



საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის

მაცნე

75-9
1992

ფილოსოფიისა და
ფსიქოლოგიის
სერია

2.1992

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე

Известия Академии наук Грузии

ფილოსოფიისა და
ფსიქოლოგიის
სერია

СЕРИЯ
ФИЛОСОФИИ И
ПСИХОЛОГИИ

ჟურნალი დაარსებულია 1980
წლის იანვარში

Журнал основан в январе
1980 года

გამოდის 3 თვეში ერთხელ
Выходит раз в 3 месяца

2. 1992

თბილისი
ТБИЛИСИ

„მეცნიერება“
«МЕЦНИЕРЕБА»

ს ა რ ე ლ ა ქ ი ე რ კ ო ლ ე გ ი ა :

მ. ბალიაშვილი (რედაქტორის მოადგილე), თ. ბუაჩიძე, გ. თევზაძე, ვ. კე-
შელავა, ზ. მიქელაძე, ლ. მჭედლიშვილი (რედკოლეგიის მდივანი), შ. ნადირა-
შვილი, გ. ნოდია (რედაქტორის მოადგილე), თ. ნონიაშვილი, დ. ფარჯანაძე,
ნ. ჭავჭავაძე (რედაქტორი), შ. ხიდაშელი.

პასუხისმგებელი მდივანი ც. შალამბერიძე

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Балиашвили М. С. (зам. редактора), Буачидзе Т. А., Кешелавა
В. В., Микеладзе З. Н., Мchedlishvili L. I. (секретарь редколлегии),
Надирашвили Ш. А., Нодиа Г. О. (зам. редактора), Нониашвили
Т. А., Парджанадзе Д. Ш., Тевзадзе Г. Б., Хидашели Ш. В., Чав-
чавадзе Н. З. (редактор)

Ответственный секретарь Ц. А. Шаламберидзе

რედაქციის მისამართი: თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19

Адрес редакции: Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

ტელეფონი 37-85-46

გაზეთის წარმოებას 6.5.92; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 21.6.92;
ანაწყოების ზომი 7×12; ქაღალდის ზომა 70×108¹/₁₆; მაღალი ბეჭდვა; პირ. ნაბეჭდი თაბახი 9,8;
საარტიკულო-საგამომცემლო თაბახი 7,84;
ტირაჟი 600; შეკ. № 519;
ფასი 2 მან.

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

საქართველოს მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ. 19
Типография АН Грузии, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

© „საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მეცნ.“,
ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1992, № 2,

შ ი ნ ა ა რ ს ი

ფილოსოფია

მ. შონია, ადამიანის მთლიანობის გაგებისათვის	5
ლ. დელაქრევილი, ინკლუზივის ენობრივი კატეგორიის მსოფლმხედვითი თავისებურება	24
პ. მანძულაშვილი, მეტაფიზიკური პრობლემა კანტისა და ჰეგელის ფილოსოფიაში	38
მ. ბაბიტაშვილი, დიმიტრი უსნაძე პირველყოფილი რელიგიური წარმოდგენების წარმოშობის შესახებ	45
მ. გოგოლაძე, ბერტრან რასელის „ნეიტრალური მონიშნის თეორია“	52

ფსიქოლოგია

ძ. მანბურია, პიროვნების ტიპოლოგია ქცევის მოტივაციის ნიშნით	60
მ. ძალანდარიშვილი, ვიზუალურ სიგნალთა სელექცია სიმულანტური და სუქცესორი აქტის პირობებში	67

ახალი თარგმანები

მიხეილ დი მონტენი, ესეები	75
---------------------------	----

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

М. Б. ШОНИА, К пониманию целостности человека	5
Л. Н. ДАЛАКИШВИЛИ, Мировоззренческое своеобразие языковой категории инклюзива	24
П. Г. МАНДЗУЛАШВИЛИ, Проблема метафизики в философии Канта и Гегеля	38
М. Г. ГАБИТАШВИЛИ, Дмитрий Узнадзе о происхождении первобытных религиозных представлений	45
М. Г. ГОГОЛАДЗЕ, «Теория нейтрального монизма» Б. Рассела	52

ПСИХОЛОГИЯ

К. З. ЧАНТУРИЯ, Типология личности по признаку мотивации поведения	60
М. А. КАЛАНДАРИШВИЛИ, Селекция визуальных сигналов в условиях симультанного и сукцессивного восприятия	67

НОВЫЕ ПЕРЕВОДЫ

МИШЕЛЬ ДЕ МОНТЕНЬ, Эссе	75
-----------------------------------	----

ფილოსოფია

მუხამ ზონია

ადამიანის მთლიანობის გაბმებისათვის

ადამიანის მთლიანობა მისი ცხოვრების ერთ-ერთი თვითმიზანია. ეს გამოდინარეობს იქიდან, რომ მთლიანობა ჯეროვანი ადამიანის ერთ-ერთი არსებითი ნიშანია, ხოლო ჯეროვანი ადამიანი — საზოგადოების თვითმიზანი.

უპირველს ყოვლისა, აქ უნდა გამოვყოთ ისეთ ტერმინთა ერთობლიობა, როგორცაა „მთლიანად, ანუ ინტეგრალურად განვითარებული ადამიანი“, „ნაწილობრივად განვითარებული ადამიანი“, „მთლიანად, ანუ ინტეგრალურად აღზრდილი ადამიანი“, „ნაწილობრივ აღზრდილი ადამიანი“, „მთლიანად, ანუ ინტეგრალურად განათლებული ადამიანი“ და „ნაწილობრივ განათლებული ადამიანი“.

ყველა ეს ტერმინი სხვადასხვა ცნებას აღნიშნავს, ამიტომ აუცილებელია მათი გამოიყვანა.

მთლიანად განვითარებული ადამიანი უპირისპირდება ნაწილობრივ განვითარებულ ადამიანს, მთლიანად აღზრდილი ადამიანი — ნაწილობრივ აღზრდილ ადამიანს, ხოლო მთლიანად განათლებული ადამიანი — ნაწილობრივად განათლებულ ადამიანს. გარდა ამისა, მთლიანად განვითარებული ადამიანი, მთლიანად აღზრდილი ადამიანი და მთლიანად განათლებული ადამიანიც განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. ასევე განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან ნაწილობრივ განვითარებული ადამიანი, ნაწილობრივ აღზრდილი ადამიანი და ნაწილობრივ განათლებული ადამიანიც.

ადამიანის მთლიანი განვითარება გულისხმობს ადამიანის მთლიან აღზრდას, ხოლო ადამიანის მთლიანი აღზრდა — ადამიანის მთლიან განათლებას. იგივე ითქმის ადამიანის ნაწილობრივი განვითარების, აღზრდისა და განათლების თანაფარდობაზეც.

აზროვნებაში ზოგჯერ შეიძლება ადგილი ჰქონდეს ადამიანის მთლიანი განვითარების დაყვანას მის მთლიან აღზრდაზე, რაც სწორი არ იქნებოდა. პირველი, როგორც უკვე ვთქვით, გულისხმობს მეორეს, მაგრამ როდესაც დაიყვანება მასზე, როგორც არაა გამართლებული ადამიანის გაგება მხოლოდ აღზრდის პროდუქტად, ასევე არაა გამართლებული მთლიანად განვითარებული ადამიანის გაგებაც მარტო მთლიანი აღზრდის პროდუქტად. ადამიანი არა მარტო აღზრდის, არამედ აღზრდის გარემოს პროდუქტიცაა. ამასთან განმსაზღვრელი აღზრდასა და მის გარემოს შორის გარემოა. სწორედ ამის გამო მთლიანად განვითარებული ადამიანიც არ დაიყვანება მთლიანად აღზრდილ ადამიანზე.

აქ უნდა აღვნიშნოთ, რომ მით უფრო მიუტყვევებელი იქნებოდა ადამიანის მთლიანი განვითარების დაყვანა მის მთლიან განათლებაზე, ვინაიდან უკანასკნელი კიდევ უფრო ვიწრო ცნებაა, ვიდრე თვით ადამიანის მთლიანი აღზრდა. თუ არა და აზროვნებაში შესაძლოა მოხდეს ადამიანის მთლიანი განვითარების დაყვანაც ადამიანის მთლიან განათლებაზე.

20102

საბარათლოს
მ.რ.მნაღი
ბიბლიოთეკა



როგორც არაა გამართლებული ადამიანის მთლიანი განვითარების დაყვანა ადამიანის მთლიან აღზრდაზე, ასევე არაა გამართლებული ადამიანის ნაწილობრივი განვითარების დაყვანა ადამიანის ნაწილობრივ აღზრდასა და განათლებაზე.

ასეთია თანაფარდობა ზემოაღნიშნულ ცნებებს შორის.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ნაცვლად ტერმინებისა: „მთლიანად განვითარებული ადამიანი“ და „ნაწილობრივ განვითარებული ადამიანი“ ჩვენ ვხმარობთ, შესაბამისად, მოკლე ტერმინებს: „მთლიანი ადამიანი“ და „ნაწილობრივი ადამიანი“, ეინაიდან „განვითარებულობა“ თავისთავად იგულისხმება თითოეულ მათგანში.

გარდა აღნიშნულ ტერმინთა ერთობლიობისა, აქ უნდა გამოვყოთ ისეთ ტერმინთა ერთობლიობაც, როგორცაა: „მთლიანად განვითარებული ადამიანი“, „მთლიანად განვითარებული პიროვნება“ და „მთლიანად განვითარებული ადამიანური ინდივიდი“; „მთლიანად აღზრდილი ადამიანი“, „მთლიანად აღზრდილი პიროვნება“ და „მთლიანად აღზრდილი ადამიანური ინდივიდი“; „მთლიანად განათლებული ადამიანი“, „მთლიანად განათლებული პიროვნება“ და „მთლიანად განათლებული ადამიანური ინდივიდი“; „ნაწილობრივ განვითარებული ადამიანი“, „ნაწილობრივ განვითარებული პიროვნება“ და „ნაწილობრივ განვითარებული ადამიანური ინდივიდი“; „ნაწილობრივ განვითარებული აღზრდილი ადამიანი“, „ნაწილობრივ აღზრდილი პიროვნება“ და „ნაწილობრივ აღზრდილი ადამიანური ინდივიდი“; „ნაწილობრივ განათლებული ადამიანი“, „ნაწილობრივ განათლებული პიროვნება“ და „ნაწილობრივ განათლებული ადამიანური ინდივიდი“.

ყველა ეს ტერმინი სხვადასხვა ცნებას აღნიშნავს. ამიტომ აუცილებელია მათი გამოჩვენაც. ამისათვის კი საჭიროა გავმიჯნოთ ისეთი ცნებები, როგორცაა: „ადამიანი“, „პიროვნება“ და „ადამიანური ინდივიდი“.

ადამიანი უფრო ფართო ცნებაა, ვიდრე პიროვნება. ადამიანი არის ბუნებრივ-საზოგადოებრივი (ბიოსოციალური) არსება, პიროვნება კი — მხოლოდ საზოგადოებრივი (სოციალური) არსება. რაც შეეხება ადამიანური ინდივიდის ცნებას, ამ უკანასკნელის ქვეშ იგულისხმება ცალკეული ადამიანი. თუ ადამიანი ზოგადი ცნებაა, ადამიანური ინდივიდი — კერძო ცნება.

ყოველივე აღნიშნულის საფუძველზე გასაგები უნდა გახდეს ის განსხვავებაც, რაც არსებობს ზემოაღნიშნულ ცნებათა შორის.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ ნაცვლად ტერმინებისა: „მთლიანად განვითარებული პიროვნება“ და „ნაწილობრივად განვითარებული პიროვნება“, „მთლიანად განვითარებული ადამიანური ინდივიდი“ და „ნაწილობრივად განვითარებული ადამიანური ინდივიდი“ შეიძლება ვიხმაროთ შესაბამისად უფრო მოკლე ტერმინები: „მთლიანი პიროვნება“ და „ნაწილობრივი პიროვნება“, „მთლიანი ადამიანური ინდივიდი“ და „ნაწილობრივი ადამიანური ინდივიდი“.

ასეთია საწყისი ცნებათა ტერმინოლოგიური ანალიზი.

ყოველივე ამის შემდეგ კი შეიძლება გადავიდეთ ადამიანის მთლიანობის გარჩევაზეც.

მკერამ რას გულისხმობს ადამიანის მთლიანობა?

ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად აუცილებელია ადამიანის მთლიანობის ცნების განსაზღვრება. ადამიანის მთლიანობის ცნების განსაზღვრება კი შეიძლება შემდეგნაირად ჩამოვყალიბოთ: ადამიანის მთლიანობა ნიშნავს მის ყოველერთიანობას, ანუ ერთყოვლიანობას. სხვაგვარად, ადამიანის მთლიან-

ნობა წარმოადგენს მისი ყველა მხარის ერთიანობას, ანუ მისი მხარეების ერთიან ყოვლიანობას.

მაგრამ ადამიანის მთლიანობის ცნების განსაზღვრების აღნიშნული ფორმულირებანი აბსტრაქტულია, რადგანაც მათში არ ჩანს აბსოლუტურია თუ რელატიური ადამიანის მთლიანობა. ამის აღნიშვნა კი აუცილებელია თუნდაც იმიტომ, რომ ძალზე ხშირად ადგილი აქვს ადამიანის მთლიანობის აბსოლუტისირებულ გაგებას, ამიტომ ადამიანის მთლიანობის ცნების აღნიშნული ფორმულირებანი შემდეგნაირად შეიძლება დაგვეზუსტებინა:

ადამიანის მთლიანობა ნიშნავს მისი შესაძლებელი ყოველერთიანობის, ანუ ერთყოვლიანობის განხორციელებას. სხვაგვარად, ადამიანის მთლიანობა წარმოადგენს მისი შესაძლებელი ყველა მხარის ერთიანობის, ანუ მისი შესაძლებელი მხარეების ერთიანი ყოვლიანობის განხორციელებას. უფრო სხვაგვარად, ადამიანის მთლიანობა გულისხმობს მისი შესაძლებელი ყველა მხარის კავშირიანობის, ანუ შესაძლებელი მხარეების კავშირიანი ყოვლიანობის განხორციელებას.

ასეთია ადამიანის მთლიანობის ცნების განსაზღვრების ფორმულირებანი, რომელთაგანაც შეიძლება გამოვევჩიოთ ადამიანის მთლიანობის ცნების შემდეგი საბოლოო განსაზღვრებაც.

ადამიანის მთლიანობა ეს არის ადამიანის შესაძლებელი მხარეების ყოვლადერთიანი განხორციელება.

ამ დახასიათებიდან ჩანს, რომ ადამიანის მთლიანობა რელატიურად უნდა გავიგოთ და არა აბსოლუტურად. კერძოდ, ადამიანის მთლიანობა უნდა გავიგოთ სწორედ ადამიანის შესაძლებლობებიდან გამომდინარე. მართლაც, ადამიანის აბსოლუტური მთლიანობა შეუძლებელია, რადგან იგი სასრული არსებობაა.

მაგრამ შეუძლებელია ადამიანის არა მხოლოდ აბსოლუტური მთლიანობა, არამედ აბსოლუტური ნაწილობრიობაც. ადამიანის ნაწილობრიობაც რელატიურია, არადგან ისიც მხოლოდ რაიმე მიმართებაშია ნაწილობრიობა; თვით ნაწილობრივი ადამიანიც როდია აბსოლუტურად ნაწილობრივი.

ადამიანის მთლიანობის აბსოლუტურობა-რელატიურობის საკითხთან დაკავშირებით საინტერესოა მისი ინდივიდუალობის საკითხიც. პრობლემა შემდეგში მდგომარეობს: გამორიცხავს თუ არა ადამიანის მთლიანობა მის ინდივიდუალობას?

ამ საკითხზე ორი ურთიერთსაპირისპირო თვალსაზრისი არსებობს. ერთი თვალსაზრისის თანახმად, ადამიანის მთლიანობა გამორიცხავს მის ინდივიდუალობას, მეორე თვალსაზრისის თანახმად კი, პირიქით, გულისხმობს მას.

თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც ადამიანის მთლიანობა გამორიცხავს მის ინდივიდუალობას, ემყარება ადამიანის მთლიანობის სწორედ აბსოლუტურ გაგებას. ამ თვალსაზრისის თანახმად, ყოველი ადამიანის მთლიანობა გულისხმობს ყველა იმ მხარეთა მთლიანობას, რა მხარეთა მთლიანობასაც — ყოველი სხვა ადამიანის მთლიანობა. და თუ ეს ასეა, მაშინ ადამიანთა შორის განსხვავებაც ხომ არ იქნება?

მაგრამ ეს საშიშროება მოიხსნება, თუ ადამიანის მთლიანობას აბსოლუტურად კი არა, რელატიურად გავიგებთ. მართლაც, თუ ადამიანის მთლიანობა გავიგებთ რელატიურად, ე. ი. ადამიანის შესაძლებლობებიდან გამომდინარე, მაშინ ცხადი გახდება ისიც, რომ ყოველი ადამიანის მთლიანობა სწორედ უნი-

კალური, თავისებური, გამორჩეული იქნება, ვინაიდან ყოველ მათგანს სწორედ უნიკალური, თავისებური, გამორჩეული შესაძლებლობანი გააჩნია. ისევე როგორც შეუძლებელია არსებობდეს თუნდაც ორი აბსოლუტურად მსგავსი სივანის, ასევე შეუძლებელია არსებობდეს აგრეთვე თუნდაც ორი აბსოლუტურად მსგავსი ადამიანური მთლიანობაც. ამიტომ ყოველი ადამიანის მთლიანობა გამოვლინდება მის უნიკალობაში, ინდივიდუალობაში, სპეციფიკურობაში, ვინაიდან უნიკალური, ინდივიდუალური, სპეციფიკური იქნება სწორედ ყოველი ადამიანური ინდივიდის შესაძლებლობანიც. განა, მართლაც, ყოველი ადამიანი განსაკუთრებული არ არის თავისი შესაძლებლობებით? ამიტომ შეუძლებელია მსგავსივე ვითარება არ გვექონდეს ადამიანის მთლიანობასთან დაკავშირებითაც. აქედან გამომდინარე, არასწორი იქნებოდა ის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც ადამიანური მთლიანობა გამოირიცხავს მის ინდივიდუალობას. ნამდვილად კი ადამიანის მთლიანობა გულისხმობს მას, რადგან ყოველი ადამიანის შესაძლებლობანი სხვადასხვაა და თუ ეს ასეა, მაშინ ადამიანთა განსხვავებული შესაძლებლობების მთლიანი განვითარებაც ინდივიდუალური არ იქნებოდა? პირიქით, ყოველი ადამიანის მთლიანი განვითარება მისი იგივე ინდივიდუალობის მთლიანი გაშლაც არ არის? განა ადამიანის მთლიანობა უფრო არ გაშლის მის ინდივიდუალობას, ვიდრე მისი ნაწილობრიობა? წინააღმდეგ შემთხვევაში ფასი არც ექნებოდა ადამიანის მთლიანობის მოთხოვნასაც. სხვაგვარად მას ვერც დაესახავდით ადამიანის განვითარების ერთ-ერთ თვითმიზნად.

ამგვარად, ადამიანის მთლიანობა აბსოლუტური არ არის: მთლიანობის აბსოლუტური გაგება, ჯერ ერთი, ადამიანის მთლიანობისა, და, მეორეც, ადამიანის ინდივიდუალობის უარყოფამდე მიგვიყვანდა. ამიტომ საკითხის ერთადერთი სწორი გადაწყვეტა ადამიანის მთლიანობის ფარდობითობის აღიარებაში მდგომარეობს.

მაგრამ აქ ისმის პრობლემა, თუ რაში მდგომარეობს ადამიანის ეს ფარდობითი მთლიანობა. მაშასადამე, საკითხი ისმის ადამიანის მთლიანობის სპეციალური დახასიათების აუცილებლობის შესახებ. ამისათვის კი უნდა გავიკვლით ორი რამ: ჯერ ერთი, ადამიანის ის „ნაწილები“, რომელთა „მთლიანობაზედაც“ გვაქვს მსჯელობა და, მეორეც, ამ „ნაწილთა“ თვით „მთლიანობაც“.

ჩვენ ჯერ შევეხებით საკითხის ამ მეორე ნაწილს, ე. ი. საკითხს იმის შესახებ, თუ რას ნიშნავს ადამიანის ნაწილთა „მთლიანობა“.

ადამიანის მთლიანობის შესახებ ლიტერატურაში სამი ძირითადი თვალსაზრისი ჩამოყალიბდა: ადამიანის მთლიანობის რაოდენობრივი, რაგვარობრივი და რაოდენობრივ-რაგვარობრივი გაგება. ხოლო რაც შეეხება თვით ამ ძირითად თვალსაზრისებს, მათშიაც გამოიყოფა ადამიანის მთლიანობის სხვადასხვაგვარი გაგება.

ჩვენ ჯერ შევეხებით იმ თვალსაზრისებს, რომელთა თანახმადაც მთლიანობა წარმოადგენს ადამიანის რაოდენობრივ ნიშან-თვისებას.

მაგრამ რას გულისხმობს ადამიანის მთლიანობის რაოდენობრივი გაგება? ადამიანის მთლიანობის რაოდენობრივი გაგება გულისხმობს საკითხს იმის შესახებ, თუ რამდენია (რა-ოდენ-ობ-ის-აა) მისი მხარეები. სხვაგვარად, იგი გულისხმობს ადამიანის მთლიანობის შემადგენელთა რიცხობრიობას.

ადამიანის მთლიანობის თავისებური რაოდენობრივი გაგება ეკუთვნის მუტაირისაკუს.

რისაკუს თანახმად, „მთლიანი ადამიანი ეს არის... მთელი სავსეობა იმ შესაძლებლობებისა, რომლებიც ჩვენ, ადამიანებს საკუთარი ადამიანური ბუნე-

ბით გაგვიჩნია“ [8, გვ. 62]. მოკლედ, ადამიანის მთლიანობა მისი „შესაძლებლობების სისრულე“ ყოფილა.

რისაკუ სწორია იმაში, რომ მთლიანი ადამიანი მისი „შესაძლებლობების მთელ სავსეობას“ წარმოადგენს, მაგრამ, ჩვენი აზრით, არასწორია იმაში, რომ ადამიანის მთლიანობა დაჰყავს სწორედ ამ შესაძლებლობათა სავსეობაზე.

აქ ჩვენ ყურადღება უნდა მივაქციოთ ორ გარემოებას: ჯერ ერთი, იმას, რომ რისაკუს ადამიანის მთლიანობა დაჰყავს სწორედ შესაძლებლობათა სავსეობაზე და, მეორეც, შესაძლებლობათა სწორედ სავსეობაზე.

მაგრამ განა ადამიანის მთლიანობა მხოლოდ და მხოლოდ შესაძლებლობების სავსეობაზე დაიყვანება? განა მთლიანობა მხოლოდ შესაძლებლობების სფეროს განეკუთვნება და არა სინამდვილის სფეროსაც? ადამიანი თავისი შესაძლებლობებით ყოველთვის მთლიანია. მაგრამ სინამდვილეში ყოველთვის მთლიანი როდია. საქმეც ის არის, თუ როგორ ვაქციოთ ეს შესაძლებლობა სინამდვილედ. თუ ჩვენ ადამიანის მთლიანობა შესაძლებლობის სფეროში დავტოვებთ, მაშინ რაღა დავკრჩება მისგან. ადამიანის მთლიანობის პრობლემა ხომ სწორედ ადამიანური მთლიანობის სინამდვილეს გულისხმობს და არა მის მხოლოდ შესაძლებლობას? პრობლემა აქ ხომ ამ მთლიანობის განხორციელებაა და არა მისი შესაძლებლობა? ჩვენ ხომ სწორედ ის გვინდა, თუ როგორ განვახორციელოთ ადამიანური მთლიანობის ეს შესაძლებლობა?

ამიტომაც ადამიანის მთლიანობის დაყვანა მის შესაძლებლობათა სავსეობაზე სწორი არ უნდა იყოს.

მაგრამ ადამიანის მთლიანობა არც მის შესაძლებლობათა განხორციელებულ სავსეობაზე დაიყვანება, რადგან ადამიანის მთლიანობა არ დაიყვანებ მის მხარეთ სავსეობაზე მხოლოდ და მხოლოდ შესაძლებლობა-სინამდვილის კუთხით. გარდა შესაძლებლობა-სინამდვილის ასპექტისა ადამიანის მთლიანობა მოიცავს კიდევ უამრავ სხვა ასპექტსაც.

რაც შეეხება ადამიანის მთლიანობის გაგებას მის შესაძლებლობათა „სავსეობად“, იგი, მართლაც, გულისხმობს მას.

მაგრამ ადამიანის მთლიანობა როდი დაიყვანება ნაწილთა მხოლოდ „სავსეობაზე“, „სისრულეზე“. მართლაც, განა ადამიანის მთლიანობა შეიძლება დაიყვანოთ მისი ყველა მხარის სახეზე ყოფნაზე? განა, მაგალითად, ადამიანის ორგანიზმი, როგორც მთლიანობა დაიყვანება მხოლოდ იმაზე, რომ იგი მოიცავს ყველა ორგანოს როგორც ნაწილს? განა ადამიანის ორგანიზმი როგორც მთლიანობა დაიყვანება მისი ორგანოების, როგორც ნაწილების „მთელ სავსეობაზე“? ნაწილთა „მთელი სისრულე“ ხომ აუცილებელი, მაგრამ არა საკმარისი პირობაა ადამიანის მთლიანობისა? ამის გარდა, ადამიანის მთლიანობა გულისხმობს აგრეთვე მის ნაწილთა შორის კავშირსაც, დამოკიდებულებასაც.

ამგვარად, ადამიანის მთლიანობის რისაკუსეული რაოდენობრივი გაგება არასწორი უნდა იყოს.

ადამიანის მთლიანობის თავისებური რაოდენობრივი გაგება ეკუთვნის ე. ან დ რ ე ვ ს.

ანდრეევის აზრით, „პიროვნების მთლიანობა... წარმოადგენს პიროვნების განვითარების არსებით მახასიათებელთა ყველა ერთობლიობას“ [2, გვ. 6].

ამ შემთხვევაშიც პიროვნების მთლიანობა დაყვანილია „ერთობლიობაზე“, სხვა საკითხია ის, თუ რა არსებითი მახასიათებლების ერთობლიობას შეადგენს პიროვნების მთლიანობა.

ანდრეევი ამასთან დაკავშირებით აღნიშნავს, რომ „პიროვნების მთლიანობა გულსხმობს ყოველმხრივობას და პარმონიულობას, მაგრამ არ ამოიწურება ამით: იგი უფრო ღრმავა უკანასკნელზე თავიანთი ობიექტური შინაარსით, უფრო ფართოა ისტორიული მომცველობით. მთლიანი პიროვნება არის ერთიანობა ყოველმხრივობისა და „ცალმხრივობისა“, პარმონიისა და „დისპარმონიისა“, სიმყარისა და უმყარობისა, წონასწორობისა და უწონასწორობისა და ა. შ.“ [2 გვ. 5—6].

ანდრეევი სწორია იმაში, რომ პიროვნების მთლიანობა მისი „არსებითი მახასიათებლების ყველა ერთობლიობას“ წარმოადგენს, მაგრამ, ჩვენი აზრით, არასწორია იმაში, რომ პიროვნების მთლიანობა დაჰყავს სწორედ ამ „არსებით მახასიათებელთა ყველა ერთობლიობაზე“.

აქ ჩვენ ყურადღება უნდა მივაქციოთ ორ გარემოებას: ჯერ ერთი, იმას, რომ ანდრეევს პიროვნების მთლიანობა დაჰყავს სწორედ ამ არსებით მახასიათებელთა ყველა ერთობლიობაზე და მეორეც, ამ არსებით მახასიათებელთა სწორედ ყველა ერთობლიობაზე.

მაგრამ განა პიროვნების მთლიანობა, წარმოადგენს სწორედ ამ მახასიათებელთა ერთობლიობას?

ჯერ ერთი, პიროვნების მთლიანობა და, მაშასადამე, ადამიანის მთლიანობაც როდღე დაიყვანება მისი „არსებითი მახასიათებლების“ ერთობლიობაზე, ვინაიდან მაშინ რა ვუყოთ მის „არაარსებით მახასიათებელთა ერთობლიობას“? განა ადამიანი მხოლოდ არსებითი მახასიათებლებისაგან შედგება? ნამდვილად ხომ იგი მოიცავს როგორც „არსებით“, ისე „არაარსებით“ მახასიათებლებსაც? ამიტომ პიროვნებისა, და, მაშასადამე, ადამიანის მთლიანობა მისი მარტო „არსებითი მახასიათებლების“ ერთობლიობა ვერ იქნება.

მეორეც, პიროვნებისა და, მაშასადამე, ადამიანის მთლიანობა მარტო მისი „არსებითი მახასიათებლების“ ერთობლიობაც რომ იყოს, იგი მაინც ისეთ „არსებით მახასიათებელთა ერთიანობაც“ ვერ იქნებოდა, როგორცაა „ყოველმხრივობა“ და „ცალმხრივობა“, პარმონია და „დისპარმონია“, სიმყარე და უმყარობა, წონასწორობა და უწონასწორობა და ა. შ. ჯერ ერთი, გაუგებარია, თუ რატომ აქცევს ანდრეევი ბრჭყალებში ტერმინებს „ცალმხრივობა“ და „დისპარმონია“; მეორეც, რა საბუთით თვლის ანდრეევი მოცემულ მახასიათებლებს სწორედ „არსებითად“ და არა „არაარსებითად“; მესამეც, პიროვნების მთლიანობის ამგვარი დახასიათება მის თავისებურებას ვერ გადმოსცემს, რადგან ამ ნიშანთა ერთიანობით შეიძლება სხვა მოვლენაც ხასიათდებოდეს. იგივე ნიშნებით, კერძოდ, შეიძლება დავახასიათოთ პიროვნების არა მხოლოდ მთლიანობა, არამედ ნაწილობრივობაც. ამისი მიზეზი კი ისაა, რომ მთლიანობის აღნიშნული ელემენტები, სხვადასხვა მიმართებაშია აღებული და არა ერთ მიმართებაში. ამის გამო შეუძლებელია პიროვნების მთლიანობა ერთსა და იმავე მიმართებაში ყოველმხრივობაც იყოს და ცალმხრივობაც, პარმონიაც და დისპარმონიაც და ა. შ. იგი ასეთი რამ შეიძლება მხოლოდ და მხოლოდ სხვადასხვა მიმართებაში იყოს. იგივე ითქმის პიროვნების ნაწილობრიობის შესახებაც. სხვადასხვა მიმართებაში იგიც ხასიათდება მოცემული ნიშნებით. ამიტომ გამოსავალი აქედან ისაა, რომ მთლიანობა ერთ მიმართებაში და სპეციფიკურობაში განვიხილოთ. დაბოლოს, მეოთხეც, ყოველმხრივობა და პარმონიულობა ვერ იქნება მთლიანობის ელემენტები, რადგან მთლიანობა სხვაა და ყოველმხრივობა — სხვა, ხოლო პარმონიულობა — კიდევ სხვა. ეს ტერმინები არ ექვემდებარებიან ერთმანეთს.

შესამეც, პიროვნებისა და, მაშასადამე, ადამიანის მთლიანობა მოცემულ ნიშანთა ერთიანობაც რომ იყოს, იგი მაინც ვერ დაიყვანებოდა მათზე, რადგან ადამიანის მთლიანობის კონკრეტული ნაწილების რაოდენობა უსასრულოა.

ამგვარად, პიროვნებისა და, მაშასადამე, ადამიანის მთლიანობის დაყვანაც მის აღნიშნულ „არსებით“ მახასიათებლებზე, სწორი არ უნდა იყოს.

რაც შეეხება ადამიანის მთლიანობის გაგებას მის არსებით მახასიათებელთა ყველა „ერთობლიობად“, იგი, მართლაც, გულისხმობს მას.

მაგრამ ადამიანის მთლიანობა როდი დაიყვანება ნაწილთა მხოლოდ „ყველა ერთობლიობაზე“. ნაწილთა „ყველა ერთობლიობა“ აუცილებელი, მაგრამ არასაკმარისი პირობაა ადამიანის მთლიანობისა. ამას გარდა, ადამიანის მთლიანობა გულისხმობს აგრეთვე მის ნაწილთა შორის კავშირსაც, დამოკიდებულებასაც, ურთიერთობასაც.

ამგვარად, ადამიანის მთლიანობის ანდრევესეული რაოდენობრივი გაგება არასწორი უნდა იყოს.

ასეთია, მოკლედ, ის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც ადამიანის მთლიანობა მისი რაოდენობრივი ნიშან-თვისებაა.

ამ თვალსაზრისის დამახასიათებელი, როგორც ვხედავთ, ადამიანის მთლიანობის არასწორი გაგებაა. ამგვარი გაგება არ არის აკმარისი, რადგან იგი მხოლოდ რაოდენობრივ განსაერთოებში განიხილავს ადამიანის მთლიანობას მაშინ, როდესაც ადამიანის მთლიანობა რაოდენობრივის გარდა რაგვარობრივ განსაერთოებაც უნდა იქნეს განხილული. უფრო ზუსტად, ადამიანის მთლიანობა რაოდენობრივისა და რაგვარობრივის ურთიერთკავშირში უნდა იქნეს წარმოდგენილი.

ახლა კი გავეცნოთ იმ თვალსაზრისებს, რომელთა თანახმადაც ადამიანის მთლიანობა წარმოდგენს ადამიანის რაგვარობრივ ნიშან-თვისებას.

მაგრამ რას გულისხმობს ადამიანის მთლიანობის რაგვარობრივი გაგება?

ადამიანის მთლიანობის რაგვარობრივი გაგება გულისხმობს საკითხს იმის შესახებ, თუ როგორია (რა-გვარ-ეობ-ის-აა) მისი მხარეები. სხვაგვარად, იგი გულისხმობს ადამიანის მთლიანობის შემადგენელთა თვისობრიობას.

ადამიანის მთლიანობის თავისებური რაგვარობრივი გაგება ეკუთვნის რ. გაბიტოვას.

გაბიტოვას თანახმად, არსებობს „ადამიანის „მთლიანობის“ ორი გვარი: მეცნიერულად შემეცნებადი და ინტუიციურად, უშუალოდ წვდომადი მთლიანობა. უშუალოდ განცდადი მთლიანობა ადამიანისა როდი ნიშნავს მის ნამდვილ (ე. ი. მეცნიერულად გამოყოფილ) მთლიანობას. იგი ფიქტიურია, ილუზორულია, რადგან წარმოადგენს ადამიანის სუმურ, „მექანიკურ“ მრავალმხრივობას... სწორედ ეს მექანიკური კონგლომერატი განსხვავებული, ხშირად კი წინააღმდეგობრივი სოციალური ფუნქციებისა, რომლებსაც ასახეობს თავის თავში ადამიანი, დაიჭირება ინტუიციით, უშუალო „ხედვით“ [6, გვ. 189].

გაბიტოვა პირდაპირ არაფერს ამბობს იმის შესახებ, თუ რა არის ადამიანის მთლიანობა. მაგრამ უკანასკნელის შესახებ არაპირდაპირ შეიძლება დასკვნა გამოვიტანოთ ნათქვამის საფუძველზეც. კერძოდ, ადამიანის მთლიანობა არ უნდა გავიგოთ როგორც „სუმური“, „მექანიკური“ მრავალმხრივობა, არ უნდა გავიგოთ იგი როგორც ადამიანის „სოციალურ ფუნქციათა“ „მექანიკური კონგლომერატი“. სხვაგვარად ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანური მთლიანობა არ უნდა გვესმოდეს როგორც მისი რაოდენობრივი მახასიათებელი. მართლაც, ადამიანის მთლიანობა, გაგებული როგორც მისი მხარეების სუმა, განა ადამიან-

ნის მთლიანობის რაოდენობრივი გაგება არ იქნებოდა? და თუ ადამიანის რაოდენობრივად გაგებული მთლიანობაც უმართებულოა, ისღა დაგვრჩენია, რომ ადამიანის მთლიანობა გავიგოთ როგორც სწორედ თვისობრივი მოვლენა.

მაგრამ ადამიანის მთლიანობა მარტო არც რაოდენობრივი და არც თვისობრივი მოვლენაა. იგი ერთდროულად რაოდენობრივიცაა და თვისობრივიც, რის გამოც ადამიანის მთლიანობის თვისობრივი გაგება არასწორი აღმოჩნდება. სხვა საკითხია ისიც, თუ რამდენად სწორია ადამიანის მთლიანობის დაყოფაც, რომელსაც იძლევა გაბიტოვა. კერძოდ, საქმე ეხება ადამიანის მთლიანობის დაყოფას „მეცნიერულად“ და „ინტუიციურად“ „შემეცნებად“ მთლიანობად. ასეთი დაყოფა სწორია, მაგრამ არასწორია თითქოსდა „ნამდვილი“ (არარაოდენობრივი) მთლიანობა მხოლოდ და მხოლოდ „მეცნიერულად შემეცნებადი“ იყოს, ხოლო „ფიქტიური“ (რაოდენობრივი) მთლიანობა — მხოლოდ და მხოლოდ „ინტუიციურად წვდომადი“. გაუგებარია, თუ რატომაა შეუძლებელი პირველი მთლიანობის „ინტუიციური“ წვდომა, ხოლო მეორისა — „მეცნიერულად“. განა ერთი და იგივე მოვლენის გრძნობადი და გონებრივი შემეცნებისას საგანი იგივე არ რჩება? განა ის, რასაც გრძნობადად ვწვდებით და ის, რასაც გონებრივად ვწვდებით, მიინცდამაინც სხვადასხვა რამ უნდა იყოს? ადამიანის მთლიანობის გრძნობადი და გონებრივი შემეცნება შესაძლებელია ისეც, რომ იგი გავიგოთ „მექანიკურ კონგლომერატად“ და ისედაც, რომ იგი არ გავიგოთ „მექანიკურ კონგლომერატად“.

ამგვარად, ადამიანის მთლიანობის გაბიტოვასეული რაგვარობრივი გაგება არასწორი უნდა იყოს.

ასეთია, მოკლედ, ის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც ადამიანის მთლიანობა მისი რაგვარობრივი ნიშან-თვისებაა. ამ თვალსაზრისის დამახასიათებელი, როგორც ვხედავთ, ადამიანის მთლიანობის არასწორი გაგებაა. ამგვარი გაგება არასაკმარისია, რადგან იგი მხოლოდ რაგვარობრივ განსერში განიხილავს ადამიანის მთლიანობას მაშინ, როდესაც ადამიანის მთლიანობა რაგვარობრივის გარდა რაოდენობრივ განსერშიაც უნდა იქნეს განხილული. უფრო ზუსტად, ადამიანის მთლიანობა რაგვარობრივისა და რაოდენობრივის ურთიერთკავშირში უნდა იქნეს წარმოდგენილი.

ახლა კი გავეცნოთ იმ თვალსაზრისებს, რომელთა თანახმადაც ადამიანის მთლიანობა წარმოადგენს ადამიანის რაოდენობრივ-რაგვარობრივ ნიშან-თვისებებს.

მაგრამ რას გულისხმობს ადამიანის მთლიანობის რაოდენობრივ-რაგვარობრივი გაგება?

ადამიანის მთლიანობის რაოდენობრივ-რაგვარობრივი გაგება გულისხმობს საკითხს იმის შესახებ, თუ რამდენი (რა-ოდენ-ობ-ისა) და როგორია (რა-გვარ-ობ-ისა-აა) მისი მხარეები. სხვაგვარად, იგი გულისხმობს ადამიანის მთლიანობის შემადგენელთა რიცხობრივობასა და თვისებრივობას.

ადამიანის მთლიანობის თავისებური რაოდენობრივ-რაგვარობრივი გაგება ეკუთვნის ე. კ ა კ ა ბ ა ძ ე ს.

კაკაბაძის თანახმად, „პიროვნების მთლიანობა არის არსებობის ფორმის მხრივ განსხვავებულ ნაწილთა სტრუქტურული აგებულება: მასში მონაწილეობს სინამდვილის განვითარების ყველა დონე, დაწყებული არაორგანულით და დამთავრებული იდეალურ-გონითი გარკვეულობით“ [1, გვ. 116]. კერძოდ, პიროვნების მთლიანობის „ყველა“ ამ „დონეს“ წარმოადგენს „სხეული — ფსიქიკა — სოციალური — იდეალური“ [5, გვ. 135]. მაგრამ „პიროვნება როდი

წარმოადგენს აღნიშნულ მომენტთა უბრალო კონგლომერატს“ [5, გვ. 133]. „პიროვნების სტრუქტურული მთლიანობა გულისხმობს პეტეროგენული მომენტების იერარქიულ ურთიერთობას“ [5]. ასე რომ, პიროვნების მთლიანობა ოთხი აღნიშნული მომენტის ერთიანობაა განსხვავებით ადამიანის მთლიანობისაგან, რაც „სამი ძირითადი... მომენტის ერთიანობას“ გულისხმობს [1, გვ. 118—119]. „ესენია: სხეული — სული (ფსიქიკა) — სოციალური“ [1, გვ. 119].

აქ აუცილებელია შემდეგი განმარტება.

კაკაბაძე იძლევა ადამიანისა თუ პიროვნების მთლიანობათა განსაზღვრებას ადამიანისა და პიროვნების მთლიანობის ცნებათა განსხვავების ასპექტში და არა ადამიანისა თუ პიროვნების მთლიანობისა და ნაწილობრიობის განსხვავების ასპექტში. ეს იმიტომ, რომ კაკაბაძის მიზანს არ შეადგენს ადამიანისა თუ პიროვნების მთლიანობათა სპეციალური განსაზღვრება. ამიტომ ადამიანის თუ პიროვნების მთლიანობის აღნიშნული დახასიათებანი მათი საკუთრივი განსაზღვრება როდია და ეს რომ ასეცაა, დავრწმუნდებით იქიდან გამომდინარე, რომ აღნიშნული მომენტების ერთიანობას გულისხმობს ადამიანისა და პიროვნების არა მხოლოდ მთლიანობა, არამედ ნაწილობრივობაც.

მაგრამ მიუხედავად ყოველივე ამისა, კაკაბაძის მოსაზრებიდან არაპირდაპირ მაინც შეგვიძლია გამოვიყვანოთ ადამიანის მთლიანობის ცნების განსაზღვრება. კერძოდ, ადამიანის მთლიანობა ყოფილა მისი „ყველა“ მომენტის „ერთიანობა“. მართლაც, ეს ასეც იქნება ორი გარემოების გამო: კაკაბაძე პიროვნების მთლიანობის ადამიანის მთლიანობისაგან განსხვავებისას ვახაზავს პიროვნების მთლიანობაში, ჯერ ერთი, სინამდვილის განვითარების „ყველა“ დონის მონაწილეობას და, მეორეც, ამ „ყველა“ დონის „ერთიანობას“.

როგორც ვხედავთ, აქ ხაზგასმულია ადამიანის მთლიანობის ორი — რაოდენობრივი და რაგვარობრივი — მხარე. სწორედ ამიტომაც გვაქვს კაკაბაძესთან ადამიანის მთლიანობის რაოდენობრივ-რაგვარობრივი გაგება.

ადამიანის მთლიანობის თავისებური რაოდენობრივ-რაგვარობრივი გაგება ეკუთვნის ა. ბაქრაძეს.

ბაქრაძის თანახმად, „ადამიანი როგორც ერთიანი და განუყოფელი არსება, უნდა ფლობდეს ინტეგრალური ხასიათის იდეალსაც. რაც გაშლის მისი მოღვაწეობის ყველა ძირითადი ფორმის ღირებულებით ურთიერთკავშირს, მათი ფუნქციონირების მთლიან ხასიათს“ [4, გვ. 157].

მართალია, ბაქრაძე ადამიანის მთლიანობაზე მსჯელობს მის მხოლოდ ერთ განასერში, კერძოდ, „ღირებულებით“ ასპექტში. ხოლო ეს საკმარისი როდია ადამიანის მთლიანობის (ინტეგრალურობის) ცნების განსაზღვრავად, ვინაიდან „ღირებულებითი“ ასპექტის გარდა ადამიანის მთლიანობა „არაღირებულებით“ ასპექტსაც მოიცავს.

მაგრამ მთავარი აქ ეს როდია. მთავარია ის ზოგადი, რაც სწორადაა დაჭერილი ბაქრაძისეულ მსჯელობაში. მართლაც, თუ „ადამიანს როგორც ერთიანსა და განუყოფელს“ ზოგად (და არა ცალკეულ — „ღირებულებით“). ასპექტში ავიღებთ, მაშინ იგი, ბაქრაძის ლოგიკით, მფლობელი იქნებოდა „მისი მოღვაწეობის ყველა ძირითადი ფორმის ურთიერთკავშირისა“. ადამიანის მთლიანობის ამგვარი გაგება კი მისი სწორედ რაოდენობრივ-რაგვარობრივი გაგებაა, რადგან ადამიანის მთლიანობა „მისი მოღვაწეობის ძირითადი ფორმების“, ჯერ ერთი, „ყოვლობა“ ყოფილა და, მეორეც, მათი ყოვლობის „ურთიერთკავშირის“.

ასეთია, მოკლედ, ის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც ადამიანის მთლიანობა მისი რაოდენობრივ-რაგვარობრივი ნიშან-თვისებაა.

ამ თვალსაზრისის დამახასიათებელია ადამიანის მთლიანობის სწორი გაგება.

ამგვარი გაგება მთლიანად მისაღებია, რადგან იგი სწორედ იმ განასერში განიხილავს ადამიანის მთლიანობას, რა განასერშიც იგი უნდა განიხილებოდეს. ადამიანის მთლიანობა კი უნდა განიხილებოდეს რაოდენობრივ-რაგვარობრივ განასერში, რადგან იგი ადამიანის მხარეთა რიცხობრივობა-თვისებრივობას გულისხმობს.

მაგრამ აქ უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ადამიანის მთლიანობის განხილული რაოდენობრივ-რაგვარობრივი თვალსაზრისები ნაკლოვანი მომენტებისაგანაც შედგება.

მაინც რაში შეიძლება მდგომარეობდეს ადამიანის მთლიანობის რაოდენობა-რაგვარობრივობის თვალსაზრისთა ნაკლოვანი მომენტები?

ეს ნაკლოვანი მომენტები, ჩვენი აზრით, დაკავშირებულია ადამიანის მთლიანობის მხარეთა არასწორ დაყოფასთან, კერძოდ, აღნიშნულ თვალსაზრისებში მეტ-ნაკლებად ადგილი აქვს ცნების დოყოფის ამა თუ იმ ლოგიკური წესების დარღვევას.

აქ აუცილებელია დაწვრილებით შევჩერდეთ მოცემულ საკითხზე.

ადამიანის მთლიანობის დაყოფა უნდა აკმაყოფილებდეს გარკვეულ წესებს. ეს წესებია: 1) დაყოფის ერთსაფუძვლიანობა, 2) დაყოფის წევრთა ურთიერთგამომრიცხველობა და 3) დაყოფის თანაზომიერება. ეს წესები საერთოდ ცნების დაყოფის წესებია, რასაც ძალა აქვს მოცემულ შემთხვევაშიაც. ასე რომ, როდესაც ვეხებით საკითხს ადამიანის მთლიანობის „რაოდენობრივ-რაგვარობრივი“ გაგების „ნაკლოვანი მომენტების“ შესახებ, მხედველობაში გვაქვს სწორედ აღნიშნული წესების დარღვევა.

კერძოდ, რაში მდგომარეობს ეს დარღვევები? გავეცნოთ მათ ცალ-ცალკე. ადამიანის მთლიანობის დაყოფის ერთსაფუძვლიანობა გულისხმობს მისი მხარეების დაყოფას ერთი ნიშნით, ხოლო ამ წესის დარღვევა-დაყოფას სხვადასხვა ნიშნით.

ამგვარი დარღვევის ნიმუშად შეიძლება გამოდგეს ყველა ის შემთხვევა, როდესაც ადამიანის მთლიანობა დაყოფილი ხდება სულ სხვადასხვა პრინციპით, მაგრამ ამგვარი დაყოფა გაუმართლებელია, რადგან ასეთ შემთხვევაში აღრეული ხდება ადამიანის მთლიანობის სხვადასხვა ასპექტი.

ადამიანის მთლიანობის დაყოფის წევრთა ურთიერთგამომრიცხველობა გულისხმობს მის დაყოფას იმგვარ მხარეებად, რომლებიც ერთმანეთს არ გადაკვეთავენ, ან არ ექვემდებარებიან. ამიტომ ამ წესების დარღვევაც ნიშნავს დაყოფას იმგვარ მხარეებად, რომლებიც ერთმანეთს გადაკვეთავენ, ან ექვემდებარებიან.

ამგვარი დარღვევის ნიმუშია, მაგალითად, ვ. კაჟაბაძის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც პიროვნების მთლიანობა ოთხ მომენტს: „სხეულს“, „ფსიქიკას“, „სოციალურსა“ და „იდეალურს“ მოიცავს [5, გვ. 135]. მაგრამ ვანა „იდეალური“ არ ექვემდებარება „ფსიქიკას“, ანდა „ფსიქიკა“ და, მაშასადამე, „იდეალურიც“ — „სოციალურს“? ვანა პიროვნების „სოციალური“ მომენტი არ არის მისი „ფსიქიკური“ და „იდეალური“ მხარე? მართალია, „სოციალური“ აქ ვიწრო გაგებით შეიძლება იყოს ნახშიარი, მაგრამ ამ შემთხვევაშიც ისინი ერთმანეთს გადაკვეთავენ. ასე რომ, აღნიშნული სამი დანაყოფი ერთ-

მანეთს არ გამოირცხვას. ამიტომაც პიროვნების მთლიანობის ამგვარი დაყოფაც გაუმართლებელია.

ადამიანის მთლიანობის დაყოფის თანაზომიერება გულისხმობს მის დაყოფას იმგვარ მხარეებად, რომელთა ჯამი ადამიანის მთლიანობის მოცულობის ტოლი იქნებოდა, ხოლო ამ წესის დარღვევა-დაყოფას იმგვარ მხარეებად, რომელთა ჯამიც ადამიანის მთლიანობის მოცულობის ტოლი არ იქნებოდა. ამასთან ეს დარღვევაც შეიძლება იყოს ორგვარი. ერთს ეწოდება არასრული, მეორეს — ზედმეტად ფართო დაყოფა. პირველის დროს დაყოფაში გამოჩენილია ხოლმე მთლიანობის ზოგიერთი ელემენტი, მეორის დროს კი დაყოფაში შეტანილია ზოგიერთი ზედმეტი ელემენტიც.

ადამიანის მთლიანობის არასრული დაყოფის ნიმუშია, მაგალითად, ა. ბაქრაძის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც, ადამიანის მთლიანობა მოიცავს მისი „მოღვაწეობის ყველა ძირითადი ფორმის“ „ურთიერთკავშირს“ [4, გვ. 157]. მაგრამ განა ადამიანის მთლიანობა დაიყვანება მისი მოღვაწეობის მხოლოდ „ძირითადი ფორმების“ ურთიერთკავშირზე? რა ვუყოთ მაშინ მისი მოღვაწეობის „არაძირითადი ფორმებს? განა ადამიანის მთლიანობა მისი მოღვაწეობის როგორც ძირითადი, ისე არაძირითადი მხარეების მთლიანობასაც არ გულისხმობს? და თუ ეს ასე არაა, მაშინ რაღა დარჩება მთლიანობისაგან. მთლიანობა ხომ ყველა შესაძლებელი მხარის კავშირს გულისხმობს? ყოველივე ამის გამო ადამიანის მთლიანობის ამგვარი დაყოფაც გაუმართლებელია.

ასეთია ის ნაკლოვანი მომენტები, რაც თან ახლავს ადამიანის მთლიანობის აღნიშნულ რაოდენობრივ-რაგვარობრივ თვალსაზრისებს. ამდენად, შეიძლება ვეკამათოთ მათში ადამიანის მთლიანობის ნაწილობრივი დაყოფის სისწორეზე, თუ არასისწორეზე კერძოდ, მაგრამ არა ნაწილობრივ დაყოფაზე, საერთოდ.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ადამიანის მთლიანობის რაოდენობრივ-რაგვარობრივი ინტერპრეტაცია ამ ცნების განსაზღვრების ერთადერთ სწორ გზად მიგვაჩნია.

მაგრამ აქ ისმის კითხვა იმის შესახებ, შესაძლებელია თუ არა ადამიანის მთლიანობის ცნებაში კონკრეტულად აისახოს ყველა ის ნაწილი, რასაც მოიცავს სწორედ ადამიანის მთლიანობა? მაშასადამე, ადამიანის მთლიანობის განსაზღვრებისას შესაძლებელია თუ არა ერთბაშად ჩამოითვალოს მისი მთლიანობის ყველა ნაწილი?

ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად აუცილებელია უფრო დაწვრილებით შევიჩრდეთ ადამიანის მთლიანობის ფენომენზე. ეს კი იქნებოდა საკითხის დასმა ადამიანის იმ „ნაწილებს“ შესახებ, რომელთა „მთლიანობაზედაც“ გვაქვს მსჯელობა ადამიანის მთლიანობის ანალიზისას.

ადამიანის მთლიანობა სხვადასხვაასპექტოვანი მოვლენაა. იგივე ითქმის მისი ნაწილობრივობის შესახებაც. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის მთლიანობას, აგრეთვე ნაწილობრივობასაც უამრავი სხვადასხვა კუთხე, განასერი, წახნაგი, თუ სპექტრი გააჩნია. ამიტომ, როდესაც ვიძლევით ადამიანის მთლიანობის, ასევე ნაწილობრივობის ცნებათა შორის განსხვავებას, შეუძლებელი ხდება მათში ადამიანის „მთლიანობის“, ასევე „ნაწილობრივობის“ კონკრეტულად ყველა იმ ასპექტში ასახვა, რაც შესაძლოა გააჩნდეს მათ. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ადამიანის მთლიანობის კონკრეტული განსაზღვრება შეუძლებელია, ვინაიდან ამ განსაზღვრებაში ასახვას ვერ პოვებს მისი ყველა შესაძლებელი ასპექტი. განა, მართლაც, აბსტრაქტული ცნების კონკრეტული განსაზღვრება შეუძლებელი არ არის?

იგივე ითქმის ადამიანის ნაწილობრივობის კონკრეტული განსაზღვრების შესახებაც.

მაგრამ შესაძლებელია ადამიანის მთლიანობის, ასევე ნაწილობრივობის ყოველი კონკრეტული ასპექტის ასახვა ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში.

ადამიანი შეიძლება განვიხილოთ უამრავ სხვადასხვა ასპექტში და ეს დამოკიდებულია იმაზე, თუ რა პრინციპით, რა საფუძვლით გამოვეყოფთ ამა თუ იმ ასპექტს. მაგალითად, ადამიანი შეიძლება განვიხილოთ მოქმედების, შრომის, თუ სხვა ასპექტში. მსგავსად ამისა, შეიძლება განვიხილოთ ადამიანის მთლიანობაცა და ნაწილობრივობაც. კერძოდ, ადამიანის მთლიანობაც და ნაწილობრივობაც განვიხილოთ მოქმედების, შრომისა, თუ სხვა ასპექტში.

ასე რომ, ადამიანის მთლიანობა, როგორც ასისტრატული რამ, გულისხმობს უამრავ კონკრეტულ ასპექტს.

იგივე ითქმის ადამიანის ნაწილობრივობის შესახებაც.

რაც შეეხება ადამიანის მთლიანობის დაყოფას ნაწილებად, აქ უნდა ითქვას შემდეგი: რადგან ადამიანის მთლიანობა მრავალასპექტოვანი მოვლენაა, ამიტომ მისი დაყოფაც ნაწილებად მრავალასპექტოვანია. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის მთლიანობის ნაწილები სხვადასხვა ასპექტშია ცხვადასხვა; ადამიანის მთლიანობის დაყოფა მრავალასპექტოვანია არა მარტო იმ აზრით, რომ ეს დაყოფა სხვადასხვაგვარია სხვადასხვა ასპექტში, არამედ იმიტომაც, რომ იგი სხვადასხვაგვარია ყოველ ცალკეულ ასპექტშიც. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის მთლიანობის ნაწილები ერთსა და იმავე ასპექტშია შეიძლება სხვადასხვა იყოს. ეს დამოკიდებულია იმაზე, თუ რა საფუძველზე, რა პრინციპით ხდება დაყოფა. მაგალითად, თუ ადამიანს ავიღებთ მოქმედების ასპექტში, მაშინ ეს მოქმედება როგორც მთლიანობა ერთ შემთხვევაში შეიძლება დავყოთ თეორიულ და პრაქტიკულ, მეორე შემთხვევაში კი, გონებრივ და ფიზიკურ ნაწილებად და ა. შ.

ამგვარად, სხვადასხვა ასპექტშია ადამიანის მთლიანობის სხვადასხვა ნაწილი შეიძლება გამოიყოს სხვადასხვაგვარად.

რაც შეეხება ადამიანის მთლიანობის „ნაწილთა“ რაოდენობას, სხვადასხვა ასპექტში ისიც სხვადასხვაა და დამოკიდებულია იმაზე, თუ რა პრინციპით გამოვეყოფთ ამ „ნაწილებს“. მაგალითად, შეიძლება ერთ ასპექტში გამოიყოს ადამიანის თავისუფალი და არათავისუფალი დრო, მაგრამ სხვა ასპექტში კი — ბუნებრივი, სამუშაო, სამუშაოსთან დაკავშირებული და თავისუფალი დრო. ამის მიხედვით ადამიანის მთლიანობაშია გვექნება დროითი ასპექტის შესაბამისად ორი და ოთხი ნაწილი.

მსგავსივე ვითარება გვექნება ყველა სხვა შემთხვევაშიც, ამიტომ აღნიშნულით დავკმაყოფილდებით.

ადამიანის მთლიანობის უკეთ გაგებისათვის აუცილებელია ადამიანის მთლიანობასა და ყოველმხრივობას შორის მსგავსება-განსხვავების დაწვრილებითი ანალიზი. ამ გარჩევას ფონზე უფრო გამოჩნდება ადამიანის მთლიანობის თავისებურებაც. ეს გარჩევა მით უფრო აუცილებელია, რადგან ხშირად ადამიანის მთლიანობა დაჰყავთ ყოველმხრივობაზე.

