



პეტრე შალვა

რჩეული
ნაწერები

აფხაზეთის მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია

პეტრე შარია

**რჩეული
ნაწერები**



თბილისი
2019

წიგნში შესულია ცნობილი ფილოსოფოსისა და ლიტერატურათმცოდნის პეტრე შარიას ფილოსოფიური და რუსთველოლოგიური ნაშრომები, რომელთა ერთი ნაწილი გამოქვეყნებულია, ნაწილი კი პირველად ქვეყნდება.

წიგნში ქვეყნდება პეტრე შარიას ბიბლიოგრაფიულ იშვიათობად ქცეული მონოგრაფია „შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და შემოქმედების ზოგიერთი ძირითადი საკითხი“. მასში ავტორი კრიტიკულად მიმოიხილავს რუსთველოლოგიაში წამოყენებულ ძირითად შეხედულებებს რუსთაველის მსოფლმხედველობაზე (ნეოპლატონიზმი, მანიქეიზმი, სუფიზმი, მაჰმადიანობა, პაგანიზმი, დეიზმი და სხვ.). ამ კრიტიკულ გარჩევას წინ უძღვის ნაწარმოების მსოფლმხედველობრივი პრინციპების კვლევის მეთოდოლოგიური საფუძვლების გაშუქება. „ვეფხისტყაოსნის“ იდეური შინაარსი განხილულია შუა საუკუნეების საერთო იდეოლოგიური ატმოსფეროს ანალიზის ფონზე და წამოყენებულია ნაშრომის ავტორის მოსაზრებები შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და შემოქმედების ძირითადი საკითხების შესახებ.

პირველად ქვეყნდება პეტრე შარიას უაღრესად საინტერესო ნაშრომი „ეგზისტენციალიზმის ესთეტიკისა და ლიტერატურის თეორიის კრიტიკული მიმოხილვა“, რომელიც ხელნაწერის სახით შემორჩა.

წიგნი განკუთვნილია სპეციალისტებისა და ფართო მკითხველი საზოგადოებისათვის.

სარედაქციო კოლეგია:

რეზო გორდუზიანი, კახა კვაშილავა, მარინე ტურავა, გრიგოლ შარია, შერმადინ შარია, შორენა შარია, ხათუნა შარია, რევაზ ხარებავა, ია ჯიჭონაია, დაზმირ ჯოჯუა.

რედაქტორები: გურამ ყორანაშვილი
ბეჟან ხორავა

© პეტრე შარია, 2019

© საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა

ISBN 978-9941-9652-9-6

წინასიტყვაობა

ადამიანი ქვეყნად სხვადასხვა მისიით მოდის, მნიშვნელოვანი კვალის დატოვება ძალიან ცოტას შეუძლია. ასეთ ადამიანთა რიგს ეკუთვნის ფილოსოფოსი და ლიტერატურათმცოდნე პეტრე შარია.

პეტრე ათანასეს ძე შარია დაიბადა 1904 წლის 20 აპრილს სოხუმის ოლქის სამურზაყანოს უბნის სოფ. თაგილონში, ღარიბი გლეხის ოჯახში.¹ 1915 წელს დაამთავრა თაგილონის ორკლასიანი სკოლა. ოჯახის მძიმე მატერიალური მდგომარეობის გამო, ერთხანს სწავლის გაგრძელება ვერ მოახერხა, მაგრამ შემდეგ მაინც დაამთავრა ზუგდიდის უმაღლესი დაწყებითი სკოლა. 1919-1920 წლებში სწავლობდა სოხუმის საოსტატო სემინარიაში, რომელიც ვერ დაამთავრა ისევ და ისევ ოჯახის მატერიალური მდგომარეობის გამო და 1920 წლის სექტემბერში მუშაობა დაიწყო სამურზაყანოს მაზრის სოფ. მუხურის დაწყებითი სკოლის მასწავლებლად. ამ პერიოდში ის აქტიურად ჩაება პოლიტიკურ საქმიანობაში, იმავე წელს გახდა რკპ (ბ) წევრი. აფხაზეთში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ, 1921 წელს (მარტი-სექტემბერი) იყო კომკავშირის გალის სამაზრო კომიტეტის მეორე მდივანი, 1921-1922 წლებში – სამურზაყანოს მაზრის სოფ. ქვემო ჭუბურხინჯის დაწყებითი სკოლის გამგე, შემდეგ სოფ. თაგილონის შვიდწლიანი სკოლის მასწავლებელი. 1922-1924 წლებში სწავლობდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტზე. იმავდროულად, 1923 წელს მუშაობდა საქართველოს კპ ცკ-ის საორგანიზაციო განყოფილებაში.

როგორც ირკვევა, პეტრე შარია „ახალგაზრდა მარქსისტთა“ ანტისაბჭოთა ორგანიზაციის წევრი ყოფილა და 1924 წელს დაუკავებიათ კიდეც. აღმოჩნდა, რომ ის ხვდებოდა საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის დამფუძნებელი კრების (1919-1921 წწ.) წევრს ალექსანდრე ჩიქავას, რომელიც 1922-1924 წლებში თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პედაგოგიურ ფაკულტეტზე სწავლობდა. ალექსანდრე ჩიქავა, როგორც საბჭოთა ხელისუფლებისთვის პოლიტიკურად არასაიმედო პირი, 1924 წლის აჯანყების დაწყების შემდეგ დააპატიმრეს და დახვრიტეს. პეტრე შარია ამჯერად გადარჩა.

უნივერსიტეტის დამთავრების შემდეგ, მალევე, პეტრე შარია მოსკოვში გაემგზავრა, სადაც 1924-1926 წლებში, სწავლობდა ნ. კრუპსკაიას სახელობის კომუნისტური აღზრდის აკადემიაში, ხოლო 1926-1929 წლებში – რუსეთის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტების ასოციაციასთან არსებულ ასპირანტურაში. სწავლის პარალელურად ფილოსოფიურ

1 პ. შარიას დაბადების თარიღი გამოიკვლია მისმა ახლო ნათესავმა, ისტორიკოსმა გრიგოლ შარიამ. მანამდე ყველა დოკუმენტში მის დაბადების თარიღად მითითებული იყო 1902 წელი, იხ. გრ. შარია, დიდი მეცნიერის ბიოგრაფიისათვის, – გაზ. „აფხაზეთის ხმა“, 2002 წ., 5 აპრილი; გრ. შარია, დიდი მეცნიერის ბიოგრაფიისათვის, – გაზ. „კალმასობა“, 2002 წ. №6; Гр. Шария, Когда следует отмечать 100-летний юбилей Петра Шария? – газ. „Свободная Грузия“, 2003 г. 19 апреля.

დისციპლინებს ასწავლიდა მოსკოვის უმაღლეს სასწავლებლებში: აღმოსავლეთის მშრომელთა კომუნისტურ უნივერსიტეტში, გ. პლენანოვის სახელობის სახალხო მეურნეობის ინსტიტუტში, ი. სვერდლოვის სახელობის კომუნისტურ უნივერსიტეტში. ასპირანტურის დამთავრების შემდეგ, პეტრე შარია იყო მოსკოვის დ. მენდელეევის სახელობის ქიმიურ-ტექნოლოგიური ინსტიტუტის ფილოსოფიის კათედრის გამგე (1929 წ.), იმავდროულად, მოსკოვის პირველი უნივერსიტეტის (ასე იწოდებოდა ერთხანს მოსკოვის სახელმწიფო უნივერსიტეტი) დოცენტი (1929). 1930 წლის იანვარში პეტრე შარია სამშობლოში დაბრუნდა და გახდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დოცენტი (1930 წ.), ხოლო შემდეგ ფილოსოფიის ისტორიის კათედრის გამგე (1932-1937 წწ.). იმავდროულად, 1930-1931 წწ. მუშაობდა საქართველოს სსრ განათლების სახალხო კომისარიატში კოლეგიის წევრად და მეცნიერების სექტორის უფროსად, ხოლო 1931-1934 წწ. იყო საქართველოს კპ ცენტრალურ კომიტეტთან არსებული მარქს-ენგელს-ლენინის ინსტიტუტის დირექტორის მოადგილე. 1932 წელს მიენიჭა პროფესორის სამეცნიერო წოდება, ხოლო 1934 წელს – ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხი.

1934 წლის მარტიდან პეტრე შარია პარტიულ სამუშაოზე გადავიდა. 1934-1936 წწ. იყო პარტიის თბილისის საქალაქო კომიტეტის სამდივნოს წევრი და პროპაგანდისა და კულტურის განყოფილების გამგე, 1936-1938 წწ. – საქართველოს კპ ცკ მეცნიერებისა და პროპაგანდის განყოფილების გამგე. იმავდროულად, 1937-1938 წლებში იყო ჟურნ. „ბოლშევიკის“ რედაქტორი და საქართველოს კპ ცენტრალურ კომიტეტთან არსებული მარქს-ენგელს-ლენინის ინსტიტუტის დირექტორი.

1938 წელს პეტრე შარია მოსკოვში გადაიყვანეს სამუშაოდ, სადაც იყო შინაგან საქმეთა სახალხო კომისარიატის სამმართველოს უფროსი მეცნიერებისა და საგარეო საქმეთა დარგში. 1942 წელს მიენიჭა შინსახკომის დამსახურებული მუშაკის წოდება, 1943 წელს გახდა სახელმწიფო უშიშროების III რანგის კომისარი. 1943 წლიდან ის კვლავ საქართველოშია. 1943-1948 წწ. იყო საქართველოს კპ ცკ მდივანი იდეოლოგიის დარგში, იმავე წლებში – საკავშირო კომპარტიის ცენტრალურ კომიტეტთან არსებული მარქსიზმ-ლენინიზმის ინსტიტუტის საქართველოს ფილიალის დირექტორი. იმავდროულად, პეტრე შარია ნაყოფიერ სამეცნიერო-პედაგოგიურ მოღვაწეობას ეწეოდა. 1944 წელს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრად აირჩიეს. ის იყო ერთ-ერთი ინიციატორი საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის დაარსებისა და მისი პირველი დირექტორი 1946-1948 წლებში; 1948-1952 წლებში – თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის უფროსი მეცნიერ-თანამშრომელი.

პეტრე შარია დაჯილდოებული იყო წითელი დროშის (1940), წითელი ვარსკვლავის (1943), ლენინის (1944), სამამულო ომის I ხარისხის (1946) ორდენებით, სხვადასხვა დროს არჩეული იყო საქართველოსა და სსრ კავშირის უმაღლესი საბჭოების დეპუტატად. მან დიდი წვლილი შეიტანა საქართველოს

დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობის მიერ პარიზში გატანილი საგანძურის 1945 წელს სამშობლოში დაბრუნების, აგრეთვე ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის გამოცემის საქმეში; 1937-1938 წლებში იგი იყო აფხაზური დამწერლობის ქართულ გრაფიკაზე გადაყვანის საკითხთან დაკავშირებით შექმნილი სპეციალური კომისიის ხელმძღვანელი. აღსანიშნავია, რომ მკვლევართა დიდი ნაწილის აზრით, ქართულ გრაფიკაზე გადაყვანამ აფხაზური ენა გადაარჩინა დამანგრეველ ცვლილებებს, შეუნარჩუნა მას ბუნებრივი სახე და გარკვეული ხნით (1938-1954 წწ.) შეაჩერა რუსიფიკაციის პროცესი.

პეტრე შარია იყო ფართო მასშტაბის მოაზროვნე, რომელიც ვერ ეტეოდა საბჭოთა ტოტალიტარული სისტემის იდეოლოგიურ ჩარჩოებში. ამ იდეოლოგიური ჩარჩოებიდან გათავისუფლების მცდელობას წარმოადგენდა პირადი ტრაგედიის, შვილის დაკარგვის, განცდების ფონზე შექმნილი ფილოსოფიურ-ლირიკული პოემა „დაზმირი“, სადაც მარადიულ ცხოვრებას და სულის უკვდავებას აღიარებდა. პოემა, როგორც იდეოლოგიურად მავნე ნაწარმოები მაშინათვე აიკრძალა, ხოლო მისი ავტორის პოლიტიკური და სამეცნიერო კარიერა შეინიშნა. იგი იმ სისტემის მსხვერპლი გახდა, რომლის აპოლოგეტიც თვითონ იყო. ეს პოემა მისი საქართველოს კპ ცენტრალური კომიტეტის მდივანობიდან და საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის დირექტორობიდან გათავისუფლების მიზეზი გახდა 1948 წელს.

1952 წლის თებერვალში პეტრე შარია დააპატიმრეს ე. წ. „მეგრელთა საქმესთან“ დაკავშირებით, რომელიც ლ. ბერიას წინააღმდეგ შეიქმნა. ცნობილია, რომ როდესაც სტალინს წარუდგინეს „მეგრელთა საქმესთან“ დაკავშირებით დაპატიმრებულთა სია, მან გადაშალა შარიას გვარი, რომელსაც პირადად იცნობდა როგორც მის თხზულებათა გამოცემის მთავარ რედაქტორს, მაგრამ იგი საპყრობილეს მაინც ვერ გადაურჩა. სტალინის გარდაცვალების შემდეგ ე. წ. „მეგრელთა საქმის“ გამო დაპატიმრებულები გაათავისუფლეს. 13 თვის პატიმრობის შემდეგ, 1953 წლის მარტში, პეტრე შარიაც გათავისუფლდა და რეაბილიტირებულ იქნა, თუმცა საქართველოში არ ჩამოსულა. 1953 წლის აპრილ-ივნისში ის იყო სსრ კავშირის მინისტრთა საბჭოს თავმჯდომარის პირველი მოადგილის ლ. ბერიას თანაშემწე. იმავე წლის ივნისში, ლ. ბერიას საქმესთან დაკავშირებით კვლავ დააპატიმრეს და 1954 წლის სექტემბერში სსრ კავშირის უმაღლესი სასამართლოს სამხედრო კოლეგიამ ათი წლით პატიმრობა მიუსაჯა. სასჯელს იხდიდა ვლადიმირის ციხეში, საიდანაც 1963 წელს გათავისუფლდა და სამშობლოში დაბრუნდა.

სამშობლოში დაბრუნების შემდეგ პეტრე შარია უკვე მორალურად და ფიზიკურად გატეხილი იყო, მაგრამ მაინც მონახა ძალა სამეცნიერო მუშაობის გასაგრძელებლად. ფილოსოფიის ინსტიტუტში, რომლის დაარსების ერთ-ერთი ინიციატორი პეტრე შარია იყო, მისთვის ადგილი ვერ მოინახა. 1966 წლიდან პეტრე შარია სიცოცხლის ბოლომდე მუშაობდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტში უფროს მეცნიერ-თანამშრომლად, 1968-1978 წლებში შეთავსებით კითხულობდა ესთეტიკის კურსს თბილისის სახელმწიფო სამხატვრო აკადემია-

ში და ფილოსოფიის კურსს საქართველოს პოლიტიკური ინსტიტუტში.

1979 წლის 25 აპრილს პეტრე შარია გარდაიცვალა. იგი დაკრძალეს ვერის სასაფლაოზე მეუღლისა და შვილის გვერდით.

პეტრე შარიას სამეცნიერო მუშაობის სფერომ მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიაში, მისმა საქმიანობამ საქართველოს კომპარტიის ცენტრალურ კომიტეტში იდეოლოგიის დარგში, სსრ კავშირის შინაგან საქმეთა სახალხო კომისარიატში, ლ. ბერიასთან სიახლოვემ, მის მიმართ ეჭვები გააჩინა. მას ბევრი მონინალმდეგე და მტერიც კი ჰყავდა, როგორც სამეცნიერო წრეებში, ისე პარტიულ აპარატში, რომლებიც აქტიურად ცდილობდნენ მის იგნორირებას, გაქილიკებას, წითელ პროფესორს ეძახდნენ. იგი მართლაც იყო წითელი პროფესორი, მაგრამ კარგი პროფესორი, რასაც მისი სამეცნიერო მოღვაწეობა ნათლად ცხადყოფს. ის იყო ფართო ერუდიციის ფილოსოფოსი და რუსთველოლოგი. მისთვის დამახასიათებელი იყო მაღალი მეცნიერული კეთილსინდისიერება და პროფესიონალიზმი.

ცნობილია პეტრე შარიას ღვაწლი ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში. მისი სამეცნიერო მუშაობის ძირითადი სფერო ფილოსოფიის ისტორია იყო. ძირითადად ყურადღებას უთმობდა მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის საკითხების გაშუქებას, იკვლევდა მატერიალიზმის ისტორიას და განსაკუთრებით ბ. სპინოზას თეორიის მნიშვნელობას. მისი ნაშრომი „კომუნისტური მორალის ზოგიერთი საკითხის შესახებ“ პირველი გამოკვლევა იყო მარქსისტული ეთიკის საკითხებზე საბჭოთა კავშირში. სიცოცხლის ბოლო წლებში მუშაობდა მარქსისტული ესთეტიკის პრობლემებსა და ბურჟუაზიული ესთეტიკური მიმართულებების კრიტიკის საკითხებზე. მას ჰქონდა ხელნაწერი ნაშრომი „ფილოსოფიის ისტორია“ ორ ტომად, რომელიც ჯერ-ჯერობით მიუკვლეველია.

პეტრე შარიას მისვლას ლიტერატურის ინსტიტუტში დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. 1967-1970 წწ. მან დაამუშავა დასავლური ლიტერატურულ-ესთეტიკური თეორიები და დაწერა ნარკვევები, რომლებშიც მონოგრაფიულადაა განხილული ეგზისტენციალიზმის, ფროიდიზმის, ნეოთომიზმის, პრაგმატიზმის, პერსონალიზმის, ფენომენოლოგიზმისა და ინტუიტივიზმის ლიტერატურულ-ესთეტიკური თეორიები და მოცემულია მათი შეფასება. დიდმა ერუდიციამ და თითქმის ყველა დასავლეთევროპული ენის (ინგლისური, გერმანული, ფრანგული, იტალიური, ესპანური) საფუძვლიანმა ცოდნამ მას საშუალება მისცა უშუალოდ ორიგინალში გაცნობოდა და ბრწყინვალე ანალიტიკური უნარის წყალობით შეესწავლა დასავლეთევროპული თეორიული მიმდინარეობანი და შეექმნა პირველხარისხოვანი გამოკვლევები.

პეტრე შარია დიდი ინტერესით ეკიდებოდა შოთა რუსთაველის შემოქმედების, კერძოდ, მისი ფილოსოფიური იდეების კვლევას. კვლევის შედეგებს თავი მოუყარა ნაშრომში „შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და შემოქმედების ზოგიერთი ძირითადი საკითხი“, რომელიც 1976 წელს გამოვიდა აკაკი განერელიას რედაქტორობით. ნიშანდობლივია, რომ ნაშრომი წარმოადგენს შოთა რუსთაველის საიუბილეოდ 1966 წელს დასრულებული ვრცელი

გამოკვლევის – „ვეფხისტყაოსანი როგორც ქართული ნაციონალური ეპოსი“ – შემოკლებულ ვარიანტს. მონოგრაფია ორიათასიანი ტირაჟით გამოვიდა, მაგრამ დღეს ბიბლიოგრაფიულ იმვიათობას წარმოადგენს. ეს არის ფუნდამენტური ნაშრომი შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და მხატვრული შემოქმედების შესახებ; რუსთაველის ეპოქის დიდი პოეტების (ნიზამი, კრეტიენ დე ტრუა, ეშენბახი) შემოქმედების განხილვის ფონზე მან გამოკვეთა დიდი ქართველი პოეტისა და მოაზროვნის მხატვრული სამყაროს უნივერსალური ღირებულება და აჩვენა მისი ადგილი მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიაში.

მონოგრაფიას „შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და შემოქმედების ზოგიერთი ძირითადი საკითხი“ ვრცელი რეცენზია უძღვნა აკადემიკოსმა ალექსანდრე ბარამიძემ (ჟურნ. „განთიადი“, 1977, №2, გვ. 158-166), რომელმაც გამოთქმული შენიშვნების მიუხედავად, დადებითი შეფასება მისცა მას და ხაზი გაუსვა მკვლევრის ფართო მეცნიერულ დიაპაზონსა და ერუდიციას. ნაშრომში „განხილულია რუსთაველოლოგიის უაღრესად აქტუალური სადღეისო მრავალი საკითხი. ამ საკითხებს იკვლევს და ამუშავებს შუა საუკუნეების ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზროვნებისა და ლიტერატურის სფეროში განსწავლული სპეციალისტი, რომელიც კარგა ხანია მუშაობს რუსთაველოლოგიურ პრობლემებზე... პ. შარიას მონოგრაფია მნიშვნელოვანი გამოკვლევაა. ავტორი დიდი მონდომებითა და გულისყურით ცდილობს გაარკვიოს რუსთაველის სარწმუნოებრივ-ფილოსოფიური, სოციალურ-პოლიტიკური, ლიტერატურულ-ესთეტიკური და ზოგჯერ ტექსტოლოგიური საკითხებიც კი“, – ნათქვამია რეცენზიაში. რაც შეეხება გამოთქმულ შენიშვნებს, პეტრე შარიამ სულ მალე მათ ამომწურავი პასუხი გასცა (პ. შარია, რეპლიკა, ჟურნ. „განთიადი“, 1977, №6).

პეტრე შარიას მოღვაწეობა წმინდა მეცნიერული შემოქმედებით არ იფარგლებოდა. მან გერმანულიდან თარგმნა იმანუილ კანტის „მსჯელობის უნარის კრიტიკა“, იტალიურიდან თარგმნა იტალიელი მხატვრის, მწერლისა და ისტორიკოსის ჯორჯო ვაზარის (1511-1574 წწ.) „ყოვლად ბრწყინვალე მხატვართა, მოქანდაკეთა და არქიტექტორთა ცხოვრებანი“ (შემოკლებით „შემოქმედთა ცხოვრებანი“), რომელიც ითვლება როგორც „ყველაზე ცნობილი და დღესაც ყველაზე უფრო ხშირად ნაკითხვადი ლიტერატურა ხელოვნების შესახებ“ (ერნსტ გომბრიხი). თარგმანი მას გამომცემლობისთვის ჩაუბარებია, შემდეგ კი მისი კვალი არ ჩანს. ინგლისურიდან თარგმნა პოპულარული ამერიკელი რომანისტის მაინ რიდის „ოცეოლა, სემინოლების ბელადი“. ავტორია პოემისა „დაზმირი“, რომელიც შვილის სიკვდილით გამონვეულ მამის განცდებს ასახავს. უაღრესად საინტერესოა მისი ლექსად დაწერილი მოგონებები „აღსარება“, რომელშიც წარმოდგენილია შეხვედრები სტალინთან და მისი გარემოცვის წევრებთან, და *დღიურები*, სადაც მოთხრობილია იმ საზოგადოებრივ-პოლიტიკური პროცესების შესახებ, რომლის მონაწილეც თვითონ იყო.

პეტრე შარია თავის *დღიურებში* ერთგან აღნიშნავს, რომ ჭაბუკოზაში სანუთრომ იგი გაანებივრა, მაგრამ შემდეგ უმოწყალოდ განირა. ჯერ საყვარელი ვაჟი დაზმირი დაკარგა, რომლის შესახებ დაწერილი პოემა, მოშურნეთა ნყალობით, სკკპ ცკ პოლიტბიუროზე განხილვის საგანი გახდა და საბედისწე-

რო როლი შეასრულა მის ცხოვრებაში, შემდეგ ერთგული მეგობარი, მისი თანამეცხედრე ქ-ნი ლიდა ალექსის ასული კვარაცხელია გამოეცალა ხელიდან (ოჯახის იმედის – ნიკას უდროოდ წასვლას ამ ქვეყნიდან, ის ვერ მოესწრო), მაგრამ ამ განაჩენს მხნედ იტანდა, სულით არ ეცემოდა და თავის საყვარელ საქმეს აგრძელებდა – მეცნიერებას ემსახურებოდა.

პეტრე შარიას დიდი წარმატებები ერგო საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ და სამეცნიერო ასპარეზზე. მისი სამსახურებრივი ნუსხის უბრალო ჩამონათვალიც კი ნათელს ხდის ამ პიროვნების მოღვაწეობის ფართო დიაპაზონს და საშუალებას გვაძლევს წარმოვიდგინოთ თუ რა დრო და ენერგია შეაღია მან სახელმწიფოებრივ და სამეცნიერო საქმიანობას, სანაცვლოდ კი, მიიღო უმაღურობა, არცერთმა გაზეთმა მისი ნეკროლოგიც კი არ გამოაქვეყნა.

პეტრე შარიას ცხოვრება მაგალითია არა მარტო საქმისადმი თავდადებისა და ერთგულების, არამედ იმისაც, ამ ერთგულებასა და თავდადებაზე ხშირად როგორ იმარჯვებს უმაღურობა, რომელიც პატივს არ მიაგებს ღირსეულს. თუმცა პეტრე შარიას „რჩეული ნაწერების“ გამოცემა იმის დასტურია, რომ ასეთი მცდელობა დროებითია და ღვანლი ბოლოს მაინც დაფასდება.

სარედაქციო კოლეგია

ბედი კაცისა ანუ ფილოსოფოს პეტრე შარიას თავგადასავალი

*„როგორ მწყალობდა ბედი ქაბუკობაში და როგორ
მიმუხთლა მან შემდეგში!“
(პეტრე შარიას დღიურებიდან).*

*„ქვეყნად არსებობს, მწამს, სიმართლის შუქი უქრობი
როდისმე სახელს დავინყებულს ჩემს ის მიწვდება“
(პეტრე შარიას „აღსარებიდან“).*

საბჭოური ფილოსოფია, ე.წ. მარქსიზმ-ლენინიზმი, მთლიანობაში აღებულ-ლი, რომ უაზრო სიმბიოზს, გაუგებრობას წარმოადგენდა, ამჟამად, შესაბამისი წესწყობილების გადაგება-გადაშენების ჟამს, კარგად არის ცნობილი. იგივე ითქმის ე.წ. სოციალისტური რეალიზმის თაობაზე ხელოვნების სფეროში. ორივე ამათგანის უმთავრესი დანიშნულება გახლდათ საბჭოთა საზოგადოების წარმოშობა-არსებობის იდეოლოგიური გამართლება. კერძოდ, ამგვარი ყაიდის „ფილოსოფოსთა“ უმრავლესობა მონური მორჩილებით ართმევდა თავს კომუნისტური პარტიისა და მთავრობის მიერ დაკისრებულ მოვალეობებს – „იკვლევდნენ“ უაზრობებს ე.წ. დიდი ოქტომბრის სოციალისტური რევოლუციის, ფილოსოფიაში ლენინური ეტაპის, საბჭოური ტიპის საზოგადოების, სახელმწიფოს, სამართლის და სხვ. შესახებ, მაგრამ ეს ყველა მათგანზე როდი ითქმის.

საქმე იმაშია, რომ საკუთრივ ავთენტური მარქსიზმის წარმოშობა-განვითარება შეუძლებელი იყო წინამორბედი ფილოსოფოსების (აგრეთვე ეკონომისტების, ისტორიკოსების და მისთ.) შემოქმედების გაუთვალისწინებლად. განსაკუთრებით აღსანიშნავია დიდი გერმანელი ფილოსოფოსის ჰეგელის ნააზრევი. შესაბამისად თვით მარქსიზმი (ავთენტური) ხომ დიალექტიკის გარეშე წარმოუდგენელი გახლდათ. ამასთანავე, შესასწავლი, საკვლევ-საძიებო იყო წინამორბედ მატერიალისტ ფილოსოფოსთა შემონაქმედიც. ასე რომ, შედარებით ასე თუ ისე სათანადო მოწოდების მქონე ფილოსოფოსებს აღნიშნული თვალსაზრისით გარკვეული ასპარეზი მაინც რჩებოდათ.

ზემოთქმულ გარემოებასთან ერთად ე.წ. მარქსიზმ-ლენინიზმს ანგარიში უნდა გაენია თანამედროვე „ბურჟუაზიული“ ფილოსოფიისთვისაც. ამდენად, ფილოსოფოსები ამ მხრივაც საჭირონი იყვნენ. ზოგიერთი ამათგანი ამ საფარქვეშ უპირველესად მიზნად ისახავდა საბჭოური წესწყობილებისათვის მიუღებელ მოაზროვნეთა პროპაგანდას.

ერთი სიტყვით, როცა ვსაუბრობთ ე.წ. საბჭოური ფილოსოფიის შესახებ, მხედველობის არეში უნდა ვიქონიოთ აღნიშნული მომენტებიც. აქედან გამომდინარე, იმ დროს მცხოვრები და მოღვაწე ფილოსოფოსები მთლად ერთნაირი

ყაიდისად როდი უნდა წარმოვიდგინოთ. კერძოდ, შალვა ნუცუბიძის, სერგი დანელიას, კონსტანტინე კაპანელის, კოტე ბაქრაძის, მოსე გოგიბერიძის, კიტა მეგრელიძის, ანგია ბოჭორიშვილის და სხვათა შესახებ ეს უცილობელია. დიდად საბედნიეროდ, ამგვარი ჩამონათვალი, თვით შემდეგი თაობის ფილოსოფოსთა ჩათვლით, მთლად ღარიბულად, უფერულად როდი გამოიყურება.

ამჯერად ჩვენ გვსურს ყურადღება შევაჩეროთ პეტრე შარიაზე (1904-1979წწ.), რომლის ცხოვრება-მოღვაწეობა, ფილოსოფიური და მეცნიერული შემოქმედება სტერეოტიპულად არ უნდა იქნას გააზრებული და შეფასებული. რა თქმა უნდა, მას, ყოველ შემთხვევაში, ცხოვრების დიდი ხნის მანძილზე, გულწრფელად სწამდა საბჭოური წესწყობილებისა (სოციალიზმ-კომუნიზმისა), აქედან გამომდინარე, იგი უთუოდ გულმართალი გახლდათ მისი იდეოლოგიური დაცვა-გამართლებისას. მაგრამ მიუხედავად ამისა, მთლიანობაში მისი ნააზრევის გათვალისწინება-წარმოჩენა უთუოდ აუცილებელია. მით უფრო, თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ბატონ პეტრეს ბევრი მოწინააღმდეგე, მტერიც კი ჰყავდა და ისინი აქტიურად ცდილობდნენ მის გაქილიკება-იგნორირებას.

დაგვიანებით, მაგრამ ყინული მაინც დაიძრა. 2000 წელს საქართველოს ფილოსოფიური საზოგადოების ეგიდით დაბეჭდილ „ქართველ ფილოსოფოსთა ლექსიკონ-პერსონალიაში“ ბატონ პეტრეს ხსოვნას მიეძღვნა ერთი სტატია, რომლის ავტორები გახლდნენ ივანე ქობულა და კარლო შარია (მისი ნათესავი). ამ კრებულის ანოტაციაში ვკითხულობთ: „ლექსიკონ-პერსონალია წარმოაჩენს იმ ქართველ მოღვაწეებს, რომელთაც გარკვეული როლი შეასრულეს ქართული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაში ფილოსოფიურ-თეორიული კვლევის მაღალი დონით, ახალი ფილოსოფიური მიმართულებებისა და დარგების დაფუძნებაში თავისი წვლილით“.

იმავე წელს ბათუმში გამოქვეყნებულ ცნობარში „ქართველი ფილოსოფოსები (IV საუკუნიდან XX საუკუნის ჩათვლით)“ (სარედაქციო კოლეგიის წევრები გახლავან სერგი ავალიანი, მიხეილ მახარაძე და ლეონიდე ჯახაია) მოკლედ იყო მიმოხილული პეტრე შარიას ცხოვრება და მოღვაწეობა, დასახელებულ იყო რიგი ნაშრომებისა (სტატიის ავტორი ლ. ჯახაია).

2004 წლის 12 ნოემბერს თბილისში გაიმართა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთაველის სახელობის ლიტერატურის ინსტიტუტის, აფხაზეთის მეცნიერებათა აკადემიისა და გალის რაიონის გამგეობის ერთობლივი საიუბილეო საღამო, მიძღვნილი ბატონ პეტრე შარიას ასი წლის იუბილესადმი. ამავე დღეს ილია ჭავჭავაძის გამზირის N24 სახლის კედელზე, სადაც ბ-ნმა პეტრე შარიამ ცხოვრების ბოლო წლები გაატარა, გაიხსნა მემორიალური დაფა.

ამასთანავე დაკავშირებით დაიბეჭდა გაზეთ „გალის“ სპეციალური (N11) გამოშვება. პროფესორმა ლეონიდე ჯახაიამ წამოაყენა წინადადება, რომ სოხუმის უნივერსიტეტის ერთ ან ორ ფაკულტეტზე დანიშნული ყოფილიყო პეტრე შარიას სახელობის სტიპენდია, გამოცემულიყო პოემა „დაზმირი“, რაც, სამწუხაროდ, ჯერჯერობით განუხორციელებელი რჩება.

ცხადია, საჭიროება მოითხოვს ამგვარი წამოწყებების შემდგომ განვითარე-

ბას, რაც ამჯერად ჩვენს საერთო მიზანს წარმოადგენს. რასაკვირველია, განზე ვტოვებთ ბ-ნ პეტრეს ნაწერების იმ ნაწილს, რომელსაც პირნმინდად იდეოლოგიური დანიშნულება გააჩნდა და ამდენად დროის გამოცდას ვერ უძლებს. მათი მნიშვნელობა ოდენ განვლილი საბჭოური წარსულის შესასწავლად თუ არის საინტერესო.

თავის მოკლე ავტობიოგრაფიაში (დანერილია 1979 წლის 13 მარტს) ბატონი პეტრე აღნიშნავდა: „დავიბადე სოფ. თავილონში (ყოფილ სამურზაყანოში, ახლა – გალის რაიონი),¹ ღარიბი გლეხის ოჯახში, სოფლის ოთხკლასიანი სკოლის დამთავრების შემდეგ დავამთავრე დაწყებითი სკოლა ქალაქ ზუგდიდში. 1919-1920 წწ. ვსწავლობდი სოხუმის საოსტატო (სამასწავლებლო, – გ.ყ.) სემინარიაში, 1922-1924 წწ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში.² 1924-1926 წწ. ვსწავლობდი მოსკოვში, ნ.კ. კრუპსკაიას სახელობის კომუნისტური აღზრდის აკადემიაში, ხოლო 1926-1929 წწ. რუსეთის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტების ასოციაციასთან (РАНИОН) არსებულ ასპირანტურაში. სწავლასთან ერთად პარალელურად ვასწავლიდი ფილოსოფიურ დისციპლინებს მოსკოვის უმაღლეს სასწავლებლებში (მათ შორის, მოსკოვის პირველ უნივერსიტეტში). ასპირანტურის დამთავრების შემდეგ დატოვებული ვიყავი კომუნისტური აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის კრიტიკის სექციის სწავლულ მდივნად და მენდელეევის სახელობის ქიმიურ-ტექნოლოგიური ინსტიტუტის ფილოსოფიის კათედრის გამგედ.³ 1930-1931 წწ. ვმუშაობდი საქართველოს განათლების კომისარიატის კოლეგიის წევრად და მეცნიერების სექტორის უფროსად, ხოლო 1931-1932 წწ. საქართველოს ცენტრალურ აღმასრულებელ კომიტეტთან არსებული მარქსიზმ-ლენინიზმის ინსტიტუტის დირექტორის მოადგილედ. 1932-1934 წწ. ვიყავი თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფი-

¹ აქ, როგორც ვხედავთ, არ არის აღნიშნული დაბადების თარიღი. ისე, ხან წერენ 1902 და ხან 1904 წელს. ჟურნალისტი ფ. ბლაგოვეშჩენსკი, რომელიც ბ-ნ პეტრეს შეხვდა უკანასკნელის გარდაცვალების ახლო ხანებში, წერდა, რომ საუბრის ბოლოს პირდაპირ კითხვაზე ასაკის თაობაზე მან დაასახელაო 1902 წელთან შედარებით ორნახევარი წლით ნაკლები. იხ. მისი სტატია «В гостях у П.А. Шария», კრებულში «Минувшее. Исторический альманах», №7, პარიზი, 1989, გვ. 454. იგივე დაუდასტურებია მის ვაჟს – ნიკას (იქვე). ჟურნალისტი დაასკვნდა: «Не исключено, что в 20-ые годы ради каких-то целей П.А. Шария присвоил себе другую дату рождения, а под конец жизни вернулся к истинной» (იქვე). მისი ახლო ნათესავი – გრიგოლ შარია (პროფესიით ისტორიკოსი) ამავე თარიღს ადასტურებდა. იხ. ვალერიან ზუხბაია, გრიგოლ შარია, თავილონი, თბილისი, 2004, გვ. 153. ჩვენი მხრივ, დავუმატებდით სტრიქონს სიბერის ფაშს დაწერილ აღსარებიდან: „როცა ამისთვის ცხრამეტი წლის მოსკოვს ვწვივ“ (იხ ხელნაწერი, გვ. 7). ეს ამბავი კი 1923 წელს მოხდა.

² იგულისხმება სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტი. აღსანიშნავია აქ სწავლის პერიოდის ერთი ფაქტი. გამოჩენილმა ქართველმა ფილოსოფოს-ელენისტმა, პაპიროლოგიის ერთ-ერთმა ფუძემდებელმა გრიგოლ წერეთელმა გამოცდის ჩაბარებისას სტუდენტ პეტრე შარიას ასე უთხრა (რუსულად, როგორც ის ჩვეულებრივ მეტყველებდა): Благославляю тебя юноша на подвиги в жизни. Если ваши способности и сознание своего человеческого достоинства будут сопряжены с силой воли и упорством, я вам предсказываю подлинный и блестящий успех в жизни.

³ წინააღმდეგ სტერეოტიპული წარმოდგენისა, 1920-იანი წლების საბჭოური ფილოსოფია არ იყო მთლად ერთგვაროვანი (როგორც შემდგომში). ამ პერიოდში ასე თუ ისე შეწყნარებული იყო ალექსანდრ ბოგდანოვის შეხედულებანი. აბრამ დებორინის მიმდევრების ე.წ. მომენშევიკო იდეალიზმის (меньшевиствующий идеализм) განსხვავებული იდეური პოზიცია, ნიკოლაი ბუხარინისა და სხვათა მექანიკური მატერიალიზმი. ეს გარემოება კი უცილობლად უნდა იქნას გათავისსინებული პეტრე შარიას აზროვნების ჩამოყალიბების საკითხის გაგებისას.

ის კათედრის გამგე. 1934-1936 წწ. ვმუშაობდი საქართველოს კომუნისტური პარტიის თბილისის საქალაქო კომიტეტში სამდივნოს წევრად და პროპაგანდისა და კულტურის განყოფილების გამგედ, იქიდან გადაყვანილი ვიყავი ცენტრალური კომიტეტის მეცნიერებისა და პროპაგანდის განყოფილებათა გამგედ. 1938-1943 წწ. ვმუშაობდი სსრ კავშირის შინაგან საქმეთა კომისარიატის ცენტრალურ აპარატში ერთ-ერთი სამმართველოს უფროსად.⁴ 1943-1948 წწ. ვმუშაობდი საქართველოს კომუნისტური პარტიის ცენტრალურ კომიტეტში მდივნად იდეოლოგიურ დარგში. 1948-1952 წწ. ვიყავი თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში პედაგოგიურ სამუშაოზე. 1966 წლიდან დღემდე ვმუშაობ საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის თეორიულ განყოფილებაში უფროს მეცნიერ-თანამშრომლად. 1968-1978 წწ. შეთავსებით ვასწავლიდი ესთეტიკას თბილისის სახელმწიფო სამხატვრო აკადემიაში, საიდანაც მიმდინარე წელს გადავედი ვ.ი. ლენინის სახელობის პოლიტექნიკურ ინსტიტუტში, სადაც ასპირანტებს ვასწავლი ფილოსოფიას. 1932 წ. მომენიჭა პროფესორის სამეცნიერო წოდება, ხოლო 1934 წ. – ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხი. სხვადასხვა დროს არჩეული ვიყავი საქართველოს კომუნისტური პარტიის რაიონულ და საქალაქო კომიტეტებში და ცენტრალურ კომიტეტში, აგრეთვე საქართველოს ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტის წევრად და საქართველოსა და სსრ კავშირის უმაღლესი საბჭოების დეპუტატად (უკანასკნელ ორგანოში ვიყავი „საკანონმდებლო განზრახულობათა კომისიის თავმჯდომარე“).

აქ აღნიშნულ ბიოგრაფიულ მომენტებს დავუმატებდით შემდეგსაც. 1920. IX-1921. III პეტრე შარია იყო დაწყებითი სკოლის მასწავლებელი სოფელ მუხურში (გალის რაიონში). 1921. III-1921. X – იგი გახლდათ კომკავშირის სამაზრო კომიტეტის მეორე მდივანი და კომკავშირის სამაზრო კომიტეტის ინსტრუქტორი გალში, 1921. X-1922. XI დაწყებითი სკოლის გამგე (სოფელ ჭუბურხინჯში, ამავე რაიონში). 1922. II-1922. IX იყო შვიდწლიანი სკოლის მასწავლებელი სოფელ თავილონში.

მოგახსენებთ, რომ იცოდა ექვსი ენა (რუსული, ინგლისური, ფრანგული, გერმანული, იტალიური, ესპანური. თავისთავად გასაგებია, რომ ქართულიც). დაჯილდოებული იყო წითელი დროშის, წითელი ვარსკვლავის, სამამულო ომის მეორე ხარისხის ორდენებით, ოთხი საბრძოლო მედლით.

1944-1952 წლებში პეტრე შარია გახლდათ საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ნამდვილი წევრი (შედიოდა მისი პრეზიდიუმის შემადგენლობაშიც). იყო მთავარი ინიციატორი 1946 წელს დაფუძნებული ფილოსოფიის ინსტიტუტის შექმნისა (საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის სისტემაში).⁵

⁴ ე.წ. საქართველოს კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტის ყოფილი პირველი მდივანი კანდიდ ჩარკვიანი თავის მოგონებათა წიგნში „განცდილი და ნააზრევი“ (თბილისი, 2004) პეტრე შარიაზე წერდა: „შარია იმ მუშაკთა რიცხვში შედიოდა, რომლებიც ბერიაშ მოსკოვში გადასვლისას თან გაიყოლა. პ. შარია ჩეკისტი არ იყო. ბერიას ის როგორ სწავლული და ლიტერატორი ესაჭიროებოდა“ (გვ. 636). აქვე ვკითხულობთ: „აღსანიშნავია ის გრემოება, რომ პ. შარია იყო სსრ კავშირის შინაგან საქმეთა ყოფილი სახალხო კომისარისაგან ნიკოლოზ ეფოვისაგან საქმეების ლ. ბერიასათვის გადაბარების კომისიის მდივანი“.

⁵ მანამდე იგი შესაბამისი ერთეულის – ფილოსოფიის სექტორის სახით არსებობდა ისტორიის

„ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის“ რვატომეული სახეებით სამართლიანად ითვლება ქართული მეცნიერების (უპირველესად ენათმეცნიერების), საერთოდ ქართული კულტურის მნიშვნელოვან მიღწევად. მაგრამ, სამწუხაროდ, თვით ჩვენი განათლებული საზოგადოებისათვისაც კი უცნობია მის გამოცემაში პეტრე შარიას წვლილი.⁶

როგორც „აღსარებიდან“ ვგებულობთ, მას „დიდი ბელადისადმი“ პირში მიუხლია:

„ჩვენ, რესპუბლიკის მუშაკები ვგრძნობთ უფრო კარგად,
თუ როგორაა ხშირად საქმე გაძნელებული,
როცა უხდება რესპუბლიკებს ცენტრისათვის თხოვნა
ისეთ უბრალო რამეების, რომ კაცს აკვირვებს...
ლექსიკონისთვის რომ დაგვჭირდა ჩვენ თანხის შოვნა,
საქმე იმდენად გაართულეს და გააჭირეს,
რომ მე დამჭირდა მიმემართა მოლოტოვისთვის“.⁷

1942 წელს პეტრე შარია ჯაფარ ბაგიროვთან (აზერბაიჯანის ცეკას პირველი მდივანი) და ი. ტიულენევეთან (ამიერკავკასიის სამხედრო ოლქის სარდალი) ერთად იმყოფებოდა ირანის აზერბაიჯანში („აღსარება“, გვ. 30). მიზანი გახლდათ შემდეგი:

„ვვარაუდობდით: ომის შემდეგ იქნებ მოხერხდეს ორივე აზერბაიჯანის კვლავ ერთ ოჯახში გაერთიანება და მაშინ გაიხსნებოდა საქართველოსთვის ზაქათალის დაბრუნების გზა“ (იქვე). მსგავსი ჩანაფიქრი, როგორც ვიცით, ვერ იქნა განხორციელებული.

1945 წელს პეტრე შარია მონაწილეობდა საფრანგეთიდან ქართული ეროვნული განძის დაბრუნების საქმეში. მკვლევარი გელა სულაძე წერს: „მას გარდა იმისა, რომ უნდა მოეგვარებინა ქართული ეროვნული ფასეულობების და თვით განძის მეჭურჭლეთუხუცესის ექვთიმე თაყაიშვილის საბჭოთა კავშირში დაბრუნებასთან დაკავშირებული საკითხები, გარკვეული სამუშაოები უნდა ეწარმოებინა რეპატრიაციის პრესის იდეოლოგიური უზრუნველყოფის მიმართებითაც“.⁸ პარიზში იგი შეხვდა ეროვნულ-დემოკრატი სპირიდონ კედიას, სოციალისტ-ფედერალისტებს: სამსონ ფირცხალავასა და იოსებ გოგოლაშვილს, ესერ გობეჩიას (?). სხვათა შორის, პეტრე შარიამ თავისი სათანადო ანგარიში წარუდგინა საკავშირო ცენტრალურ კომიტეტს. დასახელებული მკვლევარის თანახმად, კერძოდ, პეტრე შარიას ძალისხმევის შედეგად უნდა ყოფილიყო ის გარემოება, რომ 1945 წლის ბოლოს საფრანგეთში ქართველ ემიგრანტთა ერთმა ნაწილმა შექმნა პროსაბჭოური „ქართველ პატრიოტთა კა-

ინსტიტუტის შემადგენლობაში (შეგახსენებთ, რომ პეტრე შარიამ მუშაობა დაიწყო კომუნისტური აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში). სხვათა შორის, „ქართული საბჭოთა ენციკლოპედიის“ მეათე ტომში (დაიბეჭდა 1986 წელს) აღნიშნულია – ინსტიტუტის ფაქტობრივი დამაარსებელი გახლდათო სავლე წერეთელი. პეტრე შარია კი საერთოდ არ მოიხსენიება. ასეთი რამ ხომ აშკარა ტყუილი და უსამართლობაა!

⁶ კანდიდ ჩარკვიანი თავის „განცდილსა და ნააზრევში“ დაწვრილებით გადმოსცემდა რა „ქეგლის“ შექმნის პერიპეტებს (იხ. გვ. 519-521), ამას არ აღნიშნავს.

⁷ შეგახსენებთ, რომ ეს უკანასკნელი 1941-1957 წლებში იყო სსრკ სახალხო კომისართა საბჭოს, შემდეგ მინისტრთა საბჭოს თავმჯდომარის პირველი მოადგილე.

⁸ გელა სულაძე, ქართული ანტისაბჭოთა ემიგრაცია და სპეცსამსახურები (1918-1953 წწ.), თბ., 2010, გვ. 515-516.

ვშირი“.⁹ ამ პერიოდში, როგორც უკვე აღვნიშნავდით, პ. შარიას თავი გამოუდგია „ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონისათვის“ და მოსკოვში ფინანსები მოუძიებია (იხ. „აღსარება“).

1947 წლის ივნისში მოსკოვში იოსებ სტალინის ინიციატივით შედგა დისკუსია გიორგი ალექსანდროვის ნიგნზე „დასავლეთეუროპული ფილოსოფიის ისტორია“. საქართველოდან ამ ღონისძიებაში პეტრე შარიაც მონაწილეობდა (სერგი დანელიასა და კოტე ბაქრაძესთან ერთად) და სიტყვითაც კი გამოვიდა.

პეტრე შარიას სამსახურებრივი წინსვლა შემდგომში დიდად შეფერხდა. ეს გარემოება კი გამონვეული იყო შემდეგი გარემოებით. უფროსი შვილის დაზმირის უდროო გარდაცვალებამ 1943 წელს (14 წლის ასაკში), მას თავზარი დასცა და ამასთან დაკავშირებით დაწერა პოემა (რუსულ ენაზე)¹⁰, რაშიც მისმა მონინალმდეგეებმა, არც თუ უსაფუძვლოდ, მისტიციზმი დაინახეს, არ დაახანეს და დააბეზლეს სათანადო ინსტანციებში.

თვითონ დაზარალებული დასჯის უმთავრეს მიზეზს ანდრეი ჟდანოვში (პოლიტიბიუროს წევრი, განაგებდა იდეოლოგიის საკითხებს) ხედავდა. მასთან ერთად ასახელებდა ნიკოლაი ვოზნესენსკისაც (ასევე პოლიტიბიუროს წევრი, სსრკ მინისტრთა საბჭოს თავმჯდომარის პირველი მოადგილე).

„აღსარებაში“ ვკითხულობთ:

„რუსი ჟდანოვის ბრძოლა კანონზომიერია

ჩემ წინააღმდეგ, ვით ერის კულტურის მცველისა“ (გვ. 43).

მაგრამ „საქართველოშიც მდარაჯობდა მე ზოგი მტერი

(პირადი საქმის გამო არავინ არ მიწყენია...),

და მათ ჟდანოვში მოკავშირე ჰპოვეს ძლიერი,

ჩემზე ცეკაში თურმე საქმე შეუდგენიათ“ (იქვე).

აქაურ პოლიტიკოსთაგან იგი ხელს ადებდა უპირველესად ე.წ. საქართველოს კომუნისტური პარტიის ცეკას მაშინდელ პირველ მდივან კანდიდ ჩარკვიანს, სხვათაგან – მეცნიერთაგან და ა.შ. კი ნიშანდობლივ არავის ასახელებდა.

ახლა კი მოვიტანთ შესაბამის ციტატებს 2004 წელს დაბეჭდილი პოემიდან „დაზმირი“.

«Как знать, быть может, во вселенной

Всё уж предопределено;

Постичь её смысл сокровенный

Нам, обреченным, не дано»;

«Кажись, напрасное старанье,

Постигнуть тайны бытия;

Не решено ли всё заране

Для нас судьбой? Не верю я,

Что в состоянии сознание

Грядущее предотвратит...»

«Ужели рок слепой лишь правит

⁹ იქვე.

¹⁰ ამკარაა, რომ იგი შთაგონებულია ცნობილი ინგლისელი პოეტის ალფრედ ტენისონის (1809-1892 წწ.) პოემა „სსოვნის“ ზეგავლენით.

Всем миром...?»;
«Коль ты правдиво, Провиденье
Святую истину открой!»;
«О, как цинично ты устроен,
Единственный известный мир?
Весь из капризов рока скроен...
Каприза жертвой стал Дазмир»;
«Зачем, откуда появилась
Жизнь наша, смысл ее какой?»

პოემა „დაზმირში“ აღიარებულია სულის უკვდავებაც, კერძოდ, მიცვალებულს ასე მიმართავს:

«... Будь уверен,
Тебя в том мире, разыщу»...
საერთოდაცო «В Бессмертье верю, как язычник,
И смерть души не признаю».

პეტრე შარიას „დიდად ერეტიკული, მწვალებლური“ შეხედულებანი განხილულ იქნა საკავშირო პოლიტიბიუროს ორ სხდომაზე, 1948 წელს.¹¹

1948 წლის ივნისში ბ-ნი პეტრე გადააყენეს ე.წ. საქართველოს კომუნისტური პარტიის მესამე მდივნის პოსტიდან. იგი გამოყვანილ იქნა პარტიის ცენტრალური კომიტეტის პლენუმის და ბიუროს შემადგენლობიდან. მოხდა მსოფლიო პრაქტიკის მასშტაბითაც კი უჩვეულო რამ – იგი გამოიყვანეს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შემადგენლობიდან! თუმცა, ჯერჯერობით პარტიის რიგებიდან არ გაურიცხავთ.

პეტრე შარია რეპრესირებულ იქნა თავდაპირველად, ავადსახსენებელი, ე.წ. მეგრელთა საქმის გამოისობით. ციხეში დაჰყო ერთი წელიწადზე მეტი (1952-1953 წლებში). თუ „აღსარების“ მიხედვით განვსჯით,

„სტალინი მართლაც ჩარეულა ერთ დროს საქმეში,
არ მიუცია ნება ჩემი დატუსაღების“ (გვ. 44),

თუმცა, „პროვოკატორებს შესძლებიათ ორ თუ სამ თვეში „იურიდიული“ გაფორმება ცილისწამების“ (იქვე).

ამის გამოო „ისე დაუჯერებიათ მათ თურმე სტალინი,
რომ დამიჭირეს პირადი მისი ბრძანებით“ (გვ. 45).

ამასთანავე, პეტრე შარიასავე მონაშობით,

„მერე გავიგე, რომ ოჯახი უნამებიათ,

სადღაც ნესტიან ბნელ სარდაფში გადუყვანიათ,

შევიწროება სხვა სახისაც ცოლ-შვილს რგებია,

ერთგულ მეუღლის მტკიცე ნებით გადუტანიათ“ (გვ. 66).

მთავარ ბრალდებად წაუყენებიათ ის, რომ პეტრე შარია თითქოს ყოფილა ერთ-ერთი ინიციატორთაგანი სამეგრელოს ცალკე რესპუბლიკად გამოცხადებისა, აშშ-ისა და ინგლისის დახმარებით. სწორედ ამიტომაც მისთვის გაუხ-

¹¹ როგორც აღნიშნავენ, აქ „ბელადს“ – იოსებ სტალინს უთქვამს: „ჩვენ აქამდე ვიცოდით ერთი შარია, აღმოჩნდა, რომ ორი ყოფილა – ერთი მარქსისტი, მეორე – იდეალისტი და სწამს ღმერთი“. იხ. ფ. ზლაგოვეშჩენსკის დასახ. სტატია, გვ. 472.

სენებიათ 1944-1945 წლებში მისი პარიზში ყოფნა.

თვითონ პეტრე შარია აღნიშნულ სამარცხვინო „საქმის“ არსს ასე განმარტავს:

„მეგრელთა საქმის“ მასალების სრულმა გაცნობამ მე დამარწმუნა, რომ ბნელ ძალებს სურდათ დაემხობთ სტალინის ხელით ჯერ ბერია; მისი გაქრობა ხელს შეუწყობდა თვით სტალინთან ბრძოლა დაეწყოთ, უკეთ რომ ვთქვათ, თვით „მეგრელთა საქმე“ იყო ეს ბრძოლა“.

თითქოს ლავრენტი ბერიას საპატიმროდან გათავისუფლებისას ასე უთქვამს:

„... გააკეთეთ თქვენ საქმე დიდი; თქვენც რომ სხვებივით სულით მალე გამტყდარიყავით; დამთავრებულად „მეგრელთა საქმეს“ უკვე ჩათვლიდნენ და დასახვრეტად განწირული ყველა იყავით“ (გვ. 66).

პეტრე შარიას ცხოვრებაში იგივენაირი ამბავი განმეორდა ლავრენტი ბერიას დაცემასთან დაკავშირებით. ამ დროს იგი გახლდათ ბერიას, ვითარცა სსრკ მინისტრთა საბჭოს თავმჯდომარის პირველი მოადგილის თანაშემწე. 1953 წლის ივნისში იგი ხელახლა დააპატიმრეს. ამავე წლის სექტემბერში, სსრკ უმაღლესი სასამართლოს სამხედრო კოლეგიის გადანყვეტილებით, მას მიესაჯა ათი წლით თავისუფლების აღკვეთა. ამასთანავე იგი გარიცხულ იქნა სკკპ რიგებიდანაც.

მთელი ათი წელი პეტრე შარიამ გაატარა ქალაქ ვლადიმირის პოლიტპატიმართა ციხეში (რუსები რომ იტყვიან «в одиночку»).

ძალზე საგულისხმოა ერთი ფაქტი, პატიმარს რომ ციხეში შეემთხვა. 1956 წლიდან მოკიდებული, როგორც ცნობილია, საბჭოთა კავშირში დაიწყო იოსებ სტალინის პიროვნების კულტის კრიტიკა. როგორც ჩანს, ამ გარემოებასთან დაკავშირებით უცდიათ გამოეყენებინათ პეტრე შარიას ავტორიტეტი და გამოცდილება. ალბათ ნიკიტა ხრუშჩოვის დავალებით (თვითონ ყოფილი პატიმარიც ასე ფიქრობდა) ციხეში მისთვის მიუგზავნიათ ვილაც გენერალი, რომელიც შეპირებია, რომ თუ გაზეთ „პრავდაში“ გამოაქვეყნებდა „დიდი ბელადის“ კრიტიკას, მას საპატიმროდან გამოუშვებდნენ და სოციალურ-პოლიტიკურადაც აღაზევებდნენ, მაგრამ პეტრე შარიამ დიდსულოვნება გამოიჩინა და უარყო ეს შეთავაზება.¹²

სხვათა შორის, „ვლადიმროვკაში“ ათწლიანი ყოფნა პეტრე შარიამ გამოიყენა ფრანგული, გერმანული, იტალიური და ესპანური ენების შესასწავლად.

მოგეხსენებათ, რომ ვლადიმირის ციხეში ჩვენს თანამემამულესთან ერთად იჯდა ცნობილი ჩეკისტი (საგარეო დაზვერვის დარგში), პაველ სუდოპლატოვი, რომელსაც თავის ცნობილ წიგნში «Спецоперации. Лубянка и Кремль 1930-1950 годы» (Москва, 1998) თანაპატიმარზე ზოგიერთი ცნობა აქვს მოცემული. კერძოდ, ამ უკანასკნელს ციხიდან გათავისუფლებისას განუცხადებია: „მე გად-

¹² იხ. „ალსარება“, ხელნაწერი, გვ. 79.

ანყვეტილი მაქვს დავინყო ახალი ცხოვრება“-ო.¹³ მას შეუსრულებია პავლე სუდოპლატოვის თხოვნა და მოსკოვში ჩასვლისას მოუნახულებია მისი მეუღლე.¹⁴

საპატიმროდან პეტრე შარია გაათავისუფლეს 1963 წლის 23 ივნისს. ამავე წელს იგი დაბრუნდა საქართველოში, თბილისში. მისეულ „აღსარებაში“ ვკითხულობთ:

„არავინ არ მრთავდა მე „ნაციზარს“ რამე საქმეში,
არავინ იღებდა გულთან ახლოს ჩემს ვარამ-ჭირსა (!)...
სანამ ხრუშჩოვი ჩვენი ქვეყნის ბედს განაგებდა,
სამუშაოზე ჩემს მოწყობას ვერავინ ბედავდა“ (გვ. 82).

ასე რომ, ერთი ხანობა იგი უმუშევარი იყო. მას არ მიეცა შესაძლებლობა მის მიერვე დაარსებულ ფილოსოფიის ინსტიტუტში მუშაობის დაწყებისა¹⁵ (ასევე სახელმწიფო უნივერსიტეტში).

როგორც აკადემიკოსი ალექსანდრე ბარამიძე გვამცნობს, ე.წ. საქართველოს კომპარტიის ცეკას მესამე მდივნის (იდეოლოგიის დარგში) ინიციატივით პეტრე შარიას მიეცა საშუალება შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტში მუშაობის დაწყებისა უფროს მეცნიერ-თანამშრომლად.¹⁶ ამასთანავე იგი შეთავსებით კითხულობდა ლექციებს ჯერ თბილისის სამხატვრო აკადემიაში, შემდეგ კი პოლიტექნიკურ ინსტიტუტში (ასპირანტებისათვის).

პეტრე შარია აღესრულა 1979 წლის 25 აპრილს. დასაფლავებულია (მეუღლესა და ორ ვაჟთან ერთად) თბილისში, ვერის სასაფლაოზე.

დაბოლოს, შეეჩერდები ფაქტზე, რომელიც მე პირადად მაკავშირებს ბატონ პეტრესთან. იყო 1978 წლის შემოდგომა, როდესაც შევიარე ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის თეორიისა და კრიტიკის განყოფილებაში ჩემთვის დიდად ძვირფასი პიროვნების, ნიჭიერი ფილოლოგოსისა და სიმართლის თქმის მოყვარულ ბატონ აკაკი განურელიას მოსანახულებლად (შეგახსენებთ, რომ იგი გახლდათ რედაქტორი 1976 წელს გამოქვეყნებული ბატონ პეტრე შარიას მონოგრაფიისა „შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და შემოქმედების ზოგიერთი ძირითადი საკითხი“).

ჩემი ყურადღება მიიქცია საშუალოზე ოდნავ პატარა ტანის მოხუცმა, რომელსაც ეყტობოდა რომ ცხოვრებას ძალიან გაეტეხა. თავში გამიელვა ილიასეულმა მეტაფორამ („ოთრანთ ქერივიდან“) წუთისოფელზე, რომელიც „ისე

¹³ დასახ. ნიგნი, გვ. 59.

¹⁴ იქვე.

¹⁵ ამის თაობაზე პროფესორი ვახტანგ კვარაცხელია (პროფესორი ფილოსოფიის) სამართლიანი გულისწყობით აღნიშნავდა: „ფილოსოფიის ინსტიტუტში, რომლის შექმნის ინიციატორი და პირველი დირექტორი თვითონ იყო, მისთვის ადგილი არ მოინახა“. სხვათა შორის, პავლე სუდოპლატოვი თავის დასახელებულ ნიგნში წერდა, რომ პ. შარია „დაკავებული იყო ფილოსოფიით საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიაში“ (იქვე). აქვე მცდარად არის მითითებული უკანასკნელის გარდაცვალების თარიღიც – 1983 წელი).

¹⁶ ალექსანდრე ბარამიძე, ახლო წარსულიდან (მოგონებანი), თბ., 1987, გვ. 333. ჩანს, გარკვეულ წინააღმდეგობას აქაც ჰქონია ადგილი – ლიტერატურის ინსტიტუტის სამეცნიერო საბჭოს 19 ნოემბერს ერთი წინააღმდეგი ყოფილა მისი მიღებისა. ერთ-ერთი საჯარო წაკითხვისას ახალგაზრდა მეცნიერთანამშრომელთა ჯგუფს მისთვის ობსტრუქციაც კი მოუწყვია (იქვე).

გაგთელავს, როგორც დიდოელი ლეკი ნაბადსა“ (ეს შთაბეჭდილება ჩემში კვლავინდებურად მძაფრია). ბ-ნ აკაკის შევეკითხე თუ ვინ იყო იგი. უკანასკნელმა მიპასუხა პეტრე შარიააო და ჩემი თავი წარუდგინა. ჩვენს შორის ძალზე საინტერესო საუბარი გაიმართა. გამოსთქვა უკმაყოფილება ქართველი ფილოსოფოსების მიმართ. აშკარად ჩანდა, რომ კვლავაც დიდად ნაწყენი რჩებოდა მათს ინსტიტუტში მისი მიუღებლობის გამო. ისიც კი დასძინა, რომ ძალზე ნანობს, რომ სწორედ იგი გახლდათ მთავარი დამაარსებელი ამ სამეცნიერო დანესებულებისა.

იმხანად მე ფილოსოფიაში სადოქტორო დისერტაციის დასაცავად ვემზადებოდი, რაც რამდენიმე წელიწადს გაჭიანურდა. მქონდა „ერეტიკული“, თითქოსდა ანტიმარქსისტული მიდგომა ეკონომიკურ-საზოგადოებრივი ფორმაციებისადმი, რამეთუ ვთვლიდი, რომ ავთენტური მარქსიზმის მიხედვით იგი (რასაკვირველია, მატერიალისტური ფორმით) იმეორებდა ჰეგელისეულ მსოფლიო-ისტორიულ სქემას, გადმოცემულს „ისტორიის ფილოსოფიაში“. შესაბამისად, წარმოვაჩენდი აზიურ//ალმოსავლურ წარმოების წესს. ჩემთვის დიდად გასაკვირად ბ-მა პეტრემ სრულიადაც არ შეიცხადა ჩემეული „ერესი“ და დასძინა, რომ აზიური//ალმოსავლური წარმოების წესი და შესაბამისად მსოფლიო ისტორიის მსვლელობა მართლაც მარქსიზმის კლასიკოსებიდან მოდიოდა. დასასრულს მისურვა წარმატება მოახლოებულ დაცვაში.

შეგახსენებთ, რომ ასეთი გაგებისაგან შორს იდგნენ არა თუ შუბლმაგარი ქართველი ე.წ. მარქსისტ-ლენინელები, არამედ ისეთებიც, რომელთათვისაც ე.წ. მარქსიზმ-ლენინიზმი მიუღებელი იყო და თავი მიაჩნდათ ლიბერალურ, თავისუფალ მოაზროვნეებად.

ბატონ პეტრესთან შეხვედრა მეორედაც მომინია. თვალში მეცა, რომ ამჯერადაც ხელში ცელოფანის პარკი ეკავა და რამდენადაც მივხვდი მასში წიგნები უნდა ყოფილიყო. მაშინ რა ვიცოდი თუ ბატონ პეტრეს ცხოვრება-მოღვაწეობაზე, კერძოდ, ფილოსოფიურ და მეცნიერულ შეხედულებებზე სპეციალურად მომიწევდა მუშაობა, თორემ კიდევ ბევრჯერ შევხვდებოდი, რითაც ჩემეული თხრობა ბევრად უფრო მდიდრული იქნებოდა.¹⁷

ასეა თუ ისე, ჩემეული პირადი შთაბეჭდილებები ბატონ პეტრეზე მთლად როდი ესადაგება მის შესახებ რიგ ავტორთა (ასევე ზეპირად მომთხრობელთა) მიერ შექმნილ სტერეოტიპს. ამგვარ წარმოდგენას ეწინააღმდეგება აგრეთვე რიგი ფაქტებისა.

1) ბატონ პეტრე შარიას თავი გამოუდვია გრიგოლ წერეთლის დასახმარებლად. ზემოთმოტანილ ეპიზოდში იგი წერდა: „ო, როგორ გამიხარდა როცა დაახლოებით ერთი წლის შემდეგ მომეცა შესაძლებლობა პატარა სამსახური

¹⁷ „აღსარებაში“ ვკითხულობთ, რომ ვლადიმირის ციხეში ყოფნისას, ყოველ შემთხვევაში, მას ჩაფიქრებული ჰქონია ისტორიის ფილოსოფიის დანერა (გვ. 84). მაგრამ, დიდად სამწუხაროდ, მას ამ თემაზე არაფერი დაუტოვებია. შევნიშნავთ, რომ „აღსარებაში“ იგი აკრიტიკებს გიორგი სოსელია-ილ. ტალახაძის მოსაზრებას საქართველოში გვაროვნულ-პატრიარქალური წყობის არსებობაზე თვით XII საუკუნეში. თავგამოდებით იცავს პირველის მიერ ჯავახიშვილ-ჯანაშიას სკოლას ვითომდაც ნაციონალისტობისგან (იქვე).

გამეწია მისთვის...“.

2) იგი დახმარებია მიხეილ სააკაშვილსაც (შემდეგში პროფესორს, ქართული მედიცინის ისტორიის ერთ-ერთ ფუძემდებელს), რომელსაც ახალგაზრდობაში ტროცკიზმში ედებოდა ბრალი.

3) ყოველ შემთხვევაში ცდილა მოსე გოგიბერიძის გადასახლებიდან (ყაზახეთში) სამშობლოში დასაბრუნებლად. იგი იგონებდა: „იმით მაინც ვარ ბედნიერი, რომ მოსეს შვილებს მაინც ავაცილე ყოველგვარი დაბრკოლება უმაღლესი განათლების მიღებაში“. დასასრულს კი დიდი სინანულით დასძენდა: „მოსე ივანეს ძე გოგიბერიძე ყველაზე უფრო დასანანი მსხვერპლია“.

4) იგი დახმარებია ისტორიკოსსა და იურისტს გიორგი სოსელიას (იგი „ჭირს გადავარჩინე“-ო).

5) პაველ სუდოპლატოვისთვის მიცემული პირობის შესრულებაზე უკვე მოგახსენებდით.

6) თავი გამოუდვია იურისტ იროდიონ სურგულაძის (1812-1945 წწ.) დასაცავადაც მის წიგნზე დადებითი რეცენზიის დაწერით.

ზემოთ ჩვენ ვუჩვენებდით ბატონ პეტრეს სულიერი მეტამორფოზის მაგალითებს. ისინი რომ შემთხვევითნი არ ყოფილა, ეს ჩანს შემდგომი ხანის ფაქტებითაც.

ლექსში, რომელიც პეტრე შარია მუჟღის ლიდა კვარაცხელიას გარდაცვალებას (1976 წელს) მიუძღვნა, წერია:

„... მე შენი ხილვა ისე მწყურია,
მზად ვარ ვინამო წინაპრის რწმენა.
სიკვდილი სულის წინ უძღურია
და კვლავ ერთმანეთს შევხვდებით ჩვენა“.

მეტსაც მოგახსენებთ. ამბავი, რომელიც მიაბზო ჩვენმა ცნობილმა ფილოლოგოსმა ლევან ბრეგაძემ, მომხდარა 1977 წლის შემოდგომაზე, ფილოსოფიის ინსტიტუტში. ბ-ნ პეტრეს დირექციაში ნაუკითხავს მოხსენება, სადაც ამტკიცებდა ცნობიერების მატერიისაგან დამოუკიდებლად არსებობას. თანაც მას სდომებია ამ შინაარსის სტატიის დაბეჭდვა „მაცნეს“ ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერიაში. ცხადზე უცხადესია, რომ მსგავსი რამ გამორიცხული იყო და ინსტიტუტის დირექციას, დირექტორს ამის გაკეთება არ შეეძლო.

ამ შემთხვევაში ჩვეულებრივი ახირება კი არა, არამედ ჩანს ბატონ პეტრეს, რომ იტყვიან, 180°-იანი შემობრუნება თავისი უწინდელი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის საყრდენი პუნქტიდან.

სარედაქციო კოლეგიამ გვერდი აუარა ბატონ პეტრე შარიას აზროვნების ისტორიულ განვითარებას და „რჩეულ ნაწერებში“ შეიტანა მისი ფილოსოფიური და რუსთველოლოგიური ნაშრომები, რომელთა ერთი ნაწილი გამოქვეყნებულია, ნაწილი კი პირველად ქვეყნდება. პირველად ქვეყნდება უაღრესად საინტერესო ნაშრომი „ეგზისტენციალიზმის ესთეტიკისა და ლიტერატურის თეორიის კრიტიკული მიმოხილვა“, რომელიც ხელნაწერის სახით ნაკლული

შემორჩა, დამონმებული სამეცნიერო ლიტერატურის გარეშე, ამიტომ სარედაქციო კოლეგია იძულებული გახდა მითითებები მოეხსნა. ამასთანავე, სარედაქციო კოლეგიამ ნაწერებში თითქმის უცვლელად დატოვა ავტორის სტილი და პუნქტუაცია და მხოლოდ ზოგიერთი აუცილებელი შესწორება შეიტანა.

გურამ ყორანაშვილი

ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი.

შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და ფემოქმედების ზოგიერთი პირითადი საკითხი

ვ უ ძ ღ ნ ი
ჩემი პირმშოს დაზმირის და ჩემი
მეუღლისა და მეგობრის ლიდას ხსოვნას.

შესავალი

აზრთა დიდი სხვაობა „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობრივი შინაარსის გარშემო აიხსნება, ჩვენი აზრით, უმთავრესად თვით კვლევის სხვადასხვა მეთოდით. ამიტომ, პირველ რიგში უნდა გაირკვეს მარქსისტული დიალექტიკიდან გამომდინარე ზოგადმეთოდოლოგიური პრინციპი მხატვრული ნაწარმოების მსოფლმხედველობრივი შინაარსის კვლევისა. ეს კვლევა დაკავშირებულია სპეციფიური ხასიათის სიძნელებთან, განსაკუთრებით როცა საქმე გვაქვს ისეთ ჭეშმარიტად ეპიკურ ნაწარმოებთან, როგორცაა „ვეფხისტყაოსანი“, რომელშიაც თითქმის არა ჩანს „ლირიკული გადახვევები“ და ავტორისეული მედიტაციები. ტრადიციადაა ქცეული ეპიკური ნაწარმოების ავტორის მსოფლმხედველობრივი მრწამსის გარკვევის ცდა ცალკეული პერსონაჟების გამოთქმების მიხედვით. ერთი შეხედვით სხვა გზა არც კი არსებობს ამის გარეშე როგორ ჩავწვდეთ ავტორის იდეურ-მსოფლმხედველობრივ სამყაროს, თუ თვითონ ის არ გვთავაზობს რაიმე სახის თვითგამოხატვას? განსაკუთრებით ეხება ეს რუსთაველს, ვინაიდან მისი უკვდავი პოემის გარდა ჩვენ არ გავგაჩნია არც ერთი ნამდვილად სარწმუნო წყარო, თუნდაც მისი თანამედროვეების ცალკეული მონუმენტების სახით, რომ აღარაფერი ვთქვათ ავთენტიკური ხასიათის მასალაზე, თანაც უაღრესად მწირია თვით ბიოგრაფიული ცნობებიც. მაგრამ აღნიშნული გზა ბადებს გადაულახავ სიძნელეს: თუ ჩვენ ავტორის მრწამსის გამოხატვად მივიჩნევთ თუნდაც მთავარი პერსონაჟების ყველა გამონათქვამს, ის წარმოუდგენელ ეკლექტიკოსად მოგვევლინება. ალბათ, ამის გათვალისწინებამ გამოიწვია ერთგვარი „დამხმარე მეთოდის“ კომპარატივიზმის მოშველიება. ცნობილია, თუ როგორ იყო ერთ დროს მოძალბებული ეს მეთოდი რუსთველოლოგიაში და, სამწუხაროდ, ის ჯერჯერობით მთლიანად არ ეკუთვნის წარსულს. კომპარტივიზმის უარყოფით შედეგებს რუსთველოლოგიაში ჩვენ ქვემოთ შევხებით, აქ კი ზოგადად აღვნიშნავთ მის გამოუსადეგობას მხატვრული ნაწარმოების კვლევაში, რომელსაც უაღრესად ეროვნული ხასიათი აქვს. კომპარტივიზმი არა მარტო დასაშვებია, არამედ აუცილებელიცაა მხატვრულ-ლიტერატურული შემოქმედების, კერძოდ, პოეტიკის ზოგადი თე-

ორიული პრინციპების დადგენის საქმეში, ის სავსებით მისაღებია ცალკეული პოეტური ნაწარმოების თავისებურების დადგენაშიც, მაგრამ როცა მას მიმართავენ სწორედ საწინააღმდეგო მიზნით ხოლო რუსთველოლოგიაში უმეტეს შემთხვევაში ასე ხდება ის ჩრდილავს ნაწარმოების განუმეორებელ უნიკალობას, განსაკუთრებით მის ეროვნულ ხასიათს.

რუსთველოლოგიაში თავი იჩინა კიდევ ერთმა „დამხმარე მეთოდმა“: „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობრივი შინაარსის ძებნამ მის ქართველ წინამორბედებსა და თანამედროვეებთან. ორივე შემთხვევაში რუსთაველი წარმოდგენილია არსებითად მხოლოდ ნიჭიერ მელექსედ და არა დიდ მხატვრულ მოაზროვნედ. რა თქმა უნდა, ყველა მოაზროვნე, მათ შორის პოეტი-მოაზროვნეც, გარდუვალად სარგებლობს იდეურ-მსოფლმხედველობრივი მემკვიდრეობით, მაგრამ თუ ის ნამდვილი მოაზროვნეა, უშუალოდ კი არ სესხულობს ამ მემკვიდრეობიდან, არამედ იყენებს მას საკუთარი იდეურ-მსოფლმხედველობრივი სამყაროს შექმნისათვის. სამწუხაროდ, რუსთველოლოგიაში იშვიათი როდია ისეთი უცნაური დებულებების წამოყენება, თითქოს რუსთაველმა „გალექა“ ამა თუ იმ წინამორბედის იდეები, ან უფრო ზოგადად „აღმოსავლურ იდეათა წრე“.

მაშასადამე, მართლა რომ არ არსებობდეს სხვა გზა მხატვრულ-ლიტერატურული ეპიკური ნაწარმოების მსოფლმხედველობრივი შინაარსის გამორკვევისა, ეს ამოცანა გადაუწყვეტად უნდა მივიჩნიოთ. მაგრამ მარქსისტული ესთეტიკა გვთავაზობს სხვა, ჩვენი ღრმა რწმენით, ერთადერთ სწორ მეცნიერულ გზას: ეპიკური ნაწარმოების ღრმა შესწავლის შედეგად მის მთლიანობაში შეიძლება გამოირკვეს ავტორის მთავარი იდეურ-თემატიკური ჩანაფიქრი, რომლის მხატვრული რეალიზაცია მოითხოვს მრავალფეროვანი მხატვრული სახეებისა და ხასიათის წინააღმდეგობრივ ერთიანობას. მხოლოდ ამ მთლიანი იდეურ-თემატიკური ჩანაფიქრის წვდომა ხდის შესაძლებელს იმის გარკვევასაც, თუ რა ადგილი და როლი ეკუთვნის ნაწარმოების შემადგენელ ელემენტებს: მხატვრულ სახეებს, ეპიზოდებს, სიტუაციებს, განსაკუთრებით სახე-პერსონაჟებს. შეიძლება შეგვნიშნონ, რომ, პირიქით, ცალკეული ელემენტების ადგილისა და როლის გარკვევა წარმოადგენს აუცილებელ პირობას მთლიან იდეურ-თემატიკური ჩანაფიქრის გარკვევისა, თანაც მიგვითითონ იმაზე, რომ საერთოდ ანალიზი წარმოადგენს სინთეზის აუცილებელ პირობას. მაგრამ, ჯერ ერთი, არ უნდა დაგვაინწყდეს მარქსის ცნობილი მითითება, რომ თუ თვით ანალიზის პროცესში ამა თუ იმ სახით არ არის წარმოდგენილი მთელის იდეა, ნამდვილი სინთეზი შეუძლებელია. გარდა ამისა და სწორედ ესაა მთავარი მთლიანი იდეურ-თემატიკური ჩანაფიქრის წვდომა ვერ მიიღწევა წმინდა ლოგიკური ოპერაციების საშუალებით, ამისთვის საჭიროა გარკვეული „გონებრივი ხილვა“ როგორც შედეგი დიალექტიკურ-მატერიალისტური აზროვნების ღრმა დაუფლებისა და თვით მხატვრული შემოქმედების ზოგადი არსობისა და მთავარი პრინციპების ცოდნისა. სამწუხაროდ, ხშირია შემთხვევები ეპიკური მხატვრულ-ლიტერატურული ნაწარმოების მსოფლმხედველობრივი შინაარსის კვლევისას მშრალი ლოგიკურ-გნოსეოლოგიური კატეგორიების გა-

მოყენებისა, რაც დაკავშირებულია კიდევ უფრო სავალალო მიზანთან: პოეტური აზროვნების ცოცხალი მხატვრული ფორმების ტრანსფორმირებასთან აბსტრაქტულ ლოგიკურ-გნოსეოლოგიურ ფორმებად.

ჩვენ ვცადეთ მარქსისტულ-ლენინური ესთეტიკური პრინციპების საფუძველზე გამოგვერკვია რუსთაველის მთლიანი იდეურ-თემატიკური ჩანაფიქრი და მის შუქზე გამოგვეკვლია „ვეფხისტყაოსნის“ ზოგადმსოფლმხედველობრივი შინაარსი და მასში განსახიერებული ზოგადესთეტიკური პრინციპები რუსთაველის დიდი აღმოსავლელი და დასავლელი თანამედროვეების პოეტურ შემოქმედებათა ანალიზის ფონზე. ამ გამოკვლევამ მიგვიყვანა იმ დასკვნამდე, რომ თუ პოეტური გენიისა და მხატვრულ-შემოქმედებითი ოსტატობის თვალსაზრისით რუსთაველი დგას უდიდესი შუა საუკუნეების პოეტების (ნიზამის, ვოლფრამ ფონ ეშენბახის, დანტეს) გვერდით, იდეურ-მსოფლმხედველობრივი შინაარსის თვალსაზრისით მისი პოეზია წარმოადგენს ნამდვილ მწვერვალს, რომლის სიმაღლემდე არ ასულა არც ერთი შუასაუკუნეობრივი მხატვრულ-ლიტერატურული ქმნილება. თავისთავად ცხადია, რომ ამავე დროს ირკვევა ამ იდეურ-მსოფლმხედველობრივი შინაარსის მხატვრული სახემოსილების სრული ორიგინალობა და უნიკალობა, რაც ახასიათებს ყველა ჭეშმარიტად დიდ მხატვრულ-ლიტერატურულ ნაწარმოებს.

თანახმად ჩვენ მიერ მომარჯვებული ზოგადმეთოდოლოგიური პრინციპისა, ჩვენ არ გვიძებნია „ვეფხისტყაოსანში“ არავითარი ტრადიციული ზოგადფილოსოფიური „იზმი“ და არც „რუსთაველიზმი“, მაგრამ სხვადასხვა უცხოური გავლენებისა და „სესხების“ ვერსიათა სიმრავლემ რუსთაველოლოგიაში აღგვიძრა ბუნებრივი სურვილი დაგვესაბუთებინა რუსთაველის რუსთაველობა, ესე იგი მისი სავსებით თვითმყოფური ეროვნული პოეტური სახე გამოგვევლინა. თუ რამდენად შევძელით დასახული მიზნის მიღწევა, ამას მკითხველი განსჯის, ოღონდ გვწამს, რომ არავინ არ დაეჭვდება თვით განზრახვის საფუძვლიანობაში.

თავი პირველი

„ვეფხისტყაოსანი“ როგორც ქართული ეროვნული ეპოსი

I. მხატვრული შემოქმედების ეროვნული ხასიათი

ცნობილი მარქსისტული თეორია, რომლის მიხედვით ერები ჩამოყალიბდნენ კაპიტალიზმის წარმოშობის ნიადაგზე, გულისხმობს ერის არა საერთო, ზოგად ცნებას, არამედ თანამედროვე ბურჟუაზიულ ერებს. ამას მოწმობს თვით სათაური ენგელსის ცნობილი სტატიისა „ფეოდალიზმის დაშლა და თანამედროვე ერების აღმოცენება“.¹ ასე რომ არ იყოს, ენგელსი ვერ იტყოდა „ლიუდვიგ ფოიერბახში“, რომ შუა საუკუნეებში ჩამოყალიბდნენ ევროპაში სიცოცხლისუნარიანი ერებიო.² როგორც ვიცით, ეროვნულობის ერთ-ერთი მთავარი ნიშანია თავისებური ფსიქიკური წყობა, რომელიც თუმცა სოციალ-ისტორიული განვითარების შედეგია, მაგრამ გულისხმობს გარკვეულ ბუნებრივ ნაწარმდღვრებასაც. ეროვნული ფსიქიკური წყობა არ ვლინდება ცნობიერების ყველა სფეროში. ლოგიკურ-დისკურსიული აზროვნება, რომელიც მეცნიერების საფუძველს წარმოადგენს, თავისუფალია ეროვნულ ფსიქიკურ წყობასთან დაკავშირებული თავისებურებებისაგან. განსხვავებით მეცნიერებისგან ხელოვნება მოიცავს არა მარტო ლოგიკურ-დისკურსიულ მხარეს ცნობიერებისა, არამედ ადამიანის მთელ სულიერ სამყაროს, აქ თვით ეკონომიური ფაქტორის გავლენაც თავისებურია, ხელოვნების დონე არ იმყოფება უშუალო და პირდაპირ დამოკიდებულებაში სოციალ-ეკონომიური და ტექნიკური განვითარების დონესთან. ამ მოვლენის მარქსისტული ახსნა ცნობილია.³ ამიტომ სწორედ მხოლოდ ხელოვნება ასახავს ეროვნულ ფსიქიკურ წყობას, რომლის გამოვლენის მთავარ ფორმას ეროვნული ხასიათი წარმოადგენს. ეს უკანასკნელი მნიშვნელოვანი ფაქტორია როგორც ხალხთა შინაგანი ცხოვრებისა და ისტორიული განვითარების თვალსაზრისით, ისე მათი ურთიერთდამოკიდებულებისა და ურთიერთზეგავლენის თვალსაზრისითაც, ის არის კონკრეტულ-სახეობრივი ფორმა ადამიანთა სულიერი ცხოვრების საყოველთაო კანონებისა. არც ადამიანთა ცხოვრების მატერიალური მხარეა სავსებით თავისუფალი ეროვნული ხასიათის გავლენისაგან, ყოველ სოციალურ-ეკონომიურ ფორმაციას ის აძლევს თავისებურ ელფერს, მაგრამ ერთი და იგივე სოციალურ-ეკონომიური წყობის შედეგები სხვადასხვა ერებთან გაცილებით უფრო ერთგვარია პოლიტიკურ და ზოგადიდეოლოგიურ სფეროებში, ვიდრე საზოგადოებრივი ცნობიერების ისეთი ფორმის სფეროში, როგორიცაა ხელოვნება. ეს უმთავრესად იმით აიხსნება, რომ ადამიანის პრაქტიკული გამოცდილების განზოგადება ძირითადად ხდება სულიერ სფეროში. თვით მატერიალური საწარმოო ძალების განვითარება ვლინდება არა იმდენად მათი კომპონენტების დაგროვების სახით, რამდენადაც ამ განვითარებასთან დაკავშირებული საწარმოო-ტექნიკური გამოცდილების

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. II, т. 19, стр. 348.

² К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения в двух томах, т. I, стр. 423.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. I, т. XII, ч. I, стр. 192.

თეორიული განზოგადების სახით. ეროვნული ხასიათი ყალიბდება ასეული და ათასეული წლების მანძილზე და თითოეული ახალი სოციალურ-ეკონომიური ფორმაციის სულიერ-ინტელექტუალური შედეგი ექვემდებარება მის უკვე ჩამოყალიბებულ თავისებურებებს, არა თავიანთ არსში, არამედ არსებობის კონკრეტულ ფორმებში. გარკვეული სახითა და ზომით ეროვნული ხასიათი თვით ახდენს გავლენას ამა თუ იმ სოციალურ-ეკონომიური წყობის დამკვიდრებისა და განვითარების კონკრეტულ ფორმებზე. სწორედ ეს ჰქონდა მხედველობაში ლენინს, როცა ის ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ ყველა ხალხი მივა სოციალიზმთან თავისებური, მისი კონკრეტულ-ისტორიული განვითარებით განპირობებული გზით. არ არსებობს ამ თავისებურების განსახიერების სხვა ფორმა, გარდა ეროვნული სულიერი კულტურისა. ეროვნული ხასიათი პრინციპში ისეთსავე დამოკიდებულებაშია საერთო-საკაცობრიო ხასიათთან, როგორც ინდივიდუალური ხასიათი ხალხის საერთო, ესე იგი ეროვნულ ხასიათთან. სულიერი კულტურის ეროვნული ხასიათი ვლინდება არა მეცნიერებასა და ტექნიკაში, რომლებიც ცნობიერების საყოველთაო, ლოგიკურ კანონებს ექვემდებარებიან, არამედ ხელოვნებაში, რომელიც განსახიერებს ადამიანის სულიერ სამყაროს მის ცოცხალ მთლიანობაში.

რა თქმა უნდა, ყველა ერის კულტურას ბევრი რამ საერთო გააჩნია სხვა ერების კულტურებთან, თუნდაც იმიტომ, რომ ეროვნული კულტურის ფორმირება წარმოუდგენელია ხალხთა ურთიერთგავლენის გარეშე, მაგრამ ეროვნული კულტურა ამშვენებს კაცობრიობის სულიერ ცხოვრებას არა ამ საერთო ელემენტებით, არამედ სწორედ თავიანთი თავისებურებებით.

თუ კლასობრივ-ექსპლოატატორული წყობის პირობებში ეროვნული კულტურები გარკვეულ ხაზებში ანტაგონისტურად უპირისპირდებიან ერთმანეთს, სოციალისტური და კომუნისტური წყობის პირობებში ისინი ჰარმონიულად ავსებენ ერთმეორეს და ქმნიან ერთიან, თავის შიგნით მრავალფეროვან საკაცობრიო კულტურას. პოეზია როგორც ხელოვნების უმაღლესი ფორმა ეროვნული ხასიათის განსახოვნების უმაღლეს ფორმასაც წარმოადგენს, ხოლო თვით პოეზიის შიგნით მისი ეპიკური გვარი ამ განსახოვნების ყველაზე უფრო ფართო შესაძლებლობებს იძლევა.

2. ეპოსი როგორც ეროვნული თვითცნობიერების განსახოვნება

ჯერ კიდევ ჰეგელმა აღნიშნა, რომ ნამდვილად ეპიკურ ნაწარმოებში ყველაზე უფრო მკაფიოდ ვლინდება ხალხის ნაციონალური თვითცნობიერება.⁴ ამ თვალსაზრისს იზიარებენ პოეზიის ისეთი გამოჩენილი თეორეტიკოსები, როგორც არიან ა. ვესელოვსკი, უ. კერი, შუასაუკუნეების ევროპული პოეზიის ცნობილი ისტორიკოსი გასტონ პარი და სხვ.⁵ ოღონდ მათ ეპოსის ეროვნულობა საკმაოდ ვიწროდ აქვთ წარმოდგენილი. მარქსი არა მარტო აღიარებს

⁴ L. W. F. H e g e l, Ästhetik, Berlin, 1955, ss. 940-946.

⁵ G a s t o n P a r i s, La poesie du moyen age, Paris, 1895, p. 94.

ეპოსის ეროვნულობას, არამედ ჰეგელზე უფრო განზოგადებულად აქვს ეს წარმოდგენილი. მარქსის ცნობილი დებულება, რომ ძველბერძნული ეპოსი ვერ შეიქმნებოდა ეგვიპტური მითოლოგიის ნიადაგზე, ხოლო თვით მითოლოგია მიაჩნია მარქსს ხალხის მიერ თავისი საკუთარი ისტორიის ფანტასტიურ განსახოვნებად⁶, ესე იგი ეროვნულობის ცნებას მარქსი თვით მითოლოგიაზედაც ავრცელებს. ასევე ცნობილია მარქსის მიერ „ამბავი იგორის ლაშქრობისა“-ს შეფასება, რომლის მთავარი აზრი დაინახა მან მონოდებაში რუსი მთავრების გაერთიანებისაკენ სწორედ მონღოლების შემოსევის წინ.⁷ მარქსის ეს დებულებები უნდა დაედოს საფუძვლად ეპოსის ეროვნულობის გაცილებით უფრო ფართო გაგებას, ვიდრე ეს აქვთ წარმოდგენილი ა. ვესელოვსკისა და უ. კერს. სწორედ ამ წარმოდგენის შეზღუდულობამ განაპირობა ა. ვესელოვსკის ახირებული აზრი, თითქოს „ამბავი იგორის ლაშქრობისა“ წარმოადგენს არა ეპიკურ ქმნილებას, არამედ „შესანიშნავ ლირიკულ მოთქმას მართლმადიდებელი რუსეთის ბედ-იღბალზე“.⁸ ასევე მცდარია ინგლისელი მკვლევრის მ. ბოურას აზრი, თითქოს „ამბავი იგორის ლაშქრობისა“ წარმოადგენს „პანეგირიკსა და გოდებას“ და არა ნამდვილ სადევგმირო ეპოსს.⁹

მარქსის ზემოთ მოტანილი დებულებების საფუძველზე ჩვენ შეგვიძლია გავაფართოვოთ ეროვნული ეპოსის ტრადიციული ისტორიულ-ლიტერატურული ცნება. ის უნდა მოიცავდეს არა მარტო ლეგენდარულ ან რეალურ-ისტორიულ მასალაზე აგებულ სადევგმირო ეპოპეას, არამედ ნებისმიერ სიუჟეტზე აგებულ ეპიკურ ქმნილებასაც, რომელშიც ასახულია ამა თუ იმ ერის ნაციონალური ხასიათი და მისი იდეალები. თვით „მოხეტიალე“ სიუჟეტზე აგებული ეპიკური ნაწარმოებიც ასე თუ ისე ასახავს ეროვნულ თავისებურებებს, თუ მისი ავტორი არის არა ეპიგონი, არამედ ქვეყნის ეროვნული პოეტი. საკმარისია დავასახელოთ ეგრეთწოდებული „მრგვალი მაგიდის“ ციკლის ფრანგული და გერმანული რომანები (განსაკუთრებით კრეტიენ დე ტრუასა და ვოლფრამ ფონ ეშენბახის ვერსიები). დაახლოებით იგივე ითქმის მარლოუსა და გოეთეს „ფაუსტზე“.

რა თქმა უნდა, ეპოსის ეროვნული ხასიათის აღიარება სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ ის შეზღუდულია მხოლოდ ნაციონალური იდეალებით, სხვა რომ არა იყოს, თვით ეროვნული იდეალები ასე თუ ისე ასახავენ ზოგადსაკაცობრიო მისწრაფებებს.

თვით ეპოსში ეროვნული თავისებურებების ასახვის თვალსაზრისით უნდა ერთმანეთისაგან გავარჩიოთ მისი უშუალო პოეტური და პროზაული ფორმები. რამდენადაც საერთოდ მხატვრული ლიტერატურა ერის ცხოვრების ასახვაა, პროზაულ ეპოსსაც უნდა ახასიათებდეს გარკვეული ეროვნული თავისებურებები, მაგრამ ა. ვესელოვსკის მოსწრებული თქმით, თანამედროვე ბურჟუაზიული პროზაული ეპოსი გარდაიქცა „კერის დრამად“ (драма очага) და დღეს პროზაული ეპოსი უმთავრესად სოციალისტურ ქვეყნებში განასახიერებს

⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. I, т. XII, ч. I, стр. 192-193.

⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. I, т. XXII, стр. 122.

⁸ А. Веселовский, Собрание сочинений, т. I, СПб, 1913, стр. 147.

⁹ M. Bowra, Heroic poetry, London, 1952, p. 117.

მაღალ სოციალურ-ზნეობრივ იდეალებს.

ეპოსის კლასიფიკაცია შეიძლება სხვადასხვა ნიშნების მიხედვით (სადევგ-მრო, ლირიკულ-რომანტიკული, პანეგირიკული, დიდაქტიკური, ისტორიული და სხვა), მაგრამ აქ ჩვენ გვინტერესებს ერთი ძირითადი ნიშანი: ეროვნული ხასიათისა და იდეალების განსახოვნება. ამ ნიშნის მიხედვით ერთმანეთისაგან გაირჩევა ეპოსის ორი ფორმა: 1) სადევგმრო ეროვნული ეპოსი, რომელშიც განსახოვნებულია მითოლოგიურ-ლეგენდარული ან რეალურ-ისტორიული ამბავი ერის ბრძოლისა თავისი მტრების წინააღმდეგ; 2) რომანტიკული ხასიათის ეპოსი, რომელშიც ნებისმიერი სიუჟეტის ქარგაზე ასახულია ეროვნული ხასიათი და იდეალები. პირველის ნიმუშებია „ილიადა“, „შაჰ-ნამე“, „სიმღერა როლანდზე“, „სიდი“, „ამბავი იგორის ლაშქრობისა“, პეტრარკას „აფრიკა“ და სხვ. მეორის ნიმუშებად შეიძლება მივიჩნიოთ „ოდისეა“, „ხოსროვ და შირინი“, „ვეფხისტყაოსანი“, „ღვთაებრივი კომედია“ და სხვ. ეპოსის ეროვნული ხასიათის ყოველმხრივ გაშუქებას მთელი მონოგრაფია დასჭირდებოდა. ჩვენი ამ მოკლე შენიშვნების მიზანია იმისი ზოგადი მინიშნება, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ წარმოადგენს ნაციონალური ეპოსის გარკვეულ ისტორიულ ფორმას, ოღონდ აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ მისი მიკუთვნება რომანტიკული სახის ეროვნული ეპოსის ჟანრისადმი, გარკვეული აზრით, პირობითია ამაზე ქვემოთ გვექნება საუბარი.

3. ხალხთა ურთიერთგავლენა სულიერი კულტურის სფეროში და „სესხების“ თეორია

კაცობრიობის განვითარების ჯერ კიდევ პრიმიტიულ საფეხურზე აუცილებელი იყო სხვადასხვა ტომთა ურთიერთკონტაქტი. ეგრეთ წოდებული ისტორიული პერიოდიდან ეს კონტაქტი სულ უფრო და უფრო ფართო ხასიათს ღებულობს. ა. ვესელოვსკი მართებულად შენიშნავს, რომ არ არსებობს არც ერთი იზოლირებული ტომი, რომელსაც არ უხდებოდა შეხება სხვა ტომებთან.¹⁰ ოღონდ ამ ემპირიულ-ისტორიული ფაქტიდან სხვადასხვა სააზროვნო ორიენტაციის მკვლევრებს განსხვავებული დასკვნები გამოაქვთ. თვით ვესელოვსკის ამ ფაქტის კონსტატაცია სჭირდება თავისი კომპარატივისტული კონცეფციის დასასაბუთებლად. თანახმად მარქსისტული მეცნიერული ანთროპოლოგიისა, ყველა ტომისა და ერის ადამიანებს თანაბარი ბუნებრივი მონაცემები გააჩნიათ ეკონომიური და კულტურული განვითარების თვალსაზრისით და ამა თუ იმ ხალხის დანინაურება ან ჩამორჩენა ამ განვითარებაში მხოლოდ განსხვავებული ბუნებრივი (გეოგრაფიულ-კლიმატური) და სოციალურ-ისტორიული პირობების შედეგია. ხალხთა გარდუვალი ურთიერთობის პროცესში არც ერთი ხალხი არ არის გავლენის არც მხოლოდ სუბიექტი, არც მხოლოდ ობიექტი, გავლენა ყოველთვის ორმხრივია, დანინაურებულ ხალხსაც გადმოაქვს რაღაცა ჩამორჩენილი ხალხისაგან თვით ხელოვნების სფეროშიც! ეს თუნდაც იქიდან გამომდინარე-

¹⁰ А. В е с е л о в с к и й, Историческая поэтика, М., 1940, стр. 496-497.

ობს, რომ, როგორც ეს უდავოდ დაადგინა მარქსმა, მხატვრული შემოქმედების დონე ყოველთვის როდია პირდაპირ დამოკიდებულებაში საერთო ეკონომიურ და კულტურულ-ტექნიკურ დონესთან. ამის საილუსტრაციოდ მარქსი იმავე ძველბერძნულ ხელოვნებას ასახელებს. ცალმხრივი სესხების უდავო საბუთად ვერ გამოდგება თავისთავად ამა თუ იმ ხელოვანის წინამორბედობა. თუ ყოველივე მომდევნო ავტორის ღირსშესანიშნავ ქმნილებაში რომელიმე მისი წინამორბედის მიერ გამოყენებული სახეების ან მოტივების აღმოჩენის შემთხვევაში უსათუოდ ვიგულისხმეთ სესხება ამ უკანასკნელისაგან, ეს ხომ ლოგიკური აუცილებლობით უნდა გავავრცელოთ თვით წინამორბედზეც ამ უკანასკნელის მიმართებაში თავის წინამორბედთან, ხოლო თუ მას ამ მოტივებისა და სახეების მხრივ არ ჰყოლია წინამორბედი, თვითონ მას უნდა მივანეროთ მათი პირველადმოჩენის პატივი. მაშ რად უნდა წავართვათ მომდევნო ხელოვანს ასეთივე აღმოჩენის უნარი, თუ არ გაგვანჩნია რაიმე უტყუარი საბუთი „სესხებისა“? იგივე ითქმის სხვადასხვა ერების ერთი და იმავე ეპოქის ხელოვანთა ურთიერთმიმართებაზე „სესხების“ თვალსაზრისით. როგორც ვხედავთ, საქმე ეხება „სესხების“ არა პრინციპულ უარყოფას ან აღიარებას, არამედ კონკრეტული და სარწმუნო საბუთის აუცილებლობას „სესხების“ აღიარების ყველა შემთხვევაში.

რა თქმა უნდა, საერთო აზრით ყოველი მომდევნო ავტორი დავალებულია თავისი წინამორბედის წინაშე, ისევე როგორც ყოველი ერისა და თვით კაცობრიობის ყოველი მომდევნო თაობა წინამორბედი თაობების წინაშე, რამდენადაც ისინი ემყარებიან მათს მიღწევებს მატერიალური და სულიერი კულტურის სფეროში. ასევე ყოველი უფრო ჩამორჩენილი ხალხი უეჭველად „სწავლობს“ უფრო დაწინაურებული ხალხისაგან, განიცდის მის კულტურულ გავლენას. მაგრამ როგორც ხალხები, ისე ცალკეული ავტორები არ იზებებიან კულტურულ მემკვიდრეობასა და საერთოდ გარედან მიღებულ მასალას, უშუალოდ არ იმეორებენ მათ თავიანთ სულიერ შემოქმედებაში, არამედ გადაამუშავებენ, „გადახარშავენ“ და „მოინელებენ“ თავიანთ სულიერ სამყაროში და თვითონაც სწევენ წინ ახალი აღმოჩენებითა და გამოცდილებით. ამით წინამორბედი ან უფრო დაწინაურებულ თანამედროვეთა გავლენის შედეგად შექმნილი კულტურა საკუთარი ცნობიერების შინაგანი კუთვნილება ხდება და ორგანულად შედის საკუთარი აზროვნებისა და შემოქმედების, მხატვრული ასახვისა და თეორიული განზოგადების უნარში.

ზოგჯერ „სესხების თეორია“ ისე შორს მიდის, რომ მის შედეგად ცხადდება მთელი ეროვნული ლიტერატურა. „სესხების თეორიის გარეშე ამბობს ამ თეორიის ერთ-ერთი მთავარი წარმომადგენელი ა. ვესელოვსკი რუსეთის ლიტერატურის ისტორია „უხელებოდ“ დარჩებოდაო“.¹¹ ეს უცნაური მტკიცება არსებითად ართმევს დიდ რუს ხალხს დამოუკიდებელი მხატვრული შემოქმედების უნარს! საფიქრებელია, რომ სწორედ ვესელოვსკის გავლენით წამოაყენა მისი სკოლის ერთ-ერთმა წარმომადგენელმა ნიკო მარმა თავისი დაუსაბუთებელი თეზისი „ვეფხისტყაოსნის“ ნასესხობის შესახებ და ამით რუსთაველის უკვდავი პოემის ორიგინალობის მთელი ცრუპრობლემა დასახა.

¹¹ Там же, стр. 620.

„სესხების“ მცდარ ცნებას თითქმის ყველა ქვეყანაში მოეპოვება თავისი ადებტები და არ დარჩენილა თითქმის არც ერთი ხალხის ლიტერატურა, რომელსაც არ შეხებია „სესხების“ კონცეფცია, მაგალითად, ნოლდეკე ხაზგასმით აღნიშნავს ებრაელების გავლენას სპარსულ ლიტერატურაზე, კრაჩოვსკი აღიარებს ინდოელთა გავლენას არაბულ ლიტერატურაზე, ბროკელმანი კი არაბულ ლიტერატურას სპარსულის გავლენის შედეგად მიიჩნევს.

„სესხების თეორიის“ ზოგიერთი ადებტი (ვესელოვსკი, მარი) მას კოსმოპოლიტური დასკვნებისთვის იყენებს, ხოლო არიან ისეთებიც, რომლებიც იყენებენ ნაციონალისტური დასკვნებისათვის. მაგალითად, გასტონ პარი კატეგორიულად აცხადებს, რომ ესპანეთისა და იტალიის მთელი შუასაუკუნეობრივი ლიტერატურა ფრანგული ლიტერატურიდან „გამოვიდა“, ხოლო გერმანული ლიტერატურა ფრანგული ლიტერატურის უბრალო ანარეკლად მიაჩნია.¹² მართალია, გასტონ პარი აღიარებს უცხოურ გავლენას ფრანგულ ლიტერატურაზედაც, მაგრამ უმთავრესად იმ მიზნით, რათა ამ გავლენას მიაწეროს სწორედ უარყოფითი მხარეები ფრანგული ლიტერატურისა! კერძოდ, ქალის უარყოფითი განსახოვნება თითქმის ყველა „ფაბლიოში“ მას ინდური „პანჩატანტრას“ გავლენის შედეგად მიაჩნია.¹³ ასევე ჰელენ ნესტვორდიც იზოლდას ზოგიერთ მანკიერ თვისებას აღმოსავლური გავლენის შედეგად აცხადებს.¹⁴

შეიძლება ეს ჩვენი მოკლე შენიშვნები „სესხების თეორიის“ თაობაზე ვინმეს ზედმეტად მოეჩვენოს: საბედნიეროდ „ვეფხისტყაოსნის“ ორიგინალობის ცრუპრობლემა დღეისთვის მოხსნილია. მაგრამ, ჩვენი აზრით, ეს პრობლემა მოხსნილია მხოლოდ ზოგად ასპექტში, მხატვრულ-ლიტერატურული შემოქმედების ცალკეულ საკითხებში დღესაც იმდენ უცხოურ გავლენას აღიარებენ „ვეფხისტყაოსანზე“, რომ ფაქტობრივად მისი ორიგინალობა უფრო პოემის ჩონჩხს ეხება, ვიდრე მის მთლიან ცოცხალ ხორცშესხმულობას.

