი მონადა არსებით კავშირს ამყარებს ყოველ სხვა მონადასთან. მათში იგი პოულობს ახალ შინაარსს, ამდიდრებს ამ შინაარსით თავის სინამდვილეს და, თავის მხრივ, ზღვება ობიექტი სხვა მონადათა მისწრაფებისათვის. მონადების უპირობო და მარადიულ თვისებრიობას სოლოვიოვი იდეას უწოდებს. იდეა წარმოადგენს თითოეული არსების საკუთარ შინაგან თვისებრიობას, მის მარადიულ, უცვლელ ზასიათს. „ყველაფერი“, როგორც აბსოლუტის შინაარსი, წარმოადგენს იდეათა ორგანიზმს, რომელთაგანაც თითოეული იდეა სრულიად განსაკუთრებული თვისებრიობაა და ამიტომ როგორც მთელისათვის, ასევე სხვა იდეებისათვის აბსოლუტური მნიშვნელობა აქვს.

სოლოვიოვის მოძღვრება იდეათა შესახებ უფრო ნათლად წარმოგვიდგება, თუ მას შევადარებთ პლატონის შესაბამის შეხედულებას. პლატონისათვის იდეა წარმოადგენს იმ იგივეობრივს, ზოგადს, რაც ერთ კლასად აერთიანებს ცალკეულ ინდივიდუუმებს. ვ. სოლოვიოვთან საქმის ვითარება განსხვავებულია. აქ თითოეულ ინ-

დივიდუმს ახასიათებს თავისი იდეა, რომელიც მას გამოყოფს კლასის სხვა ინდივიდუუმებისაგან. ეს ინდივიდუალური იდეები ორგანულ კავშირში იმყოფებიან იდეასთან, რომელიც მათ ერთ კლასად აერთიანებს. თითოეული ინდივიდუალური იდეა წარმოადგენს კლასის იდეის ნაწილს.

იდეები, რომლებიც გარკვეულ კლასებს ქმნიან, ერთდროულად ინდივიდუალურიც არიან და უნივერსალურიც. რაც უფრო მდიდარია ესა თუ ის იდეა შინაარსით, რაც უფრო მეტ იდეებს მოიცავს იგი, რაც უფრო მეტ იდეებში ზორციელდება უშუალოდ, პით უფრო მაღალია მისი ინდივიდუალობა. საბოლოოდ, ყველაზე ანდივიდუალური იდეა, ამავე დროს, ყველაზე უნივერსალურიცაა. იგი აბსოლუტურად უნივერსალურია, რადგან მოიცავს იდეათა მთელ იერარქიას. მისი აბსოლუტური ინდივიდუალობა იმაში გამოიხატება, რომ იდეათა მთელი სიმრავლიდან მხოლოდ იგი ხასიათდება თავისებით, თავის გარშემო გააერთიანოს თითოეული მათგანი. ეს ყველაზე უნივერსალური და, ამავე დროს, ყველაზე ინდივიდუალური იდეა განისაზღვრება ვ. სოლოვიოვის მიერ როგორც ღვთიური სიბრძნე, ანუ ღვთაებრივი სოფია.

ისეთი არსებული, რომელიც იმავდროულად წარმოადგენს ატომს, მონადას და იდეას, სოლოვიოვის მეტაფიზიკაში არსების ტერმინით აღინიშნება. ვ. სოლოვიოვი ტრადიციული მეტაფიზიკური სისტემების ნაკლს ხედავს იმაში, რომ აქ არ ხდებოდა ატომის, მონადისა და იდეის ცნებათა სინთეზი, თუმცა კი ეს სამი ცნება ერთმანეთს ლოგიკურად მოითხოვენ. „მართლაც, არსების ცნება შინაგანად აერთიანებს თავის თავში სამ აღნიშნულ ცნებას, რადგან არსება, რათა იყოს ასეთი, უნდა, უპირველეს ყოვლისა, წარმოადგენდეს დამოუკიდებელ ერთეულს, ყოფიერების განსაკუთრებულ ცენტრს, წინააღმდეგ შემთხვევაში, იგი იქნება არა თვითმყოფადი, არამედ მხოლოდ კუთვნილება სხვა არსებისა. მეორეც, არსება უნდა ხასიათდებოდეს მოქმედი ძალით, მას უნდა ახასიათებდეს მოქმედებისა და ცვალებადობის უნარი, რადგან მეკედარი და ინერტული მასა არ წარმოადგენს არსებას, და ბოლოს, არსებას უნდა გააჩნდეს თვისებრივად განსაზღვრული შინაარსი, ან გამოსახვდეს გარკვეულ იდეას, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი არ იქნება ნამდვილი. ე. ი. განსაკუთრებული, ეს და არა სხვა არსება: სხვა სიტყვებზეთ, არსება როგორც ასეთი, აუცილებლობით არის

ერთდროულად ატომი, ცოცხალი ძალა (მონადა) და იდეა<sup>48</sup>. მაშასადამე, აბსოლუტის შინაარსი წარმოადგენს ცოცხალ ძალთა, ანუ არსებათა იერარქიას. იერარქიის სათავეში დგანან ის არსებანი, რომლებიც ყველაზე უფრო ღარიბი არიან შინაარსით. ეს საწყისი არსებები ერთიანდებიან იერარქიის მეორე საფეხურზე მდგომ არსებათა გარშემო და ა. შ. იერარქიის უმაღლეს საფეხურზე მდგომი არსება, რომელიც მთელი იერარქიის ერთიანობას უზრუნველყოფს, განისაზღვრება როგორც მსოფლიო სული (Мировая душа), ანუ მარადიული კაცობრიობა (Вечное человечество).

ისევე როგორც აბსოლუტის პირველი ცენტრი ყოფიერების სამგვარი ფორმით — ნებისყოფით, წარმოდგენით და გრძნობით უკავშირდება თავის არსს, ასევე თითოეულ არსებას, თავისი არსებობის ნორმალურ მოდულში, უნდა სხვა, წარმოიდგენს მის იდეალურ შინაარსს და გრძნობს მას. მარადიული კაცობრიობის განსხვავება სხვა არსებებისაგან მხოლოდ ის არის, რომ თუ სხვები თავის ყოფიერებაში მხოლოდ შეზღუდული შინაარსით შემოიფარგლებიან, კაცობრიობას ყველაფერთან აქვს საქმე და იგი ყველაფრის დამაკავშირებლად გვევლინება.

ანალიზის ორივე გზამ სოლოვიოვი ერთი და იმავე შედეგამდე მიიყვანა. აბსოლუტი, როგორც ერთიანობა, მარადიულად ხორციელდება სიმრავლეში. აბსოლუტში გამოიყო ორი ცენტრი: პირველი ცენტრი, რომელიც, თავის მხრივ, სამი სუბიექტას ერთიანობას წარმოადგენს, არის ერთიანობის მწარმოებელი ცენტრი, მისი მარადიული ბუნება ერთიანობაა. მეორე ცენტრი წარმოადგენს აბსოლუტის შინაარსის, „მისი სხვის“ — სიმრავლის ერთიანობის საერთარ ცენტრს. სიმრავლის ერთიანობის საერთარი ცენტრი არის სუბიექტი. იგი უზრუნველყოფს სიმრავლის ერთიანობას იმით, რომ მარადიულად ითვისებს პირველი ცენტრის გამაერთიანებელ მოქმედებას და ატარებს ამ მოქმედების გამაერთიანებელ ძალას სიმრავლის ყველა ელემენტში. სიმრავლის თითოეული ელემენტი იმის საფუძველზეა, ყველაფერთან ერთიანობაში, რომ თითოეული არსების ნებისყოფა ემთხვევა უმაღლესი არსების (კაცობრიობის) ნებისყოფას. თითოეულს უნდა ის, რაც უმაღლეს არსებას — მარადიულ კაცობრიობას. ამ უკანასკნელს კი უნდა ყველაფრის ერთიანობა, იმდენად, რამდენადაც მისი ნებისყოფა ემთხვევა აბსოლუტის პირველი ცენტრის, ღმერთის მწარმოებელ ნებისყოფას<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. III, с. 55.

<sup>49</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. III, с. 130.

აქამდე სოლოვიოვის მსჯელობა მხოლოდ მარადისონის პლანით შემოისაზღვრებოდა. მაგრამ ხომ არსებობს დროულ-ვრცელ-ლი სინამდვილე. ვ. სოლოვიოვის წინაშე დგება ამოცანა, დააკავშიროს მარადიული და დროული სამყაროები. სწორედ აქ იმალება ის სიძნელე, რომელიც თბიქტური იდეალიზმისათვის გადაუქრელია. ეს სიძნელე ვერც სოლოვიოვმა დაძლია.

სოლოვიოვის მოძღვრება ცვალებადი სამყაროს წარმოშობის შესახებ შელინგის გავლენას განიცდის და არსებითად პანენთეისტურ ხასიათს ატარებს. სამყაროსა და ღმერთის მიმართების პრობლემის გააზრებისას სოლოვიოვი, მართალია, ცდილობს გაემიჯნოს პანთეიზმს, მაგრამ მის მოძღვრებაში პანთეისტური ტენდენცია ძლევს თეისტურს და ცვალებადი სამყარო წარმოგვიდგება. საბოლოო ჯამში, როგორც ღმერთის მოდიფიკაცია. ხშირად, ღმერთის ურთიერთკავშირს სამყაროსთან სოლოვიოვი იმგვარად აღწერს, რომ უნებლიეთ დედისა და მისი ნაყოფის კავშირურთიერთობას მოგაგონებთ. როგორც ნაყოფი დედის მუცელში თავისი საკუთარი ცხოვრებით ცხოვრობს, თავისი სპეციფიკური პროცესებით ხასიათდება, თუმცა მისი სიცოცხლე მთლიანად დედისაგანაა დავალებული, ასევე სამყაროშიც მხოლოდ მისთვის მახასიათებელი პროცესები მიმდინარეობენ, მაშინ როდესაც სამყარო მთლიანად, ღვთაებრივი ენერგიით. არის მოცული და ამ ენერგიის საფუძველზე ინარჩუნებს ერთიანობას. აბსოლუტის უძრავი და მარადიული ბუნებიდან ცვალებადი სინამდვილის გამოსაყვანად. ვ. სოლოვიოვი ცდილობს თვითონ აბსოლუტში მოძებნოს ისეთი პრინციპი, რომელიც, ერთი მხრივ, სამყაროს გაჩენის ასახსნელად თავიდან აგვაცილებდა „არარას“ ირაციონალური ცნების გამოყენებას, ხოლო, მეორე მხრივ, არ მიგვიყვანდა იმ დებულებამდე, რომ ცვალებადი სამყარო არის ღვთაების მოდიფიკაცია, მისი არსის გამომჟღავნების გარკვეული ფორმა. სოლოვიოვი ფიქრობს, რომ ასეთი პრინციპის როლი შეუძლია შეასრულოს მსოფლიო სულის ცნებამ. სოლოვიოვის კონცეფციამ სამყაროს შექმნის შესახებ გარკვეული ცვლილება განიცადა. მაგალითად, თავის ნაშრომში „Чтения о богочеловечестве“ იგი სამყაროს გაჩენის ასეთი სურათს იძლევა: ღვთაებრივი ნებაყოფი დაკავშირება ღვთაებრივი გონების იდეებთან იწვევს მარადიული სამყაროს გაჩენას. იდეალური კოსმოსის თითოეული იდეა თავისებურად აღიქვამს ღვთაების ერთიან ნებისყოფას და ამის საფუძველზე მას მიეწერება საკუთრივი არსებობა. მას შეუძლია უკ-

უმოქმედება აწარმოოს ღვთაებრივ საწყისზე. აბსოლუტის პირველ ცენტრზე. იდეალური კოსმოსის ცენტრალური იდეა, რომელიც ყველა იდეას აერთიანებს, ითვისებს რა ღვთაების ნებისყოფას, განისაზღვრება როგორც სოფია, მსოფლიო სული, ანუ ზარადიული კაცობრიობა. სწორედ, ეს უმაღლესი სუბიექტი, განიზრახავს რა ერთიანობის წარმოებულ ცენტრიდან გადაიქცეს ერთიანობის მწარმოებელ ცენტრად, შემოაბრუნებს მარადისობის წიაღში თავის ნებისყოფას აბსოლუტის პირველი ცენტრიდან თავისავე თავისაკენ. ეს აქტი წარმოადგენს ნებისყოფის ევოისტურ აქტს. ევოისტური ნებისყოფა ბატონდება სამყაროს ყოველ ელემენტში. თითოეული არსება ისწრაფვის, გახდეს ყველაფერი, ყველაფერი გამოიყენოს თავისთვის. ამის გამო ის უკუაგდება ან ნაქავეს ყოველგვარ ყოფიერებას. სწორედ ამას გამოხატავს დროულ-ვრცელული სამყაროს სურათი. არსებულთა თანასიცოცხლეს აქ საყოველთაო ვაუცხოება ენაცვლება.

თავის მეორე ნაშრომში „Россия и вселенская церковь“ სოლოვიოვს ემპირიული სამყაროს წარმოშობა განსხვავებულად ესახება: „ყველაფერი“, რომელიც აბსოლუტის პირველ ცენტრს მოჰყავს ერთიანობაში, თავისთავად წარმოადგენს ყოფიერების შესაძლებლობას. მაგრამ ერთიანობისაგან მოწყვეტილი ყოფიერების შესაძლებლობა არის ქაოსური ყოფიერების შესაძლებლობა. სიმრავლეში გაერთიანებული ძალები, როგორც ქაოსის საწყისი, იმთავითვეა ერთიანობაში აბსოლუტის პირველი ცენტრის ზემოქმედების გამო. მაგრამ ასეთი ერთიანობა არ არის საკმარისი აბსოლუტის პირველი ცენტრისათვის, მას უნდა თავისუფლება მისცეს ქაოსს, შეაჩეროს თავისი ნებისყოფის მოქმედება ქაოსის მიმართ, მისცეს აქტუალობა ქაოსურ ყოფიერებას და შემდეგ, ასე გაჩენილი დამოუკიდებელი ქვეყანა კვლავ დაიბრუნოს, კვლავ ერთიანობა და პარმონია დაამკვიდროს მასში. ამით, აბსოლუტის პირველი ცენტრი — ღვთაება დაადასტურებს, რომ მას აქვს ძალა, არა მარტო მარადიულად იქონიოს სიმრავლე ერთიანობაში, არამედ ერთიანობას მოკლებული სიმრავლე კვლავ ერთიანობამდე მიიყვანოს. სამყაროს შექმნის ამ ორ კონცეფციას შორის არსებული განსხვავების მიუხედავად, ორივე კონცეფციაში ვ. სოლოვიოვი სამყაროს განიხილავს როგორც მსოფლიო სულის დამახინჯებულ წარმოსახვას ღვთაებრივ სინამდვილეზე. ორივე კონცეფციაში ემპირიული სამყაროს უშუალო მიზეზად და კოსმიური პროცესის სუბიექტად

გვევლინება არა ღვთაება-აბსოლუტის პირველი ცენტრი, არამედ მსოფლიო სული. ორივე შემთხვევაში გამორიცხულია სამყაროს არარაღან შექმნის თეისტური თეორია. ღმერთმა შექმნა სამყარო არა არარაღან, როგორც ისეთი ახალი რაღაც, რაც მარადისობაში არ არსებობდა, არამედ გასაქანი მისცა მის იმანენტურ სფეროში იმთავითვე მყოფს; „ის სამყარო, რომელიც მოციქულის აზრით, მთლიანად ბოროტებაში ძევს, არ წარმოადგენს ახალს, ღვთაები-საგან უპირობოდ დამოუკიდებელ სამყაროს, რომელიც შედგება თავისი განსაკუთრებული, არსებითი ელემენტებისაგან, არამედ, იგი არის მხოლოდ არანორმალური ურთიერთმიმართება იმავე ელემენტებისა, რომლებიც ქმნიან ღვთაებრივ ყოფიერებასაც“<sup>50</sup>. მსოფლიო სული, როგორც ვიცით, აბსოლუტის პირველი ცენტრის სახეს, მის ანარეკლს წარმოადგენს. თავის ნორმალურ მდგომარეობაში იგი არის წარმოებული ერთიანობა, სამყაროსეული ერთიანობის იმანენტური საწყისი. მაგრამ მას შემდეგ, რაც მან დაკარგა თავისი გამაერთიანებელი მნიშვნელობა, იგი ქაოსური, გაუცხოებული ყოფიერების სუბიექტად გადაიქცა.

სამი ძირითადი კატეგორიით შეიძლება დახასიათდეს ემპირიული სამყარო. ესენია: სივრცე, დრო და მიზეზობრიობა. ეს სამი კატეგორია, რომელიც ემპირიული სამყაროს თავისებურებას გამოხატავს, მსოფლიო სულში აბსოლუტის პირველი ცენტრის შესაბამისი ნიშნების დამახინჯებული წარმოსახვის სიმბოლოა.

თუმცა მსოფლიო სულის წარმოდგენაში აბსოლუტის შინაარსი კარგავს თავის არსობრივ ერთიანობას, მაგრამ, ამავე დროს, შეუძლებელია, რომ მსოფლიო სულის შინაარსი აბსოლუტურ ქაოსს გაუიგივდეს. მსოფლიო სული ხომ აბსოლუტის პირველი ცენტრის სახეა, მისი ასლია. ამიტომ შეუძლებელია, რომ მან ყოველგვარი მსგავსება დაკარგოს ორიგინალთან. სიმრავლე, რომლის ელემენტები მსოფლიო სულში აღარ ქმნიან ორგანულ მთლიანობას, მაინც სიმრავლედ რჩება. ელემენტები იძულებული არიან გაერთიანდნენ გარეგან, ფორმალურ კავშირში. სწორედ ქაოსურ, გაუცხოებულ არსებულთა ერთობლივი არსებობის ფორმას წარმოადგენს რეალური სივრცე.

სოლოვიოვის აზრით, ასეთივე ხასიათისაა ემპირიული სინამდვილის მეორე ძირითადი მახასიათებელი — დრო. აბსოლუტის პირველი ცენტრი სამ პარალელურ, მარადიულ აქტში აწარმოებს

<sup>50</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т III, с. 122.



მთელი თავისი შინაარსის გაერთიანებას. მსოფლიო სულში მარადისობა აისახება დროის ფორმაში. არ იქნებოდა სწორი გვეთქვა, რომ მსოფლიო სული, როგორც კოსმიურ-ისტორიული პროცესის სუბიექტი, მთლიანად დროშია. სოლოვიოვის აზრი ასე უნდა გავიგოთ: მსოფლიო სული როგორც სუბიექტი, როგორც „ღმერთის სხვა“ მარადიულია, მისი ძირები მარადისობაშია, მაგრამ მის მიერ გაერთიანებული შინაარსი არსებობის ნორმალურ მოდუსში ერთი მრავალმხრივი მარადიული აქტით იყო მოცული, ხოლო აბსოლუტის პირველი ცენტრიდან მოწყვეტის შემდეგ, მსოფლიო სულმა დაკარგა ძალა ამ შინაარსზე. იგი ვეღარ ახერხებს ერთი აქტით მის გაერთიანებას, ამიტომ მარადისობაში ჩნდება „ნაპრალი“, რომლიდანაც მსოფლიო სულის იმანენტურ არსებობაში აღმოცენდება დროული პროცესი. დროის უსასრულო მსვლელობა, სადაც ყოველი მომენტი გამოირიცხავს წინამავალს და შემდგომს, სოლოვიოვის აზრით, წარმოადგენს სამყაროს დანაწევრების მაჩვენებელს. წარსულსა, აწმყოსა და მომავალში დამახინჯებული ფორმით აისახება აბსოლუტის პირველი ცენტრის სამი მარადიული აქტი, რომლითაც იგი თავის შინაარსს ყოვლადიმთლიანობის ფორმას ანიჭებს. გარდა თავისი ნეგატიური ფუნქციისა, რაც აბსოლუტური შინაარსის დანაწევრებაში გამოიხატება, დროს პოზიტიური ფუნქციაც ახასიათებს. სრულყოფილი ყოფიერების განხორციელებისაკენ მიმართული მსოფლიო სულის მისწრაფება გამოიხატება დროის სამი განზომილების შინაგანი ერთიანობით. წარსულის ინტენცია გამოხატავს მსოფლიო სულის სუბსტანციურ ერთიანობას ღმერთთან, დროის აწმყო განზომილება მის ქაოსურ ყოფიერებას შეესაბამება, ხოლო ღმერთთან შეერთების ინტენცია მის იდეალურ მომავალზე მიანიშნებს. სოლოვიოვის აზრით, მსოფლიო სულის მრავალჭერადი აქტივობის გზით, სწორედ დროში წარმოებს აბსოლუტის პირველ და მეორე ცენტრებს შორის შინაგანი ერთიანობის აღდგენა და ამის საფუძველზე ყოვლადიმთლიანობის დამკვიდრება ჩვენს სამყაროში<sup>51</sup>.

მესამე მაკონსტიტუირებელი ნიშანი, რომლითაც სასიათდება ჩვენი დაშლილი სამყარო, სოლოვიოვის აზრით, არის მიზეზობრიობა. აბსოლუტის პირველი ცენტრის მწარმოებელი ნებისყოფისადმი მსოფლიო სულის დაპირისპირებამ, როგორც ცნობილია, გამოიწვია სამყაროს შემადგენელი ელემენტების ნებისყოფათა

<sup>51</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. III, с. 133.

ურთიერთდაპირისპირება. არსებულთა თანასიციოცხლის მაგიერ მივიღეთ გაუცხოებული სამყარო, შეკაჟშირებული გარე, ურთიერთ-შემზღუდავი კავშირებით. სამყაროსეულ მიზეზობრიობას, სოლოვიოვი განსაზღვრავს, როგორც მსოფლიო სულის არსებობის ფორმას, რომლის საშუალებითაც ქაოსურ პირობებში ხორციელდება მისი ელემენტების შემთხვევითი და გარეგანი ურთიერთკავშირი<sup>52</sup>.

მას შემდეგ, რაც აბსოლუტის მეორე ცენტრი გაუცხოვდა აბსოლუტის პირველი ცენტრისაგან, აბსოლუტის შინაარსი წარმოგვიდგება ორ განსხვავებულ განასერში. ის, რაც დამახინჯდა აბსოლუტის მეორე ცენტრში, მსოფლიო სულში, სოლოვიოვის მიხედვით, თავისი უცვლელი, ჰემშარიტი სახით დარჩა აბსოლუტის პირველ ცენტრში. ღმერთის, როგორც აბსოლუტის პირველი ცენტრის, წინაშე ორგვარი სურათია: ერთი გამოხატავს მის არსობრივ ბუნებას. ამ სურათში ყველაფერი ერთიანია. ეს არის აბსოლუტის პირველი ცენტრის მარადიული ბუნების გამოხატულება. მეორე სურათი, ესაა მსოფლიო სულის თვალით დანაჯელი დაქსაქსული და დანგრეული სინამდვილე.

აბსოლუტის პირველ ცენტრს, თავისი მარადიული არსის შესაბამისად, სურს, დაიბრუნოს მისგან მოწყვეტილი სამყარო, დროულ პროცესში დაუბრუნოს მას ისეთივე იერ-სახე, რომელიც მსოფლიო სულს მარადიულად ასახიერებს ღვთაებრივ სოფიაში. აქედან გამომდინარე, ვ. სოლოვიოვი ცდილობს სამყარო გაიაზროს როგორც გარკვეული მიზნისაკენ მიმართული ევოლუციური პროცესი. ამ პროცესის საფუძველზე უნდა განხორციელდეს სამყაროს გაერთიანება ყოვლადიერთიანობის ფორმაში. სამყარო ღვთაებრივი სოფიის სამკვიდრო უნდა გახდეს. ევოლუციური პროცესის მამოძრავებელი ძირითადი ძალაა შეუსაბამობა მსოფლიო სულის აბსოლუტურ შინაარსსა და ამ შინაარსის გამაერთიანებელ არაადეკვატურ ფორმას შორის. მსოფლიო სულის შინაარსს როგორც ყველაფერს“ შეესაბამება ყოვლადიერთიანობის ის ფორმა, რომელიც დაკარგულ იქნა მსოფლიო სულის მიერ. სწორედ ამ ფორმის თანდათანობითი განხორციელება მსოფლიო სულის ქაოსური შინაარსის ბაზაზე გამოხატავს ევოლუციური პროცესის საზრისს.

სამყაროს ევოლუციური გაერთიანების პროცესი სოლოვიოვის ორ ეტაპად აქვს დაყოფილი: პირველი ეტაპი წარმოადგენს კოს-

<sup>52</sup> В. С. Соловьев. Россия и вселенская церковь. М., 1911, с. 338—339.

მოგონიურ პროცესს, რომელშიც ხდება სამყაროს ელემენტთა გარეგანი, არაცნობიერი გაერთიანება. ეს ეტაპი იწყება მსოფლიო სულის „დაცემით“ და მთავრდება ადამიანის შემოსვლით სამყაროში. მეორე ეტაპი წარმოადგენს ისტორიულ პროცესს, რომელიც გაგებულა როგორც თეოგონიური პროცესი. ამ ეტაპზე წარმოებს მსოფლიო სულისა და აბსოლუტის პირველი ცენტრის ერთიანობის აღდგენა და ამის საფუძველზე სამყაროს ელემენტების შინაგანი გაერთიანება. ესაა ღმერთკაცობრიობის (Богочеловечество) დამკვიდრება სამყაროში.

კოსმოგონიური პროცესი დაახლოებით ერთნაირადაა გააზრებული სოლოვიოვის ნაშრომებში „Чтения о богочеловечестве“ და „Россия и Вселенская церковь“.

სამყაროს ქმნალობა სოლოვიოვს ესმის როგორც გრძელი და რთული პროცესი. ეს პროცესი ორმხრივ ხასიათს ატარებს. იგი, ერთი მხრივ, არის ლოგოსის, აქტიური, მაფორმირებელი საწყისის თვითუარყოფა, მისი შემოსვლა გაუცხოებულ სამყაროში (კენოზისი), ხოლო, მეორე მხრივ, მსოფლიო სულის ამალეება ლოგოსამდე, სამყაროს გაღმერთება-გაგონიერება (თეოზისი). ეს ორმხრივი პროცესი, რომლის საფუძველსაც ლოგოსისა და მსოფლიო სულის ურთიერთთავისუფლება წარმოადგენს, სოლოვიოვის აზრით, ვერ განხორციელდება ერთ აქტში. ამ შემთხვევაში, აბსოლუტის პირველი ცენტრი მიაჩნებდა მსოფლიო სულს ერთიანობას, მაგრამ ასეთი ერთიანობა ნაძალადევი, გარეგანი იქნებოდა და, მაშასადამე, საერთო არა ექნებოდა რა ჭეშმარიტ მთლიანობასთან, სადაც ყოველი ელემენტი თავისუფლად, თავის თავიდან ამოსული შედის ყველაფერთან ერთიანობაში. რახან ევოლუციური პროცესის საფუძველი თავისუფლებაა, ამიტომ აბსოლუტის პირველი ცენტრი მსოფლიო სულს მხოლოდ იმდენს აწვდის, მხოლოდ იმდენად აწესრიგებს მას თავისი იდეალური ფორმებით, რამდენადაც მსოფლიო სული განვითარების მოცემულ ეტაპზე მზადაა, შეითვისოს ისინი. თავისუფლებით აიხსნება ის ფაქტიც, რომ მსოფლიო სულისა და ლოგოსის შეერთება არ წარმოადგენს სწორხაზოვან პროცესს. ეს პროცესი ხასიათდება უკანდახევით, კატასტროფებითა და ზიგზაგებით. ამის უტყუარი მაგალითია ბუნების ის ქმნილებანი, რომლებმაც ვერ აითვისეს თავისი იდეა და ამიტომ დაიღუპნენ არსებობისათვის ბრძოლაში.

სოლოვიოვი ევოლუციური პროცესის კოსმოგონიურ პერიოდში ასახელებს სამ ძირითად ეტაპს. ყოველი შემდგომი ეტაპი ხა-

სიათღება ერთიანობის უფრო სრულყოფილი ფორმით, ელემენტების უფრო რთული და მრავალფეროვანი კავშირებით, მსოფლიო სულის თვითაქტივობის ინტენსივობის ზრდით. ეს ეტაპები, თავის მხრივ, მოიცავენ სამეფოებს, რომლებიც სამყაროს ევოლუციური განვითარების საფეხურებს წარმოადგენენ. ცალკეულ სამეფოებს შორის, გარდა თვისებრივი განსხვავებისა, მყარდება გარკვეული კავშირი. ყოველი, უფრო მაღალი სამეფო სრულყოფილი განხორციელებისათვის საჭიროებს ქვემდგომ სამეფოებს. ამრიგად, ყოველი ქვემდგომი სამეფო გამოდის ზემდგომის განხორციელების პირობად. ამავე დროს, ყოველ ქვემდგომ სამეფოში მოქმედებს ზემდგომი სამეფოების განხორციელების ტენდენცია. ზემდგომი სამეფოები გამოდიან ერთგვარი მიზნის როლში ქვემდგომთათვის. სამეფოთა კავშირი გამოიხატება იმაშიც, რომ ყოველი ზემდგომი სამეფო მოიცავს ქვემდგომს. ამგვარად, ევოლუციური პროცესის გასწვრივ, წარმოებს სამყაროს კონცენტრაცია-გაერთიანება. კოსმოგონიური პროცესის პირველი ეტაპი წარმოადგენს სამყაროს მექანიკურ ერთიანობას. ამ ეტაპზე შინაგანად გაუცხოებელი სამყაროსეული ელემენტები მიზიდულობის კანონის საფუძველზე განიცდიან გარეგან ერთიანობას და ურთიერთმისწრაფებას. განვითარების ამ ეტაპზე მსოფლიო სულის თვითაქტივობა ჯერ კიდევ შეზღუდულია. ეს ფაქტი თავის გამოხატულებას ნახულობს არაორგანული პროცესების ინერტულ ხასიათში. არაორგანულ სამეფოში მოქმედებს მიზეზობრიობის მექანიკური ფორმა. ყოველი არაორგანული, ბუნებრივი წარმონაქმნის მოქმედების აუცილებლობის საკმაო საფუძველია გარეგანი, მექანიკური შემოქმედება-ბიძგი ვ. სოლოვიოვის მიხედვით, არაორგანული სამეფოს ყოფიერების სპეციფიკური ფორმაა — ინერტულობა. მსოფლიო სული, როგორც აბსოლუტური ყოვლადიმთლიანობის პოტენცია არ კმაყოფილდება ერთიანობის აღნიშნული ფორმით. იგი მიისწრაფვის ერთიანობის უფრო მაღალი ფორმისაკენ. ამ მისწრაფებას უპასუხებს ლოგოსი, რომელიც უფრო ღრმად უერთდება მსოფლიო სულს. მეორე ეტაპზე მსოფლიო სული აბორციელებს სამყაროს დინამიურ ერთიანობას, რომლის გამოხატულებაც ელექტრომაგნიტური ძალები, სინათლე „ეს განუსაზღვრელი გაფართოება, უწყვეტი აქტი თვითმიცემისა“<sup>53</sup>. კოსმოგონიური პროცესის ეს

<sup>53</sup> В. С. Соловьев. *Россия и вселенская церковь*. М., 1911, с. 360.

ეტაპები ამზადებენ მატერიალურ საფუძვლებს კოსმოგონიური პროცესის უმაღლესი, ორგანიციციული ეტაპისათვის. მსოფლიო სული თავისი განვითარების ორგანიციციულ ეტაპზე აწარმოებს სამყაროს ელემენტების გაერთიანებას უფრო რთულ ფორმებში. ამ ფორმებში, სოლოვიოვის აზრით, პირველად ხორციელდება კემ-მარიტი ყოვლადიმთლიანობის სურათი. ყოველი ორგანიზმი, როგორც ნაწილების მიზანშეწონილი ერთიანობა, ყოვლადიმთლიანობის გამომხატველია. მსოფლიო სულის ყოფიერების ორგანიციციული მოდიფიკაცია, ანუ საკუთრივ სიცოცხლის სამეფო მთელი რიგი ნიშნებით ხასიათდება. ამ სამეფოს ფარგლებში მსოფლიო სულის თვითაქტივობა ხელშესახებ მასშტაბებს აღწევს. ცოცხალი არსებანი ყოფიერების ინერტული ფორმითაც ხასიათდებიან და, ამდენად, ემორჩილებიან მექანიკურ მიზეზობრიობას, თუმცა ყოფიერების ეს ფორმა და მიზეზობრიობის შესაბამისი ტიპი მათთვის არ არის სპეციფიკური. უკვე მცენარეული სამეფოს დონეზე მქლავდება ელემენტარული შინაგანი აქტივობა — არაცნობიერი არჩევანი, სწრაფვა სინათლის, სითბოსა და ტენიანობისაკენ. ამ სამეფოში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭებათ არა მექანიკურ, არამედ ინსტინქტისმაგვარ, ლტოლვაში რეალიზებულ მიზეზებს. ცხოველთა სამეფოში მსოფლიო სულის თვითაქტივობა კიდევ უფრო მაღალ საფეხურზე ადის. ცხოველები, გარდა იმისა, რომ მსგავსად არაორგანული სამეფოსი ხასიათდებიან ინერტულობით, მსგავსად მცენარეებისა — არაცნობიერი სწრაფვით და მიზეზობრიობის შესაბამისი ფორმებით, ამასთან ერთად, მათი ყოფიერების სპეციფიკას შეადგენს საკუთარი სიცოცხლის ცალკეული ფაქტების გაცნობიერება და მიზანშეწონილი სწრაფვა გრძნობადი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისაკენ. ცხოველთა სამყაროში უპირატესი მნიშვნელობა ე. სოლოვიოვის აზრით, ენიჭება მიზეზობრიობის ფსიქოლოგიურ ფორმას. ცხოველები მოქმედებენ არა მხოლოდ მექანიკური მიზეზების გამო, არამედ გარკვეული ფსიქოლოგიური მიზეზების—მოტივების საფუძველზე. ცხოველის ქცევის განმსაზღვრელი მზაობა განპირობებულია წარმოდგენით, რომელიც სიამოვნების ან უსიამოვნების გრძნობას აღძრავს მასში და ამის საფუძველზე სათანადო მიმართულებას აღწევს ცხოველის ქცევას.

აღამიანის ორგანიზმი, სოლოვიოვის მიხედვით, რომელიც რეფლექსური ცნობიერების აღმოცენების მატერიალურ ბაზისს წარმოადგენს, ის საბოლოო მატერიალური შინაარსია, რომელშიც ლოგოსისა და მსოფლიო სულის ურთიერთკავშირი გარეგანი ერ-

თიანობიდან, შინაგან, არსებით ერთიანობაში გადადის. ადამიანში ზღბა მსოფლიო სულის გაცნობიერება. ცნობიერება არის მსოფლიო სულის მიერ ლოგოსისაგან შეთვისებულ ერთიანობის ის ფორმა, რომლის პლანში უნდა მოხდეს სრულყოფილი გონითი სამეფოს დამკვიდრება, ყოვლადიმთლიანობის განხორციელება სამყაროში. ადამიანს, ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი სამეფოების სპეციფიკურ ნიშნებთან ერთად, ახასიათებს გონება და ენა; რომლითაც იგი გამოხატავს არა ცნობიერების მომენტალურ მდგომარეობებს, არამედ რომლითაც იგი ეზიარება ყოფიერების ზოგად განსაზღვრებებს, მას აქვს უნარი სწვდეს სიცოცხლის საზრისს, შეცვალოს და გააუმჯობესოს თავისი ყოფიერების წესი. კრიტიკული მიმართება დაამყაროს როგორც თავის თავთან, ასევე სამყაროსთან და, ბოლოს, ამაღლდეს უპირობო სრულყოფილების, ყოვლადიმთლიანობის იდეამდე<sup>54</sup>. ადამიანთა სამეფოში უპირატესი მნიშვნელობა მიზეზობრიობის იდეურ, ანუ გონით ფორმას ენიჭება. სპეციფიკურ-ადამიანური მოქმედების განმსაზღვრელ მოტივად, როგორც წესი, ღირებულების გამოხატველი ესა თუ ის ზოგადი პრინციპი გვევლინება.

რადგან ყოველი უფრო ზემდგომი სამეფო მისთვის სპეციფიკურ მიზეზობრიობის ტიპს ექვემდებარება, ამიტომ ეგი თავისუფალია ქვემდგომ სამეფოში მოქმედი აუცილებლობისაგან, მაგრამ, თავის მხრივ, გარკვეული, მისი ბუნების შესაბამისი ტიპის აუცილებლობას ემორჩილება<sup>55</sup>.

მსოფლიო სულის უმაღლესი მოდიფიკაცია წარმოდგენილია გონითი სამეფოთი. გონით ადამიანთა სამეფოში სრულყოფილების იდეა არა მარტო გაცნობიერებულია, არამედ განხორციელებულიც. ადამიანის წარმოშობასთან ერთად, ევოლუციური პროცესი იღებს რელიგიური გამოცხადების ფორმას, ზღბა მსოფლიო სულისა და ლოგოსის გაუცხოების დაძლევა შინაგან, ცნობიერ პლანში. კოსმიური ამოცანა, ისტორიულ ამოცანად იქცევა. იწყება ბუნებისა და მისი მწვერვალის, ისტორიული კაცობრიობის შეერთება ღმერთთან. ეს პროცესი წარმოადგენს ღმერთკაცობრიობის დამკვიდრებას სამყაროში.

---

<sup>54</sup> В. С. Соловьёв. Собр. соч., т. VII, Изд. «Обществ. польза», 1901—1904, с. 197—198.

<sup>55</sup> В. С. Соловьёв. Оправдание добра. С.-Петербург, 1897, с. 22—27.

§ 5. მარადიული კაცობრიობა და მოქმედება ისტორიულ  
კაცობრიობაში

კაცობრიობის ისტორიაზე ზერელე თვალის გადავლებაც კი სრულიად ნათლად ადასტურებს ადამიანის ისტორიულობის ფაქტს. საკაცობრიო ისტორიის გასწვრივ მრავალჯერ და საცმაოდ რადიკალურად შეცვლილა ადამიანის ცხოვრების პრინციპები და იდეალები, შესაბამისად, შეცვლილა ადამიანის მოქმედება — მოღვაწეობის ხასიათი და ორიენტაცია. სხვადასხვა ისტორიულმა ეპოქებმა ადამიანთა სხვადასხვა კულტურული ტიპების ჩამოყალიბებას შეუშაბდეს საფუძველი და პირიქით, სხვადასხვა იდეალებით აღჭურვილ ადამიანთა აქტივობა ისტორიულ ეპოქათა ფორმირებისა და მონაცვლეობის ძირითად წყაროს წარმოადგენდა. ადამიანთა სხვადასხვა ისტორიული ტიპების განსხვავება, ყოველთვის მათი ადამიანურ თვისებრიობის იდენტობის ფარგლებში ფუძნდებოდა. მასასადამე, გარდა ცვალებადი, ისტორიული ასპექტისა, ადამიანი, ამავე დროს, ყოველთვის ხასიათდებოდა რაღაც მუდმივი, უცვლელი ნიშნით ან ნიშან-თვისებებით. სწორედ ამ ნიშან-თვისებათა საფუძველზე და მათ ფარგლებში წარმოებდა ადამიანის ისტორიული განვითარება. ადამიანის ფენომენის ეს თავისებურება ნათლად აქვს გაცნობიერებული ვ. სოლოვიოვს. აქედან გამომდინარე, მისი რელიგიური ანთროპოლოგია ორ მთავარ ამოცანას ისახავს მიზნად: ჯერ ერთი, ვ. სოლოვიოვი ცდილობს, გამოავლინოს ადამიანის არსობრივი თავისებურება, გაარკვოს, თუ რას წარმოადგენს ადამიანი როგორც ინტელიგიბელური, მარადიული არსება, როგორია ის შინიმალური, მაგრამ, ამავე დროს, აუცილებელი შინაარსი, რომელიც მოიაზრება ადამიანობის იდეაში, რაში გამოიხატება ის საწყისიეული ფუნქცია, რომლის შესრულება არსებულთა შორის არა მარტო მხოლოდ ადამიანს ძალუძს, არამედ, ამავე დროს, მის მოწოდებასა და პირდაპირ მოვალეობასაც წარმოადგენს. ერთი სიტყვით, თუ რა ადგილი უკავია და რა ადგილი უნდა ეკავოს ადამიანს ყოველისმომცველ აბსოლუტში. მეორეც, რელიგიური თვალსაზრისის მომარჯვებით ვ. სოლოვიოვი ცდილობს, გამოაშკარავოს ადამიანის ისტორიული განვითარების განმსაზღვრელი ძირითადი ფაქტორები, ამ განვითარების ეტაპები და მიმართულება, მისი ხელშემშლელი და ხელშემწყობი გარემოებანი.

ჩვენ მიერ უკვე აღნიშნულ იქნა, რომ ევროპელი კაცობრიობის ღრმა კრიზისი და ამ კრიზისის დაძლევის საშუალებების ძიება განაპირობებენ სოლოვიოვის ანთროპოლოგიურ ძიებათა პათოსს.

ევროპელი ადამიანის არსებობის კრიზისი, სოლოვიოვის აზრით, ფილოსოფიის კრიზისს უკავშირდება. დასავლეთის ფილოსოფიამ გაააბსოლუტა ადამიანის აზრი, მოწყვიტა იგი რელიგიურ რწმენას, რის შედეგადაც ადამიანის გონითი ცხოვრება განყენებული, ცალმხრივი საწყისების ტყვეობაში მოექცა. იმის მაგიერ, რომ განყენებული რაციონალიზმის უძლურებას ადამიანი ღმერთისაკენ შემოებრუნებინა, ეჩვენებინა მისთვის, რომ მისი ყოფიერების საფუძველი ემპირიული სამყაროს მიღმა, ღვთაებრივ ყოფიერებაში ძევს, იგი კიდევ უფრო დაშორდა თავის ნამდვილ მოწოდებას. ეს ფაქტი იმაში გამოიხატა, რომ ფილოსოფია დაემონა სამყაროს ემპირიული ასპექტის შემსწავლელ პოზიტიურ მეცნიერებას. ევროპაში განყენებული ნატურალიზმი გაბატონდა. ადამიანმა დაკარგა ზებუნებრივი საყრდენი, მისი ადგილი ემპირიულმა სამყარომ დაიკავა. ემპირიული სამყაროს გაღმერთება და შესაბამისად, ბუნებათმეცნიერების მიჩნევა კაცობრიობის ხსნის ერთადერთ იარაღად სოლოვიოვისათვის სრულიად მიუღებელია<sup>56</sup>. მხოლოდ ფილოსოფია, რომელიც დასძლევს განყენებულობას, რომელიც ახლებურ კავშირს დაამყარებს ქრისტიანულ რელიგიასთან, მისგან შეითვისებს სასიცოცხლო წვენებს, მოწოდებულია ვ, სოლოვიოვის აზრით, ჰემპარიტი ორიენტაცია მისცეს კაცობრიობის მომავალ ცხოვრებას. ფილოსოფიის მთავარი პრობლემა უნდა გახდეს ღმერთისა და ადამიანის ურთიერთმიმართების საკითხი. როგორც ზემოთ იქნა აღნიშნული, სწორედ ამ პრობლემის ანალიზს ეძღვნება სოლოვიოვის მოძღვრება ღმერთკაცობრიობაზე.

რას წარმოადგენს ღმერთკაცობრიობა, როგორ იაზრება მასში შემავალი საწყისების მიმართება? ამ პრობლემასთან დაკავშირებული თეორიული სიძნელეები, ვ. სოლოვიოვის თვალსაზრისის გათვალისწინებით, დაწვრილებით განიხილა მისმა მოწაფემ ს. ფრანკმა<sup>57</sup>. ღმერთკაცობრიობის იდეის მოაზრებისას ანტინომიური ვითარება იქმნება, ღმერთკაცობრიობის იდეა გამოხატავს წმინდა ღვთაებრივისა და წმინდა ადამიანურის მიმართებას, მათ კავშირს. ეს კავშირი წინაღობის გარეშე მოიაზრება იმ შემთხვევაში, თუ შეკავშირებული ელემენტების გამომხატველი ცნებებია, ორ, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელ ინსტანციას ასახავენ. ეს ისეთი ცნებე-

<sup>56</sup> В. С. Соловьев. Письма, т. III, С.-Петербург, 1911, с. 2.

<sup>57</sup> С. Л. Франк. Реальность и человек. Париж, 1956, с. 249, 250, 257, 258.



ბია, რომელთა განსაზღვრებაში არ მონაწილეობს მათი ურთიერთ-მიმართება. ასე მაგალითად, წყლის განსაზღვრება არაწინააღმდეგობრივია, რადგან მისი შემადგენელი ელემენტები (წყალბადი და ჟანგბადი) განისაზღვრებიან ისე, რომ მათი ურთიერთმიმართება არ მოიაზრება თითოეულის ცნებაში. ღმერთისა და ადამიანის მიმართების დროს ასეთ ვითარებას არა აქვს ადგილი. ადამიანის როგორც ღმერთისაგან განსხვავებული არსების ცნებაში აუცილებლობით მოიაზრება მისი მიმართება ღმერთთან. ადამიანის ადამიანობას, სწორედ ღმერთთან მისი კავშირი აფუძნებს. მეორე მხრივ, ღმერთის იდეაც ორგანულად დაკავშირებულია ადამიანის იდეასთან. ღმერთის ღვთაებრიობა მხოლოდ ადამიანის მიმართ აშკარაა. ყოველივე ამის გამო, ეს ორი ინსტანცია (ღმერთი და ადამიანი) ლოგიკურად მოუაზრებელია ერთმანეთთან კავშირის გარეშე. რათა არა-წინააღმდეგობრივად მოვიაზროთ აღნიშნული მიმართება. საჭიროა ერთმანეთისაგან გაემიჯნოს ღმერთისა და ადამიანის მიმართების პირველადი და მეორადი ფორმები. თუ მიმართების პირველ ფორმაში წარმოებს თვითონ ამ ცნებების კონსტიტუირება, მიმართების მეორე ფორმა თავის წინაპირობად ღმერთისა და ადამიანის უკვე ჩამოყალიბებულ ცნებებს გულისხმობს. ამ მეორე შემთხვევაში ღმერთსა და ადამიანს შორის მიმართება ორი თვითმყოფადი, დამოუკიდებელი ინსტანციის გარეგანი კავშირის ფორმით მოიაზრება. აქ ან ქრება ღმერთკაცობრიობის (ღმერთკაცის) ცნობიერება, როგორც ადამიანის ცნების მაკონსტიტუირებელი მთავარი ნიშანი, ან „ღვთაებრიობა“ მოიაზრება როგორც ადამიანის იმანენტური ნიშანი და მაშინ იკარგება იმის ცნობიერება, რომ ადამიანი არის მხოლოდ ერთი წევრი იმ მიმართებისა, რომელიც მეორე წევრად გულისხმობს ადამიანისაგან დამოუკიდებლად არსებულ ღმერთს. თავიდან რომ ავიცილოთ ეს სიძნელე, აუცილებელია ვალიაროთ, რომ ღმერთის იდეა და ადამიანის იდეა, როდესაც ისინი მოიაზრებიან როგორც უპირობოდ განსხვავებული რეალობანი, რომლებიც წინ უსწრებენ მათ დამაკავშირებელ მიმართებას, ცარიელ აბსტრაქციებს წარმოადგენენ. ორივე იდეა იძენს დადებით საზრისს, როდესაც ისინი მოიაზრებიან ღმერთკაცობრიობის როგორც ჭეშმარიტად პირველადი იდეის განუყოფელ და ამავე დროს, შეურწყმელ მომენტებად. მაგრამ აქ მეორე სიძნელე იჩენს თავს: ღმერთი, თავისი არსის მიხედვით, განისაზღვრება როგორც მარადიული პირველსაწყისი. იმისათვის, რათა მარადიულმა ღმერთმა თავისი ღვთაებრიობა მარადიულად გამოამჟღავნოს, ამ გამოამჟღავნების ამთვისებელი სუბიე-

ქტრც -- ადამიანიც მარადიულად უნდა იქნეს მოაზრებულნი. და მართლაც, ვ. სოლოვიოვი იზიარებს კაცობრიობის, როგორც ინტელიგიბელური არსების, მარადიულობის თეორიას. მისი აზრით, კაცობრიობის არსებობა, როგორც მარადიული სუბიექტისა, ღმერთის მარადიული არსებობის პირობაა: „ამგვარად, იმისათვის, რომ ღვთაებამ მარადიულად იარსებოს, როგორც ლოგოსმა ან მოქმედმა ღმერთმა, უნდა დავუშვათ განსხვავებული რეალური ელემენტების მარადიული არსებობა, რომლებიც აღიქვამენ ღვთაებრივ მოქმედებას. უნდა დავუშვათ სამყაროს არსებობა, როგორც მისი მოქმედების ობიექტისა, იმისა, რაც თავის თავში ადგილს აძლევს ღვთაებრივ ერთიანობას. სამყაროს საკუთრივი, ანუ წარმოებული ერთიანობა, სამყაროს ცენტრი და ამავე დროს, ღვთაების გარემომცველი არის კაცობრიობა“<sup>58</sup>.

ამ თვალსაზრისის გატარების პროცესში სოლოვიოვის წინაშე დგება ამოცანა: თავის მოძღვრებასთან შეათავსოს მეცნიერების თვალსაზრისი ადამიანზე, როგორც დროის გარკვეულ მომენტში და სივრცის გარკვეულ მონაკვეთში წარმოშობილ არსებაზე. გარდა ამისა, დგას რა კაცობრიობის მარადიული არსებობის თვალსაზრისზე და ამავე დროს, ქრისტიანობის აპოლოგეტის პრეტენზიას აცხადებს, მან უნდა გააბათილოს ტრადიციული თეიზმიდან მომდინარე არგუმენტი, რომლის მიხედვით, ადამიანი არ წარმოადგენს აუცილებელს ღმერთისათვის, რომ ღმერთს უადამიანოდაც შეუძლია არსებობა.

თავისი შეხედულებების გამოკვეთას ადამიანის რაობაზე სოლოვიოვი აწარმოებს ემპირიზმის კრიტიკის პარალელურად. მისი აზრით, როდესაც ემპირიზმი ნამდვილ, რეალურ ადამიანზე ლაპარაკობს, მას მხედველობაში აქვს ცალკეული ინდივიდი, ესა თუ ის ემპირიული ადამიანი. რაც შეეხება კაცობრიობას, იგი ემპირიზმის მიერ დახასიათებულია როგორც კრებადი. სახელი, ან როგორც აბსტრაქციის შედეგად ნაწარმოები გვარეობითი ცნება. სოლოვიოვი ცდილობს აჩვენოს, რომ კაცობრიობის ემპირიზმისეული დახასიათება გამოუვალ წინააღმდეგობაში იხლართება. თუ ჰემმარიტად არსებულად მხოლოდ ერთეულ, ემპირიულ ფაქტს გამოვაცხადებთ, მაშინ ცალკეული ადამიანიც აბსტრაქციის პროდუქტად ან კრებად სახელად წარმოგვიდგება. მართლაც, ემპირიული ადამიანი, როგორც

<sup>58</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. II, СПб, Изд. «Обществ. польза», 1901—1904, с. 112.

სხეულებრივ-ფსიქიკური არსება, დროში ცვალებადი სისტემაა. ყველაფერი, რაც დროსა და სივრცეში არსებობს, უსასრულოდ დაყოფადობის ნიშანს ატარებს, ამიტომ, ემპირიული ადამიანი შეგვიძლია განვიხილოთ, როგორც მხოლოდ პირობითად რეალური, როგორც მხოლოდ კრებადი ერთეული (კაცობრიობის ანალოგიურად). მაგრამ დროსა და სივრცეში არსებული შინაარსის პირობითი რეალობა რომ ვალიაროთ, მის საფუძვლად უნდა დავუშვათ რეალური ელემენტების არსებობა, რომლებიც დროსა და სივრცის შემზღვეველ პირობებს აღარ ექვემდებარებიან: ამ თვალსაზრისით — დასტენს სოლოვიოვი — როდესაც ჩვენ ვლაპარაკობთ ადამიანზე, ჩვენ არა ვართ ვალდებული, არცა გვაქვს უფლება, შევზღუდოთ ადამიანი ცდაში მოცემული სინაპდევიით. ჩვენ ვლაპარაკობთ იდეალურ ადამიანზე, რომელიც, მიუხედავად ამისა, სრულიად არსებითი და რეალურია. ამ იდეალური ადამიანის რეალურობა მის სუბსტანციალურ „მე“-ზე ფუძნდება.

ჩვენი „მე“, სანამ იგი გახდებოდეს ცნობიერების მოვლენა, თვითონ წარმოადგენს მის სუბიექტს. გაცნობიერებამდე ჩვენი „მე“ რეალურად არსებობს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად. თვითონ ცნობიერება „მე“-ს ერთ-ერთი მადიფიკაციაა. „მე“ არსებითად არის დაკავშირებული ღეთაებასთან და მასში ყოველივე არსებულთან<sup>59</sup>.

<sup>59</sup> თავის ადრეულ ნაშრომებში (იხ. В. С. Соловьев. Философские науки и религиозное знание). სოლოვიოვი თვლიდა, რომ ჩვენ ცნობიერებას, მისტურის შემეცნების საფუძველზე, შეუძლია უშუალოდ წვდეს ღეთაებრივ სუბსტანციას და მასში ყოველივე არსებულის სუბსტანციურ საფუძველს, მათ შორის ჩვენ სულიერ სუბსტანციასაც. ჩვენი ცვალებადი ფსიქიკური სინაპდევიის უცვლელ და მარადიულ-საწყისს, რომელიც ღეთაებრივ ბუნებას განუყოფელი ორგანოა. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, ჩვენი „მე“-ს უშუალო ცნობიერებაში, მოცემულია აგრეთვე ის სუბსტანციური სუბიექტი, ანუ სული, რომელიც ამ ცნობიერებში მატარებულია. ფილოსოფიური მოღვაწეობის ბოლო პერიოდში (იხ. В. С. Соловьев. Теоретическая философия). სოლოვიოვი შეიცვალა შეხედულება სულიერი სუბსტანციის უშუალო წვდომის პრობლემაზე. ახალ თვალსაზრისის მიხედვით, არ არსებობს არავითარი უშუალო ცოდნა იმისა, რომ ჩვენი „მე“, იქნება ეს „მე“ ემპირიული თუ ტრანსცენდენტალური, ცნობიერების მატარებელ სუბსტანციურ სულს გამოსახავს. ემპირიული „მე“ შეიძლება შეიცვალოს, იგი შეიძლება იყოს პალეონიატა, რომელიც სრულიად არ გამზახტავს ადამიანის სულიერი სუბსტანციის არსს. რაც შეეხება ტრანსცენდენტალურ „მე“-ს, იგი, სოლოვიოვის აზრით, „მე“-ობის ცარიელი ფორმაა, აზრია, რომელიც თან ღდევს ცნობიერებას აქტებს. ჩვენი სულიერი სუბსტანცია არ გვეძლევა უშუალოდ, მს არსებობაზე ჩვენ მხოლოდ ვასყენით, სოლოვიოვის აზრით, არ არსებობს ცნობიერების არც ერთი იმანენტური ფაქტი, რომელიც ამ დასყენის ქეშპარტიგმას დასაბუთებდა.

ამის საფუძველზე ჩვენი სული როგორც სუბსტანცია, უსასრულოდ მრავალფეროვანი შინაარსის მომცველია: „ჩვენში, როგორც ამბობს პოეტი, მხოლოდ ჩვენში და არა ცის ვარსკვლავებში და არა ღრმა ტარტარში ბუდობენ მთელი სამყაროს მარადიული ძალები“<sup>60</sup>. „ჩვენით ზოცულია ძალთა და შინაარსის უსასრულო სიმდიდრე, რომლებიც ჩვენი ახლანდელი ცნობიერების ზღურბლს უკან იმალებიან“<sup>61</sup>. ამ ზღურბლის საშუალებით უსასრულო შინაარსის მხოლოდ ნაწილი თანდათანობით შემოდის ჩვენ ბუნებრივ ცნობიერებაში. ადამიანის ემპირიული არსებობა მისი მარადიული არსებობის სფეროში მომხდარი „გონითი კატასტროფის“ დემონსტრირებას წარმოადგენს. „ზეციური“ კაცობრიობა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ღმერთის „თვალით“ დანახული, იგივე ელემენტისაგან შემდგარი, იგივე „მიწიერი“ კაცობრიობაა, და პირიქით, „მიწიერი“ კაცობრიობაც სხვა არა არის რა, თუ არა „ზეციური“ კაცობრიობა, ოღონდ „მიწიერი“, „დაცემული“, ცოდვილი კაცობრიობის თვალით დანახული. კაცობრიობა, რომელიც წარმოადგენს გენეტიკურად მეორადს, სამყაროს ევოლუციის მწვერვალს, ონტოლოგიურად პირველია, რადგან თვითონ ის ემპირიული სამყარო, რომლიდანაც ემპირიული ადამიანი წარმოიშობა, აბსოლუტის პირველ ცენტრში დაფუძნებული მარადიული კაცობრიობის ღმერთისაგან თავისი თავისაკენ შემობრუნების შედეგია.