ადამიანის ყოველმხრივობასა და მთლიანობას შორის მსგავსება კონკრეტულად არის ის, რომ, ჯერ ერთი, ყოველმხრივობაც ადამიანის მხარეთა ერთობლიობაა და მთლიანობაც — ადამიანის ნაწილთა ერთობლიობა (რამე კი როგორც რალაც-რალაცების ერთობლიობა, მხარეთა ერთობლიობა

იქნება ის, თუ ნაწილებს ერთობლიობა, როდენობრივი მოვლენაა, რადგან ამათი ერთობლიობა გულისხმობს მათ გარკვეულ როდენობას) და, მეორეც, ყოველმხრივობაც — ადამიანის ყველა მხარის ერთობლიობა და მთლიანობაც — ადამიანის ყველა ნაწილის ერთობლიობა. მართლაც, ყოველმხრივობა რა ყოველმხრივობა იქნებოდა მისი ყველა მხარის გარეშე, ანდა მთლიანობა — მისი ყველა ნაწილის გარეშე? თუ რაიმეს აკლია თუნდაც ერთი შესაძლებელი მხარე, მაშინ იგი ყოველმხრივობაც ვერ იქნება. მსგავსად ამისა, თუ რაიმეს აკლია თუნდაც ერთი შესაძლებელი ნაწილი, მაშინ იგიც ვერ იქნება მთლიანობა. მაგალითად, ადამიანის სხეული ყოველმხრივია, თუ იგი მოიცავს ყველა მის შესაძლებელ მხარეს. ასევე მთლიანობის შემთხვევაშიც. იგივე ადამიანის სხეული მთლიანია მხოლოდ მაშინ, თუ იგი მოიცავს ყველა მის შესაძლებელ ნაწილს. მაგრამ თუ ადამიანის სხეულს აკლია თუნდაც ერთი რომელიმე შესაძლებელი „მხარე“, თუ „ნაწილი“, მაშინ იგი ვერც ყოველმხრივი იქნება და ვერც მთლიანი.

ის, რომ ყოველმხრივობა ყველა მხარის ერთობლიობაა, თვით ტერმინიდანაც ჩანს. ასე რომ ეს უეჭველია. მაგრამ საეჭვო შეიძლება გახდეს ის, ჩაითვალოს თუ არა მთლიანობად მიიხსილავს ყველა ნაწილის ერთობლიობა, შესაძლოა თუ არა მთლიანობა მთლიანობად დარჩეს ერთი, ან რამდენიმე ნაწილის ნაკლებობისას? საქმე ისაა, რომ „მთლიანობა“ იხმარება ისეთი მნიშვნელობითაც, როდესაც იგი გაგებულია რაიმეს უმეტეს ნაწილთა ერთობლიობად. მაგალითად, ვიტყვი თ ხოლმე, ესა და ეს ნაწილობრივ ასეთია, მაგრამ მთლიანად კი — ასეთი და ასეთიო. ამ შემთხვევაში მთლიანობა ვიწროდაა გაგებული.

მაგრამ მთლიანობის ამგვარი გაგება ჩვენს შემთხვევაში სწორი არ იქნებოდა. მართლაც, თუ მთლიანობას გარკვეულ, თუნდაც უმეტეს ნაწილთა ერთობლიობად წარმოვადგენდით, ხელთ შეგვრჩებოდა ფაქტიურად ისევე ნაწილობრივობა, ვინაიდან რაიმეს უმეტესი ნაწილიც თუ ნაწილებიც ხომ მაინც ნაწილები იქნებოდა. ნაწილი იმპტომაცაა ნაწილი, რომ იგი ნაკლოვანია, ხოლო მთელი — მთელი იმპტომაც, რომ იგი უნაკლოა. ნაკლოვანი რამ ჯერ კიდევ მთლიანი როდია. ამგვარი წარმოდგენა მთლიანობისა არალოგიკურია, რადგან იგი ეწინააღმდეგება აზროვნების კანონს: მთლიანობა ნაწილთა სწორედ უნიკალობას და არა ნაკლოვანებას ხომ უნდა ნიშნავდეს? ნაკლოვანი მთელი ხომ უაზრობაა? მთლიანი მხოლოდ უნაკლო შეიძლება იყოს.

ასეთია ის საერთო ნიშანი, რაც მსგავსებას ქმნის ადამიანის ყოველმხრივობასა და მთლიანობას შორის. სწორედ ეს საერთო ქმნის ადამიანის მთლიანობის მის ყოველმხრივობაზე დაყვანის შესაძლებლობასაც. მაგრამ ამგვარი დაყვანა სწორი არ იქნებოდა, რადგან მთლიანობა მართო კი არ ემსგავსება ყოველმხრივობას, არამედ განსხვავდება კიდევაც მისგან.

ადამიანის მთლიანობასა და ყოველმხრივობას შორის პირველი განსხვავება კონკრეტულად ისაა, რომ ადამიანის ყოველმხრივობა მისი ყველა „მხარის“ ერთობლიობაა, ხოლო ადამიანის მთლიანობა — მისი ყველა „ნაწილის“ ერთობლიობა. საქმე ისაა, რომ აქ „მხარე“ და „ნაწილი“ ერთი და იგივე არ არის. მართალია, „ნაწილიც“ „მხარეა“, მაგრამ ისინი მაინც განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, ვინაიდან მხარე უფრო ფართო მოვლენაა, ვიდრე ნაწილი. იგი არ დაიყვანება ნაწილზე. ნაწილი არის მთელის მხარე, ხოლო მხარე შეიძლება არამთელის მხარეც იყოს. კერძოდ, იგი შეიძლება ყოველმხრივობის შემადგენელი ერთეულიც იყოს. ასე რომ, ყოველმხრივობისა და მთლიანობის შემადგენელთა შორის თვისობრივი სხვაობაა. საქმე ისაა, რომ აქ „მხარე“ როგორც

საპრემიუმო
სტამბალი
ბიბლიოთეკა

ყოველმხრივობის შემადგენელი (ერთეული) და „ნაწილი“, როგორც მთლიანობის შემადგენელი (ერთეული) სულ სხვადასხვა რამეთა შემადგენლებია. სხვადასხვა მოვლენა კი ხომ სხვადასხვა შემადგენელს გვაძლევს? მაგალითად, საზოგადოების შემადგენელია ადამიანი, ფაუნისა კი — ცხოველი, ხოლო ადამიანსა და ცხოველს შორის განსხვავებაა. რა თქმა უნდა „მხარეც“ და „ნაწილიც“ ამ შემთხვევაში ერთი და იგივე იქნებოდა, რომ ყოველმხრივობაცა და მთლიანობაც ერთი და იგივე იყოს. ასე რომ იყოს, მაშინ მთლიანობა დაიყვანებოდა ყოველმხრივობაზე. და სწორედ ამ საფუძველზე ხდება ადამიანური მთლიანობის დაყვანაც მის ყოველმხრივობაზე. თუ ჩვენ მთლიანობასა და ყოველმხრივობას გავაიგივებდით, მაშინ, ბუნებრივია, არავითარი განსხვავება არ იქნებოდა თვით მათ შემადგენელთა შორისაც, მაგრამ მათი გაიგივება არ შეიძლება. ამდენად ვერ გავაიგივებთ აგრეთვე მათ შემადგენლებსაც.

მაინც რა განსხვავებაა ადამიანის ყოველმხრივობისა და მთლიანობის შემადგენელთა შორის? ამისათვის აუცილებელია გადავიდეთ ადამიანის ყოველმხრივობასა და მთლიანობას შორის მეორე განსხვავების დახასიათებაზე, ე. ი. ადამიანის მთლიანობის როგორც თვისობრივი მოვლენის დახასიათებაზე. აქ კი ჭერჯერობით აღვნიშნავთ მხოლოდ იმას, რომ „მხარე“ როგორც ყოველმხრივობის შემადგენელი და „ნაწილი“, როგორც მთლიანობის შემადგენელი, სრულიად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. ეს უნდა ითქვას იმასთან დაკავშირებით, რომ „მხარე“ იმხარება ზოგადი, ფართო და კერძო, ვიწრო მნიშვნელობით. ფართო მნიშვნელობით „მხარე“ მოიცავს ნაწილსაც, ვინაიდან „ნაწილიც“ „მხარეა“. სხვაგვარად, ყველა ნაწილი მხარეცაა, მაგრამ ყველა მხარე ნაწილი არაა. ასე რომ, ნაწილი ექვემდებარება მხარეს, ზოგადი, ფართო მნიშვნელობით აღებულს. და თუ ეს ასეა, მაშინ ხომ არ გამოდის ისე, თითქოს მხარეც როგორც ყოველმხრივობის შემადგენელი ჩვენს შემთხვევაში მოიცავდეს, ექვემდებარებდეს ნაწილს, როგორც მთლიანობის შემადგენელს? ხომ არ გამოდის, მაშასადამე, რომ, თითქოსდა ყოველმხრივობა როგორც რაოდენობრივი მოვლენა მოიცავდეს მთლიანობას, როგორც რაოდენობრივ მოვლენას?

მაგრამ ყოველმხრივობისა და მთლიანობის შემადგენელი ჩვენს შემთხვევაში სრულებით არ ეხებიან ერთმანეთს, ვინაიდან „მხარე“, როგორც ყოველმხრივობის შემადგენელი, აღებულია არა ზოგადი, ფართო მნიშვნელობით, არამედ კერძო, ვიწრო მნიშვნელობით. კერძოდ, იგი აღებულია როგორც სწორედ ყოველმხრივობის მხარე.

ამგვარად, აქ მხარე ზოგადი „მხარის“ კერძო მნიშვნელობითაა ნახმარი, როგორც ნაწილი. სხვაგვარად. „მხარე“ და „ნაწილი“ ჩვენს შემთხვევაში ორივე ერთი უფლებით კერძო გამოვლენიანია ადამიანის „მხარისა“ ზოგადად.

ამასთან დაკავშირებით უნდა ითქვას ისიც, რომ მთლიანობის შემადგენელ ერთეულსაც ნაწილის ნაცვლად შეიძლება „მხარე“ ვუწოდოთ, ე. ი. შეიძლება ნაწილი განვიხილოთ როგორც მთლიანობის „მხარე“. და აქ არავითარი შეცდომა არ იქნებოდა, ვინაიდან მთლიანობა წარმოადგენს გარკვეულ „მხარეთა“ მთლიანობას, ისევე, როგორც ყოველმხრივობა — გარკვეულ „მხარეთა“ ყოველმხრივობას. მაგრამ ვინაიდან ჩვენ გვაქვს სპეციფიკური ტერმინი მთლიანობის „მხარეთა“ აღსანიშნავად, როგორცაა „ნაწილი“, ამიტომაც, ბუნებრივია, რომ „მხარეთა“ ნაცვლად აქ სწორედ „ნაწილს“ ვხმარობთ.

მაგრამ მსგავსად ამისა, ჩვენ არ გვაქვს სპეციფიკური ტერმინი ყოველმხრივობის შემადგენლის აღსანიშნავად. ამიტომაც ტერმინს „მხარეს“, როგორც შემადგენელს ყოველმხრივობისას, ვერ ვცვლით სპეციფიკური ტერმინით. და

რადგან ეს ასეა, ამიტომ „მხარეს“, როგორც ყოველმხრივობის შემადგენელს, ენიჭება კერძო მნიშვნელობა.

ზემოთქმულიდან გამომდინარეობს, რომ როგორც „მხარე“ ყოველმხრივობის შემადგენლის სახით, ისე „ნაწილიც“ მთლიანობის შემადგენლის სახით ეს არის ორი სხვადასხვა, კერძო სახე „მხარისა“ ზოგადად, როგორც რაიმეს შემადგენლისა საერთოდ.

ეს რომ ასეა, უფრო ნათლად გამოიკვეთება ადამიანის მთლიანობის სწორედ თვისობრივი მხარის დახასიათებისას. ამ დახასიათებისას გამოიკვეთება სწორედ განსხვავება მათ შორის კონკრეტულად.

ადამიანის ყოველმხრივობასა და მთლიანობას შორის მეორე განსხვავება კონკრეტულად ისაა, რომ ადამიანის ყოველმხრივობა დაიყვანება მის მხარეთა ჯამზე, ხოლო მთლიანობა არ დაიყვანება მის ნაწილთა ჯამზე. სხვაგვარად, პირველი მეტია მეორეზე.

ადამიანის ყოველმხრივობა დაიყვანება მის მხარეთა ჯამზე იმიტომ, რომ იგი წარმოადგენს ადამიანის სწორედ რაოდენობრივ მახასიათებელს, ადამიანის მთლიანობა კი არ დაიყვანება მის ნაწილთა ჯამზე იმიტომ, რომ იგი წარმოადგენს მის სწორედ თვისობრივ მახასიათებელს.

რას ნიშნავს ადამიანური მთლიანობის არდაყვანადობა, მეტობა მის ნაწილთა ჯამზე? ორ რამეს: ადამიანური მთლიანობის დაუყვანადობას, მეტობას მის ნაწილთა ჯამზე როგორც რაოდენობრივად, ისე თვისობრივადაც. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ადამიანური მთლიანობა არ დაიყვანება მისი როგორც რაოდენობრივი, ისე თვისობრივი მხარეების ჯამზე. ადამიანის მთლიანობა რაოდენობრივადაც და თვისობრივადაც განსხვავდება მისი მხარეების ჯამისაგან. ამით განსხვავდება იგი ადამიანური ყოველმხრივობისაგან. თვალსაზრისით, რომელსაც დაჰყავს ადამიანური მთლიანობა მის ყოველმხრივობაზე, სწორედ ამას ვერ ითვალისწინებს. გარდა აღნიშნულისა შეუძლებელია არსებობდეს რაიმე მიზეზი პირველის მეორეზე დაყვანისა.

ადამიანური მთლიანობა რომ არ დაიყვანება მის მხარეთა ჯამზე, ეს თვალსაზრისი გაბატონებულია ლიტერატურაში. ასე, მაგალითად, ი. ბლაუბერგის თანახმად, ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ „არაორგანიზებული ერთობლიობა“ და „ორგანიზებული სისტემა“, ანუ „ორგანიზებული მთელი“. ამასთან „არაორგანიზებული ერთობლიობის“ დამახასიათებელი ნიშანია ის, რომ მისი თვისებები „მთლიანობაში არსებითად ემთხვევა იმ შემადგენელთა თვისებების ჯამს, რომელნიც ერთმანეთისაგან იზოლირებულადაა აღებული“, ხოლო „ორგანიზებული მთელისა“ — ის, რომ მისი თვისებები „არ შეიძლება დაყვანილ იქნეს მის შემადგენელთა (ნაწილთა) თვისებების ჯამზე“ [7, გვ. 51, 52].

მსგავს თვალსაზრისს იზიარებს ვ. აფანასიევიც, რომლის თანახმადაც „მთლიანი სისტემის“ თავისებურებაა „მისი თვისებების დაუყვანადობა ნაწილთა თვისებების ჯამზე, არსებობა მასში ახალი თვისობრივი მახასიათებლებისა“ [3, გვ. 9].

მაგრამ იქიდან, რომ მთლიანობა არ დაიყვანება ნაწილთა ჯამზე სრულიად რადიკალურად გამომდინარეობს, თითქოსდა მთლიანობა საერთოდ არ იყოს ჯამური მოვლენა. სინამდვილეში, მთლიანობა სუბური მოვლენაცაა. განა, მაგალითად, ადამიანის ორგანიზმი როგორც მთლიანობა მისი ნაწილების სუმაც არ არის? ამის უარყოფა ყოველად შეუძლებელია. ეს უნდა აღინიშნოს იმიტომაც, რომ არსებობს მთლიანობის ანტისუბური გავებაც. ასე, მაგალითად, ი. შმალ-

პულჟენი მთელს წარმოდგენას ნაწილთა ჯამად მის მექანისტურ გაგებად მიიჩნევს [9, გვ. 13]. იგი განიხილავს ფორმულას, რომლის თანახმადაც „მთელი მეტია მის შემადგენელ ნაწილთა ჯამზე: $A > a + b + c + d$ “ და აღნიშნავს, რომ ეს „მხოლოდ შემდგომი განვითარებაა იგივე მექანისტური წარმოდგენებისა. ამ დებულებიდან ლოგიკურად გამომდინარეობს, რომ მთელიდან ნაწილთა ჯამის გამოკლებისას მიიღება რაღაც ნაშთი, რომელიც არ წარმოადგენს ნაწილს და ნაწილებად არ იყოფა და რომელიც თავისი არსებობით განაპირობებს იმას, რომ ნაწილთა ჯამი იქცევა მთელად“ [9, გვ. 14].

მაგრამ შმალპულჟენის მიხედვით, „მთელი არ მიიღება ნაწილთა შეჯამებით, თვით რაიმე დამატებითი ფაქტორის მონაწილეობის შემთხვევაშიც... არ შეიძლება იმის თქმა, რომ მთელი მეტია ნაწილთა ჯამზე. ჩვენ საერთოდ არა გვაქვს ჯამი, რადგან ნაწილთა თვისებები მოხსნილია, მთელში კი ჩვენ გვაქვს ახალი თვისებები“ [9, გვ. 15].

შმალპულჟენის თვალსაზრისთან დაკავშირებით უნდა შევნიშნოთ, რომ მას მთელისა და, მაშასადამე, ადამიანური მთლიანობის მექანისტური გაგება გაიგივებული აქვს მის რაოდენობრივ გაგებასთან. აქედან გამომდინარე კი, მთლიანობისა და ადამიანური მთლიანობის არამექანისტური გაგება უნდა ნიშნავდეს მის მხოლოდ და მხოლოდ თვისობრივ გაგებას.

მაგრამ ადამიანური მთლიანობისა და საერთოდ მთლიანობის ამგვარი წარმოდგენა სწორი არ უნდა იყოს. მთლიანობის მექანისტური გაგება გვაქვს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც იგი დაყვანილია ნაწილთა ჯამზე და არა იმ შემთხვევაში, როდესაც იგი არაა დაყვანილი ნაწილთა ჯამზე.

შმალპულჟენი სწორია იმაში, რომ მთლიანობა არ დაიყვანება ნაწილთა ჯამზე, მაგრამ არასწორი უნდა იყოს იმაში, რომ მთლიანობა არც მეტია ნაწილთა ჯამზე. ნამდვილად კი, იგი სწორედ მეტია ნაწილთა ჯამზე. მართლაც, ნაწილთა ჯამი მთლიანობის გარეშე და ნაწილთა ჯამი მთლიანობის შიგნით ერთი და იგივე როდია; ნაწილები მათი დაქსაქსისას და ნაწილები მათი ერთიანობისას ერთი და იგივე არ არის. აქ ლაპარაკია ერთსა და იმავე ნაწილებზე — იმ შემთხვევაშიც, როდესაც ისინი აღებულია მთლიანობაში და იმ შემთხვევაშიც, როდესაც ისინი აღებულია მთლიანობის გარეშე; ზომ ნათქვამია, ძალა ერთობაშიაო? ეს ანდაზა ამგვარად უნდა გაიშფოთოს: გაერთიანებული ძალები აღემატება გაუერთიანებელ, დაქსაქსულ ძალებს. ძალები, ერთად აღებულნი აღემატებიან იმავე ძალებს, ცალ-ცალკე აღებულთ. ჩვენთვის საინტერესო ენაზე კი ეს ამგვარად უნდა გაიშფოთოს: ძალები როგორც ერთობის (მთლიანობის) ელემენტები (ნაწილები) აღემატებიან იმავე ძალებს ერთობის (მთლიანობის) გარეშე. სხვაგვარად აზრი არ ექნებოდა მთლიანობას. ადამიანიც სწორედ იმიტომ მიისწრაფვის მთლიანობისაკენ, რომ ეს მთლიანობა მას ანიჭებს მეტ უპირატესობას. სხვაგვარად გაუგებარი იქნებოდა ადამიანური მთლიანობის მოთხოვნაც: თუ ადამიანური მხარეები მათი გამოლიანების შემთხვევაშიც და გაუმთლიანობის შემთხვევაშიც ერთსა და იმავე შედეგს მოგვეცემდა, მაშინ რაღა აზრი ექნებოდა ადამიანური მთლიანობის მოთხოვნას?

ამგვარად, ადამიანური მთლიანობა მეტია მის ნაწილთა ჯამზე.

ადამიანის მთლიანობის მეტობა მის ნაწილთა ჯამზე განპირობებულია მთლიანობის სწორედ თვისობრიობით. ამის საპირისპიროდ კი, ადამიანის ყოველმხრივობის ტოლრედ თვისობრიობისა და მხარეების ჯამზე განპირობებულია ყოველმხრივობის სწორედ არათვისობრიობით.

ადამიანური მთლიანობის თვისობრიობა გულისხმობს მის ნაწილთა კე-



შორს, ანუ ერთიანობას. ამის საპირისპიროდ, ადამიანური ყოველმხრივობის არათვისობრიობაც არ გულისხმობს კავშირს, ანუ მისი მხარეების ერთიანობას. სხვაგვარად, ადამიანური ყოველმხრივობის საკითხი არ გულისხმობს კითხვას, თუ რა კავშირია მის მხარეთა შორის, მაშინ როდესაც ადამიანური მთლიანობის საკითხი სწორედ რომ გულისხმობს კითხვას, თუ როგორია კავშირი მის ნაწილთა შორის. ადამიანური მთლიანობის ბუნება განსაზღვრება არა მხოლოდ იმით თუ რა და რა ნაწილებისაგან შედგება იგი, არამედ იმითაც, თუ როგორია მათ შორის დამოკიდებულება.

ამასთან დაკავშირებით, კარგად შენიშნავს ა. აფანასიევი. იგი აღნიშნავს, რომ საერთოდ „ბუნება მთელისა, მისი თავისებურებანი, თვისებანი დამოკიდებულია, უპირველეს ყოვლისა, მისი წარმომქმნელი ნაწილების შემადგენლობაზე, შინაგან ბუნებაზე“ [3, გვ. 20]. მაგრამ ნაწილთა არა მარტო შემადგენლობა, „ნაყრები“ განსაზღვრავს მთელის თვისებებს. ცნობილია ისეთი მთლიანური სისტემები, რომლებშიც „კომპონენტების შემადგენლობა ერთი და იგივეა, თვისებები კი—სხვადასხვაა“ [3]: „უდიდესი მნიშვნელობა“ მთელის ბუნების განსაზღვრებაში ენიჭება მის სტრუქტურას [3, გვ. 20—21]. სტრუქტურა კი აფანასიევს ესმის როგორც მთელის კომპონენტთა ურთიერთკავშირის წესი [3].

ამასვე აღნიშნავს ი. ბლაუბერგიც. კერძოდ, იგი მთელს ჰყოფს ორად: ერთია მთელის ელემენტები („ნაწილები“), მეორე კი — „მთელის ელემენტთა კავშირის განსაზღვრული წესი, ე. ი. სტრუქტურა“ [7, გვ. 53]. ბლაუბერგი ასკვნის, რომ „მთელი არის ნაწილთა ერთიანობა“ [7].

ადამიანური მთლიანობის რაოდენობრივ და თვისობრივ მხარეთა შორის მთავარი, განმსაზღვრელია მისი თვისობრივი მხარე. მართლაც, ადამიანურ მთლიანობას განმსაზღვრელი — რაოდენობრივი მხარე. მართლაც, ადამიანურ მთლიანობას განმსაზღვრელია „ქედაც“ მისი მხარეების („ნაწილების“) სტრუქტურა. მთავარია არა ის, თუ რა და რა მხარეებისაგან შედგება ადამიანი, არამედ ის, არსებობს თუ არა და როგორია მათ შორის კავშირი, დამოკიდებულება. სწორედ კავშირი, ერთიანობა „ჰკრავს“ მთელს. იგივე ითქმის ადამიანურ მთლიანობაზეც. ადამიანურ მთლიანობას აღუღაბებს სწორედ მისი მხარეების ერთიანობა; მას კრავს სწორედ მისი ნაწილების ერთიანობა. რაც უფრო ღრმა და ფართოა კავშირი ადამიანის მხარეთა შორის, მით უფრო ღრმა და ფართოა ადამიანური მთლიანობაც.

აღნიშნულის შემდეგ, ნათელი უნდა გახდეს ისიც თუ რა განსხვავებაა კერძოდ ადამიანური ყოველმხრივობისა და მთლიანობის შემადგენელთა შორის. ეს განსხვავება ისაა, რომ ადამიანური ნაწილი, როგორც ადამიანური მთლიანობის შემადგენელი, რაოდენობრივ-რაგვარობრივი მოვლენაა, ადამიანური მხარე, როგორც ადამიანური ყოველმხრივობის შემადგენელი კი — რაოდენობრივი მოვლენა. ამას განაპირობებს განსხვავება თვით ადამიანურ მთლიანობასა და ყოველმხრივობას შორის. ადამიანური ნაწილი ადამიანის ყოველგვარი სხვა მხარისაგან იმით განსხვავდება, რომ იგი ადამიანის, ჭერ ერთი, ცალკეული მხარეა და, მეორეც, ადამიანის სხვა მხარეებთან დაკავშირებული, გაერთიანებული მხარე.

ჭეროვანი ადამიანის მთლიანობის დახასიათება სრული არ იქნებოდა, თუ მასთან კავშირში არ შევხებოდით აგრეთვე ჭეროვანი ადამიანის სხვა ისეთ არსებით ნიშნებსაც, როგორიცაა ყოველმხრივობა და ჰარმონიულობა. საქმე ისაა, რომ ჭეროვანი ადამიანის მთლიანობა გარკვეული თავისებურებებით ხა-

სიათღება. მართლაც, მთლიანობაცაა და მთლიანობაც. ჯეროვანი ადამიანის მთლიანობა სწორედ ყოველმხრივობითა და ჰარმონიულობით ხასიათდება. საერთოდ კი უნდა აღინიშნოს, რომ შესაძლოა არსებობდეს როგორც ყოველმხრივი, ასევე არაყოველმხრივი მთლიანობა, აგრეთვე, როგორც ჰარმონიული, ისე არაჰარმონიული მთლიანობაც. ადამიანის ნორმატიულ ბუნებას შეესაბამება სწორედ ყოველმხრივი და ჰარმონიული მთლიანობა და არა არაყოველმხრივი და არაჰარმონიული მთლიანობა.

ამგვარად, ჯეროვანი ადამიანის მთლიანობის შესახებ საბოლოოდ შემდეგი დასკვნა შეიძლება გამოვეტანა: ჯეროვანი ადამიანის მთლიანობა ეს არის ადამიანის შესაძლებელი მხარეების ყოველმხრივად და ჰარმონიულად ყოველადერთინი განხორციელება.

ასეთია ჯეროვანი ადამიანის მთლიანობის ცნების საბოლოო განსაზღვრებაც.

ლიტერატურა

1. ჯაკობაძე ე. ფსიქიკა და პიროვნება. წიგნში: ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, ნაწ. IV. (შრ. კრებ.), თბ., 1977.
2. Андреев Э. М. Личность и творческий труд: (К вопросу о целостности личности и ее формировании). Автореферат, М., 1968.
3. Афанасьев В. Г. Проблема целостности в философии и биологии. М., 1964.
4. Вопросы философской антропологии, т. V (Резюме). წიგნში: ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, შრ. კრებ., IV, თბ., 1977.
5. Вопросы философской антропологии, т. IV (Резюме). წიგნში: ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, შრ. კრებ., V, თბ., 1978.
6. Габитова Р. Проблема «целостности» человека и ее экзистенциалистская интерпретация. — В кн.: Человек в социалистическом и буржуазном обществе: Симпозиум (Доклады и сообщения). М., 1966.
7. Проблема целостности в марксистской философии. М., 1963.
8. Рисаку Мутай. Целостный человек и гуманизм. В кн.: Современные прогрессивные философы Японии: Сб. ст. Пер. с япон. под ред. и с предисл. акад. М. Б. Митина. М., 1964.
9. Шмальгаузен И. И. Организм как целое в индивидуальном и историческом развитии: Избр. тр., М., 1982.

М. Б. ШОНИЯ

კ პონიმანიუ ცელსტნოსტი ჩელოვეკა

Резюме

Самоецелью строительства идеального общества является формирование нового, т. е. всестороннего, целостного и гармоничного человека.

Целостность человека есть всеединая осуществленность его возможных сторон или единая осуществленность всех его возможных сторон.

Целостность — количественно-качественная характеристика человека, так как она подразумевает вопрос о численности и свойственности сторон человека. Численность же целостности заключается в том, что

целостность человека составляет единство именно всех сторон человека, а свойственность целостности — в том, что целостность человека составляет именно единство всех сторон человека.

Целостность человека — явление многоаспектное; ее можно рассмотреть в разных срезах.

Целостность целостности — рознь. Целостность должностного человека характеризуется, во-первых, всесторонностью, а во-вторых, гармоничностью. Всесторонность целостности подразумевает целостность всех возможных сторон человека, а гармоничность целостности — согласованность всех возможных частей человека.

Поэтому окончательное определение целостности нового человека будет выглядеть следующим образом: целостность нового человека есть всесторонне и гармонично всеединая осуществленность возможных сторон человека.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
 ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ლევან ღალაქიშვილი

ინკლუზივის ენობრივი კატეგორიის მსოფლმხედვითი თავისებურება

შესავლის მაგიერ

საგანგებო მომზადება ესაჭიროება აზროვნებას იმისათვის, რომ ასე დასათურებული თემის ფილოსოფიურობა თვალსაჩინო გახდეს. საქმის ვითარება, რამდენადმე მაინც, უთუოდ ასეა, რადგან ინკლუზივის ენობრივი კატეგორია დღესთვის საკმაოდ კარგად შესწავლილი გრამატიკული მოვლენაა და ფილოსოფიასთან მისი დაკავშირების ცდა, ერთი შეხედვით, უცნაურ, პრეტენზიულ საქციელს ემსგავსება.

საკითხის ცოტა უფრო გულმოდგინედ გააზრებისას, თუ მკითხველი, ერთი მხრივ, ვ. ფონ ჰუმბოლდტისა და, მეორე მხრივ, ნიცშე-ვიტგენშტაინ-ჰაიდეგერის ნამოღვაწარს გაითვალისწინებს, ზემოთ ხსენებული პრობლემა, შესაძლოა, უკვე არც იმდენად უცნაურად ეჩვენება, მეტიც: რაკი მის ცნობიერებაში გამოცოცხლდება დებულებანი: „ენა მსოფლხედვაა“ (Weltansicht) და „ენა ყოფიერების სახლია“ (Die Sprache ist das Haus des Seins) [20, გვ. 166], გრამატიკული ფაქტის ფილოსოფიური მსჯელობის თემად დასახვის ღონისძიება ნაცნობ, და იქნებ ერთობ ტრივიალურ მოვლენადაც კი წარმოუდგეს.

თუკი ეს მოხდა, მაშინ, ალბათ, ჩვენი პირველი რეაქცია კმაყოფილების მსგავსი იქნება, რადგან მიზეზთა გამო, სათქმელს ჩვენსას მოთმინებით მსმენელი, შემწყნარებელი აუდიტორია უმკველად ეყოლება; მაგრამ საქმეც ის არის, რომ ფილოსოფიურობის პრეტენზიის გამცხადებელ ნაშრომს ამგვარი უზრუნველობა არაფერს არგებს. აუღელვებლად მოუსმინონ და შემდეგ ასევე მშვიდად დაშორდნენ, — ეს ფილოსოფიური ტექსტისთვის სრულ ჩავარდნას ეტოლება. მისი წარმატება კი ის იქნება, თუ მკითხველს რაღაცნაირად ააფორიაქებს, აგრძნობინებს ან, სულ მცირე, მიანიშნებს მაინც რაღაც ისეთზე, რაც მის გონებას ერთ ხანს მიიპყრობს და ამდენად მის ყოფნაში ადგილს დაიმკვიდრებს. საუბარი ფილოსოფიურ ტექსტსა და მკითხველს შორის შედგება მაშინ, როდესაც მკითხველი ერთგვარად მაინც შეცვლილი დაასრულებს ტექსტთან ურთიერთობას.

ფილოსოფიური საუბრის შედგომის ნიშანი, როგორც ითქვა, მსმენელს პიროვნულ-ინდივიდუალური სახის ერთგვარი მოდიფიკაციის ფენომენში ვლინდება. მაგრამ ვინ უნდა ვიგულისხმობთ ჩვენი მომავალი საუბრის გამგონედ? ის, ვინც ანტიკურ ტრადიციებთან არის მეტ-ნაკლებად გაშინაურებული; ტრადიციებთან, რომელთაც, ვიდრე ჩვენამდე მოვიდოდნენ, — გზად — ქრისტიანული რელიგიის გავლენა განიცადეს.



იმისთვის, რათა ქართველური ენების¹ მსოფლხედვის ერთი თავისებურება, ინკლუზივის გრამატიკული კატეგორია, ზემორეგვარი მკითხველისათვის — ანუ ქრისტიანული ევროპისათვის — საინტერესო აღმოჩნდეს, ჩვენ ეს ფენომენი ისე უნდა აღვწეროთ და დავახასიათოთ, რომ მისი ესა თუ ის მხარე დღევანდელი ევროპელის ყოფნის პრობლემებთან რაღაც მხრივ მოსატანი იყოს; დღევანდელი ევროპული საზოგადოების ექსისტენციურ გასაჭირს რაიმე გვარად „უწამლოს“. ამ პირობის დაცვა შექმნის საფუძველს, რომელზედაც საუბარი ჩვენს ტექსტსა და დასავლური კულტურული მემკვიდრეობის თავისად მცნობ, ფილოსოფიურ ტრადიციასთან გაშინაურებულ ევროპულ ცნობიერებას შორის მართლაც შედგება. ამიტომ ჩვენი თემის გაშლის ამოცანა მოითხოვს დასავლურ სამყაროში შექმნილი სულიერ-გონითი და რეალურ-პრაქტიკული ატმოსფეროს, იქაური მენტალობისა თუ ცივილიზაცია-კულტურის დღევანდელი სიტუაციის გათვალისწინებას, რისთვისაც ქვემოთ დასავლეთის ცნობილ მოაზროვნეთა თვალთახედვის გადმოცემას მივმართავ.



ა. კამიუ ერთი ცნობილი ესეს ფარგლებში მიზნად ისახავს ჩვენი დროისთვის ნიშანდობლივი ლოგიკური (ცივი, შეგნებულად ჩადენილი — ლ. დ.) ბოროტმოქმედების გააზრებასა და ამ ბოროტმოქმედების გამართლების არსებულ ხერხთა გულმოდგინედ შესწავლას [14, გვ. 120]. თავისი მიზნისაგან მგულელობა ავტორს ქრისტიანული სამყაროს სულიერი ცხოვრებისათვის ძალზე საგულისხმო მომენტს აღმოაჩენინებს, რომელიც საჭირო სიღრმადით გამოიკვეთება ანტიკური და ქრისტიანული მსოფლხედვის შეპირისპირების გზით.

ყოვლის შემოქმედი და ამიტომ ყოვლისთვის პასუხისმგებელი პიროვნული ღმერთის იდეის დამკვიდრებით ქრისტიანობამ ადამიანური ამბოხის პირობები შეამზადა; რადგან, როგორც ა. კამიუ თვლის, ამბოხი მუდამ ვინმეს წინააღმდეგ მზადდება [14, გვ. 139]. თუ ძველ ბერძენთათვის სამყარო შეცდომებითაა აღსაყვება და არა ბოროტმოქმედებით; თუ დანაშაულისა და უდანაშაულობის ანტინომია მათთვის უცხოა და ისტორია არ განიხილება კეთილისა და ბოროტის ბრძოლადა; ხოლო ერთადერთ დანაშაულად ანტიკურ ბერძნებს ზომის დარღვევა მიჩნდათ; თანამედროვე ადამიანი სამყაროს სწორედ მასში ბოროტისა და კეთილის ჭიდილის თვალსაზრისით ხედავს და აფასებს. რაკი სამყაროში ბოროტება არსებობს, პასუხისმგებელი ამისათვის არის სამყაროს შემოქმედი — ღმერთი. მეამბოხე ღვთიურ წესრიგს უჯანყდება.

თანამედროვე ევროპელი სამყაროს შემოქმედს მორალურ გასამართლებას უწყობს; მისთვის უკვე საბოლოოდ გადაწყვეტილია განაჩენიც. ივანე კარამაზოვი, მაგალითად, უარს ამბობს სამყაროს მიღებაზე, რადგან ღვთის ეს ქმნილება ბოროტებას შეიცავს. ი. კარამაზოვი ამას ეუბნება უმცროს ძმას.

„Я не бога не принимаю, поими ты это, я мира им созданного, мира — то божьего не принимаю и не могу согласиться принять“ [13, გვ. 258].

1 და არა მხოლოდ ამითი.

2 ამით იხსნება სისასტიკისა და მიმტვევლობის ის საოცარი ნარევი, რომლითაც ბერძნული მითი სუნთქავსო, წერს ა. კამიუ [14, გვ. 139].

ღვთის მოწყობილი სამყაროს არმიღებაში მემამბოხური სულისკვეთება ვლინდება; მისგან ერთი ნაბიჯია ათეიზმის გავლით რევოლუციონერის გზას დადგომამდე. რევოლუციონერობა ისეთი რამაა, როცა უღმერთოდ დარჩენილი ადამიანი კისრულობს აქ, ამ ქვეყნად და თან პლანეტარული მასშტაბით ყოფნის სამართლიან-ბედნიერად მოწყობის ტვირთს. ა. კამიუ იმასაც დასძენს, რომ ქვეყნის სამართლიანად და ბედნიერად მოწყობის მოწადინე რევოლუციონერი, თუ თანმიმდევრულია, ყოველგვარ ტრადიციულ ადამიანურ ღირებულებას სწირავს იმ სანუკვარი მომავლისთვის ბრძოლის გზაზე, რომლის რეალობად ქვეყანა შეადგენს რევოლუციის მიზანს. ამიტომაც რევოლუციისთვის ესოდენ ჩვეულებრივი მოვლენა საკონცენტრაციო ბანაკებში პირუტყვეული მოპყრობით ჩადენილი კაცის კვლა, როცა ადამიანი განიხილება საშუალებად რალაც მიზნისთვის და არა თვითმიზნად.

ამრიგად, ა. კამიუ ცხოვრების ორნაირ შესაძლებლობას ხედავს უღმერთო სამყაროში დარჩენილი და ამ სამყაროს არმიღები ადამიანისათვის — ამბოხს და რევოლუციას. განსხვავება მემამბოხესა და რევოლუციონერს შორის, ა. კამიუს მიხედვით, შემდეგშია: მემამბოხემ იცის ადამიანის საერთო ხვედრი, ის ამ ხვედრს აპროტესტებს მხოლოდ. ამბოხი არის არმიღება სიკვდილისა და უსამართლობის. ამბოხი მოუწოდებს ადამიანებს სოლიდარობისაკენ საერთო ხვედრში. ამბოხს ცხად-ნათელი ენა აქვს და უყვარს [14, გვ. 337—340].

ამის საპირისპიროდ, რევოლუციონერი ივიწყებს სწორედ ყველაზე არსებითს — ადამიანის სასრულობას და მისგან გამომდინარე ისეთ „გასაჭირს“, რომელსაც ვერაერთი სოციალური გარდაქმნა ვერ მოხსნის. საერთო ადამიანურ ხვედრში თანადგომის ნაცვლად რევოლუცია ცეტურად გვთავაზობს „კაი ცხოვრებას“, რისთვის ბრძოლის დროსაც იგი სისხლსა და უსამართლობაში იძირება. რევოლუციის (მეტადრე სოციალისტურის) ეს ცეტ-ზერეღე. გარეწრული თვისება ამხილა ფ. ნიცშემ „ცეცხლის ძაღლის“ ზნეში [15, გვ. 94—96].

ადვილი დასანახია, რომ ამბოხი და რევოლუცია ორი სხვადასხვაგვარი რეაქციაა ერთ განმსაზღვრელ მოვლენაზე — ტრანსცენდენტულის გაქრობაზე. ამ ორთავან ა. კამიუ პირველს (ამბოხს) ირჩევს და გვირჩევს ცხოვრების წესად, რადგან თვლის, რომ მემამბოხური და არა რევოლუციონერული პოზიცია არის შესაფერისი ადამიანური ღირებულისათვის თვისი ფილოსოფიურობით, შინაგანი სიღრმითა და სულიერებით¹.

ამრიგად, ა. კამიუს მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ტრანსცენდენტულის გაქრობა, ღმერთის სიკვდილი არის ის უმთავრესი მოვლენა, რაც ჩვენი ეპოქის ადამიანის ყოფნის თავისებურებას ყველაზე არსებითად განსაზღვრავს. ამგვარ აზრს მზარს უჭერს კ. იასპერსიც, რომელიც სამყაროს „განღვთიურებას“ ანუ გაუღმერთოებას ახალი დროის სპეციფიკურ ნიშნად თვლის [17, გვ. 547].

სავსებით მისაღები ჩანს ა. კამიუს ის აზრი, რომ ჩვენი დროს უძირითა-

¹ გარეწარი ძველად სიღრმის უქონელს ნიშნავდა.

⁴ საყურადღებოა ა. კამიუს მიერ რუსული რევოლუციის ბელადის ქვევის მოტივაციის დაკავშირება საზოგადოდ რევოლუციის შინაგან აუცილებელ ხასიათთან. ა. კამიუ წერს, რომ რადგან უნიჭო ფილოსოფოსი, მაგრამ კარგი სტრატეგი იყო ლენინი, პირველ ყოვლისა, ძალუფლების მიტაცების პრობლემაზე ზრუნავდა... მას სწამდა მხოლოდ რევოლუციის და ეფექტურობის სათნობისა, ... მიზნისკენ სწრაფვაში არანაირ ხერხს — თვით სიცრუესაც — არ ერიდებოდა [14, გვ. 294]... მანვე საბოლოოდ დაასამარა თავისუფლება და შეუდგა კომუნისტური იმპერიის შენებას [14, გვ. 298, 294].

დეს თავისებურებებს ღმერთის სიკვდილი აქვთ მიზნად; ინდივიდუალურ და სახელმწიფო ტერორიზმს, კაცის კვლას უყოფითესი მიზნებით, მაგალითად, განაპირობებს ის ადრე არნახული გრძნობა ყოფნის უაზრო სიცარიელისა, რომელიც სამყაროს განღვთიუარებამ გამოიწვია [17, გვ. 548]; მაგრამ ა. კამიუს ზემოთ განხილული ესეს პრობლემებთან კავშირში ორი კითხვა დაისმის, რომლებზედაც პასუხი უნდა გაიცეს. ეს კითხვებია:

1. მართლაც აქვს თუ არა თანამედროვე ადამიანს არჩევანი ამბოხსა და რევოლუციას შორის?

2. არსებობს კი რაიმე უტყუარი საბუთი ხსენებული ორი შესაძლებლობიდან ამბოხის ამორჩევის უპრიანობისა?

ქვემოთ ნაცადი იქნება ამ კითხვებზე (მეტადრე კი პირველ მათგანზე) პასუხის გაცემისას კიდევ უფრო სრულად წარმოვაჩინო ჩვენი თანამედროვე ადამიანის ყოფნის მთელი სირთულე და შეჭირვებულობა. ვინაიდან ადამიანის ყოფნის თაობაზე ღრმა და სერიოზული დაფიქრება ფილოსოფიის გვერდით ხელოვნებასაც მართებს და ძალუძს, ჩვენი ცხოვრების რაგვარობის გამოსარკვევად აქ საღვადორო დაღის ერთი ფერწერული ნამუშევრის ანალიზს მივმართავ; მხედველობაში მაქვს „ამპურდანის ფარმაცევტი სრულიად არაფრის ძებნაში“.

მეტწილად ცივ ფერებში გადაწყვეტილი ლანდშაფტი, ეტყობა, ზამთრის პირს ან გვიან შემოდგომას გამოხატავს; ამას გვაფიქრებინებს ორი უფოთლო ხე სურათის ცენტრში და მჭირი, ასევე შეუფოთლავი მცენარეულობა ახლო პლანისა.

შორს, ნახატის ცენტრში ნაცარა-ცისფერი მთების ახლოს დასახლებაა; იმდენად წვრილი პლანით მოცემული, რომ არც ადამიანი ჩანს, არც მისი იქ ცხოვრება. დამთვალეირებლისთვის მარჯვნივ, დასახლებიდან კარგა მოშორებით, მისგან ფართო თხრილით გათიშული ერთი გაურკვეველი დანიშნულების ნაგებობაა; მთლად ყრუ კედლებიანი, მხოლოდ ერთი კუთხოვანი შესასვლელით.

უფრო ახლოს, სურათის ცენტრიდან მარცხნივ, შედარებით მსხვილი „კადრით“ გვიჩვენებს მხატვარი სხვა დასახლებას, მასაც უფანჯროს. ამ დასახლებას ერთი დიდი შენობა ამთავრებს; სარკმელი არც ამას აქვს, მხოლოდ სათოფურებივით მალა გაჭრილი, დახშული ოთხკუთხა ზერელები ეტყობა. ამ სიმაგრისებური ნაგებობის სახურავს ზემოთ, უკანა პლანიდან, სამრეკლოს ნაირი რაღაც ჩანს — ზარდაკიდებული. სიმაგრისებური სახლის წინ მარტოდ მდგომი შლაპიანი კაცი მოჩანს, წელზე ხელდაკრეფილი, მაგრამ ეს არ არის ამპურდანის ფარმაცევტი. შლაპიანი ფარმაცევტისკენ, — რომელიც სურათის მარცხენა ახლო კუთხეში მსხვილი პლანიტაა დახატული, — ზურგით დგას, მაგრამ, ამასთან ისე, რომ ერთი მეორისადმი ზურგ შექცევით მდგომარე არ არის, სამისოდ მეტად დიდია მანძილი ამ ორ ფიგურას შორის. ეს „მხოლოდ ორი“ ადამიანური ფიგურა ს. დაღის, თითქოს განგებ, ისე განულაგებია, რომ მათი ყოველმხრივ სრული სიმორე ერთმანეთისაგან საცხებით ცხადი იყოს.

ახლა თვითონ ფარმაცევტს მივუბრუნდეთ. ზემოთ იგი ვითა ადამიანური ფიგურა შემთხვევით არ მიხსენებია; ფარმაცევტი მართლაც მხოლოდ ჩამოგავს ადამიანს და ეს მსგავსება არც თუ დიდია. მხატვარს სურდა, ან გამოუვიდა⁵

5 შევნიშნავ, რომ „გამოსვლა“ ხელოვნებაში განზრახ (შეგნებულ) გამოყენაზე ნაკლებ მეტყველი ფაქტი არაა და არც მისი საპირისპიროს მთქმელი. მხატვრული შემოქმედებითი პრო-

ფარმაცევტი ისე, რომ იგი უფრო რეპტილიას ჰგავს, რომელიც, თითქოს განგებ, აუტოცებიან დიდ დაკბილულ კლდეზე და იქ მზეში გაურინდნიათ. ქვის კვარცხლბეკზე ასულ მეაფთიაქის სურათის მარჯვენა ქვემო კუთხიდან ქვისავე დიდი ლოდები „უშვებენ“, რომელთაგან ერთი — მთვლიერებლისგან უშორესი — შემთხვევით არ უნდა ჰგავდეს უზარმაზარ გადაშენებულ ქვეწარმავალს.

ისიც საყურადღებოა, რომ ფარმაცევტს მომწვანო კოსტიუმი მოსაეს; გახსნილი პიჯაკიდან იმავე ფერის ყილეტი მოუჩანს — ისე დაკმუჭნილი, იფიქრებ, ხვლიკის ტყავის ნაოჭებიო. მარჯვენა მხრის თავთან პიჯაკის ნაოჭები, თითქოს, რეპტილიის კბილთა კვალს ამხელს — მოკბეჩილსა ჰგავს. მარცხენა ხელი — თითქოს გახვეებული — მთელი სხეულის მართლაც ხვლიკისნაირ გაშეშებას კლდე უფრო გამოჰკვეთს [21, გვ. 48—49].

პირველი, რასაც „ფარმაცევტის“ მნახველი იგრძნობს, ის არის, რომ საქმე რაღაც ვერ არის კარგად; კაცი მკურნალი ველად გასულა, მისი ასაკი და წაცემულობა გვეუბნება, რომ არა სალაღობოდ, მაგრამ არც რამე საქმისთვის. მას არავისთან და არაფერთან არაფერი ესაქმება, ასულა უსიცოცხლო კლდის თავზე თავდაც გრძნობებისაგან დაცლილი; ასულა ისე, უმიზნოდ, უაზროდ. სახე ცვილის ნიღაბს მიუვავს და, რაც მთავარია, ეს ნიღაბი უფრო სიცარიელეს ამხელს ვიდრე რაიმეს ფარავს. სრული ფრუსტრაცია, ასე შეიძლება დავახასიათოთ ფარმაცევტის მდგომარეობა. ასეთ ადამიანს არჩევანი უკვე თავისი შინაგანი მდგომარეობითვე აღარ აქვს.

ს. დალის თავისი ფერწერული ნამუშევრით ნაცნობი ფარმაცევტის გასეირნება რომ გამოეხატა მხოლოდ, მისი ქმნილება საზოგადო ინტერესს მოკლებული იქნებოდა; მაგრამ როგორც ხელოვნების ყოველი მნიშვნელოვანი ნაწარმოები, ისე ეს ტილოც მით არის საყურადღებო, რომ ზოგადკაცობრიულ ვითარებას გვითვალსაჩინოებს: დღევანდელი ადამიანი, — ტექნიკური ცივილიზაცია რომ შექმნა და უკანმოუხედავად ავითარებს მას, მატერიალურ სამყაროზე გაბატონების მიზნით — თვითონ იქცა Ge-stell-ის სტრუქტურით პერობილ საშუალებად მიმწოდებელი წარმოების ხელში და მის მსახურად⁶.

ტექნიკისტური ეპოქის მოთხოვნამ სახმარ ღირებულებად აქცია ადამიანი; დაუკარგა მას თავისუფალ-ავტონომიური ქცევის უნარი. პიროვნულობა-გამოცლილი ჩვენი თანამედროვე ფაქტიურად ეგზემპლარულ არსებობას ეწევა; მისი „არჩევანი“ ვითარებას მორჩილებს, რეაქტიულია და არა თვითობაზე დაყრდნობილი. აქედან გამომდინარე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ თანამედროვე ადამიანს — თუ მასში პლანეტის მოსახლეობის მასიურ უმრავლესობას ვიგულისხმებთ — რეალურ-პრაქტიკულად არც ის არჩევანი აქვს, რომელიც შეამბოხებდ ან რევოლუციონერად ყოფნის ორგვარ შესაძლებლობას შორის თეორიულად მუდამ არსებობს⁷. ახლა გადავიდეთ ზემოთ (გვ. 27) დასმულ მეორე საკითხზე.

ცესის თავისებურებანი არც იმას გამოიჩეხვენ, რომ თავისი ნაშრომით უწყაოფილო ხელოვანი თითქმის მთელი მისი მეშვიდრეობის დაწვას გვიანდერძებდეს და ეს შემევიდრეობა უცილობელი ღირებულებისა კი იყო (ფ. კაფკა).

6 მ. პაიდგერის მიერ ხმარებული ეს მნიშვნელოვანი ცნება — Ge-stell [16, გვ. 55] ერთ ზემს აღრინდელ ნარკვევში [4, გვ. 17—29] ქართულად ვთარგმნე როგორც: მო-დგამ-ი.

7 უადგილო არ უნდა იყოს ერთი ასეთი კითხვის დასმა: იქნება თვით რევოლუციის ღრმად შინაგანი და რიგ შემთხვევაში ბოლომდე ბელადებისგანაც გაუცნობიერებული შამოძრავებელი მოტივიც სამყაროზე ბატონობის იდეაზეა დამყნობილი; ხოლო მსოფლიო ბედნი-

არა ერთი მაგალითი მიგვანიშნებს მ. ჰაიდეგერის სიტყვების სისწორეზე: „თანყოფნა ექსისტენციალურად მაშინაც განსაზღვრავს მუნყოფიერებას, როცა სხვა ფაქტიურად მოცემული არაა და არ აღიქმება. მუნყოფიერების მარტოყოფნაც არის სამყაროში თანყოფნა. სხვა შეიძლება აკლდეს ვისმე მხოლოდ რაიმე თანყოფნაში და რაიმე თანყოფნისთვის. მარტოყოფნა თანყოფნის დეფიციენტური მოდუსია, პირველის შესაძლებლობა მეორის დამადასტურებელი საბუთია“ [10, გვ. 186].

ერთ-ერთ უმკაცრეს სასჯელად ითვლება დამნაშავეს უკაცრიელ ადგილას გადასახლება ან ერთადგილიან საკანში მოთავსება — სხვებისგან სრულ იზოლაციაში; ხშირად სიტყვიერ და თუნდ ფიზიკურ შეურაცხყოფაზე უმძიმესია სრული და საბოლოო გადაწყვეტილებით თქმული: „მე და თქვენ აღარაფერი გვაქვს საერთო“ — შემდეგ დაუბრება; მიცვალებულისთვის წესის აგებით ჩვენ მასთან რალაც ფორმით თანაარსებობას ვიხანგრძლივებთ, არსებითად იგივესა ვიქმთ ხსენების დღის წესის შენახვითაც; ხოლო თუ გარდაცვლილთან რაიმე საქმეში „მტყუნაობის“ განცდა დაგვრჩა, ის ხშირად უახლეს „ცინცხალ“ გრძნობებსაც ბევრად ამეტებს სიმძაფრით.

ყველა ეს მაგალითი იმის მანიშნებელია, რომ ადამიანი — ეს *ζῷον ἰσχυ* *ἔχον* — თანყოფნას როგორც თავის უშინავნეს მახასიათებელს მოუცილებლად ატარებს; ხოლო რადგან მას მუდამ ყოფნა უჯობს არყოფნას, ცხოვრების იმგვარი წესი თუ შესაძლებლობა, რომელიც სხვა მუნყოფიერებას მკვდრად (უტყვეს) უფრო იტანს და იკუთხებს, ვიდრე ცოცხალს და მეტყველს, მისთვის პრინციპულად მიუღებელი უნდა იყოს.

კაცის კვლა — რაც რევოლუციის მიერ დაშვებულია ბუნდოვანი და ფანტიკურად ნარწმუნები სამართლიან-ბედნიერი ყველას მომავლის სახელით — ეწინააღმდეგება ადამიანის ყოფნის ძირითად, ფუნდამენტურ კანონს და ამიტომ უმართებულოა თვით მკვლელის მიმართაც, რადგან ადამიანს, როგორც მეტყველს, მოსაუბრეს, სამყაროს თავისთავადი ვითარების მხედველს და მისდამი საკულთარი პოზიციის დამკერ-გამომტქმელს საფესვით უგულბებლყოფს.

მკვლელობის აქტით (*resp.* რევოლუციაში) ადამიანი განხილულია თვლად საგანთა სიმრავლის წევრივით; ამ აზრით, ის აქ საერთოდ დაუწახავია. მკვლელობა და მისი შემწყურებელი (ან თუნდ გამომწვევი) საცხოვრებო პოზიცია ამიტომ პრინციპულად გზას აცდენილია და არა მხოლოდ (და არა იმდენად) იმ

ერება-სამართლიანობის ლოზუნგით გამოსვლა — საშუალებაა სილატაკით გაბოროტებული მსახების მიმზრობისა?

სხვაგვარად რომელ სამართლიანობაზეა ლაპარაკი, როცა შეძლებულთა დღეტა-კლტისკენ მოწოდება „კვი გამარჯობასავით“ გაისმის? ყოველ შემთხვევაში, რუსული რევოლუციის პელადის საქმეში უეჭველს უნდა ხდინდენ ამგვარი კითხვის დასმის მართებულობას; მის მიზანს ცარიტული იმპერიის კონსტიტუციური სახისცვლილება შეადგენდა, რაც არც დაუშალავს, როცა სამოქალაქო ომის დამთავრების შემდეგ თქვა: ახლა შეიძლება საქართველოს მიხედვით, რუსეთისთვის გარკვეული შენაძენის მიღების იმედითა და ანექსია უყო თავისუფალ დემოკრატიულ ქვეყანას.

* დედანშია: „Das Mitsein bestimmt existenzial das Dasein auch dann, wenn ein Anderer faktisch nicht vorhanden und wahrgenommen ist. Auch das Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt. Fehlen kann der Andere nur in einem und für ein Mitsein. Das Alleinsein ist ein defizienter Modus des Mitseins, seine Möglichkeit ist der Beweis für dieses“ [19, გვ. 120].

სენტიმენტალურ-ფსიქოლოგიური ვითარების გათვალისწინებით, რაც მკვლელობას შესაძლოა ახლდეს კიდევ შედეგად ერთგვარი ეპიფენომენის სახით.

ამით, შეიძლება ითქვას, ჩვენ დავასრულეთ დასავლური სამყაროს საცხოვრებლო ვითარების ამსახველი სურათი; ახლა გადავიდეთ ჩვენთვის საინტერესო ენობრივი მოვლენის დახასიათებაზე, რათა შემდგომ ვცადოთ ლინგვისტურ და ექსისტენციურ ფენომენთა შორის შესაძლო კავშირის ძაფების გამბა.

*
*
*

ინკლუზივი სენათმეცნიერო ლიტერატურაში ენობრივ კატეგორიად იწოდება. უკეთ რომ გავერყვეთ მის შინაარსში, საჭიროა ვახსენოთ მისი კორელატი, თუ შეიძლება ითქვას, „წყვილის ცალი“ გრამატიკული მოვლენა — ექსკლუზივის კატეგორია; რას წარმოადგენენ ესენი?

ინკლუზივ-ექსკლუზივის (in/ex) კატეგორია ზმნაში ან პირის ნაცვალსახელში დადასტურებად ასეთ ვითარებას გამოთქვამს; ხსენებული მეტყველების ნაწილები ორგვარ ფორმებს წარმოგვიდგენენ: ერთს იმგვარს, როცა პირველ პირთან ერთად ენობრივ მონაცემში გვაქვს მეორე პირის გაგება და მეორეს ისეთს, როცა მეორე პირი არაა იქ სახეზე. პირველ შემთხვევაში ინკლუზიური ენობრივი მონაცემი გვექნება, მეორეში — ექსკლუზიური.

სანიშნოდ ასეთ მაგალითს მოვიტან სვანურიდან: „ქართული გვაშაადებს“ სვანურად იქნება გვამარე ან ნამარე. მათგან გვ-ამარე ინკლუზიური ფორმაა (გვამშაადებს მე და შენ, მე და თქვენ), მ-ამარე ექსკლუზიურია (გვამშაადებს მე და მას, მე და მათ)“ ([9, გვ. 185].

in/ex-ის ტერმინოლოგიური სიცხადისათვის უნდა ითქვას: ინკლუზივი ნაწარმოებია ლათინური *Includo* („ჩაურთავ“, „ჩავრიცხავ“)-საგან; ხოლო ექსკლუზივი ასევე ლათინური *excludo* („გამოვრიცხავ“)-საგან.

ახლა გამოსარკვევია ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი: შემთხვევითია თუ არა, რომ ტერმინები in, ex. სწორედ ასე განაწილდა ენობრივ ფორმებზე: ინკლუზივია მეორე პირის ჩართულობა, ექსკლუზივი — მისივე ამორთულობა. მესამე პირის ჩართულობასაც ხომ სრული უფლებით შეიძლება ვუწოდოთ ინკლუზიურობა? საკითხი ასე დაისმის: აქვს მეორე პირს მესამესთან შედარებით რაიმე ზოგადი სოციო-კულტურული ან კონკრეტული ეთნო-ფსიქოლოგიური „უპირატესობა“, რომელიც საფუძვლად უდევს in/ex კატეგორიაში მის „დიდ კოორდინატობას“ თუ მეორე პირზე ორიენტირებულობა იქვე (in/ex კატეგორიის შიგნით) შემთხვევის ან ენათმეცნიერ ტერმინოლოგთა ახიერების ბრალია?