4. რა ძირითადი ნიშნების მიხედვით შეგვიძლია მივიჩნიოთ „ვეფხისტყაოსანი“ ქართულ ნაციონალურ ეპოსად?

როგორც ვნახეთ, არსებობს ეპოსის ეროვნულობის ორი გაგება: 1) ამა თუ იმ ერის ისტორიული წარსულის ამბების ნამდვილი ან ლეგენდიზებული პოეტური განსახოვნება; 2) ზღაპრულ ან ნებისმიერ (საერთოდ გამოწვავილ) სიუჟეტზე გაშლილი ეპიკური განსახოვნება ერის ისტორიულად შემუშავებული ხასიათისა და იდეალებისა. „ვეფხისტყაოსანი“ მეორე სახის ეროვნულ ეპოსს მიეკუთვნება.

პირველი სახის ნაციონალური ეპოსის ნიმუშად, როგორც ვიცით, თ. ნოლდეკემ ფირდოუსის „შაჰ-ნამე“ მიიჩნია. რა თქმა უნდა, ეპოსის ეროვნულობის ამგვარი გაგება ნოლდეკეს არ შემოუღია, მაგრამ მან თანმიმდევრულად

¹² Gaston Paris, op. cit., p. 39.

¹³ Ibid, p. 42.

¹⁴ K. H. Jackson, Arthurian liter. In the Middle ages, Oxford, 1959, p. 130.

გაატარა ეს პრინციპი ფირდოუსის ქმნილების მიმართ. აქ ჩვენ შევეცდებით ეპოსის ეროვნულობის მეორე გაგება დავუდოთ საფუძვლად „ვეფხისტყაოსნის“ ზოგადმსოფლმხედველობრივ ანალიზს. საერთო აზრით, „ვეფხისტყაოსნის“ მიჩნევა ეროვნულ ეპოსად ახალი არ არის ვინც ამტკიცებდა და ამტკიცებს, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ განსახოვნებულია ქართველი ხალხის სულისკვეთება და იდეალები (თუ არ ვცდებით, პირველად ეს იდეა წამოაყენა ილია ჭავჭავაძემ და მას განსაკუთრებულად გაუსვა ხაზი ვაჟა-ფშაველამ), არსებითად იმავე თვალსაზრისს იზიარებს. მაგრამ ამავე დროს რუსთველოლოგიაში წამოყენებულია სხვადასხვა გავლენების და თვით სესხების იმდენი ვერსიაა, რომ აღნიშნული იდეა არსებითად იჩრდილება.

როცა ვლაპარაკობთ ერის იდეალებზე, უნდა იგულისხმებოდეს მისი ისტორიულად განპირობებული თვითმყოფობა. პირდაპირი აზრით, რა თქმა უნდა, თითქმის არავინ არ უარყოფს ამ თვითმყოფობას ქართველი ერის მიმართ, მაგრამ არსებობს ერთი საკმაოდ გავრცელებული ვერსია ქართული კულტურის შესახებ, რომელიც ფაქტობრივად უარყოფს ამ თვითმყოფობას. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს ქართული კულტურის მიჩნევა აღმოსავლური და დასავლური კულტურების „სინთეზად“. ეს აზრი დომინირებს, მაგალითად, რუსთაველის პირველ საიუბილეო თარიღთან დაკავშირებულ „რუსთაველის კრებულში“ (1938 წ.).

ერთი შეხედვით, ეს კონცეფცია საკმაოდ საფუძვლიანი ჩანს: საქართველო აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მიჯნაზე მდებარეობს და ორივესთან ხანგრძლივი ეკონომიური და კულტურული კონტაქტი ჰქონდა. მაგრამ თუ ჩავუფიქრდებით ამ კონცეფციის არსს, აღმოვაჩინთ მის დაუსაბუთებლობას. ჯერ ერთი, თვით ცნებები: „აღმოსავლური კულტურა“ და „დასავლური კულტურა“ მეტად განყენებულია. თვით ისინი წარმოდგენილია ურთიერთგავლენის გარეშე. განა თანამედროვე მეცნიერებაში არ დომინირებს შეხედულება, რომ თვით დასავლური კულტურის „აკვანი“ ძველბერძნული კულტურა საკმაოდ მნიშვნელოვან აღმოსავლურ ელემენტებს შეიცავს. ამავე დროს თვით ძველ აღმოსავლურ კულტურაში პოულობენ ძველბერძნული კულტურის უდავო გავლენის ნიშნებს. ბოლოს და ესაა მთავარი როცა ამა თუ იმ კულტურას სხვა კულტურათა „სინთეზად“ ვაცხადებთ, არსებითად ელიმინირებულია თვით ამ კულტურის თვითმყოფობა. თუ ქართული კულტურა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურათა სინთეზია, თვით ქართველ ხალხს არავითარი თვითმყოფი კულტურა არ ჰქონია, კულტურის მხრივ ქართველი ერი ეგრეთ წოდებული *tabula rasa* ყოფილა და მასზე აღბეჭდილა მხოლოდ სხვა ერების კულტურული გავლენები. სხვა საქმეა, თუ ვიტყვით, რომ ქართულ კულტურას გააჩნია როგორც აღმოსავლური, ისე დასავლური კულტურის ნიშნები ან თვისებები, მაგრამ ეს ყველა ხალხის კულტურას ახასიათებს, ვინაიდან ისტორიამ არ იცის სავესებით იზოლირებული ერები. როგორც საერთოდ ყოველი მოვლენა ბუნებაში განიცდის ყოველგვარ გარეგნულ გავლენას თავისი შინაგანი ბუნების მიხედვით, ისე ყოველი კულტურა გარედან მომდინარე გავლენას ითვისებს თავისი საკუთარი არსობის მიხედვით. უდავოა, რომ ქართულ კულტურას ამდიდრებდა როგორც

დასავლური, ისე აღმოსავლური გავლენები, ისევე როგორც თვით ქართული თვითმყოფი კულტურა თავისი გავლენით ამდიდრებდა სხვა ხალხების კულტურებს, მაგრამ ქართული კულტურა მდიდრდებოდა უცხოური კულტურების ელემენტების არა მექანიკური გადმონერგვით, არამედ მათი ასიმილირების სახით თავისი საკუთარი გარკვეულობის, თავისი შინაგანი სტრუქტურის ნიადაგზე. ამრიგად, როგორადაც არ უნდა მივუდგეთ საკითხს, ქართული კულტურის გამოცხადება აღმოსავლურ და დასავლურ კულტურათა სინთეზად გულისხმობს საერთოდ თვითმყოფი ქართული კულტურის არსებობის უარყოფას, ქართველი ხალხის შინაგან კულტურულ სიცარიელეს მასზე სხვა ხალხთა კულტურების გავლენის დაწყებამდე. ასეთი შეხედულება გამართლებული იქნებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ერთი მხრივ ირანულ და ძველბერძნულ კულტურათა, ხოლო მეორე მხრივ ქართული კულტურის შეფარდებას ანტიკურ ხანაში განვიხილავთ იმ სახით, როგორიც იყო, მაგალითად, ევროპელებისა და ავსტრალიელი ველური ტომების კულტურათა შეფარდება ავსტრალიის აღმოჩენისა და მისი კოლონიზების ხანაში. მაგრამ ამას ხომ აშკარად ეწინააღმდეგება თვით ძველ ბერძენ ავტორთა მოწმობა საქართველოს შესახებ!

ჩვენ აზრადაც არ მოგვდის ძველბერძნული ან ირანული კულტურის გავლენის უარყოფა ქართული კულტურის ისტორიულ განვითარებაზე, მაგრამ ჩვენ კატეგორიულად უარვყოფთ, თითქოს ეს გავლენა ცალმხრივი იყო, თითქოს ქართული კულტურა ამ გავლენის შედეგად აღმოცენდა. ქართველ ხალხს რომ თავისი ეროვნული სახე და ხასიათი არ ჰქონოდა, სავსებით გაუგებარი იქნებოდა ის ხანგრძლივი და შეუპოვარი წინააღმდეგობა, რომელსაც უწევდნენ ირანს ამ უკანასკნელის ცდაში მოეხდინა ქართველი ხალხის დაპყრობა და ასიმილირება. რომ არ არსებობდეს ამისი უტყუარი ისტორიული საბუთი, იკმარებდა თვით „ვეფხისტყაოსნის“ შედარება მისი ეპოქის ირანელ პოეტებთან. იგივე ითქმის ქართველებისა და ძველი ბერძნების ურთიერთობაზე. მართალია, ძველ ბერძნებს არ უცდიათ ქართველების დაპყრობა და ეროვნული ასიმილირება, მაგრამ ჩვენ გაგვაჩნია მათივე მოწმობა ძველი ქართული კულტურის შესახებ, რაც გარკვეულად აისახა შემდეგ საქართველოსა და ბიზანტიის ურთიერთობაში, რომელიც ძველი ბერძნების კულტურულ მემკვიდრეობას ჩემულობდა. ნათქვამთან ერთად ჩვენ ვბედავთ ვამტკიცოთ, რომ ისტორიულად ქართველ ხალხს უფრო მეტი სულიერი ნათესაობა ჰქონდა დასავლეთის ხალხებთან, კერძოდ ძველ ბერძნებთან, ვინაიდან ამ უკანასკნელებთან მას აახლოებდა გეოგრაფიულ-კლიმატური პირობების მსგავსება და ძველ ხანაში უფრო ადვილი საზღვაო კომუნიკაცია.

რამდენადაც რუსთაველის ეპოქაში ქართული ეროვნული კულტურა ითვლიდა თავისი თვითმყოფობის არა ერთ ათეულ საუკუნეს, მას უნდა ჰქონოდა მკაფიოდ გამოსახული ეროვნული თავისებურებანი, რომელნიც უნდა ასახულიყვნენ რუსთაველის პოეტურ შემოქმედებაში.

თავი მეორე

ძირითადი შეხედულებანი რუსთაველის მსოფლმხედველობაზე

1. მსოფლმხედველობის მხატვრული განსახიერება

სინამდვილის ათვისების სახეზეა დამოკიდებული ამ ათვისების საფუძველზე აღმოცენებული მსოფლმხედველობის სახეც. სინამდვილის ათვისების მხოლოდ ერთი სახე რომ არსებობდეს, ერთსახოვანი იქნებოდა თვით მსოფლმხედველობაც. სწორედ ამას გულისხმობდა მარქსი, როცა ის ერთმანეთისაგან ასხვავებდა სინამდვილის მხატვრულ, რელიგიურ და პრაქტიკულ-სულიერ ათვისებას.¹⁵

რა თქმა უნდა, სინამდვილის ცნობიერი ათვისების ყველა ფორმა ექვემდებარება ერთ მთლიან კანონზომიერებას, ზოგად ლოგიკურ-მეთოდოლოგიურ კანონებსა და წესებს, მაგრამ მათ შორის გარკვეული განსხვავებაც არსებობს და სწორედ მათ განსხვავებას ემყარება მსოფლმხედველობის გამონატვის ფორმათა განსხვავება. ლუკრეციუსის დიდებული ქმნილება წარმოადგენს ანტიკური მატერიალიზმის ერთ-ერთ ყველაზე უფრო თანმიმდევრულ და უკომპრომისო განსახოვნებას, მაგრამ ვისაც არ გააჩნია უნარი გააჩინოს ერთმანეთისაგან მსოფლმხედველობის განსახოვნების ფორმები, შეიძლება ვერც კი გაერკვეს ლუკრეციუსის მსოფლმხედველობრივ ორიენტაციაში. მაშასადამე, მსოფლმხედველობის არა მარტო შინაარსს, არამედ მის ფორმასაც დიდი მნიშვნელობა ენიჭება.

რაში უნდა ვეძიოთ მხატვრულად განსახოვნებული მსოფლმხედველობის სპეციფიკა? რა თქმა უნდა, უშუალო ემპირიული აღქმის თვალსაზრისით ყველა ადამიანი ერთნაირად ხედავს ნივთებსა და მოვლენებს. მაგრამ „გონებრივი ხილვა“ სხვადასხვაგვარია მეცნიერულად მოაზროვნე უფრო ანალიტიკურად აღიქვამს სინამდვილეს, ვიდრე მხატვრულად მოაზროვნე. გოეთე თავისებურად გამოხატავდა ამას, როცა ამბობდა, რომ მეცნიერის ამოსავალი პუნქტია ელემენტი, ხელოვანისა კი იდეაო. მეცნიერული აზროვნება, ასე ვთქვათ, „საფეხურებრივია“, შესაცნობი ობიექტის ცალკეული მხარეების თანმიმდევრული განხილვის შედეგად ცდილობს შექმნას მისი მთლიანი გონებრივი სურათი. მართალია, არც ხელოვანია სავსებით თავისუფალი ამ „საფეხურებრიობისაგან“, მაგრამ ის მაინც უფრო სინთეზურად „იჭერს“ თავის ობიექტს მხატვრული ინტუიციის მეშვეობით. გარდა ამისა და ეს უფრო მნიშვნელოვანია ხელოვანის მხატვრული „ხილვის“ შედეგად შექმნილ „გონებრივ სურათში“ ობიექტის გაცილებით უფრო მეტი კონკრეტული თვისებები გადადის, ვიდრე მეცნიერულ-ლოგიკურ გონებრივ სურათში. სწორედ ესაა მთავარი განსხვავება ცნებასა და სახეს შორის. რა თქმა უნდა, ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს პოეტს არ სჭირდება სინამდვილის შესწავლა, თითქოს მის ცნობიერებაში სინამდვილის სწორი გონებრივი სურათი იქმნება თვალის უბრალო გადავლებით. რარიც სინთეზური ხასიათი-

¹⁵ К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с, Сочинения, изд. I, т. XII, ч. I, стр. 193.

საც არ უნდა იყოს მხატვრული ხილვა, სინამდვილის მთლიანი სურათის შექმნისათვის ხელოვანსაც სჭირდება მისი ცალკეული მხარეებისა და ელემენტების თანმიმდევრული შესწავლა. ამიტომ განსხვავება მეცნიერულ და მხატვრულ აზროვნებათა შორის გაცილებით უფრო მეტია შექმნილი გონებრივი სურათის ფორმაში, ვიდრე ამ სურათის შექმნის პროცესში. მეცნიერის ცნობიერებაში სინამდვილის გონებრივი სურათი არსებობს უპირატესად ცნებებისა და კატეგორიების სახით, ხელოვანის ცნობიერებაში კი მისთვის ჩვეული მხატვრული სახეებისა და იდეების სახით.

მხატვრული აზროვნების სპეციფიკა კარგად აქვს გამოხატული დიდ რუს მოაზროვნე-კრიტიკოსს ბ. ბელინსკის: „ხელოვნება არის ჭეშმარიტების უშუალო ჭვრეტა ანუ აზროვნება სახეებით“.¹⁶ ამ განსაზღვრების ორი მთავარი აზრი უშუალოდ ცხადია: 1) ხელოვნება არის არა წარმოსახვის უბრალო თამაში, ის არის ჭეშმარიტი წვდომა; 2) მხატვრული სახე არის აზროვნების ფორმა. მხატვრული სახე რომ აზროვნების ფორმა არ იყოს, უაზრობა იქნებოდა თვით ლაპარაკიც მხატვრული შემოქმედების მსოფლმხედველობრივი შინაარსის შესახებ. მაგრამ ასევე უშუალოდ ცხადი არ არის ბელინსკის მოტანილი დებულების მესამე მთავარი აზრი: ხელოვნება როგორც ჭეშმარიტების უშუალო ჭვრეტა. თუ ხელოვნება აზროვნების ფორმაა, როგორ შეიძლება ამ აზროვნების შედეგს ჭეშმარიტებას უშუალო ჭვრეტა ვუნდოდოთ? ამავე დროს სწორედ ამ უშუალობაში იმალება მხატვრული სახის სპეციფიკა მეცნიერულ-ლოგიკურ ცნებასთან შედარებით.

თვით ცნება ორმაგი ხასიათისაა: უნდა გაირჩეს ერთმანეთისაგან ცნების ფორმალურ-ლოგიკური და დიალექტიკური გაგება. პირველის მიხედვით, ცნება არის ობიექტის არსებითი ნიშნების გარეგნული, „ჩამოთვლითი“ ფიქსირება, თანახმად მეორისა კი ის არის „მრავალსახიანობის ერთიანობა“ (მარქსი). მაგრამ რარიგ მჭიდრო და განუყრელიც არ უნდა იყოს არსებითი ნიშნების შინაგანი ერთიანობა ცნებაში, მაინც შესაძლებელია ამ ნიშნების ანალიზური „დაშლა“, ვინაიდან თვით ეს ერთიანობა მრავალსახიანობისა მიღწეულია ცნებაში ანალიზური გზით. ამაშია ლოგიკური აზროვნების დისკურსიულობა.

მსგავსად ცნებისა მხატვრული სახეც განასახიერებს ზოგადს, ასე რომ არ იყოს, ხელოვნება არც კი იქნებოდა ჭეშმარიტების განსახიერება მაგრამ ცნებისა და მხატვრული სახის ზოგადობა სხვადასხვა ხასიათისაა. თუ ცნება განასახიერებს ზოგადს, როგორც ასეთს, სწორედ მის ზოგადობაში, მხატვრული სახე განასახიერებს ზოგადს გრძნობად-ინდივიდუალურ ფორმაში. მხატვრული აზროვნების სპეციფიკის ეს მხარე საკმაოდაა გაშუქებული სპეციალურ მეცნიერულ-ესთეტიკურ ლიტერატურაში. მაგრამ როგორც მეცნიერებაში, ისე მხატვრულ შემოქმედებაში არსებობს ზოგადობის კიდევ ერთი, არა ნაკლებ მნიშვნელოვანი, სახე, რომელიც მეცნიერულ აზროვნებაში ვლინდება ზოგად-მეთოდოლოგიური ამოსავალი პრინციპის ფორმაში, მხატვრულ შემოქმედებაში კი ნაწარმოების ზოგადიდეური ჩანაფიქრის ფორმაში. ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს ზოგად იდეასთან, მაგრამ პირველ შემთხვევაში ეს იდეა გვევლინება

¹⁶ В. Г. Б е л и н с к и й, Избранные сочинения, стр. 196.

კვლევის გზის მაჩვენებლად, ხოლო მხატვრულ შემოქმედებაში ნაწარმოების მთელი იდეური შინაარსის ბირთვად. განსხვავებულია აგრეთვე ზოგადის ჩამოყალიბების გზებიც: თუ მეცნიერებას ახასიათებს ზოგადობის უფრო ვიწრო სფეროდან მისი უფრო ფართო სფეროში გადასვლა გარკვეული ლოგიკური წესების მიხედვით, მხატვრულ შემოქმედებაში უფრო ფართო მოცულობის ზოგადი უნდა იყოს მოცემული თავიდანვე, რათა შემდგომში ის გაიშალოს კონკრეტულ მხატვრულ სახეებში, ეპიზოდებსა და სიტუაციებში. სწორედ აღნიშნული განსხვავებანი განაპირობებენ მეცნიერულ და მხატვრულ ნაწარმოებთა იდეური შინაარსის კვლევის მეთოდების განსხვავებასაც, რაზედაც გვაქვს ლაპარაკი ამ შრომის შესავალში. ყოველივე ამასთან ერთად არ უნდა დაგვავიწყდეს ზოგადპრინციპული ერთიანობაც: თვით გზა ზოგადმსოფლმხედველობრივი იდეების შემუშავებისა პრინციპულად ერთია როგორც მეცნიერთან, ისე ხელოვანთან ეს არის დაკვირვება, გამოცდილება და რეფლექსია; განსხვავებულია მხოლოდ ამ უკანასკნელის სახე. სახელდობრ, ხელოვანის რეფლექსიაში უფრო მეტ როლს ასრულებს ინტუიტიური მხარე აზროვნებისა, ვიდრე მეცნიერის რეფლექსიაში, ოღონდ დაუშვებელია ამ განსხვავების გაზვიადება, თითქოს ხელოვანი ინტუიტიურად წვდებოდეს სინამდვილის არსს დაკვირვებისა და გამოცდილების გარეშე. სწორედ ცოცხალი სინამდვილის გულმოდგინე დაკვირვებისა და ღრმა რეფლექსიის გზით იქმნება ხელოვანის ცნობიერებაში ის მთლიანი და ზოგადი იდეა, რომელიც კონკრეტულად იშლება მხატვრული აზროვნების შინაგანი კანონზომიერების საფუძველზე, მხატვრული ნაწარმოების შექმნის პროცესში. ცხოვრების მნიშვნელოვანი შესწავლისას კი ხელოვანის ცნობიერებაში ჩნდება ერთიმეორის გასწვრივ განლაგებული ცალკეული წარმოდგენები, რომლებსგან ცოცხალი მხატვრული სახე ისევე ვერ შეიქმნება, როგორც ცალკეული მექანიკური ნაწილებისაგან ვერ შეიქმნება ორგანიზმი.

როცა ჩვენ ვამბობთ, რომ მხატვრული სახე ცნების ფუნქციას ასრულებსო, ეს ისე კი არ უნდა გავიგოთ, თითქოს მხატვრული სახე იყოს იგივე ცნება გარეგნულ მხატვრულ სამოსელში. სახე ცნების ფუნქციას ასრულებს მხოლოდ აზრისეული შინაარსის თვალსაზრისით, ხოლო თვით ეს აზრისეული შინაარსი მხატვრულ ნაწარმოებებში ვლინდება არა ლოგიკური ცნებების, არამედ იდეების სახით¹⁷. ამიტომ მხატვრული ნაწარმოების იდეურ-მსოფლმხედველობრივი შინაარსის კვლევისთვის საკმარისი არ არის მხოლოდ თეორიული აზროვნების სათანადო დონე, საჭიროა აგრეთვე გარკვეული ესთეტიკური კულტურა. მხატვრულ ნაწარმოებში წმინდა ფილოსოფიური ცნებებისა და კატეგორიების ძებნა უნაყოფოდ მიგვაჩნია, ვინაიდან თვით მხატვრული აზროვნების სპეციფიკა განაპირობებს მხატვრული ნაწარმოების მსოფლმხედველობრივი შინაარსის არსებობის ფორმასაც. ხელოვანისთვის სინამდვილის თვით უბრალო აღქმის პროცესიც ერთგვარი შემოქმედებაა, მისი აღქმა არა მხოლოდ „რეცეპციულია“ (პასიურ-მიმღებითი), არამედ გარკვეული ზომით მაფორმირებელიც არის. ყოველივე ზემოთ ნათქვამი მხატვრული ნაწარმოების იდეურ-მსოფლმხედვე-

¹⁷ ბ. დ. ბ. ო. რ. ჯ. გ. ი. ნ. ძ. ე, სახისა და ცნების პრობლემა, „ლიტერატურის თეორიისა და ესთეტიკის საკითხები“, ტ. 3. 1966.

ლობრივ შინაარსს ისეთ სპეციფიკურობას ანიჭებს, რომ მისი გამოკვლევა არ ემორჩილება საერთოდ მეცნიერულ-ფილოსოფიური ანალიზის წმინდა ლოგიკურ წესებსა და მეთოდებს.

თავისებურად ვლინდება მხატვრულ ნაწარმოებებში იდეურ-მსოფლმხედველობრივი ერთიანობაც. თუ მეცნიერულ-ფილოსოფიურ ნაწარმოებში შეხედულებათა სისტემა ვლინდება ცნებების ერთმანეთისაგან გამომდინარეობისა და ლოგიკური წინააღმდეგობების გამორიცხვის გზით, მხატვრული ნაწარმოების იდეურ-მსოფლმხედველობრივი ერთიანობა ვლინდება სხვადასხვა, ხშირად ერთიმეორის მოპირისპირე სახეებისა და სიტუაციების ურთიერთმიმართების გზით. მეცნიერის შეხედულებები და იდეები მოცემულია თვით ავტორის უშუალო მსჯელობებისა და მტკიცებების სახით, თანაც ავტორი ავლენს მათში თავის საკუთარ იდეურ-მსოფლმხედველობრივ მრწამსს, მხატვრულ-ლიტერატურული ნაწარმოების ავტორის მსოფლმხედველობრივი ორიენტაცია კი ვლინდება სახეებისა და სიტუაციების მეშვეობით, თანაც თვით პერსონაჟები ავლენენ არა მარტო თავიანთ აზრებსა და იდეებს, არამედ თავიანთ ხასიათსაც მის მთელ მრავალფეროვნებაში. გარდა ამისა და ესაა მთავარი თვით პერსონაჟების იდეურ-მსოფლმხედველობრივი მრწამსი ვლინდება არა მხოლოდ და არა იმდენად მათი მსჯელობის სახით, რამდენადაც მათი ქცევა-მოქმედებებისა და სულიერ-ემოციური განცდების სახით. მართალია, არ არის გამორიცხული როგორც თვით ავტორის, ისე პერსონაჟების ცალკეული მედიტაციები და მსჯელობები, მაგრამ მათი სიჭარბე მხატვრულ-ლიტერატურულ, განსაკუთრებით ეპიკურ ნაწარმოებში არის არა მისი მაღალი მხატვრული ღირსების, არამედ, პირიქით, მისი სისუსტის მაჩვენებელი. ნათქვამის ფონზე ჩვენ მიუღებლად მიგვაჩნია ტრადიციული „ონტოლოგიური“ და „გნოსეოლოგიური“ პრინციპების ძებნა მხატვრულ-ლიტერატურულ ნაწარმოებში, რასაც სამწუხაროდ არც ისე იშვიათად ვხედავთ სინამდვილეში. რა თქმა უნდა, ყოველ ჭეშმარიტ ხელოვანს გააჩნია გარკვეული ფილოსოფიური შეხედულებები, მასაც უფიქრია ობიექტური სინამდვილის არსობაზე და მისი შემეცნების გზებზე, მაგრამ მას, როგორც წესი, არ გადააქვს თავის ნაწარმოებში ზოგად-ფილოსოფიური მრწამსი პირდაპირი სახით, თუ საქმე არა გვაქვს ეგრეთ წოდებულ „ფილოსოფიურ ლირიკასთან“, საერთოდ საკუთარი ფილოსოფიური კრედოს მხატვრულ-ლიტერატურული გამოხატვის ცდასთან (ლუკრეციუსი, ვოლტერი და სხვ.). ყველაზე უფრო დამახასიათებელია ამ მხრივ ომარ ხაიამის ლირიკა.

„ონტოლოგიურ“ და „გნოსეოლოგიურ“ ასპექტში ხელოვანი ჩვეულებრივ კმაყოფილდება ეგრეთ წოდებული სალი ადამიანური გონებით, რომლის მიხედვით სამყაროს ობიექტური, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი არსებობა და მისი შეცნობადობა თავისთავად იგულისხმება და არც კი ხდება საგანგებო რეფლექსიის საგანი. ეს პირველ რიგში განპირობებულია იმით, რომ ხელოვნების უმთავრესი სფეროა ადამიანის ყოფიერება. იქაც კი, სადაც მხატვრულ შემოქმედებაში გარკვეულ ადგილს იჭერს ბუნების ხატვა, ის მოცემულია, როგორც წესი, ბუნებასთან ადამიანის დამოკიდებულების ასპექტში. თვით უბრალო პეიზაჟშიც ხელოვანი ყოველთვის „აქსოვს“ თავის იდეურ-ემოციურ განწყობას,

თავის ფიქრებსა და განცდებს. ამიტომ მხატვრული ნაწარმოების მსოფლმხედველობრივი შინაარსი უნდა ვეძიოთ უმთავრესად ადამიანურ პრობლემატიკაში.

რა თქმა უნდა, ეს ადამიანური პრობლემატიკა, რამდენადაც მას არ ვიხილავთ ვინაობა საყოფაცხოვრებო ასპექტში, უდავოდ გულისხმობს ავტორის ზოგადმსოფლმხედველობრივი მრწამსის გამოხატვასაც, მაგრამ ერთია სოციალ-ზნეობრივი იდეალები და პრინციპები, ხოლო მეორეა „ონტოლოგია“ და „გნოსეოლოგია“. მხატვრული გამოხატვის მთავარი სფეროა ადამიანის სოციალურ-ზნეობრივი კრედო და თვით მისი რელიგიური ორიენტაცია ამ კრედოში ვლინდება. სხვანაირად რომ ვთქვათ, მხატვრული გამოხატვის მთავარი საგანია არა იმდენად ადამიანის მსოფლმხედველობა, რამდენადაც მისი მსოფლშეგრძნება.

თუ მეცნიერულ-ფილოსოფიური ნაწარმოების ამოსავალი უზოგადესი იდეა გამოხატვის თვალსაზრისით „ნაწილდება“ ცალკე თავებად და პარაგრაფებად, თეორიული დებულებების ერთმანეთისაგან ლოგიკური გამომდინარების სახით, ეპიკურ-ლიტერატურული ნაწარმოების ამოსავალი იდეურ-თემატური ჩანაფიქრი არ შეიძლება „განაწილდეს“ პერსონაჟებში, ეპიზოდებში, სიტუაციებში. ამიტომ გაუმართლებლად მიგვაჩნია ნამდვილ ეპიკურ ქმნილებაში ავტორის alter ego-ს ძებნა, ისევე როგორც უმართებულოა ზოგადი დასკვნების გაკეთება ავტორის მსოფლმხედველობის შესახებ პერსონაჟთა ცალკეული გამოთქმების საფუძველზე. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ჩვენ გულდასმით წავიკითხეთ და, რაც მთავარია, დიდი მონდომებით გავიაზრეთ წაკითხული, შეგვიძლია ჩავწვდეთ ავტორის მთლიან იდეურ-თემატურ ჩანაფიქრს, უამისოდ ყოვლად შეუძლებელია ცალკეული ეპიზოდებისა და სიტუაციების დანიშნულებისა და პერსონაჟების იდეური „ფუნქციების“ გარკვევა.

თვით ჩვენი მთავარი ინტერესი ეპიკური ნაწარმოების მსოფლმხედველობრივი შინაარსის კვლევაში უნდა მდგომარეობდეს არა ავტორის „ონტოლოგიური“ და „გნოსეოლოგიური“ მრწამსის გარკვევაში, არამედ მისი სოციალური და ზნეობრივი იდეალების დადგენაში. თვით მხატვრულ-ლიტერატურული ნაწარმოების მთავარი მიზანდასახულობისაგან გამომდინარეობს, რომ მისი ავტორი გამოხატავს მასში, უპირველეს ყოვლისა, თავის სოციალურ-ზნეობრივ იდეალებს. ხოლო როცა საკითხი ეხება შუასაუკუნეობრივ ლიტერატურულ ძეგლს, დიდი (ხშირად გადამწყვეტი) მნიშვნელობა ენიჭება ავტორის რელიგიური ორიენტაციის საკითხს. მხატვრულ-ლიტერატურული ნაწარმოების მკვლევარმა არც ერთი წუთით არ უნდა დაივიწყოს, რომ მატერიალისტური ან იდეალისტური ორიენტაცია ვლინდება მასში არა მათ უშუალო ფილოსოფიურ გამოხატულებაში, არამედ მათი მხატვრული შესატყვისების სახით, რომელნიც მხატვრულ-შემოქმედებითი მეთოდის სახით ვლინდებიან. ესენია უზოგადესი აზრით რეალიზმი და რომანტიზმი¹⁸, ოღონდ იდეალისტური ორიენტაცია ხშირად ვლინდება აგრეთვე ფორმალისმისა და ნატურალიზმის სახითაც.

როგორც ვთქვით, შუა საუკუნეების ვითარებაში ზოგადმსოფლმხედვე-

¹⁸ ამ შემთხვევაში მხედველობაში გვაქვს რომანტიზმი მისი ჰეგელისეული გაგების აზრით, როგორც ის გამოიხატება მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისის გერმანულ რომანტიკოსთა ნაწარმოებში.

ლობრივი პრობლემატიკა მხატვრულ ლიტერატურაში უმთავრესად იჭრება არაპირდაპირი გზით, ჩვეულებრივ რელიგიური ორიენტაციის სახით, მაგრამ აქაც ის იჩენს თავს არა თეორიულ-თეოლოგიური ცნებებისა და კატეგორიების ფორმებში, არამედ ადამიანურ ქცევა-მოქმედებათა და განცდათა ფორმებში, ესე იგი იმავე მხატვრულ-ესთეტიკურ სახეებში. თანაც ცალკეულ პერსონაჟთა კონფესიური ორიენტაცია მაინცდამაინც ბევრს არ გვეუბნება თვით ავტორის პოზიციაზე, თუ მათ ავიღებთ საერთო იდეურ-მსოფლმხედველობრივი კონტექსტის გარეშე. რაც უფრო რეალისტურად ხატავს ავტორი თავის პერსონაჟებს, მით უფრო გამოუსადეგარია მისი საკუთარი პოზიციის გასაგებად პერსონაჟთა გამოთქმები და ქცევა-მოქმედება, თუ თვით საერთო კონტექსტი არ მიგვანიშნებს ავტორის პირად დამოკიდებულებას ამა თუ იმ პერსონაჟთან, ხოლო ამ საერთო კონტექსტის, ესე იგი იმავე იდეურ-თემატიკური ჩანაფიქრის გარკვევის საქმეში საკმაოდ დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ნაწარმოების კვანძის დანასკვისა და მისი გახსნის თავისებურების გათვალისწინებას.

თუმცა ეპიკური ნაწარმოების კვანძის გახსნა საერთო აზრით ემორჩილება თვით კვანძის ხასიათს მხოლოდ ამ აზრით არ არის კვანძის გახსნა მოულოდნელი არსებობს მოცემული კვანძის გახსნის არა მხოლოდ ერთადერთი გზა. სწორედ ერთი და იმავე კვანძის გახსნის სხვადასხვაგვარი თანასწორუფლებიანი გახსნის შესაძლებლობაში ვლინდება თვით ავტორის იდეურ-ზნეობრივი პოზიცია, ვინაიდან ამ პოზიციაზეა დამოკიდებული, კვანძის გახსნის თუ რომელ შესაძლებლობას ირჩევს ავტორი. ზემოთ ნამოყენებული მოსაზრებების შუქზე ვცადეთ გამოგვეჩვენოთ რუსთაველის მსოფლმხედველობის ძირითადი ნიშნები. სანამ ჩვენ საკუთარ დასკვნებს გამოვთქვამდეთ, საჭიროდ მივიჩნიეთ კრიტიკულად განგვეხილა რუსთველოლოგიაში ნამოყენებული მთავარი კონცეფციები „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობრივი შინაარსის თაობაზე.

2. რუსთაველის „ნეოპლატონიზმი“

არ დარჩენილა თითქმის არც ერთი ძირითადი მიმართულება შუა საუკუნეების აზროვნებისა, რომელიც ამა თუ იმ მკვლევარს არ მიეწეროს რუსთაველისთვის. რა თქმა უნდა, ყველა ამგვარი ცდის განხილვა აქ შეუძლებელია. ჩვენ მოკლედ შევჩერდებით იმ მიმართულებებზე, რომელნიც უფრო ხშირად და შედარებით უფრო არგუმენტირებულად მიეწერებოდა რუსთაველს და რომელთაც თავისთავადაც უფრო მეტი მნიშვნელობა ჰქონდათ შუა საუკუნეებში.

არ არსებობს არც ერთი მეტ-ნაკლებად სერიოზული სააზროვნო მიმართულება, რომელსაც რაღაც საერთო არ გააჩნია თითქმის ყველა სხვა, რამდენადმე მნიშვნელოვან, მიმართულებასთან. ეს გამომდინარეობს ადამიანის აზროვნების საყოველთაო უზოგადესი თვისებებისაგან. რარიც განსხვავებულია არ უნდა ასახავდნენ სხვადასხვა სოციალურ-კლასობრივი, ტრადიციულ-ეროვნული ან რაიმე სხვა მოტივების კვალბაზე სხვადასხვა ფილოსოფიური მიმართულებები ობიექტურ სინამდვილეს, რახან თვით ეს სინამდვილე

არსებითად ერთი და იგივეა, ზოგიერთ ასპექტში არ შეიძლება არ უახლოვდებოდნენ ერთმანეთს. ამიტომ ამა თუ იმ სააზროვნო მიმართულებათა ურთიერთშედარებისას სრულიად არ კმარა საერთო დასკვნისათვის რამდენიმე ცალკეული, თუნდაც მნიშვნელოვანი, ელემენტის დამთხვევა, თუ თვით ეს ელემენტები არ გამოხატავენ ამ მიმართულებათა არსს. ამიტომ ურთიერთშედარებისას სააზროვნო მიმართულებები უნდა იყოს აღებული მათ შინაგან სისტემურ ერთიანობაში, თუ მათ საერთოდ ასეთი ერთიანობა გააჩნიათ, ესე იგი თუ ისინი ეკლექტიკური არ არიან.

სამწუხაროდ, ყველა რუსთველოლოგი არ იცავს ამ ელემენტარულ მოთხოვნას. ხშირად იღებენ „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟების ცალკეულ გამოთქმებს და მათი მიხედვით ქმნიან მთელს კონცეფციას რუსთაველის მსოფლმხედველობაზე. მაგალითად, ავთანდილის მიერ ორიოდჯერ დამონმებული პლატონი (პლატონის დამონმება საერთოდ გავრცელებული იყო შუა საუკუნეებში¹⁹), რის გამოც ზოგიერთი მკვლევარი უყოყმანოდ და კატეგორიულად მიიჩნევს რუსთაველს პლატონიზმის მიმდევრად, ხოლო რამდენადაც შუა საუკუნეებში პლატონის მოძღვრება ცნობილი იყო უპირატესად ნეოპლატონიზმის სახით, რუსთაველის ნეოპლატონიკოსობის ვერსიამ ფართო გავრცელება მოიპოვა რუსთველოლოგიაში.

ეს ვერსია, თუ არ ვცდებით, პირველად პლატონ იოსელიანმა წამოაყენა, ხოლო ჩვენი საუკუნის დასაწყისში მას ერთგვარი მეცნიერული ავტორიტეტი მოუპოვა ნიკო მარმა, იოანე პეტრინის ლიტერატურული მემკვიდრეობის გამოკვლევასთან დაკავშირებით. რამდენადაც ნიკო მარი იკვლევდა პეტრინის თხზულებებს უპირატესად ფილოლოგიურ ასპექტში, სპეციალურ ფილოსოფიურ ასპექტში მისი კვლევა მარისთვის არსებითად მიუწვდომელიც იყო, მას არ შეეძლო საფუძვლიანად გამოეკვლია პეტრინის ნამდვილი დამოკიდებულება ნეოპლატონიზმისადმი. როგორც ვიცით, პეტრინის უბრალოდ კი არ უთარგმნია პროკლეს თხზულება (რომელიც თავისთავად უაღრესად ეკლექტიკური იყო და ნეოპლატონიზმთან ერთად არა ერთ სხვა მიმართულების ელემენტებს შეიცავდა), არამედ დამოუკიდებლად და საკმაოდ არსებითად გადაამუშავა იგი თავისი საკუთარი შეხედულებების კვალობაზე. პეტრინი ცდილობდა პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებათა სინთეზის განხორციელებას, რითაც მან, ჩვენი აზრით, ევროპელ ფილოსოფოსებზე ადრე წამოიწყო ის ხაზი აზროვნებისა, რომელსაც სქოლასტიკას უწოდებენ და რომლის ძირითადი დანიშნულება იყო თეოლოგიის მთავარი ელემენტების ფილოსოფიური დასაბუთება. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ევროპელ ისტორიკოსებს რომ გაცნობილი ჰქონოდათ პეტრინის თხზულებები, მას საპატიო ადგილს ყოველ შემთხვევაში, ისტორიულ-ქრონოლოგიურად მიუჩინდნენ სქოლასტიკის აღმოცენება-განვითარებაში.

ჩვენ თავიდანვე უნდა განვაცხადოთ, რომ თვით „ვეფხისტყაოსნის“ იდეურ-მსოფლმხედველობრივი შინაარსის კვლევას არავითარ შემთხვევაში არ შეუძლია მიიყვანოს მკვლევარი იმ დასკვნამდე, რომ რუსთაველი ნეოპლატონიკოსია, თუ ის წინასწარ არ არის მტკიცედ განწყობილი, რადაც არ უნდა დაუ-

¹⁹ Ч о с е р, Кентерберинские рассказы, ГИХЛ, 1946, стр. 47, 473.

ჯდეს მოამწყვდიოს რუსთაველი ნეოპლატონიკური მისტიკის ჩარჩოებში.

მიუხედავად მისი დიდი პოპულარობისა, რუსთაველის ნეოპლატონიკოსობის ვერსიის წინააღმდეგ ენერგიულად გაილაშქრა ცნობილიმა ქართველმა ფილოსოფოსმა მოსე გოგიბერიძემ²⁰. მისი არგუმენტაცია ყველაზე უფრო დამაჯერებლად გვეჩვენება. ამ ვერსიის წინააღმდეგ ილაშქრებენ აგრეთვე კორნელი კეკელიძე, პავლე ინგოროყვა, გიორგი ნადირაძე და სხვ. რუსთაველის ნეოპლატონიკოსობის ვერსიას საბოლოოდ არ დაუკარგავს აქტუალობა ახლაც, რამდენადაც მას დღესაც გააჩნია თავისი ადეპტები.

ჩვენ შევეცდებით მოკლედ გავაშუქოთ ნეოპლატონიზმის არსი და მისი ადგილი შუასაუკუნეობრივ აზროვნებაში, რაც გაგვიადვილებს რუსთაველის ნეოპლატონიკოსობის საკითხის გარკვევასაც. პირველ რიგში, არ შეგვიძლია არ გამოვთქვათ გაცემა მარქსის დამონშების გამო, საერთოდ ნეოპლატონიზმის მიჩნევაში პროგრესულ ფილოსოფიურ მოძღვრებად²¹. ცნობილია, რომ ნეოპლატონიზმის ერთ-ერთი მთავარი წარმომადგენლის პროკლეს მოძღვრებას მარქსმა უწოდა ანტიკური ფილოსოფიური აზროვნების სხვადასხვა მიმართულებათა ელემენტების ფანტასტიკური შეერთება. მართლაც, ფანტასტიკური წარმოსახვაა საჭირო, რათა ეს გავიგოთ როგორც ნეოპლატონიზმის მაღალი შეფასება მარქსის მიერ. მართალია, საყოფაცხოვრებო სიტყვა-ხმარებაში სიტყვა „ფანტასტიკური“ ხშირად ნიშნავს „კარგს“, „შესანიშნავს“, მაგრამ მეცნიერულ-ფილოსოფიურ ასპექტში ამ სიტყვას შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ და მხოლოდ ერთი აზრი: „არალოგიკური, არამეცნიერული“. მარქსმა გაუსვა ხაზი იმ განსაკუთრებული ხასიათის ეკლექტიზმს, რომლითაც ცნობილია პროკლე მთელ მსოფლიო ფილოსოფიურ ლიტერატურაში. არა მარტო მარქსს, არამედ თითქმის არც ერთ კომპეტენტურ მოაზროვნეს, გარდა ჰეგელისა, არ მიუჩნევია ნეოპლატონიზმი პროგრესულ ფილოსოფიურ მოძღვრებად, ხოლო ჰეგელი სხვაგვარად ვერ მოიქცეოდა საკუთარი ფილოსოფიის აბსოლუტურ-იდეალისტური მისტიკური არსის გამო.

შემთხვევითი როდი იყო, რომ თვით პლატონიც ნეოპლატონიკურად ტრანსფორმირებული სახით იყო ცნობილი შუა საუკუნეებში, ვინაიდან სწორედ ამ სახით მიიღეს ეკლესიის მამებმა. შუასაუკუნეობრივი იდეოლოგიის ისტორიკოსი ფრ. არტცი თვით პლატონიზმის საერთო მანკიერების ხაზგასმის შემდეგ აღნიშნავს, რომ პლატონის ფილოსოფიური მოძღვრების მანკიერება „გაძლიერებული იყო მისი მიმდევრების ნეოპლატონიკოსებისა და ეკლესიის მამების შრომებში“²². არტცი მართებულად აიგივებს ამ საკითხში ნეოპლატონიკოსებსა და ეკლესიის მამებს სწორედ ნეოპლატონიზმში დაინახეს მათ იმ სახის ფილოსოფიური მოძღვრება, რომელიც თავისი ეკლექტიზმითა და უაღრესი მისტიციზმით ყველაზე უფრო კარგად ეგუებოდა საეკლესიო-ქრისტიანულ თეოლოგიას. სავსებით მართებულია იგივე ავტორის შენიშვნაც, რომ ნეოპლატონიზმმა საერთოდ ღრმა გავლენა მოახდინა თეოლოგიურ აზროვნებაზე. „ორიგენი აღმოსავლეთში და ავგუსტინე დასავლეთში ერთნაირად იყვნენ

²⁰ მ. გოგიბერიძე, რუსთაველი, პეტრინი, პრელუდიები.

²¹ III. Н у ц у б и д з е, Руставели и восточный ренессанс, стр. 148.

²² F. A r t z, The Mind of the Middle ages, N. Y., 1958, p. 15.

ჩაფლულნი (immersed) ნეოპლატონიზმშიო“.²³ ცნობილია, რომ ნეოპლატონიკოსებმა პლატონის ფილოსოფიის იდეალისტური არსის სრულ შენარჩუნებასთან ერთად უაღრესად გააძლიერეს მისი მისტიკური ელემენტი, ხოლო, როგორც ვთქვით, მისტიციზმის გარეშე საერთოდ წარმოუდგენელია რელიგია. ამიტომ ჯერ კიდევ ავგუსტინემდე, ხოლო ფსევდო-არეოპაგელამდე მრავალი ათეული წლით უფრო ადრე ქრისტიანული თეოლოგიის ფაქტიურმა დამაარსებელმა ორიგენმა, რომელსაც არტცი უწოდებს ეკლესიის ყველაზე დიდ მამასა და ყველაზე ნაყოფიერ ქრისტიანულ მწერალს უძველეს დროში, მიმართა სწორედ ნეოპლატონიზმს. „ორიგენი იყო ამბობს არტცი პირველი დიდი ქრისტიანი მეცნიერი, რომლის ყველაზე უფრო ცნობილი შრომა „პრინციპების შესახებ“ მთელი შემდგომი თეოლოგიის საფუძველი გახდაო.“²⁴ ავტორი დასძენს, რომ ეს შრომა „წარმოადგენდა ქრისტიანულ იდეათა სისტემატიზაციას და ახსნას ნეოპლატონიკური ხაზის გაყოლებით... მსგავსად პლატონისა, ორიგენს სწამდა, რომ ადამიანს შეუძლია ამაღლდეს ღმერთამდე გონებრივი ქვრეტის მეშვეობით“. როგორც ვხედავთ, იდეა ადამიანის ღმერთამდე ამაღლებისა, რომელიც ზოგიერთებს დიონისე ფსევდო-არეოპაგელის თითქმის რევოლუციურ ნაბიჯად მიაჩნიათ, თურმე ორი საუკუნით უფრო ადრე ორიგენს წამოუყენებია!

რაც შეეხება უცნაურ თეზისს, თითქოს დიონისე ფსევდო-არეოპაგელის მოძღვრების სახით ნეოპლატონიზმს სპინოზასეული „მატერიალისტურ-პანთეისტური“ შინაარსი მიეღოს, მის უარსაყოფად საკმარისია ის ცნობილი ისტორიული ფაქტი, რომ ფსევდო-არეოპაგელის თხზულებების ლათინურ ენაზე თარგმნის შემდეგ ერიუგენამ (მეცხრე საუკუნეში) სწორედ მისი მოძღვრება დაუდო საფუძვლად ოფიციალურ კათოლიკურ-ქრისტიანულ თეოლოგიას. რა თქმა უნდა, აღნიშნული უცნაური თეზისის ავტორისთვის არ შეიძლებოდა უცნობი ყოფილიყო ეს ფაქტი, მაგრამ მის გასაბათილებლად წამოაყენა კიდევ უფრო უცნაური თეზისი, რომ დასავლეთის ეკლესია შეცდა ფსევდოარეოპაგელის მოძღვრების შეფასებაში! ასეთი გაუგონარი პრეტენზია მეცნიერების ისტორიამ არ იცის. შეიძლება მცდარად იყოს მიჩნეული ერთი, ორი, ხუთი, თუნდაც ასი ცალკეული თეოლოგის აზრი, მაგრამ მთელი დასავლური ეკლესიის შეცდომა, რომელსაც არა ერთი მსოფლიო კრება მიუძღვნია ქრისტიანული თეოლოგიის პრობლემებისთვის, იმდენად ახირებულად ჟღერს, რომ არც კი იმსახურებს მეცნიერულ რეაგირებას.

რამდენადაც ზოგიერთი ქართველი რუსთველოლოგი რუსთაველის „ნეოპლატონიზმს“, საერთოდ მის მსოფლმხედველობას, უკავშირებს ფსევდოარეოპაგელის თეოლოგიურ მემკვიდრეობას (ადგილის შეზღუდულობის გამო ჩვენ აქ განზე ვტოვებთ დიონისე ფსევდოარეოპაგელისა და პეტრე იბერის იდენტობის საკითხს), ჩვენ შედარებით უფრო ვრცლად უნდა შევჩერდეთ ამ უკანასკნელის თეოლოგიური სისტემის ზოგადფილოსოფიურ საწყისებზე. ჩვენც ვიზიარებთ დებულებას, რომ ფსევდოარეოპაგელის ნეოპლატონიზმი თავისებურია, მაგრამ მისი თავისებურება უნდა ვეძიოთ არა იმაში, რაშიაც

²³ Ibid, pp. 28-30.

²⁴ Ibid, p. 31.

მას ჩვეულებრივ ხედავენ ქართველი რუსთველოლოგები. ფსევდოარეოპაგელის „უარყოფითი დიალექტიკა“ როდია ღმერთის არსებობის უარყოფა, ასეთი წარმოდგენა ქრისტიანული თეოლოგიის ერთ-ერთ ფუძემდებელზე პირდაპირ უაზრობას ესაზღვრება, ის მხოლოდ ღმერთის ატრიბუტების ადამიანური შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფაა, ისიც და ესაა მთავარი მხოლოდ რაციონალური აზროვნების თვალსაზრისით. საერთოდ კი თეოლოგიური თვალსაზრისით ის, რაც არ ძალუძს გონებას, მისანვდომია მისტიკურ-ინტუიტიური გზით, რაც მხოლოდ რელიგიური ექსტაზის მეშვეობით მიიღწევა. ესაა სწორედ იმ მისტიციზმის არსი, რომლის „ამოსავალ წყაროს“ (fountain head) ფსევდოარეოპაგელის „ზეციური იერარქია“ წარმოადგენდა და რომელიც „გავრცელდა ლათინურ ეკლესიაში მეცხრე საუკუნის (ამ წანარმოების ლათინური თარგმანის) შემდეგ, ხოლო რომაულ ეკლესიაში 1500 წლის შემდეგ“.²⁵ აი, როგორ ახასიათებს ფრიდრიხ არტცი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს, რომელსაც ის ეკლესიის ყველაზე უფრო უცნაურ მამას (the strangest among later church Fathers) უწოდებს, მოძღვრებას: მის თანახმად „ადამიანის მიზანი არის დაივიწყოს თავისი თავი და მინიერი ქვეყანა და გაუჩინარდეს (to lose himself) ღმერთში“. ხოლო ღმერთთან შეერთების ჩვენი ყველაზე უფრო უტყუარი გზა არისო საღვთო წერილის კითხვა, ლოცვა, ყოველგვარი ადამიანური სურვილების ჩახშობა (suppressing). ავტორი დასძენს, რომ დიონისეს ფანტასტიკურ წარმოდგენათა შორის აღსანიშნავია „უსაზღვრო სიმბოლიზმი“ და „მისტიკური მნიშვნელობის მქონე რიცხვები, როგორიცაა 3, 7, 33“. საერთოდ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მოძღვრებას არტცი უწოდებს „ახირებულ ამპარტავნობას“ (fanciful conceit) არტცის, რომელმაც ყველაზე უფრო ვრცელი და სპეციალიზებული გამოკვლევა მიუძღვნა შუასაუკუნეობრივ აზროვნებას, განსაკუთრებით თეოლოგიას, ამ შეფასებას თან ახლავს სავსებით დამაჯერებელი არგუმენტაცია, რომლის გადმოცემისათვის, სამწუხაროდ, ადგილი არ გვრჩება. პრინციპში ანალოგიურ შეფასებას აძლევს ფსევდოარეოპაგელის მოძღვრებას კორნელი კეკელიძეც. ის ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ არეოპაგეტიკა უაღრესად ასკეტური მოძღვრებაა და ის სავსებით შეინყნარა ქრისტიანულმა ეკლესიამ ჯერ კიდევ მეექვსე საუკუნეში.²⁶

არეოპაგეტიკის „ერეტიკოსობის“ უტყუარ ნიშნად ზოგნი მიიჩნევენ იმას, რომ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი არ მიმართავს ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის ბიბლიურ ვერსიას. ჯერ ერთი, ეს საერთოდ ნეოპლატონიზმის ერთ-ერთი ნიშანია. მეორეც და ესაა მთავარი მას არც სჭირდებოდა ეს ვერსია, ვინაიდან არსებითად იგივეა მისი საკუთარი მოძღვრება, რომ სამყარო ღმერთის ამ ერთადერთი ჭეშმარიტი რეალობის „ემანაცია“ წარმოადგენს, ესე იგი სამყარო უშუალოდ გამომდინარეობს ღმერთის არსიდან. განა პრინციპში იგივე არ არის ბიბლიური მითი ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნისა სიტყვის მეშვეობით: „იყავ!“ ეკლესიამ, რომელმაც დასაწყისში არ მიიღო არეოპაგეტიკა მონოფიზიტობის პრობლემასთან დაკავშირებით, თავიდანვე მშვენივრად გაიგო ეს გარემოე-

²⁵ Ibid, p. 75.

²⁶ კ. კ ე ლ ი ძ ე, რუსთველოლოგიური შტუდიები, გვ. 26.

ბა და თავისი პირველი მამების სახით უყოყმანოდ მიიღო ნეოპლატონიზმი, არსებითად იმავე პრინციპის გამომხატველი „ემანაცია“ გარეგნულად მაინც კრეაციონიზმზე უფრო მეცნიერულად ჟღერდა და ეს არც ისე უმნიშვნელო მოსაზრება უნდა ყოფილიყო. საკმარისია აღინიშნოს, რომ როცა ქრისტიანული ორთოდოქსული თეოლოგიის ფილოსოფიურმა „დასაბუთებამ“ აქტუალური მნიშვნელობა მიიღო, სწორედ ამ გზაზე გაჩნდა ერთ-ერთი უდიდესი თეოლოგის იოანე დამასკელის თხზულებები.

თუ „აღმოსავლური რენესანსის“ ორიგინალურ ტერმინს სწორედ საპირისპირო აზრით გამოვიყენებთ, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი გვევლინება ყველაზე უფრო „მემარჯვენე“ ნეოპლატონიკოსად. მისი „პანთეისტურ მატერიალისტად“ მონათვლა მართლა „ფანტასტიური“ გაუგებრობაა, რომლის მსგავსი თითქმის არ იცის აზროვნების ისტორიამ. თურმე იდეოლოგიურად უაღრესად ფხიზელ კათოლიკურ თეოლოგიას თავის საფუძვლად მატერიალიზმი მიუღია! სიტყვა „პანთეისტური“ არ ცვლის ვითარებას, ვინაიდან ის საერთოდ არ უდგება მატერიალიზმს: „თეიზმი“ ნიშნავს სამყაროს შემქმნელი, გონებითა და ნებელობით აღჭურვილი ღმერთის არსებობის აღიარებას, რაც ბიბლიის (ძველი აღთქმის) მთავარ თეზისს წარმოადგენს. სიტყვა „პან“-ის დამატება სხვა არაფერს ნიშნავს, თუ არა მთელი სამყაროს წარმოდგენას ღმერთის „აქციდენციად“, ესე იგი მის გამოვლენად შემთხვევით და წარმავალ გრძნობად ფენომენებში, რომელნიც მოკლებულნი არიან თავისთავად ჭეშმარიტ რეალობას. თვით ამ გამოვლენის ერთადერთი „დანიშნულება“ ადამიანის მიერ ღმერთის ხილვის შესაძლებლობა, ვინაიდან თავის წმინდა, აბსოლუტურ იდეალობაში (რაც სწორედ მის არსს წარმოადგენს) ის უხილავი დარჩებოდა ადამიანისათვის. ეს ორთოდოქსული ქრისტიანული თეოლოგიის ერთ-ერთ ცნობილ ვერსიას წარმოადგენს და მისი მიჩნევა მატერიალიზმის სახესხვაობად გულისხმობს თვით მატერიალიზმის ცნების ელემენტარულ დამახინჯებას: მატერიალიზმის არსად მიჩნეულია მხოლოდ ერთი მისი არსებითი მხარე სამყაროს არსებობის აღიარება ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად. ამ ნიშნის მიხედვით ჰეგელის მოძღვრებაც „მატერიალიზმად“ უნდა გამოცხადდეს, ჰეგელიც ხომ აღიარებს აბსოლუტური იდეის „სხვაგვარად ყოფნას“, ესე იგი გრძნობად ფენომენალურ გამოვლენას! უნდა ვითხოვოთ მკითხველის პატიება ასეთი ელემენტური ამბებით თავის შეწყენისათვის, მაგრამ ხსენებული უცნაური თეზისი არა მარტო გამოთქმულია, არამედ დასტამბულიც არის არა ერთხელ და მას ასე თუ ისე ანგარიში უნდა გაენიოს. ეს მით უფრო საჭიროა, რომ იმავე თეზისის ავტორის მიერ გამოთქმულია აზრი (რომელსაც დღესაც დაჟინებით იცავენ ზოგიერთები), რომ რუსთაველმა პოეტურად განასახიერა „არეოპაგეტიკის იდეათა სისტემა“²⁷, რომელიც, როგორც ვთქვით, გახდა მაგისტრალური ხაზი როგორც აღმოსავლურის, ისე დასავლური ორთოდოქსული ქრისტიანული თეოლოგიისა. თუ ამ თეზისს მივიღებთ, რუსთაველი უნდა მივიჩნიოთ არა მონიწივე იდეოლოგიის წარმომადგენლად თავის ეპოქისათვის, არამედ კლერიკალიზმის მეხოტბედ. როგორ შეიძლება მე-12 საუკუნისთვის მონიწივედ ჩაითვალოს მე-5

²⁷ Ш. Н у ц у б и д з е, Цит. соч., стр. 280.

საუკუნის თეოლოგიურ „იდეთა წრე“?

აღნიშნული უცნაური თეზისის ერთგვარად „შესარბილებლად“ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელსა და რუსთაველს შუა აყენებდნენ პეტრინის, რომელსაც უნდა გადაეცა რუსთაველისთვის „არეოპაგიტიკის იდეათა სისტემის“ ესტაფეტა. პეტრინის მოძღვრება უთუოდ წარმოადგენს მნიშვნელოვან ნაბიჯს წინ არეოპაგიტიკასთან შედარებით. მსგავსად ალ-ფარაბისა (რა თქმა უნდა, მისგან დამოუკიდებლად), პეტრინიმ სცადა პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებათა ორიგინალური სინთეზი პროკლეს სინკრეტული ფილოსოფიის გამოყენებით. მას უდავოდ საპატიო ადგილი ეკუთვნის სქოლასტიკური ფილოსოფიის აღმოცენებისა და განვითარების გზაზე, მაგრამ მის მთავარ მიზანდასახულობას წარმოადგენდა ქრისტიანული ორთოდოქსიის ფილოსოფიური „დასაბუთება“.²⁸ შემთხვევითი როდი იყო, რომ მან გადმოაქართულა დამასკელის მთავარი თეოლოგიური ნაწარმოები.

პეტრინის შრომები დიდად უწყობდნენ ხელს ქართველების ფილოსოფიურ განათლებას, მათი მეშვეობით რუსთაველსაც შეეძლო ზიარებოდა მაღალ ფილოსოფიურ კულტურას, მაგრამ პეტრინის აზროვნების თეოლოგიური ორიენტაციისაგან განსხვავებით რუსთაველის აზროვნებას უაღრესად საერო ორიენტაცია ახასიათებს, რის გამოც მათი იდეოლოგიური პოზიციები მკვეთრად უპირისპირდებიან ერთმანეთს²⁹. რაც შეეხება რუსთაველის ნეოპლატონიკოსობის დასაბუთების ცდას „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟების ცალკეული გამოთქმების საფუძველზე. ეს ჩვენ გაუმართლებლად მიგვაჩნია ზოგადმეთოდოლოგიური მოსაზრებით, ამაზე ზემოთ გვქონდა ლაპარაკი. მაგრამ რახან სწორედ ამ გზით ცდილობენ რუსთაველის დაკავშირებას ნეოპლატონიზმთან საერთოდ და კერძოდ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან, მოკლედ მაინც უნდა შევჩერდეთ ამ საკითხზე. ამბობენ, რომ როგორი სვლაც არ უნდა გააკეთოს დამწყებმა მოჭადრაკემ, ამ სვლას მაგალითი მოეპოვება დიდ მოჭადრაკეთა პრაქტიკაშიო. მაგრამ ვინ გაბედავს ერთი ან ორი სვლის დამთხვევის საფუძველზე გაათანაბროს დამწყები და დიდი მოჭადრაკე? ასევე ყოველი ნორმალურად მოაზროვნე ადამიანის ცალკეულ გამოთქმებს მოეძებნება მაგალითი ფი-

²⁸ შეად. მ. გოგობერიძე, ხსენებული ნაშრომი.

²⁹ პეტრინის ორთოდოქსულ ქრისტიანობას თითქოს ეწინააღმდეგება ის ფაქტი, რომ ის დევნილი იყო კლერიკალების მიერ. მისი დევნის ნამდვილი მიზეზები, რამდენადაც ვიცით, ჯერჯერობით ბოლომდე გამორკვეული არ არის და ამისი გამორკვევის ცდა დიდი კანდიდურება იქნებოდა ჩვენის მხრივ, თუნდაც რომ არ ვყოფილიყავით შეზღუდული ნაშრომის მოცულობით. შევნიშნავთ მხოლოდ, რომ ეს დევნა აუცილებლობით არ უნდა დაუკავშირდეს პეტრინის განდგომას ორთოდოქსიისგან. ცნობილია, რომ საქართველოშიც, როგორც ყველგან, ქვეყნის გაერთიანებასა და ცენტრალური ხელისუფლების დამყარებას ხელს უშლიდნენ არა მარტო მემამულე-პარტიკულარისტები, არამედ სასულიერო ელიტაც, რომელიც იმავე ფეოდალურ წრეებს ეკუთვნოდა. სწორედ ამას უნდა განეპირობებინა დავით აღმაშენებლის საეკლესიო რეფორმაც, რომელიც უფრო ეკლესიის ორგანიზაციული სტრუქტურის საკითხებს ეხებოდა, ვიდრე თვით ქრისტიანული მოძღვრების ძირითად პრინციპებს. დავითი ამ რთულ ამოცანას ვერ შეასრულებდა, თვით საეკლესიო მოღვაწეთა წრეებში რომ არ ჰყოლოდა მომხრეები. როგორც თვით დავითის მხრივ ეს პროგრესული ნაბიჯი არ იყო დაკავშირებული ქრისტიანული ორთოდოქსიისგან მის განდგომასთან (ამ მხრივ დავითის პოზიცია ხომ ცნობილია), მის მომხრეთა პროგრესული პოზიციაც ეკლესიის ორგანიზაციული სტრუქტურის საკითხში არ უნდა ყოფილიყო, ყოველ შემთხვევაში, აუცილებლობით დაკავშირებული მათ განდგომასთან ორთოდოქსიისგან. თუ თვით დავითმაც ვერ დაიცვა პეტრინი კლერიკალების დევნისგან, ეს შეიძლება ავხსნათ იმით, რომ „მაღალი პოლიტიკისათვის“ უნდა ემსხვერპლა იგი.

ლოსოფოსთა თხზულებებში, მაგრამ ვის მოუვა აზრად მათი ურთიერთდაახლოება? დაახლოებით ასევე გამოიყურება რუსთაველის მსოფლმხედველობის დადგენის ცდა მისი პერსონაჟების ცალკეული გამოთქმების მიხედვით. ავიღოთ მაგალითისთვის 789-ე სტროფი: „მე სიტყვასა ერთსა გკადრებ პლატონისგან სწავლა-თქმულსა, სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“. უხერხულია მეცნიერულ ლიტერატურაში უბრალო დავაც იმის თაობაზე, რომ აქ გამოთქმულ აზრს არაფერი საერთო არა აქვს პლატონის ზოგადფილოსოფიურ პოზიციასთან, რომლის მიხედვით მთელი გრძნობად-მატერიალური სფერო ზებუნებრივი იდეების უბრალო ანარეკლს წარმოადგენს. რამდენადაც ადამიანის სხეულიცა და სულიც ამ უკანასკნელის სფეროშია, მათი ურთიერთდამოკიდებულება ოდნავადაც არ ასახავს პლატონიზმს მის ზოგადმსოფლმხედველობრივ ასპექტში. საერთოდ, ავთანდილის სახის ინდივიდუალობას (მის სხვა მეტად საინტერესო ნიშნებთან ერთად, რომელთაც ქვემოთ, „ვეფხისტყაოსნის“ სახეების განხილვასთან დაკავშირებით შევხებით) რუსთაველი იმითაც გამოხატავს, რომ ის არა მარტო მოყვარულია სენტენციებისა, არამედ ამ სენტენციების მინერისა სახელდებულად თუ დაუსახელებლად (ზოგჯერ ზოგადადაც კი: „ჩინს ქვათა ზედა სწერია“) სხვებისთვის. თუ იმავე ავთანდილის ყველა გამოთქმაში სხვადასხვა „იზმები“ ვეძიეთ, გასაოცარ ეკლექტიზმს მივიღებთ. მაგალითად, თუ მის ცნობილ გამოთქმას: „მსგავსი ყოველი მსგავსსა შობს, ესე ბრძენთაგან თქმულია“ რომელიმე ფილოსოფოსს მივანერთ, ეს პირველ რიგში ემპედოკლე უნდა იყოს. მაშასადამე, რუსთაველს „ემპედოკლიზმიც“ უნდა მივანეროთ!

არსებითად ასეთივეა ვითარება მაშინაც კი, როცა ესა თუ ის გამოთქმა მართლა ნეოპლატონიკურად ჟღერს. მაგალითად, ღმერთის „უცნაურად და უთქმელად“ მიჩნევა მართლა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს მოგვაგონებს, მაგრამ როგორც ეს სამართლიანად შენიშნა მოსე გოგიბერიძემ, ეს საერთო ქრისტიანული დებულებაა, და თვით ნეოპლატონიზმის დამფუძნებლებმა ის ქრისტიანობისგან შეითვისეს. ღმერთი „უცნაური და უთქმელი“ უნდა იყოს თუნდაც იმიტომ, რომ, როგორც წმინდა იდეალური არსი, ის უსახოა³⁰ – სახე ხომ გრძნობადი ფენომენია. ამას ემყარება „სამების“ – ქრისტიანული თეოლოგიის ამ ერთ-ერთი ძირითადი პრინციპის – ცნება, სხვაგვარად ის შეუძლებელი იქნებოდა. ნეოპლატონიკურად მიიჩნევენ აგრეთვე მზისა და ღმერთის ურთიერთშედარებას 836 სტროფში. მაგრამ ნეოპლატონიკოსებთან მზე ღმერთის განსახოვნება („ხატი“) კი არ არის, არამედ მისი მხოლოდ გარეგნული ანალოგიაა, ესე იგი საქმე გვაქვს ჩვეულებრივ მეტაფორასთან. ზოგიერთებმა ამ სტროფში რუსთაველის „სოლარული მსოფლმხედველობაც კი ამოიკითხეს!³¹ აი, საით მივყევართ ცალკეულ გამოთქმებზე დაფუძნებულ ზოგად დასკვნებს!

კიდევ უფრო შეუწყნარებლად მიგვაჩნია რიცხვთა სიმბოლიკის ძებნა „ვეფხისტყაოსანში“, სულერთია, იქნება ეს ნეოპლატონიკური (გავიხსენოთ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მისტიკური რიცხვები) თუ რომელიმე სხვა ხას-

³⁰ რა თქმა უნდა, ეს ეწინააღმდეგება ღმერთის პიროვნულობის ქრისტიანულ დოგმას, მაგრამ განა ამგვარი და კიდევ უფრო მლალადებელი წინააღმდეგობებით არ არის სავესე საღვთო წერილი?!

³¹ მ. ტ. ო. რ. ო. შ. ე. ლ. ი. ძ. ე. მოხსენება საქართველოს მწერალთა ყრილობაზე, 1934.

იათისა. მაგალითად, 792 სტროფში, სადაც ნათქვამია ღმერთზე, რომ ის „წამის ყოფით გახდის ერთსა ასად, ასსა ერთად“, ეძებენ პროკლეს „ერთის“ ცნებას. მხოლოდ წინასწარ აკვირებულ აზრს შეუძლია აქ საერთოდ რაიმე სიმბოლიკის ძებნა, გამოხატულია მხოლოდ ღმერთის ყოვლისშემძლეობა. „რიცხვის სიმბოლიკის“ ძებნას „ვეფხისტყაოსანში“ ხელს უშლის ის უბრალო გარემოება, რომ არ ჩანს არავითარი რეგულარობა რიცხვთა ხმარებაში. მაგალითად, 1161 სტროფში ნათქვამია: „პატიჟნი იასოცნესო“, 1392 სტროფში: „ასი ათასსა აჯობებს“, ფატმანს ეახლნენ „სამოცი მონა“ და სხვ. ადვილი შესამჩნევია, რომ რუსთაველი იყენებს რიცხვებს იმისდა მიხედვით, თუ როგორ უდგებიან ისინი გამოსახატავ კონკრეტულ აზრს, ზოგჯერ თვით რიტმსა და რითმსაც.

კიდევ უფრო აშკარად ეწინააღმდეგება „ვეფხისტყაოსანი“ ნეოპლატონიზმს თავისი საერთო სულისკვეთებით, რომელშიც ამქვეყნიურობის მოძულეობისა და ასკეტიზმის არავითარი ნიშანი არ ჩანს. რუსთაველმა თავის მრავალფეროვან პერსონაჟებში არა მარტო არ გაურია არც ერთი ასკეტი, ანაქორეტი-განდევილი, რომლებითაც აჭრელბუღია შუა საუკუნეების პოეზია როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთშიც, არამედ არც ერთ მოქმედ პირს ერთხელაც არ წამოცდება გამოთქმა, რომ თავი უნდა შევიკავოთ ამქვეყნიური ტკობა-სიამოვნებისგან. გმირები იბრძვიან სწორედ ამქვეყნიური ბედნიერებისთვის და არა „ღმერთთან შეერთებისთვის“ ასკეტიზმისა და მისტიკური „ექსტაზის“ მეშვეობით.

ყოველივე ზემონათქვამი გვაძლევს სრულ საფუძველს კატეგორიულად უკუვაგდოთ რუსთაველის ნეოპლატონიკოსობის ვერსია როგორც სავსებით უცხო „ვეფხისტყაოსნის“ იდეურ-მხატვრული შინაარსისთვის. ქვემოთ შევეცდებით კიდევ უფრო ნათელი გავხადოთ ეს დასკვნა ცალკეულ პრობლემებთან დაკავშირებით, აქ კი მოკლედ შევჩერდებით კიდევ ერთ საკითხზე, რომელიც საკმაოდ მნიშვნელოვანია იდეოლოგიურ პოზიციათა გარკვევისთვის შუა საუკუნეების ვითარებაში. თავის სპეციალურ მონოგრაფიაში სიბრძნის რენესანსული გაგების შესახებ ევგენი რაისი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ნეოპლატონიზმმა შეინარჩუნა ტრადიციული შეხედულება სიბრძნეზე, როგორც წმინდა მჭვრეტელობითი (contemplative) ხასიათის სათნოებაზე. ზედმეტია იმის მტკიცება, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ გატარებულია სრულიად სანინააღმდეგო შეხედულება. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს არა მარტო და არა იმდენად 875-876 სტროფები, რომლებშიც სიბრძნე პირდაპირ დაკავშირებულია დაუცხრომელ ბრძოლასა და მამაცობასთან³², არამედ პოემის მთელი როგორც იდეური, ისე ფაქტობრივი (ეპიზოდები, სიტუაციები, პერსონაჟთა ქცევა-მოქმედება) შინაარსი. ნამდვილი აზრი ცნობილი ტაეპისა „თავისისა ცნობისაგან ჩავარდება კაცი ჭირსა“³³ პირდაპირ ეხება სწორედ სიბრძნის გაგებას: ავთანდილი უსაყ-

³² მით უფრო, მელიქსურხავის პირით სწორედ სანინააღმდეგო აზრია გამოთქმული (ანუ არის ბრძენი ვინმე...), რომელიც გამოხატავს სიბრძნის ტრადიციულ გაგებას.

³³ ერთ-ერთ რუსულ თარგმანში ეს ტაეპი გადმოცემულია როგორც „ропе от ума“, რითაც სავსებით დამახინჯებულია რუსთაველის იდეა. გრიბოედოვთან „ропе от ума“ გულისხმობს, რომ ფამუსოვებისა და სკალოზუბების სამფლობელოში ჭკუას მართლა მოაქვს ვაი. სიტყვა „ცნობა“ რომ გავიგოთ როგორც „ум“, მაშინ მთელი „წვრთნა“ ტარაიელისა ავთანდილის მიერ, რომელსაც თვით ტარაიელი უაღრესად აფასებს, ყოველგვარ აზრს კარგავს. ნამდვილად კი მთელი კონტექსტის მიხედვით „ცნობა“ ნიშნავს ცულ ჭკუას ანუ უჭკუობას.

ვედურებს ტარიელს, რომ მან უგულბებელჰყო სიბრძნე იმით, რომ თავი დაანება ბრძოლას და „მინდორ-მინდორ ტირს“, ესე იგი მისი „ცნობა“ ბრძნული არ არის (ეს პირდაპირი გამომხატვაც რომ არ ყოფილიყო, განა სწორედ ამ იდეას არ გამოხატავს ტარიელისა და ავთანდილის სახეების შეპირისპირება?). „ვეფხისტყაოსანში“ გატარებული იდეა ბრძოლისა და მოქმედებისა პრინციპულად უპირისპირდება ნეოპლატონიკურ და საერთოდ იდეალისტურ შეხედულებას, რომელთა მიხედვით სიბრძნე არის სრული რეზინაცია და ზურგის შექცევა ამქვეყნიურობისთვის ან, უკეთეს შემთხვევაში, აქტივობა მხოლოდ ცნობიერების ფარგლებში. ეს როდი ნიშნავს, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ არ შეიძლება მოინახოს არც ერთი სიტყვა და თვით აზრი, რომელიც ნეოპლატონიზმის ამა თუ იმ ცალკეულ აზრს შეესაბამება, მით უმეტეს, რომ თვით ნეოპლატონიზმი უაღრესად ეკლექტიკური მოძღვრებაა. მაგრამ ნაწარმოების მსოფლმხედველობრივი შინაარსის სახით ჩვენ უნდა ვეძიოთ პრინციპულად ერთიანი და შინაგანად მთლიანი ზოგადი სააზროვნო ორიენტაცია და არა ცალკეული იზოლირებული კომპონენტები, რომლებსაც შეიძლება შევხვდეთ სხვადასხვა სრულიად განსხვავებულ და თვით ურთიერთსაწინააღმდეგო ფილოსოფიურ მოძღვრებებში.

3. რუსთაველი და მანიქეიზმი

თუ რუსთაველის ნეოპლატონიკოსობის ვერსია დღესაც საკმაოდ ფართოდაა გავრცელებული, იგივე არ ითქმის რუსთაველის მანიქეველობის ვერსიაზე. შეიძლება ზოგს უადგილოდაც კი მოეჩვენოს ამ ვერსიის გახსენება. მაგრამ მისი გამოცოცხლება ისევე შესაძლებელია, როგორც გამოცოცხლდა არა ერთი კიდევ უფრო შეუსაბამო და კიდევ უფრო მივიწყებული ვერსია. გარდა ამისა, ამ ვერსიის კრიტიკა ზოგჯერ არასწორი პოზიციიდან წარმოებს, რუსთაველის მანიქეველობის უარსაყოფად უარყოფენ „ვეფხისტყაოსანში“ ისეთ ელემენტს, რომელიც არსებითი მნიშვნელობისაა. თუმცა ამ ვერსიის ავტორმა პავლე ინგოროყვამ საკმაოდ შეარბილა თავისი პირვანდელი პოზიცია, მაგრამ საბოლოოდ არ აუღია ხელი მასზე, როგორც ამას მოწმობს მისი თხზულებების პირველი ტომი (1964 წ.). უნდა ითქვას, რომ წმინდა ფორმალური თვალსაზრისით „ვეფხისტყაოსანი“ გაცილებით უფრო მეტ საბაზს იძლევა რუსთაველის მანიქეველად გამოცხადებისთვის, ვიდრე მისი ნეოპლატონიკოსობის ვერსიისთვის, და თუ პირველს უფრო ნაკლები მომხრეები აღმოაჩნდა, ვიდრე მეორეს, ეს იმით უნდა აიხსნებოდეს, რომ შუა საუკუნეების ლიტერატურული ძეგლების განხილვა ნეოპლატონიზმის შუქზე ერთგვარ ტრადიციადაა ქცეული. ამ მხრივ პავლე ინგოროყვა სავსებით დამოუკიდებელი გზით მიდიოდა.

რუსთაველის მანიქეველობის ვერსია გაკრიტიკებულია კორნელი კეკელიძის, ალექსანდრე ბარამიძის, მოსე გოგიბერიძის და სხვ. შრომებში. ჩვენ აქ მათ არგუმენტაციას არც გავიმეორებთ და არც გავარჩევთ, დაკვამაყოფილებით რამდენიმე საკუთარი მოსაზრების წამოყენებით. სამუხაზროდ, ჩვენ არ შეგვიძლია გავყვეთ პავლე ინგოროყვას მისი არგუმენტაციის იმ ნაწილში, რომელიც ისტორიულ-ბიოგრაფიულ მასალას შეიცავს. მაინც ჩვენ ვლებულობთ,

როგორც იტყვიან for granted, რომ საქართველოშიაც, როგორც ბევრ სხვა ქვეყანაში, იქნებოდნენ მანიქეიზმის მიმდევრები, იქნებ მართლაც არსებობდა აქ მისი ორგანიზაციულად გაფორმებული ორდენებიც, რომლებშიაც წარჩინებული ადამიანები შედიოდნენ. მაგრამ ყოვლად შეუძლებლად მიგვაჩნია „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის რაიმე კავშირი მასთან, თუმცა, როგორც ვთქვით, პოემაში მოიპოვება არა ერთი გარეგნული ნიშანი, რომლებიც თითქოს მანიქეიზმს მოგვაგონებენ. ამ გარეგნულ ნიშნებს შორის მთავარია კეთილისა და ბოროტის სიმბოლოზება სინათლითა და სიბნელით და მათ შორის შეურიგებელი ბრძოლის აღიარება. მაგრამ რუსთველისეული ინტერპრეტაცია დიამეტრიულად უპირისპირდება მანიქეველურ ინტერპრეტაციას.

მანიქეიზმს მრავალსახოვანი ისტორიული გამოვლენა ჰქონდა და საბოლოოდ არცაა გამორკვეული მისი სხვადასხვა ფორმები. უწინარეს ყოვლისა, მანიქეიზმი წარმოადგენს პრინციპულად დუალისტურ რელიგიურ მსოფლმხედველობას. თუმცა მან საკმაოდ შეითვისა ქრისტიანობის ელემენტები, მაგრამ მაინც ზოროასტრულმა სულისკვეთებამ მასში დომინანტური როლი შეინარჩუნა, ხოლო შეურიგებელი ბრძოლა ზოროასტრიზმსა და მანიქეიზმს შორის აიხსნება იმით, რომ ზოროასტრიზმი თავისი პაგანისტური სულისკვეთებით სიცოცხლისა და ბრძოლის ფილოსოფიად დარჩა, მანიქეიზმი კი ქრისტიანული ასკეტიზმის გავლენით სანინალმდეგო გზას დაადგა. თუ ზოროასტრიზმი აღიარებდა კეთილისა და ბოროტის ბრძოლას ერთიანი სამყაროს შიგნით, მანიქეიზმმა გააორა თვით სამყარო და გრძნობად-მატერიალური სფერო მთლიანად ბოროტ საწყისად მიიჩნია. სწორედ ამან განაპირობა მისი უკიდურესი ასკეტიზმი.

ბრძოლა ზოროასტრიზმსა და მანიქეიზმს შორის ხელს უწყობდა აგრეთვე ის გარემოება იქნებ ეს მთავარიც იყო რომ თუ პირველი ირანულ ნაციონალურ სულისკვეთებას გამოხატავდა³⁴, მეორე იმავე ქრისტიანობის გავლენით კოსმოპოლიტიზმისკენ იხრებოდა. გარდა ამისა, თუ ზოროასტრიზმი გაბატონებული კლასების იდეოლოგიას წარმოადგენდა, მანიქეიზმი მსგავსად ქრისტიანობისა ამ უკანასკნელის ჩამოყალიბების პირველ ხანებში ჩაგრულთა იდეოლოგია იყო. სწორედ ამან გახადა იგი სულიერ დროშად მაზდაკის მიერ წამოწყებული სოციალური მოძრაობისა, რომელსაც მცდარად „კომუნისტურს“ უწოდებენ და რომელიც არსებითად არ განსხვავდება ჩაგრული მასების ანალოგიური გამოსვლებისაგან რომის იმპერიაში.

თავის შემდგომ განვითარებაში მანიქეიზმი სულ უფრო და უფრო ასკეტურ ხასიათს ითვისებდა ქრისტიანული ასკეტიზმის ზეგავლენით, რის გამოც მისი ცენტრები აღმოსავლეთიდან დასავლეთისკენ მიიწევდნენ. რუსთაველის ეპოქაში მანიქეიზმი ერთ-ერთ ყველაზე უფრო ასკეტურ და სიცოცხლის მოძულე სექტას წარმოადგენდა.³⁵ რელიგიის ისტორიის ცნობილი მკვლევარი ად-

³⁴ სწორედ ამან განაპირობა, ჩვენი აზრით, ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“ ზოროასტრული სულისკვეთება, რაც შეუმჩნეველი არ დარჩა სულთან მაჰმუდს. E. B r o w n, A literary history of Persia, London, 1902, pp. 161-167.

³⁵ ეს გარემოება საეჭვოდ ხდის ცნობას გიორგი ლაშას მანიქეველობის შესახებ. Enciclopedia Britannica, 1911, v. 17, p. 574-575.

ოლე ჰარნაკი განსაკუთრებით გამოჰყოფს მანიქეიზმის შემდეგ ნიშნებს: 1) ადამიანის გრძნობადი არსი ბუნების ბოროტი საწყისების შედეგია; 2) ადამიანი სატანის ქმნილებაა; 3) ქალი უფრო დაბალი არსებაა, ვიდრე მამაკაცი, მასში მაცდუნებელი საწყისი სჭარბობს. ის სატანის წმინდა წყლის პროდუქტია. თუმცა მამაკაციც სატანის ქმნილებაა, მაგრამ ღმერთმა გამოგზავნა თავისი შვილები მათ შორის იესო ქრისტეც მათი განათლებისა და ხსნის მიზნით; 4) არსებობს ადამიანის ხსნის ერთადერთი გზა: ხელის აღება ყოველგვარ გრძნობად ტკობაზე. აქედან გამომდინარეობს მანიქეველური ეთიკის უსაშინელესი ასკეტიზმი ღვინისა და ხორცის აკრძალვა, აკრძალვა თვით მცენარეების მოჭრისა და ხილის მოკრეფისა, ქალ-ვაჟის შეუღლების უარყოფა და სხვ. ზედმეტია იმისი მტკიცება, რომ ჩამოთვლილი ნიშნებიდან არც ერთი არ ახასიათებს „ვეფხისტყაოსანს“.

რუსთაველის მანიქეველობის ვერსიის ერთ-ერთი პირველი კრიტიკოსთაგანი ზ. ავალიშვილი მართებულად აღნიშნავდა მანიქეიზმის დუალიზმისა და პესიმიზმის შეურიგებლობას „ვეფხისტყაოსნის“ იდეურ შინაარსთან. მანიქეიზმის პრინციპულ დუალიზმს უსვამდა ხაზს აგრეთვე მოსე გოგიბერიძე. მაგრამ მათი, ისევე როგორც სხვების, კრიტიკა თითქმის არ შეხებია პავლე ინგოროყვას მოსაზრებებს საქართველოში მანიქეველობის ორდენის არსებობის შესახებ, ხოლო ეს მოსაზრებები თავისთავად ყურადღების ღირსია. სამწუხაროდ, ვერც ჩვენ გამოგვირკვევია ეს საკითხი, თუმცა მართლაც რომ არსებულყო საქართველოში მანიქეველური ტრადიცია, რუსთაველს მაინც ვერ დაუკავშირებდით მას, ვინაიდან მის ჩვენამდე მოღწეულ ერთადერთ პოემას თავისი სულისკვეთებით არაფერი მანიქეველური არ გააჩნია. რაც შეეხება პავლე ინგოროყვას უშუალო არგუმენტებს თვით „ვეფხისტყაოსანზე“ დაყრდნობით, ისინი ჩვენ არადადამაჯერებლად გვეჩვენება, ვინაიდან პატივცემული მკვლევარი არსებითად კმაყოფილდება ორიოდ საეჭვო პარალელით, რომელთაც თავისთავად არავითარი დამამტკიცებელი ძალა არ გააჩნია.

სწორედ ისტორიული პარალელებით გატაცებამ გამოიწვია ზ. ავალიშვილის აშკარა ეკლექტიზმი. მის რუსთველოლოგიურ ნაშრომში იმდენი უცხოური გავლენებია დასახელებული, რომ თითქმის ქრება რუსთაველის ორიგინალობა და ინდივიდუალობა. სამწუხაროდ, პავლე ინგოროყვასაც, რომელმაც არა ერთი ბრწყინვალე ფურცელი შეჰმატა რუსთველოლოგიურ მათიანეს, ზოგჯერ ზედმეტად იტაცებს ისტორიულ-ბიოგრაფიული პარალელები, რის შედეგადაც მის შრომებში მთელი გარკვეულობით არ ჩანს რუსთაველის პიროვნება და შემოქმედება. რა თქმა უნდა, ისტორიული პარალელები არათუ არ არის აკრძალული მხატვრული ნაწარმოების კვლევაში, არამედ გარკვეული აზრით აუცილებელიც არის, მაგრამ ის არავითარ შემთხვევაში არ უნდა მივიჩნიოთ ამოსავალ მეთოდოლოგიურ პრინციპად, ვინაიდან ასეთ შემთხვევაში უნებლიედ, ასე ვთქვათ, „ქვეცნობიერად“ იბადება სურვილი მათი შესატყვისების ამოკითხვისა საკვლევ ნაწარმოებში.

რუსთაველის მანიქეველობის ვერსიის კრიტიკისას ზოგჯერ მეტად სერიოზულ შეცდომას უშვებენ, თითქოს რუსთაველი უარყოფდეს ბოროტის რე-

ალობას. ასე რომ იყოს, რუსთაველის მთელი დიდებული ქმნილება იდეურად ამორფული იქნებოდა, ის უბრალო ამბავის ასევე უბრალო თხრობად გადაიქცეოდა. ასეთ შემთხვევაში რუსთაველის მანიქველოზის უარსაყოფად არც ის გამოგვადგებოდა, რომ მასთან საბოლოო ანგარიშში კეთილი სძლევს ბოროტს. მანიქეიზმშიც იგულისხმება უზენაესი კეთილის ცნება, ურომლისოდაც მთელი მოძღვრება თავის პრაქტიკულ დანიშნულებას დაკარგავდა. სწორედ ბოროტის დასაძლევად ქადაგებდა მანიქეიზმი უსასტიკეს ასკეტიზმს, რომლის მეშვეობით ადამიანს შეუძლია მოემზადოს ბოროტისგან გათავისუფლებისა და კეთილთან ზიარებისთვის საიქიოში. რუსთაველისა და მანიქველების დაპირისპირებაში მთავარია სწორედ ის, რომ, მანიქეიზმის მიხედვით, მთელი გრძნობადი სამყარო ბოროტის სამფლობელოა და ამქვეყნად ერთადერთი სიკეთეა ზურგის შექცევა ყოველგვარი გრძნობადი ტკბობისთვის. ამითაა განპირობებული მანიქეიზმის უალრესი პესიმიზმი, სწორედ მანიქველობასთან არის დაკავშირებული მეათე საუკუნის დიდი არაბი პოეტის ალ-ატახიასა და მთელი არაბული პოეზიის ერთ-ერთი უდიდესი წარმომადგენლის ალ-მარის უკიდურესი პესიმიზმი.³⁶ რუსთაველის მჩქეფარე ოპტიმიზმი თავისთავად საკმარისი არგუმენტია მისი მანიქველოზის ვერსიის წინააღმდეგ, თუმცა ისეთი ორიგინალებიც აღმოჩნდნენ, რომელნიც რუსთაველს პესიმიზმსაც მიაწერენ რამდენიმე ცალკეული სტროფის მიხედვით, რომელნიც პოემის მთლიანი ჩანაფიქრის გაუთვალისწინებლად განიხილება. კერძოდ, ცნობილი 951 სტროფი („ვაჰ, სოფელო...“), რომელიც პოემის მთელი კონტექსტის მიხედვით მხოლოდ „სოფლის“ სიმუხთლეს გულისხმობს, პოეტის პესიმისტური განწყობის გამოხატველად მიაჩნიათ, თუმცა არც ისე ძნელია იმისი „ამოკითხვა“ მთელი პოემიდან, რომ ადამიანის ცხოვრებას წარმართავს ღმერთი და არა „სოფელი“, რომელსაც არ უნდა „მიენდოს“ ადამიანი.

რაც შეეხება კეთილის განსახოვნებას სინათლით, ხოლო ბოროტისა სიბნელით, რასაც უთუოდ ვხედავთ „ვეფხისტყაოსანში“, ეს ადამიანის წარმოსახვის თითქმის საყოველთაო თვისებაა და არა მანიქეიზმის სპეციფიკური ნიშანი. სითბო და სინათლე სიცოცხლის პირობებია, ხოლო სიცივე და წყვიდადი სიკვდილისა. როსტევეანის გოდება: „რალა იგი სიცოცხლე, რომელსაც ახლავს ბნელია“ მხოლოდ ამას გამოხატავს და მეტს არაფერს. ამგვარი ხატოვანი წარმოდგენა სიცოცხლესა და სიკვდილზე ჩვეულებრივი მოვლენაა ყველა ხალხის ცხოვრებაში და მასში რაიმე „იზმის“ ძებნა უაზრობად მიგვაჩნია. მანიქეიზმისთვის დამახასიათებელია არა თავისთავად ასეთი წარმოდგენა, არამედ ამ უბრალო მეტაფორის გადაქცევა მეტაფიზიკურ სიმბოლოდ კეთილისა და ბოროტის ბრძოლისა და ამ უკანასკნელის დომინირებისა გრძნობად-მატერიალურ სამყაროში. ამგვარი წარმოდგენების გადატანა სესხების სფეროში მოგვაგონებს ვასილ ბარნოვის უცნაურ მტკიცებას, თითქოს წარმართობა და კერპთაყვანისმცემლობა ქართველებს ალბანელებისგან გადმოეღოთ.

ამგვარად, რუსთაველის მანიქველოზის ვერსიაც შედეგია სესხების თეორიით გატაცებისა, რომელიც ერთ დროს რუსთაველოლოგიაში თითქმის მოდად

³⁶ К р а ч к о в с к и й, Избранные сочинения, т. II, 1956, Очерк об ал-Маарн.

იყო ქცეული. თვით „ვეფხისტყაოსანი“ ამისთვის არავითარ საბაბს არ იძლევა, თუ საერთო კონტექსტიდან ამოგლეჯილი სტროფებით არ ვიხელმძღვანელებთ.

4. რუსთაველი და სუფიზმი

„ვეფხისტყაოსანში“ რომელიმე უცხოური „იზმის“ აღმოჩენისთვის ერთგვარ შეჯიბრებაში აღმოჩნდნენ ისეთებიც, რომლებმაც რუსთაველი სუფიზმს დაუკავშირეს. ამ პარაგრაფშიც ჩვენ დაკვამაყოფილდებით სუფიზმის ზოგადი დახასიათებით და მისი ზოგადივე დაპირისპირებით „ვეფხისტყაოსნის“ იდეურ შინაარსთან, ხოლო რუსთაველის სუფისტობის ვერსიას კონკრეტულ ასპექტში, კერძოდ სიყვარულის საკითხში, ქვემოთ შევხებით.

რუსთაველის „სუფისტობის“ საკითხი არსებითად დაკავშირებულია მისი ნეოპლატონიკოსობის ვერსიასთან, რამდენადაც სუფიზმი წარმოადგენს აღმოსავლური ნეოპლატონიზმის ყველაზე უფრო მისტიკურ სახესხვაობას. სპარსული და არაბული ლიტერატურების ისტორიკოსები ბროუნი და ნიკოლსონი საერთოდ ნეოპლატონიზმის პოპულარობას ამ ქვეყნებში ხსნიან მეექვსე საუკუნის დასაწყისში რამდენიმე ბერძენი ფილოსოფოსის გადმოსახლებით, ათონის აკადემიის დახურვასთან დაკავშირებით. რა თქმა უნდა, საერთოდ ამ ფაქტის მნიშვნელობის უარყოფა შეუძლებელია, მაგრამ თვით ნეოპლატონიზმში რომ არ აღმოჩენილიყო ისეთი ელემენტი, რომელიც შეესატყვისებოდა ამ ქვეყნების მაშინდელ კულტურულ-იდეოლოგიურ ატმოსფეროს, ვერავითარი პიროვნული ავტორიტეტი და გავლენა ვერ გამოიწვევდა იქ ნეოპლატონიზმის გაბატონებას. ამ ელემენტად მიგვაჩნია სწორედ ნეოპლატონიზმის განსაკუთრებული მისტიციზმი.

რა თქმა უნდა, ჩვენ არ ვიზიარებთ „პანდასავლეთელების“ თეზისს, თითქოს მისტიციზმი მხოლოდ აღმოსავლური აზროვნების სპეციფიკას წარმოადგენს³⁷, მაგრამ არც იმისი უარყოფა შეიძლება, რომ საერთოდ მისტიციზმი უფრო დამახასიათებელია აღმოსავლეთისთვის, ვიდრე დასავლეთისთვის, თუმცა, ზოგიერთის აზრით, პირიქით, მისტიციზმი უფრო დასავლურ აზროვნებას ახასიათებს, ვიდრე აღმოსავლურს.³⁸ საერთო აზრით არ შეიძლება იმისი უარყოფა, რომ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის აზროვნებას პრინციპულ იგივეობასთან ერთად განმასხვავებელი ნიშნებიც გააჩნიათ. სწორედ ამას ითვალისწინებდა ენგელსი, როცა ცდილობდა გაერკვია, თუ რატომ შემოიფარგლა ქრისტიანობა უმთავრესად დასავლეთით, თუმცა მისი პირვანდელი კერები აღმოსავლეთში უფრო ძლიერი იყო, ვიდრე დასავლეთში, ანდა რატომ შემოიფარგლა მაჰმადიანობა უმთავრესად წინა აზიისა და ჩრდილო აფრიკის ქვეყნებით, თუმცა ისინი საკმაოდ დიდი ხნის განმავლობაში ბატონობდნენ ესპანეთშიც.³⁹ სუფიზმი მიგვაჩნია სწორედ სპეციფიურ-აღმოსავლური მისტიციზმის უკიდურეს გამოხატულებად,

³⁷ Norrop, The Meeting of the East and West.

³⁸ Guénon, Introd. À la Hindhisme.

³⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 23, изд. II, стр. 313.

ამიტომ მისი არა მარტო წარმოშობა, არამედ გავრცელებაც ახლო აღმოსავლეთით შემოიფარგლა. ჩვენ უმართებულოდ მიგვაჩნია სუფიზმის ელემენტების ძიება დანტეს „ღვთაებრივ კომედიაში“, თუმცა ამ უკვდავ ქმნილებაში მართლა სუფევს მისტიციზმი, მაგრამ ის საერთოდ ბიბლიურ-ქრისტიანული ხასიათის მისტიციზმია და არა სპეციფიკურ-სუფისტური. სუფიზმი არ გავრცელებულა და არც შეიძლებოდა გავრცელებულიყო საქართველოში, ვინაიდან, როგორც ვთქვით, ქართული კულტურა აღმოსავლური ტიპის კულტურას არ ეკუთვნის, თუმცა ის არც საკუთრივ დასავლურია, თავისი ზოგადი სულისკვეთებით ამ უკანასკნელს უფრო უახლოვდება, ვიდრე აღმოსავლურს. მაშასადამე, ვინც რუსთაველს სუფიზმს მიაწერს, მან „ვეფხისტყაოსნის“ შინაარსი „აღმოსავლურ იდეათა წრეს“ უნდა მიაკუთვნოს. მართლაც, ი. ორბელის ამ დებულებას იზიარებენ ისინი, ვინც იზიარებს რუსთაველის სუფისტობის ვერსიას. ზ. ავალიშვილი საქართველოს „მაჰმადიანურ იდეურ სფეროს“ აკუთვნებს, ხოლო „აღმოსავლური რენესანსის“ ავტორი რუსთაველის შემოქმედებას აღმოსავლურ „რენესანსულ“ იდეათა წრის მწვერვალად მიიჩნევს. ამ მიზნით მან ეგრეთ წოდებული „მემარცხენე სუფიზმის“ სპეციალური ცნება შემოიღო, რომელიც თურმე „აღმოსავლურ იდეათა წრეში“ ტრიალებდა და რუსთაველიც ეზიარა ამ „იდეათა წრეს“.

ისტორიულმა სინამდვილემ არ იცის სუფიზმის დაყოფა „მემარცხენე“ და „მემარჯვენე“ მიმართულებებად. მართალია, თავის წარმოშობის პირველ პერიოდში სუფიზმი ოპოზიციაში ედგა ორთოდოქსულ (სუნიტურ) მაჰმადიანობას, მაგრამ თავის შიგნით ის ერთიანი იყო, თუმცა პოლიტიკური ორიენტაციის სფეროში მის წარმომადგენლებს შეეძლოთ ჰქონოდათ განსხვავებული, თუნდაც ურთიერთსაწინააღმდეგო სიმპათიები. შემდგომში სუფიზმი სულ უფრო და უფრო ეგუებოდა მაჰმადიანურ ორთოდოქსიას, სანამ ალ-ლაზალიმ არ დაავიროგვინა მათი სრული ურთიერთთანხმობა. „მემარცხენე“ სუფიზმის წარმომადგენლად ასახელებენ ავიცენას. აღმოსავლეთის ეს უნივერსალური გენიოსი თითქმის ისეთივე უკიდურესი ეკლექტიკოსი იყო, როგორც პროკლე. მსგავსად არ-ფარაბისა ისიც ცდილობდა პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებათა შეერთებას. უკვდავება მოიპოვა მან არა იმდენად თავისი ფილოსოფიური ნაწარმოებებით, რამდენადაც თავისი კონკრეტულ-მეცნიერული ხასიათის ნაშრომებით, განსაკუთრებით მედიცინის დარგში. თუ სიტყვაში „მემარცხენე“ რომელიმე გარკვეულ იდეოლოგიურ ხაზს ვიგულისხმებთ, უნდა ყოფილიყო ნაჩვენები, თუ რა თავისებურებები გააჩნია ავიცენას სუფიზმს მის სხვა წარმომადგენლებთან შედარებით. სამწუხაროდ, ამ ვერსიის ავტორი დეკლარაციული (თანაც კატეგორიული!) განცხადების გარდა არაფერს არ გვთავაზობს.

ავიცენას მართლა უწოდებენ მაჰმადიანურ სამყაროში „ურწმუნოს“, მაგრამ ეს ეხებოდა უპირატესად მის მეცნიერულ შეხედულებებს, განსაკუთრებით ფიზიკისა და მედიცინის დარგში. მედიცინა ხომ თავისთავად მოითხოვდა სულიერი სფეროს დაქვემდებარებას სხეულისთვის. რაც შეეხება ავიცენას პოეტურ შემოქმედებას, მისი იდეური შინაარსი არ გასცილებია მისტიკისა და პესიმიზმის ფარგლებს, რაც საერთოდ დამახასიათებელი იყო სუფისტური

პოეზიისთვის. რა არის, მაგალითად, „მემარცხენე“ ან „რენესანსული“ ავიცენას შემდეგ სტრიქონებში მისი ყასიდიდან სულის შესახებ: „ადამიანის სული ღვთაებრივია, ის წინ უსწრებდა აქაურ ქვეყანას და გრძნობს თავს მასში როგორც საპყრობილეში, ის ყოველთვის აღზნებულია სურვილით თავის ნამდვილ სახლში დაბრუნდეს“.⁴⁰ რით განსხვავდება ეს ცნობილი სუფისტი პოეტის ნასირ-ი-ხოსროვის სტრიქონებისგან, რომ „ეს ქვეყანა საპყრობილეა“, ხოლო ადამიანის ცხოვრება ამ ქვეყანაში „ოთხი სტიქიის ბორკილება“?⁴¹ ანდა არანაკლებ ცნობილი სუფისტის „ჰერატის მოხუცის“ შემდეგი სიტყვებისგან: „მთელი ქვეყანა სიცრუეა და სიკვდილის ქარი შენი საქმეების ნაკვალევსაც ნაშლის“? თვით უშუალო რელიგიურ საკითხებშიც არ იყო ავიცენასავით უცხო ნმიდა წყლის სუფისტური მისტიციზმი გინდ „მემარცხენე“ ვუნოდოთ მას, გინდ „მემარჯვენე“. აი, რას ამბობს ის, მაგალითად, ლოცვაზე: ლოცვა არისო „ღმერთის უშუალო ხილვა, სულის შინაგანი ილუმინირება“.⁴²

საერთოდ, ძნელი გასაგებია, თუ როგორ უნდა დაბადებულიყო თვით აზრი რუსთაველის შემოქმედების დაახლოებისა სუფიზმთან, ამ უკიდურეს მისტიციზმთან, რომელიც წარმოიშვა ნეოპლატონიზმის, ინდური ვედებისა და ბუდიზმის ყველაზე უფრო მისტიკური ელემენტის ეკლექტიკური შეერთების ნიადაგზე?⁴³ თავის სპეციალურ გამოკვლევაში ს. ი. რახმანი ასე ახასიათებს სუფიზმს: „თვითაღკვეთა (selfdenial) ან თვითდამცირება და სხეულის წვალება (mortification) გახდა სუფიების დოქტრინის ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი ელემენტები“.⁴⁴ იმავე ავტორს მოაქვს სუფიზმის განმარტება, მოცემული ზექერია ანშარის მიერ: „სუფიზმი გვასწავლის, თუ როგორ გავინმინდოთ თავისი თავი... და იმგვარად მოვანყოთ ჩვენი შინაგანი და გარეგნული ცხოვრება, რათა მივალნიოთ მარადიულ ჭეშმარიტებას. მისი შინაარსი არის სულის განმენდა, ხოლო მისი მიზანი მარადიული ნეტარებისა და კურთხევის მიღწევა“. დაახლოებით ასევე ახასიათებს სუფიზმს აღმოსავლური ლიტერატურისა და, კერძოდ, აღმოსავლური მისტიციზმის საუკეთესო მცოდნე რეინოლდ ნიკოლსონი. „არასოდეს არ უნდა დაგვაგინყდეს, რომ სუფიზმი იყო უაღრესი რელიგიური გრძნობის გამოხატულება“ ამბობს ნიკოლსონი და იქვე მოაქვს სუფიზმის ყველაზე უფრო პოპულარული ლოზუნგი: „სიყვარული უფლისადმი და სიძულვილი ქვეყნისადმი“.⁴⁵ განა ამაო შრომა არ იქნება ქვეყნის ამგვარი მოძულეობის თუნდაც ნაკვალევს ძებნა „ვეფხისტყაოსანში“? ნუ დაგვაგინყდება, რომ სუფიების ქვეყნის მოძულეობაში შედის კაცთმოძულეობაც, მათი შეხედულებით ღმერთისადმი ნამდვილი სიყვარული გამორიცხავს ადამიანისადმი სიყვარულს. მეტიც, დანაშაულებადაც კი ხდის მას! გვგონია, რომ საკმარისია ამაზე მხოლოდ მითითება, რათა მოიხსნას ყოველგვარი პარალელი რუსთაველსა და სუფიებს შორის.