სოლოვიოვი მაღალ შეფასებას აძლევს ო. კონტს, რომელმაც შექმნა ე. წ. კაცობრიობის რელიგია და რომლის მიხედვით, კაცობრიობა რეალური ორგანიზმია და არა კრებადი სახელი. კონტისადმი მიძღვნილ წერილში იგი წერს: „მთელი პირველია თავის ნაწილებთან შედარებით და იჯულისხმება მათით. ეს დიდი ჰემარიტება, ცხადი გეომეტრიაში, ინარჩუნებს მთელ თავის ძალას სოციოლოგიაშიც. შესაბამისობა აქ სრულია. წერტილი ერთეული პიროვნებაა, ხაზი — ოჯახია, სიბრტყე — ხალხი, სამგანზომილებიანი ფიგურა ან გეომეტრიული სხეული — რასა, მაგრამ ნამდვილი ფიზიკური სხეული მხოლოდ კაცობრიობაა. არ შეიძლება უარყოფით შემადგენელი ნაწილების სინამდვილე, მაგრამ მხოლოდ მათი მთლიანთან კავშირის გამო, დამოუკიდებლად აღებულნი ისინი მხოლოდ აბსტრაქციებია“<sup>62</sup>. განიხილავს რა მარადიულ კაცობრიობაში და-

<sup>60</sup> В. С. Соловьев, Собр. соч., т. III, с 116.

<sup>61</sup> იქვე.

<sup>62</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. VIII, СПб, Изд. «Обществ. польза», 1901—1094, с. 333.

ფუძნებულს თითოეულ ადამიანს, სოლოვიოვი თვლის, რომ ასეთი შეხედულება უზრუნველყოფს ადამიანის უკვდავებას და თავისუფლებას. „უსასრულო არსებობა სიკვდილის შემდეგ ლოგიკურად არაფრით არ ეთანხმება არარსებობას დაბადებამდე“<sup>63</sup>. ასევე შეუძლებელია, სოლოვიოვის აზრით, მივაწეროთ ადამიანს თავისუფლება, როდესაც მას დროის გარკვეულ მომენტში არარაობიდან შექმნილად გამოვაცხადებთ. ადამიანის შექმნა არარაობიდან მის გარეგანსაზღვრულობას და ნაშასადამე, არათავისუფლებას მოასწავებს. მხოლოდ მარადიული ადამიანი შეიძლება იყოს თავისუფალი, რადგან იგი მოწოდებულია, მარადიულად განსაზღვროს თავისი თავი ან ღმერთის მხარეზე, ან მის საწინააღმდეგოდ.

ახსიათებს რა კაცობრიობას, როგორც მარადიული და დოქტრინული ყოფიერების სუბიექტს, სოლოვიოვი დასძინს: „ეს დიადი და ქალური არსება, რომელიც არ არის არც ღმერთი, არც მარადიული შვილი ღვთაებისა. არც ანგელაზი, არც წმინდანი, იღებს თავყვანის-იემას ძველი ალტჰიმის დამასრულებლის და ახალი ალტჰიმის ფუძემდებლისაგან. ვინ არის იგი, თუ არა თვით ჭეშმარიტი, წმინდა და სრული კაცობრიობა, უმადლესი და ყოვლისმომცველი ფორმა. ცოცხალი სული ბუნებისა და სამყაროსი. მარადიულად შეერთებული და დროულ პროცესში შეერთებადი ღვთაებასთან. მასთან შემაერთებული ყველაფრისა, რაც არის“<sup>64</sup>.

შემდგომი ანალიზით სოლოვიოვი ცდილობს, გაამართლოს ადამიანის რაობის ის ზოგადი სურათი, რომელიც მან მარადიული კაცობრიობის მეტაფიზიკაში წარმოადგინა. როგორც აღვნიშნეთ. სამყაროს არსებობა დროსა და სივრცეში, სოლოვიოვის აზრით, მარადიული კაცობრიობის ღმერთისაგან მოწვევების შედეგია. ამ ზედროულ „კატასტროფაში“ თანამონაწილეობდა ყოველი ადამიანი როგორც მარადიული არსება. ასევე ყველამ უნდა მიიღოს მონაწილეობა ღმერთისა და სამყაროს შეერთების პროცესში. ღმერთისა და სამყაროს შეერთების პროცესს სოლოვიოვი ევოლუციური თეორიის ტერმინებში აღწერს. მსოფლიო სულის ლოგოსთან თანდათანობით შეერთების კვალობაზე როგორც ცნობილია, ვ. სოლოვიოვის აზრით, სამყაროს ელემენტები ერთიანობის სულ ფორმალურ ფორმებში შედიან. ამის საფუძველზე სამყაროში წარმოიშობა ფენათა, ანუ სამეფოთა ზეაღმავალი იერარქია.

63 В. С. Соловьев. Собр. соч., т. III, с. 117.

64 იქვე, т. VIII, с. 240.

ადამიანში თავს იყრის ყველა ზემოჩამოთვლილი სამეფო, ამიტომ ადამიანის რაობის გარკვევა, სოლოვიოვის აზრით, ამავე დროს, არის სამყაროსა და ღმერთის საიდუმლოების წვდომა. უნდა დაძებნილ იქნეს ის ინსტანცია, რომელიც უზრუნველყოფს ადამიანის ერთიანობას, მიუხედავად მისი უდიდესი მრავალფეროვნებისა. ამ ამოცანის გადაწყვეტა მხოლოდ პიროვნების ანალიზით არის შესაძლებელი. ამიტომ სოლოვიოვის ყურადღების ცენტრში დგას ადამიანის პიროვნების პრობლემა. „ადამიანის პიროვნება და მასთანადასაბუთებული უკველი ადამიანი არის განუსაზღვრელი სინამდვილის განხორციელების შესაძლებლობა ან უსასრულო შინაარსის განსაკუთრებული ფორმა“<sup>65</sup>. გავშიფროთ, თუ რა იგულისხმება ამ დახასიათებაში. მიუხედავად ადამიანის ფიზიკური და ფსიქიკური მახასიათებლების შინაარსის საყოველთაო ცვლილებისა, არის ის უცვლელი საწყისი, რომელიც უზრუნველყოფს ამ ინდივიდუალური ადამიანის ერთიანობის შენარჩუნებას. როგორც ზევით გავიყვანა, სოლოვიოვი ფიქრობს, რომ ასეთი უცვლელი საწყისია ადამიანის სუპსტანციური „მე“. ადამიანის ყოველგვარ ყოფიერებაში გამოვლენდება ის, რასაც ჩვენ „მე ვარ“-ით გამოვთქვამთ. როდესაც ჩვენ ვამბობთ „მე ვარ“, აქ, სოლოვიოვის აზრით, არ იგულისხმება ჩვენი ყოფიერების რომელიმე კონკრეტული ფორმა, „მე ვარ“ შეგრძნებაშიც, აზროვნებაშიც, ნებისყოფაშიც, მაგრამ მე ვარ ვარ აზროვნება, შეგრძნება, ნებისყოფა, არამედ ის, ვინც აზროვნებს, გრძნობს, უნდა. მე შემოიძლია ვიგრძნო, მინდოდეს და ვიზაროვნო სხვადასხვანაირად დროის სხვადასხვა მომენტში. ამიტომ მე არა ვარ შეზღუდული ჩემი „მე“-ს არც ერთი კონკრეტული მდგომარეობის შინაარსით, თუმცა კი ყველა მათში გამოვიხატები. ეს „მე“ არის ყველაფერი, რადგან იგი ყველაფრისაგან განსხვავდება, მისი უნივერსალობა დაუუწყებულა მის უპირობო ინდივიდუალობაზე, ის რამ იგივე ყოფილიყო, რაც სხვა, მაშინ სხვასაც არ ექნებოდა საფუძველი ყოფილიყო მისთვის, არ შეიძლებოდა მისგან განსხვავებულიყო და მასთან შეერთებულიყო, არ იქნებოდა გაცნობიერებული მის მიერ როგორც სხვა. ამგვარად, თითოეული „მე“ არის იდეაში უპირობოდ განსაკუთრებული და ერთეული, ანუ გააჩნია მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი თვისებრიობა, არის გარკვეული უპირობო იდეა“<sup>66</sup>. სოლოვიოვის ეს თვალსაზრისი არსებითად

<sup>65</sup> В. С. Соловьёв. Собр. соч., т. VII, с. 213.

<sup>66</sup> В. С. Соловьёв. Собр. соч., т. II, СПб, Изд. «Обществ. польза», 1901—1904, с. 364.

პერსონალისტურია. „მე“, როგორც ძირეული ბირთვი ყოველი ინდივიდისა, ჭერ კიდევ არ წარმოადგენს პიროვნებას. პიროვნებად იგი იქცევა მხოლოდ მაშინ, თუ დამყარებს ნორმალურ მიზანრთებას სხვა „მე“-ებთან. „მე“-ს სწორედ ეს ინდივიდუალური თვისებრიობა. მისი იდეა, ადამიანის ნორმალურ მდგომარეობაში შეერთებულია სიყვარულის მეოხებით ყოველივე არსებულის იდეებთან, შევსებულია მათით და ამიტომ წარმოადგენს აბსოლუტური შინაარსის ფორმას. მაგრამ იგივე იდეა, როგორც სრულიად განსაკუთრებული და ინდივიდუალური, აძლევს ადამიანს საშუალებას ყველაფერს დაუპირისპირდეს, ყველაფერზე იძალადოს და დაადასტუროს თავისი თავი ყველაფერისაგან დამოუკიდებლობაში. ამ შემთხვევაში ადამიანი წყვეტს შინაგან კავშირს იდეათა სამყაროსთან. მისი სასიყვარულო კონტაქტი სხვა „მე“-ებთან წყდება. ხდება კონცენტრაცია საკუთარ მე-ზე. ამით იკარგება ადამიანის პიროვნება, რომელიც წარმოიშობა „მე“-თა თავისუფალი შეხვედრის საფუძველზე სიყვარულის კავშირში. ამ კავშირის თავისებურ გამოხატულებას წარმოადგენს საზოგადოება. ადამიანის პიროვნება, როგორც უსასრულო შინაარსის დაუფლების შესაძლებლობა, რეალიზაციას აღწევს მხოლოდ საზოგადოებაში, „რომელიც თავისი არსობრივი მნიშვნელობით წარმოადგენს პიროვნების არა გარე საზღვარს, არამედ მის შინაგანად შემავსებელს“<sup>67</sup>... ამგვარად. პიროვნება არის არსების შინაგანი გარკვეულობა, არსებისა, რომელსაც გააჩნია გონება. ნებისყოფა და სპეციფიკური ხასიათი, მისი ინდივიდუალური, სუბსტანციური „მე“-თი პირობადებული. პიროვნებას, როგორც უსასრულო შინაარსის განხორციელების ფორმას, სოლოვიოვის აზრით, გააჩნია უპირობო ღირსება, პიროვნების უფლებები მისი უპირობო ღირსებით არის დაფუძნებული.

პროგრესის საწყისი სოლოვიოვის ანთროპოლოგიაში არის პიროვნება, რადგან მას ახასიათებს შეუზღუდავი მისწრაფება ჩეტისა და უკეთესისაკენ. როცა საზოგადოების მოცემული მდგომარეობა ელოპება პიროვნების დადებით მისწრაფებებს. მაშინ პიროვნება ცდილობს შეცვალოს საზოგადოებრივი ფორმები, შეუსაბამოს ისინი თავის გაზრდილ მოთხოვნილებებს. ისტორიის შინაარსს წარმოადგენს პიროვნებისა და საზოგადოების წინააღმდეგობის გადალახვა, პიროვნების ახალი შინაარსისათვის, ახალი საზოგადოებრივი ფორ-

<sup>67</sup>В. С. Соловьев. Оправдание добра. С.-Петербург, 1897, с. 255.

მის პოვნა. ვ. სოლოვიოვისათვის ერთადერთი კანონი, რომლის საფუძველზეც ვითარდება ადამიანთა საზოგადოება, არის რელიგიურ-ზნეობრივი კანონი. ზემოაღნიშნულის გამო, სოლოვიოვი მხოლოდ რელიგიურ-ეთიკური კატეგორიებით უდგება საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროს, რაც ხშირად, უსაფუძვლო მისტიციზმისა და მორალიზების ფორმას იძენს.

სოლოვიოვის მოძღვრებას ადამიანის რაობის შესახებ საფუძვლად უდევს ქრისტიანული რელიგიის ერთ-ერთი ფუნდამენტური დებულება, რომლის მიხედვითაც, ადამიანი განისაზღვრება როგორც ღმერთის სახე და სადარი. თავის მეტაფიზიკაში სოლოვიოვი დაადგინა აბსოლუტის პირველი ცენტრის — ღმერთის არსობრივი განსაზღვრებანი. ანთროპოლოგიაში იგი ცდილობს, ადამიანშიც აღმოაჩინოს ის ნიშნები, რაც მან ღმერთს მიაწერა. ფაქტიურად ამ ოპერაციას საფუძვლად უდევს ფოიერბაზის მიერ გამოაშკარავებული ღმერთის შექმნის პროცესი, ადამიანური თვისებების გაუცხოებისა და გააბსოლუტურების შეშვეობით<sup>68</sup>. ადამიანის ნიშნები, რომლებიც სოლოვიოვი ადამიანისაგან გააუცხოვა და აღმატებულ ხარისხში ღმერთს მიაწერა, კვლავ ადამიანს უბრუნდება.

იდენტური ნიშნების გამოსავლინებლად, სოლოვიოვი აწარმოებს ღმერთისა და ადამიანის შედარებით ანალიზს: ღმერთი დადებითი „არარაა“, იგი არ დაიყვანება არაფერზე, თუმცა კი მოიცავს ყოველივეს. ადამიანიც თუმცა თავის თავს პოულობს, როგორც განსაკუთრებულს, როგორც მხოლოდ „ამას“, მაგრამ, ამავე დროს, აცნობიერებს თავს როგორც „ყველაფერს“. ყველა სასრულო ბუნებრივ არსებათა შორის, გარემომცველ უსასრულო სამყაროს, მხოლოდ ადამიანი აცნობიერებს როგორც თავის განუყოფელ სიანბნადილეს, იმას, რისი შემეცნება, შეფასება, მოწყობა და ორგანიზაციაც მას ევალება.

შეორე ნიშანი, რითაც ხასიათდება ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფიაში აბსოლუტის პირველი ცენტრი — ღმერთი, არის მისი სამსახოვნება. აბსოლუტის პირველი ცენტრი წარმოადგენს სამი ღვთაებრივი სუბიექტის ერთიანობას. ამ სამი სუბიექტის უოფიერება მქლავნდება აბსოლუტური ნებისყოფის, წარმოდგენისა და გარბობის ერთიანობაში, ხოლო აბსოლუტური პირველსაწყისის არსს წარმოადგენს სიკეთის, ჭეშმარიტების და სილამაზის ერთიანობა. ადამიანის გონის სტრუქტურაც სამსახოვანია. ნებისყოფა, გონება და

<sup>68</sup> ლ. ო. ი. ე. რ. ბ. ა. ხ. ი., ქრისტიანობის არსება. თბ., 1956, გვ. 44.



გრძნობა, შესაბამისად სიკეთე, კეშმარიტება და სილამაზე ადამიანის გონის არსობრივ მომენტებს გამოხატავენ.

ისევე როგორც ადამიანურია ღმერთი, ასევე ადამიანიც არის ღვთაებრივი. „იგი შექმნილია ღმერთის სახედ და სადარად, არა ღვთაებრივი გონების ამა თუ იმ იდეის მიხედვით, არამედ თვითონ ღვთაების იდეის მიხედვით<sup>69</sup>, რაც შეეხება სხვა არსებებს, მათ არსს ღვთაებრივი გონების ესა თუ ის კონკრეტული იდეა წარმოადგენს. ადამიანი პოტენციურად მოიცავს ყველაფერს, არის მიკროკოსმოსი და მიკროთეოსი. მაშასადამე, ადამიანის არსობრივი უუნეცია გამოიხატება ღმერთისა და ბუნების დაკავშირებაში. ამის შესაბამისად, იგი სამი საწყისის ერთიანობაა. ერთი მხრივ, იგი მატერიალური სამყაროს ევოლუციის პროდუქტია და როგორც ასეთი, დაკავშირებულია ბუნებასთან, მეორე მხრივ, ყოვლადიმთლიანობის ცნობიერება აკავშირებს მას ღმერთთან. ამავე დროს, ადამიანი არ არის შეზღუდული საკუთარი არსების არც ერთი, არც მეორე საწყისით. რადგან წარმოადგენს თავისუფალ „მე“-ს, რომელსაც შეუძლია თავისუფლად განსაზღვროს თავი, ორივე ზემოაღნიშნული საწყისის მიმართ. „თუ თავის იდეალურ ცნობიერებაში ადამიანი არის ღვთაების სახე, მაშინ მისი უპირობო თავისუფლება, როგორც იდეისაგან, ასევე ფაქტისაგან, ადამიანური „მე“-ს ეს ფორმალური უსაზღვროება, აქცევს მას ღმერთის სადარად. ადამიანი არა მარტო ფლობს ყოვლადობის ფორმას, ისევე როგორც ღმერთი, არამედ, მსგავსად ღმერთისა, შეუძლია თავისუფლად ინდომოს იგი. ე. ი. შეუძლია განიზრახოს მხოლოდ თავისი თავიდან გახდეს ღმერთი<sup>70</sup>. სწორედ ამ განზრახვას უკავშირდება ბიბლიური მითი პირველადი შეცოდების შესახებ. ტრადიციულ-ქრისტიანული გავება მსოფლიო ისტორიისა, სოლოვიოვთან გარკვეულ სახეცვლილებას განიცდის. კაცობრიობის ღმერთისაგან მოწყვეტა, სოლოვიოვის აზრით, ორჯერადი აქტია: ემპირიული სამყაროს ისტორია იწყება მსოფლიო სულის, ანუ მარადიული კაცობრიობის წიაღში ქაოსის აქტუალიზაციით. მატერიალური სამყაროს გაერთიანების გარკვეულ ეტაპზე წარმოიშობა ნატურალური ადამიანი, რომელიც მოიწადინებს ღმერთისაგან დამოუკიდებლად გახდეს სამყაროს ერთიანობის ცენტრი. და ამ წადილში, იმეორებს მარადიული კაცობრიობის „ცოდვას“.

<sup>69</sup> В. С. Соловьев. История и будущность теократий. Соч., т. 4, СПб, 1914, с. 314.

<sup>70</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. III, с. 319.

რის შედეგადაც წყდება ღვთაებრივ საწყისს. ქაოსური ძალები, რობლენიც მსოფლიო სულის ყოფიერების ერთიანობას არღვევენ, აბლა ადამიანის ცნობიერებაში იჭრებიან, იმონებენ მას და ზელს უშლიან ადამიანის მაღალი მოწოდების განხორციელებას. ნატურალური ადამიანის შეერთება ღმერთთან ისტორიული პროცესის შინაარსს გამოხატავს.

ჩვენ გადმოვეცით ვ. სოლოვიოვის ანთროპოლოგიურ შეხედულებათა ის ასპექტი, სადაც იგი ცდილობს, დაადგინოს ადამიანის ადგილი აბსოლუტში, განსაზღვროს მისი იდეა, მისი დანიშნულება და მარადიული ხედვრი. ახლა აუცილებელია დადგინდეს ადამიანის ისტორიული ცვალებადობის ფუნდამენტური პრინციპი, ამ ცვალებადობის მიმართულება და ძირითადი ეტაპები. ამ პრობლემების განხილვას ეძღვნება ვ. სოლოვიოვის მოძღვრება ისტორიის თეოგონიური პროცესის შესახებ. ადამიანის წარმოშობასთან ერთად, ყოვლადიმთლიანობის განხორციელება გადავიდა გარეგან, სტიქიური პლანეტიდან, შინაგან, ცნობიერ პლანში. ისტორიულ ადამიანში მსოფლიო სულმა გააცნობიერა თავისი თავი: მან აქ ლოკოსისაგან დაიბოუნა თვითცნობიერება, როგორც ყოვლადიმთლიანობის პოტენციური ფორმა. ისტორიული ადამიანი არის ფაქტი სხვა ფაქტთა შორის, მაგრამ იგი ისეთი ფაქტია, რომელიც არღვევს ყოველგვარ ფაქტობრიობას, არ კმაყოფილდება არავითარი პირობითი შინაარსით. „დაუკმაყოფილებლობა ყოველი სასრულო შინაარსით, ნაწილობრივ შეზღუდული სინამდვილით, ამავე დროს, არის ყოვლადიმთლიანი სინამდვილის მოთხოვნა. შინაარსის სისრულის ცხოვრების სისრულის ფლობაში გამოიხატება დადებითი უპირობობა“<sup>71</sup>.

უხსოვარი დროიდან ადამიანი ღმერთს ეძიებდა. წარმოდგენა აბსოლუტურ, უმაღლეს ყოფიერებაზე წარუშლელ დაღს ასვამდა ადამიანის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ყველა სფეროს. ადამიანი ყოველთვის ცდილობდა თავის ღმერთებს დამსგავსებოდა. თავისი არსების ის ასპექტები განვეითარებინა, რომელსაც ის აღმატებულ ხარისხში სრულყოფილ არსებას (ღმერთს) მიაწერდა. სწორედ ამ ისტორიული ფაქტის რელიგიურ-იდეალისტური ინტერპრეტაცია უღვეს საფუძვლად ვ. სოლოვიოვის ისტორიოსოფიას. ისტორიული პროცესის რელიგიური დაფუძნებისათვის სოლოვიოვი იყენებს თავის მისტიკურ გნოსეოლოგიას.

71 В. С. Соловьев. Собр. соч., т. III, с. 17.

ვ. სოლოვიოვი ცდისეული ღვთისმეტყველების წარმომადგენელია. ყოველგვარი დადებითი მსჯელობა ღმერთზე, მისი აზრით, მხოლოდ რელიგიურ ცდაში გამოცხადებული ღვთაებრივი შინაარსის აღწერის გზით მოიპოვება. რელიგიურ განცდაში მოცემული შინაარსის ობიექტურობის დასადასტურებლად კი აუცილებელია რწმენის აქტი. „ამ რწმენის საფუძველზე შინაგანი რელიგიური ცდის მონაცემები შეიმეცნებიან ჩვენ მიერ როგორც ღვთაებრივი საწყისის მოქმედება ჩვენში, როგორც მისი გამოცხადება ჩვენში, ხოლო თვითონ ის წარმოსდგება როგორც ჩვენი ცნობიერების ნამდვილი საგანი“<sup>72</sup>. როგორც ვხედავთ, ვ. სოლოვიოვისათვის ღმერთის არსებობის დადასტურების მთავარი ფაქტორია რწმენის აქტი, ამიტომ იგი კატეგორიული წინააღმდეგია ღმერთის არსებობის ყოველგვარი რაციონალური დასაბუთებისა.

რელიგიური ცდის მონაცემებზე გონების რეფლექსიის გზით წარმოებს ღმერთის იდეის შემუშავება. რელიგიური ცდისა და რელიგიური აზროვნების ერთიანობა ქმნის რელიგიური ცნობიერების შინაარსს. ღმერთის პოზიტიური შინაარსი მხოლოდ გამოცხადების გზით ეძლევა ადამიანს, იმეორებს ვ. სოლოვიოვი ცდისეული თეოლოგიის ერთ-ერთ ფუნდამენტურ პრინციპს და ცდილობს იგი ევოლუციონისტურად გაიაზროს. რახან ადამიანის რელიგიური ცნობიერება არ წარმომადგენს რაღაც ერთხელ და სამუდამოდ ფიქსირებულ სიღრმეს, არამედ საკაცობრიო ისტორიის გასწვრივ თანდათან ღრმავდება და ფართოვდება, ამიტომ გაღრმავებასა და განვითარებას განიცდის რელიგიური გამოცხადების შინაარსიც. რელიგიური გამოცხადების ყოველი უფრო მაღალი ფორმა მოიცავს წინა ეტაპების დადებით შინაარსს. ამ მოსაზრების ილუსტრაციისათვის ვ. სოლოვიოვი ასეთ ანალოგიას მიმართავს. ისევე როგორც უსინათლოს გამოცდილება მზის მიმართ, არ უარყოფდა თვალბილულის გამოცდილებით, არამედ უფრო ღრმავდება და ფართოვდება (სითბო პლუს სინათლე), ხდება უფრო ფართო გამოცდილების ნაწილი, მაშინ როცა უსინათლოსთვის იგი მთელი გამოცდილების შინაარსს შეადგენდა, ასევე რელიგიურ განვითარებაშიც, გამოცხადების ქვემდგომი საფეხურები კარგავენ დამოუკიდებელი მთელის მნიშვნელობას და უფრო სრულყოფილი გამოცხადების მომენტებს შეადგენენ. აქედან გამომდინარე, ის რელიგია შეიძლება ჩაითვალოს ყველაზე უფრო სრულყოფილად. რომელიც, ერთი მხრივ, მოიცავს

<sup>72</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. III, СПб, 1901—1904, с. 32.

რელიგიური გამოცხადების მთელ მრავალფეროვან შინაარსს და, აშენდა, ყველაზე კონკრეტულია, ხოლო, მეორე მხრივ, ყველაზე უნივერსალურია, ყველაზე თავისუფალი ცალმხრივობისაგან, რადვან არ დაიყვანება იმ სპეციფიკურ შინაარსზე, რომელიც მასში ერთიანდება. რელიგიური განვითარების მიზანს წარმოადგენს არა ის მინიმალური შინაარსი, რაც ერთია ყველა რელიგიისათვის, არამედ მაქსიმალური მრავალფეროვნების ის ერთიანობა, რომელიც მოიცავს ყველა რელიგიის დადებით შინაარსს და სწორედ ამის გამო არ დაიყვანება ამ მრავალფეროვნების არც ერთ მიმენტზე.

ისტორიული პროცესის მამოძრავებელ ძალად, ვ. სოლოვიოვი მიიჩნევდა ადამიანის ამალლებას რელიგიური ცნობიერების ერთი დონიდან მეორეზე. რელიგიური ცნობიერების განვითარებას იგი ხუთ ეტაპად ყოფდა. გამოცხადების ეტაპები სოლოვიოვთან ერთხვევა ისტორიულად ცნობილი რელიგიური მსოფლმხედველობების ბატონობას ადამიანთა ცნობიერებაში. ეს ეტაპებია: ბუნებრივი რელიგიები, ბუდიზმი, ბერძნული იდეალიზმი, იუდეიზმი, ქრისტიანობა. ეტაპების გამოყოფა ხდება იმისდა მიხედვით, თუ როგორი კავშირი არსებობს აბსოლუტურ პირველსაწყისსა და ადამიანს შორის, გამოცხადების ფორმა დამოკიდებულია, როგორც აბსოლუტურ პირველსაწყისზე, ასევე ადამიანზე, მისი სრულყოფილების ხარისზე. აბსოლუტური პირველსაწყისი ადამიანს უცხადდება მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი მზადაა შეითვისოს გამოცხადებული შინაარსი. ამიტომ გამოცხადება ადამიანისათვის წარმოადგენს აბსოლუტური პირველსაწყისის არა მარტო თვითგამოჩენას, არამედ მის ნაწილობრივ თვითდაფარვასაც. გამოცხადების თითოეული ეტაპის შინაარსის ამთვისებელ ისტორიულ სუბიექტად ვ. სოლოვიოვის ისტორიოსოფიაში სხვადასხვა ნაციები გვევლინება. ეს ფაქტი იმით არის განპირობებული, რომ ისტორიის მოცემულ ეტაპზე, ვ. სოლოვიოვის თანახმად, მხოლოდ ზოგიერთი ხალხია მომწიფებული გამოცხადების შესაბამისი შინაარსის ასათვისებლად, რაც, თავის მხრივ, დამოკიდებულია აღნიშნული ხალხის ეროვნული ხასიათის თავისებურებებზე.

გამოცხადების პირველსაწყის ეტაპზე ღვთაებრივი პირველსაწყისის საკუთრივი შინაარსი დაფარულია. მაგრამ იგი ამ ეტაპზეც რალაცნაირად უნდა არსებობდეს ადამიანისათვის, რადვან წინააღმდეგ შემთხვევაში, მისი შემდგომი გამოცხადება სრულიად გაუგებარი და შემთხვევითი იქნება. რადგან ღვთაებრივი პირველსაწყისი, ვ.

სოლოვიოვის კონცეფციის თანახმად, წარმოადგენს აბსოლუტურ და ყოვლისმომცველ ინსტანციას, ამიტომ იგი მოიცავს ბუნებასაც, თუშეცა არ ამოიწურება ბუნებით. ბუნების მოვლენების უკან ღვთაებრივი პირველსაწყისი იმალება, ბუნება არის „მისი სხვა“. გამოცხადების ამ პირველსაწყის ეტაპზე ღვთაებრივი პირველსაწყისი შეიმეცნება მხოლოდ ბუნებრივ პროცესებსა და მოვლენებში, რის საფუძველზეც ბუნების ცალკეული მოვლენები ან მთლიანად ბუნება იძენს უპირობო, თვითმყოფადი, ღვთაებრივი ყოფიერების სტატუსს. გამოცხადების ამ საფეხურს შეადგენენ ფართო აზრით გაგებული პოლითეისტური, ანუ ბუნების რელიგიები, ამავე საფეხურს მიეკუთვნება ემპირისტულ-ნატურალისტური მსოფლმხედველობა. გამოცხადების ამ საფეხურზეც ადამიანი არ კმაყოფილდება მხოლოდ უშუალოდ მოცემული ემპირიული ფაქტებით, იგი ეძებს უპირობოს, მაგრამ უპირობობის მნიშვნელობას სწორედ ბუნებრივ ძალებს ანიჭებს, რის გამოც ამ ძალების მონამორჩილი ხდება. ბუნებასთან ურთიერთობის პროცესში ადამიანის ცნობიერება თანდათანობით მიდის იმ დასკვნამდე, რომ თვითონ ადამიანიდან მომდინარეობს ბუნების უპირობო ღირებულებად გამოცხადების აქტი და, რომ, ბუნებრივი ყოფიერების გაღმერთება ამცირებს ადამიანს, რომელიც უკვე იმით, რომ შეუძლია შეაფასოს ბუნება, აღემატება მას. ეს ცნობიერება, ამავე დროს, გამოიხატება იმაშიც, რომ ადამიანი გრძნობს რაღაც უფრო მაღალს, რის მიპართაც ბუნება იმსახურებს ნეგატიურ დახასიათებას. მაგრამ ეს პოზიტიური შინაარსი მას ჯერ კიდევ არ გააჩნია. მისი ცნობიერების მთელ შინაარსს ჯერ კიდევ მხოლოდ ბუნება შეადგენს. ამიტომ ბუნებისაგან განთავისუფლება წარმოებს საკუთარი ბუნებრივი ნების დათრგუნვა-უარყოფის გზით. ადამიანის ცნობიერება შიისწრაფვის იმისკენ, რაც არ არის ბუნება. მაგრამ რადგანაც მისთვის ბუნება წარმოადგენს ყველაფერს, ამიტომ ის, რაც არ არის ბუნება, არის არარა. აწყება ღმერთის გამოცხადების მეორე, უარყოფითი ეტაპი. უარყოფითი გამოცხადება, რომელშიც ღვთაებრივი პირველსაწყისი განსაზღვრავს თავის ყოფიერებას ბუნების უარყოფის საფუძველზე, როგორც ზებუნებრივ არარას, როგორც ყოველგვარ ბუნებრივ შინაარსს მოკლებულ სიცარიელეს, წარმოდგენილია ბუდიზმით, პესიმიზტური და ცალმხრივად ასკეტური მოძღვრებებით. ღვთაებრივი პირველსაწყისის ასეთ გაგებაზე ორიენტირებული ადამიანის უმაღლესი მიზანია ბუნებრივი ყოფიერებისაგან განთავისუფლება. არარაში, ნირვანაში გაქრობის მიზნით. უარყოფითი გამოცხადება აუცილებელი

ეტაპია ბუნებრივი გამოცხადებიდან დადებითი გამოცხადების საფეხურზე გადასასვლელად. უარყოფითი გამოცხადება აქემებს ბუნების უპირობო მნიშვნელობას, მაგრამ ეს ხდება მხოლოდ იმისათვის, რათა ბუნებამ, რომელიც, თავისთავად განხილული, მოწყვეტილია ღვთაებრივი პირველსაწყისისაგან, კვლავ დაიბრუნოს თავისი ღვთაებრივი მნიშვნელობა როგორც ღვთაებრივი ძალების მოქმედების, მათი გაშლა-გამომქლავების ასპარეზმა.

ღვთაებრივი პირველსაწყისის გამოცხადების მესამე საფეხური განისაზღვრება როგორც დადებითი. თავის მხრივ ეს საფეხური რამოდენიმე მომენტს მოიცავს. დადებითი გამოცხადების თავისებურება იმაში გამოიხატება, რომ აქ ღვთაებრივი პირველსაწყისი ცხადდება არა თავის სხვაში (ემპირიული ბუნება), არა ემპირიული ბუნების უარყოფაში და, მაშასადამე, კვლავ მასთან უარყოფით მიპართებაში, არამედ თავის საკუთარ შინაარსში.

ვ. სოლოვიოვის აზრით, ღმერთი არ წარმოადგენს რალაც სიცარიელეს, პირიქით, იგი მოიცავს უსასრულო მრავალფეროვან შინაარსს, რომელიც თავისი მრავალფეროვნებით არა მარტო აფუძნებს ემპირიული სინამდვილის მრავალფეროვნებას, არამედ მნიშვნელოვანწილად აღემატება კიდევაც მას. რა სახით გელავნდება ღვთაებრივი პირველსაწყისი დადებით გამოცხადებაში? ბუდიზმში აბსოლუტი, უპირობო განისაზღვრება როგორც არარა. ვ. სოლოვიოვს მიაჩნია, რომ უპირობო მართლაც არარაა, მაგრამ თუ ბუდიზმისათვის არარა ნიშნავს აბსოლუტურ სიცარიელეს (უარყოფითი არარა), ვ. სოლოვიოვი თვლის, რომ უპირობო სწორედ იმიტომ არის არარა (დადებითი არარა), რომ იგი მოიცავს, ფლობს ყოველგვარ შინაარსს და ამავე დროს, თავისუფალია ამ შინაარსისაგან. როგორც თავისუფლება ვნებებისაგან ნიშნავს, არა იმას, რომ მოკლებული იყო ვნებებს, არამედ იმას, რომ ფლობდე შენ ვნებებს, ბატონობდე მათზე, ასევე უპირობოს თავისუფლება ყველაფრისაგან ნიშნავს არა იმას, რომ უპირობო მოკლებულია ყველაფერს, დაცლილია ყოველგვარი შინაარსისაგან (უარყოფითი არარა), არამედ იმას, რომ იგი ფლობს და მოიცავს ყოველგვარ შინაარსს და სწორედ ამიტომ თავისუფალია ამ შინაარსისაგან. აბსოლუტური პირველსაწყისის დადებითი შინაარსი გახდა გამოცხადების საგანი ბერძნულ რელიგიაში, რომლის ფილოსოფიურ გამომხატულებას პლატონიზმი წარმოადგენს. მაშინ როცა ბუდიზმი შიშველ უარყოფაზე ჩერდება, პლატონიზმი მიუთითებს იმ დადებით შინაარსსზე, რომელიც მასში უპირობო საწყისად ცხადდება. პლატონიზმის მიერ გაგებული აბ-

სოლუტი, როგორც ფენომენალური სამყაროს საფუძველმდებარე იდეალური სინამდვილე, წარმოადგენს წმინდა ჰერეტას ობიექტს. იდეალური კოსმოსის ჰერეტისათვის ადამიანმა უნდა განავითაროს. უპირველეს ყოვლისა, სულის თეორიული უნარები. ამიტომ პლატონიზმი სოლოვიოვს მიაჩნია ჰერეტის და არა მოქმედების მსოფლშეგარძნებად. პლატონიზმში ვერ ხერხდება ადამიანის ძირეული უნარების მორიგება: „თუ ჰეშმარიტად არსებული როგორც იდეათა სამეფო ცხადდება მხოლოდ მჰერეტელი გონების ობიექტად, მაშინ ადამიანის პიროვნული ცხოვრება, მისი ნებისყოფისა და მოქმედების სფერო, რჩება ჰეშმარიტების მიღმა, ყალბ მატერიალურ არსებობაში. მაგრამ ამ შემთხვევაში ადამიანს მართლაც არ შეუძლია მთლიანად დატოვოს ეს ყალბი ჰეყეყანა, რადგან ეს იჰნებოდა ადამიანის გაქცევა თავისსავე თავისაგან, თავისი საკუთარი სულისაგან, რომელიც ცხოვრობს და იტანჯება ამ ჰეყეყანაში“<sup>73</sup>. ადამიანის ზნეობრივ-პრაქტიკული, ნებელობითი ცხოვრება პლატონიზმში, ბუდიზმის მსგავსად, ნეგაციას განიცდის და ეს იმიტომ, დასძენს ვ. სოლოვიოვი, რომ ღმერთი განიხილება აქ უპირველეს ყოვლისა, ნებელობასა და პიროვნებას მოკლებულ წმინდა ობიექტად, რომელიც წმინდა ჰერეტას უცხადდება. ღმერთი, რომელიც ადამიანს უცხადდება როგორც აქტიური ნებელობის წყარო, მოითხოვს მისგან, რომ ადამიანური ზნეობა გამოიხატოს არა ნებელობის ჩაკვლაში და წმინდა ჰერეტით ცხოვრებაში, არამედ სასრულო ნების დამორჩილებაში, უსასრულო, ღვთაებრივი ნების მოთხროვნებისადმი. ღმერთი, როგორც წმინდა ნებელობის აქტიური სუბიექტი, როგორც წმინდა მე, როგორც პიროვნული საწყისი ცხადდება იუდაისტურ რელიგიაში. ღმერთი ფლობს ყველაფერს ერთიანობაში, მაგრამ იგი, როგორც მწარმოებელი საწყისი, განსხვავდება იმისაგან. რასაც ის აწარმოებს და რაშიც იგი მელავნდება. სწორედ ღვთაებრივი პირველსაწყისის ეს აქტიური, მწარმოებელი ასპექტი წარმოსდგება იუდაისტურ რელიგიაში როგორც წმინდა აქტი, წმინდა მე, რომელიც თავისუფალია ყველაფრისაგან და, ამდენად. წარმოადგენს ყოვლისშემძლე თვითნებობას. თავისთავად განხილული, ღმერთი არ ამოიწურება და ე. ი. აღმატება როგორც სუბიექტს, ასევე ობიექტს, მაგრამ, ამავე დროს, იგი ხასიათდება როგორც სუბიექტური, ასევე ობიექტური ასპექტებით, იგი ფლობს ერთსაც და მეორესაც. თუ ღმერთის ობიექტური ასპექტი, იდეალური კოსმოსის სახით, გაცხადდა პლატონი-

73 В. С. Соловьев. Собр. соч., т. III, с. 145.

ზმში. ღმერთის სუბიექტური ასპექტი, განხილული როგორც ყოვლისშემძლე თვითნებობა, ძველი აღთქმის შინაარსს შეადგანს. ეს უპირობო, აბსოლუტური მე, რომელიც ყოველგვარ ობიექტურ შინაარსს გამორიცხავს, შეუღწევადია ადამიანის სასრულო პიროვნებისათვის და ამდენად, მისი წმინდა თვითნებობა ევლინება ადამიანს როგორც აუცილებელი გარეგანი ძალა, ძალა, რომელსაც იგი უნდა დაემორჩილოს. ასეთი გარეგანი, აუცილებელი ძალა, რომელსაც უნდა დაემორჩილოს ადამიანის სასრულო ნებისყოფა, განისაზღვრება, როგორც გარეგანი კანონი. ამიტომ, ძველი აღთქმის გამოცხადება. ძირითადადში, წარმოადგენს ღმერთის როგორც გარეგანი ძალის და ადამიანის მოქმედების კანონის გარეგან განსაზღვრულობას. იუდაისტური რელიგიის გამოცხადებას აქვს მეორე ასპექტიც. უკვე ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველებმა დაადასტურეს, რომ კანონის ფორმაში გამოხატული გარეგანი მიმართება ადამიანსა და ღმერთს შორის არ ამოწურავს მათ ურთიერთობას. ღმერთის აბსოლუტურ ნებელობას გააჩნია ობიექტური შინაარსი, მას უნდა არა მხოლოდ იმისათვის, რომ უნდოდეს, არამედ მას უნდა ის, რაც ღირსია ნდომისა. აბსოლუტური ნების ნდომის საგანი არ შეიძლება იყოს რაიმე განსაკუთრებული, მას, როგორც აბსოლუტურს, შეიძლება უნდოდეს მხოლოდ ყველაფერი. ყველაფრისადმი დასტური, მისწრაფება იმისაკენ, რომ ყველაფერი ნაზიარები იყოს ყოფიერებას, წარმოადგენს სიყვარულს. ბიბლიური წინასწარმეტყველების ცნობიერებაში აბსოლუტი ცხადდება როგორც სიყვარული. აბსოლუტის ნებელობა წარმოსდგება მათ ცნობიერებაში, არა როგორც გარეგანი კანონი დაფუძნებული თვითნებურ ძალაზე, არამედ როგორც გაცნობიერებული შინაგანი სიკეთე. წინასწარმეტყველთა ცნობიერება განიხილება ვ. სოლოვიოვის მიერ როგორც ახალი აღთქმის გამოცხადების მოსამზადებელი საფეხური. ღვთაებრივი პირველსაწყისის გამოცხადების უმაღლეს ფორმას ვ. სოლოვიოვისათვის ქრისტიანობა წარმოადგენს. ქრისტიანობის იდეური შინაარსის ჩამოყალიბებაში ვ. სოლოვიოვი დიდ ადგილს უთმობდა უშუალოდ წინარექრისტიანულ რელიგიურ-ფილოსოფიურ ცნობიერებას, რომლის გამოხატულებადაც მას ალექსანდრიული ფილოსოფია და მისი გაგრძელება — ნეოპლატონიზმი მიაჩნდა. ამ მსოფლმხედველობამ, ვ. სოლოვიოვის აზრით, მოგვცა ღმერთის პლატონისტური და იუდაისტური გაგების ერთგვარი სინთეზი. მათში ინტუიციურად ნაგრძნობი იქნა და თეორიულად დადგინდა მიმართება — ღმერთს როგორც განუყოფელ ერთიანობასა და იმ მრავალფეროვან შინაარსს



შორის, რომელსაც ეს ერთიანობა მოიცავს და აერთიანებს. ღმერთის ყოფიერების სამწვეროვანი დახასიათება, რაც შემდგომში ქრისტიანული ცნობიერების შემადგენლობაში შევიდა, ვ. სოლოვიოვის აზრით, ზემოხსენებული მსოფლმხედველობის ძირითადი დამსახურებაა.

რადგან ლოგოსის გამაერთიანებელი ძალა სამყაროში შეზღოვის მსოფლიო სულის საშუალებით, ამიტომ მსოფლიო სული ისტორიის გარკვეულ მონაკვეთში უნდა შეუერთდეს ლოგოსს, უნდა აღდგეს ის ნორმალური მიმართება მსოფლიო სულსა და ლოგოსს შორის, რომელიც მარადისობაში იქნა დარღვეული. ეს იქნება, სოლოვიოვის აზრით, უმაღლესი და უკანასკნელი ეტაპი თეოგონიური პროცესისა. თეოგონიური პროცესის ეს ეტაპი წარმოდგენილია ქრისტიანობით. ქრისტიანობა წარმოადგენს, ვ. სოლოვიოვის აზრით, შინაარსით ყველაზე მდიდარ და ამიტომ ყველაზე კონკრეტულ რელიგიას. მან ორგანულად გააერთიანა თავის წიაღში ყოველივე ის ღირებულო, რაც კი კაცობრიობამ აითვისა. ღვთაებრივი პირველსაწყისის გამოცხადების მსოფლიო-ისტორიულ პროცესში. ბუნება, სხეულებრივი საწყისი, რომლის აბსოლუტიზაციაც წარპოვებდა ბუნებრივ რელიგიებში, არ უარყოფა ქრისტიანობის მიერ. ბუნება ღვთაებრივი იდეა-ძალების გამომჟღავნების ასპარეზია, ის ღვთაებრივია არა თავისთავად განხილული, არამედ როგორც „ღმერთის სხვა“. ბუნებაში თანდათანობით ხორციელდება ყოვლადიმთლიანობის იდეა, რის საფუძველზეც ბუნება თანდათან უბრუნდება ღმერთს. ქრისტეს განსხეულება ადასტურებს ბუნების პოზიტიურ შეფასებას ქრისტიანობის მიერ. მაგრამ ქრისტიანობა, ვ. სოლოვიოვის აზრით, ამით არ შემოისაზღვრება. ბუნების აქტუალური მდგრამარეობა, როდესაც იგი მოწყვეტილია ღმერთისაგან და ჩაკეტილია თავის თავში, საყოველთაო გაუცხოების, არსებობის და ძალაუფლებისათვის ბრძოლის — ე. ი. ბოროტების ასპარეზია და როგორც ასეთი უარყოფილ უნდა იქნეს. ბუღიზმში რეალიზებული რელიგიური ცნობიერების ეს ფორმაც შეითვისა ქრისტიანობამ, რამაც თავისი გამოხატულება ქრისტიანულ ასკეტიზმში ჰპოვა. ქრისტიანობამ შეითვისა, აგრეთვე, პლატონური იდეალიზმის ძირითადი პათოსი: დაძაბული ლტოლვა ზებუნებრივი, იდეალური საპეტფოსაკენ. ასევე შევიდა ქრისტიანულ ცნობიერებაში აბსოლუტის დახასიათება არა მარტო როგორც ჰერეტის ობიექტისა, არამედ, როგორც აბსოლუტური ნების და აბსოლუტური სიყვარულის სუბიექტისა (ძველი აღთქმის შინაარსი). და ბოლოს, სათანადოდ ინტერპრეტი-

რებული ნეოპლატონური მოძღვრება სამსახოვანი ღმერთის შესახებ, არა მარტო შევიდა ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში, არამედ გამოცხადდა კიდევ ქრისტიანობის ერთ-ერთ ცენტრალურ დოგმატად. მაგრამ, არც გამოცხადების ყველა ეს ეტაპი ერთად, არც თითოეული ცალ-ცალკე, ვ. სოლოვიოვის აზრით, არ გვაძლევს ქრისტიანობის იმ სპეციფიკურ შინაარსს, რაც ასხვავებს და აამაღლებს მას ყველა სხვა რელიგიაზე. ეს შინაარსი გამოიხატება ქრისტიანობის მიერ თვითონ ქრისტეს პიროვნების გაგებაში, ქრისტესი, რომელშიც, როგორც პირველ გონით ადამიანში, რეალურად აღდგა ნორმალური მიმართება ღმერთსა და ადამიანს, გონსა და ბუნებას. შორის.

გონითი სამეფოს სპეციფიკის გამოსაკვეთად ვ. სოლოვიოვი მიმართავს ცხოველურ, ნატურალურ-ადამიანურ და გონით-ადამიანურ სამეფოთა შედარებით ანალიზს. ევოლუციის ბიოლოგიური და ისტორიული ეტაპების განსასხვავებლად სოლოვიოვი ერთ, ძირეულ ნიშანზე მიაჩნდება. ბიოლოგიური ევოლუციის პროცესში ორგანიზმების გართულება და დიფერენციაცია წარმოადგენდა მათი ფსიქიკური ცხოვრების ზრდის ძირითად პირობას. ევოლუციის ამ ეტაპზე ფსიქიკური ცხოვრების განვითარების ყოველ ახალ, უფრო მაღალ დონეს ყოველთვის შეესაბამებოდა ახალი, უფრო რთული და მრავალმხრივად დიფერენცირებული ორგანული ფორმა. ადამიანის წარმოშობასთან ერთად სურათი იცვლება. ადამიანთა საზოგადოებაში, სოლოვიოვის აზრით, შეიმჩნევა მნიშვნელოვანი განსხვავება საზოგადოების სხვადასხვა წევრთა სულიერ ცხოვრებაში, მაშინ, როცა მათი ფიზიოლოგიურ-ანატომიური აგებულება უცვლელია, ან უმნიშვნელო ცვლილებებს განიცდის. ადამიანის ორგანიზმის ერთსა და იმავე ფიზიოლოგიურ-ანატომიურ ბაზაზე აღმოცენდება როგორც ველურის პრიმიტიული სულიერი ცხოვრება, ისე უდიდესი გენიოსების უნივერსალური შემოქმედება. ეს ფაქტი ავსიქრებინებს სოლოვიოვს, რომ ადამიანის ბიოლოგიურ-ანატომიური ფორმის ფარგლებში უსასრულო განვითარებაა შესაძლებელი. „ისტორიაში არ წარმოიქმნება და არ მოითხოვება არავითარი ახალი ზეადამიანური ფორმა ორგანიზმისა, რადგან ადამიანის ფორმას შეუძლია უსაზღვრო სრულყოფა, როგორც შინაგანი, ასევე გარეგანი, რჩება რა ამავე დროს არსებითად იგივე. მას აქვს უნარი თავისი ტიპის მიხედვით მოიკვას და დააკავშიროს ყველაფერი, გახდეს საშუალება და მატარებელი ყველაფრისა, რისკენაც კი შეიძლება მისწრაფება, შეუძლია იყოს ფორმა სრულყოფილი ყოველადიმილიანობისა, ანუ

ლეთაებისა<sup>74</sup>. გამოირკვა, რომ ადამიანი თავის მორფოლოგიური ფორმის ფარგლებში შეიძლება დაეუფლოს კულტურის და მეცნიერების მწვერვალებს, დიდი ძალაუფლება მოიპოვოს ბუნებაზე, მაგრამ ის მაინც ნატურალურ ადამიანად რჩება. მაშ რა განსხვავებს გონით ადამიანს ნატურალური ადამიანისაგან?

სოლოვიოვი ამ განმასხვავებელ ნიშანს გონითი ადამიანის უკვდავებაში ხედავს. მართალია, კვდება ყოველი ცოცხალი არსება, მაგრამ მოკვდავი მხოლოდ ადამიანია. მოკვდავის ცნება მიანიშნებს ისეთ არსებაზე, რომელიც შეგნებულად ებრძვის სიკვდილს, მაგრამ მარცხდება ამ ბრძოლაში. ადამიანი ორმხრივ მამართებაშია სიკვდილის ფაქტთან. ერთი მხრივ, ადამიანმა იცის, რომ მისი ყოფიერება იმ ფორმით, რომლითაც იგი სინამდვილეში პოულობს თავის თავს, აუცილებლობით, შინაგანად შეიცავს სიკვდილის გარდუვალობას. მეორე მხრივ, ადამიანი ვერ ურიგდება ასეთ სინამდვილეს, ცდილობს შეცვალოს იგი ისე, რომ მოსპოს თვითონ სიკვდილის შესაძლებლობის პირობები. „ამაში იგი მართალია, რადგან თუ სიკვდილი აბსოლუტურად აუცილებელია ამ უშუალო პირობებში, ვინ თქვა ის, რომ თვითონ ეს პირობები უცვლელი და ხელშეუხებელია“<sup>75</sup>.

სიკვდილი, როგორც ბუნების კანონი, სამყაროს და ადამიანის ძალთა გარკვეული მიმართების შედეგია. ამ მიმართების ფარგლებში ეს კანონი ყოველთვის იმოქმედებს, მაგრამ სოლოვიოვს მიაჩნია, რომ არსებობენ ზებუნებრივი ძალები, რომლებიც გარკვეულ ვითარებაში შემოიჭრებიან ჩვენს სინამდვილეში, შეცვლიან ძალთა არსებულ მიმართებას და ამით სიკვდილის კანონს მოქმედების საფუძველს გამოაცლიან. თუ ნატურალური ადამიანი არის სიკვდილის წინააღმდეგ შეგნებული მებრძოლი, რომელიც აუცილებლად იღუპება ამ ბრძოლაში, ახალი, გონითი კაცობრიობა უნდა იყოს სიკვდილის დამმარცხებელი, მან უნდა განდევნოს სიკვდილი სამყაროდან. სოლოვიოვთან ერთმანეთისაგან გამიჯნულია ბუნებრივი და გონითი კაცობრიობის ცნება. ჟან-ჟაკ რუსოსაგან განსხვავებით, რომელიც ადამიანის ცხოვრების ბუნებრივ ეტაპს მის წინარეცივილიზირებულ არსებობაში ხედავდა, სოლოვიოვს ცივილიზირებული ადამიანიც ბუნებრივ ადამიანად მიაჩნია. მასთან, ერთმანეთს უპირისპირდება გონითი და ბუნებრივი კაცობრიობა. კაცობრიობის ბუნებრივი

74 В. С. Соловьев. Собр. соч., т. VIII, с. 83—315.

75 იქვე, გვ. 313.

მდგომარეობა ხასიათდება საყოველთაო ბრძოლით და გაუცხოებით. წინააღმდეგ ამისა, კაცობრიობის არსებობის გონით, ზებუნებრივ ეტაპზე დაძლეულია ყოველგვარი მტრობა და გაუცხოება ადამიანთა შორის. უფრო მეტიც, კაცობრიობა გონითი არსებობის სისრულეს აღწევს მხოლოდ მაშინ, როდესაც სიკვდილის კანონი განდევნილი იქნება სამყაროდან. სიკვდილზე გამარჯვების მოსაპოვებლად, სოლოვიოვის მიხედვით, აუცილებელია ადამიანმა დაძლიოს პირველსაწყისი ბოროტება, რომელიც ღმერთისაგან ადამიანის მოწყვეტის საფუძველზე შემოიჭრა სამყაროში.

სოლოვიოვი ფენომენოლოგიურ განსაზღვრებას აძლევს ბოროტებას და ასახელებს ბოროტების სამ ფორმას: ინდივიდუალურს, საზოგადოებრივს და ფიზიკურს. ბოროტება როგორც ასეთი, მეტაფიზიკური ბოროტება, ვ. სოლოვიოვის აზრით, გამოიხატება «დადებით წინააღმდეგობაში და დაბალ თვისებრიობათა მიერ მაღალი თვისებრიობების გადაძალაში ყოფიერების ყველა სფეროში»<sup>75</sup>. ინდივიდუალური ბოროტება გამოიხატება ადამიანის მზეკურ ვნებათა გამარჯვებაში, სულის გონით საწყისებზე. საზოგადოებრივი ბოროტების გამოხატულებად ვ. სოლოვიოვს მიაჩნია ინდივიდუალური ბოროტებით შეპყრობილ ადამიანთა ბრბოს ძალადობა გონით ადამიანებზე. მესამე სახის ბოროტება, რომელიც ყველაზე მძლავრი და ყველაზე ძნელად დასაძლევია, არის ფიზიკური ბოროტება. იგი მეტაფიზიკური ბოროტების უკიდურესი გამომქლავანებაა: «ფიზიკური ბოროტება ადამიანში იმით გამოიხატება, რომ მისი სხეულის შემადგენელი, ქვემდგომი მატერიალური ელემენტები ეწინააღმდეგებიან ცოცხალ და ნათლისმფლობელ ძალას, რომელიც მათ ორგანიზმის მშენიერ ფორმაში აკავშირებს, ეწინააღმდეგებიან და არღვევენ ამ ფორმას, ანადგურებენ რა ყოველივე ზემდგომის რეალურ სარჩულს. ეს არის უკიდურესი ბოროტება წოდებული სიკვდილად»<sup>77</sup>.

სოლოვიოვის ფილოსოფია თეოლოგიური პრობლემების ფილოსოფიურ თარგმანს წარმოადგენს. ამიტომ გასაკვირი არ არის, რომ მისი ანთროპოლოგიის ცენტრალური პრობლემა ქრისტეს მეტაფიზიკასთანაა დაკავშირებული. თავის მხრივ, ქრისტეს მეტაფიზიკა სოლოვიოვს დაკავშირებული აქვს სამეფოთა თეორიასთან.