პირთა ურთიერთობის საკითხი, — რაიმე საფუძველზე მათი ფარდობითი სიახლოვე-სიშორის თვალსაზრისით — სპეციალურ ლიტერატურაში ცალსახად გადაწყვეტილი არ არის. მკვლევართა ერთი ნაწილი თვლის, რომ პირველი და მეორე პირი რაღაც თვალსაზრისით უახლოვდებიან ერთმანეთს და ერთად უპირისპირდებიან მესამეს [11, გვ. 269]; სხვანი კი მიიჩნევენ, რომ მეორე და მესამე პირს უფრო მეტი აქვს საერთო, ვიდრე მეორესა და პირველს [18, გვ. 211].

⁹ საკითხთან დაკავშირებით აღსანიშნავია, რომ ქალბატონ დამანა მელიქიშვილის მტკიცებით, ინკლუზივი პირველთან ერთად აუცილებლად ირიცხება მეორე პირი, მესამე პირი კი შეიძლება იგულისხმებოდეს და შესაძლოა არა [7, გვ. 162].

პირველი თვალსაზრისის მომხრეებს საბუთად აქვთ ის, რომ პირველი და მეორე პირი მოლაპარაკეთა, დიალოგში მონაწილეთა პირებია, მესამე პირი კი — არა; ხოლო მეორეგვარი პოზიციის მცველთ მიაჩნიათ, რომ მეორე და მესამე პირი (რომლებიც „არამოლაპარაკენი“ არიან) უფრო ახლოს დგანან ერთმანეთთან, ვიდრე პირველი პირი მეორესთან. და მაინც, რამდენადაც ვიცი, პირველ თვალსაზრისის მეტი მომხრე ჰყავს. ამასთან, ამ უმრავლესობის პოზიციას ძლიერ ამაგრებს ლ. ბლუმფილდი, მტკიცებით, რომ მესამე პირის ნაცვალსახელი საერთოდ ვერ გაიზრება პიროვან შემნაცვლებლად, ის განსაზღვრებითაა; მაშინ, როდესაც პირველი და მეორე პირის ნაცვალსახელები პიროვანი სუბსტიტუტებია [12, გვ. 278].

ამრიგად, საზოგადოდ უფრო მართებული ჩანს პირთა ასეთი დაჯგუფება: პირველი და მეორე პირი ერთად, მესამის „წინააღმდეგე“; ხოლო ქართველურ ენებს რაც შეეხება, ოთხივეში სწორედ ასეთი ვითარება გვაქვს. აქვე გასათვლისწინებელია ენათა ამ ჯგუფისათვის საერთო პოლიბერსონალიზმის ძირითადი ფუნქცია: ზმნურ ფორმაში კომუნიკაციის აქტში მონაწილე პირების („მეტყველი“ — „მსმენელი“) გრამატიკული მარკირება [2, გვ. 154].

ამ მონაცემების საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ენობრივი ცნობიერების დონეზე პირველ და მეორე, დიალოგში მონაწილე პირებს შორის რაღაც განსაკუთრებული ურთიერთობა უნდა იგულისხმებოდეს. ესაა გათვალისწინებული საენათმეცნიერო ტერმინოლოგიაშიც, სადაც მეორე — და არა მესამე — პირის ჩართულობა-ამორთულობის მიხედვით განისაზღვრება ენობრივი მონაცემის ინკლუზიურობისა თუ ექსკლუზიურობის საკითხი.

in/ex კატეგორია დღეს გაქრობის გზაზეა; ოთხი ქართველური ენიდან ის მხოლოდ სეანურს შემორჩა, დანარჩენებში (საერთოქართველურშიაც) მისი აღდგენა შეიძლება გარკვეულ მონაცემთა საფუძველზე. ასეთსავე სურათს გვიჩვენებენ სხვა ის ენები, რომლებშიაც in/ex-ისა ახლა მხოლოდ კვალია შემორჩენილი.

რას გვეუბნება საგულისხმოს რომელიმე ენაში in/ex გაქრობის გზად შემდგარი კატეგორიის არსებობის ფაქტი, როცა მხედველობაში გვაქვს ჩვენი ეპოქის ზემოთ ნახსენები კრიზისული თავისებურებანი და მათგან თავდახსნის საშუალებას ვეძიებთ?

in/ex კატეგორია ენის მსოფლხედვითი აგებულების ნაწილია; ჩვენს კრიზისულ ეპოქას კი ბუნებრივი ენებისადმი ინტერესი და თავისებური „ნდობა“ ახსიათებს; ახლა პოზიტივისტური ფილოსოფიის წარმომადგენლები, მაგალითად, მიიჩნევენ, რომ ბუნებრივი ენები ადამიანის ცხოვრების წარმართვისათვის გადაწყვეტი მნიშვნელობის მქონე გამოთქმებს შეიცავენ [6, გვ. 316—317]. in/ex კატეგორიის ენობრივ-მსოფლხედვით შინაარსს თუ ჩავეძიებთ, გამოჩნდება, რომ მასში სხვა „მე“-სთან, სახელდობრ კი დიალოგში შემომავალ (მეორე) პირთან ურთიერთობის განსაკუთრებულობა არის ფიქსირებული.

იბერიულ-კავკასიური ენებისათვის საერთოდ დამახასიათებელია: „ადამიანის (პიროვნების) და ნივთის დაპირისპირება, რაც გამოხატულია, როგორც მორფოლოგიურ სისტემაში, ისე სემანტიკურად, კიოხვით ნაცვალსახელებში“ [1, გვ. 16]. ქართველურ ენებში კი თვითონ ადამიანთა კლასს შიგნით პირველი და მეორე პირი სტრუქტურულადაც უპირისპირდება მესამე პირს [1, გვ. 164]. სამეცნიერო ლიტერატურაში ამგვარი მოვლენები კვალიფიცირებულია „ენო-

ბრივი კოლექტივის სამეტყველო ფსიქიკის“ სფეროს კუთვნილებად [1, გვ. 184—186].

ადამიანისა და ნივთის კლასის გარჩევა, პირველი და მეორე პირის სიახლოვესა და in/ex კატეგორიის ქონასთან ერთად ნიშანია ენის, ასე ვთქვათ, დიალოგური სენსიტიურობისა. აქვე აღსანიშნავია, რომ in/ex კატეგორია არ ითვალისწინებს მოლაპარაკეთა პირადი ურთიერთობის ხასიათს. სამ-ოთხეკაციან ჯგუფში მის წევრთა შორის ურთულესი, შინაარსის მხრივ ერთობ ნაირგვარი საურთიერთო დამოკიდებულებანია სავარაუდებელი; პირველი და მეორე პირიც აქ, საუბარში ყოველწამიერ ცვლიან ადგილებს; მაგრამ in/ex კატეგორია „ითვალისწინებს“ ურთიერთობის ენობრივ-ფორმალურ მხარეს და არა კომუნიკაციის აქტის მონაწილეთა რეალურ აწინდელ პირად ურთიერთობებს.

თუ ენაში ინკლუზივ-ექსკლუზივის კატეგორია ქმედითია, მაშინ მასზე მოსაუბრეთა ჯგუფის წევრებს შორის სავარაუდებელია რამდენადმე მინც განსხვავებული ურთიერთდამოკიდებულების არსებობა, ვიდრე ni/ex კატეგორიის არმქონე ენაზე მოლაპარაკებებს შორის; ამ განსხვავების მიზეზი იქნება არა პირადულ ურთიერთობათა სხვადასხვაობა, არამედ ენათა სისტემებს შორის არსებული არდამთხვევანია¹⁰.

ზემოთ ეპოქის ექსისტენციურ პრობლემებთან დაკავშირებით აღინიშნა, რომ თანამედროვე ადამიანი ეგზემპლარულ არსებობას ეწევა (გვ. 28)... ის განიხილება როგორც თვლად სავანთა სიმრავლის წევრი (გვ. 29). in/ex-ის მსოფლხედვითი თავისებურება კი — მისი დიალოგური სენსიტიურობა — არის რაღაც სწორედ ისეთი, რაც საფუძველშივე გამოირიცხავს ადამიანის ასე ხედვის შესაძლებლობას.

კატეგორიები: in/ex-ისა (რომელიც განირჩევა არა მარტო მრავლობით რიცხვში, არამედ ორობითსა და სამობითშიც, თუ ლინგვისტური ლიტერატურის ერთ ნაწილს დავედობით)¹¹, ორობითი, სამობითი და ოთხობითი რიცხვისა იმას მიგვანიშნებენ, რომ ენობრივი ცნობიერების დონეზე სამყარო არითმეტულ სიდიდეთა კონტინუუმის სახისად არ აღიქმება. მას, თუ შეიძლება ითქვას, თავისებური „მოხაზულობა“ აქვს, მაგ.: ორი ადამიანი (ან ორი რამ სავანი) ზოგიერთ ენაში მასზე მოლაპარაკე სოციუმისთვის „თვალში საცემ ფიგურას“ ქმნის, რომელიც ორობითი რიცხვის გრამატიკულ კატეგორიად ფორმდება; სამი — ასევე საგულისხმო სხვა „ფიგურას“, ოთხი — სხვას და ა. შ. სამყაროს ენობრივად ფიქსირებულ „კონფიგურაციათა“ სრული ნუსხის მოტანა აქ არც საჭიროა და არც შესაძლებელი; ჩვენი ნარკვევი მხოლოდ in/ex-ის გრამატიკულ კატეგორიას განიხილავს მეტ-ნაკლები სისრულით.

ამრიგად, იმ ენებზე მეტყველთათვის, რომლებშიც in/ex, კატეგორია ქმედითია, სხვასთან ურთიერთობას აქვს ხასიათით თითქოს უფრო დიალოგური ენობრივ-მსოფლხედვითი პარადიგმა; მაგრამ, როგორც ითქვა, in/ex კატეგორია თანდათან ქრება ენებში და ამდენად მისი პრაქტიკული ღირებულება როგორც ჩვენი „ინდივიდუალური და სახელმწიფო ტერორიზმის“ (ა. კამიუ) ცივი, მოფიქრებული მკვლევლობის ეპოქის პრობლემათა მომხსნელი ძალთაგანისა, ერთობ უმნიშვნელოდ ან სულაც სათუოდ შეიძლება ჩანდეს. თვით ის ფაქტი,

¹⁰ ამით ჩვენ ძლიერ მიუხაზოვდით კომუნიკაციის აქტის შინაარსობრივ, ერთგვარად თვით ენისაგან განსაზღვრულობის პრობლემას, რომელსაც აქ ვერ შევეხებით.

¹¹ ქართულ საენათმეცნიერო ლიტერატურაში მსგავლობას ამ საკითხთან დაკავშირებით მკითხველი შეხვდება ტ. გურგენიძის ნაშრომში [3, გვ. 12 და...].



რომ ბევრ ენაში in/ex კატეგორია ქრება, საბუთია იმისა, რომ დღევანდელი ეპოქის საერთო ტენდენცია დიდი ხანია, ასე ვთქვათ, უკვე ძალზე „შორიდან“ წარიმართა და განეწყო „სხვასთან“ დიალოგში ყოფნისთვის საჭირო პირობათა გამომრიცხავად.

და მაინც, ან იქნებ, სწორედ იმიტომ, რომ ეპოქის საერთო ტენდენცია ასე გადაჭრით საპირისპიროა in/ex-ის დიალოგური სენსიტიურობისა, შესაძლოა ისე მოხდეს, რომ ამ ენობრივ-მსოფლხედვითმა ფაქტმა განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინოს ჩვენი დროის პრობლემათა სიმწვავის განელებისთვის. ამგვარის დაშვების საფუძველს გვაძლევს ადამიანის ყოფნის ერთი ძირეული თავისებურება — ისტორიულობა.

ისტორიულობა არის ადამიანისთვის ნიშანდობლივი ყოფიერებითი სტრუქტურა, რომელიც შესაძლებელს ხდის მსოფლიო ისტორიის არსებობას; ესაა სულიერათაგან მხოლოდ ადამიანისთვის დამახასიათებელი თვისება, რომელიც საკუთარი წარსულით დაინტერესებულობაში ელინდება¹². თავისი ყოფნის ისტორიულობის გამო, ადამიანი ისეთ განუყრელ კავშირშია მოქცეული წარსულთან, რომ საკუთარ ვინაობასაც ამ წარსულიდან ადგენს¹³.

ცხოვრების კრიზისულ ხანაში ადამიანებს წარსულისკენ მიბრუნება სჩვევიათ; იქ ეძებენ გასაჰირის მიზეზებს და წარსულზე დაყრდნობით ცდილობენ ახალი გეზი მოუნახონ ცხოვრებას. აი, რას წერს პროფ. ზ. კაკაბაძე ამასთან დაკავშირებით: „ცხოვრებისა და ფილოსოფიის ტეშმარტი მყოფადი სხვა არაფერია, თუ არ ის, რაც ნამყოს სიღრმეში, ისტორიის დასაწყისსა და სათავეში ნაგულისხმევი და მინიშნებული, მაგრამ „უთქმელი“ და არარეალიზებული წანამძღვრის მიხედვით ისახება. როცა რადიკალურად ფერხდება ცხოვრება და ახვე გზაზე წინ მოძრაობა შეუძლებელი ჩანს, ანუ როცა ცხოვრების მოცემული ეპოქალური გზა, უგზობად იჩენს თავს, მაშინ მზერას ისტორიის დასაწყისსა და სათავეს მიაპყრობენ და მასში ახალი გზისა და მოძრაობის შესაძლებლობის მინიშნებას აღმოაჩენენ.“

ადამიანისათვის დამახასიათებელი ინტერესი ნამყოსადმი, ისტორიისადმი უბრალოდ ცნობისმოყვარეობა კი არ არის, არამედ იგი, ეს ინტერესი არსებითად წინ-სვლისა და მყოფადის ინტერესთანაა დაკავშირებული; მყოფადისადმი, მომავლისადმი ინტერესი აუცილებლობით გულისხმობს ნამყოსადმი ინტერესს, ამ უკანასკნელის გარეშე იგი არსებითად „სიკარიელისადმი“ ინტერესი ანუ, სხვაგვარად „ცარიელი“ ცნობისმოყვარეობაა“ [6, გვ. 313].

თუ ჩვენს დროს მისი კრიზისის შორსწასულობის მხრივ დაეუწყებთ „სინვას“, დაეინახავთ, რომ ქრისტიანულ-ევროპული სამყაროს მკვიდრისთვის დღეს საჭმე რაღაც თვალსაზრისით ერთდროულად უფრო ძნელიცაა და ადვილიც ვიდრე, ვთქვათ, თ. დოსტოევსკისათვის იყო. ა. კამიუს მართებული შენიშვნით, ი. კარამაზოვი „რადაცგვარად თვითონ დოსტოევსკია“ [14, გვ. 161]; ხოლო ივანეს ზემოთ მოტანილი სიტყვებიდან (გვ. 25) ჩანს რომ ღმერთი მისთვის მთლად გამჭრალი ჯერაც არაა. ივანე მხოლოდ ღმერთის შექმნილ სამ-

¹² ნაცხოვრებით დაინტერესებულობა, ანუ ბიოგრაფიული ინტერესი, რაც ეგოლოგი ჩვენდღებრივი მოვლენა ყოველი ადამიანისათვის, სხვა არა არის რა, თუ არ ისტორიულობის გამოვლენის კერძო სახე. ბიოგრაფიულ ინტერესში ისტორიულობა თავის პირადულის საზღვრებით შეზღუდულ მოდუსში ელინდება.

¹³ ისტორიულობის რაობაზე — ძირითადად მ. ჰაიდეგერზე დაყრდნობით — ხამყარო-შვი-ყოფნის თემასთან დაკავშირებით უფრო ვრცლად შეგჩერდი ჩემს ერთ აღზინდელ ნარკვევში [5, გვ. 5—18].

ყაროს იწუნებს. ამიტომ მისთვის (resp. თ. დოსტოევსკისთვის) ჭრაც კრთის იმედის სუსტი ნაპერწკალი: — კეთილმა ღმერთმა ხომ შეიძლება უკეთ მოაწყოს ქვეყანა, ვიდრე დღესაა?

სულ სხვაა ჩვენი თანამედროვის მდგომარეობა, მის წინაშე ასეთი პრობლემა დგას: ადამიანი თავისუფალია და ამიტომ თვითონ აგებს პასუხს თავისი ქცევისთვის; ხოლო რამდენადაც ასეა, პრინციპულად გაუგებარი ჩანს სხვისი სიკვდილით მისი ცოდვის გამოსყიდვის შესაძლებლობის დაშვებაც კი. ამგვარად, თავისუფლება-პასუხისმგებლობის ფენომენთა შინაარსში გარკვევას თავის თავად მოსდევს ქრისტიანობის ძირითადი თემისადმი — ღმერთის მიერ სიკვდილით კაცთა ცოდვების გამოსყიდვის თემისადმი — ძლიერი სკეფსისის გაჩენა. მართლაც, ზნეობრივად მოუღებელია ასეთ პირობაზე დათანხმება: ჩემს ცოდვებს, ჩემს ბრალს სხვა გამოსყიდის, ჩემი თავისუფლება-პასუხისმგებლობის ფენომენტური სიცხადე პრინციპულად ვერ იგუებს ამგვარი „შეთანხმების გაფორმებას“.

მგონი არ უნდა იყოს სადავო, რომ ადრე მიღებულ-გაზიარებული მსოფლმხედველობრივი სისტემის ასეთი პრობლემურობის გამოაშკარავება ნიშანია ისტორიის სიღრმისაკენ მიბრუნების დროულობისა. ამგვარ ვითარებაში ისლა დაგვრჩენია, რომ სრული გადაწყვეტილებით ავიღოთ თავზე პასუხისმგებლობა ჩვენი ქცევისათვის სხვათა (და იქნებ მთელი სამყაროს) წინაშე. ამბავი ცოდვის მიმტევებელი მსხნელისა ახლა მხოლოდ მეტაფორული გააზრებისთვისღა ივარგებს, თუკი იგი ასე იქნება გაგებული: ვინაიდან სამყაროში ყოველივე ურთიერთდაკავშირებულია, ყოველ ადამიანს მართებს თავდაუზოგავი ზრუნვა თვით სხვათა სისუსტის ან სხვაგვარი უკეთურობის მანკიერ შედეგთა აღმოსაფხვრელად.

მას შემდეგ, რაც ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას ზემოთ ხსენებული პრობლემა აღმოაჩნდა, ცხოვრების ახლებური გეზის გაცვალვა ისტორიის, წარსულის ნიადაგზე უნდა ვცადოთ; უსაფუძვლო, უსაყრდენო იდეათა გენერირება არაფრის მომტანია, რაოდენ შორსაც არ უნდა გადაგვიყვანოს უკან, ისტორიის სიღრმეში ენის მსოფლხედვით სტრუქტურაში შემორჩენილი, ცხოვრების წარმართვისათვის, შესაძლოა, ვარჯისი მოდელების თვალთვრებაში, ამ მიმართულებით მსვლელობაში ჩვენ მუდამ საკუთარ თავთან უახლოესნი ვიქნებით, რადგან ადამიანის ყოფნის ისტორიულობაზე დაყრდნობით ნაპოვნი ძველი ვითარება, როგორც ჩვენი წარსული, — რომელიც დროებით შეიძლება დაფარული იყოს, — არსებითად ჩვენსავე თავს გვიჩვენებს.

თავის ერთ-ერთ ნაშრომში დ. უზნაძე შთამომავლებში წინაპართა განწყობის არსებობას ვარაუდობს [8, გვ. 63]. ამ განწყობის ერთი საუკეთესო შემომნახველი ენაა. ენობრივი მსოფლხედვის ისეთ შემადგენელს, როგორიცაა in/ex კატეგორია, თავისი დიალოგური სენსიტურობით — ადამიანის ყოფნის ისტორიულობაზე დაყრდნობით — შეუძლია, სულ მცირე, ქართველურ და იბერიულ-კავკასიურ ენათა ერთ ჭგუფზე მოლაპარაკებებს მიანიც, მიანიშნოს მათი კულტურისათვის დამახასიათებელ ერთ თავისებურებაზე; სახელდობრ იმაზე, რომ — ამ კულტურათა გონითს (Geist) არეში ენების მიერ „შემოთავაზებულა“, თანამოსაუბრესთან სრულიად თავისებური ატიტუდის ქონა, ისეთისა, რომელიც გამორიცხავს სხვა ადამიანის განხილვას ოდენ საშუალებად რაღაც მიზნის მისაღწევად, სხვა საშუალებათა გვერდით.

მაგრამ, ერთია მინიშნება სხვაგვარად ყოფნის შესაძლებლობაზე და სხვა — ამ შესაძლებლობის რეალობად ქცევა; ურთულესი პრობლემა, რომელსაც აქ ვაწყდებით, სწორედ ის არის, თუ რამდენად შესაძლებელია გარდასულ ეპოქათა განწყობის რეაქტივაცია დროში, რომელიც თვითონ სულ სხვაგვარი განწყობისაა. რაც პირველ ყოვლისა უნდა უკუთვადით ამ პრობლემაზე დაფიქრებისას, ესაა ზერელე და გულუბრყვილო უკეთესის მომლოდინეობა. მაგრამ ისიც სრულიად უეჭველია, რომ ჩვენი დროის პრობლემათა უჩვეულო სიმწვავე და ადამიანის ყოფნის ისტორიულობა ერთად გამოდიან ჩვენსავ წარსულში დღეს მისაღები ახლის საძიებლად¹⁴.

თვით ის, რომ ახალი გზა იძებნება, საბუთია იმისა, რომ ჩვენს უახლოეს აქტუალურ სულიერ-გონით სიტუაციას გავლენა შესუსტებია, უწინდებურად ვეღარ ბატონობს დროებაზე; ეს, თავისთავად, იმედისმომცემი ფაქტია.

ამ ნარკვევის პირველსავე გვერდებზე ლაპარაკია ჩვენს ტექსტსა და მის მკითხველს შორის საუბრის შედგომის პირობის შესახებ. ასეთად მიჩნეული გვაქვს მკითხველის ერთგვარი პიროვნულ-ინდივიდუალური შეცვლა-გადასხვაფერება. თავს რომ ვკითხოთ: გვაქვს თუ არა საფუძველი იმისა, რომ საუბარი ჩვენს ტექსტსა და მის მომავალ მკითხველს შორის შემდგარად ვიგულოთ? პასუხი უთუოდ მოკრძალებული უნდა იყოს. ჩვენ ამ ნაშრომით მხოლოდ მივანიშნებთ შინაარსით მო-დგამ-ის საპირისპირო განწყობის მქონე ენობრივ კატეგორიაზე. თავისთავად კი ძლიერ შთამბეჭდავი და ყოველი მკითხველის ერთგვარად მაინც შემცველია ხილვა იმ კონტრასტისა, რომელიც არსებობს მო-დგამ-ით ჩათრეულის ყოფნასა და მისგან (მო-დგამ-ისგან) შინაგანად თავდახსნილის ცხოვრებას შორის. ცხოვრება არა ჩიხში შესული ეპოქის მონიჭებულის ინერციის მიყოლით — თავისთავად თუნდ მხოლოდ ყოფნის სხვაგვარ შესაძლებლობათა ხედვის სახისა — უკვე მნიშვნელოვნად წინ წასულია ჯერარსის მიმართულებით.

მო-დგამ-ის სულით შეპყრობილობას მოსდევს ნივთიერ გარემომდე უმარტებულოდ დაყვანილ სამყაროში უფერული, ადამიანისთვის სავსებით წამგებიანი ყოფა; ხოლო ენის მსოფლხედვით სტრუქტურაში დაცული „კულტურის სულის“ (Kulturgeist) „ფიგურების“ თვალყურებას მოაქვს გაცემა ისტორიის კეთილი — ანუ ვარგისი — სიღრმით და „ამბავი ქვეყნის გადარჩენისა“.

ოღონდ, ჩვენი კრიზისული ეპოქიდან გამოსავლის საპოვნელად, საჭიროა გავრძელდეს კვლევა ენის, როგორც მსოფლხედვის უნიკალური წესის, თავისებურებათა გამოსავლინებლად, რათა შემდეგ მოპოვებული მონაცემები შეივსოს კულტურის ექსტრალინგვისტური ფენომენების კრებულიდან მოძიებული ფაქტებით, რომლებიც დასრულებულ წარმოდგენას შეგვიქმნიან კულტურის სახასიათო ნიშნებისა თუ შინაგანი საცხოვრებო ტენდენციების შესახებ.

თუ ამგვარი კულტუროლოგიური სამუშაო წარმატებით ჩატარდება, ვთქვათ, თუნდ მხოლოდ ქართული კულტურის მიმართ, ხელთ გვექნება იარაღი ეპოქის საერთო ტენდენციისთვის „საკუთარი ძალით“ ეფექტური დაპირისპირებისა. ამასთან შესრულებება მსოფლიოს ეროვნულ კულტურათა ახლებური ინტერესის გამოკვლევის თავისთავად მეტად საშუარი საქმის ერთი ნაწილი¹⁵.

¹⁴ ერთი მოხდენილი თქმით, ახალი კარგად დაიწყებული ძველია.

¹⁵ ისახლე აქ ნაგულისხმევი კულტუროლოგიისა ისაა, რომ ის საკვლევი ობიექტებს შეისწავლის არა კულტურის ცალკეულ ძეგლთა თუ სხვა გამოვლენათა საენციკლოპედიო აღწე-

ეპოქალური ყოფნის განმსაზღვრელი ტენდენცია — რასაც ჩვენს დროში მო-დგამი წარმოადგენს — მეტად მრავალგვარად იკავშირებს ყოველი ადამიანის განსაზოგადოებრივებულ ცხოვრებას; ამიტომ მისგან მონიჭებული ინერციის ვადალაზა ერთობ ძნელი საქმეა. ასეთი რამ რომ შესაძლებელი გახდეს, საჭიროა საზოგადოების ფრიალ მნიშვნელოვანმა ნაწილმა სავესებით ნათლად გაიცნობიეროს ეპოქალურ პრობლემათა სიმძაფრე, მათგან მომდინარე ის მხარეები ცხოვრებისა, რომლებიც სრულიად არ შეეფერებიან თავისუფალი და საკუთარი ქცევისთვის პასუხისმგებელი არსების — ადამიანის ღირსებას¹⁶. ეს კი სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არ საზოგადოების დიდი ნაწილის ყოფნის პიროვნულ დონემდე ამადლების აუცილებლობას.

ამოცანა, როგორც ითქვა, უაღრესად რთულია მაგრამ, რომდენადაც მის გადაწყვეტაზე უფრო მნიშვნელოვანი საქმე არც არსებობს, ჩვენ გვმართებს ყოველი ღონე ვიხმაროთ, რათა მოვაბათ თავი ამ საქმეს. ფილოსოფიასა და ყოფნის პრობლემებზე მართებული წესით (რეგულარად) ორიენტირებულ მეცნიერება ხსენებული ამოცანის გადაწყვეტაში ძლიერ მოკავშირედ ჰყავთ ხელოვნება¹⁷.

ჩვენი მიზანია, ეპოქის კრიტიკისა და ყოფნის ახლებური წესის მიკვლევის საქმეში პრინციპული მონაწილეობის შემძლე ეს სამი ფორმა ადამიანური ქმედებისა, — ფილოსოფია, ხელოვნება და ფილოსოფიურად მომართული მეცნიერება — შეეუკავშიროთ ერთმანეთს და მათი ერთობლივი ძალისხმევით უფრო ადამიანური სახისა გავხადოთ ჩიხში შესული ცხოვრება. in/ex ენობრივი კატეგორიის დიალოგურ სენსიტიურობაზე მინიშნება ერთი ნაბიჯია ამ მიზნისკენ სვლაში.

ლიტერატურა:

1. ანდრე ლაქე ნ. კლასიკური და პიროვნული უღვრელების ისტორიის ზოგი საკითხი იბერიულ-კავკასიურ ენებში. თბილისი, 1968.
2. ასათიანი რ. პოლიბერონალიზმის ძირითადი ფუნქცია ქართველურ ენებში. მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1986, 2.
3. გურგენიძე ტ. მრავლობითობის კატეგორია პირის ნაცვალსახელებში და მისი გამოხატვა ზმნურ და სახელურ სტრუქტურებში (საკანდიდატო დისერტაცია. ხელნაწერის უფლებით). თბილისი, 1987.
4. დალაქიშვილი ლ. ეკოლოგიური პრობლემა და ენათა მონაცემები. მაცნე, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1989, 3.
5. დალაქიშვილი ლ. სამყაროში ყოფნა ხედვის ერთი კუთხით განხილვისას. მაცნე, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1991, 1.
6. კაკაბაძე ზ. ფილოსოფია და ცხოვრება. ხელოვნება, ფილოსოფია, ცხოვრება. თბილისი, 1979.
7. მელიქიშვილი დ. ინკლუზივ-ექსკლუზივის კატეგორიის გამოხატვის ისტორიისათვის ქართულ ზმნაში. მაცნე, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1977, 4.

რის წესით, არამედ ყოველი ეროვნული კულტურის არსებითი შინაგანი ტენდენცია-ხასიათის გამორკვევის მიზნით.

ზოგადი მეთოდოლოგიური პრინციპი ასეთი კულტუროლოგიისა პერმენენტულ-გაგებით უნდა იყოს; მისი სხვა დეტალები ჯერ უცნობია და საგანგებო გამორკვევას მოითხოვს.

16 საკითხის დიდ სირთულეზე შეტყვევლებს ისიც, რომ აქ სავესებით მოსალოდნელია კითხვის აშკარა მობრუნება: — აქვს კი ადამიანს ღირსება?

17 რომ მართლაც ასეა, ამის ცოტად თუ ბევრად შთამბეჭდავი დასტური, ეგონებ, იყო ზემოთ სალვადორ დალის ფერწერული ნამუშევრის განხილვა.

8. უზნაძე დ. განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლები, შრომები, ტ. VI, თბილისი, 1977.
9. შანიძე ა. ქართული გრამატიკის საფუძვლები. I, მორფოლოგია, თბილისი, 1953.
10. ჰაიდეგერი მ. ყოფიერება და დრო. თბილისი, 1989.
11. Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974.
12. Блумфилд Л. Язык. М., 1968.
13. Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Петрозаводск, 1969.
14. Камю А. Бунтующий человек. М., 1990.
15. Ницше Ф. Так говорил Заратустра, т. 2. М., 1990.
16. Хайдеггер М. Вопрос о технике. В кн.: Новая технократическая волна на Западе, М., 1986.
17. Ясперс К. Духовная ситуация времени. В кн.: Мир философии, т. 2, М., 1991.
18. G i n n e k e n J. von Principes de Linguistique psychologique, Essai de Synthes, Paris, 1907.
19. Heidegger M. Sein und Zeit. 1927.
20. Heidegger M. Das Wesen der Sprache. Unterwegs zur Sprache. Dritte, unveränderte Auflage, Frühjahr, 1965.
21. M a d d o x C o n r o y. Salvador Dalí—Excentricité et Genie Edition française, 1988, Printed in Germany, Köln.

Л. Н. ДАЛАКИШВИЛИ

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЕ СВОЕОБРАЗИЕ ЯЗЫКОВОЙ КАТЕГОРИИ ИНКЛЮЗИВА

Резюме

В работе дается анализ экзистенциальных проблем нашей современности; отмечена отчужденность человека от собственной сущности, его некоммуникабельность. Исходя из известного положения, что каждый естественный язык является уникальным способом мирозидения (В. фон Гумбольдт), в статье рассматривается категория инклюзива и отмечается наличие в ней определенного содержательного составляющего, некоей «диалогичной сенситивности».

Делается предположение, что осознание наличия в структуре языка такого смыслового составляющего способно дать некую парадигму, в соответствии с которой наша кризисная эпоха могла бы продвигаться в сторону преодоления свойственных ей проблем.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
ფილოსოფიის ინსტიტუტმა



პაატა მანაშლავილი

მეტაფიზიკური პრობლემა კანტისა და ჰეგელის ფილოსოფიაში

მეტაფიზიკა, როგორც მოძღვრება თავისთავადი, ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი რეალობის შესახებ, უძველესი ფილოსოფიური მეცნიერებაა; შეიძლება ითქვას, რომ ფილოსოფიური აზროვნების ისტორია მეტაფიზიკური პრობლემების განსჯით დაიწყო. მეტაფიზიკურ პრობლემებს იკვლევდნენ მაშინ, როცა ეს სახელწოდება ჯერ კიდევ არ არსებობდა (როგორც ცნობილია, სახელწოდება „მეტაფიზიკა“ შემოიტანა ანდრონიკე როდოსელმა პირველ საუკუნეში ქრისტეს წინ არისტოტელეს მეცნიერულ-ფილოსოფიური მემკვიდრეობის კლასიფიკაციის პროცესში). ძველი გულუბრყვილო ნატურფილოსოფია (ვთქვათ, მილეტის სკოლის ნატურფილოსოფოსებისა) არსებითად მეტაფიზიკის პირველყოფილ ფორმას წარმოადგენდა, რაკი საქმე შეეხებოდა სამყაროს პირველსაწყისს, რომელიც გაგებული იყო როგორც სუბსტანციური რეალობა. ეს, მით უმეტეს, ითქმის პარმენიდეზე, რომელმაც შეიმუშავა არსის მეტაფიზიკა და რომელსაც თანამედროვე მეტაფიზიკურ სისტემებშიც კი არ დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა. რაც შეეხება პლატონსა და არისტოტელეს, მათ მოძღვრებებში მეტაფიზიკამ სრულიად ჩამოყალიბებული სახე მიიღო და დამოუკიდებელი მეცნიერების სახით წარმოსდგა. თანაც, რაც მთავარია, მისი განვითარებას ამ სტადიაზე მეტაფიზიკამ უკვე პრეტენზია განაცხადა „მეცნიერებათა დედოფლობაზე“ და ყველა დანარჩენი ფილოსოფიური და არაფილოსოფიური მეცნიერების ცენტრში მოთავსდა.

მაგრამ მეტაფიზიკამ თავისი ტრადიციული სახე მაინც ვოლფის ფილოსოფიაში მიიღო. სწორედ ამ უკანასკნელმა მოახდინა მეტაფიზიკური აზროვნების სინთეზი, იგი მტკიცედ გამოიჭნა ყველა სხვა მეცნიერებისაგან, მისცა სპეკულაციური ხასიათი და უნივერსალური მეცნიერების მეთოდისა და თეორიის სახით წარმოადგინა. ვოლფის შემდეგ მეტაფიზიკა სპეკულაციურ მეცნიერებად იქცა, რითაც მან მომდევნო თაობებში უარყოფითი რეაქცია გამოიწვია. ასე ჩამოყალიბდა ტრადიციული მეტაფიზიკა, რომელიც ობიექტურ სინამდვილის შემეცნებას წმინდა გონების საფუძველზე, საკუთარ ცნობიერებაში „ჩაძირვის“ აპრიორული მეთოდებით ცდილობდა, ფართოდ იყენებდა ინტელექტუალურ ინტუიციას, თუნდაც ისეთს, რომელსაც ახალ დროში ჰუსერლმა „არსების ჭკერება“ (Wesenschan) უწოდა და ენერგიულად გამოირჩევიდა სპეკულაციურ-მეცნიერული კვლევის შედეგების აუცილებლობას ობიექტური სინამდვილის შემეცნების პროცესში.

ტრადიციული მეტაფიზიკა ოთხი ნაწილისაგან შედგებოდა: პირველი, ონტოლოგია, როგორც მოძღვრება თავისთავად არსებული სინამდვილის შესახებ, რომლის შემეცნებას ამავე წმინდა აპრიორული მეთოდებით ცდილობდა. მეორე, რაციონალური ფსიქოლოგია ანუ პნევმატოლოგია, რომლის მიზანი იყო სულის, როგორც მეტაფიზიკური რეალობის შესახებ ცოდნის შემუშავება; მესამე, რაციონალური კოსმოლოგია, რომელიც იკვლევდა სამყაროს (კოსმოსის)



სტრუქტურის, მისი აგებულების, წარმოშობისა და არსებობის წესს. მეოთხე, რაციონალური ანუ ბუნებრივი თეოლოგია, როგორც მოძღვრება ღვთაების შესახებ. ამ ოთხი მეცნიერების ერთობლიობას „მეტაფიზიკას“ უწოდებდნენ და ეს არ იყო შემთხვევითი, ვინაიდან მათ ერთი კვლევის მეთოდი, თავიანთი საგნისადმი ერთგვაროვანი მიდგომა აერთიანებდათ.

ამგვარად ჩამოყალიბებული მეტაფიზიკა არა მხოლოდ მატერიალისტებისა და ემპირისტების, არამედ ხშირად იდეალისტებისა და რაციონალისტების თავდასხმის ობიექტი იყო. მას უხვად ჰყავდა არა მხოლოდ დამცველი, არამედ კრიტიკოსიც. ეს პროცესი დღემდე გრძელდება. მეტაფიზიკას, როგორც ერთი თანამედროვე ფილოსოფოსი (გრისონი) ამბობს, ხშირად ასამარებდნენ, მაგრამ იგი ასევე ხშირად ფეხზე წამოდგებოდა და თავის მესაფლავეებს ასაფლავებდა. ეს, ერთი მხრივ, ასაბუთებდა მეტაფიზიკური პრობლემების კვლევის აუცილებლობას, ხოლო, მეორე მხრივ, მეტაფიზიკური აზროვნების წესის გაწმენდის გარდუვალობას.

მაგრამ ტრადიციული მეტაფიზიკა არავის ისე მკაცრად არ გაუკრიტიკებია, როგორც კანტმა გააკრიტიკა. ხოლო, მეორე მხრივ, მეტაფიზიკა არავის ისე მტკიცედ არ დაუტავს, როგორც ჰეგელმა დაიცვა. მიუხედავად ამ ეთონი და დაპირისპირებული თვალსაზრისებისა მეტაფიზიკის შესახებ, კანტისა და ჰეგელის ნააზრევში შეიძლება ბევრი რამ საერთო ვიპოვოთ მეტაფიზიკის როგორც კრიტიკის, ასევე დაცვის მიმართულებით. წინამდებარე სტატიის მიზანს სწორედ ამ ორი დიდი მოაზროვნის თვალსაზრისების მსგავსება-განსხვავების დადგენა წარმოადგენს.

როგორც ცნობილია, კანტის თეორიული ფილოსოფიის ერთ-ერთ მიზანს იმის დამტკიცება წარმოადგენს, რომ მეტაფიზიკა არ არის მეცნიერება. ამ იდეის დასამტკიცებლად იგი ანალიზებს წმინდა მათემატიკასა და წმინდა ბუნებისმეცნიერებას, როგორც მეცნიერების ნიმუშებს, და აღმოაჩენს, რომ ეს მეცნიერებანი აგებულია სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობების საფუძველზე. ცალ-ცალკე სინთეზური და აპრიორული მსჯელობანი ვერ შეძლებენ მეცნიერების აგებას, ვინაიდან სინთეზური მსჯელობა აპრიორულობის გარეშე (ე. ი. სინთეზურ-აპოსტერიორული) არ არის აუცილებლობისა და საყოველთაობის შემცველი, ხოლო ასეთი კი არ შეიძლება იყოს მეცნიერული ცოდნა. მეორე მხრივ, ვერც მხოლოდ აპრიორული მსჯელობები შეძლებენ მეცნიერული სისტემის აგებას, ვინაიდან მეცნიერება შეშეცნების შედეგია, ხოლო აპრიორული მსჯელობა კი, თუმცა აუცილებლობასა და საყოველთაობას შეიცავს, მაგრამ ცოდნას არ აფართოებს. ერთი სიტყვით, სინთეზურ-აპრიორულობა მეცნიერული ცოდნის კრიტერიუმი.

როდესაც კანტი ამ თვალსაზრისით შეხედავს მეტაფიზიკას, აღმოჩნდება, რომ მეტაფიზიკა მხოლოდ აპრიორული მსჯელობებისაგან შედგება; იგი უარყოფს ცდისეულ მონაცემებს შეშეცნების პროცესში, რის გამოც ჩვენს ცოდნას ვერ აფართოებს, ვერ შემოაქვს სინთეზის მომენტი; აპრიორული მსჯელობანი კი სინთეზის გარეშე ცოდნის გამფართოებელი ვერ იქნება. აქედან კანტი დაასკვნის, რომ მეტაფიზიკა, როგორც მეცნიერება, შეუძლებელია; მას არა აქვს უფლება მეცნიერებად იწოდებოდეს.

მაგრამ ისიც ცნობილია, რომ კანტი ყოველგვარ მეტაფიზიკას როდი უარყოფდა. ტრადიციული მეტაფიზიკის უარყოფა სრულიადაც არ ნიშნავს მეტაფიზიკის უარყოფას საერთოდ. კანტი, უარყოფდა რა ძველ მეტაფიზიკას, ცდილობდა ისეთი მეტაფიზიკური სისტემის შექმნას, რომელიც მეცნიერების

სტატუსს შეიძენდა. სწორედ ამით აიხსნება „პროლეგომენების“ სრული სათაური „პროლეგომენები ყოველი მომავალი მეტაფიზიკისათვის, რომელიც მეცნიერებად შეძლებდა გამოცხადებას“. ეს ნიშნავს, რომ კანტის მიერ თეორიულ ფილოსოფიაში წარმოებული ძველი მეტაფიზიკის კრიტიკა და, საერთოდ, შემეცნების კანონზომიერების კვლევა სხვა არაფერი არ იყო, გარდა გზის გაწმენდისა ისეთი მეტაფიზიკის შესაქმნელად, რომელიც მეცნიერებად შეძლებდა გამოცხადებას. კანტის ფილოსოფიის მკვლევარები თვლიან, რომ მან კიდევ შექმნა ასეთი მეტაფიზიკა ბუნებისა და ზნეობის მეტაფიზიკის სახით. მისი ბოლო პერიოდის თხზულებანი „ბუნებისმეცნიერების მეტაფიზიკური საწყისები“ და „ზნეობის მეტაფიზიკა“ სწორედ ამის უტყუარ საბუთს წარმოადგენს.

თხზულებაში „ბუნებისმეცნიერების მეტაფიზიკური საწყისები“ (Anfangsgründe) კანტი მსჯელობს „ბუნების მეტაფიზიკის“ შესახებ, რომელიც არსებითად ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფიას ანუ ბუნების ფილოსოფიას (ნატურფილოსოფიას) წარმოადგენს. კანტი გრძნობადი ცდის ერთობლიობას ბუნებას უწოდებს, რომელსაც ბუნებისმეცნიერება სწავლობს. თუ ბუნების შესწავლა ცდას ემყარება, მაშინ ემპირიული ბუნებისმეცნიერება გვაქვს. მაგრამ ემპირიული ბუნებისმეცნიერება აპრიორული პრინციპების არსებობას ემყარება, მათ წინასწარ გულისხმობს. ასეთი პრინციპების კვლევა ბუნების მეტაფიზიკას წარმოადგენს, რომელსაც რაციონალური ხასიათი აქვს. იგი წერს: „მეცნიერება ბუნების შესახებ საკუთარი აზრით გულისხმობს ბუნების მეტაფიზიკას“ [2, გვ. 58]. ამრიგად, კანტისათვის ბუნების ფილოსოფია და ბუნების მეტაფიზიკა ერთი და იგივეა. ბუნების ფილოსოფიის ამოცანა იმის დადგენა, თუ რისი შემეცნება შეიძლება მატერიის შესახებ წმინდა ცნებების საშუალებით. სწორედ ამიტომ მას კანტი ბუნების მეტაფიზიკად თვლის.

სწორედ ამის შესაბამისად აყალიბებს კანტი ბუნების მეტაფიზიკის ცალკეულ პრობლემებს. მაგალითად, მოძრაობის საკითხში ბუნების მეტაფიზიკის ამოცანას იმის დადგენა შეადგენს, თუ რისი შემეცნება შეუძლია ადამიანს მოძრაობის შესახებ წმინდა (აპრიორული) ცნებების საშუალებით. ბუნების მეტაფიზიკას კანტი ოთხ ნაწილად ჰყოფს: ფორონომიის მეტაფიზიკური საწყისები, დინამიკის მეტაფიზიკური საწყისები, მექანიკის მეტაფიზიკური საწყისები და ფენომენოლოგიის მეტაფიზიკური საწყისები. ამ შემთხვევაში ჩვენ მხოლოდ მეტაფიზიკის პრობლემა გვაინტერესებს. როგორც ვხედავთ, იგი მეტაფიზიკას აქ უწოდებს შემეცნების ობიექტის განხილვას აპრიორული პრინციპების საფუძველზე; ერთი სიტყვით, მეტაფიზიკას წმინდა ფილოსოფიის მნიშვნელობა აქვს, რომელიც აგებულია აპრიორულ პრინციპებზე.

ძველი მეტაფიზიკის ერთ-ერთ ძირითად შეცდომას კანტი იმაში ხედავს, რომ იგი არ იკვლევდა შემეცნების უნარს, მის შესაძლებლობასა და საზღვრებს. კანტი სძლევს ამ წინააღმდეგობას და შემეცნების საზღვრად მიიჩნევს ნივთს თავისთავადს, როგორც ობიექტურ რეალობას, რომელიც პრინციპულად შეუმეცნებადია, მაგრამ რომლის გარეშე შემეცნებაზე შეუძლებელია. ნივთი თავისთავადი არის ისეთი რამ, რომელიც შემეცნების სფეროში არ შემოდის, მაგრამ არც მთლად მის გარეშეა. ძველი მეტაფიზიკა მსჯელობდა სულზე, ღმერთზე, ობიექტურ რეალობაზე, როგორც მეტაფიზიკურ სინამდვილეზე, მაგრამ მის მტკიცებებს არ ჰქონდა არავითარი ემპირიული ბაზისი, რის გამოც იგი ფუჭსიტყვაობად და ცარიელ ლაყბობად იქცეოდა. „მეტაფიზიკას — ამბობს კანტი „პროლეგომენებში“ — შეუძლია ათასგვარი სისულელის ლაყბო-

ბა იმის შიშის გარეშე, რომ მას სიყალბეში ამხელენ“. სიყალბეში მხილება კი შესაძლებელია ემპირიული ბაზისის არსებობის პირობებში, რაც მეტაფიზიკას არ გააჩნია. კანტი, ცხადია, არ უარყოფს მეტაფიზიკის ობიექტების (სულის, ღმერთის და ა. შ.) კვლევის აუცილებლობასა და საჭიროებას. მას მიუღებლად მიაჩნია მათი იმ მეთოდებით კვლევა, როგორც ამას ძველი მეტაფიზიკა აკეთებდა. ახლებურად გაგებულ მეტაფიზიკას კი იგი უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებს. მეტაფიზიკა, მისი აზრით, როგორც წმინდა გონების სისტემა, ადამიანისათვის აუცილებელია. ამის დამადასტურებელია მისი პოზიცია ბუნებისა და ზნეობის მეტაფიზიკის მიმართ. ბუნების მეტაფიზიკა არის სპეკულაციური გონების მეტაფიზიკა, რომელიც მოიცავს მეტაფიზიკის ძველ დარგებს (ონტოლოგია, კოსმოლოგია), მაგრამ ტრასცენდენტალურ ფილოსოფიას წარმოადგენს, ე. ი. მისი კვლევის მეთოდი პრინციპულად განსხვავდება ძველი მეტაფიზიკის კვლევის მეთოდისაგან.

კანტი არ ეთანხმება მეტაფიზიკური შემეცნების თეორიას, რომელიც წინააღმდეგობას შემთხვევით შეცდომად თვლის და ამტკიცებს, რომ გონება აუცილებლობით ვარდება წინააღმდეგობაში როგორც კი იგი ცდის ფარგლებს დატოვებს. ამაშია კანტის დიალექტიკა, რომელსაც მთლიანად უარყოფითი ხასიათი აქვს. ანტინომიების წარმოშობა წინააღმდეგობის არსებობის მაჩვენებელია, მაგრამ ეს წინააღმდეგობა მხოლოდ ცდის ფარგლების დატოვების შედეგია და თანაც ყოველად უნაყოფო. ამ წინააღმდეგობისაგან თავის დაღწევა შემეცნების ერთ-ერთ მთავარ ამოცანად არის მიჩნეული. აქ აშკარად ჩანს კანტის უარყოფითი დამოკიდებულება წინააღმდეგობისადმი და ამის შესაბამისად მეტაფიზიკური აზროვნების წესისადმი, სულ ცოტა, ლოიალური დამოკიდებულება.

კანტი ლაპარაკობს ნივთი თავისთავადის შესახებ, როგორც მეტაფიზიკურ რეალობაზე ძველი ვაგებით, მაგრამ რაკი მის შესახებ არაფერს არ გვაშინობს, გარდა იმისა, რომ იგი შეუშეცნებადია, ამიტომ იგი არსებითად ცარიელ ცნებად რჩება. სწორედ ამან მისცა საფუძველი ნეოკანტიანელებს, რომ ნივთი თავისთავადის ობიექტური, მატერიალური რეალობა უარყოფთ და იგი წმინდა „სასწრაფო ცნებად“ გამოეცხადებინათ. ეს კი ნიშნავდა კანტის ფილოსოფიის გაწმენდას მეტაფიზიკისაგან, მეტაფიზიკის ელემენტების ამოკრეფას კანტის გნოსეოლოგიური კონცეფციიდან. შესაძლებელია ეს გზა სწორი არ იყოს, მაგრამ არც იმის უარყოფა შეიძლება, რომ ნივთი თავისთავადი, როგორც ობიექტური რეალობა, კანტის ფილოსოფიაში წმინდა ფორმალურ ხასიათს ატარებდა, თუ არ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ კანტი ლაპარაკობს ნივთ თავისთავადზე, როგორც ჩვენი შეგრძნებების პირველწყაროზე, საიდანაც შემდეგ განსჯის უნარის აქტიური მოქმედების შედეგად შემეცნების შინაარსი აიგება.

ჰეგელი, გარკვეული აზრით, კანტის შემკვიდრება მეტაფიზიკის შეფასების საკითხში. მას მისაღებად მიაჩნია კანტის მიერ განსჯისა და გონების ფუნქციების გამოჩენა, მაგრამ ამასთანავე იგი აღნიშნავს კანტის პოზიციის ცალკეულ ნაკლოვან მხარეებს. იგი სათანოდ აღვსებს კანტის მიერ ტრადიციული მეტაფიზიკის კრიტიკას, აღნიშნავს მის დადებით მხარეებს, მაგრამ მიუთითებს იმ ნაკლოვანებებზეც, რაც, მისი აზრით, კანტისეულ პოზიციას გააჩნია მეტაფიზიკის კრიტიკის დარგში. მას მიზანშეწონილად არ მიაჩნია კანტის მიერ განსჯის უნარის შემოსაზღვრა ცდის სფეროთი. ეს ნიშნავს, რომ განსჯას არა აქვს არავითარი შესაძლებლობა და უფლება მეტაფიზიკურ პრობლემებზე მსჯელო-

ბისა. ჰეგელს არ მოსწონს კანტის მიერ მეტაფიზიკის ძირეული უარყოფა, განსაკუთრებით მისი მოწყვეტა ლოგიკისაგან. კანტმა ლოგიკურ გარკვეულობებს სუბიექტური მნიშვნელობა მიანიჭა, რითაც მან ლოგიკა და მეტაფიზიკა ერთმანეთს მოწყვიტა. ჰეგელს არ მოსწონს ლოგიკისა და მეტაფიზიკის ერთმანეთისაგან იზოლირება. იგი ხომ, როგორც ობიექტური იდეალისტი, აზრისა და არსის იგივეობის თეზისიდან ამოდის, რის გამოც ლოგიკას ონტოლოგიური მნიშვნელობაც ენიჭება. ჰეგელს სრულიად მიუღებლად მიიჩნია მეტაფიზიკისადმი ისეთი რადიკალური ნიჰილიზმი, რასაც კანტი იჩენს. მას შეუძლებლად მიიჩნია ცივილიზებული საზოგადოების არსებობა მეტაფიზიკის გარეშე, ისევე როგორც შეუძლებელია ღვთაებრივ ტაძარს წმინდათა წმინდას სახელი აკლდეს. ამ მხრივ ჰეგელი, თუმცა გარკვეულწილად იზიარებს კანტის უარყოფით დამოკიდებულებას ტრადიციული მეტაფიზიკისადმი, მაგრამ მას ბოლომდე არ მიჰყვება და კანტის ნეგატიური დამოკიდებულება მას გაზვიადებულად მიიჩნია.

ერთი სიტყვით, აშკარა ხდება ჰეგელის ზომიერი პოზიციები მეტაფიზიკის მიმართ. მას მიუღებლად მიიჩნია დოგმატური მეტაფიზიკა ანუ განსჯის მეტაფიზიკა. ამაში ის კანტთან სოლიდარობას იჩენს და კიდევ მოსწონს მისი არგუმენტები ამგვარი მეტაფიზიკის წინააღმდეგ, მაგრამ ჰეგელი არ იზიარებს კანტის უარყოფით პოზიციებს სპეკულაციური მეტაფიზიკის მიმართ. კიდევ მეტიც, ჰეგელი საკუთარ ლოგიკას მეტაფიზიკად თვლის. მისთვის მიუღებელია განსჯის მეტაფიზიკაც და მეტაფიზიკური აზროვნების წესიც, რომელიც სინამდვილეს უძრავ, გაყინულ მდგომარეობაში განიხილავდა. ამ უჯანსაღი მიმართულებით ჰეგელი დიალექტიკის პოზიციებზე დგას, რომელიც მეტაფიზიკის, როგორც აზროვნების წესის საპირისპიროა. ცხადია, ჰეგელი ვერც კანტის უარყოფით დიალექტიკას მიიღებს, რომელსაც აშკარად ანტიდიალექტიკური ხასიათი ჰქონდა. ჰეგელი დიალექტიკა, მისი აზრით, მხოლოდ დადებითი შეიძლება იყოს, ე. ი. დიალექტიკურ წინააღმდეგობაში მყოფნი არა მარტო უნდა უარყოფდნენ ერთმანეთს, არამედ ამ უარყოფის გზით კიდევ უნდა ასაბუთებდნენ ურთიერთარსებობას. მეტაფიზიკა კი სრულიად საპირისპირო მოძღვრებაა. იგი ურთიერთდაპირისპირებას და ურთიერთუარყოფას უარყოფს და არსებითად სასრულოს სფეროში რჩება. მეტაფიზიკა, ჰეგელის აზრით, სასრულოს სფეროს ვერ სცილდება; იგი ვერ აბამს კავშირს „სხვასთან“, ვინაიდან „სხვა“ მისთვის არ არსებობს. ჰეგელს კი მიიჩნია, რომ „სხვასთან“ კავშირის დამყარება მხოლოდ და მხოლოდ წინააღმდეგობის გზით შეიძლება. სხვა გზა გამორიცხულია. წინააღმდეგობის ამგვარი გაგება ეწინააღმდეგება კანტის თვალსაზრისს დიალექტიკური წინააღმდეგობის ბუნების შესახებ. კანტის ფილოსოფიაში წინააღმდეგობა მხოლოდ და მხოლოდ უარყოფით როლს თამაშობს, ხოლო ჰეგელის დადებით დიალექტიკაში სწორედ ამ უარყოფას ენიჭება გადაწყვეტი მნიშვნელობა სინამდვილის საგნებისა და მოვლენების ურთიერთკავშირისა და ურთიერთდადგენის საქმეში.

ამასთანავე ჰეგელი არ უარყოფს მეტაფიზიკური აზროვნების წესის მნიშვნელობას საღი აზრის ანუ ემპირიული ცნობიერების დონეზე. მეტაფიზიკური აზროვნების წესი, ჰეგელის მიხედვით, აკმაყოფილებს „შემეცნების ყველაზე აუტოლებელ ყოველდღიურ მოთხოვნილებას“ [1, გვ. 209]. იქვე ჰეგელი, მეტაფიზიკის წინააღმდეგ, რომელშიც იგი კანტის მიერ დიალექტიკური წინააღმდეგობის უარყოფას გულისხმობს, წერს: „წინააღმდეგობა ამოძრავებს სამყაროს და სასაცილოა იმის თქმა, რომ მისი მოაზრება შეუძლებელია“ [1, გვ. 206]. აქ სრულიად აშკარად ჩანს კანტისა და ჰეგელის დაპირისპირება დი-

ალექტიკის როლისა და დანიშნულების შესახებ. კანტისათვის ნებისმიერი დიალექტიკა მიუღებელია, ჰეგელი კი დადებითი დიალექტიკის ცნებიდან ამოდის, რასაც მისი ფილოსოფიის საფუძვლად აქცევს. დიალექტიკა კანტისათვის სრულიად მიუღებელი იყო; ჰეგელის ფილოსოფია კი დიალექტიკურ მეთოდს ემყარება, მისი ფილოსოფია დიალექტიკურ იდეალიზმს წარმოადგენს. ამ მიმართულებით კანტისა და ჰეგელის დაპირისპირება სრულიად უდავოა.

ჰეგელის ფილოსოფიის მეტაფიზიკური ხასიათი სრულიად აშკარაა მისი ფილოსოფიური სისტემის განხილვის პროცესში. მას მიაჩნია, რომ მეცნიერების უზენაეს ამოცანას ღმერთის შემეცნება წარმოადგენს [1, გვ. 75]. ეს ნიშნავს მეტაფიზიკურ თვალსაზრისს, ვინაიდან ღმერთზე მოძღვრება სხვა არაფერი შეიძლება იყოს, გარდა მეტაფიზიკისა. ჰეგელი სრულიად აშკარად აღიარებს თავისი ფილოსოფიის მეტაფიზიკურ ხასიათს, ოღონდ მეტაფიზიკის ქვეშ ამ შემთხვევაში ესმის არა მეთოდი, რომელიც დიალექტიკურს უპირისპირდება, არამედ თეორია, როგორც მოძღვრება ობიექტური სინამდვილის შესახებ. დგას რა ამ პოზიციებზე, იგი თავის დიალექტიკას „სპეკულაციურ მეტაფიზიკას“ უწოდებს და ზოგჯერ მას სპეციალურ-მეცნიერული შემეცნების შედეგების განმსჯელის როლსაც კი აკისრებს. ჰეგელი იმასაც კარგად ხედავდა, რომ მეტაფიზიკას, როგორც თეორიას (მოძღვრებას აბსოლუტურ არსზე) და მეტაფიზიკური აზროვნების წესს შორის მჭიდრო კავშირი არსებობს. ობიექტური, თავისთავად არსებული სინამდვილე, რომელსაც მეტაფიზიკური თეორია უშვებს განიხილებოდა როგორც უძრავი, უცვლელი, მარადიული, ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული. ამრიგად, მეტაფიზიკური თეორია და მეთოდი ერთმანეთთან სრულ უნისონში აღმოჩნდა. ეს ჯერ კიდევ ანტიკურ ფილოსოფიაში გახდა ნათელი; პლატონის მოძღვრება იდეებზე ამ კონცეფციის აშკარა დადასტურება იყო.

