



საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის

მაცნე

675-ა
1992

ფილოსოფიისა და
ფსიქოლოგიის
სერია

4.1992

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

4. 1992

თბილისი
ТБИЛИСИ



„მეცნიერება“
«МЕЦНИЕРЕВА»

ს ა რ ა ჯ ა ნ ე ი რ კ ო ლ ე გ ი ა :

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

პასუხისმგებელი მდივანი ც. შალამბერიძე

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

ბალიაშვილი მ. ს. (зам. редактора), Буачидзе Т. А., Кешелავა
В. В., Микеладзе З. Н., Мchedlishvili Л. И. (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 57-85-46 телефон

გადაცემა წარმოებას 4.11.92; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 25.12.92;
ანაწყოების ზომა 7×12; ქაღალდის ზომა 70×106¹/₁₆; მაღალი ბეჭედა; პირ. ნაბეჭდი თაბახი 9,8;
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 7.74;
ტირაჟი 600; შვკ. № 1312;
ფასი 2 მან.

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

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

შ ი ნ ა ა რ ს ი

ფილოსოფია

ლ. დავაძე, ეროვნული კულტურის ღირებულების ორი ასპექტი	5
მ. ჯიქიაშვილი, პოსტსტრუქტურალიზმი: ფილოსოფიის დასასრული თუ განახლება?	14
ბ. შიშკაძე, ადამიანის ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური კვლევის არსებითი მეთოდები	28
ბ. ასლანიძე, ისლამის წარმოშობის პრობლემა	41
ბ. ბარათაშვილი, შალვა ნუცუბიძე აღმოსავლური რენესანსის შესახებ	53
მ. ბაბიტაშვილი, სერგი დანელია პოლითეიზმიდან მონოთეიზმზე გადასვლის შესახებ	64

ფსიქოლოგია

რ. საუვალიძე, მ. ტაბატაძე, ფიქსირებული განწყობის ილუზიის გავრცელების ხაზითვის	70
---	----

სხვალი თარგმანები

გიორგი დე მონტენი, ესეები	80
-------------------------------------	----

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Л. Н. ДАЛАКИШВИЛИ, Два аспекта ценности национальной культуры	5
О. И. ДЖИОТИ, Постструктурализм: конец или обновление философии?	27
К. А. МЕТРЕВЕЛИ, Существенные моменты философско-антропологического исследования человека	28
А. Ш. АСЛАНИДЗЕ, Условия происхождения ислама	41
Г. С. БАРАТАШВИЛИ, Шалва Нуцубидзе о восточном ренессансе	53
М. Г. ГАБИТАШВИЛИ, Серги Данелиа о переходе от политеизма к монотеизму	64

ПСИХОЛОГИЯ

Р. Т. САКВАРЕЛИДЗЕ, Е. В. ТАБАТАДЗЕ, К вопросу измерения фиксированной установки иллюзии	70
--	----

НОВЫЕ ПЕРЕВОДЫ

МИШЕЛЬ де МОНТЕНЬ. Эссе	80
-----------------------------------	----

ფილოსოფია

ლევან დალაიშვილი

ეროვნული კულტურის ღირებულების ორი ასპექტი

20/32

კულტურის ცნება გულისხმობს ყოფნისთვის საზრისმიმნიშვნელოვან ცხოვრებას ადამიანისა და ყველაფერ იმას, რაც ასე ცხოვრებით შეუქმნია მას. ყოფნის საზრისიანობა პიროვნებისეულად თავისებური განცდის სახით იჩენს თავს, რომელიც ასე გამოითქმის: „მე ვიღებ, ჰო-ს ვეუბნები იმას, რაც არის“. „არის“ აქ ჩემი hic et nunc-ის უშუალო შინაარსად არ უნდა გავიგოთ; იგი გულისხმობს პიროვნების საბოლოო ხედვას, ესქატოლოგიური ხასიათისაა. სხვაგვარად იგივე განცდა ასეც შეიძლება გამოვხატოთ: „ვჭერდები ჩემს ბედს, ვუარიგდები საბოლოო ხედვას ჩემსას“.

ადვილი დასაწახია, რომ კულტურა მაშინ ართმევს თავს მის ამოცანას, როცა მისით მცხოვრებ ადამიანს მართლაც ის ეთქმის, რაც ზემოთ ორგვარად გამოვხატე. ხოლო ეს ხდება მაშინ, როცა ადამიანი თავისთვის უკვდავების, მარად ყოფნის რამენაირ პერსპექტივას ხედავს.

ასეთ ხედვას, ცხადია, მეტად აძნელებს ადამიანის მოკვდავობის უცილობელი ფაქტი. კულტურებში (ან ეპოქებში), რომლებიც ამქვეყნიური არსებობის მიღმა სულის უკვდავების შესაძლებლობას სარწმუნოდ იღებენ, ადამიანის ყოფნის საზრისიანად განცდის ალბათობა მაღალია მაშინაც, თუ ცხოვრება რეალურად მეტად მიძიმეც კია, სხვაგვარადაა საქმე ისეთ კულტურულ ეპოქებში, რომელთა ესქატოლოგია არაფერს გვეუბნება სანუგეშოს მარად ყოფნის შესაძლებლობის მხრივ. ასეთ დროს ადამიანი ჩვეულებრივ თავის საბოლოო ხედვებზე ფიქრის ჩახშობას იწყებს, რისთვისაც ნაირგვარ საშუალებას მიმართავს ხოლმე, ყოველთვის გამაბრუებელს, თღონდ მეტწილ ორი უმთავრესი ერთმანეთისაგან განსხვავებული „არხით“ მოქმედს: ერთია სხეულზე ალკოპოლური ან სხვა გამამხიარულებელი საშუალებებით ზემოქმედებისა და სულიერებისაგან დაცლილი „ერთიზმის“ (ანუ „შიშველი სექსის“), ხოლო მეორე — საზოგადოებრივი პრესტიჟის ამაღლებით თრობის გზა, ანუ კ ა რ ი ე ტ რ ი ¹.

თრობის ეს ორი „არხი“ იმიტომ გავაცალკევე, რომ ერთის გამოყენება ჩვეულებრივ აძნელებს მეორის წყლით სარგებლობას და—პირუკუ; თუმცა „ორივეგან მყუშმალაობა“ პრინციპულად გამორიცხული არაა და რეალურ ცხოვრებაშიც გვხვდება „ჰიდროფილის“ მეტად საინტერესო შემთხვევები, როცა მწყურვალე ორივე რუდან ძალუმაღ ხაპავს.

1 ამ მეორე გზის თავისებურ განშტობად შეიძლება მივიჩნიოთ ბინის და საერთოდ ყოველდღიურობის რაც შეიძლება „ტაბილად“ მოწყობის დაუოყებელი ცინი; ისეთი ცხოვრებისაკენ ღტოლვა, რომელსაც გარკვეული სოციალური წრის ენაზე „უმძლესად ცხოვრება“ ჰქვია.

საპარტვილოს
- მერიკნული
ბიბლიოთეკა

კაცობრიობის არსებობის ისტორიაში ესქატოლოგიურად დეფიცენტური პერიოდები ისე ხშირია და ყოველი მათგანი იმდენად ხანგრძლივი, რომ კაცთა მოდგმის გადარჩენა სათუო გახდებოდა, ადამიანი ულტიმალურ საკითხებზე ფიქრის ჩამხშობ საშუალებათა ანაბარა რომ იყოს დატოვებული; მაგრამ ეს ასე არაა.

საქმე ისაა, რომ ინდივიდუალურ უკვდავებას მოკლებულ ადამიანს მარადყოფნის ერთი თავისებური გარანტია მაინც რჩება; ამ გარანტიას მას თავისი ვერსი, როგორც მისთვის მშობლიური კულტურის სუბიექტის უბოლოო არსებობის შესაძლებლობა უქმნის.

ყოველი ადამიანი ერთ რომელიმე ვერს აკუთვნებს თავს; იმას, რომლის შექმნილი კულტურაც მისთვის სულიერად უახლოესია, ხოლო ენა — მშობლიური ინდივიდი მოკვდავია, მისი ვერი კი თაობებს იცვლის და არსებობას განაგრძნობს. ერთან კავშირის ძაფების გრძნობით, ეროვნული კულტურის განვითარებაში წვლილის შეტანით ადამიანი ახერხებს უკვდავებასთან ზიარებას. ამ ზიარების *Modus operandi* რაციოსთვის სავსებით გასაგები არაა, მაგრამ მისი ახსნის ცდები არსებობს და ქვემოთ ერთ მათგანს შევხებით; რისთვისაც წინასწარ იმის გათვალისწინება მოგვიხდება, თუ როგორ იქმნება ვერი.

ეთნოსის ვერად ჩამოყალიბების ის გავება, რომელსაც აქ წარმოვადგენ დ. უზნაძეს ეკუთვნის. იგი კულტურულ შემოქმედებას უწოდებს აქტიური სულის მიერ პასიური მასალის განჭვრეტას და სხვებისთვისაც გამკვირვალედ ქცევა². მასალის უნიკალურობა გარესკნელის ადგილობრივ თავისებურებებზეა დამოკიდებული, ხოლო აქტიური სულისა — წარსულ განცდათა სპეციფიკაზე; რაც საბოლოოდ „იმავე ბუნებრივ პირობათა განსხვავებულობასაა მჭიდროდ შეკავშირებული“ [9, გვ. 289]. ჩანს, ამიტომ იწყებს დ. უზნაძე ისეთი ვითარების გათვალისწინებით, როცა ეთნოსი საცხოვრებელ ადგილს ირჩევს. ამ ადგილის, ანუ გარესკნელის თავისებურებანი ეთნოსის სულიერი ცხოვრების ერთ-ერთ შემაპირობებელ ფაქტორად იქცევა:

... „პირველი გრძნობა, პირველი მისწრაფება და სურვილი იმ დროს, როდესაც ადამიანის სულიერმა ცხოვრებამ პირველად დაიწყო აღორძინება, აუცილებლად ფიზიკური გარესკნელის თვისებებზე იქნებოდა დამოკიდებული, მაგრამ ეს გარესკნელი სხვადასხვა ადგილას სხვადასხვა ხასიათისაა. მაშასადამე, იმათვეთვე სხვადასხვანაირი უნდა ყოფილიყო ის სულიერი განცდებიც, რომლებიც მასზე იყო დაფუძნებული“ [9, გვ. 289].

სულის თავისებურება კი ის არის, რომ მასში ერთხელ მოხვედრილი შინაარსი არასოდეს ქრება; ის ყოველ ახალ შთაბეჭდილებას საკუთარ პრიზმაში ატარებს; ასეთნაირად წარსულ განცდათა მთელი სისავსე ახალ შთაბეჭდილებებს შეერევა და ამიტომ წარსული დიდად განსაზღვრავს ჩვენი აწმყოს საერთო ტონალობას [9, გვ. 289].

არა მხოლოდ ეს; „ჩვენი ცნობიერებით წარსულში შეძენილი შინაარსი თავისებურ მიმართულებას აძლევს მის მოქმედებას და მას მხოლოდ ამ მიმართულებით ემარჯვება ახალი შთაბეჭდილებების მიღება“ [9, გვ. 289].

გამოდის, რომ თუნდ მხოლოდ ერთ გარემოში სახლობით, ეთნოსი ერთგვარ, „მხოლოდ ასეთ“ თვისებებს იძენს, რომლებიც განსაზღვრავენ არა მხოლოდ აწმყოს მისას, არამედ მომავალი განვითარების ტენდენციასაც ქმნიან.

² მასალის გამკვირვალება, დ. უზნაძის მიხედვით, ნიშნავს მისთვის შინაარსის, მნიშვნელობის შექმნას; სხვაგვარად — ეს იგივე ყოფნის გასაზრისიანებაა; რაზეც ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი.

დ. უზნაძე განაგრძობს: „ამგვარად, მუშავდება ჩვენი სულის ის თავისებური ტენდენციურობა, რომელსაც საზოგადოდ ინტერესს ვუწოდებთ. მაგრამ რადგანაც ერთსა და იმავე ბუნებრივ პირობებში მრავალ ადამიანს უხდება ცხოვრება, ამიტომ მათი სულიერი თვისებანი ერთი და იმავე შთაბეჭდილებების გამო ერთმანეთს უნათესავდებიან, ერთგვარი მისწრაფებით ივსებიან, ერთგვარი ინტერესებით ხელმძღვანელობენ. მათ შორის ეს სულიერი ერთიანობა ერთმანეთის სულიერების გაგების, თანაგრძნობის შესაძლებლობას ედება საფუძვლად და, ცხადია, საერთო ცხოვრების მოწყობის სურვილი, ერთად უღის წევის შეთანხმება ჩაისახება. ასე ჩნდება ის მტკიცე სოციალური ძაფი, რომელიც მათ ერთ ერთს ეროვნებად აერთებს, ხოლო ეს გარემოება ახალ შემთავებში ბელ საფუძვლად ედება მათ აწმყო სულიერ ცხოვრებას. ამიერიდან ცალკე ფიქრი, ცალკე გრძნობა უკვე შეუძლებელია. ადამიანის სულიერი ცხოვრების მუშაობის ყოველი მომენტი მჭიდრო ძაფებით არის გადახლართული თავის თანამოაზრეთა აზრსა და გრძნობასთან“ [9, გვ. 289—290] (ხაზი ჩემია).

ამრიგად, განხილული თვალსაზრისის მიხედვით, ერის ჩამოყალიბების მიზეზი მრავალთა ერთად ხანგრძლივ ცხოვრებასა და ერთნაირი შთაბეჭდილებების გამო მათი სულიერი თავისებურებების დანათესავებაში ყოფილა. ამასთან, დ. უზნაძის აქ გამოყვებული სტატიის მიზანს არ შეადგენს და ავტორიც არაფერს ამბობს საგანგებოდ იმის შესახებ, რომ ხანგრძლივ ერთად ცხოვრები ეთნოსი ერთნაირი შთაბეჭდილებებს იღებს არა მხოლოდ საერთო გარემოდან, არამედ იმ კულტურული მონაპოვრის სულიერი ათვისების გზითაც, რომელსაც ერის მკვიდრი ქმნიან და რომელშიაც რალცნაირად ვლინდება მულამ; მთელი ერის მიზანსწრაფვა, იმ ცხოვრების „მონახაზი“, რომლით ცხოვრებასაც ერი თავს უნატრის; ერის წარსული თავგადასავლის შეფასება მისივე მისწრაფების პოზიციიდან და საერთოდ ერის მთელი ცხოვრება — წარსული, აწმყო და მეტადრე მისი მომავალი როგორც უნდა იყოს ის ერის მიერ თავისთვის სასურველად მიჩნეული მოდელის მიხედვით მოწყობილი. მაგრამ იმპლიციტურად ეს აზრიც მოცემულია დ. უზნაძესთან.

შეგვიძლია დავასკვნათ: ერი ისტორიულად ჩამოყალიბებული სულიერი ერთობა ყოფილა ადამიანთა, რომელთაც საერთო წარსულის გარდა საერთოვე — მხოლოდ ამ ერთობის თავისებურებებით შეპირობებული — მომავლის შენების მიზანი აერთიანებს³. მას შემდეგ, რაც უკვე განისაზღვრა, როგორ იქმნება ერი და რა არის მისი მდგრადობის პირობა, შეგვიძლია ვცადოთ იმის გააზრება, თუ როგორ ხდება, რომ მოკვდავი ინდივიდისთვის მისი ერის უბოლოო არსებობის პერსპექტივა უკვდავებასთან ზიარების თავისებურ საწინდრად იქცევა.

ადამიანის ყოფიერების ერთ ძირითად თავისებურებას მიზნის მიხედვით ყოფიერება შეადგენს [4, გვ. 28—30]. ესაა ერთი უმნიშვნელოვანესი ფორმალური ნიშანთაგანი ადამიანის არსებობისა — მისი ყოფნის სტრუქტურული თვისება; ხოლო შინაარსობრივ უმთავრესი მომენტი ადამიანის ცხოვრებისა, — როგორც ითქვა ზემოთ — უკვდავების სურვილია.

³ საერთო ტელისის, როგორც ერის მათორმებელი ძალთაგანის შესახებ იხ. [7, გვ. 62]; რასაც აქ იმას დავძენ, რომ ერს მხოლოდ ამ, მისი მომავლის აგება გამოუვა რიგაინად.

ერთი მხრივ, როგორც ბუნების მოვლენას, ადამიანს მოკვეთილი აქვს მარად ყოფნის შესაძლებლობა. ის იბადება, სიცოცხლის ასაკობრივ სტადიებს გაივლის და ბოლოს ისობა როგორც ცოცხალი ინდივიდი; მეორე მხრივ, როგორც იდეალური, წარმოსახვის შეუზღუდველი ძალის მქონე არსება, ადამიანი ფლობს უკვდავების იდეას და ცდილობს იგი თავის ყოფნასთან მიმართებით რაიმე სახით რეალობად აქციოს. სხვაგვარად: ადამიანი ცდილობს თავისი იდეალური ყოვლადობა, ანუ უნივერსალურობა, შეუზღუდველობა რეალობაზეც მაქსიმალურად განავრცოს. იდეალური ყოვლისშემძლეობა რაც შეიძლება ღრმად „შეჭრას რეალობაში“ [10, გვ. 306—308].

მოკვდავი როგორც ცოცხალი ინდივიდი, ადამიანი ცდილობს ბიოლოგიური არსებობის საზღვრის გადალახვას, ანუ საკუთარი არსებობის ტრანსცენდირების გზებს დაეძებს. სასრულო როგორც ბიოლოგიური ინდივიდი, ის ამგვარ მიზანს სულიერად თავის მსგავსი „ჩვენ“ ვგუფის, ანუ ერის უბოლოო ყოფნის უზრუნველყოფით ეწევა; რაკი ეროვნული კულტურისთვის შინაგანი ტენდენციების განვითარება-რეალიზაციაში მონაწილეობს.

აქ ადამიანური ცხოვრების შინაარსობრივი და ფორმალური ნიშნები: მარად ყოფნის სურვილი და მიზნის მიხედვით ყოფიერება; უკავშირდებიან ერის, როგორც თაობებში მუდმივ „განახლებადი“ სულიერი ერთობის არსებობის უბოლოობას.

ჩვენ ბევრი ვუტრიალეთ ინდივიდის მიერ თავის ერთან იდენტიფიცირებისა და ამ გზით უკვდავებასთან ზიარების მოვლენას. წინასწარ შეთანხმებული ვიყავით იმის თაობაზე, რომ უკვდავებასთან ზიარების ინტუიტურად ცხადი ეს ვითარება რაციონით არ ახსნება და ერთგვარად გამოვსახეთ ის მექანიზმები, რომლებიც აღნიშნულ ვითარებას საფუძვლად უნდა ედონ: კულტურა ყოფნისთვის საზრისის მიმნიჭებლად ყოფნით შექმნილი რამაა; საზრისი ყოფნას მაშინ აქვს, თუ ადამიანს მარად ყოფნის რამენაირ პერსპექტივას უხსნის; ადამიანს როგორც მიზნით ორიენტირებულ არსებას, ყოველგვარი კი არა, ისეთი მიზანი ასულდგმულებს, რომელიც მის ყოფნას საზრისიანად, მარადობასთან წილნაყარად აქცევს. როგორც ბუნების მოვლენას ადამიანს მარად ყოფნის პერსპექტივა მოკვეთილი აქვს. მაგრამ როგორც იდეალურ არსებას, მას შეუძლია რომელიმე „ასე მოახრებელი“ ცხოვრების პროექტის რეალიზაციის გზით უკვდავებასთან ზიარება; ეს პროექტი კი პიროვნებას საერთო აქვს მის ერთან.

ამრიგად ნათდება ყოველი ერთი, „ყოველი ამ“ ეროვნული კულტურის დირებულების ერთი ასპექტი: იგი ფასეულია იმდენად, რამდენადაც თავისი არსის მიხედვით ყოფნის საშუალებას უქმნის, „ადამიანურად აცხოვრებს“ ერის ყოველ წარმომადგენელს. ახლა საკითხია იმის გამოკვლევა, თუ რა ზოგადსაკაცობრიო ღირებულება შეიძლება გააჩნდეს ეროვნულ კულტურას; რადგან მონალოდნელია და, მეტიც: „ძალზე აბლოდანაც მოისმის“ კითხვა: ეროვნულ კულტურას მიუთვინებულად იცოვრებს ადამიანი მაშინაც, თუ სულ ორი ეროვნული კულტურა დარჩება დედამიწაზე — ინგლისური და ჩინური, მაგალითად — მამ, ხომ არ აჯობებს, თუნდაც კომუნისტური გაიოლების მიზნით, ეზრუნოთ რეალურად არსებული მრავალი ერის ერთ ერთად შერწყმის ან, ეთქვათ, მრავალრიცხოვან ერთა მიერ მცირეთა ასიმილაციისათვის?

ამ კითხვაზე მხოლოდ უარყოფითი პასუხი უნდა გაციეს. იმის საჩვენებლად, თუ რატომ და იმისთვისაც, რომ ნათქვამის დასაბუთება „განყენებულ თე-

ორიზირებად“ არ მეტყვის, დღევანდელი მსოფლიოს ცხოვრების უზოგადესი უმნიშვნელოვანესი და თან უაღრესად რეალური ნიშან-თვისების განხილვით დავიწყებ.

თანამედროვეობის ყველაზე გამოჩენილი ფილოსოფოსები და მოაზროვნენი ერთხმად გამოთქვამენ უკიდურეს შემფოთებას ჩვენი ეპოქის მიერ აღებული გეზის სახიფათოობის გამო. კ. იასპერსი, როცა დღევანდლობასა და წარსულს ადარებს ერთმანეთს, ამბობს, რომ სულიერი ცხოვრების, ადამიანურობის, სიყვარულისა და შემოქმედებითი ენერჯის მხრივ თანამედროვეობა კატასტროფული გაღატაკების მაგალითს წარმოადგენს; და მხოლოდ ერთი — მეცნიერებისა და ტექნიკის წარმატება, მართლაც შეადგენს მის სიღიადეს წარსულთან შედარებით [13, გვ. 119].

ამასთან, მეცნიერებისა და ტექნიკის წარმატება სრულიადაც არ ქმნის სინამდვილის რაღაც ერთ განკერძოებულ სფეროს; ის ღრმა კავშირშია სულიერი ცხოვრების, ადამიანურობისა და სიყვარულის ზემოთ ნახსენებ ეპოქალურ დედიკატთან, მთელ ჩვენს ყოფასთან, რადგან მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარება არა მარტო თავისი თანამდევით შედეგებით დასვათ ნიშანს ადამიანის ყოფნას, არამედ თვით ამ განვითარების წინაპირობად მოითხოვს განსაკუთრებული შინაგანი ორგანიზაციის მქონე ტიპს ადამიანისა, რომლის სახელია — Homo faber. ტექნიკამ და ტექნიკური ამოცანების განხორციელებაზე გათვლილმა მეცნიერებამ თვითონ ადამიანი გამოჭრა თავიანთი მიზნის „თარგზე“; ესაა არსებითი, ხოლო ის ტექნიკური, რაც ასეთი ტექნიკოსის ხელიდან გამოდის, ადამიანში მომხდარი ცვლილების მხოლოდ შედეგებით უმნიშვნელო შედეგია. ამრიგად, მოვლენათა განვითარებამ ჩვენს ტექნიკისტურ ეპოქაში საფუძვლიანად შეცვალა თვითონ ადამიანი, რასაც ევროპელის მსოფლხედვაში მომხდარი ღრმა ცვლილებები ჰქონდა მიზეზად.

ევროპული ისტორიის იმ განმსაზღვრელი მომენტადან, როცა ფ. ნიუშემ „ღმერთის სიკვდილი“ ამცნო ქვეყნიერებას, ადამიანმა დაკარგა სახომი, რომელთან დატოლებითაც მას შეეძლო განესაზღვრა საყუთარი ცხოვრების ავკარგი ღვთიურ წესრიგთან შემსგავსებულობის ხარისხის მხრივ და ამგვარად, მუდამ ხელთ ჰქონდა შინაგანი წონასწორობის უზრუნველყოფის საშუალება. ამერიკიდან ადამიანის ფიჭი და საზრუნავი ერთი მიზნის გარშემო იყრის თავს; რაც შეიძლება კომფორტულად მოეწყოს „ამ ქვეყნად“, ანუ იმ ერთადერთ საერეეში, რომელშიც მას ყოფნა უწყია და რომლიდან გასვლაც სრულ გაჭრებად ესახება. ამგვარი ფიჭისა და საზრუნავის მოძალევა განსაზღვრავს ჩვენი თანამედროვის ყოფნის უარსებობის თავისებურებებს, რომელთა შესახებაც დიდი შემფოთებით ლაბარაკობს თანამედროვე ხელოვნება.

ის, რომ ყოფნის საბოლოო „საით“ და „რისთვის“ დაკარგული ადამიანი მხოლოდ „აქ ყოფნის“ კომფორტული მოწყობის საშუალებათა ტექნიკურად მხმარებელი და იმავე ღრის თავდაც ტექნიკის სენით შეპყრობილი გამხდარა, კარგად ჩანს, მაგალითად, პ. პიკასოს ორ სკულპტურულ კომპოზიციაში. ერთი მათგანი („პაიანი ჩილით“, 1951 წ.) წარმოადგენს ბრინჯაოს მდებარს, რომელსაც ნაშიერი ჩაუკრავს მკერდში და... ყოვლად უწყინარი ქანდაკება იქნებოდა დედა მიამუნს სახე ავტომობილის კაბოტს რომ არ მიუგავდეს ასე ძალიან. სხვა სკულპტურული ჯგუფი — ესეც ლითონისაგან ჩამოსხმული — გამოსახავს ქალს, რომელიც საბავშვო ეტლით მისიერნებს შვილს. ესეც საგნებით ჩვეულებრივი ქმნილება იქნებოდა, ქალის ფიგურა ვესტმინისტრის ცნობილ კოშკს რომ არ გვაგონებდეს [15].

ტენიკურად მოსაქმე გამაჩნურებული სულის თვისება აუცილებლად უნდა იყოს და არის კიდევ სრული უნდობლობა ყოველი სხვის მიმართ, რადგან ასეთი სული სხვა ადამიანსაც — ნივთთა წყებისგან გამოურჩევლად — ოდენ მიზნის მისაღწევად საჭირო საშუალებად განიხილავს და გასაგებია, რომ ყოველი სხვის მზარდანაც მსგავს დამოკიდებულებას მოეღოს. თანამედროვე ადამიანის ასეთი სიმარტოვისა და მიუნდობლობის სურათი უზადო გროტესკულ სრულქმნილებამდეა აყვანილი ფ. კაფკას მოთხრობაში „სორო“ [11, გვ. 572—612]⁴.

შესაძლებელია გაჩნდეს მაცდური აზრი, თითქოს ეს უკიდურესად გაძნელებული ყოფნა სულიერების დონით ჩამორჩენილი ადამიანების ხვედრია. ნივთიერ-მატერიალური კეთილდღეობის უზომოდ მაღალი დაფასება, ყველა თანმზლები მოვლენითურთ, გარკვეულწილად მართლაც არის სულიერების დეფიციტის შედეგი; მაგრამ დიდ ხელოვანთა მიხედვით, ეპოქისათვის დამახასიათებელი საზრისუქონლობა ჩვენი ყოფნისა არც სულიერად მაღალგანვითარებულთა გერის შვებას, მეტიც, ასეთები მეტი სიმძაფრით განიცდიან ცხოვრების უჩვეულოდ ძლიერ შეკირვებულობას. რომან „უთვისებო კაცის“ გმირის ფიქრები ცხადი დასტურია ამისა; უღრიხი შესანიშნავად აფასებს და კარგადაც უფრთხილდება თავის შინაგან თავისუფლებას, რადგან მისი წყალობით იცის, რატომ არსად და აროდეს არა ღირს არანაირ ადამიანურ სიტუაციაში ჩაბმა; მაგრამ ამავე დროს, დიდი სიმწარის მომტანია ვითარება, რომ მეორე მხრივ ვერც ის გავიგია: რად სახმარია ეს შენი ასეთი სრული შინაგანი თავისუფლება [12, გვ. 307].

ქმ უკვე ისეთ ვითარებასთან გვაქვს საქმე, როცა ადამიანს მისი ყოფნის უღრმეს ფენაში ჩაგებული სტრუქტურა ეშლება; — მიზნის მიხედვით ცხოვრებისთვის დანიშნულმა აღარ იცის რას სიძუროს ხელი, მიზანი გამქრალა...

ამრიგად თანამედროვე ეპოქის ყველაზე არსებითი დამახასიათებელი თავისებურებებია: ადამიანის გაუცხოება, უკიდურესი არაკომუნიკაბელურობა, სიმარტოვე, საბოლოო მიზნისუქონლობა.

ახლა ვიკითხოთ: რით უნდა ემსახუროს რომელიმე ეროვნული კულტურა ასეთ გასაჭირში ჩავარდნილ ადამიანს?

თანამედროვე ეპოქის დამახასიათებელი ყველა ღრმადმდებარე, ცხოვრებისთვის განმსაზღვრელი მნიშვნელობის მქონე პრობლემა იქედან წარმოსდგება, თუ როგორ ესმის ადამიანს ყოფნის თავისთვის შესფერი მოდუსი, როგორ ყოფნა ურჩევნია და აურჩევია ონტოლოგიური სურათის საფუძველზე. ახალი დროის ემპირისტულ-პოზიტივისტურმა ფილოსოფიამ საკუთრივ ყოფიერება ერთეული და სხეულებრივი სახეების მდგრადი და უცვლელი ყოფნის სახით წარმოადგინა; შესაბამისად: ადამიანის მიზნად მისი ფიზიკურ-ბიოლოგიური ორგანიზმის აგებულების გამძლეობა და სიმტკიცე გაიგო [6, გვ. 269—271]; ხოლო რადგანაც ყოველი გაგება განწყობილია, ემპირისტულ-პოზიტივისტური

⁴ ფ. კაფკას მიმართე როგორც ჩვენი დღევანდელი ცხოვრების ერთ ყველაზე გამკრიახ მესაიდუმლეს, რომლის მოთხრობათა ერთი გამოცემის ყდაზე მრავალსმეტყველად წერებულა: „Das Geheimnis unserer Existenz in dichterischen Deutung“ (ჩვენი არსებობის საიდუმლოება პოეტურ განმარტებაში). [5, გვ. 109].

⁵ „Das Fundament der Auslegung bildet je ein Verstehen, das immer auch befindliches, das heißt gestimmtes ist“ [14, გვ. 252] და „Alles Verstehen ist befindliches“ [14, გვ. 265].

ფილოსოფიის აღმასვლამაც ამ ფილოსოფიისთვის იმანენტური განწყობის გავრცელებაში იჩინა თავი. ყოფნის ემპირისტულ-პოზიტივისტური გაგებისა და მისი „წყვილის ცალი“ პრაგმატულ-უტილიტარისტული განწყობიდან იღებს სათავეს თანამედროვე ადამიანის ცხოვრების ყველა ის პრობლემა, რომელიც ზემოთ ეპოქის დამახასიათებელ თავისებურებად მივიჩნით.

რომელიმე ეროვნული კულტურა მხოლოდ „იმ პირობით“ შეგვეშველება ამ პრობლემათა მოხსნაში თუ შევძლებთ მისი წიაღიდან ცხოვრების პრინციპად ვარგისი ისეთი შინაარსის ამოხილვას, რომელიც ყოფნის სხვაგვარ, არა ემპირისტულ-პოზიტივისტურ გაგებას და შესაფერის განწყობას ეყრდნობა. ამგვარი შინაარსის მიგნება კი პრინციპულად შესაძლებელია იმის გამო, რომ ეროვნული კულტურა ბუნებრივ ენასა და შენებულ, ყოველი ენა კი მსოფლხედვის უნიკალური წესი ან სახეა, რომელშიც სათანადო განწყობიდან ამოზრდილი ყოფნის „მოდელი“ დაცული.

ახლა ვნახოთ რისი შემოთავაზება შეუძლიათ ქართულ ენას და მასზე დაშენებულ კულტურას თანამედროვე ეპოქის პრობლემათა სიმძაფრის გასაწვავად. ამ მხრივ მეტად საინტერესოა ქართული სიტყვა ს ა-ხ-ლ-ი, მასში სხვასთან ურთიერთობის სულ სხვაგვარი განწყობის ხმები მოისმის, ვიდრე პოზიტივისტურ ფილოსოფიაზე დანდობილი ეპოქა გვთავაზობს და თავსაც გვახვევს. ესაა „არა-მე“-სთან ურთიერთობაში ერთგვარი „თავდაპირილი უკუმდგომობა“ [1, გვ. 26], რაც ბ ლ ე ბ ა სიტყვის შინაარსში ხშიანობს.

ასევე, ს ა-ხ-ლ-ში ჩენილი განწყობის ხასიათს სავსებით შეფერება ქართველური ენებისთვის დამახასიათებელი მოვლენის, ინკლუზივის ენობრივი ატგვარიისთვის ნიშანდობლივი დიალოგური სენსიტიურობა, რომელიც შინაარსით მეტად მკვეთრად უპირისპირდება ჩვენი არაკომუნიკაბელური ეპოქის „გუნებას“ [2].

ქართული კულტურის ფონდს თუ გადავხედავთ, აქაც ცხადად ჩანს, რომ ამ კულტურისთვის უცილობლად გვერდაუვლელი მნიშვნელობის მქონე შენამოქმედნიც მკვეთრად უპირისპირდებიან ჩვენს პრობლემურ, ჩიხში მოწყვდეულ ეპოქას მათი შინაარსის საერთო ტონალობით. სანიმუშოდ ორი მაგალითის მოტანაც იკმარება.

„ვეფხისტყაოსნის“ შინაარსის ერთ-ერთ უმკაფიოესად გამომხატველ-გადმოცემ ფრაგმენტად უთუოდ უნდა მივიჩნიოთ ავთანდილის:

„მე იგი ვარ, ვინ სოფელსა არ ამოვჰკრეფ კიტრად ბერად,
ვის სიკვდილი მოყვრისათვის თამაშად და მიჩანს მღერად“; [8, გვ. 164].

საქართველოს „შემდგომ თაობათ ბედ-იღბლისთვის უმახვილესი“ (გ. ტაბიძე) ამ სტრიქონების შინაარსი რაღაც სრულიად სხვაა, ვიდრე, ვთქვათ, იმავე ფ. კავკას „სოროს“ პრობლემა, საზრუნავი თუ განწყობილება. „სხვა“, „არა-მე“ აქ მოყვარება და სიცოცხლე, ანუ ამ სოფლად ყოფნა—რომლის მაქსიმალურ გახანგრძლივებასაც ახალი დროის ემპირისტულ-პოზიტივისტური ფილოსოფიის ფარგლებში ფიზიკურ-ბიოლოგიური არსებობის შექცობისამებრი განმტკიცებით ცდილობენ — მისთვის ხალისით შესაწირი. ძნელი წარმოსადგენია დღევანდელი ფრთებჩამოყრილი, მიზანჩამქრალი ეპოქის გუნებ-განწყობისაგან უფრო რა-

6 ქართულში სიტყვათა: განწყობის და გაგების მეტად საფულისხმო სემანტიკურ სიახლოვეზე ნათქვამი მკვს ერთ აღრინდელ ნაშრომში (1, გვ. 23).

დოკალურად განსხვავებული საცხოვრებო ორიენტირი, ვიდრე ამ ორ სტრიქონშია დასახული.

ვაჟა-ფშაველას „რამ შემქმნა ადამიანი“-ს თუ ავიღებთ, აქაც ფრიად საგულისხმო მხარეებს დავინახავთ თანამედროვეობასთან დროის თვალსაზრისით დიდად მოახლოებული ქართული კულტურისას.

ვაჟას ამ ლექსში ადამიანი უკვე ღვთისაგან „განწირული ოხერ-ტიალია“, მაგრამ არათუ სხვა ადამიანისთვის, არამედ თუნდ ბალახის სიმწვენისთვის თავის გამეტება აქ იმდენად სანატრელ საქმედაა დანახული, ისე სრულად გადაუჩრდილავს ამგვარ ხილვას თანამედროვე Homo faber-ისთვის ჩვეული მონაგარიზე სიფრთხილე, ისე უყოყმანოა მთელი სამყაროს სასიკეთოდ თავის მსხვერპლად მიტანის დამჯობინება დღევანდელი მედროვის ყველა საზრუნავს, რომ სრულიად უპყველია „რამ შემქმნას“ ძირ-ფესვის ავთანდილური ქართულობა [3, გვ. 229].

როგორც ქართული ენისა და კულტურის ამ მეტად არასრულმა მოხილვამაც გვიჩვენა, ეროვნულ ენასა და კულტურაში ყოფნის თავისებურ გაგებას, სხვასთან, „არა-მე“-სთან საუბრითიერ თუ უნიკალურ განწყობას, ანუ სხვაგვარად: უნიკალურ საცხოვრებო პარადიგმას ეხედებით. ამ პარადიგმის თავისებურება არავინ იცის სად და როდის, კაცობრიობის განვითარების რომელ ჩიხში შესულ ეპოქას შეიძლება გამოადგეს იმ მხრივ, რომ ახალი ორიენტირები მისცეს მას.

ყოველ ეროვნულ კულტურას პოტენციაში მსოფლიო ისტორიული ეპოქის „ჩიხიდან გამოშვების“ ენერჯია აქვს; ამდენად, ყოველი მათგანი უდავო საკაცობრიო ღირებულების მქონე ფენომენია და კულტურული საზოგადოების მოვალეობას შეადგენს ზრუნვა ეროვნულ კულტურათა განვითარების ოპტიმალური პირობების შესაქმნელად.

თავი მოვუყაროთ სათქმელს. ამ ნარკვევის პირველ ნაწილში შეძლებისამებრ ვაჩვენებ, რომ თავისი ერის კულტურულ ცხოვრებაში ჩართვით ინდივიდი ახერხებს უაღაშიანურესი მისწრაფების, — მაზად ყოფნის სურვილის ახდენას; ეს იმავდროულად პიროვნების დონემდე მისი ამაღლების გზაცაა, რადგან გონითი სამყაროს სფეროში შეყავს მიმყოფი.

მეორე ნაწილში გამოკვლევისა ვასაბუთებდი ყოველ ეროვნულ კულტურაში ერთგვარი ზოგადსაკაცობრიო ღირებულებისა და მნიშვნელობის მქონე პოტენციალის არსებობას. ასეთი პოტენციალის ხედვის ფონზე ეროვნული კულტურისთვის მოღვაწე ყოველი პიროვნება იმ ავღროულად მსოფლიოს მოქალაქეობის დონემდე აღის, რადგან თავისი ერის კულტურის დაცვით, მისი შინაგანი გონითი შესაძლებლობების გამოარკვევა-განვითარებით ის ზრუნავს, რათა მორიგ შესაძლო კრიზისს კაცობრიობის ყოფნითი დეზორიენტირებულობისა მზად დაუხვდეს სიმწლეუთა დაძლევის იმ საშუალებებით, რომლებიც მის ეროვნულ კულტურაში დაიძებნება.

ამიტომ, ეროვნული კულტურის ღირებულებაში ორი ასპექტის გამოცალკევება თავისთავად ამ ნარკვევის დაწერის ხერხი უფროა, ვიდრე იმანენტურ-სტუქტურული თავისებურება იმ რეალობისა, რომელსაც ეროვნული კულტურის წიაღში ცხოვრების ფენომენი წარმოადგენს.

ე.პ. სარტრს უთქვამს: ცოტაც და ადამიანისაგან საქმლის მომწელებელი ტრაქტილა დარჩებაო. ამ სიტყვებით სარტრი მართლაც მწარე სიმართლეს გვეუბნება, რადგან მეტწილ არხეინ გამგონეს ისინი თავზარს კი არ სცემენ, — ხატოვან ფრაზასთან წახუმრებით ნაამები ესთეტის ღიმილსა ჰკვირიან. თუ ამ

ვითარებას სერიოზულად გავითვალისწინებთ, მაშინ სრული პასუხისმგებლობით უნდა მოვეყვიდეთ ერთგვარი შედარებითი კულტუროლოგიის შექმნის იდეასაც, რომელიც ფარული წამქეზებლის ფუნქციით მონაწილეობს ამ ნარკვევის დაწერაში.

ლიტერატურა

1. დალაქიშვილი ლ. ეკოლოგიური პრობლემა და ენათა მონაცემები. „მაცნე“, 1989, № 3.
2. დალაქიშვილი ლ. ინკლუზივის ენობრივი კატეგორიის მსოფლხედვითი თავისებურება. „მაცნე“, 1992, № 2.
3. ვაჟა-ფშაველას რამ შემქმნა ადამიანად. ქართული პოეზია. ტომი მეცხრე. თბილისი, 1977.
4. კაკაბაძე ზ. კანტის ესთეტიკური კონცეფციის ინტერპრეტაციისათვის. ხელოვნება, ფილოსოფია, ცხოვრება. თბილისი, 1979.
5. კაკაბაძე ზ. ფიქრები ერთი „ძნელი ფილის“ საბაბით. ხელოვნება, ფილოსოფია, ცხოვრება. თბილისი, 1979.
6. კაკაბაძე ზ. ფილოსოფია და ცხოვრება. ხელოვნება, ფილოსოფია, ცხოვრება. თბილისი, 1979.
7. ნათაძე ნ. ერი და ეროვნული კულტურა. თბილისი, 1988.
8. რუსთაველი შ. ეფესისტუკოსანი. ქართული მწერლობა. ტომი მეოთხე. თბილისი, 1988.
9. უზნაძე დ. ომის ფილოსოფია. ფილოსოფიური შრომები. თბილისი, 1984.
10. უზნაძე დ. ცხოვრების რაობა და აღზრდა. ფილოსოფიური შრომები. თბილისი, 1984.
11. Кафка Ф. Роман, новеллы, притчи. М., 1965.
12. Музиль Р. Человек без свойств. кн. I. М., 1984.
13. Ясперс К. Современная техника. В кн. Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
4. Heidegger M. Sein und Zeit. 1927.
15. Werner Spies. Les sculptures de Picasso.

Л. Н. ДАЛАКИШВИЛИ

ДВА АСПЕКТА ЦЕННОСТИ НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Резюме

В работе показано, что каждая национальная культура, с одной стороны, причащает личность к Вечному бытию, а с другой — таит в себе ценный потенциал, который может способствовать преодолению эпохального экзистенциального кризиса.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ოთარ ჯიოთი

პოსტსტრუქტურალიზმი: ფილოსოფიის დასასრული თუ განახლება?

ფილოსოფიის დაძლევა არ ნიშნავს მისთვის ზურგის შექცევას, არამედ ფილოსოფოსთა წაქიშევას გარკვეული წესით.

ქ ა კ დ ე რ ი დ ა

პოსტსტრუქტურალიზმი თანამედროვე დასავლეთის ფილოსოფიის ერთ-ერთი უახლესი მიმართულებაა. იგი ჩვენი საუკუნის 60-ან წლებში ჩამოყალიბდა როგორც ფრანგული სტრუქტურალიზმის გაგრძელება და, ამავდროულად, მისი გადალახვა. აზროვნების ეს მიმდინარეობა მეტად თავისებურია და მისი გადმოცემა სიძნელეებს აწყდება. ჯერ ერთი, მისი მიმდევრები რაიმე პოზიტურ პროგრამაზე პრეტენზიას არ აცხადებენ: ამ მიმართულების ერთ-ერთი მთავარი წარმომადგენელი მიშელ ფუკო თავის ნაწარმოებებს აღარებს ბომბებს, რომლებმაც არსებული რეალობა უნდა ააფეთქონ და ცხადია, თვითონაც უნდა აფეთქდნენ [6, გვ. 84]. ხოლო როცა ე. დერიდას, მეორე გამოჩენილ პოსტსტრუქტურალისტს, სორბონას უნივერსიტეტში უნდა მოეხსენებინა თავისი განოქვეყნებული ნაწარმოებების ძირითადი თეზისი, ამ მოხსენებაში მან თავისი ნაწარმოებები განმარტა როგორც რაიმეს მტკიცების შეუძლებლობის დასაბუთების ცდები [4]. მეორე სიძნელე დაკავშირებულია პოსტსტრუქტურალისტების წერის მანერასთან: ისინი უპირატესობას აძლევენ ესეებს, რომლებიც უფრო ასოციაციებს მიჰყვებიან, ვიდრე მკაცრ ლოგიკას, ხოლო ეფექტურ ფრანს ხშირად აზრის სინათლე ეწირება. მიუხედავად ამისა, ალბათ, ღირს შევეცადოთ დავძლიოთ ეს სიძნელეები, რადგან პოსტსტრუქტურალიზმი თანამედროვე ფილოსოფიის დამახასიათებელი მიმართულებაა და მისი გაცნობა ავსებს ჩვენს წარმოდგენას თანამედროვე დასავლეთის ფილოსოფიაზე, რომელიც ექსისტენციალიზმით არ დასრულებულა. პრობლემები, რომელთაც პოსტსტრუქტურალისტები განიხილავენ, დღევანდელი ცხოვრების პრობლემებია და იმ საკითხებს ეხმაურება, რომელთაც ჩვენც ყოველდღე ვაწყვდებით.

კრიტიკული პათოსი და ლიტერატურულ-ესეისტური მანერა პოსტსტრუქტურალისტების რაღაც ახირებულობით კი არ არის გამოწვეული, არამედ სიერთოდ თანამედროვე ფილოსოფიისთვის არის დამახასიათებელი, და ამ ფილოსოფიის გასაგებად და სწორი შეფასებისათვის ეს უნდა გავითვალისწინოთ. მაგრამ ამისათვის უნდა დავუშვათ ფილოსოფიური აზროვნების ამგვარი ცვალებადობის კანონზომიერება: თუკი მივიჩნევთ, რომ ფილოსოფიას ყოველთვის ერთი და იგივე საგანი, მიზნები და ამოცანები აქვს, და იმაში დავრწმუნდით, რომ რომელიმე მიმართულება ამ მიზნებსა და ამოცანებს შორდება, მაშინ ისდა დაგვრჩება, რომ დაეტუქსოთ განსხვავებულად მოაზროვნე ფილოსოფოსები მეტიჩრობისათვის და მივუთითოთ მათ ფილოსოფიის კლასიკურ ნიმუშებზე.

მაშასადამე, თანამედროვე ფილოსოფიის თავისებურების საკითხს საერთოდ ფილოსოფიის თავისებურების, მისი საგნისა და ამოცანების საკითხთან მივეყვართ.

რა თქმა უნდა, როგორც არ უნდა იცვლებოდეს ფილოსოფიის საგანი და ამოცანები, რაღაც საერთო უნდა ჰქონდეს ყოველგვარ ფილოსოფიას. ფილოსოფია უნდა იყოს ფილოსოფია. მაგრამ რა არის ფილოსოფიად ყოფნა? ფილოსოფია ადამიანის სულიერი მოქმედების სფეროა და მას აუცილებლად თუ შემთხვევით, საერთო აქვს ადამიანის სულიერი მოქმედების სხვა სფეროებთან — მეცნიერებასთან, ხელოვნებასა და რელიგიასთან. მაგრამ არის თუ არა აუცილებელი ამის გამო გავავივივით ცნობიერების ამ ფორმებთან?

ფილოსოფიის გაიგივება ადამიანის სულიერი მოქმედების სხვა ფორმებთან არის თუ არა აუცილებელი, ეს საკითხავია, მაგრამ ფაქტია ის, რომ ასეთი გაიგივება ხდება. ყველაზე ჩვეულია ფილოსოფიის გაიგივება მეცნიერებასთან. ეს შემთხვევითი არ უნდა იყოს. ფილოსოფიას მეცნიერებასთან საერთო აქვს ჰუმანიტეტებაზე ორიენტაცია, რამდენად ფართოდაც არ უნდა ვეცნოდეს ჰუმანიტეტება, და დისკურსიული, ცნებითი აზროვნება, რაოდენ დიდი მნიშვნელობაც არ უნდა ჰქონდეს ამავე დროს ინტუიციასა და სიმბოლურ აზროვნებას. მეცნიერებასთან ფილოსოფიის გაიგივებისაკენ მიდრეკილებას, ალბათ, განაპირობებს აგრეთვე ფილოსოფოსის ადგილი საზოგადოებაში: როგორც წესი, ეს ადგილი ფილოსოფიას უზრუნველყოფილი აქვს მეცნიერებასთან ინტეგრაციის საშუალებით — ინსტიტუტებისა და კათედრების გზით. მაგრამ შემთხვევითი არც ის უნდა იყოს, რომ ფილოსოფია ყოველთვის განიხილებოდა როგორც ადამიანის სულიერი მოქმედების დამოუკიდებელი ფორმა მეცნიერებასთან ერთად. მიუხედავად ამისა, ფილოსოფია შეიძლება მოვითავსოთ მეცნიერების ქუთქვეშ, მაგრამ მაშინ, ალბათ, მეცნიერების ცნება უნდა გავაფართოოთ: ძალზე თუ დავავიწროვეთ ეს ცნება, მეცნიერებაში შეიძლება მათემატიკაც ვერ მოხვდეს.

როდესაც მეცნიერების ტრადიციული ცნების მიხედვით სურთ მოიაზრონ ფილოსოფია, მაშინ ასეთ გზას ირჩევენ: ყოველ მეცნიერებას სინამდვილის რაღაც კონკრეტული სფერო აქვს საკვლევი და ფილოსოფიასაც უნდა ჰქონდეს ასეთი საგანი სინამდვილეში, ხოლო რადგან მეცნიერებებს ზოგადობის ხარისხითაც განასხვავებენ, ფილოსოფიას მიუზომავენ სამყაროს უზოგადეს მხარეებს, და რადგან ტრადიციული ფილოსოფია უზოგადეს სინამდვილის უცვლელ და უღრმეს ფენასთან აიგივებს, გამოდის, რომ ფილოსოფიის საგანია აბსოლუტი, ის აბსოლუტური ჰუმანიტეტების დადგენას ისახავს მიზნად, მაშინ როცა სხვა მეცნიერებებს შესაძლებელი საგანი აქვთ და მათ მიერ დადგენილი ჰუმანიტეტებაც რელატიურია. ამგვარი გავება ყურადღებას არ აქცევს ფილოსოფიის არსებით თავისებურებას, იმას, რომ სამყაროს სურათს, ბოლოს და ბოლოს, მეცნიერება აძლევს ადამიანს, ხოლო ფილოსოფიის საზრუნავია ამ სამყაროში ადამიანის ადგილი გამოიჭინოს, გაარკვიოს ის, თუ რას ავალებს ადამიანს სამყაროს ასეთი თუ ისეთი გავება. ფილოსოფია მსოფლმხედველობაა. ამას არ ეწინააღმდეგება ის, რომ არსებობს მსოფლმხედველობის სხვა ფორმები. ყოველ შემთხვევაში ფილოსოფიის მეცნიერებასთან გაიგივებას ამ მხრივ არავითარი უპირატესობა არა აქვს, რადგან ფილოსოფია ასევე არ არის ერთადერთი მეცნიერება.

თუ გავითვალისწინებთ მსოფლმხედველობის არსებითობას ფილოსოფიისათვის და ადამიანის ყოფიერების ისტორიულობას, მაშინ ვასაგები იქნება,

რომ ადამიანის ყოფიერების შეცვლასთან ერთად არ შეიძლება რადიკალური ცვლილება არ მოხდეს ფილოსოფიაშიც. თანამედროვე ფილოსოფიის თავისებურებაც სწორედ ადამიანის ყოფიერებაში მომხდარ რადიკალურ ცვლილებას ასახავს.

მაინც რა რადიკალური ცვლილება მოხდა ადამიანის ყოფიერებაში, რამაც ფილოსოფიაში გამოიწვია ასეთივე ცვლილება? განა ნაკლებად რადიკალური ცვლილებები ხდებოდა წარსულში, თუნდაც ანტიკურობიდან შუა საუკუნეებში ან შუა საუკუნეებიდან აღორძინებასა და ახალ დროში გადასვლისას? დიახ, ეს ცვლილებები წარსულში ნაკლებად რადიკალური ხასიათისა იყო, რადგან ისინი წარმოადგენდნენ ერთი ცივილიზაციის შიგნით მომხდარ ცვლილებებს, ცივილიზაციისა. რომელშიც ინდივიდი ექვემდებარებოდა ზოგადს, მთელს. ეს იყო ტრადიციული საზოგადოება ამ სიტყვის ფართო გაგებით. ინდივიდებს აერთიანებდა თემი, საზოგადოება, სახელმწიფო. ამ ერთიანობას განამტკიცებდა ღირებულებები, რომლებიც თითოეული ინდივიდის კატეგორიულ იმპერატივებს არ შეადგენდნენ. მაგრამ მაინც საზოგადოება ასე თუ ისე იზიარებდა მათ. ამიტომ იყო, რომ კანტის კატეგორიულ იმპერატივს — მოქმედი ისე, რომ შენი მოქმედება გამოდგეს საყოველთაო კანონად — დიდი დასაბუთება არ სჭირდებოდა. ნიკმეს დროიდან კი კატეგორიული იმპერატივი აღარ იმპერატივობს. მაშასადამე, საქმე იმგვარად როდია, თითქოს წარსულში ღირებულებები დაფუძნებული იყვნენ, შემდეგ კი მათ საფუძველი გამოეცალათ. განსხვავება ის არის, რომ წარსულში არ იყო გაცნობიერებული, ახლა კი გაცნობიერდა ღირებულებათა დაუსაბუთებლობა.

ამ რადიკალურ ცვლილებას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ფილოსოფიისათვის. რადგან ტრადიციული საზოგადოების ადამიანის ყოფიერება ზოგადს, მთელს ემყარებოდა, ფილოსოფიაც, რომელიც ამ ადამიანის მსოფლმხედველობა იყო, ორიენტირებული იყო მეტაფიზიკურ ძირებზე. ფილოსოფია მეტაფიზიკური იყო და, ამასთან, ტრადიციულად მეტაფიზიკური. ადამიანის ყოფიერების შეცვლასთან ერთად, ჯერ ერთი, ფილოსოფია მიუბრუნდა თავის ძირებს, რათა დარწმუნებულიყო იმაში, თუ რამდენად არასაიმედო საფუძველს ემყარებოდა ადამიანი. ამიტომ თანამედროვე ფილოსოფიის პირველი თავისებურებაა მისი ანტიმეტაფიზიკური ხასიათი, უფრო სწორად, ტრადიციული მეტაფიზიკის უარყოფა. ეს ნიშანი, ისევე როგორც სხვები, ტიპოლოგიური ბუნებისაა და იმას არ გამოირიცხავს, რომ თანამედროვე ფილოსოფიაშიც შეიძლება აღმოჩნდნენ ტრადიციული მეტაფიზიკის გამგრძელებლები. ხოლო რადგან თანამედროვე ფილოსოფია ადამიანის ყოფიერების დაუფუძნებლობაში დარწმუნდა, მან თავისი ყურადღება თვით ადამიანის ყოფიერებაზე გადაიტანა. თანამედროვე ფილოსოფიის მეორე ძირითადი თავისებურებაა ორიენტაცია ადამიანის ყოფიერებაზე. ყოფიერების ზოგად მეტაფიზიკურ ძირებზე ორიენტირებული ფილოსოფია მონუმენტურ სისტემებს აგებდა, რომლებსაც ტრანსკატების ფორმით გადმოსცემდა. ადამიანის მყოფე ყოფიერების გამააზრებელი თანამედროვე ფილოსოფია კი ასევე მყოფე, დროებით ნაგებობებს აგებს, რომელთა ესკიზები ფრაგმენტული, ესეისტური, აფორისტული, ნახევრადლიტერატურული ხასიათისაა. ეს თავისებურებანი მეტ-ნაკლები სიმკვეთრითაა გამოხატული თანამედროვე ფილოსოფიის სხვადასხვა მიმართულებაში. პოსტსტრუქტურალიზმი კი ალბათ ერთ-ერთი ტიპიურად თანამედროვე ფილოსოფიური მი-

მართლებს, რადგან ყველა ეს თავისებურება მას საეჭვო და გამოკვეთილად ახასიათებს.

პოსტსტრუქტურალისტებმა, როგორც იტყვა, სრუქტურალიზმის ხაზი გააგრძელეს და უფრო რადიკალურ დასკვნებამდე მივიდნენ. პოსტსტრუქტურალიზმი სტრუქტურალიზმის შიგნით წარმოიშვა: ერთმა და იმავე პიროვნებებმა — მ. ფუკო, ე. ლაკანმა, რ. ბარტმა გაიარეს გზა სტრუქტურალიზმიდან პოსტსტრუქტურალიზმამდე, შემდეგ კი მათ შეუერთდნენ უფრო ახალგაზრდა თაობის ფილოსოფოსები — დერიდა, დელიოზი, ლიოტარი და სხვები. სტრუქტურალიზმმა პირველი გადაწყვეტი ნაბიჯი გადადგა ონტოლოგიის დესტრუქციანციალიზაციის გზაზე: მან ჯერ ნივთები მიმართებებზე დაიყვანა, ხოლო შემდეგ სუბსტანცია სტრუქტურებით შეცვალა. პოსტსტრუქტურალისტებმა მოახდინეს თვითონ სტრუქტურების დეკონსტრუქცია — მათ მიიჩნიეს, რომ სტრუქტურირება მრავალნაირად არის შესაძლებელი: სუბსტანციის შეცვლა სტრუქტურით, რომელსაც საგნის არსის გამოხატვის პრეტენზია ექნება, ისევ სუბსტანციონალიზმი იქნებოდა. სტრუქტურების დეკონსტრუქციისათვის პოსტსტრუქტურალისტებმა ენის, მნიშვნელობის, სივნიფიკაციის თეორია მოიშველეს. მათი ინტერპრეტაციით, არ არსებობს ენობრივი გამოსახულების ერთადერთი დენოტატი, ენობრივი ნიშნის ერთი სივნიფიკატი. პოსტსტრუქტურალისტებმა მითად მიიჩნიეს აგრეთვე წმინდა სტრუქტურის ცნება. სტრუქტურის, რომელსაც შეეძლება განდევნოს თავისი თავიდან ყოველივე, რაც მას შეაქვს შემეცნების ობიექტში, და მივიდეს თვით საგნებთან. ჯერ კიდევ სტრუქტურალიზმმა თქვა უარი ჰუმანიზმის ევროპოცენტრისტულ გაგებაზე, ჰუმანიზმი ანტითეორიულ ცნებად მიიჩნიეს და ღმერთის სივნიფიკაციის შემდეგ ადამიანის სივნიფიკაციის აღწყვეტის კაცობრიობას. პოსტსტრუქტურალიზმმა გააგრძელა ჰუმანიზმის ეს კრიტიკა, მისი თვალსაზრისით, ჰუმანიზმის პოზიციიდან, როგორც არ უნდა იყოს ის — განმანათლებლური თუ ექსისტენციალისტური — არსებულის წინააღმდეგ ამბოხება არ არს ბოლომდე რადიკალური, რადგან ამგვარ კრიტიკას ჰუმანიზმის უტოპიის განხორციელების იმედი აქვს, რის შემდეგ არსებული კრიტიკა აღარ იქნება საჭირო.

ასეთია პოსტსტრუქტურალისტების პოზიციის არსი. ახლა მოვახდინოთ ამის ილუსტრირება რამდენიმე ძირითადი საკითხის პოსტსტრუქტურალისტური ინტერპრეტაციის გაცნობის გზით. ჯერ ერთი, ეს არის საკითხი იმის თაობაზე, თუ როგორ ესმით პოსტსტრუქტურალისტებს ფილოსოფიის არსი და საზოგადოებრივი ფუნქცია. პოსტსტრუქტურალისტები თანამედროვე ფილოსოფიას უბრალოდ იმის გამო კი არ მიეკუთვნებიან, რომ ჩვენი თანამედროვენი არიან. მათ გაცნობიერებული აქვთ ტრადიციული და თანამედროვე ფილოსოფიის დაპირისპირებულობა და, ცხადია, თვითონ შეგნებულად დგანან თანამედროვე ფილოსოფიის პოზიციებზე. ტრადიციული და თანამედროვე ფილოსოფიის დაპირისპირებულობას მ. ფუკო ასე გამოხატავს: დიდი ხნის განმავლობაში ფილოსოფიის კითხვა ის იყო, თუ სამყაროში, რომელშიც ყველაფერი წარმოვლია, რა რჩება მყარო; ვინ ვართ ჩვენ, რომლებიც უნდა მოვკვდეთ და რა რჩება ჩვენგან. მე-19 საუკუნიდან კი ფილოსოფია სულ უფრო მეტად სვამს კითხვას: რა ხდება დღეს და ვინ ვართ ჩვენ, რომლებიც შესაძლოა სხვა არაფერი არა ვართ, თუ არა ის, რაც ხდება? ფილოსოფიის კითხვა ეხება თანამედროვეობას, რომელიც ჩვენ ვართ. ამიტომ არის ფილოსოფია თავიდან ბოლომდე პოლიტი-

საქართველოს
ეროვნული
ბიბლიოთეკა

კური და ისტორიული. ის არის ისტორიისათვის იმანენტური პოლიტიკა და პოლიტიკისათვის მოუცილებელი ისტორია [5, გვ. 193].