რუსთაველის ეპოქაში სუფიზმმა ალ-ღაზალის სახით უკიდურესი მისტი-

⁴⁰ Margaret Smith. Al-ghazali, the mystic? London, 1944, p. 13.

⁴¹ А. Крымский, История персидской литературы, т. I, вып. 4. М. 1915, стр. 470.

⁴² Там же, стр. 479.

⁴³ E. Brown, op. cit., pp. 419-420 (Sead. Encicl. of liter., № 4, 1934, p. 446).

⁴⁴ «Islamic Culture», № 4, 1927, p. 642.

⁴⁵ R. Nicholson, A literary history of arabs, London, 1936, p. 392.

კური ხასიათი მიიღო და თანაც ორთოდოქსულ ისლამთან შეგუებაც მოახერხა. ალ-ლაზალის სუფიზმს თვით „აღმოსავლური რენესანსის“ ავტორი „მემარჯვენედ“ მიიჩნევს, ხოლო მისი „მემარცხენე“ ფრთა, რომლის ნამდვილ „მემარცხენეობას“ ჩვენ უკვე გავეცანით, თურმე ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მოძღვრების შედეგი ყოფილა. თანაც ეს უკანასკნელი თითქოს საფუძვლად უდევს „რევოლუციურ ოპოზიციას“ როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში. რახან რუსთაველმა „პოეტურად განასახიერა არეოპაგეტიკის იდეათა წრე“, ცხადი უნდა იყოს რუსთაველის კავშირი სუფიზმთან. „მემარცხენე“ და „მემარჯვენე“ სუფიზმის ხელოვნური ცნებები მონოდებულნი არიან შენიღბონ სუფიზმთან რუსთაველის დაახლოების ხელოვნურობა. სუფიზმის კომპეტენტური მკვლევრები კი სხვა აზრისანი არიან. ხსენებული ნიკოლსონი სწორედ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისეულ მისტიციზმში ხედავს ალ-ლაზალის „მემარჯვენე“ სუფიზმის წყაროს. „სუფიზმის უმაღლესი საფეხურები წერს იგი ვერ შეითვისება შესწავლის გზით, საჭიროა მისი წვდომა აქტუალური ცდის მეშვეობით, ესე იგი აღტაცებით, ექსტაზით, მორალური ტრანსფორმაციით“⁴⁶, ხოლო სუფიზმის უმაღლესი საფეხური არის ღმერთთან უშუალო შეერთება, ანუ ადამიანის გაღმერთება, რასაც პარადოქსულად „რევოლუციურ ელემენტად“ მიიჩნევენ ფსევდოარეოპაგისტულ სისტემაში. ადამიანის ეს „გაღმერთება“ არის მისი გამოფიტვა ყოველგვარი გრძნობადი განცდებისაგან, რეალურ სინამდვილესთან ყოველგვარი კავშირის განწყვეტა, ყოველგვარი ემოციის ჩაკვლა საკუთარ სულში, ის არის ღმერთის მისტიკური „ხილვა“ ერთგვარ „ტრანსის“ მდგომარეობაში. ცხადია, რომ ეს ხილვა თავისუფალი უნდა იყოს ყოველგვარი განსახოვნებისგან, ის ერთგვარი უსახო „ცურვაა“, ასევე უსახო თვითშეგრძნებისა და არა რამენაირად გარკვეული ცნობიერებისა. ამგვარი მდგომარეობის მიღწევა მხოლოდ თვით ღმერთის რჩეულების პრივილეგია უნდა იყოს.

ადამიანის ღმერთამდე ამაღლების დოქტრინა პირველად პლოტინმა წამოაყენა, უდავოა მისი კავშირი ინდურ ნირვანასთან, ხოლო თვით ინდოეთში ნირვანა დაკავშირებულია იოგების პრაქტიკასთან, რომელსაც გარკვეული და ხანგრძლივი წვრთნა სჭირია და რომელსაც შეუძლია მიიყვანოს ადამიანი გარემოსადმი სავსებით უგრძნობელ მდგომარეობაში, როცა მართლაც შეიძლება დაიწყოს რალაცნაირი „შინაგანი ხილვა“. ასეთ მდგომარეობაში ადამიანს მართლა შეიძლება მოელანდოს, რომ ის თვით ღმერთს ხედავს! სწორედ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მისტიკური სისტემა, თუ მას მართლა იცნობდნენ სუფიზები, გამოადგებოდათ მათ საფუძვლად თავიანთი შეხედულებების შემუშავებაში. ალ-ლაზალის სუფიზმის მკვლევრის მარგარეტ სმიტის მოწმობით ნამდვილ სუფიზმს განცდათა სამი საფეხური ახასიათებს: 1) იხსნას საკუთარი თავი ჯოჯოხეთური ცეცხლისაგან; 2) სურვილი ღვთაებრივი ჯილდოსა და ღმერთის კეთილგანწყობის მოპოვებისა; 3) ყოველგვარი სხვა სურვილის უკუგდება გარდა ღმერთთან შეერთების სურვილისა.⁴⁷

⁴⁶ Ibid., p. 382.

⁴⁷ Margareth Smith, op. cit., p. 113.

რა ასპექტშია არ უნდა ვცდილობდეთ აღმოვაჩინოთ სუფიზმის გამოხატულება „ვეფხისტყაოსანში“ იქნება თუ არა ეს სიყვარულის კონცეფცია, „თეიზმი და კოსმოპოლიტიზმი“ ან „მსოფლიო რენესანსის აღმოსავლური ნაკადი“, რომელშიც თურმე „მემარცხენე“ სუფიზმიც შედის, ჩვენი ცდა ამაო იქნება.⁴⁸

5. რუსთაველის ქრისტიანობა თუ „მაჰმადიანობა“

რუსთაველის რელიგიური მრწამსის საკითხი გაცილებით უფრო ძნელი და რთულია, ვიდრე მისი რომელიმე ზოგადფილოსოფიური მიმართულების მიმდევრობის საკითხი. უფრო ადვილია იმის გამორკვევა, თუ რას არ იზიარებს რუსთაველი ამ სფეროში, ვიდრე იმისა, თუ რას იზიარებს.

ერთი რამ მაინც შეგვიძლია უდავო ჭეშმარიტებად მივიჩნიოთ: რუსთაველი არ არის ათეისტი ამ ცნების არც ერთი მნიშვნელობით. ათეიზმი უზოგადესი აზრით ყოველგვარი ღმერთის უარყოფას გულისხმობს, ხოლო „ვეფხისტყაოსანში“ ღმერთი არა მარტო რეალური ცნებაა, არამედ მთელი პოემის იდეურ-თემატური ჩანაფიქრის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ელემენტი. ასევე უდავოდ უნდა მიგვეჩნია რუსთაველის შემოქმედების ქრისტიანული სულისკვეთება, ზოგიერთებს (მარი, ავალიშვილი და სხვ.) სადავოდ რომ არ გაეხადათ ეს საკითხი.

სწორედ რუსთაველის კონფესიური ორიენტაციის გარკვევის საკითხში უფრო აშკარად გამოვლინდა პოეტის მსოფლმხედველობაე მსჯელობის მანკიერება პერსონაჟების ქცევა-მოქმედებისა და სიტყვების მიხედვით. წმინდა ფორმალური ნიშნების მიხედვით თითქოს მეტი საფუძველი არსებობს რუსთაველის მაჰმადიანად მიჩნევისათვის, ვიდრე მისი ქრისტიანული ორიენტაციის აღიარებისთვის. პოემაში ჩვენ ვხედავთ მხოლოდ მაჰმადიანურ რეალიებს მუსაფზე ლოცვასა და ფიცს, ნავრუზობას, მულებსა და მუყრიბებს და სხვ., ქრისტიანული რეალიები სრულიად არ ჩანან. რუსთაველს არც კი შეეძლო მოქცეულიყო სხვაგვარად, რამდენადაც მოქმედება იშლება მუსულმანურ სახელმწიფოებში.⁴⁹ მხოლოდ რელიგიის საკითხებში კომპეტენტურ პირებს შეუძლიათ თვით აღნიშნული რეალიების ფორმალურ ნიშნებსა და სიტყვიერ ფაქტურაში აღმოაჩინონ ქრისტიანული მრწამსი ამ მიმართულებით შესრულებელი გამოკვლევები ცნობილია და დავას არ იწვევენ. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩევიან კორნელი კეკელიძის გამოკვლევები. მარი და მისი თანამოაზრეები ალბათ

⁴⁸ რუსთაველის სუფისტობის ვერსიაც ისეთივე მცდარი მეთოდოლოგიური მიდგომის შედეგია, როგორც ზემოთ გარჩეული სხვა ვერსიები, რომლებითაც არ ამოიწურება ზოგიერთი რუსთაველოლოგის გამომგონებლობა რუსთაველის მსოფლმხედველობრივი ორიენტაციის სფეროში. ზოგიერთებმა რუსთაველი სტოიკოსადაც კი მიიჩნიეს (პ. ცინცაძე): ასეთია გარდუვალი შედეგი წმინდა ანალიტიკური მიდგომისა.

⁴⁹ შეიძლება უცნაურად მოგვეჩვენოს, რომ რუსთაველს ინდოეთი მაჰმადიანურ სამყაროდ ჰყავს წარმოდგენილი, თუ მეფის ქალიშვილს ნესტან-დარეჯანს სასთუმალთან მუსაფი უდევს, ეს მთელი სამეფოს მაჰმადიანობას გულისხმობს. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ რუსთაველის ეპოქაში ქართველები ინდოეთის მხოლოდ გამაჰმადიანებულ ნაწილს დღევანდელ პაკისტანს იცნობდნენ, თუმცა პოეტური წარმოსახვა ამ მხრივ არ არის შეზღუდული ისტორიული სინამდვილის კონსტატაციით.

იმან შეაცდინა, რომ პოემის ისეთი მთავარი გმირები, როგორც არიან ტარიელი და ნესტანდარეჯანი, აშკარა მაჰმადიანებად არიან გამოყვანილნი. ჩვენ გვგონია, რომ რუსთაველის მაჰმადიანობა ვერ დამტკიცდებოდა იმ შემთხვევაშიც, მას რომ აშკარა მაჰმადიანებად გამოეყვანა ყველა თავისი მთავარი გმირი (გარდა რამაზისა, რომელსაც მაჰმადიანად ვერ დახატავდა), რადგან ისინი მაჰმადიანური სამყაროს წარმომადგენლებად არიან დასახულნი. ალბათ ამის გამო ზ. ავალიშვილმა უფრო ზოგად არგუმენტს მიმართა: მისი აზრით, საქართველო თავის დროზე „მაჰმადიანური სამყაროს ნაწილი“ იყო.⁵⁰ მართალია, საქართველო არაერთხელ ყოფილა მაჰმადიანურ დამპყრობთა უღელქვეშ, მაგრამ მას თავისი ეროვნული ქრისტიანული სახე არასოდეს არ დაუკარგავს. სხვა რომ არა იყოს, „ვეფხისტყაოსანში“ დახატული ზნეობრივი სამყარო უდავოდ ქრისტიანულია, ქრისტიანულია ზოგადი აზრით ღმერთის ცნებაც, როგორც მხოლოდ კეთილის წყაროსი, საერთოდ პოემის მთელი სულისკვეთება ქრისტიანულია. დღეს ეს არათუ არ არის სადავო რუსთაველოლოგიაში, არამედ შეიმჩნევა ჯოხის გადახრა მეორე უკიდურესობისკენ „ვეფხისტყაოსნის“ ინტერპრეტაციისკენ წმინდა საეკლესიო-ბიბლიურ ყაიდაზე.

მაგრამ, ჩვენი აზრით, ისევე უდავო არ არის რუსთაველის მიერ საეკლესიო ქრისტიანული ორთოდოქსიის აღიარება, როგორც მისი საერთო ქრისტიანული ორიენტაცია. ამ საკითხის საფუძვლიანი გარკვევისთვის საჭიროდ გვეჩვენება თვით ქრისტიანობის შიგნით ერთმანეთისგან მისი ზოგადკულტურული და ზნეობრივი არსისა და მისი წმინდა კონფესიური გაგების გარჩევა.

რელიგიის საკითხის კვლევაშიც ჩვენ უნდა ვხელმძღვანელობდეთ ზოგადისა და კონკრეტულის დიალექტიკური ერთიანობით. აქ ჩვენ ორ თეზისს ვაყენებთ: წარმოშობის დროს ქრისტიანობას ჰქონდა არა მარტო ვინრო რელიგიური, არამედ ზოგადი სოციალურ-კულტურული, კერძოდ იდეურ-ზნეობრივი შინაარსი, როცა ის გარდაიქცა ეკლესიის წარმოშობასთან დაკავშირებით წმინდა კონფესიურ-სარწმუნოებრივ ფენომენად, მან ბევრი რამ დაკარგა თავისი მაღალი ზნეობრივი შინაარსიდან.⁵¹ მაგრამ ეს არ იყო დაკარგვა საერთოდ. ის, რაც არ ეგუებოდა მონათმფლობელურ სახელმწიფოსთან შერწყმულ საეკლესიო-ქრისტიანულ ორთოდოქსიას, მთლად არ მისცემია დავიწყებას, პირვანდელი ქრისტიანობის ტრადიცია შემორჩა ხალხის ცნობიერებას და სწორედ ის იყო სულის ჩამდგმელი არა ერთი „ერეტიკული“ მოძრაობისა შუა საუკუნეებში, რომელთაც უღმობლად ახშობდა რომის პაპი საერო ხელისუფლებასთან მჭიდრო კავშირში. გარდა ამისა თვით საეკლესიო ორთოდოქსიაში რამდენადაც მას არ შეეძლო თვით სახარებაში ფიქსირებული „ქრისტეს სიტყვის“ გაბათილება რჩებოდა შინაგანი წინააღმდეგობა სიტყვასა და საქმეს შორის. სწორედ ეკლესიამ მისცა მთავარი დასაბამი იმ „ორპირობასა“ და „სიცრუეს“, რომელთაც რუსთაველი ყოველგვარი „უბადობის“ წყაროდ მიიჩნევს. ყოველივე ამის გამო თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ქრისტიანობა როგორც საერთო იდეოლოგიურ-კულტურული მოვლენა გაცილებით უფრო ფართოა, ვიდრე

⁵⁰ ზ. ავალიშვილი, „ვეფხისტყაოსნის“ საკითხები, გვ. 63.

⁵¹ Г. Э й к е н, История и система средневекового мировоззрения, СПб, 1907, стр. 124.

საეკლესიო-ქრისტიანული ორთოდოქსია თვით ოფიციალური ქრისტიანული ღვთისმეტყველების ჩათვლით. ამ ასპექტში აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ თვით საეკლესიო-ქრისტიანული ორთოდოქსიის შიგნით იჩინა თავი გარკვეულმა შინაგანმა წინააღმდეგობამ, რაც გამოიხატა დასავლურ კათოლიციზმსა და აღმოსავლურ მართლმადიდებლობას შორის.

სწორედ ქრისტიანობის ზოგადი არსის თვალსაზრისით მთელი „ვეფხისტყაოსანი“ სუნთქავს ქრისტიანული სულისკვეთებით, მაგრამ ჩვენ სადავოდ მიგვაჩნია კორნელი კეკელიძის აზრი, თითქოს „ვეფხისტყაოსანში“ გატარებულია საეკლესიო-ქრისტიანული ორთოდოქსიის პრინციპები. სანამ ამ საკითხის კონკრეტულ გარჩევაზე გადავიდოდეთ, საჭიროა მოკლედ შევჩერდეთ ერთ უცნაურ შეხედულებაზე. თავის დროზე ზოგი რუსთველოლოგი დიდი რიხით აცხადებდა, რომ რუსთაველი „პაგანისტია“, რომ მან „აღადგინა ძველ-ქართული წარმართობა“ და სხვ. თვით კონცეფციაზე უფრო უცნაურია არგუმენტაცია: თურმე რუსთაველმა პოეტურად განასახიერა არეოპაგტიკის იდეათა წრე, ხოლო არეოპაგტიკამ, როგორც „ქართულმა ნეოპლატონიზმმა“, განავითარა პროკლეს ფილოსოფიის წარმართული ელემენტები. ამ „არგუმენტაციის“ ავტორს არც კი ებადებოდა უხერხულობის გრძნობა იმის გამო, რომ არეოპაგტიკა კანონიზებული იყო, განსაკუთრებით, დასავლური ეკლესიის მიერ. ის ავტორიტეტულად აცხადებს, რომ ეკლესია შეცდა არეოპაგტიკის შეფასებაში. ამ განცხადების პრეტენზიულობა ეტოლება მის ულოგიკობას: შეიძლება შეცდეს ცალკეული თეოლოგების მთელი რიგი, მაგრამ მთელი კათოლიკური ოფიციალური თეოლოგიის შეცდომა წარმოუდგენელია! თუნდაც რომ დავუშვათ (რა თქმა უნდა, პირობით), რომ შეცდა ამ თეოლოგიის მთელი ერთი თაობა, რა ვუყოთ იმ ფაქტს, რომ ეს „შეცდომა“ მეორდება საუკუნეების მანძილზე და ის არავის არ შეუმჩნევია გარდა ერთადერთი ადამიანისა, თვით ამ „შეცდომის“ ვერსიის ავტორის სახით?

მაგრამ აღნიშნული უცნაურობებით როდი ამოიწურება რუსთაველის „პაგანისტობის“ ვერსია! მისმა ავტორებმა ეს ვერსია წამოაყენეს რუსთაველის იდეოლოგიური პროგრესულობის დასაბუთების მიზნით! ალბათ გულისხმობდნენ, რომ პაგანიზმი „მატერიალისტური“ მსოფლმხედველობაა და ქრისტიანობაზე როგორც იდეალიზმის განსახიერებაზე უფრო მაღალი რელიგიაა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, პაგანიზმი გაიგივებულია ათეიზმთან! ნუთუ საჭიროა იმისი მტკიცებაც, რომ პაგანიზმი იგივე რელიგიაა, თანაც უფრო დაბალი ფორმისა და უფრო ველური ცრურწმენებით გაჟღენთილი, და როგორც ასეთი არ შეიძლება „ათეიზმად“ მივიჩნიოთ? მის ეპოქაში გაბატონებული ქრისტიანული ორიენტაციისგან წარმართული ორიენტაციისკენ დაბრუნება იქნებოდა რუსთაველის (ისევე როგორც პეტრინის) მხრივ არა პროგრესული, არამედ აშკარა რეტროგრადული ნაბიჯის გადადგმა. საერთოდ, მისტიციზმის გამოცხადება მატერიალიზმად, ისიც ენგელსის დამონემებით⁵², ცნებათა მართლა „ფანტას-

⁵² ასეთი რამ ენგელსს აზრადაც არ მოუვიდოდა თავში! მან მხოლოდ ის აღნიშნა, რომ დასავლეთში და არა აღმოსავლეთში გარკვეულ ისტორიულ ვითარებაში ერეტიკული მისტიციზმი, ისიც არა ყველა სახისა, ნიღბავდა რევოლუციურ ოპოზიციას როგორც კლერიკალური, ისე, საერთოდ, ფეოდალური რეაქციის წინააღმდეგ.

ტიკურ“ აღრევას წარმოადგენს. წარმოსახვის უთუოდ დიდი გაქანებაა საჭირო იმისთვის, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ვეძიოთ პაგანიზმის თუნდაც ნაკვალევი. ჩვეულებრივ, პაგანიზმის ერთ-ერთ ნიშნად ასახელებენ ავთანდილის „ლოცვას“ მნათობებისადმი. ჯერ ერთი, ამ „ლოცვის“ ამოგლეჯა პოემის მთელი კონტექსტიდან დაუშვებელია. მეორეც და ესაა მთავარი ავთანდილის მიმართვა მნათობებისადმი ლოცვა კი არ არის ამ სიტყვის რელიგიური მნიშვნელობით, ის ადამიანურ გრძნობათა ერთგვარი კოსმიური ამოხეთქვაა და მისი მოტივის გაგებაც არც ისე ძნელია: ღამით მარტოდმარტო მიმავალ შეყვარებულ ქაბუკს მოუზღვავდა მკერდში ძლიერი გრძნობები, რომელთაც იგი ვერავის გაუზიარებდა უდაბნოში, და სავსებით ბუნებრივად გაუჩნდა იმპულსი მიემართა მნათობებისთვის. „ვეფხისტყაოსანში“ ჩვენ ვხვდებით ავთანდილის ნამდვილ რელიგიურ ლოცვას (როსტევეანისგან გაპარვისას) და მისი ზოგადქრისტიანული შინაარსი არავითარ ეჭვს არ იწვევს.

მაშასადამე, რუსთაველის ზოგადქრისტიანული ორიენტაცია უეჭველია, მაგრამ ისევე ცხადი არ არის მისი დამოკიდებულება საეკლესიო-ქრისტიანული ორთოდოქსიისადმი. ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად საკმარისი არ არის ის ცნობილი ფაქტი, რომ „ვეფხისტყაოსანს“ დევნიდნენ კლერიკალები. ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ამგვარი პოზიცია ყოველთვის არ არის დამოკიდებული მარტო ზოგადიდეოლოგიურ ორიენტაციაზე. ზოგიერთი რუსთველოლოგის მოსაზრება, თითქოს კლერიკალების უკმაყოფილება რუსთაველის შემოქმედებით აიხსნებოდეს მის მიერ ამქვეყნიური სიყვარულისთვის ხოტბის შესხმით, დამაჯერებელი არ არის, ვინაიდან ამქვეყნიურ სიყვარულს, თანაც ნაკლებად ამაღლებულ ფორმებში, ხოტბას ასხამდნენ შუა საუკუნეების დასავლეთევროპელი პოეტებიც, კერძოდ, სარაინდო პოეზიის წარმომადგენლები, მაგრამ არა ნაკლებად ფხიზელ კათოლიკურ ეკლესიას მათი დევნისთვის არ მიუმართავს. ჩვენი აზრით, არსებობს საგულისხმო ნიშნები იმისა, რომ თუმცა რუსთაველი საერთოდ ქრისტიანული იდეოლოგიის წარმომადგენელია, ის ემიჯნებოდა საეკლესიო-ქრისტიანულ ორთოდოქსიას. რა ნიშნებია ეს?

ძნელია შუა საუკუნეების ისეთი ლიტერატურული ძეგლის მონახვა, რომელიც ასე თუ ისე არ შეიცავს არა მარტო პერსონაჟების სიტყვების, არამედ ზოგადკომპოზიციურ ასპექტშიც საეკლესიო-რელიგიურ მოტივებს. გამონაკლისს წარმოადგენს სკანდინავური საგები, რომელნიც წარმართულ ეპოქას ეკუთვნიან და მათ ნიადაგზე აღმოცენებული „სიმღერა ნიბელუნგებზე“. თვით ისეთ ძეგლშიც კი, როგორიცაა „ტრისტანი და იზოლდა“, ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მომენტში მოშველიებულია „ღვთაებრივი სამართალი“, რათა გამოირკვეს იზოლდას ერთგულება თავისი მეუღლის მიმართ. ცნობილია, რომ ეგრეთწოდებული „მრგვალი მაგიდის“ ციკლის რომანებში საკმაოდ ძლიერია რელიგიური ელემენტები. ისეთი ჰეროიკული ტიპის ეპიკურ ნაწარმოებებშიც კი, როგორიცაა „სიდი“ და „სიმღერა როლანდზე“, უხვად გვხვდება წმინდა რელიგიური სიტუაციები და თვით ეპიზოდებიც. მაგალითად, ერთხელ სიღს მთავარანგელოზი ევლინება, ხოლო თვითონ ისე არ გაემართება სალაშქროდ, რომ სპეციალური წირვა-ლოცვა არ მოაწყოს. ყველასთვის ცნობილია ის დიდი

როლი, რომელიც აქვს განკუთვნილი „სიმღერაში როლანდზე“ მთავარეპისკოპოს ტურპინს. იმავე ნაწარმოებში მთავარანგელოზი ჩამოდის ზეციდან, რათა მიიბაროს მომაკვდავი როლანდის სული.

შუა საუკუნეების იდეოლოგიის ცნობილი მკვლევარი ჰ. ეიკენი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ „საეკლესიო რელიგიური სულისკვეთება“ უფრო მძლავრად გამოიხატა სარაინდო პოეზიაში, ვიდრე ხალხურ ეპიკურ შემოქმედებაში.⁵³ მართალია, ეიკენი შენიშნავს, რომ რადგანაც სარაინდო პოეზია აღიღებდა ამქვეყნიურ სიყვარულს, ეკლესიას არ „მოსწონდა“ იგი, მაგრამ ერთია „არმონონება“, ხოლო მეორეა დევნა, რომელსაც გარკვეული ისტორიული მოწმობებით განიცდიდა „ვეფხისტყაოსანი“. ჩვენი აზრით, მიუხედავად „არმონონებისა“, დასავლური ეკლესია არ დევნიდა სარაინდო პოეზიას იმიტომ, რომ ის გაჟღენთილი იყო საეკლესიო-რელიგიური სულისკვეთებით, რაც საკმარისი საფუძველი იყო იმისთვის, რათა ეკლესიას ეპატიებინა მისთვის მიწიერი სიყვარულის განდიდება.

ქართულ ქრისტიანულ ეკლესიას არაფრად ეჭაშნიკებოდა ის გარემოება, რომ რუსთაველს არ ავიწყდება თავის პოემაში მუსაფზე ფიცი, ნავრუზობა და სხვ., მაგრამ კრინტიცაც არ ძრავს თვით ქრისტიანულ ეკლესიაზე და ქრისტიანული სასულიერო წოდება საერთოდ იგნორირებულია. მართალია, რუსთაველი ძალიან ხშირად ლაპარაკობს „მონყალე ღმერთზე“, ბევრჯერაა ნათქვამი „მაღლი ღმერთსა“, ნახსენებია სამოთხეცა და ჯოჯოხეთიც, მაგრამ ჩვენი აზრით, ყოველივე ამის არ ხსენებაც აპატიებდა ეკლესია რუსთაველს, თვით ეკლესია რომ არ გამოერიცხა პოეტს თავის ნაწარმოებიდან არა მარტო სიუჟეტურ პლანში, არამედ ზოგადიდეური ჩანაფიქრის ასპექტშიც. ჩვენ გვგონია, რომ სწორედ ამან გამოიწვია კლერიკალების გულისწყრომა რუსთაველის მიმართ, ვინაიდან ეკლესიას აინტერესებდა არა თავისთავად ხალხის რწმენის ხასიათი, არამედ თვით ეკლესიის საშუამავლო დანიშნულების აღიარება ღმერთსა და ადამიანს შორის.

ქვემოთ ჩვენ შევეცდებით დავასაბუთოთ, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ გატარებულია ღმერთისა და ადამიანის უშუალო ურთიერთობის იდეა და სწორედ ამ ნიადაგზეა იგნორირებული ეკლესიის როლი და მნიშვნელობა. თვით ისეთი საზეიმო ცერემონიალის როლის დროსაც კი, როცა ხდება თინათინის მეფედ კურთხევა, რუსთაველმა საჭიროდ არ მიიჩნია თუნდაც უბრალო დამსწრეთა შორის ეჩვენებინა სასულიერო წოდების წარმომადგენლები, თუმცა, როგორც ამას ხაზს უსვამს ივანე ჯავახიშვილი, საქართველოში სამეფო ტახტზე აყვანა ტრადიციულად დადგენილი წესის მიხედვით არა მარტო საერო, არამედ სასულიერო ხელისუფლების პრეროგატივასაც წარმოადგენდა. როგორც ჩანს, სწორედ ამის გამო მოუხდა თამარის მამას გიორგი მესამეს დაებრუნებინა სასულიერო უწყებისთვის ნაწილი იმ პრივილეგიებისა, რომლებიც წაართვა მას დემნას აჯანყების დროს, რომლის ერთ-ერთი სულის ჩამდგმელი ეკლესია იყო, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ის ვერ მიიღებდა ეკლესიის თანხმობას თამარის მეფედ კურთხევაზე. არა ნაკლებად დამახასიათებელია ავთანდილის ცნობილი

⁵³ Там же, стр. 624.

ანდერძი, რომელშიაც არ არის დავინყებულნი თითქმის არც ერთი მნიშვნელოვანი საზოგადოებრივი და საქველმოქმედო „მუხლი“ ქვრივ-ობოლთა შვილის ჩათვლით, ეკლესია ნახსენები არ არის, ხოლო ანალოგიურ შემთხვევაში ჩვეულებრივ სწორედ ეკლესია იხსენიებოდა, პირველ რიგში, რომელსაც უნდა გადასცემოდა დატოვებულთა ქონების მეტი ნილი.

როგორც ვთქვით, მთლიანად ვეთანხმებით უკვე საკმაოდ დამკვიდრებულ აზრს, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ დაცულია წმინდა ქრისტიანული ადათი ფიცისა, ლოცვისა, თვით სიტყვიერი ფაქტურაც ლოცვებისა და ფიცისა ქრისტიანულია, მაგრამ მთელს პოემაში არსად არ ჩანს ქრისტიანული რელიგიური რიტუალი მისი საეკლესიო სახით. მთელი დიდი და რთული ამბავი, რომელშიაც მონაწილეობენ მეფეები, მხედართმთავრები, ჯარები, მონები და თვით ვაჭრებიც კი, სადაც წყდება არა მარტო ცალკეულ ადამიანთა, არამედ მთელ ხალხთა და სახელმწიფოთა ბედი, რუსთაველს აქვს წარმოდგენილი ისიც შუა საუკუნეებში ყოველგვარი საეკლესიო-რელიგიური ცერემონიალების გარეშე, თვით ეკლესიისა და მისი მსახურების ფიგურირების გარეშე. ეს მართლაც გაუგონარი რამ უნდა ყოფილიყო საქართველოს ეკლესიის მესვეურებისთვის და სწორედ ამას უნდა გამოენჭია პოემის დევნა მათ მხრივ. რა თქმა უნდა, ეს ამტკიცებს არა რუსთაველის „ათეიზმს“, არამედ მისი პოზიციის განსაკუთრებულ თავისებურებას რელიგიის სფეროში, ჩვენი აზრით, ივანე ჯავახიშვილმა სავსებით სამართლიანად მონათლა ეს პოზიცია როგორც რელიგიური თავისუფალი აზროვნება.

რა თქმა უნდა, ეს რელიგიური თავისუფალაზროვნება გაშლილია ზოგადქრისტიანული ორიენტაციის ნიადაგზე თვით საერთო ქრისტიანული სულისკვეთება „ვეფხისტყაოსნისა“ უდავოა, და ამ მხრივაც ეს უკვდავი პოემა ქართველი ხალხის ეროვნულ თვითცნობიერებას გამოხატავს.

თავი მესამე

რუსთაველის მსოფლმხედველობის ძირითადი ელემენტები

1. ღმერთის ცნება „ვეფხისტყაოსანში“

ღმერთის ცნება „ვეფხისტყაოსანში“ ერთ-ერთი ურთულესი პრობლემაა. ცნობილია ვახტანგ მეექვსის დებულება, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ღმერთი ტრადიციული ორთოდოქსული ქრისტიანული ღმერთია. ამ თვალსაზრისს ბევრი თანამედროვე მკვლევარი იზიარებს. თავის დროზე ამ თვალსაზრისის წინააღმდეგ გაილაშქრეს ა. ცაგარელმა, დ. ჩუბინაშვილმა და სხვ.⁵⁴

ვინც რუსთაველის ღმერთს ტრადიციულ საეკლესიო-ქრისტიანულ ღმერთად მიიჩნევს, მან „ვეფხისტყაოსანში“ წმინდა სამების ცნებაც უნდა ამოიკითხოს. სწორედ ამას ცდილობდნენ კორნელი კეკელიძე და სხვ. ქრისტიანული ღმერთის, როგორც სამების, ცნება შეიმუშავეს ეკლესიის მამებმა უკვე მესამე საუკუნეში. პირველი ადგილი ამ საქმეში მიენერება ეკლესიის სამ ცნობილ მამას: ბასილს, მის ძმას გრიგოლ ნისელს და მათ მეგობარს გრიგოლ ნაზიანზელს. სამივე კაპადოკიაში მოღვაწეობდა.⁵⁵ ქრისტეს გაღმერთება და ამ ნიადაგზე „სამების“ ცნების შექმნა მოასწავებდა მისტიციზმის გაბატონებას ქრისტიანობაში მისი რაციონალურ-ზნეობრივი ელემენტების ხარჯზე. ეკლესიის ერთ-ერთმა პირველმა მამამ ტერტულიანემ სავსებით მოურიდებლად გაშალა მისტიფიცირებული ქრისტიანობის პარადოქსები: „ღმერთის შვილი ჯვარცმული იყო. ეს არ არის სამარცხვინო სწორედ იმიტომ, რომ ეს სამარცხვინოა; და შვილი ღმერთისა მოკვდა: ეს სარწმუნოა სწორედ იმიტომ, რომ ეს აბსურდია; და ის აღსდგა მკვდრეთით: ეს სავსებით უეჭველია, რადგანაც ეს შეუძლებელია“.⁵⁶

თუ თავდაპირველად ქრისტიანობამ ყოვლადმონყალედ გახადა იუდეველთა ბიბლიის ტირანი-ღმერთი, ქრისტიანული ეკლესიის ჩამოყალიბებამ, რომელმაც საერთოდ მთლიანად მიიღო იუდეველთა „ძველი აღთქმა“, კვლავ დაუბრუნა ღმერთს დესპოტური თვისებები: ის შურისმგებელია, სჯის ადამიანს არა მარტო საკუთარი შეცოდების გამო, არამედ თავის პირვანდელ წინაპართა შეცოდების გამოც, თუმცა მისივე კეთილ ნებაზეა დამოკიდებული თვით ამ ცოდვათა ჩადენის აცდენა. უმთავრესად ამას გულისხმობს ეიკენი, როცა ამბობს, რომ „ქრისტიანობის ზნეობრივი მოძღვრების კეთილშობილი ჰუმანურობა სავსებით მოსპო ეკლესიის დოგმატიკამ“.⁵⁷

ქრისტიანული ეკლესიის ჩამოყალიბების ყველაზე უარესი შედეგი იყო ის, რომ მან კვლავ გათიშა ერთმანეთისგან ადამიანი და ღმერთი. ქრისტიანული თეოლოგია წარბსაც არ იხრიდა იმ მღალადებელი შეუსაბამობის გამო, რომ თვით ღმერთმა შექმნა წარმტაცი მრავალფეროვანი გრძნობად-მატერიალური

⁵⁴ გაიოზ იმედაშვილი, რუსთაველოლოგიური ლიტერატურა.

⁵⁵ Fr. Artz, op. cit., p. 73.

⁵⁶ Ibid., p. 76.

⁵⁷ Г. Эйкен, Цитир. соч., стр. 124-125.

სამყარო და ამავე დროს აუკრძალა თავისივე ქმნილებას ადამიანს ტკობა ამ სამყაროს მადლით. მოვუსმინოთ იმავე ეიკენს: „სწორედ რომ ვთქვათ, ქრისტემ გადაჭრა პრობლემა არა სამყაროს შეერთებისა ღმერთთან, არამედ მხოლოდ ადამიანის შეერთებისა მასთან... რაც შეეხება სამყაროს, ის წყევლა-კრულვა, რაც აწევს ადამიანს მისი პირველივე შეცოდების დროიდან, ახლაც რჩება. ამიტომ ადამიანის ღმერთთან შეერთების პირობად იყო გამოცხადებული ადამიანის მიერ ზურგის შექცევა... გრძნობადი სამყაროსთვის“.⁵⁸

საეკლესიო-ქრისტიანული ბუნებისმოძულებობა არსებითად იგივე კაცთმოძულებობას ნიშნავდა, რადგანაც ადამიანიც თავისი სხეულით ბუნების ნაწილია და ბუნებრივი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების გარეშე მისი სულის არსებობა შეუძლებელია. რახან თვით ეკლესია გახდა ადამიანის ექსპლუატატორი არა მარტო მისი სულიერი, არამედ მატერიალური ცხოვრების სფეროშიც, მოიხსნა ქრისტიანობის დევნა მიწათმფლობელური სახელმწიფოს მიერ, რომელმაც თვითონაც მიიღო მის ინტერესებთან შესანიშნავად შეგუებული საეკლესიო-ქრისტიანული სარწმუნოება.

ნეოპლატონიზმი თითქოს დასაწყისში ადამიანისა და ღმერთის ერთიანობის დროშით გამოვიდა, მაგრამ მალე ის თვითონ გახდა საეკლესიო-ქრისტიანული იდეოლოგიის საყრდენი. ზოგჯერ ივინყებენ იმ უბრალო გარემოებას, რომ თვით ნეოპლატონიზმი იმავე ქრისტიანობის გარკვეული გავლენით წარმოიშვა, მისი დამაარსებელი ამონიოს საკა დასაწყისში ქრისტიანი იყო, ხოლო თვით ეკლესიის მამათა მნიშვნელოვანი ნაწილი ნეოპლატონიკოსების წრეებიდან გამოვიდა. მაგრამ ნეოპლატონიკურმა მოძღვრებამ კი არ გააერთიანა ნამდვილად ადამიანი და ღმერთი, არამედ, პირიქით, კიდევ უფრო გააღრმავა არსებითად მათი გათიშვა. „ღმერთთან შეერთების“ ნეოპლატონიკური პრინციპი მოითხოვს ადამიანის სწორედ ადამიანური, ესე იგი ბუნებრივი საწყისის ადამიანის სული ხომ ისედაც ღმერთის ნაწილად იყო გამოცხადებული ჩახშობას.

ღმერთისა და ადამიანის ურთიერთდამოკიდებულების საეკლესიო-ქრისტიანულ კონცეფციას ქართული ეკლესიაც იზიარებდა, ის ხომ მჭიდრო კავშირში იყო ბიზანტიურ ეკლესიასთან. ვიმეორებთ, რომ ქართული ეკლესიის შიგნით არსებული უთანხმოებანი, რომელთაც ცნობილი ურბნისის საეკლესიო ყრილობა მიეძღვნა, უმთავრესად ეხებოდნენ არა საეკლესიო-ქრისტიანული თეოლოგიის არსებით პრინციპებს, არამედ ეკლესიის შინაგანი ორგანიზაციისა და მისი სახელმწიფოსთან დამოკიდებულების საკითხებს.

ვინც კარგად ჩაუფიქრდება რუსთაველის პოემაში განსახოვნებულ შეხედულებებს ღმერთზე და შეუპირისპირებს მათ ზემოთ დახასიათებულ შეხედულებებს, ის ადვილად შეამჩნევს მათს არსებითი ხასიათის განსხვავებას. მართალია, „ვეფხისტყაოსანშიც“ საკმაოდ ხშირად გვხვდება გოდება „სოფლის“ სიმუხთლეზე, მის „მიუნდობლობაზე“ და სხვ., მაგრამ თუნდაც აკვიატებული აზრით შეპყრობილი მკითხველიც ვერ აღმოაჩენს მასში „ზურგის შექცევას“ გრძნობად-მატერიალურ სამყაროსადმი, ან ამქვეყნიური ცხოვრების მნიშვნელობის დამცირებას. პირიქით, მთელი პოემა წარმოადგენს უბადლო ჰიმნს ადა-

⁵⁸ Там же, стр. 93.

მიანის ამქვეყნიური ჰარმონიული ცხოვრებისადმი, რომელშიც გრძობად-მატიერიალურ მოთხოვნილებათა სრული დაკმაყოფილება ისეთივე აუცილებელ პირობას წარმოადგენს ადამიანის ბედნიერებისთვის, როგორც სულიერ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება. „იმქვეყნიური“ ცხოვრება ორჯერ თუ სამჯერ იხსენიება მთელს პოემაში უმთავრესად ფიცის დროს და ერთი, თუნდაც გადაკრული, სიტყვაც არ არის ნათქვამი „ამქვეყნიურის“ რაიმე ელემენტის დათმობაზე „იმქვეყნიური“ ბედნიერების მოსამზადებლად. პოემაში უბრალო ხსენებაც არ გვხვდება არც მარხვისა, არც წირვა-ლოცვისა, არც ბერ-მონაზნობისა და განდევნილობისა. არც ერთ პერსონაჟს თუნდაც შემთხვევითი სიტყვაც არ წამოცდება იმაზე, რომ საჭიროა თავშეკავება გრძობად-მატიერიალური ტკპობისაგან „საიქიო“ ნეტარების უზრუნველსაყოფად. მართალია, ნესტან-დარეჯანის წერილში გვხვდება ტაეპი: „თუ სიცოცხლე მწარე მქონდა, სიკვდილიცა მქონდა ტკბილი“, მაგრამ ვინ არ მიხვდება, რომ აქ ლაპარაკია არა საერთოდ ამქვეყნიური ცხოვრების სიმწარეზე, არამედ კონკრეტულად თვით ნესტან-დარეჯანის გაუბედურებულ ცხოვრებაზე, თანაც თვით ეს უბედურებანი ნესტან-დარეჯანის ნებაყოფლობითი დათმობის შედეგი არ იყო, ის გარედან დაატყდა მას თავს. ის მედგრად ებრძოდა ამ უბედურებებს და დაიწყო ფიქრი „ტკბილ სიკვდილზე“ მხოლოდ მას შემდეგ, როცა თავისი ხსნის იმედი საბოლოოდ დაკარგა. ცხადია, ნესტან-დარეჯანის წერილში იგულისხმება სულის უკვდავება „ოთხ სტიქიასთან“ მისი კავშირის დაშლის, ესე იგი სიკვდილის შემდეგ ეს თვით რუსთაველის რწმენასაც შეესაბამება მაგრამ ეს სხვა საკითხია და მხოლოდ იმას მოწმობს, რომ უმართებულოა რუსთაველის მოწყვეტა თავისი ეპოქის სულისკვეთებისგან, მისი „ათეისტად“ ან „პანთეისტური მატერიალიზმის“ წარმომადგენლად მიჩნევის სახით. თვით ავთანდილის ანდერძშიც, სადაც ყველაზე უფრო იყო მოსალოდნელი „ცოდვების მონანიება“ თუნდაც იმ სახით, როგორც ეს დავით აღმაშენებელმა გააკეთა, არაფერს ამის მსგავსს არ ვხედავთ. „ის საუკუნე“, ესე იგი საიქიო აწუხებს ავთანდილს არა იმის გამო, რომ ეშინია იქ ტანჯვა ხვდეს წილად ამქვეყნიურ განცხრომათა გამო ასეთი განცხრომა ხომ არ აკლდა დიდი არაბეთის სპასპეტს არამედ მხოლოდ იმის გამო, რომ შეიძლება იქ ტარიელს შეხვდეს და ამ უკანასკნელმა შეარცხვინოს იგი ფიცის გატეხის გამო. ანდერძის მთელი კონტექსტის მიხედვით მასში ნახსენები გათავისუფლება მონებისა და ქვრივ-ობოლთათვის დახმარება ნაგულისხმევია არა „საიქიოში“ სათანადო ჯილდოს დატოვების მიზნით: „დამლოცვენ, მომიგონებენო“. თვით სიტყვა „დამლოცვენ“-ს აქ მხოლოდ ისეთივე მნიშვნელობა აქვს, როგორც ჩვეულებრივ იგულისხმება ქართულ გამოთქმაში „დაილოცოს შენი სახელიო“.

მთელს პოემაში მხოლოდ ერთადერთი ადგილი გვხვდება, სადაც ლაპარაკია „ღმერთის შერისხებაზე“, ისიც მხოლოდ ცხოველების უწყალო ხოცვა-ჟლეტას ეხება, თანაც კონტექსტის მიხედვით მხატვრული დეკორის როლს ასრულებს. არსად არ ჩანს ლაპარაკი „ღმერთის მომადლიერებაზე“ ტრადიციულ-საეკლესიო აზრით. მართალია, ტარიელთან ხელმეორედ მიმავალი ავთანდილი ლოცულობს, რომელსაც უთუოდ ღმერთის მომადლიერების მიზანიც უნდა გააჩნდეს,

მით უმეტეს, რომ საბედნიერო შედეგის შემთხვევაში ავთანდილი მსხვერპლის შეწირვასაც ჰპირდება ღმერთს, მაგრამ ეს უკანასკნელი გარემოება თითქმის იუმორისტულ შთაბეჭდილებას ტოვებს: საეკლესიო-ქრისტიანული ტრადიციის მიხედვით მსხვერპლს სწირავენ ღმერთს რაიმე მნიშვნელოვანი წამოწყების წინ (ეს წარმართულ ტრადიციასაც წარმოადგენს) და არა ჰპირდებიან მის შეწირვას ბედნიერი შედეგის შემთხვევაში. ეს ერთგვარი ხელშეკრულების შთაბეჭდილებას ტოვებს და ჰბადებს ცდუნებას ისე გავიგოთ, რომ რუსთაველი მსუბუქი ირონიით დასცინის თვით მსხვერპლის შეწირვის ჩვეულებას.

რუსთაველის „მატერიალისტური პანთეისტობის“ ვერსიის უარსაყოფად საკმარისია უბრალო მითითება იმაზე, რომ, ჯერ ერთი, მატერიალიზმი და პანთეიზმი ერთმანეთთან შეუთავსებელი ცნებებია პანთეიზმის ერთადერთი აზრია მთელი ბუნების მიჩნევა მხოლოდ ღმერთის გარეგნულ-გრძნობადი გამოვლენის საშუალებად, იმავე ღმერთის „ხილვის“ შესაძლებლობის მიზნით ადამიანისთვის. გარდა ამისა და ესაა მთავარი რუსთაველის საერთოდ პანთეისტობის ვერსიას პრინციპულად ეწინააღმდეგება ღმერთისა და „სოფლის“ (გრძნობად-მატერიალური სფეროს) ურთიერთდაპირისპირება „ვეფხისტყაოსანში“.

ღმერთის ნეოპლატონიკურ ცნებას ეძებენ რუსთაველთან მხოლოდ იმ მოსაზრებით, რომ მისი ღმერთი მხოლოდ სიკეთის წყაროა. ამით ორმაგი შეცდომაა დაშვებული: ჯერ ერთი, ამგვარი წარმოდგენა ღმერთზე თვით ნეოპლატონიზმმა იმავე ქრისტიანობისაგან „ისესხა“, მაშასადამე, ის ზოგადქრისტიანულია. მეორეც და ესაა მთავარი ნეოპლატონიზმის ამ „ყოვლად კეთილ“ ღმერთს ადამიანისთვის აკრძალული აქვს ტკობა თვით გრძნობადი სამყაროს მადლით. ნუთუ საჭიროა იმისი მტკიცება, რომ ამისი ნაკვალევიც არ ჩანს „ვეფხისტყაოსანში“?

უდავოა, რომ რუსთაველთანაც ღმერთის ცნება ზოგადქრისტიანული წარმოდგენებით შემოიფარგლება, მაგრამ რუსთაველის ღმერთი თუნდაც იმით განსხვავდება საეკლესიო-ქრისტიანული ორთოდოქსიის ღმერთისგან, რომ ის არ მოითხოვს არც ზურგის შექცევას ამქვეყნიურობისთვის, არც რაიმე სამსახურს ან მსხვერპლს, არც სხვა რაიმე სპეციფიკურ საეკლესიო რიტუალს.

როგორც ვიცით, რუსთაველს არც დეისტობის ვერსია აცდენია! ეს ვერსიაც ისეთივე შეუფერებელია, როგორც დანარჩენი ზემოთ გარჩეული ვერსიები. დეიზმის მიხედვით ღმერთმა ერთხელ შექმნა სამყარო ისე სრულყოფილად, რომ შემდეგში მას არ სჭირდება ჩარევა მის მოვლენებში. რუსთაველთან კი, როგორც ვიცით, ღმერთი აქტიურად „ერევა“ ადამიანის საქმიანობაში და მისი ბედ-იღბლის გადანყვეტაში. ამ მხრივ არავითარ ეჭვს არ ტოვებს 951 და 1362 სტროფები ორივე ავტორისეული სადაც პირდაპირაა ნათქვამი, რომ ღმერთი ადამიანს არ გასწირავს, თუ კი ადამიანი მიუხვდება მის განზრახვებს. ეს იმავე დროს გამორიცხავს რუსთაველის როგორც ათეისტობას, ისე მის „პანთეისტობასაც“.

ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ რუსთაველის ღმერთი არა მარტო სავსებით რეალურია, არამედ ის უზენაესი და გადამწყვეტი ძალაა მთელს ადამიანურ ცხოვრებაში. გასარკვევია არა ის, სწამს თუ არა რუსთაველს ღმერთი,

არამედ ის, თუ როგორ ჰყავს ის მას წარმოდგენილი.

უწინარეს ყოვლისა, იბადება კითხვა: საერთოდ არის თუ არა რუსთაველის ღმერთი რელიგიური არსება ამ სიტყვის ვიწრო და უდავო მნიშვნელობით? ამ კითხვის დასმითაც კი თითქოს ვენინალმდეგებით ზემოთ გამოთქმულ საკუთარ მოსაზრებებს, რომ საერთოდ ღმერთის აღიარება, დამოუკიდებლად მასზე წარმოდგენის ხასიათისა, გამორიცხავს ათეიზმს.; მაგრამ თვით ამგვარი ალტერნატივა მართებულად არ მიგვაჩნია. ან ღმერთი, ანდა ათეისტური მსოფლმხედველობა მცდარ ალტერნატივად გვეჩვენება, თუ კი რელიგიას მისი ზუსტი მნიშვნელობით გავიგებთ. რელიგიისთვის სპეციფიკურად დამახასიათებელია არა საერთოდ უზენაესი არსების აღიარება, არამედ ადამიანის სპეციფიკური დამოკიდებულება ამ უზენაესი არსებისადმი. ესე იგი რელიგიური მსოფლგაგების მთავარი ნიშანია ესა თუ ის კულტი. ჩვენ სწორედ იმ აზრისა ვართ, რომ რუსთაველის წარმოდგენა ღმერთზე არსებითად რელიგიური არც არის ამ ცნების ვიწრო და ზუსტი მნიშვნელობით. თუმცა მის პოემაში ღმერთს ენიჭება გადამწყვეტი როლი ადამიანის მთელს ცხოვრებაში, და ამდენად გამორიცხულია მისი ათეისტობის ვერსიაც.

ერთი შეხედვით ღმერთის ჩარევა ადამიანის ბედ-იღბლის განსაზღვრებასა და გადწყვეტაში რუსთაველის ღმერთს ანტროპომორფულ ნიშნებს ანიჭებს ნებელობას, მიზანდასახულობას და სხვ., ხოლო პიროვნული ღმერთი წმინდა ბიბლიური ცნებაა, წარმოვიდგინოთ თუ არა მას იუდეველთა „იაჰვეს“ ან მაჰმადიანური „ალაჰის“ სახით. „ვეფხისტყაოსანში“ აშკარად შესამჩნევია ისეთი მომენტები, რომლებიც, ჩვენი აზრით, გამორიცხავენ ღმერთის ამგვარ ინტერპრეტაციას. პიროვნული ღმერთი გულისხმობს ისეთ რელიგიურ-საკულტო ნებსებს, როგორცაა წირვა-ლოცვა, მარხვა და, განსაკუთრებით, მსხვერპლის შეწირვა. ერთადერთი ადგილის თაობაზე, სადაც ლაპარაკია მსხვერპლის შეწირვაზე. ჩვენ უკვე ზემოთ ვილაპარაკეთ, ხოლო მულთა და მუყრითა ცნობილი ხსენება ტარიელის დაბნედასთან დაკავშირებით ლაპარაკობს არა წირვა-ლოცვის სასარგებლოდ, არამედ, პირიქით, საწინააღმდეგოდ. ჩვენი ღრმა რწმენით, აქ რუსთაველი საერთოდ ირონიულ დამოკიდებულებას იჩენს სასულიერო წოდებისადმი. ზოგიერთი რუსთაველოლოგის მოსაზრება, რომ აქ იგულისხმება მხოლოდ მაჰმადიანური სასულიერო წოდება, უმართებულოდ მიგვაჩნია, რუსთაველს ხომ საერთოდ არ ჰქონდა საბაბი ეჩვენებინა პირდაპირ ქრისტიანული სასულიერო წოდება. „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟები, განსაკუთრებით ავთანდილი, ხშირად ლოცულობენ, მაგრამ არც ერთხელ არ მიუმართავეთ მათ ეკლესიისადმი, განსხვავებით დასავლეთევროპული ეპიური ნაწარმოებების პერსონაჟებისაგან, რომლებიც სპეციალურ წირვა-ლოცვას მიმართავენ მნიშვნელოვანი წამოწყების ან მათი წარმატებით დაგვირგვინების დროს. ის გარემოება, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ჩვენ არ ვხვდებით რაიმე ხასიათის სპეციფიკურ რელიგიურ კულტს, გვაფიქრებინებს, რომ რუსთაველს არ სწამდა ღმერთის პერსონიფიცირება. შეიძლება შეგვნიშნონ, რომ პერსონაჟების, კერძოდ ავთანდილის, გამოთქმებში პირდაპირ იგულისხმება პერსონიფიცირებული ღმერთი (გავიხსენოთ ცნობილი ფრაზა: „ზის უკვდავი ღმერთი

ლმერთად“), მაგრამ ჩვენ მიერ სახელმძღვანელოდ მიღებული მეთოდოლოგიური პრინციპის მიხედვით, რომელიც ჩვენი ღრმა რწმენით აუცილებელია ეპიკური ნაწარმოების იდეური შინაარსის კვლევის დროს, პერსონაჟთა გამოთქმები, თუ მათ არ შეესატყვისება ნაწარმოების საერთო სულისკვეთების გამომხატველი სხვა საყურადღებო ნიშნები, ვერ გამოდგებიან ავტორის საკუთარი შეხედულებების გამოსახატავად.

ყოველივე ზემოთ ნათქვამის შუქზე ჩვენ შეგვიძლია მივიჩნიოთ „ვეფხისტყაოსანი“ ყველაზე უფრო საერო სულისკვეთების გამომხატველად შუასაუკუნეებრივ ქრისტიანულ სამყაროში. ეს გარემოება თავისთავად ვერ წყვეტს თვით ღმერთის ცნების შინაარსის, კერძოდ ღმერთის პიროვნულობის თუ არაპიროვნულობის საკითხს რუსთაველის პოემაში, მაგრამ ერთგვარ გასაღებს იძლევა ამ საკითხის გადასაწყვეტად. ჩვენი აზრით, „ვეფხისტყაოსანი“ ქმნის მისი ზოგადი იდეურ-თემატური ჩანაფიქრის და საერთო სულისკვეთების, აგრეთვე რელიგიური კულტისადმი მისი დამოკიდებულების სათანადო და ყოველმხრივი გათვალისწინების შემთხვევაში ისეთ შთაბეჭდილებას, რომ რუსთაველს არც პიროვნული ღმერთი სწამდა და არც ღმერთი-ბუნება, მაგრამ მას უდავოდ სწამდა რალაც ღვთაებრივი უზენაესი ძალა, რომელიც განაგებს სამყაროს, განსაკუთრებით ადამიანის ცხოვრებას. მოსე გოგიბერიძის იდეა, რომ რუსთაველის ღმერთი არის განგება, თავისთავად მეტად საგულისხმოა, ოღონდ მას არ მოუცია თვით განგების რუსთაველისეული გაგების განმარტების ცდა, ხოლო უამისოდ ჩვენ გვრჩება ხელში განგების მხოლოდ ზოგადქრისტიანული ცნება, რომელიც სწორედ პიროვნულ ღმერთს გულისხმობს.

თუ ჩვენ უარყოფთ რუსთაველის ღმერთის პიროვნულობას და იმავე დროს მას სამყაროს განმგებლობის ფუნქციას მივანერთ, ბუნებრივად იზადება კითხვა: შეიძლება თუ არა საერთოდ განმგებლობა მივანერთ არაპიროვნულ არსებას? თითქოს თავისთავად იგულისხმება უარყოფითი პასუხი ამ კითხვაზე. მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიულ განვითარებას, არაპიროვნული ძალის განმგებლობა გამორიცხულად არ მოგვეჩვენება. საკმარისია დავასახელოთ ანაქსაგორას მაგალითი, რომლის მოძღვრების მიხედვით, არაპიროვნული (და არა სპეციფიურ-რელიგიურიც) უნივერსალური გონებრივი საწყისი ნუსი განაგებს სამყაროს. რა თქმა უნდა, ეს შეხედულება მაშინდელ საბერძნეთშიაც უჩვეულო იყო, სწორედ ძველბერძნული პიროვნული ღმერთების უარყოფა უნდა ყოფილიყო ანაქსაგორას განდევნის მიზეზი, მაგრამ თვით პრინციპი არაპიროვნული განმგებლობისა აზროვნების ისტორიულ ასპექტში კანონიერი ჩანს. მართალია, თვით ანაქსაგორას არ მოუცია „ნუსის“ კონკრეტული განმარტება და ვერც მისმა კომენტარებმა მოგვცეს მისი ერთმნიშვნელოვანი გაგება, მაგრამ ერთი რამ უდავოდ ცხადია: ანაქსაგორას „ნუსი“ ნიშნავს უნივერსალურ იდეალურ ძალას, რომელიც ანაქსაგორას, ალბათ, ადამიანური გონების მსგავსად ჰქონდა წარმოდგენილი და რომელსაც ის უპირისპირდება ფიზიკურ სამყაროს და ამ უკანასკნელის მართვა-განმგებლობას მიაწერდა. თვით მთელი სურათი „ნუსის“ განმგებლობისა ანაქსაგორას უდავოდ ექნებოდა წარმოდგენილი ადამიანური არსების ანალოგიურად, რო-

მელშიც სული წარმართავს სხეულის მოძრაობა-მოქმედებას. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ პრინციპულად იგივე ვითარებასთან გვაქვს საქმე რუსთაველთან, ოღონდ თვით იდეალურის ცნება რუსთაველთან გასაგები მიზეზით გაცილებით უფრო რაფინირებულია. ის არა მარტო კონკრეტული აზრით უპირისპირდება მატერიალურ სანყისს, როგორც ეს იგულისხმება ანაქსაგორასთან აზროვნების მაშინდელი საფეხურის მიხედვით, არამედ პრინციპულადაც უპირისპირდება მას, რაც განაპირობებს რუსთაველის უდავო დუალიზმს ღმერთისა და „სოფლის“ გაგებაში. სხვაგვარად ვერც კი მოახერხებდა რუსთაველი ანაქსაგორასეული აზროვნების ჰილოზოისტური ელემენტის დაძლევას, რამდენადაც მის ეპოქაში იდეალური და მატერიალური სანყისების ნამდვილი მონისტური გაგება მოუძმადებელი იყო თვით აზროვნების განვითარებით, ხოლო ვერც ერთი მოაზროვნე, რარიგ გენიოსურიც არ უნდა იყოს, ის, ვერ გადაახტება თავის ეპოქას.

ცნობილია, რომ ყოველგვარი ანალოგია გარკვეული აზრით პირობითია. გარდა ამისა, ანაქსაგორას ეპოქიდან რუსთაველის ხანამდე დიდი დრო გავიდა და უმართებულო იქნებოდა ანაქსაგორას „ნუსის“ გაიგივება რუსთაველის „განგებასთან“, მაგრამ ამ ანალოგიას შეუძლია მიგვანიშნოს სამყაროს განმგებელი ღმერთის არსი რუსთაველთან. ანაქსაგორას „ნუსთან“ შედარებით წმინდა ქრისტიანულია რუსთაველის ღმერთის სიკეთე, ოღონდ, როგორც ზემოთ შევნიშნეთ, ქრისტიანული ეკლესიის ინსტიტუირების კვალობაზე პირველდანწყებითი ქრისტიანული ღმერთის ეს თვისება თანდათანობით მკრთალდებოდა და საბოლოოდ ორთოდოქსული ქრისტიანობის ღმერთმა ისეთი ეგოისტური და დესპოტური თვისებები შეიძინა, რომ იუდეველთა ძველი ალთქმის ღმერთს შეშურდებოდა. ჩვენ მიერ ხშირად დამონმებული ეიკენის ნიგნში მოტანილია პირდაპირ შემადრწუნებელი უტყუარი ფაქტები, თუ როგორ საალაღბედოდ ტოვებდნენ შვილები მშობლებს და, საერთოდ, უახლესი სისხლხორცეულები ერთმანეთს იმის გამო, რომ კლერიკალური წრეების ჩაგონებით მათ სწამდათ, რომ ღმერთი არ ითმენს ვინმე ან რაიმე სხვისადმი სიყვარულს და მხოლოდ იმათ ჰპირდებოდა „სულის ხსნას“, ვინც ღმერთისადმი სიყვარულის გულისთვის მზად იყო აელო ხელი ყველაზე და ყველაფერზე თვით უძვირფასესი არსებების ჩათვლით. შემონახულია დიდგვაროვანი მონაზონი ქალის ეკატერინე სიენელის საშინელი სიტყვები: „მშობლებსა და შვილებს უნდა უხაროდეთ, როცა ერთიმეორე ეგულებათ ჯოჯოხეთში, რადგანაც მათი ერთადერთი სურვილი უნდა იყოს ღმერთის მტრების დასჯა“.⁵⁹ ჯერ თვითონ სახარებაში ჩაისახა მსგავსი ტენდენცია. მაგალითად, მათეს სახარებაში ნათქვამია: „ვინც ჩემზე უფრო შეიყვარებს მამას ან დედას, ჩემი ღირსი არ არისო“.

ჩვენ იმიტომ შევეხეთ შედარებით ვრცლად ღმერთზე ქრისტიანული წარმოდგენის ევოლუციას, რომ რუსთაველის ეპოქაში ღმერთის სიკეთის ცნება არც ისე ტრივიალური იყო თვით ქრისტიანობაში და რუსთაველის მიერ ღმერთის სიკეთის ხაზის გასმა თვით რუსთაველის საკუთარ მსოფლმხედველობას უფრო მიეკუთვნება, ვიდრე იმდროინდელ ორთოდოქსულ ქრისტიანულ თეო-

⁵⁹ Там же, стр. 403.

ლოგიას.

აღსანიშნავია, რომ რუსთაველის ღმერთის განმგებლობა არ გულისხმობს სამყაროს საკუთარი ბუნებრივი კანონზომიერების შეცვლის შესაძლებლობას. ეს თუნდაც იქიდან ჩანს, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ არა აქვს ადგილი არავითარ სასწაულს, კეთილ ან ავბედ ნიშნებს, ასტროლოგიას და სხვ. ეს მით უფრო საგულისხმოა, რომ რუსთაველის ეპოქის ეპიკური ქმნილებები სავსეა სხვადასხვა სახის სასწაულებით. გავიხსენოთ თუნდაც „სიმღერა როლანდზე“, რომელშიც ღმერთი კარლოს დიდის თხოვნით აგრძელებს დღეს აჩერებს მზეს ერთ ადგილას სანამ ეს ქრისტიანულ მხედრობას სჭირდება მტერთა ძლევისთვის. ამ კონტექსტში აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ თუ პერსონაჟთა ფიზიკური და ზნეობრივი ძალების ჰიპერბოლიზებაში რუსთაველიც წმინდა შუასაუკუნეებრივ ტრადიციას მისდევს, ის სავსებით გაურბის როგორც მათი, ისე მათი ცხენების ფიზიკური სიდიდის ჰიპერბოლიზებას. მაგალითად, „შაჰ-ნამეში“ რუსტემი და მისი ცხენი თავიანთი სიდიდით მთებს მოგვაგონებენ, ნიზამის „ხოსროვ და შირინში“ ფერხადი ისეთი გიგანტია, რომ ყველას ანცვიფრებს შირინის კარზე. რუსთაველთან კი არც ტარიელი და არც ავთანდილი არ გამოირჩევიან ფიზიკური გიგანტობით და არც მათი ტაიჭები. რუსთაველი გაურბის აგრეთვე გმირთა სიცოცხლის ხანგრძლივობის ჰიპერბოლიზებას. თუ ფრანგულ ადრინდელ სარაინდო პოეზიაში (შანსონ დე ჟესტებში) კარლოს დიდი ორას წელზე მეტს ცოცხლობს და ყოველთვის მხნედ გამოიყურება, საბრალო როსტევანი უკვე თინათინის სრულწლოვანობის მიღწევისას უჩივის სიბერის შემოპარვას, შედარებით ადრე კვდება ფარსადანიც.

ყოველივე ზემოთ ნათქვამი გვაფიქრებინებს, რომ რუსთაველის ღმერთი არ არის პიროვნული არსება. ამას არაპირდაპირ ადასტურებს ის გარემოებაც, რომ რუსთაველის მიხედვით ღმერთი წმინდა იდეალური არსებაა, პიროვნულობა კი მოითხოვს გრძნობად-მატერიალურ საწყისს, რომელიც განსახოვნების ერთადერთი საშუალებაა. ასევე რუსთაველის ღმერთი არც სამყაროს შემქმნელია, ის მხოლოდ მისი უზენაესი განმგებელი ძალაა, თანაც თვით მისი განმგებლობის მთავარი სფეროა ადამიანის ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი ცხოვრება, ესე იგი წმინდა ზნეობრივი სფერო. ყოველ შემთხვევაში პოემაში არ ჩანს ღმერთის განმგებლობის ფუნქცია „სოფლის“ მიმართ, ბუნებრივი მოვლენები თავიანთი ბუნებრივი კანონებით მიმდინარეობენ და მათ წესსა და ხასიათს არ უცვლის ღმერთის ჩარევა. ჩვენ შეგვეძლო ბევრი სხვა მოსაზრების მოშველიება ჩვენი საერთო დასკვნის სასარგებლოდ, რომ რუსთაველის ღმერთი არ არის ბიბლიური, სამყაროს არაფრისგან შემქმნელი პერსონიფიცირებული არსება, მაგრამ ადგილის შეზღუდულობის გამო უნდა დავკმაყოფილდეთ ზემოთ ნათქვამით. ჩვენი ღრმა რწმენით, ღმერთი რუსთაველს ჰყავს წარმოდგენილი როგორც სამყაროს შინაგანი უზენაესი იდეალური ძალა, მსგავსად თვით ადამიანის შინაგანი სულიერი ძალისა. როგორც ადამიანს არ შეუძლია არაფრისგან რაიმეს შექმნა, ისე ღმერთსაც არ შეუძლია არაფრისაგან ყოფიერების ელემენტების შექმნა. ისევე როგორც ადამიანს შეუძლია ბუნებრივი ნივთების მხოლოდ გარეგნული ფორმების შეცვლა, ღმერთსაც შესწევს მხოლოდ გარეგნული სახ-

ეცვლილების უნარი, იმავე ბუნებრივი კანონების საფუძველზე. მხოლოდ ამის ნიადაგზე შეიძლებოდა სასწაულების სრული გამორიცხვა რუსთაველის შემოქმედებაში. ამავე დროს ღმერთის არსი რუსთაველთან უმთავრესად ზნეობრივია და აქედან გამომდინარეობს ის გარემოება, რომ ღმერთის განმგებლობის სფეროც უმთავრესად ადამიანის ზნეობრივი ცხოვრებაა. სწორედ ამან განაპირობა ისიც, რომ, როგორც ამას ქვემოთ დავინახავთ, რუსთაველმა თვით ქალ-ვაჟის სიყვარულიც ზნეობრივ საწყისებს დაუქვემდებარა.

2. ღმერთის განმგებლობა და ობიექტური კანონზომიერება

„სოფელი“ ცვალებადია, მასში არაფერია მყარი და უცვლელი, რუსთაველი მას „ტაროსს“ ადარებს. სწორედ ამის გამო არ არის „სოფელი“ მისანდობი. თავის მოქმედებაში ადამიანი არ უნდა მინებდეს „სოფლის“ სტიქიას, მას მყარი და მტკიცე საწყისები უნდა გააჩნდეს, რომელნიც მხოლოდ ღმერთის არსიდან გამომდინარეობენ. განსხვავებით „სოფლის“ ქაოტური წყობისაგან არსებობს „ზესთ მწყობრთა წყობა“, რომელსაც უნდა ჩანვდეს და რომლითაც უნდა ხელმძღვანელობდეს ადამიანი, რათა „სოფლის“ სიმუხთლის მსხვერპლი არ გახდეს. ამ „მწყობრთა წყობის“ წვდომა მისანვდომია ადამიანის გონებისათვის, ის სწავლით მიიღწევა („მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“). როცა ეს მიღწეულია, ადამიანს გააჩნია მყარი, მტკიცე წესი თავისი მოქმედებისა, რომელსაც ვერ შეარყევს „სოფლის“ ორომტრიალი.

მაშასადამე, თუ „სოფელი“ ქაოსია, ღმერთი ურყევი კანონზომიერების მომცველია, სწორედ „ზესთ მწყობრთა წყობა“ წარმოადგენს ღვთაებრივი კანონზომიერების სფეროს. არსებითად ის „განგების“ ცნებას ემთხვევა. განგება რომ კანონზომიერი არ იყოს, მისი შესწავლა, მასთან „შერთვა“ შეუძლებელი იქნებოდა. ეს იმას ნიშნავს, რომ ღმერთის განმგებლობა არბიტრალური, თვითნებური არ არის, კანონზომიერება მისი შინაგანი არსია, ესე იგი ღმერთი თავისი ნება-სურვილით კი არ აწესებს ამ კანონზომიერებას, ეს უკანასკნელი მისი აუცილებელი გამოვლენაა.

აქ მკაფიოდ იჩინს თავს „სოფლისა“ და ღმერთის პრინციპული დუალიზმი. მაგრამ თვით ეს დუალიზმი განსხვავდება შუასაუკუნეებრივი ტრადიციული დუალიზმისგან, ვინაიდან რუსთაველთან „სოფელი“ (გრძნობად-მატერიალური სფერო) თავისთავად კი არ არის ბოროტის სფერო, ზნეობრივად ის ნეიტრალურია, მაგრამ თავისი შეუჩერებელი ცვალებადობის გამო ადამიანი ვერ პოულობს მასში თავისი ცხოვრებისა და მოქმედების მყარ საყრდენს. გრძნობადი მოვლენები თავისთავად ბოროტის წყარო რომ ყოფილიყვნენ, მაშინ რუსთაველიც აკრძალავდა გრძნობად ტკბობას და თვით გრძნობად სიყვარულსაც. რათა უფრო საფუძვლიანად გავერკვეთ ამ საკითხში, საჭიროა უფრო ღრმად ჩავწვდეთ თვით „სოფლის“ ცნებას რუსთაველთან.

ჩვეულებრივი „სოფელი“ ესმით როგორც მხოლოდ თავისთავადი გრძნობადი სფერო, რაც ჩვენი აზრით ზუსტი არ არის. ამგვარი გაგების შემთხვევაში

ჩვენ საერთოდ დაგვეკარგება ბოროტის წყარო რუსთაველთან. განა „სოფლის სიმუხბლემი“ რუსთაველი გულისხმობს მხოლოდ სტიქიური ძალების მოქმედებას? რა იგულისხმება აზრობრივად უალრესად კონდენსირებულ 951 სტროფში? ნუთუ ბუნებრივი მოვლენებს თავისთავად „მიჰყავთ“ ავთანდილი საჩივარად აღგილას, ნუთუ ისინი თავისთავად „უთხრიან ძირს“ ადამიანს? რა თქმა უნდა, არა! საკმარისია კარგად ჩაუფიქრდეთ მთელ კონტექსტს, რათა მივხვდეთ, რომ „სოფლის“ ცნებაში რუსთაველთან იგულისხმება არა მარტო თავისთავად ბუნებრივი მოვლენები, არამედ მათ ფონზე გაშლილი ადამიანური ცხოვრებაც. „სოფლის“ სიმუხბლემი უმთავრესად იგულისხმება თვით ადამიანთა მოქმედების უვარგისობა, სანამ ის არ დაექვემდებარება „ზესთ მწყობრთა წყობას“ და თვით ბუნებრივ სტიქიებს არის მინდობილი. აქ ერთგვარი „მეტაფიზიკური“ სანყისის როლს ასრულებს „სიმყარის“ ცნება. სწორედ თავისი „მბრუნაობით“ უპირისპირდება „სოფელი“ ღმერთს. პოეზიას, როგორც ხატოვან (სახოვან) აზროვნებას, საერთოდ არ შეუძლია განასახიეროს გრძნობად-მატერიალური და იდეალური სამყაროების ურთიერთდაპირისპირება. თვით დანტესაც ჯოჯოხეთი და სამოთხე გრძნობად-მატერიალური სახით აქვს წარმოდგენილი. მაჰმადიანურ სამყაროში თვით სამოთხეშიც გადატანილია ამქვეყნიური ცხოვრების ატრიბუტები, მათ შორის ქალ-ვაჟის სიყვარულიც. რა თქმა უნდა, რუსთაველთანაც „სოფელი“ და ღმერთი არამეტაფიზიკური აზრით უპირისპირდება ერთმანეთს, მაგრამ რუსთაველს უფრო ფაქიზად და რაფინირებულად აქვს წარმოდგენილი ეს დაპირისპირება. რამდენადაც ღმერთი წარმოდგენილი ჰყავს მას წმინდა იდეალურ არსებად, ის სავსებით თანმიმდევრულად გაურბის ღვთაებრივი ყოფიერების განსახოვნებასაც მატერიალური სტიქიებისგან მისი განშორების, ესე იგი ადამიანის სიკვდილის შემდეგ. ვიმეორებთ, რომ ამის გამოც რუსთაველს არ შეეძლო წარმოედგინა ღმერთი პიროვნულ არსებად. მაშასადამე, ღმერთის ტრანსცენდენტობის საკითხიც მოხსნილია რუსთაველთან, თავისი ყოფიერების მხრივ ღმერთი იმანენტურია ისევე, როგორც იმანენტურია ადამიანის სული მისი სხეულის მიმართ. თავისი არსებობისა და მოქმედების ფორმებით რუსთაველის ღმერთი უახლოვდება არისტოტელეს წმინდა, აბსოლუტურ ფორმას, რომელიც თვითონ არ მოძრაობს და ამოძრავებს ყველაფერს, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ რუსთაველთან ღმერთის მამოძრავებელი ძალა არსებითად განისაზღვრება ადამიანის ქცევა-მოქმედებათა განპირობებით. არ არის გამორიცხული ისეთი ინტერპრეტაცია, რომ რუსთაველი გულისხმობს ღმერთის მიერ ბუნების მოძრაობის განპირობებასაც, მაგრამ იზღუდავს თავს ღმერთის მიერ მხოლოდ ადამიანური ცხოვრების განპირობების ჩვენებით, მსგავსად სპინოზასი, რომელიც აღიარებს ყოფიერების („ღმერთის“) ატრიბუტების უსასრულობას, მაგრამ ფაქტიურად გვიჩვენებს მხოლოდ განფენილობისა და აზროვნების ატრიბუტებს მათს ურთიერთდამოკიდებულებაში.

დიდი შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ სიტყვა „სანუთრო“, რომელიც ვეფხისტყაოსანში „სოფლის“ სინონიმია, ნიშნავს ამ უკანასკნელის ნუთიერ არსებობას. მის წარმავლობას. ასე რომ იყოს, მთელი მისი კონცეფცია დაინგრეოდა. რუსთაველთან „სოფელი“ სანუთროა მხოლოდ ადამიანის მასში არსებობის

ასპექტში, თავისთავად ის ისევე მარადიულია, როგორც ღმერთი.

სწორედ იმიტომ, რომ ღმერთი თავისი არსით მყარი და უცვლელია, მხოლოდ ის არის ადამიანისთვის „მისანდობი“. რუსთაველის ღმერთი „ზენაარია“ არა იმ აზრით, თითქოს ის სამყაროზე „მაღლა“ არსებობს, მის მიღმა იმყოფება, ის „ზენაარია“ თავისი უფრო მაღალი არსით და ზნეობრივი ძალით. ღმერთი იმავე „სოფელში“ არსებობს, როგორც უხილავი იდეალური საწყისი, ისევე როგორც უხილავია თვით ადამიანის სულიც: ამ უკანასკნელის უკვდავება იგულისხმება თავისთავად თვით ღმერთის მარადიულობით, რომლის ნაწილს წარმოადგენს ადამიანის სული. ღმერთი როგორც აბსოლუტურად იდეალური არსება აბსოლუტურადვე იდენტურია თავისი შინაგანი ბუნებით, ესე იგი მას არავითარი კომპლექსობა, შინაგანი ელემენტების ჰეტეროგენობა არ ახასიათებს და სწორედ ესაა მისი სიმყარისა და უცვლელობის პირობა. ასევე თვითიდენტური და მარტივია ადამიანის სულიც როგორც ღმერთის ნაწილი და სწორედ ეს განაპირობებს მის დაუშლელობას, ესე იგი უკვდავებას, ოღონდ თავისი სხეულებრივი კავშირების დაშლის შემდეგ ის უკვე ადამიანური არსებობის საწყისი არ არის, ამიტომ ადამიანის სიკვდილის შემდეგ მისი სულის ბედ-იღბლის საკითხი საერთოდ მოხსნილი უნდა იყოს არა მარტო პოეზიისთვის, არამედ ზოგადრელიგიური თვალსაზრისითაც.

ღმერთი უპირისპირდება „სოფელს“ არა როგორც კეთილი ბოროტს, ბოროტი ჩნდება „სოფლის“ სტიქიასთან ადამიანის დამოკიდებულების ასპექტში. კეთილი და ბოროტი როგორც ზნეობრივი კატეგორიები საერთოდ უცხოა „სოფლისთვის“, ის მხოლოდ გარეგნული პირობაა კეთილის ან ბოროტის გაჩენისთვის.

ამრიგად, მუდმივ ცვალებად და „მიუნდობელ“ სამყაროში ღმერთი „დგას“ როგორც უცვლელი და უზენაესი ზნეობრივი საწყისი, როგორც მარადიული ჭეშმარიტება, მაგრამ ის „დგას“ მასში არა მხოლოდ როგორც ზნეობრივი სტატუსი, არამედ როგორც აქტიური ზნეობრივი მოქმედების უმაღლესი კანონი, როგორც არისტოტელეს „ფორმათა ფორმა“, რომელიც თვითონ უძრავია და ყველაფერს ამოძრავებს. თუმცა რუსთაველი ამაღლდა „სოფლისა“ და ღმერთის ერთიანობის იდეამდე საერთო აზრით, მაგრამ ის ვერ ამაღლდა ამ ერთიანობის ორგანული ხასიათის გაგებამდე. საერთო ყოფიერების ერთიან ფორმაში ისინი პრინციპულად უპირისპირდებიან ერთმანეთს თავიანთი შინაგანი არსით და სწორედ ეს პრინციპული დაპირისპირებაა ბოროტის არსებობის ობიექტური პირობა.

„სოფლისა“ და ღმერთის ასეთი დაპირისპირება კანონზომიერების ასპექტში ძნელი ასახსნელი არ არის. რუსთაველის ეპოქაში ბუნებისმეტყველება არ იყო იმდენად განვითარებული, რომ აღმოეჩინა ბუნების იმანენტური კანონზომიერება, თანაც ამ აღმოჩენას ხელს უშლიდა საეკლესიო ორთოდოქსიის ფაქტიური ვეტო ბუნების შემეცნებაზე. ზნეობრივი ყოფიერება კი შედარებით უფრო კანონზომიერი ჩანდა სახელმწიფოებრივი კანონებისა და მმართველობის სახით. რუსთაველს უაღრესად იდეალიზებული სახით გადააქვს ღმერთზე ადამიანის ყოფიერების ზნეობრივი საწყისების კანონზომიერი მონესრიგების

იდეა, ხოლო რახან რუსთაველის პირადი იდეალი სიყვარული და სამართლიანობაა ადამიანთა ურთიერთობაში, ამ მაღალი ზნეობრივი თვისებების წყაროდ მას ღმერთი ჰყავს მიჩნეული. ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ რუსთაველმა „განზრახ“ გამოიგონა გარკვეული მორალური თვისებების მქონე ღმერთი საკუთარი იდეალების კვალობაზე, ჩვენ მხოლოდ იმას ვგულისხმობთ, რომ „ქვეცნობიერად“ რუსთაველის წარმოდგენა ღმერთზე იქნებოდა მისი საკუთარი სოციალურ-ზნეობრივი იდეალების ანალოგიით.

თავისთავად „სოფელს“ კი არ აბრალებს რუსთაველი „უზნეობას“, თვით ადამიანის არაგონივრული დამოკიდებულება ბუნებრივ სტიქიებთან ბაძებს ბოროტებას, ოღონდ ბოროტის ობიექტურ საწყისად მას მიაჩნია სწორედ გრძნობად-მატერიალური სამყაროს „მბრუნაობა“ და მხოლოდ ამ აზრით „კიცხავს“ რუსთაველი „სოფელს“.

3. ადამიანის მოქმედების ადგილი ობიექტურ კანონზომიერებაში. ბედისა და აუცილებლობა-თავისუფლების პრობლემა

როგორც ზემოთ დავინახეთ, ერთადერთი, რასაც ღმერთი უკრძალავს ადამიანს, არის ურთიერთსიძულვილი და მასთან დაკავშირებული სიცრუე და ორპირობა ბოროტის ეს მთავარი ნიღაბი. ასევე ერთადერთი, რასაც ღმერთი მოითხოვს ადამიანისგან, არის თავისი ზნეობრივი განაწესის შესრულება, ის არ აკისრებს ადამიანს თავისადმი არავითარ „სამსახურს“. ამასთან ერთად, ღმერთი არაფრით არ ემუქრება ადამიანს თავისი ზნეობრივი განაწესის სიყვარულის, მეგობრობისა და სამართლიანობის დარღვევის შემთხვევაში, ამით თვით ადამიანი ისჯის თავისთავს, ვინაიდან სწორედ ამ დარღვევით იკეტავს გზას თავისი საკუთარი ბედნიერებისკენ. რუსთაველის ღმერთი არ „ემალება“ ადამიანს, რათა თავის „რჩეულთა“ (ეკლესიის მსახურთა) პრივილეგიად გახადოს თავისი კანონების გაცნობა ჩვეულებრივი ადამიანისთვის. თუ ბიბლიურმა ღმერთმა აუკრძალა ადამიანს ეგემა ნაყოფი „ხისა ცნობადისა ბოროტისა და კეთილისა“, ესე იგი ეპოვნა გზა ჭეშმარიტებისკენ, რუსთაველის ღმერთი ყველა ადამიანს უხსნის გზას „ზესთ მწყობრთა წყობის“. ესე იგი თავისი საკუთარი ზნეობრივი განაწესის შეცნობისკენ. ყველა ესენი სწორედ ის ნიშნებია, რომლებითაც რუსთაველის ღმერთი განსხვავდება საეკლესიო ორთოდოქსული წარმოდგენისგან ღმერთზე.

მაგრამ ღმერთზე რუსთაველის წარმოდგენაშიც ვხვდებით ჩვენ სპეციფიკურ შუასაუკუნეობრივ ელემენტებსაც. ამ მხრივ ყველაზე უფრო დამახასიათებელია ბედის ცნება „ვეფხისტყაოსანში“. მასში ბედის ცნება არსებითად ემთხვევა ღვთაებრივი განგების ცნებას, სწორედ ამ უკანასკნელთანაა დაკავშირებული ადამიანის ბედი. რუსთაველის პოემის კითხვისას უნებლიედ ჩნდება ისეთი შთაბეჭდილება, თითქოს რუსთაველის ღმერთს არავითარი სხვა საზრუნავი არ გააჩნდეს გარდა ადამიანის ბედის წინასწარი განსაზღვრისა. სწორედ ღმერთის მიერ წინასწარ განსაზღვრული ბედი წარმართავს როგორც

ცალკეულ ადამიანთა ქცევა-მოქმედებას, ისე მათს ურთიერთობას. ეს აშკარად ჩანს არა მარტო პერსონაჟების სიტყვებში, არამედ ავტორისეულ რემარკებშიც. გავიხსენოთ თუნდაც 1046 სტროფი, სადაც პოეტი აფრთხილებს ადამიანებს თავი არ მოჰქონდეთ საკუთარი ძალითა და მოქმედებით, ვინაიდან ყოველი ძალა ადამიანისა მხოლოდ ღმერთისაგან მომდინარეობს და თუ ღმერთი სწყალობს ადამიანს, მის ხელში შეშავ ხმლის მაგიერობას გასწევს.

ბედისა და ღვთაებრივი განგების სწორედ ასეთი გაგება არის დამახასიათებელი შუასაუკუნეობრივი აზროვნებისთვის როგორც დასავლეთში, ისე აღმოსავლეთშიც. იბადება კითხვა: თუ ამ ერთ-ერთ გადამწყვეტ საკითხში რუსთაველის შეხედულება არაფრით არ განსხვავდება მისი თანამედროვე პოეტების შეხედულებებისგან, გვაქვს თუ არა უფლება რუსთაველის მსოფლმხედველობის მოწინავეობაზე ვილაპარაკოთ? საქმეც ისაა, რომ რუსთაველის შეხედულება ამ საკითხში იგივეცაა და არაიგივეც. ეს ჩვენი მტკიცება სიტყვათა უბრალო დიალექტიკური თამაში როდია. რუსთაველის შეხედულება იგივეა, რამდენადაც მასაც მტკიცედ სწამს ბედის წინასწარგანსაზღვრულობა ღმერთის მიერ. მეტიც, რუსთაველის აზრით უგანგებოდ არაფერი არ ხდება ადამიანის ცხოვრებაში. ამავე დროს რუსთაველის შეხედულება არ არის იგივე, ვინაიდან: 1) პოემაში არსად არ ჩანს, რომ განგება საბოლოოდ წყვეტს ადამიანის ბედს და ამის გამო თვით ადამიანის ყოველგვარი მოქმედება ფუჭია გამარჯვების მოპოვების საქმეში; 2) პოემის მიხედვით ადამიანის ბედის გადწყვეტაში განგების გარდა სხვა არავითარი ზეადამიანური ძალა (ანგელოზისა ან სატანის სახით) არ მონაწილეობს; გავიხსენოთ, თუ რა დიდ როლს ასრულებს მსგავსი ელემენტი მთელს შუასაუკუნეობრივ პოეზიაში. მაგალითების მოტანა ზედმეტად მიგვაჩნია. თვით ახალი დროის პოეზიაშიც თუნდაც არიოსტოსა და ტასოს ნაწარმოებების სახით ჩვენ ვხედავთ მსგავსი ძალების აქტიურ ჩარევას ადამიანის ბედის გადწყვეტაში.

რუსთაველის პოეტური შემოქმედების ორივე ხსენებული თავისებურება ძალიან მნიშვნელოვანია, ორივე გამორიცხავს ფატალისტურ-პესიმისტურ შეხედულებას ადამიანურ ყოფიერებაზე. შეიძლება შეგვედავონ პირველი პუნქტის თაობაზე. მართლაც, ერთი შეხედვით, რუსთაველთანაც ადამიანის ბედის წინასწარგანსაზღვრულობა განგების მიერ მის საბოლოო გადწყვეტასაც გულისხმობს, წინააღმდეგ შემთხვევაში, თითქოს ბედის თვით წინასწარგანსაზღვრულობას აზრი ეკარგება. მაგრამ ასე რომ იყოს, რუსთაველი, არ ათქმევინებდა თავის ერთ-ერთ მთავარ გმირს: „ბედი ცდაა, გამარჯვება ღმერთსა უნდეს, მოცაგხვდებისო“. ოლონდ, აქ გველის მეორე შენიშვნა: თავისი საკუთარი პრინციპის წინააღმდეგ თქვენ თვითონ აკეთებთ დასკვნას მეტად მნიშვნელოვან საკითხებში პერსონაჟის სიტყვების მიხედვითო. ეს შენიშვნა სავსებით მართებული იქნებოდა, მთელი პოემა რომ არ გამოხატავდეს სწორედ აღნიშნულ წარმოდგენას ადამიანის ბედის წინასწარგანსაზღვრულობაზე განგების მიერ. საქმე ისაა, რომ განგება არა მარტო განსაზღვრავს ადამიანის ბედს, არამედ მისგანვე მოითხოვს ბრძოლას მისი განხორციელებისთვის. ვისაც ამისი „ამოკითხვა“ ეძნელება ტარიელისა და ავთანდილის ვრცელ და მრავალფეროვან დი-

ალოგებში, მან საერთოდ უნდა აიღოს ხელი რუსთაველის მსოფლმხედველობის გამორკვევის ცდაზე. რარიგ პარადოქსულადაც არ უნდა ჟღერდეს ეს დებულება, ბედის წინასწარგანსაზღვრულობის პრინციპი „ვეფხისტყაოსანში“ ბრძოლისა და ოპტიმიზმის პრინციპს ემსახურება და არა ფატალიზმისა და პესიმიზმის პრინციპს. რაც წინასწარ განუსაზღვრავს განგებას, ის თავისთავად, სტიქიურად როდი ხორციელდება, იმავე განგებას აქვს ჩაგონებული სათანადო მოქმედება, თუკი ადამიანი მიხვდება ამას. სწორედ ამიტომაც საჭირო სიბრძნე, რომელიც სწავლის გზით მიიღწევა და არა მხოლოდ ღმერთის რჩეულების ხვედრია, როგორც ამას ამტკიცებდა საეკლესიო ორთოდოქსია ავგუსტინეს სახით. ადამიანი „ვარდება ჭირს“ თავისივე „ცნობისაგან“, როცა ეს „ცნობა“ არ არის ბრძნული, ხოლო როცა ის ბრძნულია, ადამიანი აღწევს გამარჯვებას.

სხვანაირად რომ ვთქვათ, განგება განსაზღვრავს ადამიანის ბედს არა ცალმხრივად, არამედ მთელი მისი ცხოვრებისა და მოქმედების ასპექტში. ადამიანის ბედის წინასწარი განსაზღვრით ღმერთი უსახავს მას, ასე ვთქვათ, ერთგვარ „პროგრამას“ მისივე მოქმედებისა და ბრძოლისა, თანაც უთითებს, უწესებს ამ მოქმედებისა და ბრძოლის წარმატების პირობებს სიყვარულის, მეგობრობისა და პატიოსნება-სამართლიანობის სახით. რა თქმა უნდა, ეს ჩვენი სქემა იძლევა ერთგვარ იდეალიზებულ სურათს, ყველაფერს ასე ცხადად როდი გამოხატავს პოეტი თავისი პოემის მხატვრულ სახეებში, ეპიზოდებში, სიტუაციებში, მაგრამ ჩვენ სწორედ ასე გვეჩვენება რუსთაველის შეხედულებების ზოგადი შინაარსი და არსი ადამიანის ბედზე, როგორც ვთქვით, აქ სპეციფიკურ შუასაუკუნეობრივია თვით ღვთაებრივი განგებისა და მის მიერ ადამიანის ბედის წინასწარ განსაზღვრის იდეა, მაგრამ პოეტი ცდილობს თვით ამ ნიადაგზე დაუსახოს ადამიანს ბრძოლისა და გამარჯვების პერსპექტივა, რისთვისაც ის ცდილობს შეუთავსოს ერთმანეთს შეუთავსებელი: ადამიანის სრული დამოკიდებულება უზენაეს ღვთაებრივ არსებაზე და მისი საკუთარი აქტივობა და ინიციატივა. ამით ის ახალ სიტყვას ამბობს ადამიანის ცხოვრების გადამწყვეტ საკითხში კეთილშობილური მიზნით; განუმტკიცოს ადამიანს რწმენა თავის საკუთარ ძალაში და ამით ხელი შეუწყოს მის ოპტიმისტურ მსოფლმხედველობას.

თუ კარგად ჩავუფიქრებთ ბედის წინასწარი განსაზღვრულობის რუსთაველისეულ გაგებას, შევამჩნევთ, რომ ეს წინასწარგანსაზღვრულობა უახლოვდება ობიექტური აუცილებლობის ცნებას. შეუწყნარებელი მოდერნიზმი იქნებოდა მიგვეწერა რუსთაველისთვის ადამიანის თავისუფლების როგორც შეცნობილი აუცილებლობის გაგება, მაგრამ ამავე დროს უსამართლობას ჩავიდენდით მის მიმართ, თუ ვერ შევამჩნევდით, თუ როგორ ცდილობს პოეტი თავისთავად თეოლოგიური პრინციპის ღმერთის მიერ ადამიანის ბედის წინასწარი განსაზღვრულობის ნიადაგზე გამონახოს გზები ფატალიზმისა და პესიმიზმის აცდენისა, რომელთა შორის ყველაზე უფრო საგულისხმოდ მიგვაჩნია ადამიანური ცხოვრების ღვთაებრივი განანესის შეცნობადობის აღიარება, ისიც არა მისტიკური წვდომის, არამედ რაციონალური „სწავლების“ გზით. „ვეფხისტყაოსნის“ ანტიფატალისტური სულისკვეთება იმდენად მკაფიოდაა გამოხატული პოეტის მიერ ნათელ და ბრწყინვალე ესთეტიკურ სახეებში, რომ

სადავო არაფერი არ რჩება. ნესტან-დარეჯანის მონახვის იმედის დაკარგვისას ტარიელი ვარდება ზნეობრივ პროსტრაციაში, ის ფატალისტურად შეურიგდა ბედს, პასიურად განიცდის საშინელ ტანჯვას და ხელს იღებს ყოველგვარ მოქმედებაზე. პოეტი მას მოუვლენს „მწვრთნელს“ და თვით „წვრთნის“ დედააზრია სწორედ მხნეობა და დაუდგრომელი ბრძოლა. ტარიელის განწირულობის განცდას ავთანდილი უპირისპირებს ოპტიმისტურ პრინციპს: ღმერთს რომ თქვენი საბოლოო გაყრა ნდომებოდა, თავიდანვე არ შეგყრიდათო. მაგრამ ავთანდილი ამით არ იფარგლება: მას რომ მხოლოდ ღმერთის იმედი ჩაეგონა ტარიელისთვის, ეს იგივე ფატალიზმი იქნებოდა სხვა სახით დაჯექი და უცადად ღმერთის შველას! ავთანდილის „წვრთნის“ მთავარი შინაარსია სწორედ „ცდა“ და არა „მოცდა“, ბრძოლა და არა „მინდორ-მინდორ ტირილი“. განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ ავთანდილი ერთდროულად მოუწოდებს ტარიელს როგორც „მატერიალური“, საქმით ბრძოლისკენ, ისე გონებრივი აქტივობისკენ: „მითვისწავლებით მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისაო“. ორივე სახის აქტივობა ერთგვარად „სინთეზირებულია“ სიბრძნის ცნებაში: სიბრძნე არა მარტო ცოდნაა, არამედ ბრძოლაა ამ ცოდნის ნიადაგზე. რა თქმა უნდა, ავთანდილის „წვრთნაც“ არათუ არ გამორიცხავს ღმერთის ჩარევას ადამიანურ საქმეებში ამით ავთანდილიც შუასაუკუნეობრივ იდეურ პოზიციაზე დგას მაგრამ ღმერთის ჩარევა კი არ გამორიცხავს, არამედ პირდაპირ გულისხმობს თვით ადამიანის აქტივობას. მაშასადამე, თუ მოდერნიზმი, იქნებოდა რუსთაველისთვის მიგვეწერა აუცილებლობისა და თავისუფლების დიალექტიკის თეორიული გააზრება, შეცდომა იქნებოდა იმისი არ დანახვაც, რომ მხატვრულ-ინტუიტიური წვდომის სახით რუსთაველს წარმოდგენილი აქვს ობიექტური აუცილებლობის შეთავსება ადამიანის სუბიექტურ აქტივობასთან, რითაც დიდი ნაბიჯი აქვს მას გადადგმული წინ შუა საუკუნეების ვითარებაში.

ნათქვამიდან გამომდინარეობს, თუ რა ადგილი უკავია სამყაროში ადამიანს რუსთაველის მსოფლმხედველობის მიხედვით. რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და მსოფლშეგრძნების ფოკუსია ადამიანი. მის ბუნებასა და მოქმედებაში მოცემულია გასაღები ყველა „საიდუმლოებისა“, ყველაზე მკაფიოდ ვლინდება ეს ადამიანისა და ღმერთის ურთიერთდამოკიდებულებაში. ღმერთი არის უზენაესი ზნეობრივი ძალა, ისაა განმსაზღვრელი ადამიანური ყოფიერების ყველა საწყისისა, მაგრამ ამავე დროს თვით ადამიანია ის მთავარი „რგოლი“, რომლის მეშვეობით ხორციელდება ღვთაებრივი განაწესი. ამაში ჩანს რუსთაველის უნიკალური პოზიცია (რა თქმა უნდა, მისი ეპოქისთვის) სიბრძნის გაგების საკითხში. შუასაუკუნეობრივი ტრადიცია ამ საკითხში საკმაოდ ცნობილია: სიბრძნე ვლინდება არა ადამიანის მოქმედებაში, არამედ სწორედ მოქმედებისაგან თავშეკავებაში, სამყაროს არსის გონებრივ ჭვრეტაში და არა პრაქტიკულ საქმიანობაში სინამდვილის გარდასაქმნელად. არსებითად ასეთივე იყო ძველბერძნული ტრადიციაც სიბრძნის საკითხში, მაგრამ შუა საუკუნეებმა გარკვეული ნაბიჯი გადადგეს უკან ამ საკითხში: თუ ძველი ბერძნების მიხედვით სიბრძნე, როგორც უმადლესი ცოდნა, მიიღწეოდა აზროვნებისა და სწავლის მეშვეობით, შუა საუკუნეებმა გაიზიარეს ავგუსტინეს შეხედულება სიბრძნეზე როგორც ღვ-

თის წყალობაზე. დასავლეთის აზროვნებაში მხოლოდ პეტრარკა იყო პირველი, რომელმაც რუსთაველზე ერთნახევარი საუკუნით უფრო გვიან განავითარა სიბრძნის დაკავშირების პრინციპი პრაქტიკულ მოქმედებასთან. რუსთაველმა კი, როგორც ვთქვით, პირველმა შუა საუკუნეებში ორგანულად გააერთიანა გონებრივი აქტივობით შექმნილი უმაღლესი ცოდნა და შეუპოვარი პრაქტიკული ბრძოლა-მოქმედება.

ზოგიერთებმა სცადეს სიბრძნის რუსთაველისეული გაგების ნეოპლატონიკური ინტერპრეტაცია. სახელდობრ, „შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“ მათ გაიგეს როგორც ნეოპლატონიკური მისტიკურ-ინტელექტუალური ზიარება ღმერთთან. ეს მით უფრო გასაოცარია, რომ იმავე ტაეპის პირველ ნახევარში სწორედ სწავლაზეა ლაპარაკი როგორც „ზესთ მწყობრთა წყობის“ წვდომის საშუალებაზე. რა შუაშია აქ ნეოპლატონიკურ-მისტიკური ინტელექტუალური ინტუიცია?

ავთანდილის „ანდერძის“ მთლიანი კონტექსტი ეჭვს არ ტოვებს იმაში, რომ მას „შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“ მიაჩნია პრაქტიკული მოქმედების და არა გონებრივი ჭვრეტის, თუნდაც თვით ღმერთის „ხილვის“ ან მასთან შეერთების, საშუალებად. ავთანდილს სურს დაუსაბუთოს როსტევეანს, რომ მისი მოქმედება ხელმეორედ გაჭრა ტარიელის საშველად შეესაბამება „ზესთ მწყობრთა წყობას“, რომელიც, პირველ რიგში, გულისხმობს ადამიანის სიყვარულს თავისი მოძმისადმი, მეგობრობას, გაჭირვებაში ხელის განოდებას. აქ არავითარ შუაშია „ყურებით მოთრეული“ იდეა ადამიანის ამაღლებისა ღმერთამდე. პირდაპირ საოცარია, რომ არ ითვალისწინებენ ნეოპლატონიკურ იდეას მის მთლიანობაში, გამოგლეჯენ ერთ რომელიმე ნიშანს და კატეგორიულ დასკვნას აკეთებენ ფრიად მნიშვნელოვან საკითხში! ნეოპლატონიზმზე საერთოდ ლაპარაკის უფლებაც არა აქვს იმას, ვინც არ იცის ან ივიწყებს იმას, რომ ადამიანის ღმერთთან ამაღლების ერთადერთ საშუალებად ნეოპლატონიზმი მიიჩნევს არა მარტო ხელის აღებას ყოველგვარი მოქმედებისგან, არამედ ყველაფრის დავინწყებას თვით საკუთარი არსებობის დავინწყების ჩათვლით, სულის ექსტაზურ მდგომარეობამდე მიყვანას ხორციელ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებაზე ხელის აღებით. როგორ შეიძლება ასეთი რამ ამოვიკითხოთ ავთანდილის „ანდერძში“, რომელშიც საქმე ეხება გაჭირვებაში მყოფი მეგობრისთვის დახმარების განწევას?

როგორც გრძნობად სამყაროს, ისე თვით ღმერთს რუსთაველი განიხილავს ადამიანის ცხოვრებისა და ბრძოლის ფოკუსში. ის განზე ტოვებს ბუნების თავისთავად განხილვას, ბუნება მას აინტერესებს, უწინარეს ყოვლისა, როგორც ადამიანის ცხოვრებისა და მოქმედების სარბიელი, ის ასწავლის ადამიანს არ იყოს პასიური ამყოლი „სოფლის“ სტიქიური მოვლენებისა, ბრძენი უნდა „ეურჩებოდეს“ მოვლენათა სტიქიურ დინებას; თუმცა ადამიანურ ყოფიერებაში ბუნებრივი საწყისი უადრესად მნიშვნელოვანია, ადამიანი არ არის ბუნების სტიქიათა სათამაშო, მასშივე მოცემული ღვთაებრივი ელემენტი მისი სულის სახით აძლევს მას შესაძლებლობას ხელში აიღოს სადავე თავისი დამოკიდებულებისა გრძნობად სინამდვილესთან. ყოველივე ამის გამო ადამიანს

შეუძლია ებრძოლოს „სოფლის სიმუხთლეს“ და ისე მოაწყოს თავისი ცხოვრება იმავე „სოფელში“ (და არა მისგან გაქცევით!), რომ თვითონაც ბედნიერი იყოს და სხვებსაც მოუტანოს ბედნიერება, ოღონდ ამისთვის აუცილებელია ადამიანური ცხოვრების ღვთაებრივი განაწესის წვდომა, რომლის მთავარი ელემენტებია: სიყვარული, მეგობრობა, პატიოსნება და სამართლიანობა.

„ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით ადამიანის ცხოვრების აზრი და შინაარსი მხოლოდ მისი ამქვეყნიური არსებობით იფარგლება, ამიტომ სიცოცხლე უმაღლესი და უძვირფასესი განძია (რა თქმა უნდა, არა „ნაძრახი სიცოცხლე“), ხოლო სიკვდილი უდიდესი უბედურებაა და არა სულის გათავისუფლება „ხორციელი საპყრობილესგან“, როგორც ეს ქონდა წარმოდგენილი საეკლესიო-ქრისტიანულ ორთოდოქსიას.