ჰეგელის ფილოსოფიის მიდრეკილება მეტაფიზიკისადმი იმაშიც გამოიყვანდა, რომ ჰეგელი თავის ფილოსოფიას „მეცნიერებათა მეცნიერებად“ თვლიდა და ზოგჯერ სხვა მეცნიერებათა მეცნიერების როლსაც კი აკისრებდა. შემთხვევითი არ არის ის გარემოება, რომ ჰეგელი ლაპარაკობდა „ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედიაზე“, რაც აშკარად მისი ფილოსოფიის მეტაფიზიკურ ხასიათზე მეტყველებს.

ჰეგელის ფილოსოფია, რომელიც არსისა და აზრის იგივეობის თეზისიდან ამოდის, ლოგიკის, მეტაფიზიკისა და დიალექტიკის იგივეობის თვალსაზრისს იცავს. მისთვის ლოგიკა და მეტაფიზიკა რომ იგივეობრივია, ამის შესახებ ზემოთ უკვე გვევლინა ლაპარაკი. რაც შეეხება შემეცნების თეორიას, აქ საქმის ვითარება კიდევ უფრო ნათელია. ჰეგელის მოძღვრება აბსოლუტური სულის შესახებ შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც აბსოლუტურის შემეცნების პროცესი, ვინაიდან მასთან აბსოლუტური სულის განვითარება შემეცნების პროცესთან არის გაიგივებული. ასე შემოვიდა მარქსისტულ ფილოსოფიაში ლოგიკის, დიალექტიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის თეზისი, რომელიც ჰეგელიდან მომდინარეობს და დიალექტიკის ქვეშ არსებითად მეტაფიზიკა იგულისხმება (არა როგორც აზროვნების წესი, არამედ როგორც თეორია — მოძღვრება ობიექტური სინამდვილის შესახებ).

დასასრულ აღვნიშნავთ, რომ ჰეგელის ფილოსოფიის სახით კანტის მიერ დასამარებული მეტაფიზიკა კვლავ ფენიქსივით გაცოცხლდა. მაგრამ ჩვენს მიზანს სწორედ იმის ჩვენება წარმოადგენდა, რომ არც კანტს დაუხამარებია

ნებისმიერი მეტაფიზიკა და არც ჰეგელი აღადგენს ასეთსავე ყოველგვარ მეტაფიზიკას; ამ მხრივ ჰეგელი კანტის შემკვიდრეა, რატივ დიდი წინააღმდეგობაც არ უნდა იყოს მათ შორის.

ლიტერატურა

1. Гегель, Наука логики, М., 1937.
2. Кант И. Сочинения, т. IV, М., 1965.

П. Г. МАНДЗУЛАШВИЛИ

ПРОБЛЕМА МЕТАФИЗИКИ В ФИЛОСОФИИ КАНТА И ГЕГЕЛЯ

Резюме

В статье дается сравнительный анализ философских воззрений Канта и Гегеля о сущности и роли метафизики в духовной жизни человека. Доказывается, что, несмотря на различие взглядов этих великих философов, существует глубокое единство их взглядов по данному вопросу. Гегель, по существу, является наследником Канта в понимании метафизики.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

მხალ გაზიარებული

დიმიტრი უზნაძე პირველყოფილი რელიგიური წარმოდგენების წარმოშობის შესახებ

დღეს საქართველოში დიდმნიშვნელოვანი სასიკეთო ცვლილებები ხდება. ამან რელიგიისადმი დამოკიდებულებაშიც იჩინა თავი. წავიდა ის დრო, როცა ე. წ. „მებრძოლი ათეიზმის“ პოზიციებიან რელიგიასა და მის მსახურებს ამრეზით უყურებდნენ. რელიგია თავის კუთვნილ ადგილს იკავებს ქართველი კაცის ცხოვრებაში. აქედან გამომდინარე, ჩვენი მკითხველისათვის ინტერესს მოკლებული არ იქნება რელიგიის შესახებ XX საუკუნის დიდი ქართველი მოაზროვნის დიმიტრი უზნაძის შეხედულებების გაცნობა.

დ. უზნაძე ცნობილია როგორც ქართული ფსიქოლოგიური სკოლის ფუძემდებელი, მაგრამ ახალგაზრდობის წლებში მას ბევრი ნაშრომი აქვს გამოქვეყნებული ფილოსოფიურ-რელიგიურ პრობლემებზე, მათ შორის რელიგიის წარმოშობის საკითხზეც.

რელიგიის წარმოშობას წინ უძღოდა თვით ადამიანის წარმოშობა, მისი სააზროვნო უნარის განვითარების გარკვეული დონე და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში სათანადო პირობების მომზადება, კერძოდ პირველყოფილი კულტურის შექმნა. მხედველობაში გვაქვს მატერიალური კულტურა, მისი თავდაპირველი ფორმები. ამიტომ დ. უზნაძე ჭერ გვაძლევს იმ საზოგადოებრივი მოვლენების დახასიათებას, რომელთა მეოხებითაც შესაძლებელი გახდა ადამიანის სულიერი საწყისების ჩამოყალიბება. ჩვენი მიზანია ვაღმოვცეთ დ. უზნაძის შეხედულება პირველყოფილი კულტურის სისტემაში რელიგიის ადგილის შესახებ, რისთვისაც ჭერ შევეჩებით ამ მატერიალური კულტურის მოვლენებს და შემდეგ გადავალთ რელიგიაზე.

აღნიშნული საკითხის განხილვას დ. უზნაძე იწყებს ადამიანის თავდაპირველი ცხოვრების პირობების დახასიათებით, იმაზე მითითებით, რომ პირველყოფილი ადამიანი მთლიანად ბუნებაზე იყო დამოკიდებული, თავიდან მან ბევრი რამ არ იცოდა, რაც ცხოვრებისათვის იყო საჭირო. მას არც რელიგია გააჩნდა: „ადამიანი რომ გაჩნდა, — წერს დ. უზნაძე, — სხეულისა და გონების მეტი არაფერი გააჩნდა. მის გარშემო კი ყველა თავისი უცნაური მოვლენით მთელი ბუნება იყო გადაშლილი. იმისათვის უნდა მიემართა მას და იქ ეშოვა ყველაფერი, რაც მისი არსებობისათვის იყო საჭირო. მაგრამ ბუნება ზოგან მწირია და ზოგან უხვია და განძიერი. რა თქმა უნდა, პირველყოფილი ადამიანის ცხოვრება მწირ ბუნებაში შეუძლებელი იქნებოდა. აქ მისთვის ბევრი მუშაობა იყო საჭირო, რომ ბუნებას რამე მოეცა. ეს კი იმდროინდელ ადამიანს არ შეეძლო. ამიტომ ჩვენი უძველესი წინაპრები ცხელ ქვეყნებში უნდა დასახლებულიყვნენ, სადაც ბუნება ყველაფერს მზამზარეული სახით იძლეოდა“ [3, გვ. 15].

ცხოვრების მძიმე პირობებმა პირველყოფილი ადამიანი აიძულა ეზრუნა შრომის იარაღების გამოგონებაზე, დ. უზნაძე აღნიშნავს, რომ მან თავდაპირველად ქვის იარაღები გამოიგონა, შემდეგ თანდათან დაიწყო ლითონის იარაღებზე გადასვლა და ცეცხლის გამოყენება. ყოველივე ამას მოჰყვა მიწათმოქმედების განვითარება, ცხოველების მოშინაურება. მეურნეობის შემოღებამ და ცხოველთა მოშინაურებამ საკმაოდ გაუადვილა ცხოვრება პირველყოფილ ადამიანს. ადამიანი საზოგადოებრივ არსებად იქცა. დასაბამი მიეცა ადამიანთა ურთიერთკავშირს, გაჩნდა ნათესაობის გრძნობა. ამან თავისი კვალი დააჩნია ადამიანთა ოჯახურ ცხოვრებას, თანდათან მოწესრიგდა სქესობრივი ურთიერთობა, აიკრძალა ახლო ნათესაების ცოლ-ქმრობა. საყოფაცხოვრებო პირობების გაუმჯობესებამ ხელი შეუწყო ადამიანის გონების, აზროვნების უნარის განვითარებას. მიუხედავად ამისა, ბუნების ბევრი მოვლენა მისთვის ჯერ კიდევ გაუგებარი იყო: „მას ვერ აეხსნა თუ რა იყო მზე, რომელიც ხან მწველ სხივებს უგზავნიდა დედამიწას და ყველაფერს სწვავდა და სდაგავდა და ხან კიდევ ღრუბელთა რიდეს გადაიფარავდა და დედამიწას ჩრდილს უგზავნიდა, მას ვერ აეხსნა თუ საიდან მოდიოდა იგი დილას და სად მდიოდა საღამოს. რად გამოდიოდა ცაზე მთვარე, რომელიც ხან ნამგალს ემსგავსებოდა და ხან ბურთის სახეს იღებდა, რად ცვივდებოდა ფოთლები ხეს და რად ყვაოდა იგი ზაფხულობით, რა იყო ელვა, რომელიც სივრცეს სერავდა და ხშირად ცეცხლსაც კი აჩენდა, ან მეხი, რომელსაც მათთვის არაიშვიათად ზიანი მოჰქონდა, ანდა თვითონ რომ დაიძინებდა, რა იყო, რომ ხშირად ძილში ისეთ რამეს ხედავდა, რაც შეუძლებელი იყო ცხადში დაენახა“ [3, გვ. 33].

პირველყოფილი ადამიანი თავისი განვითარებით ძალიან დაბალ დონეზე იყო. მას არ შეეძლო აეხსნა ბუნების ის მოვლენები, რომლებიც ყოველ წუთში ხდებოდა მის ირგვლივ და რომლის გარეშე არსებობდა მას არ შეეძლო. ერთადერთი რაც პირველყოფილ ადამიანს იმ დროს გააჩნდა ამ მოვლენების მიმართ, ეს იყო შიშის გრძნობა. მან არ იცოდა არც დაბადების, არც სიკვდილის, არც მშის და მთვარის მოძრაობის, არც წელაწადის დროთა ცვალებადობის მიზეზები. მთელი ბუნება, გარე სამყარო მისთვის გამოუცნობი რომ იყო, რომელსაც ახსნა ესაჭიროებოდა. და იმ ცოდნით, რაც იმ დროს გააჩნდა ადამიანს, მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ ბუნებაც ცოცხალი არსებაა, ბუნების ყოველ კონკრეტულ მოვლენას გააჩნია საკუთარი სული. ეს, დ. უზნაძის აზრით, იყო უკვე ანიმიზმისა და ფეტიშიზმის დასაწყისი. მაშასადამე, ადამიანი ბუნებაში ცხოვრობდა და თავისი გონების განვითარების დაბალი დონის გამო ბუნების ტყვე იყო. ამიტომ ვასულეირა იგი. ზოგი მოვლენა ბუნებისა კეთილ გავლენას ახდენდა ადამიანის ცხოვრებაზე, ზოგი კიდევ ბოროტს. ამიტომ ზოგი სული კეთილად ითვლებოდა, ზოგიც ბოროტად. ამ სულებზე იყო ადამიანის ბედი დამოკიდებული და ამიტომ თვლიდა იგი მათ თავის ღმერთებად. უმთავრეს ღმერთად ადამიანმა მშის, ელვა-მეხის და ცის სულები მიიჩნია, რადგანაც ბუნებაში ყველაზე მეტ ცვლილებას სწორედ ეს მოვლენები იწვევდა. დანარჩენ ღმერთებს უფრო დაბალხარისხოვანი ადგილი მიაკუთვნა. ამ პერიოდში მზეს უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა, თუ მზე სითბოს არ დააშურებდა და თავის სიკეთეს ადამიანისათვის უხვად გაამეტებდა, ცხადია, ადამიანის მდგომარეობა და ცხოვრება შედარებით გაადვილდებოდა. ასევე ელვა-მეხიც; თუ ბუნება გაწყრებოდა ელვა-მეხის სახით, ადამიანი მძიმე მდგომარეობაში აღმოჩნდებოდა და ამიტომ იძულებული იყო თავიანთ ეცა მათთვის.

ბუნების მოვლენების გვერდით, დ. უზნაძის აზრით, თანდათანობით პირველყოფილმა ადამიანებმა პატივი მიაგეს გარდაცვალებული წინაპრების სულსაც. თუ მათ გარდაცვალებული ადამიანი დაეისომრებოდათ, ისინი ფიქრობდნენ, რომ სული ისევ ოჯახში ტრიალებსო და საჭიროა მისი თაყვანისცემაო. მათი აზრით, მიცვალებულის სულს ისევე ესაჭიროებოდა სარჩო-საბადებელი, როგორც ცოცხალ ადამიანს და ამიტომ საკმლის გარკვეული ნაწილი მუდამ გადანახული ჰქონდათ მიცვალებულის სულისათვის. საკმლის ამ ნაწილს ეწოდებოდა საკუთხი, რომელიც დღესაც არსებობს ჩვენში. ამ სულებს და საერთოდ ღმერთებს შემდეგ უკვე მსხვერპლის შეწირვა დაუწყეს. მსხვერპლად სწირავდნენ ყველაფერს, რასაც თვითონ ადამიანები ჰამდნენ. შემდეგში ადამიანმა ცეცხლიც გააღმერთა, რადგან მას დიდი სარგებლობა მოჰქონდა მათთვის და თავისთავად იგი სხვა მოვლენებს არა ჰგავდა.

რაკი პირველყოფილი ადამიანი მხოლოდ ბუნებაზე იყო დამოკიდებული, ცხადია, მისი მონა იყო. მსხვერპლსაც იმიტომ სწირავდნენ, რომ თავისი ცხოვრება როგორმე გაეუმჯობესებინათ, იმ ღმერთების გული მოეგოთ, რომელზედაც მათი ბედი იყო დამოკიდებული.

თავიდან ადამიანი მხოლოდ საკუთარ თავზე, მის გამოკებაზე და ყოველგვარი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებაზე ფიქრობდა. ეს მაშინ ხდებოდა, როცა საცხოვრებელ ადგილს იცვლიდა ხოლმე სხვადასხვა მიზეზების გამო. მაგრამ როცა თავის ცხოვრება შედარებით გაიუმჯობესა იმით, რომ მუდმივი საცხოვრებელი გაიჩინა, მეურნეობა მოაწყო. უკვე დარჩა თავისუფალი დრო. ეს დრო მას სჭირდებოდა იმისათვის, რომ განსაკუთრებული ყურადღება მიექცია მის გარშემო არსებული უამრავი ისეთი მოვლენისათვის, რომლისთვისაც მას აქამდე არ მიუქცევია ყურადღება. «ახლა იგი გაოცებული აღევნებდა თვალყურს, რომ მისი ისარი ნადირს ჰკლავდა, ან ხშირად თვითონ უგრძნობლად ეცემოდა და სიცოცხლე მხოლოდ რამდენიმე ხნის შემდეგ უბრუნდებოდა, ანდა კიდევ სიზმრების დროს მრავალ თავგადასავალს განიცდიდა, ნადირობდა, ომბდა, შორეულ მოგზაურობას ეწეოდა, მისი სხეული კი ამის მიუხედავად თითქმის უძრავად იგივე ადგილას რჩებოდა. მისთვის ყველაფერი ამის ახსნა ძალიან ღმერთი იყო, მაგრამ იგი ხედავდა, რომ ბუნებაში სხვადასხვა მოვლენა და საგანი ხან გამოჩნდებოდა და ან კიდევ დაიშალებოდა. მაგ. მზე დილას ამოდოდა და საღამოს უკვე საღლაც იკარგებოდა. ცაზე ღრუბელთა მოძრაობაც ასეთივე იყო, ღრუბელი ხან გამოჩნდებოდა და ხან გაქრებოდა. აქედან პირველყოფილ ადამიანს ასეთი დასკვნა უნდა გამოეყვანა: ამ ქვეყნის გარდა, რომელსაც იგი ხედავდა მეორე უხილავი ქვეყანა უნდა არსებობდეს, და თითოეული საგანი ხან ხილულ ქვეყანაში უნდა ატარებდეს თავის ცხოვრებას და ხან უხილავში» [2, გვ. 100—101].

პირველყოფილი ადამიანისათვის ძალიან ძნელი იყო ყველაფერ ამაში გარკვევა. მათთვის დიდი საიდუმლოებით იყო მოცული ძილი და სიზმარი, დაბადება და სიკვდილი და ასე შემდეგ. სიზმარში ნანახი სახეები მისთვის ფანტაზიის ნაყოფი კი არ იყო, არამედ სინამდვილე, რეალობა. იგი ერთმანეთისაგან ვერ არჩევდა სიზმარსა და სინამდვილეს, სიზმარში «განხორციელებული» მოქმედება მას რეალობად მიაჩნდა, იგი შესრულებული იყო სულის მიერ, რომელიც სხეულისაგან აბსოლუტურად დამოუკიდებელი იყო. ასე გაორებულიად ჰქონდა წარმოდგენილი პირველყოფილ ადამიანს თავისი თავი და თავის თავის მსგავსად მთელი ბუნება.

პირველყოფილ ადამიანს ბევრნაირად აწუხებდა ბუნების მოვლენების არცოდნა. მისთვის საგნის აჩრდილიც კი რაღაცას წარმოადგენდა, რომელიც მზიან ამინდში მუდმივად სდევდა საგანს, ხოლო ღრუბლიანში კი იკარგებოდა. იგი ჩრდილს ხედავდა წყალშიც. აქედან ბუნებრივია ის იმ დასკვნას გამოიტანდა, რომ ადამიანიც და ნებისმიერი საგანიც შედგებოდა ორი ნაწილისაგან; ერთი თვით საგანი, რომელიც მუდამ ხილულ ქვეყანაში რჩება, ხოლო მეორე იყო მისი მეორე სახე, ანუ აჩრდილი, რომელიც ხან ჩნდებოდა და ხან იკარგებოდა. მათი აზრით, ეს მეორე სახე სცილდებოდა ადამიანს და გადადიოდა უხილავ ქვეყანაში. ეს მეორე სახე, ანუ აჩრდილი, იგივე სული იყო, რომელსაც შეეძლო მოგზაურობა ნებისმიერ დროს და შემდეგ კი ისევ დაბრუნება ადამიანის სხეულში. ამით პირველყოფილი ადამიანის მდგომარეობა ცოტათი შემსუბუქდა. ამის შემდეგ მათ თავისებურად ახსენეს სიზმარიც და სიკვდილიც. სიზმარი იყო სულის ანუ აჩრდილის დროებით განშორება სხეულისაგან, ხოლო სიკვდილი კი სხეულისაგან სულის მუდმივად მოშორება. მათი წარმოდგენით ყველაფერს თავისი საკუთარი სულები ჰყავდათ. მაგ. მთას, მდინარეს, ტყეს, მიწას, ხმელეთს და ა. შ. და ბუნების ნებისმიერი მოვლენა მაგ. ქარიშხალი, წვიმა, მიწისძვრა, თუ სხვა რამ გამოწვეული იყო ამ სულებისაგან. სული მხოლოდ იმით განსხვავდებოდა სხეულისაგან, რომ მას კავშირი ჰქონდა უხილავ სინამდვილესთან, დანარჩენით იგი სხეულს გავდა, მათი წარმოდგენით რა თქმა უნდა. ამიტომ ადამიანს სულზე და სხეულზე ერთნაირად უნდა ეზრუნა. ეს შეხედულება იყო იმის მიზეზი, რომ პირველყოფილი ადამიანი გარდაცვალებულის გვამის დაცვას ცდილობდა, რათა უხილავი ქვეყნიდან დაბრუნებულ სულს თავის სხეულთან ხელახლა შეერთების საშუალება ჰქონოდა. ეს იყო იმის მიზეზიც, რომ გარდაცვალებულს თან ატანდნენ საფლავში ყველაფერს, რაც ამქვეყნად იყო საჭირო — იარაღი, ჭურჭელი, საჭმელი და სხვა.

დ. უზნაძე ეხება საიქიო ცხოვრების ადგილსამყოფელსაც. რაკი ადამიანმა საიქიო ცხოვრების არსებობა უკვე ირწმუნა, საინტერესოა სად იყო ეს საიქიო და როგორ იყო მოწყობილი იგი. „თანამედროვე ველურთა შეხედულებების შესწავლა ნათლად ამტკიცებს, — წერს დ. უზნაძე, — რომ პირველყოფილი ადამიანის აზრით, თუმცა საიქიო ცხოვრება სააქოსაგან არ უნდა განსხვავდებოდეს, მაგრამ იგი მასთან შედარებით ცოტა მაინც უკეთესი უნდა იყოს“ [2, გვ. 103]. საიქიოში ყველაფერი უხვადაა, რაც მთავარია სიიაფეა და ადამიანის სულს შეუძლია უზრუნველად ცხოვრება.

თავიდან ველურებს ეგონათ, რომ საიქიო იქვე, მათ გვერდით იყო. ასე რომ არ ყოფილიყო, მაშინ სულები ხშირად ეჭვ მოველინებოდნენ ცოცხლებს. შემდეგ ეს შეხედულება ცოტათი შეიცვალა. ჯერ ფიქრობდნენ თითქოს სული ადამიანის საცხოვრებელ ადგილს შორდება და ცოტა მოშორებით ტყეებსა და ბუჩქებში ისადგურებს, შემდეგ საიქიო მიწაში წარმოიდგინეს, განსაკუთრებით კი იქ სადაც ბევრი გამოქვაბული იყო, რომელშიაც ცხედარს ათავსებდნენ.

ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, ცხოვრების მძიმე პირობების გამო ადამიანებს ხშირად უხდებოდათ ერთი ადგილიდან მეორეზე გადასვლა. ეს კი რელიგიურ წარმოდგენებში ცვლილებებს იწვევდა. ბუნებრივია, მათი საცხოვრებელი ადგილის შეცვლა, მათი გადასახლება, სულების სამყოფებისაგან დაშორებას გამოიწვევდა. ამიტომ ადამიანებს ეგონათ, გარდაცვლილის სული მაინც მიაკი-

შესახებ დ. უზნაძე: „რას უნდა ნიშნავდეს ეს? ამის ახსნას ზოგი ველური ტომის შესაფერი ჩვეულების დაკვირვება იძლევა: არაუკანები სანამ ჭამას დაიწყებდნენ თითოეულ საქმლის ნაჭერს გვერდზე ისვრიან და აგრეთვე ცოტა სასმელსაც ღვრიან ხოლმე. მათი აზრით, ამით ისინი, გარდაცვალებულთა სულებს აკმაყოფილებენ. სწორედ ასეთივე ხასიათის არის და ასეთივე მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს ჩვენებურ ზემოაღნიშნულ ჩვეულებასაც“ [2, გვ. 107].

დ. უზნაძე პირველყოფილ ადამიანთა ცხოვრებისა და მათი რელიგიურობის განხილვისას ეხება მარხვასაც. როდესაც ოჯახის წევრი გარდაიცვლებოდა პირველყოფილი ადამიანი მთელ მის ქონებას და სარჩოსაც თან ატანდა საფლავში, ამის გამო ჰირისუფალს არაფერი აღარ რჩებოდა და რამოდენიმე ხნის განმავლობაში, სანამ ახლიდან არ იშოვიდა სარჩოს, ან მშვიდი უნდა ყოფილიყო ან ნახევრად მაძლარი. „ამ ჩვეულების ნაშთი, — წერს დ. უზნაძე, — ჩვენს ხალხში დღესაც ხელუხლებლად არის დაცული. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ჰირისუფალი რამდენიმე ხნის განმავლობაში ხორცს ხელს არ ახლებდა და მხოლოდ სამარხი საქმლით კმაყოფილდებოდა“ [2, გვ. 107].

უნდა ითქვას, რომ ჩვენს დროში ეს ჩვეულება ადამიანს უძველესი დროიდან შემორჩა, რა თქმა უნდა, ამჟამად არც ერთი ჰირისუფალი არ „მიშვილობს“ ხორციით და მარხვასაც მაშინ იცავს, როცა ეს საეკლესიო განრიგით მოდის. თანაც ყველა ჰირისუფალი არ მარხულობს. დ. უზნაძე მარხულობის ჩვეულებას იმას უკავშირებს, რომ პირველყოფილი ადამიანი ცდილობდა თავის სასმელ-საქმლის მოხმარება ცოტათი მაინც შეემცილებინა, რადგანაც ისედაც ცოტა ჰქონდა. მაგრამ როდესაც მისი მდგომარეობა შედარებით გაუმჯობესდებოდა, იგი, ჩვეულების მიხედვით, მაინც ვანაგრძობდა სასმელ-საქმელის ეკონომიურ ხარჯვას. თუმცა დ. უზნაძე იქვე დასძენს, რომ ამჟამად ამ ჩვეულებას გარდაცვალებულის პატივისცემის მეტი სხვა მნიშვნელობა არაფერი აქვს.

წინაპართა სულები, ამბობს დ. უზნაძე, პირველყოფილი ადამიანებისათვის ყოველისშემძლე არსებად ანუ ღმერთებად გადაიქცნენო. მაგრამ არა ყველა გარდაცვალებულის სული, არამედ რალაციტ გამორჩეული ადამიანისა, როგორც იყო მაგ. ჯგუფის წინამძღოლი, რომელმაც თავი გამოიჩინა ვაჟკაცობით და ჰკუა-გონებით, სიმაჰაციტ, გმირობით და სხვა. ასეთი ადამიანი სიკვდილის შემდეგაც, როგორც სიცოცხლეში. განსაკუთრებული თაყვანისცემის საგანი ხდებოდა. მათ შესახებ სხვადასხვანაირ ამბებს იგონებდნენ და ამით გატაცებულნი თანდათანობით ივიწყებდნენ, რომ ისინი ოდესმე ადამიანები იყვნენ. შემდეგ კი მათ წმინდა და ყოველისშემძლე სულებად თვლიდნენ.

ასეთია მოკლედ დ. უზნაძის შეხედულებები რელიგიური წარმოდგენების წარმოშობაზე პირველყოფილი ადამიანის კულტურაში. ერთი შეხედვით თუ კარგად არ დაუვკვირდებით შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ ზემოთ აღწერილი შეხედულებები ათეისტურია, ღმერთები მიწიერი წარმოშობისაა, და მათი არსებობა ადამიანის სისუსტესთანაა დაკავშირებული. მაგრამ დ. უზნაძე ეხება არა ღმერთების არსებობა-არარსებობას, არა მათ წარმოშობას, მათ მიერ სამყაროს შექმნის საკითხს, არამედ ეხება ქმნადობის შემდეგ არსებულ რეალობას. ღმერთი ქმნის სამყაროს და ბოლოს როგორც თავის სახესა და ხატს ქმნის ადამიანს: „თქვა ღმერთმა: გავაჩინოთ კაცი ჩვენს ხატად, ჩვენს მსგავსებად. უპატრონოს ზღვაში თევზს, ცაში ფრინველს, პირუტყვს, მთელს დედამიწას და ყველა ქვემბრძოლს, რაც კი მიწაზე დახოხავს. შექმნა ღმერთმა კაცი, თავის

ხატად შექმნა იგი, მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა ისინი“ [1, გვ. 13]. ის როგორც ღმერთი შემოქმედის მსგავსი ნაზიარებია შემოქმედის საიდუმლოს, ნაპაში აქვს ნაყოფი ცოდნის ხისა, მან საკუთარი შესაძლებლობებით (ღმერთის მიერ ნაბოძები), უნდა შეძლოს თავისი თავის გადარჩენა: ეს პროცესია სწორედ დ. უზნაძის მიერ აღწერილი ზემოთ მოყვანილ მსჯელობაში. რელიგიები როგორც კულტურის ფორმები გვიან იქმნება, ღმერთის რწმენა კი უფრო ადრე უჩნდება ადამიანს. ასე რომ არ იყოს თანამედროვე რელიგიები ადამიანის შექმნის დღიდან უნდა წარმოშობილიყვნენ და არა უკანასკნელი 2000—2500 წლის განმავლობაში.

ამდენად, ჩვენ მიგვაჩნია, რომ დ. უზნაძის შეხედულებები არ უნდა შეფასდეს ათეისტურად, მით უმეტეს, რომ ეს პერიოდი რევოლუციამდელი პერიოდი, ჯერ არ იყო ათეისტობა სავალდებულო. ამ მხრივ დ. უზნაძეს თავისუფალი გზა ჰქონდა. მისი შეხედულებები მეცნიერულია, რწმენის მქონე ადამიანთა საწყის ეტაპს რომ ეხებოდა და აღწერენ იმას, რასაც განიცდიდა ადამიანი მისი ქმნადობის ადრინდელ საფეხურზე.

ლიტერატურა:

1. ბიბლია, 1989.
2. დ. უზნაძე, პირველყოფილი კულტურის ისტორია, თბილისი, 1922.
3. დ. უზნაძე, ძველი აღმოსავლეთი და პირველყოფილი კულტურა, თბილისი, 1917.

М. Г. ГАБИТАШВИЛИ

ДМИТРИЙ УЗНАДЗЕ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ПЕРВОБЫТНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Резюме

В статье рассмотрена точка зрения выдающегося грузинского психолога Дмитрия Узнадзе о причинах происхождения религиозных представлений у первобытного человека. Д. Узнадзе показывает, что низкий уровень знаний первобытного человека в основном обусловлен религиозными представлениями. Д. Узнадзе в своих трудах, которые относятся к раннему периоду его творчества, подробно рассматривает все аспекты поведения первобытного человека и показывает, что у человека вера в Бога возникает до происхождения религии как формы человеческой культуры.

Предполагается, что рассмотренная точка зрения Д. Узнадзе о происхождении религиозных представлений является научной и ее нельзя считать атеистической.

წარმოდგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა



მანია გოგოლაძე

ბერტრან რასელის „ნეიტრალური მონიშვნის თეორია“

სულისა და მატერიის მიმართების პრობლემა ერთ-ერთი უძველესია ფილოსოფიაში. საუკუნეების მანძილზე ფარულად თუ აშკარად მიმდინარეობდა ბრძოლა მათი ურთიერთდამოკიდებულების გარკვევის მიზნით. რამდენადაც, ერთის ან მეორის პირველადობის აღიარება ხდებოდა გარკვეული საფუძველი მთელი შემდგომი აზროვნების და, შესაბამისად, სისტემის აგების, ამდენად, სამართლიანი უნდა იყოს ამ საკითხის ერთ-ერთ უძველეს პრობლემად ჩათვლა. ძირითადად, არსებობდა მისი გადაწყვეტის ორი გზა: ერთი იყო სულის უპირატესობის აღიარება მატერიასთან, მეორე კი მატერიის — სულთან.

XIX საუკუნის ბოლოს და XX საუკუნის დასაწყისში ფილოსოფიის ისტორიაში განვითარდა ამ პრობლემის გადაჭრის მესამე გზა. მისი მიმდევრები შეეცადნენ მოეხსნათ დაპირისპირება სულსა და მატერიას შორის და შემოეტანათ ე. წ. „ნეიტრალური ელემენტები“, როგორც საერთო საფუძველი, რომლისგანაც, თითქოს, აგებულია ორივე — სულიც და მატერიაც.

„ნეიტრალური მონიშვნის“ თეორიას ყავდა მიმდევრები ასევე XX საუკუნის დასაწყისის ინგლისურ ფილოსოფიაში.

ჩვენი მიზანია ვაჩვენოთ, თუ როგორ გაიაზრა სულისა და მატერიის ურთიერთმიმართების პრობლემა თანამედროვე ინგლისური ფილოსოფიის უდიდესმა წარმომადგენელმა ბერტრან რასელმა.

ფილოსოფიის დარგში რასელმა გაიარა დიდი გზა. მისი მსოფლმხედველობის განვითარება არ იყო სწორხაზოვანი. შეხედულებების ევოლუციას განიცდის ყოველი ფილოსოფოსი. იგი ყოველთვის პოულობდა თავის თავში ძალებს, რათა უარი ეთქვა უწინდელ შეხედულებებზე, რომელთაც მიიჩნევდა არასწორად, ამდენად, შეუძლებელია რასელის, როგორც ფილოსოფოსის, გაგება, თუ არ გავითვალისწინებთ მის ამ მსოფლმხედველობრივ განვითარებას.

ყოველივე ზემოთ თქმულის საფუძველზე მიგვაჩნია, რომ არ უნდა იყოს ინტერესსმოკლებული ასეთი დიდი მოაზროვნის ფილოსოფიური შეხედულებების განხილვა.

ვიდრე გადავიდოდეთ ჩვენს მიერ დასმულ პრობლემაზე, გავითვალისწინოთ რასელის შეხედულება თვით ფილოსოფიაზე. მისი აზრით, ფილოსოფია იმკვიდრებს ადგილს მეცნიერებასა და თეოლოგიას შორის. რამდენადაც, უძველესი ცოდნა არის ზუსტი მეცნიერების სფერო. ფილოსოფიას ეს არ ახასიათებს. თეოლოგიის მსგავსად, ფილოსოფია სვამს ისეთ საკითხებს, რომელზედაც ზუსტმეცნიერული ცოდნა არ მიიღება. თეოლოგია ეფუძნება განსხვავებულ პრინციპებს. მისი ამოსავალია რწმენა და აქედან გამომდინარე, გვაძლევს რწმენაზე დაფუძნებულ ცოდნას. ფილოსოფიას კი სურს დაეყრდნოს ადამიანურ გონებას და აზროვნების თავისუფლებას. ამის გამო, რასელი ფილოსოფიას უწოდებს „არავის მიწას“. მის წინაშე დგება ადამიანისათვის პრობლემური საკითხები. სამყარო წარმოგვიდგება როგორც სული და მატერია თუ

არა? განსაზღვრავს მატერია სულს თუ აქვს დამოუკიდებელი შესაძლებლობები? აქვს თუ არა სამყაროს ერთიანობა და მიზანი? აქედან გამომდინარე, ფილოსოფია დგება გარკვეულად რთული ამოცანების წინაშე.

საოცარია, აღნიშნავს ასმუსი, რა იწვევს რასელის, უდიდესი მეცნიერის, მათემატიკური ლოგიკის კორიფესს, ზუსტი მეცნიერული ცოდნის თაყვანისმცემლის, დაინტერესებას ფილოსოფიური პრობლემებით? ამ კითხვაზე პასუხი შეუძლებელია, თუ არ გავითვალისწინებთ მის ორგვარ დამოკიდებულებას ფილოსოფიასთან. ერთის მხრივ, მას არ სურს ფილოსოფია წარმოდგინოს ზუსტ მეცნიერებად მათემატიკის და ლოგიკის მსგავსად, მეორეს მხრივ კი, იგი ფილოსოფიაში ხედავს სულიერ ძალას, რომელსაც შეუძლია მოახდინოს მნიშვნელოვანი გავლენა საზოგადოებაზე და მის სულიერ ისტორიაზე. (აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ თავისი შემოქმედების მოგვიანო პერიოდში, 60-იან წლებში, რასელი განსხვავებს ორი ტიპის ფილოსოფიურ მოძღვრებას. პირველს მიეკუთვნება ჩვენს მიერ ზემოთ აღნიშნული ფილოსოფია, როგორც „არაღვის მიწა“, მეორე ტიპი კი ითვალისწინებს ზუსტი მეცნიერების ინტერესებს და აიგება მის მსგავსად).

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, რასელის ფართო შემოქმედებიდან ჩვენ შევეხებით ერთ საკითხს, რომელიც შეიძლება წარმოვადგინოთ, როგორც ძირითადი ონტოლოგიური პრობლემის გადაჭრის ახალი გზა. ეს საკითხი ინგლისურ ფილოსოფიაში ისმება mind-matter-ის ურთიერთმიმართების სახელწოდებით.

რასელი „ნეიტრალური მონიშნის“ თეორიას ავითარებდა თავისი მოღვაწეობის ოციან წლებში (პერიოდის მითითება მიგვაჩნია აუცილებლად, რადგანაც, როგორც ზემოთ ითქვა, იგი არ ერიდებოდა თავისი უწინ გამოქმეული აზრების მოგვიანებით შესწორებას ან უარყოფასაც კი, თუკი მათ მიიჩნევდა არასწორად).

1924 წელს გამოდის რასელის შრომა „გონების ანალიზი“ („Analysis of Mind“), რომელშიც სწორედ, ყურადღების ცენტრში დააყენებს სულსა და მატერიის მიმართების საკითხს.

ჩვენ შევეცდებით, ჩამოვაყალიბოთ, თუ რა გზით შეეცადა იგი გადაეჭრა საუკუნეების სიღრმიდან მომდინარე პრობლემა. აქვე შევნიშნავთ, რომ ძირითადად დავეყრდნობით დასახელებულ შრომას.

რასელი ფიქრობს, რომ სრულიად ხელოვნურია დაყოფა ე. წ. „მატერიალისტებად“ და „იდეალისტებად“. ამდენად, იგი ცდილობს მთელი თავისი აზროვნება და მსჯელობა წარმართოს ამ აზრის დასადასტურებლად. მართლაც, როდესაც ფილოსოფიაში ხდებოდა ზემოთ აღნიშნული ონტოლოგიური პრობლემების განხილვა, აზროვნების მიმართულების მიხედვით მოაზროვნეთა გარკვეული ნაწილი იწოდებოდა „იდეალისტებად“, ნაწილი კი — „მატერიალისტებად“.

ეს აზრი შეიძლება ასე განვმარტოთ: ისინი ვინც მიიჩნევენ რომ გონება (mind) არის რეალობა, ხოლო მატერია კი მისგან განსაზღვრული, იწოდებოდნენ იდეალისტებად (შევნიშნავთ, რომ აქაც ხდებოდა დაყოფა იმისდა მიხედვით, თუ როგორ ესმოდათ mind-ი), ვინც ფიქრობდა პირიქით, რომ მატერია (matter) არის რეალობა და გონება კი პროტოპლაზმის კუთვნილება — მატერიალისტებად.

რასელის ცდა მიმართულია ამ დუალიზმის მოხსნისაკენ. მის საფუძვლად დევს აზრი, რომ „ნივთიერება, რომლითაც შედგენილია ჩვენი გამოცდილებებისათვის მისაწვდომი სამყარო, არ არის არც გონება და არც მატერია... ნივთიერება, რომლითაც ისინი არიან შედგენილი ძვეს სადღაც მათ ზემოთ, როგორც მათი საერთო წინაპარი“ [2, გვ. 10]. ზოგადად ამ მსჯელობას ეფუძნება „ნეიტრალური მონიზმის“ თეორია.

„ნეიტრალური მონიზმის“ თეორიას ამ პერიოდში ჰქონდა სერიოზული აღიარება ამერიკულ ფილოსოფიაში. მისი ერთ-ერთი პირველი ფუძემდებელი იყო უილიამ ჯემსი, რომლის ძლიერ გავლენასაც განიცდიდნენ პერი, უდვინ პოლტი და სხვები. ისინი ლაპარაკობდნენ „ნეიტრალურ არსზე“, როგორც საერთო საწყის ნივთიერებაზე (ამას გამოხატავენ სიტყვით „stuff“), რომლისგანაც აიგება ორივე „გონებაც და მატერიაიც“.

ჯემსის გარკვეული გავლენა განიცადა რასელმაც. ამდენად, მიზანშეწონილი იქნება ამ მოაზროვნის შეხედულების განხილვა აღნიშნული მიმართულებით.

1904 წელს გამოვიდა ჯემსის შრომა „არსებობს თუ არა ცნობიერება?“, რომელშიც გამოხატა მან თავისი პოზიცია, როგორც „ნეიტრალური მონიზმის“ თეორიის დამცველმა.

ჯემსი მსჯელობას იწყებს „ცნობიერების“ უარყოფით. კონკრეტულად, მისი აზროვნება მიმართულია ცნობიერების და მატერიის, როგორც დამოუკიდებელი საწყისის მქონე მომენტების არსებობის უარყოფისაკენ. იგი ცდილობს დაეკარწუნოს, რომ თავდაპირველი stuff-ი, რისგანაც სამყარო არის აგებული, არ არის არც მატერია და არც გონება.

ჯემსი დაბეჯითებით ამბობს: „არ არსებობს არავითარი პირველადი ნივთიერება, გარდა იმისა, რისგანაც აგებულია მატერიალური ობიექტები და რისგანაც შედგება ჩვენი ფიქტები მათ შესახებ“ [2, გვ. 22]. ჯემსი პირდაპირ მიუთითებს, რომ ამგვარ ნეიტრალურ stuff-ად შეიძლება გამოვაცხადოთ ე. წ. „წმინდა გამოცდილება“ („pure experience“), „გამოცდილება თავისთავად არაა შინაგანად გაყოფადი (ორადი ბუნების) და ცნობიერებისა და შინაარსის გამოყოფა მისგან ხდება არა გამოკლებით, არამედ მიმატებით“ [20, გვ. 22]. ანუ „წმინდა გამოცდილების“ ეს განუყოფელი დოზა ერთ შემთხვევაში გარკვეული მიმართულებით შეიძლება წარმოგვიდგეს, როგორც შემმეცნებელი სუბიექტი, ხოლო მეორე მიმართულებით კი — როგორც შეცნობადი ობიექტი მხოლოდ ამ აზრით შეიძლება, ჯემსის მიხედვით, ვიმსჯელოთ სუბიექტზე და ობიექტზე.

ჯემსი თავისი მოსაზრებების ილუსტრირებას ახდენს ასეთი მაგალითით: ავიღოთ ანალოგია სამხატვრო მალაზიასა და ნახატს შორის. პირველ შემთხვევაში საქმე გვაქვს „გასაყიდ მატერიასთან“ (ან ნივთთან) ხოლო მეორე შემთხვევაში კი სურათი ატარებს სულიერი ღირებულების ფუნქციას, ასე რომ, გამოცდილების მთლიანობა, განუყოფლობა სხვადასხვა მიმართებაში და კონტექსტში სხვადასხვაგვარად წარმოგვიდგება.

„წმინდა გამოცდილებაზე“ ჯემსი ლაპარაკობს აგრეთვე შრომაში „წმინდა გამოცდილების სამყარო“ („The World of Pure Experience“), თუმცა ამაზე უფრო ღრმად აღარ მიდის „ნეიტრალური მონიზმის“ თეორიის განვითარების მხრივ.

რასელი ზოგად ხაზებში იზიარებს ჯემსის შეხედულებებს. კერძოდ, იგი ვთანხმდება ამერიკელ მოაზროვნეებს, რომ სამყაროს პირველადი ნივთიერება (stuff) არ არის არც მატერიალური და არც გონითი, რომ უნდა ვილაპარაკოთ, ე. წ. „ნეიტრალურ ელემენტებზე“. იმ მომენტიდან თუ რას ჩავთვლით ამგვარ „stuff“-ად, იწყება მათ შორის განსხვავება.

რასელის მიხედვით ჯემსი ცდებდა, როცა „გამოცდილებას“ მიიჩნევს „ნეიტრალურ ელემენტად“. რასელისთვის „გამოცდილება“ (experience), ისევე როგორც „ცნობიერება“ (consciousness), არის შემდგომი პროდუქტი და არა ნაწილი სამყაროს პირველადი ნივთიერების. მე ნაწილობრივ ვეთანხმები ამერიკელ რეალისტებს, აღნიშნავს რასელი, იმ მინიშნებით, რომ ე. წ. „neutral-stuff“-ად მივიღოთ შეგრძნებები [2, გვ. 25].

რასელის მიზანია დაასაბუთოს, რომ შეგრძნებები არის ის მომენტი, რომელიც შეიძლება განვიხილოთ როგორც „ნეიტრალური ელემენტი“.

ჩვენ შევეცდებით ავსნათ, თუ რას ეფუძნება რასელის ამგვარი მსჯელობა.

როდესაც ლაპარაკობენ mind-matter-ის დუალიზმზე, რასელის აზრით, მხედველობის გარეთ რჩებათ ის ფაქტი, რომ დუალიზმი სამყაროს ძირითად ნივთიერებაში კი არ არის, არამედ კაუზალურ კანონებში.

იგი ლაპარაკობს ორი ტიპის კაუზალურ კანონზე — ფიზიკურზე და ფსიქოლოგიურზე. არის მოვლენათა ჯგუფი, რომელიც მიეკუთვნება პირველს და, შესაბამისად, არსებობს მოვლენათა სხვა ჯგუფი, რომელიც მიეკუთვნება მეორეს. რასელს მოყავს უილიამ ჯემსის მაგალითი იმის შესახებ, რომ როდესაც ჩვენ წარმოვიდგენთ რაიმეს, არა აქვს ისეთი ეფექტი იმასთან შედარებით, რასაც ეუწოდებთ რეალურს. ვთქვათ, მე წარმოვიდგენ, რომ ვღგავარ მოგიზგიზე კოცონის გვერდით, მაგრამ ცხადია მე იგი ვერ მათბობს. რასელი ამის გამო იტყვის, რომ აქ გვაქვს კაუზალური კანონების სხვაობა. მისი აზრით, უნდა განვასხვავოთ ფიზიკური რეალობა გონებრივი მომენტისაგან, ამ შემთხვევაში — წარმოდგენისგან. მას შესაძლოა არავითარი მნიშვნელობა არ ჰქონდეს ფიზიკური რეალობისათვის, მაგრამ უდავოდ ინარჩუნებს მნიშვნელობას კანონთა იმ სფეროსათვის, რომელსაც ეკუთვნის. რასელს აქ მოყავს ფროიდის მაგალითი, იმის შესახებ, რომ სიზმარი ისევე ემორჩილება კანონების გარკვეულ ჯგუფს როგორც, ვთქვათ, პლანეტების მოძრაობა. თუმცა კანონები სხვადასხვაა.

ამრიგად, რაიმე მოვლენას შეიძლება ეუწოდოთ „ფიზიკური“, თუკი იგი თავსდება ფიზიკური სამყაროსათვის დამახასიათებელ კაუზალურ კანონებში, ხოლო „გონითი“ — თუკი იგი თავსდება გონებრივი სამყაროსათვის დამახასიათებელ კაუზალურ კანონებში. გონებრივი და ფიზიკური სამყარო ურთიერთქმედებენ, მაგრამ მათ შორის არსებობს გარკვეული ზღვარიც. ხდომილებას შეიძლება ჰქონდეს ფიზიკური მიზეზი და გონებრივი ეფექტი, სხვა შემთხვევაში კი — გონებრივი მიზეზი და ფიზიკური შედეგი. პირველს იგი განსაზღვრავს, როგორც „შეგრძნებებს“, მეორეს — როგორც „ნებელობთ“ მოქმედებებს. რასელს მოყავს ასეთი მაგალითი. „მე ვღებულობ მოსაწვევს სადილზე“. მოსაწვევი არის ფიზიკური ფაქტი, ჩემი აზრი კი ამ შეხვედრის შესახებ — გონებრივი. ამ შემთხვევაში გვაქვს მატერიის ზემოქმედება გონე-

ბაზე. მე მივდივარ დანიშნულ ადგილზე, დანიშნულ დროს, ეს კი არის აზრი ჩემი ცნობიერების. აქ გვაქვს, პირიქით, ზემოქმედება გონებისა მატერიაზე.

ყოველივე ამ მსჯელობიდან შეიძლება შეიქმნას შთაბეჭდილება, რომ რასელი რომლის მიზანია mind-matter-ის იდეალიზმის დაძლევა, ფაქტურად ლაპარაკობს გონებრივ და ფიზიკურ სამყაროზე, მათ სხვადასხვაობაზე, ურთიერთმოქმედებაზე და ზღვარზე. სინამდვილეში კი, როდესაც იგი ახდენს ასეთ განსხვავებას, მხედველობაში ლებულობს გონებას და მატერიას როგორც ასეთს, უკვე მოცემულს, საზოგადოდ, როდესაც mind-matter-ის მიმართებას იკვლევინ მხედველობაში აქვთ სწორედ ეს მომენტი. რასელი კრიტიკულად იხილავს ფსიქო-ფიზიკური პარალელიზმის სკოლის შეხედულებებს, რომლის მიხედვითაც ეს ორი მომენტი რადიკალურად განსხვავდება ერთმანეთისაგან და ემორჩილება სხვადასხვა კანონებს. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, რასელი არ უარყოფს ამ განსხვავებას, მაგრამ მისი ყურადღება გადადის ამ განსხვავებამდელ მომენტზე. მისი მსჯელობა შეიძლება ასე ჩამოყალიბდეს, ვაჩვენოთ mind-matter-ის, როგორც უკვე განსხვავებულად მოცემულთა კაუზალური კანონების სხვაობა. ამისათვის ვილაპარაკოთ არა matter-ის mind-ზე ზემოქმედებაზე, არამედ პირიქით mind-ის matter-ზე. ფიზიკის კანონებს შეუძლია ახსნას ყოველივე, რაც დაკავშირებულია მატერიასთან, იმ შემთხვევაშიც კი, როცა საქმე ეხება ადამიანის ტვინს, როგორც მატერიას. ჩვენ არა გვაქვს არავითარი ემპირიული საფუძველი, აღვნიშნავს რასელი, ვიფიქროთ რომ კანონები, რომლებიც გვიხსნიან ცოცხალი ორგანიზმების მოქმედებებს არიან იგივე, რაც კანონები უსიცოცხლო მატერიის შესახებ (ამ უკანასკნელს რასელი უწოდებს dead matter, რომელიც გამოირიცხავს ადამიანს „ნებელობით“ („voluntary“) მოქმედებებით). თუმცა, ადამიანთან დაკავშირებით შეიძლება წარმოვიდგინოთ შემთხვევა, რომელიც შესაძლოა აიხსნას ფიზიკის კანონებით (მაგალითად, როცა ადამიანი ვარდება უფსკრულში). რასელის აზრით, ჩვენი დღევანდელი ცოდნის მოცემულობის მიხედვით, კანონები, რომლებიც შეისწავლიან ცოცხალი ორგანიზმების მოქმედებას, სრულიად განსხვავდებიან ფიზიკისაგან. მაგალითად, გაზის კანონები აბსოლუტურად განსხვავებულია ცოცხალი სხეულის კანონებისგან და ვერაფრითარ შემთხვევაში ვერ მივაღწევთ წარმატებას, თუ კი მათ ამ გზით არ ვაჩვენებთ. ვთქვათ ბოილის კანონს მნიშვნელობა აქვს გარკვეული სფეროსთვის, მაგრამ ფსიქოლოგიაში ჩვენ ვერ დავრჩებით ამ კანონის საზღვრებში. რასელის მიხედვით, საკითხს უნდა შევხედოთ აბსოლუტური თავდაპირველობის კუთხით, მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ, ორივე, ამ შემთხვევაში გაზიც და ცოცხალი ორგანიზმიც, წარმოშობილია საერთო, უფრო პრიმიტიული და უნივერსალური ტიპის არსისგან [52, გვ. 237]. მხოლოდ მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით განვიხილავთ ჩვენ ამ ორი ტიპის მოვლენას, როგორც ურთიერთდაპოუქიდებელს.

როდესაც რასელი ლაპარაკობს „ნეიტრალურ ელემენტებზე“, ეძებს იმ პირველსა და საერთოს, რაც ძვეს mind-matter-ის საფუძველად და რაზეც შენდება მთელი შემდგომი განსხვავებანი. იგი აცხადებს, ჩვენი სამყარო აგებული უნდა იყოს „ნეიტრალური რაიმესაგან... „რომელსაც არა აქვს არც მატერიალური ურღვევობა და არც ისეთი მიმართება ობიექტებთან, რომელიც შეიძლება დახასიათდეს, როგორც გონება“ [2, გვ. 36]. ანუ პირველადი ნივ-

თიერება (რასელი ხმარობს ფრაზას: „ultimate constituen“) არ შეიძლება ხასასიათდეს არც მატერიალურად და არც ვინითად.

ზემოთ ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ „ნეიტრალურ ელემენტად“ რასელი თვლის შეგრძნებებს, თუმცა მისი განსაზღვრა არცთუ ადვილ საქმედ ეჩვენება. იგი მიუთითებს „შეგრძნებები არის ის, რაც საერთოა გონით და ფიზიკურ სამყაროს შორის. ისინი შეიძლება განსაზღვრულ იქნენ, როგორც გონების და მატერიის გადაკვეთის წერტილი“ [2, გვ. 144].

გავიხსენოთ რომ რასელი ლაპარაკობს ორი ტიპის კაუზალურ კანონზე — ფიზიკურზე და ფსიქიკურზე, რომელთაც ექვემდებარება მოვლენათა გარკვეული ჯგუფი. „წარმოდგენა“ მიეკუთვნება გონებრივ სფეროს, გრაეტიაციის კანონი — ფიზიკურს. შეგნებები კი, რასელის აზრით, ეკუთვნის ორივე ტიპის კანონთა ჯგუფს და ამდენად, არიან ჭეშმარიტად ნეიტრალურნი.

საინტერესოა ამასთან დაკავშირებით რასელის შემდეგი აზრი: როდესაც იგი ცდილობს გონება-მატერიის დუალიზმის დაძლევის და შემოაქვს „ნეიტრალური ელემენტის“ ცნება ანუ ე. წ. „ultimate constituent“, იქვე განმარტავს, რომ „როდესაც მე ვლაპარაკობ „ultimate constituent“-ზე, მე არ ვგულისხმობ, რომ ეს არის თეორიული ანალიზისთვის მიუწვდომელი რამ... მე ვგულისხმობ იმას, რაც პირველად შეიძლება მივიღოთ ანალიზის გარეშე: „მე ვლაპარაკობ ისეთ „დამფუძნებლებზე“ ან „დეტალებზე“, ან „შეფარდებით დეტალებზე“, რომელნიც თავის მხრივ შეიძლება იყვნენ რთული (კომპლექსური)“ [2, გვ. 124].

როგორც ჩანს, ზემოთ მოტანილი მსჯელობიდან ე. წ. ძირითადი ონტოლოგიური არგუმენტის გადაჭრის ახლებური გზა გარკვეული სიძნელების წინაშე აყენებს რასელს. მართალია, იგი ლაპარაკობს იმაზე, რომ „mind-matter“-ის მიმართების გადაწყვეტა გაცილებით უფრო რთული საკითხია, ვიდრე ის, რომ ერთის მეორისადმი უპირატესობა ვალიართ, მისი შეხედულებით, სამყარო ერთიანია თავდაპირველობის აზრით და არაა შინაგანად გაყოფილი, ორადი ბუნების, ხოლო შემდგომი განსხვავებანი არის მხოლოდ მეთოდოლოგიური ხასიათის.

რასელის „ნეიტრალური მონიშნის“ თეორიას ყავდა მრავალი კრიტიკოსი. ამ მხრივ საინტერესოა თანამედროვე ინგლისელი ფილოსოფოსის სტეისის შენიშვნები. იგი თვლის, რომ რასელის მიერ „mind-matter“-ის ურთიერთდამოკიდებულების ახლებური გადაწყვეტა წარუმატებლად შეიძლება ჩაითვალოს. საერთოდ, ყოველი „ნეიტრალური მონისტი“ განწირულია ასეთი წარუმატებლობისთვის. იგი ასე აყალიბებს თავის შეხედულებებს: მიუხედავად იმისა, რომ „ნეიტრალური მონისტები“ ცდილობენ mind-matter-ი გააშუქონ, როგორც ერთი საერთო საფუძვლის (ან საწყისის) მქონე მომენტები, ისინი იძულებული არიან აღიარონ, რომ არსებობს განსხვავება სულსა და მატერიას შორის, თუმცა, ამით არ იზნევიან და ამბობენ, რომ ეს განსხვავება არის მხოლოდ მიმართებების მხრივ. სამყაროს ძირითადი ნივთიერება კი არ არის შინაგანად გაყოფადი. სტეისი ამბობს: აღვნიშნეთ R-ით მიმართება, რომელიც აგებს სულიერ მოვლენას ნეიტრალური ელემენტისგან (ან ნივთიერებისგან: როგორც „ნეიტრალური მონისტები“ აღნიშნავენ stuff-იდან). როგორც არ უნდა იმსჯელონ ამ თეორიის მიმდევრებმა მოცემული R-ის შესახებ, უნდა აღიარონ, რომ ეს არის სრულიად უნიკალური მიმართება, რომელიც არ შეი-

ძლება დაიყვანოთ ფიზიკურ მიმართებაზე და რომელსაც არა აქვს ადგილი ფიზიკურ სამყაროში. თუკი R არ დააკმაყოფილებს ამ მოთხოვნას, იგი ვერც შეასრულებს სულის მატერიისგან განსხვავების ამოცანას. აქედან გამომდინარე, ასკენის სტეისი, არ შეიძლება იყოს რაიმე ნეიტრალური. იგი ამბობს: „როდესაც ჩვენ დავეუშვით ეს, ამასთანავე ჩვენ დავეუშვით არსებობა რაიმე წმინდა სულიერის, სუბიექტურის, და არა ფიზიკურის... ეს ნიშნავს, მივიღოთ დეალიზმი“ [1, გვ. 70].

რასელი პასუხობს სტეისის შენიშვნებს. მოგვიანებით იგი აღნიშნავს, რომ ეთანხმება მას, იგი წერს: „სტეისის წერილში არის ბევრი ისეთი რამ, რასაც ვეთანხმები. მე სრულიად ვეთანხმები, რომ აქ არ არის რაციონალური შეკამათება დუალიზმთან“ [3, გვ. 710].

რასელის „ნეიტრალური მონიზმის“ თეორია საინტერესოა იმდენად, რამდენადაც წარმოადგენს სულისა და მატერიის პრობლემის ახლებურად გაშუქების ცდას. სიძნელეებისგან არც ერთი ფილოსოფიური თეორია არ არის დაზღვეული. რასელი თავის თეორიას არ ანიჭებს აბსოლუტური ჭეშმარიტების პრეტენზიას. მას მხოლოდ სურს ამოხსნას ადამიანის გონების წინაშე დასმული მრავალ პრობლემათაგან ერთ-ერთი. 1963 წელს გამოვიდა კრებული „The Philosophy of B. Russell“, რომელშიც თავმოყრილია რასელის პასუხები მის წინააღმდეგ მიმართულ კრიტიკულ პუბლიკაციებზე. სწორედ ამ კრებულში იგი მრავალჯერ აღნიშნავს, რომ ზოგიერთ თავის იდეას აძლევს მხოლოდ ჰიპოთეზის და არა დასრულებული თეორიის სახეს.

ლიტერატურა:

1. Бегнашвили А. Ф. Проблема начала познания у Б. Рассела и Э. Гуссерля. Тб., 1969.
2. Russell B. Analysis of Mind. London, 1924.
3. „The Philosophy of Bertrand Russell“, vol. II, Ed. Schilpp. London, 1963.