რა ხდება დღეს? ამ კითხვაზე პოსტსტრუქტურალისტები იმას ბასუხობენ, რომ ხდება თანამედროვე ცივილიზაციის კრიზისი. პოსტსტრუქტურალისტები ამ კრიზისის ფილოსოფოსები არიან. რატომ არის თანამედროვეობა კრიზისის ეპოქა? რით განსხვავდება ის წარსულისაგან? განა მეცნიერებისა და ტექნიკის პროგრესი შეწყდა? თუ წინა ეპოქებისათვის მაღალი ზნეობა იყო დამახასიათებელი და ახლად დაეცა ზნეობა? ადამიანთა შორის დღეს არის სიძულელი, შუღლი, ომი, სისასტიკე. მაგრამ ვინა წარსულში ეს ყველაფერი ნაკლები იყო? არც გვაროსნული ლაშქრობები იყო ბავშვების მონაწილეობით, არც ინკვიზიცია, არც ბართლომეს ღამე? იყო ეს ყველაფერი, თანამედროვეობა იმით კი არ განსხვავდება წარსული ეპოქებისაგან, რომ წარსულში არ იყო სისასტიკე, ომები და ა. შ., არამედ იმით, რომ წარსულში ეს ყველაფერი ბუნებრივად იყო მიჩნეული; თანამედროვე საზოგადოება იმით კი არ განსხვავდება, რომ ის უფრო ანტიჰუმანურია, არამედ იმით, რომ მან იცის, თუ რამდენად ანტიჰუმანურია ის. ვარდა ამისა თანამედროვე ადამიანს აღარ სწამს ის, რომ უბედურება, რაც სამყაროში ხდება, მხოლოდ რომელიმე ბოროტი ძალის მოქმედების შედეგია, მან იცის, რომ ბოროტება თვითონ მასშია. ველურები რომელიღაც მომთაბარე ურდოები კი არ არიან, არამედ სრულიად ცივილიზებულმა ადამიანებმაც, ბახისა და მოცარტის მუსიკის მოყვარულებმა, შეიძლება თანამემამულენი ღუმელში შეუკეთონ და კვამლად აქციონ. ასეთ პირობებში ძველებურად აზროვნება, გონების ყოვლადძლიერების მტკიცება და პროგრესის გარდაუვალობის ქადაგება პოსტსტრუქტურალისტებს, და არა მარტო მათ, უზნებოდ მიაჩნიათ. ამგვარი აზროვნება ახლა მასობრივი ხოცვა-ჟლეტის გამართლება იქნებოდა. ამიტომ ფუკო ამგვარიდაც განასხვავებს ერთმანეთისაგან წარსულსა და თანამედროვე ფილოსოფიას: წინათ ფილოსოფია ადამიანს სიკვდილისათვის აშაფებდა, ახლა კი ის მას სხვის სიკვდილთან არიგებს. თანამედროვე ფრანგმა ფილოსოფოსმა ა. გლუქსმანი თავის წიგნში „ბატონი მოაზროვნეები“ გასული საუკუნის აზროვნების ოთხი მეუფე — ფიზტი, ჰეგელი, მარქსი და ნიცშე — დაახასიათა როგორც ტოტალიტარიზმის მოამზადებლები. მ. ფუკო ასე გამოთქვამს გლუქსმანის წიგნის დედაარსს: გლუქსმანი თვალსაზრისებს და ფაქტებს კი არ უპირისპირებს ერთმანეთს, არამედ ამ თვალსაზრისებს შეუპირისპირებს სინამდვილეს, რომელიც მათ უსწორდება. ფილოსოფოსებს ერჩივნათ ეთქვათ ვიღაცემ მეორის მსგავსად, რომელიც შორიდან შეჰყურებდა ვერდენს: ეს მე არ მინდოდა. გლუქსმანი მათ ხელს ჰკიდებს, კათედრიდან ჩამოიყვანს, მიიყვანს გვამებთან და ჩასაჩურჩულებს: „თქვი მხოლოდ, რომ ამაში შენ თავს ვერ სცნობ!“ [5, გვ. 220].

პოსტსტრუქტურალისტები იმას კი არ ამბობენ, რომ ოსვენციმები და გულაგები ფილოსოფოსების პროექტებით მოეწყო. მაგრამ მათი თვალსაზრისით, ისინი ფილოსოფოსების ნაივური იდეოლოგიის შედეგია. ფილოსოფოსებს სჯეროდათ, რომ ისტორია ლინეარულად ვითარდება დაბალიდან მაღალი საფეხურისაკენ და ის გონებისა და თავისუფლების თვითრეალიზაციას წარმოადგენს. პოსტსტრუქტურალისტები და სხვა თანამედროვე ფილოსოფოსები კი ეუბნებიან მათ: ესეც თქვენი გონებისა და თავისუფლების სამეფო! მასობრივი რეპრესიები სრულიადაც არ არიან ქეშმარიტი მოძღვრების დამახინჯების შედეგი: მარქსის-

პეშმარტი წვერისა და სტალინის ყალბი ცხვირის დაპირისპირება ვერაფერს ვერ ხსნის.

წინათ ფილოსოფოსები რევოლუციაზე ამყარებდნენ იმედს. პოსტსტრუქტურალისტები პოსტრევოლუციური ეპოქის ფილოსოფოსები არიან, იმ ეპოქისა, როცა რევოლუციის იმედი გადაწურულია. დღეს, როცა უკანასკნელი, გადამწყვეტი ბრძოლისკენ მოწოდებაზე ხელი აიღო „ყველაზე რევოლუციურმა კლასმაც“, პოსტრევოლუციურ ეპოქაზე ლაპარაკი უცნაურად აღარავის მოუგონებია. პოსტსტრუქტურალისტებს რევოლუცია შეუძლებლად მიიჩნიათ, სამაგიეროდ ამბობენბა არსებულის წინააღმდეგ არათუ შესაძლებელია, არამედ ყოველთვის იქნება აუცილებელი. ამიტომ ფუკოსთვის მიუძღებელია დღეს მოდელ ქცეული ლაპარაკი ისტორიის დასასრულზე. მისი აზრით, ოცნება ისტორიის დასასრულზე აზროვნების კაუზალური სტილის ისეთივე უტოპიაა, როგორი უტოპიურიც არის შეხედულება ისტორიის დასაბამზე. საერთოდ ფუკოს უნაყოფოდ მიიჩნია ლაპარაკი საზოგადოებაზე როგორც მთელზე. ამ თეორიისათვის მას ახასიათებენ როგორც ისტორიულ ნომინალისტს [8, გვ. 60—61]. ფუკო ასევე უარყოფს კლასობრივ ბრძოლას და კაცობრიობის გამანადგობელ სწრაფვას როგორც ისტორიის მამოძრავებელ ძალებს.

პოსტსტრუქტურალისტები არ უარყოფენ კლასებისა და ეკონომიკური სტრუქტურების არსებობას. რ. ბარტი დასაუღეთის საზოგადოებას ახასიათებდა როგორც საზოგადოებას, რომელშიც ყველაფერი ემორჩილება „ყოფნის“ კატეგორიის „ფლობის“ კატეგორიაზე დაყვანის, ნებისმიერი ობიექტის ნივთად გადაქცევის ბურჟუაზიულ ამოცანას. ბურჟუაზიული ნორმები აქ აღიქმება როგორც ბუნებრივი წესრიგი, თავისთავად ნაგულისხმევი კანონები. ბარტის ამ შეხედულებას ეხმანება პოსტსტრუქტურალისტების პოლიტიკური ნაზრებიც. პოსტსტრუქტურალისტები ამ შემთხვევაში იმ გამარტივებული სქემის წინააღმდეგ გამოდიან, რომელსაც საზოგადოების სტრუქტურები საზოგადოების ერთი ჯგუფის ბატონობაზე დაჰყავს. ბურჟუაზიულობა, მათი შეხედულებით, არის ნორმები, რომლებსაც შეიძლება ემორჩილებოდნენ სხვადასხვა ჯგუფები, ისევე როგორც „პლებსი“ არ ნიშნავს საზოგადოების ჯგუფს. არსებობს არა რალაც „პლებსი“, როგორც საზოგადოების ფენა, არამედ პლებეურობა ადამიანთა სხეულებსა და სულებში. ამგვარი რამ შეიძლება იყოს „პროლეტარებში“ და „ბურჟუაზიაში“.

პოსტსტრუქტურალისტების განსაკუთრებული ინტერესის საგანია ძალაუფლება. ძალაუფლება მათთვის არ არის რალაც პერსონიფიცირებული ძალა, რომელიც ზემოთ იმყოფება და იქიდან ბატონობს დანარჩენ საზოგადოებაზე. ფუკო ამგვარად გამოთქვამს ამ აზრს: ძალაუფლება როგორც ასეთი არ არსებობს, არსებობენ ძალაუფლებრივი მიმართებანი. იმის საფუძველი, რომ ძალაუფლება ბატონობს და რომ მას სცნობენ, მისი ამკრძალავი ფუნქცია კი არ არის, არამედ ის, რომ ის მსკვალავს სხეულებს, ქმნის ნივთებს, იწვევს კმაყოფილებას, წარმოშობს ცოდნას, აწარმოებს დისკურსებს. ძალაუფლება „იქ“, ზემოთ, კი არსებობს ბელადის, პრეზიდენტის თუ პოლიტიკოსის სახით, მაგრამ ამ „ზედალას“ თავისი ამკრძალავი ფუნქცია იმის წყალობით შეუძლია შესრულოს, რომ ის გამჯდარია მრავალ, ძნელად მოსახელთებელ ურთიერთობაში — ნეგატიური ძალაუფლების ამ აუცილებელ საფუძველში. ძალაუფლების ანალიზის დროს აუცილებელია ამოვიდეთ უსასრულოდ მცირე მექანიზმებიდან. ინდივიდები კი არ ქმნიან ძალაუფლებას, თვითონ ინდივიდები არიან ძალა-

უფლების პროდუქტი. ან იქნებ უფრო ზუსტია პოეტ ებებს სიტყვები, რომლებიც დერიდას მოჰყავს: შენ ის ხარ, ვინც წერს და ვისაც წერენ. მაგრამ სადაც არსებობს ძალაუფლება, იქ, ფუკოს მიხედვით, არსებობს წინააღმდეგობაც. პოლიტიკა მუდმივი ჭიდილია ძალასა და წინააღმდეგობას შორის. მშვიდობა ომის ფორმაა. ფუკო შეაბრუნებს კლავსევიცის ცნობილ ფორმულას და ამბობს, რომ პოლიტიკა ომის გაგრძელებაა სხვა ფორმებით. მაგრამ რაში მდგომარეობს წინააღმდეგობის გაწევა? ამ კითხვაზე ფუკო პარადოქსულ პასუხს ჩამოაყალიბებს წინასიტყვაობაში პოსტსტრუქტურალისტ ე. დელიოზისა და ფსიქონალიტიკოსის ფ. გატარის წიგნისა „ანტიოიდიპოსი“, რომელსაც ის ანტიფაშისტური ცხოვრების შესავალს უწოდებს: რადგან ინდივიდი თვითონ არის ძალაუფლების პროდუქტი, აუცილებელია „დე-ინდივიდუალიზაცია“. ამისათვის კი ჭგუფი, რომელიც ძალაუფლებას ეწინააღმდეგება, თვითონ არ უნდა დაემსგავსოს მას, არ უნდა იქცეს ორგანულ ჭგუფად და იერარქიზებული ინდივიდები კი არ უნდა გაერთიანოს. არამედ დე-ინდივიდუაციის მუდმივი გენერატორი უნდა იყოს. ნუ შეიყვარებთ ძალაუფლებას!.. კარგი შეგონება!

ძალაუფლების ძლიერი და საყოველთაო მექანიზმია ცოდნა მისი დისკურსიულ-ენობრივი ფორმით. ძალაუფლება ენასა და აზროვნებაში გვაქვს გამოქდაბლად. „ფაშოზში ჩვენს თავებშია“. რ. ბარტი ამბობდა, რომ ენა უკვე იმის გამო, რომ კლასიფიკაციას ახდენს და ნორმებს აწესებს, იმონებს ადამიანებს და განუყოფელია ძალაუფლებისაგან. ენა ჩვეულებრივი ფაშისტია, რადგან ფაშისტის აკრძალვაში კი არ მდგომარეობს. არამედ იმაში, რომ გარკვეული რაიმე გვათქმევინოს. რაიმეს გამოთქმა იმდენად შემოიძლია, რამდენადაც მისი ამოცნობა შეიძლება ანუ რამდენადაც გამეორებად ფორმულას მივმართავ. ამიტომ ენაში ჩამალულია ურჩხული, რომლის სახელია სტერეოტიპი. ლაპარაკის დროს ერთნაირად ვარ ბატონიცა და მონაც — ბატონობა და მონობა ერთმანეთშია გადახლართული. ამიტომ არის, რომ ვინც საზოგადოების, კულტურის, ხელოვნების, სექსის განმათავისუფლებლად აცხადებს თავს, ისევე ძალაუფლებასთან გადახლართული ენის საშუალებით გამოთქვამს თავის პრეტენზიებს და ვერ ამჩნევს, როგორ თრგუნავს ყოველნაირად სხვებს. დერიდას მოჰყავს ებებს სიტყვები, რომლებიც კარგად გამოხატავენ ეროვნულ-განმათავისუფლებელი რადიკალების ამგვარ დამორღვევლ ფორმულებს: „შენ ებრაელი არა ხარ, შენ სინაგოგაში არ დადიხარ“, „შენ ხარ ებრაელი სხვისთვის, მაგრამ არა ჩვენთვის“, „არ განასხვავო ებრაელი არაებრაელისაგან, განა ეს იმას არ ნიშნავს, რომ აღარ იყო ებრაელი?“ [3, გვ. 116]. ჭეშმარიტება, ფუკოს მიხედვით, არ არის თავისუფალი სულისთვის მომადლებული რამ. ყოველ საზოგადოებას აქვს ჭეშმარიტების საკუთარი წესრიგი, ჭეშმარიტების ზოგადი პოლიტიკა: ის იღებს გარკვეულ დისკურსებს, რომელთაც როგორც ჭეშმარიტ დისკურსებს ეიზას აძლევს. არსებობენ მექანიზმები და ინსტანციები, რომლებიც შესაძლებელს ხდიან ჭეშმარიტი და ყალბი გამოთქმების განსხვავებას, არსებობს ჭეშმარიტების ძიებისა და მოპოვების უპირატესი ტექნიკა და სტატუსი იმათთვის, რომლებმაც უნდა გადაწყვიტონ, თუ რა არის ჭეშმარიტი და რა — არა.

ძალაუფლებისა და ცოდნის ურთიერთობის ამგვარი გაგება ცვლის ჩვეულებრივ წარმოდგენას ინტელექტუალზე. ინტელექტუალები აღარ არიან საყოველთაო ჭეშმარიტებისა და სამართლიანობის მატარებელნი. ისინი ჩართული არიან ძალაუფლებრივ ურთიერთობებში და საყოველთაო ცნობიერებას კი არ გამოხატავენ, არამედ მათზე ზემოქმედებს ახდენენ ინსტიტუტები, სადაც ისი-

ნი ეძიებენ ჭეშმარიტებას, ცხოვრებისეული ურთიერთობები. ამიტომ ფუნდამენტური პოლიტიკური პრობლემა ის კი არ არის, რომ შეიცვალოს ცნობიერება, არამედ იმის ძიება, თუ რამდენად არის შესაძლებელი ჭეშმარიტების ახალი პოლიტიკის კონსტრუირება, მისი პროდუქციების პოლიტიკური, ეკონომიკური და ინსტიტუციური სისტემების შეცვლა. ჭეშმარიტების განთავისუფლება ყოველგვარი ძალაუფლების სისტემისაგან შეუძლებელია, რადგან ჭეშმარიტება თავითონ არის ძალაუფლება. ამიტომ საქმე იმას ეხება, რომ ჭეშმარიტების ძალაუფლება იმ საზოგადოებრივ-ეკონომიკური და კულტურული პეგემონისაგან გამოვითავისუფლოთ, რომელშიც ის დღეს არის ჩართული [5, გვ. 54].

ნათქვამს ისიც უნდა დავუმატოთ, რომ ძალაუფლებისა და ცოდნის ერთიანობის პოსტსტრუქტურალისტური იდეა მხოლოდ ენისა და აზროვნების სტრუქტურების დახასიათებას არ ემყარება. მ. ფუკო ახასიათებს ძალაუფლების ისეთ ინსტიტუტებსაც, როგორცაა დამსჯელი ორგანოები. ფუკო ამტკიცებს, რომ დასჯის ინსტიტუტები უბრალოდ დანაშაულის აღკვეთას კი არ ემსახურებიან, არამედ თვით დამნაშავეობასაც აწარმოებენ, რამდენადაც საპრობილეები არა-იშვიათად დამნაშავეებსაც „ამზადებენ“, რაც, თავის მხრივ, იმას ემსახურება, რომ კიდევ უფრო აუცილებელი გახადოს ძალაუფლების მექანიზმები. ცოდნისა და ძალაუფლების ერთიანობას მ. ფუკო ახასიათებს, აგრეთვე, ფსიქიატრიის პრაქტიკის ანალიზის საფუძველზე. თავის წიგნში „შეშლილობა და ცივილიზაცია“ ფუკო აჩვენებს იმას, თუ როგორ არის გადახლართული ფსიქიატრია პოლიტიკასთან, როგორ ემსახურებიან საავადმყოფოები არასასურველი ადამიანების იზოლაციას. ამგვარ პრაქტიკას ჩვენც კრავდ ვიცნობთ.

როგორც მოსალოდნელი იყო, პოსტსტრუქტურალისტების შეხედულებები ისტორიისა და ძალაუფლებაზე არ ტოვებენ ისტორიისა და პოლიტიკის ფილოსოფიური კონცეფციების შთაბეჭდილებას. მაგრამ არც იმის უარყოფა შეიძლება, რომ მათ სწორად მიანიშნეს საზოგადოებრივი ცხოვრების იმ სიახლეებზე, რაც ჩვენმა ეპოქამ წარმოაჩინა. კერძოდ არ შეიძლება ყურადღებით არ მოვექცეთ ფუკოს შეხედულებას ისტორიის დასასრულის თვალსაზრისის თაობაზე. ისტორიის დასასრულის განცდა შემთხვევით არ წარმოშობილა, იგი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მომხდარ მნიშვნელოვან ძვრებზე მეტყველებს. მაგრამ არის თუ არა ადეკვატური ამ ცვლილების აპოკალიფსური შეფასება? იქნებ ისტორიის ლინეარული განვითარება არ არის ისტორიის ფილოსოფოსთა მიერ შეთხზული, მას ალბათ მაინც ჰქონდა ადგილი წარსულ ისტორიაში. მთელი საქმე ის არის, არის თუ არა ისტორიის ლინეარული განვითარება ფატალური აუცილებლობა და შეიძლება თუ არა განვითარების ამგვარი ფორმის დასასრული კაცობრიობის დასასრულიც იყოს. ის, რომ ბიოლოგიური ევოლუცია ადამიანის წარმოშობით დასრულდა, ხომ არ ნიშნავს ყოველგვარი განვითარების დასასრულს და იქნებ ამგვარი ვითარება გვაქვს ისტორიის დასასრულთან დაკავშირებითაც?

კიდევ უფრო საყურადღებოა ძალაუფლების და ცოდნასთან მისი კავშირის ანალიზი პოსტსტრუქტურალისტების მიერ. საფუძველს მოკლებული არ უნდა იყოს მათი აზრები იმის თაობაზე, რომ ძალაუფლება უფრო რთული რამ არის, ვიდრე ზემოდან ქვემოთ წამოსული ბრძანებები და რომ ძალაუფლება მთელ საზოგადოებაშია გამჯდარი. მართლაც, ეს ურთიერთგამსჭვალვა იმდენად მჭიდროა, რომ ძნელი გასაჩრევი ხდება, ვინ ვის წარმართავს, ბრბო მიჰყავს ბელადს, თუ ეს უკანასკნელი ცდილობს ბრბოს ინსტინქტებს ასიამოვნოს. ყუ-

რადღებას იმსახურებს პოსტსტრუქტურალისტების შეხედულებები ენისა და ცოდნის ერთიანობაზე ძალაუფლებასთან. მხოლოდ ღვთის სიტყვა როდი უსწრებდა საქმეს, არამედ ადამიანისაც. კარგად თქვა ე. კანეტიმ: სწორედ სიტყვების საშუალებით, შეგნებულად, არაკეთილსინდისიერად და ბოროტგანზრახულად კვლავ და კვლავ ნახმარი სიტყვების საშუალებით შეიქმნა სიტუაცია, რომელშიც ომი გარდაუვალი გახდა. ვინ გამოთვლის იმ დიდ წვლილს, რაც სიტყვებმა შეიტანეს ეთნოკონფლიქტების შექმნასა და გამწვავებაში. რა თქმა უნდა, სიტყვის უკან აზრია, რომელიც ინტერესს შეიძლება გამოხატავდეს, მაგრამ კარგად შერჩეული სიტყვაც კარგად ისერის. გარდა ამისა სიტყვის უკან ყოველთვის აზრი კი არ არის, არამედ ზოგჯერ სიცარიელეც არის, რაზეც ისევ კანეტიმ თქვა მოხდენილად: ის არაფერს ამბობს, სამაგიეროდ რა მშვენივრად განმარტავს ამას!

ცოდნასა და ძალაუფლებას შორის მჭიდრო კავშირის არსებობა შეიძლება საეჭვოდ მივიჩნიოთ, თუ ცოდნის აბსოლუტურ საზომს დავუშვებთ: თუ ერთადერთი ნამდვილი ჭეშმარიტება არსებობს, მაშინ, ბოლოს და ბოლოს, მას ძალაუფლებამაც უნდა გაუწიოს ანგარიში. მაგრამ პოსტსტრუქტურალისტები ჭეშმარიტების ამგვარ გაგებას მიიჩნევენ საეჭვოდ და ამ შემთხვევაში ენობრივი გამოთქმის მნიშვნელობის თავისებურ გაგებას ემყარებიან. მათი თვალსაზრისით, ენობრივი გამოთქმა ნიშანია, რომლის მნიშვნელობა უბრალოდ აღსანიშნავზე მითითებით კი არ დგინდება, არამედ სხვა გამოთქმებთან, სხვა ნიშნებთან მიმართებაში. აღსანიშნავთან მიმართებაშიც ხომ ისევ ენობრივი ნიშნით უნდა ვამოთქვათ. ამიტომ ყველაფერი არის დისკურსი, არსებობს მხოლოდ ტექსტები. თუ ამ თვალსაზრისს თვითონ ფილოსოფიას მივუყენებთ, აქ მით უფრო უნდა დავიყვანოთ ყველაფერი ტექსტებზე, რომლებიც აზრს ერთმანეთთან მიმართებაში იძენენ. მაგრამ პოსტსტრუქტურალისტები იმის წინააღმდეგი არიან, რომ ერთი რომელიმე ტექსტი მივიჩნიოთ პირველად, რომლისგანაც სხვა ტექსტები უნდა გამომდინარეობდნენ. ონტოლოგია როგორც პირველი ფილოსოფია, დერიდას აზრით, რომელიც აქ ფრანგ ფილოსოფოსს ლევიანს ემყარება, არის ძალაუფლების ფილოსოფია. ოღონდ ლევიანსგან განსხვავებით, დერიდას ყოფიერების ჰაიდეგერისეული ფილოსოფია არ მიაჩნია არც ონტოლოგიად და არც პირველ ფილოსოფიად.

მნიშვნელობის რელატივისტურ გაგებას ემყარება პოსტსტრუქტურალისტების ლიტერატურის თეორია, რომელიც კულტურისადმი მათი მიდგომის ნიმუშია. რ. ბარტი ჯერ კიდევ განასხვავებს ენობრივი გამოთქმების პირველად და მეორად მნიშვნელობებს და ლიტერატურა მეორადი მნიშვნელობების სფეროდ მიაჩნია. ამიტომ „მართალი“ ის ლიტერატურაა, რომელიც თავის თავს აცნობიერებს როგორც მაქსიმალურად ირეალურს, რამდენადაც მისი არსი ენაში მდგომარეობს (და არა აღსანიშნავში). ბარტის ამ შეხედულებას ადვილად შეიძლება დაეაბრალოთ ფორმალისმი და ეგიტლისხმით, რომ ის უმთავრესად მოდერნისტულ ხელოვნებას ითვალისწინებს. მაგრამ ბარტი მაინც მიანიშნებს ლიტერატურის სპეციფიკას, იმას, რომ ლიტერატურულ ნაწარმოებში ენა უმთავრესად მეტაფორული მნიშვნელობით მოიხმარება და ხელოვნების ნაწარმოები ამ თვალსაზრისით არ შეიძლება შეფასდეს იმის მიხედვით, თუ რამდენად ზუსტად არის მასში გამოხატული რეალური ნივთი. ცხადია, ეს აღმოჩენა არ არის, პოსტსტრუქტურალისტები მხოლოდ თავისებურად ამართლებენ ამ ცნობილ ვითარებას.

პოსტსტრუქტურალისტები არ კმაყოფილებიან იმით, რომ ლიტერატურის ენობრივ ბუნებაზე მინიშნებენ. ლიტერატურა მეორადი მნიშვნელობის სფეროა, მაგრამ მეორადი მნიშვნელობები ერთი კი არა, მრავალია, რომელთაგან ვერცერთი ვერ იქნება პრივილეგირებული. უნდა დავემშვიდობოთ, წერს რ. ბარტი, იმ აზრს, თითქოს მეცნიერება ლიტერატურაზე იმაში დაგვეხმარება, რომ ვიპოვოთ ლიტერატურული ნაწარმოების ერთადერთი სწორი მნიშვნელობა. ბარტი აქ მალარმეს ემყარება, რომელსაც უთქვამს: რომ არსებობდეს ენა, რომელიც შეძლებდა აზრის ადეკვატურ გამოთქმას, ეს მოსპობდა ლიტერატურას, რადგან ვაშინ ის იქნებოდა ბატონი პირველი შემხვედრი. ამიტომ ბარტის შეხედულებით, ლიტერატურული კრიტიკის „დასაბუთებულობა“ ალეთოლოგიური ხასიათისა არ არის, ის ერთადერთი ქეშმარიტების გამოძეგლავნებას არ ისახავს მიზნად [9, გვ. 360, 352, 273]. მაგრამ ამას ისიც უნდა დავმავტოს, რომ ის, რასაც ბარტი ამბობს ენის მნიშვნელობაზე ლიტერატურისათვის, მხოლოდ ცალკე შემთხვევაა ადამიანური შემეცნების ისტორიის სფეროსთვის მაინც, რადგან თუ ისტორია ენის საშუალებით არსებობს, ხოლო ენა არსებითად მეტაფორულია, მაშინ, ამბობს დერიდა, მართალი უთქვამს ბორხესს: „იქნებ მსოფლიო ისტორია სხვა არაფერია, თუ არა რამდენიმე მეტაფორის ისტორია“.

ქეშმარიტების ამგვარ გაგებასთან არის დაკავშირებული დერიდას, ერთი შეხედვით, უცნაური თვალსაზრისი წიგნისა და წერილის (écriture) შესახებ. დერიდას აზრით, წარსულის არა მარტო ფილოსოფია, არამედ აგრეთვე მეცნიერება და ხელოვნება ნივთების გამოსახვას ისახავდა მიზნად, იყო ლოგოცენტრისტული და პრეტენზიის აცხადებდა ერთადერთი არსის, არხეს, ლოგოსის, დაფარული ქეშმარიტების გამოძეგლავნებაზე. ლოგოსი აზრსაც და სიტყვასაც ნიშნავდა, ამდენად ლოგოცენტრიზმი ფონოცენტრიზმიც იყო: სწორედ მეტყველება მიაჩნდათ ლოგოსის ბუნებრივ გამოთქმად, წერილი კი გააზრებული იყო როგორც რაღაც გარეგნული, მეორადი ნიშნების რიგი. ამგვარად გაგებული შემეცნება, რომელიც პირველსაფუძვლის გამოძეგლავნებას ისახავდა მიზნად, თეოტელეოცენტრისტულიც იყო და იმ ვიფარებას ჩქმალავდა, რომ სინამდვილეში შემეცნება შესაძლებელია მხოლოდ როგორც განსხვავებათა რიგი. შემეცნება ტექსტების კოხვია, ტექსტის გაშიფვრა და სხვა ტექსტებთან შედარებებს, აღუწიებს გულისხმობს. ამგვარ შედარებათა, განსხვავებათა რიგი დაუსრულებელია. ლოგოსი, იდეა, ქეშმარიტება გამოითქმება წიგნის საშუალებით, რომელიც დასრულებული აზრის გადმოცემას გულისხმობს. ამგვარი ლოგოცენტრიზმის უსაფუძვლობის გაცნობიერებას კი იმის გამჟღავნება მოსდევს, რომ შემეცნებას ტექსტებთან აქვს საქმე, ამიტომ წიგნის ეპოქა იცვლება წერილის ეპოქით, წიგნის კულტურა — წერილის კულტურით. შემეცნება არ არის ნამდვილი საზრისის გამჟღავნება. წერილის ნამდვილი აზრი უნდა განისაზღვროს როგორც მეტაფორულობა. ხოლო რადგან შემეცნებას ტექსტებთან აქვს საქმე, მაშასადამე, ნივთებიც ტექსტებია. ნივთი ნიშანია, ის განსხვავებათა ჯაჭვის რგოლია [2, გვ. 31, 86, 163]. ალბათ ამ აზრის საილუსტრაციოდ გამოვადგება ფუკის თვალსაზრისი დისკურსის, სექსუალობისა და სექსის შესახებ. ფუკოს აზრით, დისკურსი სექსუალობაზე ქმნის სექსუალობას, ხოლო სექსუალობა — სექსს. სექსუალობა არსებობს მე-18 საუკუნიდან, ხოლო სექსი — მე-19 საუკუნიდან. როგორც ჩანს ფუკო სექსუალობას და სექსს განიზილავს

როგორც კულტურულ-ბიოლოგიურ მოვლენას და არა როგორც მხოლოდ ბიოლოგიურ მოვლენას.

დღეს რაც იაზრება, ამტკიცებს დერიდა, ის წიგნის ფორმით ვერ დაიწერება. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ დერიდა წიგნის აკინძვას ეწინააღმდეგება. დერიდაც არის წიგნების ავტორი. მაგრამ მის წიგნებს დასრულებული კონცეფციის გადმოცემის პრეტენზია არა აქვთ. როგორც არტო ამბობდა: „მე წიგნებს ვწერდი იმისათვის, რომ მეთქვა: მე არაფრის დაწერა არ შემიძლია“ [იხ. 3, გვ. 18]. ეს უნდა გავიგოთ არა როგორც უარის თქმა შემოქმედებაზე, არამედ როგორც სოკრატესეული არცოდნის ცოდნის გამოთხადილი.

რაკი პოსტსტრუქტურალისტებს ფილოსოფიის მთავარ ფუნქციად კრიტიკა მიაჩნიათ, ჩვენც კრიტიკულად უნდა მივხედოთ ამ მიმართულებას. ოღონდ ნუ ავირჩევთ კრიტიკის იოლ გზას — გამოჰქრას: აი, თქვენ მტკიცების წინააღმდეგა იყავით, მაგრამ იმას ხომ ამტკიცებთ, რომ არაფრის მტკიცება არ შეიძლება; ან: წიგნები უარპყავით, მაგრამ მაინც წერთ ამის შესახებ წიგნებს და ა. შ. სოკრატესეუდ შეიძლება გვეთქვა, რომ ის თავის თავს ეწინააღმდეგებოდა. მაგრამ ეს ბევრს არაფერს მოგვცემდა და ვერ უარყოფდა იმას, რომ სოკრატესეულმა არცოდნის ცოდნამ დასავლეთის აზროვნებას დაუღო საფუძველი. როცა პოსტსტრუქტურალისტები გვარწმუნებენ, რომ არაფრის მტკიცება არ შეიძლება, შეგვიძლია ვუპასუხოთ, რომ ასე მეცნიერება და ფილოსოფია ვერ აიგება. მაგრამ აქ არაფერს გვარგებს იმის გახედა, რომ მოწინააღმდეგე გამოვიპირეთ და ამიტომ თავი ქულში გვაქვს. უმჯობესი იქნება, ქულს თუ მოვიხელოთ და დავხედავთ, მართლა ქულა ის თუ მეფის სამოსლის მსგავსი რამ-პოსტსტრუქტურალისტები მხოლოდ იმას გვირჩევენ, რომ არაფერი არ ვირწმუნოთ ბრძად: ისინი სულაც არ არიან იმაში დარწმუნებული, რომ მათ აბსოლუტური ჭეშმარიტებას შესახებ უკანასკნელი ჭეშმარიტება თქვეს. არც იმის პრეტენზია აქვთ მათ, რომ ისინი ახალ აზროვნებას იწყებენ. ისინი მხოლოდ იმას აღნიშნავენ მოკრძალებით, რომ აზროვნება ის არის, რაც ჯერ არ დაგვიწყია. მეცნიერებისა და ფილოსოფიის რადიკალურად უარმყოფელი დერიდა ქმნის ფილოსოფიურ მეცნიერებას — გრამატოლოგიას, რომელიც, მისი აზრით, არის აზროვნება, რომელიც აწყობს ჯერ დაგმანულთა. დიდად სანუგეშო შედეგი არ არის ეს. მაგრამ დერიდა მართლ არ არის. ის იმოწმებს ჩვენი საუფუნის ფილოსოფიური აზროვნების მეუფეს, ჰაიდეგერს, რომლის მიხედვით, აზროვნება დიდი ლანია მშრალზე გამორიყული თევზის მდგომარეობაშია [3, გვ. 126].

ერთი რამ მაინც შეიძლება ითქვას პოსტსტრუქტურალისტების სასარგებლოდ: მათ მიერ ტრადიციული ონტოლოგიის კრიტიკა არ უნდა იყოს საფუძველს მოკლებული. ლოგოცენტრიზმი, ლოგოსი როგორც აბსოლუტური ჭეშმარიტება, მართლაც არ არის ის, რაც დიალოგისთვის განგვაწყობს. არხედან ყველაფერის გამოყვანის ცდა შეესაბამება იმის მიუღებლობას, რაც ამ არხედან არ გამოიყვანება. ამიტომ ეს სხვა არარსებულად უნდა გამოვაცხადოთ. როგორც ეს ხდებოდა ფილოსოფიის ისტორიის გარკვეული ტრადიციის კვალად, ან სრულიად მიუღებლად. „უცხო — ეს ერთადერთი არსებაა, რომლის მოკვლის სურვილი შეიძლება მქონდეს“, ამავ დროს ის არის ერთადერთი, ვინც ჩემს ძალაუფლებას ზღუდავს [3, გვ. 159]. ის ფენომენოლოგია და ონტოლოგია, რომლებსაც სხვისი ყოფიერების და საზრისის პატივისცემის უნარი არ შესწევთ. მართლაც, ძალაუფლების ფილოსოფიები იქნებიან. პირადად მე

გამართლებულად მიიჩნია, თუმცა ვიცი, ეს დავას გამოიწვევს, ყოფიერებისათვის ძალისა და სიმაღლის (ღირებულების) მიწერის ტენდენციისათვის წინააღმდეგობის გაწევა. ყოფიერება, ამბობს დერიდა, არ არის სიმაღლე, ის არ არის ყოფიერის ბატონი, რადგან სიმაღლე ყოფიერის განსაზღვრულობაა. დერიდას მიიჩნია, რომ ის აქ ეთანხმება ჰაიდეგერს, რომლისთვისაც ყოფიერება არ არის გამორჩეული ყოფიერი [3, გვ. 209].

ყველაფერი ტექსტებია. ასეთ შემთხვევაში ადამიანები, რომელთაც ოსვენციმის ღუმელებში წვადნენ, ტექსტებად იქცევიან, შენიშნავს ერთი ავტორი [6, გვ. 345]. მაგრამ ვინ აქცევს მათ ტექსტებად? ის, ვინც ნაციონალისტურ-სოციალისტურ რევოლუციაში გერმანული ექსისტენსის სრულ გარდაქმნას ხედავს, ისევე როგორც გულაგების პატიმრებს ტექსტებად აქცევს ის, ვინც ამბობს: სამაგიეროდ მაშინ წესრიგი იყო! ერთნი ღუმელებში დაფერფლილებს ფილოსოფიის დასვენებად აქცევენ, მეორენი კი მასობრივი რეპრესიების მსბვერპლებს — წესრიგის საყოველღეო ფილოსოფიის სქოლიოებად.

პოსტსტრუქტურალისტების პოზიცია შეიძლება შეფასდეს როგორც არარადიკალური რადიკალიზმი, რაც იმას ნიშნავს, რომ ისინი რადიკალური ამბოხების მომხრენი არიან, ოღონდ რადიკალური არ არიან იმის მტკიცებაში, რომ მათი შეხედულება უკანასკნელი ქეშმარიტება (ეს პოზიცია უპირისპირდება რადიკალურ არარადიკალიზმს, რომელიც არავითარ შემთხვევაში არ გაამართლებს ამბოხებას, სამაგიეროდ თავისი მტკიცების სიმართლეში ვერავითარ დავებებს ვერ აიტანს). არსებობს, წერს დერიდა, ინტერპრეტაციის, სტრუქტურის, ნიშნისა და თამაშის ორი ინტერპრეტაცია (თამაში აქ ნიშნის მრავალსახეობაზე მიუთითებს). ერთი იმაზე ოცნებობს, რომ გაშიფროს ქეშმარიტება და პირველსაწყისი, რომლებიც ნიშანთა თამაშსა და წესრიგს დაუსხლებიან, და ინტერპრეტაციის აუცილებლობის განცდის როგორც ვადასახლებას. და მეორე, რომელიც თავს ანებებს პირველსაწყისს, იწყნარებს თამაშს და ცდილობს გასცდეს ადამიანსა და ჰუმანიზმს, რადგან ადამიანი არის იმ არსების სახელი, რომელიც მეტაფიზიკისა და ონტო-თეოლოგიის ისტორიის მანძილზე ოცნებობდა პირველსაწყისისა და თამაშის დასასრულზე. დერიდა თავს იკავებს იმისგან, რომ მოახდინოს არჩევანი ამ ინტერპრეტაციათა შორის, ჯერ-ერთი, იმიტომ, რომ ჩვენ ისტორიულობის სფეროში ვიმყოფებით, რომელშიც არჩევანი ძალზე იოლი გვეჩვენება და, მეორეც, იმიტომ, რომ აქ საქმე გვაქვს ისტორიის დაკითხვის ახალ ტიპთან, რომლის შეფასებას ჯერ ახლა ვიწყებთ [3, გვ. 440—1]. რაც შეეხება არჩევანს, რომელიც თვით ფილოსოფიას ეხება, და კითხვას, რომელიც წერილის სათაურში გამოვიტანეთ — ფილოსოფიის მომავლის შესახებ, ახლა ის დერიდასეული გაშლილი ფორმით შეიძლება წარმოვიდგინოთ: დასრულდა თუ არა ფილოსოფია ჰეგელის, მარქსის, ნიცშესა თუ ჰაიდეგერის შემდეგ, თუ ის დასასრულის ცნობიერებითა ცოცხლობს, აქვს თუ არა მომავალი თვითონ მომავალს, ეს კითხვებია, რომლებიც, დერიდას მიხედვით, ფილოსოფიამ შეიძლება დასვას, მაგრამ ის მათ ვერ გადაწყვეტს. [3, გვ. 121—122]. ამიტომ გამართლებული ჩანს ე. კანეტის რჩევა: ფილოსოფოსებისათვის ერთმანეთთან მისაღმების ფორმა უნდა იყოს: „ნუ ჩქარობ“.

ნუ ვიჩქარებთ ჩვენც პოსტსტრუქტურალისტებისათვის საბოლოო მსჯავრის გამოტანას. ყოველ შემთხვევაში ის მაინც გადაკეთოთ, რომ არ ამოგვეღიჯოთ ეს მიმართლება ისტორიული კონტექსტიდან, და თუ ერთმნიშვნელოვნად შევაფასებთ, შევაფასოთ ის იმ მიმდინარეობასთან კავშირში, რომელშიც ეს მიმარ-

თულება ჩართული. პოსტსტრუქტურალისტების ნაზრევი პარადოქსულია, მაგრამ ასევე პარადოქსულია იმ ფილოსოფოსთა აზროვნებაც, რომელთაც ძალზე მაღალი რეიტინგი აქვთ. პოსტსტრუქტურალიზმს ბევრი საერთო აქვს თანამედროვე ფილოსოფიის სათავესთან — ნიცშესთან. ნიცშეს ხშირად მიმართავენ ფუკო და დერიდა, პოსტსტრუქტურალისტი დელიოზი საგანგებო წიგნში („ნიცშე და ფილოსოფია“) ახასიათებს ნიცშეს მნიშვნელობას თანამედროვე ფილოსოფიისათვის, ხოლო ა. მეჯილი დიდ გამოკვლევას უძღვნის ნიცშეს, პაიდეგარის, ფუკოსა და დერიდას რადიკალური აზროვნების და მათ შორის კავშირის დახასიათებას.

მართლაც, პოსტსტრუქტურალისტების ბევრი ფილოსოფიური იდეა სათავეს ნიცშეს ფილოსოფიაში იღებს. ფილოსოფიას კრიტიკული ფუნქცია ნიცშემ დააკისრა: ის ხომ ვირს თვლიდა ჰო-ს (J—a) მთქმელ არსებად. პოსტსტრუქტურალისტების დიალექტიკა ნეგატიურია ნიცშესა და ფრანკფურტელთა (ადორნოს) დიალექტიკის მსგავსად. პოსტსტრუქტურალისტების თვალსაზრისი უნობრივი ნიშნების მრავალმნიშვნელოვნებაზე ენათესავენა ნიცშესას, რომლისთვისაც შეშვეცნება შექმნა, ხოლო ხელოვნების ნაწარმოებებში აუცილებლობა და თამაშია შეწყვილებული. როგორც ზემოთ ითქვა, პოსტსტრუქტურალისტების მიხედვით, ყველაფერი ტექსტებია. ეს შეხედულება ნიცშეს აზრის განზოგადება, რომელიც ამბობდა: არ არსებობს მორალური მოვლენები, არამედ მხოლოდ მათი ინტერპრეტაცია [7, გვ. 201]. პოსტსტრუქტურალისტები აგრძელებენ ნიცშეს მიერ დაწყებულ ღირებულებათა გადაფასებას. ნიცშესთან იღებს სათავეს ძალაუფლებისა და ცოდნის კავშირის პოსტსტრუქტურალისტური კონცეფცია: ძველი ონტოლოგიის კრიტიკა პირდაპირ ეწყარება ნიცშეს, ხოლო მორალი, ეკლესია და სხვ. ნიცშეს მიხედვითაც გამოიყენება ადამიანის მოსათვინიერებლად და ა. შ. რა თქმა უნდა, პოსტსტრუქტურალისტების ფილოსოფიას ახლავს ნიპილიზმის საშიშროება, ისევე როგორც ნიცშეს ფილოსოფიას, მაგრამ ალბათ სერიოზულად უნდა დაეფიქრდეთ ნიცშესა და პოსტსტრუქტურალისტების იმ მიზანდასახულობაზე, რომ ნიპილიზმი უნდა დაიძლიოს შიგნიდან, თანამიმდევრული კრიტიკის გზით და არა უბრალოდ მოწოდებით: უკან, ტრადიციული საზოგადოებისაკენ!

პოსტსტრუქტურალისტებისთვის აზროვნება დაეკვება. ფუკო, პასკალზე დამყარებით ამბობს რომ შესლილობაზე ლაპარაკი შეიძლება მხოლოდ შესლილობის მეორე სახესთან მიმართებაში, რომელიც ადამიანებს საშუალებას აძლევს არ იყვნენ შესლილნი [იხ. 3, გვ. 56]. მაგრამ ფუკო ერთგვარ იმედს მაინც უტოვებს ადამიანს. ის ამბობს, რომ ოცნება, ცდომილება, ჭეშმარიტების სტრუქტურით დაიძლევიან, ხოლო შესლილობას გამოირიცხავს დაეკვებული სუბიექტი. პასკალის სიტყვებია: „ყველა შესლილია და შესლილობა იმდენად გარდაუვლია და აუცილებელი, რომ დაეუშვათ და, კიდევაც რომ გამოგვეჩხრიკა ვინმე შეუშლელი ისევ თავისებურ შესლილად უნდა შეგვერაცხა“ („აზრები“, 327). მაგრამ ისევ პასკალი ამბობს: „არაფერი ისერიგად არ ეთანხმება გონებას, როგორც უნდობლობა საკუთარი თავის მიმართ“ (იქვე, 211. თარგმანი ბაჩანა ბრეგვაძისა). ნუ გავიგებთ ამას ძალზე სწორხაზოვნად: არც პასკალი და არც ფუკო არ ფიქრობენ იმას, რომ რაც უფრო მეტად დაეკვდება ადამიანი თავის გონიერებაში, მით უფრო ახლოს იქნება ის გონიერებასთან. აქ ლაპარაკია ადამიანთა ურთიერთობის კულტურაზე: ის, ვინც იმდენად არის დარწმუნებული თავის უპირატესობაში, რომ შეუძლია საჯაროდ გამოაცხადოს სხვა შეხედ-

დღეების მქონე ადამიანი არანორმალურად, თავის ნორმალურობას ხდის საეჭვოდ. აქ ისეთივე ვითარებაა, როგორც რელიგიური შემწყნარებლობა-შეუწყნარებლობის შემთხვევაში: შეიძლება ვინმე დარწმუნებული იყოს ღმერთის არსებობაში ან არარსებობაში, თავისი მრწამსი მიაჩნდეს ჭეშმარიტად, მაგრამ თუ მას არა აქვს უნარი პატივი სცეს სხვის მრწამსს, თუ ის უარყოფს, მაგალითად, იმას, რომ სხვა მრწამსის ადამიანი შეიძლება ზნეობრივი იყოს, ეს ვერ იქნება მისი ნორმალურობის მაჩვენებელი.

ლიტერატურა

1. Deleuze G. Nietzsche und die Philosophie. Frankfurt a. M., 1985.
2. Derrida J. Grammatologie. Fr. a M., 1974.
3. Derrida J. Schrift und Differenz. Fr. a. M., 1976.
4. Derrida J. The Time of a thesis: Punctuation. Philosophy in France Today. Cambridge, 1983.
5. Foucault M. Ober Sexualität, Wissen und Wahrheit. Dispositive der Macht. B., 1978.
6. Megill J. Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault. Berkley..., 1987.
7. Nietzsche. Werke, IX. Leipzig, 1919.
8. Rajchmann J. Michel Foucault, The Freedom of Philosophy, N.-Y., 1985.
9. Барт Р. Избранные работы. М., 1989.

О. И. ДЖИОТИ

ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ: КОНЕЦ ИЛИ ОБНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ?

Резюме

Постструктурализму присущи характерные черты современной философии: антиметафизическая направленность, ориентация на человеческое бытие, предпочтение эссенцистического стиля. Негативный, критический пафос этой философии, стремление раскрыть связь между субстанционалистской метафизикой и философией власти, выявить связь между властью и знанием, критику логоцентризма можно оценить как позитивный вклад этого направления в современную ментальность. Позицию постструктурализма можно охарактеризовать как нерадикальный радикализм: радикализм состоит в решительном отрицании существующих структур, а нерадикализм этого радикализма — в культивировании сомнения (эта позиция отлична от радикального нерадикализма, отрицающего радикальное отрицание, но столь же решительно отвергающего сомнение в своей правоте). Постструктуралистский скепсис, направленный против мифов европейской культуры, может быть использован и для того, чтобы ускользнуть от опасности превращения этого направления в новую мифологию.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

კონსტანტინე მებრძველი

ადამიანის ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური კვლევის არსებითი მომენტები

მრავალი გარემოება განსაზღვრავს დღეს ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემის აქტუალობას. საჭიროა კარგად ვიცოდეთ ზოგადად ადამიანი და კერძოდ თანამედროვე ადამიანი მისი უამრავი პრობლემით. ჩვენ ქვემოთ ადამიანის ფილოსოფიური კვლევის მხოლოდ ზოგიერთ მთავარ მომენტზე ვიმსჯელებთ.

XVIII—XIX საუკუნეების ზოგიერთი მოძღვრება. ამ მოძღვრებათაგან ორს, სხვებისაგან განსხვავებით, განვიხილავთ ძლიერ შემოკლებულად.

პირველი მათგანი ჰელვეციუსისაა, რომლის მიხედვით, სამყაროში წესრიგი ღმერთმა შემოიტანა, დააჯილდოვა ადამიანი მგრძნობელობით, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ უსასრულოდ მრავალი სავანი ზემოქმედებს ადამიანზე, იწვევს შეგრძნებებს, შთაბეჭდილებებს, ადამიანი აღარებს მათ და გამოაქვს უსასრულოდ მრავალი მსჯელობა. მგრძნობელობით ადამიანი ღმერთმა მოათავსა სიამოვნებასა და ტანჯვას შორის, რომელიც წარმოშობენ ყველა ვნებებს, არიან წყარო მისი სურვილების, იმედების, შიშის, სინაზის, ანტიპათიების და ა. შ. ადამიანს თან დაჰყვება, ფიქრობს ეს მოაზროვნე, მხოლოდ ერთადერთი ვნება — თავისთავისადმი სიყვარული, ყველა დანარჩენი ვნება ხელოვნურია, შეიძინება ცხოვრების პროცესში, ესენია სიამაყე, შური, პატივმოყვარეობა, სიძუნწე და სხვა მრავალი. იგი დიდ ძალას მიაწერს ვნებებს, ამტკიცებს, რომ თუ ფიზიკურ სამყაროში ყველაფერი მოკვდებოდა და გაიყინებოდა მოძრაობის გარეშე, მოძრაობა აცოცხლებს და ინახავს იქ ყველაფერს, ასეთსავე როლს ასრულებენ ვნებები ზნეობრივ სამყაროში. ამ თეორიაში მსჯელობაა სათნოებაზე, კანონმდებლობაზე, ვნებებზე და საბუთდება, რომ კარგ კანონებს შეუძლიათ ადამიანები გახადოს სათნო, თუ კანონმდებელი დაემყარება ადამიანების თავისთავისადმი სიყვარულს, იგი შეძლებს აიძულოს ისინი პატივი სცენ ურთიერთს, დაამყაროს მათ შორის სამართლიანობა. ოღონდ ასეთი კანონების შექმნისათვის საჭიროა ადამიანის გულისა და გონების ცოდნა, იმის ცოდნა, რომ ადამიანებს ახასიათებს თავისთავისადმი სიყვარული და ერთმანეთისადმი გულგრილობა, რომ თავისთავისადმი უპირატესობის გრძნობა წარუშლელადაა აღბეჭდილი თითოეულ მათგანში. ტალანტები და სათნოებანი აქ მიჩნეულია აღზრდის პროდუქტებად.

შემდგომ ჩვენი განხილვის სავანია რუსოს ნაზრევი ადამიანის ბუნებაზე. მისი აზრით, ღმერთს, სიყვითის წყაროს მოძრაობაში მოჰყავს სამყარო და ასულიერებს ბუნებას, ადამიანში არის ორი საწყისი, სულიერი და მატერიალური, პირველი ასულიერებს მეორეს, ადამიანის ბუნებას ახასიათებს გონება, თავისუფლება. რუსო აღნიშნავს, რომ ჩვენ ვიბადებით მგრძნობიარენი და დაბადებიდანვე ზემოქმედებენ ჩვენზე გარემოსაგნები, ამ საფუძველზე წარმოქმნილ



პირველად განწყობილებებს ბუნებად მიიჩნევს ის ადამიანში. მგრძნობიარენი ვართ — ეს ნიშნავს გვაქვს გრძნობები, რაც ადამიანის ბუნებას განეკუთვნება. გრძნობების ერთი ჯგუფი გვახასიათებს შეხების, ხედვის, სმენის, ყნოსვის და გემოვნების ორგანოთა შესაბამისად, ეს უკანასკნელნი გონების იარაღებია, აზროვნებისათვის. მათი წვრთნა საჭირო. გრძნობათა მეორე ჯგუფს ადამიანში შინაგანად მოცემული გრძნობები, ვნებები შეადგენს, რუსოს აზრით, ისინი ყველა ერთი ვნების — თავისთავისადმი სიყვარულის მოდიფიკაციაა, ვნებები ჩვენი თავდაცვის, თავისუფლების იარაღებია. ამ თეორიაში ვნებებით ფიზიკური ძალების და გონების ძალების ცნებებს და ეს ძალები ადამიანის არის კუთვნილებად გაიგვბიან, ეს ითქმის მოთხოვნილებებზეც და ადამიანის თანდაყოლილ მისწრაფებაზე კეთილდღეობისაკენ, ადამიანის ბუნებაა ასევე სინდისი — თანდაყოლილი ღვთაებრივი ინსტინქტი-გონება. ნება, თავისუფლება ადამიანის ბუნების მახასიათებელია, ფიქრობს რუსო, ნებასა და გონებაზე ჩვენ ვიგებთ საკუთარი ნებიდან და შევცნებიდან. ნების და მსჯელობის მიზეზი ერთია. ადამიანის ნების თავისუფლება მდგომარეობს არჩევანში, რაც მსჯელობის საფუძველზე კეთდება, მიზეზი კი გონების უნარია, გონება ახდენს შედარების და გონება სჯის. ასეთია აქ ადამიანის ამ არსების ელემენტების ურთიერთდამოკიდებულება.

ადამიანის ღრმა შინაარსის მქონე გავებას შეიცავს ჰეგელის ფილოსოფია, კერძოდ „გონის ფენომენოლოგია“, რომელსაც აქ ვეხებით. ჩვენ შეგვიძლია აღვნიშნოთ აქ მხოლოდ მისი (ამ გავების) უძირითადესი ნაწილი. ცნობილია, რომ ჰეგელს ყველაფერის საფუძვლად აღებული აქვს იდეალური. „ფენომენოლოგიის“ მიხედვით გონი, ცნობიერება არსებას წარმოადგენენ, წმინდა აზრები, ცნებები არიან არსებები, მათი მოძრაობა არის წმინდა არსებათა თვითმოძრაობა, მთელი სინამდვილე მათი მოძრაობაა. სინამდვილის დიალექტიკურ განხილვაში აქ გამოყენებულია ფილოსოფიურ ცნებათა მთელი სისტემა, ერთ-ერთი ცნებაა ძალის ცნება, ძალებად განიხილება მავ. ელემენტრობა, სიმძიმე, კანონი. ხოლო მათი ურთიერთქმედება — მატერიალურ ძალთა თამაშად, რაც ამასთან გავებულია აზრის მოძრაობად. ასეა ადამიანის შემთხვევაშიც. პარაგრაფში „ბატონობა და მონობა“ ერთი ცნობიერების მეორეზე შემოქმედება განიხილება ძალთა თამაშად, ცნობიერებას მიეწერება შემოქმედებითი ძალა, ძლიერება. ჰეგელი ავითარებს აზრს, რომ უნარები, მიდრეკილებები, ვნებები, ამ მრავალფეროვანი უნარების ერთიანობა არის ნამდვილი ინდივიდუალობა. მონაცემებს იგი უწოდებს თავდაპირველ ყოფიერებას, რომელიც საჭიროებს განვითარებისათვის ხელსაყრელ პირობებს. თავდაპირველი ყოფიერება არის ინდივიდის პირველსაწყისი ბუნება, პირველსაწყისი არსება, საყოველთაო სტიქია, ვიდრე ინდივიდს თავის მოქმედებაში სინამდვილედ არ უქცევია მონაცემები, უნარები, ტალანტი, ხასიათი და ა. შ. სხვადასხვა ადგილას ჰეგელი ლაპარაკობს ზნეობრივ ძალებზე, მათ ურთიერთ წინააღმდეგ მოძრაობაზე, ზნეობრივ სუბსტანციასზე, როგორც აბსოლუტურ არსებაზე და აბსოლუტურ ძალაზე, ღვთაებრივ შემოქმედებით ძალაზე, რომელიც იყოფა ღვთაებრივ და ადამიანურ ძალებად, ერთეულ ცნობიერებაზე, როგორც აბსოლუტურ ძალაზე, სიკეთესა და ბოროტებაზე, როგორც აზროვნების არსებაზე და საყოველთაო ძალებზე, სულიერ არსებებზე და სულიერ ძალებზე.

1 „არსების“ ცნება ადამიანის პრობლემის განხილვაში სხვადასხვა შინაარსით გამოიყენება და მკითხველმა ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში უნდა გაარკვიოს რას აღნიშნავს იგი.

ადამიანის ჰეგელისეულ გაგებაში ძლიერ მნიშვნელოვანია შინაგანისა და გარეგანის დიალექტიკა. გარეგანი რეალობა, გრძნობადი სარწმუნოება, უშუალოდ არსებული, გრძნობად საგანთა სამყარო ჰეგელს ესმის როგორც სინამდვილე, ერთეულ გრძნობად საგანსაც არსებად თვლის, ვინაიდან არსების გამოვლენაც არსებითია. ეს დიალექტიკაა, რაც ცნობიერებას ახასიათებს. ჰეგელის თქმით, მისწრაფვის რა თავისი ქვეშაირიტი არსებობისაყენ, ცნობიერება თავის მოძრაობაში მიდის იმ წერტილამდე, რომელზეც არსება და მოვლენა თანასწორი არიან. გარეგანი გამოხატავს შინაგანს, ეს კანონია. მას ძალა აქვს ადამიანური ინდივიდის მიმართაც. გარკვეულ კონკრეტულ კონტექსტში ინდივიდუალობაზე მსჯელობისას ჰეგელი განიხილავს მას შინაგანისა (ინდივიდისა) და გარეგანის, ცნობიერებისა და სხეულებრივი მხარის ერთიანობად. სხეულში, მის ორგანოებში შინაგანი არის, ჰეგელის აზრით, თავისთავად, მათ გარეშე ის არ არსებობს, მაგრამ როდესაც ბაგეები მეტყველებენ, ხელი მუშაობს, ფეხები ახორციელებენ მოქმედებას, ისინი ავლენენ შინაგანს, და ეს გამოვლენა არის მოქმედება, რომელიც უკვე გამოყოფილია ინდივიდისაგან, რითაც სინამდვილედ იქცა, ინდივიდი ამით ეძლევა სხვას, არსებობს სხვისთვის, ესაა მეტყველება, მუშაობა. შემდგომ ნათქვამია, რომ უბრალო ნაკეთები ხელები, ბგერა, ზმის დიაპაზონი, მეტყველების ინდივიდუალური უნარები და ა. შ. არის მხოლოდ შინაგანის მარტივი გამოვლენა.

შინაგანი ჰეგელს მიაჩნია, როგორც იტყვა, ყოფიერებად თავისთვის, წინააღმდეგ სინამდვილისა, და ეს იმდენად, რამდენადაც ის ჯერ კიდევ არაა გამოვლენილი, მაგრამ იგი არის ყოფიერება სხვისთვის, რამდენადაც ნამდვილია, ე. ი. არსებული როგორც გრძნობადად მოცემული, უშუალო გრძნობადი, მუნარსი. ინდივიდუალობა მოქმედებს და შინაგანი ვლინდება სინამდვილედ, ესაა მისი ძალების ვარჯიში, მათი თამაში, გამომჟღავნება, გამოვლენა, სინამდვილედ ქცევა. ასეთია ჰეგელის თვალსაზრისი ადამიანზე.

ჰეგელს მოსდევს ფოიერბახი. ადამიანის შესახებ ფოიერბახის მოძღვრების საფუძველი არის ბუნების, მატერიალური რეალობის აღიარება. ფოიერბახი აღნიშნავდა, რომ გონების არსებითი საგანი არის მატერია, ჰეგელის არსს თვლიდა აჩრდილად, უარყოფდა მტკიცებას სამყაროს შექმნის შესახებ, ასაბუთებდა არამარტო ნამდვილი ობიექტის, არამედ ასევე ნამდვილი სუბიექტის ქვეშაირტებას. იგი ამბობდა, რომ აზროვნებს არა უფერული, არარეალური გონება, არამედ გონება, რომელიც იკვებება სისხლით, ესაა ნამდვილი, ცოცხალი არსება, რომელიც აზროვნებს არსებობაში როგორც სამყაროს წევრი. ბუნებად ითვლება ამ თეორიაში არაორგანული და ცოცხალი ბუნება, რომელთა მონათესავეა ადამიანი.