თვით ადამიანში, როგორც სამყაროს ნაწილში, მოცემულია ცვალებადიცა და მყარიც, „არამისანდობიცა“ (გული) და „მისანდობიც“ (გონება), სიმდაბლესა და ამაღლებულობაც, ისინი გარეგნულად კი არ არიან თავმოყრილნი ადამიანურ არსებაში, არამედ ორგანულ ერთიანობას წარმოადგენენ და უერთმანეთოდ ვერ იარსებებენ. ოღონდ ადამიანის ბედნიერების უზრუნველყოფისთვის საჭირო მამოძრავებელ და წარმმართველ ძალას სულიერი მონაცემები შეადგენენ. ჩვენი აზრით, სწორედ ამით აიხსნება „ვეფხისტყაოსნის“ ის საგულისხმო თავისებურება, რომ მის პერსონაჟებს არ ახასიათებს შინაგანი გაორება, ბრძოლა მოვალეობასა და გრძნობად მიდრეკილებებს შორის. რუსთაველის იდეალია მათი სრულყოფილი წონასწორობა და ჰარმონიულობა, რაც მან ბრწყინვალედ განახორციელა ავთანდილის ამაღლებულ სახეში. ოღონდ გრძნობად მოთხოვნილებათა დაქვემდებარება სულიერი მოთხოვნილებებისთვის სრულიადაც არ გულისხმობს რუსთაველთან პირველთა დათმობას, საჭიროა მხოლოდ მათი გონივრული დაკმაყოფილება და შეფარდება ცხოვრების უმაღლეს ზნეობრივ შინაარსთან.

„სოფელი“ არის არა მარტო ადამიანის ცხოვრებისა და მოქმედების არენა, ის აგრეთვე თვით ღმერთის არსის გამოვლენის ერთადერთი სფეროა.

„სოფელი“ მოცემულია როგორც დროსა და სივრცეში ყოფიერების ერთადერთი ფორმა, ღმერთი როგორც ამავე „სოფლის“ იმანენტური უზენაესი იდეალური საწყისი, ადამიანი როგორც ორივეს მოზიარე არსება და ამ ადამიანის ნამდვილი ბედნიერებაც გრძნობადი, მატერიალური და სულიერი მოთხოვნილებების ჰარმონიულ და გონივრულ დაკმაყოფილებაშია.

ადამიანის ყველაზე უფრო უნიკალური თავისებურება არის ის, რომ ის არის ყოფიერების ერთადერთი ფორმა, რომელშიც შერწყმულია გრძნობად-მატერიალური და სულიერი საწყისები. აქედან გამომდინარეობს მეტად მნიშვნელოვანი დასკვნები სულის უკვდავებისა და „ამქვეყნიურობა-იმქვეყნიურობის“ საკითხებში. როგორც ღმერთის ნაწილი სული უკვდავია, ბუნებრივ სტიქიებთან მისი კავშირის დაშლის შემდეგ ის თავის წყაროს ღმერთს უბრუნდება. რამდენადაც ღმერთი როგორც წმინდა იდეალური არსება უსახოა, მოხსნილია ღმერთთან სულის დაბრუნების შემდეგ მისი ყოფიერების სახის პრობლემა, თავისთავად იგულისხმება, რომ გამორიცხულია მისი ადამიანური არსებობა. მაშასადამე,

საერთოდ ადამიანობის ცნება პრინციპულად შემოფარგლულია „ამქვეყნიურობით“ და ამით თავისთავად მოხსნილია „სააქაოსა“ და „საიქიოს“ ცნებები და მათი დაპირისპირება.

რამდენადაც ადამიანური ცხოვრების ღვთაებრივი განაწესი ამ ცხოვრების ობიექტური კანონზომიერების გამოხატულებად გვევლინება („სოფლის“ მიმართ რუსთაველთან საერთოდ არ დგას კანონზომიერების საკითხი), ადამიანი გვევლინება როგორც ერთგვარი რგოლი თვით ამ კანონზომიერებისა, ვინაიდან მხოლოდ იმავე ადამიანის მოქმედებაში ვლინდება ღვთაებრივი განაწესის განხორციელება. ამასთანავე დაკავშირებული ყოველგვარი არაადამიანური ან ზეადამიანური ძალების გამორიცხვა „ვეფხისტყაოსანში“, იქნებიან ისინი ანგელოზები, დემონები თუ რაიმე სხვა ზებუნებრივი არსებანი.

როგორც ვხედავთ, განსხვავებით საეკლესიო ქრისტიანული ორთოდოქსიისაგან, რომელმაც უაღრესად დაამცირა ადამიანი, რუსთაველმა აამაღლა იგი, არსებითად მის ბედ-იღბალს დაუკავშირა თვით ღმერთის არსებობის აზრით. „ვეფხისტყაოსანში“ ფაქტობრივად არ ჩანს ღმერთის სხვა რაიმე „ფუნქცია“, გარდა ადამიანის ცხოვრების მონესრიგებისა, მისი ბედნიერების უზრუნველყოფის მიზნით. რუსთაველი განიხილავს ადამიანს არა როგორც „ცოდვილ არსებას“, რომელიც მთლიანად დამოკიდებულია გარეშე ძალების წყალობებისგან, ადამიანი რუსთაველის მიხედვით არა მარტო ობიექტია გარეშე ძალების ზემოქმედებისა, არამედ ის აქტიური სუბიექტია, რომელსაც თვითონაც შეუძლია ზემოქმედება გარემოზე.

ღვთაებრივი განგებისა და ადამიანის აქტივობის ურთიერთდამოკიდებულების სურათი, რომელსაც გვიხატავს რუსთაველი, არავითარ ეჭვს არ ტოვებს იმაში, რომ რუსთაველი უტოვებს ადამიანს მოქმედების არჩევის თავისუფლებას და ამით აკისრებს მას პასუხისმგებლობას როგორც სხვა ადამიანთა წინაშე, ისე თავისთავის წინაშეც. არსებითად მოქმედების არჩევის თავისუფლება იგულისხმება ცნობილ ტაეპში: „თავისისა ცნობისაგან ჩავარდება კაცი ქირსა“. ადამიანის ბედნიერება ისევე არ არის მის გარეშე არსებული ძალების ნობათი, როგორც მისი უბედურებაც არ არის რაიმე გარეშე მტრული ძალის მოქმედების შედეგი. ამასთანავე დაკავშირებული „ვეფხისტყაოსნის“ ის თავისებურება, რომ არც ერთი მისი პერსონაჟი არ არის უმოქმედო, ყველა მოქმედობს და იბრძვის ან უშუალოდ, ანდა ჩაგონებისა და რჩევა-დარიგების მეშვეობით.

რუსთაველმა ნამდვილად „შეუერთა“ ადამიანი ღმერთს ყოველგვარი ნეოპლატონიკური მისტიკის გარეშე, ღმერთისა და ადამიანის უშუალო კავშირის მატარებელია თვით ადამიანის გონება მის ნორმალურ და არა პათოლოგიურ „ექსტაზურ“ მდგომარეობაში, რომელიც ხორციელ მოთხოვნილებათა ჩაკვლის გზით მიიღწევა. მეტიც, თვით ღმერთის განაწესის განხორციელების ერთადერთ საშუალებად რუსთაველმა თვით ადამიანის მოქმედება გამოსახა.

ვინც კარგად ჩაუფიქრდება რუსთაველის პოემის „ქვეტექსტს“, უეჭველად შეამჩნევს, რომ პოემის იდეური სულისკვეთების მიხედვით ადამიანის პრობლემა განიხილება არა მხოლოდ და არც იმდენად ინდივიდუალურ ასპექტში, რამდენადაც მათი ერთიანობის შუქზე, სწორედ ამ ერთიანობის პრინციპის უღ-

რმესი გამოხატულებაა სიყვარული და მეგობრობა, რომელთაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება პოემის იდეურ-თემატურ ჩანაფიქრში. ინდივიდუალურ ასპექტში ადამიანის ძალა არც ისე დიდია, თუმცა ტარიელი, ავთანდილი და ფრიდონი უბადლო გმირები არიან, მაგრამ სხვა ადამიანებთან კავშირის გარეშე მათი მოქმედება თითქმის უნაყოფო იქნებოდა. თავის მარტოობაში ტარიელი უმწეოა, მხოლოდ ავთანდილისა და ფრიდონის დახმარებით აღწევს იგი თავს თავის უბედურებას. ადამიანის მოქმედების ძალა ვლინდება არა ინდივიდუალურ, არამედ კოლექტიურ მოქმედებაში, ადამიანთა ურთიერთსოლიდარობაში.

თავი მეოთხე

რუსთაველის ეთიკური და სოციალურ-პოლიტიკური შეხედულებები

1. რუსთაველი როგორც ჰუმანისტი

მხატვრულ-ლიტერატურულ ნაწარმოებში განსახოვებული მსოფლმხედველობის მთავარი შინაარსია თვით ავტორის ეთიკური შეხედულებანი. მაგრამ თვით ნაწარმოების ჟანრული ან სტილისტური თავისებურებების მიხედვით სხვადასხვა ავტორებთან ვხვდებით უფრო მეტს ან უფრო ნაკლებ აქცენტირებას ვინაშე ეთიკური პრობლემატიკისა. ჩვენ აქ მხედველობაში გვაქვს არა მარტო დიდაქტიკური სტილი, რომელიც, როგორც ვიცით, განსაკუთრებული ეთიკური აქცენტით ხასიათდება.

ერთი შეხედვით აფორიზმების სიჭარბე „ვეფხისტყაოსანში“ ანიჭებს მას ერთგვარ დიდაქტიკურ ხასიათს. მაგრამ პოემის დაკვირვებული ნაკითხვა ცხადყოფს, რომ რუსთაველის აფორიზმები ჩვეულებრივი დიდაქტიკური სენტენციები კი არ არიან, ავტორის ან პერსონაჟების მედიტაციების ნაყოფს კი არ წარმოადგენენ, არამედ ბუნებრივად გამომდინარეობენ სახეებისა და სიტუაციების კანონზომიერი გაშლის მოთხოვნილებიდან და მათს დასრულებას წარმოადგენენ. მაშასადამე, ვინც რუსთაველის ეთიკურ შეხედულებებს შემოფარგლავს „ვეფხისტყაოსანში“ ფართოდ გაფანტული აფორიზმებით, ის ვერც კი გაიგებს მთავარსა და გადამწყვეტს ამ შეხედულებებში. მართალია, რუსთაველის აფორიზმები მეტწილად მაღალზნეობრივი შინაარსით ხასიათდებიან, ესეც რუსთაველის ერთ-ერთ თავისებურებას წარმოადგენს, ვინაიდან ჩვეულებრივ აფორიზმები უმთავრესად საერთოდ ცხოვრებისეულ სიბრძნეს გამოხატავენ, მაგრამ ისინი მაინც ვერ მოიცავენ სწორედ ძირითად მომენტებს რუსთაველის ეთიკური შეხედულებებისა, თუმცა ისეთი ძირითადი ეთიკური კატეგორიები, როგორცაა სიყვარული და მეგობრობა, აფორიზმებშიც პოულობენ თავიანთ გამოხატულებას.

რუსთაველის ეთიკური შეხედულებების კვლევისას პირველ რიგში უნდა იყოს გათვალისწინებული, რომ ის ფეოდალური იდეოლოგიის წარმომადგენელია. მართალია, უკანასკნელ დროს გაჩნდა ისეთი უცნაური ვერსია, თითქოს რუსთაველი ვაჭრების იდეოლოგიის გამომხატველი იყოს, მაგრამ მეცნიერება ხომ ვერ გამოეხმაურება ყოველგვარ „კუროიზს“. აქედან თავისთავად გამომდინარეობს, რომ კლასობრივი უთანაბრობა და ეკონომიური ექსპლოატაცია რუსთაველისთვის „ნორმალური“ მოვლენები უნდა ყოფილიყვნენ ისევე, როგორც, მაგალითად, არისტოტელესთვის მონობა ადამიანური ცხოვრების ბუნებრივ კანონებს შეესაბამება. თუმცა პროლოგის მეთერთმეტე სტროფი ჩვენ ინტერპოლაციად მიგვაჩნია, მაგრამ არავითარი ავტორისეული მითითება არ არის საჭირო იმის გასაგებად, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით ყველა უნდა ჯერდებოდეს თავის სოციალურ მდგომარეობას და მასთან დაკავშირებულ ხვედრს,

ხოლო თვით ეს სოციალური მდგომარეობა ფეოდალური სოციალურ-წოდებრივი იერარქიით უნდა იყოს განპირობებული. რა თქმა უნდა, ეს სოციალური იერარქია თავისთავად უსამართლობაა, მაგრამ რუსთაველი ამას ისევე ვერ იგრძნობდა, როგორც არისტოტელე ვერ გრძნობდა მონობის უსამართლობას. რუსთაველის ეპოქის საქართველოში ფეოდალიზმი აყვავებას განიცდიდა და მასში არ ჩანდა არც ერთი ისეთი ნიშანი, რომელიც თუნდ ამ გენიოსს მისცემდა საბაბს ეფიქრა, რომ ის სხვა სოციალური წყობით უნდა შეიცვალოს. ამიტომ ყოველგვარი მონაფური ვარჯიში წარმოვიდგინოთ რუსთაველი რევოლუციონერად და სოციალური უსამართლობის მოსპობის მომხრედ, უნდა იქნას უკუგდებული როგორც სავსებით შეუფერებელი მეცნიერული კვლევისთვის.

ჩვენს პირველ, რუსულ ენაზე დაწერილ რუსთაველოლოგიურ ნაშრომში (1949 წ.), რომელიც, როგორც ვთქვით, გამოუქვეყნებული დარჩა, რუსთაველის ეთიკური შეხედულებები ზოგადად დავახასიათეთ როგორც ჰუმანიზმი. რა თქმა უნდა, ეს არ იყო ჩვენი ორიგინალური შეხედულება, ეს აზრი უფრო ადრე იყო გამოთქმული რუსთაველოლოგიაში მაგრამ ჩვენ ვცადეთ ამ დებულების თავისებური დასაბუთება და თვით რუსთაველის ჰუმანიზმის თავისებურების გარკვევა. ჩვენ დღესაც ამ აზრს ვიზიარებთ და ამ ნაშრომში ვცდილობთ მის ახლებურ გაშუქებას.

თუ ავიღებთ ტერმინ „ჰუმანიზმს“ მისი არა ისტორიული, არამედ წმინდა ეთიკური შინაარსით, უნდა ვაღიაროთ, რომ რუსთაველი ერთ-ერთი ყველაზე ადრინდელი ჰუმანისტია ანტიკური ხანის შემდეგ მთელს მსოფლიო ლიტერატურაში, როგორც ამას სავსებით სამართლიანად გაუსვა ხაზი მოსე გოგიბერიძემ.

ცნობილია, რომ ჰუმანიზმის ზოგადი ცნება წარმოიშვა ადრინდელი რენესანსის ხანაში და მისი პირვანდელი შინაარსი იყო არა იმდენად სოციალურ-ეთიკური, რამდენადაც ლოგიკურ-ფილოლოგიური. თუ შუა საუკუნეებში აზროვნების მთავარი საგანი იყო ღვთაებრივი (თეოლოგიური) პრობლემატიკა, ალორძინების ხანის დაწყებისას აზროვნება მოუბრუნდა ადამიანურ („მინიერ“) პრობლემატიკას. ამიტომ დასაწყისში სიტყვა „ჰუმანური“ არსებითად „ადამიანურის“ სინონიმი იყო მის დაპირისპირებაში „ღვთაებრივთან“ და მას რაიმე სპეციფიკური ეთიკური შინაარსი ჯერ კიდევ არ ჰქონდა. ამიტომ ეს ცნება აერთიანებდა სხვადასხვა სოციალურ-პოლიტიკური და ეთიკური მრწამსის მქონე ადამიანებს. ჰუმანისტად ითვლებოდა ყოველი მკვლევარი, ვინც კი ადამიანურ პრობლემატიკას ჰკიდებდა ხელს. ამ გარემოებას არ ითვალისწინებს ზოგიერთი რუსთაველოლოგი და რამდენადაც ჰუმანისტური მოძრაობა ხსენებული აზრით რენესანსს დაუკავშირდა, რუსთაველის ჰუმანიზმს „რენესანსულ ჰუმანიზმად“ მიიჩნევს. ეს დებულება არ იქნებოდა მთლად უსაფუძვლო მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ რუსთაველის ჰუმანიზმსაც შემოვფარგლავდით საერთოდ ადამიანის პრობლემის წინ წამოწევით მის პოეტურ შემოქმედებაში. როგორც ვნახეთ, ამ მხრივაც რუსთაველი ერთ-ერთი პირველთაგანია მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიაში, მაგრამ საერთოდ ადამიანური პრობლემის წინ წამოწევა არ წარმოადგენს რუსთაველის ჰუმანიზმის მთავარ დამახასიათებელ ნი-

შანს. გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანია რუსთაველის ჰუმანიზმის სწორედ საკუთრივ ზნეობრივი შინაარსი. როგორც ვიცით, თვით დასავლეთ ევროპაშიც ჰუმანიზმის ცნება თანდათან იცვებოდა საკუთრივ ეთიკური შინაარსით, სანამ სავსებით ეთიკურ ცნებად არ გადაიქცეოდა. მართალია, შემდეგშიც სიტყვა „ჰუმანიზმმა“ შეინარჩუნა „ადამიანურობის“ მნიშვნელობა, მაგრამ თვით ეს უკანასკნელი ტერმინი წმინდა ეთიკური შინაარსით გაივსო. ჰუმანიზმის ცნების ეს ევოლუცია ხდებოდა დასავლეთ ევროპაში უმთავრესად მე-16-17 საუკუნეებში, მეთვრამეტე საუკუნეში კი ის გარდაიქცა მთელი განმანათლებლობის დროშად. შემდეგში კიდევ უფრო ამაღლებული შინაარსით ჰუმანიზმი დაედო საფუძვლად უტოპიურ სოციალიზმს, ხოლო ფოიერბახთან ის ერთგვარ რელიგიადაც კი გადაიქცა. რაც შეეხება უშუალოდ რენესანსის ეპოქას დასავლეთში, ჰუმანიზმს სრულიადაც არ ჰქონდა ის ამაღლებული ეთიკური შინაარსი, რომელიც მან შემდეგში მიიღო ეთიკური თვალსაზრისით „რენესანსული ჰუმანიზმი“ ინდივიდუალიზმისა და ეგოიზმის განსახოვნება უფრო იყო, ვიდრე ამაღლებული სოციალური იდეალებისა. „რენესანსული ჰუმანიზმის“ პრინციპები ყველაზე უფრო მკაფიოდ გამოხატა მაკკიაველიმ თავის „il principe“-ში. რა თქმა უნდა, „მაკკიაველიზმი“ თავისთავად ისტორიულად სავსებით გამართლებულია. ინდივიდუალიზმი და ეგოიზმი, „ძლიერ პიროვნებათა“ მორალური შეუზღუდველობა გამოხატავდა კერძო საკუთრების კაპიტალისტური ფორმისა და კერძო ინიციატივის გაფურჩქვნას, რაც ობიექტურად ხელს უწყობდა ეკონომიურ და კულტურულ პროგრესს.

რუსთაველთან კი ჰუმანიზმი თავიდანვე ჩამოყალიბდა თავისი მაღალი ეთიკური შინაარსით, ოღონდ ზემოთ აღნიშნული გარემოების გამო რუსთაველის ჰუმანიზმის ეთიკური ამაღლებულობა შეიძლება გამოხატული ყოფილიყო მხოლოდ განყენებულ ზეისტორიულ ფორმებში, რის გამოც გარდუვალად იჩრდილებოდა თვით იმდროინდელი სოციალური სინამდვილის კონკრეტული ანტიჰუმანიზრობა კლასობრივი ჩაგვრა და ექსპლოატაცია.

ამ ზოგადი შენიშვნის მიზანია ცხადყოს, რომ რუსთაველოლოგიაში თითქმის ტრადიციად ქცეული გაიგივება რუსთაველის ჰუმანიზმისა „რენესანსულ ჰუმანიზმთან“ უმართებულოა. თუ კონკრეტულ ისტორიულ ასპექტში ეს უკანასკნელი უფრო შეესაბამებოდა სინამდვილეს და ამდენად, როგორც ვთქვით, ობიექტურად პროგრესულ მოვლენას წარმოადგენდა, ზოგადსაკაცობრიო იდეალების თვალსაზრისით რუსთაველის ჰუმანიზმი უფრო ამაღლებულია. თუ მხატვრულ-შემოქმედებითი მეთოდის თვალსაზრისით რუსთაველმა გამოიჩინა, როგორც ამას ქვემოთ დავინახავთ, საკმაოდ ძლიერი რეალისტური ალლო, სოციალურ-პოლიტიკურ და ეთიკურ შეხედულებათა ასპექტში ასეთი ალლო მას ვერ გამოუჩენია და სწორედ ამიტომ მისი სოციალურ-პოლიტიკური და ეთიკური იდეალები, რომლებიც თვით რუსთაველის ზნეობრივ ამაღლებულობას უფრო გამოხატავდნენ, ვიდრე მის გარშემო არსებულ სოციალურ სინამდვილეს, ამკარა უტოპიურობის ნიშანს ატარებენ. რუსთაველი ქადაგებს სოციალურ-პოლიტიკური და ეკონომიური ურთიერთობის ჰუმანიზმებს თვით ფეოდალური წყობის საფუძვლების ხელუხლებლობის ნიადაგზე, მას სურს პა-

ტრონსა და ყმას ერთმანეთის სიყვარული და პატივისცემა ახასიათებდეს, მათ ურთიერთობაში სუფევდეს სამართლიანობა და პატიოსნება. იგივე პრინციპები გადააქვს რუსთაველს ხალხთა და სახელმწიფოთა ურთიერთობაზედაც, თუმცა მან მშვენივრად იცოდა თვით მრავალტანჯული ქართველი ხალხის ისტორიის მაგალითზე, რომ საერთაშორისო მასშტაბითაც უფრო ძლიერი და მრავალრიცხოვანი ერები ჩაგრავენ უფრო სუსტ და მცირერიცხოვან ერებს. აქაც რუსთაველი საკუთარ იდეალს გამოხატავდა და მოუწოდებდა ერებს მათი განხორციელებისკენ.

რა თქმა უნდა, ისტორიული უსამართლობა იქნებოდა რუსთაველის მიმართ მისი პოზიციის მიჩნევა ფეოდალური წყობის აპოლოგეტურ იდეალიზებად. როგორც ვიცით, ასეთი ვერსიაც იყო წამოყენებული, ოღონდ საბედნიეროდ ამ ვერსიის ავტორმა შემდეგში თვითონ აიღო მასზე ხელი. თვით რუსთაველს უდავოდ სწამდა ფეოდალური წყობის ჰუმანიზების ობიექტური შესაძლებლობა, ისევე, როგორც სწამდა მას ხალხთა ნამდვილი ძმობისა და მეგობრობის შესაძლებლობა კლასობრივ-ექსპლოატატორული წყობის ნიადაგზე. რუსთაველის იდეოლოგიის გარდაუვალი კლასობრივი შეზღუდულობის შედეგია ის გარემოება, რომ მას სრულიად არ მიაჩნია უსამართლობად ტარიელის სამხედრო ექსპედიცია ხატაეთში ინდოეთთან მისი ვასალური დამოკიდებულების აღდგენის მიზნით. ვასალიტეტი ხომ იგივე პატრონ-ყმობის პრინციპის განსახიზვევაა საერთაშორისო ურთიერთობის ასპექტშიც.

მაგრამ თუ აღნიშნული კლასობრივი შეზღუდულობა არა მარტო უტოპიურობის ბეჭედს ასვამდა, არამედ გარკვეულ უარყოფით ნიშნებსაც ანიჭებდა რუსთაველის ზოგად სოციალურ-პოლიტიკურსა და ეთიკურ იდეალებს, ეთიკის კონკრეტული პრობლემატიკის სფეროში ეს გაცილებით უფრო ნაკლებად ჩანდა. დავიწყოთ ქალის სოციალური სტატუსის საკითხით, რომელშიც რუსთაველი უდიდეს ჰუმანისტად გვევლინება. რუსთაველის ეპოქაში არა მარტო აღმოსავლეთში, არამედ დასავლეთშიც ქალი უაღრესად შეზღუდული იყო თავის უფლებებში, რამაც თავისი გამოხატულობა ჰპოვა პოეზიაშიც. რუსთაველი გვიხატავს სრულ თანაბრობას ქალისა და მამაკაცის ურთიერთობაში, სწორედ ქალის უფლების დაცვის იდეა უდევს საფუძვლად პოემის თითქმის მთელ ტრაგიკულ პერიპეტიებს. ფარსადანს რომ არ გაეთელა ნესტან-დარეჯანის უფლება სამეფო ტახტის მემკვიდრეობაზე, არა მარტო ტარიელსა და ნესტან-დარეჯანს, არამედ თვით ინდოეთსაც არ დაატყდებოდა თავს სამინელი უბედურება.

თუ განზე დავტოვებთ ვასალიტეტის პრინციპის დაცვას, განპირობებულს თვით ფეოდალური წყობის არსით, რუსთაველი უაღრესად ჰუმანისტურად შლის ხალხთა ურთიერთობას. ამ ასპექტში ყველაზე უფრო აღსანიშნავია ხალხთა სრული თანაბრობის იდეა, მიუხედავად მათი რიცხობრივი უთანაბრობისა, პატარა მულღაზანზაროს მფლობელი ფრიდონი ისეთივე სიყვარულითა და პატივისცემით სარგებლობს ტარიელისა და ავთანდილის მხრივ, როგორითაც ხასიათდება ამ უკანასკნელთა ურთიერთდამოკიდებულება. ტარიელი, რომელსაც თვით ვასალიტეტი სავსებით ბუნებრივად მიაჩნია, დიდ ჰუმანურობას იჩენს

მის მიერ დამარცხებული რამაზისა და მისი ხალხის მიმართ. ჰუმანურობის ნიშნით აჯილდოვებს რუსთაველი თავისი პოემის თითქმის ყველა პერსონაჟს, ყველა ისინი, დამოუკიდებლად თავიანთი ეროვნებისა, სქესისა, სოციალური სტატუსისა და საქმიანობის ხასიათისა, გაერთიანებულნი არიან კეთილისათვის ბრძოლით, უაღრესი თანაგრძნობით გაუბედურებული ნესტან-დარეჯანისა და ტარიელის მიმართ. თვით რამაზისთვისაც კი, რომელსაც პოეტი ხატავს მუქი რეალისტური საღებავებით, იმეტებს ჰუმანისტურ შტრიხს: რამაზი მიმართავს ტარიელს თხოვნით, როგორც სურს ისე დასაჯოს თვითონ ის, ოღონდ არ აუნიოკოს უდანაშაულო ხალხი. შეიძლებოდა ამგვარი მაგალითების გამრავლება, მაგრამ უფრო მნიშვნელოვანია პოემის მთლიანი იდეურ-თემატური ჩანაფიქრის უაღრესი ჰუმანურობა კეთილის ბოროტზე გამარჯვების და სიყვარულისა და მეგობრობის საბოლოო ტრიუმფის სახით. მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიაში რუსთაველი იყო პირველი, რომელმაც თავის უკვდავ ქმნილებაში სიყვარული, მეგობრობა და პატიოსნება დაუდო ურყევ საფუძვლად ადამიანთა ურთიერთობას დანყებული უმცირესი სოციალური უჯრედით ოჯახით და დამთავრებული საერთაშორისო მასშტაბით ხალხთა და სახელმწიფოთა ურთიერთ-დამოკიდებულებით.

2. სიყვარულის ადგილი რუსთაველის ეთიკურ შეხედულებებში

თითქმის საყოველთაოდ აღიარებულია, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ არის სასიყვარულო პოემა. მართლაც, სიყვარული მეტად დიდ როლს ასრულებს, ის არა მარტო სიუჟეტური კვანძის შეკვრისა და მისი გახსნის საფუძველია, მას სტრუქტურული მნიშვნელობა აქვს ავტორის მთლიან იდეურ-თემატურ ჩანაფიქრში. მაინც ჩვენ მთლიანად ვერ გავიზიარებთ „ვეფხისტყაოსნის“ მიჩნევას სასიყვარულო პოემად⁶⁰, ყოველ შემთხვევაში იმ აზრით, რა აზრითაც სარგებლობენ ამ ცნებით სარაინდო-კურტუაზიული პოეზიის მიმართ.

როცა სიყვარულის როლისა და ადგილის საკითხს ვარჩევთ ეპიკურ ნაწარმოებში, პირველ რიგში გასათვალისწინებელია თვით სიყვარულის ხასიათი და მისი დამოკიდებულება სხვა ძირითად ეთიკურ კატეგორიებთან, რომელნიც განსახოვნებულია პოეტის მიერ თავის ნაწარმოებში.

უწინარეს ყოვლისა უნდა აღინიშნოს, რომ რუსთაველს სიყვარული არ ესმოდა არც ემპედოკლესავით, როგორც ზოგადონტოლოგიური უნივერსალური პრინციპი, არც დანტესავით, როგორც „კოსმიური“ ფენომენი. არც ჯორდანო ბრუნოსავით უცდია მას ორივე ამ პრინციპის გაერთიანება. სიყვარული ესმოდა მას როგორც ადამიანური და მხოლოდ ადამიანური გრძნობა, ოღონდ როგორც ამ გრძნობის უმაღლესი და უფაქიზესი ფორმა. ამავე დროს რუსთაველი სიყვარულს ადამიანის ინდივიდუალურ არსზე უფრო მაღლა აყენებდა და, საერთოდ, ადამიანთა საზოგადოებრივი ურთიერთობის უმაღლეს საწყისად მიიჩნევდა. მას კარგად ესმოდა სიყვარულის ის უაღრესად ინტიმური მხარე,

⁶⁰ E. R i c e, The Renaissance idea of Wisdom, p. 37.

რომელიც რაციონალური გაგების ელემენტებად ვერ დაიშლება, ამიტომ სიყვარულს თვით ღვთაებრივი არსის გამოვლენად მიიჩნევდა ადამიანის სულში. როგორც დავინახავთ, ეს არ იყო არც ნეოპლატონიკური და არც ბიბლიური წარმოდგენა სიყვარულზე, რომლებიც პრინციპულად უპირისპირებდნენ ერთმანეთს ღვთაებრივსა და ადამიანურს.

ყველა დიდი მოაზროვნე გრძნობდა სიყვარულის ერთგვარ „მეტაფიზიკურ“ მხარეს და არავითარ შემთხვევაში არ დაჰყავდა ის უბრალო სქესობრივ ურთიერთმიმზიდველობაზე. ემპედოკლეს არ უცდია სიყვარულის შინაგანი არსის დახასიათება, მან ის პირდაპირ გამოაცხადა სამყაროს გამაერთიანებელ და მომწესრიგებელ ძალად. ევროპულ ფილოსოფიაში პირველად პლატონმა სცადა სიყვარულის თეორიული გაშუქება, მაგრამ აქაც, როგორც მთელს თავის ფილოსოფიურ აზროვნებაში, ვერ გაექცა მითოლოგიურ-მისტიკურ წარმოდგენათა წრეს და სიყვარული მისტიკური ეროსის გრძნობად გამოვლენად გამოაცხადა. თავისი მასწავლებლის სოკრატეს გავლენით პლატონმა სიყვარულს გარკვეული ზნეობრივი ელფერიც მიანიჭა და სცადა მისი სახეების კლასიფიკაციაც. ის არჩევდა სამი სახის სიყვარულს: 1) როგორც უშუალოდ ღვთაებრივ ფენომენს, რომელიც იმავე დროს უმაღლესი მეტაფიზიკური პრინციპის სახით ჰქონდა წარმოდგენილი და უმაღლესი სიკეთის ცნებას უერთდებოდა; 2) როგორც ბრმა, გონივრულობას მოკლებული ვნება, რომელშიც სული ქვეითდება მანკიერი გრძნობადი ტკობის მოთხოვნილებამდე; 3) როგორც ორივე აღნიშნული თვისების ერთგვარი ნარევი, რომელშიც არც გრძნობადი ტკობაა მთლად უარყოფილი, მაგრამ ვნებები გონებას ექვემდებარება. ამიტომ საერთოდ „პლატონურ სიყვარულზე“ ლაპარაკი უმართებულოა. მაგალითად, პლატონურია დანტეს სიყვარული ბეატრიჩეს მიმართ, ის სწორედ ხსენებულ პირველ სახეს უახლოვდება. მაგრამ „პლატონურია“ ვისისა და რამინის სიყვარულიც, რომელიც ხსენებული მეორე სახის გამოხატულებაა. ტრადიციულად პლატონურად მიიჩნევენ წმინდა იდეალურ, გრძნობადი კავშირის სურვილს მოკლებულ სიყვარულს, თუმცა „ნადიმის“ ავტორს ნაკლებად უდგება სიყვარულის ასეთი გაგება. თვით პლატონს ღვთაებრივი სიყვარული მხოლოდ იდეალად მიაჩნდა და რეალურ ცხოვრებაში იზიარებდა სწორედ „ნარევ“ სიყვარულს, რომელშიც გაერთიანებული უნდა იყოს ზეციური და მიწიერი ელემენტები. პლატონური სიყვარულის ტრადიციული გაგების შემუშავებაში დიდი როლი შეასრულა ნეოპლატონიკურმა ინტერპრეტაციამ, რომელმაც საერთოდ ასკეტური განხრა მისცა სიცოცხლით სავსე ანტიკურ ფილოსოფიურ ტრადიციას. თითქმის ასეთია ყველა ტრადიციად ქცეული ავტორიტეტის ბედი. ამ მხრივ დამახასიათებელია ოვიდიუსის მეტკვიდრეობის ინტერპრეტაციის მაგალითი. ნაცვლად მისი ნამდვილად ფილოსოფიური „ჰეროიდებისა“ ზოგიერთმა, უმთავრესად ფრანგებმა, სანიმუშოდ მიიჩნიეს მისი „არს ამატორია“, თითქმის ფრივოლური ნაწარმოები, რომელიც ნაწილობრივ სატირასაც წარმოადგენს მაშინდელ რომაულ, დაცემულობის გზაზე დამდგარ არისტოკრატიაზე, რის გამოც ოვიდიუსის სახელი დაუკავშირდა ისეთ შეხედულებებს სიყვარულზე, რომელთა მთავარ შინაარსს წარმოადგენდა სხვადასხვა ოჯახური და სოციალური მდგომარეობისა და

ასაკის ქალების ცდუნების ხელოვნება და ტექნიკა.⁶¹ სწორედ ოვიდიუსის „არს ამატორიას“ შუასაუკუნეობრივ ინტერპრეტაციასთან დაკავშირებით გასტონ პარი გვთავაზობს ზოგადი ხასიათის ორ შენიშვნას: 1) რომ რომის არისტოკრატია, რომელსაც ოვიდიუსი აძლევდა თავის „უნაყოფო გაკვეთილს“, სავსებით სხვა იყო, ვიდრე მეთორმეტე საუკუნის ფეოდალური არისტოკრატია; 2) რომ შუა საუკუნეებს საერთოდ არ გააჩნდა სათანადო გონებრივი სიღრმე იმისათვის, რათა წარმოედგინა უალრესი განსხვავება, ნამდვილი უფსკრული ანტიკურ და შუასაუკუნეობრივ მსოფლშეგრძნებათა შორის.⁶² მიუხედავად ამისა, ან იქნებ სწორედ ამის გამო, ოვიდიუსის ხსენებული წიგნი გახდა მთელს შუასაუკუნეობრივ ლიტერატურაში მთავარი წყარო „ელეგანტური სიყვარულისა“ და „არშიყობისა“.⁶³

ოვიდიუსის მაგალითი დამახასიათებელია იმ მხრივ, თუ როგორ იყენებს ყოველი ეპოქა და ყოველი სოციალური ელიტა ტრადიციულ ავტორიტეტებს თავისი ინტერესებისა და გემოვნების მიხედვით. თვით „არს ამატორია“ არ წარმოადგენდა ოვიდიუსის საკუთარი შეხედულებების გამოხატულებას სიყვარულის სფეროში. მსგავსად ემპედოკლესი, ის განიხილავდა სიყვარულს როგორც უნივერსუმის შინაგანი თანხმობისა და წყობის საწყისს.

საერთოდ შუა საუკუნეები არ შეიძლება წარმოვიდგინოთ რომელიმე ერთი იდეური მიმართულების ხანად, ოღონდ სხვადასხვა მიმართულებები ძირითადად შიშისა და უნდა დაქვემდებარებოდა საეკლესიო ქრისტიანულ ორთოდოქსიას. ეს ეხება სიყვარულის იდეასაც. ხოლო თვით საეკლესიო ორთოდოქსია ამ სფეროში მიჰყვებოდა არა თვით პლატონის მოძღვრებას, არამედ სწორედ ნეოპლატონიკოსებს, რომლებმაც „გაათავისუფლეს“ სიყვარული ყოველივე მინიერი-საგან და „წმინდა იდეად აქციეს“.⁶⁴ ამის შესაბამისად კრძალავდა საეკლესიო ორთოდოქსია „ამქვეყნიურ სიყვარულს“, რომელსაც ის განიხილავდა როგორც „სულის წაწყვეტას“. ქალების „უმანკობა“ და მათი სიმბოლური მითხოვება ქრისტესთვის (უმთავრესად მონაზნობის სახით), ხოლო მამაკაცების ისეთივე სიმბოლური სიყვარული ღვთისმშობლისადმი უმაღლეს სათნოებად იყო გამოცხადებული.⁶⁵ ოღონდ ყოველივე ეს იყო არსებითად მხოლოდ სიტყვიერი ნილაბი და არა ნამდვილი განცდა. ხშირად „ქრისტეს სიმბოლური საცოლეები“ კარდინალების ან სხვა უმაღლესი სასულიერო თანამდებობის პირების იდუმალი სიყვარულები იყვნენ და სწორედ ამ საიდუმლოების დასაფარავად იყვნენ შეფარებულნი სავანეებს. რიგითი ბერებიც არც ისე ჩამორჩებოდნენ პრელატებს და „უმანკობის სავანეები“ არა იშვიათად საიდუმლო საროსკიპობებს წარმოადგენდნენ.

ნამდვილი იდეალური სიყვარული უალრესად იშვიათი მოვლენა იყო. იქნებ ერთადერთი ადამიანი იყო დანტე, რომელიც ამგვარ სიყვარულს სერიოზულად და გულწრფელად იზიარებდა. ეგრეთ ნოდებული რაინდული სიყვარულის „იდე-

⁶¹ G. Paris, op. cit., p. 189.

⁶² Ibid., p. 191 (შეად. W. Ker, Epic and romance, p. 395).

⁶³ Gerald Brenan, Historia de la literatura española, p. 174.

⁶⁴ H. Günz, Die literarästhetik des europ. Mittelalters, s. 30.

⁶⁵ Г. Эйкен, Цит. соч., стр. 613.

ალურად“ გამოცხადება ალბათ ერთგვარი კარგად მოფიქრებული ხერხი იყო მიმნდობი ქმრების თვალების ასახვევად. ალექსანდრე ვესელოვსკის უამრავი მაგალითები მოჰყავს რაინდული სიყვარულის „იდეალობის“ ვერსიის გასაბათილებლად და მართებულად აკრიტიკებს გერმანელების ცდას წარმოგვიდგინონ თავიანთი „Minnesang“ ქალზე ახალი ეთიკური შეხედულების განსახოვნებად.⁶⁶ ამასვე აღნიშნავს ენგელსიც. „რაინდული სიყვარული თავისი კლასიკური სახით პროვანსელებთან პირდაპირ მიმართულია მეუღლეობრივი სიყვარულის ერთგულების დარღვევისკენ და პოეტები კიდევაც უმღერენ ამ დარღვევას. პროვანსის სასიყვარულო პოეზიის მშვენიერებას წარმოადგენენ „ალბები“ (albas), ესე იგი „გარიჟრაჟის სიმღერები“. ცოცხალი საღებავებით გვიხატავენ ისინი თუ როგორ ნებივრობს რაინდი თავისი ლამაზმანის სხვისი ცოლის საწოლში, ხოლო გარეთ უდგას გუშაგი, რომელიც აუწყებს რაინდს გათენების მოახლოებას, რათა მან მოასწროს შეუმჩნეველად გასხლტომა. ჩრდილოელმა ფრანგებმა და მათ შორის ყოჩაღმა გერმანელებმა აგრეთვე შეითვისეს პოეზიის ეს სახე... ამ პოეზიის შესაბამის მანერებთან ერთად“.⁶⁷

„იდეალური სიყვარული“ ერთგვარი პოეტური პირობითობა იყო თვით დანტესა და პეტრარკასთან. არც პირველი დარჩენილა მხოლოდ ამგვარი სიყვარულის ამარა და არც მეორე. დანტე დაოჯახებული იყო ჩვეულებრივი წესით და რამდენიმე შვილიც ჰყავდა, ხოლო პეტრარკას შეეძინა ვაჟიშვილი „ილლეგალური“ სიყვარულისაგან და მის აღზრდას ისე უდარდელად მოეპყრო, რომ ერთ მშვენიერ დღეს მან ბინაც კი გაუქურდა.

ნეოპლატონიკური სიყვარული მისი ნამდვილი გაგებით არც ერთ შუასაუკუნეობრივ ეპიკურ ქმნილებაში არ ყოფილა და არც შეიძლებოდა ყოფილიყო თანმიმდევრულად განსახოვნებული. დანტეს „კომედია“ არ არის ნამდვილი ეპიკური ნაწარმოები, მას მხოლოდ გარეგნულად გააჩნია ეპიკური ფორმა. არსებითად ის უსიუფეთო პოემაა სიუჟეტის ნამდვილი გაგებით, რომელსაც სათანადო კვანძი გააჩნია და ჩვეულებრივ წინააღმდეგობრივი ეპიზოდებისა და სიტუაციების სახით იშლება. პეტრარკამ უმღერა „იდეალურ სიყვარულს“ მხოლოდ თავის სონეტებსა და კანცონებში. მისი ეპიკური ქმნილება „აფრიკა“ სულ სხვა პრინციპებზეა აგებული.

რარიგ უცნაურადაც არ უნდა მოგვეჩვენოს ეს, აღმოჩნდნენ ისეთებიც, რომლებმაც მიაწერეს რუსთაველს ნეოპლატონიკური სიყვარულის გამოსახვა მის სუფისტურ ფორმაში. ალბათ იმათ არც კი იცოდნენ, რომ სუფიები მხოლოდ ღმერთის მიმართ იჩენდნენ „იდეალურ სიყვარულს“, ხოლო თავიანთ რეალურ ცხოვრებაში სულ სხვა სასიყვარულო პრაქტიკას მისდევდნენ. მართალია, თავიანთ ლირიკულ ლექსებში სუფისტი პოეტები უმღერდნენ „იდეალურ სიყვარულს“, მაგრამ თუ როგორი იყო მათი საკუთარი პრაქტიკა, ამაზე შემონახულია უტყუარი ცნობები ერთ-ერთ შუასაუკუნეობრივ ლიტერატურულ ძეგლში, რომელიც სწორედ სიყვარულის მაშინდელი არაბული ფორმების ფაქტობრივ მასალას იძლევა. ამ წიგნის შემოკლებული გერმანული თარგმანი

⁶⁶ А. Веселовский, Собрание сочинений, т. I, стр. 344-345.

⁶⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XIV, изд. I, стр. 52.

ეკუთვნის რუდი პარეტს.⁶⁸ თითქმის ყველგან, სადაც სუფიების სიყვარულზეა ლაპარაკი, აღწერილია ფაქტები მამაკაცების სასიყვარულო ურთიერთობისა ყმანვილ ვაჟებთან, თანაც ორივე მხარის სახელისა და გვარის მოხსენიებით და თვით ცდუნების რთული „ხელოვნების“ ნატურალისტური აღწერით (ამ „ხელოვნებაში“ პირდაპირი ძალადობაც გვხვდება).

სიყვარულის იდეალიზება არსებითად იმ საერთო პირობითობისა და სიტყვისა და საქმის ურთიერთმონყვეტის ერთ-ერთი გამოვლენა იყო, რაც დამახასიათებელია „კლასიკური“ ფეოდალიზმის ხანისთვის და რასაც პირდაპირი მაგალითი მისცეს ქრისტიანული ეკლესიის მესვეურებმა, რომლებიც სიტყვით მაღალ ზნეობრივ პრინციპებს ქადაგებდნენ, ხოლო საქმით სრულიად სანინააღმდეგოს ჩადიოდნენ. შემთხვევითი როდი იყო, რომ „იდეალური სიყვარულის“ კონცეფცია აღმოცენდა პროვანსში პატარ-პატარა ფეოდალურ სამთავრო კარების პოეზიაში ის იყო მხოლოდ სიტყვების პოეტური თამაში, საქმით კი მას არავინ არ მისდევდა. ესპანური ლიტერატურის ცნობილ ისტორიკოს ჯ. ბრენანის მოსწრებული თქმით ის იყო „სიყვარული თავში“ (el amor en la cabeza) და არა გულის სიყვარული, სანამ მართლა იდეალურ ხასიათს ატარებდა როგორც ვასალის აუცილებელი ეთიკეტური მოვალეობა თავისი სიუზერენის ცოლის მიმართ, ხოლო რა ნუთსაც „გულის სიყვარულად“ გადაიქცეოდა, ადიულტერში გადადიოდა.

საეკლესიო ორთოდოქსიამ დაამცირა სიყვარული შედარებით პირვანდელ ქრისტიანობასთან, რომელმაც სწორედ „ყოვლად-მონყალე“ და „ყოვლად-მოსიყვარულე“ ღმერთი დაუპირისპირა ძველი ალთქმის ტირან-ღმერთს. ეს ავინყდებათ იმათ, ვინც მეტისმეტად აახლოებს რუსთაველის მსოფლმხედველობას საეკლესიო ორთოდოქსიასთან. თავისი ჩამოყალიბებისას ქრისტიანულმა ეკლესიამ მთლიანად მიიღო პირველი ქრისტიანების მიერ უარყოფილი იუდეველთა ბიბლია და მასთან ერთად მხოლოდ თავისთავის მოსიყვარულე ღმერთის ცნება, რომელიც ვერ ითმენს ადამიანის სიყვარულს სხვა ვინმესადმი, გარდა თვით ღმერთისა. ამისი მაგალითები ჩვენ დავასახელებთ ზემოთ თვით სახარებიდანაც. საერთოდ სიყვარულის ამაღლებასთან ერთად რუსთაველმა აამაღლა ქალ-ვაჟის სიყვარულიც მისი მტკიცე ზნეობრივი საფუძვლის მოთხოვნით... სიყვარული არის რუსთაველთან არა ერთ-ერთი უმაღლესი, არამედ ყველაზე უფრო მაღალი ეთიკური კატეგორია სხვა ეთიკურ კატეგორიებს შორის. „ვეფხისტყაოსანში“ განსახოვნებულ სიყვარულს სავსებით უდგება მოლიერის შემდეგი ამაღლებული სიტყვები („ქალთა სკოლაში“): „სიყვარული ჩვენი დიდი და ნამდვილი მასწავლებელია, ის მხდალს გაამამაცებს, კრიჟანგს ხელგაშლილად გადააქცევს, მას ვერ წვდება გონება“. კეთილშობილ შელლის რომ რუსთაველი გაცნობილი ჰყოლოდა, ის უეჭველად დაიმონმებდა მას სიყვარულის საკუთარ განმარტებაში: „სიყვარული ერთადერთი კანონია, რომელიც მოწოდებულია განაგებდეს სამყაროს“.⁶⁹

„ვეფხისტყაოსანში“ განსახოვნებული ქალ-ვაჟის სიყვარული ერთ მეტად

⁶⁸ R u d i P a r e t, Früharabische Liebesgeschichten («Sprache und Dichtung», Heft 40, Bern, 1940, ss. 6, 32, 33).

⁶⁹ Ш е л л и, Возмущение Ислама, предисловие.

მნიშვნელოვან ასპექტში უნიკალურია არა მარტო რუსთაველის ეპოქისთვის, არამედ ასეთივე რჩება თითქმის დღემდე. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს ის გარემოება, რომ ეპიკურ ქმნილებებში ჩვეულებრივ პოულობს განსახოვნებას ან ცალმხრივი, უპასუხო სიყვარული, ან (მეტად იშვიათად) ამქვეყნიურობას მონყვეტილი იდეალური სასიყვარულო სწრაფვა, ან შიშველი ვნება. რუსთაველმა განასახოვნა ისეთი სიყვარული, რომელიც ურთიერთსაზიაროა, მაგრამ ცალმხრივი სიყვარულის ძალა გააჩნია, რომელიც სავსებით რეალური და ამქვეყნიურია, მაგრამ იდეალური სიყვარულის სისპეტაკე გააჩნია, რომელიც მალალ ზნეობრივ პრინციპს ემყარება და ამავე დროს ვნებების სიძლიერე არ აკლია.

სიყვარულის ასპექტში რუსთაველის პოემა ხასიათდება მთელი რიგი სხვა თავისებურებებით, ყველა მათი დახასიათება აქ არ შეგვიძლია ადგილის შეზღუდულობის გამო, მაგრამ ზოგიერთ მათგანზე მოკლედ მაინც შევჩერდებით. მიუხედავად „ვეფხისტყაოსანში“ განსახოვნებული სიყვარულის უალრესი სიძლიერისა პოემაში ჩვეულებრივი ეჭვიანობის ნაკვალევიც არ ჩანს, თუმცა უამრავია სიტუაციები, რომელთაც შეეძლოთ დაებადებინათ და ჩვეულებრივ ბადებენ კიდევ ეჭვიანობა. ამავე დროს ყველასათვის ცნობილია, თუ რა როლს ასრულებს ეჭვიანობა მსოფლიო ეპოსში. ეპოსისა და რომანის ცნობილი მკვლევარი უ. კერი სწორედ მეთორმეტე საუკუნის რომანტიკული ეპოსის მთავარი წარმომადგენლების ერთ-ერთ ძირითად დამახასიათებელ ნიშნად მიიჩნევს იმ დიდ ადგილს, რომელსაც ისინი უთმობენ თავიანთ ნაწარმოებებში ეჭვიანობასა და მასთან დაკავშირებულ კონფლიქტებს, რომლებიც უმეტეს შემთხვევაში ნაწარმოებების მთავარ მამოძრავებელ ძალას წარმოადგენდნენ.⁷⁰ ცნობილია, თუ რა დიდ როლს ასრულებს ეჭვიანობა აღმოსავლურ ლიტერატურაში, მას გარკვეულ ხარკს უხდის ნიზამიც, რომელიც მთელს აღმოსავლურ ეპოსში ყველაზე უფრო კეთილშობილურად ხატავს ქალ-ვაჟის სიყვარულს. ერთ-ერთ უდიდეს რომანტიკულ, თანაც სწორედ „რენესანსულ“ ეპოსში არიოსტოს „ორლანდო ფურიოზოში“ მთავარი გმირი ორლანდო გონებას კარგავს სწორედ ეჭვიანობის ნიადაგზე.⁷¹

ვეფხისტყაოსანში“ ისეთ სიტუაციაშიც კი, როცა უდავო გარეგნული საბაბი არსებობს ეჭვიანობისთვის, მისი არავითარი ნიშანი არ ჩანს. მაგალითად, როცა თინათინი ავალებს ავთანდილს „უცხო მოყმის“ ძებნას მას შემდეგ, რაც როსტევეანის (უკეთ თვითონ მის) სამეფო კარზე ყველა დამშვიდდა მისი საკითხის ირგვლივ, თინათინის მიერვე ჩაგონებული უნაყოფოდ დამთავრებული ძებნისა და მოჩვენებად მიჩნევის გამო, ავთანდილს ახლოსაც არ ეკარება ეჭვიანობის გრძნობა. იქნებ შეგვნიშნონ, რომ ავთანდილს არც ჰქონდა ეჭვის საბაბი, ვინაიდან თინათინი არ იცნობდა „უცხო მოყმეს“, მაგრამ ეს შენიშვნა საფუძველს მოკლებული იქნება. განა იშვიათია მსოფლიო ეპოსში შემთხვევები „დაუსწრებელი“ შეყვარებისა უცხო ქაბუკის სილამაზის სიტყვიერი აღწერის შედეგად? რომ აღარაფერი ვთქვათ ფირდოუსის რუდაბეზე, რომელსაც ასე

⁷⁰ K. K e r, op. cit., № 4, 1957, pp. 350-352.

⁷¹ Quatro poeti italiani, Parigi, 1845; A r i o s t o, Orlando Furioso, canto XXIII.

შეუყვარდება ზაალი, დავასახელებთ ნიზამის შირინს. მართალია, ამ უკანასკნელს ხოსროვი შეუყვარდება შაჰურის მიერ დახატული სურათის მიხედვით, მაგრამ განა დახატულ სურათზე ნაკლებად შთამბეჭდავი იყო „უცხო მოყმის“ ღვთაებრივი სილამაზის აღწერა, განსაკუთრებით ის გარემოება, რომ როსტევის ანს მოსვენება და თვით ჭამა-სმის მადა დაუკარგა მისი სიახლოვის სურვილმა. თუ შეგვნიშნავდნენ, რომ ავთანდილი კარგად იცნობდა თავისი თინათინის სათნოებას, ეს უკვე თვით რუსთაველის „საქმეა“, სწორედ მან დაგვიხატა თინათინის ამალღებული სახე.

ჩვეულებრივ ფიქრობენ, რომ პოემის პროლოგის მე-20, 21-ე და 27-ე სტროფებში რუსთაველი გულისხმობს პლატონურ სიყვარულს, ხოლო ერთნი ამტკიცებენ, რომ რუსთაველი აკრიტიკებს ამ სიყვარულს, მეორენი კი თვით რუსთაველს მის მიმდევრად მიიჩნევენ. მაგალითად, ბოურას აზრით, 27-ე სტროფში რუსთაველი დანტეზე უფრო შორს მიდის სიყვარულის იდეალიზებაში.⁷² სიყვარულის საკითხში რუსთაველის პლატონიკოსობის ვერსიას ვერ აცდა ისეთი დაკვირვებული და ნიჭიერი მოაზროვნე, როგორც იყო მოსე გოგიბერიძე. ზოგი მკვლევარი ისეთ უცნაურ დასკვნამდეც კი მიდის, თითქოს „ვეფხისტყაოსნის“ ზოგიერთ მამაკაც პერსონაჟს შორის სუფევდეს „პლატონური სიყვარული“.⁷³ მართალია, ამ უცნაური ვერსიის მომხრეები არ გვიხსნიან, რომელი პლატონური სიყვარული აქვთ მხედველობაში, ზემოთ ჩვენ დავასახელებთ პლატონის მიერ დახასიათებული სამი სახის სიყვარული, მაგრამ რომელი სახეც არ უნდა ჰქონდეთ მხედველობაში, უპატიებელ შეცდომას ჩადიან. მათ უნდა სცოდნოდათ, რომ პლატონის მიხედვით მამაკაცებს შორის „იდეალური“ სიყვარული გამორიცხებულია, ხოლო თუ მხედველობაში აქვთ პლატონის მიერ დახასიათებული მეორე სახის სიყვარული, ეს ისეთი უხამსობა იქნება, რომ მის გარშემო კამათიც შეუფერებელია მეცნიერულ ლიტერატურაში.

ჩვენი აზრით, დასახელებულ სტროფებში რუსთაველი არც აკრიტიკებს და არც იზიარებს პლატონურ სიყვარულს. მართალია, მე-20 სტროფის მე-სამე ტაეპში ნათქვამია: „იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა“ და ეს თითქოს გვაგონებს პლატონის ღვთაებრივ სიყვარულს (იგივე ითქმის იმავე სტროფის პირველი ტაეპის ბოლო ნაწილზე: „ტომი გვართა ზენათა“), მაგრამ, ჩვენი აზრით, აქ ნაგულისხმევია სწორედ სუფიების სიყვარული. „პლატონურ სიყვარულს“ არ უდგება სიტყვები: „მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან, ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან“, ვინაიდან პლატონის ღვთაებრივ სიყვარულს სწორედ მხოლოდ „ჭკვიანნი“ მიხვდებიან, ის მხოლოდ გონებისთვის მისაწვდომი სფეროა, რაც არ ითქმის გრძნობად ვნებებზე. პლატონის მოძღვრების დამახინჯება იქნებოდა, თუ ვიფიქრებდით, რომ მისი შეხედულებით სიყვარულის უმაღლესი, ღვთაებრივი სახე მისტიკური გზით შეიცნობა. მართალია, ის ეროსის გამოვლენაა, მაგრამ, როგორც წმინდა იდეალური მოვლენა მხოლოდ გონებისთვისაა მისაწვდომი. უმაღლესი სახის სიყვარულის მისტიკური გაგება ეკუთვნის არა თვით პლატონს, არამედ ნეო-

⁷² „მნათობი“, № 8, 1959.

⁷³ ზ. ა ვ ა ლ ი შ ვ ი ლ ი, ციტი. ნაწარ., გვ. 47.

პლატონიკოსებს. მართალია, საბოლოო ანგარიშში თვით პლატონისეული იდეა საერთოდ მისტიკური ცნებაა, მაგრამ პლატონისთვის ის მხოლოდ ინტელექტით შეიცნობა, ამ შემთხვევაში ჩვენ განზე ვტოვებთ პლატონის მოძღვრების შინაგან წინააღმდეგობათა საკითხს. შემთხვევითი როდია, რომ პლატონი თავის იდეალურ სამყაროს მათემატიკური პრინციპების შუქზე განიხილავს, ხოლო მათემატიკა ინტელექტისა და არა გრძნობადი ინტუიციის სფეროა. მართალია, ღვთაებრივი სიყვარული წარმოადგენს ეროსის მხოლოდ გამოვლენას და არა იმას, თუ როგორ იპყრობს ეროსი ადამიანის გულს, მაგრამ ეს უკვე საერთოდ იდეალიზმის შინაგანი წინააღმდეგობრიობის საკითხია. პლატონის იდეალურ სიყვარულზე ვერ ითქმის: „მსმენელის ყურნიცა დავალდებინაო“, პირიქით, სწორედ იგია გონივრულის ყურთა უფრო შესაფერისი მოსასმენი. რაც შეეხება 27-ე სტროფს, ის სრულიადაც არ წარმოადგენს მე-20 სტროფის კომენტირებას, როგორც ეს წარმოდგენილი აქვს ბოუზას. აქ სიტყვები „პირველი მიჯნურობა“ სხვა აზრითაა ნახმარი, ვიდრე 21-ე სტროფის „ვთქვა მიჯნურობა პირველი“; არ წარმოადგენს ის არც წინამორბედი 26-ე სტროფის მეოთხე ტაეპის: „კარგი მიჯნური იგია, ვინც იქმს სოფლისა თმობასა“ გაგრძელებას. ჩვენ უდავოდ გვეჩვენება, რომ პროლოგში, დაწყებული 26 სტროფიდან, რაღაც დაბნეულია, ერთმანეთშია არეული დადებითი და უარყოფითი დეფინიციები, ხოლო 29-ე და 30-ე სტროფები საერთოდ ძნელი გასაგებია. პროლოგის ბოლო სტროფებში ტაეპების არევა ყველაზე უფრო ნათლად ჩანს 31-ე სტროფში, რომლის პირველი ტაეპი აქებს გაჭრას, მარტოობას, ხოლო მეოთხე ტაეპი მოულოდნელად დაასკვნის, რომ რათა არ დააჩნდეს მიჯნურობა, „სჯობს თუ კაცსა ეახლებს“-ო. სავარაუდოა, რომ პროლოგის ბოლო ნაწილს აკლია ორი-სამი სტროფი მაინც ან მათი ნაწილები და ულოგიკოდ შეერთებულია მათი „ნარჩენები“ წინააღმდეგ შემთხვევაში წარმოუდგენელია, რომ რუსთაველი დაუშვებდა შინაგან წინააღმდეგობას თვით ერთი სტროფის ფარგლებშიც! რამდენადაც პროლოგი თეორიული ხასიათისაა, ძნელია პირდაპირი ლაკუნების აღმოჩენა, მაგრამ აზრთა არევა 5-6 ბოლო სტროფში ვერ გამოსწორდება მათში მოცემული ტაეპების ხელახლა არანაყოფიერებით, ეტყობა, რომ ადგილი ჰქონდა აზრთა დაპირისპირებას ცალკეულ სტროფებს შორის, ხოლო როცა დაპირისპირებული აზრები მოხვდნენ სტროფების შიგნით, გაჩნდნენ შინაგანი წინააღმდეგობები.

სტროფების ამ სავარაუდო არევაშიც კი მოჩანს, ჩვენი აზრით, იმისი კვალი, რომ პროლოგში რუსთაველს აქვს მხედველობაში არა მარტო ორგვარი, არამედ უფრო მრავალგვარი სახე სიყვარულისა: 1) სუფიების სიყვარული. სწორედ სუფიებს უნდა გულისხმობდეს 22-ე სტროფის მესამე ტაეპი: „ზოგსა აქვს საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა“. პლატონის „ღვთაებრივი სიყვარული“ სრულიადაც არ გულისხმობს „ამქვეყნიურობის“ შეძლებას, მისთვის ზურგის შექცევას. ის ერთგვარი კოსმიური მეტაფიზიკური პრინციპია, თვითონ არის ღვთაების გამოვლენა გრძნობად სამყაროში, რა თქმა უნდა, გამოვლენა იდეალური, უხილავი, მისაწვდომი მხოლოდ ინტელექტისთვის. სუფიების სიყვარული კი მისი ზოგადეთიკური აზრით მოითხოვდა ადამიანისაგან ყველაფრის დავიწყებას, ხელის ალებას ყოველივე „ამქვეყნიურზე“, ზურგის

შექცევას თვით სხვა ადამიანებისთვისაც და საკუთარი თავის დავინწყებასაც ღმერთთან მისტიკურ-ექსტაზური „შეერთების“ მიზნით. სუფიზმი იყო არა თვით პლატონის მოძღვრების უშუალო გავლენის შედეგი, არამედ პლატონის მოძღვრების ნეოპლატონიკური ტრანსფორმაციის გავლენით წარმოშობილი ყველაზე უფრო მისტიკური ფორმა მსოფლმხედველობისა, უკეთ მსოფლშეგრძნებისა, რომელმაც მთლიანად უკუაგდო პლატონიზმის რაციონალური ელემენტი და უსაზღვროდ გაბერა მისი მისტიკური მხარე, 2) შიშველი ხორციელი ვნება, რომელსაც „ქვე უც ბუნება კეკლუცთა ზედან ფრფენითა“ და რომლის მაგალითს რუსთაველი უეჭველად იცნობდა ვისისა და რამინის სიყვარულის სახით; 3) მეჯუნისეული სიყვარული, რომელიც ზემოთ გადმოცემული მოსაზრებით პლატონურ სიყვარულად არ მიგვაჩნია, თუმცა გამოჩენილი არაბისტი კრაჩკოვსკი მას პლატონურს უწოდებს. მართალია, კრაჩკოვსკი პლატონურად მიიჩნევს არა ნიზამის მიერ განსახოვნებულ სიყვარულს, ის პლატონური სიყვარულის მომღერლად აცხადებს თვით ლეგენდის ავტორს, ჩრდილო-არაბული ტომის ამირიტების წარმომადგენელს მაჯუნუსს, მაგრამ ეს დიდად არ ცვლის ვითარებას, თუ არ იქნა გამოკვლეული, გადაუხვია თუ არა, ან რამდენად გადაუხვია ნიზამიმ ლეგენდას. 4) ტარიელის სიყვარულს („ვთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნიც ხორცთა ჰხვდებიან“), რომელიც წააგავს მხოლოდ ნაწილობრივ მეჯუნის სიყვარულს, თუმცა თვით ტარიელის სახე რადიკალურად განსხვავდება ნიზამის მეჯუნის სახისაგან; 5) ავთანდილის სიყვარულს, რომელიც მხოლოდ იმით განსხვავდება ტარიელის სიყვარულისგან, რომ მას თან არა ახლავს „ხელობანი“, ესე იგი ის უფრო ექვემდებარება გონების კონტროლს და არ აკარგვინებს მიჯნურს სულიერ წონასწორობასა და რაციონალური ქცევა-მოქმედების უნარს.

რა თქმა უნდა, ყოველივე ეს ვარაუდია, მაგრამ, ჩვენი აზრით, არც ისე უსაფუძვლო. ამავე დროს ჩვენ უდავოდ მიგვაჩნია, რომ 26-31-ე სტროფებში ყველაფერი რიგზე არ არის და მათი ნამდვილი აზრის გასაგებად საჭიროა პოემის მთელი იდეურ-თემატური ჩანაფიქრის გათვალისწინება. ყოველ შემთხვევაში უეჭველად უნდა მივიჩნიოთ, რომ რუსთაველი აკრიტიკებს ერთი მხრივ მეჯუნის „შმაგ“ სიყვარულს, მეორე მხრივ ვისისა და რამინის „მტლაშა-მტლუშს“ და თვითონ ასახიერებს თავის ქმნილებაში სავსებით ახალი სახის სიყვარულს, როგორც არ განსახიერებულა მანამდე და რომელსაც ჩვენ სრული უფლებით შეგვიძლია ვუწოდოთ რუსთაველური.

შეიძლება შეგვნიშნონ, რომ პოემაში სიტყვიერად გაკრიტიკებულია მხოლოდ სიძვა და „მტლაშა-მტლუში“, სხვა სახეები სიყვარულისა მხოლოდ ჩამოთვლილია და არა გვაქვს არავითარი მტკიცე საფუძველი იმისთვის, რათა მათგან შევარჩიოთ თვით რუსთაველისთვის მისაღები სახე. ასეთი შენიშვნა მართებული არ იქნება იმ უზბრლო მოსაზრებით, რომ პოეტს საერთოდ არ მოეთხოვება თავისი მრწამსის გამოხატვა მსჯელობის სახით. რაც შეეხება ჩამოთვლილ სახეთა შორის თვით რუსთაველისეული სიყვარულის შერჩევის საფუძველს, განა შეიძლება პოეტურ ქმნილებაში ვეძიოთ სხვა საფუძველი, ვიდრე მასში გაშლილი მხატვრულ-ესთეტიკური სახეები, ეპიზოდები, სიტუა-

ციები? თუ ვინმე დაგვისახელებს მსოფლიო პოეზიაში როგორც რუსთაველამდე, ისე მის ეპოქაში იმ სახის სიყვარულის განსახოვნებას, როგორსაც „ვეფხისტყაოსანში“ ვხედავთ, როგორც იტყვიან, ჩვენ ფარ-ხმალს დავყრით. ოღონდ არ უნდა დავივიწყოთ, რომ საქმე ეხება მთლიან სურათს და არა ცალკეული ნიშნების დამთხვევას, სიყვარული საერთო-საკაცობრიო მოვლენაა და ყველა მის სახეში შეიძლება მოინახოს მსგავსი ცალკეული შტრიხები, თუნდაც რომ ერთმანეთს დაუპირისპიროთ ისეთი უკიდურესად განსხვავებული სახეები სიყვარულისა, როგორიც მოცემული არიან დანტეს „კომედიაში“ და გოტფრიდ სტრასსბურგელის „ტრისტან და იზოლდაში“.

ვინც გულდასმით უფიქრდება „ვეფხისტყაოსნის“ მთელს იდეურ-თემატურ და თვით სიუჟეტურ ქსოვილს, ადვილად შეამჩნევს, რომ რუსთაველის იდეალია ავთანდილისა და თინათინის ურთიერთსიყვარული. ამ ასპექტში ავთანდილის სახე პირდაპირ უპირისპირდება ტარიელის სახეს. ავთანდილი რომ არ მოვლენოდა ტარიელს, როგორც მას, ისე ნესტან-დარეჯანს გარდაუვალი დაღუპვა ელოდა, და ეს გაპირობებულია ტარიელის „ხელობით“. თუმცა ტარიელი არ დაცემულა და ვერც დაეცემოდა მეჯნუნის დონემდე, მაგრამ განა ერთი და იგივეა ტარიელი ნესტან-დარეჯანის გადაკარგვამდე და მისი მონახვის იმედის დაკარგვის შემდეგ? ფორმალური მოსაზრებით შეიძლება შეგვნიშნონ: საიდან ვიცით, რა მოუვიდოდა ავთანდილს, თინათინს რომ სწევოდა ნესტან-დარეჯანის ბედი? მაგრამ ასეთი ფორმალური მოსაზრებები პოეზიის სფეროში უადგილოდ მიგვაჩნია. ვისაც არ შეუძლია მკვეთრად განასხვავოს ტარიელისა და ავთანდილის სახეები, მან არც კი უნდა მოჰკიდოს ხელი პოეტური ნაწარმოების კვლევას!

ჩვენი აზრით, სწორედ მეჯნუნისეული სიყვარულის კრიტიკის მიზნით მიმართა რუსთაველმა უნიკალურ ლიტერატურულ ხერხს: სიუჟეტურ პარალელიზმს. მართალია, ამ ხერხით რუსთაველი სხვა, არანაკლებ მნიშვნელოვან მიზანსაც ემსახურება, მაგრამ ამაზე ქვემოთ გვექნება საუბარი. სიუჟეტური პარალელიზმი უცნობი არ იყო რუსთაველის ეპოქაში, საკმარისია დავასახელოთ კრეტიენ დე ტრუას „პერცევალი“ და „ივინი“, ვოლფრამ ფონ ეშენბახის „პარციფალი“ და სხვ. მაგრამ არც ერთ სხვა შემთხვევაში პარალელური სიუჟეტური ხაზები არ არიან შერწყმულნი ისე ორგანულად, როგორც ამას ვხედავთ „ვეფხისტყაოსანში“. თითქოს ჯადოსნური მხატვრული ხელოვნებით ისე უკავშირებს რუსთაველი ტარიელ-ნესტან-დარეჯანისა და ავთანდილ-თინათინის სიუჟეტურ ხაზებს, რომ ჩვენ გვაქვს საქმე ნამდვილ დიალექტიკურ ერთიანობასთან. თითქოს ორი მდინარე თავიანთ სათავეებთან ახლოს ქმნიან ურთიერთშემაერთებელ დელტას, რომელიც მთელი მათი დინების მანძილზე გრძელდება, ხოლო ბოლოს ერთ კალაპოტში მოექცევა.

სწორედ ავთანდილ-თინათინის სახით გვიხატავს რუსთაველი „ამამაღლებელ სიყვარულს“, იმ დროს როცა ტარიელი ერთგვარად კნინდება ზნეობრივად. არ შეიძლება იმისი უარყოფა, რომ თვით იმ მომენტშიც, როცა როგორც „უცხო მოყმე“ ის გამოჩნდა სცენაზე, ტარიელი უკვე არ არის ის მშვენიერი, ჰარმონიული პიროვნება, როგორითაც თვითონ გვიხატავს თავის თავს ავთანდილთან

პირველ საუბარში. აქაც შეუძლია ვინმეს ფორმალური მოსაზრებით შეგვნიშნოს: სიყვარულმა კი არ დააკნინა ტარიელი, არამედ სატრფოს გადაკარგვამ, მისი მონახვის იმედის დაკარგვამ. მაგრამ განა სიყვარულის ძალას არ უნდა მიენიჭებინა ტარიელისთვის შეუპოვრობა სატრფოს ძებნაში? სხვა ამბავი იქნებოდა, რომ გაეგო ნესტან-დარეჯანის დაღუპვა ან თვითონ ენახა ის დაღუპული. მანამდე სწორედ სიყვარულს უნდა გაემაგრებინა ის ზნეობრივად, გაემახვილებინა მისი გონება და გაეგრძელებინა ძებნა ან ცოცხალის ან დაღუპულის აღმოჩენამდე. რითი შეიძლება გამართლდეს, რომ მან მიატოვა ძებნა? გავიხსენოთ ავთანდილის საყვედური: რატომ დააგდე ფრიდონიო. ხომ დაგვანახა პოეტმა, რომ შესაძლებელი ყოფილა ნესტან-დარეჯანის აღმოჩენა! ყოველივე ნათქვამის ფონზე ყოვლად შეუძლებლად მიგვაჩნია ტარიელის „მართლება“, თვით ავტორი ამტყუნებს მას ავთანდილის სახით.

თავისთავად ცხადია, რომ რუსთაველი ტარიელს მთლიანად კი არ ამსგავსებს მეჯუნეს, როგორც პიროვნება ტარიელი, პირიქით, მეჯუნეს ანტიპოდი. მაგრამ უდავოა ისიც, რომ რუსთაველი ერთი გარკვეული, თანაც საკმაოდ მნიშვნელოვანი, შტრიხით, სახელდობრ „ხელობით“, ერთგვარი „სიმშაგით“ ტარიელს უნათესავებს მეჯუნეს. დაახლოებითვე იგივე ითქმის ტარიელისა და მეჯუნეს სიყვარულზე საერთოდ: როგორც სახეები სიყვარულისა, ტარიელის სიყვარული და მეჯუნეს სიყვარული მკვეთრად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან, მათ მხოლოდ სიყვარულის განცდის სიძლიერე აახლოებს ერთმანეთთან. ეს თუნდაც იქიდან ჩანს, რომ როცა გარემოებამ ერთად შეყარა მეჯუნე და ლეილა, მეჯუნე კვლავაც გაიჭრა უდაბნოში და დატოვა თავისი სატრფო. ესე იგი მეჯუნეს სიყვარული ერთგვარად „პათოლოგიურია“. ჩვენ აქ განზე ვტოვებთ საკითხს ამგვარი სიყვარულის, ფაქტობრივად, ნამდვილად არსებობის შესახებ არაბების ერთ-ერთ, სახელდობრ, უზდრას ტომში, რის თაობაზეც გარკვეული ცნობები არსებობს. ჩვენ გვანტერესებს აქ თვით ამ ტიპის სიყვარულის შეპირისპირება ტარიელის სიყვარულთან. ამ ზოგად ასპექტში მათი განსხვავების არდანახვა შეუძლებელია: იმ დროს როცა ტარიელი თავიდანვე გაალომგულა სიყვარულმა, აამალა არა მარტო ზნეობრივად, არამედ გონებრივადაც, გამოცდილ დიპლომატს შემურდებოდა ტარიელის ქცევა ნესტან-დარეჯანის გათხოვებასთან დაკავშირებულ თათბირზე მეჯუნე იმთავითვე ერთგვარ ზნეობრივ პროსტრაციამი ვარდება სიყვარულისგან, ის არც კი ცდილობს უმნიშვნელო დაბრკოლების დაძლევას მისი და ლეილას მშობლების გვაროვნული მტრობის სახით, ხოლო როცა მას მიემველება ნუფალი, თვით მეჯუნე უბრალო მაყურებლის როლში გამოდის. მარტო ეს ფაქტი იკმარებდა ტარიელისა და მეჯუნეს სახეების გაიგივების უარსაყოფად. გავიხსენოთ თათბირი ქაჯეთის ციხის იერიშის წინ. ოდნავად მოსაზრებიანი მკითხველი მიხვდება, რომ ტარიელი იწუნებს ფრიდონისა და ავთანდილის „თათბირებს“ უმთავრესად იმიტომ, რომ მას წარმოუდგენლად მიაჩნია განზე დგომა ნესტან-დარეჯანის გამოსახსნელ ბრძოლაში, თუნდაც ამ ბრძოლის დასაწყის მომენტში, ფრიდონისა და ავთანდილის „თათბირებითაც“ ხომ გათვალისწინებული იყო, რომ ტარიელი ეკვეთებოდა მტერს ციხე-სიმაგრის კარების გაღებისთანავე.

ზემოთ ჩვენ აღვნიშნეთ ტარიელისა და ავთანდილის სიყვარულის განსხვავება რუსთაველთან. ამას ერთგვარი დაზუსტება სჭირდება: ზოგადი აზრით ტარიელისა და ავთანდილის სიყვარული ერთი და იმავე ტიპისაა, რომლის სახესხვაობებს ისინი წარმოადგენენ. მათ პრინციპულად აერთიანებს ის, რომ ორივენი „ერთს აჯერებენ გულს“. ესე იგი ტარიელისა და ავთანდილის სიყვარული მათი არსის მხრივ ერთი და იგივეა, ოღონდ სხვადასხვანაირად ვლინდებიან. ასევე ზოგად-ეთიკურ ასპექტში ტარიელი და ავთანდილი ერთსა და იმავე ტიპს წარმოადგენენ: ორივე ხასიათდება უალრესი კეთილშობილებით, პატიოსნებით, მეგობრობის მაღალი გრძნობით, ერთგულებით სიყვარულში, მამაცობით და სხვ. მაგრამ კონკრეტულ ასპექტში ისინი განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან: ტარიელი ფიცხია, ავთანდილი დინჯი, ტარიელი არათანაბარი ხასიათისაა, მარცხის დროს სულით ეცემა, ავთანდილი კი შეუპოვარია, ყველა ვითარებაში სიმშვიდესა და სულიერ წონასწორობას ინარჩუნებს. არის საკმაო ცდუნება ვარაუდისთვის, რომ ტარიელისა და ავთანდილის სიყვარულის კონკრეტული განსხვავება მათი ხასიათების კონკრეტული განსხვავებითაა განპირობებული. მაგრამ აქ ჩვენთვის მთავარია იმის კონსტატაცია, რომ როგორც ტარიელის, ისე ავთანდილის სახითაც რუსთაველი გვიხატავს ისეთ სიყვარულს, რომლის მსგავსს ჩვენ არ ვხვდებით მისი ეპოქის არც აღმოსავლურ და არც დასავლურ პოეზიაში. კერძოდ, ორივესთვის უცხოა „ერთით გულის დაჯერება“.

თუ აღმოსავლურ პოეზიაში თვით ტრადიციით იყო სანქცირებული მრავალცოლიანობა და ამიტომ „ერთით გულის დაჯერება“ გამორიცხული იყო, დასავლეთის პოეზიაში ოფიციალური მონოგამიის გვერდით არსებობდა ფართოდ გაშლილი კონკუბინატი, რაც ფაქტობრივად იმავე მრავალცოლიანობას ეტოლებოდა ყოველ შემთხვევაში ზნეობრივად, თუმცა იურიდიულადაც ხასების ხაზით შეძენილი შვილებიც მემკვიდრეებად ითვლებოდნენ. რუსთაველის ეპოქის დასავლურ სარაინდო პოეზიაში ადიულტერს საპატიო ადგილი ეკავა.

როგორც ვთქვით, ტარიელის სიყვარულიც იმავე ტიპისაა, როგორც ავთანდილის სიყვარული, მაგრამ მათ შორის განსხვავება არც ისე უმნიშვნელოა: სიყვარული ფლობს ტარიელის არა მარტო გულს, არამედ მის გონებასაც, ყოველ შემთხვევაში იმ მომენტიდან, როცა ტარიელმა დაკარგა იმედი ნესტან-დარეჯანის აღმოჩენისა; ისეთივე ძალით ფლობს სიყვარული ავთანდილის გულსაც, მაგრამ არა მის გონებას, დაკვირვებული მკითხველი ვერასოდეს ვერ წარმოიდგენს ავთანდილს ისეთ ზნეობრივ პროსტრაციაში ჩავარდნილად, როგორადაც ვხედავთ ტარიელს, თუნდაც რომ თინათინი გადაკარგული ჰყოლოდა. ის არ შესწყვეტდა მის ძებნას, სანამ ან ცოცხალს ან მკვდარს არ აღმოაჩენდა, თანაც ამ ძებნის პროცესში არც მხნეობას დაკარგავდა და არც გამჭრიახობას. სწორედ აღნიშნული გარემოება გვქონდა მხედველობაში, როცა წამოვაყენეთ დებულება, რომ ტარიელის სახით რუსთაველი აკრიტიკებს მეჯუნისეულ სიყვარულს. თავისთავად მეჯუნისის სიყვარული ისევე ამაღლებული და კეთილშობილურია, ის თვითონ კი არ არის „პათოლოგიური“, პათოლოგიურია მისი განცდა მეჯუნისის მიერ. მხოლოდ ამ აზრით ვუნოდეთ ჩვენ მას „პათოლოგიური“. არსებითად რუსთაველი ჩაგვაგონებს, რომ ნამდვილი სიყვარული თავის არსით ერთია: ის

უნდა ფლობდეს ადამიანის მთელს გულს, მთელს მის გრძნობად არსს, არსებითად სხვა არაფერია „ერთით გულის დაჯერება“ ამავე დროს ის უნდა იყოს არა მარტო „ხორციელი“ ურთიერთმიმზიდველობა, არამედ ღრმა სულიერი ნათესაობაც. ბოლოს ის უნდა არსებობდეს მეუღლეობრივ ფორმაში. ყოველივე ამასთან ერთად რუსთაველი გამორიცხავს სიყვარულის „მეტაფიზიკურ“ ბუნებას, ის არა მარტო მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანური ფენომენია, მას თავისთავადი არსი არ გააჩნია, მას შეუძლია არსებობა მხოლოდ კონკრეტულ ფორმაში და ეს მისი კონკრეტული ფორმა დამოკიდებულია თვით მისი განმცდელი ადამიანის ზნეობრივ და გონებრივ არსზე, მის საერთო სულიერ თვისებებზე.

ნათქვამის შუქზე ნათელი ხდება, რომ რუსთაველი უკუაგდება არსებითად სიყვარულის მხოლოდ ორ სახეს: ამქვეყნიურობისგან მოწყვეტილ წმინდა იდეალურ განცდას და მხოლოდ ხორციელ-ვნებითი ხასიათის ურთიერთმიმზიდველობას („მტლამა-მტლუშ“) ისინი რუსთაველს არსებითად არც კი მიაჩნია სიყვარულად, რამდენადაც ის მხოლოდ ადამიანური მოვლენაა, ხოლო ადამიანი (და მხოლოდ ადამიანი) გრძნობად-მატერიალური და სულიერ-იდეალური სანყისების განუყრელი ერთიანობაა.

მაშასადამე, რახან რუსთაველის მიხედვით ნამდვილი სიყვარული ერთია, თვით მისი განცდის ფორმასა და ხასიათს დიდი მნიშვნელობა ენიჭება: როგორც ყოველი არსი ვლინდება კონკრეტულ არსებობაში, ისევე სიყვარულის არსიც ვლინდება მხოლოდ ადამიანის მიერ მისი განცდის ფორმებში. სწორედ ამ განცდის მეჯვნისეულ ფორმას და არა მეჯვნის სიყვარულის თვით არსს აკრიტიკებს რუსთაველი ტარიელის სახით. ამ კრიტიკას რუსთაველი გვთავაზობს ავთანდილისა და ტარიელის სიყვარულის ურთიერთდაპირისპირების სახით. ეს დაპირისპირება რომ არ ნდომებოდა, რუსთაველს შეეძლო დამრიგებლის როლში მოევლინა ტარიელისთვის ვინმე სხვა, არაგამიჯნურებული პირი, ავთანდილისეული მაღალი ზნეობრივი და გონებრივი თვისებებით.

დიდებული ესთეტიკური სახეების, ღრმად მოფიქრებული ეპიზოდებისა და სიტუაციების, მთელი თავისი იდეურ-თემატური ჩანაფიქრის მეშვეობით რუსთაველი გვეუბნება: სიყვარული უნდა იყოს სპეტაკი და ამაღლებული, ერთზე გულდაჯერებული, ადამიანის მთელი გულისა და სულის შემპყრობი თავიანთ არსში ასეთებია არა მარტო ტარიელისა და ავთანდილის, არამედ თვით მეჯვნის სიყვარულიც მაგრამ არაა აუცილებელი, რომ მისმა განცდამ ზნეობრივად და გონებრივად დააკნინოს ადამიანი, დაავიწყოს მას თავისი ზნეობრივი მოვალეობანი სხვა ადამიანების წინაშე, დაუკარგოს მხნეობა და შეუპოვრობა და თვით სიცოცხლეც შეაძლოს. ყოველივე ამისგან თავისუფალია ავთანდილის სიყვარული და, ჩვენი ღრმა რწმენით, სწორედ ავთანდილის სახით ხატავს რუსთაველი თავის საკუთარ იდეალს ამ საკითხში.

სიყვარულზე რუსთაველის შეხედულების თავისებურება ვლინდება აგრეთვე იმაში, რომ სასიყვარულო განცდების თვალსაზრისით ის სავსებით ათანაბრებს ქალსა და მამაკაცს. უძველესი დროიდან მომდინარეობს ტრადიცია, რომ ქალი სიყვარულის მხოლოდ ობიექტია და არა მისი სუბიექტი. სამარ-

თლიანობა მოითხოვს აღინიშნოს, რომ რუსთაველამდე ეს ტრადიცია დაარღვია მისმა უფროსმა თანამედროვემ ნიზამიმ „ხოსროვ და შირინში“, ოღონდ არა ისე ყოველმხრივად და თანმიმდევრულად, როგორც ამას ვხედავთ რუსთაველთან. სრულიად გაუმართლებლად მიგვაჩნია ნესტან-დარეჯანის სახის გაიგივება „ილიადას“ ელენეს სახესთან ასეთი რამეც გვხვდება რუსთაველოლოგიაში. მათ არაფერი არა აქვთ საერთო გარდა ღვთაებრივი სილამაზისა: ელენე ერთგვარ ნივთიერ საუნჯეს მოგვაგონებს, რომელსაც იტაცებენ და ბრძოლით იბრუნებენ უკან, თვითონ კი არავითარ აქტიურ როლს არ ასრულებს. ნესტან-დარეჯანი კი ვეფხვივით იბრძვის თავისი ბედნიერებისათვის, სანამ ამისი შესაძლებლობა გააჩნია. სარაინდო პოეზიაში ქალი არსებითად „საშოვარია“, ერთგვარი სამხედრო ნადავლი, რომელსაც გამარჯვებული რაინდი ეპყრობა თავისი სურვილის მიხედვით. ხშირად თვით ქალი ხალისით ნებდება თავისი მამის, ქმრის ან ძმის მკვლელს. კრეტიენ დე ტრუას „ივენში“ ივენის მიერ მოკლული რაინდის მეუღლე ლოდინა მესამე დღეს თვით ივენის მეუღლე ხდება. ქალის სიყვარულს „ვეფხისტყაოსანში“ არ ახლავს არავითარი კეკლუცობა, ჭირვეულობა, მამაკაცების სიყვარულის უაზრო „გამოცდა“ სხვადასხვა, ხშირად მეტად სახიფათო დავალებებით, როგორც ამას ვხედავთ სარაინდო პოეზიაში.* აი, რას ამბობს ერთ-ერთი მკვლევარი კრეტიენ დე ტრუას „ლანცელოტის“ მთავარ ქალ-პერსონაჟ უინვერაზე: „არ შეიძლება არ ვალიაროთ (one must admitt) მისი უკიდურესი კეკლუცობა, ან თუ რა დიდ სიამოვნებას გვრის მას ყველაზე უფრო ღირსეული რაინდებისთვის ყველაზე დამამცირებელი ოინების (tricks) თავზე მოხვევა“.⁷⁴

რაინდული „იდეალური“ სიყვარული, როცა ის წმინდა ეტიკეტურობის ფარგლებს სცილდებოდა, შიშველ ადიულტერში გადადიოდა. საერთოდ, შუასაუკუნეობრივ მსოფლიო ეპოსში არსად არ გვხვდება ქალების ისეთი სიფაქიზე და უმნიკვლობა, როგორც მას ვხედავთ „ვეფხისტყაოსანში“. თვით ვოლფრამ ფონ ეშენბახის „პარციფალის“ ერთ-ერთი უფაქიზესი ქალ-პერსონაჟი ზიგუნაც დასაწყისში არ არის თავისუფალი სარაინდო-ეტიკეტური პირობითობისგან, მიუხედავად მისი და შიონატულანდერის ურთიერთსიყვარულის გულწრფელობისა, თვითონ ზიგუნასაც დაუშვებლად მიაჩნია შეუღლება, სანამ შიონატულანდერი არ „დაიმსახურებს“ მის სიყვარულს რაიმე „პრიზით“ სარაინდო ავანტიურაში, თვითონ აქეზებს მას მოიპოვოს ასეთი პრიზი, რომლის ცდაში ის იღუპება და ამით ორივე უბედურება.

ჯერ კიდევ ვახტანგ მეექვსემ მიაქცია ყურადღება „ვეფხისტყაოსნის“ კიდევ ერთ მნიშვნელოვან თავისებურებას: პოემის შეყვარებული წყვილები შეუღლებამდე ერიდებიან არა მარტო ინტიმურ დაახლოებას, არამედ უბრალო კოცნა-ხვეწანასაც კი. ტარიელი და ნესტან-დარეჯანი პირველად გადაეხვევიან ერთმანეთს მხოლოდ ქაჯეთის ციხიდან ნესტან-დარეჯანის გამოხსნისას, და ისიც არსებითად არა ვნების, არამედ ერთმანეთისთვის ბედნიერების მი-

* ზოგიერთებს სადავოდ მიაჩნია ტარიელის ზნეობრივი დაკნინება ნესტან-დარეჯანის აღმოჩენის იმედის დაკარგვის შემდეგ, მათ ზნეობრივ დაკნინებად მიაჩნიათ მხოლოდ გაბოროტება. განა ზნეობრივი თვისებები მარტო კეთილისა და ბოროტის ცნებებით იფარგლება? რა ვუნოდოთ იმას, რომ ტარიელს ადამიანთან ყოფნის ატანა არ შეუძლია?

⁷⁴ K. H. J a c k s o n, op. cit., p. 179.

ლოცვის გამოხატულებაა. რუსთაველის პოზიცია ამ საკითხში ნმინდა ქართული ტრადიციის განსახიერებაა. პირდაპირ გაოცებას იწვევს ზ. ავალიშვილის მიერ წამოწყებული და ზოგი სხვის მიერ გამეორებული ვერსია, თითქოს თინათინის მიერ მარგალიტის ჩუქება ავთანდილისთვის, მისი ხელმეორედ გამგზავრებისას ტარიელის საშველად, გულისხმობს მათს ინტიმურ კავშირს. ეს გასაოცარია არა მარტო თავისი უხამსობით, არამედ უაზრობითაც: ამ ეპიზოდის აღწერის შემდეგ მხოლოდ ათიოდე სტროფი მოსდევს მას! პოეტი აგვინერს, თუ როგორი ფაქიზი გრძნობით ეპყრობა ავთანდილი თინათინის ნაბოძარ „ნიშანს“. თითქოს დიდ პოეტს წინასწარ განეჭვრიტოს ოდესმე უხამსი ინტერპრეტატორების გამოჩენა, ის პირდაპირ აგვინერს, თუ როგორ ჰკოცნის ავთანდილი „მის ხელნაბან მარგალიტს“. სამწუხაროა, რომ ამგვარი უხამსი ვერსიის წამოყენებისას არ ითვალისწინებენ თუნდაც ტექსტის პირდაპირ მოწმობას, ისიც სულ ათიოდე სტროფის ფარგლებში თუ ნამდვილი მარგალიტის ნამდვილივე ჩუქება არ არის აღწერილი რუსთაველის მიერ, არამედ მან სიმბოლურად გვანიშნა ინტიმური კავშირი, ერთი მოგვახსენონ „მახვილგონიერი“ ვერსიის ავტორებმა: რას ჰკოცნიდა ავთანდილი? ჩვენ ვითხოვთ მკითხველის პატიებას საკითხის ასეთი გაშიშვლებისთვის, მაგრამ ვერ ვმაღავთ აღშფოთების გრძნობას, როცა საკუთარი „მახვილგონიერების“ გამოჩენის მიზნით მკრეხელურ ცილისწამებასაც არ ერიდებიან ჩვენი უდიდესი ეროვნული გენიის მიმართ, თანაც უგულბელყოფენ ელემენტარულ მეცნიერულ ეთიკას, ცხად და არაორაზროვან ტექსტს მაინც სცენ პატივი.

„ვეფხისტყაოსნის“ აღნიშნულ თავისებურებაში გამოიხატა ქართული ეროვნული ტრადიცია ქალის კდემამოსილებისა, რასაც ქართველი ხალხის ისტორიულ ცხოვრებაში არა მარტო ვინრო ზნეობრივი, არამედ გარკვეული სოციალური მნიშვნელობაც ენიჭებოდა. რომ ამ შემთხვევაში ეროვნულ ტრადიციას ჰქონდა გადამწყვეტი მნიშვნელობა, დასტურდება თუნდაც იმ ფაქტით, რომ კეთილშობილი პოეტი ნიზამიც, რომელიც პირად ცხოვრებაში აღმოსავლურ ტრადიციაზე ამალდა და სპეტაკი მონოგამიის პრინციპს იცავდა, ვერ გაექცა თვით ტრადიციას და ხოსროვისა და შირინის ურთიერთობა წარმოგვიდგინა ამ ტრადიციის შესაბამისად: პირველივე ისიც შემთხვევითი ხასიათის შეხვედრისას ერთმანეთთან ისინი ისეთ ვნებიან კოცნა-ხვევნას მიმართავენ, რომ შირინს მთელი სხეული ულურჯდება.

როგორც ვიცით, მსოფლიო ეპოსში, თითქმის როგორც წესი, ქალის სიყვარული მეტოქეობის, მტრობისა და თვით სისხლისღვრის საწყისია, ასეა ეს არა მარტო „სიმღერაში ნიბელუნგებზე“ ან ჩრდილო-ფრანგულ „მანსონ დე ჟესტებში“, არამედ ეგრეთ წოდებულ „მრგვალი მაგიდის“ უაღრესად იდეალიზებულ სამყაროში. „ვეფხისტყაოსანში“ კი ქალის სიყვარული მეგობრობის, ურთიერთდახმარებისა და სხვა კეთილშობილური მოტივების საწყისია. თვით ნესტან-დარეჯანის სიყვარულის შედეგი როდია მის ირგვლივ დატრიალებული დრამა, პირიქით ამ სიყვარულის უგზურმა უგულბელყოფამ ფარსადანის მიერ შექმნა დრამატული ვითარება. შეიძლება შეგვნიშნონ: განა ნესტან-დარეჯანის სიყვარულმა არ დააღვრევინა ტარიელს ხვარაზმშას უდანაშაულო სისხლი! მა-

გრამ განა ცხადი არ არის, რომ ეს ფარსადანის უგნური ქცევის შედეგია, თვით ტარიელსა და ხვარაზმშას შორის არავითარი მეტოქეობა არ იყო, ამ უკანასკნელმა არც კი იცოდა ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანის ურთიერთსიყვარული. პოეტის იდეურ-თემატური ჩანაფიქრის თვალსაზრისით უალრესად დიდი მნიშვნელობის მომცველია ნესტან-დარეჯანის გარეგნულად პარადოქსული ხასიათის სიტყვები სწორედ ხვარაზმშას მოკვლის თაობაზე: „ქმნა მართლისა სამართლისა ხესაც შეიქმს ხმელსა ნედლად“. სუბიექტურად უდანაშაულო ხვარაზმშა ობიექტურ დაბრკოლებად აღიმართა ნესტან-დარეჯანისა და ტარიელის სიყვარულის გზაზე. ობიექტური სიტუაცია აბსოლუტური მონარქის გადაწყვეტილების სახით ამ დაბრკოლების მოცილების სხვა გზას გამორიცხავს გარდა მისი მოკვლისა. ამიტომ ნესტან-დარეჯანს მისი მოკვლა „მართალ“ საქმედ მიაჩნია. სულ სხვანაირი სიტუაცია იქნებოდა, თვით ხვარაზმშასაც რომ ჰყვარებოდა ნესტან-დარეჯანი, მაგრამ ხვარაზმშა იმ ტრადიციული სამყაროს წარმომადგენელია, რომლისთვის ქალის საკუთარ გრძნობას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს მისი გათხოვების საკითხში. მეტიც, მისთვის საკუთარ გრძნობასაც არა აქვს არავითარი მნიშვნელობა ცოლის შერთვის საკითხში, ის არც კი იცნობს თავის საცოლეს. თვით მეუღლეობა მისთვის მხოლოდ პრაქტიკული საქმეა. ყოველივე ეს აყენებს ხვარაზმშას იმ ზნეობრივი სამყაროს გარეშე, რომელშიაც სიყვარული უმაღლეს ზნეობრივ კანონს წარმოადგენს. მისი შემოჭრაც ამ სამყაროში უკანონოა, ნესტან-დარეჯანი ზუნებრივად უყურებს მას არა ნამდვილად ადამიანური გრძნობის პრიზმაში, არამედ არსებითად როგორც საგნობრივ ფენომენს, როგორც ცოცხალ ორგანიზმში შემოჭრილ უცხო ელემენტს, რომელიც უნდა იქნას მოცილებული როგორც ხინვი, ხოლო რახან მისი სხვანაირი მოცილება არ შეიძლება, მისი მოკვლა ნესტან-დარეჯანს „მართალ სამართლად“, ესე იგი სავსებით კანონიერად მიაჩნია. ამას ეთანხმება თვით პოეტის ჩანაფიქრიც: როგორც შემთხვევით შემოჭრილ არსებას პოეტის მიერ დახატულ უმაღლეს ზნეობრივ სამყაროში სიყვარული ხომ რუსთაველის მიხედვით უმაღლესი ზნეობრივი კატეგორიაა ის მას არც სახელს აძლევს და არც სიტყვას იმეტებს მის დასახასიათებლად. შემთხვევითი როდია, რომ პოეტს ზედმეტად მიაჩნია მისი მოკვლის შედეგის ჩვენება ინდოეთ-ხვარაზმის ურთიერთობის ასპექტში, ამხელა ამბავს ხომ თვით ომის გამონწვევაც შეეძლო! პოეტი გვიჩვენებს მისი მოკვლის დრამატულ შედეგს მხოლოდ თვით ფარსადანის სამეფო კარზე და მის გავლენას ნესტან-დარეჯანისა და ტარიელის ბედ-იღბალზე.

რაც შეეხება ერთ დროს საკმაოდ პოპულარულ ვერსიას „ვეფხისტყაოსანში“ განსახიერებული სიყვარულის „კურტუაზიულობის“ შესახებ, ჩვენ ზედმეტად მიგვაჩნია თვით დროისა და სიტყვების ხარჯვა ამ გაუმართლებელი ვერსიის უარსაყოფად. ყველა ისტორიულ-ლიტერატურულ წყაროსა და ყველა მეტ-ნაკლებად კომპეტენტური მკვლევრის მონშობით „კურტუაზიული სიყვარული“ სხვა არაფერია, თუ არა სიყვარული მხოლოდ და მხოლოდ სხვისი ცოლისადმი, ისიც ეთიკეტური სიყვარული, რომელიც უმეტეს შემთხვევაში ადიულტერში გადადიოდა. რამდენადაც წარმოუდგენლად მიგვაჩნია ვინმეს მიერ

ასეთი სიყვარულის ამოკითხვა „ვეფხისტყაოსანში“, უნდა ვიფიქროთ, რომ ამ ახირებული ვერსიის ავტორებსა და ადექტებს არ შეუწუხებიათ თავი „კურტუაზიული სიყვარულის“ ნამდვილი არსის გაცნობისათვის და მასზე მხოლოდ განაგონი ან მონაწილე ცნობებით უხელმძღვანელიათ მეტად საპასუხისმგებლო დასკვნისათვის. სამწუხაროდ დღესაც მოიპოვებიან „ვეფხისტყაოსნის“ კურტუაზიულობის მომხრენი, თანაც მის უარეს, სახელდობრ პროვანსულ, ვარიანტში. ამისი სრული უსაფუძვლოების თაობაზე ჩვენ ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი. აქ დავსძენთ ერთ-ერთი კომპეტენტური მკვლევრის უ. კერის დახასიათებას პროვანსული პოეზიისა: „თავაზიანობა (the courtesy) პროვანსის პოეზიისა მისი... პედანტიზმით, მისი ფსიქოლოგიური ფორმალიზმით, მისი ანტითეზების რიტორიკით... კვლავ და კვლავ იჩენს თავს მეთორმეტე საუკუნის ფრანგულ თხრობით პოეზიაში“.⁷⁵ ვინც პოულობს „ვეფხისტყაოსანში“ პედანტიზმს და მშრალ „რიტორიკას“, მას უთუოდ ღალატობს მხატვრულ-ლიტერატურული კვლევის უნარი. „ვეფხისტყაოსნის“ კურტუაზიულობის ვერსიას ენერგიულად უარყოფს ალექსანდრე ბარამიძე.⁷⁶

ჩვენ აქ უფრო მეტი ყურადღება მივაქცევთ ქალ-ვაჟის სიყვარულს, ვიდრე სიყვარულს როგორც ზოგადეთიკურ კატეგორიას, ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ ეს უკანასკნელი იმდენად ნათლად ჩანს „ვეფხისტყაოსანში“, რომ თითქმის არ სჭირდება არავითარი კომენტარი. გარდა ამისა, ჩვენ ვიხილავდით აქ თვით ქალ-ვაჟის სიყვარულს უმთავრესად სწორედ მის ზნეობრივ ასპექტში. რუსთაველის უმთავრესი თავისებურება ქალ-ვაჟის სიყვარულის საკითხში სწორედ ისაა, რომ მას ყველა თავის წინამორბედსა და თანამედროვეზე უფრო მეტად გადააქვს აქცენტი ქალ-ვაჟის სიყვარულის სწორედ ზოგადზნეობრივ ასპექტზე.

რაც შეეხება სიყვარულს როგორც ზოგადზნეობრივ კატეგორიას, აქ სადავო თითქმის არაფერია, რუსთაველოლოგიაში საყოველთაოდ აღიარებულია „ვეფხისტყაოსნის“ უაღრესად მაღალი ზნეობრივი შინაარსი სწორედ სიყვარულისა და მეგობრობის ასპექტში, ოღონდ სადავოდ მიგვაჩნია რუსთაველის ჰუმანიზმის გაიგივება „რენესანსულ“ ჰუმანიზმთან. ამ საკითხს ჩვენ უკვე შევეხეთ ზემოთ და იქ ნათქვამით დავკმაყოფილდებით.

თუ რუსთაველამდე სიყვარული, როგორც წესი, განიხილებოდა ეპიკურ პოეზიაში მხოლოდ ოჯახურ, სისხლ-ხორცეულ-ნათესაურ და ვიწრო მეგობრულ ასპექტში, რუსთაველმა აიყვანა ის საერთოდ უმაღლესი ეთიკური კატეგორიის დონემდე და მიიჩნია ის საერთოდ ადამიანურ ურთიერთობათა საფუძვლად, თვით საერთაშორისო ურთიერთობის ჩათვლით. მან სწორედ სიყვარულის მეშვეობით გააერთიანა სხვადასხვა ერების წარმომადგენლები, რომელნიც როგორც მატერიალურად, ისე პოლიტიკურადაც დამოუკიდებელნი არიან ერთმანეთისაგან, ტარიელი, ავთანდილი და ფრიდონი არც ვასალურ-სიუზერენულ და არც პატრონ-ყმურ ურთიერთობაში იმყოფებიან, მათ არც ნათესაური კავშირი აქვთ ერთმანეთთან, მხოლოდ და მხოლოდ სიყვარული უდევს საფუძვლად მათ უმაგალითო მეგობრობას.

⁷⁵ K. K e r, op. cit., p. 345.

⁷⁶ ალ. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, შოთა რუსთაველი, 1966 (შეად. «Заря Востока», 11.IX.1966).

3. მეგობრობის საკითხი „ვეფხისტყაოსანში“

რუსთაველმა სწორედ იმით გააღრმავა სიყვარულის ზნეობრივი მნიშვნელობა, რომ აამაღლა ის ადამიანთა ინდივიდუალური ურთიერთობის კატეგორიიდან საყოველთაო სოციალური ურთიერთობის კატეგორიამდე. ამით მან ადამიანთა გაერთიანების პოლიტიკურ-იურიდიული საწყისი განამტკიცა ეთიკური საწყისით. თუ რუსთაველამდე მეგობრობა, როგორც წესი, იფარგლებოდა ცალკეულ ინდივიდუუმთა ან უკეთეს შემთხვევაში ვიწრო ჯგუფური შერჩევითი ურთიერთობით, რუსთაველმა ეს უაღრესად მნიშვნელოვანი ზნეობრივი კატეგორიაც აიყვანა ფართო სოციალური მნიშვნელობის დონემდე.

