

675-გილ/2
1999



ISSN 76195 საქართველოს
ლიბრეოლოგია

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის

მაცნე

ფილოსოფიის
სერია

121

1-2. 1999

ფილოსოფიის
სერია

Series
in Philosophy

გამოდის წელიწადში ორჯერ
Published twice a year

1—2. 1999

თბილისი ● „მეცნიერება“
Tbilisi „Metsniereba“

თ. ბუაჩიძე (რედაქტორი), მ. ბეჟანიშვილი (რედაქტორის მოადგილე),
ვ. გოგობერიშვილი, გ. თევზაძე, ი. კალანდია, მ. მახარაძე,
ლ: მჭედლიშვილი.

ბასუხისმგებელი მდივანი ც. შალამბერიძე

EDITORIAL BOARD

T. Buachidze (Editor), M. Bezhanishvili (Vice-editor),
V. Gogoberishvili, I. Kalandia, M. Makharadze,
L. Mchedlishvili, G. Tevzadze.

Secretary Ts. Shalamberidze

რედაქციის მისამართი: თბილისი, 2, რუსთაველის პრ. 29

Address: Tbilisi, 2, Rustaveli Ave. 29

ტელეფონი 99.52.62 Phone

გადაცემა წარმოებას 8.5. 99; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 15.9.99;
ანაწყოების ზომა 7×12; ქაღალდის ზომა 70×108¹/₁₆; მაღალი ბეჭედი;
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 13,00;

ტირაჟი 150; შეკვ. № 83;

საწარმოო-საგამომცემლო გაერთიანება „მეტნიერება“
თბილისი, 380060; კუტუზოვის ქ. 19

Publ shing-Production Association „Metsniereba“

Tbilisi, 380060, Kutuzov Str. 19

© „საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე“,

ფილოსოფიის სერია, 1999, № 1—2



შინაარსი

ბიორბი ცინცაძე, სიტყვა, სინათლე, ზატი	5
იანო კაპაპირვილი, დევაცია, როგორც სიმართლებრივი ცნობიერების დეფიციტი	11
ილუარდ კოლუა, ჯონ ლოკის სამოქალაქო საზოგადოების თეორია	20
დოდო ლაბუჩიძე, უან უაქ რუსოს პოლიტიკური შეხედულებები	29
ვლადიმერ დეკანოზიშვილი, ფრიდრიხ ნიცშეს ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპები	37
სარგო რაბინანი, პიროვნების პრობლემა კირკეგორთან	44
ლარი მანდლიშვილი, დასაბუთების ეთიქისური მეთოდი არისტოტელეს სილოგი- ზმების თეორიაში და მისი ფორმალური რეკონსტრუქცია	56
ზურაბ შინაბერაშვილი, ცვლილებისა და ქმედების ლოგიკის ძირითადი ცნებები	65
გ. ზ. ფონ ვრიგთის მიხედვით	65
ენმერ ბარათელი, გიორგი მთაწმიდელის შემოქმედების ფილოსოფიური ასპექტები	77
მერი ცუცვირიძე, ადამიანის პრობლემა აკაკი წერეთლის შემოქმედებაში	88
ლალი ცინცაძე, სიყვდილის პრობლემა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში	94

დისკუსია

ოზაზ ბუაჩიძე, ფილოსოფია, ადამიანი, მეცნიერება	105
---	-----

კრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

თეიმურაზ მთიბალაშვილი, ქართული კულტურა ფილოსოფიის მნიშვნელოვანი შენაძენი	112
აკაკი შულიჯანიშვილი, აწროვნების ახალი პარადიგმა	116

ინფორმაცია

მარინე ფარაძე, 24-ე სამეცნიერო სესია	120
--------------------------------------	-----

ბახსენება

მინილ ბაშანიშვილი, საქართველოში ლოგიკის ახალი ტრადიციის შემქმნელი	125
ლალი დანელია, სერგო დანელია	130
მინილ მახარაძე, შალვა ნუცუბიძე ქართული რენესანსის მსოფლმხედველობრივი წყაროების შესახებ	133
მინილ მახარაძე, შალვა ხიდაშელი — 90	138

ახალი თარგმანები

ნენი მარფი, პოსტმოდერნული ნონ-რელატივიზმი: იმრე ლაკატოსი, თეო შეიერინგი და ალანდაირ მაკინტიორი	140
კან შპანიშაძე	166
დინი დანაპარბი (ნეკროლოგი)	178
რომან შინბელია (ნეკროლოგი)	182
ანდორ ტყეშელაძე (ნეკროლოგი)	184

საქართველოს
პარლამენტი



CONTENTS

Tsintsadze George, Word, Light, Face	5
Kachkachishvili Iago, Deviation as a Deficit of Legal Awareness.	11
Kodua Edward, John Locke's Theory of Civil Society	20
Labuchidze Dodo, Jean-Jacques Rousseau's Political Views	29
Dekanosishvili Vladimir, Friedrich Nietzsche's Main Principles	37
Ratiani Sergo, The Problem of Personality by Kierkegaard	44
Mchedlishvili Larry, The Method of Proof by Ekthesis in Aristotele's Theory of Syllogisms and its Formal Reconstruction	56
Chiaberashvili Zurab, The Main Notions of the Logic of Change and Action by G. H. von Wright	65
Barateli Enver, Philosophical Aspects by George Mtatsmindeli	77
Tsutskiridze Mary, The Problem of Man in Akaki Tsereteli's Creative Work	88
Tsertsvadze Lali, The Problem of Death in Vazha-Pshavela's Creative Work	9

Polemics

Buachidze Tamaz, Philosophy, Man, Science	10
---	----

Reviews

Mtibelashvili Teimuraz, An Important Acquisition of Philosophy of Culture	112
Kulijanashvili Akaki, A New Paradigm of Thinking	116

Information

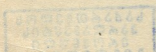
Peradze Marina, 24 th Scientific Session	12
---	----

Memory

Bezhanishvili Michael, The Founder of a New Logical Tradition in Georgia	125
Danelia Dali, Sergi Danelia	130
Makharadze Michael, Shalva Nutsubidze on the Sources of a World Outlook in Georgian Renaissance	133
Makharadze Michael, Shalva Khidasheli—90	138

New Translations

Nancey Murphy, Postmodern Non-Relativism: Imre Lakatos, Theo Meyering, and Alasdair MacIntyre	140
Kena Upanishad	166
Great Loss (Obituary)	178
Roman Shengelia (Obituary)	182
Anzor Tkemaladze (Obituary)	184





პირობი ცინცაძე

სიტყვა, სინათლე, ხატი

მეოცე საუკუნის ფილოსოფიას შეიძლება ეწოდოს ხატის (სახის) ფილოსოფია, რომელშიაც მოხსნილია ნიშნის (პარაცელსის „სიგნატურა“), სიმბოლოს, შიფრის („ტრანსცენდენტის ენა“ კარლ იასპერსთან ცნებები. ასეთი გაფართოებული და საკუთრივი გაგებით, ხატი არის ბიბლიური ონტოლოგიის ცენტრალური რგოლი, სადაც შესაქმის აქტი გაიაზრება როგორც სამყაროს სახეთა გამოსახვა უფორმო მატერიისაგან სიტყვის სინათლის მეშვეობით (ნეტარი ავგუსტინე, შესაქმისათვის), რომლის ხატად და მსგავსად შეიქმნა შესაქმის მეექვსე დღეს ადამიანიც.

გამოიცნოს შესაქმის საიდუმლოება, გაშიფროს ყოფიერებისა და ტრანსცენდენტის შიფრი, წარმოადგენს თეოლოგიური და ფილოსოფიური აზრის ამოცანას როგორც წინარექრისტიანულ ეპოქაში, ისე ქრისტიანობის აღმოცენებისა და დაპყიდრების შემდეგაც. წინარექრისტიანული თეოლოგებიდან ამ მიმართულებით ყველაზე მეტი ვაჟკეთა პლატონმა.

1. ბერძნული მსოფლალქმის თანახმად, ყოფიერების პრობლემა ერწყმის იმ შემოქმედი და გამასახოვნებელი პრინციპის საკითხს, რომელმაც, შექმნა რა „სახე ყოვლისა ტანისა“, სამყარო გახადა კოსმოსი, პარმონიულად მოწყობილი მთლიანი და არა ქაოსი. ამ პრობლემის გადაჭრასთან პლატონი მივიდა ერთი მხრით სოკრატეს, მეორე მხრით კი, პითაგორას გავლენით. სოკრატე ეხება ჭეშმარიტებას, ზოგადს როგორც ცნებას, და პოულობდა მას დიალოგში, რომელშიც მოსაუბრენი „ბადებდენ“ მათში მთვლემარე ლოგოსს, რომელიც იყო არა „უკანასკნელი ჭეშმარიტება“, არამედ ჭეშმარიტებისაკენ მიმავალი გზა და ახალი დიალოგის მასალა და საფუძველი.

პითაგორა კოსმოსის კოსმიურობის პრინციპს პოულობს რიცხვში. რომელიც უსაზღვრო ქაოსში ადგენს „საზღვრებს“, რითაც იქმნება როგორც პარმონიულად მოწყობილი სამყარო, ისე სამყაროს სახეთა სახობრიობა.

რიცხვი როგორც პარმონიის საწყისი, პითაგორას მიხედვით, ერთმანეთთან აკავშირებს სილამაზისა და სიკეთის ფენომენებს, რადგან ძველი ბერძენისათვის ურყევია ორი აქსიომა: 1. სხეულის სილამაზე მდგომარეობს მის სიმეტრიულობაში; 2. განსაზღვრულობა როგორც სიმეტრიულობა, როგორც ყოფიერება არის სიკეთე, ქაოსი არის ბოროტება.

პლატონთან რიცხვი არის იდეის, ხატის ან პირველხატის — არქეტიპის — მატარებელი იმ პირველარსებულებში და ნამდვილად არსებულებში, რომლებიც სინამდვილის საგანთა საფუძველებია. უმაღლესი იდეა კი პლატონისათვის არის სიკეთე, რომელიც არის კოსმოსის კოსმიურობის პრინციპი, რადგან სიკეთე, კეთილი არის სინათლე, ხოლო სინათლის არსებობის სახეა (ფორმა) სილამაზე. შესაბამისად, სიკეთე და სილამაზე არა მხოლოდ მაღლა დგას ყველა განპირობებულსა და არსებულზე, არამედ მათი მომწესრიგებ-

ლიცია: „ყოფიერების ტელეოლოგიური წესრიგი იმავდროულად არის სილამაზის წესრიგი“ (სიმპოზიუმი, 310d). სიყვარულის გზას მშვენიერი სხეულიდან მიყვავართ მშვენიერ სულამდე და აქედან მშვენიერ მიდრეკილებამდე, ჩვევებსა და კანონებამდე, მეცნიერებამდე, ლამაზ სიტყვებამდე, და ამით გვაყენებს მათზე მაღლა.

ამგვარად, წარმოადგენს რა უნივერსალურ — ონტოლოგიურ ფენომენს, სილამაზე გამორიცხავს ბუნებისა და ზელოვნების ურთიერთდაპირისპირებულობას: ყოფიერების ღვთაებრივი წერივი შეიცავს ზელოვნების თავისებურებასაც (იქვე).

სილამაზე, როგორც სინათლის არსებობის ფორმა, უშუალოდ გამოხატავს საკუთარ თავს, იგი ანათებს და ამით გასაგებად და თვალსაჩინოდ ხდის საკუთარ ყოფიერებას. სილამაზის სინათლე, თავისი მხრით, წარმოადგენს იდეის სინათლეს, იმ პირველსავე, რომელშიაც მონაწილეობენ ერთეული საგნები; „მონაწილეობა“ (Methexis) კი პლატონთან ნიშნავს იდეის სინათლის სახეზე ყოფნას (ფილები, 51d); სინათლე აკავშირებს რა მხედველობას ხილვადთან (დანახულთან) უხილავს ხილვადად ზღის და ავლენს და გამოაჩენს არსებულს თავის ქეშმარიტებაში. იგია გონის ნათელი (რესპუბლიკა, 508d), რომელიც გარკვევით ანაწევრებს და ავლენს (არტიკულირებს) რა როგორც ხილვად, ისე ინტელიგიბელურ სამყაროს, აისახება არტიკულირებულ სახეებში და ამიტომ ისინი არიან ლამაზი და ქეშმარიტი. ღმერთი არის დაზელოვნებული მხატვარი და იგი სახეზეა ზელოვნების ნაწარმოებებში, როგორც ღვთაებრივ, ისე ადამიანურში.

პლატონი ქრისტიანული ფილოსოფიის აღიარებული ავტორიტეტია. მაგრამ იგი მაინც „ქრისტიანობამდელი ქრისტიანია“, რომლისთვისაც მატერია არის „სხვა ყოფიერება“ („უცხო ყოფიერება“), და იგი ისეთივე არხეა (საწყისია), როგორც არის იდეა (ტიმაიოსი 48e—49a); იგია „ის, რაშიაც“ აღმოცენდება გონებით წვდომადი ხატის გრძობადი მსგავსება (იქვე, 50C—d), რომელსაც პლატონი მიიჩნევს ცოდნის თუმცა არა საბოლოო, მაგრამ აუცილებელ საფეხურად (მეშვიდე წერილი).

ცხადია, ქრისტიანულ მსოფლალქმას არ შეეძლო ანგარიში არ გაეწია პლატონისათვის (და ბერძნული ფილოსოფიისათვის), მაგრამ მას არ შეეძლო მიეღო არც მატერიისა და იდეის დუალიზმი, რომელშიაც რეალურად არსებული ერთეული ცხადდებოდა მხოლოდ იდეათა სამყაროს აჩრდილად. მეორეს მხრით, ქრისტიანული ფილოსოფია მოვალე იყო ანგარიში გაეწია არსებული (ნაწილობრივ პლატონის მახლობელი) რელიგიური ტრადიციებისთვისაც (გნოსტიციზმი, მანიქეიზმი, ნეოპლატონიზმი), რომლებისთვისაც მატერია არის იმთავითვე ბოროტი (სიბნელე), იმთავითვე სიკეთის (სინათლის) მოწინააღმდეგე, რომელიც „მატერიის ტყვეობაში“ იმყოფება. ასეთ დუალიზმში, ცხადია, კოსმოსი არის „ქუქყის სავსეობა“ („პლერომა ტეს კაკიას“.. გნოსტიციზმი), და ხსნა არის მხოლოდ „ნათელი სუბსტანციის შესრუტვაში“. რომელთანაც ერთად შესრუტება უკვდავების სუბსტანციაც (Rudolf Bultmann, Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum; in: Philologus 97, S. 25, 1948).

2. საკითხის გადაჭრის ქრისტიანული პასუხი, რომელიც გამოდის ძველი აღთქმიდან, ერთმნიშვნელოვნად ჩამოყალიბდა იოანეს სახარებაში: „თავდა-

პირველად იყო სიტყვა და სიტყვა იყო ღმერთთან, და სიტყვა იყო ღმერთი, ეს იყო თავდაპირველად ღმერთთან. ყოველივე მის შიგერ შეიქმნა, და მის გარეშე არაფერი შექმნილა, რაც კი შექმნილა. მასში იყო სიცოცხლე და სიცოცხლე იყო ადამიანთა წათელი. ნათელი ბნელში ანათებს და ბნელმა ვერ მოიცივა იგი“ (იოანე 1—5); სიტყვა იგი „იყო ნათელი ჭეშმარიტი, რომელიც გაუნათებს წუთისოფლად მომავლელ ყველა ადამიანს“ (იოანე 1, 9).

სიტყვა ღმერთი როგორც ჭეშმარიტი ნათელი არის ყოფიერების შემოქმედი და საწყისი, და იგივე სიტყვა როგორც ჭეშმარიტი ნათელი განანათლებს ადამიანებს; შემეცნება და ყოფიერება, ყოფიერება და ადამიანი, შინაგანად ერთიანდებიან სიტყვაში, რომელიც ანათებს და განანათლებს, რომლის შემოვლითაც „იწყება ყველაფერი“ და, მაშასადამე, იღებს ფერს, სახე და ს.

შემოქმედი და განმახალბედი ღმერთი ყველაფერს ქმნის „თავისი თვისონის და თავისი მხოლოდობილი ძის მეშვეობით“ (ნეტარ აგვუსტინე, აღსარება 12, 3, 7), და ამიტომ მატერია არის არა ბოროტი, არამედ სამყაროში კეთილი და სულიერი საწყისის განხორციელების შესაძლებლობა და მაშასადამე — კ ა ლ ო ს ი (კეთილი).

სიტყვა, რომელშიაც არის სიცოცხლე, რომელიც არის ადამიანთა სინათლე, შესაქმნის გვირგვინს — ადამიანს — ღვთის ხატსა და მსგავსს, უფლების აძლევს დაინახოს და გაიგოს როგორც შექმნილი, ისე შემქმნელი მის ქმნადლობაში, და გამოთქვას თავისი ჭაგება საკუთარ ქმნილებათა დახმარებით, რადგან „ადამიანთა ყველა ხელოვნება წარმოადგენს უსასრულო ღვთაებრივი ხელოვნების ასახვას“ (ნ. კუზანელი, მეცნიერული უვიცობის შესახებ).

3. ხ ა ტ ი ს გაგების ახლებური გზა გაიკვალა ადრეულ ნეოპლატონიზმში, რომლის პირველი წარმომადგენელი ფილონ ალექსანდრიელი, რომელიც გამოდიოდა ემანაციიდან როგორც გამოსხივებიდან, ასწავლიდა, რომ ღმერთი პირველად ქმნის ლოგოსს, შემდეგ ანგელოზებს, შემდეგ კი საგანთა სამყაროსა და ადამიანს. ფილონს უერთდება კლიმენტი ალექსანდრიელი, რომელთანაც ჩვენ ვნახულობთ სამყაროს იმ ხატობრივ (სახეობრივ) იერარქიულ გაგებას, რომელიც მოგვიანებით ფსევდო დიონისე არეოპაგელთანა და მუშავებული.

კლიმენტისათვის სახეების იერარქიის გამოსავალია ღმერთი, „მომდევნო სახეების პირველსაზე“. ამ არქეტიპის პირველი ხატია ლოგოსი, რომელიც, პრაქტიკულად, ყველაფრით ჰგავს არქეტიპს (ღმერთს). „ხატის ხატია ადამიანის გონება“ (სტრომატები V, 94, 5), რომელიც მხოლოდ ღმერთის მესამე ხატია (სტრომატები, VII, 16, 6). სახეთა ამ იერარქიაში ბოლო ადგილი უკავია გამომსახველობითი ხელოვნების ხატებს, რომლებიც „განშორებულნი არიან ჭეშმარიტებისაგან“ თითქმის მთლიანად (Protr., 98, 3, 4).

მხატვრულ გამოსახულებათა კლიმენტისეულ შეფასებას უერთდება ათაქსე ალექსანდრიელი, რომელმაც დასაბამი მისცა ხატუმებრძოლთა ესთეტიკას.

როგორც ჩანს, სახის ქრისტიანული გაგების საზრისი პირველად გახსნილია გრიგოლ ნოსელთან, რომლის მიხედვითაც ხატი „ცხადია, მთლიანად ემსგავსება პირველხატს“, და განსხვავდება მისგან მხოლოდ თავისი ბუნებით, რადგან „არ იქნებოდა ხატი, რომ ყოფილიყო პირველხატთან სრული იგივეობა“. ეს ეხება როგორც ადამიანს, ისე სიტყვიერი და გამომსახველობითი ხელოვნების სახეებს, რომლებიც გადმოგვცემენ „აზრობრივ სახეებს“: ხე-

ლოვნების წაწარმოებები ინახავენ „აზრობრივ სახეებს“, „ეიდოსებს“ და მხილველმა უნდა დაინახოს მხატვრის მიერ „ეიკონებში“ გადმოცემული იდეა (ციტირებულია: Бычков В. В., Формирование основных принципов византийской эстетики, М., 1984, стр. 525, 526).

კაადოკიელთა დროიდან ხატი, კერძოდ კი მხატვრული, უთანაბრდება სიტყვას, რომელიც მათი აზრით, თვითონ არის „ხატი“. ამასთან დაკავშირებით ჰ. კამპენჰაუზენი აღნიშნავს, რომ ბერძენი ხატთაყვანისმცემლებისათვის „ხატის მწერალი“ („ძოგრაფოს“) და „სიტყვის მწერალი“ („ლოგოგრაფოს“) თანაბრები არიან და ისინი ერთმანეთს ავსებენ, ხოლო ზოგი თანამედროვე მკვლევარი ამტკიცებს (მაგალითად: Schmaus M., Grillmeier A., Scheffecyx L., Handbuch der Dogmatik, 1974, Bd. I, S. 107) კიდევაც, ძეოთხე საუკუნის ბერძნულ ეკლესიაში ლოგოსის თეოლოგიას აქტაურად ავიწროებს „ეიკონის თეოლოგია“ (Бычков В. В. დასახელებული ნაშრომი, გვ. 526).

მაინც, ხატის ცნება ცენტრალურ, ფილოსოფიურ-რელიგიურ მნიშვნელობას იძენს მხოლოდ ქრისტიანულ ნეოპლატონიზმში, იმის შემდეგ, რაც პლატონური ფილოსოფიის ისეთი ძირითადი ცნებები, როგორცაა „სიკეთე“, „სინათლე“ და „მშვენიერება“ („კალოს“) ხელახლა იქნა გადააზრებული ბიზლიური დებულებით: სიტყვა არის სიცოცხლე და სინათლე, რომლიდანაც „ყველაფერი გაჩნდა“ და „რომელიც განანათლებს სამყაროში მომსვლელ ყველა ადამიანს“, კონკრეტულად ეს გადააზრება დასავლეთში ეკუთვნის ნეტარ ავგუსტინეს, აღმოსავლეთში — ფსევდო დიონისე არეოპაგელს. ხატი (სახე), რომელიც აღნიშნავს ყოფიერების ონტოლოგიურ წესრიგს და რომლის საბოლოო მიზანია თვითონ ღვთიური ესენცია, წარმოადგენს არეოპაგტიკის ძირითად თემას.

ღმერთი კი დიონისესათვის არის სიტყვა, რომელიც „ქმნის, გამოანათებს და სახეს აძლევს უსახოს, ყველა საგანში ანათებს თავის სიღრმისეულ სხივებს ისე, თითქოსდა თავის თავისკენ იხმობდეს ყველა არსებულს“ („ღვთაებრივ სახეთა შესახებ“, IV, 7). ამიტომ, სინათლე როგორც „კალოსი“ ნიშნავს „კალეო“ („ვეძახი“, „ვიხმობ“).

ღვთაებრივი სინათლის მხმობელი ძახილი პირველ რიგში ესმის ღმერთის ხატსა და მსგავსს, სდამიანს, და ამ ძახილზე პასუხობს ისე, როგორც ძალუძს მას, რათა გახდეს ღვთის ხატი, მიაღწიოს გაღმრტობას. დიონისე არეოპაგელთან ასეთი ასვლა ხდება სიმბოლოებში, ხატებში, და მისი საბოლოო შედეგია ღვთაებრივი ბნელი, არცოდნის მისტიური სიბნელე, ის „ხატი“, რომელიც ეუფლება ძლიერი სინათლით დაბრმავებულ ადამიანს და რომელიც მაინც მიუთითებს მას ღვთის შემეცნების ერთადერთ გზაზე; სიმბოლოების, სხვათა გზაზე

დიონისე არეოპაგელის მოძღვრება — სიმბოლოზმი არსებულის გაგებაში, სამყარო როგორც სინათლის იერარქია — საყოველთაო გავლენით სარგებლობდა შუასაუკუნეების თეოლოგიასა და ფილოსოფიაში. საქართველოში მისი მიმდევარია იოანე პეტრიწი და შოთა რუსთაველი; დასავლეთში სკოტ ერიუგენა და ნიკოლაი კუზანელი, რუსეთში მაქსიმ გრეკი.

4. მეოცე საუკუნის რელიგიურად ორიენტირებული ფილოსოფია, განსაკუთრებით კი გერმანული, ჰაიდელბერის გავლენით, ხელახლა უბრუნდება

პატრისტიკულ და სქოლასტიკურ ტრადიციებს, და ხელახლა იაზრებს რა მეტაფიზიკის ისტორიას და განსაკუთრებით სიტყვის, სინათლის, ზატის ცნებებს, გადამერის სახით ხელახლა უბრუნდება მათ საკუთრივ წყაროს — ბიბლიას.

გადამერთან ზატის ფენომენი ონტოლოგიურად ფუძნდება: 1. ყოფიერება არის მეტყველება; 2. სიტყვა როგორც მეტყველება არის ღმერთი. სიტყვა როგორც მეტყველება, მამასადამე, მოიცავს ყოფიერების ყველა „სიმბოლურ ფორმებს“ (H. G. Gadamer, W. und M., S. 382), რომლებშიაც აირეკლება (აისახება) ღვთის სიტყვა (იქვე, გვ. 414), და რომლებიც, თავისი მხრით, არიან სიტყვები: ყველაფერი, რაც სიტყვის სინათლითაა შექმნილი, არის სიტყვა, და როგორც სიტყვა, იგია „ისეთ რამესთან შეხვედრა, რაც თავის თავს ჭეშმარიტებად ავლენს“; სიტყვა სახეზეა ყველა საგანში, და საგანი არ არის იქ, სადაც არ არის სიტყვა (იქვე, გვ. 465).

ადამიანი საკუთარ თავში შეიცავს ღმერთის ზატს და აშენებს მას თავისავე თავში (W. und M., S. 8). ამიტომ „ზატის საკუთარი შინაარსი განისაზღვრის როგორც პირველზატის ემანაცია“ (იქვე, გვ. 153), მისი გამოხივება (იქვე, გვ. 133); ემანირებულ ყოფიერებაში — სახეებში — რეპრეზენტირებულია (სახეზეა) „პირველადი ერთიანი“, რომელიც თვითონ არ მცირდება რა ემანაციის პროცესში, ამრავლებს ყოფიერებას.

გადამერს მიაჩნია, რომ ეკლესიის ბერძენი მამები ამ ნეოპლატონური აზრიდან გამოდიოდნენ, როცა ძველი აღთქმის საწინააღმდეგოდ, და ქრისტოლოგიის სასარგებლოდ, სახეთა ონტოლოგიური სტატუსის კანონზომიერება მოახდინეს: „ქრისტეს განკაცებაში ისინი ხედავდნენ მსსნელის თვალსაჩინო გამოვლენას, ამით აღწევდნენ რელიგიური ზატებისა და ზატთწერის ლეგიტიმაციას“ (იქვე, გვ. 136).

5. მე შევეცადე გადმომეცა ფილოსოფიური იდეების — სიტყვა, სინათლე, ზატი — თავგადასავლის ზოგადი კონტურები. ამ ისტორიის გაცნობიდან, ალბათ, გასაგებია, რომ სამი ცნება: სიტყვა, სინათლე, ზატი — თითქოსდა ერთმანეთში იმყოფებიან და სხვაგვარად, დანაწილებულად, ისინი არც არსებობენ და არც არსებობა ძალუძთ: ცოცხალი სიტყვა როგორც სინათლე გამოითქმება სახეებში, სახე კი შექმნილია „სიცოცხლის საერთო მიმდინარეობის მნიშვნელობით“, რომელიც „ქმნის პრეზენციის ერთიანობას დროის მიმდინარეობაში“ (დილოთაი), აწმყოში მომავლისა და წარსულის ერთიანობას, რისი წყალობითაც ისტორია, რომელიც გვეძლევა ჩვენ ზატებში, არის მომავლის მოგონება და წარსულთან შეხვედრა.

სიტყვის სინათლე (Lumen divinum) როგორც „ღმერთის სიტყვა, ის ჭეშმარიტი ნათელი, რომელიც განანათლებს მთლიან ადამიანს“ (ავგუსტინე), არის ის, რაც ნებას აძლევს მას შეიმეცნოს და დაინახოს ღმერთი მისი შესაძლებლობისა და მისი თავისუფალი ნების შესაბამისად, მისი ეკზისტენციის მოძრაობის თანახმად, რაც გამოითქმება როგორც სინათლის მიღებაში, ისე სინათლისადმი უარის თქმაში. ამის შესატყვისად — იქმნებიან ან სახეები, რომლებშიაც მოცემულია ჭეშმარიტების სინათლე, ან ის „სახეები“, რომლებიც არიან ადამიანის ცნობიერების ის „იდოლები“, რომელთაგან გათავისუფლებაზე ასე გულმოდგინედ მოუწოდებდა ახალ დროში ფრენსის ბეკონი.

გასაგებია, რომ სახე არის არა მხოლოდ იდეის ასახვა, არამედ იდეის სინათლაც, რომელიც მასში რეალურად არსებობს: სახე ყოველთვის არის სიმბოლო, ამოუწურავისა და ტრანსცენდენტურის ცოცხალი და წამიერი გამო-

ცხადება, რაც წარმოადგენს ყოფიერების პიროვნულ საწყისს. ასე ცნობიერდება სახოვანი ან „პიროვნული... არა როგორც გამონაკლისი, არამედ როგორც მთელი ქმნილების მოდელი: სამყაროს საიდუმლოების როგორც პიროვნულობის გასაღები სახეზე იყო დასაწყისიდანვე. განვითარების პროცესში არაფერია ისეთი, რაც უიმისოდ შემოსულიყო ყოფიერებაში. სინათლე, რომელიც ადამიანში იძენს გამჭვირვალობას, არის იგივე სინათლე, რომელიც ანათებს წინარეპიროვნულის სიბნელეს. ეს მხსნელი სინათლე გამოჩნდა იესო ქრისტეში. ღმერთის უმაღლეს რეალობას ვერავინ იხილავს; იგი გაგვიმხილა მისმა მხოლოდშობილმა ძემ“. (Чарльз берч, Творение, Техника и Судба человечества, призванного населить собою землю. ВСЦ. Пятая ассамблея, Найроби — Кения, 23. 11—10—12, 1975, с. 13).

ხატის საზრისი ამოუწურავია. იგი ჩნდება მხოლოდ დიალოგში, რომელიც იხსნება ახალი სახე, ახალი პიროვნული ყოფიერება, რომელიც ყოველთვის მიუთითებს ყოფიერების პიროვნულ საწყისზე.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სხელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

იანო კახაიშვილი

დევიაცია, როგორც სამართლებრივი ცნობიერების დეფიციტი

საზოგადოებაში ადამიანის არსებობა განსაზღვრულია სოციალური ნორმებით. ისინი ახდენენ ინდივიდის მოქმედების რეგულირებას და, საბოლოო ჯამში, ისწრაფვიან უზრუნველყონ სოციალური წესრიგი. სოციალურ ნორმებს რეალური ძალა ენიჭება არა იმიტომ, რომ მათი შინაარსი გარკვეულ ვალდებულებას გამოთქვამს, არამედ იმიტომ, რომ არსებობს ამ ვალდებულების მარეალიზებელი სოციალური ინსტიტუტები, ძალაუფლების განსაზღვრული ხარისხით. აქედან გამომდინარე, სოციალურ ნორმებს ყოველთვის აქვს ინსტიტუციონალური საფუძველი, რის გამოც, მათ ინსტიტუციონალურ ნორმებს უწოდებენ. ინსტიტუციონალური ნორმა სოციალურად დაშვებული, მიღებული ნორმაა. იგი არასოდეს არის გულგრილი მისი განხორციელების შესაძლებლობების მიმართ, რაც იმაში გამოიხატება, რომ არსებობს სანქციები, ჯილდოს ან დასჯის სახით, გამოწვეული სოციალური ნორმებისადმი შესაბამისობა-შეუსაბამობით. ამ თვალსაზრისით, ნორმები განსხვავდებიან ღირებულებებისაგან, იგივე მცნებებისაგან. ღირებულებები (მცნებები), ცხადია, გამოთქვამს გარკვეულ ვალდებულებას, ანუ მოითხოვს განხორციელებას, მაგრამ, არ არსებობს რაიმე მექანიზმი რომელიც იძულებს წესით, ვთქვათ, დასჯის მუქარით დაარეგულირებს ღირებულებების (მცნებების) შესაბამის მოქმედებას (ამ შემთხვევაში, არ ვგულისხმობთ ღვთის სასჯელს). ღირებულებათა (მცნებათა) რეალიზაციისათვის საკმარისია შინაგანი — ემოციური და რაციონალური მოტივები, როგორცაა, მაგალითად, ნება (სურვილი), რწმენა, სინდისის ქენჯნა და სხვა. ხოლო, როგორცკი განხილულა სოციალური მექანიზმი ღირებულებათა (მცნებათა) განხორციელების უზრუნველსაყოფად, ისინი იქცევიან სოციალურ ნორმებად, რომელთა დასაცავად არ კმარა მხოლოდ სუბიექტური მოტივი. არსებობს სოციალური ინსტიტუტები, რომლებიც „გარედან“, იძულებს წესით მოითხოვენ სოციალური ნორმების დაცვას მაშინ, როდესაც არ არსებობს ამის შინაგანი მოთხოვნილება. საზოგადოება რომ შედგებოდეს მხოლოდ ისეთი ადამიანებისაგან, რომლებიც სოციალურ წესრიგს შინაგანი მრწამსიდან (სურვილიდან) გამომდინარე იცავენ, მაშინ არ იარსებებდა სახელმწიფო, როგორც იძულების აპარატი. ეს უკანასკნელი წარმოადგენს სოციალური წესრიგის მაგარანტირებელ გარეგან ძალას, მიუხედავად იმისა, ახლავს თუ არა მას შინაგანი მოტივაცია.

მაშასადამე, საზოგადოება (კულტურა საერთოდ) წარმოუდგენელია ღირებულებების და სოციალური ნორმების გარეშე. ღირებულებები გულისხმობს განსაზღვრულ ვალდებულებებს, ოღონდ — მორალურს, რომელთა სამსჯავრო სინდისია. სოციალური ნორმებიც ვალდებულებებს გამოთქვამს, ოღონდ — მოქალაქეობრივს, რომელთა შესრულებას სახელმწიფო ინსტიტუტები აკონტროლებს. სახელმწიფო აქცენტს აკეთებს არა მორალურ,

არამედ მოქალაქეობრივ ვალდებულებებზე. ხშირ შემთხვევაში, ისინი ფარავენ ერთმანეთს, მაგრამ, შესაძლებელია ისეც მოხდეს, რომ მორალური ვალდებულებების შესრულება დაუპირისპირდეს მოქალაქეობრივს და პირიქით. მაგალითად, მოქალაქეობრივი ვალდებულება გვკარნახობს, რომ ბრძოლის ველზე მოწინააღმდეგე სასიკვდილოდ გავიმეტოთ, თუმცა, მორალურად ამგვარი ქცევა გაუმართლებელია. ადამიანი, რომელიც არ ქურდობს მხოლოდ იმიტომ, რომ დაჭერის (დასჯის) ეშინია, მორალური თვალსაზრისით, არ განსხვავდება ქურდისაგან, რომელმაც შიში დაძლია. მაგრამ, მათ შორის არსებითი განსხვავებაა სოციალურ ასპექტში: ერთი დამნაშავეა, მეორე კი — არა. საზოგადოებაში წესრიგს უზრუნველყოფს ქცევა, რომელიც სოციალურად დასაშვებია, თუნდაც იგი მორალურად დაუშვებელი იყოს. დემოკრატიული ცნობიერების ერთ-ერთი მახასიათებელი ის არის (განსხვავებით, ვთქვათ, რელიგიური ცნობიერებისაგან), რომ იგი არ სვამს ტოლობის ნიშანს სოციალურად დასაშვებსა და მორალურად დასაშვებს შორის. სამწუხაროდ, ჩვენი საზოგადოება დღემდე ვერ ხედავს ასეთი გამიჯვნის აუცილებლობას.

საზოგადოების სტაბილურობა, არსებითად, გაიზომება იმით, თუ რამდენად ადაპტირებულნი არიან მისი წევრები სოციალურ გარემოსთან. სოციალური გარემო შედგება განსხვავებული ურთიერთობებისაგან, რომლებიც რეგულირდება სოციალური ნორმების საფუძველზე. ადაპტაცია სოციალურ გარემოსთან ნიშნავს ადაპტაციას სოციალურ ნორმებთან. ურთიერთობათა სისტემაში ჩართულ ადამიანთა ქცევა არ არის უბრალოდ გარეგან სტიმულებზე ადექვატური რეაქცია. იგი, პირველ ყოვლისა, აქტიური, მიზნის მქონე ე. ი. რაციონალური პროცესია. ადამიანი საზოგადოებაში ახორციელებს გარკვეულ მიზნებს. მიზნები შეიძლება დიფერენცირდეს „პოპულარობის“ ხარისხის მიხედვით: საზოგადოების განვითარების რომელიმე ეტაპზე ესა თუ ის მიზანი იჭერს გაბატონებულ მდგომარეობას. ამერიკელი სოციოლოგი რობერტ მერტონი მას „კულტურაში აქცენტირებულ მიზანს“ უწოდებს. ასეთი მიზნების წყალობით საზოგადოება იქცევა აქტიურ ორგანიზმად: იგი ცდილობს განსაზღვროს გზები, რომლებიც ორგანიზმის რღვევის, ანუ დეზინტეგრაციის გარეშე, მიზნის განხორციელებას უზრუნველყოფს. მერტონის ტერმინოლოგიას თუ გამოვიყენებთ, საზოგადოება აყალიბებს აქცენტირებული მიზნების მისაღწევ სოციალურად დაშვებულ, ანუ ინსტიტუციონალურ ნორმებს. ცხადია, აღნიშნული ნორმების საპირსპიროდ, არსებობს მიზნის, მისაღწევი სხვა საშუალებებიც, რომლებიც, შესაძლოა, ტექნიკურად გაცილებით ეფექტიურიც აღმოჩნდეს, ოღონდ სოციალური წესრიგის დარღვევის (დესტაბილიზაციის) ფასად. საზოგადოებაში ყოველთვის არსებობს ეფექტური, თუმცა, დესტაბილიზაციის გამომწვევი საშუალებების გამოყენების ცდუნება. იმიტომ, იქმნება სოციალური კონტროლის განსხვავებული მექანიზმები ამ საშიშროების თავიდან ასაცილებლად.

ინდივიდის მოქმედება, სოციალური თვალსაზრისით, ფასდება იმის მიხედვით, თუ რამდენად შეესაბამება იგი ინსტიტუციონალურ ნორმებს. როდესაც მიზნის მიღწევა ხდება სოციალურად დაუშვებელი, არაინსტიტუციონალური გზით, მაშინ საქმე გვაქვს გადახრით, ანუ დევიანტურ მო-

ქმედებასთან. სოციალური ნორმების დარღვევის სიმძიმის ხარისხის მიხედვით, იცვლება დევიაციის შინაარსიც: უბრალო ყალბადანობიდან დაწყებული, სისხლის სამართლის დანაშაულით დამთავრებული.

ყურადღება უნდა მივაქციოთ ერთ გარემოებას: ამა თუ იმ ქცევის დევიანტურობა (ნორმიდან გადახრა) ყოველთვის დგინდება სოციალურ კონტექსტთან მიმართებაში, სოციალური სინამდვილიდან ამოსვლით. აქედან გამომდინარე, საკითხის დასმა იმის შესახებ, არის თუ არა ესა თუ ის ქცევა დევიანტური თავისთავად, ე. ი. სოციალური კონტექსტისაგან იზოლირებულად, აზრს კარგავს. თვით ისეთი მოქმედებაც კი, როგორცაა კაცის კვლა, არ შეიძლება დევიანტურად შეფასდეს სოციალური ვითარებისაგან განყენებულად. ომის კონტექსტში, მაგალითად, კაცის კვლა სოციალურად დაშვებული, გამართლებული ნორმაა. პროსტიტუცია იმ ქვეყნებში, სადაც ის ლეგალიზებულია, არ ითვლება დევიაციად, განსხვავებით, ვთქვათ, მუსლიმანურ (მაგ., ირანის) საზოგადოებისაგან, სადაც ის იკრძალება. კითხვა — არის თუ არა პროსტიტუცია გადახრითი ქცევა თავისთავად, უსაზრისოა. ქცევის დევიანტურობის განსაზღვრა არა აბსოლუტურად, არამედ კონკრეტულ ვითარებასთან მიმართებაში, მიუთითებს ამგვარი ქცევის რელატიურობაზე (შეფარდებითობაზე).

გადახრითი ქცევის ანალიზისას მხედველობაში მისაღებია კიდევ ერთი პრობლემა. ესა თუ ის მოქმედება ფორმალურად შეიძლება ითვლებოდეს დევიანტურად, მაგრამ, იგი არ იყოს ასეთად აღიარებული საზოგადოების წევრთა უმრავლესობის მიერ. ამას სოციოლოგები ინსტიტუციონალური ნორმების მიმართ დათანხმების პრობლემას უწოდებენ. საილუსტრაციოდ გამოდგება ე. წ. „პერესტროიკის“ პერიოდი, როდესაც შემოღებულ იქნა „მშრალი კანონი“: იზღუდებოდა სპირტიანი სასმელების არა მხოლოდ წარმოება და რეალიზაცია, არამედ მოხმარებაც. თამამად უნდა ითქვას, რომ ამ კანონს საქართველოში (და არა მხოლოდ აქ) არ უმუშავია: ალკოჰოლური სასმელების წარმოება (მოხმარებაზე რომ არაფერი ვთქვათ) საზოგადოების მიერ არ აღიქმებოდა როგორც ნორმიდან გადახრა (დანაშაული). აღნიშნული მაგალითი მოწმობს, რომ ინსტიტუციონალური ნორმა მხოლოდ მაშინ შეძლებს ინდივიდის მოქმედების წარმატებით რეგულირებას, როდესაც საზოგადოების წევრთა მიერ აღიარებულია, რომ მისგან გადახვევა სასჯელის ღირსია. ასეთი აღიარება არა მხოლოდ მას შეიძლება მიეწეროს, ვინც ნორმის შესაბამისად მოქმედებს, არამედ მასაც, ვინც ნორმას შეგნებულად არღვევს. ამ ფაქტორის გაუთვალისწინებლად, რჩება ორი შესაძლებლობა: ინსტიტუციონალური ნორმა არსებობს როგორც ფიქცია (ქალაღმზე) და რეალურად არ მოქმედებს, ანდა ხდება მისი ძალდატანებით განხორციელება, თუნდაც რეპრესიების ფასად. პირდაპირ უნდა ითქვას, რომ ორივე გზა უცხოა დემოკრატიული (სამოქალაქო) საზოგადოებისათვის. ცხადია, ეს არ ნიშნავს, რომ დემოკრატიის პირობებში არ არსებობს იძულება სოციალური ნორმის განხორციელებაზე. საქმე ეჭება იძულების მასშტაბებს. დემოკრატიის საფუძველი ადამიანის ნების თავისუფლებაა, მისი სურვილებისა და ინტერესების პრიმატია. სოციალური ნორმა ამ საფუძველზე განიხილება არა როგორც უპირობო აუცილებლობა, არამედ როგორც ადამიანთა შორის შეთანხმების (კონვენციის) შედეგი. თუ აღმოჩნდა, რომ იგი უგულებელყოფს საზოგადოების ან მისი ცალკეული წევრის ნებას, მაშინ სოციალური ნორმა უნდა შეიცვალოს. წინააღ-

მდეგ შემთხვევაში, საქმე გვექნება იდეოლოგიზებულ (ტოტალიტარულ) სახელმწიფოსთან, რომელიც სოციალურ ნორმებს არა საზოგადოების ნების გათვალისწინებით, ე. ი. რეალობის საფუძველზე აყალიბებს, არამედ პირიქით, რეალობისაგან განყენებული, დოგმატური პრინციპებით მართავს საზოგადოებას.

როგორც აღინიშნა, საზოგადოების სტაბილურობა განისაზღვრება სოციალური წესრიგის მიმართ ინდივიდთა ადაპტაციის (შეგუების) ხარისხით. ადაპტაციას, თავის მხრივ, განსაზღვრავს ინსტიტუციონალური ნორმების მიმართ ერთგულება კულტურაში აქცენტირებული მიზნის მისაღწევად. რობერტ მერტონი გამოყოფს ინდივიდთა შეგუების ხუთ ტიპს. ესენია: კონფორმულობა, ინოვაცია, რიტუალიზმი, რეტრიტიზმი და ამბოხი. მოკლედ დაეახსიათოთ თითოეული მათგანი:

კონფორმულობა შეგუების ის ტიპია, როდესაც არსებობს სრული შესაბამისობა კულტურის მიზნებსა და ინსტიტუციონალურ ნორმებს შორის. მოცემულ შემთხვევაში, მიზანი მიიღწევა სოციალურად დაშვებული გზით, ე. ი. კანონიერად.

ინოვაციასთან საქმე გვაქვს მაშინ, როდესაც მიზნის მისაღწევად გამოიყენება სოციალურად დაუშვებელი (არაკანონიერი), თუმცა, შესაძლოა, ტექნიკურად ეფექტური საშუალებები.

რიტუალიზმის შემთხვევაში ხდება ინსტიტუციონალური ნორმების განდიდება, მათი ლამის რიტუალური თაყვანისცემა, როდესაც დავიწყებულია საწყისი მიზნები.

რეტრიტიზმი აღნიშნავს სოციალურ მდგომარეობას, როდესაც ინდივიდი უარს ამბობს როგორც მიზნებზე, ასევე მათი მიღწევის კანონიერ საშუალებებზე. ასეთ შემთხვევაში, იგი წყვეტს არსებობას როგორც საზოგადოების სრულუფლებიანი, ლეგალური წევრი, გაუცხოვდება სოციალური ნორმებით მართვადი ურთიერთობებისაგან და იწყებს ჩაკეტილ, არატიპურ ცხოვრებას.

ამბოხი შეგუების კოლექტიური ტიპია. იგი უარყოფს არსებულ მიზნებს და სოციალურ ნორმებს, მაგრამ, რეტრიტიზმისაგან განსხვავებით, არ მოითხოვს საზოგადოებრივი ცხოვრებიდან განდგომას. ამბოხის პათოსი რევოლუციურია: იგი მიმართულია არსებული სოციალური წესრიგის ძირეული შეცვლისკენ, მოითხოვს სოციალურ ღირებულებათა ტოტალურ გადაფასებას, უარყოფს ძველს, რათა დააფუძნოს ახალი.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ არ არსებობს საზოგადოება, რომელშიც ადაპტაციის რომელიმე ტიპი წმინდა სახით არსებობდეს. თუმცა, შესაძლებელია ვილაპარაკოთ საზოგადოების ორიენტაციაზე ამა თუ იმ მიმართულებით.

ადაპტაციის აღნიშნული ფორმებიდან კონფორმულობა ერთადერთია, რომელიც არ შეიცავს გადახრის (დევიაციის) რაიმე შესაძლებლობას. საზოგადოების ხორმალური მდგომარეობა გულისხმობს ორიენტაციას კონფორმიზმზე, როგორც სტაბილიზაციის წყაროზე. ყველა დანარჩენი ტიპი საზოგადოების არანორმალური („ანომიური“) მდგომარეობის განსხვავებული გამოვლინებაა. თუმცა, მათ შორის, დევიაციის ყველაზე წმინდა (უპირობო) გამოვლენას ინოვაცია წარმოადგენს: იგი მოითხოვს სოციალურად დაშვებულ-

ლი (მიღებული) ნორმების დარღვევას ისე, რომ არ ახდენს ამის რაიმეგვარ კომპენსაციას, ანუ ჩანაცვლებას. რა კომპენსაციაზეა აქ ლაპარაკი? საქმე ისაა, რომ რეტრიტიზმის შემთხვევაშიც უარყოფა ინსტიტუციონალური ნორმები, მაგრამ, ეს უარყოფა პასიურია — იგი არ გადაიზრდება არაკანონიერი გზების გამოყენებისაკენ მისწრაფებაში. რეტრიტისტი გულგრილია როგორც კანონიერი, ისე უკანონო საშუალებების მიმართ, რადგან მან უარი თქვა საზოგადოებაში გაბატონებულ მიზნებზეც და, შესაბამისად, მათი რაიმე (თუნდაც, კანონიერი) გზით რეალიზაციის სურვილზე. მაშასადამე, ადაპტაციის ამ ფორმაში, ინსტიტუციონალური ნორმების უარყოფა კომპენსირდება აქცენტირებული მიზნების უარყოფით. რეტრიტისტი, მართალია, არ არის ადაპტირებული სოციალურ გარემოსთან, გაუცხოებულია მისგან, მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს, რომ ის დამნაშავეა.

რაც შეეხება ამბოხს, არსებული კანონიერი ნორმების, და მათ მიერ უზრუნველყოფილი სოციალური წესრიგის უარყოფა კომპენსირდება ახალი სოციალური ნორმების (სოციალური წესრიგის) დაფუძნების მცდელობით. მეამბოხეთა დესტრუქციულობა, არ არის ცალსახად ნეგატიური, იგი წარმოადგენს პირობას თვისებრივად განსხვავებული სოციალური ღირებულებების დასამკვიდრებლად. ამდენად, ამბოხიც დევიანტურია, მაგრამ, ახალ ნიადაგზე, კონფორმიზმის მიღწევის სულისკვეთებით გამსჭვალული. რეტრიტიზმისა და ამბოხისაგან განსხვავებით (არაფერს ვამბობთ რიტუალიზმზე, რომელიც, მეაცრი აზრით, არც შეიძლება დევიანტურად ჩაითვალოს), ინოვაცია არაფერს ვეთავაზობს სოციალური ნორმების დარღვევის სანაცვლოდ — არც ასეკტიზმს (განდგომას) და არც გარდაქმნას. ინოვაცია წესრიგის დარღვევაა ამ წესრიგის მნიშვნელობის აღიარების პარალელურად (ე. ი. მისი შეცვლის მოთხოვნის გარეშე). აქედან გამომდინარე, ინოვაცია მუდმივი დესტაბილიზაციის წყაროა, არსებული სოციალური ნორმების მოქმედების პირობებში. ასეთი დესტაბილიზაცია დანაშაულის ტოლფასია, თუმცა, დანაშაული სხვადასხვა ხარისხის შეიძლება იყოს.

ზემოთ მოცემული მსჯელობებიდან გამომდინარე, აქტუალურ მნიშვნელობას იძენს კითხვა — ადაპტაციის რომელ ტიპზეა ორიენტირებული ჩვენი საზოგადოება? ეს კითხვა სხვანიარად ასე ჩამოყალიბდება: რამდენად მიდრეკილია დღევანდელი საზოგადოება დევიანტური ქცევისაკენ, ანუ სოციალური ნორმების დარღვევისაკენ? ამ კითხვებზე პასუხის გასაცემად, ცხადია, არ კმარა დანაშაულობათა თუნდაც ზედმიწევნით ზუსტი სტატისტიკური მონაცემების ანალიზი. დევიანტურობის ხარისხის განსაზღვრა მოითხოვს საზოგადოების სამართლებრივი ცნობიერების დონე, თავის მხრივ, გაიზომება განსხვავებული სოციალური ინდიკატორის მიხედვით, როგორიცაა: ინსტიტუციონალური ნორმების (კანონების) ცოდნა; ქცევის სოციალურ ნორმებთან შესაბამისობის, ანუ კანონიერების შესაზებ წარმოდგენა; კანონის უზენაესობის აღიარება სხვა სოციალურ ფენომენებთან მიმართებაში; სხვადასხვა კანონდარღვევის დასაშვებობა და ა. შ. აღნიშნული მაჩვენებლების შემოწმება-დაფიქსირების ეფექტურ საშუალებას სოციოლოგიური გამოკვლევა წარმოადგენს, სხვადა-

სხვა მეთოდის გამოყენებით. მოცემულ შემთხვევაში, ვისარგებლებთ დაკვირვების და სოციოლოგიური გამოკითხვის შედეგად მიღებული მონაცემებით. გამოკითხვა 1996 წელს ჩატარა, მშვიდობის, დემოკრატიისა და განვითარების კავკასიურმა ინსტიტუტმა (CIPDD).

ძნელად შესაძრწნევი არ უნდა იყოს, რომ ჩვენი საზოგადოება დღეს არსებითად შეიძლება დახასიათდეს, როგორც ინოვაციური, რეტრიტიზმის და ამბოხის ელემენტებით. ეს შეფასება სხვანაირად ასე შეიძლება გამოვთქვათ: საზოგადოებრივი ცნობიერება არ აღიარებს კანონიერი გზით მოქმედების აუცილებლობას ამა თუ იმ მიზნის მისაღწევად. მაშასადამე, ინოვაცია დღევანდელ საზოგადოებაში შეიძლება დახასიათდეს როგორც სამართლებრივი ცნობიერების დეფიციტი. აღნიშნული კვალიფიკაცია ძალაში რჩება მიუხედავად იმისა, რომ ბოლო წლებში შესაძრწნევი წიხსვლაა სტაბილიზაციის თვალსაზრისით (განსაკუთრებით კრიმინოგებულ ვითარებასთან დაკავშირებით). საქმე ისაა, რომ სტაბილიზაციის ანუ სოციალური წესრიგის არსებული დონე მიღწეულია არა ინსტიტუციონალურ ნორმებთან (კანონებთან) ინდივიდთა ადაპტაციის ხარჯზე, არამედ სოციალური კონტროლის მექანიზმების (სამართალდამცველი ორგანოების) გააქტიურების შედეგად. ეს უმნიშვნელო მიღწევა როდია, მაგრამ სრულიად არასაკმარისი სამართლებრივი ცნობიერების და, შესაბამისად, კონფორმულობის ჩამოსაყალიბებლად. სამართლებრივ ცნობიერებას, პირველ რიგში, სოციალური ნორმის (კანონის) დაცვის მოთხოვნილება აყალიბებს და არა დასჯის შიში. რა თქმა უნდა, სახელმწიფოს, კერძოდ, სამართალდამცველი ორგანოების ფუნქცია სწორედ ის არის, რომ ამგვარი შიში დაბადოს, მაგრამ ისიც ნათელია, რომ მხოლოდ ამ გზით უზრუნველყოფილი წესრიგი პოლიციური იქნება და არა სამოქალაქო. სამოქალაქო საზოგადოება სამართლებრივი საზოგადოებაა, სადაც ინდივიდი თავისუფალი არჩევანის, და არა გარეგანი იძულების საფუძველზე იღებს გადაწყვეტილებას კანონის შესაბამისად იმოქმედოს.

ის, რომ დღეს სამართლებრივი ცნობიერების დეფიციტი არსებობს, სოციოლოგიური გამოკითხვის მასალებითაც დასტურდება. მართალია, ეს გამოკითხვა 1996 წელს ჩატარდა, მაგრამ, ვფიქრობთ მდგომარეობა არსებითად არ შეცვლილა. მოვიყვანთ ჩვენთვის საინტერესო ზოგიერთ შედეგს:

— რესპოდენტთა უდიდესი ნაწილი ზერეულდ ან საერთოდ არ იცნობს როგორც ძირითად კანონს (კონსტიტუციას), ისე სხვადასხვა სახის (სამოქალაქო, ადმინისტრაციულ, სისხლის სამართლის, საერთაშორისო) კანონმდებლობას.

— რესპოდენტებს არა აქვთ გაცნობიერებული სოციალურ ნორმებთან (კანონებთან) მათი ქცევის მიმართების ხასიათი. კერძოდ, მათ მცდარი წარმოდგენა აქვთ იმის შესახებ, რას ნიშნავს მოქმედების კანონიერება. ამის მიჩვენებელია ის, რომ რესპოდენტები, რომლებიც მზად არიან სოციალური ნორმა არა უპირობოდ, არამედ მხოლოდ განსაზღვრულ შემთხვევაში დაარღვიონ (მაგ., საქმის განსაკუთრებული მნიშვნელოვნების, სასჯელის თავიდან აცილების და სხვა შემთხვევებში), საკუთარ თავს კანონდამრღვევებად არ მიიჩნევენ. ისინი ვერ აცნობიერებენ, რომ, მართალია, კანონს (კანონიერ ქცევას) იქვს ალტერნატივა, მაგრამ, ალტერნატივის აღიარება უკვე კანონიერების ფარგლებს გარეთ გასვლა, ანუ დევიანტური ქცევაა. სოციალური ნორმა (კანონი), ვიდრე ის ძალაშია, არ ითვალისწინებს ზოგჯერ განხორციელებ-

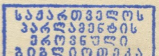
ბას. სხვანაირად თუ ვიტყვით, სოციალურ ნორმას (კანონს) არა აქვს „სიტუაციური“ ბუნება.

— სოციოლოგიურმა გამოკითხვამ აჩვენა, რომ კანონის გავლენა საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე მნიშვნელოვნად ჩამორჩება ისეთ სოციალურ ფენომენებს, როგორცაა თანამდებობრივი მდგომარეობა, კრიმინალური სამყარო, ხაცობ-მეგობრობა, ტრადიცია და სხვა. ეს ტენდენცია დღემდე გრძელდება, თუმცა, გარკვეული მოდიფიკაციით (აქ პირველ რიგში იგულისხმება კრიმინალური სამყარო, რომელმაც ერთგვარი ევოთერული ხასიათი მიიღო — ქუჩიდან (ხილულიდან) კაბინეტებში (ჩრდილში) გადაინაცვლა). საყურადღებოა ერთი გარემოება: რესპონდენტები არ არიან უბრალოდ დამკვირვებლები, რომლებიც აღწერენ არსებულ ვითარებას. უფრო მნიშვნელოვანი ისაა, რომ ზემოაღნიშნულ ფენომენთა დიფერენციაცია, გავლენის მიხედვით, გამოხატავს მათ პოზიციას: აღმოჩნდა, რომ რესპონდენტთა დიდი ნაწილი კანონს დაარღვევს მაშინ, თუ ამას მათი უფროსი (თანამდებობრივად მაღლა მდგომი პირი) მოითხოვს; მაშინაც თუ ეს მეგობრის ინტერესებს სჭირდება; აგრეთვე, ჩაიდენს იმ შემთხვევაში, როდესაც კანონი ტრადიციას ეწინააღმდეგება. თუ ამას დავუმატებთ იმასაც, რომ რესპონდენტების გარკვეული ნაწილი კრიმინალური (ქურდული) სამყაროს კანონებს უფრო უწევს ანგარიშს, ვიდრე სოციალურ ნორმებს, მაშინ ნათელია, რომ საზოგადოებრივი აზრი აღიარებს აღნიშნული სოციალური ფენომენების პრიმატს კანონის მიმართ. სხვანაირად რომ ვთქვათ, კანონი ჩვენი საზოგადოების მიერ ცალსახად არ აღიქმება როგორც მოქმედების მაქსიმა, ხოლო კანონდარღვევა — როგორც გადახრითი (დევიანტური) ქცევა. უფრო მეტი: კანონდარღვევა ხშირად შეესაბამება სოციალურ მოლოდინს (მაგანი ელის, რომ მეგობარი მისი გულისთვის კანონს დაარღვევს, უფროსი ელოდება, რომ ქვეშევრდომს კანონს დარღვევინებს და სხვა).

— გამოკითხვამ დაადასტურა, რომ კანონის უზენაესობის პრინციპის ხელყოფაში რესპონდენტები უფრო შორს მიდიან: მიუთითებენ იმ შემთხვევებზე, როდესაც უნდა ირღვეოდეს, ანუ გამართლებულია კანონის წინააღმდეგ წასვლა. კერძოდ, კანონდარღვევა მოითხოვება მაშინ, როდესაც:

- საზოგადოება ვერ უზრუნველყოფს მოქალაქეთა მინიმალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას;
- კანონი ლახავს ადამიანის უფლებებს;
- ხელისუფლება თავად იქცევა უკანონოდ;

თუ ყურადღებით დავაკვირდებით, აღმოვაჩინოთ, რომ მოცემულ შემთხვევაში რესპონდენტები მიუთითებენ დევიაციის მათგან დამოუკიდებელ სოციალურ წყაროებზე. მოქმედებს ასეთი მოტივაცია: „სოციალურ ნორმას (წესრიგს) ვარღვევ იმიტომ, რომ იგი ცუდია. დამნაშავე მე კი არა, ის ვარემოა, რომელშიც ვცხოვრობ“. როდესაც ხდება იმის გაცნობიერება, რომ მიზანთა მიღწევის გზაზე მთავარ დაბრკოლებას არსებული სოციალური წესრიგი (უფრო ფართოდ — სოციალური სისტემა) წარმოადგენს, საზოგადოებრივი აზრი კანონდარღვევას ობიექტურ საფუძველს უძებნის, ამართლებს კიდევ. თუმცა, რეაქცია უფრო რადიკალური შეიძლება იყოს: არა მხოლოდ სოციალური ნორმების დარღვევა არამედ, — არსებული წესრიგის (სოციალური სისტემის) შეცვლა. ასეთი ცნობიერების აღა-





ნინანი არ ქრის ტიპიური დამნაშავე, იგი რევოლუციონერია. თუ ამ სულსვეთებამ კოლექტიური ფორმა მიიღო, მაშინ ინოვაცია თანდათან გადაიზრდება ამბოხში. აუცილებელია განვასხვავოთ ამბოხის მასშტაბი, ფორმა და შინაარსი. შესაძლებელია, ამბოხი განხორციელდეს ლოკალურ (მაგ., ჯგუფის ინტერესების) და ფართო (ქვეყნის ინტერესების) დონეზე, ცივილიზებული ან არაცივილიზებული გზით, სამართლიან ან უსამართლო საფუძველზე. რა შეიძლება ითქვას, ამ თვალსაზრისით, ჩვენ საზოგადოებაზე? უკანასკნელი ათი წლის მანძილზე, განსაკუთრებით მის პირველ ნახევარში, კოლექტიური შეგუების ეს ტიპი ლამის ჩვეულებრივ მოვლენად იქცა. არ შეგუდებით იმის განხილვას, რამდენად კეთილშობილურ მიზნებს ისახავდა ამბოხის ყოველი ცალკეული გამოვლენა (ეს ცალკე სერიოზული ანალიზის თემაა). ვიტყვით მხოლოდ იმას, რომ ცივილიზებულ ფორმებთან ერთად (მშვიდობიანი საპროტესტო აქციები: შიმშილობა, გაფიცვა, მიტინგები და სხვა) ჩვენთან უფრო ხშირად ამბოხის არადემოკრატიული საშუალებები გამოიყენებოდა (სამხედრო ვადატრიალება, სამოქალაქო ომი, ტერორისტული აქტები), რასაც ბოლოდროინდელი მოვლენებიც ადასტურებს. სამწუხაროდ, უნდა აღინიშნოს, რომ საზოგადოების არც თუ უმნიშვნელო ნაწილი დღემდე აღიარებს არაცივილიზებული, ზოგჯერ ბარბაროსული მეთოდების გამოყენების მიზანშეწონილებას. ამას სოციოლოგიური გამოკითხვაც ადასტურებს: სხვადასხვა კანონდარღვევათა შორის ყველაზე მაღალი რეიტინგი აქვს იმას, რომელიც ჩადენილია მოძალადისათვის სამაგიეროს გადახდის დროს. გამოკითხვამ აჩვენა, რომ რესპონდენტები უარს არ ამბობენ მოძალადეს სამაგიერო გადაუხადონ ისეთი ბარბაროსული საშუალებითაც კი, როგორც ჩაქოლვაა. მართალია, აქეთი პოზიცია ხელისუფლების ლეგიტიმური სტრუქტურების მიმართ უნდობლობის მაჩვენებელია, მაგრამ ისიც ფაქტია, რომ კოლექტიურ ცნობიერებაში ცოცხლობს ლინჩის წესით გასამართლების გვაროვნულ-ტომობრივი ინსტინქტი, რომელიც მხოლოდ ბრბოს (და არა საზოგადოების) წევრს შეიძლება ახსიათებდეს.

არსებული სინამდვილის მიმართ ჯანყი არ წარმოადგენს ამ სინამდვილის უარყოფის ერთადერთ გამოხატულებას. შესაძლებელია სხვა, უფრო პასიური რეაქციაც — აქტიურ ცხოვრებაზე უარის თქმა (რეტრიტიზმი). ასეთი ადამიანი მხოლოდ ფორმალურად არის საზოგადოების წევრი, რეალურად ის უცხოა, სხვაა. საზოგადოებიდან „წასვლის“ მოტივი შეიძლება სხვადასხვა იყოს (ფსიქოლოგიური, რელიგიური და სხვა). ამ შემთხვევაში, გვიანტერესებს რეტრიტიზმის სოციალური საფუძველი: იგი წარმოიშობა სოციალური გარემოს დამორგუნველი ზემოქმედების შედეგად, როდესაც ადამიანის ხელთ არსებული კანონიერი საშუალებები არ აღეგებს მას ცხოვრებაში წარმატების მიღწევის საშუალებას. სახეზეა კონფლიქტი: სოციალური გარემო (ცხოვრება) უზიძგებს ადამიანს დანაშაულის ჩადენისაკენ, ხოლო მორალური ვალდებულება უკრძალავს მას ასე მოიქცეს. შეუთრებლობა გარეგან იძულებასა და შინაგან ვალდებულებას შორის იწვევს „გაქცევას“, უარის თქმას ბრძოლაზე, უარის თქმას როგორც საერთო (აღიარებულ) მიზნებზე, ისე კანონიერ საშუალებებზე. რეტრიტიზტები, ძირითადად, დაბალი შემოსავლის, ეკონომიკურად დაუძლეურებული სოციალური ფენიდან გამოდიან. ჩვენს საზოგადო-

ებაში მომხდარმა კატაკლიზმებმა, განსაკუთრებით ეკონომიკურმა კრიზისმა, ნაყოფიერი ნიადაგი შექმნა უპერსპექტივო ადამიანების — მაწანწალების, შათხოვრების, ლოთების, ფსიქოზით დაავადებულების გასაჩენად. ისინი დევიანტურები არიან, თუმცა, დამნაშავენი — არა.

როგორც ჩატარებულმა ანალიზმა დაგვანახა, ჩვენი საზოგადოება ჯერ კიდევ შორსაა კონფორმულობისაგან, შორსაა ისეთი სტაბილიზაციისაგან, რომელსაც საფუძვლად ნება და არა იძულება უდევს.

წარმოდგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

იდეარად კოლხა

ჯონ ლოკის სამოქალაქო საზოგადოების თეორია

სამოქალაქო საზოგადოების შესახებ მსჯელობას ეძებენ არისტოტელესთან, მისი ნაშრომის „პოლიტიკის“ პირველ წიგნში; პლატონის საზოგადოებრივ საკუთრებაზე აგებული საზოგადოების კრიტიკასთან დაკავშირებით, არისტოტელემ წამოაყენა კერძო საკუთრებასა და მოქალაქეთა თავისუფალ საქმიანობაზე აგებული საზოგადოების ტიპი, რომელსაც სოციოლოგები თვლიან სამოქალაქო საზოგადოების პროტოტიპად. ზოგიერთის აზრით კი, სამოქალაქო საზოგადოებაზე მსჯელობა იწყება ლოკიდან, რომლის შემდეგ ამ საზოგადოების თეორიას ავითარებენ რუსო, ჰობსი, ჰეგელი, მარქსი და სხვები. დღეს აუცილებელი გახდა ამ თემაზე მსჯელობა, განსაკუთრებით საქართველოში, რადგან საქართველოს მთავრობა და პარტიები მიზნად ისახვენ სამოქალაქო საზოგადოების აშენებას. დასავლეთში ხშირად აიგივეებენ სამოქალაქო და ღია საზოგადოებას. დასავლეთის დემოკრატიის ქვეყნებს თვლიან, როგორც ღია საზოგადოების, ისე სამოქალაქო საზოგადოების ნიმუშად. აუცილებელია იმის გარკვევა, როგორ საზოგადოებას შეიძლება ეწოდოს სამოქალაქო, რამდენად მართებულია ამ ტიპის საზოგადოების პირველ განმარტებლად არისტოტელეს დასახვა. რამდენად შეესაბამება სამოქალაქო საზოგადოების ცნება იმას რასაც რუსო, ლოკი, ჰეგელი, მარქსი და სხვები სამოქალაქო საზოგადოებას უწოდებენ. ყოველივე ამისთვის აუცილებელია ამ პრობლემის როგორც თეორიულ, ისე ისტორიულ ასპექტში განხილვა. თეოკრიტიკის ნიშნით უხდა აღნიშნით, რომ ჩვენ შრომაში „სოციოლოგია“ საზოგადოების ეს ტიპი არ არის განხილული, ანალოგიური ვითარებაა სმელზერთანაც. მის სოციოლოგიაშიც ვერ პოვა ასახვა ამ ტიპმა. ამის შესახებ სმელზერის წიგნის რუსული გამოცემის რედაქტორი, ვ. ა. იაღოვი წერს: „ამ თავში ავტორი არ იყენებს პოლიტიკურ სოციოლოგიაში მნიშვნელოვან სამოქალაქო საზოგადოების“ ცნებას. ეს ცნება შემოიტანა ლოკმა, განავითარა ჰეგელმა, აქტიურად გამოიყენებოდა მარქსის შრომებში“ [3, გვ. 523].

ჩვენი ამოცანაა ვაჩვენოთ რა ესმოდა ჯონ ლოკს სამოქალაქო საზოგადოებაში. ეს საკითხი განხილულია ლოკის ნაშრომში „სახელმწიფო მმართველობის შესახებ“, რომელიც ორი წიგნისაგან შედგება. პირველ წიგნში ავტორი აკრიტიკებს პოლიტიკური წყობის გამარტებელ ფილმერს. რასელის გადმოცემით, ამ კრიტიკის საბაზი და არსი შემდეგია: ფილმერი აყენებს მემკვიდრეობითი ხელისუფლების იდეას შრომაში „პატრიარქატი, ანუ მეფეთა ბუნებრივი ძალაუფლება“. ლოკმა ამ შრომის წინააღმდეგ 1689—90 წლებში დაწერა „ორი ტრაქტატი მთავრობის შესახებ“. პირველში ვაკრიტიკებულია ფილმერის მოსაზრება მეფეთა ლეითური ხელისუფლების შესახებ, რის საფუძველზე ის უარყოფდა მეფეთა წინააღმდეგ ქვეშევრდომთა აჯანყების უფლებას. ფილმერი ამტკიცებდა, რომ მეფეებს განუსაზღვრელი უფლებები ეკუთვნით, რომელთა შეზღუდვა, არც წინამორბედებს და არც თანამედროვეებს

არ შეუძლიათ. ფილმური იბრძვის ადამიანის ბუნებრივი თავისუფლების იღწის წინააღმდეგ. მისი აზრით, ღმერთმა ადამს სრული ძალაუფლება არგუნა და იქიდან გადაეცა მემკვიდრეებს. ლოკის აზრით, მემკვიდრეობითი ძალაუფლების პრინციპი არ გამოდგება პოლიტიკური ბატონობის საფუძვლად და ამ გზით არ აიხსნება პოლიტიკური ბატონობა. ლოკი ამ ფენომენის ასახსნელად სხვა გზას ეძებს, რასაც ხორცს ასხამს მისი შრომის მეორე ნაწილში. პოლიტიკური ძალაუფლების ცნების დასადგენად და მისი არსის გასარკვევად, ლოკი განასხვავებს, პოლიტიკურ ბატონობას ყველა სხვა სახის ძალაუფლებისაგან, იქნება ეს მამის შვილებზე, ბატონის მსახურებზე, ქმრის ცოლზე, მონათმფლობელის მონაზე, თუ სხვა სახის ძალაუფლება. პოლიტიკური ძალაუფლება მხოლოდ და მხოლოდ თანამედრობის პირის ქვეშევრდომებზე ბატონობაა. ლოკის განსაზღვრებით „პოლიტიკური ძალაუფლებაა კანონების გამოცემა, რომლებიც ითვალისწინებენ სიკვდილით დასჯას, ან უფრო ნაკლებად მკაცრი სასჯელის ზომას, საკუთრების რეგულირებისა და შენარჩუნებისთვის. საზოგადოების ძალების გამოყენებას ამ კანონთა აღსასრულებლად. ასევე გარედან თავდასხმისაგან სახელმწიფოს დასაცავად და ყოველივე ამის მიზანია საერთო კეთილდღეობა“ [1, გვ. 6]. ლოკს უნდა დაადგინოს პოლიტიკური ძალაუფლების წარმოშობას რა უძღოდა წინ, რის ნიადაგზე აღმოცენდა პოლიტიკური ძალაუფლება და რა მიზანს ისახავდა. მისი აზრით, პოლიტიკურ ძალაუფლებას წინ უძღოდა ბუნებრივი თავისუფლება.

ამ წინასწარი შენიშვნების შემდეგ შეიძლება გადასვლა ლოკის გააზრების ძირითად თემაზე — როგორია პოლიტიკური, ანუ სამოქალაქო საზოგადოება, რა ნიშნებით ხასიათდება იგი და როდის შეიძლება ადამიანთა ერთობლიობა სამოქალაქო საზოგადოებად იწოდებოდეს? ლოკის აზრით, ადამიანის ბუნებრივი მდგომარეობის საპირისპიროა ადამიანთა გაერთიანება საზოგადოებად, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ყოველგვარი საზოგადოება პოლიტიკური საზოგადოების იგივეობრივი იყოს. საერთოდ საზოგადოებაა ყოველგვარი ხელშეკრულების თუ შეთანხმების საფუძველზე არსებული კავშირი, იქნება ეს ოჯახის ფორმით არსებული, ცოლქმრის, შვილების, მოსამსახურეთა და მონების ერთობლიობა, ან კიდევ, დამპირავებელნი და დაქირავებულნი. არც დამპირავებლისა და დაქირავებულის საზოგადოებას, არც ოჯახის საზოგადოებას არა აქვს უფლება გამოსცეს კანონები, განაგებდეს მათი წევრების სიცოცხლეს, გამოუტანოს მათ განაჩენი. ერთადერთი ჯგუფი, რომლის მიმართ მებატონეს ყველაფრის უფლება აქვს, ესაა ომში დატყვევებული მონები, მაგრამ ეს მონები არ არიან სამოქალაქო საზოგადოების ნაწილი, რადგან მათ არ გააჩნიათ საკუთრება, დაკარგეს საკუთარი სიცოცხლის უფლება, თავისუფლება საერთოდ. ისინი არ არიან სამოქალაქო საზოგადოების წევრები, რადგან სამოქალაქო საზოგადოების მიზანია საკუთრების შენარჩუნება, მონებს კი არა აქვთ საკუთრება და არც მისი შექმნის უფლება. სამოქალაქო საზოგადოება არ შეიძლება იყოს ოჯახური ერთობლიობა. მართალია, ოჯახის უფროსს ოჯახის წევრებზე გარკვეული უფლებები გააჩნია, მაგრამ ეს მონარქიასთან მხოლოდ ფორმალური მსგავსებაა, ის არც კანონებს გამოსცემს და არც სასჯელის უფლება აქვს. ამიტომ ოჯახი არაა პოლიტიკური საზოგადოება და ოჯახის უფროსი მონარქი. მასადაამე, თუ ასეთი ხასიათის ერთობანი არაა პოლიტიკური საზოგადოება, საკითხი ისმის — როგორ ერთობას შეიძლება ეწოდოს პოლიტიკური საზოგადოება. პოლიტიკური ხელისუფლება ჩნდება ბუ-

ნებრივი თავისუფლებისა და ძალაუფლების საპირისპიროდ. ბუნებრივი თავისუფლების პირობებში ადამიანს, მისი პიროვნების თავისუფლებისა და ქონების დაცვის მიზნით, შეუძლია დამნაშავეს დაუწესოს ყოველგვარი სასჯელი, სიკვდილით დასჯის ჩათვლით: იგი თვითონ განსაზღვრავს ადამიანის დანაშაულს და სასჯელის ზომასაც. პოლიტიკურ საზოგადოებაში ყოველ ადამიანს არა აქვს უფლება თვითონ დაიცვას თავისი თავისუფლება და საკუთრება. პოლიტიკური საზოგადოება თავის ხელში იღებს საზოგადოების ყოველი წევრის თავისუფლებისა და საკუთრების დაცვის და, შესაბამისად, დანაშაულებისა და დასჯის უფლებასაც. ეს ნიშნავს, რომ „პოლიტიკური საზოგადოება სახეზეა მხოლოდ იქ და მაშინ, სადაც და როცა ყოველმა მისმა წევრმა უარი თქვა ბუნებრივ ძალაუფლებაზე, დათმო იგი და გადასცა საზოგადოებას“ [1, გვ. 50].

ამრიგად, იმის ნაცვლად, რომ ადამიანმა თვითონ განახორციელოს საკუთრების დაცვის და სიცოცხლის შენარჩუნების უფლება, ამ ფუნქციებს ავალებს სახელმწიფოს. ამ მიზნით შეთანხმების თუ ხელშეკრულების საფუძველზე ქმნის პოლიტიკურ ხელისუფლებას და როდესაც მის წინააღმდეგ დანაშაულს ჩადიან დამნაშავეს დასასჯელად მიმართავს სახელმწიფოს. ყოველივე აქედან გამომდინარე, ლოკი სამოქალაქო საზოგადოების შემდეგ განსაზღვრებას ვეთავაზობს: „ის ადამიანები, ვინც ერთ მთელშია გაერთიანებული, ვისაც აქვთ საერთო კანონები დადგენილი და სასამართლო დაწესებულება, რომელსაც შეიძლება მიმართოს და რომელსაც აქვს უფლება ადამიანებს შორის დავა მოაწესრიგოს, ასევე დასჯოს დამნაშავენი, ასეთი ადამიანები იმყოფებიან სამოქალაქო საზოგადოებაში“.

ერთი შეხედვით აქ სახელმწიფო და სამოქალაქო საზოგადოება გაიგივებულია. ამ შეხედულებას განამტკიცებს ლოკის შემდეგი დებულება: „როცა ადამიანთა გარკვეული რაოდენობა ერთ საზოგადოებად ისეა გაერთიანებული, რომ ყოველი მათგანი უარს ამბობს აღმასრულებელ ძალაუფლებაზე, რომელიც მას ბუნების კანონის ძალით აქვს მინიჭებული და ამ ძალაუფლებას უთმობს საზოგადოებას, მაშინ და მხოლოდ მაშინ არსებობს პოლიტიკური, ანუ სამოქალაქო საზოგადოება“ [1, გვ. 51].

მიუხედავად იმისა, რომ ლოკის ორივე ზემოთ მოტანილ ციტატაში სახელმწიფო და პოლიტიკური ხელისუფლება სამოქალაქო საზოგადოებასთან გაიგივებული ჩანს, სინამდვილეში ლოკი მათ არ აიგივებს და სახელმწიფო პოლიტიკური ხელისუფლების ყოველგვარ ფორმას, ისე, როგორც საზოგადოების ყოველგვარ გაერთიანებას, არ მიიჩნევს სამოქალაქო საზოგადოებად. ლოკი უპირისპირდება ფილმერს, ჰობსს და ბეერს სხვა მოაზროვნეს, რომელნიც სახელმწიფო მმართველობის საუკეთესო ფორმად მონარქიას მიიჩნევენ. ლოკის აზრით, მონარქია არა თუ სახელმწიფოს საუკეთესო ფორმა არაა, არამედ ბუნებრივ მდგომარეობაში მყოფ ადამიანთა ერთობლიობაა და მას არ შეიძლება ჰქონდეს სამოქალაქო საზოგადოების სტატუსი. ეს გამოწვეულია იმით, რომ სამოქალაქო საზოგადოების მიზანია საზოგადოების კეთილდღეობა და სიკეთე. მონარქიის კი — მონარქის კეთილდღეობა და სიკეთე. მონარქიისა და სამოქალაქო საზოგადოებას შორის, მიზნებს შორის განსხვავების გარდა სხვა არსებითი ჩასათის დაპირისპირებაცაა. კერძოდ, სამოქალაქო საზოგადოებასთან მხოლოდ მაშინ გვაქვს საქმე, როდესაც ხელშეკრულებით შექმნილ სახელმწიფოს საკანონმდებლო ორგანოს მიერ დადგე-

ნილ კანონებს ძალა აქვს ყველას მიმართ. მაშინ როდესაც მონარქიის პირობებში არსებულ კანონებს ძალა არა აქვთ მონარქის მიმართ. ეს ნიშნავს, რომ მონარქი მისი ქვეშევრდომებისადმი ბუნებრივი თავისუფლების მდგომარეობაშია, ე. ი. არაა შეზღუდული რაიმე სახის კანონმდებლობით. მას შეუძლია აკეთოს რაც უნდა, როგორც თავის თავის, ისე ქვეშევრდომების მიმართაც. ამდენად, შეუზღუდავი ბუნებრივი უფლება აქვს. ასეთ საზოგადოებას სამოქალაქო არ შეიძლება ეწოდოს. ლოკის მტკიცებით, „აბსოლუტური მონარქია, რომელსაც ზოგიერთი მმართველობის ერთადერთ ფორმად მიიჩნევს, ფაქტობრივად შეუთავსებელია სამოქალაქო საზოგადოებასთან და მაშასადამე, საერთოდ არ შეიძლება იყოს სამოქალაქო მმართველობის ფორმა, რადგან სამოქალაქო საზოგადოების მიზანია თავი აარიდოს ბუნებრივი მდგომარეობის უხეჩულობებს, რომელნიც უცილობლად აღმოცენდებიან ვითარებიდან, როცა ყოველი ადამიანი საკუთარი საქმის მსაჯულია. ეს მიიღწევა ხელისუფლების აღნიშნული ორგანოს შექმნის გზით, რომელსაც შეუძლია მიმართოს ამ საზოგადოების ყოველმა წევრმა მისთვის ზარალის მიყენების, ან რაიმე საეითხზე დავის დროს. ამ ორგანოს უნდა დაექვემდებაროს საზოგადოების ყოველი წევრი. როდესაც არიან პიროვნებანი, რომელთაც არა აქვთ აღნიშნული სახის ორგანო, რომელსაც მიმართავდნენ უთანხმოებათა გადასაწყვეტად, მაშინ ეს პიროვნებანი ჯერ კიდევ ბუნებრივ მდგომარეობაში იმყოფებიან. ასეთ ბუნებრივ მდგომარეობაში იმყოფება ყოველი აბსოლუტური ხელმწიფე მის ქვეშევრდომთა მიმართ“ [1, გვ. 2].

ამრიგად, ლოკის აზრით, მონარქია პოლიტიკური საზოგადოებაა, მაგრამ არა სამოქალაქო. ეს ნიშნავს, რომ სამოქალაქო საზოგადოებიდან გამოირიცხება არამარტო ბუნებრივი საზოგადოება, არამედ პოლიტიკური საზოგადოების გარკვეული ფორმებიც. ამიტომ კვლავ დგება საკითხი: რა სახის პოლიტიკური საზოგადოება შეიძლება იყოს სამოქალაქო საზოგადოების ფორმის მატარებელი. ლოკის კრიტიკული პოზიცია მონარქიის მიმართ, მონარქიის გაღმერთების და შეუზღუდველი ბატონობის ეპოქაში, მიუთითებს ლოკის დემოკრატიულობაზე, თუმცა, როგორც შემდგომ აღმოჩნდება და მართებულად აღნიშნავს რასელი, ლოკის თეორიაში „დემოკრატიზმის ელემენტი შეზღუდულია იმით, რომ ვისაც არა აქვს საკუთრება, ისინი არ უნდა ჩაითვალოს მოქალაქეებად“ [2, გვ. 648].

ლოკი მოქალაქეობის უფლებას ართმევს არამარტო მონებს, რომელთაც საკუთრება არ გააჩნიათ, არამედ ქალებსაც, მაგრამ ამაზე ქვემოთ. დავუბრუნდეთ საკითხს — თუ პოლიტიკური საზოგადოების ყველა ფორმა არაა სამოქალაქო საზოგადოება და მათ შორის ყველაზე გავრცელებული აბსოლუტური მონარქიაა, მაშინ პოლიტიკური საზოგადოების როგორ ფორმას შეიძლება ეწოდოს სამოქალაქო საზოგადოება?

ლოკი, კერძო საკუთრების დიდი ქონაჯი და ინდივიდის თავისუფლების თეორეტიკოსი, ინდივიდის ბატონობის და მმართველობის მიმართაა უარყოფითად განწყობილი. მმართველობაში იგი მოითხოვს კოლექტიურობის პრინციპის განხორციელებას. მისი აზრით, ინდივიდის საკუთრება და თავისუფლება არ იქნება უზრუნველყოფილი და ინდივიდი „ვერ ჩათვლის, რომ ცხოვრობს სამოქალაქო საზოგადოებაში მანამ, სანამ საკანონმდებლო ძალაუფლება არ გადაეცემა კოლექტიურ ორგანოს, რომელსაც შეიძლება ვუწოდოთ სენატი, პარლამენტი, ან რაც გინდათ“ [1, გვ. 55].



სამოქალაქო საზოგადოების უცილობელი მოთხოვნაა კანონის წინაშე ყველას თანასწორობა გამონაკლისის გარეშე. არც ერთ ადამიანს, რომელიც სამოქალაქო საზოგადოების წევრია, არა აქვს უფლება უგულვებლად დასაზოგადოების კანონები და თავისი თავი კანონზე მაღლა დააყენოს. კანონი უზენაესობა სამოქალაქო საზოგადოების ერთ-ერთი განმსაზღვრელი პირობაა. აბსოლუტური მონარქია იმიტომ არ ითვლება სამოქალაქო საზოგადოებად, რომ მონარქი კანონზე მაღლა დგას. ლოკი გუყერთან ერთად იმ მოსაზრებას რცავს, რომ „სამოქალაქო კანონი, რომელიც მთელი სახელმწიფოს აქტია, ამით ძალის მქონეა ამ სახელმწიფოს ყოველი ცალკეული ნაწილის მიმართ“. და აქედან ასკვნის „სამოქალაქო საზოგადოებაში მყოფი არც ერთი ადამიანი-სათვის არ შეიძლება გამონაკლისი გაეთედეს ამ საზოგადოების კანონებიდან“ [1, გვ. 55].

თუ რომელიმე ადამიანს უფლება ექნება მოიმოქმედოს რაც მოესურვება და არ იქნება ორგანო, რომელსაც მიემართავთ მისი ქცევის განსასჯელად, გამოდის, რომ ასეთი ადამიანი კანონით შეუზღუდველია, კვლავ ბუნებრივ მდგომარეობაში იმყოფება და „იგი არ შეიძლება იყოს სამოქალაქო საზოგადოების არც წევრი და არც ნაწილი“.

იმის გასარკვევად, თუ რას ნიშნავს ხელმძღვანელობის კოლექტიური ორგანო, უხდა დადგინდეს რა გზით წარმოიშობა პოლიტიკური საზოგადოება. ადამიანებში, რომლებიც ბუნებით თავისუფალი, თანასწორი და დამოუკიდებელი არიან, რა პირობებში იქმნება პოლიტიკური საზოგადოება. ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელ თავისთავის უფალის როლში მყოფ ადამიანებს, რა აიძულებს გაერთიანებულ მოქმედებას.

ლოკი პოლიტიკური საზოგადოების წარმოშობის გარეგან მიზეზს, იქნება ეს ზეციური არსება, თუ ბუნებრივი ძალა, გამორიცხავს. მისი აზრით, ადამიანების პოლიტიკურ საზოგადოებად გაერთიანება ერთად შრომის აუცილებლობითაც არ არის განპირობებული. ერთადერთი, რაც ადამიანებს ამოძრავებთ პოლიტიკური საზოგადოების ჩამოყალიბებაში, ესაა ადამიანთა თავისუფლებისა და საკუთრების დაცვის, მათ ურთიერთობებში სამართლიანობის პრინციპის განხორციელების მოთხოვნა: ამდენად, ადამიანები ნებაყოფლობით ხელშეკრულების, თუ შეთანხმების საფუძველზე, თმობენ თავიანთ უფლებათა ნაწილს და მათ გადასცემენ მიწიერ ღმერთს, ისეთ ძლიერ არსებას, როგორც ლევიათანია. შემდგომ ჰობსი ამ სახელწოდებით ცაანალიზებს სახელმწიფოს. ლოკის აზრით, ლევიათანის, ანუ სახელმწიფოს სიძლიერე იმაშია, რომ ის ნებაყოფლობითი შეთანხმების, თანასწორთა შორის დადებული ხელშეკრულების შედეგია და არაა თავსმოხვეული ადამიანთა ერთი ჯგუფის მიერ მეორისთვის, საკითხი ისმის: ყველა პირობებში შეუძლია თუ არა ლევიათანს იყოს სიცოცხლისუნარიანი და განახორციელოს თავისი ფუნქცია, სახელდობრ, დაცვას პიროვნების თავისუფლება და საკუთრება. ლოკი გამორიცხავს იმის შესაძლებლობას, რომ ერთი ადამიანის ნებელობამ განსაზღვროს სამოქალაქო საზოგადოების ნიშნები. მისი აზრით, მხოლოდ და მხოლოდ უმრავლესობის ნებელობის გზით განხორციელდება ლევიათანის ფუნქციები. უმრავლესობა წყვეტს ლევიათანის შექმნის საკითხსაც, ასევე კანონმდებლობის შექმნის და მისი განხორციელების გზების დასახვის პრობლემასაც. უმრავლესობა ლოკისთვის მთელი საზოგადოების ტოლია. სწორედ უმრავლესობის გადაწყვეტილებას აქვს მთელი საზოგადოების გადაწყვეტილების ძალა. ფაქტობრივად, მთელი



საზოგადოება ვერ შეთანხმდება სახელმწიფოს შექმნაზე და ვერც მის კანონებს განახორციელებს, თუნდაც იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ ზოგი ავადმყოფია, ზოგს არ სცალია და ა.შ. ლოკის სიტყვებით, „ერთადერთი გზა, რომლითაც ვინმე უარს ამბობს თავის ბუნებრივ თავისუფლებას და სამოქალაქო საზოგადოების ბორკილებს იღებს, ესაა სხვა ადამიანებთან შეთანხმება გაერთიანდნენ საზოგადოებაში, რათა მოხერხებულად აუღელვებლად, დაპირისპირებათა და კონფლიქტების გარეშე, მშვიდობიანად იცხოვრონ ერთობლივად. მათი საკუთრებით საფრთხის გარეშე ისარგებლონ, როცა ადამიანთა გარკვეული რაოდენობა შეთანხმდება შექმნან საზოგადოება, ანუ სახელმწიფო, ამით ისინი ერთიანდებიან და ქმნიან ერთიან პოლიტიკურ ორგანიზმს, რომელშიც უმრავლესობას უფლება აქვს იმოქმედოს და გადაწყვიტოს სხვების მაგივრად“ [1, გვ. 56].

მთავარია, რომ მმართველობის განხორციელება ერთიან ორგანიზმად ქცეულ საზოგადოებაში და ამ საზოგადოების წარმართვა, უნდა მოხდეს მხოლოდ უმრავლესობის ნებელობით და „უმრავლესობის გადაწყვეტილება ნილიანობის გადაწყვეტილებად ითვლება“. ეს ნიშნავს, რომ ყოველი ინდივიდისთვის უმრავლესობის გადაწყვეტილებისადმი დაქვემდებარება სავალდებულო და საბოლოოა. აზრთა სიმრავლე და დაპირისპირება, ადამიანთა მოუცლულობა და სხვადასხვა სფეროში დასაქმება, ისე როგორც სხვა მრავალი მსგავსი გარემოება, შეუძლებელს გახდის სახელმწიფოს არსებობას, თუ მოითხოვენ ამა თუ იმ კანონის, თუ სახელმწიფო ღონისძიების განსახორციელებლად, თითოეული ინდივიდის თანხმობას. ასეთი ერთსულოვანი საზოგადოება შეუძლებელია არსებობდეს. როგორც თანამედროვე სოციოლოგები ამტკიცებენ, სოციოლოგიისთვის მთავარია თანხმობის პრობლემა, მაგრამ საზოგადოების განვითარების არც ერთ ეტაპზე არ განხორციელდება საყოველთაო თანხმობა, არც ერთი, თუნდაც უმნიშვნელო საკითხის მიმართ. ამიტომ, თუ არ გვიჩნდა ლევიათანი, ანუ სახელმწიფო შექმნისთანავე დაიშალის, მისი არსებობის პირობად არ უნდა ჩაითვალოს ყველას თანხმობა და უმრავლესობის თანხმობა გაიგივებულ იქნეს ყველას პოზიციასთან. ამის საპირისპირო ვითარებას ლოკი აღარებს კატონის თეატრში მოსვლას, რომელიც მოვიდა მხოლოდ იმისთვის, რომ მაშინვე წასულიყო. თუ სახელმწიფოს შექმნით იმ მიზნით, რომ ყველას თანხმობას მივაღწიოთ, ის შექმნისთანავე დაიშლება. მაშასადამე, სახელმწიფო მხოლოდ და მხოლოდ ხელშეკრულების შედეგია. ეს ნიშნავს, რომ არათუ სახელმწიფო არსებას ვერ გავიგებთ ოჯახის უფროსთან ანალოგიით, არამედ სახელმწიფოს წარმოშობასაც ვერ ავხსნით ფატერნალისტური პრინციპით. თუნდაც დავუშვათ, რომ სადღაც ოდესმე მამის უფლება გადაიზარდა მონარქის ხელისუფლებაში, ეს არ ნიშნავს სახელმწიფოს წარმოშობას ავხსნათ მამის შვილებზე უფლების საფუძველზე. ლოკი პრინციპულად უდგება საკითხს და ბოლომდე იმ თვალსაზრისს ავითარებს, რომ სახელმწიფოს წარმოშობაც და არსიც, მხოლოდ და მხოლოდ ხელშეკრულების საფუძველზე უნდა აიხსნას.