М. Г. ГОГОЛАДЗЕ

«ТЕОРИЯ НЕЙТРАЛЬНОГО МОНИЗМА» Б. РАССЕЛА

Резюме

Взаимоотношения духа и материи является старейшей онтологической проблемой философии. Вопрос решался, главным образом, двумя путями: или дух считался первичным, материя — вторичной (т. е. от него зависимой), или же — наоборот.

В конце XIX — начале XX в. в истории философии получила развитие теория «нейтрального монизма». Ее суть состоит в преодолении противостояния между духом и материей. Последователи этой теории говорят о т. н. «нейтральных элементах», которые якобы являются единой основой, на которой строятся и дух, и материя.

В начале XX века теория «нейтрального монизма» была популярна в Англии и Америке.

В статье показано, как осмысливает проблему духа и материи великий современный английский философ и ученый Бертран Рассел.

Рассел считает искусственным само разделение на «материалистов» и «идеалистов». Он пытается преодолеть существующий дуализм в этой сфере. По его мнению, материал, из которого состоит доступный нашему опыту мир, есть не дух, не материя... материал, из которого они состоят, лежит где-то вне их, как общая их основа.

Рассел считает, что т. н. «нейтральными элементами» можно считать ощущения (sensations). Дуализм, по его мнению, допускается только в каузальных законах, но не в первоначальном материале.

Любая философская теория таит в себе какие-то спорные моменты. В этом смысле не является исключением и теория «нейтрального монизма» Рассела. Но эта теория представляет интерес, поскольку предлагает новые подходы к решению старой онтологической проблемы.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
ფილოსოფიის ინსტიტუტმა



ფსიქოლოგია

კეთილშობილური

პროვნების ტიპოლოგია კვივის მოტივაციის ნიშნით

დ. უზნაძის განწყობის თეორიაში ქცევის ფორმების კლასიფიკაციის საკითხს მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა. ქცევები ინტეროგენურ და ექსტეროგენურ ფორმებად ჩგუფდება. დ. უზნაძის აზრით, ქცევის ინტეროგენური ფორმები ფუნქციონალური მოთხოვნილების საფუძველზე აღმოცენდება, ხოლო ექსტეროგენურს სუბსტანციონალური მოთხოვნილებები განაპირობებენ.

განწყობის თეორიის ეს ნაწილი შემდგომშიც დიდ ყურადღებას იმსახურებდა, რაზედაც სხვადასხვა მიმართულებით ჩატარებული საინტერესო თეორიული გამოკვლევებიც მოწმობს. მაგალითად ხსენებულ კლასიფიკაციაში ინდივიდის, სუბიექტისა და პიროვნების განზომილების შემოტანამ [7] ახალი პერსპექტივა დასახა ქცევის კლასიფიკაციის საკვლევად პიროვნულ და პროფესიულ სფეროში. განწყობის თეორიის ამ საკითხების კვლევისას გაჩნდა მოსაზრება, რომ ერთი და იგივე ქცევა პოლიმოტივაციურია [2], არის შეხედულება თითქოს განწყობა და მოთხოვნილება იდენტური ცნებებია [4; 1] და შესაძლებელია ამ საფუძველზე დაყრდნობით პიროვნების ტიპოლოგიის აგება. ამ მრავალფეროვანი თეორიული დებატების ფონზე ქცევის კლასიფიკაციის გარშემო ექსპერიმენტული გამოკვლევები შედარებით მცირერიცხოვანია; არაა, ჩვენი აზრით, განწყობის თეორიის ეს ნაწილი ექსპერიმენტული კვლევის თვალსაზრისით დიდ შესაძლებლობებს იძლევა.

თეორიის მნიშვნელოვან ღირსებას მისი პრაქტიკული გამოყენება წარმოადგენს. ამ მხრივ განწყობის ფსიქოლოგიის უდიდეს ღირსებად უნდა ჩაითვალოს ფიქსირებული განწყობის მეთოდის შემოტანა, რასაც პიროვნების დახასიათებისათვის დიდი დიაგნოსტიკური მნიშვნელობა აქვს ნორმასა და პათოლოგიაში [1; 3; 5].

დიაგნოსტიკისა და ქარაქტეროლოგიის მიმართულებით მომუშავე მკვლევარების მიერ არაერთხელ აღინიშნა ფიქსირებული განწყობის მეთოდის შინაარსიერი გამდიდრებისა და მისი პიროვნული მახასიათებლებით შევსების აუცილებლობის შესახებ [1; 3], რადგან ფიქსირებული განწყობის მეთოდი პიროვნების განწყობის ფორმალურ მხარეზე გვაძლევს ინფორმაციას. ჩვენი აზრით, განწყობის თეორიას არ ამოუწურავს თავისი შესაძლებლობები ემპირიული და ექსპერიმენტული კვლევების მიმართულებით და ასეთ რესურსად სწორედ ქცევის ფორმების დ. უზნაძისეული კლასიფიკაცია მიგვაჩნია. მეტიც, ქცევის კლასიფიკაციიდან შესაძლებელია პიროვნების ტიპოლოგიაზე გასვლა, რაც, ერთის მხრივ, ექსპერიმენტული მონაცემებით გამდიდრებს განწყობის თეორიას, მეორეს მხრივ, პიროვნების მნიშვნელოვან ასპექტზე მოგვცემს ინფორმაციას და შეავსებს შინაარსიერი მახასიათებლებით ფიქსირებული განწყობის მეთოდით მიღებულ მონაცემებს.

პიროვნებისათვის შესაძლოა მოთხოვნილებათა ერთი — ფუნქციონალური ან მეორე — სუბსტანციონალური ჯგუფი იყოს დომინანტური და ამის საფუძველზე მისი ქცევის სპექტრში ქცევის ინტეროგენური ან ექსტეროგენური ფორმებია წამყვანი. მითუმეტეს, რომ განწყობის თეორიის ავტორი არაერთხელ აღნიშნავს — გარეგნულად ერთი და იგივე ფიზიკური ქცევა სხვადასხვა დროს (და ვფიქრობთ, სხვადასხვა ადამიანის მიერ) სხვადასხვა შინაარსის შეიძლება იყოს, ანუ სხვადასხვა ფსიქოლოგიურ ქცევას წარმოადგენს.

ჩვენი დაშვების თანახმად, შესაძლებლად მივიჩნით დ. უზნაძის ქცევის ფორმების კლასიფიკაციის საფუძველზე პიროვნების ტიპოლოგია აგვეგო. ამგვარი ვარაუდის დაშვების საშუალება მოგვცა არა მარტო განწყობის თეორიამ, არამედ ფსიქოლოგიაში არსებულმა ტრადიციამაც. მოტივაციის ტიპოლოგია ხშირად გამხდარა პიროვნების ტიპოლოგიის საფუძველი, ამის მაგალითი ბევრია: აპტერის რევერსიულობის თეორია [13; 14], ინტრინსიული და ექსტრინსიული მოტივაციის დაპირისპირება და ამ დაპირისპირების ცალკეულ ნიშნებზე აღმოცენებული დაყოფები [12]. ინტრინსიული და ექსტრინსიული მოტივაციის განმასხვავებელი ცალკეული ნიშნები ფართოდ იქნა გამოკვლეული სხვადასხვა ავტორთა მიერ. ამ გამოკვლევებს ფრაგმენტული ხასიათი აქვს. დ. უზნაძის კლასიფიკაციაში კი თავმოყრილია ეს ნიშნები, მაგალითად, ქცევის პროცესსა და შედეგზე ორიენტირებულობა, აწმყოსა და მომავალზე, სასურველობაზე და აუცილებლობაზე, სასიამოვნო და უსიამოვნო ემოციურ ელფერზე, ქცევის შესრულებისას. ამდენად, მოთხოვნილების ის სახეები, რომელზედაც დ. უზნაძე ლაპარაკობს პიროვნების ტიპოლოგიის საფუძველად შეიძლება გამოვადგეს.

საინტერესოდ მივიჩნით ქცევის ტიპოლოგიის პროფესიონალურ კრილ-სი კვლევაც. არის პროფესიები, რომლებიც თავისთავად საქმის საბოლოო შედეგზეა ორიენტირებული და პროცესით სიამოვნებას ნაკლებად გულისხმობს (მაგ. ეკონომისტი, ექიმი), არის პროფესიები, რომლებიც ფუნქციონის ტენდენციისათვის მეტ ადგილს ტოვებს (შემოქმედებითი დარგები: მხატვრები, მუსიკოსები...). თუ ქცევის ტიპოლოგიის ფსიქოლოგიური საფუძველი რეალურად არსებობს, ის გადაჯაჭვული უნდა იყოს ადამიანის პროფესიულ საქმიანობასთან. აქ ორი გზა არსებობს — ან პროფესიული საქმიანობა აღრმავებს პიროვნების ქცევის ერთ-ერთი ფორმის დომინანტობას, ან ყველა პროფესიის უკავშირდება გარკვეული მოლოდინები და პიროვნება თავისი დომინანტური ქცევის შესაბამისად ირჩევს პროფესიას.

საბოლოო სახით ჩვენი ვარაუდი ასე შეიძლება ჩამოეყალიბოთ:

1) პიროვნება შეიძლება დახასიათდეს, როგორც ფუნქციონალური ან სუბსტანციონალური მოთხოვნილებებით დომინანტური სტრუქტურა.

2) ქცევის მოტივაციის ტიპი (ინტეროგენური — ექსტეროგენური) კავშირში უნდა იყოს პროფესიულ საქმიანობასთან.

3) ფუნქციონალური და სუბსტანციონალური მოთხოვნილების დომინანტურობა კავშირში უნდა იყოს ფიქსირებული განწყობის ტიპებთან, რადგან ორივე პიროვნების მახასიათებელია. ერთი მისი განწყობის ფორმალურ მხარეს ახასიათებს, მეორე მის მოტივაციურ-შინაარსულ მხარეზე იძლევა ინფორმაციას.

ამ ვარაუდების შესამოწმებლად ავადგეთ კითხვარი ყველა სათანადო პროცედურის გათვალისწინებით [8; 10], რომელიც ზომავს პიროვნებაში ფუნქ-

ციობის ტენდენციის ან სუბსტანციონალური მოთხოვნების დომინანტობას. ტესტს ორი პარალელური ვარიანტი აქვს, რითაც რეტესტირების საშუალებას იძლევა. გაზომილია კითხვარის გარეგანი (აპტერის კითხვართან) და შინაგანი ვალიდურობა.

კითხვარის ყველა ვარიანტში კენტი ნომრით მოცემულ დებულებებში ქცევის ექსტროგენური ფორმები აღიწერება, ხოლო ლუწით ინტეროგენური ტიპის ქცევები. მაგალითად: ექსტროგენური ქცევის ფორმების აღმნიშვნელი დებულებები:

1) ყოველთვის ვაკეთებ იმას, რაც საჭიროდ მიმაჩნია და არა იმას, რაზეც გრძნობები მიბიძგებენ, რაც მინდა.

5) გართობის დროსაც კი ვაკონტროლებ საკუთარ თავს.

11) მე ყოველთვის აკურატული და პუნქტუალური ვარ.

17) შემიძლია ნებისმიერი თუნდაც უინტერესო მასალის შესწავლა თუ ეს ცოდნა მიზნის მისაღწევად გამომადლებს.

ინტეროგენური ქცევის აღმნიშვნელი დებულებები:

2) არაფერს არ ვანიჭებ დიდ და სერიოზულ მნიშვნელობას.

14) როცა ვერთობი ყველა საქმე მაიწყდება.

16) შეიძლება ითქვას, რომ არაორგანიზებული ადამიანი ვარ.

20) ინტუიციას უფრო მეტად ვენდობი, ვიდრე ლოგიკას.

ჩვენს კითხვარში სუბსტანციონალური და ფუნქციონალური მოტივაციისკენ მიდრეკილებანი ერთი ცვლადის პოლუსებად გვევლინებიან (ყოველი დებულება ქულას იძლევა ერთი ან მეორე მიმართულებით): ერთი პარამეტრის გამოთვლით მეორეც ითვლება. ამიტომ თუ გამოსათვლელ პარამეტრად ფუნქციობის ტენდენციას (F) ავირჩევთ, მისი ინდექსი ასე გამოითვლება

$$F = \frac{L + (N/2 - k)}{N} \cdot 100$$
, სადაც F — ფუნქციობის ტენდენციისკენ მიდრეკილება

ლ — ლუწი ციფრებით დანომრილი პუნქტები, k — კენტი ნომრით აღნიშნული წინადადებები, N დებულებათა საერთო რაოდენობა.

შედეგების ანალიზისას ფუნქციობის ტენდენციის დაბალ მაჩვენებლად ვთვლიდით $F < 45$ -ზე; $F = 45$ -დან 55-მდე ფუნქციობის ტენდენციის რიცხობრივი ინდექსი, ჩვენს მიერ კვალიფიცირდებოდა, როგორც საშუალო, ფუნქციობის ტენდენციის მაღალ მაჩვენებლად მივიჩნევდით $F > 55$ -ზე.

შესაბამისად შედეგი $F < 45$ -ზე ჩვენთვის იმის მაჩვენებელი იყო, რომ ადამიანის ქცევის სპექტრში წამყვანი ადგილი ექსტროგენურ ქცევებს ეთმობა; ფუნქციობის ტენდენციის მაღალი ინდექსი საპირისპირო ტენდენციის მაჩვენებლად მიგვაჩინა: ადამიანი, რომელსაც ფუნქციობის ტენდენციის მაჩვენებელი მაღალი აღმოაჩნდებოდა, 55-ზე მეტი, სავარაუდოა, რომ ქცევის პროცესზეა ორიენტირებული. გარეგნულად ექსტროგენური ქცევის შესრულებისასაც ფსიქოლოგიურად ინტეროგენურ ქცევას ასრულებს. ფუნქციობის ტენდენციის საშუალო მაჩვენებელი კი იმას მიგვანიშნებდა, რომ ადამიანის ქცევის სპექტრში თანაბარი შესატყვისობით გვხვდება ორივე ტიპის ქცევა.

ჩვენი მეორე ამოცანა იყო ქცევის მოტივაციის ტიპის პროფესიასთან მიმართებაში კვლევა. ჩვენი ვარაუდით, შემოქმედებითი პროფესიების წარმომადგენლებთან (მაგ. მხატვრები) ფუნქციობის ტენდენციის ინდექსი უფრო მაღალ

ლი უნდა ყოფილიყო ვიდრე საქმის შედეგზე ორიენტირებული პროფესიების წარმომადგენლებთან (მაგ. ეკონომისტები). ამ დაშვების შესამოწმებლად ჩვენი კითხვარი რამოდენიმე პროფესიის წარმომადგენლებს ჩავუტარეთ. მიღებული მონაცემები თავმოყრილია პირველ ცხრილში. ცდებში მონაწილეობდნენ ეკონომისტები (53 კაცი, 47 ქალი), ექიმები (22 კაცი, 37 ქალი), მათემატიკოსები (37 კაცი, 58 ქალი), ფსიქოლოგები (8 კაცი, 37 ქალი), მხატვრები (26 კაცი, 34 ქალი).

ცხრილი № 1

სხვადასხვა პროფესიის წარმომადგენელთა ფუნქციონის ტენდენციის ინდექსის და ვარიაციის მაჩვენებლები

№	პროფესია	ცდ. პ. რაოდენობა	MF	S
1	ეკონომისტები	100	0,31	0,1
2	ექიმები	59	0,38	0,18
3	მათემატიკოსები	95	0,39	0,17
4	ფსიქოლოგები	45	0,48	0,15
5	მხატვრები	60	0,59	0,13

№ 1 ცხრილიდან, ნათლად ჩანს, რომ სხვადასხვა პროფესიის წარმომადგენელთა ფუნქციონის ტენდენციის ინდექსის საშუალო მაჩვენებლები განსხვავდება, განსხვავებები სტატისტიკურად სანდოა ($p < 0,005$ -ზე). განსაკუთრებით თვალში საცემია ინდექსის საშუალო მნიშვნელობების განსხვავება ეკონომისტებისა და მხატვრების ჯგუფებს შორის, რაც სავესებით შეესაბამებოდა ჩვენს მოლოდინს. ექიმის პროფესიაც (ფუნქციონის ტენდენციის მაჩვენებელი, როგორც ვხედავთ აქაც დაბალია) საქმის შედეგზე ორიენტაციას გულისხმობს და თეორიულად ექსტროვერსი ტიპისაა. შედარებით შუალედური პოზიციები უჭირავთ მათემატიკოსებისა და ფსიქოლოგების ჯგუფებს.

სქესის ნიშნის მიხედვით ფუნქციონის ტენდენციის მაჩვენებლების გადახედვამ მკაცრი ცალმხრივი დასკვნების გაკეთების საშუალება არ მოგვცა. მხოლოდ მათემატიკოსებისა და მხატვრების ჯგუფებში ფუნქციონის ტენდენციის მნიშვნელოვნად (სტატისტიკურად სანდო სიდიდით) მაღალი მაჩვენებლები აღმოაჩნდათ ქალებს მამაკაცებთან შედარებით.

ჩვენი ექსპერიმენტის მესამე ამოცანა გულისხმობდა კავშირის დადგენას განწყობის ფორმალურ მახასიათებლებსა და ფუნქციონის ტენდენციის ინდექსს შორის. რადგან მივიჩინეთ, რომ შემავსებელ ინფორმაციას მივიღებდით პიროვნებაზე, ერთის მხრივ, განწყობის ფორმალურ ასპექტზე ფიქსირებული განწყობის მეთოდით, მეორეს მხრივ, ქვევის შინაარსობრივ მოტივაციურ მხარეზე, ჩვენს მიერ აგებული კითხვარით.

ჩვენი მიზნიდან გამომდინარე, ცდები ჩატარდა ფიქსირებული განწყობის მეთოდით (მეთოდის დეტალური სქემა იხ. [1, გვ. 34—38]) და ჩვენს მიერ აგებული კითხვარით. ცდები მიმდინარეობდა ოთხი დღის მანძილზე; ცდისპირები იყვნენ ექიმები და ფსიქოლოგები (სულ 98 ადამიანი) 26-დან 60 წლამდე.

ცდისპირთა დაჯგუფებები ფიქსირებული განწყობის ნიშნებისა და ფუნქციონის ტენდენციის მნიშვნელობის მიხედვით

განწყობის თვისებები	F < 45	F = 50	F > 55	MF
სტატიკურობა	15	1	5	0,33
დინამიკურობა	33	5	20	0,41
ვარიაციურობა	7	0	9	0,51
განწყობა არ შეუმუშავდა	1	0	2	
სტაბილურობა	24	3	16	0,40
ლაბილურობა	33	3	19	0,43

როგორც ცხრილიდან ჩანს, სტატიკური განწყობის ცდისპირთა ჯგუფი ფუნქციონის ტენდენციის დაბალი ინდექსით ხასიათდება, ე. ი. ექსტეროგენური ქცევის ტიპისკენაა მიდრეკილი. ფუნქციონის ტენდენციის საშუალო მაჩვენებელი აქვთ დინამიკური განწყობის ტიპებს და F-ის მნიშვნელობა მაღალია ვარიაციული განწყობის მქონეთა ჯგუფთან. რაც შეეხება ფიქსირებული განწყობის ისეთ თვისებებს, როგორცაა სტაბილურობა და ლაბილურობა ფუნქციონის ტენდენციის ინდექსის საშუალო მაჩვენებლებში დიდად არ განსხვავდება ე. ი. რაიმე მნიშვნელოვან განსხვავებებს ან შესატყვისობას ფუნქციონის ტენდენციის ხარისხსა და ფიქსირებული განწყობის ამ პარამეტრებს შორის ვერ ვხვდებით. ცდისპირთა საერთო რაოდენობის თვალსაზრისით ყველაზე მრავალრიცხოვანი დინამიკური განწყობის ჯგუფი აღმოჩნდა (58 ცდისპირი), ყველაზე მცირერიცხოვანი კი ვარიაციული განწყობის მქონეთა ჯგუფი (16 ცდისპირი) სტატიკური განწყობა 28 ცდისპირს აღმოაჩნდა.

გლ. ნორაკიძისა და მისი თანამშრომლების მიერ შესწავლილია განწყობის ფორმალური მახასიათებლების შინაარსეული მხარე [1;3]. დინამიკური განწყობის ტიპი ხასიათდება, როგორც პარამონიული პიროვნული სტრუქტურა, გარემოსთან კარგად ადაპტირებული, სინტონური, სოციალურ ნორმებთან კარგად შეგუებული, გარემოსთან ურთიერთობაში მოქნილი, პლასტიური; განწყობის დინამიკური ტიპის მქონე ადამიანისათვის ნაკლებადაა დამახასიათებელი შინაგანი და გარეგანი კონფლიქტები. დიდი დაძაბვის გარეშე იკმაყოფილებს მოთხოვნილებებს. ჩვენი ცდისპირების უმრავლესობა ასეთი ტიპის განწყობით ხასიათდება. ალბათ ეს გამოწვეულია ჩვენი ცდისპირების ჯგუფის სპეციფიკით — ისინი პრაქტიკულად ჯანმრთელი, ზრდასრული პროფესიონალები არიან და სავარაუდოა, რომ უმრავლესობა გარემოსთან კარგად უნდა იყოს მორგებული. დინამიკური განწყობის მქონეთათვის ფუნქციონის ტენდენციის საშუალო მაჩვენებელი $F=0,41$ მეტ-ნაკლებად ნიშნავს, რომ ქცევის შერეულ ტიპთან გვაქვს საქმე და ამ ცდისპირთათვის თანაბარი სიხშირით და რაოდენობით ხორციელდება ქცევა ხან ერთი, ხან მეორე მოთხოვნილებით. არცერთის პრიორიტეტი არ არის მისთვის დამახასიათებელი. ის ხან შინაგანი იმპულსების მოთხოვნილებების კარნახით მოქმედებს (F), ხან გარემოს მოთხოვნილებათა კარნახით (სუბსტანციონალური მოთხოვნილებებით).

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ საპირისპირო ტენდენცია — ქცევის სუბსტანციონალური მოტივაცია, შინაგანი — ფუნქციონის ტენდენციის დათრგუნვას და გარემოს კარნახით მოქმედებას, გულისხმობს; რაც, შესაძლოა გარემოსთან კონფლიქტის ერთ-ერთი მიზეზია. სტატიკური განწყობის მქონე ცდისპირებს

ეს ინდექსი ($F < 45$) დაბალი აღმოაჩნდათ ე. ი. ფუნქციონის ტენდენციის ხარისხი დაბალია. ლიტერატურაშიც სტატისტიკური განწყობის მქონენი ხასიათდებიან, როგორც შინაგანად კონფლიქტურნი, გადაწყვეტილების მიღების შემდეგ შინაგანი იმპულსების დამორგუნველნი, გარემოსთან ადაპტირებული ქვევის გაშლა მიზნის მისაღწევად მათთვის დამახასიათებელია. აქვთ ბევრი ლატენტური მოთხოვნები. მიზნის მიღწევისას ისინი პედანტურობით, რიგიდულობით გამოირჩევიან. განცდების შინაგანი ველი კონფლიქტურია, გარემოსადმი გამოვლინებებში სუბიექტი პარამონიულია. გარეგანი ქვევა ინტენსიური მოთხოვნებიდან კი არ მომდინარეობს, არამედ ობიექტივაციას ეფუძნება. ასეთი ადამიანი იძულებულია ჩაახშოს თავისი იმპულსები და მოვალეობის პრინციპით იცხოვროს. სტატისტიკური განწყობის ადამიანის მოკლე დახასიათებიდანაც ჩანს, რომ მას მდიდარი არარეალიზებული განწყობების ფონდი გააჩნია. ეს ჩვენს შედეგებშიც აისახა, ფუნქციონის ტენდენციის ხარისხი, სტატისტიკური განწყობის ცდისპირებთან საკმაოდ დაბალია $F = 0,33$ და ზემოთ აღწერილი დახასიათება სრულიად ესადაგება იმ ვითარებას, რომ ფუნქციონის ტენდენცია მათში შედარებით დაბალია და მათთვის ქვევის ექსტროვენური სტილი დამახასიათებელი.

რაც შეეხება ვარიაციული განწყობის ცდისპირთა ჯგუფს, ისინი უმცირესობას წარმოადგენენ (16 ცდისპირა სულ, აქედან 10 ვარიაციული-სტატისტიკური, 6 ვარიაციული-ლაბილური), მათ ფუნქციონის ტენდენციის ყველაზე მაღალი ინდექსი აქვთ $F = 0,51$ ე. ი. მათთვის ქვევის ინტროვენური მოტივაციაა დამახასიათებელი, მეტწილად ფუნქციონის ტენდენციის კარნახით მოქმედებენ. ასეთი განწყობის ადამიანები ხასიათდებიან იმპულსურობით, აგრესიით ყოველგვარი შეზღუდვების მიმართ: მათთვის განწყობის იმპულსის ტყვეობაში ყოფნა დამახასიათებელი, ქვევის მიმართულება იმ განწყობით განისაზღვრება, რომელიც მოცემულ მომენტში ბატონობს. გარემოს მოთხოვნები თითქოს შედარებით იგნორირებულია, ამიტომ გაკვირვებას არ იწვევს ის ფაქტი, რომ ამ ტიპის ადამიანები, ჩვენი მონაცემების მიხედვით, ფუნქციონის ტენდენციის მაღალი მაჩვენებლით დახასიათდნენ, რაც ნიშნავს, რომ ისინი ქვევის პროცესზე, აწმყოზე არიან ორიენტირებულნი, ისწრაფიან სასურველი და არა აუცილებელი ქვევებისკენ, მოქმედებენ შინაგანი განწყობისა და ორგანიზმის ფუნქციონის კარნახით და არა გარემოს მოთხოვნებიდან, რაც მათ ძნელად შეგუებას ედება საფუძვლად.

დასკვნები:

ჩატარებული გამოკვლევების შედეგად დადგინდა რომ:

1) ქვევის მოტივაციის ტიპი ემპირიული რეალობაა და მისი დადგენა ჩვენს მიერ აგებული კითხვარით შესაძლებელია. პიროვნება შეიძლება დახასიათდეს, როგორც ფუნქციონის ტენდენციით დომინირებული ან სუბსტანციონალური მოთხოვნებიდან.

2) ქვევის მოტივაციის ტიპი კავშირშია პროფესიულ საქმიანობასთან, შემოქმედებით პროფესიის წარმომადგენლებს (ჩვენს შემთხვევაში მხატვრებს) ფუნქციონის ტენდენციის გაცილებით მაღალი ინდექსი აღმოაჩნდათ, ვიდრე უფრო მეტად საქმის შედეგზე ორიენტირებული პროფესიების წარმომადგენლებს (ეკონომისტები).

3) ფიქსირებული განწყობის ტიპები კავშირში აღმოჩნდნენ ქვევის მოტივაციის ტიპებთან, რაც განწყობის ფორმალურ სტრუქტურას შინაარსობლივი

მანსიათებლებით ამდიდრებს და ორივე ერთად პიროვნების მნიშვნელოვან მანსიათებლებს გვაძლევს რასაც, ჩვენის აზრით, თეორიული და დიაგნოსტიკური მნიშვნელობა აქვს.

ლიტერატურა:

1. გრიგოლავა ა., ფხაკაძე რ., ხოშტარია ნ. ფსიქოლოგიური ფაქტორების მნიშვნელობა ზოგიერთი თნეოლოგიური დაავადების შემთხვევაში. თბილისი, 1985.
2. იშედაძე ი. ქვეყნის სტრუქტურის პრობლემა. ფსიქოლოგია, XVII, თბილისი, 1986.
3. ნორაკიძე ვლ., გრიგოლავა ა. პიროვნების განწყობის სტრუქტურის კვლევის ექსპერიმენტული მეთოდი. თბილისი, 1984.
4. საყვარელიძე რ. განწყობის ფსიქოლოგიაში მოთხოვნილების ცნების ადგილისათვის. ფსიქოლოგია, XVII, თბილისი, 1986.
5. უზნაძე დ. ზოგადი ფსიქოლოგია. თბილისი, 1940.
6. უზნაძე დ. ბავშვის ფსიქოლოგია. სასკოლო ასაკის ფსიქოლოგია. შრომები, ტ. V, თბილისი, 1967.
7. ჩიტაშვილი მ. ადამიანის ქცევისა და საქმიანობის ფორმები და მათში დამოკიდებულება. „მაცნე“, 1983, № 3.
8. Анастаси А. Психологическое тестирование. «Педагогика», т. I—II, М., 1982.
9. Имедадзе Н. В. Категория поведения в теории установки. Тбилиси, 1991.
10. Общая психодиагностика. Под ред. А. А. Будаева, В. В. Столина. М., 1987.
11. Сакварелидзе Р. Т. Некоторые задачи психотерапии и концепция установки. В сб.: «Теория установки и актуальные проблемы психологии». Тбилиси, 1990.
12. Хекхаузен К. Мотивация и деятельность, «Педагогика», т. I—II, М., 1985.
13. Apter J. M. Reversal Theory and Personality: A Review. Journal of Research in Personality. 18, 1984.
14. Apter J. M. The experience of Motivation. 1982.

К. З. ЧАНТУРИЯ

ТИПОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ ПО ПРИЗНАКУ МОТИВАЦИИ ПОВЕДЕНИЯ

Резюме

Целью работы явилось исследование классификации форм поведения по Д. Н. Узнадзе в плане особенностей личности. Для этого был составлен опросник, который выявляет направленность поведения личности к интерогенному либо экстерогенному поведению, т. е. степень выраженности функциональной тенденции. Эмпирические данные о реальности подобной типологии позволили применить ее к изучению соответствия профессиональных качеств личности типам фиксированной установки. Полученные результаты можно представить следующим образом: 1) личность можно характеризовать в плане доминирования функциональной тенденции либо субстанциональной потребности; 2) тип мотивации поведения находится в связи с профессиональной деятельностью личности; 3) типы фиксированной установки коррелируют с мотивационными типами: у испытуемых со статической установкой наблюдается низкий уровень функциональной тенденции, у лиц с динамической установкой — средние показатели этого индекса, у лиц с вариабильной установкой — высокий уровень функциональной тенденции. Результаты исследования позволяют говорить о диагностической значимости опросника.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის დ. უზნაძის ხაზლობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა

მანა კალანდარიძე

მიზანულს სიზნალთა სელექცია სიმულტანური და სუბცენსური
ალქმის პირობებში

სელექცია ანუ შერჩევა ტრადიციულად მიჩნეულია ყურადღების ერთ-ერთ მთავარ ფუნქციად „შობეჭდილებათა სიცხადესა“ და „ცნობიერების კონცენტრაციასთან“ ერთად, ვინაიდან ყოველ მოცემულ მომენტში ადამიანზე შემოქმედი უამრავი სტიმულაციიდან ასიმილირდება მხოლოდ ნაწილი. ჯემსი [8] აღნიშნავს, რომ სელექციური გამოცდილების გარეშე სუბიექტის ქცევა ქოტურს ხასიათს იღებს. შერჩევითი ასპექტი კი მას მიზანშეწონილ აქტივობად აქცევს. სელექციური ფენომენის შესწავლას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება საინჟინრო ფსიქოლოგიაშიც. ოპერატორის მოქმედებას არსებითად განსაზღვრავს საჭირო სიგნალთა შერჩევის ეფექტურობა, ყოველ კონკრეტულ სიტუაციაში სელექტური აქტის დროული და ზუსტი განხორციელება.

ემპირიული ფსიქოლოგიის ინტროსპექტულ კონცეფციაში ყურადღების ცნება ჩიხში მოექცა. ბიპერიორიზმის განვითარებამ კი შექმნა საფუძველი იმისა, რომ სელექციური ფენომენები შესწავლილყო როგორც კონკრეტული სელექციური ქცევები. ამასთან, 50-იან წლებში საინჟინრო ფსიქოლოგიამ მრავალი პრაქტიკული ამოცანა დააყენა ყურადღების ფსიქოლოგიის წინაშე, რამაც სტიმული მისცა ყურადღების ეფექტების აქტიურ შესწავლას. ოპერატორს სწორედ უცდებოდა ორი ამოცანის ერთდროული შესრულება, დიდი რაოდენობის ინფორმაციიდან რელევანტურის შერჩევა, ყურადღების სწრაფი გადართვა და ა. შ. პრობლემური გახდა საკომუნიკაციო სისტემების შემუშავება გემებზე, თვითმფრინავებზე, საინდიკაციო და ინფორმაციული პანელების კონსტრუირება და ს.ვ. შეიქმნა პირობები ყურადღების ახალი ზოგადფსიქოლოგიური თეორიების ჩამოყალიბებისა (ბროდბენტო, ტრეისმანი, დეუტჩენი, ნაისერი, რენოლდსი, ნორმანი და ს.ვ.); ამ თეორიებს საფუძველად დაედო ჩერის [10] ექსპერიმენტული მეთოდოლოგია, რომელიც ცნობილია „კოქტეილიანი საღაშის პრობლემის“ სახელწოდებით. ჩერის ექსპერიმენტებში ორი ასპექტს ეკლავა გახდა რელევანტური: 1) რა არის სელექციური უნარი ანუ როგორ ვახერხებთ ჩვენთვის საჭირო ინფორმაციის გამოყოფას ყველა სხვა დანარჩენთანაგან. 2) რას ვიხსოვებთ ირელევანტური ინფორმაციის ნაკადიდან.

ბროდბენტმა [8:11] ჩამოყალიბა დიაგრამული მოდელი „ფილტრის თეორიის“ სახელწოდებით. ამ მოდელის მიხედვით, ადამიანზე შემოქმედი სტიმულაციის ობიექტური მახასიათებლები (სიმაღლე, ინტენსივობა და ა. შ.) შერჩევიან „ფილტრის“ საშუალებით და ერთარხიანი, შეზღუდული გამტარუნარიანობის მქონე არხით აღწევენ სავსესხო სისტემას. ინფორმაცია, რომელიც ვერ გააღწევს ფილტრში, მთლიანად უკუგდებულა.

ტრეისმანის [5;11] მოდელში ფილტრი კი არ უკუაგდება არასელექციურ-ბულ სტიმულებს (და მათ თვისებებს), არამედ „შეასუსტებს“ მათ. შესუსტებულმა სტიმულმა შეიძლება მიაღწიოს საპასუხო სისტემას, თუ მალაღია მათი ამოცნობის ზღურძელი.

დეტრეზის [11] თეორიაში სელექციური ფილტრის ადგილი გადანაცვლებულია საპასუხო სისტემის ბლოკში. ყოველი მოსული სიგნალი ექვემდებარება მარტივ ანალიზს მნიშვნელობის დადგენისათვის და მხოლოდ შემდგომ იწყება სელექტური ფილტრის მოქმედება.

ნორმანი [8] სელექტური არხების ურთიერთობას აქტიური სინათლის პროცესის მოდელზე აფუძნებს. პასიური გადამუშავების დონეზე ყველა შემოსული სიგნალი ანალიზდება, მაგრამ მხოლოდ ერთი მათგანი აღწევს აქტიური გადამუშავების სისტემას. ფილტრი აქაც მოქმედებს არა როგორც გამომრიცხველი, არამედ როგორც შემასუსტებელი მექანიზმი.

ნაისერის მიხედვით [4;7] ყურადღება არის აღქმის წინმსწრები მოვლენა, რომელიც ახორციელებს სენსორულ მონაცემთა სინთეზს. მან გამოყო შემეცნებით პროცესთა ორი დონე: 1) ტლანქი, სწრაფი პარალელური პროცესები წინარეყურადღებითი გადამუშავებისა და 2) ნელი და თანმიმდევრული პროცესები ფოკალური ყურადღებისა. სტრუქტურული მოდელებისაგან განსხვავებით ნაისერმა აღნიშნა შემეცნებითი აქტივობის ციკლური ხასიათი.

ყურადღების პრობლემა დამუშავდა ქართულ ფსიქოლოგიაშიც. დ. უზნაძე [1] სელექციას ყურადღების ერთ-ერთ ფუნქციად მიიჩნევს. იგი აღწერს მექანიზმს თუ რის საფუძველზე ხორციელდება ყოველ მოცემულ მოქმედებაში სუბიექტისათვის საჭირო ობიექტის შერჩევა. უზნაძის მიხედვით, იმპულსური და ავტომატიზირებული ქცევის დონეზე სელექციის საფუძველი ჯანწყობაა, ხოლო ნებელობითი ქცევის დონეზე — ობიექტივაცია.

მიუხედავად გამოკვლევათა მრავალფეროვნებისა, ოპერატორულ საქმიანობაში სელექციური პროცესის შესწავლა პრობლემურ საკითხად რჩება, ამიტომაც ჩვენი ამოცანა იყო გამოგვეკვლია სელექტური აქტების მიმდინარეობა კონკრეტულ ოპერატორულ მოქმედებაში. ოპერატორს ხშირად უხდება „სიფხიზლის ამოცანათა“ გადაწყვეტა, რაც გულისხმობს დროსა და სივრცეში არსებულ შემთხვევით სიგნალთა შემჩნევას. მონმოლენი [6] გამოყოფს შედარების, კონტროლის, დაკვირვებისა და ლოდინის ამოცანებს. ცხადია, თითოეულ მათგანში სპონტანურად მონაწილეობენ ცალკეული სელექტური აქტები. „სიფხიზლის ამოცანათა“ გადაწყვეტა მნიშვნელოვნადაა დამოკიდებული რელევანტურ სიგნალთა შერჩევის პროცესის მიმდინარეობაზე. მაგრამ ამ ამოცანებში სელექციური პროცესები მონაწილეობენ როგორც ძირითად ქცევაში ჩართული ცალკეული აქტები. ჩვენს მიზანს კი წარმოადგენდა ჩამოგვეყალიბებინა ოპერატორული ქცევის ისეთი მოდელი, სადაც სიგნალთა სელექცია იქნებოდა ქცევის უშუალო მიზანი და არა რაიმე სხვა ქცევის (კონტროლი, შედარება და სხვ.) განხორციელების საშუალება, მასში ჩართული მომსახურე აქტები. ამასთან, ჩვენი ამოცანა იყო დაგვედგინა სიგნალთა სელექციის კანონზომიერებანი მათი წარდგენის პირობებთან მიმართებაში. კერძოდ, სიგნალთა სიმულტანური (ერთდროული) და სუქცესიური (უწყვეტი) წარდგენის პირობებში.

საყურადღებოა, რომ არსებული გამოკვლევები ძირითადად ეფუძნება სტატისტიკურად წარდგენილ ვიზუალურ სიგნალთა შერჩევის კანონზომიერებათა შე-

სწავლას. დინამიურად მიმდინარე სიგნალთა სელექციის პროცესი შესწავლილია მხოლოდ სმენით მოძალობაში, რაც გამოწვეულია თვით ამ მოძალობის სპეციფიურობით. ოპერატორული საქმიანობა კი ხშირად უკავშირდება დინამიურად წარმოდგენილ ვიზუალურ სიგნალთა გადამუშავების პროცესს.

ამ მიზნით მოვახდინეთ ვიზუალურ ლოკატორზე მომუშავე გემის შტურმანის ქცევის მოდელირება. შტურმანის მიზანს ლოკატორზე გამოსახულ სიგნალთა გარკვეული რაოდენობიდან სახიფათო სიგნალთა შერჩევა წარმოადგენდა. ეს საკითხი შევისწავლეთ სიგნალთა სიმულტანური და სუქცესიური წარდგენის ლოკატორულ მოდელეებზე.

ექსპერიმენტული მეთოდი. მასალა და აპარატურა: მასალად გამოვიყენეთ 24 სლაიდი და ამავე რაოდენობის კადრებისაგან შედგენილი შავ-თეთრი ფოტოფირი. თითოეულ სლაიდზე (და კადრზე) აღნიშნული იყო 6 წერტილოვანი სტიმული განსხვავებული სივრცობრივი ურთიერთგანლაგებით.

პროექტორი, მბრუნავი მოტორით, რომელიც უზრუნველყოფდა ფოტოფირის უწყვეტ მოძრაობას. ეკრანზე ცდისპირიდან მარცხნიდან მარჯვნივ, 13 სმ/წმ სიჩქარით, გადადიოდა ფირზე აღნიშნული წერტილ-სტიმულები. პროექტორი „პროუგნოზორი“ სლაიდთა წარდგენისათვის, დროის რეღე.

მასალა პროექტორდებოდა $\alpha = 7.4$ გრად. კუთხური სიდიდით თეთრი ფერის ეკრანზე, რომელზედაც წინასწარ დატანილი იყო 6 წერტილოვანი სტიმული მათი საწყისი განლაგებით.

ექსპერიმენტის მიმდინარეობა: ცდისპირის წინ მოთავსებულ თეთრ ეკრანზე აღნიშნულ წერტილთა განლაგება მიჩნეული იყო ლოკატორის ეკრანზე მოცემულ იმ სიგნალთა საწყისი განლაგების ანალოგად, რომლებიც ასახავდნენ გემის სამოძრაო არეში გამოჩენილ ობიექტებს. ნაწილი ობიექტებისა იყო უძრავი, ნაწილი — მოძრავი. რადგანაც ცდისპირის გემი ჩავთვალეთ უძრავად, მისთვის სახიფათო აღმოჩნდა მხოლოდ მოძრავი ობიექტები. სახიფათო ობიექტთა მოძრაობა კოდირებული იყო ეკრანზე წერტილოვან სიგნალთა მდებარეობის შეცვლით (გადანაცვლებით) საწყის მდებარეობასთან შედარებით. სიგნალთა გადანაცვლების კონტროლირება ხდებოდა ორი მეთოდით:

I მეთოდი — ეკრანზე აღნიშნულ სიგნალებზე პროექტორდებოდა იგივე სახის სიგნალები, რომელთაგან ნაწილი (ან ყველა) გადაადგილებული იყო ზედა ან ქვედა მიმართულებით საწყის მდებარეობასთან მიმართებაში. მასალის პროექცირება ხდებოდა 1 წმ-ის ტოლი ხანგრძლიობით.

II მეთოდი — ეკრანზე წარმოდგენილ სიგნალებზე მოძრავი ფირის მეშვეობით, ცდისპირისგან მარცხნიდან მარჯვნივ, 13 სმ/წმ სიჩქარით, უწყვეტად გადადიოდა იგივე სიგნალები. მათგან ნაწილი (ან ექვსივე) გადანაცვლებული იყო ზედა ან ქვედა მიმართულებით საწყის მდებარეობასთან მიმართებაში.

გადანაცვლებულ (ანუ სახიფათო) სიგნალთა რაოდენობა იცვლებოდა ერთიდან ექვსამდე. ცდისპირის ამოცანა იყო შეერჩია და დაესახელებინა სახიფათო სიგნალთა რაოდენობა. ყოველ ცდისპირს წარედგინებოდა 24 ასეთი სიტუაცია. სახიფათო სიგნალთა რიცხვი ცდიდან ცდამდე იცვლებოდა ალბათურად.

ინსტრუქცია: „წარმოიდგინეთ, რომ ხართ გემის შტურმანი. თქვენს წინაშე მოთავსებულ ლოკატორის ეკრანზე აღნიშნული სიგნალები ასახვენ თქვენი გემის სამოძრაო არეში გამოჩენილ ობიექტებს (სულ ექვსი ობიექტი). მათგან ნაწილი უძრავია, ნაწილი — მოძრავი. რამდენადაც თქვენი გემი უძრავია, სა-

სიფათოა მხოლოდ მოძრავი ობიექტები. ობიექტთა მოძრაობა კოდირებულია ეკრანზე სიგნალთა გადანაცვლებით საწყის მდებარეობასთან მიმართებაში. თქვენი ამოცანაა შეარჩიოთ სახიფათო სიგნალები და დაასახელოთ მათი რაოდენობა*.

ექსპერიმენტი ჩატარდა სამ სერიად. 1-ელ სერიაში სახიფათო სიგნალთა სელექცია ხორციელდებოდა I მეთოდით ანუ სიმულტანური აღქმის პირობებში (20 ცდისპირი). მე-2 სერიაში — II მეთოდით, ანუ სუქცესიური აღქმის პირობებში (31 ცდისპირი). მე-3 სერიაში სიგნალთა სელექციის ამოცანა ხორციელდებოდა ერთი და იგივე ცდისპირებზე ორივე მეთოდით (როგორც სიმულტანური, ისე სუქცესიური აღქმის პირობებში (20 ცდისპირი).

ექსპერიმენტების შედეგები და ანალიზი. 1-ლი სერია (სიგნალთა სიმულტანური აღქმის პირობები).

1) ცდისპირთა მონაცემების გაერთიანების საფუძველზე გამოვთვალეთ სელექციური ამოცანის სწორად გადაწყვეტის სიხშირული მაჩვენებლები სახიფათო სიგნალთა რაოდენობასთან მიმართებაში (როგორც აღენიშნეთ, მათი რიცხვი იცვლებოდა 1-დან 6-მდე). მიღებული შედეგები წარმოვადგინეთ ცხრილის სახით (იხ. ცხრილი № 1).

ცხრილი 1

სელექციური ამოცანის უშეცდომოდ გადაწყვეტის სიხშირეები სახიფათო სიგნალთა რაოდენობასთან მიმართებაში*

სახიფათო სიგნალთა რაოდენობა	1	2	3	4	5	6
სწორ პასუხთა სიხშირეები	17	13	28	39	31	59

ცხრილიდან ჩანს, რომ სახიფათო სიგნალთა შერჩევის სიზუსტე გაიღვივებოდა უფრო მაღალია სიგნალთა დიდი რიცხვისათვის (4,5 ან 6 სიგნალი), სიგნალთა მცირე რიცხვთან შედარებით (1,2 ან 3 სიგნალი) ($\chi^2=18,4$ $p<0,05$).

2) თითოეული ცდისპირისთვის გამოვთვალეთ სელექციური ამოცანის გადაწყვეტის სიზუსტის კოეფიციენტი ($K = \frac{m}{n} \cdot 10\%$, სადაც m — სწორ პასუხთა რაოდენობა, n — წარდგენათა საერთო რაოდენობა).

გამოვლინდა ინდივიდუალური სხვაობები, რომელთა საფუძველზეც გამოვეყვით სამი ტიპოლოგიური ქვეჯგუფი: 1-ელ ქვეჯგუფში გაერთიანდნენ დაბალი სიზუსტის კოეფიციენტის მქონე ცდისპირები ($0\% \leq k \leq 30\%$). მე-2 ქვეჯგუფში — საშუალო სიზუსტის კოეფიციენტის მქონე ცდისპირები ($30\% < k \leq 65\%$). მე-3 ქვეჯგუფში — მაღალი სიზუსტის კოეფიციენტის მქონე ცდისპირები ($65\% < k \leq 100\%$).

გამოყოფილ ქვეჯგუფებშიც დავაკვირდით სელექციური ამოცანის გადაწყვეტის სიზუსტის მიმართებას სახიფათო სიგნალთა რაოდენობასთან. აღმოჩნდა, რომ დაბალი და საშუალო სიზუსტის კოეფიციენტის მქონე ცდისპირთა

* სიხშირეები მოცემულია 20 ცდისპირის მონაცემთა გაერთიანების საფუძველზე.

ქვევსტუტებში სახიფათო სიგნალთა რაოდენობის ზრდასთან ერთად იზრდება მათი შერჩევის სიზუსტეც (1-ლი ქვევსტუტე: $\chi^2=10,4$; $p<0,05$; მე-2 ქვევსტუტეში: $\chi^2=18,6$ $p<0,05$), ხოლო მაღალი სიზუსტის კოეფიციენტის მქონე ცდისპირებისათვის სელექტური ამოცანის გადაწყვეტის ეფექტურობა არ არის დამოკიდებული სახიფათო სიგნალთა რაოდენობაზე ($\chi^2=0,45$ $p>0,05$). ეს ცდისპირები თანაბრი ეფექტურობით წყვეტენ სელექციურ ამოცანებს სასელექციო სიგნალთა ცვალებადი რაოდენობის მიუხედავად.

ექსპერიმენტთა მე-2 სერია (სიგნალთა სუქცესიური წარდგენის პირობებში).

1) ყველა ცდისპირის მონაცემთა გაერთიანების საფუძველზე გამოვლენილ სწორად გადაწყვეტილ სელექციურ ამოცანათა სიხშირეების დამოკიდებულება სახიფათო სიგნალთა რაოდენობასთან. შედეგები წარმოვადგინეთ ცხრილის სახით (იხ. ცხრილი № 2).

ცხრილი № 2

სელექციური ამოცანის უშეცდომოდ გადაწყვეტის სიხშირეები სახიფათო სიგნალთა რაოდენობასთან მიმართებაში*.

სახიფათო სიგნალთა რაოდენობა	1	2	3	4	5	6
სწორ პასუხთა სიხშირეები	48	42	49	64	58	59

გამოვლინდა შემდეგი ზოგადი ტენდენცია: ექსპერიმენტთა 1-ლი სერიის ანალოგიურად, სახიფათო სიგნალთა შერჩევის სიზუსტეც გაცილებით უფრო მაღალია სიგნალთა დიდი რიცხვისათვის (4,5 ან 6 სიგნალი), სიგნალთა მცირე რიცხვთან შედარებით (1,2 ან 3 სიგნალი. $\chi^2=7,4$ $p<0,05$).

გამოვეყავით დაბალი, საშუალო და მაღალი სიზუსტის კოეფიციენტის მქონე ცდისპირთა ქვევსტუტეები და დავაკვირდით აღნიშნული მიმართების გამოვლენას თითოეულ მათგანში. აღმოჩნდა, რომ დაბალი და საშუალო სიზუსტის კოეფიციენტის მქონე ცდისპირთა ქვევსტუტეებში თავს იჩენს ზოგადი ტენდენციის ანალოგიური კანონზომიერება ($\chi^2=6,9$ $p=0,05$), ხოლო მაღალი სიზუსტის კოეფიციენტის მქონე ცდისპირთა ქვევსტუტეებში სელექციური ამოცანის გადაწყვეტის ეფექტურობა არ არის დამოკიდებული სახიფათო სიგნალთა რაოდენობაზე ($\chi^2=0,9$ $p>0,05$).

1-ლი და მე-2 სერიის მონაცემთა შედარებითი ანალიზი: აღნიშნულ სერიათა მონაცემები ერთმანეთთან შევადარეთ, როგორც ზოგადი ტენდენციის, ისე ქვევსტუტეებში გამოვლენილ კანონზომიერებათა მიხედვით.

1) ტენდენციის სახით გამოვლინდა, რომ სელექტური ამოცანის შესრულების სიზუსტეც უფრო მაღალია სიგნალთა სიმულტანური წარდგენის ლოკატორულ მოდელზე, სუქცესიურ მოდელთან შედარებით ($\chi^2=3,5$ $p>0,05$).

2) დაბალი სიზუსტის კოეფიციენტის მქონე ქვევსტუტეთა შედარებისას გამოვლინდა სიგნალთა სიმულტანური წარდგენის უპირატესობა სუქცესიურ წარდგენასთან შედარებით ($\chi^2=8,5$ $p<0,05$).

* სიხშირეები მიღებულია 21 ცდისპირის მონაცემთა გაერთიანების საფუძველზე.

საშუალო და მაღალი სიზუსტის კოეფიციენტის მქონე ცდისპირთა ქვეჯგუფებში კი არ გამოვლინდა განსხვავება სიგნალთა სიმულტანურ და სუქცესიურ წარდგენათა შორის.

ექსპერიმენტთა მე-3 სერია:

როგორც აღნიშნეთ, ამ სერიაში გაერთიანდა 20 ცდისპირი, რომლებიც წყვეტდნენ სელექტიურ ამოცანებს სიგნალთა როგორც სიმულტანური ისე სუქცესიური წარდგენის პირობებში. გამოვლინდა:

1) სიგნალთა სიმულტანური წარდგენის უპირატესობა, სუქცესიურ წარდგენასთან შედარებით ($\chi^2=4,3$ $p<0,05$).

2) კორელაცია სიმულტანური და სუქცესიური ცდების შედეგობრივ მაჩვენებლებს შორის ერთი და იგივე ცდისპირებთან, სელექტიური ამოცანის გადაწყვეტის სიზუსტის კოეფიციენტის სიდიდეთა მიხედვით, სანდო აღმოჩნდა ($r_0=0,53$ $p<0,05$).

დასკვნები: მიღებულ შედეგთა საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ სელექტიური ამოცანის შესრულების სიზუსტე უფრო მაღალია სიგნალთა სიმულტანური წარდგენის ლოკატორულ მოდელზე, სუქცესიურ მოდელთან შედარებით.

ამასთან, ზოგადი ტენდენციის სახით გამოვლინდა სელექტიური ამოცანის გადაწყვეტის მაღალი ეფექტურობა შესარჩევ სიგნალთა დიდი რაოდენობისას (4,5 ან 6 სიგნალი), მცირე რიცხვთან შედარებით (1,2 ან 3 სიგნალი), როგორც სიმულტანური ისე სუქცესიური წარდგენის პირობებისათვის.

გამოვლენილი ტენდენცია ეწინააღმდეგება ცნობილ კანონზომიერებას, რომლის მიხედვითაც შეზღუდულ რეჟიმში ანუ ინფორმაციული ველის ფიქსირებული ხანგრძლივობით მიწოდებისას, კრიტიკულ (საძიებელ) სტიმულთა რაოდენობის ზრდა ამცირებს ძიებითი ამოცანის გადაწყვეტის სიზუსტეს. თავისუფალ რეჟიმში ეს კანონზომიერება ვლინდება ძიების საერთო დროის პროპორციული გაზრდით [3].

როგორ აიხსნება ჩვენი ექსპერიმენტული შედეგები. სავარაუდოა, რომ ცდისპირები სელექტიურ ამოცანას წყვეტენ არა თითოეული სიგნალის გადაწყვეტის შემთხვევებზე დაკვირვებით, არამედ მთელ ინფორმაციულ ველში მომხდარ ცვლილებათა შეფასებით, ამიტომაც, რაც უფრო მეტია ცვლილებათა რაოდენობა მთელს ველში, მით უფრო ადვილდება მათი შემჩნევა და შესაბამისად იზრდება სელექციის აქტის სწორად განხორციელების ალბათობა. ცვლილებათა მცირე რაოდენობისას კი საპირისპირო ტენდენცია იჩენს თავს. საძიებელ სიგნალსა და ფონს შორის განმასხვავებელ ნიშანთა რაოდენობა არსებით ფაქტორად გვევლინება ნაისერის [7] ექსპერიმენტებში. მისი მონაცემებით, ასოთა გარკვეულ მწკრივში გაცილებით უფრო ადვილია ამ ასოებისაგან განსხვავებული ნიშნების მქონე ასოს აღმოჩენა, ფონის მსგავსი ნიშნების მქონე ასოებისაგან განსხვავებით. ნაისერი აღნიშნავს, რომ ფონური ასოებისაგან სრულიად განსხვავებული ნიშნების მქონე ასო თითქოს ერთბაშად „ამოვარდება“ ფონიდან, რაც გამოიხატება ძიების დროის მნიშვნელოვან შემცირებაში, იმ შემთხვევებთან შედარებით, როდესაც საძიებელი ასო ფონური ასოების მსგავსია.

შეტერი [9] მიუთითებს, რომ სიმულტანური ცნობის პროცესში სტიმულის განსხვავება სხვა სტიმულებისაგან, ხორციელდება არა კონცეპტუალურ-

რად განმასხვავებელი ნიშნების გამოყოფით, არამედ გარკვეული მთლიანობითი ნიშნებით.

ჩვენი ექსპერიმენტები, ცხადია, განსხვავებულია როგორც ნაისერის, ისე შეხტერის ექსპერიმენტებისაგან. ნაისერის ამოცანა იყო შეესწავლა ძიებითი პროცესის მიმდინარეობა ფიგურა-ფონურ განსხვავებებთან მიმართებაში. შეხტერი კი იკვლევდა სიგნალთა სიმულტანური ცნობის პროცესის კანონზომიერებებს. ჩვენ კი შევისწავლეთ გარკვეული ამოცანის საფუძველზე სიგნალთა სელექციის პროცესი შესარჩევ სიგნალთა რაოდენობასთან მიმართებაში. მიღებული შედეგები კი აშკარად აჩვენებენ, რომ

1) სელექციის პროცესი მიმდინარეობს არა თითოეული შესარჩევი სიგნალის თანდათანობითი გამოყოფით, არამედ მთელი ინფორმაციული ველის ანალიზით.

2) როდესაც სახიფათო სიგნალთა შერჩევის ამოცანა უკავშირდება გარკვეული სახის ცვლილებებს ინფორმაციულ ველში, ამ ცვლილებათა რაოდენობის მატებასთან ექვსად იზრდება მათი შემჩნევის სიზუსტეც, რაც გამოიხატება სელექციური ამოცანის ეფექტურობის მატებაში.

ჩვენის აზრით, ეს მონაცემები გვაძლევენ შემდეგი ჰიპოთეზის დასაბუთების საფუძველს. მთელი ინფორმაციული ველი, რომელზედაც იშლება სელექციური პროცესი, არის შერჩევის მოთხოვნილების შესატყვისი ობიექტური სიტუაცია. შერჩევის მოთხოვნილებისა და სიტუაციის თანხვედრით ცდისპირში წარმოიქმნება შერჩევითი ქცევის განწყობა, რომლის საფუძველზე, შემდგომ წარმოიქმნება სელექციური აქტივობა კონკრეტული სელექციური ამოცანისა და სტრატეგიის შესაბამისად. შერჩევითი ქცევის განწყობა — ეს არის პიროვნების მზაობა სელექციური პროცესის განხორციელებისათვის. მისი ჩამოყალიბებისათვის აუცილებელია მთელი ალტერნატიული სიტუაცია თავისი რელევანტური და ირელევანტური კომპონენტებით. მხოლოდ ამის შემდგომ მიეცემა ბოძგი კონკრეტული სელექციური ამოცანების მიხედვით რელევანტურ სიგნალთა შერჩევის პროცედურას.

ცხადია, კალევის ამ ეტაპზე შეგვიძლია ამ ჰიპოთეზის მხოლოდ დასაბუთება და არა მისი მტკიცება. ჰიპოთეზის მართებულობა უნდა შემოწმდეს სპეციალურად ამ მიზნით დაგეგმილი ექსპერიმენტული გამოკვლევების საშუალებით.

გამოვლენილ ინდივიდუალურ განსხვავებათა საფუძველზე შეგვიძლია დავუშვათ გარკვეულ „სელექციურ უნართა“ არსებობის ჰიპოთეზაც, რამდენადაც აღმოჩნდა დადებითი კორელაცია ერთი და იგივე ცდისპირებთან სელექციური ამოცანის გადაწყვეტის მაჩვენებლებს შორის სუქციური და სიმულტანური წარდგენის პირობებში. ამასთან, ნიშანდობლივია ისიც, რომ მაღალი სიზუსტის კოეფიციენტის მქონე სუბიექტები თანაბარი უპირატესობით შეარჩევენ განსხვავებული ოდენობის სახიფათო სიგნალებს, დაბალი და საშუალო სიზუსტის კოეფიციენტის მქონე ცდისპირთა მონაცემებისაგან განსხვავებით, რის გამოც, ჩვენის აზრით, მიღებული ექსპერიმენტული შედეგები პროფ. დიანოსტიკურ მნიშვნელობასაც იძენენ.