რუსთაველოლოგიაში დღესაც არსებობს დავა იმის თაობაზე, თუ რომელი მოტივია ნამყვანი „ვეფხისტყაოსანში“: სიყვარულისა თუ მეგობრობისა? პოემის როგორც სიუჟეტურ, ისე იდეურ-თემატურ სტრუქტურაში თანაბრად გადის ორივე ხაზი, თანაც მეგობრობის ხაზი თითქოს უფრო მნიშვნელოვანი ჩანს, სწორედ უანგარო მეგობრობა მოჩანს იმ ძალად, რომელიც უზრუნველყოფს სიყვარულის საბოლოო ტრიუმფს. მაგრამ თუ სათანადოდ ჩაუფიქრდებით საკითხს, საერთოდ უმართებულოდ მოგვეჩვენება თვით აღნიშნული ალტერნატივა. სიყვარულისა და მეგობრობის დაპირისპირება ემყარება თვით მათი არსის არასწორ გაგებას. სიყვარული გაცილებით უფრო ფართო ზნეობრივი კატეგორია არის, ვიდრე მეგობრობა, მეტიც, მეგობრობა იმავე სიყვარულის გამოვლენის ერთ-ერთი, თუმცა უმნიშვნელოვანესი, სახესხვაობაა. ჰუმანიზმი მისი უღრმესი და უფართოესი აზრით გულისხმობს ადამიანის (ინდივიდუუმის) სიყვარულს მთელ კაცობრიობისადმი, რა თქმა უნდა სოციალურ-კლასობრივი ასპექტის გათვალისწინებით, ხოლო მეგობრობა გარდაუვალად შემოფარგლულია ინდივიდუუმთა გარკვეული რაოდენობით. წარმოუდგენელია არა მარტო ერთი ადამიანის მეგობრობა კაცობრიობის ყველა წარმომადგენელთან, არამედ თუნდაც მთელი ერის მასშტაბითაც. ეს იმით აიხსნება, რომ სიყვარულს მხოლოდ გრძნობითი განცდა სჭირია, მეგობრობა კი აუცილებლობით მოითხოვს ადამიანთა ქმედით-პრაქტიკულ ურთიერთობას, რისი შესაძლებლობა რაოდენობის მხრივ ყოველთვის შეზღუდულია. როგორც ვხედავთ, მეგობრობა გაცილებით უფრო ვიწრო ზნეობრივი კატეგორია არის, ვიდრე სიყვარული. გარდა ამისა მეგობრობა, განსხვავებით სიყვარულისაგან, წარმოსადგენია და პრაქტიკულადაც არსებობს ზნეობრივი საფუძვლის გარეშე. მეტიც, მეგობრობა შეიძლება ემყარებოდეს თვით ანტიმორალურ საფუძველსაც: ძალიან ხშირად ადამიანებს აერთიანებს მეგობრულად მხოლოდ საერთო ინტერესი, ხოლო როცა თვით ეს ინტერესი ამორალურია, მეგობრობაც ამორალურ მიზნებს ემსახურება. ასეთია, მაგალითად, ბანდიტების, ქურდებისა და სხვა მსგავსი სოციალური ელემენტების მეგობრობა, რომელიც გარეგნულად არაიშვიათად უფრო მტკიცეა, ვიდრე ნამდვილ ზნეობრივ საწყისზე დამყარებული მეგობრობა. ანგარებას, რომელიც თავისი არსით ეგოისტურია, ხშირად დიდი გამაერთიანებელი ძალაც გააჩნია.

თუ მაინცდამაინც გვსურს სიყვარულისა და მეგობრობის შეპირისპირება „ვეფხისტყაოსანში“, უნდა გავარჩიოთ ერთმანეთისგან სიყვარული როგორც

ზოგადი ზნეობრივი კატეგორია და ქალ-ვაჟის სიყვარული, რომელსაც არა ყველა მის გაგებაში გააჩნია საერთო ზნეობრივი საფუძველი. როგორც ვთქვით, რუსთაველის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი თავისებურება არის სწორედ ის, რომ მასთან ქალ-ვაჟის სიყვარული მტკიცე ზნეობრივ საფუძველს ემყარება. თუ ერთმანეთს შევეუპირისპირებთ „ვეფხისტყაოსანში“ საერთოდ სიყვარულსა და მეგობრობას, რა თქმა უნდა, წამყვანად მოგვევლინება სწორედ სიყვარულის მოტივი, ხოლო თუ მეგობრობას შევეუპირისპირებთ ქალ-ვაჟის სიყვარულს, მეგობრობა გამოჩნდება „ვეფხისტყაოსანში“ წამყვან ხაზად.

ცხადია, თვით ზნეობრივ პრინციპზე დამყარებული მეგობრობის ყველა სახე ერთი და იგივე არ არის. მაგალითად, ვოლფრამ ფონ ეშენბახის „პარციფალში“ ერთგვარი მეგობრული ურთიერთობა შეიმჩნევა პარციფალსა და ივენს შორს, მაგრამ ის უმაღლესი ტიპის ჯენტლმენური ზრდილობიანი ურთიერთობაა, ვიდრე ნამდვილი გულითადი მეგობრობა, თავისთავად ის ორივესთვის სასიამოვნოა და გამოირჩევა მათი სხვა რაინდებთან და სხვა რაინდების ურთიერთდამოკიდებულებიდან, მაგრამ „გზად და ხიდად“ არ გამოდგება. დაახლოებით ასეთივეა კრეტიენ დე ტრუას „ივენში“ იავე გაგანისა და ივენის ურთიერთდამოკიდებულება, ან მისივე „ლანცელოტი“ ლანცელოტისა და ივენის ურთიერთდამოკიდებულება. ყველა ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს მხოლოდ გარკვეულ პრეფერენციულ დამოკიდებულებასთან არტურის „მრგვალი მაგიდის“ რაინდების საერთო „ეზოტერულ“ ურთიერთობასთან შედარებით, მაგრამ სიღრმისა და გულითადობის მხრივ ახლოსაც ვერ მივა ტარიელ-ავთანდილ-ფრიდონის მეგობრობასთან. გარდა ორესტისა და პილადეს, გილგამეშისა და ენკიდუს მეგობრობისა, რუსთაველამდე ჩვენ არ გვგვულება ისეთი უზადო და თავგანწირული მეგობრობა, როგორიც განასახოვანა რუსთაველმა თავის პოემაში.

ნათქვამის შუქზე ჩვენ სავსებით უმართებულოდ მიგვაჩნია „ვეფხისტყაოსანის“ მთავარი გმირების „ძმადნაფიცობის“ ვერსია, რომელიც, თუ არ ვცდებით, პირველად მარმა წამოაყენა. იშვიათია „ძმადნაფიცობის“ ისეთი კეთილშობილური სახე, როგორსაც ვხედავთ „ამირანდარეჯანიანში“, ჩვენი აზრით, ამაში გამოიხატა უცხოური სიუჟეტური მასალის ქართველი გარდამქმნელისა და პოეტურად განმასახოვნებელის საკუთარი კეთილშობილება, სწორედ ამან მიანიჭა „ამირანდარეჯანიანს“ ის ქართული ეროვნული სულისკვეთება, რომელიც თითქმის სავსებით ნიღბავს მისი სიუჟეტური შინაარსის უცხოურ წარმომავლობას. „ძმადნაფიცობის“ ძებნა „ვეფხისტყაოსანში“ შეიძლებოდა ნაწილობრივ მაინც გამართლებული ყოფილიყო მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მისი განსახოვნების ერთადერთ ფორმად მივიჩნევდით „ამირანდარეჯანიანს“, რომელშიც, როგორც ვთქვით, „ძმადნაფიცობა“ კეთილშობილური სახითაა მოცემული. მაგრამ ეს ასე არ არის. თავის „კლასიკურ“ ფორმაში „ძმადნაფიცობა“ გვხვდება სკანდინავიურ და კელტურ საგებში, სანამ მათ ქრისტიანული გავლენა არ შეეხებოდა, ის იყო არსებითად ინსტიტუირებული ადათი, რომელიც ფორმალურ პროცედურას გულისხმობდა ერთმანეთის სისხლის შერევის ან რომელიმე სხვა სიმბოლოს სახით⁷⁷, ის უფრო „კორპორაციულ“ პრინციპს ემყარებოდა,

⁷⁷ Сага о Вольсунгах, Академия, 1934, стр. 42.

ვიდრე მაღალზნეობრივ საწყისებს, და თვით მისი დარღვევაც ფორმალურად ისჯებოდა. ვინ ჩამოთვლის სკანდინავურ საგებში მოცემულ მაგალითებს ძმადნაფიცების ურთიერთლალატისა და თვით მკვლელობისა. ისეთ ეპიკურ ძეგლებშიც კი, როგორცაა „სიმღერა ნიბელუნგებზე“, რომელიც იმავე სკანდინავურ საგებს ემყარება, არც ისე იშვიათია მსგავსი მაგალითები. გუნარი და მისი ძმა ზიგფრიდის ძმადნაფიცებია და როცა მათი და ბრუნჰილდე ავალებს მათ ზიგფრიდის მოკვლას, ერთადერთი „კეთილშობილება“, რაც მათ გამოიჩინეს, გამოიხატა იმაში, რომ ისინი თვითონ არ ჰკლავენ ზიგფრიდს ამ „ძმადნაფიცობის“ მოტივით, მაგრამ ნაცვლად იმისა, რომ ჩაშალონ ყველაზე უფრო კეთილშობილი გმირის უდანაშაულოდ მოკვლის ჯოჯოხეთური განზრახვა, ისინი თვითონ ავალებენ მის მოკვლას თავიანთ მესამე ძმას, რომელიც ზიგფრიდის ძმადნაფიცი არ არის. ჩვენი აზრით, სწორედ ასეთი ხასიათი ძმადნაფიცობისა იყო იმისი მიზეზი, რომ ის საერთოდ არ გავრცელებულა თვით სკანდინავიელებისა და კელტების გაქრისტიანების შემდეგ და არ გადადებია ისეთ კორპორაციულ ინსტიტუტსაც კი, როგორც იყო რაინდობა.

როგორც ჩანს, „ძმადნაფიცობის“ ვერსიაც გაჩნდა რუსთველოლოგიაში ისტორიული ანალოგიებით და კომპარატივიზმით გატაცების შედეგად, თვით რუსთველის უკვდავ პოემაში არა მარტო საფუძველი, არამედ უბრალო საბაბიც კი არ ჩანს ამ ვერსიის წამოყენებისთვის. შემთხვევითი როდია, რომ ტარიელ-ავთანდილ-ფრიდონის ძმადნაფიცობის ვერსია წამოაყენა სწორედ ნიკო მარმა, რომელიც უკავშირდება მის კიდევ უფრო შეუსაბამო ვერსიას, თითქოს თვით რუსთველი იყო რაღაც კოსმოპოლიტური „ჯგროს“ წარმომადგენელი და „მეტეორივით“ მოევიღინა საქართველოს კულტურას.*

რუსთველთან „დაძმობილება“ ან დად გამოცხადება (იქნება ვინმემ „დიდნაფიცობის“ ვერსიაც წამოაყენოს!) თავიდანვე ღრმა ზნეობრივ ურთიერთსოლიდარობას ემყარება და მას არ ახლავს თან არავითარი ფორმალური პროცედურა ერთმანეთის სისხლის შერევის ან სხვა რაიმე სახით. მაგალითად, ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“ მიხედვით ძმადნაფიცობას უძლოდა წინ ურთიერთშერკინება. მ. ბოურას მოწმობით ეს ტრადიცია „გილგამეშიდან“ მომდინარეობს და ახასიათებს აღმოსავლურ ეპოსს.⁷⁸ მის გადმონაშთს ჩვენ ვპოულობთ „ამირანდარეჯანიანშიც“. განა წყლის ნაყვა არ იქნებოდა მსგავსი რამეების

* კოსმოპოლიტური პრინციპი უდევს საფუძვლად რუსთველის უკვდავი პოემის „აღმოსავლურ-რენესანსულ“ ძეგლად გამოცხადებასაც. „რენესანსის“ სახელწოდებით ცნობილი გარკვეული კონკრეტულ-ისტორიული მოვლენა, რომელიც განპირობებული იყო კონკრეტულივე სოციალურ-ეკონომიური მიზეზებით, ერთგვარ ზედსართავ სახელად გადააქციეს და დაიწყეს მისი „მორგება“ თითქმის ყველა ხალხისა და ყველა ისტორიული ეპოქისთვის. აკადემიკოსი კონრადი, რომელიც დაფინებით მიაკუთვნებდა „ვეფხისტყაოსანს“ სარაინდო პოეზიას, ისე შორსაც კი წავიდა, რომ „აღმოაჩინა“ რენესანსი ადრინდელ შუასაუკუნეობრივ ჩინეთშიც! „აღმოსავლური რენესანსის“ ხელოვნური ცნების გვერდით გაჩნდა კიდევ უფრო გასაოცარი ცნება „მსოფლიო რენესანსისა“, თურმე ამა თუ იმ სოციალურ-კულტურულ მოვლენას არ სჭირებია არავითარი გარკვეული სოციალურ-ეკონომიური საფუძვლები და არც თავისებური ისტორიული პირობები და მას შესძლება აგასთერივით ქვეყანაში გადასვლა. განზე რომ დავტოვოთ მარქსიზმი, რომლის შუქზე ამგვარი შეხედულება კარიკატურად გამოიყურება, არც ერთ სერიოზულ ისტორიულ სკოლას არ გამოუყენებია ამგვარი „მეთოდი“, რომლის მიხედვით „ვეფხისტყაოსანი“ შეგვიძლია მივიჩნიოთ აღმოსავლური ან დასავლური ქარით შემოტანილ კოსმოპოლიტურ სულიერ-კულტურულ განძად.

⁷⁸ M. B o w r a, op. cit., p. 87.

ძებნა „ვეფხისტყაოსანში“? მასში არც „ძმობას“ და არც „დობას“ არ სჭირდება არავითარი პროცედურა, ის თავისთავად მყარდება სათანადო ზნეობრივი თვისებების მქონე ადამიანთა შორის, ის არც თანაბარი სოციალური სტატუსის აუცილებლობას გულისხმობს: ამის მკაფიო მაგალითია ტარიელისა და ასმათის ურთიერთდამოკიდებულება.

რუსთაველის უკვდავ ქმნილებაში სიყვარული და მეგობრობა ისე განუყოფლად არიან შერწყმულნი მაღალი ზნეობრივი სანყისით, რომ თვით ანალიზის მიზნითაც ძნელია სიყვარულისა და მეგობრობის მოტივების ერთმანეთისგან გამოყოფა და შეპირისპირება. როგორც ვთქვით, ზოგადზნეობრივ ასპექტში სიყვარული უფრო ფართო ცნებაა, ვიდრე მეგობრობა, პირველი თავისში მოიცავს მეორეს, ხოლო ქალ-ვაჟის სიყვარულის ასპექტში მეგობრობა უფრო ფართო ცნებაა, ის თვითონ მოიცავს ქალ-ვაჟის სიყვარულს როგორც თავის საკუთარ მომენტს. ვერავინ ვერ წარმოიდგენს, რომ ნესტან-დარეჯანი ან თინათინი შეიყვარებდნენ ზნეობრივად უღირს ადამიანებს, თუნდაც ფიზიკურად უფრო მშვენიერებსაც (რომ წარმოსადგენი იყოს უფრო მეტი მშვენიერება). არა მარტო ვისისა და რამინის, ან იზოლდასა და ტრისტანის სიყვარული, არამედ მთელ სარაინდო პოეზიაში განსახოვნებული სიყვარული, გარდა პარციფალისა და კონდვირამურის სიყვარულისა, არ „სუნთქავს“ ისეთივე ზნეობრივი ამაღლებულობით, როგორც ვეფხისტყაოსანში განსახოვნებული ქალ-ვაჟის სიყვარული. ეს სიყვარული თავიდანვე განმტკიცებულია ზნეობრივი სანყისით და არც ერთ „მხარეს“ არ მოსდის აზრად, რომ მეორე „მხარე“ უღალატებს მას. ამ მხრივ პირდაპირ გასაოცარია თავისი სიფაქიზით რუსთაველის ერთ-ერთი ფსიქოლოგიური ხერხი: პოემაში ორჯერაა მოხსენიებული შეყვარებულთა ურთიერთერთგულებასთან დაკავშირებული ფიცი და ორივეჯერ მას მეტად საგულისხმო თავისებურება ახასიათებს. როცა თინათინი სამი წლით აგზავნის ავთანდილს „უცხო მოყმის“ საძებნელად, ის ეფიცება მას, რომ არავის არ გაჰყვება, თუნდაც რომ მზე წარმოუდგეს ადამიანის სახით. ფსიქოლოგიური სიფაქიზე აქ იმაშია, რომ ავთანდილი კი არ აფიცებს მას, არამედ თვითონ თინათინი თვლის საჭიროდ დასდოს ფიცი. როგორც არა მარტო სათნომ, არამედ როგორც ბრძენმაც, თინათინმა გაითვალისწინა შესაძლებლობა ავთანდილის დაეჭვებისა დიპლომატიურად ხომ არ მიცილებს თინათინი თავისგანო. პრინციპულად ამგვარადვეა მოტივირებული ნესტან-დარეჯანის ფიციც მის წერილში ტარიელისადმი ქაჯეთის ციხიდან: მე არასოდეს არ გავხდები სხვისი, თუნდაც სამი მზე ერთ ადამიანში განსახიერდესო. ამ ფიცის ადგილი მთელი წერილის კონტექსტში, როცა ნესტან-დარეჯანი მოითხოვს ტარიელისგან ხელი აილოს მისი გამოსხნის ყოველგვარი ცდისაგან, თუმცა თავისთავად მოტივირებულია ტარიელის გარდაუვალი დალუპვით, მონმობს, რომ ნესტან-დარეჯანი მაინც ითვალისწინებს შესაძლებლობას ტარიელის დაეჭვებისა, ხომ არ აუცრუვდა ჩემზე გულიო. აღსანიშნავია, რომ რათა გვიჩვენოს მეგობრობის უაღრესი მაღალზნეობრივი სანყისი, რუსთაველი ასეთივე ფსიქოლოგიურ ხერხს მიმართავს ტარიელისა და ავთანდილის ურთიერთობაშიც. თუმცა თვითონ ტარიელი მოითხოვს ავთანდილისგან თავის საკუთარ ბედს მიანებოს იგი და დაუბრუნდეს

თავის თინათინს და თავის ქვეყანას, ავთანდილი თვითონ სდებს ფიცს, რომ დაბრუნდება მისთვის დახმარების გასანეევად. ამ ეპიზოდში აღსანიშნავია მეორე მომენტიც: ავთანდილი აფიცებს ტარიელსაც დახვდეს მას იმავე ადგილას. აქ იგულისხმება არა მარტო იმისი შიში, რომ კვლავ არ გაუხდეს საძებნელი, ავთანდილი შიშობს, რომ შეიძლება ტარიელს არ ეყოს სულიერი გამძლეობა და თავი მოიკლას. რა თქმა უნდა, ტარიელისა და ავთანდილის ერთად შეყრის ამ პირველ დღეებში არ შეიძლება ვიგულისხმოთ საკუთრივ მეგობრობის ისეთი სიძლიერე, რომელიც ათქმევინებდა ავთანდილს:

„ამა დღემან დამავინყა, ჩემი გული ვინ დაბინდა,
დამიგდია სამსახური მისი, იქნას რაცა გინდა,
იაგუნდი ეგრეცა სჯობს ათასჯერად მინა მინდა,
შენ გეახლო სიკვდილამდე ამის მეტი არა მინდა“.

როგორც ვთქვით, მეგობრობის გრძნობა უცებ არ იბადება, ის მოითხოვს გარკვეული ხნის საზიარო მოქმედებას ან საყოფაცხოვრებო სიახლოვეს, ამისთვის არ იყო საკმარისი ორიოდე დღე ერთად ყოფნისა. აქ მოქმედებს, უპირველეს ყოვლისა, საერთო ადამიანური სიყვარული, თანაც განსაკუთრებულ, სახელდობრ უღრმესი თანაგრძნობის ასპექტში. ტარიელისა და ავთანდილის მეგობრობა იფურჩქნება შემდეგში, ხოლო ამ მეგობრობის ძალას განაპირობებს სწორედ სიყვარული. თუ არ ვცდებით, ავთანდილის მოტანილ სიტყვებში პირველად მარმა დაინახა მეგობრობის დაყენება სიყვარულზე მაღლა, რის საბაბს უთუოდ იძლევა იაგუნდისა და მიწის შეპირისპირება. ჩვენი აზრით აქ გაცვილებით უფრო რთულ ვითარებასთან გვაქვს საქმე. ჯერ ერთი, წარმოუდგენელია, რომ ავთანდილი მართლა დააგდებდა თავის სატრფოს და თავის სამშობლოს, თუნდაც ტარიელის სიახლოვის გულისთვის. ავთანდილის მოტანილი სიტყვები უნდა გავიგოთ როგორც გამოხატულება მომენტური იმპულსისა სიყვარულითა და თანაგრძნობით „დამთავრებული“ ავთანდილის მხრივ. გარდა ამისა ლაპარაკია არა თინათინის სიყვარულის, არამედ „მისი სამსახურის“ დაგდებაზე. ეს მეტად საგულისხმო ნიუანსია: თინათინი მეფე-ქალია, ავთანდილი კი მისი სპასპეტი, ესე იგი მისი მოსამსახურე პირდაპირი მნიშვნელობით. ვიმეორებთ ეს ეპიზოდი გაცილებით უფრო მეტს გააზრებას მოითხოვს, ვიდრე იაგუნდისა და მიწის მეტაფორების მარტივი შედარება. უდავოა მხოლოდ ერთი რამ: თუნდაც მარტო ამ ეპიზოდში ჩაქსოვილი ამადლებული გრძნობა საკმარისია „ძმადნაფიცობის“ ვერსიის უარსაყოფად.

ამრიგად, როგორც ვთქვით, სიყვარულისა და მეგობრობის მოტივების შეპირისპირება უმართებულოა, ვინაიდან მეორე პირველის გარეშე კარგავს ნამდვილ ზნეობრივ მნიშვნელობას. გარკვეული აზრით დასაშვებია მხოლოდ ქალ-ვაჟის სიყვარულისა და მეგობრობის შეპირისპირება, მაგრამ თვით ეს შეპირისპირებაც არც ისეთი დიდი მნიშვნელობის მქონეა, რამდენადაც რუსთაველთან თვით ქალ-ვაჟის სიყვარულს ღრმა ზნეობრივი შინაარსი ახასიათებს. გაცილებით უფრო დიდი მნიშვნელობის მქონეა ის გარემოება, რომ თვით

მეგობრობის კატეგორია აყვანილია „ვეფხისტყაოსანში“ მანამდე უცნობ ზნეობრივ სიმაღლეზე და ამითაც გამოირჩევა რუსთაველის პოეზია მისი ეპოქის მთელი მსოფლიო პოეზიის ფონზე.

4. კეთილისა და ბოროტის საკითხი და ადამიანის მოვალეობა

კეთილისა და ბოროტის საკითხს ყოველთვის ცენტრალური ადგილი ეკავა არა მარტო წმინდა ეთიკური ხასიათის მოძღვრებებში, არამედ ყველა რელიგიაშიც. ქრისტიანულ რელიგიას თვით ეკლესიის ჩამოყალიბების დროიდან მოჰყვება შინაგანი წინააღმდეგობა: მისი ღმერთი არა მარტო ყოვლადმონყალეა, არამედ ყოვლისშემძლევაცაა და მაინც ვერ მოახერხა ბოროტის აღგვა მის მიერვე შექმნილ სამყაროში. რახან მან ვერაფერი მოუხერხა სატანას, იმაზე მაინც უნდა ეზრუნა, რომ დაეცვა თავისი „საყვარელი შვილები“ ადამიანები მისი ცდუნებისგან. ნამდვილად კი ის მთლიანად ანებებს ადამიანს სატანის დაუძინებელ ცდუნებას და იმავე ადამიანს სჯის ამ ცდუნების გამო. ეს პრიმიტიული და მლაღადებელი შინაგანი წინააღმდეგობა გადმოვიდა საეკლესიო ქრისტიანულ ორთოდოქსიაში იუდეველთა „ძველი აღთქმიდან“, რომელიც უარყოფილი იყო ადრინდელი ქრისტიანების მიერ, მაგრამ კვლავ მთლიანად მიიღო ინსტიტუირებულმა ქრისტიანულმა ეკლესიამ; ვინაიდან ბოროტის არსებობა და ადამიანის ცოდვიანობის აღიარება თვით ეკლესიის არსებობის ნიადაგს წარმოადგენს, ამიტომ საეკლესიო ქრისტიანული თეოლოგია არც კი ზრუნავდა „საღვთო წერილის“ მლაღადებელი შინაგანი წინააღმდეგობების რამენაირად მოხსნაზე, თუ არ მივიღებთ მხედველობაში ნეტარ ავგუსტინეს ცდას მან სცადა თვით მათი გამოყენებაც თავის ინტერესებისთვის. თურმე სატანის ცდუნების დაშვებით ღმერთი „ცდის“ ადამიანებს, თუ რომლებია მათ შორის სამოთხეში დაბრუნების ან ჯოჯოხეთში ჩაგდების ღირსი. ხოლო რათა ამ „გამოცდას“ გაუძლოს, ღმერთმა მოაშველა ადამიანს თავისი რჩეულები, ეკლესიის მსახურნი, რომელნიც ცოდვილიანი ადამიანებისთვის გზის მაჩვენებელნი არიან ცდუნების აცდენისა და სამოთხეში დაბრუნების საქმეში.

როგორც ვხედავთ, ქრისტიანულმა თეოლოგიამ თვით ღმერთს მოხსნა პასუხისმგებლობა ბოროტისთვის და სატანას გადააკისრა, ესე იგი ღმერთს შეუნარჩუნა ადრინდელ-ქრისტიანული ატრიბუტი ყოვლადკეთილობისა მისი ყოვლისშემძლეობის შეზღუდვის ხარჯზე. მაგრამ არსებითად პასუხისმგებლობა ეკისრება თვით ადამიანს, რამდენადაც ის ღმერთის წინაშეა პასუხისმგებელი სატანის ცდუნებით ჩადენილი ცოდვისათვის. დღეს ყოველი ამისი უაზრობა გასაგებია სკოლის ასაკის ბავშვებისთვის, მაგრამ შუა საუკუნეებისთვის დამახასიათებელი ფართო მასების სრული უმეცრების ვითარებაში ეს უაზრობა ბრმად სწამდა მასების აბსოლუტურ უმრავლესობას და ეკლესიაც ხარბად სარგებლობდა ამით თავისი ინტერესისთვის.

ერთ ასპექტში თითქოს რუსთაველის შეხედულებაც გარეგნულად მაინც ჰგავს საეკლესიო-ორთოდოქსულს: რუსთაველიც ათავისუფლებს თავის

ღმერთს პასუხისმგებლობისგან ბოროტისთვის, ვინაიდან მას მხოლოდ კეთილის წყაროდ მიიჩნევს. ნამდვილად კი რუსთაველს აზრადაც არ მოსდის ადამიანს დააკისროს პასუხისმგებლობა ბოროტისთვის თვით ღმერთის წინაშე, ადამიანი უკვე იმითაა დასჯილი, რომ ბოროტი არსებობს, ღმერთი კი არ სჯის მას, ის პირიქით, ეხმარება ადამიანს, რათა ის არ გახდეს ბოროტის მსხვერპლი.

გასაოცარი თეორიული უდარდებლობით (იქნებ უმწეობით) ზოგიერთები რუსთაველს უახლოებენ ამ საკითხში ნეოპლატონიკოსებს, იმ მოსაზრებით, თითქოს როგორც პირველის, ისე მეორეთა შეხედულებით ბოროტი მოკლებული იყოს რეალობას. ნამდვილად კი ბოროტი სავსებით რეალურია როგორც რუსთაველისთვის, ისე ნეოპლატონიკოსებისთვისაც, ოღონდ სხვადასხვა აზრით და სხვადასხვა დასკვნებით.

ნეოპლატონიზმისთვის ბოროტია მთელი გრძნობად-მატერიალური სამყარო და კეთილის გამარჯვებისთვის ადამიანმა ზურგი უნდა შეაქციოს ამ სამყაროს. რუსთაველის მიხედვით „სოფელი“ თავისთავად კი არ არის ბოროტი, ბოროტის წყაროა თვით ადამიანის უგზური დამოკიდებულება „სოფელთან“ მისი მუდამ ცვალებადი „მბრუნავი“ სტიქიებისთვის სრული „მინდობის“ სახით. ამიტომ კეთილის გამარჯვებისთვის სრულიად არ არის საჭირო ზურგის შექცევა „სოფლისთვის“, საჭიროა მხოლოდ მასთან გონივრული დამოკიდებულება, რაც გულისხმობს ხელმძღვანელობას ადამიანური ცხოვრების ღვთაებრივი განაწესით. რუსთაველი იწუნებს მხოლოდ „მინდობას“ მბრუნავი „სოფლისთვის“ და არა მასზე დაყრდნობას, რომლის უარყოფა არ შეიძლება თუნდაც იმის გამო, რომ თვით ადამიანშია მოცემული „სოფლისეული“ საწყისი. რუსთაველს რომ თავისთავად „სოფელი“ გამოეცხადებინა ბოროტ საწყისად, აბსოლუტურად გაუგებარი იქნებოდა ის დაუცხრომელი ბრძოლა ამქვეყნიური ბედნიერებისთვის, რომელსაც ქადაგებს „ვეფხისტყაოსანი“ არა მარტო მთლიანი იდეური ჩანაფიქრის, არამედ პერსონაჟების ქცევა-მოქმედებისა და სიტყვების სახით. ბოროტის რეალობის უარყოფის შემთხვევაში რა აზრი ექნებოდა ბრძოლას კეთილსა და ბოროტს შორის, რაც მთელი პოემის დედააზრს წარმოადგენს?

ზოგიერთი რუსთაველოლოგი ფიქრობს (და წერს კიდევაც!), თითქოს ბოროტის რეალობის აღიარება გულისხმობს მის უძლეველობას.⁷⁹ ასეთი „ლოგიკა“ აზროვნების ისტორიამ არ იცის და მისი შემოღება უთუოდ მოუხვეჭს მის ავტორს ორიგინალობის რეპუტაციას, მაგრამ ვაი, რომ ყოველი ორიგინალობა სახარბიელო არ არის! ამ „ლოგიკის“ მიხედვით, მაგალითად, მონათმფლობელობა და ფეოდალიზმი რეალობას არ წარმოადგენენ, რამდენადაც ისინი დაძლეულნი აღმოჩნდნენ. ანდა დღევანდელი კაპიტალიზმი ან არარეალობად უნდა მივიჩნიოთ ანდა დაუძლეველად. მართალია, ავტორს მარაგში აქვს უცილობელი არგუმენტი: ბოროტი არსებობს როგორც მოვლენა, მას არსი არ გააჩნია, ხოლო რახან „ჭეშმარიტი ფილოსოფიისთვის“, რეალურია მხოლოდ არსი, ბოროტი რეალობას მოკლებულია. თუმცა, მხოლოდ არსის ჭეშმარიტი რეალობის თეზისი ისეთივე ორიგინალური არ არის, როგორც ზემოთ ხსენებული, ის საერთოდ ტრადიციული იდეალიზმის მთავარი თეზისია, მაგრამ როცა დასძენს, რომ ასე-

⁷⁹ „ცისკარი“, № 8, 1972.

თია ყველა ჭეშმარიტი ფილოსოფოსის შეხედულება მეთორმეტე საუკუნემდეო, აქ უკვე საქმე გვაქვს ამკარა ფილოსოფიურ-ისტორიულ სიყალბესთან: ისეთი ფილოსოფოსები, როგორც იყვნენ დემოკრიტი, არისტოტელე და სხვ., ან არ არსებულად, ანდა არაჭეშმარიტ ფილოსოფოსებად უნდა გამოვაცხადოთ.

ბოდიში უნდა მოვიხადოთ მკითხველის წინაშე ასეთ ელემენტარულ გაუგებრობებზე მისი ყურადღების შეჩერებისთვის. ალბათ, პასუხი არ მოეთხოვება ავტორს, რომლის არა დანაშაული, არამედ უბედურება არის გაურკვევლობა ფილოსოფიის ელემენტარულ საკითხებში (რად ღირს მარტო ფსევდოდონისე არეოპაგელის თეოლოგიური აზრების მოშველიება თავისი „მეცნიერული“ პოზიციის დასასაბუთებლად!), მაგრამ სამწუხაროდ ელემენტარული გაუგებრობები პოულობენ ადგილს პრესაში და მოითხოვენ რეაგირებას.

არსებობს ერთი გარეგნული ნიშანი „ვეფხისტყაოსანში“, რომელიც თითქოს იძლევა საბაბს რუსთაველის მიერ ბოროტის რეალობის უარყოფის ვერსიისათვის: ბოროტი არა აქვს რუსთაველს განსახოვნებული თავის პერსონაჟებში. ამ მხრივ რუსთაველის უნიკალური მხატვრულ-შემოქმედებითი ხერხი მართლაც იშვიათია მსოფლიო ლიტერატურაში. ერთი მხრივ, მთელი პოემის ძირითადი აზრია კეთილის ბრძოლა ბოროტის წინააღმდეგ, მეორე მხრივ ბოროტის ნამდვილი განმასახოვნებელი პერსონაჟი არ ჩანს. ეს მართლა იმდენად უჩვეულო ჩანს, რომ ზოგიერთს არც სჯერა და ეძებს ბოროტ პერსონაჟებს. ზოგიერთის აზრით ასეთია პირველ რიგში დავარი, რახან სწორედ მან გადააკარგვინა ნესტან-დარეჯანი და ამით შექმნა მთელი ის დრამატული სიტუაცია, რომელიც პოემის მთავარ სიუჟეტურ შინაარსს შეადგენს. ამგვარად რომ ვიმსჯელოთ, თვით ნესტან-დარეჯანი უნდა გამოვაცხადოთ ბოროტის მთავარ განსახიერებად: განა მან არ მოაკვლევინა ტარიელს უდანაშაულო ხვარაზმმა, რასაც მოჰყვა მთელი უბედურება? ჩვეულებრივი მორალის მიხედვით დავარს სრული საფუძველი ჰქონდა მიეჩნია ნესტან-დარეჯანი მძიმე დამნაშავედ და სათანადოდ დაესაჯა იგი. მეტიც, მან თვითონ გაიზიარა დანაშაული როგორც ნესტან-დარეჯანის აღმზრდელმა და თავიც მოიკლა.

იქნებ ფარსადანი წარმოვიდგინოთ თავისთავად ბოროტ პერსონაჟად: მას რომ არ გადაენყვიტა ხვარაზმმას მონვევა სასიძოდ, უბედურება არ დატრიალდებოდა. მაგრამ, ჯერ ერთი, ამით ჩვენ შევცოდავთ ავტორის მიმართ, რომელიც თითქმის ისეთივე სიტყვებით ხატავს ფარსადანს, როგორც როსტევეანს. გარდა ამისა ფარსადანის ქცევა ჩვეულებრივი ტრადიციის მიხედვით ბოროტის არც ერთ ნიშანს არ შეიცავს: ის ზრუნავს ინდოეთის ძლიერებაზე და ეძებს დანათესავებას ძლიერი სახელმწიფოს მონარქთან. იქნებ შეგვნიშნონ, რომ ფარსადანმა იცოდა ნესტან-დარეჯანისა და ტარიელის ურთიერთსიყვარულის ამბავი და ანგარიში არ გაუწია მას. მაგრამ განა მთელი რეალური ისტორია არ მონიშნავს იმას, რომ ქალის გრძნობას არავინ კითხულობდა, როცა საქმე ეხებოდა სახელმწიფოებრივ და დინასტიურ ინტერესებს?

თითქმის ტრადიციულია ბოროტ საწყისად ქაჯების მიჩნევა. ამას ალბათ ხელი შეუწყო აკაკი წერეთლის ცნობილმა სიმბოლურმა მეტაფორამ. მაგრამ ეს ვერსიაც ვერ უძლებს კრიტიკას: ქაჯებს არ მოუტაციათ ნესტან-დარეჯანი, ის

მათ ჩაუვარდა ხელში, როგორც მეკობრეთა ნადავლი. მართალია, თვით მეკობრენი ქაჯები იყვნენ, მაგრამ არა მარტო შუა საუკუნეებში, არამედ მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისშიც მეკობრეობას მისდევდნენ რიგი ცივილიზებული ხალხების წარმომადგენლები ინგლისელების ჩათვლით. თუ ქაჯებს დავაბრალებთ იმას, რომ ისინი ძალით აკავებდნენ ნესტან-დარეჯანს, სწორედ ასე იქცეოდა მელიქსურხავიც, თანაც ქაჯებსაც ჰქონდათ განზრახული ნესტან-დარეჯანის მითხოვება ტახტის მემკვიდრისთვის. როგორც ვხედავთ, ბოროტის განსახიერებელი პერსონაჟი პოემაში არ ჩანს. მაგრამ შეიძლება თუ არა მივიჩნიოთ ეს იმის მაჩვენებლად, რომ რუსთაველი უარყოფდა ბოროტის რეალობას? იმის შუქზე, რაც ითქვა ზემოთ მხატვრული ნაწარმოების იდეურ-მსოფლმხედველობრივი შინაარსის კვლევის ზოგადმეთოლოგიურ პრინციპზე, ეს შინაარსი უნდა ვეძიოთ არა მარტო და არც უმთავრესად ცალკეული პერსონაჟების ქცევა-მოქმედებასა და სიტყვებში, არამედ მთლიან იდეურ-თემატურ ჩანაფიქრში, ხოლო ამ ჩანაფიქრში მთავარია კეთილის ბრძოლა ბოროტის წინააღმდეგ და პირველის გამარჯვება უდავოა.

სად ან რაში უნდა ვეძიოთ ბოროტის წყარო რუსთაველთან? თვით ღმერთი ხომ მხოლოდ კეთილის წყაროა. „სოფელი“ თავისთავად ზნეობრივად „ნეიტრალურია“. იქნებ, რუსთაველის აზრით, საერთოდ ადამიანის ბუნებაში მარხია ბოროტი საწყისი და ის გარდაუვალად ვლინდება ადამიანთა ურთიერთობაში? ამას ეწინააღმდეგება არა მარტო ის გარემოება, რომ, როგორც ვთქვით, „ვეფხისტყაოსანში“ ბოროტი პერსონაჟი არ ჩანს, არამედ ისიც, რომ, თანახმად რუსთაველისა ადამიანის სული თვით ღმერთის ნაწილია. საქმე ისაა, რომ რუსთაველის მიხედვით ბოროტი თავისთავად არ არსებობს არც მატერიალური და არც იდეალური სახით, ის ჩნდება მიმართებათა პროცესში, როგორც თვით ადამიანთა შორის მიმართებებში, ისე საერთოდ ადამიანის მიმართებებში „სოფელთან“. მისი მიზეზია ადამიანთა მიერ ცხოვრების ღვთაებრივი განაწესის დარღვევა. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ბოროტი არის არა „ონტოლოგიური“, მეტაფიზიკური რეალობა, არამედ სოციალურ-ადამიანური რეალობა, თავისთავად ის არც ადამიანის სულში არსებობს, და არც „სოფელში“, ის ჩნდება ადამიანური ცხოვრების პროცესში. თანაც ჩნდება გარდაუვალად, სანამ ეს ცხოვრება ღვთაებრივ განაწესზე არ იქნება აგებული. თავისთავად არც ფარსადანია ბოროტი, თვით პოეტი არ გვისახავს მას ბოროტად, მაგრამ ობიექტურად სწორედ ის გახდა ბოროტის წყარო ღვთაებრივი განაწესის უმაღლესი ელემენტის სიყვარულის გათელვით. მან ხომ იცოდა ნესტან-დარეჯანისა და ტარიელის სიყვარული და მაინც გარედან მოიწვია სასიძო. მაგრამ არა მარტო ამითაა ფარსადანი ბოროტის წყარო, ის არღვევს აგრეთვე ღვთაებრივი განაწესის სხვა ელემენტსაც, სახელდობრ ქალის უფლების გათანაბრებას მამაკაცის უფლებასთან, ის კონსერვატიულ სოციალურ პირობითობათა ტყვეობაშია, უარყოფს ქალის უფლებას ტახტის მემკვიდრეობაზე. სწორედ ამას გვეუბნება რუსთაველი როსტევეანისა და ფარსადანის სახეების შეპირისპირებით: საკვებით ანალოგიურ სიტუაციაში როსტევეანი იჩენს სიბრძნეს (ხოლო სიბრძნე, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სწორედ ღვთაებრივი განაწესის წვდომა) და ამეფებს თავის

ქალიშვილს თინათინს. ფარსადანს კი ეს სიბრძნე აკლია და ამის გამო ჩადის ისეთ საქციელს, რომელიც ხდება სათავე ყველა იმ უბედურებისა, რომელიც დახატულია პოემაში.

შეიძლება შეგვნიშონ: მაშასადამე ბოროტი თავისთავად რეალური არ ყოფილაო! თუ რეალობის ცნებას შემოვფარგლავთ გარკვეული ნივთიერი ან იდეალური ფენომენებით, ესე იგი საგნობრივი ასპექტით, ცხადია, არც ბოროტია რეალური რუსთაველთან და არც კეთილი: ეს უკანასკნელიც არსებობს არა თავისთავადი საგნის სახით, არამედ ვლინდება მხოლოდ ადამიანურ ურთიერთობათა პროცესში. როგორც წმინდა ზნეობრივ კატეგორიებს, არც ბოროტსა და არც კეთილს არ შეუძლიათ საგნობრივი არსებობა, მაგრამ ისინი რეალურნი არიან როგორც მიმართებები, ხოლო ვინც უარყოფს მიმართებების რეალობას, მან უნდა უარყოს საზოგადოებრივი ურთიერთობების და საერთოდ ყოფიერების ქვალიტეტურ გარკვეულობათა რეალობა და რეალობის ცნება უნდა შემოვფარგლოს ნივთობრივი სუბსტრატით. არ გვგონია საჭირო იყოს იმის მტკიცება, რომ ამას არაფერი არა აქვს საერთო მეცნიერულ ფილოსოფიასთან.

რუსთაველთან ღმერთი კეთილია როგორც იდეალური საწყისი და არა როგორც გარკვეული განსახოვნებული არსება, რომელიც იჩენს სიკეთეს როგორც ერთ-ერთ თავის თვისებას. მაშასადამე, რეალობის თვალსაზრისით ბოროტიცა და კეთილიც ერთისა და იმავე სახის რეალობას მიეკუთვნებიან, მაგრამ კეთილის არსი უფრო გრძელია იმიტომ, რომ ის ღვთაებრივი საწყისის გამოვლენაა ადამიანთა ურთიერთობაში, ხოლო ბოროტში „მონაწილეობს“ ადამიანთა ურთიერთობა „სოფელთანაც“, რომელიც თუმცა თავისთავად არ არის ბოროტი საწყისი, მაგრამ ხდება ბოროტის წყარო მასთან ადამიანის არა ბრძნულ ცხოვრების ღვთაებრივი განაწესის გამომხატველ მიმართებაში. სწორედ „სოფლის“ ცვალებადი, „მბრუნავი“ არსია მიზეზი იმისა, რომ გული თვით ადამიანში არსებული გრძნობად-მატერიალური საწყისის ფოკუსი „კრული“, „ხარბი“ და გაუმადლარია“, თვითონაა ცვალებადი, ყოველთვის ახლის მნდომელი. გულის ნდომათათვის მინებება, რაც იგივე „სოფლისთვის“ მინებებას ნიშნავს, არის ის მთავარი ნიადაგი, რომელიც ბადებს ბოროტს, ამიტომ „ჭკვიანნი ეურჩებიან“. გულის ნდომათა ჩაკვლა კი არ არის საჭირო ეს არც შესაძლებელია, რამდენადაც თვით ადამიანური ყოფიერების არსში შედის ბუნებრივი საწყისი არამედ მათდამი გონივრული დამოკიდებულება, მათ შორის ისეთების არიდება, რომელთაც შეუძლია ცხოვრების სწორ გზას ააცდინოს ადამიანი. მაშასადამე, არც ზურგის შექცევა გრძნობად მოთხოვნილებებისთვის და არც მხოლოდ მათში ჩაფლობა ასეთია ცხოვრების ბრძნული წესი და თავისი პოემის იდეური ჩანაფიქრით რუსთაველი სწორედ ამისკენ მოუწოდებს ადამიანს. ნათქვამის შუქზე ადვილი გასაგებია, თუ რატომ არ გამოჰყავს რუსთაველს თავისთავად ბოროტი პერსონაჟები, ცალკეულ ინდივიდუუმთა მიმართ ბოროტი ობიექტური მოვლენაა, ის არაა დამოკიდებული მხოლოდ ცალკეული ინდივიდუუმების ნება-სურვილებზე.

ფრიად საინტერესოა გამოიჩინოს, თუ რას გულისხმობს რუსთაველი თავისი ცნობილი დებულებით, რომ „სიცრუე და ორპირობა“ არის წყარო „ყოველისა

უბედობისა“. იქნებ არც კი იყოს საჭირო ამისი საფუძველის ძიება რუსთაველის ზოგადმსოფლმხედველობრივი პრინციპების სფეროში. ეს თავისთავად უაღრესად მნიშვნელოვანი და ღრმა ცხოვრებისეული ჭეშმარიტების გამოხატველი აზრი შეიძლება იყოს ბრძენი ადამიანის უბრალო დაკვირვების შედეგიც, ვინაიდან ასეთ ადამიანს არ შეიძლება გამოეპაროს ის უდავო ფაქტი, რომ ბოროტება თითქმის ყოველთვის ინიღბება და სწორედ თავისი ნიღაბის გამო წარმოადგენს უდიდეს საშიშროებას საზოგადოებისთვის. მაინც ჩვენ გვგონია, რომ რუსთაველის აღნიშნულ დებულებასაც აქვს ორგანული კავშირი მის ზოგადმსოფლმხედველობრივ შეხედულებებთან.

თუ ჩავუფიქრდებით საკითხს, სიცრუე მოგვევლინება სწორედ „სოფლის“ იმ ძირითადი თვისების გამოვლენად, რომელიც ბოროტის ობიექტურ ნიადაგს წარმოადგენს, სახელდობრ, მისი „მბრუნაობის“, მუდმივი ცვალებადობის გამო. სიცრუე ადამიანის სწორედ იმავე თვისების გამოხატულებაა, რომელიც თვით ადამიანს ხდის „მიუნდობელს“. ადამიანის ცხოვრება არის ქცევა-მოქმედების წინასწარი გათვალისწინება გარკვეულ ფარგლებში მაინც. რამდენადაც ადამიანის ცხოვრებისეულ ქცევა-მოქმედებაში იგულისხმება არა მარტო მისი დამოკიდებულება „სოფელთან“, არამედ თვით ადამიანთა ურთიერთდამოკიდებულებაც ეს მთავარიც არის ადამიანის მიერ მეორე ადამიანისთვის მიცემული სიტყვა არის მეტად მნიშვნელოვანი ფაქტორი ადამიანის მომავალი მოქმედების შინაარსისა და ფორმის განსაზღვრაში. როცა ადამიანი მეორე ადამიანისთვის მიცემულ სიტყვას არ იცავს, ამით ის ხელს უწყობს ამ მეორე ადამიანის მოქმედების ჩაშლას. რამდენადაც ყოველი ადამიანის მოქმედება იშლება არა ერთ, არამედ მრავალ ადამიანთან მის ურთიერთობაში, ერთის მოქმედების გეგმის ჩაშლა გარდაუვალად იწვევს ბევრი სხვა ადამიანის მოქმედების გეგმის ჩაშლასაც. ამით იქმნება სწორედ ის ობიექტური სიტუაცია, რომელიც ბოროტის ნიადაგს წარმოადგენს. სწორედ ამიტომ პატიოსნება, გულღიობა და მიცემული სიტყვის სიმტკიცე გადამწყვეტი პირობებია ადამიანთა მეგობრული სოლიდარობისთვის, ხოლო ეს მეგობრული სოლიდარობა აუცილებელი პირობაა კეთილის მიერ ბოროტის ძლევისა. სწორედ ამას ჩავგვაგონებს რუსთაველი თავისი იდეურ-მხატვრული ჩანაფიქრით: თვით ასმათიც კი ჩავგონებს ტარიელს, რომ მარტოობა, თვით იზოლირება უბედურების მომტანია. სწორედ იმით იმარჯვებს კეთილი „ვეფხისტყაოსანში“, რომ მისი განხორციელების საქმეში გაერთიანებულია პოემის ყველა მთავარი პერსონაჟი დამოუკიდებლად მათი ხასიათების მკვეთრი ინდივიდუალობისა. თვით ფატმანიც, რომელსაც გარკვეული სპეციფიკურ-ქალური ზნეობრივი სისუსტე გააჩნია, გვევლინება კეთილისათვის აქტიურ და უანგარო მებრძოლად და ამით იმსახურებს ნესტანის სიტყვებს: „დედისა მჯობო დედაო“.

ნათქვამის შუქზე, ჩვენი აზრით, ნათლად ისახება ადამიანის მოვალეობა რუსთაველის პოემის იდეურ-თემატურ ჩანაფიქრის მიხედვით: ეს არის საერთოდ სიყვარული ადამიანისა ადამიანისადმი, ამ სიყვარულის ქმედითი გამოხატულება მეგობრობის, ურთიერთსოლიდარობისა და ურთიერთდახმარების სახით, ხოლო ყოველივე ამის გადამწყვეტი პირობას წარმოადგენს ერთგულე-

ბა, გულახდილობა, პატიოსნება და სიმართლე. სწორედ ეს თვისებები წარმოადგენენ ადამიანის ღირსების მთავარ ელემენტებს. მაშასადამე, კეთილის გამარჯვება ბოროტზე არის არა ღმერთის ნობათი, არამედ თვით ადამიანთა გონივრული, ღვთაებრივ განაწესზე დამყარებული მოქმედება და ბრძოლა. სწორედ ყოველივე ეს განაპირობებს თვით ბედის წინასწარი განსაზღვრულობის აღიარების ფონზე ფატალიზმისგან თავის დაღწევის შესაძლებლობას, რაზედაც ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი.

მაშასადამე, რუსთაველის ეთიკური შეხედულებები გვევლინება შუა საუკუნეების ვითარებაში მისი უაღრესად პროგრესული პოზიციის გამოხატულებად ამ სფეროში. რა თქმა უნდა, შეცდომა იქნებოდა გვემტკიცებინა, რომ ეთიკის დარგში რუსთაველი სავსებით თავისუფალია სპეციფიკურ-შუასაუკუნეობრივი იდეოლოგიისგან. შუასაუკუნეობრივია, როგორც ეს ზემოთაც აღვნიშნეთ, თვით ბედის განსაზღვრულობის პრინციპი ღმერთის მიერ, ასევე სპეციფიკურ-შუასაუკუნეობრივია და თანაც თეოლოგიური ელფერით შეღებილი კეთილის დაკავშირება ღმერთთან, ხოლო ბოროტისა „სოფელთან“, მართალია, რუსთაველი „სოფელს“ თავისთავად არ თვლის ბოროტ სანყისად, მაგრამ სწორედ ის წარმოადგენს მის ობიექტურ ნიადაგს, ვინაიდან ბუნებრივი სანყისი თვით ადამიანში („გული“) ყოველ წუთს ემუქრება ადამიანს თავისი „გაუმადლობით“, ცდუნების საშიშროებით დაივიწყოს ცხოვრების განაწესი და „მიენდოს“ ცვალებად და „მბრუნავ“ გრძნობად სამყაროს. მაშასადამე, „სოფელი“ ადამიანის ცხოვრების ერთადერთი არენაცაა და მისი ბედნიერების ერთ-ერთი გადამწყვეტი პირობაც არის და ამავე დროს მისი უბედურების სანყისიც, თუ ადამიანმა არ იცის მასთან სწორი მოპყრობა.

5. „ვეფხისტყაოსანი“ და მისი ეპოქის სოციალურ-ისტორიული სინამდვილე

მარქსიზმის აქსიომაა, რომ ყოველი იდეოლოგია ამა თუ იმ სოციალ-ისტორიული სინამდვილის ანარეკლია. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, თითქოს მხატვრულ ნაწარმოებში განსახოვნებული იდეები მათი განმაპირობებელი სოციალური სინამდვილის უშუალო ასახვას წარმოადგენს. ყოველი ქემმარიტი ხელოვანი ობიექტური სოციალური გარემოს ასახვაში თავის საკუთარ ზნეობრივ და სოციალურ-პოლიტიკურ იდეალებს აქსოვს. ჩვენ ვერ გავიზიარებთ იმ შეხედულებას, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ დახატული სურათი მაშინდელი საქართველოს რეალური სოციალურ-პოლიტიკური ვითარების პირდაპირი ასლია. ჩვენი რწმენით რუსთაველმა უმთავრესად განსახოვნა თავისი საკუთარი სოციალურ-პოლიტიკური იდეალები, ხოლო საქართველო აირეკლა „ვეფხისტყაოსანში“ ცალკეული სოციალურ-ისტორიული და კულტურული რეალიების სახით, მით უფრო დაუფერებელია, რომ პოემაში აისახა იმ სახელმწიფოთა და მათი ურთიერთობის ნამდვილი სურათი, რომლებშიაც იმლება პოემაში აღწერილი ამბები. ვის შეუძლია დაიჯეროს, რომ იმდროინდელ ისტორიულ რეალობას

შეესაბამება სახელმწიფოებისა და ხალხის ის იდეალური ურთიერთობანი, რომლებიც დახატულია „ვეფხისტყაოსანში“? ვერ გავიზიარებთ იმ მოსაზრებასაც, თითქოს ინდოეთი ალეგორიულად ან სიმბოლურად მაშინდელ საქართველოს გულისხმობს. ამის უარსაყოფად საკმარისია ის უბრალო ფაქტი, რომ სწორედ ინდოეთია ის სახელმწიფო, რომელიც პრინციპულად არ სცნობს ქალიშვილის უფლებას სამეფო ტახტის მემკვიდრეობაზე და გარედან იწვევს ტახტის მემკვიდრეს მისი ჩასიძების სახით. რომ ხვარაზმმა სწორედ ტახტის მემკვიდრედ და არა ნესტან-დარეჯანის თანამოსაყდრედაა ნაგულისხმევი, აშკარად ჩანს ფარსადანის სიტყვებიდან ნესტან-დარეჯანის გათხოვებისადმი მიძღვნილ თათბირზე: „ან ქალისა ჩვენისათვის ქმარი გვინდა, სად მოვნახოთ, რომე მივსცეთ ტახტი ჩვენი, სახედ ჩვენად გამოვსახოთ, სამეფოსა ვაპატრონოთ, სახელმწიფო შევანახოთ“.

ასევე მიუღებელია არაბეთის ალეგორიული იდენტიფიცირება საქართველოსთან, ვინაიდან მაშინდელი საქართველოს ამსახველი რეალიები უფრო ნაკლებად ჩანს სწორედ არაბეთში, ვიდრე სხვა სახელმწიფოებში, კერძოდ იმავე ინდოეთში. სავსებით უსაფუძვლოდ გვეჩვენება, რომ რუსთაველის პოემაში დახატული ინდოეთი და არაბეთი თვით ისტორიულად არსებულ ინდოეთსა და არაბეთს გულისხმობს, ისევე, როგორც ყოველგვარ საფუძველს მოკლებულია ისტორიულად უცნობი მულაზანზაროსა და გულანშაროს იდენტიფიცირება როდისმე ისტორიულად არსებულ სახელმწიფოებთან.⁸⁰

რუსთაველს არც პირდაპირ და არც ალეგორიულად არ აუსახავს საქართველო და ნამდვილი ქართველი ისტორიულად არსებული სახელმწიფო მოღვაწეები, მაგრამ ისევე, როგორც თავისი გამონაგონი პერსონაჟები დააჯილდოვა იდეალიზებული ქართული ხასიათებით, პოემის სოციალურ-ეკონომიური და კულტურულ-ისტორიული რეალიებიც საბოლოო ანგარიშში საქართველოს სოციალური სინამდვილის ანარეკლი უნდა ყოფილიყო მათ ხომ რუსთაველი სხვაგან ვერ აიღებდა და ვერც საკუთარი წარმოსახვით შექმნიდა.

ივანე ჯავახიშვილმა მართებულად დაინახა პოემის სოციალურ-პოლიტიკურ რეალიებში მე-10-12 საუკუნეების საქართველოში არსებული პატრონყმობის ანარეკლი. უდავოა, რომ ვასალიტეტი ამა თუ იმ სახითა და ფორმით არსებობდა თითქმის ყველა ფეოდალურ საზოგადოებაში.⁸¹ მაგრამ ისევე, როგორც ფეოდალური წყობის ზოგიერთი სხვა მხარე, ვასალიტეტიც სხვადასხვა ფორმით ვლინდებოდა სხვადასხვა ქვეყანაში. ივანე ჯავახიშვილი მართებულად შენიშნავს, რომ საქართველოში არსებული პატრონყმობა, მიუხედავად გარეგნული მსგავსებისა, განსხვავდებოდა ანტიკური რომის კლიენტურისაგან, ხოლო დასავლეთევროპული ვასალიტეტის ფესვებს სწორედ რომის კლიენტურის ინსტიტუტში ეძებს დასავლეთ ევროპის ფეოდალიზმის თითქმის ყველა ისტორიკოსი.⁸² რა თქმა უნდა, როგორც არ უნდა ყოფილიყო განსხვავება, ვასალიტეტს ყველა ქვეყანაში რაღაც საერთო ნიშნებიც უნდა ჰქონოდათ. ერთ-ერთი ასეთი, თანაც ძირითადი, ნიშანი იყო ვასალის სავალდებულო სამხ-

⁸⁰ А. С в а н и д з е, Истор.-географ. основа «Вепхистгаосани».

⁸¹ Luis Halpfen, L'Essor de l'Europe, Paris, 1940, p. 4.

⁸² Ibid., pp. 4-5; M a r c B l o c h, La société féodale, Paris, 1919, t. II, pp. 232-234.

ედრო სამსახური თავისი სიუზერენისთვის. ღირსეული ვასალის უპირველესი მოვალეობა იყო ამბობს მარკ ბლოკი თავის დაუზოგველობა სიუზერენის გულისთვის, მისი ოცნება უნდა ყოფილიყო სიკვდილი თავისი პატრონისთვის ხმალდახმალ ბრძოლაში. სწორედ ამას გულისხმობს ტარიელის მიმართვაც მეომრებისადმი ხატაელებთან შეხვედრის წინ: ვინც თავისი მეფისთვის კვდება, მათნი „სულნი ზეცას რბიანო“. მაგრამ ჩვენი აზრით სწორედ ეს სტრიქონი გამოხატავს საკმაოდ არსებით განსხვავებასაც: სიუზერენის (პატრონის) ნაცვლად აქ ლაპარაკია მეფეზე. ტარიელის სიტყვებში აისახა პატრონყმობის განვითარების ისეთი სტადია, როცა მეფის ხელისუფლება საბოლოოდ განმტკიცებულია და სწორედ მეფეა ყველას პატრონი. პატრონყმობა უნდა წარმოშობილიყო სწორედ მეფის ხელისუფლების სისუსტის ხანაში, როცა ყოველი ძლიერი, „ციხოსანი“ ფეოდალი თავს პატარა მეფედ გრძნობდა და რამდენადაც შესწევდა ძალა, აოხრებდა და ანიოკებდა უფრო სუსტებს. დასავლეთ ევროპის ფეოდალიზმის ისტორიკოსები ერთსულოვნად აღნიშნავენ იმ ფაქტს, რომ ვასალიტეტი წარმოიშვა საერთოდ სახელმწიფოებრივი დეზორგანიზაციის პერიოდში.⁸³

რუსთაველის ხანაში კი საქართველოში მეფის ხელისუფლება საკმაოდ ძლიერი და განმტკიცებული იყო. ამიტომ ის პატრონყმობა, რომელიც აისახა „ვეფხისტყაოსანში“ მასში მოცემული სოციალურ-ისტორიული რეალობის სახით, არსებითად პატრონყმობის ბოლო პერიოდი უნდა ყოფილიყო, რადგანაც „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით ყველა წარჩინებული მეფის „ყმა“, ხოლო მეფე ყველას პატრონი. უკვე მეფის პრეროგატივაა მამულის („საკარგყმოს“) ბოძება, რომელიც დასავლეთ ევროპის *feud* შეესაბამება. მართალია, „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვითაც უმსხვილეს ფეოდალებსაც გააჩნიათ თავიანთი ვასალები (მაგალითად, ავთანდილისა და შერმადინის ურთიერთდამოკიდებულება), მაგრამ მათი ვასალებიც პირველ რიგში იმავე მეფის უერთგულესი და უმორჩილესი ყმებია.

„ვეფხისტყაოსანში“ დახატული სოციალ-ეკონომიური და პოლიტიკური სურათი გვიჩვენებს სწორედ ცენტრალიზებულ ფეოდალურ სახელმწიფოს აბსოლუტური მონარქიის სახით, რაც სავსებით შეესატყვისება მაშინდელი საქართველოს რეალურ-ისტორიულ სინამდვილეს. ამავე დროს „ვეფხისტყაოსანში“ დახატული აბსოლუტური მონარქია მეფის ხელისუფლების აბსოლუტურ შეუზღუდველობას არ გულისხმობს, მნიშვნელოვანი სახელმწიფოებრივი საკითხების გადაწყვეტა მოიხოვს მეფის მიერ თავის ვაზირთა თათბირის მოწვევას, და ესეც მაშინდელი საქართველოს ისტორიულ სინამდვილეს შეესაბამება. რუსთაველის ეპოქაში დასავლეთის არც ერთ ქვეყანაში არ ყოფილა ისეთი ძლიერი ცენტრალიზებული ფეოდალური სახელმწიფო და იმდროინდელი დასავლეთევროპულ პოეზიაშიც არ არის დახატული ისეთი სოციალურ-პოლიტიკური სურათი, როგორსაც „ვეფხისტყაოსანში“ ვხედავთ.

რამდენადაც ვიცნობთ ისტორიულ ლიტერატურას, საქართველოში არასოდეს არ ყოფილა ფორმალურად ინსტიტუირებული ვასალიტეტი, როგორც

⁸³ Marc Bloch, op. cit., t. I, p. 355.

ამას ჰქონდა ადგილი დასავლეთ ევროპის ფეოდალურ ქვეყნებში. ამიტომ ჩვენ შემთხვევითად არ მიგვაჩნია, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ არ ჩანს პატრონისა და ვასალის ფორმალურად ფიქსირებული მოვალეობა ერთმანეთის მიმართ, როგორც ამას ვხედავთ იმდროინდელი ევროპის ფეოდალურ ქვეყნებში. არსებობდა მხოლოდ ერთი ფორმა ვასალიტეტისა ეგრეთ წოდებული „ყმადნაფიცობა“, ესე იგი რომელიმე სხვა ქვეყნის ვასალური დამოკიდებულება საქართველოს სამეფოსადმი. ეს ჩნდებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა საქართველო ალაგმავდა ამა თუ იმ თავის მტერს და მისი ინკორპორაციის ნაცვლად (რისთვისაც საქართველოს არასოდეს არ მიუმართავს თვით თავისი უდიდესი ძლიერების პერიოდშიც, როცა ინკორპორაცია ადვილად შესაძლებელი იყო) ვასალურ სახელმწიფოდ ან სამთავროდ აცხადებდა და მისი მომავალი შესაძლებელი მტრული მოქმედების აღსაკვეთად თავის „ყმადნაფიც“ ვასალს დაუყენებდა სათავეში, ისიც ჩვეულებრივ ყოფილი მმართველის სახით.

ყოვლად შეუსაბამოდ გვეჩვენება რუსთველოლოგიაში გამოთქმული აზრი, თითქოს ავთანდილი ან ფრიდონი ტარიელის ვასალები ყოფილიყვნენ. ავთანდილის მიმართ ეს პირდაპირ უაზრობაა: როგორ შეიძლებოდა არაბეთის სპასპეტი გამხდარიყო უცხო სახელმწიფოს „ამირბარის“, თუნდაც „პოტენციური“ მეფის (ტარიელი ხომ აქტუალური მეფე არ არის!) ვასალი? არსებითად ასეთივე უაზრობაა ეს ფრიდონის მიმართაც: ფრიდონი ხომ მეფეა და თუმცა მისი ქვეყანა პატარაა, ის არ შეიძლებოდა ყოფილიყო ინდოეთის ამირბარის ვასალი, ფრიდონის დიდ პიეტეტს ტარიელისადმი არაფერი საერთო არა აქვს ვასალურ დამოკიდებულებასთან. როგორც ზემოთ ვთქვით, სამივე მთავარ გმირს აერთიანებს ღრმა და უანგარო მეგობრობა, რომელიც სწორედ თავისი ზნეობრივი ამაღლებულობითა და სისპეტაკით გამორიცხავს ვასალურ დამოკიდებულებას. საერთოდ განა რაიმეთი ჰგავს ტარიელისა და ავთანდილ-ფრიდონის ურთიერთდამოკიდებულება ფარსადანის ან თვით ტარიელის დამოკიდებულებას რამაზისადმი, რომელიც ნამდვილად ვასალურ დამოკიდებულებაში იყო ინდოეთთან?

ვასალიტეტის ფორმალურ ინტიტიურებასთანაა დაკავშირებული რაინდობის ასახვის პრობლემა „ვეფხისტყაოსანში“. რუსთველოლოგიაში ერთ დროს ფართოდ გავრცელებულ აზრს, თითქოს „ვეფხისტყაოსანი“ იყოს „რაინდული რომანი“, დღესაც არაერთი ადვოკატი მოეპოვება. ამ აზრის მიმდევრები არც კი იწუხებენ თავს დაამტკიცონ, რომ საქართველოშიც არსებობდა თვით რაინდობა იმ სახით, რა სახითაც ის არსებობდა დასავლეთ ევროპის ზოგიერთ (არა ყველა) ქვეყანაში. მხოლოდ ივანე ჯავახიშვილი, რომელიც არც კი იზიარებდა „ვეფხისტყაოსნის“ რაინდობის ვერსიას, შეეხო ამ საკითხს და აქაც მეტად საგულისხმო მოსაზრება გამოთქვა.⁸⁴ უთუოდ სარწმუნოდ მიგვაჩნია მისი მოსაზრება, რომ საქართველოშიც სამხედრო ძალების შემადგენლობაში შედიოდნენ არაერთნაირი სოციალური ფენების წარმომადგენლები, არსებობდა მკვეთრი განსხვავება მდაბიო ფენებისა და სოციალური ელიტის წარმომადგენლებს შორის. ივანე ჯავახიშვილის ვარაუდით სწორედ მაღალი სოციალური ფენების

⁸⁴ ი. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართული სამართლის ისტორია, II, გვ. 61.

წარმომადგენლები ქმნიდნენ ეგრეთ წოდებულ „სპათა ჯარს“ და ის სავსებით მართებულად ფიქრობს, რომ ამ „სპათა“ ჯარის მეომრები იყვნენ იმავე ტიპის მეომრები, როგორც დასავლეთ ევროპის რაინდები. ცნობილია, რომ ეს უკანასკნელები პირველ რიგში სწორედ მეომრები იყვნენ, მაგრამ ისინი მკვეთრად განსხვავდებოდნენ რიგითი ჯარისკაცებისგან, რომელთაც ფართო ომების დროს ინვეზდნენ ხალხის მდაბიო ფენებისგან. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ისინი იყვნენ „პროფესიული“ მეომრები, რომელნიც ყოველ წუთს მზად უნდა ყოფილიყვნენ ბრძოლის ველზე გასასვლელად და იმავე დროს წარმომადგენდნენ სამეთაურო რეზერვს მსგავსად ახალი დროის ოფიცრობისა. „ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანი ფეოდალიზმისა ამბობს მარკ ბლოკი იყო, როგორც ეს ცნობილია, პროფესიულ მეომართა ჯგუფების შექმნა“.⁸⁵ დასავლეთში ეს პროფესიული მეომრები ფორმალური ფიცით იყვნენ დაკავშირებულნი თავიანთ სენიორებთან, ისინი პირველ რიგში ვასალები იყვნენ. ვასალი იყო ჯარისკაცი (un soldat), რომელსაც ლათინურად „miles“ უწოდებდნენ ამბობს ლუი ჰალფენი. მეთერთმეტე-მეთორმეტე საუკუნეებში „vassalus“ და „miles“ ერთსა და იმავეს ნიშნავდა და ლაპარაკის დროს ამ ტერმინებს ვერც კი არჩევდნენ ერთმანეთისგან.⁸⁶ მაგრამ ვასალი უბრალო მეომარი კი არ იყო განაგრძობს ჰალფენი ის ისეთი მეომარი იყო, რომელიც ცხენზე შემჯდარი იბრძოდა ხმლით, შუბითა (lance) და ფართო შეიარაღებული. თანაც ყოველივე ეს მას თავის ხარჯზე უნდა შეეძინა.⁸⁷ ანალოგიურ აზრს გამოთქვამს ანრი ბერიც. თავის წინასიტყვაობაში მარკ ბლოკის წიგნისთვის ის წერს: „რაინდი ეს პროფესიული მეომარია, რომლისთვის ომი იყო ცხოვრების აზრი“ (raison d'être).⁸⁸

ცხადია, საქართველოს მეფეებსაც, ხოლო ცენტრალიზებული მონარქიის ჩამოყალიბებამდე მსხვილ ფეოდალებსაც მთავრებსაც, უნდა ჰყოლოდა ასეთი თავის ხარჯზე შეიარაღებული მეომრები, რომელთაც უნდა შეედგინათ მთელი სამხედრო ძალების საიმედო ბირთვი. ალბათ, სწორედ ასეთ მეომრებისგან შემდგარ ჯარს ეწოდებოდა რუსთაველის მიერ ნახსენები „ჯარი სპათა“, განსხვავებით „ლაშქრისგან“, რომელსაც მეტნაწილად შეადგენდნენ საჭიროების დროს საგანგებოდ განწვეული მეომრები გლეხებისა და სხვა დაბალი სოციალური ფენებიდან.

ივანე ჯავახიშვილს ჰქონდა საფუძველი გაეიგივებინა „ჯარი სპათა“ დასავლეთ ევროპის რაინდობასთან მხოლოდ ერთი, სახელდობრ სამხედრო მოვალეობის ასპექტში. რაინდობის ცნობილი ისტორიკოსი ლეო გოტიე პირდაპირ უწოდებს რაინდს „ქრისტიან ჯარისკაცს“.⁸⁹ მაგრამ ეს პროფესიული მეომრობა მხოლოდ ერთ-ერთი და არა ერთადერთი ნიშანია დასავლეთის რაინდობისა. დასავლეთში რაინდობამ საკმაოდ ხანგრძლივი ევოლუცია განიცადა, თუ ადრინდელ პერიოდში ის უმთავრესად პროფესიულ მეომრობას ნიშნავდა, შემდეგში მან თანდათანობით ისეთი ნიშნები შეიძინა, რომლებთან ქართველთა

⁸⁵ Marc Bloch, op. cit., t. II, pp. 145-146.

⁸⁶ Luis Halphen, op. cit., p. 8.

⁸⁷ Ibid., p. 9.

⁸⁸ Marc Bloch, op. cit., t. II, p. 15.

⁸⁹ L. Gautier, La chevalerie, p. 27.

„სპას“ არაფერი საერთო არ ჰქონდა. ამასთან ერთად ჩვენ ერთმანეთში არ უნდა ავრიოთ რეალური რაინდობა, როგორც ის არსებობდა თავისი ისტორიული განვითარების სხვადასხვა ეტაპებზე, რაინდის პოეტურად იდეალიზებულ სახესთან, განსაკუთრებით ეგრეთ წოდებულ „მრგვალი მაგიდის“ ციკლის სარაინდო პოეზიაში. უფრო რეალური სურათია მოცემული „მანსონ დე ჟესტებში“, თუმცა ხშირად მათშიაც არ გაურბიან რაინდის გარკვეულ იდეალიზებას.

ლეო გოტიე რაინდობის წარმოშობის პერიოდს უწოდებს „კერძო ომების უსაშინლესი არე-დარევის (pêle-mêle de guerres privées) პერიოდს“.⁹⁰ აი როგორ ახასიათებს ამ პერიოდს ერთი ბურგუნდიელი ეპისკოპოსი: „მეფე უკვე არ არის, მას შერჩა მხოლოდ სახელი და გვირგვინი... მას არ გააჩნია უნარი დაიცვას საშიშროებისგან არც ეპისკოპოსები და არც სხვა თავისი ქვეშევრდომები. ამრიგად, ჩვენ ვხედავთ როგორც პირველთ, ისე მეორეთაც... გრანდების სამსახურში. მხოლოდ იმათ შეუძლიათ აღირსონ მათ მშვიდობა“.⁹¹ სწორედ ასეთი ვითარებით აიხსნება ის, რომ თავისი წარმოშობისა და განვითარების პირველ პერიოდში რაინდობა ხასიათდება საშინელი ძალმომრეობით და ზნეობრივი სიმდაბლით, ყოველნაირი საშუალებების კადრებით სუსტების დასაჩაგრავად. ხსენებულ მარკ ბლოკს მოაქვს თავის ნიგნში ამონაწერი ერთი ბერის ქადაგებიდან, რომელიც სპეციალურად ეძღვნება რაინდების ძალმომრეობას: „რაინდების ჩვეულებაა გამოსტაცონ ძალადობის გამოყენებით სუსტებსა და ღარიბებს სხვადასხვა ნივთები“ და შემდეგ თვითონ განაგრძობს: „ძალადობა რაინდების ზნე-ჩვევას წარმოადგენდა“.⁹² ადრინდელი რაინდების ძალმომრეობას და თვით სიმხეცესაც კი ხაზს უსვამს ხსენებული ლეო გოტიეც. ის გადმოგვცემს ერთ-ერთ ეპიზოდს ერთი „მანსონ“-იდან (Chanson de Cambrai), როცა რაინდების ატამანი რაულ კამბრე ცეცხლს ნაკიდებინებს ქალთა მონასტრისთვის, რომელშიც ცოცხლად იწვება სამასამდე მონაზონი მხოლოდ იმის გამო, რომ ამ უკანასკნელთ გათავებიათ ღვინო, რომელიც მონონებია თავგასულ ბანდიტს, და ამის გამო ვერ გამოუგზავნიათ ერთ-ერთი (მესამედ თუ მეოთხედ) მოთხოვნისას. იმავე „მანსონში“ გადმოცემულია, რომ კამბრე აუპატიურებს თავისი მასპინძლის მეუღლეს, ჰკლავს ოთხ თავის ბიძაშვილს და ა. შ.

მაგრამ რაინდობისა და ვასალიტეტის წარმოშობის სოციალურ-ისტორიული მიზეზების დამთხვევა არ ნიშნავს თვით ამ ინსტიტუტების იდენტობას. მართალია, ვერ დავეთანხმებით ლეო გოტიეს აზრს, თითქოს რაინდობას არაფერი ჰქონდეს საერთო ფეოდალიზმთან, რამდენადაც ეს უკანასკნელი ემყარება მემკვიდრეობის პრინციპს, ხოლო რაინდობას არასოდეს არ მიუღია მემკვიდრეობითი ფორმა⁹³, მაგრამ არ შეიძლება იმისი უარყოფაც, რომ რაინდობას გააჩნია თავისი სპეციფიური ნიშნები, რომლებიც მკვეთრად განასხვავებენ მას იმავე ფეოდალიზმთან დაკავშირებული ვასალიტეტისგან. ამ განსხვავებას ვერ აბათილებს ის გარემოება, რომ შეიძლებოდა ვასალი იგივე რაინდი ყოფილიყო ან, პირიქით, რაინდი ვასალურ დამოკიდებულებაში დარჩენილიყო მას

⁹⁰ Ibid., p. 33.

⁹¹ Marc Bloch, op. cit., t. II, p. 247.

⁹² Ibid., p. 199-200.

⁹³ L. Gautier, op. cit., p. 32.

შემდეგაც, რაც ის რომელიმე რაინდულ ორდენში შევიდოდა. საქმე ისაა, რომ სხვადასხვა გარემოებათა გამო რაინდობა გარკვეულ „ნოდებად“ გაფორმდა, რომელიც თუმცა არ ემყარებოდა ამა თუ იმ იურიდიულ კოდექსს, მაგრამ მას საფუძვლად ედო არანაკლებ ეფექტური ზნეობრივი კოდექსი, ვასალიტეტი კი დასავლეთ ევროპის ქვეყნებში იურიდიულად ფორმდებოდა, ვასალის მოვალეობა თავისი სიუზერენის წინაშე ფორმალურ ფიქსირებას ღებულობდა, ოღონდ თვით ვასალებს შორის არავითარი ფორმალურად დაწესებული ურთიერთობა არ არსებობდა, თვით ერთსა და იმავე სიუზერენის ვასალებს ერთმანეთთან არავითარი ფორმალური კავშირი არ ჰქონდათ არა მარტო იურიდიულად, არამედ ზნეობრივად. ვასალობის ინსტიტუირება სწორედ იმაში გამოიხატა, რომ გამომუშავდა სპეციალური იურიდიული კოდექსი, რომელიც ითვალისწინებდა ვასალისა და სიუზერენის ურთიერთდამოკიდებულებაში ორივე მხარის მოვალეობას, რომლის დარღვევა ფორმალურ იურისდიქციას ექვემდებარებოდა. რაინდობა კი იყო არა ფორმალურ-იურიდიული, არამედ ნებაყოფლობით-ზნეობრივ პრინციპებზე დამყარებული ინსტიტუტი (ორდენი) და მისი ზნეობრივი კოდექსის დარღვევაც არავითარ იურიდიულ სანქციას არ გულისხმობდა. კოდექსის ეს წმინდა ზნეობრივი ხასიათი ხდოდა რაინდობას ერთგვარ კორპორაციად, რომლის წევრებს შორის სახელმძღვანელოდ მიღებული ზნეობრივი კოდექსის დაცვა ან დარღვევა პირადი პატივისა და ღირსების სფეროს ეკუთვნოდა.

არსებობს საკმაო საფუძველი ვიფიქროთ, რომ რაინდობა წარმოიშვა კაროლინგების იმპერიის ნგრევის ასაცილებლად დაწესებული მაიორატის პრინციპთან დაკავშირებით. ამის სასარგებლოდ ლაპარაკობს ის გარემოებაც, რომ რაინდობამ ვრცლად მოიღვა ფესვები უმთავრესად ცენტრალური ევროპის იმ ტერიტორიებზე, რომელნიც კარლოს დიდის იმპერიაში შედიოდნენ. მარქსი სწორედ საფრანგეთს უწოდებს რაინდობის ცენტრს.⁹⁴

მემკვიდრეობას მოკლებული (მაიორატის პრინციპის წყალობით) მაღალი ნოდების მქონე უმცროს ვაჟიშვილებს, რომელნიც საკმაოდ მრავალრიცხოვან არმიას შეადგენდნენ, ხმლითა და მახვილით უნდა მოეპოვებინათ თავიანთი მაღალი ნოდების შესაფერისი მატერიალური დოვლათი, სწორედ ამ მიზნით ქმნიდნენ ისინი კორპორაციებს, რამდენადაც ასეთი ფართო მასშტაბის ძარცვა-გლეჯა ცალკეულ პიროვნებათა შესაძლებლობას აღემატებოდა. რაინდის იდეალიზებული მაღალზნეობრივი სახე, რომლითაც ის უმთავრესად დამკვიდრდა ხალხის ცნობიერებაში, წმინდა ლიტერატურული წარმომოხსნისაა. ის შექმნა შუა საუკუნეების სარაინდო პოეზიამ, თვით ისტორიულმა რეალობამ ასეთი სახის რაინდობა არ იცის. პატიოსნება, ერთგულება, ურთიერთპატივისცემა, სამართლიანობა და სხვ. სარაინდო კორპორაციათა მხოლოდ ეზოტერულ ურთიერთობას ახასიათებდა: რა თქმა უნდა, ისიც მხოლოდ გარკვეულ ფარგლებში, ვინაიდან ვისაც სათანადო ძალა გააჩნდა, არ ერიდებოდა თავისი „მომე“ რაინდის ჩაგვრა-დამცირებასაც, ხოლო გარეშე საზოგადოებისთვის რაინდობა წარმოადგენდა არა ბედნიერების, არამედ ნამდვილი უბედურე-

⁹⁴ Архив Маркса и Энгельса, т. X, стр. 301.

ბის წყაროს. არა მარტო ფართო, მაგისტრალური შარა-გზები, არამედ ვიწრო ბილიკებიც მათი აღვირახსნილი თარემის არეს წარმოადგენდნენ, რისგან არ იყვნენ დაზღვეულნი საზოგადოების არც ერთი წოდების წარმომადგენლები.

ნათქვამის ფონზე ყოვლად დაუშვებელია „ვეფხისტყაოსნის“ მთავარი პერსონაჟების თუნდაც შორეული დანათესავება რაინდობასთან, მით უმეტეს თვით პოემის მიჩნევა „სარაინდო რომანად“. თვით რაინდობის იდეალიზებული ცნება, რომელიც უფრო გვიან შემუშავდა სარაინდო პოეზიის წყალობით, უცნობი უნდა ყოფილიყო რუსთაველისთვის, წინააღმდეგ შემთხვევაში თავისი უკეთილშობილესი პერსონაჟების დახასიათებისას რუსთაველს ერთხელ მაინც წამოცდებოდა სიტყვა „რაინდული“. საერთოდ რაინდობაზე მსჯელობა რაინდის იდეალიზებული ცნების საფუძველზე და ამ ცნების მიყენება ისეთი ცოცხალი ეროვნულ-ლიტერატურული ძეგლისთვის, როგორც „ვეფხისტყაოსანია“, არ შეიძლება არ ჩაითვალოს მანკიერად ზოგადმეთოდოლოგიური თვალსაზრისითაც, მით უმეტეს, რომ ამგვარი მსჯელობის ავტორები არ იწუხებენ თავს გვიჩვენონ, რომ თვით საქართველოში არსებობდა რაინდობა თუნდაც დაახლოებით იმ სახით, როგორც ის დასავლეთ ევროპის ზოგიერთ ქვეყანაში არსებობდა.

რაინდის სახის იდეალიზებას დიდად შეუწყო ხელი პაპისტურმა ეკლესიამ, რომელმაც რაინდი უწოდა ჯვაროსნული ლაშქრობის ყველა მონაწილეს. საერთოდ ეკლესიამ, რომელიც ჩვეულებრივად ენეოდა ყველა მეტნაკლებად მნიშვნელოვანი მოვლენის უტილიზებას საკუთარი ინტერესებისთვის, რაინდობაც მოაქცია თავისი გავლენის სფეროში, რამაც მკაფიო გამოხატულება ჰპოვა თვით რაინდობის კოდექსში, ეგრეთ წოდებულ „დეკალოგში“: ამ „ათი მცნების“ პირველივე მცნებაში ვკითხულობთ: „შენ უნდა გწამდეს ყოველივე ის, რასაც ასწავლის ეკლესია და დაიცვა მისი ყველა მცნება“. მეორე მცნება ასეთია: „შენ უნდა დაიცვა ეკლესია“, ხოლო მეექვსე მცნებაში ვკითხულობთ: „შენ უნდა იომო შეუწყვეტლივ და უღმობლად (sans rêve et sans merci) ურწმუნოთა წინააღმდეგ“.⁹⁵

არსებობს ისეთი სრულიად გაუმართლებელი აზრიც, თითქოს რუსთაველი სიტყვა „მიჯნურში“ სწორედ რაინდს გულისხმობდეს. ჯერ ერთი, ამას ეწინააღმდეგება თვით რუსთაველის სიტყვები: „მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არაბულითა ენითა“. არაბეთში რაინდების ორდენების არსებობა ჯერ არავის დაუმონებია, თუ რაინდებად არ მოვნათლავთ დერვიშებს. ზოგი თვით რაინდული მიჯნურობის კოდექსსაც ხედავს პროლოგის 23-ე, 25-ე, 26-ე, 27-ე და 28-ე სტროფებში. თუ ამ სტროფებს მთლიანობაში განვიხილავთ, მათ აკლიათ სწორედ ის ფორმალური ელემენტი, რომელიც სარაინდო კოდექსს ახასიათებს. 23-ე სტროფი ახასიათებს არა მიჯნურობას, არამედ მიჯნურს, ხოლო 24-ე სტროფში მოცემული დახასიათება მიჯნურობისა ეხება მის არა ფორმალურ-ეთიკურ მხარეს, არამედ მის ზნეობრივ შინაარსს და პირდაპირ ეწინააღმდეგება ტრუბადურულ პოეზიაში მხატვრულად შემკულ ადიულტერს. 25-ე სტროფი კვლავ უბრუნდება თვით მიჯნურის დახასიათებას, ახლა უკვე

⁹⁵ L. Gautier, op. cit., pp. 35-38.

სხვა მხრივ: თუ როგორ ერთგული და ფაქიზი უნდა იყოს ის თავისი სატრფოს მიმართ. ამასაც არაფერი საერთო არა აქვს რაინდულ სასიყვარულო „კოდექსთან“. როგორც ცნობილია, გამიჯნურებული რაინდი, გარდა ერთადერთი გამოწვევისა ვოლფრამ ფონ ემენბახის პარციფალისა როგორც წესი არ უშვებდა არც ერთ შემთხვევას რომელიმე ახალი ლამაზმანის შეხვედრისა, რომ არ ეცადა მისი „დაპყრობა“ თუნდაც ხმლის მეშვეობით. 27-ე 28-ე სტროფები მართლა მიჯნურობის „კოდექსს“ წარმოადგენს, მაგრამ თავიანთი შინაარსით პირდაპირ ეწინააღმდეგებიან რაინდულ კოდექსს: რაინდი არათუ არ მალავდა სატრფოს ყოლას, პირიქით, თავი მოჰქონდა კიდევ ამით და თუ სინამდვილეში არ გააჩნდა „გულის დამა“, მზად იყო გამოეგონა ის ტრაბახობის მიზნით. რუსთაველი მართლა გვთავაზობს „სიყვარულის კოდექსს“, მაგრამ თავისი ზნეობრივი შინაარსით ამ კოდექსს არაფერი საერთო არა აქვს ისტორიულად ცნობილ რაინდულ კოდექსთან.

როგორც ვხედავთ, „ვეფხისტყაოსანში“ სოციალურ-პოლიტიკური რეაქციების სახით მოცემულია არა დასავლეთევროპული რაინდული სამყაროს ანარეკლი, არამედ თვით საქართველოს სოციალური სინამდვილის ასახვა, რომელიც იდეალიზებულია რუსთაველის მიერ, მაგრამ მაინც ამჟღავნებს რეალურ სოციალურ ვითარებას ცენტრალიზებული ფეოდალური მონარქიის სახით.

უკანასკნელ დროს თავი იჩინა კიდევ ერთმა ყველაზე უფრო გასაოცარმა ვერსიამ, თითქოს რუსთაველმა თავისი უკვდავი პოემით უმღერა ჰიმნი სავაჭრო კაპიტალსა და ვაჭართა წოდებას. თურმე ნუ იტყვი, „ვეფხისტყაოსნის“ მთელი კვანძის გახსნა „ვაჭრული“ (купеческий) ხასიათისა ყოფილა! საბუთი? ინებეთ: სავაჭრო გზები წარმოადგენენ პოემის „ძლიერ ხერხემალს“, მათზე და მათ ირგვლივ იშლება მთელი მოქმედება. ჩვენ არ ჩამოვთვლით აქ ამ „ყველა მოქმედებას“, მკითხველმა კარგად იცის, თუ რა ადგილი უკავია პოემაში სავაჭრო გზებს, რომელნიც წარმოადგენენ არა თვით მოქმედების არსსა და მიზანდასახულობას, არამედ მხოლოდ სიუჟეტის გაშლის საშუალებას, ისიც მხოლოდ და მხოლოდ ტექნიკური თვალსაზრისით. არაჩვეულებრივი ფანტაზია არის საჭირო იმისთვის, რათა „ვაჭართა წოდების“ მომღერლად მივიჩნიოთ პოეტი, რომლის ქმნილებაში თითქმის ერთადერთი ნამდვილად მახინჯ როგორც ფიზიკურად ისე ზნეობრივადაც პერსონაჟს სწორედ ვაჭარი უსენი წარმოადგენს და რომელშიც საერთოდ ვაჭართა წოდება ირონიისა და იუმორის საგანს წარმოადგენს.

ერთი ვიკითხოთ: სად ჩანს ვაჭართა წოდების როლი პოემის მთელს „ხერხემალში“, რომელსაც სწორედ როსტევანისა და ფარსადანის სამეფო კარები წარმოადგენენ? თვით ფრიდონის სახელმწიფოში, რომელიც პოემის კონტექსტის მიხედვით სავაჭრო ქვეყნად იგულისხმება, არ ჩანს არც ერთი ვაჭარი-პერსონაჟი ან როგორ შეიძლება წარმოვიდგინოთ, რომ სიკეთის პრინციპი ვაჭართა წოდების მორალის საწყისს შეადგენს? ნუთუ უსენის სახეში განსახიერდა ეს პრინციპი, რომელმაც შიშველი ანგარებიანი მოსაზრებით გასცა ნესტან-დარეჯანი? არანაკლებად საოცარია დებულება, რომ პოემაში გამეფებული ოპტიმიზმი (радостное непонимание) სავაჭრო წოდების წარმატებასთანაა დაკა-

ვშირებული. ვის შეუძლია მონახოს რუსთაველის მთელს უკვდავ ქმნილებაში თუნდაც ერთი სტროფი, თვით ერთი გადაკრული სიტყვა, რომლის მიხედვით ბედნიერება მატერიალური დოვლათის მოხვეჭაშია? პოემის ერთადერთი ადგილი, სადაც ოქრო აძინებს სინდისს, სწორედ სავაჭრო წრეებს ეხება იმავე მელიქსურხავის კარზე. სწორედ ამასთან დაკავშირებითაა მოცემული ოქროს არსის თითქმის შექსპირისეული დახასიათება, როგორც „ემმაკთა ძირის კვერთხისა“.

არანაკლებად გასაოცარია ამ შემთხვევაში წმინდა ფაქტობრივი თვალსაზრისით თითქოს დასავლეთის ლიტერატურამ მეთორმეტე საუკუნეში არ იცის ვაჭართა ფენა (купеческая среда). ჩვენ აქ ვერ ჩამოვთვლით იმ უამრავ ეპიზოდებს დასავლეთის სარაინდო პოეზიაში, რომლებიც სწორედ „ვაჭართა ფენასთან“ არიან დაკავშირებულნი, თანაც თითქმის იმავე კონტექსტში, რა კონტექსტშიც იძლევა რუსთაველი ვაჭართა სახეს სხვაგვარად არც შეიძლება და ყოფილიყო, ვინაიდან მსგავსად რუსთაველისა დასავლეთის სარაინდო პოეზიის ავტორები ფეოდალურ იდეოლოგიას განასახიერებდნენ. „ბარონებსა და რაინდებსო ამბობს რაინდობის ისტორიკოსი ლეო გოტიე მეტად უყვარდათო დაცინვა ბურჟუებსა და კომერსანტებზე, რომელთაც მხოლოდ ფულის მოხვეჭა ჰქონდათო მიზნად.“⁹⁶

ჩვენ არ გვქონდა და არც შეიძლებოდა გვქონოდა მიზნად „ვეფხისტყაოსნის“ რეალიების მიხედვით დაგვეხატა მისი ეპოქის საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური და ეკონომიური ვითარების მთელი სურათი. ჩვენ გვქონდა მიზნად გვეჩვენებინა იმ საკმაოდ გავრცელებული შეხედულების უსაფუძვლობა, თითქოს „ვეფხისტყაოსანი“ რაინდული პოემაა და ამით ენათესავება დასავლეთის სარაინდო პოეზიას. ჩვენთვის მისაწვდომი ისტორიული წყაროების მიხედვით საქართველოში ადგილი არ ჰქონია რაინდობას იმ სახით, რა სახითაც ის ჩამოყალიბდა დასავლეთ ევროპის ზოგიერთ ქვეყანაში და რომელმაც წარმოშვა თვით დასავლური სარაინდო პოეზია, რომლის მთავარი დამახასიათებელი თვისებაა კონვენციურობა, ეთიკეტური პრინციპების დომინირება როგორც სოციალური ელიტის მთელს ცხოვრებაში, ისე სიყვარულის სფეროშიც. როგორც „ვეფხისტყაოსნის“ იდეურ შინაარსშია განხორციელებული ქართველი ხალხის ეროვნული იდეალები (რა თქმა უნდა, ზოგადსაკაცობრიო მაღალზნებრივი იდეალების ფონზე), ისე მის სოციალურ-პოლიტიკურ და ეკონომიურ რეალიებშიც განსახოვდება ჰპოვა ქართულ-სოციალურმა სინამდვილემ, უწინარეს ყოვლისა, ძლიერმა ცენტრალიზებულმა ფეოდალურმა მონარქიამ. ხოლო თვით ამ ცენტრალიზების მაღალი, მაშინდელი ევროპული ქვეყნებისთვის უჩვეულო დონე განპირობებული იყო არა მარტო და არა იმდენად სავაჭრო კაპიტალიზმის განვითარების დონით, რამდენადაც ეროვნული დამოუკიდებლობის შენარჩუნების ამოცანებითაც მრავალრიცხოვანი დაუძინებელი მტრების პირისპირ. საქართველოს მონინავე საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ მოღვაწეებს, თვით ზოგიერთი მეფის ჩათვლით, კარგად ესმოდათ, რომ მხოლოდ ეროვნულად მტკიცედ გაერთიანებულ საქართველოს შეეძლო გამკლავებოდა მტრებს და დაეცვა ქართველი ხალხის ეროვნული დამოუკიდებლობა. რუსთაველი სწორედ

⁹⁶ Ibid., p. 115.

ამ ძლიერი, გაერთიანებული და სავსებით დამოუკიდებელი საქართველოს დიდებული მომღერალია.

6. ქალის საკითხი „ვეფხისტყაოსანში“

ცნობილია ქალის დაბალი სოციალური სტატუსი როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთშიც. თუმცა ქრისტიანული რელიგია სხვა რელიგიებთან შედარებით ქალს უფრო მაღლა აყენებს, მაგრამ მანაც დატოვა ხელუხლებლად ქალის მორჩილება მამაკაცისადმი. ქრისტიანობის ორივე დიდი სექტა როგორც კათოლიციზმი, ისე მართლმადიდებლობა ქალს არა მარტო მამაკაცზე უფრო დაბლა აყენებს, არამედ ფაქტიურად მის მსახურადაც მიიჩნევს⁹⁷, ხოლო ფეოდალური საზოგადოების პრაქტიკა კიდევ უფრო შორს მიდიოდა ქალის დამცირებაში. საკმარისია გავეცნოთ ბარბერინის წიგნის (XIV ს.) შინაარსს, რომელსაც საკმაოდ ვრცლად გადმოგვცემს ვ. ვესელოვსკი, რომ არ დაგვრჩეს არავითარი ეჭვი ქალის უაღრესად დამცირებული მდგომარეობის თაობაზე დასავლეთ ევროპის ფეოდალურ საზოგადოებაში. ბარბერინის აზრით უმაღლეს არისტოკრატიულ ფენებშიც დასაშვებია ქალის ცემა ჯოხით. რაც შეეხება ქალის იურიდიულ-სამოქალაქო სტატუსს, ის ხომ კიდევ უფრო სავალალო იყო. არა მარტო მდაბიო სოციალურ ფენებში, არამედ უმაღლეს სოციალურ ელიტაშიც ქალს არავინ არ ეკითხებოდა საკუთარი გრძნობის შესახებ მისი გათხოვებისას. მართალია, გამონაკლისის სახით როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში ქალს ღირსებია უმაღლესი სოციალური სტატუსი მეფობის სახით (ეგვიპტე, ბიზანტია), მაგრამ ამას არაფერი არ შეუცვლია ქალის საერთო სოციალურ სტატუსში. ამიტომ როცა ვიხილავთ ქალის საკითხს „ვეფხისტყაოსანში“, უნდა ვემყარებოდეთ არა მხოლოდ თინათინის გამეფებას, არამედ საერთოდ ქალის მოქალაქეობრივ-უფლებრივ სტატუსს და, განსაკუთრებით, მის ზნეობრივ სახეს, როგორც ისინი დახატულნი არიან რუსთაველის პოემაში. ჩვენი აზრით ამკარად ცდებოდა შიშმარევი, როცა ამტკიცებდა, თითქოს „ვეფხისტყაოსანში“ ქალის სახე დახატულია ადრინდელი ბიზანტიის ტრადიციის ყაიდაზე. ნუთუ თინათინი რაიმე ნიშნით მოგვაგონებს ბიზანტიის დედოფალს ირინეს, რომლის ბრძანებით, დააბრმავეს მისი საკუთარი ვაჟიშვილი?

არანაკლებად მცდარად მიგვაჩნია მარის მიერ წამოყენებული და ერთ დროს თითქმის საყოველთაოდ აღიარებული შეხედულება, თითქოს „ვეფხისტყაოსანში“ საქმე გვაქვს „ქალის რაინდულ კულტთან“. ისტორიულად მართლა არსებობდა დასავლეთში „ქალის კულტი“, რასაც წმინდა ეთიკეტური ხასიათი ჰქონდა და არც კი გულისხმობდა ქალის ნამდვილ პატივისცემას. „ქალის კულტში“ იგულისხმებოდა რაინდის (ჩვეულებრივ ვასალის) ეთიკეტური თაყვანისცემა სხვისი (როგორც წესი, თავისი სიუზერენის) ცოლისადმი. რაინდი თავისი „გულის დამის“ მონა იყო მხოლოდ საჯარო დამოკიდებულებაში მასთან, აქ მას მისი ყოველი კაპრიზი და ჭირვეულობა უნდა დაეკმაყოფილებია,

⁹⁷ С. Ш а ш к о в, Историч. судьбы женщин, СПб., 1871, стр. 96, 115.

თუმცა შეიძლება გულში არავითარი გრძობაც არ ჰქონოდა მის მიმართ. რაინდის ნამდვილი დამოკიდებულება ქალისადმი სულ სხვა იყო. ლეო გოტიე ახასიათებს ამ დამოკიდებულებას ერთი სიტყვით „dedain“ (აბუჩად აგდება).⁹⁸ საინტერესოა, რომ გოტიემ ეს დახასიათება „ამოიკითხა“ თვით სარაინდო პოეზიიდან, რეალურ ცხოვრებაში ქალისადმი დამოკიდებულება „ქალის კულტის“ პალადინების მხრივ უფრო „მაგარი“ სიტყვით ხასიათდებოდა. მოკლედ, „ქალის კულტი“ უაღრესად კონვენციური იყო, ის ისეთივე გარეგნული სამკაული იყო რაინდისთვის, როგორც დახვეწილი თავაზიანობა თავის თანატოლებთან ურთიერთობაში.

განა შეიძლება წარმოვიდგინოთ ტარიელი ან ავთანდილი სხვისი ცოლების მოტრფიალედ, ისიც წმინდა კონვენციურ-ეთიკეტური „კულტის“ სახით? ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ დასავლეთის სარაინდო პოეზიამ არ იცის ერთს დაჯერებული სიყვარული, გარდა ერთადერთი გამონაკლისისა პარციფალისა და კონდვირამურის სახით. სად შევხვდებით ჩვენ აღმოსავლურ ან დასავლურ ლიტერატურაში ქალისადმი ისეთ თავდადებულ და ტრაგიკულ ერთგულებას, როგორსაც იჩენს ტარიელი? თუ სარაინდო პოეზიაში ქალი როგორც საკუთარი მეუღლე, ან დედა, ან და სრულიად უუფლებო არსებად არის გამოსახული, რომელსაც არაფერს არ ეკითხებიან თვით მათი ბედ-იღბლის საკითხში, „ვეფხისტყაოსანში“ ისეთ სახელმწიფოშიც კი, როგორიცაა ინდოეთი, სადაც არ სცნობენ ქალის უფლებას ტახტის მემკვიდრეობაზე, ისეთ საკითხშიც კი, როგორიცაა ქალიშვილის გათხოვება, სახელმწიფო თათბირზე ვაზირებთან ერთად დედოფალსაც (მეფის მეუღლესაც) იწვევენ.

როგორც ჩანს, „ქალის კულტი“ დასავლეთში იყო ერთგვარი კომპენსაცია იმ უუფლებო მდგომარეობისთვის, რომელშიაც იმყოფებოდა ქალი არა მარტო საზოგადოებაში, არამედ ოჯახშიც. ამ „კულტის“ ობიექტი ქალიც (ყოველთვის სხვისი ცოლი), საკმაოდ ტირანულად იყენებდა ამ ეთიკეტურ „კულტს“, შურსაც კი იძიებდა ათასგვარი ჭირვეულებისა და თავყვანისმცემლის „ერთგულების გამოცდის“ სახით. მაინც ორივე მხარე იმშვენებდა არსებულ ვითარებას „გულის დამა“ ასაჩუქრებდა თავის მოთაყვანეს მწყალობელი ღიმილით, ხოლო რაინდი თავის მხრივ მიეშურებოდა გამძვინვარებული მხეცების ხროვის შუაგულში, რათა აეღო მისი „გულის დამის“ ხელებიდან „შემთხვევით“ გავარდნილი ხელთათმანი ან ცხვირსახოცი. გულის სიღრმეში შეიძლება იმ ჯვანდაბას გზავნიდა თავის „დამას“, მაგრამ თუ არ შეასრულებდა მის კაპრიზს, საჯაროდ მოეჭრებოდა თავი თავის ტოლებში და მთელს მალალ საზოგადოებაში.

შუასაუკუნეობრივი დასავლეთის პოეზიაში ქალი ჩვეულებრივ უფრო ობიექტია სიყვარულისა, ვიდრე მისი სუბიექტი, მას, ასე ვთქვათ, მხოლოდ „პასიური“ სასიყვარულო „უფლება“ გააჩნია, გარდა იმ შემთხვევებისა, როცა მოქმედებს სასიყვარულო ბანგი ან რაიმე სხვა მისტიკური ძალა. პლუტარქეს დებულება, რომ ქალებს არაფერი აქვთ საერთო ჭეშმარიტ სიყვარულთან⁹⁹, თითქოს ძალაში რჩება მთელს შუასაუკუნეობრივ დასავლურ ეპოსში. რაც შე-

⁹⁸ L. Gautier, op. cit., p. 160.

⁹⁹ Montesquieu, Oeuvres compl. t. prem., p. 13.

ეხება აღმოსავლეთს, მაჰმადიანებს არა მარტო არ სწამდათ ქალის ჭეშმარიტი სიყვარული, ისინი ეჭვსაც კი გამოსთქვამდნენ, აქვს თუ არა საერთოდ ქალს სული.¹⁰⁰

თამამად შეიძლება ითქვას, რომ რუსთაველამდე არც რომელიმე რელიგიასა და არც ეპიკურ ნაწარმოებში არ ჩანს ქალის ისეთი ამაღლებული სახე როგორც მოგვცა რუსთაველმა თავის ქმნილებაში. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს არა მარტო ერთგულება და კეთილშობილება. ჯერ კიდევ ანტიკურმა ლიტერატურამ მოგვცა ერთგულების შესანიშნავი მაგალითი თუნდაც პენელოპეს სახით, მაგრამ უფლებრივ ასპექტში იგივე პენელოპე საკმაოდ საცოდავად გამოიყურება. როცა მან გაბედა სავსებით გონივრული შენიშვნა მიეცა მამაკაცებისთვის, მისმა სრულიად ახალგაზრდა ვაჟიშვილმა ტელემაქემ გააკიცხა ის როგორც პატარა ბავშვი: დაბრუნდი შენს დიაცურ ოთახში და შენს საქმეს მიხედე, თავი გაართვი შენს თითისტარს და სართავ ჯარას, შენს მონა ქალებს. ლაპარაკის უფლება აქვთ მხოლოდ მამაკაცებს, მათ შორის პირველ რიგში მე, ვინაიდან ჩემს სახლში მე გახლავარ ბატონ-პატრონიო. პენელოპეც სიტყვაშეუბრუნებლად ემორჩილება თავის უწვერულვაშო ვაჟიშვილს.

ყოველთვის დარჩება ქალის გულკეთილობის უჭკნობ ნიმუშად სოფოკლეს ანტიგონე, რომელიც ამბობს: მე დავიბადე არა მტრობისთვის, არამედ სიყვარულისთვისო. მაგრამ იმავე ტრაგედიიდან ჩანს, თუ რამდენად უუფლებოა ეს უკეთილშობილესი არსება. ქალის ურყევი ნებისყოფის მაგალითი მოგვცა ჯერ კიდევ მეხუთე საუკუნეში ქართულმა ლიტერატურამ იაკობ ცურტაველის წმინდა შუშანიკის სახით, მაგრამ იმავე ქალის სახეში ვლინდება უუფლებობაც, ოღონდ უფლების მხრივაც ის უფრო მაღლა დგას როგორც აღმოსავლეთის, ისე დასავლეთის იმდროინდელი ლიტერატურის ქალ-პერსონაჟებზე. ქართულმა ისტორიულმა სინამდვილემ ქალს მაინც უფრო მეტი მნიშვნელობა მიანიჭა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში.