როგორც ცნობილია, თითოეული სამეფოს იმანენტური, უწყ-

76 В. С. Соловьев. Собр. соч., т. VIII, с. 547.

77 იქვე.

ვეტი განვითარება, სოლოვიოვის მიხედვით, ვერ მოგვეცემს ახალ სამეფოს. ამისათვის საჭიროა ერთიანობის უფრო მაღალი ფორმა შემოვიდეს სამყაროში. ე. ი. საჭიროა ლოგოსის შემოქმედებითი აქტი. ადამიანური და გონით-ადამიანური სამეფოების მიმართება ამ კონტექსტში ასე უნდა გაეიაზროთ: ნატურალურ ადამიანთა სამეფოს უწყვეტი განვითარება ვერ მოგვეცემს გონით სამეფოს თვისებრიობას. ახალი თვისებრიობა, ერთიანობის ახალი ფორმა, თვითონ ლოგოსმა უნდა წაიწოდოს კაცობრიობას, თვითონ ლოგოსის შემოქმედებითი ინიციატივით უნდა მოხდეს კაცობრიობასთან მისი შეერთება. რადგან გონით სამეფოში ზორციელდება ერთიანობის უმაღლესი ფორმა, ყოვლადიმთლიანობა, ამიტომ ამ ეტაპზე ლოგოსი სრულყოფილად უნდა შეუერთდეს მსოფლიო სულს. ლოგოსმა ბუნებრივი ადამიანი თავის სინამდვილეს რომ აზიაროს, თვითონ უნდა განიცადოს საბოლოო და ყველაზე ღრმა თვითუარყოფა. თუ ისტორიულ თეოფანიებში ლოგოსი ექცეოდა ადამიანის ცნობიერების ნაკუჭში, ისე, რომ თვითონ არავითარ ცვლილებასა და შეზღუდვას არ განიცდიდა, ქრისტეში, სოლოვიოვის აზრით, ლოგოსი თვითონ აღიქვამს ადამიანის ცნობიერების საზღვრებს. მართალია, მისი მთლიანი შემოსვლა ბუნებრივი ცნობიერების ფარგლებში შეუძლებელია, „მაგრამ იგი აქტუალურად გრძნობს ამ საზღვრებს თავისად მოცემულ მოქმენტში, და ღმერთის ეს თვითშეზღუდვა, ქრისტეში ათავისუფლებს მის კაცობრიობას, აძლევს მის ბუნებრივ ნებისყოფას საშუალებას თავისუფლად უარყოს თავისი თავი ღვთაებრივი საწყისის სასარგებლოდ, არა როგორც გარეშე ძალისა (ასეთი უარყოფა არ იქნებოდა თავისუფალი), არამედ როგორც შინაგანი სიკეთისა და ამით ნამდვილად მიიღოს ეს სიკეთე<sup>78</sup>.

ქრისტეს როგორც ღმერთკაცის ყოფიერების ანალიზი გვიჩვენებს არა მარტო იმას, თუ რას წარმოადგენს ჰეშმარიტი ღმერთი, არამედ იმასაც, თუ რა არის ადამიანი და რა მისია აქვს მას სამყაროში მინიჭებული. ანალიზი გვამცნობს, რომ ადამიანის არსებითი მომენტებია: ბუნებრივი საწყისი (მატერიალიზმი), დისტანციის უნარი ბუნებრივი საწყისის მიმართ (ბუდიზმი), პიროვნება, მე, როგორც ადამიანის გამამთლიანებელი და წარმმართველი ინსტანცია (იუდაიზმი), ის იდეალური შინაარსი (იდეათა სამყარო, ღირებულებები). რომელშიც წარმოებს მე-ს გაშლა-გამომკვლავება (პლატონიზმი), ყველა ამ საწყისის ნორმალური ურთიერთმიმართება განხორციელე-

ბულია ქრისტეში, რომელშიც ღვთაებრივი გამოცხადების სისრულე შერწყმულია ცოდვით დაზიანებული ადამიანის აღდგენილ, „გამოჯანმრთელებულ“ ბუნებასთან, რომლის დანიშნულებაცაა „დაემორჩილოს ღმერთს და დაიმორჩილოს ბუნება, რათა გადაარჩინოს იგი“<sup>79</sup>.

უმაღლესი საკაცობრიო იდეალის-გონითი კაცობრიობის-განხორციელების გზაზე ადამიანს მრავალი წინააღმდეგობის გადალახვა უხდება. წინააღმდეგობების დაძლევის იდეალური გზა, ვ. სოლოვიოვის აზრით, დაგვისახა თვითონ ქრისტემ. მსგავსად ქრისტესი, მთელს კაცობრიობაში, ისევე როგორც თითოეულ მის წარმომადგენელში, ორგვარი ცნობიერება იჩენს თავს. იმდენად, რამდენადაც ადამიანი ღვთაებრივ საწყისს არის ნაზიარები, ის აცნობიერებს თავის თავს გონით არსებად. ამასთან ერთად, მისი ცნობიერება ნათლად ხედავს ადამიანის შემოსაზღვრულობას ბუნებრივი ყოფიერებით. სწორედ, აი, ამ ორი ტიპის ცნობიერების საზღვარზე ადამიანში შეიძლება ბოროტება აღმოცენდეს. ეს ის ადგილია, სადაც ბოროტებამ შეიძლება აცდუნოს ადამიანი. ბოროტების ასეთი ცდუნებების წარმოშობის და მათი დაძლევის ილუსტრაციას იძლევა, ვ. სოლოვიოვის აზრით, როგორც ქრისტეს ცხოვრება, ასევე ქრისტეს შემდგომი ევროპელი კაცობრიობის მთელი ისტორია.

ბოროტებამ სამი გზით სცადა ეცდუნებინა ქრისტე. რაში გამოიხატება თითოეული ამ გზის თავისებურება?

არსებაში, რომელიც გონითი და მატერიალური საწყისების დამაკავშირებელს წარმოადგენს, შეიძლება აღმოცენდეს ცდუნება, გამოიყენოს თავისი ღვთაებრივი, გონითი ძალები მატერიალური, ვიტალური ინტერესების დაკმაყოფილების საშუალებად. სწორედ ასეთ ცდუნებაზე მოგვითხრობს სახარების ადგილი, როდესაც ბოროტმა საწყისმა მოუწოდა ქრისტეს ღვთაებრივი, გონითი ძალა გამოეყენებინა, რათა პურად გარდაექმნა ქვები. ამ მოწოდების შესრულება, ვ. სოლოვიოვის აზრით, მოასწავებდა იმის აღიარებას, რომ ადამიანმა უმაღლეს ღირებულებად მიიჩნია საკუთარ მატერიალურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება, ხოლო გონით ძალებს მხოლოდ ამ ამოცანის განხორციელების საშუალების როლი მიანიჭა. ქრისტემ, დასძინეს ვ. სოლოვიოვი, უკუაგდო ეს ცდუნება, როდესაც განაცხადა: „არა პურითა ხოლო ცხონდების კაცი, არამედ ყოვლითა სიტყვითა, რომელი გამოვალს პირისგან ღმერთისა“. ამ განცხადებით მან დაადასტურა, რომ მატერიალურ მოთხოვნილებათა დაკმა-

<sup>79</sup> В. С. Соловьев. Россия и вселенская церковь. М., 1910, с. 373.

ყოფილების პროცესი ადამიანის უფრო მაღალ ინტერესებს უნდა ემსახურებოდეს. სხეულის ცდუნება დაძლეულ იქნა. ადამიანმა თავისი ნების კონტროლს დაუმორჩილა მატერიალური მოთხოვნილებანი.

მატერიალურ მოთხოვნილებათა განუყოფელი ბატონობისაგან განთავისუფლება ადამიანისათვის ახალი ცდუნების საფუძველი შეიძლება გახდეს. გონება, აღფრთოვანებული ადამიანის ნების ძალით, რომელმაც მოთოკა ინდივიდის მატერიალურ მოთხოვნილებათა მომეტებული პრეტენზიები, შეიძლება დაემორჩილოს ცდუნებას — გამოაცხადოს სასრულო ნების თვითღამკვიდრება ქცევის უმაღლეს მიზნად, ხოლო ადამიანში მოქმედი ღვთაებრივი, გონითი ძალები და ღირებულებები — ამ მიზნის განხორციელების იარაღად. ეს არის გონების ცდუნება, მისი სიყოფიერე. ამ ცდუნების მაგალითად ე. სოლოვიოვის მოჰყავს სახარების ის ეპიზოდი, როდესაც ბოროტმა ძალამ მოუწოდა ქრისტეს გადავარდნილიყო ტაძრის გუმბათიდან იმ იმედით, რომ მასში მოქმედი ღვთაებრივი საწყისი არ გაწირავდა ადამიანის პიროვნებას დასაღუპავად და ამით მისი თვითღამკვიდრების საშუალების როლს ითამაშებდა. ქრისტემ უარყო ეს ცდუნებაც. რითაც დაადასტურა; რომ ადამიანში არის ადამიანზე მაღალი საწყისი, რომლის მიმართაც ადამიანის „მე“-მ უნდა გაილოს მსჭვებელი, როპელიც უნდა იყოს პიროვნების მოქმედების მიზანი და არა მისი თვითღამკვიდრების საშუალება. ამ ცდუნებათა დაძლევის გზით ადამიანი გონითად მომაგრდა, მისმა ნებამ მაღალ ზნეობრივ სიწმინდეს მიაღწია. „აი, ამ ზნეობრივი სიმაღლის სახელაო, ადამიანმა შეიძლება მოინდომოს სამყაროზე გაბატონება, რათა მას სრულყოფილება მიანიჭოს“<sup>80</sup>. მაგრამ სამყარო ბრძოლისა და ძალადობის ასპარეზია, იგი ნებით არ დაემორჩილება ადამიანს. აუცილებელი ხდება ღვთაებრივმა საწყისმა იძალოს სამყაროზე და ამ გზით დაუმორჩილოს ის ადამიანს. სიკეთის დასამკვიდრებლად ძალადობის ასეთი გამოყენება ბოროტებაა, ეს არის, ამავე დროს, ამის აღიარება, რომ სიკეთეს თავისთავად არ შესწევს ძალა განხორციელდეს სამყაროში და ამისათვის მან ბოროტებას უნდა მიმართოს. სწორედ აქ დგება ადამიანის წინაშე მესამე და ყველაზე ძლიერი ცდუნება. ამ ცდუნების ნიმუშია სახარების ის ეპიზოდი, როდესაც ბოროტი ძალა პირდება ქრისტეს, დაუმორჩილოს მას მთელი სამყარო იმ პირობით, თუ იგი თვითონ გამოიყენებს ძალადობას, აღიარებს და

თავიანსა სცემს მას, როგორც სამყაროს ფუნქციონირების ძირითად პრინციპს. ქრისტემ, დასძინს ვ. სოლოვიოვი, დასძლია ეს ცდუნებაც და ამით დაადასტურა, რომ ის, ვისაც უნდა ძალადობით მოთოკოს სამყაროში გამეფებული ბოროტება, თვითონ ხდება ამ ბოროტების მონა<sup>81</sup>.

დასძლია რა ზემოაღნიშნული ცდუნებები, ქრისტემ თავისი ადამიანური ნება დაუმორჩილა ღვთაებრივ ნებას და ამ გზით აღადგინა ადამიანის შემადგენელი გრძნობადი, პიროვნულ-ნებელობითი და ღვთაებრივი საწყისების ნორმალური მიმართება და ურთიერთ-კავშირი. მან, როგორც პირველმა გონითმა ადამიანმა, გააუქმა სიკვდილის კანონის შეუზღუდავი მოქმედება და საფუძველი დაუდო ახალი, გონითი კაცობრიობის დამკვიდრებას სამყაროში. რახან, ვ. სოლოვიოვის თანახმად, მთლიანად კაცობრიობაც იგივე არსობრივ საწყისებს მოიცავს, რასაც ცალკეული ადამიანი, და, იგივე ცხოვრებისეული იდეალის განხორციელებისაკენ მიისწრაფვის, ამიტომ მანაც უნდა დასძლიოს ის ცდუნებანი, რომლებიც ქრისტეს მიერ იქნა დაძლეული. განსხვავება მათ შორის ის არის, რომ განსხვავებით ქრისტეს პიროვნული ცდუნებებისაგან, კაცობრიობის ცდუნებებს სოციალურ-ისტორიული ბუნება და საწინააღმდეგო თანმიმდევრობა ახასიათებთ.

ქრისტესათვის რიგით ბოლო ცდუნება ქრისტეს შემდგომი კაცობრიობისათვის რიგით პირველია. ქრისტიანულმა კაცობრიობამ, რომელმაც მხოლოდ ფორმალურად შეითვისა ქრისტეს მიერ მოტანილი ჭეშმარიტება, თავი ვალდებულად ჩათვალა ამ ჭეშმარიტებისადმი მთელი კაცობრიობა დაემორჩილებინა. იმით მიმართ, ვინც არ დაემორჩილა ქრისტიანობას ნებით, გამოყენებულ იქნა ძალადობა. შუა საუკუნეების კათოლიკური ეკლესია, რომელიც ცდილობდა ქრისტიანობა ცეცხლითა და მახვილით თავს მოეხვია კაცობრიობისათვის, ამის მკაფიო მაგალითია. სოლოვიოვია თანახმად, კათოლიკურმა ეკლესიამ სიკეთის დასამკვიდრებლად ბოროტებას მიმართა და ამით საჭევენოდ დაადასტურა, რომ ქრისტიანობა მისთვის წარმოდგენს მხოლოდ საკუთარი ძალაუფლების განმტკიცების საშუალებას. კათოლიკური ეკლესიის მიერ არჩეული ვზის სიყალბე მალე გამოაშკარავდა, რამაც ყველაზე უფრო მკაფიო გამოხა-

---

<sup>81</sup> ამ ცდუნების დახასიათებაში ვ. სოლოვიოვი უახლოვდება ფ. დოსტოევსკის დიდი ინკვიზატორის იმ ცდუნებას, რომელშიც იგი ქრისტეს ღვთაებრივ ავტორიტეტს მიწიერი ძალაუფლების მოპოვების საშუალებად სახავს.



ტულება პოვა პროტესტანტიზმში. პროტესტანტიზმი შეეცადა აღედგინა ადამიანის შინაგანი, უშუალო კავშირი ქრისტიანულ ჭეშმარიტებასთან, სცადა განთავისუფლებულიყო კათოლიციზმის ცდუნებისაგან.

პროტესტანტიზმმა უარყო ეკლესიის გამაშუალებელი როლი რწმენის ჭეშმარიტების დადგენის საქმეში და ქრისტიანობის პირველწყაროს — უშუალოდ ბიბლიას მიმართა. ჭეშმარიტების კრიტიკრიუმად წერილობითი წყაროს გამოცხადება მოითხოვს მასში ჩადებული საზრისის სწორ გაგებას, რაც, თავის მხრივ, გონების მიერ ჩატარებულმა კვლევა-ძიებამ უნდა დააფუძნოს. ამ გზით პროტესტანტიზმი ბუნებრივად გადადის რაციონალიზმში. რაციონალიზმი, ვ. სოლოვიოვის თანახმად, წარმოადგენს ადამიანური გონების გაღმერთებას. თეორიულ სფეროში რაციონალიზმი მოითხოვს, წმინდა გონებოდან გამოვიყვანოთ ცოდნის მთელი შინაარსი, ხოლო პრაქტიკულ სფეროში — უკუვაგდოთ ყოველგვარი რწმენა და მხოლოდ რაციონალური პრინციპების თანახმად მოვაწყოთ საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფერო. წმინდა გონება, როგორც საგანთა მიმართება აბსტრაქტირებული ყოველგვარი შინაარსისაგან, უძლურია ამ შინაარსის ნიმართ. ამიტომ, მისი, როგორც წმინდა ფორმის, პრაქტიკა თავის თავიდან აწარმოოს მთელი შინაარსობრივი სიმდიდრე და იბატონოს მასზე, მარცხით მთავრდება. თეორიულ სფეროში ამის ილუსტრაციას, ვ. სოლოვიოვის თანახმად, წარმოადგენდა გერმანული რაციონალიზმი, რომლის განზრახვა: შეექმნა უნივერსალური მეცნიერება წმინდა გონების საწყისებზე, დამთავრდა განყენებულ ცნებათა სისტემების კონსტრუირებით. პრაქტიკულ სფეროში გონება უძლური აღმოჩნდა ვნებებისა და ინტერესების წინაშე — საფრანგეთის რევოლუცია, რომელიც შეეცადა წმინდა გონების პრინციპები განეხორციელებინა ცხოვრებაში, პლუტოკრატის ბატონობით და შეუზღუდავი ძალადობით დასრულდა.

ევროპელმა კაცობრიობამ, დასძენს ვ. სოლოვიოვი, გააცნობიერა ამ გზის სიყალბე და მხოლოდ იმისათვის განთავისუფლდამისგან, რათა მესამე და უკანასკნელი ცდუნების მონა გამძღარიყო. რაციონალისტურად გაგებულმა გონების უძლურობამ თეორიულად აეთვისებინა ემპირიული სინამდვილის მთელი მრავალფეროვნება და პრაქტიკულად დაემორჩილებინა ადამიანის ქვენა გრძნობები, ბიძგი მისცა ევროპელი კაცობრიობის ცნობიერების ახალ ორიენტაციას. წინა პლანზე წამოიწია ცხოვრებისა და შემეცნების ეს მომენტები, რომელთა ათვისება ვერ მოხერხდა წმინდა გონების საფუძვე-

ლზე. ევროპაში გაბატონდა ნატურალიზმი და პოზიტივიზმი. ცხოვრების უმაღლეს მიზნად ემპირიული ფაქტების შემეცნება და ადამიანის მატერიალურ მოთხოვნილებათა სულ უფრო მზარდი დაკმაყოფილება გამოცხადდა. ეს გზა ევროპულ კაცობრიობას, ვ. სოლოვიოვის აზრით, ჯერ კიდევ ბოლომდე არ გაუვლია, მაგრამ მასში ჩადებული წინააღმდეგობა თეორიული გონებისათვის უკვე აშკარად მოსჩანს. თუ ადამიანი ვერ იპოვის საკუთარი ცხოვრების და მეცნიერების გამამთლიანებელ ღირებულებებს, რომლებიც აღმატებიან ადამიანს და რომელთა მიხედვით ადამიანის გონებამ შესაფერი ადგილი უნდა მიუჩინოს მატერიალურ საწყისს, ამ შემთხვევაში, შედეგი ისეთივე იქნება, რომელთანაც კაცობრიობა პირველმა ორმა ცდუნებამ მიიყვანა.

ვიდრე პირველი გონითი ადამიანი განხორციელდებოდა, მანამ, სოლოვიოვის აზრით, ადამიანი წარმოადგენდა ისტორიული პროცესის უძრავ საწყისს. იგი იყო სახეზე მყოფი ფაქტი, ღვათაება, საკაცობრიო იდეალი კი წარმოადგენდა საძიებელ სიდიდეს. ქრისტიანში საძიებელი განხორციელდა. იდეალი გახდა ფაქტი. ამ ეტაპიდან საძიებნი ხდება არა ღვათაება, არამედ კაცობრიობა, ახალი ადამიანი, რომელიც თავისუფლად შეუერთდება მას. ისტორიის პირველი ნაწილი მიმართული იყო ღმერთკაცის განხორციელებისაკენ. ხოლო ისტორიის მეორე ნაწილი მიმართულია ღმერთკაცობრიობას განხორციელებისაკენ. ყოვლადიმთლიანობის განხორციელება — ასეთია კაცობრიობის იდეალი. „ვეშმარიტი ერთიანობა გულისხმობს შეერთებადი ელემენტების განსხვავებას. ე. ი. ისეთს, რომლის ძალით ისინი კი არ გამოარიცხავენ ერთმანეთს, არამედ ურთიერთადასტურებენ, ნახულობს რა თითოეული სხვაში თავისი საკუთარი სიცოცხლის სისრულეს“<sup>82</sup>. „იდეის სისრულე მოითხოვს, რომ მთელის უმაღლეს ერთიანობა ხორციელდებოდეს კერძო და ინდივიდუალური ელემენტების უდიდეს დამოუკიდებლობასა და თავისუფლებაში. მათში, მათით და მათთვის“<sup>83</sup>.

სინამდვილის გარდაქმნის ძირითად იარაღს და, მაშასადამე, ვეშმარიტი შემეცნების პირობას წარმოადგენს სიყვარული. სიყვარულის შემეცნებითი და გარდამქმნელი ფუნქციის გარკვევას ცენტრალური მნიშვნელობა ენიჭება სოლოვიოვის ანთროპოლოგიაში.

---

<sup>82</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. VI, СПб, Изд. «Обществ. польза», 1901—1904, с. 413.

<sup>83</sup> იქვე, გვ. 414.

სიყვარული, ვ. სოლოვიოვის აზრით, არის ადამიანის ისეთი ცხოვრებისეული მიმართება ყოველივე არსებულთან, რომელშიც, ერთი მხრივ, ხდება ადამიანის და მისი სიყვარულის საგნის აზრებითი მომენტების ყოველმხრივი გამოძვლავნება, ხოლო, მეორე მხრივ, ორგანული, შინაგანი კავშირის აღდგენა მათ შორის. სიყვარულის საკუთრივი ბუნება, სოლოვიოვის აზრით, ყველაზე სრულად ადამიანთა სქესობრივ სიყვარულში შედგება. სქესობრივი სიყვარულის მნიშვნელობისა და როლის დადგენის საფუძველზე სოლოვიოვი არკვევს, თუ რა მისია უნდა შეასრულოს სიყვარულმა სამყაროს გარდაქმნისა და შემეცნების საქმეში. სქესობრივი სიყვარული, ხშირად, გვარის გაგრძელების, გამრავლების უბრალო საშუალებად არის მიჩნეული. ვ. სოლოვიოვი ცდილობს, გააბათილოს ეს თვალსაზრისი. იგი განიხილავს ცოცხალი ბუნების ევოლუციას ძირითად ეტაპებს და აჩვენებს, რომ ევოლუციური პროცესის განწყვირვ სქესობრივი გრძნობის (სიყვარულის) ინტენსივობა უკუპროპორციულია ორგანიზმთა გამრავლების სისწრაფისა. კერძოდ, ევოლუციის საწყის ეტაპებზე, სადაც ჯერ კიდევ არ არსებობს სქესთა განსხვავება და მაშასადამე, სქესობრივი ურთიერთტოლვა, ორგანიზმთა გამრავლების სიხშირე მაქსიმალურია. ევოლუციური კიბის რაც უფრო მაღალ საფეხურზე დგანან ცოცხალი ორგანიზმები, მით უფრო ინტენსიურია მათში სქესობრივი გრძნობა და მით უფრო დაბალია გამრავლების სიხშირე, რიცხობრივად მით უფრო მცირე შთამომავლობას იძლევიან ისინი. მაშასადამე, შესაძლებელია სიყვარული გამრავლების გარეშე და გამრავლება სიყვარულის გარეშე. სიყვარულის საზრისი არ არის აუცილებლობით დაკავშირებული გამრავლებასთან. თუ ცხოველთა სამყაროში, სიყვარული, სქესობრივი შერჩევის გზით, გვარის გაუმჯობესებას ემსახურება, ადამიანთა საზოგადოებაში, ვ. სოლოვიოვის აზრით, იგი გვევლინება როგორც უმაღლესი და თვითმყოფადი მიზანი. თუ ჭეშმარიტება წარმოადგენს ყოველადსრულს, რომლის თითოეული წევრი შეუცვლელია და ამდენად, უპირობოდ ღირებულია, მაშინ ჭეშმარიტი შემეცნებისათვის საჭიროა არა მარტო ამ ფაქტის გაცნობიერება, არამედ ცხოვრება ჭეშმარიტებაში. ადამიანის ფაქტიური მდგომარეობა გვიჩვენებს, რომ ადამიანი ცხოვრობს ეგოისტური ცხოვრებით, როგორც ნაწილი, მოწყვეტილი და დაპირისპირებული მთელს. ეგოიზმის არსი იმაშია, რომ აქ საკუთარი ინდივიდუალობა უპირობოდ ღირებულებად მიიჩნევა, მაშინ როცა სხვა ინდივიდუუმებს ერთმევა ასეთი უფლება. ჭეშმარიტებას, ყოველადსრულს რომ ვეზიაროთ, საჭიროა ეგოიზმი

დაძლეულ იქნეს არა მარტო თეორიულად, არამედ აუცილებელია-  
შინაგან გრძნობადში და ცხოვრებისეულ ნებაში. ვალიაროთ ჩვენ-  
თვის სხვისი უპირობო ღირებულება. ამის საშუალებას იძლევა  
მხოლოდ სქესობრივი სიყვარული, რომელიც ჩვენი არსების ყო-  
ფიერების ცენტრს გადაადგილებს სხვაში. სიყვარულის ყველა სხვა  
ფორმებთან განსხვავებით, ეგოიზმის დაძლევა, ვ. სოლოვიოვის  
მიხედვით, მხოლოდ სქესობრივ სიყვარულს ძალუძს. სიყვარულის  
ისეთი ფორმები, როგორიც არის მისტიკური, მშობლიური, მეგობ-  
რული, ეროვნული და საკაცობრიო, ვ. სოლოვიოვის აზრით, ვერ  
უპირისპირებენ ეგოიზმს, მის საწინააღმდეგოდ მიმართულ, მასსავე  
კონკრეტულ და ყოვლისმომცველ ძალას, — ასე მაგალითად, მი-  
სტიკურ სიყვარულში სიყვარულის ობიექტი შთანთქავს და აუქმებს  
ადამიანის ინდივიდუალობას, მშობლიურ სიყვარულში ვერ მიიღ-  
წევა ცხოვრებისეული ურთიერთობის სისრულე. მშობლები არ შე-  
იძლება შეიღებისათვის ცხოვრების მიზანს წარმოადგენდნენ  
იმავე აზრით, როგორც მშობლებისათვის ეს უკანასკნელნი. მეგობ-  
რულ სიყვარულს აკლია ურთიერთშემავსებელი მხარეების ფორმა-  
ლური განსხვავება და ბოლოს, ნაციონალური და საკაცობრიო სიყ-  
ვარული, სიყვარულის სუბიექტისა და საგნის არათანაზომადობის  
გამო, ვერ ძლევენ ადამიანის ცენტრში მოკალათებულ ეგოიზმს. ვ.  
სოლოვიოვი მიუთითებს იმ თავისებურებებს, რომლითაც სქესობ-  
რივი სიყვარული ზასიათდება: სიყვარული ახდენს თავისი საგნის  
იდეალიზაციას, სიყვარულის საგანი სიყვარულის სუბიექტს წარ-  
მოუდგება სრულიად სხვა სინამდვილეში, ვიდრე სხვებს. აგი ხედავს  
მასში არა მარტო გონით, არამედ სხეულებრივ სილამაზესაც: თუ-  
მცა სხვისმა თვალმა, შესაძლებელია, სრულიად საწინააღმდეგო ნი-  
შნები დაინახოს ამ ადამიანში. ეს იდეალიზაცია, სოლოვიოვის მიხე-  
დვით, ნიშნავს არა რაიმე ფანტაზიას და ილუზიას, არამედ აღნიშ-  
ნული არსების ხილვას ჭეშმარიტებაში. ე. ი. დანახვას იმისა, თუ  
როგორ არსებობს ის ყოვლადსრულ სინამდვილეში. ყოველი ადა-  
მიანი თავის იდეაში არის ყოვლადსრული სინამდვილის შეუცვლე-  
ლი რგოლი, განუმეორებელი და უსასრულოდ ღირებული, რომელიც  
თავის თავში სპეციფიკური ფორმით ატარებს ყოვლადსრულ სინამ-  
დვილეს. სიყვარულში ხდება სწორედ ყოველივე არსებულის ასეთი  
ხილვა. სიყვარულის აქტი მეორე თავისებურებითაც ზასიათდება.  
სიყვარულის ემპირიული ობიექტი კერძო და სასრულოა და თავის  
ამ მოდუსში იგი ვერ დახასიათდება როგორც უპირობოთ. ვანიკებთ  
რა ჩვენი სიყვარულის საგანს უპირობო მნიშვნელობას, ჩვენ რა-

გორც ის, ასევე ჩვენი არსების ცენტრი გადაგვაქვს აბსოლუტურ სინამდვილეში, ღმერთში. სწორედ გადატანის ეს აქტი განასხვავებს ქეშმარიტ, გაცნობიერებულ სიყვარულს, ინსტინქტური სიყვარულისაგან. ქეშმარიტ სიყვარულს უყვარს ყოველივე არსებული, აღნიშნულ ინდივიდუუმთან და მასში, რადგან თავის ღვთაებრივ, მარადიულ ყოფიერებაში აღნიშნული ინდივიდუუმში, ამავე დროს, არის ყოვლადმთლიანობის ინდივიდუალიზაცია, ამიტომ ქეშმარიტ სიყვარულში ხდება აღნიშნული ინდივიდუალური ადამიანის გზით ღვთაებრივი ყოფიერების მთელი მრავალფეროვნებისადმი ზიარება. ამისაგან განსხვავებით, ინსტინქტურ სიყვარულში ხდება სიყვარულის საგნის მოწყვეტა და დაპირისპირება ყოველივე სხვისადმი, მისი გაღარიბება, შეზღუდვა, საგნის ხილვა სიყალბეში.

სიყვარულის აქტი ორმხრივი ბუნებისაა. ჩვენ გვიყვარს, უპირველეს ყოვლისა, ის არსება, რომელიც უნდა შემოიჭრას და განხორციელდეს ამ სამყაროში, ხოლო მეორე მხრივ, კონკრეტული, ემპირიული ინდივიდუუმში, რომელიც იძლევა მასალას თავისი მარადიული პირველსაზნის განხორციელებისათვის. სქესობრივი სიყვარულის საზრისის სრულყოფილი განხორციელება, ვ. სოლოვიოვის აზრით, შესაძლებელია მხოლოდ სოციალური და სამყაროსეული ცხოვრების სრული ინტეგრაციის პირობებში. სქესობრივი სიყვარულის მსგავსად, როდესაც ორი თანაბარღირებული არსება ერთმანეთს ავსებენ და ამთლიანებენ, სოციალური ორგანიზმიც უნდა წარმოადგენდეს ადამიანისათვის არა გარეგან საზღვარს, არამედ შინაგანად შემავსებელი სიყვარულის საგანს. ადამიანი კი არ უნდა ეპორჩილებოდეს სოციალურ გარემოს, კი არ უნდა ბატონობდეს მასზე, არამედ სიყვარულის (სიზიგიურ) ურთიერთქმედებაში უნდა ავითარებდეს და სრულყოფდეს მას, უნდა პოულობდეს მასში ცხოვრებისეული შესაძლებლობების რეალიზაციის პირობებს. ასეთი მიმართება უნდა აკავშირებდეს ადამიანს, როგორც თავის მშობლიურ ზალხთან, ასევე მთელს კაცობრიობასთან. ბუნებასთან ურთიერთობაშიც ადამიანმა ასეთი ტიპის მიმართება უნდა დაამყვიდროს. მსგავსად პირველყოფილი ველურისა, ადამიანი კი არ უნდა დაემონოს ბუნებას, მსგავსად ცივილიზებული ადამიანისა, მან კი არ უნდა დაიმონოს ბუნება, კი არ უნდა გადააქციოს იგი მოხმარების უბრალო საგნად, არამედ უნდა მოექცეს მას როგორც ცოცხალ არსებასა და თანაბარუფლებიან პარტნიორს.

ამგვარად, როგორც კოსმიური, ასევე ისტორიული პროცესის საზრისად ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფიაში სიყვარული ცხადდება.

სიყვარულში იხსნება საზრისი მთელი სამყაროსეული და ისტორიული პროცესისა: ის არის სიბრძნის განხორციელებას პროცესი ფორმათა და ხარისხთა უდიდეს მრავალფეროვნებაში და ღვთაებრივის ადამიანურთან ეს შეერთება სწორედ სქესობრივ სიყვარულშია განსაკუთრებით ღრმად და რეალურად შეგრძნებადი<sup>84</sup>.

სოლოვიოვის ფილოსოფიური მოღვაწეობის შემდგომი ამოცანები განისაზღვრება კაცობრიობის იდეალის დაზუსტებით და მისი განხორციელებისათვის საჭირო გზების ძიებით. სწორედ აქ, ყველაზე უფრო რელიგიურად მქადავდება სოლოვიოვის სოციალურ-ფილოსოფიის კონსერვატიული და კონსერვატიულ-უტოპიური ასპექტები. საზოგადოების არანორმალური მდგომარეობის მთავარ მიზეზებს სოლოვიოვი რელიგიის გაუფასურებაში ხედავდა. რელიგიის აღორძინებას სოლოვიოვი უკავშირებდა ქრისტიანული ეკლესიების გაერთიანების პრობლემას. მისი აზრით, ნორმალური საზოგადოების შექმნისათვის უნდა განხორციელდეს მართლმადიდებლური, კათოლიკური და პროტესტანტული ეკლესიების გაერთიანება. უნდა შეიქმნას მსოფლიო მონარქია, სადაც სახელმწიფოებრივი ძალაუფლება დაემორჩილება ეკლესიას ვატიკანის მეთაურობით. გაერთიანებული ქრისტიანული ეკლესია და რუსეთის მონარქია წარმოადგენენ სოლოვიოვის მიერ დახატული იდეალური თეოკრატიული საზოგადოების არსებით კომპონენტებს. ამჟამად, რომ თეოკრატიული სახელმწიფოს იდეალს, არაფერი საერთო არა აქვს კაცობრიობის ქვეშაობით იდეალთან. მისი კონსერვატიულობის ხარისხი თანაზომადია ამ იდეალის შეზღუდულ-უტოპიურ ხასიათთან.

ვ. სოლოვიოვის თვალსაზრისი ისტორიაში სიკეთის დამკვიდრების პრობლემაზე მკვეთრად შეიცვალა მოღვაწეობის ბოლო პერიოდში. ამ მიმართულებით განსაკუთრებით ზალსანიშნავია ნაშრომი „Три разбора“. აქ, სოლოვიოვის თეოკრატიული უტოპიის იდეამ მარცხი განიცადა. სოლოვიოვმა უარყო კაცობრიობის „მიწიერი“ ბედნიერების და მოწყობის ყოველგვარი შესაძლებლობანი. სოლოვიოვი საბოლოოდ წყვეტს ყოველგვარ კავშირს რელიგიურ ჰუმანიზმსა და რაციონალიზმთან. უკიდურესი ირაციონალიზმი, კაცობრიობის მორალური გადაგვარების და სულიერი მონობის შემადარწუნებელი სურათი, ისტორიული ყოფიერების კატასტროფიულობის

<sup>84</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. VI, с. 403—406.

პლატონთან, იაკობ ბომესთან, ბაადერთან ერთად სოლოვიოვი ავითარებს ე. წ. მესამე სქესის, გონითი ანდროგინიზმის თეორიას. ამ თეორიას იზიარებდნენ სოლოვიოვის მიმდევრები: ნ. ბერდიაევი, ზ. გიბიუსი.

განცდა, ისტორიაში დემონური ძალების გამარჯვების წინასწარმეტყველება და ტრანსცენდენტური ძალებისადმი მიმართვა, ისტორიის დასასრულის მოახლოვების წინაგრძობა, ასეთია ამ ნაწარმოების შინაარსი. შემთხვევითი არ არის, რომ ვ. სოლოვიოვის ჰოწაფეებმა და მიმდევრებმა, რომლებიც სოლოვიოვს ბრალად დებდნენ რელიგიურ-ირაციონალური და აპოკალიფსურ-კატასტროფიული ხაზის არასაკმარისი თანმიმდევრობით გატარებას, ამ ნაწარმოებში დაინახეს რუსი მისტიკოსის შემობრუნება ირაციონალიზმისა და სოციალური კატასტროფიზმის უკიდურესი ფორმებისაკენ. ნ. ბერდიაევი, ს. ბულგაკოვი, ევ. ტრუბეცკოი, ერთხმად აღიარებენ აღნიშნული ნაშრომის ღიდ ღირებულებას.

§ 6. ყოვლადიარსიანობის ფილოსოფია — ობიექტური  
იდეალისტური ბიანის რელიგიური გარდამავალი

(კრიტიკული შენიშვნები, შეფასება)

ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფია მთლიანად, ისევე როგორც ამ ფილოსოფიის ცალკეული ნაწილი რელიგიური, კერძოდ, მართლმადიდებლური მსოფლშეგრძნების რაციონალურ გამართლებას ემსახურება. ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფიური სისტემის შინაარსი მისტიკური ცდის მონაპოვარია. ამავე დროს, თანმიმდევრული ირაციონალისტებისაგან განსხვავებით, ვ. სოლოვიოვი ცდილობს, მისტიკური შინაარსი ლოგიკის ენაზე თარგმნოს, ლოგიკური დასაბუთება გამოუჩინოს. ვ. სოლოვიოვის უნივერსალური მიზანსწრაფვა, ობიექტურ-იდეალისტურ საფუძველზე გაეერთმთიანებინა განსხვავებული ფილოსოფიური საწყისები, მარცხით დასრულდა: მისი ფილოსოფიური კონცეფცია შინაგანად წინააღმდეგობრივი, ხოლო განყენებულ ფილოსოფიურ საწყისთა სინთეზი აშკარად განუხორციელებელი აღმოჩნდა. ვ. სოლოვიოვმა ვერ შეძლო ე. წ. განყენებულ საწყისთა მორიგება ვერც გნოსეოლოგიურ, ვერც ონტილოგიურ და ვერც ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიურ პლანში.

ახლა, ნათელვყოთ ის თეორიული სიძნელე-წინააღმდეგობანი, რომლებიც არღვევენ ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფიურა სისტემის მთლიანობას და ამ ვითარების გათვალისწინებით შევეცადოთ შევაფასოთ ეს, უაღრესად რთული და წინააღმდეგობრივი აზრთა წყობა.

1. როგორც გამოირკვა, სოლოვიოვის შემეცნების თეორიაში ნაცადია განსხვავებული გნოსეოლოგიური პრინციპების მორიგება.

ეს ამოცანა სოლოვიოვმა ვერ გადაჭრა. ცოდნის თეოსოფიურმა სისტემამ გააუქმა ფილოსოფიისა და მეცნიერების ავტონომიურობა, თეოლოგიას დაუმორჩილა ისინი.

სოლოვიოვი მოითხოვს, რომ ონტოლოგიურ კვლევას წინ უსწრებდეს გნოსეოლოგიური პრობლემის გადაჭრა, მაგრამ, ფაქტიურად, მისი გნოსეოლოგია თავიდან ბოლომდე ონტოლოგიურ ხასიათს ატარებს. მთელი მისი გნოსეოლოგია დაფუძნებულია სუბიექტის მისტიკური შემეცნების უნარზე. ამ უნარის არსებობას კი სოლოვიოვი ასაბუთებს წმინდა ონტოლოგიური მოსაზრებებით. მისტიკური შემეცნების არსებობა მხოლოდ მაშინ შეგვიძლია დავუშვათ, თუ გავიზიარებთ სოლოვიოვის მოძღვრებას აბსოლუტის როგორც ყოვლადიმთლიანის შესახებ, და იმ დებულებას, რომ ადამიანიც ამ ყოვლადიმთლიანობის განუყოფელი ნაწილია<sup>85</sup>. მაგრამ რადგან სოლოვიოვის ონტოლოგია, მისი იდეალ-რეალისტური მოძღვრება აბსოლუტზე, თავის მხრივ, მხოლოდ მისტიკური შემეცნების დამშვების საფუძველზე საბუთდება, ამიტომ მთელი დასაბუთება წრეში ტრიალებს და დასახულ მიზანს ვერ აღწევს.

2. ვ. სოლოვიოვის გნოსეოლოგიის უკმარობა მაშინ იქნება დასაბუთებული, თუ შესაძლებელი გახდა იმის ჩვენება, რომ ობიექტურ სამყაროში დარწმუნებულობის წყარო მისტიკურა კდისაგან დამოუკიდებელია, და, რომ პრაქტიკით დაფუძნებული შემეცნების რაციონალური და ემპირიული საფეხურები სავსებით საკმარისია კვშმარიტების შესამეცნებლად.

გრძნობადის ორგვარი, ერთმანეთის გამომრიცხავი ვაგება, მეტად დამახასიათებელია სოლოვიოვისათვის. საგნის წვდომის მისტიკური უნარი, ისევე როგორც იდეალური კოსმოსის კონცეფციის შემოტანა თავის გნოსეოლოგიაში სოლოვიოვს სწორედ იმიტომ დასჭირდა, რომ, მისი აზრით, გრძნობად-რაციონალური შემეცნება საგანთა არსს ვერ წვდება. მისტიკურმა ცდამ საქმეს ვერ უშველა, სრულიად გაუგებარი გახდა, როგორ ხდება, რომ ესა და ეს შეგრძნება-წარმოდგენები, შემოქმედებითი აქტის საშუალებით უერთდებიან იდეის ამა და ამ ხატს, ხატების განუსაზღვრელი სიმრავლიდან. ამ სიძნელის გადასაჭრელად სოლოვიოვი იძულებული

---

<sup>85</sup> ვ. სოლოვიოვის გნოსეოლოგია, ფაქტიურად, თავისებურად ვაგებულ იდეალ-რეალიზმზე ფუძნდება. ეს თავისებურება იმაში გამოიხატება, რომ იდეათა სამყაროს სოლოვიოვი მიაკუთვნებს არა მარტო საგანთა კლასის ვაშაერთიანებულ ზოგად იდეებს, არამედ ცალკეული საგნის სპეციფიკური ხასიათის დამფუძნებელ ინდივიდუალურ იდეებსაც.



შეიქნა დაეშვა, რომ თვითონ შეგრძნება-წარმოდგენები მიუთითებენ სწორედ იმ არსზე, რომლის გამოვლინებასაც ისინი წარმოადგენენ. თუ ეს ასეა, თუ საგნის გრძნობადი ასპექტი ამჟღავნებს მის არსს, მაშინ სრულიად ზედმეტია დავეუშვათ საგანთა არსის წვდომის მეორე გზა, გზა მისტიკური წარმოსახვისა. თუ დავუშვებთ, რომ შეგრძნებებს, საბოლოო ჯამში, მოაქვთ ინფორმაცია საგნის არსის შესახებ, მაშინ ისიც უნდა ვთქვათ, რომ შეგრძნებათა სხვადასხვა ჯგუფი, როდესაც ის ერთი და იგივე არსის გამოვლინებას წარმოადგენს, ერთი და იგივე არსზე მიუთითებს. ეს კი მხოლოდ იმას შეიძლება ნიშნავდეს, რომ ამ ჯგუფებს რაღაც საერთო აქვთ ან თვითონ შეგრძნებათა თვისებრიობაში, ან მათი კავშირის ფორმებში, ან ერთშიც და მეორეშიც. ერთი სიტყვით, გრძნობადი ობიექტის იდენტობა, მისი საგნობრიობა სუბიექტისათვის მართლდება არა იმით, რომ სუბიექტს იმთავითვე, საგნის აღქმამდე ხელთ აქვს ობიექტის ინდივიდუალობის გამომხატველი მარადიული იდეა, არამედ იმით, რომ მიუხედავად გრძნობადი გამოვლინების მრავალფეროვნებისა; ობიექტი ყოველთვის ჩასიათდება გრძნობადი თვისებების გარკვეული იდენტობით. იგი გარკვეული მთლიანობაა. სწორედ ამას გვამცნობს აღქმა. თუ ყოველივე ზემოთქმულს გავითვალისწინებთ, ძნელია დავეთანხმოთ რადლოვის მტკიცებას, რომ „სოლოვიოვის გნოსეოლოგიის ძლიერი მხარე, მის მიერ ჩატარებულ აღქმის ანალიზში გამოიხატება“<sup>86</sup>. როგორც გამოირკვეა, ამ ანალიზს საფუძვლად უდევს კანტიდან მომდინარე გაუმართლებელი დებულება, თითქოს სუბიექტს შეგრძნებათა ქაოსი ეძლეოდეს და მისი მოწესრიგება მთლიანად სუბიექტზე იყოს დამოკიდებული. საქმის ვითარება სწორედ საწინააღმდეგოა. იდეალისტური გნოსეოლოგია, მათ შორის ე. სოლოვიოვის გნოსეოლოგიაც, თავიდანვე არასწორად სვამს საკითხს სუბიექტისა და ობიექტის კავშირის შესახებ. სოლოვიოვი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ საგანი, რომელსაც სუბიექტი აღიქვამს, არის შეგრძნებათა ქაოსის გაერთიანება გარკვეული იდეის გარშემო და რწმენის აქტში მისთვის ობიექტის კვალიფიკაციის მინიჭება, შეხედულება, თითქოს ჩვენ ცნობიერებას შეგრძნებათა ქაოსთან ჰქონდეს საქმე, არსებითად მცდარია. ჩვენი ცნობიერება ასახავს საგნებს ისე, როგორც ისინი არიან მისგან დამოუკიდებლად. ობიექტი, საგანს, რომელიც ნიშანთა განუყოფელ ერთიანობას წარმოადგენს, ჩვენ ცნობიერებაში შეესაბამება აღქმა, რომელიც ობიექტური საგ-

<sup>86</sup> Э. Л. Радлов. Владимир Соловьев. М., 1913, с. 211.

ნის ხედვაა. სამყაროს საგნობრიობა არის აღქმის საგნობრივი ხასიათის საფუძველი. აღქმა შეგრძნებათა უბრალო ჯამი კი არ არის, არამედ ორგანული ერთიანობაა. მისი სპეციფიკა სწორედ საგნობრიობაში გამოიხატება. თუ აღქმას გავიგებთ როგორც ობიექტური სინამდვილის მაჩვენებელს, მაშინ ზედმეტი გახდება სოლოვიოვის თეორია, რომლის მიხედვითაც, სუბიექტს თითქოსდა თავის ფარგლებს გარეთ გააქვს ცნობიერების მდგომარეობათა გარკვეული ნაწილი, ახდენს მათ ობიექტივირებას. კარგად გამოხატა აღნიშნული შეხედულების მცდარობა კ. მეგრელიძემ: „უველასათვის ნათელია, რომ ხმაური ჩვენ გვესმის ყურით, და არა ყურში, კერძოდ იქ, საიდანაც ის ისმის. ჩვენ არ გავვაქვს ეს ჩვენი აღქმა გარე სივრცეში. როგორც ფსიქოლოგები ამტკიცებენ, არამედ ნამდვილად გვესმის ხმაური თავიდანვე გარედან. აღქმა თავიდანვე გვაძლევს საგანს ობიექტურად, იქ, სადაც ის ნამდვილად მდებარეობს“<sup>87</sup>.

აღქმა შეგვიძლია განვიხილოთ, როგორც ფსიქოლოგიური, ასევე გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით. აღქმის აქტი — კონკრეტულ ინდივიდში მიმდინარე ფსიქოლოგიური პროცესი, მთლიანად შემოიფარგლება ინდივიდის სულიერი ცხოვრებით. ფსიქოლოგია სწავლობს აღქმებს, როგორც ინდივიდის ფსიქიკის მდგომარეობებს. მას არ აინტერესებს აღქმისა და აღქმის საგნის შემეცნებითა მიმართების პრობლემა. ფსიქოლოგიისათვის ერთნაირი მნიშვნელობა აქვს ადეკვატურ და არაადეკვატურ აღქმას. რაც შეეხება გნოსეოლოგიას, მისთვის მთავარია აღქმის შემეცნებითი ფუნქციის გარკვევა. აღქმა, როგორც ფსიქიკური პროცესი, სუბიექტურია, მაგრამ აღქმის სუბიექტური აქტიდან უნდა გამოიყოს აღქმის ობიექტური შინაარსი, ის, რაც საგნის ადეკვატურ ასახვას წარმოადგენს. აღქმის ეს მხარე მთლიანად ობიექტის გრძობადი გარკვეულობით არის პირობადებული. როდესაც აღქმის შინაარსი თეორიული დასტურის ან უარყოფის ფორმაში გამოითქმება, იგი მსჯელობის ფორმას იძენს და გნოსეოლოგიური კვალიფიკაცია ენიჭება. შემეცნების პროცესში აღქმა განუყოფლად დაკავშირებულია მსჯელობასთან. შემეცნების პროცესის განვითარების კვალობაზე ხდება კორექტივების შეტანა აღქმაში, დადგენა იმისა, თუ რა არის აღქმაში სუბიექტური და რა ობიექტური.

3. მისტიკური ინტუიციის, ანუ რწმენის რაობის ანალიზი ნათ-

<sup>87</sup> К. Мегрелидзе. Основные проблемы социологии мышления. Тб., 1965, с. 182.

ლად წარმოაჩინეს, რომ შემეცნებას ვერ გაამართლებს რწმენაზე დაფუძნებული გნოსეოლოგია. გაუმართლებელია ის იგივეობა, რომლის არსებობასაც სოლოვიოვი ასაბუთებს რელიგიურ, მისტიკურ და სამყაროს რეალურ არსებობაში დარწმუნებულობას შორის. ეს იგივეობა არც ფენომენოლოგიური, არც გენეტიკური თვალსაზრისით არ მართლდება.

რელიგიური რწმენა ყოველთვის შეიცავს ღირებულებით ელემენტს. ის, რასაც ირჩევს მორწმუნე, რასაც იგი ღმერთს უწოდებს, მისთვის უმაღლესი ღირებულების განსახიერებაა. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მორწმუნისათვის ღმერთი არსებობს არა როგორც ფაქტი სხვა ფაქტთა შორის, არამედ როგორც ისეთი ინსტანცია, რომელიც არსებობის ღირსია. რელიგიური რწმენა ყოველთვის დაკავშირებულია პიროვნული ძიებების და რისკის განცდასთან. რწმენის ამ ფორმაში ყოველთვის მონაწილეობს იმის დაძაბული გოლოდინი. რომ რელიგიური რწმენის ობიექტი (ღვთაება), რაიმე ფორმით მაინც გამოენხმაურება მორწმუნის რელიგიურ მისწრაფებებს, რელიგიური პრედიკატები, თეორიული პრედიკატებისაგან განსხვავებით გამოხატავენ არა უბრალოდ საგნის თვისებებს, არამედ ადამიანის ღირებულებით მიმართებას საგანთან.

რწმენის ის ფორმა, რომელიც სოლოვიოვის გნოსეოლოგიაში ტრანსსუბიექტური სამყაროს აღიარების საფუძველს შეადგენს. არის მისტიკური ინტუიციის მომენტი. ფაქტიურად, რწმენის ქვეშ სოლოვიოვს ესმის მისტიკური ცოდნა, უშუალო განცდა იმისა, რომ ჩვენ მისტიკურ ცდაში გვეძლევა, არა მართო ჩვენი სუბიექტის იმპნენტური მდგომარეობა, არამედ ტრანსსუბიექტური აბსოლუტი და მასში ყოველი საგანი. ასეთი რწმენა, სოლოვიოვის მიხედვით, ყოველ შემეცნებით აქტი მონაწილეობს. მართლაც, შეიძლება დავეთანხმოთ ვ. სოლოვიოვს იმის თაობაზე, რომ ადამიანს გააჩნია დარწმუნებულობა ობიექტური სინამდვილის არსებობაში, მაგრამ ეს დარწმუნებულობა მხოლოდ საალბათოა მანამ, სანამ ობიექტური სინამდვილის არსებობა სხვა გზით არ დადასტურებულა.

ყოველი ნორმალური ადამიანი დარწმუნებულია გარე სინამდვილის რეალურ არსებობაში. ეს ურყევი დარწმუნებულობა იმით არის გამოწვეული, რომ გარე სინამდვილე ყოველ ადამიანს ცოცხალი განპყვრებით ეძლევა, თავს ეხვევა, ხოლო მისი ობიექტური რეალობა კაცობრიობის მრავალსაუკუნოვანი პრაქტიკული მოღვაწეობით დასტურდება. ამავე დროს, სწორედ პრაქტიკა, როგორც საგნობრივ-მატერიალური მოღვაწეობა, შემეცნებლის და შესაცნობის

მატერიალური ერთიანობა არის ჰეშმარიტი საფუძველი სამყაროს ობიექტურ არსებობაში დარწმუნებულობისა, რომლის წყაროს ვ. სოლოვიოვი სუბიექტის და ობიექტის მისტიკურ ერთიანობაში ხედავდა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ თვითონ დარწმუნებულობის განცდა გნოსეოლოგიის კვლევის სფეროში ვერ შემოვა, იგი ფსიქოლოგიამ უნდა იკვლიოს. გნოსეოლოგიას აინტერესებს არა ის, თუ რატომ განიცდის ინდივიდი რაიმეს ობიექტურად არსებულად, არამედ ის, თუ რა არის ობიექტურად არსებული ჰეშმარიტად და რა კრიტერიუმით დასტურდება საგნის ობიექტური არსებობა. გნოსეოლოგიას აინტერესებს არა განცდის მიმართება ცოდნასთან, არამედ ცოდნის მიმართება ცოდნის საგანთან. განცდაზე დაფუძნებული გნოსეოლოგია ფსიქოლოგიზმის ფარგლებს ვერ გასცდება.

რაც შეეხება ვ. სოლოვიოვის მტკიცებას ღმერთის ცდაში მოცემულობის თაობაზე, იგი არა მარტო ყველას არ გააჩნია, არამედ ზოგიერთი იდეალისტის მიერაც კი (კანტი) პრინციპულად შეუძლებლად არის მიჩნეული.

რელიგიურ რწმენაში, მისტიკურ ინტუიციაში და სამყაროს ობიექტურ არსებობაში დარწმუნებულობაში, შეიმჩნევა როგორც იგივეობრივი მომენტები, ასევე არსებითი განსხვავება. სამივე სახის რწმენაში ზდება დასტური ობიექტური ინსტანციის არსებობის შესახებ. რელიგიური რწმენისათვის ამ ობიექტურ ინსტანციას წარმოადგენს ღმერთი, ზებუნებრივი არსება. რელიგიური რწმენის თავისებურება ის არის, რომ მისი საშუალებით მორწმუნე თავისუფლად ადასტურებს ღმერთის როგორც უმაღლესი ღირებულებით აღჭურვილი არსების ობიექტურ არსებობას. მისტიკურ ინტუიციაში, ანუ რწმენაშიც, რელიგიური რწმენის მსგავსად ღმერთის ობიექტური არსებობა დასტურდება, მაგრამ რელიგიური რწმენისაგან (ვიწრო გაგებით) განსხვავებით, მისტიკას მიაჩნია, რომ მისტიკურ ინტუიციაში მორწმუნე უშუალოდ ნაზიარებია ღვთაებრივ სინამდვილეს. ე. ი. მისტიკისათვის რწმენა, ფაქტიურად, წარმოადგენს იმის უშუალო და უექველ ცოდნას, რომ ღმერთი არსებობს. რაც შეეხება დარწმუნებულობას სამყაროს ობიექტურ არსებობაში, აქ დარწმუნებულობის საგანია არა ზებუნებრივი არსება, წინააღმდეგ ზემოაღნიშნული რწმენის ფორმებისა, არამედ მატერიალური სამყარო, რომელიც ყოველ ადამიანს ეძლევა ცოცხალ განჭვრეტაში. მარქსიზმის თვალსაზრისით, რელიგიური და მისტიკური რწმენის საფუძველს წარმოადგენს რელიგიური ცნობიერების მიერ სინამდვილის

დღეფორმირებული ასახვა, რაც მისტიკაში რელიგიური განცდების აბიექტივაციის ფორმას იძენს.

4. სოლოვიოვი ფიქრობს, რომ რახან ჭეშმარიტი აზრი თავისი თავის იგივეობრივია, ამიტომ მის მიერ ასახულ სინამდვილეს ჭეშმარიტების პრედიკატი მხოლოდ მაშინ მიეწერება, თუ იგი ასეთივე უცვლელი და თავის თავის იგივეობრივი იქნება<sup>88</sup>. თუ ჭეშმარიტ არსებულად უცვლელი ჩავთვალეთ, მაშინ ცვალებადი არაჭეშმარიტ, ყალბ არსებობად უნდა მივიჩნიოთ<sup>89</sup>. დგას რა პლატონიზმის თვალსაზრისზე, სოლოვიოვი ჭეშმარიტ არსებულად მარადიულს აცხადებს და ჭეშმარიტ აზრად ასეთი სინამდვილის გამომთქმელი აზრი მიაჩნია. სინამდვილის დახასიათება ჭეშმარიტების ან სიყალბის პრედიკატით უმართებულაა. სინამდვილე არც ყალბია და არც ჭეშმარიტი, იგი ფაქტს წარმოადგენს. ამ ფაქტის შესახებ აზრი შეიძლება იყოს ჭეშმარიტიც და მცდარიც იმისდა მიხედვით, თუ რა შესაბამისობა არსებობს მსჯელობით გამომთქმულ შინაარსსა და ფაქტს შორის, რომელსაც ეს მსჯელობა ეხება.