ლოკი სვამს კითხვას: თუ ბუნებრივ მდგომარეობაში ადამიანი თავისუფალი, დამოუკიდებელი და საკუთრების სრული მფლობელი იყო, რატომ დამომ მან თავისი თავისუფლება, თანაც მისი ყოფიერებისა და საკუთრების დაცვა რატომ მიახლო სხვებს? ლოკის აზრით, ეს განაპირობა რამდენიმე გარემოებამ: ჭერ. ერთი, ბუნებრივი თავისუფლება და საკუთრების ქონების უზ-

რუნველყოფა დამყარებული იყო ინდივიდის საკუთარ ძალებზე, რაც არ იძლეოდა გარანტიას, რომ ინდივიდი შეძლებდა დაეცვა თავისი თავისუფლება და საკუთრება სხვათა ხელყოფისაგან. მას კირდებოდა უფრო მტკიცე გარანტიები, ასეთი რამ კი მხოლოდ საზოგადოებრივ გაერთიანებას შეეძლო უზრუნველყო. მეორეც, ბუნებრივ მდგომარეობაში, როცა ყოველი ინდივიდი მსაჯულიცაა და სასჯელის აღმასრულებელიც, არაა გარანტია, რომ ის ამ ფუნქციას მიეკრძალოს გარეშე აღასრულებს. მითუმეტეს როდესაც დაზარალებულიც თვითონაა, ბუნებრივია ის ვერ გაზომავს საკუთარი ზარალის ოდენობას და ვერც შესაბამის სასჯელს. მის მიმართ ჩადენილი დანაშაული უფრო დიდად მოეჩვენება და განაჩენსაც უზომოდ გამოუტანს. მესამეც, ბუნებრივ მდგომარეობაში, მაშინაც როცა სამართლიანი განაჩენი გამოაქვთ, ინდივიდის ძალა არ არის საკმარისი განაჩენის სისრულეში მოსაყვანად. როცა სახელმწიფო არსებობს, ამ ფუნქციის შესასრულებლად სპეციალურად შერჩეულ ადამიანთა ჯგუფია, რომელნიც უზრუნველყოფენ განაჩენის აღსრულებას. ამ და სხვა გარემოებთა გამო ადამიანები თანხანა არიან ამ საკითხებში ხელი აიღონ ინდივიდუალურ უფლებებზე და ამ უფლებებს ანდობენ სპეციალური თანამდებობის და რწმუნების მქონე ადამიანებს. ესაა, როგორც კანონმდებელი, ისე აღმასრულებელი ხელისუფლების საწყისი. ამდენად, უარის თქმა საკუთარი უფლებების და თავისუფლების ნაწილზე, ზდება არა მდგომარეობის გასაუარესებლად, არამედ იმ განზრახვით „რომ რაც შეიძლება უკეთ შეინახონ თავიანთი თავი, თავისუფლება და საკუთრება“. ლოკი სამოქალაქო საზოგადოებას მხოლოდ დემოკრატიულ საზოგადოებაში მიიჩნევს განხორციელებადად. მისთვის სახელმწიფოთა ფორმები დემოკრატიის, მონარქიის და ოლიგარქიის სახით არსებობს. დემოკრატიას უკავშირებს უმრავლესობის ბატონობას, ოლიგარქიას — უმცირესობის ბატონობას, ხოლო მონარქიას — ერთი კაცის ბატონობას. ლოკის აზრით, მონარქიის ორი ფორმა არსებობს: მემკვიდრეობითი და არჩევითი. არც ოლიგარქია და არც მონარქიის ფორმები არ გამოდგება სამოქალაქო საზოგადოების ასაშენებლად, მხოლოდ დემოკრატიაა სამოქალაქო საზოგადოების სახელმწიფოებრივი არსებობის ფორმად. ამრიგად, ლოკთან სახელმწიფო და სამოქალაქო საზოგადოება არ არის იგივეობრივი, მათ შორის გვარისა და სახის დამოკიდებულებაა.

„სახელმწიფო ხელისუფლებაში ვგულისხმობ არა დემოკრატიას, ან მმართველობის სხვა რომელიმე ფორმას, არამედ ყოველ დამოუკიდებელ ერთიანობას, რომელსაც ლათინები აღნიშნავენ სიტყვა civitas-ით“. ლოკი სახელმწიფოს განასხვავებს ერთობისა თუ თემისაგან (community) და ქალაქისგანაც. სახელმწიფოს შეიძლება დაქვემდებარებული თემები ჰქონდეს, მაგრამ ისინი არ იქნებიან სახელმწიფოები სახელმწიფოში. ქალაქს კი ანტიკურობისგან განსხვავებული მნიშვნელობა ენიჭება და მისი გაიგივება სახელმწიფოსთან შეუძლებელია. ლოკი ახალიზებს ძალაუფლების ორგანობებს, განასხვავებს ხელისუფლების კანონმდებელ აღმასრულებელ და ფედერაციულ ფორმებს. კანონმდებელი ხელისუფლება ესახება, როგორც უმაღლესი ორგანო, რომლის მიერ შემუშავებული კანონების მოქმედებაზე მეთვალყურეობა ევალება აღმასრულებელ ხელისუფლებას და ამდენად ის დაქვემდებარებულია საკანონმდებლო ორგანოსადმი და ანგარიშვალდებულია მის წინაშე. საკანონმდებლო ორგანოს წევრულია დაშალოს აღმასრულებელი ხელისუფლება და ახალი აირჩიოს. ლოკის აზრით, კანონმდებელი ხელისუფლება არ საჭიროებს მუდმივად შეკრებას, რად-

დან კანონების მიღება განუწყვეტელი პროცესი არაა, ის საკმარისია პერიოდულად იკრიბებოდეს, აღმასრულებელი ხელისუფლება კი ყოველთვის უნდა მუშაობდეს, რადგან კანონთა მოქმედება შეუწყვეტელი პროცესია. აღმასრულებელ ხელისუფლებას შეუძლია დაადგინოს კანონმდებელი ხელისუფლების მოწვევა, მაგრამ ეს მას არ ამალღებს კანონმდებელ ხელისუფლებაზე. ლოკი დემოკრატიულ საზოგადოებაში, ყოველ შემთხვევაში იქ სადაც არსებობს კანონმდებელი და აღმასრულებელი ხელისუფლება, შესაძლებლად მიიჩნევს პრეროგატივის არსებობას. პრეროგატივა გულისხმობს აღმასრულებელი ხელისუფლების განხილვას ექვემდებრებოდეს საკითხები, რომლებიც არ არის გათვალისწინებული საკანონმდებლო ხელისუფლებით, ზოგჯერ კანონებმაც კი უნდა დაუთმონ აღმასრულებელ ხელისუფლებას. აღმასრულებელმა ხელისუფლებამ შეიძლება დამნაშავეს აპატიოს, თუ ამას უდანაშაულოთათვის ზიანი არ მოაქვს. ლოკის მტკიცებით, „პრეროგატივა საზოგადოებრივი სიკეთის კეთებაა კანონის გარეშე“. ეს ნიშნავს ხალხის ნებართვას — მთავრობამ ზოგიერთი საქმე აკეთოს საკუთარი არჩევანით, ისეთ შემთხვევაში როცა კანონი სდუმს, კიდევ მეტი, ზოგჯერ იმოქმედოს კანონის ანბანის საწინააღმდეგოდ, საზოგადოების სასიკეთოდ. ლოკისთვის მთავარია გამორიცხოს აბსოლუტური ძალაუფლება, როგორც სამოქალაქო საზოგადოებასთან შეუთავსებელი. მისი აზრით, „აბსოლუტური ძალაუფლება ვის ხელშიც არ უნდა იყოს იგი შორსაა იმისგან, რომ იყოს სამოქალაქო საზოგადოების სახეობა, ის ისევე შეუთავსებელია სამოქალაქო საზოგადოებასთან, როგორც მონობა საკუთრებასთან“. აბსოლუტური, ანუ დესპოტური ძალაუფლება გამორიცხავს საზოგადოების დემოკრატიული ცხოვრების წესს. დესპოტურ ძალაუფლებასთან გაიგივებულია ტირანიაც, რომელიც ნიშნავს „ძალაუფლების განხორციელებას სამართლის გარეშე, რისი უფლება არავის აქვს“. ტირანიის მიერ ძალაუფლება გამოიყენება საკუთარი სარგებლობისათვის. ტირანი მოქმედებს წარმართავს არა კანონის, არამედ საკუთარი ნებელობის შესაბამისად და მხოლოდ მისი სურვილების შესრულებაზე ზრუნავს. ლოკი ტირანიას არ აიგივებს სამეფო ხელისუფლებასთან, რადგან მიაჩნია, რომ მეფე შეიძლება კანონებს ქმნიდეს, რომლებიც ზღუდავენ მის ძალაუფლებას და მიზნად ისახავდეს საზოგადოებრივ სიკეთეს. ამის საპირისპიროდ ტირანი საკუთარ ნებელობას და თვითნებობას უმორჩილებს ყველაფერს. ტირანია განსხვავდება სამეფო ხელისუფლებისაგან იმითაც, რომ ის შეიძლება სამეფო ხელისუფლების ერთმმართველობის ნაცვლად რამოდენიმე ადამიანის ერთმმართველობას ეფუძნებოდეს. ლოკს მოაქვს ოცდაათი ათწლეული ტირანის მაგალითი. ლოკის ძირითადი დასკვნაა „როცა მთავრდება კანონი, მაშინ იწყება ტირანია“. სულერთია ამას ერთი აკეთებს თუ რამდენიმე.

სამოქალაქო საზოგადოების ერთ-ერთ ნიშნად ლოკი მიიჩნევს მშვიდობასა და თანხმობას. საზოგადოება, რომელშიც სიმშვიდე არაა და რომლის ერთიანობას არღვევს გარეგანი ძალა დაპყრობის გზით, არსებობას წყვეტს მთავრობაც და ხელისუფლებაც. მთავრობის დამხობა ხდება შიგნიდანაც აჯანყებებისა და ურთიერთკინკლაობის საფუძველზე, როდესაც არსებითად იცლება საკანონმდებლო ორგანოს შემადგენლობა. „სამოქალაქო საზოგადოება მშვიდობაა იმით შორის ვისგანაც ის შედგება და რომელთა შორის ომის მდგომარეობა გა-

მორიცხებულია, იმ სასამართლოს წყალობით, რომელიც მათ შექმნეს კანონმდებელი ორგანოს სახით. მასში უნდა დამთავრდეს ყველა დავა, სწორედ საკანონმდებლო ორგანოში ერთიანდება საზოგადოების ყველა წევრი ერთიან მთლიან ცოცხალ სხეულად“. ასეთია ლოკის თვალსაზრისი სამოქალაქო საზოგადოებაზე.

ლიტერატურა

1. Локк Дж. О государственном правлении, О гражданском правлении. Избранные философские произведения, кн. II, М., 1960.
2. Рассел. История западноевропейской философии, М., 1973.
3. С мелзер. Социология, М., 1994.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა



დოქტორ ლაშა ნიძო

ჟან შაპ რუსოს პოლიტიკური შეხედულებები

სამოქალაქო საზოგადოების განვითარება რომ პიროვნების თავისუფლებას და კერძო საკუთრებას ეფუძნება, ეს იდეოლოგია კლასიკური სახით საფრანგეთში, განმანათლებელთა ფილოსოფიურ-პოლიტიკურ შეხედულებებში ჩამოყალიბდა.

განმანათლებლობას, როგორც პროგრესულ იდეოლოგიას, თავისი განვითარების ყველა ეტაპზე — ევროპის ამა თუ იმ ქვეყნის სპეციფიკური ისტორიული პირობებისა და ბურჟუაზიული განვითარების თავისებურებების მიუხედავად — ჰქონდა საერთო დამახასიათებელი პრინციპებიც, რომელთა დებარად იყო პიროვნების თავისუფლების იდეა. განმანათლებელთა მოძღვრების თანახმად, ბუნებით კეთილ და თავისუფალ ადამიანს თავისი ფიზიკური და სულიერი ძალების განსავითარებლად ესაჭიროება სათანადო პირობები, რომელთაც უნდა ემყარებოდეს წოდებრივი დაყოფისაგან თავისუფალი სამოქალაქო საზოგადოება.

ფრანგი განმანათლებლები, რომლებიც ერთდროულად ბრწყინავდნენ მეცნიერების მრავალ დარგში, საზოგადოებრივი მოვლენების განვითარების საფუძვლად თვლიდნენ გონებას. მათი მოძღვრების თანახმად, ფიზიკურ და საზოგადოებრივ გარემოს აქვს გარკვეული გავლენა ინდივიდის თავისუფალ ნებაზე. აქედან გამომდინარე, განმანათლებლები უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდნენ ადამიანთა მთელი მასის აღზრდას, გათვითცნობიერებას, მორალურ განსაზღვრებას და მომზადებას გონივრული საზოგადოებრივი წყობის დასაბუჯარებლად.

XVIII—XIX საუკუნეებში ფრანგულ განმანათლებლობას თავისი მიმდევრები საქართველოშიც ჰყავდა. ფრანგ განმანათლებელთა — მარმონტელის, მონტესკიეს, ვოლტერის, რუსოს თხზულებების ქართული თარგმანი (მიუხედავად იმისა, რომ ეს უკანასკნელი შესრულებული იყო რუსული თარგმანებიდან და არა დედნიდან) მიუთითებს, რომ ქართველი მოწინავე საზოგადოება გატაცებული ყოფილა ახალი პროგრესული იდეებით, ეპოქის ძირითადი ტენდენციების შესაბამისი თარგმანები კი ქართველ მკითხველს უცხო სამყაროსაც აცნობდა.

ეროვნული ცნობიერების აღორძინებისა და ადამიანთა სამოქალაქო საზოგადოების მოქალაქეებად ფორმირების პროცესში ძალზე საყურადღებოა ფრანგული განმანათლებლობის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენლის ჟან ჟაკ რუსოს (1712—1778) პოლიტიკური შეხედულებები ჩვენი საზოგადოებისთვის ისეთ აქტუალურ საკითხებზე, როგორიცაა: საზოგადოებრივი ხელშეკრულებისა და სამოქალაქო საზოგადოების არსი; სამოქალაქო და ბუნებრივი თავისუფლება; იურიდიული და ფაქტობრივი თანასწორობა; მმართველობის არსი; კანონისა და საკანონმდებლო სისტემების მიზანი დემოკრატიულ სახელმწიფოში; ხელისუფლების განაწილების პრინციპის რუსოსეული გაგება და ა. შ. აღნიშნულ საკითხებზე თავისი სოციალურ-პოლიტიკური მოსაზრება-

ნი ყველაზე სრულყოფილად რუსომ ჩამოაყალიბა ტრაქტატში „საზოგადოებრივი ხელშეკრულება ანუ პოლიტიკური სამართლის პრინციპები“ (1762). რუსოს პროგრესული ჰუმანიტური იდეებით აღსავსე ეს თხზულება გასცილდა მშობელი ქვეყნის საზღვრებს და მსოფლიო საგანძურის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ძეგლად იქცა.

„აზროვნების ისტორია იცნობს ადამიანებს, რომლებიც გამოთქამენ ერთი შეხედვით მოულოდნელ, უცნაურ, პარადოქსულ აზრებს და თითქოს უხვევენ გაკვალული გზიდან. მეტი აღმოჩნდება ხოლმე, რომ მათ შეუძენიათ ისეთი რამ, რაც ადრე შემჩნეული არ იყო და ჩვენს აზროვნებას აიძულებენ უფრო ღრმად, საფუძვლიანად და მრავალმხრივად იკვლიონ თავისი პრობლემები. XVIII საუკუნეში ასეთი გახლდათ ჟან ჟაკ რუსო“*.

„საზოგადოებრივი ხელშეკრულება“ ეფუძნება ქადამიანის ბუნებრივი თავისუფლების იდეას; რუსო იცავს ქეშმარიტად განმანათლებლურ აზრს — ბუნებით არც ერთ ადამიანს არა აქვს მინიჭებული ძალაუფლების გავრცელება თავისსავე მსგავსზე. იგი ავითარებს იმ მოსაზრებას, რომ ადამიანები ნებაყოფლობით არიან გაერთიანებულნი სამოქალაქო საზოგადოებაში და შექმნილი აქვთ მმართველობა, რომელიც ხალხის სუვერენულ უფლებებზე იყო დამყარებული. ამდენად, რუსოს თანახმად, „ნებისმიერი კანონიერი ძალაუფლება ადამიანთა შორის შეთანხმებებს (les contrats) ეფუძნება“ (II, თ. IV).

ოჯახშიც — რომელიც, რუსოს თქმით, არის პოლიტიკური საზოგადოების პირველი ნიმუში, ერთადერთი ბუნებრივი საზოგადოება და ყველაზე უძველესი საზოგადოებათა შორის, — შეილება მანამდე რჩებიან მამასთან, სანამ მას თავიანთი არსებობის შესანარჩუნებლად საჭიროებენ. ასეთი აუცილებლობა როგორც კი გაქრება, შეილებიცა და მამებიც თანაბრად იბრუნებენ დამოუკიდებლობას. და თუ ისინი მაინც აგრძელებენ გვერდიგვერდ ცხოვრებას, ესაა ნებაყოფლობითი და არა ბუნებრივი აქტი; ასე რომ ოჯახის ერთიანობა წენარჩუნებულია შეთანხმებით. „ეს საყოველთაო თავისუფლება ადამიანის ბუნებიდან მომდინარეობს. მისი პირველი კანონი საკუთარი არსებობის შენარჩუნებაზე ზრუნვაა, პირველი საზრუნავი კი ის, რაც საკუთარი თავის მიმართ უნდა ჰქონდეს“ (I, თ. II). ამდენად, არსებითია ის, თუ როგორია ეს შეთანხმებები. „საზოგადოებრივი წყობა წმიდათა-წმიდა ნებჲა, ყველა სხვა დანარჩენთა საფუძველია, მაგრამ არა ბუნების მიერ ბოძებული“ (I, თ. I).

ლოკის თანახმად, ბუნებითი სახელმწიფოს პრობლემის გადასაწყვეტად საუკეთესო გზა ბუნებითი თავისუფლების დათმობაა, რათა მიღწიონ საკუთარი უფლებების დაცვას; ამ უკანასკნელის უზრუნველსაყოფად კი საჭიროა შეუთანხმდეთ სხვებს, რათა შექმნათ ზელისუფლება, იცხოვროთ მისი ხელძქვანელობით და მიანიჭოთ მას კანონების გამოცემისა და ცხოვრებაში მათი გატარების უფლება.

რუსოს საკვლევი საგნის სირთულეც გახლავთ ის, თუ როგორ უნდა გაიღოს ადამიანმა არსებობის შენარჩუნებული უპირველესი საშუალებები — ძალა და თავისუფლება (la force et la liberté)—ისე, რომ არც საკუთარ თავს ავნოს და, იმედროულად, არც საკუთარი ინტერესები უგულვებელყოს.

* თ. ბუაჩიძე, ჟან ჟაკ რუსო „საზოგადოებრივი ხელშეკრულება“, თბ., 1997, (ქართული თარგმანის წინასიტყვა, გვ. 8).

ყოველი კონტრაქტის მსგავსად — რაიმეს მიღების სანაცვლოდ თქვენც რაღაც რომ უნდა დათმოთ — საზოგადოებრივი ხელშეკრულების არსი ის არის რომ ასოციაციის ყოველი წევრი უარს ამბობს ყველა თავის უფლებაზე და მათ მთელი საზოგადოების სასარგებლოდ გაიღებს; თუმცა, ამასთანავე, იგი მთელი საზოგადოების განუყოფელ ნაწილად რჩება. რუსოს თანახმად, ასე მიიღწევა საკუთრივ თანაცხოვრების ამოცანები და, მეორეც, დაცულია ყოველი ცალკეული პირის თავისუფლება, სიცოცხლე და საკუთრება. ამდენად საზოგადოებრივი ხელშეკრულების თემაც იმის გარკვევაა თუ როგორ შეიძლება „გამოინახოს ასოციაციის ისეთი ფორმა, რომელიც ერთიანი ძალით დაცავს და უზრუნველყოფს მისი ყოველი წევრის პიროვნებასა და ქონებას, და, მიუხედავად იმისა, რომ ყველა ერთმანეთთან იქნება შეკავშირებული, თითოეული მხოლოდ საკუთარ თავს დაემორჩილება და უწინდებურად თავისუფალი დარჩება“ (I, თ. VI).

ასოციაციის ეს აქტი დაუყოვნებლივ ქმნის მორალურ და კოლექტიურ კორპუსს, რომელიც ამავე აქტის მეშვეობით იძენს თავის ერთიანობას, თავის საზოგადო „მე“-ს. ასეთ საზოგადოებრივ პიროვნებას — ოდესღაც სამოქალაქო საზოგადოება (la cité) რომ ეწოდებოდა — რუსო უწოდებს პოლიტიკურ კორპუსს (le corps politique). ამ უქანასკნელს მისი წევრები პასიურობის შემთხვევაში სახელმწიფოს უწოდებენ, აქტიურობის შემთხვევაში სუვერენს (le souverain), მისსავე მსგავსთან შედარებისას ხ ე ლ ი ს უ ფ ლ ე ბ ა ს. ასოციაციის წევრებს კოლექტიურად ხ ა ლ ხ ი, ინდივიდუალურად მ ო ქ ა ლ ა ქ ე ბ ი (le citoyen), ხოლო როგორც სახელმწიფოს კანონების მორჩილთ — ქ ვ ე რ დ ო მ ე ბ ი (le sujet) ეწოდება.

პოლიტიკური კორპუსი ანუ სუვერენი მხოლოდ ხელშეკრულების სიწმინდის წყალობით არსებობს. ხელშეკრულების პირობის თანახმადვე, თითოეული მოქალაქე სამშობლოს განკარგულებაში იმყოფება; ამით იგი იცავს მას ყოველგვარი პიროვნული დამოკიდებულებისაგან. ეს პირობა პოლიტიკური მანქანის მამოძრავებელი ხელოვნება გახლავთ; სამოქალაქო ვალდებულებებს კანონიერს მხოლოდ იგი ხდის; მის გარეშე ეს ვალდებულებები უაზრო და ტირანული იქნებოდა და უდიდეს ბოროტებათა მიზეზი გახდებოდა; საზოგადოებრივი ხელშეკრულების მიზანი ხელშეკრულების დამდებ პირთა დაცვაა. რუსოსათვის სიტყვები „ქვეშევრდომი“ და „სუვერენი“ იდენტური გახლავთ, მათი ცნებები ერთ სიტყვაში — მ ო ქ ა ლ ა ქ ე — ერთიანდება. რაც უკეთაა მოწყობილი სახელმწიფო, მოქალაქეების შეგნებაში საზოგადოებრივ საქმეებს, კერძოსთან შედარებით, მით უფრო მეტი უპირატესობა ენიჭება. საზოგადოებრივი ხელშეკრულების საფუძველზე წარმოქმნილი სამოქალაქო საზოგადოება ბუნებრივ საზოგადოებასთან შედარებით უმაღლესი საფეხურია. რუსო შეინიშნავს, რომ „ბევრს ქალაქი მოქალაქეთა საზოგადოება ჰგონია, ქალაქელი კი მოქალაქეში ერევა; მათ არ უწყიან, რომ ქალაქს სახლები, მოქალაქეთა საზოგადოებას კი მოქალაქეები ქმნიან“ (I, თ. VI).

ცხადია, სამოქალაქო მდგომარეობაში მყოფი ადამიანი თმობს თავის ზოგიერთ უპირატესობას, რაც მას ბუნებიდან აქვს მიღებული. მაგრამ სამაგიეროდ, იგი გაცილებით უფრო ღირებულ უპირატესობებს იძენს. საბოლოოდ ის, რასაც ადამიანი საზოგადოებრივი ხელშეკრულებით კარგავს „არის მისი ბუნებრივი თავისუფლება და განუსაზღვრელი უფლება ყოველივეზე, რაც მის აზიდავს და რასაც შეიძლება დაეუფლოს; სარგებელი კი ის გახლავთ, რომ

ადამიანი იღებს სამოქალაქო თავისუფლებას და საკუთრების უფლებას ყოველივეზე, რაც მას აბაღია“ (I, თ. VII).

დემოკრატიული მმართველობის ერთ-ერთი უმთავრესი პრინციპი თანასწორობა და თავისუფლება გახლავთ. ამდენად, კანონთა ზოგადი ხასიათი განუყოფლად დაკავშირებული ძათთან. რუსოს თანახმად, აუცილებელია ბუნებრივი თავისუფლებები და სამოქალაქო თავისუფლება მკვეთრად ვაიმოჯნოს ერთმანეთისაგან. ბუნებრივი თავისუფლება მხოლოდ ინდივიდის ძალებით შემოიფარგლება, სამოქალაქო — საერთო ნებით. „საზოგადოებრივ ყოფაში ყველაფერი სულ სხვაგვარადაა, აქ ყველა უფლება კანონითაა განსაზღვრული... კანონს მორჩილებით, თავის თავს თვითონ რომ დაუწესა, იგი (ადამიანი) თავისუფლებას მოიპოვებს“ (I, თ. VIII).

რუსო ემოწმება მაკიაველს და აცხადებს, რომ რეალურად კაცთა მოდემის კეთილდღეობას უფრო თავისუფლება უწყობს ხელს, და არა მშვიდობა. სიტყვა თავისუფლებაზე მხოლოდ მონებს ელიმებათ გულისამრევად, ხოლო ძუნწ, მხდალ და სულმოკლე მოქალაქეებს თავისუფლებას სიმშვიდე ურჩევნიათ; რუსოს მიაჩნია, რომ სადაც სამართალი და თავისუფლება ზეიმობს. შეუსაბამობებს არავითარი მნიშვნელობა არ ენიჭებათ; მოქალაქეთა თავისუფლებას მხოლოდ ნებისმიერი ფენის დამნაშავენი უშლიან ხელს; ქვეყანაში, სადაც ყველა ეს ხალხი გალერებზე აღმოჩნდებოდა, ყველაზე უფრო უზადო თავისუფლებით დატბუბოდნენ. „თუ გამოვიკვლევთ, რა არის სწორედ ის უდიდესი სიკეთე, რაც ნებისმიერი საკანონმდებლო სისტემის მიზანი უნდა იყოს, ვნახავთ, რომ მას ორი უმთავრესი რამ — თავისუფლება და თანასწორობა (la liberté et l'égalité) — უნაპირობებს. თავისუფლება იმით, რომ ყოველი კერძო დამოკიდებულება სახელმწიფო კორპუსისათვის რაღაც ძალის წარმევის ტოლფასია; თანასწორობა — ვინაიდან თავისუფლებას არ ძალუძს თანასწორობის ვარეშე არსებობა“ (II, თ. IX).

რუსო ერთმანეთისაგან მიჯნავს იურიდიულ და ფაქტობრივ თანასწორობას. იურიდიულ თანასწორობას იგი სრულიად ცნობს; საზოგადოებრივი ხელშეკრულების თანახმად, ყველა მოქალაქე თანასწორუფლებიანია. „საზოგადოებრივი ხელშეკრულება მოქალაქეთა შორის ადგენს ისეთ თანასწორობას, რომლის თანახმადაც ყველა ისინი კისრულობენ რა ერთი და იგივე ვალდებულებებს ერთი და იმავე უფლებებით უნდა ისარგებლონ... სუვერენიტეტის ყოველი აქტი ყველა მოქალაქეს ერთნაირად ავალდებულებს ან მფარველობს“ (II, თ. IV). სხვა საქმეა ფაქტობრივი თანასწორობა. იმის მიუხედავად, რომ იგი აბსოლუტური თვალსაზრისით მიუღწეველია, მაინც უნდა დადგინდეს შეფარდებითად იმ საზღვრებში, იქიდან გამომდინარე, თუ რა არის აუცილებელი თავისუფლების შესანარჩუნებლად.

საზოგადოებრივი ხელშეკრულების რუსოსეული გაგება განსაზღვრავს სახელმწიფოში უზენაესი ძალაუფლების არსს. ეს ძალაუფლება მხოლოდ ყველას საერთო ნებაში (la volonté de tous) შეიძლება მდგომარეობდეს. აქედან გამომდინარე, რუსოს თანახმად, უმაღლესი ხელისუფლებისათვის ნიშანდობლივია ორი უმთავრესი რამ — განუკერძოებლობა და განუყოფლობა (inaliénable et indivisible).

ვინაიდან ადამიანები ქმნიან სახელმწიფოს, ამდენად მისი წყობა ხელოვნების ნიმუშია; მათზეა დამოკიდებული სახელმწიფოს არსებობის რაც შეიძ-

ლება მეტად გახანგრძლივება, მისთვის შეძლებისდაგვარად საუკეთესო წყობის მინიჭებით. არისტოტელესა და ციცერონის, ასევე, რესპუბლიკური მმართველობის თვალსაჩინო მკვლევარის მონტესკიეს მსგავსად, რუსოც მიიჩნევს, რომ მმართველობის ის სისტემა, რომელშიც სახელმწიფო ხელისუფლება გაყოფილი და გაწონასწორებულია საზოგადოების სხვადასხვა ჯგუფებს შორის, საუკეთესო საშუალებაა საერთო კეთილდღეობის მისაღწევად. რუსოს აზრით, სახელმწიფო საკანონმდებლო ხელისუფლებით არსებობს; საკანონმდებლო ხელისუფლება პოლიტიკური კორპუსის ნებაა, რომელიც ეკუთვნის ხალხს, და ეს ასეც უნდა იყოს, აღმასრულებელი ხელისუფლება ანუ პოლიტიკური კორპუსის იალა შეუძლებელია ეკუთვნოდეს მთელ საზოგადოებას, როგორც კანონმდებელს ანუ სუვერენს, ვინაიდან ეს ხელისუფლება მხოლოდ კერძო აქტებში ვლინდება, რაც კანონები არ არის, და, ამდენად, არც სუვერენის ქმედებათა სფეროს ეკუთვნის, რაც შეეხება სასამართლო ხელისუფლებას, იგი უნდა არსებობდეს მათგან დამოუკიდებლად. რუსო საკანონმდებლო ხელისუფლებას სახელმწიფოს გულს, ხოლო აღმასრულებელს — სახელმწიფოს ტვინს უწოდებს, რომელსაც ქვეყნის ყველა ნაწილი მოძრაობაში მოჰყავს. „შესაძლოა ტვინს დამბლა დაეცეს და პიროვნება მაინც ცოცხლობდეს, მაგრამ როგორც კი გული შეწყვეტს მუშაობას, ცოცხალი არსება კვდება. ყოველ კარგად მოწყობილ სახელმწიფოში კანონები არათუ არ კარგავენ თავიანთ ძალას, არამედ გამუდმებით იძებენ ახალ მნიშვნელობას. ყველგან, სადაც კანონები ძველდება, სუსტდება კიდევ. ეს იმას მოწმობს, რომ სახელმწიფო აღარ ცოცხლობს“ (III, თ. II). ამგვარად, კანონმდებელი ხელოვნება გახლავთ ის უნარი, რომლის შეწევობითაც იგი პოულობს საზღვრებს, სადაც ბუნებრივ ურთიერთთანაფარდობაში მყოფი მმართველობის ძალა და ნება ერთმანეთს ეთანხმებიან სახელმწიფოსთვის ყველაზე ხელსაყრელ მიმართებაში.

„საზოგადოებრივ ხელშეკრულებაში“ რუსო ძალზე საყურადღებო მოსაზრებებს გამოთქვამს მმართველობის არსისა და ფორმების თაობაზე. იმისათვის, რომ სახელმწიფო კარგად იყოს გაწონასწორებული, საჭიროა არსებობდეს თანაფარდობა მმართველობის ძალაუფლებასა და მოქალაქეთა ძალაუფლებას შორის. ქვეშევრდომებსა და სუვერენს შორის კავშირის უზრუნველყოფელ საშუალებად კორპუსს, რომელსაც ევალება კანონთა აღსრულება და როგორც პოლიტიკური, ისე სამოქალაქო თავისუფლების დაცვა, რუსო მმართველობას (le gouvernement) უწოდებს. „მმართველობას ანუ უმაღლეს გამგებლობას მე ვუწოდებ აღმასრულებელი ხელისუფლების კანონიერ აღსრულებას, ხოლო ხელმწიფეს ანუ მაგისტრატს — აღამიანს ან კორპუსს, ვინაც ეს ძალაუფლება ეკისრება“ (III, თ. I).

აგორის აზრით, მმართველობა არის შემცირებული ასლი იმისა, რაც დიდი მასშტაბით მისივე შემცველი პოლიტიკური კორპუსია. მმართველობა სუვერენივით აქტიური, სახელმწიფოსკავით პასიური, გარკვეული უნარით დაჯილდოებული მორალური პირია. ძირეული სხვაობა სახელმწიფოსა და მმართველობას შორის ის გახლავთ, რომ სახელმწიფო არსებობს თავისთავად, მმართველობა კი მხოლოდ სუვერენის წყალობით. მმართველობა სუვერენისგან იღებს განკარგულებებს, რომელთაც ხალხს გადასცემს. „აქტი, რითაც მმართველობა დგინდება, რთული აქტია და ორი სხვა ქვეაქტისაგან — კანონის დადგენისაგან და კანონის აღსრულებისაგან — შედგება. პირველი

აქტით სუვერენი ადგენს, რომ იქმნება მმართველობითი კორპუსი ამა თუ იმ ფორმით; ცხადია, ეს აქტი არის კანონი. მეორე აქტით ხალხი ნიშნავს გამგებლებს, რომელთაც დაევალებათ დადგენილი მმართველობის აღსრულება. ვინაიდან ეს დანიშვნა კერძო აქტია, ამდენად, ეს არა დამოუკიდებელი მეორე კანონი, არამედ პირველის გაგრძელება და მმართველობის ფუნქციაა“ (III, თ. XVII).

იმისათვის, რომ მმართველობითმა კორპუსმა იარსებოს და სახელმწიფო კორპუსისაგან განმასხვავებელი რეალური სიცოცხლე ჰქონდეს, საჭიროა მას ჰქონდეს განსაკუთრებული „მე“. ყველა მისი წევრისათვის საერთო მგრძობა-ბელობა, ძალა, საკუთარი ნება, რომელიც მის შესანარჩუნებლად ისწრაფვის. სირთულეს იწვევს ის, თუ როგორაა შესაძლებელი, რომ მთელის საზღვრებში მყოფმა დაქვემდებარებულმა მთელმა საკუთარი კონსტიტუციის განმტკიცებით, საერთო კონსტიტუცია არ შეცვალოს; რათა იგი მუდამ განასხვავებდეს თავისივე არსებობის შესანარჩუნებელ კერძო ძალასა და სახელმწიფოს შესანარჩუნებლად განკუთვნილ საზოგადო ძალას. ერთი სიტყვით, რუსოს თანახმად, „იგი მუდამ მზად უნდა იყოს ხალხისთვის მმართველობა გაიღოს მსხვერპლად და არა პირიქით — ხალხი მმართველობისთვის“ (III, თ. I).

რაც მეტად იზრდება მანძილი ხალხსა და მმართველობას შორის, მით უფრო დამამძიმებელი ხდება გადასახადები. ეს სიმძიმე არა გადასახადთა რაოდენობით, არამედ იმ მანძილით უნდა გაეზომოთ, რომელიც მათ უნდა გაიარონ, რათა კვლავ იმ ხელში მოხვდნენ, საიდანაც წამოვიდნენ. როდესაც ეს ბრუნვა სწრაფად ხდება და კარგადაა ორგანიზებული, მაშინ სულერთია, ხალხი ცოტას იხდის თუ ბევრს. სახელმწიფო მაინც მდიდარია, ფინანსების საქმეც კარგად მიდის; და პირიქით, რა ცოტასაც არ უნდა იხდიდეს ხალხი. თუ ეს მცირეოდენი მას არ უბრუნდება, მუდმივი გაღებით, ხალხს სახსრები მალე ელევა. ასეთ შემთხვევაში სახელმწიფო არასოდეს არ არის მდიდარი და ხალხიც ღატაკია. რუსოს თანახმად, ძირითადი ვახლავთ ის მაქსიმა, რომ „რაც უფრო მრავალრიცხოვანი არიან მაგისტრატები, მით უფრო სუსტია მმართველობა... ერთი სიტყვით, საუკეთესო და ყველაზე ბუნებრივი წესი რსა, როდესაც ყველაზე გონიერნი განაგებენ ბრბოს, როდესაც ცხადია — ამ ბრბოს მისივე, და არა საკუთარი კეთილდღეობისათვის მართავენ; საჭირო არ არის მმართველობითი სტრუქტურის გართულება, არც ის უნდა დავეუშვათ, რომ ოცი ათას კაცს ვაკეთებინოთ ის, რასაც ასი რჩეული ადამიანი გაცილებით უკეთ შეასრულებს“ (III, თ. V).

რაც შეეხება მმართველობის მიერ კანონთა ბოროტად გამოყენებას, რუსოს იგი კანონმდებლის კორუფციაზე ნაკლებ ბოროტებად მიაჩნია. მისი აზრით, კანონმდებლის კორუფცია არის კერძო ინტერესთა გარდუვალი შედეგი. „თუ სახელმწიფო თავის არსშივეა გახრწნილი, ყოველგვარი რეფორმა ამაოა“ (III, თ. IV).

იმ დროს, როდესაც მმართველობა სუვერენიტეტის უზურპაციას ეწევა, საზოგადოებრივი ხელშეკრულება დარღვეულია და ყველა რიგითი მოქალაქე კანონით უბრუნდება ბუნებრივი თავისუფლების მდგომარეობას და ვალდებული ხდება ხალხად იძულებით მორჩილებენ. „თუ სუვერენი მოისურვებს მმართველობას, ანდა მაგისტრატი — კანონების გამოცემას, თუ ქვეშევრდომები უარს იტყვიან მორჩილებაზე, მაშინ წესრიგის ნაცვლად უწესრიგობა დაისადგურებს, ძალა და ნება შეწყვეტენ თანხმობით ქმედებას და ასეთნა-



რად დაცემული სახელმწიფო ან დესპოტიზმში ან ანარქიაში გადაიზრდება“ (III, თ. I).

„საზოგადოებრივ ხელშეკრულებაში“ რუსო საგანგებოდ იკვლევს, თუ ვინ შეიძლება იყოს კანონმდებელი სახელმწიფოში, ვინ გამოიტანს პლებისციტზე ყველასათვის საერთო კანონებს. კანონმდებლობა უმაღლესი ხელისუფლების ძველისძველი და უმთავრესი ამოცანაა. რუსოს მტკიცებით, კანონმდებელი სახელმწიფოში არა მარტო თავისი გენით, არამედ თავისი მდგომარეობითაც ყოველმხრივ არაჩვეულებრივი კაცი უნდა იყოს; ეს ის მექანიკოსია, მანქანას რომ იგონებს, ხელმწიფე კი მხოლოდ მუშას ჰგავს, რომელიც მანქანას აწყობს და მოძრაობაში მოჰყავს. „თუ დიდი ხელმწიფე მართლა იშვიათობაა, მაშინ დიდი კანონმდებელი ხომ უფრო მეტი იშვიათობა იქნება?“ (II, თ. VII). ეს არც მაგისტრატურაა და არც უმაღლესი ხელისუფლება. ეს მოვალეობა აწესებს რესპუბლიკას, მაგრამ არ შედის მის დაწესებულებებში. მმართველობის ფორმის მიუხედავად, რუსო რესპუბლიკას უწოდებს კანონებით მართულ ნებისმიერ სახელმწიფოს, ვინაიდან მხოლოდ ამ შემთხვევაში განაგებს საზოგადოებრივი ინტერესი სახელმწიფოს და საზოგადოებრივი ინტერესიც წარმოადგენს რაღაცას. ამდენად, ავტორის აზრით, ყოველი კანონიერი მმართველობა რესპუბლიკური მმართველობაა.

კანონშემოქმედებით საქმიანობას იმდენად ის კი არ ართულებს, რაც დასამკვიდრებელია, არამედ ის, რისი დანგრევაც არის აუცილებელი. ნებისმიერი სახელმწიფოს კონსტიტუციის ჭეშმარიტი სიმტკიცე და ხანგრძლივობა უზრუნველყოფილია, თუ ერთსა და იმავე საკითხისადმი ბუნებრივი მიმართებები და კანონები მუდამ ემთხვევიან ერთმანეთს და კანონთა ქმედება, ასე ვთქვათ, ბუნებრივ მიმართებათა უზრუნველყოფა, დაცვა და გაუმჯობესებაა. მაგრამ „თუ თავის მიზნის არსში შემცდარი კანონმდებელი იღებს საგანდასაჯებელ ბუნებიდან მომდინარე პრინციპისაგან განსხვავებულ პრინციპს, — მაშინ კანონები შეუუმჩნევლად დასუსტდებიან, კონსტიტუცია დამახინჯდება და სახელმწიფოში ბოლო არ მოეღება ამბოხებებს, ვიდრე იგი არ დაინგრევა ან არ შეიცვლება და უძლიერე ბუნება ვიდრე ძალაუფლებას კვლავ არ დაიბრუნებს“ (II, თ. IX).

ასევე შესაძლოა თავი იჩინოს მრავალმა ისეთმა შემთხვევამ, რომელთა გათვალისწინება კანონმდებელს არ შეეძლო. ამდენად, „პოლიტიკური ინსტიტუტების განმტკიცება ისე არ უნდა ვცადოთ, რომ მათი მოქმედების შეჩერება ვერ შევძლოთ. კანონებს ზოგჯერ სპარტაც კი უგულვებელყოფდა“ (IV, თ. IV)

მაგრამ რაოდენ კარგი არ უნდა იყოს კანონები, ბრძენმა კანონმდებელმა წინასწარ უნდა გაარკვიოს, შეუძლია თუ არა ხალხს — ვისთვისაც კანონები აქვს განკუთვნილი — მათი შესრულება. ჩამოყალიბების პროცესში მყოფმა ხალხმა პოლიტიკის გონივრული მაქსიმები რომ მიიღოს და სახელმწიფო გონების ძირითად წესებს გაჰყვეს, ქმედებას მიზეზად ქცევა უნდა შეეძლოს. რათა საზოგადოებრივი სულისკვეთება — როგორც სახელმწიფო ინსტიტუტის ქმნილება — თავად წარმართავდეს ინსტიტუტს. ყოველი ინდივიდი იწონებს მმართველობის მხოლოდ იმ გეგმას, რომელიც მის კერძო ინტერესებს შეესაბამება; იგი ძნელად იგებს იმ უპირატესობებს, რაც კანონებში მოცემულ აკრძალვებს მოსდევს.

რუსოს თანახმად, ხალხებს, ადამიანთა მსგავსად, აქვთ ყრმობისა და სიმწიფის პერიოდი. ამიტომ სანამ მათ კანონებს დაუქვემდებარებდეთ, ჯერ მათი სიმწიფის დადგომას უნდა დაელოდოთ. ბრძენი კანონმდებელი წინასწარ სწავლობს, შეძლებს თუ არა ხალხი მის მიერ შექმნილ კანონთა ატანას. არც ხალხის მოწიფულობის შეცნობაა ყოველთვის იოლი. მაგრამ „თუ მას ვერ ეღირსე, მაშინ მთელი გარჯა ამაო იქნება. ზოგი ხალხი დისციპლინისათვის გაჩენისთანავეა მომწიფებული, ზოგს კი ამისთვის ათი საუკუნე მანც სჭირდება“ (II, თ. VIII).

ძალზე საყურადღებოა რუსოს შემდეგი მოსაზრება, რომ ყველა კარგი ინსტიტუტისათვის დამახასიათებელი მიზნები ყველა ქვეყანაში უნდა იცვლებოდეს იმ დამოკიდებულებათა შესაბამისად, რომლებსაც ადგილმდებარეობის ხასიათი ისევე განაპირობებს, როგორც მის ბინადართა ხასიათი. ყველა ხალხისათვის საერთო წესებს გარდა, ყოველი ხალხი თავისთავში ატარებს რაღაც ისეთს, რაც განსაკუთრებული ფორმით განაგებს ამ წესებს და მის კანონმდებლობას მხოლოდ მისთვის გამოსადეგსა ზღის. „ამ მიმართებათა საფუძველზე უნდა განესაზღვროს ყოველ ხალხს განსაკუთრებული საკანონმდებლო სისტემა, შესაძლოა თავისთავად არც საუკეთესო, მაგრამ საუკეთესო იმ ქვეყნისათვის, რომლისთვისაც არის განკუთვნილი“ (II, თ. XI).

კითხვაზე: რა ნიშნის მიხედვით შეიძლება იმის გაგება, კარგად იმართება რომელიმე ხალხი თუ ცუდად, რუსო აცხადებს: „ქვეყნის მოსახლეობა როცა მცირდება, გარეგნული ბრწყინვალეების მიუხედავად, სიცრუეა იმის მტკიცება, თითქოს ამ ქვეყანაში ყველაფერი რიგზე იყოს... ყურადღება მთელი ხალხის, პირველ ყოვლისა კი ყველაზე მრავალრიცხოვან ფენათა კეთილდღეობას უნდა მიექცეს, და არა გამგებელთა მოჩვენებით სიმშვიდესა და გულარხეილობას“ (III, თ. X).

რუსო იმასაც ითვალისწინებს, რომ „როგორც ჯანმრთელი ადამიანის ცხოვრების რეჟიმი არ გამოადგება სნეულებს, ასევე არც უზუნო ხალხის ძართვა უხდა მოვიდომოთ იმავე კანონებით, რომლებიც ქველი ხალხისთვის შემუშავდა“ (IV, თ. IV).

რუსო ყურადღებას ამახვილებს ისეთ მნიშვნელოვან საკითხზეც როგორცაა რელიგია. რელიგიური შეუწყნარებლობა ავტორს უაყოფით დოგმად მიაჩნია, მისი აზრით ყველგან, სადაც თეოლოგიური შეუწყნარებლობა დაშვებულია, იგი გარკვეულ ზემოქმედებას იქონიებს სამოქალაქო ცხოვრებაზე.

რუსოს პროგრესული იდეებით აღსავსე თხზულება ხელისუფლებამ აბსოლუტიზმის წინააღმდეგ ამბოხისაკენ მოწოდებად აღიქვა. პარიზში რუსოს წიგნი დაგმეს, იგივე ზვედრი ზედა წილად ენევის რესპუბლიკაშიც. მაგრამ როდესაც საფრანგეთში რევოლუციამ იფეთქა, იაკობინელთა ბელადებმა „საზოგადოებრივი ხელშეკრულება“ რევოლუციური ქმედების ნამდვილ კოდექსად აღიქვეს; მას დაეფუძნა ადამიანისა და მოქალაქის უფლებათა დეკლარაცია, რომელიც საფრანგეთის რევოლუციამ გამოაცხადა.

„თავისუფლებისა და უფლებათა ქომაგი“ — ასეთად დარჩა ეან ეაკ რუსო არა მარტო ფრანგი რევოლუციონერების, არამედ ევროპის სხვა ქვეყნების მოწინავე ადამიანების ცნობიერებაშიც.



ვლადიმერ ღვინოშვილი

ფრიდრიხ ნიცშეს ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპები

შესავალი

თავიდანვე ხაზი უნდა გაესვას ერთ გარემოებას: ფილოსოფიის ისტორიაში ცნობილ დიდ ფილოსოფოსებს შორის ნიცშე წარმოადგენს ყველაზე უფრო გახსნილ, ყველაზე უფრო გულწრფელ ფილოსოფოსს. გარკვეული აზრით, ხიცშეს ფილოსოფია წარმოადგენს მისი სულიერი ცხოვრების ასახვას. ნიცშე, როგორც პიროვნება და ნიცშე, როგორც ფილოსოფოსი, აბსოლუტურად ემთხვევა ერთმანეთს. როდესაც კითხულობთ ნიცშეს ნაწარმოებებს, თქვენ ეცნობით არა მარტო მის აზრებს, არამედ თქვენ იცხმით აგრეთვე მისი „სუნთქვაც“; თქვენს წინაშე ბობოქრობენ მისი ემოციები და თქვენ ძალაუხერხებოდ თანამონაწილე ხდებით მისი ტანჯვის; ნიცშეს მკითხველის წინაშე იშლება მისი დაუოკებელი, დაუდგარი სული, რომელიც მთელი თავისი პოტენციით ადამიანებისაგან მოითხოვს ფარდაქმნას, განწმენდას, გადახალისებას. ეს არის მისი ფილოსოფიის მიზანი, მისი ძირითადი კრედიო. ამდენად, ნიცშეს ფილოსოფიის მთავარი ობიექტი, სავანე არის ადამიანი — ადამიანი მთელი თავისი მორალური, ზნეობრივი, სულიერი თვისებებით, თავისი ისტორიით და თავისი მომავლით. უნდა ითქვას, რომ, გარკვეული აზრით, ნიცშე აკრძალავს შოპენჰაუერის ფილოსოფიის ძირითად ზანს, თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ ამ ორ მოაზროვნეს შორის არსებობს აგრეთვე არსებითი, პრინციპული განსხვავებაც.

არსებობს თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც თითქოს ნიცშე არის ნიჰილისტი; ეს თვალსაზრისი თავიდან ბოლომდე მცდარია. ნიჰილისტი არის ადამიანი, რომელიც საერთოდ ყველაფერს უარყოფს. ნიჰილისტისათვის არ არსებობს არც წარსული, არც აწმყო და არც მომავალი. მის თვალში არაფერს არა აქვს ფასი; მისი აზრით, არც ერთი ღირებულება არ ამართლებს თავის თავს. ეს არის, შეიძლება ითქვას, სინამდვილისადმი ცინიკური დამოკიდებულება — ნიჰილიზმიდან ცინიზმამდე მხოლოდ ერთი ნაბიჯია, მაშინ, როცა ნიცშე ცინიზმს სასტიკად ემობს; ცინიზმი მისთვის თავიდან ბოლომდე მიუღებელია; არსებობს ცინიზმის ერთადერთი ფორმა, რომელსაც ადამიანი, ასე თუ ისე, შეიძლება შეურიდეს, ამბობს ნიცშე; ეს არის ცინიზმი, რომელიც საკუთარი თავისადმი არის მიმართული, როდესაც ადამიანს თავისი პიროვნებისადმი აქვს ირონიული დამოკიდებულება. ნიცშეს ნიჰილისტად გამოცხადება მისი პიროვნების, მისი ფილოსოფიის დამდაბლებას წარმოადგენს. უფრო მეტიც, ეს არის ნიცშეს შეურაცყოფა, რომელიც მისი ფილოსოფიის არგაგებას, ან ვერგაგებას ეფუძნება. ნიცშე საერთოდ ღირებულებებს კი არ უარყოფს, არამედ ის მოითხოვს ღირებულებების გადაფასებას; ეს ორი რამ — უარყოფა და გადაფასება — წარმოადგენს სხვადასხვა, შეიძლება ითქვას, დაპირისპირებულ განზომილებას. ნიჰილისტი საერთოდ უარყოფს ღირებულებას;



მისთვის ღირებულება არც წარსულში, არც აწმყოში და არც მომავალში იმას სწავს; იმას, რასაც ადამიანება ღირებულებებად თვლიან, არა აქვს არაერთი ღირებულება. ამის საპირისპიროდ, ნიცშე კი არ უარყოფს საერთოდ ღირებულებას, არამედ არსებული ღირებულებების გადასინჯვის (რევიზიის) ხარჯზე, ის მოითხოვს უფრო მაღალი ღირებულებების დამკვიდრებას — იმ ღირებულებების დამკვიდრებას, რომელსაც პირდაპირი კავშირი ექნება ზეადამიანთან; გაჩნდება ზეადამიანი, გაჩნდებიან მისი შესატყვისი ახალი ღირებულებები.

შესავალში უნდა გავარჩიოთ კიდევ ერთი საკითხი; ეს არის ნიცშეს შოპენაუერთან მიმართების საკითხი, რომელიც შემდეგ შეიძლება ვერ იქნეს გარჩეული. შოპენაუერთის მიხედვით, მთელ ცოცხალ სამყაროს, ადამიანის ჩათვლით, ამოდრავებს ერთი საწყისი (ეს საწყისი ბატონობს აგრეთვე არაორგანულ ბუნებაშიც არსებობის ნების სახით) — ეს საწყისი წარმოადგენს სიცოცხლის ნებას, რომელიც თითოეული ინდივიდისათვის უმაღლეს კატეგორიულ იმპერატივს წარმოადგენს. ნიცშე თვლის, რომ ადამიანის უპირველესა და ძირითადი მამოძრავებელი, ცნობიერად თუ არაცნობიერად არის ლტოლვა ძალაუფლებისაკენ — თითოეულ ინდივიდს უნდა, რომ ის სხვაზე ბატონობდეს, რომ ის სხვაზე „მეტი“ იყოს, რომ მისი ნება შეუზღუდველად ხორციელდებოდეს. თუ დავაკვირდებით ამ ორ საწყისს, აღმოჩნდება რომ, საბოლოო ჯამში, ეს ორი პრინციპი ერთმანეთს ემთხვევა, უფრო ზუსტად, ლტოლვა ძალაუფლებისაკენ. შეიძლება ითქვას, წარმოადგენს სიცოცხლის ნების მომენტს; ის, რასაც (ადამიანს) უპირობოდ სიცოცხლე უნდა, ვერ იცოცხლებს ისე, თუ არ დაუპირისპირდა მეორე (სხვა) ინდივიდს, თუ არ გამოიყენა ეს უკანასკნელი თავისი სიცოცხლის განხგრძლივებისათვის (სულ ერთია, ამ შემთხვევაში, ამ მეორე ინდივიდის თანხმობით თუ მისი თანხმობის გარეშე). ინდივიდის სიცოცხლის ნების რეალიზაცია შეუძლებელია მისი სასიცოცხლო გარემოს მოხმარების გარეშე, რაც გულისხმობს იმას, რომ ინდივიდი, ასე თუ ისე, გარკვეულ ფარგლებში, უნდა ბატონობდეს ამ გარემოზე, წინააღმდეგ შემთხვევაში მისი სიცოცხლე საფრთხეში აღმოჩნდება. ყოველივე ეს, ნათლად მიანიშნებს იმაზე, რომ ლტოლვა ძალაუფლებისაკენ წარმოადგენს სიცოცხლის ნების აუცილებელ თანხმებლ მომენტს, რომლის გარეშეც შეუძლებელია სიცოცხლის ნების რეალიზაცია.

1. ადამიანი და ზეადამიანი

ნიცშეს მიხედვით, ადამიანი არის ხიდი ცხოველსა და ზეადამიანს შორის. ადამიანი დამძიმებულია თავისი ბიოგრაფიით, თავისი ისტორიით; ადამიანთა მოდემას, ბრბოს, როგორც ნიცშე უწოდებს, ჯოგს, აქვს ერთი მორალი, რომელიც ძირითადად, თვითშენახვის ინსტინქტის რეალიზაციას ემსახურება. ეს მორალი დამორჩილებული მონის მორალია, რომელიც (მორალი) უნდა მოისპოს, რათა შესაძლებელი გახდეს ადამიანის ამაღლება ზეადამიანამდე. მაგრამ ჯოგში ყველა ჯრ მისდევს ჯოგის მორალს. არსებობს ადამიანთა მცირე ჯგუფი, რომელიც ჯოგურ მორალზე უფრო მაღლა დგება — ეს არის უმაღლესი ადამიანების ჯგუფი, რომელიც ზეადამიანის წინაპირობას წარმოადგენს. ზეადამიანთან მისვლის პროცესი იწყება უმაღლესი ადამიანიდან. რომელმაც ზეადამიანამდე უნდა გაიაროს მთელი რიგი მეტამორფოზები. ეს

პროცესი, ნიცშეს აზრით, ხასიათდება სამი ფაზით, სამი საფეხურით. ნიცშე ბატონად, სიმბოლურად პირველ საფეხურს უწოდებს აქლემის საფეხურს, მეორე საფეხური ლომის საფეხურია, ხოლო მესამეს, დამავიკრავინებელ ფაზას, წარმოადგენს ბავშვის საფეხური. პირველი ფაზა გულისხმობს ღირებულებათა გადაფასებას. ადამიანმა ამ საფეხურზე აქლემივით უნდა აიკიდოს ყველა ღირებულება, გავიდეს უდაბნოში, იქ განმარტოვდეს და აქ კრიტიკის ქარცეცხლში გაატაროს ყველა ღირებულება. მაგრამ, იმისათვის, რომ ადამიანმა ეს შეძლოს, მას ლომის ძალა და ენერჯია უნდა ჰქონდეს; ადამიანი სულით ძლიერი უნდა იყოს, რომ ეს საქმე ითავოს და ბოლომდე მიიყვანოს. ღირებულებების გადაფასების შემდეგ იწყება ბავშვის საფეხური. ძველი, ცრუ ღირებულებებისაგან განთავისუფლების შემდეგ, ადამიანი ბავშვივით უმანკო ხდება; ის ბავშვივით უმანკო უნდა იყოს იმისთვის, რომ მიიღოს და შეითვისოს ახალი, მაღალი ღირებულებები. მაგრამ ადამიანი, რომლის სულიც განთავისუფლებულია ძველი, დრომოჭმული ღირებულებებისაგან, ჯერ კიდევ არ არის ზეადამიანი; ამ საფეხურზე ის წარმოადგენს ზეადამიანის მხოლოდ წინაპირობას. ეს არის უმაღლესი ადამიანი, რომელიც ზეადამიანის რეალურ შესაძლებლობას წარმოადგენს.

ამასთან დაკავშირებით ერთ გარემოებას უნდა გაეხვას ხაზი; არსებობს ცრუ მოსაზრება იმის შესახებ, რომ თითქოს ნიცშე საერთოდ უარყოფდეს ზნეობას, რომ ის თითქოს ამორალიზმს ქადაგებს. ეს მოსაზრება ძირშივე არის მცდარი. ამ მოსაზრების ავტორებს საბუთად მოჰყავთ ნიცშეს გამოთქმა — „ღმერთი მოკვდა“. ღმერთი მოკვდა, ღმერთი არ არსებობს, ამიტომ ყველაფერი ნებადართულია. ვიმეორებთ, ეს მოსაზრება არ არის სწორი. ამ გამოთქმით ნიცშეს მხოლოდ იმის თქმა უნდა, რომ ადამიანის ცნობიერებაში რელიგიის საყოველთაო ბატონობის ეპოქა უკვე გავიდა, რომ ადამიანმა დაკარგა ღმერთის რწმენა და შესაბამისად ზნეობის პრინციპებიც. ამიტომ მოკვდა ღმერთიც. ნიცშე სწუხს ამის გამო, ის სულაც არ არის ამით გახარებული. უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს გარემოება გახდა ზეადამიანის იდეის წარმოშობის საწყისი. ნიცშესთან ღმერთის რწმენის ადგილს იკავებს ზეადამიანის იდეა — იდეა, რომელმაც უნდა გაამართლოს ადამიანის არსებობა და რომელმაც უნდა გამოიყვანოს ის უზნეობის, ამორალიზმის ჭაობიდან. ეს არის, საბოლოო ჯამში, ზეადამიანის იდეის განხორციელების მიზანი, მისი ძირითადი ამოცანა (პრობლემა). რას გულისხმობს არსებითად ეს იდეა? ამ იდეის რეალიზაციის შედეგად ცხოვრების ასპარეზზე მოვა ადამიანი, რომელიც თავისუფალი იქნება ყოველგვარი ადამიანური, — „ზედმეტად ადამიანური“ (ნიცშეს გამოთქმა) მანიკერებისაგან, სიბინძურისაგან; მოვა ადამიანი, რომელიც დაამკვიდრებს ცხოვრების ახალ წესს, მოიტანს ახალ ღირებულებებს, უმაღლესი ზნეობის პრინციპებს. სწორედ ასეთი ადამიანი იქნება ზეადამიანი და არა ისეთი, როგორც ზოგიერთს ჰგონია, რომ თითქოს ზეადამიანი თავისუფალი იყოს ყოველგვარი ზნეობისგან; ხოლო ადამიანმა ამას რომ მიიღწიოს, მისი სული თავისუფალი უნდა იყოს ყოველგვარი ადამიანური, „ზედმეტად ადამიანური“ მანიკერებისაგან, მისი სული ბავშვის სულივით წმინდა და უმანკო უნდა იყოს (ბავშვის საფეხური).



2. ნიცუმი — შოპენჰაუერის მიმამხრდრ

მიუხედავად იმისა, რომ ნიცუმეს ფილოსოფიის მოთხოვნები ძირეულად განსხვავდება (და ზშირად უპირისპირდება) შოპენჰაუერის ფილოსოფიის მოთხოვნებისაგან, ამ უკანასკნელმა გადამწყვეტი ივავლენა მოახდინა ნიცუმეს ნააზრევზე. ამდენად, იმან, ვისაც უნდა ნიცუმეს ვაგება, აუცილებლად უნდა იცოდეს შოპენჰაუერის ფილოსოფიაც. დასავლეთ ევროპული ფილოსოფიის ისტორიაში შოპენჰაუერი არის პირველი ფილოსოფოსი, რომელმაც ადამიანის პრობლემა სრული მასშტაბებით, თავიდან ბოლომდე, თავისი კვლევის ძირითად საგნად აქცია. არ დარჩენილა ადამიანის ცხოვრების არც ერთი მხარე, რომელიც არ განეხილოს შოპენჰაუერს. ადამიანი შოპენჰაუერის ფილოსოფიაში წარმოდგენილია მთელი თავისი მანკიერებით, ნაკლოვანებებით; შოპენჰაუერმა აჩვენა ის, რომ ადამიანის ცხოვრება არის დაუსრულებელი ტანჯვა, რომელიც ბოლოს სიკვდილით მთავრდება. ადამიანი ვერ გაქცევა თავის ბედისწერას — მისი ამქვეყნიური ტანჯვით აღსავსე სიცოცხლე ბოლოს სიკვდილმა უნდა იხსნას. არსებობს თუ არა რაიმე გამოსავალი ამ მოჯადობული წრიდან? ეს კითხვა ლოგიკურად გამოდინარეობს შოპენჰაუერის მთელი ფილოსოფიიდან. აი ამ კითხვამ მისცა ბიძგი ნიცუმეს; ნიცუმე არის ფილოსოფოსი, რომელიც ცდილობს პასუხი გასცეს ამ კითხვას. რა თქმა უნდა, ადამიანი სიკვდილს ვერ გაქცევა, მაგრამ სიცოცხლის ის ხანმოკლე პერიოდი, რომელიც განგებამ გამოყო მისთვის, თავისუფალი უნდა იყოს პერმანენტული ტანჯვისაგან. ამისათვის აუცილებელია ადამიანის განთავისუფლება ძველი, დრომოკმული ღირებულებებისგან, პირველ რიგში, იმ ძველი, ფორმალისტური მორალისაგან, რომელიც ხელ-ფეხს უკრავს ადამიანს და არ აძლევს, თავისუფალი ცხოვრების საშუალებას. ამისათვის ადამიანი უნდა შეცვალოს ზეადამიანმა, რომელსაც, ვიმეორებთ, სულაც არ ექნება ყველაფრის უფლება, არამედ ის საზოგადოებრივი ცხოვრების ასპარეზზე მოიტანს ძველი ღირებულებების საპირისპირო, უფრო მაღალ ღირებულებებს, უფრო მაღალი ზნეობის პრინციპებს. ადამიანი ამ ცოდვილ დედამიწაზე ძუნძულით კი არ უნდა დადიოდეს, არამედ „ცეკვა-თამაშით“. მაშინ იქნება ის ბედნიერი („ცეკვა“, ისე როგორც „შუადღის მზე“, ნიცუმეს ფილოსოფიის სიმბოლოს წარმოადგენს).

შოპენჰაუერისადმი მიმართება ნიცუმემ შესანიშნავად გამოხატა თავის ერთ-ერთ ნაწარმოებში — „შოპენჰაუერი როგორც აღმზრდელი“. ადამიანის ცხოვრება, წერს ნიცუმე, ჰგავს შლამით დაბინდულ, ამღვრულ მორევს. შოპენჰაუერი არის ის ფილოსოფოსი, რომელიც ადამიანს იმის საშუალებას აძლევს, რომ მან ერთხელ მიინც ამოყვინთოს ამ მორევიდან და ზევიდან დახედოს თავის ცხოვრებას. მხოლოდ მაშინ გაიგებს ადამიანი ვინ არის ის და რას წარმოადგენს მისი ამქვეყნიური, ტანჯვით აღსავსე ცხოვრება. ეს არის, შეიძლება ითქვას, შოპენჰაუერის ფილოსოფიის ბრწყინვალე ხატოვანი დახასიათება; შოპენჰაუერი მართლაც ის მოაზროვნეა, რომელმაც ადამიანს აჩვენა მისი ცხოვრების ყველა ასპექტი, ის უზნეობა და მანკიერება, რომელიც ადამიანის ცხოვრების აუცილებელ თვისებას წარმოადგენს. შოპენჰაუერმა დასვა პრობლემა, ნიცუმემ სცადა ამ პრობლემის გადაწყვეტა ზეადამიანის იდეის საფუძველზე; ადამიანი უნდა ეზიაროს სიწმინდეს, ის უნდა განთავისუფლდეს ყველა მანკიერისაგან — ასეთი ადამიანი იქნება ზეადამიანი, ზეადამიანი,

რომელიც თავისი ამქვეყნიური ცხოვრების გზას ძუნძულით კი არ გაივლის, არამედ «ცეკვა-თამაშით», მხოლოდ ამ შემთხვევაში განთავისუფლდება ის იმ ტანჯვისაგან, რომელიც აუცილებლობით თან სდევს უზნეო, ამორალური ცხოვრების წესს. ამდენად, ადამიანის გადასვლა (ნახტომი) ზეადამიანში ბიოლოგიურ ფენომენს კი არ წარმოადგენს, როდესაც სიცოცხლის ერთი ფორმა იცვლება მეორე, უფრო მაღალი ფორმით, არამედ აქ ადგილი აქვს ზნეობრივ, მორალურ გადახალისებას (ნახტომს), როდესაც ბიოლოგიურად იგივე ადამიანი უფრო მაღალი ღირებულებების სფეროში გადადის.

აქვე ზახი უნდა გაეგვას ერთ მნიშვნელოვან გარემოებას; შოპენჰაუერი ჩვენი საუკუნის ფილოსოფოსია — მისი ფილოსოფია ესადაგება ჩვენი საუკუნის მოთხოვნებს, პრობლემებს. ნიცშემ ერთი საუკუნით მაინც გაუსწრო (რომ არაფერი ვთქვათ მეცხრამეტე საუკუნეზე, როდესაც ნიცშე, შეიძლება ითქვას, გაუგებარი დარჩა) ჩვენს საუკუნეს. ნიცშეს ფილოსოფიის მოთხოვნები, იქ გარჩეული პრობლემები, რეალურად დღის წესრიგში დადგება მხოლოდ მომავალ საუკუნეებში, როდესაც კაცობრიობა, თავისი ყოფიერების ყველა ასპექტით, ამისათვის მომწიფდება; მხოლოდ მაშინ გამოჩნდებიან ის მოახზოვნები, რომლებიც ნიცშეს ფილოსოფიას სათანადო, ადექვატურ შეფასებას მისცემენ. შოპენჰაუერმა ადამიანს აჩვენა მისი ტანჯვითა და ვაებით აღსავსე ცხოვრება. ჩვენმა საუკუნემ ეს გაიგო, შეისისხლხორცა და ბოლოს და ბოლოს, ვინაიდან სხვა გზა არ არის, ამას შეურიგდა. მეოცე საუკუნის კაცობრიობა მოკლებულია იმ ენერჯიას, რომელიც აუცილებელია ნიცშეს იდეალების განხორციელებისათვის. მაგრამ ეს დრო — დრო კაცობრიობის განწმენდისა და გადახალისებისა, როგორც ეს თვითონ ნიცშეს სწამს, აუცილებლად უნდა დადგეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, აბსოლუტურად გაუმართლებელ იქნება კაცობრიობის მრავალსაუკუნოვანი არსებობა. დღეს ნიცშეს ფილოსოფიას აღიქვამენ უფრო როგორც ფანტაზიას; დღეს არა სწამთ ის, რომ დადგება დრო, როდესაც შესაძლებელი გახდება ნიცშეს იდეალების რეალური განხორციელება; მაგრამ იმედი უნდა ვიქონიოთ, რომ ეს დრო — ნიცშეს დრო — აუცილებლად დადგება, მაგრამ ეს დრო მომავალ საუკუნეებს ეკუთვნის.

3. ნიცში როგორც მორალისტი

დასაწყისში ჩვენ ყურადღება გავამახვილებთ ერთ გარემოებაზე — არ არის სწორი ის თვალსაზრისი, რომელიც თვლის, რომ თითქოს ნიცშე საერთოდ უარყოფდეს მორალს, ზნეობას, რომ თითქოს ის უზნეობას და ამორალიზმს ქადაგებს. მორალი ნიცშეს მთავარი პრობლემაა. სიტყვამ მოიტანა და უნდა ითქვას, რომ მორალი, ზნეობა და უზნეობაც წარმოადგენს აგრეთვე დოსტოევსკის მთელი შემოქმედების ძირითად პრობლემას. თუ მორალის არსებობა არ არის სავალდებულო ადამიანისათვის, თუ პიროვნებამ ზნეობა უარყო, მაშინ ყველაფერი ნებადართული და გამართლებული ყოფილა. არის თუ არა თვითონ ზნეობის არსებობა გამართლებული? აი ასე სვამს საკითხს დოსტოევსკი. ნიცშესათვის მორალი (იფულისხმება არსებული, გაბატონებული მორალი) აღარ არის პრობლემა; ის ამ უკანასკნელს ხელაღებით უარყოფს და მოითხოვს ახალი, ზეადამიანური მორალის დამკვიდრებას. ნიცშეს აზრით, როგორც ჩვეულებრივი ადამიანია (შოპენჰაუერის გამოთქმით, ბუნების სა-



ქარხნო პროდუქტი) ნანკიერი, ისე მანკიერია მისი მორალიც. ჭეშმარიტი მორალის, ზნეობის მატარებელი იქნება მხოლოდ ზეადამიანი, რომელიც გაამართლებს და დაავიკრგვინებს ადამიანის არსებობის მრავალსაკუნოვან ისტორიას.

ყურადღება უნდა მივაქციოთ აგრეთვე კიდევ ერთ გარემოებას. ნიკშე ზნეობის შეფასებისას დიამეტრულად უპირისპირდება ჰეგელის თვალსაზრისს ზნეობის შესახებ. როგორც ცნობილია, ჰეგელის აზრით, ზნეობა სამი საფეხურისაგან შედგება: ოჯახი, სამოქალაქო საზოგადოება და სახელმწიფო, რომელიც წარმოადგენს ზნეობის უმაღლეს საფეხურს. საზოგადოებაში არსებული ყველა ინტერესი უნდა ეწირებოდეს სახელმწიფოს ინტერესს, რომელიც (სახელმწიფო) წარმოადგენს მშვიდობისა და თავისუფლების აბსოლუტურ გარანტს. ნიკშე სწორედ აქ არ ეთანხმება ჰეგელს. მისი აზრით, სახელმწიფო ადამიანის (პიროვნების) თავისუფლების გარანტი კი არ არის, არამედ, სახელმწიფო წარმოადგენს ცივ ურჩხულს, რომელიც ადამიანთა სისხლითა და ოფლით იკვებება. სახელმწიფო არის ადგილი, სადაც ყველა — როგორც კარგი, ისე ცუდი ადამიანი, ერთნაირად სვამენ შხამს, სადაც ნელ გახანგრძლივებულ თვითმკვლელობას სიცოცხლე ეწოდება. აქ ყურადღებას იპყრობს ერთი გარემოება — ნიკშეს თვალსაზრისი სახელმწიფოს შესახებ თითქმის მთლიანად ემთხვევა ანარქისტების თვალსაზრისს სახელმწიფოზე. როგორც ვიცით, ანარქისტები ამჟღავნებენ უკიდურესად ნეგატიურ დამოკიდებულებას სახელმწიფოს მიმართ; ისინი, ისე როგორც ნიკშე, თვლიან, რომ სახელმწიფო არის პიროვნების თავისუფლების ჩამხშობი ორგანო, რომ პიროვნება მაშინ შეძლებს თავისი შინაგანი მონაცემების (ძალების) რეალიზაციას, როდესაც სახელმწიფო მოისპობა. ნიკშეს აზრით, ადამიანი (ინდივიდი, პიროვნება) მთლიანი და ძლიერი იყო მაშინ, როდესაც სახელმწიფო არ არსებობდა. ეს მაშინ, როდესაც საზოგადოებაში გაბატონებული იყო პირველყოფილი გვაროვნული წყობილება. ტომში მცხოვრები ადამიანი — ტომის წევრი, პირველ რიგში ძლიერი იყო იმ ინსტიტუტებით, რომელიც მას ბუნებამ მისცა. ცივილიზაციამ დაასუსტა ეს ინსტიტუტები, წაართვა ძალა ადამიანს, გამოფიტა ის და ცოცხალი ადამიანი მანეკენად, ავტომატად აქცია. ნიკშე ინსტიტუტების თავგამოდებული დამცველია. ვინც ინსტიტუტების ძალას არ სცნობს, ვინც უარყოფს ადამიანისთვის ძლიერი ინსტიტუტების არსებობის აუცილებლობას, ინსტიტუტების წინააღმდეგ გამოდის იმ შემართებით, იმ ცეცხლით, რომელიც მას ინსტიტუტმა მისცა. მეცხრამეტე საუკუნე, ნიკშეს აზრით, არის გამოფიტული, დაუძლურებული ინსტიტუტების მქონე ადამიანების საუკუნე. შეიძლება ითქვას, რომ ნიკშეს ამ თვალსაზრისმა ეტყობა დიდი როლი ითამაშა ზეადამიანის იდეის ჩამოყალიბებაში. ამ უძლურების მოხსნა და ადამიანის სულიერი გამოჯანმრთელება ძალუძს მხოლოდ ზეადამიანს, რომელიც ინსტიტუტებს დაუბრუნებს თავის პირვანდელ ძალას და ადამიანს გადაიყვანს წმინდა, ჭეშმარიტი ზნეობის სფეროში.

დასკვნები

1. ნიკშეს ფილოსოფიის ძირითად მიზანს წარმოადგენს ადამიანთა მოდგმის ზნეობრივი, მორალური, სულიერი გარდაქმნა, გადახალისება; ამ ამოცანას გულისხმობს და ემსახურება ზეადამიანის იდეა, რომლის რეალიზაციაც ადამიანს დააყენებს ჭეშმარიტი ზნეობრივი ღირებულებების ნიადაგზე.

2. ზეადამიანის იდეის რეალიზაცია არსებითად არის დაკავშირებული ღირებულებების გადაფასებასთან, რომელიც ითვალისწინებს „ადამიანურის, ზედმეტად ადამიანურის“ უარყოფას, ნეგაციას და ამის საფუძველზე უფრო მაღალი (ზეადამიანური) ღირებულებების დამკვიდრებას;

3. არ არის სწორი მოსაზრება იმის შესახებ, რომ თითქოს ნიცშე ნიჰილისტი იყოს. ნიჰილისტი არ მოითხოვს ღირებულებების გადაფასებას (რევიზიას); ის უბრალოდ უარყოფს ყოველგვარ ღირებულებას. ნიჰილიზმიდან ცინიზმამდე მხოლოდ ერთი ნაბიჯია, ხოლო ნიცშე სასტიკად ილაშქრებს ცინიზმის წინააღმდეგ და ამ უკანასკნელს თვლის ადამიანის ყველაზე უფრო სამარცხვინო თვისებად.

4. ნიცშე აგრძელებს შოპენჰაუერის ხაზს ფილოსოფიაში („ადამიანურის, ზედმეტად ადამიანურის“ დაუნდობელი კრიტიკის თვალსაზრისით) და ცდილობს გადაჭრას ის პრობლემა, რაც შოპენჰაუერის ფილოსოფიამ წარმოშვა.

5. ნიცშემ თავისი ფილოსოფიით ერთი საუკუნით მაინც გაუსწრო ჩვენს საუკუნეს. ნიცშეს ფილოსოფია თავის ადექვატურ შეფასებას მიიღებს მხოლოდ მომავალ საუკუნეებში, როდესაც რეალურად დღის წესრიგში დადგება ზეადამიანის იდეის რეალიზაციის საკითხი.

ლიტერატურა

1. Ницше Фридрих, Сочинения, том I, Москва, 1990; «Человеческое, слышнее человеческого»;
2. Ницше Фридрих, Сочинения, том II, Москва, 1990; „Так говорил Заратустра“; „По ту сторону добра и зла“; „Генеалогия морали“.
3. Ницше Фридрих, Шопенгауэр как воспитатель. СПб, 1886.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

სარგო რაბინაძე

პიროვნების პრობლემა პირაკეობრთაჲ

ამბები, რომლებსაც ცნობიერება საუკუნეების განმავლობაში მოგვი-
თხრობს, ქმნიან სხვადასხვა პერსონაჲებს. მათ შორის ზოგიერთის ხნოვანება
თავად ცნობიერების ასაკს უტოლდება, სხვები შედარებით მოგვიანებით
მოველინენ სამყაროს, არიან ისეთებიც, რომლებიც დიდი ხნის წინ გარდაი-
ცვალნენ.

ცნობიერების პერსონაჲებს შორის ალბათ ერთ-ერთი საინტერესო სახეა
შემეცნების თეორიული სუბიექტი. ეს არის სუბიექტი, რომელიც „თავისუ-
ფალია საკუთარი, ინდივიდუალური შინაარსისგან და მხოლოდ შემეცნების
საგნის ასახვას წარმოადგენს“ [3, გვ. 293]. მისი ხასიათის პირველი კონტუ-
რები ჯერ კიდევ პერაკლიტემ მოხაზა, როდესაც თქვა: „მე კი ნუ მისმენთ,
ლოგოსს უსმინეთ“. ჰეგელის თქმით ეს არის არა ინდივიდი თავისი კერძო
ლტოლვებით, მიდრეკილებებით, სისუსტეებით და ა. შ. არამედ ჰეგელიანობა
ჩვენში. შემეცნებისთეორიული სუბიექტის, როგორც ცნობიერების ერთ-
ერთი მთავარი პერსონაჲის დამკვიდრებისთვის უმნიშვნელოვანეს ეტაპს წარ-
მოადგენს „ბუკონის ბრძოლა იდოლებისაგან გასათავისუფლებლად. იგი იყო
ადამიანური გონების კრიტიკა, გონების გაწმენდა იმ მიზნით, რომ იგი რეა-
ლური, ემპირიული შემეცნების მწარმოებელი ყოფილიყო“ [3, გვ. 293].
ზოლო მას შემდეგ, რაც დეკარტმა შემეცნებელი სუბიექტი ცნობიერების-
თვის ერთადერთ უმკველ პერსონაჲად გამოაცხადა, უახლოეს დრომდე პრაქ-
ტიკულად არ შექმნილა ფილოსოფიური ნაშრომი, სადაც იგი მთავარი მო-
ქმედი პირი არ ყოფილიყო. ჩვენი მიზანია თვალი მივადევნოთ ამ პერსონაჲს
ერთ საინტერესო ვითარებაში, სიუჟეტში, სადაც ის სრულიად სხვა პერსო-
ნაჲის როლს ითამაშებს. ეს ამბავი XIX საუკუნეში, სიორენ კირკეგორის
ფილოსოფიაში მოხდა. ჩვენი აზრით, დანიელი ფილოსოფოსის შემოქმედება
არის შემეცნების თეორიული სუბიექტის ბედის აღწერა, როდესაც ის ინდი-
ვიდუალობის, საკუთრივ სუბიექტურის ბედს გაიზიარებს. აქვე უნდა შევნი-
შნოთ ერთი უცნაური გარემოება — ერთი შეხედვით საქმე გვაქვს პერსო-
ნაჲთან (შემეცნებისთეორიული სუბიექტის სახით), რომელიც მეორე პერსო-
ნაჲის (საკუთრივ სუბიექტის) არსების გამოსავლენად ჩაენაცვლება მას ამ
უკანასკნელისთვის სახასიათო სიუჟეტში, მაგრამ საყურადღებოა, რომ თავად
შემეცნებისთეორიული სუბიექტი (როგორც მას კანტა განმარტავდა) „წარ-
მოადგენს X-ს, რომლის შესახებ მხოლოდ იმას წყალობით ვიცით, რასაც ის
ასახავს, ე. ი. მისი პრედიქტების მიხედვით“ [3, გვ. 300]. გერმანული კლასი-
ციური ფილოსოფია ამ უცნობის გამოვლენის ცდას წარმოადგენდა. კირკე-
გორისთვის ამ ერთუცნობიანი განტოლების ამონახსნი ნულის ტოლია, მაგრამ
ნული, როგორც შემდგომში ვნახავთ, დანიელი მოაზროვნისთვის არ არის ის,
რასაც „არაფერს“ უწოდებენ, მისთვის იგი „აღარაფერია“, ნაცარია, რომლის
მიმოფანტვითაც ერთის მხრივ შესაძლებელია სისტემის სიმულირება (ვთქვათ
სისტემის მყარი შენობის სიმულირება), მეორეს მხრივ „აღარაფერი“ ისაა,

რაც გათავისუფლდა იმისგან, რაც ოდესღაც იყო, საკუთარი თავისაგან. ცნობიერების სწორედ ამ უცნაურ პერსონაჟს ასახელებს კირკევორი თავის სამყაროში.

გარემო — რომელშიც შემეცნებისთვორიული სუბიექტი არსებობს — ფილოსოფიური სისტემაა.

გავისენოთ, რომ კანტის განმარტებით სისტემა ნიშნავს „ერთ იდეას დაქვემდებარებული მრავალფეროვანი ცოდნის ერთობლიობას“ [1, გვ. 485]. სხვა სიტყვებით — სისტემაში ესა თუ ის იდეა წარმოქმნის გარკვეულ სივრცეს, სადაც მოვლენები განსაზღვრული წესით, თანმიმდევრულად განლაგდებიან. თანმიმდევრულად, ერთმანეთის შემდეგ არსებობა ნიშნავს დროში არსებობას. როგორც ჩანს სისტემაში იდეა იმეორებს დროის არსებობის ფორმალურ წესს, მაგრამ იმავე კანტთან დრო შინაგანი გრძობის ფორმაა, ანუ თვით ჩვენივე თავისა და ჩვენი შინაგანი მდგომარეობის განჭვრეტის ფორმა. ამდენად ესა თუ ის იდეა ჩაენაცვლება რა შინაგან გრძობას, ამით აფორმებს არა მარტო საკუთარ თავს, არამედ იქვემდებარებს და გარკვეულ სახეს სძენს შინაგან გრძობასაც, მაგრამ მხოლოდ ამგვარი სურათი სრულად არ ასახავს სინამდვილეს, რადგან იქვე, „წმინდა გონების კრიტიკაში“, ვკითხულობთ, რომ მრავალფეროვანი ცოდნის ერთობლიობას ქმნის არა დრო, არამედ სწორედ შემეცნებისთვორიული სუბიექტი: „მჭვრეტელობის წმინდა ფორმა დროში, უბრალოდ როგორც მჭვრეტელობა საერთოდ, რომელიც მოცემულ მრავალფეროვნებას შეიცავს. ექვემდებარება ცნობიერების პირველად ერთიანობას“ [1, გვ. 105]. ამდენად, სისტემაში არა მარტო შინაგანი გრძობა, არამედ ესა თუ ის იდეაც ექვემდებარება შემეცნებისთვორიულ სუბიექტს და მისგან განსაზღვრულ სახეს (ფორმას) იძენს. ამ სახეს შემეცნებისთვორიული სუბიექტი უკვე სისტემის სიუჟეტური დროის მეშვეობით ძერწავს. ერთი შეხედვით სისტემის (ანუ სიუჟეტური დროის) მიერ შექმნილი ფორმა (სახება) ერთხელ და სამუდამოდ არის განსაზღვრული, მაგრამ იგივე შემეცნებისთვორიული სუბიექტი დროის საშუალებით მას უბრალო კომედიანტად გადააქცევს. სხვადასხვა ცნებათა აქტივობის შედეგად წარმოშობილ სივრცეში სახება მრავალ ტრანსფორმაციას განიცდის. მისი ერთ-ერთი მიზეზი უნდა იყოს სისტემის მკაცრად შემოსაზღვრულობა. მისი სივრცე უსასრულოა მხოლოდ იმ გაგებით, რომ მასში ნებისმიერი ფენომენისთვის მოიძებნება ადგილი, მაგრამ თავად სახება, რომელიც თუ შეიძლება ითქვას, ამ სივრცის გამგებელია და მასში ყოველივეს იქვემდებარებს, სისტემის გარეთ ვერასოდეს ვავა, რადგან ვასელა ნიშნავს სახეცვლილებას. სახე (ფორმა) მისი ერთადერთი განმსაზღვრელი ატრიბუტია. ყოველი სისტემა სხვა მოძღვრებაში კარგავს თავის სახეს. ერთადერთი რაც მას უნარჩუნდება არის სახელი, კოდი. როგორც წესი ეს ნიშანი მიუთითებს ორი სახის (ტიპის) პერსონაჟზე, რომლებსაც სისტემა იქვემდებარებს — ესენი არიან პიროვნება ან იდეა. თალესის, ანაქსიმანდრეს, ანაქსიმენეს და მრავალი სხვა მოაზროვნეთა სახეები სხვადასხვა ფილოსოფიურ სისტემებში იმდენად განსხვავდებიან ერთმანეთისა და საკუთარი თავისგან, რომ მათი იდენტიფიკაცია თითქმის შეუძლებელია, რომ ზრა ნიშანი, რომელიც ყოველ მათგანს თან ახლავს — მათი სახელები. ფილოსოფიის ისტორია იდეის იდენტურ ბედს ამჟღავნებს, მაგალითად ერთი და იგივე ცნების სხვადასხვა ინტერპრეტაცია, იმ განსხვავებით, რომ ეს უკანასკნელი ყველა სისტემაში „არის“, მაშინ როდესაც საკუთრივ პიროვნულ-

ლისთვის ადგილი ხშირად საკუთარ მოძღვრებაშიც კი არ მოიძებნება (სისტემაში შემეცნებისთვლილი სუბიექტი მონაწილეობს). მიუხედავად ამისა, სწორედ პიროვნება, უთმობს რა იდეას საკუთარი თავის განჭვრეტის ფორმას ანუ დროს, ამით სახებთა უსასრულო წყების წარმოშობის პროვოცირებას ახდენს.

უნდა შევნიშნოთ, რომ XIX საუკუნემდე ერთი და იგივე სუბიექტის სახეთა მრავალგვარობის მიზეზად თავად პიროვნული სახე გვევლინებოდა, ანუ ის, რითაც ადამიანები ერთმანეთისგან განსხვავდებოდნენ, რადგან სწორედ ამ უკანასკნელის შექმნას თან ახლდა მანამდე არსებულ სახეთა ტრანსფორმაცია. ახალი პიროვნული ფორმების წარმოშობას თითქოს სხვა ადამიანთა „თანადგომა“ განაპირობებდა. ამგვარ სოლიდარობას შეიძლება ეწოდოს შეთქმულება შემეცნებისთვლილი სუბიექტის მიერ შექმნილი სიუჟეტური დროის წინააღმდეგ, რომელიც მიმართულია რა დასასრულსა და „დასკვნაზე“, ქმნის პიროვნების ერთსახეს, დანარჩენს კი ფარავს. მოაზროვნების მიერ საკუთარი სისტემის შექმნით ხდებოდა წინამორბედი სახეების გამოთავისუფლება სიუჟეტური დროის საფარველიდან. ასე გრძელდებოდა საუკუნეების განმავლობაში, მაგრამ კირკეგორთან დროის ფარდა თითქოს მოიხსნა და დანიელი მოაზროვნე რაღაც აღმოსავლური ღვთაების მსგავსად ერთდროულად მრავალი სახით გამოგვეცხადა. რასაკვირველია, მსურველს შეუძლია სისტემატიზაციის საშუალებით კვლავ გადააფაროს ამ სახეებს „ახალი“ დროის საფარველი, მაგრამ საკითხავია, შესაძლებელია თუ არა კირკეგორთან დროის კლასიკური ფორმის აღდგენა; ანუ მის მიერ შექმნილი სახეების დალაგება ერთმანეთის შემდეგ.

შეიძლება „სალი“ აზრი ეწინააღმდეგება დროის მიერ ცნობიერების ფენომენებს შორის დამყარებული კავშირების გაქრობას, მაგრამ ამგვარი შესაძლებლობა არსებობს. სიუჟეტური დრო, რომელიც აფორმებს და ამით დასრულებულ სახეს სძენს სუბიექტს, ამასთან სუბიექტის გარდაცვალების მიუწყებელია. მაგრამ ისე მოხდა, რომ გერმანულმა კლასიკურმა ფილოსოფიამ. ფაქტიურად თავად დრომ (რომელიც მჭვრეტელობის წმინდა ფორმაა), დაიკავა შემეცნებელი სუბიექტის ადგილი. ამდენად, ის თუმცა მთავარი, მაგრამ მანც პერსონაჟია. უკანასკნელისათვის კი ყოველთვის მოიძებნება სიუჟეტი, სადაც იგი არსებობას დაასრულებს. ასეც მოხდა, ჰეგელთან: „გონი აუცილებლობით ვლინდება დროში, და იგი ვლინდება დროში მანამ თავის წმინდა ცნებას არ წვდება, ე. ი. სანამ დროს არ მოსპობს“ [2, გვ. 637].

რასაკვირველია, შეიძლებოდა ამ დებულების უარყოფელი არგუმენტების ძიებით დაგვეშვიდებინა თავი, ან გვემტკიცებინა, რომ ჰეგელის ფილოსოფიიდან გამომდინარე, ამ აზრის მართებულობის მიუხედავად, მისი განხორციელება უსასრულოდ გადაიწევა დროში. მაგრამ ამგვარი ვითარება სწორედ იმას გამოავლენს რისი დაფარვაც გვსურს ასეთი მსჯელობით; „დროში გადაიწევა“ ერთი და იგივე სიუჟეტში მარადიულ ყოფნას ნიშნავს. ეს კი სხვა არაფერია, თუ არა სწორედ დროის არსების (ერთმანეთის შემდეგ ყოფნა) მოსპობა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ „მოსპობა“ ცნობიერებისთვის ნხოლოდ გარდაცვალებას ნიშნავს, რადგან მისთვის არაა არანაკლებ არსებული ვიდრე ყოფიერი. ამდენად შეიძლება ვთქვათ რომ ისევე როგორც შემეცნებისთვლილი სუბიექტი, ასევე დროც ახალ დროში თავისი ახალი სახით—არაობით მოგვევლინა. შესაბამისად, ჩვენი ვარაუდიც შემეცნებისთე-

ორიული სუბიექტის ბედის განხილვა, როდესაც იგი მსხვერპლის ბედს გაიზიარებს, რაღაც კონკრეტულ სიუჟეტად წარმოდგენა ალბათ ნაადრევი იყო. რადგან ინდივიდუალობა ანუ კანტის ტერმინით „სუბიექტური ერთიანობა, რომელიც შინაგანი გრძნობის განსაზღვრება“ საკმაოდ განსხვავებულ ფენომენზე მიუთითებს. „წმინდა ცონების კრიტიკის“ ავტორი განმარტავს „რომ ემპირიული ცნობიერება, რომელიც სხვადასხვა წარმოდგენებს ახლავს, თავის თავად გაფახტულია და სუბიექტის იგივეობასთან მიმართება არა აქვს... ამრიგად, მხოლოდ იმის წყალობით, რომ მოცემულ წარმოდგენათა მრავალფეროვნება ერთ ცნობიერებაში შემიძლია შევავერთო, შესაძლებელია წარმოვიდგინოთ ცნობიერების იგივეობა თვით ამ წარმოდგენებში, ე. ი. აპერცეფციის ანალიზური ერთიანობა შესაძლებელია მხოლოდ, თუ ვიგულისხმებთ აპერცეფციის სინთეზურ ერთიანობას“. მაგრამ, თუ შემეცნებისთეორიული სუბიექტი აღარ არსებობს, ან არსებობს როგორც არარა, მაშინ შინაგან გრძნობას და შესაბამისად წარმოდგენათა მრავალფეროვნებას აღარაფერი განსაზღვრავს მისი ფორმის, ანუ დროის შესაბამისად. არავინაა ვინც სახებათა მრავალფეროვნებას დალაგებს და ერთ ხატში გაერთიანებს.

აქ შესაძლოა გვისაყვედურონ, რომ ჩვენ ხელოვნურად უარვყოფთ დროის პრიმატს, რადგან, თუ წარმოდგენათა მრავალფეროვნება მხოლოდ დროში შეიძლება აღმოცენდეს და შესაბამისად მხოლოდ ამ უკანასკნელმა შეიძლება გააფორმოს შინაგანი გრძნობა, მაგრამ ეს მიმართება გულისხმობს სიუჟეტური დროის არსებობას, რომლის მიხედვითაც განისაზღვრება მასში მოქმედი ფენომენი, მაგრამ ჩვენ ვსაუბრობთ ცნობიერებაზე, რომელსაც არ აინტერესებს პერსონაჟი იმ თვალსაზრისით. თუ რა როლს ასრულებს ის პიესაში, რადგან პიესა შესრულებულია და მიზეზ-შედეგობრივი ჯაჭვი, რომელშიც ჩაბმულები იყვნენ პერსონაჟები კარგავს თავის აქტუალობას. შემთხვევა, რომელშიც აღმოჩნდა ცნობიერება, მოგვაგონებს საღამოს სპექტაკლის შემდეგ, სადაც პიესა დასრულდა მოქმედი პირები კი განაგრძობდნენ თავის არსებობას, ასეთ ვითარებაში მოაზროვნის მიერ წარმოდგენილი ვერც ერთი სახება ვერ გახდება ორიენტირი დანარჩენი პერსონაჟებისათვის. ეს არის საზოგადოება ცენტრის გარეშე. მაგრამ, სანამ ამ საზოგადოების განხილვას დავიწყებდეთ, თვალი გადავაავლოთ კირკეგორის ესთეტიკურსა და ეთიკურ სტადიებს.

ესთეტიკის ცხოვრებას განსაზღვრავს ის, რაც მისთვის ბუნებას უბოძებია. აქ შეიძლება მნიშვნელობა მიენიჭოს და გავლენა ჰქონდეს ყოველ ფენომენს, დაწყებული თავისებურებებით, რომლებიც შთამომავლობით გამოიწვევა, დათავრებული გარემოს პირობებით. ყოველივე გარეგანი იმდენად ხორცეულია, რომ სუბიექტი არ გამოაცალკევებს საკუთარ თავს. ის შეიძლება ითქვას პირველყოფილ უბიწო ერთიანობაშია სამყაროსთან, სადაც დასაშვებია ხებისმიერი ფენომენის ხილვა, გარდა ერთისა, ვისი ნახვაც თითქოს აკრძალულია, რადგან აქ საგნები იმდენად გახსნილია მნახველისათვის, რომ ისინი არ ირეკლავენ და მათში ვერ დინახავ საკუთარ თავს, მაგრამ ეს ხელს არ უშლის განსჯას დაეთანხმოს ყოფიერების ამ ფორმას. ცნობიერების მიერ შექმნილ ამ სივრცეში შეიძლება შეგვხვდეს ამაღლებული, დახვეწილი გემოვნების აღმიაჩნცა და მდაბალი პიროვნებაც, მაგრამ ყოველ მათგანს აერთიანებს ის უშუალობა, რომელიც ვერ ხედავს გარეგანსა და მე-ს შორის საკუთარ თავადობას თავისი შინაგანი ცხოვრებით, ესთეტიკისათვის შინაგანი, მხოლოდ გარეგანის პროექციაა.