ქალის სრული ზნეობრივი და უფლებრივი გათანაბრება მამაკაცთან პირველად გამოიხატა მსოფლიო ლიტერატურაში „ვეფხისტყაოსნის“ ქალ-პერსონაჟების სახით.

ქალის სახის გარკვევისას „ვეფხისტყაოსანში“ ჩვეულებრივ დასტრიალებენ ცნობილ აფორიზმს: „ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს თუნდაც ხვადია“. მარტო ამ აფორიზმის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, არც კი გვაქვს უფლება მივანეროთ რუსთაველს რაიმე თავისებურება ქალის საკითხში. იმავე აზრს თითქმის იმავე სიტყვებით ათქმევინებს ნიზანი თავის „ისკენდერ-ნამეში“ ისკენდერისთვის დედოფალ ნუშაბეს: ერთმანეთთან შებმისას ძუ ლომი ხვადს არ ჩამოუვარდებაო.¹⁰¹ მაგრამ იმავე პოემაში ჩვენ შეიმდგესაც ვკითხულობთ: სჯობია ქალი ან ჩაკეტილი იყოს, ან კუბოში ესვენოს: ქურდი თუნდაც რომ შენი კარგი მეგობარი იყოს, კარებს ღიად ნუ დაუტოვებო. რუსთაველის ხსენებული აფორიზმი უთუოდ სამეფო გვარეულობას გულისხმობს, მაგრამ ეს აფორიზმი არ ამოსწურავს რუსთაველის შეხედულებებს ქალზე. თითქმის ყველა მისი ქალ-პერსონაჟი არა

¹⁰⁰ С. Ш а ш к о в, Цит. соч., стр. 98.

¹⁰¹ Н и з а м и, Пять поэм, ГИХЛ, 1946, стр. 565.

მარტო თავიანთი სიტყვებით, არამედ მთელი თავიანთი ქცევამოქმედებითაც მამაკაცების სიმალლეზე დგანან როგორც ზნეობრივად, ისე უფლებრივადაც, როგორც მოქალაქეობრივად, ისე სახელმწიფოებრივი საქმიანობითაც. უნდა გამოვტყდეთ, რომ ჩვენ არც კი გაგვეგება, თუ რას გულისხმობენ, როცა ამბობენ: რუსთაველი ქალის ემანსიპაციის პრინციპს არ იცავდაო. ნუთუ მხედველობაში აქვთ მეცხრამეტე-მეოცე საუკუნეებში წამოჭრილი პრობლემა ქალის ფორმალური „პასიური“ ან „აქტიური“ საარჩევნო უფლებისა? განა რუსთაველი ყოველ ნაბიჯზე არ იცავს ქალის თანასწორუფლებიანობას მამაკაცთან ყველა მნიშვნელოვან ასპექტში? ფარსადანის დანაშაულებრიობას გვიხატავს რუსთაველი სწორედ იმის გამო, რომ მან გათელა ნესტან-დარეჯანის უფლება სამეფო ტახტის მემკვიდრეობაზე. თვით ასმათიც კი გამოდის ტარიელის მრჩეველის როლში, ხოლო ფატმანი მშვენივრად განაგებს დიდ ეკონომიურ საქმიანობას, თითქმის ყველა ბრძნული რჩევა და ინიციატივა „ვეფხისტყაოსანში“ ქალებისგან მომდინარეობს. ამ მხრივ თინათინის სახე არაფრით ჩამოუვარდება ოდისევსის სახეს, თუ მასზე უფრო მალადაც არ დგას. საკმარისია ყოველივე ამას დაუპირისპიროთ ქალის სახე როგორც აღმოსავლურ, ისე დასავლურ შუასაუკუნეობრივ პოეზიაში, რათა დავინახოთ „ვეფხისტყაოსნის“ ნამდვილი უნიკალობა ამ საკითხში. ცალკეული თვისებებით შეიძლება რუსთაველის ქალ-პერსონაჟებს ჰგავდეს აღმოსავლური და დასავლური პოეზიის ზოგიერთი ქალ-პერსონაჟიც, მაგალითად, ზნეობრივ ასპექტში სიტა და ზიგუნა, ენერგიითა და სახელმწიფოებრივი სიბრძნის ასპექტში შირინი და სხვ., მაგრამ მთლიანობაში არავის არ მოუცია არც რუსთაველამდე და არც მის ეპოქაში რუსთაველისეული სახე ქალისა. აღსანიშნავია ისიც, რომ რუსთაველი ყოველთვის ითვალისწინებს ბუნებრივ განსხვავებას ქალსა და მამაკაცს შორის და არ გვიხატავს ალქაჯებს, რომელნიც ეჯიბრებიან მამაკაცებს „რაინდულ“ მამაცობაში და თვით ფიზიკურ ძალაში, როგორც ამას ადგილი აქვს არა ერთ დასავლურ შუასაუკუნეობრივ ეპოსში. ყველა სიტუაციასა და ყოველგვარ საქმიანობაში რუსთაველი უტოვებს ქალს „მარადქალურს“ მის სინაზესა და სინატიფეს. ერთი სიტყვით, რუსთაველმა პირველად მსოფლიო ლიტერატურაში დაგვიხატა ქალი პიროვნებად და არა მამაკაცის სათამაშო არსებად. რუსთაველზე თითქმის ორი საუკუნით უფრო გვიან დასავლურ ლიტერატურაში ბოკაჩომ მოგვცა ქალის როგორც პიროვნების სახე და ეს დიდი მოვლენა იყო დასავლეთის ლიტერატურაში. მაგრამ ბოკაჩოს მიერ განსახოვნებული ქალები ზნეობრივად ვერ მალდებიან „ვეფხისტყაოსნის“ ქალ-პერსონაჟების დონემდე. რუსთაველი გვიხატავს ქალს არა მარტო საერთოდ პიროვნებად, არამედ ძლიერ, კეთილ და სათნო პიროვნებად. თვით ფატმანიც, რომელიც იჩენს სპეციფიურ ქალურ ზნეობრივ სისუსტეს მის მიმართ უსამართლობის ჩადენის გამო, არ ჩამოუვარდება არც ერთ სხვა პერსონაჟს კეთილისთვის ბრძოლაში. თვით ფონი, რომელზედაც იშლება ქალის პიროვნება რუსთაველსა და ბოკაჩოსთან, განსხვავებულია. პირველ შემთხვევაში ჩვენ ვხედავთ ნამდვილ ზნეობრივად ამბულეზულ და ძლიერ პიროვნებებს, ნამდვილ მებრძოლებს ადამიანის ბედნიერებისთვის, მეორე შემთხვევაში კი მოცემულია ქალის უფლებების დაცვა ვინრო

პიროვნულ ასპექტში, საკუთარი გრძნობების დაცვის ასპექტში, თანაც ყოველივე ეს დაკავშირებულია მოტყუებასა და ღალატთან. ა. ვესელოვსკის მოაქვს სეტემბრინის მახვილგონიერი სიტყვები ბოკაჩოს „დეკამერონზე“: „დეკამერონის“ სილამაზე – საჯარო ქალის სილამაზეა, ოღონდ ისეთისა, როგორც იყო ასპაზია, რომელსაც უსმენდნენ პერიკლე და სოკრატე“.¹⁰²

ანტიკურობის თაყვანისმცემელმა ბოკაჩომ აღადგინა ანტიკური სახეც ქალისა, რომელიც დემოსთენმა შემდეგი სიტყვებით გამოხატა: „ჩვენ გაგვარჩნია ჰეტერები სულიერი ტკობისთვის, ლამაზმანები უხეში ალერსისთვის, ხოლო კანონიერი ცოლები ჩვენი გვარის გაგრძელებისა და ჩვენი კერების დაცვისთვის“¹⁰³, რა თქმა უნდა, ზოგადი მხატვრულ-შემოქმედებითი მეთოდების თვალსაზრისით „დეკამერონი“ წარმოადგენს ნაბიჯს წინ „ვეფხისტყაოსანთან“ შედარებით, რუსთაველის უაღრესად იდეალიზებული სახეები ისე ვერ ასახავდნენ მისი ეპოქის სინამდვილეს, როგორც ბოკაჩოს მიერ დახატული სახეები, მაგრამ აქ ლაპარაკია საერთოდ ქალის სტატუსზე საზოგადოებაში და ამ მხრივ რუსთაველის იდეალი უთუოდ უფრო მონინავეა.

რუსთველოლოგიაში გაჩნდა ისეთი ვერსიაც, თითქოს „ვეფხისტყაოსანში“ მოიპოვება ანტიფემინიზმის ნიშნები. ვფიქრობთ, რომ დღეს ყოველ შემთხვევაში აშკარად არავინ არ იცავს ამ ვერსიას, მაგრამ მას მაინც უნდა გაეწიოს ანგარიში, ვინაიდან თითქოს მართლაც არსებობს გარკვეული საფუძველი რუსთაველისთვის ანტიფემინიზმის მიწერისთვის თვით ტექსტის მხრივ. მხედველობაში გვაქვს 1081-ე სტროფი („სჯობს სიშორე დიაცისა...“) და მისი მომდევნო სტროფები, რომლებიც გარეგნულად ქმნიან ანტიფემინისტურ შთაბეჭდილებას, თუ არ იქნა გათვალისწინებული პოემის მთელი იდეურ-თემატური ჩანაფიქრი და თვით ხსენებული სტროფების ადგილი საერთო კონტექსტში. ვინც ყოველივე ამას არ ითვალისწინებს, შეიძლება დაებადოს ისეთი აზრი, თითქოს რუსთაველი ამაღლებს მხოლოდ უმაღლესი სოციალური ელიტის წარმომადგენელი ქალების სახეებს, ხოლო მდაბიო ფენების წარმომადგენლებს დამამცირებლად გვიხატავს. მართალია, ამას პირდაპირ ეწინააღმდეგება ასმათის სახე (და თვით ფატმანის სახეც, რომელთანაცაა დაკავშირებული ხსენებული სტროფები, რამდენადაც ფატმანს სპეციფიკურ-ქალური ზნეობრივი სისუსტის გვერდით ამაღლებული ზნეობრივი თვისებებიც გააჩნია), მაგრამ როცა ანალიტურად უდგებიან მხატვრული ნაწარმოების იდეურ შინაარსს, მთელის სურათი მხედველობიდან ეპარებათ.

ჩვენი აზრით ხსენებულ სტროფებში აღნიშნული უარყოფითი მხარე ქალისა გულისხმობს საერთოდ ქალის თვისებას: „ხვაშიადის“ შენახვის უუნარობას. რა თქმა უნდა, ამ თვისებისგანაც ათავისუფლებს რუსთაველი თავის უაღრესად იდეალიზებულ ქალ-პერსონაჟებს, მაგრამ ისევე, როგორც მამაკაცების სახეების ძერწვაში, რუსთაველი არ გაურბის რეალისტურ საღებავებს, ქალის მიმართაც იყენებს ასეთ საღებავებს. თვით სიტყვა „დიაცი“ რუსთაველს აქვს, ჩვენი ღრმა რწმენით, ნახმარი არა ზოგადად დამამცირებელი შინაარსით: „დი-

¹⁰² А. Веселовский, Избр. статьи, стр. 104.

¹⁰³ С. Шашков, Цит. соч., стр. 97.

აცობის“ ცნებაში იგულისხმება სწორედ სპეციფიური ქალური სისუსტე, რომელიც მას საერთოდ განასხვავებს მამაკაცისგან. ამას მოწმობს ამ სიტყვის ხმარება რუსთაველის მიერ სხვა კონტექსტშიც: „კაცი ჯაბანი რითა სჯობს დიაცსა ქლისა მბეჭველსა“ (729 სტროფი). შეიძლება შეგვნიშნონ, რომ აქაც ეს სიტყვა არის ნახმარი მხოლოდ დაბალი სოციალური სტატუსის ქალის მიმართ, მაგრამ ეს შენიშვნა გაუგებრობაზე იქნება დამყარებული. შუა საუკუნეებში „ქლის ბეჭვა“ არისტოკრატი ქალების საქმიანობასაც წარმოადგენდა და მისი პოეტური განსახიერებაც კი ჰქონდა ეგრეთ წოდებული „Chanson de toil“-ს სახით. ვიმეორებთ, რომ პოემის მთლიანი იდეური შინაარსის თვალსაზრისით არავითარი საფუძველი არ გაგვარჩნია რუსთაველის მიერ ქალის სპეციფიკური სისუსტის აღნიშვნაში ვიგულისხმოთ მისი საერთო დამცირება მამაკაცთან შედარებით. იგივე „დიაცი“ ფატიმანი, როგორც საერთოდ ადამიანი, უაღრესად კეთილშობილია, ინიციატივიანი და საქმიანი, მას ნესტან-დარეჯანი „დედისა მჯობ დედას“ უწოდებს. განა შეიძლება დავა იმაზე, რომ „ჯაბანობა“ იმ სპეციფიკური აზრით, როგორითაც მას ხმარობს რუსთაველი (სიმბდალე შეიარაღებულ ბრძოლაში), საერთოდ განასხვავებს ქალს მამაკაცისგან დამოუკიდებლად მისი სოციალური სტატუსისა, და ამ თვისების აღნიშვნა სრულიადაც არ ნიშნავს საერთოდ ქალის დამცირებას?

როცა „ვეფხისტყაოსანში“ მოცემულ ქალის სახეს ვადარებთ ქალის სახეს რუსთაველის ეპოქის ლიტერატურაში, არ შეიძლება არ შევამჩნიოთ რუსთაველის თავისებურება სწორედ ქალის ამაღლების ასპექტში. აღმოსავლეთში ყველაზე უფრო პოპულარულ „ათას ერთ ღამეში“ განსახიერებული ქალის შესახებ მოსკოვში გამართულ ორიენტალისტების 25-ე კონგრესზე ს. ა. ქულუზი ამბობდა, რომ მისი ყველაზე უფრო დამახასიათებელი ნიშანია ქალის სიძულვილი.¹⁰⁴ თვით უკეთილშობილესმა პოეტმა ნიზამიმაც ვერ აუქცია გვერდი აღმოსავლური ტრადიციის ზოგიერთ ელემენტს, ქალის საკითხში, თუმცა მან მოგვცა ქალის ყველაზე უფრო კეთილშობილური სახე მთელს აღმოსავლურ შუასაუკუნეებრივ პოეზიაში.

რუსთაველამდეც და მის ეპოქაშიც ბევრს დაუხატია ქალის უდიდესი სილამაზე (ელენე, იზოლდა, რუდაბე, შირინი), მისი დიდი სათნოებაც (პენელოპე, დიდონა, კონდვირამური, ზიგუნა, სიტა), მაგრამ ისეთი მთლიანი ჰარმონიული და ამაღლებული სახე ქალისა, როგორიც დაგვიხატა რუსთაველმა, სრულიად ახალი მოვლენა იყო მთელს მსოფლიო ლიტერატურაში. ეპიკური პოეზიის შესანიშნავმა მცოდნემ მ. ბოურამ დიდი ინტუიციით შენიშნა, რომ რუსთაველის დამოკიდებულება ქალისადმი ნმინდა ქართული მოვლენაა.¹⁰⁵ ეს მისი ინტუიცია ალბათ ობიექტურად განაპირობა იმ გარემოებამ, რომ ბოურას არ შეუმჩნევია მსგავსი რამ სხვა ხალხების ეპიკურ საგანძურში. ვერავითარი პოეტური ნიჭი და პირადი კეთილშობილება ვერ შეაძლებინებდა რუსთაველს მეთორმეტე საუკუნეში დაეხატა ისეთი დიდებული სახე ქალისა, რომ ამისთვის არ შეეწყო ხელი ქართულ ეროვნულ ტრადიციას, ხოლო თვით ეს ტრადიცია ქართვე-

¹⁰⁴ Труды XXV Конгресса востоковедов, т. II, М., 1963, стр. 110-113.

¹⁰⁵ Н. Г л у н з, *op. cit.*, pp. 30-31.

ლი ხალხის რასიულ თვისებას კი არ გამოხატავდა, ის შემუშავდა ქართველი ხალხის არსებობისა და განვითარების თავისებური ისტორიული პირობების შედეგად, რომელნიც ობიექტურად განაპირობებდნენ ქალის განსაკუთრებულ დანიშნულებასა და როლს საზოგადოებაში. აქ ადგილი არა გვაქვს ამ ისტორიული პირობების დახასიათებისთვის. დავჯერდებით მხოლოდ ილია ჭავჭავაძის დასახელებით, რომელმაც სწორედ მათი გათვალისწინებით დაასკვნა, რომ თვით ქართულმა ენამ ასახა ეროვნული ტრადიცია ქალის საკითხში: მხოლოდ ქართულ ენას ახასიათებს თითქმის ყოველივე უმნიშვნელოვანესი დაკავშირება ქალის სახესთან. ილიას მიერ დასახელებული მაგალითები („დედაზრი“, „დედაენა“, „დედაბოძი“, „დედამინა“ და სხვ.) უთუოდ ადასტურებენ ამას.

7. რუსთაველის სოციალურ-პოლიტიკური შეხედულებანი

რუსთაველის ეთიკურ შეხედულებათა გაშუქებისას ჩვენ შევხებით რუსთაველის ჰუმანიზმის საკითხს სწორედ ეთიკურ ასპექტში. მაგრამ ერთია ჰუმანიზმი როგორც შინაგანი სულიერი განწყობილება, ხოლო მეორეა ის სოციალურ-პოლიტიკური წყობის ასპექტში. ამ უკანასკნელი თვალსაზრისით რუსთაველის ჰუმანიზმის ერთ-ერთი უძირითადესი ნიშანია ის, რომ ის მთლიანად ფეოდალური წყობის ფარგლებში ტრიალებს. რუსთაველი არა მარტო თვითონ ეკუთვნის ფეოდალურ ელიტას, ის ფეოდალური წყობის მომხრეცა და მომღერალიც არის. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ფეოდალიზმი ერთადერთ ბუნებრივ, ნორმალურ საზოგადოებრივ წყობად მიაჩნია და არც კი შეუძლია წარმოიდგინოს რომელიმე სხვა წყობა.

მაგრამ თვით ფეოდალური წყობის ნიადაგზე სავსებით შესაძლებელია სხვადასხვა სოციალურ-პოლიტიკური ორიენტაცია, პირველ რიგში მისი სახელმწიფოებრივი ორგანიზაციის თვალსაზრისით. რუსთაველი შეურიგებელი მტერია ფეოდალური პარტიკულარიზმისა და მსხვილი მემამულეთა თავგასულობისა. ის ძლიერი ცენტრალიზებული მონარქიის მომხრეა, ოღონდ მას არ სწამს მონარქის აბსოლუტურად შეუზღუდველი ხელისუფლება აზიური დესპოტიების სახით. ორივე დიდ სახელმწიფოში ინდოეთსა და არაბეთში მონარქი ერთპიროვნულად არ წყვეტს დიდმნიშვნელოვან სახელმწიფოებრივ საკითხებს და არც ცალკეულ ვაზირთა რჩევას ემყარება, არამედ იწვევს ოფიციალურ თათბირს.

მაგრამ რუსთაველი არ კმაყოფილდება მხოლოდ მონარქის აბსოლუტური ხელისუფლების შეზღუდვით, მის ეპოქაში ეს შეზღუდვა სათათბირო უფლების ფარგლებს არ სცილდებოდა და რუსთაველიც ამ მხრივ თვით საქართველოში არსებული პრაქტიკით ხელმძღვანელობს. რამდენადაც რუსთაველის მიხედვითაც საბოლოოდ გადამწყვეტი ხმა მაინც მონარქს რჩებოდა (იმ შემთხვევაში, როცა თათბირზე აზრთა სხვაობა წამოიჭრებოდა), თვით მონარქის პიროვნულ თვისებებს უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. სწორედ ამ ასპექტში რუსთაველის ჰუმანიზმი განსახიერდა კეთილი, ბრძენი და სამართლიანი მონარქის დახ-

ატვაში. ამ მხრივ რუსთაველი რამდენიმე საუკუნით უფრო ადრე ასახიერებს პრინციპში „განათლებული მონარქის“ იდეას, რომელიც ადრინდელმა განმანათლებლებმა წამოაყენეს, რა თქმა უნდა, სწორედ პრინციპში და არა კონკრეტულად, ვინაიდან მეთორმეტე საუკუნეში წარმოუდგენელი იყო მონარქისთვის იმ კონკრეტული თვისებების მინიჭება, რომელსაც გულისხმობდნენ ადრინდელი განმანათლებლები. ჩვენი აზრით, სწორედ როსტევეანის სახით აქვს რუსთაველს ჩაფიქრებული მონარქის საკუთარი იდეალი. მართალია, როსტევეანშიაც დროდადრო იფეთქებს ხოლმე ტირანული იმპულსები (გავიხსენოთ თუნდაც სოგრატის ელჩობის ეპიზოდი), მაგრამ თავის მთლიანობაში სწორედ როსტევეანის სახე გვევლინება სახელმწიფოებრივი სიბრძნისა და სამართლიანობის განსახიერებად. საერთოდ, არაბეთის მონარქიის იდეალის სახით რუსთაველი გამოხატავს საკუთარ პოლიტიკურ იდეალებს, რომელნიც როგორც ვთქვით, ჰუმანიზებული ფეოდალური წყობის ფარგლებს არ სცილდებიან. მართალია, გარკვეული ზომით იდეალიზებულია ინდოეთის მონარქიაც იდეალიზება საერთოდ რუსთაველის მხატვრულ-შემოქმედებითი მეთოდის ერთ-ერთი გამოხატულებაა, როგორც ამას უფრო კონკრეტულად ქვემოთ დავინახავთ, მაგრამ აქ ეს იდეალიზება მოცემულია ზოგადად მაინც ისტორიული რეალობის ჩარჩოებში. სწორედ იმიტომ, რომ ფარსადანი ვერ მალდებდა რუსთაველის იდეალის გამომხატველი მონარქის სიმალლემდე, მისი საქციელი იწვევს პოემაში აღწერილ მთელს უბედურებებს.

რა თქმა უნდა, რუსთაველს ვერ გამოეპარებოდა მის ეპოქაში და მის გარშემოც არსებული რეალური უსამართლობანი როგორც შინასახელმწიფოებრივ, ისე საერთაშორისო ურთიერთობების ასპექტში, მაგრამ ის მიზნად ისახავს არა არსებულის რეალური სურათის დახატვას, არამედ გარკვეული იდეალის დასახვას, ამიტომ სწორედ სოციალურ-პოლიტიკური იდეალების ასპექტში გამოვლინდა ყველაზე უფრო მკაფიოდ რომანტიკული მხარე რუსთაველის მხატვრულ-შემოქმედებითი მეთოდისა. რუსთაველი იმდენად აიდეალებს ფეოდალური წყობის დამახასიათებელ ურთიერთობებს, რომ რამაზის მიერ თავისი ვასალური მოვალეობის დარღვევა უდიდეს დანაშაულად მიაჩნია. ამავე დროს თვით ფეოდალური წყობის ფარგლებში რუსთაველი თავისი შემოქმედებით ქადაგებს სიყვარულის, სამართლიანობის, პატიოსნებისა და მეგობრობის დამყარებას. რუსთაველის იდეოლოგიის ფეოდალური შეზღუდულობა ყველაზე უფრო მკაფიოდ ვლინდება იმაში, რომ ის არც გრძნობს ფეოდალური ექსპლოატაციის უსამართლობას. რა თქმა უნდა, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, უსამართლობა იქნებოდა ამ ფაქტის მიჩნევა რუსთაველის კლასობრივ-აპოლოგეტური პოზიციის გამოხატვად, მასში თავისთავად გამოიხატა რუსთაველის იდეოლოგიის შეზღუდულობა. რუსთაველის სოციალ-პოლიტიკურ იდეალებში შესამჩნევია არა შეგნებული აპოლოგეტიკა, არამედ აშკარა უტოპიზმი. სიყვარულისა და სამართლიანობის დამყარების იდეა თავის საფუძველშივე უსამართლო ფეოდალური წყობის ფარგლებში. მაგრამ ეს უტოპიზმი არავითარ შემთხვევაში არ აბათილებს რუსთაველის სოციალურ-პოლიტიკური იდეალების გარკვეულ პროგრესულობას შუა საუკუნეების ვითარებაში, რამდენადაც თვით

ფეოდალურ ნიადაგზედაც შესაძლებელი იყო შედარებით უფრო შერბილებული გამოვლენა მისი მჩაგვრელ-ექსპლოატატორული ბუნებისა.

რუსთაველის სოციალ-პოლიტიკური აზროვნების ისტორიულ შეზღუდულობას ის ფაქტიც ადასტურებს, რომ მან თავისი სოციალურ-პოლიტიკური იდეალების მატარებლად თვით მონარქი დასახა, მაგრამ ნუ დაგვაზინყდება, რომ გაცილებით უფრო მაღალი და სამართლიანი უტოპიური იდეალის გამოსახატავად ნიზამიც იძულებული იყო მიემართა იმავე მონარქის სახისთვის, რისთვისაც ის არ მოერიდა თვით ისტორიული პიროვნების – ალექსანდრე მაკედონელის – სახის რადიკალურ ტრანსფორმაციას.

ნათქვამის შუქზე ყოვლად გაუმართლებლად უნდა მივიჩნიოთ ოცდაათიან წლებში გავრცელებული ვერსია, თითქოს რუსთაველი კლასობრივ-აპოლოგეტური მიზნით „ჩქმალავდა“ ფეოდალიზმის მანკიერ მხარეებს, თვით ამ ვერსიის მანკიერებას არც კი სჭირდება მტკიცება. მაინც ორიოდე სიტყვით შევჩერდებით ამ საკითხზედაც. ავთანდილი თავის „ანდერძში“ ამბობს, რომ „სიცრუეა თავი ყოვლისა უბედობისა“, უდავოა, რომ აქ სიცრუე გაგებულია არა მისი ვინრო საყოფაცხოვრებო აზრით, არამედ ფართო სოციალური მნიშვნელობით, ესე იგი იმ სოციალურად მავნე შედეგის თვალსაზრისით, რომელიც მოსდევს სიცრუეს. არსებითად სიცრუე მიჩნეულია აქ ბოროტის სინონიმად. როგორც ეს შენიშნა პავლე ინგოროყვამ, სიცრუისა და ორპირობის გაკიცხვა გვხვდება ქართულ ლიტერატურაში რუსთაველამდეც, მაგრამ სიცრუისა და ორპირობის ის ღრმა ფილოსოფიური განზოგადება, რომელსაც ვხედავთ „ვეფხისტყაოსანში“, თვით რუსთაველს ეკუთვნის. რუსთაველის აზრი ასე გვაქვს წარმოდგენილი: ადამიანი როგორც მოდგმა ანუ გვარი თავისი არსით კეთილია, მაგრამ ადამიანებში ბოროტებიც არიან („კაცი არ ყველა სწორია“). სწორედ იმიტომ, რომ ადამიანის ზოგადი არსი კეთილია, ბოროტს არ შეუძლია შეუნიღბავი არსებობა და სწორედ სიცრუე და ორპირობაა ბოროტის ნიღაბი.

სიყვარული აგვამალლებსო – განაგრძობს ავთანდილი და საუკუნეზე უფრო გვიან ამასვე გვეუბნება დანტე თავის უკვდავ ქმნილებაში. მაგრამ დანტე გულისხმობს „ამაღლებულ სიყვარულში“ მის მიერ ღვთაებრივ ასპექტში დახატულ ქალ-ვაჟის სიყვარულს, ავთანდილის „ანდერძის“ კონტექსტში კი ის უფრო ფართო მნიშვნელობითაა გაგებული. მიუხედავად თვით ავთანდილის მინიშნებისა, რომ ეს იდეა აღებული აქვს მას „ახალი აღთქმიდან“, მასში იგულისხმება სიყვარული არა მთლად ისე, როგორც მას „ჟღერენ მოციქულები“, ვინაიდან იმავე სახარებაში ქრისტეს მიეწერება ასეთი სიტყვებიც: ვინც არ შეიძულებს თავის ღვიძლ ნათესავენს და ღმერთს არ შეიყვარებს, ის ჩემი ღირსი არ არისო, ავთანდილის „ანდერძში“ კი გამოხატულია სწორედ ადამიანთა ურთიერთსიყვარული არა მარტო ვინრო ქალ-ვაჟის სიყვარულის, არამედ ადამიანთა საყოველთაო ურთიერთსიყვარულის ასპექტში.

რამდენადაც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, რუსთაველის იდეალია ძლიერი და დამოუკიდებელი საქართველო, თავისი პოემის იდეური შინაარსით ის ცდილობს ქართველი ხალხის ეროვნული თვითცნობიერების განმტკიცებას მისი წევრების ძლიერი ურთიერთსიყვარულის სახით.

რუსთაველის სოციალურ-პოლიტიკური იდეალის ერთ-ერთ ყველაზე უნიკალურ თავისებურებას წარმოადგენს ხალხთა შორის უანგარო სიყვარული-სა და მეგობრობის პრინციპი. თუ თითქმის ყველა სხვა ასპექტში რუსთაველის ზოგად-ეთიკურ და სოციალურ-პოლიტიკურ იდეალებს მათი ცალკეული მხარეების მხრივ მაინც ვხვდებით რუსთაველის წინამორბედებსა და თანამედროვეებთან, ხალხთა მეგობრობის იდეის თვალსაზრისით რუსთაველს საერთოდ არ ჰყოლია წინამორბედი მსოფლიო ლიტერატურაში და არც მის თანამედროვეებთან ვხვდებით ჩვენ ანალოგიურ იდეურ პოზიციას. თვით ნიჟამის ამალღებულ სოციალურ უტოპიაში სოციალური სამართლიანობის დამამყარებლად გვევლინება დამპყრობელი ისკენდერის სახით. ასევე უნიკალურად გვეჩვენება ჩვენ ხალხთა უანგარო მეგობრობის იდეის ორგანული შერწყმა პატრიოტიზმის იდეასთან. ეს მხარე რუსთაველის სოციალურ-პოლიტიკური იდეალისა იმდენად უდავოა, რომ ამ სფეროში აზრთა რაიმე არსებითი ხასიათის სხვაობას არც კი ჰქონია ადგილი რუსთაველოლოგიაში. ამიტომ ჩვენ შეგვიძლია დავკმაყოფილდეთ თვით ფაქტის კონსტატაციით ყოველგვარი დასაბუთების გარეშე. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ჩვენი აზრით „ვეფხისტყაოსნის“ იდეური შინაარსის ეს უნიკალობაც განპირობებულია არა მარტო თვით რუსთაველის პირადი კეთილშობილებით და ზნეობრივი ამალღებულობით, არამედ, იქნებ უმთავრესადაც იმითაც, რომ სხვადასხვა ჯურის დამპყრობელთა თავდასხმებით მრავალტანჯულ ქართველ ხალხს ბუნებრივად უნდა დაჰბადებოდა იდეალი ხალხთა ურთიერთმეგობრობისა. ჩვენ აქ შეგვიძლია დავიმოწმოთ ნამდვილი ისტორიული ფაქტი საქართველოს ისტორიული წარსულიდან. ისტორიულ წყაროებში მოთხრობილია, რომ თითქოს საკმაო ხნით დასვენებული ქართული ლაშქრობის მეთაურებმა მიმართეს თამარ მეფეს დაერთო მას ნება „ვარჯიშის“ გულისთვის მიემართათ სამხედრო ოპერაციისთვის. ამას შედეგად მოჰყვა ქართული ლაშქრობის სამხედრო ექსპედიცია ჩრდილოეთ ირანში, რომლის დროს ქართველებმა იოლად გადალახეს მტრის წინააღმდეგობა და ძლევამოსილად მიიწვედნენ წინ. მაგრამ თურმე იმის გამო, რომ ქართველებს გაუძნელდათ უამრავი სამხედრო ნადავლის ტარება, დაანებეს თავი სამხედრო ოპერაციების გაგრძელებას და უკან დაბრუნდნენ. ამ ვერსიის გულუბრყვილობა თუნდაც იქიდან ჩანს, რომ მის ავტორს ან ავტორებს არ გაუთვალისწინებიათ ის ელემენტარული ამბავი, რომ სამხედრო ხელოვნების სიმალლით მსოფლიოში განთქმულ სარდლობას ქართველთა შეიარაღებული ძალებისა არ გაუჭირდებოდა სამხედრო ნადავლის ტრანსპორტირება რაიმე სხვა სახით, ვიდრე მისი ტარება ზურგით ან ცხენებით თვით მეომრების მიერ. ისტორიკოსს, როგორც ჩანს, არ ეყო საქმის ნამდვილი ვითარების წვდომის უნარი და უნებლიედ გააყალბა მთელი მეტად მნიშვნელოვანი ისტორიული ეპიზოდი, რომელშიც გამოიხატა მაშინდელი ქართული სახელმწიფო აზროვნებისა და სამხედრო ხელოვნების მაღალი დონე. არა უსაქმურობით მოწყენილობამ ან მდიდარი ნადავლის მოპოვების სურვილმა, არამედ მეტად მნიშვნელოვანმა სახელმწიფოებრივ-ეროვნულმა ინტერესებმა განაპირობეს საკმაოდ ფართო მასშტაბის სამხედრო ოპერაციები, რომელთაც თანამედროვე ტერმინოლოგიის

მიხედვით შეიძლება ეწოდოს „პრევენტიული“ და რომელთა მიზანი იყო მტრის იმ სიმაგრეებისა და ქალაქების განადგურება, რომლებიდან ჩვეულებრივ ეწყობოდა და მომავალშიც მოსალოდნელი იყო მტრის თავდასხმები საქართველოზე. აქ ჩვენ გვინტერესებს უმთავრესად სწორედ ის გარემოება, რომ ქართველების ლაშქარი დაბრუნდა უკან სწორედ იმ მომენტში, როცა მის ძლევამოსილ შეტევას არ უჩანდა არავითარი გადაულახავი დაბრკოლება. რამდენადაც ქართველთა ლაშქრობას მხოლოდ პრევენტიული და არა დაპყრობითი ამოცანა ჰქონდა დასახული, მისი შესრულების შემდეგ ის უკან უნდა დაბრუნებულიყო. ეს ფაქტი მკაფიოდ ადასტურებს ზემოთ უკვე გამოთქმულ აზრს, რომ ქართველებს არასოდეს არ დაუსახავთ მიზნად სხვა ქვეყნების დაპყრობა. ასეთი ისე, „ვეფხისტყაოსანში“ გატარებული იდეა ხალხთა უანგარო მეგობრობისა პატრიოტიზმის იდეასთან მის ორგანულ ერთიანობაში აყენებს ამ უკვდავ მხატვრულ-ლიტერატურულ ძეგლს განსაკუთრებულ ისტორიულ სიმაღლეზე და მასში გატარებულ სოციალურ იდეალს ანიჭებს საპატიო ადგილს ხალხთა მეგობრობის უმაღლესი – კომუნისტური – გამოხატულების ისტორიული განვითარების გზაზე. ეს თანაბრად ეხება „ვეფხისტყაოსანში“ განსახოვნებულ ზოგადეთიკურ პრინციპებსაც. მიუხედავად მათი უტოპიურობისა რუსთაველის მიერ განსახოვნებული ფეოდალური წყობის ფონზე და ამასთან დაკავშირებულ მათი განყენებულობისა, თავიანთი ამაღლებულობით ისინი დღესაც არ კარგავენ მნიშვნელობას ადამიანთა აღზრდის საქმეში ინტერნაციონალური და პატრიოტული სულისკვეთებით.

თავი მეხუთე

რუსთაველის ზოგადესთეტიკური შეხედულებანი და მისი პოეტიკა

1. რუსთაველის ზოგადესთეტიკური შეხედულებანი

ამ საკითხისადმი მიძღვნილი თავი ჩვენი ხსენებული ვრცელი მონოგრაფიისა გამოქვეყნებულია თითქმის მთლიანად (იხ. კრებული „ლიტერატურის თეორიისა და ესთეტიკის საკითხები“ VIII, 1974 წ.), ამიტომ დავკმაყოფილდებით მხოლოდ ზოგიერთი მოსაზრების გამოთქმით.

რუსთაველის ნეოპლატონიკოსობის ვერსიამ, რომელიც ჩვენ ზემოთ გავარჩიეთ, თავისი გამოხატულება ჰპოვა ესთეტიკის სფეროშიც. დღესაც საკმაოდ გავრცელებულია აზრი, თითქოს რუსთაველმა ესთეტიკის სფეროშიც თითქმის პირდაპირი სახით გადმოგვცა ნეოპლატონიკური პრინციპები. როგორც ჩანს, ამ შეხედულებას ხელს უწყობს ის გარემოება, რომ არა მარტო დასავლეთში, არამედ ახლო აღმოსავლეთშიც შუა საუკუნეების პერიოდში სწორედ ნეოპლატონიკური ესთეტიკა იყო გაბატონებული, ვინაიდან საეკლესიო-ქრისტიანულ ორთოდოქსიას ყველაზე უფრო კარგად აწყობდა ნეოპლატონიკური ესთეტიკისთვის დამახასიათებელი „გაძარცვა მშვენიერებისა გრძნობად-მატერიალური საწყისებისგან“. ნეოპლატონიზმის ზოგადმსოფლმხედველობრივი ამოსავალი პრინციპიდან, რომ ერთადერთი ჭეშმარიტი რეალობაა ღმერთი და რომ ყოველივე არსებული ამ ღმერთის „ემანაციას“ წარმოადგენს, ხოლო გრძნობად-მატერიალური სამყარო როგორც ამ „ემანაციის“ ყველაზე უფრო შორეული, საზღვრითი სფერო, წყვდიადისა და ბოროტის სამეფოა, თავისთავად გამომდინარეობს, რომ მშვენიერება არ შეიძლება ახასიათებდეს გრძნობად-მატერიალურ ნივთებსა და მოვლენებს, ის შეიძლება იყოს მხოლოდ „ღვთაებრივი სინათლის ბრწყინვა“, რომლის წვდომაც მხოლოდ სულს შეუძლია. შესაბამისად ამისა ხელოვნების, როგორც მშვენიერების განსახოვნების მთავარი სფეროს, დანიშნულება უნდა იყოს ადამიანის სწრაფვის წარმართვა ღმერთისკენ და გრძნობად-მატერიალური, „ამქვეყნიური“ საწყისის შეზიზღება. თავისთავად ცხადია, თუ როგორი უარყოფითი გავლენა უნდა მოეხდინა ამგვარ შეხედულებას ხელოვნებაზე, რომელიც გრძნობადი განსახოვნების გარეშე წარმოუდგენელია. უკვე მერვე საუკუნის დამლევისთვის ცხადი გახდა, რომ ეს ნეოპლატონიკური პრინციპი, რომელიც, როგორც ვთქვით, სავსებით აწყობდა საეკლესიო იდეოლოგიას, დამღუპველია საერთოდ მხატვრული ფორმისთვის. ეგრეთ წოდებული „კაროლინგური რენესანსის“ მთავარი შინაარსი იყო მხატვრული ფორმის „სესხება“ ანტიკური ხელოვნებისგან, რათა ეს მხატვრული ფორმა „გაევესოთ“ ორთოდოქსულ-რელიგიური შინაარსით. როგორც ზემოთ დავინახეთ, „ღმერთთან შეერთების“ ნეოპლატონიკური იდეის მთავარ პირობად მიჩნეული იყო სხეულებრივ მოთხოვნილებათა ჩახშობა, რაც მთლიანად ემთხვეოდა ეკლესიის ინტერესებს, ნეოპლატონიკური პრინციპის გაბატონება ესთე-

ტიკის სფეროში სავსებით შეესაბამებოდა ეკლესიის პოლიტიკას ხელოვნების საკითხებში, რომელიც მიმართული იყო იქითკენ, რათა ხელოვნებას წარემართა ადამიანის მთელი ყურადღება და პრაქტიკული ინტერესიც „საიქიოსკენ“. სწორედ ეს აერთიანებდა ნეოპლატონიკურ ესთეტიკას წმინდა ბიბლიურ ესთეტიკასთან, რომელიც ადამიანური ხელოვნების ყოველგვარ გადახვევას ღმერთის შემოქმედებად მიჩნეული ბიბლიისგან მისი „წარყვნის“ ნიშნად მიიჩნევდა. ცხადია, რომ ამის მიხედვით ადამიანის ნამდვილი გრძნობების და ინტერესების გამომხატველი ხელოვნება „წარყვნილ ხელოვნებად“ (*ars abulterina*) იყო მიჩნეული. ბიბლიურ-ნეოპლატონიკური ესთეტიკისგან ბევრად არ განსხვავდებოდა სქოლასტიკური ესთეტიკაც, რომელიც თუმცა მთლიანად ზურგის შესაქცევად არ მიიჩნევდა გრძნობად-მატერიალურ სამყაროს, როგორც იმავე ღმერთის მიერ შექმნილს, და ამით ოდნავ მეტ გასაქანს აძლევდა ხელოვნებას, მაინც საბოლოო ანგარიშში ესთეტიკის სფეროში სხეულებრივ სანყის მთლიანად უქვემდებარებად ორთოდოქსულ-რელიგიურად გაგებულ სულიერ მოთხოვნილებებს და შესაბამისად ამისა მთელი ხელოვნების ამოცანას იმავე „ზეციურ ინტერესებს“ უმორჩილებდა.

ყოველი დაკვირვებული მკითხველისთვის ცხადი უნდა იყოს, რომ ყოველივე ამას თითქმის არაფერი საერთო არა აქვს „ვეფხისტყაოსანში“ განსახოვნებულ ზოგადესთეტიკურ პრინციპთან. რა თქმა უნდა, რუსთაველსაც არ დაჰყავს მშვენიერება მხოლოდ გრძნობად-მატერიალურ სანყისზე, რითაც ის მკვეთრად ემიჯნება აღმოსავლურ ნატურალისტურ ესთეტიკურ პრინციპს, მაგრამ მშვენიერების აუცილებელი იდეალური მხარე წარმოდგენილია რუსთაველთან იმავე ამქვეყნიური ადამიანური ყოფიერების სულიერი არსის გამოხატულებად და, შესაბამისად ამისა, ხელოვნებაც, როგორც მშვენიერების გამოვლენის მთავარი სფერო, ადამიანის არა „საიქიო“, არამედ „სააქაო“, ამქვეყნიურ მოთხოვნილებებსა და ინტერესებს უნდა ემსახურებოდეს. როგორც არაერთხელ აღინიშნა ზემოთ, რუსთაველის მიხედვით საერთოდ ადამიანური ყოფიერება მხოლოდ და მხოლოდ „ამქვეყნიური“ მოვლენაა, როგორც უნიკალური ერთიანობა გრძნობად-მატერიალური და სულიერი სანყისებისა, და ამ ერთიანობის შეწყვეტა სულთან ბუნებრივი სტიქიების კავშირის „დაშლის“ სახით საერთოდ ყოფიერების ადამიანური სახის შეწყვეტას გულისხმობს, ვინაიდან ამის შემდეგ რუსთაველის მიერაც უკვდავად მიჩნეული სული თავის ღვთაებრივ სანყისს უბრუნდება და ამით საერთოდ წყვეტს განსახოვნებას. ამის გამო ადამიანის სულის არსებობის საკითხი მისი სიკვდილის შემდეგ არ შეიძლება იყოს არც ხელოვნებისა და არც მეცნიერების საგანი. ადამიანური ყოფიერების უნიკალური ფორმა სულიერი და სხეულებრივი სანყისების შერწყმა განსაზღვრავს ადამიანის ბედნიერება-უბედურების პრობლემასაც, ესე იგი ადამიანის ბედნიერებაც თანაბრად მოითხოვს როგორც სულიერი, ისე ხორციელი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას, რითაც პრინციპულად გამორიცხულია ნეოპლატონიკური ასკეტიზმი. ცხადია, რომ ხელოვნების ესთეტიკური დანიშნულებაც ორივე მოთხოვნილების დაკმაყოფილებაშია, ესე იგი ხელოვნების მიერ გამოწვეული ესთეტიკური ტკბობა არა მარტო სულიერი ხასიათისაა, ის იმავე დროს გრძნო-

ბად-მატერიალურ ტკობასაც წარმოადგენს.

მშვენიერების როგორც გრძნობად-მატერიალური და სულიერი საწყისების განუყრელი ერთიანობის რუსთაველისეული გაგება თავისთავად გამომდინარეობს რუსთაველის ზოგადმსოფლმხედველობრივი პრინციპებისგან, მაგრამ ეს არ არის რუსთაველის ესთეტიკურ შეხედულებათა მთავარი სიახლე, მშვენიერების ამგვარ გაგებას ჯერ კიდევ არისტოტელემ ჩაუყარა საფუძველი. მასში ესთეტიკური აზროვნების ისტორიაში პირველად ერთმანეთისგან გარჩეულია მშვენიერებისა და სილამაზის ცნებები. ვინც გულდასმით დააკვირდება „ვეფხისტყაოსანში“ განსახოვნებულ ესთეტიკურ პრინციპებს, ადვილად შეამჩნევს, რომ რუსთაველი სილამაზის ცნებით სარგებლობს წმინდა ბუნებრივი ნივთებისა და მოვლენების მიმართ. ამიტომ ადამიანის ფიზიკური სილამაზის გამოხატვა „ვეფხისტყაოსანში“ როგორც უშუალო-აღწერიითი, ისე მეტაფორული სახით ფიზიკურ ტერმინებში ტრიალებს. თუ ბუნებრივი ფენომენების მიმართ სილამაზის ცნება ამომწურავია ესთეტიკურ ასპექტში, ადამიანის მიმართ ის საკმარისი არ არის მისი უმაღლესი ესთეტიკური ღირსების გამოსახატავად. თუ ადამიანის ფიზიკურ სილამაზეს თან არ ახლავს სულიერი (იდეურ-ზნეობრივი) ღირსება, ის არ შეიძლება მშვენიერი იყოს. პოემის სიუჟეტის გაშლის პირველ ეტაპზე ტარიელი არის არა მარტო ფიზიკურად ულამაზესი, ის ზნეობრივადაც მაღალი ღირსებების მქონეა: უბადლო მხედართმთავარია, გონიერი სახელმწიფო მოღვაწეა, დიპლომატიურ ნიჭსაც კი ავლენს ნესტან-დარეჯანის გათხოვებასთან დაკავშირებულ თათბირზე და სხვ., მაგრამ მას შემდეგ, რაც მან დაკარგა ნესტან-დარეჯანის აღმოჩენის იმედი, ის ზნეობრივად დაკნინდა და უკვე მშვენიერი არ არის: ადამიანებთან ყოფნის ატანა არ შეუძლია, ყოველგვარი მიზანდასახული მოქმედების უნარს მოკლებულია, „მინდორ-მინდორ“ ტირის და სრულიად უაზრო ცხოვრებას ეწევა. მას შერჩა თავისი ფიზიკური სილამაზე, მაგრამ ნამდვილად ადამიანური სილამაზე, ესე იგი მშვენიერება უკვე დაკარგული აქვს. პოეტი სასტიკად ჰკიცხავს ტარიელის ზნეობრივ პროსტრაციას და მშველელ-დამრიგებლად მოუვლენს მას ავთანდილს, რომელიც თავისი ფიზიკური და ზნეობრივი სრულყოფილებით ნამდვილი ადამიანური მშვენიერების განსახოვნებაა. ის, რაც ითქვა ზემოთ ტარიელ-ავთანდილის დაპირისპირების ზნეობრივ ასპექტზე, ითქმის მათი დაპირისპირების ესთეტიკურ ასპექტზედაც, აქაც ამ დაპირისპირების ნამდვილ აზრს განაპირობებს სიუჟეტური პარალელიზმის ხერხი, რაზედაც ზემოთ გვქონდა ლაპარაკი: ორივე სამეფოების მხედართმთავრებია, ორივე გამიჯნურებულია მეფეთა ერთადერთ ქალიშვილებზე. მართალია დიდი განსხვავებაა კონკრეტულ სიტუაციაში: ტარიელის სატრფო გადაკარგულია და ტარიელს დაკარგული აქვს მისი აღმოჩენის იმედი, მაგრამ თუნდაც ოდნავად მოსაზრებული მკითხველი ადვილად მიხვდება ტარიელისა და ავთანდილის სახეების განსხვავებას თვით პოეტის მიერ დახატული ნიშნების მეშვეობით, რომ ტარიელის მდგომარეობაში აღმოჩენის შემთხვევაშიც ავთანდილი არ დაემსგავსებოდა ტარიელს მის რეზინიაციაში უმოქმედო სასონარკვეთილებაში, ადამიანებთან ურთიერთობისთვის ზურგის შექცევაში. ჩვენი აზრით, სრული საფუძველი გვაქვს ადამიანის მშვენიერების

რუსთაველისეული გაგების განსახიერებად სწორედ ავთანდილი მივიჩნით. თუ გავისხენებთ ზემოთ ნათქვამს ავთანდილის ზნეობრივი სრულყოფილების თაობაზე, ცხადი გახდება, რომ თუ ფიზიკური სილამაზე ბუნებრივ ფენომენტა უმაღლეს ესთეტიკურ ღირსებას წარმოადგენს, ადამიანის უმაღლესი ესთეტიკური ღირსებისთვის მასთან ერთად აუცილებელია სულიერი სილამაზეც, ზნეობრივი სრულყოფილების სახით. აი, სწორედ ეს არის რუსთაველის სრულიად ახალი სიტყვა ესთეტიკური აზროვნების ისტორიაში. ეს იმას როდი ნიშნავს, თითქოს რუსთაველს ამ სფეროში საბოლოოდ დაძლეული ჰქონდეს სპეციფიკურ-შუასაუკუნეობრივი შეზღუდულობა: ადამიანური მშვენიერების თანაბრად აუცილებელ პირობად რუსთაველი მის ფიზიკურ სილამაზესაც მიიჩნევს, რითაც ის უდავოდ ენათესავება თავის თანამედროვეებს თვით სარაინდო პოეზიის წარმომადგენლების ჩათვლით.

სწორედ იმ გარემოებით, რომ მშვენიერების ცნება „ვეფხისტყაოსანში“ ადამიანის არსთან არის დაკავშირებული და კიდევაც იფარგლება ამ ასპექტით, აიხსნება რუსთაველის ესთეტიკური აზროვნების ორი საინტერესო თავისებურება: 1) თუ ადამიანის ფიზიკური სილამაზის ხატვისას რუსთაველი ჭარბად მიმართავს მეტაფორებს, მისი საერთო მშვენიერების ხატვისას ის საერთოდ გაურბის მეტაფორებს. 2) რუსთაველი იჩენს ერთი შეხედვით გაუგებარ სიძუნუნეს ბუნების სილამაზის აღწერაში. რომ რუსთაველს უალრესად ეხერხება ეს აღწერა, აშკარად ჩანს 1328-1329-ე სტროფებიდან, საქმე ისაა, რომ პოემის ფოკუსშია ადამიანის ბედ-იღბალი და ამით გართულ პოეტსაც და მის პერსონაჟებსაც „არ სცალიათ“ ბუნების სილამაზით ტკბობისთვის. ამ მხრივ ბევრის მთქმელია ის გარემოება, რომ პოეტმაც და მისმა გმირმა ავთანდილმა მხოლოდ მას შემდეგ „მოიცალეს“ ბუნების სილამაზით დატკბობისთვის (თვით მისი შემჩნევისთვისაც!), რაც გამოირკვა, რომ ნესტან-დარეჯანი ცოცხალია, მისი ადგილსამყოფელის გამორკვევასთან ერთად.

მკვეთრად გამოხატული ორიგინალობა ახასიათებს რუსთაველის ზოგად მხატვრულ-შემოქმედებით მეთოდსაც, რომელშიც დომინანტურ როლს ასრულებს რეალისტური მხარე (რა თქმა უნდა, რეალიზმის შუასაუკუნეობრივი გაგებით)¹⁰⁶. ანტიკურ „გულუბრყვილო“ რეალიზმთან შედარებით, რომელსაც თითქმის უშუალოდ გადმოჰქონდა პერსონაჟების რეალური ზნეობრივი თვისებები (იდეალიზება ეხებოდა მხოლოდ მათს ფიზიკურ ძალასა და სილამაზეს), შუასაუკუნეობრივ რეალიზმს ახასიათებდა საერთოდ გაცილებით უფრო მეტი იდეალიზება, კერძოდ პერსონაჟთა ზნეობრივი თვისებების „ზომაზე მეტი“ იდეალიზება, რომელიც საკმაოდ ხშირად კონვერციურობის ელფერს აძლევდა მათს ახასიათებს. შუა საუკუნეების ვითარებაში, რა თქმა უნდა, წარმოუდგენელია რეალიზმის ისეთი ნიშნები, რომელნიც მეცხრამეტე საუკუნის რეალ-

¹⁰⁶ ჩვენ ვერ გავიზიარებთ საბჭოთა ლიტერატურათმცოდნეობაში თითქმის გაბატონებულ შეხედულებას, თითქოს მხატვრული რეალიზმი მხოლოდ მეცხრამეტე საუკუნეში ჩნდება. სხვადასხვა სახითა და ზომით ის დამახასიათებელია ყველა ეპოქისთვის, ოღონდ ყოველ ეპოქის რეალიზმს მკვეთრად გამოხატული სპეციფიკური ნიშნები ახასიათებს. მართალია, მხატვრულ რეალიზმს ვერ მივიჩნევთ მატერიალიზმის პირდაპირ გამოვლენად, მაინც, როგორც ნესი, მეორე განაპირობებს პირველს. ამიტომ შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ, რომ მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ურთიერთბრძოლა სათანადოდ არ ვლინდება მხატვრულ-შემოქმედებითი მეთოდის სფეროშიც.

იზმს ახასიათებენ და რომელთა კლასიკური განმარტება მოგვცა ენგელსმა. ჩვენი აზრით შუა საუკუნეების მხატვრული ნაწარმოების ზოგადრეალისტური სულისკვეთების ნიშნად უნდა მივიჩნიოთ მისი მთავარი ეპიზოდების, სიტუაციების, პერსონაჟთა ქცევა-მოქმედებისა და, საერთოდ, მხატვრული სახეებისა და ხასიათების გაშლა ბუნებრივ კანონზომიერებათა ფარგლებში. რა თქმა უნდა, სინამდვილის რეალისტური მხატვრული ასახვა შეიძლება ფანტასტიკის მეშვეობითაც, ოღონდ არა ეპიკურ ნაწარმოებში. ასევე ცალკეული ფანტასტიკური მომენტები, ნაკარნახევი თვით სიუჟეტის თავისებურებებით (შექსპირის „ჰამლეტი“ და „მაკბეტი“, გოეთეს „ფაუსტი“ და სხვ.), არ აბათილებენ ნაწარმოების საერთო რეალისტურ ხასიათს, თუ ეს მომენტები თვით ზოგადი იდეურ-თემატური ჩანაფიქრის სტრუქტურულ ელემენტებს არ შეადგენენ. განსაკუთრებით ეხება ეს შუა საუკუნეების მხატვრულ ნაწარმოებებს. ენგელსის ცნობილი განსაზღვრება არ უდგება არა მარტო შუასაუკუნეობრივ, არამედ ალორძინების ხანის რეალიზმსაც.

გარდა იმისა, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ადგილი არა აქვს არავითარ ზე-ბუნებრივ ელემენტებს (რა თქმა უნდა, არა მარტო რეალურად არსებულის, არამედ შესაძლებელის აზრითაც), რუსთაველის მხატვრულ-შემოქმედებითი მეთოდის რეალისტურ მხარეს ჩვენ ვხედავთ, აგრეთვე, მისი პერსონაჟების ხასიათების მრავალფეროვნებაში. უაღრესად მცდარია ბროსეს მიერ გამოთქმული და ზოგიერთების მიერ გაზიარებული აზრი, თითქოს „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟები რომელიმე ცალკე იდეის განსახიერებას წარმოადგენენ. სწორედ პირიქით, პერსონაჟთა ხასიათების მრავალფეროვნება წარმოადგენს „ვეფხისტყაოსნის“ ერთ-ერთ ყველაზე უფრო დამახასიათებელ და მნიშვნელოვან თავისებურებას რუსთაველის თანამედროვეობის ეპიკურ ნაწარმოებებთან შედარებით. ხასიათის მრავალფეროვნება არის „ვეფხისტყაოსნის“ ყველა მთავარი პერსონაჟის თვისება: ტარიელი არა მარტო ძლიერი მგრძნობელობისა და ფიცხი ტემპერამენტის მფლობელია, საჭიროების დროს მას შეუძლია თავშეკავებაც, რასაც მოწმობს მისი ქცევა ნესტან-დარეჯანის გათხოვებასთან დაკავშირებულ სამეფო თათბირზე. ის ყოველთვის როდია „ქუში“, თავის დროზე ის უბადლო მოზურთალი და მოქეიფე იყო, მას იუმორის გრძნობაც ახასიათებს (გავიხსენოთ თუნდაც ფრიდონის „გათამაშების“ სცენა). ავთანდილიც თავის მხრივ მარტო ბრძნული რეზონიორი როდია, საჭიროების დროს ტარიელის შესადარ დევგმირობასაც იჩენს: მარტოდმარტო ანადგურებს მეკობრეთა ხომალდს და მის პირად შემადგენლობას. არც გრძნობის მხრივ იჩენს ის „აპოლონურ“ თვისებას. როგორც ეს ზოგიერთებს მოსჩვენებია (გავიხსენოთ მისი ეგრეთ წოდებული „ლოცვა“, გრძნობათა თითქმის კოსმიური ამოხეთქვა მნათობებისადმი მიმართვის სახით). როსტევეანიც მარტო ბრძენი მონარქი როდია, ის მშვენიერი მეომარიც არის, მარტო დარბაისლობა როდი ახასიათებს, ზოგჯერ მასში იფეთქებს ნამდვილი დესპოტური თვითნებობა (სოგრატის ელჩობის ეპიზოდი). განსაკუთრებით გამოირჩევა ნესტან-დარეჯანის ხასიათის მრავალფეროვნება: ის ხან უნაზესი სახით გვევლინება, ხან კი „გავეფხვებული“, ის უაღრესად კეთილიცაა და პატივმოყვარეც, არც სახელმწიფოებრივი

სიბრძნე აკლია და არც უდიდესი ზნეობრივი შეუპოვრობა. ხასიათის მრავალფეროვნებას ავლენენ მდაბიო ფენების წარმომადგენელი პერსონაჟებიც: ასმათს არა მარტო ერთგულება ახასიათებს, უდიდეს სათნოებასთან ერთად მას ხასიათის სამაგალითო სიმტკიცე გააჩნია, ის სიბრძნესაც კი იჩენს და ტარიელის „ვაზირის“ როლშიც გამოდის. ფატმანის ხასიათის მრავალფეროვნებაზე ხომ ლაპარაკიც ზედმეტია სიცოცხლის მოყვარულობასთან ერთად ის უდიდეს გულკეთილობასაც იჩენს, მიუხედავად თავისი „მსუბუქი“ ხასიათისა მას შეუძლია თავი გაართვას სერიოზულ კომერციულ საქმიანობას. თვით რამაზიც კი თავის ვერაგობასთან ერთად კეთილშობილურ ნიშანსაც ავლენს, ის თხოვს ტარიელს როგორც უნდა დასაჯოს თვითონ იგი, ოღონდ უდანაშაულო ხალხი არ აუნოკოს. ამ ფონზე თითქოს შედარებით ერთფეროვნად გამოიყურება თინათინის ხასიათი, პოეტი გვიჩვენებს უმთავრესად მის უაღრეს სათნოებასა და სიბრძნეს. ჩვენი აზრით ეს იმით აიხსნება, რომ თინათინის სახეს განსაკუთრებული ადგილი და მნიშვნელობა ენიჭება პოემის მთლიან იდეურ-თემატურ ჩანაფიქრში. მიუხედავად იმისა, რომ მის სიტყვებსა და მოქმედებას თითქმის ყველაზე ნაკლები ადგილი უჭირავს, სწორედ ის გვევლინება მთავარ „დირიჟორად“ პოემაში გაშლილ მოქმედებათა მთავარი ხაზისა, სიკეთისათვის ბრძოლის მთავარ მამოძრავებელ ძალად. დაკვირვებული მკითხველი ადვილად შეამჩნევს პოეტის განსაკუთრებულ მონიშნებას თინათინის სახისადმი, არც ერთ შემთხვევაში არ ჩამოჰყავს სამეფო პიედესტალიდან, თითოეულ მის სიტყვასა და ჟესტს უდიდეს წონასა და მნიშვნელობას ანიჭებს, თვით მის შექებაშიც განსაკუთრებულ მოკრძალებას იჩენს: მე კი არა ბრძენებმა უნდა შეაქონო. საკუთარ შექებაშიც მას ყველაზე უფრო მაღლა აყენებს: თუ სხვების მიმართ მზესთან შედარება უმაღლესი ქებაა, თინათინი „მზესა წუნობს“, თვით მზე „თინათინობს“. ყველაფერი ეს გვაფიქრებინებს, რომ თინათინის სახის პროტოტიპია თამარ მეფე.

ხასიათების აღნიშნული მრავალფეროვნების გვერდით, რომელიც, ჩვენი აზრით, რეალისტური მეთოდის ერთ-ერთი ნიშანია, რუსთაველი არ ივიწყებს მათ მკვეთრად გამოხატულ ინდივიდუალობასაც: თითქმის ყველა პერსონაჟს გააჩნია თავისი დომინანტური დამახასიათებელი ნიშანი. მაგალითად, ტარიელის ხასიათი უპირატესად დევგმირულია, ავთანდილი სიბრძნისა და ზნეობრივი შეუპოვრობის განსახიერებაა, ნესტან-დარეჯანის ხასიათში დომინანტურია მე-ბრძოლი სულისკვეთება და პატივმოყვარეობა, თინათინის ხასიათი სიკეთისა და სათნოების სრულყოფილი ნიმუშია, ასმათის ხასიათში კი მთავარია ერთგულება.

გარდა ყოველივე ამისა უაღრესად საყურადღებოა, რომ იდეალიზებული პერსონაჟების გვერდით რუსთაველი გვიხატავს რეალისტურ სახეებსაც ასეთებია პირველ რიგში რამაზი, ფატმანი, ფარსადანი, უსენი, საერთოდ ვაჭართა ანონიმური სახეები. თვით იდეალიზებულ სახეებშიც არ ავიწყდება რუსთაველს ცალკეული რეალისტური ნიშნების ჩვენება. მაგალითად, მეფე როსტევეანი ავლენს მონარქის ჩვეულებრივ დესპოტურ თვისებას, როცა სოგრატი გადასცემს მას ავთანდილის თხოვნას. მეტად მნიშვნელოვანია ის

გარემოება, რომ რუსთაველი რეალისტურად გვიხატავს თვით ხალხებსაც და სახელმწიფოებსაც. მარტოდმარტო სამი სიტყვით „უსენ არიფი მეფისა“ რუსთაველი გვიხატავს სავაჭრო სამეფო კარის ზნე-ჩვეულებას, მხოლოდ ასეთ სამეფო კარზეა შესაძლებელი მეფის მეგობრობა ვაჭართან, რარიც მსხვილიც არ უნდა იყოს იგი.

რუსთაველის შემოქმედებითი მეთოდის საგულისხმო ნიშნად მიგვაჩნია თვით იდეალიზების უფრო მეტი ზომიერება, განსაკუთრებით მის დასავლეთელ თანამედროვეებთან შედარებით. მაგალითად, თუ ეგრეთ წოდებული „მრგვალი მაგიდის“ ციკლის რომანებში მეფე არტური წარმოდგენილია თითქმის აბსოლუტურად უზადო პიროვნებად, როსტევანის სახეში არ არის მიჩქმალული მისი სუსტი მხარეებიც. ამ მხრივ თვით ყველაზე უფრო იდეალიზებულ პერსონაჟსაც ავთანდილსაც არ ინდობს რუსთაველი: ავთანდილს ახასიათებს არა მარტო სენტენციების მოყვარულობა, არამედ მათი მიწერაც სხვადასხვა პირებისა ან ხალხებისთვის („ჩინს ქვათა ზედა წერია“) ან სახელდებულად, ან ანონიმურად. არც ტარიელია გამონაკლისი: რუსთაველი გვიმჟღავნებს მის ბაქიობას ხუთი წლის ვიყავიო, როცა ლომებს კატებივით ვხოცავდიო.

არ შეიძლება აგრეთვე არ მიექცეს ყურადღება იმ გარემოებას, რომ თუ რუსთაველის თანამედროვე პოეზიაში სახეები და ხასიათები, როგორც წესი, დახატულნი არიან სტატიკურად, „ვეფხისტყაოსანში“ სახეები და ხასიათები დინამიურად იშლებიან მოქმედების პროცესში. ამ მხრივ მარტო ნიზამი უახლოვდება რუსთაველს.

ყოველივე ზემოთ ნათქვამი იძლევა, ჩვენი აზრით, საფუძველს დასკვნისთვის, რომ რუსთაველის მხატვრულ-შემოქმედებითი მეთოდის დომინანტურ მხარეს სწორედ რეალიზმი წარმოადგენს. მაგრამ რუსთაველის მხატვრულ-შემოქმედებითი მეთოდის ამ წამყვანი ხაზის გვერდით საკმაოდ ძლიერია რომანტიკული ხაზიც. სწორედ ამის გამო რუსთაველის მხატვრულ მეთოდს თავის მთლიანობაში რეალისტურად ვერ მივიჩნევთ. რა თქმა უნდა, ყოვლად დაუშვებელი მოდერნიზმი იქნებოდა რეალისტური და რომანტიკული ელემენტების ურთიერთშელწევა რუსთაველის შემოქმედებაში მიგვეჩნია მათ დიალექტიკურ ურთიერთობად მსგავსად სოციალისტური რეალიზმისა, რომელშიც რეალისტური და რომანტიკული მხარეები ერთიმეორის გვერდით კი არ არსებობენ, არამედ ორგანულ ერთიანობას ქმნიან, რომელშიც რომანტიკული ხაზი ისეთივე მიმართებაშია რეალისტურ სანწყისთან, როგორც მცენარის ფოთლები და ყვავილები მის ღეროსა და ფესვებთან.

რუსთაველის შემოქმედებითი მეთოდის რომანტიკული ხაზის სათანადო გაგებისთვის საჭიროა იმის გათვალისწინება, რომ თვით რომანტიზმშიც უნდა გაირჩეს ერთმანეთისგან მისი სხვადასხვა ისტორიული ფორმები. შუა საუკუნეების ვითარებაში რომანტიზმი წარმოადგენდა უმთავრესად სუბიექტივისტური იდეალიზების პრინციპის გამოხატულებას და არა თვით ობიექტური სინამდვილის კანონზომიერი განვითარების პერსპექტივის ასახვას მხატვრულ ნაწარმოებში. სწორედ ამ გაგებით უნდა განვიხილოთ რუსთაველის შემოქმედებითი მეთოდის რომანტიკული მხარეც. ფეოდალური წყობის ჰუმანიზების

იდეალი, რომელიც გამოხატულია „ვეფხისტყაოსანში“, არ ჰქონდა რუსთაველს წარმოდგენილი თვით ფეოდალიზმის შინაგანი განვითარების შედეგად, ის იყო თვით რუსთაველის სუბიექტური განწყობის განსახიერება. მიუხედავად ამისა, რუსთაველის რომანტიზმი, ჩვენი აზრით, გარკვეულ პროგრესულ ნიშნებს ატარებს. რა თქმა უნდა, რუსთაველის თავისებურებად ვერ მივიჩნევთ პერსონაჟების იდეალიზებას, პირიქით, ის აახლოებს მას თითქმის ყველა თავის თანამედროვე პოეტთან.

რუსთაველის შემოქმედების რომანტიკული პათოსის თავისებურებას ვხედავთ უმთავრესად სიყვარულის განსახოვნების ასპექტში. სწორედ ამ სფეროში მაღლდება რუსთაველი როგორც მის გარშემო არსებულ სინამდვილეზე, ისე თავის თანამედროვე დიდ პოეტებზედაც. საკმარისია დავასახელოთ რამდენიმე პარალელი. ჩვენ ვიცით, თუ როგორი ხასიათი აქვს ლეილასა და მეფუნუნის სიყვარულს, ვიცნობთ აგრეთვე ხოსროვისა და შირინის სიყვარულსაც, რომელშიც ყოველ შემთხვევაში, ხოსროვის მხრივ სიყვარულის ზნეობრივ ამალღებულებას ჩრდილავს ხორციელი ვნება. ცნობილია ჩვენთვის ფერხადის გაუზიარებელი სიყვარულის ტრაგედიაც. ისინი გაცილებით უფრო ახლოს არიან მაშინდელ სინამდვილესთან, ვიდრე ნესტან-დარეჯან-ტარიელისა და თინათინ-ავთანდილის სიყვარული. ასევე უახლოვდება რეალობას ოდნავ გამუქებული სახით ვისისა და რამინის ავხორციანი სიყვარული, ტრისტანისა და იზოლდას საბედისწერო ურთიერთმიზიდველობა. ასე თუ ისე დასავლეთ ევროპული რაინდობის ცხოვრებას ასახავს ჟინევრასა და ლანცელოტის სიყვარულიც, რომელშიც გარეგნული იდეალიზებული ფორმა ვერ ჩქმალავს შინაგან ავხორციობას. არც ერთ დასახელებულ მაგალითში სიყვარული არ ამალღებს ადამიანს¹⁰⁷ – პირიქით, კიდევაც აქვეითებს მას, გარდა ფერხადის ტრაგიკული გაუზიარებელი სიყვარულისა. სულ სხვაგვარადაა განსახოვნებული სიყვარული რუსთაველთან, რა თქმა უნდა, ისიც არ არის მოკლებული ფიზიკურ ურთიერთმიზიდველობას, წინააღმდეგ შემთხვევაში „წმინდანურ“ ფენომენად გადაიქცეოდა. მაგრამ ის ემყარება ამალღებულ ზნეობრივ საწყისს, ღრმა სულიერ ურთიერთნათესაობას. ამავე დროს „ვეფხისტყაოსანში“ განსახიერებული სიყვარული განსხვავდება დანტეს უკვდავ ქმნილებაში პოეტიზირებული სიყვარულისგანაც. ეს უკანასკნელი მართლაც რომ „წმინდანური“ სიყვარულია, მისი ღვთაებრივი ამალღებულება მიღწეულია ამქვეყნიურობისგან სრული განმენდით. რუსთაველთან კი სწორედ ამქვეყნიური სიყვარულია ზნეობრივად ამალღებული ღვთაებრიობის დონემდე, ხორციელი საწყისის გამორიცხვის გარეშე.

როგორც ვხედავთ, სიყვარულის რომანტიკული ამალღება რუსთაველის შემოქმედებაში უდავოდ პროგრესული მოვლენა იყო, ის მოუწოდებდა ადამიანს ზნეობრივი სრულყოფილებისკენ. იმავე სიყვარულის რომანტიზებასთან

¹⁰⁷ მართალია, გამოთქმულია აზრი, რომ სიყვარულმა ამაღლა ხოსროვიც, მაგრამ ჩვენ ვერ გავიზიარებთ ამ აზრს. ხოსროვის შინაგანი ზნეობრივი განათება ხდება მხოლოდ სიკვდილის წინ, რაც უკარგავს მას პრაქტიკულ-ცხოვრებისეულ მნიშვნელობას, შირინის სიყვარული კი თავიდანვე ამალღებული იყო, თვით სიკვდილის წინაც ხოსროვს თვალი აუხილა უფრო გარეგნულმა ამბებმა, ვიდრე შინაგანმა ევოლუციამ.

არის დაკავშირებული მეორე, არანაკლებად მნიშვნელოვანი რომანტიკული ელემენტი რუსთაველის შემოქმედებისა. რუსთაველის ეპოქაში სიყვარული ტრაგიკულად მთავრდებოდა არამარტო ნიზამის, გოტფრიდ სტრასბურგელის და სხვათა შემოქმედებაში, არამედ რეალურ სინამდვილეშიც. გავისხენოთ აბელარისა და ელოიზას ტრაგიკული სიყვარული. აქედან გამომდინარეობს იმ ეპოქის ეპიკურ ქმნილებათა უმრავლესობის პესიმისტური ტონი. ეს პესიმიზმი განსაკუთრებული ძალით გამოიხატა გოტფრიდ სტრასბურგელის „ტრისტან და იზოლდაში“. დანტესა და ვოლფრამ ფონ ეშენბახის ოპტიმიზმი ამ ასპექტში უფრო რელიგიურ სიმბოლიკასთან არის დაკავშირებული, ვიდრე რეალური სინამდვილის ასახვასთან.

რუსთაველი არ ურიგდება ასეთ რეალობას, თუმცა მანაც კარგად უწყის ამ უკანასკნელის „მიუნდობლობა“. ის რომანტიკულად მაღლდება არსებულ სინამდვილეზე და მაჟორული, ოპტიმისტური ტონით გვიხატავს გრანდიოზულ და წარმტაც ეპოპეას, თუ როგორ იმარჯვებს სიყვარული, ესე იგი თუ როგორ შეიძლება მიღწეული იქნეს ამქვეყნიური ბედნიერება. ამ დიდებულ სურათში ისე ორგანულადაა შერწყმული ერთმანეთთან სიყვარულის ესთეტიკური და ეთიკური მხარეები, რომ შეუძლებელია მათი ერთმანეთისგან გამოყოფა. ამავდროს არა მარტო ადამიანური ბედნიერების, არამედ მისი მშვენიერების პირობაცაა დაუცხრომელი ბრძოლა-მოქმედება, შეუპოვრობა, ოპტიმისტური შემართება. სწორედ ესაა ავთანდილის მიერ ტარიელის „წვრთნის“ ლაიტმოტივი, რაც თვით ტარიელისთვის „სოფლად ღირს“.

თუ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, რუსთაველის მიერ ფეოდალური წყობის რომანტიკული იდეალიზება თვით ფეოდალიზმის საფუძვლების ხელუხლებლობის ნიადაგზე უტოპიურ ხასიათს ატარებს, სიყვარულის რომანტიკული ამალღება მისი „ამქვეყნიური“ სანყისების უარყოფის გარეშე წარმოადგენს რუსთაველის მნიშვნელოვან პროგრესულ ნაბიჯს მხატვრულ-ესთეტიკური აზროვნების ისტორიაში.

არც ფატალისტური შერიგება არსებულ სინამდვილესთან, არც მისტიკური, რელიგიურ-სიმბოლიკური მონყვეტა მისგან, მასზე რომანტიკული ამალღება კეთილშობილური სოციალურ-ზნეობრივი იდეალების გამოხატვით უმშვენიერეს მხატვრულ-ესთეტიკურ სახეებში – აი, რა ხდის „ვეფხისტყაოსანს“ შუა საუკუნეების ერთ-ერთ უდიდეს მხატვრულ-ლიტერატურულ ძეგლად. მასში შუა საუკუნეების პირობებში შესაძლებელ რეალისტურ სანყისებს უერთდება მძლავრი რომანტიკული ნაკადი და ეს ანიჭებს მას ნამდვილი მონოდების ხასიათს.

რუსთაველის მხატვრულ-ესთეტიკური აზროვნების უაღრესი თავისებურების ხაზგასმით სრულიადაც არ გვსურს მისი მონყვეტა თავისი ეპოქის ნიადაგისგან, ოღონდ სამართლიანობა მოითხოვს აღინიშნოს მისი მონინავე ხასიათი სწორედ იდეურ-ზნეობრივ ასპექტში. ყოველივე ამასთან ერთად რუსთაველიც არ არის თავისუფალი ამ ასპექტშიც საერთო შუასაუკუნეობრივი შეზღუდულობისაგან. კერძოდ, რუსთაველიც იზიარებს ძირითადად შუასაუკუნეობრივ იდეას მშვენიერების მომდინარეობისა ღმერთისაგან, ოღონდ განსხ-

ვაგებით სხვებისაგან, თუნდაც დანტესგანაც, რომელიც თავისი პოეტური შემოქმედების შინაარსად აცხადებდა „ღვთაებრივი მშვენიერების ზეგავლენას მის გულზე“, თვით ღმერთისგან მომდინარე მშვენიერებას რუსთაველი მიიჩნევს წმინდა ადამიანურ მოვლენად, რომელიც ისევე წარმოუდგენელია სხეულებრივი საწყისის გარეშე, როგორც თვით ადამიანის არსებობა. რუსთაველის მსოფლმხედველობის კონტექსტში თვით ღმერთს, როგორც წმინდა იდეალურ-ზნეობრივ არსებას არც კი მიესადაგება მშვენიერების ცნება, რამდენადაც ეს უკანასკნელი გრძნობად-მატერიალური განსახოვნების გარეშე წარმოუდგენელია. შესაბამისად ამისა რუსთაველის მიხედვით მშვენიერება არამართო თავით ბოლომდე „ამქვეყნიური“ მოვლენაა, ის ადამიანის ბედნიერების ერთ-ერთი მთავარი პირობაც არის. სწორედ ამ ასპექტში წარმოადგენს რუსთაველისთვის მშვენიერება თვით სიყვარულის ესთეტიკურ საწყისს, რომელსაც შეუძლია გამოვლინდეს მხოლოდ მის ზნეობრივ საწყისთან ორგანულ და განუყრელ ერთიანობაში.

რუსთაველი სავსებით იზიარებს აგრეთვე ერთ-ერთ ძირითად შუასაუკუნეობრივ ესთეტიკურ პრინციპს: ქალ-ვაჟის სიყვარულის აუცილებელ დაკავშირებას ფიზიკურ სილამაზესთან, მეტიც, რუსთაველთან თვით ზნეობრივი ამალღებულებაც ფიზიკურ სილამაზესთანაა დაკავშირებული, ოღონდ ფიზიკურ სილამაზეს რუსთაველი მიიჩნევს მშვენიერების აუცილებელ, მაგრამ არა საკმარის პირობად, ის მხოლოდ ზნეობრივ ამალღებულებასთან ერთად ქმნის ნამდვილ მშვენიერებას. ამით რუსთაველი აღადგენს ძველბერძნულ იდეას მშვენიერებისა და სიკეთის ერთიანობისა, რითაც ხელოვნება ორგანულად უკავშირდება მორალს, ოღონდ ამ კავშირის არა ორთოდოქსულ-ეკლესიური გაგებით, რომელიც გულისხმობდა გრძნობად-მატერიალური საწყისის გაუმგავნებასა და გაუფასურებას ხელოვნების მიერ.

2. რუსთაველის პოეტიკა

პოეტიკა ერთადერთი სფეროა, რომელშიც რუსთაველმა პირდაპირ გადმოგვცა თავისი შეხედულება. „შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი“ ამბობს პოეტი და ამით მკაფიოდ გამოხატავს პოეზიის შემეცნებით ბუნებას. ასევე მკაფიოდაა გამოხატული, ჩვენი აზრით, ოღონდ არა პირდაპირად, მეორე ცნობილ ტაეპში: „გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის, შაირია ამაღ კარგი“ პოეტური შემეცნების თავისებურებაც. მხოლოდ მხატვრულ-ესთეტიკურ სახეში შეიძლება მოკლედ გამოითქვას გრძელი სიტყვა. მართო ეს ორი აფორიზმი საკმარისია რუსთაველის ნეოპლატონიკოსობის ვერსიის უარსაყოფად საერთოდ ესთეტიკისა და კერძოდ პოეტიკის სფეროში.

მოსე გოგიბერიძემ მართებულად შეამჩნია რუსთაველის მოტანილ დებულებათა ნათესაობა არისტოტელეს შეხედულებებთან, ოღონდ, ჩვენი აზრით, მცდარად დაუკავშირა აღმოსავლურ არისტოტელიზმს.¹⁰⁸ როგორც ჩანს, ამას

¹⁰⁸ მ. გოგიბერიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 87.

ხელი შეუწყო იმ გარემოებას, რომ სიტყვა „შაირი“ არაბული წარმოშობისაა¹⁰⁹. არ იყო გათვალისწინებული ამ სიტყვის ქართული და არაბული გაგების პრინციპული შინაარსეული განსხვავება. ცნობილი არაბისტი ბროკელმანის აზრით ეს სიტყვა არაბულში „გულთმისნობის“ გამომხატველია, მის გერმანულ შესატყვისად მას მიაჩნია „Zauberkeit“, რაც რაღაც ზებუნებრივს, ჯადოსნურს გულისხმობს.¹¹⁰ ესე იგი ის არ შეესატყვისება სიბრძნეს ამ ცნების რუსთაველისეული გაგებით, რომლის მიხედვით სიბრძნე არა ზებუნებრივი, არამედ ზოგადადამიანური ფენომენია და სწავლის მეშვეობით შეიძინება. მაშასადამე, არაბული „შაირ“ და რუსთაველისეული „შაირობა“ მხოლოდ ფონეტიკურად ენათესავებიან ერთმანეთს, აზრობრივად კი უალრესად განსხვავებულნი არიან. გარდა ამისა, ცნობილია, რომ არაბული პოეტიკა უკიდურესად ფორმალისტურია, რასაც ხაზს უსვამს ცნობილი საბჭოური არაბისტი კრაჩკოვსკი. „შუა საუკუნეების არაბმა ფილოლოგებმა ვერ გამოიჩინეს სინთეზის უნარი, პოეზიის მათ მიერ შემუშავებული თეორია უფრო ფორმით იყო დაინტერესებული, ვიდრე შინაარსით და უმალ ვნება მოჰქონდა პოეზიისთვის, ვიდრე სარგებლობა“.¹¹¹ გამოჩენილი არაბი თეორეტიკოსი იბნ-ჰალდუნი ამბობდა: „განსახოვნების ხელოვნება, იქნება ის ლექსი თუ პროზა, მხოლოდ სიტყვებს შეეხება და არა იდეებს.“¹¹² ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ სწორედ არისტოტელეს პოეტიკა დაამახინჯა მან თავის კომენტარებში.

ჩვენ აქ განზე ვტოვებთ საკითხს, არისტოტელესგან ისესხა რუსთაველმა თავისი დებულებები თუ ისინი მისი საკუთარი აზროვნების შედეგია პირადად ჩვენ ამ უკანასკნელ ვერსიას ვიზიარებთ თუმცა არ გამოვრიცხავთ პირველსაც, ვინაიდან ძველბერძნულ ფილოსოფიას არაბებზე უფრო ადრე ქართველები იცნობდნენ. ვინც დაჟინებით იცავს სესხების პრინციპს, ალბათ იმასაც გვეტყვიან, თუ ვისგან ისესხა რუსთაველმა იმავე სტროფის მესამე ტაეპში გამოხატული აზრი, რომ პოეზია არა მარტო „საამოა“, არამედ „დიდი მარგიც“. ალბათ ჰორაციუსს დაგვისახელებენ. ოღონდ საკითხავია: ნუთუ აუცილებელია მომდევნო მოაზროვნის აზრის დამთხვევისას რომელიმე მისი წინამორბედის აზრის სესხების აღიარება? რატომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ რაც შეეძლო მოეაზრა თუნდაც იმავე არისტოტელეს ან ჰორაციუსს თორმეტ-თხუთმეტი

¹⁰⁹ ლინგვისტების გულისწყრომის შიში რომ არ გვქონდეს, გავკადნიერდებოდით და იმასაც ვიტყოდით, რომ არამარტო ამ სიტყვის, არამედ საერთო „არაბიზმების“ საკითხში გარკვეული დასკვნის დასასაბუთებლად უნდა გამოირკვეს, რომელ ენაში არსებობდნენ ისინი უფრო ადრე: არაბულში თუ ქართულში.

ცნობილია, რომ დამწერლობა, საერთოდ, და ლიტერატურა, კერძოდ, ქართველებს გაცილებით უფრო ადრე გააჩნდათ ვიდრე არაბებს. რატომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ არაბებმა თვითონ „ისესხეს“ ესა თუ ის სიტყვები. განა ცოტაა იმისი მაგალითი, რომ კულტურულად უფრო დაბალ დონეზე მდგარი დამპყრობლები ბევრ რამეს „სესხულობდნენ“ დაპყრობილებისგან? ლინგვისტების ჩვეულებრივ არგუმენტს: გადამწყვეტია სიტყვის სტრუქტურული დამთხვევა ამა თუ იმ ენის საერთო სტრუქტურასთან, ადვილად შეიძლება დაუპირისპირდეს ის გარემოება, რომ ყოველი უცხო წარმოშობის სიტყვა, როცა ის დამკვიდრდება ამა თუ იმ ენაში, ამ უკანასკნელის სტრუქტურულ თვისებებს იძენს. მაგალითად, ფრანგული „maman“-ისაგან მომდინარეობს რუსული სიტყვა „мама“. ფრანგული ენის საერთო სტრუქტურის თანახმად მას ბრუნვა არა აქვს, რუსული „мама“ კი ექვემდებარება მდებარეობითი სქესის ყველა ანალოგიური სიტყვის ბრუნვის კანონებს.

¹¹⁰ В г о с к е л м а n, Gesch. d. arabische Liter., s. 17.

¹¹¹ К р а ч к о в с к и й, Цит. сочин., стр. 369.

¹¹² E. B r o w n, op. cit., II, p. 86.

საუკუნით უფრო ადრე, დამოუკიდებლად მოეაზრა რუსთაველს მეთორმეტე საუკუნეში?

რუსთველოლოგებს შორის აზრთა დიდი სხვაობა შეიმჩნევა მეთორმეტე სტროფის მესამე ტაეპის დასაწყისის („სალმრთო სალმრთოდ გასაგონი“) თაობაზე. ერთნი ფიქრობენ, რომ რუსთაველის მიხედვით პოეზიას „ორი განზომილება“ აქვს: თეოლოგიური (ზეციური) და საერო (ამქვეყნიური). ძნელი დასაჯერებელია, რომ რუსთაველი წმინდა ადამიანურ მოვლენას – პოეზიას – ღმერთის გასაგონად მიიჩნევდა ან თუნდაც ღმერთისთვის გამიზნულად. მეორენი ამტკიცებენ, რომ „სალმრთოში“ სასულიერო (სამონასტრო) პოეზია იგულისხმებოდა. ამ ვერსიას უდავოდ მეტი საფუძველი გააჩნია, ვიდრე პირველს, რამდენადაც სასულიერო პოეზიას (ჰიმნოგრაფიას), როგორც დამოუკიდებელ და მნიშვნელოვან დარგს, საკმაოდ ხანგრძლივი ისტორია ჰქონდა თვით საქართველოშიც. მაინც ჩვენ გვგონია, რომ უფრო მართალნი არიან ისინი¹¹³, ვინც ამტკიცებს, რომ „სალმრთოში“ რუსთაველი გულისხმობს პოეზიის მაღალ ზნეობრივ დანიშნულებას. თითქოს ამას ეწინააღმდეგება სიტყვები: „კვლა აქაცა ეამების“: ეს ასე იქნებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ „აქაცა“-ს დავეუპირისპირებდით „იქაურს“, „ზეციურს“, მაგრამ, ჩვენი აზრით, ეს ასე არ არის. როგორაც არ უნდა გავიგოთ „სალმრთოს“ სემანტიკური შინაარსი, თვით „შაირობა“ ხომ ადამიანური საქმიანობაა. ყოვლად შეუძლებელია ვიფიქროთ, რომ რუსთაველი იგულისხმებდა ღმერთის „ამებას“ ადამიანური ხელოვნებით. თუ ჩავუფიქრებდით, სიტყვას „აქაცა“ მთელს კონტექსტში არავითარი რაციონალური აზრი არა აქვს. თუ ამ სიტყვას „ამქვეყნიურის“ აზრს მივანერთ, მივიღებთ უცნაურ დებულებას: თურმე რუსთაველს პოეზია მიუჩნევია „იქაურ“ ხელოვნებად, თვით ზეცაზე შექმნილად ღმერთის გასაგონად, რომელიც „აქაცა“ აამებს ადამიანს და არგებს მას. ჩვენი ღრმა რწმენით, სიტყვა „აქაცას“ ნაცვლად რაღაც სხვა იქნებოდა პოემის ორიგინალში. შეიძლება კვლა „აქაცას“ ნაცვლად ყოფილიყო „კიდევაცა“, რაც კარგად ეთანხმება მთელს კონტექსტს: პოეზია „დიდი მარაგია“, მაგრამ ის კიდევაც საამოა მისთვის, ვისაც აქვს უნარი ჩანვდეს მის მხატვრულ-ესთეტიკურ ღირსებას („კაცი ვარგი“). ვფიქრობთ, რომ თავიანთ მთლიანობაში მოტანილი სიტყვები შეიცავენ ასეთ ზოგად აზრს: პოეზია არის სიბრძნის, უაღრესად ამაღლებული („სალმრთო“) ზნეობრიობისა და მშვენიერების განსახიერება. მეოთხე ტაეპში კი გამოხატულია მხატვრული აზროვნების თავისებურება, აზრის სახეობრივი გამოხატვა, რაც, როგორც ვთქვით, უმთავრესი საშუალებაა „გრძელი სიტყვის მოკლედ თქმისა“.

რუსთაველი მკვეთრად ემიჯნება მთავარ შუასაუკუნეობრივ, ორთოდოქსულ-თეოლოგიურ პრინციპს: თუ ხელოვნება გადაუხვევს თვით ღმერთის ხელოვნების ნაყოფს ბიბლიას, ის „შერყვნილი ხელოვნება“ (ars adulterina) იქნება. ასევე მკვეთრად ემიჯნება რუსთაველი ნეოპლატონიკურ და სქოლასტიკურ პრინციპებს, რომელთა მიხედვით პოეზია ვერ წვდება ნამდვილ ჭეშმარიტებას და მხოლოდ მოჩვენებითი რეალობის სფეროში ტრიალებს. ჩვენ გვგონია, რომ

¹¹³ ეს აზრი პირველად ალ. ბარამიძემ გამოთქვა.

რუსთაველმა დამოუკიდებლად აღადგინა არისტოტელისეულ-ჰორაციუსისეული პოეტიკა თავისებური სახით.

რაც შეეხება პოეტური ფორმის სფეროს, აქ პირველ რიგში პოეტური მეტყველების საკითხებზე უნდა შევჩერდეთ. რუსთაველის პოეტური ხელოვნების შეფასებისას ხშირად ყურადღების ცენტრი გადააქვთ განსახოვნების გარეგნულ ფორმებზე: ერთნი ხედავენ მის მთავარ ღირსებას ალიტერაციების სიმდიდრეში, ხოლო მეორენი მეტაფორათა მრავალფეროვნებასა და მაღალ მხატვრობაში. რა თქმა უნდა, „ვეფხისტყაოსანს“ არ აკლია არც ერთი და არც მეორე. მაგრამ, ჩვენი აზრით, ისინი საერთოდ არ შეადგენდნენ პოეზიის მთავარ ღირსებას, მათ უფრო გარეგნული პოეტური დეკორის მნიშვნელობა გააჩნიათ. ასევე აღსანიშნავია რუსთაველის პოეტური მეტყველების მაღალი მუსიკალობა, მაგრამ არც ისაა მთავარი პოეტურ ხელოვნებაში, პოეზია ვერასოდეს ვერ შეეჯიბრება საკუთრივ მუსიკას ტონალური გამომსახველობის სფეროში. ალიტერაციისა და მეტაფორების სიუხვე ხშირად ნიღბავს პოეტური ხილვის სიღარიბეს. თანაც ისინი შუა საუკუნეებში რუსთაველის პოეზიის თავისებურებას როდი წარმოადგენენ. როგორც ცნობილია, მეთორმეტე საუკუნემდე მთელი დასავლეთ ევროპული პოეზია ალიტერაციული იყო, ხოლო რაც შეეხება მეტაფორას, უ. კერის კომპეტენტური მოწმობით, შუასაუკუნეობრივი ჩრდილო-ევროპული ეპოსი „კორუპტირებული იყო მეტაფორული ამაობით“ (the vanity of metaphors).¹¹⁴ მ. ბოურაც უსვამს ხაზს მეტაფორების სიჭარბეს მთელს სადევგმრო პოეზიაში. რა თქმა უნდა, ჩვენ არ ვამცირებთ მეტაფორის მნიშვნელობას პოეზიაში, ის მისი მშვენიერების ერთ-ერთი ელემენტია, მაგრამ მაინც ორნამენტი და, როგორც ყოველგვარი ორნამენტი, ზომიერებას მოითხოვს. სწორედ ამ ზომიერების დაცვა მიგვაჩნია ერთ-ერთ საგულისხმო თავისებურებად რუსთაველის პოეზიისა შუა საუკუნეების პოეზიის საერთო ფონზე. გარდა ამისა, რუსთაველთან მეტაფორა თითქმის ყოველთვის გააზრებულია, მოკლებულია ბუნდოვანებას. სწორედ მეტაფორების „გამჭვირვალეობა“ მათ მაღალმხატვრობასთან ერთად განასხვავებს „ვეფხისტყაოსანს“ შუასაუკუნეობრივი ეპიკური ნაწარმოებების უმრავლესობისგან, განსაკუთრებით ნიჰამის პოემებისაგან. ცნობილია, რომ ამ უკანასკნელის ზოგიერთი მეტაფორა დღესაც არ არის საბოლოოდ „გამჭვირვალეობის“. რუსთაველისთვის დამახასიათებელია მეტაფორათა გამოყენება უმთავრესად ნივთებისა და მოვლენების ბუნებრივი თვისებების სფეროში (აღამიანის სხეულებრივი თვისებების ჩათვლით). ის აშკარად გაურბის მეტაფორებს პერსონაჟთა იდეურ-ზნეობრივი თვისებების გამოხატვაში, რითაც აცილებს თავის პოეტურ შემოქმედებას სიმბოლიზმსა და ალეგორიზმს.

ალიტერაცია არის მხოლოდ ერთ-ერთი ელემენტი რუსთაველის პოეტური მეტყველების დიდებული მუსიკალობისა. მისი მაღალი პოეტური ხელოვნება ვლინდება უმთავრესად იმაში, რომ ის შედარებით მარტივი, ძირითადად ხალხის სალაპარაკო ენობრივი მასალისგან ქმნის უბადლო პოეტურ კეთილხმოვანებას. რუსთაველი ერთნაირად გაურბის როგორც ენობრივი არქაიზმების, ისე

¹¹⁴ K. Ker, op. cit., London, 1897, p. 138.

ნეოლოგიზმების სიჭარბეს, ამავე დროს ის ამდიდრებს ქართულ მეტყველებას ახალი სიტყვებითა და გამოთქმებით, რასაც აღწევს უმთავრესად არსებითი სახელების მოხდენილი გარდაქცევით ზმნებად და ზედსართავებად, ეს გარდაქცევა იმდენად ბუნებრივი და კეთილხმოვანია, რომ არც კი შეიმჩნევა მათი ხელოვნურობა.

ყოველივე ეს აშკარად მეტყველებს იმ, ჩვენი აზრით, სავსებით უსაფუძვლო ვერსიის წინააღმდეგ, თითქოს „ვეფხისტყაოსანი“ სამეფისკარო ნაწარმოებია. მთელი თავისი პოეტური ფაქტურით, სტილის დიდებული სისადავითა და გამჭვირვალობით, ფრაზების ლაკონიურობითა და გამოკვეთილებით რუსთაველის პოეზია უაღრესად ხალხურია მიუხედავად მისი უაღრესად არისტოკრატიული სიუჟეტური შინაარსისა. რარიგ პარადოქსულად არ უნდა ყლერდეს ეს, სწორედ პოეტური ფორმის ძირითადი ელემენტების თვალსაზრისით ნიჰამის პოეზია, მიუხედავად მისი შეუდარებლად უფრო დემოკრატიული სულისკვეთებისა, გაცილებით ნაკლებადაა ხალხური, ვიდრე „ვეფხისტყაოსანი“. ესეც უნდა ყოფილიყო ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზი იმისა, რომ მსოფლიო პოეზიის ისტორიაში თითქმის არც ერთ ეპიკურ ნაწარმოებს არ რგებია წილად ისეთი საყოველთაო-სახალხო სიყვარული, როგორც ერგო „ვეფხისტყაოსანს“ პოეტის სამშობლოში. პოემაში არსად არ გვხვდება გარკვეული შინაარსით დაუტვირთავი პოეტური ფრაზა, თვით ცალკეული სიტყვებიც და თვით ეგრეთ ნოდებულ „მაჯამებშიც“ ყოველი გამეორებული სიტყვა მკვეთრად განსხვავებული აზრობრივი შინაარსის მატარებელია. იშვიათია პოეტური ნაწარმოები, რომელიც ისე თავისუფალია სიტყვების თვითმიზნური „თამაშისგან“, როგორც „ვეფხისტყაოსანი“.

სავსებით თავისებურად მიგვაჩნია ჩვენ აგრეთვე პოემის სტროფული წყობაც, მხოლოდ გარეგნულად გვაგონებს ის, მაგალითად, ომარ ხაიამის „კატრენებს“, რომელნიც წარმოადგენენ არა ეპიკური თხრობის საშუალებას, არამედ არსებითად ლირიკული სენტენციების დისკრეტულ და დახშულ გამოსატყვას. რეგულარული სტროფის, როგორც ეპიკური თხრობის ფორმის, თვალსაზრისით მხოლოდ დანტეს „კომედია“ ჰგავს „ვეფხისტყაოსანს“, ოღონდ დანტეს დიდებულ ტერცინებში გაცილებით უფრო ხშირია ეგრეთნოდებული „ენაბმანი“, ვიდრე რუსთაველის ოთხტაეპოვან სტროფიკაში. რუსთაველის პოეტიკის სიახლედ შუა საუკუნეების ვითარებაში მიგვაჩნია აგრეთვე რიტმული მონოტონობის დაძლევა, რასაც რუსთაველი აღწევს ერთსა და იმავე მეტრიკული ზომის ფარგლებში. ეს საკითხი საერთოდ ლექსთწყობის რუსთაველისეული ხელოვნების ყველა სხვა საკითხთან ერთად ყოველმხრივად გაშუქებულია ცნობილ სპეციალურ ნაშრომში¹¹⁵ და მათზე აქ არ ვჩერდებით არა მარტო ადგილის შეზღუდულობის გამო, არამედ იმიტომაც, რომ ჩვენ ვერაფერს ვერ შევმატებთ ხსენებულ ნაშრომში ნათლად ჩამოყალიბებულ დებულებებს.

საყურადღებოა „ვეფხისტყაოსანის“ ჟანრობრივი თავისებურებაც. რუსთაველი თვითონ ეხება ამ საკითხს პროლოგში და პირველ ადგილზე აყენებს ნამდ-

¹¹⁵ აკ. გ ა ნ ე რ ე ლ ი ა, ქართული კლასიკური ლექსი, 1953.

ვილ ეპიკურ პოეზიას, რომლის პირველი შემქმნელიც თვითონ არის საქართველოში. თუნდაც რომ „ვეფხისტყაოსანს“ წინ უსწრებდეს „ამირან-დარეჯანიანი“ (რამდენადაც ვიცით, ეს საკითხი საბოლოოდ არ არის გამორკვეული), ის ვერ ჩაითვლება ნამდვილ ეპიკურ ნაწარმოებად არა მარტო იმის გამო, რომ მას არ უდევს საფუძვლად მთლიანი და მნიშვნელოვანი იდეურ-თემატური ჩანაფიქრი და თვით „გამჭოლი“ სიუჟეტიც კი (ჩვენ აქ განზე ვტოვებთ თვით სიუჟეტური მასალის უდავო უცხოურ წარმოშობას, რომელსაც თავისთავად მაინცდამაინც დიდი მნიშვნელობა არა აქვს მხატვრული ნაწარმოების ღირსებისა და მისი ავტორის პოეტური ხელოვნების შეფასებისთვის), არამედ იმის გამოც, რომ ის არ გამოხატავს გარკვეულ ეროვნულ თვითცნობიერებას და არსებითად უფრო „გასართობი“ ხასიათი აქვს, ვიდრე რაიმე მნიშვნელოვანი იდეურ-ზნეობრივი ან სოციალურ-კულტურული იდეალის გამომხატველი.

გამოთქმულია აზრი (რომელი აზრი არ გამოთქმულა „ვეფხისტყაოსანზე“!), თითქოს „ვეფხისტყაოსანი“ სახოტბო ჟანრის ნაწარმოებებია. ეს ჩვენ მიგვაჩნია სავალალო გაუგებრობად, რომელიც ემყარება მხოლოდ და მხოლოდ პროლოგის ორიოდე სტროფს, რომელნიც თავიანთი ავთენტიკურობის მხრივაც დიდ ეჭვს იწვევენ. ასეც რომ არ იყოს, რომელიმე მნიშვნელოვანი პიროვნებისთვის მიძღვნა თვით ნაწარმოებისა სრულიად არაფერს არ ლაპარაკობს მისი შინაარსის სახოტბო ხასიათზე, თუ თვით ამ შინაარსს არ გააჩნია ხოტბის რაიმე ნიშნები. ხოლო ასეთი ნიშნების ძებნა „ვეფხისტყაოსანში“ შეუძლია მხოლოდ იმას, ვინც საერთოდ არ ერკვევა პოეზიის ჟანრობრივ თავისებურებაში. ვინც კარგად ჩაუფიქრდება პროლოგის სათანადო სტროფებს, უთუოდ შეამჩნევს, რომ „მეორე“ სახის პოეზიაში, რომელსაც აშკარად უარყოფს რუსთაველი, სწორედ სახოტბო ჟანრი იგულისხმება, რომელზე უფრო მაღლა რუსთაველი ლირიკულ პოეზიას აყენებს („ჩვენ იმათაც გვემების“).

ჩვეულებრივ „ვეფხისტყაოსანს“ მიაკუთვნებენ „რომანტიკული“ ჟანრის ეპიკურ ნაწარმოებებს, როგორც ჩანს იმის გამო, რომ პოემის სიუჟეტური ქარგა ძირითადადში რომანიულია. მ. ბოურა იმასაც კი ამტკიცებს, რომ სწორედ რუსთაველია ამ „რომანტიკული ჟანრის“ ნამომწყები. თუნდაც რომ „ვეფხისტყაოსანი“ მართლა რომანტიკულ ნაწარმოებად მივიჩნიოთ, მისი პირველობა ამ ჟანრში ვერ დასაბუთდება იმ უბრალო ფაქტის გამო, რომ ნიზამის ნაწარმოებები წინ უსწრებენ მას.

„ვეფხისტყაოსანს“ ვერ მივიჩნევთ რომანტიკული ჟანრის ნაწარმოებად თუნდაც მისი უაღრესად ეპიკური სტილის გამო. „ილიადას“ გარდა არ შეიძლება თითქმის არც ერთი პოემის დასახელება, რომელშიც მთელი თხრობა პერსონაჟების პირით მიმდინარეობს და მეტად იშვიათია ეგრეთ წოდებული „ლირიკული გადახვევები“. მაგრამ მთავარია ის, რომ ქალ-ვაჟის სიყვარული წარმოადგენს „ვეფხისტყაოსანის“ მხოლოდ სიუჟეტურ ქარგას და არა მის იდეურ-თემატურ ფოკუსს. გარდა ამისა, რუსთაველის პოემა მთელი თავისი სულისკვეთებით ქართველი ხალხის ეროვნულ თვითცნობიერებას გამოხატავს,

რაზედაც ზემოთ უკვე გვქონდა ლაპარაკი.

ნათქვამით დაკმაყოფილებით რუსთაველის პოეტიკის საკითხში, ვინაიდან ჩვენი ვრცელი მონოგრაფიის მთელი თავი, მიძღვნილი რუსთაველის პოეტიკის საკითხებისადმი, თითქმის მთლიანად გამოქვეყნებულია (იხ. „საბჭოთა ხელოვნება“, 1973, №4).

თავი მეექვსე

რამდენიმე ისტორიული პარალელი

1. რუსთაველი და ნიჟამი

რუსთაველისა და ნიჟამის პოეტურ შემოქმედებათა ურთიერთდაახლოებას გაცილებით უფრო მეტი ობიექტური საფუძველი გააჩნია, ვიდრე „ვეფხისტყაოსნის“ დაახლოებას დასავლეთევროპულ სარაინდო პოეზიასთან. ნიჟამი იყო რუსთაველის არა მარტო თანამედროვე, არამედ ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა საქართველოს პოლიტიკური და კულტურული დომინირების არეალში. რამდენადაც შირვან-შაჰი საქართველოს სამეფო კარის საკმაოდ ხშირი სტუმარი იყო, ხოლო იმ ხანაში ქვეყნის მბრძანებლის მრავალრიცხოვან ამალაში ჩვეულებრივ პოეტებიც შედიოდნენ, არ არის გამორიცხული რუსთაველისა და ნიჟამის პირადი ნაცნობობაც. არ არის აგრეთვე გამორიცხული, რომ ნიჟამის, როგორც რუსთაველის უფროსი თანამედროვის, პოეტური ნაწარმოებები, რომლებიც სპარსულ ენაზე იწერებოდნენ, ცნობილი იყვნენ საქართველოს სამეფო კარზე, მაშასადამე, რუსთაველისთვისაც.