ლიტერატურა:

1. უზნაძე დ. უფრადღების არსის პრობლემისათვის. ფსიქოლოგია, ტ. IV, თბილისი, 1947.
2. ყვავილაშვილი ჯ. სტატისტიკური მეთოდების გამოყენება ფსიქოლოგიაში, თბილისი, 1974.
3. Березкин М. С., Зинченко В. П. Исследование информационного поиска. В кн.: «Проблемы инженерной психологии», М., 1967.
4. Величковский Б. М. Современная когнитивная психология. МГУ, 1982.
5. Кляцкий Р. Память человека. Структуры и процессы. М., 1978.
6. Монмоллеи М. Системы «человек и машина». М., 1973.
7. Нейссер У. Когнитивная психология. Под ред. М. И. Самарина, М., 1971.
8. Норман Д. Память и внимание. Гл. 2.3. В кн.: «Зрительные образы. Феноменология и эксперимент». Душанбе, 1973.
9. Шехтер М. С. Психологические проблемы узнавания. М., 1967.
10. Chergri C. Some experiments on the recognition of speech with one and with two ears. J. of the acoustical Soc. of am, 1953.
11. Морау Н. Attention. Selective processes in vision and hearing. New York, 1970.

М. А. КАЛАНДАРИШВИЛИ

СЕЛЕКЦИЯ ВИЗУАЛЬНЫХ СИГНАЛОВ В УСЛОВИЯХ СИМУЛЬТАННОГО И СУКЦЕССИВНОГО ВОСПРИЯТИЯ

Резюме

Целью данного исследования является изучение некоторых особенностей селективного поведения в условиях симультанного и сукцессивного представления сигналов. Сформулирована модель деятельности штурмана корабля, работающего на визуальном локаторе. Целью деятельности штурмана является селекция опасных сигналов из определенного числа стимулов, видимых на экране локатора. Число опасных сигналов меняется от одного до шести. Испытуемые селективную задачу выполняли в условиях подачи им сигналов как симультанным, так и сукцессивным локатором. В результате экспериментального исследования установлено: 1) селективный процесс протекает не последовательным выделением каждого выборочного сигнала, а анализом целого информационного поля; 2) когда селективная задача связана с определенными изменениями в информационном поле, тогда при увеличении числа изменений возрастает точность их замечания и выражается в возрастании эффективности решения задачи; 3) точность выполнения селективной задачи более высока при локаторной модели симультанного представления сигналов по сравнению с сукцессивным.

На основании анализа полученных результатов выдвинута гипотеза, согласно которой целое информационное поле является объективной ситуацией селективной потребности. Во время совпадения селективной потребности и ситуации у субъекта создается установка селективного поведения, на основании которого в последующем организуется конкретное селективное поведение.

Согласно с выявленными индивидуальными различиями можно предположить существование определенных «селективных способностей».

ახალი თარგმანები

მიხეილ დე მონტანი*

მ ს ე ბ ი

თავი XXVI

საკუთარი უმსაქმელობების მიხედვით ვეზუარიტიზმისა და
სიყალბის განსჯის უზუზურობა

არც თუ უსაღუქვლოდ, ადამიანები მიამიტობად და უვიცობად მივიჩნევთ ლტოლვას რისაზე სარწმენად და დასაჯებლად. მახსოვს ოდესღაც მეც მასწავლიდნენ, რომ რწმენა არის ის შთაბეჭდილება, რომელიც ჩვენს სულში აღიბეჭდება: რაკი ასეა, მაშინ რაც უფრო სუსტია სული, რაც უფრო ნაკლები წინააღმდეგობის უნარი შესწევს მას, მით უფრო იოლად აღიბეჭდება რაიმე მასში. *Ut necesse est lancem in libra ponderibus impositis deprimi, sic animum perspicuis cedere.**

მართლაც, რაც უფრო უბრალო სული აქვს ადამიანს, რაც უფრო მოკლებულია იგი უკუტრეაქციის უნარს, მით უფრო იოლად ეჭვმდებარება პირველი რწმენის ძალას. ამიტომაც რომ ბავშვები, მღაბიოები, ქალები და ავადმყოფები უფრო მეტად შორჩილნი არიან, მეორეს მხრივ, უგუნური ბაქიაობაა იმ საგნის სიძულვილი და ყალბად მიჩნევა, რომელიც დაუჯერებლად გვეჩვენება. ასეთი რამ იმ ადამიანთა ზაღია თავს სხვებზე მცოდნედ რომ თვლიან; ოდესღაც იგი მეც მჭირდა. მოჩვენებებზე, მომავლის წინასწარმეტყველებზე, მისნებზე, ჯადოსნებზე და სხვა მათ მსგავს საგნებზე მსჯელობისას — რისაც მე არა გამეგებოდა რა —

*Somnia, terrores magicos, miracula, sagas,
Nocturnos lemures portentaque Thessala**,*

თანაგრძნობით ვიმსჯელებოდი ამ უაზრობებით შეპყრობილი საბრალო ადამიანებისადმი. ახლა კი პირიქით, მე ვთვლი რომ საკუთარი თავიც იმდენადვე უნდა შემბრალებოდა თუ უფრო მეტად არა; ცნობისმოყვარეობის მიუხედავად გამოცდილებას ჩემთვის არ შეუძენია რაიმე ახალი იმაზე მეტი, რისაც ოდესღაც მწამდა; უბრალოდ ჩემმა გონებამ მასწავლა რომ ნებისმიერი საგნის ასე გადაჭრით ყალბად და შეუძლებლად მიჩნევა ნიშნავს იმ უპირატესობის მოთვისებას რომ შენ იცი ღვთის ნებასა და ჩვენი დედა ბუნების ძლევაშისილების ზღვრები. ამას გარდა მათი განსჯა ჩვენი შესაძლებლობებისა და ცოდნის მიხედვით ქვეყნად ყველაზე დიდი უგუნურებაა. მართლაც ჩვენი გონებისათვის მიღწევადომელ რამდენ საგანს ვუწოდებთ საოცრებასა და სასწაულს,

* დასაწყისი იხ. „მაცნე“, 1991, № 1—4; 1992, № 1.

** როგორც სასწოროს თეფში იხრება სიმძიმით, ჩვენი სულიც ასევე იხრის ქედს რეალობის წინაშე. ციციერონი. აკად. საიტოხები 11, 12.

** სიზმრებზე, საზარელ ჯადოქრობაზე, სასწაულებზე, გრძნეულებზე, ღამის მოჩვენებებზე და თესალოელ მისნებზე. პორციუსი, ეპისტოლე 11, 208.

თანაც ისეთებს, რომლებიც დაუსრულებლად ხდება ჩვენს თვალწინ. ამა დაფიქრდით როგორი სიფრთხილითა და გაუბედაობით მივიკვლევთ გზას იმ საგანთა დიდი უმრავლესობის შესაცნობად რომელთანაც გამუდმებით საქმე გვაქვს და მიხვდებით, რომ უმალ ჩვევა, და არა ცოდნაა იმის მიზეზი რომ ისინი აღარ გვეჩვენებიათ უცნაურად.

iam nemo, fessus satiate videndi,

Suspiciere in coeli dignatur lucida templa.*

მაგრამ თუ ეს საგნები კვლავ პირველად წარმოგვიდგებოდნენ, ჩვენ მათ იმდენადვე ან შესაძლოა უფრო მეტად დაუჭვრებლადაც კი ჩავთვლიდით

si nunc primum mortalibus adsint

Ex improviso, ceu sint objecta repente,

Nil magis his rebus poterat mirabile dici,

Aut minus ante quod auferent fore credere gentes.**

ვისაც მდინარე არ უნახავს, პირველად მის დანახვაზე იფიქრებს რომ მის წინ ოკეანეა. საერთოდ ამ ქვეყნად ჩვენივე ცნობილი უდიდესი საგნები მიგვაჩნია ზღვრად იმისა, რისი შექმნაც შეეძლო ბუნებას იმავე რიგის საგანთა შორის.

Scilicet et fluvius, qui non est maximus, ei est

Qui non ante aliquem maiorem vidit, et ingens

Arbor homoque videtur: et omnia de genere omni

Maxima quae vidit quisque, haec ingentia fingit.***

Consuetudine oculorum assuescunt animi, neque

admirantur, neque requirunt rationes earum

rerum quas semper vident.****

ჩვენს ლტოლვას საგნის არსის შესაცნობად იწვევს უმალ თავად ამ საგნის სიახლე და სიდიადე. ბუნების მართლაც უსაზღვრო ძალას უდიდესი პატივი უნდა მივაგოთ და ნათლად შევიცნოთ ჩვენი საკუთარი უმეტრება და უძლეობა. ამ ქვეყნად ადამიანთა მიერ დადასტურებული რამდენი ნაკლებსარწმუნო რამ იმსახურებს ყოველგვარ ნდობას. თუ არ შეგვჩვევს უნარი ვირწმუნოთ ამ საგანთა რეალური არსებობა, მაშინ მათი საკითხი დიად უნდა დავტოვოთ, რადგან მათი, როგორც შეუძლებელთა, უარყოფა იმის თამამი განაცხადია თითქოს შესაძლოთა ზღვარი უწყოდეთ. ადამიანები რომ კარგად ხედავდნენ სხვაობას შეუძლებელსა და უჩვეულოს შორის, ასევე იმას, რაც ეწინააღმდეგება საგანთა ბუნებრივ რიგს, ბუნების კანონებს და ზოგადად მიღებულ შეხედულებებს, და რომ არ იყენენ ასე უკუენტურად უნდონი, მაშინ მათ წესად ექნებოდათ ქილონის! ეს მითითება: „არაფერი მეტისმეტია“.

* ჭვრეტით დაღლილი და გაბეზრებული ადამიანი, ზეცათა მოვაშკაშე ტაძარს აღარ უყურებს. ლუკრეციუსი, საგანთა ბუნებისათვის II, 1037.

** უცერად რომ წარმოჩენილიყვნენ მოკვდავთა წინაშე, ისინი მათ იმდენად უცნაურად მოეჩვენებოდნენ რომ წარმოსახვითაც კი ვერაფერს შეადარებდნენ ბუნებაში. ლუკრეციუსი II, 1021.

*** მდინარე უდიდესად ეჩვენება მას, ვისაც სხვა, უფრო დიდი წყალი არ უნახავს. იგივე ითქმის ხეზე, ადამიანზე. თუ ადამიანს ამა თუ იმ საგანზე უფრო დიდი საგანი არ უნახავს, იგი მას უდიდესი ჰგონია, ლუკრეციუსი VI, 674.

**** თვალთან ერთად სულიც ეჩვევა საგნებს, ეს უკანასკნელი აღარ ანკვირდებენ მას და ამდენად აღარ იკვლევს იმათ, რაც მუდამ თვალწინ აქვს. ციცრონი, ღმერთების ბუნება II, 38.

ფრუასარი² გადმოგვცემს იმ ფაქტს, თუ როგორ შეიტყო ბეარნში³ მყოფმა გრაფმა დე ფუამ მეორე დღესვე ალქუბატორთან⁴ მეფე იოანე კასტილიელის დამარცხების ამბავი და იძლევა განმარტებებს თუ როგორ შეიძლებოდა ეს მომხდარიყო. ეს მართლაც ფრიალ სასაცილოა. იგივე შეიძლებოდა გვეთქვა ჩვენს ანალეზში მოცემულ პაპ ჰონორიუსის ისტორიაზეც, რომელმაც ბრძანა მინტში⁵ გარდაცვლილი მეფე ფილიპე-ავგუსტინეს⁶ დაკრძალვის საზეიმო ცერემონიალი მოეწყოთ როგორც რომში, ისე მთელ იტალიაში. თუმცა ამ მოვლენათა მოწმეების არაჯეროვანი ავტორიტეტის გამო მათ ბრმად ვერ ვენდობით. ნუთუ ყოველთვის ასეა? სხვა მაგალითებთან ერთად რომელთაც პლუტარქე გადმოგვცემს ძველი დროის ადამიანთა ბიოგრაფიებში, იგი წერს რომ დომიციანეს მეფობის დროს ცნობა მრავალი დღის სავალზე, სადღაც გერმანიაში, მყოფი ანტონიუსის დამარცხების შესახებ იმავე დღეს მივიდა რომამდე და ყველამ შეიტყო. როდესაც ცეზარი ამტკიცებს რომ ხშირად ფაქტს წინ უსწრებს მის შესახებ გაუარდნილი ხმა ნუთუ უნდა ვირწმუნოთ რომ ეს მიაჩიტი ადამიანები, რომლებიც არ იყვნენ ჩვენსავით შორსმკვრეტელნი, უმეტარი ბრბოსავით წამოეგნენ ანკესზე? არსებობს პლინიუსის მსჯელობებზე უფრო დახვეწილი, ზუსტი და მეტყველი რამ, ასე შორეული ამოებისაგან? არას ვამბობ მის საოცრად მდიდარ ცოდნაზე, რომელიც მე ნაკლებ მნიშვნელოვანად მიმაჩნია. ამ ორი უნარიდან რომელში ვჯობებართ ჩვენ მას? თქმულის მიუხედავად ნებისმიერი მცირეწლოვანი მოსწავლევც კი ამხელდა მას სიტრუეში და სიამოვნებით შეასწავლიდა ბუნების კანონებს.

როდესაც ბუშესთან⁷ ვკითხულობთ თითქოსდა წმინდა ილარიონის რელიქიებით მოხდენილ სასწაულებზე, მისდამი უნდობლობა ექვს გვიძრავს მისივე მონათხრობის ჭეშმარიტებისადმი. მაგრამ ამ სახის ყველა ისტორიის ერთ-ბაშად უარყოფა დაუშვებელ თავხედობად მიმაჩნია. ერთ-ერთი ჩვენი უდიდესი წმინდანის, წმინდა ავგუსტინეს თანახმად, იგი თავად გახლდათ მოწმე იმისა თუ როგორ დაუბრუნეს მხედველობა ერთ უსინათლო ბავშვს მილანში გამოფენილმა წმინდა გერვასიუსის და პროტასუსის რელიქიებმა; როგორ განკურნა წყლულით დაავადებული ქალი კართაგენში ერთმა ახლადმონათლულმა ქალმა პირაგრის გადასახვით, როგორ განდევნა ერთ-ერთმა მისმა მეგობარმა, პესპერსიუსმა, ავი სულეები მისი სახლიდან ჩვენი მოძღვრის აკლდამიდან აღებული ერთი მუკა მიწით და როგორ განკურნა იმავე მიწით თვალის დახამხამებამაში ერთი დამბლადაციმული ეკლესიაში; როგორ დაუბრუნდა მხედველობა ერთი დიდი ხნის ბრმა ქალს, რომელმაც რელიგიური პროცესიის მსვლელობის დროს თავივე შეახო წმ. სტეფანეს და შემდეგ იგი თვალებზე მოისვა. იგი მრავალ სხვა სასწაულსაც ასახელებს, რომელთა მოწმეც, მისივე სიტყვების თანახმად, თავად გახლდათ. რაში შეიძლებოდა დაგვედანაშაულებინა ან იგი ან წმინდა ეპისკოპოსები ავრელიუსი და მაქსიმიანე, რომელთაც იგი იმოწმებს? უეცრობაში, უგუნურებაში თუ გულუბრყვილობაში ან იქნებ ბოროტ ზრახვასა და სიტრუეში? მოიძებნება კია ჩვენს დროში ისეთი გაბედული ადამიანი ვინც შეეძრებოდა მათ სიქვედლესა ან ღვთისმოსაობაში? ცოდნასა, გონიერებასა და სწავლულობაში? *Qui, ut rationem nullam afferent, ipsa auctoritate me frangerent.**

* რომლებიც ყოველგვარ მოსაზრებათა დაუსახელებლადც მუსრს გამელ ზნენ თანაში ავტორიტეტით. ციკერონი, ტუსკულ. საუბრები, I, 21.



გროტესკთან დაკავშირებით მეც ზუსტად ჩემი ფერმწერივით ვიქცევი, მაგრამ რაც შეეხება მისი ნაშრომის მეორე უკეთეს ნაწილს, აქ საკმაოდ ჩამოერჩები მას; მე არ ძალმიძს ხელოვნების წესების თანახმად შევექმნა რაიმე მშვენიერი და სრულყოფილი; გადავწყვიტე ეტონ დე ლა ბოესის დავსესხებოდი, რათა ნაშრომის დანარჩენი მაინც ყოფილიყო ღირებული. მხედველობაში მაქვს მსჯელობა, რომელსაც მან „ნებაყოფლობითი მონობა“ უწოდა. თუმცა მათ ვინც ეს სათაური არ იცოდა, საკმაოდ მარჯვედ გადანათლეს და თხზულებას „ერთიანის წინააღმდეგი“ უწოდეს. ლა ბოესიმ თხზულება საკმაოდ ახალგაზრდამ დაწერა ესეს სტილში, თავისუფლებისადმი პატივისცემის ნიშნად, ტრანაო წინააღმდეგ. გონიერ ადამიანთა შორის ეს თხზულება კარგა ხანია ხელიდან ხელში გადადის და მათი მხრიდან საკმაოდ მაღალი და ჭროვანი შეფასებაც დაიმსახურა. თხზულება მრავალ შეხანიშნავ აზრს შეიცავს და მართლაც მშვენიერადაა დაწერილი. თუმცა იმასაც დაეძინ რომ ბევრად კიდევ უკეთესის დაწერასაც შესძლებდა, ჩემსავით საკუთარ აზრთა ჩაწერა უფრო მოწიფულ ასაკში რომ განეზრახა, თუნდაც იმ ასაკში როდესაც მე ვავიციანი. მაშინ ჩვენ ხელთ გვექნებოდა მრავალი, მართლაც მშვენიერი თხზულება, რომლებიც საშუალებას მოგვცემდნენ გავცნობოდით ანტიკური ხანის ღირსებებს. არაუნ მეგულება ისეთი, ვინც თავისი ნიჭით შეედრებოდა მას ამ სფეროში. ამ მსჯელობამაც შემთხვევის წყალობით მოაღწია ჩვენამდე, ვფიქრობ შემდეგში მას იგი აღარც კი უნახავს; ასევე შემოგვჩრა რამდენიმე შენიშვნა იანერის იმ ედიქტზე? (შესაძლოა ისინი სადმე სხვაგან გამოქვეყნდეს) ჩვენი სამოქალაქო ომების წყალობით რომ გახდა ასე ცნობილი. სულ ესაა, ცხადია თუ მხედველობაში არ მივიღებთ იმ პატარა თხზულებებს რომელთაც მის ნაწერებში მივაკვლიე და გამოვავქვეყნე; ჩემდამი სიყვარულისა და კეთილგანწყობის ნიშნად სიკვდილის წინ მან ანდერძით დამიტოვა თავისი ხელნაწერები და ბიბლიოთეკა. ამ თხზულებამ ძალზედ დიდი გავლენა მოახდინა ჩემზე, იმას გარდა რომ ჩვენი გაცნობის მიზეზიც სწორედ ეს თხზულება გახდა. მე მას ჯერ კიდევ ავტორთან შეხვედრამდე გავეცანი, მან (იგ. „ნებაყოფლობითი მონობა“) შეუწყო ხელი ჩვენს დამეგობრებას და ამ გრძობით ვიყავით გამსჭვალული ერთმანეთისადმი მანამდე, სანამდეც ეს ღმერთმა იწება. ამგვარი უზადო და ჩინებული მეგობრობის ნიმუშს წიგნშიაც ვერ შეხვდებით, არათუ ჩვენს თანამედროვეთა შორის, სადაც მის მსგავსსაც კი ვერ ნახავთ. ორ ადამიანს შორის ასეთი მეგობრობისათვის იმდენ გარემოებათა თანხმობაა საჭირო, რომ თუ მისი მსგავსის გარდმოვლინებას განგება სამ საუკუნეში ერთხელ მაინც იწებებს, ესეც დიდი წყალობა იქნება.

თითქოს ბუნება ყველაზე მეტად მეგობრობისაკენ გვიბიძგებს; არისტოტელს თანახმად, კარგი კანონმდებლები უმაღლეს მეგობრობაზე ზრუნავენ და არა სამართლიანობაზე. მართლაც უზადო მეგობრობის უმაღლესი გამოვლინება ესაა სამართლიანობა; ზოგადად რომ ვთქვათ, მეგობრობა რომელიც ეფუძნება დიდ სიამოვნებასა და სარგებელს, ანდა პირად და საზოგადოებრივ საჭიროებებს, ნაკლებად მშვენიერი და კეთილშობილურია; რაც უფრო მეტადაა განპირობებული მეგობრობისათვის უცხო მიზეზებით, მოსაზრებებითა და მიზნებით, მით უფრო შორსაა იგი ქვეშარტი მეგობრობისაგან. ასევე შორსაა მეგობრობისაგან ჯერ კიდევ ძველების მიერ დადგენილი სიყვარულის ოთხი სახეც — ნათესაური, საზოგადოებრივი, სტუმართმოყვარული და სამიჯნურო, როგორც ცალცალკე, ისე ოთხივე ერთად.

შვილების მეგობრობა მშობლებთან ეს უმაღლესი მათდამი პატივისცემის გამოხატულებაა. მათ შორის მეგობრობა შეუძლებელია საკმაოდ დიდი ასაკობრივი სხვაობის გამო, გარდა ამისა, რომ ასეთი მეგობრობა ხელს შეუშლიდა შვილების ბუნებრივი მოვალეობების აღსრულებას მშობლების მიმართ. თავის მხრივ მშობლებსაც არ ძალუძთ თავიანთი ფარული აზრების განდობა შვილებისათვის, რათა დასაბამი არ მისცენ დაუშვებელ სითამამეს მათ ურთიერთობაში. შვილებსაც არ ძალუძთ რჩევა-დარიგებებით მიმართონ მშობლებს, არადა ეს უკანასკნელი მეგობართა ერთ-ერთი უპირველესი მოვალეობაა. არსებობენ ხალხები სადაც, ადათის თანახმად, შვილები კლავენ თავიანთ მამებს, და პირიქით, სადაც მამები კლავენ შვილებს, თითქოს ან ერთნი ან მეორენი ერთმანეთს ხელს უშლიდნენ რაიმეში, ანდა თითქოს ერთთა სიცოცხლე მეორეთა სიცოცხლეზე იყოს დამოკიდებული. ამ ბუნებრივი კავშირებისადმი ზოგიერთი ფილოსოფოსიც სიძულვილს განიცდიდა, მაგალითად ფილოსოფოსი არისტოტელე. ერთხელ სცადეს მისთვის დაემტკიცებინათ რომ საკუთარი შვილები თუნდაც იმის გამო უნდა ყვარებოდა, რომ ისინი მისი ნაშვირნი იყვნენ. ამის გაგონებაზე მან ფურთხება დაიწყო და მიუგო, რომ ფურთხიც მისი ნაშვირი იყო დარომ ადამიანები ათასგვარ ჭიებსა და მკბენარებსაც ასევე ანიჭებენ სიცოცხლეს. პლუტარქე შეეცადა ერთი ფილოსოფოსი ძმასთან შეერიგებინა. მან კი განუცხადა: „ჩემთვის სრულებითაც არა აქვს დიდი მნიშვნელობა იმ ფაქტს რომ ჩვენ ერთი საშოდან ვართ შობილნი“. არადა რა მშვენიერია სიტყვა „ძმა“. იგი დიდ ერთგულებასა და სიყვარულს გამოხატავს. მე და ლა ბოესი, სწორედ ამ მოსაზრებით, ხშირად მივმართავდით ერთმანეთს ამ სიტყვით, რათა ჩვენ შორის არსებული მეგობრობა სხვებისთვის გვეგრძნობინებინა. ქონების ერთობა, მისი გაყოფა, ის გარემოებაც რომ ერთის სიმდიდრე იმავდროულად მეორის სიღარიბეა, ყოველივე ეს საოცრად ასუსტებს და ამახინჯებს სისხლით ნათესაურ კავშირებს. საკუთარი კეთილდღეობის ზრდის მიზნით ძმები იძულებულნი არიან ერთი და იმავე ბილიკით იარონ, რის გამოც ხშირად ეჯახებიან და ხელს უშლიან ერთმანეთს. გარდა ამისა, რატომ უნდა იყვნენ ისინი სულიერად მსგავსნი და რატომ უნდა ჰქონდეთ ერთნაირი მისწრაფებები ანუ ჭეშმარიტი და უხალო მეგობრობის საწინდარი თვისებები? მამა-შვილი, ასევე ძმები თავიანთი თვისებებით შესაძლოა ძალზე განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან. შესაძლოა ჩემი ვაჟი, მამა ან ძმა მკაცრი, ავი ან ბრიყვი ადამიანი იყოს. ვინაიდან ამ შემთხვევაში მეგობრობას განაპირობებს ბუნების მიერ დადგენილი კანონები ვაჟი ნათესაური კავშირები, ამიტომ ჩვენი არჩევანი და თავისუფალი ნება დაცოლებით შეზღუდულია. არადა ყველაზე მეტად თავისუფალი ნებას სწორედ ერთგულება და მეგობრობა გამოხატავს. ცხადია თქმული სრულიადაც არ გულისხმობს თითქოს მე არ განმეცადოს ყოველივე ის, რისი მონიჭებაც ძალუძთ ნათესაურ გრძნობებს. მე მყავდა საუკეთესო მამა, იგი ღრმა მოხუცებულობამდე საოცრად შემწყნარებელი იყო. საერთოდ ჩემი გვარი თაობების მანძილზე ცნობილი იყო ძმათა შორის სანიმუშო ურთიერთობითა და თანხმობით.

et ipse

Notus in fratres animi paterni.*

* მეც ცნობილი ვარ ძმებისადმი მამობრივი სიყვარულით. პორაციუსი, ოცნებები, II, 26.

ყოვლად გაუმართლებელია ქალის სიყვარულის შედარება ან გაიგივება მეგობრობასთან, თუმცა ეს სიყვარულიც ჩვენს თავისუფალ არჩევანს ეფუძნება. გამოგიტყდებით მისი ცეცხლი ბევრად უფრო ძლიერი, მწველი და მტანჯველია

neque enim est dea nescia nostri
Quae dulcem curis miscet amaritiam,*

მაგრამ ეს არის უგუნური და მერყევი, ცვალებადი და დაუდგომელი გრძნობა, ციებ-ცხელების გზნება, რომელიც ხან ცხრება, ხან კი ახალი ძალით იფეთქებს, მაგრამ იგი ჩვენი სულის ერთ კუნჭულში ბუდობს. მეგობრობის სიბთბე კი ყოვლისმომცველი, ზომიერი, მშვიდი, მუდმივი და მყარია; იგი თავისთავად სიტკობება და ალერსია; მისთვის უცხოა ყოველგვარი სიმძაფრე, სულიერი ტანჯვა. მეტსაც დავსძენ — სიყვარული ესაა გამალებული ლტოლვა იმისაკენ რაც გაგვირბის.

Come segue la lepre il cacciatore
Al freddo, al caldo, alla montagna, al lito;
Nè più l'estima poi che presa vede,
Et sol dietro a chi fugge affretta il piede**

როგორც კი ასეთი სიყვარული მეგობრობაში ანუ სურვილთა თანხმობაში გადაიზრდება, იგი მაშინვე ქრება და უჩინარდება. მას ახშობს ხორციელი ტკბობით გამოწვეული მოყირკებულობა. მეგობრობა კი პირიქით, იგი მით უფრო სასურველია, რაც უფრო მეტ ტკბობას გვანიჭებს: იგი საზრდობს, ვითარდება და ძლიერდება მხოლოდ იმ სიტკობების წყალობით, რომელსაც თავად გვანიჭებს და რაკი ესაა სულიერი სიამოვნება, ამდენად მისი მორჩილი სული მალდება. ამ უზადო მეგობრობის თანადროულად ზოგჯერ ხანმოკლე მეგობრული გატაცებებიც მქონია. ცხადია ასეთი რამ ჩემს მეგობარსაც დამართნია და გულწრფელად უღიარებია თავის ლექსებში. ამგვარად, ჩემთვის ნაცნობი იყო ორივე ეს გრძნობა; ისინი ჩინებულად ეგუებოდნენ ერთმანეთს ჩემ სულში, მაგრამ სიდიდის მიხედვით არასოდეს ყოფილან თანაზომადი. პირველი ამაყად და გოროზად მიუყვებოდა თავის გზას, ქედმაღლურად ადევნებდა თვალს მეორეს, სადღაც ქვევით, მისგან მოშორებით მოფუსფუსეს. რაც შეეხება ქორწინებას, რომლის ნებაყოფლობითობაც მხოლოდ დაქორწინებით განისაზღვრება (რადგან თავის ხანგრძლივობას იძულებით გვახვევს თავს და ჩვენს ნებაზე არაა დამოკიდებული) იმას გარდა რომ, როგორც წესი, ესაა სულ სხვა მიზნებით განხორციელებული გარიგება. ამ უკანასკნელს თან სდევს მრავალი სხვა, ძალზედ რთული გარემოებები (მათში გარკვევა ძნელია), რომლებიც სრულიად საკმარისია ამ კავშირის და გრძნობის შემდგომი განვითარების გასაწყვეტად. მაშინ როდესაც ჰემშარიტი მეგობრობისათვის თავად მეგობრული გრძნობის გარდა რაიმე სხვა სარგებელი და მოსაზრება სრულიად უცხოა. თქმულს იმასაც დავუმატებდი, რომ მართალი ვითხრათ ჩვეულებრივ ქალებს არ ძალუძთ ამ ამაღლებული ურთიერთობის მასაზრობებელი სულიერი სიახლოვისა და ერთობის

* ჩემთვისაც ნაცნობია ეს ლეოტაბა სიტკობნარეე ბალამს რომ ურთავს ტრფობის ტანჯვას. კატელუსი, XVIII, 17.

** როგორც მონადირე მისდევს კურდღელს ყინვასა და სიციხეში, მთასა და ველში; მას ერთი სული აქვს დაწიოს კურდღელს, მაგრამ როგორც კი ნადელს ხელში ჩაიგდებს იგი აღარაფრად შიშნია. არისტო, მძეინვარე როლანდი, X, შ.

6. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1992, № 2

შენარჩუნება; ალბათ მათ სულს არ გააჩნია საკმაო სიმტკიცე რის გამოც მათ უმძიმთ ასეთი მყარი და ხანგრძლივი ურთიერთობისათვის დამახასიათებელი შეზღუდვების ატანა; ცხადია, რომ არა ეს წინააღმდეგობა და ისეთი ნებაყოფლობითი და თავისუფალი კავშირის შესაძლებლობა რომლის დროსაც არა თუ სულები დატკებოდნენ ამ სრულყოფილი სიამოვნებით, არამედ სხეულიც მათი თანამონაწილე იქნებოდა ანუ ისეთი კავშირი, რომელსაც ადამიანი მიეცემოდა სრულად, მაშინ ცხადია რომ ასეთი ურთიერთობის დროს მეგობრობაც ბევრად უფრო სრულქმნილი და უზადო იქნებოდა. მაგრამ სუსტი სქესის წარმომადგენლებს ჯერაც არ მოუციათ ჩვენთვის ამგვარი მეგობრობის მაგალითი. ძველი დროის ყველა ფილოსოფიურ სკოლათა ერთსულოვანი აზრის თანახმად, ქალი გამოირჩეხული იყო ამგვარი მეგობრობიდან. ჩვენი თანამედროვე ადამიანები სრულიად სამართლიანად შთაგვაგონებენ სიძულვილს ძველ ბერძენთა იმ განსაკუთრებული აღვიარებისადმი, ვარდა იმისა, რომ, მათი ადამიანთა თანახმად, ეს სიყვარული აუცილებლად გულისხმობდა ასაკობრივ და საზოგადოებრივი მდგომარეობის სხვაობას, მცირედითაც ვერ წარმოადგენდა იმ სრულყოფილ ერთობას რომელსაც ჩვენ ვგულისხმობთ: *Quis est enim iste amor amicitiae? Cur neque deformem adolescentem quisquam amat, neque formosum senem?**

ამ სიყვარულის ის ფორმაც კი რომელსაც აკადემია ვეთავაზობს, ჩემი აზრით, უფლებას არ მართმევს შემდეგის სათქმელად: როდესაც ვენერას ვაფი პირველად აღანთებს ვნებით მისი სათაყვანებელი მიჯნურის, ახალგაზრდა ყრმის გულს — ასეთ შემთხვევაში ბერძენები მიმართავდნენ ყოველდღე ურცხვს და ვნებიან საშუალებებს რომლებიც კი შეიძლებოდა წარმოეშვა დაუოკებელ სურვილს — მისი ვნება ემყარებოდა მხოლოდ სხეულის გარეგან და მაცდურ სილამაზეს. ამ შემთხვევაში სულზე ლაპარაკიც კი შეუძლებელი იყო, რადგან მას ჯერ საკუთარი თავიც არ ყავდა შეცნობილი. ეს პროცესი მხოლოდ დაწყებული იყო მასში, მაგრამ არ იყო დასრულებული. თუ ასეთი ვნება სულმდებლად კაცს დაეუფლებოდა, მაშინ თავისი მიზნის მისაღწევად იგი მიმართავდა ისეთ საშუალებებს როგორცაა სიმდიდრე, საჩუქრები, მალაი თანამდებობების ბოძება და სხვა, ფილოსოფოსთა მიერ დავამოხილი უხამსი საცთუნებლები. თუ ასეთი ვნება დიდსულოვან კაცს დაეუფლებოდა, მაშინ იგი ბევრად უფრო კეთილშობილურ საშუალებებს მიმართავდა, მაგალითად: ფილოსოფიურ შეგონებებს რელიგიისადმი პატივისცემაზე, კანონებისადმი მორჩილებაზე, სამშობლოს კეთილდღეობისათვის თავგანწირვაზე, ასევე საუბრებს სიქველზე, კეთილგონიერებასა და სამართლიანობაზე. ამ დროს მიჯნური ყოველ ღონეს ხმარობდა რომ კეთილი განწყობითა და საკუთარი სულის სილამაზის წარმოჩინებით თანაგრძნობა მოეპოვებინა, რადგან დამკვიდრარი სხეულის სილამაზის იმედი არ ჰქონდა, ამიტომ ამგვარი გონებრივი ურთიერთობით უნდოდა მიჯნურთან უფრო მყარი და ხანგრძლივი კავშირის დაწყება. თუ ხანგრძლივი მცდელობა წარმატებით მთავრდებოდა (ვისაც უყვარდა მას არ ეთხოვებოდა სიფრთხილისა და წინდახედულობის გამოჩენა გრძნობების გამოხატვისას; სამაგიეროდ მათი დაცვა მკაცრად ეთხოვებოდა მას ვინც უყვარდათ, ანუ მას ვისაც უნდა შეეფასებინა ის შინაგანი სილამაზე, რომელიც ჩვეულებრივ ძალზედ

* მართლაც რა არის მეგობართა ტრფილი ერთმანეთისადმი? რატომ არავის უყვარდება უგვანი ახალგაზრდა ანდა ლამაზი მოხუცებული? ციცირონი, ტუსკულანური საუბრები, IV, 39.

ბუნდოვანი და ძნელი შესაცნობია), მაშინ მიჯნურში (ე. ი. ვინც უყვარდათ) იღვიძებდა ღტოლვა შეყვარებულის სულიერი სილამაზისადმი; ეს უკანასკნელი და არა ზორციელი ტკობა იყო მისთვის არსებითი; შეყვარებულისათვის კი (ე. ი. ვისაც უყვარდა) პირიქით იყო. სწორედ ამიტომ ძველი ბერძენები უპირატესობას ანიჭებდნენ მათ ვინც უყვარდათ და მიაჩნდათ რომ ღმერთებიც იმავე აზრისანი იყვნენ. ამიტომ კიცხავდნენ ისინი ესქილეს, რომელმაც აქილასა და პატროკლეს მიჯნურობაში უპირატესობა არ მიანიჭა აქილას, ბერძენთა შორის უმშვენიერეს ახალგაზრდას. მათი სიტყვების თანახმად, იმ ერთობაში, რომელსაც ასეთი თანამეგობრობა წარმოშობს, განმგებელი და შემოქმედი უფრო ღირსეული ანუ მთავარი მხარე, რომელსაც უდიდესი სარგებელი მოაქვს როგორც ცალკეულ პირთათვის, ისე მთელი საზოგადოებისათვის; მათი თქმით, სწორედ ამაში იყო ამგვარი ადათის მქონე ქვეყანათა ძალა, რომ სწორედ ის იყო თანასწორობისა და თავისუფლების მთავარი საყრდენი, რისი დასტურიცაა პარმოდესა და არისტოგიტონეს კეთილმოყველი სიყვარული. სწორედ ამიტომ უწოდებენ ისინი მას ღვთიურსა და წმინდას. მათი აზრით, მხოლოდ ტირანთა თვითნებობას და ხალხთა სიმხდალეს ძალუძთ წინ აღუდგნენ მას. დასასრულ, აკადემიის გასამართლებლად შეიძლებოდა გვეთქვა მხოლოდ ის, რომ საბოლოოდ ასეთი სიყვარული ქვეყნარბი მიეგობრობით სრულდებოდა რაც ახლოს იყო სიყვარულის სტოიციკისტურ გავებასთან. *Amorem conatum esse amicitiae faciendae ex pulchritudinis specie.** კვლავ ვუბრუნდები ჩემი საგნის თემას, უფრო ბუნებრივ და არა ასეთ უთანასწორო მეგობრობას.

*Omnino amicitiae corroboratis iam confirmatisque ingeniis et aetatibus, iudicandae sunt.***

უნდა ითქვას რომ ჩვეულებრივ ის, რასაც მეგობრობას და მეგობრებს ვუწოდებთ, სხვა არაფერია თუ არა შემთხვევით ანდა ჩვეთვის ხელსაყრელი მიზნებით დამყარებული ხანმოკლე და ახლო ნაცნობობა, რომლის წყალობითაც სულს ერთმანეთთან ურთიერთობის საშუალება ეძლევათ. იმ მეგობრობის დროს კი რომელსაც მე ვგულისხმობ, სულები ისეთ განუყოფელ მთელში ეთვისებიან და ერწყმებიან ერთმანეთს რომ მათაც კი უჭირთ ამ აბსოლუტურად გაუჩინარებელი შემაერთებელი ძაფების კვალის მოძიებაც კი. ჩემთვის რომ დაყინებით მოვთხოვათ მეპასუხა თუ რატომ მიყვარდა მე ჩემი მეგობარი, ალბათ ასე ვუპასუხებდი: „ალბათ იმიტომ, რომ ის ის იყო, მე კი მე ვიყავი“ და მაინც, სადღაც ჩემი გონებისათვის მისაწვდომი ზღვრისა და იმის მიღმა რის თქმასაც მე შეეძლებლი ჩვენს მეგობრობაზე, არსებობს რაღაც გამოუცნობი და ფატალური ძალა რომელმაც განაპირობა ჩვენ შორის კავშირი. ჩვენ ერთმანეთს ჭერ კიდევ მანამდე ვეძებდით, ვიდრე შეეხვებოდით. საზოგადოებაში თითოეულ ჩვენგანზე არსებული აზრი მის შინაარსზე მეტად აძლიერებდა ჩვენს ლტოლვას ერთმანეთისადმი.. მე ვთვლი რომ ესეთი იყო ღვთის ნება; ჩვენი სახლებიც კი ერთმანეთს ეალერსებოდნენ. ქალაქის ხალხმრავალ საზოგადოებაში პირველსავე შეხვედრაზე იმდენად მოვიხიზლეთ ერთმანეთით, იმდენად ახლობლად ვიგრძენით ერთმანეთი, რომ მას შემდეგ არავინ იყო ჩემთვის მას-

* სიყვარული ილტვის იმ ადამიანს მეგობრობის მოსაპოვებლად, ვინც მას სილამაზით ხიბლავს. ციცერონი, ტუსკ. საუბრები, IV, 34.

** მეგობრობაზე მსჯელობა მხოლოდ მოწიფული ასაკისა და სულის ადამიანს ძალეშ. ციცერონი, ლულიუსი, 20.

სუ ახლობელი და პირიქით — მისთვის ჩემზე ახლობელი. შემდეგში მან დაწერა და გამოაქვეყნა შესანიშნავი ლათინური სატირა³, სადაც ახსნა და განმარტა ჩვენი ურთიერთობის უჩვეულო სისწრაფე, ურთიერთობისა რომელმაც ძალზედ სწრაფად ნიაღვრია თავის სრულყოფილებას. ასე გვიან აღმოცენებულ მეგობრობაში, რომელსაც ძალზედ ცოტა დრო ჰქონდა თავის განმგებლობაში (ჩვენ ორივენი ჩამოყალიბებული ადამიანები ვიყავით, იგი ჩემზე რამდენიმე წლით უფროსიც კი იყო)⁴ ჩვენ გრძნობას არ შეეძლო დრო დაეკარგა და ნიმუშს რომელიმე მშვიდ მეგობრობას დასესხებოდა, მრავალ სიფრთხილეს რომ იჩინა და ხანგრძლივ, წინასწარ მოაზრებულ ურთიერთობებს რომ საჭიროებს. ჩვენი მეგობრობის მიზანი იყო თავად მეგობრობა, ის იყო მისი საყრდენიცა და საფუძველიც: აქ ადგილი ჰქონდა არა რომელიმე ერთ, ორ, სამ, ოთხ, ან ათას განსაკუთრებულ მიზეზს, არამედ მიზეზთა მთელ კონტესტაციას, ყველა მიზეზთა ნახავს რომელიც ფლობდა ჩემ ნებას, რომელმაც აიძულა იგი ჩაფლულიყო და ასე ხარბად შთანთქმულიყო მის ნებაში. მე ვამბობ „შთანთქმულიყო მეტი“ რადგან ჩვენში არაფერი იყო ისეთი რაც მხოლოდ ერთის ან მეორის კუთვნილება იყო, ანუ ის რაც მხოლოდ მისი ან მხოლოდ ჩემი იყო.

ლეიუსმა მსჯავრდადებულ რომაელ კონსულთა თანდასწრებით გაასამართლა ტიბერიუს გრაკუსი და ყველა მისი თანამოაზრე; როდესაც ჯერი მიდგა გრაკუსის ერთ-ერთ უახლოეს მეგობარზე, გაიუს ბლოსიუსზე, მან ლელიუსის კითხვაზე თუ რას მოიმიქმედებდა იგი გრაკუსისათვის მიუგო რომ ყველაფერს. „როგორ თუ ყველაფერს, მას რომ ჩვენი ტაძრების დაწვა ებრძანებინა?“ — განაგრძო ლელიუსმა. „იგი ამას არ მიბრძანებდა“ — უპასუხა ბლოსიუსმა. „და თუ მაინც გიბრძანებდა?“ — ჩააცვიდა ლელიუსი. „მე დავმორჩილდებოდი“ — მიუგო ბლოსიუსმა. ისტორიკოსების თანახმად, თუ ბლოსიუსი მართლაც ასეთი უერთგულესი მეგობარი იყო გრაკუსისა, მაინც ჯობდა რომ არ გაეღიზიანებინა კონსულები ასეთი თამამი განცხადებით; ასევე უფრო მართებული იქნებოდა არ შეეცვალა თავისი რწმენა (გრაკუსის მიერ ამგვარი ბრძანების გაცემა ყოველად შეუძლებელი იყო). ერთი სიტყვით, მათ ვინც მას ეს პასუხი ამბობდა ჩაუთვალეს და ამის გამო გაიცხეს, მათ არ ესმოდათ ქეზმარტივი მეგობრობის საიდუმლოება, ვერ ხვდებოდნენ რომ გრაკუსის ნება მისი ნება იყო, რომ ეს უქანასკნელი ცნობილი იყო მისთვის და შეეძლო მისი განმგებლობა. ისინი უმალ მეგობრები იყვნენ და არა მოქალაქეები, ანდა თავიანთი ქვეყნის მოკეთებები ან მოწინააღმდეგეები, დადებითად განწყობილნი პაპიემოყვარებობის ან ამბოხრსადმი. ისინი იმდენად ენდობოდნენ ერთმანეთს, ისე აბსოლუტურად განაგებდნენ ერთმანეთის მისწრაფებებს, თითქოს ერთმანეთი სადავით ეჭირათ; მართლაც მათ ასე წყალობად უნდა ევლოთ ამ რვილში, ქველობის განგებითა და გონების კარნახით; სხვაგვარად, მათთვის ლაგამის ამოღება შეუძლებელი იყო. ამიტომ ბლოსიუსის პასუხი სხვაგვარი ვერ იქნებოდა. მათ ქმედებებში განხეთქილებას რომ ჰქონოდა ადგილი, მაშინ იმ საზომის მიხედვით, რომლითაც მე ვხელმძღვანელობ, ისინი არც ერთმანეთის და არც საკუთარი თავის მეგობრები არ იქნებოდნენ. გამოვიტყდებით ჩემი პასუხიც ისეთივე იქნებოდა როგორც ბლოსიუსისა იყო. თუ ვინმე მკითხავდა: „მოკლავდით თუ არა თქვენ საკუთარ ქალიშვილს თუ თქვენნი ნება გიბრძანებდათ ამას“?... ცხადია მე დადებითად უუპასუხებდი, მაგრამ რა თქმა უნდა ეს სრულიად არ მოწმობს ჩემ მზადყოფნას ამგვარი ქმედებისათვის, რადგან ეჭვი არ მეპარება როგორც ჩემ, ისე ჩემი მეგობრის ნება-

ში. ქვეყნად ვერაუთარი დასკვნები ვერ შეარყევინ ჩემ რწმენას ჩემი მეგობრის ნებისა და აზრებისადმი. ნებისმიერ მის ქმედებაში რა სახითაც არ უნდა წარმომოჩინონ მე იგი, მე შემოძლია მყისვე ამოვიცნო მისი მიზეზი. ჩვენი სულები იმდენად იყვნენ შედუღებულნი, ისეთი გზებით უყურებდნენ ერთმანეთს, იმდენად ეძლეოდნენ ამ გრძნობას და ისე გულწრფელად, რომ მე მისი სული საკუთარივით ვიცოდი, ყველაფერში რაც მე მეხებოდა პირადად მას უფრო მეტად ვენდობოდი, ვიდრე საკუთარ თავს.

დაე ნუ შეეცდებიან ჩვეულებრივი მეგობრული ურთიერთობის გაიგივებას ამ მეგობრობასთან. ეს უკანასკნელი, მათ შორის ყველაზე ღრმა მეგობრობაც კი, ჩემთვის ისევე ნაცნობია როგორც ნებისმიერი სხვა ურთიერთობა. თქმულის მიუხედავად მისი გაიგივება ქეშმარიტ მეგობრობასთან არამართებულია. ვინც ამას იქმს დიდ შეცდომას უშვებს. ჩვეულებრივი მეგობრობის დროს მუდამ უნდა ფხიზლობდეთ, სადავეები ხელთ უნდა გეპყრათ, მუდამ სიფრთხილესა და თავშეკავებულობას იჩენდეთ, რადგან ამგვარი მეგობრობის მკაცრად მიმართული ძაფები შესაძლოა ნებისმიერ წამს გაწყდნენ. ქილონი ამბობდა: „შენი მეგობარი იმდენად უნდა გიყვარდეს, რამდენადაც შესაძლოა რომ ერთ მშვენიერ დღეს შეგძულდეს კიდევ და პირიქით, იმდენად უნდა გაძულდეს, რამდენადაც შესაძლოა რომ შეგიყვარდეს“. ამჯღებული და უზადო მეგობრობისათვის ეს თითქოსდა მიუღებელი წესი ძალზედ სასარგებლოა ჩვეულებრივი მეგობრული ურთიერთობის დროს. თქმულთან დაკავშირებით ძალზედ მართებულად მიმაჩნია არისტოტელეს ეს საყვარელი გამოთქვა: „ო, ჩემო მეგობრებო, ერთი მეგობარიც კი აღარსადაა!“ სხვა სახის მეგობრულ ურთიერთობათათვის დამახასიათებელი სხვადასხვა სამსახური და სიკეთე უტყბოა ამ კეთილშობილური ურთიერთობისათვის. ამის მიზნია ორი მეგობრის ნებათა სრული და აბსოლუტური შერწყმა. როგორც საკუთარი თავისათვის გაწეული სამსახური არ გვიძლიერებს მისდამი სიყვარულს — სტოიკოსთა შეხედულების მიუხედავად — და არ გვესქვალავს მადლიერებას გრძნობით მისადმი, ასევე ერთობა, ისეთ სრულყოფილ მეგობართა შორის როგორც ჩვენ ვართ, ართმევს აღამიანებს იმის განცდის უნარს, რომ ისინი რაიმეთი ვალდებული არიან ერთმანეთის მიმართ და აძლევენ ურთიერთობისას უარყოფა და განდევნონ გაყოფისა და სხვაობის აღმნიშვნელი სიტყვები. როგორცაა: სიკეთე, მოვალეობა, მადლიერება, თხოვნა და სხვა მისთანანი. მართლაც ასეთ მეგობრებს სურვილები, აზრები, მსჯელობები, ცოლის ქონება, შვილები, ღირსება და თვით სიცოცხლეც — ყველაფერი საერთო აქვთ რადგან, არისტოტელეს განმარტებით, მათი კავშირი ესაა ერთი სული ორ სხეულში; ამდენად ერთმანეთისათვის არც არაფრის გაცემა ძალუძთ და არც სესხება. სწორედ ამ მოსაზრებით, კანონმდებლები, ქორწინება თუნდაც წარმოსახვით რომ ამბოლონ ღვთიურ კავშირამდე, კრძალავენ მეუღლეთა შორის ჩუქებას თითქოს ამით სურთ დადასტურონ რომ მეუღლეებს ყველაფერი საერთო, ერთმანეთში არაფერი გასაყოფი და გასანაწილებელი არ აქვთ.

და მაინც იმ მეგობრობაში, რომელიც მხედველობაში მაქვს, თუ მაინც შესაძლებელია რაიმეს ჩუქება, ესაა სიკეთე, რომელიც თითოეული მათგანის სურვილია. ის, ვინც ამის შესაძლებლობას და საბაზს აძლევს მეგობარს, ავლენს გულუხვობას, რითაც მეგობარს ყველაზე ძლიერი სურვილის განხორციელების საშუალებას ანიჭებს. როდესაც ფილოსოფოს დიოგენეს ფული ჰქონდა, იგი მეგობრებს კი არ თხოვდა, არამედ ეუბნებოდა მისთვის ვალი დაებრუნე-

ბინათ. იმის დასტურად თუ როგორ ხდება ეს რეალურად, ძველი დროის ერთ ჩინებულ მაგალითს დაგისახელებთ. კორინთოელ ევდამიდეს ორი მეგობარი ჰყავდა: სიციონელი ქარიქსენე და კორინთოელი არტეუსი. ევდამიდე ღარიბი იყო. მისი მეგობრები კი მდიდრები იყვნენ. როდესაც მან სიკვდილის მოახლოება იგრძნო მეგობრებს დაუბარა: „არტეუს ანდერძით ეუბარებ არჩინოს დედაჩემი და უპატრონოს მას მოხუცებულობაში, ქარისქენემ კი გაათხოვოს ჩემი ქალიშვილი და მისი ქონებისათვის შესაფერი მზითევი მისცეს. ვისი სიცოცხლეც უფრო ადრე შეწყდება, მისი მოვალეობის აღსრულებას ცოცხლად დარჩენილს ეუბარებ“. ამ ანდერძის წაკითხვაზე სიცილი აუტყდათ, მაგრამ ვისაც ანდერძის აღსრულება ევალებოდა, მათ იგი უდიდესი კმაყოფილებით აღიქვეს. ხუთი დღის შემდეგ ერთ-ერთი მათგანი, კერძოდ ქარიქსენე გარდაიცვალა. მისი მოვალეობის აღსრულება არტეუსმა იკისრა. მართლაც მას მზრუნველობა არ მოუკლია ევდამიდეს დედისათვის, ხოლო თავისი ქონების ნახევარი (ხუთიდან ორნახევარი ტალანტი) თავის ერთადერთ ქალიშვილს გაატანა მზითევი, მეორე ნახევარი კი ევდამიდეს ქალიშვილს და ორივე ერთ დღეს გაათხოვა.

ეს მართლაც ჩინებული მაგალითია ერთი გარემოება რომ არა, კერძოდ, მეგობართა სიმრავლე: ევდამიდეს ორი მეგობარი ყავდა და არა ერთი. ის უხადო მეგობრობა კი რომელიც მე მაქვს მხედველობაში, იგი განუყოფელია; თითოეული მეგობარი იმდენად ეძლევა მეორეს რომ კიდევ ვინმესთვის გასაცემი აღარაფერი რჩება. პირიქით, იგი სულ მუდამ იმას წუხს რომ იგი ერთია და არა ორი, სამი, ოთხი არსება, რომ მას ერთი სული და ნება აქვს და არა რამდენიმე, რათა ყველა თავის სათაყვანებელ არსებას მიუძღვნას. ჩვეულებრივი მეგობრული ურთიერთობის დროს საკუთარი გრძნობის დაყოფა შესაძლებელია; ასე მაგალითად ერთ მეგობარში მისი სილამაზე გიყვარდეთ, მეორეში ზნეთა უბრალოება, მესამეში ხელგაშლილობა; შესაძლოა ერთისადმი შობილური გრძნობები გააჩნდეთ, მეორისადმი ძმური და ა. შ. მაგრამ მეგობრობა, რომელიც აბსოლუტურად იმორჩილებს სულს და აბსოლუტურად განმგებლობს მას, გამორიცხავს ყოველგვარ გაორებას. ორ მეგობარს ერთდროულად რომ მოემართა თქვენთვის დასახმარებლად რომელ მათგანთან გაეშურებოდით? ანდა ერთდროულად ორივეს რომ ურთიერთშეუსაბამო თხოვნით მოემართა თქვენთვის, როგორ მოიქცეოდით? დაეუშვათ ერთ-ერთ მათგანს თქვენთვის ისეთი რამ გაენდო რისი ცოდნაც სასარგებლო იქნებოდა მეორისათვის. როგორ მოიქცეოდით? ერთადერთი, ყოველსმომცველი მეგობრობისათვის უცხოა სხვა მოვალეობები. საიდუმლო, რომელიც დავიფიცე არავის გაუფხილო, ფიცის გაუტეხავად შემიძლია გავანდო მას ვინც ჩემთვის იგივე მეორე შეა. საკუთარი თავის გაორება უდიდესი სასწაულია; მისი სიღადე მიუწვდომელია მათთვის ვისაც გასამბაგება ძალუძთ. არ არსებობს უმაღლესი საგნის მსგავსი სხვა საგანი. ვინც დაუშვებს რომ შეუძლია თანაბარი ძალით უყვარდეს ორი მისი ნამდვილი მეგობარი, თავის მხრივ მათაც ასევე უყვარ-მართლაც ერთიანსა და ერთადერთს, მაშინ იგი ნამდვილ სამხოდ აქცევდა იმ მართლაც ერთიანსა და ერთადერთს, რომლის მსგავსი ერთეული სახითაც კი ძნელად მოიძებნება ამ ქვეყნად. ზემოთ მოტანილი მაგალითის ბოლო ნაწილი საოცრად ესადაგება ჩემს მიერ თქმულს. როდესაც ევდამიდემ მეგობრებს მისი საზრუნავების გაყოფა უანდერძა ცხადია ეს მან მათდამი სიყვარულითა და კეთილი განწყობით მოიმოქმედა; მათთვის სიკეთის ქმნის შესაძლებლობის მი-



ცემით მან ისინი მათივე გულუხვობის მემკვიდრეებად დატოვა. ცხადია მეგობრობის ძალა უფრო მკაფიოდ ჩანს მის, და არა არტუხის მოქმედებაში. ერთი სიტყვით მეგობრობის ამგვარი გამოვლინება წარმოუდგენელია მისთვის, ვისაც იგი თავად არ განუცდიდა. ამიტომ დიდად ვაფასებ კიროსის ახალგაზრდა მეომრის პასუხს მეფის კითხვაზე რამდენად გაყიდა ცხენს, რომელიც მას პირველ ქილოს ააღებინებდა დოღში ან გაცვლიდა თუ არა მას მთელ სამეფოზე. „არა ხელმწიფეო, მე მას ვერც გაყიდი და ვერც სამეფოზე გავცვლიდი, მაგრამ სიამოვნებით დავთმობდი თუ სანაცვლოდ მის ღირს მეგობარს შევიძინდი“. მან მართლაც ჩინებულად თქვა „თუ შევიძინდი“ — რადგან იოლი მხოლოდ იმ ადამიანთა შეძენაა ვისაც ზერელე მეგობრობის უნარი შესწევთ. მეგობრობა კი რომელიც მე მაქვს მხედველობაში, ჩვენი სულის ყველაზე იდუმალ სიღრმეებს მოიცავს; ეს ისეთი მეგობრობაა რომელიც აბსოლუტურად გვიპყრობს. ამიტომ, ცხადია, ასეთი მეგობრობის დროს ადამიანის ყველა სულიერი ზრახვა წმინდა და უზადო უნდა იყოს.

გარკვეული მიზნით დამყარებული ურთიერთობების დროს მხოლოდ იმ ნაკლთა გამოსწორებაზე უნდა ვზრუნავდეთ, რომლებიც უშუალოდ ამ მიზანს უკავშირდებიან. ჩემთვის არავითარი მნიშვნელობა არ აქვს ჩემი ექიმის ან ვეჟილის რელიგიურ შეხედულებებს. ამ უკანასკნელთ არაფერი აქვთ საერთო მათ მიერ ჩემთვის გაწეულ სამსახურთან. იგივე მითქმის ჩემს შინამოსამსახურებზეც. ჩემი ლაქის ზნეთა სიწმინდე დიდად არ მალეულებს; მისგან მე მხოლოდ გულმოდგინებას ვიხოვებ. ცხადია სულელი მეჩინიბის ყოლა უფრო საშიშია ჩემთვის, ვიდრე ბანქოს მოთამაშესი. ასევე არსებითია ჩემთვის არავითარი რეული თავისი საქმის მცოდნე იყოს, მის ბილწსიტყვაობას ჩემთვის არავითარი მნიშვნელობა არ აქვს. ერთი სიტყვით სრულიად არ ვაპირებ სხვებისთვის ჰკუის დარჩებას თუ როგორ მოიქცენენ, ამის მსურველი საკმაოდ არიან, მე მხოლოდ იმას ვამბობ თავად როგორ ვიქცევი.