კირკევორის მიერ აღწერილი ესთეტის სახე გვაფიქრებინებს, რომ ამ ყოფიერების საფუძველს გარეგანის გრძნობა წარმოადგენს, მაგრამ ჩვენი მჭკრეტელობა არ შემოიფარგლება მხოლოდ გარეგანის გრძნობით. ამდენად ესთეტის ცხოვრების წესის გადაფასება ჯერ კიდევ არ ნიშნავს გონის საუფლოში მოხეიდრას.

ესთეტის მიერ ახალი სამყაროს აღმოჩენა, მჭკრეტელობის შეცვლას ახლავს თან და შესაბამისად, მოცემულ შემთხვევაში მის საფუძველს შინაგანის გრძნობა უნდა წარმოადგენდეს. სწორედ გარდაქმნის გრძნობადი საწყისი განაპირობებს იმ მოვლენას, როდესაც საკუთარი თავის ცვლილებას თან სდევს ახალი ფენომენების დაბადება, რადგან ისინი გონების მიერ მოგონილი კი არა, არამედ გრძნობადია და განცდაში მოგვეცემა. განსჯა მხოლოდ ეთანხმება და აძლიერებს შექმნილი სამყაროს მოწესრიგებას. შინაგანი გრძნობა კარნახობს, რომ ყოველი ფენომენის უკან იფარება რაღაც უფრო მნიშვნელოვანი, რომელიც განსაზღვრავს ყოველივეს. აქ მართლაც ძნელია გაუმლო ცდუნებას და არ იგრძნო ერთიანობა შემოქმედთან. მითუმეტეს, რომ ამ ერთიანობაში მარტო არა ხარ, რაც უფრო გამოაცალკეებ საკუთარ თავს სამყაროსაგან, მით უფრო ძლიერია კავშირი „სულიერ ძმებთან“, რომლებმაც იდენტური აქტი განახორციელეს. „სიდიადის“ შეგრძნებას ამ სამყაროში შენს ყოფილ მე-სთან შეხვედრის საშუალებაც აძლიერებს. დიდი სული. გრი ძალაა საჭირო, რათა შენში ატარო და თვალი გაუსწორო შენს ცოდვილ მე-ს, რომელმაც ყოველი ამქვეყნიურის ზეგავლენა შეიძლება განიცადოს, საკუთარ თავს კი ვერასოდეს შეხვდეს. მაგრამ ვცადოთ ახლა ესთეტის თვალთ შევხედოთ ჩვენს „შემოქმედს“, რომელმაც „შექმნა“ და მოაწესრიგა სამყარო. რომელსაც თითქოს გაურბის ყოველი საგანი, ტოვებს რა მხოლოდ საკუთარ ანარეკლს, რათა მასში ჩვენმა ეთიკოსმა საკუთარი თავი ამოიციოს. ამ შეფასების ფონზე მცდელობა — მხოლოდ შინაგანი გრძნობის საფუძველზე სამყაროს აღქმისა — იმდენადვე ნაკლოვანია, რამდენადც გარეგან გრძნობაზე დამოკიდებული მჭკრეტელობა. ეთიკოსის მიერ ესთეტის კრიტიკა, თითქოს იგი აისთეზის კარნახით ცხოვრობს, მოკვავონებს ანდაზას... (ღირებებზე და ბეწვებზე).

აზრი იმის შესახებ, რომ თითქოს კირკევორი ნაწარმოებში „ან-ან“ აჩვენებს „ეთიკური“ სტილის უპირატესობას, არამართებულად მიგვაჩნია. ამ შემთხვევაში დანიელი ფილოსოფოსი უფრო კანტიანელია. ამ უკანასკნელის თანახმად კი დიალექტიკური ლოგიკა მოჩვენების ლოგიკაა. ერთ-ერთი საწინააღმდეგო მომენტის გამართლება წმინდა გონების მოჩვენებაა და მეტი არაფერი. „ესთეტიკური“ და „ეთიკური“-ს ჩვენებით კირკევორი არჩევანის წინაშე კი არ გვაყენებს, არამედ სურს დაგვანახოს, რომ, ასე ვთქვათ, სწორი არჩევანი არ არსებობს. ნებისმიერი ცხოვრების წესის, როგორც ერთადერთი ქეშმარიტი არჩევანის არჩევა მოჩვენების არჩევაა. ამ პრობლემის შესახებ კანტი „წმინდა გონების კრიტიკაში“ ფსიქოლოგიური პარალოგიზმის გარჩევისას აღნიშნავდა: „ამ ამოცანით გამოწვეული სიძნელე მდგომარეობს გარეგანი გრძნობის საგანთან შინაგანი გრძნობის (სულის) საგნის ნაჯულისხმევ არაერთგვაროვნებაში, იმიტომ რომ შინაგანი გრძნობის საგანს თავისი განჭკრეტის ფორმალურ პირობად აქვს მხოლოდ დრო, ხოლო გარეგანი გრძნობის საგნებს — აგრეთვე სივრცე“ [1, გვ. 253].

„ესთეტიკა“ და „ეთიკოსის“ განხილვისას თვალშისაცემია ის გარემოება, რომ განსჯა ეთანხმება და ხელს უწყობს ყოფიერების ჭერ ერთ, შემდეგ მეორე ასპექტის დამკვიდრებას. იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს შემეცნება ეწინააღმდეგება საკუთარ თავს. მაგრამ, ვფიქრობ, აქ დროულია გავიხსენოთ, რომ განსჯა სხვა არაფერია, თუ არა სავნის გააზრების უნარი. აქედან გამომდინარე, თავისთავად (მჭვრეტელობის გარეშე) ის უშინაარსოა, ცარიელია და მის ფუნქციაში სულაც არ შედის ეწინააღმდეგებოდეს იმას, რისი განხილვაც, ან სხვაგვარად დანახვაც სურს (აზროვნების უმაღლესი პრინციპი არის იდენტობა). როგორც ჩანს, სიცოცხლე არის სწორედ ის, რის საშუალებითაც შესაძლებელია რაიმეს განხილვა (ხედვა). ზემოთაც ვნახეთ, რომ თუ გვსურს მაგ. „ეთიკურის“ შეცნობა, მაშინ „ესთეტიკურის“ საფუძველი — გარეგანი გრძნობა უნდა დავაყაროთ. სწორედ ამ სიყაროელში, როგორც სარკეში გამოჩნდება გააზრების ობიექტი, ამ შემთხვევაში „ეთიკური“. პირიქით, შინაგანი გრძნობის დაცარიელებით, ეთიკოსის სახე იშლება და ახლა სწორედ ამ სიყაროელის შუქზე იხატება ესთეტიკური, როგორც ყოფიერი.

ფილოსოფოსები ამბობენ, რომ მჭვრეტელობას არ შესწევს გრძნობადობის ნაცემების განხილვის უნარი. ამდენად, სიყაროელის ანარეკლებს ვუმზეროთ (ამ აქტს ანარეკლებით ან სარკეებით თამაშს დავარქმევდით). ხოლო ხედვისათვის გარეგანი და, ან შინაგანი გრძნობის შინაარსისგან ანუ გრძნობადი მონაცემებისაგან განყენება, დაცლაა აუცილებელი (ამ პროცესს განსჯა განსახლებრებას უწოდებს), მაგრამ სიყაროელე არა ნებისმიერად, არამედ გარკვეული წესით (კუთხით) უნდა იყოს განლაგებული¹ ჩვენი შეგრძნებების მიმართ. მაგ. შინაგანი გრძნობის „დასახალად“ განსჯა სიყაროელს ერთმანეთის გვერდზე ათავსებს. შინაგანი გრძნობის ფორმის, დროის ტრადიციული განსაზღვრება, როგორც ყოფნა ერთმანეთის შემდეგ, ქმედების ვიზუალურ შედეგს, ანარეკლს წარმოადგენს. შესაბამისად გარეგანი გრძნობის „ხედვა“ შესაძლებელია პერსპექტივის (ერთმანეთის შემდეგ) სიყაროელზე ანარეკლით (სივრცის ტრადიციული განმარტება, ყოფნა ერთმანეთის გვერდით).

კირკეგორის მიერ „ესთეტიკური“ და „ეთიკური“ სტადიების განხილვა ალბათ მრავალი ასპექტით არის საინტერესო, მაგრამ ჩვენთვის არსებითია ორი მომენტი. პირველი ის, რომ ადამიანი ნებისმიერ შემთხვევაში მიჯნავს საკუთარ თავს არსებულისაგან, ხოლო ეს მიჯნა, ეს კედელი სიყაროელეა. მეორე — სიყაროელით შემოსაზღვრული გარემო კარგავს თავის რეალობას და სიყაროელის ანარეკლად იქცევა, რადგან ზუნებაში ყოველი არსებული ერთმანეთთანაა დაკავშირებული. შეიძლება ითქვას, რომ ყველაფერს თავისა

1 იმ აზრს, რომ ყოფიერება არის სიყაროელის ანარეკლი, შეიძლება დაუბიროსპირდეს სხვა თვალსაზრისი. „...ივარაუდო, რომ სავნის განსაზღვრულობის და გარკვეულობის საფუძველი მისი საზღვრებია, ნიშნავს დიფერენო თვალის მიერ მოწოდებულ ინფორმაციას და მონაცემებს. ხოლო თვალი ისეთივე გრძნობის ორგანოა, როგორც სხვა. ნებისმიერი სავნის და მოვლენის გარკვეულობის დადგენა, როგორც საზღვრების აღწერა, არის თვალის მიერ მოწოდებული ცრურწმენის ზეიმი, როდესაც თვალით შემჩნეული დასაზღვრულობის ნიშანი ვადავებებს გარკვეულობაზე და ვავალებთ მას, რომ თუ ის გარკვეულობაა, მას საზღვრებიც უნაქტად უნდა ჰქონდეს დადგენილი. ისევე ზემოთ მოტანილ მაგალითზე დაყრდნობით ეიტყვი, რომ ის, რომ სკამის საზღვრები თვალით დანახულ სიყაროელსთანაა მიბჯნეილი, არ ნიშნავს, რომ სკამის გარკვეულობის და განსაზღვრულობის საფუძველში საზღვარი და შესაბამისად არაა ძვეს“ (გივი თევზაძე, მედიაციის ისტორია, ხელნაწერი).

ადგილი აქვს საარსებო პირობების შეცვლისას იერს იცვლის ამა თუ იმ გარემოში ჩართული ყოველი სუბიექტი.

ადამიანის გამოჩენით სამყაროში შემოდის განსხვავებული ფენომენი — სიცარიელე (როგორც შემდეგში ვნახავთ, შემეცნებისთეორიული სუბიექტი). შესაბამისად, ბუნების მრავალფეროვნებამ ამ ახალ ფენომენტთან უნდა დაამყაროს მისთვის უჩვეულო მიმართება, რაც შეეხება თავად ადამიანს, გამოცდილება მოგვიხსრობს, რომ ის, როგორც ბიოლოგიური სახეობა, ათასწლეულების განმავლობაში უცვლელი რჩება. ამის მიზეზი ალბათ ის არის, რომ ჩვენ არ ვაგვაჩნია გარემო, რომელთანაც ძირეულად ვართ დაკავშირებულები. არ ვიცი, შესაძლოა გონება, რომელიც განსაზღვრავს ჩვენს არსებას შეესწრო იმ ხანას, როდესაც არაფერი არსებობდა, ყოველ შემთხვევაში მისი შინაარსი, მისი არსება, გნებავთ საშობლო, სიცარიელეა (არარა), რომელშიც არცელება მთელი სამყარო. სწორედ ამიტომ, გაჭირვების ჭამს სხვა ცოცხალი ორგანიზმების მსგავსად ჩვენ არ ვიზრდით (გვეზრდება) ეშვებს, არც ფრთებს, არც ფარფლებს, რადგან იმ ქვეყნიდან, სადაც მხოლოდ სიცარიელის ანარქიკლები სახლობენ, შეგვიძლია შევქმნათ და გამოვიწვიოთ ანარქიკლთა ისეთი კონსტრუქცია, რომლის მსგავსი ყველაზე საშინელ მხეცს (ან სტიქიას) სიზმარშიც არ უნახავს. მეტიც, ადამიანს შეუძლია უბრალოდ გააქროს, არარად აქციოს მისთვის არასასურველი გარემო. კაცობრიობა უხსოვარი დროიდან დაწყებული რაღაც არსებულის გაქრობით არის დაკავებული და ამ გაუჩინარებული გარემოს ფონზე „იხატება“ მათი „სამყაროები“. შეიძლება შეგვედავინ, რომ ჩვენ გადამეტებულ ყურადღებას ვაქცევთ ადამიანში არსებულ გამანადგურებელ ბუნებას და ვივიწყებთ, რომ ის შემოქმედი, მაგრამ უნდა შევინშნოთ რომ შემოქმედება ცარიელი ადგილიდან არ იწყება, ამგვარი რამ ბუნებაში არ არსებობს. დელიოზის თქმით: „ფერმწერი არ ხატავს სუფთა ტილოზე, ხოლო მწერალი თეთრ ქაღალდზე“ [7, გვ. 260]. სუფთა ფურცელი გნებავთ სიმბოლურად, გნებავთ პრაქტიკულად ნიშნავს განადგურებულ გარემოს (მაგ.: გადაშლილ სიტყვებს — ცარიელი ფურცელი სავსეა გაუჩინარებული წარსულის ანარქიკლებით).

რეალობას, რომელიც ჩვენ აღწერეთ, განსაზღვრავს ის ფაქტი, რომ ჩვენი „აზრები უშინაარსოდ ცარიელია“ [1, გვ. 75]. ჩვენს მე-ს კი ჩვენი აზროვნება განსაზღვრავს, საერთოდ, ამ თემაზე საუბრისას ურიგო არ იქნება გაეხსენოთ ჰეგელი და ცოტა ხნით გავუვით მის აზრთა მსვლელობას. ის აღნიშნავს: „შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მე და აზროვნება ერთი და იგივეა“ [5, გვ. 123], მთელი სამყარო ადამიანის „მე-ს წყვილიდშია ჩაფლული“ [5, გვ. 123], „ყოფიერება შეგვიძლია განვსაზღვროთ როგორც მე=მე-ს“ [5, გვ. 219], ამასთან „ყოფიერება მოცემული უშუალოდ არის არარა“ [5, გვ. 221]. ლანტიერესებულ მკითხველს არ გამოეპარება, რომ ეს ფრაგმენტები, ეს „ლოგიკა“ ციტირებულია ჰეგელის „ლოგიკის მეცნიერებიდან“, მაგრამ მოდით გაეხსენოთ ძველი ბერძნები, გადავშალოთ ნებისმიერი მითოლოგიური ლექსიკონი და იქ ამოვიკითხავთ, რომ „ცარიელ სივრცეს“, საერთოდ, „სიცარიელესა და არარას ეწოდება ქაოსი“ [6, გვ. 579—581].

დავუშვათ, „ლოგიკის მეცნიერებაში“ ლოგოსი აფორმებს პირველქმნილ ქაოსს. ჩვენი აზრით ესეც გამოიჩნეულია, რადგან ჰეგელისათვის ფილოსო-

2 მაგ.: კირკეგორის მიერ აღწერილ „ეთიკოს“ შეუძლია გააქროს მთელი ყოფიერი, რომელიც მის გვერდით არსებობს და თავისი „შინაგანი ცხოვრებით“ იცხოვროს.

ფა ცნებებით აზროვნებაა, ხოლო ცნება გამორიცხავს ინდივიდუალობას „თავისი კერძო უნარებით, მიღრეკილებებით და ა. შ.“ [5, გვ. 13]. ცნებაში იშლება კონკრეტულად ჩემი, შენი, მისი — ვთქვათ — ტკივილი ან სიხარული და ა. შ. ცნებამ იცის მხოლოდ ზოგადი. ქაოსის განმარტებაში კი ვკითხულობთ, რომ ის არის „ყოველი კონკრეტული სიცოცხლის გაუჩინარება, წაწლა“ [6, გვ. 580] სხვათაშორის, ქაოსისთვის უცხო არ არის არც დიალექტიკისათვის დამახასიათებელი „დაპირისპირებულებათა ერთიანობა“ [6, გვ. 580]. საინტერესოა ქაოსის სექსტემპირიკოსისეული განმარტება („მეცნიერების წინაღმდეგ“) — „ქაოსი არის ადგილი, რომელიც მოიცავს მთლიანობას. ის რომ არ არსებობდეს საფუძველში, ვერც მიწა, ვერც წყალი, ვერც სხვა ელემენტები და ვერც კოსმოსი ვერ წარმოიშობოდა. ყველაფერი რომც გამოვრიცხოთ მისგან, ის მაინც დარჩება და ექნება სამი ჯანზომილება: სიგრძე, სიგანე, და სიმაღლე“ [6, გვ. 580]. ქაოსის ეს განმარტება საოცრად ჰგავს კანტის „ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში“ სივრცის განმარტებას. სხვათაშორის, სტოიკოსებთან, კერძოდ მარკუს ავრელიუსთან ვპოულობთ დროს, როგორც ქაოსის გამოვლენას.

ამ განმარტებათა ფონზე არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში ჩვენ ქაოსს უშუალოდ აისთეზის, ანუ გრძნობადობის სამყაროს მივაწერთ. სივრცე და დრო უბრალოდ ესთეტიკის კი არა. ტრანსცენდენტალური ესთეტიკის კატეგორიებია და შემთხვევითი არ არის კოჰენის, შემდგომში მარბურგის ნეოკანტიანური სკოლის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენლის, აზრი იმის შესახებ, რომ სივრცე და დრო „ლოგიკის განვითარების ერთ-ერთ საფეხურად იქცევიან“. ბ-ნი გურამ თევზაძე ასე გადმოგვცემს კოჰენის აზრს — „ყოველი კატეგორია წარმოადგენს მეთოდს, პირობას, რომელიც შემეცნების საგნის რაღაც მხარეს აწარმოებს და ამავე დროს საგნის მეორე მხარეზე, მეორე კატეგორიაზე მიუთითებს. ეს კატეგორიები აგებენ საგანს, რომელიც ემპირიაში არსებობს და რომელსაც არსებობა მიეწერება სინამდვილის მსჯელობაში. დრო და სივრცე აუცილებელი პირობებია ამგვარი საგნის ასაგებად, მაგრამ ზუსტად ისევე როგორც ყველა სხვა კატეგორია“ [4, გვ. 216]. როგორც ჩანს კოჰენი, იმ ვითარებიდან რომ კანტთან ჰერტასა და სპროენებს აერთიანებს სიწმინდე, ხედავდა საფუძველს, რათა სივრცე და დრო ლოგიკის კატეგორიებად გმოეცხადებინა და შემეცნების საგანი უნაშთოდ შემეცნებაში აეგო. მაგრამ აქ შეიძლება გაჩნდეს შემდეგი კითხვა. თუ სიწმინდეზე დაყრდნობით მჭკრეტელობის წმინდა ფორმები შეიძლება ჩავთვალოთ ლოგიკის კატეგორიებად, რატომ არ შეიძლება ვამტკიცოთ პირობით? კერძოდ ის, რომ სიწმინდე გრძნობადი ცნებების წარმოქმნის საფუძველია. სხვათაშორის, ამ აზრსაც აქვს საფუძველი კანტის ფილოსოფიაში. აქედან გამომდინარე უნდა ვივარაუდოთ, რომ ადამიანი მნიშვნელობას ანიჭებს და ასახლებს სამყაროში ფენომენს, რომელიც მის გარეშე, თავისთავად არარაა. ამის მიზეზი უშუალოდ ცალკე გრძნობასა, ან აზროვნებაში კი არ უნდა ვეძებოთ, არამედ მათ მიმართებაში ერთმანეთთან, რომელიც უცვლელია და ამდენად წარმოადგენს ზოგადმნიშვნელოვან წესს. სწორედ იმიტომ, რომ მას არ გააჩნია პირობა, რომლის შემთხვევაშიც შეიცვლება — უშინაარსოა, ამდენად ნებისმიერი შინაარსის დაქვემდებარება შეუძლია, მიმართებათა ამ შრეს განსაზღვრავს ტრანსცენდენტალობა და შესაბა-

მისად ტრანსცენდენტალური აბერცეფცია, კანტი ტრანსცენდენტურს უწოდებს „ყოველგვარ შემეცნებას, რომელიც იმდენად საგნებს როდი სწავლობს, არამედ საგანთა შემეცნების სახეს, რამდენადაც ეს შემეცნების სახე უნდა იყოს a priori“ [1, გვ 49]. შესაბამისად, საგანი ზოგადმნიშვნელოვანი წესია, რომლის მიხედვითაც უნდა მოწესრიგდეს განსაზღვრულ წარმოდგენათა შინაარსი, კანტმა ადამიანის შემეცნების საფუძველი დაინახა წესის ცნებაში, რომელიც წმინდაა, ცარიელა ყოველი კონკრეტული შინაარსისაგან, სწორედ ეს უპირობო წესი (კანონი), ეს სიწმინდე აერთიანებს და განსაზღვრავს მჭკრეტელობასა და აზროვნებასაც.

კირკეგორის ფილოსოფიის გასაგებად და ადამიანის ყოფიერების ჩვენ-ული ინტერპრეტაციის ჩამოსაყალიბებლად მნიშვნელოვანია კიდევ ერთი ასპექტი, რასაც მკვლევარები კოჰენის ფილოსოფიის განმარტებისას აღნიშნავენ; „კოჰენი ჰეგელის გზით ასწორებს კანტს, მაგრამ აქვე შეიძლება დავადგინოთ განმასხვავებელი ნიშნებიც. ჰეგელს მთელი სინამდვილე, ყველაფერი, რაც კი რამენაირად არსებობს, გამოჰყავს წმინდა აზრიდან, კოჰენისათვის სინამდვილე, თავისთავადი სამყარო არსებობს, მაგრამ შემეცნება მას არ ეხება. ბუნება, რომელსაც ფილოსოფია ეხება ბუნებისმეტყველთა წიგნებში დაწერილი ბუნებაა“ [4, გვ. 216].

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარეობს, რომ ჩვენს მიერ საგნის მოცემის წესი ცნებების შექმნის საშუალებით, რომლებიც ზოგადობის შეიცველნი არიან, სამყაროს წესრიგში წარმოშობს, ასე ვთქვათ, თავისუფალ სივრცეებს; ადგილებს, სადაც ხდება კონკრეტული, ერთეული საგნების ნიველირება. სწორედ ადამიანური სიბრძნე, რომელსაც ენის შექმნის, საგნის განსაზღვრების, კანონშემოქმედების უნარს უწოდებენ, სამყაროში ქაოსს აფუძნებს.

შესაძლოა შეგვედავონ და გვითხრან, რომ კანონი, ადამიანურ ყოფიერებაში მაინც, წესრიგის საფუძველია, მაგრამ ეს გარეშობა ბუნებრივიცაა, რადგან კანონი ყველაზე მკაცრად (ზუსტად) ასახავს ჩვენს არსებას, ჩვენს არსებობის წესს, წესრიგი კი საკუთარ თავთან, საკუთარ არსებასთან შესაბამისობაში გამოიხატება, იქ სადაც არ არის დადგენილი კანონის (ქაოსის) ბატონობა, ჩვენ შეგვაქვს ქაოსი.

ყოველივე ამის ფონზე შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ მეცნიერებასა და რელიგიას საერთო საფუძველი აქვს, რაც მათი არსებობის საერთო წესში, ანუ კანონის საშუალებით სამყაროს ჭკრეტაში ვლინდება.

ცნების და შესაბამისად კანონის ფუნქციაში შეიძლება დავინახოთ საკმაოდ საინტერესო შრე. კერძოდ, ცნება, ახდენს რა კერძო, კონკრეტული, ერთეული მოვლენების ნიველირებას, ან გაუჩინარების სიმულირებას (ეს თემა ალბათ ცალკე განხილვის საგანი უნდა გახდეს), რეალურად ივარავს მათ განადგურებისაგან. მაგ.: მცნება — „არა კაც ჰკლა“ — ივეუბნება, რომ აღარ არსებობს არც ერთი კონკრეტული, ერთეული კაცუნაც კი, რომლის მოკვლა შესაძლებელია, როგორც ჩანს საჭირო კანონის, ანუ ქაოსის დამკვიდრება მართლაც დიდი სიბრძნეა. სხვათაშორის ბრძენს იმათივთვე კანონშემოქმედს უწოდებდნენ. გაიხსენოთ თუნდაც ძველი საბერძნეთის ისტორიიდან ბრძენთა ეპოქის წარმომადგენლები: პიტაკი — იყო ქალაქ მილეტის ტირანი; სოლონი — ათენის კანონშემოქმედი; თალესი — რომელმაც იონელებს ურჩია ფედერალური სახელმწიფო ჩამოეყალიბებინათ გაერთიანებული საბჭოს ხელმძღვანე-

ლობით თვოსში; ბიასი — სპარტელების შემოსევის დროს იონქლებს ურჩია სარდინიაში გადასახლებულიყვნენ.

შეგვიძლია გავიხსენოთ ებრაელი ბრძენნი, რომლებმაც შექმნეს თალმუდი.

ამ ფონზე ალბათ ფილოსოფიაზეც უნდა ითქვას რაღაც. ფილოსოფია არ არის სიბრძნე. მისი დაწყებით სრულდება ბრძენთა ეპოქა და ამითაც ჩანს, რომ ის გარკვეულად ემიჯნება სიბრძნეს. გარემოება, რომ ფილოსოფოსი „სიბრძნის მოყვარულია“ სრულიად არ გულისხმობს, რომ თავის ტრფობის საგანთან იდენტობას ელტვის. სიტყვა „ფილოსოფია“ ორი განსხვავებული ფენომენის კავშირზე მიუთითებს — „სიბრძნეზე“ და მის მიჯნურზე.

მათ შორის იგივე სხვაობაა, რაც სუბიექტსა და შემეცნებისთეორიულ სუბიექტს შორის. პირველი მიჯნურია თავისი კერძო ლტოლვევით, მიდრეკილებებით და ა. შ. მეორე კი ის, ვის „წყვედიადში ჩაფლულია მთელი სამყარო“, მაგრამ მოცემული „უშუალოდ არარაა“, ქაოსია.

ფილოსოფიის ისტორია ამ ორი სუბიექტის ურთიერთობის ისტორიაა, მაგრამ ამ ურთიერთობაში შეიმჩნეოდა ერთგვარი ცალმხრივობა და უთანასწორობა. ჰეგელი შენიშნავდა, რომ „ყველა ადამიანს აქვს საერთო ის, რომ ისანი წარმოადგენენ „მეს“ (ე. ი. შემეცნებისთეორიული სუბიექტის) არსებას, მაგრამ „მე“, აღებული აბსტრაქტულად, არის წმინდა ურთიერთობა საკუთარ თავთან, რომელიც აბსტრაგირებულია ყოველი კონკრეტული წარმოდგენისგან, შეგრძნებისაგან, მდგომარეობისგან ისევე, როგორც ყოველი ბუნებრივი გამორჩეულობისაგან, ტალანტისაგან და ა. შ.“

დაუზბრუნდეთ კირკევორს. გავრცელებული თვალსაზრისით დანიელი მოაზროვნე ცდილობს ადაღინოს საკუთრივ სუბიექტურის უფლებები, რომელსაც, შემეცნებისთეორიული სუბიექტისგან განსხვავებით, აქვს თავისი განვითარების ლოგიკა (ესთეტიკური, ეთიკური და რელიგიური სტადიები). მაგრამ სუბიექტური ინდივიდუალური სწორედ იმის წყალობით არის ასეთი, რომ გამორიცხავს განვითარების საერთო, ზოგად ლოგიკას. ამდენად, სუბიექტური ერთიანობა ვერ იქნებ ტოტალობა, რადგან მაშინ ის დაემსგავსება შემეცნებისთეორიულ სუბიექტს, ანუ თვითცნობიერების ობიექტურ გრძნობას, რომელიც მჭკრეტელობაში მოცემულ მრავალფეროვნებას გაერთიანებს ობიექტის ცნებაში. საკუთრივ სუბიექტური კირკევორისთვის არ არის პერსონაჟი მხოლოდობით რიცხვში. ეს არის პიროვნების მიერ შექმნილი პერსონაჟების საზოგადოება. შემეცნებისთეორიული სუბიექტის კლასიკური სახით გამოჩენა გაანადგურებდა ამ საზოგადოებას და შესაბამისად თითოეულ პერსონაჟს, რადგან იგი მოცემული უშუალოდ არარაა, „= X-ს, რომელიც შეიცნობა მხოლოდ იმ აზრთა წყალობით, მის პრედიკატებს რომ შეადგენენ, და რის შესახებაც, თუ გამოვაცალევევებ, არავითარი ცნება არ გვექნება“ [1, გვ. 244]. მაგრამ სწორედ სიცარიელის დასაფარად შემეცნებისთეორიული სუბიექტი პერსონაჟებს გარკვეული წესით ერთმანეთის შემდეგ ალაგებს და ამით, გადააქევეს რა მათ საკუთარ პრედიკატებად, ხატავს თავის აქამდე არარსებულ სახეს. კირკევორის ფილოსოფიაში პერსონაჟები პრედიკატებად ვერ გადაიქცევიან. აქ დონ ჟუანის, მარადიული იუდეველის, იობის, აბრაამის ერთმანეთის შემდეგ დალაგება არ ხდება; ეს შეუძლებელიცაა, რადგან თითოეული მათგანი წარმოადგენს კონკრეტულ პიროვნულ სიცოცხლეს, რომლის შემდეგაც სიცარიელეა. შესაბამისად პიროვნება შეიძლება გაზდეს სხვა სიცოცხლის საფუ-

ქველი, ან ფრაგმენტი მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მის შემდეგ სიცარიელეა. აქ არ არის საუბარი იმაზე, რომ წარსულთა სახეები არ მნიშვნელობენ, უბრალოდ საქმე ისევ და ისევ კირკევორის „ან—ან“-შია. არც ერთ სახეებს არ აქვს უპირატესობა, ისინი კაცობრიობის ტოლპირველადი წევრები არიან. ამ ვითარების აღიარება, როგორც ცნობილია, არჩევანი არ არის. უფრო სწორად — ყველაფრის ნულიდან დაწყებაა, ე. ი. საყოფთარი თავის არჩევა.

სირთულე იმაშია, რომ აქაც არჩევანის წინაშე ვდგებით, რადგან ადამიანის ნებისმიერი გაცნობიერებული პიროვნული ქმედება წარმოადგენს ცალკე სიუჟეტს, რომელშიც მონაწილეობს, ასე ვთქვათ, შინაგანი ცხოვრების მრავალი პერსონაჟი. ბევრი მათგანი შესაძლოა არც კი გამოვლინდეს, მაგრამ ვერავინ იტყვის, რომ კონკრეტულ შემთხვევაში ამ სუბიექტთაგან რომელიმე ნაკლებად მნიშვნელოვანია ვიდრე ის, ვინც ამა თუ იმ ქმედების უშუალო განსახიერებას წარმოადგენს. ამდენად, ქვეყანას ევლინება რაღაც, რაც სიცარიელედ გადაიქცა და პერსონაჟი. მის მკაფიო, დამოუკიდებელ და ამასთან სიცოცხლისუნარიან სახეს სწორედ ეს გვერდზე მყოფი სიცარიელე, ქაოსი ქმნის. ადამიანის ცხოვრების ყოველი მნიშვნელოვანი გადაწყვეტილება წარმოადგენს დამოუკიდებელ და მუდამ აქტიურ წევრს პიროვნული საზოგადოებისა, რომლის შიდა ურთიერთობები და დამოკიდებულებები მუდამ ცვალებადია — იგი მუდამ ივსება ახალი პერსონაჟებით. სიკვდილი ნიშნავს იმას, რომ ახალი პერსონაჟის ნაცვლად უნდა გამოჩნდეს სიცარიელე, რომელსაც „საზოგადოების“ მოწყობის თავისი წესები აქვს. მისი გამოჩენა პიროვნული ცხოვრების ცარიელ ადგილებს გადაფარავს (გაანადგურებს). ამით ადამიანის მოქმედებებს დროის მიხედვით გადანომრავს. ასე რომ, ცხოვრების ყოველ პერსონაჟს ეზღუდება მოქმედების არეალი და განკუთვნილი ადგილის (დროის მოწყვეთის) მიღმა ვერ გავა. ის ქრონოლოგიურად ბოლო პერსონაჟის პრედიკატი და შესაბამისად, სიცარიელის მიერ საკუთარი დაფარული ანარეკლის პრედიკატი ხდება. ამდენად, არა ვინმე სხვა, არამედ სწორედ სიცარიელე (ქაოსი) ამთავრებს ადამიანის ცხოვრებისეული პერსონაჟების საზოგადოებას.

კირკევორის ფილოსოფიაში წარსულთა სახეები მოქმედებენ, ოღონდ არა როგორც წმინდა გონების მოჩვენებები, რომლებიც ქეშმარიტებაზე აცხადებენ პრეტენზიას, არამედ როგორც თავისუფალი სივრცეები, საიდანაც ახალი სიცოცხლე იწყება.

ზემოთ შევნიშნეთ, რომ კირკევორის მიერ შექმნილი საზოგადოების პერსონაჟების ერთმანეთის შემდეგ დალაგება შეუძლებელია. ერთი შეხედვით იქმნება შთაბეჭდილება თითქოს ის მოგვაგონებს აკროპოლისის არქიტექტურაში განსახიერებულ ძველებრძნული საზოგადოების იდეალს — თანასწორი პირვნებების არსებობა ერთმანეთის გვერდზე — მაგრამ ასე მხოლოდ ერთი შეხედვით ჩანს. ბიბლიურ აბრაამს, იობს, სოკრატეს, დონ ჟუანს და ა. შ. ვერც ერთმანეთის გვერდზე განლაგებ, რადგან სიცარიელე, რომელიც მათ გამოჰყოფს, არ არის თანაბარობიერი დ ერთგვაროვანი. კირკევორის მიერ შექმნილ საზოგადოებაში შემეცნებისთვორიული სუბიექტი არსებობს, როგორც სიცარიელე, როგორც ქაოსი, ოღონდ არა როგორც ტოტალობა, არამედ როგორც ერთეული. კირკევორის პერსონაჟების გვერდზე და შემდეგ სიცარიელეა, მაგრამ ისეთი, რომელიც სხვადასხვა პერსონაჟების თანმდევი ქაოსისაგან წარმოიქმნება და ამდენად განსხვავდება ერთმანეთისაგან.

დასასრულს, გვინდა შევნიშნოთ, რომ ამ სტატიაში ჩვენ გავიხსენეთ ერთი ძველბერძნულ ცნებათაგანი — ქაოსი. კირკეგორს იგი თავის ფილოსოფიაში არ გამოუყენებია, მაგრამ მან უფრადღებუ გაამახვილა „არარას“ ცნებაზე, რომელიც შინაარსობრივად ქაოსის ოდენტურია. ახალი ტერმინის გამოყენება არ იყო ჩვენი თვითმიზანი, საქმე იმაშია, რომ არაა თავისი არაარაობით საკმაოდ ერთფეროვანი და ცნობიერებისათვის შეუვალა (ამას ჰაიდეგერი აღნიშნავდა) მაშინ, როდესაც კირკეგორი არარას პირისპირ ყოფნაში გონითი სამყაროს, ენის, ისტორიის საფუძველს ხედავდა. ჰაიდეგერთან არაა კიდევ უფრო ქმედითი, უფრო მოძრავი — უფრო ქაოტურია. ისტორიულად ქაოსში არარასაგან განსხვავებით მრავალფეროვნება და დინამიურობა იგულისხმება. გარდა ამისა, ფილოსოფიის ისტორიაში გავრცელებული თვალსაზრისით კირკეგორმა ჰეგელის ლოგიკასთან, მეცნიერულობასთან, ტრადიციულ რელიგიასთან დაპირისპირებით, ასე ვთქვათ, ლოგოსის წინააღმდეგ გაილაშქრა. კირკეგორი დაუპირისპირდა არა ლოგოსს, არამედ ლოგიკას, რომელსაც კანტი „მოჩვენების ლოგიკას“ უწოდებდა. მისი აზრით, მეცნიერება და აღმნიშნული მოღვაწეობის სხვა ნებისმიერი სფერო — რომელსაც ჰაიდეგერის თქმით „არაფერი უნდა გაიგოს არარაზე“ — თავად ახორციელებს არარას და ქმნის სამყაროს, სადაც ყოველგვარი ინდივიდუალური, პიროვნული არარაობს.

ამდენად, კირკეგორის ფილოსოფია არის არა გაქცევა ლოგოსიდან აბსურდისაკენ, ქაოსისაკენ, არამედ პირიქით, ოღონდ ეს არ გულისხმობს ქაოსის მოსპობას. ქაოსი თავისუფალი სივრცეა, რომელსაც თუ ვერ ხედავ, ან გაურბიხარ, სწორედ მაშინ სპობ.

ლიტერატურა

1. იმნუელ კანტი, შმინდა გონების კრიტიკა, თბილისი, 1979.
2. შარტიხ. ჰაიდეგერი, ყოფიერება და დრო, თბილისი, 1989.
3. გურამ თევზაძე, იმანუელ კანტი, თბილისი, 1974.
4. XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია, თბილისი, 1970.
5. Георг Вильгельм Фридрих Гегель, Энциклопедия философских наук, том 1, Москва, 1974.
6. Мифы народов мира, том 1, Москва, 1982.
7. Делиоз, Гваттари, Что такое философия?, Москва, 1999.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ღარი მამლიზვილი

დასაბუთების ეკთმეზისური მეთოდი არისტოტელეს სილოგიზმების თეორიაში და მისი ფორმალური რეკონსტრუქცია*

აღბათ შეუძლებელიც კია არისტოტელეს ლოგიკის შესახებ არსებული ლიტერატურის სრული მიმოხილვა და ანალიზი. მიუხედავად ამისა არ კლებულობს სამეცნიერო პუბლიკაციების ნაკადი ბერძენი ფილოსოფოსის ლოგიკურ მოძღვრებაზე**. ეს არ არის მხოლოდ ზედპირული გატაცების შედეგი. არისტოტელეს ლოგიკური ტრაქტატები ყოველთვის იზიდავდა ლოგიკოსებსა და ახდენდა მათზე გავლენას იდეების სიუხვითა და დასმული პრობლემებისა და მათი გადაჭრის ცდების სიღრმით. საკმარისია გავიხსენოთ, რომ ისტორიულად მნიშვნელოვან „ლოგიკის ალგებრის“ პერიოდში (XIX ს.-ის მეორე ნახევარი) მათემატიკური მეთოდები პირველად კატეგორიული სილოგიზმის თეორიაში იქნა გამოყენებული; ასევე XX ს.-ის 20-იან წლებში ი. ლუკასევიჩმა და 50-იან წლებში ა. პრაიორმა არისტოტელესა და მისი კომენტარების ზოგიერთი კონცეფციის კვლევის პროცესში ჩაუყარეს საფუძველი ლოგიკის ახალ დარგებს, შესაბამისად, მრავალფასა ლოგიკასა და დროის ლოგიკას. „ორგანონი“ იმდენად მდიდარია, რომ არ არის გამორიცხული, — მასში დღესაც აღმოვაჩინოთ ისეთი რამ, რაც შეიძლება იქცეს ახალი ნაყოფიერი იდეების წყაროდ.

თუმცა სილოგიზმების განხილვის ეძღვნება „პირველი ანალიტიკა“ მთლიანად, საკუთრივ ლოგიკური თეორია — სილოგისტიკა — გადმოცემულია მისი I წიგნის 1—22 თავებში; მაგრამ სილოგისტიკა „ერთმანეთზე დაშენებული“ სხვადასხვა ნაწილებისაგან შედგება, სახელდობრ 1, 2, 4—7 თავებში განვითარებულია ასერტორული, 3, 8—12 თავებში აპოდიქტიკური, ხოლო 3, 13—22 თავებში — პრობლემატური სილოგიზმების თეორია. სტატი-აში უმთავრესად მხედველობაში გვაქვს პირველი ნაწილი — ზოგადი პოზი-ტორი ტერმინების ასერტორული სილოგისტიკა, რომელიც შემდგომში იქცა ტრადიციული ფორმალური ლოგიკის ერთ-ერთ ძირითად კომპონენტად.

სილოგისტიკა მთლიანადაც და მისი ასერტორული ნაწილიც არისტოტელეს წარმოდგენილი ჰქონდა როგორც დამოუკიდებელი დედუქციური თეორია. ეს შეაფიოდ ჩანს მისი აგებიდან: არისტოტელე, თანამედროვე ენით რომ ვთქვათ, ჯერ სემანტიკურად აფუძნებს უკუქცევისა და ლო-

* წინამდებარე სტატიაში არისტოტელეს სილოგიზმების თეორიის გააზრებას საფუძველად უღვეს მთლიანად მისი ლოგიკის კოტე ბაქრადისეული გაგება, რომლის თანახმადაც არისტოტელეს ლოგიკური მოძღვრება არის დასაბუთების, წინამძღვრებიდან მათი ფორმისა და მათ შორის არსებული კავშირის ძალით შედეგების გამოყვანის თეორია (K. C. Bakradze, Система и метод философии Гегеля. Тб., 1958, с. 235).

** ამაში წვლილი ჭარბველ მეცნიერებსაც შეაქვთ. არისტოტელეს ლოგიკის პრობლემებისა გამოკვლეული კოტე ბაქრადის ერთ-ერთი პირველი მოწოდის ზურაბ მიქელაძის (1917—1993) ბეგრ შრომაში; ზ. მიქელაძე იყო „ორგანონის“ რუსული გამოცემის [1] რედაქტორი, კომენტატორი და შესავალი წერილის ავტორი. მთლიანად არისტოტელეს ლოგიკას მიეძღვნა აგრეთვე საქავშირო სიმპოზიუმი, რომელიც ჩტარდა თბილისში 1983 წ. (იხ. [5]).

გიჟური კვადრატის ზოგიერთ კანონსა და პირველი ფიგურის, მის მიერ სრულყოფილად წოდებულ სწორ მოღუსებს, ხოლო შემდეგ დანარჩენი ფიგურების ყოველი სწორი მოღუსი გამოჰყავს მათგან (დაჰყავს მათზე). ყველა შემთხვევაში არასწორი მოღუსები უჭევიდება (ხდება მათი დაწუნება) კონტრმაგალითებით ანუ დამრღვევი მოღუსებით. ეს მაგალითები თანამედროვე მეთოდოლოგიური სტანდარტების მიხედვითაც საკმარისია იმის საჩვენებლად, რომ დარღვეული მოღუსი არ გამოიყვანება უჭუქცევისა და ლოგიკური კვადრატის კანონებიდან და სრულყოფილი მოღუსებიდან. შემდგომში, როგორც სისტემურ, ისე ისტორიულ გამოკვლევებში სილოგისტიკის ასეთი გაგება არასოდეს ვადაქცეულა კამათის საგნად.

დედუქციური თეორიების შესახებ პირველი მეთოდოლოგიური მოძღვრებაც არისტოტელეს ეკუთვნის (ამ საკითხს ეხება „მეორე ანალიტიკის“ I წიგნი). ამ მოძღვრების მიხედვით, ძალიან მოკლედ რომ ვთქვათ, დედუქციური მეცნიერული თეორიის აგება ნიშნავს ჭეშმარიტი აქსიომების შერჩევასა და მათგან სხვა დებულებების ლოგიკური გამოყვანის პროცესს; გამოყვანისა იმ წესებისა და მეთოდების გამოყენებით, რომლებითაც მეცნიერებებს უზრუნველყოფს ლოგიკა. ამრიგად, ლოგიკა მეცნიერების ინსტრუმენტული კომპონენტია: იმისათვის, რომ დაიწყოს არსებობა მეცნიერულმა თეორიამ, ეს ინსტრუმენტი უკვე უნდა არსებობდეს. მეორეს მხრივ, ლოგიკური წესებისა და მეთოდების ერთობლიობაც ცოდნის, მაგრამ არა მეცნიერული, არამედ მეცნიერებადგელი ცოდნის სისტემაა (ეს თვალსაზრისია ასახული მეცნიერებათა არისტოტელესეულ კლასიფიკაციაში, რომელსაც ის ეხება „მეტაფიზიკაში“, „ტოპიკასა“ და „ნიკომაქეს ეთიკაში“, არისტოტელეს შრომების ანდრონიკოს როდოსელისეულ დალაგებაში, არისტოტელეს ლოგიკური თხზულებების კრებული სპერიპატეტიკულ სახელში — „ორგანონი“). რომ ავგავთ ცოდნის ეს მეცნიერებადგელი სისტემა იმავე სქემით (ასე იქცევა არისტოტელე „პირველ ანალიტიკაში“), უნდა ვიპოვოთ საწყისი ლოგიკური დებულებები — გამოყვანის უპირველესი წესები და მეთოდები. ბუნებრივია, რომ გამოყვანის წესებიდან და მეთოდებიდან სხვა ლოგიკური პრინციპების გამოსაყვანა უფრო ადვილია, ვიდრე უფრო ფუნდამენტური, სანდოობის უფრო მაღალი ზარისხის მქონე წესები და მეთოდები. არისტოტელე ამ განსხვავებას ტერმინოლოგიურადაც აფიქსირებს — მეცნიერებაში ის ლაბარაკობს დასაბუთებაზე, გამოყვანაზე, ლოგიკაში — დაყვანაზე, სრულქმნაზე [12, გვ. 132—137]. ერთი რამ ცხადია, არისტოტელე მიხვდა ლოგიკური თეორიის სპეციფიკურ აგების საჭიროებას, დღეს ამას ფორმალიზაცია ან ფორმალური აგება ეწოდება. ამ მიხედვარის რეალიზაციაა სილოგისტიკა — მეცნიერების ისტორიაში პირველი დედუქციური თეორია, ამავე დროს ლოგიკური თეორია, რომელშიც განსჯის ფორმალიზაციის პირველი ცდაა გაკეთებული.

მაგრამ ეს მხოლოდ ფორმალიზაციის ცდია იყო. ამ ცდის რეზულტატი — სილოგისტიკა თვითონ არისტოტელესთან, მის კომენტატორებთან, ტრადიციული ლოგიკის სახელმძღვანელოებში, არის გარკვეული სპეციალური ტერმინებით გაფართოებულ ბუნებრივ ენაზე ჩამოყალიბებული ნახევრადფორმალური, არსებითად შინაარსობრივი დედუქციური თეორია, რაც იმას გუ-



ლისხმობს, რომ ამ თეორიის ფორმულირებაში ცნებებთან და დებულებებთან ერთად, რომელთა გაგება არავითარ აზრთა სხვაობას არ ბადებს, გვხვდება „თეორი ლაქებიც“ — ბუნდოვანი ცნებები, ორაზროვანი დებულებები და საკითხები, რომელთა მერყევი შინაარსის გამო შეუძლებელია მათზე ცალსახა პასუხის გაცემა. მიუვითითოთ ამ დეფექტების მხოლოდ ზოგიერთი წყარო.

ასერტორულ სილოგისტიკაში შეისწავლება დელუქციური კავშირები წინადადებებს შორის, რომლებიც მოიცავენ ზოგადი პოზიტიური ტერმინებიდან სილოგისტიკური მუდმივებით აგებულ მარტივ კატეგორიულ წინადადებებსა და მათთვის საპროპოზიციო შემაკავშირებელი ფრაზების („არა“, „და“, „თუ... მაშინ“) დართვით მიღებულ რთულ წინადადებებს. მაგრამ რა არის სატომინო ცვლადების მნიშვნელობა? რა მიმართებებს აღნიშნავენ სილოგისტიკური მუდმივები — „ყველა ... არის“ (a), „არც ერთი ... არ არის“ (e), „ზოგიერთი ... არის“ (i) და „ზოგიერთი ... არ არის“ (o)? ანდა როგორ უნდა გავივით საპროპოზიციო შემაკავშირებელი ფრაზები — როგორც კლასიკური ორფასა ლოგიკის ოპერაციები თუ არა? ამ კითხვებზე „ორჯანონის“ ტექსტში არ არსებობს ცალსახა პასუხები. ასერტორული სილოგისტიკის ყველა არისტოტელურ ვერსიაში მართებულადაა მიჩნეული (ძილებულია, დამტკიცებადი) „პირველი ანალიტიკის“ ტექსტში მართებულად გამოცხადებული უკუქცევისა და ლოგიკური კვადრატის ცნობილი კანონები და ოთხივე ფიგურის* ყველა მოდუსი. მათი ტრავიალური შედეგების — შესუსტებული მოდუსების ჩათვლით, და არასწორადაა მიჩნეული (უკუიგდება) ყველა ის სილოგისტიკურ დებულება, რომლებზეც უარს ამბობს თვითონ არისტოტელე. მაგრამ ეს მტკიცებები და მათი შედეგები არ ამოწურავენ სილოგისტიკური ფორმულებით მთელ ერთობლიობას. მართებულობის გაურკვეველი სტატუსის მქონე სილოგისტიკურ მტკიცებათა შორის ისტორიული თვალსაზრისით ყველაზე მნიშვნელოვანია იგივეობის სილოგისტიკური კანონები — „ყველა S არის S“ (SaS) და „ზოგიერთი S არის S“ (SiS). პირველ მათგანს ტრადიციულადაა დაკავშირებული აზროვნების ძირითად კანონებს. რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, „ანალიტიკების“ ტექსტში მხოლოდ ორი ადგილია მივსახლებული (68a19 და 64a24—27, b6—12), ერთი ი. ტომასის [6, გვ. 212], მეორე კი ვ. ბოჩაროვის [2, გვ. 16] მიერ, რომლებიც არაპირდაპირ(1), მხოლოდ რაღაც ვარაუდებზე გათვალისწინებით შეიძლება მივიჩნიოთ არისტოტელეს მიერ იგივეობის კანონების ჭეშმარიტად მიჩნევის დადასტურებად. მაგრამ უკვე ლაიბნიცს [4, გვ. 368—74, 490—98], როგორც აღნიშნულია [11, გვ. 136]-ში პიერ რამუსის კვალად, ეს კანონები მიაჩნდა ჭეშმარიტ სილოგისტიკურ დებულებებად. სავარაუდოა, რომ ლაიბნიცის გავლენით მიაკუთვნა ეს კანონები ი. ლუკასევიჩმა უყოყმანოდ არისტოტელეს ასერტორული სილოგისტიკის მისეული რეკონსტრუქციის თეზისთა ერთობლიობას. მაგრამ არსებობს მარტივი კატეგორიული წინადადების ისეთი გაგებაც (სემანტიკური კონცეფცია), რომლის მიხედვითაც იგივეობის კანონები SaS და SeS არ არის ჭეშმარიტი ყოველი S-ისათვის, თუმცა ამ კონცეფციაში ყველაფერი, რაც უშუალოდ დასკვნებისა და

* თუმცა არისტოტელეს IV ფიგურა სისტემატური განილივიდან გამოტოვებული აქვს, „პირველი ანალიტიკის“ ის ადგილები, სადაც ამ ფიგურის სწორი მოდუსებია დასახელებული (29a 19—25, 53a 4—25), კარგადაა ცნობილი. საერთოდ ამ პრობლემასთან დაკავშირებით იხ. [6, §§ 11—14].

სილოგიზმების კორექტულობას ეხება, ადეკვატურად ვერიფიცირდება [13, გვ. 169] [10].

ბუნდოვანებას ვაწყდებით ასერტორულ სილოგისტიკაში მიღებული დასაბუთების მეთოდების ანალიზისასაც. არასრულყოფილი სწორი მოდუსების დასაბუთებლად, მათი სრულყოფილი მოდუსებიდან გამოსაყვანად ან მათზე დასაყვანად „პირველ ანალიტიკაში“ სამი მეთოდია გამოყენებული — უკუქცევის დასაბუთებით პირდაპირი დამტკიცების მეთოდი, ირიბი დამტკიცების მეთოდი *reductio ad impossibile* და ტერმინის გამოყოფით (*exhauriendi* ეკთეზისი) დამტკიცების მეთოდი. პირველი ორი მეთოდი აზრთა სხვადასხვაობას არ იწვევს, მაგრამ იგივე არ ითქმის დამტკიცების ეკთეზისურ მეთოდზე. „პირველ ანალიტიკაში“ ეს მეთოდი გამოყენებულია აშკარად ან მითითებულია მისი გამოყენების შესაძლებლობა ზოგადუარყოფითი წინადადების უკუქცევის წესის (25 a 15—17), ასერტორული მოდუსების Darapti-ის (28 a 23—27), Disamis-ის, Datisis-სა (28 b 14) და Bocardo-ს (28 b 21—22), Baroco-სა და Bocardo-ს წმინდა აპოდიქტიკური ანალოგებისა (30a5—11) და შერეულწმინდვრებიანი Darii-ს (30 a 37—40) დასაბუთებისას. ამავე დროს მხოლოდ წმინდა აპოდიქტიკური Baroco და Bocardo მოდუსების დამტკიცება შეუძლებელი სხვა მეთოდებით, ასერტორულ სილოგისტიკაში კი ეკთეზისური დასაბუთება ყველგან შემოთავაზებულია როგორც სხვა მეთოდით დამტკიცების ალტერნატივა. მაგრამ ეს არცვლის იმ ფაქტს, რომ ასერტორული სილოგისტიკის ორიგინალურ არისტოტელურ ვერსიაში ეკთეზისით დასაბუთების მეთოდი გამოყვანის (დედუქციური ბჭობის) დასაშვები ზეგნია. მისი არსი შემდეგში მდგომარეობს: თუკი გამოყვანის წინამძღვართა და მათ შედეგთა შორის გვხვდება კერძობითი წინადადება „ზოგიერთი A არის B“ (AiB) ან „ზოგიერთი A არ არის B“ (AoB), მაშინ გამოყვანის შემდგომ პროცესში ეს კერძობითი წინადადება შეიძლება გავივით როგორც მოცემულობა, ექსპოზიცია რომელიც ისეთი არაფიქსირებული C-სი, რომ, ჯერ ერთი, C ნაწილია A-სი, ე. ი. ჭეშმარიტია CaA, და, მეორეც მას უნივერსალურად ახასიათებს პრედიკატი B, ე. ი. ჭეშმარიტია CaB, თუკი ეს კერძობითი წინადადება არის დადებითი, და მას უნივერსალურად არ ახასიათებს B, ე. ი. ჭეშმარიტია CeB, თუკი ეს კერძობითი წინადადება არის უარყოფითი. სიტყვა „არაფიქსირებული“ აქ მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ამ კონტექსტში შემოტანილი C ტერმინის შესახებ არაფერი ითვლება ცნობილად ვარდა იმისა, რაც მასზე ამ დამატებით (დამხმარე) დამწვებებში (CaA და CaB, ან CaA და CeB) არის ნათქვამი და ამიტომ მისი გაიგივება ამ გამოყვანაში შემავალ რომელიმე ტერმინთან დაუშვებელია. ლოგიკური თვალსაზრისით ზემოთ მოცემული აღწერა ნიშნავს შემდეგს: თუ სილოგისტიკური გამოყვანის (მაგალითად, მოდუსის დამტკიცების) რომელიც ნაბიჯზე მიღებულია კერძობითი წინადადება AiB ან AoB, მაშინ გამოყვანის შემდგომ პროცესში შეგვიძლია შევარჩიოთ ისეთი ტერმინი C, რომელიც არ შედის არც გამოყვანის წინამძღვრებში და არც მის თეზისში და მივიღოთ დამხმარე დაშვებები CaA და CaB პირველ შემთხვევაში, CaA და CeB — მეორეში; ამის შემდეგ თეზისის დამტკიცებისას აღნიშნული კერძობითი წინადადების ნაცვლად შეგვიძლია გამოვიყენოთ შემოტანილი დამხმარე დაშვებები. თუ ასეთ პირობებში მივიღებთ თეზისს, რომელიც, როგორც ითქვა, არ შეიცავს

C-ს, შეგვიძლია „გავთავისუფლდეთ“ დამხმარე დაშვებებიდან (მოვხდინოთ მათი ელიმინაცია) და თეზისი მივიჩნიოთ გამოყვანილად მხოლოდ თავდაპირველი წინამძღვრებიდან (შდრ. [6, §19] [12, § 30] [1, გვ. გვ. 621, 624, 626, 627]). აშკარაა, რომ არისტოტელეს კერძობითი წინადადება ცნობიერად თუ არაცნობიერად ესმის ეგზისტენციურად, როგორც არსებობის კვანტორიან გამოსახულება.

AiB როგორც $\exists C(CaA \wedge CaB)$ და AoB როგორც $\exists C(CaA \wedge CeB)$:

ამას აღნიშნავს თითქმის ყველა კომენტატორი ალექსანდრე აფროდიზიელიდან დაწყებული დღემდე. სწორედ ამის გამო შეიძლება მივიჩნიოთ დამტკიცების ეკთეზისური მეთოდი ასერტორულ სილოგისტიკაში ბუნდოვანებისა და ორაზროვნების წყაროდ: რისი სიმბოლოა C, ზოგადი თუ სინგულარული ტერმინისა? გარდა ამისა არსებობის კვანტორის შეტანა სილოგისტიკის ენაში ძალიან აფართოებს მას — კვანტორთა თეორიის კანონების გამოყენებით სილოგისტიკის აქსიომებიდან შეიძლება გამოვიყვანოთ ისეთი შედეგები, რომლებზეც არისტოტელეს არც უფიქრია. რათა გამოვავლინოთ ასერტორული სილოგისტიკის ნამდვილი სახე. მისი ლოგიკური შესაძლებლობები, მისი ადგილი თანამედროვე ლოგიკის რთულ ქსოვილში, რომ ობიექტურად შევადგინოთ ის, ჯერ ერთი, აუცილებელია მისი ფილოსოფიურ-ლოგიკური რეკონსტრუქცია — ენობრივად ბუნდოვანი ადგილების ნათელყოფა, სხვადასხვა ადგილების ერთმანეთთან შეთანხმება, გადამწერელთა ჩამატებებისა და შეცდომების ამოცნობა და ა. შ. ამ მიმართულებით უდიდესი მუშაობა ჩაატარეს კომენტატორებმა.

მაგრამ საჭიროა აგრეთვე ასერტორული სილოგისტიკის ფორმალური რეკონსტრუქცია, მისი ხელახალი აგება ოღონდ უკვე მკაცრ ფორმალურ ენაზე, ლოგიკის განვითარების თანამედროვე საფეხურზე მიღებული მეთოდოლოგიური სტანდარტების დაცვით, ე. ი. არისტოტელეს სილოგისტიკის შინაარსობრივი თეორიის შეცვლა მისი ფორმალურ-დედუქციური ვერსიით. არ შეიძლება მოვითხოვოთ, რომ რეკონსტრუქციის შედეგი, რომელიც ფორმალურ-დედუქციური თეორიაა, რაღაც ზუსტი აზრით ემთხვეოდეს რეკონსტრუქციას, შინაარსობრივ კონცეფციას, მაგალითად, მისი ეკვიპოლენტური იყოს (სიზუსტეში აქ იგულისხმება დამთხვევის, იგივეობის დასაბუთების შესაძლებლობა). მართლაც ასეთ შემთხვევაში მოგვიჩვენდა ერთმანეთისათვის შეგვედარებინა მკაცრი მეთოდოლოგიური სტანდარტების მიხედვით აგებული ფორმალური თეორია და შინაარსობრივი კონცეფცია, ეს კი შეუძლებელია, რადგან ამისათვის ჯერ მოგვიჩვენდა შინაარსობრივი კონცეფციისათვის ზუსტი, ფორმალური სახის მიცემა, ე. ი. მისი ფორმალური რეკონსტრუქცია და შედარების პრობლემა ხელახლა დადგებოდა. მოკლედ, ფორმალური რეკონსტრუქციის ადეკვატურობა არ არის ისეთი სპეციფიკი, რომელზეც პასუხი ცალსახად შეიძლება ჩამოყალიბდეს და დასაბუთდეს მხოლოდ დედუქციური საშუალებებით.

ამავე დროს, ცხადია შესაძლოა და უნდა მოვითხოვოთ კიდევაც რეკონსტრუქციის შედეგის იდეურად ადეკვატურობა შინაარსობრივი კონცეფციის მიმართ, მოვითხოვოთ გარკვეული „გარანტიები“ იმისა, რომ რეკონსტრუქციის შედეგი მართლაც არის შინაარსობრივი კონცეფციის ფორმალური წარმოდგენა; ეს უფლებას მოგვცემს, და ეს არის სწორედ რეკონსტრუქ-



ციის მიზანი, ფორმალური რეკონსტრუქციის გარკვეული მეტათეორიული თავისებურებები გავიზაროთ როგორც შინაარსობრივი თეორიის დახასიათება. ზოგადად რომ ვთქვათ, შინაარსობრივი კონცეფციის ფორმალური რეკონსტრუქცია, კერძოდ, არისტოტელეს სილოგისტიკის ან მისი რომელიმე ნაწილის წარმოდგენა თანამედროვე ფორმალური ლოგიკის ცნებითი აპარატის გამოყენებით არის ექსპლიკაციის პროცესი იმ აზრით, როგორითაც რ. კარნაპი ახასიათებს „მნიშვნელობასა და აუცილებლობაში“ [3, გვ. 37—38] ჩვეულებრივ ყოველდღიურ ან სამეცნიერო, აზროვნებაში გამოყენებული ბუნდოვან ან არამკაფიო ცნების (ექსპლიკანდის) ზუსტი, ფორმალური ანალოგიით (ექსპლიკატით) შეცვლას. ეს მსგავსება ნათელს ზღის აგრეთვე იმას, რომ იდეური დეკვატურობის მოთხოვნა, როგორი მკაცრი კრიტერიუმებით შემოწმებასაც არ უნდა ეყრდნობოდეს იგი, ცალსახად არ განსაზღვრავს რეკონსტრუქციის შედეგს — ერთი და იმავე შინაარსობრივი კონცეფციისათვის შეიძლება არსებობდეს რამდენიმე ერთმანეთის არაატოლფასი ფორმალური რეკონსტრუქცია.

გვარაუდობთ, რომ არისტოტელეს ასერტორული სილოგისტიკის ფორმალური რეკონსტრუქციის იდეურ დეკვატურობას უზრუნველყოფს შემდეგ მოთხოვნების დაცვა:

1) ფორმალური ასერტორული სილოგისტიკის ენა უნდა იყოს მართივი — იგი ლოგიკური ტერმინებიდან უნდა შეიცავდეს მხოლოდ სილოგისტიკის მუდმივებსა და საპროპოზიციო მკავშირებლებს; გარდა ამისა, საპროპოზიციო მკავშირებლები უნდა გავიგოთ როგორც პროპოზიციითა კლასიკური (ორფასა) ლოგიკის ოპერაციები. „ორგანონის“ ტექსტიდან ჩვენთვის ცნობილი არ არის სხვა ადგილი, რომელიც ამ მოთხოვნის კონტრარუმენტად გამოდგებოდა. ნათქვამი ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს იმას ვამტკიცებდეთ, რომ არისტოტელი შეგნებულად იზიარებდა საპროპოზიციო მკავშირებლების ორფასა ინტერპრეტაციას, ეს მისი კონცეფციის გაუმართლებელი მოდერნიზება იქნებოდა; ჩვენი ვარაუდი ენება მხოლოდ ამ ინტერპრეტაციის ფარულ, გაუქხადებელ რეალიზაციას არისტოტელეს დოქტრინაში, მსგავსად დასკვნის სქემების სტიქიური გამოყენების ადამიანის მიერ, რომელსაც წარმოდგენაც კი არა აქვს ამ სქემებზე და საერთოდ ლოგიკაზე. არსებობს ასერტორული სილოგისტიკის ფორმალური წარმოდგენის მრავალი ცდა, რომელიც ამ ვარაუდს ეყრდნობა [7]. ეს ცდები გვიჩვენებს, რომ სილოგისტიკის ენის ასეთ გაგებას არ მოსდევს შედეგები, რომლებიც გავლენას მოახდენდა არისტოტელურ კანონებზე.

2) ფორმალურ ასერტორულ სილოგისტიკაში მიღებული უნდა იყოს (მართებულად უნდა იქნეს მიჩნეული) ყველა იმ დებულები, ფორმალური ანალოგი, რომელსაც მართებულად მიიჩნევს არისტოტელი, და უკუგდებული უნდა იყოს (უმართებულად უნდა იქნეს მიჩნეული) ყველა იმ დებულების ფორმალური ანალოგი, რომელიც უმართებულად მიიჩნდა მას (დებულებათა ეს კლასები ზემოთ უკვე დავახასიათეთ).

3) ფორმალურ სილოგისტიკაში რეკონსტრუირებადი უნდა იყოს არასრულყოფილი სწორი მოდუსების „პირველ ანალიტიკაში“ გამოყენებული სამივე მეთოდი — პირდაპირი გამოყვანა უკუქცევის მეშვეობით, წინააღმდეგობაზე დაყვანა და ეკთეზისი (დამტკიცება ტერმინის გამოყოფით); ამავე დროს

იგი არ უნდა შეიცავდეს მათზე არსებითად ძლიერ მეთოდებს, რადგან ეს შესაძლებელს გახდის სილოგისტიკაში მიღებული დებულებებიდან გამოგვეყვანა შედეგები, რომლებიც არისტოტელესათვის მიუღებელი იქნებოდა.

4) ფორმალური სილოგისტიკის სემანტიკური აპარატი — სატერმინო სიმბოლოების განსაზღვრის არის ტიპი, სილოგისტიკური მუდმივების ინტერპრეტაცია ამ არეზე და ა. შ. — თანხმობაში უნდა იყოს არისტოტელეს ლოგიკურ-ფილოსოფიურ შეხედულებებთან. ამ სტატიის ერთ-ერთი მიზანია იმის ჩვენება, თუ როგორ შეიძლება განხორციელდეს ეკთეზისით დამტკიცების წინააღმდეგობრივი მეთოდის ისეთი ფორმალური რეკონსტრუქცია, რომელიც არ არღვეს იდეური ადეკვატურობის ზემოთ ჩამოთვლილ არც ერთ მოთხოვნას*. განვიხილოთ ეკთეზისით დამტკიცების მაგალითი — მოლუს Disamis-ის გამოყვანა: (1) MiP, MaS — წანამძღვრები; (2) პირველი წანამძღვრის ძალით შესაძლებელია შემოვიღოთ ახალი ტერმინი N (ეკთეზისი) და მივიღოთ დამხმარე დაშვებები NaM და NaP; (3) NaM-დან და მეორე წანამძღვარიდან Barbara-თი მიიღება NaS; (4) SiN-მისგან შემოფარგვლით უკუტყვევით; (5) ახლა მეორე დამხმარე დაშვებიდან და ამ კერძობითი დებულებიდან Darri-თ მიიღება სასურველი შედეგი SiP.

კორექტულია თუ არა, ეს განსჯა? შევადაროთ იგი პრედიკატთა აღრიცხვაში რაიმე დებულების გამოყვანას წანამძღვრებიდან, რომელთა შორისაც გააჩნს დებულება გარკვეული A თვისების მქონე საგნის არსებობის შესახებ. რომ ვისარგებლოთ ამ ეგზისტენციური წანამძღვრით, შემოგვაქვს (გამოვყოფთ) სინგულარული ტერმინი x, რომელიც ვითომდა აღნიშნავს ერთ-ერთ ასეთ საგანს, ე. ი. შემოგვაქვს დამხმარე დაშვება A(x). ამის შემდეგ თუ წანამძღვართა საწყისი ერთობლიობიდან, რომელშიც აღნიშნული ეგზისტენციური მტკიცება შეცვლილია სინგულარული A(x) დებულებით, გამოვიყვანთ თვისის ისე, რომ არ ვისარგებლებთ არავითარი ინფორმაციით x-ის შესახებ, გარდა იმისა, რომ მას აქვს A თვისება, შეგვიძლია მივიჩნიოთ, რომ იგი გამოყვანილია წანამძღვართა თავდაპირველი ერთობლიობიდან. ბუბობის ეს ხიზბი გამართლებულია არსებობის კვანტორის მოცილების სემანტიკურად მართებული შემდეგი წესით: თუ არსებობს B დებულების გამოყვანა Γ და A(x) წანამძღვრებიდან, მაშინ იმ პირობით, რომ Γ და B არ შეიცავენ x-ს თავისუფლად, არსებობს აგრეთვე ამავე B დებულების გამოყვანა Γ და $\exists x A(x)$ წანამძღვრებიდან.

რადგან არისტოტელესათვის კერძობითი წინადადება არის არსებობის კვანტორიანი გამოსახულება, ეკთეზისით დამტკიცება გამოდის არსებობის კვანტორის მოცილებით დამტკიცების კერძო შემთხვევა. ამით კი მივიღოთ პირველი მნიშვნელოვანი შედეგი — ეკთეზისით დამტკიცება სემანტიკურად კორექტულია. მაგრამ თუკი ახლა ასე ინტერპრეტირებულ და ჩაწერილ ეკთეზისის მეთოდს შევიტანთ ფორმალურ სილოგისტიკაში, მოგვიწევს მისი ენის გაფართოება კვანტორებით, რასაც შედეგად მოსდევს ადეკვატურობის ერთბაშად ორი, — პირველი და მესამე პირობის დარღვევა. ალბათ ეს არის მთა-

* ქვემოთ წარმოდგენილი თვალსაზრისი პირველად 1983 წ. მოხსენების სახით იქნა ფორმულირებული თბილისში, ზემოხსენებულ სიმპოზიუმზე და ლოგიკის სამეცნიერო სემინარზე მოსკოვას ფილოსოფიის ინსტიტუტში. შესაბამისი პუბლიკაციები კი 1984 და 1985 წლებში გამოქვეყნდა [8], [9].

ვარი მიზეზი იმისა, თუ რატომ ამბობენ უარს ამ მეთოდის რეკონსტრუქციანზე სილოგისტიკის ფორმალურ წარმოდგენებში.

მაგრამ შესაძლებელია ეკთესისის მეთოდი ფორმალურად სხვა ხერხითაც წარმოვადგინოთ. კერძობითი AiB და AoB წინადადებები მართლაც შეიცავენ კვანტორებს, ოღონდაც არისტოტელესაოვის კვანტორი არ არის დამოუკიდებელი სინტაქსური ერთეული, ამიტომ მისთვის გამოსახელებები $\exists C(CaA \wedge CaB)$ და $\exists C(CaA \wedge CeB)$ დაუშვლელი მთლიანობებია და კვანტორების მოცილება დანარჩენი ნაწილებისაგან შეუძლებელია. სხვა სიტყვებით ასერტორულ სილოგისტიკაში AiB , AoB ისეთივე მიმართებაშია $CaA \wedge CaB$ -სთან, შესაბამისად $CaA \wedge CeB$ -სთან, როგორშიც $\exists x A(x)$ არის პრედიკატთა აღრიცხვაში $A(x)$ -თან. ამის გათვალისწინებით შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ არისტოტელე ეკთესისურ დამტკიცებებში იყენებს არსებობის კვანტორის მოცილებს ანალოგიურ სხვადასხვა პრინციპს: i -მოცილების წესს — თუ არსებობს F -ის გამოყვანა Γ და $CaA \wedge CaB$ წანამძღვრებიდან, მაშინ იმ პირობით, რომ C -ს არ შეიცავს არც F და არც Γ , არსებობს F -ის გამოყვანა Γ და AiB წანამძღვრებიდან და o -მოცილების წესს — თუ არსებობს F -ის გამოყვანა Γ და $CaA \wedge CaB$ წანამძღვრებიდან, მაშინ იმ პირობით, რომ C -ს არ შეიცავს არც F და არც Γ , არსებობს აგრეთვე F -ის გამოყვანა Γ და AoB წანამძღვრებიდან. ესენი, ვუწოდოთ მათ ერთობლივად ეკთესისის წესებო, ვერ-ერთი, შეიცავენ მხოლოდ ენის სიმარტივის მოთხოვნით ნებადართულ ტერმინებს და მეორეც, ხსნიან და აფუძნებენ დამტკიცების ეკთესისურ მეთოდს ისევე კარგად, როგორც ეს კეთდება არსებობის კვანტორის მოცილების წესით. ამრიგად, ასერტორული სილოგისტიკის ნებისმიერ ფორმალურ დედუქციურ წარმოდგენას, თუკი მასში არ იწარმოება ეკთესისის წესები, შეგვიძლია დავეუბნოთ ისინი პოსტულირებული წესების სახით.

ე. სლუპეციმ 1946 წ. ააგო ასერტორული სილოგისტიკის გარკვეული აზრით მინიმალური ფორმალური ვერსია [3, გვ. 310]; მასში ნებისმიერი სილოგისტიკური დებულება დამტკიცებადია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც ის გამოყვანადია ჩანაცვლებისა და მოცილების წესებით პროპოზიციათა კლასიკური ლოგიკის კანონებიდან და სილოგისტიკური დებულებებიდან: Barbara, Darii, მარტივი უკუქცევის ერთ-ერთი წესი, კონტრარობისა და კონტრადიქტორულობის კანონები. ეს სისტემა მინიმალურია იმ აზრით, რომ მასში მართებულად მიჩნეული სილოგისტიკური დებულებები შემოსაზღვრულია ყველა იმ და მხოლოდ იმ მტკიცებების პროპოზიციული შედეგებით, რომელთა მართებულად მიჩნევა არისტოტელეს მიერ დასტურდება „პირველ ანალიტიკაში“. ამიტომ ყოველგვარი ეჭვი ამ სისტემის ადეკვატურობის მიმართ არისტოტელეს კონცეფციისადმი ეხება ან რეკონსტრუქციის საფუძვლად აღებულ პროპოზიციათა კლასიკურ ლოგიკას, ან გამოყვანის საშუალებებს (სლუპეციის სისტემაში ეკთესისის წესები დასაშვებ წესებს არ წარმოადგენენ).

გავაფართოოთ სლუპეციის სისტემა i -მოცილებისა და o -მოცილების წესებით. ფართოვდება გამოყვანის საშუალებები, შესაძლებელია გაფართოვდეს მასში დამტკიცებად დებულებათა კლასიც. მაგრამ ამ გაფართოებით იხსნება ეჭვები, რომლებიც გამოყვანის საშუალებებს ეხება, როგორია ეს

ახალი სისტემა და როგორია მისი დამოკიდებულება სლუბეცკის სისტემასთან და არისტოტელეს სილოგისტიკის სხვა ფორმალურ რეკონსტრუქციებთან? იგი როგორც მასში დამტკიცებად დებულებათა ერთობლიობა ემთხვევა ასერტორული სილოგისტიკის ლუკასევიჩისეულ სისტემას და ე. ი. მასში გამოყვანადია (მტკიცდება) იგივეობის ორივე კანონი. ეს არის ამ ახალი სისტემის უმთავრესი თავისებურება. ვფიქრობთ, ამით მოპოვებულია თუმცა არატექსტუალური, მაგრამ მაინც არგუმენტი იმ თვალსაზრისის სასარგებლოდ, რომლის თანახმადაც არისტოტელეს ჭეშმარიტად მიაჩნდა იგივეობის კანონები: მართლაც, ისინი ზომ გამოიყვანებიან არისტოტელესათვის მისაღები გამოყვანის საშალებებით იმ დებულებებიდან, რომელთა მართებულებას არისტოტელე აშკარად ეთანხმებოდა.

არ უნდა ვიფიქროთ, რომ რეკონსტრუქციის შედეგი ცალსახად განსაზღვრული გამოვიდა. შესაძლებელია ი-მოცილების წესის ისეთი შესუსტება, რომ მისი ინტერპრეტაცია ეკთვინის საფუძვლადმდებარე წესად ძალაში რჩება, მაგრამ სლუბეცკის სისტემის გაფართოება i-მოცილებისა და შესუსტებული ი-მოცილების წესებით ემთხვევა არა ლუკასევიჩის სისტემას, არამედ ასერტორული სილოგისტიკის ისეთ ფორმალურ წარმოდგენას, რომელშიც ტერმინთა მნიშვნელობები არაუარეული ტერმინებით არ იზღუდება ([8], [9], [10], [13, გვ. 169]).

ლიტერატურა

1. Аристотель. Сочинения в четырех томах, т. 2, М., 1978.
2. Бочаров В. А. Интерпретация асерторической силлогистики Аристотеля [5, с. 6—20].
3. Карнап Р. Значение и необходимость, М., 1959.
4. Лейбниц. Сочинения в четырех томах, т. 2, М., 1981.
5. Логика Аристотеля. Материалы симпозиума, Тб., 1985.
6. Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики, М., 1959.
7. Маркин В. И. Силлогистические теории в современной логике, М., 1991.
8. Мчедlishვილი ლ. ი. Эктеზის в силлогистике Аристотеля. В: Многозначные, релевантные и паранепротиворечивые логики, М., 1984 (с. 119—128).
9. Мчедlishვილი ლ. ი. Реконструкция метода эктезиса и системы позитивной силлогистики [5, с. 21—35].
10. Смирнов В. А. Погружение систем позитивной силлогистики в одноименное исчисление предикатов. В: Логические исследования, М., 1983, с. 2—16.
11. Каурри R. Uber Leibnizsche Logik. N.-Y., London, 1962.
12. Patzig G. Aristotle's Theory of the Syllogism, Dordrecht. 1968.
13. Prior A. N. Formal Logic, Exf., 1962.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ზურაბ შივაბრაშვილი

**ცვლილებისა და ქმედების ლოგიკის ძირითადი ცნებები
ბ. ზ. ფონ ვრიგთის მიხედვით**

1. გეორგ ჰენრიკ ფონ ვრიგთის დაინტერესება დეონტიკური ანუ ნორმებისა და ნორმატიული ცნებების ლოგიკით გამოიწვია იმ ფაქტმა, რომ ცნებები „სავალდებულოა“, „ნებადართულია“ და „აკრძალულია“ მოდალური ცნებების „აუცილებელია“, „შესაძლებელია“ და „შეუძლებელია“ ანალოგიური აღმოჩნდა. ეს ანალოგია პირველად დადგინდა [3]-ში. იმავე წლის მაისში გამოვიდა ფონ ვრიგთის წიგნი „ესეები მოდალურ ლოგიკაში“ [4], რომელშიც მეხუთე თავად ავტორმა „დეონტიკური მოდალობები“ შეიტანა.

დეონტიკური ლოგიკის კვლევისათვის საკმარისი არ აღმოჩნდა მხოლოდ დეონტიკური ოპერატორების „სავალდებულოა“, „ნებადართულია“ და „აკრძალულია“ ურთიერთკავშირის კვლევა. საჭირო გახდა ქმედების ცნების ანუ იმის განალიზი, რასაც დეონტიკური ოპერატორები დაერთვის. ქმედების ცნების ანალიზი, თავის მხრივ, წინასწარ მოითხოვს ცვლილებისა და საგნობრივი ვითარების ცნებების ანალიზს და სპეციფიკურად ინტერპრეტირებულ წინადადებათა ლოგიკაზე დაშენებულ ცვლილების ლოგიკას.

ქმედების ლოგიკა და მის საფუძვლად მდებარე ცვლილების ლოგიკა, ფონ ვრიგთის მიხედვით, ქცევის „აქტიურ“ (ქმედობა — to act) და „პასიურ“ (თავშეკავება — to forbear) მოდუსებს შორის განსხვავების გატარების საშუალებას იძლევა [2, გვ. 38]. ფონ ვრიგთის მომდევნო ორ შრომაში [1 და 2] თავდაპირველად სწორედ ცვლილებისა და ქმედების ლოგიკებია განხილული და მხოლოდ ამის შემდეგ გადადის ავტორი ნორმების ლოგიკაზე. ჩვენი სტატიის მიზანი ცვლილებისა და ქმედების ლოგიკების ძირითად ცნებათა მიმოხილვაა.

2. ფონ ვრიგთი ქმედების ცნებას ზღომილების (event), ანუ სამყაროში ცვლილების (change) ცნებასთან აკავშირებს. „ქმედება არ არის ცვლილება სამყაროში, თუმცა მრავალი ქმედება შეიძლება საკმაოდ მოხერხებულად აღიწეროს, როგორც ცვლილების მომტანი ან („ნებით“) წარმოშობი. ქმედება „სამყაროს მიმდინარეობაში“ ჩარევაა“ [1, გვ. 36].

ქმედებისაგან თავშეკავება (ქმედების გამოტოვება) ნიშნავს რაიმეს უცვლელად დატოვებას ან მიშვებას, რომ მოხდეს რაიმე [2, გვ. 38].

ხდომილება. თავის მხრივ, ორი საგნობრივი ვითარების (states of affairs) დალაგებული წყვილია, ანუ მიმართებაა დროში თანმიმდევარ ორ გარემოებას (occasion) შორის. ხდომილება არის პირველ გარემოებაში არსებული საგნობრივი ვითარების შეცვლა მეორე გარემოებაში არსებული საგნობრივი ვითარებით [1, გვ. 28].

ორი გარემოება (დროში) თანმიმდევარია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც პირველი გარემოება სრულდება (დროის) სწორედ იმ მომენტში, როცა იწყება მეორე. ამის წარმოსადგენად უნდა დაუშვათ, რომ დრო გა-

გებულება დროის მომენტების დისკრეტულ მიმდევრობად. ისევე, როგორც ლოგიკური ატომიზმის იდეის გამოყენების შემთხვევაში (იხ. ქვემოთ), აქაც ფონ ვრიგთის ასეთი დაშვება მხოლოდ იდეალიზაცია და კვლევის ხერხია.

არა ყოველი გარემოება ან თანმიმდევარ გარემოებათა წყვილი წარმოადგენს გარემოებას, როცა რაიმე ხდომილება უნდა მოხდეს ან ქმედება იქნეს ჩადენილი. ამისათვის პირველ გარემოებაში უნდა არსებობდეს გარკვეული საგნობრივი ვითარება. მხოლოდ მაშინ, როცა ფანჯარა დაკეტილია, შესაძლებელია მისი გაღება. თუ თანმიმდევარ გარემოებათა წყვილის პირველ წევრში სამყაროს აქვს რაიმე თვისება, რომელიც (ლოგიკურად) შესაძლებლად აქცევს გარკვეული ხდომილების მოხდენას ან გარკვეული ქმედების ჩადენას, მაშინ ვამბობთ, რომ არსებობს **ხელსაყრელი გარემოება (opportunity)** ამ ხდომილების მოსახდენად ან ქმედების ჩასადენად [1, გვ. 37].

საგნობრივი ვითარება არის შესაძლო ფაქტი (მაგ., რომ ჩემი საბეჭდი ბანქანა დევს ჩემს მაგიდაზე), რომელიც შეესაბამება (corresponds) წინადადებას (proposition) „ჩემი საბეჭდი მანქანა დევს ჩემს მაგიდაზე“ და ქეშ-მარიტს ხდის მას.

3. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ქმედების ლოგიკა ცვლილების ლოგიკას ეფუძნება. ცვლილების ლოგიკა, თავის მხრივ, სპეციფიკურად ინტერპრეტირებულ წინადადებათა ლოგიკაზე „დაშენდება“. წინადადებათა ლოგიკის ჩვეულებრივი ინტერპრეტაციისას, ორფასობის პრინციპი შეზღუდვების გარეშე მოქმედებს: ასეთი ინტერპრეტაციის დროს წინადადება არის ის, რაც დამატებითი ინფორმაციის გარეშე ცალსახად ფასდება ქეშ-მარიტების ერთ-ერთი მნიშვნელობით.

ცვლილების ლოგიკის საფუძვლად გამოყენებულ წინადადებათა ლოგიკაში საწინააღმდეგო ცვლადები წარმოადგენენ გვარეობით (generic) და არა ინდივიდუალურ (individual) წინადადებებს. გვარეობითი წინადადებები თავისთავად კი არ არის ქეშმარიტი ან მცდარი (როგორც ჩვეულებრივად ინტერპრეტირებული წინადადებათა ლოგიკის შემთხვევაში), არამედ გარკვეულ გარემოებაში. იმისათვის, რომ გვარეობითმა წინადადებამ ქეშმარიტების მნიშვნელობა მიიღოს, იგი დროსთან და ადგილთან, ანუ გარემოებასთან უნდა დაწყვილდეს [1, გვ. 23]. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ქეშმარიტების მნიშვნელობა მიეწერება ინდივიდუალურ წინადადებას, რომელიც წარმოადგენს დროისა და სივრცის გარკვეულ გარემოებაში „ხორცშესხმულ“ გვარეობით წინადადებას [2, გვ. 40]. მაგალითად, გვარეობითი წინადადება „წვიმს“ თავისთავად არც ქეშმარიტია, არც მცდარი. მხოლოდ მაშინ, როცა მივეუთითებთ ხდომილების ადგილსა და დროს და გამოვთქვამთ ინდივიდუალურ წინადადებას „თბილისში ახლა წვიმს“, შეგვიძლია შევაფასოთ ეს ინდივიდუალური წინადადება ქეშმარიტების ცალსახად განსაზღვრული მნიშვნელობით იმისდა მიხედვით, წვიმს თუ არა ახლა თბილისში.

ასეთი ინტერპრეტაცია მიეცემა არა მხოლოდ გვარეობითი წინადადებების გამომხატველ ცვლადებს, არამედ მაკავშირებლებით აგებულ რთულ წინადადებებსაც, თუკი მაკავშირებელთა არგუმენტები გვარეობითი წინადადებებია. ასეთი ინტერპრეტაციის დროს, წინადადებათა ლოგიკის კანონები იქნებიან გვარეობითი წინადადებები, რომლებიც ქეშმარიტია ყველა გარემოებაში.

წინადადებათა ლოგიკის ამ ინტერპრეტაციის მსგავსება ს. კრიპკეს „შესაძლო სამყაროების“ სემანტიკასთან ზედმეტს კითხვას, ხომ არ შეიძლება ფონ ვრიგთან განხილული გარემოება განვიხილოთ, როგორც ს. კრიპკეს სემანტიკის შესაძლო სამყარო, რომელშიც ხდება რაიმე წინადადება ან ჰეშმარიტი, ან მცდარი. თუმცა აქვე შეიძლება აღვნიშნოთ, რომ გარემოება, როგორც დროით-სივრცითი კოორდინატი, უფრო ვიწროა, ვიდრე შესაძლო სამყარო.

ფონ ვრიგთი გვაფრთხილებს, რომ განსხვავება ინდივიდუალურ და გვარეობით წინადადებებს შორის არ უნდა ავტორით განსხვავებაში სინგულარულ ანუ კერძობით და უნივერსალურ ანუ ზოგად წინადადებებს შორის. ინდივიდუალურ და გვარეობით წინადადებებსდ იყოფიან სწორედ კერძობითი წინადადებები. ზოგადი წინადადებები, მართალია, იღებენ ჰეშმარიტების მნიშვნელობას, მაგრამ მხოლოდ იმის გამო, რომ დროისა და ადგილისაგან, ანუ გარემოებისაგან დამოუკიდებელნი არიან (მაგ., $7+5=12$ ან ყველა ყვავი შავია) [1, გვ. 23—25].

4. წინადადება ჰეშმარიტია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც მას სამყაროში შეესაბამება გარკვეული ფაქტი. ჰეშმარიტების „შესაბამისობის თეორიის“ მიხედვით, რომელსაც ფონ ვრიგთი ეყრდნობა ამ შემთხვევაში, ჰეშმარიტება მდგომარეობს წინადადებასა და ფაქტს შორის შესაბამისობაში. ავტორი სამი ტიპის ფაქტს გამოყოფს:

- საგნობრივი ვითარება (state of affairs),
- პროცესი (process),
- ხდომილება (event).

ფაქტების სამივე სახე, თავის მხრივ, იყოფა გვარეობით და ინდივიდუალურ საგნობრივ ვითარებებად (მაგალითად, „ფანჯარა ღიაა“ და „ეს ფანჯარა ღიაა ახლა“), გვარეობით და ინდივიდუალურ პროცესებად (მაგალითად, „წვიმს“ და „ახლა თბილისში წვიმს“) და გვარეობით და საგნობრივ ხდომილებებად (მაგალითად, „ერთმა იადამიანმა მოკლა მეორე“ და „ბრუტუსმა მოკლა კეისარი“). როგორც ვხედავთ, გვარეობითი საგნობრივი ვითარებისაგან, პროცესისაგან და ხდომილებისაგან განსხვავებით, ინდივიდუალური საგნობრივი ვითარება, პროცესი და ხდომილება გარკვეულ გარემოებაში ხდება.

რადგან ცვლილების ლოგიკის საფუძვლად მდებარე წინადადებათა ლოგიკაში ცვლილების მნიშვნელობები გვარეობითი წინადადებებია, ამიტომ მათ სამყაროში გვარეობითი ფაქტები შეესაბამება. ჩვეულებრივად ინტერპრეტირებული წინადადებათა ლოგიკისათვის მნიშვნელობა არ აქვს, გვარეობითი წინადადებები საგნობრივ ვითარებებს აღწერენ, პროცესებს თუ ხდომილებებს, მაგრამ დეონტიკური ლოგიკის მიზნებისათვის, ფონ ვრიგთის აზრით, უმჯობესია ცვლილების ლოგიკის საფუძვლად მდებარე, სპეციფიკურ ინტერპრეტირებულ წინადადებათა ლოგიკის ენის გვარეობითი წინადადებები აღწერდნენ გვარეობით საგნობრივ ვითარებებს. თანმიმდევარ საგნობრივ ვითარებებად ფონ ვრიგთი იყენებს გვარეობით საგნობრივ ვითარებებს, რომლებშიც ადგილი (სივრცე) ფიქსირებულია, ხოლო დრო — განუსაზღვრელი [2, გვ. 40]. ადგილის მიხედვით განსაზღვრული გვარეობითი საგნობრივი ვითარების დაწყვილება დროის მომენტთან გვაძლევს ინდივიდუალურ საგნობრივ ვითარებას.

5. ერთი გვარობითი საგნობრივი ვითარების მეორე გვარობითი საგნობრივი ვითარებით შეცვლას ფონ ვრიგითი გვარობით ხდომილებას უწოდებს, როძელსაც, თავის მხრივ, გვარობითი ქმედება ეფუძნება. აქ კარგად ჩანს გარემოების როლი ვერ ცვლილების და, შემდეგ, ქმედების ლოგიკაში: ინდივიდუალურ ხდომილებას აქვს ადგილი, როცა გვარობითი ხდომილება ხდება განსაზღვრულ გარემოებაში; ასევე, ინდივიდუალური ქმედება არის გვარობითი ქმედების კეთება განსაზღვრულ გარემოებაში [1, გვ. 28, 36].

ცვლილების ლოგიკაში გვარობითი ხდომილების აღსაწერად ფონ ვრიგის შემოაქვს სპეციფიკური მაკავშირებელი T, რომელიც ორი გვარობითი საგნობრივი ვითარების აღმწერ წინადადებას აკავშირებს ერთმანეთთან. pTq-თი აღიწერება ხდომილება, რომ პირველ გარემოებაში განხორციელბულია საგნობრივი ვითარება p და მეორე გარემოებაში განხორციელბულია საგნობრივი ვითარება q, ანუ pTq აღწერს p-სამყაროდან q-სამყაროზე ცვლილებას (საგნობრივი ვითარებები შეიძლება სამყაროთა „მახასიათებლებად“ მივიღოთ). ამ ტიპის გამოსახულებას ფონ ვრიგითი ატომურ T-გამოსახულებას უწოდებს.

T მაკავშირებელი და განისაზღვრებს -, &, v, => მაკავშირებლებით. იგი არის არა ექსტენსიური (როგორც -, &, v, =>, არამედ ინტენსიური მაკავშირებელი [11, გვ. 22]. ატომური T-გამოსახულებები ერთმანეთთან შეიძლება დავაკავშიროთ -, &, v, => ექსტენსიური მაკავშირებლების საშუალებით.

სამყაროში მომხდარი ცვლილება მისი მხოლოდ ერთი მახასიათებლის, ანუ მხოლოდ ერთი გვარობითი საგნობრივი ვითარების (ვთქვათ, p-ს) მიხედვით შეიძლება აღიწეროს. ასეთ ცვლილებას ფონ ვრიგითი ელემენტარულ ხდომილებას უწოდებს. ელემენტარული T-გამოსახულება იგივე ატომური T-გამოსახულებაა, რომლის ორივე მხარეს ერთი და იგივე ცვლადი დგას უარყოფით ან უარყოფის გარეშე.

არსებობს ოთხი სახის ელემენტარული ხდომილება: pTp, pT¬p, ¬pTp და ¬pT¬p. თუ p აღწერს გვარობით საგნობრივ ვითარებას „ფანჯარა ღიაა“, მაშინ ¬p აღწერს გვარობით საგნობრივ ვითარებას „ფანჯარა არ არის ღია“ ანუ „ფანჯარა დახურულია“, და მაშინ ¬pTp ნიშნავს „ფანჯრის გაღებას“, ანუ სამყაროს, რომელშიც მოცემული ფანჯარა დახურული იყო, შეცვლას სამყაროთი, რომელშიც იგივე ფანჯარა ღიაა. ანალოგიურად, pT¬p ფანჯრის დახურვას ნიშნავს.

pTp გამოსახულება გვეუბნება, რომ ორ თანმიმდევარ გარემოებაში p საჭმის ვითარება ნარჩუნდება იმის მიუხედავად, როგორ იცვლება სამყაროს სხვა თვისებათა მიხედვით, ანუ pTp გამოხატავს, რომ სამყარო p-თი აღწერილი თვისების მიხედვით უცვლელი რჩება ორივე გარემოებაში. ფონ ვრიგითი ამასაც „ხდომილებას“ უწოდებს, თუმცა რეალურად სამყაროში ხდომილება არ ხდება. ანალოგიური სიტუაცია გვაქვს ¬pT¬p-სთან დავაკავშირებთაც. pTp ნიშნავს, რომ ფანჯარა მომდევნო გარემოებაშიც გაღებული რჩება, ხოლო ¬pT¬p ნიშნავს, რომ ფანჯარა მომდევნო გარემოებაშიც გაუღებელი რჩება. pTp და ¬pT¬p ხდომილების ზღვრული შემთხვევებია.