ფოიერბახი განიხილავს ადამიანს ბუნებასთან ერთიანობაში, ამასთან მათ შორის განსხვავებას ადგენს. რაშია აქ საკითხის გადაწყვეტის არსი? — განსხვავებით ცხოველისაგან, რომელიც შეიმეცნებს თავის თავს როგორც ინდივიდს, ადამიანი შეიმეცნებს თავის გვარს და საერთოდ ყველა საგანთა და არსებათა გვარს. იგი შეიმეცნებს თავის უსასრულო არსებას. მაგრამ როგორია ეს არსება? ფოიერბახი წერს: „სრულქმნილ ადამიანს ვააჩნია აზროვნების ძალა, ნების ძალა, გრძნობის ძალა. აზროვნების ძალა მუქია შემეცნებისა, ნების ძალა ენერგია ხასიათისა, გრძნობისა და გულის ძალა სიყვარულია... ისინი ადამიანის როგორც ადამიანის აბსოლუტურ არსებასა და არსებობის მიზანს წარმოადგენენ“ [3, გვ. 33]. ავტორის აზრით, ეს ძალები უბრალოდ კი არ ეკუთვნიან ადამ-

მიანს, არამედ მათ გარეშე ის არაფერია, ისინი აფუძნებენ მას, არიან მისი ძირეული ელემენტები, ეს აბსოლუტური ძალებია, რომელნიც მას ანიჭებენ ცხოველყოფილობას.

ადამიანის არსებას ეს მოაზროვნე თავის განხილვაში უკავშირებს ადამიანის ობიექტს, ამტკიცებს, რომ „ადამიანი არარაა უობიექტოდ“, რომ თუ სუბიექტი არსებითადაა დაკავშირებული ობიექტთან, ეს უკანასკნელი სუბიექტის ობიექტივირებულ არსებას წარმოადგენს, რაოდენაც ვრცელდება სუბიექტის ზემოქმედება საგანზე, იმდენად არის საგანი მისი ობიექტივირებული არსება, ასახავს სუბიექტის არსებას. ადამიანი ობიექტით იმეცნებს თავის თავს, ადამიანსა და მის არსებას მისი ობიექტით ვივებთ, ობიექტში მქლავნდება ადამიანის არსება, მისი ჭეშმარიტი „მე“, ყველაზე შორეული ობიექტები, მთვარე, მზე, ვარსკვლავები ადამიანს უმქლავნებენ მის არსებას, როგორც ობიექტები, იგი რომ მათ ასე ხედავს ეს მაჩვენებელია მისი საკუთარი არსებისა, მათში ხედავს იგი თავის წარმოშობას. და შემდეგ, თუ ცხოველზე შთაბეჭდილებას ახდენს მზის სხივები, რომელნიც უშუალოდ აუცილებელია მისი სიცოცხლისათვის, ადამიანზე შთაბეჭდილებას ახდენს გულგრილი სხივიც შორეული ვარსკვლავებისა. და ეს მიდგომა საკითხისადმი უფრო ფართოდაა დამუშავებული ფიიერებასთან. ყველაფერში, რასაც ჩვენ ვაკეთებთ, აღნიშნავს იგი, ჩვენს თავს ვაუღწეოთ, ასეა შემეცნებაშიც, შედეგად ვივებთ ჩვენს არსებას, ესა თუ ის არსება იმ საგნით შეიმეცნება, რომელთანაც იგი მიმართებაშია, საგანი გვიხსნის მის არსებას; ადამიანი მიმართებაშია მთელ სამყაროსთან, შედეგად იგი უნივერსალური, მუდგულდველი, თავისუფალი არსებაა. მაგრამ აქ უნდა შევნიშნოთ, რომ ფიიერებასთან ეს მჭკრეტელი, აბსტრაქტული ადამიანის უნივერსალობა და თავისუფლება მხოლოდ.

ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი ადამიანის შესახებ ამ მოძღვრებაში არის ადამიანის გვარისა და ინდივიდის დამოკიდებულების საკითხი, მასში განვითარებულია აზრი, რომ ყველა ღვთაებრივი განსაზღვრებანი ადამიანის განსაზღვრებანია, რომელნიც ინდივიდში შეზღუდულადაა მოცემული, ზოლო გვარის არსებაში განუსაზღვრელად. ადამიანის მოღვაწეობითი მზარის განხილვაში ფიიერებასთან შემოქმედება გაგებულია, როგორც ღრმად ადამიანური მახასიათებელი, ამასთან უპირატესობა ენიჭება სულიერ შემოქმედებას.

ადამიანის განსხვავებული ფილოსოფიური გაგება შეიქმნა მარქსთან და ენგელსთან. XVII საუკუნიდან ევროპაში ადამიანის შესახებ მრავალი თეორია წარმოიშვა და ჩამოყალიბდა, მათ შორის ზემოთ განხილული. ამ საერთო პროცესის ერთ-ერთი შედეგი იყო კიდევ ერთი მოძღვრების წარმოშობა ადამიანის შესახებ XIX საუკუნის 40-იან წლებში, რომელსაც ახლა ვიხილავთ, იგი ჯერ წარმოიქმნა ახალგაზრდა მარქსის კონცეფციის სახით, რომლის მიხედვით ბუნება და ადამიანი შინაგან, ორგანულ მთლიანობაშია. ბუნებას აქვს საგნობრივი, სხეულებრივი, ნამდვილი, გრძნობადი ხასიათი, როგორც არაცოცხალი და ცოცხალი ბუნება იგი შეიცავს ადამიანს — საგნობრივ, სხეულებრივ, ბუნებრივ ნამდვილ, გრძნობად, ცოცხალ არსებას. როგორც ბუნებრივი ცოცხალი არსება ადამიანი ხასიათდება არსობრივი, სასიცოცხლო ძალებით, ესენია მონაცემები, უნარები, მიღრეკილებები, ისინი ვლინდებიან და მტკიცდებიან გრძნობად საგნებზე. მაგრამ ადამიანი ამავე ღროს არის ადამიანური ბუნებრივი არსება, ანუ მას აქვს თავისი წარმოშობა და ისტორია, მოქმედებს საგნობრივად, ბუნების საგნებს გარდაქმნის, შედეგად წარმოიქმნება ადამიანური საგნები — ადამიანური ბუნება, ასევე, გრძნობა თავისი უშუალო მოცემულობით, რომელ-

საც თავისი ბუნებრივი უშუალო საგნობრიობა აქვს, მოკლებულია ადამიანურობას, არაადამიანური ბუნებაა, სხვაა ადამიანური გრძნობა, რომელსაც თავისი ადამიანური საგნობრიობა აქვს, იგი ადამიანური ბუნებაა, ადამიანის ხუთივე გარეგანი გრძნობა განვლილი მსოფლიო ისტორიის მუშაობის შედეგია. ადამიანი მთლიანია, მისი არსება ყოველმხრივი, მრავალფეროვანი, ასევე მრავალფეროვანია მის მიერ შექმნილი სამყარო — ადამიანის არსობრივ ძალთა სინამდვილე, გასაგნება.

ამ თვალსაზრისში გატარებულია განსხვავება ადამიანსა და ცხოველს შორის. განვითარებულია აზრი, რომ თავისუფალი ცნობიერი მოქმედება არის ადამიანის გვარობითი ხასიათი, არსება. ცხოველისაგან განსხვავებით, რომელიც საგანთა ვიწრო წრესთანაა მიმართებაში, ადამიანი უნივერსალური და თავისუფალი არსებაა, ვინაიდან მთელი ბუნება მისი სასიცოცხლო საშუალებაა, მისი ცხოველმოქმედების საგანი და იარაღი. არსობრივი ძალები ახასიათებს როგორც ინდივიდს, ისე ადამიანთა გვარს, მათი არსება, გარკვეული აზრით, ერთი და იგივეა. საზოგადოება კმნის ადამიანს, ადამიანი — საზოგადოებას, ინდივიდი არის საზოგადოებრივი არსება, მისი ცხოველმოქმედება საზოგადოებრივი ხასიათისაა, იგი სოციალურისა და ბუნებრივის ერთიანობაა. ამით აქ ფართოდ შემუშავდა ადამიანის როგორც სოციალური არსების გაგება.

შემდგომში მარქსმა და ენგელსმა შექმნეს ადამიანზე ფართო თვალსაზრისი. მათი აზრით, ემპირიული, სხეულებრივი, ნამდვილი, ცოცხალი ადამიანი არის ბაზისი ყველა მოქმედებისა და ურთიერთობებისა, ადამიანის ინდივიდი არ არის აბსტრაქტული, ისტორიული მსვლელობისაგან იზოლირებული. ადამიანური არსება აბსტრაქტი კი არაა ცალკე ინდივიდში მცხოვრები, თავის სინამდვილეში ის წარმოადგენს საზოგადოებრივი ურთიერთობების ერთობლიობას. ეს იმას ნიშნავს, რომ ეს არსება ადამიანში არის არა მარტო შინაგანად, არამედ ვლინდება გარეგანადაც, საზოგადოებრივ ურთიერთობებად, ამით ეს სინამდვილეში მოცემული არსებაა.

ადამიანის, მისი არსების ეს თეორია განმსაზღვრელ როლს ანიჭებს ადამიანის ცხოველისაგან განსხვავებაში ადამიანის სხეულებრივ ორგანიზაციას და ცხოველმოქმედებას. ამ მიმართებით იგი ავითარებს აზრს, რომ ცოცხალი ადამიანური ინდივიდები ცხოველთაგან განსხვავებას იწყებენ მათი ცხოვრებისათვის საჭირო აუცილებელ სასიცოცხლო საშუალებათა წარმოების დაწყებით, რაც მათი სხეულებრივი ორგანიზაციითაა განპირობებული, წარმოება არის მათი ცხოველმოქმედების წესი, ცხოვრების წესი, იგი განსაზღვრავს თუ როგორი არიან ეს ინდივიდები. მათი მატერიალური მოქმედება, მატერიალური ურთიერთობანი ბადებენ აზროვნებას, სულიერ ურთიერთობას, ინდივიდების, ადამიანის არსება ვლინდება როგორც მატერიალურ, ისე ცნობიერების მოქმედებაში. ყველაფერი ეს ადამიანის წარმოშობის კვლევას შეიცავდა, რაც უფრო კონკრეტული შინაარსითაც შესრულდა.

ამ მოძღვრების მიხედვით, ადამიანი განისაზღვრება აგრეთვე როგორც იარაღის მკეთებელი არსება, იარაღის კეთება კი შრომა, წარმოებაა. შრომის, საწარმოო საქმიანობის უნარი არის ფიზიკურ და სულიერ უნართა ერთობლიობა, რომელიც შრომაში ვლინდება, ამ პროცესში ადამიანი გარდაქმნის ბუნება-

2 გამოთქმაში „ადამიანი უნივერსალური და თავისუფალი არსებაა“ — გარეგნული მსგავსება ფიგურაზთან, რომელიც არ იცნობდა საგნობრივ-აპრაქტიკულ მოქმედ, ბუნების გარდაქმნელ ადამიანს.

საც და თავის თავსაც, შრომა მიზანდასახული მოქმედებაა, ფიზიკურ და ინტელექტუალურ ძალთა თამაში, ადამიანის არსების გამოვლენა. მაგრამ შრომა ყოველთვის ვლინდება განსაზღვრულ ისტორიულ ფორმაში, ანუ წარმოებით ურთიერთობაში, ყოველი ამ ფორმათაგანი ამზადებს პირობებს უფრო მაღალზე გადასვლისათვის, ამით წარმოება ვადის ისტორიულ ეტაპებს, შესაბამისად ვითარდება ადამიანი, ხდება ადამიანის ბუნების მოდიფიცირება ყოველ მოცემულ ისტორიულ ეპოქაში.

ნათქვამით შემოვიფარგლოთ. ადამიანის პრობლემის საკითხებზე ქვემოთ ვიმსჯელებთ ჩვენში წარმოებული თანამედროვე კვლევის მიხედვით. ეს კვლევა ემყარება საერთოდ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განვითარების ფართო საფუძველს, რაც განხილულ თეორიებსაც შეიცავს, ემყარება ასევე კულტურის თეორიის, აქსიოლოგიის, ფსიქოლოგიის, სოციალური ფსიქოლოგიის, სოციოლოგიისა და სხვა თეორიული აზრის მიღწევებს.

ადამიანში სოციალურისა და ბიოლოგიურის თანამედროვე კვლევიდან.

ადამიანის პრობლემა, მისი საკითხები ინტენსიური კვლევის საგნად იქცა ჩვენს ქვეყანაში 60-იანი წლებიდან. ერთ-ერთი ამ საკითხებიდან არის საკითხი სოციალურისა და ბიოლოგიურის შესახებ ადამიანში. ამ მიმართებით მნიშვნელოვანი აზრებია განვითარებული. შევეხებით ზოგიერთ ავტორს. ნ. დუბინინი აღნიშნავს, რომ ადამიანი არის ერთადერთი, განსაკუთრებული სახეობა, რომელსაც ბიოლოგიურმა ევოლუციამ მოუშადა სოციალური ევოლუცია, ეს უკანასკნელი გენეტიკურ ევოლუციაზე „მაღლა“ დადგა და უზრუნველყოფს ადამიანის როგორც გონიერი არსების განვითარებას. ყოველი ინდივიდის პიროვნული თვისებები დამოკიდებულია გენოტიპზე, რომელსაც იგი მემკვიდრეობით ღებულობს, და სოციალური და ფიზიკური გარემოს გავლენაზე, რომელშიც იგი ვითარდება. ეს ავტორი ლაპარაკობს ორ პროგრამაზე: ერთი გენეტიკური პროგრამაა, რომელიც გადაეცემა თაობიდან თაობას, იგი ჩაწერილია ჩანასახოვან უჯრედებში, მეორეა სოციალური მემკვიდრეობის პროგრამა, რომელიც გადაეცემა ადამიანს აღზრდით. ეს უკანასკნელი სწრაფად იზრდება განსაკუთრებით თანამედროვე პირობებში. ყოველი ადამიანის გენეტიკა მნიშვნელოვანია არა მარტო მისი ბიოლოგიური თვისებების უზრუნველყოფისათვის, არამედ სოციალური პროგრამის აღქმისათვისაც. ცნობიერების პლასტიკურობა იმდენად დიდია, რომ ადამიანის მომავალი თვალმისაწვდომი ისტორია სრულიად უზრუნველყოფილია ადამიანის ბიოლოგიური თვისებებით. დუბინინი ავითარებს აზრს, რომ სოციალური პროგრამა ხელს უწყობს სულიერი თვისებების განვითარებას და გამოდის შინაგან ფაქტორად, მაგრამ არ იწერება გენებში. საზოგადოებრივ-შრომითი მოქმედება არ შეიძლებოდა, ჩაწერილიყო გენებში და ბიოლოგიური ევოლუციის სუბიექტად ქცეულიყო. თუ ბიოლოგიური მემკვიდრეობის მატერიალური მატარებელია გენი, სოციალური მემკვიდრეობითობის მატარებელია ადამიანი მისი ცნობიერებით.

ასე ასხვავებს დუბინინი ამ ორ პროგრამას, მაგრამ მათ, უკვე ითქვა, არ წყვეტს ერთმანეთისაგან, დგას მათი ურთიერთკავშირის პოზიციაზე, ინდივიდთა განვითარების პროცესში. მისი აზრით, სოციალური პროგრამის აღქმა არ ხდება გენეტიკური პროგრამისაგან დამოუკიდებლად, იგი ხორციელდება მოცემულ კონკრეტულ ადამიანთა განვითარების პროცესში, ამ პროგრამის გენეტიკურ პროგრამასთან ურთიერთქმედების საფუძველზე. საზოგადოებრივი განვითარების მთელ პროცესში, რომელიც წარმოიშვა ადამიანის საზოგადოებრივ-

შრომითი მოქმედების შედეგად, უზარმაზარ როლს ასრულებს გენეტიკურ და სოციალურ პროგრამათა ურთიერთქმედება.

ამ ორი პროგრამის ურთიერთქმედებაში ადამიანის შეგნებული მოქმედება სოციალურად ტიპიზირებულია და ფსიქოლოგიურად ინდივიდუალიზირებულია აგრეთვე ამ ქცევის თავისებურებათა ფესვები. ამრიგად ბიოლოგიური საფუძვლები დიდ როლს ასრულებენ ადამიანის შეგნებულ, სოციალურ ქცევაში. ამასთან ადამიანი როგორც სოციალური არსება ხასიათდება თვისობრივად ახალი ძირითადი თვისებებით და ამ თვისებებს წარმოქმნიან არა ბიოლოგიური თავისებურებანი. მაგრამ ბიოლოგიურ თავისებურებათა საფუძველზე წარმოებს ადამიანის მიერ სოციალური გარემოს პირობების აღქმა და გადაამუშავება, რის შედეგადაც ყალიბდება პროცენტის სულიერი თვისებები. ეს მკვლევარი ასაბუთებს გენეტიკურ და სოციალურ პროგრამათა ასეთ ურთიერთქმედებას და ამასთან აღნიშნავს, რომ ბოლომდე ვერ კიდევ არაიცი ციხის ამ პროგრამათა ურთიერთქმედების არსი, ნეირონებში მიმდინარე პროცესების ბუნება.

რა არის ადამიანი, მისი არსება. ზემოთ ნათქვამის შემდეგ უკვე მივაღწეხით თემის მთავარ ამოცანას, უმოკლესად უნდა გავცეთ პასუხი კითხვაზე „რა არის ადამიანი, მისი არსება“, და პასუხი უნდა იყოს ვასაგები, არ უნდა შეიცავდეს ბუნდოვანებას. მივმართოთ ისევ შესაბამისი კვლევის მასალებს, ამჯერად უფრო ადვილობრივს. ამ კითხვაზე პასუხის ძიებას დიდ ყურადღებას უთმობს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ქართული სკოლა. მრავალი სტრიქონი მიუძღვნა ა. ბოკორიშვილმა ადამიანისათვის ადამიანობის მიმნიჭებელი მთავარი ნიშანის პრობლემას, რაზეც სირთულის გამო აქ შეჩერებას ვერ შევძლებთ. ვერ ვიხილავთ აქ ასევე ზ. კაკაბაძის მიერ ადამიანის პრობლემის ფილოსოფიურ კვლევას. მოკლედ გადმოვცეთ სკოლის სხვა წარმომადგენელთა აზრი.

პირველი მათგანის, ნ. ჭავჭავაძის ნააზრევი განვიხილოთ მისი ნაშრომის მიხედვით „კულტურა და ღირებულებანი“ რომელიც კულტურის ფილოსოფიას განეკუთვნება და შეიცავს ამავე დროს ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ შინაარსს და მიდგომებს. მასში ამ მიმართებით, კერძოდ გატარებულია აზრი რომ კულტურის ფილოსოფიის მიზანია გაიგოს კულტურის საზრისი, მისი მნიშვნელობა და ღირებულება ადამიანის ქმნადობისათვის [5, გვ. 88]. ამ კუთხით იკვლევს ავტორი, ერთის მხრივ, კერძოდ შრომის პროდუქტის სტრუქტურას, კულტურის სტრუქტურას. ასაბუთებს მათ იგივეობას, იკვლევს შემოქმედებითი შრომისა და შემოქმედების საკითხებს, ასაბუთებს, რომ კულტურა არის პროდუქტი შემოქმედებითი შრომისა, რომელიც ქმნის ადამიანს, განიხილავს კულტურას როგორც იდეალურის რეალიზებას, მატერიალიზებულ სულიერს, როგორც ობიექტივირებულ სუბიექტურს და სუბიექტივირებულ ობიექტურს. ნაშრომში განვითარებულია აზრი, რომ შემოქმედებითი შრომა, რომელშიც ვლინდება ადამიანის ნება, ხასიათი, ფენტაზია, აზროვნების უნარი, არის ადამიანის თავისუფალი მოღვაწეობა, რომ თავისუფლება არის პირობა და არსებაც კულტურული შემოქმედებისა, რომ „თავისუფლება არის ამავე დროს ადამიანის არსებაც“ [5, გვ. 59]. ვინაიდან სწორედ ადამიანი ქმნის კულტურას. ავტორის მიხედვით, კულტურის დანიშნულებაა განამტკიცოს და განავითაროს ადამიანში თავისუფლების წმინდა ადამიანური თვისებები, თავისუფალი შემოქმედების, კულტურის შემოქმედების უნარები. იგი მსჯელობს ადამიანის, მისი მოღვაწეობის, ამ მოღვაწეობის რეზულტატების კულტურისა და თავისუფლების ურთიერთდამოკიდებულებაზე და სათანადო როლს ანიჭებს თავისუფლების ცნებას კულტურის განმარტებაში. ყოველივე ეს უშუალოდ ეხება ადამიანის

პრობლემას. აღნიშნოთ კიდევ ერთი მომენტი. ავტორი იცვლევს ღირებულებების საკითხებს. მისი აზრით, კულტურა არის ღირებულებათა რეალიზაცია, მატერიალიზაცია, ადამიანის მიზანია არსებულის გარდაქმნა ღირებულებათა შუქზე, ამით მათი ობიექტივირება. მაგრამ ამისათვის იგი უნდა „ამაღლდეს იქამდე, რომ შეძლოს დაინახოს, ვააცნობიეროს ისინი და ვააცნობიეროს სახელდობრ როგორც ამოცანა, რომელიც მის წინაშე და მასზე მაღლაც დგას, ამოცანა, რომლის გადაწყვეტას, როგორც თავისი მიზანმიმართული მოღვაწეობის კანონს, უნდა დაუმორჩილოს თავისი თავისუფალი ნება“ [5, გვ. 132]. ნაშრომში აღნიშნულია ობიექტური მოთხოვნა, რომ ადამიანის ფილოსოფიური ცნების ექსპლიკაციისათვის აუცილებელია ღირებულების ცნება.

ბოლოს უნდა აღნიშნოთ, რომ ნაშრომს, რომლის შესახებაც ახლა ვიმსჯელებთ, პრინციპული მნიშვნელობა აქვს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის და ამის სრულად გამოკვლევა აქ ჩვენთვის შეუძლებელი იყო.

ადამიანსა და მის არსებას იცვლევს თ. ბუაჩიძე ნაშრომში „ჰეგელი და ფილოსოფიის არსების პრობლემა“. თ. ბუაჩიძე აღნიშნავს, რომ ცხოველი ხასიათდება ინსტიქტების სიუხვით, ისინი მთელ მის მოქმედებას წარმართავენ, მისი ცხოვრების წესი ბიოლოგიური ფაქტორებითაა დეტერმინირებული, ადამიანი კი ნაწილობრივადაა დეტერმინირებული ბუნებით, რომელიც მას არ განუსაზღვრავს ცხოვრების წესს. ამ გაგებით იგი თავისუფალი არსებაა, ეს იმას ნიშნავს, რომ ყველაფერი იმით, რაც ესაჭიროება, მან თვითონ უნდა უზრუნველყოს თავისი თავი აზროვნების შემწყობით, უნდა იპოვოს საცხოვრებლის, საკვების, ტანსაცმლის და ა. შ. ყველა პრობლემათა გადაწყვეტის გზები, ამიტომ იგი შემოქმედია კულტურისა, თავისუფალი ცნობიერებით დაკიდობებული შერეული, ჰემარატი სუბიექტი, ვინაიდან თავისი მოქმედების საწყისი თავის თავში აქვს. თავისი არსებობის შენარჩუნებისა და განმტკიცებისათვის, აღნიშნავს ავტორი, ადამიანი ახორციელებს პრაქტიკულ-საგნობრივ მოქმედებას, შრომას, წარმოებას, რაც ასხვავებს მას ცხოველისაგან. ადამიანი აწარმოებს საზოგადოების შეგნით, იგი არის საზოგადოებრივი, სოციალური არსება, ადამიანური შემოქმედების ყოველი ნაყოფი გადადის სოციალურ გარემოში. ადამიანი ქმნის კულტურულ-სოციალურ გარემოს, მაგრამ თავის მხრივ თვითონ არის კულტურისა და სოციალურის პროდუქტი, საზოგადოებრივ ურთიერთობათა მთელი სიმდიდრე აირეკლება ადამიანში, კულტურა, ამბობს ავტორი, ისტორიულად იცვლება და იცვლება ადამიანიც.

ამ საკითხების კვლევას უზრუნველბა ავტორი სტატიაში „ადამიანის ყოფიერება და ფილოსოფიის რაობა“, სადაც იძლევა ადამიანის განსაზღვრებას. იგი წერს: „ადამიანის არსებითი თავისებურება მოკლედ ასე შეიძლება გამოთქვას: სხვა არსებულთაგან განსხვავებით ადამიანი თავისი მოქმედების განმსაზღვრელი. ანუ კანტის მიერ დამკვიდრებული გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, ავტონომიური არსებაა“ [1, გვ. 21].

ჩვენს მიერ ესეს არის გადმოცემულ ორ განხილვა-ანალიზში ადამიანისა და კულტურის დიალექტიკაში აღნიშნება შრეები: ადამიანი და კულტურა, ადამიანი და სოციუმი, ადამიანი და საზოგადოებრივი ურთიერთობანი. აი, ამ მესამე შრის სპეციფიკის გათვალისწინებაც შეიძლება მოხდეს ადამიანის არსების დახასიათებაში. კულტურის ფილოსოფია ფართო სისტემას მოიცავს ერთიანად მისი დიალექტიკით. მესამე მიმართება ამ სისტემის შეგნით უფრო ვიწრო შრეა, როგორც თითქმის გული მერქანში, და იმავე დიალექტიკას შეიცავს სპეციფიურად. ეს დიალექტიკა ასახული არის განხილულ ორ ნააზრევში, იგი

აისახა აგრეთვე ზოგიერთ სხვა გამოკვლევებშიც. ამ დიალექტიკის შესაბამისად ადამიანი შეიცავს არსობრივ ძალებს, ფიზიკურ და სულიერ ძალებს. ისინი აქმნებიან ადამიანის მოღვაწეობის პროცესში საზოგადოებრივ ურთიერთობა-ქობა-შიგრ და პირუქუ ისევე მათში რეალიზდებიან. აღვნიშნავთ რა ამას, ჩვენ ამით ადამიანის; მისი არსების ერთ-ერთ მოკლე დახასიათებას გამოვთქვამთ მხოლოდ.

საკითხის სირთულის გამო აქ შესაძლებლობა არ არის ფართოდ გადმოვცეთ ადამიანის სოციოლოგიზატორული გავების კრიტიკა, რომელიც ჩვენს ლიტერატურაშია მოცემული. აღვნიშნავთ მხოლოდ ერთ გარემოებას: გ. ნოდია ავითარებს აზრს, რომ „ადამიანი არ დაიყვანება საზოგადოებრივ ურთიერთობებზე“, რომ „საზოგადოებრივ ურთიერთობებზე ლაპარაკით“ არ ამოიწურება ადამიანის თემა, რომ წინააღმდეგ შემთხვევაში გამოვრიცხავდით ადამიანის აქტივობას, მის თავისუფლებას. ეს ქართველი ანთროპოლოგების სწორი პოზიციაა.

მაშ, როგორ ვპასუხობთ კითხვაზე „რა არის ადამიანი, ადამიანის არსება?“ აქ საჭიროა ზემოთგადამოცემულის მთელი შინაარსიდან გამოვაცალკევოთ მისი ბირთვი როგორც პასუხი დასმულ კითხვაზე. პასუხი ლაკონურია. მაგრამ სულ მარტივად არა, თუნდაც იმის გამო, რომ აღნიშნული შინაარსის ცოდნას გულისხმობს:

1. ადამიანი არის საზოგადოებრივი, სოციალური არსება. 2. ადამიანი არის იარაღის მკეთებელი არსება. 3. ადამიანის არსება არის თავისუფლება. 4. ადამიანი არის ავტონომიური (თავისი მოქმედების განმსაზღვრელი) არსება. და აქვე საჭიროა აღვნიშნოთ, რომ ბოლო ორი განსაზღვრება ადამიანის, მისი არსების კვლევაში ქართული ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური აზრის განვითარების მნიშვნელოვანი შედეგია და ადამიანის კვლევის თანამედროვე დონეს, მის მასშტაბს პასუხობს, გულისხმობს წინ გადადგმულ ნაბიჯს.

სიცოცხლისა და სიკვდილის პრობლემა. ცხოვრების საზრისი, ადამიანის ფილოსოფიური განხილვა უამრავ პრობლემასთან გვახვედრებს, რომელთაც ზოგჯერ შორეულ წარსულში გადაყვართ. დიდი რუსთველი პოემის დასასრულში ამბობს: „გარდახდეს, გავლეს სოფელი“, რომელიც „არის ერთისა წამისა“, ხალხი თქმულებაში თამარს — მეფეს ათქმევინებს „ცხრა ადლი ტილო წაივლიო“-ო, გაიხსენოთ „ჰე, სოფელო“... ან კიდევ „ადამიანი არის ტრაგიკული არსება“ — ეს არის ადამიანი დაფიქრებული ყოფიერების, ყოფნის ურთულეს პრობლემაზე.

ადამიანს თავის არსებობის სპეციფიურობა ახასიათებს, მაგრამ ყველა სხვა გარდამავალ არსებულთან ერთად ისიც დროებით არსებულა. ფილოსოფოსები აღნიშნავენ ამ გარემოებისადმი ადამიანის გაუნღლებელ ინტერესს. აღნიშნავენ, რომ საზოგადოებაში არსებულ წინააღმდეგობებს, იმის შესახებ კითხვებს რჩება თუ არა რაიმე სიკვდილის შემდეგ, ყველაფერი იქცევა თუ არა აბრაობად, სწრაფვას მარადიულობისაკენ ადამიანი მიჰყავდა სულის უკვდავების, საიქიო ცხოვრებისა და სხვა რელიგიურ შეხედულებებამდე, მარადიული არსების ძიებამდე და ეს იმიტომ რომ „მუდმივი არსების არსებობაში ადამიანი თავისი ფუნდამენტალური წადილის განზორციელების შესაძლებლობას ხედავს“ [4, გვ. 7]. ადამიანის მიერ თავისი ყოფიერების, თავისი სასრულობის ვაზარება-გაცნობიერებამ „წამოჭრა საკითხი მისი სიცოცხლის საზრისის შესახებ“, იგი იწყებს სიცოცხლისა და სიკვდილისადმი თავისი პოზიციის, გარკვეული დამოკიდებულების გამომუშავებას. ამ თემას მთავარ ადგილს მიაკუთვნებენ კულ-

ტურის ისტორიაში, სწორად მიუთითებენ, რომ მოცემულ საკითხზე ადამიანმა დღეს თავისი გამოცდილებით უნდა ეძიოს პასუხი, ფილოსოფია მას დაეხმარება მხოლოდ კაცობრიობის გამოცდილების კრიტიკული ანალიზით.

სხენებული საკითხი წყდება ინდივიდისა და საზოგადოების ორგანული ერთიანობის გაგების საფუძველზე. ინდივიდისათვის, სასრული არსებისათვის, მისი გვარობითი, ისტორიული ცხოვრება უსასრულოა. ინდივიდის, მისი არსობა რივი ძალების მოქმედება მიმართულია როგორც ინდივიდუალური, ისე საზოგადოების ამოცანების გადაჭრაზე. დაუსრულებელი საზოგადოებრივი ცხოვრების პროცესი არა მარტო აწარმოებს ინდივიდს, მის უნარებს, არამედ ანიჭებს კიდევაც მათ შემოქმედებით მოღვაწეობაში რეალიზაციის იმპულსებს, მისწრაფებას, ისინი თვითშემოქმედი, თვითაქტიური არიან. ამიტომ ყოველი ადამიანის ამოცანაა მისი ფიზიკური და სულიერი ძალების ყოველმხრივი განვითარება. ესაა ინდივიდის სიცოცხლის საზრისი, რაც ერთიანობაშია კაცობრიობის საზრისთან.

სიკვდილის პრობლემა დღეს მეცნიერებათა ახალ მიღწევებთან კავშირში განიხილება, მიუთითებენ, რომ მეცნიერული ჰუმანიზმი აღნიშნავს მხოლოდ ზოგად მსოფლმხედველობით პოზიციასა და ცხოვრებისეულ გზებს პრობლემის გადაწყვეტაში.

ინდივიდი, ინდივიდუალობა, პიროვნება. რა არის ინდივიდი? საქირთა მარტივი, ნათელი პასუხი. ჩვენ ვიცით (მოკლედ ვთქვათ): 1. ადამიანის არსება არის თავისუფლება. 2. ადამიანი არის ავტონომიური არსება. მასთან ადამიანის არსება, ადამიანი შეიცავს მისი არსობრივი ძალების, ფიზიკური და სულიერი ძალების ერთობლიობას, რომელიც მოღვაწეობის პროცესში იქმნება საზოგადოებრივ ურთიერთობაშია მიერ და ვლინდება პირუკუ მათში. აქ განსაზღვრულია ცნებები, ისინი ასახავენ რეალობას, რეალურად კი არსებობს ცალკეული ადამიანი, ინდივიდი, ისაა „ნამდვილი ინდივიდუალური საზოგადოებრივი არსება“. შესაბამისად ვიტყვი: ყოველი ცალკეული ინდივიდი თავისი არსობრივი ძალებით, ფიზიკური და სულიერი ძალებით იქმნება საზოგადოებრივ ურთიერთობაშია მიერ, არის მათი სუბიექტი და ვლინდება პირუკუ მათში. ამ ქმნალობაში არის ის, რაც საერთოა ყველა ინდივიდისათვის, და ის, რაც თითოეულ მათგანს განასხვავებს, რაც საერთოა ისახება ადამიანისა და მისი არსების ცნებებში, ზოლო ინდივიდის ცნება ასახავს იმას, რაც ინდივიდს განასხვავებს. ამრიგად, ინდივიდებს შორის განსხვავებაცაა და ერთიანობაც. აღნიშნავენ, რომ ამ განსხვავებას, ინდივიდს, ინდივიდუალურს ქმნის თავისებურება, რომ ინდივიდი იმ ზომითაა ინდივიდი, რა ზომითაც ის თავისებურია, რომ განსაკუთრებულობა აქცევს ინდივიდს, ინდივიდად, „ნამდვილ ინდივიდუალურ საზოგადოებრივ არსებად“. ამ თავისებურებასა და განსაკუთრებულობას სოციალური ხასიათი აქვს. სოციალური ფაქტორების ზემოქმედების პროცესში ყალიბდება ინდივიდის რთული სტრუქტურა, რომელიც სხვადასხვა შინაარსეული კვლევის საფუძველზე ანთროპოლოგიაში განიხილება როგორც „ფიზიკური, ბიოლოგიური, ფსიქიკური და გონითი ფენების ერთიანობა“, „არაორგანულ, ბიოლოგიურ, ფსიქიკურ და სოციალურ თვისობრიობათა ერთიანობა“. თავისებურებათა უსასრულობა, ერთის მხრივ, ასეთ სტრუქტურასთანაა დაკავშირებული.

ჩვენ ვსაჩუქრობთ ინდივიდზე ადამიანურ სამყაროში და ზემოთ ნათქვამის საფუძველზე ასეთი განსაზღვრება მიიღება: ინდივიდი არის ადამიანი კონკრეტული განმასხვავებელი თავისებურებით. სხვანაირად: ინდივიდი არის ცალკეული ადამიანი. ინდივიდის ცნებასთან ორგანულ კავშირშია საშუალო ტიპი-

არის, ინდივიდუალობის და პიროვნების ცნებები, ვინაიდან ისინი ასახავენ რეალური ინდივიდის სხვადასხვა დონეებს.

რა არის ინდივიდუალობა? ერთ-ერთ პასუხს ამ კითხვაზე ს. რუბინშტეინი იძლევა: — „ადამიანი არის ინდივიდუალობა მისთვის დამახასიათებელი განსაკუთრებული, ერთეული, განუმეორებელი თვისების ძალით.“ [6, გვ. 309]. შემთხვევით მოვისხენიეთ საშუალო ტიპურის ცნება, იგი ისეთ დონეს აღნიშნავს ინდივიდში, რომელზეც თავისებურება რაიმე განსაკუთრებულ განსხვავებას არ ქმნის. ინდივიდუალობა კი არის ის განსაკუთრებული, სპეციფიური, თავისებური, რომელიც ინდივიდს, კონკრეტულ ადამიანს განასხვავებს, პირველ რიგში, სოციალურად ნიშნადი თვისებებით. ინდივიდუალობათა სხვადასხვაობანი უფარესად დიდია. გამოჩენილი ინდივიდუალობის მაგალითებად ასახელდება გენგლსი აღორძინების ხანის მოღვაწეებს ლონარდო დავინჩის, ალბრეხტ დიურერის, მაკიაველს, ლუთერს. რენესანსის კულტურამ და საერთოდ ისტორიამ ბევრი მსგავსი მაგალითი იცის. დიდი რუსთველისა და დავით აღმაშენებლის ინდივიდუალობები (და პიროვნებანიც) უკვდავი შუქით ანათებენ საქართველოს ისტორიას. პეტრე იბერის დახასიათებებია: თეოლოგი, მორალისტი, ფილოსოფოსი, საეკლესიო მოღვაწე, მან უზარმაზარი გავლენა მოახდინა მთელ საქრისტიანოზე, მის კულტურაზე, ქართველი ერის დიდი მოძღვარი ილია ჭავჭავაძე იყო პოეტი, ბელეტრისტი, დრამატურგი, მთარგმნელი, სალიტერატურო ენის რეფორმატორი, დიდი მასშტაბის მკვლევარი მეცნიერების სხვადასხვა დარგში, საქართველოს მთელი კულტურული ცხოვრების პრაქტიკული მოღვაწე და ა. შ. იეანე ჯავახიშვილის მიერ დატოვებულ ღრმა კვალს აღნიშნავენ მეცნიერულ ქართველოლოგიაში, ისტორიულ-ფილოლოგიურ მეცნიერების ყველა დარგში მან შექმნა ფუნდამენტური შრომები. იკვლია საქართველოს ეკონომიკური ისტორია, ქართული სამართლის ისტორია, ეწეოდა საზოგადოებრივ მოღვაწეობასა და სხვა. მაგალითებად ვსევც კმარა. აღნიშნავენ რომ მდიდარი ინდივიდუალობა განსხვავებულ უნართა მთლიანობას წარმოადგენს, რომელშიც ერთ-ერთი ნიჭიერება მთავარია, ზეგავლენას ახდენს სხვებზე და მთლიანობის ორიგინალობას განსაზღვრავს.

რა არის პიროვნება? ეს საკითხი ფართოდ განიხილება ფილოსოფიაში და მეცნიერებაში. ნ. ჭავჭავაძისა და ო. ტაბიძის მიხედვით, ადამიანს პიროვნებად ღმრთის ობიექტურ ღირებულებათა სამყაროსთან ზიარება. ვრცლად იკვლევს პიროვნების საკითხებს შ. ნადირაშვილი და ასაბუთებს, რომ პიროვნებას ქმნის ღირებულებებით ორიენტაციების სისტემა და ნებისყოფის თავისებურება, რომ ადამიანის პიროვნებად ჩამოყალიბება განხილულ უნდა იქნეს როგორც „სოციალიზაციის პროცესი“. ა. რუბინშტეინი წერს, რომ „ადამიანი არის პიროვნება რამდენადაც მას აქვს თავისი სახე“ [6, გვ. 309]. ა. ბაქრაძე მიიჩნევს პიროვნებას სოციალურობის უმაღლეს ფორმად ადამიანში.

შ. კავანის აზრით, პიროვნება ადამიანის სოციალური სახეა. ვ. კაკაბაძე თვლის, რომ პიროვნებად ამალდება არის უმაღლეს ობიექტურ ღირებულებათა გაცნობიერება და მათი განხორციელების დასახევა. თუ დავუკვირდებით ამ გამოთქმებსა და განსაზღვრებებს, დავინახავთ, რომ პიროვნების ცნება ინდივიდუალობის ცნებასთან ერთად სწორად გამოიყენება სოციალურად ნიშნადი თვისებების აღსანიშნავად. მაგრამ მათ შორის განსხვავებაც არის, პიროვნების ცნება აღნიშნავს სოციალურის უფრო მაღალ დონეს ადამიანურ ინდივიდში. პიროვნება ორგანულ კავშირშია ინდივიდთან და ინდივიდუალობასთან, ამ ერთიანობის ერთ მომენტზე წერს ა. ბრეგაძე, რომ პიროვნება „... ინდივიდის ნიშ-

ნებსაც ატარებს, განსხვავდება სხვებისაგან და მათგან განსაკუთრებულად ევლინება საშუაროს“ [2, გვ. 83]. ამრიგად, თავისებურება და განსხვავება ინდივიდის პიროვნების დონეზეც გასდევს, პიროვნება ინდივიდუალურია, მაგრამ შეიცავს ტიპურს, რაც უფრო მეტს შეიცავს ტიპურიდან, მით უფრო მდიდარია იგი. ეს კავშირი იმაშიცაა, რომ როგორც ცნობილია პიროვნების დახმარებით ხდება ინდივიდუალობის მომწიფება, მას, როგორც აღნიშნავენ, წინასწარ განზრახულობა და მიზანდასახულობა ახასიათებს, ინდივიდუალობისაგან განსხვავებით პიროვნების ცნება აღნიშნავს შეგნებულ-ნებულობით საწყისს ადამიანის მოღვაწეობაში, ამიტომ ასეც შეიძლება ითქვას: პიროვნება არის სოციალურად ნიშნადი მყარი თვისებების მქონე ინდივიდი, რომელიც ხასიათდება თავისუფალი, პასუხისმგებლური, შეგნებულ-ნებულობითი მოქმედება-მოღვაწეობით. ინდივიდი მით უფრო წარმოგვიდგება პიროვნებად, რაც უფრო ნათლად შეიცნობს თავისი ქცევის მოტივებს და კონტროლს უწევს მას. თუ ინდივიდუალობა როგორც მიუთითებენ, პირველ რიგში პროდუქტიულ მოქმედებაში გამოიხატება, პიროვნებაში ინტერესის საგანია ქცევები, პიროვნების ხდომილებანი როგორც წინასწარგანზრახული ქცევითი აქტები.

პიროვნების თავისუფლება. საწყისი აზრი პიროვნების თავისუფლების შესახებ ზემოთ გადმოცემული შინაარსიდან უშუალოდ გამომდინარეობს. როგორც ვნახეთ, იქ თავისუფლება, ავტონომიურობა, თავისუფალი შეგნებული მოღვაწეობა ადამიანის არსებად განიხილება. ამ საფუძველზე პიროვნებას, იმ ურთიერთობებს, რომელშიც იგია ჩართული, ახასიათებს თავისუფლება. რა არის თავისუფლება? „თავისუფლება არის უნარი ადამიანის აქტიური მოღვაწეობისა მისი ზრახვების, სურვილებისა და ინტერესების შესაბამისად, რომლის მსვლელობაში ახორციელებს იგი მის წინაშე დასახულ მიზნებს“ [7, გვ. 569]. ამ აქტივობაში, რომელიც ზემოთაც დახასიათდა, ადამიანი „თვითონ მართავს თავის თავს“. თავისუფლებას ტრადიციულად აუცილებლობასთან მიმართებაში განიხილავენ და პრობლემა, როგორც ცნობილია, ყოველთვის დაიყვანება კითხვაზე: ფლობს თუ არა ადამიანი ნების თავისუფლებას? მცდარია ვოლუნტარიზმი. რომელიც ობიექტურ პირობებს უგულვებლყოფს, ფატალიზმიც — ქცევათა მკაცრი წინასწარ განსაზღვრულობის მტკიცება, აუცილებლობა არ გამოირჩევა თავისუფლებას, იგი რომ არ იყოს, ამბობს ა. ბოჭორიშვილი, ადამიანს არაფრის გაკეთების შესაძლებლობა არ ექნებოდა, აუცილებლობა საფუძველია თავისუფლებისა. ამ დიალექტიკაში სხვა შინაარსის გვერდის ავლით ასეთი მომენტებიც უნდა აღვნიშნოთ. საზოგადოების ისტორიული განვითარების პროცესში ადამიანის თავისუფლების საზღვრები სულ უფრო ფართოვდება. ადამიანი სულ უფრო „მაღალ ღირებულებებს ირჩევს“ და იბრძვის მათი განხორციელებისათვის, ეს მას ათავისუფლებს ბრმა აუცილებლობისაგან და „გზას უჩსნის“ თავისუფლებისაკენ. „უმაღლესი ღირებულებანი“ როგორც ჭრარსული აუცილებლობის შემცველნი არეგულირებენ პიროვნების შემოქმედებას, არა თუ აძლევენ მას „არჩევანის თავისუფლებას“ მის მოღვაწეობაში, არამედ საერთოდ არიან თავისუფლების პირობაც როგორც „გონიერების დამკვიდრების“ წყარო. ნამდვილი თავისუფლება რეალიზდება მაშინ, როდესაც ყველა ადამიანისათვის მისაწვდომი გახდება კაცობრიობის მიერ დაგროვილი გამოცდილება, ცოდნა, მისი ღირებულებათა საშუარო, შესაძლებელი გახდება ყველა მათი უნარებისა და ნიჭიერებათა გახსნა.

პედაგოგიური მნიშვნელობის რამდენიმე დასკვნა. აქ ამ საკითხსაც შეიძლება შევეხოთ. ჩვენი პედაგოგიკა უცილობლად ემყარება ადამიანის მრავალ-

საუკუნოვანი ფილოსოფიური კვლევის მონაპოვრებს, ეს ურთიერთთანამშრომლობის ხასიათისაა. აღვნიშნოთ ამ კავშირის ორიოდ მომენტი დღევანდლობის თვალსაზრისით. ზემოთ ვნახეთ, რომ ადამიანი არის სოციალური არსება მისთვის დამახასიათებელი ფიზიკური და სულიერი ძალებით. რაც უფრო ღრმად და შემოჭმედებითად ითვისებს სოციალური ინდივიდი კაცობრიობის გამოცდილებას, ზნეობრივ პრინციპებს, მოწინავე მეცნიერებას, შრომით ჩვევებს, აზროვნების მაღალგანვითარებულ დონეს, უმაღლეს ღირებულებებს და ა. შ. მით უფრო მაღალი სოციალურობით ხასიათდება იგი. სწორედ ამ საქმეს, რასაც ფილოსოფია თავის წესით აცნობიერებს, ემსახურება პედაგოგიკაც, იგი პასუხობს კითხვაზე: რა და როგორ ვასწავლოთ. დღევანდელი ცივილიზაცია ამ მიმართულებით გაზრდილ მოთხოვნას აყენებს. პედაგოგიური პროცესის მიმართ მრავლიდან მხოლოდ ორ ამოცანაზე მივუთითოთ: 1. მეცნიერების ახალ მიღწევათა გათვალისწინება. 2. სიახლეთა საჭიროება მოსწავლის მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში. ადამიანის ფილოსოფიური კვლევა ადგენს პიროვნების ცნებას და მას პედაგოგიკაში აქტიური გამოყენება აქვს, სკოლის ყოველი მასწავლებელი დიდი ყურადღებით უნდა მუშაობდეს მოსწავლის პიროვნების, მისი თვისებების აღზრდაზე. და ბოლოს ინდივიდუალობის შესახებ. ეს ცნება პედაგოგიკის სახელმძღვანელოში სათანადო გარკვეულობით უნდა ფიგურირებდეს, სკოლის თითოეული პედაგოგი კარგად უნდა ერკვეოდეს ინდივიდუალობის ფილოსოფიურ ცნებაში და დიდ ყურადღებას უთმობდეს მოსწავლის ინდივიდუალობის ჩამოყალიბებას.

დასასრულ, საჭიროა აღვნიშნოთ, რომ მოცემული სტატიის შინაარსი აღქმული უნდა იქნეს მეცნიერების „გარეელიგურებისა“ და რელიგიის „გამეცნიერებების“ პოზიციებიდან.

ლიტერატურა

1. ბუაჩიძე თ. ადამიანის ყოფიერება და ფილოსოფიის რაობა. ფილოსოფ. ანთრ. საქ., VII, თბილისი, 1983.
2. ბრეგაძე ა. შინაგანი ცხოვრება და გამოსახულება. ფილოს. ანთრ. საქ., VII, თბილისი, 1983.
3. ლუდვიგ ფოიერბახი. ქრისტიანობის არსება. თბილისი, 1956.
4. ციმიტიჩა ა. ყოფნა და ცვალებადობა, თბილისი, 1989.
5. Чавчавадзе Н. З. Культура и ценности. Тбилиси, 1984.
6. Рубинштейн С. А. Бытие и сознание. М., 1957.
7. Философский энциклопедический словарь. М., 1989.

კ. ა. მეტრეველი

СУЩЕСТВЕННЫЕ МОМЕНТЫ ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Резюме

В работе кратко излагается суть учений о человеке Гельвеция и Руссо, Гегеля, Фейербаха, Маркса и Энгельса, дается анализ определенной части современной философской мысли о человеке, в том числе и грузинской школы философской антропологии. На этой базе уяснены некоторые существенные моменты проблемы человека в философии.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ახასიალომ ახლანდემ

ისლამის წარმოშობის პირობები

ისლამის საკითხებთან დაკავშირებით ბოლო წლებში, ყოფილ საბჭოთა კავშირში, არა ერთი გამოკვლევა გამოვიდა¹, სადაც ძირითადად განხილულია ისლამის განვითარების პრობლემები თანამედროვე ეტაპზე. მაგრამ ისიც ცხადია, რომ თანამედროვე მუსლიმანური ქვეყნების, ყოველდღიურ ცხოვრებაზე ისლამის გავლენის სრულყოფილი სურათის შესაქმნელად აუცილებელია ვიცოდეთ ამ მსოფლიო რელიგიის წარმოშობის პოლიტიკური, ეკონომიური და იდეოლოგიური წინამძღვრები.

ისლამის წარმოშობის პოლიტიკურ-ეკონომიკურ წინამძღვრებზე საკმაოდ ბევრი გამოკვლევა არსებობს. რაც შეეხება იდეოლოგიურ წინამძღვრებს, ეს საკითხი ჭკრჭკრობით სათანადოდ შესწავლილი არაა და ჩვენი ნაშრომი ამ საკითხს ეძღვნება.

მე-6—7 საუკუნეებში არაბეთის ნახევარკუნძულზე ძირითადად ცხოვრობდნენ მომთაბარე ტომები, გარდა ხანაპირო ზოლისა, სადაც უკვე არსებობდა სახელმწიფო წარმონაქმნები. ჩვენთვის განსაზღვრულ პირობად რჩება სწორედ ის ფაქტორი, რომ იქ, სადაც წარმოიშვა ისლამი იყო ტომობრივი მომთაბარე ცხოვრება. ასეთ პირობებში კი „მოთავარი“ „ღმერთი“ თვით ტომია [13, გვ. 18]. ამიტომ ღმერთები და რელიგიური წარმოდგენები მომთაბარეების ცხოვრებაში იკავებენ შედარებით პატარა ადგილს. მაგრამ, როდესაც აუცილებელი ხდება ტომთა გაერთიანება, რელიგიური წარმოდგენებიც და ღმერთებიც „ერთიანდებიან“ და ისინი შედარებით მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ ადამიანთა ცხოვრებაში. ამ პროცესს თან ახლავს უფრო რთული მიზეზების შექმნა ღმერთებზე, რაც არამარტო საზოგადოების განვითარების, არამედ თვით ადამიანის გონებრივი განვითარების მოთხოვნილებაცაა. რელიგიური წარმოდგენები იცვლება საზოგადოების განვითარების დონის მიხედვით, „მათი სიძველისა და მათი განვითარების ხარისხი დამოკიდებულია არა თვით მათზე, არამედ იმ საზოგადოებრივ, მატერიალურ ნიადაგზე, რომელზეც თითოეული მათგანი აღმოცენდება. სწორედ ისტორიული ასაკი ამა თუ იმ საზოგადოებრივი ფორმებისა გვაძლევს ჩვენ შესაძლებლობას განვსაზღვროთ ისტორიული ასაკი მის წიაღში წარმოშობილი რელიგიის ფორმებისა“ [20, გვ. 49].

ტომთა გაერთიანების შედეგად ღმერთები იკავებენ სხვადასხვა პოზიციებს. ადამიანთა გონებაში „არსებობენ“ უკვე როგორც ყველა ტომთათვის საერთო ღმერთები, ასევე შედარებით „მეორეხარისხოვანი“, „ეროვნული“ ღმერთებიც. როგორც რულოლფ იტსი წერს „თვითონ ხალხმა ვაპყრო გონებაში ღმერთები. მისცა მათ სხვადასხვა პოზიციები და უფლებები“ [18, გვ. 229]. ჩვენი აზრით,

1. Ислам: проблемы, идеологии, права, политики и экономики. Сб. ст. М., 1985; Ислам в современной политике стран Востока. Сб. ст. М., 1986; Мусульманские страны. Религия и политика (70—80-е годы). Сб. ст. М., 1991; Жданов Н. В., Игнатенко А. А. Ислам на пороге XXI века. М., 1989 и другие.

მე-6—მე-7 საუკუნის დასაწყისში სწორედ ასეთი სურათი იყო არაბეთის ნახევარკუნძულის უმეტეს ტერიტორიაზე.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არაბ ტომთა წარმოდგენებში არსებობდნენ საერთო ღმერთები, მაგრამ არ არსებობდა ყველასათვის მისაღები ერთი ღმერთი. ერთღმერთიანობამდე კი მხოლოდ პოლიტიკური გაერთიანება მიიყვანდა არაბებს. ადგილობრივ ბედუინებს კი „არ შეუქმნიათ საკუთარი ინიციატივით არავითარი სახელმწიფო წარმონაქმნი“ [17, გვ. 16]. გარდა ამისა, მონოთეიზმის იდეა შეუთავსებელი იყო ტომობრივ პატრიოტიზმთან, რამდენადაც იგი ხელს უწყობდა ყველა ტომებისა და ხალხების თანასწორობას, თუმცა ქვემოთ დავინახავთ, რომ ასეთი იდეა არაბებში უკვე არსებობდა.

რელიგიური წარმოდგენების წარმოშობა პროლექტია ადამიანის აზროვნებისა. ამიტომ არ შეიძლება, რომ ადამიანის გონებაში არსებობდეს ერთი ან ორი რელიგიური წარმოდგენა და ისინი არსებობდნენ ცალ-ცალკე; ერთ რელიგიურ წარმოდგენას მოსდევს მეორე, მესამე და ა. შ. და ისინი აუცილებლად დაკავშირებული არიან ერთმანეთთან ადამიანის მიერ გარკვეული ჩვევების, რიტუალების შესრულების მეშვეობით. აქედან გამომდინარე, ადამიანის განვითარების დონის მიხედვით რელიგიური წარმოდგენები მტკიცედ არიან დაკავშირებული საზოგადოებრივი ურთიერთობების გარკვეულ ტიპთან და ყოველი რელიგიური წარმოდგენა ემსახურება იმ საზოგადოებას, რომლის წიაღში იგი წარმოიშვა. ზემოთქმულის დასამტკიცებლად განვიხილოთ ის ჩვევები და რიტუალები და საერთოდ რელიგიური წარმოდგენები, რომლებიც არსებობდნენ ისლამის აღმოცენებამდე არაბეთში.

ამ ეპოქისათვის დამახასიათებელია მსხვერპლშეწირვა. ეს ჩვევა ცნობილია სხვადასხვა ძველ რელიგიებში და როგორც ყველგან არაბეთშიც ასეთი შინაარსი ჰქონდა: შეწირვა ხდებოდა სხვადასხვა ღმერთების სახელზე, ხოლო საფასურად ელოდნენ ბედნიერებას, სიმდიდრეს, შედეგიან ნადირობას, უხვ მოსავალსა და ა. შ. რაც შეეხება მონოთეისტურ რელიგიებს, მათში ეს ჩვევა გადაიდა სხვადასხვა სახით. მაგალითად, ისლამში ყველა მორწმუნისათვის აუცილებელი პირობა გახდა წელიწადში ერთხელ ცხოველის შეწირვა², თუმცა შინაარსი, პირველყოფილ წარმოდგენებთან შედარებით, რამდენადმე შეიცვალა, უფრო გართულდა.

ყველა მუსლიმანისათვის აუცილებელი ხუთი პირობიდან: რწმენა რომ არ არის ღმერთი ალაჰის გარდა და მუხამედი მის მიერაა მოვლენილი; დღეში ხუთჯერ ლოცვა; მარხვა; მოწყალება ღარიბთა სასარგებლოდ; წმინდა ადგილების მოვლა სიცოცხლეში ერთხელ მაინც, ოთხი (პირველის გარდა) შედგება სხვადასხვა რელიგიური წარმოდგენებიდან, რომლებიც არაბეთში არსებობდა დიდი ხნით ადრე ისლამის აღმოცენებამდე. ასე მაგალითად 30 დღიანი მარხვა (რამაზანი) არაბეთში სრულდებოდა ისლამის აღმოცენებამდე და „როგორც ჩანს თვდაპირველად სრულდებოდა ყველაზე ცხელ თვეში. ამას მოწმობს თვით სახელწოდება „რამაზანი“, რომელიც ითარგმნება როგორც „ძლიერი სიცხე“ [5, გვ. 321]. შეიძლება ზაფხულის ყველაზე ცხელ თვეში მარხვის დაწყება ნაკარნახევი იყო უდაბნოს მკაცრი პირობებით, რაც პირველ რიგში ეკონომიკურ სიღუპეში გამოიხატებოდა.

არაბეთში, ისევე როგორც სხვა ქვეყნებში, არსებობდა ჩვევები, რომლე-

² ისლამში ეს დღესასწაული ცნობილია „ყურბან-ბაირამის“ სახელწოდებით და აღინიშნება 10 რიცხვიდან მუსლიმანური კალენდარით მე-12 თვეს.

ბიც არა რელიგიური ხასიათისა იყო, მაგრამ ისლამმა შეავსო ისინი რელიგიური შინაარსით და მიიღეს კანონიერი სახე. ასე მაგალითად, გამოსასყიდი მოკლულისათვის ან მიყენებული ჭრილობისათვის, საქორწინო გამოსასყიდი და სხვა.

ყურანის ტექსტში ბევრგან გვხვდება აგრეთვე ისტორიული მოვლენები, რომლებმაც შემდეგ შეიძინეს რელიგიური შინაარსი, ყურანის ლექსებში³ (50: 13—14⁴; 44:37 და სხვა) მოთხრობილია თუ როგორ დაამბო ალაჰმა სხვადასხვა ხალხები ურწმუნობის გამო. ყურანის ამ აიათებში „გამოყენებულია მალრიბის კაშხალის წალეკვის რეალური ისტორია, რომელიც მოხდა 570 წელს“ [15, გვ. 155—156].

რელიგიურ წარმოდგენებში არსებული კულტებიდან არაბეთში ყველაზე მეტად გავრცელებული იყო ქვების კულტი. ჰ. ფრეზერი წერს, რომ „თავდაპირველად ადამიანებს, როგორც ჩანს, წარმოდგენილი ჰქონდათ, რომ ღმერთები იმყოფებიან ქვებში... რაც ქვებს ხდიდა წმინდა“ [21, გვ. 273]. ასეთი წარმოდგენების გავრცელებას ხელს უწყობდა არაბეთის უდაბნოში მოფენილი სხვადასხვა ფორმის ქვები, რამაც ხელი შეუწყო ფეტიშიზმის აყვავებას, რომელმაც გამოხატულება პოვა გვერდზე დაყენებული დიდი ქვების კულტში. „ყველაზე დიდი მათ შორის იყო ცნობილი შავი ქვა“ [4, გვ. 111], რომელიც ამჟამად ქააბის ტაძრის კედელშია ქ. მექაში, ყველა კერძს სხვადასხვა დანიშნულება ჰქონდა და მათგან სხვადასხვა სახის დახმარებას ელოდნენ. შავ ქვას აბლაც მიიჩნევენ სამოთხიდან ჩამოშვებულ გაქვავებულ ანგელოზად: ის ვითომაც გაცოცხლებდა განკითხვის დღეს და გამოვა დამცველის როლში იმ მორწმუნეების მიმართ ვინც მას კოცნიდა [10, გვ. 12].

ყურანის ერთ-ერთ აიათში ვკითხულობთ, რომ „... მოსეს, რომელიც წვიმას გვევდრებოდა, ჩვენ განვუტანადეთ ეს სიტყვები: კლდეს დაჰკარ შენი კვერთხი; კლდესაც თორმეტი წყარო გადმოსკდა“ (7:160), ალბათ ესეც ქვის კულტის აღიარებაზე მიგვიბრუნებს, თუმცა ლეგენდა იმის შესახებ თუ როგორ გადმოადინა მოსე წინასწარმეტყველმა უდაბნოში ქვიდან წყალი (ებრაელთა გამოსვლა „გვერდელთა ტყეობიდან“), მოკმეულია ძველ აღთქმაშიც, მაგრამ არა გამოორიკთული, რომ აქ უდაბნოში ისევე როგორც ისლამი ერთმანეთზე ზეგავლენის გარეშე ეყრდნობოდნენ ადგილობრივ ტრადიციებს.