*Mihi sic usus est; tibi ut opus est facto, face**

პირადად მე სუფრასთან უპირატესობას ვანიჭებ უმაღლეს საინტერესო მოსაუბრეს და არა ზნევეთლს; საწოლში სილამაზეს, და არა სიკეთეს; სერიოზული მსჯელობის დროს დარბაისელ, პედანტიზმისაგან თავისუფალ ადამიანებთან საუბარს. და ასე სხვა შემთხვევებშიც. ერთხელ ერთ კაცს სწორედ მაშინ შეასწრეს როდესაც ცხენის მაგივრად ჯოხზე შემჯდარი შეილებთან თამაშობდა. მან სთხოვა პიროვნებას, რომელმაც მას ასეთ მდგომარეობაში შეასწრო, თავი შეეკავებინა მისი განსჯისაგან მანამდე, ვიდრე თავადაც მამა არ გახდებოდა; როდესაც მამობრივი გრძნობა მის სულშიც გაიღვიძებდა. იგი უფრო საღად და სამართლიანად განსჯიდა მის მოქმედებას. მეც ასე ვარ, მეგობრობაზე მხოლოდ მათ მსურს ვესაუბრო, ვინც თავად განიცადეს ის, რაზეც მე ვსაუბრობ. მაგრამ ვინაიდან ასეთი გრძნობა ძალზედ უჩვეულო და იშვიათია ადამიანის ცხოვრებაში, დიდად არ ვიმედოვნებ მისი მცოდნე მსაჯულის არსებობაზე. ის მსჯელობებიც კი რომლებიც ძველმა დრომ შემოგვინახა ამგვარ მეგობრობაზე, ძალზედ უღიმიამოდ მეჩვენება იმ გრძნობების ფონზე რომელთაც მე განვიცდი. ამ შემთხვევაში რეალობა აღემატება ფილოსოფიის ყველა მითითებას.

*Nil ego contulerim iucundo sanus amico***

* ასეთია ჩემი ადათები, შენ კი ისე მოიქეცი როგორც იცი. ტერენციუსი, 80.

** ვიდრე საღ გონებაზე ვარ, ყველაზე მეტად სიხარულს ჩემი საყვარელი მეგობარი მანიჭებს. პორციუსი, სატირები, 1, 5, 44.

ძველი დროის პოეტ მენანდრეს თანახმად, ბედნიერი იყო ის, ვისაც წილად ხელა შეხვედროდა ნამდვილი მეგობრის თუნდაც აჩრდილს. ცხადია მას, ალბათ, ჰქონდა საფუძველი ასეთი განცხადებისათვის, მით უფრო თუ თავად ჰქონდა განცდილი რაიმე მსგავსი. მართლაც, როდესაც ჩემი ცხოვრების შემდგომ პერიოდს-ღმერთის წყალობით მშვიდად და კეთილად მწუხარების გარეშე რომ განვვლე, სულეტი სიმშვიდეში, ღვით ნაბოძებით კმაყოფილმა, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ასეთი მეგობრის დაკარგვით გამოწვეულ დიდ სევდას — ვაძარებ იმ ოთხ წელს განგების ნებით ამ ადამიანთან რომ გავატარე, მთელი ეს დრო ბურუსად, უკუნ და ნაღვლიან ღამედ მეჩვენება. მისი დაკარგვის შემდეგ ჩემი ცხოვრება ძალზედ უღიმღამოდ მიედინება

quem semper acerbum

Semper honoratum (sic, dii, voluistis) habebō*

სიამოვნებებიც კი ნუგეშის ნაცვლად ამ დიდი დანაკარგით გამოწვეულ სევდას მიორკეცებენ. ჩვენ ყველაფერს, რაც კი გავვაჩნდა, თანაბრად ვიყოფდით; ამდენად მეჩვენება თითქოს მე მის წილს ვითვისებდე

Nec fas esse ulla me voluptate hic frui

Decrevi, tantisper dum ille abest meus particeps**

იმდენად მივეჩვიე ყოველთვის და ყველაფერში მისი მეორე „მე“ ვყოფილიყავი, რომ თავი ნახევარი ადამიანი მეონია.

Illam meae si partem animae fulit

Maturior vis, quid moror altera,

Nec carus aequae, nec supersies

Integer? Ille dies utramque

Duxit ruinam.***

რასაც არ უნდა ვაკეთებდე, რაზეც არ უნდა ვფიქრობდე, გონებაში მუდამ ამ ლექსს ვიმეორებ; პირიქით რომ ყოფილიყო მასაც იგივე განცდები ექნებოდა ჩემდამი, იმდენად მეტი იყო იგი ყოველგვარი ღირსებითა და სიქველით, იმდენად მჭობდა თვით მეგობრობაშიც.

Quis desiderio sit pudor aut modus Tam cari capitis?*

O misero frater adempte mihi!

Omnia tecum una perierunt gaudia nostra,

Quae tuus in vita dulcis aiebat amor.

Tu mea, tu moriens fregisti commoda, frater,

Tecum una tota est nostra sepulta anima,

Cuius ego interitu tota de menta fugavi

Haec studia atque omnes delicias animi****

* დღე, რომელიც ყველაზე საშინელ დღედ დარჩება ჩემთვის და რომელსაც მუდამ მივაგებ პატოს რადგან ასეთი იყო ღმერთების ნება. ჰორაციუსი, სატირები, I, 4, 44.

** და ვადავწყვიტე რომ ამიერიდან აღარაფერს არ უნდა მოეწიებინა ჩემთვის სიამოვნება რადგან აღარ იყო ის, ვისთან ერთადაც მე მას ვიზიარებდი. ტერენციუსი, 149—150.

*** რაკი ბედისწერამ უღროოდ წამართვა სულის ნახევარი რა აზრი აქვს მეორე ნახევრის დაყოვნებას ამ ქვეყნად? რა გამიმთვლებს ამ სულს, ნუთუ უწინდელით სრულქმნილი ვიქნები? ამ დღეს ორივენი დავიღუპეთ. ჰორაციუსი, ოდები, II, 17, 5.

**** ნუთუ საყუთარი მწუხარებისა უნდა გრცხვენოდეს და თრგუნავდე მას შენ, რომელმაც ასეთი ძვირფასი ადამიანი დაკარგე? ჰორაციუსი ოდები, I, 24, 1.

Alloquar? andiero nunquam tua verba loquentem?
Nunquam ego te, vita frater amabilior,
Aspiciam posthac? At certe semper amabo?*

მოდით ამ თქვესმეტი წლის ახალგაზრდასაც მოეუსმინოთ.

ეს თხზულება ბოროტი ზრახვების მქონე ადამიანებმა გამოაქვეყნეს ჩვენი სახელმწიფო წყობის შერყევისა და შეცვლის მიზნით, მაგრამ მათ ვერ გაითვალისწინეს შეძლებდნენ თუ არა ისინი მის გაუმჯობესებას. თანაც თხზულება გამოცემული იქნა მათივე აზროვნების სტილისათვის დამახასიათებელი განმარტებებით. ამიტომ გადაწყვიტეთ არ ჩამერთო იგი ამ თხზულებაში. ხოლო ავტორზე ცუდი შთაბეჭდილება რომ არ შეეჭმნათ მათ ვისაც შესაძლებლობა არ ჰქონია ახლო გაცნობოდა მის შეხედულებებსა და ქმედებებს, მათ ვთხოვ გაითვალისწინონ რომ მსჯელობა ამ საგანზე მან დაწერა სავარჯიშოს სახით, იმ დროს საკმაოდ გავრცელებულ და გაცვეთილ თემაზე, მრავალგზის დამუშავებულზე სხვადასხვა წიგნებში.

დარწმუნებული ვარ რომ იგი იზიარებდა იმ შეხედულებებს რომელთაც გამოთქვამდა თავის თხზულებაში; იგი იმდენად კეთილსინდისიერი იყო, რომ ხუმრობითაც არ იცრუებდა. მეტსაც დავსძენ, ვიცი მას რომ დაბადების ადგილის არჩევანის შესაძლებლობა ჰქონოდა სარაკას ვენეციას ამჯობინებდა, და სრულიად საფუძვლიანადაც. მაგრამ იმავდროულად მის სულში ასევე მტკიცედ იყო გამჯდარი მეორე ასეთი მაქსიმა—ერთგულად მორჩილი ყოფილიყო იმ ქვეყნის კანონებისა, სადაც დაიბადა. ჯერ არ ყოფილა მასზედ უკეთესი მოქალაქე, მასზედ მზრუნველი სამშობლოს სიმშვიდეზე, მასზედ მტრულად განწყობილი ამბოხებებისა და სიახლეებისადმი. საკუთარ ნიჭსა და უნარს იგი უმალ ამ ხანძრის ჩაქრობას მოახმარდა და ხელს არ შეუწყობდა მის გაჩაღებას. მისი სული უმალ გარდასულ საუკუნეთა ნიმუში იყო ვიდრე ჩვენი საუკუნისა. ამიტომ დაპირებული სერიოზული თხზულების ნაცვლად ნაშრომში გათავსებ მის იმავე ასაკში დაწერილ სხვა, უფრო ლაღსა და ხალისიან ნაწარმოებს.

თაში XXVIII

ბიბიენ დე ლა ზომისის ოცდაცხრა სონეტი

გისენის გრაფის მეუღლეს ქ-ნ დე გრამონს

ქალბატონო, ამ ნაწარმოებების თქვენთვის შემოთავაზება ზრახვადაც არ მქონია, მთელი ჩემი შემოქმედება ისედაც თქვენ გეკუთვნით, თუმც თქვენი ღირსი არა გამაჩნია რა. უბრალოდ ჩემი სურვილი იყო ამ ლექსებს, სადაც არ უნდა გამოექვეყნებინათ ისინი, წამძღვარებული ჰქონდა თქვენი სახელი და

* ო, ჩემო უმოწყალოდ დაკარგულო ძმაო! შენთან ერთად გაქრა მთელი ჩემი სიხარული რომელსაც შენი სიცოცხლე მანიჭებდა შენი ნეტარი სიყვარულით. ო, ჩემო ძმაო, შენი ამ ქვეყნიდან წასვლით შენ მე წამართვი სიხარული, შენთან ერთად დაიშარბა ჩემი სულიც. შენი სიკვდილის შემდეგ მე განუღებე ხელოვნებას, ყოველივეს რაც სიტკბობას ანიჭებს სულს. მე შენ მოემართავ, თუმც ვერ გავიგონებ შენ პასუხს; ნუთუ ველარასოდეს გზილავ, ჩემო ძმაო, სიცოცხლეზე უქვირფესსო. იცოდე რომ მედამ მეყვარები, კატულუსი XVIII, 20.

ამით რგებოდათ პატივი დიდებული ანდუნელი! კორიზანდას მფარველობისა. ეს ძღვენი მით უფრო მართებულად მიმაჩნია თუნდაც იმიტომ რომ საფრანგეთში ცოტა თუ მოიძებნება ისეთი ქალი ვისაც თქვენსავით ასე საღად ძალუძს პოეზიაზე მსჯელობა და მისი ასე ჩინებულად ამეტყველება; ერთსაც დავსძენ. ხომ ცხადია რომ არაფის ძალუძს ისეთი სიცოცხლე და სული შთაბეროს პოეზიას როგორის უნარიც შეგწევთ თქვენ ხმის მდიდარი და მშვენიერი ჟღერადობის წყალობით, მრავალ სრულყოფილებასთან ერთად რომ ხართ ბუნებისაგან დაჯილდოებული. ქალბატონო, ეს ლექსები ღირსია თქვენი წყალობისა. დამეთანხმებით, რომ ჩვენს გასკონიაში ჯერ არ შექმნილა მათზე ნატიფი და პოეტური ქმნილება, რომელიც მისი ავტორის უფრო მეტ ნიჭიერებას დადასტურებდა. ნუ დამემღერებით თუ წილად მხოლოდ ამ ლექსთა ნაწილი გხვდათ; მათი ერთი, უკვე გამოქვეყნებული ნაწილი ვუძღვენი თქვენს ღირსეულ ნათესავს ბატონ დე ფუსს. თქვენ წილ ლექსებში უფრო მეტი სიცოცხლე და გზნებაა, რადგან დაწერილია საკმაოდ ახალგაზრდულ ასაკში და შთაგონებულია უფრო მშვენიერი და კეთილშობილური ვნებით, ამის თაობაზე ოდესმე ჩემად ჩაგჩურჩულებთ ყურში. რაც შეეხება ლექსების მეორე ნაწილს, მან ისინი მოგვიანებით დაწერა, როდესაც ქორწინება განიზრახა, საპატარძლოს პატრონსაცემად. მე ვეთანხმები მათ ეინც თვლის, რომ პოეზია მხოლოდ იქ გრძნობს თავს ლაღად სადაც ანცობისა და თავქარიანობის საშუალება ეძლევა.

თავი XXXI

ზომიერება

თითქოს სენი გადაგკონდესო, იმდენად ვაფუჭებთ ჩვენი შეხებით თავისთავად ვარგსა და მშვენიერ საგნებს. უხეში და ძლიერი ლტოლვით შესაძლოა ქველბასაც კი დავეუარგოთ სიწმინდე. ვინც თვლის რომ სიქველისათვის უცხოა მეტისმეტობა, თუნდაც იმ მოსაზრებით რომ ყოველგვარი მეტისმეტი სიქველე აღარაა, უბრალოდ სიტყვებით ირთობს თავს.

Insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui,

*Ultra quam satis est virtutem si petat ipsam.**

ეს ერთგვარი ფილოსოფიური ხრიკია. შეიძლება ძლიერ გიყვარდეთ სიქველე. მაგრამ სამართლიანობისადმი უნდობლობით უკიდურესობაში ჩავარდეთ. ამ მართებული იქნებოდა მოციქულის სიტყვები გაგვეხსენებინა: „ნუ იქნებით იმაზე ბრძენი ვიდრე ეს საქირთა, იყავით ზომიერად ბრძენი“. მე თავად გახლავართ მოწმე იმისა თუ როგორ შელახა საკუთარი ავტორიტეტი ყველას თვალში ერთ-ერთმა ძლიერმა ამა ქვეყნისამ!, რათა მისივე მდგომარეობის ადამიანთა შორის თავი ყველაზედ ღეთისმოსავად წარმოეჩინა. მე მიყვარს ზომიერი და მშვიდი ბუნების ადამიანი. ზომიერადსული სიკეთე შესაძლოა არ შეუტაცხყოფდეს, მაგრამ მათეცხედეს; მე არ ვიცი რა ვუწოდო ამგვარ საქციელს, პირადად მე პავსანას² დედის საქციელი, რომელმაც პირველმა ამხილა თავისი ვაჟი და ქვაც პირველმა მიიტანა მის ჩასაქოლად, უმალ უცნაურად მიმაჩნია, ვიდრე სა-

* შესაძლოა ბრძენს უგუნური უწოდონ, სამართლიანს კი უსამართლო თუ მათი ლტოლვა სიქველისადმი ყოველგვარ ზღვარს სცილდება. პორციუსი, ეპისტ 1, 6, 15.



მართლიანად; იგივეს ვიტყვადი პოსტუმუსისა საქციელზეც, რომელმაც საკუთარი ვაჟი მხოლოდ იმის გამო დასაჯა სიკვდილით, რომ მტერთან ფიცხელი ბრძოლის დროს ახალგაზრდული გზებით ანთებული თავის საბრძოლო რიგზე ოდნავ წინ აღმოჩნდა. მცირეოდენი სირვილიც კი არ გამაჩნია ვინმეს ამგვარი უხაიკო და ძვირად ღირებული ქველობისაკენ მოუწოდო. მშვილდოსნის მიერ ნატყორცნი ისარი, რომელიც სამიზნეს გაცდებდა, ტოლფასია იმ მშვილდოსნის მიერ ნატყორცნი ისრისა, რომელმაც მიზანს ვერ მიაღწია. მე ერთნაირად მიჭირს თვალის გასწორება როგორც ძლიერი სინათლის, ისე წყვედიადისათვის. კალიკე პლატონთან ამბობს რომ მეტისმეტი გატაცება ფილოსოფიით მენებელია და გვირჩევს არ გავცდეთ იმ ზღვრებს სადამდეც მას სარგებელი მოაქვს. თუ ფილოსოფიის შესწავლისას ზომიერებას ვიცავთ იგი ჩვენთვის სასიამოვნო და მარტვებელია. მაგრამ მეტისმეტი გატაცება ფილოსოფიით ადამიანს ნაკლოვანს ხდის, აველურებს მას, უვითარებს სიძულვილს ზოგადად მიღებული რწმენისა და კანონებისადმი, უნერგავს მტრულ დამოკიდებულებას ადამიანური სიამოვნებისადმი, თავაზიანობისადმი, უუნაროს ხდის საზოგადოებრივი საქმიანობისათვის; იგი უძლურია არა თუ სხვისი, საკუთარი თავის დასახმარებლადაც კი, მზადაა უსიტყვოდ აიტანოს შეურაცხყოფა. კალიკე საესეებით მართალია, უზომო გატაცება ფილოსოფიით გვართმევს ბუნებრივ თავისუფლებას, მის მამბეზარ ხრიკებს კი ბუნებას მიერ გაცვალული მშვენიერი და სწორი გზიდან გადაეყვავართ.

ჩვენი სიყვარული ცოლებისადმი სრულიად კანონიერია, თუმცა თეოლოგია ყოველმხრივ ცდილობს მის შეზღუდვასა და შევიწროებას. ერთხელ წმინდა თომასთან მრავალ მოსაზრებათა შორის რომელთა გამოც იგი ამბობს ახლო ნათესავთა შორის ქორწინებას — ერთ ასეთ მიზეზსაც წააწყყდი; მისი აზრით, არსებობს იმის საშიშროება რომ ნათესავი ცოლისადმი, შესაძლოა, უზომო გრძნობა დავეუფლოთ; თუ იმ ქვშმარტიად სრულყოფილ გრძნობას რომელსაც ქმარი განიცდის ცოლისადმი მისადმი ნათესაური სიყვარულიც დაემატება, უდავოა რომ ასეთი ქმრის გრძნობები გონიერების ზღვრებს გაცდებიან.

თეოლოგია და ფილოსოფია, როგორც ადამიანთა ქცეებისა და ზნეების განსაზღვრელი მეცნიერებები ყველაფერს მოიცავენ; და რაგინდ კერძო და იდუმალად არ უნდა იყონ ადამიანთა ქმედებანი, მათ აბეზარ მზერასა და მსჯავრს მაინც ვერ ემალებიან. მათგან მარჯვედ თავდაცვა მხოლოდ მათ ძალუბთ, ვინც გულმოდგინედ იცავენ თავიანთ თავისუფლებას; ესენი არიან ქალები, თავიანთ მშვენიერებას ნებისმიერ მსურველის თავაშვებულობას რომ წარმოუჩენენ. მაგრამ იგივე ქმედებას ექიმის წინაშე სირცხვილის გრძნობა რომ უკრძალავს. ამრიგად, მე მსურს ამ მეცნიერებათა სახელით დავამოძღვრო ქმრები (ცხადია თუ კიდევ მოიძებნებიან ისეთები, რომლებიც ცოლ-ქმრულ ურთიერთობების დროსაც ვერ იოკებენ ვნებათა სიშმაგეს), რომ თუ ცოლებთან ურთიერთობისას ისინი არ იცავენ ზომიერებას, მაშინ მათ მიერ გაცდილი სიამოვნებანი გაიციხვის ღირსია, რადგან ცოლ-ქმრული ურთიერთობის დროსაც შესაძლოა ისეთსავე თავაშვებულობასა და გარყვნილებას მიეცეთ როგორც მრუშობისას. ის ურცხვი ალერსი, რომლისკენაც გვიბძიგებს ვნებათა პირველი გზნება, თავისთავად უხამსობაა, ჩვენი ცოლებისათვის კი დამლუბველია. ჯობს ურცხვობა მათ ვინმე სხვამ ასწავლოს; ისინი ისედაც მუდამ მზად არიან რომ ჩვენ გვითანაგრძნონ. პირადად მე, მუდამ ბუნების მიერ შთაგონებულ მარტივ და ბუნებრივ ვნებებს ვმორჩილებდი.

ქორწინება წმინდა და ღვთიური კავშირია; ამდენად, ამგვარი კავშირით მონიჭებული სიამოვნებებიც თავშეკავებული, სერიოზული და ერთგვარად მკაცრიც კი უნდა იყოს. ეს უნდა იყოს მოყრდამებული და კეთილშობილური ვნება; რაკი ასეთი კავშირის ძირითადი მიზანი შვილოსნობაა. ზოგიერთები ეწვესაც კი გამოთქვამენ იმის თაობაზე დასაშვებია და არა ცოლთან ურთიერთობა მაშინ, როდესაც ამგვარი რამ გამორიცხულია, მაგალითად: როცა ქალი ფეხმძიმედაა ან შობადობის ასაკს გადაცილებულია. პლატონის აზრით, ფეხმძიმე ქალთან ურთიერთობა მკველლობის ტოლფასია. ზოგ ხალხში, სხვათა შორის მაჰმადიანებშიც, ფეხმძიმე ქალთან ურთიერთობა სათაკილოდ ითვლება, ზოგან დღდათა წესის დროს. ზენობია? მხოლოდ ერთხელ რთავდა ქმარს ურთიერთობის ნებას, ფეხმძიმობის პერიოდში კი უკრძალავდა, ე. ი. ნორმულ კვლავ მუცლადღების დრო არ დაუდგებოდა. ეს ცოლ-ქმრული ურთიერთობის მართლაც ჩინებული და კეთილშობილი ნიმუშია. ერთი ამგვარი სიამოვნებების დიდად მოტრფილად და ამ უკანასკნელით მოქანცულ პოეტს პლატონი ასეთ მოთხრობას დაესესხა. ერთხელ იუპიტერი თურმე იმდენად აღნთო საკუთარი ცოლსადმი ვნებით, რომ თავი ვერ შეიკავა, სულმა წასძლია და იგი იატაკზე წაქცია. ძლიერ ვნებით განცდილმა სიამოვნებამ მას დააიწყო მცირე ხნის წინათ ცათა სასუფეველზე ღმერთებთან ერთად მიღებული მეტად მნიშვნელოვანი გადაწყვეტილებანი, მოგვიანებით კი დიკრებახა რომ ისეთვე სიამოვნება განიცადა, როგორც პირველად, როდესაც მას მშობლებისაგან მალულად სიქალწილად აარტავა.

სპარსეთის მეფეები თავიანთ ცოლებს იწვევდნენ წვეულებებზე, მაგრამ როგორც კი ღვინით შეზარხოშებულეხსა და ვნებით ანთებულეხს ავხორცი სტრეფილები მოეძალებოდათ ხოლმე, ცოლებს ითხოვდნენ და ქალთა საზოგადოებაში ისტუმრებდნენ რათა ისინა თავიანთი ავხორციობის თანამონაწილეებად არ გაეხადათ; მათ მაგიერ უხმობდნენ იმ ქალებს, ვის მიმართაც იმდენივე მოწიწობა არ ჰმართებდათ. ყოველგვარი სიამოვნება და წყალობა ერთნაირად როცა შეესაბამება სხვადასხვა მდგომარეობის ადამიანებს. ერთხელ ებამინონდის ბრძანებით ერთი გარყვნილი ახალგაზრდა კაცი დაამატირეს. პელოპიდისმა მას ახალგაზრდის განთავისუფლება სთხოვა, რაზეც ებამინონდამ უარით უპასუხა. მაგრამ იმავე თხოვნაზე თანხმობა მისცა ერთ-ერთ მეგობარ ქალს. თავისი მოქმედება მან ასე ახსნა: „მე ეს წყალობა გავიღე მეგობარი ქალისადმი, მსგავსი რამ უღირსი საქციელი იქნებოდა მხედართმთავრის მიმართ“. სოფოკლე პერიკლესთან ერთად ასრულებდა პრეტორის მოვალეობას. ერთხელ მათ წინ ლამაზმა ახალგაზრდამ გაიარა. „შეხედე რა მშვენიერი ახალგაზრდაა! — უთხრა მან პერიკლეს. „შესაძლოა იგი ყველასათვის სასურველი იყოს, მაგრამ არა პრეტორისათვის, რომელსაც არა თუ ხელები, თვალებიც წმინდა უნდა ჰქონდეს.“ — მალე პერიკლემ. ამპერატორ ელოუს ვარუს ცოლმა უსაყვადურა, რომ სასიყვარულო ვნებათა დასაცმაყოფილებლად იგი სხვა ქალებს მაშინათვდა. იმპერატორმა მიუგო რომ იგი სრულიად მშვიდად გრძნობდა თავს საკუთარი სინდისის წინაშე, რადგან ქორწინება წმინდა და ღირსეული, და არა ავხორცი და დაუფიქრებელი კავშირია. ჩვენი ძველი სასულიერო თხზულებათა ავტორებიც ხოტბით იხსენიებენ ქალს, რომელიც მხოლოდ იმტომ განქორწინდა ქმარს რომ არ ისურვა დათანხმება, მის ავხორცი და ურცხვ აღერსზე; საერთოდ ნებადართული და კანონიერი სიამოვნების დროს ყოველგვარი თავშეუკავებლობა და არაზომიერება გაკიცხვის ღირსია.

თუმცა გულახდილად რომ ვთქვათ მართლაც რა უბედური ცხოველია ადამიანი! თავად ბუნების მიერ იგი ისეა მოწყობილი რომ მისთვის მხოლოდ ერთ-ადერთი და სრული სიამოვნებაა ხელმისაწვდომი რომლის შემცირებაც თავადვე ცდილობს უგუნური მსჯელობებით. მაგრამ ეტყობა არც ისე საწყაალია რაჟი განზრახ და შეგნებულად კიდევ უფრო არ ამძიმებს თავის მწარე ხედვას.

*Fortunae miseras auximus arte vias.**

ჩვენი გონება ძალზედ უგუნურად იქცევა როდესაც ცდილობს რაიმეს გამოგონებას ჩვენ სიამოვნებათა რაოდენობისა და სიტკბოების შესაზღუდავად; ისევე როგორც თავისი ხრიკებით გულმოდგინედ და კეთილი ზრახვებით ცდილობს ტანჯვის შემსუბუქებასა და შელამაზებას, ჩვენი განცდის შემცირებას. რომელიმე სექტის ხელმძღვანელი რომ ვიყო უფრო ბუნებრივ, ხელსაყრელ და უმწიკველ გზას ავირჩევდი და შესაძლოა ამ გზით ადამიანთა წყევანაც მომხსერხებინა. ჩვენი სხეულისა და სულის მკურნალებს, თითქოს პირი შეკრესო, სულიერ და ხორციელ დაავადებათაგან განსაკურნებლად ტანჯვის, ტკივილისა და სასჯელის გარდა სხვა ვერაფერი მოუწახაეთ. თვალყურის დევნება, მარხვა, ძაძები, გაძევება შორეულ და უკაცრიელ ადგილებში, სამუდამო პატიმრობა, გაროზგვა და სხვა მათი მსგავსი წამებთა მიზანი სწორედ ეს იყო, როდესაც მათი სიმწარე მთელი ძალით საგრძნობი უნდა ყოფილიყო და არა ისე, როგორც ეს ვინმე გალიოსის შემთხვევაში მოხდა. გალიოსი გაძევებული იქნა კუნძულ ლესბოზე, მაგრამ მას იქ სიამოვნებები არ მოკლებია. ასე რომ კუნძულზე გაძევება მისთვის არა სასჯელი, არამედ კეთილდღეობა იყო. როდესაც ეს რომში შეიტყვეს, სენატმა შეცვალა გადაწყვეტილება, იგი კვლავ ცოლს დაუბრუნეს, მაგრამ აუკრძალეს სახლიდან გასვლა რათა ეგრძნო რომ დასჯილი იყო. ამგვარად ვისაც მარხვა განმრთელობასა და მხნეობას ჰმატებს, ვისაც თევზი უფრო უყვარს, მისთვის მარხვა ვერ იქნება სულის გამაჯანსაღებელი საშუალება; იგივე თქმის სხეულის მკურნალობაზეც; თუ ადამიანი სიამოვნებითა და კმაყოფილებით ღებულობს წამალს, იგი მასზე დადებითად ვერ იმოქმედებს. წამლის სიმწარე და მისდამი ზიზღი განაპირობებს მის გამაჯანსაღებელ თვისებებს. ადამიანი რომელიც ჩვეულებრივი საცვებოვით ღებულობს რევანდს, მისგან ვერაფერია სარგებელს ვერ მიიღებს; რევანდმა კუჭი უნდა გააღიზიანოს, რათა დადებითად იმოქმედოს ორგანიზმზე. თქმულიდან გამომდინარეობს ზოგადი წესი რომლის თანახმადაც ყველაფერი მისივე საპირისპირო საშუალებით იწყურნება, მხოლოდ ტკივილი კურნავს ტკივილს.

ყოველივე ამას მივყავართ ერთ ძალზედ ძველ მოსაზრებამდე: რომ თითქოს ზეცისა და ბუნების გულისმოგება სისხლისღვრითა და მსხვერპლშეწირვით იყოს შესაძლებელი. ყველა რელიგია ამას ქადაგებდა. ჩვენ მამებს ახსოვთ თუ როგორ შეწირა ექვსასი ახალგაზრდა ბერძენი მამამისის სულს მურადმან ისტმის აღების შემდეგ, რათა მათი სისხლით განსვენებულის ცოდვები გამოესყიდა. ჩვენს დროში ახლად აღმოჩენილ, ჩვენთან შედარებით საკმაოდ წმინდა და უმანკო ქვეყნებშიც ასევე საყოველთაოდ მიღებულია ეს ადამი. მათი კერპები ადამიანთა სისხლითაა გაქვნილი, ხშირია გაუგონარი სისასტიკის მაგალითებიც. ასე მაგალითად: მსხვერპლად შესაწირ ადამიანს სანახევროდ წვავენ ცეცხლზე ღუმელში, შემდეგ იღებენ და გულსა და შიგნეულობას აგ-

* ჩვენ ხელოვნურად ვავაზიადეთ ჩვენი მწუხარება. პორციუსი, III, 7, 32.

ლევან. ზოგან ცოცხალ ადამიანებს, მათ შორის ქალებსაც, ტყავს აძრობენ, სისხლიან ტყავს თავზე იფარებენ და სხვებსაც აფარებენ. ამავე ხალხებში არანაკლები სიმტკიცისა და ვაჟაკობის მაგალითებსაც ვხვდებით. მსხვერპლად შესაწირი საბრალო მოხუცები, ქალები, ბავშვები საღმრთო საქმის აღსრულებაში დამდენივით დღით აღრე კარდაკარ დადიან, მოწყალებას ავროვებენ რათა იგი ძღვნად მიართვან თავიანთი მსხვერპლშეწირვის რიტუალის დროს; ამ სასაკლაოზე ისინი თანმხლებ პირებთან ერთად მიდიან ცეკვითა და სიმღერით.

ფერნანდო კორტეს მექსიკის მეფის ელჩებმა თავიანთი ხელმწიფის ძლიერებისა და დიდების დასტურად პირველ ყოვლისა ის აცნობეს, რომ მათ განმგებელს ოცდაათი ვასალი ყავდა, რომელთაგანაც თითოეულს ასი ათასი მებრძოლის გამოყვანა შეეძლო. აცნობეს ისიც, რომ იგი ცხოვრობდა ამ ქვეყნად ყველაზედ ულამაზეს და საუკეთესოდ გამაგრებულ ქალაქში. დასასრულ, ისიც განუცხადეს რომ იგი ყოველწლიურად ღმერთებს მსხვერპლად წირავდა ორმოცდაათ ათას ადამიანს, რომ განუწყვეტლივ ეომებოდა ზოგ მეზობელ დიდ ხალხს რათა ომებში გამოეწრთო თავისი ქვეყნის ახალგაზრდობა, ხოლო ბრძოლის დროს ტყვედ ჩავადნინებოდა მსხვერპლად შეეწირა თავის სამეფოში. როდესაც კორტესი ერთ-ერთ მათ ქალაქში ჩავიდა, მათ მის საპატრიცეზოლოდ ერთდროულად ორმოცდაათი ათასი ადამიანი შეწირეს მსხვერპლად. ერთსაც დაეძენ, ამავე ხალხმა მეგობრობის ნიშნად კორტეს ელჩები გაუგზავნა. მათ მას სამი სახის საჩუქარი მიართვეს და შემდეგი სიტყვებით მიმართეს: „ხელმწიფეო, ინებე ხუთი მონა; თუ გულზვიადი ღმერთი ხარ და სისხლითა და ხორციით იკვებები, შეჭამე ისინი და უფრო მეტად შეგიყვარებთ; თუ კეთილი ღმერთი ხარ, საკმეველი და ფრინველის ბუმბული ინებე; თუ ადამიანი ხარ მაშინ ეს ჩიტები და ხილი ინებე“.

თავი xxx

კ ა ტ ი მ ა მ ი მ ბ ი

როდესაც პიროსი იტალიაში შევიდა, იგი განაცვიფრა რომაელთა ჯარების განლაგებამ: „არ ვიცი ვინ არიან ეს ბარბაროსები (ასე ეძახდნენ ბერძნები უცხოელებს) მაგრამ მათი ჯარების განლაგების მიხედვით თუ ვიშჯელებთ, ისინი ბარბაროსები არ უნდა იყვნენ“ — თქვა მან. იგივე აზრი გამოთქვეს ბერძნებმა ფლამინიუსის² მიერ მათ ქვეყანაში შეყვანილ ჯარზე და ფილიპემ, როდესაც ბორცვის სიმალიდან ბერძენთა მიწაზე პებლიუს სულპიციუს გაღბას³ მხედართმთავრობით დაბანაკებული და განლაგებული რომაელთა ჯარები შეათვალიერა. თქმული ნათელყოფს როგორი სიფრთხილე გემართებს ზოგადად მიღებული აზრებისადმი, რომ ნებესმიერ საგანზე მსჯელობისას უნდა ვხელმძღვანელობდეთ გონებით, და არა ზოგადად მიღებული აზრით.

საკმაოდ დიდხანს მემსახურა ერთი კაცი, რომელმაც ათი თუ თორმეტი წელი გაატარა ჩვენს დროში აღმოჩენილ ახალ ქვეყანაში. იგი ცხოვრობდა იმ ძხარეში რომელიც აღმოაჩინა ვილგენიონმა⁴ და მას ანტარქტიკის საფრანგეთი უწოდა. ჩანს ამ უკიდვებანო ქვეყნის აღმოჩენა მართლაც ძალზედ მნიშვნელოვანი ფაქტია. მე არ შემიძლია იმის თავდებობა რომ მომავალშიც არ იქნება აღმოჩენილი რომელიმე სხვა ქვეყანა, ვინაიდან ამ მიმართებით ბევრი ჩვენზე უფრო განსწავლული ადამიანი შემეცდარა. ვშიშობ რომ ჩვენი თვალი კეპზე

გაუმადლარია, ჩვენი ცნობისმოყვარეობა კი ჩვენსავე შესაძლებლობებს აღემატება. ჩვენ ვიპყრობთ უკლებლივ ყველაფერს, დავლად კი არაფერი გვრჩება.

პლატონი ვაღმოგვეცემს სოლონის მონათხრობს, რომელიც მან ეგვიპტეში ქალაქ საისის ქურუმებისაგან შეიტყო. ოდესღაც, ჯერ კიდევ წარღვნამდე, არსებობდა დიდი კუნძული სახელად ატლანტიდა. იგი მდებარეობდა იმ ადგილის დასავლეთით, სადაც გიბრალტარის სრუტე ოკეანეს ერთვის. თავისი სიდიდით ეს კუნძული აფრიკასა და აზიას, ორივეს ერთად აღემატებოდა. კუნძულს გარდა ატლანტიდის მეფეები განაგებდნენ აფრიკას ეგვიპტემდე და ევროპას ტოსკანამდე. მათ გადაწყვიტეს დაეპყროთ აზია და დაემორჩილებინათ ხმელთაშუა ზღვის სანაპიროს მცხოვრებნი დიდი ზღვის ყურემდე*. ამ მიზნით გადავიდნენ ისინი ესპანეთში, გაიარეს ვალია, იტალია და მიადგნენ საბერძნეთს, სადაც ისინი შეაჩერეს ათენელებმა. გავიდა დრო და წყალდიდობამ შთანთქა ათენელებიც, ისინიც და მათი კუნძულიც. შესაძლებელია წყალდიდობით გამოწვეულმა ამ საშინელმა გაუკაცრიელმა შეიტანა ძალზე უცნაური ცვლილებები ადამიანთა დასახლებაში; მაგალითად ვარაუდობენ რომ სცილია ზღვამ მოწყვიტა იტალიას

*Haec loca, viquondam et vasta convulsa ruina,
Dissiluisse ferunt, cum protinus utraque tellus
Una foret.**

კვიპროსი სირიას, კუნძული ნეგრეპონტი⁶ ბეოტიის მატერიც და პირიქით, ადრე დაცილებული მიწები ერთმანეთს შეაერთა მათ შორის სივრცე კი ქვიშითაა და ლამით ამოავსო.

*sterilisque diu palus aptaque remis
Vicinas urbes alit, et grave sentit aratrum***

მაინც ყოვლად შეუძლებელია რომ ეს ახლადამოჩენილი ქვეყანა იყოს ის კუნძული; ჯერ ერთი ზემოხსენებული კუნძული თითქმის ესპანეთს ემიჯნებოდა და ამდენად ძნელი დასაჭერებელია რომ წყალდიდობის შედეგად ჩაძირულიყო თითქმის ათას ორასი ლივს სიგრძის მქონე ქვეყანა; გარდა ამისა ჩვენი დროის მეზღვაურთა აღმოჩენებამაც დაადასტურეს რომ ის კუნძული კი არა, მატერიკია, რომელიც ერთი მხრიდან აღმოსავლეთ ინდოეთს ემიჯნება, ხოლო მეორე მხრიდან ორივე პოლუსთან მდებარე მიწებს ანდა იმდენად ვიწრო სრუტითაა მათგან გამოყოფილი რომ შეუძლებელია მას კუნძული ვუწოდოთ.

ჩვენი სხეულის მსგავსად, ეტყობა ამ დიდ სხეულებშიც ადგილი აქვს ორი სახის მოვლენებს — ბუნებრივს და კრუნჩხვითს; მახსენდება ის ცვლილებები რომლებიც ჩემი მშობლიური დორდონის მარჯვენა სანაპირომ განიცადა — ოცი წლის განმავლობაში იმდენად შეიცვალა კალაპოტი, რომ მრავალ ნაგებობას საძირკველიც კი ჩამოუტეცხა — და ნათლად ვხედავ რომ ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს არა ბუნებრივ, არამედ კრუნჩხვით ქმედებასთან, რადგან მას რომ ადრეც ასეთივე სისწრაფით ეცვალა კალაპოტი⁷ და მომავალშიც ასევე გაეგრძელებინა, მაშინ მსოფლიოს მხოლოდ ის ყყოფოდა იერის შესაცვლელად. მაგრამ როგორც წესი მდინარები მიმართულებას იცვლიან ხან ერთ, ხან მეორე

* ამბობენ ეს მიწები ოდესღაც რალაც უდიდესმა, საშინელი ნგრევის გამომწვევმა რყევამ მოწყვიტა მატერიკს; მანამდე ეს მიწა ერთიანი იყო. ვირგილიუსი, ენეიდა III, 414, 16, 17.

** უწინდელი უნაყოფო ლაგუნა, სადაც გემები დაეუბრავდნენ, ამჟამად გუთნით დამუშავებული, მეზობელ ქალაქებს კვებავს პორაციუსი, პოეტური ხელოვნება, 62—63.

მხარეს, ხან შეუცვლელად ინარჩუნებენ ძველ კალაპოტს. არას ვამბობ მოულოდნელ წყალდიდობებზე რომელთა მიზეზიც კარგად ვიცი. მედოკში*, ჩემი ძმის, არსაკის განმგებლის, მიწები ზღვის სანაპიროზე წყლიდან ამონთხეულმა ქვიშამ დაფარა, ზოგიერთი სახლის მხოლოდ სახურავის წვერიღა ჩანს. არენდით გაცემული და დამუშავებული მიწები უბადრუკ საძოვრებად იქცნენ. ამ მხარის მცხოვრებელთა თანახმად, ზღვა კარგა ხანია გამეტებით უტევდა მათ მიწებს; ზღვის სანაპიროზე მათ უკვე დაკარგული ჰქონდათ ოთხი ლიეს სიგანის მიწა. ეს ქვიშები ვეება გროვებად მოძრაობენ, ზღვას ნახევარი ლიეთი წინ უსწრებენ, ხმელეთზე გადმოდიან და კვარტირირებოიეთ* მიწას იკავებენ.

ძველი დროის მოაზროვნეთაგან არისტოტელესთანაც ვხვდებით მოსაზრებებს ახალი ქვეყნის აღმოჩენის თაობაზე, ცხადია თუ ის პატარა წიგნი, რომელშიც გაუგონარი სასწაულებია მოთხრობილი, მართლაც მას ეკუთვნის⁵. არისტოტელეს თანახმად, რამდენიმე კართაგენელი გიბრალტარის სრუტის ავლით ატლანტიკის ოკეანეში გავიდა. ხანგრძლივი მოგზაურობის შემდეგ მატერიკისაგან მოშორებით მათ აღმოაჩინეს დიდი კუნძული ხშირი ტყეებით, წყალუხვი მდინარეებით, ნაყოფიერი მიწით. მოგვიანებით ისინი, შემდეგ კი სხვები, მოხიბლულები ამ კუნძულის სილამაზითა და ბუნებრივი სიმდიდრით, თავიანთი ოჯახებით გაემგზავრნენ ამ კუნძულზე და იქ დამკვიდრდნენ საცხოვრებლად. კართაგენის განმგებლებმა შენიშნეს რომ ქვეყნის მოსახლეობა თანდათან მცირდებოდა და გამოსცეს ძალზედ მკაცრი კანონი, რომელიც სიკვდილით დასჯით კრძალავდა კუნძულზე საცხოვრებლად გამგზავრებას. ამავე კანონის თანახმად, მათ კუნძულიდან განდევნეს იქ დასახლებულნიც; გადმოცემის თანახმად, ეს მათ სიფრთხილის მიზნით მოიმოქმედეს. თუ კუნძულის მაცხოვრებლები ძალიან გამრავლდებოდნენ, ადვილი შესაძლებელი იყო რომ მათ დაეპყროთ და აეოხრებინათ კართაგენი. თქმულის მიუხედავად, არისტოტელეს ამ მონათხრობსაც არაფერი აქვს საერთო ახლად აღმოჩენილ მიწებთან.

ჩემი მსახური ერთი უბრალო და გაუხათლებელი ადამიანი იყო. სწორედ ეს გახლავთ ერთ-ერთი აუცილებელი პირობა და საწინდარი მის ჩვენებათა ჰემარიტებისა. ცნობილია რომ გონებაშახვილი ადამიანები დიდი ინტერესით აკვირდებიან საგნებს და უფრო მეტს ხედავენ, მაგრამ როგორც წესი ყველაფერს თავისებურად ხსნიან; თავიანთ ნათქვამს უფრო მეტი ღირებულება რომ მიანიჭონ და მეტად დაარწმუნონ სხვები თავიანთ ნათქვამში თავს ვერ იკავებენ რომ სიმართლე თუნდაც მცირედით მაინც არ დაამახინჯონ. ამიტომ არასოდეს წარმოგადგენენ საგნებს ისეთებად, როგორებიც ისინი არიან რეალურად, ისინი მათ საკუთარი შეხედულებისამებრ ასხვაფერებენ და აღამაზებენ, თავის მხრივ რაღაცას უმატებენ სინამდვილეს, აზვიადებენ, აჭარბებენ რათა მსმენელის ვანწყობა მოიპოვონ. ადამიანი ან ძალიან კეთილსინდისიერი უნდა იყოს ან იმდენად უბრალო რომ არარსებულის შეთხზვისა და საკუთარი ფანტაზიის ჰემარიტებად წარმოჩინების უნარი მის შესაძლებლობებს აღემატებოდეს; მას არ უნდა ჰქონდეს წინასწარ შექმნილი საკუთარი აზრი საგანზე. სწორედ ასეთი ვახლდათ ჩემი მსახური. ამას გარდა მან არაერთხელ მომიყვანა ამ მოგზაურობის დროს გაცნობილი მეზღვაურები და ვაჭრები. ამრიგად, მე საესებით მაკმაყოფილებს ის ჩვენებები რომლებიც მათგან შევიტყვე და აღარ

* სამხედრო მოსამსახურე, რომელსაც წინასწარ ვზავნიდნენ ჯარისათვის ბინის ან დასაბანკებელი ადგილის შესარჩევად.

შევუდგები კოსმოგრაფთა აზრების გამოკითხვას ამ საგნებზე. ჩვენ გვპირდებიან ტოპოგრაფები რომლებიც ზუსტად აღწერენ ამ ადგილებს თუმცა ისინი ყოველთვის სარგებლობენ იმ უპირატესობით რომ ვთქვათ საკუთარი თვალით უნახავთ პალესტინა და ცდილობენ უხვად მოგვაწოდონ სიახლეები მთელ მსოფლიოზე. ჩემი სურვილია რომ ნებისმიერ სფეროში თითოეული მხოლოდ იმ საგანზე წერდეს, რომელიც მან იცის და არ ცილდებოდეს საკუთარი ცოდნის ზღვრებს ამ უკანასკნელზე. შესაძლოა მავანმა ზედმიწევნით იცოდეს რომელიმე მდინარის ან ნაკადულის მონაცემები, მაგრამ არ იცოდეს ის, რაც ყველამ იცის. ასეთი კაცი ამ მცირეოდენი ცოდნის წარმოჩენის ნაცვლად აუცილებლად მოისურვებს ბუნების ისტორიის დაწერას. ამ ზადიდან ეძლევა დასაბამი მთელ რიგ ძალზედ მნიშვნელოვან შეუსაბამობებს.

ამრიგად, ვუბრუნდები რა ჩემი თემის საგანს, მე ვთვლი რომ იმ მონაცემების საფუძველზე რომლებიც მე გამაჩნია ამ ხალხზე, ისინი არ არიან ბარბაროსები და ველურები, ცხადია თუ ბარბაროსობად არ მივიჩნევთ იმას, რაც ჩვენთვის მიუღებელია. მართალი გითხრათ ჩვენი ქვეყნის ადათებისა და შეხედულებების ვარდა ალბათ ჩვენც არ გავაჩნია სხვა ნიშნულები და მავალითები ქვეშაირებისა და გონივრულობის საზომად; ჩვენ ვთვლით რომ ჩვენი რელიგია ყველაზე საუკეთესოა, ჩვენი სახელმწიფო წყობა ყველაზე სრულყოფილი, ადათები კი ყველაზე უხადო და ცივილიზებული. ის ხალხი ისეთივე ველურია როგორც თავისუფლად და ბუნებრივად გაზრდილი ნაყოფი. სინამდვილეში ველური უმალ იმ ნაყოფისათვის უნდა გვეწოდებინა რომელსაც ადამიანმა ბუნებრივი ზრდის წესი შეუცვალა და ხელოვნურად დამახინჯა. ველურ ნაყოფში სრულადაა შენარჩუნებული მისი ყველაზე სასარგებლო, ბუნებრივი თვისებები. ჩვენი უგუნური გემოვნებით ხელოვნურად გამოყვანილი ნაყოფი კი შერყენილია; ჩვენებური ნაყოფი არომატითა და სიტკბოთი ვერ შეედრება იქაურს რომელსაც არავითარი მოვლა არ აქვს. ასე რომ ყოვლად შეუძლებელია ხელოვნება აღემატებოდეს ჩვენს დიადსა და ყოვლისშემძლე დედა-ბუნებას. მის ქმნილებათა სილამაზე და სიმდიდრე იმდენად გადავტვირთეთ ჩვენი გამოგონებებით რომ ლამის დავახრჩვეთ. და მაინც, ყველგან, სადაც კი მას შესაძლებლობა ეძლევა თავისი ბუნებრივი სიწმინდით წარუდგეს ჩვენს მზერას, საოცარი ძალით არცხვენს ჩვენს ამაო და კადნიერ წამოწყებებს.

*Et veniunt hederæ sponte sua melius,
Surgit et in solis formosior arbutus antris,*

*Et volucres nulla dulcius arte canunt.**

მთელ ჩვენ ძალისხმევას ყველაზე პატარა ჩიტის ბუდის წყობის, სილამაზის და მიზანშეწონილობის რეპროდუცირებაც კი არ ძალუძს, ისევე როგორც საბრალო ობობის ქსელისა. პლატონის თანახმად, ყოველი საგანი ან ბუნების ნაყოფია ან შემთხვევითობისა ან ადამიანის ხელოვნებისა; ყველაზე დიდებული და მშვენიერი საგნები პირველი ორის კუთვნილებაა, ყველაზედ უმნიშვნელო და არასრულყოფილი კი უკანასკნელისა⁹.

ამრიგად, მე ეს ხალხები ბარბაროსებად მიმაჩნია მათი დაბალი გონებრივი განვითარებისა და პირველყოფილ ადამიანთათვის დამახასიათებელი უშუა-

* სურო უკეთ ხარობს ბუნებაში, ჯანარი უდაბნოს გამოქვაბულებს უფრო შეენის..., ჩიტები საუკეთესო მომღერლებზე ტკბილად მღერაან. პროპერციუსი, 1, 2, 10—11 და 14.

7. „მაინე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1992, № 2

ლობისა და უბრალოების გამო. მათ ჯერ კიდევ ბუნების კანონები განაგებენ და არ არიან დამახინჯებული ჩვენი კანონების მიერ, მაგრამ ისეთ სიწმინდეში იმყოფებიან რომ ზოგჯერ გული მწყდება მათ შესახებ ცნობებმა რატომ აღრე, იმ დროს არ მოაღწია ჩვენამდე როდესაც ისეთი ადამიანები ცხოვრობდნენ რომელთაც ჩვენზე უკეთ შეეძლოთ მათზე მსჯელობა; ვწუხვარ რომ მათ შესახებ არაფერი იცოდნენ ლიკურგმა და პლატონმა. ის, რასაც ამ ხალხში ვხედავთ, მე ვთვლი რომ აღემატება პოეზიის ყველა იმ თხზულებას, რომელიც ამშვენებს ოქროს საუკუნეს, ყველა მის გამოწვავს ადამიანის ბედნიერ ყოფაზე და თვით ფილოსოფოსთა წარმოდგენებსა და სურვილებსაც კი. ფილოსოფოსებმაც კი ვერ შეძლეს იმ მარტივი და წმინდა უშუალოების წარმოდგენა რომლის მოწმეც ჩვენ ვართ. მათ არ ეჯერათ საზოგადოების არსებობის შესაძლებლობა იმ ხელოვნური შეზღუდვების გარეშე რომელსაც ის ადამიანს უწევს. აი ხალხი, ვეტყვოდი პლატონს, რომელსაც არც ვაპრობა აქვს, არც დამწერლობა, არც თვლა-ანგარიშზე აქვს წარმოდგენა, არც ადამიანის მიერ ადამიანის განმგებლობაზე, არც რაიმე უპირატესობაზე, არც მონობაზე, არც სიმდიდრეზე და არც სიღარიბეზე; არავითარი მეგვიდრეობა, ქონების გაყოფა, არავითარი საკმინაობა გარდა ზეიმებისა; არავითარი განსაკუთრებული პატივისცემა ნათესაური კავშირებისადმი, არავითარი სამოსი, მიწათმოქმედება, ლითონის, ღვინის ან პურის გამოყენება. მათ სიცრუის, ღალატის, თვალმამაცობის, სიძუნწის, შუღლის, ავნიანობის, პატიების აღმნიშვნელი სიტყვებიც კი არ გააჩნიათ. პლატონს მართლაც მოუხდებოდა ელიარებინა თუ რამდენად შორს იყო სრულყოფილებისაგან მის მიერ გამოგონილი სახელმწიფო¹⁰.

*Viri a diis resentes.**

*Hos natura modos primum dedit.***

ამას გარდა მათი ქვეყნის ჰავა ძალზედ სასიამოვნო და ზომიერია; ჩემ მოწმეთა თანახმად, იქ იშვიათად შეხვდებით ავადმყოფ ადამიანს; ისინი ასევე მარწმუნებდნენ, რომ მათ იქ ერთხელაც არ უნახავთ ხელებმოცაცხაზე, თვალზე დაჩირქებული, კბილებჩაცვენილი ანდა წელში მოხრილი მოხუცი. ისინი ზღვის სანაპიროზე ცხოვრობენ, მატერიკისაგან მათ დიდი და მაღალი მთები იცავენ; მანძილი მთებსა და ზღვას შორის დაახლოებით ასი ლეია სიგანეში. მათ უხვად აქვთ თევზი, სხვადასხვა ცხოველის ზორცი; ისინი დიდად განსხვავდებიან ჩვენებური თევზისა და ცხოველისაგან; ისინი მათ წვავენ და ჭამენ ყოველგვარი სანელებლების გარეშე. პირველი ადამიანი, რომელიც ცხენზე შემჯდარი წარსდგა მათ წინაშე — ისინი მას წინა მოგზაურობიდან იცნობდნენ — ვიდრე შეიცნობდნენ განრისხებულებმა შუბებით მოკლეს. მათი საცხოვრებელი შენობები ძალზედ გრძელი და ტევადია; თითოეულ ასეთ შენობაში დაახლოებით ორასი-სამასი ადამიანი ცხოვრობს; შენობა გადახურულია დიდი ხის ქერქებით, რომელთა ერთი ბოლო ჩამაგრებულია მიწაში, მეორე ბოლოთი ისე უერთდებიან ერთმანეთს რომ კიკურას ქმნიან და თანაც ერთმანეთს ამავრებენ, ჩვენებური საცხენი სახლის მსგავსად, რომლის სახურავი მიწამდე ეშვება და გვერდითი კედლების მაგიერობასაც წევს, მათ აქვთ ისეთი მაგარი ხე რომ მისგან ხმლებს და ხორცის შესასწავ ვამფურებს ამზადებენ. მათი საწოლი დამზადებულია ქაღალდის ქსოვილისაგან და დაკიდებულია ჭერ-

* ეს ადამიანები ეხლახანს გამოვიდნენ ლმერთის მფარველობიდან. სენეკა, წერილები, 90.

** ასეთია ბუნების მიერ დადგენილი პირველი კანონები. ვირგილიუსი, გეორგია II, 20.



ზე ისე როგორც ეს ჩვენს ხომალდებშია. ყველას, ცოლსაც კი თავის საწოლში აჭებს. ისინი მზის ამოსვლისთანავე დგებიან და ადგომისთანავე მთელი დღის ჯერს ერთად ჰამენ, სხვა ტრაპეზი მათ არ აქვთ. ჰამის დროს სასმელს არ სვამენ (როგორც აღმოსავლეთის ზოგიერთი ხალხი, სვიდას¹¹ თანახმად); დღის განმავლობაში კი რამდენჯერმე სვამენ მცირეოდენობით. მათი სასმელი მზადდება რომელიღაც ფესვისაგან და ფერთ ჩვენებურ მსუბუქ წითელ ღვინოს წააგავს. ეს სასმელი ორ-სამ დღეზე მეტ ხანს არ ინახება, მას სვამენ თბილს, გემოთი ოდნავ მწკლატეა, დამატარებელი არ არის, დადებითად მოქმედებს კუჭზე-ვინც მიჩვეული არაა ამ სასმელს, იგი მათზე ისევე ზემოქმედებს, როგორც სასაქმებელი საშუალება, ვინც მიჩვეულია, მისთვის იგი ძალზე სასიამოვნოა. პურის მაგიერობას მათ უწევს რაღაც თეთრი ნივთიერება, რომელსაც შაქარში მოხარშული ქინძის გემო აქვს, იგი ტკბილი და ოდნავ მსუყეა; მე მქონდა მისი გასინჯვის საშუალება. ისინი მთელ დღეს ცეკვაში ატარებენ; ახალგაზრდები სანადიროდ მიდიან ტყეში, ნადირობენ მშვილდებით; ქალების ნაწილი სასმელს ათბობს, ეს მათი მთავარი საქმიანობაა. დილით, საუზმემდე, ერთ-ერთი მოხუცი სახლის ყველა მცხოვრებს ქადაგებას უკითხავს, ყველასთან მიდის და ერთი და იგივეს ბურტყუნებს (არადა მათი შენობა სიგრიტით ას ნაბიჯზე მეტია); იგი მათ მხოლოდ ორ რამეს შთააგონებს: ვაეკაცობას ბრძოლის დროს და კეთილ გრძობებს ცოლებისადმი; ბოლოს, თითქოს მისამღერი იყოსო, არ ავიწყდება იმის თქმა რომ მათ ჰმართებთ მადლიერბა იმ ზრუნვის გამო, რომელსაც მათი ცოლები იჩენენ რათა სასმისი თბილი და გემირელი იყოს. ბევრს, მათ შორის მეც, მაქვს მათი საწოლის, თოკის, ხმლის, ხის სამაჭურის, რომლითაც ხელის მტევანს იფარავენ ბრძოლის დროს, ნიშნები; ასევე გრძელი გამოთლილი ლერწამი რომელშიც სულის ჩაბერვით თავიანთი ცეკვების რთულ ბგერებს გამოსცემენ. ისინი სახეს, თავს და მთელ სხეულს იპარსავენ ქვის ან ხის სამართებლით, რომელიც ჩვენსას ჯობია. მათ სწამთ სულის უკვდავება და თვლიან რომ ვისაც ღმერთის წინაშე დამსახურება მიუძღვის ცის იმ მხარეს მოხვედბა საიდანაც მზე ამოდის, დასჯილები კი იმ მხარეს სადაც ის ჩადის.

მათ ასევე ჰყავთ ქურუმები და წინასწარმეტყველები; ისინი განმარტობით, მთებში ცხოვრობენ და ძალზე იშვიათად ჩნდებიან ხალხში. მათი მოსვლის პატრისაცემად ხალხი დიდ ზეიმს აწყობს; ერთად იკრიბება რამდენიმე სოფლის მცხოვრები (ჩემს მიერ აღწერილი თითოეული სახლი ერთი სოფელია; სახლები ერთმანეთისაგან დაშორებულია დაახლოებით ერთი ფრანგული ლიეს მანძილით. წინასწარმეტყველი მათ მოუწოდებს ქველობისა და მოვალეობის შესრულებისაკენ; მორალის თანახმად, მათ მხოლოდ ორი რამ მოეთხოვებათ: ბრძოლის დროს სიამაყე და ცოლების სიყვარული. იგი მათ უწინასწარმეტყველებს მომავალს და უხსნის რომელი წამოწყების იმედი უნდა იქონიონ და რატომ; მოუწოდებს მათ ომისაკენ, ან პირიქით. ყოველივე ეს მან უნდა იწინასწარმეტყველის ზუსტად, რადგან შეცდომის შემთხვევაში მას გამოაცხადებენ ცრუწინასწარმეტყველად, დაიჭერენ და ნაწილებად აკუწავენ. ამიტომ თუ წინასწარმეტყველი შეცდება, იგი სამუდამოდ იხვეწება ამ ადგილებიდან.

წინასწარმეტყველება ღვთიური ნიჭია, ამიტომ მისი ბოროტად გამოყენება არის სიცრუე და ეჭვმდებარება სასჯელს. სკვითების ადათის თანახმად თუ წინასწარმეტყველის სიტყვები არ გამართლდებოდა, მას ხელ-ფეხს უკრავდნენ.