4 ელემენტარული ხდომილება ყველა წყვილ-წყვილად ურთიერთგამომრიცხავია: მათგან არც ერთი ორი არ შეიძლება მოხდეს ერთსა და იმავე თან-



მიმდევარ გარემოებეთა წყვილში. მაგალითად, pTp და $pT-p$ ერთად რომ მომხდარიყო თანმიმდევარ გარემოებათა წყვილის ბოლო გარემოებაში სამყაროში p საგნობრივი ვითარებაც იქნებოდა და $-p$ საგნობრივი ვითარებაც, რაც ეწინააღმდეგება ორფასობის პრინციპს. ცვლილების ლოგიკაში ორფასობის პრინციპი ასე შეგვიძლია ჩამოვაყალიბოთ: T -გამოსახულებას შეიძლება მიენიჭოს ჰეშმარიტების ცალსახად განსაზღვრული მნიშვნელობა, როცა იგი აღწერს სამყაროს განსაზღვრულ ადგილას და განსაზღვრულ დროს მომხდარ ხდომილებას, ანუ სამყაროს ცვლილებას ადგილისა და დროის მიხედვით განსაზღვრული (ინდივიდუალური) საგნობრივი ვითარებიდან ადგილისა და დროის მიხედვით განსაზღვრულ (ინდივიდუალურ) საგნობრივ ვითარებაზე.

ასევე, ოთხივე ელემენტარული ხდომილება ერთად ამომწურავია: სამყაროში ან არის p საგნობრივი ვითარება განხორციელებული, ან არა, თუ სამყაროში არის p საგნობრივი ვითარება განხორციელებული, იგი ან შენარჩუნდება (pTp), ან დაირღვევა ($pT-p$). თუ სამყაროში არ არის p საგნობრივი ვითარება განხორციელებული, იგი ან წარმოიშვება ($-pTp$), ან ჩაიწმობა ($-pT-p$) [1, გვ. 28—30].

6. სამყაროს ფრაგმენტი შეიძლება აღიწეროს ერთმანეთისაგან ლოგიკურად დამოუკიდებელი n სასრული რაოდენობის საგნობრივი ვითარებით, თუკი მივუთითებთ, ამ n ცალი საგნობრივი ვითარებიდან მოცემულ გარემოებაში რომელია განხორციელებული და რომელი — არა. სამყაროს ასეთი სახით აღწერას ფონ ვრიგთი, რ. კარნაპის კვლად [10], მდგომარეობის აღწერას (state-description), უწოდებს. ერთმანეთისაგან ლოგიკურად დამოუკიდებელი n სასრული რაოდენობის საგნობრივი ვითარების მიხედვით შესაძლებელია სამყაროს 2^n მდგომარეობის აღწერა დროის ერთ მოცემულ მომენტში. ამ შემთხვევაში რიცხვი n სამყაროს „სიგანის“ ზომაა [2, გვ. 40].

საგნობრივ ვითარებათა ლოგიკური დამოუკიდებლობის ცნების განსაზღვრისას ფონ ვრიგთი ლოგიკური ატომიზმის იდეას ეყრდნობა. იგი არ განიხილავს ონტოლოგიურ საკითხს, რამდენად აკმაყოფილებს ამ იდეას რეალური სამყარო. იგი მხოლოდ იმას მიუთითებს, რომ სამყაროს ასეთ გამარტივებულ მოდელს უდიდესი თეორიული ღირებულება აქვს. თავად ლოგიკური დამოუკიდებლობის ცნების ნათელყოფას კი ფონ ვრიგთი შემდეგნაირად ახდენს: შესაძლო (გვარეობით) საგნობრივ ვითარებათა სიმრავლის წევრები ლოგიკურად დამოუკიდებელნი არიან მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც პასუხი კითხვაზე — განხორციელებულია თუ არა შესაძლო (გვარეობით) საგნობრივ ვითარებათა სიმრავლის რომელიმე წევრი (ან წევრთა ჰეშმარიტების ფუნქცია) მოცემულ გარემოებაში — ლოგიკურად არ მოითხოვს პასუხს კითხვებზე:

ბ) განხორციელებულია თუ არა არაშესაძლო (გვარეობით) საგნობრივ ვითარებათა სიმრავლის დანარჩენი წევრები იმავე გარემოებაში; და

ბ) განხორციელებულია თუ არა, არაშესაძლო (გვარეობით) საგნობრივ ვითარებათა სიმრავლის ნებისმიერი წევრი (იგივე ან რომელიმე სხვა) რაიმე სხვა გარემოებაში [2, გვ. 40].



სამყაროს „სიგანის“ ცნების გარდა, ფონ ვრიგოს შემოაქვს სამყაროს ცვლილებათა აღწერის (change-description) ანუ ისტორიის საგრძის ცნება. სიგრძე m არის დროში თანმიმდევარ იმ გარემოებათა რიცხვი, რომელთა განმავლობაში ხდება სამყაროს ცვლილება. თუ თანმიმდევარ გარემოებებიდან ყოველი გარემოებისათვის გავაკეთებთ სამყაროს მდგომარეობის აღწერას მაშინ მივიღებთ სრულ სურათს, როგორ იცვლებოდა (ან არ იცვლებოდა) სამყარო დროის ამ მონაკვეთში. სწორედ ასეთ სურათს უწოდებს ფონ ვრიგთი ისტორიას. დროში თანმიმდევარ m გარემოებაში ერთი მდგომარეობის აღწერის მიხედვით შეიძლება 2^m ცალი ისტორიის მოცემა. ადვილია დავინახოთ, რომ n სიგანის სამყაროს m სიგრძის შესაძლო ისტორიათა რიცხვი $2^m \times 2^n = 2^{m+n}$ იქნება [2, გვ. 41].

ვთქვათ, სამყაროს სიგანეა 3, ანუ სამყაროს ფრაგმენტს აღწერთ სამი საგნობრივი ვითარების — „წვიმს“, „თოვს“, „ქარი ქრის“ — მიხედვით, ხოლო სიგრძეა 2. მაშინ სამყაროს ორი განსხვავებული ისტორია ასე შეგვიძლია წარმოვადგინოთ: 1. ახლა თოვს და ქარი ქრის (მაგრამ არ წვიმს) და შემდეგ მომენტში ქარი ქრის (ალარ თოვს და კვლავ არ წვიმს); 2. ახლა თოვს (არც წვიმს და არც ქარი ქრის) და შემდეგ მომენტში წვიმს და ქარი ქრის (ალარ თოვს). ნათელია, რომ სულ ამ სამი საგნობრივი ვითარებისა და დროის ორი გარემოების მიხედვით აღწერილი სამყაროს ისტორიათა რიცხვი იქნება 8, ან შეგვიძლია 3 სიგანის სამყაროს 2 სიგრძის 8 ისტორია წარმოვადგინოთ.

7. ხდომილებათა ლოგიკის (Logic of Change) აქსიომატურ T სისტემას ფონ ვრიგთი წარმოადგენს [2]-ში. T-არციხვის აქსიომებია წინადადებათა ლოგიკის აქსიომები, შემდეგი ოთხი აქსიომა:

1. $(pvqTrvs) \Leftrightarrow (pTr)v(pTs)v(qTr)v(qTs)$ — ახლა ან ერთი საგნობრივი ვითარება ხორციელდება, ან მეორე საგნობრივი ვითარება და შემდეგ მომენტში ან მესამე საგნობრივი ვითარება ხორციელდება ან მეოთხე საგნობრივი ვითარება, მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როცა ან პირველი საგნობრივი ვითარება იცვლება მესამე საგნობრივი ვითარებით, ან პირველი საგნობრივი ვითარება იცვლება მეოთხე საგნობრივი ვითარებით, ან მეორე საგნობრივი ვითარება იცვლება მესამე საგნობრივი ვითარებით, ან მეორე საგნობრივი ვითარება იცვლება მეოთხე საგნობრივი ვითარებით.
 2. $(pTq) \& (pTr) \Rightarrow (pTq \& r)$ — თუ ერთი საგნობრივი ვითარება იცვლება ორი საგნობრივი ვითარებით, ორივე საგნობრივი ვითარება თავდაპირველი საგნობრივი ვითარების უშუალოდ შემდეგ მომენტში ხორციელდება (დისკრეტულობის აქსიომა).
 3. $p \Leftrightarrow (pTqv \neg q)$ — საგნობრივი ვითარება განხორციელებულია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც დროის მომდევნო მომენტში იგი აუცილებლობით განხორციელებული საგნობრივი ვითარებით იცვლება.
 4. $\neg(pTq \& \neg q)$ — შეუძლებელია საგნობრივი ვითარება წინააღმდეგობრივი საგნობრივი ვითარებით შეიცვალოს.
- და შემდეგი დასკვნის წესები: modus ponens, ტოლფასთა ურთიერთმენაცვლება და ერთგვაროვანი ჩანაცვლება.

8. კავშირი ქმედებასა და ხდომილებას შორის შინაგანი ანუ ლოგიკურია. ქმედება „განისაზღვრება“ როგორც ასეთი და ასეთი ხდომილების მომტანი. ქმედების რეზულტატად (result) გაიგება ან ქმედების შესაბამისი ხდომილება ან ამ ხდომილების ბოლო გარემოებაში განხორციელებულ საგნობრივი ვითარება. „ფანჯრის გაღების“ ქმედების რეზულტატი შეიძლება იყოს ან ფაქტი, რომ ფანჯარა გაიღო (ხდომილება) ან ფაქტი, რომ იგი ღიაა (ხდომილების ბოლო გარემოებაში) [1, გვ. 39].

მაგრამ არსებობს ლოგიკური განსხვავებაც ქმედებასა და ხდომილებას შორის, რაც ემყარება განსხვავებას „აქტიურობასა“ და „პასიურობას“ შორის. იმისათვის, რომ ქმედება იქნეს ჩადენილი, საჭიროა აგენტი. ინდივიდუალური ქმედება არის გვარობითი ქმედების კეთება განსაზღვრულ გარემოებაში განსაზღვრული აგენტის მიერ [1, გვ. 36].

აგენტი შეიძლება იყოს ემპირიული და ზეემპირიული. თავის მხრივ, ემპირიული აგენტები, რომლებიც ასრულებენ ადამიანურ ქმედებებს, იყოფიან პერსონალურ და იმპერსონალურ აგენტებად. იმპერსონალური აგენტებია: იურიდიული პირი, სასამართლო, კომპანია, სახელმწიფო და ა. შ. თავის მხრივ, პერსონალური აგენტიც ორგვარი შეიძლება იყოს: ინდივიდუალური და კოლექტიური. როცა რამდენიმე ადამიანი ქმედებას კოლექტიურად (ერთობლივი ძალისხმევით) ასრულებს, თითოეული მაინც ინდივიდუალურად მოქმედებს. ამდენად, კოლექტიური აგენტი არ უნდა ავურიოთ იმპერსონალურ აგენტებში, თუმცა, შესაძლოა, იურიდიული პირის ქმედება რამდენიმე ადამიანის კოლექტიურ საქმიანობას მოითხოვდეს.

კოლექტიური აგენტების მიმართ დაისმის საკითხი, ხომ არ არიან ისინი „ლოგიკური კონსტრუქციები“ ანუ ხომ არ შეიძლება ისინი ინდივიდუალური აგენტების ქმედებათა ტერმინებში განვსაზღვროთ [1, გვ. 38]. ამ საკითხის ერთი ასპექტი განხილულია [8, გვ. 31].

[1]-სა და [2]-ში მოცემულ ქმედების ოპერატორები არ შეიცავენ პარამეტრს აგენტისათვის. ამდენად, ქმედების [1]-სა და [2]-ში მოცემული აღრიცხვები წარმოადგენს ქმედების ლოგიკის ფრაგმენტს ნებისმიერი ერთი აგენტისათვის. სხვა აგენტთა ქმედება გაგებულია „ბუნების მიმდინარეობის“ ნაწილად.

9. „ხდომილების“ ცნების ანალიზისას 2 სახის ინფორმაციას ვითვალისწინებთ: ა) რა საგნობრივი ვითარება არსებობს პირველ გარემოებაში, და ბ) რა საგნობრივი ვითარება ხორციელდება მეორე, მომდევნო გარემოებაში. „ქმედების“ ცნების ანალიზის დროს უნდა ვავითვალისწინოთ 3 სახის ინფორმაცია: ა) რა საგნობრივი ვითარება არსებობს პირველ გარემოებაში. ბ) რა საგნობრივი ვითარებით ცვლის აგენტი მას მეორე, მომდევნო გარემოებაში და გ) რა საგნობრივი ვითარება იქნებოდა მეორე გარემოებაში, რომ არა აგენტის ჩარევა სამყაროს მიმდინარეობაში [2, გვ. 43].

ა) და გ) შემთხვევები ერთად აღგენენ სამოქმედო სიტუაციას (acting situation) ანუ ხელსაყრელ გარემოებას (opportunity) ქმედებისათვის. თუ არ ვიცით, რა საგნობრივი ვითარება იქნებოდა მეორე გარემოებაში, რომ არა აგენტის ჩარევა სამყაროს მიმდინარეობაში, ვერ ვიტყვი, რა ქმედება შეასრულა აგენტმა. მაგალითად, თუ ფანჯარა ღიაა და ასეთადაც დარჩება, თუ აგენტი არ ჩაერია სამყაროს მიმდინარეობაში, მაშინ აგენტს შეუძლია შეა-



სრულს მხოლოდ ორი ქმედება: დახუროს ფანჯარა ან თავი შეიკავოს ფანჯრის დახურვისაგან. მაშასადამე, ა), ბ) და გ) შემთხვევებიდან ჩვენ შეგვიძლია ამოვიკითხოთ აგენტის „განზრახვა“ (Intentionality).

აგენტის განზრახვის აღსაწერად ფონ ვრიგოს შემოაქვს სპეციფიკური მაკავშირებელი I, რომელიც ორი გვარეობით საგნობრივი ვითარების აღმწერ წინადადებას აკავშირებს ერთმანეთთან. PIq -თი აღიწერება აგენტის განზრახვა, რომ აგენტმა განახორციელა საგნობრივი ვითარება p, მაგრამ აგენტის ჩაურევლად სამყაროში განხორციელდებოდა საგნობრივი ვითარება q. ამ ტიპის გამოსახულებას ფონ ვრიგო ატომურ I-გამოსახულებას უწოდებს.

ისევე როგორც I მაკავშირებელი, I მაკავშირებელიც ინტენსიური მაკავშირებელია და იგი არ განისაზღვრება \neg , $\&$, v , \Rightarrow მაკავშირებლებით, თუმცა ატომური I-გამოსახულებები ერთმანეთთან შეიძლება დაკავშიროთ \neg , $\&$, v , \Rightarrow ექსტენსიური მაკავშირებლების საშუალებით.

აგენტის განზრახვა მხოლოდ ერთი გვარეობითი საგნობრივი ვითარების (ექვეათ, p-s) მიხედვით შეიძლება აღიწეროს. ასეთ ცვლილებას ფონ ვრიგო ელემენტარულ ხდომილებას უწოდებს. ელემენტარული I-გამოსახულება იგივე ატომური I-გამოსახულებაა, რომლის ორივე მხარეს ერთი და იგივე ცვლადი დგას უარყოფით ან უარყოფის გარეშე.

არსებობს ოთხი სახის ელემენტარული ხდომილების განზრახვა:

pIp — აგენტის ჩარევის შედეგად, სამყაროში განხორციელებულია საგნობრივი ვითარება p, თუმცა საგნობრივი ვითარება p აგენტის ჩაურევლად განხორციელდებოდა.

$pI\neg p$ — აგენტის ჩარევის შედეგად, სამყაროში განხორციელებულია საგნობრივი ვითარება p, თუმცა საგნობრივი ვითარება $\neg p$ აგენტის ჩაურევლად არ განხორციელდებოდა.

$\neg pIp$ — აგენტის ჩარევის შედეგად, სამყაროში არ არის განხორციელებული საგნობრივი ვითარება p, თუმცა აგენტის ჩაურევლად საგნობრივი ვითარება p განხორციელდებოდა.

$\neg pI\neg p$ — აგენტის ჩარევის შედეგად, სამყაროში არ არის განხორციელებული საგნობრივი ვითარება p, თუმცა საგნობრივი ვითარება $\neg p$ ვერც აგენტის ჩაურევლად განხორციელდებოდა.

აგენტის ოთხი ელემენტარული განზრახვა ყველა წყვილ-წყვილად ურთიერთგამომრიცხავია: აგენტს არ შეუძლია განზრახოს ორი ქმედება ერთდროულად ერთსა და იმავე თანმიმდევარ გარემოებათა წყვილში. მაგალითად: pIp და $pI\neg p$ აგენტმა ერთად რომ განზრახოს, აგენტის ჩაურევლად სამყაროში p საგნობრივი ვითარება უნდა ხორციელდებოდეს და $\neg p$ საგნობრივი ვითარებაც, რაც ეწინააღმდეგება ორფასობის პრინციპს. აქ ორფასობის პრინციპი ასე შეგვიძლია ჩამოვყალიბოთ: I-გამოსახულებას შეიძლება მინიჭოს ქეშიარტების ცალსახად განსაზღვრული მნიშვნელობა, როცა იგი აღწერს აგენტის განზრახვას, ჩაიღინოს ქმედება სამყაროს განსაზღვრულ ადგილას და განსაზღვრულ დროს.

ასევე, აგენტის ოთხი ელემენტარული განზრახვა ერთად ამომწურავია: აგენტი იზრახავს სამყაროში ან p საგნობრივი ვითარების განხორციელებას, ან $\neg p$ საგნობრივი ვითარების განხორციელებას. თუ სამყაროში აგენტის ჩა-

უტყველად p საგნობრივი ვითარება განხორციელდება, აგენტმა შეიძლება განიზრახოს ან მისი განხორციელება ($p|p$), ან დარღვევა ($\neg p|p$). თუ სამყაროში აგენტის ჩაურევლად p საგნობრივი ვითარება არ განხორციელდება, აგენტმა შეიძლება განიზრახოს მისი წარმოშობა ($\neg p|p$), ან ჩახშობა ($\neg p|\neg p$).

ფონ ვრიგთის მიხედვით, I მაკავშირებელი ფორმალური თვისებებით ამოვრებს T მაკავშირებლის თვისებებს. ამიტომ თუ T-ალრიცხვის აქსიომებში T-ს ყველგან I-თი ჩავანაცვლებთ, მივიღებთ I-ალრიცხვას.

10. შესაძლებელია T-გამოსახულებებისა და I-გამოსახულებების კომბინირება წინადადებათა ლოგიკის მაკავშირებლების ან „T“-ს ან „I“-ს საწინააღმდეგობით. ორივე T და I მაკავშირებლებს შეიძლება ეწოდოთ „შესაძლო სამყაროთა მაკოორდინებლები“. T მაკავშირებელი ორ თანმიმდევარ გარემოებაში ალაგებს სამყაროს, რომელიც არის ახლა და სამყაროს, რომელიც იქნება შემდეგ. I მაკავშირებელი ორ თანმიმდევარ გარემოებაში ალაგებს სამყაროს, როგორც არის ის აგენტის მოქმედების შემთხვევაში და სამყაროს, როგორც ის იქნებოდა, თუკი აგენტი ჰასიუური დარჩებოდა [2, გვ. 44—45].

იმის კომბინირებას, რასაც გვაძლევს T და I ოპერატორების შემოღება, გვაძლევს TI-გამოსახულებებსაც. TI-გამოსახულებათა აქსიომატურ სისტემას TI-ალრიცხვა ეწოდება, რომლის აქსიომებია PL-ის, T-ალრიცხვისა და I-ალრიცხვის აქსიომები, ხოლო დასკვნის წესები — Modus Ponens, ტოლფასთა ურთიერთშენაცვლება და ერთგვაროვანი ჩანაცვლება.

TI-გამოსახულება შემდეგი სახისაა.

$\neg T(\neg I\text{---})$,

სადაც ცარიელ ადგილებზე საგნობრივი ვითარების აღმნიშვნელი საწინააღმდეგობო ცვლადები (p, q, r, \dots) ისმება. ამგვარი გამოსახულებიდან შეგვიძლია „ამოვიკითხოთ“ რა ქმედება შეასრულა აგენტმა. ამდენად, TI-ალრიცხვა ქმედების ლოგიკის ფორმალური სისტემაა.

თუ სამყარო n სივანისაა, მაშინ $\neg T(\neg I\text{---})$ გამოსახულებაში მდგომარეობათა აღწერებით სამი ცარიელი ადგილის შევსების $2^n \times 2^n \times 2^n$ ანუ 2^{3n} გზა არსებობს. ვთქვათ, თითოეული ადგილი შევსებულია s_1, s_2 და s_3 მდგომარეობათა აღწერებით შესაბამისად. TI-ალრიცხვის წესებით, $s_1 T(s_2 I s_3)$ განოსახულება ტოლფასი იქნება ელემენტარულ ქმედებათა n გამოსახულების იმ კონიუნქციისა, რომელშიც სამყაროს ყოველი n ელემენტისათვის შესაბამისებული იქნება ერთი ელემენტარული ქმედება. n ელემენტარულ ქმედებათა ასეთ ერთიანობას, რომელიც აღწერს, თუ რა მოიძოქმედა აგენტმა სამყაროს ყოველ n ელემენტთან დაკავშირებით, ფონ ვრიგთი უწოდებს ქმედების მიმართულებას ან ტოტალურ ქმედებას [2, გვ. 46].

TI-გამოსახულებით შეიძლება გამოიხატოს არა მხოლოდ ის, თუ როგორ იცვლება n სივანის სამყარო ორ თანმიმდევარ გარემოებაში, არამედ ისიც, თუ როგორ იცვლება სამყარო m სივარძის დროის მონაკვეთში. „ $\neg T(\neg I\text{---})T(\neg I\text{---})\dots$ “ ტიპის გამოსახულებებიდან შეიძლება ამოვიკითხოთ, როგორია სამყარო ამჟამად, როგორ შეიცვალა იგი აგენტის მოქმედების შედეგად შემდეგ გარემოებაში, კიდევ როგორ შეიცვალა იგი აგენტის



მოქმედების შედეგად იმის შემდეგ გარემოებაში და ა. შ. ვიდრე არ გამოვლინდეს III ცალ თანმიმდევარ გარემოებას, რომელთა განმვალობაში ვაკვირდებოდით აგენტის ცხოვრებას. მაშასადამე, ასეთი TI-გამოსახულება წარმოადგენს აგენტის ბიოგრაფიის აღწერას. უფრო მეტიც, TI-ადრიცხვის წესების საშუალებით, აგენტის მოცემული ბიოგრაფიიდან შეიძლება ამოვიკითხოთ სამყაროს ისტორია, თუ როგორ იცვლებოდა სამყარო აგენტის სიცოცხლის განმავლობაში. ასეთი ამოკითხვის საშუალებას იძლევა TI-ადრიცხვის წესები რომლებიც TI-გამოსახულებას T-გამოსახულებად გარდაქმნიან. თუ TI-გამოსახულება აღწერს, როგორია სამყარო ამჟამად, როგორ იცვლება იგი შემდეგ გარემოებაში (აგენტის მოქმედების შედეგად) და რა იქნებოდა სამყარო შემდეგ გარემოებაში, რომ არა აგენტი და ა. შ., T-გამოსახულება აღწერს მხოლოდ იმას, როგორია სამყარო ამჟამად, როგორია იგი მომდევნო გარემოებაში და ა. შ. ამდენად, ისტორია გვეუბნება, რა ხდება სამყაროში, რომელშიც გარკვეული აგენტი. ბიოგრაფიისაგან ვანსხვავებით, იგი არაფერს გვეუბნება იმის თაობაზე, რას აკეთებს ეს აგენტი, რა ტოტალურ ქმედებას ახორციელებს იგი თავისი ცხოვრების ყოველ საფეხურზე, ანუ როგორ ცხოვრობს იგი [2, გვ. 47].

11. ერთი გვარობითი საგნობრივი ვითარების აღმწერი p საწინააღმდეგო ცვლადისაგან 8 ელემენტარული ქმედების გამოხატველი TI-გამოსახულება შეიძლება აიგოს: 4 ელემენტარული ქმედობა და 4 ელემენტარული თავშეკავება.

ფონ ვრიგთი მიუთითებს, რომ ჩვეულებრივ ენაში სიტყვები „ქმედობა“ (act) და „ქმედება“ (action) სინონიმებად მიიჩნევა, თავად იგი ამჯობინებს, სიტყვა „ქმედება“ იხმაროს, როგორც ზოგადი სახელი ქმედობებისა და თავშეკავებებისათვის. ქმედობა და თავშეკავება ქმედების მოღუსებია [1, გვ. 48].

თავშეკავება არ არის უბრალოდ რაიმეს არ-კეთება. როცა ფანჯარა დაკეტილია, აგენტს არ შეუძლია მისი დაკეტვა. და, ამავე დროს, არ შეუძლია მისი დაკეტვისაგან თავის შეკავებაც. უფრო მეტიც, აგენტს არ ძალუძს ისეთი რაიმეს კეთება და კეთებისაგან თავშეკავება, რაც ადამიანის უნარებს აღემატება (მაგალითად, ამინდის შეცვლა). მაშასადამე, ხელსაყრელი გარემოება უნდა არსებობდეს არა მხოლოდ ქმედობის, არამედ თავშეკავების ჩასადენად [1, გვ. 45].

8 ელემენტარული ქმედება:

4 ელემენტარული ქმედობა (to act):

—p T (p I—p)—p-ს წარმოშობა: პირველ გარემოებაში არ იყო p-თი აღწერილი საგნობრივი ვითარება და არც წარმოიშვებოდა, რომ არა აგენტი.

p T (p I—p)—p-ს შენარჩუნება: პირველ გარემოებაში იყო p-თი აღწერილი საგნობრივი ვითარება, მაგრამ გაქრებოდა, აგენტს რომ არ შეენარჩუნებინა.

p T (—p I p)—p-ს დარღვევა: პირველ გარემოებაში იყო p-თი აღწერილი საგნობრივი ვითარება და დარჩებოდა კიდევ, აგენტს რომ არ დაერღვია (გაქრო) იგი.

— pT ($-pIp$)- p -ს ჩახშობა. პირველ გარემოებაში არ იყო p -თი აღწერილი საგნობრივი ვითარება, მაგრამ წარმოიშვებოდა, აგენტს რომ არ შეეშალა ხელი მისი წარმოშობისათვის.

და

4 ელემენტარული თავშეკავება (to forbear):

— pT ($-pI-p$)- p -ს წარმოშობისაგან თავშეკავება: p -თი აღწერილი საგნობრივი ვითარება არც პირველ გარემოებაში იყო და არც მეორე გარემოებაში წამოიშვებოდა თავისთავად. აგენტს შეეძლო მისი წარმოშობა, მაგრამ თავი შეიკავა, რამაც განაპირობა ის, რომ მეორე გარემოებაშიც არ არის p -თი აღწერილი საგნობრივი ვითარება.

pT ($-pI-p$)- p -ს შენარჩუნებისაგან თავშეკავება: p -თი აღწერილი საგნობრივი ვითარება იყო პირველ გარემოებაში, მაგრამ მეორე გარემოებაში ვერ შენარჩუნდებოდა თავისთავად. აგენტს შეეძლო მისი შენარჩუნება, მაგრამ თავი შეიკავა, რამაც განაპირობა ის, რომ მეორე გარემოებაში p -თი აღწერილი საგნობრივი ვითარება დაირღვა.

pT ($-pIp$)- p -ს დარღვევისაგან თავშეკავება: p -თი აღწერილი საგნობრივი ვითარება იყო პირველ გარემოებაში და დარჩებოდა კიდევ თავისთავად მეორე გარემოებაში. აგენტს შეეძლო მისი დარღვევა, მაგრამ თავი შეიკავა, რამაც განაპირობა ის, რომ მეორე გარემოებაშიც p -თი აღწერილი საგნობრივი ვითარება შენარჩუნდა.

— pT (pIp)- p -ს ჩახშობისაგან თავშეკავება: p -თი აღწერილი საგნობრივი ვითარება არ იყო პირველ გარემოებაში, მაგრამ მეორე გარემოებაში წარმოიშვებოდა. აგენტს შეეძლო მისი ჩახშობა, მაგრამ თავი შეიკავა, რამაც განაპირობა ის, რომ მეორე გარემოებაშიც p -თი აღწერილი საგნობრივი ვითარება წარმოიშვა.

[აღსანიშნავია, რომ ქმედობისა და თავშეკავების აღსაწერად [1]-ში ფონ ვრიგთმა შემოიტანა სიმბოლოები d და f . ქმედების ლოგიკის ფორმულები d ($-pTp$) და f ($-pTp$) ასე შეიძლება წავიკითხოთ: „აგენტის მიერ შესრულებული ქმედობის შედეგად წარმოიშვა p საგნობრივი ვითარება“ და „აგენტმა თავი შეიკავა, რომ წარმოეშვა p საგნობრივი ვითარება“. აშკარაა df -გამოსახულებათა ნაკლი TI -გამოსახულებებთან შედარებით: მათში იკითხება ინფორმაცია აგენტის მიერ შესრულებული ქმედების (ქმედობის ან თავშეკავების) შესახებ, მაგრამ არ იკითხება ინფორმაცია იმის შესახებ, როგორ შეიცვლებოდა სამყარო, რომ არა აგენტი. ამიტომ ვერც აგენტის განზრახვის შესახებ ვიგებთ რაიმეს].

8 ელემენტარული ქმედება ყველა წყვილ-წყვილად ურთიერთგამომრიცხავია: მათგან არც ერთი ორი არ შეიძლება მოხდეს ერთსა და იმავე თანმიმდევარ გარემოებათა წყვილში [1, გვ. 57].

ჯერ ერთი, ურთიერთშესაბამისი ელემენტარული ქმედობა და თავშეკავება ურთიერთგამომრიცხავია: აგენტს არ შეუძლია ერთსა და იმავე გარემოებაში ჩაიდინოს კიდევ რაიმე და თავიც შეიკავოს ამის ჩადენისაგან.

მეორეც, 4 ელემენტარული ქმედობიდან ყველა წყვილ-წყვილად ურთიერთგამომრიცხავია. მაგალითად, — pT ($pI-p$)-თი და pT ($pI-p$)-თი აღწერილი თავშეკავებები ერთსა და იმავე გარემოებაში ვერ განხორციელდება, რადგან ეს ორი ქმედობა განხორციელებისათვის ერთმანეთის საწინააღმდეგო

ხელსაყრელი გარემოების არსებობას მოითხოვს, რაც ვერც ერთ გარემოებაში ერთდროულად ვერ შეიქმნება.

მესამეც, 4 ელემენტარული თავშეკავებიდან ყველა წყვილ-წყვილად ურთიერთგამომრიცხავია, მაგალითად. — pT ($\neg pI \neg p$)-ითა და pT ($\neg pI \neg p$)-ით აღწერილი თავშეკავებები. ერთსა და იმავე გარემოებაში ვერ განხორციელდება, რადგან ეს ორი თავშეკავება განხორციელებისათვის ერთმანეთის საწინააღმდეგო ხელსაყრელი გარემოების არსებობას მოითხოვს, რაც ვერც ერთ გარემოებაში ერთდროულად ვერ შეიქმნება.

ასევე, რვავე ელემენტარული ქმედება ერთად ამომწყურავია, მხოლოდ ერთი პირობით: მხოლოდ მაშინ, როცა აგენტს შეუძლია წარმოშვას და ჩაახშოს და დაარღვიოს და შეინარჩუნოს მოცემული საგნობრივი ვითარება, არის შესაძლებელი, რომ ნებისმიერ გარემოებაში აგენტმა აუცილებლად ან წარმოშვას ან თავი შეიკავოს წარმოშობისაგან, ჩაახშოს ან თავი შეიკავოს ჩახშობისაგან, დაარღვიოს ან თავი შეიკავოს დაარღვევისაგან, ან შეინარჩუნოს ან თავი შეიკავოს შენარჩუნებისაგან [1, გვ. 58].

12. [2]-ში ფონ ვრაიგტს ქმედების თეორიაში ახალი ელემენტი — მოდალური ოპერატორი M შემოაქვს, რომელიც ასე იკითხება „შესაძლებელია, რომ“. ამ ოპერატორის საშუალებით შეიძლება ვისაუბროთ იმის შესახებ, რომ გარკვეული ქმედების შესრულება, გარკვეული ისტორია ან გარკვეული ბიოგრაფიით ცხოვრება შესაძლებელია თუ არა. M ოპერატორის საშუალებით შეიძლება სიმბოლურად ჩავწეროთ ისეთი წინადადებები, როგორიცაა „აგენტს შეეძლო ისე და არა ასე ემოქმედა“, „აგენტს ჰქონდა არჩევანი“, „აგენტი იძულებული იყო, ასე ემოქმედა“ და ა. შ.

ლიტერატურა

1. G. H. von Wright, Norm and Action: a logical inquiry, Routledge & Kegan paul, London, 1963.
2. G. H. von Wright, An Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action, Acta Philosophica Fennica 21, 1968.
3. G. H. von Wright, Deontic Logic, MIND, Vol. LX. No. 237, 1951.
4. G. H. von Wright, An Essay in Modal Logic, Studies in logic and the Foundations of Mathematics, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1951.
5. Г. Х. фон Вригт О логике норм и действий, в: Логико-философские исследования, «Прогресс», Москва, 1986.
6. ნუგზარ ივანიძე, დეონტურ ლოგიკის ძირითადი ცნებები და პრობლემები „მაცნე“ (ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია), № 2, 1974.
7. Л. Мчедlishvili, Некоторые вопросы логического анализа философского рассуждения, Тбилиси, 1970.
8. Л. Мчедlishvili, Некоторые понятия традиционной формальной логики с современной точки зрения, в: Логика, Семантика, Методология, Тбилиси, 1978.
9. Segerberg, Getting Started: Beginnings in the Logic of Action, Studia Logica 51, 1992.
10. P. Карнап, Значение и Необходимость, (пер. сангл.) М, 1957.
11. ლ. შქედლიშვილი, ნ. ივანიძე, ლოგია, თბილისი, 1997.

წარმოდგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წყნეთის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

მეხორციელებს

გიორგი მთაწმიდელის შემოქმედების ფილოსოფიური ასპექტები

ქართული ფილოსოფიური აზრის ჩამოყალიბება-განვითარებას თავისებური ისტორია აქვს. მასში იყო, როგორც აღმავლობის (X—XIII სს.), ასევე დაცემის (XIII—XVII სს.) ეპოქები. ასეთ ვითარებას საქართველოში თავისი ობიექტური მიზეზები გააჩნდა, რომელთა განხილვა წინამდებარე ნაშრომის მიზანს და დანიშნულებას არ შეადგენს.

ქართველი ერის სულიერი და კულტურული განვითარების თვალსაზრისით უაღრესად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ქართველ მოღვაწეთა მიერ საზღვარგარეთ დაარსებულ კულტურულ ცენტრებს, მათ შორის ათონის ივერიის მონასტერს, რომელიც აშენებულა მე-10 საუკუნის დასასრულს.

ათონის მწიგნობრული სკოლის განმანათლებლური როლი ქართული კულტურის ისტორიაში უმთავრესად დაკავშირებულია ეფთვიმე და გიორგი მთაწმიდელის სახელებთან. თუ ეფთვიმე მთაწმიდელმა საფუძველი ჩაუყარა ათონის სალიტერატურო სკოლის შემოქმედებით მოღვაწეობას და ამ სკოლის მამამთავრად მოგვევლინა, გიორგი მთაწმიდელმა ღირსეულად გააგრძელა მისი წინამორბედის დაწყებული საქმე და მას, როგორც კ. კეკელიძე აღნიშნავს: „ჩვენი მწერლობის ისტორიაში ისეთივე ღვაწლი მიუძღვის, როგორც ეფთვიმე ათონელს, რომლის ტრადიციებს ის ბეჯითად იცავდა და აგრძელებდა [5, გვ. 89].“

მთაწმიდელთა მოღვაწეობა მრავალმხრივი იყო და მათ შემოქმედებაში სათანადო ადგილი ეთმობა ფილოსოფიურ აზრსაც. ამის მიუხედავად ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში მთაწმიდელთა შემოქმედების ფილოსოფიური ასპექტები სპეციალური შესწავლის საგანი არ გამხდარა. გამონაკლისს წარმოადგენს „ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის“ I ტომი (1996), სადაც შესულია მ. რაფაეას საინტერესო სტატია, რომელიც ზოგადად აშუქებს ათონის მწიგნობრული სკოლის ფილოსოფიურ მხარეებს. წინამდებარე სტატიაში განხილული იქნება გიორგი მთაწმიდელის შემოქმედების ფილოსოფიური ასპექტები.

გიორგი მთაწმიდელის მოღვაწეობის ფილოსოფიური მხარის წარმოსახენად აუცილებლად უნდა იქნეს გათვალისწინებული ათონის სკოლის წარმომადგენელთა შემოქმედების სპეციფიკა, რაც იმაში გამოიხატა, რომ მათ შემოქმედებაში წმინდა ფილოსოფიით გატაცებას თავისთავადი ხასიათი არ ჰქონია და მას მიზეზები ჰქონდა. ჯერ ერთი, გიორგი მთაწმიდელს ეფთვიმე მთაწმიდელთან ერთად ქართველი ერის წინაშე უდიდესი საგანმანათლებლო მისია ეკისრა. შუა საუკუნეების დროინდელ აზროვნების სამყაროში უპირატესი ადგილი ბიზანტიურ მწერლობას ეკავა. ამიტომ მთაწმიდელთა და კერძოდ, გიორგი მთაწმიდელის წინაშე აუცილებლობით დადგა ქართველთა განათლების, ქართული კულტურული და სულიერი სამყაროს შემდგომი გაზრდა-გაღრმავების საკითხი. გიორგი მთაწმიდელმა, როგორც ბერძნული ენის ბრწყინვალე მკოდნემ მიზნად დაისახა ქართველთა ურმის დატვირთვა მწი-

გნობრობითა და განათლებით. ეს კი შესაძლებელი იყო მაშინდელი ბიზანტიური მწერლობის უმთავრესი ძეგლების თარგმნით. გიორგი მთაწმიდელმა აღნიშნული ამოცანა შესანიშნავად შეასრულა. მისი მოწაფე და ბიოგრაფი, ათონისავე მოღვაწე გიორგი მცირე შენიშნავს: „ესე ყოველთა უწყით, ვითარმედ ეგევითარი თარგმანი, თვინიერ წმიდისა მამისა ჩუენისა ეფთვიმესსა, სხუაი არა გამოჩენილა ენასა ჩუენსა და ვკონებ თუ არცა გამოჩინებად არს“ [10, გვ. 98]. გიორგი მთაწმიდელის ბიოგრაფი იმდენად არის აღტაცებული თავისი მოძღვრის სამწერლო მოღვაწეობის მასშტაბით, რომ იქვე აღნიშნავს: „მოსაგონებელადცა დიდ არს, ვითარმცა ესოდენნი წიგნნი ერთან კაცმან მზანი თარგმნილნი ცხორებასა შინა თვისსა აღწერნა, არა რომელმცა ბერძულისაგან სრულიად თარგმნა“ [10, გვ. 99].

ზემოთ აღნიშნული იმას ცხადყოფს, რომ გიორგი მთაწმიდელის შემოქმედების ძირითადი ხასითი მის მთარგმნელობით მოღვაწეობაში გამოიხატა. მაგრამ თუ მხოლოდ ამის აღნიშვნით დავკმაყოფილდებით და არ გავითვალისწინებთ გიორგი მთაწმიდელის თარგმნის მეთოდს, მაშინ გაგვიჭირდება იმის გადმოცემა თუ რაში მდგომარეობს მთარგმნელის მოღვაწეობის ფილოსოფიური მხარე. საქმე ის არის, რომ როგორც გიორგი მთაწმიდელის, ისე საერთოდ მთაწმიდელთა შემოქმედებაში მთარგმნელობით საქმიანობას შემოქმედებითი ხასიათი ჰქონდა. გიორგი მთაწმიდელი თავისუფლად ეკიდებოდა ორიგინალის ტექსტს, თავის შეხედულებისამებრ ავრცობდა ან ამოკლებდა. ეს კი მთარგმნელის ამოცანისა და მიზანდასახულობის სპეციფიკურობის მაჩვენებელი იყო და შემოქმედებით პროცესს უტოლდებოდა.

რაში მდგომარეობს გიორგი მთაწმიდელის ამოცანის სპეციფიკურობა და რა გვაძლევს იმის საფუძველს, რომ მისი მთარგმნელობითი მოღვაწეობა მივიჩნიოთ შემოქმედებით პროცესად? კიდევ მეტი, რა ნიშნით შეიძლება იყოს საინტერესო ათონელი მოწილვარი ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიისათვის?

აღნიშნულის ნათელსაყოფად უნდა ითქვას, რომ მთაწმიდელთა უმცროსმა თანამედროვემ ეფრემ მცირემ, რომელიც უაღრესად მოწიწებით აფასებდა ათონელთა მოღვაწეობას, ახასიათებდა რა ეფთვიმე მთაწმიდელის საქმიანობას, (ეს თანაბარი მნიშვნელობით შეიძლება ითქვას გიორგი მთაწმიდელზეც — ე. ბ.) კარგად შენიშნა ის ძირეული, ტიპოლოგიური განსხვავება, თვით ეფრემ მცირესა და ათონელი მოღვაწეების აზროვნების პრინციპებს შორის. ეფრემ მცირეს ცნობილი გამოხატულებაში ეფთვიმე მთაწმიდელზე, რომ იგი „ვერ ხლდებოდა კარებსა ფილოსოფოსთასა“, იმას გვაუწყებს, რაც გაგვიადვილებს მათ შორის არსებულ აზროვნების პრინციპებს შორის განსხვავების მიზეზის გაგებას. ეს მიზეზი კი მდგომარეობს შემდეგში: როგორც ზემოთ ითქვა, გიორგი მთაწმიდელს, ეფთვიმესან ერთად უდიდესი განმანათლებლური მისია დაეკისრა ქართველი ერის წინაშე. მათი უმთავრესი ამოცანა იყო მწიგნობრობისა და ცოდნა-განათლების გავრცელება საქართველოში. გიორგი მთაწმიდელის ჰიოგრაფი გიორგი მცირე შენიშნავს, რომ თარგმნიდა თუ არა გიორგი რომელიმე წიგნს, იმწამსვე შეუდგებოდნენ მის გადაწერას საქართველოს ყველა კუთხეში და საზღვარგარეთულ ქართულ სამონასტრო-საეკლესიო ცენტრებში. („რამეთუ ყოველთა მონასტერთა გარდაიწერნეს“ მისი წიგნებში). ამიტომ, საფიქრებელია, რომ ეფრემ მცირესთან შედარებით (აღნიშნულით სულაც არ ვამცირებთ ეფრემ მცირეს უდავო როლს ქართული

კულტურის ისტორიაში საერთოდ და მით უმეტეს, ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში) გიორგი მთაწმინდელს უფრო ფართო მისია დაეკისრა: მისი უმთავრესი მიზანი იყო ქართული საზოგადოების სულიერ-კულტურული მოთხოვნილებების შესატყვისი ძეგლების შექმნა, ქართველი საზოგადოების კულტურული ცნობიერების ამადლება და მისი საერთაშორისო სარბიელზე გაყვანა. ეს უნდა იყოს ჩვენი აზრით, იმის საფუძველი, რომ გიორგი მთაწმინდელის შემოქმედებაში იმ ეპოქის ფილოსოფიური მოძღვრებისათვის დამახასიათებელი ბევრი საკითხი მთელი სისრულთ ვერ აისახა, როგორც ვფრთხილავ, არც ის, რომ გიორგი მთაწმინდელისა და იოანე პეტრიწის შემოქმედებაში.

მიუხედავად იმისა, რომ გიორგი მთაწმინდელის მოღვაწეობაში, წმიდა ფილოსოფიით გატაცებას თავისთავადი ხასიათი არ ჰქონია, ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში მას თავისი განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს. მართალია იგი რაიმე ორიგინალური ფილოსოფიური თხზულების ავტორი არ არის, მაგრამ მის შემოქმედებაში მაინც საკმაოდ ვხვდებით სხვადასხვა ფილოსოფიური მოძღვრებისათვის დამახასიათებელ შეხედულებებს, იდეებს, ფილოსოფიურ ცნებებს. თუმცა მათში გატარებული არ არის მწყობრი, თანმიმდევრული, ფილოსოფიური სისტემურობის გამომხატველი აზრები და ისინი გიორგი მთაწმინდელის უზარმაზარ ლიტერატურულ მემკვიდრეობაში ცალკეულად და გაფანტულად არიან წარმოდგენილნი. მაგრამ, თუ გავითვალისწინებთ კონკრეტულ მიზანდასახულობას, რასაც ზემოთ აღვნიშნავდით და ეპოქის საზოგადოებრივ ვითარებას, შეიძლება ვილაპარაკოთ მის გარკვეულ რელიგიურ-ფილოსოფიურ კონცეფციაზე. ამასთან, აქვე უნდა ითქვას, რომ ფილოსოფიური იდეა-შეხედულებანი მისთვის ერთი მიზნის, უშუალოდ ქრტიანულ-რელიგიური დებულებების დამტკიცება-დასაბუთების საშუალებას წარმოადგენს. გიორგი მთაწმინდელის მოღვაწეობის ეპოქისათვის დამახასიათებელია რელიგიის პრიმატი, როცა ფილოსოფიაც, ბუნებრივია, რელიგიური იყო. ქართველი მოაზროვნის მსოფლმხედველობაც ასეთი რელიგიურობით ხასიათდება და რადგანაც მისი შემოქმედების უმთავრესი პრინციპი, როგორც ითქვა, ქრტიანულ-რელიგიური დებულებების დამტკიცება იყო, ამიტომ ცალკეული ფილოსოფიური ცნებები და ლოგიკური დასაბუთების მეთოდები სასულიერო მწერლობის ინტერესების საფარველში იყო მოქცეული.

გიორგი მთაწმინდელის შემოქმედებაზე უფრო სრულყოფილი წარმოდგენისათვის უნდა აღინიშნოს მისი სასულიერო მოღვაწეობის საზოგადოებრივი ხასიათი და მიმართულება. მხედველობაში გვაქვს შემდეგი გარემოება: ქართველი ერის სარწმუნოებრივი ისტორიის განვითარების გზაზე, უპირატესად კი მთაწმინდელთა ეპოქაში, X—XI სს-ში ჩამოყალიბდა და დაკანონდა მოძღვრება, რომლის მიხედვით: „სხვაგან თუ ქრტიანობა მრავალგზის შელახულია მწვალებლობისაგან და არაერთხელ და არაერთგან ესა თუ ის მწვალებლობა გაბატონებულია კიდევ, საქართველოში ხალხმა პირველიდან მიღებული ქადაგება და მოძღვრება ვითომც უცვლელად და შეუბღალავად დაიცვა, მწვალებლობა საქართველოში მას არასდროს არ შეუშვია და მართლმადიდებლობისათვის არ უღალატია“ [12, გვ. 303].

ამ მოძღვრებისა და სარწმუნოებრივი დოგმატური საკითხის გამომხატველი საქართველოში სწორედ გიორგი მთაწმინდელი იყო, რომელმაც ანტიოქიის პატრიარქთან მოწყობილი პაექრობის დროს ასეთი დებულება წამოაყენა:

ჩვენ ქართველებს, „ვინაიდან ერთი ღმერთი გვიცნობიეს, არაღარა უარგვი-
ყოფიეს, და არცა ოდეს წვალებისა მიმართ მიდრეკილ არს ნათესავი ჩვენი,
და ყოველთა უარისმყოფელთა და მწვალებელთა შევაჩვენებთ და დავსწყევთ.
ამას საფუძველსა ზედა მართლმადიდებლობისასა და მცნებათა და ქადაგებათა
ზედა წმიდათა მათ მოციქულთასა მტკიცე ვართ“ [10, გვ. 105]. ეს აზრი
ქართველმა მწიგნობარმა და სულიერმა მოძღვარმა ბიზანტიის კეისართან
დარბაზობის დროსაც გაიმეორა: „ესე არს სარწმუნოებაი მართალი ნათესა-
ვისა ჩვენისაი, რა რაჟამს ერთგვის (ქრისტიანობა—ე. ბ.) გვიცნობიეს, არაღარა
მიდრეკილ ვართ მარცხლ, გინა მარჯულ და არცა მივდრეკებით, თუ ღმერთსა
უნდოდეს“ [10, გვ. 126]. ამ დებულებას იზიარებდა განთქმული ქართველი
მეცნიერი ეფრემ მცირეც.

გ. მთაწმიდელის თაოსნობით ჩამოყალიბებული ეს სარწმუნოებრივი დო-
გმატი დაკანონებულ და უტყუარ ჭეშმარიტებად იქნა მიღებული 1103 წ.
რუსის-უზბეკების საეკლესიო კრების მიერ და ეს შეხედულება ჩვენში მე-20
საუკუნემდე იყო გაბატონებული. მაგრამ, როგორც ი. ჯავახიშვილის ღრმა და
საფუძვლიანი კვლევით გაირკვა, მწვალებლობა სრულიადაც არ ყოფილა
უცხო ქართველი ერის სარწმუნოებრივი ისტორიის განვითარების გზაზე
[12, გვ. 302—313].

რამ განაპირობა ჩვენი სახელოვანი წინაპრის ეს თავისებური „სიცრუე“
უმაღლეს სასულიერო და საერო პირთა წინაშე? რა თქმა უნდა, დაუჭვრებე-
ლია ქართველ მწიგნობარს, სულიერ მოძღვარს და ქართველთა განმანათლე-
ბელს არ სცოდნოდა საქმის ნამდვილი ვითარება.

ჩვენი აზრით, ამ შემთხვევაში, აღნიშნული ვითარების მიზეზს გიორგი
მთაწმიდელის კონკრეტული მიზანდასახულება წარმოადგენდა, რაც შემდეგში
მდგომარეობდა: ათონელი მეცნიერის უპირველესი ამოცანა იყო ბიზანტიელ
საერო თუ სასულიერო ხელისუფალთათვის წარმოეჩინა ქართველი ხალხის ჭე-
შმარიტი ქრისტიანულ-მართლმადიდებლური სული, მათი შეუცდომელი სვლა
სარწმუნოების ამ ურთულეს გზაზე, ქართველი ერის შემოქმედებითი ძალა
და გაქანება, რომლის ერთ-ერთი ბრწყინვალე წარმომადგენელი თავად იყო.
ამით იგი ერთგვარ საფუძველს უმყარებდა ბიზანტიურ სამწერლო სააზრო-
ვნო სამყაროში ქართველთა სრულყოფილებიან მოღვაწეობას. თუ როგორ ასრუ-
ლებდა იგი ამ საპატიო მისიას, ამის შესახებ გიორგი ხუცეს-მონაზონი აღნი-
შნავს, რომ ანტიოქიის პატრიარქთან შეხვედრისას, მან (გიორგი მთაწმიდელ-
მა — ე. ბ.) „იწყო წარმოთქმად მართლისა სარწმუნოების ესრეთ, რომელ
განკვირენა მსმენელნი, რამეთუ სული წმიდაი იტყოდა პირით მისით“ [10, გვ.
102] და შემდეგ, ამ სიტყვით გაოცებული პატრიარქის ეპიზოდს ათონელი
მწიგნობრის ბიოგრაფი ასე გადმოგვცემს: „განკვირდა პატრეაქი ეპისკოპოს-
თა თვისთა თანა სიმახვილესა გონებისა მისისასა და რამეთუ ვითარცა მდი-
ნარე დაუწყვედელად ესრეთ დიოდეს სიტყვანი წმიდათა წერილთანი პირით
მისით“ [10, გვ. 105].

ძველი ქართული მწერლობიდან მოყვანილი ეს ლიტერატურული პასაჟე-
ბი იმას მოწმობს, რომ ათონელი მოღვაწის ენით გაცხადებული სიბრძნე სა-
უკეთესო გამომხატველია ბიზანტიური მწერლობის უმნიშვნელოვანესი ძეგ-
ლების ათვისებისა ქართული შემოქმედებითი ცნობიერების მიერ.

რაზე იყო დამყარებული ქართველთა და ამ შემთხვევაში გიორგი მთა-
წმიდელის შემოქმედებითი ცნობიერება და როგორი იყო ფილოსოფიურ-

თეოლოგიური სააზროვნო ვითარება მისი მოღვაწეობის ეპოქაში. ამ აზრის ნათელსაყოფად საჭიროდ მიგვაჩნია ზოგიერთი საკითხის აღნიშვნა: სახელდობრ, საყოველთაოდ არის ცნობილი, რომ ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში, შუა საუკუნეების პერიოდი რელიგიური ცნობიერების პრიმატით გამოირჩეოდა. გამონაკლისი ამ შემთხვევაში არც XI ს-ის ქართული სააზროვნო ისტორიული ვითარება იყო, რომელშიც ქართველ მეცნიერთა შემოქმედებითი ფილოსოფიური გონი უმთავრესად რამდენიმე თეოლოგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრებისაყენ იყო მიმართული. ერთი მხრივ, ეს იყო კაპადოკიელ მამათა მოძღვრება (ბასილ კესარიელი, გრიგოლ ღვთისმეტყველი, გრიგოლ ნოსელი) IV საუკუნეში, მეორე მხრივ, VII საუკუნის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მწერალი აღმოსავლეთში — ქალაქ დამასკოდან — იოანე დამასკელი, ავტორი ცნობილი წიგნისა „ცოდნის წყარო“ და მესამე — ნეოპლატონიზმის ქრისტიანული გადაწეშვება, რომელიც ფილოსოფიის ისტორიაში არეოპაგიტული მოძღვრების სახელითაა ცნობილი. რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების ეს სამი ნაკადი წარმართავდა ძირითადად ათონური სკოლის მოღვაწეთა, შემდეგ ეფრემ მცირეს და იოანე პეტრიწის სამეცნიერო ნაშრომებს.

მიუხედავად იმისა, რომ ეს სამი მოძღვრება თავის თავში ატარებდა ერთმანეთისაგან განსხვავებულ შინაგან თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ ტენდენციებს, მათ მაინც ჰქონდათ საერთო ზოგადი სააზროვნო პრინციპი. ეს პრინციპი კი ითვალისწინებდა ქრისტიანული დოგმებისა და ფილოსოფიის ანუ თეოლოგიისა და „გარეშე“, ანტიკური ფილოსოფიის დამოკიდებულებას, კავშირს, რომელიც ძირითადი და განმსაზღვრელი იყო მთელი შუა საუკუნეების ფილოსოფიური აზრის ისტორიისა, სადაც, ბუნებრივია, უპირატესობა ქრისტიანულ თეოლოგიას ენიჭებოდა.

განსხვავება კი ამ დამოკიდებულების ხარისხის გარკვევაში მდგომარეობდა. ცნობილია, რომ შუა საუკუნეებში ანტიკური ფილოსოფიური აზროვნება უმთავრესად პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებათა სახით მიიღო. ანტიკური აზროვნების „უკანასკნელი გიგანტური ცდა აღედგინა კლასიკური ეპოქის ფილოსოფია, შეეცსო იგი რელიგიური ექსტაზის იდეით“ [2, გვ. 251] იყო ნეოპლატონიზმი. სწორედ ნეოპლატონიზმი მოექცა ქრისტიანი თეოლოგებისა და ფილოსოფოსების ყურადღების ცენტრში, რასაც თავისი ობიექტური მიზეზები ჰქონდა. მთავარი კი ის იყო, რომ ქრისტიანული ფილოსოფია და თეოლოგია მრავალი თავისი საწმენოებრივი დოგმის გამართლებას ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში ხედავდა, მაგ.: სიკეთის მონიზმის ნეოპლატონური იდეა ქრისტიანული ინტერპრეტაციის საფუძველზე გავრცელებული (ბასილი კესარიელი). საერთოდ, კაპადოკიელი მამების მოძღვრებაში ქრისტიანული თეოლოგიისა და ანტიკური ფილოსოფიის კავშირი სასარგებლოდ იყო მიჩნეული, ოღონდ ფილოსოფიის დაქვემდებარებული ზოლი ჰქონდა თეოლოგიასთან მიმართებაში, რაც საკვებით ბუნებრივი იყო. არეოპაგიტეში კი ნეოპლატონიზმისა და ქრისტიანობის დაახლოება უფრო ფართულად არის წარმოდგენილი და ამასთან ფილოსოფია ისე აღარაა დაქვემდებარებული თეოლოგიას, ვიდრე კაპადოკიელებთან.

ჩვენს მიერ აღნიშნული ეს ორი მოძღვრება იმ ეპოქის ქართული აზროვნების ყურადღების გარეშე არ დარჩენილა და სათანადოდ აისახა ქართველ 6 „მაცნე“, ფილოსოფიის სერია, 1999, № 1—2

მწიგნობარ-მთარგმნელთა მოღვაწეობაში. კაპადოკიელი მამების თხზულებებს თარგმნიდნენ ეფთვიმე და გიორგი მთაწმიდელები, ეფრემ მცირე, არსენ იყალთოელი, გრიგოლ ოშკელი, დავით ტბელი და იოანე პეტრიწი. არეობა-გიტული მოძღვრება კი თარგმნა ეფრემ მცირემ.

განსაკუთრებით გვინდა შევეხოთ მოაზროვნეს, რომელმაც დიდი როლი შეასრულა შუა საუკუნეების ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში. ეს იყო VIII საუკუნის ლვთისმეტყველი, ქრისტიანი არაბი იოანე დამასკელი. მოსე გოგიბერიძის შენიშვნით: „მან პირველად გადახარა საეკლესიო ფილოსოფიის ისარი არისტოტელეს სასარგებლოდ და მანვე იქადაგა მეცნიერების თეოლოგიის მსახურად ჯადაქცევის დოგმა. მანვე მიმართა პირველად ლოგიკას, რათა ლოგიკითა და ფილოსოფიით დაემარცხებინა ნამდვილი ფილოსოფია“ [2, გვ. 300]. მართალია მეცნიერების, კერძოდ, ფილოსოფიის თეოლოგიის მსახურად გამოცხადების ცდებს უფრო ადრე (ფილონი, კლიმენტ ალექსანდრიელი, კაპადოკიელები) ვხვდებით, მაგრამ ამ მიმართებით იოანე დამასკელის როლი იმაშია, რომ მან ლოგიკური დასაბუთების საფუძველი მოუწახა თეოლოგიისადმი ფილოსოფიის დაქვემდებარებას. ისიც უნდა ითქვას, რომ IV—VI სს-ის „საეკლესიო ფილოსოფიის ისარი“ პლატონიზმზე იყო მიმართული, დამასკელმა კი „ქრისტიანობისათვის სანდო მოკავშირედ არისტოტელე აღიარა“ [2, გვ. 301]. ქრისტიანული დოგმა გამართლებული უნდა იყოს მეცნიერულად, კერძოდ არისტოტელეს ლოგიკით, რომლის ქვეშარიტ კახოხებზე აიგება ქრისტიანული სარწმუნოების ქვეშარიტება ანუ დოგმას დაფუძნებს მეცნიერება, ფილოსოფია. დამასკელისათვის ეს როდი არის ქვეშარითი, ქრისტიანული ფილოსოფიის ჩამოყალიბების საშუალება, ასეთი ფილოსოფია უპირისპირდება „გარეშეთა ფილოსოფიას“ და წრმოადგენს მხოლოდ და მხოლოდ „ამოკრებულ სიბრძნეს“ ანტიკური ფილოსოფიიდან. ერთი სიტყვით. დამასკელის ლოგიკას კონკრეტული ამოცანა ჰქონდა, არისტოტელეს ლოგიკის გამოყენება თეოლოგიის მიზნებისათვის.

დამასკელის წიგნის მნიშვნელობა შესანიშნავად ესმოდათ XI საუკუნის საქართველოში, რისი გამოხატულებაცაა, ის, რომ ეს თხზულება ამ საუკუნეში ორჯერ ითარგმნა ეფთვიმე მთაწმიდელისა და ეფრემ მცირეს მიერ. აქვე უნდა ითქვას ისიც, რომ ქართველებმა ერთი საუკუნით დაასწრეს დამასკელის წიგნის თარგმნა დსავლეთ ევროპას, ამასთან, დამასკელის თხზულებაში მოყვანილი მეტაფორა — თეოლოგია არის დედოფალი და ფილოსოფია მსახური. ევროპულმა აზროვნებამ კაცებით შეითვისა და ამ დებულებით საშუალება მიეცა დასავლური (და აგრეთვე აღმოსავლური) სქოლასტიკა უფრო მაღალ საფეხურზე აეყვანა.

ეს ერთი შეხედვით მარტივი დებულება, რომელიც გვაუწყებს, რომ ფილოსოფიას თავისთავადი ღირებულება არ გააჩნია და სასარგებლოა იმდენად, რამდენადც თეოლოგიური სკაითების გადაჭრის საშუალება, ფარულ აზრსაც შეიცავდა, კერძოდ, რომ იგი მაინც არის ერთგვარი გზა თეოლოგიური საკითხების ნათელსაყოფად.

იყო თუ არა მზად ქართული მეცნიერული გონი დამასკელის იდეებისათვის? შალვა ნუცუბიძე აღნიშნავს: „ასე ესმოდათ ქართველებსაც, ქართული აზროვნების ისტორიულმა სიტუაციამ ნათლად გვიჩვენა, რომ იგი — ეს აზროვნება — მზად იყო დამასკელის იდეებისათვის. ტყუილად ხომ არ იყო, რომ დაახლოებით ერთი საუკუნის განმავლობაში დამასკელის თხზულება ქარ-

თულ ენაზე სამჯერ ითარგმნა. ეს მთარგმნელები იყვნენ უმნიშვნელოვანესნი მწიგნობარნი XI—XII სს. საქართველოში: ექვთიმე იბერი, ეფრემ მცირე და არსენ იყალთოელი“ [6, გვ. 479].

შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიაზე ეს ზოგადი მიმოხილვა ქართული სააზროვნო ისტორიული ვითარების ფონზე იმიტომ მივიჩინეთ საჭიროდ, რათა შეძლებისდაგვარად გავარკვიოთ ათონური სკოლის და ამ შემთხვევაში, გიორგი მთაწმინდელის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის თეოლოგიური ზისიათი და მისი სპეციფიკური განსხვავება XI—XII საუკუნეების გამოჩენილ ქართველ მწიგნობართა (ეფრემ მცირე, იოანე პეტრიწი, არსენ იყალთოელი) შემოქმედებითი პრინციპებისგან. აქ ერთი გარემოება აღსანიშნავი. ცნობილია, რომ კვაბლოციელ მამათა და მათ შორის გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებანი ძალზე პოპულარული იყო საქართველოში [9, გვ. 97—109]. ნისი შრომების უდიდესი ნაწილი ეფთვიმე მთაწმინდელის და ეფრემ მცირეს მიერ არის თარგმნილი. მაგრამ ამ საქმეში მაინც უდავოა ეფთვიმე მთაწმინდელის წილი, რასაც ეფრემ მცირე მიაწერდა მას, როდესაც აღნიშნავდა, რომ ეფთვიმემ გრიგოლის სიბრძნის ყანის ყოველი ძნა („ყოველი მჭრელი“) „აუღდა ურემსა ქართველთასა“. თავისთვის კი მან დაცვენილი თავთავთა („კუვილინი“) აკრფა დაიტოვა [3, გვ. 149]. ეფრემისა და ეფთვიმეს მოღვაწეობის მიმართებაში ჩვენ საბუთლება გვეძლევა ვაჩვენოთ „ფილოსოფიის“ და „ფილოსოფოსის“ დანიშნულება სხვადასხვა პერიოდში.

მხედველობაში გვაქვს შემდეგი: დამასკელის „დიალექტიკის“ ეფრემისეულ თარგმანში, კერძოდ მის წინასიტყვაობაში, ვკითხულობთ: „სხუი არა-რაი ოდეს თარგმნილა საფილოსოფოსოთა წიგნთაგანი“ [4, გვ. 66]. რას უნდა ნიშნავდეს ეფრემის ასეთი განცხადება? ცხადია, რომ აქ ეფრემ მცირე „საფილოსოფოსოთა წიგნთა“-ს თარგმნას თავის დამსახურებულ მიიჩნევს. საკითხის ნათელსაყოფად მხედველობაში უნდა მივიღოთ ის გარემოება, რომ დამასკელის „ცოდნის წყარო“ ტრილოგიას წარმოადგენს და იგი შედგება სამი ნაწილისაგან:

1. ფილოსოფიური თავები ანუ „დიალექტიკა“;
2. წვალებათათვის;
3. „გარდამოცემაი უცილობელი მართლმადიდებელთა სარწმუნოებისაი“.

„დიალექტიკა“ პირველად თარგმნა ეფრემ მცირემ და მასთან ერთად „გარდამოცემაც“. ეფრემის თარგმანში ორივე ნაწილს ეწოდება: „გარდამოცემაი უცილობელი მართლმადიდებელთა სარწმუნოებისაი“. ტრილოგიის შუა ნაწილი, რომელიც მიმართულია სხვადასხვა სახის მწვალებელთა წინააღმდეგ და პოლემიკური ზისიათისა, ეფრემ მცირეს არ უთარგმნია. როგორ აისახა იოანე დამასკელის წიგნი ეფთვიმე მთაწმინდელის მთარგმნელობით საქმიანობაში? თუ ადრე მიაჩნდათ, რომ ეფთვიმეს შემოკლებული სახით ჰქონდა თარგმნილი „დიალექტიკა“, სამეცნიერო ლიტერატურაში უკვე დამტკიცებულა, რომ ეფთვიმე მთაწმინდელმა გამოკრებით თარგმნა ტრილოგიის მხოლოდ მესამე ნაწილი — „გარდამოცემა“ და არა „დიალექტიკა“, თანაც თავისი თარგმანი მან შეავსო ზოგი სხვა წყაროთი, რის საფუძველზეც ქართულ ლიტერატურაში ცნობილია თხზულება „წინამძღვარი“ ეფთვიმე მთაწმინდელის სახელით. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ დამასკელის წიგნში წმინდა ფილოსოფიური პირველი ნაწილია, სადაც გადმოცემულია ქრისტიანობის ფილოსოფიური საფუძვლები. დამასკელის თხზულების სწორედ ეს ფილოსოფიური თავები არ უთარგმნია

ეფთვიმეს, რის გამოც მას მორიდებით საყვედურობს ეფრემ მცირე, როდესაც აღნიშნავს, რომ „სხუაი არარაი ოდეს თარგმნილა საფილოსოფოსთა წიგნთაგანი“, თუმცა იქვე მიუთითებს ეფთვიმეს „წინამძღვარის“ მნიშვნელობაზე: „ვინაიტა ვიკადრებ და ვიტყვ, რათა უკუეთუ მოკლე „წინამძღვარი“ უნდეს წმიდისა მამისა ეფთვიმეს მიერ თარგმანებული, ოგი შეიტკბოს, რამეთუ მას მადლითა სულისა წმიდისაითა ხელ-ეწიფებოდა შემატებაიტა და დაკლებაიტა“ [4, გვ. 67]. ამ ფრაზით გაცხადებულია ათონელთა მთარგმნელობითი მოღვაწეობის უბირითადესი პრინციპი: თავისუფალი თარგმნა, შერჩევით, სათარგმნი მასალის გამოკრებით ათვისებდა. მაგრამ ეს გარემოება არ არის ამ შემთხვევაში მთავარი და არსებითი, არსებითი კი ის ვახლავთ, რომ აქ ეფრემისა და ეფთვიმეს მიმართებაში შესაძლებლობა გვეძლევა გავარკვიოთ „ფილოსოფოსისა“ და „ფილოსოფიის“ მნიშვნელობა ეფრემ მცირესა და ათონელთა მოღვაწეობაში.

დამასკელის წიგნზე წამძღვარებულ წინასიტყვაობაში, ეფრემ მცირე განმარტავს „დიალექტიკის“, როგორც ფილოსოფიური შრომის მნიშვნელობას. იგი აყენებს ფილოსოფიისა და თეოლოგიის თანაბარღირებულების საკითხს, როცა შენიშნავს, რომ არც ფილოსოფიური თავები ვერცა საღვთისმეტყველო თავების გარეშე და არც პირიქით: „და არცა ესენი სრულ არიან უმათოთ, არცა ივინი უამათოთ“ [4, გვ. 67].

ცხადია, რომ ფილოსოფიის ასეთი გაგების საწინააღმდეგო ეფრემ მცირეს არაფერი ექნებოდა და მისივე აღიარებით ის ფაქტი, რომ იგი „საფილოსოფოსთა წიგნთას“ თარგმნას თავის დამსახურებად მიიჩნევს, სწორედ იმაზე მეტყველებს, რომ ეფთვიმე ფილოსოფიას თქვისთავად ღირებულებას არ ანიჭებს და მისი მიზანი უფრო სპეციფიკური მიზანდასახულებისაა. აბა სხვათაგან რაოდ როგორ შეიძლება აუხსნათ ის გარემოება, რომ ეფთვიმემ ყურადღების გარეშე დატოვა დამასკელის თხზულების ფილოსოფიური თავები და ტრიოლოგიის მხოლოდ III ნაწილი თარგმნა, რომელიც წარმოადგენს ქრისტიანულ-თეოლოგიური მოძღვრების თეორიულ დებულებათა შეჯამებას და რომელშიც გადმოცემულია ქრისტიანული სარწმუნოების რაობა. თუმცა, როგორც ზემოთ აღვნიშნავდით, დამასკელის შრომის ეს ნაწილი ეფთვიმემ თავისებური ორიგინალურობით თარგმნა.

ეფრემ მცირედან მოყოლებული, მომდევნო ქართულ კულტურაში, ბეტრიწის გავლენით, ფილოსოფიის თეოლოგიასთან გათანაბრების გაგება იკიდებს ფეხს, რომელიც მთელი სისრულით რუსთაველის შემოქმედებაში წარმოჩნდება, სადაც „ფილოსოფია სიბრძნე და უმაღლეს სიბრძნესთან გვეერთებს. იგი გარანტია უმაღლესთან შეერთებისა და არა უბრალოდ საშუალება თეოლოგიისთვის“ [9, გვ. 105].

ათონელ შწიგნობართა მოღვაწეობაში კი ფილოსოფიას თავისთავადი ღირებულება არ გააჩნია, იგი საჭიროა იმდენად, რამდენადაც გამოდგება თეოლოგიური ანუ ჭეშმარიტი, „უზენაესი სიბრძნის“ საკითხების გასარკვევად. გიორგი მთაწმიდელიც ზომ ათონის სალიტერატურო სკოლის უფვალსაჩინოესი წარმომადგენელია. მან ბეჯითად გააგრძელა თავისი დიდი წინამორბედის ეფთვიმეს მიერ დაწყებული საქმე და ის სააზროვნო-ლიტერატურული პრინციპები, რომელსაც ეფთვიმემ ჩაუყარა საფუძველი ათონელთა საქმიანობაში. ამიტომ, ბუნებრივია, ვივარაუდოთ, რომ გიორგი მთაწმიდელიც „ფილოსოფიისა“ და „ფილოსოფოსის“ იმგვარ გაგებას ემხრობა, რომელსაც მისი უფ-

როსი თანამოაზრე უჭერდა მხარს. ასეთი შეხედულებების საფუძველს ისიც გვაძლევს, რომ თუ გავითვალისწინებთ გიორგი მთაწმიდელის უზარმაზარ ლიტერატურულ მემკვიდრეობას, მისში ფილოსოფიური აზრის ისტორიისათვის საყურადღებო და მნიშვნელოვანია VI ს-ის ბიზანტიელი ავტორების, ბასილი დიდის და გრიგოლ ნოსელის, ჰექსემერონული კომენტარების თარგმანები, რომლებზეც დაკვირვება საშუალებას გვაძლევს ვარკვეული წარმოდგენა ვიქონიოთ მთარგმნელის აზროვნებაზე, მის მსოფლმხედველობრივ პრინციპზე.

რატომ მოექცა მაინც და მაინც ბასილი კესარიელი და გრიგოლ ნოსელი გიორგი მთაწმიდელის ყურადღების ცენტრში? კაპადოკიელ მოღვაწეთაგან საქართველოში ყველაზე ცნობილი და გავლენიანი იყო ბასილ დიდი (330—379). „ქართული ტრადიცია არც ერთ საეკლესიო მამას (თვით ქართველი მოღვაწეებიდანაც კი) ისეთი დიდი გულისყურით არ ეკიდება და ისეთ დიდ პატივს არ მიაგებს და არც ერთი მათგანი ისე გათავისებული არ ჰყავს, როგორც ბასილი“ [1, გვ. 05]. „ეგზოტიკური ძეგლი „ექუსთა დღეთაი“ სამართლიანად ითვლება ბასილი კესარიელის ლიტერატურული მემკვიდრეობის მშვენიებად“ [8, გვ. 9]. მასში ბიბლიური კოსმოლოგიისა და კრეაციის საკითხებია განხილული და ქრისტიანული ფილოსოფიის თვალსაზრისით არის კომენტირებული ბიბლიური შესაქმნის წლები, გონიერი და გრძნობადი სამყაროს გაჩენა. მაგრამ გამოტოვებულია მეექვსე დღე, როცა გაჩნდა ადამიანი. აქ ერთი გარემოებაა აღსანიშნავი. ქართულ ენაზე არსებობს „ექუსთა დღეთაი“-ს ორი თარგმანი ე. წ. წინათანური და გიორგი მთაწმიდელისეული, რომელიც 1947 წელს გამოცა მ. კახაძემ.

ათონელ მწიგნობარს ტექსტზე დაურთავს თავისებური ანდერძი: „და თარგმანი თუ არა, ჩუენგან ამისა ჳკრობაიცა შეუძლებელი იყო, არა თუ თარგმნაი. და თუ რაიზომნი ლუაწლნი გენახვან ამისსა თარგმნასა, იგი ღმერთმან იცის! რამეთუ აღურაცხელად ღრმაი არს და შეუკადრებელი და ღმერთმან იგი პირველნიცა თარგმანნი აკურთხენ, დიდად ხელი აღმიპყრეს“.

სამეცნიერო ლიტერატურაში დღეს უკვე დადგენილი ფაქტია, რომ გიორგი მთაწმიდელი იცნობდა აღნიშნული ძეგლის ადრეულ თარგმანს, სწორედ მას გულისხმობდა თავის ანდერძში და „ექუსთა დღეთაი“-ს ხელმოკრედ თარგმნის საფუძველი კი იმაში მდგომარეობდა, რომ ადრეული ქართული თარგმანი ნაკლები იყო და ხარვეზებით იყო თარგმნილი მთელი რიგი, საბუნებისმეტყველო ტერმინოლოგიით მდიდარი ადგილები! [8, გვ. 13—16].

გიორგი მთაწმიდელისეული თარგმანი მეტყველებს მთარგმნელის დიდ შესაძლებლობებსა და ერუდიციაზე. „გიორგი მთაწმიდელის თარგმანი უზადოა, გამოირჩევა დახვეწილი სტილით, მოქნილი და სადა ენით, მთარგმნელი დედნის ერთგულია, მაგრამ ამით ქართული ენის ბუნებას როდი ღალატობს. თარგმანი დღესაც ლალად და დიდი ინტერესით იკითხება“ [8, გვ. 16].

ცნობილია, რომ როდესაც ბასილი კესარიელმა ბიბლიური ექვსი დღის კომენტირება ივანიზრახა, სრულად გააანალიზა ზუთი დღე, როგორც ამას ზემოთ აღვნიშნავდით, მას ვანუშარტავი დარჩა მეექვსე დღის ის ნაწილი, რომელიც ადამიანის წაბადებას ეხება. ეს დანაკლისი მისმა უმცროსმა ძმამ, ქრისტიანული ფილოსოფიის უმნიშვნელოვანესმა წარმომადგენელმა გრიგოლ ნოსელმა (335—394) შეავსო, რომელმაც დაწერა სახელგანთქმული შრომა „ადამიანის შექმნის შესახებ“. ასევე ცნობილია, რომ ბასილ დიდის ჰექსემერონულმა კომენტარებმა ცხოველი კამათი გამოიწვია. გრიგოლ ნოსელმა გადა-

წყვიტა სიხადე შეეტანა აღნიშნულ ვითარებაში და მას შემდეგ, რაც დაასრულა თხზულება „ადამიანის შექმნის შესახებ“, შეუდგა ბიბლიურ ექვს დღესთან დაკავშირებული ზოგიერთი აუცილებელი საკითხის განმარტებას. ასე შეიქმნა გრიგოლ ნოსელის შრომა „პასუხი ექვსთა მათ დღეთათვის“. ბასილ დიდისა და გრიგოლ ნოსელის ჩვენს მიერ აქ ზოყვანილი თხზულებები გიორგი მთაწმიდელის მიერ არის თარგმნილი. ბასილის შესახებ ზემოთ აღვნიშნავდით. გრიგოლ ნოსელის, როგორც მოაზროვნის თაობაზე კი უნდა ითქვას, რომ კაპადოკიელ მოაზროვნეთაგან „ფილოსოფიური სიღრმით ყველაზე ძლიერად ითვლება“ [9, გვ. 106]. გრიგოლ ნოსელი მიჩნეულია თეოლოგიური მისტიკის ფუძემდებლად. ცნობილი მეცნიერი ქ. დანიელუ შენიშნავს: „გრიგოლ ნოსელი არის ერთი უდიდესი მისტიკოსი, რომელმაც უზადლოდ გამოითქვა ის, რაც აქამდე მხოლოდ მინიშნებული იყო“ [7, გვ. 194]. ბ. ოტისის შეფასებით კი, მას ჰქონდა: „ფილოსოფიური გონება, ალბათ, უდიდესი ქრისტიან თეოლოგთა შორის“ [7, გვ. 195].

ქრისტიანული აზროვნებისა და ფილოსოფიის ეს ორი უდიდესი ავტორიტეტი სწორედ გიორგი მთაწმიდელის ოსტატური თარგმანების წყალობით შევიდა ქართულ საზოგადოებაში. თავისი უფროსი თანამედროვე ეფთვიმესაგან განსხვავებით, გიორგი მთაწმიდელი ისე თავისუფლად აღარ ეკიდება სათარგმნ ტექსტებს. მან „ნაბიჯი წადგა წინ ქართული ტექსტების ბერძნულ დედანთან დაახლოებაში“ [5, გვ. 209]. მიუხედავად ამისა, მისი ლიტერატურული მოღვაწეობა ათონური სკოლის საუკეთესო ტრადიციებით არის შესრულებული.

კაპადოკიელი მამების ჩამოთვლილი თხზულებები, რომლებიც გიორგი მთაწმიდელის მიერ არის თარგმნილი, წარმოადგენენ ერთ მთლიან ციკლს და ქრისტიანული კოსმოლოგიური მოძღვრების არსს. ქრისტიანული კოსმოლოგიის ფონზეა წამოდგენილი მოძღვრება ღმერთსა და სამყაროზე, ოთხ ელემენტზე, რეალურსა და შინაგან ანუ მარადიულ დროზე, სხეულისა და სულის დამოკიდებულებაზე, ტრანსცენდენტურისაგან დაუსრულებელ სწრაფვაზე, გრიგოლ ნოსელის სიტყვებით: „მარადის საკუთარ თავზე მაღლა“. გიორგი მთაწმიდელის, თარგმანები, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ათონური სკოლის საუკეთესო ტრადიციებით არის შესრულებული. მათში აშკარად იგრძნობა თეოლოგიურ ელემენტებზე ყურადღების გამახვილება. ათონელი მწიგნობარი ფილოსოფიური სახეებისა და მეტყველების ნაცვლად მთელ რიგ შემთხვევებში, ბუნებრივ, ცოცხალ სახეებსა და მეტყველებას მიმართავს. ეს კი მთაწმიდელ მოღვაწეთა და მწიგნობართა შემოქმედების საერთო ნიშან-თვისება იყო. სწორედ, ამიტომ არ დგას გიორგი მთაწმიდელის ნაწერებში ჯერ კიდევ ფილოსოფიის, როგორც თავისთავადი ღირებულების მქონე მეცნიერების ათვისებისა და წვდომის აუცილებლობის საკითხი, რაც შემდგომ მთელი სისრულით წამოიჭრა და აისახა ეფრემ მცირეს, იოანე პეტრიწისა და არსენ იყალთოელის შემოქმედებაში. ამიტომაც, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ გიორგი მთაწმიდელის დაინტერესება კაპადოკიელთა შრომებით გამოწვეული იყო აღნიშნული თხზულებების არა წმიდა ფილოსოფიური მხარეებით, არამედ იმ უშუალო სპეციფიკური მიზანდასახულობით, რაც ათონელი მწიგნობარის მსოფლმხედველობრივ საფუძველს შეადგენდა, რომლის არსი გახლდათ ქართული აზროვნების გამდიდრება ქრისტიანული მსოფლმხედველობრივი პრინციპებითა და დებულებებით, ფილოსოფია ჩვენს დიდ წინაპარს კი იმისათვის

სჭირდებოდა თუ რამდენად გამოადგებოდა იგი მას ქართველთა სულიერ-კულტურული მოთხოვნების დაკმაყოფილების ამოცანაში.

ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის თვალსაზრისით, სწორედ ამიტომაც არის საყურადღებო გიორგი მთაწმინდელის დაინტერესება კაპადოკიელთა თხზულებებით. მათი ეპოქალური მნიშვნელობის შრომების თარგმნით, რომელიც გიორგი მთაწმინდელმა თითქმის შემოქმედებით პროცესს გაუტოლა, გაცხადდა თავად მთარგმნელის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური პოზიცია, რითაც ბასილი დიდისა და გრიგოლ ნოსელის ჰექსემერონული თხზულებების კოსმოლოგიური და ანთროპოლოგიური აზრები რელიგიის საფარველში მოექცა და გამოჩნდა მთარგმნელის ტენდენცია, რომ კაპადოკიელ მამათა ფილოსოფიურ-თეოლოგიური შეხედულებანი ქრისტიანულ-მართლმადიდებლურ რელიგიურ აღმსარებლობასთან დაეახლოვებინა.

გიორგი მთაწმინდელის თარგმანები იმიტაც არის აღსანიშნავი, რომ მან მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა მომდევნო პერიოდის ქართულ-ქრისტიანულ კოსმოლოგიურ და ანთროპოლოგიურ შეხედულებათა ჩამოყალიბებაში [9, გვ. 121—122].

ლიტერატურა

1. ბასილი კესარიელის სწავლათა ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი, თბ., 1983.
2. გოგობერიძე მ. რ. ფილ. თხზულებანი, III, თბ., 1972.
3. გრიგოლ ნაზიანზელის ხელნაწერთა აღწერილობა, თბ., 1983.
4. დამასკელი ი. დიალექტიკა, თბ., 1976.
5. ექველიძე კ. ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, ტ. 1, თბ., 1951.
6. ნუცუბიძე შ. შრომებ, VIII, თბ., 1983.
7. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, 1989.
8. ქაჯაია ნ. ბასილი კესარიელის თხზულებათა ძველი ქართული თარგმანები, თბ., 1992.
9. ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია, ტ. 1, თბ., 1996.
10. ქართული მწერლობა, ტ. 2, თბ., 1987.
11. ხიდაშელი შ. ქართული ფილოსოფიის ისტორია, თბ., 1988.
12. ჯავახიშვილი ი. ქართველი ერის ისტორია, წიგნი 1, თბ., 1960.

წარმოადგნა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

მერი ცუცქერიძე

ადამიანის პრობლემა აკაკი წერეთლის შემოქმედებაში

ადამიანის, როგორც განსაკუთრებული არსებისადმი ინტერესი ანტიკური დროიდან დაწყებული დღემდე არ განელებულა. ჯერ კიდევ ბიბლია გვამცნობს ღმერთის შემოქმედებაში ადამიანის განსაკუთრებულ ადგილს. ღმერთმა ადამიანი შექმნა „თავის ხატად და მსგავსად“, აგრეთვე, ყოველთა ცოცხალთა პატრონად. მან გამორჩეული ადგილი მიაკუთვნა ადამიანს ედემის ბაღში მარადიული ცხოვრების სახით.

განსაკუთრებულია ფილოსოფიის ყურადღება ადამიანის პრობლემისადმი. ადამიანის არსებად სხვადასხვა ფილოსოფიურ თეორიებში მიჩნეულია გონი, გრძნობა, ნება, ქვეცნობიერი მოვლენები და ა. შ. მის არსებად სხვადასხვა ნიშნების გამოცხადებას განაპირობებს ადამიანის ბუნების მრავალფეროვნება.

ადამიანის პრობლემა უძველესია მხატვრულ ლიტერატურაშიც. ფილოსოფიური სიღრმით, ოღონდ მხატვრულ ფორმაში აყალიბებდნენ დიდი მწერლები ადამიანის შესახებ თავის შეხედულებებს. ამ აზრით საყურადღებოა აკაკი წერეთლის შეხედულებები. მოკრძალებულად, შეძლებისდაგვარად შევეცდებით გადმოვცეთ დიდი მგოსნის შეხედულებები ადამიანის შესახებ: სიკვდილ-სიცოცხლეზე, ადამიანის სიცოცხლის აზრსა და დანიშნულებაზე.

ადამიანის არსი, აკაკი წერეთლის აზრით, უპირველესად ცხოველისგან მისი განსხვავებით უნდა გამოიხატოს: ადამიანს და ცხოველს მსგავსი ბიოლოგიური ორგანიზმი აქვთ. ისინი წარმოშობით ერთმანეთს ჰგვანან. ამასთანავე, ორივეს აქვს არსებობის შენარჩუნების მოთხოვნილება. „... რა განსხვავებაა ადამიანსა და პირუტყვს შუა. ცხოველი ჯერ დაისახება დედის მუცელში, იზრდება შიგ, მერე იშობება, იზრდება, მომწიფდება, ბერდება, და ბოლოს ჰკვდება ისე, როგორც კაცი; იმასაც კაცივით ხუთი გრძნობა აქვს: სმენა, ხედვა, შეხება, გემოვნება და ყნოსვა; ისე ჰბრუნავს იმათშიაც სისხლი, როგორც კაცში, ისე სჭამს და ისე ინელებს, როგორც კაცი; ერთი სიტყვით, საზოგადოდ, ფიზიკურად იმათში განსხვავებას ბევრს ვერაფერს ვხედავთ“ [4, გვ. 22]. ფიზიკურად, ბიოლოგიურად, აკაკის აზრით ადამიანსა და ცხოველს შორის დიდი განსხვავება არ არსებობს. „...და მაშ რით განსხვავდებიან? რასაკვირველა მეტყვით, რომ კაცსა აქვს უკვდავი სული და პირუტყვს კი არაო, ...ძალიან უკუნთური უნდა იყოს კაცი, რომ ვერ შენიშნოს კაცში პირუტყვზედ უმალღესობა, მაგრამ რაში მდგომარეობს, რაზედ არის დაფუძნებული და რაში ისახება კაცის უკვდავება?“ [4, გვ. 23], ის უპირველესი ნიშანი, აკაკის აზრით, რომელიც ადამიანისთვის არსებითია და მას ცხოველთან შედარებით მალალ საფეხურზე აყენებს არის გონი, ხოლო გონის გამომხატველი ადამიანის არსებითი ნიშანი, არის ენა და აგრეთვე, მოქმედება, რომელშიც გამოჩნდება, განსახიერდება გონი. ცხოველი არის მხოლოდ ბიოლოგიური ორგანიზმი, ადამიანი კი უფრო მეტია, მეორე მხარე ადამიანში არსებული და ცხოველისაგან მისი განმასხვავებელი არის ზნეობა;

...პირუტყვში არის მხოლოდ ერთი მხარე—ფიზიკური, და ადამიანში ორი: ერთი ფიზიკური, ისე როგორც პირუტყვში და მეორე მომატებული ზნეობაში“ [4, გვ. 29]. გონიერული განსჯისა და მოქმედების უნარი ცხოველს არ გააჩნია, ამიტომ იგი მოწოდებულია მხოლოდ თავისი ბიოლოგიური მოთხოვნების დასაკმაყოფილებლად. ამდენად, მას არც დროის განცდა აქვს, ის მხოლოდ აწმყოთია შეზღუდული: „კაცი კი სულ სხვა არის!... ის თავის ცხოვრების მსგელოებაში სცდილობს დააკმაყოფილოს ორივე მხარე: ფიზიკურიც და მორალურიც (სულიც), და ამისათვის მარტო აწმყოთი არ ცხოვრობს და არც არის ბედნიერი აწმყოთი...“ ადამიანის სულიერ ღირებულებებს შორის ა. წერეთელი უპირატესობას ზნეობას ანიჭებს. ამ არსებითი ნიშნების გამო ადამიანი „გრძნობს“ დროს, მის ცვალებადობას და ამიტომ მისი სულიერი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება შეუძლებელი ხდება მხოლოდ აწმყოთი. ადამიანის დანიშნულებაა აწმყოში ისეთი მოქმედება, რომელიც სასიკეთო „მომავალს შექმნის“. აწმყოში სასიკეთო მომავალზე ზრუნვა ადამიანს იმედსაც უსახავს.

ადამიანის არსებითი ნიშანი თუ ზნეობაა, ზნეობის არსი სხვისთვის (მოძველისთვის) ზრუნვაა. სხვისთვის ზრუნვაში ჩეღავს პოეტი ადამიანის ბედნიერებას. საკუთარ თავზე ხომ ცხოველიც „ზრუნავს“. ერთი ადამიანის შრომით მომავლის შექმნა შეუძლებელია. ადამიანის ძლიერება, შრომის ნაყოფიერება და ბედნიერება სხვა ადამიანებზე ზრუნვაა და ერთიან შრომაში მდგომარეობს; „...ის კაცი, რომელიც მხოლოდ თავის თავზედ ჰფიქრობს, ჰსურს დააკმაყოფილოს მხოლოდ თავისი მძორი, აწმყოთი იყოს ბედნიერი და არა ჰფიქრობს მომავალზედ და ამ მიზეზით მსხვერპლად შესწიროს სხვების ბედნიერება, განსხვავდება პირუტყვისაგან? პირუტყვია თუ არა? რასაკვირველია, რომ პირუტყვია, რადგანაც მის ცხოვრებაში ვხედავთ მხოლოდ პირუტყვეულ მოთხოვნილებას. ის არის სულით მკვდარი, მას დაუკარგავს ღვთის ხატება და დაუკარგავს მინიჭებული მისთვის ქანქარი“ [4, გვ. 22—24].

ადამიანის შრომა მის სრულ ღირსებას მაშინ გამოაჩენს, როცა ის მიმართული იქნება ფიზიკური და სულიერი გამშვენიერებისაკენ; „— მართალია ფიზიკური მშვენიერება არის ბუნების წესით კაცობრიობის ერთი მოთხოვნილება თავიანთი, მაგრამ კაცის სრულს ღირსებას დიახაც ვერ შეადგენს... კაცს უნდა ჰქონდეს სული ანუ ჭკუის სილამაზეც, ის უნდა ამშვენიერებდეს იმას რასაც ჭკუა მოითხოვს“ [4, გვ. 39—40].

„არსი“ და „არსების“ ცნებებს აკაცი არ განასხვავებს, ისინი ერთსა და იმავე რამეს გამოხატავენ: „არსი“ ანუ „არსება“ საზოგადო სიტყვაა, „არსება“ სულიერიც იქნება და უსულოც, ხორციელიც და უხორციოც, ხილულიცა და უხილავიც. „ცხოველი კი მარტო სულდგმულსა ჰქვიან და ხორცუესხმულს. ... ჩვენ სამ სიტყვასა ვხმარობთ კაცის შესახებ: არსებას, ქმნილებას და ცხოველს. ამ სიტყვებს თავ-თავისი შესაფერი ღრო და ადგილი აქვთ. მაგალითად, როცა ვაჭებ-ვაღადებთ კაცს, მაშინ ვამბობთ კარგი ქმნილება და კარგი არსებაო. როცა ვძრახავთ და ვძაბავთ, მაშინ კი ცხოველობით ვიხსენიებთ“ [4, გვ. 145—146].

ადამიანის არსი უცვლელია. ამ არსით ერთი საუკუნის კაცი ყოველთვის ემსგავსება მეორე საუკუნის კაცს. ადამიანის უცვლელი არსი — ზნეობაა. სიკეთითა და ბოროტებით სხვადასხვა საუკუნის ადამიანები ერთმანეთს ემსგავსებიან. სიკეთის წყარო ადამიანის შრომა და შემოქმედებაა. თუ ადამიანს „წმიდა განზრახვა“ და „წმიდა მიზანი“ ამოძრავებს, უნებურად შეცდომაც

რომ მოუვიდეს ცოდვად არ ჩაეთვლება, შეუტდომელია უმოქმედო ადამიანი. მხოლოდ პირადი კეთილდღეობისათვის მოქმედ ცრუ ადამიანებს, რომელთა დევიზია: „უფროსო ინებე, უნცროსო მომეცი! ხელქვეითო შემიჯდინე, უფროსო შემჯექე! ... ბოროტება ხმალა აქვთ და სინიდისი ფარადო“ [5, გვ. 19]. ამის შედეგად დადებითი ღირებულებები გაუფასურდა. ამის მიზეზი აკაკის აზრით, იყო „ზნეობითი დაცემა“ და „გონითი სიღარიბე“. „ტკბილ ოცნებაზე“ ფიქრს „მწარე სინამდვილე“ ამძიმებს. მეცხრამეტე საუკუნის ქართველობის სატივიარზე მწუხარე პოეტი, მეოცე საუკუნეზე ამყარებდა იმედს, რომელსაც, მისი ფიქრით, ქართველთა ზნეობრივი ამაღლება უნდა მოეტანა.

„გონებითი“ და „ზნეობითი“ ძალების აუცილებელ თანაარსებობაში, რომლებიც ადამიანურობის განმსაზღვრელნი არიან, აკაკის აზრით, „გონებით ძალას“ წინ აუცილებლად „ზნეობითი ძალა“ უნდა უძღვოდეს. მხოლოდ „გონებითი ძალით“ მოქმედებამ შეიძლება ბოროტების გამრავლებას შეუწყოს ხელი: „ყოველიფერი საუკუღმართო უფრო ადვილია, ვიდრე საწაღმართო. განუვითარებელი ჭკუა-გონების კაცი ზნეობითაც ბეცია“ [5, გვ. 284]. ადამიანის მოვალეობა და უპირველესი საქმეა კეთილი საქმის კეთება.

ზნეობის უზენაესობა, რითაც ადამიანი ცხოველისაგან განსხვავდება, „სინიდისში გაცხადდება ხოლმე“. „მაგრამ თუ ადამიანმა ზნეობითი მხარე დასჩაგრა და სინიდისი წაიწყმიდა, მაშინ ის ყოველ პირუტყვზედაც უპირუტყვესი შეიქმნება ხოლმე. ნამდვილი ადამიანური ცხოვრების მიზანია გამბედაობა, თავმოუხრელობა და პირდაპირობა — ბოროტების უქნელად; სიმართლე არის წმიდა სინიდისი“ [3, გვ. 267—269].