უმართებულაა ჰეგელიდან მომდინარე სოლოვიოვის ის აზრიც, რომლის მიხედვითაც, თითქოს ე. წ. ფაქტის ჭეშმარიტებანი არ წარმოადგენენ ნამდვილ ჭეშმარიტებას, რადგან დროთა განმავლობაში აღნიშნული ფაქტი შეიძლება შეიცვალოს, რაც ეწინააღმდეგება ჭეშმარიტების ფორმალურ ნიშანს, იგივეობას თავიანთ თავთან<sup>90</sup>. მსჯელობა, რომელიც სწორად ასახავს რაიმე ერთეულ ფაქტს, რომელიც დროის შემდგომ მომენტში აღარ არსებობს, ისევე ჭეშმარიტია, როგორც რაიმე მარადიული პრინციპის გამომთქმელი დებულება. ფაქტის მსჯელობას ჭეშმარიტების უფლება რომ წაეართვათ, მეცნიერების მრავალი დებულება უნდა გავაუქმოთ. ფაქტის მსჯელობა ასახავს გარკვეულ დროში და გარკვეულ სივრცეში არსებულ ვითარებას. და ის. რომ დროსა და სივრცესთან ერთად ვითარებაც იცვლება, აღნიშნულ მსჯელობას ვერ დაუკარგავს ჭეშმარიტების ნიშანს. მან სწორად ასახა სინამდვილის რაღაც მონაკვეთი და სწორედ ამავნა მისი ჭეშმარიტება, და არა იმაში, რომ თითქოს, მის მიერ ასახულ სინამდვილეს ყველგან და ყოველთვის უნდა ჰქონდეს ადგილი.

<sup>88</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. II, с. 198—204.

<sup>89</sup> პრობლემების ამ მხარეზე სამართლიანად მიუთითა : ე. ტრუბეცკოიმ ნაშრომში Ев. Трубецкой. Мирозерцание Вл. Соловьева. т. I. М., 1913, с. 267-268.

<sup>90</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. II, с. 201.

5. სოლოვიოვის გნოსეოლოგიაში საკმაოდ ძლიერია ირაციონალისტური ნაკადი. მართალია, უკიდურესი ირაციონალისტები, მაგ., ლ. შესტოვი სოლოვიოვს რაციონალიზმში დებდა ბრალს, მაგრამ შესტოვის შეხედულება საქმის მხოლოდ ერთ მხარეს ეხება. ლ. შესტოვი ითვალისწინებს იმ გარემოებას, რომ იდეალისტურ-რაციონალისტურმა სისტემებმა ვერ დაასაბუთეს რელიგიური რწმენის შინაარსი, ვერ განახორციელეს გამოცხადების რაციონალური დაფუძნება. აქედან იგი ასკვნის, რომ რელიგიური რწმენის შინაარსი ვერ დასაბუთდება ვერავითარი ცოდნით, იქნება ეს ცოდნა დისკუსიული თუ ინტუიციურ-მისტიკური. შესტოვი თანმიმდევრულად იცავს უკიდურესი ირაციონალიზმისა და ობსკურანტიზმის პოზიციებს. რადგან იგი თავიდანვე უარყოფს ცოდნის ყოველგვარ უფლებამოსილებას. აბსურდისადმი რწმენა მისთვის უმაღლესი ინსტანციაა<sup>91</sup>. წინააღმდეგ შესტოვისა, ვ. სოლოვიოვისათვის რელიგიური რწმენის ობიექტი წარმოადგენს არა აბსურდს, არამედ ისეთ ინსტანციას, რომელიც შეიძლება შემეცნებულ იქნეს, ოღონდ არა დისკურსიული აზროვნებით, არამედ მისტიკური ჰერეტიკის საშუალებით. მისტიკური ჰერეტიკის ერთ-ერთი ასპექტია ინტელექტუალური ინტუიცია, რომელიც ვ. სოლოვიოვისათვის ფილოსოფიური შემეცნების მთავარ ორგანოს წარმოადგენს. ინტელექტუალური ინტუიციის გაგებაში ვ. სოლოვიოვი შელინგს უახლოვდება და მიაჩნია, რომ ინტელექტუალური ინტუიცია, წინააღმდეგ საგნის დისკურსიული შემეცნებისა, საგნის რაობას ერთ აქტში განჰკვრეტს.

როგორც აღვნიშნეთ, დისკურსიულ აზროვნებას შეორეხარისხოვანი როლი ენიჭება სოლოვიოვის გნოსეოლოგიაში. ყოველი ზოგადი ცნება, ვ. სოლოვიოვის მიხედვით, არის მოვლენის უარყოფა და იდეის მითითება<sup>92</sup>. „აქედან ნათელია, რომ განყენებული აზროვნება (ცნებათა საშუალებით) არის ადამიანის გონების გარდამავალი მდგომარეობა, როდესაც იგი საკმაოდ ძლიერია, რათა განთავისუფლდეს გრძნობადი აღქმისაგან, უარყოფითად მიემართოს მასზე, მაგრამ მას ჯერ არ ძალუძს, დაეუფლოს იდეას, მისი ობიექტური ყოფიერების სისრულესა და მთლიანობაში, შეუერთდეს მას შინაგანად და არსებითად“<sup>93</sup>... ცნება მხოლოდ ზოგადია, გრძნობადი ფაქტი მხოლოდ ერთეულია, რაც შეეხება იდეას, ის, სოლოვიოვის აზრით,

<sup>91</sup> Л. И. Шестов. Философия Вл. Соловьева. Сборник: Умозрение и откровение, Париж, 1964.

<sup>92</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. I, с. 290.

<sup>93</sup> იქვე, გვ. 291.

უნივერსალურია, იგი მხატვრულ სახეს მოგვავიწყებს. როგორც მხატვრული სახე ინდივიდუალურ ფორმაში გამოხატავს უნივერსალურ შინაარსს, ასევე იდეაც წარმოადგენს ინდივიდუალობის ფორმაში გამოხატულ ზოგადობას. ცნების შემეცნებითი როლის შეზღუდვა სოლოვიოვთან დაფუძნებულია, ერთი მხრივ, ცნების რაობის არასწორ დახასიათებასთან, ხოლო მეორე მხრივ, მხატვრული სახის უსაფუძვლო გაიგივებასთან იდეასთან. ცნებითი შემეცნების ისტორია, იმის ნათელი დემონსტრირებაა, რომ დისკურსიული აზროვნება, მართალია შორდება გრძობად სინამდვილეს, მაგრამ, ამავე დროს, იჭრება საგანთა სიღრმეში, აწარმოებს საგნის სიღრმეულ არსთა მთელი იერარქიის რეკონსტრუქციას, რის საშუალებითაც მიიღწევა საგნის წვდომა მის არსობრივ კონკრეტულობაში. მაშასადამე, ცნება არა მარტო აბსტრაქტულია, არამედ კონკრეტულიც. რაც შეეხება, ერთი მხრივ, იდეისა და მხატვრული სახის, ხოლო მეორე მხრივ, მათი წვდომის უნარების გაიგვებას, ამის თაობაზე უნდა ითქვას შემდეგი: მხატვრული სახის ინდივიდუალობა მის გრძობადობაზე არის დაფუძნებული, იდეას კი ზეგრძობადი არსებობა ახასიათებს. ამიტომ გაუმართლებელია მათი წვდომის უნარების გაიგივება. როგორც მხატვრული, ასევე ფილოსოფიური შემეცნების ძირითად ორგანოდ სოლოვიოვთან იდეათა ინტელიცია არის მიჩნეული. განსხვავებას ფილოსოფიასა და ხელოვნებას შორის მხოლოდ ისა ქმნის, რომ ფილოსოფია მიმართულია მთელი იდეალური კოსმოსის როგორც ერთიანი სისტემის შემეცნებისაკენ, მაშინ როცა ხელოვნებაში წარმოებს იდეების ქვრეტა, როგორც ცალკეული, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი შინაარსებისა. ფილოსოფიისა და ხელოვნების ასეთი დახასიათება მართებულად არ უნდა ჩაითვალოს. თუ ფილოსოფიის და ხელოვნების საკანი ერთი და იგივე სინამდვილეა, და თუ ორივეგან ამ სინამდვილის წვდომა ერთი და იმავე საშუალებით ხდება, მაშინ ერთ-ერთი მათგანი ზედმეტი აღმოჩნდება. ამ შემთხვევაში ხელოვნება მოგვევლინება არასრულყოფილ ფილოსოფიად, ხოლო ფილოსოფია სრულყოფილ ხელოვნებად.

ამრიგად, როგორც ანალიზმა ვიჩვენა, სოლოვიოვის გნოსეოლოგია, ფაქტიურად, თავიდან ბოლომდე ონტოლოგიურ მოძღვრებას წარმოადგენს. ყოველგვარი ქეშმარიტი ცოდნა სოლოვიოვისათვის — აბსოლუტური პრიველსაწყისის გამოცხადების ფორმაა. თუ შესტოვმა გამოცხადების შინაარსი აბსურდს გაუიგივია და ამის საფუძველზე ერთმანეთისაგან გამიჯნა რწმენა და ცოდნა, სოლოვიოვმა ყოველ-

გვარი ცოდნა გამოცხადებად ჩათვალა. ყოველფერი, რასაც კი ადამიანი შეიმეცნებს, სოლოვიოვის მიხედვით, არის აბსოლუტის შემეცნება გამოცხადებაში, იმ იდეალურ არსებათა შემეცნება, რომლებიც აბსოლუტის შინაარსს შეადგენენ, შემეცნების პროცესი ორმხრივი პროცესია: სუბიექტის მხრიდან განხილული, ყოველგვარი შემეცნების (მეცნიერული, ფილოსოფიური, მხატვრული), აუცილებელი მომენტია მისტიკური ინტუიცია, ხოლო ობიექტის მხრიდან განხილული შემეცნება აბსოლუტური პირველსაწყისის, მისი შემადგენელი ცოცხალი იდეალური არსებების გამოცხადების ფორმაა. რელიგიური გამოცხადების და მეცნიერების აღრევა, ფაქტიურად, მეცნიერების მისტიფიკაციას ემსახურება, რადგან სამყაროს ფილოსოფიური, მეცნიერული ათვისება დამოკიდებული ხდება იმაზე, თუ როგორ გამოუცხადდება აბსოლუტური პირველსაწყისი ადამიანს. მეცნიერული და ფილოსოფიური შემეცნების ჰეშმარიტება დგინდება მისი შესაბამისობით გამოცხადების უფრო მაღალ-რელიგიურ ფორმებთან. ეს კი მეცნიერების ავტონომიურობის გაუქმებას ნიშნავს.

6. ვ. სოლოვიოვის ონტოლოგიის საგანია აბსოლუტი, ყოვლადიმთლიანი. ყოვლადიმთლიანის პრინციპი, როგორც ვ. სოლოვიოვის და მისი მიმდევრების ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპი, მიმართულია მატერიალისტური ფილოსოფიის წინააღმდეგ, რომელიც სამყაროს ერთიანობას მის მატერიალურობაზე აფუძნებს. სოლოვიოვი თეოლოგიურ ინტერპრეტაციას აძლევს საგანთა და მოვლენათა საყოველთაო ურთიერთკავშირს. სამყაროს ერთიანობა დაფუძნებულია ღმერთში, ასეთია ყოვლადიმთლიანობის ფილოსოფიის საბოლოო დასკვნა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ვერც სოლოვიოვმა, ვერც მისმა მიმდევრებმა ვერ დააფუძნეს ყოვლადიმთლიანობის იდეა. ერთადერთი არგუმენტი, რომელიც ადასტურებს, რომ სამყაროს პირველსაწყისი არის ღმერთი როგორც ყოვლადიმთლიანი, მისტიკური ხასიათისაა. ყოვლადი მთლიანობის ფილოსოფია ფუძნდება მისტიკურ-რელიგიურ ცდაზე, რომელიც არაეისტვის არ არის სავალდებულო.

მატერიალიზმის მიხედვით, დროში და სივრცეში არსებული სამყარო მარადიულია. ამიტომ მატერიალიზმში თავიდანვე მოხსნილია მატერიალური სამყაროს წარმოშობის პრობლემა. მატერიალიზმისაგან განსხვავებით, რელიგიური ფილოსოფია, რომელიც აღიარებს ზებუნებრივი, ღვთაებრივი წესრიგის პირველადობას მატერიალური სამყაროს მიმართ, იძულებულია დააყენოს ამ უკანასკნელის წარმო-



შობის პრობლემა. ამ პრობლემის გააზრებისას ობიექტურ-იდეალისტური, რელიგიური ფილოსოფია სცილდება მონიზმის ფარგლებს და ბალანსირებს დუალიზმსა და აკოსმიზმს შორის. დუალისტური თვალსაზრისის მიხედვით, ის, რაც სამყაროს განასხვავებს ღმერთისაგან, ის, რაც მის სპეციფიკას ქმნის, დამოუკიდებელ საწყისად უნდა იქნას კვალიფიცირებული. კოსმიზმი იდეალისტური მონიზმის შენარჩუნების მიზნით, მატერიალური სამყაროს იმ ნიშნებს, რომლებიც ღმერთისაგან განსხვავებულად ივარაუდება (სივრცე, დრო, მექანიკური მიზეზობრიობა), ილუზიად, არარსებულად აცნადებს. რელიგიურ-იდეალისტური ფილოსოფიის მთელ რიგ სისტემებში ორივე ზემოაღნიშნული შეხედულება ნახულობს თავშესაფარს. როგორც ზევით იქნა ნაჩვენები, სოლოვიოვის ფილოსოფიაში მატერიალური სამყაროს წარმოშობის საკითხი არ არის ნათლად და ერთმნიშვნელოვნად გადაჭრილი. მიუხედავად ამისა, სხვა ობიექტურ-იდეალისტურ სისტემებთან შეპირისპირების საფუძველზე, შეგვიძლია გამოვკვეთოთ ის გზა, რომელსაც სოლოვიოვი მიყვება აღნიშნული პრობლემის გააზრებისას.

ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფია ცდილობს, ერთმანეთთან მოარიგოს სამყაროსა და ღმერთის მიმართების იდეალისტურ-პანთეისტური და თეისტური სურათები. როგორც აღვნიშნეთ, ასეთი ცდა იწვევს მრავალი, გადაუჭრელი წინააღმდეგობების წარმოშობას. სოლოვიოვთან გვაქვს როგორც იდეალისტური პანთეიზმის, ასევე თეისტური მოძღვრების დამახასიათებელი წინააღმდეგობანი. ამას ემატება ახალი წინააღმდეგობები, რომლებიც ამ ორი იდეალისტური კონცეფციის შეერთებითაა გამოწვეული.

პანთეიზმის ძირითადი პრინციპი ასეთი ფორმულით გამოითქმის: ყველაფერი არის ღმერთი, ყოველივე არსებული წარმოდგენს ღმერთის მოდიფიკაციას. ან კიდევ, არსებულის სუბსტანცია არის ღმერთი. იმისდა მიხედვით, თუ როგორ მოიაზრება ღმერთის ცნება, საქმე გვაქვს იდეალისტურ ან მატერიალისტურ პანთეიზმთან. ნატურალისტურ პანთეიზმში ღმერთს მიწერილი აქვს ბუნების ნიშან-თვისებები. იდეალისტური პანთეიზმი ცდილობს, ღმერთის ისეთი ცნება ააგოს, რომ, ერთი მხრივ, შეინარჩუნოს რელიგიური წარმოდგენა ღმერთზე როგორც აბსოლუტურ, ყოვლისმომცველ, უძრავ არსებაზე, ხოლო, მეორე მხრივ, გამორიცხოს პიროვნული ღმერთის მიერ „არარადან“ სამყაროს შექმნის თეისტური კონცეფცია. ამავე დროს, იდეალისტური პანთეიზმის ზოგიერთი წარმომადგენელი ცდილობს, ისე წარმოადგინოს „ნაკლოვანი“ მატერიალუ-

რა სამყარო, რომ იგი უშუალოდ ღმერთის მოდიფიკაციად არ მოგვევლინოს. ამ ტენდენციის მატარებელი იდეალისტურა პანთეიზმი, ზნორად, პანენთეიზმის ტერმინით აღინიშნება.

ახალ ფილოსოფიაში, ღმერთისა და სამყაროს მიმართების ზემოაღნიშნული ვარიანტი პირველად შელინგმა წამოაყენა, უფრო ადრე მას მისტიკოსი იაკობ ბომე ავითარებდა. მათი თვალსაზრისი, მოკლედ, ასე შეგვიძლია ჩამოვყალიბოთ: თვითონ ღმერთში ნაპოვნი უნდა იქნეს ისეთი რაიმე, რაც საფუძვლად დაედება „ნაკლოვანი“ მატერიალური სამყაროს გენეზისს. განვიხილოთ ამ თეორიის კლასიკური ფორმა, რომელიც შელინგთან არის მოცემული და შემდეგ ვაჩვენოთ, თუ როგორია მისი სოლოვიოვისეული ინტერპრეტაცია. ემპირიული სამყაროს საფუძველი არ შეიძლება იყოს სრულყოფილი ღმერთი, ამავე დროს, ეს სამყარო ვერ იქნება ღმერთისაგან სრულიად დამოუკიდებელი სინამდვილე. ამ წინააღმდეგობას შელინგი ასე გადაჭრის: ემპირიული სამყაროს საფუძველი არის თვითონ ღმერთში ისეთი რაიმე, რაც არ არის ღმერთი. ღმერთში არსებული, მაგრამ, ამავე დროს, ღმერთისაგან განსხვავებული ეს პირველსაწყისი გაგებულია როგორც ირაციონალური, უსაფუძვლო თავისუფლება. მატერიალური სამყარო წარმოადგენს ღმერთში არსებული, მაგრამ მისგან განსხვავებული სინამდვილის შესაძლებლობის რეალიზაციის შედეგს<sup>94</sup>.

ეს მეტად ბნელი და უცნაური აზრთა წყობა თავისებურად გარდატყდება სოლოვიოვის მეტაფიზიკაში: სოლოვიოვიც იზიარებს შეხედულებას, რომლის მიხედვითაც სამყარო არარაოდან არ არის შექმნილი, არამედ წარმოადგენს ღმერთისაგან მოწყვეტულ სიმრავლეს. ამავე დროს, სოლოვიოვისათვის მიუღებელია ღმერთზე ალმატებული, ირაციონალური საწყისის დაშვება. მისი აზრით, ღმერთის შინაარსს შეადგენს ცოცხალი პიროვნული ძალები და ცენტრალური მათ შორის, მსოფლიო სული, ანუ მარადიული კაცობრიობა. ეს ძალები ერთიანობაში იმყოფებიან ღმერთში. სამყაროს წარმოშობის მიზეზი არის ის, რომ ღმერთი მიუშვებს თავის შემადგენელ ძალებს, მისცემს მათ შესაძლებლობას იმოქმედონ თავისუფლად, განცალკევდნენ, დაუპირისპირდნენ ღმერთს. მატერიალური სამყაროს არსებობა სწორედ იმას მიანიშნებს, რომ ღმერთის შემადგენელმა ძალებმა აღნიშნული შესაძლებლობა აირჩიეს. ე. ი. სოლოვიოვის

<sup>94</sup> Кумо Ф и ш е р. История новой философии. Т. VII, Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение. С.-Петербург, 1905, с. 683—694.

მიხედვით, მატერიალური სამყარო ღმერთის შემადგენელი ძალების თავისუფლების რეზულტატია, მაგრამ, თავის მხრივ, ეს ძალები ღმერთის რეალიზაციის აუცილებელ პირობას წარმოადგენენ. მატერიალური სამყაროს არსი, მისი იდეა, ანუ ინტელიგაბელური სამყარო ღმერთშია, მის შინაარსს, მის ბუნებას, მის არსს წარმოადგენს. ინტელიგაბელურ სამყაროში ღმერთი ადასტურებს თავის სინამდვილეს: რომ არ არსებობდეს ინტელიგაბელური სამყარო, მისი ცენტრალური სუბიექტით-მსოფლიო სულით, ღმერთი მოკლებული იქნება მოქმედების ობიექტს, ე. ი. იგი მოკლებული იქნება მოქმედებას. მას არ ექნება შინაარსი, იგი ვერაფერში ვერ გამომქლავდება და ამიტომ თვითონაც არ იარსებებს.

ზემოთქმულიდან აშკარაა, რომ ღმერთისა და სამყაროს კავშირი, როგორც ეს სოლოვიოვს აქვს გააზრებული, გადაუჭრელ წინააღმდეგობას აწყდება. ამ წინააღმდეგობის შინაარსი ასეთია: ერთი მხრივ, ღმერთი, თავისი უცვლელი და მარადიული შინაარსით, მეორე მხრივ, ცვალებად, ემპირიულ მოვლენათა სამყარო. თანაც, ღმერთის შინაარსი წარმოადგენს ცვალებადი სამყაროს არსს, ე. ი. ყველაფერი, რაც სამყაროს შესახებ გამოითქმის, წარმოადგენს პრედუქტს. რომელიც მიეწერება ღმერთს, როგორც ამ პრედუქტების სუბიექტს. მაგრამ, ამავე დროს, ემპირიულ მოვლენათა სამყაროში მქლავდება ის, რაც არ არის არსში. ეს კი ეწინააღმდეგება მოვლენისა და არსის სოლოვიოვისეულ გაგებას: ხომ თვითონ სოლოვიოვი აღნიშნავდა, რომ მოვლენა მხოლოდ არსს შეიძლება ამქლავებდეს. ღმერთში არ არის არავითარი ცვალებადობა, არავითარი ნაკლებობა, ხოლო ემპირიული სამყარო სწორედ ნაკლები და ცვალებადია. ღმერთი, როგორც ყოვლისმომცველი მთელი, უცვლელია. იმ დროს, როდესაც მისი შემადგენელი ძალები ცვლილებას განიცდიან. სამყარო სულ სხვაა, ვიდრე ღმერთი. იგი არ წარმოადგენს ღმერთის „სხვას“, რადგან მათ ერთმანეთის გამომრიცხავი ნიშნები მიეწერებათ. ან უნდა ვაღიაროთ, რომ თვითონ ღმერთი განიცდის ცვლილებას, როგორც სამყაროს არსი, ან უნდა უარვყოთ, რომ სამყარო წარმოადგენს ღმერთის იმანენტური ბუნების გამომქლავებას. სოლოვიოვი უშვებს სწორედ ისეთივე შეცდომას, რაშიც იგი განყენებული ფილოსოფიურ საწყისების ნაკლს ზედავდა და რაც გამოიხატება აბსოლუტურის მოწყვეტაში შეფარდებისაკან, მთელის დაპირისპირებაში ნაწილებისადმი. ამგვარად, სოლოვიოვის მეტაფიზიკაში ეხვდებით, როგორც დუალისტურ, ასევე პანთეისტურ ტენდენციებს. როდესაც სოლოვიოვი ცდილობს, მატერიალური სამ-

ყარო გაამართლოს, იგი დუალიზმის მხარეზე იხრება. თუმცა ამ ღაზს იგი თანმიმდევრულად არასოდეს არ ატარებს, რადგან მისი მეტაფიზიკის წინამძღვრები მოითხოვენ, რომ მატერიალური სამყარო გააზრებულ იქნეს როგორც ღვთაებრივი ბუნების მოდიფიკაცია. ამავე დროს, რადგან გენეზისის შეტანა ღმერთში როგორც ყოველადსრულში, სოლოვიოვისათვის მიუღებელია, თუმცა კი ამ გენეზისის საფუძვლები ღმერთთან არის არსობრივად დაკავშირებული, იგი იძულებულია მატერიალური სამყარო, მისი სპეციფიკა (მიზეზობრიობა, დრო და სივრცე) მსოფლიო სულის ილუზიად, დამახინჯებული წარმოსახვის პროდუქტად გამოაცხადოს. აქ, სოლოვიოვი იდეალისტური პანთეიზმისა და აკოსმიზმის პოზიციებზე გადადის. ეს ტენდენციები სოლოვიოვის მეტაფიზიკაში ერთმანეთთან დაკავშირებულია და ამა თუ იმ კონკრეტული პრობლემის გადაჭრის დროს, ხან ერთი წამოიწვევს წინა პლანზე, ხან კი მეორე.

საგულისხმოა, რომ ზემოაღნიშნული სიძნელე კარგად შეამჩნიეს სოლოვიოვის მოწაფეებმა: ნ. ბერდიაევმა, ევ. ტრუბეცკოიმ, ს. ბულგაკოვმა. ნ. ბერდიაევი თვლის, რომ აღნიშნული ანტინომიის გადაჭრა რაციონალურ აზროვნებას არ ძალუძს. ერთი მხრივ, ბერდიაევი აღიარებს, რომ სამყარო არის ბოროტება, იმდენად, რამდენადაც მასში აუცილებლობა ბატონობს. ასეთი სამყარო აბსოლუტურად ტრანსცენდენტურია ღმერთის. თუ აქ ბერდიაევი დუალისტია, მეორე მხრივ, იგი საწინააღმდეგო დებულებასაც იზიარებს. „და მევე ვიზიარებ თითქმის პანთეისტურ მონიზმს. სამყარო ღვთაებრივია თავისი ბუნებით. ადამიანი ღვთაებრივია თავისი ბუნებით. სამყაროსეული პროცესი არის ღმერთის თვითგამოცხადება. იგი წარმოებს ღმერთში. ღმერთი სამყაროსა და ადამიანის იმანენტურია. ყველაფერი, რაც ემართება ადამიანს, ემართება ღმერთს<sup>95</sup>. ამ ანტინომიას, ბერდიაევის აზრით, ვერ გაექცევა რელიგიური ფილოსოფია, ამიტომ იგი გადაიჭრება არა ფილოსოფიურ სისტემაში, არამედ თვითონ რელიგიურ განცდაში.

ბერდიაევი თუმცა სწორად მიუთითებს ღმერთისა და სამყაროს მიმართების გადაუჭრელ ანტინომიას, მაგრამ მასთან ამ ანტინომიის გადაჭრა, ფაქტურად, მის გაუქმებას მოასწავებს. რელიგიურ განცდაში ანტინომია კი არ გადაიჭრება, არამედ უქმდება, რადგან ანტინომიის წარმოშობა და გადაჭრა მხოლოდ აზრისეულ სინამდვილეში შეიძლება განხორციელდეს.

<sup>95</sup> Н. Бердяев. Смысл творчества. М., 1916, с. 12.

ვ. სოლოვიოვის მოწაფე ევ. ტრუბეცკოი ცდილობს, შეასწოროს სოლოვიოვის კონცეფცია, გადაიყვანოს იგი თეისტურ თვალსაზრისზე. სოლოვიოვის მეტაფიზიკის ძირითად ნაკლს იგი ხედავს ბუნებრივი და ზნეობრივი სინამდვილის აღრევაში<sup>96</sup>. სოლოვიოვის მოძღვრებაში ღმერთკაცობრიობის შესახებ მართლაც არის ისეთი დებულებები, რომლებიც ეწინააღმდეგებიან მის პანთეისტურ შეხედულებას იდეალური კოსმოსის რაობის შესახებ და თეისტურ ელფერს ატარებენ. სწორედ, ისინი არიან წამოწეული წინა პლანზე ევ. ტრუბეცკოის თვალსაზრისში. ევ. ტრუბეცკოის მიხედვით, იდეალური კოსმოსი არის ის სამყარო, რაშიც ღმერთი მარადიულად რეალიზდება. გარდა ღმერთში რეალიზებული სამყაროსი, ღმერთი ფლობს უამრავი სამყაროების შესაძლებლობებს. თავისი ნებისყოფის საშუალებით ღმერთი არარაობიდან ქმნის რეალურ სამყაროს, რომელიც ღმერთში რეალიზებული სამყაროს, ღვთაებრივი ბუნების ტრანსცენდენტურია. ეს სამყარო, ღმერთისაგან დამოუკიდებლად განხილული, არარაა. მას ახასიათებს ღმერთისაგან დამოუკიდებელი არსებობა მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ეს უნდა ღმერთს. ეს სამყარო არ წარმოადგენს იდეალური კოსმოსის გამოვლინებას. მას აქვს შესაძლებლობა შეითვისოს ღვთაებრივი შინაარსი და, ამდენად, გარდაისახოს იდეალურ კოსმოსში, ანდა უარყოს იდეალურ კოსმოსად, ჭეშმარიტ სინამდვილედ გარდასახვის შესაძლებლობა. ამ შემთხვევაში სამყარო მოექცევა ღვთაებრივ შესაძლებლობათა იმ სფეროში, რომლებიც მხოლოდ შესაძლებლობას წარმოადგენენ და ჭეშმარიტ სინამდვილედ — იდეალურ კოსმოსად არასოდეს გარდაისახებიან. მაშასადამე, ტრუბეცკოის აზრით, სამყაროს საგნებსა და იდეალურ კოსმოსს შორის არსებობს არა არსისა და მოვლენის მიმართება, არამედ პოტენციისა და მიზნის მიმართება. სამყაროს საგნები შექმნილი არიან არარაობიდან. მათ არა აქვთ არავითარი სუბსტანციური გარკვეულობა. ამის გამო ისინი სუბსტანციური ყოფიერების პოტენციას წარმოადგენენ. სამყაროს არა აქვს ღმერთის ბუნებასთან, იდეალურ კოსმოსთან არსობრივი კავშირი. სამყაროსეული პროცესის კვალობაზე, ხდება სამყაროსეული რეალობის სუბსტანცირება: „ქმნადობაში მყოფი რეალობა არის სუბსტანცირებადი რეალობა, ე. ი. ისეთი რეალობა, რომლისთვისაც სუბსტანცია

<sup>96</sup> Ев. Трубецкой. Мирозерцание Вл. Соловьева. Т. I, М., 1913, с. 261.

არის არა დასაწყისი, არამედ ბოლო, მიზანი<sup>97</sup>. ღმერთი თავისუფალია სამყაროსაგან, ჩვენი სამყარო არ არის ღვთაებრივი ბუნების მარადიული გამომქლავება. ამიტომ ღმერთი თავისუფალია გენეზისისაგან. ამავე დროს, სამყაროც თავისუფალია ღმერთისაგან, რადგან თავისუფლად შეუძლია შეუერთდეს ღმერთს, განახორციელოს თავისი მიზანი, იდეალური კოსმოსი. ევ. ტრუბეცკოი ითვისებს სოლოვიოვის შეხედულებას იდეალური კოსმოსის შესახებ, მაგრამ, ვ. სოლოვიოვისაგან განსხვავებით, იგი განსაზღვრავს იდეალურ კოსმოსს არა როგორც ემპირიული სამყაროს არსს, არამედ მხოლოდ როგორც სამყაროს მიზანს. თუ სოლოვიოვთან შეიმჩნევა ტენდენცია გაუცხოების შეტანისა თვითონ ღვთაებრივ ბუნებაში, ევ. ტრუბეცკოსთან გამოირჩეულია რაიმე ნაკლის შეტანა ღმერთში და ეს იმიტომ, რომ ღვთაებრივ ბუნებას წარმთეული აქვს ემპირიული, ნაკლული სინამდვილის არსის ფუნქცია.

ტრუბეცკოის მიზანია, საზრისიანად წარმოადგინოს მატერიალური სამყაროს ქმნადობის პროცესი. ზებუნებრივი აბსოლუტის შემოყვანა სამყაროს გენეზისის გასამართლებლად ამის საშუალებას არ იძლევა. სრულიად გაუგებარია, თუ რისი გაერთიანება ჰდებო კოსმიურ-ისტორიულ პროცესში. თუ სამყარო არარაა, რომელიც არ წარმოადგენს არავითარ გარკვეულობას, რის გაერთიანებაზე შეიძლება ლაპარაკი? ევ. ტრუბეცკოის აზრით, ემპირიული სამყაროსა და ადამიანის თავისუფლების საფუძველს წარმოადგენს ის, რომ მათი არსი არარაა, მაგრამ მაშინ კოსმიურ-ისტორიული პროცესი თავისუფლების ხარისხის შემცირების პროცესი ყოფილა და ამ პროცესის ბოლო თავისუფლების სრულ გაუქმებას მოასწავებს. მართლაც, კოსმიურ-ისტორიულ პროცესში ჰდებო არარაა შეესება იდეალური კოსმოსით. მიზანი, რომლისკენაც მიისწრაფვის სამყარო, თანდათან ზორციელდება და პროცესის ბოლოს, როდესაც იდეალური კოსმოსი, როგორც სამყაროსეული პროცესის მიზანი, სრულიად განხორციელდება, მაშინ სამყაროს შემდგომი ქმნადობისათვის აღარ დარჩება ადგილი. სამყაროსეული სინამდვილე დაემთხვევა ღმერთის იმანენტურ სინამდვილეს, სამყარო და ღმერთის ბუნება-იდეალური კოსმოსი გაუტოლდება ერთმანეთს. ის, რაც იყო სამყაროს მიზანი კოსმიურ-ისტორიული პროცესის დასაწყისში, და რაც ამ პროცესს თავისუფლებას ანი-

<sup>97</sup> Ев. Трубецкой. Миросозерцание Вл. Соловьева. Т. I, М., 1913, с. 394.

ქებდა, პროცესის ბოლოს სამყაროს არსად მოგვევლინება. თუ ამ თვალსაზრისს გაეიაზრებთ, მაშინ ისიც უნდა ვალიაროთ, რომ დროულ პროცესში არაფერი ახალი, ღმერთში იმთავითვე არსებულისაგან განსხვავებული არ იქმნება; არავითარი ქეშმარიტად ახალი თვისებრიობა არ შეიძლება წარმოიშვას დროულ პროცესში, თუ დაუშვებთ, რომ არსებობს ყოვლისმომცველი. უძრავი და სრულყოფილი აბსოლუტი, რომელიც არავითარ განვითარება-შევსებას არ საჭიროებს. როგორც სოლოვიოვის რელიგიური ონტოლოგია, ასევე, მისი ტრუბეცკოისეული ინტერპრეტაცია გადაუქრელ წინააღმდეგობაში იხლართება: მართლაც, თუ ის, რაც უნდა გახდეს ჩვენი სამყარო, უკვე განხორციელებულია ღმერთში იდეალური კოსმოსის სახით, მაშინ ჩვენი სამყაროს მიერ თავისი დანიშნულების შესრულება ემთხვევა მის მოსპობას. მან უნდა დაკარგოს ყველა ის ნიშანი, რითაც იგი იდეალური კოსმოსისაგან განსხვავდება. იგი პროცესის ბოლოს იდეალურ კოსმოსს უნდა დაემთხვეს. ეს კი ნიშნავს, რომ კოსმიურ-ისტორიული პროცესი სრულიად უაზრო იყო, რომ დროში არაფერი ახალი არ შექმნილა. ყველაფერი მარადიულად არსებობდა ღმერთში. სრულიად ირაციონალურ საფუძველზე წარმოიშვა ჩვენი, დროში და სივრცეში არსებული სამყარო, რომელიც თავის ღმერთისაგან განსხვავებულ ნიშნებში, არარაობაა. სრულიად გაუგებრად, დროული პროცესის კვალობაზე, ეს ღმერთისაგან განსხვავებული ნიშნები, რომლებიც თავისთავად არარაობას წარმოადგენენ. კარგავენ თავის „არარაობად“ არსებობას, რის შედეგადაც ჩვენი სამყარო თანდათანობით ემთხვევა იდეალურ კოსმოსს, უფრო სწორედ, იდეალურ კოსმოსს ჩამოსცილდება ის მოჩვენებითი ჩრდილები, რომლებიც რეალური სამყაროს არსებით ნიშნებს გამოხატავენ. ზემოხსენებულის შედეგია იგივე უცვლელი ღმერთი. მაშასადამე, ეს გზა ვერ მიგვიყვანს დროულ პროცესში სამყაროს ქმნადობის გამართლებამდე. ეს კი ტრუბეცკოის ინტერპრეტაციის ძირითად მიზანს შეადგენდა.

მსოფლიო სული, ანუ მარადიული კაცობრიობის ზიპოთეზის გამოყენება, ერთი მხრივ, მატერიალური სამყაროს წარმოშობის ასახსნელად, ხოლო, მეორე მხრივ, ევოლუციური პროცესის მიმართულების დასაფუძნებლად, დაუძლეველ სიძნელეებს აწვდება. მსოფლიო სული, რომელიც კოსმიურ-ისტორიული პროცესის სუბიექტს წარმოადგენს, კოსმიური არსებობის სფეროში მოკლებულია ცნობიერებას. ეს ნიშანი მსოფლიო სულმა დაკარგა აბსოლუტის პირველი ცენტრიდან მოწყვეტის საფუძველზე. მსოფლიო სული, ვ. სო-

ლოვიოვის თანახმად, ცნობიერებისა და თვითცნობიერების ნიშანს მხოლოდ ისტორიული კაცობრიობის საფეხურზე იბრუნებს, მაშასადამე, ამ ეტაპს წინ უსწრებს მსოფლიო სულის არაცნობიერი არსებობა. მიუხედავად ამისა, სოლოვიოვი მსოფლიო სულს, მისი არსებობის ყველა ეტაპზე თავისუფლების კატეგორიით ახასიათებს. მთელი რიგი ცხოველური ფორმების სრული დაღუპვა, სოლოვიოვის აზრით, მიანიშნებს იმაზე, რომ არსებობის ამ ეტაპზე მსოფლიო სულმა გადაუხვია თავის მიზანს, აირჩია მისი ძირითადი ტელოსის საწინააღმდეგო მიმართულება.

როგორც ვხედავთ, მსოფლიო სულის განვითარების კოსმიური-ბიოლოგიური ეტაპი მოკლებულია ცნობიერებას, მაგრამ თუ ეს ასეა, მაშინ სრულიად უაზროა მივაწეროთ მას თავისუფლება, ამა თუ იმ მიმართულებით განვითარების წარმართვის უნარი. თავისუფლება აუცილებლობით გულისხმობს ცნობიერი არჩევანის შესაძლებლობას. ეს უკანასკნელი კი, მხოლოდ ადამიანის პიროვნებას ახასიათებს. რაზან შეუძლებელი აღმოჩნდა მსოფლიო სულის კოსმიური არსებობის ასპექტში მივაწეროთ ცნობიერება, და, მაშასადამე, თავისუფლებაც, უაზრო აღმოჩნდება გამოცხადების სოლოვიოვისეული ინტერპრეტაცია. ამ ინტერპრეტაციის არსი ხომ იმაშია, რომ ღმერთი არა მთლიანად უცხადდება მსოფლიო სულს, არა ერთბაშად აწვდის მას ყოვლადიმთლიანობის ფორმას (ასეთი აქტი შეზღუდვად მსოფლიო სულის თავისუფლებას), არამედ უერთდება მას მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც თვითონ მსოფლიო სული, თავისი ყოფიერების მოცემულ ეტაპზე თავისუფლად მიისწრაფვის ასეთი ერთიანობისაკენ. სოლოვიოვის მტკიცება სამყაროსეული ორგანიზმის გართულება-განვითარების შესახებ, რაციონალურ მომენტს შეიცავს, მაგრამ მეცნიერული ჰუმანიტება მისტიფიცირებას განიცდის, რელიგიურ-ტელეოლოგიური ინტერპრეტაციის საფუძველზე. ვულგარული (არადიალექტიკური) ევოლუციონიზმი უძლურია ახალი თვისებრიობების წარმოშობა ახსნას. სოლოვიოვმა სამართლიანად უარყო ეს თეორია, რადგან სამყაროს ევოლუცია მას ახალი თვისებრიობების წარმოშობის პროცესად ესახებოდა. ამავე დროს, როგორც რელიგიური იდეოლოგიის დამცველი, სოლოვიოვი უარყოფდა ერთიანი სამყაროს თვითგანვითარების წყაროს-დაპირისპირებულ მხარეთა მარადიულ ბრძოლას. სამყაროს დიალექტიკური თვითგანვითარების კანონზომიერი პროცესი, სოლოვიოვმა



ტელეოლოგიურ პროცესად გამოაცხადა და ამ პროცესის მამოძრავებელი ძალა ზებუნებრივ სფეროში გადაიტანა<sup>88</sup>.

7. ვ. სოლოვიოვის ქრისტიანული ანთროპოლოგია ორი ფუნდამენტური იდეის, თეორიული მორიგების ცდას წარმოადგენს. ვ. სოლოვიოვი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ ადამიანის ისტორიული, „მიწიერი“ მოღვაწეობის საზრისი, არამცთუ არ ეწინააღმდეგება აბსოლუტური, ყოვლადიმთლიანი პირველსაწყისი არსებობის დაშვებას, არამედ, პირიქით, აუცილებლობით მოითხოვს მას და მხოლოდ ამგვარი დაშვების პირობებში შეიძლება იქნეს დაფუძნებული. ღმერთკაცობრიობაზე ვ. სოლოვიოვის მოძღვრების ანალიზი ნათლად წარმოაჩენს, რომ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური პრობლემების კონკრეტული კვლევის პროცესში, მისი ზოგადი ჩანაფიქ-

---

<sup>88</sup> სოლოვიოვი, თავის ევოლუციურ თეორიაში ბერგსონისა და განსაკუთრებით ტეიარ-დე-შარდენის ანალოგიურ შეხედულებებს აეთიარებს.

სამყაროსეულ პროცესს, ბერგსონის მსგავსად (იხ. ბერგსონის *Творческая эволюция*, М., 1914 და სოლოვიოვის *Россия и вселенская церковь*, М., 1911) სოლოვიოვი განიხილავს, როგორც მსოფლიო სულს მიერ საკეთარი ინერტული მხარეების (სივრცის, მექანიკური მიზნობრიობის, უღმერთა ქაოტური ყოფიერების), თანდათანობით დაძლევის პროცესს, რის საფუძველზეც ხდება სინამდვილის ფსიქიკურ-გონითი მომენტების მომძლავრება და „კონცენტრაცია“. მსოფლიო სულ მიიღებს ერთიანობის სულ უფრო მაღალი ფორმებსაქენ, ვერც გონითი საწყისი მთლიანად არ გაბატონდება ყოფიერების ინერტულ მხარეებზე, როდესაც მთელი ემპირიული სინამდვილე გონის მორჩილ იარაღად გადაიქცევა. სოლოვიოვის განსხვავება ბერგსონისაგან ის არის, რომ თუ ბერგსონი „სასიოცხლო ლტოლვას“ და, მაშასადამე, გენეზისის უსასრულო პროცესად აცხადებდა, სოლოვიოვი სამყაროს მოძრაობა-განვითარებას აბსოლუტური ყოვლადი ერთიანობით შემოფარგლავს.

ტეიარ-დე-შარდენის და სოლოვიოვის შეხედულებათა მსგავსება კიდევ უფრო შორს მიდის, ვიდრე სოლოვიოვის და ბერგსონისა (იხ. В. С. Соловьев. *Чтения о богочеловечестве*. Собр. соч., т. III. 1901-1904. Тейяр де Шарден. *Феномен человека*, М., 1965). მსგავსად სოლოვიოვისა, ტეიარ-დე-შარდენთანაც ევოლუცია გაგებულია როგორც სამყაროს გართულებების და შესაბამისად, მისი შინაგანი, სულიერი მხარის კონცენტრაცია-აქტუალზაციის პროცესად. ამ პროცესის მამოძრავებელ ძალად ამოცხადებულია სამყაროსეული ენერჯის ე. წ. რადიალური შემადგენელი, რომელიც, ფაქტიურად, წარმოადგენს ღვთაებრივი წყალობის ენერჯიას. ამ ენერჯიის საშუალებით ღმერთი წარმართავს სამყაროს ევოლუციას საბოლოო მიზნისაკენ. ხოლო ეს საბოლოო მიზანი გააზრებულია ყოვლადი მთლიანის სოლოვიოვისეული გაგების მსგავსად, როგორც სამყაროს შეერთება იმეგა-ღმერთთან.

უნდა აღინიშნოს, რომ თუ ტეიარ-დე-შარდენი თავის კოსმოლოგიას კონკრეტულ მეცნიერებათა მონაცემების (მაგ., ატომური ფიზიკის, ინფორმაციის თეორიის და ა. შ.) ანალიზისა და განზოგადდობის საფუძველზე აგებს, სოლოვიოვთან სპეკულატური ტენდენცია ქარბობს.

რი — პიროვნების თვითაქტივობის, ადამიანის ისტორიული ნაღვაწის ღირებულების დაფუძნების ცდა, გადაულახავ წინააღმდეგობას აწყდება აბსოლუტის რელიგიურ-იდეალისტური იდეისა და ისტორიული პროცესის პროვინციალურ-ესქატოლოგიური გაგების მხრიდან.

თავისუფლების რაობის გააზრებას კონსტიტუციური მნიშვნელობა ენიჭება ადამიანის ფილოსოფიური კვლევის პროცესში. თუ რა არის ადამიანი, როგორია მისი მიმართება თავის თავთან, ბუნებასთან და საზოგადოებასთან, ყველა ამ საკითხის გადაჭრა მნიშვნელოვანწილად დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორ გადაიჭრება თავისუფლების პრობლემა.

თავისუფლების პრობლემა სოლოვიოვისათვის არ გამხდარა საგანგებო კვლევის საგანი. სოლოვიოვს არ მოუცია ერთმნიშვნელოვანი გადაჭრა თავისუფლების პრობლემისა. ცნობილია, აგრეთვე, რომ მისი შეხედულება აღნიშნულ საკითხზე გარკვეულ ცვლილებას განიცდიდა. თავისუფლების პრობლემის გააზრება სოლოვიოვის ფილოსოფიაში უკავშირდება ღმერთკაცობრიობის მეტაფიზიკას და ეთიკის დაფუძნების საჭიროებას. როგორც ვიცით, ღმერთკაცობრიობის მეტაფიზიკის საფუძველს სოლოვიოვთან თავისუფლება შეადგენს. ნებისყოფის თავისუფალი აქტით, მსოფლიო ზული მოწყუდა აბსოლუტურ პირველსაწყისს და თავისუფლებისვე საფუძველზე უნდა აღდგეს მათ შორის ერთიანობა<sup>99</sup>. თავისუფლება, რომელზედაც აქ სოლოვიოვი ლაპარაკობს, ზებუნებრივი ფენომენია.

სოლოვიოვის ფილოსოფიის სასიცოცხლო ნერვს რელიგიურ-ეთიკური პრობლემატიკა ქმნის. ამიტომ გასაკვირი არ არის, რომ მასთან თავისუფლების პრობლემის ეთიკური ასპექტია წინა პლანზე წამოწეული. სოლოვიოვისათვის ემპირიული, მატერიალური სამყარო, როგორც გაუცხოებელი, ურთიერთშეუღწევადი ელემენტების ბრძოლის ასპარეზი, ბოროტებას წარმოადგენს. ამ ბოროტების ფესვებს იგი მარადიულ სამყაროში ეძიებს. ამავე დროს, სოლოვიოვს უნდა აიცილოს ბრალდება, რომ ბოროტების წყაროს ღმერთის ნებისყოფა წარმოადგენს. სწორედ ამ მიზნით ავიოხარებს სოლოვიოვი მოძღვრებას მარადიული კაცობრიობის შესახებ.

სოლოვიოვი, ერთი მხრივ, ცდილობს დააფუძნოს ადამიანის თავისუფლება, მისი შემოქმედებითი ბუნება, ხოლო, მეორე მხრივ, დაიცვას და გაამაგროს ღმერთის იმანენტურ სფეროში კაცობრიო-

<sup>99</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. III, с. 135.

ბის მარადიული არსებობის აზრი. სოლოვიოვის მოძღვრებაში თავისუფლების შესახებ ამკარად შეიმჩნევა ურთიერთსაწინააღმდეგო ტენდენციები, რაც მისი მეტაფიზიკის ძირეული წინააღმდეგობით არის განპირობებული. თავისუფლების პრობლემის გადაწყვეტილისათვის სოლოვიოვი იყენებს კანტის მიერ დადგენილ განსხვავებას ადამიანის ინტელიგიბელურ და ემპირიულ ხასიათებს შორის<sup>100</sup>. ეს კატეგორიები თავისებურ ინტერპრეტაციას განიცდიან სოლოვიოვის სისტემაში, როგორც ცნობილა, კანტი (ასევე შოპენჰაუერი) ადამიანის თავისუფლებას მის ინტელიგიბელურ ხასიათზე აფუძნებდა. მათი აზრით, ადამიანი, როგორც ემპირიული არსება, აუცილებლობის ჯაჭვშია მოქცეული. როგორც ემპირიული არსება, ადამიანი არ შეიძლება იყოს მიზეზობრიობის ახალი მწყობრის დამწყობი. მაგრამ, ამავე დროს, ადამიანის ემპირიული ხასიათი წარმოადგენს მისი ინტელიგიბელური ხასიათის გამოვლინებას. თავის ინტელიგიბელურ ხასიათში ადამიანი თავისუფალია. მართალია, ადამიანის ყოველი მოქმედება განისაზღვრება მისი ემპირიული ხასიათით, მაგრამ თვითონ ემპირიული ხასიათი მხოლოდ ინტელიგიბელური ხასიათის აუცილებელი მოვლენაა, რომელიც, თავის მხრივ, თავისუფლად აღდგენს თავის თავს.

არც კანტისა და არც შოპენჰაუერის წინაშე არ დგება თეოდიციის ამოცანა. ბოროტება, რომელიც ემპირიულ სამყაროში ჩქავნდება, ინტელიგიბელურ სამეფოში იღებს სათავეს; ისინი თვითონ ინტელიგიბელურ სამყაროს ისე იაზრებენ, რომ გამორიცხული არ არის ამ სამყაროში ბოროტების არსებობა. კანტთან საერთოდ მოხსნილია ინტელიგიბელური სამყაროს რაობის წვდომის თეორიული ამოცანა. ხოლო შოპენჰაუერთან ინტელიგიბელური სამყარო არის ერთიანი ბრმა ნებისყოფა, რომელიც ბოროტებას წარმოადგენს თავის ირაციონალურ მისწრაფებაში.

სოლოვიოვთან სრულიად განსხვავებული სურათი გვაქვს. მასთან ინტელიგიბელური სამეფო წარმოადგენს იდეალურ კოსმოსს. ადამიანის, და მასთან ერთად ყოველივე არსებულის ინტელიგიბელური ხასიათი არის ის თავისებრივი გარკვეულობა, ანუ იდეა, რომელიც შეადგენს ღმერთის განუყოფელ ორგანოს. თავის ინტელიგიბელურ ხასიათში ყოველი ადამიანი ერთიანობაში იმყოფება ღმერთის ბუნებასთან — იდეალურ კოსმოსთან. ამ სფეროში არსებულს ბოროტების არავითარი სახე არ მიეწერება. ამავე დროს, ქრისტიან-

ნული მოძღვრების შესაბამისად, სოლოვიოვი აღიარებს, რომ ჩვენ ემპირიულ სამყაროში ბოროტებას აქვს ფესვები გაღვმეული. როგორც ქრისტიანობის ფილოსოფოსი, სოლოვიოვი ვალდებულია შექმნას თეოდიცეა, ე. ი. გაამართლოს ღმერთი, ახსნას ბოროტების არსებობა სამყაროში ისე, რომ ღმერთი არ მოგვევლინოს ამ ბოროტების წყაროდ. ამავე დროს, მან უნდა აიცილოს დუალიზმი, ღმერთისაგან დამოუკიდებელი მეორე საწყისის აღიარება.

სოლოვიოვმა ვერ გადაქრა თავისუფლების პრობლემა. ის წანამძღვარები, რომელსაც იგი ეყრდნობა, ამის საშუალებას არ იძლევიან. დაუკავშირა რა ერთმანეთს ადამიანის ემპირიული და ინტელიგიბელური ზასიათი, როგორც არსი — მოვლენა, სოლოვიოვი შემდეგი ალტერნატივის წინაშე დადგა: ინტელიგიბელური ზასიათის თავისუფალი აქტის საფუძველზე ბოროტება შემოიჭრა ინტელიგიბელურ სამყაროში, რის გამომქლავებასაც წარმოადგენს ემპირიული სინამდვილე. ე. ი. მოხდა ღმერთის იმანენტური ბუნების კატასტროფიული შეცვლა; ღმერთზე ბოროტების ძალებმა გაიმარჯვეს. იდეალური კოსმოსი დამახინჯდა. თანაც ეს დამახინჯება არ შეიძლება გააზრებულ იქნეს როგორც ნებელობის დროითი აქტის რეზულტატი, რადგან ინტელიგიბელური სამეფო მარადიულია. მასასადამე, ინტელიგიბელური ზასიათი ნებელობის მარადიული აქტით ყოფილა დამახინჯებული. ამ სამეფოს ყოველგვარი შეცვლა შეუძლებელია. იგი დროის მიღმაა და ამიტომ მის შეცვლაზე უაზროა ლაპარაკი, მაგრამ მაშინ უაზროა ემპირიული ადამიანის შეცვლაზეც ლაპარაკი. ცოცხალი, დროში მოქმედი ადამიანი. ვერ შეიქრება თავის ინტელიგიბელურ არსებაში, ვერ შეცვლის მას. იგი მარადიული არჩევანის პასიური გამომქლავებაა. მისი ნებელობა პარალიზებულია, იგი გარეშე მარადიული ძალის უბრალო ინსტრუმენტია, რომელზედაც მას არ შეუძლია მოახდინოს უკუკავლენა. მისი მოღვაწეობა დროში. არა მარტო არ ახდენს გავლენას მის ინტელიგიბელურ ზასიათზე, არამედ მისი ემპირიული ზასიათის ჩამოყალიბებაშიც არავითარ როლს არ თამაშობს, რადგან ის, თუ როგორი იქნება ეს ზასიათი, იმთავითვეა დადგენილი ინტელიგიბელურ სამყაროში. ცალკეული პიროვნება. ერთიანი, მაგრამ ამავე დროს „დაზიანებული“ ღვთაებრივი სუბსტანციის უბრალო მოდუსია. თუ ამ თვალსაზრისს დავადგებით (ასეთი თვალსაზრისის საფუძველი კი არის სოლოვიოვის მოძღვრებაში), მაშინ ადამიანის თავისუფლებიდან აღარაფერი შეგვრჩება. ობიექტური იდეალიზმი ყოველთვის დგას ადამიანის თავისუფლების დაკარგვის საშიშროების წინაშე,

ხოლო რელიგიური ფილოსოფია, რომელიც იცავს ღმერთის მიერ სინამდვილის წინასწარ განსაზღვრულობის იდეას, საბოლოო ჯამში, ფატალიზმამდე მიდის<sup>101</sup>.

სოლოვიოვის შეხედულებანი ადამიანის პიროვნების ბუნებაზე საფუძვლად დაედო ადამიანის პრობლემის ევ. ტრუბეტკოვის სულ ინტერპრეტაციას. ევ. ტრუბეტკოვიმ სცადა ისე გაეაზრებინა ღმერთისა და ადამიანის მიმართება, რომ ადამიანის შემოქმედებით აქტივობას აზრი არ დაეკარგა. როგორც ზევით იქნა აღნიშნული, ტრუბეტკოვის მიხედვით, ღმერთი მოიცავს ორგვარ სინამდვილეს: ღმერთის თავისუფლების სამყარო და მისი ბუნება, ანუ სუბსტანცია. ღმერთის თავისუფლების ქვეშ იგულისხმება უსასრულოდ მრავალი, ერთმანეთისაგან განსხვავებული სამყაროების ჰექმნის შესაძლებლობა. ღმერთის ბუნებაში იგულისხმება ერთადერთი სამყარო, ყველა შესაძლებელი სამყაროდან, რომლის შესაძლებლობას ღმერთმა სინამდვილე მიანიჭა და რომელშიც იგი მარადიულად ახოციელებს თავის თავს. თითოეულ ემპირიულ ადამიანს გააჩნია თავისი პირველსახე ღმერთის ბუნებაში, ის იდეა, რომელიც წარმოად-

---

101 ნაშრომში *Оправдание добра*, სოლოვიოვი ცდილობს ინტერპრეზინგმისა და დეტერმინიზმის ეკლექტიურ გაერთიანებას. მისი აზრით, ნებისყოფა, რომელიც ბოროტებას ირჩევს სიკეთის მაგიერ, წარმოადგენს თავისი თვითგანსაზღვრების უკანასკნელ მიზეზს. იგი საზღვრავს თავის თავს ასე, რომ სრულიად „უგრძობელი“ ხდება სიკეთის (ღმერთის) მიმართ. ის, რომ ადამიანის ნებისყოფა ირჩევს ბოროტებას, სოლოვიოვის აზრით, დამოკიდებულია არა იმაზე, რომ არსებობდა რაიმე რაციონალური მოტივი, რომელმაც სძლია სიკეთის ძალას, არამედ თვითონ ნებისყოფის თავისუფალ, აბსოლუტურად ირაციონალურ აქტზე. რაც შეეხება სიკეთის არჩევას, აქ, სოლოვიოვის აზრით, ნებისყოფა მთლიანად განისაზღვრება სიკეთის იდეით, ღმერთით, რომელიც წყალობის ფორმაში ეძლევა ადამიანს. ის, რომ ადამიანი მოქმედებს ამ იდეის მიხედვით, დამოკიდებულია არა მის ნებისყოფაზე, რომელმაც თავისუფლად აირჩია სიკეთე, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, თვითონ ამ იდეაზე, და შეკდეგ, იმ არსობრივ ხასიათზე, რომელიც ისეა განსაზღვრული, რომ მხოლოდ სიკეთის ათვისება შეუძლია. სოლოვიოვის ეს აზრი ანალიტიკურია ავგუსტინეს თვალსაზრისისა, რომელიც ამტკიცებდა, რომ ადამიანს თავისი ძალეებით მხოლოდ ბოროტების გაკეთება შეუძლია (ე. ი. მისი ნებისყოფა თავისუფალია მხოლოდ ბოროტ ქმედებაში), ხოლო სიკეთეს ადამიანი, თითქოს, მხოლოდ ღვთაებრივი წყალობის ძალით აკეთებს.