თანდათანობით კერპები კარგავდა რელიგიურ შინაარსს და მათდამი თაყვანისცემა უბრალოდ, ტრადიციული ხდებოდა, თუმცა ისინი ისლამის მიერ წმინდად იყვნენ აღიარებული. არსებობს ლეგენდა, რომელიც ხალიფა ომარს (634—644 წწ.) მიაწერს შემდეგ სიტყვებს: „რა თქმა უნდა მე ვიცი, რომ შენ მხოლოდ ქვა ხარ, რომელსაც არ შეუძლია მოუტანოს ადამიანს არც კარგი და არც ცუდი. მე რომ არ დამენახა, როგორ გკოცნიდა წინასწარმეტყველი, მეც შენ არასდროს აღარ გაკოცებდი“ [13, გვ. 13].

უდაბნოს მკაცრ პირობებში არაბები ყოველთვის განიცდიდნენ წყლის დიდ ნაკლებობას. ქ. მექას მცხოვრებლები ძირითადად სარგებლობდნენ წყაროთი, რომელიც ქააბის ტაძრის ტერიტორიაზე იყო და წმინდად ითვლებოდა ყველა ტომისათვის. ეს ფაქტი არ შეიძლება უყურადღებოდ დარჩენოდა მუჰამედს. წყარო⁵ იქცა წმინდად ყველა მუსლიმანისათვის..

³ ლექსი ანუ აიათი — ყურანის საღესლო სტრიქონი, ჩვეულებრივ ერთმეხა მომდევნოს.

⁴ პირველი რიცხვი აღნიშნავს ყურანის თავს (სურას), მეორე აიათს.

⁵ წყარო ისლამში ცნობილია „ზემზემის სახელწოდებით და ითვლება სამკურნალო თვისებების მქონე წყალად.

არაბების სულიერ ცხოვრებაში გადამწყვეტ როლს ასრულებდა ქაბას ტაძარი, ქ. მექაში. მექა ერთ-ერთი უძველესი ქალაქია არაბეთის ნახევარკუნძულზე, იხსენიება მე-2 საუკუნეში „მაკრაბას“ სახელწოდებით [1, გვ. 87]. არანაკლები ისტორია უნდა ჰქონდეს თვით წმინდა ტაძარსაც, რომელიც, ლეგენდების მიხედვით, ააშენეს იბრაჰიმმა და მისმა შვილმა ისმაილმა ალაჰის ბრძანებით. რომელი ღმერთის (ან ღმერთების) პატივსაცემად და ვის მიერაც არ უნდა იყოს აშენებული ქაბი, ცნობილია, რომ უკვე მე-5 საუკუნეში ქაბის შიგნით და მის ირგვლივ იდგნენ მრავალრიცხოვანი კერპები.

მექაში მცხოვრები ტომებიდან, ერთ-ერთი ცნობილი ტომი იყო ყურეიშიტებისა, რომელთა გამგებლობაშიც იმყოფებოდა ქაბა და წმინდა წყარო, თუმცა მხოლოდ მათ როდი ეკუთვნოდა წმინდა ტაძარი. აქ იდგნენ კერპები ყველა ტომებისა, ხოლო მათ წარმომადგენლებს თავისუფლად შეეძლოთ მოსვლა ტაძართან და თავიანთი კერპების წინაშე ლოცვა. სულ სხვა საქმე იყო ეკონომიკური საკითხები, რომელთა გადაწყვეტას ყოველი ტომი ფიქრობდა მხოლოდ ტომის ხარჯზე. ამიტომ მათ შორის მიმდინარეობდა მკაცრი ბრძოლა პირველობისათვის, არაბეთში გამავალი სავაჭრო გზების თავისი მხედველობის ქვეშ მოქცევისათვის, ქალაქის ბაზრებზე კონტროლის დაწესებისათვის და სხვა. ამ ბრძოლაში, რა თქმა უნდა, რელიგია გვერდზე ვერ დადგებოდა. ყურეიშიტებმა გამოიყენეს თავისი გამგებლობა ქაბაში. ისინი არ ეწინააღმდეგებოდნენ „სხვა“ ღმერთების მიერ ქაბაში აღვილის დაკავებას. პირიქით თვითონ ყველაფერს აკეთებდნენ, რათა ქაბა ყოფილიყო რაც შეიძლება მეტი ტომების რელიგიური ცენტრი. ეს ფაქტი აამაღლებდა მათ სხვათა თვალში, თუმცა ისინი ისედაც გამორჩეული ყოფილან ეკონომიკური სიძლიერით, როგორც ყურანშია აღნიშნული ყურეიშიტები აგზავნიდნენ ქარავნებს „ზამთრობით და ზაფხულობით“ (106:2).

ქაბის კერპებიდან შემორჩენილია ზოგიერთი სახელი, თუმცა არაა ცნობილი რომელი ღმერთების პატივსაცემად დგამდნენ მათ, რა თვისებებს ანიჭებდნენ და რომელ ტომს მიეკუთვნებოდნენ. 628 წ. როდესაც მუჰამედმა და მისმა მიმდევრებმა მოაწყვეს ქაბაში მსვლელობა („ჰაჯი“⁶), ქაბა გაწმენდილი იქნა კერპებისაგან გარდა შავი ქვისა, რომელიც ჩასმულია კედელში. მაგრამ ქაბაში მისვლა და ლოცვა ყველასათვის ნებადართული დარჩა, რა თქმა უნდა ვინც ისლამს აღიარებდა.

მართალია ისლამში შევიდა არაბთა ტომების რელიგიურ ჩვევათა და რიტუალების უმრავლესობა, ეს არ ნიშნავს, რომ მუჰამედს უყურადღებოდ რჩებოდა ის ტრადიციები, რაც თავის მოძღვრებაში არ გამოადგებოდა. ისინი სხვა რელიგიური შინაარსით წესდებოდნენ ცხოვრებაში. ასე მაგალითად, არაბეთში უძველესი დროიდან ქალთა უფლებები დიდად შეზღუდული იყო, რის მიზეზად უდაბნოს მკაცრი პირობები უნდა ჩავთვალოთ. ქალს არ შესწევდა უნარი წასულიყო საომრად, სავაჭროდ, ან შეესრულებინა მამაკაცის სხვა საქმე. იგი ძირითადად ოჯახში იყო დასაქმებული, ამიტომ ტომობრივი ცხოვრების დროს ქალს არც თუ ისე დიდი მოვალეობა ეკისრებოდა. სწორედ ქალის უუფლებო-

⁶ ჰაჯი — მუჰამედის სახელთან დაკავშირებული მომლოცველობა მუსლიმანებისა მექაში და სხვ. „წმინდა ადგილებში“, პირადად ან „შეკვეთით“, ყოველი მორწმუნე მოვალეა სიცოცხლეში ერთხელ მაინც მოიაროს მექა და ეამბოროს შავ ქვას.

ბით ცხოვრებაში დამკვიდრდა ჩვევა (რომელიც პირველ რიგში საკვების ნაკლებობით იყო გამოწვეული და ყოველი ზედმეტი „პირის“ ყოფნა ოჯახს დიდ ეკონომიკურ პრობლემებს უქმნიდა), რომლის მიხედვითაც მშობიარობის წინ თბრიდენ რორმოს ქვიშაში და დედა ბავშვს შობდა ორმოზე. თუ ბავშვი გონ ალ-მოჩნდებოდა მამა იმ წუთს წყვეტდა, დაეყარა მასზე ქვიშა, ან, თუ გოგოები ტომში არ ყოფნიდათ, მიეცა მისთვის სიცოცხლე. საზოგადოებისათვის ყოველად მიუღებელი ეს ჩვევა, რომელიც მის განვითარებას ხელს უშლიდა, გაკრიტიკებულია ყურანში: „ოდეს ცოცხლად დამარბულ ქალიშვილს ჰკითხონ, რა დანაშაულისათვის მოგაკვდინესო“ (81:8—9), ან „ნუ დახოცათ თქვენს ბავშვებსა სიღარიბის შიშითა; მივაწოდოთ მას საზრდო ისე, როგორათაც თქვენ, კაცისკვლა, რომელსაც ჩადიხართ, მძიმე ცოდვაა“ (17:33).

საერთოდ არ არსებობს ისეთი იდეოლოგიური სისტემა, რომელიც არაა დამოკიდებული მანამდე არსებულ მოძღვრებებზე და არ განიცადა სხვა სისტემების გავლენა. ახლადამოცენებული სისტემა არა მარტოდამოკიდებულია ძველ მოძღვრებაზე სხვადასხვა მიზეზების გამო, არამედ ის იძულებულია კიდევ გაკეთოს ეს, რადგანაც ხალხის გონებაში იმდენად გამჭვდარია ძველი რელიგიური წარმოდგენები, რომ მათთვის ყოველივე სიახლე სულიერ ცხოვრებაში მიუღებელია. ეს ტრადიციებიდან გადახვევად მიიჩნიათ. როგორც „ქრისტიანებს მოუხდათ თავიანთი მოძღვრება მოერგათ როგორც ექსპლოატატორების ისე ექსპლუატირებულთათვის“ [6, გვ. 217], ასევე არაბეთშიც ახალ მოძღვრებას ფეხი უნდა აეწყო თანამედროვეობისათვის, „ახალ რელიგიურ სისტემებს შედარებით ადვილად შეუძლიათ შეცვალონ მოძველებული მხოლოდ გამონაკლისის შემთხვევაში, კრიტიკულ სიტუაციაში, რომელსაც თან ახლავს ძველი სტრუქტურების ნგრევა“ [4, გვ. 76]. სწორედ ისლამის წარმოშობა ემთხვევა ძველი წეს-წყობილების ნგრევისა და ახალი, კლასობრივი საზოგადოების ჩამოყალიბების დროს. ამიტომ ახალ მოძღვრებას, პირველ რიგში, უნდა დაეკმაყოფილებინა დაბალი ფენების ინტერესები, რომ ჰყოლოდა რაც შეიძლება მეტი მხარდამჭერი და შემდეგ ისლამს უნდა გამოეხატა ზედა ფენების ინტერესები. რათა არ ყოფილიყო დევნილი, რაც მან ვერ აიცლია თავიდან.

კრიზისში მყოფი საზოგადოებისათვის არ იყო საკმარისი ძველი რელიგიური წარმოდგენებისათვის გარე სახის შეცვლა, სხვა რელიგიური შინაარსის მიცემა და ერთ სისტემად გაერთიანება. ახალი მოძღვრება პირველ რიგში უნდა ჩამდგარიყო ჩამოყალიბების პროცესში მყოფი კლასობრივი საზოგადოების სამსახურში, რისი გამოცდილებაც მას არ გააჩნდა, ამიტომ ის იძულებული იყო „შეეძინა“ უკვე არსებულ კლასობრივ საზოგადოებაში განვითარებული რელიგიების გარკვეული ელემენტები.

არაბეთში იმ დროისათვის საკმაოდ განვითარებული იყო ვაჭრობა. აქ სხვადასხვა მიმართულებით გადიოდა მსოფლიო დანიშნულების სავაჭრო გზები, რაც თავისთავად საშუალებას აძლევდა ბედუნებს ჰქონოდათ გარკვეული ურთიერთობა სხვადასხვა ქვეყნებთან. ეს ხანგრძლივი კონტაქტები ევროპისა და აზიის თითქმის ყველა კულტურებთან და რელიგიებთან არაბებისათვის უკვალოდ ვერ ჩაივლიდა, გარკვეული ზეგავლენა აუცილებლად იყო როგორც რელიგიურ წარმოდგენებზე კერძოდ, ისე საერთოდ კულტურაზე; თუმცა ამ ზეგავლენას არ შეუცვლია ცხოვრების ის მხარეები, რომლებიც ნაქარნახვეი იყო სტეპებისა და უდაბნოების მკაცრი პირობებით. ზეგავლენა საგრძნობლად ვერ მოხდა იმიტომ, რომ რელიგიური წარმოდგენების ძირფესვიანად შეცვლისათვის არ არსებობდა ადგილზე მომზადებული საჭირო ნიადაგი. მიუხედავად ამი-

სა არაბეთი მანც მოექცა თავისებურ ბრძოლის წრეში, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა იმ დროისათვის უდიდეს სახელმწიფოებთან — ბიზანტიასა და ირანთან ურთიერთობებს. თავის მხრივ ეს ორი მონარქია დიდ როლს ანიჭებდა არაბეთის ნახევარკუნძულის ეკონომიკურ და სტრატეგიულ მნიშვნელობას და ცდილობდა გაეგრეცლებინა თავიანთი გავლენა. ყოველივე ეს იწვევდა ტომთა კავშირების შექმნას არაბეთში, რომელთა მოქმედება ხშირად ეფექტურიც იყო. თუმცა ისინი, როგორც წესი, მალე იშლებოდნენ. და რა უნდა ელონათ მომთაბარე ტომებს ისეთი კულტურების წინააღმდეგ, როგორიც იყო ბიზანტიისა და ირანის რაფინირებული კულტურები? „მუჰამედისა და მისი მიმდევრების ერთადერთი არგუმენტი გარდა ხმალისა იყო სიტყვა, ჩაქსოვილი ყურანის მოხაზულობაში წარმოთქმული ღმერთის მოციქულის ბაიით“ [24]. მიუხედავად ამისა, ისლამმა ირანის რელიგიებიდან მანც განიცადა შესამჩნევე ზეგავლენა. ასე მაგალითად, ზოროასტრიზმში ცეცხლი იყო სისუფთავის, განწმენდის სიმბოლო [4, გვ. 70], ისლამშიც ყველა ცოდვების ჩამდენი ადამიანის სული იმქვეყნად ცეცხლში უნდა განიწმინდოს. ზოროასტრიზმში განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობდა ფიზიკურ სიწმიდეს. ყოველგვარი უწმინდურება ითვლებოდა სიბნელისა და ბოროტი ძალების ელემენტად [4, გვ. 70]. ასევე ისლამში ხანგრძლივი მოგზაურობის ან ქალსა და მამაკაცს შორის ურთიერთობის შემდეგ აუცილებელია პირველი შესაძლებლობისთანავე განიწმინდონ. ზოროასტრიზმში უწმინდურებად ითვლებოდნენ ავადყოფები, მშობიარე ქალები, მათი ცხოვრებისეული ციკლის გარკვეული პერიოდები [4, გვ. 70]. ამ მდგომარეობაში მყოფ ადამიანებს განწმენდის გარეშე არ აქვთ უფლება ისლამის ნორმების მიხედვით ილოცონ, შეასრულონ მარხვა ან სხვა რელიგიური რიტუალები. ასე რომ, ზეგავლენა შესამჩნევია.

დიდი გავლენა მოახდინა ისლამზე ზოროასტრიზმის ბაზაზე აღმოცენებულმა მანის (216—277) მოძღვრებამ ანუ მანიქეველობამ, რომელიც რომიდან ჩინეთამდე იყო გავრცელებული, როგორც ზოროასტრიზმიდან, ასევე მანიქეველობიდანაც უამრავი ელემენტი შეიძინა ისლამმა.

გეოგრაფიულად ისლამი წარმოიშვა იქ, სადაც რამდენიმე საუკუნის წინ წარმოიშვა და გავრცელება პოვა იუდაიზმმა, ქრისტიანობამ და „ეს გარემოება უკვე თავისთავად ვერ ჩაივლიდა უკვალოდ“ [12, გვ. 18], ამ რელიგიების მიმდევარი საკმაოდ ბევრი თემი ცხოვრობდა არაბეთის ქალაქებში და დიდი მონდომებით ავრცელებდნენ თავიანთ რელიგიურ მოძღვრებებს. ებრაელთა თემები ცხოვრობდნენ იასრიბ-მედინაში და იემენში, სადაც მე-5 და მე-6 სს. მიჯნაზე იუდაიზმი მცირე ხნით იქნა აღიარებული ოფიციალურ სახელმწიფო რელიგიად [4, გვ. 112], ხოლო „ქრისტიანები მონაწილეობას ღებულობდნენ პაქში წმინდა ტაძართან მექაში, რომლის უფალიც მათთვის იყო უბრალოდ. „ღმერთი“ [7, გვ. 22]. არაბების უშუალო კონტაქტი ქრისტიანობისა და იუდაიზმის მიმდევრებთან საშუალებას აძლევდა მათ პრაქტიკულად დაენახათ, თუ რას წარმოადგენდნენ ის იდეოლოგიური სისტემები, რომლებიც უკვე კლასობრივი საზოგადოების სამსახურში იდგნენ. ამიტომ ისლამმა ამ სისტემებიდან შეიძინა მისთვის მისაღები ყველა ელემენტი. რომლებიც, რა თქმა უნდა, პასუხობდნენ დროის მოთხოვნებს. ისლამის ასეთ რეცეპტულურ ხასიათზე მიუთითებს აღმოსავლეთმცოდნე ი. პეტრუშევსკი. იგი წერს, რომ „ასახავდა რა ახალი, ჩამოყალიბების პროცესში მყოფი საზოგადოებრივი წყობილების მოთხოვნილებებს, ახალი რელიგია, თუმცა, ვერ ჩამოყალიბდებოდა, თუ არ შეიძენდა ელემენტებს სხვა რელიგიებიდან, უკვე მეზობელი კლასობრივი საზოგადოე-

ბის, განვითარებული რელიგიებიდან“ [14, გვ 10—11]. უფრო კონკრეტულად გამოთქვამს თავის აზრს რელიგიათმცოდნე ლ. ვასილევი, რომელიც წერს, რომ ეს რელიგიური სისტემა თავისი უფრო მკაცრი და დასრულებული, მონოთეიზმის უკიდურესობამდე მიყვანილი ფორმით ჩამოყალიბდა მისი ორი წინამორბედის ბაზაზე; ასე რომ, ნასესხებია არა მარტო საერთო კულტურული არამედ წმინდა თეოლოგიური, რელიგიურ-კერპობრივი, მომენტები, რომლებიც იკრძაბა აქ ყოველ ნაბიჯზე [4, გვ. 109]. ყოველივე ზემოთქმულს მოწმობს ყურანის ტექსტი, სადაც მთელი ეპიზოდები ემთხვევა ბიბლიის ტექსტებს, მაგრამ იცნობდნენ თუ არა არაბები ბიბლიას?.

ზ. გრანეზაუმის აზრით, „პასუხი კითხვაზე არსებობდა თუ არა ისლამის აღმოცენებამდე არაბეთში ბიბლიის თარგმანი არაბულ ენაზე, უნდა იყოს აუცილებლად უარყოფითი; ეს ეხება აგრეთვე იმ მტკიცებას ვითომც არაბული ბიბლია გამოჩნდა ხირის რაიონში დაახლოებით 620 წ. დაბადება და სახარება გახდენ მისაღწევი არაბულ ენაზე არაუგვიანეს მე-8 საუკუნის, ხოლო ფართოდ გამოსაყენებელი მთლიანი ბიბლიის ზუსტი თარგმანი არ არსებობდა მე-10 საუკუნეში“ [7, გვ. 26].

საკმაოდ საინტერესო ფაქტი მოჰყავს გერმანელ მეცნიერს ე. ვარდიმანს, რომ „ახლო და შუა აღმოსავლეთში გაურობდნენ დაქორწინებას 50 დღის განმავლობაში, დაახლოებით ქრისტიანულ პასქასა და წმინდა სამებას შორის“ [3, გვ. 166]. აქედან ნათლად ჩანს, რომ აღმოსავლეთში და მათ შორის არაბეთშიც ადგილობრივი მოსახლეობა არა მარტო პროტესტს უცხადებდა მათთვის ჭერ მიუღებელ რელიგიურ სისტემას, არამედ საკმაოდ კარგადაც იცოდა სხვადასხვა დღესასწაულების შინაარსი, აქ გავრცელებული რელიგიური სისტემების რელიგიური რიტუალები.

გ. გეჩეს მიერ მოყვანილი ცნობები საკმაოდ საეჭვოს ხდის ფ. გრანეზაუმის მტკიცებას, რომ არაბეთში არ არსებობდა ბიბლიის თარგმანი, როგორც ირკვევა დაწყებული მე-6 საუკუნიდან ჩვ. წ. აღ-მდე ებრაელები სახლდებოდნენ სხვადასხვა ქვეყნებში. ყველაზე დიდი დასახლებები იყო ეგვიპტის ალექსანდრიაში და სირიის ანტიოქიაში. ამ გადასახლების მიზეზი თავდაპირველად, ალბათ, ბაბილონელთა მიერ ებრაელთა დატყვევება და ბაბილონში გადასახლება იყო. ებრაელთა გადასახლების მიზეზად უნდა ჩაითვალოს რომაელთა დაპყრობები პალესტინაში. გარდა ხანგრძლივი ბატონობისა რომაელებმა 70 წ. ჩვ. წ. აღ-ვით დაანგრეს იერუსალიმის ტაძარი, ხოლო 130 წ. იერუსალიმი. ამ დროიდან იწყება დიასპორების შექმნა. ამ გადასახლებებმა გამოიწვია ის, რომ „ებრაელებმა დაივიწყეს თავისი „წმინდა ენა“ [6, გვ. 18], ისინი ვერ ხვდებოდნენ ბიბლიის ენას, რამაც „საჭირო გახდა ბიბლიის თარგმანი ებრაელებისათვის გასაგებ ენაზე“ [6, გვ. 18]. ებრაელები, რომლებიც ცხოვრობდნენ ბაბილონში, ძირითადად დაეუფლნენ არამეულ ენას, როგორც ჩანს, მათთვის იყო გაკეთებული „ბიბლიის პირველი თარგმანი არამეულ ენაზე ჩვ. წ. აღ-მდე III ს-ის შემდეგ“ [6, გვ. 19] (ლაპარაკია ძველი აღთქმის თარგმანზე). ქრისტიანობის გავრცელებამ სხვადასხვა ქვეყნებში აუცილებელი გახდა გაკეთებული ბიბლიის ახალი თარგმანები. „ყველაზე ძვირფასად ითვლება სირიული თარგმანები (პეშიტო), თანაც ძველი აღთქმის თარგმანი შესრულებულია ებრაული ენიდან II საუკუნეში“ [6, გვ. 20], ასე, რომ ბიბლია არსებობდა არამეულ ენაზე, რაც არაბებისათვის მუდმივი პოლიტურ-ეკონომიკური კონტაქტების გამო საკმაოდ გასაგები უნდა ყოფილიყო. გარდა ამისა, არაბეთში მცხოვრები ებრაელები, ქრისტიანები ფლობდნენ, ალბათ, როგორც თავიანთ, ისე არაბულ

ენებსაც. შესაძლებელია იყო მცდელობები ბიბლიის არაბულ ენაზე თარგმნისაც. ასე, რომ არაბებს ჰქონდათ სხვადასხვა შესაძლებლობა სკოდნოდან ბიბლია, არა მარტო გარეგნულად, არამედ შინაარსობრივადაც. სწორედ ამიტომაც, რომ ყურანის ტექსტშიც ასე ხშირად გვხვდება ბიბლიური ეპიზოდები თითქმის სახეშეუცვლელად და უფრო მეტად ძველი აღთქმიდან.

ყურანში არა მარტო გამოყენებულია ბიბლიური ტექსტები, არამედ იუდაიზმი და ქრისტიანობა აღიარებულია როგორც ალაჰის მიერ მოვლინებულ რელიგიებად, ასე მაგალითად „სრულის ჭეშმარიტებით მოავლინა წიგნი, რომელიც მის უწინარეს ყოვლისა განამტკიცებს: მაღლით დაბადება და სახარება გადმოავლინა კაცთა დასარიგებლად“ (3:2). ან კიდევ: „შენმა უფალმა უკეთ იცის ვიდრე ვინმე სხვამ, თუ რა არის ცათა შინა და ქვეყანაზე. წინასწარ მეტყველები ავწიეთ ერთნი მეორეთა უმალლეს და ფსალმუნი მივანიჭეთ დავითსა“ (17:57).

ებრაელები და ქრისტიანები ყურანში გამოყვანილი არიან „წმინდა წერილის მქონე ხალხად“. მათ მიმართ ყურანი გარკვეულ დამობაზე მიდის. „უეჭველად ვისაც ჰსწამს და ვინც ებრაულ სარწმუნოებას მისდევდნენ. ქრისტიანებიცა და საბეველნიც, ერთის სიტყვით, ვისაც კი ღმერთი და უკანასკნელი დღე ჰსწამს და ვინც კეთილი ჰქმნას, ყველამ საჩუქარი მიიღო თავიანთი უფლისაგან: შიში არ ეცეს მათ და არც შეწუხდნენ“ (2:59).

ისლამი გამოდის აგრეთვე შემრიგებლად ებრაელებსა და ქრისტიანებს შორის: „თქვენ, რომელთაც წერილი მივიღიათ! რად ცილობთ აბრაამის გამო? დაბადება და სახარება მაღლით მოვლინებულ იქნა მხოლოდ მის შემდეგ“ (3:58), მუსლიმანებსა და ქრისტიანებს შორის წამოჭრილ წინააღმდეგობათა დასაძლევად არის ალბათ ადათები, რომ „ალაჰმა ნამდვილად აიყვანა აბრაამი მეგობრად“ (4:124), ან „ალაჰმა მოსეს სიტყვით მიმართა“ (4:162).

როგორც ზემოთ მოყვანილი აიათებიდანაც ჩანს, ისლამი აღიარებს შემდეგ წმინდა წერილებს: მოსეს ხუთწიგნეული, ფსალმუნი, სახარება და ყურანი. ისლამი ცნობს აგრეთვე, რომ ბიბლიური წინასწარმეტყველები აღამი, იბრაჰიმი, ნუხი (ძველი აღთქმით ნოე), მუსა (ძველი აღთქმით მოსე), ისა (ახალი აღთქმით იესო) და სხვები ნამდვილად მოვლინებული იყვნენ, მაგრამ ღმერთი ყველასათვის ალაჰია. „უთხარით მათ: ნუთუ გაგვიწიოთ ცილობა ღვთისათვის, რომელიც არის ჩვენი უფალი და თქვენიცა? ჩვენ ჩვენი საქმე გვაქვს, ხოლო თქვენ თქვენი. გულწრფელ ვართ ღვთის მიმართ“ (2:133), ყოველივე ზემოთქმულიდან ნათლად ჩანს თუ რა დიდი როლი შეესრულებს იუდაიზმმა და ქრისტიანობამ ისლამის წარმოშობის საქმეში, რომ ბიბლია არის მთავარი თეოლოგიური წყარო ისლამისა. მაგრამ აქ იბადება კითხვა, რომ თვით მონოთეიზმის იდეა ადგილობრივი წარმოშობისაა, თუ შემოტანილია გარედან?

ქაბას კერპთაგან ყველაზე დიდი იყო ხუბალი [2, გვ. 24], რომელიც გაკეთებული იყო მჭდომარე კაცის სახით სამარჩიელო ისრებით ხელში. ხუბალს ზოგიერთი თვლიდა ქაბას მთავარ კერპად, ან იბრაჰიმად, ან თვით ალაჰად. ფ. გრანებალუმის აზრით, „ქაბა იყო პირველი და ყველაზე მთავარი წმინდა ადგილი სახელდობრ ალაჰისა და არა ხუბალისა ან სხვა 359 ასტროლოგიური პანთეონის წევრებისა“ [7, გვ. 25], აკად. ბარტოლდი წერს, რომ „შესაძლებელია ყველაზე დიდი კერპი ხუბალი და მუსლიმანური ალაჰი — ერთი და იგივეა“ [1, გვ. 87].

მექაში და მის ახლოს ცხოვრობდნენ ისეთი არაბებიც, რომლებმაც თვისაც მთავარი იყო თვით ქაბას ტაძარი, რომელშიც ხედავდნენ „ღმერთის სახლს“ და

ლოცულობდნენ ღმერთ-ალაჰის პატივსაცემად. ირანელი ისტორიკოსი, რომელიც ცნობრობდა მე-12 საუკუნეში, გადმოგვცემს, რომ ზოგიერთი არაბები, რომლებიც ლოცულობდნენ ალაჰის წინაშე, ამბობდნენ: „ღმერთო! ნუ მზად ვარ გემსახურო შენ! შენ არა გყავს ამხანაგი. იმ ამხანაგის გარდა, რომლის ხელისუფალიც ხარ და რომლის მეფეც ხარ!“ [13, გვ. 53]. როგორც ჩანს იყვნენ არაბები, რომლებიც ისლამის წარმოშობამდე ლოცულობდნენ ერთ ღმერთ-ალაჰზე.

მე-6 საუკუნეში სამხრეთ არაბეთში ფართოდ იყო გავრცელებული ხანიფების მოძრაობა, რომელიც თანდათანობით გავრცელდა შუა და ჩრდილოეთ არაბეთში. ხანიფები იყვნენ სხვადასხვა ტომის წარმომადგენლები, რომლებიც თავისთავს თვლიდნენ წინასწარმეტყველებად. ისინი ხალხის წინაშე გამოდიოდნენ ერთი ღმერთის სახელით, ეძებდნენ სიმაართეს, თავდაპირველად ხანიტებს დევნიდნენ, რადგანაც ერთ-ღმერთიანობის იდეა ცალკეული ტომებისათვის მიუღებელი რჩებოდა, მაგრამ აღსანიშნავია, რომ ამ მოძრაობამ დიდი როლი შეასრულა არაბთა ტომების იდეურად გაერთიანების საქმეში და ეს ჩანს ყურანის ტექსტიდანაც, სადაც არაბთა ტომებში კარგად ცნობილი პიროვნება — აბრაამი გამოყვანილია ხანიფად, რომ „აბრაამი არ იყო არც იუდა, არც ქრისტიანი ხოლო ის იყო ხანიფი და არ ყოფილა წარმართი“ (3:60) და „დაბადება და სახარება გამოგზავნილი იყო მხოლოდ მის შემდეგ“ (3:58); ღმერთი, რომლის სახელითაც გამოდიოდნენ ხანიფები „განსხვავდებოდა, როგორც იუდაისტიური იაჰვესაგან, ისე ქრისტიანული სამებისაგან. არის ცნობები, რომ ზოგიერთი ხანიფები ხმარობდნენ სიტყვა ალაჰს“ [4, გვ. 113].

ლ. კლიმოვიჩის აზრით, ხანიფები „ეძებდნენ სიმაართეს, იყვნენ ადრეული არაბული მონოთეიზმის — ატ-ტაუხიდის — იდეების გამომატეველები“ [10, გვ. 17]. იგივე მეცნიერი ეყრდნობოდა რა მ. პოტროვსკის [16], კ. კაშტალოვას [9] ნაშრომებს, აგრეთვე მე-20 საუკუნის მეორე ნახევარში იემენის კომპლექსური ექსპედიციის გათხრების შედეგებს ხადრამაუტში [10, გვ. 137—139], მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ „ყურანის მონოთეიზმი აღმოცენდა, ადგილობრივ, არაბულ ნიადაგზე და არაა შემოტანილი გარედან, როგორც მტკიცდებოდა ქრისტიანულ და იუდეურ მისიონერულ ლიტერატურაში“ [10, გვ. 138].

როგორც ირკვევა, თუ იუდაიზმიდან, ქრისტიანობიდან და ზოროასტრიზმიდან ყურანმა მიიღო უპირველესად რელიგიურ-მითოლოგიური წარმოდგენები, ე. ი. პრიმიტიულ-თეორიული ნაწილი რწმენისა, არაბეთის ტომობრივი წარმოდგენებიდან მასში შევიდნენ ფეტიშიზმის, ტოტემიზმის, ანიმიზმის, მაგიის ელემენტები და არაბეთის რიტუალური ჩვევები, ძირითადად მექისა და მედინის ტომებისა.

როგორც ვხედავთ, არაბეთში არსებობდა ყველა წანამძღვარი, რის საფუძველზე აღმოცენდა ისლამი, მაგრამ თვით არაბი მოსახლეობისათვის რამდენად შესაძლებელი იყო ჩამოეყალიბებინა თვითმყოფადი რელიგიური სისტემა? მხედველობაში გვაქვს მოსახლეობის ინტელექტუალური დონე. თუ ცოდნის დონე დაბალი იქნებოდა ძველი რელიგიური წარმოდგენები დარჩებოდა ისევ ხალხის სამსახურში და, რაც მთავარია, სხვა განვითარებული რელიგიური სისტემები ვერ მოახდენდა რაიმე გავლენას არაბებზე, მათთვის უბრალოდ გაუგებარი დარჩებოდა.

ისლამის აღმოცენებამდე არაბეთში საკმაოდ მაღალ დონეზე იდგა პოეზია. უკვე „გამომუშავებული იყო ლიტერატურული ენა. გარკვეული ლიტერატურა, „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1992, № 4

ტურული ფორმები, გართმული პროზა და რამდენიმე ლექსის ზომა“ [1, გვ. 87], ცნობილი იყო აგრეთვე „წარმოდგენები ენის, ტექსტებისა და წიგნების ღმერთისეულ წარმოქმნაზე“ [10, გვ. 87].

არაბეთში დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა „ცოდნას“, ცნებას, რომელიც გვხვდება არაბულ პოეზიაში ისლამის აღმოცენებამდე. პოეტები, როგორც წესი, გამოდიოდნენ თავიანთი ტომის სახელით. იცოდნენ მის სინდისს. აკრიტიკებდნენ მათდამი მტრულად განწყობილ ტომებს. უმღეროდნენ ტომის ღმერთებს და ა. შ. პოეტებს დიდი ინტერესით უსმენდა ხალხი, მათი სჯეროდა, ეკითხებოდა ტომისათვის საჭირობო საკითხებზე. ზოგჯერ პოეტებს უფრო მეტი დაფასება ჰქონდათ, ვიდრე ტომის ბელადებს. მაგრამ ცოდნა, რომელსაც პოეტი უზიარებდა მისი ტომის წარმომადგენლებს „არ იყო ღრმა დამოუკიდებელი აზროვნების ნაყოფი, არამედ საერთოდ მიღებული ფასეულობისა და ტრადიციული მორალის ნორმებს გამოხატავდა“ [19, გვ. 6].

პოეტები ხალხის წინაშე გამოდიოდნენ როგორც იდეოლოგები. ამიტომ მათ თვლიდნენ „ღვთისაგან დალოცვილ ადამიანებად და უწოდებდნენ მოშიარეებს (მცოდნეებს)“ [1, გვ. 87]. სწორედ პოეტები იყვნენ მუჰამედის ძირითადი კონკურენტები, რამდენადაც ხალხი მას თვლიდა პოეტად, ხოლო ყურანს პოეტურ ქმნილებად. მუჰამედი პირველ რიგში ეცდებოდა დაემტკიცებინა ხალხისათვის, რომ ყურანი არის ღმერთის მიერ გამოგზავნილი, თვითონ არის მხოლოდ მოცემული და მეტი არაფერი, ხოლო რომ დაეძლია პოეტთა წინააღმდეგობა, მან ამ საკითხს მიუძღვნა რამდენიმე აიათი: „მოშიარეებს მათ ჭერადვე მიჰსდევს შემცდარი ხალხი. ვერ ხედავ, რომ ყველა ქუჩებზე მიჰსდევენ უგუნურებივით? რომ ლაპარაკობენ მას, რასაც არ აკეთებენ?“ (26:224—226).

რამდენად დიდ ყურადღებას უთმობდა მუჰამედი ცოდნას ჩანს ყურანის ტექსტიდანაც, სადაც ცოდნის ერთადერთი წყარო ღმერთია. ხშირად გვხვდება ყურანში, რომ „ღმერთმა იცის, ხოლო თქვენ არ იცით“. ღმერთმა იცის საიდუმლო საქმეებისა, რომელთა ცოდნა ადამიანისათვის მიუღწეველია „მას აქვს საიდუმლოების გასაღები“ (6:59). „თქვენ მეტი იცით თუ ალაჰმა?“ (2:134), უფრო მეტიც „ადამიანმა კი არა ანგელოზმაც არ იცის ის, რაც იცის ღმერთმა“ (2:32). ადამიანს შეუძლია იცოდეს ის, რასაც მოისურვებს ღმერთი (2:256).

როგორც ჩანს, „ცოდნას“ დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა არაბეთში. სწორედ „ცოდნამ“ და საერთოდ არაბი მოსახლეობის — ძირითადად ზედა ფენების ინტელექტუალურმა დონემ, შესაძლებელი გახდა როგორც მუჰამედის ასპარეზზე გამოსვლა, ისე თვით ისლამის აღმოცენება. სწორედ მაღალი კულტურული დონით უნდა აიხსნას, რომ როდესაც ხალხი ეტყეოდა სხვისი ინტელექტუალური გავლენის ქვეშ, ისინი საკმაოდ კარგად ერკვეოდნენ, თუ რა უნდა აეთვისებინათ, ან რა უნდა ყოფილიყო უარყოფილი სხვა რელიგიური სისტემებიდან. არაბული პოეზია ეყრდნობოდა, ნ. მარის სიტყვებით, რომ ეთქვათ, „უჩვეულოდ მოქნილ ენას“ [10, გვ. 129] ნ. მარი წერდა:

„კლასიკურ არაბულ ენას არ ჰქონდა არავითარი საფუძველი უნივერსალობით ჩამორჩენოდა ევროპის ნებისმიერ კლასიკურ ენას, ბერძნულს, თუნდაც ლათინურს...“ [10, გვ. 139].

როგორც ცნობილია მუჰამედი ყურანის ცალკეულ თავებს უყვებოდა თავის მომხრეებს ზეპირად და მათაც ყურანის ძირითადი ნაწილი იცოდნენ ზეპირად. მხოლოდ ზოგიერთი თავების ჩაწერა ხდებოდა პერგამენტზე.

632 წელს მედინაში შექმნილი ხალიფატის მიერ დაწყებული დაპყრობითი ომების დროს არაბებს უხდებოდათ შერკინება არა მარტო თავისი მოწინააღმდეგეების სამხედრო ძალებთან, არამედ უფრო განვითარებულ კულტურებთან, რაც იწვევდა გარკვეული კორექტივების შეტანას ახალ იდეოლოგიაში. ამ სიძნელეების გადალახვა უხდებოდა თვით მუჰამედსაც. ალბათ აქედან გამომდინარე უნდა მიემართა წინასწარმეტყველს ხალხისათვის: „ძალდატანება სარწმუნოებაში ნუ იქნება“ (2:57), სარწმუნოებაზე ასეთი ლოიალური დამოკიდებულება გაცილებით გააადვილებდა დაპყრობითი პოლიტიკის განხორციელებას, თვიდან აიცილებდა იდეოლოგიურ ბრძოლას საკმაოდ პოპულარულ რელიგიებთან. დაპყრობილ ქვეყნებში „აუცილებელი ხდებოდა შექმნილიყო არაბებზე დამორჩილებული სახელმწიფო აპარატი და შესაბამისი იურიდიული ნორმების გამომუშავება“ [4, გვ. 62]. რადგანაც ხალიფატის ოფიციალურ იდეოლოგიად გამოცხადებული იყო ისლამი, ამ ორგანოთა შექმნაც ხდებოდა ისლამის გავლენით. მაგრამ ყველა ქვეყანას გააჩნდა ისეთი თავისებურებანი, რომ ყველგან ხდებოდა ადგილობრივი პირობების გათვალისწინებით ადმინისტრაციული აპარატის შექმნა. ამიტომ ხშირად ადგილი ჰქონდა ისლამისა და ახლადშექმნილი აპარატის დაპირისპირებას. როგორც ისტორია გვიჩვენებს გარკვეულ „დათმობაზე“ მიდიოდა როგორც ერთი, ისე მეორეც. რამდენადაც ყურანის ტექსტი არ არსებობდა — იგი დაიწერა მხოლოდ მესამე ხალიფის ოსმანის (644—656) დროს, დამატებების, ცვლილებების შეტანა მასში გაცილებით იოლი იყო⁷. დასასრულს შეიძლება გავაკეთოთ დასკვნა, რომ ისეთი იდეური წინამძღვრები, როგორცაა, არაბთა ტომების რელიგიური ჩვევები, რიტუალები, ისლამში შევიდა არა უმდაბლეს დონეზე, პრიმიტიული სახით, არამედ შეიძინა უფრო დიდი და რთული შინაარსი და გახდა მისი შემადგენელი ნაწილი. როდესაც ვლაპარაკობთ სხვა რელიგიების გავლენაზე, აქაც ისლამმა შეიძინა ის, რაც მისაღები იქნებოდა არა მარტო მისთვის, როგორც იდეოლოგიისათვის, არამედ იმ საზოგადოებისათვის რომლის წიაღშიც იგი წარმოიშვა. ასე რომ, ისლამი არის უნივერსალური რელიგია თავისი რეცეპტულური ხასიათით და მისი დღევანდელი აქტიუზაციის პირობებში. საჭიროა ვიცოდეთ თუ რას წარმოადგენს ისლამი, რა ზემოქმედებას ახდენს ის მუსლიმანური ქვეყნების პოლიტიკაზე, ეკონომიკაზე, და კულტურაზე.

ლიტერატურა

1. Баргольд В. В. Сочинения, т. 6, М., 1966.
2. Вагабов М. В., Вагабов Н. М. Ислам и вопросы атеистического воспитания, М., 1988.
3. Вардиман Е. Женщина в древнем мире. М., 1990.
4. Васильев Л. С. История религии Востока. М., 1988.
5. Герасимов О. Г. На ближневосточных перекрестках. М., 1983.
6. Гече Г. Библейские истории. М., 1990.
7. Гринсбаум фон Г. Э. Классический ислам. М., 1986.

⁷ მიზანშეწონილად მიგვაჩნია ცალკე მსჯელობის საგნად იქნეს საკითხი, თუ როდის უფრო დიდი გავლენა განიცადა ისლამმა სხვა განვითარებული სისტემებიდან, მუჰამედის მისიის დაწყებამდე, თუ მის შემდეგ? ვფიქრობთ ამ საკითხის შესწავლას ისლამის ისტორიაში არსებითი მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს. თუმცა იმის გათვალისწინებით, რომ რამდენიც არ უნდა ჰქონდეს „ნასესხები“ ისლამს, როგორც მსოფლიო რელიგიას, არ შეიძლება უარი ეთქვას თვითმყოფადობაზე“ [4, გვ. 109].

8. Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985.
9. Кашталова К. С. Терминология Корана в новом освещении. Доклады Академии Наук СССР. Серия В, Л., 1928, № 1.
10. Климович Л. И. Книга о Коране. М., 1988.
11. Коран. Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского. М., 1986.
12. Медведко Л. И., Германович А. В. Именем Аллаха..., М., 1990.
13. Панова В. Ф., Вахтия И. Ю. Жизнь Мухаммеда. М., 1990.
14. Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII—XV вв. Л., 1966.
15. Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М., 1991.
16. Пиотровский М. Б. Южная Аравия в раннее средневековье. Становление средневекового общества. М., 1985.
17. Роузенталь Ф. Торжество знания. М., 1978.
18. Рудольд Итс. Шепот Земли и Молчание Неба. М., 1990.
19. Сагадеев А. В. «Знание» и познавательное отношение к действительности в средневековой мусульманской культуре. Роузенталь Ф. Торжество знания. М., 1978.
20. Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990.
21. Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом завете. М., 1990.
22. Хишам ибн Мухаммад ал-Калби. Книга об идолах. М., 1984.
23. Шарль Р. Мусульманское право. М., 1959.
24. Шукуров Ш. Было, есть и пребудет слово. «Наука и религия», 1988, № 11.

А. Ш. АСЛАНИДZE

УСЛОВИЯ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ИСЛАМА

Резюме

Рассматривается вопрос об условиях возникновения ислама, в котором особое место занимают теологические предпосылки происхождения этой религии. Большое внимание уделено тем религиозным представлениям, которые существовали среди бедуинов в V—VI вв., а также тому, в каком виде эти представления вошли в Ислам.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

გიგლა ბარათაშვილი

შალვა ნუცუბიძე აღმოსავლური რენესანსის შესახებ

ზოგადი განსახლებებით რენესანსი არის თავისებური, შუა საუკუნეებისაგან განსხვავებული დამოკიდებულება ანტიკრობისადმი. კერძოდ, ადამიანის შესახებ ანტიკური წარმოდგენის აღდგენა. რენესანსი აგრეთვე გულისხმობს ორთოდოქსალური ქრისტიანობის დაძლევის და ამის საფუძველზე შესაბამისი მხატვრული ლიტერატურის წარმოშობას.

რენესანსისადმი განსხვავებული დამოკიდებულებები არსებობდა. აკად. შალვა ნუცუბიძის აღნიშვნით, დასავლეთის მეცნიერება რენესანსს ევროპო-ცენტრისტულად უყურებდა, ე. ი. ევროპული რენესანსის წყაროებს მხოლოდ ევროპაში ეძიებდა. ასე მაგალითად, ცნობილ მეცნიერებს ბურკჰარტს, პენინგსა და სხვებს, რომლებმაც რენესანსის საკითხი დააყენეს მეცნიერებაში, რენესანსი ევროპის გარეთ ვერ წარმოედგინათ.

რენესანსის პრობლემების დამუშავებაში ახალი ეტაპი დაიწყო აღმოსავლური რენესანსის კონცეფციის წამოყენებით, სადაც მთავარი ადგილი ქართული რენესანსის თვალსაზრისს ეკავა.

ჯერ კიდევ ი. ჯავახიშვილი წერდა: „ერთი სიტყვით, ქართველობამ ელინური შემოქმედების ნიმუში იგემა და დაეწაფა იმ ცხოველმყოფელ ელინიზმს, რომლის ღრმა და საფუძვლიანმა შესწავლამ დასავლეთ ევროპაში ეგრეთწოდებული „რენესანსი“ წარმოშვა. საქართველომ ეს მოძრაობა უკვე XII საუკუნეში დაიწყო, მაგრამ მისი დასრულება მონღოლთა შემოსევამ შეაფერხა“ [5, გვ. 30].

ქართული რენესანსის თეორია სისტემატური და არგუმენტირებული სახით აკად. შ. ნუცუბიძემ ჩამოაყალიბა წიგნში „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“.

მისივე თქმით, როცა ქართული რენესანსის შესახებ ვსაუბრობთ იგი სრულიად შეუძლებელია მოვწყვიტოთ აღმოსავლურ რენესანსს. ქართული რენესანსი, როგორც აღმოსავლური რენესანსის ორგანული ნაწილი, პირველ რიგში, დაკავშირებული იყო აღმოსავლურ ლიტერატურასთან. მაგრამ მეცნიერების უახლოესი მონაცემების შუქზე საჭიროა გადაიხედოს ძველი კონცეფცია ამ კავშირის შესახებ და ცალმხრივი კავშირის ნაცვლად ორმხრივ კავშირს გაესვას ხაზი.

1941 წელს გამოქვეყნებული თავისი შრომის — „აღმოსავლეთის რენესანსი და ევროპოცენტრიზმის კრიტიკა“, დასკვნით ნაწილში შ. ნუცუბიძე წერს: „გრიგოლ ნარეკელი, ნიზამი და რუსთაველი, როგორც აღმოსავლური რენესანსის გვირგვინი — ასეთია ჩვენი აღმოსავლეთის რენესანსის ძალუმი განვითარების გზა. აღმოსავლეთის რენესანსის განვითარების კანონზომიერება გზის მაჩვენებელია დასავლეთის რენესანსის განვითარების კანონზომიერებების შესასწავლად“ [3, გვ. 512]. თუ როგორ ასაბუთებს შ. ნუცუბიძე რენესანსის გან-

ეთარების ამ ხაზს ქვემოთ გვექნება საუბარი. სწორედ ეს აზრი დაედო საფუძვლად მის მიერ დამუშავებული აღმოსავლური რენესანსის თეორიას, რომელიც დაუპირისპირდა რენესანსის საკითხებზე ევროპოცენტრისტულ შეხედულებებს.

ეს თეორია თავისი მნიშვნელობით სცილდება ქართული კულტურისა და ქართული ფილოსოფიის ფარგლებს. საერთოდ აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ქართული ფილოსოფიის განვითარების არე აღმოსავლეთს ეკუთვნის. ამ აზრს რომ ანეთარებს შ. ნუცუბიძე გვაფრთხილებს: ეს არ ნიშნავს, რომ აღმოსავლეთის კულტურა და აზროვნება წარმოადგენდეს დასავლეთისაგან მოწყვეტილს და მასთან დაპირისპირებულს, რომ იგი არის ნაწილი ერთი მთლიანი საკაცობრიო კულტურისა. ამავე ნიშნით უნდა გავიგოთ მისი აღმოსავლური თეორიის მნიშვნელობაც.

რაც შეეხება განსხვავებას აღმოსავლურ და დასავლურ რენესანსს შორის ამის თაობაზე აღმოსავლური რენესანსის თეორიის ავტორი აღნიშნავს: „ეს განსხვავება იმაში გამოიხატება, რომ აღმოსავლეთში არ მომხდარა შეწყვეტა არა მარტო განვითარებისა, არამედ ანტიკურ ძეგლთა, პირველ რიგში ფილოსოფიურთა არსებობისა. ამავე გარემოებამ აღმოჩენებთან, ხელოსნობასთან, საქალაქო კულტურის ადრე განვითარებასთან, ვაჭართა და მსახურული დემოკრატიის გაჩენასთან კავშირში, სახელმწიფოებრივ, ნაციონალურ და სახალხო ენობრივ სფეროებში გამაერთიანებელ ტენდენციებთან კავშირში, ხელი შეუწყო ფეოდალური კულტურიდან რენესანსის კულტურაზე სწრაფ გადასვლას“ [3, გვ. 25—26]. ე. ი. ანტიკური ელემენტების არსებობა და მისი უწყვეტობა აადვილებდა აღმოსავლეთში რენესანსის პრობლემას, დასავლეთთან შედარებით.

ამ განსხვავების დადგენის საფუძველზე შ. ნუცუბიძე დასკვნის: 1. აღმოსავლური რენესანსი ქრონოლოგიურად წინ უსწრებდა დასავლეთისას. 2. აქ უფრო სწრაფი იყო განვითარების ტემპი ერთი ფაზიდან მეორეზე გადასვლისას (მაგ., სამეფო კარის პანეგირიკული ლიტერატურის გადასვლა აღორძინების ლიტერატურაში, საზღვრების წაშლა წინარენესანსისა და რენესანსს შორის).

ასლა უფრო დაწვრილებით განვიხილოთ შ. ნუცუბიძის აღმოსავლური რენესანსის თეორია, რადგან სწორედ მისი განხილვა წარმოგვიჩენს საერთოდ რენესანსის პრობლემას ქართველ ფილოსოფოსთა ნააზრევში.

თავდაპირველად იმის შესახებ, თუ რა მიაჩნდა შ. ნუცუბიძეს რენესანსული კულტურის იდეოლოგიურ მსოფლმხედველობრივ საფუძვლად. ნაშრომში „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“, მეხუთე თავს მისტიციზმისა და ერესის, როგორც იდეოლოგიური ბრძოლის ფორმების ისტორიის განხილვას უძღვნის, რადგან მიაჩნია, რომ მისტიციზმისა და ერესის განვითარების ისტორია ჯერ კიდევ არაა დაწერილი. იგი განიხილავს მათი განვითარების ძირითად ხაზებს აღმოსავლეთსა და დასავლეთში, მათ მხატვრულ ასახვას აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ლიტერატურაში. ამ მუშაობას იგი წარმართავს რენესანსის გენეზისის მიმართულებით.

თავიდანვე შ. ნუცუბიძე აკეთებდა დასკვნას, რომ „მისტიკური და ერეტული მოძღვრებები, როგორც ოფიციალური ეკლესიის რევოლუციური ოპოზიცია, დასავლეთში შედარებით გვიან ჩამოყალიბდა“.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, მის წინაშე დგება ამოცანა დაადგინოს: 1) ერეტიკულ მოძღვრებათა ძირითადი მიმართულებები აღმოსავლეთსა და დასავლეთში, 2) ძირითადი მიმართულებანი მისტიკური მოძღვრებებისა, რომელნიც უკავშირდებოდნენ, ერთი მხრივ, ერესს, მეორე მხრივ კი, ანტიკურობას. „ამის საფუძველზე — წერს იგი — შევეცდებით დავასაბუთოთ, რომ მისტიკურ-ერეტიკული მოძღვრება, „რევოლუციური ოპოზიცია“ საშუალო საუკუნეების მანძილზე აღმოსავლეთიდან დასავლეთში იჭრებოდნენ განვითარების გარკვეულ საფეხურზე, რამაც შესაძლებელი გახადა რენესანსი ჯერ აღმოსავლეთში, შემდეგ კი დასავლეთში. ამრიგად აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის გენეტიკური კავშირი, პირველ ყოვლისა, იდეოლოგიის ხაზით ისახება. მხატვრული ლიტერატურის დარგში არაა მსგავსი უშუალო კავშირი“ [3, გვ. 33].

უპირველეს ყოვლისა, შ. ნუცუბიძე აკრიტიკებს დასავლეთის მეცნიერების შეზღუდულობას იმის გამო, რომ „ერეტიკულ მოძღვრებაში მას არაფერი სურს დაინახოს ბერძნული ფილოსოფიის მეტი, რომელსაც იგი ამავე დროს უპირისპირებს აღმოსავლეთს“.

იმაღლება კითხვა: რაში სჭირდება ავტორს ერეტიკულ მისტიკური მოძღვრებების ისტორია. თუმცა პასუხი ამ კითხვაზე ნაწილობრივ გამოიკვეთა. დავუმატებთ იმას, რომ ეს, საჭიროა, რათა გააშუქოს პროცესი, უპირველეს ყოვლისა, საქართველოს მეზობელ აღმოსავლეთ ქვეყნებში (სომხეთში, აზერბაიჯანში), აგრეთვე ტაჯიკეთსა და უზბეკეთში. შემდეგ კი ირანში, სირიასა და არაბეთში (საბოლოო ჯამში აღმოსავლეთისა და დასავლეთის რენესანსის ურთიერთკავშირის გენეტიკური პროცესის თვალსაზრისით).

შევხედოთ უფრო კონკრეტულად როგორ ანალიზებს იგი ამ მოძღვრებების გენეტიკური განვითარების გზას, სადაც, ვფიქრობთ, განსაკუთრებულად ვლინდება ავტორის ორიგინალური კვლევითი აზროვნების უნარი. თავდაპირველად იგი გამოპყობს ერეტიკული მოძღვრების მთავარ ეტაპებს და მათი განვითარების გეოგრაფიას:

მ ა ნ ი ქ ე ვ ე ლ ო ბ ა პირველი ყველაზე ძლიერი რელიგიურ-ფილოსოფიური მიმდინარეობაა, რომელმაც ზეციურისა და მიწიერის შორილება სცადა.

პ ა ვ ლ ი კ ი ა ნ ო ბ ა, როგორც „აშკარა ერესის“ პირველი ფორმა, რომლის სახელიც პავლე მოციქულთანაა დაკავშირებული და პავლიკიანობის სამშობლოდ სომხეთს ასახელებს.

თ ო ნ დ რ ი კ ი ს ტ ე ბ ი. ეს სექტაც სომხეთში წარმოიშვა. მისი დამაარსებელი იყო სუმბათ თონდრიკელი.

მ ა ზ დ ა კ ი ზ მ ი, რომელიც დაკავშირებული იყო მაზდაკის სახელთან (ირანი).

მ ე ს ა ლ ე ლ ე ბ ი ს ა ნ უ ე ვ ქ ი ტ ე ბ ი ს ს ე ქ ტ ა, რომელიც „ბოგომილების“ გვიანდელი სექტის წინამორბედად ითვლება და გავრცელებული იყო ბალკანეთში.

ამ სექტათა შეხედულებების ანალიზს არ შევუდგებით, რადგან, უფრო მათი გავრცელების გეოგრაფია გვინტერესებს. საყურადღებო და განსაკუთრებით მისანიშნებელია ის მომენტი, რომ მათი გავრცელება ხდებოდა აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ ორი გზით: 1) ჩრდილოეთ აფრიკიდან და ესპანეთიდან ხმელთაშუა ზღვის კუნძულებზე... და სამხრეთ საფრანგეთში; 2) ბალკანეთიდან სამხრეთ იტალიაში და აქედან დასავლეთში. ავტორის მინიშნე-

ბით, მათ შორის განსხვავება „მოძრაობის ბედშია“ და „ქრონოლოგიური განსხვავებაა დასაწყისებს შორის... გზა აფრიკიდან უფრო ადრეულია“.

ყურადღება უნდა მიექცოს იმას, რომ სექტათა სახელწოდებებს შორის განსხვავება მათ შორის არსებით განსხვავებას არ ნიშნავდა. ამას ისიც ადასტურებს, რომ დასავლეთ ევროპაში ერთი და იგივე მნიშვნელობით ხმარობდნენ სახელებს „პავლიკიანებს“ და „კათარებს“.

ყოველივე აღნიშნულის საფუძველზე ქართველი ფილოსოფოსი ასკენის, რომ ევროპას ექვიც არ ეპარებოდა, რომ ერესი აღმოსავლური წარმოშობისა იყო და მერე გავრცელდა ევროპაში — დასავლეთში.

ვფიქრობთ, ამით გასაგები გავხადეთ რაში სჭირდებოდა აღმოსავლური რენესანსის თეორიის ავტორს მისტიციზმისა და ერესის განვითარების ისტორიის ახლებური შესწავლა... მათი ე. ი. „რევოლუციური ოპოზიციის“ მოძრაობის პროცესი აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ და აღმოსავლეთსა და დასავლეთში რენესანსის მომზადება და გავრცელება, რომელიც მას თან ახლდა, ეს განსაზღვრავს ჩარჩოებს ჩვენი თემისა: ქართული რენესანსისა და რუსთაველის, როგორც აღმოსავლური რენესანსის უმაღლესი საფეხურის შესახებ“ [3, გვ. 83].

დაადგინა რა რენესანსის იდეოლოგიური ძირები, საკითხის კვლევამ შ. ნუცუბიძე მიიყვანა დიონისე არეოპაგელის პიროვნებასთან, რომლის მოძღვრება, მისივე აზრით, საფუძველად დაედო აღმოსავლეთსა და დასავლეთში ერთგულ შეხედულებებს.

ჯერ ერთი, ირანულ მანიქეველობასთან შეზღუდულმა სომხურმა პავლიკიანობამ ფსევდო-დიონისეს მისტიციზმში იდეურ-ფილოსოფიური საფუძველები მიიღო და გადაამუშავებელი მანიქეიზმის სახით, სლავი ხალხის მეშვეობით, დასავლეთს გადაეცა, ხოლო მეორეს მხრივ, არეოპაგიტულ მისტიციზმს გავლენა მართო მანიქეველობაზე კი არ მოუხდენია, არამედ გზა გაიკვლია ისლამის ყაიღის ერესზე ე. წ. სუფიზმზე. საბოლოო ჯამში ეს ორივე ნაკადი ფსევდო-დიონისეს მისტიციზმს დაუკავშირდა და მუსლიმანურ ქვეყნებში ერთი განუყოფელი ნაკადი შეადგინა, რომელსაც შ. ნუცუბიძე მსოფლიო ისტორიულს უწოდებს, რადგან მან მოგვცა „მსოფლიო ხალხთა კოლოსალური თანამშრომლობა“ და გვაძლევს ამ გზის ნათელ სურათს „ებრაელები და სირიელები, როგორც შუამავლები ანტიკურობასა და საშუალო საუკუნეებს შორის. სპარსელები როგორც მანიქეიზმის სათავე, სპარს.-არაბეთი, როგორც სუფიზმის განვითარების სფერო; მათ მიყვებიან სომხები როგორც ერესის რევოლუციურ-ოპოზიციური ბრძოლის ფაქტიური ფეხმძებლები. აქ შ. ნუცუბიძე ძალზე მაღალ შეფასებას აძლევს სომეხი ხალხის დამსახურებას „ამ ხალხმა არა მხოლოდ პავლიკიანობა წარმოშვა, არამედ დასაბამი მისცა არეოპაგიტული მისტიციზმის ნიადაგზე მანიქეიზმის გადაამუშავებას. ამ გადაამუშავების პროცესი სლავებთან, უმთავრესად ბულგარელებთან, დასრულდა და უკვე ბალკანეთიდან ერესის როგორც რევოლუციური ოპოზიციის ტალღამ, იტალიაზე გავლით დასავლეთ ევროპას გადაუარა“ [3, გვ. 82—83]. ეს სქემა, შ. ნუცუბიძეს იმაში სჭირდება, რომ თვალნათლივ აჩვენოს იმ ადამიანის ადგილი, რომელიც, როგორც თვითონ აღნიშნავს, დიონისე არეოპაგელის სახელის უკან იმალებოდა.