საინტერესოა აკაკის შეხედულება სიცოცხლესა და სიკვდილზე. პოეტის აზრით, დაბადება არარსიდან არსად გახდომა და სიკვდილი ხორციელი არსობიდან არარსში გადასვლაა. არსი, არსებული, ხორციელი ყოფნაა, რომელიც დროებითია და მოკვდავობით ხასიათდება, ხოლო არარსი არის მარადიული, სულიერი უკვდავება. სიკვდილი საშინელი რამ კი არ არის, რომელიც გაქრობით ემუქრება ადამიანს, არამედ მომენტი უკვდავებაში გადასვლისა.

„სიცოცხლე უზარმაზარი სიმდიდრეა“... ყველას აქვს ის, როგორც უნდა ისე მოიხმარს (ან, როგორც სურს შეუძლია ისე იცხოვროს). ადამიანს შეუძლია ბოროტება მოიკვეთოს და სიკეთეს ემსახუროს. აზრიანი ცხოვრება, კი ყოველთვის მოითხოვს, რომ არა თუ საქმე, თვით სიტყვა-კი, გარემოებასთან შენაწონი, დრო და ვითარების საკადრისი უნდა იყოს“ [6, გვ. 293]. აზრიანი ცხოვრება, აკაკის აზრით, არის გრძნობისა და გონების შეგნებული მოქმედება, როცა ზეციურ მოწყალეობას — თავის ნიქს ადამიანი, საფუძვლად უდებს სულსა და გულს და ქვეყნის სასიკეთოდ მოიხმარს. ეს მესამე აკაკის აზრით, უმნიშვნელოვანესია ადამიანის ცხოვრებაში. სიკვდილის ნიშნებია შიში და უძლურება, მაგრამ ისინი, როგორც გრძნობადი ვნებები გონებამ უნდა დაძლიოს, რადგან „სიცოცხლე არის მონება, სიკვდილი განსვენება!“ [1, გვ. 331]. სიცოცხლე და სიკვდილი ურთიერთ აზრის მიმცემი ფენომენებია. სიკვდილის არსებობით ხდება სიცოცხლე აზრიანი: „და ამდენ ნატვრის გვირგვინად, ერთსაც დაესახავ სხვა რამეს: კავშირსა სიკვდილ-სიცოცხლის, ორივეს სოფლის სიამეს“ [3, გვ. 88]. სიცოცხლე ლამაზია და სასურველი, მაგრამ მძიმე და ძნელი, როცა ადამიანი თავის ზნეობრივ დანიშნულებას წმიდად (პატიოსნად და სიმართლით) ასრულებს: „უწმიდურ სიცოცხლეს მე წმიდა სიკვდილი მირჩევნია...; ვაზაფხულის მახარობლობის დროს სიკვდილი მირჩევნია, ზამთრის



წინასწარმეტყველებაში მედიდურად სიცოცხლეს“ [3, გვ. 245]. ადამიანის ბუნების გასარკვევად პოეტი კვლავ უტრიალებს კითხვას: მაინც რა არის სიცოცხლე? და ვინ არის ადამიანი? „ქვეყანა საოცნებო სარბიელია, „მგონიაობის“ სამკვიდრო, და ადამიანი კი ბატონად თავის მგონი მონა“ [6, გვ. 49]. ოცნებისა და სინამდვილის ურთიერთდაპირისპირებაში მცხოვრები „შემთხვევითი გამო-ნატყორცნი“ „კაცი“ რა არის თვითონ? ერთის მხრივ, კაცი, ჩვეულებრივი ზორციელი არსება, მეორეს მხრივ, ზეცისკენ მაყურებელი მეოცნებე, როგორც ზორციელი და ღმერთისგან შექმნილი იგი „მატლია“, ხოლო როგორც კაცი უნდა დაემორჩილოს გამჩენის ნებას.

„შემოქმედებითი ძალა“ და „არჩევანის შესაძლებლობა“ — აი კიდევ ორი მიზანი ადამიანისთვის დამახასიათებელი. ღმერთთა უმაღლესი მიზანი, რომლისკენაც ადამიანი უნდა ისწრაფვოდეს. ამისი განხორციელება მას შრომით (შემოქმედებით) შეუძლია. მაგრამ რას აირჩევს, ამაში ჩანს მისი თავისუფლება. არჩევანში შეიძლება შეცდეს ადამიანი: „შეუცდომელი მხოლოდ ღმერთია“... „გულწრფელი და გონიერი კაცი, რომ გამოიკვდება, ჭკუას ისწავლის და აღარ გაიმეორებს შეცდომას“ [6, გვ. 28]. ზოგადად, პოეტისეული შეფასება ასეთია: „ჭკუა-ნაკლე კაცი საბრალოა, ზნეობა-ნაკლე კი საზოგადოარი!“ [6, გვ. 69]. მაგრამ თუ ორივე ერთად აკლია — ეს დიდი უბედურებაა.

ზნეობის არსი, პოეტის აზრით, თავისუფლებაში ვლინდება. სრული თავისუფლება მისი აზრით, ადამიანს არ აქვს რადგან ის ღმერთის შემოქმედებაა. უზენაესისადმი სამსახური არის „კეთილი საქმე“, საქმეში გამოჩნდება ადამიანის თავისუფლება. თავისუფლება შეზღუდულია „სხვადასხვა“ დამოკიდებულებით, მაგრამ ადამიანის თავისუფლება მაინც შესაძლებელია და თვით პოეტიც ამ გზას ირჩევს.

ზნეობრივი ცხოვრება ადვილი არ არის და არც „ცხოვრებისეული სიამოვნებებით“ არის სავსე. ადამიანის მოვალეობა ღმერთის წინაშე ზნეობრიობაა. შრომა ტანჯვაც არის და სიხარულიც, ასევეა სიცოცხლაც. მგოსანი უბიძგვლესად, გამოყოფს პიროვნულ თავისუფლებას; თუ პიროვნება არ არის თავისუფლი, მაშინ ვრც ვერ იქნება თავისუფალი. პიროვნული თავისუფლებისთვის აუცილებელია მაღალი გონება, წრფელი გრძნობა, პატიოსანი და სამართლიანი შრომა. ადამიანს, როგორც გონიერ არსებას აქვს არჩევანის მიუღების და მისი განხორციელების შესაძლებლობა. ამ შესაძლებლობებში იგულისხმება, აგრეთვე, პირადი კეთილდღეობისადმი ზრუნვა და საზოგადო საქმისადმი თავდადება: „ბოროტი ნიჭი მხოლოდ თავის თავს ემსახურება და საზოგადოს... როგორც საპირადოს, იმდენად ეპოტინება, რამდენადაც მისი კეთილდღეობის გამოსაღვივა“ [7, გვ. 586].

კიდევ ერთი მიზანი ადამიანისა, აკაკი წერეთლის აზრით, არის სიყვარული. სიყვარული ორგვარია: სულიერი („პლატონური“) და ხორციელი („ემპიკური“). „სიყვარული, ეს ციური ნიჭი, ყოველი სულდგმულის ნაწილია“ [7, გვ. 114]. ღმერთის, მშვენიერების, სიკეთის, თავისუფლების, სამშობლოს და ერის სიყვარული სულიერი სიყვარულის ფორმებია. ადამიანის მიერ კი ადამიანის სიყვარული ხორციელია. თუმცა შესაძლებელია „ხორციელი“ სიყვარული „სულიერებით“ იყოს გასხივოსნებული. ასეთი სიყვარული მოვალეობაა ზნეობრივად ამადლებული „რჩეული“ პიროვნებისა. სიყვარული, ისევე როგორც სიცოცხლე და სიკვდილი, თავისი არსით ერთია და მარადიული: „ერთჯერ გაგონილა შობა! ერთხელ თქმულა სიკვდილი... ერთხელ იბადა

სიყვარული“ [3, გვ. 66]. სიყვარული როგორც „სრული ნიჭი“, ადამიანის არსებობის საფუძველია. სიყვარული თავისუფლებაა და ცხოვრების კანონებს არ ექვემდებარება. ნამდვილი სიყვარულისთვის არ კმარა მხოლოდ სიკეთის სიყვარული, ბოროტებაც არ უნდა ძულდეს ადამიანს, რადგან მხოლოდ სიყვარულით შეიძლება ბოროტების განწმენდა. ადამიანის მიზანი პოეტის აზრით, ისაა რომ სიცრუის ნაცვლად ქვეყნად სიმართლე ბატონობდეს, მძულვარება სიყვარულით შეიცვალოს და ბოროტება—სიკეთე—სიმართლით. „ურიდეთ მედიდურობას, ნამეტნაობას, შეიყვარეთ სწორუბოვრობა, სიწმინდე და სიმართლე, მოითმინეთ ხოლმე შეურაცხყოფა და დევნა. კეთილმოქმედება და სიმართლე საკუთრად თქვენთვისვე უნდა გიყვარდეთ, რადგანაც კეთილმოქმედება არის ღმერთი და ვისაც ის უყვარს, იმას ღმერთიც უყვარს და მიტომ ღმერთსაც თავს შეაყვარებს“ [4, გვ. 119] — ეს არის პოეტის სურვილი. შრომა და სიყვარული ერთად საქმიანი ლოცვაა ღმერთისადმი. საქმიანი ლოცვა, სიტყვით ლოცვაზე აღმატებულია.

სიბრძნე, ჭეშმარიტება არის ის, რასაც უფალი გვასწავლის „შეიყვარე მოყვანილ შენი ვითარცა თავი თვისიო“, „მიუტევე, რათა მოგეტევოსო“, ეს არის კეთილი. მაგრამ რა არის ბოროტი? — ის რაც ეწინააღმდეგება ქრისტეს მცნებას და ეგოისტური გრძნობის წარმონაშობია: „მე თუ აღარ ვიქნები ქვა ქვაზედაც ნულარ ყოფილაო“ [7, გვ. 475]. ეს ორი ურთიერთსაპირისპირო ცნება უდევს საფუძვლად ჩვენს ცხოვრებას: ესენია ადამიანის მამოძრავებელი. „მცნება მაცხოვარისა ასბეტაყებს ადამიანს, სულით აამაღლებს, ... მაგრამ ხორციელად კი ბევრს არას აძლევს და მცნება ეგოისტური, ხორცს უხდება და სულს ამაღლებს“ [4, გვ. 476]. მეორე მცნებას როგორც უფრო „სათვალდათვალს“ ბევრი მიმდევარი ჰყავს, ვიდრე პირველს. მაგრამ გონიერი ადამიანი პირველ მცნებას უნდა მიჰყვებოდეს, ის უნდა იყოს მამოძრავებელი, მიზანი და ღირებულება. როგორც ზნეობის ამაღლებელი და გამაკეთილშობილებელი.

ადამიანი ცვლის გარემოს და საკუთარ თავსაც, ამ დაინტერესებულობაში თავს იჩენს კიდევ ერთი თვისება „თავის თავის მოტყუება“ ... ახირებულია ცხოვრება და მისი წამიერი კანონი: ნამდვილს მოჩვენებელი გვირჩევინია და ამის ბრალია, რომ ნამდვილ გრძნობა-გონებას ისეთი ფასი არა აქვს ცხოვრებაში, როგორც თვალთმაქცურს... მოჩვენებას!“ [5, გვ. 323]. ამ მიდრეკილებას წარმოშობს ცხოვრების სიძნელე და სიცოცხლის სასრულობა. ადამიანში არის მიდრეკილება ცხოვრების გაიოლებისაკენ, რათა უფრო ასატანი გახდეს იგი. მეორე მხრივ, ადამიანმა იცის თავისი მოკვდავობის შესახებ, ადამიანს არ სურს რომ სასრული იყოს, უკვდავება, უსასრულობა ურჩევინია. ეს წარმოშობს მიდრეკილებას ადამიანში, როგორმე თავი დააღწიოს სასრულობას, იყოს „გამოჩენილი“ და „გამორჩეული“. ამგვარი მიდრეკილება მას ილუზიაში აგდებს. ადამიანის შესაძლებლობებში განსხვავებაა. ყველას არ შეუძლია უმაღლეს ღირებულებათა განხორციელება. ობიექტურ ღირებულებათა განხორციელების სიძნელე „ბადებს მიდრეკილებას გაიოლებისკენ“. ადამიანი ცდილობს „თავისი თავის რეალიზაციას“ და ბედნიერების მიღწევას უფრო იოლ, მისთვის ხელმისაწვდომი საშუალებებით, ადამიანი, რომელიც „ხედაპირული ინტერესების ძალას“ ემორჩილება ფუნდამენტურ ღირებულებებს ვერ ახორციელებს, შეწუხებულია „არასრულფასოვნების“ გრძნობით და ცდილობს ამ წუხილის დაძლევის. ცდილობს „უქმარისობის“ განცდა დაძლიოს: „ყოველ კაცს თავის საკუთარი წარმოდგენა აქვს, საკუთარი გემოვნება და საკუთარი მოთხოვნები“ [5, გვ. 324]. „ნამ-

დვილის ჰკვიანების გრძნობა უფრო მაღალი სულის მოთხოვნილებაა...“
 [5, გვ. 325]. მიდრეკილება თავის მოტყუებისავე ადამიანის სისუსტის გამო-
 ხატველია. „საქმე ის კი არ არის, რომ კაცი მართლა რამე იყოს, მხოლოდ
 უნდა რამეს ჰგაედეს“ [5, გვ. 12]. ეს არის სწორედ თავის მოტყუება. თავის
 მოტყუება კი საბოლოოდ „ადამიანში მოცემული ბოროტი საწყისის ძირითადი
 იარაღია“ [5, გვ. 18]. აკაკის აზრით, ასეთ ადამიანებს „ბოროტება ხმლად
 აქვს და სინდისი ფარადო!“ [5, გვ. 12]. ამ ნაკლის აღმოფხვრა, აკაკის აზრით,
 ზნეობრივი აღზრდით შეიძლება. თვითაღზრდა როგორც ზნეობრივი აღზრდის
 არსებითი ნიშანი მას უყურადღებოდ არ დაუტოვებია. აღზრდის საკითხი
 ცალკე თემაა ა. წერეთლის შემოქმედებაში.

ლიტერატურა

1. აკაკი წერეთელი, თხზულებათა სრული კრებული თხუთმეტ ტომად, ტ. 1, ლექსები, თბ., 1950.
2. აკაკი წერეთელი, პოემები, ტ. 5, თბ., 1956.
3. აკაკი წერეთელი, მხატვრული პროზა, ტ. 7, თბ., 1955.
4. აკაკი წერეთელი, პუბლიცისტური წერილები, ტ. 11, თბ., 1960.
5. აკაკი წერეთელი, პუბლიცისტური წერილები, ტ. 12, თბ., 1960.
6. აკაკი წერეთელი, პუბლიცისტური წერილები, ტ. 13, თბ., 1961.
7. აკაკი წერეთელი, პუბლიცისტური წერილები, ტ. 14, თბ., 1961.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წე-
 რეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა



ლალი მარცვაძე

სიკვდილის პრობლემა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში

ადამიანის რაობის გაგება ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების ერთ-ერთი არსებითი საკითხია. იგი რთულია და მოითხოვს მრავალი საკითხის კვლევას: რა ადგილი უკავია ადამიანს სამყაროში, რა არის ადამიანის სიცოცხლის საზღვარი, რა არის სიცოცხლე, სიკვდილი, ჭეშმარიტება და სხვა. ეს საკითხები თავისი არსებით ფილოსოფიურია, მათი, მხოლოდ დასმაც კი საკმარისია, რათა დავრწმუნდეთ, რაოდენ ღრმა მოაზროვნესთან გვიწევს შეხვედრა. ვაჟა-ფშაველა თავის შემოქმედებით ქმნის სამყაროს მოდელს, სადაც ადამიანს თავისი ქმედებით მხოლოდ მისთვის განკუთვნილი ადგილი აქვს. ადამიანის, პიროვნების ქმედება კი თავისთავად სიკვდილ-სიცოცხლითაა განსაზღვრული, ამიტომ ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში ბუნებრივად დგება სიკვდილის პრობლემა.

დასაბამიდან დღემდე არა ერთი ფილოსოფოსი დაინტერესებულა აღნიშნული პრობლემით. საგულისხმოა თვალსაზრისი, რომელიც მიიჩნევს, რომ სხვადასხვა კულტურის წარმოშობა განპირობებული იყო სიკვდილის პრობლემისადმი სხვადასხვაგვარი მიდგომით და რომ კულტურათა შორის განსხვავებაც მეტ-ნაკლებად დამოკიდებულია იმაზე თუ როგორ იაზრებდა ადამიანი აღნიშნულ პრობლემას.

მე-20 საუკუნეში ტექნიკის განვითარების ეპოქაში, უაღრესად მწვავედ დადგა ადამიანის სიკვდილთან მიმართების პრობლემა და მრავალი ფილოსოფოსის ყურადღება სწორედ სიკვდილის ფენომენის გაანალიზებასა და კვლევას მიექცნა.

ჩვენ გვაინტერესებს თუ როგორ არის გაგებული და გაანალიზებული ვაჟა-ფშაველას მსოფლმხედველობაში აღნიშნული პრობლემა.

თითოეულ ადამიანს ეუფლება სიცოცხლის სასრულობის განცდა, სიკვდილის შიში. ვაჟა მიიჩნევს, რომ ადამიანი „იქამდის მამაცია, დაფიქრდება და იტყვის: ერთხელაც იქნება მოკვდებიო, მაგრამ იმდენად მხნე და გონიერია, არ გიჟდება. ამ ფიქრს ინელებს ადვილად, აღარ ფიქრობს ბევრს და იმავე წამს თავს არ იკლავს“ [1, ტ. X, გვ. 11]. პოეტის აზრით, ადამიანი შემოქმედი, განმცდელი არსებაა და მისი ცხოვრება ყოველთვის სასიკეთო ქმედებით უნდა იყოს დატვირთული. ვაჟა თვლის რომ:

„მკვდარია უგრძნობი კაცი,
უსაზარესი მკვდარზედა,
მით რომე სიცოცხლე უღვას
სალის ყინულის ტახტზედა,
არ ებრალება მოყვასი,
მის წინ რომ აცვან ჯვარზედა.
ისე მოკვდება, ვერ შედგეს
ერთ წამს ტრფობასა მთაზედა“ [2, ტ. I, გვ. 53].

ვაჟას მსოფლმხედველობაში სიცოცხლეს დიდი მნიშვნელობა ენიჭება.

ადამიანის ამ ქვეყნად მოსვლას თავისი მიზანი აქვს: სიკეთისქმედება, თანგრძნობა, „ტრფობის მთაზე“ ასვლა; სიყვარული — სწრაფვა მაღალი იდეალებისაკენ და თუ ეს მიზანი ადამიანმა ვერ განახორციელა, ვერ ეზიარა სიყვარულს, სიკეთეს, მაშინ ის ცოცხლად არ იწოდება. სიცოცხლე, ვაჟას თვალსაზრისით, მოვალეობას გულისხმობს და ადამიანმა უნდა „სიცოცხლის ვალი ამყად ზიდოს“. წინააღმდეგ შემთხვევაში მის ამქვეყნად მოსვლა-კარგება აზრი და ვაჟა იტყვის: „ქვადვე გერჩინა დარჩენა გამოდგებოდი ყორღა“.

ადამიანის სიცოცხლე სხვა არსებულებისაგან განსხვავებული ყოფიერებაა. მინდორში უმოძრაოდ დადგებული ხავსმორეული ქვის ლოდი თითქოს ნიშნს უტებს ადამიანს „შენ მოკვდები, მე კი ისევ ვიქნებიო“. ნივთებს, საგნებს უფრო მეტი ხანგრძლივობა გააჩნიათ ღრთში. სიკვდილ-სიცოცხლე, მათი ცოდნა — ადამიანის კუთვნილებაა „განა მე კი არ ვიქნები მკვდარი? — ფიქრობს ვაჟა — მაგრამ დღეს რომ ცოცხალი ვარ — ეს მეტი მაღლია ჩემთვის ღვთისაგან მონიჭებული და ვცდილობ სიცოცხლე რაშიმე გამოვიყენო. ვფიქრობ, ვგრძნობ, მიყვარს, მძულს და კაცი მექიან, დიად კაცი საუკეთესო ბუნების წევრი ვარ, — ალბათ სიცოცხლესთან სიკვდილიც ერთი მაღლია, ერთი მშვენიერებაათავანი, დამამძიმებელი, ამამალღებელი ჩემის კაცობისა“ [1, ტ. X, გვ. 114—115].

ამგვარად ვაჟა მიიჩნევს, რომ სიკვდილი უბრალოდ სიცოცხლის დასასრული კი არ არის, არამედ „სიცოცხლესთან სიკვდილიც ერთი მაღლია“ მძიმე, ტრაგიკული განცდის მომცველი, მაგრამ ერთგვარი საზომი ადამიანის ამქვეყნიური ღვაწლის, მისი კაცობის გამომჩენი.

„კაცმა იცოცხლოს მანამ, სანამ ავს რასმე იქმოდეს, თუ არა და წინად სიკვდილი ურჩევნავ, კეთილი ხსოვნა და მოგონება მაინც დავგრჩება იმისადა. საუკეთესო ნაწილი კაცობრიობისა ხომ იმისათვის იკლავს თავს და იღვწვის, რომ სიკვდილის შემდეგ კეთილი სახელი დატოვოს ქვეყანაზე“ [1, ტ. X, გვ. 115].

ვაჟა-ფშაველა თვლის, რომ თუ შემოქმედს არ შესწევს უნარი ადამიანთა შორის განამტკიცოს მაღალი აზრი, წყლულიანი გული გაუმთელოს „იგი მკვდარია მაშინ ცოცხლებში გამორჩეული — ისეთი მკვდარი, რომელსაც თუმცა სული კიდევ უდგამა მაგრამ ეს სული ჰკლავს კიდევ იმას და სიცოცხლეს უმწარებს“ [1, ტ. X, გვ. 191].

ბოეტი ფიქრობს, რომ აზრს, ქმედებას, სიკეთეს მოკლებული სიცოცხლე სიკვდილის ტოლფასია. ზოლო ასეთ სიცოცხლეს „სახელიანი სიკვდილი“ სკობია, რადგან ასეთი სიკვდილით ადამიანის სახელი უკვდავდება ეზიარება.

„მიყვარს მე გრძნობა მაღალი
და მოამაგე მკლავები.
მიყვარს, ვინც მოკლა სიკვდილი,
მაღლის ქმნით ზვეჭა სახელი.
გაუჭრობელი ყოფილა
ქვეყნად იმისი სანთელი“ [2, ტ. I, გვ. 261].

ადამიანი უნდა ისწრაფოდეს უკვდავების დასამკვიდრებლად, ასეთად ესახება ვაჟას გარდასულ ღრთთა გმირები, რომელთა გაუჭრობელი სანთელი უნათებს შთამომავლობას.

აუცილებლად მივიჩნევთ, თავიდანვე აღვნიშნოთ იმ მკვლევართა თვალსაზრისი რომელნიც ვაყას შემოქმედებას განიხილავენ როგორც წარმართულს, მითოლოგიურს და ა. შ. ვაყა იყენებს მითოსურ მოტივებს, მაგრამ მასთან არ გვხვდება მითოსური მსოფლხედვის დაფუძნება, პირიქით, მის შემოქმედებაში სწორედ ზნეობრივ-რელიგიურის პრიმატი იჩენს თავს. მითოსს კი მორალთან არავითარი კავშირი არ აქვს. იგი აბსოლუტურად ნეიტრალურია კეთილისა და ბოროტის მიმართ. ადამიანის ქცევის შემაჩერებელი ერთადერთი „კანონი“ — ტაბუა. ტაბუ კი აკრძალვავა, რომლის მნიშვნელობა. სიწმინდესწმინდურობით ხასიათდება და ფიზიკური მნიშვნელობით აღიქმება. ტაბუ ამ ზებუნებრიობას სწორედ ზებუნებრივის წინაშე შიშისა და რიდის გამო იძენს. ამიტომ ქცევის მოტივია ტაბუს დარღვევის შიში. იგი მორალის ფარგლებში არ განიხილება.

მითოსური ცნობიერებისათვის დამახასიათებელია, სიკვდილისა და სიცოცხლის მხოლოდ ამ ცნობიერებისათვის ნიშანდობლივი ასახვა. აქ მკვდარი და ცოცხალი სრულიად ერთგვაროვანია. სიკვდილს არა აქვს სასრული სახე. იგი სიცოცხლის სხვა ფორმაა.

სიკვდილის ასე წარმოჩინება დამახასიათებელია ფშავ-ხევსურული პოეზიისათვის. თვალსაჩინოებისთვის დაეკვირდეთ ხალხურ ლექსს „დავით წიკლაური“.

სულეთ შავიდა დავითი, ხმა-მალა კივილითაო,
 გზას მიუნათებს მოყმესა წინ შუქი კელატრისაო;
 ციხის სათავეს შამხდარა, ტოშის ხმა გამადისაო;
 დალეწა ციხის კარ-კედი, ნამტკრევებ გარდადისაო,
 წამაეგება ჯარები ნარჩევი ქალ-ვაჟისაო.
 ეთხრეს: „მშვიდობა დავითო, ვა ბრალი ერთაისაო?“
 პირ-უეულმ დადგა ჯარები, ცრემლით იბანენ პირსაო.
 მამამ გაიგა დავითმა, სულეთ ხაროვით ხევისაო,
 ველარ იჭერენ მეშველნი მაგ მარაისძის შვილსაო
 „სამშეოს უნდა ვავიდა, ჩემი აქ ყოფნა პირსაო“
 იწყინა სულეთის ღმერთმა არევა ჯარებისაო,
 სამშეოს გასვლა — ამბობდა — ანდრეზად არ მადისაო.

ამგვარად ვხედავთ, რომ მითოსური ცნობიერებისათვის სიკვდილი არსებობის სხვა ფორმაში გადასვლას აღნიშნავს. გარდაცვლილნი ფიზიკურად არსებობენ, არიან თავისი ვნებებითა და სურვილებით. ესაუბრებიან, თავიანთ განცდებს გამოხატავენ — ტირიან, აოკებენ, ეხვევიან და რაც მნიშვნელოვანია ფიზიკური არსებობისთვის აქმევენ კიდევც. ერთადერთი რაც იკრძალება სულეთის კანონით — სამშეოზე დაბრუნებაა:

„მამა ეხვევის დავითსა, ცრემლები ჩამედისაო
 „აქ რა გინდოდა? რა მიყავ? ნაპირ რად დამეც ცისაო?
 დედას რა უყავ ბებერსა? ჯავრ სად წაიღი მტრისაო?“
 არ გასტყდა, მაისტლის ქალო, დედაო კაი ყმისაო!
 სამშეო ცოტა ხანია, ყველას იქ გვინდა მისვლაო.
 ნუ გენანების დავითი, — ხალხის სათავეს ზისაო
 ას ყველას გაშეტებული, ულუფა მაზღის ღვთისაო“ [6, გვ. 220].

ხალხური შემოქმედების ამ მშვენიერ მარგალიტს დიდი ხიბლი აქვს და, რა თქმა უნდა, ეს შეუმჩნეველი არ დარჩენია ვაყას. ამ თემის აშკარა გამოძახილია პოეტის ლექსი „კაი ყმა“:

„სულეთს შავიდეს ხმლიანი
ლადი ლალისა ცხენითა,
წინ მიუძლოდეს არწივი
ხმით მოყაყაყაშე, ფრენითა.
ქება უყვილონ გმირებმა,
გარდასრულებმა ჩვენიოა“ [2, გვ. 282].

ხალხური ლექსისაგან განსხვავებით, სადაც მოცემულია მითოსური მსოფლგანცდის მთელი მოდელი, ვაჟას შემოქმედებაში ხდება მთლიანი სახეცვლილება, მოტივი რჩება, მაგრამ არსობრივად იცვლება, რადგან ფუნდამენტურად შემოდის ზნეობრიობა, როგორც ადამიანის ქცევის არსისეული მომენტი. „სწორ ფიქრს აძლევდეს თემსოფელს, ცდუნება არა სძირავდეს“ ან „იქ იდგეს ხმალ-ამოწედილი, სად ძალა აღმართს ჰკვალაედეს. გაბეჩავებულ სიმართლეს უსამართლობა სძალავდეს“ და ამ სიმართლის დამკვიდრებას „მართო სახელს სწირავდეს!“ „კაი ყმისაგან“ განსხვავებული ცხოვრების წესით ცხოვრობენ ის ადამიანები, ვინც „თავის ჯამს ჩასცქერთ, საქვეყნოდ არც როს არ გამასდგებთა. თავისად სცოცხლობთ, მცონარედ ლეში აღლოთ, ჰკვებდითა“ [2, ტ. 1, გვ. 283]. ამ უკანასკნელ ფრაზაზე ვგინდა ყურადღება გავამახვილოთ, რადგან მითოსურმა მსოფლზედვამ არ იცის სულისა და სხეულის დაყოფა. ამ ცნობიერებისათვის სული, მის გარეთ არსებული ბუნების სულია, იგი უცხო ძალაა, რომელიც ადამიანის მიმართ ან მტრულია ან მეგობრული. და კიდევ ერთი მომენტია ყურად საღები: საიქიოსა და სააქაოს გამიჯვნა იმ ფორმით, როგორც ეს მოცემულია ვაჟასთან, სრულიად უცხოა მითოსური ცნობიერებისათვის:

ვაჟა-ფშაველა კიდევ ერთ თემას წამოსწევს წინ — ცხოვრების საზრისის ძიებას. ადამიანმა უნდა იცოდეს რატომ მოვიდა ამ ქვეყანაზე, რა არის მისი ცხოვრების საზრისი.

„უქმად ჩამაპლევთ სიცოცხლეს,
უქმად საფლავეში სწვებთა.
დაკარგავთ სააქაოსა,
ვერც საიქიოს სწვდებთა.
არ იცით, დსხნდით რისადა,
ან რისათვისა ჰკვდებთა!“ [2, ტ. 1, გვ. 283].

ამ საკითხის წამოწევით ვაჟა მთლიანად სწყვეტს კავშირს მითოსურ ცნობიერებასთან.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სული, სხეულისაგან გამოცალკევებული, დამოუკიდებელი სუბსტანცია მითოსურ ცნობიერებაში არ არსებობს. მატერიალური და სულიერი, ფიზიკური და ფსიქიკური არ განსხვავდება. მითოსში ადამიანი სულს აღიქვამს, როგორც სხეულისაგან განუყოფელ სიცოცხლეს, რომელიც შასში იმანენტურად არსებობს.

ვაჟა-ფშაველას მსოფლმხედველობისათვის ნიშანდობლივია სულისა და ლეშის (სხეულის, მატერიალურის) განცალკევება და სწორედ სულისათვის პრიორიტეტის მინიჭება. „ხორცო, დაჰნელდი, დამქლევდი, სულო, ისარე, ჰლალობდე“ [2, გვ. 149] ან „ლეში უქამავთ ჭიათა, ძვალნიც ხომ დამიწდებიან, სულთა სიკვდილი არ ითქმის“ [2, გვ. 65]. ან კიდევ „ლეში რო მოკვდეს, იმიტომ განა სულითაც მოკვდები?!“ [2, გვ. 358]. ამგვარად, სავესებით

ერთნიშვნელოვნად გამოიკვეთა ვაჟას მსოფლალქმაში სულის უკვდავების იდეა.

„მფარაველს შენი ვარჯვენა,
 კალთა სამოსლის შენისა,
 სანამ არ მოვა დრო-ჟამი
 სულ ბოლოს ამოქშენისა.
 სული — შენ, ლეში — მიწასა,
 აღარა ვგლოვობ ამასა“ [2, ტ. I, გვ. 110].

ადამინის ზნეობრივი საქციელის მსაჯული ის ზეძალა, რომელშიც განხორციელებულია თავად სიკეთე, სიყვარული და კუშმარტება. სწორედ დასრულებული წერტილიდან შეიძლება ადამიანის მთელი ცხოვრების შეფასება. იმ წუთთან პირისპირ დგომისას უნდა იქნეს გააზრებული მთელი ცხოვრება, სიკეთისა თუ ბოროტების სამსახური: „რად არ გაშინებს, რეგვენო, იმ შავ ღღეს ამოქშენაო“.

ვაჟას შემოქმედებაში მკაფიოდ გამოიკვეთა ის დამოკიდებულება, რომელიც პოეტს ძველ, მითოსურ სამყაროსთან აკავშირებს. ეს მითოსური ცნობიერების ის ზიბლია, რომელიც ვაჟასთან ესთეტიკური ხატების სახეს იღებს და სწორედ ამ ხატების გამოყენებით პოეტი გვაჩვენებს იმ განსხვავებას, რომელიც ესოდენ ნიშანდობლივია ახალი აზროვნებისთვის. ამგვარად ვაჟა თავის შემოქმედებით მითოსური ცნობიერებისაგან განსხვავებულ სამყაროსეულ მოდელს გვთავაზობს, სადაც სრულიად სხვა სიბრტყეში იკვეთება სიცოცხლის სიკვდილთან მიმართების, სულისა და სხეულის დაშორების საკითხები, ადამიანის მიერ კეთილისა და ბოროტის არჩევანი და მის მიერ გავლილი ცხოვრების გზა.

„სოფლისა წესი ასეა:
 ჩვენ წაეაღო, სხეები რჩებოან;
 მკვდრების მაგივრად მალღვე
 მგორებია ჩნდებოან.
 სიცოცხლეს სიცოცხლე უყვარს,
 ეს მიტომ დაღვა წესდა;
 სიკვდილი გაუჩენია
 მას თავის გაკვეებაო“ [2, ტ. I, გვ. 141].

ამგვარად, ვაჟას მსოფლმხედველობაში სიკვდილი სიცოცხლის არსებითი მომენტია. დ. უზნაძე სიკვდილის ფენომენის განსაზღვრისას იმოწმებს გერმანელი ფილოსოფოსის ზიმელის აზრს და ხაზს უსვამს სიკვდილის ცხოვრებასთან იმანენტურობას: „სიკვდილი თვით სიცოცხლეში მარხია. იწყება თუ არა სიცოცხლე, იწყება იგიც და მასთან ერთად წინ მიილტვის“. ამ ვითარებას ვაჟა ასე ახასიათებს: „აკვანი და კუბო ტყუპნი არიან; ვიბადებით, აკვანში გავწვენენ და გვარწვენენ. ვიხოცებით კუბოში გვასვენებენ და სამარისკენ ქანაობით მიგვათრევენ“ [1, ტ. X, გვ. 114].

ზიმელი ფიქრობს, რომ „ცხოვრება როგორც პრინციპი ორგანულის, შინაგანისა და დროულ საზღვარს დაემორჩილა და არა ვრცელს. ცხოვრების საზღვარი კი სიკვდილია, იგი მისი ფორმაა, როგორც ასეთი, იგი არ არის უკანასკნელი წუთი სიცოცხლისა. იგი მთელ ჩვენს ცხოვრებას თან სდევს და სწორედ ამიტომაც შესაძლებელი, რომ იგი მას საზღვრავს, ფორმას აძლევს,

ჩვენ რომ სიკვდილი არ ვიცოდეთ, მაშინ ცხოვრება სულ სხვა სახეს მიიღებდა, იგი ძირიანად სხვა იქნებოდა“¹ [5, გვ. 239].

როგორ შეიძლება წარმოვიდგინოთ ცხოვრებასთან სიკვდილის ასეთი მჭიდრო კავშირი? კითხვას სვამს დ. უზნაძე და მიიჩნევს, რომ ზიშელის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც ადამიანის ცხოვრებას თვით სიკვდილის ფაქტი აძლევს ფორმას, შეცდომაა, რადგან „ადამიანის ცხოვრება მისი სულის ყოფა-ვითარებაა; გარეგანი ფაქტით კი სულის განსაზღვრა გაუგებარი და წარმოუდგენელია. სიკვდილი იდეაა და მხოლოდ როგორც ასეთის შეუძლია მას სიცოცხლის განსაზღვრა და მისთვის თავისებური ფორმის მიცემა“ [5, გვ. 239]. დ. უზნაძე თავის თვალსაზრისს შემდეგნაირად განმარტავს „სიკვდილის იდეა რომ არ ყოფილიყო, მთელი ჩვენი ფსიქიკური და ფიზიკური ირგანიზაცია უფორმო მასის მდგომარეობას არ გასცილდებოდა. საკვირველი ფსიქიკური და ფიზიკური შეგუება ბუნების იღუმალ ძალებთან, რომლებიც დამახასიათებელია ადამიანისთვის, სრულებით უცხო იქნებოდა ჩვენთვის. დიახ, მთელი ჩვენი ცხოვრების ფორმა, სახე სიკვდილმა წარმოშვა, იგი განუყრელ დარაჯივით მუდამ თან ღვსდევდა და კიდევაც გვსდევს. ცხოვრების ყოველ მხარეს თავის ელფერს აძლევს, ამიტომ სიკვდილი, როგორც იდეა, უდიდესი ბოროტება კი არა უდიდესი სიკეთეა“ [5, გვ. 240].

ჩვენს ყურადღებას იპყრობს ვეა-ფშაველას მიერ გამოთქმული მოსაზრება:

„ღმერთმა გიშველოს სიკვდილო,
სიცოცხლე შენობს შენითა“.

რა შეიძლება იყოს სიკვდილში ისეთი, რაც სიცოცხლეს მშვენიერებას მატებს: განახლება. მაგრამ ეს მომენტი შესაძლებელია მთელი ბუნებისათვის არსებითად ჩაითვალოს. ასევე არსებითია იგი ადამიანის მოდგმისათვის, მაგრამ მხოლოდ ამ მომენტს რომ ჰქონოდა ადამიანისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა, მაშინ ვეა-ფშაველას შემოქმედებაში არ დაიკავებდა ასეთ დიდ ადგილს ადამიანის, როგორც სიკეთისა და ბოროტების მქმნელი არსების, მნიშვნელობა, ადამიანის მიერ განვლილი ცხოვრების გზა და, რაც მთავარია, ღმერთის მძიებელი ადამიანის მკვდრეთით აღდგომის მისტერია. ვინც სააქაოს სულზე ზრუნავს, იგი ამით თავის უკვდავებაზე ფიქრობს. ამიტომ სააქაო ცხოვრება ზრუნვაა საიქიო, მარადიული ცხოვრებისათვის. „ამით ქრისტიანობამ მიწიერი, დროული ცხოვრება საიქიო, უკვდავ ცხოვრებას დაუქვემდებარა და სიკვდილს სძლია. ეს უკანასკნელი მხოლოდ საშუალებაა უკვდავი ცხოვრების მიღწევისათვის“ [5, გვ. 238]. ეს დაძლევა სიკვდილისა ქრისტიანობამ დაასრულა თავისი მოძღვრებით მკვდრეთით აღდგომის შესახებ.

„შავეთში გადაგდებულ
აღგომას ჰბედავს მკვდარია,
მაცხოვრის შობა შაიტყო,
შავეთის ტყდება კარია“ [2, ტ. 1, გვ. 56].

¹ ჰაიდვეგერი თავის წიგნში „ყოფიერება და დრო“ აღნიშნავს რომ გ. ზიშელმა შეიტანა სიკვდილის ფენომენი „სიცოცხლის განსაზღვრებაში, თუმცა ნათლად არ განასხვავა ბიოლოგიურ-ონტოლოგიური და ონტოლოგიურ-ექსისტენციალური პრობლემები“ (მ. ჰაიდვეგერი, ყოფიერება და დრო, თბ., 1989, გვ. 375).



დ. უზნაძე ფიქრობს, რომ სიკვდილი იმანენტური მოვლენაა და არა ტრანსცენდენტური. იწყება თუ არა სიცოცხლე, იწყება სიკვდილიც. ჩვენი თვალსაზრისით სიკვდილის სიცოცხლესთან ამგვარ კავშირს, მის იმანენტურობას არ გამოირიხებავს არც ქრისტიანული მსოფლმხედველობა; ადამიანის ამქვეყნიური კეთილი ქმედება უხსნივს გზას მას უკვდავებისკენ. ქრისტიანობა სწორედ ის მოძღვრებაა, რომელიც გვასწავლის, რომ ამქვეყნიური ღირსეული ცხოვრება აძლევს ადამიანს შესაძლებლობას დაიმკვიდროს სასუფეველი, ეზიაროს უკვდავებას. ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მიხედვით ადამიანის არამატერიალური ნაწილი — სული, მარტივი, თავისუფალი და უკვდავია ამიტომ ამბობს მაცხოვარი „ნუ გეშინინ მათგან, რომელთა მოწყვიდენ ხორცი, ხოლო სულისა ვერ ხელ-ეწიფების მოკლევად. არამედ გეშინოდენ მისა უფროსი, რომელი შემძლებელ არს სულისა და ხორცთა წარწყმედად გეჰენისა შინა“ (მათე 10, 28). „ადამიანის მიზანს უნდა შეადგენდეს სამწინველის გაწმენდა და მასზე სულის გაბატონება, რათა ამ უკანასკნელში დამკვიდრდეს სულიწმიდას მადლი და უკვე ამქვეყნად ამაღლდეს ადამიანი (თავისი წმინდანობით) ანგელოზთა იერარქიამდე“ [4, გვ. 58]. ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მიხედვით, სხეულისაგან სულის დაშორება სიკვდილს არ წარმოადგენს. ეს მხოლოდ სიკვდილის შედეგია „ნამდვილ სიკვდილად მართლმადიდებლური რწმენა მიიჩნევს სულის დაშორებას ღვთისაგან. ასე რომ, ამქვეყნიურ სიცოცხლეშივე ღვთისაგან დაშორებული ადამიანი მკვლარად შეიძლება ჩაითვალოს“ [4, გვ. 58].

ვაყას თანახმად, სიკვდილი ადამიანის ცხოვრებას დასრულებულ სახეს აძლევს. სიკვდილით წყდება ადამიანთა ამქვეყნიური ქმედება და მისი ამ ქმედების სრული შეფასებაც სწორედ ამ დასრულებული წერტილიდან შეიძლება.

„და შენც, სიკვდილო, ფასი გქვ
სიცოცხლის ნაწყენობითა“.

ვაყა-ფშაველას შემოქმედებაში, სადაც არსებითი ცნებებია სიცოცხლე და სიყვარული, რითი შეიძლება მისაღები გახადოს „სიცოცხლის ნაწყენობა?“ როგორ შეიძლება დალოცოს სიკვდილი — „ღმერთმა გიშველოს“ და პოეტმა სიკვდილის ფასზე ილაპარაკოს? რა ფასზე შეიძლება იყოს ამ შემოხვევაში ლაპარაკი?

ბავლე მოციქულის წერილში კორინთელთა მიმართ ვკითხულობთ (VII, 23) „ფასით ხართ ნაყიდნი, ნუ გახდებით ადამიანთა მონები“. ამ ტექსტს ნ. შამარდაშვილი ასეთ ინტერპრეტაციას აძლევს: „ფასით ხართ ნაყიდნი“ — იგულისხმება, რომ ნაყიდნი ხართ ქრისტეს მიერ, ფასი კი ქრისტეს სიკვდილია. ტექსტში კი ხაზი აქვს გასმული იმას, რომ „ნაყიდნი“ ნიშნავს ასე ვთქვათ, ცოცხალი ფულით ნაყიდს — ე. ი. ნაყიდნი ვართ არა ნიშნით, რომელიც შეთანხმებით არის მიღებული, არამედ იმით, რომ აი აქ, აი ამ წუთში ადამიანმა თავისი სისხლი და ხორცი გაიღო. მან საკუთარი სიცოცხლით გამოგვისყიდა — გაიღო ცოცხალი ფული და არა მისი ექვივალენტი, შეთანხმებით მიღებული ნიშანი. თანდასწრება, იმანენტობა, რომელზეც მე ვლაპარაკობდი, ამას ნიშნავს. ღმერთი, ნაღდი ფულით იღებს საკუთარ თავზე ჩვენს დანაშაულს და ამიტომ ითვლება, რომ ადამიანის ტანი — ე. ი. ის რაც თითქოს სხვა არაფერია, თუ არა ინტენსივობის, ენერგიებისა და ა. შ. ერ-

თობლიობა, სინამდვილეში ღმერთის ტაძარია. ამით ტანს ანუ ცოცხალ ფულს ერთობ დიდი ღირებულება ენიჭება. ყველაფერს ფასი აქვს და ეს ფასი შენი საკუთარი სხეულით უნდა გადაიხადო. ხოლო ასეთი სხეული, რომელიც ფასია ცხადია, უკვე ჩვეულებრივი სხეული აღარ არის, იგი შეიძლება ასე ვთქვათ სულიერი, ან სულიერებით გამსჭვალული სხეულია“ [3, გვ. 36].

თუ ჩვენ მხედველობაში მივიღებთ პავლე მოციქულის ტექსტის ამგვარ ინტერპრეტაციას, თუ ფასი ქრისტეს სიკვდილია, მაშინ სიკვდილი ის ფენომენია, რომლის ძალითაც „სიკვდილისა სიკვდილით დათრგუნვა“ და „სიცოცხლის შინიჭება“ ხდება. მაშინ ნათელი გახდება ვაჟა-ფშაველას ლექსის შემდეგი სტრიქონების შინაარსი:

„ეცილობთ, რომ საქართველოსა
ვუშველოთ ჩვენის ხარკითა,
სამშობლოს ბედნიერება
არ გვესურს ვიყილოთ ვალითა,
ნაღდს ვაძლევთ ჭანს და სიცოცხლეს,
ნამუსი დავიცავითა“ [2, გვ. 356].

ამგვარად, ახალგაზრდა ადამიანს გაცნობიერებული აქვს თავისი მოვალეობა. მან თავად უნდა გაიაროს ერთხელ უკვე გავლილი გზა — უფლის მსგავსად უნდა გაიღოს მსხვერპლად სიცოცხლე. „იესო ქრისტეს სიკვდილმა სიკვდილს დააკარგვინა ძველი ძალა: მან ადამიანებს გარდაცვალების შემდეგ მოუპოვა მარადიული ნეტარი სიცოცხლე ღმერთთან შერიგების გზით, მაგრამ სიკვდილი ბაინც სპმინელია, რადგან იგი დასჯაა. ამიტომ თვით მაცხოვარი ასე ევედრებოდა მამა ღმერთს: „მამო ჩემო, უჭუეთუ შესაძლებელ არს, თანაწარმხედინ ჩემგან სასუმელი ესე; ხოლო არა ვითარ მე მნებავს, არამედ ვითარცა შენ“ (ამთე, 26, 39) [4, გვ. 59].

მაგრამ ძნელია სიკვდილის ფასზე ლაპარაკი როდესაც ამ ქვეყნად მოვლენილ არსებებს არ შეუძლია თავისი თავის გამოჩენა და ამქვეყნიური ვალის მოხდა. მუდარასავით გაისმის ვაჟას ვედრება:

„ღმერთო, ნუ მოკლავ პატარას,
ნუ აუტირებ მშობელსა,
ნუ მიხზარებ შავს მიწას
ამ სოფლის გაუცნობელს,

აცადე, გაძღეს სიცოცხლით, —
ავის და კარვის ნახვითა,
შაეძლოს მამულის დაცვა
გამაგრებულის მკლავითა.
თუ არ აცილდი, სოფელი
რადლა აჩვენე თვალითა?!“ [2, გვ. 378].

ბავშვის ცრემლი, ბავშვის ტანჯვა, ბავშვის სიკვდილი, ეს მარადიული თემაა, რომელიც მსოფლიოს გამოჩენილ მოღვაწეებს აწვალებდათ. ცხადია ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაშიც ამ თემას თავისი ადგილი უკავია. თითქოს და დარღვეულია ის სამყაროსეული წესრიგი, რომელიც ბუნებას ახასიათებს, რადგან პატარა ვერ ასწრებს ავის და კარვის გარჩევს, რაც ვაჟას თვალსაზრისით არსებითია ადამიანისთვის.

ღმერთის ქმნილებაა ადამიანიც და სამყაროც „ვიცანი, ღმერთო სამყარო, — ეს შენი დანაბადები“ [2, გვ. 208]. ან კიდევ „ღმერთო, შენია ქვეყანა, შენი ნაღვაწი სრულადა“ [2, გვ. 214]. სწორედ ამიტომაც, რომ უფლის ბრძანება ბუნების აყვავება, სიცოცხლე. „ბრძანება არის უფლისა აყვავდეს ქვედა ქვიშაცა“. [2, ტ. 1, გვ. 321]. ამ ბრძანებას ემორჩილება ბუნება.

„სიცოცხლე სიცოცხლბს ყოველგან,
 სიკვდილი არ სჩანს, ზომკვდარა,
 ეუფუნა წვიმამ დაუშო,
 მთიდან ღვარები რომსქდარა,

.....
 დიდება, უფლის სახელსა,
 რა კაი საქმე მომხდარა“ [2, ტ. 1, გვ. 321].

ადამიანი, როგორც ცოცხალი ორგანიზმი, ბუნების ნაწილია, მაგრამ ადამიანს საკუთარი, მკვეთრად გარკვეული კანონზომიერება გააჩნია. ვაჟასათვის ზამთრი სიბერის, უძღურების სინონიმიცა, გაზაფხული კი დაბადებისა და განახლების: „ზამთრის სიმღერაში“, ჩანს ის სიახლოვე, რომელიც ბუნების კანონზომიერების მაჩვენებელია, როგორც ადამიანში ასევე ბუნებაში, მაგრამ მათ შორის უდიდესი განსხვავებაა.

„მეც ეგეთი ვარ, როგორც შენ,
 ზამთარო, თეთრი, ჭლარა.
 როგორც შენ, ეგრევე მეცა
 თოვლმა, ყინულმა დამფარა,

.....
 მაგრამ რა გიჭირს, შენ მაინც
 მალე ზაფხულად იქცევი,
 მოხუცებული ძალზედა
 ყმაწვილად გალაიქევი“ [2, ტ. 1, გვ. 351].

აქამდე თუ ადამიანსა და ბუნებას შორის არსებობდა მსგავსება, ახლა წინ წამოიწევეს საკუთრივ ადამიანური, არსებითი განსხვავება, რასაც ვაჟა შემდეგნაირად აფიქსირებს:

„ვერ მოვესწრები მე მაგ დროს,
 ღმერთს სხვა სწალიან ჩემთვისა,
 ერთს წამში ამომაშხამებს,
 რაც ვილაღობე დღემდისა,

.....
 ათასს ჭირს კელი უარესს,
 განა მსხვერპლი ვარ ერთისა!
 მიწაში მელის მგზავრობა
 მაძიებელსა ღმერთისა“ [2, ტ. 1, გვ. 351].

ადამიანი არის ღმერთის მაძიებელი, ეს ადამიანის ერთ-ერთი მახასიათებელია. ვაჟამ კარგად იცის, რომ „ლეში რომ მოკვდეს, იმიტომ განა სულითაც მოკვდები?!“, მაგრამ ადამიანს მაინც აშინებს, ზარავს მიწაში მგზავრობის შესაძლებლობა.

„მთიელი მოკვდა. სიკვდილი საშინელია. წარმოიდგინეთ სამარე, — ცივი სამარე, საფლავის პირზე აგროვებული მიწა და მესაფლავეები ზელნიჩბიანები, რომლებიც მზად არიან მიაყარონ მიწა საბრალლო ჩემს შეგობრს... ესლა

უნდა ჩაღბეს მისი შგრძნობი გული მიწაში და ჭია-ლუბით უნდა გაიტენოს გრძნობის სადგური. კუბონიცი ხომ არ ჩაუსვენებიათ, — არა, ორი ფიცარი არის ერთმანეთზე გაკრული და იმაზედ ასვენია მისი გვაი“. — ასე საშინელ, სულის შემძვრელ სურათს იძლევა ვაჟა თავის მოთხრობაში „მთიელის უბედურება“. შიში სიკვდილისა, ძრწოლვა გიჟყრობს ადამიანს, მაგრამ არანაკლებ შემზარავია სიკვდილით დათრგუნულ ადამიანთა ხვედრი.

„ობლობა უფრო საშინელია, მკვდარი აღარაფერსა გრძნობს, თუნდა წვლებმა და სვავებმა შექაზონ, თუნდ ჭიებმა — სულ ერთია, საბრალთა დაობლებული ოჯახი. ყველაფერი ცუდი დაობლებულს ოჯახში გაჩნდება: სიმშლილი, დედაკაცის ნაშუსის დაკარგვა ობლების გულისათვის, გაბეჩავება გულისა და ტვინისა — სუყველაფერი იმას მოსდევს. სახლის ჭერი თანდათან დალბა და წყალმა ჩამოიწყო იქილამ ჩამოდენა; კედლები ჩამოიქცა, აქეთ-იქილამ ზუზუნით შემოდის ქარი და შემოაქვს ნაძქერი. კერა აივსო თოვლით, შუშა აღარ არის, ცეცხლი ჩაქრა. ბალები ბაგბაგებენ“ [2, ტ. III, გვ.19].

ვაჟა-ფშაველას ეს აღრეული მოთხრობა, თითქოს ასურათებს თანამედროვეობის გამოჩენილი ფილოსოფოსის მ. ჰაიდეგერის აზრს: „სიკვდილში გადაგდებულობა უფრო პირველადი და დამაჯერებელი სახით ვლინდება ძრწოლის განწყობაში. ძრწოლა სიკვდილის წინაშე, არის ძრწოლა უსაკუთარივესი, უმიძართებო და გაუსწორებადი ყოფნის უნარის წინაშე“. ამ ძრწოლის რის წინაშე არის თვით სამყარო-ში — ყოფნა. ამ ძრწოლის „რისთვის“ არის უბრალოდ მუნყოფიერების ყოფნის — უნარი. არ უნდა გავივივოთ განსვენების წინაშე შიში და ძრწოლა სიკვდილის წინაშე. ძრწოლა არ არის ერთეული ხასიათის რაიმე ნებისმიერი და შემთხვევითი სისუსტე. არამედ როგორც მუნყოფიერების ძირითადი განწყობა, იმის გახსნილობაა, რომ მუნყოფიერება როგორც გადაგდებული ყოფიერება თავისი ბოლოსაყენ ექსისტირებს. ამით ნათელი ხდება ექსისტენციალური ცნება კვდომისა, როგორც უსაკუთარივესი, უმიძართებო და გაუსწრებადი ყოფნის უნარისა. გამიჯვნა წმინდა გაქრობიდან, აგრეთვე მხოლოდ დასრულებიდან და ბოლოს, განსვენების „განციდიდან“ სიმკვეთრითა მიღწეული“ [6, გვ. 378].

შიში სიკვდილის წინაშე საკუთრივ ადამიანური განცდაა, მაგრამ ხშირად სიკვდილს, როგორც სხვის სიკვდილს განიხილავენ, ეს ერთგვარი თვითდაცვაან უფრო სწორად თვითმოტყუებაა, შიშის სხვის სიკვდილში შენაცვლება.

„სიკვდილი ყველას გვაშინებს,
სხვას თუ ჰკვლენ, კერა გვწაიან;
კაცნი ვერ ჰგრძნობენ ბევრჯელა,
როგორ დიდს ცოდვას სჩადიან“ [2, ტ. II, 109].

ქრისტესა და ბარბას საჯარო დასჯიდან მოყოლებული, ცივილურ სამყაროსაც ახასითებდა ადამიანის სიკვდილით დასჯის საჯაროდ ჩვენება. თუ მთაში ადამიანის მსხვერპლშეწირვის აქტი მითოსური ცნობიერების აუცილებელ რიტუალს შეადგენდა, შემდგომი ეპოქისთვის განდალიზმის საშინელ გამოვლენად ჩაითვალა. ვაჟა აზოგადებს ამ თემას და უკავშირებს ცოდვას. ცოდვა ქრისტიანული მსოფლმხედველობის არსებითი ცნებაა. დიდი ცოდვის ჩადენით კი ადამიანს ეხურება მარადისობის, უკვდავების მოპოვების შესაძლებლობა.

ამგვარად, სიკვდილი უფართოესი აზრით გაგებული სიცოცხლის ერთ-ერთი ფენომენია. ქრისტიანულ თეოლოგიაში შემუშავებულ ანთროპოლოგიას

ყოველთვის სიკვდილი ჩართული ჰქონდა სიცოცხლის ინტერპრეტაციაში. ამ ასპექტში განიხილავდნენ სიკვდილის პრობლემას მეოცე საუკუნის უდიდესი ფილოსოფოსები მ. ჰაიდეგერი, ვ. დილთაი, კ. იასპერსი და სხვა. დილთაი აღნიშნავდა „დაბოლოს ის მიმართება, რომელიც უღრმესად და უზოგადესად განსაზღვრავს ჩვენი არსებობის ფრჩხობას — არის სიცოცხლე სიკვდილისაკენ, რადგან ჩვენი ექსისტენციის შემოსაზღვრა სიკვდილის მიერ ყოველთვის გადამწყვეტია სიცოცხლის ჩვენეულ გაგებასა და შეფასებაში“ [7, გვ. 375].

ვაჟა-ფშაველას არ შეუქმნია ფილოსოფიური სისტემა, მაგრამ მის მიერ აღნიშნული საკითხის დაყენება და ინტერპრეტაცია უაღრესად აქტუალური და საინტერესოა. აღნიშნული პრობლემის განხილვამ კიდევ ერთხელ დაგვა-
 ნახა ვაჟას გონების სიმძლავრე.

ლიტერატურა

1. ვაჟა-ფშაველა, თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად. თბ., 1964.
2. ვაჟა-ფშაველა, თხზულებათა სრული კრებული 5 ტომად. 1961.
3. შამარდაშვილი მ. საუბრები ფილოსოფიაზე. თბ., 1992.
4. რეხილაძე ვ. ლექციების კურსი ღვთისმეტყველების ისტორიაში. ქურონ. „რელიგია“, 1992, № 8.
5. უზნაძე დ. ფილოსოფიური შრომები. თბ., 1984.
6. შანიძე ა. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. I, ხევსურული. ტბილისი, 1931.
7. ჰაიდეგერი მარტინ, ყოფიერება და დრო. თბ., 1989.

წარმოადგინა მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის
 ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

დ ი ს კ უ ს ი ა

თამაზ ბუაჩიძე

ფილოსოფია, ადამიანი, მეცნიერება

1. საკითხის დასმა

მეცნიერებაა თუ არა ფილოსოფია? ამ კითხვამ კარგა ხანია წარმოშვა დავა. ცოტა როდი ფიქრობს, რომ ფილოსოფია არ არის მეცნიერება. ზოგიერთისთვის ის ხელოვნებაა, ზოგიერთისთვის ცნებათა პოეზიაა, ზოგიერთისთვის მხატვრული ქმნილებაა და ა. შ. ფილოსოფიის მეცნიერულობის უარყოფელი თვალსაზრისი საქართველოშიც საკმაოდ გავრცელებულია.

წინამდებარე წერილის ერთ-ერთი ძირითადი მიზანია აჩვენოს ამ თვალსაზრისის მცდარობა და დაცივას აზრი, რომლის თანახმად ფილოსოფია მეცნიერებაა. უფრო მეტიც: ამ წერილის მიხედვით ფილოსოფია, განსხვავებით სპეციალური მეცნიერებებისაგან, თავის საკუთარ წინამძღვრებზე დამყარებული კრიტიკული მეცნიერებაა.

წერილის მიზანია გაარკვიოს ძირითად საკითხთან დაკავშირებული პრობლემები: რა არის მეცნიერება? როგორია აგებულია ადამიანისა, რომელიც არის ერთადერთი მფლობელი მეცნიერებისა? რას წარმოადგენს მეცნიერული ჭეშმარიტება? როგორია ინტელიციის როლი ჭეშმარიტების დაუფლებისას?

2. ფილოსოფიის მეცნიერული ხასიათი

რას ვგულისხმობთ, როცა ვხმარობთ გამოთქმას „მეცნიერება“? ცხადია, ყოველი მეცნიერება არის მეცნიერება სწორედ იმის წყალობით, რომ გააჩნია კვლევის საგანი: ყოველი მეცნიერება, გარკვეული მეთოდის მოხმარებით, სწავლობს თავის საგანს. ეს ცოდნა გადმოიცემა იმ დებულებების საშუალებით, რომელთაც აქვთ პრეტენზია ჭეშმარიტი მსჯელობებისა. მეცნიერება არის ჭეშმარიტების პრეტენზიის მქონე დებულებების მოწესრიგებული ერთობლიობა. მთავარია, რომ დებულებების ჭეშმარიტება იყოს დასაბუთებული, გამართლებული. ეს მეცნიერულობის აუცილებელი მოთხოვნაა.

ამ თვალსაზრისით განვიხილოთ დებულება „ფილოსოფია არ არის მეცნიერება“. მეცნიერების ყოველი ჭეშმარიტი დებულება უნდა შეესაბამებოდეს საქმის ვითარებას — ჭეშმარიტება სწორედ საქმის ვითარებასთან თანხმობაა. ამ თანხმობას ესაჭიროება დასაბუთება: ან სხვა მსჯელობებით მისი გამართლება, ან დებულების ჭეშმარიტების ე. ი. თანხმობის უშუალო ჭკრეტა. ამ ორი გზის გარდა არ არსებობს აღნიშნული დებულების დასაბუთების, გამართლების მესამე გზა.

ახლა მოვუბრუნდეთ ჩვენს დებულებას: „ფილოსოფია არ არის მეცნიერება“. ეს დებულება ან დასაბუთებულია, ან არ არის დასაბუთებული. თუ

ის დასაბუთებულია, მაშინ მეცნიერების დებულებაა. თუ ის დაუსაბუთებელია, მაშინ ის არ არის მეცნიერების კუთვნილება, ის არის გარკვეული წინადადება, გამოთქმა, რომელსაც არავითარი გამართლება არა აქვს, არავითარი მეცნიერული ძალა და მნიშვნელობა არ გააჩნია. ამ დებულების მოხმობა რაიმე თვალსაზრისის გამოსახატავად გამოირიცხულია.

გადავდგათ კიდევ ერთი ნაბიჯი და ვიკითხოთ: რომელ დარგს შეუძლია ამტკიცოს, რომ ფილოსოფია არ არის მეცნიერება?

ცხადია, ეს არ არის რომელიმე კერძო, სპეციალური მეცნიერება. ფიზიკის, ქიმიის, ბიოლოგიის, ისტორიის, ფსიქოლოგიის და ა. შ. ინტერესს თავისი საგნის, თავისი შესასწავლი სფეროს კანონზომიერებანი აინტერესებს და არა ფილოსოფიის რაობა. სრულიად ნათელია ისიც, რომ კითხვას ფილოსოფიის მეცნიერულობის, თუ არამეცნიერულობის შესახებ არ ეხება არც რელიგია და არც ხელოვნება.

ამრიგად რჩება მხოლოდ ერთი გამოსავალი: საკითხი ფილოსოფიის რაობისა და მეცნიერულობის შესახებ უნდა გადაწყვიტოს იმ მოძღვრებამ, რომელიც სამყაროს ნაწილს კი არ სწავლობს, არამედ სამყაროს როგორც მთელს. ეს მოძღვრებაა ფილოსოფია, რომელიც თითქმის ზემოდან დაპყურებს სამყაროს, არკვევს კულტურის ყოველი დარგის ადგილს სამყაროში, ყოველი სპეციალური მეცნიერების ძირითად მიზანს. ფილოსოფია მიაინიშნებს არა მარტო კერძო მეცნიერებათა ადგილს სამყაროში, არამედ იკვლევს თავისი თავის ადგილსაც, თავის რაობასაც. ფილოსოფია რე ფლ ექს უ რ ი ა, თავის საკუთარ თავზეცაა მიმართული. სწორედ ამიტომ ყოველი დებულება ფილოსოფიის რაობის, საგნის, მეთოდის და ა. შ. შესახებ ფილოსოფიურია. სრულიად სწორია ა. ბრუნერი, როცა აღნიშნავს, რომ კითხვები „რა არის ფილოსოფია?“ და „რატომ მისდევენ ადამიანები ფილოსოფიას?“ თავად ფილოსოფიის კუთვნილებაა, ფილოსოფიური ა. ბრუნერის კითხვებით „ჩვენ უკვე ვიმყოფებით ფილოსოფიის შუაგულში!“ — წერს ა. ბრუნერი.

კარგად დავუკვირდეთ შექმნილ ვითარებას. დებულება იმის შესახებ, რომ ფილოსოფია არ არის მეცნიერება ეკუთვნის ფილოსოფიას.

რა შემთხვევაში, როდის აქვს ძალა ფილოსოფიის ამ დებულებას? რასაკვირველია, მხოლოდ მაშინ, როცა ეს დებულება დასაბუთებულია, გამართლებულია, მათასადამე, როცა ეს დებულება ეკუთვნის მეცნიერებას, მეცნიერულია. თუ ეს ასეა, მაშინ ფილოსოფია მეცნიერება ყოფილა, რადგან მხოლოდ მეცნიერული დებულებაც გამართლებულ-დასაბუთებული. ფილოსოფია როგორც მეცნიერება ამტკიცებს, რომ ფილოსოფია არ არის მეცნიერება.

ჩვენს წინაშეა წინააღმდეგობა: დებულებას იმის შესახებ, რომ ფილოსოფია არ არის მეცნიერება ასაბუთებს ფილოსოფია როგორც მეცნიერება.

8. ფილოსოფია და ადამიანის სტრუქტურა

მეცნიერება, მათასადამე, ფილოსოფია, მხოლოდ ადამიანის მოღვაწეობის შედეგია, ცნობილი აზრია: ცხოველებს არ ძალუძთ შექნან ფილოსო-

¹ A. Brunner. Grundfragen der Philosophie, 1951, S. 1.

ფია — მათ აზროვნება არ აქვთ, ღმერთს კი ფილოსოფია არ ესაჯირო-
ება — მან ყველაფერი იცის.

ყოველი მეცნიერების მიზანი ჭეშმარიტების მიღწევაა. ისმება კითხვა: ხომ არ არის ჭეშმარიტება გაპირობებული ცალკეული ინდივიდის — პეტრეს, ივანეს, პავლეს — ან ადამიანის, როგორც გარკვეული გვარის, ფსიქოფიზიკური ორგანიზაციით? ხომ არ არის ჭეშმარიტება შეფარდებითი, სუბიექტური? იქნებ ჭეშმარიტება ყველა ადამიანს თავისი აქვს?

ძველ საბერძნეთში არსებული სოფისტური სკოლის წარმომადგენელი პროტაგორა საგანთა საზომად ადამიანს თვლიდა. ამ მოძღვრების თანახმად, ჭეშმარიტების საზომიც ადამიანია, ჭეშმარიტება, ისეთია, როგორცაა ადამიანი.

ჭეშმარიტების სუბიექტივისტური და რელატივისტური გაგება მოცემულია ჩვენი დროის ფსიქოლოგიზმშიც.

ფსიქოლოგიზმი თვლის, რომ ფილოსოფიური დისციპლინები: შემეცნების თეორია, ლოგიკა, ესთეტიკა, ეთიკა ეყრდნობიან ფსიქოლოგიას. ჭეშმარიტებას განსაზღვრავს ადამიანის ფსიქიკა. ფსიქოლოგიზმი, ამავე დროს, ანთროპოლოგიზმია: მისთვის ჭეშმარიტება ყოველთვის ადამიანურია.

ფსიქოლოგიზმის ერთ-ერთი ძირითადი ნაკლი ის არის, რომ იგი არ გთავაზობს ადამიანის სტრუქტურის სწორ გაგებას. ცხადია, თუ ადამიანის ჭეშმარიტება ფსიქიკური ბუნებისაა, ფსიქიკის საფუძვრზე არსებობს, მაშინ სუბიექტივიზმი და რელატივიზმი სავსებით გამართლებულია. მაგრამ ადამიანის სტრუქტურა უფრო რთულია, ვიდრე ეს ფსიქოლოგისტებს ჰგონიათ: ფსიქიკის „მალა“ მოთავსებულია გონი, უნარი, რომელიც ჭეშმარიტების ობიექტურობის გარანტია.

გონის ცნების ნათელყოფისათვის მივმართოთ მარტივ მაგალითს. განვიხილოთ გამოთქმა: „ადამიანი მსჯელობის უნარით დაჯილდოებული არსებულია“. რასაკვირველია, ამ მსჯელობას აქვს თავისი ფსიქოლოგიური ასპექტი: ყოველ ადამიანში ის განსხვავებულია — ერთში გარკვეულ ასოციაციებს ზადებს, მეორეში სრულიად სხვა ასოციაციებს, ერთში ის ნაკლებ დროს იკავებს, ვიდრე მეორეში. მოკლედ, ამ მსჯელობის ფსიქოლოგიური მხარე ინდივიდუალურია, სუბიექტურია. მაგრამ ეს მსჯელობა არ ამოიწურება ფსიქიკურით, მას აქვს გარკვეული შინაარსი, გარკვეული სპირიტუალი. ის უკვე ყველა მსჯელობის იგივერი მომენტია. ეს იგივერი არის სწორედ ჭონით. გონის გარეშე ყოველი მსჯელობა წმინდა სუბიექტური იქნებოდა.

ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ გაილაშქრა ე. ჰუსერლმა 1900 წელს გამოქვეყნებულ „ლოგიკური გამოკვლევების“ პირველ ტომში. ეს წიგნი ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ მიმართულ ბევრ ღრმა არგუმენტს შეიცავდა. 1933 წელს ნიკოლაი ჰარტმანი წერდა: „გონითი ყოფიერება არ არის ფსიქოლოგიური ვითარება“². ეს დებულება მას მიაჩნდა დიდი მნიშვნელობის მქონედ, დიდ შილწევად. ნ. ჰარტმანის თანახმად ფსიქოლოგიზმი მცდარია, ლოგიკურს, შემეცნებას, დიდ დარგს ეთოსისა, მხატვრული შემოქმედებისა, რწმენისა და სხვა გონითი ფენომენებისა თვლის ფსიქიკურ ყოფიერებად და ხსნის ფსიქიკურ კანონზომიერებაზე დაყრდნობით. ფსიქოლოგიზმის დაძლევა, ნ. ჰარტმა-

* N. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, 1933, S. 42.

ნის აზრით, ნიშნავს ფილოსოფიური მზერის განთავისუფლებას — ახლა იგი ხედავს გონითი ყოფიერების სამეფოს³.

საჭარბველოში ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ გამოდიოდა შ. ნუცუბიძე. 1926 წელს გერმანიაში გერმანულ ენაზე გამოვიდა ქართველი ფილოსოფოსის წიგნი „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“, რომელშიც ვკითხულობთ: „ფსიქოლოგიზმისა და ანთროპოლოგიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა მხოლოდ დასაწყისია იმ დიდი ამოცანისა, რომ ფილოსოფოსობას, როგორც სამყაროს ათვისების გზას, ჩამოცილდეს ყოველგვარი „სპეციფიკურ-ადამიანური“⁴. შ. ნუცუბიძემ ბევრი გააკეთა, რათა ქეშმარიტება არ ყოფილიყო გაგებული სუბიექტივისტურად. თავის მეორე გერმანულ ენაზე გერმანიაში გამოცემულ წიგნში „ფილოსოფია და სიბრძნე“ ის აღნიშნავს: „თუ ადამიანი შეიძლება ქეშმარიტებას დაეუფლოს, ამით თვით ქეშმარიტება ადამიანური როდი ვახდება“⁵. აქ აღდამიანური ქეშმარიტება განსხვავებულია ადამიანის ქეშმარიტებისაგან: ადამიანი ფლობს ქეშმარიტებას, მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ ქეშმარიტება ადამიანურია.

ფსიქოლოგიზმის ბრწყინვალე კრიტიკა მოცემულია კ. ბაქრაძისა და ს. წერეთლის თხზულებებში. ფსიქოლოგიზმის შეურაცხებელი მტერია ა. ბოჭორი-შვილი. ის წერს: „ცნობიერება და ფსიქიკა არაა ერთი და იგივე“⁶. უფრო ქვევით ვკითხულობთ: „შეიმეცნებს არა ფსიქიკა, არამედ იგი თვითონ შეიმეცნება; ფსიქიკა უნდა იქნეს შეიმეცნებული“⁷.

ფსიქოლოგიზმის მთავარი ნაკლი ისაა, რომ გონითი სინამდვილე, გონითი ფენომენები: ცნებები, კანონები, პრინციპები მისთვის ფსიქიკური სინამდვილეა. ის ვერ ხედავს გონითს, ფსიქიკურზე მაღლა მდგომ ცნობიერებას. ამის შედეგია ფსიქოლოგიზმისთვის დამახასიათებელი სუბიექტივიზმი, რელატივიზმი და ანთროპოლოგიზმი. თუ საგანი მიზეზია, ხოლო ამ მიზეზის ზეგავლენით აზროვნებაში გაჩენილი ფენომენი შედეგია, მაშინ ეს შედეგი არავითარ შემთხვევაში არ იქნება მიზეზის ხატი, სურათი. ასეთი გაგების სუბიექტივიზმი, რელატივიზმი და ანთროპოლოგიზმი აშკარაა.

ცხოველი ფსიქიკის მქონე არსებაა, მას არ აქვს გონი. ცხოველი ცხოვრობს გარემოში, რომელიც მის ბიოლოგიურ ბუნებას შეესაბამება: ცხოველის ყოველ სახეობას საკუთარი ინსტინქტების, მოთხოვნილებების, გრძნობის ორგანოების კორელატური გარემო აქვს. ცხოველი ამჩნევს მხოლოდ იმას, რაც მის სიცოცხლეს ემსახურება, რაც მისი ვიტალობისთვისაა სასარგებლო. ცხოველი „პრაგმატიკოსია“. ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ: როგორცაა ცხოველის სახეობა, ისეთია მისი გარემო. ვასაგებია, რომ ცხოველმა არ იცის რა არის ობიექტური სავაწი. მოვიყვანო ცნობილ მაგალითს: ერთი და იგივე მუხა მელნისთვის თავისი სოროს სახურავია, ფულუროში მცხოვრები ბუსათვის — თავისი საცხოვრებლის კედელი, ციყვისთვის — ცოცვის ადგილი, ფრინველებისთვის ადგილი, სადაც შეიძლება ააგო ბუდე, ჭიანჭველასთვის — მსხვერპლის მოპოვების ადგილი. როგორც ჩანს, ცხოველს აინტე-

³ N. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, 1933, S. 42.

⁴ შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. II, გვ. 9.

⁵ იქვე, გვ. 220—221.

⁶ ა. ბოჭორიშვილი, ფსიქოლოგიის მეტალოგიისათვის, თბილისი, 1969, გვ. 100.

⁷ იქვე.

რესებს არა საგნის არსება, არამედ მხოლოდ ერთი რამ — სასარგებლოა თუ საზიანოა გარკვეული ნივთი ცხოველის სიცოცხლისათვის. ადამიანს, გონის წყალობით, შეუძლია არ დაემორჩილოს ბიოლოგიურ გარემოს. შეუძლია შეაკავოს, დაამუხრუჭოს საკუთარი სუბიექტური, ვიტალობით განპირობებული მოთხოვნილებები, ლტოლვები, ინტერესები, გარემოსადმი ვიტალური მიმართება შეცვალოს სულ ახალი, ადამიანისთვის სპეციფიკური მიმართებით — შემეცნებითი მიმართებით.

ადამიანს გონი ანიჭებს თავისუფლებას: მას ძალუძს არ დაემორჩილოს გარემოს, აქციოს გარემო და საკუთარი თავი შემეცნების ობიექტად, თუ შეიძლება ასე ვთქვათ, გაიტანოს ისინი თავისი თავის გარეთ და დაუქვემდებაროს შემეცნებას. ეს დისტანცირება, როცა სამყაროსა და საკუთარ თავს განიხილავ როგორც საგნებით ობიექტურ, შესასწავლ საგანს, შეუძლია მხოლოდ ადამიანს, ცხოველთან ასეთი შესაძლებლობა გამორიცხებულია. მ. შელერი სწორია, როცა აღნიშნავს, რომ კადამიანს აქვს სამყარო და არა გარემო, რომ გონითი არსება გარემოსაგან თავისუფალია და ღიაა სამყაროსადმი.

ადამიანი გონის წყალობით როგორც ვთქვით, მიზეზობრიობას ცვლის შემეცნებითი მიმართებით. ამიტომ გონი გვაძლევს არა მიზეზისაგან განსხვავებულ შედეგს, არამედ ობიექტური საგნის ხატს, სურათს. ამ შემთხვევაში გვაქვს საგნის ნამდვილი შემეცნება — საგნის რაობის წვდომა.

რასაკვირველია, გონის უნარის მქონე არსებას — ადამიანს — ბევრი პრაქტიკული ამოცანა აქვს გადასაწყვეტი, მაგრამ ამ შემთხვევაში პრაქტიკას წინ უსწრებს თეორია; პრაქტიკულ-პრაგმატული ინტერესები არ გადაწყდება, თუ თეორიული ინტერესები არ გადაწყდა; ადამიანი თავდაპირველად „თეორეტიკოსია“. უშუალოა, რომელიც არსებობს ცხოველის მოთხოვნილებასა და ბიოლოგიურ გარემოს შორის, ადამიანთან არ არსებობს. ადამიანის ურთიერთობაში ერთგება ცოდნა, იმისათვის რომ პრაქტიკულად გამოიყენოს საგანი, მან უნდა გასცეს პასუხი კითხვას: რა არის ეს საგანი? ადამიანი ჯერ იმეცნებს და მერე მოქმედებს.

სამყაროსადმი ღია გონს შეუძლია საგნის რაობის წვდომა, შეუძლია რადგან ადამიანი თავისუფალია. ის გარემოს და საკუთარი თავის მონაკი არ არის, არამედ თავისუფალია ორი აზრით: თავისუფალია რაიმესაგან — კერძოდ, გარემოსაგან, ან საკუთარი სიცოცხლისაგან და თავისუფალია რაიმესათვის — მაგალითად, ჰუმანიტეტი მეცნიერების, თეორიის შექმნისთვის. ადამიანის არსება სწორედ თავისუფლებაა, თავისუფალი შემოქმედებაა.

ეს თავისუფლება გამოიხატება იმაში, რომ ადამიანი შეიძლება იყოს სხარებაანი, მაგრამ შეიძლება იყოს უანგარო. უანგაროდ ყოფნის შესაძლებლობა ადამიანის სპეციფიკური ნიშანია, უანგარობის გნოსეოლოგიური გამოხატულებაა ჰუმანიტეტი, რომელიც ჩემ ნებას თუ განცდებს კი არ გამოავლენს, არამედ საქმის ნამდვილ, ობიექტურ ვითარებას. მეცნიერების ნიშანი სწორედ ამგვარი ჰუმანიტეტის მიღწევაა, ამგვარი უანგარობაა.

გნოსეოლოგიური უანგარობის მიღწევა ყველა ადამიანს ძალუძს, მაგრამ ეს უნარ ნიშნავს იმას, რომ ამ უანგარობის მქონე ადამიანი უკვე უანგაროა ესთეტიკის ან მორალის დარგებში. გნოსეოლოგიურად უანგარო ადამიანი, ვთქვათ ბრწყინვალე მეცნიერი, შეიძლება იყოს ესთეტიკურად უგემოვნო ან თავისი ცოდნა გამოიყენოს ზნეობრივი კანონების საწინააღმდეგოდ: გნოსეო-

ლოგურად უანგარო ადამიანი შეიძლება იყოს ეგოისტი, უკიდურესი პრაგმატიკოსი, უტილიტარისტი. ესთეტიკურად უანგარო ადამიანიც შეიძლება იყოს ზნეობრივი კანონის დამრღვევი — ვთქვათ, დამსმენი. მხოლოდ მორალურად უანგარო ადამიანია ადამიანობის ცნების იდეალური განსახიერება. მორალურად უანგარო ადამიანი ადამიანის სპეციფიკური ნიშნებიდან ყველაზე მაღალ ნიშანს ატარებს.

4. ფილოსოფია და ინტუიცია

სპეციალური მეცნიერებები სწავლობენ სამყაროს განსხვავებულ ასპექტებს, ისინი არ არიან დაინტერესებული უზოგადესი საკითხებით, არ ასაბუთებენ თავისი მეცნიერების ძირითად ცნებებს და დებულებებს. თავის ამ წინამძღვრებს სპეციალური მეცნიერების წარმომადგენელი ცხადად მიიჩნევს. მაგალითად, ევკლიდურ გეომეტრიას აინტერესებს აქსიომები, თეორემების დამტკიცებები და არა ის, თუ არსებობის როგორი სახე აქვს გეომეტრიულ საგნებს — სამკუთხედებს, ოთხკუთხედებს და ა. შ. ფიზიკა იხილავს საგნებს დროსა და სივრცეში, მაგრამ არასოდეს არ კითხულობს, თუ როგორია ეს სივრცე და დრო — სუბიექტურია, თუ ობიექტური. ყველა ეს და ამგვარი საკითხები თავად სპეციალურ მეცნიერებათა ფარგლებში არ იხილება და არ წყდება. ამ აზრით, ყოველი სპეციალური მეცნიერება გულუბრყვილია, დოგმატურია.

მაგრამ ყოველი დებულება დასაბუთებული უნდა იყოს. მეცნიერება არ შეიძლება ეყრდნობოდეს დოგმატურ, გულუბრყვილო დებულებებს.

რას ეყრდნობიან სპეციალურ მეცნიერებათა ძირითადი ცნებები?

სპეციალურ მეცნიერებათა დოგმატურობას აუქმებს „მაღლა“ მდებარე ინსტანცია — ფილოსოფია. ის ასაბუთებს ყოველი სპეციალური მეცნიერების დებულებებს, ცხადია, ეს დასაბუთება მას ძალუძს სწორედ როგორც მეცნიერებას. ფილოსოფია, ამგვარად არის პირველი მეცნიერება, ყველა სპეციალურ მეცნიერებათა საფუძველი.

ამ მეცნიერებას ზოგი იწყებს იმით, რაც მოცემულია. მაგრამ ის, რაც მოცემულია წინასწარ ფილოსოფიას იმას, ვისთვისაც არსებობს ეს მოცემულობა, ვისთვისაც რაღაც მოცემულია, სხვა სიტყვებით, რომ ვთქვათ, ობიექტი მუდამ გულისხმობს სუბიექტს, რომლისთვისაც არსებობს ობიექტი. სუბიექტის გარეშე ობიექტზე საუბარი გაუგებრობაა.

ფილოსოფია უნდა დაიწყოს სუბიექტიდან. სწორედ ასე იწყებს დეკარტი. ის სუბიექტის ინტელექტის ორ მოქმედებას ასხვავებდა: დედუქციას და ინტუიციას. დედუქცია არის აზრის მოძრაობა, თანამიმდევრობა. დედუქციის გზა იმეცნებს პრინციპთა შედეგებს, თვითონ პრინციპები კი მხოლოდ ინტუიციის გზით მოიპოვება. „ინტუიციის მე მესმის არა მერყევე გრძნობათა ცნობები და არა უწყსრიგო წარმოსახვის მომატყუებელი მსჯელობა, — წერს დეკარტი, — არამედ ნათელი და ყურადღებიანი გონების ცნება, იმდენად მარტივი და გამოყოფილი, რომ იგი არ ტოვებს არავითარ ეჭვს, რომ ჩვენ ვაზროვნებთ, ან რაც იგივეა, ნათელი და ყურადღებიანი გონების მყარი ცნება, რომელიც დაბადებულია გონების მხოლოდ ბუნებრივი სინათლით და თავისი სიმარტივის წყალობით უფრო ცხადია ვიდრე დედუქცია“⁸... როგორც ჩანს, ინტუიცია დეკარტისთვის გნოსეოლოგიურია ხასიათის იარაღია.

⁸ P. Декарт, Избранные произведения, 1950, с. 86.



ზოგჯერ ინტუიცია მხოლოდ ფსიქოლოგიურ ფენომენად ითვლება, ამ შემთხვევაში ინტუიცია გავებულია როგორც „მიხვედრა“, „უეცარი განათება“, „გეში“ და ა. შ. თვლიან, რომ ინტუიციას აუცილებლად უნდა მოსდევდეს ლოგიკური ქმედება — მისი დასაბუთება. ასეთი დასაბუთების ჭარბზე ინტუიცია გაუმართლებელ განცდად ითვლება.

დეკარტს სულ სხვაგვარად ესმის ინტუიცია. ის გნოსეოლოგიური ცნებაა და არა ფსიქოლოგიური. ამ შემთხვევაში ინტუიციის დასაბუთება სავსებით გამორიცხულია. ინტუიცია თვითონაა დასაბუთების — გამართლების — ერთ-ერთი იარაღი, მართლაც, დასაბუთება შედგება მსჯელობებისაგან — თეზისებისაგან. თეზისები საბუთადებიან არგუმენტებით. რითი საბუთადება ბოლო თეზისი, დასაბუთება ხომ უსასრულო არ შეიძლება იყოს! თეზისი მართლდება შემეცნების საგნის უშუალო ხედვით. შემეცნების საგნის უშუალო ხედვას ინტუიცია ეწოდება. დასაბუთების ობერაცია საბოლოოდ აუცილებლობით მოითხოვს ინტუიციას.

ინტუიციით მოპოვებული ჭეშმარიტება ყოველთვის უეჭველი და აბსოლუტურია. მაგალითისთვის, დეკარტის კვალობაზე, მივმართოთ ასეთ ფაქტს: დაუშვათ მე გამოვთქვამ რაიმე დებულებას. იმისათვის რომ გამოვთქვა ეს დებულება მე უნდა ვიყო. დებულება „მე ვარ“ ჭეშმარიტი დებულებაა. ის მცდარი დებულება რომც იყოს, იმას მაინც ვერ წავართმევთ, რომ ის ჩემს მიერ გამოთქმული მცდარი დებულებაა. სხვა სიტყვებით: მე გამოვთქვამ მცდარ დებულებას მხოლოდ იმიტომ რომ ვარ.

როგორც ირკვევა დებულება „მე ვარ“ შეუძლებელია მცდარი იყოს. ის მუდამ ჭეშმარიტია ე. ი. ჭეშმარიტია არა რაიმე პირობის ძალით, არამედ უპირობოდ. ამ დებულების ჭეშმარიტებით დაძლეულია ყოველგვარი კერძო შეხედულება, კერძო თვალსაზრისი, სუბიექტივიზმი, რელატივიზმი.

ფილოსოფია, როგორც პირველი მეცნიერება, ძირითადად ეფუძნება ინტუიციით მოპოვებულ ამგვარ დებულებებს, ე. ი. დებულებებს, რომლებშიც საქმის ვითარება უშუალოდ დაინახება. ამ აზრით ფილოსოფია უწინამძღვრო მეცნიერებას.

პრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

ქართული კულტურფილოსოფიის მნიშვნელოვანი შენახენი

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა თბილისის პოლიტოლოგიისა და ადამიანთმცოდნეობა-სოციოლოგიის ინსტიტუტთან ერთად გამოქვეყნებულა „სამშობლოში“ გამოსცა ირაკლი კალანდიასა და კოკა კუტუბიძის წიგნი — „ცივილიზაცია, კულტურა, პროგრესი“, რომლის რედაქტორია ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი ანზორ ბრეგაძე. ნაშრომი ორი ნაწილისაგან შედგება. პირველი ნაწილი, რომელიც მონოგრაფიას წარმოადგენს, ეძღვნება ცივილიზაციისა და კულტურის პროგრესის პრობლემატიკის განხილვას, მეორე ნაწილში კი მოცემულია ავტორთა მიერ სხვადასხვა დროს გამოქვეყნებული სტატიები, რომლებიც თემატურად კავშირშია ნაშრომის პირველ ნაწილში განხილულ საკითხებთან. ნაშრომის მოცულობა 12 თაბახია, შედგება 6 თავისგან და ერთვის რეზიუმე რუსულ ენაზე.

ავტორთა ჩანაფიქრი და ნაშრომის დედააზრი ერთგვარად საცნაური ხდება უკვე წიგნის სატიტულო გვერდის მხატვრული გაფორმებით: გუთნაში შებმული ზარებით მიწის მხვენილი გუთნისდედიდან დაწყებული გზა, რომელიც ვალაქტიკათა სივრცეებში გაჭრილი კოსმოსური ბომალით მთავრდება, კაცობრიობის მიერ კარესამყაროს ათვისების ისტორიულად პროგრესირებად ხასიათზე მიფიქრებულს. დიდი კითხვის ნიშანი კი, ამ გზის ზეალმაველ მრუდს რომ კვეთს, სიმბოლურად იმ ეჭვს გამოხატავს, ავტორებს (და მთელ მოაზროვნე კაცობრიობასაც) რომ აწვალებს: არის კი ეს გზა ცივილიზაციისა და კულტურის ქეშმარიტი პროგრესის რეალური განხორციელება? ამ კითხვის ნიშნის მოხსნისა და ეჭვის გაქარწყლების, მისი თეორიული დაძლევის მცდელობა იგრძნობა მთელ ნაშრომში, ყოველი საკითხის განხილვისას. მაგრამ ეს ავტორთა მიერ რაღაც წინასწარ დასახული ისეთი მიზანი კი არ არის, რომელიც შემდგომ იმორჩილებს ნაშრომის მთელ არქიტექტონიკას და შინაარსს, არამედ ის სასურველი შედეგი, რომელთან მისვლის ერთადერთი მისაღებ გზად მათ მხოლოდ ობიექტური და არგუმენტირებული მსჯელობა ნიაჩნიათ. სწორედ ამიტომაც, ავტორთა მიერ ჩატარებული კვლევის ნებისმიერი შედეგი (რომელიც ყოველთვის ერთმნიშვნელოვნად ოპტიმისტური როდია) და დასკვნა ემყარება არა მათ კეთილ სურვილებს ან ოპტიმისტურ სულიერ წყობას, არამედ თანმიმდევრულ თეორიულ დასაბუთებას და ლოგიკურ არგუმენტაციას, რაც ნაშრომის უდავო და მნიშვნელოვანი ღირსებაა.

კაცობრიობის ცივილიზაციისა და მისი კულტურის ამჟამინდელ მდგომარეობას მნიშვნელოვნად განსაზღვრავენ თანამედროვე მეცნიერება და ტექნიკა, ან უკეთ, ის მოვლენა, რომელიც მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის სახელითაა ცნობილი. ამიტომ, სრულიად კანონზომიერად უნდა მივიჩნიოთ ის, რომ სარეცენზიო ნაშრომის პირველი თავი ეძღვნება მეცნიერებისა და ტექნიკის პროგრესის თავისებურებათა ანალიზს. აქ, მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის ეტაპების გამოკვეთისა და განხილვის საფუძველზე, გამოვლენი-

ლია მეცნიერებისა და ტექნიკის ურთიერთობის სპეციფიკა თანამედროვე პირობებში, რაც ავტორთა აზრით, იმაში მდგომარეობს, რომ გადატრიალება-გარდაქმნები, როგორც ტექნიკის, ისე მეცნიერების სფეროში, „ერთმანეთს ერწყმის და ერთი მთლიანი პროცესის — მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის ორ ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებულ მომენტს წარმოადგენს“ (გვ. 13).

მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი უმთავრესად საზოგადოების მატერიალური კულტურის განვითარებას უწყობს ხელს, რომლის სინონიმადაც, ავტორთა აზრით, ხშირად ცივილიზაციის ცნებაც იხმარება. იგივე ცნებით არცთუ იშვიათად, კულტურასაც აღნიშნავენ ხოლმე. ამიტომ ნაშრომში განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა ცივილიზაციისა და კულტურის ცნებათა ანალიზს, მათი საერთო და განმასხვავებელი ნიშნების გამოვლენას. იმ ანთროპოლოგიური ცოდნიდან ამოსვლით, რომ ადამიანი თავის თავს ავლენს და აფუძნებს ორი მიმართულებით — ბიოლოგიურად (ბიოლოგიურ თვითშენახვაზე ორიენტირებული მოღვაწეობით) და სულიერად (აზროვნებასა და სიყვარულში), ავტორები გამოკვეთენ ამ ორ მიმართულებას შორის არსებულ სიღრმისეულ განსხვავებას და ასკვნიან: „ადამიანის მოღვაწეობის პირველი მიმართულების შესაბამისია ცივილიზაციის ცნება, ხოლო კულტურა ადამიანის და, საერთოდ, ყაცობრიობის წინსვლა და პროგრესია ადამიანური მოღვაწეობის მეორე მიმართულებით“ (გვ. 17). ამასთან დაკავშირებით ავტორები არ ივიწყებენ ო. შპენგლერის იმ ცნობილ დებულებასაც, რომლის მიხედვითაც, „კულტურაში სული ბატონობს, ხოლო ცივილიზაციაში — ინტელექტი“.

ცივილიზაციისაგან კულტურის არსებითი განსხვავების გამოკვეთა, ცხადია, ძალზე მნიშვნელოვანი, მაგრამ არასაკმარისი პირობაა კულტურის ცნების სრული და ამომწურავი გააზრებისათვის. სწორედ ამ მიზანს ისახავს ნაშრომის შემდგომი თავი, სადაც კულტურის სხვადასხვა კონცეფციათა კრიტიკული ანალიზის ფონზე განვითარებულია მისი ღირებულებითი ინტერპრეტაცია. ეს ინტერპრეტაცია სრულ შესატყვისობშია ქართულ კულტურფილოსოფიურ ტრადიციასთან, რომელშიც, როგორც ცნობილია, კულტურფილოსოფიური, ანთროპოლოგიური და აქსიოლოგიური ცოდნა ყალიბდებოდა ურთიერთ საფუძველზე და ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირში. ეს გარემოება კარგად ჩანს კულტურის იმ განსაზღვრებაში, რომელიც მოცემულია ნაშრომში.

სულიერი კულტურის ძირითად კომპონენტთა ურთიერთობის ანალიზისას, ავტორები საცხებით მართებულად მიუთითებენ, რომ ყაცობრიობის განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე, შესაძლოა, ამა თუ იმ კომპონენტს პრივილეგირებული მდგომარეობა ეკავოს სულიერი კულტურის სტრუქტურაში. „არის საზოგადოებები, რომლებშიც თეორიული დამოკიდებულებაა გაბატონებული ღირებულებითზე, მაგრამ არის საზოგადოებები, სადაც ღირებულებითი დამოკიდებულებაა პრივილეგირებულ მდგომარეობაში თეორიულ-შემეცნებითთან მიმართებაში და ა. შ.“ (გვ. 26). თანამედროვე ევროპული კულტურის სტრუქტურაში, მაგალითად, მეცნიერება და ტექნიკაა წინა პლანზე წამოწეული, რაც, გარკვეულწილად, კულტურის ღირებულებითი კომპონენტის როლისა და მნიშვნელობის დაკნინების ხარჯზე ხორციელდება. ეს კი

წინა პლანზე წამოსწევს მეცნიერებისა და ტექნიკის (მთლიანობაში მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის) მიმართებას ზნეობასა და ხელოვნებასთან, როგორც კაცობრიობის შემდგომი კულტურული განვითარებისათვის პირველ-ხარისხოვანი მნიშვნელობის მქონე თეორიული და პრაქტიკული ხასიათის პრობლემას.