ჭერ კიდევ ჩინერინმა სამარტლიანად მიუთითა (იხ. Чинерин, Вопросы философии, сборник статей, М., 1904, с. 229) სოლოვიოვის აღნიშნულ შეხედულების ულოგიკობაზე. ჩინერინი აღნიშნავს, რომ თუ ადამიანი თავისუფალია არ შეასრულოს ზნობრივი კანონი, გადაუხვიოს მის მოთხოვნას. მაშინ, ცხადია, იგი თავისუფალია ნასმეც, რომ შეასრულდეს, არ უარყოს ზნობრივი კანონი.

ვენს ღმერთის ჩანაფიქრს აღნიშნული ადამიანის შესახებ. ღმერთ-  
ცა. ტრუბეცკოის აზრით, შექმნა თავისუფალი ადამიანი. მას შეუძ-  
ლია აირჩიოს თავისი მარადიული პირველსახე, შეუერთდეს მას, მაგ-  
რამ შეუძლია, ამავე დროს, უარყოს იგი, აირჩიოს ის შესაძლებ-  
ლობანი, რომლებიც ღმერთმა არ ცნო ღირებულად და ამიტომ არ  
განახორციელა თავის ბუნებაში. ამ შემთხვევაში, ადამიანი მოექცე-  
ვა ღვთაების შესაძლებლობათა სამყაროში და არასოდეს არ განხორ-  
ციელდება, როგორც ღვთაებრივი ბუნების შემადგენელი სინამ-  
დვილე. მაშასადამე, თითოეული ადამიანის პირველსახე, რომელ-  
საც თავისუფლად უნდა შეუერთდეს ადამიანი ისტორიულ პრო-  
ცესში. ტრუბეცკოის აზრით, წარმოადგენს აღნიშნული ადამიანის  
მიზანს და არა მის არსს. ადამიანის ინტელიგიბელური ხასიათი,  
ტრუბეცკოის მიხედვით, არ წარმოადგენს ღვთაებრივი ბუნების,  
ანუ სუბსტანციის განუყოფელ ნაწილს, რადგან ამ შემთხვევაში,  
ადამიანის ყოფიერება დროში სუბსტანციის აუცილებელი მოვლენა  
იქნებოდა. ადამიანის ინტელიგიბელურ ხასიათს ტრუბეცკოი გაიაზ-  
რებს არა როგორც ზედროულ, სუბსტანციურ ყოფიერებას, არა-  
მედ როგორც ზედროულ შესაძლებლობას. ადამიანი, ინტელიგი-  
ბელურ ხასიათში არის გარკვეული შესაძლებლობების სუბიექტი.  
ე. ი. მას შეუძლია აირჩიოს როგორც ის შესაძლებლობა, რომელიც  
წარმოადგენს ღმერთის ჩანაფიქრს აღნიშნულ ადამიანზე და რომე-  
ლიც ღვთაებრივ ბუნებაშია რეალიზებული, ასევე საწინააღმდეგო  
შესაძლებლობა. ის, რაც ღმერთში არის სუბსტანცია, ადამიანისა-  
თვის წარმოადგენს ამოცანასა და მიზანს. თუ ადამიანი თავისუფლად  
შეუერთდება თავის იდეას, რომელიც მის მიზანს წარმოადგენდა, მა-  
შინ ეს იდეა ადამიანის სუბსტანციად იქცევა. ადამიანი ღვთაებრივი  
ბუნების განუყოფელ ნაწილად დაამკვიდრებს თავს.

ზემოაღნიშნული შეხედულება ვერ გაამართლებს ადამიანის  
თავისუფალ შემოქმედებით მოღვაწეობას, ვერ გაამართლებს ადა-  
მიანის ისტორიული მოღვაწეობის საზრისს. მართლაც, თუ თი-  
თოეულ ადამიანს გააჩნია თავისი მარადიული პირველსახე ღმერთ-  
ში, რომლის მიხედვით უნდა წარმართოს მან თავისი მოღვაწეობა,  
მაშინ სავარაუდოა, რომ თითოეულმა ადამიანმა იცის, თუ როგორი  
უნდა იყოს იგი, თუ როგორია მის შესახებ ღმერთის ჩანაფიქრი,  
როგორია ის იდეა, რომელსაც იგი უნდა შეუერთდეს. მან უნდა  
იცოდეს არა მარტო ის, თუ როგორია ღმერთის ჩანაფიქრი საერ-  
თოდ ადამიანზე, მის მოწოდებასა და დანიშნულებაზე, არამედ ისიც,  
თუ როგორია ღმერთის ჩანაფიქრი მასზე, როგორც კონკრეტულ, ინ-

დვიდუალურ პიროვნებაზე. ასეთი ცოდნის კრიტერიუმს კი არც ვ. სოლოვიოვის, არც ევ. ტრუბეცკოის რელიგიური ანთროპოლოგია არ გვაძლევს. გარდა ამისა, ადამიანის „წინსვლა“ თავის მარადიულ პირველსახესთან შეერთების მიმართულებით, არის, ამავე დროს, მისი თავისუფლების ხარისხის შემცირების, და ბოლოს, თავისუფლების სრული გაუქმების პროცესი. ამ პროცესის ბოლოს ადამიანი მთლიანად დაემთხვევა მის ტრანსცენდენტურ იდეას, ადამიანის მთელი ყოფიერება შეიბოჭება ამ იდეით. უფრო სწორად, ადამიანი როგორც სუბიექტურობა, როგორც არჩევანისა და შემოქმედების შესაძლებლობა, სრულიად გაქრება. დაგვრჩება ის, რაც იყო, არის და მარადიულად იქნება ღვთაებრივ ბუნებაში. როგორც სოლოვიოვის, ასევე ევ. ტრუბეცკოის ფილოსოფია არის „დასასრულის ფილოსოფია“, ფილოსოფია, რომელიც თვლის, რომ სამყარო და ადამიანი უნდა დასრულდეს, რომ უძრავი ყოფიერება არის ჭეშმარიტად ღირებული, ნამდვილი, ხოლო მოძრავი ყოფიერება ნაკლები და გარდაამავალია.

როგორც ვხედავთ, ყოვლადი ერთიანობის ანთროპოლოგიაში პიროვნების სრულყოფილი რეალიზაცია, ამავე დროს, მისი სუბიექტურობის, მისი თავისუფალი არჩევანის გაუქმებას ნიშნავს. ადამიანი ირჩევს მანამ, სანამ იგი მთლიანად არ გაუტოლდება იმ შინაარსს, რომელსაც წარმოადგენს მისი იდეა ღმერთში. ხოლო როგორც კი იგი ამ შინაარსს გაუტოლდება, დამთავრდება ყოველგვარი მისი მოღვაწეობა, ყოველგვარი შემოქმედება, რადგან იგი მთელი სისრულით განახორციელებს, უფრო სწორედ, დაემთხვევა იდეას, რომელიც ღვთაებრივი სოფიის განუყოფელი ორგანოა. პიროვნების სრულყოფილი რეალიზაცია ყოვლადერთიანობის ანთროპოლოგიაში პარადოქსალურად ემთხვევა პიროვნების სრულ გაუქმებას.

დასრულებული აბსოლუტის მეტაფიზიკური თეორია შეუძლებელს ხდის არა მარტო თეოდიცეას, არამედ ანთროპოდიცეასაც.

მარადიული კაცობრიობის ვ. სოლოვიოვისეულ კონცეფციასთან უშუალოდ არის დაკავშირებული ადამიანის პიროვნებისა და საზოგადოების მიმართების პრობლემა.

მსგავსად ინდივიდუალური ადამიანის გახლეჩისა ზებუნებრივ, მარდიულ და ემპირიულ საწყისებად, საზოგადოებაც ვ. სოლოვიოვის ანთროპოლოგიაში ასეთ დანაწევრებას განიცდის. მისი აზრით, ადამიანთა ჭეშმარიტი სოლიდარობა და ჰარმონია განხორციელებულია ღმერთში, ეს არის მარადიული კაცობრიობის სფერო. ანუ ნორმალური საზოგადოებრივი წესრიგი. რაც შეეხება იმ საზოგა-

დობას, რომელშიც ემპირიული ადამიანი მოღვაწეობს,<sup>1</sup> ის მხოლოდ თავისი მარადიული პირველსახის დამახინჯებული ასლია. ადამიანი პიროვნებაა მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი „ლია“. ღმერთის უსასრულო შინაარსისადმი. საზოგადოებაში ხდება ობიექტივაცია იმ უსასრულო შინაარსისა, რომელსაც პიროვნება ღმერთისაგან ითვისებს. მაშასადამე, ვ. სოლოვიოვის აზრით, ადამიანი თავისი პიროვნული ყოფიერების მთელ სიმდიდრეს ქმნის არა საზოგადოებრივი ურთიერთობების ათვისებისა და გარდაქმნის პროცესში, არამედ იმთავითვე ფლობს მას თავის ზებუნებრივ, ღვთაებრივ ყოფიერებაში. ცხადია, რომ ასეთი თვალსაზრისი ადამიანის არსის ასახსნელად ვერ შემოისაზღვრება სისტემით „ადამიანი — საზოგადოება — სამყარო“ და აუცილებლობით მისტიკურ სინამდვილეს უნდა მიმართოს.

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

ცნობილია, რომ მარქსი ადამიანის არსს განსაზღვრავდა, რო-



გორც „საზოგადოებრივ მიმართებათა ერთობლიობას“<sup>102</sup>. ამ განსაზღვრებაში ორი მომენტი იგულისხმება: უპირველეს ყოვლისა, თითოეულ კონკრეტულ ინდივიდუუმში ადამიანის არსი რეალიზებულია იმდენად, რამდენადაც ეს ინდივიდუუმში, საზოგადოებრივი მიმართებების სისტემაშია ჩართული. გარდა ამისა, რადგან საზოგადოებრივი მიმართებანი ადამიანის აქტიური მოღვაწეობის საფუძველზე ცვლილებას განიცდიან, ამიტომ შესაბამის ცვლილებას განიცდის ადამიანის არსის რეალიზაციის კონკრეტული ფორმა. მაშასადამე, ადამიანის ინდივიდუალური თავისებურების განსაზღვრაში არსებითი როლი ენიჭება იმის გარკვევას, თუ რომელ კონკრეტულ საზოგადოებას და რომელ საზოგადოებრივ კლასს ეკუთვნის აღნიშნული ადამიანი.

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

8. როგორც აღვნიშნეთ, ისტორიული ბრძოლის მიზანს ყოვლადმთლიანობის ფილოსოფიისათვის წარმოადგენს კოფიერების სრული ინტეგრაცია, ღმერთისა და ადამიანის, კაცობრიობის სრულყოფილი შეერთება და ამ გზით ბუნების განსულიერება—პერსონალიზაცია, მასში მოქმედი ქაოსური ძალების შებოჭვა, ადამიანის ისეთი მიმართების დამკვიდრება ბუნებასთან, როდესაც ეს უკანასკნელი განიხილება არა როგორც უტილიტარული მანიპულირებისა და უგონო ძალადობის ობიექტი, არამედ როგორც ადამიანის ინტიმური პარტნიორი, მისი მეგობარი. ისტორიის გაგების ეს ზოგადი სქემა განიცდის შემდგომ დაკონკრეტებას, რის შედეგადაც გამოიყოფა ორი თვალსაზრისი. პირველი თვალსაზრისი (რომლის თავისებური ფორმაა ვ. სოლოვიოვის თეოკრატიული უტოპია) ევოლუციური და ხილიასტური იდეებით იკვებება. იგი შეიძლება განისაზღვროს როგორც რელიგიური სოციალ-უტოპიზმი. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, კაცობრიობის ისტორიაში წარმოებს სიკეთის, ჭეშმარიტებისა და სილამაზის თანდათანობითი გაპარჩევა ბოროტებაზე, სიყალბესა და სიმახინჯეზე. ამ საქმეში გადამწყვეტ როლს ასრულებენ ადამიანის „მიწიერი“ მოღვაწეობის პროცესში შექმნილი კულტურის ისეთი კომპონენტები, როგორიც არის სახელმწიფო, ოჯახი, ტექნიკა, მეურნეობა და სხვა. სწორედ მათი თანდათანობითი დამორჩილება ქრისტიანული რელიგიის ღირებულებებისადმი. რო-

102 ვ. მარქსი, ფ. ენგელსი. რჩეული ნაწერები, ტ. 11, 1950, გვ. 286.

მლის მფლობელად ეკლესია ცხადდება, საშუალებას მისცემს კაცობრიობას განახორციელოს თავისი იდეალი, მთელი თავის ცხოვრება დაუმორჩილოს ყოვლადიმთლიანობის იდეას, დასძლიოს ყოველგვარი წინააღმდეგობა და დაამკვიდროს „სამეფო ღვთისა“ ღედამიწაზე. ხოლო ეს, თავის მხრივ, შექმნის ყველა პირობას თითოეული ადამიანის ჭეშმარიტი შესაძლებლობების სრულყოფილი რეალიზაციისათვის. მეორე თვალსაზრისი ისტორიაზე, რომელსაც იზიარებდნენ როგორც ვ. სოლოვიოვი თავისი მოღვაწეობის უკანასკნელ პერიოდში, ასევე ს. ბულგაკოვი, ევ. ტრუბეცკოი და სხვ., შეიძლება დახასიათდეს როგორც აპოკალიფსური. აპოკალიფსური თვალსაზრისიც მსგავსად თეოკრატიული უტოპიისა, წარმოადგენს ფინალისტურ შეხედულებას, რადგან აღიარებს, რომ მხოლოდ ისტორიული პროცესის დასასრული უზრუნველყოფს ისტორიის საზრისიანობას. ამ ორი თვალსაზრისის განსხვავება გამოიხატება ისტორიული პროცესის მიზნის და მისი განხორციელების საშუალებების განსხვავებულ დახასიათებაში. აპოკალიფსური თვალსაზრისის მიხედვით, კაცობრიობის სოციალურ-ეკონომიური განვითარება ვერ უზრუნველყოფს მის ზნეობრივ და სოციალურ სრულყოფას. ადამიანს თავისი ძალებით არ შეუძლია გადაწყვიტოს ისტორიის ბედი. პირიქით, სოციალური და ეკონომიური პროგრესის კვალობაზე, ადამიანში მოქმედი ბოროტება განსაკუთრებულად დაბვეწილ ფორმებში მქდავენდება და ტოტალურ მასშტაბებს აღწევს. ისტორიის საზრისის განხორციელება შეუძლებელია ისტორიისავე ფარგლებში. უნდა განხორციელდეს კატასტროფული გადასვლა ისტორიიდან მეტაისტორიაში, მხოლოდ აქ დამკვიდრდება აბსოლუტური სიკეთე, ჭეშმარიტება და სილამაზე, რომლის სრულყოფილი რეალიზაცია გამორიცხავს საზოგადოებრივი ცხოვრების ეკონომიურ, პოლიტიკურ, სახელმწიფოებრივ ფორმებსა და ინსტიტუტებს. ამ ფორმების ღირებულება პირობითი და წარმავალია, ამიტომ ისინი მარადიული -ღვთაებრივი სამეფოს“ სფეროში ვერ შევლენ.

ორივე თვალსაზრისისათვის ისტორიის წარმმართველ, მის მამოძრავებელ მთავარ ძალას წარმოადგენს ღმერთი. საერთოდ, ისტორიის რელიგიურ-ფინალისტური თეორიებისათვის, რომლის ერთ-ერთ სახესხვაობას წარმოადგენს ყოვლადიმთლიანობის ისტორიის ფილოსოფია, ადამიანის მიწიერი ყოფიერების კონკრეტული ფორმები მოკლებული არიან თვითღირებულებას, ისინი ხასიათდებიან როგორც გარდამავალი მომენტები, როგორც ღრობებითი საშუალებები საბოლოო მიზნის განხორციელების გზაზე, ხოლო თვით

ეს მიზანი გატანილია ისტორიის მიღმა. ესქატოლოგიური საზრისის განხორციელება დაქტიურად, წარმოადგენს ისტორიის უსაზრისობის მტკიცებას: ისტორიას, როგორც ასეთს, არ გააჩნდა თავის თავში საზრისი და რათა ეს უკანასკნელი განხორციელებულიყო, საჭირო შეიქნა ისტორიის დასრულება.

9. ვ. სოლოვიოვი ე. წ. „ქრისტიანული სოციალიზმი“ წარმომადგენელია. მის ქრისტიანულ სოციალიზმს, ცხადია, არაფერი საერთო არა აქვს მეცნიერულ სოციალიზმთან, რომლის ძირითადი მიზანია სოციალური უთანასწორობის მოსპობა. ქრისტიანული სოციალიზმის იდეები, რომლის თვალსაჩინო წარმომადგენლები იყვნენ ფ. დოსტოევსკი და ვ. სოლოვიოვი, იმაში გამოიხატება, რომ საზოგადოებაში რელიგიური რწმენის საფუძველზე, ადამიანთა შორის დამყარდეს ჰეგემონიკად ადამიანური, გონითი, სასიყვარულო, ინტიმური, ძმური ურთიერთობანი ისე, რომ არ შეიკვალოს სოციალური და ეკონომიური უთანასწორობა მათ შორის. ვ. სოლოვიოვის მიხედვით, ეკონომიურ-სოციალური უთანასწორობა, რომელიც ადამიანთა უნარების განსხვავებაზეა დაფუძნებული, არ გამორიცხავს სოციალურად უთანასწორო მხარებს შორის ინტიმურ და სასიყვარულო კომუნიკაციებს. ცხადია, ანტაგონისტურ კლასებს შორის ჰეგემონიკად ადამიანური ურთიერთობების არსებობის მტკიცება კონსერვატიულ უტოპიას წარმოადგენს. ვ. სოლოვიოვი წერს: „ვეროპელი სოციალისტები მოითხოვენ ყველას ნაძალადეგ დაყვანას გამძლარი და თვითკმაყოფილი მუშებს მატერიალურ დონემდე, მოითხოვენ სახელმწიფოსა და საზოგადოების დაყვანას უბრალო ეკონომიურ ასოციაციამდე. „რუსული სოციალიზმი“, რომლის შესახებაც ლაპარაკობდა დოსტოვევი, ამის საწინააღმდეგოდ. ამალღებს ყველას ეკლესიის როგორც გონითი ძმობის ზნებრივ დონემდე, თუმცა, სოციალური მდგომარეობების გარეგანი უთანასწორობის შენარჩუნებით“<sup>103</sup>...

როგორც ცნობილია, მეცნიერული სოციალიზმი, წინააღმდეგ სოლოვიოვის ზემოაღნიშნული მტკიცებისა, თავის ამოცანას ხედავს კაცობრიობის არა მარტო ეკონომიურ და სოციალურ, არამედ გონით განთავისუფლებაშიც. ადამიანის ჰეგემონიკად ადამიანური ურთიერთობების (სიყვარულის) დამკვიდრებისათვის, მეცნიერული სოციალიზმის მიხედვით, საჭიროა შეიქმნას სათანადო ეკონომიური და სოციალური ბაზისი. კერძოდ, დამყარდეს ისეთი საზოგადოებრივი წყობილება, სადაც გამორიცხული იქნება ეკონომიური და

<sup>103</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. III, с. 181.

სოციალური უთანასწორობა, ადამიანის მიერ ადამიანის ექსპლოატაცია, ასეთი ბაზისი კი აუცილებელი პირობაა იმისათვის, რათა საფუძველი გამოეცალოს იმ არაადამიანურ ურთიერთობებს (კონკურენციას, ზიზღს, დათრგუნვის, ძალაუფლებისადმი სწრაფვის ემოციებს და სხვა), რომლებიც სათანადო ეკონომიურ-სოციალური ურთიერთობების გამოხატულებას წარმოადგენენ. ვ. სოლოვიოვის ზენოალნიშნული შეხედულება, რომ არაფერი ვთქვათ მის კონსერვატიულ-უტოპიურ ხასიათზე, ეწინააღმდეგება თვითონ სოლოვიოვის ზოგიერთ მოსაზრებასაც. თუ ზენოალნიშნული რელიგიური იდეალი თავის განხორციელების გზად მხოლოდ სუბიექტურ თვითსრულყოფას აცხადებს, ვ. სოლოვიოვი ზოგიერთ თავის ნაშრომში (მაგ. - *Оправдание добра*) დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა, აგრეთვე, საერთო-საზოგადოებრივი მასშტაბის ეკონომიურ და სოციალურ ცვლილებებსაც. მაგალითად, მისი აზრით, ბატონყმობის გაუქმება დიდი მნიშვნელობის მოვლენა იყო რუსეთის სოციალურ ცხოვრებაში. ამ აქტით საფუძველი გამოეცალა ადამიანთა სულიერი სიმართლებების იმ უარყოფით ფორმებს, რომლებიც ბატონყმობაზე იყვნენ დაფუძნებული, როგორც ადამიანთა ეკონომიურ-სოციალური ურთიერთობების გარკვეულ ფორმაზე. ამ აქტით ადამიანთა თვითსრულყოფის საქმე გაცილებით გაადვილდა, რადგან ბატონყმობის გაუქმების შემდეგ არსებობის ობიექტური საფუძველი ეცლებათ ბატონყმური ურთიერთობის სპეციფიკით გამოწვეულ ადამიანის სულიერი ცხოვრებისა და მისი მოღვაწეობის მთელ რიგ ნეგატიურ გამოვლინებებს, მაგრამ სათანადო სოციალური და თეორიული წანამძღვრები საშუალებას არ აძლევენ სოლოვიოვს თანმიმდევრულად გაატაროს ეს ქეშმარიტი თვალსაზრისი.

10. ამგვარად, როგორც ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფიის განხილვამ გვიჩვენა, აქ ნაცადია ქრისტიანობისა და ჰუმანიზმის მორიგება, მაგრამ ვ. სოლოვიოვის სისტემის წანამძღვრები ამის საშუალებას არ იძლევიან. სამყარო, რომელიც საბოლოოდ, სოლოვიოვთან „დახშულ“ სისტემას წარმოადგენს, არ იძლევა საშუალებას გავიზაროთ ადამიანი, როგორც თავისუფალი შემოქმედი არსება. „მარადიული კაცობრიობის“ კონცეფცია აზრს უკარგავს ადამიანის მოღვაწეობას დროში, რადგან ის, რაც ამ მოღვაწეობის შედეგად უნდა განხორციელდეს, სოლოვიოვის აზრით, მარადიულად განხორციელებულია ღმერთში. საბოლოოდ, ადამიანის განთავისუფლება სოლოვიოვს დაჰყავს ზებუნებრივი, ღვთაებრივი ძალების რეალიზაციაზე ისტორიულ პროცესში. ამით იგი აუქმებს ადამიანის თავისუფლებას, მის თვითშემოქმედებას და პასიურობის ფილოსოფიის წარმომადგენლად გვევლინება.

6. ბერდიაევის ეგზისტენციალური ფილოსოფია

§ 1. 6. ბერდიაევის ფილოსოფიის წარმოება და ძირითადი თემები

6. ბერდიაევი ზშირად უწოდებს თავის თავს „რადიკალურ არისტოკრატს“. მის შრომებს წითელ ზოლად გასდევს არისტოკრატიული ტენდენცია. მართალია, ბერდიაევი ცდილობს გამოიწინოს თავისი ფილოსოფია არისტოკრატიზმის სოციალურ-პოლიტიკური ფორმებისაგან, წარმოადგინოს იგი, როგორც წმინდა გონითი არისტოკრატიზმი, მაგრამ ეს განზრახვა მარცხით მთავრდება. გონითი არისტოკრატიზმი, რომლის ძირითად კატეგორიებად ბერდიაევი აცხადებს პიროვნებას გონს, მარტოობას, თავისუფლებას, შემოქმედებას და სხვ., მის მსოფლმხედველობაში გარდაიქმნება ყველაზე რეაქციული სოციალურ-პოლიტიკური ინსტიტუტების დაცვისა და გამართლების იარაღად<sup>1</sup>. 6. ბერდიაევის ნააზრევში არის რიგი მომენტები, რომელთა ხელაღებით უგულვებელყოფა შეუძლებელია, მაგრამ მისი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა, მთლიანობაში განხილული, წარმოადგენს არა თანამედროვე კაცობრიობის ეგზისტენციალური კრიზისისაგან განკურნების საშუალებას, არამედ, რევოლუციამდელი ბურჟუაზიულ-მემამულური რუსეთის სოციალურ-გონით საწყაროში ჩასახული განუკურნავი სენის სიმპტომს და ნათელ დადასტურებას.

6. ბერდიაევი თვალსაჩინო ფიგურა იყო რუსეთის ე. წ. „ლეგალური მარქსიზმის“ ფუძემდებელთა შორის. ის არის ერთ-ერთი ავტორი ცნობილი კრებულისა, რომელსაც ეწოდება — „Вехи“. ამ კრებულში (1909 წ.) რუს ინტელიგენტთა ერთმა ჯგუფმა აშკარად გაილაშქრა რევოლუციური მოძრაობის თეორიისა და პრაქტიკის წინააღმდეგ და აშკარა იდეალისტურ-თეოლოგიური პოზიცია დაიკავა. კრებულმა დიდი გამოხმაურება პოვა ბურჟუაზიულ წრეებში და მოკლე დროში რამდენიმეჯერ გამოიცა. ვ. ი. ლენინმა საჭიროდ მიი-

<sup>1</sup> იხ. Н. Бердяев. Философия неравенства. Берлин, 1923.

ჩნია ამ გამოხდომის კვალიფიკაცია რევოლუციური მარქსიზმის თვალსაზრისით და ორჯერ გააკრიტიკა აღნიშნული კრებულო<sup>2</sup>.

ბერდიაევა დიდი გავლენა იქონია დასავლეთის ფილოსოფიურ აზროვნებაზე. მისი იდეებით უკვედ სარგებლობენ იდეალისტური ფილოსოფიის წარმომადგენლები. პარიზში დაარსდა ბერდიაევის ფილოსოფიის შემსწავლელი ინტერნაციონალური საზოგადოება. მისი სახელი მოიხსენიება ისეთი ცნობილი ფილოსოფოსების გვერდით, როგორც არიან კ. იასპერსი, გ. მარსელი, მ. ჰაიდეგერი. ყოველივე ზემოთქმული ადასტურებს, თუ რაოდენ აქტუალურია ბერდიაევის ფილოსოფიის მეცნიერული კრიტიკა.

ნ. ბერდიაევა (1874-1948) განვლო საკმაოდ გრძელი და თავისი შედეგებით მეტად საგულისხმო გზა. ნაროდნიკობიდან იგი გადადის ლეგალური მარქსიზმის პოზიციებზე, ცდილობს გააერთიანოს მარქსისტული თეორია სოციალური შემეცნების შესახებ კანტის ეთიკურ მოძღვრებასთან. 1902 წლიდან ნ. ბერდიაევი წყვეტს ყოველგვარ კავშირს მარქსიზმთან და ხდება მისტიკური მოძრაობის — „აპალი რელიგიური ცნობიერების“ ერთ-ერთი ლიდერი. საბჭოთა წყობილების გამარჯვების შემდეგ, ნ. ბერდიაევი, როგორც სოციალიზმის წინააღმდეგ აქტიურ მებრძოლს, წინადადება მიეცა დაეტოვებინა რუსეთი. იგი მიემგზავრება ბერლინს, ხოლო შემდეგ საფრანგეთში ცხოვრობს. ნ. ბერდიაევი უდავოდ დიდი ნიჭისა და ერუდიციის მთავროვნეა. მით უფრო სავალალოა ის, რომ ბერდიაევა მთელი შემოქმედებითი ძალები შეაღია თავის საკუთარ სამშობლოში წამოწყებული სოციალური რევოლუციის წინააღმდეგ ბრძოლას.

ნ. ბერდიაევის ფილოსოფია წარმოადგენს ქრისტიანული ეგზისტენციალიზმის ერთ-ერთ განშტოებას. ჯერ კიდევ პირველ მსოფლიო ომამდე, ბერდიაევის აზროვნების სფეროში ექცევა ის პრობლემები, რომლებიც შემდეგ ეგზისტენციალური ფილოსოფიის ძირითად პრობლემებად გამოცხადდნენ. განსაკუთრებული აქცენტი ბერდიაევის ნაზარევეში გაკეთებულია ესქატოლოგიურ პრობლემაზე. მისი ფილოსოფია წარმოადგენს ისტორიის დასასრულის ფილოსოფიას. აქ ხდება ფილოსოფიური თემების გნოსეოლოგიური და მეტაფიზიკური გააზრება ემპირიული სამყაროს და ისტორიის და-

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Сочинения, изд. 4, т. 16, с. 106, «О Вехах». კ. პლეხანოვისადმი მიწერილ წერილში ლენინი წერდა, რომ «Из России пишут, что публика страшно увлекается Бердяевым. Вот кого надо бы разнести не только в специально-философской области!» იქვე, ტ. 34, გვ. 64.

სასრულის თვალსაზრისით. ამ პრობლემისადმი განსაკუთრებული ინტერესი განასხვავებს ბერდიაევს სხვა ეგზისტენციალური მოაზროვნეებისაგან.

XX საუკუნის დასაწყისის ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სიძნელეები ბერდიაევის მიერ შეფასებულია როგორც საერაოდ ფილოსოფიის კრიზისი. ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ფარგლებში, ბერდიაევის აზრით, ამოიწურა ფილოსოფიის განვითარების ყველა შესაძლებლობა. „ბოლოს და ბოლოს, ფილოსოფიური აზრის ყველა შესაძლებელი ტიპი და კომბინაცია ნაცადი და გენიალურად გამოხატულ იქნა. თითქმის არაფერი ახალი აღარ შეიძლება იქნეს გამოგონილი. საჭიროა წრიდან გამოვიდეთ, ამისათვის კი აუცილებელია გავაცნობიეროთ, რომ საქმე გვაქვს არა ფილოსოფიურ კრიზისთან, რაც არაერთგზის იყო აზრის ისტორიაში, არამედ ფილოსოფიის კრიზისთან. ე. ი. არსებითად ეჭვის ქვეშ დგება ვანყენებული, რაციონალური ფილოსოფიის შესაძლებლობა და უფლებამოსილება“<sup>3</sup>. ცნებითი აზროვნება, ბერდიაევის აზრით, შემოიფარგლება მხოლოდ ობიექტივირებული ყოფიერებით, სადაც ყოფიერება ნიშნავს ცნების ობიექტად გადაქცევის შესაძლებლობას. ცნებით შეუმეცნებელი არ ნიშნავს არარსებულს. უნდა გამოინახოს სინამდვილის ამ ფორმებთან მისასვლელი ფილოსოფიური გზა. სწორედ აქეთკენ არის მიმართული ბერდიაევის მთელი მეცადინეობა. ბერდიაევის ფილოსოფია არ წარმოადგენს ყოფიერების ლოგიკურ-სისტემატურ კვლევას. ბერდიაევი ასეთი კვლევის კატეგორიული წინააღმდეგია. ამითაა განპირობებული ბერდიაევის ფილოსოფიური ენის თავისებურება. ეს ენა ხელოვნების ენას ემსგავსება. მისი დანიშნულებაა არა რაიმეს ლოგიკური დასაბუთება, არამედ მკითხველში სათანადო მისტიკურ-რელიგიური განწყობილების შექმნა, მკითხველის დაინტერესება და მისი მიბრუნება საკუთარი ყოფიერების საზრისის ძიებისაკენ.

ბერდიაევის ფილოსოფია, ისევე როგორც ყოველი ფილოსოფიური სისტემა, არ აღმოცენებულა ცარიელ ადგილზე. მრავალმაცნობილმა მოაზროვნემ მოახდინა გავლენა მის ნააზრევზე. გავლენის ხასიათი და მასშტაბები სხვადასცავა. თუ ზოგიერთი მოაზროვნის გავლენა იგრძნობა ბერდიაევის ნააზრევის ამა თუ იმ მხარეზე. სხვები განპირობებენ მთელი მისი მსოფლმხედველობის პათოსს.

პირველ რიგში უნდა დავასახელოთ ფ. დოსტოევსკი და ფ. ნიცშე. მათი გავლენა შეიმჩნევა ბერდიაევის მთელ მსოფლმხედ-

<sup>3</sup> Н. Бердяев. Философия свободы, СПб., 1911, с. 5.

ველობაზე. ნ. ბერდიაევის მოძღვრება თავისუფლებაზე, კანტის, დოსტოევსკისა და შელინგის გავლენას განიცდის. მისი მისტიკური მოძღვრება არარაზე, უძირო უფსკრულზე, როგორც თავისუფლების საფუძველზე, მომდინარეობს იაკობ ბომესაგან. მნიშვნელოვანია, აგრეთვე ვ. სოლოვიოვის გავლენა ბერდიაევის ანთროპოლოგიურ შეხედულებებზე და მის ესქატოლოგიაზე.

## § 2. ადამიანი, როგორც მიკროკოსმოსი

ადამიანის პრობლემა ცენტრალურია ნ. ბერდიაევის ფილოსოფიაში. მისი ფილოსოფიის ყველა პრობლემა არსობრივად უკავშირდება ადამიანის რაობის საკითხს. ადამიანი არის ამოცანა, რომლის ამოხსნა მოგვეცემს პასუხს არა მარტო იმაზე, თუ რა არის სამყარო, არამედ იმაზეც, თუ რა არის ღმერთი. „ბევრს წერდნენ ღმერთის გამართლებას, თეოდიცეას, მაგრამ დგება ხანი, დაიწეროს ადამიანის გამართლება, ანთროპოდიცეა. შესაძლებელია ანთროპოდიცეა იყოს თეოდიცეის ერთადერთი გზა“<sup>4</sup>. არ უნდა გავივიყოთ ადამიანი ღმერთთან, მაგრამ არც უნდა მოვწყვიტოთ ადამიანი ღმერთს. მხოლოდ ასეთი თვალსაზრისი მოგვეცემს საშუალებას გავიგოთ როგორც პირველის, ასევე მეორეს საზრისი. აქედან გამომდინარე, ღმერთ-კაცობრიობის საზრისის სწორი გაგება გამოცხადებულია ბერდიაევის მიერ ანთროპოლოგიის მთავარ ამოცანად. ამ პოზიციებიდან იგი აკრიტიკებს მთელ რიგ ფილოსოფიურ მოძღვრებებს ადამიანზე და პარალელურად დაადგენს თავის საკუთარ შეხედულებას.

ბერდიაევის მიხედვით, ტრადიციული ქრისტიანული ანთროპოლოგია წარმოადგენდა ნეგატიურ ანთროპოლოგიას, სადაც გაბატონებული იყო ადამიანის ცოდვილობის ცნობიერება. აქ ხდებოდა იმის კვლევა, თუ რა არის ადამიანში უარყოფითი და როგორ შეიძლება მისგან განთავისუფლება. უარყოფითად აღიარებული იყო ვნებები, ხოლო მათგან განთავისუფლების გზად — ასკეტიზმი. აქ კვდებოდა ადამიანი, იგი ღმერთს უთმობდა ადგილს, რათა მთლიანად ღმერთს ელაპარაკა და ემოქმედა მის ფორმაში. აქ არ იყო გაგებული, რომ სპეციფიკურად ადამიანურსაც აქვს დაკისრებული პოზიტიური მისია. იმ ფაქტმა, რომ ტრადიციული ქრისტიანული ანთროპოლოგია უგულებელყოფდა ადამიანის პოზიტიურ ბუნებას, გამოიწვია ჰუმანიტურ-ნატურალისტური ანთროპოლოგიის აღმოცენება. ჰუმანიზმში ხდება ბუნებრივი ადამიანის გაღმერთება. აქ ადა-

<sup>4</sup> Н. Бердяев. Смысл творчества. М., 1916, с. 15.



მიანი განიხილება როგორც ბუნების საგანი, სხვა საგანთა შორის. იგი შებოჭილია ბუნებრივი აუცილებლობით, მას არა აქვს საშუალება გაიქრას ზებუნებრივ, გონით სამყაროში. ჰუმანიზმი, ბერდიაევის აზრით, ცდილობს ადამიანი მხოლოდ მიწას მიაჯაჭვოს და მოსპოს იგი, როგორც ორი სამეფოს მოქალაქე. ჰუმანისტური ანთროპოლოგიის კრიზისი, ბერდიაევის მიხედვით, იმაში გამოიხატება, რომ როგორც კი უარიყოფა ღმერთი და გაღმერთდება ადამიანი, იგი ეცემა ადამიანურზე დაბლა, რადგან მას ხელიდან ეცლება გონითი განვითარების ორიენტირი.

ბერდიაევი, როგორც რელიგიური ფილოსოფოსი, კრატეულად აფასებს არა მარტო ეგზისტენციალიზმისაგან განსხვავებულ კონცეფციებს ადამიანის რაობაზე, არამედ ეგზისტენციალიზმის ბანაკის წარმომადგენელთა ნააზრევსაც.

ჰაიდეგერი, რომელსაც ეგზისტენციალიზმის ფუძემდებლად თვლიან, ბერდიაევის არ მიაჩნია ასეთად. იგი ჰაიდეგერს ავლის უდიდეს მოაზროვნედ, რომელსაც ეკუთვნის უკანასკნელი ცდა ონტოლოგიის შექმნისა, ონტოლოგია სწავლობს ყოფიერებას. ხოლო ყოფიერება, ბერდიაევის მიხედვით, არის ობიექტივაცია. ყველაფერი, რაც არის ყოფიერი, შეიძლება გახდეს რაციონალური შემეცნების ობიექტი. მაგრამ ისეთი რეალობანი, როგორც არის არსებობა, გონი თავის სპეციფიკურობაში, ვერასოდეს ვერ ექნებოდა შემეცნებულს, როგორც ცნების ობიექტები. რაწამს მივმართავთ მათ, როგორც შემეცნების ობიექტებს, ისინი კარგავენ თავის სპეციფიკურობას. „...ჰაიდეგერს უნდა ფენომენოლოგიური მეთოდით შეისწავლოს ეგზისტენციები, მაგრამ ამ შემთხვევაში ეგზისტენცია ქრება და ხდება ობიექტივაცია, რომელიც ფარავს ადამიანის, ღმერთისა და სამყაროს საიდუმლოებას“<sup>5</sup>.

ეგზისტენციალური ფილოსოფია არის არა ყოფიერების შემეცნების იარაღი, არამედ ადამიანის პირადი ბედის გამოჩატვა, ბედისა, რომელიც არის, ამავე დროს, სამყაროსა და კაცობრიობის ბედი. აქ ხდება არა ინდივიდუალურიდან განყენებულ ზოგადზე გადასვლა, არამედ უნივერსალურთან ზიარება ინდივიდუალურში. ბერდიაევი არაერთგზის აღნიშნავს, რომ ფილოსოფიამ უნდა იკვლიოს არა ობიექტთა სამყარო, არამედ უნდა გაიგოს ადამიანის არსებობის საზრისი. ბერდიაევი, როგორც რელიგიური ფილოსოფოსი, მეორე კუთხითაც აკრიტიკებს ჰაიდეგერს. ჰაიდეგერის ფილოსოფია, ბერ-

<sup>5</sup> Н. Бердяев. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого, Париж, 1952, с. 8.

დღეების აზრით, იმის ყველაზე უფრო მკაფიო მაგალითია, თუ როგორ ითრგუნება ადამიანის ბუნების პოზიტიური მომენტები: გონი, პიროვნება, შემოქმედება, როდესაც ჩდება ყოველგვარი კავშირის გაწყვეტა ადამიანსა და ღმერთს შორის. „ჰაიდელგერისათვის სამყარო და ადამიანი ჩავარდნილია, იგი ცოდვილია, იგი არის ქაოსურ ყოფიერებასთან ბრძოლა, ადამიანი მასთან სასრულოა და არა ჩანს გზა უსასრულობისაკენ. ეს არის ღმერთმიტოვებულობის მეტაფიზიკა. აქ ღვთაებრივი არავითარი ფსევდონიმით არ იჭრება, როგორც ნიცშესთან, მარქსთან, ფოიერბახთან“<sup>6</sup>. ჰაიდელგერის პესიმიზმი უფრო თანმიმდევრულია, ვიდრე შოპენჰაუერისა. მხოლოდ ქრისტიანულ ანთროპოლოგიას შეუძლია მისცეს ადამიანის ცხოვრებას საზრისი. ამიტომ ბერდიაევისათვის მთავარ ამოცანას წარმოადგენს გაარკვიოს, თუ როგორ და რა საფუძველზე შეიძლება შეიქმნას ქრისტიანული ანთროპოლოგია.

ადამიანმა რომ დაიწყოს ფილოსოფოსობა სამყაროსა და თავისი თავის შესახებ, ამისათვის, ბერდიაევის მიხედვით, ერთი ძირეული წინაპირობაა საჭირო. ყოველგვარი ფილოსოფოსობისათვის საჭიროა ადამიანს გააჩნდეს განსაკუთრებული ცნობიერება. კერძოდ, მან თავისი თავი უნდა იგულოს არა საგნად, სამყაროს სხვა საგანთა შორის, არამედ აქტიურ სუბიექტად, რომელიც ფილოსოფოსების პრეტენზიას აცხადებს. მხოლოდ ისეთ არსებას, რომელიც ფლობს შესაძლებლობას სწვდეს ყველაფერს, რადგან იდეაში ყველაფერს მოიცავს და ყველაფერზე აქვს ძალა, შეუძლია არ შეუშინდეს ფილოსოფოსობას.

ბერდიაევის მიხედვით, ადამიანი ორ განზომილებაში შეიძლება იქნეს შესწავლილი. შეიძლება იგი შევისწავლოთ როგორც სამყაროს ნაწილი. სპეციალური მეცნიერებანი სწორედ ამ თვალსაზრისით სწავლობენ ადამიანს. ისინი განიხილავენ ადამიანის ფსიქოლოგიურ, ფიზიოლოგიურ, სოციალურ ასპექტებს. ადამიანი სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ გაცნობიერებულია, როგორც აუცილებლობას დაქვემდებარებული, როგორც ერთ-ერთი საგანი საგანთა უსასრულო სიმრავლეში. როგორც გარდამავალი და სასრულო არსება. ბერდიაევის მიაჩნია, რომ ადამიანი ამით არ ამოიწურება. როგორც აღინიშნა, მას ახასიათებს თავისი მიკროკოსმოსურობის ცნობიერება. ადამიანი გაცნობიერებს თავის თავს, საგნობრივი სამყაროს მომცველ და მასზე მაღლა მდგომ არსე-

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 57.

ბად. ბერდიაევის თანახმად, სწორედ ეს ცნობიერებაა ფილოსოფიის საფუძველი.

ბერდიაევის ფილოსოფია აშკარად ანთროპოცენტრიზმის პოზიციებზე დგას. მაგრამ მისი ანთროპოცენტრიზმი არ წარმოადგენს ნატურალისტური ანთროპოლოგიის ანთროპოცენტრიზმს. ბერდიაევის თანახმად, ჯერ კიდევ კოპერნიკმა და დარვინმა გახადეს შეუძლებელი ნატურალისტური ანთროპოცენტრიზმი. მათ მოძღვრებაში ნაჩვენებია იქნა, რომ როგორც ბუნებრივი არსება, ადამიანი არის ბუნების ერთ-ერთი მოვლენა. ამ თვალსაზრისით, იგი არის არა ბუნების ცენტრი, არამედ მისი პროდუქტი, რიგითი საგანი ბუნების სხვა საგანთა შორის. ამისგან განსხვავებით, ბერდიაევი იზიარებს აბსოლუტურ ანთროპოცენტრიზმს. იგი წერს: „ადამიანი აცხადებს პრეტენზიას აბსოლუტურ, ზებუნებრივ ანთროპოცენტრიზმზე. იგი აცნობიერებს თავის თავს როგორც ცენტრს, არა ამ შვიოსაზღვრული პლანეტარული სისტემის, არამედ ყოველგვარი ყოფიერების, ყველა სამყაროების“<sup>7</sup>. ეს ანთროპოცენტრიზმი ორიენტირებულია ადამიანის გონითი ცნობიერების, გამოცხადებისა და მისტიკის ფაქტებზე. ბერდიაევის აზრით, „ეს აბსოლუტური ანთროპოცენტრიზმი, კარსკვლავიანი ცის ცუდ უსასრულობაზე უფრო ძლიერია, ადამიანში დაფუძნებული მარადისობით, ვერ შეირყევა ვერავითარი მეცნიერებით, ისევე როგორც ვერ დაფუძნდება ვერავითარი მეცნიერებით“<sup>8</sup>.

### § 3. ადამიანი და შემეცნება

იმისათვის, რომ შევიმეცნოთ ადამიანი, უნდა გავარკვიოთ, თუ რა არის შემეცნება, რა განსხვავებაა მეცნიერულ და ფილოსოფიურ შემეცნებას შორის.

მეცნიერება და ფილოსოფია რომ გამოიჩინოს ერთმანეთისაგან, ბერდიაევი თავისებურ ინტერპრეტაციას აწლევს კანტიის მოძღვრებას ფენომენალურ და ნოუმენალურ სამყაროთა შესახებ. კანტმა პირველად, ფილოსოფიური მზერა გადაიტანა ობიექტიდან სუბიექტზე. ამით მან, ბერდიაევის მიხედვით, საფუძველი დაუდო ახალ, სქოლასტიკისაგან განსხვავებულ ქრისტიანულ ფილოსოფიას. სქოლასტიკისაგან განსხვავებით, რომელსაც შესაძლებლად მიაჩნდა ყოფიერების წვდომა ცნებების საშუალებით, კანტმა აჩვენა, რომ

7 Н. Бердяев. Смысл творчества, с. 71.

8 იქვე.

ის, რაც ყოფიერად იყო მიჩნეული, არის აზროვნების კატეგორიალური სინთეზის პროდუქტი, რომ ეს არის არა ობიექტური ყოფიერება, არამედ სუბიექტის რაციონალური კონსტრუქცია. ხოლო ჰეგელიანობა ობიექტური ყოფიერება, ის, რაც სუბიექტის მიერ არ არის შექმნილი, ცნებათა საშუალებით ვერ შეიმეცნება. ეს არის ნოუმენალური სამყარო. ნოუმენებზე არ გადაიტანება ის, რაც ახასიათებთ ფენომენებს. ბერდიაევი, როგორც თავისუფლების მეტაფიზიკოსი, აცხადებს, რომ ნივთი თავისთავად ვერ შეიმეცნება როგორც ობიექტი, ვერ შეიმეცნება ცნებების საშუალებით, მაგრამ შესაძლებელია მისი ეგზისტენციალური, გონითი შეიმეცნება. კანტმა, ბერდიაევის თანახმად, ვერ გაითვალისწინა ის ფაქტი, რომ გონითი შეიმეცნება არის გონითი ცდა, გონის სიცოცხლე. ეს შეიმეცნება ხორციელდება არა ინტელექტუალური ინტუიციით, არამედ ისეთი ინტუიციით, რომელშიც მონაწილეობენ მთლიანი გონის როგორც ემოციური, ასევე ნებელობითი ძალები.

ბერდიაევი თავისებური ფორმის სუბიექტური იდეალიზმის წარმომადგენელია. მისი აზრით, პირველადია სუბიექტი. ეს სუბიექტი არ არის გნოსეოლოგიური სუბიექტი, რომელსაც უპირისპირდება შეიმეცნების ობიექტი. ეს არის სუბიექტი, როგორც მთლიანი გონი. მოვლენათა სამყარო, როგორც ობიექტთა სამყარო, არის შედეგი, აი, ამ გონით სუბიექტში მომხდარი გონითი ცვლილებებისა. ნოუმენები წარმოადგენენ გონით სუბიექტებს, რომელთა სიღრმეში საფუძველი დაედო ობიექტთა, ანუ მოვლენათა სამყაროს გაჩენას. რა არის ობიექტივაციის საფუძველი? ხდება ობიექტივაცია მხოლოდ გნოსეოლოგიურ განზომილებაში, თუ მას მეტაფიზიკური ფაქტორები უდევს საფუძველად? ბერდიაევის აზრით, კანტმა ვერ ახსნა, საიდან წარმოიშვა ფენომენთა სამყარო და რატომ იზღუდება შეიმეცნება ამ სამყაროთი. ნათლად რომ წარმოვიდგინოთ ნ. ბერდიაევის შეხედულება მეცნიერული და ფილოსოფიური შეიმეცნების თაობაზე, შევადაროთ იგი ა. ბერგსონის თვალსაზრისს. ბერგსონისათვის სიცოცხლე არის შემოქმედებითი აღმავლობა, ხოლო ინერტული, გაქვევებული სამყარო იქმნება იმით, რომ მეცნიერება თავისი დისკურსიული აპარატით კლავს სიცოცხლის მოძრაობასა და შემოქმედებას. სიცოცხლეს რომ ვწვდეთ, საჭიროა სპეციფიკური ინტუიცია. ეს ინტუიცია, ბერგსონის მიხედვით, წარმოადგენს სიმპათიას, თანამონაწილეობას სიცოცხლის შემოქმედებით აღმავლობაში. სწორედ ეს ინტუიციაა ჰეგელიანობის ფილოსოფიის ორგანო. ამისაგან განსხვავებით, მეცნიერება აწარმოებს ყოფიერებას ცნებით

ანალიზს. აქ ხდება ცოცხალის მოკვლა, ინერტულობისა და უძრაობის შეტანა ყოფიერებაში. მაშასადამე, აუცილებლობა, ინერტულობა, ბერგსონის მიხედვით, ყოფიერებაში შემეცნებელს შეაქვს.

ბერდიაევის თანახმად, თვითონ სამყაროსეული ყოფიერება. როგორც გონის დაცემის რეზულტატი, ჩასიათდება ინერტულობით და აუცილებლობით. ეს ობიექტივირებული სამყარო არის არა მხოლოდ მეცნიერული შემეცნების ნაწილგაწარი, არამედ სიმბოლო იმისა, რომ გონით სინამდვილეში მოხდა გაუცხოება. მეცნიერული ანალიზი არის, ამ „ცოდვილი“ „ავადმყოფი“ სამყაროს წყდომის ყველაზე კარგი გზა, ხოლო ინტუიცია არის სხვა სამყაროში შექრა და ამ სამყაროს ხილვა, როგორც სხვა სამყაროს „დაცემული“ მდგომარეობისა. ის, რასაც დისკურსიული აზროვნება იმეცნებს, თვითონ მას შეაქვს ყოფიერებაში, ხოლო თვითონ დისკურსიული შემეცნების საჭიროება განაპირობა გონის გაუცხოებამ თავისი თავისაგან, რის გამოხატულებასაც ჩვენი სამყაროს ყოფიერება წარმოადგენს. სამყაროს ნაწილები გაუცხოებული არიან ერთმანეთისაგან. ასეთ სამყაროში, მინიმალური ერთიანობა — წესრიგის შეტანა, შემეცნების დისკურსიული აპარატით ხორციელდება. თვითონ დაცემული სამყაროს სტრუქტურა ხდის ადამიანს იძულებულს, ასეთ სამყაროში არსებობის შენარჩუნებისათვის, მიმართოს დისკურსიულ შემეცნებას.

ობიექტივაციის პროცესი მთელი რიგი ნიშნებით ხასიათდება. ბერდიაევი ჩამოთვლის შემდეგ არსებით ნიშნებს: 1) ობიექტის გაუცხოება სუბიექტისაგან. 2) ინდივიდუალურის, პიროვნულის გაქრობა ზოგადში და უპიროვნოში. 3) აუცილებლობის ბატონობა, როგორც გარეშე ძალისა. 4) სამყაროს სიმძიმისა და ინერციისადმი შეგუება. 5. ობიექტივაციის პროდუქტების მიჩნევა ეგზისტენციალურ-გონითი სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად რეალობად და ადამიანის მათდამი დამორჩილება. 6) ცხოვრების სოციალიზაცია და სტანდარტიზაცია. ობიექტივაციას წინ ეღობება: 1) შემეცნება როგორც სიმპათია, სიყვარული და თანასიცოცხლე. გაუცხოების დაძლევა. 2) ყოველგვარი არსებობის პიროვნულ-ინდივიდუალური ხასიათის დადასტურება. 3) თავისუფლების სამეფოში გაქრა. 4) შემოქმედება, წინააღმდეგ შეგუებისა. ეს ნიშნები არის, ამავე დროს, ნოუმენალურ და ფენომენალურ სამყაროებს შორის განსხვავებებს მაჩვენებელი.

მეცნიერება, ბერდიაევის მიხედვით, არის ადამიანის ორიენტირების საშუალება მსოფლიო აუცილებლობაში, არის შეგუება ამ

აუცილებლობისადმი. აუცილებლობის კანონი, რომელიც სამყაროში ბატონობს, აისახება დისკურსიულ აზროვნებაში. მეცნიერებაში ადამიანი ეგუება დაცემულ სამყაროს და ამ შეგუებით იფარავს თავს დაღუპვისაგან. მეცნიერება პრაგმატიკული ბუნებისაა. ფილოსოფია, მეცნიერებისაგან განსხვავებით ყოველთვის ცდილობდა გაეთავისუფლებინა ადამიანი ამ სამყაროს აუცილებლობისგან. ბერდიაევი აღნიშნავს: „ფილოსოფია ეძებს არა სამყაროსეულ მოცემულობას, მის კანონს, არამედ სამყაროს საზრისს, მის ქეშმარიტებას“<sup>9</sup>. ფილოსოფიის ბუნება არაეკონომიურია. მეცნიერებაში არის ადამიანის მწარე ხედვრი, ხოლო ფილოსოფიაში არის ფუფუნება. გონითი ძალების სიჭარბე. ბერდიაევს მიაჩნია, რომ „ამ სამყაროში სიცოცხლის შენარჩუნებისათვის ფილოსოფია არასოდეს არ იყო საჭირო, იგი აუცილებელი იყო ამ სამყაროდან გასვლისათვის“<sup>10</sup>. მაშინ როცა მეცნიერება ტოვებს ადამიანს ამ უაზრო სამყაროში, მაგრამ აძლევს მას იარაღს, შეეგუოს ამ სამყაროს, ფილოსოფია ყოველთვის ეწინააღმდეგება სამყაროსეულ უსაზრისობას.

როგორც გამოიჩვენა, ბერდიაევი თავის ფილოსოფიას საფუძვლად უდებს ფენომენის და ნოუმენის, ბუნების და გონის განსხვავებას. ახლა უფრო დაწვრილებით გავეანალიზოთ, თუ რა კონკრეტული შინაარსი არის ჩადებული ამ ტერმინებში.

ბერდიაევს სურს, ეგზისტენციალიზმისაგან განსხვავებულ მთელი ფილოსოფიური აზროვნება განყენებულ მეტაფიზიკად გამოაცხადოს. ფილოსოფია, რომელიც ცდილობდა ყველაფერი გამოეყვანა ან აზრიდან, ან ფსიქიკიდან, ან მატერიიდან, დახასიათებულია ბერდიაევის მიერ, როგორც განყენებული. აქ მხედველობის გარეშე რჩებოდა კონკრეტულად არსებული, მისი ცხოვრება. ბერდიაევის აზრით, განყენებული ფილოსოფიის ძირეული კატეგორიაა—სუბსტანცია. სუბსტანცია არის საგნობრივი ყოფიერება, მატერიალური ან სულიერი. განყენებულ მეტაფიზიკაში თვითონ ღმერთიც განიხილებოდა როგორც სუბსტანცია. მასზე მსჯელობდნენ ბუნების მიმართ შემუშავებული კატეგორიებით. ბერდიაევი მაღალ შეფასებას აძლევს გერმანულ მეტაფიზიკას, რომელშიც პირველად დაისვა გონის პრობლემა. აქ ითქვა, რომ გონი არის აქტი და არა სუბსტანცია, ცხოვრება და არა საგანი.