აქ მიზანშეწონილად მივაჩნია ვაჩვენოთ თუ რა ადგილს ანიჭებს შ. ნუცუბიძე აღნიშნულ სახელს ამოფარებულ პიროვნებას, მისი თქმით „ფსევდო დიონისე იყო სწორედ ის კაცი, რომელმაც განახორციელა ანტიკური ფილოსოფიუ-

რი მოძღვრების შერწყმა ქრისტოლოგიაში ნეოპლატონიზმის მეშვეობით... ფაქტები ადასტურებს, რომ მის მომხრეებს აღმოსავლეთშიც დევნიდნენ და დასაჯელებიც, ამავე დროს ცდილობდნენ იგივე დიონისე საეკლესიო ღოვამატიზმის ერთ-ერთ ბურჯად ელიარებინათ. მას იერარქიული დოქტორის წოდება მიანიჭეს“ [3, გვ. 86—87]. სწორედ იერარქიული საფესურები იყო გზა „ზეცისაკენ“ ანუ „ღმერთისაკენ“, მოძღვრება ადამიანის გაღმერთების შესახებ. არსებითად ეს იგივე იყო, რაც მიწისა და ზეცის თანასწორობის მოთხოვნა, რამაც პირველად შეუწყო ხელი ერესის გაჩენას ქრისტიანობაში.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა არეოპაგიტული მისტიციზმის წარმოშობის ისტორიას, რადგან იგი მისტიკური თეოლოგიის განვითარებაში ისეთივე ძირითადი მაგისტრალია როგორც მანიქეველობა. მეტად მნიშვნელოვანია შ. ნუცუბიძის მიგნება, რომ არეოპაგიტული მისტიციზმი აღმოსავლური მოვლენაა, იგი დამუშავებულია სირიის ერთ-ერთ სკოლაში ქ. გაზაში, აქედან იგი შეიქრა სომხეთში, სადაც მან უფრო მეტი გავლენა მოახდინა, ვიდრე საქართველოში [3, გვ. 92]¹.

დავუბრუნდეთ არეოპაგიტისმის განვითარების ავტორისეული გზის კვლევას... დღემდე ამოუცნობს“ უწოდებს იგი არეოპაგიტისმის განვითარების გზის ქართულ და სომხურ მონაკვეთს. ვინაიდან იგი „ამოუცნობ კავშირში“ იმყოფება, ერთი მხრივ, ერთმანეთთან და, მეორე მხრივ, სირიისთან. ეს ძალზე მნიშვნელოვანი მიგნებაა, რადგანაც, მისივე თქმით, ფაქტი ისაა, რომ ფილოსოფიის ისტორიის საინტერესო მონაკვეთი — ანტიკური სამყაროს გადასვლა შუა საუკუნეებში — მეცნიერების მეორე დღემდე სათანადოდ არაა გარკვეული. „მეცნიერება მიჩვეულია აღმოსავლეთის ფილოსოფიად გაიკოს არაბული და ნაწილობრივ ებრაული ფილოსოფია, როგორც დასავლეთში არაბული ფილოსოფიის გადატანის შუამავალი“ [3, გვ. 107].

შ. ნუცუბიძე აკრიტიკებს ამგვარ გაგებას, რომ ანტიკური ფილოსოფიის ამ უწყვეტ გაგრძელებას აღცილი ჰქონდა გაცილებით ადრე, ვიდრე არაბები გამოჩნდებოდნენ. „რომ იგი სირიაში განვითარდა, აქედან შეიქრა კავკასიის ქვეყნებში, შემდეგ კი ტაჯიკეთში და ირანის გზით არაბეთში“ [3, გვ. 107].

ამრიგად, შ. ნუცუბიძემ სრულიად ახლებურად დახატა ანტიკური სამყაროს შუა საუკუნეებში გაგრძელების გზა. ფაქტიურად ეს არეოპაგიტული მისტიციზმის გავრცელების გზაა. სანამ აღნიშნულ საკითხს დასაბუთებდეს თავდაპირველად შ. ნუცუბიძე მიმოიხილავს ერეტიკული მისტიციზმის ბედს ბიზანტიასა და დასავლეთ ევროპაში და აღნიშნავს, რომ ეს საკითხი დაკავშირებულია მისტიკურ მოძღვრებათა განვითარების ისტორიასთან საქართველოში. აქ იგი წარმოგვიჩენს მაქსიმე აღმსარებლის პიროვნებას, რომლის მისტიციზმიც უშუალოდ დაკავშირებული იყო ფსევდო-დიონისესთან. წარმოგვიჩენს აგრეთვე მის დამსახურებას, რაც იმაში გამოიხატება, რომ მან კომენტარები გაუკეთა ფსევდო-დიონისეს წიგნებს და პირველმა გახადა ხელმისაწვდომი იგი დასავლეთისათვის. მეორეს მხრივ, სწორედ მაქსიმე აღმსარებელმა წარმოაჩინა „ადამიანის გაღმერთების“ დეიფიკაციის იდეა, რომელიც არც თუ ისე გასაგები ფორმით იყო ფსევდო-დიონისესთან.

¹ აქვე შ. ნუცუბიძე ახალიბებს თეორიას არეოპაგიტის ნამდვილი ავტორის შესახებ, რომელმაც ასევე მსოფლიო გამოხატულება პოვა. მისი დაწვრილებით განხილვა ჩვენი საკვლევი საკითხისათვის აუცილებელი არაა.

არეოპაგელის ერეტიკული მისტიკის განმგრძობთა შორის ქართველი ფილოსოფოსი ბიზანტიაში „ყველაზე დიდ ფიგურად“ მიიჩნევენ სიმეონს. ის ფაქტი, რომ მისი მთავარი ნაწარმოები „ღვთიურ ჰიმნთა მოყვარული“, სადაც მოცემული აქვს შეხედულებები იერარქიის შესახებ, რომელიც ფსევდო დიონისესს ემყარებოდა, თარგმნილი იყო ლათინურად და გავრცელდა დასავლეთში, მისი თქმით, იმაზე მიგვანიშნებს, რომ ერეტიკული მისტიციზმის შექრა წარმოებდა არა მარტო იმ გზით, რომ დასავლეთის მოაზროვნენი იცნობდნენ ფსევდო-დიონისესს, როგორც ეს ზღებოდა IX საუკუნეში ერიუგენას მეშვეობით. ერეტიკული მისტიციზმის ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი ნაკადი აღმოსავლეთიდან დასავლეთში იმავე გზით იჭრებოდა, როგორც მასობრივი ერეტიკული მოძრაობა, რასაც მოწმობს არა მარტო არეოპაგეტიული იდეების ათვისება იტალიური რენესანსის იდეოლოგიური ცენტრის ფლორენციის აკადემიის მიერ, არამედ იტალიაში მისტიკურ ერეტიკული იდეების შექრის უფრო კონკრეტულ ფაქტებზე. ამ ხაზზე სიმეონს გარკვეული ადგილი უყავია.

ყოველივე ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე, შ. ნუცუბიძე აკეთებს ასეთ მიგნებას: ფსევდო-დიონისესსაგან შეთვისებულმა დეიფიკაციის იდეამ განსაზღვრა სამი მიმართულება ამ საუკუნის ბიზანტიური აზრის განვითარებაში: 1) ნეოპლატონიზმი — მიქაელ პსელოსისა და იოანე იტალის სახით. 2) მონარქისტულიად გადამუშავებული მანიქეველური ერესი და 3) სიმეონის მისტიციზმი. სწორედ ეს სამი ელემენტი გვეძლევა ურთიერთკავშირში, როგორც საქართველოში ისე სომხეთში და სხვა ქვეყნებში. რა თქმა უნდა „არეოპაგეტიული ყადის მისტიკურ-ერეტიკული იდეები არ ამოწურავს ბიზანტიური რენესანსის იდეოლოგიური ცხოვრების შინაარსს. ისინი მიმართულებას აძლევდნენ სამი ეპოქის აზროვნებას და ერთ ნაკადად აერთიანებდნენ ნეოპლატონიზმის რენესანსულ ათვისებასაც, მისტიციზმსაც, როგორც ოფიციალური ეკლესიის და ფეოდალიზმის წინააღმდეგ მიმართულ ოპოზიციას და ერეტიკულ მოძრაობასაც“ [3, გვ. 117].

სწორედ ამაში გამოიხატება, შ. ნუცუბიძის აზრით, ფსევდო არეოპაგეტიზმის ისტორიულ-კულტურული და საზოგადოებრივ-იდეოლოგიური მნიშვნელობა ბიზანტიისათვის და აფრთხილებს მკვლევარებს, რომ უნდა იარონ ზემოთ მითითებული გზით, რასაც ასაბუთებს კიდევ.

შემდგომი კვლევით იგი ყურადღებას მიაპყრობს XI საუკუნის ბიზანტიის სულიერი ცხოვრების ერთიანობაზე, რომელიც ნეოპლატონიზმის მისტიკურ ინტერპრეტაციას ემყარებოდა, და აფუძნებდა ერეტიკულ მოძღვრებას, არა მარტო განკაცების, არამედ გაღმერთების შესახებაც. სამყაროს საფესუროვნების ცნება ზღუდავდა ღმერთის ცნებას, ყოველ მიზეზს, თვით პირველ მიზეზსაც შეეძლო გამოეწვია მხოლოდ ერთი შედეგი — ეს აზრი გამოაცხადეს შემდეგში ყველაზე ერეტიკულ აზრად, რადგან იგი გასაქანს აძლევდა დეიფიკაციის იდეას და აუცილებლობის პრინციპის მოქმედებას ავრცელებდა ღმერთის ცნებაზეც და ამით ზღუდავდა მას.

XI საუკუნის ბიზანტიური რენესანსი, რომელიც ზემოთ აღნიშნული სამი ელემენტისაგან შედგებოდა, რამდენიმე ხნით შეწყდა სახელმწიფოს შიგნით წარმოშობილი, აგრეთვე გარედან მომდინარე მძაფრი რეაქციის გავლენით. შ. ნუცუბიძე კიდევ ერთხელ საყვედურობს დასავლეთის მეცნიერებას, რომ ისინი არ ცნობენ ბიზანტიურ რენესანსს. რა თქმა უნდა ზოგჯერ მზად არიან აღიარონ „მაგრამ მას პსელოსის პიროვნებითა და მასთან დაკავშირებული ფილო-

სოფიური მეშაობით შემოსაზღვრავს და არ ცნობს, რომ ამას რაიმე კავშირი ჰქონდა ფსევდოარეოპაგიტულ მისტიციზმსა და აშკარა ერესთან“ [3, გვ. 123].

მიუხედავად ამისა, შ. ნუტუბიძისათვის მნიშვნელოვანია შტეინთან იმის აღიარება, რომ დასავლეთის რენესანსის მომზადებაში გარკვეული როლი ითამაშა აღმოსავლეთმა. რომ ძნელია გავიგოთ იტალიური რენესანსი თუ ისტორიულად არ შევაფასებთ ბიზანტიურ რენესანსს პსელოსიდან მოყოლებული ვიდრე პლეთონამდე.

ყველაზე არსებითი ზემოთ აღნიშნულის საუბელოზე შ. ნუტუბიძისათვის და იმ პრობლემისათვის, რომელსაც იგი არკვევს არის იმის მტკიცება, რომ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის რენესანსს საერთო ძირი მოუძებნა. ესაა ერეტიკულ-მისტიციზმის იდეები. „როდესაც ბალკანეთიდან იტალიაში შეპრიღმა ერეტიკული აზრების ნაკადმა თავისი ნაყოფი გამოიღო, სწორედ ამან მოამზადა ნიადაგი იმისათვის, რომ აღმოსავლური მისტიციზმის მედროშეებს ზეგავლენა მოეხდინათ დასავლეთზე, რომ პლეთონი იყო იტალიური რენესანსის იდეოლოგიური ცენტრის ფლორენციის აკადემიის სულისჩამდგელი“ [3, გვ. 124].

შ. ნუტუბიძე სამართლიანად აკრიტიკებს ფრანჩესკო ფიორენტინის, რომ მისი თქმით, იგი მზადაა ჰუმანიზმიც კი უარყოს, ოღონდაც ამით რენესანსში ბიზანტიელთა როლის უარყოფას მიაღწიოს. ეს არის დასავლეთის მეცნიერების ყველაზე აშკარა გალაშქრება რენესანსის აღმოსავლური ძირების წინააღმდეგ [3, გვ. 125].

აქვე მიანიშნებს, რომ დასავლეთის მეცნიერება საკმარისად ობიექტური რომ იყოს რენესანსის და მისი ძირების ძიების საკითხში, მაშინ ეს დასკვნა დაახლოებით ასეთი იქნებოდა: „იტალიური რენესანსის იდეოლოგიის ძირში უნდა ვეძიოთ ფსევდო-არეოპაგელის სახელთან დაკავშირებული მისტიკური იდეები. ეს იდეები, რომლებიც წარმოადგენდა ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის გადამუშავებას, ერთიანი მსოფლწარმოდგენის შემუშავების მიმართულებით, დაიყვანება იერარქიის პრინციპებამდე, რომლის საფუძველზეც ხდებოდა ზეციურისა და ამქვეყნიურის, ღვთაებრივისა და ადამიანურის, კეთილისა და ბოროტის და სხვა ამგვარი საკითხის დაყენება და გადაწყვეტა. ღვთაებრიობის გზების მაძიებელი ბონავენტურადან იწყება, მარსელიო ფიჩინოსა და პიკო დელა მირანდოლას წრის მოაზროვნეებს გაივლის და ბრუნობდე და კუზანელამდე მიდის ერთი ხაზი, რომელიც ანტიკური იდეოლოგიური გადამუშავებით საზრდობს“ [3, გვ. 126] (ხაზი ჩვენია — გ. ბ.).

ამრიგად, შ. ნუტუბიძემ მიაკვლია ყველაზე მთავარს: დასავლეთისა და აღმოსავლეთის რენესანსს შორის იდეურ ნათესაობას და გენეტიკურ კავშირს, რომელსაც ერთგანაც და მეორეგანაც თამაშობდა ანტიკური ფილოსოფიური აღქმის მისტიკური ფორმა და რაც მთავარია ახალი ნიშნით წარმოაჩინა ფსევდო-არეოპაგელის მნიშვნელობა, რომ იგი დგას სწორედ „აღმოსავლეთისა და დასავლეთის იდეოლოგიური მოძრაობის ცენტრში“.

მოგვიანებით იგი უფრო დაწვრილებით გადმოგვცემს ამ პიროვნების დამსახურებას, როდესაც განიხილავს საკითხს შუა საუკუნეებში ანტიკურობის აღდგენის, მისი აღქმის თაობაზე და აღნიშნავს, რომ „უკანასკნელი საფეხურის ნეოპლატონიზმზე, ე. ი. პროკლეს ნეოპლატონიზმზე დაფუძნებულმა ქრისტოლოგიამ, ქრისტიანობის ნიადაგზე გადარგა მთელი ფილოსოფიური სისტემა. ამაში მდგომარეობს გამოჩენილი ადამიანის, არეოპაგიტის ავტორის ისტორიული როლი. არეოპაგიტია არის ანტიკური ფილოსოფიის განვითარება ქრისტიანულ ნიადაგზე“ [3, გვ. 143].

აქვე იგი ახდენს საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიის ერთგვარ გადაფასებას, რომ ეს ფილოსოფია გაგვიხელ იქნეს შეუთრგებელ ბრძოლად კათოლიკურ სქოლასტიკასთან, როგორც ფეოდალიზმის იდეოლოგიასა და ერტიკულ მისტიციზმს შორის.

დაბოლოს, მისი კვლევის ლოგიკური დასკვნა ასეთია: „რენესანსი იყო ოპოზიციის გამარჯვება ოფიციალურ დოგმატიკაზე, რაც მთელი საშუალო საუკუნეების განმავლობაში მიმდინარე იდეოლოგიური ბრძოლის დაგვირგვინება იყო. ამრიგად, არეოპაგიტის და მასთან დაკავშირებულმა იდეურმა მიმდინარეობებმა საშუალო საუკუნეებში წარმოშვეს გამოსვლათა ორგანიზაციული ფორმები — სხვადასხვა ერესთა სახით აღმოსავლეთსა და დასავლეთში, როგორც კი ხელსაყრელი სოციალ-ეკონომიკური პირობები იქმნება, ერესი და მისტიკა სძლევენ კონფესიონალურ დოგმატიკას და ანტიკური მბჭუტავი ნაღვერდლიდან ინთება რენესანსის ცეცხლი, რომელიც თანდათან ედება ქვეყნებსა და ხალხებს, აღმოსავლეთიდან დასავლეთამდე“ [3, გვ. 143]. ამ სიტყვებში შესანიშნავადაა ჩამოყალიბებული რენესანსის გაგება. ამასთანავე ახლებურად და ამავე დროს დასაბუთებულადაა წარმოდგენილი მისი წარმოშობისა და განვითარების ისტორია.

დიდა ქართველი ფილოსოფოსის დამსახურება რენესანსის რეალურ ისტორიული შინაარსის გარკვევაში. შ. ნუცუბიძე აკრიტიკებს რა ეკლესრს და სხვა ავტორებს, აღნიშნავს, რომ „არა ეკლესიის მამათადმი მიბაძვა, როგორც რეაქციული თეორეტიკოსები ფიქრობენ, არამედ ანტიკურობისადმი მიბაძვა წარმოდგენდა რენესანსის რეალურ ისტორიულ შინაარსს, როგორც აღმოსავლეთში ისე დასავლეთში“ [3, გვ. 147]. იგივე აზრს ავითარებს ქართული რენესანსის შესახებ „ქართული რენესანსი საკუთრივ ანტიკურობის აღოძინება იყო“. ანტიკურობის ორგანულ ათვისებას კი არეოპაგიტია წარმოადგენდა. ამით მან ნათლად მიგვანიშნა იმ ორგანულ მიმართებაზე, რომელიც არსებობს რენესანსსა და არეოპაგიტის შორის.

არეოპაგიტის აღოძინება ყველგან ხდებოდა რენესანსთან მჭიდრო კავშირში. ასევე მოხდა საქართველოში. არეოპაგიტული იდეების აღოძინებას პირველი ბიძგი ეფრემ მცირემ მისცა წინარენესანსის პერიოდში. მაგრამ მთავარი ფიგურა აქ მაინც იოანე პეტრიწია, რომელსაც აღმოსავლური რენესანსის თეორიის ავტორი ამ რენესანსის ერთ-ერთ უდიდეს მოაზროვნეს უწოდებს, რომლის მოღვაწეობის არსი, მისივე სიტყვებით, არეოპაგიტული ნეოპლატონი-

ზმის აღორძინებაში მდგომარეობდა „რომელმაც რენესანსის იდეოლოგიის როლი ითამაშა საქართველოში“.

თუმცა იოანე პეტრიწის მოღვაწეობის ავტორისეული შეფასება შორს წაგვიყვანდა, ამ შეფასებას თითქმის ორი თავი აქვს დათმობილი მის შრომაში, სადაც აღმოსავლური რენესანსის თეორიას განიხილავს. აღვნიშნავთ მთავარს, რომ მისი ჩვენამდე მოღწეული შრომებიდან ყველაზე მნიშვნელოვანია „განმარტებანი პროკლესთვის დიადობოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის“, სადაც განსაკუთრებით აისახა რენესანსის იდეები.

იოანე პეტრიწს შ. ნუცუბიძე ადარებს იტალიური რენესანსის ცნობილ იდეოლოგებს (მარსელიორ ფიჩინო, პიკო დელა მირანდოლა და სხვ.) და აღნიშნავს, რომ „პეტრიწი, რომელიც მათზე შორს წავიდა ანტიკური მსოფლხედვის მიმართულებით, XII საუკუნის ქართული რენესანსის იდეოლოგიური წინამორბედეა, აღორძინა რა თავის შრომებში არეოპაგიტული ნეოპლატონიზმი, ძირითადი მიმართულება მისცა XII საუკუნის ქართულ პოეზიას“ [3, გვ. 195—196].

ამ იდეოლოგიამ მხატვრული გამოხმაურება პოვა შ. რუსთაველის შემოქმედებაში „როგორც აღმოსავლური და ქართული რენესანსის მწვერვალში“. აქედან გამომდინარე, შემთხვევითი არაა, რომ ქართული რენესანსის პოეზიას იგი რუსთაველთან მიმართებაში განიხილავს, რისთვისაც ამოსავლად და საფუძვლად იღებს „ვეფხისტყაოსნის“ უკანასკნელ სტროფს და იმავე თანმიმდევრობით აშუქებს მოსე ხონელის, I შვეთელის, II შვეთელის, როგორადაც იგი განიხილავს და ჩახრუხადის რენესანსულ პოეზიას.

მათგან, ბუნებრივია განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ჩახრუხადეს, რომელსაც აღმოსავლური რენესანსის ერთიან შემოქმედებით პროცესში ნიშანისა და რუსთაველის შუა აყენებს „საჭიროა არა ბედზე ჩივილი და ცრემლის ღვრა, არამედ ბრძოლა, მოქმედება, ასეთია ქართველი რენესანსის პოეტთა ლოზუნგი და ჩახრუხადის დამსახურება ის იყო, რომ იგი პირველად დაადგა ასეთ ვხას“ [3, გვ. 311]. სხვა მომენტებზე რომ არაფერი ვთქვათ, ესეც საკმარისია იმ ადგილის გასარკვევად, რომელიც ჩახრუხადეს უკავია, როგორც საერთოდ აღმოსავლური, ისე ქართული რენესანსის განვითარებაში. ამით კი შ. ნუცუბიძის შეფასებით „თამარიანი“ არა მარტო XII საუკუნის ქართული რენესანსის პოეზიის უდიდესი მოვლენაა, არამედ „ნაციონალურ-კულტურული ძეგლიდან იგი იქცევა აღმოსავლური რენესანსის ინტერნაციონალურ ძეგლად“. ესაა ძალზე მაღალი და, რაც მთავარია, დამსახურებული შეფასება ჩახრუხადის შემოქმედებისა არა მარტო ქართული, არამედ აღმოსავლური რენესანსის წინაშე. მის სახელთანაა დაკავშირებული გარდახეტა ქართული რენესანსის განვითარებაში. სწორედ მისგან აიღო რუსთაველმა ის ძირითადი ელემენტები, როგორცია ნეოპლატონისტურ-არეოპაგიტული ტრადიციები. ერთის მხრივ, და ხალხური შაირი, მეორეს მხრივ.

ამ გარდატეხას, ავტორის თქმით, შეეყავართ რუსთაველის შემოქმედებასა და აზროვნებაში. შრომაში, სადაც ქართველი ფილოსოფოსი ძირითადად განიხილავს აღმოსავლური რენესანსის პრობლემას, სათაურშივე გამოკვეთილია რუსთაველის მიმართება აღმოსავლურ რენესანსთან. თუმცა ეს ცალკე საუბრის თემაა, რომლის საშუალებაც ამჟამად არ გავაჩნია, ამიტომ მოკლედ განვიხილავთ ამ საკითხს. ამასთანავე ვისარგებლებთ ავტორისეული შეხსენებით, რომ „აღმოსავლურ რენესანსთან რუსთაველის მიმართება არ შეიძლება განვიხილოთ

ქართული რენესანსისაგან, ე. ი. საქართველოში XI საუკუნის ბოლოდან განვითარებული იდეოლოგიურ-ლიტერატურული მოძრაობისაგან იზოლირებულად“ [3, გვ. 375].

რუსთაველის დამოკიდებულება აღმოსავლურ რენესანსთან კარგად ჩანს აკად. ი. ორბელის შემდეგ გამონათქვამში: „მას, ვისაც არ ესმის რუსთაველი, ნამდვილად ღრმად არ ესმის აღმოსავლეთიც“ [3, გვ. 384].

შ. ნუცუბიძე რუსთაველის აღმოსავლურ რენესანსთან მიმართების საკითხს განიხილავს ქართული, შირვანული და სომხური რენესანსის განვითარების პრიზმაში. აღნიშნავს, რომ შირვანში ხაგანისა და ნიზამის მეთაურობით რენესანსული პოეზიის ჩასახვისა და განვითარების ახსნა უნდა ვეძებოთ საქართველოსთან და კავკასიასთან ურთიერთობაში. ამავე აზრს ავითარებს აკად. ი. ორბელი: „იმ ქვეყნებიდან, რომლებიც განუყრელად იყვნენ დაკავშირებული საქართველოსთან და კავკასიასთან, ბევრით იყვნენ დავალებულნი საქართველოსა და კავკასიისაგან“ [3, გვ. 185].

უფრო ნათელი რომ გახდეს შირვანული და ქართული რენესანსის მიმართება, ისევ შ. ნუცუბიძეს მოვუსმინოთ: „შირვანული რენესანსის განვითარების კანონზომიერება ქართული რენესანსის გზას მიჰყვებოდა, ამ პროცესში ხაგანის მისდევდა ნიზამი, მაგრამ ორივე იმ გზაზე იდგა, რომელიც ბევრად უფრო ადრე დაიწყო ქართულმა რენესანსმა“ [3, გვ. 4027].

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სომხეთმა საქართველოსთან ერთად ჯერ კიდევ X საუკუნეში შეაბიჯა წინარენესანსში, მაგრამ „ისტორიული უბედობით იძულებული იყო გამოთიშოდა აღმოსავლური რენესანსის ჯაჭვს, რათა ერთი საუკუნის შემდეგ კვლავ შეერთებოდა“ [3, გვ. 418—419]. ამიტომ საჭირო იყო სომხურ პოეზიას შემოქმედებითად აენახაურებინა აღმოსავლური რენესანსის მიერ განვლილი გზა. აქ ივულისხმება ქართული და შირვანული პოეზია.

საერთოდ სომხური რენესანსის შემთხვევა საფუძვლიანსა და კიდევ უფრო სარწმუნოს ხდის იმას, რომ „ქართული ნეოპლატონიზმი აღმოსავლური რენესანსის იდეოლოგიური ბაზა იყო. მხოლოდ XII საუკუნეში აღდგა ქართულ-სომხურ ფილოსოფიურ აზრთა თანამშრომლობა რომელმაც თავი იჩინა აღმოსავლური ანტიკურობის ჩასახვისას“ [3, გვ. 423]. ქართული და სომხური რენესანსის ურთიერთმიმართების საკითხი ფართო განიხილავს მოითხოვს, მაგრამ ამ მიმართების საუკეთესო ნიმუშია სომხური რენესანსის პოეზიის თვალსაჩინო წარმომადგენლის, კონსტანტინე ერზინკაელის შემოქმედების შედარება რუსთაველთან.

მთლიანობაში, ავტორის აზრით, „აღმოსავლურ რენესანსთან რუსთაველის დამოკიდებულება პოეტურად ასახავს აღმოსავლეთის იმ მოწინავე ქვეყნების კულტურული ცხოვრების ერთიანობას, რომლებმაც არეოპაგიტულ-ნეოპლატონურ ნიადაგზე გადაამუშავების გზით შეითვისეს ანტიკური მემკვიდრეობა“ [3, გვ. 429].

ამგვარად, რუსთაველმა შეისრუტა ყოველივე ის, რაც ქართული რენესანსის პოეზიის კანონზომიერება განვითარებამ მოგვცა. ამით ქართული რენესანსი თავის ეროვნულ საზღვრებს გასცდა „მას მსოფლიო მნიშვნელობა აქვს და... მსოფლიო რენესანსის შესწავლა შეუძლებელია ქართული რენესანსის შესწავლის გარეშე“ [3, გვ. 372—373].

ქართული რენესანსის მსოფლიო მნიშვნელობის აღიარების საქმეში უდიდესი წვლილი მიუძღვის თავად ამ სიტყვების ავტორს დიდ ქართველ ფილო-

სოფოსს შალვა ნუცუბიძეს. შემთხვევითი არაა, რომ დღეს მის სახელს მოიხსენიებენ რენესანსის პრობლემის კვლევის კორიფეების გვერდით. ასევე მსოფლიო გამომხატურება ჰპოვა მისმა აღმოსავლური რენესანსის თეორიამ, რაც დრო გადის უფრო ნათელი ხდება მისი ცხოველმყოფელობა. ამის თაობაზე ბევრი დაიწერა და ბევრი დაიწერება კიდევ. ამ სტატიას არა აქვს ამ თეორიის მნიშვნელობის სრული წარმოჩენის პრეტენზია, იგი ცალკე განხილვის საგანია.

ლიტერატურა:

1. პ ა ქ რ ა ძ ე კ. ახალი ფილოსოფიის ისტორია, თბილისი, 1969.
2. ლ ო ს ვ ე ე ა. აღორძინების ესთეტიკა, მოსკოვი, 1978 (რუსულად).
3. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე შ. შრომები, ტ. VI, თბილისი, 1976.
4. ხ ი დ ა შ ე ლ ი შ. ქართული ფილოსოფიის ისტორია, თბილისი, 1988.
5. ჟ ა ე ა ხ ი შ ე ლ ი ივ. ქართული ერის ისტორია, თბილისი, 1983.

Г. С. БАРАТАШВИЛИ

ШАЛВА НУЦУБИДЗЕ О ВОСТОЧНОМ РЕНЕССАНСЕ

Резюме

В статье рассмотрена точка зрения акад. Шалвы Нуцубидзе на Восточный Ренессанс. Показаны своеобразие и оригинальность концепции Восточного Ренессанса в изложении Ш. Нуцубидзе.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

მშალე გაბინაშვილი

სერგი დანელია კოლიტივიზმიდან მონოტივიზმზე გადასვლის შესახებ

(ქსენოფანე კოლოფონელის შემოქმედების მაგალითზე)

სერგი დანელია XX საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიის ერთ-ერთი ცნობილი წარმომადგენელია. ის სამეცნიერო ასპარეზზე გამოვიდა 10-იან წლებში და იქიდან მოყოლებული ნახევარი საუკუნის მანძილზე უანგაროდ ემსახურებოდა ფილოსოფიური აზრის განვითარების საქმეს საქართველოში. მართალია იგი მეცნიერების მრავალ დარგში მოღვაწეობდა, მაგრამ მის მეცნიერულ მემკვიდრეობაში მთავარი ადგილი ფილოსოფიის ისტორიას უკავია.

სერგი დანელია დაინტერესებული იყო ანტიკური ფილოსოფიით. მისი კვლევა მიმართული იყო სწორედ აქეთკენ. იგი ბერძნული ფილოსოფიის დიდი თავყანისმცემელი იყო. მისი აზრით, ფილოსოფიის მთელი შემდგომი განვითარება მომდინარეობს ბერძნულიდან. ფილოსოფია დაიწყო ძველ საბერძნეთში და იქვე მიაღწია სრულ აყვავებას. ყოველივე შემდგომი იყო იმ პრობლემატიკის დამუშავება, რომელიც ჯერ კიდევ ძველმა ბერძნებმა წამოაყენეს.

როგორც აღვნიშნეთ, სერგი დანელია დაინტერესებული იყო ბერძნული ფილოსოფიით, მათ შორის ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობით. მან გარკვეული ყურადღება დაუთმო ფილოსოფიაში პოლითეიზმიდან მონოთეიზმზე გადასვლის საკითხს.

პოლითეიზმი ბერძნული სიტყვაა და ნიშნავს მრავალღმერთიანობას. მისი სპეციფიკა ღმერთების სიმრავლეში მდგომარეობს, რომლებიც განაგებენ ბუნების სხვადასხვა მოვლენებს, ყველა მათგანს აქვს თავისი სამოქმედო ასპარეზი.

პოლითეიზმი გამოკვეთილი სახით ანტიკურ სამყაროში გვხვდება. პოლითეიზმის კლასიკურ ქვეყნებად ითვლება ძველი საბერძნეთი და რომი. ბერძნული პოლითეიზმი მრავალრიცხოვანი ღმერთებით არის წარმოდგენილი. მითოური ოლიმპო მრავალი ღმერთის ადგილსამყოფელია. იქ არასოდეს არ არის წვემა და თოვლი, იქ მუდამ სინათლე და სითბოა. მარად ახალგაზრდა უკვდავი ღმერთები სრულყოფილი ადამიანური თვისებების მატარებელნი არიან. ოლიმპო სინათლის სამშობლოა, სადაც არავის შეუძლია დაარღვიოს ბედნიერი ჰარმონია.

როგორც ცნობილია ძველ საბერძნეთში მიღებული ფიზიკოსების კვლევის საგანი იყო სამყაროს პირველსაწყისი ანუ არხე. ისინი სამყაროს დასაბამს ეძებდნენ კონკრეტულ საგანში. სერგი დანელია ასე აფასებს მათ გამოჩენას ფილოსოფიის ისტორიის სარბიელზე: „მათ დიდი საქმე გააკეთეს ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებისათვის, მათ შეივანეს, რომ მეცნიერების პრინციპი გრძობების გადაღმა მდებარეობს და ის აზროვნებით შეიქმნება მხოლოდ“ [2, გვ. 91].

ელეატური სკოლის დამაარსებელი ქსენოფანე კოლოფონელი იყო ქალაქ კოლოფონიდან; იგი მოღვაწეობდა ძვ. წ. ა. VI—V საუკუნეებში. ის სრულიად

ახალგაზრდა ყოფილა, როდესაც სამშობლო დაუტოვებია. ამის მიზეზად სერგი დანელია ასახელებს იმ დიდ უბედურებას, რომელიც იონიას დაატყდა თავს 545 წელს. ეს უბედურება იყო სპარსელების შემოსევა. სხვა ქალაქებთან ერთად, რა თქმა უნდა, ქალაქი კოლოფონიც დაიპყრეს. ქსენოფანე ვერ შეურიგდა დაპყრობილ სამშობლოში გაქცეული ცხოვრების პირობებს და დატოვა სამშობლო. მას ასზე მეტ წელს უტოცხლია. დაუტოვებია რამოდენიმე ნაწარმოები, მათ შორის „ბუნების შესახებ“ დაწერილი ლექსად. მათგან ჩვენამდე მხოლოდ ფრაგმენტებია მოღწეული.

როგორც სერგი დანელია აღნიშნავს, ქსენოფანეს გულს უტეხავდა სამშობლოს უბედურება. ამიტომ მას მიზნად დაუსახავს მიეგნო იმ მიზეზისათვის, რომელმაც აწდენი უბედურება მოუტანა მთელ საზოგადოებას და თანაც ხოცნახა ის საშუალება, რომელიც ქვეყანას გამოიყვანდა ამ მდგომარეობიდან. ქსენოფანემ ამ უბედურების მიზეზი დაინახა სამშობლოს ზნეობრივ დაქრინებაში. ის კი გამოწვეული იყო საბერძნეთში აღმოსავლური ფუფუნების შემოჭრით და პოლითეისტური სარწმუნოებით. ქსენოფანემ ეს ორი ძირითადი მიზეზი მოძებნა და მიზნად დაინახა მათ წინააღმდეგ ბრძოლა. აქედან მოყოლებული, ქსენოფანეს ცხოვრებისა და მოღვაწეობის მიზანს შეადგენს სწორედ „პატრიარქალური წესწყობილებისაგან დარჩენილი პოლითეიზმის კრიტიკა“. მთელი ცოდნა, რაც მანამდე არსებობდა და რასაც ფლობდა ქსენოფანე, გამოიყენა იმი-სათვის, რომ დაემტკიცებინა პოლითეისტური იდეოლოგიის სიყალბე, რომელიც აღმერთებდა ბუნებას.

ქსენოფანე ბუნების მიმართ უარყოფით დამოკიდებულებაშია. ბუნება, მისი აზრით, მტკერი და ტალახია. მასში არაფერი არ არის ღვთაებრივი; ყველაფერა არის მიწისაგან ან წყლისაგან წარმომდგარი და ისევე მიწად და წყლად ანუ ტალახად იქცევა. მიწა და წყალი ტალახია, ბუნება მათი ნარევია. სერგი დანელია აღნიშნავს, რომ მიწა და წყალი აქ აღებულია არა სტიქიონების, არამედ ცუდისა და უარყოფითის სიმბოლოებად. მაშ, თუ ბუნებაში ყველაფერი მიწისა და წყლისაგან შედგება, ე. ი. უარყოფითისაგან და ცუდისაგან, მაშინ ბუნება არ ყოფილა ღვთაებრივი, არ ყოფილა თაყვანისცემის ღირსი. მზე, ჰელოსი, რომელიც ღმერთის სახით აქვს წარმოდგენილი პოლითეისტურ რელიგიაში, ღმერთად არ მიაჩნია. ის მას უწოდებს ორთქლს, რომელიც დედამიწიდან ამოდის, ინთება დილით და იწვის მთელი დღე, შემდეგ იკარგება ღამით, რადგან გვერდება სამუდამოდ, მეორე დღეს კი უკვე სხვა ორთქლი ამოდის დედამიწიდან, ისიც აინთება და მთელი დღე ანათებს, რომელიც საღამოს ისევ იკარგება და ა. შ. ქსენოფანესათვის როგორც მზე, ასევე მთვარე, ვარსკვლავები და სხვა ციური სხეულები მიწიდან ამოსული ორთქლია, ისინიც ანათებენ მანამ, სანამ იწვიან, შემდეგ კი როცა გაცილდებიან ჩვენ ველარ ვხედავთ მათ. სერგი დანელია ქსენოფანეს ამ შეხედულებას ასე აფასებს: „რომ დავაკვირდეთ ამ შეხედულებებს ქსენოფანესი, ჩვენ შევნიშნავთ მათში ერთ გარკვეულ ტენდენციას, ბუნების დევაღვაციისაგან მიმართულს. ცა კი არ არის მიწის შემქმნელი, ის ცა, რომელსაც ვევადრება მორწმუნე კაცობრიობა, ცა ნამდვილად არც კი არსებობს, რაც შეეხება მზეს, მთვარეს და სხვა მნათობებს, ისინი თვითონ არიან მიწისაგან შექმნილი“ [2, გვ. 95].

ქსენოფანეს აზრით, ყველაფერი უნდა შეფასდეს როგორც არარაობა. მიწაც არარაობაა. ბუნება, რომელიც ტალახია, არარაობაა არა მხოლოდ შემფასებლის, არამედ შემეცნების თვალსაზრისითაც. ორთქლივით ცვალებადი ქვე-
5. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1992, № 4

ყანა, რომელსაც ჩვენ აღვიქვამთ, არც შეიმეცნება და არც მისი ვაგება შეიძლება; ეს იმას ნიშნავს, რომ თვალხილული სინამდვილე ქსენოფანესათვის არ არის რეალურად არსებული.

ბუნება არ არის არც კოსმოსი, — აღნიშნავს სერგი დანელია, — იგი არის საგანთა უწყესრიგო სიმრავლე. არ არსებობს ერთი ბუნება, არის მხოლოდ მრავალი საგანი. მიწა, რომელიც თითქოს ბუნების ყველა მოვლენის საფუძველია, ნამდვილად არარაობაა და ამიტომ მას არ შეუძლია მოვლენები გააერთიანოს. ბუნება არ არის ნამდვილი არსი, ის მოჩვენებითი არსია. ბუნება ორთქლივით ან ნისლივით ცვალებადი და ირეალურია. როგორც მოწონების და თაყვანისცემის, ისე სიყვარულის ღირსიც არ არის ბუნება. შეეცდომა ამიტომ სხეულის კულტივ, ფიზიკური ძალა და ფიზიკური სიძარდე ხარის ძალაზე და ცხენის ძალაზე მეტი არ ღირს. ამ ფიზიკურ თვისებებში კი არა, გონებრივ უპირატესობაში უნდა ეძიოს ადამიანი თავის ღირსება, — ასე გადმოსცენ სერგი დანელია ქსენოფანეს შეხედულებებს თავის ნაშრომში „ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა“, და რასაკვირველია ვინც ასეთი შეხედულების იყო ბუნებაზე, ის აუცილებლად მტრობას გამოუცხადებდა პოლითეისტურ სარწმუნოებას.

სერგი დანელიას, რომელიც ყველაზე მაღლა ზნეობას აყენებდა, არ მოსწონს უზნეობის პერიოდი, კერძოდ ის პერიოდი, როცა მოღვაწეობდა ქსენოფანე კოლოფონელი. ეს ის პერიოდია, როცა გონებას ჯერ კიდევ ვერ აფასებენ, როცა ფიზიკური სიძლიერით იზომება ყველაფერი, როცა ჯერ კიდევ სათანადო დაფასება არა აქვს გონებას და იგი გათანაბრებულია ფიზიკურ ძლიერებასთან. სერგი დანელიას დახასიათებით ქსენოფანეს ცხოვრება ისეთ პერიოდშია, როცა მგოსნის ღირებულება ბევრად არ აღემატებოდა რომელიმე მოჭიდავის ან მოკრივის ღირებულებას. ეს კი, რა თქმა უნდა, უარყოფით შეფასებას იმსახურებს მკვლევარისაგან. ფიზიკური ძალის გაღმერთება მას ეპოქის ჩამორჩენად მიიჩნია, ამ დროს ქსენოფანეს გამოჩენას სრულიად ბუნებრივად თვლის სერგი დანელია. ქსენოფანემ გაილაშქრა ფიზიკური ძალის წინააღმდეგ სულიერის სასარგებლოდ. ქსენოფანესთვის მთავარი არის სულიერი სიმდიდრე და არა მატერიალური, ყოველივე ადამიანურს მხოლოდ იმდენად აქვს საზრისი, რამდენადაც იგი სულიერი სამყაროს გამოვლენაა. სერგი დანელია დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ადამიანის ინტელექტუალურ, სულიერ განვითარებას, იგი წერს: „პოლითეისტური რელიგია იყო ბუნების ძალთა გაღმერთება, თავდაბირველად წარმართი კაცობრიობა ვერ სწვდებოდა ბუნების მთლიანობასა და ერთობას. მისთვის ბუნება მრავალი მოვლენის ჯამი იყო და თითოეულს, მეტად თუ ნაკლებად საყურადღებო მოვლენას, ის ღმერთად აცხადებდა. თანდათან იმის მიხედვით თუ როგორ წინაურდებოდა კაცობრიობა ინტელექტუალურად, ის სწავლობდა მოვლენათა ურთიერთკავშირსა და ამრიგად მრავალი ერთი მეორისაგან ჯერ განცალკევებული ღმერთები უკავშირდებოდნენ მის წარმოდგენებში ერთმანეთს და ერთი მთავარი ღმერთის ქვეშევრდომნი ხდებოდნენ. ამით ისინი კარგადნენ პირვანდელ თავისთავადობას“ [3, გვ. 247].

ქსენოფანესთვის ადამიანის უმაღლესი იდეალი მართალი ცხოვრებაა. სერგი დანელია დიდად აფასებს ქსენოფანეს და მის დამსახურებას ხედავს იმაში, რომ მან შემოიტანა და განსჯის საგნად აქცია ზნეობრივი პრინციპები და ზნეობა, „რომელიც პიროვნების გაჩენასთან ერთად იშვა, კარჩაკეტილი პატრიარქალური საზოგადოება ჩვეულებით ცხოვრობდა, მაგრამ ზნეობას ამ სიტყვის ნამ-

დვილი მნიშვნელობით ის არ სცნობდა, ვინაიდან იქ სადაც ადამიანი გათვით-
 ცნობიერებული არ არის, ზნეობაც შეუძლებელია“ [4, გვ. 90].

როგორც მკვლევარი აღნიშნავს, ქსენოფანემ სასტიკი ბრძოლა გამოუცხა-
 და ჰომეროსისა და ჰესიოდეს ღმერთებს, ეს ბრძოლა იგივე პოლითეიზმის წი-
 ნალმდევ მიმართული ბრძოლა იყო. ქსენოფანე იყო მონოთეიზმის მომხრე, ის
 იცავდა ერთი ღმერთის იდეას, ამასთან ერთად ქსენოფანე წინააღმდეგი იყო
 ანთროპომორფიზმისა, ის არ იზიარებდა იმ აზრს რომ ღმერთებს მიწეროდათ
 ადამიანური თვისებები. ამიტომ იყო, რომ მან ბრძოლა გამოუცხადა და დაუ-
 პირისპირდა ჰომეროსისა და ჰესიოდეს ღმერთებს. „ჰომეროსმა და ჰესიო-
 დემ, — წერს სერგი დანელია, — მიაწერეს ღმერთებს ყველაფერი რაც ადა-
 მიანთა შორის საძაგელი და სამარცხვინოა. მაგ. ქურდობა, მრუშობა და ურთი-
 ერთძობიერება. ამ იდეოლოგიის შეცდომა ანთროპომორფიზმშია, მაგრამ ან-
 თროპომორფისტული წარმოდგენა ღვთაებაზე რომ სწორი იყოს, მაშინ მარ-
 თალი იქნებოდნენ ეთიოპელებიც თუ ისინი ღვთაებას ცხვირიჩაჭყლეტილი, შავი
 ეთიოპელის მსგავსად წარმოიდგენდნენ. მაგ., ხარბესა და ცხენებს რომ ხელები
 ჰქონოდათ იმათაც ღვთაება რქიან და ფაფარიან არსებად უნდა დაეხატათ“
 [2, გვ. 96].

როგორც ვხედავთ, ქსენოფანე არ იზიარებს იმ აზრს, რომ ღმერთი მსგავსია
 ბუნებისა და ადამიანისა, რასაც სერგი დანელიაც ეთანხმება. ღმერთებს არ გაა-
 ჩნიათ არც ბუნებისა და არც ადამიანის ნიშნები, ბუნება უფრო დაბლა დგას
 ვიდრე ადამიანი. ბუნება მტვერია, ნაკლოვანია და ამიტომ ის არაა თაყვანის-
 ცემის ღირსი. სერგი დანელია წერს: „ქსენოფანემ აღმოაჩინა, რომ უვარგისია
 თვით ის საფუძველიც, რომელზედაც ანთროპომორფიზმი აღმოცენდა, უვარგის-
 სია საზოგადოდ ბუნებრივი ძალების ღმერთად ჩარიცხვა და მათი თაყვანის-
 ცემა. ღვთაებრივი თაყვანისცემის ღირსია მხოლოდ ის, რაც ზნეობრივად სრუ-
 ლია, ბუნება კი ზნეობრივი თვალსაზრისით უსასრულობაა, ბუნება ნაკლოვა-
 ნია“ [4, გვ. 100].

როგორც სერგი დანელია აღნიშნავს, წარმართული რელიგიის კრიტიკა
 მხოლოდ საბერძნეთში შეიძლებოდა დაწყებულიყო. პირველად საბერძნეთში
 იგბძნო ადამიანმა თავის თავში ძალა და შეგნება და დაიწყო პატრიარქალური
 წესწყობილების ბორკილებისაგან თავის განთავისუფლება. მან უარი განაცხა-
 და თაყვანი ეცა ზევსისთვის მხოლოდ იმიტომ, რომ ის ძლიერია. ადამიანებმა
 თანდათან დაკარგეს ზნეობრივი იდეალებისაგან გაძარცვული წარმართული
 ღმერთების პატრიარქალური გრძნობა. „ქსენოფანე მართო მისნობას კი არ ებრ-
 ძოდა, — წერს სერგი დანელია, — არამედ საზოგადოდ ყოველ ცრუმორწმუ-
 ნეობას, რომელიც ადამიანს საშინელ მახლავუნად აწვა... ქსენოფანეს მოძ-
 ლერება ძველის რესტავრაცია კი არა უადრესად პროგრესული და უცხოეთის
 გავლენისაგან დამოუკიდებელი მოვლენა იყო ბერძნულ სარწმუნოებრივ წარ-
 მოდგენათა ვითარებაში. დესპოტიზმის ქვეშ მგმინავ აღმოსავლეთს, რომელმაც
 არ იცოდა რას ნიშნავს პიროვნების თავისუფლება, და რომელსაც ადამიანი
 მონობის არტახებში ჰყავდა შეკრული, არ შეეძლო ქსენოფანეს ძირითად შე-
 ხედულებამდის ამაღლებულიყო. აღმოსავლეთში გაჩნდა წარმართობა, იქ გან-
 ვითარდა ბუნების რელიგია. იქ სცემდნენ თაყვანს ხარს, ლომს, მეფეს, რომელ-
 საც ზოგჯერ ადამიანის მსხვერპლსაც კი სწირავდნენ, მაგრამ კაცის ღირსების
 შეგნება, რაც მაჩვენებელია უფრო მაღალი რელიგიური წარმოდგენის შესა-
 ძლებლობისა, პატრიარქალურ აღმოსავლეთს არ ჰქონია“ [4, გვ. 104].

პოლითეიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა, რომელიც აწარმოა ქსენოფანე კოლოფონელმა არ ყოფილა საერთოდ რელიგიის წინააღმდეგ ბრძოლა. მისი მიზანი იყო პოლითეიზმის უარყოფით მონოთეიზმის დასაბუთება, რასაც სერგი დანელი პარაგრაფულ იდეოლოგიურ მოვლენად მიიჩნევს. ქსენოფანე მიხვდა პოლითეიზმის სისუსტეს და სწორედ მის წინააღმდეგ მიმართა თავის კრიტიკა. მან ვააკეთა ის, რაც შედიოდა ფილოსოფიის ფუნქციებში. მისმა „დაუნდობელმა ლოკატურმა ანალიზმა გაბზარა პოლითეიზმის კედელი“. ქსენოფანეთი თითქოს ახალი ერა იწყება. ეს ახალი ერა არის ის, რომ ამის შემდეგ ღმერთის ღირებულება იზომება არა ფიზიკური ძალით, არამედ ზნეობრივი შეგნებით; რომელიც ბუნების მოვლენებს შორის მხოლოდ ადამიანის კუთვნილებას შეადგენს. ამით გზა გაიხსნა მისი ქეშმარიტი გაღმერთებისაკენ. უკვე ერთ ყოვლისშემძლე ღმერთში მოიყარა თავი ადამიანის უმაღლესმა ზნეობრივმა პრინციპებმა: სიბრძნემ, სიკეთემ, სამართლიანობამ. სერგი დანელია ამ პერიოდს დადებითად აფასებს. „ქსენოფანეს დროს პირველად იგრძნო ადამიანი თავისი განსხვავება ინერტული აუცილებლობის მიერ დაქვემდებარებული ფიზიკური ბუნებისაგან და მისწვდა თავის მორალურ არსს, ამასთან დაკავშირებით სინამდვილის შესაძლებელ დაფასებათა რიცხვი გამრავლდა, ეგოისტური სარგებლობა-ზარალის გვერდით გაიჩნა წარმოდგენა ზეპირადი ან ობიექტური სამართლიანობა-უსამართლობისა. ფიზიკურ წესზე მალეა მყარდება ზნეობრივი წესის იდეალური სამყარო“ [4, გვ. 104].

სერგი დანელია დიდ შეფასებას აძლევს ქსენოფანეს ბრძოლას პოლითეიზმის წინააღმდეგ. პოლითეიზმიდან მონოთეიზმზე გადასვლა ხომ ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მოვლენა იყო კაცობრიობის ისტორიაში. „პოლითეიზმიდან მონოთეიზმზე გადასვლა, — წერს სერგი დანელია, — უდიდესი ნაბიჯი არის წინ ადამიანის ემანსიპაციის თვალსაზრისით, ამიტომ ცხოვრება და მოძღვრება საბერძნეთის შესანიშნავი მოაზროვნის ქსენოფანე კოლოფონელისა განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ჩვენს ხანაში, როდესაც კვლავ დაყენებულია მსოფლმხედველობის პრინციპული საკითხები. ქსენოფანეს სახით ადამიანი ხომ პირველად განთავისუფლდა პატრიარქალურ-პოლითეისტური იდეოლოგიისაგან“ [4, გვ. 3].

ფილოსოფიის ისტორიაში სადავო არაა საკითხი იმის შესახებ, პოლითეისტია ქსენოფანე თუ მონოთეისტი. სერგი დანელის აზრით, ქსენოფანე მონოთეისტი. იგი შეურიგებელ წინააღმდეგობას ხედავდა ღმერთებსა და ბუნებას შორის. მსგავსება, მისი აზრით, არ შეიძლებოდა ყოფილიყო თუნდაც იმიტომ, რომ ერთი იყო მიზეზი, ხოლო მეორე შედეგი. მონოთეიზმის წარმოშობა ადამიანის პირვანდელი რელიგიური წარმოდგენების განვითარების შედეგია. სერგი დანელის ის პროგრესულ ნაბიჯად მიიჩნია, კაცობრიობის ისტორიაში და მის ფილოსოფიურ დასაბუთებაში ხედავს ქსენოფანე კოლოფონელის უდიდეს როლს. პოლითეიზმის უვარგისობა ქსენოფანემ თავის თანამედროვეებს ზნეობრივი პრინციპების მომარჯვებით შეაგნებინა. მან დაამტკიცა, რომ ბუნების ძალებს, რომლებსაც ღმერთებად სახავდა პოლითეისტური რელიგია, არ უნდა მივაწეროთ ადამიანური თვისებები. ბუნება უფრო დაბლა დგას, ვიდრე ადამიანი. ბუნებას ზნეობრივი კრიტერიუმი არ მიუღდება. ბუნება ნაკლოვანია და ამიტომ ის არაა თაყვანისცემის ღირსი.

როგორც ცნობილია, ქრისტიანული რელიგიაც უარყოფს კერპთაყვანისმცემლობას, კერძოდ მეორე მცნება გვეუბნება: „არ გააკეთო კერპები, არც

რაიმე ხატი იმისა, რაც არის მაღლა ცაში, დაბლა მიწაზე და წყალში და მიწის ქვეშ. არ სცე თაყვანი მათ, არ ემსახურო, რადგან მე ვარ უფალი თქვენი ღმერთი, შურისმაძიებელი ღმერთი. რომელიც მამათა ცოდვებს შვილებს მოვკითხავ, ჩემს მოძულეებს მესამე და მეოთხე თაობაში“ [14, გვ. 78]. ეს იმას ნიშნავს, რომ ქრისტიანობა გვიკრძალავა კერპთა ანუ ცრუ ღმერთების თაყვანისცემას. ქსენოფანეს და ქრისტიანულ რელიგიას ბუნების ძალებზე და ცრუ ღმერთებზე ანუ კერპებზე დაახლოებით ერთნაირი შეხედულებები აქვთ. ქრისტიანობამ უარყო დემონები, რითაც დასახლებული იყო მანამდე სამყარო და შეამზადა ნიადაგი ბუნების ადამიანისადმი დაქვემდებარებისათვის. წინაქრისტიანულ ადამიანს არ შეეძლო ბუნების დაუფლება იმიტომ, რომ ის დასახლებული იყო დემონებით, სულებით, კერპებით. ადამიანი ამ უკანასკნელებზე იყო დამოკიდებული, ქრისტიანობამ უარყო ყოველგვარი დემონები, კერპები და გამოაცხადა რომ ბუნებაში არავითარი ღმერთები არ არსებობს არც სულიერი და არც უსულო. ბუნება ეს არის ადამიანზე დაბალი საფეხური. საღვთო წერილების მიხედვით, ადამიანი ბუნებაზე საბატონოდ გაჩენილი და არა პირიქით. ადამიანი იწყებს ბუნების დაუფლებას ქრისტიანობის გაბატონების შემდეგ.

ქსენოფანე კოლოფონელის მიერ დასმული საკითხები დღესაც აქტუალურია და საინტერესო. ალბათ ამანაც განაპირობა სერგი დანელიას დაინტერესება ბერძნული ფილოსოფიით, რომელმაც თავის კვლევის სავანად აქცია თუნდაც ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა.

ლიტერატურა

1. ბიბლია, თბილისი, 1989.
2. დანელია ს. ანტიკური ფილოსოფია, თბილისი, 1929.
3. დანელია ს. ლიტერატურული და ფილოსოფიური წერილები, თბილისი, 1941.
4. დანელია ს. ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა, თბილისი, 1929.

М. Г. ГАБИТАШВИЛИ

СЕРГИ ДАНЕЛИА О ПЕРЕХОДЕ ОТ ПОЛИТЕИЗМА К МОНОТЕИЗМУ

(на примере творчества Ксенофана Колофонского)

Резюме

В творчестве видного представителя грузинской философии XX века Серги Данелиа особое место занимает исследование проблем античной философии. В этом отношении заслуживает внимания точка зрения С. Данелиа на переход от политеизма к монотеизму на примере творчества Ксенофана Колофонского.

С. Данелиа показывает, что в эпоху Ксенофана Колофонского человек впервые почувствовал свое отличие от физической природы и постиг свою моральную сущность. Ксенофан резко критиковал политеизм и этим готовил почву для перехода к монотеизму. Этот переход являлся большим прогрессом в духовной жизни человечества.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა



ფსიქოლოგია

რამაზ საშვაჩაიძე, ეთერი ტაბაბაძე

ფიქსირებული განწყობის ილუზიის გავრცევის საკითხისათვის

მას შემდეგ, რაც დ. უზნაძემ განწყობის ცნებით ახსნა ფეხნერისა და შარპანტიეს ილუზიები, ამ ილუზიათა მიღების მეთოდი განწყობის შესწავლის მეთოდად იქცა ქართულ ფსიქოლოგიურ სკოლაში [3]. იგულისხმება, რომ ერთი ტიპის ობიექტთა აღქმის დროს შექმნილი განწყობა გავლენას ახდენს სხვა ტიპის ობიექტების აღქმის პროცესებზე, რაც ილუზიების გაჩენაში გამოიხატება. ამის შესაბამისად განწყობის კვლევის მეთოდშიდაც ორი ეტაპი გამოიყო. ექსპერიმენტის იმ ეტაპს, რომელშიდაც გარკვეული სიდიდის ობიექტთა აღქმის განწყობა იქმნება და ფიქსირდება, საფიქსაციო ცდები ეწოდა. ხოლო ექსპერიმენტის მეორე ეტაპს, რომელშიდაც ცდისპირს ახალი ობიექტების აღქმა უწევს — კრიტიკული ცდა.

დადგინდა, რომ თუ საფიქსაციო ცდებში ცდისპირს მივაწოდებთ ერთ მხარეს დიდ, ხოლო მეორე მხარეს პატარა ობიექტს (წრეებს—ვიზუალურად, ბურთებს — პაპტურად, წონებს — კინესთეტიკურად და ა. შ.), კრიტიკულ ცდაში ტოლი ობიექტები მას არატოლი ეჩვენება. გაირკვა, რომ კრიტიკულ ცდაში ილუზორული აღქმა გრძელდება რამოდენიმე ექსპოზიციის განმავლობაში, ამან მკვლევარებს საშუალება მისცა გაეზომათ ფიქსირებული განწყობის სიმტკიცე (კრიტიკულ ცდაში ილუზიების რაოდენობა) და ილუზიის სიდიდე.

ილუზიის სიდიდე, როგორც ფიქსირებული განწყობის პარამეტრი, ხშირად არის ექსპერიმენტული კვლევის საგანი. მთელ რიგ გამოკვლევებში შეისწავლებოდა ამ პარამეტრის კავშირი სხვა ფსიქოლოგიურ ცვლადებთან — ასაკთან, პიროვნების ინტერესების მოცულობასთან, პიროვნების ინტელექტუალურ უნარებთან, ვიზუალური ველის დინამიკასთან [14; 10; 9; 12].

განწყობის ილუზიის სიდიდის შესწავლა რიგმა მკვლევარებმა დაუკავშირეს განწყობის თეორიის ისეთ დისკუსიურ საკითხს, როგორიც არის კონტრასტული ილუზიის პრობლემა [14; 11; 13]. განწყობა ფაქტიურად მხოლოდ ამ ასპექტით შეისწავლებოდა სენსომოტორული აქტივობის კვლევისას [13].

ფიქსირებული განწყობის ეფექტის ვაზომების სხვადასხვა გზა არსებობს. ერთ-ერთი მათგანია პიკე და ლამბრესის მიერ დამუშავებული მეთოდი [16]. იგი შემდეგში მდგომარეობს: ცდისპირს საგანწყობოდ ეძლევა 28 მმ და 20 მმ-ის დიამეტრის წრეები, ტაქსიმეტრსკოპურად 15-ჯერ, ამის შემდეგ მას აწვდიან წყველ წრეებს იმის გამოსარკვევად არსებობს თუ არა განწყობის ეფექტი. ილუზიის არსებობის შემდეგ ექსპერიმენტატორი ვარაუდით აწვდის 1 მმ-ით განსხვავებულ წრეებს, 23 და 24 მმ-ის დიამეტრისას. პატარა წრეს აწვდის საგანწყობო 20 მმ-იანი წრის მხარეზე, ხოლო მეორე დიდ წრეს საგანწყობო 28 მმ-იანი წრის ადგილზე. ყოველი ახალი ვაზომებისას მხოლოდ პატარა წრის სიდიდეს ცვლიან 1 მმ-ით, თუ ცდისპირმა წრეები ტოლად აღიქვა ილუზიის სიდიდე ნაპოვანია. პიკე და ლამბრასიე მხოლოდ კრიტიკულ ცდებში მიღებულ ეფექტს ზომავდნენ.

ბ. ხაუაურის ცდებში, ამგვარი მეთოდი გამოყენებული იყო განსხვავებული სახით, კრიტიკულ ცდაში განწყობის ეფექტის გაზომვა იწყებოდა დიდი განსხვავების (25—21 მმ) წრეებით. ამ წრეებს შორის განსხვავება მცირდებოდა თანდათან იქამდე, ვიდრე ტოლობა არ იქნებოდა დადასტურებული ცდისპირის მიერ. განწყობის ეფექტის ზომის დადგენის დროს გამოირიცხებოდა ბუნებრივი გადაფასების ტენდენცია [4].