სწორედ ამ მნიშვნელოვანი პრობლემის საფუძვლიანი ანალიზია მოცემული ნაშრომის მესამე თავში — „მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი: და კულტურის განვითარება“. აქ დაყენებული საკითხები: სინამდვილის თეორიული ათვისება და მისი არსებითი თავისებურებები, შემეცნების როლი ადამიანის ქმნადობის პროცესში; მეცნიერების, ხელოვნებისა და ზნეობის განვითარების კრიტერიუმები, სციენტისზმისა და ანტისციენტისზმის დაპირისპირების არსი, მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის გავლენა სულიერი კულტურის კომპონენტთა ურთიერთობაზე და სხვა, — რომლებიც ნაშრომში გახილულია თანამედროვე ევროპული ფილოსოფიური აზროვნების მოწინავე „სტანდარტების“ დონეზე, ამ საკითხებზე არსებული მრავალმხრივი ლიტერატურის გამოყენებითა და კრიტიკული გააზრებით, ავტორები ნათელყოფენ, რომ უსაფუძვლო აღმოჩნდა „გულუბრყვილო ოპტიმიზმი და რწმენა იმის თაობაზე, რომ მეცნიერება თავისი განვითარების გზაზე თვითონ გადაწყვეტს კაცობრიობის წინაშე ამ მხრივ წამოჭრილ პრობლემებს, ... რომ მეცნიერების სოციალური როლის კრიტერიუმში თვით მეცნიერებაში კი არ არის, არამედ მის „გარეთაა“ და რომ საჭიროა მეცნიერების პროგრესის ოპტიმალური, გონივრული წარმართვა და რეგულირება“ (გვ. 55), რათა მან (მეცნიერებამ) რეალურად „იმუშაოს“ კულტურის საერთო პროგრესისათვის დე მეცნიერების (ტექნიკის) განვითარებას არ მოჰყვეს ჩამორჩენა და მეტიც, რეგრესი ზნეობრივ განვითარებაში.

კულტურის პროგრესის უმაღლეს კრიტერიუმად ავტორები მიიჩნევენ საზოგადოებაში ადამიანთა თავისუფლება-ჰუმანიზაციის დონეს და საესეებით ლოგიკურად უკავშირებენ ამ საკითხს პიროვნების სოციალური აქტივობის პრობლემას, ვინაიდან კულტურა, ავტორთა მოსაზრებით, წარმოადგენს პიროვნების სოციალური აქტივობის ფაქტორს, სოციალურად მნიშვნელოვანი ღირებულებების შექმნის გზით მისი თვითდამკვიდრების ერთ-ერთ არსებით პირობას.

ნაშრომში (VI თავი) სპინტერესოდ აქვთ ავტორებს გააზრებული ისეთი საკითხები, როგორიცაა: კულტურა და პიროვნების თავისუფლება, ფილოსოფია როგორც კულტურის თვითცნობიერება, კულტურის „ცოცხალი სული“ და სხვა.

ნაშრომის ღირსებები, ვფიქრობთ, მეტნაკლებად წარმოჩნდა რეცენზიის შინაარსში, ნაშრომში განხილული საკითხების დალაგებაშიც. დამატებით კი გვინდა აღვნიშნოთ, რომ იგი შესრულებულია მაღალ მეცნიერულ დონეზე, ევროპული ფილოსოფიური აზროვნების მემკვიდრეობის უაღრესად ფართო, საფუძვლიანი და, რაც მთავარია, შემოქმედებთადად გამოყენებით. შინაარსეულად ნაშრომი ორგანულად ჯდება ქართული ფილოსოფიური სკოლის მიერ შემუშავებული კულტურის ფილოსოფიურ თეორიაში და შეიძლება მივიჩნიოთ ამ უკანასკნელის შემდგომ გამდიდრება-გაღრმავებად და როგორც ასეთი, წარმოადგენს მისი ავტორების მაღალი ფილოსოფიური აზროვნების ნათელ დადასტურებას, ნაშრომი დაწერილია ნათელი, ლაკონური სტილით,



კარგი ქართულით, მასში არ გვხვდება თითქმის არც ერთი კორექტურული შეცდომა, რაც ასევე გარკვეულ ღირსებად უნდა ჩაითვალოს.

საბოლოოდ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ი. კალანდიასა და კ. კუტუბიძის წიგნი „ცივილიზაცია, კულტურა, პროგრესი“ კარგი შენაძენია მთლიანად ქართული ჰუმანიტარული აზროვნებისათვის და ვფიქრობთ, რომ იგი უთუოდ საინტერესო იქნება როგორც სპეციალისტებისათვის, ასევე კულტურის ფილოსოფიური პრობლემატიკით დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო წრისათვის.

ნაშრომის მიმართ გვაქვს შემდეგი შენიშვნები:

1. ნაშრომი ორი ნაწილისაგან შედგება. პირველი ნაწილი დამოუკიდებელი მონოგრაფიაა, ხოლო მეორე მოიცავს ავტორთა მიერ სხვადასხვა დროს გამოქვეყნებულ სტატიებს. ვფიქრობთ, სწორედ ამ გარემოებითაა გამოწვეული ის, რომ ნაშრომის პირველი და მეორე ნაწილებში ზოგიერთი, თავისთავად ფრიად მნიშვნელოვანი აზრი მეორდება. ჩვენთვის გასაგებია ავტორთა ჩანაფიქრი: ადრე გამოქვეყნებული სტატიების უცვლელად დატოვებით დაუმახინგებლად შემოენახათ როგორც საჭუთარი, ასევე მთლიანად ქართული კულტურულ-ფილოსოფიური აზრის განვითარების ისტორია. მიუხედავად ამისა, სასურველი იყო ავტორებს თავი აერიდებინათ აღნიშნული განმეორებებისათვის.

2. ნაშრომში, სულიერი კულტურის კომპონენტებზე მსჯელობისას, საგანგებოდ გამოყოფილი და დეტალურად გაანალიზებულია სამი ძირითადი კომპონენტი: მეცნიერება, ზნეობა, ხელოვნება. ამასთან, სრულიად უცურად-ღებოდაა დატოვებული სულიერი კულტურის ისეთი მნიშვნელოვანი ელემენტები, როგორცაა მითოლოგია, რელიგია, ენა და სხვ. ვფიქრობთ, ნაშრომი მოიგებდა მათზეც რომ ყოფილიყო მსჯელობა, მითუმეტეს, რომ, ფაქტობრივად, რელიგია არანაკლებ „დაზარადა“ მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესისა და სციენტისტური აზროვნების გაბატონების პირობებში.

თეიმურაზ მთიბალაშვილი

აზროვნების ახალი პარადიგმა

ქართული აზროვნება ბერძნულ-იუდაურ კულტურაზე იყო ორიენტირებული: ამის საბუთად საკმარისია ჩამოვთვალოთ შემდეგი მოზროვნეები: პეტრი იბერი, იოანე პეტრიწი, ეფრემ მცირე, არსენ იყალთოელი. გარკვეულ ისტორიულ ხდომილებათა შედეგად, საქართველო ჭერ გეოგრაფიულ, შემდეგ კი კულტურულ იზოლაციაში აღმოჩნდა. მართალია, ამას ე. წ. დასავლური მსოფლმხედველობისაგან დაშორება მოჰყვა, მაგრამ ქართულ კულტურას დასავლურთან ურთიერთობით, ისტორიული მეხსიერება და დარღვეულ „კულტურათა კავშირის“ აღდგენის სურვილი შერჩა. ამის პირველი მცდელობა, ფილოსოფიური აზროვნების მხრივ, ს. დოდაშვილის სახელს უკავშირდება.

მეოცე საუკუნის დასაწყისში, ქართულ სააზროვნო ველში გამოჩნდა ფილოსოფოსთა „ახალი ტალღა“ შ. ნუცუბიძის, მ. გოგიბერიძის, ს. დანელიას, კ. ბაქრაძის, დ. უზნაძისა და სხვათა სახით, მათ ფილოსოფიური განათლება ევროპაში მიიღეს და დიდი ძალისხმევით შეძლეს ქართული კულტურა კიდევ ერთხელ (აღბათ საბოლოოდ) დაეკავშირებინათ ევროპის მოწინავე ფილოსოფიური აზროვნებისათვის. ამ მოაზროვნეთა ღვაწლი და ამაგი ახალი ქართული ფილოსოფიური აზრის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში, მათი როლი და ადგილი ქართულ კულტურაში დღესაც სათანადოდაა შეფასებული, მაგრამ მომავალი გაცილებით უკეთ გააცნობიერებს მათ დამსახურებას ქართული კულტურის წინაშე. ნიპილისტთა და ცინიკოსთა მისამართით კი ვიტყვოდი, რომ კავკასიის მთების კალთებს შეფარებული მცირერიცხოვანი ერისათვის ცოტა როდია თანამედროვე აზროვნებისათვის თვალის გასწორება, ფილოსოფიურად მომართული ცნებით-კონცეფტუალური აპარატის შექმნა. ყოველივე ამას ხომ ვერ დაიკვებნის მრავალი უფრო მრავალრიცხოვანი ერი — ჩვენი ახლო თუ შორეული მეზობლები.

ფილოსოფიური აზროვნების ქონა ნიშნავს რეფლექსიის შესაძლებლობას საკუთარ კულტურაზე. ეს კი, თავის მხრივ, თვითონ კულტურის სრულყოფილების აუცილებელ პირობას წარმოადგენს.

საქართველოში ფილოსოფიური აზროვნების ცხოველყოფილობაზე მიგვანიშნებს ახლახანს გამოცემული წიგნი „სუბიექტის აქტივობის პრობლემა XVII—XVIII საუკუნეების ევროპულ ფილოსოფიაში“, რომლის ავტორია კახა კაციტაძე.

რაშია ამ წიგნის ღირსება?

მეოცე საუკუნის ქართველი ფილოსოფოსები საყოველთაოდ ცნობილი მიზეზების გამო, იძულებულნი იყვნენ თავიანთი ინტელექტუალური ძალისხმევა ფილოსოფიის ისტორიისა და ლოგიკისადმი მიემართათ (მას შემდეგ, რაც ეს უკანასკნელი აღდგენილ იქნა თვის უფლებებში). ამ სფეროებში მართლაც მრავალი ღირებული და საინტერესო რამ გაკეთდა: ის პრობლემა, რომელიც კ. კაციტაძეს თავისი კვლევის საგნად გაუხდია, საკმაოდ საფუძვლიანად არის



დამუშავებული ავტორის უშუალო მასწავლებელთა და წინა თაობების ქართველ ფილოსოფოსთა მიერ. კ. კაციტაძის ნაშრომის უმთავრესი ღირსება ის განსაზღვრება, რომ მასთან პრობლემა ახლებურადაა დაყენებული და გადაწყვეტილი. აქამდე ჩვენი მკვლევარები ფილოსოფიის ისტორიას იკვლევდნენ ძირითადად ნეოკანტიანური ფილოსოფიის თვალთახედვით, რომლის მიხედვითაც ფილოსოფიურ პრობლემათაგან უბირატესობა შემეცნების სფეროს ეკუთვნის. ნეოკანტიანური თვალსაზრისის მიხედვით, ფილოსოფია განიხილებოდა შემეცნების, მეცნიერული მეთოდების ძიების ისტორიად. სუბიექტის აქტივობა კი ამ თეორიის მიხედვით, შემეცნების პრიმატისა და რაციონალიზმ-ემპირიზმის დაპირისპირების კონტექსტში იყო გაგებული.

კ. კაციტაძე უარს ამბობს ჩვენს ფილოსოფიურ-ისტორიულ აზროვნებაში ტრადიციულ ქცეულ ნეოკანტიანურ განხილვის წესზე და, პირველად ქართულ ფილოსოფიურ სინამდვილეში, ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემატიკას მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის შუქზე წარმოგვიდგენს, რაც საკითხის ახლებურად დაყენებისა და გადაჭრის საფუძვლად გვევლინება. საქმე ისაა, რომ ჰაიდეგერის მიერ ონტიურისა და ონტოლოგიურის ცნებების გამიჯვნამ შესაძლებელი გახადა ისტორიულ ხდომილებათა ახლებური ინტერპრეტაცია. სუბიექტის აქტივობა, ჰაიდეგერის მიხედვით, არის ის ფუნდამენტური პრინციპი, რომელიც საფუძვლად უდევს ახალი დროის ადამიანის მუნყოფიერებას. ცხადია, სუბიექტის აქტივობის საკითხის ახლებურმა კვლევამ შედეგიც ახლებური გამოიღო. ჩვენ შორს ვართ იმ აზრისაგან, რომ მხოლოდ ასეთი მიდგომით არის შესაძლებელი პრობლემის ფილოსოფიური და თუნდაც ზოგადკულტუროლოგიური კვლევა, რომ ასეთი მიდგომით აბსოლუტურ ტეშმარიტებას ჩაეწვდებოთ. მოუხედავად ამისა, ერთი რამ აუცილებლად უნდა ითქვას — კ. კაციტაძის წიგნში სუბიექტის ავტორისეული გაგება ისე ლოგიკურად არის არგუმენტირებული, რომ ძნელია მოუძებნო სუსტი მხარე თუ საპირისპირო არგუმენტაცია.

კ. კაციტაძე ფილოსოფიური აზროვნების მაღალი დონითა და ღრმა ერუდიციით ჰაიდეგერის კონცეფციას ითავისებებს და შემდგომ ამ ძლიერი „ინსტრუმენტი“ აღჭურვილს აღარ უჭირს საკვლევი პრობლემის სირთულეში გარკვევა. ავტორის ნათელი, ცხადი, სადა წერისა და აზროვნების სტილიც მიანიშნებს იმას, რომ მან ძალიან კარგად იცნო ის, „რასაც“ იკვლევს და ისიც „რითაც“ იკვლევს.

შრომში ნაჩვენებია თუ როგორ მკვიდრდება XVII—XVIII საუკუნეებში ადამიანის, როგორც ყოფიერების საზომის საკუთარი თავიდან დამდგენის გაგება და არა მხოლოდ ის, თუ როგორ მოიაზრება აღნიშნული საუკუნეების მოაზროვნეებთან სუბიექტის აქტიური ბუნება. ავტორი სავსებით არგუმენტირებულად აყენებს ყოფიერებისადმი მიდგომის ახლებურ წესს, ახალი დროის საფუძვლადმდებარე პრინციპად. ეს პრინციპი იძლევა საშუალებას დავინახოთ განსხვავება ანტიკურ, შუა საუკუნეებისა და ახალი დროის მსოფლხედველობებს შორის. კ. კაციტაძე განიხილავს აზროვნების ახალი პარადიგმის შეყენებას არამარტო მეცნიერების, არამედ ადამიანის ყოფიერების სხვა ფორმების მიმართაც. სახელდობრ, წიგნში განხილული პერიოდის სოციალური და ესთეტიკური კონცეფციების მაგალითზე ნაშრომში დისაბუთებულია, რომ აზროვნების ახალი პარადიგმა განმსჭვალავს არამარტო ზემოდასახელებულ კონცეფციებს, არამედ ადამიანის ცხოვრების წესს ზოგადად. ამას ავტო-

რი ისე ცხადად და ჩინებულად ახერხებს აღნიშნული პერიოდის ხელოვნების და სოციალური ცხოვრების „ცოცხალი“ მაგალითებით, რომ არ შეიძლება არ დაეთანხმო. თუმცა, ჩვენი აზრით, როდესაც აზროვნების ახალი პარადიგმის დამკვიდრებას ეხება ესთეტიკურ კონცეფციებს შორის ავტორს უწინარეს ყოვლისა, უნდა განვიხილო რ. დეკარტეს წერილი გიზ დე ბალზაკისადმი, როდესაც ჩამოყალიბებულია ახალი დროის ესთეტიკის — კლასიციზმის ფუნდამენტური პრინციპები, რაც კ. კაციტაძის თვალსაზრისის უფრო თვალსაჩინო მანიფესტაცია იქნებოდა, ვიდრე მის მიერ მითითებული ავტორთა ნაშრომები. ამის აღნიშვნა იმიტომ დაგვიჭირდა, რომ ესთეტიკურში ადამიანის ანუ სუბიექტის საქმიანობის თითქმის ყველა მხარეა შერწყმული და ცხოვრების წესის ანუ კულტურის თავისებურებაც ხომ ყველაზე ნათლად ესთეტიკურ შემოქმედებაში იჩენს თავს. ხელოვნებაც, მსგავსად ფილოსოფიისა, რეფლექსიან კულტურაზე, ოღონდ არა „გარედან“, არამედ „შიგნიდან“, იმიტომ ცხოვრების წესის ანალიზისას აუცილებელია მეტი ყურადღება მიექცეს ესთეტიკურ სფეროს, რომელიც ამ „ცხოვრების“ შემქმნელებისა და კონცენტრაციის აქტის შედეგია. თუმცა კ. კაციტაძის მოტანილი არგუმენტები საკმარისია, მაგრამ ესთეტიკური კონცეფციების შექმნა აზროვნების ახალი პარადიგმების უფრო ფართოდ განხილვა კიდევ უფრო მეტ დამაჯერებლობას შემატებდა ავტორის თვალსაზრისს.

მომდევნო პარაგრაფში განხილულია სუბიექტთან დაკავშირებული ცნებები: წარმოდგენა, გამოცდილება, გონება. აზროვნების ახალი პარადიგმის შექმნა ნაჩვენებია ამ ცნებათა ევოლუცია, რომელიც, ავტორის აზრით, საბოლოოდ გაფორმებულ სახეს ი. კანტის ფილოსოფიაში იღებს. ამ პარაგრაფებში საინტერესოაა ნაჩვენები ე. წ. რაციონალისტების და ემპირისტების მიდგომათა მსგავსება სუბიექტის აქტივობის გაგებაში, რაც აზროვნების ახალი პარადიგმით აიხსნება და რომ მათი დაპირისპირება მხოლოდ შემეცნებით-გნოსეოლოგიური ხასიათის მატარებელია.

კ. კაციტაძის აზრით, XVII—XVIII საუკუნეებში მიმდინარეობდა სამყაროსადმი ადამიანის ახლებური მიდგომის ფორმირება, რაც შემდგომ საუკუნეებში გაგრძელდა და დღესაც ინარჩუნებს არსებობას (კომპიუტერი და სხვა ტექნოლოგიები, ავტორის აზრით, თუმცა დაგვიანებით, მაგრამ მაინც გამოჩნდა, რაც მეცნიერული პარადიგმის ინტენსიური გამოვლენაა). მოკლედ, თანამედროვე ევროპული კულტურა ახალ დროში ჩამოყალიბებული სამყაროსადმი ახლებური მიდგომის ლოგიკური რეზულტატია.

სუბიექტის აქტივობაზე დამყარებული ახალი პარადიგმა საშუალებას გვაძლევს განვასხვავოთ კულტურათა ფუძემდებლური პრინციპები. იმაში, რომ სუბიექტი ყოველი კულტურის შემოქმედია, ეჭვი არავის ეპარება. კულტურებს შორის განსხვავება მოიაზრება იმით, თუ როგორ ესმის ამა თუ იმ კულტურის სუბიექტს სუბიექტურობა სამყაროსთან მიმართებაში. კ. კაციტაძის ნაშრომს სცილდება ფილოსოფიურ-ისტორიულ კვლევას და გარკვეული აზრით (დასკვნები იძლევა ამის თქმის საშუალებას) კულტუროლოგიურ ნაშრომად წარმოგვიდგება.

დასასრულს, მინდა მივუბრუნდე წიგნის შესავალს. კ. კაციტაძე მკითხველს მიმართავს, რომ ევროპულ კულტურაზე ორიენტაცია გულისხმობს და მოითხოვს ევროპული ცხოვრების წესის ფუნდამენტური პრინციპების ცოდ-

ნას. ამ წიგნის მიზანიც სწორედ ესაა. აქვე კიდევ ერთხელ უნდა ვთქვათ, რომ ავტორმა დასახულ მიზანს თავი ღირსეულად გაართვა.

ჩვენ კი დავსძენთ, რომ თანამედროვე ქართველი ერი და ქართული სახელმწიფოებრიობა მართლაც დგას ექსისტენციალური არჩევანის წინაშე. ამასთან, არჩევანის სპონტანური გაკეთება დადებით შედეგს როდი მოიტანს. საჭიროა „ასარჩევ გზებში“ საფუძვლიანი გარკვევა. თანამედროვე ქართველები ამ არჩევანით უდიდეს პასუხისმგებლობას იღებენ მომავლის წინაშე. საქმე ისაა, რომ აზროვნების ახალ პარადიგმაზე დამყარებული თანამედროვე ევროპული კულტურის კრიზისზე (კულტურის და არა ცივილიზაციის) მიუთითებს ევროპის თითქმის ყველა გავლენიანი მოაზროვნე — ხელოვანი თუ ფილოსოფოსი, თვით მ. ჰაიდეგერიც, რომლის სახელის ხსენებაც წერილში ხშირად მოგვიწია. ექსისტენციალური კრიზისის რეალურ გამოვლინებად ასახელებენ ორ მსოფლიო ომს, ატომურ საფრთხეს, ეკოლოგიურ პრობლემებს და სხვ. ჩვენი მიზანი, ამჯერად, არ არის ამ კრიზისის სიღრმისეული დახასიათება. აღვნიშნავთ მხოლოდ შემდეგს: ქართველი ერი რამდენიმე საუკუნეა მოკლებული თავისი კულტურის „სისხლსავსე“ შემოქმედებას. ცნობილ მიზეზთა გამო, ის ამ ეტაპზე არაკონკურენტუნარიანია. ამჯერად ახლადფეხადგმული ქართული სახელმწიფოებრიობა იძლევა არჩევანის შანსს. დილემა, ძირითად შტრიხებში, ასე გამოიყურება: მაცდუნებელი ევროპული ცივილიზაცია (კრიზისში მყოფი კულტურით) თუ ევროპული ცივილიზაციის მონაპოვრების ათვისება საკუთარი კულტურის აღორძინებითა და განვითარებით (როგორც ეს იაპონელებმა შეძლეს).

თანამედროვე ქართველი ერის ექსისტენციალურ არჩევანზე დამოკიდებულია მრავალი თაობის ბედი. არჩევანი გასაკეთებელია. საჭიროა დილემის ორივე მხარის დეტალური ანალიზი, მოსაძებნია ყოფიერებისადმი მიდგომის ახლებური წესი, აზროვნების ახალი პარადიგმა.

აკაკი ყულიჯანიშვილი



ინფორმაცია

24-ე საშემსრულებლო სესია

1999 წლის 16 ნოემბერს შედგა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტის 24-ე სამეცნიერო სესია. სესიაში მონაწილეობა მიიღეს ინსტიტუტის მეცნიერ-თანამშრომლებმა.

ინსტიტუტში სამეცნიერო სესიები სისტემატურად იმართებოდა ინსტიტუტის დაარსების პირველივე 1946 წლიდან. ბოლო 23-ე სესია გაიმართა 1971 წელს. შემდეგ ცხოვრებამ სამეცნიერო შეკრებების სხვა ფორმები დაამკვიდრა, რომელთაგან ძირითადი იყო ერთობლივი კონფერენციები ინსტიტუტისა და თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფოსების მონაწილეობით. წელს ინსტიტუტის ხელმძღვანელობამ აღადგინა ძველი ტრადიცია, თუმცა უარი არც უნივერსიტეტთან თანამშრომლობაზე უთქვამს.

16 ნოემბრის დღის სხდომა მიეძღვნა ფილოსოფიის სპეციფიკის საკითხსა და ადამიანის ფილოსოფიურ პრობლემას. თავის მოხსენებაში თ. ბუაჩიძემ დაიცვა თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც ფილოსოფია მეცნიერებაა. მისი ძირითადი საბუთი მეცნიერების ცნების ანალიზს ემყარებოდა. მეცნიერება დასაბუთებულ ჭეშმარიტ დებულებათა ერთობლიობას გულისხმობს. დებულება „ფილოსოფია არ არის მეცნიერება“ დასაბუთებული უნდა იყოს, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ის ყოველგვარ ძალას კარგავს. მაშასადამე, ფილოსოფიის არამეცნიერულობის მტკიცება ფილოსოფიის მეცნიერულობას გულისხმობს. ბოლოს, მომხსენებელმა გააანალიზა ადამიანის სტრუქტურის ის საფეხური, რომელიც ჭეშმარიტების მოპოვებისა და მასადამე, მეცნიერების წარმოშობის აუცილებელი პირობაა.

„დიმიტრი უზნაძე ფილოსოფიის შესახებ“ ასეთი იყო ნ. მშვენიერაძის მოხსენების თემა. ფილოსოფია, უზნაძის აზრით, ადამიანური ცხოვრების განუყოფელი ნაწილია, მისი მეშვეობით, ადამიანი ცდილობს სამყაროს შემეცნებას. ფილოსოფიური აზროვნება მიმართული უნდა იყოს ადამიანის პრობლემებისაკენ, ე. ი. ფილოსოფია უნდა იყოს ანთროპოლოგიური. ჯ. უზნაძის ძირითადი ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური პოსტულატია: „ადამიანი არის შემოქმედელი არსება“. შემოქმედება არის თვითგაგება და თვითდადგენაც. ადამიანი თავისუფალი არსებაა, ამიტომ მან თავად უნდა იტვირთოს საკუთარი თავისა და ადამიანური სამყაროს შექმნის მიზანი.

თავის მოხსენებაში „გონი და სული“ ა. ბრეგაძემ ისაუბრა ისეთი მნიშვნელოვანი ცნებების განსხვავების აუცილებლობაზე, როგორცაა სული და გონი. სული ინდივიდუალურია. გონი კი მაშინაც, როცა ის სუბიექტურია, ინდივიდუალურთან ერთად ზოგადი, საყოველთაო თვისებებითაც ხასიათდება. გონი ინტერესით განმსჭვალული „დაუინტერესებელი ხედვის“

ორგანოა. დისტანციურობის აქტით მას მიეყავართ ჭეშმარიტებისაკენ. გონი და მისი აქტები ნორმატიული ზასიათისაა. გონი უკუმიმართების ორგანოა, ამით განსხვავდება ის სულსიგან, რომელიც არც თავის თავს ეძებს და არც სხვას (ი. ლოტცი). უკუმიმართების ხარისხი განსაზღვრავს პიროვნების ყოფნის სიმაღლეს. ბოლოს, მომხსენებელმა განმარტა ტერმინ „სულიერი სამყაროს“ ორი მნიშვნელობა.

მომხსენებაში: „კომუნეკაციის სახეები კარლ იასპესთან“ ი. წერეთელმა ბაზი გაუსვა იმ გარემოებას, რომ კომუნეკაციის პრობლემა ეგზისტენციალიზმის თვალსაჩინო წარმომადგენლის კ. იასპერსის ფილოსოფიური მოძღვრების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ნაწილია. მომხსენებელმა ყურადღება გაამახვილა ყოფიერების ძირითადი ასპექტების განსხვავებასა და ასევე ეგზისტენციალურ კომუნეკაციაზე, როგორც მუწყოფიერებითი კომუნეკაციის სირითად სახეზე.

დილის სხდომა დამთავრდა ლ. დლაქიშვილის მოხსენებით: „ვინდელბანდი — პლატონის მკვლევარი და ფილოსოფიის არსის პრობლემა“. მომხსენებელმა ჰუსერლისა და ვინდელბანდის აზრთა შეპირისპირებით განიხილა საკითხი: არის თუ არა ფილოსოფოსობა სრული განდგომა ლოკალური კულტურის ტრადიციისგან. რა ფილოსოფოსობს — წინარეფილოსოფიური კულტურიდან აბსტრაპირებული და ამ აზრით, „წმინდა“ გონება, თუ კულტურაში რაღაცეგვარმდგომი ადამიანი?

საღამოს სხდომა მიეძღვნა ლოგიკისა და აქსიოლოგიის პრობლემაზე. თავის მოხსენებაში: „ეპისტემიკური ლოგიკის სემანტიკისათვის“ მ. ბეჟანიშვილმა დაახასიათა ის სიძნელები, რომლებიც აღმოცენდება ცოდნისა და რწმენის პროპოზიციული მიმართებების ანალიზისთვის სტანდარტული რელაციური სემანტიკის გამოყენების დროს. მან გვიჩვენა, რომ ეს სიძნელები გადაწყდება, თუ ეპისტემიკური ლოგიკის სემანტიკური ანალიზისათვის გამოვიყენებთ შესაძლო სამყაროების ნაწილობრივი აღწერის მეთოდს, რომელიც სტანდარტული რელაციური სემანტიკის ბუნებრივი განზოგადებით შეგვიძლია მივიღოთ.

„ცვლილებისა და ქმედების ლოგიკის ძირითადი პრინციპები“, ასეთი იყო შემდეგი მომხსენებლის ზ. ჭიაბერაშვილის თემის სათაური. მომხსენებელმა დაახასიათა გ. ჰ. ფონ ვრიგთის ქმედების ლოგიკის ძირითადი პრინციპები. ქმედების ლოგიკა საფუძვლად მოითხოვს ცვლილების ლოგიკას, რომლის ძირითადი ცნებებია: საგნობრივი ვითარება, ცვლილებისათვის ხელსაყრელი გარემოება, ცვლილება. თავის მხრივ, ცვლილების ლოგიკა ეყრდნობა სპეციფიკურად ინტერპრეტირებულ წინადადებათა ლოგიკას. გ. ჰ. ფონ ვრიგთმა ქმედების ლოგიკის ფორმალიზაციის რამდენიმე ვარიანტი შემოგვთავაზა. ამ ვარიანტების ანალიზისა და ურთიერთშედარების საფუძველზე შეიძლება გამოავლინოთ ბაზისური ელემენტები, რომლებიც საერთოა ქმედების ლოგიკის ფორმალიზებულ სისტემისათვის.

თავის მოხსენებაში: „უმართებულო მოძუსების უკუგდების მეთოდები არისტოტელეს აპოდიქტიკურ სილოგისტიკაში“, ლ. მჭედლიშვილმა ისაუბრა არისტოტელეს აპოდიქტიკურ სილოგისტიკაში უმართებულო მოძუსების სინტაქსური უკუგდების ერთ-ერთ მეთოდზე, რომელიც წარმოადგენს წინააღმდეგობაზე დაყვანის სპეციფიკურ ვერსიას. მომხსენებელმა უჩვენა ამ მეთოდის დასაფუძნებლად ა. ბეკერის, ს. მაკკოლისა და ი. ჰინტიკას ცდე-

ბის წარუმატებლობა. მომხსენებლის აზრით, მისი დაფუძნება შეუძლებელიც არის, რადგან ის ემყარება უმართებულო პრინციპს: თუ ერთიდან გამომდინარეობს მეორე, მაშინ რაც არ გამომდინარეობს მეორედან, არ გამომდინარეობს პირველიდანაც.

გ. შუშანაშვილმა მოხსენებაში: „ლირებულებითი სინთეზის პრობლემა ეთიკაში“ ყურადღება გაამახვილა იმ გარემოებაზე, რომ ლირებულებითი სინთეზის პრობლემა დაკავშირებულია სიკეთის არსის შემეცნებასთან. პრობლემა ემყარება ლირებულებათა მრავალფეროვნების არსებობის ფაქტს. არისტოტელემ სათნოების არსის დადგენა სცადა „საშუალოს“, „ზომის“ მეშვეობით. ლირებულებითი ეთიკის (ნ. ჰარტმანის) მიხედვით, სიკეთის არსი ლირებულებათა და არალირებულებათა ერთიანობაში დგინდება. წინააღმდეგობათა ერთიანობა ვლინდება როგორც კულტურის ისტორიაში, ისე ცალკეულ ზნეობრივ ლირებულებებში.

„თანამედროვე საფრანგეთის პოლიტიკურ და ფილოსოფიურ ლირებულებებზე“ ისაუბრა თ. ბერეკაშვილმა. ლიბერალური დემოკრატიის ქვეყნებში და მათ შორის საფრანგეთში განსაკუთრებული აქტუალობა შეიძინა მე-20 საუკუნის მეორე ნახევარში წამოჭრილმა პრობლემებმა. მათში ბუნებრივია. აისახება ის ლირებულებები, რომლებიც ისტორიულად ჩამოყალიბდა საუკუნეების მანძილზე, განსაკუთრებით კი, დემოკრატიის პირობებში — ესენია: ადამიანის უფლებები, ტოლერანტობა, სამართლიანობა და თავისუფლება. თანამედროვე, ე. წ. პოსტმოდერნისტულმა მსოფლმხედველობამ მან განსაკუთრებული მნიშვნელობა შესძინა და სრულიად განსხვავებული განმარტება მისცა. ამ კონტექსტში განსხვავებულია და თავისებური ნიჰილიზმის საკითხიც, რომელიც მჭიდროდ უკავშირდება ცივილიზაციასა და კულტურას შორის არსებულ განსხვავებას.

17 ნოემბრის სხდომა მიეძღვნა ესთეტიკისა და კულტურის ფილოსოფიის პრობლემებს. თავის მოხსენებაში მ. ამბოკაძემ ისაუბრა „ხელოვნების ნორმატიულობის პრობლემისა და ბრიტანული ემპირიზმის შესახებ“. მან აღნიშნა, რომ ფილოსოფიური თეორიები მნიშვნელოვნად განაპირობებენ ესთეტიკური თეორიების ხასიათს. მკაცრი და ნათელი აზროვნების რაციონალისტური მოთხოვნა კლასიციზმის მკაცრად ნორმატიული ხელოვნების წარმოშობის ერთ-ერთი ფაქტორია. ბრიტანულ ემპირიზმს, რაციონალიზმი-საგან განსხვავებით, აქცენტი გონებიდან გრძნობებზე გადააქვს. ამ პერიოდის ესთეტიკურ თეორიებში ანტიკლასიციკური ტენდენციები ქარბობს (ჰენრი ჰიუმი „კრიტიკის საფუძვლები“, ჰოგარტი „სილამაზის ანალიზი“). თუმცა, ხელოვნებისათვის ნორმის დადგენის სურვილი მაინც არ არის საბოლოოდ დაძლეული, რაც სტერეოტიპების მსხვრევებისა და ბეკონისეული იდოლებისაგან განთავისუფლების სიძნელეზე მიგვანიშნებს.

მოხსენებაში: „მითოსური რიტუალი ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში“ ლ. ცერცვაძე ეყრდნობოდა მითის ანალიზის მ. ელვადეს მეთოდს. მომხსენებელმა ყურადღება გაამახვილა რიტუალის მნიშვნელობაზე ვაჟა-ფშაველას „სტუმარ-მასპინძელსა“ და „აღლუა ქეთელაურში“. მართალია, ვაჟა-ფშაველას ნაწარმოებებში რიტუალის ნამდვილობის განცდა ეჭვს არ იწვევს, მაგრამ ავტორის დამატებით შემოაქვს ზნეობრივი დამოკიდებულება მოვლენებისადმი, რაც მითოსური ცნობიერებისათვის არ არის დამახასიათებელი. მომხსენ-

ნების აზრით, ვაჟა-ფშაველას ნაწარმოებების მითოსური მოდელი ინგრე-
ვა, რადგან ის, უმეტესწილად ფორმალურ ჩასაიათს ატარებს.

მოხსენებაში: „კულტურა, პიროვნება და შემწყყნარებლობა“ ი. კალანდიამ აღნიშნა, რომ კულტურა ადამიანის არსობრივ ძალთა გამოვლენის სარბიელი და მისი პიროვნებად ქცევის დონის მაჩვენებელია. გონი არის უნარი, რომლის მეშვეობით ადამიანი ყალიბდება ისეთ პიროვნებად, რომელსაც სურს და ბალუმს იცხოვროს მაღალი ღირებულებების შესაბამისად. მაღალი ღირებუ-
ლებების მიხედვით ცხოვრება ნიშნავს სხვების მოსმენას, გაგებას, სხვებთან დიალოგში ყოფნას. კულტურა, როგორც გონითი ფენომენი, პიროვნებას აყალიბებს შემწყყნარებელ არსებად.

„კულტურის და ისტორიის“ შესახებ ისაუბრა თ. მთიებლაშვილმა. მან აღნიშნა, რომ კულტურა წარმოადგენს ისტორიის, როგორც ვარკვეული სა-
ზრისის მქონე მოვლენის საფუძველს. ადამიანი გონითი უნარით — ინტუი-
ციით წვდება ისეთ რაიმეს, რისთვისაც პირობითად შეიძლება გვეწოდებინა
სამყაროს წესრიგის საფუძვლადმდებარე სიბრძნე. სწორედ ის ქმნის საყრდენს
კულტურის შემოქმედებისათვის, რომელიც, თავის მხრივ, გონის მიერ მონი-
შნული ორიენტირების შესატყვისად წარმართავს ადამიანის ისტორიულ მო-
ღვაწობას.

მ. ცუცქირიძის მოხსენებაში: „შემწყყნარებლობა, როგორც ზნეობრივი
პრინციპი“, მოცემული იყო იმის დასაბუთების ცდა, თუ რატომ არის აუცი-
ლებელი, რომ შემწყყნარებლობა გახდეს ადამიანური ცხოვრების ზნეობრივი
პრინციპი და როგორ არის ეს შესაძლებელი. შემწყყნარებლობა, როგორც
ადამიანთა ურთიერთობის ზნეობრივი პრინციპი, განხილულ იქნა ისტორიას-
თან და სიცოცხლესთან მიმართებაში. წარსულის კრიტიკული შეფასებით და
აწმყოს გათვალისწინებით მომხსენებელმა უჩვენა მომავალი კონსტრუქციული
საზოგადოების აშენებისა და კაცობრიობის კულტურაში მშვიდობის დამკვი-
დრების შესაძლებლობა.

„ახალი მსოფლიო წესრიგის იდეოლოგიურ საფუძვლებს (მასონიზმს)“
ეხებოდა მ. სურგულაძის მოხსენება, რომელშიც მომხსენებელმა აღნიშნა,
რომ ჰუმბოლტის მემკვიდრეობა მსოფლიოსათვის ენათა მრავალფეროვნების
ღირებულების დემონსტრირებაა. ენა კულტურის ფენომენია, კულტურათა
მრავალგვარობა კაცობრიობის სიმდიდრეა. მომხსენებელმა გულისტკივილით
აღნიშნა, რომ ინფორმაციული სამყაროს ერთიანმა ეკონომიკურმა სისტემებმა,
ერთიან ლიბერალურ-დემოკრატიულ ღირებულებებზე აგებულმა პოლიტი-
კურმა სინამდვილემ და საყოველთაო ინტეგრაციულმა პროცესებმა საფრ-
თხე შეუქმნა ეროვნულ განვითარებას.

სესიაზე ბოლო მოხსენება: „შეჭრივებლობის არსი და მისი მნიშვნელობა
საზოგადოების ცხოვრებაში“ წიკითხა ნ. თომაშვილმა. მან აღნიშნა, რომ
„ეუთრიველობის არსი ადამიანის განსხვავებულისადმი, „სხვა არსებულისად-
მი“, „უცხოისადმი“ დაპირისპირებასა და მიუღებლობაში მდგომარეობს. არ-
სებობს პასიური და აქტიური შეუთრიველობა. ეს უკანასკნელი კი ვლინდ-
ება აგრესიული და არააგრესიული ფორმებით. ადამიანთა სოციალური არსი-
დან გამომდინარე, ვიდრე არსებობს საზოგადოება, იარსებებს განსხვავებული
ინტერესები, შესაბამისად, შეუთრიველობაზე დაფუძნებული მრავალფერო-
ვანი კონფლიქტებიც: ამ პრობლემების გადაჭრისას შეუთრიველობა საზოგა-

დოებისთვის დადებითი მნიშვნელობის მქონე მოვლენად იქცევა, თუ იგი უპირისპირდება კულტურის საწინააღმდეგო ღირებულებებს.

ბოლოს გაიმართა დისკუსია მოხსენებაში წამოჭრილ პრობლემებზე. მოკამათეთა საერთო აღიარებით მრავალი საყურადღებო საკითხი ინსტიტუტის საქმეცნიერო სესიაზე ახლებურად გაშუქდა, რამაც განაპირობა სესიის მუშაობის ნაყოფიერება.

მარინო შარაძე

გ ა ხ ს ე ნ ე ბ ა

მიხეილ გამანიშვილი

საქართველოში ლოგიკის ახალი ტრადიციის შემქმნელი

(რამდენიმე შტრიხი მასწავლებლის პორტრეტისათვის. ეძღვნება კ. ბაქრაძის დაბადებიდან 100 წლის თავს)

კოტე ბაქრაძე პირველად ორმოცდაექვსი წლის წინ ვნახე, როცა ის უნივერსიტეტის პირველი კორპუსის საპროფესოროს გვერდით მდებარე პატარა აუდიტორიაში შემოვიდა ლოგიკის ლექციის წასაყობად (აუდიტორიის ნომერი ახლაც მახსოვს — ოთხმოცდამეთორმეტე). მაღალი, ხმელი, ევროპული გარეგნობის, სათვალღიანი შუა ხნის კაცი არაჩვეულებრივად საინტერესოდ და გასაგებად გვესაუბრებოდა ლოგიკის საგანზე და ამოცანებზე, თან პატარა დაფაზე სილოგიზმის მაგალითებს გვიწერდა. შთაბეჭდილება წარუშლელი იყო. ჩვენი ფანტაზია სწორედ ასეთად გვიხატავდა ევროპის საუკეთესო უნივერსიტეტის პროფესორს და ჩვენი წარმოსახვით შექმნილი ეს სურათი მართლაც ზუსტად შეესატყვისებოდა სინამდვილეს..

ბატონი კოტე იყო დიდი ბუნების, უაღრესად სადა და ღირსეული ადამიანი, რომელსაც ჰქონდა არაჩვეულებრივი პიროვნული შარმი, მომხიბლობა. ის იყო გულისხმიერი, მგრძობიარე, მაგრამ ყოველგვარი სანტიმენტებისაგან თავისუფალი ინტელიგენტი. ჩვენ ყველაფერი მოგვწონდა მასში. როგორც ჰემარიტ ინტელიგენტს, მას არ უყვარდა ჰქუთის სწავლება. რჩევაც ზემორობის ტონით იცოდა. დღესაც მახსოვს ზემორობით ნათქვამი მისი ფრაზა: ნიჭის გარდა მეცნიერისთვის აუცილებელია სკამი და წებო, მაგრამ, სამწუხაროდ, ჟანასკენლს ქართველები ნაკლებად ვიყენებთ.

სტუდენტობის წლებში შესრულებული ყველა ჩემი ნაშრომის ხელმძღვანელი, სადიპლომო შრომის ჩათვლით, კოტე ბაქრაძე იყო და იმ პერიოდის ჩემი ერთ-ერთი საუკეთესო მოგონება მისი ხელმძღვანელობით მუშაობა, მაგრამ ახლა ამის გახსენებას არ ვაპირებ, რადგან კოტე ბაქრაძეზე საუბარი ძალიან ზედაპირული იქნება, თუ არ შევჩერდებით მის როლზე ჩვენში ფილოსოფიური, განსაკუთრებით, ფორმალურ-ლოგიკური კვლევა-ძიების პერსპექტივის დასახვაში.

ცნობილმა პოლონელმა ლოგიკოსმა და ფილოსოფოსმა ბოხენსკიმ, რომელიც დიდ ავტორიტეტად ითვლება ლოგიკის ისტორიაში, კოტე ბაქრაძე შეაღარა ბერძნული მითოლოგიის პერსონაჟს — ნესტორს, სიბრძნითა და სიმამაცით გამორჩეულ პიროვნებას. მან თქვა, რომ კოტე ბაქრაძე არის საბჭოთა მეცნიერების ნესტორი. მოკლედ მინდა განემარტო, თუ რამ მისცა ბოხენსკის საფუძველი ბატონი კოტეს მოღვაწეობის ასეთი შეფასებისათვის.

30-იანი წლებიდან ყოფილ საბჭოთა კავშირში ოფიციალურ იდეოლოგიასთან შეუთავსებლობის მოტივით დაიწყო ფორმალური ლოგიკის, განსაკუთრებით მისი თანამედროვე ფორმის — სიმბოლური ანუ მათემატიკური ლოგიკის მეთოდური დისკრედიტაცია. გენტიკის მსგავსად ის მონათლეს არა მარტო

კრუ და უნაყოფო მეცნიერებად, არამედ საბჭოთა ადამიანის აღზრდისთვის ზიანის მომტან დისციპლინად გამოაცხადეს. ფორმალური ლოგიკისადმი ნიჰილიზმს აძლიერებდა ორთოდოქსული დიალექტიკური ლოგიკის გაფეტიშება. მართალია, 1946 წლიდან ოფიციალურმა საბჭოთა პროპაგანდამ შეიცვალა პოზიცია ფორმალური ლოგიკის მიმართ, ლოგიკის სწავლება აღადგინეს უმაღლეს სასწავლებლებში და ცოტა ხნით სკოლებშიც. მაგრამ ლიბერალიზაცია ძირითადად მხოლოდ ტრადიციულ ლოგიკას შეეხო. პროგრამებშიც მხოლოდ ტრადიციული მასალა შეიტანეს. მათემატიკური ლოგიკისადმი დამოკიდებულება ისევ მტრული იყო. განსაკუთრებით აქტიურობდნენ მოსკოვის ფილოსოფიის ინსტიტუტის დოგმატიკოსი იდეოლოგები. შემთხვევითი არ იყო, რომ ინსტიტუტის არადოგმატიკურად მოაზროვნე ახალგაზრდა მეცნიერებმა თავის ინსტიტუტს არაოფიციალურად ყვითელი სახლი უწოდეს. ეს თითქოს, უწყინარი სახელი (ინსტიტუტის შენობა დღესაც ყვითელი ფერისაა) სინამდვილეში ახალგაზრდებმა ინსტიტუტის დოგმატიკოსთა შესარცხვენად და დასაცინად მოიგონეს. საქმე ისაა, რომ ძველად რუსეთში თავისი სხეულით მოვაჭრე, მეძავე ჩალებს ყვითელ მოწმობებს ურიგებდნენ. ამიტომ სახელი ყვითელი სახლი მიგვანიშნებდა, რომ მისმა ბინადარმა დოგმატიკოსებმა ტოტალიტარულ რეჟიმს მიპყიდეს სული.

სწორედ ამ რთულ ეტაპზე ფორმალური ლოგიკის როგორც მეცნიერების კანონიერი და სრულფასოვანი დარგის დამცველად და ტრადიციით დადგენილი მისი საზღვრების გაფართოების აუცილებლობის პროპაგანისტად გვევლინება კოტე ბაქრაძე მთელ ყოფილ საბჭოთა კავშირში. ის ამტკიცებდა, რომ ლოგიკა შეიძლება განვითარდეს მხოლოდ მისი ფორმალური აპარატის გაფართოებისა და სრულყოფის გზით და ამან ფაქტიურად უკვე არსებითად კედეც ჰპოვა განხორციელება სიმბოლურ ანუ მათემატიკურ ლოგიკაში, რომელიც ფორმალური ლოგიკის თანამედროვე სახეა. საგნობრივი ანუ შინაარსობრივი ლოგიკა, რომელსაც ფორმალურ ლოგიკას უპირისპირებენ, კერძოდ, კანტის ტრანსცენდენტალური ლოგიკა, შუბეს უნოსეოლოგიური ლოგიკა, ანდა ჰეგელის დიალექტიკური ლოგიკა შემეცნების თეორიაა. ფორმალურ ლოგიკას შეუძლებელია ჰქონდეს საგნობრივი ან შინაარსობრივი ალტერნატივა. ნებისმიერი გამართული, თანმიმდევრული აზროვნება, თუ სჯა მისი კლასობრივი ან მსოფლმხედველობრივი ორიენტაციის მიუხედავად, კერძოდ დიალექტიკური აზროვნებაც, ფორმალური ლოგიკის კანონზომიერებებს ეჭვემდებარება. ოფიციალური წრეებისათვის, ასევე მათთვის, ვის გმოც მოსკოვის ფილოსოფიის ინსტიტუტს ყვითელი სახლი შეარქვეს, ბატონი კოტე ოდიოზურ ფიგურად იქცა, ბოხენსისთვის კი საბჭოთა მეცნიერების ნესტორად.

საგულისხმოა, რომ კურტ გოედელი რასელის მათემატიკის ფილოსოფიისადმი მიძღვნილ შრომას, რომელსაც კოტე ბაქრაძე, ცხადია, არ იცნობდა, შეძღვეი სიტყვებით იწყებს: მათემატიკური ლოგიკა სხვა არაფერია, თუ არა ფორმალური ლოგიკის უფრო ზუსტი და სრულყოფილი ფორმულირება და მას აქვს ორი აშკარად გამოკვეთილი ასპექტი: მათემატიკური და ფილოსოფიური. მართლაც, ლოგიკა აღმოცენდა ანტიკური აზროვნების ამ ორი უაღრესად მნიშვნელოვანი სფეროს — ფილოსოფიისა და მათემატიკის შესაყარზე, როდესაც არისტოტელემ და ანტიკური პერიოდის სხვა ფილოსოფოსებმა, განსაკუთრებით სტოელებმა, იმ დროის მეცნიერებაში, კერძოდ მათემატიკაში,

ასევე რიტორიკაში გავრცელებული სჯის ხერხები ადამიანის აზროვნების ყველა სფეროზე გავრცელეს.

ლოგიკის რაობისა და დანიშნულების ამგვარ გაგებასთან კოტე ბაქრაძე ერთბაშად არ მისულა. ასეთი მიდგომა მან 40-იანი წლების დასაწყისში შეიმუშავა, რასაც წინ ძიებებით აღსავსე თხუთმეტიოდე წელი უძღოდა. კოტე ბაქრაძემ თბილისის უნივერსიტეტი 1922 წელს დამთავრა და შალვა ნუცუბიძის რეკომენდაციით ის სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტზე დატოვეს საპროფესოროდ მოსამზადებლად (ასე უძახდნენ მაშინ ასპირანტურას). შემდეგ კ. ბაქრაძე ხანგრძლივი მივლინებით გერმანიაში გაავგზავნეს ჰაიდელბერგისა და ფრაიბურგის უნივერსიტეტებში, სადაც იმ დროს ლექციებს კითხულობდნენ ე. ჰუსერლი, ჰ. რაიკერტი და სხვ. გამოჩენილი გერმანელი ფილოსოფოსები. ამავე პერიოდში გეტინგენის უნივერსიტეტში დ. ჰილბერტის ხელმძღვანელობით მეცნიერთა ძალიან მცირერიცხოვანი ჯგუფი ამუშავებდა მათემატიკურ ლოგიკის საფუძვლებს, რომ არაფერი ვთქვათ მიუნსტერის, ვარზაგისა და ევროპის კიდევ რამდენიმე ქალაქის უფრო მცირერიცხოვან მეცნიერულ ჯგუფებზე. მაგრამ მათი კვლევის შედეგები იმხანად მეცნიერთა ძალიან ვიწრო წრისთვის იყო ცნობილი.

საქართველოში კ. ბაქრაძე 1925 წელს დაბრუნდა და მაშინვე აქტიური მონაწილე გახდა შ. ნუცუბიძის ფილოსოფიური სემინარისა, რომელზეც ქართულ ფილოსოფოსთა მთელი თაობა აღიზარდა. შ. ნუცუბიძე ფორმალურ ლოგიკას მიიჩნევდა დასრულებულ მზა სახით არსებულ ფილოსოფიურ პროპედევტიკად, რომლის ფორმალური შესაძლებლობები ბოლომდე გარკვეული და პრინციპულად ამოწურულია. ის პირდაპირ წერდა, რომ დღეს ფორმალური ლოგიკა, როგორც მეცნიერების თვითღირებული დარგი, ისტორიას ჩაბარდა, მაგრამ ის კვლავ ინარჩუნებს ფილოსოფიური ლოგიკის შესავლის ანუ პროპედევტიკის მნიშვნელობას. ეს ნიშნავდა ლოგიკის სრულყოფის მხოლოდ კანტიანურ-ჰეგელიანური პერსპექტივის აღიარებას. შ. ნუცუბიძის ასეთი პოზიცია ბუნებრივად შეიძლება ჩაითვალოს, თუ გავითვალისწინებთ, რომ პეტერ-ბურგშიც და გერმანიაშიც თითქმის ყველა მკვლევარი, ვისთანაც ის მუშაობდა, ლოგიკის პროპედევტიკული კურსის ავტორი იყო და ყოველ მათგანს დასაბუთების ფორმალურ-ლოგიკური აპარატის შემდგომი სრულყოფა შეუძლებლად მიაჩნდა.

საქართველოში დაბრუნებისთანავე კ. ბაქრაძე, როგორც ჩანს, შ. ნუცუბიძისა და გერმანიაში შეთვისებული ფილოსოფიური ტრადიციის გავლენით, ლოგიკის კანტიანურ-ჰეგელიანური პერსპექტივის დამცველად მოგვევლინა. ფილოსოფიური ანუ საგნობრივი ლოგიკის უმნიშვნელო ფრაგმენტად ფორმალური ლოგიკის წარმოდგენა იმ ნიშნის მიხედვით, როგორც ეს ნაცადი იყო კანტის ტრანსცენდენტალურ, შუპეს გნოსეოლოგიურ და ჰეგელის დიალექტიკურ ლოგიკაში, ზუსტად შეესატყვისებოდა იმ სულსკვეთებას, რომელიც დომინირებდა შ. ნუცუბიძის ფილოსოფიურ სემინარზე. ხანგრძლივი ძიებების შედეგად კ. ბაქრაძემ არაპერსპექტიულად მიიჩნია ლოგიკის განვითარების ამგვარი ტენდენცია, რადიკალურად შეიცვალა პოზიცია და, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, 40-იანი წლების დასაწყისიდან ფორმალურ-ლოგიკური ძიებების ახალი ტრადიციისთვის საფუძვლების მზადებას შეუდგა, რის შესახებაც შემოთ უკვე იყო საუბარი.

ამას წინათ კოტე ბაქრაძის უფროსმა ქალიშვილმა, ქალბატონმა ნაიმ ერთი საინტერესო ამბავი მიაშბო და მითხრა: საწყენი იქნება, ეს ფაქტი დავწყებას რომ მიეცესო. მის მონათხრობს საჯაროდ ვიმეორებ, რომ ეს ამბავი მართლაც არ იქნეს დავიწყებული. 1952 წლის ნოემბერში თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში მოეწყო კ. ბაქრაძის 1951 წელს რუსულ ენაზე გამოცემული ლოგიკის სახელმძღვანელოს განხილვა. მე, ბუნებრივია, იმ სხდომას არ ვესწრებოდი, ვინაიდან უნივერსიტეტში მხოლოდ 1953 წელს შევედი. თუმცე სიტყვაში გამოსულთა უმრავლესობა ერთმანეთს ეჯიბრებოდა ბატონი კოტესთვის იდეოლოგიური ბრალდებების წაყენებაში. სხდომაზე დაგვიანებით შემოსულა ივანე ბერიტაშვილი. დარბაზი გადაჭყდილი ყოფილა და ამიტომ იქვე კუთხეში გაჭირვებით ჩამოძვარა. მას ვილაცამ სკამი მიაწოდა სწორედ მაშინ, როდესაც ტრიბუნაზე ზურაბ კაკაბაძე ავიდა თავისი მასწავლებლის, ბატონი კოტეს თვალსაზრისის გასამართლავად და დასაცავად. ივანე ბერიტაშვილი თავისი სკამით მივიდა ტრიბუნასთან და პირდაპირ ზურას წინ დაჯდა. ბერიტაშვილის დიდმა მეცნიერულმა ავტორიტეტმა არ შეაერთო სულ ახალგაზრდა ზურა, პირიქით, მას რწმენა შეჰპაატა. სხდომის დამთავრების შემდეგ ივანე ბერიტაშვილი მისულა ბატონ კოტესთან და უთქვამს: მთელი ცხოვრება ზუსტად ასე მებრძოდნენ უვიცები, როგორც დღეს შენ შემოგიტყეს, მაგრამ ყურადღებას არ ვაქცევ. გულს ნუ გაიტყხ, ჩვენ მათ უმეცრებაზე უნდა გავიციანოთ და ჩვენი საქმე წყნარად ვაკეთოთ. მე რე ხელი ზურასკენ გაუშვერია და უთქვამს: ეს ახალგაზრდა ძალიან მომეწონა, ყველასგან განსხვავებულია. ჩანს უკვე ჩამოყალიბებული მეცნიერი და პოლემისტი.

შემდგომში კოტე ბაქრაძეს არაერთხელ უთქვამს და ეს მისგან მეც ბევრჯერ მომისმენია, რომ შეტევაზე გადმოსული უვიცობის წინააღმდეგ ტოტალიტარულ ქვეყანაში ინტელიგენტის ერთადერთი იარაღი დაცინვაა. სხვა იარაღი ნამდვილ ინტელიგენტს არ გააჩნია. და უნდა ითქვას, რომ იდეოლოგიური ბრალდებების მოყვარულებს არაჩვეულებრივად ეშინოდათ კოტე ბაქრაძის დაცინვის ობიექტი არ გამხდარიყვნენ. ქალბატონი ნაის მონათხრობი კიდევ ერთ საინტერესო ეპიზოდს შეიცავდა, რომელიც ზუსტად ახასიათებს ჩვენს ყოფას ტოტალიტარული რეჟიმის პირობებში. იმავე სხდომაზე, როდესაც კოტე ბაქრაძე გამომსვლელებს სცემდა პასუხს ბოლო სიტყვაში, მასების მხარდაჭერით გათამამებულმა ერთმა უვიცმა ბატონ კოტეს რეპლიკა ესროლა და ბანალური იდეოლოგიური ბრალდება გაიმეორა. უკვე დაქანცული ხალხით სავსე დარბაზში ბატონმა კოტემ ვერ გაიგონა იმ კაცის სიტყვები და მას შენიშვნის გაყოლება სთხოვა. შეტევაზე გადასვლა და სისულელეების ლაპარაკი ყოველთვის ადვილია, თუკი ზურგს მასები გიმავრებენ. მაგრამ უვიცისთვის კოტე ბაქრაძესთან პირისპირ შებმა საშიშია, ვინაიდან დიდიან შანსი გამასხარებულად დარჩენისა. ამიტომ რეპლიკის ავტორმა უმალ უკან დაიხია და ბატონ კოტეს გასაგონად ხმამალა განაცხადა: დარბაზში ძალიან ცხელა და მე მხოლოდ ფანჯრის გაღება ვითხოვეო. ამით მან, თავისი ჭკუით, ყოველი შემთხვევისთვის ქულები ორივე მხარეს ჩაიწერა.

ასეთი აბსურდული იყო ტოტალიტარულ რეჟიმში ცხოვრება. მე ქალბატონი ნაისთვის არც მიკითხავს, თუ ვინ იყო იმ რეპლიკის ავტორი. დღეს ეს არც არის საინტერესო. ამ ფაქტში მხოლოდ ის არის საყურადღებო თუ რას „აკეთებინებდა“ დრო აღამიანთა უმრავლესობას.

ლოგიკაში ახალი პოზიციის გაბედულმა დაცვამ, რაც საბჭოთა ტოტალიტარიზმის პირობებში სიცოცხლისთვის მართლაც სახიფათოც იყო, დიდი პოპულარობა მოუტანა კოტე ბაქრაძეს არა მარტო საქართველოს, არამედ მთელი ყოფილი საბჭოთა კავშირისა და განსაკუთრებით მოსკოვის ქუშმარტ ფილოსოფიურ წრეებში. ცნობილ რუს ლოგიკოსსა და ფილოსოფოსს ვლადიმერ სპირნოვს ხშირად უთქვამს ჩვენთვის, რომ კოტე ბაქრაძის ყოველი გამოჩენა მოსკოვის ფილოსოფიის ინსტიტუტში იქაური ახალგაზრდა მეცნიერებისა და ასპირანტებისთვის, სწორედ მათთვის, ვინც თავის ინსტიტუტს ყვეთელი სახლი უწოდა, ნამდვილი დღესასწაული იყო, რადგან მათ იშვიათი შესაძლებლობა ეძლეოდათ სწორი და ზუსტი პასუხი მიეღოთ ძნელ და თავსატეხ კითხვებზე. ამ შესაძლებლობას კი ისინი ხელიდან არ უშვებდნენ არც ფილოსოფიის ინსტიტუტის კედლებში და არც მახლობელ ქუჩებში, სადაც კი ბატონ კოტეს დაინახავდნენ. ერთი ასეთი შემთხვევის შემსწრე მეც ვახდის და ამ მართლაც არაფრის მიქმელმა ამბავმა, როგორც ჩანს, ჩემთვის სიმბოლური მნიშვნელობა შეიძინა და, ალბათ ამიტომ, ის ჩემს მეხსიერებაში აღიბეჭდა.

ეს იყო სამოციანი წლების დასაწყისი. მე და ზურაბ კაკაბაძე მივლინებთ ვიყავით მოსკოვში და ერთად ვაპირებდით ფილოსოფიის ინსტიტუტში მისვლას. იმ დღეებში მოსკოვში კოტე ბაქრაძეც იყო ჩამოსული და, როგორც ყოველთვის, სასტუმრო „მოსკოვში“ ცხოვრობდა. ჩვენ გავუარეთ ბატონ კოტეს და ერთად დავიძარით ინსტიტუტისკენ. მე მაშინ ძალიან ახალგაზრდა ვიყავი და ზურას ჯარეშე ვერც გაუძედავდი ბატონ კოტესთან მისვლას. ინსტიტუტამდე მისასვლელად მანეჟის მოედანი უნდა გადაგვესერა და ვიწრო ქუჩით იქვე აღმოჩნდებოდით. მოსკოვერი მასშტაბებით ეს მეტად მოკლე მოწაკვეთია. გზაში ბატონ კოტეს იქაური ფილოსოფიის ინსტიტუტის თანამშრომლები ხვდებოდნენ და მასთან ერთად ისევ უკან ინსტიტუტისკენ ბრუნდებოდნენ. კოტა ხანში, როგორც თოვლიან ფერდობზე დაგორებული გუნდა თოვლის დიდ ზვინად გადაიქცევა, ისე ბატონი კოტე მოსკოველი კოლეგების ამალით გარშემორტყმული აღმოჩნდა. მანეჟის მოედნის ბოლოს რომ გავცდით, ერთი უცხოელი მოგვეახლოვდა, რომელსაც გზა აბნეოდა. მან გაარღვია მოსკოველი ფილოსოფოსების რკალი და შეკითხვით პირდაპირ ბატონ კოტეს მიმართა. უცხოელის ალღო არაჩვეულებრივად ზუსტი აღმოჩნდა. ამდენ ხალხში მან თავისი ინტუიციით ამოარჩია ნამდვილად ყველაზე კომპეტენტური, ყველაზე საიმედო, მკაფიო და ზუსტი პასუხის გამცემი პიროვნება. და მართლაც ასეთი იყო ბატონი კოტე ბაქრაძე მეცნიერებაშიც და ცხოვრებაშიც.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა



დალი დანელია

სერბი დანელია

უდიდესია პროფესორ სერგი დანელიას ღვაწლი ქართული ფილოსოფიური სკოლის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში. ის ეკუთვნოდა ქართველ ფილოსოფოსთა იმ ბრწყინვალე პლეადას, რომელშიც შედიოდნენ ქართველი მეცნიერები: შალვა ნუცუბიძე, დიმიტრი უზნაძე, მოსე გოგიბერიძე, კოტე ბაქრაძე, სავლე წერეთელი.

თავის „ანტიკური ფილოსოფიის“ წინასიტყვაობაში სერგი დანელია წერს: „აზროვნების დამოუკიდებლობა უდიდესი ღირსებულებაა, კაცი მონაა, თუ მის საკუთარი აზრი არა აქვს“. სერგი დანელიას ეს სიტყვები შესანიშნავად გამოხატავს მისი მეცნიერული მოღვაწეობისა და მისი ცხოვრების არსს—ს. დანელია იყო მეცნიერი, რომელიც სხვების გაკვალულ გზებზე არ დადიოდა.

თავის წიგნებსა და სტატიებში ის ხშირად ეკამათება ფილოსოფიის ევროპელ ისტორიკოსებს — ცელერს, დილსს, ფროიდენტალს, იბერვეგს, რიტერს და სხვებს და გამოთქვამს რიგ საკითხებზე საკუთარ ორიგინალურ მოსაზრებებს.

ს. დანელია იყო მხატვრული ლიტერატურის, განსაკუთრებით რუსული მწერლობის თვალსაჩინო ისტორიკოსი და თეორეტიკოსი, მაგრამ მისი მთავარი ინტერესი მაინც ფილოსოფია იყო, უპირველეს ყოვლისა, ანტიკური ფილოსოფია. მისმა წიგნმა „წინასიტყვაობის ფილოსოფია“, მონოგრაფიამ „ქენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა“ და სტატიებმა ქართველი ინტელიგენციის ფილოსოფიით დაინტერესებულ მთელ თაობებს დიდი სამსახური გაუწიეს: ამ ნაშრომებში მოცემულია ძველი ბერძენი ფილოსოფოსების დებულებების არა მხოლოდ ღრმა ანალიზი და ინტერპრეტაცია, არამედ თითქმის მთლიანად მათი ფრაგმენტებიც ძველბერძნულ ენაზე და მათი ქართული თარგმანი.

დასახელებულ ნაშრომებში ს. დანელია ცდილობს დაინახოს ანტიკური ფილოსოფიის განვითარებაში იმანენტური კანონზომიერება და ერთიანი ხაზი, შემკვადრეობითობაც და სიახლაც.

პროფ. ს. დანელია იყო კლასიკური და თანამედროვე ევროპული ენების ბრწყინვალე მცოდნე. იცოდა ძველი ბერძნული, ლათინური, ძველი სლავური, რუსული, გერმანული, ფრანგული ენები, — თარგმნიდა ამ ენებიდან ფილოსოფოსთა თხზულებებს. ს. დანელიამ თარგმნა არისტოტელეს „პოეტიკა“ და „მეტაფიზიკა“, ლაიბნიცის „მონაღოლოგია“, დეკარტის „მეტაფიზიკური განაზრებანი“.

ს. დანელია დაიბადა 1888 წ. ქუთაისის გუბერნიის სოფ. ნაჯახაოში, გლეხის ოჯახში. სწავლობდა დაბა ბანძის საეკლესიო-სამრევლო სკოლაში, რომლის დამთავრების შემდეგ სწავლა განაგრძო (1898) ქუთაისის კლასიკურ გიმნაზიაში, 1906 წ. ვახდა ქ. ხარკოვის უნივერსიტეტის სტუდენტი, შემდეგ

გადავიდა მოსკოვის უნივერსიტეტის ისტორიულ-ფილოლოგიურ ფაკულტეტზე, რომელიც დაამთავრა 1911 წ. წარჩინებით — პირველი ხარისხის დიპლომით. ერთხანს რუსული ენისა და ლიტერატურის მისწავლებელი იყო ქალაქებში: ხერსონში, ფოთში, ახალციხეში და ყუბანის ოლქის ერთ-ერთ სოფელში. 1919 წელს გადმოვიდა თბილისში საშუალო სასწავლებლების სამმართველოს უფროსად. 1921 წ. ჩააბარა ზეპირი სადოქტორო გამოცდები თბილისის სახ. უნივერსიტეტში, 1922 წ. მისცეს დოცენტის ადგილი ფილოსოფიის ისტორიის კათედრაზე. 1927 წ. დაიცვა დისერტაცია ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად. იმავე წელს ს. დანელია დაინიშნა თბილისის სახ. უნივერსიტეტის რუსული ლიტერატურის ისტორიის კათედრის გამგედ. 1934 წ. აირჩიეს საქართველოს მწერალთა კავშირის წევრად. 1937 წ. როგორც რუსული ლიტერატურის თვალსაჩინო სპეციალისტი, მიანიჭეს ფილოლოგიურ მეცნიერებათა პროფესორის წოდება. 1944 წ. ს. დანელიას მიანიჭეს მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწის წოდება.

1949—52 წლებში ის „შერისხული“ იყო კომუნისტური პარტიის ხელმძღვანელობის მიერ — დაუტოვეს მხოლოდ რუსული ენის ლექციები სახ. უნივერსიტეტში. 1953 წლიდან სიცოცხლის ბოლომდე მუშაობდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში. გარდაიცვალა 1963 წელს.

ს. დანელიას წიგნის „ანტიკური ფილოსოფია“ იმ მონაკვეთში, რომელშიც ანაქსაგორას ფილოსოფიაა განხილული, ს. დანელია ათენში პერიკლეს წინააღმდეგ პოლიტიკურ ბრძოლებზე ლაპარაკობს. პოლიტიკურმა პარტიებმა იერიში მიიტანეს პერიკლეზე, რომლის დასამარცხებლად სცადეს ჩამოეშორებინათ მისთვის უახლოესი მეგობრები. პირველი დარტყმა მოხდა გენიალურ მოქანდაკე ფიდიასს. შემდეგი იყო ანაქსაგორა, რომელიც ათენიდან გაიქცა. ფიდიასის „შემდეგ კი, — წერს ს. დანელია, — სანაქსაგორამ იგემა პოლიტიკური პარტიის ხრიკები, რომელიც არ ინდობს არც განათლებას, არც ნიჭს, არც სახალხო სარგებლობას, რათა ძალაუფლება ჩაიგდოს ხელში და თვითონ იბატონოს“ (ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფიის ნარკვევები, 1983, გვ. 215). ვასაგებია, რომ აქ შეფარვით კომუნისტურ პარტიაზეა ლაპარაკი, და ამას ავტორს მიუხედავად. ის სულ შევიწროებული იყო კომუნისტური პარტიის ზედაფენისაგან და მალე თვითონაც თავის თავზე იამოსცადა ამ პარტიისაგან მომავლდინებელი დარტყმა 1949 წელს; პირველ გამოცემაში წიგნისა „წინასორატული ფილოსოფია“ ერთ-ერთ გვერდზე ს. დანელია ლაპარაკობს ეთიკურ პრობლემებზე და ამ გვერდის სქოლიოში ასეთი შენიშვნა აქვს გაკეთებული: „სინდისი“ ბერძნული სიტყვაა, „ნამუსი“ — სომხური. საფიქრებელია ეს გარემოება ქართული კულტურის მკვლევარებისთვის. აქ, რა თქმა უნდა, ლაპარაკია იმაზე, რომ ამ ორი უცხო სიტყვის ქართული შესატყვისი დავიწყებულია, და მოუწოდებს ქართული ენისა და კულტურის სპეციალისტებს — ეძიონ ის სიტყვა. (ფიქრობენ, რომ „სინდისის“ აღმნიშვნელი სიტყვა ქართულში ძველთაგანვე იყო „სირცხვილი“. დღეს „სირცხვილს“ სხვა ნიუანსი აქვს, ვიდრე „სინდისს“).

დაიწყო შემზარავი კამპანია ს. დანელიას წინააღმდეგ. გაზეთმა „კომუნისტმა“ დიდი ხელმოუწერელი სტატია გამოაქვეყნა — სტატიის მთავარი აზრი იყო ის, რომ აი, შეხედეთ, ს. დანელია ამბობს, რომ ქართველ ხალხს

სინდისი არა აქვს, და ის ამის მერე როგორ უნდა ჩათვალოს ქართველ მეცნიერადო.

საშინელი ცილისწამება იყო იმ კაცის მიმართ, მთელი გულით რომ უეწარდა საქართველო და ქართველი ხალხი. ფეხისხმას აყოლილი ბრძევები დიდ ამბავში იყვნენ — მათ არ იცოდნენ, რომ ს. დანელია ქართველი ხალხის საამაყო შვილი იყო.

ს. დანელიას ამ უსამართლო ბრალდებაზე პასუხის გაცემის უფლება არ მისცეს.

ხშირად ჩვენ მხოლოდ ერთი სიტყვით შეიძლება აღვნიშნოთ პიროვნების მთავარი თვისება. ასეთი სიტყვა, რომელიც გამოხატავდა პროფ. ს. დანელიას არსებას, ჩვენი აზრით, არის სიტყვა „ასკეტი“, ასკეტიზმი არ არის მხოლოდ რელიგიური ცნობიერების მიმართ მოხმარებული ცნება. ძველი ბერძნული სიტყვა „ასკეზის“ ნიშნავს გაკაფებას, სიმამაცეს და სიძნელების გადალახვას. ს. დანელია იყო სწორედ ასკეტი მეცნიერებაში — მეცნიერებისთვის თავდადებადელი და უნაგარო. მატერიალურ ინტერესებს ის დიდ ყურადღებას არ უთმობდა. ის ასკეტი იყო იმიტომაც, რომ დაუნდობლად ექცეოდა საკუთარ თავს. ასე თუ ისე, როგორღაც ის არაფერს გააკეთებდა. რა გასაკვირია, თუ ის ასეთივე თავდაუზოგავობას და კეთილსინდისიერებას მოითხოვდა სხვებისგანაც — მისი მოწაფეებისა და მის მიერ რეცენზირებული შრომების ავტორებისგანაც.

მე მისი ასპირანტი ვიყავი. ასპირანტურაში სწავლის პერიოდში სამი წლის მანძილზე ის კვირაში ერთხელ მოდიოდა ფილოსოფიის ინსტიტუტში (მაშინ ინსტიტუტი ყოფ. ფ. მახარაძის ქუჩაზე იყო) ჩემთვის კონსულტაციების მოსაცემად. და როცა მიაჩნდა, რომ მე კარგად არ დავწერე ან კარგად არ შევისწავლე დავალება, თავაზიანად, მაგრამ მკაცრად მისაყვედურებდა.

ერთხელ დამიბარა თავის სახლში, რათა ჩემთვის წიგნი ეთხოვებინა. მარტო ცხოვრობდა ვერაზე ყოფ. ვაჟა-ფშაველას ქუჩაზე. ის, თუ როგორ ცხოვრობდა ის, ადასტურებს მისთვის ასკეტის სახელწოდების სამართლიანობას. სახლში იყო მხოლოდ წიგნები, ძველი საწერი მაგიდა, ორი ძველი სკამი და ერთი რკინის საწოლი. ის დახეული პალტოთი იჯდა და მუშაობდა გაყინულ ბინაში. სიღარიბე იყო მისი თანმდევი მთელი სიცოცხლის მანძილზე.

ჩვენი მომავალი თათბებისთვის ცამაგალითო უნდა იყოს პროფ. სერგი დანელიას შრომისმოყვარეობა, მეცნიერული კეთილსინდისიერება, პასუხისმგებლობის გრძნობა.

ღმერთმა უმრავლოს საქართველოს ისეთი უნიჭიერესი და სინდისიერი შვილები, როგორიც სერგი დანელია იყო.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

მინილ მახარაძე

**შალვა ნუცუბიძე ქართული რენესანსის მსოფლმხედველობრივი
წყაროების შესახებ**

შალვა ნუცუბიძის (1888—1969) პრავალმხრივ შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ქართული რენესანსის კონცეფციას, რომელიც ყურადღებას იმსახურებს იმ მხრივაც, რომ მასში რენესანსის, კერძოდ, ქართული რენესანსის მსოფლმხედველობრივი წყაროების დადგენაა ნაცადი.

შ. ნუცუბიძის აზრით, რენესანსი წარმოიშობა იმ იდეის საფუძველზე, რომელიც ხსნის მიწისა და ზეცის დუალიზმს, წამოაყენებს პირველმიზეზის და სამყაროს ერთიანობის თვალსაზრისს. ეს მსოფლმხედველობა საბოლოოდ ნეოპლატონიზმში, კერძოდ, მისი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წრმომადგენლის პროკლეს ფილოსოფიაში განხორციელდა.

მეცნიერებაში დადგენილი ფაქტია, რომ პროკლეს ფილოსოფიას ემყარებოდა არეოპაგიტული თხზულებების უცნობი ავტორი — ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, რომელმაც ნეოპლატონიზმი „გადარგო ქრისტიანულ ნიდაგზე“ (შ. ნუცუბიძე), რითაც ანტიკურ აზროვნებას გზა გაუხსნა შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობაში. შ. ნუცუბიძე პლატონის, არისტოტელესა და პლოტინეს მოძღვრებათა საფუძვლიანი ანალიზის საფუძველზე მიდის იმ დასკვნამდე, რომ პირველმიზეზის და სამყაროს გამთლიანების თვალსაზრისი სრულყოფილად მოცემულია მხოლოდ პროკლეს ფილოსოფიაში.

მიწიერისა და ზეციერის დუალიზმის გაუქმებითა და პირველმიზეზისა და სამყაროს ერთიანობის იდეის დამკვიდრებით, ამქვეყნიურ სინამდვილეს ღირებულება ენიჭება, რაც რენესანსული მსოფლმხედველობის დამკვიდრების აუცილებელი წინაპირობაა. ამგვარი მსოფლმხედველობის დამკვიდრებაში გადამწყვეტი როლი, შ. ნუცუბიძის აზრით, არეოპაგიტულმა მოძღვრებამ შეასრულა. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ შუა საუკუნეების უმნიშვნელოვანესი თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ძეგლის — ე. წ. არეოპაგიტის ავტორი შ. ნუცუბიძისა და ბელგიელი მეცნიერის ერნესტ ჰონიგმანის კონცეფციის თანახმად, იყო V საუკუნის ცნობილი ქართველი საეკლესიო პირი პეტრი ბერი, რომელიც მოღვაწეობდა პალესტინაში და განაგებდა მიიუმის საეპისკოპოსო კათედრას. გამომდინარე აქედან, შ. ნუცუბიძის კვლევა-ძიება არეოპაგიტულ პრობლემებზე, ქართველოლოგიური მოღვაწეობის სფეროს განეკუთვნება.

არეოპაგიტისა შ. ნუცუბიძისათვის უპირველესად ფილოსოფიური ძეგლია. მისთვის შიულებელი იყო თვალსაზრისი, რომელიც ამ მოძღვრებას მხოლოდ რელიგიურად მიიჩნევდა. შ. ნუცუბიძის დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს ის, რომ მან სათანადო არგუმენტებით აჩვენა ამ მოძღვრების ფილოსოფიური ხასიათი.

არეოპაგიტული მოძღვრების სათანადო ფილოსოფიური ანალიზი ცხადს ხდის, რომ მასში ეპოქის მსოფლმხედველობრივი საკითხები არსებითად ნეოპლატონურადაა გააზრებული. როგორც ნეოპლატონიზმში, ისე არეო-

პაგეტიკაში პირველმიზეზი (ღმერთი) არის ერთი. ღმერთი შეუძლებელია იყოს სიმრავლე, რადგანაც ამ შემთხვევაში ის თავისი ბუნების წინააღმდეგი იქნებოდა. ნეოპლატონიზმის მსგავსად, არეოპაგეტიკაშიც ღმერთი და უმაღლესი სიკეთე იგივეობრივია.

შუა საუკუნეების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი — არსებათა წარმოშობის საკითხი, არეოპაგეტიკაში ნეოპლატონურ აუცილებლობის პრინციპს ემყარება. ეს ნათლად ჩანს არეოპაგეტიკაში მოცემულ ღმერთისა და მზის ანალოგიისას: „რამეთუ ვითარცა ხილული ესე ჩუენგან მზე არა განიზრახავს, არცა წინა-აღირჩევს რასმე, არამედ თვთ ბუნებით განმანათლებელ არს ყოველთა ქალისაებრ მიმღებელთა ნათლისაგან მისისა, ეგრეთვე უზეშთავს მზისა, თვთ ბუნებით იგი სახიერებაჲ (აქ უმაღლესი სიკეთე — ღმერთი — მ. მ.) თვსთაჲსა კინ-ოდენად წულილად და მცირედ სახედ აჩუენებს ხილულსა ამას მზესა, ყოველთა ზედა განფენისათვის შარავანდედთაჲსა“ [3, გვ. 29—30].

არეოპაგეტიკაში გატარებული ღმერთისა და მზის ანალოგიის პრინციპი, იმის გამო, რომ პირველმიზეზიდან არსებათა აუცილებლობით წარმოშობას აღიარებდა, მიუღებელი აღმოჩნდა ისეთ დიდ ღვთისმეტყველთათვის, როგორებიც იყვნენ მაქსიმე აღმსარებელი (IV—VII სს.) და თომა აქვინელი (XIII ს.). მაქსიმე აღმსარებელმა ღრმა ფილოსოფიური აზრის შემცველი ღმერთისა და მზის არეოპაგეტული ანალოგია უბრალო შედარებად მიიჩნია. საუკუნეების შემდეგ ეს აზრი გაიმეორა თომა აქვინელმა. აღნიშნული საფუძველს გვაძლევს დასკვნისათვის, რომ შუა საუკუნეების აზროვნების ერთ-ერთი მთავარი საკითხი—არსებათა წარმოშობაზე, არეოპაგეტულ მოძღვრებაში ფილოსოფიის პოზიციიდანაა გადაწყვეტილი.

ნეოპლატონურადაა წარმოდგენილი არეოპაგეტიკაში ღმერთის დახასიათება (დადებითად და უარყოფითად), სიკეთისა და ბოროტების მიმართება, ღმერთის მისტიკური ჭვრეტის თვალსაზრისი. ღმერთის როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი დახასიათება არეოპაგეტიკაში რაციონალური ცოდნის სფეროს განეკუთვნება და ღმერთი იმაზე მეტია, ვიდრე მის შესახებ ცოდნის ეს ნეთოდები გეგქმნიან მასზე წარმოდგენას.

სიკეთისა და ბოროტების მიმართებაზე ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი იმეორებს პლოტინეს, ბასილი დიდისა და პროკლეს თვალსაზრისს — ბოროტებაზე, როგორც სიკეთის კლებაზე. მაგრამ ფსევდო-დიონისე, პლოტინესგან განსხვავებით, ბოროტების ყოველგვარ პოზიტიურ მნიშვნელობას აუქმებს და ამ კუთხით არეოპაგეტიკის ავტორი პროკლეს პოზიციას იზიარებს. მართალია სიკეთის აბსოლუტურობისა და ბოროტების არასუბსტანციურობის („უარსობის“) თვალსაზრისი არსებობდა ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში (ბასილი დიდი), მაგრამ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელმა დახვეწა და საბოლოოდ განამტკიცა იგი ქრისტიანულ ფილოსოფიაში.

შ. ნუცუბიძემ არეოპაგეტული მოძღვრების კვლევისას წინ წამოსწია ამ მოძღვრების ფილოსოფიური მხარე, რითაც დამაჯერებლად აჩვენა არეოპაგეტიკის როლი აზროვნების ისტორიაში და მისი მნიშვნელობა რენესანსის მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში. ამ საკითხების გარკვევისას კი ცხადად გამოჩნდა შ. ნუცუბიძის დიდი ერუდიცია და განსაკუთრებული მეცნიერული აღლო.

არეოპაგეტული მოძღვრება, შ. ნუცუბიძის აზრით, რენესანსის უმთავრესი მსოფლმხედველობრივი წყაროა. ავტორის კვლევა-ძიება ამით არ დამ-

თავრებულა და ის X—XIII საუკუნეების ქართული კულტურის ისტორიის ყოველმხრივი შესწავლის საფუძველზე მიღის იმ დასკვნამდე, რომ ამ ეპოქის ქართული კულტურა რენესანსისათვის დამახასიათებელ ნიშან-თვისებებს შეიცავს.

ქართული რენესანსის ჩამოყალიბებაში შ. ნუცუბიძე გადამწყვეტ როლს აკუთვნებს არეოპაგიტულ მოძღვრებასა და იოანე პეტრიწის ფილოსოფიას. ამ მხრივ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა XI საუკუნეში ეფრემ მცირეს მიერ ბერძნულიდან ქართულ ენაზე არეოპაგიტული თხზულებების, ხოლო იოანე პეტრიწის მიერ ასევე ბერძნულიდან ქართულ ენაზე გამოჩენილი ნეოპლატონიკოსი ფილოსოფოსის, რენესანსის მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი იდეოლოგიის პრეტესტის (V ს.) უმნიშვნელოვანესი თხზულების — „თეოლოგიის პირველსაფუძველების“ („კავშირნი ღვთისმეტყველებითნი“ — პეტრიწის მიხედვით) თარგმანების ფაქტს.

შ. ნუცუბიძის აზრით, იოანე პეტრიწის ორიგინალური ნაშრომი — განმარტებები პროკლეს თხზულებაზე, შეიცავდა ელემენტებს, რომლებიც არეოპაგიტულ იდეებს ასახავდნენ. ავტორი ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზე, რომ იოანე პეტრიწი დევნას განიცდიდა ბიზანტიასა და საქართველოში: „აქ ლაპარაკია იმ შევიწროებაზე, რომელსაც ფილოსოფიური რენესანსის მომხრეები განიცდიდნენ ბიზანტიაში და რომლის გამოც შეუძლებელი შეიქმნა ამ ქვეყანაში პეტრიწის შემდგომი დარჩენა“ [2, გვ. 170].

იოანე პეტრიწის „განმარტებები“ მართალია შეიცავდა არეოპაგიტულ იდეებს, მაგრამ ამ ორი მოაზროვნის — ფსევდო-დიონისესა და იოანე პეტრიწის — თვლსაზრისებს შორის, შ. ნუცუბიძის ზრით, არსებითი განსხვავება იყო. კერძოდ, პეტრიწი ფსევდო-დიონისეს ქრისტიანულ ფორმას შორდება და ქართულ რენესანსში „წარმართობის გამოცოცხლებისაკენ“ იხრება. ამ თვალსაზრისს უკრიტიკოდ ვერ მივიღებთ, რადგანაც ძნელი წარმოსადგენია, რომ X—XI საუკუნის ქრისტიანი მოღვაწე წარმართულ მსოფლმხედველობას მიმართავდეს ან კიდევ მისთვის ამის აუცილებლობა ყოფილიყო იმ დროისათვის.

იოანე პეტრიწი, შ. ნუცუბიძის აზრით, რუსთაველის წინამორბედი „თავისი შემობრუნებით ბუნებისაკენ, ერთი მხრივ, და სამყაროს ისეთი ერთიანობის იდეის დანერგვით, რომელიც წარმოადგენს აუცილებელ და შეუქცევად დამოკიდებულებათა საფეხურების სისტემას, იერარქიის, სიკეთისა და მშვენიერების არეოპაგიტული იდეების აღდგენით პეტრიწი რუსთაველის წინამორბედად გვევლინება“ [2, გვ. 175].

შ. ნუცუბიძის მიხედვით, ანტიკურობის ათვისების საკითხში იოანე პეტრიწი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელზე წინ წავიდა. მან უარყო ასკეტიზმი, აღადგინა სამყაროზე „წარმართულ-ხალისიანი“ წარმოდგენა და ეს გამოხატა წარმართული ღმერთების სახეებით. მისივე აზრით, წარმართობისაკენ მობრუნება სახავდა წარმართული მემკვიდრეობის (ფილოსოფიის) ქრისტიანულ ფორმაციასთან საბრძოლველ გზას: „ასეთია თამამი შემობრუნება სიციცხლით სავსე წარმართობისაკენ, როგორც კერძოდ ქართული რენესანსის იდეოლოგიური მომზადების გზისაკენ. ამაშია პეტრიწის იდეოლოგიური მემკვიდრეობის მნიშვნელობა“ [2, გვ. 183].

საბოლოოდ შ. ნუცუბიძე დაასკვნის, რომ იოანე პეტრიწი იცავდა სამყაროს მარადიულობისა და ერთიანობის თვალსაზრისს, რითაც ის ქართული



რენესანსის იდეოლოგიად გვევლინება: „ჩვენ უნდა ვადიაროთ, რომ თუ არეოპაგიტული ნეოპლატონიზმის წყალობით ფლორენციის აკადემიის მოაზროვნეები (მარსილიო ფიჩინო, პიე დელა მირანდოლა და სხვ.) იტალიური რენესანსის იდეოლოგიად იქცნენ, პეტრიწი, რომელიც მათზე შორს წავიდა ანტიკური მსოფლმხედველობის ათვისების მიმართულებით, XII საუკუნის ქართული რენესანსის იდეოლოგიური წინამორბედაა. აღიარებინა რა თავის შრომებში არეოპაგიტული („ქართული“) ნეოპლატონიზმი, პეტრიწმა ძირითადი მიმართულება მისცა XII საუკუნის ქართულ პოეზიას. რუსთაველის შემოქმედებაში, როგორც აღმოსავლური და ქართული რენესანსის მწვერვალში, ამ იდეოლოგიამ თავისი მხატვრული გამოხატულება პოვა“ [2, გვ. 196].

ამრიგად, შ. ნუცუბიძემ არეოპაგიტული მოძღვრება და იოანე პეტრიწის ფილოსოფია ქართული რენესანსის მთავარ მსოფლმხედველობრივ წყაროდ მიიჩნია. ქართული რენესანსი კი დასრულებული სახით რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“ გამჟღავნდა.

შ. ნუცუბიძე რუსთაველს ამქვეყნიური ცხოვრების მეხოტბედ მიიჩნევს. რამაც, მისი აზრით, „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი თანამედროვეებთან კონფლიქტში მოიყვანა. მისივე საყურადღებო შენიშვნით, ქართული რენესანსის ის საფეხური, რაზედაც რუსთაველი იდგა, მოამზადეს ეფრემ მცირემ (არეოპაგიტის თარგმნით) და იოანე პეტრიწმა — ფილოსოფიაში, მისე ზონელმა, ჩახრუხაძემ, შავთელმა და სარგის თმოგველმა პოეზიაში. მაგრამ რუსთაველი მათზე წინ წავიდა პოეზიაში. მხოლოდ „რუსთაველმა მიაღწია ქმნადი და ამიტომ ცხოველყოფელი სიყვარულის საფეხურს. მისი გმირები მოქმედებენ, ისწრაფვიან, შეყვარებულნი არიან, იტანჯებიან, იბრძვიან, ზოგჯერ სასოწარკვეთილებაში ვარდებიან, მაგრამ იბრძვიან და იმარჯვებენ, — ერთი სიტყვით, ისინი ცოცხლობენ და ცხოვრების რეალურ შინაარსს შეადგენენ“ [2, გვ. 266]. რუსთაველის სიდიადე იმაში იყო, რომ თავის პოემაში აღწერა რეალური, ამქვეყნიური ცხოვრებით მცხოვრები გმირები, რომელთათვისაც „არაფერი ადამიანური უცხო არ არის“.

რუსთაველმა, შ. ნუცუბიძის აზრით, დააგვირგვინა ქართული რენესანსის პოეზიაში თავისი წინამორბედების მიზნები: „ისინიც ისეთსავე სულიერ ატმოსფეროში ცხოვრობდნენ, როგორც რუსთაველი, იმავე შემოქმედებითი ამოცანების გადაწყვეტას ცდილობდნენ, მაგრამ „ვეფხისტყაოსნის“ წარმოქმნა შეძლო საქართველოს საზოგადოებრივმა განვითარებამ და რუსთაველის უნარმა ყოველივე იმის საფუძველზე, რაც მისმა წინამორბედებმა შეამზადეს“ [2, გვ. 369].

საინტერესოა შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისი რენესანსის საზღვრებზე. ის თვლიდა, რომ რენესანსი რეგიონალური მოვლენაა და შეიძლება დამოუკიდებლად წარმოიშვას ამა თუ იმ ქვეყანაში. ამ საკითხში შ. ნუცუბიძე არ იზიარებს ნ. კონრადის თვალსაზრისს ე. წ. „უკუფენილი რენესანსის“ შესახებ. მისი აზრით, „თუ ქართულ რენესანსს, როგორც აღმოსავლური რენესანსის ერთ-ერთ რეგიონს, თავისი ისტორიული ჩასახვა-განვითარების პროცესში ჰქონდა საკუთარი კულტურის განვითარების გეზი, რაც ერთ მთლიან რეგიონს ქმნიდა, მაშინ სრულიად ნათელია, რომ საქართველოს და მასთან კავშირში მყოფი აღმოსავლეთის რენესანსის ეს მონაკვეთი არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ავტოხტონური, ანუ თვითშობილი რენესანსი არ ყოფილიყო“ [1, გვ. 41].

დასასრულს უნდა აღინიშნოს, რომ შ. ნუცუბიძესთან რენესანსის მსოფლმხედველობრივი წყარო ნეოპლატონური ფილოსოფიაა, კერძოდ, მისი ქრისტიანული რედაქცია — არეოპაგიტული მოძღვრება. ქართულ სინამდვილეში, არეოპაგიტიკასთან ერთად ამ როლს ასრულებს იოანე პეტრიწის ფილოსოფია. ამ ორმა ძეგლმა, შ. ნუცუბიძის აზრით, მსოფლმხედველობრივად მოამზადა „ვეფხისტყაოსანი“ — ქართული რენესანსის არსებობის უტყუარი ფაქტი.

ლიტერატურა

1. ნუცუბიძე შ. კრიტიკული ნარკვევები, თბ., 1969.
2. ნუცუბიძე შ. შრომები, ტ. IV, თბ., 1970.
3. პეტრიტი ბერიელი, (ფსევდო-ლაონისე არეოპაგელი), შრომები, თბ., 1961.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.

მიხეილ მახარაძე

შალვა ხიდაშელი — 90

2000 წლის 31 მაისს დაბადებიდან 90 წელი შეუსრულდებოდა ცნობილ ქართველ ფილოსოფოსს, ფილოსოფიის ინსტიტუტის ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილების ხელმძღვანელს (1966—1994 წლები), შალვა ხიდაშელს.

შალვა ხიდაშელი დაიბადა 1910 წლის 31 მაისს, დაამთავრა თბილისის პედაგოგიური ინსტიტუტი (იმ დროს სახელმწიფო უნივერსიტეტი გადაკეთდა ინსტიტუტად), 1933—1936 წლებში სწავლობდა ლენინგრადში, ასპირანტურაში. ლენინგრადიდან დაბრუნების შემდეგ მუშაობდა ივანე ჯავახიშვილთან რუსთაველის ეპოქის შემსწავლელ მუზეუმში. 1941—1945 წლებში იყო გერმანია-საბჭოთა კავიის ოპში. 1946 წლიდან — დაარსების დღიდან სიცოცხლის ბოლომდე (1994 წლის 21 სექტემბერი) მოღვაწეობდა ფილოსოფიის ინსტიტუტში (მეცნიერ-თანამშრომელი, სწავლული მდივანი, უფროსი მეცნიერ-თანამშრომელი, განყოფილების გამგე).