აწვენდნენ მანანებით დაფარულ ურემზე, რომელსაც ხარები ათრევდნენ, შემდეგ კი ცეცხლს უჯიდებდნენ. ადამიანს შეიძლება აპატოთ თუ ადამიანური გონებისა და უნარისათვის მისაწვდომ საგანთა განსჯისას მან ყველაფერი მოიმოქმედა, მაგრამ მაინც შეცდა. თუ ადამიანი ტრაბახობს რომ დაჯილდოებულნი ზეადამიანური, ლეთიური ნიჭით, ნუთუ ის არ უნდა დაისაჯოს დანაპირების შეუსრულებლობისა და სიცრუის თავხედობისათვის?

ისინი ეომებიან იმ ხალხებს რომლებიც მთების იქითა მხარეს, მატერიკის სიღრმეში ცხოვრობენ; ომში ისინი მიდიან აბსოლუტურად შიშველნი, შეიარაღებულები მშვილდებითა და ისრებით ან ხის ხმლებით, რომელთაც ჩვენებური რკინის შუბივით მახვილი წვერი აქვთ. ბრძოლის დროს, რომელიც საზარელი სისხლის ღვრითა და ხოცვა-ჟლეტით მთავრდება, ისინი საოცარ შეუპოვრობას იჩენენ. მათთვის უტყბოა შიშის გრძობა, ისინი არასოდეს გარბიან ბრძოლის ველიდან. ნადავლის ნიშნად, თითოეულ მათგანს ბრძოლის ველიდან მიაქვს მოკლული მტრის თავი და მას საკუთარი სახლის შესასვლელთან კიდებს. ტყვეებს საკმაოდ დიდხანს კარგად ექცევიან, არავითარ სიამოვნებაზე უარს არ ეუბნებიან; ბოლოს ტყვის მფლობელი სტუმრად იწვევს თავის მეგობარ-ნაცნობებს, თოკით ხელებს უკრავს ტყვეს, ერთი ბოლო თავად უჭირავს, მეორე ბოლოს თავის საუკეთესო მეგობარს სთავაზობს, რამდენიმე ნაბიჯით შორდებიან ტყვეს და ყველას თვალწინ მახვილის დარტყმებით კლავენ მას, წვავენ და ერთად ჭამენ; ხორცის ნაწილს უგზავნიან იმ მეგობრებს რომელთაც რაიმე მიზეზით ვერ შეძლეს მისვლა. ამას ისინი სკვითებივით გასაძლომად კი არა, უმაღლესი შურისგების მიზნით აკეთებდნენ; თქმული დასტურდება შემდეგი გარემოებით: როდესაც მათ ნახეს თავიანთი მტრის მოკავშირეთა, პორტუგალელთა მიერ დასჯილი ტყვეები — ისინი ტყვეებს წელამდე მიწაში ფლავდნენ, წელის ზედა ნაწილს ნატყორცი ისრებით უფარავდნენ, შემდეგ კი ხეზე კიდებდნენ — გადაწყვიტეს რომ ამ სხვა ქვეყნიდან მოსული ადამიანების დასჯის ფორმა ბევრად უფრო მტანჯველი უნდა ყოფილიყო, რადგანაც მათ მეზობელ ხალხებში ამ ადამიანებმა მათთვის სუნობი ბევრი მანკიერება დაამკვიდრეს, და მათზე უფრო გაწაფული იყვნენ ბოროტმოქმედებაში, ამიტომ მათ დასჯის ახალი ფორმა შემოიღეს. ცხადია ჩვენ ვხვდებით ამგვარ ქმედებათა მთელ საშინელებასა და ბარბაროსობას და სათანადოდაც ვაფასებთ ამ ადამიანთა ცოდვებს, მაგრამ გული მტკივა იმ სიბერის გამო რომელთაც ჩვენი საკუთარი ცოდვების მიმართ ვიჩენთ. მე ადამიანის ცოცხლად შეჭმა უფრო დიდ ბარბაროსობად მიმაჩნია, ვიდრე გარდაცვლილისა, ასევე წამებითა და ტანჯვით ცოცხალი ადამიანის სხეულის ნაწილებად დაგლეჯა, მისი მივლევა ღორებისა და ძაღლების დასაგლეჯად (ეს საშინელებები ჩვენ არა თუ წაგვიკითხავს, არამედ არც ისე დიდი ხნის წინ იმის მოწმეც ვიყავით თუ როგორ მოიმოქმედეს მსგავსი საშინელებები ჩვენივე მეზობლების, ჩვენივე თანამოქალაქეების და არა ძველი მტრების მიმართ; მაგრამ კიდევ უფრო მეტი საშინელებაა ის, რომ ყოველივე ამას ლეთისმოსაობისა და რელიგიის სახელით ჩავდიოდით), ვიდრე მისი დაწვა და სიკვდილის შემდეგ შეჭმა.

სტოიკური ფილოსოფიის ფუძემდებლებს ქრისიბესა და ზენონს დასაშვებად მიაჩნდათ გვათა გამოყენება ნებისმიერი მიზნისათვის; მათი აზრით, სააუგო არც ის იყო თუ საჭიროების შემთხვევაში მათ საკვებადაც გამოიყენებდნენ. როდესაც ცეზარმა ალყაში მოაქცია ქალაქი ალუზია¹², ჩვენმა წინაპრებმა, შიმ-

შილობისათვის თავი რომ დაეღწიათ, საკვებად გამოიყენეს მოხუცების, ქალე-
ბის და ყველა მათი სხეული ვისაც იარაღის ტარების უნარი არ ჰქონდა.

Vascones, fama est, alimentis talibus usi
Produxere animas.*

ექიმებიც არ ერიდებიან გვამების გამოყენებას როგორც გარეგან ისე ში-
ნაგან სამკურნალო საშუალებებად¹², მაგრამ არასოდეს უჭერენ მხარს ისეთ
უნებო შეხედულებებს რომლებიც ამართლებდნენ ლალატს, ვერაგობას, ტი-
რანიას, უღმობლობას ანუ ჩვენთვის დამახასიათებელ ცოდვებს. ამგვარად, თუ
გონების წესების თანახმად ვიმსჯელებთ, ცხადია, ჩვენ შეგვიძლია ახალი ქვეყ-
ნის მცხოვრებლებს ბარბაროსები ვუწოდოთ მაგრამ არა ჩვენთან შედარებით,
რადგან ნებისმიერ ბარბაროსობაში ჩვენ ვჯობივართ. მათი ომი საოცრად პა-
ტიოსანი და კეთილშობილური ხასიათისაა, ერთგვარად მისატყვევებელი და ლა-
მაზიკეა რამდენადაც შესაძლოა რომ მისატყვევებელი და ლამაზი იყოს ადამი-
ანთა მოდგმის ეს მანკი. ისინი ჯერ ისევ ნაყოფიერი ქალწული ბუნების გუ-
ლუხეობით ტკბებიან; ყოველგვარი გარჯის გარეშე ბუნება ისე უხვად ამარა-
გებს მათ ყოველივე აუცილებელი არსებობისათვის, რომ მათ არ სჭირდებოთ
ტერიტორიების გაფართოება. ამიტომ ახალი მიწების დაპყრობა არ გახლავთ
მათი ომების მიზანი; სულიერად ისეთ კურთხეულ მდგომარეობაში იმყოფე-
ბიან რომ ბუნებრივ მოთხოვნილებებზე მეტის სურვილიც კი არ აქვთ; ყველა-
ფერი რაც მათ მოთხოვნილებებს აღმატება, ზედმეტად მიაჩნიათ. თავიანთ
ტოლებს ძმებს უძახიან, უმცროსებს შვილებს, მოხუცებს მამებს. ეს უქანასკ-
ნელნი მთელ თავიანთ ქონებას თემს უტოვებენ, ყოველგვარი დაყოფისა და
მემკვიდრეობითობის რაიმე სხვა უფლების გარეშე, გარდა იმ უფლებისა, რო-
მელიც თავად ბუნებით აქვთ ნაბოძები მის პირშვიობს ამქვეყნად მოვლინე-
ბით. მთებს იჭით მცხოვრებ ტომთა თვდასხმის შემთხვევაში, გამარჯვებულის
მთელი ნადავლი მისი ძლისა და სიქველის უპირატესობის აღიარებაა; დამარ-
ცხებულთა ქონება მათ არ ანტერესება, ისინი კვლავ თავიანთ მხარეს უბრუნ-
დებიან სადაც ყველაფერი, რაც შთავარია საკუთარი წილით ტკობისა და კმა-
ყოფილების მაღლი აქვთ უხვად. თავის მხრივ, შემდეგში გამარჯვების შემთხვე-
ვაში, დამარცხებულებიც ასევე ექცევიან მათ, ტყვეთაგან გამოსასყიდის სახით
ისინი თავიანთი დამარცხების ხმამალა განცხადებას ითხოვენ. მაგრამ ასი
წლის განმავლობაში საკუთარი სიცოცხლის შესანარჩუნებლად არავინ მოი-
სურვა სიტყვით ან საქმით უდრეკი ვაჟკაცობის დათმობა; სიკვდილით დასჯის
ან შექმნის შიშით შეწყალების მოთხოვნის სურვილიც კი არავის აქვს. ისინი
სრულ თავისუფლებას ანიჭებენ ტყვეებს რათა მათ უფრო მეტად იგრძნონ
სიცოცხლის ფასი; ამავე დროს გაჟღმებით აზინებენ მოახლოებული სიკვდი-
ლით, ელაპარაკებიან იმ წამებაზე რომელიც მათ ელით, იმ საშუალებებზე
რომლითაც ამ აქტს აღსართლებენ, თუ როგორ აკუწავენ მათ სხეულს და ჩა-
იტკბარუნებენ პირს მათი ხორცი თადიმზე. ყოველივე ამის მიზანია როგორ-
მე მათ რაიმე ლაჩრული ან დამამცირებელი სიტყვა წამოაცდენინონ ან შიში
აუღძრან და გასაქცევად უბიძგონ, გატეხონ მოწინააღმდეგე, აგრძნობინონ მას

* გადმოცემის თანახმად, მისი მსგავსი საკვებით გაიხანგრძლივეს სიცოცხლე ვასკონებმა,
იუვენალისი, სატირები XV, 93.

ვასკონები — ძველი ტომები ცხოვრობდნენ ვასკონიის პროვინციაში.

თავიანთი უპირატესობა. რადგან რეალურად სწორედ ესაა ჭეშმარიტი გამარჯვება *victoria nulla est Quam quae confesses animo quoque subiugat hostes.**

უნგრელები საოცრად მებრძოლი ხალხია; ძველად, თუ დამარცხებული მტერი მათ შეწყალებას მოთხოვდა, ისინი მათ აღარ კლავდნენ. როგორც კი თავს დამარცხებულად აღიარებდნენ, ყოველგვარი გამოსასყიდის გარეშე უვნებლად უშვებდნენ მათ, მხოლოდ პირობას ართმევდნენ რომ შემდეგში აღარ გაილაშქრებდნენ მათ წინააღმდეგ. საკმაოდ ხშირად მტერზე გამარჯვებას შემთხვევითობას უნდა ვუმაღლოდეთ და არა ჩვენს პირად ღირსებებს. ძლიერ მკლავებსა და ფეხებს არაფერი აქვთ საერთო სიქველესთან, ისინი მებარგულეს ესაპირობებან; ადამიანის აღნაგობა უსულო სხეულის თვისებაა. თუ მოწინააღმდეგე წაბორძივდება ან მზე თვალს მოჭრის, ჩვენთვის ეს ბედის საჩუქარი იქნება. კარგად ფარკაობა ესაა უნარი და ოსტატობა, რომელიც შესაძლოა მხოლოდ და უფარგის ადამიანსაც შეეძლოს. ადამიანის ღირებულება და ღირსება მის სულსა და ნებაშია; სწორედ აქაა მისი ჭეშმარიტი ღირსების საფუძველი. სიქველე ჩვენი სულისა და სიამამის ძალაა და არა კიდურებისა; იგი დამოკიდებულია მხოლოდ ჩვენ პირად ღირსებაზე და არა ჩვენი ცხენის ან იარაღის თვისებებზე. ის ვინც ვაჟაკურად დაცვა *si succiderit, de genu pugnat*** ვინც საკუთარ თავს სიკვდილის პირისპირაც ფლობდა, ვინც ბოლო ამოსუნთქვაზეც მტერს მტკიცე და დამცინავი იერით უყურებდა, ის მოკლულია, მაგრამ არა დამარცხებული. ხშირად სიქველით რჩეულნი საოცრად უიღბლონი არიან. ზოგჯერ დამარცხების დიდება გამარჯვებულთა შუღლს იწვევს. ღირსება მის სულსა და ნებაშია; სწორედ აქაა მისი ჭეშმარიტი ღირსების საღამინთან. პლატეასთან, მიკალესა და სიცილიაში — ოთხივე ერთადაც კი — ვერ დაუპირისპირდება თავის დიდებას — იმ მარცხის დიდებას თერმოპოლის ხეობაში, მეფე ლეონიდესა და მის მეომრებს რომ ზვდათ წილად. ნუთუ ოდესმე ვიიღვტოვდა ვინმე გამარჯვებისაკენ ისე ამაყი და პატივმოყვარული ვნებით, როგორც ისქოლაე¹⁴ ვარდუვალი მარცხისაკენ? ნუთუ ოდესმე გამოუჩენია ვინმეს უფრო მეტი ხელოვნება და სიფრთხილე თავის ვადსარჩენად, რამდენიც მან გამოიჩინა დასაღუბავად? ისქოლაეს ევალებოდა არკადებისაგან დაცვა პელოპონესისაკენ მიმავალი ერთ-ერთი ხეობა. მისთვის ნათელი იყო რომ ადგილმდებარეობისა და ძალთა დიდი უთანასწორობის გამო ხეობის დაცვა ყოველად შეუძლებელი იყო. მტრის წინააღმდეგ გასული ვერც ერთი მეომარი ცოცხალი ვერ გადარჩებოდა; მეორეს მხრივ, მოვალეობის შეუსრულებლობა საკუთარი სიქველისა და ლაყედემონელის დიდებისა და სახელისათვის უღირს საქციელად მიიჩნდა. ამ ორი უკიდურესობიდან მან ასეთი შუალედური გადაწყვეტილება მიიღო: უფრო ძლიერი და ახალგაზრდა მეომრები, რომელთა ძალაც კადვე გამოადგებოდა სამშობლოს, მოშორებით განალაგა, დანარჩენები, რომელთა დანაკარგიც ნაკლებ საგრძნობი იქნებოდა, ხეობაში დატოვა, რათა ეს გასვლა მათი და საკუთარი სიცოცხლის ფასად შეძლებისდაგვარად მებრძოდ ეზღვევივნებინა მტრისათვის. ასეც მოხდა, ყოველმხრივ არკადებით გარშემორტყმულნი ისიცა და მისი მეომრებიც საზარელი ხოცვა-ჟლეტის

* ჭეშმარიტი მხოლოდ ის გამარჯვებაა, რომელიც აიძულებს მტერს თავი დამარცხებულად ცნოს. კლავდიუსი, ჰონორიუსის შექმნულ კონსულობა, 248—249.

** მიწაზე დაცემული ბრძოლის განაგრძობს. სენეკა, „ბედისწერა“, 2.



მსგევრპლნი შეიქნენ. ნუთუ არსებობს ისეთი ნადავლი გამარჯვებულის პატივსაცემად, რომელსაც ამგვარად დამარცხებული არ იმსახურებდეს? გამარჯვებული ვლინდება არა ბრძოლის შედეგით, არამედ მისი მსვლელობით; მებრძოლის ღირსება და ქველობა არა დამარცხებაში, არამედ ბრძოლაშია.

კვლავ ვუბრუნდები ჩემი საგნის თემას; ამ ახალ ქვეყანაში როგორც არ უნდა დააშინონ ტყვეები, სულმოკლეობას მაინც არ იჩენენ, პირიქით, ორისამი თვის განმავლობაში ვიდრე მათ არას ერჩიან, ისინი მხნედ და მხიარულად არიან, გამარჯვებულებს აჩქარებენ განაჩენის აღსრულებას, ლანძღვენ, უშვერი სიტყვებით მიმართავენ. აღანაშაულებენ ლაჩრობაში, ახსენებენ მათთან წაგებულ ბრძოლებს. მე ხელთა მაქვს ერთ-ერთი ტყვის მიერ შეთხზული სიმღერა სადაც ნათქვამია: „დაე შეგროვდნენ და ხარბად გაძლნენ ტყვეთა ხორცი; ისინი თავიანთი მამებისა და წინაპრების ხორცს იგემებენ რომელმაც ჩვენი სხეული გამოკვება. ეს კუნთები, ხორცი, ძარღვები, ყველაფერი თქვენია; საბრალო უგუნურებო, ნუთუ არ გსურთ აღიაროთ რომ მათში ჯერ კიდევაა თქვენი წინაპართა სხეულის შემადგენელი ნივთიერება? კარგად გასინჯეთ, მათში თქვენივე ხორცის გემოს იგრძნობთ“. ცხადია ეს პოეზია არაა ბარბაროსული. ისინი ვინც მოწმე გახლდათ ტყვეთა სიკვდილით დასჯისა, თუ როგორ ეთხოვებოდნენ ისინი სიცოცხლეს, გადმოგვცემენ რომ ტყვეები სახეში აფურთხებენ თავიანთ მკვლელებს და აქეზებენ მათ. უკანასკნელ ამოსუნთქვამდე გამოიწყვეად იქცევიან, სიძულვილის გამოსახატად არც სიტყვებს ერდებიან და არც სახის გამომეტყველებას. ჩვენთან შედარებით ისინი მართლაც ველურები არიან, მაგრამ ჩვენსა და მათ ყოფას შორის სხვაობა იმდენად დიდია, რომ მართალი გითხრათ მიჭირს თქმა ვინ არიან ველურები — ისინი თუ ჩვენ.

მათთან მამაკაცებს რამდენიმე ცოლი ჰყავთ და რაც უფრო მამაცია კაცი, მით უფრო დიდია მათი რიცხვი. მინდა აღვნიშნო მათი ქორწინებისათვის დამახასიათებელი კიდევ ერთი შესანიშნავი და საოცარი თავისებურება. კერძოდ, რამდენადაც ჩვენი ცოლები გვიყრძალავენ სხვა ქალებთან ურთიერთობასა და სიახლოვეს, იმდენად მათი ცოლები თავად უწყობენ მათ ხელს. ყველაზე მეტად ისინი თავიანთი ქმრების ღირსებაზე ზრუნავენ, ყოველნაირად ცდილობენ რომ მათ ქმრებს — ქველობის დასტურად — რაც შეიძლება მეტი მეგობარი ქალი ჰყავდეთ. ცხადია ჩვენი ცოლებისათვის მსგავსი რამ სასწაულის ტოლფასია, მაგრამ სინამდვილეში ეს ჰემმარიტი ცოლ-ქმრული სათნოების უმაღლესი გამოვლინებაა. ბიბლიის თანახმად, იაკობის ცოლებს ღიას, რაჭილს და სარას¹⁵ თავიანთ ქმართან ლამაზი მონები მიჰყავდათ; ლევიაც ხელს უწყობდა ავგუსტუსის ავხორცობას. დეიოტარის¹⁶ მეუღლე სტრატონიკემ ქმარს თავის ახალგაზრდა, ლამაზი მსახური მიჰგვარა, მზრუნველობა არ მოაკლო მის შვილებს და სამეფოს მეგვიდრეობით მიღებაშიც ხელი შეუწყო. ნუ მიიჩნევთ ყოველივე ამას უბრალო და მონურ მორჩილებად ზოგადად მიღებული ადათებისადმი, რომ ასეთი რამ მათ ამ უკანასკნელთა ავტორიტეტის წყალობით აქვთ შთაგონებული და ამიტომ მორჩილებენ უსიტყვოდ და განუხჯელად, რომ თითქოს მათ განუვითარებელ გონებას რაიმე უკეთესის მოაზრების უნარი არ შესწევდეს. მათი ნიჭიერებისა და გონიერების დასტურად შემიძლია რამდენიმე მგავალითი დავისახელოთ: ზემოთ გაგაცანით ნაწყვეტი მათი საბრძოლო სიმღერიდან, ახლა შემოგთავაზებთ სატრფიალო სიმღერას რომელიც ასე იწყება: „შე-

ჩერდი გველო, შეჩერდი, რათა ჩემი და დააკვირდეს შენი ტყავის ქსოვილს და მისი ნიმუშის მიხედვით მოქსოვოს მდიდრული ბაფთა რომელსაც ჩემ სატრფოს ვუძღვნი: დაე, სხვა გველებთან შედარებით შენ სილამაზესა და შენ აღნაგობას ხედეს წილად სამარადისო უპირატესობა“. ასეთია ამ სიმღერის პირველი სტროფი და მისამღერი. მე საკმაოდ ვიცნობ პოეზიას და ამდენად თავს უფლებას ვაძლევ განვაცხადო, რომ ეს სიმღერა ჭეშმარიტად ანაკრეონტისეული¹⁷ ქმნილებაა და მასში არაფერია ბარბაროსული. სხვათა შორის მათი ენა ძალზედ რბილი, ყურისათვის საკმაოდ სასიამოვნო მოსასმენია, დაბოლოებებით ბერძნულს გვაგონებს.

შარლ IX-ის მეფობის დროს ამ ქვეყნის სამი მკვიდრი რუანში ჩამოვიდა. მათ ვერც კი წარმოედგინათ თუ რა მძიმე დაღს დაასვამდა მათ სიმშვიდესა და ბედნიერებას ჩვენი უზნეობა, რა დამლუბველი იქნებოდა მათთვის ჩვენთან ურთიერთობა — მე ვთვლი რომ უახლოეს მომავალში ეს მათ მართლაც ელით ამ საბრალეობა სიახლის წყურვილის დასაოკებლად დატოვეს თავიანთი მშვენიერი ქვეყნის ცა რათა ჩვენი ქვეყანა ენახათ. მეფე დიდხანს ესაუბრა მათ, აჩვენა ჩვენი ფუფუნება, მშვენიერი ქალაქი. შემდეგ ჰკითხა რა აზრისა იყვნენ სოცვლივე იმაზე რაც ნახეს, რა მოეწონათ ყველაზე მეტად. მათ მეფეს სამი რამ დაუსახელეს; პირველი ორი კარგად დამამახსოვრდა, სამწუხაროდ მესამე დამავიწყდა. პირველ რიგში ისინი ძალზედ გაოცა იმ ფაქტმა, რომ ერთ ბიჭს ამდენი წვერიანი, ძლიერი და კარგად შეიარაღებული კაცი უსიტყვოდ ემორჩილებოდა (მათ მხედველობაში ჰყავდათ შვედი გვარდიელები) რატომ ისინი თავისივე რიგებიდან არ ირჩევდნენ უფროსს; მეორე, მათ შენიშნეს რომ ზოგს ყველაფერი, რისი ნატვრაც კი შეიძლება უხვად აქვს მათი „ნახევრები“ კი (მათი ენის თავისებურება ის გახლავთ, რომ ადამიანებს ისინი ერთი მეორის „ნახევრებს“ ეძახიან) სულს ღაფავენ შიშობითა და გაჭირვებით და მდიდარი „ნახევრების“ კარზე მოწყალებას ითხოვენ. ისინი გაოცდნენ რატომ იტანდნენ ეს უკანასკნელნი ასეთ უსამართლობას, რატომ ყელში არ წვდებოდნენ და სახლებს არ უწვავდნენ მდიდარ „ნახევრებს“.

მე საკმაოდ დიდხანს ვესაუბრე ერთ-ერთ მათგანს, მაგრამ ჩემი მოენის ცუდი თარგმანისა და მისი გონებაშეზღუდულობის წყალობით (მას ძალზედ უპირდა ჩემი აზრების გაგება) საუბარმა ვერავითარი სიამოვნება ვერ მომანიჭა. ჩემ კითხვაზე თუ რა უპირატესობების გამო ეჭირა მას მაღალი მდგომარეობა თავის ტომის მცხოვრებთა შორის — იგი ტომის ბელადი იყო, თუმცა ჩვენი მეზღვაურები მას მეფეს ეძახდნენ — მან ასე მიპასუხა: „ომის დროს ყველაზე წინ სიარული“. კითხვაზე თუ რამდენი ადამიანი მიჰყავდა მას საომრად, მან ხელის მოძრაობით მოხაზა რაღაც სივრცე, რითაც უნდოდა ეთქვა იმდენი, რამდენაც ამ სივრცეში დაეტევო ე. ი. დაახლოებით ოთხი-ხუთი ათასი კაცი. და ბოლოს კითხვაზე ომთან ერთად წყდებოდა თუ არა მისი განმგებლობა, მან მიპასუხა რომ იგი მას მშვიდობის დროსაც ინარჩუნებდა რაც გამოიხატებოდა შემდეგით: როდესაც იგი მის განმგებლობაში მყოფი სოფლების დასათვალიერებლად მიდიოდა, სოფლის მცხოვრებლები ტყეში ბილიკებს უკვალავდნენ რათა გზა იოლად გაეველო. ყველაფერი ეს არც ისე ცუდია, მომიტყვევთ მაგრამ ისინი ქვედა საცვლებს არ ატარებენ.

ღვთიურ ზრახვათა განსჯინას უდიდესი სიფრთხილე გვმართებს

სიკრუსისათვის საუკეთესო სარბიელი უცნობი საგნებია; ამ შემთხვევაში იგი საოცრად ლაღად გრძნობს თავს. პირველ ყოვლისა, ამის საწინდარი მათივე უჩვეულობაა, შემდეგ კი მათზე მონათხრობი, რომელიც არ ექვემდებარება ჩვენი ლოგიკის კანონებს და ამდენად შედარების საშუალებაც გვერთმევა პლატონი სამართლიანად შენიშნავს, რომ გაცილებით იოლია მსმენელთა დაკმაყოფილება ღმერთებზე, და არა ადამიანებზე საუბრით; მსმენელთა უვიცობა სრულ ნებასა და განუსაზღვრელ თავისუფლებას განიჭებთ იღუმალის წარმოსაჩენად. ამიტომ ადამიანებს ყველაზე მტკიცედ სწამთ ის, რაც ყველაზე ნაკლებად იციან. საოცრად დაჯერებულები არიან ათასნაირ იგავთა შემთხვევლები, კერძოდ ალქიმოკოსები, ასტროლოგები, წინასწარმეტყველები, ხირომანტები, ექიმები და *id genus omne** რომ შემეძლოს მათ რიცხვს სიამოვნებით მივაკუთვნებდი ღვთის ზრახვათა განმმართველთა და შემმოწმებელთა მთელ ხროვას, რომლებიც თავიანთ მოვალეობად თვლიან ყოველი მოვლენის მიზეზთა გამოკვლევას და იღუმალი ღვთიური ნების ზრახვათა შეცნობას. მოვლენათა მრავალფეროვნება და დაუსრულებელი შეუსაბამობა აიძულებს მათ ცვალონ თავიანთი მოსაზრებები, ერთი უკიდურესობიდან მეორეში გადავიდნენ, თქმულის მიუხედავად თამაშს თავს მაინც არ ანებებენ და განუტრჩეველად ყველაფერს ხან თერთად აფერადებენ, ხან შავად.

ინდიელთა ერთ ტომს მართლაც საქები ადათი აქვს; კერძოდ, თუ შეტევის ან ბრძოლის დროს მათ არ გაუმართლებთ, მთელი ტომი თავის ღმერთს მზეს უსამართლო ქმედებისათვის პატიებას თხოვს, რადგან საკუთარ წარმატებას ან წარუმატებლობას ისინი ღმერთის ნებად თვლიან, თავიანთი აზრები და მსჯელობები არად მიაჩნიათ. ქრისტიანისათვის საკმარისია სწამდეს რომ ყველაფრის საწყისი ღმერთია, კმაყოფილებით ღებულობდეს ყველაფერს და აღიარებდეს მისი ღვთიური სიბრძნის მიუწვდომლობას, ღვთის წყალობად მიიჩნევდეს ყოველივეს რაც ნებისმიერი სახით წილად ხვდება მას. მაგრამ ვერაფრით ვუბრძვებით ჩვენში ადათივით დამკვიდრებულ ლტოლვას — მიწიერ საქმეთა წარმატებით ჩვენი რელიგიის დამკვიდრებას და განმტკიცებას რომ ლამობენ. ჩვენ რწმენას საკმაო მოსაზრებები გააჩნია და მოვლენათა წარმატებების დამოწმებებს არ საჭიროებს. არსებობს საშიშროება რომ ამგვარ მაცდურ და მის მსგავს მსჯელობებს ჩვეულ ხალხს რაიმე საპირისპიროს ან მისთვის არასასიამოვნო მაგალითის შემთხვევაში შესაძლოა რწმენა შეერყეს. თქმულის დასტურად ამჟამად ჩვენში მიმდინარე რელიგიური ომების ერთ შემთხვევას დავისახელებთ. ლაროშლაბელთან¹ გამარჯვებულებმა თავიანთი სამართლიანობის დასტურად დიდი ზეიმი გამართეს. მაგრამ როდესაც დამარცხება განიცადეს, წარუმატებლობის გასამართლებლად იძულებული შეიქნენ მამობრივი როზგეპი და სასჯელი გაეხსენებინათ. ხალხი მთლიანად ხელთ რომ არ ყოლოდათ იგი მაშინვე მიხედებოდა რომ ეს იგივე იყო, რაც ერთი ტომარა ფქვილისათვის ორმაგი საფასურის გადახდა, ანდა სულის შებერვა — როდესაც ერთდროულად რაიმეს კიდევ ათბობთ და კიდევ აგრილებთ. ბევრად უკეთესი იქნებოდა მათთვის სიმართლის თქმა. რამდენიმე თვის წინ ავსტრიელი დონ ჟუანის მხე-

* და სხვა მათი მსგავსი, ჰორაციუსი, სატირები 1, 2.

დართმთავრობით ბრწყინვალე გამარჯვება მოიპოვეს თურქებთან საზღვაო ბრძოლაში? თუმცა უფალ ღმერთს არა ერთხელ უნებებია თურქთა ქრისტიანებზე გამარჯვებაც. ერთი სიტყვით, ძნელია ადამიანური საზომით ლეთიურ ქმედებათა განსჯა ისე, რომ ამით ზიანი არ მივაყენოთ მათ. თუ ვინმე განსაკუთრებულ მნიშვნელობას მიანიჭებდა არიანთა ერესის წინამძღოლთა — არიუსისა^ა და აზროვნების წესით მისი მონათესავე პაპ ლეონის^ა — დროში განსხვავებულ, მაგრამ საოცრად მსგავს და უცნაური სიკვდილით გარდაცვალების ფაქტს, (ორივე მათგანმა მუტელის საშინელი გვრემით დატოვეს კამათი და ყველასათვის მოულოდნელად საპირფარეოში გარდაიცვალნენ) და ამასთანავე განსაკუთრებულად აღნიშნავდა ამ ლეთიური შურისგების ადგილსაც, მე მას ჰელიოგაბალუსზე^ა მიეუთითებდი, რომელიც ასევე საპირფარეოში იქნა მოკლული. მომიტევეთ მაგრამ წმ. ირინეოსსაც^ა იგივე ბედი ეწია. უფალ ღმერთს სურს დაგვიდასტუროს, რომ სიკეთეს, რომლის იმედიც სხვა რამეზე მეტად უნდა ჰქონდეთ კეთილ ადამიანებს, და სიბოროტეს, რომლისაც სხვა რამეზე მეტად უნდა ეშინოდეთ ბოროტ ადამიანებს, არაფერი აქვთ საერთო ამქვეყნიურ წარმატებებსა და წარუმატებლობებთან; რომ იგი (ღმერთი) თავისი იღუმალი წესებით განაგებს მათ, რითაც უგუნური მსჯელობების საბაბს არ გვაძლევს. ვინც საკუთარი ადამიანური გონების საფუძველზე ცდილობენ ამგვარ საგნებში გარკვევას, დაცივნის ობიექტი ხდებიან. ყოველ მათ მარჯვე შეტევას სულ მცირე ორი შეცდომა მაინც ნოყევა ხოლმე. ეს ჩინებულად დაგვიდასტურა წმ. ავგუსტინემ თავის მოწინააღმდეგეთა მაგალითით. ასეთი დავა უმალ შეხსიერების, და არა გონების იარაღით წყდება. უნდა კმაყოფილი ვიყოთ იმ სინათლისა, მზის ნებით მისივე სხივები რომ გვაფრქვევენ. ვინც მეტი სინათლის აღსაქმელად მზერას უფრო მალა აღაპყრობს, ნუ დაიჩივლებს თუ თავხედობისათვის სასჯელად მხედველობას დაკარგავს. *Quis hominum potest scire consilium dei? aut quis poterit cogitare quid velit dominus?**

თაზი XXXII

როგორ გაურბიან სიტკბოებას სიცოცხლის ფასად

მე დავრწმუნდი, რომ ამ საკითხთან დაკავშირებით ძველ მოაზროვნეთა უმრავლესობა ერთი აზრისაა. კერძოდ, ამ ქვეყნიდან წასვლის დრო მოსვლია მას, ვის სიცოცხლეშიც ბოროტება სიკეთეს ჰკარბობს; რომ სიცოცხლის შენარჩუნება ტანჯვისა და წვალებისათვის თავად ბუნების მიერ დადგენილი წესების დარღვევის ტოლფასია. თქმული ძველი გამონათქვამებითაც დასტურდება

”*Ἦ δὲν ἄλπιος, ἢ θάλασσα ἐπιμαχίως.*

Καλὸν τοῦ θανάτου οἷς ἄπειρον τὸ ζῆν φέρει,

*Κρείττον τὸ μὴ ζῆν ἔσται ἢ ζῆν ἄμείνω.**

მაგრამ სიკვდილისადმი სიძულვილის ისეთ რანგამდე აყვანას, რომ იგი პატივის, ქონების, მალალი მდგომარეობის და სხვა მიწიერ კეთილდღეობათა

* ძალუძს ვინმეს ღმერთის ზრახვა შეიცნოს ანდა მისი ნება შეიტყოს? სოლომონი, IX, 13.

** ან მშვიდი სიცოცხლე, ან ბედნიერი სიკვდილი.

ნამრახ სიცოცხლეს სიკვდილი ჯობს.

წამებულ სიცოცხლეს სიკვდილი ჯობს.



და პრივილეგიათაგან ანუ ყოველივე იმისაგან გასათავისუფლებელ საშუალებად გამოეყენებინათ, რასაც ბედნიერებას ვეძახით, ამგვარ შეგონებებს ან მათი რეალური შემთხვევის მაგალითებს მე არ შევხვდებოვარ, ვიდრე ხელში არ ჩამივარდა ნაწყვეტი სენეკადან; რომელიც ურჩევს ლუცილიუსს, საკმაოდ ძლიერ პიროვნებას, დიდი გავლენის მქონეს თავად იმპერატორზეც, შეცვალოს თავისი ფუფუნებითა და სიტყვებით აღსავსე ცხოვრება, კარის ამოება ფილოსოფიური განსჯებით აღსავსე, მშვიდსა და განმარტოებულ ყოფაზე. სენეკამ იცის რომ ლუცილიუსი ამგვარ ყოფასთან დაკავშირებულ სირთულეებს მოიშველიებს და განაგრძობს: „მე ვთვლი რომ შენ ან ასეთ ყოფაზე უნდა თქვა უარი ან საერთოდ სიცოცხლეზე; გირჩევ უფრო იოლი გზა აირჩიო, უმდა გახსნა და არა გაუზრუნველ შენს მიერ უხეიროდ განასკვეული კვანძი, ცხადია იმ პირობით რომ თუ გახსნას ვერ შეძლებ, მაშინ მას გაუზრუნველ. არ არსებობს ისეთი მხდალი ადამიანიც კი რომელიც დაუსრულებელ ყოყმანს ერთხელ და სამუდამოდ დაცემს არ ამჯობინებდეს“¹. ჩემი აზრით, ასეთი რჩევები მხოლოდ სტოიკოსთა მკაცრ მოძღვრებას ესადაგება; კიდევ უფრო უფრო რჩევები მხოლოდ სტოიკოსთა ეპიკურეს დაესესხა. ისიც მსგავს რჩევებს აძლევს იდომენეუსს. რაღაც ამის მსგავსი შევნიშნე ჩვენი სარწმუნოების მქონე ადამიანებსაც, თუმცა ერთგვარად ქრისტიანული სარწმუნოებით შერბილებული.

არიანული ერგის ცნობილ მტერს ქ. პუბლიუს ეპისკოპოს წმ. ილარიონს² სირიაში ყოფნისას აცეობეს, რომ მისი კუთხის მრავალი გავლენიანი ადამიანი მისი ერთადერთი ქალიშვილის — კარგად აღზრდილი, ლამაზი მდიდარი, ახალგაზრდა ქალის — აბრას ხელს თხოულობდა. იგი მან დედასთან ერთად დატოვა სახლში. როგორც ჩვენთვის ცნობილია მამამ შვილს მიწერა უარი ეთქვა ყველა შეთავაზებულ ცთუნებასა და სიამოვნებაზე, რადგან მოგზაურობის დროს მან სასიძოდ შეაჩინა ბევრად უფრო ღირსეული, მაღალი რანგის და დიდი ძალაუფლების მქონე ახალგაზრდა, რომელიც მას უძვირფასეს საშობსა და სამკაულს მიაჩნებოდა. მამის ზრახვას ქალიშვილში მიწერილი სიამოვნებისადმი ლტოლვის ჩაზოზობა შეადგენდა, რათა იგი მთელი არსებით ღმერთისაკენ მოექცია; და რადგან, მისი აზრით, ამის ყველაზე მარტივი და რეალური საშუალება ქალიშვილის სიკვდილი იყო, იგი დაუსრულებლად ევედრებოდა ღმერთს და ლოცულობდა რომ წაეყვანა იგი ამ ქვეყნიდან თავის საუფლოში. ასეც მოხდა, მისი დაბრუნებიდან მცირეოდენი ხნის შემდეგ ქალიშვილი გარდაიცვალა, რისიც მამა უზომოდ მოხარული იყო. თავისი ლტოლვით წმ. ილარიონმა მართლაც აჯობა სხვებს, რადგან თავიდანვე იმ საშუალებას მიმართა რომელსაც სხვები გამოუვალ მდგომარეობაში მიმართავენ ხოლმე; თანაც ეს მან ერთადერთი ქალიშვილის მიმართ მოიმოქმედა. ამ ისტორიის ბოლო არ ესადაგება ჩემი მსჯელობის საგანს, მაგრამ მაინც მინდა მოგიხტროთ. როდესაც წმ. ილარიონის ცოლმა შეიტყო მათი ერთადერთი ქალიშვილის სიკვდილის ნამდვილი მიზეზი, რომ იგი შეგნებულად და განზრახ იყო გამოწვეული, ასევე ისიც, თუ რამდენად უფრო ბედნიერი იყო იგი ამ ქვეყნიდან წასვლით, მწუხარების ნაცვლად ისე ძლიერ განიმსჭვალა მარადიული ღვთიური ნეტარებისადმი, რომ დაუსრულებლად ევედრებოდა მეუღლეს მისთვისაც იგივე მოემოქმედა. ღმერთმა ისმინა მათი ვედრება და ცოტაოდენი ხნის შემდეგ ისიც თავის საუფლოში წაიყვანა. ამ სიკვდილს ორივენი, წმ. ილარიონიცა და მისი მეუღლეც, დიდი კმაყოფილებით შეხვდნენ.

თაზო XXXIII

ხშირად ბედი გონივრულად მოკმედავს

ცვალებადობისა და მერყეობის წყალობით ბედი მრავალნაირი სახით წარმოგვიდგება. განა ოდესმე მომხდარა მართლმსაჯულება უფრო მეტი სამართლანობითა და სისწრაფით როგორც ამ შემთხვევაში? ჰერცოგმა ვალანტი-ნუამ! კორნეტოს კარდინალის, ადრიანეს, მოწამელა განიზრახა; ჰერცოგი და მამამისი — პაპი ალექსანდრე VI — მასთან ვახშობდნენ ხოლმე ეპტიკანში. მან კარდინალის სავანეში წინასწარ გაგზავნა ბოთლი მოწამლული ღვინით და მეღვინეთუხუცესს სთხოვა ბოთლს გაფრთხილებოდა. პაპი შეიღზე ადრე მივიდა კარდინალთან და ღვინო მოითხოვა. მეღვინეთუხუცესმა იფიქრა რომ რაკი სავანეებოდ მიიბარეს ღვინო, იგი საუკეთესო ხარისხისა უნდა ყოფილიყო და პაპს შესთავაზა. ამასობაში ჰერცოგიც მოვიდა და მანაც იგივე ღვინო შესვა, რადგან ვერ წარმოიდგინა რომ მის მიერ მოტანილ ბოთლს ხელს ახლებდნენ. მამა მაშინვე გარდაიცვალა, ვაჟიშვილს უფრო მძიმე ხვედრი ხვდა იგი გადარჩა, მაგრამ საკმაოდ დიდხანს მძიმედ იავადმყოფა.

ზოგჯერ ბედის ირონია თითქოს განსაზღვრულ დროს ელისო; ბ-ნი დ'ესტრე იმ ხანად ბ-ნი ვანდომის ჯარის მედროშე და ბ-ნი დე ლიკი ჰერცოგ დასკოს ჯარის მხედართმთავრის თანაშემწე, ორიენი ერთდროულად ითხოვდნენ ბ-ნი ფუკენროლის დის ხელს (ისინი, იმ მეზობლებივით, საზღვარი რომ ჰყოფთ, მოწინააღმდეგე მხარეებს ეკუთვნოდნენ). ქალმა უპირატესობა მეორეს მიანიჭა. მაგრამ სწორედ ქორწინების დღეს, საქორწილო სარეცელამდე, სასიძომ პატარძლის პატივისცემად გადაწყვიტა ხის მორი გაეპო. ამ მოტივით ჩავიდა იგი სენტ-ომერის მასლობლად მდებარე საფარში, სადაც ბ-ნი დ'ესტრეს შეეფეთა. ეს უკანასკნელი უფრო ძლიერი აღმოჩნდა და სასიძო ტყვედ ჩაიგდო. მოხდა ისე რომ პატარძალმა პირადად მიმართა მას თხოვნით გამოეჩინა სულგრძელობა და ტყვე გაეთავისუფლებინა.

Coniugis ante coacta novi dimittere collum,
 Quam veniens una atque altera rursus hiems
 Noctibus in longis avidum saturasset amorem.*

დ'ესტრემ ქალს თხოვნა შეუსრულა; ფრანგი აზნაური არასოდეს ეუბნება ქალს უარს თხოვნაზე.

ნუთუ არასოდეს შეგვიჩნევიათ ბედის გონებაშეხილობა? კონსტანტინე-პოლის იმპერია ელენეს ვაჟმა კონსტანტინემ დაარსა. მისი მრავალსაუკუნოვანი არსებობაც ასევე ელენეს ვაჟის, კონსტანტინეს დროს დასრულდა². ზოგჯერ ბედი ღვთიურ სასწაულებსაც გამოაჩაგრებს ხოლმე. გადმოცემის თანახმად, როდესაც მეფე ქლოდომირმა ალყაში მოაქცია ანგულემი, ქალაქის კედლები თავისით დაეცა მის წინაშე. ბუმეს თანახმად, იგი ამ ამბავს რომელიღაც ავტორს დაესესხა. მეფე რობერტმა ალყა შემოარტყა ერთ-ერთ ქალაქს, დატოვა თავისი ჯარი და ორლენისაკენ გაემართა, წმ. აგნესიას საპატივცემულოდ გამართულ ზეიმზე. იგი წირვა-ლოცვის ცერემონიალზე იმყოფებოდა, როდესაც მესის შესრულების დროს ალყა შემორტყმული ქალაქის კედლები ყოველგვარი

* და ვიდრე ორი ან სამი ზამთრის დიდი ღამეებით ხარბად იჭერებდა გულს სიყვარულით, მანამ მოწყვიტეს ახალგაზრდა მეუღლის აღერს. კატულუსი, XXVIII, 81.



ძალისხმევის გარეშე თავისით დაინგრა. სრულიად განსხვავებული რამ მოხდა მილანის საპერცოვოსათვის ბრძოლის დროს. მხედართმთავარმა რიენციმ — იგი ჩვენ მხარეზე იბრძოდა — ალყა შემოარტყა ქალაქ ერონას და ციხე-სიმაგრის კედლის ძირში საკმაოდ დიდ ნაღმი ჩადო. როდესაც განსაზღვრული დრო გავიდა, ნაღმი აფეთქდა, კედლის ერთი ნაწილი მთლიანად ზევით ავარდა, შემდეგ ჰაერში ნატყორცი ისარივით ძირს დაეშვა და თავისი უწინდელი ადგილი დაიკავა; ასე რომ ალყაში მყოფთ ფრჩხილიც კი არ დაზიანებიათ.

ზოგჯერ ბედი მკურნალიცაა. იასონ ფერელს მკერდში ჩირქგროვა აწუხებდა. ექიმებს მისი მდგომარეობა უიმედოდ მიაჩნდათ და ამიტომ მკურნალობაზე უარი უთხრეს. საბრალოს ძლიერ სურდა ტკივილისაგან განთავისუფლება, თუნდაც სიცოცხლის ფასად. იგი მოულოდნელად შეიჭრა მტრის შუაგულში და ისე იღბლიანად დაიჭრა რომ ჩირქგროვა გაიხსნა და იგი გამოჯანმრთელდა. მხატვარ პროტოგენესაც ხომ არ აჯობა მან ხელოვნებაში? პროტოგენემ უხადოდ დაზატა დაღლილი და გატანჯული ძალის სურათი. იგი კმაყოფილი იყო თავისი ტილოთი, მაგრამ ვერაფრით მოახერხა ნერწყვი და დორბლი ისე დაეხატა ძალის პირზე როგორც მას სურდა. განრისხებულმა მხატვარმა ხელი სტევა სხვადასხვა საღებავებით გაუღვნილ ღრუბელს და სურათს ესროლა; ღრუბელი მოხვდა ძალის პირს და უბრალოდ შეასრულა ის, რაც მხატვრის ოსტატობამ ვერ შეძლო. ჩვენ ზრახვებსაც ხომ არ განაგებს და ხომ არ ცვლის ბედი? ინგლისის დედოფალი იზაბელა ქმრის წინააღმდეგ ბრძოლაში ვაიწყვილის დასახმარებლად ჯართან ერთად ზელანდიიდან თავის სამეფოსაკენ მიემართებოდა. დაღუპვა გარდუვალი იყო იმ ნავსადგურში რომ შესულიყო, სადაც განზრახული ჰქონდა. მტერი სწორედ იქ იყო ჩასაფრებული. მაგრამ ბედის განგებამ გემს მიმართულება შეუცვალა და იგი სხვა ნავსადგურით მშვიდობით გადავიდა ნაპირზე. ძველად ერთმა კაცმა ძალს ქვა მოუქნია; ქვა აცდა ძალს, დედინაცვალს მოხვდა და მოკლა. მას ალბათ ყველა საფუძველი ჰქონდა ამ ლექსის სათქმელად

Ταύροματον ἦμαῦν καλλῆν βίαια νείη

ანუ ბედმა ჩვენზე უკეთ იცის რა უნდა მოიმოქმედოს. ისტემა, იმ ხანად სიცილიაში, ადრანში მცხოვრები ტიმოლეონტის მოსაკლავად ორი ჯარისკაცი შეაგულიანა. შეთანხმდნენ თავიანთი ზრახვა მსხვერპლშეწირვის დროს მოეყვანათ სისრულეში. მართლაც ხალხში გაერივნენ და როდესაც ხელსაყრელი მომენტი შეიქნა ერთმანეთს თვალით ანიშნეს. მოულოდნელად მათ კვერდით მესამე ჯარისკაცი აღმოჩნდა მან ერთ-ერთ მათგანს ხმალი თავში ჩასცა და მოკლა. მკვლელმა გაქცევა სცადა. მოკლულის ამხანაგმა იფიქრა რომ ისინი მხოლებული იყვნენ და საქმე ცუდად იყო. იგი მუდარით მივარდა საკურთხეველს და ყველაფერი აღიარა. სწორედ ამ დროს, როდესაც იგი შეთქმულებასზე ლაპარაკობდა, მესამე ჯარისკაცი შეიპყრეს და ხალხის საშინელ ჩოჩოლში ტიმოლეონტსა და ზვიმზე მყოფ დიდგვაროვნებს მიჰგვარეს. შეპყრობილი პატივებს ითხოვდა, მან განაცხადა რომ მამის მკვლელზე შურისძიებით მართლმსაჯულება განახორციელა. ბედნიერი შემთხვევის წყალობით იქ აღმოჩენილმა მოწმებებმაც დაუდასტურეს რომ მართლაც იმ ჯარისკაცმა მოკლა მამამისი ლეონტინთა ქალაქში. ჯარისკაცს იქვე უწყალობეს ათი ატიკური მინა რადგან ბედმა წილად არგუნა მამის მკვლელზე შურისძიებით სიკვდილისაგან ეხსნა სიცილიელთა მამა. ამჯერად ბედმა ეშმაკობით ადამიანის ზრახვებსაც აჯობა.



მინდა კიდევ ერთი მაგალითი დაგისახელოთ. ხომ არ ავლენს მანაშაძე ახლა მოგიტხოვბთ ბედის განსაკუთრებულ სიკეთეს, წყალობასა და კაცთმოყვარეობას? მამა-შვილი იგნაციუსები რომაელმა ტრიუმვირატებმა პროსკრიპციებზე დასაჯებულთა სიებში შეიტანეს. მათ მიიღეს კეთილშობილური გადაწყვეტილება — ერთმანეთისათვის მიეცათ სიცოცხლე და ამით თვალი აეხვიათ ტირანთა ულმობლობისათვის. მამა-შვილმა ხმლები იშვიშლეს და შეტევაზე გადავიდნენ. ბედის განგებით ორივენი სასიკვდილოდ დაიჭრნენ. იმავე ბედის განგებით ასეთი საოცარი და მშვენიერი სიყვარულის ნიშნად იმდენი ძალა შეჩაჩათ რომ ერთმანეთის სხეულიდან ამოეღოთ მახვილი, გასისხლიანებული და შეიარაღებული ხელით ისე ძლიერ ჩახუტებოდნენ ერთმანეთს, რომ ჯალათებმა ვერ შეძლეს მათი განცალკევება და თავები მოკვეთეს, სხეულები კი ამგვარ კეთილშობილურ კავშირში დატოვეს; ერთმანეთს ჩაკრული ჭრილობები სიყვარულით იწოვდნენ ერთიმეორის სისხლისა და სიცოცხლის ნარჩენებს.

(გაგრძელება იქნება)

ფრანგულიდან თარგმნა დოქტორი ლეონიდასი

შენიშვნები

თავი XXVI

1. ქილონი (VI სკ. ქ. წ.). — ბერძენი ფილოსოფოსი, ერთი „შიელ ბრძენთაგანი“.
2. ფრესარი (1338—1404) — ფრანგი მწერალი, მემატიანე.
3. ბეარნი — პროვინცია საფრანგეთის სამხრეთ-დასავლეთით.
4. ალქუბატორი — ქალაქი პორტუგალიაში. ბრძოლა, რომელიც მხედველობაში აქვს მონტენს, მოხდა 1385 წ. ესპანეთსა და პორტუგალიას შორის.
5. მანტი — ქალაქი საფრანგეთში, პარიზის მახლობლად.
6. ფილიპე II (1180—1223) — საფრანგეთის მეფე.
7. ჟან ბუშე (1476—1550) — ფრანგი ისტორიკოსი და პოეტი, ავტორი თავის დროზე საყოველთაო პოპულარული თხზულებისა „აქვიტანიის ანალები“ (1524).

თავი XXVII

1. ტრაქტატს ლა ბოესიმ „ნებაყოფლობითი მონობა“ უწოდა. იგი 1576 წელს დაბეჭდეს ჰუგენოტებმა სახელწოდებით „ერთიანის წინააღმდეგ“.
2. მონტენს მხედველობაში აქვს ლა ბოესის ორი შემუშავებული 1562 წელს მეფის მიერ გამოცემული ედიქტები. ამ ედიქტით ჰუგენოტებს, გარდა ქალაქისა, უფლება ეძლეოდათ ღვთისმსახურების აქტი ჩაეტარებინათ ყველგან.
3. მონტენს მხედველობაში აქვს ლა ბოესის ლათინური სატირა.
4. როდესაც ისინი დამეგობრდნენ, მონტენი 25 წლისა იყო, ლა ბოესი კი 28-ისა.
5. მონტენს მხედველობაში ჰყავს სპარტის მეფე აგესილე II.
6. სარლაკი ანუ სარლა, პატარა ქალაქი სამხრეთ საფრანგეთში, აქ დაიბადა ლა ბოესი.

თავი XXVIII

1. ანდუანელი კორიხანდა — ასე უწოდეს ანტიკურობის მიბაძვით დიანა დე ფუას, გრაფ გისენის მეუღლეს, შემდეგში მეფე ჰენრიხ IV-ის ფავორიტს.

თაზო XXIX

1. მონტენს მხედველობაში ჰყავს საფრანგეთის მეფე ჰენრი III.
2. პაენია — სპარტის სარდალი (V სკ. ქ. წ.).
3. ავლუ პოსტუმუს ტუბერტუსი — რომაელი დიქტატორი (431 ქ. წ.).
4. ზენობია — პალმირას (ქალაქი სირიაში) დედოფალი (263—273).
5. მურად II — თურქეთის სულთანი (1421—1451).
6. მონტენი ევრდნობა ლოპეს დე გომარას თხზულებას „ინდოეთის ზოგადი ისტორია“, 1553.

თაზო XXX

1. პიროსი — ეპირის მეფე 295—272 ქ. წ. ცნობილი მხედართმთავარი.
2. ტიტუს კვინტიუს ფლამინიუსი — რომაელი სარდალი 198 წ. ქ. წ. მხედართმთავრობდა რომაელთა ჯარებს მაკედონიის მეფე ფილიპე V-ის წინააღმდეგ ბრძოლების დროს. დაამარცხა თესალიაში.
3. პუბლიუს სულიციუს გალბა — ფლამინიუსის ჯარის ერთ-ერთი მხედართმთავარი.
4. ვილგენიონი (1510—1571) — ფრანგი აღმირალი, 1555 წელს შოაწყობა ექსპედიცია სამხ. ამერიკაში, რით დე ვანერიოში დააარსა პროტესტანტთა კოლონია.
5. დიდი ზღვა — შავი ზღვის ერთ-ერთი უძველესი სახელწოდება.
6. ნეგერპონტი ანუ ვებეა — კუნძული ეგეოსის ზღვაში.
7. პროვინცია საფრანგეთის სამხრეთ დასავლეთ ნაწილში.
8. აქ მონტენს მხედველობაში აქვს კრებული „მოთხრობები სასწაულებზე“.
9. პლატონი, კანონები X, 4.
10. შექსპირს თავის „ქარიშხალში“ (II, 1, 141—156) — (გონზალოს სიტყვა) თითქმის სიტყვისაკრებით მოყავს ნაწყვეტი ამ თავიდან რომელიც იწყება შემდეგი სიტყვებით: „აი ხალხი, შემქმლო მეთქვა პლატონისათვის...“ და მოაგრდება სიტყვებით „ელიარბინა მის მიერ გამოფინილი სახელმწიფო“.
11. სელია — ბიზანტიელი ლექსიკოგრაფი და გრამატიკოსი (X სკ. ქ. შ).
12. ალექსის ალყა 52, წ. ქ. წ. ამ ქალაქში გამაგრდა ცეზარის წინააღმდეგ ამხედრებული გალების ბელადი ვერცინმეტორიუსი.
13. მონტენის დროს თელიდენე რომ ეგვიპტურ მუმეებს ჰქონდათ სამკურნალო თვისებები; ზოგიერთი ექიმი მუმისიგან ამზადებდა ნაყენს და მას ავადმყოფთა სამკურნალოდ. ზოგი ექიმს ეს ცრუმორწმუნობად მიაჩნდა.
14. ისქოლაე — სპარტელთა მხედართმთავარი (IV, სკ. ქ. წ.).
15. მონტენი უნებლოე შეედომას უშეებს. ბიბლიის თანახმად იაკობის ცოდვები იყვნენ რაქილი და ლია, სარა აბრაამის ცოლი იყო.
16. დეიოტარი — გალათიის განმგებელი, სასომხეთის მეფე (დაახ. 42 ქ. წ.), რომაელთა მოკავშირე მითრიდატე VI წინააღმდეგ ბრძოლის დროს.
17. ანაქრონტი — ბერძენი ლირიკოსი პოეტი VI ქ. წ. ეს მოხდა 1562 წ.

თაზო XXXI

1. ბრძოლა ლაროშლაბელთან ჰუგენოტებსა და კათოლიკებს შორის მოხდა 1569 წ. და დამთავრდა ჰუგენოტთა გამარჯვებით. ამავე წელს მოხდა მათ შორის ბრძოლებიც მონკონტურსა და ჟარნაკთან.
2. აქ მონტენს მხედველობაში აქვს საზღვაო ბრძოლები საბერძნეთის სანაპიროებთან 1571 წ.
3. არიუსი — ერთ-ერთი დიდი ერეტიკოსი III—IV ს. ცხოვრობდა. უარყოფდა ქრისტეს ღვთაებრიობას.
4. ლეონი — ანტიპაპი, არიუსმა და მისმა თანამოაზრეებმა დააწინაურეს.
5. ჰელიოგაბალუსი — რომის იმპერატორი, 217—222 წლები.
6. ირინეოსი — II სკ-ის ცნობილი თეოლოგი. ქრისტიანობის მქადაგებელი გალიაში; 117-დან ლიონის ეპისკოპოსი.

თავი XXXII

1. სენეკა, წერილები, 22.
2. ილარიონი — ქ. პუატიეს ეპისკოპოსი (IV სკ. ქ. შ.).

თავი XXXIII

1. პეტროვი ვალანტინუა — ჩეზარე ბორჯა (გარდ. 1507). პაპ ალექსანდრე VI-ის უკანონო შვილი.
2. მონტეს მხედველობაში ჰყავს კონსტანტინე I (დიდი) რომელმაც რომის იმპერიის დედაქალაქი კონსტანტინოპოლში გადაიტანა (306—337); კონსტანტინე XII (1448—1453) დაიღუპა ბრძოლის დროს როდესაც თურქებმა აიღეს კონსტანტინოპოლი.
3. ფერედან თესალიაში (ფერე ქალაქი აღმოსავლეთ თესალიში) (თესალია ქვეყანა ელადაში).
4. ეს მოხდა 1326 წ. იზაბელა, საფრანგეთის მეფის ფილიპე ლამაზის ქალიშვილი, ინგლისის მეფის ედუარდ II-ის მეუღლე.
5. ისეთი — სიცილიის ტირანი (IV სკ. ქ. წ.).

ბ 35/76