ზემოთ აღნიშნულ მეთოდებს აქვთ ხარვეზი, რომელზედაც პიყე და ლამბრესიე თავიდანვე მიუთითებდნენ — იდეალური ვარიანტი იქნებოდა იმ შემთხვევაში, რომ ექსპერიმენტატორს ის წრეები მოხვდებოდას ხელში, რომელიც ცდისპირის მიერ ტოლებად იქნებოდა აღქმულნიო.

განწყობის ექსპერიმენტებში აღქმულ სიდიდეთა გაზომვის შემდეგი მცდელობა ეკუთვნის ლ. ვენგერს. იგი მიზნად ისახავდა გაეზომა აღქმაში მომხდარი ცვლილებები საგანწყობო ექსპოზიციების მანძილზე და შეედარებინა კრიტიკულ ცდებში მიღებული ილუზიის სიდიდისათვის. ლ. ვენგერის „წრეთა განლაგების მეთოდში“ [8] ავტორი სარგებლობს ექსპერიმენტული კოლოფებით, რომელზეც დახაზულია ცხრა წრე ერთმანეთის გასწვრივ, პირველი წრის დიამეტრია 25 მმ, მეცხრე წრის 45 მმ. ყოველი წრე შუაზეა გაკვეთილი ჰრილით. ცდისპირს თანმიმდევრულად ეძლევა მუყაისაგან გამოჭრილი ათი წყვილი მრგვალი ფირფიტა. ცდისპირმა ყოველი წყვილის წევრები უნდა შეადაროს ერთმანეთს და ჩაუშვას ექსპერიმენტული კოლოფის იმ წრის ჰრილში რომელსაც იგი უტოლდება. ამის შემდეგ ცდისპირს აწვდიან 20 წყვილ წრეს და სთხოვენ იგივეს. დიდი წრე ყოველთვის ერთ მხარეზეა, ყოველი მომდევნო წყვილის აბსოლუტური სიდიდე განსხვავდება წინა წყვილის აბსოლუტური სიდიდისაგან, მაგრამ მიმართება წყვილის წევრთა შორის ოცივე შემთხვევაში უცვლელია. ამის შემდეგ ცდისპირს აწვდიან იგივე ათ წყვილს რომელიც თავიდან იყო გამოყენებული ექსპერიმენტში.

ლ. ვენგერის საფუძვლიანი კრიტიკა მოცემულია ა. ბაინდურაშვილის შრომაში [8]. შ. ჩხარტიშვილი აღნიშნულ კრიტიკას ამატებს, რომ ლ. ვენგერის მეთოდი ჩვენთვის მიუღებელია თუნდაც იმიტომ, რომ საგანწყობო და კრიტიკულ ცდებში აღქმულ სიდიდეთა გასაზომად ისეთი საშუალებები შემოაქვს, რომელთაც თვით შეუძლიათ შესასწავლი მოვლენის ანალოგიურ ცვლილებათა გამოწვევა და ამ გზით გასაზომი სიდიდის ისეთი შეცვლა, რომელიც ყოველთვის ანგარიშის გარეშე დარჩებაო [6, გვ. 20].

შ. ჩხარტიშვილმა იკვლია თუ რა ცვლილებები ხდება ობიექტების აღქმისას საფიქსაციო ცდებში. ცდები შემდგენიარად ტარდებოდა: ცდისპირს ტაქსისტოსკოპით საგანწყობოდ ეძლევა 20 და 25 მმ დიამეტრის წრეები 20-ჯერ, ხოლო კრიტიკულ ცდაში ტოლი 22 მმ-იანი წრეები 10-ჯერ, ცდისპირს ვეალებოდა ყოველ მიწოდებაზე შეედარებინა წრეები ერთმანეთისათვის და ეთქვა როგორი იყო მათი სიდიდეები ერთმანეთთან მიმართებაში, თუ რომელიმე მეტი აღმოჩნდებოდა, ეჩვენებინა რომელ მხარეზე იყო დიდი. ამ მეთოდით ილუზიის სიდიდის გაზომვა ვერ ხერხდება, მაგრამ როგორც ცდისპირთა პასუხებიდან ჩანს: ა) საგანწყობო სიდიდეები განმეორებით აღქმებში ერთი და იგივე სიდიდედ არ განიცდებიან; ბ) აღქმაში ცვალებადობას უფრო პატარა წრე განიცდის, ვიდრე დიდი; გ) საფიქსაციო ექსპოზიციების დროს აღქმაში ხდება პატარა ობიექტის გადიდება და დიდის დაპატარავება [6].

ამავე პოზიციას იზიარებს და ექსპერიმენტულად ადასტურებს დ. ამირეჯიბიც [7].

ზემოთ აღნიშნული ცდით შ. ჩხარტიშვილი შეეცადა პასუხი გაეცა ლ. ვენგერის ზოგიერთ პრობლემურ საკითხზე. ცდებში სპეციალურად შეირჩა 20 და 25 მმ წრეები (მათ შორის არსებული მიმართების სიდიდე 1; 1,5-ზე ნაკლებია). ასეთ შემთხვევაში ლ. ვენგერის ექსპერიმენტებში ასიმილაციურმა ილუზიებმა იჩინა თავი. შ. ჩხარტიშვილმა კონტრასტული ილუზიები მიიღო.

სენსომოტორიკაში ფიქსირებული განწყობის სიდიდე გაზომა შ. ნადირაშვილმა. მის მიერ ცდები ტარდებოდა ხელსაწყო ილუზიომეტრით. თვალდახუპულ ცდისპირს საფიქსაციო ცდებში ვეალებოდა ხელსაწყოდან ღეროების ამოწევა 25 სმ და 50 სმ სიმაღლეზე, კრიტიკულ ცდაში (როდესაც ვეალებოდა ღეროთა თანაბარ სიმაღლეებზე ამოწევა) თანაბრად განიცდიდა 25 სმ და 30 სმ სიმაღლეებს. ამ შემთხვევაში განწყობის ეფექტის სიდიდე 5 სმ-ია. ამ მეთოდით ჩატარებულ ცდებში დამტკიცდა განწყობის თეორიაში ცნობილი კანონზომიერება: რაც უფრო დიდია სხვაობა საგანწყობო ობიექტებს შორის და საფიქსაციო ცდათა რიცხვი, მით უფრო ძლიერია ილუზია [13].

განწყობის ეფექტის გაზომვის ცდები კინესთერტიკურ სფეროში ეკუთვნის ო. ტაბიძეს, რომელიც ცდისპირებს ავალებდა 15—20-ჯერ ერთ მხარეზე დიდი (30 მმ), ხოლო მეორეზე პატარა (12 მმ) ხაზების დახაზვას. შემდეგ კრიტიკულ ცდებში სთხოვდა ტოლი ხაზების ხაზვას. ცდისპირები ცდაში თვალახვეულნი მონაწილეობდნენ. ცდისპირთა მონაცემებში ძირითადად ასიმილაციურმა ილუზიებმა იჩინა თავი [2].

ობიექტურ სფეროში ილუზიის სიდიდე გაზომა ა. კინწურაშვილმა მის მიერ კონსტრუირებული ილუზიომეტრის საშუალებით [11]. ცდისპირს ილუზიომეტრის ეკრანზე ეძლეოდა წრეები, მას სთხოვენ ორივე ხელით იმოქმედოს რეგულატორზე, რომელიც ადიდებს ან აბატარავებს წრის დიამეტრებს. ერთი ექსპოზიციით ცდისპირს ეძლეოდა ტოლი წრეები, რათა დაედგინათ ბუნებრივი გადაფასების ტენდენცია.

საფიქსაციო ცდაში ცდისპირს 15-ჯერ ზედიზედ ეძლეოდა სიმულტანურად დიდი 30 მმ-იანი და პატარა 15 მმ-იანი განათებული წრეები. კრიტიკულ ცდაში ცდისპირს შეახსენებდნენ საკონტროლო ცდაში მიღებულ ინსტრუქციას და იმავე პრინციპით ავალებდნენ დაეყენებინა წრეები 22 მმ-ის ეტალონით.

პატურ სფეროში ილუზიის სიდიდის გაზომვის ერთ-ერთი ცდა გ. გოროშიძეს ეკუთვნის. მის ცდებში გამოიყენებოდა 60, 65, 70, 75, 80, 85 და 90 მმ დიამეტრის ხის ბურთები. საფიქსაციო ცდები ტარდებოდა 60—90 მმ-იანი ბურთებით. კრიტიკულ ცდაში კი გამოიყენებულ იყო დამხმარე წყვილი ბურთები: 65—90 მმ, 70—90 მმ, 75—90 მმ, 80—90 მმ და 85—90 მმ. საფიქსაციო ცდის შემდეგ ცდისპირს ეძლეოდა ერთ-ერთი წყვილი დამხმარე ბურთებიდან, თუ ცდისპირი, ვთქვათ, 70—90 მმ-იან წყვილზე იტყოდა, რომ ტოლია, მაშინ განსხვავება საფიქსაციო და კრიტიკულ ბურთებს შორის იქნებოდა ილუზიის სიდიდე. ე. ი. ამ შემთხვევაში ილუზიის სიდიდე იქნებოდა 10 მმ-ის ტოლი [9].

გ. გოროშიძის მიერ შემუშავებული მეთოდით დაკვირვება შეიძლება იმაზე თუ რა ემართება ერთ ხელში ბურთს (რადგან დიდი ბურთი არ იცვლება მთელი ცდის განმავლობაში), ამიტომ არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომელი ბურთის აღქმაა მოცემულ შემთხვევაში ილუზორული.

ილუზიის სიდიდის დინამიკისა და გაზომვის საკითხი საბოლოოდ გადაწყვეტილად ვერ ჩაითვლება რამოდენიმე მოსაზრების გამო.

ზემოთ ჩამოთვლილ მეთოდთა მცდელობათა სიმრავლე მიუთითებს ფიქსირებული განწყობის ილუზიის სიდიდის გაზომვის აქტუალობაზე. მაგრამ ეს საკითხი საბოლოოდ გადაწყვეტილად დღეისათვის მაინც ვერ ჩაითვლება, რადგან აღნიშნულ მეთოდთა მიმართ ძალაში რჩება ზოგიერთი ადრე გამოთქმული შენიშვნა, კრიტიკული შეფასებისას ჩნდება ახალი შენიშვნებიც. ამგვარი კრიტიციზმი თავს იჩენს მაშინ, როდესაც განწყობის ილუზიის სიდიდის მეთოდით ვცდილობთ კლასიკურ ცდაში მიღებულ კანონზომიერებათა ახსნას და გავებას, როდესაც ილუზიის სიდიდის პრობლემას განვიხილავთ განწყობის ილუზიის პრობლემაციკის მთლიან კონტექსტში. ასეთი განხილვისათვის კი აუცილებელი ხდება შესაბამისობის შენარჩუნება ილუზიის სიდიდის გაზომვის პროცედურასა და კლასიკურ ექსპერიმენტს შორის. ამგვარი აუცილებლობის ფონზე ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი მეთოდის მიმართ, ჩვენის აზრით, ჩნდება შემდეგი შენიშვნები:

1. განწყობის ილუზიის გაზომვის ყველა ზემოხსენებულ მეთოდში პროცედურა იზივს ისეთ მოდიფიკირებას ილუზიის გაზომვისათვის, რომ, სავარაუდოა, ჩნდება ილუზიის რაოდენობის (კლასიკური მაჩვენებელი) შეცვლის ფაქტორები. ამ ფაქტორთა გავლენა არაა სპეციალურად შესწავლილი და დღეისათვის მათ როლზე არაფრის თქმა არ შეგიძლია. ამდენად, სათუთა ამ მეთოდთა შესაბამისობა კლასიკურთან.

2. ილუზიის გაზომვისას ფაქტიურად ყველა პროცედურაში იზომება მხოლოდ ვანსხვავების ილუზორული განცდა და არა ცალკეულ ობიექტთა ილუზორული აღქმა. შეიძლება ჩავთვალოთ, რომ ამ შემთხვევაში ღიად რჩება საკითხი იმის შესახებ, თუ მიწოდებული ტოლი ობიექტებიდან რომლის აღქმაც ილუზორული. შეიძლება: ა) ილუზორული იყოს ორივე ტოლი ობიექტების აღქმა, ანუ ერთი ობიექტი რეალურზე უფრო მცირედ ეჩვენებოდეს ცდისპირს, ხოლო მეორე რეალურზე დიდ; ბ) მხოლოდ ერთი ბურთის აღქმა იყოს ილუზორული და ა. შ.

3. ილუზიის სიდიდე იზომება მხოლოდ კრიტიკულ ცდაში, მაშინ როდესაც საფიქსაციო ცდაში მიმდინარე პროცესები ამზადებენ კრიტიკული ცდის ეფექტს. ალბათ მეთოდი უფრო სრულყოფილი იქნება, თუ კი შეგვეძლება საფიქსაციო ცდაში არსებული ილუზიების გამოვლენა და გაზომვა.

აღნიშნული მეთოდოლოგიური სირთულეების დასაძლევად ჩვენ ვცადეთ გვეპოვა ჰაპტურ სფეროში ილუზიის სიდიდის გაზომვის ისეთი მეთოდი, რომელშიცაა შეძლებისდაგვარად დახდევული ვიქნებოდით ამ ხარვეზებისაგან.

ჩვენს მიერ შემუშავებულ ექსპერიმენტულ მეთოდში ცდისპირისათვის მისაწოდებელი მასალა და მისი მიწოდების პროცედურა ისეთივე დარჩა, როგორც ჰაპტურ სფეროში ფიქსირებული განწყობის კლასიკურ მეთოდში იყო. ილუზიის სიდიდის გაზომვისათვის ჩვენ ცდისპირის პასუხის წესში შევიტანეთ ცვლილება, მთლიანად მეთოდი შემდეგნაირად გამოიყურებოდა:

ცდისპირის წინაშე არის ვერტიკალურად დადგმული მუყაოს ქაღალდი („ეკრანი“), რომლის სიგანეა 60 სმ, სიმაღლე — 30 სმ. ქაღალდის ქვემოთ, შუაში ხელების შესაყოფად გამოჭრილია ორი ნახვრეტი. ქაღალდზე მიმაგრებულია ფორმატი (თეთრი ქაღალდი), რომელზეც დაბანულია 21 წრე, ყოველი მომდევნო წრის დიამეტრი 2 მმ-ით განსხვავდება წინასაგან, ყოველი წრე დახორჩილია „1“-დან „21“-მდე. წრეების დიამეტრი შემდეგნაირია. N1—30 მმ,

N 2—32 მმ... N 20—68 მმ, N 21—70 მმ. ფორმატზე წრეები ორ რივადაა განლაგებული. პირველ რივში წრეები მარცხნიდან მარჯვნივ ზრდადობის მიხედვითაა განლაგებული, მეორე რივში მარჯვნიდან მარცხნივ.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
21	20	19	18	17	16	15	14	13			

ცდებში გამოიყენებოდა ხის სამი ბურთი (დიდი ბურთის დიამეტრია 60 მმ, 2 პატარა ბურთის დიამეტრი 40 მმ-ია).

ცდების ორი სერია ჩაატარეთ. I სერიის მიზანი იყო ჰაპტურ სფეროში ილუზიის სიდიდის გაზომვა. მეორე სერიაში გავიმეორეთ I სერიის ცდა გაზომვის პროცედურის გარეშე, რათა ერთმანეთისათვის შეგვედარებინა ორივე ცდაში მიღებული კონტრასტული ილუზიის რაოდენობა (ვანწყობის ძირითადი ეფექტი) და დაგვედგინა ახდენს თუ არა გაზომვის პროცედურა გავლენას ვანწყობის სიმტკიცის მაჩვენებელზე.

ცდების I სერიაში 40 ცდისპირმა მიიღო მონაწილეობა (ცდისპირთა ასაკი 23-დან 34 წლამდე).

ცდისპირი ზის ექსპერიმენტატორის პირდაპირ, მას სთხოვენ ეკრანის ნახერცებში გაყოს ორივე ხელი (ეკრანი ფარავს ხელებს და ბურთებს, როგორც შირმა) და აძლევენ ასეთ ინსტრუქციას: „მე თქვენ მოგაწოდებთ ხელებში ორ ბურთს, თქვენ უნდა შეაფასოთ თითოეული სიდიდის მიხედვით და ყოველ მოწოდებაზე მიპასუხოთ რომელ ხელში გაქვთ დიდი და პატარა, ან ტოლი ბურთები. ახლა შეაფასეთ იგივე ბურთის მოცულობა ფორმატზე გამოსახული წრეების დახმარებით და დამისახელეთ ბურთების შესაბამისი ზომის წრეების ნომრები“. როგორც საფიქსაციო, ასევე კრიტიკულ ცდაში ყოველი ექსპოზიციის შემდეგ ხდებოდა რეგისტრაცია იმისა, თუ თითოეულ ექსპოზიციაში რა ზომისად აღიქვამს ცდისპირი თითოეულ ხელში მიწოდებულ ბურთს.

საფიქსაციო ცდაში ცდისპირს 20-ჯერ ზედიზედ ეძლეოდა მარჯვენა ხელში 60 მმ-იანი ბურთი, მარცხენაში — 40 მმ-იანი ბურთი (ერთდროულად).

საფიქსაციო ცდები ტარდებოდა 20 ექსპოზიციით იმიტომ, რომ შეძლებისდაგვარად გამორიცხულიყო ბუნებრივი ასიმეტრიის ფაქტორი — ცნობილია, რომ 20 ექსპოზიციით ცდის ჩატარების პირობებში ეს არსებით გავლენას ვერ ახდენს კონტრასტული ილუზიების რაოდენობაზე [1].

კრიტიკულ ცდაში ცდისპირს ერთდროულად ვაწოდებდით ორ ტოლ ბურთს (40 მმ-ია ბურთების დიამეტრი). თუ ცდისპირი 5-ჯერ ზედიზედ დაგვიდასტურებდა ტოლობას, ექსპერიმენტი წყდებოდა, თუ არა და იგი გრძელდებოდა 30 ექსპოზიციამდე. ამ ექსპერიმენტში მოხერხდა შემდეგი დამოკიდებული ცვლადების რეგისტრაცია:

- 1) ილუზიების ხსიათი (კონტრასტულ-ასიმილაციური);
- 2) ილუზიების რაოდენობა;
- 3) როგორც საფიქსაციო, ისე კრიტიკული ცდის განმავლობაში თითოეული ობიექტის სიდიდეთა აღქმა;
- 4) შესაფასებლად მიწოდებული თითოეული ბურთის აღქმის აბსოლუტური ზომა (შეცდომის სიდიდე ± 2 მმ);
- 5) ილუზიის სიდიდე:
 - ა. აბსოლუტური ზომის ილუზიის სიდიდე.
 - ბ. განსხვავების ილუზიის სიდიდე.

ჩვენს ექსპერიმენტებში აბსოლუტური ზომის ილუზიად მივიჩნით ბურ-
 თის რეალურ ზომასა და ბურთის ფენომენოლოგიურ ზომას შორის განსხვა-
 ვება. ვთქვათ, ცდისპირს ვაწვდით 40 მმ-იან ბურთს, ცდისპირი ბურთს 30
 მმ-იანად განიცდის, ე. ი. ამ შემთხვევაში აბსოლუტური ზომის ილუზიის სი-
 ღლიდ უდრის 10 მმ-ს. ხოლო მარჯვენა ხელში აღქმულ ბურთის ფენომენოლო-
 გიურ ზომას თუ გამოვავლებთ, მარცხენა ხელში ბურთის ფენომენოლოგიურ
 ზომას მივიღებთ სხვაობის ილუზიას.

I სერიის ცდაში მიღებული შედეგების ანალიზმა გვიჩვენა, რომ საფიქსა-
 ციო ცდაში ორივე, დიდი და პატარა ბურთი ცდისპირის მიერ განიცდება უფრო
 პატარად ვიდრე იგი რეალურადაა. 60 მმ-იანი ბურთი განიცდება 58,2 მმ-იანად,
 ხოლო 40მმ -იანი ბურთი 37,5 მმ-იანად.

საფიქსაციო ცდაში 40 მმ-იანი და 60 მმ-იანი ბურთების შეფასებები მო-
 ცემულია № 1 ცხრილში.

ცხრილი 1

ექსპონატის №	1	2	3	4	5	6	7	8	9
მარჯვენა ხელი	56,8	58,2	57,0	58,4	59,2	60,9	59,2	58,8	57,7
მარცხენა ხელი	37,2	36,7	38,0	37,6	39,5	37,8	37,6	37,5	37,5
10	11	12	13	14	15	16	17	18	19
59,1	58,3	59,0	56,7	58,6	58,9	59,1	57,9	57,5	58,6
37,4	37,4	37,6	37,0	37,1	37,2	37,2	37,4	37,4	37,7
20									

40—60 მმ-იანი ბურთის შეფასების საშუალო სიდიდეები.

ცხრილი 2

ექსპონატის №	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33
მარჯვენა ხელი	32,9	33,4	33,5	33,3	33,0	33,9	33,4	33,5	33,7	33,7	37,2	34,1	33,9
მარცხენა ხელი	38,6	38,4	38,2	37,8	37,4	37,5	37,4	37,1	36,8	36,8	36,6	36,1	36,2
34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47
34,1	33,8	34,1	34,2	34,3	33,5	34,3	34,3	34,1	34,0	34,1	34,2	34,5	34,4
36,2	36,2	36,2	36,4	36,5	36,1	36,4	36,4	36,6	36,6	36,5	35,6	36,6	36,8
48	49	50											
34,5	34,8	34,8											
36,4	37,1	37,0											

40 მმ-იანი ბურთის შეფასების საშუალო სიდიდეები.

ხოლო კრიტიკულ ცდაში 40 მმ-იანი ბურთის ფენომენოლოგიური შეფასებები მოცემულია № 2 ცხრილში. 40 მმ-იანი ბურთი მარჯვენა ხელში განიცდება 33,9 მმ-იანად, ხოლო მარცხენაში — 36,8 მმ-იანად.

ერთმანეთს შევედარეთ ექსპოზიციების მიხედვით ბურთის საშუალო შეფასებები სტიუდენტის t კრიტერიუმით. 30-ივე ექსპოზიციაში მივიღეთ სტატისტიკურად სანდო განსხვავება.

როგორც მოხაყებებიდან ჩანს, კრიტიკულ ცდაშიც ცდისპირი ზოგადად არაადექვატურად აღიქვამს ბურთების ზომას — აღიქვამს უფრო ნაკლებად ვიდრე იგი რეალურადაა. ეს ტენდენცია უფრო ძლიერია მარჯვენა ხელში, რომელშიდაც მას ადრე დიდი ბურთი ეძლეოდა. ექსპოზიციების რიცხვის ზრდასთან ერთად მარჯვენა ხელში ზრდას იწყებს ბურთის ფენომენოლოგიური ზომა.

აღწერილ მეთოდთან დაკავშირებით ჩნდება საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორია კონტრასტული ილუზიების რაოდენობა (განწყობის ძირითადი ეფექტი) ჩვენ მიერ შემუშავებულ მეთოდში და რა მიმართებაშია განწყობის ძირითადი ეფექტი განწყობის კლასიკურ ექსპერიმენტში მიღებულ კონტრასტული ილუზიების რაოდენობასთან. ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად ჩავატარეთ ექსპერიმენტის II სერია, სადაც გავიმეორეთ I სერიის პროცედურა გაზომვის ამოცანის გარეშე.

ჩვენ მიერ ჩატარებულმა განწყობის კლასიკურმა ექსპერიმენტმა შემდეგი სახე მიიღო:

ცდის მასალად ისევ გამოიყენებოდა მუყაოს „ეკრანი“ ქვემოთ შუაში გამოჭრილი ორი ნახვრეტით და ხის სამი ბურთი (2 პატარა ბურთის დიამეტრია 40 მმ, ხოლო დიდი ბურთის — 60 მმ).

ცდების ამ სერიაში მონაწილეობა მიიღო 40 ცდისპირმა (ცდისპირთა ასაკი 23-დან 34 წლამდეა).

ცდისპირს სთხოვენ „ეკრანის“ ნახვრეტებში გაყოს ხელები. ცდისპირს ეძლევა შემდეგი ინსტრუქცია: „მე თქვენ ხელებში მოგაწოდებთ ორ ხის ბურთს, თქვენ უნდა შეაფასოთ თითოეული სიდიდის მიხედვით და ყოველ მოწოდებაზე მიპასუხოთ რომელ ხელში გაქვთ დიდი და პატარა, ან ტოლი ბურთები“.

საფიქსაციო ცდაში ცდისპირს 20-ჯერ ზედიზედ ეძლეოდა ერთდროულად მარჯვენა ხელში 60 მმ-იანი ბურთი, მარცხენაში 40 მმ-იანი ბურთი.

კრიტიკულ ცდაში 30-ჯერ ვაწოდებდით 2 ტოლ 40 მმ-იან ბურთს. თუ ცდისპირი 5-ჯერ ზედიზედ დაგვიდასტურებდა ტოლობას ექსპერიმენტი წყდებოდა.

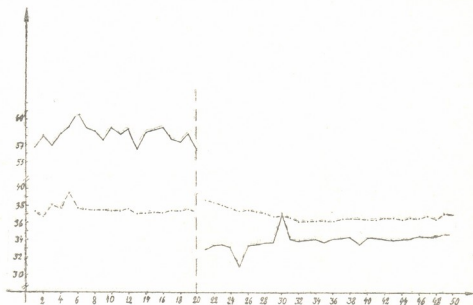
ჩვენ ერთმანეთს შევედარეთ ამ ორ ექსპერიმენტში მიღებული კონტრასტული ილუზიების რაოდენობის საშუალო სიდიდეები სტიუდენტის t კრიტერიუმით [5]. გაირკვა, რომ ამ ორი სერიის ცდებში კონტრასტული ილუზიის რაოდენობის საშუალოთა შორის განსხვავება სტატისტიკურად სანდო არაა ($M=18,2$, $M=17,3$, $p<0,25$) რაც იმის მაჩვენებელია, რომ გაზომვის პროცედურა გავლენას არ ახდენს კონტრასტული ილუზიის რაოდენობაზე და, ამდენად, აღნიშნული მეთოდი შეესაბამება განწყობის კლასიკურ ცდას, მასში მიღებული შედეგები შეიძლება განზოგადებული იყოს კლასიკური მეთოდით მიღებულ ფაქტებზედაც.

კლასიკურ ცდასთან მიმართების თვალსაზრისით უკვე საყურადღებოა ჩვენს მიერ მიღებული რამოდენიმე ფაქტი.

უპირველეს ყოვლისა, აღსანიშნავია რომ, საფიქსაციო ცდებში თავს იჩენს პროცესი, რომლის ბუნება და გავლენა ილუზიაზე დღეისათვის დაუდგენელია, კერძოდ — ბურთის ზომის აღქმის ტალღური ცვლა. აღსანიშნავია ისიც, რომ ეს პროცესი უფრო მკვეთრად არის გამოხატული დიდი ბურთის აღქმისას. გამოირჩეული არაა, რომ ზომის აღქმის ამგვარი ცვლა უკავშირდებოდეს ყურადღების რხევადობას, ერთის მხრივ, და მეორეს მხრივ — დიდი ობიექტის დომინირებას ყურადღების ველში. ამ პროცესის შემდგომმა შესწავლამ შეიძლება ახალი ინფორმაცია მოგვაწოდოს ყურადღების ფაქტორის როლზე განწყობის ილუზიის ჩამოყალიბებაში.

კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია ის, რომ ცდის ორივე ეტაპზე (საფიქსაციო, კრიტიკული) პრაქტიკულად ერთნაირად აღიქმება მცირე (40 მმ) ზომის ბურთი მარცხენა ხელში. ჩვენი ცდის მონაცემების მიხედვით, კონტრასტული ილუზია ჩნდება მხოლოდ იმის ხარჯზე, რომ დიდი ბურთის შემდეგ მცირე მოცულობის ბურთი კიდევ უფრო პატარად აღიქმება (32,9 მმ-ად). ეს შედეგი ამტკიცებს სხვა ავტორების მიერ მიღებულ ფაქტებს იმის თაობაზე, რომ განწყობის ილუზიაში გადამწყვეტ როლს თამაშობს ის ხელი, რომელშიდაც ბურთი იცვლება [6]. იგი ამავე დროს ეხმიანება დისკუსიას, რომელიც კელერ-ვალახთან აქვს გამართული ქართველ ფსიქოლოგებს [6: 15]. სხვანაირი ავტორები კელერ-ვალახს ეკამათებიან მათსავე ექსპერიმენტების ახსნაში და ნაკლებ ყურადღებას უთმობენ განწყობის ილუზიის სიმამძრის თეორიით ახსნის საკითხს [15]. სავარაუდოა, რომ გადასასინჯია დისკუსიის ამგვარი სტრატეგია. სიმამძრის ეფექტები შეიძლება განწყობისეული მოქმედების კერძო შემთხვევად იქნეს განხილული და დ. უზნაძის თეორიის უპირატესობა გამოვლენილ იქნეს დისკუსიის უფრო ზოგად დონეზე ატანით. მაგალითად, პიროვნულ ცვლადებსა

გრაფიკი № 1



წყვეტილი ხაზით მოცემულია მარცხენა ხელის მონაცემები, უწყვეტი ხაზით — მარჯვენა ხელის მონაცემები.

და ილუზიის ტიპს შორის კავშირის ფაქტი იხსნება განწყობის თეორიით და აუხსნელი რჩება კელერ-ვალახთან. ამ რთულ დისკუსიაში შესვლას გვაიძულებს ჩვენს მიერ მიღებული ფაქტები, თუმცა საბოლოო მსჯელობისათვის ცდების კიდევ მრავალი სერიაა ჩასატარებელი.

ყოველივე ზემოთ თქმული მიგვანიშნებს იმაზე, რომ ჩვენს მიერ შემუშავებული მეთოდი განწყობის ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის აქტუალური საკითხების კვლევას უწყობს ხელს. ამ ორ ექსპერიმენტში მიღებული შედეგები კი შემდეგი დასკვნების გამოტანის საშუალებას იძლევა:

1. ორივე ექსპერიმენტში კონტრასტული ილუზიების რაოდენობა (განწყობის ძირითადი ეფექტი) ერთნაირია.

2. ჩვენს ექსპერიმენტში ვიზუალური ეტალონების შემოტანა არსებით ცვლილებას არ იწვევს განწყობის კლასიკურ ექსპერიმენტში.

3. ჩვენს მიერ ჩატარებულ ექსპერიმენტში როგორც საფიქსაციო, ისე კრიტიკულ ცდაში ცდისპირი ორივე ობიექტს უფრო მცირედ აღიქვამს, ვიდრე ისინი რეალურად არიან.

4. კრიტიკულ ობიექტს ადამიანი უფრო მცირედ აღიქვამს იმ ხელში, რომელშიდაც დიდ ობიექტს აღიქვამდა საფიქსაციო ცდაში.

5. კრიტიკულ ცდაში ობიექტის მცირედ აღქმის შემდეგ უჩნდება მისი გაზრდინ ტენდენცია, თუმცა ფენომენოლოგიური ზომა ობიექტურს ვერ აღწევს.

ლიტერატურა

- ნადირაშვილი შ., ნონიაშვილი ო., ბიგვავა ზ., რაგოვსკაია მ., საყვარელიძე რ., განწყობის ეფექტის ცვლილების გამოწვევი ფაქტორები, ფსიქოლოგია, ტ. XV, თბილისი, 1980.
- ტაბატაძე ო., ჩვევის გადატანის ნიშნის საკითხისათვის, საქ. სსრ მეცნ. აკად. საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების შობაზე, 1961, № 3.
- უზნაძე დ. განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლები. შრომები, ტ. VI, თბილისი, 1977.
- ხაჭაპურიძე ბ. ბავშვთა ფიქსირებული განწყობის ზოგიერთი თავისებურებანი და განწყობის ეფექტის რაოდენობრივი განსაზღვრის საკითხები. კრებულში: „სკოლამდელთა სწავლა-აღზრდის საკითხები“, თბილისი, 1957 წ. (რუსულ ენაზე).
- ყვავილაშვილი ჯ. სტატისტიკური მეთოდების გამოყენება ფსიქოლოგიაში, თბილისი, 1974.
- ჩხარტიშვილი შ., განწყობის ფსიქოლოგიის ზოგიერთი საკითხი. თბილისი, 1962.
- Амиреджиби Д. Понятие установки и проблема механизма некоторых иллюзий восприятия. Тезисы докладов IX Закавказской конференции психологов, Баку, 1983.
- Баннидурашвили А. Г. Еще раз о механизме возникновения иллюзии тяжести и величины. Труды Института психологии АН ГССР, т. XII, Тбилиси, 1960.
- Горошидзе Г. А. Установка и адаптация личности в творческом труде, Автореф. дисс. на соискание уч. степени канд. псих. наук, Тбилиси, 1982.
- Киласония О. Ш. Проблема интересов в профподборе абитуриентов. Автореф. дисс. на соискание уч. степени канд. психол. наук, Тбилиси, 1985.
- Кинцурашвили А. Т. К вопросу об измерении эффекта фиксированной установки. Сб. Экспериментальные исследования по психологии установки, т. V, Тбилиси, 1971.
- Купрашвили Дж. Т. Реорганизация измененного визуального поля и установка, Автореф. дисс. на соискание уч. степени канд. психол. наук, Тбилиси, 1974.

13. Надирашвили Ш. А. Психологическая природа восприятия, Тбилиси, 1976.
14. Пиаже Ж. Генезис восприятия. Сб. Экспериментальная психология, под ред. Ж. Пиаже и П. Фресс, т. VI, Москва, 1978.
15. Ходжава В. Фактор фигуры в действии установки, Экспериментальные исследования по психологии установки. Тбилиси, 1958.
16. J. Piaget et M. Lambercier. Essai sur un effet d'„Einstellung“ survenant au cours de perceptions visuelles successives (effect Uznadze), Archives de Psychologie, t. 20, 1944.

Р. Т. САКВАРЕЛИДЗЕ, Е. В. ТАБАТАДЗЕ

კ ვOPOCY IZMEPEHИЯ ФИКСИРОВАHHOЙ УСТАНОВКИ ИЛЛЮЗИИ

Резюме

Существуют различные способы измерения величины иллюзии фиксированной установки. Тем не менее не следует считать данный вопрос окончательно решенным, ибо в отмеченных опытах соответствие между процедурой измерения величины иллюзии и классическим экспериментом не сохранено.

В разработанном нами экспериментальном методе предоставляемый испытуемому материал и процедура остались схожи с классическим методом фиксированной установки в гаптической сфере. С целью измерения иллюзии нами были внесены определенные изменения в правило ответа испытуемого.

Полученные результаты свидетельствуют о том, что в разработанном нами методе процедура измерения величины иллюзии не оказывает влияния на основной эффект установки (на количество контрастной иллюзии), иными словами, указанный метод соответствует классическому опыту установки и результаты, полученные таким путем, способствуют лучшему раскрытию механизма контрастной иллюзии.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა



ახალი თარგმანები

იშვილ და მონათნი

მ ს ე ი ბ ი *

თავი XLI

ფუფუნების საწინააღმდეგო კანონები

ჩემი აზრით, ის საშუალება, რომლითაც ჩვენი კანონები სუფრასა და სამოსთან დაკავშირებულ უაზრო და ამაო ხარჯების შეზღუდვას ცდილობენ, სრულიად საპირისპირო შედეგს იწვევს. ბევრად უფრო მართებული იქნებოდა ადამიანისათვის ოქროსა და აბრეშუმისადმი, როგორც ამაო და უსარგებლო საგნებისადმი, სიძულვილი შთაგვეგონებინა; ნაცვლად ამისა, ჩვენ ვზრდით მათ ფასს და შესაბამისად მათდამი ჩვენს პატივისცემასა და ცოტუნებასაც. იმის თქმა, რომ პალტუსის (თევზის სახეობა) ჭამისა ანდა ოქროს სირმით გაწყობილი ხვერდის სამოსის ტარების უფლება მხოლოდ მეფეებს აქვთ, სხვებს კი ეკრძალებათ, კიდევ უფრო ზრდის მათ ფასს და უფრო მეტად აძლიერებს თითოეულის სურვილს მათდამი. მეფეებმა მტკიცედ უნდა უარყონ დიდებულების ამგვარი ნიშნები, რადგან ასეთები მათ საკმაოდ უხვად აქვთ; ამგვარი ზედმეტობა ყველას ემატება, გარდა ხელმწიფისა. თუ სხვა ხალხების მიზაძევით ჩვენც შევძლებთ, რომ ადამიანები სხვა უფრო უკეთესი საშუალებებით განსხვავდებოდნენ გარეგნულად რანგების მიხედვით (რაც ჩემი აზრით, მართლაც აუცილებელია ქვეყნისათვის) მაშინ ბელს შევეშულით ზნეთა აშაყარა ხრწნისა და სისათუთის დამკვიდრებას. ეს უმნიშვნელო საგნები საოცრად იოლად და სწრაფად მკვიდრდებიან ჩვეულების ძალით. ერთი წელიც არ გასულა რაც მეფე ჰენრიხ II-ის გლოვის ნიშნად, კარის მიზაძევით, ჩვენც დავიწყეთ მაუღის სამოსის ტარება, აბრეშუმში იმდენად უარყავით რომ მაშინვე მიხვდებით — ადამიანი, რომელსაც აბრეშუმის სამოსი აცვია არა აზნაური, არამედ უბრალო მოქალაქეა; აბრეშუმის ქსოვილი ექიმებსა და ქირურგებს შერჩათ. მეტ-ნაკლებად თითქოს ყველა ერთნაირადაა ჩაცმული, მაინც გარეგნულად საკმაო განსხვავებაა რანგის მიხედვით. ჩვენს ჯარებში ისე სწრაფად დამკვიდრდა ნატისა და ტილოს გამოხილი ქურთუკები, რომ სუფთა და მდიდრული სამოსი გაიციცხვასა და აბუჩად აგდებას იწვევს. თუ მეფეები ბედოვლათობას მოიშლიან ერთ თვეში, ყოველგვარი განჯარგულებებისა და ბრძანებების გარეშე, ყველაფერი რიგზე იქნება, ჩვენც მაშინვე მათ მივბაძავთ.

ჩემი აზრით, კანონს წითელი ფერი და საიუველირო სამშვენისები ყველასათვის უნდა აეკრძალა მასხარებისა და კურტიზანების გარდა. ამგვარი კანონებით გამოასწორა ზელევკმა¹ ლოკრელთა გაბრწინილი ზნეები. მან დაადგინა რომ: „თავისუფალი მდგომარეობის ქალს, ნასეამ მდგომარეობაში, ეკრძალებოდა ერთზე მეტ მსახური ქალის თანხლებით გარეთ გასვლა; ასევე ეკრძალებოდა მას ქალაქიდან ღამით გასვლა, ოქროს სამკაულების ტარება და ნაქარგებით გა-

* დასაწყისი იხ. „მაცნე“, № 1—4, 1992, № 1, 2, 3.

წყობილი სამოსის ჩაცმა. ქუჩის ქალებსა და როსკიპებს ეს კანონი არ ეხებოდათ. ასევე ეკრძალებოდათ მამაკაცებს (თავაშვებულთა გარდა) ოქროს ბეჭდების ტარება და თხელი ქსოვილის სამოსის ტარება, მაგალითად მილეის შალის სამოსის ტარება. ამგვარი სამარცხვინო გამონაკლისების წყალობით მან მოქალაქეებს დამღუპველი ზედმეტობა და სისათუთე მოაშლევინა. ეს იყო ძალზე გონივრული საშუალება — პატივებითა და პატივმოყვარულ ლტოლვეათა დაკმაყოფილებით ადამიანთა განწყობა-მოვლევობათა შესრულებისა და მორჩილებისათვის.

ამგვარ ვარეგნულ გარდაქმნებში ჩვენ მეფეებსაც ბევრი რამ შეუძლიათ, ამ შემთხვევაში მათი მოქმედება კანონის ტოლფასია *Quidquid principes faciunt, praecipere videntur.**

ის რაც სამეფო კარზე წესადაა, მთელი საფრანგეთისთვისაც წესად ხდება. ამიტომ, დაე, მათ უარი თქვან ამ უხამს შარვლებზე ჩვენი სხეულის ფარულ ორგანოებს ყველას რომ წარმოუჩენენ; ამ მიმიე, სქელ კამზოლებზე, იერს რომ გვიცვლიან და იარღის სატარებლადაც ძალზე მოუხერხებელი რომაა; ქალებით ამ გრძელი კულულების ტარებაზე; იმ საგანთა ამბორის ტრაჯედიასზე რომელთაც მეგობრებს ეთავაზობთ, ასევე საკუთარი თითების ამბორზე მისალმებისას, ოდესღაც ხელმწიფეებს რომ ჰქონდათ ჩვევად; იმ მოთხოვნაზეც რომ საზეიმო თავშეყრის ადგილებში აზნაური იყოს დაშნის გარეშე, მოუწესრიგებელი, გასწილი კამზოლით, ერთი სიტყვით ისეთ ფორმაში თითქოს საპირფარეშოდან გამოსულიყოს; ასევე წინაპართა ადათისა და ჩვენი სამეფოს აზნაურთა განსაკუთრებული უფლებების მიუხედავად, მისი უდიდებულესობის პიროვნების წინაშე თავსაბურავების მოხდის ადათზე, სულერთია მისგან შორს ვიმყოფებით თუ ახლოს; ასევე იმ ასეულობით ხელმწიფეთა წინაშეც რომელთა რიცხვით ჩვენში ერთი მესამედით თუ ერთი მეოთხედით რომ გაიზარდა. იგივე შეიძლებოდა გვეთქვა სხვა, მათ მსგავს მანკიერ სიანხლებზეც, ისინი მყისვე დაკარგავდნენ ყოველგვარ მიშიიდევლობას და გაუჩინარდებოდნენ. ცხადია ყოველივე ეს ზედამირული საცდუნებლებია მაგრამ არაფერ კარგს არ გვიქადაიან. ცნობილია, რომ კედლის საღებავის და ბათქაშის ბზარები მისი ფუნდამენტის სიმტკიცესაც საფრთხეს უქმნიან.

პლატონი „კანონებში“ წერს, რომ სახელმწიფოსათვის შავ ჭირზე უფრო დამღუპველია ახალგაზრდებისათვის თავისუფლების მინიჭება დაუსრულებლად ცვლიდეს ჩაცმის, მოძრაობის, ცეკვის, ვარჯიშის, სიმღერის ერთ ფორმას მეორეთი; მერყეობა, აზრთა ხშირი ცვლა, ლტოლვა ყოველგვარი სიანხისადმი და თავყვანისცემა მათი ავტორებისადმი. ყოველივე ეს ხელს უწყობს ზნეთა ხრწნას, ძველ დადგენილებათა აბუჩად აგდებას და მათ უგულებელყოფას. ამკარად ცუდი საგნების გარდა, ყოველგვარი ცვლილებებისადმი დიდ სიფრთხილეს უნდა ეოჩენდეთ; ეს ეხება წელიწადის დროებსაც, ქარსაც, საკვებსაც, განწყობილებებსაც. პეშმარტი პატივისცემის ღირსია მხოლოდ ის კანონებო, რომელთაც ღმერთმა იმდენად გაუხანგრძლივა არსებობა, რომ არავის ახსოვს მათი დასაბამი და არც ის მანამდე თუ იყო სხვა კანონები.

* თითქოს ხელმწიფეები თავიანთ მოქმედებებს ყველას წესად უღებდნენ, კვინტილიანე, 3. 6. „მაინე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1992, № 4

თავი XLIII

ძ ი ლ ი

გონება მუდამ ერთი და იმავე გზით სიარულს გვიბრძანებს, მაგრამ არა უცვლელი სისწრაფით. ცხადია გონიერი ადამიანი ვენებებს არ უნდა დამორჩილდეს რათა სწორ გზას არ ასცდეს, მაგრამ შეუძლია — ისე რომ თავის მოვალეობას არ უღალატოს — საშუალება მისცეს მათ მისი ნაბიჯი ხან დააჩქაროს, ხან დააყოვნოს, რათა უძრავი და უგრძნობი ზვინივით უძრავად არ იდგეს აღვიღს. ჩემი აზრით, სიქველთ რჩეულ კაცსაც კი მაჯა ბევრად უფრო ძლიერად უცემს როდესაც იგი იერიშზე მიდის, და არა სასადილოდ; აუცილებელია რომ ზოგჯერ იგი გაფიცდეს და აღელდეს. ამ საკითხთან დაკავშირებით ერთ, საოცრად იშვიათ თვისებას წავაწყდი, სახელდობრ: ზოგჯერ დიდი ადამიანები ძალზე დიდმნიშვნელოვანი და სერიოზული წამოწყებების დროს ისე ჩინებულად ინარჩუნებენ სიმშვიდეს, რომ ძილსაც კი არ იკლებენ. იმ დღეს როდესაც დიდ ალექსანდრეს დარიოსთან გამამწყვეტი ბრძოლა უნდა ჰქონოდა, ისე ღრმად და დიდხანს ეძინა, რომ პარმენიონე იძულებული შეიქნა შესულიყო მის ოთახში, მიახლოებოდა საწოლს და ორჯერ თუ სამჯერ დაეძახა, რათა გაეღვიძებინა და ეთქვა რომ დრო იყო ბრძოლა დაეწყო. იმპერატორმა ოტონმა! თავის მოკვლა გადაწყვიტა; სწორედ იმ ღამეს როდესაც თავისი ზრახვა სისრულეში უნდა მოეყვანა, მშვიდად მოაწესრიგა საოჯახო საქმეები, მსახურებს ფული დაურიგა და ვიდრე აცნობებდნენ, რომ მისი თანამოაზრენი სამშვიდობოზე იყვნენ, ისეთ ღრმა ძილს მიეცა, რომ მისი ხერხევა მსახურებს ესმოდათ. ამ იმპერატორის სიკვდილი საოცრად გავეს დიდი კატონის სიკვდილს; თავის მოკვლამდე კატონიც დაელოდა როდის აცნობებდნენ მისთვის სასურველ სენატორთა გასვლას უტიკის ნავსადგურიდან და ისე ღრმად ჩაეძინა რომ მისი სუნთქვა მეზობელ ოთახში ისმოდა, როდესაც მსახურმა გააღვიძა და აცნობა რომ ქარიშხლის გამო სენატორები ზღვაში ვერ გადოიდნენ, მან ნავსადგურში სხვა გაგზავნა, თავად კი კვლავ საწოლს მიაშურა და ასე ღრმა ძილით ეძინა მანამდე, ვიდრე მის მიერ გაგზავნილმა კაცმა მათი გამგზავრების ამბავი არ აუწყა. ასევე შეგვიძლია იგივე კატონი დიდ ალექსანდრესაც შევადაროთ; კატონს მის წინააღმდეგ კატონიანას შეთქმულების დროს ტრიბუნ მეტელიუსის გამოსვლით დიდი საფრთხე და საშიშროება დაატყდა თავს; მან მოითხოვა საჯაროდ გამოეცხადებინათ ქალაქში პომპეუსისა და მისი ჯარების დაბრუნება. კატონი ამ დადგენილების წინააღმდეგი იყო, სენატში საქმე ლანძღვა-მუქარამდეც კი მივიდა. საბოლოო გადაწყვეტილება მეორე დღეს უნდა მიეღოთ, მოედანზე, სადაც მეტელიუსი — რომელსაც მხარს უჭერდა ხალხი და იმ ხანად პომპეუსის მხარეზე მყოფი ცენზარი — მრავალრიცხოვან უცხოელ მონათა და თავზეხელაღებულ მოფარეკავეთა თანხლებით უნდა გამოცხადებულიყო, კატონი კი მხოლოდ საკუთარი უდრეკი სიმტკიცის აშარა. ამის გამო კატონის ახლობლები, ოჯახის წევრები და მრავალი ღირსეული ადამიანი ძალზე დეღავდნენ; ბევრმა მათგანმა ღამე მასთან ვატირა, კატონის გარდუეალი საფრთხის მომლოდინეთ არც ძილი მოკარებოთ და, არც რაიმე უქამიათ და დაუღვეიათ. ის კი პირიქით, ყველას ამშვიდებდა, ჩვეულებისამებრ ივანშმა, საწოლისაკენ გაემართა და გათენებამდე ღრმა ძილით იძინა, ვიდრე ერთ-ერთმა მეგობარმა ტრიბუნტიდან წასასვლელად არ გააღვიძა. რაც ჩვენ ამ ადამიანის სიღიადესა და ეყვაცობაზე მისი შემ-

დგომი ცხოვრებით ვიცი, უფლება გვაქვს განვაცხადოთ: მისი სული იმდენად მაღლა იდგა ამგვარ მოვლენებზე, რომ იგი მასში განსაკუთრებულს ვერაფერს ხედავდა და ძალზე ჩვეულებრივად მიაჩნდა.

სიცოცხლის სანაპიროებთან საზღვაო ბრძოლების დროს ავგუსტუსმა სექსტუს პომპეუსი დაამარცხა, მაგრამ სწორედ იმ დროს როდესაც საბრძოლველად უნდა წასულიყო ისე ღრმად ჩაეძინა, რომ მეგობრები იძულებულნი შეიქნენ იგი გაეღვიძებინათ რათა ბრძოლის დაწყების ნიშანი მიეცა. შემდეგში ამ ფაქტის გამო იგი მარკუს ანტონიუსმა გაიცილა; თითქოს მას მხნეობა არ ეყო საკუთარი თვალით შეეხედა ჯარების განლაგებისათვის და თითქოს ვერ ვაბედა წარმდგარიყო ჯარისკაცების წინაშე ვიდრე აგრიპამ მას მტერზე გამარჯვება არ აუწყა. ბევრად უარესი რამ დაემართა მარიუს უმცროსს; სულასთან ბრძოლის ბოლო დღეს, მან თავისი ჯარები განაღავა, ვასცა ბრძოლის დაწყების განკარგულება და დასასვენებლად ხის ძირას წამოწვა, მაგრამ ისე ღრმად ჩაეძინა რომ მისი დამარცხებული ჯარის გაქცევის ხმამ გამოაღვიძა. ასე რომ მას ბრძოლის მსვლელობა არ უნახავს. ამ ფაქტის მიზეზად მის დიდ ჭაფას და უძილობას ასახელებენ, რომელმაც იგი იმდენად გადაღალა, რომ ბოლოს ბუნებამ თავისი გაიტანა. საკითხი იმის შესახებ თუ რამდენად აუცილებელია ძილი ჩვენი ორგანიზმისათვის, მისი სიცოცხლისათვის, ეს ეჭიმებმა უნდა გადაწყვიტონ. ცნობილია რომ რომაელთა ტყვეობაში მყოფი მკვედონის მეფე პერსევსი² სიკვდილამდე მიიყვანეს იმით რომ დაძინების საშუალებას არ აძლევდნენ. თუმცა პლინიუსს საპირისპირო მაგალითებიც მოყავს; იგი ასახელებს ადამიანებს, რომელთაც ძილის გარეშეც დიდხანს იცოცხლეს. პეროდოტე მიუთითებს ტომებს სადაც ადამიანებს წლის ერთი ნახევარი სძინავთ, მეორე კი ღვიძავთ. ბრძენ უპიმენიდეს³ ბიოგრაფის თანახმად, მან ორმოცდაჩვიდმეტი წელი გაუღვიძებლად იძინა.

თავი XLIV

ბრძოლა დრასთან

დრასთან ჩველების ბრძოლის დროს ბევრი ღირსსახსოვარი რამ მოხდა. თუმცა ბატონი დე ვიზისადმი⁴ მტრულად განწყობილი განსაკუთრებულად აღნიშნავენ რომ არავითარი გამართლება არ აქვს მის დაყოვნებას და ბრძოლის პროცესში მისი ჯარების იმ დროს ჩართვას, როდესაც არტილერიის დახმარებით მოწინააღმდეგე ბ-ნ კონტაბლის ჯარის ფრონტის ხაზი გაარღვია. ამ ბატონების თანახმად, ჯობდა მას თავი საფრთხეში ჩაეგდო, ფლანგიდან შეეცია და ასე მიიშვე დაწარსოვდა ფსად არ დალოდებოდა ხელსაყრელ მომენტს ზურგიდან შესატყვად. ჩემი აზრით — ბრძოლის შედეგის მიუხედავად — ყოველი მოაზროვნე ადამიანი მიუყვარებლად აღიარებს რომ მხედართმთავრისა და თითოეული ჯარისკაცის სწრაფვა და საზრუნავი უნდა იყოს საბოლოო გამარჯვება, რომ ნებისმიერმა კერძო და შემთხვევითმა, თუნდაც მათთვის ძალზე სახარბიელო წარმატებამ ყურადღება ვერ უნდა გადაატანინოს ამ მიზნისაკენ. ფილოპემენმა მაქანიდთან ერთ-ერთი ბრძოლის დროს, იერიშზე წინ გაუშვა მშვილდოსანთა და შუბოსანთა ძლიერი რაზმი; მტერმა რაზმი უკუაგდო და დაედევნა. დევნით გაართულებმა იქამდე მისდიეს, სადაც ფილოპემენი თავისი ჯარით იმყოფებოდა. ბრძოლის ქინით ანთებულ ჯარისკაცებს ფილოპემენმა უბრ-

ძანა თავისიანების დასახმარებლად ადგილიდან ფეხი არ მოეცვალათ. მტერმა რაშიმ უკუაგდო და მათ თვალწინ ამოჰკლიტა. როგორც კი ფილოპემენემ დაინახა, რომ ცხენოსანმა ჯარმა ქვეითი ჯარის ნაწილები დაცვის გარეშე დატოვა, მტერზე ძლიერი იერიში იმ დროს მიიტანა, როდესაც გამარჯვებაში დარწმუნებულებმა საბრძოლო რიგები დაშალეს, და თუმცა ისინი ლაკედემონელები იყვნენ, დილოპემენემ იოლად სძლია მათ, თავად კი მაქანიდს⁴ დაედევნა. ეს შემთხვევა ტუტის ცალივით ჰგავს ბ-ნ დე გიზის შემთხვევას.

აგესილაესა და ბეოტიელებს შორის უმძაფრესი ბრძოლის მონაწილე ქსენოფონტი თვლის რომ ეს იყო ყველაზე უმძიმესი ბრძოლა, რომელიც კი მას ოდესმე ენახა, აგესილამ უგულვებელყო ბრძოლის დროს შექმნილი ძალზე კარგი შესაძლებლობა, კერძოდ, ბეოტიელებისათვის გასვლის საშუალება მიეცა და შემდეგ ზურგიდან შეერთა. აგესილაეს აზრით, ასეთი რამ უმალ საბრძოლო ხელოვნების, და არა სიჭველის გამოვლინება იქნებოდა. ამიტომ თავისი სიმამაცის დასტურად იგი პირდაპირ, ვაჟკაცურად ეკვეთა მტერს. მაგრამ ბრძოლაში დაჭრილი და დამარცხებული იძულებული შეიქნა უკან დაეხია და ბეოტიელთა მთელი ჯარი თავის რაზმებს შორის გაეტარებინა, შემდეგ კი უსაფრთხოებაში დარწმუნებული დაშლილ ჯარს დადევნებოდა და ფლანგებიდან შეეტია. მაგრამ მან ვერ შეძლო უწყსრიგობის შეტანა მტრის უკუსვლაში; ბეოტიელები ძალზე გამომწვევად იქცეოდნენ, მწყობრად და ნელა იხევდნენ მანამ, ვიდრე საშვიდობოზე არ გავიდნენ.

თავი XLV

სახელები

რამდენი სახის მწვანილიც არ უნდა არსებობდეს, ყველა მათგანს შეიძლება ერთი სახელი — სალათა — ეუწოდოთ; ამ თავშიც, სახელებზე მსჯელობის საბაზით, სხვადასხვა მოსაზრებათა ნახავს შემოგთავაზებთ.

რა მიზეზია ვერ გეტყვი, მაგრამ ყოველ ხალხში არის ისეთი სახელები, რომლებიც საზოგადოების მიერ აბუჩადაა აგდებული; ჩვენში ასეთი სახელებია: ჭანი, გიომი, ბენუა. ასევე, მეფეთა გენეალოგიაში გვაქვს, ასე ვთქვათ, საბედისწერო სახელები: ეგვიპტეში პტოლომეოსი, ინგლისში ჰენრიხი, საფრანგეთში შარლი, ფლანდრიაში ბალდუინი; ძველად ჩვენში, აქვიტანიაში, ასეთი იყო გიომი, საიდანაც როგორც ამბობენ წარმოიშვა გიენის სახელწოდება. მართებული იქნებოდა ასეთი სიტყვაწარმოება უმალ შემთხვევითობად ჩაგვეთვალა, მის მსგავს უხეშ ნიმუშებს პლატონთანაც რომ არ ვხვდებოდეთ.

ასევე შეიძლებოდა აღგვეჩინა ერთი თითქოსდა უმნიშვნელო, მაგრამ, თვითმხილველის თანახმად, ღირსსახოვარი ფაქტი. ერთხელ ინგლისის მეფე ჰენრიხ II-ის ვაჟმა, ნორმანდიის ჰერცოგმა ჰენრიხმა საფრანგეთში ნადიმი გამართა; ნადიმს იმდენი დიდებული ესწრებოდა რომ თავშეტყვევის მიზნით, დიდებულები სახელების მიხედვით დააჯგუფეს. ასე მაგალითად პირველ ჯგუფში იყვნენ გიომები; თუ უბრალო აზნაურებსა და მსახურებს არ ჩავთვლით, სუფრასთან ასათი ამ სახელის მქონე რაინდი იჯდა.

ცხადია თავშესაქცევად ძალზე უცნაური გამოგონება იყო სუფრასთან სტუმრებისათვის ადგილის მიჩენა სახელის მიხედვით; მაგრამ არანაკლებ უცნაური იყო იმპერატორ გეტას⁵ აზრიც, კერძოდ ნადიმზე კერძები მიეტანათ



ანბნური თანმიმდევრობით; მაგალითად თავდაპირველად ის კერძები მიეტანათ, რომელთა სახელიც „მან“-ით იწყებოდა: მწყერი, მწვადი და ა. შ.

ასევე, არსებობს გამოთქმა: კარგი სახელის ქონას არაფერი ჯობს. ანუ როდესაც ადამიანი ნდობითა და პატივისცემით სარგებლობს. ასევე სსიამოვნოა ლამაზი, იოლი წარმოსათქმელი და დასამახსოვრებელი სახელი; ასეთ შემთხვევაში ხელმწიფეები და ძლიერნი ამა ქვეყნისანი უკეთ გვიმახსოვრებენ და ძნელად გვივიწყებენ. ჩვენც ასე ვართ, უფრო ხშირად რაიმეს შესრულებას იმ მსახურებს ვევალებთ, რომელთა სახელების წარმოთქმაც გვეიოლება. მე თავად გასლავართ მოწმე იმისა თუ როგორ უჭირდა მეფე ჰენრიხ II-ს ერთ-ერთი გასკონელი აზნაურის გვარის სწორად წარმოთქმა; ასევე სწორედ ამ სახაბით შეუცვალა მან სახელი დედოფლის ერთ-ერთ სეფე ქალს და მას მისი მშობლიური კუთხის სახელი უწოდა. სოკრატეს ბავშვისათვის ლამაზი სახელის შერჩევა ნამოზრვიე მზრუნველობის დასტურად მიიჩნდა.

ასევე, ძალზე საინტერესოა პუატიეს ღვთისმშობლის ეკლესიასთან დაკავშირებული ისტორიაც. ვადმოცემის თანახმად, ამ მხარის ერთმა თავაშუებულმა ახალგაზრდამ შინ გარყვნილი დედაკაცი მიიყვანა. როდესაც მან შეიტყო რომ ქალს მარიამი ერქვა, უეცრად ისეთი საოცარი ღვთისმოსავი და ამადლებული გრძნობით განიშკვალა ღვთისმშობლის, ჩვენი მხსნელის დედის წმინდა სახელსადმი, რომ დედაკაცი მაშინვე გააგდო და მთელი ცხოვრება ამ ცოდვას იზანებდა. ამ სასწაულის დასტურად ახალგაზრდის სახლის ადგილზე ღვთისმშობლის ეკლესია, მოგვიანებით კი ეკლესია ააგეს, ოთხელიც დღესაც ექ დვას. ამ შემთხვევაში ღვთიური გარდატეხა უშუალოდ ადამიანის სულში შეღწეული ბგერისა და სიტყვის შედეგი იყო. თქმულს ერთ შემთხვევასაც დავუმატებდი, კერძოდ თუ როგორი ზემოქმედება მოახდინეს შესიკალურმა ბერებმა სხუელის ავბორცობაზე. ერთხელ ახალგაზრდების საზოგადოებაში მყოფმა პითაგორემ იგრძნო რომ ნაღიმიტ ვნებაანთებული ახალგაზრდები ერთმანეთს აფუღიანებდნენ ერთ უბიწოებით ცნობილ სახლში ძალადობის ჩასადენად. პითაგორემ ფლეტიტისტს მელოდისს შეცვლა სთხოვა. მართლაც, ზომიერმა, მკაცრმა, სპონდის რითმის მელოდიათ თანდათანობით დააცბო და დააშვიდა მათი გზნება.