ბერდიაევის მიხედვით, გონისა და ბუნების დაპირისპირება არ

<sup>9</sup> Н. Бердяев. Смысл творчества, с. 23.

<sup>10</sup> Н. Бердяев. Смысл творчества, с. 24.

არის ყოფიერების დუალისტური მეტაფიზიკა, არამედ არის განსხვავება თვითონ რეალობის გაგებაში. ეს არის უპირველეს ყოვლისა, დაპირისპირება სიცოცხლისა და საგნის, თავისუფლებისა და აუცილებლობის. გონი არ ეკუთვნის ობიექტთა სამყაროს, იგი არ არის სუბსტანცია. გონი სიცოცხლეა, ცდაა. გონი შეიცნობა სიცოცხლის კონკრეტულ ცდაში. გონის შემეცნებაში სუბიექტი და ობიექტი არ უპირისპირდება ერთმანეთს, არ ხდება ობიექტივაცია. შემეცნებელი გონი არის შესამეცნებელი გონი. გონითი ცხოვრება თვითონ არის თავისი თავის შემეცნება. იცოდე გონი — ნიშნავს, იცხოვრო გონითი აქტივობით. გონითი ცხოვრება თვითონ არის უღრმესი რეალობა, იგი არაფრის ასახვა არ არის, პირიქით, ბუნება და ისტორია წარმოადგენენ გონის სიმბოლოებს. გონითი ცდა არ უნდა აეურიოთ ფსიქოლოგიურ ცდასთან. ფსიქოლოგიური ცდა არის, აი, ამ კონკრეტული ადამიანის ფსიქიკის მიმდინარეობა, ფსიქიკური პროცესი, რომელიც შემოისაზღვრება ამ ადამიანით. ვინაით ცდა არის ადამიანის შეზღუდულობის გარღვევა, მისი განაწეა თავიანთი თავიდან, მიკროკოსმოსის ზიარება მაკროკოსმოსთან.

გონითი ცხოვრების მიმართ ჭეშმარიტების პრობლემა განსხვავებულად გადაიჭრება, ვიდრე ბუნებრივი სამყაროს მიმართ. ეს განსხვავება მიჯნავს ერთმანეთისაგან მეცნიერულ და ფილოსოფიურ შემეცნებას. ბერდიაევის მიხედვით, ჭეშმარიტების კრიტერიუმის საკითხი ისმის მხოლოდ საგნობრივი ყოფიერებისადმი მიჭაჭველი ადამიანისათვის. ასეთი ადამიანის სულს ახასიათებს გაოცება და რეფლექსია. იგი აცნობიერებს თავის თავს, როგორც გარეშე დამკვირვებელს და კითხულობს, თუ რა არის იმის კრიტერიუმში, რომ მისი ცოდნა საგნების შესახებ, თვითონ საგნების აღდეკვატურია. გონით ცხოვრებაში ჭეშმარიტების კრიტერიუმის საკითხი არ შეიძლება დაისვას. გონში არაფერი არ არის ისეთი, რაც მის გარეთაა, მისდამი დაპირისპირებულია. ამიტომ აქ არ დგას ჭეშმარიტების კრიტერიუმის საკითხი. აქ ხდება ცხოვრება ჭეშმარიტებაში. აქ ჭეშმარიტება არ არის რაიმეს ასახვა, არამედ არის თვითონ გონითი ცხოვრება. აქ არ არის ობიექტი და მასზე რეფლექსირებული გნოსეოლოგიური სუბიექტი. გონით ცხოვრებაში არ არის აზრი ან გრძნობა ღმერთზე, არამედ არის თვითონ ღმერთი.

ბერდიაევის მიხედვით, უნდა დადგინდეს განსხვავება პირველად არარაციონალიზებულ ცნობიერებასა და მეორად, რაციონალიზებულ ცნობიერებას შორის. გონი, როგორც არსებული, არ ეძლევა მეორად ცნობიერებას, რომელსაც საქმე აქვს მხოლოდ თავის

რაციონალიზებულ ფილტრში გატარებულ არსებულის სურათთან, კერძოდ, მსჯელობასთან და ცნებასთან. აქ წარმოებს არსებულის მოქცევა რაციონალურ კატეგორიებში. გონი, როგორც არსებული, მიუთითებს ბერდიაევი, მოცემულია მხოლოდ პირველადი ცნობიერების ცოცხალ ცდაში, მანამ, სანამ მოხდებოდეს გონის მთლიანი ცხოვრების რაციონალისტური დაყოფა სუბიექტად და ობიექტად. მხოლოდ ამ პირველად ცნობიერებას აქვს გონის ინტუიცია. აქ არ ხდება ობიექტივაცია, არ ხდება ყოფიერების მოკვლა რაციონალურ სქემებში. ეს ცნობიერება ცოცხლობს და სიცოცხლით შეიცნობს. ცოდნა არის გონის გზა, მონობიდან თავისუფლებისაკენ, ქაოსიდან კოსმოსისაკენ. ცნობიერება თვითონ ყოფიერების სიღრმეებიდან ამოანათებს, და ეს სინათლე არის თვითონ გონის სიცოცხლე. არსებულის მიერ ყოფიერების განათება არის არსებულის გონითი სიცოცხლე და, ამდენად. ცოდნა არის არა რაიმეს ასახვა, არამედ გარკვეული გონითი რეალობა, ის, რაც ემართება ყოფიერებას, რაც იწვევს მასში შინაგან დიფერენციაციასა და განვითარებას. ბერდიაევს მიაჩნია, რომ ცოდნა იმანენტურია ყოფიერებისა, იგი არის მის წიაღში ანთებული სინათლე, მაგრამ ჰეგელისაგან განსხვავებით იგი თვლის, რომ ყოველგვარი ყოფიერება არ არის იმანენტური ცოდნის. სამყაროსეული ყოფიერება წარმოადგენს არსებულთა დაცემის შედეგს და ამიტომ, ყოფიერების დიდი ნაწილი ჯერ კიდევ სიბნელით არის მოცული. ცოდნის ღირებულება სწორედ იმაშია, რომ ცოდნის გზით ყოფიერება ხდება უფრო ჭეშმარიტი, უფრო სრულყოფილი. ჭეშმარიტება არის ყოფიერების გასაზრისება და განთავისუფლება. იგი გულისხმობს გონის შემოქმედებით აქტს ყოფიერებაში. ჭეშმარიტება არის ყოფიერების სიბნელის შემოქმედებითი დაძლევა, ამიტომ არ შეიძლება არსებობდეს ჭეშმარიტება ბნელ ყოფიერებაზე. „ჭეშმარიტება არის არა სამყაროს ასახვა ისეთად, როგორადაც ის არის და წარმოდგინება, არამედ ბრძოლა სამყაროსეულ ბოროტებასა და სიბნელესთან. ჭეშმარიტების შემეცნება არის ლოგოსის სინათლის თვითანთება არსებობაში და ეს პროცესი კი არ უპირისპირდება ყოფიერებას, არამედ ხდება მის 'სიღრმეში'“<sup>11</sup>. ობიექტთა სამყარო არის მაჩვენებელი იმისა, რომ კაცობრიობის გონითი ბუნება დაზიანდა. მაგრამ ბუნებრივ სამყაროსა და გონით სამყაროს შორის კავშირი მთლიანად არ გაწყვეტილა. ბუნებრივ

<sup>11</sup> Н. Бердяев. Опыт эсхатологической метафизики, Париж, 1947, с. 47.



სამყაროში დატყვევებული გონი იბრძვის, რათა დასძლიოს თავისი შინაგანი გაუცხოება. ამ გზაზე გონს ელობება მთელი რიგი წინააღმდეგობები. ადამიანისა და სამყაროს „დაცემულობის“ გამო ხდება ის, რომ ის საშუალებები, რომლებიც გონითი ცხოვრების დამკვიდრებას უნდა ემსახურებოდნენ, თვითონ იქცევიან თვითმკობად მიზნად: ბრძოლაში, რომელიც ბუნებრივ სამყაროში წარმოებს უმაღლესი გონითი ცხოვრებისათვის, ღმერთისათვის, სიყვარულისათვის, თავისუფლებისათვის, შემეცნებისათვის. წარმოიქმნება გარემოცვა (окружения), ხდება გონითი რეალობისა და დოვლათის საშუალება-იარაღების გამკვრივება. ღმერთის მოპოვებისათვის საჭირო გახდა უღმერთო გზები, სიყვარულის განხორციელებისათვის მიმართავენ სიძულვილსა და ბოროტებას. თავისუფლებამ დასაჭიროვა ძალადობა და დათრგუნვა. იქმნებოდნენ ცივილიზაციები, სახელმწიფოები, ყოფითობა, ეკლესიის გარეგანი წყობა, რომლებშიც იმარჯვებდნენ საშუალებანი საპირისპირო გონითი ცხოვრების მიზნებისა; ეს გარემოცვები არ ჰგავდნენ ღვთაებრივ სამყაროს, აქ სიძულვილი და ძალადობა მართლდებოდა უმაღლესი გონითი მიზნებით. ღმერთს ივიწყებდნენ იმ გარემოცვის სახელით, რომელიც ღმერთის მისალწევად იყო შექმნილი, სძულდათ სიყვარულისათვის, ძალადობდნენ თავისუფლებისათვის, იძირებოდნენ ვნებებში გონითი საწყისებისათვის. ეკლესიის გარეგან წყობაში ხშირად აღიწყებოდათ და ქრებოდა ღმერთი, სახელმწიფოში ილუპებოდა თავისუფლება, ყოფითობაში იმარხებოდა სიყვარული, მეცნიერებებში და მათთვის შექმნილ აკადემიებში ქრებოდა შემეცნების პათოსი და შემეცნების მიზანი იკარგებოდა. გონითი ცხოვრების ჰილწევის საშუალებანი ყველგან ცვლიდნენ საკუთრივ გონით ცხოვრებას და თვითონ განაგრძობდნენ თავისთავად არსებობას<sup>12</sup>.

ეს განხეთქილება გონით მიზნებსა და მათ მიღწევის საშუალებებს შორის უნდა იქნეს დაძლეული. მოძრაობა გონითი ცხოვრებისაკენ არის საშუალებების შეთანხმება მიზნებთან. ასე მაგალითად: სიყვარულის საშუალება არის თვითონ სიყვარული, თავისუფლების განხორციელების საშუალება არის თვითონ თავისუფლება, შემეცნების განხორციელების საშუალება არის თვითონ შემეცნების სინათლე ყოფიერებაში.

გამოაცხადა რა ნოუმენალური სამყარო გონით სამყაროდ, ხო-

<sup>12</sup> Н. Бердяев. Философия свободного духа, Часть I, Париж, 1921, с. 78.

ლო ფენომენალური სამყარო გონითი სამყაროს თვითგაუცხოების შედეგად, ბერდიაევის წინაშე დგება ამოცანა, გაარკვიოს, თუ როგორ და რა ფორმით გამოისახება ნოუმენალური სინამდვილე ფენომენალურ სამყაროში. ამ პრობლემის გადაჭრისათვის ბერდიაევი მიმართავს სიმბოლოთა თეორიას. სიმბოლო ნიშნავს ორი სამყაროს შუამავალს, რომელიც აერთიანებს და ამავე დროს, ჰყოფს. სიმბოლო აუცილებლობით გულისხმობს ორ სამყაროს. სიმბოლო არ არსებობს, თუ მხოლოდ ერთი სამყაროს ფარგლებით შემოვიზღუდებით. მთელი ჩვენი ბუნებრივი სამყარო და ისტორია იმ შემთხვევაში დახასიათდებიან როგორც სიმბოლოები, თუ ისინი მოგვითხრობენ არა მხოლოდ თავის თავზე, არამედ რაიმე სხვაზეც.

გონითი და ბუნებრივი სამყარო შეიძლება სამგვარ მიმართებაში იქნეს განხილული: 1) შესაძლებელია გონითი და ბუნებრივი სამყარო გამოვაცხადოთ პრინციპულად მოწყვეტილად ერთმანეთისაგან, დავდგეთ დუალიზმის პოზიციებზე, ბერდიაევის აზრით, ამის შედეგია იდეალისტური სიმბოლიზმი, რომელიც უშვებს მხოლოდ ფსიქოლოგიურ მდგომარეობათა სიმბოლიზაციას. 2) შეიძლება დავდგეთ იმ თვალსაზრისზე, რომელიც ხსნის პრინციპულ განსხვავებას გონით და ბუნებრივ სამყაროებს შორის, რაიმის თანახმადაც გონი, მსგავსად ბუნებისა, ცნებათა გამოყენებით შეიმეცნება. მესამე ფორმის მიმართება გულისხმობს, რომ საგნობრივი სამყარო არის სიმბოლო გონითი ცხოვრებისა, რომელიც ერთდროულად ფარავს და წარმოადგენს გონს. ემპირიული სამყაროს მოვლენები გვამცნობენ იმას, რომ გონი „დაავადებულია“, ამავე დროს, ისინი ფარავენ გონის ნორმალურ სურათს. გონის შემეცნება შესაძლებელია ან უშუალოდ — გონითი ცხოვრებით, ან გაშუალებულიად — სიმბოლოებით. სიმბოლოური შემეცნების ძირითადი იარაღია მითი. მითი წარმოადგენს კონკრეტულ მონათხრობს გონითი ცხოვრების შესახებ. ის, რაც ხდება გონით სინამდვილეში, მითის საშუალებით სიმბოლიზდება ბუნებრივ ცხოვრებაში. ასე მაგალითად, მითი ადამიანს და ევას შესახებ, ბუნებრივ პლანში გამოსახავს იმას, რაც მოჰყვა ადამიანის გონით სიღრმეებში გონით თვითგაუცხოებას, კაცობრიობის მოწყვეტას ღმერთისაგან. თვითონ ჰემშარტი ფილოსოფიაც, ბერდიაევის თანახმად, მითებში ჩადებული საზრისის გამოაშკარავებასა და ინტერპრეტაციას ეწევა. ამავე დროს, ბუნებრივ და ისტორიულ მოვლენებში ფილოსოფია ცდილობს ამოიკითხოს გონითი ცხოვრება. გარდა ამისა, ფილოსოფიაში ნაცადია სიმბოლო-

რი და მეტაფორული ენის გამოყენებით მოყოლა იმისა, რაც გონით ცხოვრებაში იქნა გაცდილი.

ის ყოფიერება, რომელშიც ფენომენალურ სამყაროში გამომჟღავნდება არსებული, არის ობიექტივირებული ყოფიერება, რომელიც უნდა დასრულდეს, გაქრეს, სამყაროს დასასრულის უამს. ამიტომ ბერდიაევს, თავისი მეტაფიზიკა არ მიაჩნია ონტოლოგიად. იგი უარყოფს ყოფიერების სტაბილურობას და თვლის, რომ ყოფიერება გარდამავალი, მოსპობადი სინამდვილეა. ყოფიერების გაქრობა არის ობიექტივაციის დასასრული. ბერდიაევის მეტაფიზიკა არის ესქატოლოგიური მეტაფიზიკა, რომელშიც ყველაფერი ობიექტივაციის დასასრულის თვალსაზრისით განიხილება. „ჩემთვის ესქატოლოგიური ფილოსოფიის ცენტრალური აზრი დაკავშირებულია დაცემულობის, როგორც ობიექტივაციის გაგებასთან, და დასასრულთან, როგორც ობიექტივაციის საბოლოო დაძლევისთან“<sup>13</sup>.

ბერდიაევის თანახმად, ემპირიული სამყარო, ობიექტთა სამყარო, შედეგია ჩვენი გონითი არჩევანისა. მარადისობაში ჩვენ ვაწარმოებთ რწმენის გონითი აქტი. ჩვენ ვირწმუნებთ ობიექტთა სამყარო. ამ გონითმა რწმენამ განსაზღვრა ჩვენი ცნობიერების ინტენცია. ჩვენი ცნობიერება მიმართულია გარკვეული სახის სამყაროსაკენ და უკუაგდებს სხვა სამყაროებს. უსასრულო სამყაროები დგანან ჩვენი ცდის მიღმა, რადგან ჩვენ უკუაგდებთ ისინი, განვცალკევდით მათგან ცნობიერების კედლით, ავირჩიებთ შეზღუდული სამყარო. იმისათვის რომ ვეზიაროთ გონის უსასრულო სამეფოს, საჭიროა ცნობიერების რადიკალური კატასტროფა. მისი ინტენციის შეცვლა. ამისათვის კი აუცილებელია ახალი რწმენითი აქტი. ჩვენი ხილული სამყაროსათვის, ცოდნის ობიექტისათვის, რწმენის აქტი უკვე ნაწარმოებია, ხოლო, გონით სამყაროში დაბრუნებისათვის საჭიროა ახალი რწმენის აქტი. რადგან ეს სამყარო არ გვეხვევა იძულებით, შესაძლებელია მისი თავისუფლად არჩევა ან უკუგდება. ის, რაც ამ სამყაროზე მიჯაჭვული ცოდნისათვის აბსურდია, რწმენისათვის უმადლეს საზრისს ატარებს. მაგრამ ეს საზრისი არ დაინახება მანამ, სანამ თავისუფლად არ მივიღებთ, ვირწმუნებთ მას. მაშასადამე, ბერდიაევთან ცოდნა და რწმენა თავის საფუძვლებში ერთი და იგივეა. ცოდნა არის რწმენის არასრულყოფილი ფორმა, რწმენა დაბალი რანგის სინამდვილისა, სინამდვილისა, რომელიც მთელი სინამდვილის მხოლოდ ნაწილია, ისიც „დაავადებული“, ეს „დაავა-

<sup>13</sup> Н. Бердяев. Опыт эсхатологической метафизики, с. 54.

დება“ არ ჩანს ცოდნისათვის, რწმენაც არის ცოდნა, ცოდნა რწმენით მიიღება, მაგრამ რწმენითი ცოდნა არის ხილვა მთელი სინამდვილისა და ამ სინამდვილის ფონზე დადასტურება იმისა, რომ საგნობრივი სინამდვილე გონის დამახინჯებული მოვლენაა.

ბერდიაევი მრავლგზის მიუთითებს „ქრისტეს აღდგომის ფაქტზე“ თავისი შეხედულების ილუსტრაციისათვის. „ქრისტეს აღდგომა“ არის ერთადერთი აბსოლუტურად გონიერი ფაქტი მსოფლიო ცხოვრებისა. სიცოცხლის გამარჯვებაში სიკვდილზე, სიძარტის ბოროტებაზე, არის გონება, ბუნებაში გამეფებული საკვდილი და ზრწნა უვონო და უაზროა“<sup>14</sup>. აღდგომის რწმენა არის თავისუფლების აქტი, გონითი სამყაროსადმი ნდობა და ამავე დროს, სამყაროს შეზღუდულობისაგან განთავისუფლება. აღდგომის სასწაული გულისხმობს ბუნების კანონზომიერებას. ეს არის ბუნების ძალთა დაძლევა ზებუნებრივი ძალებით. ეს სასწაული მხოლოდ რწმენას, თავისუფალ არჩევანს ეძლევა. იგი დაუსაბუთებადია. იგი უხილავა და მხოლოდ მისი მიღების შემდეგ დაინახება უმაღლესი საზრისი. „ისინი ვინც ცხოვრობენ მსოფლიო ძალების განუყოფელი ბატონობის ქვეშ. ვისთვისაც არსებობს მხოლოდ ნაძალადევი და ვინც მიიღებს მხოლოდ დასაბუთებულს, მათ იციან, რომ ქრისტე მოკვდა, რომ შესაძლებელი ყოფილიყო ქრისტეს აღდგომის დასაბუთება, მაშინ აღდგომის სასწაული დაკარგავდა თავის საზრისს, იგი შევიდოდა ბუნებრივი ცხოვრების წრებრუნებაში“<sup>15</sup>.

მაშასადამე, როგორც გამოიჩვენა, ბერდიაევის თანახმად, მეცნიერება, წინააღმდეგ რელიგიური რწმენისა, არის გონითი ერთიანობის ყველაზე დაბალი დონის გამომხატველი. დაშლილი, გაყოფილი, თავის ნაწილებში გაუცხოებული სამყაროსთვისაც უნდა არსებობდეს ერთიანობა ქვეშარიტებაში, რაიმე შესაძლებლობა ურთიერთგაგებისა და ერთობლივი ცხოვრების. ლოგიკური და მეცნიერული საყოველთაობა, რომელიც ბუნებასა და ისტორიაში ორიენტაციის საშუალებას იძლევა, არის მინიმალური ერთიანობის დადასტურება ქვეშარიტებაში. მათემატიკის ქვეშარიტებებს, ბუნებისმეტყველების ქვეშარიტებებს და ისტორიის ქვეშარიტებებს, ბერდიაევის აზრით, აქვთ საყოველთაობისა და დასაბუთებადობის ხასიათი, რადგან ისინი ერთნაირად უნდა იქნენ აღიარებული გონითად ყველაზე საწინააღმდეგო, შინაგანად ყველაზე გაუცხოებულ

<sup>14</sup> Н. Бердяев. Философия свободы, с. 54.

<sup>15</sup> Н. Бердяев. Философия свободного духа, с. 163.

ადამიანთა მიერ. მეცნიერულ-ლოგიკური, მათემატიკისა და ფიზიკის ქეშმარიტებების საფუძველზე მოპოვებული ერთობა, გონის სფეროში მტრულად განწყობილ ადამიანთა შორისაც არის შესაძლებელი. ამ ქეშმარიტებათა საყოველთაო აღიარება გულისხმობს ყველაზე ელემენტარულ, ყველაზე დაბალი ფორმის ერთობას<sup>16</sup>.

განსხვავებით მეცნიერული ქეშმარიტებებისაგან, ფილოსოფიური და ზნეობრივი ქეშმარიტებანი აღარ არიან ისე საყოველთაო. ფილოსოფიური ქეშმარიტების აღიარება გულისხმობს ადამიანთა გონითი ერთიანობის უფრო მაღალ ხარისხს. თუ ადამიანთა გონითი ცდა რადიკალურად განსხვავებულია, მათ ვერ მივალბინებთ ერთსა და იმავე ფილოსოფიურ ქეშმარიტებას. სოციალური აზრით, ყველაზე არასაყოველთაოა რელიგიური ქეშმარიტებანი. მათი მიღებისათვის საჭიროა მაქსიმალური ეკლესიანობა გონში. ადამიანებს, რომლებიც ერთიანი გონითი სიცოცხლით ცხოვრობენ, რომლებსაც უყვართ ერთმანეთი, თავისი სიყვარულის ერთმანეთისადმი შესატყობინებლად არ სჭირდებათ დისკურსიული აპარატის გამოყენება. ამის ნათელი ილუსტრაციაა შეყვარებულთა სულიერ-გონითი ურთიერთობა: როდესაც შეყვარებულები ერთმანეთს ეუბნებიან „მე შენ მიყვარხარ“, ისინი ცნებებით კი არ აზროვნებენ, არამედ ამ წინადადების უკან იმალება ერთნაირი გონითი ცდა, ერთნაირი ინტუიცია. მაშასადამე, ბერდიაევის თანახმად, შესაძლებელია ვწვდეთ მეორე ადამიანის უღრმეს არსს, მივიღოთ მის შესახებ ყველაზე მაღალი რანგის ცოდნა ისე, რომ არ მივმართოთ დისკურსიულ აპარატს, არ გადავაქციოთ ადამიანი ობიექტად. ვანსხვავებით მეცნიერული შემეცნებისაგან, რომელიც შეიმეცნებს ზოგადს, ეკზისტენციალური შემეცნება შეიმეცნებს ინდივიდუალურს, განუმეორებელს. რაციონალური შემეცნების ტრაგედიას ბერდიაევი იმაში ხედავს, რომ აქ ხდება შემეცნების საგნის წარმოდგენა ზოგადობად, იმ დროს, როდესაც სინამდვილე ინდივიდუალური და ირაციონალურია. ბერდიაევის სურს შეაბრუნოს პლატონიზმი; ის, რასაც პლატონი ფენომენალური სამყაროს მიღმა არსებულ იდეალურ სამყაროს უწოდებდა, ბერდიაევი, ობიექტივირებული სამყაროს დამახასიათებლად თვლის, ხოლო ინდივიდუალური, განუმეორებელი, პიროვნული შიღმურ, ნოუმენალურ სამყაროში გადააქვს: „პლატონიზმის, სქოლასტიკური რეალიზმისა და რაციონალიზმის ყველა ფორმის საწინააღმდეგოდ, ქეშმარიტია არა ის, რომ გრძნობადი სამ-

<sup>16</sup> Н. Бердяев. Философия свободного духа, с. 163.

ყარო ინდივიდუალური და ერთეულია, ხოლო იდეათა და ნოუმენთა სამყარო არის ზოგადისა და უნივერსალურის სფერო, არამედ სწორია ის, რომ გრძობად, ფენომენალურ სამყაროში ყველაფერი დაპორჩილებულია ზოგადისადმი, გვარისადმი, კანონისადმი, ხოლო ნოუმენალურ სამყაროში ყველაფერი ინდივიდუალური და პიროვნული“<sup>17</sup>.

#### § 4. ალაჰიანი და თავისუფლება

ნ. ბერდიაევის ფილოსოფიის ერთ-ერთ ცენტრალურ პრობლემას წარმოადგენს თავისუფლების პრობლემა, თავისუფლების გაგებაში ბერდიაევი ფ. დოსტოევსკისა და ი. ბომმეს მიჰყვება. მისი აზრით, მსოფლიო აზრის ისტორიაში დოსტოევსკის სიტყვა თავისუფლების შესახებ იყო ყველაზე ღირებული. თავისუფლება, ბერდიაევის მიხედვით, არის სულის არა ერთ-ერთი თვისება, არამედ ადამიანის მთლიანი გონითი სინამდვილის ძირეული სიტუაცია, მისი პირველსაწყისი. თავისუფლება ცხოვრებაა და ცხოვრებით გაიგება, შეუძლებელია გავიგოთ, თუ რა არის თავისუფლება სხვა, გარე ინსტანციების საშუალებით. თავისუფლება, ბერდიაევის თანახმად, წარმოადგენს არა ონტიურ, არამედ მეონალურ საწყისს. გავარკვიოთ, თუ რა იგულისხმება ამ ტერმინებში. თავისუფლების პრობლემა ბერდიაევის მოძღვრებაში მჭიდრო კავშირშია გაუცხოების, ობიექტივაციის, ბოროტების პრობლემასთან; საიდან განიდა ბოროტება, როგორ გავამართლოთ ღმერთი გაუცხოებულ სამყაროსა და ადამიანის წინაშე? ღმერთი მხოლოდ მაშინ შეიძლება იქნეს გამართლებული, თუ ვაჩვენებთ, რომ ბოროტება ღმერთისაგან არ მოსულა სამყაროში. თავისუფლების გაგებაში ბერდიაევი მიჰყვება ბომმეს. თვალსაზრისს, რომლის მიხედვითაც, ღმერთი არ ამოიწურება წმინდა აქტუალობით, არამედ პოტენციური ასპექტიც ახასიათებს.

პირველადი ექარტის ღვთაება, ანუ ბომმეს უფესკრული. ეს პირველსაწყისი არის ღმერთზე და სამყაროზე უფრო ღრმა. ეს პირველადი უფესკრული დახასიათებულია როგორც არარა. ის არ წარმოადგენს რაიმე სუბსტანციას, ყოფიერებას, ის არ არის ჩაკეტილი და შეკრული სინამდვილე. იგი უძირო ჭაა. ამ პირველადი არარადან იხადება ღმერთი, როგორც მასში ჩადებული სიკეთის პოტენციების რეალიზაცია. აქედანვე წარმოიქმნება ადამიანი. ადამიანი ორისაწყისის ერთიანობაა: იგი არის ღმერთის ჩანაფიქრი, მისი იდეა. ამ:

<sup>17</sup> Н. Бердяев. Опыт эсхатологической метафизики, с. 113.

იღვის შინაარსი ისაა, რომ ადამიანი მოწოდებულია შექმნას ახალი ღირებულებები, რომლებიც ამდიდრებენ თვითონ ღმერთის სინამდვილეს. ამავე დროს, ადამიანი თავისუფალია, მას შეუძლია ბოროტებას, ობიექტივაციასა და გაუცხოებას ჩაუყაროს საფუძველი.

ბერდიაევის თანახმად, როდესაც ამბობენ, რომ ადამიანმა სამყაროში შეიტანა რაღაცა ახალი, აქამდე არარსებული და კაუზალურად არგამომდინარე სამყაროს წინა მდგომარეობიდან, ფაქტიურად ადასტურებენ თავისუფლებას. ისევე როგორც ადამიანი, ღმერთიც, ბერდიაევის აზრით, თავისუფალია. თავისუფლება წარმოადგენს უძირობას, უსაფუძვლობას, ღმერთისა და ადამიანის არარაში დგომას. იგი ის ნაპრალია, რომლიდანაც შემოდის ახალი, ჯერ არარსებული. სწორედ ამაშია თავისუფლების მეონალურობა, წინააღმდეგ ონტიურობისა. ონტიური სამყარო არის კაუზალურ ჯაჭვში ჩაკეტილი სამყარო, ხოლო თავისუფლება წარმოადგენს გონის ძალას, შექმნას ახალი, არა ბუნებრივი სამყაროდან, არამედ არარაობიდან. თავისუფლება არის ადამიანის ღიაობა ზებუნებრივი, ირაციონალური, შემოქმედებითი ენერჯისადმი. რომელიც ბუნების ტრანსცენდენტური სფეროებიდან შემოიჭრება სამყაროში.

ღმერთს არ შეუქმნია ადამიანის თავისუფლება. ამ შემთხვევაში, ბერდიაევის აზრით, ღმერთი იქნებოდა ბოროტების წყარო. ადამიანის და ღმერთის თავისუფლება შეუქმნელია. იგი ეძლევა როგორც ღმერთს, ასევე ადამიანს!<sup>18</sup>.

ბერდიაევი არჩევს თავისუფლების რამოდენიმე სანესხვაობას, რომლებიც დიალექტიკურ კავშირში არიან ერთმანეთთან. გავარჩიოთ თითოეული მათგანი. თავისუფლების პირველ მნიშვნელობაში იგულისხმება ის პირველსაწყისი ირაციონალური თავისუფლება, რომელიც წინ უსწრებს სიკეთესა და ბოროტებას, რომელიც ქმნის და განსაზღვრავს მათ. თავისუფლების მეორე მნიშვნელობაში იგულისხმება ის უკანასკნელი თავისუფლება, რომელიც ქმნის ბოროტებაში, სიკეთესა და სილამაზეში ცხოვრების საფუძველზე მიიღწევა. თავისუფლება გაიგება ხან როგორც საწყისი წერტილი და გზა, ხან როგორც საბოლოო მიზანი.

ბერდიაევი მიუთითებს, რომ სიკეთის შექმნის თავისუფლება არ შეიძლება იყოს სიკეთის მიერ მოტანილი თავისუფლება. პირველადი, ირაციონალური თავისუფლება პირობაა თვითონ სიკეთის ქმნადობისა. ორივე თავისუფლებას აქვს თავისი დიალექტიკური ორივემ შეიძლება მონობამდე მიგვიყვანოს. ბერდიაევი ღიად უყ-

18 Н. Бердяев. Опыт эсхатологической метафизики, с. 130—140.

რადღებას უთმობს თავისუფლების დიალექტიკის საკითხს. პირველად თავისუფლებას შეუძლია წაგვიყვანოს გაუცხოებისა და ბოროტებისაგან, გონითი სამყაროს დაშლისაკენ, როდესაც პირველადი თავისუფლება თავის სიღრმეებიდან ადამიანს ბოროტს შეაქმნენინებს. მაშინ ხდება ობიექტივირებული სამყაროს გაჩენა და ადამიანის დამონება მისი პირველადი თავისუფლების მიერ წარმოშობილი გაუცხოებული სამყაროს აუცილებლობისადმი. არა მარტო პირველადი თავისუფლება, მოწყვეტილი მეორადი თავისუფლებისაგან. არამედ მეორადი თავისუფლებაც, მოწყვეტილი პირველადისაგან, ხასიათდება დიალექტიკური გადასვლით საწინააღმდეგოში. მეორადი თავისუფლება, აღებული პირველადის გარეშე, იწვევს სიკეთისა და ქეშმარიტების ძალით მოხვევას ადამიანისადმი, იწვევს გონის თავისუფლების უარყოფასა და ტირანიის დამკვიდრებას.

პირველად თავისუფლებას ქაოსისაკენ მივყავართ, მეორად თავისუფლებას უნდა დაუმორჩილოს ქაოსი სიკეთისა და ქეშმარიტების მარჯვნივებელ ძალას. მან უნდა შექმნას თავისუფლება აუცილებლობაში და აუცილებლობიდან. თავისუფლების ამ დიალექტიკის ნატურალისტური გადაჭრა, ბერდიევის თვალსაზრისით, შეუძლებელია. როგორ მოვახერხოთ პირველადი და მეორადი თავისუფლების ჰარმონიული გაერთიანება? როგორ შევზღუდოთ პირველად თავისუფლებაში ანარქიული ტენდენციები ისე, რომ არ მოვახდინოთ არავითარი ძალადობა გარედან, როგორ გავათავისუფლოთ თავისუფლება მისგან წარმოებული ბოროტებისაგან ისე, რომ არ უარყუოთ თვით პირველადი თავისუფლება? ამ პრობლემის გადაჭრისათვის ბერდიევი მიმართავს მოძღვრებას ქრისტეს პიროვნების შესახებ. მისი აზრით, ქრისტეში იხსნება მესამე თავისუფლება, რომელიც მოიცავს ორივე თავისუფლებას. ქრისტეს ადამიანური თავისუფლება, მესამე თავისუფლება, არის თავისუფლება სიყვარულში. ქრისტემ როგორც ადამიანმა, თავისუფლად და სამარადისოდ აირჩია ღმერთი და მასში მოიპოვა მეორადი თავისუფლება. მან საბოლოოდ დასძლია პირველად თავისუფლებაში ჩადებული ბოროტი ტენდენციები. ქრისტეში ხდება თავისუფალი, სიყვარულისეული პასუხი ღმერთის მოწოდებაზე იყოლიოს მეგობარი. ბერდიევის აზრით, თითოეული ადამიანი თავისი უღრმესი არსით დაფუძნებულია ქრისტეში, როგორც აბსოლუტურ ადამიანში. ქრისტესაგან მომდინარეობს წყალობა, რომელიც ტრანსცენდენტური კი არ არის ადამიანისა, არამედ მისი სიღრმიდან ამოხეთქავს. ამ წყალობას იღებს ადამიანი, ქრისტეს არა მარტო ღვთაებრივი, არამედ ადამიანური



ბუნებიდანაც. ამიტომ აქ წყალბა არის ქრისტეს ადამიანური ბუნების მიერ თავისუფლად არჩეული მეორადი თავისუფლება. ეს არის მესამე თავისუფლება, ანუ თავისუფალი სიყვარული, თავისუფალი სიცოცხლისადმი, ქვეშარიტებასა, სიკეთესა და სილამაზეში. ბერდიაევის მიხედვით, ქრისტეში განხორციელდა ადამიანისა და ღმერთის მარადიული და თავისუფალი შერეგება.

ბერდიაევი დგას დოსტოევსკის პოზიციანზე თავისუფლების პრობლემის განხილვისას. დოსტოევსკისთან ერთად, მას მიაჩნია, რომ ქრისტე არ გვევება ძალით, მხოლოდ თავისუფალი რწმენით შეგვიძლია იგი მივიღოთ. ღმერთი მოვიდა სამყაროში არა როგორც ძალა და სიძლიერე, არამედ როგორც ტანჯული, როგორც მოჩვენებითი უსუსურობა ამა ქვეყნის ძლიერთა წინაშე. ღმერთი რომ ძალაში მოსულიყო, ადამიანთა თავისუფლება დაიღუპებოდა, სიკეთე განხორციელდებოდა აუცილებლობით. ჯვარცმულ სიმართლეს არა აქვს არც ლოგიკური, არც იურიდიული, არც ბუნებისეული აუცილებლობა. ქრისტე მოველინა სამყაროს როგორც უსასრულო სიყვარული და ამ სიყვარულს ადამიანი მხოლოდ თავისუფლად შეიძლება ეზიაროს. როცა ადამიანი თავისუფლად ეზიარება ქრისტეს სიყვარულს, იგი მოიპოვებს უმაღლეს თავისუფლებას. მასში ყველაფერი გადაიქცევა ადამიანის მეგობრად, ყველაფერი მისი ინტიმური გახდება, ადამიანი განთავისუფლდება ყოველგვარი გაუცხოებისა და ობიექტივაციისაგან.

თავისუფლების პრობლემასთან ბერდიაევის ფილოსოფიაში არსებითადაა დაკავშირებული ბოროტებისა და ტანჯვის პრობლემა. ადამიანმა თავის პირველადი თავისუფლებით სამყაროში ბოროტება დაამკვიდრა. მან უარყო ღმერთის ძახილი მეგობრობისა. იგი ბოროტებას დაემონა. ბოროტებისადმი მონობა იწვევს დანაშაულს, ხოლო ეს უკანასკნელი შინაგანი აუცილებლობით იწვევს სასჯელს, იწვევს ადამიანის ტანჯვას. ადამიანის სასჯელი, ბერდიაევის აზრით, მის თავისუფლებაში ფუძნდება. ადამიანის დასჯა არის მისი ღირსების აღიარება. ყოველგვარი გარეგანი სასჯელი მხოლოდ შინაგანი სასჯელის გამოხატულება და სიმბოლოა. თვითონ ადამიანი სჯის თავის თავს, როდესაც იგი იტანჯება სინდისის ცნობიერებაში. ტანჯვას აქვს ორგვარი მნიშვნელობა. ერთი მხრივ, იგი არის ადამიანზე ბოროტების გაბატონების შედეგი, ხოლო, მეორე მხრივ, არის გზა ბოროტებისაგან განთავისუფლებისა. ტანჯვაში იწვის ბოროტება და ადამიანი მეორად თავისუფლებას ეზიარება. ადამიანის ცხოვრების ერთ-ერთი არსებითი მომენტია ბრალის გამოსყიდვა

ტანჯვის საშუალებით. ტანჯვის შესაძლებლობა ბერდიაევის ფილოსოფიაში უკავშირდება ობიექტივაციის საკითხს: „ტანჯვის წყარო უნდა ვეძებოთ ადამიანის ბუნებისა და სამყაროსეული გარემოს შეუსაბამობაში, რომელშიც „ჩავარდნილი“ ვართ ჩვენ, შეჯახებაში „მე“-ს და მისგან გაუცხოებულ, მისდამი გულგრილ „არა მე“-ს, შორის. ე. ი. ადამიანის არსებობის ობიექტივაციაში“<sup>19</sup>. ბერდიაევი იმოწმებს დოსტოევსკის ავტორიტეტს, რომელიც თვლიდა, რომ ტანჯვასთან არსებითად დაკავშირებულია რეფლექსირებადი ცნობიერება. ტანჯვა წარმოადგენს გაუცხოებას, სუბიექტად და ობიექტად დაყოფას, ხოლო ასეთი დაყოფა აუცილებელია რეფლექსირებული ცნობიერებისათვის. ადამიანი სხვადასხვა გზით გაუბრუნებს ტანჯვას. იგი იწმინდებს ცნობიერებას, ხელოვნური და გარეგანი საშუალებებით. ცდილობს დაძლიოს თავისი არსებობის სუბიექტად და ობიექტად გახლეჩა. იგი მეორე პარადოქსალურ საშუალებასაც იყენებს, ზრდის თავის ტანჯვას, რომ უფრო ნაკლებად იტანჯოს. იგი მიმართავს ნარკომანიას, თამაშს, სოციალურ ჯგუფებად ერთიანდება, რათა გაექცეს ტანჯვას. ცხოვრების გადაუჭრელი კონფლიქტებით გამოწვეული ტანჯვისაგან ადამიანი სიგიჟეში აფარებს თავს.

ბერდიაევი ტანჯვის რამოდენიმე ფორმას განასხვავებს: არის ტანჯვა არა მარტო ადამიანისა, არამედ ღმერთისაც. ბერდიაევი ერთ-ერთი პირველთაგანია რელიგიურ მოაზროვნეთა შორის, რომელმაც წამოაყენა ე. წ. ირაციონალური, ანუ ტრაგიკული თეოდიცეა. ბერდიაევი უარყოფს რაციონალურ თეოდიცეებს, მას შემოეყავს ღმერთისა და ადამიანის ურთიერთკავშირის და ერთობლივი ტანჯვის იდეა. ტრადიციული თეოლოგია ადამიანს ღმერთის სახედ და სადარად თვლიდა, მაგრამ, ამავე დროს, ღმერთსა და ადამიანს ერთმანეთის გამომრიცხავ ნიშნებს მიაწერდა: ის, რაც ღმერთში სრულყოფილების მაჩვენებლად ითვლებოდა, ადამიანში არასრულყოფილების და ცოდვის გამოხატულებად იყო მიჩნეული. თვითკმაყოფილების, უძრაობის, იქვის, მრისხანების პრედიკატები მიეწერებოდა ღმერთს და, ამავე დროს, იგივე პრედიკატები ადამიანის ნაკლულობის გამოხატულებად ცხადდებოდნენ. ნ. ბერდიაევეს მიაჩნია, რომ ღმერთს სწორედ ის ნიშნები უნდა მიეწეროს, რომლებიც ადამიანის ამაღლებულობასა და სიდიადეზე მიანიშნებენ. დრამატული

<sup>19</sup> Н. Бердяев. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого, с. 91.

მოძრაობისა და ტრაგიზმის წყაროს წარმოადგენს ღმერთის სისავსევე და სისრულე. ღმერთის ჰემმარტი სრულყოფილებაზე მიანიშნებენ არა დესპოტიზმისა და უძრაობის თვისებები, არამედ მსხვერპლის, სიყვარულის, დარდისა და სხვა ასეთი პრედიკატები. ღმერთის ტრაგიზმის ძირითადი წყაროა ერთნაირად მაღალი ღირებულებების შეჯახება. სწორედ ამის გამო ბოროტების დაძლევა, ჯერ კიდევ არ ნიშნავს ტრაგედისაგან თავის დაღწევას<sup>20</sup>. ღმერთს უნდა იყოლიოს ადამიანი მეგობრად, მაგრამ არ შეუძლია ეს მეგობრობა ძალით მოიპოვოს, ასეთი რაიმე თვითონ მეგობრობას გააუქმებდა. ამიტომ იტანჯება ღმერთი, ამიტომ ეძახის იგი ადამიანს. ამავე დროს, ადამიანიც ვანიცდის ბრალს, სამყაროსა და ღმერთის წინაშე. ვანიცდის თავის დაკნინებასა და უღირსობას.

ღმერთის მიმართ ძალის, მრისხანების და ა. შ. კატეგორიების გამოყენება ბერდიაევს მიაჩნია „სოციომორფიზმად“. მისი აზრით. ათეისტებმა დიდი როლი ითამაშეს ღმერთის განთავისუფლებაში „სოციოლოგიურ-ნატურალისტური“ კატეგორიებისაგან. ადამიანთა აჯანყებაში ღმერთის წინააღმდეგ, თვითონ ღმერთი ჯანყდებოდა ღმერთის სოციალიზირებული იდეის წინააღმდეგ: „ის, რაც ადამიანურ ტანჯვაში ჯანყდება ღმერთის წინააღმდეგ, ადამიანი დაძვირებისათვის, არის თვითონ ჰემმარტი ღმერთის აჯანყება. ღმერთის წინააღმდეგ აჯანყება შეიძლება იყოს მხოლოდ ღმერთისათვის, ღმერთის უფრო მაღალი იდეისათვის“<sup>21</sup>.

ადამიანის ტანჯვა, თავის მხრივ, ორი ფორმით არის წარმოდგენილი: არის ტანჯვა სოციალური უსამართლობით გამოწვეული. ეს ტანჯვის მეორადი ფორმაა. იგი დაიძლევა სოციალური უსამართლობის მოსპობით. მაგრამ არის მეორე სახის ტანჯვაც. ტანჯვა, გამოწვეული ადამიანის გონითი ბუნებისა და იმ სამყაროს შეუსაბამობით ამ ბუნებასთან, რომელშიც „გადმოვლებულია“ ადამიანი. ბერდიაევი წერს: „როდესაც სოციალური საკითხი გადაიჭრება და აღარ იქნება სოციალური ტანჯვა, მაშინ გაიზრდება ცხოვრების ტრაგიზმის ცნობიერება, მაშინ ადამიანის ბოროტება იპოვის სხვა, არასოციალურ არხებს, მაშინ იმატებს ტანჯვის ის ფორმები, რომლებიც არავითარი სოციალური მოწყობილობით არ დაიძლევიან; რადგან ისინი ცხოვრების ონტოლოგიური დაცემით არიან პირობადე-

20 Н. Бердяев. О назначении человека. Париж, 1931, с. 32—36.

21 Н. Бердяев. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого, с. 12.

ბული“<sup>22</sup>. მაშინ წინა პლანზე წამოიწევს ტანჯვა გაუზიარებელი სიყვარულისა, ტანჯვა სამყაროში „ჩაეარდნილობისა“ და ზენი არსებობის გაუგებრობისა. ტანჯვა შემთხვევითობისა და ტანჯვა ექვიანობისა. ტანჯვა ლალატისა და ტანჯვა სიკვდილისა. ვერავითარი სოციალური მოწყობილობა ვერ გააუქმებს პიროვნების სიკვდილს. პიროვნების სიკვდილი არის ყველაზე დიდი ტანჯვის და ტრაგედიის წყარო. შიში სიკვდილის წინაშე არის შიში არარას წინაშე. მხოლოდ გონს შეუძლია გაიმარჯვოს შიშზე. სიკვდილი, ბერდიაევის მიხედვით, არის კონკრეტული პიროვნების აბსოლუტური მარტოობა, აბსოლუტური მოწყვეტა და გაუცხოება ყველაფრისაგან. იმიტომ სიკვდილი ყველაზე მაღალი რანგის ტანჯვაა.

მხოლოდ ადამიანის ეგზისტენციალური უკვდავების ღრმა ქრისტიანული რწმენა დააძლევინებს ადამიანს სიკვდილის შიშს. ამავე დროს, ბერდიაევის აზრით, მხოლოდ ამ რწმენის საფუძველზე, მკვლელობა შეიძლება განდევნილ იქნეს ადამიანთა საზოგადოებიდან.

## § 5. ადამიანი და შემოქმედება

განსაკუთრებული, შეიძლება ითქვას, ცენტრალური ადგილი ბერდიაევის ნაზრევში ეთმობა შემოქმედების პრობლემას. ბერდიაევი ცდილობს გაიაზროს ადამიანი როგორც შემოქმედი. იმიტომ ადამიანის არსის გარკვევა ბერდიაევის ანთროპოლოგიაში არსებითად უკავშირდება შემოქმედების სპეციფიკის ნათელყოფას. ბერდიაევი დაადგენს შემოქმედებითი პროცესის სპეციფიკას და შემდეგ, კულტურის ცალკეული მომენტების ანალიზით ცდილობს აჩვენოს, თუ როგორ ხორციელდება შემოქმედებითი პროცესის დიფერენცირება.

როდესაც შემოქმედებაზე მსჯელობენ, გულისხმობენ, რომ ეს ისეთი ფენომენია, რომელიც გაგვაგებინებს ახლის, სამყაროში ჯერ არარსებულის წარმოქმნას. საიდან, რისი საშუალებით ხდება არარსებული არსებულად? ბუნებისმეტყველება ხსნის ყოველ ახალ მოვლენას გარკვეული მიზეზით; ამ თვალსაზრისის მიხედვით, სიახლე აჯ არის ის, რაც არავითარი წინა ყოფიერებიდან არ გამოიყვანება. ბერდიაევის თანახმად, ასეთი შეხედულება ეხება არა საკუთრივ ახლის შემოქმედებას, არამედ იმ პირობებს, რომლებიც ამზადებენ ახალ მოვლენას. ასე მაგალითად, დიდი შემოქმედნი დამოკიდებული არიან თავის თანადროულ ეპოქაზე, მაგრამ მათი შემო-

<sup>22</sup> იქვე, გვ. 108.

ქმედების სპეციფიკა იმაშია, რომ მათ შეაქვთ თავის ეპოქაში ისეთი რამ, რაც მანამდე იქ არ მოიპოვებოდა. ისინი წარმოადგენენ ახლის, ჯერ არ არსებულის გაჩენის წყაროს. ეს ახალი ვერ გამოიყვანება ვერც მხოლოდ გარემო პირობებიდან, რადგან აქ, იგი ჯერ არ არსებობს, ვერც შემოქმედი სუბიექტის სახეზე მყოფი ყოფიერებიდან, რადგან არარსებულში იგულისხმება ის, რასაც არ გააჩნია ყოფიერება არც ობიექტში, არც სუბიექტში.

ბერდიაევის შეხედულებას შემოქმედების რაობის შესახებ საფუძვლად ედება ორი წინამძღვარი: 1) ადამიანი არ არის ჩაკეტილი ყოფიერების კაუზალურ სისტემაში, მას შესწევს უნარი გაიქრას შესაძლებლობათა სამყაროში. 2) შემოქმედების აქტი არ არის არც მარტო ემანაცია, არც მარტო მატერიის გადაადგილება, არც მარტო იდეალური ხატის მიხედვით მატერიის გაფორმება. შემოქმედებითი აქტის საშუალებით რეალიზდება ახალი, ამ სამყაროს შემადგენლობაში არარსებული სინამდვილე. ეს ახალი შემოიქრება არა სხვა, იდეალური სამყაროდან, არამედ არარაში დაფუძნებული თავისუფლებიდან.

ბერდიაევის თანახმად, შემოქმედებითი წამოწყება ძველიდან ვერ გამოიყვანება, რადგან ამ წამოწყებაში თავდება ძველი სამყარო. ადამიანი შემოქმედი არა მარტო სამყაროში, ე. ი. იგი სახეს უცვლის არა მარტო სამყაროს, არამედ თავის თავსაც. იგი თვითონ შემოქმედებაა. ადამიანის „მე“ განუწყვეტლივ თვითშემოქმედებას ეწევა და ამ თვითშემოქმედებაში ხდება პიროვნების შენარჩუნება. მისი დაცვა დამანგრეველი ძალებისაგან. შემოქმედებაში ხდება დადასტურება იმისა, რომ პიროვნება არ არის და არც შეიძლება იყოს რაიმეს ნაწილი შემოქმედება გულისხმობს მასალას, რომელიც უნდა იქნეს გაფორმებული, არარა, რომელიც დატვირთულია პოტენციებით, შემოქმედებითი სუბიექტის აქტს, რის საფუძველზეც არარადან ხდება ამა თუ იმ შემოქმედებითი ჩანაფიქრის გამოკვეთა, და ბოლოს, ამ ჩანაფიქრის განხორციელებას. შემოქმედება. ბერდიაევის მიხედვით, მხოლოდ მაშინ შეიძლება იქნეს დაშვებული, თუ პირველრეალობის საკითხი გადაწყდება არასუბსტანციონალისტური თვალსაზრისით, თუ ვალიაობით, რომ პირველრეალობა არის არა საგანი, ობიექტი, არა გასაგნებული სული ან გონი, არამედ აქტი, სუბიექტი. თვითონ შემოქმედების პროცესი ორ ძირეული კომპონენტს მოიცავს: შინაგან შემოქმედებით აქტს და შემოქმედებით პროდუქტს, რომელიც წარმოადგენს შემოქმედებითი აქტის გამოშვებას გარეთ.

შინაგანი შემოქმედებითი აქტი არის აღმაფრენა შესაძლებლობათა სამყაროში. მაგრამ ეს აღმაფრენა ხდება წინააღმდეგობას ამ სამყაროს მატერიაში, მის მასიურობასა და უფორმოებაში. ამიტომ შემოქმედებით აქტში იგრძნობა ერთდროულად, როგორც დიდი სიმსუბუქე, ასევე დიდი სიმძიმე. შემოქმედი, რომელიც შესაძლებლობათა სამყაროში აღმაფრენას განიცდის, გარკვეულ მიზანს ისახავს. მისი მიზანია არა რაიმე ობიექტის შექმნა, რომლის საშუალებასაც შემოქმედებითი აღმაფრენა წარმოადგენს, არამედ თვითონ ამ აღმაფრენის გაძოხატვა. შემოქმედების პირველადი მიზანი არის თვითონ შემოქმედება, ხოლო შემოქმედების ესა თუ ის ნაწარმოები, მხოლოდ მისი გამოხატვის საშუალებაა. მთელი შემოქმედებითი პროცესი მოძრაობს უსასრულოსა და სასრულოს შორის, შემოქმედებით აღმაფრენასა და იმ კონკრეტულ სახეს შორის, რომელიც შემოდის ამ სამყაროში. შემოქმედებითი აქტი უსასრულობისაკენ არის მიმართული, ხოლო შემოქმედების პროდუქტის ფორმა კოველთვის სასრულოა. შემოქმედებითი აქტი ხდება არაობიექტივირებულ სამყაროში, მის მიღმა, ეგზისტენციალურ დროში. მაშინ როდესაც პაიდეგერისათვის ზრუნვის ეგზისტენციალის საფუძველზე წარმოებს ყოფიერების გადროულება, ბერდიაევისათვის შემოქმედება წარმოადგენს იმ ფუნდამენტურ ეგზისტენციალს, რომელიც ათავისუფლებს ადამიანს ობიექტივირებული დროის ბატონობისაგან და აზიარებს მას მარადისობას. ეგზისტენციალური დრო არის მარადიული აწმყო, რომელმაც არ იცის წარსული და მომავალი. შემოქმედებითი აქტი არის ნოუმენალური აქტი, ხოლო მის მიერ შექმნილი პროდუქტი ფენომენთა სამყაროს ეკუთვნის. ამაში ხედავს ბერდიაევი შემოქმედების ტრაგედიას. სამყაროსეული მასალის ინერტულობა და წინააღმდეგობა, რომელიც შემოქმედებით აღმაფრენას წინ ელობება, იწვევს, ბერდიაევის აზრით, შემოქმედებითი აქტის მიზიდვას ქვევით, მის დამძიმებას. შემოქმედების პროდუქტები „მძიმდებიან“ და დროის წარსულ, აწმყო ან მომავალ მონაკვეთში იმკვიდრებენ ადგილს. მაგრამ თვითონ შექმნილებითი აღმაფრენა გადის დროის ფარგლებს გარეთ და ამით ათავისუფლებს ადამიანს არსებობას დროულობისაგან. თვითონ დრო და ყველაფერი ის, რაც მასში იშლება, ბერდიაევის აზრით, არის დროზე ამაღლებული მყისიერი განცდის პროექცია. ასე მაგალითად, მომავალი წარმოადგენს ან სამყაროსა და ადამიანის „დაცემულობა — ობიექტივირების“ მაჩვენებლის — განცდილი ზრუნვის პროექციას, ან კიდევ ისეთი შემოქმედებითი აქტის პროექციას, რომლის შედეგ-

ბი გაუცხოებული სამყაროს შემადგენლობაში შედიან<sup>23</sup>. შემოქმედებითი აღმაფრენისა და სამყაროსეული მასალის სინთეზი წარმოადგენს იმ აუცილებელ პირობას, რის საფუძველზეც იქმნება კულტურის პროდუქტი. ზემოაღნიშნული სინთეზისათვის საჭიროა, რომ შემოქმედს გააჩნდეს ხელოვანის უნარი. ხელოვანის უნარში იგულისხმება შემოქმედის თვისება, გადააქციოს შემოქმედებითი აქტის შემოქვეყლი ძალა იმ იარაღად, რომელიც შექმნის შემოქმედების დიფერენცირებულ პროდუქტს. ხელოვანის უნარით დაჯილდოებული ადამიანი აწარმოებს ინერტული მატერიის გაფორმებას სრულყოფილების, დასრულებულობის ამა თუ იმ ხარისხით. ადამიანის შემოქმედებით აღმაფრენასა და კულტურის პროდუქტის სრულყოფილი გაფორმებისათვის საჭირო ხელოვანის უნარს შოპენის გარკვეული ანტაგონიზმი შეიმჩნევა.