მაგრამ ობიექტური, არატენდენციური გამოკვლევა ორივე დიდი პოეტის შემოქმედებისა ცხადყოფს, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ნიჟამის პოეზიის არა თუ პირდაპირი, არამედ არაპირდაპირი გავლენაც არ ჩანს. ჩვენს წინაა ორი დიდი პოეტის ერთმანეთისგან სავსებით განსხვავებული მხატვრულ-ესთეტიკური სამყარო, თუმცა თავიანთი პიროვნული ადამიანური თვისებებით ბევრ რამეში ჰგვანან ერთმანეთს: ორივე დიდი ჰუმანისტებია, ორივე მალღება მათს გარშემო არსებულ სოციალ-პოლიტიკურ სინამდვილეზე და ორივე იხედება წინ, თავიანთი იდეურ-ზნეობრივი და მხატვრულ-ესთეტიკური იდეალების გამოხატვისკენ.

ნიჟამის ზოგადმსოფლმხედველობრივი ორიენტაციის საკითხი საკმაოდ გამორკვეული არ არის. ზოგიერთი მკვლევარი (კრიმსკი, კეკელიძე, პიძი და სხვ.) იზიარებს ბახერის მიერ ჯერ კიდევ გასულ საუკუნეში წამოყენებულ ვერსიას, თითქოს ნიჟამი იყო უკიდურესი მისტიკოსი-სუფისტი. ისინიც კი, ვინც ფორმალურად არ იზიარებენ ამ შეხედულებას (ბერტელსკი, მაკოველსკი, მუსტაფაევი, შაგინიანი, მამედოვი და სხვ.), მაინც აღიარებენ, რომ ნიჟამის პოეზიაში შეიმჩნევა სუფიზმის გარკვეული ელემენტები, განსაკუთრებით „საიდუმლოებათა საგანძურში“. ჩვენი აზრით, ნიჟამის სუფისტობის (თუნდაც ნაწილობრივი) ვერსია მოკლებულია საფუძველს. რას მიიჩნევს, მაგალითად, ნიჟამის სუფისტობის ნიშნად ამ ვერსიის წამომწყები ბახერი? მას მოაქვს „ისკენდერ-ნამედან“ ცნობილი ტაეპები ღვთაებრივი და ჩვეულებრივი ღვინოები ერთმანეთისგან გარჩევის შესახებ და ასკვნის, რომ ღვინოს გადატანითი მნიშვნელობა ნიჟამისთან სწორედ სუფიზმს გამოხატავს. ჩვენ ეს დასკვნა დაუსაბუთებლად მიგვაჩნია. ჩვენი აზრით, ევროპელ ბახერს გათვალისწინებული არა აქვს სპარსულ-არაბული პოეზიის ტრადიცია ღვინის ჩვეულებრივი

დაკავშირებისა სიყვარულთან. ამ ტრადიციის წამომწყებია მეცხრე საუკუნის ცნობილი სამეფისკარო პოეტი აბუ-ნუვასი. იგივე ბახერი ნიზამის სუფისტობის კიდევ უფრო აშკარა ნიშნად მიიჩნევა ისკენდერის ცნობილ მონოლოგს (რომელიც უთუოდ თვით ნიზამის მრწამსის გამომხატველად უნდა მივიჩნიოთ). ნიზამი ათქმევინებს ისკენდერს (ალექსანდრე მაკედონელს): აი, თურმე რა ყოფილა ნამდვილი ბედნიერება: ჭეშმარიტი რწმენა, თანასწორობა, ურთიერთდახმარება. სუფიზმისთვის, როგორც ნეოპლატონიკური მისტიციზმის აღმოსავლური ფორმისათვის, დამახასიათებელი იყო არა ადამიანთა თანასწორობა და ურთიერთდახმარება „ამქვეყნიურ“ ცხოვრებაში, არამედ ის ქადაგებდა ადამიანთა თანასწორობას მხოლოდ ღმერთის წინაშე, მოითხოვდა ადამიანის სრულ განდგომას ამქვეყნიურობისგან და „ღმერთთან შეერთებას“ უკიდურესი ასკეტიზმისა და მის შედეგად მიღწეული მისტიკური ექსტაზის მეშვეობით. ნიზამის პოეზიაში ჩვენ არსად არ ვხვდებით ასკეტიზმისა და ამქვეყნიურობისგან განდგომის აპოლოგეტიკას, რომ აღარაფერი ვთქვათ „ადამიანის ღმერთთან“ შეერთების მისტიკაზე. მისტიკური ელემენტი, რომელიც მართლა ჭარბად გვხვდება ნიზამის პოეზიაში, დაკავშირებულია არა სუფიზმთან, არამედ ადამიანის გონების შემეცნებითი უნარის შეზღუდულობის აღიარებასთან. მსგავსად გვიანდელი სქოლასტიკოსებისა (განსაკუთრებით თომას აქვინელისა) ნიზამი მკვეთრად მიჯნავს ერთმანეთისგან მეცნიერულ და მისტიკურ-რელიგიური შემეცნების სფეროებს.

ჩვენ ვერ დავეთანხმებით იმათაც, ვინც ნიზამის მიანერს ფილოსოფიურ იდეალიზმს.¹¹⁶ საერთოდ უმართებულოდ მიგვაჩნია, როგორც ეს ზემოთაც აღვნიშნეთ, წმინდა გნოსეოლოგიური კატეგორიების მისადაგება პოეტური შემოქმედებისადმი. მით უმეტეს, რომ შუა საუკუნეებში ზოგადი მსოფლმხედველობა ვლინდებოდა უმთავრესად რელიგიური ორიენტაციის სახით. სწორედ ამ საკითხის გარკვევა მიგვაჩნია მთავარ ამოცანად ნიზამის ზოგადმსოფლმხედველობრივი ორიენტაციის დადგენის საქმეში. ამ საკითხშიც მკვლევართა შორის აზრთა გარკვეული სხვაობა შეიმჩნევა, მაგრამ დომინირებს შეხედულება, რომ ნიზამი მართლმორწმუნე მაჰმადიანი არ იყო. განსაკუთრებული კატეგორიულობით იცავს ამ აზრს მაკოველსკი, რომლის მთავარი არგუმენტია ის, რომ „ისკენდერ-ნამეში“ დახატულ უტოპიურ კომუნაში არ იხსენიება არც ეკლესია და არც სასულიერო წოდება.¹¹⁷ ჩვენ დავსძენდით, რომ არა მარტო „ისკენდერ-ნამეში“, არამედ სხვა პოემებშიც ნიზამი, როგორც წესი, არ იხსენიებს საერთოდ რელიგიურ რიტუალებს, მაგრამ ამის საფუძველზე ისევე არ შეიძლება დავასკვნათ ნიზამის განდგომა მაჰმადიანური მართლმორწმუნეობისაგან, როგორც მისი მართლმორწმუნეობის მტკიცებაც არ შეიძლება იმის საფუძველზე, რომ ნიზამის ყველა პოემაში არის შესავალი თავი, მიძღვნილი ალლაჰისა და წინასწარმეტყველის ქებისადმი. არაბულ-სპარსულ პოეზიაში ეს იყო მტკიცედ დამკვიდრებული ტრადიცია, ხოლო რახან ნიზამი იძულებული იყო მიეძღვნა თავისი პოემები სხვადასხვა სამეფოს მბრძანებლებისათვის, ის

¹¹⁶ Ш. М а м е д о в, Филос. и общест.-политич. взгляды Низами, М., 1959, стр. 9-10.

¹¹⁷ А. М а к о в е л ь с к и й, О поэме Низами «Искендер-наме» (сбор. «Низами», IX).

ვერ აუვლიდა გვერდს ამ ტრადიციას.

არ შეგვიძლია დავეთანხმოთ იმათაც, ვინც ამტკიცებს, რომ საერთოდ ნიზამი მხოლოდ იძულებით მიმართავს რელიგიურ სენტენციებს. როგორც ვიცით, მაჰმადიანურ რელიგიაში ეკლესიას ისეთი როლი არ ეკუთვნის, როგორც ეკუთვნის ქრისტიანულ რელიგიაში. მაშასადამე, არც მაჰმადიანურ სასულიერო წოდებას აქვს მიკუთვნებული ისეთი ფუნქცია ხალხის სულიერ ცხოვრებაში, როგორც ქრისტიანულ სასულიერო წოდებას ეკუთვნის. მაგრამ მაინც იმ ფაქტს, რომ ნიზამისთან თითქმის იგნორირებულია მაჰმადიანური ეკლესია და მისი დოგმები, აგრეთვე სპეციფიურ-რელიგიური რიტუალები, სხვაგვარად ვერ შევაფასებთ, თუ არა როგორც ნიზამის მოწინავე იდეური პოზიციის გამომხატულებას მისი ეპოქის სხვა პოეტებთან შედარებით, ამით ის უდავოდ უახლოვდება რუსთაველს. მაგრამ თვით რელიგიას, საზელდობრ მაჰმადიანურს, რომელსაც ის ერთადერთ „ჭეშმარიტ რელიგიად“ მიიჩნევს. ნიზამი ერთ-ერთ გადამწყვეტ როლს აკუთვნებს ხალხის ცხოვრებაში, არა მარტო ხშირად იხსენიებს მას, არამედ საგანგებოდაც უსვამს ხაზს მის აუცილებელ საჭიროებას. იმავე იდეალურ კომუნაში, რომელშიც მართლა არ იხსენიება არც ეკლესია და არც რელიგიური რიტუალები, რასაც, როგორც ვთქვით, ა. მაკოველსკი მიიჩნევს ნიზამის განდგომის მოწმობად მაჰმადიანური მართლმორწმუნეობისგან, ისკენდერის შეკითხვაზე, თუ როგორ მიაგნეს მისმა მცხოვრებლებმა ასეთ სრულყოფილებას, ისინი მოკლედ უპასუხებენ: „ღმერთის ნყალობით“. თუ არა მარტო ადამიანი, არამედ მხეციც დანაშაულს ჩაიდენსო, ისინი რალაც უხილავი ძალით გარდუვალად ისჯებიანო. მეტად დამახასიათებელია მათი პასუხების დასკვნითი ფრაზა: ერთი სიტყვით, ჩვენ იმედს ვამყარებთ არა შრომაზე, არამედ ღმერთზეო. როგორც ვხედავთ, შრომის მეხოტბე და განმადიდებელი ნიზამი მასზე უფრო მაღლა რელიგიურ რწმენას აყენებს. ამ ასპექტში კიდევ უფრო მეტი მნიშვნელობა ენიჭება იმ გარემოებას, რომ ისკენდერი, რომელიც ნიზამის alter ego-ს წარმოადგენს, ყველა მის მიერ დაპყრობილ ხალხში „ჭეშმარიტ“, ესე იგი მაჰმადიანურ, რელიგიას ამყარებს. კიდევ უფრო შორს მიდის ნიზამი „ჭეშმარიტი რელიგიის“ მნიშვნელობის აღიარებაში, როცა ის იმავე „ისკენდერ-ნამეში“ მოგვითხრობს, რომ ერთ-ერთ ხალხს თვითონ თავისი ალლოთი, წინასწარმეტყველის ჩაგონების გარეშე მიუგნია „ჭეშმარიტი რელიგისტის“, ესე იგი მაჰმადიანობისათვის.¹¹⁸ თანაც, სადაც კი არის ხსენება ამა თუ იმ რელიგიური რეალებისა, ცხადად ჩანს, რომ ნიზამი იზიარებდა მაჰმადიანობას დოგმატიკურად, ესე იგი იმ სახით, როგორც ჰპოვა ფიქსირება ყურანში.

ყოველივე ზემოთ ნათქვამიდან ჩვენ შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ კონკრეტულ-რელიგიური დოგმატიკისა და რიტუალების იგნორირებით, თვით ეკლესიის და სასულიერო წოდების მიმართ სრული გულგრილობით ნიზამი უდავოდ ავლენს მოწინავე იდეურ პოზიციას და ენათესავება რუსთაველს, მაგრამ ამავე დროს ის ზოგადი აზრით იზიარებს ორთოდოქსულ (სუნიტურ) მაჰმადიანურ მართლმორწმუნეობას, ესე იგი არ იჩენს ისეთ რადიკალურ

¹¹⁸ W. B a c h e r, Nisamis Leben und Werke, s. 103.

ოპოზიციურობას ინსტიტუირებული რელიგიისადმი, კერძოდ ეკლესიისადმი, როგორც ჩანს „ვეფხისტყაოსანში“. სამაგიეროდ რუსთაველთან ნიზამის ანათესავებს ის გარემოება, რომ მისი პოეზია გაცილებით უფრო თავისუფალია როგორც სპეციფიკურ-რელიგიური, ისე ფოლკლორული ხასიათის ცრურწმენისგან, მისტიკურ-სასწაულებრივ ელემენტისგან, ვიდრე მისი თანამედროვე აღმოსავლური და დასავლური ეპიკური პოეზია. განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ნიზამის სწრაფვა მეცნიერულად ახსნას სასწაულებად მიჩნეული მოვლენები და ამ მხრივ იჩენს თავისი ეპოქის გასწრებას არა მარტო ცოდნის ენციკლოპედიურობაში, არამედ თვით მეცნიერების დიდი მნიშვნელობის გაგებაში. მართალია, ამავე დროს ნიზამი საგრძნობ ხარკს უხდოდა ასტროლოგიას, მაგრამ არ უნდა დაგვაფიქვდეს, რომ მის ეპოქაში არც ისე მკაფიოდ იყო გარჩეული ერთმანეთისგან ნამდვილი ასტრონომიული ცოდნა და ასტროლოგია. ყოველივე ამის გათვალისწინებით კატეგორიულად უნდა იყოს უკუგდებული ნიზამის სუფისტობის ვერსია.

რაც შეეხება ნიზამის სოციალურ-პოლიტიკურ იდეალებს, შეიძლება ითქვას, რომ ისინი ყველაზე უფრო რადიკალურია მისი თანამედროვე პოეტების შეხედულებებთან შედარებით, თვით რუსთაველის ჩათვლით. იქნებ ეს აიხსნებოდეს ნიზამის საკუთარი სოციალური სტატუსით (მკვლევართა უმრავლესობის აზრით ნიზამი ხელოსანთა ამქარს ეკუთვნოდა), მაგრამ უდავოა, რომ ნიზამი სოციალურ-პოლიტიკურ ასპექტში გვევლინება ყველაზე უფრო მონიწივე და უკეთილშობილეს მოაზროვნედ, რომელიც უკომპრომისოდ ილაშქრებს ადამიანის ყოველგვარი ჩაგვრისა და ექსპლოატაციის წინააღმდეგ. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ის დიდი ადგილი, რომელიც ეთმობა ნიზამის პოეტურ შემოქმედებაში შრომის მოტივს, რაც საერთოდ თითქმის არ ჩანს მისი ეპოქის პოეზიაში, აგრეთვე ის სიმპათია და თანაგრძნობა, რომლებითაც ნიზამი გვიხატავს შრომის წარმომადგენელთა მთელს გალერეას. დაკვირვებულმა მკითხველმა არ შეიძლება არ შეამჩნიოს ნიზამის უდიდესი აღშფოთება და პროტესტი, ღრმა სიძულვილი მჩაგვრელებისადმი და ისეთივე ღრმა სიყვარული ჩაგრულებისა და, საერთოდ, მშრომელებისადმი, ოღონდ ნიზამის სოციალურ-პოლიტიკური იდეალების სწორ წარმოდგენას ხელს უშლის ის გარემოება, რომ მას უხდებოდა თავისი ნაწარმოებების მეტი ნაწილის მიძღვნა ამა თუ იმ მონარქისადმი, რის გამოც ყოველთვის არ შეეძლო ამკარად გამოეხატა თავისი იდეალები. ეს ქმნის ნიზამის შეხედულებების შინაგანი წინააღმდეგობის შთაბეჭდილებას. იმავე გარემოებით აიხსნება ნიზამის ორმაგი „პროგრამა“ სოციალურ-პოლიტიკურ სფეროში, ასე ვთქვათ „პროგრამა-მინიმუმი“ და „პროგრამა-მაქსიმუმი“. სწორედ პირველის ასპექტში ნიზამისა და რუსთაველის პოზიციები თითქმის იდენტურნი არიან, აქ ნიზამიც გულისხმობს არსებული სოციალური წყობის შენარჩუნებას და მის „ჭუმანიზებას“ განათლებული და სამართლიანი მონარქის მეფობის მეშვეობით, რომელიც იცავს ხალხს ჩაგვრისა და შევიწროებისგან ძლიერთა და დიდებულთა მხრივ. ოღონდ აქაც ნიზამი რუსთაველზე უფრო მეტ პოლიტიკურ ალღოსა და გამოცდილებას იჩენს. თავის სულის სიღრმეში მას არც კი სწამს თვით სამართლიანი მონარქის შესაძლებლობაც და არაერთხ-

ელ გვანიშნებს, რომ მეფის სიტყვაც და სამართლიანობაც მომატყუებელია. თვით ისკენდერის სუფრასთან ნიზამი ერთ-ერთ მომღერალს ათქმევინებს: თუ მეფის საქმიანობას მოვხსნით ლამაზ ფარდებს და გავაშიშვლებთ იმას, რაც შიგაა დაფარული, „სამყარო მთლიანად სიმყრალით გაივსება“.¹¹⁹

თუმცა ნიზამის სოციალურ-პოლიტიკურ იდეალებსაც, მსგავსად რუსთაველის იდეალებისა, უტოპიურობის ბეჭედი ატყვია. ნიზამისა და რუსთაველის უტოპიზმს შორის საკმაოდ დიდი და პრინციპული განსხვავებაც შეინიშნება: რუსთაველის უტოპიზმი ასე ვთქვათ „ეზოტერულია“, ის არსებული სოციალური წყობის შიგნით ტრიალებს, ნიზამის უტოპიზმი კი უაღრესად რადიკალურია, ის გულისხმობს არა მარტო არსებული წყობის მოსპობას, არამედ ადამიანთა სრულ თანასწორობას, შრომის საყოველთაო გამეფებას და პარაზიტების სრულ აღმოფხვრას¹²⁰. აქ ყველაზე უფრო მკაფიოდ იჩენს თავს რუსთაველის არისტოკრატიზმისა და ნიზამის დემოკრატიზმის განსხვავება. რა თქმა უნდა, უაზრობა იქნებოდა მეთორმეტე საუკუნეში მოგვეთხოვა ნიზამისგან მის მიერ დასახული იდეალური კომუნის მისაღწევი გზის ჩვენება ბრძოლებისა და რევოლუციური გადატრიალების სახით, როგორც აღვნიშნეთ, ის არა ბრძოლის, არამედ ღმერთის წყალობის შედეგია.

ყველაზე უფრო მეტ მსგავსებას, ზოგ შემთხვევაში თითქმის იდენტურობასაც, ვამჩნევთ რუსთაველისა და ნიზამის ზოგადეთიკურ შეხედულებებში. ორივე პოეტი ნამდვილი ჰუმანისტია, ორივე იცავს ადამიანის ღირსებას და ადამიანს უმაღლეს ღირებულებად მიიჩნევს. სამწუხაროდ, ადგილის შეზღუდულობის გამო, არ შეგვიძლია დეტალურად შევჩერდეთ ამ საკითხზე. მაინც უნდა აღვნიშნოთ რამდენიმე საგულისხმო შტრიხი. ეთიკური პრობლემატიკა ნიზამის არსებითად გააქვს ადამიანთა ურთიერთობის ფარგლებიდან, ის თვით ბუნებაში ეძებს სამართლიანობის ობიექტურ საწყისებს. ზემოთ უკვე ვახსენეთ კომუნის მცხოვრებთა პასუხი ისკენდერის შეკითხვაზე: დანაშაულის ჩამდენს, თუნდაც ის მხეცი იყოს, ანადგურებს რაღაც „უხილავი“ ძალა. „ხოსროვ და შირინში“ ხოსროვი საბოლოო ანგარიშში ისჯება იმის გამო, რომ მან უსამართლობა გამოიჩინა ფერხადის მიმართ: თვითონ ხოსროვს ჰკლავს მისი საკუთარი შვილი. ასევე ისჯება ბეჰრამ-გურიც თავისი ადრინდელი დანაშაულების გამო. გარეგნულად ეს თითქმის ენათესავება რუსთაველის კონცეფციას კეთილის მიერ ბოროტის გარდაუვალი ძლევის შესახებ, მაგრამ აქ არსებითი ხასიათის განსხვავებაა: ნიზამისთან სამართლიანობა იჩენს თავს დანაშაულის მსხვერპლის დალუპვის შემდეგ. ამით აიხსნება ჩვენი აზრით გარკვეული პესიმისტური ტონი ნიზამის პოეტური შემოქმედებისა. მხედველობაში გვაქვს არა მარტო ლეილა-მეჯნუნის სიყვარულის ტრაგიკული ფინალი – აქ ნიზამი მისდევს თვით ლეგენდის ტრადიციას – არამედ ნიზამის სხვა ნაწარმოებებიც. არსებითად ტრაგიკულად მთავრდება არა მარტო „ხოსროვ და შირინი“, არამედ „შვიდი

¹¹⁹ Н и з а м и, Сборник четвертый, стр. 65.

¹²⁰ ყოვლად დაუსვეებელი შეცდომა იქნებოდა ნიზამის სოციალურ-პოლიტიკურ იდეალებზე მსჯელობა იმ პანეგირიკების მიხედვით, რომლებიც მიმართავს ის წვრილ მონარქებს თავის მიძღვნებში. ეს იყო იძულებითი და ობიექტურად გარდაუვალი ხერხი, რომლის მეშვეობით ცდილობდა ნიზამი მათი წყალობის მოპოვებას, როგორც თავისი არსებობისა და შემოქმედების აუცილებელ პირობას.

მზეთუნახავიცა“ და თვით „ისკენდერ-ნამეც“. მაგრამ ნიზამი ყოველთვის ცდილობს შეუნარჩუნოს ადამიანს ზნეობრივი სიმხნევე: მიუხედავად ცხოვრების ტრაგიკულობისა, ადამიანი არ უნდა მინებდეს სასონარკვეთილებას. მეტად დამახასიათებელია ამ ასპექტში ერთი ეპიზოდი „ისკენდერ-ნამეში“: ადამიანი მიჰყავთ სახრჩობელაზე, ის კი იხტიბარს არ იტეხს, იცინის, მხიარულ განწყობილებას იჩენს. გაცეპულ მაყურებელთა შეკითხვაზე ის პასუხობს: რამდენიმე წუთი დამრჩენია სიკვდილამდე და ისინიც მწუხარებაში რად უნდა გავატაროო. ნიზამის შემოქმედებაში პესიმიზმი ვლინდება უმთავრესად ზოგად ჩანაფიქრში და არა ადამიანთა კონკრეტული განცდების ასპექტში.

აღნიშვნის ღირსია ერთგვარი კოსმოპოლიტური მიმართულება, უკეთ, ტენდენცია ნიზამის შემოქმედებისა. ჩვენი აზრით ეს განპირობებულია იმით, რომ მაჰმადიანურ სამყაროში ექსპანსიონიზმის პრინციპი ერთგვარად ჩრდილავს ეროვნულობის იდეას.

სხვა კონტექსტში ჩვენ არაერთხელ აღვნიშნეთ ნიზამის პროგრესულობა საერთოდ აღმოსავლური პოეზიის ფონზე ქალის საკითხში, ზოგ ასპექტში პირდაპირ უახლოვდება რუსთაველს. ამ მხრივ ყველაზე უფრო დამახასიათებელია შირინის სახე, რომელიც თავისი უანგარო სიყვარულით, სისპეტაკით, ხასიათის სიმტკიცითა და ბრძოლის უნარიანობით აღწევს ისეთი ზნეობრივად მანკიერი ადამიანის სულიერ ამაღლებას, როგორცაა ხოსროვი. მტკიცე ხასიათით, თავისი ღირსების შეგნებისა და დაცვის უნარით შირინს თითქმის არ ჩამოუვარდება დედოფალი ნუშაზე „ისკენდერ-ნამეში“. ზნეობრივი ამაღლებულობითა და ხასიათის სიმტკიცით, ერთგული სიყვარულითა და სისპეტაკით გამოირჩევა ლეილაც. აღმოსავლური ტრადიციის ფონზე გამოირჩევა ნიზამის პირადი მაგალითი ქალთან დამოკიდებულების საკითხში. ის არა მარტო იცავდა მონოგამიას, არამედ უაღრესი სიყვარულითა და პატივისცემით ეპყრობოდა თავის მეუღლეს, რომლის სიკვდილი მან მძიმედ განიცადა.

ყოველივე ამასთან ერთად უნდა აღვნიშნოს, რომ ნიზამიმ საბოლოოდ მაინც ვერ დასძლია აღმოსავლური ტრადიცია მამაკაცის ქალთან დამოკიდებულების საკითხში. ამისი ერთ-ერთი მკაფიო მაგალითია ის, რომ თვით ისტორიული სიმართლის უგულვებელყოფით – ძველბერძნები ხომ არ მისდევდნენ პოლიგამიას – ის სახავს ისკენდერს პოლიგამიის დამცველად, რომელსაც თავისი ჰარამხანა გააჩნია, სადაც გზავნის თითქმის ყველა ქალს, რომელიც ძალიან მოეწონება.

ნათქვამიდან ადვილი გასაგებია რუსთაველისა და ნიზამის როგორც ნათესაობა, ისე არსებითი განსხვავებაც ქალის საკითხში. მიუხედავად იმისა, რომ ნიზამი მთელი თავით მალდებდა ამ საკითხში თავის არა მარტო აღმოსავლელ, არამედ თვით დასავლელ თანამედროვეებზე, ის მაინც ვერ მალდებდა რუსთაველამდე. საკმარისია ზემოთ ნათქვამს დავსძინოთ ერთი დამახასიათებელი შტრიხი: თვით უაღრესად კეთილშობილი და სპეტაკი შირინის სახეს რამდენადმე ბლალავს ის გარემოება, რომ მას თავდავინწყებითა და თავდადებით უყვარს ისეთი ზნეობრივად უღირსი ადამიანი, როგორცაა ხოსროვი. ამით ხორციელი სიყვარულის, უკეთ მიმზიდველობის, ძალა არა მარტო დაპირისპირებულია,

არამედ გარკვეული აზრით ის უფრო ძლიერიც ჩანს ზნეობრივ სულიერ ნათესაობაზე. მაგრამ საკითხის ამ ასპექტს შევეხებით ნიჰამის შემოქმედებაში ქალ-ვაჟის სიყვარულის განხილვისას.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სიყვარულის როგორც ზოგადეთიკური კატეგორიის ასპექტში რუსთაველისა და ნიჰამის პოზიცია თითქმის იდენტურია, ორივეს ახასიათებს ამაღლებული ჰუმანიზმი. მაგრამ რუსთაველოლოგიაში ჩვეულებრივ რუსთაველსა და ნიჰამის აახლოებენ ერთმანეთთან არა ამ ასპექტში, არამედ სწორედ ქალ-ვაჟის სიყვარულის ასპექტში, ხოლო აქ მათ შორის ჩვენი აზრით გაცილებით ნაკლები მსგავსება შეიმჩნევა. ყოვლად შეუძლებელია იმისი უარყოფა, რომ ნიჰამი თითქმის პირველია აღმოსავლურ ლიტერატურაში – თუ არ მივიღებთ მხედველობაში ძველინდურ ეპოსს – რომელიც გვიხატავს ქალის ამაღლებულ, ღრმა გულითად სიყვარულს. ამ მხრივ ის თითქმის ყველა დასავლეთელ თანამედროვეზე უფრო მაღლა დგას. ნიჰამი ენათესავება რუსთაველს აგრეთვე სიყვარულის ამამაღლებელი ძალის აღიარებაში: ისეთი ზნეობრივად მანკიერი პიროვნებაც კი, როგორიცაა ხოსროვი, შირინის სიყვარულის გავლენით ზნეობრივად მაღლდება და სიკვდილის წინ მაინც შეიგნებს თავისი წარსულის ამოებას. შეიძლება შეგვნიშნონ, რომ სიყვარულმა ვერ აამაღლა მეფუნჯი, მაგრამ ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს არა მარტო და იქნებ არა იმდენადაც თვით ნიჰამის სულისკვეთების გამოხატვასთან. როგორც ცნობილია, ნიჰამიმ მოახდინა ტრადიციული ლეგენდის პოეტიზება, ისიც სხვისი დაკვეთით. ცნობილია ისიც, რომ ნიჰამი მაინცდამაინც არ იყო კმაყოფილი ამ დაკვეთით, ის ჩიოდა კიდევაც, რომ თავზე მოხვეული თემა არ აძლევდა მას თავისი პოეტური ფანტაზიის გაშლის შესაძლებლობას. მსგავსად რუსთაველისა, ნიჰამიც მტკიცედ იცავს მეულლეობრივ სიყვარულს – ხოსროვის არაერთი და დაჟინებითი ცდა გაეხადა შირინი თავის ხასად ამო აღმოჩნდა შირინის მტკიცე ხასიათის გამო. მაგრამ, როგორც ვთქვით, ნიჰამი თანმიმდევრულად ვერ იცავს გრძნობად-მატერიალური და ზნეობრივი მხარეების ჰარმონიულ შერწყმას ქალ-ვაჟის სიყვარულში. ამ მხრივ დამახასიათებელია თვით ის ფაქტი, რომ მიუხედავად არაერთხელ გამოვლენილი შეურაცხმყოფელი მოპყრობისა ხოსროვის მხრივ, შირინი არა თუ არ იცავს თავის თავმოყვარეობას და არ აქცევს ზურგს უღირს ადამიანს, არამედ ზოგჯერ თვითონაც იმცირებს თავისი მოქმედებით თავს ხოსროვის გულის მთლიანად დაპყრობის ხანგრძლივ და შეუპოვარ ცდაში. რა თქმა უნდა, ეს მონაბოხს თვით შირინის სიყვარულის გულწრფელობასა და ზნეობრივ ძალას, მაგრამ შეუძლებელია იმისი უარყოფა, რომ რამდენადაც შირინის სიყვარულის ობიექტი ზნეობრივად მდაბალია, ეს უნებლიედ „გადმოდის“ თვით შირინის სიყვარულზე სწორედ ზნეობრივ ასპექტში, ესე იგი შირინის სიყვარულში „ხორციელ“ მხარეს უფრო მეტი ძალა ენიჭება, ვიდრე მის ზნეობრივ მხარეს.

ყველაზე უფრო საინტერესოდ მიგვაჩნია რუსთაველისა და ნიჰამის შემოქმედებათა შეპირისპირება ზოგადეთიკურ ასპექტში, რამდენადაც საქმე გვაქვს თანაბარი პოეტური გენიის გამოვლენასთან ერთსა და იმავე ეპოქასა და თითქმის ერთნაირ სოციალურ-პოლიტიკურ გარემოში. სამწუხაროდ, ადგილის

შეზღუდულობის გამო ჩვენ ამ საკითხშიც იძულებული ვართ დავეჯერდეთ სქემატურ სურათს. პირველ რიგში აღსანიშნავია რუსთაველისა და ნიჰამის უდავო მსგავსება თვით პოეზიის არსისა და ბუნების გაგებაში. მსგავსად რუსთაველისა, ნიჰამიც მკვეთრად ემიჯნება დამკვიდრებულ შუასაუკუნეობრივ ტრადიციას, რომლის თანახმად მხატვრული შემოქმედება არის მიბაძვა საღვთო წერილში განსახოვნებული „ღვთაებრივი შემოქმედებისადმი“ და მისი მიზანი უნდა იყოს ადამიანის გონებისა და გრძნობის წარმართვა არა ამქვეყნიური ბედნიერებისაკენ, არამედ „საიქიოს“ მარადიული ნეტარებისკენ. თავის უსაყვარლეს გმირს ისკენდერს ნიჰამიმ დაუსახა ამოცანად სამართლიანობისა და თანასწორობის დამყარება კაცობრიობაში. მსგავსად რუსთაველისა, ნიჰამიც აშკარად აღიარებს პოეზიის შემეცნებით არსს და არაერთგზის კატეგორიულად მოითხოვს, რათა პოეზია ემსახურებოდეს ჭეშმარიტებას.¹²¹ მართალია, ნიჰამი საკმაოდ ხშირად მიმართავს ფანტასტიკას, მაგრამ არ უნდა დაგვაინტერესდეს, რომ ის იძულებული იყო გაეთვალისწინებინა სამეფისკარო წრეების გემოვნება და მოთხოვნილება. თვით ნიჰამის ჭეშმარიტ პოზიციას გამოხატავს მკაფიოდ გამოსახული მიდრეკილება ყოველგვარი ფანტასტიკური და სასწაულებრივი ფენომენების ახსნისკენ ბუნებრივი კანონზომიერების შუქზე. შეიძლება ითქვას, რომ ამ მხრივ ნიჰამის ბადალი არა ჰყავს თავის თანამედროვეებში თვით რუსთაველის ჩათვლით. მარტო ეს გარემოება იკმარებს ბახერის, კრიმსკის, დუნაევსკისა და სხვ. ყოვლად შეუსაბამო ვერსიის უარსაყოფად, თითქოს ნიჰამის პოეზია ალეგორიულად გამოხატავს „სულის მისტიკურ სწრაფვას ღმერთისკენ“ და ამით ენათესავება სუფისტურ თეოსოფიას.

მსგავსად რუსთაველისა, ნიჰამიც განიხილავს მშვენიერებას როგორც არა ღვთაებრივ, არამედ ამქვეყნიურ გრძნობად-მატერიალურ მოვლენას. განსხვავება ისაა, რომ ნიჰამის გაგებაში ბუნებრივი სილამაზე და მშვენიერება ერთმანეთს ემთხვევიან. ეს ვლინდება ქალ-ვაჟის სიყვარულის ნიჰამისეულ გაგებაშიც, რომლის მიხედვით ამ სიყვარულის ხორციელ სანყის უფრო მეტი მნიშვნელობა ენიჭება, ვიდრე სულიერ-ზნეობრივს.

ნიჰამი უთუოდ ენათესავება რუსთაველს ზოგადი მხატვრულ-შემოქმედებითი მეთოდის ასპექტშიც: მის შემოქმედებაში დომინანტური როლი ეკუთვნის რეალისტურ პრინციპებს. ამის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო მკაფიო მაგალითია ისკენდერის სახე. ეს ყველაზე უფრო იდეალიზებული პერსონაჟიც არაა მოკლებული რეალისტურ ნიშნებს. ის არა მარტო სანქციას აძლევს დარიუსის მუხანათურ მოკვლას მისი დაახლოებული პირების მიერ, არამედ ჯილდოსაც ჰპირდება მკვლევებს დაპირების შესრულების შემთხვევაში. თვით ისეთი რომანტიკული პერსონაჟის ხატვაშიც, როგორცაა ბაჰრამ-გური, ნიჰამი არ ზოგავს რეალისტურ საღებავებს. საკმარისია დავასახელოთ ის ფაქტი, რომ როცა ბაჰრამ-გური სასიკვდილოდ იმეტებს თავის ყველაზე რჩეულ საყვარელს მხოლოდ იმის გამო, რომ ამ უკანასკნელმა შენიშნა, რომ ბაჰრამის მიერ ნაჩვენები ნიშუმი ისრის სროლის უმაღლესი ხელოვნებისა მხოლოდ ვარჯიშის შედეგია. საერთოდ, ნიჰამი რუსთაველზედაც უფრო რეალისტურად ხედავს და

¹²¹ Н и з а м и, Сборник третий, стр. 33.

ხშირად გვიხატავს კიდევაც ადამიანის ნამდვილ თვისებებს. იქნებ სწორედ ეს იყოს მისი პესიმისტური განწყობის მთავარი მიზეზი. ჩვენ გვგონია, რომ ამან განაპირობა ისიც, რომ მეგობრობის ხაზი საკმაოდ სუსტადაა წარმოდგენილი ნიზამის პოეზიაში, თუმცა ზოგიერთების აზრით ნიზამი ძალიან მაღლა აყენებს მეგობრობას. თვით ის მაგალითიც, რომელსაც ასახელებენ ამ უკანასკნელი ვერსიის მომხრენი, არსებითად გამოხატავს ნიზამის ერთგვარ უტილიტარისტურ მიდგომას მეგობრობისადმი: მეგობარიც სჭირდება ადამიანს თავისი საქმეების მოგვარებაშიო.¹²² თვით მეჯუნისა და ნეუფალის მეგობრობის გამოსახვაშიც ნიზამი არსებითად გვიმუდავებს ამავე აზრს: თუმცა ნეუფალი უანგაროდ ჰკიდებს ხელს მეჯუნის შველას თავის სატრფოსთან შეერთების საქმეში, მაგრამ როცა დარწმუნდება თავისი ცდის უნაყოფობაში, ერთგვარ გულცივობას იჩენს და, ჩვენი აზრით, იმსახურებს მეჯუნის საყვედურს.

რაც შეეხება ნიზამის მხატვრულ-შემოქმედებითი მეთოდის რომანტიკულ მხარეს, აქაც უდავოდ შეიმჩნევა რუსთაველისა და ნიზამის ნათესაობა: ნიზამიც მიმართავს რომანტიკული იდეალიზების ხერხს. ის არ ერიდება თვით ისტორიული პიროვნების ისკენდერის უაღრეს იდეალიზებას, მაგრამ ამ მხრივ, საერთო აზრით, რუსთაველზე უფრო მეტ ზომიერებას იჩენს. ნიზამისთან თითქმის არ ჩანს არსებული სოციალური სინამდვილის ისეთი იდეალიზება, როგორც ამას „ვეფხისტყაოსანში“ ვხედავთ. შემთხვევით არ არის, რომ თავისი უტოპიური სოციალური იდეალის გამომხატველ კომუნას ის გვისახავს ანონიმურად, სადღაც შორეულ უცნობ ქვეყანაში, რომლის მიგნებაც ძნელია. ვიმეორებთ, ნიზამი უფრო რეალისტურად ხატავს ადამიანის სისუსტესა და მანკიერებას, რის ერთ-ერთი მაჩვენებელია ისიც, რომ სასურველი სოციალური ნყოფის დამყარების საქმეში მიუთითებს არა ხალხთა სპონტანურ სწრაფვაზე, არამედ გარედან მომდინარე ძალაზე. თავისი ადამიანთა საკეთილდღეო მისიის შესრულებაში ისკენდერს სჭირია სამხედრო ძალის გამოყენება.

რომანტიკულობის უფრო ვიწრო, სპეციფიკურ ასპექტში რუსთაველსა და ნიზამის შეპირისპირება სხვა სურათს იძლევა. მხედველობაში გვაქვს რომანტიკულობის ცნება წმინდა რომანული სიყვარულის განსახოვნების ასპექტში. ამ მხრივ ნიზამი გაცილებით უფრო „რომანტიკოსია“, ვიდრე რუსთაველი. არსებითად ნიზამის ყველა პოემა „ისკენდერ-ნამეს“ გამოკლებით, რომელიც ერთადერთ ნამდვილ ეპიკურ ნაწარმოებად მიგვაჩნია „რომანტიკულია“, ვინაიდან მათში რომანული სიყვარული არამარტო სიუჟეტურ ქარგას ქმნის, როგორც ამას ვხედავთ „ვეფხისტყაოსანში“, არამედ იდეურ-თემატურ ფოკუსსაც წარმოადგენს. შეიძლება ითქვას, რომ ამ აზრით სწორედ ნიზამი არის „რომანტიკული“ ჟანრის წამომწყები მსოფლიო ლიტერატურაში და არა რუსთაველი, როგორც ეს მ. ბოურას ჰგონია. ჩვენ მართებულად მიგვაჩნია ჯერ კიდევ ჰ. ეთეს მიერ გამოთქმული აზრი, რომ ნიზამი „ნამდვილი ეპიკოსი არ არის“.¹²³

მოკლედ შევჩერდებით საკუთრივ პოეტიკის საკითხებზე მისი ვიწრო გაგებით, პოეტიკის ზოგადი გაგების ასპექტში ჩვენ უკვე დავინახეთ საკმაოდ

¹²² Н и з а м и, Пять поэм, стр. 92.

¹²³ H. E t h e, Neuper. Liter. (Gruntr. d. Iran phil, band II; შეად. Pizzi, Storia della poesia Pers., P. Horn, Gesch. d. Pers. Liter.).

მნიშვნელოვანი ნათესაობა რუსთაველისა და ნიზამის შემოქმედებისა. ჩვენი აზრით, ვიწრო ასპექტშიც შეიმჩნევა გარკვეული მსგავსება ორივე დიდი პოეტის შემოქმედებისა. მსგავსად რუსთაველისა, ნიზამიც აშკარა უპირატესობას ანიჭებს პოეტური სიტყვის შინაარსს მის ფორმასთან შედარებით, ამას არაერთხელ უსვამს ხაზს ნიზამი პირდაპირი სენტენციების სახითაც. მაგრამ აქ მაინც იჩენს თავს აღმოსავლური პოეზიის მძლავრი ტრადიცია. ნიზამი საკმაოდ ხშირად მიმართავს სიტყვათა თვითმიზნურ თამაშს, რასაც არ ვხვდებით „ვეფხისტყაოსანში“. გარდა ამისა, თუ რუსთაველთან მეტაფორები თავიანთ მალალმხატვრულობასთან ერთად ინარჩუნებენ აზრობრივ „გამჭვირვალებას“, ნიზამისთან საკმაოდ ხშირად ვხვდებით უალრესად დახლართულ და ძნელად გასაგებ მეტაფორებს. ოღონდ ამ ფაქტის შეფასებაში ჩვენ მკვეთრად ვემიჯნებით პაულ ჰორნის აზრს, რომელიც მას უკავშირებს ნიზამის ზოგადმსოფლმხედველობრივი ორიენტაციის საკითხს.¹²⁴

მსგავსად თითქმის ყველა შუასაუკუნეობრივი პოეტისა, ნიზამიც ჭარბად მიმართავს ჰიპერბოლას, მაგრამ ამ მხრივ, ჩვენი აზრით, უფრო მეტ ზომიერებას იჩენს, ვიდრე რუსთაველი. არსებითად ნიზამისთან უალრესად ჰიპერბოლიზებულია მხოლოდ ფერხადის ფიზიკური ძალა. სამაგიეროდ ნიზამი უხდის ხარკს აღმოსავლურ პოეტურ ტრადიციას პერსონაჟთა არა მარტო ფიზიკური ძალის, არამედ აგრეთვე მათი ფიზიკური სიდიდის ჰიპერბოლიზებისა, რითაც განსაკუთრებით გამოირჩევა ფირდოუსის „შაჰ-ნამე“. ფერხადი არა მარტო ფანტასტიკური ფიზიკური ძალის მფლობელია, ის ტანადობითაც ისეთი გიგანტია, რომ აკვირვებს ყველას შირინის კარზე. როგორც ვიცით, რუსთაველთან ასეთი რამ არ გვხვდება.

რაც შეეხება საერთოდ პოეტური სტილის საკითხს, აქ განსხვავება რუსთაველსა და ნიზამის შორის საკმაოდ არსებითია: თუ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, „ვეფხისტყაოსნის“ სტილი ნამდვილად ეპიკურია, ნიზამი ასეთ სტილს ვერ იცავს თვით „ისკენდერ-ნამეშიც“. ის თითქმის არავითარ ზომას არ იცავს „ლირიკულ გადახვევებში“. ხშირად ავტორის მედიტაციები და რეფლექსიები იმდენად გაჭიანურებულია, რომ ანელეებენ ეპიზოდებისა და სიტუაციების დინამიურობას და ზოგჯერ მკითხველის ინტერესსაც კი ადუნებენ. სამაგიეროდ რუსთაველისა და ნიზამის პოეზია ენათესავებიან ერთმანეთს ერთ მნიშვნელოვან ასპექტში: როგორც რუსთაველი, ისე ნიზამიც გაურბის სახოტბო-პანეგირიკულ სტილს, ამ მხრივ შეცდომაში არ უნდა შეგვიყვანოს ამა თუ იმ მონარქის აღმოსავლურ-ტრადიციულმა შექებამ ნიზამის თითქმის ყველა პოემის შესავალში, გარდა თავისი ტრადიციულობისა, არაბულ-სპარსულ პოეზიაში ნიზამისთან მას ის დანიშნულებაც ჰქონდა, რათა განეწყო ესა თუ ის მონარქი საკუთარი კეთილშობილური პოეტურად შენიღბული რჩევა-დარიგების შეთვისებისთვის. მართალია, სტილის გარეგნული შემკობის მხრივ ნიზამი იძულებული იყო ანგარიში გაენია სამეფისკარო წრეების გემოვნებისთვის, და სწორედ ეს უშლის ხელს მის უალრესად დემოკრატიული პოეზიის ნამდვილ ხალხურობას, მაგრამ თავისი არსით ნიზამის პოეზია არავითარ შემთხვევაში არ უნდა მივაკუთვნოთ

¹²⁴ Paul Horn, op. cit., s. 67.

სამეფისკარო პოეზიას.

ბოლოს უნდა აღინიშნოს ერთი მნიშვნელოვანი განსხვავება რუსთაველსა და ნიზამს შორის პოეტური სტილის ასპექტში: ნიზამი საგრძნობ ხარკს უხდის აღმოსავლური პოეზიის ნატურალისტურ ტრადიციას. მის შემოქმედებაში საკმაოდ ხშირად გვხვდება ნატურალისტური სცენები და სურათები ქალ-ვაჟის სასიყვარულო ურთიერთობის გამოსახვაში. ნატურალისტური ტენდენცია ვლინდება აგრეთვე ცალკეულ მხატვრულ სახეებშიც. მაგალითად, საკმაოდ ხშირად გვხვდება სიყვარულის მეტაფორული შედარება ფიზიკურ ნივთებსა და მოვლენებთან ყველაზე უფრო ხშირად სიყვარულის შედარება შაქართან, შარბათთან და სხვ. როგორც ვიცით, რუსთაველის პოეზია სავსებით თავისუფალია მსგავსი ელემენტებისგან.

ადგილის შეზღუდულობის გამო აქ ვერ ვჩერდებით ნიზამის პოეზიის უშუალო გავლენის საკითხზე რუსთაველის შემოქმედებაზე. გავიმეორებთ მხოლოდ ამ პარაგრაფის დასაწყისში გამოთქმულ აზრს, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ არ ჩანს თითქმის არც ერთი ამჟღარა ნიშანი ამ გავლენისა. რუსთაველისა და ნიზამის პოეზიის მსგავსება საკმაოდ ბევრ ასპექტში, რაზედაც ზემოთ გვქონდა საუბარი, აიხსნება, ჩვენი აზრით, ერთი მხრით პოეტური ხელოვნების ზოგადი კანონზომიერების არსებობით, ხოლო მეორე მხრით იმ გარემოებით, რომ ორივე დიდი პოეტი ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა ერთსა და იმავე ისტორიულ ეპოქაში და ასახავდა თავის პოეტურ შემოქმედებაში დაახლოებით ერთნაირ სოციალურ-პოლიტიკურ და კულტურულ გარემოს.

2. რუსთაველი და კრეტიენ დე ტრუა

რუსთაველისა და კრეტიენ დე ტრუას პოეტურ შემოქმედებათა ურთიერთ-შედარებას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება იმის გამო, რომ ჯერ კიდევ საკმაოდაა გავრცელებული ერთ დროს თითქმის ტრადიციულად ქცეული დაკავშირება „ვეფხისტყაოსნისა“ დასავლეთ ევროპის სარაინდო პოეზიასთან, რომლის ცენტრალურ ფიგურას სწორედ კრეტიენ დე ტრუა წარმოადგენს. რახან ამ საკითხისადმი მიძღვნილი ჩვენი სპეციალური გამოკვლევა თუმცა შემოკლებულად, მაგრამ საკმაოდ ფართო მოცულობით უკვე გამოქვეყნებულია (კრებულში „ლიტერატურის თეორიისა და ესთეტიკის საკითხები“, IX, 1975 წ.), აქ ჩვენ ამ საკითხის მხოლოდ უძირითადეს ასპექტებზე შევჩერდებით.

რუსთაველისა და კრეტიენ დე ტრუას პოეტურ შემოქმედებათა შეპირისპირება იმითაცაა საინტერესო, რომ მათი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ხანა თითქმის ემთხვევა ერთმანეთს და ორივე პოეტის სოციალურ-პოლიტიკური გარემოს უძირითადეს ხაზებში მაინც ერთი და იგივე ნიშნები ახასიათებდა, ოღონდ ამ უკანასკნელ ასპექტში აუცილებლად უნდა იყოს გათვალისწინებული საკმაოდ არსებითი განსხვავებებიც. ჯერ ერთი, თვით ფეოდალიზმი სხვადასხვა ქვეყნებში თავის ზოგად არსთან ერთად ავლენს ეროვნული განვითარების ისტორიული პირობების თავისებურებებთან დაკავშირებულ კონკრეტულ

თვისებებს. გარდა ამისა რუსთაველის დროის საქართველოში უკვე არსებობდა ცენტრალიზებული და საკმაოდ განმტკიცებული ფეოდალური მონარქია, ხოლო კრეტიენ დე ტრუას დროს საფრანგეთს ახასიათებდა ფეოდალური პარტიკულარიზმის დომინირება და ზოგიერთი ძლიერი სამთავრო (მათ შორის სწორედ ის სამთავროც, რომლის კარზე მოღვაწეობდა ძირითადად კრეტიენ დე ტრუა) უფრო ნომინალურად ექვემდებარებოდა ცენტრალურ სამეფოს ხელისუფლებას, ვიდრე რეალურად. ამ ჩვენი გამოკვლევის საგნის ასპექტში ყველაზე უფრო საგულისხმოა ის განსხვავება, რომ საფრანგეთში (რომელსაც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მარქსი რაინდობის ცენტრად მიიჩნევს) არსებობდა და მნიშვნელოვან სოციალურ ძალას წარმოადგენდა განსაკუთრებით სამეფო და სამთავრო კარებზე ინსტიტუირებული რაინდობა. საქართველოში კი რაინდობა ამ სახით არასოდეს არ არსებულა¹²⁵.

თვით კრეტიენ დე ტრუას სოციალური სტატუსი, საერთოდ მისი ბიოგრაფიული ცნობების უაღრესი სიმწირის გამო, ზუსტად დადგენილი არ არის, მაგრამ ის სოციალურ ელიტას უნდა ჰკუთვნებოდა, წინააღმდეგ შემთხვევაში ძნელი წარმოსადგენია საერთოდ ფეოდალური ელიტისა და განსაკუთრებით სამეფისკარო წრეების, მათ შორის რაინდობის ცხოვრების ისეთი საფუძვლიანი ცოდნა, როგორსაც იჩენს კრეტიენ დე ტრუა თავის პოემებში.

როგორც ეს არაერთხელ აღინიშნა ზემოთ, შუა საუკუნეებში ავტორის მსოფლმხედველობრივი ორიენტაციის პრობლემა განუყრელად უკავშირდება, უკეთ, განისაზღვრება მისი დამოკიდებულებით არსებული ოფიციალური რელიგიისადმი. რამდენადაც კრეტიენ დე ტრუას თითქმის ყველა ეპიკური ქმნილება ემყარება ძირითადად ბრეტონულ წარმართულ ლეგენდებს, არც ისე ადვილია კრეტიენის საკუთარი რელიგიური მრწამსის დადგენა, ვინაიდან ის ვერ შეიტანდა ლეგენდებში ისეთ რადიკალურ ცვლილებებს, რომლებსაც შეეძლო გაექარწყლებინა საერთო წარმართული ატმოსფერო. მართალია, მეთორმეტე საუკუნის იმავე ფრანგულ პოეზიას ახასიათებს გარკვეული უდარდებლობა ისტორიული სინამდვილის დაცვის საკითხში (ძალიან ხშირად ანტიკურ ისტორიულ გმირებს სახავდა წმინდა ფეოდალურ სამოსელში), მაგრამ საკუთარი მონმობით კრეტიენი არ მისდევდა ამ ჩვეულებას. ბრეტონულ ციკლზე აგებულ თავის პირველივე ნაწარმოებში „ერეკ და ენიდში“ ის პირდაპირ, ერთგვარი თავის ქებითაც კი, აღნიშნავს, რომ, განსხვავებით თავისი თანამოკალმეებისგან, ის ერთგულად მისდევს წყაროებს, რომელთაც ემყარება. ამიტომ იმ ფაქტიდან, რომ კრეტიენის პოემებში თითქმის არ ჩანან არც ოფიციალური ქრისტიანული ეკლესია და არც სასულიერო წოდება („ერეკ და ენიდში“ ნახსენებია მხოლოდ ერეკის კურთხევა მეფედ ნანტის ეპისკოპოსის მიერ), არ შეიძლება გარკვეული დასკვნის გამოტანა ორთოდოქსული ეკლესიისადმი თვით კრეტიენის დამოკიდებულების თაობაზე. მაგრამ თავის უკანასკნელ, დაუმთავრებლად დარჩენილ, პოეტურ ქმნილებაში „პერცევალში“ სწორედ კრეტიენმა პირველად სცადა

¹²⁵ ზოგჯერ ერთმანეთში ურევენ რაინდობისა და ვასალიტეტის ცნებებს და რახან ვასალიტეტი, როგორც ყოველი ფეოდალური საზოგადოების თანმხლები, თავისებური სახით საქართველოში არსებობდა (სახელდობრ, პატრონ-ყმობის სახით), მოიაზრებენ ხოლმე ინსტიტუირებული რაინდობის არსებობასაც.

რაინდობის იდეალის შეერთება ორთოდოქსულ-ქრისტიანულ სულისკვეთებასთან ერთგვარი „სასულიერო რაინდის“ („chevalier clergie“) სახის შექმნის მეშვეობით, რომელსაც თავის თავში უნდა გაეერთიანებინა რაინდის ყველა არსებითი თვისება (უმიზნო ავანტიურა, სიმამაცე, ორთაბრძოლების წყურვილი და სხვ.) ერთგვარ „წმინდანობასთან“. მკვლევართა უმრავლესობის აზრით, სწორედ კრეტიენმა დაუკავშირა პირველად – ყოველ შემთხვევაში მხატვრულ-ლიტერატურული ფორმით – „წმინდა გრაალის“ ლეგენდა „მრგვალი მაგიდის“ ციკლის ლეგენდებს¹²⁶. კრეტიენის ამ ნაწარმოების წმინდა საეკლესიო-ქრისტიანული სულისკვეთება თითქმის ერთსულოვნადაა აღიარებული კრეტიენოლოგიაში. მართალია, ამ ნაწარმოების შექმნის იდეა მიენერება ღვთისმოსავ ფილიპე ელზასელს, რომელსაც პირდაპირი დაკვეთაც კი მიუცია კრეტიენისთვის, მაგრამ ერთია ნაწარმოების იდეა, ხოლო მეორეა მისი კონკრეტული რეალიზაცია. ამ დაკვეთას რომ არ ეპოვა სათანადო გამოძახილი თვით კრეტიენის სულიერ განწყობაში, მას შეეძლო არც კი მოეკიდა ხელი მისი შესრულებისთვის. მაგრამ თუ „ლანცელოტის“ თაობაზე აღძრულია საკმაოდ ცხარე დავა კრეტიენის უხალისობისა თუ ხალისიანობის შესახებ მარიამ შამპანელის დაკვეთის შესრულების საქმეში, „პერცევალის“ გარშემო ასეთი საკითხი არც კი დასმულა. პირიქით, კრეტიენმა მოჰკიდა ხელი ამ დაკვეთის შესრულებას დიდი ხალისით, რასაც ხსნიან იმით, რომ ეს კრეტიენის საკუთარ სულიერ სწრაფვას შეესაბამებოდა. ჩვენი აზრით, ამას მოწმობს თვით კრეტიენის პანეგირიკული სტრიქონები ფილიპე ელზასელის მისამართით „პერცევალის“ პროლოგში, სადაც განსაკუთრებულადაა შექებული სწორედ ფილიპეს უაღრესი ღვთისმოსავობა, „წმინდა სახარების“ მიმდევრობა. ცნობილია, რომ ამა თუ იმ პიროვნების შექებისას ავტორი განსაკუთრებით გამოჰყოფს იმ თვისებებს, რომლებიც მის საკუთარ სულისკვეთებას შეესაბამებიან. არსებობს არაპირდაპირი, მაგრამ საგულისხმო საბუთიც იმის სასარგებლოდ, რომ კრეტიენი ხალისით მოჰკიდებდა ხელს ფილიპე ელზასელის დაკვეთას: თვით კრეტიენს ყოველგვარი დაკვეთის გარეშე დაუწერია წმინდა აგიოგრაფიული ხასიათის ნაწარმოები „Gulielm d' Angleterre“, რომელიც სავსე ყოფილა ბიბლიური ხასიათის სასწაულებით და ათასგვარი „ზეციური განსაცდელებით“.¹²⁷

როგორც ვთქვით, კრეტიენის „პერცევალის“ რელიგიური სულისკვეთება არავითარ დავას არ იწვევს. მეტიც, თვით ეს რელიგიური სულისკვეთება ვლინდება ასკეტური და მისტიკური განწყობის სახით.¹²⁸ ეს ნათლად ჩანს არა მარტო განდევნის (ტრევერცენტის) ქადაგება-დარიგებაში პერცევალის აღსარებასთან დაკავშირებით, რომელიც ისევე, როგორც ვოლფრამ ფონ ეშენბახის „პარციფალში“, თითქმის სიტყვასიტყვით შეესაბამება „საღვთო წერილის“ სათანადო ადგილებს, არამედ ნაწარმოების მთლიან იდეურ-თემატურ ჩანაფიქრ-

¹²⁶ თვით „წმინდა გრაალის“ ლეგენდის ნამდვილი აზრი და მისი წარმოშობა საბოლოოდ არ არის გარკვეული. ზოგიერთები მას უკავშირებენ მითს იოსებ არიმათიელის მიერ ქრისტეს გულიდან გამოწვეული სისხლის შენახვის შესახებ რომელიღაც ძვირფას ჭურჭელში. სხვები კი მის წარმართულ წარმოშობასაც კი ამტკიცებენ. აქ ჩვენთვის მთავარია ის, რომ თვით კრეტიენთან ამ ლეგენდას წმინდა ქრისტიანული აზრი აქვს.

¹²⁷ J. P. F r a p p i e r, Chretien de Troyes, Paris, 1957, p. 117.

¹²⁸ Ibid., pp. 73-74.

შიც.¹²⁹ ჩვენ უდავოდ გვეჩვენება, რომ პერცევალის „მოქცევა“ ჩაფიქრებული ჰქონდა კრეტიენს, როგორც საკუთარი იდეალის გამოხატულება რაინდობის სულიერი ტრანსფორმაციის შესახებ, ოღონდ იმის გამო, რომ კრეტიენის „პერცევალი“ წყდება სწორედ იმ ადგილას, სადაც გამოხატულია პერცევალის მტკიცე გადაწყვეტილება შესწიროს მთელი შემდგომი ცხოვრება წმინდა გრაალის აღმოჩენასა და მის სამსახურს, ძნელი დასადგენია, თუ კონკრეტულად რა სახით ჰქონდა კრეტიენს ჩაფიქრებული ეს ტრანსფორმაცია. ამაზე ვერაფერს ვერ გვეტყვის ვერც კრეტიენის პოემის გამგრძელებლის და ვერც თვით ვოლფრამ ფონ ეშენბახის ვერსიები.

მაგრამ ერთი რამ სავსებით უდავოა: კრეტიენის „პერცევალის“ როგორც იდეური, ისე თემატური შინაარსი უაღრესად რელიგიურია და, როგორც ჩანს, კრეტიენამდე არავის არ დაუსახავს თვით ამოცანაც არტურის „მრგვალი მაგიდის“ რაინდული სამყაროს ისეთი სულიერი პერეორიენტირებისა, რომლის შედეგად ვლელულობთ თითქმის „რაინდ-ბერის“ ტიპს, რომელიც „ამქვეყნიურობის“ ინტერესებს „იმქვეყნიურობას“ უქვემდებარებს. ლეო პოლმანი, რომელმაც სპეციალური მონოგრაფია მიუძღვნა კრეტიენის „პერცევალს“, ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ამ ნაწარმოების ძირითადი აზრია მისტიკური ესქატოლოგია, მისი მთავარი თემაა ადამიანის შეცოდება და მის მიერ თავისი ცოდვების გამოსყიდვა. პოლმანის კატეგორიული მტკიცებით პოემის 5350-5384 ტაეპებში შეიძლება ამოვიკითხოთ ქრისტეს ინკარნაციის ფორმულირება.¹³⁰ ასეთივე აზრისაა მ. კლენკეც, რომლის აზრით კრეტიენს ამ ნაწარმოებით უნდოდა მოეთხორო უაღრესად „რელიგიური ამბავი“, სხვაგვარად სავსებით უადგილო და უაზრო იქნებოდაო ნაწარმოების უამრავი ამკარა რელიგიური პასაჟებიო.¹³¹

აღსანიშნავია, რომ ქროგოლოგიურად „პერცევალზე“ უფრო ადრე დაწერილ „ივენშიც“ ამკარად შეიმჩნევა კრეტიენის ტენდენცია ბრეტონული წარმართული ლეგენდების გაქრისტიანებისა. მაგალითად, „ივენი“ პირდაპირ იწყება მეფე არტურის კარზე გამართული პომპეზური დღესასწაულის აღწერით „წმიდა სამების“ აღსანიშნავად. თუ ყოველივე ამას მივუმატებთ მისტიკურ-ფანტასტიური ელემენტის სიჭარბეს კრეტიენის ნაწარმოებებში თვით სასწაულებრივი ხასიათის ამბების ჩათვლით (როგორცაა, მაგალითად, ცოცხალი ადამიანის მიერ საიქიოს მონახულება ან თხუთმეტი წლის მანძილზე მარტოდ-მარტო წმინდა ზიარებით კვებისა), ადვილად შევამჩნევთ არსებითი ხასიათის განსხვავებას რუსთაველისა და კრეტიენ დე ტრუას მსოფლმხედველობრივი შეხედულებებისა. წარმართული ლეგენდების პოეტიზებისას კრეტიენს არც კი ჰქონდა ობიექტური საბაბი ქრისტიანულ-რელიგიური მოტივების შემოტანისა. თუ მიუხედავად ამისა, მისი ყველაზე უფრო გვიანდელი და იდეურ-თემატურად ყველაზე უფრო სერიოზული ნაწარმოები („პერცევალი“) არა მარტო საერთოდ გაუღენთილია ქრისტიანულ-რელიგიური სულისკვეთებით, არამედ თვით არტურის სამყაროს წარმომადგენელი რაინდის „განწმინდანების“ (ყოველ

¹²⁹ Leo Pollmann, Khrestien v. Troyes und der «Conte du Graal», s. 138; I. P. F r a p p i e r, op. cit. pp. 217-218; Gustave Cohen, Chrétien de Troyes et son oeuvre, Paris, 1948, p. 382.

¹³⁰ Leo Pollmann, op. cit., s. 141.

¹³¹ M. K l e n k e, Liturgie und allegorie in Khrestien's «Perceval on Conte du Graal», s. 61.

შემთხვევაში ბერად გარდაქცევის) მისწრაფებით, უნდა ვივარაუდოთ მისი არა მარტო მიმდევრობა საეკლესიო-ქრისტიანული ორთოდოქსიისა, არამედ ერთგვარი მებრძოლი რელიგიური განწყობაც სწორედ ამ ორთოდოქსიის ყაიდაზე. ზედმეტია მტკიცება იმისა, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ მსგავსი რამის აღმოჩენა ყოველად შეუძლებელია. ამავე დროს უნდა აღინიშნოს, რომ კრეტიენ დე ტრუა, რომელსაც სასულიერო განათლება ჰქონდა მიღებული და ზოგიერთების მტკიცებით თვითონაც სასულიერო წოდებას ეკუთვნოდა.¹³² კლერიკალური ფანატიზმის არავითარ ნიშანს არ იჩენს. ჯვაროსნული ლაშქრობების ვითარებაში ამ გარემოებას საკმაოდ დიდი მნიშვნელობა ენიჭება კრეტიენის ერთგვარი იდეოლოგიური მონინავეობის თვალსაზრისით.

რუსთაველისა და კრეტიენის შემოქმედებათა შეპირისპირება სოციალურ-პოლიტიკური იდეალების ასპექტში უფრო რთულ სურათს იძლევა. საქმე ისაა, რომ მიუხედავად ორივე პოეტის სოციალურ-პოლიტიკური გარემოს ურთიერთმსგავსებისა ადგილი ჰქონდა ერთ მეტად მნიშვნელოვან განსხვავებას, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, კრეტიენის დროის საფრანგეთში არსებობდა და საკმაოდ დიდი გავლენით სარგებლობდა საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე ინსტიტუტური რაინდობა. კრეტიენი უმთავრესად სწორედ ამ სოციალური ფენის ცხოვრების ამსახველი და მისი იდეოლოგიური სულისკვეთების გამომხატველია. სავსებით მართებულად შენიშნავს ერის კოჰლერი, რომ კრეტიენის რომანებში სოციალური სამყარო მხოლოდ რაინდებისა და დიდებულებისგან შედგება.¹³³ ამიტომ კრეტიენის ჰუმანიზმი მხოლოდ რაინდობის ზნეობრივი გაკეთილშობილების იდეალით იფარგლება, რაც მკაფიოდ ვლინდება იმაში, რომ კრეტიენის ნაწარმოებების ყველა დადებითი პერსონაჟი იდეალიზებული რაინდია. შეიძლება ითქვას, რომ სწორედ კრეტიენის ნაწარმოებებმა შეუწყვეს უმთავრესად ხელი რაინდის იმ უაღრესად იდეალიზებული სახის ჩამოყალიბებას, რომელმაც გაამრუდა რაინდობის რეალური ისტორიული სახე. რაინდის სახის ამ იდეალიზებას თავისი ობიექტურ-ისტორიული საფუძველიც ჰქონდა, უმთავრესად ჯვაროსნული ლაშქრობების ყველა მონაწილის რაინდად მონათვისის სახით, მაგრამ ეს იდეალიზება ვერ გადაეცემოდა საუკუნეებს მისი კრეტიენისეული პოეტიზების გარეშე. სწორედ კრეტიენი გვევლინება ტიპიურ სამეფისკარო პოეტად, რომლის სოციალური იდეალიცა და ინტერესებიც სამეფისკარო წრეებით იფარგლება. სავსებით დამაჯერებელი ჩანს ჰოფერის დებულება, რომ „კრეტიენის პოეტურმა გენიამ არტურის სამეფო კარს დაუკავშირა სამეფისკარო აზნაურობის მისწრაფებანი“¹³⁴, ოღონდ მას ერთი არსებითი შესწორება სჭირდება: კრეტიენმა გამოხატა არა თვით ამ სამეფისკარო აზნაურობის მისწრაფებანი, არამედ საკუთარი იდეალი, რომელიც მხოლოდ მისი მონინავე ელემენტების მისწრაფებებს შეესაბამებოდნენ. ეს თავისი იდეალი კრეტიენმა მკაფიოდ გამოხატა თავისი დიდებული ქმნილებების იდეალიზებული რაინდ-პერსონაჟების სახეებში. ე. გეიერის სავსებით მართებული შენიშვნით კრეტიენის მიერ დახატული სახე იდეალური რაინდისა „იშვიათად თუ იყო

¹³² U. T. Holmes, Chretien de Troyes, N. Y., 1917, p. 17.

¹³³ Erich Kohler, Ideal und Wirklichkeit in der Höfischen Epik, Tübingen, 1936, s. 71.

¹³⁴ Stefan Hofer, Khretien v. Troyes, s. 25.

სისხლ-ხორც შესხმული რეალურ ცხოვრებაში“.¹³⁵

როგორც ვხედავთ, უდავოა გარკვეული მსგავსება რუსთაველისა და კრეტიენის არა მარტო სოციალურ იდეალებს შორის, არამედ ამ იდეალის გამოხატვის ფორმის მხრივაც. რუსთაველის პოემის მთავარი პერსონაჟების მისამართითაც შეიძლება ითქვას, რომ მაშინდელ საქართველოს რეალურ ცხოვრებაში იშვიათად თუ იყო სისხლ-ხორც შესხმული მათი სახეებით გამოხატული სოციალური იდეალი. ამავე დროს ადვილი შესამჩნევია არსებითი განსხვავებაც: რუსთაველის სოციალური იდეალია მთელი ფეოდალური საზოგადოების ჰუმანიზება თვით მეზატონეთა და მათი ყმა-გლეხების ურთიერთდამოკიდებულების ჩათვლით, კრეტიენის ჰუმანიზმი კი გულისხმობს მხოლოდ უმაღლესი სოციალური ელიტის, განსაკუთრებით რაინდობის შინაგანი ურთიერთობის ზნეობრივ გაკეთილშობილებას: თუმცა კრეტიენის ჰუმანიზმი უფრო „ვიწროა“, მაგრამ ის ნაკლებად უტოპიურია, ვიდრე რუსთაველის ჰუმანიზმი, ოღონდ ისიც ვერ ჩაითვლება სავსებით რეალისტურად კერძო საკუთრებით შეუზღუდველი ბატონობის ვითარებაში, რაც თვით კრეტიენის შემოქმედებითაც დასტურდება მისი რეალისტური ელემენტების სახით, რაზედაც ქვემოთ გვექნება საუბარი.

სწორედ კრეტიენისეული იდეალიზებული სახე რაინდისა დაედო საფუძვლად იმ მცდარ შეხედულებას საერთოდ რაინდობაზე და, კერძოდ, „ვეფხისტყაოსნის“ დაახლოებას სარაინდო პოეზიასთან, რომელიც ერთ დროს საკმაოდ გავრცელებული იყო რუსთაველოლოგიურ ლიტერატურაში. აი როგორ ახასიათებს ხსენებული ე. გეიერი კრეტიენის დროის რეალურ რაინდობას: „კრეტიენს უნახავს რეალურ ცხოვრებაში გამარჯვებული რაინდები თავიანთი ტყვეებით, რომელთაც არაადამიანურად ეპყრობოდნენ. მშვივრებს ამწყვედვენ დილეგებში, სადაც მათ ვირთხები ღრღნიდნენ. ის ხედავდა ბოროტისმზრახველთა შეიარაღებულ ბანდებს, რომელნიც უქმად დახეტილობდნენ, დაძრწოდნენ ფართო შარაგზეზე საძარცვავის საძებნელად... ხშირად რაინდი, როგორც მტაცებელი, მხეცი უდარაჯებდა თავის ციხე-კოშკიდან უფრო სუსტ მსხვერპლს, რომელიც იხევდა უკან სახიფათო გზით, რათა გაქანებულიყო და დაემხო იგი“.¹³⁶ საკმარისია უბრალოდ გადავფურცლოთ კრეტიენის თითქმის ყველა ნაწარმოები, რათა დავრწმუნდეთ, რომ რაინდის თვით არსებობის აზრი (raison d' être) იყო უმიზნო ავანტიურებთან ერთად ძარცვა-გლეჯა ფართო შარა-გზეზე. მსგავსი რამის ძებნა „ვეფხისტყაოსანში“ არ ეპატიება არათუ მეცნიერს, არამედ უბრალოდ გონიერ ადამიანს, თუ მას თუნდაც მხოლოდ გადაუფურცლავს რუსთაველის უკვდავი ქმნილება.

კრეტიენის სოციალ-პოლიტიკური იდეალის ასპექტში ორიოდ სიტყვით შევხებით ქალის სოციალური სტატუსის საკითხს მის პოეტურ შემოქმედებაში. კრეტიენოლოგთა ერთი ნაწილი (გეიერი, სმირნოვი და სხვ.) მიანერს კრეტიენს ქალის როლისა და ღირსების ამაღლებას¹³⁷, სმირნოვი ისე შორს მიდის, რომ მიანერს კრეტიენს ქალის ღირსების განსაკუთრებულ (чрезвычайно) ამაღლე-

¹³⁵ F. E. G u y e r, Chretien de Troyes, inventor of novels moderns, NY, 1958, p. 67.

¹³⁶ Ibid., pp. 65-66.

¹³⁷ Ibid., p. 7; История французской литературы, АН СССР, 1946, стр. 112.

ბას. კრეტიენოლოგთა მეორე ნაწილი (გ. კოჰენი, ჟ. ფრაპიე და სხვ.) ანტიფემინიზმის ნიშნებსაც კი პოულობს კრეტიენის ნაწარმოებებში.¹³⁸ ჩვენი აზრით ორივე შეხედულება სცოდავს უდავო გადაჭარბებით. კრეტიენის დიდი დამსახურებაა მეუღლეობრივი სიყვარულის დაცვა, რასაც ჩვენ ქვემოთ შევეხებით და რაც თავისთავად ქალის ღირსების ამაღლებას ნიშნავს ქალისადმი ჩვეულებრივი რაინდული დამოკიდებულების ფონზე. ამ ასპექტში მეტად საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ უფლისწული რაინდი ერეკი ცოლად ირთავს დაჩივებულ აზნაურის (vavasseur) ქალიშვილს ენიდს, რომელიც ადვილად შეეძლო გაეხადა მას თავის უბრალო საყვარლად. მაგრამ კრეტიენის არც ერთ ნაწარმოებში არ ვხედავთ ჩვენ, რომ ქალის აზრსა და სიტყვას თუნდაც მიახლოვებით ჰქონდეს ისეთი მნიშვნელობა და წონა, როგორც ადვილი შესამჩნევია „ვეფხისტყაოსანში“. იქნებ ქალის როლისა და ღირსების ამაღლებად მიიჩნევენ რაინდის წმინდა ეთიკეტურ „მონინებას“ თავისი „გულის დამისადმი“, მაგრამ ეს დიდი გაუგებრობა იქნებოდა. იმავე კრეტიენის „ლანცელოტში“ დედოფალი ჟინერვა, რომელსაც არტურის სამეფო კარზე არც ისე დიდი პატივით ეპყრობიან რეალური დამოკიდებულების ასპექტში, არა მარტო წამდაუნუმ ჭირვეულობს, არამედ დამამცირებლადაც კი ეპყრობა მასზე შეყვარებულ რაინდს ლანცელოტს, ხოლო ეს უკანასკნელი უსიტყვოდ ითმენს ყოველივე ამას. მაგრამ იგივე დედოფალი ჟინერვა იძულებულია მეფე არტურის ბრძანებით მუხლმოყრით თხოვოს თითქმის ყველაზე უღირს რაინდს, მეფის სენეშალ კეის არ შეასრულოს თავისი მუქარა არტურის სამეფო კარის დატოვების შესახებ. თვით „ერეკ და ენიდში“, რომელშიც კრეტიენი ყველაზე უფრო თანმიმდევრულობით იცავს მეუღლეობრივი სიყვარულის იდეას, ერთ-ერთი გრაფი პირდაპირ სახეზე სცემს ენიდს მხოლოდ იმის გამო, რომ ეს უკანასკნელი მწუხარებას გამოთქვამს თავისი მეუღლის ერეკის მძიმე ჭრილობის გამო, როცა მას დამსწრენი მისივე წრიდან არ უწონებენ ამგვარ ქცევას, გრაფი ასეთი სიტყვებით მიმართავს მათ: „გაჩუბდით თქვენ ყველანი, ქალი მე მეკუთვნის და შემძლია მოვეპყრო, როგორც მომეპრიანება“.

ვიმეორებთ, დიდი ნაბიჯი გადადგა კრეტიენმა წინ ქალის საკითხში თავისი სოციალური გარემოს პირობებში, რომელნიც გამოირიცხავდნენ მეუღლეობრივი სიყვარულის შესაძლებლობასაც. რაინდული და, საერთოდ, კურტუაზიული ეთიკეტის თანახმად მეუღლეობა და სიყვარული გამოირიცხავდნენ ერთმანეთს. ეს პირდაპირაა ფიქსირებული ანდრეა კაპელანის სპეციალურ სასიყვარულო ტრაქტატში, რომელშიც ჰპოვა გამოხატულება ფეოდალურ-რაინდულმა ოფიციალურმა (რა თქმა უნდა, არა იურიდიული, არამედ ზნე-ჩვეულებრივი აზრით) შეხედულებამ სიყვარულზე. მაგრამ თვით მეუღლეობრივ სიყვარულში კრეტიენმა დაუტოვა მამაკაცს ბატონ-პატრონის ტრადიციული როლი. ერეკს არა მარტო მიჰყავს ენიდი მისი ნება-სურვილის გარეშე თავის საავანტიურო ხეტიალში, არამედ დამამცირებლადაც ეპყრობა, არა მარტო ავალებს თან ატაროს ორთაბრძოლებში მოპოვებული ცხენები, არამედ უბრძანებს არ გაბედოს თუნდაც ერთი სიტყვით მიმართოს ერეკს, სანამ თვითონ ის არ დაინახავს ამას

¹³⁸ G u s t a v C o h e n, Op. cit., 357, 425; I. P. Frappier, op.cit., p. 19.

საჭიროდ. ასევე, „ივენში“, სანამ ივენი არ შეირთავდა ცოლად მის მიერ ორთაბრძოლაში მოკლული რაინდის მეუღლეს ლოდინას, ეს უკანასკნელი მბრძანებლის როლში გამოდიოდა, მაგრამ მათი შეუღლების შემდეგ ივენის ერთ-ერთ მოთხოვნაზე ლოდინა უპასუხებს: „ბატონო, მიბრძანეთ რაც კი გნებავდეთ“.¹³⁹

ამავე დროს ჩვენ სავსებით უმართებულოდ მიგვაჩნია ანტიფემინიზმის დაბრალება კრეტიენისთვის მხოლოდ ცალკეული ტაეპების საფუძველზე, რომლებშიც ლაპარაკია არა საერთოდ ქალის ზნეობრივ სახეზე, არამედ მის სპეციფიურ ქალურ სისუსტეზე. ეს მოგვაგონებს ჩვენ ზოგ რუსთველოლოგს, რომელნიც მიაწერენ რუსთაველს ანტიფემინიზმს მხოლოდ ერთადერთი სტროფის („სჯობს სიმორე დიაცისა...“) საფუძველზე, რაზედაც ზემოთ უკვე გვქონდა ლაპარაკი.

როგორც ვხედავთ, ქალის საკითხში კრეტიენს მონინავე პოზიცია უჭირავს თავისი ეპოქის ტრადიციულ შეხედულებებთან შედარებით, მაგრამ ამ საკითხში ის ვერ მალდება რუსთაველის პოზიციამდე, რომელიც ჩვენ უკვე დავახასიათეთ ზემოთ.

რუსთაველისა და კრეტიენის შემოქმედებათა შეპირისპირებისას ეთიკის სფეროს მთავარი ყურადღება უნდა მიექცეს, ვინაიდან სწორედ ამ ასპექტში აახლოებდნენ (ზოგიერთები დღესაც აახლოებენ) ერთმანეთს რუსთაველისა და კრეტიენ დე ტრუას შემოქმედებას. სანამ ქალ-ვაჟის სიყვარულის ასპექტს შევხებოდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია ორიოდ სიტყვით შევჩერდეთ სიყვარულის როგორც ზოგადეთიკური კატეგორიის ასპექტზე. თუ რუსთაველმა, როგორც დავინახეთ, ამ ასპექტში სიყვარულს უმაღლესი ზნეობრივი კატეგორიის მნიშვნელობა მიანიჭა და, საერთოდ, ადამიანთა ურთიერთობის უმთავრეს საწყისად მიიჩნია, კრეტიენი არც კი გვიხატავს არსებითად სიყვარულს ამ ასპექტში. ეს გასაგებიცაა: რაინდობამ, რომლის ცხოვრებას გვიხატავს უმთავრესად კრეტიენი, პირველ ადგილზე დააყენა ზოგადეთიკურ ასპექტშიც ეთიკური მხარე ადამიანთა ურთიერთობისა, რის გამოც ნამდვილი წრფელი შინაგანი გრძნობის გამომხატველი სიყვარულის ადგილი დაიკავა მშრალმა თავაზიანობამ („ჯენტლმენობამ“). სწორედ ამიტომ კრეტიენს რაინდობის თვით შინაგან, ეზოტერულ ურთიერთობაშიც არ შეეძლო რაიმე მნიშვნელოვანი როლის მინიჭება ნამდვილი სიყვარულისთვის. იგივე ითქმის მეგობრობის ხაზის ადგილზე კრეტიენის შემოქმედებაში, ეს ხაზიც შთანთქმულია ეთიკური „კეთილზრდილობიანობით“ და არც ერთ შემთხვევაში არ შევხვდებით კრეტიენტან ისეთ გულითად მეგობრულ ურთიერთობას, როგორსაც ვხედავთ ტარიელ-ავთანდილ-ფრიდონის ურთიერთობაში.

რაც შეეხება საკუთრივ ქალ-ვაჟურ სიყვარულს, თავიდანვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ამ საკითხში თვით კრეტიენის ნამდვილი პოზიციაც არასწორადაა შეფასებული ზოგიერთების მიერ, როგორც „კურტუაზიული სიყვარული“, მსგავსად პროვანსის ტრუბადურულ პოეზიაში განსახოცნებული სიყვარულისა. საქმე ისაა, რომ თვით კურტუაზიის ცნება გაცილებით უფრო ფართოა თავისი მნიშვნელობით, ვიდრე ქალ-ვაჟის სიყვარული. „კურტუაზია“, როგორც ამაზე

¹³⁹ Chretien de Troyes, Romans de la Table ronde, p. 265.

თვით ტერმინი მიუთითებს („courtois“), ნიშნავს სამეფო კარს ან სამეფისკაროს. ის გულისხმობს სამეფისკარო წრეებში გაბატონებულ საერთო ეთიკეტურ ურთიერთობას, რომლის მხოლოდ ერთ მხარეს წარმოადგენდა ქალ-ვაჟის სიყვარულის ეთიკეტი. კრეტიენის მიჩნევა კურტუაზიული სიყვარულის ტიპიურ გამომხატველად უმართებულოა თუნდაც იმ უბრალო მოსაზრების გამო, რომ, როგორც აღვნიშნეთ, ეს სიყვარული პრინციპულად გამორიცხავდა მეუღლეობას, ხოლო კრეტიენი, როგორც დავინახეთ, თავისი შემოქმედების მთავარ ხაზში მეუღლეობრივი სიყვარულის დამცველია. მაგრამ იმის გამო რომ კრეტიენი ბოლომდე და თანმიმდევრულად არ ატარებს მეუღლეობრივი სიყვარულის ხაზს თავის პოეტურ შემოქმედებაში, კრეტიენოლოგთა შორის ყველაზე უფრო მკვეთრი უთანხმოება შეიმჩნევა კურტუაზიულ სიყვარულთან კრეტიენის ნამდვილი დამოკიდებულების გაგებაში. მაგალითად, ანტონიო ვისკარდი კატეგორიულად აცხადებს, რომ კრეტიენი არ სცნობდა სამეფისკარო სიყვარულს. მისი აზრით „ლანცელოტში“ საქმე გვაქვს „მისტიკურ სიმბოლიკასთან“.¹⁴⁰ გეიერიც მკვეთრად განასხვავებს კრეტიენის პოზიციას პროვანსული ტიპის სასიყვარულო კონცეფციისგან. სრულიად სანინალმდეგო აზრის დამცველთა შორის ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანია შუა საუკუნეების პოეზიის ცნობილი ისტორიკოსი გასტონ პარი.¹⁴¹ კრეტიენოლოგთა მნიშვნელოვანი ნაწილი კომპრომისულ პოზიციასზე დგას ამ საკითხში. თვითონ კრეტიენი მხოლოდ მეუღლეობრივი სიყვარულის დამცველი იყო, მაგრამ მარიამ შამპანელის, რომლის სამთავრო კარზე მოღვაწეობდა ძირითადად კრეტიენი, ზეგავლენით იძულებული იყო კურტუაზიული სიყვარულიც განესახიერებინაო.

ჩვენ გვგონია, რომ არც ერთი ამ მოსაზრებათაგანი არ გამოხატავს კრეტიენის ნამდვილ პოზიციას სიყვარულის საკითხში, ვინაიდან, როგორც ეს დასტურდება კრეტიენის ნაწარმოებთა მიუდგომელი ანალიზით, თვით ამ პოზიციას ახასიათებდა ღრმა შინაგანი წინააღმდეგობა. გავარჩიოთ ჯერ იმათი პოზიცია ვინც საერთოდ არ ხედავს კრეტიენთან კურტუაზიულ სიყვარულს. ამას აშკარად ეწინააღმდეგება კრეტიენის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო განთქმული ნაწარმოები „ლანცელოტი ანუ ურმის რაინდი“. რახან ამ ნაწარმოებში განსახოვნებელი სიყვარულის კურტუაზიულ ხასიათში დაეჭვება შეუძლებელია, ცდილობენ მიიჩნიონ ის ან „სიმბოლიკად“, ანდა მარიამ შამპანელის მიერ კრეტიენისთვის თავზე მოხვეულ კონცეფციად. ამ უკანასკნელი ვერსიის დამტკიცებას ცდილობენ იმით, რომ თითქოს კრეტიენმა მეტად უხალისოდ მოჰკიდა ხელი მარიამ შამპანელის დაკვეთის შესრულებას, ხოლო მარიამ შამპანელის გადადგომის შემდეგ შეწყვიტა საერთოდ მუშაობა ამ ნაწარმოებზე და თვითონ „გადაულოცა“ მისი დამთავრება თავის თანამოკალმე ლანიეს. უაღრესად საეჭვოა როგორც პირველი, ისე მეორე მოსაზრებაც. კრეტიენის უხალისობის ვერსიას მარიამ შამპანელის დაკვეთის შესრულების საქმეში ეწინააღმდეგებიან მისი საკუთარი სიტყვები ამ რომანის პროლოგში: „ამ სამუშაოში („ლანცელოტის“ შექმნაში – პ. შ.) მოქმედებენ ჩემი ნიჭი და მონდობა, რაც შეიძლე-

¹⁴⁰ Antonio Viscardi. Storia della letteratura d'oc et d'oie, 1959, p. 254.

¹⁴¹ G. Paris, Melanges de litter. franc. du moyen age, Paris 1912, pp. 248, 253.

ბა უფრო კარგად შევასრულო მისგან მიღებული დაკვეთა (commandment)¹⁴². მოტანილი ფრანგული სიტყვა შეიძლება ითარგმნოს როგორც „ბრძანებაც“. ალბათ კრეტიენის სწორედ ამ სიტყვებს ემყარება უ. ჰოლმისი, რომელიც კატეგორიულად ამტკიცებს, რომ კრეტიენმა დიდი ხალისით (very villinghy) მოჰკიდა ხელი „ლანცელოტის“ შექმნასო.¹⁴³ გარდა ამისა, ჩვენ სავსებით მართებულად მიგვაჩნია ფ. კელლის მოსაზრება, რომ თუ კრეტიენს სურდა ამ რომანის შექმნის მთელი პასუხისმგებლობა გადაეკისრა მარიამ შამპანელისთვის, რად არ აღძრა მან ოდნავი ეჭვი მაინც ლანცელოტისა და მით უფრო ჟინერვას სულში (mind) თავიანთი საქციელის კეთილსინდისიერებაში.¹⁴⁴ ეს მოსაზრება მით უფრო საყურადღებოა, რომ „ლანცელოტში“ კრეტიენი მიმართავს ორივე მთავარი პერსონაჟის მეტად გრძელ მონოლოგებსა და მედიტაციებს და მათში არც კი გაილეკვს სინდისის ქენჯნის თუნდაც უმცირესი ნიშანიც.

რაც შეეხება რომანის დაუმთავრებლობის ვერსიას თვით კრეტიენის მიერ, ეს საეჭვოდ მიგვაჩნია იმის გამო, რომ ძირითადი კვანძის გამოხსნის თვალსაზრისით რომანი დამთავრებულად გვეჩვენება სწორედ იქ, სადაც კრეტიენს თითქოს შეუწყვეტია მისი გაგრძელება. მართლაც, როცა ლანცელოტი აღწევს თავის მიზანს: ჟინერვას თანხმობით შეიპარება მის ბუდუარში და ინტიმურ კავშირს ამყარებს მასთან, უკვე არაფერი არ რჩება საინტერესო მკითხველისთვის მათი ურთიერთობის საკითხში, რომელიც შეადგენს რომანის მთავარ კვანძს. თუ შეგვნიშნავენ, რომ ხომ არსებობს ფაქტიურად რომანის გაგრძელება, რომელიც მიეწერება ლანიეს, ვუპასუხებთ, რომ მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიაში არა ერთი და არა ორია შემთხვევა, როცა თვით ავტორის მიერ დამთავრებული ნაწარმოები დაუმთავრებლად მოეჩვენება რომელიმე სხვა ესთეტიკური პრინციპების მომხრე ავტორს და ჰკიდებს ხელს მის „გაგრძელებას“. მაგალითების დასახელება ზედმეტად მიგვაჩნია თუნდაც ჩვენი მშობლიური ლიტერატურის ისტორიაში, თანაც იმავე „ვეფხისტყაოსანთან“ დაკავშირებით.

არსებობს კიდევ ერთი არგუმენტი კრეტიენის „უხალისობის“ სასარგებლოდ, რომელიც ეკუთვნის გამოჩენილ კრეტიენოლოგს, მისი ნაწარმოებების პირველი აკადემიური გამოცემის შემსრულებელს და დაკანონებული ტექსტის დამდგენს ვენდელინ ფორსტერს. კრეტიენს, რომელმაც „ერეკ და ენიდში“ აამალლა იდეალური მეუღლეობრივი სიყვარული, არ შეეძლო უცებ გადასულიყო მეუღლეობრივი ერთგულების დამრღვევი (ehebrechliche) სიყვარულის შექებაზეო.¹⁴⁵ ფორსტერი დასძენს, რომ კრეტიენი „ლანცელოტის“ შექმნის პარალელურად მუშაობდა თავის „ივენზე“, რომელშიც, ფორსტერის აზრით, განსახოვნებულია იგივე მეუღლეობრივი ერთგულება. ცნობილია, რომ „ერეკ და ენიდი“-სა და „ლანცელოტის“ შექმნის ინტერვალში კრეტიენმა შექმნა „კლიჟე“. უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ფორსტერს, „კლიჟეც“ მიაჩნია მეუღლეობრივი ერთგულების განსახოვნებად, ნინაალმდე შემთხვევაში სიტყვა „უცებ“ კარგავს აზრს. ამრიგად, ფორსტერის აზრით, რომელსაც იზიარებს კრეტიენოლოგთა

¹⁴² Chretien de Troyes, Rom. de la tab. ron., pp. 141-142.

¹⁴³ U. T. Holmes, op. cit., p. 15.

¹⁴⁴ F. D. Kelly, Sens and conjecture in Chretien's «Ivain», p. 70.

¹⁴⁵ K. Forster, Der Karrenritter, Halle, 1899, s. XVIII.

მნიშვნელოვანი ნაწილი (ნიტცე, კელი, ფუშე, სმირნოვი, ფრაპიე და სხვ.), თავის სამ რომანში: „ერეკ და ენიდში“, „კლიჟეში“ და „ივენი ანუ ლომის რაინდში“ კრეტიენმა თანმიმდევრულად განასახოვნა მეულლეობრივი ერთგულების იდეა და მხოლოდ ერთ რომანში „ლანცელოტში“ გაატარა კურტუაზიული სიყვარულის იდეა („პერცევალი“ ამ შემთხვევაში არ არის მისაღები მხედველობაში იმის გამო, რომ ის მართლა დაუმთავრებელი დარჩა თვით კრეტიენს). ჩვენი აზრით, მხოლოდ „ერეკ და ენიდში“ უფრო თანმიმდევრულად გატარებული მეულლეობრივი სიყვარულის იდეა. „კლიჟეში“ ამ იდეის გვერდით თითქმის თანაბარი ძალითაა გატარებული კურტუაზიის იდეაც, ოღონდ თავისებური სახით. ჩვენ მართებულად მიგვაჩნია გასტონ პარის პოზიცია, რომელიც კატეგორიულად უარყოფს საკმაოდ გავრცელებულ შეხედულებას, თითქოს კრეტიენს „კლიჟე“ ჩაფიქრებული ჰქონდა როგორც „ანტიტრისტანი“, პირიქით, პარის აზრით, ის „ნეოტრისტანს“ წარმოადგენს. დროებანი შეიცვალნენ ამბობს პარი ფენისა წარმოადგენს ახალ იზოლდას, მარიამ შამპანელისა და მისი გარემოცვის იდეალის: ადიულტერის უფრო გაფაქიზებული ფორმის ყაიდაზე.¹⁴⁶ ჯერ ერთი, თვით სიტუაციაც ანალოგიურია: „ტრისტანში“ მეფე მარკი, მისი მეულლე იზოლდა და მისი ძმისწული ტრისტანი, ხოლო „კლიჟეში“ იმპერატორი ალისი, მისი მეულლე ფენისა და მისი ძმისწული კლიჟე. ორივე განმასხვავებელი ნიშანი: 1) ტრისტანსა და იზოლდას შეუყვარდებათ ერთმანეთი ამ უკანასკნელის მარკთან შეუღლებამდე, ხოლო კლიჟესა და ფენისას ამ უკანასკნელის იმპერატორთან შეუღლების შემდეგ და 2) ტრისტანისა და იზოლდას დაუოკებელი სქესობრივი ურთიერთლტოლვა ჩნდება სასიყვარულო ბანგის შედეგად, ხოლო კლიჟესა და ფენისას სპონტანურად, კიდევ უფრო ამუქებს ადიულტერის ხაზს სწორედ „კლიჟეში“. მართალია, იმავე „კლიჟეში“ კრეტიენი იცავს მეულლეობრივი სიყვარულის იდეასაც: იმპერატორ ალისის უფროსი ძმისწული ალექსანდრე ცოლად ირთავს სორედამორს, მაგრამ ეს მხოლოდ კრეტიენის პოზიციის შინაგან წინააღმდეგობაზე მეტყველებს, თანაც მეულლეობრივი სიყვარულის ხაზს ნაწარმოებში უფრო ნაკლები ადგილი უკავია, ვიდრე ადიულტერის ხაზს. სწორედ ამ შინაგანი წინააღმდეგობის გამო კრეტიენის ამ რომანს ვერც კურტუაზიულს ვუნოდებთ და ვერც ანტიკურტუაზიულს. კრეტიენის „ერეკ და ენიდისა“ და „ივენში“ შინაგანი წინააღმდეგობა ვლინდება სხვაგვარად: კრეტიენი ცდილობს შეაერთოს შეუერთებელი: მეულლეობრივი სიყვარული რაინდობის მთავარ საწყისთან უმიზნო ავანტიურასთან, თანაც, როგორც მართებულად შენიშნავს კრეტიენის თხზულებათა ახალ ფრანგულზე მთარგმნელი და კომენტატორი ფუშე, „სიყვარულმა და მეულლეობამ უკან უნდა დაიხიონ ავანტიურის წინაშე“.

როგორც ვხედავთ, ფორსტერის მოსაზრება, რომ კრეტიენს არ შეეძლო უცებ გადასულიყო მეულლეობრივი სიყვარულის დაცვის პოზიციიდან კურტუაზიის პოზიციაზე, არსებითი ხასიათის შესწორებას მოითხოვს: კრეტიენი ვერც ერთ თავის ნაწარმოებში ვერ იცავს სავსებით თანმიმდევრულად მეულლეობრივი სიყვარულის იდეას სწორედ იმის გამო, რომ მას სურს შეუთავსოს ეს

¹⁴⁶ G. P a r i s, op. cit., pp. 282, 291-293.

იდეა რაინდობას, რომლის თვით ცხოვრების წესი უწყვეტი და უმიზნო ავანტიურა ვერ ეგუება ნამდვილ მეუღლეობრივ სიყვარულს. თუმცა „ლანცელოტში“ გატარებული იდეა წმინდა კურტუაზიული სიყვარულისა არ შეესაბამება კრეტიენის საკუთარ იდეალს, მას როგორც ხელოვანს არ შეეძლო არ აესახა რაინდული ცხოვრება მის ნამდვილ, შეუფერადებელ ფორმაშიც, ამიტომ მისი უხალისობის ვერსიაც „ლანცელოტის“ შექმნისა არ მართლდება.

ნათქვამიდან სავსებით ნათელია რუსთაველის და კრეტიენის პოზიციების არსებითი განსხვავება ქალ-ვაჟის სიყვარულის საკითხში, ისევე როგორც მათი ნათესაობაც, რაც გამოიხატა კრეტიენის მიერ სწორედ მეუღლეობრივი სიყვარულის პრინციპის დაცვაში და რაც წარმოგვიდგენს თვით კრეტიენს, როგორც უდავოდ პროგრესულ ხელოვანს თავისი სუბიექტური იდეალის თვალსაზრისით.

გაცილებით უფრო მეტი სიახლოვე შეიმჩნევა რუსთაველისა და კრეტიენის პოზიციებს შორის ზოგადესთეტიკური შეხედულებების, კერძოდ მხატვრულ-შემოქმედებითი მეთოდის თვალსაზრისით. კრეტიენის პოეტურ შემოქმედებაში ადვილი შესამჩნევია საკმაოდ ძლიერი რეალისტური ნაკადი. შეიძლება ითქვას, რომ სწორედ კრეტიენის რომანებმა მოგვცეს მისი დროინდელი საფრანგეთის სოციალური ვითარების ყველაზე უფრო რეალისტური სურათი, რამდენადაც საქმე ეხება უმაღლეს სოციალურ ელიტას, რადგან, როგორც ვთქვით, მდაბიო ფენები საერთოდ არ ჩანს მის შემოქმედებაში. ამავე დროს რამდენადაც თვით კრეტიენის იდეალია რაინდობა, ოღონდ ზნეობრივად უფრო ამაღლებული და სრულყოფილი, მის შემოქმედებაში რეალისტურზე არანაკლებად ძლიერია რომანტიკული ნაკადი, რაც გამოიხატა პირველ რიგში მისი რაინდ-პერსონაჟების უაღრეს იდეალიზებაში. კრეტიენის როგორც ხელოვანის დიდი ღირსება სწორედ იმაშია, რომ ამ იდეალიზებული რაინდული სახეების გვერდით ის გვაძლევს თითქმის შეუფერადებელ სურათს უმაღლესი სოციალური ელიტის თავგასულობისა, მოძალადე გრაფებისა და მძარცველი რაინდების სახით. ამ მხრივ ის გარკვეული აზრით მაღლდება რუსთაველზე, რამდენადაც ამ უკანასკნელს არც კი დაუსახავს მიზნად უმაღლესი სოციალური ელიტის მანკიერების ჩვენება, ის უმთავრესად მხოლოდ თავის საკუთარ სოციალურ იდეალს ხატავდა და მისი რეალიზმი უფრო ვიწრო ესთეტიკურ ასპექტში გამოვლინდა, ვიდრე სოციალური გარემოს რეალისტურ ასახვაში ამ უკანასკნელ სფეროში ის უფრო ცალკეულ რეალისტურ შტრიხებს გვაძლევს, ვიდრე სრულ სურათს. სამაგიეროდ რუსთაველი კრეტიენს და ბევრ სხვა თავის თანამედროვეზე უფრო რეალისტურად ხატავს იმ სოციალურ გარემოს, რომელიც საერთოდ მის იდეალს არ შეეფერება. მაგალითად, უაღრესად რეალისტურია „ვეფხისტყაოსანში“ სავაჭრო სახელმწიფოს დედაქალაქის გულანშაროს სურათი.

სხვაგვარ სურათს ვლებულობთ რუსთაველისა და კრეტიენის შემოქმედების შეპირისპირებისას კონკრეტულ ესთეტიკურ სფეროში. კერძოდ, მშვენიერების კატეგორიის გაგებაში კრეტიენი ვერ მაღლდება რუსთაველის დონემდე, მასთან ადამიანის მშვენიერება გაიგივებულია მის ფიზიკურ სილამაზესთან, ეს

სავსებით გასაგებია: რარიგადაც არ უნდა გაეიდეალიზებინა კრეტიენს რეალურად არსებული რაინდობა, ის მაინც ვერ აამაღლებდა მას იმ დონემდე, რომელზედაც ორგანულად შერწყმულია ფიზიკური და სულიერ-ზნეობრივი სილამაზე. რუსთაველთან შედარებით კრეტიენი იჩენს გარკვეულ სისუსტეს კომპოზიციის სფეროში, კრეტიენოლოგთა თითქმის ერთსულოვანი აზრით, კრეტიენის თითქმის ყველა რომანი მოისუსტებს კომპოზიციის მხრივ. სამაგიეროდ ასევე საყოველთაოდაა აღიარებული კრეტიენის პოეტური სტილის ბრწყინვალეობა. როგორც ჩანს, კრეტიენმა ისეთივე როლი შეასრულა ფრანგული ენის განვითარებაში და მისი პროსოდის სრულ გამოვლენაში, როგორც რუსთაველმა საქართველოში. ოღონდ არ შეიძლება არ აღინიშნოს კრეტიენის პოეტური სტილის გარკვეული ნატურალისტური ელემენტები, რისგანაც, როგორც ვიცით, სავსებით თავისუფალია რუსთაველის პოეზია.

3. რუსთაველი და ვოლფრამ ფონ ეშენბახი

ვოლფრამ ფონ ეშენბახი საყოველთაოდ აღიარებულია შუა საუკუნეების უდიდეს გერმანულ პოეტად¹⁴⁷, ხოლო ზოგიერთები მას საერთოდ უდიდეს გერმანულ პოეტადაც კი მიიჩნევენ.¹⁴⁸ ვოლფრამის პოეტური შემოქმედების შეპირისპირებას „ვეფხისტყაოსანთან“ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ის გარემოება, რომ, მსგავსად კრეტიენ დე ტრუასი, ვოლფრამიც სარაინდო პოეზიის ერთ-ერთ უმთავრეს ფიგურას წარმოადგენს, ხოლო, როგორც ვიცით, დღესაც თითქმის ყველაზე უფრო გავრცელებულია „ვეფხისტყაოსნის“ მიჩნევა სარაინდო ჟანრის ნაწარმოებად.¹⁴⁹

ბიოგრაფიული ცნობები ვოლფრამის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ ისევე უაღრესად მწირია, როგორც კრეტიენზე. არსებითად ცნობილია, უკეთ, სარწმუნოა მხოლოდ ის, რასაც თვით პოეტი კანტიკუნტად გვაცნობებს თავის თავზე საკუთარ ნაწარმოებებში. თავისი სოციალური სტატუსით ის იყო რაინდი, თანაც საკმაოდ მაღალი გვაროვნებიდან, რასაც მოწმობს ის გარემოება, რომ ყველგან მისი სახელი იხსენიება როგორც „ჰერრ ვოლფრამ“. თანაც შუასაუკუნეობრივ მინიატიურებსა და ილუსტრაციებში ის გამოსახულია სრულ რაინდულ აღჭურვილობაში, ქარქაშიდან ამოღებული ხმლით მარჯვენა ხელში. თვითონ პოეტი მსუბუქი ირონიით არაერთხელ უჩივის თავის სიღარიბეს, რაც ალბათ იმით იყო გამოწვეული, რომ მაიორატის პრინციპის გამო მას როგორც უმცროს ვაჟიშვილს არ ერგო მემკვიდრეობა. მართალია, თვითონ არაფერს ამბობს ამაზე. მაგრამ ის, თუ როგორ აღწერს თავისი „პარციფალის“ დასაწყისში უმცროსი ვაჟიშვილის უმემკვიდრეოდ დარჩენას, ჩვენი აზრით სწორედ ამაზე მიგვანიშნებს. მკვლევართა თითქმის უმრავლესობა მიიჩნევს ვოლფრამს ნერა-კითხვის უცოდინრად იმ საფუძველზე, რომ თვითონ პოეტი უწოდებს

¹⁴⁷ Otto Roquette, *Gesch. d. deut. Liter.*, 1882, s. 51.

¹⁴⁸ ამ აზრისაა გერმანული რომანტიზმის ერთ-ერთი ფუძემდებელი ა. შლეგელი.

¹⁴⁹ იხ. Проспект 200 томного издания шедевров мировой литературы Института мир. Лит. АН СССР.