ასევე, ნათუ შთამომავლობა არაფერს იტყვის ჩვენი დროის რეფორმათა სიმართლიანობასა და გონიერულობაზე, რომელთაც არა მხოლოდ მანკიერებათა და ვაუგებრობათა წინააღმდეგ გაილაშქრეს და მთელ ქვეყანაში ღვთისმოსაობა, თავმდაბლობა, მორჩილება, მშვიდობა და ყოველგვარი სიქველე დაამკვიდრეს, არამედ ის ძველი სახელეზიც უარყვეს რომელთაც შარლს, ლუის, ფრანსუას ნათლობის დროს აძლევდნენ რათა ამ ქვეყნად კვლავ ევლოთ მათესაილებს, იეზუეილებს, მალაქიებს, ბევრად უფრო ძლიერ მორწმუნეებს. ერთი ჩემი მეზობელი აზნაური დიდ უბირატესობას ანიჭებდა ძველ ადათებს; საკუთარ მოსაზრებათა დასტურად იგი ძველი დროის საუცხოო, მედიდურ აზნაურულ სახელებს იშველიებდა ხოლმე, მაგალითად გრიუდემანი, კედრაგანი, აგეზილანი და ა. შ. და ამტკიცებდა რომ მათი ქლერადობაც მოწმობდა რომ ისინი არა რომელიმე პაერი, გიოი და მიშელი არამედ სულ სხვა ადამიანები იყვნენ.

ასევე, დიდად მადლიერი ვარ ეაკ ამოსი რომელმაც ერთხელ, ფრანგულად ქადაგებისას, ყველა ლათინური სახელი უცვლელად დატოვა, არ დაამახინჯა და არ შეცვალა ისინი ფრანგული ყდერადობისათვის მიესადაგებინა. თავდაპირველად ეს ოდნავ უხეშად ზედებოდა ყურს, მაგრამ შემდგომი „პლუტარქეს“ წარ-

მატების წყალობით ჩვევად იქცა და უცნაურად აღარ გვეჩვენებოდა. ხშირად გამომოთქვამს ჩემი სურვილი რომ ისტორიული თხზულებების ავტორებმა, რომლებიც ლათინურ ენაზე წერენ, უცვლელად დატოვონ ჩვენი ფრანგული სახელები, თორემ როდესაც ვინმე ვოდემონი ვალენმონტანუსად ინათლება ბერძნულის ან ლათინურის გავლენით, ჩვენც ვიბნევით და ველარ ვერკვევით.

დასასრულ მინდა შევნიშნო, რომ ადამიანისათვის მისი კუთხის ან მამულის სახელის დარქმევა ძალზე უგუნური ადათია და ჩვენთან, საფრანგეთში ძალზე სავალალო შედეგებსაც იწვევს. ყველაზე მეტად სწორედ იგი უწყობს ხელს არეულობასა და გაურკვეველობას ადამიანთა გენეალოგიაში, რომელიმე კარგი გვარის უმცროსი შთამომავალი მემკვიდრეობით იღებს მამულს და მასთან ერთად მის სახელსაც; ამ სახელით იხვეჭს იგი სახელს და დიდებას; ამდენად შეუძლებელია ამ მამულის დაკარგვამ მისი ღირსება არ შელახოს; მისი სიყვდილიდან ათი წლის შემდეგ ეს მიწა სრულიად უცხო ადამიანის განმგებლობაში გადადის, რომელიც ასევე იქცევა. თავად მიხვდებით თუ რაოდენ სირთულეს გამოიწვევს მათ გენეალოგიაში გარკვევა. მავალითისათვის შორს წასვლა არ დაგვირდება, ჩვენივე სამეფო დინასტიაც კმარა. მიწის ყოველი დაყოფა ახალ გვარს წარმოშობს, ამ დაყოფაში კი ძირითადი ნათესაური კავშირი გვეკარგება. ამგვარ ცვლილებებში იმდენი თავისუფლებაა, რომ ჩვენ დროში შრავლად მინახავს ისეთები ბედის წყალობით საოცრად მაღალ მდგომარეობას რომ მიადწიეს და მაშინვე რომელიმე ცნობილი გვარის ისეთი წოდებები მიიღეს მათ მამებს წარმოდგენაც რომ არ ჰქონიათ. გასაგებია როგორი სიამოვნებით თანხმდებიან ამგვარ სიყალბეს არაწარჩინებული გვარის მქონენი. რამდენი ფრანგი აზნაური ჩემულობს სამეფო გვარის ჩამომავლობას; ჩემი აზრით, ასეთები ჭარბობენ მათ, ვისაც ამის პრეტენზია არ გააჩნიათ. ერთმა ჩემმა მეგობარმა საკმაოდ თავშესაქცევი ამბავი მიაშბო. ერთხელ რამდენიმე აზნაური ორი დიდებულის უთანხმოებაზე მსჯელობდა. ერთ-ერთ მათგანს, უბრალო აზნაურთან შედარებით, მართლაც ჰქონდა გარკვეული უპირატესობები თავისი წოდებებისა და ქორწინების წყალობით. ამ უპირატესობათა გამო ყველა მასთან გატოლებას ცდილობდა და ხან ერთ წარმომავლობას ჩემულობდნენ, ხან მეორეს, დასტურად რომელიმე წარჩინებულ გვართან ან საგვარეულოს გერბთან მსგავსებას იშველიებდნენ, ანდა რომელიმე ძველ გუჯარს სახლში რომ ინახავდნენ სათუთად. და ა. შ. ერთი სიტყვით, ყველაზე მდაბიო ჩამომავლობის აზნაურიც კი რომელიმე ზღვის იქითა მხარის ქვეყნის ხელმწიფის ჩამომავალი გამოდიოდა. კამათი სუფრასთან ხდებოდა. ვინც ეს მიაშბო ისიც დასძინა რომ ნაცვლად იმისა რომ მას სუფრასთან ადგილი დაეკავებინა, უმდაბლესი სალამით უკან დაიხია და იქ მყოფთ შეეგებრა მისთვის ეპატებიანათ ის თავხედობა რომ თავს მათ თანასწორად თვლიდა, მაგრამ რაკი მათი მაღალი ჩამომავლობა შეიტყო, მომავალში მათ პატივს რანგების მიხედვით მიაგებდა, თავად კი ამდენი უფლისწულის საზოგადოებაში ყოფნა არ ეკადრებოდა. ამ ხუმრობის შემდეგ მან ისინი გვარიანად გამოლანძლა: „ღვთის გულისათვის იმას დაჯერდით რასაც თქვენი მამები ჯერდებოდნენ და იმას, რაც რეალურად ვართ; ჩვენ თავდაც საკმაოდ ბევრს წარმოვადგენთ, მთავარია ღირსეულად შეგვეძლოს საკუთარი სახელის დაცვა; ნუ განვუდგებით ჩვენ წინაპართა ხედრსა და წოდებას, თავი დავანებოთ ამ უგუნურ გამოვონებებს რომელთაც მხოლოდ ზიანი მოაქვთ იმ ადამიანებისათვის ვინც ურცხვად მიმართავს მათ“.

საგვარეულო სახლების მსგავსად გერბებიც ნაკლებად სანდოა. მაგალითად ჩემ საგვარეულო გერბზე გამოსახულია ოჭროს სამყურებით მოჭედილი ლაგვაროდვანი მიწდორი, და ლომის თათი წითელი ზოლით გადაკვეთილი ფარით. რა განსაკუთრებული უფლებების გამო უნდა რჩებოდნენ ეს გამოსახულებები მხოლოდ ჩემს ოჯახში? ერთ-ერთი სიძე მათ სხვა გვარში გადაიტანს, რომელიმე მდაბიო, რომელიც მიწას იყიდის, მათგან ახალ გერბს შეიქმნის. ასე რომ, ამდენი ცვლილებები და გაუგებრობები სხვა არაფერში არ გვხვდება.

ამ მსჯელობას თავისთავად მიეყვართ ერთ ასეთ საკითხთან. კარვად დაუფიქრდეთ და ღვთის გულისათვის ყურადღებით დაეუყვირდეთ რას ეფუძნება, დიდება და სახელი, რომელთა გამოც მზად ვართ მსოფლიო გადავატრიალოთ; რას ემყარება სახელი რომელსაც საოცარი ძალისხმევით შედეგად ვაღწევთ. საბოლოო ჯამში ამ დიდების პატრონს და მის დამცველს, ვინმე პიერსა თუ გიომს იგი ყველაზე ნაკლებად ეხება. ოხ, ეს გამბედაობით აღსავსე იმედი! რომელიღაც წამში, რომელიმე მოკვდავის სულში დაბუღებული, იგი მზადაა ყველაფერი მოიმოქმედოს რათა დაეუფლოს უსასრულოს, უსაზღვროს და მარადიულს; ბუნებამ კარგი გასართობით დაგვაჯილდოვა! ან ეს პიერი და გიომი რაღაა? მხოლოდ და მხოლოდ ცარიელი ხმა, კალმის სამი თუ ოთხი მოსმა, რომელშიც მერწმუნეთ ხშირად შეცდომასაც ვუშვებთ ხოლმე: მე მსურს, ვიკითხო: მაინც ვის ეკუთვნის ამდენ გამარჯვებათა პატივი: გეკენს², გეკუნს თუ გეაენს? ამ შემთხვევაში ეს კითხვა უფრო მართებულია ვიდრე ლუკიანესთან. სადაც სადაცაა Σ თუ T რადგან

*non levia aut ludicra petuntur Praemia.**

ამ შემთხვევაში საქმე ეხება საკმაოდ მნიშვნელოვან ფაქტს, კერძოდ, თუ რომელი ამ ასოთაგანი მიანიჭებს სახელოვან კონტაბლს საფრანგეთის ტახტისათვის ამდენ ალყათა, ბრძოლათა, კრილობათა, ტყვეობაში გატარებულ დღეთა და გაწეულ სამსახურთა დიდებას. ნიკოლა დენიზო³ დიდად გაისარჯა რათა თავისი სახელისა და გვარის შემადგენელი ასოები ისე გადაეადგილებინა რომ ახალი სახელი დაერქვა — გრაფი დ'ალსინუა. ამ გვარმა უკვდავო იგი როგორც ნიჭიერი პოეტი და ფერმწერი. ისტორიკოს სეგტონიუსისათვის⁴ უფრო ღირებული აღმოჩნდა საკუთარი სახელის მნიშვნელობა; ლიტერატურული დიდების შემგვიდრედ მან ლენისს — ასე იწოდებოდა მამამისი — ტრანკვილუსს ამჯობინა. ვინ დაიჯერებს რომ მხედართმთავარ ბაიარდს მხროლდ იმ ქმედებათა ნაწილი ეკუთვნის, რომელსაც იგი პიერ ტერაილს⁵ დაესესხა? ხოლო ანტუან ესკალენმა⁶ თავად დაუშვა რომ კაპიტან პულენსა და ბარონ დელა გარდს მისი საზღვაო მოგზაურობათა და ზღვასა თუ ხმელეთზე განხორციელებულ მრავალ მნიშვნელოვან საქმეთა მთელი დიდება მიეთვისებინათ?

გარდა ამისა, კალმით მოსმული ეს ხაზები ათასობით ადამიანისათვისაა საერთო. ამა თუ იმ ხალხში რამდენ ადამიანს აქვს ერთი გვარი და სახელი! რამდენი ასეთია სხვადასხვა დროისა და ქვეყნის ხალხთა შორის? ისტორია იცნობს სამ სოკრატეს, ხუთ პლატონს, რვა არისტოტელეს, შვიდ ქსენოფონტის, ოც დემეტრიოსს, ოც თევდორეს, ვინ იცის კიდევ რამდენი სახელი მისცა დავიწყებას ჟამთა სვლამ! ვინ დაუშლის ჩემ მეჩინიბეს პომპეუს დიდი დაიქვას? და მაინც რა საშუალებებით, რა გზით უნდა დაუკავშიროთ განსვენებულ ჩემ

* საქმე უბრალო ყილდოს როდი ეხება. ვერგილიუსი, ენეიდა, XII, 764.

მეგინიბეს ან იმ ადამიანს ეგვიპტეში თავი რომ მოკვეთეს დიდების ეს სახელოვანი ხმა და კალმით მოხაზული ასოები რომ მათაც იამაყონ ამით?

*Id cinerem et manes credis curare sepultos?**

რა იცის იმ ორმა უდიდესმა ვაჟკაცმა, ადამიანთა მიერ ერთნაირად დიდულ აღიარებულმა ეპამინონდამ — იმ სახოტბო ლექსებზე ამდენი საუკუნის მანძილზე თაობებს რომ გადაეცემა

*Consiliis nostris laus est attonsa Laconum?****

და სციბიონ აფრიკელმა იმ ლექსზე მას რომ უძღვნეს.

*A sole exoriente supra Moeotis paludes
Nemo est qui factis me aequiparare queat?*****

მათ შემდგომ თაობებს ამგვარი ხოტბა ატკობს, იგი მათ დიდებისადმი შულღსა და ლტოლვას უღვივებს, ეს გრძნობები მათ გაუცნობიერებლად, წარსახვით გადააჭვტ მიცვალებულზე, ზოლო მაღღური იმედი აიძულებს სწამდეთ რომ მათაც შესწევთ ამგვარ ქმედებათა უნარი. ეს მხოლოდ ღმერთმა უწყის. თქმულის მიუხედავად.

ad haec se

*Romanus, Graiusque, et Barbarus induperator
Erexit, causas discriminis atque laboris
Inde habuit: tanto maior [amae sitis est quam Virtutis-*****

თავი XLVI

ჩვენ მსჯელობათა არასანიმედობა

ჩინებულადაა ნათქვამი ამ ლექსში

*Ἐπίσω δὲ πικρὴ ἄγρια ψυχή καὶ χινα*****

„ნებისმიერ სავანზე სრულიად თავისუფლად შეგვიძლია გამოვთქვათ როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი აზრი“. მაგალითად

*Vinse Hannibal, et non seppe usar' poi
Ben la vittoriosa sua ventura.******

* შენ გონია ამაზე გარდაცვილითა გეამები და სულები ზრუნავენ? ვერგილიუსი, ვენიდა, IV, 54.

** ზენმა გმირობებმა სპარტელთა დიდება დაჩრდილეს. ციკრონი, ტუსკულანური საუბრები, V, 17.

*** ქვეყნულ მებრძოლი არ მეგულება გმირობით რომ გამოიტოვებოდეს. ციკრონი, ტუსკულ. საუბრები, V, 17.

**** აი რა აზნევებდა ბერძენ, რომელ და ბარბაროს მსედარმოთერებს, აი რა ატანინებდა მათ გაიჭრებას, რა აძლებინებდა მრავალ საფრთხეს, რადგან რეალურად ადამიანები დიდებისაკენ უფრო ძლიერ ილტვიან, ვიდრე სიქველისაკენ. იუვენალისი, სატირები, X, 138.

***** ჰომეროსი, ილიადა XV, 249 (ლექსის თარგმანი მოცემულია იქვე).

***** ჰანიბალმა დაამარცხა რომაელები, მაგრამ ვერ შეძლო ესარგებლა მოპოვებული გამარჯვებით. პეტრარკა, სონეტი 92.

ვინც ამგვარ მოსაზრებას ეთანხმება, მას მონკონტურთან ბრძოლის დროს მიღწეული წარმატების განუწყობებლობა ჩვენების შეცდომად მიაჩნია. ანდა ვინც ამავე მიზეზით კიცხავს ესპანეთის მეფეს! რომელმაც არ ისარგებლა სენ-კანტენთან² მოპოვებული გამარჯვებით, მას სრული უფლება აქვს განაცხადოს რომ ასეთი ქმედება გამარჯვებით გაბრუებული სულის შეცდომაა, რომლის ეაყაცობაც პირველი წარმატებებისთანავე ცხრება, კარგავს წინსვლის სურვილს და არ ღამობს მათ განუწყობებას; მან იმდენი მოახერხა რამდენიც შეეძლო, მეტის უნარი აღარ შესწევს; იგი უღირსი აღმოჩნდა ბედის მიერ ბოძებული ძღვენისა. რა აზრი აქვს გამარჯვებას თუ მეტრს სულის მოთქმის საშუალება მიეცა? ნუთუ შეიძლება იმის იმედი გქონდეთ რომ ის, ვინც დამარცხებულ, შიშისაგან დამფრთხალ მეტრს არ დაედევნა

*Dum fortuna calet, dum conficit omnia terror.**

ხელიდან გაუშვა ასეთი კარგი შესაძლებლობა, თავს დაესხმება ბრძოლის ეინითა და შურისძიებით ვნებაანთებულ მოწინააღმდეგის ჯარს მწყობრისა და ძალების აღდგენის შემდეგ და რაიმე წარმატებას მოიპოვებს? ეს ხომ ფარისკაცობა არაა რომ გამარჯვება რაპირით მიყენებული ჩხვლეტების რაოდენობით განისაზღვრებოდეს; ვიდრე მეტრი არ დამარცხდება, შეტევას შეტევა უნდა მოსწავდეს. წარმატება მხოლოდ მაშინაა გამარჯვება როდესაც საომარი მოქმედებები წყდება. ცეზარს ქალაქ ორიკთან ბრძოლის დროს ბედმა უმუხთლა; მან პომპეუსის ჯარისკაცებს განუცხადა: მათ მხედარმთავარს ბოლომდე რომ გამარჯვანა, იგი განადგურებული იქნებოდა. როდესაც მისი ჯერი დადგა, მან თავის ცხენს სხვაგვარად ჰკრა ღვეზები.

მართებული იქნებოდა აქვე საპირისპირო ფაქტებიც აღგვენიშნა: საკეთარი ხარბი ლტოლვების დაუოკებლობა განა სულსწრაფობისა და გაუმაძლარობის გამოვლინება არაა? ღვთის წყალობით უზომოდ სარგებლობის სურვილი — თავად განგებამ რომ დაუღო ზღვარი — განა მისი (ღვთის) სიკეთის ბოროტად გამოყენება არაა? გამარჯვების შემდეგ კვლავ საფრთხეში თავის ჩაგდება განა კიდევ ერთხელ ბედის ცდა არაა? მოწინააღმდეგის სასოწარკვეთილების გამოუწვევლობა განა საბრძოლო ხელოვნების ერთ-ერთი უდიდესი სიბრძნე არაა? როდესაც სულამ და მარტულმა შენიშნეს მათი მოკავშირე ჯარების მიერ დამარცხებული, საზარელი სასოწარკვეთილებით შეპყრობილი, მარცხისმ ერთი რაზმი მათზე თავდასხმას აპირებდა, არ დააყოვნეს და პირველები ეკვეთნენ მეტრს. ბრძოლის ტინით ანთებულ ბატონ დე ფუას¹ ენებები რომ დაეოკებინა და რაენასთან დამარცხებული მეტრის ნაწილებს არ დადევნებოდა, ამ გამარჯვებას თავისი დაღუპვით ნადევლს არ შემატებდა. ამ არცთუ დიდი ხნის წინანდელმა მავალითმა სერიზოლთან² ბრძოლის დროს ბანი ანკინი³ მსჯავის შეცდომისაგან იხსნა. თავდასხმა აღმოიხსნე, რომელსაც მხოლოდ იარაღით ძალუს თავის დაცვა, ძალზე საზაფათოა, რადგან აუცილებლობა მკაცრი მსაწაელეებლია: *Gravissimi sunt morsus irritatae necessitatis.***

*Vincitur haud gratis iugulo qui provocat hostem.****

* წარმატების ზენიტში, როდესაც მოწინააღმდეგე თავზარდაცემულია წარმატებლობით; ლუკანუსი, VII, 734.

** გამპონვარებული აუცილებლობის შეტევები ვაცოლებით საშიშია, ხალესტიუსი, ცრამელები, 11.

*** ძნელია დამარცხო ის, ვინც სიკვდილს შეგუებული თავგანწირვით იბრძვის, ლუკანუსი, IV, 275.

სწორედ ამ მოსაზრებით, მანტინემელებზე გამარჯვების შემდეგ, ფარაქსი არ დაეთანხმა ლაკედემონელთა მეფეს თავს დასხმოდნენ დარბევას გადარჩენილ ათას არგიენს; ფარაქსმა მათ საშუალება მისცა მშვიდად დაეხიათ რათა ზედმეტად აღარ გამოეცადა წარუმატებლობით გალიზიანებულ და სასოწარკვეთილ ადამიანთა სიქველე. გამარჯვებული აქვიტანიის მეფე ქლოდომირი დაედევნა დამარცხებულ და გაქცეულ ბურგუნდიის მეფე გუნდემარს და აიძულა ბრძოლაში ჩაბმულიყო. სიჯიუტე მას ძვირად დაუჯდა, იგი ამ ორთაბრძოლაში დაიღუპა.

მსგავსი ვითარება იქმნება მაშინაც, როდესაც მხედართმთავარმა უნდა გადაწყვიტოს როგორ შეაიარაღოს თავისი ჯარი: კარგად და მდიდრულად, თუ მხოლოდ აუცილებელი იარაღით. პირველ მოსაზრებას მხარს უჭერდნენ სერტიროუსი, ფილოპემენი, ბრუტუსი, ცეზარი და სხვები. მართლაც მდიდრული შეიარაღება ბრძოლის დროს დამატებითი საბაზია ჯარისკაცისათვის სახელისა და დიდების მოსაპოვებლად, საერთოდ მეტი შეუპოვრობის გამოსაჩინად, რადგან მან ძვირფასი იარაღიც — როგორც მისი საკუთრება — უნდა გადაარჩინოს, ქსენოფონტის თანახმად, აზიის ხალხებს ამ მოსაზრებით მიყავდათ ბრძოლაში ცოლები და ხასები, მთელი მათი ქონებითა და ძვირფასი სამკაულებით. მეორეს მხრივ, უფრო მართებულია ჯარისკაცს არ შთააგონოთ თავის დაცვის აზრი; ძვირფასეულობაზე ზრუნვით იგი უფრო ნაკლებად ჩაიგდებს თავს განსაცდელში; მდიდრული ნადავლის მოპოვების სურვილი მხოლოდ ზრდის მოწინააღმდეგის ლტოლვას გამარჯვებისადმი. ცნობილია რომ, სამნიტლებთან ბრძოლის დროს სწორედ ამან შეუწყო ხელი რომაელთა სიმამაცეს. როდესაც ანტიოქემ ჰანიბალს რომაელთა წინააღმდეგ საბრძოლველად მდიდრულად, ბრწყინვალედ შეიარაღებული ჯარი უჩვენა და კითხა მოეწონებოდათ თუ არა რომაელებს ასეთი ჯარი, ჰანიბალმა მიუგო: „მოეწონებათ თუ არა? ცხადია მოეწონებათ, ისინი ხომ საოცრად ხარბები არიან“. ლიკურგე უკრძალავდა თავის ჯარისკაცებს მდიდრულად შეიარაღებას და დამარცხებულთა ძარცვას; ბრძოლიდან დაბრუნებული ჯარისკაცის სამშვენისებად მას სიღარიბე და ზომიერება მიაჩნდა.

ალყის ან ისეთი შემთხვევების დროს, როდესაც მტერთან მიახლოვების საშუალება გვეძლევა, ჯარისკაცებს სიამოვნებით ვერთავთ ნებას მოწინააღმდეგეს მოექცნენ გულზევიდად, გამოხატონ მისდამი სიძულვილი, შეურაცხყო სილანძღავი სიტყვებით. ამგვარ საქციელსაც თავისი გამართლება აქვს. ცოტას როდი ნიშნავს მოწინააღმდეგეს ჩაუკლათ იმის იმედი რომ მას დაინდობენ ანდა ის, რომ მოლაპარაკების შესაძლებლობა მიეცემა; რომ ამგვარი რამის მოლოდინი შეუძლებელია მათგან, ვინც ასე ძლიერ შეურაცხყოფთ, რომ ერთადერთი გამოსავალი გამარჯვებაა. სწორედ ასე დაემართა ვიტელიუსს. მისი მოწინააღმდეგე ოტონი ბევრად უფრო სუსტი იყო; მისი ბრძოლას გადაჩვეული ჯარისკაცები გასათუთებულნი იყვნენ დედაქალაქის სიამოვნებებით, მაგრამ ვიტელიუსმა იმდენად გააღიზიანა ისინი დამცინავი და შეურაცხყოფელი სიტყვებით, იმდენი უძახა რომ ლაჩრები იყვნენ და მხოლოდ რომში დატოვებულ ქალებსა და ვართობებზე ფიქრობდნენ, რომ ამ შეურაცხყოფელი სიტყვებით დაუბრუნდათ მათ ის მხნეობა და ის ბრძოლის ყინი, რომელსაც მათ ვერაერთარი მოწოდებებითა და ძალისხმევით ვერ შთააგონებდით. მართლაც განმგებლის საქმისათვის უხალისოდ საომრად წასული ჯარისკაცი, პირადად ძლიერ შეურაცხყოფილი, გაორმაგებული ყინით იწყებს მოწინააღმდეგეზე შეტევას. თუ მხე-

როდესაც იმპერატორმა კარლოს V პროვანსში შესვლა განიზრახა, მეფე ფრანსუას უნდა გადაეწყვიტა: ან იტალიაში წასულიყო მის შესახვედრად ან თავის მიწაზე დალოდებოდა. ცხადია მეფეს შესანიშნავად ესმოდა ომის დამანგრეველი ქმედებებისაგან ქვეყნის დაცვის უდიდესი მნიშვნელობა, რათა სრულად შეენარჩუნებინა თავისი ძალები და საჰიროების შემთხვევაში შეუფერხებლად შეძლებოდა როგორც საბრძოლო საშუალებების მიწოდება, ისე ცოცხალი ძალით დახმარება. მან ისიც კარგად იცოდა თუ როგორ აჩანავებს ომი ქვეყანას, რის გამოც განსაკუთრებულად უნდა მორიდებოდა საკუთარი ქვეყანაში; რომ გლეხი უფრო იოლად ეგუება მტრის, და არა მოყვრის მიერ განანაგებას, რომ შესაძლოა ყოველივე ეს ამბოხებების მიზეზიც გამხდარიყო; რომ ძარცვისა და აოხრების ნება, რაც ჯარისკაცებს ომის სიმძაფრეს უსუსტულებს, არ შეიძლება მისცეთ მათ საკუთარ სამშობლოში; რომ ასევე ძნელია საკუთარი კერისა და ცოლისაგან ორ ნაბიჯზე მყოფ ადამიანთა დაცვა დენერტირობისაგან, რომელთა შემოსავალიც მხოლოდ ჯარისკაცის ხელფასია; რომ ვინც სადილზე ეპატიყება, ფულსაც ის იხდის; რომ საბრძოლო სულისკვეთებას თავდასხმა უფრო აღაგზნებს, ვიდრე თავდაცვა; რომ საკუთარ ქვეყანაში ბრძოლის წაგება იმდენად საშინელი რამაა, შეიძლება მთელი სახელმწიფო შეარყიოს — თუ შიშის აღქმისა და გადაღების სიიოლეს და მისი გავრცელების სისწრაფეს გაეთვალისწინებთ; რომ საკუთარ კედლებთან ამ საზარელი ქეტხლის მოწყვეტა ჯალაქები თავიანთ შიშისაგან აცხცაბებულ და სუნთქვაშეკრულ მხედართმთავრებსა და ჯარისკაცებს თუ ლტოლვილებივით მიიღებენ, ცხელ ჯულზე მათ შესაძლოა ყველაფერი იკადრონ. გაითვალისწინა რა ყოველივე ეს, მეფემ ამჯობინა თავისი ჯარები გაეყვანა იტალიიდან და მტრის თავდასხმას დალოდებოდა. მეორეს მხრივ, მას შეეძლო ისიც გაეთვალისწინებინა, რომ საკუთარ ქვეყანაში, თავისიანთა შორის, მდინარითა და ხმელეთით ყოველგვარი სახმედრო დაცვის გარეშე იგი უხვად მომარაგდებოდა ყველაფრით, რომ მას იმდენ სურსათ-სანოვაგესა და ფულს მიაწვდიდნენ, რამდენიც დასჭირდებოდა; რომ კვებვდომთა თანაგრძნობა მით უფრო წრფელი იქნებოდა რაც უფრო ახლოს იქნებოდნენ ისინი საფრთხის წინაშე; რომ მრავალ ქალაქსა და ციხე-სიმაგრეში თავის შეფარების შესაძლებლობა, მას საშუალებას მისცემდა ხელსაყრელი დრო და ადგილი შეერჩია მტერთან შესაბრძოლებლად, რომ თუ იგი მოცდას ამჯობინებდა, თავად უსაფრთხოდ მყოფი, მტერს შიმშილითაც დააქაღლებდა, მრავალ გადაულახავ სირთულესაც შეუქმნიდა და მის რიგებში განხეთქილების გამოწვევასაც შეძლებდა; რომ უცხო ქვეყანაში ყველაფერი მისი წინააღმდეგი იქნებოდა, თავად კი შეეძლებოდა ყოველი მხრიდან შებრძოლებოდა: პირსპირ, ზურგიდან, ფლანგებიდან, რომ თუ მტრის რიგებში მოულოდნელად ებიძგებოდა იფეთქებდა, იგი ვერც ჯარის გაუხალისებას შეძლებდა და ვერც მის შეესებას, არც დაპრილთათვის ექნებოდა თავშესაფარი; რომ ფულისა და სურსათის მოპოვებას იგი მხოლოდ იარაღით შეძლებდა; რომ მტერს არც შესვენებისა და ძალ-ღონის მოკრების შესაძლებლობა ექნებოდა; რომ უცხო მხარეში, ჩასაფრებული რაზმის თავდასხმის ან რაიმე სხვა მოულოდნელობის შემთხვევაში, მას იმ ადგილის შერჩევაც გაუჭირდებოდა რომელიც მეტად უზრუნველყოფდა მის უსაფრთხოებას; რომ თუ ბრძოლას წააგებდა, დამარცხებული ჯარის ნაწილების გადარჩენაც გაუჭირდებოდა.

ამრიგად, მავალითები საკმაოდაა როგორც ერთი, ისე მეორე მოსაზრების სასარგებლოდ. სციპიონმა, ნაცვლად იმისა რომ საკუთარი მიწები დაეცვა და

მტერი იტალიაში დამარცხებინა, მასზე თავდასხმა მისავე მიწაზე, აფრიკაში ამკობინა¹². ამ გადაწყვეტილებამ მას გამარჯვება მოუტანა. ჰანიბალს კი პირიქით, ამავე ბრძოლაში იგი იმიტომ დამარცხდა რომ საკუთარი ქვეყნის დასაცავად სხვისი ქვეყნის დაპყრობაზე უარი განაცხადა. როდესაც ათენელებმა მოწინააღმდეგე თავიანთ მიწაზე დატოვეს, თავად კი სიცილიას დაესხნენ თავს¹³, მათ ზედმა უმუხთლა. სირაკუსის მეფე აგაფოკლეს¹⁴ კი პირიქით, ზედმა გაუღიმა, თუმცა მანაც ასევე დატოვა მტერი თავის ქვეყანაში, თავად კი აფრიკაზე გაილაშქრა. ამიტომ ჩვეულებრივ სრულიად მართებულია როდესაც ვამბობთ: რომ მოვლენები და მათი შედეგები, განსაკუთრებით ომის დროს, დიდ წილად დამოკიდებულია ბედზე, რომელიც ჩვენ მოსაზრებებსა და გონიერებას არც ითვალისწინებს და არც მორჩილებს; თქმულს ეს ლექსიც ადასტურებს.

Et male consultis pretium est: prudentia fallax,
 Nec fortuna probat causas sequiturque merentes;
 Sed vaga per cunctos nullo discrimine fertur;
 Scilicet est aliud quod nos cogatque regatque
 Maius, et in proprias ducat mortalia leges.*

თუმცა, ალბათ, ჩვენი აზრებიცა და მსჯელობებიც ასევე დიდად დამოკიდებულია ბედზე; სწორედ ისაა მიზეზი იმ ცვლილებებისა და მერყეობისა ჩვენ მსჯელობებს რომ ახასიათებთ „ჩვენ ემსჯელობთ გაბედულად და ალაღბედად, ამბობს ტიმოთის პლატონთან, რადგან ჩვენცა და ჩვენი მსჯელობებიც ბედისწერის შემთხვევითობებს ვექვემდებარებით“.

თავი XLVII

სიკეთისა და ბოროტების აღქმა

დიდად დამოკიდებულია ჩვენსავე შეხედულებაზე მათ შესახებ

ერთი ძველი ბერძნული სენტენციის თანახმად, აღამიანებს არა თავად საგნები, არამედ ამ უკანასკნელებზე მათივე საკუთარი შეხედულებები ტანჯავენ. თუ ვინმე შეძლებდა ამ მოსაზრების მართებულობა დაედგინა უკლებლივ ყველა შემთხვევისათვის, ჩვენს უბადრუკ აღამიანურ ყოფას დიდად შეგვიმსუბუქებდა. თუ ჩვენი ტანჯვის მიზეზი ჩვენივე განსჯაა, მაშინ ამ საგანთა უაღულებლყოფა ანდა მათი სიკეთედ მიჩნევა ჩვენსავე ნებაზე უნდა იყოს დამოკიდებული; თუ საგნები იმისათვის გვეძლევიან რომ მათ ვგანმგებლობდეთ, მაშინ ხომ არ აკობებდა ისინი აბსოლუტურად დაგვემორჩილებინა ჩვენი ნებისათვის და ჩვენივე სარგებლობისათვის მიგვესადაგებინა? თუ ის, რასაც ჩვენ ბოროტებასა და ტანჯვას ვუწოდებთ, თავისთავად არც ერთია და არც მეორე და მხოლოდ ჩვენი წარმოდგენა ხდის მათ ასეთად, მაშინ ჩვენვე შეგვიძლია მისი შეცვლა რაიმე სხვა საგნით; მაგრამ თავისუფალი არჩევანისა და ყოველგვარი გარეშე ზემოქმედების მიუხედავად, მაინც საოცარ უგუნურებას ვაველენთ როდესაც უპირატესობას ჩვენივე ყველაზე მძიმე ბედებს ვანიჭებთ და ნაცუვად

* ხშირად წარმატება უგუნურებასაც ხვდება ხოლმე წილად, კეთილგონიერებას კი შეცდომაში შეეყვართ; ასევე ხშირად არ წყალობს ბედი ღირსეული, მუდამ ცვალებადი, საკუთარი ნებას მორჩილი, ბედი ხან აქვთა, ხან იქით; მაშასადამე არსებობს რაღაც უმოდლესი ძალა, რომელიც განმგებლობს ჩვენზე და მოკვდავთა საქმეებს საკუთარი კანონების თანახმად წყვეტს; მანლიუსი, ასტროლოგია, IV, 95.

იმისა, რომ ავადმყოფობა, სილატაქე, სირცხვილი შეძლებისდაგვარად შევამზუბუქოთ, ისინი საოცრად მძიმე ასატან საგნებად წარმოვიდგენია. ბუდი მხოლოდ ნედლეულს გვთავაზობს, მისთვის ფორმის მინიჭება ჩვენი ვალია. ამრიგად, საინტერესოა შესაძლებელია თუ არა იმის მტკიცება რომ ის, რასაც ჩვენ ბოროტებას ვეძახით, თავისთავად არაა ასეთი ანდა, უკიდურეს შემთხვევაში, რაც არ უნდა იყოს იგი, მისთვის სხვა შინაარსისა და სხვა ფორმის მინიჭება ჩვენზეა დამოკიდებული, რაკი საბოლოოდ ყველაფერი მაინც ამაზე დაიყვანება.

ამ შიშის შთამავონებელ საგანთა რეალურ არსებებს ადამიანის ცნობიერებაში დამოუკიდებლად დამკვიდრება რომ შეეძლოთ მაშინ ისინი ყველას ცნობიერების მიერ ერთნაირად აღიქმებოდნენ, ვინაიდან ადამიანები ყველანი ერთი მოდგმისანი არიან და შემეცნებისა და მსჯელობისათვის მეტ-ნაკლებად ყველას ერთნაირი უნარი და საშუალებები გააჩნია. მაგრამ ერთსა და იმავე საგნებზე მათ შორის არსებული აზრთა სხვაობა ნათლად მოწმობს რომ მისი (ამ სხვაობის) მიზეზი ჩვენივე მიდრეკილებებია. ბედნიერი შემთხვევის წყალობით, შესაძლოა ვინმე მათ ჭეშმარიტ არსსაც აღიქვამდეს, მაგრამ ადამიანთა უმრავლესობა მათ სრულიად სხვაგვარად, განსხვავებულად ხედავს. სიკვდილი, სილატაქე და ტკივილი ჩვენს დაუძინებელ მტრებად მიგვაჩნია, მაგრამ იგივე სიკვდილს, რომელსაც ერთნი საგანთა შორის „უსაზარლესად“ თვლიან, მეორენი ამ ქვეყნიური ცხოვრების ტანჯვათაგან ერთადერთ ნავსაყუდელად, უმაღლეს სიკეთეთ, ჩვენი თავისუფლების სათავედ, ყოველგვარ გაჭირვებათაგან სრულ და საბოლოო განთავისუფლებად მიიჩნევენ; თუ ერთნი შიშითა და თრთოლვით ელიან მის მოახლოებას, მეორენი სიცოცხლეზე მეტ სიხარულს სიკვდილში ხედავენ; ზოგი მის ყველასათვის ხელმისაწვდომობასაც წუხს.

Mors utinam pavidos vita subducere nolles

*Sed virtus te sola daret.**

მე არ მსურს სიქველით სახელგანთქმულ ადამიანთა გახსენება, თუნდაც თეოდორესი, ლიზიმახე სიკვდილით რომ ემუქრებოდა, მან კი მას მშვიდად მიუთხო: „შენ ისეთ გვირობას ჩაიდენ, რომლის უნარი მარიბულას სალბუნსაც შესწევს“. ფილოსოფოსთა უმრავლესობა თავად უწესებდა საკუთარ თავს სიკვდილს, ანდა ხელს უწყობდა მას და აჩქარებდა. რამდენი ხალხიდან გამოსული ადამიანი ვიცით, რომელიც არა უბრალო და იოლი, არამედ ძალზედ სამარცხვინო, ზოგჯერ კი საოცრად მტანჯველი სიკვდილის პირისპირ ისეთ სულიერ სიმტკიცეს ინარჩუნებდა — ზოგი სიჭიუტით, ზოგი სულის უბრალოებით — რომ მათ ქვევაში არ იყო რაიმე განსაკუთრებული, მათი ყოველდღიური ყოფისაგან განსხვავებული. ისინი იძლეოდნენ განკარგულებებს საოჯახო საქმიანობებზე, ემშვიდობებოდნენ მეგობრებს, მღეროდნენ, მიმართავდნენ ხალხს დამრიგებლური ან რაიმე, სხვა სახის სიტყვით, ხუმრობასაც არ ივიწყებდნენ. სოკრატესავით თავიანთ მეგობართა სალდეგრძელოსაც სვამდნენ, ერთმა მათგანმა სახრჩობელაზე მიმავალმა ჯალათს განუცხადა რომელი ქუჩით წაეყვანათ რათა იმ მედღუნეს არ შეფეთებოდნენ რომლის ვალიც მართებდა და მისთვის ქეჩოში ხელი არ ეტაცა; მეორემ ჯალათს სთხოვა კისერზე ხელით არ შეხებოდა, რათა არ შეღიტინებოდა და სიცილი არ ასტეხოდა; მესამემ მოძღვარს, რომე-

* ოპ, სიკვდილი რომ მხდალეს სიცოცხლს არ აბთვედეს, ოპ, მხოლოდ სიქველს რომ შეეძლოს შენი მონიჭება, ლუკანუსი, IV, 580—581.

ლიც ამშვიდებდა მას და პირდებოდა რომ იმავე საღამოს ჩვენს მხსნელთან ერთად სუფრას მიუჯდებოდა, ასე მიუგო, „თუ ასეა, თავად წადი იქ, მე ახლა ვმარხულობ“. ვილაცამ სიკვდილის წინ წყალი ითხოვა, ჯალათმა მოსვა წყალი და მიაწოდა, მან კი რაიმე სენის შეყრის შიშით მისი ნაპირალი წყლის დაღვევაზე უარი განაცხადა. ვის არ სმენია ერთი პიკარდიელის ამბავი, რომელსაც მეძავი ქალი მიპყვარეს და შეპირდნენ რომ თუ მას ცოლად შეირთავდა, სიცოცხლეს შეუნარჩუნებდნენ; (ზოგჯერ ჩვენი მართლმსაჯულება უშვებს ამგვარ რამეს); სიკვდილმისჯილმა შეხედა ქალს, შენიშნა რომ იგი კოჭლი იყო და წამოიძახა: „ჩქარა მარყუე, იგი კოჭლია!“ იგივეს ამბობენ ერთ დანიელზეც რომლისთვისაც თავი უნდა მოეკვეთათ; ეშაფოტზე მყოფმა შეწყალებასზე უარი იმიტომ განაცხადა რომ ქალს, რომელსაც ცოლად სთავაზობდნენ, ჩავარდნილი ლოყები და ძალზე უშნო, წვეტიანი ცხვირი ჰქონდა. ერთი ტულუზელი მსახური ერესში იქნა მხილებული; საკუთარი რწმენის სამართლიანობის დასტურად მას შეეძლო მოეშველიებინა ის, რომ ასეთი იყო მისი ახალგაზრდა ბატონის, სტუდენტის, რწმენაც, რომელიც მასთან ერთად იქნა დატუსაღებული. მაგრამ ბატონის სამართლიანობაში დაეჭვებას, მან სიკვდილი ამჯობინა. როდესაც ლუდოვიკო XI-მ ქალაქი არასი დაიპყრო, მის მცხოვრებთა უმრავლესობამ „გაუმარჯოს მეფეს“ დაძახებას ჩამოხრჩობა ამჯობინა. დღესაც, ადათის თანახმად, ნარსინგთა სამეფოში გარდაცვლილ ქურუმთან ერთად ცოცხლად მარხავენ მის ცოლსაც; დანარჩენ ქალებს მათი ქმრების დაკრძალვის დღეს კოცონზე წავენ. გადმოცემის თანახმად, სიკვდილის წინ ისინი საოცარ სიმტკიცეს ავლენენ და სიხარულით ხვდებიან თავიანთ ხედრს. როდესაც გარდაცვლილი მეფის სხეულს კოცონზე წავენ, ყველა მისი ცოლი, ხსა, ფაორიტი, თანამდებობის პირები, მსახურები, ე. ი. ადამიანთა საკმაო დიდი ჯგუფი, სიამოვნებით მიდიან კოცონთან და ცეცხლში ვარდებიან, რათა თავიანთ განმგებელთან ერთად დაიწვან. ამრიგად, უნდა ვივარაუდოთ რომ იმ ქვეყანაში განმგებლის თანხლება დიდ პატივად ითვლება.

რა შეიძლება გვეთქვა მასხარებზე, ამ მდაბიო სულელებზე? ზოგჯერ მათ შორისაც აღმოჩნდებიან ხოლმე ისეთები თავიანთ ოხუნჯობას სიკვდილის წინაც რომ არ იშლიან. როდესაც ერთ-ერთ მათგანს ჯალათმა თავი ყულფში გააყოფინა და ქვესადგამი გაავდებინა, მან თავისი საყვარელი ფრაზა — „რაც იყოს, იყოს“-ო წამოიძახა; მეორემ, სულთმობრძავმა, ცეცხლის პირას ჩალის ლეიბზე მწოლარემ, ექიმის კითხვაზე სად გრძნობდა ტკივილს მიუგო: „ლეიბსა და ცეცხლს შორის“-ო. როდესაც მღვდელმა ზეთის კურთხევის ცერემონიალის შესრულებისას მომაკვდავის ფეხის ტერფებს დაუწყო მოსინჯვა, მან ტკივილისაგან ფეხები მოხარა და უთხრა: „თქვენ მათ ჩემი ფეხების ბოლოებზე ნახავთ“-ო. მევანი შეეცადა იგი დაერწმუნებინა თავი ღმერთისათვის მიენდო; მან კი კითხა: „ვინ მიმიყვანს მასთან?“ „შესაძლოა თავად თქვენი თავი, თუ ღმერთის ნება იქნება“ — მიიღო პასუხად. „მაგრამ მე მასთან მხოლოდ ხვალ საღამოსთვის ვიქნები“ — განაგრძო მომაკვდავმა. „თქვენ მხოლოდ მის ნებას მიენდეთ და ძალზე მალე აღმოჩნდებით მასთან“. „რაკი ასეა, უმჯობესია მე თავად მივანდო მას ჩემი თავი“ — განაცხადა მომაკვდავმა.

ჩვენი ბოლო ღრთინდელი ომების დროს მილანი² იმდენჯერ გადავიდა ხელიდან ხელში, ბედის უკუღმართობით გაწამებულ ხალხს ისე წყურთოდა სიკვდილი, რომ მამანეში თავად გახლდათ მოწმე ერთი ხვირის მანძილზე როგორ დაასრულა სიცოცხლე თვითმკვლელობით დაახლოებით ოცდახუთმა ასაკოვანმა მამაკაცმა, ოჯახის მამებმა. რაღაც ამის მსგავსი შეინიშნებოდა ბრუტუსის

მიერ ქალაქ ქსანთოსის⁴ ალყის დროსაც: ქალაქის მცხოვრებლები — ქალები, კაცები, ბავშვები — სიკვდილის ისეთმა ძლიერმა სურვილმა შეიპყრო, ისეთ საოცარ ძალისხმევას იჩენდნენ სიცოცხლის აუტანელი ყოფისაგან გასათავისუფლებლად, რომ მსგავს ძალისხმევას გარდუვალა სიკვდილისაგან თავის დასაღწევადაც არ იჩენდნენ ხოლმე. ბრუტუსმა ძლივს მოახერხა ძალზე უმნიშვნელო ნაწილის გადარჩენა.

ნებისმიერი რწმენა შესაძლოა იმდენად ძლიერი იყოს, რომ მისი დაცვა ადამიანებს სიცოცხლის ფასადაც აიძულოთ. იმ მშვენიერი და ამაღლებული ფიციის პირველი მუხლი ზეარქონებმა სპარსელებთან ბრძოლის დროს რომ მიიღეს და შეასრულეს, გვაუწყებს რომ თითოეული მათგანი თავისი ქვეყნის კანონების სპარსელთა კანონებით შეცვლას სიკვდილს ამჯობინებდა. თურქებმა და ბერძნებს შორის ომის დროსაც საოცრად ბევრმა, წინადაცვეთის ადათის შებღალავს და ნათლისღების წესს დამორჩილებას, წამებით სიკვდილი ამჯობინა. არ არსებობს რელიგია რომელიც შეძლებდა რაიმე მსგავსის შთაგონებას.

კასტილიის მეფეებმა⁵ თავიანთი სამფლობელოებიდან ებრაელები განდევნეს. ისინი პორტუგალიის მეფე იოანემ შეითარა: მან მათ სულზე რვა ეკიუ მოთხოვა და აღუთქვა რომ გარკვეული დროის შემდეგ თავად გამოუყოფდა გემებს აფრიკაში გადასასვლელად, ხოლო ვინც ამ ბრძანებას არ დაემორჩილებოდა, მას მონად აქცევდნენ. პირობის თანახმად, დათქმულ დღეს მართლაც გამოყვეს ძალზე ღარიბული გემები ებრაელთა გადასაყვანად. მაგრამ მეზღვაურები იმდენად უღიერად და უხეშად მოექცნენ ებრაელებს — რომ აღარაფერი ეთქვათ ათასგვარ დაცინვასა და დამცირებაზე — იმდენ ხანს ატარეს ისინი ზღვით, ვიდრე მათ მიეღო თავიანთი მარაგი არ გამოეღიათ და იძულებული არ შეიქნენ მამასისხლად შეეძინათ სურსათი მეზღვაურებისაგან. ბოლოს პერანგისამარა დარჩენილი ებრაელები მეზღვაურებმა ნაპირზე გადასვეს, როდესაც ამ არაადამიანური მოპყრობის ამბავი პორტუგალიაში დარჩენილმა ებრაელებმა შეიტყვეს, უმრავლესობამ გამგზავრებას მონობა არჩია, ზოგმაც თვალთმაქცურად სარწმუნოების შესაცვლელად მზადყოფნა განაცხადა. იოანეს მემკვიდრე მეფე მანუელმა თავდაპირველად მათ თავისუფლება უბოძა, შემდეგ შეცვალა თავისი განკარგულება და მგზავრებს ახალი ვადა დაუდგინა, რომლის შემდეგაც მათ მისი ქვეყანა უნდა დაეტოვებინათ; ასევე განუცხადა რომ გასამგზავრებლად სამ ნავსადგურს გამოუყოფდა. ჩვენი დროის საუკეთესო ლათინისტი ისტორიკოსის, ეპისკოპოს ოზორიოს⁶ თანახმად, მეფე იმედოვნებდა რომ რაკი მისმა სიკეთემ — თავისუფლების მინიჭებამ — ვერ შეძლო მათი მოქცევა ქრისტიანებად, მაშინ ადრე გამგზავრებულ და გაძარცულ თანამოძმეთა ზევდრის შიში მაინც აიძულებდა მათ არ დაეთმოთ ის ქვეყანა, სადაც დიდძალ ქონებას ფლობდნენ და არ გამგზავრებულნიყვნენ მათთვის უტხო ქვეყანაში. როდესაც მეფე დარწმუნდა, რომ ამოდ ირჯებოდა, რომ ყველაფრის მიუხედავად ებრაელებს მაინც წასვლა ერჩიათ, მან სამი დასახელებული ნავსადგურიდან ორზე უარი განაცხადა იმ მოსაზრებით, რომ გამგზავრების ხანგრძლივობა და მასთან დაკავშირებული სირთულეები ზოგს მაინც დააფრთხობდა, ანდა რაკილა მათ ერთად შეყრიდა, უფრო მარჯვედ განახორციელებდა თავის ჩანაფიქრს; კერძოდ, მას გადაწყვეტილი ჰქონდა მშობლებისათვის ხელიდან გამოეტაცა შვილები თოთხმეტი წლის ასაკამდე და ისეთ ადგილზე გაეგზავნა სადაც ველარასოდეს ნახევდნენ მათ. მშობლებთან ყოველგვარი ურთიერთობის გაწყვეტით იგი იმედოვნებდა რომ მათ აღზრდას ჩვენი სარწმუნოებით

შედგებდა. გადმოცემის თანახმად ეს განჯარგულება საზარელი სანახაობის მიზეზი შეიქნა: შეილებისადმი ბუნებრივი სიყვარული ისეთივე ძლიერი აღმოჩნდა, როგორც ლტოლვა ძველი სარწმუნოებისადმი. ამ უმკაცრესი დადგენილებით სასოწარკვეთილი ებრაელები თავს იკლავდნენ, ზოგი — თავიანთი პატარებისადმი სიყვარულითა და სიბრალულით გამსჭვალული — შეილებს ჭამიყრიდა რათა ამ გზით ეხსნა ისინი ამ კანონისაგან. გემების სიმცირის გამო მგზავრება ყველამ ვერ შეძლო, ამიტომ დატყმული ვადის ვასვლის შემდეგ ებრაელები კვლავ მონებდნენ აქციეს; მათმა ნაწილმა ქრისტიანობა მიიღო, თუმცა დღესაც, თითქმის ასი წლის შემდეგ, პორტუგალიაში ცოტა ვინმეს თუ სწამს რამდენად გულწრფელი იყო მათი გადაწყვეტილება. ანდა რამდენად ერთგულნი არიან მათი შთამომავლები ახალი სარწმუნოებისა, მიუხედავად იმისა რომ ჩვეულება და დრო იძულებაზე ბევრად უფრო ძლიერ შემოქმედებენ ადამიანებზე. *Quoties non modo ductores nostri — ამბობს ციცერონი. — sed universi etiam exercitus ad non dubiam mortem concurrerunt.**

ერთხელ საშუალება მქონდა დავკვირვებოდი ერთ-ერთ ჩემს უახლოეს მეგობარს, რომელიც მთელი თავისი ასეებით ილტვოდა სიკვდილისაკენ; სხვადასხვა მსჯელობებითა და დასკვნებით სიკვდილისადმი საოცარი სწრაფვა იმდენად მქონდა მას ძელსა და რბილში გამჭდარი, რომ მე უძღული აღმოვჩნდი მის დასაცავად. ამ მტანჯველი და მწველი ვნებით შეპყრობილმა, სრულიად უსაფუძვლოდ, პირველი შესაძლებლობისთანავე მისთვის საპატიო ვითარებაში თავი მოიკლა. მსგავსი მაგალითები ჩვენს დროშიც უხვდაა; ძალზე უმნიშვნელო უსიამოვნების გამო ბევრებიც კი თავს იკლავენ. „რის აღარ გვეშივნია — ამბობს ერთი ძველი მწერალი თუკი ისიც შიშს გვეკრის რომ სიმხდალემ თავის თავშესაფარად ავირჩია. მე რომ იმის ჩამოთვლას მოვყევ ძველ. ბევრად უფრო ბედნიერ დროში როგორი განსაცვიფრებელი სულიერი სიმტკიცით ელოდნენ სხვადასხვა ფენისა და სარწმუნოების ადამიანები — ქალი თუ კაცი — სიკვდილს და როგორ ილტვოდნენ მისკენ — ერთნი მიწიერი არსებობის ტანჯვათაგან, მეორენი ცხოვრებისეული მოყვრებისაგან გასანთავისუფლებლად, მესამენი კი იმჭყეყნიური უკეთესი ცხოვრების იმედით — მათ ნუსხას ვერასოდეს დავასრულებ. ეს რიცხვი იმდენად დიდი იქნება, რომ ჩემთვის ბევრად უფრო იოლია მათი დასახელება ვისაც სიკვდილი შიშს გვირბოდა. ერთსაც დაუძენ: ერთხელ ზღვაზე, ძლიერ ქარიშხალში მოხვედრილმა ფილოსოფოსმა პირონმა[†], იმ თანამგზავრთა გასამხნეებლად სხვებზე მეტად რომ შეეპყროთ შიშს, იქვე გემზე მშვიდად მყოფ დაკოდილ ტახზე მიუთითა. რომელიც ზღვის ბობოქრობას აინუნშიაც არ აგდებდა. ხომ არ მოვყვები იმის მტკიცებას, რომ ჩვენი გონების წყალობით მონიჭებული უპირატესობა, რითაც ასე ვამაყოფთ და რისი მეოხებითაც ვვამგებლობთ და ვბატონობთ დანარჩენ მიწიერ არსებებს, ჩვენდა სატანჯველად გვაქვს მოცემული? რა ასრი აქვს საგანთა შემეცნებას თუ ეს უქანასკნელი სიმშვიდეს გვიარბავს და პირონის ტახზე უარეს მდგომარეობაში გვაგდებს? თუ ბუნების მიერ ჩვენდა სასიკეთოდ ბოძებულ განსჯის უნარს წარემართავთ მისივე (ბუნების) მიზნებისა და საგანთა ზოგადი წესის წინააღმდეგ, რომელთა თანახმადაც თითოეულმა საკუთარი უნარი და შესაძლებლობა თავისისავე სასარგებლოდ უნდა გამოიყენოს, — ამგვარი ქმედება ჩვენთვისვე

* ახა მხოლოდ ჩვენი განმეებლები, არამედ ხშირად ჭარბიც მიილტვოდნენ გარდუვალ სიკვდილისაკენ. ციცერონი, ტუსკ. საუბრები, I, 37.

† „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1992, № 4

საზიანო ხომ არ იქნება? აქ ალბათ მეტყვიან: „რაც შეეხება სიკვდილს, ამ საკითხთან დაკავშირებით თქვენი მოსაზრებები სამართლიანია, მაგრამ რას გეტყვით სიღარიბეზე? რას გეტყვით ტანჯვაზე რომელიც არისტოტელს, იერონეს და ბრძენთა უმრავლესობას უბედურებათა შორის ყველაზე დიდ საშინელებად მიაჩნდათ? ვინც მას სიტყვით უარყოფდა, რეალურად ხომ მაინც აღიარებდა? ერთხელ პომპეუსი? სწორედ იმ დროს ეწვია პოსეიდონიოსს, როდესაც იგი ძლიერ შეწუხებული იყო მძიმე და მტანჯველი სენის ტკივილებით. პომპეუსმა მას ფილოსოფიური აზრების მოსასმენად შეუფერებელი სტუმრობისათვის მოუბოდიშა. „ღმერთმა ნუ ქნას ტკივილმა ისე დამჯანსოოს რომ განსჯასა და საუბარში ხელი შემოვალს“ მიუგო პოსეიდონიოსმა და ტკივილისადმი ზოხლზე მსჯელობას მოჰყვა; ტკივილი თავისას განავრცობდა, წამითაც არ ნელდებოდა და თავს არ ანებებდა. ბოლოს მან წამოიძახა: „ყოველივე ფუჭია, შენი მცდელობის მიუხედავად მე მაინც არ გიწოდებ ბოროტებას“. ნუთუ ეს მოთხრობა, ასე დიდ მნიშვნელობას რომ ანიჭებენ, მართლაც ტკივილებისადმი სიძულვილს მოწმობს? აქ ლაპარაკია მხოლოდ სიტყვიერ ბრძოლაზე; ტკივილს ძლიერად რომ არ შეეწუხებინა პოსეიდონიოსი მსჯელობას ხომ არ შეწყვეტდა? რატომ მიაჩნდა მას ასე მნიშვნელოვნად მისი ბოროტებად არ მოხსენიება? ამ შემთხვევაში ყველაფერი წარმოსახვაზე როდია დამოკიდებული. თუ სხვა შემთხვევებში ჩვენივე მსჯელობების ნებას ემორჩილებთ, აქ საქმე გვაქვს რაღაც უეჭველობასთან, რომელიც თავად მეტყველებს საკუთარ თავზე; მის მსაჯულებად ჩვენივე გრძნობები გვევლინებიან.

*Qui nisi sunt veri, ratio quoque falsa sit omnis.**

ნუთუ შეგვიძლია ვაიძულოთ ჩვენ კანს ირწმუნოს რომ შოლტის დარტყმა შეღიტიანება? ანდა დავარწმუნოთ ჩვენი გემოვნება რომ ალოეს ნაყენი თეთრი ღვინოა? პირონის ტახტი კიდევ ერთი სამხილია ჩვენს სასარგებლოდ, სიკვდილის შიში მისთვის უცნობია, მაგრამ თუ ტანს ცემას დაუწყებთ, მას ეტკინება და აყვირდება. ნუთუ ჩვენ შეგვწვევს იმის უნარი რომ დავძლიოთ ბუნების ზოგადი კანონი, რომლის თანახმადაც ყოველ ცოცხალ მიწიერ არსებას ტკივილი შიშს გვრის? როდესაც ხეს ასახიჩრებენ, თითქოს ის კვნესისო. რაც შეეხება სიკვდილს, ჩვენ მას მხოლოდ განსჯით ვაცნობიერებთ, ჩვენ არ ძალგვიძს მისი განცდა რადგან სიცოცხლისაგან მას მხოლოდ წამიერება აშორებს *Aut fuit, aut veniet, nihil est praesentis in illa,*

*Morsque minus poenae quam mora mortis habet.***

ათასობით ცხოველი, ათასობით ადამიანი კვდება მანამ, სანამ სიკვდილის მოახლოვებას იგრძნობდეს, როდესაც ვამბობთ რომ სიკვდილის გვეშინია, უპირველეს ყოვლისა ჩვენ მისი წინამორბედი ტკივილი გვაფიქრებს, მაგრამ თუ ერთ-ერთ წმინდა მამას დავუჯერებთ, *malam mortem nen facit, nisi quod sequitur mortem.****

მე ბევრად უფრო მართებულად მიმაჩნია იმის თქმა რომ სიკვდილის კუთვნილება არც ისაა რაც მას უსწრებს და არც ის რაც მოსდევს. ჩვენ ყოველად

* თუ გრძნობები არაჰუმარტიოა, მაშინ ჩვენი გონება ყალბია. ლუარციუსი, საგანთა ბუნებისათვის.

** სიკვდილი ან იყო ან იქნება. იგი აწმყოს კუთვნილება არაა; სიკვდილის მოლოდინი უფრო მტანჯველია, ვიდრე თავად სიკვდილი, ვტიენ დე ლა ბოესი, „ლათინური სატრია“, ოვიდიუსი „არიანდას წერილები თეზევსისადმი“, 82.