„მეთოდურად დამუშავებულ მეცნიერულ სისტემებში, შეიძლება გაქრეს შემოქმედებითი ინტუიცია. კლასიკურ ფორმებში შეიძლება გაცივდეს ხელოვანის შემოქმედებითი წვა. გამობუშავებულ სოციალურ სისტემებში შეიძლება ჩაკედეს სამართლიანობის პირველსაწყისი წყურვილი. კეთილმოწყობილ ოჯახში შეიძლება ჩაქრეს სიყვარული. გონის განხორციელება შეიძლება აღმოჩნდეს ობიექტივაცია, და მაშინ, გონს ვეღარ ვიცნობთ განხორციელებაში. გონი გაიყინება, გაქვავდება. ობიექტური გონი არის დაცლილი გონი“<sup>24</sup>.

ლმერთკაცობრიობის იდეა, რომელიც ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფიის ცენტრალური იდეა იყო<sup>25</sup>, ბერდიაევის ნააზრევში შემდგომ დაკონკრეტებას განიცდის შემოქმედების პრობლემასთან დაკავშირებით. როგორ არის შესაძლებელი ადამიანის შემოქმედება, თუ არსებობს ლმერთი? ბერდიაევის აზრით, ყველაზე მწვავედ ეს საკითხი დასვა ნიცშემ. ნიცშე ლმერთის უარყოფამდე მივიდა, ადამიანის შემოქმედების გასამართლებლად. ნიცშესთან ადამიანი, როგორც შემოქმედი, გამორიცხავს ლმერთის არსებობის შესაძლებლობას. ბერდიაევის წინაშე დგება ამოცანა, მოარიგოს ადამიანის შემოქმედებითი ბუნების იდეა იმ თვალსაზრისთან, რომელიც აღიარებს ლმერთის, როგორც უმაღლესი გონითი არსების არსებობას.

ბერდიაევის თანახმად, არა ყოველი იდეა ლმერთის შესახებ

23 Н. Бердяев. Я и мир объектов. Париж, 1934, с. 126.

24 Н. Бердяев. Опыт эсхатологической метафизики, с. 159.

25 В. С. Соловьев. Чтения о богочеловечестве. Собр. соч., т. III, Изд. «Обществ. польза», 1901—1907.

შეთავსებადია ადამიანის, როგორც შემოქმედის, ცნობიერებასთან. ასე მაგალითად, შემოქმედების, როგორც არარადან ახლის ქმნადობის იდეა. შეუთავსებელია ღვთაებრივი ემანაციის თვალსაზრისით. ემანაცია, ისევე როგორც ევოლუცია, საწინააღმდეგეა შემოქმედებისა. თუ ღმერთსაც კი არა აქვს უნარი შექმნას სამყარო, არამედ სამყარო წარმოიშვება ღმერთის ენერჯის გადმოღინებით, რომელიც ღმერთისაგან დაშორების კვალობაზე კლებულობს, მაშინ თვითონ სამყაროშიც არ შეიძლება იყოს შემოქმედება, არ შეიძლება სამყაროში იქმნებოდეს ახალი ენერჯია. შეუძლებელია სამყაროს აღმავლობა სიძლიერეში. აქ შესაძლებელია მხოლოდ ენერჯის გადაჭკუფება. „არსებობს კავშირი ღმერთისა და სამყაროს ცნობიერებას შორის. ცნობიერება, რომელიც უარყოფს ღმერთს როგორც შემოქმედს, უარყოფს, აგრეთვე, შემოქმედებას სამყაროში“<sup>26</sup>.

ბერდიაევი ცდილობს შეიმუშაოს შემოქმედი ღმერთის იდეა. ბერდიაევის თვალსაზრისი აღნიშნულ საკითხზე ჩვენ მიერ უკვე იქნა განხილული თავისუფლების პრობლემასთან დაკავშირებით. ახლა ვაჩვენოთ, თუ როგორ ხასიათს იღებს ღმერთისა და ადამიანის მიმართების საკითხი შემოქმედების პრობლემის ფონზე.

ღმერთსა და სამყაროს წინ უსწრებს აბსოლუტა, ღვთაება, უძირობა, არარა. ეს ტერმინები გამოხატავენ უსასრულო პოტენციებს. ღვთაებაში წარმოებს ღმერთისა და სამყაროს შემოქმედების დიალექტიკური პროცესი. ღმერთი წარმოადგენს ღვთაებაში ჩადებული სიკეთის პოტენციების რეალიზაციას. ღმერთი, თავის მხრივ, ქმნის სამყაროს, როგორც ორიგინალურ პიროვნებათა იერარქიას. მაშასადამე, როგორც ღმერთი, ასევე სამყაროსეული პიროვნებები დაფუძნებული არიან ღვთაებაში, რასაც, ბერდიაევი უწოდებს აგრეთვე შეუქმნელ თავისუფლებას. სამყაროს პიროვნებათა იერარქიაში ცენტრალური ადგილი უკავია ადამიანს. ადამიანი არის ღმერთის იდეისა და შეუქმნელი თავისუფლების ერთიანობა. ადამიანი არის ღმერთის სახე სამყაროში. გავშიფროთ, თუ რა იგულისხმება ამ დახასიათებაში. ღმერთის იდეის მიხედვით ადამიანზე, რომლის გახსნა მხოლოდ ღმერთს არ შეუძლია, ადამიანი როგორც სახე ღმერთისა, არის თავისუფალი შემოქმედი. მან უნდა განავრძოს სამყაროს შემოქმედება. ადამიანმა უნდა შექმნას არა მარტო ახალი სამყარო, არამედ თავისი თავიც. სამყარო და ადამიანი „ლია“, ეს ნიშნავს, რომ ღმერთმა შექმნა ისეთი არსება, რომელსაც გადააბარა სამ-

<sup>26</sup> Н. Бердяев. Смысл творчества, с. 125.



ყაროს შემოქმედების მისია. თითოეული ადამიანი არის განუმეორებელი მეობით დაჯილდოებული. „მე“, როგორც ადამიანის ცენტრი, არის ღმერთის ჩანაფიქრი ადამიანზე. ადამიანი ხასიათდება აგრეთვე შეუქმნელი თავისუფლებით. მე-ს აქვს თავისი საკუთარი შინაარსისა და სამყაროს ქმნალობის რეალიზაციის უნარი.

სამყარო იცნობს ღვთაებრივი გამოცხადების სამ ეპოქას. ესენია: კანონის გამოცხადება, გამოსყიდვის გამოცხადება და შემოქმედების გამოცხადება. თითოეული ეპოქა ქრონოლოგიურად მოსდევს წინამდებარეს. სამივე ეპოქის გამოცხადების შექმნეგ ისინი პარალელურად თანაარსებობენ. ბერდიაევის მიხედვით, ღვთაებრივი გამოცხადების სამი ეპოქა არის ადამიანზე, მის აზსზე და მოწოდებაზე გამოცხადებული სამი ფუნდამენტური ქეშმარიტება. უჩვენოთ, თუ რაში გამოიხატება თითოეული ეპოქის სპეციფიკა.

ეკლესია და ტრადიციული თეოლოგია ცდილობდა სახარებით გაემართლებინა ადამიანის შემოქმედება, ამ შემოქმედების საფუძველზე შექმნილი ღირებულებანი. სახარებაში ეძებდნენ შიტითებებს, რომლებიც ადამიანს შემოქმედებისაკენ მოუწოდებდნენ. ბერდიაევის აზრით, შეუძლებელია სახარებაში ეპოვოთ ის, რაც გამოდგება კულტურის ღირებულებების გასამართლებლად. შეუძლებელია სახარების საფუძველზე გაემართლოთ მეცნიერება, სახელმწიფო, ტექნიკა, სქესობრივი სიყვარული და ა. შ. სახარებიდან გამოიყვანება და მართლდება მხოლოდ ასკეტიზმი. სახარებაში სახეზე გვაქვს გამოსყიდვის რელიგია. აქ გამოცხადდა, რომ ადამიანი ცოდვისაგან იქნა გამოსყიდული. სახარება ნეგატიური იუნენისაა. აქ ღმერთი უცხადებს ადამიანს, რომ ქრისტეს საშუალებით ადამიანთა მოდგმა განთავისუფლებული იქნა ბოროტებისაგან, რომელიც აქამდე ადამიანის არსებობის ძირეულ მახასიათებელს წარმოადგენდა. „ახალი აღთქმის სახარებისეული ქეშმარიტება არის მხოლოდ ნაწილი ერთიანი ქრისტოლოგიური ქეშმარიტებისა, მასში მოცემულია აბსოლუტური ადამიანის—ქრისტეს მხოლოდ ერთი ასპექტი, მის მიერ ადამიანის ბუნების განთავისუფლება ცოდვისა და მისი შედეგებისაგან, მაგრამ აქ არ არის მოცემული, თუ რაშია განთავისუფლებული ადამიანის მოწოდება“<sup>27</sup>.

როგორც ძველი, ასევე ახალი აღთქმა სდუმს, არაფერს არ ამბობს შემოქმედებაზე. როგორია ამ დუმილის საზრისი? ბერდიაევის აზრით, ღმერთის გამოცხადებაში მოცემულია ის, რაც უნდა

27 Н. Бердяев. Смысл творчества, с. 90.

ღმერთს ადამიანისაგან. ძველ აღთქმაში ღმერთი ააშკარავებს ადამიანის ცოდვილობას. ეს არის გამოცხადების პირველი ეპოქა, რომელსაც ბერდიაევი კანონის ეპოქას უწოდებს. ამ ეპოქაში ხდება თვითონ სიკეთისა და ბოროტების წარმოშობა, რაც არ უნდა ავურიოთ სიკეთისა და ბოროტების შესახებ გამოთქმულ შეტყუებათა გენეზისთან. ღმერთი კანონის ფორმით უცხადებს ადამიანს, რომ ადამიანში არის ბოროტი, რომელიც დაძლეულ უნდა იქნეს. ცოდვა კანონთან მიმართებაში დასტურდება.

მეორე ეპოქა წარმოადგენს გამოსყიდვის ეპოქას. კანონი ააშკარავებს ცოდვას, ააშკარავებს ადამიანში მოკალათებულ ბოროტებას, მაგრამ რადგანაც ცოდვის შედეგად დაზიანდა ადამიანის არსებობა, ამიტომ ადამიანს არ შესწევს თავისი ძალებით ბოროტების დაძლევის უნარი. ბოროტება რომ იქნეს დაძლეული, საჭიროა თვითონ ღმერთი შემოიჭრას ადამიანში, მისცეს მას ძალა, რომელიც ზნეობრივად გამოაჩანმართლებს ადამიანს. ამ ეპოქაში ღმერთი უცხადდება ადამიანს როგორც უსასრულო სიყვარული, როგორც მისი მეგობარი. ქრისტეში, როგორც ადამიანში, მოხდა ადამიანთა მოღვმის ეგზისტენციალური გამოაჩანსალება. ადამიანს დაუბრუნდა როგორც პირველადი, ასევე მეორადი თავისუფლება, რომელიც აქამდე ცოდვით იყო დამონებული.

წყალობის ენერგია, რომელსაც ქრისტესაგან იღებენ ადამიანები, განაწყობს მათ არა მარტო იმისათვის, რომ დაიცვან კანონი, რომელიც გარკვეული ვალდებულებაა, არამედ იმისათვისაც, რომ ეზიარონ უმაღლეს სიყვარულს, ყოვლისმომცველ სიყვარულს. ეს უკანასკნელი კი, არ წარმოადგენს ვალდებულებას და ე. ი. არ წარმოადგენს კანონს, როგორც ვალდებულების გარკვეულ ფორმას.

სიყვარული იღვიძებს ადამიანში, როგორც ღმერთის წყალობის ენერგია. სიყვარული მიემართება კონკრეტულ პიროვნებაზე, და არა სიკეთის განყენებულ იდეაზე. აქ არის ცოცხალი პირადი მიმართება, ერთი მხრივ. ადამიანსა და ღმერთს შორის, მეორე მხრივ, ადამიანსა და ადამიანს შორის. გამოსყიდვის რელიგიურ ეპოქაში ხდება იმის დადასტურება, რომ ადამიანის მიერ ზნეობრივი კანონის დეტალური შესრულებაც კი არ კმარა ბოროტებისაგან გასათავისუფლებლად. მთავარია, არა მხოლოდ იმ ზნეობრივი ნორმების შესრულება, რომელსაც კანონი გვიკარნახებს, არამედ ზრუნვა სიყვარულის სამეფოს დამკვიდრებისათვის. ამ სამეფოდან განიდევნება ბოროტება და მოისპობა დაპირისპირება თვითონ სიკეთესა და ბოროტებას შორის. ამ სამეფოში გაუქმდება თვითონ კანონიც. გამო-

სყიდვის ეპოქაში, წინააღმდეგ კანონის ეპოქისა, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება პიროვნების განუმეორებელ ზნეობრივ გამოცდილებას და ბრძოლას.

გამოსყიდვის ეპოქაში ხდება ადამიანის თანამონაწილეობა ქრისტეს გამომსყიდველ მსხვერპლში. ხდება ადამიანის გონითა ძალების გამოჯანმრთელება, მათდამი ადამიანის სხეულებრივი მხარის დამორჩილება ასკეტურ ცდაში.

მაგრამ ღმერთის გამოცხადება არ ამოიწურება ორი ფუნდამენტური ჭეშმარიტების გამოცხადებით ადამიანის შესახებ. ბერდიაევი წერს — „ადამიანის ბუნება, რომელიც შემოქმედი ღმერთის მსგავსია, არ შეიძლება მხოლოდ იმისათვის იყოს შექმნილი, რომ შესცოდოს და შემდეგ, მსოფლიოს ისტორიის მანძილზე მხოლოდ ცოდვის გამოსყიდვით იყოს დაკავებული. ეს არ შეესაბამება ღმერთის ჩანაფიქრს ადამიანზე, როგორც მის სახეზე, როგორც შემოქმედზე“<sup>28</sup>.

როგორც აღვნიშნეთ, ბერდიაევის თანახმად, არც ძველ: არც ახალ აღთქმაში, არაფერია ნათქვამი ადამიანის შემოქმედებაზე. შემოქმედების საკითხში, ადამიანი თითქოს მიტოვებულია ღმერთისაგან, მან არ იცის ღმერთის აზრი ადამიანის შემოქმედებაზე, მას არ ეძლევა უშუალო დახმარება ღმერთისაგან. ამ სიჩუპეში ბერდიაევი ხედავს ღმერთის უმაღლეს სიბრძნეს. ღმერთის მიერ იმის გამოცხადება, რომ ადამიანი ვალდებულია იყოს შემოქმედი და შემოქმედების გზების ჩვენება, იქნებოდა შემოქმედების გაუქმება.

მესამე, შემოქმედებით გამოცხადებას, ბერდიაევის აზრით, არ ექნება თავისი აღთქმა, არ იქნება ხმა ზევიდან. ადამიანი აბსოლუტურად თავისუფალია თავისი შემოქმედების გამოცხადებაში. ამ საშინელ თავისუფლებაში გამოიხატება ადამიანის ღვთაებრივი ღირსება და მისი მაღალი პასუხისმგებლობა. ადამიანი ვალდებულია ღმერთის წინაშე, რადგან თვითონ ღმერთი უცდის ადამიანისაგან შევსებასა და გამდიდრებას. ანთროპოლოგიურ გამოცხადებაში გრძელდება ქრისტეს ადამიანური ბუნების პოზიტიური ასპექტის გამოცხადება. ქრისტეში, როგორც გამომსყიდველში, ნაჩვენებია იქნა, რომ ღმერთს უსასრულოდ უყვარს ადამიანი, რომ მასში უნდა მეგობარი და თანაშემოქმედი. მაგრამ ამით არ ამოწურულა ქრისტეს გამოცხადება. ქრისტეს, როგორც ადამიანის, დადებითი მისიის გამოცხადება ხდება კაცობრიობის შემოქმედებით ცხოვრებაში.

<sup>28</sup> Н. Бердяев. Смысл творчества, с. 90.

თუ გამოსყიდვის გამოცხადებაში ქრისტე კაცობრიობას მოევლინა, როგორც მოჩვენებითი უსუსურობა, როგორც ტანჯული, რათა არ წაერთმია ადამიანებისათვის თავისუფლება, კაცობრიობამ თავისი თავისუფალი შემოქმედებით უნდა მოამზადოს ქრისტეს, როგორც გამარჯვებულის საბოლოო დამკვიდრება სამყაროში.

კანონისა და გამოსყიდვის ეპოქებს მომზადებული როლი ენიჭებათ შემოქმედების ეპოქის მიმართ. მოძღვრებით რელიგიური ეპოქების შესახებ, ბერდიაევის აზრით, ბათილდება ნიცშეს აზრი, რომ შეუძლებელია ადამიანის შემოქმედება, იმ შემთხვევაში, თუ არსებობს ღმერთი. „ნიცშე დაიწვა შემოქმედების ცეცხლოვანი წყურვილისაგან, იგი რელიგიურად იცნობდა მხოლოდ კანონსა და გამოსყიდვას. რომლებშიც არ არის ადამიანის შემოქმედებითა გამოცხადება. და მან შეიზიზლა კანონი და გამოსყიდვა რადგან შეპყრობილი იყო იმ უბედური იდეით, რომ ადამიანის შემოქმედება შეუძლებელია, თუ არსებობს ღმერთი. ნიცშე დგას მსოფლიო უღელტეხილზე, შემოქმედების რელიგიური ეპოქისაკენ, მაგრამ მას არა აქვს ძალა, გააცნობიეროს განუწყვეტელი კავშირი შემოქმედების რელიგიისა, კანონისა და გამოსყიდვის რელიგიასთან. ან იცის მან, რომ რელიგია ერთია და რომ, ადამიანის შემოქმედებაში იხსნება იგივე ღმერთი, ერთიანი და სამსახე, რაც კანონში და გამოსყიდვაში“<sup>29</sup>.

როდესაც ბერდიაევი შემოქმედებაზე მსჯელობს, იგი შემოქმედების ორგვარ მნიშვნელობას განასხვავებს. შემოქმედების პირველ მნიშვნელობაში იგულისხმება ისეთი შემოქმედება, რომლის საფუძველზეც იქმნება კულტურის ღირებულებანი. შემოქმედების მეორე მნიშვნელობაში იგულისხმება შემოქმედება, როგორც სამყაროსა და ადამიანის ახალი ცხოვრების, ახალი სიცოცხლის ძირითადი წყარო.

იყო თუ არა სამყაროში შემოქმედება ამ სიტყვის ნეორე, რელიგიური მნიშვნელობით? კითხულობს ბერდიაევი და უარყოფით პასუხს იძლევა. მართალია, კაცობრიობამ შექმნა დიდი კულტურული ღირებულებანი, მაგრამ შემოქმედების რელიგიური ეპოქა ჯერ არ ყოფილა. ბერდიაევის აზრით, სამყარო იცნობს მხოლოდ კანონისა და გამოსყიდვის რელიგიურ ეპოქებს. ის, რასაც აქამდე შემოქმედებას უწოდებდნენ, იყო მხოლოდ სიმბოლო შემოქმედებისა.

---

<sup>29</sup> Н. Бердяев. Смысл творчества, с. 100.

რელიგიური თვალსაზრისით დიფერენცირებული კულტურის გაფუ-  
რჩქვნა არის არა ქეშმარიტი შემოქმედება, არამედ ცოდვის შედე-  
გებისადმი, აუცილებლობით შეკრული ობიექტივირებული სამყარო-  
სადმი შეგუების ფორმა. როგორც ცოდვის ყოველგვარი გამოსყიდ-  
ვა, კულტურაც ადამიანის ამამალლებელი ტრაგედიაა. იგი ამალე-  
ბულია იმიტომ, რომ მასში ადამიანის შემოქმედება, თავისი მოწო-  
დების მიხედვით, ცდილობს შექმნას ახალი ცხოვრება. ხოლო ტრა-  
გიკულია იმიტომ, რომ შემოქმედების ეს მოწოდება არ შეესაბამება  
მიღწეულ შედეგს, რომელიც სიცოცხლისაგან დაცილ, ადამიანისა-  
გან გაუცხოებული დიფერენცირებული კულტურის შემადგენელ  
ობიექტს წარმოადგენს. ობიექტივირებულ კულტურაში ყველა მისი  
ღირებულებით, უკვე ვეღარ ვიპოვით სიცოცხლეს, რომელიც იყო  
სუბიექტურ გონში. აქ სუბიექტი და ობიექტი მოწყვეტილია ერთმა-  
ნეთისაგან. შემოქმედებითი ინტუიცია, რომელშიც დაძლეულია ყო-  
ველგვარი გაყოფა სუბიექტად და ობიექტად, აქ შეუშლელია<sup>30</sup>.

შემოქმედების პრობლემასთან დაკავშირებით, ბერდიაევი ასა-  
ზღვებს ორ ძირეულ კატეგორიას, რომლითაც ხასიათდება ყოველ-  
გვარი შემოქმედების ფუნდამენტური ინტენცია. ესენია რომან-  
ტიზმისა და კლასიციზმის მეტაფიზიკური კატეგორიები.

რომანტიზმს შემოქმედებაში უნდა, არა ნორმების მიხედვით  
შექმნილი კულტურული ღირებულებანი, არამედ ახალი ცხოვრება.  
მას სწყურია, არა კულტურული პროდუქტის სრულყოფილება. არა-  
მედ სიცოცხლის, ცხოვრების სრულყოფილება. კლასიციზმი შემოქ-  
მედების მიზანს ხედავს სრულყოფილი დიფერენცირებული კულტუ-  
რული ღირებულების შექმნაში (წიგნი, ნახატი). ბერდიაევის თანაბ-  
მად, კლასიციზმი ვერ ხედავს და არ უნდა დაინახოს შემოქმედების  
ტრაგედია. შემოქმედება ავადმყოფური და ტრაგიკულია თავის არ-  
სებაში. შემოქმედებითი აღმაფრენის მიზანია განსხვავებული სი-  
ცოცხლის, ახალი სამყაროს მიღწევა, აღმავლობა ყოფიერებაში, ხო-  
ლო შემოქმედებითი აქტის რეზულტატია წიგნი, სურათი ან სამარ-  
თლებრივი დაწესებულება. მოძრაობა სიღრმეში და სიმაღლეში  
პროეცირდება სიბრტყეზე. ამაშია ღიდი და ტრაგიკული შეუსაბამობა  
შემოქმედების მოწოდებასა და შედეგს შორის. ყოფიერების მაგიერ  
იქმნება კულტურა. სუბიექტი არ გადის ობიექტში, იგი ქრება ობი-  
ექტივაციაში. „კლასიციზმს უნდა აღიაროს ავადმყოფობა ჭანმრთე-

ლობად, ნორმალურ მდგომარეობად, კლასიციზმისათვის ტრაგიკული შეუსაბამობა შემოქმედებითი აქტის მოწოდებასა და შედეგს შორის, არის ღირებული და მნიშვნელოვანი. რომანტიზმი გრძნობს ავადმყოფობას და ამით იგი უფრო ჩანმრთელია<sup>31</sup>. კლასიციზმი ფარავს ადამიანის შემოქმედებით მოწოდებას. იგი აყოვნებს შემოქმედებითი ეპოქის მოსვლას. რომანტიზმი მიისწრაფვის გადაღახოს კულტურის იმანენტიზმი, სიმბოლურად მიაწინებს ახალ ცხოვრებაზე. წინააღმდეგ კლასიციზმისა, მასში ნაგრძნობია, რომ ადამიანის შემოქმედების მიზანია არა დიფერენცირებული კულტურული ღირებულების შექმნა, არა სრულყოფილი კულტურით შემოფარგვლა, არამედ ახალი ცხოვრების, ახალი კოსმიური სამყაროს შექმნა, რომლის განხორციელების დროებითი საშუალებაა თვითონ კულტურაც.

კულტურაში სხვადასხვა სიმბოლოებით ხდება ახალ ცხოვრებაზე მითითება, მაგრამ ეს ცხოვრება ვერ მიიღწევა კულტურის საშუალებებით. კულტურა მთლიანად სიმბოლისტურია. კულტურაში ბერდიაევი ხედავს ადამიანის შემოქმედების მარცხს, მისი მოწოდების დროებით გაუქმებას. ბერდიაევი წერს: „კულტურა არის თავისი უღრმესი არსებით და თავისი რელიგიური საზრისით დიდი მარცხი. ფილოსოფია და მეცნიერება არის მარცხი ქეშმარიტების შემოქმედებით შემეცნებაში. ხელოვნება და ლიტერატურა მარცხი სილამაზის შემოქმედებაში. ოჯახი და სქესობრივი ცხოვრება — მარცხი სიყვარულის შემოქმედებაში. მეურნეობა და ტექნიკა — ბუნებაზე ადამიანის შემოქმედებითი ბატონობის მარცხი. კულტურა ყველა მის გამოვლინებაში არის შემოქმედების მარცხი—შეუძლებლობა ყოფიერების შემოქმედებითი გარდასახვისა. კულტურაში კრისტალიზდება ადამიანთა მარცხი. კულტურის ყველა მიღწევა სიმბოლურია და არა რეალური. კულტურაში მიიღწევა არა შემეცნება, არამედ შემეცნების სიმბოლოები; არა სილამაზე, არამედ სილამაზის სიმბოლოები; არა სიყვარული, არამედ სიყვარულის სიმბოლოები; არა ადამიანთა შეერთება, არამედ შეერთების სიმბოლოები; არა ძალაუფლება ბუნებაზე, არამედ ძალაუფლების სიმბოლოები. კულტურა ისევე სიმბოლურია, როგორც მისი წარმომშობი კულტი, კულტი რელიგიური მარცხია, მარცხია ღმერთთან თანაზიარებაში“<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Н. Бердяев. Смысл творчества, с. 114.

<sup>32</sup> Н. Бердяев. Смысл творчества, с. 315.

ბერდიაევი იძლევა ზოგად შტრიხებში იმის დახასიათებას, თუ როგორი იქნება შემოქმედების თავისებურება შემოქმედების ეპოქაში. მესამე რელიგიური ეპოქა შეიძლება დაწყარდეს მხოლოდ მაშინ, როდესაც შესაძლებელი გახდება ადამიანის შემოქმედების გამოქვავება, ისე, რომ არ მოხდეს გაუცხოება-გაწყვეტა შემოქმედების სუბიექტსა და შემოქმედებით პროდუქტს შორის; როდესაც შესაძლებელი იქნება სუბიექტი, როგორც სიცოცხლე, გადიოდეს ობიექტში შემოქმედებითი აქტის საშუალებით, ანიჭებდეს მას სიცოცხლეს და აგრძელებდეს მასში თავის სიცოცხლეს, როდესაც ადამიანი გახდება ღმერთის თანაშემოქმედი ახალი ცხოვრების შემოქმედებაში.

„ტრაგიკული დაუქმყოფილებლობა კულტურით და ყველა მისი მიღწევებით იპყრობს კულტურის შემოქმედთ. მაგრამ იგი ჯერ არ იგრძნობა კულტურის მომხმარებლებში“<sup>33</sup>.

მესამე, რელიგიური ეპოქა შემოქმედებისა, დაიწყება მაშინ, როდესაც მთელი კაცობრიობა ამაღლდება კულტურის შემოქმედებამდე. მაშინ უკიდურეს წერტილს მიაღწევს დაუქმყოფილებლობა კულტურით. მაშინ გაიღვიძებს ადამიანში კულტურის პირობით-სიმბოლისტური მიღწევებიდან ახალი ცხოვრების ქმნადობაზე გადასვლის წყურვილი. ახასიათებს რა კულტურისაგან ტრანსცენდირების სიტუაციას, ბერდიაევი დასძენს: „ადამიანს მოსწყურდა არა ქვეშარიტების სიმბოლოები, არამედ თვითონ ქვეშარიტება, არა სილამაზის სიმბოლოები, არამედ თვითონ სილამაზე, არა სიყვარულის სიმბოლოები, არამედ თვითონ სიყვარული, არა ძალის სიმბოლოები, არამედ თვითონ ძალა, არა ღმერთთან ზიარების სიმბოლოები, არამედ თვითონ ღმერთთან ზიარება“<sup>34</sup>.

## § 6. პიროვნება, საზოგადოებრიობა, ისტორია

პიროვნება ბერდიაევის ფილოსოფიაში წარმოადგენს გონით კატეგორიას. უნდა გაიმიჯნოს ერთმანეთისაგან ადამიანის ინდივიდი და პიროვნება. ინდივიდის კატეგორია გამოხატავს ადამიანის ბუნებრივი მონაცემების ერთობას. ხოლო რაც შეეხება პიროვნებას, ის არ არსებობს გონის მუშაობის გარეშე ადამიანის სხეულებრივ და სულიერ განზომილებაზე. ადამიანის „მე“ უნდა ამაღლდეს პიროვნებამდე, ეს იწვევს ტკივილსა და ბრძოლას. ამიტომ მრავალი ადამიანი თანხმდება დაკარგოს თავისი პიროვნება, ოღონდ კი განთა-

<sup>33</sup> Н. Бердяев. Философия неравенства. Берлин, 1923, с. 228.

<sup>34</sup> Н. Бердяев. Смысл творчества, с. 316.

ვისუფლდეს ტკივილისაგან. მაშასადამე, შესაძლებელია ადამიანს გააჩნდეს მეტად მკაფიო ინდივიდუალობა, მაგრამ, ამავე დროს, ის არ წარმოადგენდეს პიროვნებას. პიროვნება ხასიათდება მთელი რიგი ნიშნებით: პიროვნება არ არის სულიერი სუბსტანცია, იგი გონითი აქტების შესაძლებლობის აქტუალიზაციაა, პიროვნება არ არის არაფრის ნაწილი, პიროვნება არ არის ობიექტი და არ ეკუთვნის ობიექტივირებულ სამყაროს. პიროვნების დაბადების პირობაა „მე“ და „შენ“-ის კავშირი, „მე“-ს თავგანწირვა „შენ“-თვის. ადამიანთა ჭეშმარიტ ურთიერთობებში პიროვნება თამაშობს არა სხვის როლს, არამედ მხოლოდ თავის თავს, იგი კი არ გარდაისახება სხვა მედ. არამედ რჩება რა თავის თავთან, ამავე დროს, ეზიარება „შენ“-ს.

მსგავსად სხვა ეგზისტენციალისტებისა, ბერდიაევი გააჩნევს ადამიანის ჭეშმარიტ და არაჭეშმარიტ არსებობას. შესაბამისად, ადამიანთა კომუნიკაციის ჭეშმარიტ და არაჭეშმარიტ ფორმებს. ადამიანთა სოციალური ურთიერთობის სფერო, ბერდიაევის მიხედვით, არის რაციონალიზებული, ნორმირებული სამყარო. ამ სფეროში ბატონობს ადამიანთა ურთიერთობის არაჭეშმარიტი ფორმები. სოციალური ყოველდღიურობა, ბერდიაევთან ნიშნავს იმას, რასაც ჰაიდეგერმა *मान*-ი უწოდა. „მე იძულებული ვარ, ვიცხოვრო ეპოქაში, რომელშიც არსებობს პიროვნების პათოსის წინააღმდეგ მიმართული, ინდივიდუალობისადმი სიძულვილით გამსჭვალული ძალა, ძალა, რომელიც ცდილობს, ადამიანი დაუმორჩილოს ზოგადის, კოლექტიური რეალობის, სახელმწიფოს, ნაციის განუყოფელ ძალაუფლებას“<sup>35</sup>.

პიროვნებას, რომელიც თავისუფლებაში, შემოქმედებაში და გონით კომუნიკაციაში მქლავდება, ბერდიაევის აზრით, წინ ელობება ინდივიდუალიზმი და სოციოლოგიზმი. ინდივიდუალიზმი, რომელიც განსხვავებულია ინდივიდუალობისაგან, არის გონითი კოსმოსისაგან ადამიანის შინაგანი გაუცხოება და მოწყვეტა. სოციოლოგიზმი, ბერდიაევის აზრით, ინდივიდუალიზმის მეორე მხარეა. „სოციოლოგიზმი, სოციალური არის ყალბი ერთობა ინდივიდუალისტური გაუცხოებისა. დაქვეითებული ურთიერთობა გაუცხოებულთა“<sup>36</sup>. სოციალური კომუნიკაცია, ბერდიაევის მიხედვით, არის გაუცხოებული ატომების გაერთიანება, გამოწვეული ცხოვრებისეული აუცილებლობით. აქ, ერთიანობის ჟეკან იმალება სიძულვილი. საზო-

<sup>35</sup> Н. Бердяев. Самопознание. Париж, 1945, с. 375.

<sup>36</sup> Н. Бердяев. Смысл творчества, с. 267.



გადოებრიობა, თავის სოციალურ მოდუსში, განისაზღვრება ბეო-  
დიაევის მიერ, როგორც გარეგანი, ობიექტივირებული საზოგადოე-  
ბა. საზოგადოებრიობის ასეთ მოდუსში არსებული ადამიანი, გან-  
საკუთრებული კატეგორიით ხასიათდება. ეს არის „ბურჟუაზიულო-  
ბის“ კატეგორია. „ბურჟუაზიულობა“, ბერდიაევის აზრით, არის მე-  
ტაფიზიკური კატეგორია, თუმცა მას ვიწრო სოციალური მნიშვნე-  
ლობაც გააჩნია. „ბურჟუაზიულობა არის შეგუება საპყაროსეული  
მოცემულობისადმი, მოწყობის, სიწყნარისა და უშიშროების მიზნით  
ამ სამყაროში. ბურჟუაზიულობა არის შეგუება, ამ სამყაროს ინერ-  
ციით შექმნილ ღირებულებებისა და მდგომარეობისადმი“<sup>37</sup>. ბურ-  
ჟუაზიულობის ძირითადი პათოსია ტრაგიკულობისადმი ზურგის შე-  
ქცევა. ინდივიდუალისტები, მიუხედავად მათი ეგოისტური ინტენ-  
ციისა, ძირითადად, საკმაოდ შეგუებული არიან ობიექტივირებულ  
საზოგადოებაში დამკვიდრებული ღირებულებებისადმი. ასეთი ადა-  
მიანები ნორმალურად თვლიან ადამიანის ინტიმურ „მე“-ს და გა-  
რეგამომყლავნებულ, ობიექტივირებულ საზოგადოებაში გათქვე-  
ფილ „მე“-ს შორის წინააღმდეგობას. მათ არ აწუხებთ შეუსაბამობა  
თავის ინტიმურ მისწრაფებებსა და თავის საზოგადოებრივ საქ-  
ციელს შორის. ისინი ერთს ფიქრობენ და მეორეს ამბობენ, რათა  
გარანტირებული არსებობა მოიპოვონ საზოგადოებაში, რათა თავი  
დააღწიონ თავისი არსებობის ტრაგიკულობას. ბერდიაევის მიხედ-  
ვით, ბურჟუაზიულია ადამიანი, როდესაც იგი ივიწყებს თავის ინდი-  
ვიდუალურ მოწოდებას, თავის ტრაგიკულ გზას ღმერთისაკენ და  
თავს აფარებს ობიექტივირებული საზოგადოების მიერ შექმნილ  
ნორმებსა და ღირებულებებს.

ადამიანთა არაკეშმარიტი სულიერი კომუნიკაციის ერთ-ერთ  
ფორმად ბერდიაევის მიერ დასახელებულია სექტანტობა. სექტან-  
ტობა არის კოლექტიური ინდივიდუალიზმი. სექტანტობა, ბერდია-  
ევის მიხედვით, ქმნის კეშმარიტი კომუნიკაციის ილუზიას და ამი-  
ტომ უფრო საშიშია ინდივიდუალიზმზე: „სექტას უნდა თვითგადარ-  
ჩენა. აქ გვაქვს თვითკმაყოფილება, არ არის ტანჯვა მთელ კოსმოს-  
ზე, მთელ სამყაროზე, სექტანტობა უფრო სახიფათოა ინდივიდუა-  
ლიზმზე, რადგან იგი ქმნის უნივერსალიზმის ილუზიას. სამყაროსა-  
გან მოწყვეტილი ჯგუფის ინდივიდუალიზმი უფრო ძნელი დასაძ-  
ლევია, ვიდრე ერთის ინდივიდუალიზმი“<sup>38</sup>.

37 Н. Бердяев. Смысл творчества, с. 248.

38 Н. Бердяев. Смысл творчества, с. 151.

ინდივიდუალიზმისა და სოციოლოგიზმის საწინააღმდეგოა უნივერსალიზმი. უნივერსალიზმი არის, ბერდიაევის მიხედვით, ადამიანის ჰუმანიტარული არსებობის მაჩვენებელი. უნივერსალიზმი წარმოადგენს წმინდა ადამიანურ კომუნიკაციას, ყოველგვარი სოციალურობისაგან დაცლილს. ეს არის ადამიანის თავისუფალი სიყვარული და ბრძოლა ქრისტეს სამყაროს დამკვიდრებისათვის. ადამიანის არსებობის უნივერსალური ხასიათი, გაუცხოებული სამყაროს ფარგლებში გამოიხატება „რაინდობის“ მეტაფიზიკური კატეგორიით. რაინდობა, ბერდიაევის აზრით, არის მსხვერპლისგამღები ერთგულება და სიყვარული ღვთაებრივი ღირებულებებისადმი. აქ ადამიანი მსხვერპლად წირავს თავის კეთილდღეობას. რაინდობის მკაფიო მაგალითია სქესობრივი სიყვარული. სქესობრივი სიყვარული, ბერდიაევის აზრით, ანტაგონისტურია, როგორც ოჯახისა, ასევე სექსუალური გარყვნილობისა. ეს უკანასკნელნი წარმოადგენენ სექსუალური ცხოვრების მოწესრიგების სოციალურ ფორმებს. მათში ხდება პოზიტიური, ბურჟუაზიული კეთილმოწყობა გაუცხოებულ, დაცემულ სამყაროში. ხოლო „სიყვარული არასოდეს არ არის შეგუება ამ ცოდვილი სამყაროსადმი. ამიტომ სიყვარული ტრაგიკულია ამ სამყაროში. იგი არის განდგომა ყოველგვარი მოწყობის, შეგუების, ორგანიზებულობის, გარეგანის, სოციალურის, ცხოვრებისეული პერსპექტივებისაგან. იგი მოითხოვს, როგორც ყოველი შემოქმედება, ყოველგვარი კეთილმოწყობის მსხვერპლს“<sup>39</sup>. სიყვარულით ვერ მოვწესრიგდებით ამ სამყაროში. სიყვარულში არის სიკვდილისა და ტრაგიკულობის თესლი.

გარდა ინდივიდუალიზმისა, სოციალურობისა და უნივერსალიზმისა, როგორც ადამიანის არსებობის არაჰუმანიტარული და ჰუმანიტარული ფორმებისა, ადამიანის არსებობა ხასიათდება კიდევ ერთი თავისებურებით, რომელიც შეიძლება იყოს როგორც ჰუმანიტარული, ასევე არაჰუმანიტარული არსებობის მაჩვენებელი. ეს თავისებურებაა ადამიანის მარტოობა. მარტოობა შეიძლება იყოს როგორც ინდივიდუალისტური, ასევე უნივერსალურიც. „მარტოობა არ არის აუცილებლად ინდივიდუალიზმი. მარტოობა არ არის გაუცხოება კოსმოსისაგან, იგი შეიძლება იყოს მხოლოდ იმის სიმპტომი, რომ პიროვნებამ გაუსწრო სხვა პიროვნების მოცემულ მდგომარეობას და, რომ მისი უნივერსალური შინაარსი არ არის აღიარებული სხვების მიერ. უმაღლესი მარტოობა ღვთაებრივია. თვითონ ღმერ-

<sup>39</sup> Н. Бердяев. Смысл творчества, с. 206.

თმა იცის დიდი და სატანკველი მარტოობა. განიცდის შიტოვეზულო-  
ბას სამყაროს და ადამიანთა მიერ<sup>40</sup>. ყოველ შემოქმედებას თან  
სდევს მარტოობა. ის, ვინც ქმნის ახალს, ჯერ არ არსებულს, მარტოა  
ამ სიახლეში.

ნ. ბერდიაევი გამოყოფს ადამიანთა ოთხ ტიპს, ადამიანის სო-  
ციალურობასთან „მე“-ს მიმართების ოთხი სახესხვაობისდა მიხედ-  
ვით: 1) ადამიანი არ არის მარტოხელა და იგი, ამავე დროს, სოცია-  
ლურია. ამ ტიპის ადამიანთა შინაგანი საწყისი, მათი „მე“ სრუ-  
ლიად შეგუებულია სოციალურ გარემოსთან. „მე“-ს ჯერ კიდევ არ  
განუცდია განხეთქილება და მარტოობა. სოციალურ ყოველდღიუ-  
რობაში „მე“ გრძნობს თავს ისე, როგორც საკუთარ სახლში. 2) ადა-  
მიანი არ არის მარტოხელა და ამავე დროს, არ არის სოციალური.  
ამ ტიპის ადამიანთა „მე“-ც შეგუებულია სოციალურ ვარემოსთან,  
მაგრამ ამ შემთხვევაში „მე“-ს არა აქვს სოციალური ინტერესება,  
ის არ იჩენს სოციალურ აქტივობას, სრულიად გულგრილია საზოგა-  
დოების ბედისადმი. 3) ადამიანი მარტოხელაა და ამავე დროს, არ  
არის სოციალური. ეს ტიპი ნაკლებად შეგუებულია სოციალურ გა-  
რემოს, განიცდის კონფლიქტებს, ცდილობს სოციალური გარემოს  
არა გარდაქმნას, არამედ მისგან იზოლირებას. თავისი შინაგანი სამ-  
ყაროს შენარჩუნების მიზნით, ხშირად მალავს თავის ქეშმარიტ  
„მე“-ს სოციალური ნიღბების უკან. 4) და ბოლოს, ბერდიაევის აზ-  
რით, ადამიანი შეიძლება იყოს მარტოხელა და ამავე დროს, სოცია-  
ლური. ასეთები არიან ნოვატორული სულის ადამიანები. ისინი  
კონფლიქტში იმყოფებიან თავის სოციალურ გარემოსთან, მაგრამ,  
ამავე დროს, მათ საქმიანობას განსაზღვრავს ღრმად სოციალური  
მოტივები. მათ უნდათ ახალი სოციალურობა, ახალი ურთიერთო-  
ბების დამყარება ადამიანთა შორის<sup>41</sup>.

როგორც ზევით იქნა აღნიშნული, ბერდიაევის მეტაფიზიკა ეს-  
ქატოლოგიურ ხასიათს ატარებს. ბერდიაევის თანახმად, „ყველა  
ძველი მეტაფიზიკის სისუსტე იყო ის, რომ ისინი არ იყვნენ ესქა-  
ტოლოგიურნი“. ესქატოლოგიური მეტაფიზიკის ყველა ძირეული  
პრობლემა თავს იყრის ისტორიის დასასრულის, ან ბერდიაევის  
ენით რომ ვთქვათ, ობიექტივაციის დასასრულის პრობლემასთან.  
ისტორიის საზრისი, ბერდიაევის მიხედვით, გაიგება პიროვნები-  
დან. თითოეული ადამიანის ბედში გამოხატულებას პოვებს მთელი  
კაცობრიობის, ყველა ისტორიული ეპოქის ბედი.

<sup>40</sup> Н. Бердяев. Опыт эсхатологической метафизики, с. 199.

<sup>41</sup> Н. Бердяев. Я и мир объектов, с. 94—96.

ბერდიაევის მიხედვით, არის ორი შეხედულება სამყაროზე: ერთისათვის სამყარო არის, უპირველეს ყოვლისა, კოსმოსი, მეორესათვის სამყარო უპირატესად ისტორიაა. ეს გაგება დამოკიდებულია დროის პრობლემაზე.

ბერძნები და ებრაელები, ბერდიაევის აზრით, ცხოვრობდნენ სხვადასხვა დროში. ისინი ცხოვრობდნენ, არა სხვადასხვა დროს. არამედ სხვადასხვა დროში. ამ განსხვავების საზრისი იმაშია, რომ ადამიანის გაგება შეიძლება კოსმოსიდან და პირიქით, კოსმოსის გაგება შეიძლება ადამიანიდან. შესაძლებელია ადამიანის ისტორია გამოვაცხადოთ კოსმიური პროცესის დამორჩილებულ ნაწილად, მაგრამ შესაძლებელია თვითონ კოსმიური პროცესი გამოცხადდეს ადამიანთა ისტორიისადმი დამორჩილებულ სინამდვილედ. შეიძლება ადამიანთა ისტორიიდან და მისი ინტენციიდან გავიგოთ კოსმიური პროცესის საზრისი და პირიქით, ადამიანთა ისტორია დაეჯგორჩილოთ კოსმიურ პროცესს. ბერდიაევის თანახმად, კოსმოსიც ისტორიულია, მაგრამ მისი ისტორია არის ცუდი უსასრულობა. ასე გაგებული კოსმოსი მოკლებულია ყოველგვარ საზრისს. შესაძლებელია კოსმიური პროცესი გავიგოთ, როგორც ადამიანთა ისტორიის მომამზადებელი ნაწილი და მაშინ იგი იქნეს საზრისს. კოსმიური პროცესის ასეთი გაგება იყო გაბატონებული იუდაიზმში, წინააღმდეგ ბერძნული რელიგიისა.

კოსმიური დრო აითვლება მათემატიკურად, რომელამე საგნობრივი სისტემის მიმართ. ეს დრო სიმბოლიზდება წრებრუნვით, რომლის რეალიზაციაა საათი. ისტორიული დრო ჩაძირულია კოსმიურ დროში. ისიც შეგვიძლია ავთვალოთ მათემატიკურად, მაგრამ მოვლენები, რომლებიც ისტორიულ დროს წარმოშობენ, გარკვეული მიზნისეული ინტენციით არიან განსაზღვრული. ამავე დროს, ისინი ერთჯერადობით და განუმეორებლობით ხასიათდებიან. ისტორიული დროის სიმბოლოა წინ მიმართული ისარი. ისტორიულ დროში ხდება, ფიზიკის ენაზე რომ ვთქვათ, სამყაროს ენტროპიის შემცირება, შემოქმედებითი სიახლის შემოჭრა. არის დროის შესამე ფორმაც, რომელსაც ბერდიაევი გამოჰყოფს. ეს არის ეგზისტენციალური დრო. ეგზისტენციალური დრო არ ითვლება მათემატიკურად, იგი სიმბოლიზდება წერტილით, მისი მიმდინარეობა დამოკიდებულია განცდათა ინტენსივობაზე. ეგზისტენციალური დრო არის განცდის შიდა დრო. განცდა მთლიანია, იგი ვერ დანაწილდება დროში. მაგრამ განცდის შიგნით არის ინტენსივობის ცვლილებანა. სწორედ ამას გამოხატავს ეგზისტენციალური დრო. ეგზისტენციალურ დრო-

ში ადამიანი მხოლოდ განცდის ინტენსივობით ცხოვრობს. ეს დრო არის მარადისობის სახე ჩვენს სამყაროში. მასში არ არის განსხვავება წარსულს, აწმყოსა და მომავალს შორის. ეგზისტენციალურ დროში ხდება შემოქმედება და სწორედ ეს არის საფუძველი ისტორიულ დროში მიმდინარე განვითარებასა და სიახლის. ეგზისტენციალურ დროში მომხდარი ცვლილება საფუძველს უდებს თბიერებისა. ეგზისტენციალურ დროში პირველარსებული, როგორც გონი, უცხოვდება თავის თავისაგან. ამის შედეგია ის, რომ იგი ევლინება თავის თავს, როგორც თბიერება. გონის გაუცხოებას შეესაბამება ცნობიერების გარკვეული სტრუქტურა, კერძოდ, თბიერებაში მისართული ცნობიერება, როგორც ინტენციონალური აქტი. ტრანსცენდირების საშუალებით ცნობიერება აწარმოებს თბიერებას სამყაროს თანდათანობით გაფართოებას. ცნობიერების ასეთი ინტენციის საფუძველია თბიერება სამყაროსაკენ მიმართული, გონის ზრუნვითი მოდიფიკაცია, რომელიც შიშის თავისებურ გამოხატულებას წარმოადგენს. მაშასადამე, ცნობიერების ასეთი სტრუქტურა შეესაბამება ფენომენალურ სამყაროს. ნოემენალურ სამყაროს, ბერდიაევის აზრით, შეესაბამება ზეცნობიერება. ის, რაც ცნობიერებაში გაცნობიერებულია, როგორც ტრანსცენდენტური და წარმოიდგინება როგორც თბიერება, ზეცნობიერებაში გაცნობიერებული იქნება როგორც იმანენტური, როგორც ეგზისტენციალური სუბიექტი. ამიტომ, ბერდიაევთან ჰეგელიანური ტრანსცენდირება არის ცნობიერების მიმართვა არა ფენომენთა სამყაროსაკენ, არა თბიერებისა, არა ზრუნვა, არამედ თბიერების საწინააღმდეგო. ე. ი. ადამიანის შემობრუნება ნოემენთა, თავისუფლების სამყაროსაკენ, ზიარება ზეცნობიერებისადმი, ჩაღრმავება და ცხოვრება გონით არსებობაში; ტრანსცენდირება არის, ღმერთადმი როგორც სიყვარულადმი, როგორც ადამიანის უშინაგანეს არსადმი მიხედვა. ეს არის, ამავე დროს, თბიერების დასასრული, რადგან სიყვარული, როგორც სიციცხლე, არ არის თბიერება, ამავე დროს, სიყვარული არ შეიძლება იყოს მიმართული თბიერებაზე. სიყვარული მიმართულია ეგზისტენციალურ სუბიექტზე, რომელსაც ბერდიაევი გონს უტოლებს.

ისტორიის დასასრული, ბერდიაევის მიხედვით, არის თბიერების დასასრული. იგი დადგება მაშინ, როდესაც გონი არ მიმართავს ფენომენს თავისი თავის აღმოსაჩენად. როდესაც არსებულები შოველინებიან ერთმანეთს და თავის თავს, არა როგორც თბიერება, არამედ როგორც ეგზისტენციალური სუბიექტები, როდესაც შესაძ-

ლებელი გახდება ნოუმენტა სამყაროს რეალიზაცია ობიექტთა სამყაროს გარეშე. „ისტორია რომ დამთავრდეს და რომ განხორციელდეს ისტორიის საზრისი, საჭიროა არა ცვლილებები ამ სამყაროში, არამედ ამ სამყაროს შეცვლა. ისტორიის დასასრული არის არა დასასრული დროში, არამედ დროის დასასრული. დრო აღარ იქნება. ფილოსოფიური თვალსაზრისით სამყაროს დასასრული არის ობიექტივაციის დასასრული, გაუცხოების დასასრული, აუცილებლობის დასასრული, უპიროვნობის დასასრული“<sup>42</sup>.

ობიექტივირებული დროის დასასრული მიუთითებს იმაზე, რომ დრო დამოკიდებულია ცვლილებებზე ადამიანში. ობიექტივაციის დასასრული არის ეგზისტენციალური დროის გამარჯვება კოსმიურ და ისტორიულ დროზე. ისტორიის საზრისის პრობლემა ბერდიაევთან უკავშირდება რელიგიურად გააზრებულ პროგრესის თეორიას.

ბერდიაევის აზრით, პროგრესის მიზანია სიკეთის, ჰუმანიტეტისა და სილამაზის გამარჯვება ადამიანთა ცხოვრებაში. ამ ღირებულებების განხორციელების გზა სამნაირი შეიძლება იყოს. შესაძლებელია ღმერთმა კაცობრიობა ისე აზიაროს ამ ღირებულებებს, რომ ადამიანს არ ჰქონდეს არჩევანი, არ შეეძლოს მათი უარყოფა. ეს იქნება თავისუფლების უარყოფის გზა. ბერდიაევი უარყოფს ამ გზას, როგორც ადამიანის ღირსებისათვის შეუფერებელს. შესაძლებელია კაცობრიობამ, თავისუფლების საფუძველზე, ბოროტებისა და ტანჯვის გავლით მიაღწიოს საბოლოო მიზანს, დაამკვიდროს გონითი სამყარო, მაგრამ ამ სამყაროში შევიდეს მხოლოდ ზოგიერთი თაობა; ასე გაგებული პროგრესიც მიუღებელია ბერდიაევისათვის. აქ ისტორიის საზრისის განხორციელება მიეწერება მხოლოდ მომავალს, ხოლო წარსული და აწმყო ამ საზრისის მიღმა რჩებიან. ბერდიაევის მიხედვით, წარსულისა და აწმყოს ადამიანები მომავალი თაობების ბედნიერებას უწოდებენ „ჩვენს“ მომავალს, მაგრამ ეს მომავალი არ არის „ჩვენი“, რადგან ჩვენ აღარ ვიარსებებთ. „დროის პრობლემის გადაუწყვეტელობა პროგრესის თეორიის ძირითადი ნაკლია. მსოფლიო ისტორიის ბედის გადაწყვეტა შეიძლება მხოლოდ დროზე გამარჯვებით. ე. ი. განხეთქილების გადალახვით წარსულს, აწმყოსა და მომავალს შორის, მაგრამ პროგრესის თეორია არც სვამს ამ ამოცანას და არც წყვეტს მას“<sup>43</sup>.

42 Н. Бердяев. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого, с. 218.

43 Н. Бердяев. Смысл истории, опыт философии человеческой судьбы. Берлин, 1923, с. 228.

მხოლოდ მესამე გზა, რომელიც გულისხმობს ისტორიის დასასრულს, ყველა ეგზისტენციალური სუბიექტის ზიარებას გონითი სამეფოსადმი, აღიარებულია ბერდიაევის მიერ პროგრესის ერთადერთ მისაღებ თეორიად. ეს არის არა იმდენად თეორია, რამდენადაც ეგზისტენციალური რწმენა. ამ რწმენის საფუძველზე ბერდიაევი შემდეგნაირად აყალიბებს თავისი ისტორიის ფილოსოფიის და საერთოდ მსოფლმხედველობის ძირეულ აზრს: „გავიგოთ ისტორიის საზრისი ნიშნავს, გავიგოთ სამყაროს პროვიდენციალური გეგმა, გავამართლოთ ღმერთი იმ ბოროტების არსებობაში, რომლითაც დაიწყო ისტორია, მოუვნახოთ ადგილი სამყაროში თითოეულ წამებულსა და დაღუპულს. ისტორიას მხოლოდ იმ შემთხვევაში აქვს საზრისი, თუ იქნება ისტორიის დასასრული, თუ დასასრულში იქნება აღდგომა, თუ აღდგებიან მიცვალებულნი მსოფლიო ისტორიის სასაფლაოდან და მთელი თავისი არსებით სწვდებიან, თუ რატომ გაიხრწნენ, რატომ იტანჯეს ცხოვრებაში და რა დაიმსახურეს მარადისობისათვის, თუ ისტორიის მთელი ქრონოლოგიურ-მწკრივი გაიშლება ერთ ხაზად და ყველაფრისათვის მოიძებნება საბოლოო ადგილი“<sup>44</sup>. ბერდიაევის მიხედვით, მსოფლიო ისტორია არის, ერთი მხრივ, მარადისობაში წარმოებული დანაშაულის გამოსყიდვა, დანაშაულისა, რომელშიც თანამონაწილეობდა ყოველი ეგზისტენციალური სუბიექტი და რომლის გამო თითოეული მათგანი აგებს პასუხს; ხოლო მეორე მხრივ, ცოდვისაგან გამოსყიდული აღამიანის შემოქმედებითი მოღვაწეობა სამყაროში, ისტორიის დასასრულის მოსამზადებლად.

§ 7. E. ბერდიაევის რელიგიური მსოფლმხედველობა.  
ეგზისტენციალისტური ფილოსოფიის ესპათოლოგიური  
ვარიანტი

(კრიტიკული შენიშვნები)

ნ. ბერდიაევის რელიგიური ეგზისტენციალიზმი ბალანსირებს სუბიექტურ და ობიექტურ იდეალიზმს შორის, მაგრამ მის მსოფლმხედველობაში სუბიექტივისტურ ტენდენციას უპირატესობა ენიჭება. ნ. ბერდიაევის ეგზისტენციალური პნევმატოლოგიის ძირითად კატეგორია — ეგზისტენციალების ფორმირებაში დიდი როლი ითამაშა ე. სოლოვიოვის თვალსაზრისმა არსებულზე, როგორც ყოფიერებაზე აღმატებულ და ყოფიერების მწარმოებელ საწყისზე. სუბიექ-

<sup>44</sup> Н. Бердяев. Философия свободы, с. 137.