შალვა ხიდაშელის მეცნიერული მოღვაწეობა მოიცავს IV—XII საუკუნეების ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიას, განსაკუთრებით კი XI—XII საუკუნეების ქართულ სააზროვნო ვითარებას და მასთან დაკავშირებულ ქართული რენესანსის საკითხებს და რუსთველოლოგიას. გარდა ამისა, სხვა და სხვა დროს შალვა ხიდაშელის კვლევა-ძიების საგანი იყო სულხან-კაბა ორბელიანის ფილოსოფიური შეხედულებები, ალექსანდრე ამილახვარის სოციალ-პოლიტიკური მსოფლმხედველობა, ილია ჭავჭავაძის ეთიკური თვალსაზრისი და სხვ.

შალვა ხიდაშელი შალვა ნუცუბიძის დაწყებული საქმის ღირსეული გამგრძელებელი იყო და ვფიქრობთ, მისი წვლილის წარმოსაჩენად აუცილებელია ამის ჩვენება, რაც შალვა ნუცუბიძისგან განსხვავებით ახალი და ახლებურია.

შუა საუკუნეების ქართული ფილოსოფიის და საერთოდ ქართული კულტურის ძირების ძიებისას შალვა ნუცუბიძე იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ მათ სფუძვლად უდევს ნეოპლატონური ფილოსოფია. ამ აზრს ბოლომდე იზიარებდა შალვა ხიდაშელი. მაგრამ პრობლემასთან დამოკიდებულებაში გამოიყვება მათ შორის განსხვავებაც: კერძოდ, თუკი შალვა ნუცუბიძე ნეოპლატონიზმში და, აქედან გამომდინარე, ქართულ სააზროვნო ვითარებაში (პეტრე იბერი, იოანე პეტრიწი, შოთა რუსთაველი) მატერიალიზმის, „პანთეისტური მატერიალიზმისა“ და ზოგჯერ ათეიზმის ელემენტებს ხედავდა, შალვა ხიდაშელთან ნეოპლატონიზმი და მისგან მომდინარე ქართული ფილოსოფიური აზრი უფრო პანთეისტურ ტენდენციებს ამჟღავნებდა. გარკვეული კორექტივებით შალვა ხიდაშელის პოზიცია ჭეშმარიტებასთან უფრო ახლოს უნდა იყოს.

დიდა ამ ორი მოაზროვნის წვლილი ნეოპლატონიზმის ადგილისა და როლის შეფასებაში მსოფლიო აზროვნების ისტორიაში ზოგადად და ქართულში კერძოდ. შალვა ნუცუბიძემ თავისი დიდი ინტუიციით სწორად გან-

პერიტა ნეოპლატონიზმის მნიშვნელობა ფილოსოფიისა და კულტურისათვის. შალვა ზიდაშელმა შალვა ნუცუბიძის ეს თვალსაზრისი განავითარა და ნეოპლატონიზმის, როგორც რენესანსის მსოფლმხედველობრივი საფუძვლის დიდი როლი უფრო დააკონკრეტა. ამასთან, შალვა ზიდაშელმა ქართულ სინამდვილესთან მიმართებაში გამოკვეთა რენესანსის მთავარი ნიშანი — ამქვეყნიურის მნიშვნელობის აღიარება, მიწიერში ღვთაებრივის აღმოჩენისა და ამის საფუძველზე სხეულებრივში ღირებულის დანახვის შესაძლებლობა. სწორედ ამ კუთხით არის განხილული შალვა ზიდაშელთან გიორგი მერჩულის შემოქმედება, „ვეფხისტყაოსანი“, „იშხანის ჯვარცმა“ და სხვ.

აღნიშნავია ის ფაქტიც, რომ შალვა ზიდაშელმა ქართული რენესანსის თეორიის მთავარი დებულებები დაიცვა და გაანამტყიცა სხვადასხვა მეცნიერთან კამათსა და პოლემიკაში, მათ შორის ცნობილ გერმანელ მეცნიერ პროფესორ ზიგფრიდ ვოლგასტთან მისი პოლემიკა გამოქვეყნდა როგორც ქართულ, ისე გერმანულ ენაზე.

შალვა ზიდაშელის შემოქმედებაში ყურადღებას იმსახურებს შუა საუკუნეების ქართული კულტურის, ქართული ფილოსოფიური აზრის შეფასება აქსიოლოგიის პოზიციიდან. საკითხისადმი ამგვარი მიდგომის მნიშვნელობა კარგად გამოჩნდა მას შემდეგ, რაც 60-იან წლებში ქართულ ფილოსოფიაში აქსიოლოგია (ღირებულების თეორია) საგანგებო კვლევა-ძიებისა და შესწავლის საგანი გახდა და ამ მიმართებით მნიშვნელოვანი წარმატებებიც იქნა მიღწეული. აღნიშნულის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ შალვა ზიდაშელის პოზიცია — შუა საუკუნეების ქართული კულტურის აქსიოლოგიური პოზიციიდან განხილვა, მართებული აღმოჩნდა.

შალვა ზიდაშელის მეცნიერულ მოღვაწეობაში განსაკუთრებით ნაყოფიერი აღმოჩნდა 1980 და 90-იანი წლების დასაწყისი. მეცნიერმა, შეიძლება ითქვას, ახლებურად შეხედა და გაიაზრა საკვლევი თემატიკა, რის საფუძველზეც სრულიად ახლებურად წარმოჩნდა მისი შესაძლებლობები. ამ პერიოდში მან არაერთი მონოგრაფია გამოაქვეყნა, რომლებშიც ვაკეთებულ იყო მრავალმნიშვნელოვანი დასკვნები. ამ, ახალ ნაშრომებში განხილული იყო ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის, ქართული რენესანსისა და რუსთაველოლოგიის საკითხები. შალვა ზიდაშელის მრავალწიანი მეცნიერული მოღვაწეობის გვირგვინი იყო მონოგრაფია — „ქართული ფილოსოფიის ისტორია (IV—XII საუკუნეები)“, (1988 წ.).

ბოლო წლებში შალვა ზიდაშელი აქტიურად იღვწოდა პუბლიცისტიკაში. პრესაში გამოქვეყნებული მისი მრავალრიცხოვანი პუბლიცისტური წერილი (ეროვნული პრობლემატიკა, ზნეობის საკითხები, ჩვენი გამოჩენილი ადამიანები და სხვ.) გამოქვეყნდა ცალკე წიგნად — „ფიქრები საქართველოზე“ (1992). თავისი გნვლილი გზა კი მეცნიერმა შეაჯამა მეშუაბრული ხასიათის ნაწარმოებში — „უსათურო მოგონებანი“ (1994).

შალვა ზიდაშელმა წამოიწყო ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ოთხტომეულის მომზადება, იყო მისი მთავარი რედაქტორი და მისი სიკვდილის შემდეგ გამოსული ამ ოთხტომეულის I ტომის (1996) მთავარი ავტორი და რედაქტორი.

შალვა ზიდაშელი ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის, ქართული რენესანსის, რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და საერთოდ ქართული კულტურის პრობლემების გამოჩენილი მკვლევარი იყო.



ახალი თარგმანები

ენის მარჯი

პოსტმოდერნული ნონ-რელატივიზმი: იმრე ლაკატოსი, თეო მეიერინგი და ალასდაირ მაკინტაირი*

შისავალი

დაახლოებით ხუთი წელია რაც ტერმინი „პოსტმოდერნი“ საკმაოდ პოპულარული გახდა სხვადასხვა ინტელექტუალურ წრეებში. ის უფრო ხშირად ასოცირდება დეკონსტრუქციონიზმთან — ლიტერატურის თეორია — *სამ* — ფილოსოფიასთან, რომლის ყველაზე ცნობილი წარმომადგენელი ფრანგი კრიტიკოსი ჟაკ დერიდა (I), დეკონსტრუქციონიზმის წარმოშობა კონტინენტურია: ნიცშესა და შვედი ლინგვისტის ფერდინანდ დე სოსიურისგან, რომელთა ნამუშევრებმაც სათავე დაუდო სტრუქტურალიზმს.

მაგრამ არის კი პოსტმოდერნი მხოლოდ კონტინენტური ფენომენი, თუ შეიძლება აზრიანად ვისაუბროთ ასევე (ან სანაცვლოდ¹) ანგლო-ამერიკულ პოსტმოდერნიზმზეც? მე ვაცხადებ, რომ შეიძლება, და შემდეგ ვუჩვენებ, რომ იმრე ლაკატოსი, თეო მეიერინგი და ალასდაირ მაკინტაირი ასეთი ტრადიციის ყველაზე მნიშვნელოვან წარმომადგენელთა შორის არიან (II).

ატლანტიკის გამოღმა ახლა საკმაოდ მიღებულია მოდერნის დასასრულზე მითითება. მაგალითად, სტივენ ტულმინი თავის საინტერესო წიგნში *Cosmopolis*² თვალს გადაავლებს ცვლილებებს ხელოვნებაში, არქიტექტურაში, პოლიტიკაში და ყურადღებას ამახვილებს ეპისტემოლოგიაზე. მისი აზრით, მოდერნის აზრს ახასიათებდა სწრაფვა უტყუარობისა და უნივერსალურობისაკენ. ეს სწრაფვა მნიშვნელოვანწილად იყო რეაქცია რეფორმაციის შემდგომ დაქსაქსულობასა და სისხლისღერაზე. ადამიანური გონება, განსხვავებით რელიგიისაგან, ითვლებოდა უნივერსალურად და ეთიკის, პოლიტიკისა და საზოგადოდ, ცოდნის უტყუარ რაციონალურ საფუძველს მშვიდობა უნდა მოეტანა ომით დატანჯული ევროპისთვის.

ახლა ჩვენ ისტორიის იმ ეტაპზე ვართ, საიდანაც ხაზგასმა უტყუარობასა და უნივერსალურობაზე შეგვიძლია დავინახოთ როგორც კერძო, ისტორიულად განპირობებული ეპიზოდი დასავლურ აზროვნებაში. მაგრამ რა მოდის შემდეგ? ტულმინი რენესანსის ღირებულებებთან დაბრუნებისკენ

* Nancey Murphy, Postmodern Non-Relativism: Imre Lakatos, Theo Meyering and Alasdair MacIntyre // The Philosophical Forum. Volume XXVII. № 1. Fall 1995. (New York). pp. 37 — 53.

ომაჟული რიცხვებით აღნიშნულია მთარგმნელის შენიშვნები და კომენტარები, რომლებიც წერილს ბოლოს აქვს დართული, ხოლო არაბული რიცხვებით მითითებული შენიშვნები ავტორის ეკუთვნის

1 ეს ძალიან დაგვაშორებდა საგანს, თორემ მე ვაჩვენებდი, რომ დეკონსტრუქციონიზმი გულისხმობს ენის თეორიებს, რომლებიც ანგლო-ამერიკელი თვალსაზრისით ტიპურად მოდერნულია.

2 New York: The Free Press. 1990.



მოგვიწოდებს: ინტერესი კერძოს, დროულისა და ლოკალურისადმი. განსაკუთრებით ის მოგვიწოდებს მეჩვიდმეტე საუკუნის მეცნიერულ-ლოგიკური რაციონალიზმის იდეალის შეცვლისკენ რენესანსის განუსჯელობით, რომელიც მოკრძალებულად აფასებდა საკუთარ ძალუმს და მოითხოვდა სოციალური, კულტურული და ინტელექტუალური მრავალფეროვნების შემწყნარებლობას, მაგრამ არის კი ეს წინსვლის გზა?

მე ვამტკიცებ, რომ უკვე ჩაყრილია საფუძველი როგორც მოდერნული, ასევე კონტინენტური „პოსტმოდერნული“ აზრისაგან სრულიად განსხვავებული პოსტმოდერნული მსოფლმხედველობისთვის. ამ წერილის პირველ ანოცანა ფილოსოფიური მოდერნის მოკლე დახასიათება. ამ ფონზე შესაძლებელი იქნება ბოლო ორმოციოდე წლის განმავლობაში მომხდარ ზოგიერთ ფილოსოფიურ ძვრებში ამოვიცნოთ ნამდვილი პოსტ-მოდერნი. შემდეგ მე ნოვხაზავ იმრე ლაკატოსის, თეო შეიერინგის და ალასდაირ მაკინტაირის ადგილებს ამ ისტორიაში. აქ ჩვენ ვიპოვით წინსვლის გზას, რომელიც მართლაც მოკრძალებულია, რომელიც აღიარებს ნამდვილ მრავალფეროვნებას ინტელექტუალურ საკითხებში, მაგრამ ისე, რომ არ ნებდება კონტინენტური პოსტმოდერნისტების რელატივისტურ დასკვნებს.

მოდერნის ფილოსოფია

მე ვფიქრობ, რომ მოდერნის აზროვნებას, საზოგადოდ, და მოდერნის ფილოსოფიას, განსაკუთრებით, ახასიათებდა სამი ურთიერთდაკავშირებული პოზიცია:

1. ფუნდამენტალიზმი ეპისტემოლოგიაში.
2. რეფერენციალიზმი ენის ფილოსოფიაში და
3. ატომიზმი მეტაფიზიკაში³.

ფუნდამენტალიზმი

ახლა ფართოდაა აღიარებული რომ მოდერნის პერიოდში დომინირებდა გამართლების ფუნდამენტალისტური მეტაფორა⁴ (III), მოდერნის ეპისტემოლოგიის ისტორია შეიძლება იოლად შევაჯამოთ იმის განხილვით, თუ როგორ პასუხს იძლეოდნენ სხვადასხვა მოთამაშეები ამ რამოდენიმე კითხვაზე: რა სახის რწმენა გამოდგება „ფუნდამენტად“ (უეჭველ საწყის წერტილად რაციონალური გამართლებისათვის)? როგორია ჭეროვანი მეთოდი ფუნდამენტიდან უფრო მაღალი დონეებისაკენ „კონსტრუქციისათვის“ (მსჯელობისათვის)? როგორ უნდა მოვიქცეთ თუ ფუნდამენტი ან კონსტრუქცია არ გაამართლებს?

³ მოდერნული და პოსტმოდერნული აზროვნების ეს დახასიათება პირველად შემუშავებულ იქნა ჯეიმს უმ. მაკელდონთან ერთად სტატიაში: „Distinguishing Modern and Postmodern Theologies“ (მოდერნული და პოსტმოდერნული თეოლოგიების განსხვავება). *Modern Theology* 5 (April): 191 — 214. იხილეთ ასევე ჩემი „Scientific Realism and Postmodern Philosophy“ (მცნიერული რეალიზმი და პოსტმოდერნული ფილოსოფია). *British Journal for the Philosophy of Science* 41 (1990): 291 — 303.

⁴ უკვე თვით აღიარება ამ მეტაფორის, როგორც მეტაფორისა უჩვენებს, რომ მისგან გასვლა დაწყებულია — ეს ჩვენ გვათავისუფლებს ამ კონკრეტული „სურათისაგან“ (ვიტგენშტაინისეული აზრით).

რეფერენციალიზმი

ფრეგესეულ განსხვავებას საზრისსა და რეფერენციას შორის შეიძლება და ენის შესახებ მოდერნის აზროვნება ჩამოეცობინა რეფერენციითა და რეპრეზენტაციით გატაცებისაგან (IV). ამის ნაცვლად მომდევნო ფილოსოფოსებმა შეითვისეს მისი ფორმალიზმისადმი მიდრეკილება და „ფსიქოლოგიზმის“ უკუგდება. ტრადიციული გაგებით სიტყვები ასახელებს ან წარმოადგენს იდეებს, რომლებიც თავის მხრივ წარმოადგენს საგნებს სამყაროში. საშუალო ტერმინის — იდეის ამოგდება მოდერნი დატოვა იმ თვალსაზრისზე, რომ ენის ძირითადი როლია სამყაროს წარმოდგენა. აქედან კი თეორია, რომ ენის მნიშვნელობა ფიქსირებულია იმ საგნებით ან საგნობრივი ვითარებებით, რომელთაც ის აღნიშნავს.

მაიკლ მაკარტი ფიქრობს, რომ „მნიშვნელობის“ ძირითად საზრისად რეფერენციის არჩევაში იფარება უტყუარობისა და უნივერსალური თანხმობისაკენ იგივე სწრაფვა, რომელიც ბიძგს აძლევდა ფუნდამენტალიზმს.⁵

ატომიზმი, რელუქციონიზმი და ინდივიდუალიზმი

მოდერნის აზრის მესამე ბურჯია რეალობის შესახებ წარმოდგენა, რომლის თანახმადაც შედგენილი მთელი ნაშთის გარეშე შეიძლება გაანალიზდეს მის ნაწილად. ეს მეტაფიზიკური დაშვება წარმოიშვა ადრეული მოდერნის ფიზიკის წარმატებასა და, განსაკუთრებით, ქიმიამი იმ დიდ მიღწევებთან ერთად, რომლებიც ქიმიური ფენომენების ფიზიკის საფუძველზე ახსნას მოჰყვა. მისი ყველაზე მკაფიო გამოხატულება მოცემულია მეცნიერების ერთიანობის ლოგიკური პოზიტივისტების: პროგრამაში (ყველა მეცნიერების საბოლოოდ ფიზიკაზე დაყვანის იდეა) და მოდერნის „გვარეობით ინდივიდუალიზმში“ (თელსაზრისი, რომ საზოგადოების თვისებები სრულიადაა განსაზღვრული მისი შემადგენელი ინდივიდების თვისებებით, შერწყმული თვალსაზრისთან, რომ ეთიკაში, პოლიტიკურ თეორიაში და ა. შ. ყველა ინდივიდი ერთნაირად შეიძლება იქნეს განხილული. ინდივიდები ისევე „უერთიერთიანაცვლებადია“ საზოგადოებაში, როგორც ატომები — მოლეკულაში).

კონტროლიზმი

პოზიციები, რომლებიც მე აღვწერე, როგორც მოდერნის აზროვნების განმსაზღვრელი ნიშნები, ყველაზე სრულად წარმოდგენილია ლოგიკური პოზიტივისტების და ლოგიკური ატომისტების შრომებში, რომელთა მიზანიც იყო ატომური პროპოზიციების საშუალებით ატომური ფაქტების აღწერა, რომლებსაც ცოდნის საბოლოო საფუძველი უნდა შეედგინა.

სანამ მკითხველი შეგვეკამათება, რომ ეს მოდერნის ფილოსოფიის ცალმხრივი გაგებაა, ვიჩქარებ მიუთითო, რომ თუმცა მოდერნის ბევრი ფილოსოფოსი შეიძლება დახასიათდეს ჩემს მიერ აღწერილ პოზიციებთან თანხმობით, სხვებისთვის ნიშანდობლივია ამ პოზიციების წინააღმდეგ რეაქცია, მაგრამ ისეთი გზებით, რომელთაც ბევრი დაშვება საერთო აქვს ოპონენტებთან. მაგალითად, პიუმიის სკეპტიკური შეტევა რაციონალიზმზე ისევე იზიარებს

⁵ Michael McCarthy, *The Crisis of Philosophy* (ფილოსოფიის კრიზისი) (New York: SUNY Press. 1990). გვ. 51.

ფუნდამენტალიზმს, როგორც დეკარტის პოზიტიური რეკონსტრუქცია. მარქსის კოლექტივიზმი უშვებს იმის გვარეობით ახსნას, თუ როგორ მონაწილეობენ ინდივიდები სოციალურ დაჯგუფებებში. ემოტივისტები ეთიკაში ამტკიცებენ, რომ ეთიკური ენა მხოლოდ მოსაუბრის განწყობას გამოხატავს, რადგან ისინი გულისხმობენ, რომ ენას აუცილებლად უნდა ჰქონდეს ობიექტური რეფერენტი, რათა გააჩნდეს რაიმე სხვა სახის მნიშვნელობა (V).

ასე რომ, უფრო დეტალურად ჩემი მტკიცება მდგომარეობს შემდეგში: მოდერნის აზროვნება შედგებოდა ცოდნის, ენისა და ინდივიდის როლის შესახებ დებატებისგან, რომლებშიც პოეზია და კონტრაპოზიცია იზიარებდა გარკვეულ საფუძვლადმდებარე დაშვებებს რაციონალური გამართლების, მნიშვნელობის და ნაწილსა და მთელს შორის მიმართების შესახებ. სწორედ ამ საფუძვლადმდებარე დაშვებების ბოლოდროინდელი კრიტიკა და განდევნა ამართლებს მტკიცებას, რომ მიმდინარეობს მოდერნის აზროვნების შეცვლა ახალი, პოსტმოდერნული აზროვნების წესით.

პოსტმოდერნული ფილოსოფიის მიმოხილვა

თუ პოზიციები, რომლებიც მე დავახასიათე როგორც არსებითად მოდერნული, მჭიდრო ურთიერთკავშირშია, გასაკვირი არ იქნება, რომ ახალი სკლები, რომლებიც გადამწყვეტად ცვლის დებატებს ფილოსოფიაში, ასევე ურთიერთდაკავშირებული აღმოჩნდეს. სულ ახლახანს ვნახეთ, რომ ცოდნისა და ენისადმი მოდერნული მიდგომისათვის შთაგონების წყაროს წარმოადგენდა ატომიზმი მეცნიერებასა და მეტაფიზიკაში. ასე რომ, შეიძლება ვიკითხოთ, ხომ არ არსებობს ატომიზმის მომდევნო პოზიცია, რომელიც მსგავს როლს ასრულებს ენის ფილოსოფიასა და ეპისტემოლოგიაში. როგორც ირკვევა, ამ რამოდენიმე სფეროში სარბიელზე გამოვიდა ჰოლიზმის (VI) სხვადასხვა ფორმა.

ეპისტემოლოგიური პოლიზმი

ყველაზე გამოკვეთილი და სუფთა გარღვევა მოდერნის აზროვნებაში არის ფუნდამენტალიზმის შეცვლა პოლიზმით. ისევე, როგორც მოდერნის ეპისტემოლოგიაში დომინირებდა შენობის ხატი, რომელსაც საყრდენი სჭირდება, პოსტმოდერნის ეპისტემოლოგიაში დომინირებს სურათი: ცოდნის როგორც ქსელის ან ბადის უ. ვ. ო. ქუაინისეული ხატი. ქსელში რწმენათა სახეობებს შორის არ არის არავითარი მკვეთრი განსხვავება და ამდენად — არავითარი განსხვავება ბაზისურ (ფუნდამენტურ) რწმენებსა და არაბაზისურ რწმენებს შორის. რწმენები განსხვავდება მხოლოდ თავიანთი „დისტანციით“ გამოკდილებისგან, რომელიც ცოდნის „სახლგრიტ პირობებს“ ქმნის. არაწინააღმდეგობრიობის მოთხოვნას მთელ ქსელში გადააქვს ცდისეული კონტროლი⁶.

მომდევნო ნაწილებში ჩვენ გავეცნობით პოლისტურ ეპისტემოლოგიას, მისი ძირითადი პრობლემებისა და მათზე ლაკატოსისა და მაკინტიარის მიერ მოფიქრებული პასუხების განხილვისას.

⁶ იხილეთ ქუაინის „Two Dogmas of Empiricism“ (ემპირიზმის ორი დოგმა). *Philosophical Review* 40 (1951): 20 — 43 და Quine and J. S. Ullian. *The Web of Belief* (რწმენათა ქსელი). second edition (New York: Random House, 1978).



ენის ფილოსოფია: გამოყენება რეფერენციის წინააღმდეგ

ალბათ ჩემი მტკიცებებიდან აქ ყველაზე სადავო შემდეგია: ინტერესის გადანაცვლება რეფერენციალ გაგებული მნიშვნელობიდან გამოყენებისაკენ, ჯ. ლ. ოსტინისა და ლუდვიგ ვიტგენშტაინის შრომებში, წარმოდგენდა საკმარისად მნიშვნელოვან რევოლუციას ენის მოდერნული ფილოსოფიიდან პოსტმოდერნული საკენ შემობრუნების აღსანიშნავად. მე მოველი, რომ ეს განცხადება სადავო იქნება, რადგან ენის ყველაზე გავლენიანი თანამედროვე ფილოსოფოსები ისევ ძალიან დიდ ყურადღებას უთმობენ მნიშვნელობასა და რეფერენციას. ასე რომ, ალბათ, მე უნდა ვამტკიცო, რომ რევოლუცია ენის ფილოსოფიაში თითქმის ჩახშობილ იქნა.

ჩემი აზრით, ვიტგენშტაინის გვიანდელი შრომები და ოსტინის მეტყველების აქტების თეორია პოსტმოდერნულია, არა იმიტომ, რომ ისინი უარყოფენ, რომ ენა (ხანდახან) გამოიყენება საკანთა ან საგნობრივ ვითარებათა აღნიშვნისა ან აღწერისათვის, არამედ იმიტომ, რომ რეფერენცია შემოდის მხოლოდ როგორც გამოყენების ფუნქცია (VII). მნიშვნელობა დამოკიდებულია იმ როლზე, რომელსაც ენა ასრულებს ლინგვისტური თუ არალინგვისტური კონვენციების, პრაქტიკების, „განხორციელებათა“, „ცხოვრების ფორმების“ სისტემაში.

აღსანიშნავია, რომ ენისადმი ეს მიდგომა თავისთავად პოლისტურია. იმ ფილოსოფოსების საპირისპიროდ, რომლებიც მნიშვნელობის საფუძვლებს ლინგვისტური ანალიზის უმარტივეს პროდუქტებში ეძებდნენ, ოსტინი და ვიტგენშტაინი მნიშვნელობას ეძებენ კონტექსტში, — როგორც ლინგვისტურ, ასევე არალინგვისტურ კონტექსტებში.

პოსტმოდერნული ანტირედუქციონიზმი

თუ სხვადასხვა სახის ატომიზმი დამახასიათებლად მოდერნულია, უნდა მოველოდეთ, რომ ასევე იარსებებს მოდერნული კონტრპოზიციაც და პოსტმოდერნული ანტირედუქციონიზმი უნდა ჭხნვასხვავოთ მისგან როგორც მოდერნის, ასევე პოსტმოდერნის მოაზროვნეები აღიარებენ, რომ სინამდვილის გაგება შეიძლება მზარდი სირთულის სისტემების იერარქიის ტერმინებში. როგორც პოსტმოდერნის მოაზროვნეები, ასევე მოდერნის რედუქციონისტები უშვებენ, რომ უფრო რთული სისტემები შედგება იერარქიის უფრო დაბალ დონეზე მყოფი არსებებისაგან. მაგალითად, ცოცხალი ქსოვილები შედგება მოლეკულებისა და ატომებისაგან.

არსებობს ორი სახის მოდერნული კონტრპოზიციაც. ერთი, ბიოლოგიაში მეცხრამეტე საუკუნის ვიტალისტებით წარმოდგენილი, ამტკიცებდა, რომ არაცოცხალისგან ცოცხლის წარმოშობისათვის საჭიროა რაღაც მეტი (სასიცოცხლო ძალა ან ენტილეხია). მეორე სახე წანამძღვრად იღებს, რომ ნთელი არაფერია გარდა ნაწილთა ჯამისა, მაგრამ შეებარუნებს დომინანტურ მოდერნულ თვალსაზრისში აღიარებულ პრიორიტეტს და ღირებულებას. ასე,

7 ამ მიმართებაში უმნიშვნელოვანესი შრომებია: ვიტგენშტაინის „ფილოსოფიური გამოკვლევები“ და ოსტინის *How To Do Things with Words* (როგორ ვაკეთოთ საგნები სიტყვებით) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962), რომელიც ეფუძნება 1955 წელს წაკითხულ ლექციებს.

მარქსი სოციალურ ერთეულს, კლასს ანალიზის მნიშვნელოვან ერთეულად თვლის, მაგრამ როგორც ზემოთ აღინიშნა, მაინც მიიჩნევს, რომ კლასები ურთიერთჩანაცვლებადი („გვარეობითი“) ინდივიდების უბრალო აგრეგატები.

რედუქციონისტული მეტაფიზიკის პოსტმოდერნული გამოწვევა მეცნიერებისაგან მოდის, იმათგან, ვინც ამტკიცებს, რომ სინამდვილის სრულად მეცნიერული ახსნისთვის არსებითია „დაღმავალი კაუზალობის“ ცნება. საპირისპიროდ თვალსაზრისისა, რომ ნაწილები ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრავენ მთელის თვისებებსა და ქცევას, ეს თეორეტიკოსები ამტკიცებენ. რომ მთელის არარედუქციურებადი თვისებებიც ასევე მონაწილეობს ნაწილთა თვისებების განსაზღვრაში. ეს პირველად ბიოქიმიკოსებმა შენიშნეს: ქიმიური რეაქციები ერთნაირად არ მიმდინარეობს უსულო სხეულსა და ცოცხალ ორგანიზმში. ასე რომ, სრული კაუზალური ახსნისთვის საჭიროა უფრო მაღალი დონის სისტემის გათვალისწინება, არსებობს და მისი გარემოს ჩათვლით.

ამრიგად, პოსტმოდერნული რეაქცია ატომიზმზე შეიცავს ნაწილსა და მთელს შორის ორმხრივი გავლენის აღიარებას. აქედან დასკვნა: თუ მთელი (მაგალითად, საზოგადოება) მონაწილეობს ნაწილთა (მაგალითად, ინდივიდების) თვისებების განსაზღვრაში, მაშინ ყველა ინდივიდი ერთნაირი არ არის ყველა პრაქტიკული მიზნისთვის — განსხვავებული სოციალური როლები ქმნის მნიშვნელოვან განსხვავებებს საზოგადოების წევრებს შორის.

იოლი დასაზიანია, რომ ზემოთ აღწერილი ლინგვისტური პოლიზმი პოსტმოდერნული სახისაა: სიტყვები და წინადადებები მნიშვნელობას იძენს მათი გამოყენების კონტექსტიდან — ისინი თან არ დაატარებენ „შინაგან“ საზრისს ერთი კონტექსტიდან მეორეში (მაგალითად, „აუტი“ ბეისბოლის თამაშში და სამზარეულოში ძაღს რომ უძახიან).

ამის მსგავსად, ეპისტემოლოგიური პოლიზმი აღიარებს, რომ გამართლებადობა ან ჭეშმარიტება არ არის თავისთავად პროპოზიციების თვისება, არანედ დამოკიდებულია ცალკეულ კონცეპტუალურ სისტემაზე, თეორიაზე, მსოფლმხედველობაზე. ეს ბოლო შენიშვნა აყენებს საკითხს, რომელიც საფუძვლად უდევს პოსტმოდერნული აზრის კრიტიკის უდიდეს ნაწილს.

პოსტმოდერნული რელატივიზმი

ქუაინი

ფუნდამენტალისტურმა მეტაფორამ სეპეტივიზმის საკუთარი სახე შექმნა. მთელი ცოდნა წარმოიდგინება შენობის მსგავსად. ასეთი სურათის თანახმად, ცხადია, მთელი ინგრევა, თუ არ არსებობს ადეკვატური ფუნდა-

* იხილეთ Donald Kampbell. „'Downward Causation' in Hierarchically Organized Systems“ („დაღმავალი კაუზალობა“ იერარქიულად ორგანიზებულ სისტემებში) // F. J. Ayala and T. Dobzhansky, eds., Studies in the Philosophy of Biology: Reduction and Related Problems (London: Macmillan, 1974), pp. 179 — 86; Roger Sperry Science and Moral Priority (მეცნიერება და მორალური პრიორიტეტი) (Oxford: Basil Blackwell, 1982), ch. 6. ლიტერატურის მემოხილვისთვის იხილეთ Arthur Peacocke. Theology for a Scientific Age (თეოლოგია მეცნიერების ერისთვის) (Oxford: Basil Blackwell. 1990), ch. 3.

მენტი. ქუაინის პოლზში გამოიცხავს ფუნდამენტალისტურ სტრუქტურას — რწმენათა ქსელში საფუძვლისათვის „ადგილი“ არ არის, ასე რომ, მისი არყოფნა არ იწვევს სკეპტიციზმს. სამწუხაროდ, ქუაინის სურათი თითქმის უცილობლად წარმოშობს ახალ ეპისტემოლოგიურ საშიშროებას: რელატივიზმს.

ქუაინი თავად არ არის რელატივისტი. რწმენათა ქსელი ვაიგება, როგორც მთელი ცოდნის მომცველი. შესაძლებელია მთელის თანდათანობით შეცვლა (ნორსატის ხატი: გემი, რომლის შეკეთებაც ზღვაზე ხდება (VIII)). მაგრამ შეუძლებელია მთელის ერთბაშად შეცვლა წარმოვიდგინოთ — ეს იქნებოდა არა ეპისტემოლოგიური რევოლუცია, არამედ სიგეცე.

მაგრამ ქუაინმა მნიშვნელოვნად შეზღუდა იმის წარმოდგენა, თუ რა უნდა ჩაითვალოს ცოდნად: მეცნიერებებ, ლოგიკა თუ გრძობადი სამყაროს ყოველდღიური ცოდნა. თუ აზრის სხვა სფეროებზე, მაგალითად, სოციალურ მეცნიერებებზე გამოვიყენებთ პოლისტურ მოდელს, ის მშვენიერად იმუშავებს, ერთი გარემოება რომ არა: იმ ქსელის გვერდით, რომლითაც წარმოდგენილია აზრის საკუთარი სისტემა, აუცილებლად წარმოვიდგინება მეტოქეთა მთელი რიგი!

ასე რომ, რწმენის გამართლება ახლა ორი სახის შეკითხვას შეიცავს: საკითხავია არა მხოლოდ ის, არის თუ არა მოცემული რწმენა გამართლებადი იმ კონკრეტული ქსელის ფარგლებში, რომელსაც ის მიეკუთვნება (და აქ ვიცით, როგორ უნდა მოვიქცეთ (IX)), არამედ ისიც, არის თუ არა რწმენათა ეს ქსელი გამართლებული (ან გამართლებადი) თავისი მეტოქეების წინაშე — და აქ სულ არ არის ნათელი, როგორ მოვიქცეთ.

თუნდაც ვარჩიოთ არ დაუშვათ ნებისმიერი კონკურენტი სისტემა რწმენათა ტოტალური ქსელის ნაწილის სახით (ან სტანდარტული ქსელის გვერდით), რელატივისტური საფრთხე მაინც შეიძლება წარმოიშვას ცოდნის ქუაინისეული აღწერიდან. სხვა სიტყვებით, შეიძლება თავი დაგვეძვინა იმის თქმით, რომ არსებობს ერთადერთი ქსელი, მაგრამ ვერ უარყოფთ, რომ შეიძლება არსებულებოდა სხვაც, ან რომ ის, რომელიც გვაქვს შეიძლება რადიკალურად განსხვავებული ყოფილიყო. პირველი ფაქტორია მიმართება, რომელსაც ქუაინი უშვებს რწმენებსა და გამოცდილებას შორის: ის უარყოფს რწმენათა გამოცდილებასთან ერთი ერთზე შესაბამების შესაძლებლობას. არსებობს რწმენები საზღვართან ახლოს — გამოცდილების საზღვარი, მაგრამ არა — გამოცდილებასთან „დაკავშირებული“. ქუაინის აზრით კავშირები კონვენციურია — „სტიმული-რეაქციის“ სახის კავშირებია.

მეორეც, ქსელის ფარგლებში კარაჩინალმდგომბობის შენარჩუნების აუცილებლობა ხანდახან გამოიწვევს თვით იმ რწმენების რევიზიას, რომლებიც ყველაზე ახლოსაა გამოცდილებასთან. თუ დავამატებთ, მესამეც, კულტურული მრავალფეროვნების აღიარებას, — გამოცდილების განსხვავებული სამყაროები, — გამოცდილების ერთადერთი საზღვრის ხატი ადგილს უთმობს გამოცდილების მხოლოდ ნაწილობრივ საზიარო ან თანამკვეთი წრეების რიგს.

ეს სამი ფაქტორი ერთობლივად მიუთითებს, რომ ის კონკრეტული გზა, რომელიც ჩვენ ავირჩიეთ გამოცდილების აღწერისა და ახსნისათვის უკიდურესად მცირედაა განსაზღვრული თავად გამოცდილებით. მიუხედავად იმისა, ვუშვებთ თუ არა ჩვენი საკუთარი მსოფლმხედველობის ახლანდელ კონკურენტებს, ნათელია, რომ შეიძლება უკვე არსებობდა, ან, სულ ცოტა,

მომავალში იარსებოს სინამდვილის მრავალმა კონკურენტულმა გაგებას (X).

ფაქტი, რომ ქუაინისათვის ლოგიკა და ფილოსოფია თავისთავად მხოლოდ ქსელის ნაწილებია, აძლიერებს რელატივისტურ საფრთხეს: თუ რაციონალური პრინციპები, ისევე ბაზისური, როგორც ლოგიკის კანონები, ბედის იმავე უკუღმართობებს ექვემდებარება, რომლებსაც ჩვეულებრივი თეორია, მაშინ როგორაა შესაძლებელი კონკურენტქსელებს მიღმა დგომა და მათ შესაფასებლად ისეთი კრიტერიუმების გამოყენება, როგორიცაა არაწინააღმდეგობრიობა და ლოგიკური თანმიმდევრულობა? ასე რომ, თუმცა ქუაინი თავად არაა შეშფოთებული რელატივიზმით, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ უნდა ყოფილიყო!

კუნნი

სურდა თუ არა ეს, თომას კუნმა ძლიერი არგუმენტები მისცა რელატივიზმს მეცნიერების ფილოსოფიაში⁹. მეცნიერების ფილოსოფიის ენა რამდენადმე განსხვავდება ქუაინის ენისაგან და ასევე სხვა ანალიზის ერთეულიც (პარადიგმა რწმენის ტოტალური ქსელის ნაცვლად), მაგრამ შემაწვითებელი მტკიცებების უმრავლესობა იგივე რჩება: მონაცემები თეორიულად დატვირთულია და ამდენად არ არის დეტერმინირებული გამოცდილებით. თეორია არ არის დეტერმინირებული მონაცემებით, რადიკალურად განსხვავებული თეორიები მონაცემთა სხვადასხვა სფეროებს ან, სულ ცოტა, სხვადასხვაგვარად ინტერპრეტირებულ მონაცემებს ემყარება.

გარდა ამისა, პარადიგმების ცვლის კუნისეულ მიმოხილვაში მოცემული დამაჯერებელი თვალსაჩინოება მეცნიერებაში რადიკალური კონცეპტუალური ცვლილებებისა; ასევე მტკიცდება, რომ მეცნიერული მსოფლმხედველობები, რომლებიც ამ განსხვავებულ ცნებებს იყენებს, არათანაზომადია. თუმცა, რელატივისტის რესურსებში კუნის ყველაზე მნიშვნელოვანი წვლილია მისი მტკიცება, რომ რაციონალურობის სტანდარტები პარადიგმებზეა დამოკიდებული. ეს ნაკლებ რადიკალური პოზიციაა, ვიდრე ქუაინის მტკიცება, რომ ლოგიკური „რწმენები“ თავად მხოლოდ და მხოლოდ ქსელის ნაწილებია და ამდენად ექვემდებარება გადასინჯვას გამოცდილების შუქზე. მაგრამ კუნის მტკიცება, რომ პარადიგმების შეფასების, სულ ცოტა ზოგიერთი სტანდარტი პარადიგმაზეა დამოკიდებული, უფრო ფართოდაა აღიარებული და ამდენად უფრო დიდი გავლენაც იქონია ეპისტემოლოგიაზე.

პოსტმოდერნული ნონ-რელატივიზმი

იმრე ლაკატოსი

ლაკატოსი, რა თქმა უნდა, პასუხობდა კუნის მტკიცებას, რომ პარადიგმები წარმატების საკუთარ სტანდარტებს შეიცავს და რომ მეცნიერებისთვის უნივერსალური სტანდარტები (არაწინააღმდეგობრიობა, ემპირიული მორგება, ნაყოფიერება) არასაკმარისია კონკურენტ პარადიგმებს შორის არჩევანის განსაზღვრისთვის. ლაკატოსის „ახალი ფაქტების“ კრიტერიუმი (XI) სწო-

⁹ The Structure of Scientific Revolutions (მეცნიერული რევოლუციების სტრუქტურა), second edition (Chicago: University Press, 1970).



რედ იმისთვის იყო გამიზნული, რომ კუნის სხვადასხვა „მაქსიმები“ ერთ კრიტერიუმში მოექცია, კრიტერიუმში, რომელიც გარკვეულ პასუხს მოგვცემდა შეკითხვაზე, თუ რომელია უფრო მისაღები კონკურენტებიდან¹⁰.

პოლ ფეიერაბენდი ლაკატოსს აკრიტიკებდა იმის საფუძველზე, რომ შეუძლებელია ვიცოდეთ, როდის არის სამართლიანი ნაკლებ პროგრესული პროგრამის ელიმინაცია, რადგან პროგრამები, რომლებიც საერთოდ პროგრესულია, ხანდახან დროებით დეგენერირებს¹¹. თუ ეს ასეა, მაშინ ლაკატოსმა უბრალოდ შეცვალა გაურკვეველობა იმის შესახებ, თუ როგორ გამოვიყენოთ მრავალი ხანდახან კონფლიქტში მყოფი კრიტერიუმი პრობლემით, თუ როდის გამოვიყენოთ მისი ერთადერთი კრიტერიუმი.

მიუხედავად იმისა, მოქმედებს თუ არა ლაკატოსის კრიტერიუმი, მე ვამტკიცებ, რომ მან მაინც ორი ვადამწყვეტი მნიშვნელობის წვლილი შეიტანა ანტირელატივიზმის პოზიციებში. პირველია მისი მოსაზრება, რომ კვლევითი პროგრამა უნდა შეფასდეს იმის საფუძველზე, თუ როგორ იცვლება ის დროის განმავლობაში. ანუ, კვლევითი პროგრამის სასარგებლოდ მეტყველ მონაცემებზე ან მისი თანმიმდევრულობის ხარისხზე წარმოდგენა მისი ისტორიის რომელიმე მომენტში ვერ წარმოაჩენს მის იმ თვისებებს, რომლებს გათვალისწინებდაც აუცილებელია მისი შეფასებისას. ემპირიული პროგრესი შინაგანად ისტორიული ცნებაა. მე დავამატებ, რომ ეს დროითი განზომილება არსებითი შემადგენელი ნაწილია ნებისმიერი მეცნიერული მეთოდოლოგიისა, და, უფრო ფართოდ, ნებისმიერი ეპისტემოლოგიისა, რომელიც იწყებს ცოდნის ჰოლისტური გაგებით და შემდეგ პასუხს იძლევა მეორე რიგის კითხვაზე, თუ როგორ ხდება რწმენათა მთელი ქსელის (ან პარადიგმის, ან კვლევითი პროგრამის) გამართლება.

ბოსტომოდერნულ ეპისტემოლოგიაში ლაკატოსის მეორე სოლიდური შენატანია ის, რასაც მე ვუწოდებ რაციონალური გამართლების „ფრაქტალურ სტრუქტურას“¹². ამაში ვგულისხმობ შემდეგს: ლაკატოსმა მეცნიერების სტრუქტურა აღწერა კონკურენტული კვლევითი პროგრამების ტერმინებში. თითოეული კვლევითი პროგრამა შედგება თეორიათა დროითი თანმიმდევრობისაგან, რომელთაგან თითოეული თავისი წინამორბედის მსუბუქ მოდიფიკაციას წარმოადგენს. პროგრესული პროგრამის შემთხვევაში თითოეული ახალი თეორია უკეთესია, ვიდრე მისი წინამორბედი (სულ ცოტა იმით, რომ აქვს მეტი ემპირიული შინაარსი ვიდრე მის წინამორბედს, ანუ არ არის უბრალოდ ad hoc ჰიპოთეზის (XII) მიერთების შედეგი, და ხანდახან ამ ჰარბი შინაარსის ნაწილი კორობორირებულია).

¹⁰ „Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes“ (ფალსიფიკაცია და მეცნიერული კვლევითი პროგრამების მეთოდოლოგია) // John Worall and Gregory Currie, eds., *The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers. Volume 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), pp. 8 — 101.

¹¹ „Consolations for the Specialist“ (ნუგეში სპ ციალისტისთვის) // Lakatos and Alan Musgrave, eds., *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp. 197 — 230.

¹² ფრაქტალები არის ობიექტები ან ობიექტთა ჯგუფები თვითიგივერი, არატრივიალური სტრუქტურით ყველა დონეზე. მაგალითად, თოვლის ფიქვის ფორმა, რომლის კონტურის ნაწილების თანმიმდევრული გადიდება ავლენს იმავე სქემას, რაც თავად ნაწილს აქვს, ოდონდ სულ უფრო მცირე ზომაში.



ძალისხმევა, რომელიც ლაკატოსმა დახარჯა იმის საჩვენებლად, რომ მისა საკუთარი მეთოდოლოგია კარლ პოპერისეულის უმნიშვნელო მოდიფიკაციაა (პოპერის პროტესტის მიუხედავად (XVIII)), შეიძლება აიხსნას, თუ გავაცნობიერებთ, რომ ის ცდილობდა მეცნიერული კვლევითი პროგრამების საკუთარი მეთოდოლოგია წარმოედგინა არა როგორც ცალკეული თეორია, არამედ როგორც მეცნიერების ისტორიასა და ფილოსოფიაში კვლევითი პროგრამის მორიგი, სულ ბოლო რეფორმულირება, როგორც პროგრესული პრობლემის ძეგა პოპერისეულთან შედარებით. მისი თანხმობა, გაეფართოებინა „ახალი ფაქტის“ განსაზღვრება ელი ზაპარის მითითების შესაბამისად მაშინ წარმოადგენს პროგრამის მესამე ვერსიას¹³.

ასე რომ, ფაქტობრივად, ლაკატოსს მეცნიერების ფილოსოფიის ისტორია თავად მეცნიერების ისტორიის მიმართ იზომორფულად მიაჩნდა. მისი პეთოდოლოგიის გამართლება ამდენად გულისხმობს მეტაფილოსოფიურ მეთოდოლოგიას — ფილოსოფიური თეორიების გამართლების თეორიას, რომელიც სტრუქტურით იმ თეორიის იდენტურია, რომლის გამართლებისთვისაც გამოიყენება. ამ სვლის მნიშვნელობა ჩანს ლაკატოსის კონცეფციის შეპირისპირებიდან მეცნიერების ფილოსოფიაში მისი წინამორბედების კონცეფციებთან. ლოგიკური პოზიტივისტების ვერიფიკირებადობის კრიტერიუმში ნაწილობრივ იმის გაცნობიერების გამო იქნა უკუგდებული, რომ თვითრეფერენციულად გამოყენებისას თავად კრიტერიუმი უჩვენებს საკუთარ უსაზრისობას: ის თვითგამანადგურებელია. ლაკატოსი ანალოგიურად ამტკიცებდა, რომ მეცნიერების ფილოსოფიაში არსებული ძირითადი მეთოდოლოგიები, განხილული, როგორც მეცნიერული რაციონალურობის თეორიები, ვერ აკმაყოფილებს საკუთარ სტანდარტებს. კერძოდ, პოპერის ფალსიფიკაციონიზმი ფალსიფიცირებელია მეცნიერების ისტორიით. ფეიერაბენდი შენიშნავს, რომ ლაკატოსმა პირველმა განავითარა მეცნიერებაზე მიყენებისთვის საკმარისად „გონებაშახვილური და დახვეწილი“ რაციონალურობის თეორია¹⁴. შე ვაცხადებ, რომ მისი რეალური მიღწევა იყო საკმარისად „გონებაშახვილური და დახვეწილი“ რაციონალურობის თეორიის განვითარება თავის თავზე მიყენებისათვის!

თეო ს. მეიერინგი

თეო მეიერინგის ბოლო წიგნი უჩვენებს, რომ ლაკატოსის ორსაფეხუროვან სტრუქტურას შეიძლება დამატოს შემდგომი საფეხურები¹⁵. აქ მეი-

¹³ Lakatos and Eli Zahar. „Why Did Copernicus's Programme Supersede Ptolemy's?“ (რატომ აჯობა კოპერნიკის პროგრამამ პტოლომეს პროგრამას?) // R. Westman, ed., *The Copernican Achievement* (Los Angeles: University of California Press, 1976). Reprinted in *Philosophical Papers: Volume 1*, pp. 168 — 192.

¹⁴ „Imre Lakatos“. *British Journal for the Philosophy of Science* 26 (1965): 1—18.

¹⁵ *Historical Roots of Cognitive Science: The Rise of a Cognitive Theory of Perception from Antiquity to the Nineteen Century* (კოგნიტიური მეცნიერების ისტორიული ძირები: აღქმის კოგნიტური თეორიის განვითარება ანტიკურობიდან მეცხრამეტე საუკუნემდე) (Dordrecht and London: Kluwer Academic Publishers, 1989). მეიერინგის ისტორიული შრომის უფრო სრული მიმოხილვა შეიძლება ნახოთ ჩემს ნარკვევში „Philosophical Fractals: Or. History as Metaphilosophy“ (ფილოსოფიური ფრაქტალები: ან, ისტორია როგორც მეტაფილოსოფია), *Studies in History and Philosophy of Science* 24 (1993): 501 — 508.

ერინგი განიხილავს კოგნიტიურ თეორიაში სამი კვლევითი პროგრამის განვითარებას, რომელთა მიზანიც იყო ვიზუალური აღქმის ახსნა: „იდენტურობის თეორია“, რომელიც ეფუძნებოდა არისტოტელეს ფორმების გადაცემის იდეას; ინფორმაციის გადაცემის კარტეზიანული მექანიციკური თეორია; და მასთან მჭიდროდ დკავშირებული ინფორმაციულ-თეორიული კონცეფცია, მეცხრამეტე საუკუნეში ჰერმან ფონ ჰელმპოლცის მიერ ინაუგურირებული. არისტოტელიკოსებისათვის, შუა საუკუნეების ბოლომდე, იგივე ფორმები, რომლებიც შეადგენს სამყაროს არსებით ონტოლოგიას, ახდენს აღქმულის ინ-ფორმირებას პირდაპირი აზრით. არისტოტელეს პროგრამის ყველაზე ღირსშესანიშნავი წარმომადგენელი შუა საუკუნეებში იყო ალჰაზენი (დაახლოებით 1000 წ. ჩვ. წ. აღ.) (XIV).

ხედვის ახალი თეორიის საჭიროება დააყენა ჰილომორფიზმის კარტეზიანული კორპუსკულარიზმით შეცვლამ. ამის შემდეგ გონებაში შეგრძნების შედეგად ფორმირებული იდეები მხოლოდ გონების თვითნებურ კონსტრუქციებად მიიჩნევა. ამის გამო უშუალო გამოცდილებასა და გარე სინამდვილეს შორის ეპისტემოლოგიურმა უფსკრულმა დააღო პირი სინამდვილისა, რომლის სიმბოლურ და ნაწილობრივ რეპრეზენტაციაც ითვლენა გამოცდილება, და არა — თვისებრივად იდენტურ ასლად.

მაგრამ (ნაწილობრივ) რეპრეზენტაციული იდეების თეორიამ მეტი შეკითხვა დააყენა, ვიდრე პასუხის გაცემა შეძლო. ეს შეკითხვები ღიად რჩებოდა მანამ, სანამ ჰელმპოლცმა არ ჩამოაყალიბა გონების აქტივისტური თეორია, რომელშიც კანტისეული აღქმის ფორმალური სტრუქტურები შეცვლილია ნასწავლი ჰიპოთეზებით, რომლებიც გამუდმებით მოწმდება ფიზიკურ სამყაროსთან ურთიერთქმედებაში.

მეიერინგი შენიშნავს, რომ რამდენადაც ჰელმპოლცს აღქმის თავისი თეორია აძულებდა ემპირიულსა და ფილოსოფიურს შორის თანდათან ამოზრდილი ღობის ორივე მხარეს ემუშავა, მისი მიღწევები ჭეროვნად არ შეფასებულა, მიუხედავად იმისა, რომ მისი პროგრამა სჯობდა იმ დროს არსებულ ალტერნატივებს.

რაც შეეხება მეიერინგის საინტერესო მეტაფიზიკურ არგუმენტს: წიგნის ძირითადი მიზანია ეპისტემოლოგიური ნატურალიზმის ფილოსოფიური თეზისის დაცვა, რომლის მთავარი დაშვებაა ფილოსოფიური და ემპირიული ცოდნის ურთიერთდამოკიდებულება (XV). ნატურალიზმი უნდა დაეუპირისპიროთ იმას, რასაც მე აქ ვუწოდებ სტანდარტულ გაგებას, რომელიც ფილოსოფიას მიიჩნევს წმინდად კონცეპტუალურ, ემპირიული კვლევებისაგან არსებითად განსხვავებულ დისციპლინად. თავისი თეზისის გამართლებისადმი მეიერინგის მიდგომა გულისხმობს როგორც ნატურალიზმის, ასევე სტანდარტული გაგების ემპირიულ-ფილოსოფიური ისტორიების რეკონსტრუქციას.

სტანდარტული გაგება სათავეს იღებს დეკარტისაგან, მაგრამ მეიერინგი უჩვენებს, რომ დეკარტის მეცნიერებაა მისი ფილოსოფიის მამოძრავებელი ძალა და, რაც უფრო მნიშვნელოვანია, რომ მეცნიერული კონტექსტის გარეშე დეკარტის ყველაზე გავლენიანი ფილოსოფიური სკვლები აზრს მოკლებულია. აქ ჩანს, თუ როგორც იყენებს მეიერინგი დეკარტის მეცნიერების საკუთარ გაგებას თავისი უფრო ამბიციური პროექტისათვის, დეკარტმა შუა საუკუნეების აზრიდან შეითვისა მოსაზრება, რომ მეცნიერებათა შორის ოპტიკა ყველაზე ძირეულია. თუმცა, დეკარტის საკუთარმა მექანიციკურმა



ბოსტულატებმა იდენტურობის თეორიის დაცვა შეუძლებელი გახადა. აღქმის მისი ახალი თეორია ეფუძნებოდა მატერიის კორპუსკულურ თეორიას, მაგრამ ეს უკანასკნელი თითქმის აუცილებლობით იწვევდა მკვეთრ ფილოსოფიურ დუალიზმს, რომლის ფარგლებშიც შეიძლება სრულიად წარმოუდგენელი ჩანდა აღქმის ისეთი თეორიის განვითარება, რომელიც ადეკვატურად გადებდა ზიდს მსჯელობასა და აღქმის ფსიქოლოგიას შორის გაჩენილ უფსკრულზე. ასე რომ, კარტეზიანულმა პროგრამამ ოპტიკაში კრიზისი შექმნა ფილოსოფიაში: როგორ უნდა განხორციელდეს სამყაროს შესახებ ემპირიკი ცოდნის პრეტენზიის გამართლება შეგარძნების წმინდა სიმბოლური მონაცემების ინტერპრეტაციების საფუძველზე? ჩქედან მოყოლებული სტანდარტული გაგებისათვის ცოდნის ფილოსოფიური გამართლების პრობლემა ცენტრალური დარჩა.

ასევე მიღებულია ფილოსოფიის ანალიზური კონცეფციის სათავეების დაძებნა, კანტის ფორმალიზმის გავლით, დეკარტის ფსიქო-ფიზიკურ დუალიზმში. აქ მეიერინგის დამსახურებაა კარტეზიანული სუბსტანციური დუალიზმის და კანტიანური ფორმალიზმის წარმოდგენა აღქმის მეცნიერულ შესწავლაში მიმდინარე კვლევითი პროგრამების შემადგენელი ნაწილების სახით. ამ გზით მეიერინგმა ისევ უჩვენა, რომ სტანდარტული გაგების ფილოსოფიური წინამძღვრები უკეთ გაიგება მისი ნატურალისტური პროგრამის ტერმინებში, ვიდრე თავად სტანდარტული გაგების ტერმინებში.

კოგნიტური მეცნიერების ისტორიის მეიერინგისეული რეკონსტრუქცია მისი წიგნის ყველაზე გონებამახვილური ასპექტია, რამდენადაც სწორედ აქ წარმოაჩენს ის თავის ფრაქტალურ ფორმას. თვითრეფერენციულად გამოყენების გზით ნატურალისტური თეზისი დადასტურებულია სულ ცოტა სამ დონეზე. პირველია ზემოთ განხილული მტკიცება, რომ ეპისტემოლოგიური ნატურალიზმი უკეთესად ხსნის მოდერნის ფილოსოფიას, ვიდრე სტანდარტული გაგება. ასე რომ, აქ ნატურალისტური თეზისი, თავისი უზოგადესი ფორმით, გამაგრებულია ნატურალისტურივე სახით — არა არგუმენტით პირველი პრინციპებიდან, არამედ აზრის ისტორიაზე მისი „ემპირიულად“ შემოწმების გზით.

მეორეც, ლაკატოსის მეცნიერული კვლევითი პროგრამების მეთოდოლოგია არის მეცნიერების ფილოსოფიაზე მიყენებული ნატურალიზმის ვერსია. მეიერინგი იძლევა ლაკატოსის მეთოდოლოგიის დამატებით გამართლებას იმის ჩვენებით, რომ ის ფაქტობრივად სასარგებლოა კოგნიტური მეცნიერების ისტორიის რეკონსტრუქციისათვის.

მესამეც, ლაკატოსის მეთოდოლოგიის საშუალებით ის ამტკიცებს, რომ პელმპოლცის პროგრამა მისი დროისათვის ყველაზე პროგრესული და ამდენად ყველაზე მისაღები პროგრამა იყო. ეს ფაქტი ორმაგადაა ღირსშესანიშნავი. ერთი, რომ პელმპოლცის პროგრამა თავად წარმოადგენს აღქმითი ცოდნისადმი ნატურალისტური მიდგომის ნიმუშს. მეორეც, ეს პროგრამა იოლად შეიძლება განვიხილოთ, როგორც წინამორბედი თანამედროვე კოგნიტური მეცნიერებისა, რომელიც ნატურალიზებული ეპისტემოლოგიის ადეკვატურ ემპირიულ გაფართოებას წარმოადგენს. ასე რომ, ნატურალიზმი — მთელის მახასიათებელი ნიშანი — აზროვნების ისტორიის მეიერინგისეული ანალიზის ყოველ დონეზე ფრაქტალის მსგავსად წარმოდგება.

ალასდაირ მაკინტაირი

მაკინტაირის ბოლოდროინდელი შრომა ეთიკასა და ეპისტემოლოგიაში ასეთსავე რთულ, ფრაქტალურ სტრუქტურას აელენს. თავის წიგნში *After Virtue* („სიქველის შემდეგ“) ის მიდის დასკვნამდე, რომ ეთიკური პოზიციის გამართლება მოითხოვს ამ პოზიციის მის ისტორიასთან მიმართებაში განხილვას. ანუ მორალური ძიების ტრადიციაში მისი ადგილის განსაზღვრას. ამ წიგნის დასკვნებიდან ნათელი ხდება, რომ მორალური რელატივიზმის თავიდან ასაცილებლად საჭიროა კონკურენტ მორალურ ტრადიციებს შორის არჩევის ხერხი გვექონდეს¹⁶. მაგრამ მორალური ტრადიციები ჩართულია უფრო ფართო ტრადიციებში, რომლებიც რაციონალურობის საკუთარ სტანდარტებს შეიცავს. ასე რომ, აქ სახეზეა რაციონალურობის სტანდარტების პარადიგმით განსაზღვრულობის კუნისეული პრობლემის ანალოგი. მაკინტაირის ეპისტემოლოგიური პოზიციის ბირთვია რაციონალური გამართლების ტრადიციით დატვირთულობის აღიარება: „იყო ყოველგვარი ტრადიციის გარეთ, — ამბობს ის, — ნიშნავს იყო უცხო ძიებისადმი; ეს არის ინტელექტუალური და მორალური სილატაკის მდგომარეობაში ყოფნა“¹⁷.

მე ვეცდები აღწერო მაკინტაირის ფრაქტალური ეპისტემოლოგია რამოდენიმე შრომაში მისი განვითარების გადმოცემის გზით¹⁸. ადრეულ სტატიაში ის ამტკიცებდა, რომ მეცნიერებაში თეორიების გამართლება დამოკიდებულია ჩვენს უნარზე ავაგოთ ისტორიული მოთხრობა, რომელიც ძველი თეორიიდან ახალზე გადასვლას ინტელიგიბელურს გახდის:

„ის, რასაც თავის გადასვლაში აღწევს ისეთი მეცნიერული გენია, როგორცაა გალილეო, არის არა მხოლოდ ბუნების ახლებური გაგება, არამედ ასევე და აუცილებლად ბუნების გაგების ძველი მეცნიერებისათვის დამახასიათებელი გზის ახლებური გაგებაც. სწორედ იმდენად, რამდენადაც მხოლოდ ახალი მეცნიერების თვალსაზრისიდან შეიძლება დახასიათდეს ძველი მეცნიერების არაადეკვატურობა, მიიჩნევა ახალი მეცნიერება ძველზე უფრო ადეკვატურად. სწორედ ახალი მეცნიერების თვალსაზრისიდან შეიძლება ისტორიული მოთხრობის უწყვეტობის აღდგენა“¹⁹.

ამრიგად, ამტკიცებს მაკინტაირი, მეცნიერული გონება ისტორიულ გონებაზეა დაქვემდებარებული და მხოლოდ მის ტერმინებშია ინტელიგიბელური. ეს ლაკატოსის მიერ მეცნიერული გამართლების ისტორიული ხასიათის ხაზგასმის ექვივალენტურია. აქ ლაკატოსისადმი მისი ვალი აშკარად ჩანს. გამართლების ამ ასპექტს ვუწოდოთ დიაქრონული განზომილება. აქ მაკინტაირი

¹⁶ *After Virtue*, second edition (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984). განსაკუთრებული ყურადღება შეაქციეთ ბოლოთქმას.

¹⁷ *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame University of Notre Dame Press, 1988), p. 367.

¹⁸ მე შრომების თანმიმდევრობას განვიხილავ რაციონალურობის ერთ კომპლექსურ ძიებაზე კუმულაციური დამატებების სახით. თუმცა, უფრო სათანადო იქნებოდა მათი განხილვა როგორც თეორიათა მიმდევრობისა ერთი კვლევითი პროგრამის ან ტრადიციის ფარგლებში და შემდეგ ასეთი ტრადიციების შეფასების მისივე კრიტერიუმის გამოყენება.

¹⁹ „*Epistemological Crises. Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science*“ (ეპისტემოლოგიური კრიზისი, დრამატული მოთხრობა და მეცნიერებას ფილოსოფია) // Gary Gutting, ed., *Paradigms and Revolutions* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1980), pp. 57 — 74. ციტატა — გვ. 69.



პასუხს იძლევა კითხვაზე, თუ როგორ ხდება მოცემული ტრადიციის ფარგლებში მოდიფიკაციის გამართლება.

თუმცა, სხვა საკითხია, თუ როგორ ხდება ტრადიციის, როგორც მთელის, გამართლება მისი მეტოქეების წინაშე. მაკინტაირი ამ საკითხს განიხილავს თავის წიგნში *Whose Justice? Which Rationality?* („ვისი საამართალი? ვისი რაციონალურობა?“)²⁰. კონკურენტ ტრადიციებს შორის არჩევანის ერთი ასპექტია თითოეული მათგანის ამბის კონსტრუირება: კრიზისებისა (ართან-მიმდევრულობა, აუხსნელი გამოცდილება და ა. შ.), რომელიც მან განიცადა და იმისა, თუ როგორ გადალახა ან ვერ გადალახა მან კრიზისები; შესაძლებელი იყო თუ არა ტრადიციის ისეთი რეფორმულირება, რომ მას ეს კრიზისები საკუთარი იდენტურობის დაკარგვის გარეშე გადაეღახა. ამ მოთხრობების შედარებამ შეიძლება უჩვენოს, რომ ერთი ტრადიცია აშკარად უმჯობესია მეორესთან შედარებით: შეიძლება გამოაშკარავდეს, რომ ერთი ტრადიცია პროგრესირებს მაშინ, როცა მეორე სტერილური გამხდარა²¹.

ამის გარდა, თუ ტრადიციების წარმომადგენლები საქმარისი გამჭირბობით და წარმოსახვის უნარით არიან აღჭურვილი, რათა მეტოქე ტრადიციის თვალსაზრისი მის საკუთარ ტერმინებშივე გაიგონ, მაშინ თითოეული ტრადიციის მომხრეები, გაითვალისწინებენ რა, თუ როგორ აღმოჩნდა მათი ტრადიციისათვის შეუძლებელი საკუთარი სტანდარტების შესაბამისად ძიების გაგრძელება გარკვეულ ეტაპს შემდეგ ან როგორ შეიქმნა გარკვეულ სფეროში გადაუჭრელი ანტინომიები, დაფიქრდებიან, ხომ არ შეიცავს ალტერნატიული ან მეტოქე ტრადიცია რესურსებს მათი საკუთარი ტრადიციის მარცხისა და დეფექტების უფრო ადეკვატურად ახსნისათვის, ვიდრე ამას თავად ახერხებდნენ თავიანთი ტრადიციის რესურსებით (გვ. 166—67) (XVI).

ამ ასპექტს ვუწოდოთ სინქრონული გამართლება. აღსანიშნავია, რომ ის თითოეული ტრადიციის დიაქრონულ შეფასებას შინაგანი ელემენტის სახით შეიცავს.

რაც შეეხება თვითრეფერენციულ სვლას, ტრადიციით განსაზღვრული ძიების მაკინტაირისეული გაგება თავად არის თეორია და, როგორც ასეთი, ეჭვმიდებარება ამავე თხრობითი მეთოდით შეფასებას, — როგორც დიაქრონულ, ასევე სინქრონულ ასპექტში. წიგნში *Whose Justice? Which Rationality?* მაკინტაირი თავის თხრობით მეთოდს იყენებს, რათა გამართლოს იმ მორალური ტრადიციის საკუთარი რეფორმულირება, რომელშიც ცენტრალურია სიქველის ცნება (XVII), და ამავე დროს იცავს თავად თხრობით მეთოდს, მისი უფრო ფართო ინტელექტუალური ტრადიციის — არისტოტელურ-თომისტური ტრადიციის — ფარგლებში მოთავსებისა და განმანათლებლობის ალტერნატივასთან შედარების გზით. ამისათვის მან სამი რამ უნდა აჩვენოს: (1) რომ „უტრადიციო გონების“ განმანათლებლური ტრადიცია ვერ ჰრის თავის ყველაზე სერიოზულ პრობლემებს — კერძოდ, რაციონალურობის სტანდარტების ტრადიციით დატვირთულობის პრობლემას; (2) რომ არისტოტელურ-თომისტური ტრადიციის მის საკუთარ ვერსიას

²⁰ ზემოთ მითითებულია.

²¹ ლაკატოსის კიდევ ერთი ექო: შედარებით პროგრესისა და დეგენერაციის მისი ცნებები.



ამ პრობლემის გადაჭრის კარგი შანსი აქვს; და (3) როგორ შეიძლებოდა შეცდომაში შეგვეყვანეთ ტრადიციას, რომელიც ყოველგვარ ტრადიციას უარყოფდა. ის ამოდის გონების ტრადიციით განსაზღვრულობის თვალსაზრისიდან და შემდეგ ამ პერსპექტივას იყენებს თავის წინამორბედთა შეცდომების დიაგნოზირებისათვის: განმანათლებლურ ტრადიციას არ ძალუძს საკუთარი ამბავი ინტელიგიბელურად გადმოსცეს, რადგან რაციონალურობის მისი სტანდარტების მოთხოვნა, რომ ასეთი სტანდარტები უნივერსალური იყოს, და არა — ისტორიულად განპირობებული. მისი საკუთარი გაგება გამართლებულია იმ ზომით, რა ზომითაც ის ახალ შუქს ჰფენს ინტელექტუალური ისტორიის ამ ასპექტს.

ამრიგად, სიქველის თეორიის მაკინტიარისეული რეფორმულირება გამართლებულია, რადგან ის წყვეტს პრობლემებს, რომლებიც გადაუჭრელი აღმოჩნდა მისი წინამორბედებისათვის მორალური ძიების ამ ტრადიციაში, და ვარდა ამისა, ხსნის, თუ რატომ ვერ შეძლეს მათ ამ პრობლემების გადაჭრა. მაგრამ ეთიკური პოზიციის გამართლებებისადმი ასეთი მიდგომა თავად არის რაციონალურობის უფრო ფართო თეორიის ნიშნში, თეორიისა, რომლის თანახმადაც ტრადიცია მართლდება ფაქტით, რომ მან შეძლო საკუთარი ძირითადი პრობლემების გადაწყვეტა, ხოლო მისმა მეტოქეებმა — ვერა, და რომ ის თავისი მეტოქის მარცხის უკეთეს ახსნას იძლევა, ვიდრე მეტოქე თავად. ეს თეორია კი თავად საჭიროებს გამართლებას იმის ჩვენებით, რომ ის უფრო ფართო ეპისტემოლოგიური ტრადიციის (არისტოტელურ-თომისტური ტრადიციის) ნაწილია, ტრადიციისა, რომელიც თავად გამართლებულია — ვერძოდ, მაკინტიარის მოთხოვნით იმის შესახებ, თუ როგორ გადალახა მან საკუთარი პრობლემები, მაშინ, როცა მისმა ძირითადმა თანამედროვე მეტოქემ — მოდერნის განმანათლებლობის გონებამ ეს ვერ მოახერხა.

შეფასება

რა უნდა დავასკვნათ ამ „ფრაქტალური“ ფილოსოფიიდან? მაკინტიარმა მიუთითა, რომ წარსულში ფილოსოფოსები ჩვეულებრივ ეპისტემოლოგიის ისტორიას ისე წერდნენ, თითქოს ეს სინამდვილეში არ იყო ისტორიული მოთხრობა²². ჩემი აზრით, ეპისტემოლოგიის ისტორიული განპირობებულობის სერიოზულად მიღებისას ოთხი შესაძლებლობა გამოიკვეთება: ჩვენს მიერ განხილული ორ — ან სამეფნოვანი ფილოსოფიური არგუმენტაცია ერთ-ერთი შესაძლო პასუხია, რომლის არსებითი ასპექტიც არის თვითიგივეური სტრუქტურის მქონე მეტაფილოსოფიაზე გადასვლა. მეორე შესაძლებლობაა განსხვავებული მეტამეთოდოლოგიის გამოგონება, მაგრამ ეს სტრატეგია ან თვითგამანადგურებელი იქნება ან მეტამეთოდების უსასრულო რეგრესს გამოიწვევს. მესამე შესაძლებლობაა ისტორიული ცნობიერების განვითარებაში საკუთარი საფეხურის გამოცხადება წერტილად, რომლისკენაც ისტორია მოძრაობდა — მეგელიანური აბსოლუტიზმი. მეოთხე, და ყველაზე გავრცელებული არჩევანია რელატივიზმი. ზოგი მას უპირესად უხალისოდ იღებს, სხვები (მაგალითად, კონტინენტური პოსტმოდერნისტები) მიესალმებიან მას. თუმცა, დეკონსტრუქციონიზმის კრიტიკოსები მიუთითებენ, რომ დეკონსტრუქცია თვითრეფერენციულად არათანმიმდევრულია: ამ თეორიის მიღე-

²² „Epistemological Crises“, p. 57.



ბისა და მისი მეთოდის გამოყენების ერთადერთი გზაა საკუთარი აზრის გამოხატვა მეთოდის მოქმედების სფეროდან²³.

მე ვფიქრობ, რომ ფრაქტალური ფილოსოფია საუკეთესო შანსს იძლევა რაციონალურობის სტანდარტებთან მიმართებაში რელატივიზმისაგან თავის დასაღწევად. ეს არის ანალიზის უფრო მაღალ დონეზე წესრიგის მოძებნის მცდელობა (ქაოსის თეორეტიკოსების მცდელობის მსგავსი); და, — ეს გადაწყვეტი ფაქტორია, — უფრო მაღალ დონეზე მიღწევები ავლენენ თანმიმდევრულობას და არა თვითგამანადგურებლობას. სხვა ალტერნატივების ფონზე, აქ მოცემული წრიულობა წარმოდგება როგორც ღირსება, და არა — მანკიერება. ალბათ ფილოსოფიური ანალიზის ეს ტიპი აღმოჩნდება ჩვენი თაობის ყველაზე მნიშვნელოვანი წვლილი რაციონალურობის ბუნებაზე რეფლექსიაში.

დასკვნა

ახლა მინდა შევაჯამო ეს უაღრესად ამბიციური წერილი. მე ვაცხადებდი, ერთი, რომ იზრდება იმის აღიარება, რომ პერიოდი, რომელსაც ჩვენ მოდერნს ვუწოდებდით, დასასრულს მიუახლოვდა; მეორეც, რომ (მიუხედავად კონტინენტური ფილოსოფოსებისა და ლიტერატურის კრიტიკოსების განცხადებებისა) საჭიროა ჩვენს ანგლო-ამერიკულ ფილოსოფიაში დავძებნოთ პოზიციები, რომლებიც გადაჭრით სცილდება მოდერნის ფილოსოფიის შემადგენელი დებატების საზღვრებს; და მესამეც, რომ ჰოლიზმის აქ აღწერილი სხვადასხვა სახეები ფაქტურად ახორციელებს დებატების ძვრას იმდენად მნიშვნელოვნად, რომ უნდა ჩაითვალოს პოსტ-მოდერნულად.

წერილის ეს ნაწილი, რა თქმა უნდა, პროგრამული ხასიათისაა. თუ ეს ბოლოდროინდელი ფილოსოფიის განხილვის სასარგებლო გზა აღმოჩნდება, ძალიან კარგი. თუ არა და, მაშინ ჩემი განცხადებების დასაცავად გრძელი ტრაქტატი იქნება საჭირო.

წერილის ბოლო ნაწილი ყურადღებას ამახვილებდა ჰოლიზმზე ეპისტემოლოგიაში. მე ვაცხადებდი, რომ ჩვენ უკვე შეგვიძლია დავინახოთ ღირსშესანიშნავი წინსვლა ჰოლისტურ ეპისტემოლოგიურ ტრადიციაში. თუ ქუაინის „ორ დოგმას“ და კუნის სტრუქტურებს კლასიკურ ტექსტებდ მივიჩნევთ, ვნახავთ, რომ ეს მიდგომა სერიოზულ კრიზისს იწვევს; რომელიც ტრადიციის სერიოზული რეფორმულირების საჭიროებას აყენებს. კრიზისია რელატივიზმი: რეფორმულირება მდგომარეობს ანალიზის ერთეულად რწმენათა ქსელის ან პარადიგმის ნაცვლად კვლევითი პროგრამის ან ტრადიციის მიღებაში, — ისტორიული განზომილების დამატებაში, — და, გარდა ამისა, ისეთი თვითრეფერენციული თანმიმდევრულობის უზრუნველყოფაში, რომ ტრადიციაში არსებული ტრადიციით დატვირთული რაციონალურობის სტანდარტები არ დაირღვეს საკუთარ თავზე გამოყენებისას (XVIII).

მე ლაკატოსი, მეიერინგი და მაკინტაირი ახალი ფილოსოფიური ტრადიციის (ანგლო-ამერიკული პოსტმოდერნიზმის) განვითარების წინა ხაზზე მოვითავსე, ტრადიციისა, რომლის ერთ-ერთი ძირითადი შემადგენელი ნაწილი

²³ რა თქმა უნდა, დერადა გულგრილი დარჩება ამ კრიტიკის მიმართ, რამდენადაც მისი პროგრამის ნაწილია აზროვნების ჩვევებისა და ფილოსოფიის ლოგიკური შემოწმებებისაგან გათავისუფლება.

ცოდნის ახალი თეორია უნდა იყოს. იმდენად, რამდენადაც მე ინტელიგიბელური მოთხოვნა გადმოვეცი ქუაინიდან მაკინტიარამდე და ვუჩვენე, როგორ გადალახავს ეს უკანასკნელი პირველის არაადეკვატურობას, მე საბოლოო პოზიციის დიაქრონული გამართლება განვახორციელე და (შესაბამისად) ამისათვის გამოვიყენე თეორიათა გამართლების მაკინტიარისეული გაგება.

(აღსანიშნავია, რომ მე მაკინტიარი იმისაგან, განსხვავებულ ტრადიციის წიგანუთვნი, რომელსაც ის თავად მიიჩნევს თავისად: ანგლო-ამერიკულ პოსტმოდერნიზმს არისტოტელურ-თომისტური ტრადიციის რესტავრაციის ნაცვლად. შეიძლება თავად მაკინტიარმა არ მოიწონოს ეს, მაგრამ ჩემი რწმენით, მისი ღვაწლი ამ თანამედროვე ფონზე უფრო ინტელიგიბელურია და ამდენად ამით მე ვაუღმჯობესე მისი შრომა. მაკინტიარისავე ტერმინებით მე ვამბობ, რომ მან შუა საუკუნეების ტრადიციისაგან ისესხა აუცილებელი რესურსები ანგლო-ამერიკული კონცეპტუალური სქემის გასამდიდრებლად, მაგრამ თეორია, რომელიც მან ამ რესურსების საშუალებით ჩამოაყალიბა, ფუნდამენტურ უწყვეტობაშია ლაკატოსის ნამოღვაწართან²⁴. ფაქტი, რომ შეიერინგმა მაკინტიარისაგან დამოუკიდებლად ანალოგიური სვლები განახორციელა ლაკატოსის შრომის გასაფართოებლად, მიუთითებს, იმაზე, რომ მაკინტიარი ლაკატოსის ბუნებრივი მემკვიდრეა²⁵).

დავუბრუნდეთ რაციონალური გამართლების საკითხს: მე ლაკატოსისა და მისი მემკვიდრეების შრომის, როგორც ამ ახალგაზრდა ტრადიციაში დღემდე საუკეთესოს დიაქრონული გამართლება მოვხაზე. მაგრამ რა შეიძლება ითქვას თავად ტრადიციის სინქრონულ გამართლებაზე? უნდა გავითვალისწინოთ ორი მეტოქე: მოდერნის განმანათლებლური ტრადიციის უახლესი ვერსია და კონტინენტური პოსტმოდერნიზმი.

თანამედროვე ანგლო-ამერიკული ფილოსოფია მოდერნის ფილოსოფიის კრიტიკიდან ამოიზარდა და თანამედროვე ფილოსოფიის ცოდნა ისტორიის ცოდნას ნიშნავს: რა პრობლემები აღმოჩნდა გადაუღებელი წინამორბედი პოზიციებისათვის, როგორ გადალახავენ ახალი ძეგლები ამ პრობლემებს. ეს არის ცოდნა იმისა თუ რატომ აღემატება კლნი ჰემპელს, ქუაინი — კარნაპს და კ. ი. ლუისს. ასე რომ, ამ შემთხვევაში სინქრონული გამართლება იგივე დიაქრონული გამართლებაა.

სხვა საქმეა კონტინენტური პოსტმოდერნიზმი, რომელიც განმანათლებლური აზროვნების ბევრად უფრო ადრეული კრიტიკიდან ამოიზარდა. მაკინტიარმა უკვე ჩაუყარა საფუძველი კონტინენტური პოსტმოდერნიზმის კრიტიკას თავის შრომაში: *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition* („მორალური ძიების სამი მეტოქე

²⁴ იხილეთ *Whos Justike?*. გვ. 362.

²⁵ მაკინტიარმა აღნიშნა (პირად მიმოწერაში, 1994 წლის 27 ივლისი), რომ რაციონალურობის მისი გაგება მნიშვნელოვნად განსხვავდება ლაკატოსის გაგებისაგან იმით, რომ მისი პოზიციის ჩამოყალიბებისთვის საჭიროა კემპარიტების მკაცრი კონცეფცია, რომელიც არსებითად თომისტურია. კემპარიტების დეფინიციისთვის იხილეთ *Whose Justice?* გვ. 358. კემპარიტების ამ კონცეფციის განხილვა და პოზიტიური შეფასება მოცემულია ჩემს წერილში „*Philosophical Resources for Postmodern Evangelical Theology*“. *Christian Scholar's Review*. მზადდება გამოსაცემად.

ვერსია: ენციკლოპედია, გენეალოგია და ტრადიცია³⁶). „ენციკლოპედიას“ ის უწოდებს განმანათლებლურ ტრადიციას, რადგან რაციონალურობის ეს გაგება მოქცეულია ენციკლოპედიაში Encyclopaedia Britannica (განსაკუთრებით, მეცხრე გამოცემაში). „გენეალოგიას“ ის უწოდებს ტრადიციას, რომელიც სათავეს იღებს ნიცმეს წიგნიდან Zur Genealogie der Moral (1887), და რომელსაც დღეს დეკონსტრუქციონისტები, მიშელ ფუკო და სხვები აგრძელებენ. ეს ტრადიცია შეიცავს „ანტირაციონალურობის“ თეორიას: საჭიროა „ნილაბი აეხადოს“ დიდ წიგნებს, რათა გამოვლინდეს, როგორ ფარავენ ისინი ძალაუფლების ნებას. „ტრადიცია“, რა თქმა უნდა, აღნიშნავს ტრადიციით განსაზღვრულ ძიებას.

მაკინტაირის მიერ გენეალოგიის კრიტიკა მოკლედ შემდეგია: გენეალოგისტები ყოველთვის და აუცილებლად ცდილობენ უარი თქვან საკუთარი წარსულის რალაც ნაწილზე, მაგრამ ასეთი „უარის თქმა“ წინასწარ გულისხმობს უწყვეტობას, რომელმაც შესაძლო უნდა გახადოს უარის თქმა. „წარსულისადმი, რომელზეც უარს ვამბობთ, არაირონიული დამოკიდებულების გამოხატვისთვის სიტყვების მოძებნის უუნარობა, ან, უფრო ზუსტად, მხოლოდ ისეთი სიტყვების მოძებნის უნარი, რომლებიც შეუთავსებელია გენეალოგიურ პროექტთან, არის იგივე უუნარობა გენეალოგიური მოთხრობის ფარგლებში ან მის ფარგლებს გარეთ საკუთარი აღვილის, როგორც გენეალოგისტის მოძებნისა და ამდენად განხილვისაგან საკუთარი თავის გამორიცხვა, საკუთარი თავის დიად გამოწვევისად გამოცხადება...“ (გვ. 214).

მეორეც, გენეალოგისტური მიდგომა თავისი ცნებებით, არგუმენტის ტიპებით, თეზისებითა და სტილით დამოკიდებულია კონტრასტებზე მასსა და იმას შორის, რის გადალახვასაც ის ცდილობს. ამდენად ის შინაგანად იმაზეა დამოკიდებული, იმის წარმოებულისა, რის უკუგდებასაც თავად ქადაგებს.

მაკინტაირი ამაში არ ხედავს ფატალურ კრიტიკას. ის აღნიშნავს, რომ ჯერ ძალიან ნაადრევია იმაზე მსჯელობა, შეიძლება თუ არა ამ შინაგანი პრობლემების გადალახვა. გარდა ამისა, მაკინტაირი შეიძლება საკმაოდ სერიოზულად არ იღებს ფაქტს, რომ გენეალოგიური ტრადიციის სოციურ პრობონენტს ეს შინაგანი არათანმიმდევრულობა წარმოუდგება არა პრობლემად, არამედ ფილოსოფიის ბატონობისაგან გათავისუფლებად. ალბათ ეს საკითხი დაიყვანება უფრო მარტივ, მაგრამ, რაციონალურად გადაუჭრელ საკითხზე: რტომ ვიყოთ რაციონალური?

ასე რომ, მე ვაცხადებ, რომ აქ ჩემს მიერ აღწერილი ეპისტემოლოგია (პოლისტური, ნატურალიზებული, ფრაქტალური სტრუქტურის მქონე) არის წინსვლის გზა ანგლო-ამერიკული ფილოსოფიური ტრადიციისათვის. ეს მიდგომა ნაწილობრივ მართლდება თავისი თვითრეფერენციული თანმიმდევრულობით, თავისი ისტორიით და თავისი ყველაზე ხმაურიანი მეტოქის სისუსტით. რა თქმა უნდა, გასაკეთებელი ჯერ კიდევ ძალიან ბევრია, მაგრამ ასეთი ამოცანის გარეშე რითი გავიტანდით თავს ფილოსოფოსები?

³⁶ MacIntyre's Gifford Lectures (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990).

კონცენტრაციები

1. დეკონსტრუქცია — დერიდას ტერმინი; პირველად გამოიყენა ჰუსერლის „გეომეტრიის საწყისების“ მისეული თარგმანისათვის წამძღვარებულ შესავალში, 1962 წელს. დერიდას თანახმად, არ არსებობს არავითარი პრივილეგირებული წერტილი. „ცენტრი“ როგორცაა ავტორის ინტენცია ან გარე რეალობასთან კონტაქტი, რომელიც ტექსტის მნიშვნელობას დააფიქსირებდა. ტექსტის მოჩვენებითად „არსებით“, ავტორის მიერ გამიზნულ უწყებს აბათილებს მისი წარმოდგენის სხვა ასპექტები, ტექსტში არსებული შემთხვევითობები. დეკონსტრუქცია არის ტექსტში არსებული ამ წინააღმდეგობების და კონფლიქტების გამოვლენისა და იმის ჩვენების პროცესი, თუ როგორ ეთხრება ძირი მის მოჩვენებით მნიშვნელობას. ნაცვლად ტექსტის ფიქსირებული მნიშვნელობისა არსებობს მხოლოდ ტექსტის ხელახლა კომენტირების, ინტერპრეტაციისა და რეინტერპრეტაციის შესაძლებლობების უსასრულო პორიფონტი.

II. ტერმინის — „პოსტმოდერნი“ — გაგება მარფის სიტყვათხმარებაში მნიშვნელოვნად განსხვავდება იმ შინაარსისაგან, რომელიც დღეს ჩვეულებრივ მოიაზრება ამ ტერმინით. მარფი ამ სიტყვას ზოგადად მოდერნის ალტერნატიული, მოდერნის შემდგომი ფილოსოფიის აღსანიშნავად ხმარობს, იმის აღსანიშნავად, რასაც უფრო ხშირად პოსტ-ანალიზურ ფილოსოფიას უწოდებენ ამერიკის კონტექსტში და პოსტ-პოზიტივიზმს — ევროპისაში რაც შეეხება ტერმინის „პოსტმოდერნი“ გავრცელებულ მნიშვნელობას, რომელსაც მარფი „კონტინენტურ პოსტმოდერნიზმად“ მოიხსენიებს, ის უფრო სპეციფიკური შინაარსის ზოგადკულტურული მოვლენაა და არ შემოიფარგლება მხოლოდ ფილოსოფიის სფეროთი (და არც კონტინენტით). და, რაც მთავარია, მოდერნის იმ კონკრეტული გაგებით, რომელთან კონტრასტსაც იყენებს მარფი პოსტმოდერნის თავისი გაგების ჩამოსაყალიბებლად.

III. „გამართლების ფუნდამენტალისტური მეტაფორა“ — მარფის მხედველობაში აქვს ცოდნის წარმოდგენა, როგორც უტყუარ და საიმედო, კრიტიკისადმი იმუნურ საფუძვლებზე უტყუარი და საიმედო ხერხით აგებული კონსტრუქციისა. ასე გაგებული ცოდნა თავადაც უტყუარად მიიჩნეოდა და ითვლებოდა ჭეშმარიტი, რაციონალურად მისაღები ეპისტემეს ერთადერთ სახედ (თავად საფუძვლების გვერდით). ცოდნის რაციონალური გამართლება, ამდენად, მდგომარეობდა იმის დემონსტრირებაში, თუ როგორ არის ის ლეგიტიმურა ფუნდამენტზე ლეგიტიმური გზით კონსტრუირებული. თავად საფუძველი და მასზე ცოდნის აგების ხერხი სხვადასხვა მიმართულებაში სხვადასხვაგვარად გაიგებოდა. მაგალითად, საფუძველი შეიძლება ყოფილიყო რაღაც გონებისეული საწყისი პრინციპები. გონების „ნათელი და გარკვეული“ იდეები რომელთაც დეკარტი ეძებდა, ან „გამოცდილება“, გაგებული როგორც გრძობადი აღქმის მონაცემები, როგორც ეს კლასიკურ ემპირიზმშია წარმოდგენილი (თუმცა, ეს უკანასკნელიც ვერ გადიოდა ფონს, სულ ცოტა, ერთი ზოგადი პრინციპის — ინდუქციის პრინციპის, ან, მილის კლასიკური ფორმულირებით, „ბუნების ერთგვაროვნების პრინციპის“ — ცოდნის საფუძველში დაშვების გარეშე. ეს გარემოება, ჰიუმიდან მოყოლებული, აშკარად იქცა ფუნდამენტალისტური ემპირიზმის აქილეისის ქუსლად).

წესაბამისად, კონსტრუირების ჯეროვან მეთოდად მიიჩნეოდა მხოლოდ დე-დუქცია, ან დედუქცია და ინდუქცია ერთად.

ფუნდამენტალიზმში ასოცირდება ანტიკურობაში სტოიკოსებთან, ხოლო ახალ ერაში ფუნდამენტალისტური რაციონალიზმის კლასიკოსად მიჩნეულია დეკარტი, თუმცა, თანამედროვე ლიტერატურაში სულ უფრო მეტად ვრცელდება ფუნდამენტალისტური რაციონალიზმის ერთიანი დეკარტი-ბეკონისეული მოდელის სახით კრიტიკა. იხილეთ ასევე VIII კომენტარი.

IV. ფრეგე განასხვავებდა გამონათქვამების საზრისს (Sinn) მათი მნიშვნელობისაგან (Bedeutung) შემდეგი სახით: „რაიმე ნიშნით ჩვენ გამოვხატავთ მის საზრისს და აღვნიშნავთ მის რეფერენციას“ (Über Sinn und Bedeutung, 1892). ფრეგეს თანახმად, გამონათქვამის მნიშვნელობა ის არის, რაც მისით აღინიშნება. სხვადასხვა გამონათქვამებს შეიძლება ჰქონდეთ ერთი და იგივე მნიშვნელობა, მაგრამ მას სხვადასხვა სახით წარმოადგენდნენ. წარმოდგენის სახე არის სწორედ გამონათქვამის საზრისი, ამ ტიპის ორნაწილიანი სემანტიკური თეორიის სარგებლიანობას უარყოფს რასელი თავის წერილში 'On Denoting' (1905), მაგრამ საზრისსა და მნიშვნელობას შორის ფრეგეს განსხვავება არსებითად დღეს საყოველთაოდ აღიარებულია (თუმცა სხვა ტერმინოლოგიით) და მნიშვნელობის თანამედროვე თეორიები ჩვეულებრივ ამ განსხვავების რაიმე ვერსიას ემყარება. ფრეგეს მიერ გამოყენებულ სიტყვას „Bedeutung“ პირდაპირ შეესაბამება ქართული „მნიშვნელობა“, მაგრამ არც „Bedeutung“ გერმანულში და არც „მნიშვნელობა“ ქართულში ფრეგესეული აზრით არ დამკვიდრებულა. პირიქით, ამ საკითხთან დაკავშირებულ განაზრებებში მნიშვნელობაში (Bedeutung, meaning) იგულისხმება სწორედ ის, რასაც ფრეგე საზრისს უწოდებდა. ამიტომ მარფის მიერ გამოყენებული, ფრეგეს ტერმინის ინგლისურ შესატყვისად საყოველთაოდ აღიარებული სიტყვა „რეფერენცია“ აქ პირდაპირაა გადმოტანილი.

V. ემოტივისტური თეორია ეთიკაში — თვალსაზრისი, რომლის თანახმაა უკვე ეთიკურ გამონათქვამებს არ შეიძლება ჰქონდეს ჰემარტიკების მნიშვნელობა, ისინი გამოხატავს მხოლოდ მოსაუბრის ემოციურ, ან „აფექტურ“ მდგომარეობას. ეს თეორია გამოკვეთილი სახით პირველად წარმოდგენილი იყო ოგდენისა (C. K. Ogden) და რიჩარდსის (I. A. Richards) წიგნში: The Meaning of Meaning (1923). თუმცა მის წინამორბედებად მიიჩნევიან ბერკლი (მისი მოსაზრებების გამო ენის დიდი ნაწილის არარებრეზენტაციული ხასიათის შესახებ), ბრიტანული სენტიმენტალისტური ეთიკური ტრადიციის წარმომადგენლები (შეფტსბერი, ჰატკინსონი, პიუმი), და პროექტივიზმის (ზოგადად თვალსაზრისი, რომ ჩვენ სამყაროს მივაწერთ იმას, რაც სინამდვილეში ჩვენივე გონების მოდიფიკაციებია) სხვადასხვა ნაირსახეობების ავტორები. ეთიკის ემოტივისტური გაგება პოპულარული იყო ლოგიკურ პოზიტივიზმში, რამდენადაც ის ეთიკის ერთდროულად არაემპირიული და არანალიზური ხასიათის მის პროგრამასთან შეთავსების საშუალებას იძლეოდა.