*** სიკვდილს ბოროტებად მხოლოდ ის ხდის, რაც მას მოსდევს, ავეუსტინე, I, 11.

უსაფუძვლოდ ვებოდინებოთ საკუთარ თავს. ცდით დადგენილია რომ ჩვენთვის უმალ თავად სიკვდილზე ფიქრია მტანჯველი, რომ სწორედ იგი ხდის ორმაგად აუტანელს ტკივილს, როგორც სიკვდილის მომასწავებელს; რაკი გონება ასეთი უეცარი, გარდუვალი, უგრძობი საგნისადმი შიშის გამო სულმოკლეობას გვსაყვედურობს, ამიტომ მივმართავ მას როგორც უფრო ხელსაყრელ საბაბს ჩვენივე შიშის გასამართლებლად.

ცხადია თუ ავადმყოფობა ტკივილის გარდა რაიმე სხვა საშიშროებასაც არ გვიქადის, იგი სახიფათოდ არ მიგვაჩნია; ასე რომ, ვინაიდან კბილის ტკივილი ანდა ნიკრისის ქარი სასიკვდილო არაა, რაოდენ მტანჯველიც არ უნდა იყოს მათი ტკივილი, სერიოზულ ავადმყოფობად არ მიგვაჩნია. მაგრამ დავუშვათ რომ სიკვდილში ყველაზე მეტად შიშს ტკივილი გვგვრის, ისე როგორც სილატაკეში ყველაზე აუტანელია ის რაც შიმშილისა და წყურვილის, პაპანაქებისა და სიცხვის, უძილო ღამეებისა და სხვა გაჭირვებების მოთმენას გვაძიულებს, ანუ ის რაც ჩვენი ტანჯვის მიზეზია. მე მხედველობაში მაქვს მხოლოდ ფიზიკური ტკივილი; ჩემი აზრით, იგი ჯეროვან ყურადღებას იმსახურებს როგორც ჩვენი არსების უსაძაღლესი თანამგზავრი; მე ამას შთელი სერიოზულობით ვაღიარებ როგორც ერთი იმათთაგანი, რომელსაც მთელი არსებით სძულს იგი, შეძლებისდაგვარად ვაურბის და ღვთის წყალობით ჯერჯერობით რიგიანად მისი გაცნობის შესაძლებლობაც არ ჰქონია, მე მიმაჩნია რომ თუ მისი სრულად აღკვეთა არა, ყოველ შემთხვევაში მოთმინებით მისი შემცირება მაინც უნდა შეგვეძლოს და მიუხედავად ჩვენი სხეულის ტანჯვისა, გონებისა და სულის ურყევობის შენარჩუნების უნარი მაინც უნდა შეგვწევდეს. ეს რომ ასე არ იყოს რომელი ჩვენგანი დააფასებდა სიქველეს, სიამაყეს, ძალას, სულის სიდიადეს, შეუპოვრობას? თუ არა ტანჯვა, რომელთაც ისინი არ ეუბებიან რით გამოვლინდებოდნენ ისინი? *Avida est periculi virtus.**

მიწაზე წოლა, აბჯარასხმულებს შუადღის პაპანაქების, ცხენის ან ვირის ხორციტ კვების ატანა რომ არ გვიწევდეს, ნაკუწნება ქცევის საფრთხე, ძვლებში ჩაქედილი ტყვიის ამოღებით გამოწვეული ტკივილების, ურილობის გასუფთაების, გაკერვის, ზონდით კვლევის, მისი გახურებული რკინით მოწვით ტკივილის გაძლება რომ არ შეგვეძლოს, მისი გამოვალენდით იმ უპირატესობას რითაც სულმდაბალ არსებათაგან გამოირჩევა გვსურს? ორ თანაბრად დიდებულ ქმედებათაგან, ბრძენთა თანახმად, ის უფრო მიმზიდველად გვეჩვენება, რომლის აღსრულებაც მეტ გარჯას ითხოვს. ცხადია, თქმული არ გულისხმობს თითქოსდა მე ტანჯვისა და ტკივილსათვის თავის არიდებას გირჩევდეთ *Non enim hilaritate, nec lascivia, nec risu aut icco comite levitatis, sed saepe etiam tristes firmitate et constantia sunt beati.***

სწორედ ამიტომ ყოველად შეუძლებელი იყო ჩვენი წინაპრების დარწმუნება რომ უსაფრთხოდ, მხოლოდ სიმარჯვისა და ხერხის წყალობით მოპოვებული გამარჯვება უფრო მეტად საპატიო იყო, ვიდრე ღია ბრძოლაში, ომის თანამდევ ფათერაკებსა და გაჭირვებებში მოპოვებული გამარჯვება

*Laetius est, quoties magno sibi constat honestum.****

* სიქველეს საფრთხე სწყურია. სენეკა, ბედისწერა, 4.

** გულდამძიმებულ აღამიანსაც ხშირად არა მხიარულება, გართობა, სიცილი, ხუმრობა ანუ არასერიოზულების თანამგზავრები კი არ ანიჭებენ შვებას, არამედ სიმტკიცე და შეუპოვრობა. ციცერონი, უმაღლესი სიეთე და უმაღლესი ბოროტება, II, 2.

*** სიქველე მით უფრო სასიამოვნოა, რაც უფრო მეტი ძალისხმევის ფასად აღწევინ.

გარდა ამისა იმანაც უნდა გვანუგეშოს რომ ჩვეულებრივ თუ ტკივილი ძლიერია იგი ხანგრძლივი არაა და პირიქით, თუ ხანგრძლივია, მაშინ არც ისე მტანჯველია: *si gravis brevis, si levis longus*.*

ძლიერ ტკივილს დიდხანს ვერ გაუძლებ. ასეთ შემთხვევაში იგი ან თავის თავს ან შენ მოგიღებს ბოლოს; საბოლოოდ ორივეს ერთი მიზნისაკენ მიყვართ: თუ შენ ვერ დაძლეე სიკვდილს, იგი დაგძლევა.

*Memineris maximos morte finire; parvos multa habere intervalla requietis; mediocrium nos esse dominos: ut si tolerabiles sint feramus, sin minus, e vita cum ea non placeat, tanquam e theatro exeamus.***

ტკივილი იმის გამოა მტანჯველი, რომ ჩვენ ჩვევად არ გვაქვს ჩვენსავე სულში ვეძებდეთ უმაღლეს კმაყოფილებას და მთავარ დახმარებასაც მისგან ველოდეთ, მიუხედავად იმისა, რომ სწორედ ისაა ჩვენი მდგომარეობისა და ქცევის ერთადერთი და სრულყოფილიანი ქალბატონი. ჩვენი სხეული აღნაგობითა და მიდრეკილებებით მეტ-ნაკლებად მსგავსია, სული საოცრად ცვალებადია; იგი იძენს სრულიად განსხვავებულ ფორმებს, მაგრამ იმავდროულად იმის უნარიც შესწევს თავის თავს და მის მდგომარეობას — რა სახისაც არ უნდა იყონ ისინი — ჩვენი სხეულის შეგრძნებები და მისი გამოვლინებები მიუსხადავს. ამიტომ იგი უნდა შევისწავლოთ, გამოვიკვლიოთ და ავამოქმედოთ მისი ფართული, ყოვლისშემძლე ზამბარები; არ არსებობს ისეთი მოსაზრება, აკრძალვა, ძალა რომელიც დაუბრისპირდებოდა მის მიდრეკილებებსა და არჩევანს. მის წინაშე სხვადასხვა სახის ათასობით შესაძლებლობაა და ჩვენი ვალია მას მათგან მივკეთო ისეთი, რომელიც ჩვენ სიმშვიდესა და უვნებლობას უზრუნველყოფს, მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში შევძლებთ თავდაცვას ბედის დარტყმებისაგან, ტანჯვისა და შეურაცხყოფებებისაგან; ეს უკანასკნელი, მისი ნების თანახმად, შესაძლოა მაღლადაც მივიჩნიოთ. მას შესწევს უნარი ყველაფერიდან მიიღოს სარგებელი, შეცდომები და სიზმრებიც მის მიზნებს ემსახურებიან; საფრთხისა და მღელვარებებისაგან ჩვენ დასაცავად მას ყველაფერი ხელს უწყობს. დიდ სირთულეს არ წარმოადგენს იმის მიხედობა, რომ ჩვენ ტანჯვასა და სიტკბობებს ჩვენივე გონების ძალა ამწვავებს. ცხოველები, თითქოს გონება ცხრაკლიტურში ჰქონდეთო ძალზე უშუალოდ და თავისუფლად გამოხატავენ თავიანთ გრძნობებს; ამიტომ ამა თუ იმ ერთი სახეობის ცხოველები გრძნობებს ერთნაირად გამოხატავენ. თქმულში იოლად დავრწმუნდებით თუ მათ მოძრაობებს მსგავს ვითარებებში დავაკვირდებით, ეს უკანასკნელი მუდამ იდენტური არიან. ჩვენი სხეულის ორგანიზაცია ბუნებრივ უფლებებს ჩვენც რომ არ ვზღუდავდეთ, ალბათ, თავს ბევრად უკეთესად ვიგრძნობდით. რადგან განგებამ ისინი ზომიერად დააჩილოვა სიამოვნებისადმი ლტოლვისა და ტანჯვის ატანის უნარით. ისინი ყველას ერთნაირად ახასიათებთ, ამიტომ მათი არაბუნებრივობა დაუშვებელია. ჩვენ ნაწილობრივ ვავთავისუფლდით ბუნების

* თუ ტკივილი მტანჯველია — იგი ხანგრძლივი არაა; თუ ხანგრძლივია — მაშინ მტანჯველი არაა. ციცირონი, უმაღლესი სიკეთე და უმაღლესი ბოროტება, II, 29.

** გასოვლეს რომ ძლიერი ტანჯვა სიკვდილით მთავრდება, სუსტი ხშირი ამოსუნთქვის საშუალებას გვაძლევს, საშუალოდ ვბრძანებლობთ; ამრიგად, თუ შესაძლებელია მათი ატანა, ავიტანოთ, თუ არა, თუ სიცოცხლე არ გვანიჭებს სიხარულს, ისევე წავიდეთ ამ ქვეყნიდან როგორც თეატრიდან მივიდვართ. ციცირონი, უმაღლესი სიკეთე და უმაღლესი ბოროტება, I, 15.



მეორე დადგენილი წესებისაგან, რათა ჩვენივე წარმოსახვის აულაგმაჲ თავისუფლებას მივცემდით: ის მაინც ვეცადოთ, რომ საკუთარ თავს დავეხმაროთ და ყველაზე სასიამოვნო მიმართულებით წარვმართოთ იგი. პლატონს შიშს გვრის ჩვენი ძლიერი მიდრეკილება ტანჯვისა და სიამოვნებისადმი, ვინაიდან ისინი მეტისმეტად უქვემდებარებენ სულს ჩვენსავე სხეულს. მე კი უმალ ის მაშინებს რომ იგი მათ ერთმანეთს თიშავს და აცალკევებს. ტკივილი იმ მოწინააღმდეგეს ჰგავს, რომელსაც ჩვენი გაქცევა რისხვას უორკეცებს; როგორც კი შენიშნავს რომ გვეშინია, ისიც (ტკივილი) უღობივად ხდება, მაგრამ წინააღმდეგობის შემთხვევაში ცხრება; ამიტომ მას უნდა ვეწინააღმდეგებოდეთ და ვებრძოდეთ; როდესაც სულით ვეცემით და ვენებლებით, ამით მას ყველა პირობას ვუქმნით და ვაჩქარებთ დაღუბვას, რომელიც გვემუქრება. დაძაბული სხეული უკეთ უძლებს ტვირთის სიმძიმეს, ჩვენი სულიც ასეა.

ზემოთქმულთან დაკავშირებით, ჩემსავით უძლურ არსებათა დასახმარებლად უმჯობესია მავალითები მოვიშველიო და მყისვე დარწმუნდებით, რომ ტანჯვა ძვირფასი თვალისათაა, რომლის ბზინვარებას ან სიმჭრქალეს განსაზღვრავს ის ბუდე რომელშიც ჩვენ მას ჩავსვამთ; რომ მას იმდენი ადგილი უჭირავს ჩვენ სულში, რამდენსაც დავეუთობთ. წმინდა ავეუსტინე ამბობს: *Tantum doluerant, — quantum doloribus se inserverunt.**

ქირურგის ჭრილობა უფრო მტკივნეულია ჩვენთვის, ვიდრე ფიცხელი ბრძოლის დროს ათობით დაშნით მიყენებული ჭრილობა. ეჭიმებისა და განგების მიერ მშობიარობის ტკივილები საოცრად მტკივნეულადაა მიჩნეული. ამ აქტის დროს ჩვენში ათასგვარ ცერემონიებს ასრულებენ. არსებობენ ხალხები რომელთაც იგი არაფრად მიაჩნიათ. არას ვამბობ ლაკედემონელ ქალებზე; თქვენს ყურადღებას მივაპყრობ შევიცარიელ ქალებზე, ჩვენი დაქირავებული ქვეითი ჯარისკაცების ცოლებზე; რით გამოირჩევა მათი ყოფა მშობიარობის შემდეგ? ნუთუ მხოლოდ იმით რომ ქმრების კვალდაკვალ მიმავლით თუ ბავშვი გუშინ მუცელში ჰყავდათ, დღეს იგი კისერზე ჰყავთ ჩამოკიდებული? ჩვენში მცხოვრებ საზარელ ბოშა ქალებზე რაღა ვთქვა? მშობიარობის შემდეგ, ახალშობილის განაბანად, ისინი მიემტრებიან უახლოესი მდინარისაკენ და თავიდან ბანაობენ. არას ვამბობ იმ გოგონებზე, რომლებიც ფეხქაშიობასაც ფარავენ და ბავშვის ამ ქვეყნად მოვლინებასაც. გავიხსენით საბინუსის ლამაზი და კეთილშობილი მეუღლე, რომელი ბატრიცი ქალი, რომელმაც არავის შეწუხება არ ისურვა და მარტომ, სხვის დაუხმარებლად, ყოველგვარი ყვარლისა და კვნესის გარეშე გაუძლო ტყულების მშობიარობის ტკივილებს. ერთმა ღბრალ სპარტელმა ბოჭმა მელა მოიპარა და ლაბადის ქვეშ დამალა. თავი რომ არ გაეცა (ცნობილია რომ ქურდობისას მათ უმალ მოუხერხებლობის გამოვლენისა ეშინიდათ, ამ დანაშაულის გამო ჩვენ უფრო სასჯელისა გვეშინია) ცოცხლს მუცელი გამოალადრვინა. ერთ კაცს მსხვერპლშეწირვის ცერემონიის დროს სურნელის კმევისას საცეცხლურიდან ნახშირი ამოუვარდა და სახელოში ჩაუვარდა. სხეულის დამწვრობა ძვლამდე დავიდა მაგრამ მან რიტუალი არ შეწყვიტა. იმავე სპარტაში შეგეძლოთ გენახათ ათასობით შვიდი წლის ასაკის ბოჭი, რომლებიც — ადათის თანახმად — სიქველის დასადასტურებლად წიკბლის ცემით სიყვილის პირამდეც რომ მიგეყვანათ, სახის გამომეტყველებასაც

* რაც მეტად მორჩილებენ მას, მით მეტად იტანჯებიან. ავეუსტინე, ლეტის ქალაქი, I, 10.

არ შეიცვლიდნენ. ციცერონი თავად გახლდათ მოწმე ორ ჭკუფად გაყოფილმა ბავშვებმა როგორ თვეგამეტებით იჩხუბეს მუშტებით, ფეხებით, კბილებით მანამ ვიდრე გონდაკარგულნი მიწაზე არ დაეცნენ, მაგრამ თავი მაინც არ ცნეს დამარცხებულად *Nunquam naturam mos vinceret: est enim a semper invicta; sed nos umbris, deliciis, otio, languore, desidia animum infecimus; opinionibus maloque more delinitum molivimus.**

ვის არ სმენია მუციუს სცევოლას ამბავი, რომელსაც მტრის ბანაკში მოწინააღმდეგის მხედართაერის მოსაკლავად შეპარულს ბედმა უმუხთლა. ამ ფაქტის მიუხედავად მან მეტად უჩვეულო ხერხს მიმართა. იგი გამოუტყდა მეფე პორსენას რომ მისი მოკვლა ჰქონდა განზრახული; ისიც დასძინა რომ რომაელთა ბანაკში მას მრავალი მასსავით გამოწრთობილი თანამოაზრე ჰყავდა, რომელთაც ასევე შეფიცული ჰქონდათ იგივე ქმედების სისრულეში მოყვანა. თავისი წრთობის დასადასტურებლად მან მოატანინა მყავალი, ხელი დაადო გავარეარებულ ნაღვერდალს და მშვიდად უყურებდა როგორ იწოდა მისი ხელი მანამ სანამ ამ სანახაობით შეძრწუნებულმა მეფემ მყავლის წაღება არ უბრძანა. მავანის სხეულს მახვილით სერავდნენ, მან კი კითხვის შეწყვეტაც არ ინება. მავანმა წამების დროს დაციწვითა და ოხუნჯობით იმდენად აღაგზნო ქალათთა უღმობელობა, რომ მის მიმართ გამოყენებულ იქნა წამების ყველა ფორმა, რისი მოგონებაც კი მათ შეძლეს; ეს მას მხოლოდ კმაყოფილებას გვრიდა. თუმცა ისიც უნდა ითქვას რომ იგი ფილოსოფოსი იყო. მაგრამ ნუთუ ეს ისე არსებითია? ვაივისენოთ ცეზარის გლადიატორი; როდესაც მას ჭრილობებს უხსნიდნენ და უღიზიანებდნენ, იგი ამაზე სიცილით პასუხობდა *Quis mediocris gradiator ingemuit? Quis vultum mutavit unquam? Quis non modo stetit verum etiam decubuit turpiter? Quis cum decubisset, ferrum recipere iussus, collum contraxit?**

აქვე მსურს ქალბუნეც შევჩერდე. ვის არ სმენია ერთი პარიზელი ქალის ამბავი რომელმაც სახიდან კანი გადაიძრო რათა ახალი კანი უფრო ნაზი ფერისა ჰქონოდა. ზოგი ქალი სრულიად საღ და მაგარ კბილებს მხოლოდ იმიტომ იღებს რომ ხმა გაუნაზღვს და დაურბილდეს, ანდა დანარჩენი კბილები სწორად რომ გაეზარდოს და შესახედავად უფრო ლამაზი იყოს. კიდევ მრავალი მაგალითის მოყვანა შეიძლებოდა იმის დასტურად, თუ როგორ აბუჩად იგდებენ ისინი ტკივილს; რას არ იტანენ ქალები. ნუთუ არსებობს რაიმე რასაც ისინი შეუშინდებოდნენ თუ ოდნავ მაინც ექნებათ იმის იმედი, რომ ეს მათ სილამაზეს წაადგება.

*Vellere quis cura est albos a stirpe capillos,
Et faciem dempta pelle referre novam.****

* ალათი ვერასოდეს დაამარცხებს ბუნებას, იგი უძლეველია. ჩვენ გავრყვებით იგი სისათუთით, სიტკბოებით, მკონარობით, დაუდევრობით; ჩვენ დავამახინჯებთ იგი ყალიბ აზრებითა და უჯუნური ჩვევებით. ციცერონი, ტუსკულანური საუბრები, V, 27.

** ნუთუ რომელიმე, თუნდაც საშუალო რანგის გლადიატორს ოდესმე ევენსა აღმოხდენია? როგორი ოსტატობით ფარავენ მარცხით გამოწვეულ სირცხვილს საზოგადოების წინაშე? როგორ ქედმოუხრებლად ხვდებიან სასიკვდილო განაჩენს გამარცხებულის ფეხითი დაცემულნი? ციცერონი, ტუსკულანური საუბრები, II, 171.

*** ისეთებიც არიან, რომლებიც მხოლოდ ქალაქ თმების ამოძრობასა და სახეზე კანის გადაძრობაზე ზრუნავენ. ტუბულუსი, I, 8, 45-46.

ისეთებსაც შეგზვედრივარ ქვიშის ან ნაცრის ჭამით კუჭს რომ იავადებენ, რათა ფერმკრთალი სახე ჰქონდეთ. რა წამებას არ უძლებენ მოხდენილი ტანის დასაყენებლად! გვერდებზე იკრავენ უხეშ არტახებს და ძლიერად მოჭერილი ზონარებით ისე ივიწროვებენ სხეულს, რომ ზოგჯერ სიკვდილამდეც კი მიდიან.

დღესაც საკმაოდ არიან ხალხები რომლებიც, ადათის თანახმად, სხეულზე ჭრილობებს იყენებენ თავიანთი სიტყვების სისწორის დასტურად. პოლონეთში ჩვენი მეფე⁹ ხშირად ყოფილა ამგვარი ფაქტების მოწმე იმ ადამიანთა საზოგადოებაში ვისთანაც ურთიერთობა უხდებოდა. ჩემთვის ცნობილია ისიც, რომ მათი მიზანძიეთ ზოგიერთები ჩვენში, საფრანგეთშიც, იღოვეს სჩადიან. არც თუ დიდი ხნის წინათ პიკარდიაში თავად გახლდით მოწმე თუ როგორ ამოიღო ერთმა ახალგაზრდა ქალმა ვარცხნილობიდან თმის ჩხირი და თავისი დაპირების გულწრფელობისა და პირადი სიმტკიცის დასტურად ოთხჯერ თუ ხუთჯერ რთვითა დასტურა, რომ ისევეა, როგორ ძლიერ იჩხვლიტა ხელში; მისმა ქმედებამ ძლიერი სისხლის დენა გამოიწვია. თურქები, თავიანთი ქალების საპატივცემულოდ საკუთარ კანს ღრმად ისერავენ და სხეულზე კვალი რომ დარჩეთ ჭრილობას, საკმაოდ დიდხანს აჩერებენ ცეცხლზე. სისხლის დენა წყდება და სხეულზე რჩება ნაწიბური. ამ ფაქტის შესახებ თავად თვითმხილველებმა მაცნობეს წერილობით, თანაც იტიციტის ბოლოდან რომ ყოველივე სრული სიმართლე იყო. თუმცა მათ შორის ყოველთვის მოიძებნება ისეთი ადამიანი ათ ასპერად¹⁰ საკუთარ თავს — ხელზე ან ბარძაყზე — სიამოვნებით რომ მიაყენებს ჭრილობას. ჩემთვის ძალზე სასიამოვნოა, რომ მოწმეები მყისვე გამოჩნდებიან ხოლმე იქ, სადაც ისინი განსაკუთრებით გვესაპირებიათ, რომ ქრისტიანულ სამყაროში ისინი საკმაოდ მრავლად არიან. ჩვენი კეთილი მწყემსის მაგალითით მრავალმა ადამიანმა ისურვა ჭერის ტარება ღვთისმოსაობით. ნდობის ღირს მოწმეთა¹¹ თანახმად, მეფე ლუდოვიკო წმინდანად წოდებულმა მანამ ატარა ძაძა, ვიდრე მისმა მოძღვარმა საკმაოდ ხანდაზმულს მისი გახდის ნება არ დართო; ყოველ პარასკევს მეფე მოძღვარს აძებლებდა მისთვის მხრებზე ერთჯა ხუთი რკინის ჭაჭვი რომელთაც სვეციანური ყუთით მუდამ თან ატარებდა. ალიენორას მამა ვილჰელმი¹², გენის ჩვენი ბოლო პერცოგი (ქალიშვილისაგან ეს საპერცოგო ჯერ საფრანგეთის, შემდეგ კი ინგლისის სამეფო სახლს გადაეცა მზითვეში) სიცოცხლის ბოლო ათი-თხუთმეტი წლის მანძილზე მონანიების მიზნით ბერის სამოსს ქვეშ ჯავშანს ატარებდა; ანეთს ვრავი ფულკე¹³ იერუსალიმშიც კი წაეიდა და კისერზე თოჯმობმულმა ჩვენი მეფის საფლავთან ორ მსახურს თავი გააშოლტინა. ყოველწლიურად ჩვენც მოწამე ვართ მრავალი მამაკაცი და ქალი მათარახის ცემით როგორ იგლეჯს ხორციებს ძვლებამდე წმინდა პარასკევს. მე ხშირად ვყოფილვარ ამ სანახაობის მოწმე და გამოგრტყდებით არავითარი განსაკუთრებული სიამოვნება არ მოუგვრია. ამბობენ მათ შორის ისეთებიც არიან რომლებიც ღვთისმოსაობის და ტკივილისადმი სიძულვილის შთასაგონებლად გასამრჯელოსათვის სჩადიან ამგვარ ქმედებას (ასეთ შემთხვევაში ისინი ნიღბებს იკეთებენ), რადგან ღვთისმოსაობით შთაგონებული ზრახვები ანგარებით შთაგონებულლებზე ძლიერია. კვინტუს მაქსიმუსმა ვაჟიშვილი დამარხა, მისი შვილი კონსული იყო; მარკუს კატონმაც დამარხა ვაჟიშვილი, იგი პრეტორად იყო არჩეული, ლუციუს პავლუსმა ერთი მეორის მიყოლებით დაღუპული ორი ვაჟიშვილი დაასაფლავა. გარეგნულად ეს ადამიანები საოცარ სიმშვილეს ინარჩუნებდნენ, მწუხარებდნენ არ გამოხატავდნენ. მასხოვს ახალგაზრდამ ერთ ადამიანზე ხუმრობით ვთქვი ღვთის მსაჯულებას თავი აარიდა თქო. საქმე იმაში გახლდათ რომ ამ კაცს

სამი გაზრდილი ვაჟიშვილი ერთ დღეს დაეღუპა ძალისმიერი სიკვდილით. ეს ფაქტი შეიძლებოდა აგვეხსნა როგორც ღვთის რისხვა, მაგრამ იგი უმალ მზად იყო ყოველივე ამის როგორც ღვთის განსაკუთრებული წყალობის აღსაქმელად. მეც დამეღუპა ორი — სამი შვილი ახალშობილი, მაგრამ არც სინანული გამომოთქვამს და არც წყენა გამოიხატავს, მიუხედავად იმისა რომ ყველაზე მეტად სწორედ ამ უბედურებას ძალუძს შეძრას ადამიანი, ჩემთვის ასევე ცნობილია ის უბედურებებიც ჩვეულებრივ ადამიანებს საკმაო საბაბად რომ მიანით წყენისათვის, პირადად მე მათ შეურაცხყოფად არ მივიჩნევდი. მართლაც როდესაც მეც დამატყდა თავს ამგვარი, ყველას მიერ საშინელებად მიჩნეული უსიამოვნებები — სასოგადოებაში მათზე საუბრისას ფერი რომ ეცვლებათ — მე ისინი არად ჩავგადე. *Ex qua intelligitur non in natura, sed in opinione esse aegritudinem.**

საგნებზე ჩვენ შეხედულებებს ძალზე უზომო და ვაბედული ძალა აქვთ. ნუთუ ოდესმე აღექვანდრე დიდზე მეტად ილტვოდა ვინმე უსაფრთხოებისა და სიმშვიდისაკენ? ანდა ცეზარზე მეტად ზიფათისა და მოუსვენრობისაკენ? როდესაც ტერესი¹⁴, სიტალკეს მამა, არ ომობდა საკუთარ თავსა და თავის მეჭირნბებს შორის ვერავითარ სხვაობას ვერ ხედავდა, კატონმა კონსულად ყოფნისას საკუთარი უსაფრთხოების მიზნით ესპანეთის რამდენიმე ქალაქის მცხოვრებთ იარაღის ტარება აუკრძალა, ამის გამო მრავალმა მათგანმა თავი მოიკლა *Ferox gens nullam vitam rati sine armis esse.***

რამდენიმე ისეთაც ვიცით საკუთარი სახლის სიმყუდროვის, ნათესავებისა და მეგობრების, უკაცრიელი უღაბნოს სიშკაცზე რომ ამჯობინეს, ვინც თავად ჩაიგდეს თავი სილატაკეში, სააუგო ყოფაში, მაგრამ იმდენად კმაყოფილი იყვნენ ცხოვრების ამგვარი წესით, რომ იგი მთელი არსებით მოსწონდათ. ამ ცოტა ხნის წინ მილანში, ფლუენებისა და ნეტარების ამ ქალაქში, გარდაიცვალა კარდინალი ბორომეო¹⁵, სიამოვნებათა მისაღებად მას ყველა პირობა ჰქონდა — გვარიშვილობა, სიმდიდრე, იტალიის ჰავა და ბოლოს ახალგაზრდობა. მაგრამ იგი საოცრად მკაცრი ყოფით ცხოვრობდა, ზამთარსა და ზაფხულში ერთი და იგივე სამოსი ეცვა, ერთ იღლია ჩალაზე იწვა; თავის საქმიანობისაგან თავისუფალ დროს სწავლას ანდომებდა; მუხლის თავებზე მღვთოს წიგნის გვერდით ჰქონდა ცოტაოდენი წყალი და ჰუერი; ეს იყო მისი საკვები.

მე რქებდადგამულ ქმრებსაც საკმაოდ ვიცნობ საკუთარი უბედურებით ბედს რომ ეწიენ და მაღალ თანამდებობებს რომ მიაღწიეს, თუმცა ადამიანთა უმრავლესობას მხოლოდ ამ ერთი სიტყვის ხსენებაც თავზარს სცემს.

შესაძლოა მხედველობა ჩვენ გრძნობათაგან ყველაზე არსებითი არაა, მაგრამ ერთ-ერთი იმათაგანია რომელიც უდიდეს სიამოვნებას გვანიჭებს. ჩიმი აზრით, ჩვენი სხეულის ორგანიზმთაგან ყველაზე დიდი სიამოვნების მომნიჭებელი და ყველაზე სასარგებლონი არიან ის ორგანოები, რომლებიც ჩვენსავე გამრავლებას ემსახურებიან; და მაინც, რამდენი ადამიანი განიცდიდა მათდამი უსაზღვრო სიძულვილს სწორედ ამ სიამოვნების მომნიჭების გამო, რამდენი უარყოფდა სწორედ მათი ღირებულების გამო. ასე მსჭვლობდა ისიც, ვინც

* რაც ცხადყოფს რომ დარღს არა ბუნება, არამედ ჩვენი აზრები ძღვეენ დასაბამს. ცოცრონი, ტუსკ. საუბრები, II, 28.

** ველური ტომი, უიარაღოდ რომ ვერ წარმოუდგენია სიცოცხლე. ტიტუს ლივიუსი, XXXIV, 17.

თავად დაითხარა თვალები¹⁶. ადამიანთა უმრავლესობას, თანაც მათ შორის ყველაზე ჯანმრთელთ, ბევრი შვილის ყოლა უღიდეს ბედნიერებად მიაჩნია; ზოვიერთთა მსგავსად, მე შვილის უყოლობაც ბედნიერებად მიმაჩნია. როდესაც თალღის¹⁷ ჰკითხეს რატომ არ ჭირწინდებოდა, მან მიუგო რომ თავისი შთამომავლობის დატოვება არ სურდა.

საგნებს ღირებულებას ჩვენი აზრი ანიჭებს; ნათქვამს ისიც ცხადყოფს, რომ მათ უმრავლესობას ჩვენ ვიხილავთ არა თვით ამ საგანთა შესაფასებლად, არამედ იმისათვის რომ ისინი ჩვენთვის ღირებულნი გავხადოთ; არ ვითვალისწინებთ არც მათ თვისებებს, არც მათ სარგებლიანობას; ჩვენთვის არსებითია ის, თუ რა დავგიჯდა მათი მოპოვება; თითქოს ეს იყოს ყველაზე მთავარი ამ საგანთა არსისათვის, მათ ღირებულებას ჩვენ ვსაზღვრავთ არა იმით თუ რისი მონიჭება ძალუძთ მათ, არამედ იმით თუ რა ფასად შევიძინებთ ისინი. ამის გამოა რომ ყაირათიანი მეურნეებივით თავს ზედმეტი ხარჯების ნებას არ ვაძლევთ. საგნის ღირებულება ჩვენთვის, მის შესაძენად გაწეული გარჯის ტოლფასია. ჩვენი აზრი ყოველთვის იცავს თანაზომიერებას საგანსა და მის ღირებულებას შორის. აღმასს ფასს მაზე მოთხოვნილება ანიჭებს, სიქველეს — მისი დაცვის სირთულე, ღვთისმოსაობას — მისთვის ასატანი აღკვეთები, წამალს — სიმწარე. მავანმა¹⁸ გაღარიბების მიზნით მთელი თავისი ფული სწორედ იმ ზღვაში გადაყარა, სადაც მრავალი ადამიანი ირეოდა ფულის საშოვნელად. ეპიკურე¹⁹ ამბობს რომ სიმდიდრე საზრუნავს კი არ გვიმსუბუქებს, არამედ მის ერთ ფორმას მეორეთი ცვლის. მართლაც ადამიანში არა უქონლობა, არამედ უშალ სიჭარბე ბადებს სიხარბეს.

ბავშვობის შემდეგ, არსებობის ფორმის მიხედვით, ჩემი ცხოვრება სამ პერიოდად იყოფა. პირველ ხანაში ანუ ოცი წლის ასაკამდე, არც გარკვეული მდგომარეობა მქონდა და არც შემოსავალი. ეს უკანასკნელი სხვის ნებასა და დახმარებაზე იყო დამოკიდებული; და თუმცა ფულის რაოდენობას ბედის ნება განსაზღვრავდა, მას მაინც ძალზე უზრუნველად და მხიარულად ვხარჯავდი. თავს უკეთ არასოდეს ვგრძნობდი; მეგობრების ქისა მუდამ ჩემ განკარგულებაში იყო. ამ პერიოდში ყველაზე მეტად ვალის გასასტუმრებლად ჩემს მიერ დათქმული ვალის დაცვაზე ვზრუნავდი. ჩემი შემყურე მეგობრები — თუ როგორ ვცდილობდი მათთვის ანგარიშის დროზე გასწორებას — ხშირად მიხანგძლივებდნენ ხოლმე ამ ვადას; ერთი სიტყვით, ვალის გადახდისას მეტისმეტ წესიერებას და იმავდროულად ერთჯერ ეშმაკურ პატიოსნებასაც ვიჩენდი. საერთოდ ნებისმიერი ვალის გადახდა მუდამ ჭეშმარიტ სიამოვნებას მგვრის; ჩემი მხრები თავისუფლდებიან მძიმე ტვირთისაგან — სხვაზე დამოკიდებულის განცდისაგან. ისიც მსიამოვნებს რომ რაღაც მართალ საქმეს ვიქმ და სხვას კმაყოფილებას ვგვრი. ცხადია აქ მხედველობაში არ მაქვს სხვადასხვა სახის შეეპირებებთან და ანგარიშსწორებებთან დაკავშირებული გადასახადები. ჩემდა სამარცხვინოდ ვაღიარებ, რომ თუ ამ საქმეს ვერავის ვაჯალღებ, არც თუ კეთილსინდისიერად ყოველხმრივ მის დაყოვნებას ვცდილობ. ყოველგვარი დავა შიშს მგვრის, ასეთი რამ არ ესადაგება ჩემ ბუნებას, უცხოა ჩემი მეტყველებისათვის. ყველაზე მეტად მძულს შეეპირება, ესაა თაღლითობა და ურცხვობა; მთელი საათი კამათისა და ხრიკების შემდეგ, რაღაც ხუთი სუსთვის ორივე მხარე თავის სიტყვას გადადის. სესხების პირობები მუდამ არახელსაყრელი იყო ჩემთვის. პირადი შეხვედრის დროს ვერასოდეს ვბედავდი ფულის თხოვას, ჩვეულებრივ წერილობით მიმართვას ვამჯობინებდი; ქალაქი კი მოგვხსენე-

ბათ არც ისე კარგი შუამავალია ამგვარ საქმეში, ხშირად იგი ხელს უარის სათქმელად აცდუნებს. იმ ხანად ბედნიერ ვარსკვლავს უფრო არხინად და სიამოვნებით ვანდობდი ჩემ საქმეთა წარმართვას, ვიდრე ამჟამად ვანდობ მათ საკუთარ წინდახედულებასა და საღ აზრს. ამგვარი გაურკვეველი ყოფა კარგ მეურნეთა უმრავლესობას საშინელებად მიაჩნია მაგრამ მათ ავიწყლებათ რომ ადამიანთა უმრავლესობა სწორედ ამგვარი ყოფით ცხოვრობს; რამდენი საკმაოდ პატივსაცემი ადამიანი იღებდა მსხვერპლად საკუთარ რწმენას ხვალისდელი დღისადმი და მაინც ყოველდღიურად იგივეს იქმს მეფის მოწყალების ან ბედის წყალობის იმედით. ცეზარმა, ცეზარად რომ გამხდარიყო მთელი თავისი ქონება და სესხად აღებული მილიონი ოქროთი დახარჯა. რამდენი ვაჭარი იწყებს თავის საქმიანობას რომელიმე ფერმის გაყიდვით და მისი ინდოეთში გაზავნით *Tot per impotentia freta*.*

ჩვენ მოწმე ვართ რომ, ღვთისმოსაობის დაუძღვრების მიუხედავად, ათასობით მონასტრისათვის უცხოა გაჭირვება, თუმცა იქ მცხოვრებ ბერთა ყოველდღიური სარჩო მხოლოდ ღვთის წყალობაზეა დამოკიდებული. გარდა ამისა ამ კარგ მეურნეებს ისიც ავიწყლებათ, რომ ის უზრუნველი ყოფა, რომლის იმედიც მათ აქვთ ისევე არამდგრადია და ისევე ექვემდებარება ათასგვარ შემთხვევითობებს, როგორც თავად შემთხვევა. ორი ათასი ეკიუ წლიური შემოსავლის მქონეს იმდენად ახლოს მიმაჩნია სიღარიბე, თითქოს უკვე კარზე მიკაკუნებდეს. ჩვენს სიმდიდრეში სიღარიბისათვის გზის გასაკადად ასობით ხერხელის გარღვევა ბედისათვის დიდ სირთულეს არ წარმოადგენს. ხშირად უდიდეს კეთილდღეობასა და სრულ კრახს შორის იგი არავითარ საშუალოს არ უშვებს *Fortuna vitrea est; tunc cum splendet frangitur*** რაჟი მას ძალუმს შეანგრიოს ყველა ჩვენი სანგარი და სიმაგრე, მე ვთვლი რომ ამა თუ იმ მიზეზით გაჭირვება ისეთივე ხშირი სტუმარია მდიდრებისა, როგორც ღარიბებისა. ზოგჯერ გაჭირვება თავისთავად უფრო იოლი ასატანია, ვიდრე სიმდიდრის მხარდამხარ. სიმდიდრის ზრდას დიდ შემოსავალზე მეტად საქმეთა სწორად წარმართვა უწყობს ხელს. *faber est suae quisque fortunae****

მდიდარი მუდამ შეფიქრიანებულია, საქმეში ჩაფლულს მუდამ რაღაც ჭირდება. ამიტომ ღარიბზე მეტად იგი მებრალებს: *in divitiis inopes, quod genus egestatis gravissimum est*.****

უდიდეს და უმდიდრეს ხელმწიფეებს გაჭირვება და ფულის ნაკლებობა აიძულებდა ყოველგვარ უკიდურესობებს. ნუთუ შეიძლება იყოს იმაზე მეტი უკიდურესობა ვიდრე ის რომ იქცე ტირანად და საკუთარ ქვეშევრდომთა ქონების უსინდისო უზურპატორად?

ჩემი ცხოვრების მეორე პერიოდი ეს ის ხანაა, როდესაც ფული გამიჩნდა და შემოსავალს საკუთარი შეხედულებისამებრ ვმართავდი. საკმაოდ მოკლე დროში, ჩემი მდგომარეობის კვალობაზე, მნიშვნელოვანი დანახოვები გამიჩნდა. მე ვთვლი რომ რეალურად მხოლოდ ის გაგვაჩნია, რაც ჩვენს ყოველდღიურ დანახარჯებს აღემატება, რომ შეუძლებელია იმ შემოსავლის იმედით ყოფნა რომლის მიღებასაც ვლით რაგინდ რეალურადაც არ უნდა გეჩვენებო-

* ამდენი ბოზოქარი ზღვით. კატულუსი, IV, 18.

** უდიდ მონასავით ბრწყინავს და მასსავით მყიდვს, თითქოს მართლაც მინისა იყოს.

*** ადამიანი თაყადა თავისი ბედის მჭედელი. სალუსტიუსი, II, წერილი ცეზარს.

**** მდიდრის გაჭირვება — სილატიუსი უმიმესი ფორმა. სენეკა, წერალები, 74.

ში გადავიდა საცხოვრებლად და განძის გადამაღული ნაწილიც თან წაიღო. მან ფულის მოკროვების ყოველგვარი სურვილი დაკარგა და ხელგაშლილად დაიწყო ცხოვრება. როდესაც ეს ამბავი დიონისეს აუწყეს, მან ბრძანა წართმეული განძის ნაწილი დაებრუნებინათ სირაკუზელისათვის, თან დასძინა რომ სიამოვნებით უბრუნდება მას თავის ქონებას რადგან ბოლოს და ბოლოს მან მისი გამოყენება ისწავლა.

რამდენიმე წლის განმავლობაში მეც ასეთი ვიყავი. იმ სირაკუზელის მსგავსად, ჩემდა საბედნიეროდ არც კი ვიცი რომელმა კეთილმა სულმა ამთავდო მთელი ეს უგუნურება ჩემი გონებიდან. მე ვთვლი რომ ჩემში სიძუნწის აღმოფხვრას დიდად შეუწყო ხელი ერთ-ერთ საკმაოდ დიდ ხარჯებთან დაკავშირებული მოგზაურობის დროს განცდილმა სიამოვნებამ. ამის შემდეგ დაიწყო ახალი, რიგით მესამე სახის ყოფა ჩემ ცხოვრებაში — ყოველ შემთხვევაში მე ასე მიმაჩნია — ბევრად უფრო სასიამოვნო და მოწესრიგებული. ჩემს ხარჯებს შემოსავალს ვუსადავებ, ზოგჯერ პირველნი ჭარბობენ მეორეთ, ზოგჯერ პირიქით ხდება, მათ შორის დიდ სხვაობას არ ვუშვებ; ეცხოვრობ მშვიდად, კმაყოფილი იმით რომ ჩემი შემოსავალი მყოფნის ყოველდღიურ მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად. რაც შეეხება გაუთვალისწინებელ ხარჯებს, მე მიმაჩნია, რომ ამ შემთხვევაში ადამიანს მთელი მსოფლიოს ქონებაც არ ეყოფა; უგუნურება იქნებოდა იმის მოლოდინი რომ ბედს თავად შევეიარაღებინეთ მისივე დარტყმებისაგან თავის დასაცავად; მასთან ბრძოლა ჩვენი საკუთარი იარაღით უნდა შეგვეძლოს; გადამწყვეტ მონენტში შემთხვევითმა იარაღმა შეიძლება ყოველთვის გვიმტყუნოს. დიდი ხარჯების მოლოდინში ზოგჯერ მაინც ვაგროვებ ფულს, მაგრამ არა მიწის (რომელიც სრულებით არ მჭირდება), არა მღელ სიამოვნების საყიდლად. *Non esse cupidum pecunia est, non esse emacem vestigial est.** ასე რომ არც ქონების ნაკლებობა მაწუხებს და არც მისი გაზრდის სურვილი მაქვს. *Divitiarum fructus est in copia, copiam declarat satietas.***

მე უდიდეს ბედნიერებად მიმაჩნია, რომ ჩემში ამგვარი გარდატეხა სიძუნწისათვის ძალზე ბელსაყრელ ასაკში მოხდა, რომ მე გავთავისუფლდი მოხუცთათვის დამახასიათებელ და ამავე დროს ადამიანის უგუნურებათაგან ყველაზე სასაცილო ზადისაგან.

ფერაულესმა შენიშნა რომ მემკვიდრეობით ორი წილი ქონების მიღებამ და სიმდიდრის გაზრდამ მას არც ქაშა-სმის სურვილი მოუმატა, არც ძილისა და არც ცოლისადმი სიყვარულისა; ყოველივე უცვლელად დარჩა. ვინაიდან მომჭირნობა მისთვის ჩემსავით აუტანელი იყო, გადაწყვიტა ერთი თავისი ერთგული ახალგაზრდა მეგობარი კაცისათვის, რომელსაც მთელი არსებით ეწაფა გამდიდრება, სიკეთე ეყო. მართლაც მან მთელი თავისი ავლა-დიდება (მას საკმაოდ დიდი ქონება ჰქონდა), ასევე მისი განმგებლის, კიროსისაგან წყალობის სახით ბოძებული თანხა, საკუთარი წილი საბრძოლო ნადავლიდან, ყველაფერი ამ ახალგაზრდას აჩუქა იმ პირობით რომ იგი იზრუნებდა მისი, როგორც სტუმრისა და მეგობრის, ღირსეულად შენახვასა და კვებაზე. ამ ხნიდან

* ხელგაშლილობა სიმდიდრის პირობა, ყაჩაღობა — შემოსავლისა, ციკრონი, პარადოქსები, V, 3.

** სიმდიდრის ნაყოფი სიუხვეა; სიუხვის გამოვლინება — კმაყოფილება, ციკრონი, პარადოქსები, VI, 2.

მოყოლებული ისინი ძალზედ ბედნიედ ცხოვრობდნენ, თავიანთი მდგომარეობის შეცვლით ორივე კმაყოფილი იყო.

აი მაგალითი რომელსაც უდიდესი სიამოვნებით მივბაძავდი. ასევე ხობის ღირსია ერთი ხანშიშესული პრელატის საქციელი რომელმაც თავად თავისუფლა თავი საკუთარი ქისაზე, შემოსავალსა და ხარჯებზე ზრუნვისაგან; იგი ამ საქმეს ხან ერთ, ხან მეორე სანდო მსახურს ანდობდა და ისე მშვიდად იცხოვრა მრავალი წელი, რომ საკუთარ საქმეთა შესახებ გარეშე პირივით არა უწყობდა რა. სხვისი წესიერებისადმი ნდობა საკმაოდ ნათლად მოწმობს საკუთარზე. ამგვარ ქმედებას ჩვეულებრივ ღმერთი მფარველობს. რაც შეეხება ზემოთ ხსენებულ პრელატს, მის სახლში ისეთი წესრიგი იყო, მისი მეურნეობა ისე ღირსეულად და მტკიცე ხელით იყო მართული, რომ მსგავსი მე არსად მიწახავს. ბედნიერია ის ვინც შეძლო ყოველგვარი მცდელობისა და ზრუნვის გარეშე საკუთარი მოთხოვნილებები ისეთი სიზუსტით შეესაბამებინა თავისივე შემოსავლისათვის რომ ეს უკანასკნელი საკმარისი ყოფილიყო მათ დასაკმაყოფილებლად. ბედნიერია ის ვისაც ზრუნვა ჭონების მართვასა ან მის მატებაზე ვერ აშორებს მას სხვა, უფრო მშვიდ, მისთვის სასიამოვნო საქმიანობებს, რომლებიც მეტად ესადაგებიან მისი სულის ბუნებას.

ამრიგად, ჩვენი წარმოდგენა სიმდიდრესა და სიღარიბეზე დამოკიდებულია ჩვენსავე შეხედულებაზე მათ შესახებ. სიმდიდრე, ისე როგორც სიღამაზე ან ჯანმრთელობა, მშვენიერი და მიმზიდველია იმდენად, რამდენადაც მათ მფლობელებს მიაჩნიათ ისინი ასეთებად. როგორც ცხოვრობს — კარგად თუ ცუდად — ამას თითოეული იმის მიხედვით სჯის, თუ თავად რას ფიქრობს, ამ საკითხზე კმაყოფილია არა ის, ვინც სხვებს მიაჩნია ასეთად, არამედ ის, ვინც თავს თავად თვლის კმაყოფილად. საერთოდ ასეთ შემთხვევაში კუშმარტად და არსებითად უნდა მივიჩნიოთ თითოეული ადამიანის აზრი. ბედს ჩვენთვის არც სიკეთე მოაქვს და არც ბოროტება; იგი გვთავაზობს როგორც ერთის, ისე მეორის ნიდადასა და თესლს; ამ შემთხვევაში ბედზე ძლიერმა ჩვენმა სულმა იგი საკუთარი შეხედულებებისამებრ უნდა წარმართოს და გამოიყენოს. ამრიგად, ჩვენი ბედნიერი თუ უბედური ხვედრის ერთადერთი მიზეზი და განმგებელი ჩვენივე სულია. ადამიანის მიღმა არსებული ვითარებები მისი შინაგანი თვისებებიდან იძენენ ამა თუ იმ შეფერილობას, სამოსის მსგავსად, რომელიც არა თავისი, არამედ ჩვენი სხეულის სითბოთი გვათბობს. მას მხოლოდ ამ სითბოს დაკავება და შენარჩუნება ძალუძს. თუ სამოსში გაახვევთ რომელიმე ცივ საგანს, იგი თავის სიცივეს შეინარჩუნებს. ასე იცავენ თოვლს და ყინულს დაღნობისაგან. ზარმაცისათვის სწავლა ტანჯვაა, ღვინისაგან თავის შეკავება ლოთისათვის წამება, ფუფუნებას ჩვეულისათვის ზომიერება სასჯელი, გასათუთებელი და უსაქმური ადამიანისთვის სხეულის ვარჯიშები მძიმე ტვირთი და ა. შ. თავისთავად საგნები არც მძიმეა, და არც მტანჯველი; მხოლოდ ჩვენი სისუსტე და სიმძლავლე ხლიან მათ ასეთებად. ამადლებული და დიადი საგნების განსასჯელად სულაც დიადი და ამადლებული უნდა გქონდეთ, წინააღმდეგ შემთხვევაში ჩვენ მათ ჩვენსავე მანკიერებებს მივანიჭებთ. წყალში ჩაშვებული სწორი ნიჩაბი მრუდე გვეჩვენება. ამრიგად, მხოლოდ საგნის ხედვა არ კმარა, მთავარია როგორ ხედავთ მას.

რაკი ასეა, მაშინ ამდენ მსჯელობებში — ადამიანებს სხვადასხვა საშუალებებში სიკვდილის არად ჩაგდებას და ტკივილის მოთმინებით ატანას რომ შთაავონებენ — ხომ არ შეგვეჩიხა რომელიმე ისეთი, რომელიც ჩვენთვის იქნებოდა მისაღები? ამდენ სხვათა დასარწმუნებლად განკუთვნილ მოსაზრებათა

შორის, თითოეულ ჩვენგანსაც ხომ არ შეერჩია ისეთი, რომელიც უფრო მეტად მიესადაგებოდა მის ბუნებას? თუ დაავადების სრულად აღმოსაფხვრელად, ძლიერი და სწრაფმოქმედი წაშლის მიღება ჩვენ ძალებს აღემატება, მაშინ გამაყუჩებელი საშუალება მაინც უნდა მივიღოთ, რომ შევება ვიგრძნოთ.

*Opio est quaedam effeminata ac levis, nec in dolore magis, quam eadem in voluptate: qua cum, liquescimus flumursque mollitia, apis aculeum sine clamore ferre non possumus. Totum in eo est, ut tibi imperes.**

ერთი სიტყვით, ვინც ჩვენ განცდათა სიმწვავესა და აღამიანურ უძლეურებაზე ზომიერ მეტად გაამახვილებს ყურადღებას, იგი ფილოსოფიას ვერ აცდება; თავის მხრივ ეს უკანასკნელი მას ასეთ უდავო დებულებას წაუყენებს: „თუ გაჭირვებაში ცხოვრება ცუდია, მაშინ ასეთი სიცოცხლე არ ღირს გაჭირვებად“; „ვინც დიდხანს იტანჯება, ამაში თავადვეა დამნაშავე“. ვისაც მხნეობა არც სიცოცხლის გასაძლებად ყოფნის და არც სიკვდილის, ვისაც არც წინააღმდეგობის გაწვევა სურს და არც გაქცევა, ასეთ აღამიანს როგორ დაეხმარები?

(გაგრძელება იქნება)

ფრანგულიდან თარგმნა დოდო ლაბუჩიძემ

შენიშვნები

XLII

1. ზელევე — ძველი ბერძენი კანონმდებელი, VII სკ. ქ. წ.

თავი XLIII

1. ოტონი — 69 წელს ქ. წ. რომის იმპერატორად გამოაცხადეს პრეტორიანელმა იმპერატორმა ლევიონებმა იმპერატორად გამოაცხადეს, ვიტელიუსი; ოტონმა თავი მოკლა.
2. პერსეცი — მაკედონის უკანასკნელი მეფე. იგი დაამარცხა პინდოსთან ბრძოლის დროს 168 ქ. წ. რომელმაც მხედართმთავარმა ემილიუს პაულუსმა. ერთი წლის შემდეგ კი რომაელებმა ტყვედ ჩაიგდეს.
3. ეპიმენიდე (V სკდ ქ. წ.) — ლეგენდის თანახმად, მან 300 წელზე მეტი იცოცხლა.

თავი XLIV

1. ბრძოლა დრეასთან მოხდა 1562 წელს, კათოლიკეებსა და პროტესტანტებს შორის. გაიიარჩვეს კათოლიკეებმა.
2. ფრანუსა დე გიზი კონტაბლ მონმორანსთან ერთად დრეასთან ბრძოლის დროს კათოლიკეების ჯარებს მხედართმთავრობდა.
3. ფლოპემენი (252—182 ქ. წ.) — ბერძენი მხედართმთავარი და პოლიტიკური მოღვაწე.
4. მაქანდი — სპარტას ტირანი, 206 ქ. წ. მანტინეასთან დაამარცხა ფლოპემენი.

თავი XLV

1. ლუციუს სეპტიმუს ვეტა — რომის იმპერატორი 211—212 ქ. წ.
2. მონტენს მხედველობაში ჰყავს ბერტრან დიუ გეკლუნი (1320—1380), ფრანგი მხედართმთავარი და კონტაბლი.
3. ნიკოლა დენიზო — ფრანგი პოეტი და მხატვარი, 1515—1559.

* ზოგიერთებს ასეთი სისათუფე და სისუსტე არა თუ ტანჯვის, სიტკბოების დროსაც სწევია; როდესაც სული მხნეობასა და სიმტკიცეს კარგავს, ფუტკრის კენახზეც ვკენესივართ. მთავარია საკუთარი თავის ფლობა ვისწავლოთ. ციცერონი, ტუს. საუბრები, II, 22.

4. მონტენს მხედველობაში ჰყავს სევეტონუს გაიუს ტრანკვილუსი. მისი გვარი იყო ლენისი. ლათინურად *tranquillus* და *lenis* სინონიმებია და ნიშნავს — ნელს, მშვიდს. მან ერთი სიტყვა მეორით შეცვალა და თავის თავს ტრანკვილუსი უწოდა, რაზეც მიუთითებს მონტენი.
5. პიერ ტერაილი — მხედართმთავარ ბაიარდის ნამდვილი სახელი.
6. ანტუან ესკალენი (1498—1578) — ფრანგი ოფიცერი თავის თავს უწოდებდა კაპიტან პოლენს და ბარონ დე ლა გარდს.

თაზო XLVI

1. მონატენს მხედველობაში ჰყავს ესპანეთის მეფე ფილიპე II.
2. სენ-კანტენთან ბრძოლის დროს 1557 წელს ესპანეთისა და ინგლისის ჯარებმა დაამარცხეს ფრანგები მონმორანისა და კალინის მხედართმთავართან. მავრამ მან მათ საბოლოო გამარჯვება არ მოუტანა.
3. მარსები — იტალიელი ხალხი; ცხოვრობდნენ იტალიის სამხრეთ და ცენტრალურ ნაწილში. 90—88 წ. ქ. წ. ებრძოდნენ რომაელებს.
4. ვასტონ დე ფუა (1489—1512) — ფრანგი მხედართმთავარი.
5. ბრძოლა სერიზოლთან (იტალია) მოხდა 1544 წ.
6. ფრანსუა ანგიენი (1519—1545) — ფრანგი მხედართმთავარი.
7. აგისი — სპარტის მეფე III სკ. ქ. წ. მოკლეს ლეკურგეს კანონთა აღდგენის მცდელობისათვის.
8. აგისილაე — სპარტის მეფე.
9. გილიუსი — სპარტელი მხედართმთავარი V ქ. წ.
10. დარსადოსი — ქალაქი თესალიაში, 48 წ. ქ. წ. ცეზარმა გაიმარჯვა პომპეუსზე.
11. მონტენს მხედველობაში აქვს ბრძოლა სპარსეთის ტახტისათვის მძებს კიროს უმცროსსა და არტაქსერქსე II შორის. გაიმარჯვა არტაქსერქსემ, კიროსი დაიღუპა. ეს მოხდა 201 წელს.
12. მონტენს მხედველობაში აქვს II პუნიკური ომი, როდესაც სციპიონი 204 წ. ქ. წ. აფრიკაში გადავიდა.
13. 415—413 ქ. წ. პელოპონესის ომის დროს ათენელებს სიცილიის დაპყრობა უნდოდათ.
14. აგაფოკლე — სიცილიის ტირანი, 310 ქ. წ. მან სიცილია გაათავისუფლა კართაგენელებისაგან, საომარი მოქმედებები აფრიკაში გადაიტანა. მოგვიანებით მან იხმო კართაგენელები და დაუბრუნა მათ უოფელ სამფლობელოთა საკმაოდ დიდი ნაწილი იმ მოსაზრებით, რომ მათი მეშვეობით სახალხო აჯანყება ჩაეხშო.

თაზო XLVII

1. მონტენს ოზორიო (1506—1580) თავისი დროის საუფეთესო ლათინისტ ისტორიკოსად მიიჩნია. ოზორიოს თანხმად, ინდოეთში წარსინგთა სამეფო პორტუგალეთსა სამფლობელოებს ესახლებებოდა.
2. 1499—1547 წწ. მილანისათვის ბრძოლებს აწარმოებდნენ საფრანგეთის მეფეები ლუდოვიკო XII და ფრანსუა I. ისინი ჩრდილოეთ იტალიის მილანის ჰერცოგებს და გერმანიის იმპერატორებს ედავებოდნენ.
3. ქსანთოსი — ქალაქი ლიკიაში (მცირე აზია). პლუტარქეს თანახმად, ბრუტუსმა მხოლოდ 150 ადამიანის გადარჩენა შეძლო.
4. ესპანეთიდან ებრაელთა გაძევების თაობაზე განკარგულება გასცეს კათოლიკე მეფეებმა ფერდინანდმა და ისაბელამ 1492 წ. ამ დროს პორტუგალიაში იოანე II მეფობდა.
5. აქ მონტენს მხედველობაში ჰყავს პორტუგალიელი ისტორიკოსი, ეპისკოპოსი ოზორიო.
6. პირონი (365—275 ქ. წ.) — ბერძენი ფილოსოფოსი, ანტიკური სკეპტიციზმის ფუძემდებელი.
7. პომპეუსი (106—48 ქ. წ.) — რომაელი, მხედართმთავარი და პოლიტიკოსი მოღვაწე.
8. მონტენს მხედველობაში ჰყავს პირონის მოძღვარი, სკეპტიკოსი ანაქსარქე.
9. იგულისხმება პენრიხ III, საფრანგეთის მეფე (1574—1589).

10. ასპერი — წერილი ფულის ერთეული თურქეთში.
11. იგულისხმება საფრანგეთის მეფის ლუდოვიკო IX-ის მემკვიდრე ედუარდო (1224—1317), რომელიც 1248—1254 წ.წ. ჯვაროსნულ ლაშქრობებში ახლდა მეფეს.
12. ვილჰელმმა აქვიტანიის ანუ გიენის ჰერცოგმა და პუატუს გრაფმა მთელი თავისი მიწები ერთადერთ ქალიშვილს ალიენორას დაუტოვა. ეს მიწები შვითვის სახით ჯერ მის პირველ მეუღლეს, საფრანგეთის მეფე ლუდოვიკო VII-ს გადაეცა, ხოლო შემდეგ მეორეს — ინგლისის მეფე ჰენრიხ II-ს.
13. მონტენს მხედველობაში ჰყავს ანჟუს გრაფი ფულკე III (972—1040).
14. ტერესი — თრაკიელთა მეფე.
15. კარდინალი ბორომეო — მილანის არქიეპისკოპოსი 1538—1584.
16. მონტენს მხედველობაში ჰყავს დემოკრიტე.
17. თალესი — VII—VI სს. წ. ბერძენი ფილოსოფოსი.
18. ეს იყო არისტოტელე, კიროსის მხედართმთავარი.
19. ეპიკურე — (341—270 წ. წ.) ბერძენი ფილოსოფოსი.
20. ბიონი — ბერძენი ფილოსოფოსი, III ს. წ.

613/23

ინდექსი 76105
საქართველოს
ბიბლიოთეკა