ქტური იდეალიზმის პოზიციებიდან ინტერპრეტირებულმა ვ. სოლოვიოვის მოძღვრებამ სივრცის, დროისა და მიზეზობრიობის როგორც სამყაროს საყოველთაო გაუცხოების, როგორც მსოფლიო სულის დამახინჯებული წარმოსახვის შესახებ, აგრეთვე მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა გონის ობიექტივირების პრობლემის ნ. ბერდიაევისეულ გადაწყვეტაში. როგორც ცნობილია, ვ. სოლოვიოვს რაციონალისტური და ემპირისტული ფილოსოფიების ძირითად ნაკლად არსებულისა და ყოფიერების აღრევა მიაჩნდა. ასეთი აღრევის შედეგად, ვ. სოლოვიოვის აზრით, იქმნებოდნენ განყენებული მეტაფიზიკები, რომლებიც იკვლევდნენ არა არსებულს მის პრედიკატებში. მის ყოფიერებაში, არამედ არსებულისაგან მოწყვეტილ და მისდამი დაპირისპირებულ ამ პრედიკატებსა და ყოფიერებას. ფილოსოფიის ნამდვილი სწავნი, მიუთითებს ვ. სოლოვიოვი, უნდა იყოს აბსოლუტურად არსებული, რომელიც ფლობს და აწარმოებს ყოფიერებას, რომელიც მქლავნდება ყოფიერებაში, მაგრამ, ამავე დროს, არ დაიყვანება ყოფიერებაზე. ის, რითაც ვ. სოლოვიოვი აბსოლუტურად არსებულს ახასიათებს, ნ. ბერდიაევს ადამიანზე, როგორც ეგზისტენციალურ სუბიექტზე გადააქვს. ნ. ბერდიაევისათვის ეგზისტენციალური სუბიექტი წარმოადგენს თავისუფლებაში დაფუძნებულ არსებულს, ეგზისტენციალური სუბიექტის როგორც არსებულის ეგზისტენციალური განწყობა, ეგზისტენციალური რწმენა განსაზღვრავს ამ სუბიექტის ნამდვილ და არანამდვილ მოდიფიკაციებს. ეგზისტენციალური სუბიექტის არანამდვილი მოდიფიკაციის გამოხატულებაა ობიექტივირებული სამყარო. ეს სამყარო წარმოადგენს გონის ობიექტივირებას ყოფიერებაში. სწორედ ყოფიერების კატეგორიით არის მოცული ყველაფერი ის, რაც, ბერდიაევის მიხედვით, ეგზისტენციალური სუბიექტის დაცემისა და მისი ქმედების მიერ მისივე დამონების მაჩვენებელია. როგორც ზევით იქნა გარკვეული, ბერდიაევისათვის გონის, ეგზისტენციალური სუბიექტის ობიექტივირების მაჩვენებელია მთელი ის ვრცელი და გადროულებული სამყარო, რომელიც ეკვივალენტურია, ერთი მხრივ, ვ. სოლოვიოვისა და ა. ბერგსონის ინერტული, თავის ნაწილებში ურთიერთგაუცხოებელი, ხოლო, მეორე მხრივ, ჰაიდელგერისეული ეგზისტენციალური ზრუნვით გადროულებული სამყაროსი. ობიექტივირება გამოიხატება. აგრეთვე, ეგზისტენციალური სუბიექტის სოციალიზაციაში, ამ სუბიექტის შემოქმედებითი აქტების დამძიმება — გაცივებაში, მეცნიერულ ცნობიერებაში, როგორც ობიექტივირებულ სამყაროში, არსებობის შენარჩუნების აუცილებელ



ფორმაში და ა. შ. მაშასადამე, ბერდიაევისათვის, ფაქტიურად მთელი საგნობრივი სამყარო, მისი არსობრივი სტრუქტურები და ამ სამყაროს შესაბამისი ცნობიერების ფორმები ეგზისტენციალური სუბიექტის „დაცემის“, მისი გონითი აქტივობა-სუბიექტივირების შედეგია. მაშინ როდესაც ვ: სოლოვიოვისათვის, თავის ნაწილებში გაუცხოებული, ბუნებისეული და საზოგადოებრივი სინამდვილე წარმოადგენდა მსოფლიო სულის დამახინჯებული წარმოსახვის გამოხატულებას, ნ. ბერდიაევისათვის იგივე სინამდვილე გონის, ეგზისტენციალური სუბიექტის არანამდვილი მოდიფიკაციის, მისი ილუზიის, დამახინჯებული წარმოსახვის გამოხატულებაა.

ნ. ბერდიაევის რელიგიური ეგზისტენციალიზმის თავისებურება იმაში გამოიხატება, რომ ათეისტური ეგზისტენციალისტებისაგან განსხვავებით იგი ცდილობს გამოიყვანოს ადამიანი იმ საშინელი, სიძულელითა და საყოველთაო გაუცხოებით მოცული სამყაროდან, რომლის სურათი მან ობიექტივირების კატეგორიით გამოხატა. თავისუფლება, რომელიც ეგზისტენციალური სუბიექტის საფუძველს შეადგენს, გამოიხატება არა მარტო იმ ეგზისტენციალებში, რომლებიც ობიექტივირების პროცესს აფუძნებენ, არამედ იმ ეგზისტენციალებშიდაც, რომელთა აქტუალიზაცია ტრანსცენდირების, ეგზისტენციალური სუბიექტის მიერ ობიექტივირების დაძლევისა და გონითი სამეფოს დამკვიდრების არსებით პირობას წარმოადგენს. სიყვარული, იმედი და შემოქმედება წარმოადგენენ ეგზისტენციალური სუბიექტის პოზიტიურ ეგზისტენციალებს. როგორც ზემოთ იქნა ნაჩვენები, ობიექტივირებული ყოფიერების მარწუხებიდან ადამიანის განთავისუფლების მისიას ნ. ბერდიაევი. უპირველეს ყოვლისა, შემოქმედებას უკავშირებს. ნ. ბერდიაევის მიერ შემოქმედების გაგება არა მხოლოდ არასაგნობრივი, არამედ ამკარა ანთისაგნობრივი ხასიათისაა და ამ ნიშნით შემოქმედების მარქსისტულ დახასიათებას უპირისპირდება. როგორც ცნობილია, შემოქმედებითი პროცესი მთელი რიგი ასპექტებით ხასიათდება. შემოქმედებას ახასიათებს როგორც სუბიექტური. ასევე ობიექტური ასპექტები. შემოქმედება არ დაიყვანება არც მხოლოდ შემოქმედებით აღმადგენაზე — ადამიანის მთელი გონითი ძალების უკიდურეს დაძაბვაზე — შექანჯღარებაზე, არც მხოლოდ შემოქმედებითი ჩანაფიქრის დიფერენცირება-გამოკვეთაზე ცნობიერებაში, არც მხოლოდ ახალი, ობიექტური მნიშვნელობის მატარებელი ღირებულების გაცნობიერება-ქმნადობაზე, არამედ, ყოველივე ამასთან ერთად, შემოქმედება აუცილებლობით გულისხმობს შესაბამისი მასალის, მატერიის წინააღ-

ზღვების დაძლევა, მასში და მის საფუძველზე ახალი ობიექტური ღირებულების განხორციელება-გასაგნებას. შემოქმედების ეს საგნობრივი ასპექტი, ნ. ბერდიაევისათვის ადამიანის როგორც საგნობრივი არსების ძალისა და სიდიადის დემონსტრირებას კი არ წარმოადგენს. არამედ პირიქით, შემოქმედების დეფორმირების, მისი ობიექტივირების, მისი გაქვევება-გახევების გამოხატულებაა.

ნ. ბერდიაევი, თავისი სუბიექტურ-ეგზისტენციალური განწყობის შესაბამისად, აბსოლუტებს შემოქმედების სუბიექტურ ასპექტს, მისთვის ნამდვილი შემოქმედება გამორიცხავს ღირებულებათა რეალიზაციას კულტურის საგნობრივ სამყაროში. შემოქმედება ეგზისტენციალური სუბიექტის ისეთი ექსტატიური მდგომარეობაა, როდესაც ეგზისტენციალური სუბიექტი ტოვებს საგნობრივ სამყაროს, ტოვებს დროსა და სივრცეს და მყისიერ შემოქმედებით ექსტაზში მარადიული გონის სიცოცხლეში თანამონაწილეობს. ეგზისტენციალური დრო, რომელშიც შემოქმედებითი ექსტაზი იბადება, არის არა ობიექტივირებული სამყაროს გამაგრება-გაფართოებისაკენ მიმართული ეგზისტენციალური ზრუნვის გამოხატულება — ნამყოფი, აწმყო და მომავლის სამგანზომილებიან სტრუქტურაში წარმოდგენილი დრო, არამედ მყისიერი აქტი, რომელიც მიმართულია არა ნამყოფს, აწმყოსა ან მომავლისაკენ, არამედ მარადისობისაკენ, რომელიც ნაზიარებია მარადისობას და ამის საფუძველზე აუქმებს ზრუნვას, აქრობს სამგანზომილებიან დროსა და ალღობს ვრცეული, ნივთიერი, ობიექტივირებული კულტურისა და მატერიალური სამყაროს ილუზიას. როგორც ვხედავთ, ნ. ბერდიაევის მიერ შემოქმედების გაგება, სინამდვილეში შემოქმედების ჰემარტივი, საგნობრივი ბუნების, საგნობრივ სამყაროში რეალიზებული საკაცობრიო კულტურის დაძლევა-გაუქმებისაკენ არის მიმართული და აშკარა ესქატოლოგიური ინტენციით ხასიათდება. შემოქმედება, მისი აზრით, მოწოდებულია არა იმისაკენ, რომ ადამიანმა მატერიალური სინამდვილე, საგნობრივი სამყარო ისე გარდაქმნას, რომ მასში ადამიანის გონი გამოსჭვივოდეს, არამედ იმისაკენ, რომ ადამიანი განთავისუფლდეს ყოველგვარი საგნობრიობისაგან, რომ დასრულდეს ობიექტივირებული ყოფიერება საზოგადოდ, კერძოდ კი კაცობრიობის ისტორია როგორც ადამიანის მიერ მატერიალური, საგნობრივი სინამდვილის ფორმირების პროცესი. შემოქმედება, ბერდიაევისათვის არის ადამიანის ბრძოლა საგნობრივ სამყაროსთან, ამ სამყაროს დაძლევის და მისგან განთავისუფლების მიზნით. ეს ბრძოლა მხოლოდ ეგზისტენციალური სუბიექტის ფარგლებში მიმდინა-

ნარეობს. წინააღმდეგ მარქსიზმისა, ადამიანის განთავისუფლება, ბერდიევის მიხედვით, გულისხმობს არა ობიექტური სამყაროს (ბუნებისა და საზოგადოების) ისეთ პრაქტიკულ გარდაქმნას, რომელიც ადამიანის გვარობითი არსისა და მაღალი შემოქმედებითი მოწოდების ყოველმხრივი გაშლა-გამომჟღავნების შესაძლებლობას დააფუძნებს. არამედ მხოლოდ ეგზისტენციალური სუბიექტის განწყობის შეცვლას, სინამდვილის ახლებურად წარმოსახვას, რაც თითქოსდა საგნობრივი სინამდვილის რეალურ დაძლევადაც მოასწავებდეს. ნ. ბერდიევიმ ვერ შეძლო ბოლომდის თანმიმდევრული ყოფილიყო შემოქმედების ფენომენის სუბიექტივისტურ-ეგზისტენციალურ გაგებაში. იგი იძულებული შეიქნა ელიარებინა, რომ ადამიანის შემოქმედებითი აქტივობა, როგორც წესი, ყოველთვის ობიექტივირებას განიცდის, რომ შემოქმედება კი არ ამთავრებს ამ ობიექტივირებულ სინამდვილეს, არამედ პირიქით, საგნობრივი კულტურის შექმნით ამტკიცებს და აფართოვებს მას. პოზიტიური მისია. რომელიც ნ. ბერდიევიმ შემოქმედებას მიაწერა, წინააღმდეგობაში აღმოჩნდა იმ რეალურ საქმესთან, რასაც ადამიანური შემოქმედება ახორციელებს სამყაროში და ეს იმიტომ, რომ შემოქმედების თავისებურება და მისი მოწოდება თავიდანვე არასწორად იქნა ბერდიევის მიერ გაგებული. ჰეგელიანური შემოქმედება შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ იმ საგნობრივი სამყაროს გარეშე, რომელიც ადამიანმა უნდა გააფორმოს თავის შემოქმედებით აქტივობაში და რომელიც აქტიურ წინააღმდეგობას უწევს შემოქმედებითი ჩანაფიქრის რეალიზაციას.

კ. მარქსმა დამაჯერებლად აჩვენა, რომ ადამიანი იმთავითვე, თავისი არსის მიხედვით საგნობრივი არსებაა, მხოლოდ საგნობრივ სამყაროში შეუძლია გაშალოს ადამიანის თავისი შემოქმედებითი აქტივობა. ადამიანი, აღნიშნავდა მარქსი, უშუალოდ ბუნებრივი არსებაა. იგი ზასოთდება ბუნებრივი ძალებით. ეს ძალები მასში არსებობენ უნარებისა და ვნებების სახით. ის, რომ ადამიანი სხეულებრივი, ბუნებრივი ძალების მფლობელი, ცოცხალი, ნამდვილი, გრძნობადი, საგნობრივი არსებაა, მარქსის აზრით, ნიშნავს იმას, რომ თავისი არსის, თავისი სიცოცხლის გამოვლინების საგნად მას გააჩნია ნამდვილი, გრძნობადი საგნები, მას შეუძლია გაჩაგმავლენოს თავისი სიცოცხლე მხოლოდ ნამდვილ, გრძნობად საგნებში. ხოლო, რაც შეეხება ადამიანის წარმოდგენას არასაგნობრივ არსებად, ამ შემთხვევაში, კ. მარქსის აზრით, ჩვენ საქმე გვაქვს არანამდვილ, არაგრძნობად, მხოლოდ მოაზრებად, ე. ი. მხოლოდ წარმოსახულ არ-

სებასთან, რომელიც აბსტრაქციის პროდუქტს წარმოადგენს<sup>45</sup>. ნ. ბერდიევისაგან განსხვავებით, კ. მარქსისათვის შინაგანი შემოქმედებითი აქტივობის არა ყოველგვარი გასაგნება წარმოადგენს ადამიანის გაუცხოებისა და მისი შემოქმედებითი აქტივობის შეფერხების მაჩვენებელს, არამედ მხოლოდ ისეთი ტიპი ამ გასაგნებისა, როდესაც ადამიანს მისივე შემოქმედების პროდუქტები იმონებენ, როდესაც ეს პროდუქტები ადამიანის შემდგომი შემოქმედებითი აქტივობის შემაფერხებელ ძალად გვევლინებიან. ასეთ ვითარებას კი, კ. მარქსის აზრით, სათანადო საზოგადოებრივ-ეკონომიური და იდეოლოგიური მიზეზები განაპირობებენ. ამ მიზეზების დაძლევა შესაძლებელს ხდის ჰუმანიტარად ადამიანური შემოქმედების შეუფერხებელ გაშლა-გამომჟღავნებას. ცეცხლოვანი პათოსით და შეუღარებელი ოსტატობით აღწერს კ. მარქსი ადამიანის გვარეობითი არსის რეალიზაციის სურათს გაუცხოებისაგან თავისუფალ ადამიანთა შემოქმედებით ურთიერთობებში. ამ შემთხვევაში, დასძენს კ. მარქსი, წარმოების პროცესში თითოეული ჩვენგანი ორმხრივ დაამკვიდრებდა როგორც საკუთარ თავს, ასევე სხვასაც. მე ჩემ წარმოებაში გავასაგნებდი ჩემ ინდივიდუალობას, მის თავისებურებას და ამიტომ ჩემი მოქმედება-მოღვაწეობის პროცესში დაეტკებოდი სიცოცხლის ინდივიდუალური გამოვლინებით, ხოლო ჩემი წარმოების პროდუქტის ჰვრეტა აღძრავდა ჩემში ინდივიდუალურ სიხარულს იმის გაცნობიერებით, რომ ჩემი პიროვნება ვლინდება როგორც საგნობრივი, გრძნობადი და ამის გამო უეჭველი დადასტურება ჩემი განუმეორებლობის და ძალის. შენს მიერ ჩემი პროდუქტის მოხმარებაში მე უშუალოდ განვიცდიდი, რომ ჩემი შრომით დაკმაყოფილებულია ადამიანური მოთხოვნილება, ე. ი. გასაგნებულია ადამიანის არსი და რომ ამიტომ შექმნილია საგანი, რომელიც შეესაბამება სხვა ადამიანის მოთხოვნილებას. მე ვიქნებოდი 'შენთვის გამაშუალებელი შენსა და ადამიანის გვარს შორის, რის საფუძველზეც გავცნობიერდებოდი და აღვიქმებოდი შენ მიერ როგორც შენი საკუთარი არსის შემავსებელი, როგორც შენი საკუთარი არსების განუყოფელი ნაწილი, რაც, თავის მხრივ, გამაცნობიერებინებდა ჩემს საკუთარ თავს როგორც შენს აზროვნებაში და შენს სიყვარულში დამკვიდრებულს<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., изд. второе, т. 42, М., 1974, с. 162—164.

<sup>46</sup> იქვე, გვ. 36.

ბერდიაევი გამოიჩინავს მეცნიერულ და ფილოსოფიურ ცოდნას. მისი აზრით, იქ, სადაც სახეზე გვაქვს გნოსეოლოგიური სუბიექტი, და შესაბამისად ობიექტი, რომლის შემეცნება ხდება ცნებათა და მსჯელობათა გამოყენებით, საქმე გვაქვს მეცნიერულ შემეცნებასთან. ფილოსოფიის ქეშმარიტი იარაღია ეგზისტენციალური შემეცნება. აქ, შემეცნების სუბიექტია მთლიანი გონი, გაგებული როგორც რელიგიური რწმენით გამსჭვალულ ემოციონალურ-ნებელობითი აქტების ერთიანობა, ხოლო შემეცნების ობიექტი არ უპირისპირდება სუბიექტს, აქ ზდება გონის შემეცნება. შემეცნება ერთგვარადისა და განუმეორებლის. გონითი შემეცნება წარმოადგენს არა რაიმეს ასახვას, არამედ ცხოვრებას ქეშმარიტებაში, ლმერთის გონით სიცოცხლეში მისტიკურ თანამონაწილეობას. გონითი ცდის გამოსახატავად ცნებითი აზროვნების გამოყენება ბერდიაევის მიერ იმთავითვე უარყოფილია. ამით არის გამოწვეული ის, რომ მისი ფილოსოფოსობის სტილი წინააღმდეგობების, უსისტემობისა და ფრაგმენტარული აფორისტულობის იშვიათ ნიმუშს წარმოადგენს. დასაბუთების ადგილს ბერდიაევის ფილოსოფიაში იკავებს მოწოდება, წინასწარმეტყველება, მუდარა და ა. შ. ყოველგვ ემის მიზანია მკითხველში სათანადო მისტიკურ-რელიგიური განწყობის აღმოცენება. სწორედ ასეთ განწყობას უწოდებს ნ. ბერდიაევი ქეშმარიტებაში: ცხოვრებას, სწორედ მას მიიჩნევს იგი ეგზისტენციალური სუბიექტის ობიექტივირებული სამყაროდან ქეშმარიტი რეალობის—გონის სამეფოში დაბრუნების მაჩვენებლად.

ფილოსოფიური შემეცნების აშენება, სუბიექტისა და ობიექტისაგან განთავისუფლების საშუალებით, პირველადი ირაციონალური განცდის აღიარება ქეშმარიტ შემეცნებათა, საბოლოო ჯამში, ფსიქოლოგიზმის თავისებურ ფორმაზე — მისტიციზმზე დაიყვანება. აცხადებს, რა ადამიანის არსად გონს, რაც ეგზისტენციასთან არის გაიგივებული, ბერდიაევი თავისი შემეცნების თეორიის საფუძველზე უარყოფს გონის ობიექტური წვდომის შესაძლებლობას. გონი არ აღიწერება არც ემპირიულად, იგი ვერ დაფიქრდება ვერც ცნებაში, იგი ვერ აიხსნება, როგორც რაიმე უცვლელი და ობიექტური. თვითონ ის, რასაც გადმოგვცემს ბერდიაევი, გარკვეული ცოდნის პრეტენზიით წარმოგვიდგება. მისი ფილოსოფია მოწოდებულია არა მარტო იმისაკენ, რომ მოაბრუნოს ადამიანები საკუთარი გონითი სიღრმეებისაკენ, არამედ იმისაკენაც, რომ ჩაუწერგოს მათ გარკვეული შეხედულებანი ადამიანის ბუნებაზე საზოგადოდ, ადამიანის დანიშნულებასა და ადგილზე სამყაროში. ნ. ბერდიევი დარ-

წმუნებულია, რომ ის, რაც მან თავის გონით სიღრმეებში ჭეშმარი-  
ტების სახით აღმოაჩინა, სხვა ადამიანებისთვისაც მისაღწევრ სინამ-  
დვილეა. ეს ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო ტენდენცია ნ. ბერდიაე-  
ვის ფილოსოფიაში, შეუძლებელს ზღის ჭეშმარიტებისა და სიყალ-  
ბის გარჩევის რაიმე კრიტერიუმში გამოინახოს.

რა აძლევს უფლებას ბერდიაევს თავისი შეხედულებანი და მა-  
თი დამფუძნებელი შესაბამისი მისტიკური ცდა ჭეშმარიტებად გა-  
მოაცხადოს. აქვს თუ არა მას ჭეშმარიტების ისეთი კრიტერიუმი,  
რომელიც დაადასტურებდა მისი მისტიკურ-გონითი გამოცდილების  
ჭეშმარიტებას. თავისი შეხედულებებისა და შესაბამისი მის-  
ტიკური გამოცდილების ჭეშმარიტების ერთადერთ საფუძვლად  
ბერდიაევს კვლავ მისტიკური ცდა აქვს გამოცხადებული. მისტი-  
კური ცდა, რაც ბერდიაევთან გონით ცდასთან არის გაიგივებუ-  
ლი, თავისთავად აღებული, ვერ გამოცხადდება ჭეშმარიტების  
კრიტერიუმად, უფრო მეტიც, თუ ცოდნაში ისეთ მსჯელობათა  
სისტემას ვიგულისხმებთ, რომელსაც ობიექტურობა და, მაშასადამე,  
საყოველთაობა და აუცილებლობა ახასიათებს, მაშინ მისტიკურ  
ცდას ცოდნის კვალიფიკაცია არ შეიძლება მიეწეროს. ნ. ბერდიაე-  
ვი არ იძლევა არავითარ მითითებას იმის თაობაზე, თუ რა გვაძლევს  
უფლებას ერთი ადამიანის გონით-მისტიკური ცდა, გარკვეული გო-  
ნით-მისტიკურ შინაარსის განცდა, რომელსაც ეგზისტენციალური  
სუბიექტი ღმერთის ხილვას უიგივებს, ვალიაროთ ნამდვილად ღმე-  
რთის ხილვად, ვალიაროთ ცხოვრებად ჭეშმარიტებაში, ხოლო მეო-  
რე ადამიანს, მეორე ეგზისტენციალურ სუბიექტს, განსხვავებული  
და ზოგ შემთხვევაში პირველის გამომრიცხავი გონით-მისტიკური  
გამოცდილებით, ჟარი ვუთხრათ ჭეშმარიტებასთან, ღმერთთან თა-  
ნამონაწილეობის პრეტენზიაზე. საყოველთაობასა და აუცილებლო-  
ბას მოკლებული ცოდნა ყველაფერია ცოდნის გარდა. ირაციონალი-  
ზმის განზრახვა — უარყოს გონება — უცილობლად გონების კა-  
ნონებსა და წესებს ემყარება. ფილოსოფიის ისტორიამ იცის მრავა-  
ლი ასეთი ცდა, რომელიც ყოველთვის მარცხით მთავრდებოდა. გო-  
ნების არა უარყოფა, არამედ მისი მაღალი დანიშნულების დადას-  
ტურება და სათანადო ადგილის მიჩენა ადამიანის არსობრივ ძალთა  
შორის — ასეთი იყო ყოველთვის ჭეშმარიტი ფილოსოფიის ლოზუნ-  
გი, რამაც თავისი სრულყოფილი განხორციელება მხოლოდ მარქსის-  
ტულ მსოფლმხედველობაში პოვა.

როგორც აღვნიშნეთ, თავისუფლების გაგება ნ. ბერდიაევთან

თეოდიციის მოთხოვნებიდან გამომდინარეობს. ღმერთი უნდა იქნეს გამართლებული სამყაროსეული ტანჯვისა და ბოროტების წინაშე. უნდა ნაჩვენები იქნეს, რომ ტანჯვა და ბოროტება ღმერთისაგან არ მოსულა სამყაროში. ამ მიზნით, როგორც გამოიჩვენა, ნ. ბერდიაევი ავითარებს მოძღვრებას ე. წ. პირველადი, ირაციონალური თავისუფლების შესახებ. ღმერთის საფუძველში ძვეს ირაციონალური თავისუფლება, რომელიც მისი კი არ არის, არამედ ეძლევა მას, ისევე როგორც ადამიანს. ბერდიაევის ღმერთი არ არის ყოვლისშემძლე არსება, ის, მსგავსად ადამიანისა, განიცდის ტრაგედიას. ეს კი გამოწვეულია იმით, რომ ღმერთი აღმატებულია ყოფიერებაზე, მაგრამ არ არის ყოვლისშემძლე არარას, თავისუფლებრიც მით<sup>47</sup>. ყველა ფილოსოფიური სიძნელისა და პარადოქსის დაძლევა ნ. ბერდიაევი თავისუფლების კატეგორიით ცდილობს. მაგრამ ნ. ბერდიაევის ფილოსოფიაში თვითონ თავისუფლება ისეთი წინააღმდეგობრივი, საიდუმლოებით მოცული საწყისია, რომ იგი კიდევ უფრო აბნელებს და ართულებს იმ ფილოსოფიური პრობლემების არაწინააღმდეგობრივ გააზრებას, რომელთა დასაძლევად ნ. ბერდიაევი მეონალური თავისუფლების უძირო უფსკრულს შეაფარა თავი. ის დაუძლეველი სიძნელები, რომლებიც თავს იჩენენ ნ. ბერდიაევის ნააზრევში, ერთი მხრივ, ღმერთისა, ხოლო, მეორე მხრივ, ადამიანისა და მეონალური თავისუფლების კავშირურთიერთობის პრობლემის გააზრებისას, ნ. ბერდიაევის ფილოსოფიის თითქმის ყველა მკვლევარმა აღნიშნა. ტრადიციულ ქრისტიანული მსოფლმხედველობის წარმომადგენელთათვის (მაგ. ვ. ზენკოვსკისათვის) მიუღებელია ნ. ბერდიაევის თეოდიცეა, რომელიც თუმცა კი ათავისუფლებს ღმერთს პასუხისმგებლობისაგან არსებული ბოროტების წინაშე, მაგრამ, სამაგიეროდ, შემოპყავს ღმერთისაგან დამოუკიდებელი მეორე პრინციპი და ამით დუალისტური პოზიციისაკან იხრება. ჩვენი მხრივ უნდა აღვნიშნოთ შემდეგი: თუმცა ნ. ბერდიაევი ცდილობს თანმიმდევრულად გაატაროს სუბიექტურ-იდეალისტური თვალსაზრისი, მაგრამ მის მოძღვრებაში ღმერთისა და მეონალური თავისუფლების შესახებ, თავისებური ფორმის ობიექტურ-იდეალისტური ტენდენციის მომძლავრება შეიმჩნევა. მართალია, ნ. ბერდიაევის მიერ დახასიათებული ღმერთი და თავისუფლება არ წარმოადგენენ ცნებითი შემეცნების ობიექტებს, მათი შემეცნება ნ. ბერ-

<sup>47</sup> Н. Бердяев. Философия свободного духа. Часть I. Париж, 1921, с. 233.

დიავერსათვის მათთან მისტიკურ თანაზიარებას და მათი აქტივობით სიცოცხლეს ნიშნავს, მაგრამ ეს ინსტანციები, მაინც გარეგანდამწვდომი არიან ადამიანის მიმართ. მეონალური თავისუფლება, ნ. ბერდიავერსათვის ხომ ზელვათებრივი და ზეადამიანური საწყისია, იგი წინ უსწრებს როგორც ადამიანს, ასევე ღმერთს. ეს თავისუფლება არის ღმერთისა და ადამიანის სიღრმეში მოქმედი ისეთი ირაციონალური საწყისი, რომელიც განსაზღვრავს როგორც ღმერთის, ასევე ადამიანის აქტივობის მიმართულებასა და ხასიათს, ხოლო თვითონ არაფრით არ განისაზღვრება. ამგვარად, ობიექტურ-იდეალისტური ასპექტი ბერდიავერის ფილოსოფიისა გამოიხატება იმაში, რომ მან თვითნებობის ადამიანისეული ფენომენი გააბსოლუტა, მოსწყვიტა ადამიანს და გამოაცხადა არა მართო ადამიანის, არამედ ღმერთის მოქმედების განმსაზღვრელ ზებუნებრივ და ზელვათებრივ ინსტანციად.

როგორც ცნობილია, ნ. ბერდიავერსათვის ნოუმენალური სამყარო მეონალურ თავისუფლებაშია დაფუძნებული, ხოლო მეონალური თავისუფლება ზედროული, მარადიული საწყისია. მეონალური თავისუფლებიდან მომდინარე გონის თვითგაუცხოება მარადიული აქტია, ხოლო ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ღროს და ღროში მომხდარს, არა აქვს ძალა გავლენა მოახდინოს იმაზე, რაც მარადიულია. ადამიანის მიმართ ეს აზრი ასე ჩამოყალიბდება: ღროში მოქმედი ადამიანი წინასწარგანსაზღვრულია ბოროტებისაკენ მიმართული განწყობის იმ მარადიული ფორმით, რომელიც ირაციონალურმა თავისუფლებამ აარჩევინა მას მარადისობაში. ადამიანის ნოუმენალური ფენა, რომელიც მარადისობას ეკუთვნის, დაზიანებულია, ამის მაჩვენებელია ობიექტივირებული, ემპირიული სამყაროც. მაგრამ ის, რაც მარადიულია, თავისი საზრისის მიხედვით, შეცვლას არ ექვემდებარება. ე. ი. სამყაროსეული ბოროტება მარადიულია და ფუჭია ბრძოლა მის წინააღმდეგ. სამყაროსეული ბოროტების საფუძველი ძეგს იმ პირველად ირაციონალურ თავისუფლებაში, რომელიც წინ უსწრებს, როგორც ადამიანს, ასევე ღმერთს. თვითონ ღმერთიც უძლურია დასძლიოს ამ თავისუფლებიდან მომდინარე ბოროტება და მით უმეტეს, გაუგებარია, თუ როგორ დასძლევს მას ადამიანი. მაშასადამე, ნ. ბერდიავერის თეოდოცეა, საბოლოო ჯამში, წარმოადგენს არა იმდენად ღმერთის, რამდენადაც ბოროტების გამართლებას, იმ ღრმად პესიმისტური თვალსაზრისის გამართლებას, რომლის მიხედვითაც ადამიანი უძლურია თავისი საკუთარი ძალებით დაძლიოს პიროვნული და საზოგადოებრივი ბოროტება. ეს



თეოდიცეა იმის ნათელყოფაა, რომ საზოგადოდ საკაცობრიო ისტორიის და შესაბამისად, ისტორიული დროის ფარგლებში ბოროტების დაძლევა შეუძლებელია. ობიექტივირებული სამყაროსაგან ადამიანის განთავისუფლების ერთადერთი იმედი კვლავ ღმერთით გაშუალებული მეონალური თავისუფლებაა. ამ ინსტანციებიდან უნდა ელოდეს ადამიანი საბოლოო განთავისუფლებას, რაც თავის მხრივ, ნ. ბერდიაევის ფილოსოფიაში, ისტორიის და ისტორიული დროის დასასრულის ესქატოლოგიურ პერსპექტივას უკავშირდება.

აპოკალიფსური და ესქატოლოგიური ხილვები მსკვალავს ნ. ბერდიაევის მთელ ისტორიოსოფიას. ისტორია მასთან წარმოადგენილია როგორც სიკეთისა და ბოროტების განუწყვეტელი ბრძოლა, რომელშიც ბოროტება განუხრელად იმარჯვებს. ადამიანთა კეთილქმედებასაც კი, მისი აზრით, საბოლოო ჯამში, ბოროტება მოაქვს. რაც უფრო წინ მიიწევს ისტორიული კაცობრიობა, მით უფრო იზრდება ადამიანში მოკალათებული ბოროტების ინტენსივობა, მით უფრო საშინელ ფორმებში ხორციელდება იგი. ისტორიის საზრისი, ნ. ბერდიაევის აზრით, მხოლოდ ობიექტივირებული ისტორიის დასრულების შედეგად შეიძლება გაიხსნას. ისტორიულა ყოფიერების ფარგლებში აშენებული ვერც ერთი საზოგადოება, ნ. ბერდიაევის აზრით, ვერ დაძლევს ადამიანში მოკალათებულ ბოროტებას და ვერ უზრუნველყოფს ისტორიული საზრისის სრულყოფილ რეალიზაციას. ნ. ბერდიაევის ეს თვალსაზრისი არსებითად, საზოგადოების მოწყობის მარქსისტული იდეალის განუხორციელებლობის დასაბუთებას ემსახურება. მაგრამ, ნ. ბერდიაევის ეს განსწრხვეა მიზანს ვერ აღწევს, რადგან იგი სრულყოფილი საზოგადოების მარქსისტულ დახასიათებად ასაღებს იმას, რასაც არაფერი საერთო არა აქვს მარქსიზმთან და რაც უფრო რელიგიური უტოპიზმის გამოხატულებას წარმოადგენს.

მარქსისტული თვალსაზრისის მიხედვით, ისტორიის საზრისი. როგორც ისტორიული თავისუფლების თანდათანობითი რეალიზაციის პროცესი, სრულყოფილი ფორმით მხოლოდ კომუნისტურ საზოგადოებაში ხორციელდება. ეს მოსაზრება არ უნდა გავიგოთ ისე, თითქოს კომუნისტური საზოგადოება ისტორიული ყოფიერების მიღმა იდგეს, თითქოს აქ დაძლეული ყოფილიყოს ყოველგვარი წინააღმდეგობა და გაუქმებულებიყოს ყოველგვარი განვითარება. ასეო თვალსაზრისს არაფერი საერთო არა აქვს მარქსიზმ-ლენინიზმთან, ის დამახასიათებელია, ერთი მხრივ, სწორედ რელიგიური ესქატოლოგიზმისათვის, ხოლო, მეორე მხრივ, უტოპიზმისათვის. ესქატო-

ლოგიურ თვალსაზრისს ადამიანის სრულყოფილი ყოფიერება გააქვს ისტორიის ტრანსცენდენტურ სფეროში, ხოლო უტოპიზმში წარმოებს კაცობრიობის ისტორიის რომელიმე კონკრეტული მონაკვეთის გაფეტიშება — აბსოლუტიზაცია და შესაბამისად ამ პერიოდის ადამიანის წინაშე წამოჭრილი წინააღმდეგობა—სიძნელეების სრული ელიმინირება, ადამიანის წარმოდგენა დასრულებულ, სტატიკურ არსებად. ამგვარად, პროგრესი, ისტორიული თავისუფლების რეალიზაციაში, როგორც კაცობრიობის ისტორიის შინაგანი ტენდენცია და საზრისი, ნახულობს კონკრეტულ გამოხატულებას ყოველ ცალკეულ ისტორიულ ეპოქაში. ყოველ ახალ ეპოქას შეაქვს რაღაც ახალი, უნიკალური შინაარსი ისტორიული თავისუფლების განხორციელების საქმეში, რაც, ერთი მხრივ, ფუძნდება წინა ეპოქების პროგრესულ მიღწევებზე, ხოლო, მეორე მხრივ, თვითონ ქმნის მომავალი ისტორიული ეპოქების საფუძველს. ყოველი ისტორიული ეპოქა საზრისს თავის თავში ატარებს, თუმცა ამ საზრისის გამოქვლივდება წარმოებს სხვა ისტორიულ ეპოქებთან მისი დამაკავშირებელი მიმართების სპეციფიკის რეალიზაციის საფუძველზე. მაშასადამე, თითოეული ისტორიული ეპოქის საზრისის უასაღგენად აუცილებელია კონკრეტულ-ისტორიული კვლევა, რომელმაც უნდა გვაჩვენოს, თუ რა წვლილი შეიტანა აღნიშნულმა ეპოქამ, იმ სოციალურმა ძალებმა, რომლებიც ამ ეპოქაში მოქმედებდნენ, ისტორიული თავისუფლების რეალიზაციის პროცესში, რა ახალი პროგრესული მომენტებით გაამდიდრა კაცობრიობის ისტორიული განვითარება და რითი აბრკოლებდა მას. თითოეული ისტორიული ეპოქის საზრისის დასაღგენად აუცილებელია გაირკვეს კონკრეტულ-ისტორიული მიმართება აღნიშნული ეპოქის საზრისისა, ერთი მხრივ, სხვა ისტორიულ ეპოქათა საზრისების მიმართ, ხოლო, მეორე მხრივ, მისი მიმართება ზოგადისტორიულ საზრისთან. ასეთი განხილვა მით უფრო აუცილებელია, რადგან სხვადასხვა მიმართებაში განხილული ერთი და იგივე ისტორიული ეპოქის, ერთი და იგივე საზოგადოებრივი ფორმაციისა და მასში მოქმედი სოციალური ძალების მოღვაწეობის საზრისი, ზოგ შემთხვევაში შეიძლება მოგვევლინოს როგორც ზოგად-ისტორიული საზრისის განხორციელების ხელშემწყობ, ზოგ შემთხვევაში კი, მისი რეალიზაციის შემაფერხებელ ფაქტორად.

მარქსისტული შეხედულება ისტორიის საზრისზე ეყრდნობა პროგრესის კატეგორიას, როგორც ადამიანის გვარობითი არსის რეალიზაციის ადეკვატური პირობების მომზადების მიმართულებით

წარმართული სოციალური ისტორიის განვითარებას, რაც საშუალებას იძლევა ორგანულად დავუკავშიროთ ერთმანეთს საზოგადოების შინაგანი განვითარების უზოგადესი ტენდენცია მიქმედი კაცობრიობის ისტორიის ყველა მონაკვეთზე, იმ ინდივიდუალურ და თვითმყოფად შინაარსს, რომელიც თითოეულ ეპოქას, თითოეულ საზოგადოებრივ კლასს, თითოეულ ისტორიულ პიროვნებას შეაქვს მსოფლიო ისტორიის საგანძურში.

ნ. ბერდიაევის ფილოსოფიაში უაღრესად რელიეფურად აისახა ის კრიზისული მოვლენები, რომლებიც XX საუკუნის ადამიანის საზრუნავს წარმოადგენენ. ნ. ბერდიაევის ბრძოლა პიმაართული სციენტისმის, ტექნიკის გაფეტისების, ადამიანის განივების, მისი სულიერი ცხოვრებით მანიპულირების, ბურჟუაზიული შეზღუდულობისა და საკუთარი სიკვდილის წინაშე ადამიანური სიმძდალის წინააღმდეგ, სამართლიანად და ღირებულად უნდა ჩაითვალოს, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ იმას, რომ ყოველივე ეს მისი ფილოსოფიაში გადაიზარდა ცხოვრების ყველაზე საშინელი მხარეების აპოთეოზში. ნ. ბერდიაევი გამოდიოდა ცალკეული პიროვნების უფლებების დაცვის პრეტენზიით, თავის ფილოსოფიას ის თვლიდა პიროვნების დამცველად საზოგადოებაში მომძლავრებული ანტიპიროვნული ძალებისაგან. მაგრამ ეს ქვეტექსტი მისი ფილოსოფიისა იმაში გამოიხატა, რომ მან ზურგი შეაქცია საზოგადოების პროგრესული გარდაქმნის და ადამიანის ცხოვრების რეალური გაუმჯობესების პრობლემებს. მისი თანაგრძნობა ღრმად ტრაგიკული, საზოგადოების მიერ დათრგუნული პიროვნების მიმართ გადაიზარდა ადამიანის სოციალური ბუნების, საგნობრივი კულტურისა და ისტორიული ყოფიერების წინააღმდეგ ბრძოლაში. ახასიათებდა რა იმ სოციალური ჭგუფის ადამიანთა განწყობას, რომელსაც ლ. შესტოვი ეკუთვნოდა, პროფ. ვ. ასმუსი აღნიშნავდა: ესენი არიან ადამიანები, რომელთა სუბიექტურ ცნობიერებასა და წარმოსახვაში „ღროთა კავშირი დაირღვა“, შეძრწუნებულნი და ნაღვლიანნი ისინი უკვე ვეღარ ბედავენ, არ შეუძლიათ დაინახონ, თუ რა შეკრავს კვლავ ამ „ღარღვეულ“ ღროთა კავშირს<sup>48</sup>. ამ დახასიათების ქვეშარიტებას თვალნათლივ ადასტურებს ნ. ბერდიაევის სოციალური განწყობაც.

<sup>48</sup> В. Ф. Асмус. Лев Шестов и Кьеркегор. Философские науки, 1972, № 4, с. 80.

## КРИТИКА РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ XIX — XX ВЕКОВ

### Резюме

На путях искания новых средств оправдания веры, современные защитники религий обращаются, как к новейшим представителям иррационалистической философии, так и к тем русским религиозным мыслителям конца XIX начала XX веков, творческое наследие которых приходит во все возрастающий резонанс с проблемами современной жизни. Среди них можно выделить имена таких известных русских религиозных мыслителей как Н. Федоров, Вл. Соловьев, Ев. Трубецкой, С. Булгаков, С. Франк, Н. Бердяев, Л. Шестов, В. Розанов и др. Нужно отметить, что наиболее волнующие вопросы, которые ставит и по своему решает религиозная философия, отнюдь не плод голой фантазии, а своеобразный отклик на сложный, противоречивый процесс развития современного человечества. Одной из центральных проблем русской религиозно-идеалистической философии конца XIX и начала XX веков оказывается проблема человека, в процессе философского исследования которой на передний план выдвигаются вопросы о сущности человеческой личности, проблемы творчества, софиологии и, в особенности, эсхатологии. Различная установка философского сознания при решении этих проблем позволяет выделить в русле русского религиозно-философского мышления конца XIX и начала XX веков, по крайней мере, два направления. В религиозно-философских построениях представителей первого направления (Вл. Соловьев, С. Булгаков, С. Франк), сильны космолого-онтологические элементы неоплатонической спекуляции, тогда как представители второго направления (Н. Бердяев, Л. Шестов), представляя экзистенциальное крыло русской религиозно-философской мысли, объявляют философию ответом на запросы не теоретического мышления, а экзистенциальной жизни человека. Следует отметить, что данная классификация носит условный характер, ибо в действительности для религиозно-философских построений русских идеали-

тов характерны непоследовательность, попытка синтеза взаимоисключающих положений, привлечение чужеродных элементов, не соответствующих их основной философской установке. Так, например, объективно-идеалистическая, неоплатоническая направленность философствования в творчестве Вл. Соловьева, С. Франка и др. сочетается с довольно сильной струей аргументаций экзистенциального типа, а субъективный идеалист Н. Бердяев, выступая как принципиальный противник всякой онтологии, для спасения «заброшенной» экзистенциальной личности строит своеобразную онтологию.

Итак, преимущественный интерес к вышеозначенным проблемам, с привлечением мистических, иррациональных средств в процессе их осмысления, создает специфику русской религиозной философии конца XIX начала XX веков и закладывает основу ее относительной самобытности.

Среди русских религиозных мыслителей видное место принадлежит Вл. С. Соловьеву, который «в истории философского идеализма в России... является самой крупной фигурой, благодаря систематичности и размаху своих построений»<sup>1</sup>. Из последователей и интерпретаторов Вл. Соловьева можно выделить С. Булгакова, С. Франка, П. Флоренского и т. д., которые вместе со своим учителем являются главными представителями школы т. н. философии «положительного всеединства». Что касается экзистенциалистского крыла русской религиозной философии, то оно преимущественно представлено именами Н. Бердяева и Л. Шестова. Ввиду того, что в лагере русской религиозной философии Вл. Соловьев и Н. Бердяев являются самыми крупными и влиятельными фигурами, основное внимание в книге уделяется критическому анализу их религиозно-философских и, в частности, философско-антропологических воззрений.

Посредством предварительного анализа Соловьев формулирует основной принцип своей философии — принцип положительного всеединства — «полная свобода составных частей в совершенном единстве целого». Этот принцип он использует для оценки и синтезирования в единое целое различных философских систем. Задача синтеза решается методом критики отвлеченных начал. По мнению Соловьева, традиционные философские системы, отождествляющие Абсолютное с мышлением, волей, ощущением и т. д. выражают лишь относительную истину. Абсолютное не исчерпывается ни одним из своих предикатов. В этом смысле оно

<sup>1</sup> Философская энциклопедия, т. 5, 1970, с. 55.

характеризуется как ничто, но ничто положительное — объемлющее и объединяющее все свои определения, как всеединое. Что касается обоснования существования всеединого первоначала, то Соловьев, отвергая логические средства доказательства, апеллирует к способности мистического восприятия. Объявляя предметом познания Абсолютное — Сущее, обладающее всеединой сущностью и выраженное в чувственном явлении, Соловьев определяет предметное познание как мистическое восприятие или веру в безусловное существование предмета, как метафизическое воображение идей предмета, как творческое воплощение образа данной идеи в многообразии ощущений. Основным условием реализации цельного знания Соловьев считал преобразование раздробленной эмпирической действительности по образу всеединства.

Попытка Соловьева указать — с целью оправдания религии — существенные предпосылки для снятия отвлеченности теологии, философии и науки, обернулась полным упразднением самостоятельности философии и науки, которые оказались всецело подчиненными теологии.

Рассматривая познание как откровение Абсолюта, постигаемого посредством мистической интуиции — озарения, а понятийное мышление объявляя несовершенным, временным явлением на путях познания истины, в целом, Соловьев дает решение гносеологической проблемы с позиции мистицизма.

В первой главе книги излагается также воззрение Соловьева о месте и значении человека в системе сущего, выявлены узловые противоречия и дана критическая оценка онтологического и космологического аспектов метафизики всеединства.

Проблема богочеловечества, которую Соловьев считал центральной проблемой христианской философии, подразумевает, с одной стороны, раскрытие основных характеристик Абсолютного Первоначала, а с другой — уяснение сущности человека, его места и роли во вселенной. Эта проблема рассматривается Соловьевым с двух точек зрения: во-первых, он пытается выявить сущностную характеристику человека, определить, что представляет собой человек как умопостигаемое, вечное существо, какую изначальную функцию выполняет он в структуре Абсолюта. Во-вторых, на основе идеалистически истолкованной эволюционной теории Соловьев старается сконструировать картину становления эмпирического мира и человека, указать на ту роль, которую должно сыграть человечество в деле реализации положительного всеединства как основной цели эволюции. В

соответствии с такой постановкой задачи, анализ онтологического и космологического аспектов понятия положительного всеединства призван у Соловьева обосновать и оправдать основной смысл и направление богочеловеческого процесса.

Согласно Соловьеву, человек — многослойный феномен. Он охватывает все те царства, которые возникли в процессе эволюционного развития мира. Если животное живет только для себя и вследствие этого весь мир выступает по отношению к его жизни как внешний и враждебный закон, то человек, являясь ограниченным материальным образованием — «этим», вместе с тем, обладая универсальным осознанием, может жить и жертвовать собой для всего, быть устройтеlem вселенной по образу всеединства. Эти качества человека делают его завершителем естественной эволюции, целью космогонического процесса.

Характеризуя человека как богоподобное существо, Вл. Соловьев вместе с тем полагал, что грехопадение, отклонение от божественного первоначала лишь исказило сущность человека, отстрочив осуществление его высшего призвания. Если, по его мнению, содержание космогонического процесса выражается во внешнем объединении божественным Логосом распавшегося природного бытия, с целью создания существа, способного воспринять форму всеединства, то история отождествляется им с теогоническим процессом, в котором человек, восстанавливая внутреннее единство с богом путем постепенного возвышения от менее полных к более полным формам божественного откровения, одухотворяет природу, реализуя в ней образ всеединства. В содержании откровения, т. е. в представлении о специфике высшего, абсолютного бытия, человеку, сообщается его место в мире, определяется его сущность и призвание. Таким образом, хотя человек обладает вечной и неизменной сущностью, всецело определенной богом, но различная глубина осознания этой сущности, существенно связанная с различными формами религиозного сознания, и объясняет значительное изменение человека на протяжении всемирно-исторического процесса. Так, например, Вл. Соловьев выделяет три ступени откровения, более высокая ступень которого содержит положительное содержание более низких ступеней. Эти ступени суть: естественное откровение (материализм, природные религии), отрицательное откровение (буддизм, пессимистические и односторонне аскетические учения), положительное откровение (иудаизм, платонизм, христианство). Каждой ступени откровения соответствует определенный тип личности с преимущественным развитием тех

или иных сущностных характеристик человека. Наивысшей формой откровения Вл. Соловьев считал богочеловеческую личность Христа.

Ввиду религиозно-этической устремленности его философствования, особенное внимание уделяется Соловьевым этическому аспекту проблемы свободы. В своих изысканиях сущности человеческой свободы Соловьев в основном, опирается на теологически интерпретированное учение Канта о нравственном законе, используя при этом кантовскую идею, различия между эмпирическим и умопостигаемым характерами для обоснования причастия человека к двум мирам — к миру вечных идей и к миру чувственных явлений. Считая, что все действия человека причинно обусловлены его эмпирическим характером, Соловьев вместе с тем полагал, что сам эмпирический характер мог быть иным и если установлен таким, то лишь вследствие определения его со стороны умопостигаемого характера. Отождествляя умопостигаемый характер с вечной идеей, составляющей действительность бога, Соловьев по существу упраздняет человеческую свободу, заменив ее принципом предопределенности человеческих действий со стороны Абсолютного Первоначала. Человек лишен возможности сам участвовать в формировании своего характера, являясь проявлением некой трансцендентной сущности, которая, находясь вне времени, не подлежит изменению и тем самым сковывает деятельность человека, направленную на преобразование общества и самого себя.

В интерпретации соловьевского учения о богочеловечестве, предпринятой Евг. Трубецким, сделана попытка освободить это учение от идей пантеизма, эволюционизма и предопределения, сохранив при этом понятие бога как всеединого первоначала. В отличие от Вл. Соловьева, который иногда отождествлял умопостигаемый характер как отдельного человека, так и всего человечества с сверхвременным бытием, с частью идеального космоса или божественной Софии, Трубецкой приравнивает умопостигаемый характер человека к сверхвременной возможности, пребывающей в сфере божественной свободы. Согласно Евг. Трубецкому, человек может реализовать различные возможности; он может воспроизвести те возможности, которые извечно осуществлены в Софии как замысел божий относительно данного существа, как его идея. В этом случае человек, отождествившись со своей идеей, обретает совершенство и субстанциональность, но человек может избрать и те свои возможности, которые отрицают его идею. Такой выбор лишает человека возможности обрести подлинное бытие. Таким



образом, человек в своей эмпирической реальности не предопределен своей идеей, которая является не сущностью, а лишь целью, ориентиром его жизни<sup>2</sup>.

Хотя представители философии всеединства утверждают, что каждый человек имеет свою идею в боге, т. е. тот замысел, с которым он призван отождествиться, однако никто из них не дает никакого критерия который подсказал бы человеку правильность, адекватность его жизненного пути. Если учесть, что согласно их утверждениям приобщиться к своей идее человек может лишь участвуя в жизни церкви, то ценность его деятельности в конечном счете будет определяться беспрекословным подчинением церковным правилам и законам, которые, как доказано марксистской философией, со своей стороны выражают в основном интересы и идеалы определенных классов и социальных групп.

Объявляя идеи готово-завершенными образцами, призванными служить ориентиром человеческой деятельности, Вл. Соловьев так же как и Евг. Трубецкой замыкают человеческую деятельность, лишая ее перспективы бесконечности. «Восхождение» человека к своему вечному первообразу — идее — есть процесс постепенного уменьшения степени его свободы. В конце этого процесса человек, став нераздельной частью божественной Софии, утратив возможность творчества и изменения, всецело сольется со своей идеей. Вокруг человека и человечества замкнется круг: место «человека-субъекта», займет «человек-объект». В итоге весь мировой процесс, включая историю человечества, окажется бессмысленным, ибо в конце этого процесса останется то, что и без того обладает вечным бытием в божественной Софии.

В отличие от эсхатологических доктрин, марксизм не признает конечной, к тому же трансцендентной цели человеческой истории. Являясь открытой, незамкнутой системой, обладающей возможностью развития своих творческих сил и способностей, человек как общественное существо творит такую же разомкнутую и бесконечную по своим возможностям историю. Марксизм и теологическая антропология предшественников «философии всеединства» противоположны не только в понимании идеала человеческого общества, но и в характеристике средств, необходимых для его реализации. Если возвышение человечества от природного состояния к духовному Вл. Соловьев связывал с «сверхъестест-

---

<sup>2</sup> Евг. Трубецкой. Мирозерцание Вл. Соловьева, т. II, М., 1913, с. 393.

венным творческим актом Логоса, то марксизм считает человека единственным творцом своей собственной истории, который на основе познания законов общественного развития преобразует общество, делая его достойным своей гворческой природы.

Вторая глава исследования посвящена критическому анализу религиозно-экзистенциалистской философии Н. Бердяева. Особое внимание уделяется изложению и критическому анализу таких узловых вопросов бердяевской философии, как проблема экзистенциального познания, проблема свободы, проблема творчества и объективации.

Иррационализм является основной установкой религиозно-философских построений Н. Бердяева. Все коренные проблемы его философии решаются с иррационалистических позиций. Так, например, свобода характеризуется в философии Н. Бердяева не как условие и выражение целенаправленной деятельности человека, а как иррациональное начало, управляющее по своему произволу не только человеком, но и богом.

Характеризуя истинное творчество как внепредметный и даже противопредметный феномен, а предметную культуру объявляя следствием неподлинного состояния экзистенциального субъекта, объективацией духа, Н. Бердяев абсолютизирует и противопоставляет субъективный аспект объективному аспекту творчества, рисуя одностороннюю, искаженную картину всемирно-исторического, предметного процесса созидания человеческой культуры. Сочувствуя человеку в его борьбе с антиперсональными, порабощающими человеческую личность силами и в то же время связывая его освобождение с сверхъестественным, не подвластным человеку иррациональным миром, творчество Н. Бердяева, по сути дела, является философско-религиозной формой выражения «кризисного сознания».

შ ი ნ ა ა რ ს ი

შესავალი	3.
თავი I — დადებითი ყოვლისერთიანობის (ყოვლადიმთლიანობის) რუსული რელიგიური ფილოსოფიის კრიტიკისათვის (ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფიურ შეხედულებათა კრიტიკის მაგალითზე)	13
§ 1. ვ. სოლოვიოვის ადგილი რუსული ფილოსოფიის ისტორიაში, მისი მსოფლმხედველობის თეორიული და სოციალური წანამძღვრები	13.
§ 2. ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფიის ზოგადი სტრუქტურა და განყენებულ საწყისთა კრიტიკის მეთოდი	20
§ 3. ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფიის გნოსეოლოგიური წანამძღვრები	24
§ 4. ვ. სოლოვიოვის ონტოლოგია და ემპირიული სამყაროს გენეზისის პრობლემა	36
§ 5. მარადიული კაცობრიობა და მოძღვრება ისტორიულ კაცობრიობაზე	63
§ 6. ყოვლადიერთიანობის ფილოსოფია—ობიექტურ-იდეალისტური ტიპის რელიგიური მსოფლმხედველობა, კრიტიკული შენიშვნები, (შეფასება)	95
თავი II — ნ. ბერდიაევის ეგზისტენციალური ფილოსოფია	125
§ 1. ნ. ბერდიაევის ფილოსოფიის წყაროები და ძირითადი თემები	125
§ 2 ადამიანი, როგორც მიკროკოსმოსი	128
§ 3. ადამიანი და შემეცნება	131
§ 4. ადამიანი და თავისუფლება	142
§ 5. ადამიანი და შემოქმედება	148
§ 6. პიროვნება, საზოგადოებრიობა, ისტორია	159
§ 7. ნ. ბერდიაევის რელიგიური მსოფლმხედველობა — ეგზისტენციალური ფილოსოფიის ესქატოლოგიური ვარიანტი (კრიტიკული შენიშვნები)	167
რეზიუმე რუსულ ენაზე	180