VI. პოლიზმი — (ბერძნულიდან „პოლოს“ — მთელი) ტერმინი პირველად გამოიყენა საშხრეთ აფრიკელმა ფილოსოფოსმა ჯ. ს. სმეტსმა (J. C. Smuts) ბიოლოგიაში მექანიციზმთან (და ასევე ვიტალიზმთან) დაპირისპირებული თავისი მეთოდოლოგიური პრინციპის აღსანიშნავად, რომელიც ასე ჩამოაყალიბა: „მთელი მეტია, ვიდრე მის ნაწილთა ჯამი“ (Holism and Evolution, 1927), თანამედროვე ტერმინოლოგიით პოლიზმად მიიჩნევა ნებისმიერი დოქ-

ტრინა, რომელიც ხაზს უსვამს მთელის რაიმე პროორიტეტს მის ნაწილებთან შედარებით. კვლევის რომელიმე სფეროს მიმართ ჰოლისტური მიდგომა შეიძლება გულისხმობდეს შემდეგი ორიდან ერთ-ერთ დებულებას: I) მთელის ყველა ნაწილის და მათ შორის ურთიერთმიმართებების სრული ახსნაც კვერ მოგვეცემს მთელის ადეკვატურ ახსნას. II) თვით ნაწილთა ადეკვატური ახსნა ან ინტერპრეტაციაც კი შეუძლებელია იმ მთელის გათვალისწინების ვარეშე, რომელსაც ის მიეკუთვნება. აშკარაა, რომ (I) რედუქციონიზმის პირდაპირი ანტითეზაა, მაშინ, როცა (II) უფრო პრეტენზიული დებულებაა. უფრო ხშირად სწორედ ეს უკანასკნელი იგულისხმება თანამედროვე ჰოლიზმის ნაირსახეობებში. ენის ფილოსოფიაში ჰოლიზმი იღებს მტკიცების ფორმას, რომ ინდივიდუალური სიტყვის ან წინადადების მნიშვნელობა შეიძლება გავიგოთ მხოლოდ ენის უსასრულოდ უფრო დიდ მონაკვეთთან (როგორცაა მთელი თეორია, მთელი ენა ან ცხოვრების ფორმა) მისი მიმართების ტერმინებში. სემანტიკური ჰოლიზმის წამყვანი დამცველები არიან ქუაინი, დონალდ დავიდსონი, ჰილარი პატნემი. სემანტიკურ ჰოლიზმთან ახლო კავშირშია ჰოლიზმი მეცნიერების ფილოსოფიაში. მეცნიერების ჰოლისტური გაგების თანახმად გამოცდილება ადასტურებს ან არ ადასტურებს მხოლოდ დოქტრინის დიდ სხეულებს, და არა — ცალკეულ გამოჩატქვამს ან ჰიპოთეზას. ცნობიერების ფილოსოფიაში ჰოლიზმი ამტკიცებს, რომ მენტალური მდგომარეობის იდენტიფიცირება შესაძლებელია მხოლოდ მისი სხვა მენტალურ მდგომარეობებთან მიმართების ტერმინებში. სოციალურ მეცნიერებებში ჰოლიზმი მდგომარეობს თვალსაზრისში, რომ ამ მეცნიერებათა კვლევის ობიექტია სისტემები და სტრუქტურები, რომლებიც არ დაიყვანება ინდივიდუალურ სოციალურ აგენტებზე. ამ თვალსაზრისის პროპონენტებს შორის მოიხსენიებენ კონტს, დიურკჰაიმს, ლევისტრისს.

VII. ვიტგენშტაინი თავისი შემოქმედების გვიანდელ პერიოდში ხაზს უსვამს იმას, რომ ლინგვისტური ანალიზის ძირითადი ობიექტი უნდა იყოს ენის გამოყენება ისეთი ყოველდღიური სოციალური აქტივობების კონტექსტში, როგორებიცაა ბრძანება, რჩევა, თხოვნა, გაზომვა, დათქმა, ერთმანეთზე ზრუნვა და ა. შ. ეს განსხვავებული აქტივობები გაიგება მის მიერ, როგორც „ენობრივი თამაშები“, რომელთა ერთიანობაც წარმოადგენს „ცხოვრების ფორმას“. მხოლოდ გამოყენება ამ კონტექსტებში (თამაშებში) და კონკრეტულ „ლინგვისტურ საზოგადოებაში“ მიღებული წესების შესაბამისად ანიჭებს გამოჩატქვამებს მნიშვნელობას. ეს უკანასკნელი არ შეიძლება იყოს „გამონათქვამის მიერ აღნიშნული ობიექტი“ ან „ხატი ჩვენს ცნობიერებაში“.

ოსტინი „მეტყველების აქტების“ თეორიაში განასხვავებს სამი ტიპის აქტს (ლოკუციური, ილოკუციური და პერლოკუციური აქტები) იმის მიხედვით, თუ რა მიზნითაა ისინი განხორციელებული სუბიექტის მიერ. ამ განსხვავების გათვალისწინება არსებითია ლინგვისტური ანალიზისათვის. ასე რომ, მისთვისაც ლინგვისტური ერთეულებს მათი გამოყენების კონტექსტისგან დამოუკიდებლად განხილვა გაუმართლებელია.

VIII. „ნოირატის ხატი: გემი, რომლის შეკეთებაც ზღვაზე ხდება“ — ოტო ნოირატს „Anti-Spenler“-ში (1921) ცოდნა შედარებულია ნავთან. რომელიც ზღვაზე უნდა შეკეთდეს: „ჩვენ მეზღვაურებს ვვავართ, რომლებიც იძულებული არიან ღია ზღვაში მოახდინონ თავიანთი ნავის რეკონ-

სტრუქტურა ძაგრამ ვერასოდეს შეძლებენ პირდაპირ ფსკერიდან დაიწყონ...“ ნებისმიერი ნაწილის შეცვლა შეიძლება, თუკი დაწარჩენი ნაწილი საკმარისია, რომ მასზე დავდგეთ. ცოდნის ეს გაგება უპირისპირდება წარმოდგენას, რომლის თანახმადაც ცოდნა უნდა ემყარებოდეს ფუნდამენტს, თავად რომელიც მოიაზრება, როგორც კრიტიკისადმი იმუნური და სხვა პროპოზიციებისთვის იმუნურობის მიმნიჭებელი რაღაც კურთხევის მსგავსი გზით. უნდა აღინიშნოს, რომ ნორიატის წერილებმა ქურნალში „Erkenntnis“ (განსაკუთრებით, „Protokollsätze“, 1932) უმნიშვნელოვანესი როლი შეასრულა ვენის წრის მიერ ცოდნის საფუძვლების არაინტერპრეტირებულ გრძობად გამოცდილებაში ძიებაზე უარის თქმაში და მის უფრო ჰოლისტური ეპისტემოლოგიისკენ შემობრუნებაში.

ნავის ხატი უარესად გაცელებულია თანამედროვე ფილოსოფიაში. ის უკვე იქცა ცოდნის ანტიფუნდამენტალისტური გაგების პარადიგმად. შეიძლება მკითხველისთვის საინტერესო იყოს ფაქტი, რომ ქუაინის „მაგნუს ოპუსად“ აღიარებულ შრომას „World and Object“ სწორედ ნორიატის შემომოყვანილი ციტატა აქვს ეპიგრაფად წამძღვარებული. საინტერესო კორექტია შეაქვს „ნავის ხატში“ ჰილარი პატენმს. მას უფრო ადეკვატურად მიაჩნია ზღვაში გასული ერთი ნავის ნაცვლად ფლოტილიის წარმოდგენა, რომლის წევრებს შორისაც გამუდმებით გაცვლა-გამოცვლა ხდება.

IX. „არის თუ არა მოცემული რწმენა გამართლებადი იმ კონკრეტული ქსელის ფარგლებში, რომელსაც ის მიეკუთვნება — და აქ ვიცით, როგორ უნდა მოვიქცეთ“ — მარტის ეს მტკიცება, რბილად რომ ვთქვათ, ძალიან გადაჭარბებულია. თანამედროვე ფილოსოფიის ერთ-ერთი არსებითი ნიშანია იმის გაცნობიერება, რომ ცოდნის ნებისმიერი მონაკვეთი შეიცავს ისეთ რწმენებს, დაშვებებს (სულ ცოტა, იმპლიციტურად), რომელთა მიღებისთვისაც არავითარი რაციონალური საფუძველი, არავითარი გამართლება არ გავგაჩნია, ყოველ შემთხვევაში, თვით ქსელის ფარგლებში. ამის გაცნობიერებაზე პასუხად შეიძლება წარმოვადგინოთ კარნაპის მიერ თეორიის, ენობრივი კარნაპის „შიდა“ და „გარე“ საკითხების განსხვავება, თუ მარტის რაიმე ან განსხვავების მგავსი აქვს მხედველობაში, როცა მსჯელობს რაციონალური გამართლების ორი სახის საკითხზე, მაშინ ის აშკარად სცოდავს ქუაინის ჰოლიზმის გაგებაში. ქუაინის კონცეფციის არსებითი მომენტი ა სწორედ კარნაპის აღნიშნული თვალსაზრისის კრიტიკა და მტკიცება, რომ ყოველი მეცნიერული საკითხი შეიცავს თავის თავში იმას, რასაც კარნაპი „შიდა“ და „გარე“ საკითხებად ჰყოფს. კერძოდ, ყოველ მეცნიერულ საკითხში ურთიერთმერწყობულია როგორც საკუთრივ მეცნიერული ძიებები, ასევე იმ ენის მიზანშეწონილობის შეფასება, რომელზეც ეს ძიებები ზორციელდება.

X. მარტის მტკიცება, რომ ქუაინის მოდელი რელატივიზმის საშიშროებას წარმოშობს უკვე იმიტომ, რომ მის თანახმად შეიძლება არსებობდეს, არსებობდა ან მომავალში იარსებოს სინამდვილის მრავალმა კონკურენტულმა გაგებამ, და ასეთი საშიშროების ასაცილებლად აუცილებელია ასეთი გაგებების შეფასების და გამართლების საიმედო ხერხი გვქონდეს, საინტერესო ასოციაციებს იწვევს ლაიბნიცთან: ლოგიკურად შესაძლებელი სამყაროების აღიარება აყენებს თეორიციის მოთხოვნას. ხომ არ არის მარტის მიერ ჩადგენილი რაციონალურობის თეორია თავისებური „რაციონალიცა“? ეს კი

კიდევ უფრო საინტერესო საკითხს აყენებს: შესაძლებელია რაციონალურობის თეორია, რომელიც არ იქნება რაციონალიცია? თუ ირაციონალიზმზე და ანტირაციონალიზმზე ყველა პასუხი ასეთი უნდა იყოს?

XI. „ახალი ფაქტების“ კრიტერიუმი (იგივე „ჭარბი ემპირიული შინაარსის“ კრიტერიუმი) — ლაკატოსის მეთოდოლოგიური კონცეფციისთვის არსებითი ეს რთული ცნება გამარტივებულად ასე შეიძლება გადმოვცეთ: მეცნიერული ჰიპოთეზის წამოყენების მომენტისთვის უკვე არსებული ცოდნის — „საწყისი ცოდნის“ (background knowledge) — არც ერთი ნაწილი რელევანტური არ არის მისი შეფასებისათვის. ასეთია მხოლოდ ის ფაქტები, რომლებსაც შესაძლებლობაც სწორედ ამ ჰიპოთეზის წყალობით გაცნობიერდა. რაც უფრო დიდია ასეთი ფაქტების რაოდენობა, მით უფრო დიდია მეცნიერული თეორიის ემპირიული შინაარსი, და მით უფრო პროგრესულია თეორია. მგრამ ეს კრიტერიუმი ვერ გამოიყენება ცალკეულ თეორიაზე, არამედ მხოლოდ მთელ კვლევით პროგრამაზე. თუ კვლევით პროგრამაში თეორიათა თანმიმდევრობა ისეთია, რომ მათ მიერ ანტიციპირებული ფაქტების რაოდენობა უფრო სწრაფად იზრდება, ვიდრე საწყისი ცოდნა — ანუ მიღებული ფაქტების რაოდენობა, მაშინ პროგრამა პროგრესულია. ხოლო თუ პირველსა და მეორეს შორის სხვაობა მცირდება, მაშინ პროგრამა დეგენერაციას განიცდის. ამ აზრის ასახნელად ლაკატოსი ასეთ მეტაფორას იყენებს: თეორია შეიძლება წარმოვიდგინოთ, როგორც უჯრების სისტემა, რომლებშიც „მიღებული ფაქტები“ განთავსდება. თუ თავისუფალი უჯრების რაოდენობა იზრდება, ანუ თეორიული პროგრესი წინ უსწრებს ფაქტულ პროგრესს, მაშინ პროგრამა პროგრესირებს. ხოლო თუ თეორიული პროგრესი ჩამორჩება ფაქტულს, ანუ უფრო სწრაფად გროვდება ფაქტები, ვიდრე იქმნება მათი სარგო უჯრები, მაშინ პროგრამა დეგენერაციას განიცდის და მიდის კრიზისისაკენ, რომლის დროსაც დაგროვილი ფაქტებისათვის საკმარისი თეორიული უჯრები ვერ უზრუნველყოფა და ეს ფაქტები პარადოქსების სახით გროვდება.

XII. ad hoc ჰიპოთეზა — (ლათინურიდან ad hoc — ამ მოცემული შემთხვევისათვის) თეორიის მისი საწინააღმდეგე გამოცდილებით ან რაიმე სხვა სირთულით უარყოფის თავიდან აცილების მიზნით მიღებული ჰიპოთეზა, რომლის მიღებაც სხვა გამართლება არ აქვს. პოპერის კვლადაკვალ, ლაკატოსი ad hoc ჰიპოთეზებს უპირისპირებდა ემპირიული შინაარსის მქონე ჰიპოთეზებს. ეს დაპირისპირება ნაწილობრივ პასუხია კონვენციონალისტურ (და შემდგომში ქუაინის ტიპის პოლისტურ) არგუმენტზე, რომ ნებისმიერი თეორია შეიძლება გადავარჩინოთ გამოცდილებით უარყოფისგან მასში შესწორებების შეტანის გზით. ასეთი შესწორებების კლასიფიკაცია ლეგიტიმურ (ემპირიულ) და არალეგიტიმურ (ad hoc) შესწორებებად ფალსიფიკაციონიზმის, და საზოგადოდ ემპირიზმის დაცვისთვის იყო გამიზნული.

XIII. „პოპერის პროტესტის მიუხედავად“ — პოპერი მართლაც პროტესტებზე თავისი თვალსაზრისის ლაკატოსის მიერ მოცემულ გაგებას. მაგრამ საინტერესოა აღინიშნოს, კერძოდ რა საკითხებში არ ეთანხმებოდა ის ლაკატოსს. მისი პროტესტის ძირითადი საფუძველი იყო ის, რასაც მარტივ ლაკატოსის მეორე დამსახურების სახით გამოყოფს. კერძოდ, პოპერი კატეგორიული წინააღმდეგი იყო თვითრეფერენციული რაციონალურობის თეორიისა, ანუ მეთოდოლოგიის შეფასებისა, ამ მეთოდოლოგიის მიერ ემპირიული მე-

ცნიერებისათვის დაწესებული სტანდარტებით. თუმცა, ეს არ ნიშნავს, რომ პოპერი ფილოსოფიის ანალიზური გაგების მომხრე იყო. ის არა ერთხელ უსვამს ხაზს იმას, რომ მეთოდოლოგია კონვენციური ხასიათისაა. მეორეს მხრივ, თუ გავიხსენებთ, რომ ემპირიული მეცნიერებაც მასთან საბოლოო ჯამში კონვენციური აღმოჩნდება, მისი კონცეფციის ლაკატოსისეული გადა-მუშავება უფრო შეთანხმებული შეიძლება წარმოგვიდგეს ამ კონცეფციას-თან, ვიდრე საკუთრივ პოპერის ექსპლიციტური განცხადებები. რაც შეეხება მარფის მიერ ხაზგასმულ მეორე დამსახურებას ლაკატოსისა — ეპისტემო-ლოგიაში ისტორიული განზომილების შეტანას, ის, სულ ცოტა, ჩანასახის სახით აშკარად სახეზეა პოპერის კონცეფციაში. მხედველობაში მაქვს მეც-ნიერულ თეორიათა „გამეტაფიზიკურების“ პოპერისეული ცნება, რომელიც ძალიან ჰგავს ლაკატოსის „დეგენერაციის“ ცნებას, იმ განსხვავებით, რომ პოპერის ანალიზის ერთელი — მეცნიერული ჰიპოთეზა ან თეორია შეი-ძლება ისტორიული განზომილების გათვალისწინებისთვის მართლაც ნაკლებ ადეკვატურიც, ვიდრე ლაკატოსის მიერ შემოტანილი „კვლევითი პროგრამა“.

XIV. ალჰაზენი, იგივე იბნ ალ-ხისამა (965, ბასრა — 1039) — არაბი სწავლული; მუშაობდა კაიროში, „ცოდნის სახლში“. მის კალამს ეკუთვნის ფილოსოფიური ტრაქტატები, ორი ტრაქტატი ევკლიდეს „საწყისების“ შე-სახებ. მისი შრომები ფიზიკაში შეიცავს იმდროინდელი ოპტიკის ყველაზე სრულ გადმოცემას. ხოლო მედიცინასთან დაკავშირებულ ნაშრომებში თვა-ლის აგებულების შესახებ ავითარებს მოსაზრებებს, რომლებიც თანამედროვე ბიონაცემებს უახლოვდება.

XVI. ეპისტემოლოგიური ნატურალიზმის ფილოსოფიური თეზისი — აქაც და ქვემოთაც მარფი თავისებურად, არასტანდარტულად ხმარობს ტერ-მინს „ეპისტემოლოგიური ნატურალიზმი“, „ნატურალიზებული ეპისტემოლო-გია“. ჩვეულებრივ ამ ცნებით მოაზრებული შინაარსი მართლაც უპირისპირ-დება ფილოსოფიის, როგორც წმინდა კონცეპტუალური, და მით უმეტეს, ანა-ლიზური დისკიპლინის გაგებას, მაგრამ მაინც, ის მნიშვნელოვნად განსხვავ-დება იმისაგან, რასაც მასში მარფი გულისხმობს.

ტერმინი „ნატურალიზებული ეპისტემოლოგია“ ქუაინს ეკუთვნის და მასთან ის აღნიშნავს მეცნიერული მეთოდებითა და სულსკვეთებით წარ-მართულ ეპისტემოლოგიურ კვლევას, ადამიანებში ცოდნის ფორმირების რეალური პროცესების შესწავლას, ამ პროცესების რაციონალურობის ან ვეშმარირებასთან მათი რაიმე მიმართების ჩვენების მცდელობის გარეშე. ასეთი კვლევის ობიექტი უნდა იყოს ადამიანებში გამოცდილების მასალასა (input) და რწმენის პროდუქტებს (output) შორის მიმართება. ეპისტემოლო-გიის ამგვარად ნატურალიზაციისკენ მოწოდების გამო ქუაინს ბრალს სდებ-ბდნენ გაუმართლებლ სციენტისშმა და ბიჰევიორიზმში. ითვლება, რომ, თა-ვალ ტერმინის სიახლის მიუხედავად, ამ მიდგომის გამორჩეული წარმომად-განლები იყვნენ უკვე არისტოტელე, პიუმი, და მილი.

რაც შეეხება მარფის, ის, რასაც ის ნატურალიზებულ ეპისტემოლოგიაში გულისხმობს — „ფილოსოფიური და ემპირიული ცოდნის ურთიერთდამო-კიდებულება“ — უფრო არის თანმიმდევრული ჰოლისტური მიდგომის უშუა-ლო იმპლიკაცია და, თუ ფილოსოფიას მხოლოდ ეპისტემოლოგიის მნიშვნე-ლობით არ გავივებთ, მისი არტიკულირება, სულ ცოტა, ორმოცდაათიან წლებ-ში დაიწყო. ამის დასტურად საკმარისია ამ პერიოდის ზოგი პუბლიკაციის

მხოლოდ სათაურების გახსენებაც. მაგალითად, პოპერის წერილი სათაურით „მეტაფიზიკური პრობლემების ბუნება და მათი ფესვები მეცნიერებაში“ და მასზე ჯონზეფ აგასის პასუხი: „მეცნიერული პრობლემების ბუნება და მათი ფესვები მეტაფიზიკაში“, რომ აღარაფერი ვთქვათ ანგლო-ამერიკულ ფილოსოფიაში „მეტაფიზიკის აღორძინების“ სახელით ცნობილ უზარმაზარ ლიტერატურაზე, რომელიც საგანგებოდ ეძღვნება მეტაფიზიკის მნიშვნელობის შეფასებას მეცნიერული შემეცნებისთვის (ამ თემაზე 60-იანი წლების დისკუსიების მასალების რუსული თარგმანები მკითხველს შეუძლია ნახოს კრებული: Грязнов Б. С., Садовский В. Н. (ред). Структура и развитие науки. Из Бостонских исследований по философии науки. Москва, 1978).

აქვე შეიძლება გავიხსენოთ ქუთაისის უკვე 1951 წელს („ემპირიზმის ორი დოგმა“) გამოთქმული მტკიცება ბუნებისმეცნიერებასა და მეტაფიზიკას შორის საზღვრის გავლების უსაფუძვლობაზე.

XVI. „მის საკუთარ ტერმინებშივე გაიგონ...“ — ამაზე ხაზგასმა ძალიან მნიშვნელოვანია მარფის მიერ დასახული მიზნებისათვის, რადგან ის, რაზეც მანამდეა საუბარი, კუნიის არგუმენტებზე პასუხს კი არ წარმოადგენს, არამედ პირიქით, მისი არგუმენტების პირდაპირი, და, უნდა ითქვას, ძალიან მოხერხებული და მოწყვლადი სამიზნეა. კუნი ამტკიცებს, რომ რაციონალური რეკონსტრუქცია ჩვენი მეცნიერების თვალსაზრისიდან, მის ტერმინებში ყოველთვის მოგვეცემს შედეგად ძველი (ან კონკურენტი) მეცნიერების არაადეკვატურად შეფასებას (ჩვენი მეცნიერების „დიაქრონულ“ (ასევე „სინქრონულ“) გამართლებას), მაგრამ თავად ის არასოდეს არის ძველი (ან კონკურენტი) მეცნიერების ადეკვატური შეფასება არჩათანაზომადობის გამო. ყოველი ჩვენი მეცნიერების რაციონალურად გამართლება შესაძლებელია. და ეს ასეა არა მისი ღირსებების გამო, არამედ იმიტომ, რომ ის მიღებულია, ჩვენია, მის ენაზე ხდება გამართლება. კუნიის ეს მტკიცება ასე გაგებულნი გამართლების რაციონალური მისაღებობის საფუძვლად ყოფნის გამოიციხავს, რადგან ნიღბებულობა თავად არის მისი აუცილებელი წინაპირობა. თუმცა, მაკინტაირის შემთხვევაში გამართლების მის გაგებას ამ არგუმენტისაგან უნდა იცავდეს ჰემმარტიტების არისტოტელურ-თომისტური მკაცრი კონცეფცია, რომელსაც მარფი აშკარად თავს არიდებს.

XVII. მაკინტაირი თავის ეთიკურ თეორიას წარმოადგენს, როგორც მორალური ძიების ისტორიაში არსებული „სიქველეების“ ტრადიციის რეაბილიტაციას და რეფორმულირებას. ამ ტრადიციის წარმოშობას ის უკავშირებს ეგვიპტეში ბერძნული საზოგადოების უფრო ძველი ფორმებიდან ათენური პოლისის ტიპის საზოგადოებაზე გადასვლის პერიოდს, ხოლო მის განვითარებას — სოკრატეს, პლატონისა და არისტოტელეს სახელებს. მაკინტაირის აზრით, „სიქველეების ტრადიციამ“ თავის ყველაზე არტიკულირებულ ფორმას არისტოტელესთან მიაღწია და „სიქველის“ ცნების კლასიკურ ფორმულირებასაც მასთან ვხვდებით. ამ ტრადიციის გამგრძელებლად ქრისტიანობის ეპოქაში მაკინტაირის მიაჩნია ნეტარი ავგუსტინე და თომა აქვინელი, შემდეგ კი — ჯამბატისტა ვიკო და რ. ჯ. კოლინგვუდი.

„სიქველეს“ მაკინტაირი ასე განსაზღვრავს: სიქველეები გონების ან ხანიათის ის თვისებებია, რომლებიც აუცილებელია ინდივიდისთვის, რათა მან წარმატებას მიაღწიოს ადამიანური საქმიანობის ისეთ ტიპურ სფეროებში,

როგორცაა ხელოვნება, მეცნიერება, მიწათმოქმედება, მესაქონლეობა, მე-
თევზობა, არქიტექტურა და ა. შ. მჭორეც, ეს ის თვისებებია, რომლებიც
აუცილებელია ინდივიდისათვის, რათა მან განახორციელოს ისეთი ცხოვრება,
როგორც მისთვის სასურველია მოცემულ საზოგადოებაში. მესამეც, ეს ის
თვისებებია, რომლებიც აუცილებელია ინდივიდისთვის, რათა მან წვლილი
შეიტანოს საზოგადოებრივი სიკეთის განხორციელებაში. მაკინტიარის ეს
განმარტება ასე შეიძლება შევაჯამოთ: სიქველეა ყველა ის თვისება, რომ-
ლის მეშვეობითაც ინდივიდულური ადამიანი ახორციელებს მისთვის მნი-
შვნელად ამა თუ იმ ღირებულებებს, იქნება ეს ღირებულებები, რომლებიც
რამე კერძო ტექნიკურ, თეორიულ თუ შემოქმედებით საქმიანობას წარმარ-
თავენ, თუ ღირებულებები, რომლებიც საერთოდ ცხოვრების — ინდივიდუა-
ლურის თუ საზოგადოებრივის — მასშტაბით მნიშვნელოვან. მაკინტიარს
„სიქველის“ თავისი კონცეფციის არსებით მომენტად მიაჩნია ის, რომ მასში
„სიქველე“ არ არის უნივერსალური და მეტაისტორიული კატეგორია, არა-
მედ — რომელიმე საზოგადოებისთვის დამახასიათებელი რომელიმე „საზიარო
ღირებულება“; რომ მის თანახმად ფუჭია ერთადერთი და უნივერსალური
„სიქველის“ ძიება. სწორედ ასეთი ძიების უნივერსალისტური ტრადიცია
(გერ ვვიანი რენესანსის და ბაროკოს, ზოლო შემდეგ — განმანათლებლობის
საზიარო) დაუპირისპირდა „სიქველეების“ პლურალისტურ ტრადიციას და დო-
ნინანტური გახდა მოდერნის აზროვნებაში.

მაკინტიართან „სიქველის“ ცნების უკეთესად გაგებაში ქართველ მკით-
ხველს შეიძლება დაეხმაროს ამ სიტყვის ძველბერძნული ორიგინალის ზმარე-
ბის განხილვა უილიამ გათრის „ბერძენ ფილოსოფოსებში“ (თბილისი, 1983).

XVIII. აღსანიშნავია, რომ რაციონალიზმის თეორიის თვითრეფერენ-
ციულობის აუცილებლობას აკაბუთებდა უილიამ ბარტლიც (W. W. Partley
III, Retreat to Commitment (1962), Rationality versus the Theory of Ratio-
nality (1964). მისი აზრით, რაციონალიზმის ყველა კრიზისის და ირაციონალუ-
რი და სკეპტიკური არგუმენტების მთავარი წყარო ყოველთვის იყო რაციონა-
ლურობის აქამდე არსებული თეორიების არათვითრეფერენციულობა. რაციონა-
ლურობის თვითრეფერენციული თეორიის განვითარების საქმეში წარმატების
საწინდრად და აუცილებელ პირობად მას მიაჩნია ჭეშმარიტებისა და დაფუ-
ძნების ძველი სტანდარტების ნაცვლად ახალი სტანდარტის — კრიტიკისათვის
ლიაობის შემოტანა. ბარტლის აზრით, ეს თავად რაციონალიზმის თეორიის
რაციონალიზმის ერთადერთი გზაა.

კენა უპანიშადა

უპანიშადების ფილოსოფიური შესწავლის და უარგონის ისტორიისათვის

არსებობენ წიგნები, მეცნიერული თეორიები (გინდ მათი შემოქმედი პიროვნებები), რომლებიც შემდგომში რადიკალურ, ურთიერთგამომრიცხავ შეფასებას იმსახურებენ, ასეთ ნაწარმოებთა რიგს მიეკუთვნება უპანიშადები, რომელთა ფილოსოფიის დეტალური შესწავლა სათავეს იღებს გაუფის (Gough) წიგნიდან [27] (გამოცემული 1888 წელს; II გამოცემა 1903 წ.). ავტორის აზრით, ერთადერთი რითაც ინდოეთი მოაზროვნე კაცობრიობის ყურადღებას იპყრობს, ეს უპანიშადებია, რომელსაც „ინდური გონის უმაღლეს ნაყოფად“ თვლის და ამავე დროს მიუთითებს მის „სულიერობის“ ნაკლებობაზე [27, გვ. 266]. ნაშრომს ბოლომდე გასდევს ტენდენციურობის კვალი. ინდივიდუალური და უმაღლესი სულის იდენტობის თეორიაც, რომელიც ინდური აზროვნების, ასე ვთქვათ, სული და გულია, მიჩნეულია „პრიმიტიული ინდოელი ფილოსოფოსების მოძღვრებად“ [იქვე], თუ ამ თეორიას ევროპაშიც ბევრი ჰყავდა დამფასებელი, გაუფი მას „შეცდომად და უსარგებლოდ“ მიიჩნევს [27, გვ. 268]. ვფიქრობთ, ეს ტენდენტურობა იმით აიხსნება, რომ ავტორი ინდურ ფილოსოფიას ზანგურ, თათრულ (tatar) და არიული სისხლის ხარვეად მიიჩნევს. [27, გვ. 4].

უპანიშადების ცალკეული პრობლემის დეტალური ანალიზია მოცემული ოლდენბერგის მონოგრაფიაში [34]. ნაჩვენებია უპანიშადების მიმართება სხვა ფილოსოფიურ სკოლებთან [34, გვ. 174—243], კერძოდ, სანქჰასთან, იოგასთან, აგრეთვე ადრეულ ბუდიზმთან [34, გვ. 254]. ზაზი აქვს გასმული, რომ მიუხედავად მისი [ბუდიზმის] დამოუკიდებელი ღირებულებისა, იგი უშუალო კავშირშია ადრეულ უპანიშადებთან, კერძოდ, ბრიჰადარანიაკასა და ჩჰანდოვასთან [34, გვ. 288].

უპანიშადების ფილოსოფიური საკითხების შესწავლაში ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ავტორიტეტია პაულ დოისენი. „უპანიშადების ფილოსოფიაში“ [21] დეტალურადაა განხილული უპანიშადების დამოკიდებულება ვედებისადმი, გამოკვლეულია უპანიშადების ფსიქოლოგია. იხილავს ატმანისა და ბრაჰმანის ცნებებს ცალ-ცალკე და ურთიერთმიმართებაში. მეორე მნიშვნელოვან გამოკვლევაში „ვედანტას სისტემა“-ში [22] გარდა იმისა, რომ განხილვის ობიექტად ქცეულია უპანიშადების პრინციპული თეორიული დებულებები, ატმანისა და ბრაჰმანის ცნებები, დაწყებული ეტიმოლოგიიდან, სხვადასხვა ტექსტებში სხვადასხვა აზრით ზმარებით, ამ ცნებების როგორც ფილოსოფიური ცნებების ანალიზით დამთავრებული, აგრეთვე, მოცემულია მთავარი ვედანტისტების — შანკარასა და რამანუჯას ფილოსოფიური თვალსაზრისის ანალიზი, დოისენი უპანიშადების ფილოსოფიაზე სხვა ნაშრომებშიც მსჯელობს [იხ. 23; 6; 24].

ცალკეულ ფილოსოფოსთა იდეების ანალიზის მიხედვით არის აგებული ბარუას გამოკვლევა [16]. ჰილბრანტი მისსავე შედგენილი ანთოლოგიის წინასიტყვაობაში მსჯელობს ბრაჰმანებისა და უპანიშადების ურთიერთობაზე, ზოგადად ეხება მათ ფილოსოფიას, აღნიშნავს, რომ უპანიშადების მოძღვრება თანამედროვე მოაზროვნეებს კი არ უნდა შეეძალოთ (მაგ. კანტს), არამედ იმავე გარემოს კონტექსტში უნდა განვიხილოთ, სადაც ის წარმოიშვა, რომლის მთავარი მახასიათებელი იყო ბუნებაზე პრიმიტიული, ანიმიტური შეხედულებანი, ცრურწმენა, რიტუალისადმი უსაზღვრო ნდობა და სხვა [15, გვ. 10—11]. აქ ურთიერთგამომრიცხავი მსჯელობაა გამოთქმული, როცა ერთი მხრივ წერს, რომ ყოველი ტექსტი დროის კონტექსტში უნდა განვიხილოთ, და, მეორეს მხრივ, მას [ტექსტს უპანიშადებს] ცრურწმენაში და რიტუალებისადმი უსაზღვრო ნდობას საყვედურობს.

რანადე უპანიშადებს ინდური კულტურის ისტორიაში ახალ ეტაპად მიიჩნევს, როგორც შინაარსის, ისე ფორმის თვალსაზრისითაც [37, გვ. 34].

ცალკეულ უპანიშადში (სულ თექვსმეტი) დასმული პრობლემები (შინაარსსა და აგებულებასთან ერთად) არის განხილული რანადესა და ბელვალკარის „ინდური ფილოსოფიის ისტორიის“ მეორე ტომში [37], (მთლიანი გამოკვლევა შვიდ ტომს მოიცავს).

რუსულენოვანი მკითხველისთვის კარგად არის ცნობილი რადჰაკრიშნანის თვალსაზრისი უპანიშადების ფილოსოფიაზე „ინდური ფილოსოფიის“ [17] მიხედვით. ამ ნაშრომის გარდა, უპანიშადების ფილოსოფია გარჩეული აქვს თავისავე თარგმნილი ტექსტების წინასიტყვაობაში [35, გვ. 3—141] და მონოგრაფიაში [36].

კეთის ორტომეულ „ვედებისა და უპანიშადების რელიგია და ფილოსოფია“-ს მეორე ნაწილში დეტალურადაა გადმოცემული ბრაჰმანების მსოფლმხედველობა, ავრთვე მათი ურთიერთდამოკიდებულება რიტუალთან და სპეკულატიურ მსჯელებთან, უმაღლესი და ინდივიდუალური სულის ურთიერთმიმართება [31, გვ. 495 და შემდეგ]. „იანჯავალყის ფილოსოფიაში (იგულისხმება ბრიჰადარანიაკა უპანიშადის თვალსაზრისი ა. ა.) უმაღლესი და ინდივიდუალური სულის იდენტობა უკიდურესობამდე არის მიყვანილი. მაგრამ ამავე დროს ტერმინი „სული“ არ არის განსაზღვრული აზრით მოცემული. ადამიანის და სულის აბსოლუტის იდენტობა გადმოცემულია იმ უბრალო კანონით, რომ სული შემცირებულია (reducing) უბრალოდ აბსტრაქტული სუბიექტურობის აღმნიშვნელ ტერმინად... სული არარად იქცევა გარდა პროცესის ასპექტისა“ [31, გვ. 551].

ჩაკრავარტი უპანიშადებს არ მიაკუთვნებს არც იდეალიზმს და არც მატერიალიზმს, ისინი ერთმანეთის გვერდით არსებობენ. უფრო სწორად, ატმანის ფილოსოფია (რომელსაც უპანიშადების ფილოსოფიის აღმნიშვნელად ხმარობს) შეიცავს ორივე ელემენტს; მათმა ერთმანეთში არევა გამოიწვია ნიჰილიზმი [15, გვ. 238]. ავტორის აზრით, ყოველგვარი უზნეობა უცოდინარობის შედეგია. ცოდნის სინონიმად კი ვედებია მიჩნეული ნაშრომის ბოლოს, რომელიც ეთიკის საკითხებს ეძღვნება, ის მთავარი აზრია გატარებული, რომ ადამიანის ზნეობისათვის აუცილებელია ატმან-ფილოსოფიის შესწავლა [19, გვ. 239]. ნაშრომს საინტერესოს ხდის ევროპელ მოაზროვნე-



ებთან პარალელების გავლება (მაგ., ბერგსონის ნების თავისუფლებასთან) [19, გვ. 231]; უპანიშადებს არ მიიჩნევს არც წმინდა იდეალიზმად, არც პანთეიზმად [19, გვ. 211]. სამყაროს რეალობა ინდივიდზე კი არა ბრაჰმანზეა დამოკიდებული, რადგან ინდივიდუალობა ბრაჰმანით განისაზღვრება, რომელიც თავის მხრივ უიგივდება ატმანს. უმაღლესი რეალობა ანუ ბრაჰმანი ორივეს — ინდივიდუალურის და სამყაროურის არსებაა [19]. უპანიშადები არც წმინდა პანთეიზმია [შდრ.; გვ. 21, გვ. 160] მიუხედავად იმისა, რომ სამყარო ბრაჰმანის ტრანსფორმირებაა, უნაშთოდ იშლება თავისთავზე (exhausted itself), ბრაჰმანი მაინც რჩება უფრო დიდად ვიდრე უსასრულო დრო, ან ნებისმიერად აღებული ცალკეული დრო. სასრულ დროში შექმნილი საგნები ბრაჰმანის ემანაციაა (Purnasya purnamādaya purnamebabbhisyate) [19, გვ. 211].

პარისონე უპანიშადებში გამოყოფს როგორც მონისტურ, ისე პლურალისტურ ტენდენციებს და ეძებს მსგავსებას ძველინდურ ფილოსოფიურ სისტემებში [28].

შალაი უპანიშადების ძირითად თავისებურებად მიიჩნევს „სულიერ მონიზმს“ (monisme spirituel) აგრეთვე მიუთითებს, რომ მასში შეერთებული სხვადასხვა სკოლების თვალსაზრისი [20, გვ. 19, 33].

ვალტერ რუბენს უპანიშადები ორი ურთიერთდაპირისპირებული მსოფლმხედველობის — იდეალისტური და მატერიალისტური — მუდმივი ბრძოლის ნაგალითად მიაჩნია. გამოყოფს ნატურფილოსოფიურ ტენდენციას (უდალაკა არუნი) და იდეალისტურ თვალსაზრისს (იაჯნიავალაკა) [40, გვ. 102—156]. „მატერიალისტური წყაითების“ მცდელობებია აგრეთვე, როის [10], ჩაღობაჰაის [13] ფილოსოფიის ზოგად კურსებში. მათ კვალდაკვალ მისდევენ რუსი ინდოლოგები ანიკიევი [3] და ბროდოვი [4].

ინდური ფილოსოფიის ზოგადი კურსის გაცნობისათვის თითქმის შეუცვლელია იადუნაჰა ზინჰას უპარაშარი „ინდური ფილოსოფიის ისტორია“ [42]. უპანიშადების ფილოსოფიის ანალიზს შედარებით მცირე მოცულობა უკავია [voe I, გვ. 17—68]. საყურადღებოა nirduna (განსაზღვრული) ბრაჰმანის დახასიათება [42, გვ. 28]. ინდივიდუალური სული ანუ ჭივატმანი განსხვავებულია ინდივიდუალური „მე“-საგან [42, გვ. 17—20], მაგრამ ასეთი შინა-არსობრივი განსხვავება თითქმის შეუძლებელია.

ინდური ფილოსოფიის ზოგად მიმოხილვას ეება ჰირიანას თითქმის ყველა წიგნი. თუ არ ჩავთვლით მის სპეციალურ გამოკვლევას უპანიშადების ეთიკაზე [29]. შედარებით ვრცლად არის განხილული უპანიშადები „ინდური ფილოსოფიის ნარკვევებში“ [30, გვ. 48—83]. თუ ზოგი ავტორი უპანიშადებს ბრაჰმანების [იგულისხმება ტექსტები] გაგრძელებად მიიჩნევს, ჰირიანა თვლის, რომ მასში (უპანიშადებში) დასმული საკითხები შეიძლება ჰგავდნენ ვედების სხვა კრებულში დასმულ პრობლემებს, მაგრამ მათი გადაჭრის გზები სხვადასხვაა [30, გვ. 49]. ავტორს a priori მიაჩნია უმაღლესი რეალობის (ultimate reality) გამომხატველ ცნებად ატმანი და ბრაჰმანი [30, გვ. 54]. „ბრაჰმანი უმაღლესი წყაროა (source) გარე სამყაროსი, მაშინ როდესაც ატმანი ადამიანის შინაგანი „მე“-ა [30, გვ. 55]. ავტორი შენიშნავს, რომ როდესაც ვსაუბრობთ უპანიშადების ფსიქოლოგიაზე მხედველობაში უნდა გვქონდეს მოძღვრება ატმანის შესახებ [30, გვ. 66], რადგან ცნება — ატმანი — სულის, მე-ს აღმნიშვნელია, განიხილავს სულის მდგომარეობის სამ სახეს [30, გვ. 69—70].



ატმან-ბრაჰმანის ურთიერთობას ეხება რის-დევდის [38] და ბჰაქტი-არჯის [18] შრომები. სპეციალური ნაშრომი აქვს გელდერს ბრიჰადანიაკაში ატმანის ვაგებისათვის [26].

უპანიშადებისადმი მიძღვნილი აუარებელი გამოკვლევები შეიძლება ორ ჯგუფად გავყოთ: ერთნი მხოლოდ ნაკლზე, არასრულფასოვნებაზე მიუთითებენ, მაგ. იკაუფი და შარფი; მეორენი ლამის კანტის წინამორბედად აცხადებენ, მაგ. დოისენი. არც ცენტრალური თემის გამოყოფაშია მათი თანხმობა — პილბრანტი მთვარ საკითხს რიტუალისადმი სწრაფვაში ხედავს, ვინტერნიტცისათვის კი მნიშვნელოვანია ფილოსოფიური მსჯელობები [46, გვ. 203], მაგრამ, როგორც სამართლიანად აღნიშნავს სირკინი, „უპანიშადების ლიტერატურული, კულტურულ-ისტორიული, ფილოსოფიური მნიშვნელობის სწორი შეფასებისათვის მიზანშეწონილია, უპირველეს ყოვლისა, მათი განხილვა ყველა, ზოგჯერ ერთი შეხედვით ერთმანეთის საწინააღმდეგო, ნაწილის ერთობლიობაში. ყოველ ტექსტში უნდა დავინახოთ არა მხოლოდ ფორმალურ-კომპოზიციური, არამედ შინაარსობრივი, შინაგანი ერთიანობაც. ამა თუ იმ ნაწილის განცალკევებულმა, ერთმნიშვნელოვანმა განხილვამ... ბუნებრივია, მეცნიერები მიიყვანა ცალმხრივ, ხშირად ამოჩემებულ მსჯელობამდე; ხელოვნურად დაყოფამდე „ადრეულ“ და „გვიანდელ“, „პრიმიტიულ“ და „ღრმა“ თეორიებად... რასაკვირველია სხვადასხვა ტექსტის ურთიერთშეპირისპირება შეიძლება მეტად ნაყოფიერი აღმოჩნდეს, მაგრამ ამ შემთხვევაში მას წინ უნდა უძღოდეს უპანიშადებში აღწერილი მსოფლმხედველობრივი სისტემების მკაცრი და სრული აღწერა... სასურველია აგრეთვე არა მხოლოდ უპანიშადების მიმართება სხვა ვედურ ტექსტებთან, არამედ თვით უპანიშადებს შორის მიმართების გარკვევაც“ [11, გვ. 62].

ეს გრძელი ამონაწერი იმიტომ მოვიტანეთ სირკინის გამოკვლევიდან, რომ ამით გამოთქმულია უპანიშადების კვლევის ის სახელმძღვანელო დებულებები, რომელთაც შეიძლება მთლიანად დავეთანხმოთ, მცირედი შესწორებით: მაგ. უპანიშადების დაყოფა „ადრეულ“ და „გვიანდელ“, „ღრმად“ და „პრიმიტიულად“ — ეს ცალკეული მომენტების ტენდენციური კვლევის შედეგი კი არ არის, ამას თვით ტექსტი განაპირობებს.

ასეთი ერთ-ერთი პრობლემიდან, კერძოდ სუნტქვის ფუნქციიდან არის დანახული უპანიშადების მსოფლმხედველობა ევინგის სტატიაში „სუნტქვის ფუნქციის ჰინდური თვალსაზრისი“ [25, გვ. 250]. ავტორი გამოყოფს იმ ტერმინებს, რომლებითაც სუნტქვები, უფრო ზუსტად, სასიცოცხლო სუნტქვები (vital breaths) აღინიშნება და რომლებიც მეტწილად რიტუალურ პრაქტიკასთან არის დაკავშირებული. ეს ტერმინებია: *prāna*, *apāna*, *ajāna*, *udāna*, *samāna*, *avāna* — ყველა ამათ აერთიანებთ საერთო ძირი „an“ — სუნტქვა.

შესაძლებელია დაგვებადოს ასეთი კითხვა: პიროვნულობის საფუძვლად სუნტქვის აღიარებაში ჩვენ ხომ ფილოსოფიის სფეროს ვცილდებით და ბიოლოგიის არეში ვინაცვლებთ? რადგან სუნტქვა, როგორც ასეთი ფსიქობიოლოგიურს მიეკუთვნება, ვიდრე სულიერ-ფილოსოფიურს. მაგრამ ეს იქნება ტიპური დასავლური საყვედური. ინდური (და არა მარტო) ფილოსოფიის მიხედვით სუნტქვა არა მხოლოდ ჩასუნტქვა-ამოსუნტქვის მექანიკური პროცესია, არამედ, უფრო მეტი — ფსიქო-ფიზიოლოგიური არსობრივი მომენტიც. იგი ამ შემთხვევაში არის ადამიანის ორგანიზმში მიმდინარე პროცესთა არსი, იგი კავშირია ადამიანსა და გარესამყაროს რეალობას შორის, ფიზი-



კურ სხეულსა და გრძობებს შორის, აზროვნებასა და უმაღლეს ყოფნას შორის.

რაც შეეხება უპანიშადების ევროპულ ენებზე თარგმნის ისტორიას, იგი სულ ორ საუკუნეს ითვლის. მასზე ასი წლით ადრე კი სპარსულად ითარგმნა. მიწობილია მეფისწულმა, დარა შუტუჰამ გატაცებულმა აღმოსავლური მისტიციზმით ზოგადად და ინდუიზმით კერძოდ, ქაშმირში ყოფნისას გაიგო უპანიშადების არსებობის შესახებ. მოგვიანებით ქალაქ ბენარესიდან მოიწვია ბრაჰმანები და სპარსულად ათარგმნინა 50 უპანიშადი. ეს იყო 1657 წელი [39, გვ. 3—5]. ხოლო მას შემდეგ, რაც ფრანგმა მოგზაურმა და მეცნიერმა ანკეტელ დამუპერონმა 1801—1802 წლებში სპარსული ხელნაწერიდან ლათინურად თარგმნა და გამოსცა სათაურით — „Oupenek'hat“ — ევროპელი მკითხველისათვის ხელმისაწვდომი გახდა ეს უძველესი ქმნილებები. ლათინური თარგმანები თვის მხრივ საფუძვლად დაედო ა. რიკსნერისა და ე. ლინჟეუინეს თარგმანებს. (ამ უკანასკნელს ეკუთვნის საინტერესო გამოკვლევა უპანიშადების შესახებ) [32]. 1832 წელს რამოჰონ რაემ გამოსცა სანსკრიტიდან ინგლისურად თარგმნილი უპანიშადების კრებული (კათაპას გარდა). ორიგინალიდან ინტენსიური თარგმნა და მეცნიერული შესწავლა XIX ს. II ნახევრიდან იწყება. ამ პერიოდში გამოიცა ცალკეული ტექსტი პარალელური თარგმანით და ტრადიციული კომენტარებით (შანკარას, რამანუჯას, ნარაიანას).

აღსანიშნავია მაქს მიულერის ინგლისური თარგმანი, ვრცელი გამოკვლევით, გამოცემულია „აღმოსავლეთის საკარალური წიგნების“ I და XV ტომებში შესაბამისად, 1879, 1884 წლებში [43].

კომენტარების სიმრავლითა და თარგმნის სიზუსტით გამოირჩევა ჰიუმესა [44] და რადჰაკრიშნანის [35] თარგმანი, მასკაროს თარგმანი კი — მეტად მოქნილი და ლაკონური ენით [45].

გერმანული თარგმანებიდან გამოვყოფთ პ. დოისენის თარგმანებს [41].

ფრანგულად თარგმნის საქმეში დიდი წვლილი მიუძღვის ლუდვიგ რენეს მიერ დაარსებულ სპეციალურ სერიას Les Upanishad — სადაც 1934 წლიდან სისტემატურად გამოიცემა ძირითადად ინდური ტრადიციული და დადგენილი ტექსტები ფრანგული თარგმანებითურთ [33].

უპანიშადების ნაწყვეტების თარგმნა რუსულად თავდაპირველად ევროპული ენებიდან 1896 წლიდან დაიწყო [37]. აგრეთვე ცალკეული გამონათქვამები და აფორიზმები, გამოცემულია 1909 წელს [18]. პირველად მთლიანად ტექსტი (კათაპა) ელანეემ თარგმნა ინგლისურიდან [9].

ორიგინალიდან თარგმნის ისტორია ალ. სირკინის სახელს უკავშირდება. რეი თითქმის ყველა მნიშვნელოვან წინა თარგმანს ითვალისწინებს [12; 14; 15].

ქართულ ენაზე უპანიშადების ცალკეული ნაწყვეტების თარგმნა, რამდენადაც იგი ზოგადი კვლევითთვის ესაჭიროებოდა, ეკუთვნის არჩილ ჯორჯაძეს [2]. 1908 წელს გამოცემული ნაშრომის „რელიგია — ფილოსოფია“ — ს ერთ-ერთ თავს ჰქვია „ინდოეთის სიბრძნე“, სადაც იგი ევროპელი ავტორების მიერ თარგმნილი უპანიშადების ნაწყვეტების ციტირებას ახდენს.

ქართველმა მკითხველმა მიიღო ლერი ალიმოზაიკის შესანიშნავი ქართული თარგმნილი უპანიშადები [1]. იგი სირკინის თარგმანს მისდევს. თუმცა აქაც აზრი ზოგჯერ მთლად ზუსტად ვერ არის გადმოღებული. ჩვენ ვცდილობდით შეძლებისდაგვარად ასეთი ქართული თარგმნას, თუ რამდენად შეეძლებოდა

ეს ყველა ქართველს შეუძლია განსაჯოს, ხოლო თუ რამდენად მივუახლოვდით ორიგინალს აზრობრივად — ეს სპეციალისტებისათვის მიგვიწვია.

თარგმანი შესრულებულია შემდეგი პარალელური გამოცემებიდან:

1. Eight Upanishads. With the Commentary of Saṅkarācārya. Calcutta, 1986.
2. Kena Upanishad. Sri Auribindo. Pondicherry. 1952.

კენა უპანიშადა

ნაწილი პირველი

1. ვისი განგებით მიიღტვის გონება თავისი საგნისაკენ? ვისი სურვილით აღიდგრის [პირველი] სასიცოცხლო მშენება? ვისი ნებით მეტყველებს [ადამიანის] ენა? რომელმა სხივოსანმა ღმერთმა მოუხმო მათ სახედველსა და სასმენელსა?

2. რამეთუ იგი არის სმენა სმენის⁴ მიღმა, გონი — გონების⁵ მიღმა, სიტყვა — მეტყველების⁶ მიღმა, მშენება — მშენების⁷ მიღმა, თვალი — თვალის⁸ მიღმა, მიტომც ბრძენი სტოგებს საწუთროს და ხდება უკვდავი⁹.

3. იქ არ მიიღწევა¹⁰ თვალთა ხედვით, არც მეტყველებით და არცა გონებით. ჩვენ არა ვუწყით¹¹, ვერცა შევიცნობთ¹², ვითა ეგების ამისა [ბრაჰმანის] სწავლა¹³.

4. იგი სხვაა, ვიდრე ცოდნა. უფრო მეტიც — [ის] არცოდნაზეც მაღლა¹⁴. ასე გვსმენია გარდასულ მოძღვართაგან¹⁵, ვინაც ჩვენ ის აგვიხსნა¹⁶.

5. ის, რაც მეტყველებით არ გამოითქმის¹⁷, [მაგრამ] რითაც მეტყველება გაცხადდება, იცოდე, მხოლოდ იგია ბრაჰმანი და არა იგი რასაცა კაცი თაყვანსა სცემენ.

6. ის, რაც გონებით¹⁸ მიუწვდომელია, ის, რითაც, ამბობენ, გონება მიიწვდომება, იცოდე, რომ იგია ბრაჰმანი და არა იგი რასაცა კაცი თაყვანსა სცემენ.

7. ის, რასაც ვერ ხედავს ადამიანის თვალი¹⁹, ის, რითაც ადამიანი შეიგრძნობს თვალის ქმედებას, იცოდე რომ იგია ბრაჰმანი და არა იგი რასაცა კაცი თაყვანსა სცემენ.

8. ის რასაც ვერ მოისმენს²⁰ ადამიანი, რითაც ეს სმენა მოისმინება, იცოდე, რომ იგია ბრაჰმანი და არა იგი რასაცა კაცი თაყვანსა სცემენ.

9. ის, რასაც ვერ ისუნთქავ²¹, არამედ მას [ყნოსვის ორგანოებს — prāṇaḥ] აიძულებს ისუნთქოს. იცოდე, რომ იგია ბრაჰმანი და არა იგი რასაცა კაცი თაყვანსა სცემენ.

ნაწილი მეორე

1. თუ შენ ფიქრობ²² — „მე ვიცი ის²³ საკმაოდ კარგად“, მაშინ შენ უწყის მის მცირედ სახეს არსებულს ადამიანში და მის მცირე²⁴ სახეს არსებულს ღმერთებში. ამრიგად, ბრაჰმანის მოაზრება²⁵ შენზეა, — „ეფიქრობ ჩემთვის ის ცხადია“

2. არა მგონია, რომ მე ვიცი ის საკმაოდ კარგად²⁶, მაგრამ არც ისეა, რომ მე ის არ ვიცი; მე ვიცი და არც ვიცი საკმაოდ კარგად. ის ჩვენშია, ვინც შეიცნო მისი სახე. მან იცის ის, ვინც იცის რომ ის უცნობია.

3. ის მისთვისაა ცნობილი²⁷, ვისთვისაც ის უცნობია²⁸. ვისთვისაც ის ცნობილია²⁹ ის უცნობია. ის მისთვისაა უცნობი ვინც ის იცის კარგად, და ცნობილია მათთვის ვინც არ იცის³⁰.

4. ის შეცნობილია, როცა ცნობილია მისი ცნობიერების ყველა ვითარება³¹, რამეთუ მისი [ცნობიერების ყველა ვითარების] ცოდნით უკვდავდება.

5. თუ ვინმემ გვაცნობიერა³² ამიერ სოფლად [ის], მაშინ ეს ჭეშმარიტებაა. უკეთეს ვერ გვაცნობიერა მაშინ დიდი ნურევა³³. ბრძენნი, ყოველ ქმნილებაში³⁴ ბრაჰმის მჭვრეტელნი, უკვდავდებიან.

ნაწილი მესამე

1. ბრაჰმანმა გაიმარჯვა ღმერთებისათვის³⁵. ამ გამარჯვებისათვის ღმერთები აღიდებდნენ ბრაჰმანს. ისინი ფიქრობდნენ: „ჭეშმარიტად ჩვენია ეს გამარჯვება, ჭეშმარიტად ჩვენია ეს სიდიადე“.

2. ბრაჰმანმა იცნო მათი [სურვალი] და გამოეცხადა. მათ ვერ გაიგეს მისი არსი³⁶.

3. ჰრქუეს მათ აგნის: „ჯატავედა³⁷, ამოიცანი რაა იგი არსი“. მან მიუგო: „იყოს ნება შენი ესე“.

4. ის [აგნი] მისკენ წარემართა. ჰკითხეს მას: „ვინა ხარ შენ?“ მან მიუგო: „მე, ჭეშმარიტად, აგნი ვარ, მე ვარ ჯატავედა“.

5. იკითხა: [ბრაჰმანმა] — რა ძალაა შენში? მან [აგნიმ] მიუგო: „მე ძალმიძს დაეფერფლო ყოველი³⁸ რაიცა მიწად დამკვიდრებულა“³⁹.

6. დაუყარა წინ ჩალა — „დასწვი იგი“ [აგნი] მყის დააცხრა ბალახს მაგრამ ვერ შეძლო დაწვა მისი, მაშინ უჭუიქცა და თქვა „ვერ ამოვიცან, თუ რაა იგი არსი“⁴⁰.

7. მაშინ [ღმერთებმა] მუგეს ვაიუს⁴¹: — „ვაიუ, ამოიცანი რაა იგი არსი yakṣa -სი“ — იყოს ნება შენი.

8. ვაიუ სწრაფად წარემართა მისკენ. ჰკითხეს — „ვინ ხარ შენ“, მე ჭეშმარიტად ვაიუ ვარ, ანუ მე ვარ მატარიშვანი⁴².

9. იკითხა: „— რა ძალაა შენში, ანუ ვინ ხარ შენ?“ მიუგო — „მე ძალმიძს წარვხოცო⁴³ ყოველი მიწიერი“.

10. [yakṣa — მ] დაუყარა წინ ჩალა. „წარხოცე იგი“. ვაიუ მთელი ძალით დააცხრა ჩალას. ვერაფერი დააკლო. მაშინ უჭუიქცა [და შეჰლაღადა ღმერთებს] „მე არ შემძლია ამოვიცნო რაა იგი არსი“.

11. მაშინ [ღმერთებმა] მიუგეს ინდრას: „ო, მაგპავა, ამოიცანი ამათში ჭეშმარიტი არსი. მან მიუგო — იყოს ნება შენი. ის (ინდრა) მსწრაფლ მიეახლა. მაგრამ [Iakṣa] გაუჩინარდა.

12. ამ სივრცეში ის [ინდრა] შეხვდა მზეთუნახავს, სახელად უმა-ს⁴⁴. პაიმაგატის ასულს და ჰკითხა მას: „რაა იგი არსი? [yakṣa]“.

ნაწილი მეოთხე.

1. ის იყო ბრაჰმანი, მიუგო მან, ჭეშმარიტად ბრაჰმანის გამარჯვებით განდიდდით თქვენ. მხოლოდ ამის შემდეგ დარწმუნდა [ინდრა] და შეიცნო⁴⁵, რომ ის იყო ბრაჰმანი.

2. ჭეშმარიტად! ღმერთები — აგნი, ვაიუ, ინდრა, იმად აღმატებიან ყველა დანარჩენს, რომ ისინი ყველაზე ახლოს მიეახლნენ ბრაჰმანს და პირველებმა შეიცნეს ის როგორც ბრაჰმანი.

3. ჭეშმარიტად! ინდრა აღემატება ყველა ღვთაებებს, რამეთუ ის მიეახლა ყველაზე ახლოს და, ასე რომ, პირველმა შეიცნო ის, როგორც ბრაჰმანი.

4. ჰა, შეგონება [ბრაჰმანისათვის]: იგია ის, რაიცა ბრწყინავს ელვაში⁴⁶, იგია ის, რაიცა ხამხამებს სახედველში.

5. ახლა შეგონება ატმანისათვის: იგია ის, რისკენაც გონება ისწრაფვის⁴⁷, და ვისი წყალობითაც⁴⁸ ყოველივეს ვიმახსოვრებთ. ასევეა ფქირიც.

6. ყველა არსებისათვის ბრაჰმანი სათაყვანებელია⁴⁹, მასზე უნდა დააუნჯო გონება. ამდენად, ყოველი რეალური ვინმეს უნდა აღმერთებდეს, თუკი ამგვარად მოიაზრებს მას [ბრაჰმანს].

7. მოწაფე: მოძღვარო მაუწყე რაშია ცოდნის საიდუმლო?⁵⁰
მოძღვარი: აკი გითხარი ცოდნის საიდუმლო. მე უკვე გაუწყე ცოდნის ყველაზე დიდი საიდუმლო — ცოდნა ბრაჰმანისა.

8. ძალისხმევა, თვითფლობა, რიტუალი — საყრდენია მისი. ვედები — ნაწილები. ჭეშმარიტება — ალაგი მისი.

9. ვინცა უწყის ეს, იგი დაუტევებს ბოროტებას დაემკვიდრება უზენაეს ზეციერსა სამყაროს.

ლ ე მ ნ ი ა მ ნ ი

1. Iṣitam — სურვილი, ნება.
2. Prānah — სასიცოცხლო მშენივება. prāna — სუნთქვა, როგორც სიცოცხლის მიმცემი. საერთოდ prāna-ს მრავალი მნიშვნელობა აქვს. კონტექსტის შესაბამისად იხ. P. Deussen. Das System des Vedānta. Leipzig. 1883. გვ. 158, 191 — 196; 207; 353—359; შდრ.: ინდურ ფიზიოლოგიაში არსებობს 5 სახის პრანა, ფაქტიურად სუნთქვა ერთია, ხოლო დანარჩენი 4 სხეულში ჰაერის სხვადასხვა მოძრაობა, რომლებიც ამავე დროს განსხვავებულ სასიცოცხლო ფუნქციებს იწვევენ; მაგრამ რამდენადაც სუნთქვა არის სიცოცხლის ყველაზე ზოგადი გამოხატვა, ამიტომ ამ ხუთი სახიდან ერთი, მთავარის მიხედვით, ყველას prana — ჰქვია, რომელიც თავის მხრივ უახლოვდება მისგან აბსტრაქტირებულ ცნებას — ატმანს. იხ. J. Speyer. Die Indische Theosophie, Leipzig, 1914. S. 79.
3. yunakti — განმარტება, მოქმედებაში მოყვანა, შეერთება, დაკავშირება.
4. Srotrasya śtrotram < śtrotra — სასმენელის სასმენელი. იგულისხმება არა უბრალოდ სმენის ორგანო, არამედ შინაგანი საწყსი, გულის ყური, ატმანი. შდრ. Br. VI. 4. 18; ch. VIII. 12. 4.
5. manaso mano — გონება — გონებისა.
6. vāco ha vācam — სიტყვა მეტყველების (მიღმა).
7. prānasya prānah. — მშენივის მშენივება.
8. cakṣuṣāḥ cakṣuḥ — სახედველის სახედველი.
9. āmṛtah — უკვდავი.
10. na gacchati — არ მიიღწევა.
11. na vidmaḥ — არ ვიცით.
12. na vijānimaḥ — ვერც შევიცნობთ.

13. Anuśiṣyat — (როგორ) არის შესაძლებელი სწავლა [anusilana — სწავლა].

14. Adhi — ზემოთ, მაღლა, (განსხვავებულის თვალსაზრისით).

15. Pūrveśām — გარდასულ მოძღვართა (გამონათქვამები).

16. vyācacakṣire — გარკვევით, ნათლად ლაპარაკი, ახსნა.

17. anabhyuditam — რისი გამოხატვა, გამოთქმაც არა ხერხდება.

18. manas — (man — ფუტიდან) გონება. აზროვნება. ამ შემთხვევაში ტერმინი „manas“ ნახშირია, როგორც გრძნობის ორგანოთა საერთო გამოხატველი. (შდრ. Br. I. V. 3; Desire, deliberation, doubt, faith, want of faith, steadiness, unsteadiness, shame, intelligence, and fear all these are but the mind“).

19. na Paśyati — რასაც ვერ დაინახავ, ვერ აღიქვამ.

20. na śṛṇōti — რაც ყურით, გულის-ყურით არ გაიგება.

21. Prāṇena na Prāṇiti-ის რასაც სუნთქვით ვერ ისუნთქავ. Gambhirananda — ამ ტერმინს თარგმნის ყნოსვის ორგანოდ, რომელიც „Produced from earth existing in the nostrils, and associated with the activities of the internal organ and the vital force“.

22. manyase — შენ ფიქრობ. (ladi — თუ) — აქ მოძღვრის მიმართვას შეგირდის მიმართ, რამდენადაც არსი (ბრაჰმა) ყოველთვის დაფარულია უკეთეს გამოვლენილია სხვაგვარად, ამდენად მოძღვარი სწორედ დაეჭვებით მიმართავს შეგირდს.

23. Su veda iti — მე ვიცი ის (იგულისხმება ბრაჰმანი).

24. dabhram — მცირედი, ცოტა (არის სხვანაირი წაკითხვაც — dahi-iam შდრ. 12, გვ. 584).

25. mimamsyam eva — საკითხი, რომელიც [წინასწარ] უნდა მოიაზრო.

26. Na aham manye suveda iti — არა მგონია, რომ მე ვიცი ის საკმაოდ ღრვად. შემდეგ შეგირდი თავის აზრს ასე აზუსტებს: No na veda iti, veda ca არც ის (ვიცი), რომ მე ის არ ვიცი (და არც იმის თქმა შემიძლია) მტკიცება, რომ მე ვიცი ის, ე. ი. აქ ის აზრია გატარებული, რომ აღამიანს არ შეუძლია, არც იმის მტკიცება, რომ იცის ბრაჰმანი და არც იმის, რომ არ იცის ის. ამ აზრით, ბრაჰმანი, როგორც კანტისათვის ღმერთის არსებობა, ანტანონიების სფეროს განეკუთვნება (შდრ. 12, გვ. 584—585).

27. matam — ცნობილი.

28. amatam — უცნობი.

29. vijānatam — ის ვინც იცის.

30. avijānatam — არ მცოდნე. ვინც არ იცის.

31. pratibodha — ეტაპობრივად მიღებული ცოდნა.

32. avedit — გაიგო, გააცნობიერა.

33. vinastih — დეგრადირება, ნგრევა.

34. bhūtesu bhūteṣu — ყველაფერი ის, რაც მოძრაობს და არ მოძრაობს.

III-ე თავის სუტრები ზოგ გამოცემაში სხვადასხვადაა განაწილებული. ჩვენ მივყევით, პ. დოსენის, მ. მიულერის გამოცემებს.

35. brahma ha devebhyo — ბრაჰმანმა ვაიმარჯვა (იგულისხმება ასურებზე) ღმერთისათვის. III და IV თავები მიჩნეულია გვიანდელ ჩანამატად (იხ. 34, გვ. 149).
36. Iakṣa — არსი. რადჰაკარიშნანი თარგმნის — spirit (12. 587.).
37. jātavedā — აგნის ეპითეტი: პირდაპირი თარგმნით „ყოველი სულიერის მცოდნე“ — Knower of all Births. (შდრ. Br. VI. 3. I.).
38. idam sarvam — ყველა გზნილება, რაც ზოცრობს და არ მოძრაობს.
39. prithivyām — ყველაფერი, რაც მიწის ზევითაა და შეიძლება ცეცხლში ჩაინთქას.
40. Na aśakam vijñātam — ცოდნანი წარმატებას ვერ მივაღწიე.
41. Vāyu — ვაიუ, ქარის ღმერთი.
42. mātarīśvan — ვაიუს ეპითეტი შდრ. (12, 588).
43. ādadiya — შემიძლია სულის შებერვით გაქრობა.
44. Uma — უმა. ღწერთ შივას მეუღლე; ღვთაებრივი სიბრძნის განსახიერება [შდრ. 12, 589 — 590].
45. vidāncakara — გაიგო, ისწავლა, შეიცნო.
46. yad etad vidyuto vyadyutadā itin nyamīṣada — (იხ. 34, I. გვ. 151) — ის, რაც ბრწყინავს. რადჰაკარიშნანის მიხედვით (12. გვ. 591). ეს არის ალგეორია წამიერ ნათებასთან. „The two illustrations of the flash of lightning and the twinkling of the eye suggest the sudden glimpse, sakrd-vijñānam. into Reality which has to be transformd into permanent realization“ (იქვე). ამ და შემდეგ პარაგრაფებს სხვადასხვანაირად თარგმნიან. მაგ. პ. ლოსენი (37 გვ. 28.): Was am dem Blitze das ist, daß es clitzt und man ruft 'ah' and schließt die Augen, dies, daß man 'ah' ruft (ist seine Unterweisung); მ. მიულერი it's that which now flashes forth in the lightning and now vanishes again). [34, I გვ. 151 — 152].
47. yad etad gacchativa ca manah — როსკენაც გონება ისწრაფვის. შდრ. პ.ე ლოსენის თარგმანს „Wenn etwas gleichsam eintritt in den Geist, daß man dadurch sich erinnert an etwas im Augenblich. dieses Vorstellen (ist sein Unterweisung) (37, გვ 208). მიულერის თარგმანი: It's that which seems to move as mind, and by it imagination remembers again and again“ (4. I, გვ. 152).
48. იგულისხმება გონება, manah. შდრ. (37. გვ. 591).
49. vanam — სათაყვანებელი.
50. დედანშია: bho brūhityukta ta upaniṣad — მაუწყეთ მე უპანიშადა მაგრამ ტერმინი Upa-ni-ṣad ჩვენ ვადმოვლეთ არა პირდაპირ, არამედ მისი სიტყვისიტყვით თარგმანის აზრით. ე. ი. საიდუმლო ცოდნად. (ტერმინის ისტორიისათვის იხ. 30 გვ. 10).

ლიტერატურა

1. უპანიშადები, თბ., 1995
2. ჭორჩაძე ა. თხზულებანი. ტ. 3, თბ., 1909.
3. Ашкеев Н. О. материалистических традициях в Индийской философии. М., 1965.
4. Бродов В. Индийская философия нового времени. М. 1967.
5. Брихадараңьяка Упанишада. М., 1974,

6. Дейсеев П. Веданта и Платон в свете кантовой философии М., 1911.
7. Джонстон В. Отрывки из Упанишад. «Вопросы философии и психологии». кн. 1 (31) ст. 1—34; М. 1896.
8. Основы Упанишад. СПб. 1904.
9. Победа над смертью: М., 1912. См.: Всемирная б-ка в память Л. Н. Толстого, Высшая Мудрость народов мира. вып. 5.
10. Рой. М. История Индиской философии. М. 1958.
11. Сыркин А. Я. Некоторые проблемы изучения Упанишад. М. 1971.
12. Упанишады, Пер. с Санскрита, предисл. и комм. А. Я. Сыркина. М. 1967.
13. Чаттопадхьяя Д. История Индиской философии. М. 1966.
14. Чхандогья Упанишада. М. 1965.
15. Aus Brahmanas und Upanishaden. Gedanken altindischer Philosophen. Uber. und eing. von A. Hillerbrandt. Iena, 1921.
16. Barua B. a History of pre-Buddhistic Indian philosophy, Calcutta, 1921.
17. Belvalkar S., Ranade R. History of Indian philosophy. vol. II. Poona, 1927.
18. Bhattacharjee U. ch. Pre-Upanishadic teachers of Brahmayidya. Indian Historical Quarterly, London, vol 3.n2 1927. P 307 — 314.
19. Charkravarti S. Ch The Philosophy of tho Upanishads, Calcutta, 1935.
20. Challaye F. Les philosophes, de L'Inde; Paris, 1956.
21. Deussen P. Die Philosophie der Upanishad's. Leipzig, 1920.
22. Deussen P. Das Sistem des Vedānta. Leipzig, 1882.
23. Deussen P. The Philosophy of the Vedanta. Calcutta, 1957.
24. Deussen P. Allgemeine Geschichte der Philosophie. BD. I. Leipzig, 1907.
25. Ewing A. N. The Hindu conception of the functions of breath. Journal of American Oriental Sosity vol 22. 2-nd half. N-havan, 1901, p.p. 250 — 308.
26. Gelder I. M. van; Der Atman in der Grossen — wald — Geheimlehre. Brhad — Āraṇyaka — Upaniśad; S-Gravenhage, 1957.
27. Gough A. E. The Philosophy of the Upanishads and ancient Indian metaphysics. London, 1903.
28. Harrison M. M. Hindu monism and pluralism as found in the Upanishad and in the philosophics dependent upon them. Oxford, 1932.
29. Hiriyanma M. The ethics of the Upanisads. Aannals of Bhandarkar Institute. Vol 5, p.p. 55 — 65, London, 1923 — 24.
30. Hiriyanma M. Outlines of Indian philosophy N. Delhi, 1976.
31. Keit A. B. The religion and philosophy of the Veda and Upanishads. Cambridge, 1925.
32. Lanjuinais J. D. Analyse de L'Oupenek'hat. Journal Asiatique t. 2. p. 213 — 236; t3. P 71 — 91, 1823. Paris, 1823.
33. Les Upanishad. texte et traduction Sous la direction de L. Renow. Paris, 1934.
34. Oldenberg H. Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen, 1923.
35. Radhakrishnan S. The principal Upanishads. London, 1953.
36. Radhakrishnan S. The Philosophy of the Upanishads. London, 1953.
37. Ranade. R. D. A constructive surrvey of Upanishadic philosophy being a systematic introduction to Indian metaphysics, Poona, 1926.
38. Rhys Davids T. W. The theory of „Soul“ in the Upanishads. Journal of Asiatic Society. London, 1809. P. P. 71—87.
39. Sekhri S. D. Pince Dara Shikuh and his persian translation of Upaniṣhads. — Indo Iranica vol 12, N 3. 1959, 33. 1—9.
40. Ruben. W. Geshichte üder Jndische Philosophie, Berlin, 1954.
41. Sechig Upanishads des Veda. Über, von P. Deussen. Leipzig, 1921.
42. Sinha J. A history of Indian pilosophy. N. — Delhi. 1976.

43. The Upanishads. Trans. By M. Muller. S. B. E. vol 1. 1879. vol 15. 1894. Oxford.
44. The Thirteen principal Upanishads. Trans. By R. E. Hume 1921. Oxford.
45. The Upanishads. Trans. By Iuan masearo. Harmondsworth. 1974.
46. Winternitz M. History of Indian Literature vol. 1. pt. 1. Calcutta. 1959.

თარგმნა, შესავალი და ლექსიკონი
დაურთო ალექსანდრე ალადაშვილმა

დიდი ღანაკარგი

საქართველოს ფილოსოფოსთა რიგებს გამოაყლდა ჭეშმარიტი ფილოსოფოსი, ფართო განათლებისა და კრიტიკული აზროვნებით დაჯილდოებული ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტი ოთარ ჭიოვეი.

თითქოსდა ფილოსოფიის ინსტიტუტის და საქართველოში ფილოსოფიური აზროვნების მყარ საძირკველს დიდი ბზარი გაუჩნდა, რამდენიმე წელიწადში ჩვენგან წავიდა მერაბ მამარდაშვილი, ზურაბ კაკაბაძე, ნიკო ჭავჭავაძე, ამჟამად ოთარ ჭიოვეიც. ეს ის მოაზროვნეებია რომლებმაც საქართველოს ფილოსოფიურ აზროვნებას ჩვენს საუკუნეში პირველი და მეორე თაობის ფილოსოფოსების შემდეგ ახალი მიმართულება მიანიჭეს და თანამედროვე მსოფლიო ფილოსოფიის მაჯისცემას ინარჩუნებდნენ საქართველოში. თუ პირველი და მეორე თაობის ფილოსოფოსები საკაცობრიო ფილოსოფიის განვითარების შესაბამისად უმთავრესად გნოსეოლოგიურ ლოგიკურ პრობლემებს იკვლევდნენ, მსოფლიო აზროვნების შემდგომმა განვითარებამ წინა პლანზე წამოწია ონტოლოგიის, აქსეოლოგიის, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის და კულტურის ფილოსოფიის პრობლემების კვლევა. აზროვნების ამ მიმართულების წარმართვაში სწორედ ზემოთ დასახელებული მესამე თაობის ფილოსოფოსებმა გამოიჩინეს თავი. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მიმართულების აზროვნების განვითარება უმთავრესად დაკავშირებულია ზურაბ კაკაბაძის და ანგია ბოჭორიშვილის სახელებთან. კულტურის ფილოსოფიის მიმართულებით აზროვნების განვითარებაში გადამწყვეტი სიტყვა თქვეს ოთარ ჭიოვემა და ნიკო ჭავჭავაძემ, იმდენად რომ მათ შეძლეს ფილოსოფიის ინსტიტუტის პროფილის განსაზღვრა, ორივე ჯგუფი ანვითარებდა აქსეოლოგიურ პრობლემატიკას, მოსკოვიდან ფილოსოფიის ინსტიტუტში გადმოსვლის შემდეგ დიდებულ მოაზროვნეთა ეს ანსამბლი მერაბ მამარდაშვილმა დაამშვენა ონტოლოგიური, გნოსეოლოგიური და აქსეოლოგიური პრობლემატიკით.

და ეს ერთ-ერთი იმათგანი, ვინც ფილოსოფიის ნაგებობას ამაგრებდა აღარ არის ჩვენს შორის; ოთარ ჭიოვეი ერთგვარი უკანასკნელი მოპიკანი იყო, გამორჩეული აზროვნების სიღრმით, არგუმენტირებით და ლოგიკურობით. მისი შრომები ყურადღებას იმსახურებდნენ არა მარტო საბჭოთა კავშირსა და აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნებში, არამედ მთელს ევროპას და ამერიკაში, მისი აზროვნება ყოველთვის თანამედროვე აქტუალური პრობლემების გარშემო მოძრაობდა, მისი ფილოსოფოსობა თავისებურად იმანენტური იყო, მას არ უყვარდა ლექციები და საჯარო გამოსვლები, მის ნაზრევს მხოლოდ ნაწერებით უზიარებდა საზოგადოებას, მისი შრომები თაბოზე არასოდეს გაჩერებულა. მან დიდი წვლილი შეიტანა სოციალური ფილოსოფიისა და თეორიული სოციოლოგიის კარდინალური პრობლემების გარკვევაში, აჩვენა სოციალური კანონზომიერების თავისებურება და გაანალიზა მისი არსება. დიდია მისი დამსახურება კულტურის ფილოსოფიის კვლევის საქმეში. მისი მონოგრაფიები კულტურის ფილოსოფიის პრობლე-

მებზე ფუნდამენტური მნიშვნელობისაა და დიდი პოპულარობით სარგებლობს ევროპის კულტურის ფილოსოფოსთა შორის.

ოთარ ჯიოევი მთელი არსებით იყო შეყვარებული ქართველი ფილოსოფოსების მემკვდრეობაზე, განსაკუთრებით იზიდავდა იმათი ნააზრევი რომელთა მიმართ დიქტატურა ყველა საშუალებას მიმართავდა იზოლირებისა და ფიზიკური მოსპობის ჩათვლით. განსაკუთრებთ დიდი დამსახურება აქვს კიტა მეგრელიძის მემკვდრეობის მაღალ დონეზე გააზრებაში. კიტა მეგრელიძის ერთადერთი ნაშრომი მისი დაპატიმრებიდან მეოთხედი საუკუნის შემდეგ რომ გამოვიდა გამოხმაურების საგანი გახდა მთელი საბჭოთა კავშირის მასშტაბით, როსტოვის უნივერსიტეტმა ლენინურ პრემიაზეც წარადგინა, ჩვენ ყველანი გამოვებმაურეთ მეგრელიძის ნააზრევს, მაგრამ ოთარ ჯიოევმა ყველაზე უკეთ და ყველაზე საფუძვლიანად დაინახა კიტა მეგრელიძის ნააზრევის ღირებულება. მან შეძლო დაესაბუთებინა რომ კიტა მეგრელიძე იყო ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი პირველი გამააზრებელი, მეცნიერებათა ინტეგრაციის დამსაბუთებელი, ცნობიერების მეცნიერული ახსნის ფსიქოლოგიზმისა და ბიოლოგიზმის უარყოფის და სოციოლოგიზმის ცალმხრობის მაჩვენებელი. მან ცნობიერების სოციალური ახსნის გზა მონახა. კიტა მეგრელიძის მიერ გადასახლებიდან ხუთი წლის წვილისთვის მოწერილი და მის მიერ შეთხზული ლეგენდა ოთარ ჯიოევმა ფილოსოფიური ინტერპრეტაციის საგნად გახადა ბელისკისა და დოსტოვესკის მსგავსად.

დასაბუთა, რომ ადამიანის მსხვერპლად შეწირვით აგებული კოშკი ვერ დააფუძნებს ადამიანურ სამყაროს და ვერც ბედნიერებას მოუტანს ადამიანებს. ერთი საყვარელი ადამიანის სიცოცხლე მთელ სიმდიდრეზე უფრო ძვირფასია, ერთი ადამიანის უდანაშაულო ტანჯვას ათი სახელმწიფოს ბედიც ვერ გამოისყიდის, არ არის სამყაროში ადამიანის სიცოცხლეზე მეტი სიმდიდრე და არ არის უდანაშაულო ადამიანის მსხვერპლზე უფრო დიდი დანაშაული“ (ოთარ ჯიოევი). ოთარ ჯიოევის დამსახურება კიტა მეგრელიძის მრავალპროფილიანი ნაშრომის გააზრებაში იმდენად დიდი იყო, რომ თსუ-ს გამომცემლობის დირექტორმა ვალერიან გამყრელიძემ, როდესაც შემოიტანა ვაზა ქართულ ენაზე გამოსაცემად მომემზადებინა კიტა მეგრელიძის მემკვიდრეობა, მე ვთხოვე ერთ-ერთ რედაქტორად და წინასიტყვაობის ავტორად ოთარ ჯიოევი მოეწვია. როდესაც მეოცე საუკუნის ქართული ფილოსოფიის ანთოლოგიას ვამზადებდით, კიტა მეგრელიძის შესახებ ბიოგრაფიისა და მისი შრომის ადგილების შერჩევა, ისევე ოთარ ჯიოევს დავავალეთ, მაშინ მეგრელიძის ნაშრომი ქართულად ჯერ კიდევ არ იყო თარგმნილი, მან არა მარტო თარგმნა ადგილები ამ ნაშრომიდან, არამედ მთელი შრომის კვინტესენცია წარმოადგინა, ამ პრინციპით მეოცე საუკუნის ქართული ფილოსოფიის ოთხ ტომიან ანთოლოგიაში მხოლოდ კიტა მეგრელიძის ნაშრომია წარმოდგენილი. რაოდენ დასანანიია, რომ ახლა გვიწევს ოთარის შრომებიდან ანთოლოგიისთვის მასალების შერჩევა.

ოთარი იყო სპეტაკი, უანგარო, მიუკერძოებელი და პრინციპული. წელს ჰარვარდის უნივერსიტეტიდან კონფლიქტოლოგიის ცენტრმა შემოგვთავაზა ცხინვალელ და ვლადიკავკაზელ სოციოლოგებთან ერთად ქართულ-ოსური კონფლიქტის გამოკვლევა. ამერიკელი, ოსი და ქართველი სოციოლოგების პირველი შეკრება თბილისში ჩატარდა, ჩვენგან ერთ-ერთ მონაწილედ ბატონ-

ნი ოთარი მოვიბატყეთ, შეკრებას დაესწრო, მაგრამ კვლევაში მონაწილეობაზე უარი განაცხადა, იმედი გამოთქვა, რომ კვლევა ობიექტურად ჩატარდებოდა, დრო და დრო კითხულობდა როგორ მიმდინარეობდა ჩვენი ურთიერთობა. ცხინვალშიც კი მოვიწვიეთ შეკრებაზე, მაგრამ არ წამოვიდა, ეს იმის შედეგი იყო, რომ ორივე მხრიდან მის მიმართ უსაფუძვლო საყვედური გაისმოდა. ეს კონფლიქტამდეც ასე იყო. 1967 წელს, როცა Вопросы Фило-софии-ს სპეციალური ნომერი გამოვიდა ქართველი მოაზროვნეების შრომებით შედგენილი, ერთ-ერთი წერილი ოთარ ჯიოევს და თამაზ ბუაჩიძეს ეუთვნოდა, იგი ეხებოდა თანამედროვე ქართული ფილოსოფიის განვითარებას. და აი, ერთხელ, როდესაც შალვა პაპუაშვილთან ერთად ვაკის პარკში ვსვ-ირნობდით, ერთი მარქსისტი ფილოსოფოსი მოგვიანლოვდა და საყვედუ-რი გამოთქვა იმის გამო, რომ მისი თანამოაზრეები არ იყვნენ მოხსენიებუ-ლი, აღშფოთებული იყო იმითაც, რომ თანამედროვე მარქსისტული იდეო-ლოგიის ქვეყანაში ქართულ ფილოსოფიაზე წერილის ავტორებიდან ერთი იყო ტროცკისტის შვილი, რომელიც ამის გამო არ აფასებდა მარქსისტებს, მეორე კი არაქართველი და რატომ უნდა დაეწერა მას ქართულ აზროვნებაზე წერილი ისიც უნდა გავიხსენოთ, რომ აკადემიის წევრობის მსურველებმა პტივენულად აღიქვეს ოთარ ჯიოევის აკადემიის წევრად არჩევა და პრო-ტესტით პრესაშიც გამოვიდნენ, ოთარმა პროტესტის ნიშნად აკადემია დატოვა.

თითქმის ნახევარი საუკუნე ვიცნობდი და მე ის გაცილებული არ მინა-ხავს, მან განსაკუთრებული მეგობრობა იცოდა, ანთოლოგიაში ნიკო ჭავჭავა-ძის შესახებ მასალები ოთარმა წარმოადგინა, როდესაც ეს ტომი აიწყო ამერიკაში გამოვიდა ნიკო ჭავჭავაძის ნაშრომი, ოთარმა მთხოვა შემეჩერე-ბინა წიგნის დაბეჭდვა სანამ ნიკოს ამერიკაში გამოქვეყნებულ ნაშრომს თარგმნიდა, ამის გაკეთება არც თუ ისე ადვილი იყო, რადგან წიგნი უკვე აწყობილი იყო, მაგრამ ისეთი ტონით ითხოვდა რომ უარის თქმა არ შეიძლე-ბოდა. როგორი პატივისცემით ეპყრობოდა თავის მეგობრებს ამის კიდევ ერთ მაგალითს დავასახელებ: სოციოლოგიის სახელმძღვანელო უნდა გამომეცა და რედაქტორად ოთარს მივეცი რეკომენდაცია, წიგნი წაიკითხა და მითხრა რედაქტორობაზე მხოლოდ მაშინ დავთანხმდები თუ ერთ ადგილს ამოიღებო.

საქმე ეხებოდა ეკოლოგიური კრიზისიდან გამოსავალს. ზოგიერთი ნეოკან-ტიანელთა მსგავსად, რომლებიც აზროვნების კრიზისის დაძლევის გზად უკან კანტიკენ დაბრუნებას მიიხნევენ, ეკოლოგიური კრიზისის გამააზრებელნიც კრიზისის დაძლევის გზად უკან ბუნებისაკენ დაბრუნებას გეთავაზობდნენ, მათ შორის იყო ზურაბ კაკაბაძეც, მე ვსაბუთებდი, რომ ამ გზით კრიზისი არ დაიძლევა, რადგან აღარაა ის ბუნება, რომელშიც უნდა დავბრუნდეთ. ოთარის აზრით, შეიძლება ეს პოზიცია უფრო სწორი ყოფილიყო, მაგრამ ზურაბის დასახელება თუ იქნებოდა ის რედაქტორობაზე უარს ამბობდა. მე ჩემ დებულებაში ვერ ვხედავდი ზურაბის მიმართ უპატივცემულობას, მაგრამ ოთარის მოთხოვნა დავაკმაყოფილე, რადგან თუ მან ასე იტყრა შეიძლებოდა სხვებსაც ასევე გაეგოთ.

ამ ზაფხულს, როგორც ჩანს, მთლად კარგად ვერ გრძნობდა თავს. მკითხ-ხა საგზური სად აიღე და რამდენი ღირსო, როცა ფასი გაიგო დანარჩენით აღარ დაინტერესებულა, ამდენი ფული საიდან მექნებაო. სიკვდილამდე ორი დღით ადრე შევეხმიანე, ვთხოვე დამხმარებოდა ჰეგელის ერთი ცნების საზრისის



დადგენაში, მაგრამ უარით გამისტუმრა და მიიჩნია თამაზ ბუაჩიძისთვის მი-
მემართა, როგორც ჩანს, თავს კარგად ვერ გრძნობდა. ძნელია იმის წარმოდგე-
ნა რომ ჩვენს შორის აღარ იქნება ნათელი აზროვნებით დაჯილდოებული მა-
ღალი ზნეობის ადამიანი. მსუბუქი იყოს მისთვის ქართული მიწა, რომლის
ყოველი გოჯი შემოვლილი ჰქონდა.

ედუარდ კოდუა

რომან შენგელია

ქართველმა მეცნიერებამ, ქართულმა ფილოსოფიურმა საზოგადოებამ უმძიმესი დანაკლისი განიცადა. მოულოდნელად გარდაიცვალა ქართული ფილოსოფიური სკოლის ერთ-ერთი ღირსეული წარმომადგენელი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის სავლე წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტის წამყვანი მეცნიერი თანამშრომელი რომან შენგელია.

რომან შენგელია დაიბადა 1932 წლის 12 ოქტომბერს სამტრედიის რაიონის სოფელ იანეთში. 1950—1955 წლებში სწავლობდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტზე უნივერსიტეტის დამთავრებისთანავე ჩაირიცხა ასპირანტურაში, რომლის დამთავრების (1959 წ.) შემდეგ 1959—1960 წლებში მუშაობდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტზე. 1960 წლის სექტემბრიდან კი იგი ფილოსოფიის ინსტიტუტის მაშინდელი დირექტორის ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსის სავლე წერეთლის მიწვევით მუშაობას იწყებს აღნიშნულ ინსტიტუტში, სადაც მოღვაწეობდა სიცოცხლის ბოლო წუთებამდე — უმკროსი, უფროსი და წამყვანი მეცნიერი თანამშრომლის თანამდებობებზე.

რომან შენგელია ფართო ერუდიციის მკვლევარ-ფილოსოფოსთა რიცხვს ეკუთვნოდა, მაგრამ მისი კვლევა-ძიების მთავარი სფერო იყო ესთეტიკა, ფილოსოფიის სწორედ ამ დისციპლინაში შექმნა მან გამოკვლევები, რომელთაც მნიშვნელოვანი წვლილი აქვთ შეტანილი საქართველოში ესთეტიკური პრობლემატიკის დამუშავებაში. ესთეტიკის პრობლემებს მიუძღვნა რომან შენგელიამ გამოკვლევები: „ანტიკური ესთეტიკის ისტორიიდან“ (1970), „ხელოვნების საზოგადოებრივი მნიშვნელობა“ (1972) და ფუნდამენტური გამოკვლევა — „ესთეტიკა და გონების ერთიანობის პრობლემა კანტის ფილოსოფიაში“ (1989). გარდა ამისა ის უწეოდა ნაყოფიერ მთარგმნელობით მოღვაწეობას.

რომან შენგელიას ეკუთვნის არა ერთი საყურნალო და საგაზეთო სტატია ფილოსოფიის, ხელოვნებისა თუ ცხოვრების აქტუალურ საკითხებზე. მათგან განსაკუთრებით აღსანიშნავია სტატიების ციკლი ქურნალ „მაცნეში“ (ფილოსოფიის სერია). რამდენიმე წლის წინათ უმძიმესი ოპერაციის გადატანის შემდეგ, მას თითქოსდა მეორე სუნთქვა გაეხსნა: ახალი ნაშრომები, მოხსენებები, აქტიურობა სამეცნიერო კონფერენციებსა და საინსტიტუტო სხდომებზე, ლექციები თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტსა და თბილისის სხვა უმაღლეს სასწავლებლებში, თანამშრომლობა გაზეთ „საქართველოს რესპუბლიკაში“ და სხვ.

რომან შენგელია ფილოსოფოსი იყო მოწოდებით და მისი ეს უნარი მტკავნდებოდა ყველგან და ყველგან. იყო პრინციპული და შეურიგებ-

ლი უსამართლობისადმი, კაცთმოყვარე, საოცრად მგრძობიარე და სიცოცხლეზე უსაზღვროდ შეყვარებული პიროვნება, გამოირჩეოდა ფილოსოფიით დაინტერესებული ახალგაზრდებისადმი ყურადღებით და მათთან ურთიერთობისას არ ზოგავდა დროსა და ენერგიას.

ამ ქვეყნიდან მოულოდნელი წასვლით რომან შენგელიამ დიდი ტკივილი დაუტოვა ახლობლებს, მეგობრებსა და კოლეგებს.

საქართველოს მაცნიერებათა აკადემიის
საველე წარმომადგენლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტი
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის
სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიისა და
სოციოლოგიის ფაკულტეტი

ანზორ ტყემალაძე

თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტმა და ქართულმა ფილოსოფიურ-მა საზოგადოებამ დიდი დანაკლისი განიცადა. მოულოდნელად გარდაიცვალა ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ესთეტიკის კათედრის გამგე, ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი ანზორ ტყემალაძე.

ა. ტყემალაძე დაიბადა 1936 წლის 15 მაისს ქ. ჭიათურაში, სკოლის დამთავრების შემდეგ იგი რამდენიმე წელი მუშაობდა ქ. ჭიათურის მაღაროებში, რათა დაძმის შენახვაში შეშველებოდ ქვრივ დედას. 1955 წელს ჩაირიცხა თსუ ფილოსოფიის ფაკულტეტზე, რომლის დამთავრების შემდეგ სწავლა განაგრძო ამავე ფაკულტეტთან არსებულ ასპირანტურაში ესთეტიკის სპეციალობით. მრავალწლიანი მოღვაწეობის გზაზე მან გაიარა ყველა თანამდებობა ესთეტიკის კათედრის ლაბორანტიდან — კათედრი გამგემდე.

პროფ. ა. ტყემალაძე ერთ-ერთი იმათაგანი იყო, ვინც ნ. ჭავჭავაძის ესთეტიკური სკოლის სხვა წარმომადგენლებთან ერთად ღირსეულად აგრძელებდა XX ს-ის ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში აკად. შალვა ნუცუბიძის მიერ დაწყებულ საქმეს, რაც ესთეტიკური პრობლემების ფილოსოფიურ კვლევას გულისხმობდა. 1983 წელს რუსულ ენაზე გამოქვეყნებულმა მონოგრაფიამ „ესთეტიკური შემეცნების პრობლემები“, მას დიდი აღიარება მოუპოვა იმდროინდელ საბჭოთა ფილოსოფიურ საზოგადოებაში.

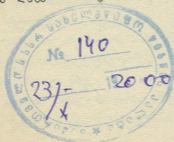
უკანასკნელ წლებში ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტზე მისი უშუალო ძალისხმევით დაარსდა ესთეტიკისა და კულტუროლოგიის სპეციალობები, რითაც კიდევ ერთხელ გამოვლინდა მისი ორგანიზატორული ალღო და უნარი.

პროფ. ა. ტყემალაძის ზღვამღვანელობით მომზადდა მრავალი საკანდიდატო დისერტაცია. მისი მოწაფეები წარმატებით მოღვაწეობენ საქართველოში და მის ფარგლებს გარეთ.

ა. ტყემალაძე გამოირჩეოდა თავმდაბლობით, ყველასადმი კეთილმოსურნე და მეგობრული განწყობილებით. იყო უზნეობისადმი უკომპრომისო, და როგორც ნიკო ჭავჭავაძე იტყოდა იყო აქტიურად კეთილი ადამიანი. დახმარება და მხარში დგომა ყოველდღიური ცხოვრების წესად ჰქონდა ქცეული.

თვალსაჩინო მეცნიერისა და ღვაწლმოსილი პედაგოგის, სანიმუშო მეოჯახის, მეგობრის და მოქალაქის ნათელი სახე მარად დარჩება მისი მოწაფეებისა და კოლეგების ხსოვნაში.

ანთონიის კათედრა



2000-140

ՀԱՅԿԵՆԻ
ՅԵՐՈՒՍՏԱՆԻ

10
29-98

n 4513/2