თავისთავს უნიგნურს, მაგრამ ეს თითქმის წარმოუდგენელია იმ ზოგადკულტურულ, უმთავრესად ესთეტიკურ და თეოლოგიურ მონაცემთა ფონზე, რომელთაც საკმაოდ ფართოდ ვხვდებით მის ორივე დიდ ნაწარმოებში. მართებულად გვეჩვენება იმ მკვლევართა მოსაზრება¹⁵⁰, რომ თვით ვოლფრამის ავტომონუმბა თავისი „უნიგნურობის“ თაობაზე იყო ერთგვარი პოლემიკური ხერხი იმათ მიმართ, რომელთაც თავი მოჰქონდათ თავიანთი განსწავლულობით (ჰარტმან ფონ აუე, განსაკუთრებით გოტფრიდ სტრასბურგელი და სხვ.). ცნობილია, რომ გოტფრიდ სტრასბურგელი პირდაპირ ჰკიცხავს თავის „ტრისტანში“ ვოლფრამის „ველურ“ სტილს. როგორც ჩანს, თავისი „უნიგნურობის“ ხაზგასმით ვოლფრამი თავის მხრივ აკრიტიკებს თვით პოეზიის „მნიგნობრულობას“, რომლის ჩვენებას არც კი ერიდებოდნენ ვოლფრამის თანამედროვეები ფონ აუე და სტრასბურგელი.

მსოფლმხედველობრივი ასპექტი ვოლფრამის შემოქმედებისა თითქოს უფრო ადვილი გასაგები ჩანს, ვინაიდან მკვლევართა დიდი უმრავლესობის მტკიცებით ვოლფრამი უალრესად რელიგიური პიროვნება იყო.¹⁵¹ მაგრამ არსებობს აზრთა საკმაოდ დიდი სხვაობა თვით ამ რელიგიურობის არსის თაობაზე. ზოგიერთს სადავოდ მიაჩნია ვოლფრამის რელიგიურობის ქრისტიანული ხასიათი¹⁵², უმთავრესად იმ მოსაზრებით, რომ თითქოს თვით წმინდა გრაალის ვოლფრამისეული დახასიათება მთლად ქრისტიანული არა ჩანს, თანაც თვით ვოლფრამი გრაალის ლეგენდას პირდაპირ წარმართულ წყაროს უკავშირებს¹⁵³, ვილაც წარმართ ფლეგეტანისს ამოუკითხავს წმინდა გრაალის ლეგენდა ერთ-ერთ ვარსკვლავზე. არც პირველი და არც მეორე არგუმენტი დამაჯერებელი არ ჩანან. თუ წმინდა გრაალის ვოლფრამისეულ დახასიათებაში პირდაპირ მართლა ნაკლებად ჩანს აშკარა ქრისტიანული ნიშნები, ჩვენ გაგვაჩნია საკმაოდ მნიშვნელოვანი არაპირდაპირი ნიშანი: პარციფალის ძმას მამის ხაზით წარმართ ფეიერფისს არ ძალუძს წმინდა გრაალის ფიზიკური ხილვაც კი, სანამ ის არ მოინათლება. მართალია, ზოგიერთ მკვლევარს თვით ექპარისტიკა (მონათვლის წესი) არაქრისტიანულად მიაჩნია, მაგრამ, ჯერ ერთი, მისი წინაქრისტიანულობა არაქრისტიანულობას არ ნიშნავს, წინააღმდეგ შემთხვევაში იოანე ნათლისმღებელს „ქრისტეს წინამორბედად“ არ მიიჩნევდნენ, ხოლო, რაც მთავარია, ექპარისტიკამ ისეთი დიდი ადგილი დაიკავა საეკლესიო ორთოდესულ ქრისტიანობაში, რომ მისი დოგმატიკის ერთ-ერთ მეტად მნიშვნელოვან ელემენტად გარდაიქცა.

რაც შეეხება წარმართ ფლეგეტანისის დამონმებას წმინდა გრაალის ლეგენდის წარმოშობის საკითხში, ეს სრულიადაც არ მოწმობს გრაალის არაქრისტიანულ არსობას. განა თვით „ახალ აღთქმაში“ არ არსებობს ლეგენდა ახალდაბადებული იესო ქრისტეს თაყვანისცემისა მოგვების მიერ, რომელთაც ვარსკვლავების მეშვეობით გაუგიათ მისი დაბადება? ვერ გამოდგება ვოლფრა-

¹⁵⁰ H. de B o o r, *Gesch. d. deut. Dichtung.*, Berlin, 1960, s. 91.

¹⁵¹ G. A m o r e t t i, *Parzival*, 1931, p. 131; W. S c h e r e r, *Gesch. d. deut. Lit.*, s. 155; Otto Roquette, *op. cit.*, s. 10.

¹⁵² N e u m a n n, *Der Staufischen Ritter*.

¹⁵³ K. S i m r o c k, შესავალი წერილი ვოლფრამ ფონ ემენბახის „პარციფალ“-ის ახალ გერმანულ თარგმანზე, 1842.

მის რელიგიურობის არაქრისტიანული არსის დასასაბუთებლად ის არგუმენტიც, რომ თავის „ვილლეჰალმში“ ვოლფრამმა მნიშვნელოვნად შეარბილა თავისი ფრანგული წყაროს „ალისკანსის“ ანტიმაჰმადიანური ფანატიზმი, ვინაიდან სწორედ იმავე პოემაში ვრცელი რელიგიური დისპუტი გაქრისტიანებულ გიბურკსა და მის მაჰმადიან მამას, მეფე ტერამერს, შორის თავდება გიბურკის გამარჯვებით, თანაც მისი არგუმენტაცია არა მარტო საერთოდ მართლმორწმუნე ქრისტიანობას ამჟღავნებს, არამედ ლექსიკურადაც ძალიან ახლო დგას „საღვთო წერილთან“ („ახალ აღთქმასთან“). ვოლფრამის რელიგიურობის უდავო ქრისტიანული ორიენტაციის მტკიცე საბუთად მიგვაჩნია ის, რომ განდევილ ტრევერცენტის მეტად ვრცელი ქადაგება პარციფალის აღსარებისას, რომელიც დაკავშირებულია პარციფალის გადამწყვეტ სულიერ-რელიგიურ შემობრუნებასთან, თითქმის სიტყვასიტყვით ემთხვევა „საღვთო წერილის“ სათანადო ადგილებს.

ის გარემოება, რომ ვოლფრამის შემოქმედებაში პირდაპირი სახით არ ჩანს ოფიციალური ეკლესია და თვით პარციფალის აღსარება ხდება განდევილის სამლოცველოში, აძლევს ზოგიერთ მკვლევარს საფუძველს მტკიცებისთვის, რომ ვოლფრამის კონფესიური ორიენტაცია არაეკლესიურია და ანტიეკლესიურიც კი არის.¹⁵⁴ ეს დასკვნა ჩვენ დაუსაბუთებლად გვეჩვენება. ვოლფრამის ორივე დიდ ქმნილებაში ოფიციალური წირვა (messe) სავსებით რეგულარულ ხასიათს ატარებს და მას ესწრება როგორც რიგითი, ისე წარჩინებული რაინდებიც, მონარქების ჩათვლით. წირვა იმდენად აუცილებელ ელემენტადაა მიჩნეული რაინდული ცხოვრებისთვის, რომ წარჩინებულ რაინდებს თავიანთ საავანტიურო ხეტიალშიც თან ახლავთ კაპელანები, რომელნიც მათთვის მართავენ წირვას ყოველი მეტნაკლები მნიშვნელოვანი სარაინდო აქციის წინ.

ჩვენ ვრცელ გამოკვლევაში „რუსთაველი და ვოლფრამ ფონ ეშენბახი“ (ხელნაწერი ინახება საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის ბიბლიოთეკაში) დამაჯერებლად და დასაბუთებულად, რომ ვოლფრამი ილაშქრებს არა საერთოდ ეკლესიის, არამედ მხოლოდ პაპისტური კათოლიკურ-კლერიკალური ეკლესიის წინააღმდეგ.¹⁵⁵ ამ საკითხში ვოლფრამის პოზიცია უფრო გვიანდელი პროტესტანტული რეფორმაციის ერთგვარ ანტიციპატიას წარმოადგენს. როგორც ჩანს, ვოლფრამს სურს აღსდგეს პირვანდელ-ქრისტიანული უბრალოება ადამიანის დამოკიდებულებისა ღმერთისადმი, ამით ის უთუოდ ენათესავება რუსთაველს, ოღონდ ვოლფრამი ისე შორს არ მიდის, როგორც რუსთაველი, რომელსაც საერთოდ ეკლესიის შუამავლობა ზედმეტ რგოლად მიაჩნია. ამას მოწმობს თუნდაც ის გარემოება, რომ პარციფალის აღსარება მაინც დაუკავშირა ვოლფრამმა თუმცა არაოფიციალურ ეკლესიას, მაგრამ მაინც ეკლესიის ტიპის სამლოცველოს, სადაც არსებობს წმინდა საკურთხეველი (მართალია, უბრალო ქვის სახით) და სადაც სასულიერო მქადაგებელი გამოდის განდევილის სახით, თუ არაფერს ვიტყვით იმაზე, რომ საერთოდ წირვა-ლოცვა რეგულარული მოვლენაა როგორც „პარციფალში“, ისე „ვილლეჰალმშიც“.

¹⁵⁴ K. Schöder, Der Ritter zwischen Welt und Gott, Weymar, 1952, s. 54.

¹⁵⁵ S. Daniels, Wolfram's «Parzival», 1937; H. Becker, op. cit., s. 153.

უდავოა, რომ ვოლფრამის ორივე დიდი ქმნილება რელიგიურ პრობლემატიკას ეძღვნება, ოღონდ რელიგია ესმის ვოლფრამს არა როგორც ვინრო კონფესიური ფენომენი, არამედ როგორც ადამიანის მთელი შინაგანი სამყაროს არსი. ამიტომ უმართებულოდ და უნაყოფოდაც მიგვაჩნია ძებნა ვოლფრამთან რომელიმე თეოლოგიური კონცეფციისა¹⁵⁶, მისთვის რელიგია არა გონებრივ-რეფლექსურ სფეროს მიეკუთვნება, არამედ უშუალო გრძნობად ემოციურ განცდათა სფეროს. სწორედ ამით აიხსნება, რომ ვოლფრამთან არა მარტო ეთიკური, არამედ სოციალ-პოლიტიკური იდეალებიც რელიგიურობის ნიაღშია მოქცეული. ვფიქრობთ, რომ ამასთანაა დაკავშირებული „პარციფალის“ მთელი იდეურ-თემატიკური ჩანაფიქრიც: ადამიანის უმაღლესი სულიერ-ზნეობრივი სრულყოფილების წარმოდგენა წმინდანობის სახით. ოღონდ ცდებიან ჩვენი აზრით ისინი, რომელთაც ეს წმინდანობა ტრადიციული ბერ-მონაზნობის სახით აქვთ წარმოდგენილი.¹⁵⁷ ვოლფრამის პოზიციის თავისებურება სწორედ იმაშია, რომ მასთან წმინდანობა არ გულისხმობს გრძნობად-მატერიალურ მოთხოვნილებათა უგულუბელყოფას: წმინდა გრაალის ორდენის რაინდობა არ იკლებს არავითარ გრძნობად-მატერიალურ ტკობას, გარდა სქესობრივი ურთიერთობისა ამ საკითხში ვოლფრამს არა აქვს საბოლოოდ დაძლეული ასკეტიზმის ტრადიცია. ოღონდ საგულისხმოა, რომ ეს შეზღუდვაც მოხსნილია თვით გრაალის ორდენის რაინდობის მეფისთვის¹⁵⁸. ამ ასპექტში ვხედავთ ყველაზე მეტ სიახლოვეს რუსთაველსა და ვოლფრამს შორის, რაც იმითაა განპირობებული, რომ მსგავსად რუსთაველისა ვოლფრამიც ემიჯნება საეკლესიო ორთოდოქსიას. მაგრამ ამ სიახლოვესთან ერთად რუსთაველისა და ვოლფრამის რელიგიურობაში შესამჩნევია არსებითი განსხვავებაც: რუსთაველთან თითქმის ელიმინირებულია სპეციფიკურ-რელიგიური მისტიციზმი, ვოლფრამის რელიგიურობა კი უაღრესად მისტიკურია, წმინდა გრაალის მთელი სამეფო თავით ბოლომდე მისტიკურ საწყისს ემყარება. საკმარისია აღვნიშნოთ, რომ გრაალის ორდენის მრავალრიცხოვანი რაინდობა უზრუნველად და უდარდელად ცხოვრობს ფუფუნებაში მხოლოდ და მხოლოდ გრაალის სასწაულებრივი თვისებებით, ის ამარაგებს მათ ყველაფრით, რაც კი მოესურვებათ. აღსანიშნავია აგრეთვე ჯადოქრობისა და სხვადასხვა ცრურწმენების საკმაოდ დიდი ადგილი „პარციფალში“.

მხოლოდ ზემოთ ნათქვამის შუქზეა შესაძლებელი ვოლფრამის ეთიკური

¹⁵⁶ იხ. განსაკ. P. Wapnewski, Wolframs «Parzival», Heidelberg, 1955.

¹⁵⁷ W. Schröder, op. cit., s. 113.

¹⁵⁸ აქ ჩვენ მოკლებული ვართ შესაძლებლობას განვიხილოთ ზოგიერთი მკვლევრის აზრი, თითქოს საერთოდ ბერმონაზნობა არა სასულიერო, არამედ საერო ინსტიტუტია (Ibid, s. 87). შესაბამისად ამისა გრაალის ორდენის სამეფოს განიხილავენ როგორც ბერმონაზნურ ინსტიტუტს, სადაც პარციფალი მთავარი ბერის სახით გვეხატება. შევნიშნავთ მხოლოდ, რომ ჩვენი აზრით აქ თვით ცნება „სასულიერო“ ცალმხრივად არის წარმოდგენილი როგორც მხოლოდ ოფიციალური ეკლესიის მსახურობა. ბერობა და მღვდელობა ტრადიციულად სასულიერო ორიენტაციის, უკეთ „პროფესიის“, ორი ფორმაა. ამიტომ უმართებულოდ გვეჩვენება ზოგიერთი მკვლევრის მიერ განდევნილ ტრევერცენტის მიჩნევა საერო პირად, ამ აზრის უსაფუძვლო და მათაჟერებლად აქვს დასაბუთებული სატლერს (Anton Sattler, Die religiöse Anschauungen Wolfram's von Eschenbach (Manuscript), Graz, 1891, ss. 92-95). დაუსაბუთებლად გვეჩვენება ვოლფრამის მიკუთვნება ვალდენსების ან კატარების სექტისთვის, სხვა რომ არ იყოს, ამას თვით მისი რაინდული სტატუსი ეწინააღმდეგება.

და სოციალ-პოლიტიკური იდეალების გარკვევა და გაგება. თავისი ნამდვილი სულისკვეთებით ვოლფრამი უთუოდ ჰუმანისტია, ის პირდაპირ გვეუბნება, რომ თავისი „პარციფალით“ სურს უმღეროს ჰიმნი „ადამიანის ადამიანობას“.¹⁵⁹ მაგრამ მისი ჰუმანიზმი კიდევ უფრო თავისებურია კრეტიენის ჰუმანიზმთან შედარებით. თუ ეს უკანასკნელი გვევლინება რაინდობის არა მარტო მეხოტბედ, არამედ მისი ცხოვრების მხატვრულ ამსახველადაც, ვოლფრამი უპირატესად ნამდვილი მეხოტბეა რაინდობისა. თუ, როგორც ვთქვით, კრეტიენთან იდეალიზებული რაინდების გვერდით ნაჩვენებია რეალური რაინდებისა და საერთოდ უმაღლესი სოციალური ელიტის წარმომადგენლების არც ისე სიმპათიური რეალური სახე, ვოლფრამის სოციალური სამყარო არა მხოლოდ მარტო რაინდულია, არამედ მთლიანად იდეალიზებულია. ბოტიშერის ფორმულა: „ვოლფრამი არაინდებს (verritert) მთელ სამყაროს“¹⁶⁰ გადაჭარბებულად არ გვეჩვენება. ვოლფრამი განსხვავდება კრეტიენისაგან კიდევ იმით, რომ მის მიერვე იდეალიზებული რაინდობა წარმოდგენილი ჰყავს ორი სახით: 1) საერო (weltliche) რაინდობა; 2) სულიერად შთაგონებული (geistliche) რაინდობა¹⁶¹. ერთი შეხედვით შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ ვოლფრამის იდეალია პირველის ამალეება მეორის დონემდე. „პარციფალის“ მთელ დახლართულ პერიპეტიებში ნითელ ზოლად გადის პარციფალის ევოლუცია „weltliche“ რაინდის სტატუსისაგან „geistliche“ რაინდის სტატუსისკენ, მაგრამ ეს მხოლოდ სტატუსისკენ, პარციფალის ხვედრია და არა საერთო შესაძლებლობა, პარციფალი თვით ღმერთის მიერაა შერჩეული საამისოდ. ვოლფრამის მიერ მკაცრი დემარკაციული ხაზია გავლებული არტურის „მრგვალი მაგიდის“ „weltliche“ რაინდობასა და გრაალის ორდენის „geistliche“ რაინდობას შორის. ეს უკანასკნელი ერთგვარად „დახურული“ საზოგადოებაა, იმ დროს როცა პირველი „ლია“ სისტემას წარმოადგენს. თვით მეფე არტურს შეუძლია რაინდის სტატუსი მიანიჭოს სოციალური ელიტის, ყველა წარმომადგენელს, ამისთვის საკმარისია თუნდაც ერთი ნამდვილი სარაინდო აქციის ჩადენა. ამავე დროს თვით გრაალის ორდენის რაინდობის სრულ დახურულობას ხელს უშლის მისი წევრებისგან სქესობრივი უმანკოების (keuschheit) მოთხოვნა. რათა არ გადაშენდეს ეს ორდენი, შემოღებულია საუკეთესო (wohlgetan) მოზარდების შერჩევა უმაღლესი სოციალური ელიტიდან, რაც, რა თქმა უნდა, თვით გრაალის ორდენის რაინდობის პრეროგატივას შეადგენს და რომელთაც თვით ეს ორდენი ზრდის თავისი პრინციპებისა და წეს-ადათების კვალობაზე. როგორც ვხედავთ, ეს ორი სახის რაინდობა ვოლფრამს წარმოდგენილი ჰყავს ერთიმეორის გვერდით და არა როგორც ერთმანეთში შეღწევის სახით, რაც გამოიხატა „პარციფალის“ თვით სიუჟეტურ ხაზშიც: გავანისა და პარციფალის ხაზები პარალელურად იძლევიან.

თვით პოლიტიკური ფორმა რაინდული სამყაროს სოციალური ყოფიერები-

¹⁵⁹ Wolfram von Eschenbach, «Parzival», 4, 9-12.

¹⁶⁰ W. Schröder, op. cit., ss. 143-144.

¹⁶¹ ჩვენ ვერ მოვახერხეთ სიტყვა „geistliche“-ს ადეკვატური თარგმნა, როგორც ის ნაგულისხმევია ორიგინალის კონტექსტში. ამ უკანასკნელს არ უდგება არც „სულიერი“ და არც „სასულიერო“. სამწუხაროდ, არც „weltliche“-ს ზუსტი აზრია „საერო“. ის უახლოვდება რუსულ სიტყვას «светский». ალბათ, სწორედ ამის გამო ნათლავს ზოგიერთი მკვლევარი ვოლფრამის „geistliche“ რაინდს ბერად.

სა ორივე სახის რაინდობისთვის ვოლფრამს წარმოდგენილი აქვს მემკვიდრეობითი მონარქიის სახით ამაში აშკარად იჩენს თავს ვოლფრამის საერთო ფეოდალური სიმპათიები და სწორედ ეს აიძულებს ვოლფრამს თვით გრაალის ორდენის სამეფოში დაუშვას ერთადერთი გამონაკლისი სქესობრივი უმანკოების სფეროში: წმინდა გრაალის ორდენის მეფეს აქვს უფლება ცოლის შერთვისა, რათა სამეფო ტახტს გააჩნდეს კანონიერი მემკვიდრე. ამ წმინდა ფეოდალურ პრინციპს ვოლფრამი იმდენად მტკიცედ იცავს, რომ გრაალის ორდენის პირველი მეფე ტიტურელი ღვთის რჩეულია, ხოლო როცა ტიტურელის სამეფო გვარს უკვე არ ჰყავს მემკვიდრე მისი უკანასკნელი წარმომადგენლის ანფორტასის ავადმყოფობის გამო, კვლავ ღმერთი ერევა საქმეში და ირჩევს სამეფოდ პარციფალს, ვინაიდან ეს უკანასკნელი იმავე გვარის უახლოესი შტოს წარმომადგენელია (პარციფალი ანფორტასის მკვიდრი ბიძაშვილია).

როგორც ვთქვით, ჯერ კიდევ კრეტიენი დაადგა რაინდობის „გასულიერების“ გზას „chevalier-clergies“-ს სახის შემოღებით. რამდენადაც მისი „პარციფალი“ დაუმთავრებელი დარჩა, ძნელია მსჯელობა იმაზე, თუ რა სახითა და მასშტაბით ჰქონდა კრეტიენს წარმოდგენილი რაინდობის „გასულიერება“. ვოლფრამმა, როგორც ვხედავთ, გააგრძელა კრეტიენის ხაზი და წარმოგვიდგინა რაინდობის ორი სამყარო: ორივე იდეალიზებული სხვადასხვა ზომით. ჩვენი აზრით, ორივე შეეფერება თვით ვოლფრამის იდეალს. გავანისა და პარციფალის პირადი მეგობრული ურთიერთობა შორეულად მაინც მიგვანიშნებს ვოლფრამის მიერ დახატული ორი სარაინდო სამყაროს ურთიერთდამოკიდებულებაზე, ამიტომ ვინც ცდილობს წარმოგვიდგინოს ვოლფრამის სოციალურ-პოლიტიკური იდეალი შინაგანი წინააღმდეგობის გარეშე, ამახინჯებს, ჩვენი აზრით, ისტორიულ სინამდვილეს. ზემოთ ნათქვამის ფონზე ადვილი წარმოსადგენია რუსთაველისა და ვოლფრამ ფონ ეშენბახის სოციალ-პოლიტიკური იდეალების როგორც ურთიერთმსგავსება, ისე არსებითი ხასიათის განსხვავებაც და ამაზე შეჩერება ზედმეტად მიგვაჩნია. ოღონდ არ შეიძლება არ აღინიშნოს ერთი გარეგნულად პარადოქსული ხასიათის განსხვავება: ვოლფრამ ფონ ეშენბახთან არ ვხვდებით ვასალიტეტის ხსენებასაც კი, რუსთაველთან კი, როგორც ვიცით, ვასალიტეტი იმდენად ურყევ პრინციპად არის წარმოდგენილი, რომ ხატაეთის ვასალური დამოკიდებულების აღდგენა ინდოეთის მიმართ სავსებით სამართლიან მოვლენად არის წარმოდგენილი „ვეფხისტყაოსანში“. თითქოს უნდა ყოფილიყო პირიქით: ვოლფრამის ხანის დასავლეთში, კერძოდ დასავლეთ გერმანიაში, ვასალიტეტი უფრო უნდა ყოფილიყო გავრცელებული, ვიდრე მაშინდელ საქართველოში, თანაც დამონმებელია თვით ვოლფრამის ვასალური დამოკიდებულება. ვოლფრამის ავტოდახასიათება „Schildes Amt“ (ფართო მოსამსახურე) სწორედ ვასალური მოვალეობის, თავისი სიუზერენის სამხედრო მოსამსახურის გამოხატვაა. ჩვენი აზრით, სწორედ ამ გარემოებამ განაპირობა ვოლფრამის ანტიპათია ვასალიტეტის მიმართ და მან თავის იდეალიზებულ რაინდულ სამყაროში სავსებით გამორიცხა ვასალურ-სიუზერენული დამოკიდებულება.

ზემოთ ნათქვამი განაპირობებს რუსთაველისა და ვოლფრამის ეთიკურ

შეხედულებათა საკმაოდ არსებით განსხვავებასაც. თუ რუსთაველი ქადაგებს სიყვარულსა და მეგობრობას, ვოლფრამთან ორივე ეს ხაზი მეტად მკრთალადაა წარმოდგენილი, მეტიც, ისინი თითქმის არ ჩანან. გავანისა და პარციფალის ურთიერთობა არსებითად ურთიერთპატივისცემისა და ჯენტლმენური დამოკიდებულების ფარგლებს არ სცილდება. რაც შეეხება სიყვარულს, მისი ნამდვილი ზნეობრივი მნიშვნელობით, ვოლფრამს აქვს ის წარმოდგენილი უფრო ქალ-ვაჟის ურთიერთობაში, რასაც ქვემოთ შევეხებით, ხოლო მამაკაცთა ურთიერთდამოკიდებულებაში ის საერთოდ არ ჩანს, აქ მხოლოდ არისტოკრატიული წმინდა ეზოტერული ზრდილობიანობა მეფობს. ეს განპირობებულია თვით რაინდობის არსით, რომლის მომღერალია ვოლფრამი: რამდენადაც რაინდული ყოფიერების მთავარი აზრია უმიზნო ავანტიურა, ამ ასპექტში ვოლფრამი კიდევ უფრო კატეგორიულია, ვიდრე კრეტიენი. თვით ზრდილობიანი (ჯენტლმენური) ურთიერთობაც მხოლოდ სოციალურად და საყოფაცხოვრებოდ გაერთიანებული წრეების (რაც ჩვეულებრივ სამეფო კარებით იფარგლებოდა) შინაგანი ურთიერთობით იფარგლება. უცნობი რაინდების თუნდაც სრულიად შემთხვევითი ურთიერთშეხვედრა გარდაუვალ ორთაბრძოლასთანაა დაკავშირებული, რომელიც დამარცხებული მხარის ან სიკვდილით, ან, თუ ის ითხოვს „შენყალებას“, მისი ვასალად გახდომით თავდება. ვოლფრამი იმდენად თანმიმდევრულად იცავს ამ პრინციპს, რომ თვით გრაალის ორდენის რაინდობაში შინაგანი მშვიდობიანი ურთიერთობის გვერდით ვოლფრამი გვიხატავს მტკიცედ დამკვიდრებული წესის სახით ამ ორდენის რაინდის განუკითხავ თავდასხმას გრაალის ორდენის ტერიტორიაზე თუნდაც შემთხვევით აღმოჩენილ რაინდზე, თანაც აქ კიდევ უფრო უღმობელი კანონი სუფევს: გრაალის ორდენის რაინდი მონიშნულმდეგის დამარცხების შემთხვევაში ჰკლავს მას, თუნდაც ამ უკანასკნელმა ითხოვოს შენყალება. ერთადერთი ზნეობრივი მოთხოვნილება ამ ორთაბრძოლებაში არის თვით ბრძოლის დამკვიდრებული წესების მკაცრი დაცვა ყოველგვარი დაუშვებელი ილეთების ან განსხვავებული (არა ხარისხით, არამედ სახით) იარაღის გამოყენების გარეშე. აქ აშკარად ჩანს თვით ვოლფრამის პროფესიულ-რაინდული ფსიქიკური ნყოფა, მას ალბათ არც კი ეჩვენებოდა უზნეოდ ადამიანის მოკვლა ეტიკეტის დაცვის დროს. ცხადია, რომ ამ ასპექტში არც კი ჩანს საერთო ნიადაგი რუსთაველისა და კრეტიენის ეთიკური შეხედულებებისა, რის გამოც მათი შედარება ამ ასპექტში მოკლებულია არა მარტო მნიშვნელობას, არამედ უბრალო აზრსაც კი. ალბათ ზემოთ აღნიშნული გარემოება ჰქონდა მხედველობაში გერმანელ მკვლევარს ბეკერს, რომელიც ვოლფრამს კლასობრივად შეგნებულ რაინდს (Klassbewupte Ritter) უწოდებს.

სამაგიეროდ ვოლფრამის შემოქმედებაში განსაკუთრებული ადგილი უკავია ნათესაურ ურთიერთობებს, ის თითქმის ერთნაირი ძალით, ოღონდ სხვადასხვა სახით იჩენს თავს როგორც „პარციფალში“, ისე „ვილლეჰალმში“. „პარციფალის“ ორასამდე სახელდებული პერსონაჟიდან ორ მესამედზე მეტი ნათესაურ კავშირშია ერთმანეთთან, ხოლო მათ შიგნით დიდი უმრავლესობა ნათესაურ კავშირშია თვით პარციფალთან. როგორც ჩანს, ამ ფაქტში თავი იჩინა ძველ-გერმანული „gemmenschaft“-ის სულისკვეთებამ.

ქალის საკითხშიც მკაფიოდ იჩენს თავს ვოლფრამის პოზიციის შინაგანი წინააღმდეგობა. დაკვირვებული მკითხველი შეამჩნევს ვოლფრამის ერთგვარ შიშს ფეოდალური არისტოკრატის შესაძლებელი გადაგვარების წინაშე მისი წარმომადგენლების გარყვნილების შედეგად, იქნებ სწორედ ამით იყოს ნაკარნახევი მისი უკომპრომისო პოზიცია მეულლეობრივი სიყვარულის დაცვაში. ერთი მხრივ ის დიდი სიმპათიით გვიხატავს უაღრესად სათნო და ერთგული ქალების სახეებს (ბელაკანე, კონდვირამური, ზიგუნა, ჰერცელიოდე), ხოლო მეორე მხრივ არც ისე უხალისოდ წარმოგვიდგენს ჭირვეულობასა და კეკლუცობას გადაყოლილ ტიპიური რაინდული წრისა (ორგელუზე) და მსუბუქი ქცევის ქალებსაც (ანტიკონიე). დამახასიათებელია თვით ვოლფრამის ლირიკული პასაჟებიც ამ საკითხის ირგვლივ. ერთი მხრივ, ის სასტიკად ჰკიცხავს მათ, ვინც საერთოდ აძაგებს ქალობას, ხოლო მეორე მხრივ თვითონ საკმაოდ გულმნარედ ჩივის ქალის უღირსობის თაობაზე. „ის მიმწარებს სულსა და სხეულსო, ამბობს ვოლფრამი, რომ მრავალს ეწოდება ქალი, მაგრამ ბევრ მათგანს მიუდის სული სიყალბისკენ“.¹⁶² კონდვირამურის მაღალზნეობრივი ქცევის აღწერისას ვოლფრამი თითქმის გულის ტკივილით დასძენს: ბევრი თანამედროვე ქალისთვის ასეთი უმანკოება დაუფერებელი იქნებაო, და მწარე ირონიით განაგრძობს: არიან ქალები, რომლებიც სტუმრებს გარეგნულად უმანკოებას (Keusche Sitte) უჩვენებენ, მაგრამ გულში სულ სხვა აქვთო.¹⁶³ როგორც ვხედავთ, ვოლფრამი დიდად მალდდება ქალებისადმი რაინდულ დამოკიდებულებაზე, მაგრამ აქაც საბოლოოდ ვერ სძლევს იმავე რაინდულ ტრადიციას: პირდაპირ დასაგმობად ვერ იმეტებს რაინდულ ფუქსავატობას ქალის საკითხში.

დიდი ნაბიჯი აქვს ვოლფრამს გადადგმული წინ, თავის თანამედროვეებთან შედარებით, ქალის სოციალური სტატუსის სიკთხშიც: „ვილლეჰალმში“ ის გვიხატავს ქალის დიდებულ სახეს, რომელშიც შესანიშნავად არის შერწყმული როგორც ფიზიკური სილამაზე და ქალური სინატიფე, ისე მაღალი სოციალურ-პოლიტიკური და ინტელექტუალური აქტივობაც, ჩინებული სამხედრო უნარის ჩათვლით. ამ მხრივ გიბურკის (არაბელას) სახე სრულიად ახალი სიტყვა იყო სარაინდო პოეზიაში. ამრიგად ქალის სახის ხატვის მხრივ ძალიან ბევრია საერთო რუსთაველსა და ვოლფრამს შორის და არც უნდა გაგვაკვირვოს იმ გარკვეულმა ხარკმა, რომელსაც უხდის ვოლფრამი ამ საკითხშიც დამკვიდრებულ რაინდულ ტრადიციას.

განსაკუთრებულად საინტერესოდ მიგვაჩნია რუსთაველისა და ვოლფრამის პოზიციათა შეპირისპირება ქალ-ვაჟის სიყვარულის საკითხში. აქ შეიმჩნევა ერთსა და იმავე დროს ყველაზე უფრო დიდი ნათესაობაცა და ყველაზე უფრო დამახასიათებელი განსხვავებაც. ვოლფრამი რუსთაველივით იცავს არა მარტო მეულლეობრივ სიყვარულს, არამედ ქალ-ვაჟის სიყვარულის მაღალზნეობრივი საფუძვლის აუცილებლობას. ზიგუნასა და, განსაკუთრებით, კონდვირამურის სახით ვოლფრამი იძლევა ქალ-ვაჟის სიყვარულის, უკეთ ქალის ვაჟისადმი სიყვარულში გრძნობად-ემოციური და ზოგადზნეობრივი სანწყისების ისეთ ორგან-

¹⁶² Wolfram von Eschenbach, «Parzival», 115, 4-6.

¹⁶³ Ibid, 201, 20-26.

ულ შერწყმას რომ მსგავსი რამ არ გვხვდება მთელს შუასაუკუნეობრივ პოეზიაში, გარდა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნისა“. პირდაპირ გასაოცარია ვოლფრამის უკომპრომისობა სიყვარულის მეუღლეობრივი ფორმის დაცვაში. ის მეუღლეობით აგვირგვინებს არა მარტო ჭირვეული და კეკლუცი ორგელუზეს სიყვარულს, არამედ გვიხატავს ხანდაზმული ქვრივის გათხოვებასაც, გავანის დედის სანგივესა და არტურის დედის არნივეს სახით. „ერთით გულდაჯერების“ საკითხში ვოლფრამი ყველაზე უფრო ახლოს დგას რუსთაველთან, ერთგულება (Treue) ქალ-ვაჟის სიყვარულში მას ურყევ პრინციპად აქვს დახატული. მაგრამ რაინდული ტრადიციის გავლენა იმდენად ძლიერია, რომ პარციფალის მამა გაჰმურეტი დიდი შინაგანი სულიერი ბრძოლისა და სინდისის ქეჯნის მიუხედავად მაინც ვერ აღუდგა ცდუნებას ახალი ცოლის შერთვისა მისი პირველი ერთგული მეუღლის ბელაკანეს სიცოცხლეში.

სწორედ ის გარემოება, რომ მსგავსად კრეტიენისა ვოლფრამიც ცდილობს რაინდობის ინსტიტუტის ხელუხლებლობის ნიადაგზე დასძლიოს რაინდულ-ეთიკური პრინციპი ქალ-ვაჟის სიყვარულისა, რომელიც პრინციპულად გამორიცხავდა მეუღლეობრივ სიყვარულს, ჰბადებს სავალალო არათანმიმდევრულობას მის პოზიციაში, ნაკარნახევს მხოლოდ და მხოლოდ რაინდული ეტიკეტური ტრადიციით. თვით მაღალ ზნეობრივ საწყისზე დამყარებული გულითადი სიყვარულის შემთხვევაშიც რაინდს არა აქვს უფლება შეირთოს ცოლად თავისი შეყვარებული, სანამ ის არ „დაიმსახურებს“ ამ სიყვარულს რაინდულ ორთაბრძოლაში მოპოვებული პრიზით. როცა გურნემანცი, პარციფალის მწვრთნელი რაინდულ ხელოვნებაში, სთავაზობს მას თავისი ქალიშვილის ხელს, პარციფალი უარს ამბობს სწორედ ამ მოტივით. თვით უკეთილშობილესი ზიგუნაც, რომელსაც ისევე ღრმად გულითადად უყვარს შიონატულანდერი, როგორც ამ უკანასკნელს ზიგუნა, შეუძლებლად მიიჩნევს მათს შეუღლებას, სანამ ჭაბუკი შიონატულანდერი არ მოიპოვებს სარაინდო პრიზს ორთაბრძოლაში, რასაც ის შეეწირება, ხოლო მის დაღუპვას მალე შეეწირება თვითონ ზიგუნაც. რომ აქ საქმე გვაქვს არა მარტო არსებული ტრადიციის ასახვასთან, არამედ თვით ვოლფრამის პოზიციის გამოხატვასთან, ნათლად ჩანს იქიდან, რომ ვოლფრამი საკუთარი პირით გვეუბნება: არაფრად მიმაჩნია ქალის სიყვარული, რომელიც ჩემი საკუთარი ხმლით და ფარით არ დამიმსახურებიაო.¹⁶⁴ რომ ვოლფრამს გულწრფელად სწამდა ამ რაინდული ტრადიციისა და ნამდვილი გულითადი მაღალზნეობრივი სიყვარულის შეთავსებადობა, სავსებით ნათლად ჩანს იქიდან, რომ თავის პირად ცხოვრებაში მან მოგვცა ცოცხალი მაგალითი ამგვარი შეთავსებისა. ამას უდავოდ მოწმობს „პარციფალის“ უკანასკნელი ტაეპები, რომლებშიც ვოლფრამი უდიდესი მადლიერების გრძნობით იხსენიებს თავის მეუღლეს, რომელმაც ხელი შეუწყო მას პოემის შექმნასა და წარმატებით დასრულებაში.

ვოლფრამის ზოგადესთეტიკური პრინციპების გარკვევას აძწელებს ის გარემოება, რომ ორივე მისი ეპიკური ქმნილება ფრანგულ ენაზე შექმნილ ნაწარმოებთა გადმოგერმანულებას წარმოადგენენ. მართალია, კომპეტენტური

¹⁶⁴ Ibid, 115, 16-18.

მკვლევრების მიერ დადგენილია, რომ ვოლფრამს იმდენი ცვლილებები აქვს შეტანილი თავის ფრანგულ წყაროებში, რომ ორივე მისი ნაწარმოები შეიძლება ჩაითვალოს სავსებით დამოუკიდებელ პოეტურ ქმნილებად.¹⁶⁵ მაგრამ მაინც შეუძლებელია გარკვეული გავლენა არ მოეხდინა ფრანგულ წყაროებს ესთეტიკურ ასპექტშიც. კერძოდ, ჩვენ გვეჩვენება, რომ ვოლფრამის „პარციფალის“ გარკვეული კომპოზიციური სისუსტე კრეტიენის „პერცევალისგან“ მომდინარეობს. ამავე დროს იგივე გარემოება გარკვეული აზრით გვინყობს ხელს ვოლფრამის მხატვრულ-შემოქმედებითი მეთოდის ძირითადი პრინციპების გარკვევაში, ვინაიდან კრეტიენი და ვოლფრამი არა მარტო ერთსა და იმავე ეპოქას ასახავენ, არამედ ერთისა და იმავე სოციალური ფენის რაინდობის მომღერლები არიან. განსხვავებით კრეტიენის ნაწარმოებებისაგან, ვოლფრამის ნაწარმოებებში იშვიათად თუ შეგვხვდება უარყოფითი რაინდი-პერსონაჟები, ხოლო იმ შემთხვევაში პერსონაჟის უარყოფითობა საგრძნობლად შერბილებულია.

ასეთია ვითარება არა მარტო ქალის მომტაცებელ მელიაკანცთან, არამედ თვით მეფე არტურის სენშალ კეისთან. ეს უკანასკნელი როგორც ტრადიციულად, ისე განსაკუთრებით კრეტიენის ქმნილებებში გამოსახულია არა მარტო როგორც ბაქია და ბოროტენიანი, არამედ როგორც მხდალიც. ვოლფრამის „პარციფალში“ მას შერჩა მხოლოდ მწარენიანობა, სხვა მხრივ ის თითქმის სანიმუშო რაინდია. ზოგიერთი მკვლევარი (შროდერი, ბარტელსი, ბეკერი) ვოლფრამს მიიჩნევს რეალისტად იმ მოსაზრებით, რომ ის გვიხატავს თავისი პერსონაჟების ღრმა გრძნობებსა და განცდებს, არ ერიდება ყოველდღიურობის გამოხატვას, არ მისდევს სტილის რაფინირებას და სიტყვიერ ფორმას შინაარს უქვემდებარებს. ყოველივე ეს უდავოდ ახასიათებს ვოლფრამის პოეტურ შემოქმედებას, მაგრამ ამაში შეგვეძლო გვენახა რეალიზმის ნამდვილი ნიშნები მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ვოლფრამის პოეზიაში საქმე გვექნებოდა ობიექტური სოციალური სინამდვილის რეალისტურ ასახვასთან. მაგრამ ეს ასე არ არის. თუ როგორც რუსთაველის, ისე კრეტიენის შემოქმედებაში აშკარა რომანტიკული იდეალიზების გვერდით ვხედავთ საკმაოდ ძლიერ რეალისტურ ნაკადს, ვოლფრამის შემოქმედებაში ეს უკანასკნელი იმდენად სუსტია, რომ მის მხატვრულ შემოქმედებით მეთოდს თავის მთლიანობაში შეიძლება რომანტიკული ფუნქციონირება. იქნებ სწორედ ამით აიხსნებოდეს, რომ გერმანელი რომანტიკოსების ერთ-ერთი ბელადი შლეგელი ვოლფრამს საერთოდ უდიდეს გერმანულ პოეტად მიიჩნევს. ეს მკაფიოდ იჩენს თავს თვით იდეალიზაციის პრინციპში, რომელსაც მიმართავს ვოლფრამი: თუ რუსთაველთან საქმე გვაქვს რეალური სინამდვილის ამაღლებასთან საკუთარ იდეალამდე, ვოლფრამთან საქმე გვაქვს სულ სხვა ვითარებასთან: როგორც არტურის „მრგვალი მაგიდის“ რაინდული სამყარო, ისე წმინდა გრაალის რაინდული ორდენიც არა მარტო არ არსებობდნენ რეალურად, არამედ შეუძლებელიც იყვნენ. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ ვოლფრამის დიდი პოეტური ნიჭი და ძალა გამოვლინდა მხოლოდ გრძნობათა და განცდათა ცოცხალ და ძლიერ გამოხატვაში და არა თვით პერსონაჟთა

¹⁶⁵ Gottfried Weber, Wolfram von Eschenbach, 1928, s. 6.

ხასიათების მრავალფეროვნებასა და ინდივიდუალობაში. მარტოდმარტო თვით პარციფალისა და ნაწილობრივ გავანის გამოკლებით ვოლფრამის მრავალრიცხოვანი რაინდ-პერსონაჟები თითქმის ერთფეროვან კლიშეებს წარმოადგენდნენ. თუ, როგორც ვთქვით, სიყვარულის ასპექტში ვოლფრამის პოეზია მკვეთრად გამოირჩევა სარაინდო-სამეფისკარო პოეზიის ფონზე, თითქმის ყველა დანარჩენ ხაზში, განსაკუთრებით სარაინდო ავანტიურების ხატვასა და რაინდ-პერსონაჟების იდეალიზებაში, ის უდავოდ სამეფისკარო პოეზიას განეკუთვნება.

რაც შეეხება უშუალოდ პოეტური სტილის ასპექტს, აქ ვოლფრამი უთუოდ მკვეთრად უხვევს გვერდს სარაინდო-სამეფისკარო პოეზიის ტრადიციას, რომელსაც ახასიათებდა უაღრესი ეტიკეტური კონვენციონალიზმი, ლექსიკური და სტილისტური პურიზმი და სიმშრალე. ცნობილია, რომ გოტფრიდ სტრასბურგელმა მკაცრად გააკრიტიკა ვოლფრამის სტილი და ბევრი მკვლევარი აღიარებს ამ კრიტიკის სამართლიანობას. უფრო მართებულად მიგვაჩნია იმათი აზრი, რომლებიც, პირიქით, ვოლფრამის პოეტურ სტილს უფრო მაღლა აყენებენ. სწორედ თავისი ძარღვიანი ცოცხალი და ღრმა ემოციურობის მომცველი პოეტური მეტყველებით დაიმსახურა ვოლფრამმა ნამდვილი ახალი პოეზიის პირველი წამოწყების პატივი.

ბოლოს უნდა შევნიშნოთ, რომ თავისი გულწრფელობითა და ზნეობრივი ამაღლებულობით ვოლფრამი უახლოვდება დანტეს. ისიც ისევე განიცდიდა თავის მისტიკურ და განუხორციელებელ იდეალს რაინდობის განმინდანებისა გრაალის ორდენის სახით, როგორც დანტე¹⁶⁶ განიცდიდა თავის წმინდა იდეალურ წმინდანურ სიყვარულს ბეატრიჩესადმი. თავისი პოეტური გენიით ვოლფრამი რუსთაველის მსგავსად ეკუთვნის იმ მსოფლიო მნიშვნელობის პოეტების რიგს, რომლებითაც შეუძლიათ იამაყონ არა მარტო მათ წარმომშობ ერებს, არამედ მთელ კაცობრიობას.

4. რუსთაველი და გოტფრიდ სტრასბურგელი

რუსთაველისა და გოტფრიდ სტრასბურგელის პოეტურ შემოქმედებათა შეპირისპირებას უაღრესად დიდი მნიშვნელობა ენიჭება იმის გამო, რომ არაერთი ცნობილი რუსთაველოლოგის (მათ შორის პირველ რიგში კორნელი კეკელიძის), აზრით „ვეფხისტყაოსანში“ მთავარია სასიყვარულო ხაზი, (ჩვენი მოსაზრება ამის შესახებ გადმოცემულია ზემოთ), ხოლო როგორც ეს საყოველთაოდ აღიარებულია, გოტფრიდ სტრასბურგელის „ტრისტანისა და იზოლდას“ მთავარ თემატურ შინაარსს წარმოადგენს სწორედ ქალ-ვაჟის სიყვარული.

თუმცა ამ შრომის მთავარი მიზანდასახულების თვალსაზრისით ვერ ავუვლით გვერდს რუსთაველისა და გოტფრიდ სტრასბურგელის პოეტურ შემოქმედებათა შეპირისპირებას ზოგადმსოფლმხედველობრივი, ეთიკური და პოლი-

¹⁶⁶ სამწუხაროდ, სულ უნდა გამოვტოვოთ რუსთაველისა და დანტეს პოეტურ შემოქმედებათა შეპირისპირება, რაც მიუხედავად მათი ეპოქების საკმაოდ დიდი ურთიერთდაშორებისა და მათ სოციალურ გარემოთა არსებითი ურთიერთგანსხვავებისა, მეტად საინტერესოა პოეტური შემოქმედების უზოგადესი კანონზომიერების თვალსაზრისით.

ტიკურ-იდეოლოგიური ხაზებითაც, მაგრამ ყოველივე ეს უნდა დაექვემდებაროს ქალ-ვაჟის სიყვარულის გაგებას რუსთაველისა და გოტფრიდის პოემებში.

გოტფრიდის პოეტური შემოქმედების თითქმის ყველა მკვლევარი აღიარებს მისი ზოგადმსოფლმხედველობრივი ორიენტაციის გარკვევის სიძნელეს.¹⁶⁷ ამით აიხსნება აზრთა დიდი სხვაობა ამ საკითხში: ზოგნი ამტკიცებენ, რომ გოტფრიდი საერთოდ სკეპტიკურად უყურებდა არამარტო საეკლესიო-ქრისტიანულ ორთოდოქსიას, არამედ თვით ქრისტეს მოძღვრებას.¹⁶⁸ ამის გარკვეულ საფუძველს თვით პოეტი იძლევა. მას შემდეგ, რაც ის აგვიწერს „ღმრთის სამსჯავროზე“ იზოლდას გამონგვევის პროცედურას, სახელდობრ, თუ როგორ ცდილობს იზოლდა მოატყუოს არა მარტო სამეფისკარო საზოგადოება, არამედ თვით ღმერთიც¹⁶⁹ და, მიუხედავად ამისა, გავარვარებული რკინის ალება ხელებში მას არავითარ ზიანს არ აყენებს (რაც მისი უდანაშაულობის ნიშნადაა მიჩნეული). პოეტი საგანგებოდ შენიშნავს: ამრიგად ქრისტე ერთნაირად ღებულობს სიმართლესა და სიცრუეს, მსგავსად ტანსაცმლის სახელურისა ის იხრება იქითკენ, საითკენაც ქარი უბერავს.¹⁷⁰ მეტიც, პოეტი არაერთხელ საკმაოდ ფრივოლური კილოთი იხსენიებს ღმერთის სახელს (განსაკუთრებით იმის მოყოლის შემდეგ, თუ როგორ მოარჩინა სასიკვდილოდ დაჭრილი რივალინი ბლანშეფლერის კოცნამ და მასთან ინტიმურმა კავშირმა).¹⁷¹

ამავე დროს მთელი პოემის მანძილზე ღმერთი წარმოდგენილია როგორც სამყაროს შემქმნელი არაფრისგან, როგორც ადამიანთა ბედ-იღბლის განმკარგულებელი, გაჭირვებაში მათი მშველელი და სხვ.¹⁷² საინტერესოა, რომ გოტფრიდის პოემაში ღმერთის სახელი ნახსენებია სხვადასხვა კონტექსტში ოთხ-ასზე უფრო მეტჯერ, უფრო ხშირად, ვიდრე თვით ვოლფრამ ფონ ეშენბახთან. ამიტომ, ჩვენი აზრით, უფრო მართალნი არიან ის მკვლევარები, რომელნიც ფიქრობენ, რომ გოტფრიდის ზემოთ ხსენებული სიტყვები ქრისტეზე მოწმობენ არა მის სკეპტიკურ დამოკიდებულებას თვით ქრისტესა და მისი მოძღვრების მიმართ, არამედ ნიშნავენ მის პროტესტს საეკლესიო-ქრისტიანული ცრურწმენების წინააღმდეგ, რომელთა ერთ-ერთ საზიზღარ გამოხატულებას წარმოადგენდა „ღმრთის სამსჯავრო“. გოტფრიდის კრიტიკული განწყობილება მისი დროის ეკლესიისადმი იქიდანაც ჩანს, რომ პასუხისმგებლობას „ღმრთის სამსჯავროს“ მოშველიებისთვის იზოლდას შესამონმებლად ის აკისრებს უმთავრესად სამღვდლოებას, რომელმაც ჩააგონა მეფე მარკს ამ პროცედურის ჩატარება. თუმცა გოტფრიდის კრიტიკული განწყობილება ეკლესიის მიმართ

¹⁶⁷ იხ. განსაკ. К у н о Ф р а н к е, История немецкой литературы в связи с развитием общественных сил, СПб, 1904, стр. 192

¹⁶⁸ Th. S t o c k u m, Die Problem des Gottesbegriffs in Gottfried's «Tristan» (ჯალკე ამონაბეჭდი, s. 9).

¹⁶⁹ იზოლდა წინასწარ დაარიგებს ტრისტანს – შენიღბულად, პილიგრიმის ღარიბ ტანსაცმელში გამოჩნდეს გემზე, რომელმაც უნდა მიიყვანოს იზოლდა იმ კუნძულთან, სადაც ტარდება „ღმრთის სამსჯავრო“, და როცა ის გაიყვანს იზოლდას ამ უკანასკნელის თხოვნით ნაპირზე, განგებ ნაბორძიკდეს და იზოლდასთან ერთად დაეცეს მიწაზე. როცა ეს მოხდება, იზოლდა ღმერთისა და მკურნალების გასაგონად ფიცულობს, რომ თავისი მეუღლე მარკისა და ამ საწყალი პილიგრიმის გარდა არ მოჰხვევია არც ერთ მამაკაცს.

¹⁷⁰ Gottfried von Strassburg, Tristan und Isold. Übers, V. K. Simrock, 1855, II, s. 235.

¹⁷¹ Ibid., I, ss. 62-63.

¹⁷² Ibid., I, ss. 93-94, 253-254; შეად. Th. S t o c k u m, op. cit., ss. 4-5.

ისეთი რადიკალური არ არის, როგორც ჩვენ ვხედავთ „ვეფხისტყაოსანში“, მაგრამ თვით უდავო ფაქტი ამ კრიტიკული განწყობილებისა გოტფრიდს ყველაზე უფრო ახლოს აყენებს რუსთაველთან მის თანამედროვე დიდ პოეტებს შორის. ამას ისიც ადასტურებს, რომ გოტფრიდის „ტრისტანი და იზოლდა“ თითქმის ისეთივე საერო სულისკვეთებით ხასიათდება, როგორც „ვეფხისტყაოსანი“.

მაგრამ რუსთაველისა და გოტფრიდ სტრასბურგელის პოეტურ შემოქმედებათა ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი ნათესაობა ვლინდება იმაში, რომ ორივე დიდ პოეტთან ადამიანის ბედნიერება-უბედურების ერთადერთი არენაა „ამქვეყნიურობა“. როგორც „ვეფხისტყაოსნის“, ისე გოტფრიდის „ტრისტანი და იზოლდას“ არც ერთი პერსონაჟის ქცევა-მოქმედებაში არ ჩანს რაიმე ზრუნვა ან დარდი „იმქვეყნიურობის“ ნეტარებაზე ან ტანჯვა-წვალებაზე. ჩვენ უკვე ზემოთ შევხეთ იმ ცნობილ (თანაც ერთადერთ), ადგილს „ვეფხისტყაოსანში“, სახელდობრ ავთანდილის „ანდერძში“, სადაც იხსენიება „ის საუკუნე“. თვით კონტექსტი ამ ხსენებისა ცხადპყოფს, რომ ავთანდილის სიტყვები მეტს არაფერს ნიშნავენ თუ არა „რიტორიკულ ფიგურას“ თავისი გაპარვის გასამართლებლად: ფიცი რომ გავტეხო, ტარიელი შემარცხვენსო „იმ საუკუნეში“. თუნდაც ის უბრალო ფაქტი, რომ „იმ საუკუნეში“ პირდაპირ გადატანილია ამქვეყნიური ეტიკური ნორმა, მონიშნავს იმას, რომ ავთანდილის სიტყვებს არავითარი კავშირი არა აქვს საეკლესიო-ქრისტიანულ დოგმასთან. რად ღირს მარტო ის გარემოება, რომ თავისი ქონების მოხმარებაში ავთანდილს თითქმის არაფერი არ ავიწყდება, გარდა ეკლესიისა, და ეს იმ დროს, როცა ყველა მსგავს ანდერძში (ისევე როგორც თვით პრაქტიკაში) პირველ ადგილზე სწორედ ეკლესია იდგა. პრინციპულად ასეთივე აზრი აქვს გოტფრიდის „ტრისტანი და იზოლდაში“ იმ სამიოდე ადგილს, სადაც იხსენიება „საიქიო“: თავის განმკურნებელ დედოფალ იზოლდასთან გამოთხოვებისას ტრისტანი ეუბნება მას: რაც თქვენ მე სიკეთე მიყავით, ღმერთი გადაგიხდით საიქიოში.¹⁷³

გარკვეული მსგავსება შეიმჩნევა აგრეთვე რუსთაველისა და გოტფრიდის ზოგადმსოფლმხედველობრივ შეხედულებებს შორის იმაშიც, რომ ორივე პოეტის აზრით ღმერთი და სამყარო მკვეთრად უპირისპირდება ერთმანეთს. მაგრამ აქ მათ შორის განსხვავება უფრო არსებითია, ვიდრე მსგავსება: თუ გოტფრიდთან ღმერთი და სამყარო გათიშულია ერთმანეთისაგან¹⁷⁴, რუსთაველთან თვით ადამიანური უნიკალური ფორმა ყოფიერებისა გვევლინება ღმერთისა და სამყაროს („სოფლის“) გამაერთიანებელ რგოლად. ადამიანში ისე არსებითად არის შერწყმული ღვთაებრივი (სული) და სამყაროსეული (სხეული) სანყისები, რომ მათი კავშირის შეწყვეტა საერთოდ ადამიანური ყოფიერების ბოლოს ნიშნავს. თუმცა საერთოდ სულისა და სხეულის არსის საკითხში რუსთაველი მტკიცედ იზიარებს ტრადიციულ-ქრისტიანულ შეხედულებას სულის – როგორც თვით ღმერთის ნაწილის – უკვდავების შესახებ, მაგრამ მისი სხეულისგან მონყვეტის შემდეგ ის კვლავ თავის წყაროს (ღმერთს) უბრუნდება და ადამიანურობის ნიშანი არ გააჩნია. შეიძლება შეგვნიშნონ: თუ, როგორც

¹⁷³ Ibid., II, s. 333.

¹⁷⁴ H. de Boor und R. Newald, *Gesch. d. deut. Litter.*, ss. 139-140.

ვთქვით, გოტფრიდიც ზოგადქრისტიანულ ნიადაგზე დგას, რატომ არ უნდა ვიგულისხმოთ მასთანაც ისეთივე წარმოდგენა ადამიანის სულზე, როგორსაც ვხედავთ რუსთაველთან? მართლაც, გოტფრიდიც ემიჯნება საეკლესიო ქრისტიანულ ორთოდოქსიას სულის ყოფიერების საკითხში ადამიანის სიკვდილის შემდეგ, მაგრამ სულის ფუნქციის გაგებაში თვით ადამიანურ ყოფიერებაში მათი პოზიციები უაღრესად განსხვავებულია. თუ რუსთაველთან სწორედ სულიერ სანყის ეკუთვნის დომინანტური როლი „ხარბი და გაუმადლარი“ გულის – სხეულბრივი სანყის ამ მთავარი განსახოვნების – მიმართ (თუმცა რუსთაველიც გულის მოთხოვნილებათა გონივრულ დაკმაყოფილებას მიიჩნევს ადამიანის ბედნიერების ისეთივე პირობად, როგორც სულის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას), გოტფრიდთან სწორედ გულს ეკუთვნის დომინანტური როლი და სული სავსებით უძლურია აღუდგეს წინ მის მოთხოვნილებებს. თუმცა რუსთაველთანაც სულს არ შეუძლია „გააუქმოს“ გულის არც ერთი მოთხოვნილება, მაგრამ მას შეუძლია არ გაჰყვეს გულის იმ მოთხოვნილებებს, რომელნიც ემუქრებიან ადამიანის ნამდვილ ბედნიერებას და სწორედ ეს არის სიბრძნე რუსთაველის გაგებით (ცნობილი რუსთაველისეული ფორმულა „რაც არ გინდა, ისა ჰქენი“ ხაზს უსვამს სწორედ სულის უნარს საჭიროების შემთხვევაში დაიქვემდებაროს გული). სრულიად სანინალმდეგო ვითარებას ვხედავთ გოტფრიდთან: აქ სწორედ გული კარნახობს და არსებითად სულის ფუნქცია დაყვანილია გულის მსახურის როლზე. თავიანთი ბუნებით კეთილშობილმა ტრისტანმა და იზოლდამ იციან, რომ მათი ქცევა უღირსია, მათ გადაიტანეს მძიმე შინაგანი სულიერი ბრძოლა, სანამ მინებდებოდნენ დაუოკებელ ვნებათა ლეღვას, მაგრამ სულმა საბოლოოდ უკან დაიხია, ის თანდათანობით სულ უფრო და უფრო იწევს უკანა პლანზე და მთელი მისი ფუნქცია ისაზღვრება მეფისა და სამეფისკარო საზოგადოების მოტყუების ხერხების გამოგონებით. თითქმის თანაბრად ეხება სულის უძლურობა გულის წინაშე მეფე მარკის სახესაც: სწორედ დაუოკებელი გრძნობადი ლტოლვა იზოლდასკენ აბრმავებს მას და უსუსტებს ნებისყოფას, აკნინებს მის არა მარტო მეფურ, არამედ ელემენტარულ ადამიანურ ღირსებას.

როგორც ვხედავთ, ყველაზე უფრო მკაფიოდ ვლინდება სულიერი სანყის დაქვემდებარება გრძნობად-სხეულბრივი სანყისადმი სწორედ იმ საკითხში, რომელიც ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანია რუსთაველისა და გოტფრიდის შემოქმედებათა შეპირისპირებაში, სახელდობრ სიყვარულის საკითხში. თუ რუსთაველთან ქალ-ვაჟის სიყვარული, როგორც ერთ-ერთი სახე საერთოდ ადამიანის ადამიანისადმი სიყვარულისა, რომელიც „ვეფხისტყაოსანში“ ყველაზე უფრო მაღალ ეთიკურ კატეგორიას წარმოადგენს, აუცილებლად უნდა ემყარებოდეს მაღალ ზნეობრივ საფუძველს. გოტფრიდთან ქალ-ვაჟის სიყვარული წარმოადგენს ბრმა გრძნობად-ბუნებრივ სტიქიას, რომელსაც არავითარი ზნეობრივი სანყისი არ გააჩნია და არავითარ სოციალურ წესებსა და კანონებს არ ექვემდებარება. ამიტომ თუ რუსთაველთან „სიყვარული აგვამალლებს“, გოტფრიდთან, პირიქით, სიყვარული ზნეობრივად აკნინებს ადამიანს, როგორც ვთქვით, ტრისტანიცა და იზოლდაც მაღალ ზნეობრივ თვისებებს იჩენდნენ, სანამ მათ

არ შეიპყრობდა სასიყვარულო გრძნობა. ტრისტანს არაერთხელ გაუმეტებია თავი საერთო საქმისთვის (ორთაბრძოლა საშინელ მორჰოლდთან მარკის სამეფოს გათავისუფლებისათვის სამარცხვინო ხარკისგან, სამკვდრო-სასიცოცხლო შებმა ურჩხულთან მეფე მარკის საცოლედ „ქერათმიანი იზოლდას“ მოპოვებისთვის და სხვ.), ხოლო იზოლდას შეყვარების შემდეგ ის უაღრესად მდაბლდება ზნეობრივად, სამარცხვინოდ ღალატობს თავის აღმზრდელ ბიძას მეფე მარკს და სინდისის ქენჯნასაც კი არ განიცდის.¹⁷⁵

მართალია, ქალ-ვაჟის ნამდვილი სიყვარულის გაგებაშიც შეიმჩნევა გარკვეული მსგავსება რუსთაველსა და გოტფრიდს შორის: ორივესთან ჭეშმარიტია მხოლოდ „გულიდან მომდინარე“ სიყვარული, ორივეს სძულს „უგულო კოცნა-ხვევნა, მტლამა-მტლუში“. როგორც ტარიელ-ნესტანსა და ავთანდილ-თინათინს არ მიუდით გული ვინმე სხვასთან, ისე ტრისტანსა და იზოლდასაც არ მიუდით გული სხვა არავისთან (მართალია, იზოლდა დედოფლის პრივილეგირებული მდგომარეობის შენარჩუნების მიზნით ცხოვრობს მეფე მარკოსთანაც, მაგრამ ეს ხომ თვალთმაქცობაა და არა სიყვარული). სწორედ მხოლოდ „გულიდან მომდინარე“ სიყვარულის ერთადერთ ჭეშმარიტ სიყვარულად მიჩნევით¹⁷⁶ ემიჯნება გოტფრიდი ტრადიციულ სარაინდო-სამეფისკარო პოეზიას. მაგრამ ამ სფეროშიც განსხვავება გაცილებით უფრო არსებითია. თანაც არა მარტო ეთიკურ ასპექტში, რაც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, არამედ ზოგადმსოფლმხედველობრივ ასპექტშიც. რამდენადაც რუსთაველთან თვით სოციალური ცხოვრების უმაღლესი საწყისია სიყვარული ადამიანისა ადამიანისადმი, ხოლო ქალ-ვაჟის სიყვარული მისი ერთ-ერთი სახეა, ეს უკანასკნელი არათუ არ ეჯახება სოციალური ცხოვრების წესებს, პირიქით, სავსებით ეხმატკბილება მას. გოტფრიდს კი საერთოდ სოციალურ-პოლიტიკურ იდეოლოგიის სფეროში არა აქვს დაძლეული საბოლოოდ სამეფისკარო ეთიკეტურობა და კონვენციურობა. ამიტომ მასთან ქალ-ვაჟის ჭეშმარიტი სიყვარული ვერ ეგუება სოციალურ ცხოვრებას და სწორედ ეს კონფლიქტი განაპირობებს ტრისტანისა და იზოლდას სიყვარულის ტრაგიკულობას: რამდენადაც მათ არ შეუძლიათ შეეღიონ სამეფისკარო ცხოვრებას, ხოლო ამ ცხოვრების ტრადიციული წესები შეურიგებლად ეჯახებიან მათს სიყვარულს, ამ უკანასკნელის ტრაგიკული ფინალი გარდუვალი იყო. ეს წინააღმდეგობა თვით პოეტის მსოფლმხედველობის შინაგანი წინააღმდეგობის გამოვლენაა, როგორც ახალი სოციალური ფენის ბიურგერობის წარმომადგენელი, გოტფრიდი კრიტიკულადაა განწყობილი სარაინდო-სამეფისკარო წეს-ადათებისადმი, მაგრამ ამავე დროს მას ხიბლავს სამეფისკარო ცხოვრების ბრწყინვალეობა და, როგორც ეს თითქმის საყოველთაოდ აღიარებულია, ამ ბრწყინვალეობის ყველაზე უფრო ბრწყინვალე პოეტური ამსახველია.¹⁷⁷ განსაკუთრებით უარყოფითადაა განწყობილი გოტფრიდი მის ეპოქაში უკვე დეგრადირებულ, არსებითად თვით ფეოდალური საზოგადოებისთვის მეტბოროცად ქცეული რაინდობის მიმართ, მაგრამ აქაც არ იჩენს ის

¹⁷⁵ Fr. V o g t und M. K o c h, *Gesch. d. deut. Litter.*, ss. 126-127; *Gottfried von Strassburg*, op. cit., II, s. 126.

¹⁷⁶ *Gottfried von Strassburg*, op. cit., II, s. 96.

¹⁷⁷ *Ruth Kunzer*, *The «Tristan»*. Of Gottfried of Strassburg, 1973, pp. 90-91.

თანმიმდევრულობას: მისი იდეალია არა გაუქმება რაინდობისა, არამედ მისი რადიკალური ტრანსფორმირება, ოღონდ არა ვოლფრამისეული ხაზით (რაინდობის რელიგიური გრძნობით გამსჭვალვის გზით), არამედ რაინდობის ტრადიციული დადებითი თვისებების: სიმამაცის, გამბედაობისა და ბრძოლისუნარიანობის შეუღლებით საქმიანობასა და გამჭრიახობასთან. სწორედ ეს იდეალია სისხლ-ხორცშესხმული პოემის მთავარი გმირის ტრისტანის სახით, რომელიც ინარჩუნებს ყველა ჩამოთვლილ ღირსებას და ამავე დროს არ ეტანება უმიზნო ავანტიურებს, ანგარიშიანი, წინდახედული და უაღრესად გამჭრიახია.

სწორედ ზემოთ აღნიშნული შეუთავსებლობა ქვეშარტი სიყვარულისა რეალურ სოციალურ სინამდვილესთან განაპირობებს გოტფრიდის ეთიკური პოზიციის კარდინალურ განსხვავებას რუსთაველის პოზიციისგან: რახან არსებული სოციალური სინამდვილის გაუქმება არ შეიძლება (ხოლო მიუხედავად თავისი ბიურგერული სტატუსისა იმ დროს არც გოტფრიდს შეეძლო წარმოედგინა რომელიმე სხვა სოციალური წყობა), სიყვარული უნდა შეეგუოს ამ სინამდვილეს, ამ შეგუების ერთადერთ ფორმადაა მიჩნეული სიცრუე, საზოგადოებრივი აზრის მოტყუება, ამის გარეშე ქვეშარტი სიყვარული ილუპება, ხოლო რახან მხოლოდ სიყვარული მიაჩნია გოტფრიდს ბედნიერების მთავარ წყაროდ, ის იძლევა სიცრუისა და მოტყუების ზნეობრივ სანქციას სიყვარულის გადასარჩენად. როცა უმანკოება დაკარგა იზოლდამ მეფე მარკთან შეუღლებამდე, საჭირო გახდა პირველ საქორწინო ღამეს მის საწოლში იზოლდას ფრეილინის ბრანჟანას შეპარება, რის გამოც თვით პოეტი შენიშნავს: ამრიგად პატივი და სიყვარული შეთავსდნენ სიცრუის მეშვეობით.¹⁷⁸ ამით გოტფრიდს პატივის ცნება ეთიკური სფეროდან ეთიკეტურ სფეროში გადააქვს. მას შემდეგაც კი, როცა პოეტი არაერთხელ გვიხატავს ტრისტანსა და იზოლდას მეფე მარკის მომტყუებლებისა და მოღალატეების როლში, მათი სახელების ხსენებისას ის არ იშურებს ეპითეტს „უხვსათნოიანი“ (Tugendreiche). მაგრამ ვითარება მკვეთრად იცვლება, როცა „ღმრთის სამსჯავროს“ უვნებლად გადარჩენით გათამამებული იზოლდა იგინყებს სიფრთხილეს და გამომწვევად გააშლევინებს დღისით სამეფისკარო ბაღში მეფურ საწოლს ტრისტანთან სასიყვარულო ორგისათვის, ამით ბოლო ედება შემდგომი მოტყუების შესაძლებლობას. ტრისტანი იძულებულია გაიქცეს და მიჰყოს ხელი ხეტიალს სხვადასხვა ჰერცოგების სამხედრო სამსახურში ევროპის კონტინენტზე¹⁷⁹. ამის შემდეგ იწყება პოეტის გამკიცხავი კილო თავისი მთავარი გმირების (განსაკუთრებით იზოლდას) მიმართ. სწორედ ამ ეპიზოდს მოსდევს გოტფრიდის ვრცელი სპეციალური ექსკურსი ქალის ბუნების შესახებ, რომელშიც ქალი არც ისე სახარბიელოდ არის დახასიათებული: მოყოლებული „პირველდედა“ ევასაგან ქალი აკრძალულისკენ ისწრაფვისო. მეტიც, არაპირდაპირი გზით გოტფრიდი საერთოდ უარყოფს ქალის ერთგულე-

¹⁷⁸ Gottfried von Strassburg, op. cit., II, ss. 104-106.

¹⁷⁹ აღსანიშნავია, რომ რაინდის ფორმალური სტატუსის მქონე, ტრისტანი იწყებს სარაინდო ხეტიალს, რაც საერთოდ რაინდობის *raison d'être*-ს წარმოადგენდა, მხოლოდ იზოლდასგან მოწყვეტილი გამონეველი „სევდის გასაქარვებლად“ და თვით ეს ხეტიალი გამოიხატება არა უმიზნო ავანტიურებსა და ორთაბრძოლებში, რაც ტრადიციულად რაინდის მთავარი დამახასიათებელი ნიშანი იყო, არამედ სამხედრო სამსახურში. ეს ადასტურებს ჩვენს მოსაზრებას პოეტის იდეალზე რაინდობის საკითხში.

ბას. მას შემდეგ, რაც ის ქებით მოიხსენიებს ქალის ნამდვილ ერთგულებას, კატეგორიული ტონით დასძენს: მაგრამ ასეთი ქალი მხოლოდ სახელწოდებით იქნება ქალი.¹⁸⁰ როგორც ვხედავთ, გოტფრიდი, რომელმაც სერიოზული ნაბიჯი გადადგა წინ ქალის სტატუსის საკითხში სარაინდო-სამეფისკარო პოეზიის ტრადიციასთან შედარებით (როგორც ტრისტანის დედა ბლანშეფლერი, ისე თვით „ქერათმიანი“ იზოლდა აქტიურად იბრძვიან თავიანთი ბედნიერებისთვის, იზოლდას დედა, ირლანდიის დედოფალი იზოლდა დიდი გავლენით სარგებლობს სამეფო კარზე და სხვ.), ვერ მალდებდა ქალის სტატუსის საკითხში რუსთაველის დონემდე, რომელმაც გაუთანაბრა ქალი მამაკაცს თითქმის ყველა ასპექტში.

ამრიგად, სიყვარულის გოტფრიდისეული გაგებაა ის მთავარი ფოკუსი, რომელიც განსაზღვრავს პოეტის პოზიციას არა მარტო ეთიკურ და პოლიტიკურ-იდეოლოგიურ სფეროებში, არამედ თვით ზოგადმსოფლმხედველობრივ სფეროშიც. გოტფრიდის ცნობილი ანტითეზა: სიყვარული ერთსა და იმავე დროს სიხარულიცაა და ტანჯვაც განპირობებულია იმით, რომ ჭეშმარიტი სიყვარული შეუთავსებელია რეალურ სინამდვილესთან. სიყვარული, როგორც ბედნიერების უმაღლესი წყარო, თავისთავადაა უმაღლესი სათნოება და ამიტომ ზნეობრივად გამართლებულია სიყვარულის გადარჩენის ყველა ხერხი, მის კონფლიქტში რეალურ სინამდვილესთან, თვით ღალატისა და სიცრუის ჩათვლით. სიყვარული მხოლოდ და მხოლოდ გრძნობად-ბუნებრივი და არა სულიერი ფენომენია, ის მხოლოდ და მხოლოდ გულისა და არა სულის საკითხია, ამიტომ არავითარ სულიერ ძალას არ შეუძლია აღუდგეს წინ გულის მოთხოვნილებას. ყოველივე ამით აიხსნება ის ერთი შეხედვით გაუგებარი თეზისი, რომ სიყვარული მისანვდომია მხოლოდ „კეთილშობილი გულებისთვის“ (adele Herzen), ესე იგი იმათთვის, ვისაც შეუძლია ითმინოს მასთან დაკავშირებული ტანჯვა, რაც თავის მხრივ განპირობებულია სიყვარულის მისთვის არახელსაყრელ რეალურ სინამდვილესთან შეგუების ხერხების გამოგონებისა და განხორციელების სიძნელით. სანამ ტრისტანი და იზოლდა ითმენდნენ ამ ტანჯვას, ისინი „კეთილშობილი გულების“ რეპუტაციას იმსახურებდნენ, მაგრამ როცა მათ მოისურვეს სიყვარული ტანჯვის გარეშე, ესე იგი მისი თავისუფალი გამოვლენა მტრულ სოციალურ გარემოში, ტრაგიკულად მოელო ბოლო თვით მათ სიყვარულს.

ყოველივე ამაში დაკვირვებული მკითხველი მიაგნებს ორ გამოუთქმელ ნაწინამძღვარს: 1) გოტფრიდის თვალშიც ნამდვილი ღირებული ცხოვრება სამეფისკაროა; 2) გოტფრიდის წარმოდგენითაც ჭეშმარიტი სიყვარული შეუთავსებელია მეულლეობასთან. როცა მეფე მარკოსი პირველად ირწმუნებს ტრისტანისა და იზოლდას ღალატს, ის განდევნის მათ სამეფო კარიდან. განდევნილნი მოენყობიან „სასიყვარულო გამოქვაბულში“ (Minnegrotte-ში) და ისეთ ნეტარებას განიცდიან თავიანთი სიყვარულის დაუბრკოლებელი განხორციელების შესაძლებლობის გამო, რომ, მკვლევართა უმრავლესობის აზრით, პოეტმა გამოქვაბულში მათი ცხოვრების დახატვით მოგვცა ბიბლიური სამოთხის ალე-

¹⁸⁰ Ibid., ill, ss. 344-345.

გორია.¹⁸¹ ამ ნეტარებაში მათ კვების მოთხოვნილებაც ავინყდებათ, მაგრამ არ ავინყდებათ სამეფო კარზე დაბრუნების სურვილი და როცა მეფე მარკოსის ახალი მოტყუების წყალობით მათ გაეხსნებათ ასეთი შესაძლებლობა, დაუყოვნებლივ ბრუნდებიან სამეფო კარზე. როცა ტრისტანისა და იზოლდას გულელებში იფეთქა უძლეველმა სასიყვარულო გრძნობამ, მათ არაფერი და არავინ უშლიდათ შეუღლებულიყვნენ და მიეტოვებინათ მარკოსის სამეფო კარი, ამ შემთხვევაში მათი თვით სოციალური „ზარალიც“ არც ისე დიდი იქნებოდა: როგორც პარმენიეს კანონიერ მფლობელს, ტრისტანს თვითონ შეეძლო შეექმნა თავისი საჰერცოგო კარი, რომელიც მხოლოდ ერთი ხარისხით ჩამოუვარდებოდა მარკოსის სამეფო კარს.

შეიძლება შეგვნიშონ: არც პოეტისა და არც მისი მთავარი პერსონაჟების ტრისტანისა და იზოლდას იდეურ-ზნეობრივ თვისებებზე არ შეიძლება ვიმსჯელოთ პოემაში აღწერილი ამბების მიხედვით, ვინაიდან ყოველივე ეს აიხსნება სასიყვარულო ბანგის მაგიური ძალით, რომელიც შეცდომით დალიეს ტრისტანმა და იზოლდამო. მაგრამ ჯერ ერთი, საყოველთაოდ აღიარებულია, რომ გოტფრიდმა მინიმუმამდე დაიყვანა ბანგის არა მარტო მაგიური, არამედ თვით საერთო მნიშვნელობა¹⁸², ის მხოლოდ ერთგვარი საბაბია (და არა უბრალო „პოეტური სიმბოლო“, როგორც ზოგიერთებს მიაჩნიათ)¹⁸³ ორივეს გულში ლატენტურად ჩასახული სიყვარულის გამოვლენისა. მეორეც და ესაა მთავარი პოეტს ყოველთვის შეუძლია თუნდაც უბრალო თარგმანის შემთხვევაშიც (ხოლო საყოველთაოდ აღიარებულია, რომ გოტფრიდი არა უბრალო მთარგმნელი, არამედ პოეტი-შემოქმედი, რომელიც მონურად არ მისდევდა თავის წყაროებს), თავისი იდეურ-ზნეობრივი პოზიციის გამოვლენა.

სწორედ ჭეშმარიტი სიყვარულის (Minne) შეუთავსებლობა ამქვეყნიური ცხოვრების წეს-კანონებთან, რაც წითელ ზოლად გასდევს გოტფრიდის პოემას, განაპირობებს მის აშკარა პესიმისტურ ჟღერადობას, რამდენადაც სწორედ სიყვარულია მიჩნეული ბედნიერების უმაღლეს წყაროდ.

რუსთაველის შემოქმედების იმ მოკლე ზოგადი დახასიათების გათვალისწინებაც, რომელიც მოცემულია ჩვენი ნაშრომის პირველ თავში, საკმარისია იმის ნათელსაყოფად, რომ რუსთაველისა და გოტფრიდის პოეტური სამყაროები უაღრესად განსხვავებულია და მათი განსხვავება გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანი და არსებითია, ვიდრე მათი მსგავსება.

ბოლოსიტყვაობა

ეს წიგნი წარმოადგენს უაღრესად შემოკლებულ ვარიანტს 1966 წლის გაზაფხულზე დამთავრებული ვრცელი მონოგრაფიისა „ვეფხისტყაოსანი როგორც ქართული ნაციონალური ეპოსი“. ნაშრომის ტექნიკური მიზეზებით

¹⁸¹ Fr. V o g t und M. K o c h, op. cit., ss. 129-130.

¹⁸² K u t h. K u n z e r, op. cit., p. 110.

¹⁸³ K. G e r m a n n, Das Leib-Seele Problem in Gottfried's «Tristan», ss. 147-148.

რადიკალურმა შემოკლებამ (32 თაბახიდან 10 თაბახამდე) არ მომცა შესაძლებლობა არათუ გამეთვალისწინებინა უკანასკნელი ათწლეულის მანძილზე გამოქვეყნებული რუსთველოლოგიური ნაშრომები, არამედ ყველა საჭირო შემთხვევაში შემენარჩუნებინა ამ წიგნში გაკრიტიკებული ან გაზიარებული შეხედულებების ავტორების სათანადო შრომების მითითება და დახასიათება.

П. А. ШАРИЯ

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ МИРОВОЗЗРЕНИЯ И ТВОРЧЕСТВА РУСТАВЕЛИ

Резюме

В данном исследовании подвергаются обсуждению наиболее распространенные в руствелологии концепции об общемировоззренческом содержании поэмы Ш. Руставели «Вепхისტკаосани», об эпических и эстетических взглядах великого поэта, об его основных художественно-творческих принципах. Особое внимание уделяется в монографии проблеме литературных влияний и заимствований, определению места поэтического творчества Руставели в средневековой поэзии.

В первой главе излагаются основные марксистско-ленинские методологические принципы анализа общемировоззренческого и идейно-тематического содержания эпического поэтического произведения. Автор критикует наиболее распространенный прием, выражающийся в механическом приписывании автору мыслей и взглядов отдельных персонажей произведения без предварительной тщательной попытки постичь основной идейно-тематический замысел автора посредством неоднократного вдумчивого прочтения произведения и глубокого осмысления его как целого, ни на минуту не забывая, что в отличие от научно-логического развития мыслей идейно-тематический замысел автора художественного произведения раскрывается в живых противоречивых характерах персонажей и в сложных переплетениях ситуаций и эпизодов.

Специальная глава монографии посвящена опровержению основных версий о мировоззрении Руставели: неоплатонизма, суфизма, манихейства, магометанства и т. п. С привлечением довольно широкого исторического материала и надлежащих сопоставлений поэмы Руставели с исторически существовавшими формами перечисленных направлений философской и религиозной мысли, автор показывает полную необоснованность перечисленных версий. Подобным же образом опровергает автор версию некоторых руставелологов о «пантеистическом материализме» Руставели, об его «атеизме» так же, как и противоположную версию об ортодоксальном библейско-церковном характере мировоззрения Руставели. Автор доказывает, что Руставели разделяет общехристианское мировоззрение в том виде, как оно существовало до возникновения церкви, однако с той особенностью, что бог для него представляет собой чисто этическое верховное

идеальное начало, своим внутренним закономерным единством противостоящее хаотическому чувственно-материальному миру. В специальных главах монографии автор обосновывает, что Руставели, исходя из наличия божественного начала в самом человеке в виде его души, рассматривает отношение человека к богу, то есть его религиозному веру, как непосредственное общение, не нуждающееся в посредствующем звене в виде церкви. Признавая бессмертие души, как части божественной сущности, Руставели отказывается от всякого суждения о характере существования этой души после смерти человека, рассматриваемой Руставели как распад осуществляемого душой единства четырех стихий, трактуемых поэтом в духе учения античных философов-досократиков. В отличие от церковно-христианской ортодоксии Руставели рассматривает природу не как царство зла и мрака, а как внешнее условие существования, причем из правильно понятого контекста «Вепхисткаосани» ясно, что человек представляет собой уникальную форму бытия как неразрывного единства природного и божественного (духовного) начал, вследствие чего удовлетворение чувственно-материальных потребностей человека является таким же условием его счастья, как и удовлетворение его духовных потребностей. Но при этом поэт отводит духовному началу в человеке доминирующую роль, поскольку природное начало в нем лишено всякой закономерности и меры. Сердце человека «жадно и ненасытно» и будучи лишено руководства разума, ведет человека к отклонению от божественных установлений в сфере человеческой жизни в виде любви, дружбы, совести, чести и т. д., то есть к несчастью. Именно сказанным объясняется то, что поэзии Руставели одинаково чужды как аскетизм, так и гедонизм.

В главе, посвященной социально-политическим воззрениям Руставели, автор показывает, что Руставели признает феодализм единственной естественной формой социальной жизни, являясь сторонником крепкой централизованной феодальной монархии с добрым и мудрым монархом во главе. Что же касается этических взглядов Руставели, то они представляют собой одно из самых ранних выражений гуманизма, причем гуманизма именно в этически возвышенном смысле в отличие от гуманизма эпохи возрождения, который выражал собой преимущественно возврат к человеческой проблематике после почти всепоглощающего внимания к теологической проблематике в средние века. Однако этический возвышенный гуманизм Руставели страдает абстрактностью (в смысле отсутствия историзма) и утопизмом, Руставели мыслил гуманизацию социальных отношений без какого бы то ни было затрагивания социально-экономических основ феодализма, его классово-эксплуататорской сущности.

Автор специально останавливается на статус женщины на фоне социально-экономических и этических воззрений Руставели. В этом аспекте Руставели на несколько веков опережает свою эпоху. Разумеется, было бы наивно и антиисторично рассматривать воззрения Руставели в плане формально-правовой эмансипации женщины в условиях развитого капитализма. Но нельзя отрицать, что Руставели впервые в истории выдвинул и художественно воплотил идею уравнивания мужчины и женщины в политически-правовом, этическом и даже экономическом планах. При этом Руставели оставляет нетронутой ту естественную черту женщины, которую Гете выразил понятием «вечно женственного».

Одно из центральных мест в монографии отводится анализу концепции любви, выраженной в «Вепхисткаосани». Автор отвергает ставшую почти традиционной в Руствелологии мысль, будто бы поэма Руставели является обычным любовным романом в духе романтических поэм Низами, Кретьена де Труа и др. Признавая важное место любви в идейно-тематическом замысле Руставели, автор, однако, считает, что любовная линия представляет собой фабульно-сюжетный костяк поэмы для развертывания возвышенных этических идеалов поэта. С особой категоричностью отвергает автор до сих пор бытующую в руствелологии версию о куртуазном характере любовной концепции Руставели. Сторонникам этой версии либо незнаком, либо они сознательно игнорируют общеизвестный исторический факт, что куртуазная любовь носила исключительно конвенционально-этикетный характер, она была связана с специфическими вассальными отношениями в странах феодальной центральной Европы, принципиально исключала супружество и мыслилась только как любовь к чужой замужней женщине. Искать что-либо подобное в «Вепхисткаосани» просто бессмысленно. С такой же категоричностью отвергает автор неоплатонический характер концепции любви, развитой в «Вепхисткаосани». Автор обосновывает, что концепция любви, выраженная в поэме Руставели является совершенно оригинальной, органически сочетающей в себе чувственно-эмоциональное и возвышенное этическое начала и венчающей супружеством. Родственную идею в средневековой поэзии Западной Европы развивал в своем «Парцифале» Вольфрам фон Эшенбах, однако он пытался сочетать это с традиционным рыцарским «служением даме» (Minnedienst), что существенно отличает его концепцию от руставелевской.

В главе, посвященной общеэстетическим взглядам Руставели автор устанавливает двойственный характер художественно-творческого метода Руставели, в котором почти одинаково сильны реалистические и романтические черты (разумеется, в средневековом смысле реализма), Руставели придерживается аристотелевско-горациевской традиции признания познавательной функции поэзии, хотя трудно установить его знакомство с этой традицией. Несмотря на сугубо аристократический характер фабульно-сюжетного содержания «Вепхисткаосани», она по своей поэтической фактуре, по величественной простоте высокохудожественного стиля носит подлинно народный характер.

Специальная глава монографии посвящается некоторым историческим параллелям, в которой дается сопоставление поэтического творчества Руставели с творчеством Низами, Кретьена де Труа, Вольфрама фон Эшенбаха и Готфрида Страссбургского. Главное внимание в этой главе уделяется опровержению явно ошибочного сближения «Вепхисткаосани» с рыцарской поэзией Западной Европы. С этой целью автор попутно исследует вопрос о возникновении и социальном смысле института рыцарства, который получил широкое развитие в центральных районах западной Европы.

По общему заключению автора «Вепхисткаосани» является подлинным грузинским национальным эпосом, выразившим традиционные идеалы грузинского народа, наиболее важным из которых является идеал дружбы народов, почти впервые в истории с огромной художественной силой воспетый великим Руставели.

რეკლიკა

„განთიადის“ მიმდინარე წლის მეორე ნომერში გამოქვეყნდა აკადემიკოს ა. ბარამიძის რეცენზია ჩემს წიგნზე „შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და შემოქმედების ზოგიერთი ძირითადი საკითხი“. ჩემთვის სასიამოვნოა ასეთი მაღალი რანგის მეცნიერის გამობხაურება. სანიმუშოა რეცენზიის ნამდვილად აკადემიური ტონი და პოლემიკის მაღალი კულტურა, ყველა კრიტიკული შენიშვნა ნაკარნახევია რუსთაველოლოგიური კვლევა-ძიების შემდგომი განვითარებისა და გაღრმავების ინტერესებით. მე, რა უნდა მეთქმოდეს მაღლობის მეტი ჩემი შრომის დადებითი შეფასებისათვის და თვით კრიტიკული შენიშვნებისათვის, რომელთა გაზიარება არ შემიძლია, ყურადღების ღირსია. და თუ მე, მაინც მომეჩვენა საჭიროდ ზოგიერთი განმარტება, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ რუსთაველოლოგიური პრობლემემატიკის უაღრესი სირთულე მოითხოვს გადაწყვეტის ყველა შესაძლებელი ვარიანტის გათვალისწინებას.

მაღლობას მოვახსენებ პატივცემულ რეცენზენტს მითითებისათვის, რომ მცდარია ტრანსკრიფცია „ისკენდდერი“ და უნდა იყოს „ისქენდერი“. სპარსული ენის უცოდინარობის გამო ნიზამის თხზულებებს მე ვეცნობოდი რუსულ თარგმანში. ოღონდაც, სასურველი იყო ამ და სხვა ანალოგიურ შენიშვნას არ ჰქონოდა განზოგადებული ფონი: „შრომას დასტყობიაო რუსული წყაროების პირდაპირი ზემოქმედება“. ეს შეიძლება იყოს გაგებული ისე, თითქოს მე რუსულ წყაროებს ვეყრდნობი კონცეფციის ასპექტშიც. ნამდვილად კი ნიზამის შემოქმედების ინტერპრეტაციაში მე ვერ ვიზიარებ და კიდევაც ვაკრიტიკებ რუსი ნიზამოლოგების, განსაკუთრებით მთავარი მათგანის ბერტელსის კონცეფციას, რაც შეეხება მეორე ანალოგიურ შენიშვნას: „ნისელის“ ტრანსკრიფციის თაობაზე, უნდა განვმარტო, რომ ის მხოლოდ რუსული არ არის და ქართულშიც საკმაოდ გავრცელებულია. დავასახელებ ორიოდ მაგალითს: „ნისელი“ გვხვდება ისეთ სოლიდურ მეცნიერულ გამოკვლევებში, როგორიცაა თეიმურაზ ფანჯიკიძის წიგნი,¹ „რუსთაველის ღმრთისმეტყველება“, სადაც „ნისელი“ იხსენიება არაერთხელ მისთვის მიძღვნილ სპეციალურ მონაკვეთში, ნიკო ჯანაშიას წერილში.² მე ვიცი, რომ ძველ ქართულში წერდნენ „ნოსელს“, მაგრამ რახან თვით ქალაქს, რომელთანაც არის დაკავშირებული ეს ფსევდონიმი, ერქვა „ნისა“, და ჩემთვის ხელმისაწვდომ ყველა უცხოურ წყაროში გვხვდება ფუძე „ნი“, ვფიქრობ, მრჩებოდა არჩევანის უფლება.

ცხადია, მე უთუოდ ვიმსახურებ პატივცემულ რეცენზენტის საყვედურს სიტყვებისთვის: „ნავრუზობა“ (ნავროზობის ნაცვლად), „მულნი და მუყრიბნი“ (მუყრნი და მულიმნის ნაცვლად), ოღონდ ჩემი აზრით არ ღირდა ამ თავისთავად სავალალო, კორექტურული შეცდომების კვალიფიცირება „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის უპატივცემულობად, ცნობილია, რომ ტექსტის უპატივცემულობა გულისხმობს არა საკუთარი სახელის კორექტურული ხასიათის დამახინჯებას, არამედ აზრობრივ-იდეური შინაარსის მატარებელი წინადადებების ან სიტყვე-

¹ იხ. მისი „წერილები რელიგიაზე და ათეიზმზე“, 1976, გვ. 129.

² „ლიტერატურული საქართველო“, №22, 1977 წ.

ბის შეგნებულ შეცვლას ან დამახინჯებას.

თუმცა პატივცემული რეცენზენტი „საპატიოდ და მოსაწონად“ მიიჩნევს ჩემს „აღსარებას“ წიგნის ბოლოსიტყვაობაში იმის თაობაზე, თუ რამ მაიძულა უაღრესად შემეკვცვა მითითებები ქართულ წყაროებზე და ავტორებზე, მაინც საკმაოდ მკაცრ საყვედურს იმეტებს. არა მგონია, არ ჰქონდეს წარმოდგენილი პატივცემულ რეცენზენტს პირვანდელი ტექსტის სამნახევარჯერ შემოკლების სიძნელე. ალბათ საყვედურის მთავარი საბაბია ის, რომ მე ვარ „უხვი უცხოელ და რუსი ავტორების დამონებისას“ (გვ. 159). რასაც ქართული ანდაზითაც ადასტურებს: „შინაურ მღვდელს შენდობა არა აქვსო“. მე ვერ დავიცავი „პარიტეტი“ ქართული და უცხოური წყაროების მითითებაში (უკეთ შემცირებაში), იმ, ჩემი აზრით, საპატიო მოსაზრების გამო, რომ ქართველი მკითხველი ადვილად გაერკვევა ქართველ რუსთველოლოგებთან დაკავშირებულ შენიშვნებში. იგივეა ნაგულისხმევი რუსული წყაროების მიმართაც, – უბრალო თვალის გადავლება ლიტერატურული წყაროების თანდართული სიისა დაარწმუნებს მკითხველს, რომ, თუ გამოვრიცხავთ ნიზამის თხზულებებს, რომელთაც მე ვეცნობოდი რუსულ თარგმანებში, რუსული წყაროების მითითებაც ისევე შეკვეცილი მაქვს როგორც ქართულის. ჩემი მთავარი საზრუნავი იყო, უბრალოდ არ გამემეორებინა მიუთითებლად სხვისი აზრი და, საბედნიეროდ, ამ მიზნისათვის მიმიღწევია, ვინაიდან, უაღრესად კომპეტენტურ რუსთველოლოგს აკადემიკოს ა. ბარამიდეს შეუნიშნავს მხოლოდ ერთადერთი შემთხვევა, რომელიც ეხება მის საკუთარ მოსაზრებას სიყვარულისა და მეგობრობის ურთიერთმიმართების თაობაზე „ვეფხისტყაოსანში“. რა თქმა უნდა, ეს ერთადერთი შემთხვევაც არ არის საპატიებელი ამგვარ საკითხში, თუ მართლა აქვს ადგილი უბრალო გამეორებას. აკადემიკოსი ა. ბარამიძე დამეთანხმება, რომ ზოგადი სახით მოსაზრება სიყვარულისა და მეგობრობის ერთიანობაზე „ვეფხისტყაოსანში“ გამოთქმულია მისი ფუნდამენტური მონოგრაფიის გამოქვეყნებამდეც, მაგრამ მოხდენილი ორიგინალური ფორმა ამ მოსაზრების თითქმის აფორისტული გამოხატვისა აძლევდა მას უფლებას, არ მიეთითებინა წინამორბედისათვის. უბრალო თვალის გადავლება ჩემი წიგნის 107-144 გვერდისათვის ცხადყოფს საკითხისადმი ჩემი მიდგომის თავისებურებას. წიგნის ამ პარაგრაფში მთავარია არა საერთოდ სიყვარულისა და მეგობრობის იდეა, არამედ სიყვარულის, როგორც ზოგადეთიკური კატეგორიის მიმართება ქალ-ვაჟის სიყვარულთან, და სწორედ ამ ასპექტში განიხილება მეგობრობისა და სიყვარულის ურთიერთმიმართების საკითხიც. რა თქმა უნდა, ამ შემთხვევაშიც მეტად სასურველი იყო მითითება ერთიანობის ამ ზოგადი იდეის გამოხატვაზეც, პირველ რიგში აკადემიკოს ა. ბარამიდის ცნობილ მონოგრაფიაზე, მაგრამ ზემოთ აღნიშნული გარემოება, ვფიქრობ, საპატიებლად ხდის მიუთითებლობას.

სიყვარულისა და მეგობრობის განხილვის ჩემ მიერ არჩეული ასპექტი რომ მიზანშეწონილი ყოფილა, მტკიცდება თვით პატივცემულ ა. ბარამიდის რეცენზიის მაგალითზე, რომელშიც გაკრიტიკებულია ჩემი დებულება, რომ ხოსროვი ნამდვილად ვერ მალდებდა სიყვარულის ზემოქმედებით. სწორედ ამ კრიტიკას მოსდევს უშუალოდ მითითება ბალმონტზე: „როგორც ცნობილია, ბალ-

მონტმაც რუსთაველის უპირატესობად დიდ ევროპელ მწერლებთან ის მიიჩნია, რომ ვეფხისტყაოსნის სიყვარული სიცოცხლეში და სიცოცხლისთვის ზეიმობს გამარჯვებას“. ცოტა არ იყოს გამაკვირვა იმ გარემოებამ, რომ პატივცემული რეცენზენტი მე მიპირისპირებს, ბალმონტის ამ, სავსებით სწორ, დებულებას, ვინაიდან უშუალოდ წინამორბედ სტრიქონებში აკრიტიკებს ჩემს, სწორედ იმავე აზრის გამომხატველ, დებულებას. კიდევ უფრო გაუგებარია ჩემთვის რეცენზენტის მომდევნო სიტყვები: „ამიტომაც უმართებულოა რუსთველური და ნიზამისეული სიყვარულის რაიმე სიახლოვეზე ფიქრი, მით უმეტეს შეუფერებელი იქნებოდა ამ კონცეფციასთან „თითქმის იდენტობაზე“ სიტყვის ჩამოგდება“ (წინწკლებში მოქცეული სიტყვები ჩემია). მე სწორედ რუსთველური და ნიზამისეული კონცეფციების ურთიერთგანსხვავების მიზნით ვაკრიტიკებ დებულებას, თითქოს სიყვარულმა აამაღლა ხოსროვი და არ ვუთითებ აკადემიკოს ა. ბარამიძეზე როგორც ამ დებულების ავტორზე, ისევე, როგორც სხვებზედაც არ ვუთითებ მსგავს შემთხვევებში ზემოთ აღნიშნული მიზეზით. „ხოსროვის ზნეობრივი განათება – ვნერ მე – ხდება მხოლოდ სიკვდილის წინ, რაც უკარგავს მას პრაქტიკულ-ცხოვრებისეულ მნიშვნელობას... თვით სიკვდილის წინაც (უფრო ზუსტი იქნებოდა მეთქვა: სიკვდილის მომენტშიც) ხოსროვს თვალი აუხილა უფრო გარეგნულმა ამბებმა, ვიდრე შინაგანმა ევოლუციამ“ (წიგნი, გვ. 159). სიტყვებს „პრაქტიკული-ცხოვრებისეული“ ირონიულ განწყობილებაშიც კი მოუყვანია პატივცემული რეცენზენტი: „ჩემი მოსაზრება ემყარება სიღრმისეულ პრინციპულ მხარეს და არა მის პრაქტიკულ-გამოყენებითს (მკითხველმა განსაჯოს „ცხოვრებისეულის“ შეცვლა „გამოყენებითით“ (პ. შ.) მნიშვნელობა („განთ.“ გვ. 161). თითქოს „პრაქტიკულ-ცხოვრებისეულზე“ უფრო ლამაზად უღერს „სიღრმისეულ-პრინციპული“, მაგრამ ეს ვერ შეცვლის იმ გარემოებას, რომ ადამიანისათვის ღირებულება მხოლოდ ის, რასაც პრაქტიკულ-ცხოვრებისეული მნიშვნელობა აქვს. თავს არ მივცემ ნებას, დავწამო პატივცემულ რეცენზენტს იმ პოზიციის გაზიარება, რომელიც წარმოადგენს მარქსისა და ენგელსის „გერმანული იდეოლოგიის“ კრიტიკის მთავარ საგანს. მით უმეტეს – პრაქტიკის „ბილნ ურიულ“ აზრით გაგებას, რისთვისაც მარქსი ჰკიცხავს ფოიერბახს, მტკიცედ მწამს, რომ როგორც მარქსისტი, ის ყოველგვარ „სიღრმისეულ პრინციპს“ განიხილავს ადამიანის ცხოვრებისათვის პრაქტიკული მნიშვნელობის ასპექტში, – ამას მოწმობს ბალმონტთან ერთად რუსთველის უპირატესობად სიყვარულის „სიცოცხლეში და სიცოცხლისათვის“ გამარჯვების მიჩნევა, ოღონდ ვერ გამიგია, თუ რატომ ანიჭებს „სიღრმისეულ-პრინციპულ“ მნიშვნელობას სიყვარულის არა „სიცოცხლეში“ და არა „სიცოცხლისთვის“ გამარჯვებას ხოსროვის მაგალითზე და თანაც მე მიპირისპირებს ბალმონტის აზრს, რომელიც ეწინააღმდეგება სწორედ მის პოზიციას (ხოსროვის შემთხვევაში, რაც თვითონვე ინება საკამათოდ გაეხადა!). კიდევ უფრო გაუგებარია ჩემთვის, რომ ისევე მე მწამებს „რუსთველური და ნიზამისეული სიყვარულის სიახლოვეზე ფიქრს“. მეტიც! მათი „თითქმის იდენტობაზე“ სიტყვის ჩამოგდებას“. თუ ხოსროვი ნამდვილად აამაღლა სიყვარულმა, როგორც ამას ჩემს საწინააღმდეგოდ ამტკიცებს ა. ბარამიძე „სიახლოვეზე ფიქრი“ თავის თავს უნდა

უსაყვედუროს, ყოველ შემთხვევაში მე არ უნდა გამკიცხოს ამგვარი „ფიქრისთვის“. მაგრამ აქ მთავარია არა პატივცემულ რეცენზენტის სიტყვების შინაგანი ნინაალმდეგობა, არამედ ერთგვარი უგულვებელყოფა იმ თავისებური ასპექტისა, რომელსაც მე ვარჩევ ჩემს წიგნში სიყვარულისა და მეგობრობისადმი მიძღვნილ პარაგრაფში. სწორედ ეს იწვევს მის პოზიციაში არა მარტო შინაგან ნინაალმდეგობას, არამედ პოლარულ უკიდურესობასაც. პატივცემულ რეცენზენტის შეხედულებებში, რუსთაველისა და ნიჟამის სიყვარულის კონცეფციათა მკვეთრი განსხვავება არ გამორიცხავს მათს „სიახლოვეზე ფიქრს“ რომელიმე ერთ კონკრეტულ ასპექტში. რაც შეეხება „თითქმის იდენტობას“, ამ სიტყვების აზრიც გაირკვევა, თუ მათ მოვიტანთ ჩემს წიგნში მოცემულ მთლიან კონტექსტში: „სიყვარულის როგორც ზოგადეთიკური კატეგორიის ასპექტში რუსთაველისა და ნიჟამის პოზიცია თითქმის იდენტურია: ორივეს ახასიათებს ამალღებული ჰუმანიზმი. მაგრამ ჩვეულებრივ რუსთველოლოგიაში რუსთაველსა და ნიჟამის აახლოვებენ ერთმანეთთან არა ამ ასპექტში, არამედ სწორედ ქალ-ვაჟის სიყვარულის ასპექტში. ხოლო აქ, მათ შორის ჩვენი აზრით გაცილებით ნაკლები მსგავსება შეიმჩნევა“ (გვ. 177). სწორედ ორივე აღნიშნული ასპექტის ორგანულ შერწყმაში („ვეფხისტყაოსანში“ ქალ-ვაჟის სიყვარულიც ჭეშმარიტია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა ის ეფუძნება ღრმა ურთიერთზნეობრივ ნათესაობას) ვლინდება რუსთაველის პოზიციის უნიკალობა სიყვარულის საკითხში, რაც მას მკვეთრად ანსხვავებს არა მარტო წინამორბედებისგან, არამედ თანამედროვეებისგანაც ნიჟამის ჩათვლით. მხოლოდ დანტე საუკუნეზე მეტი უფრო გვიან ამალღდა ამ პოზიციამდე, მაგრამ დანტესთან შედარებითაც რუსთაველის პოზიციის უპირატესობა ამ ასპექტში ისაა, რომ განსხვავებით დანტესგან ის არ წყვეტს სიყვარულს გრძნობად-მინიერ სანყისისგან.

მადლობას მოვასხენებ პატივცემულ რეცენზენტს საკვებით მართებული შენიშვნისათვის, რომ რამდენადაც რამაზის დახასიათებისას მოტანილია სიტყვები „ინდოხატაელთა ამბავიდან“, უნდა იგულისხმებოდეს თვით ამ „ამბავის“ ავთენტურობა, ხოლო ასეთ შემთხვევაში მე მევალებოდა გარკვეულად აღმენიშნა, რომ მე მას სწორედ ასეთად მივიჩნევ. სამწუხაროდ, წიგნის დასაბეჭდად მომზადებისას მე გარკვეული მიზეზის გამო, რაზედაც ლაპარაკი აქ უადგილო იქნებოდა, ვსარგებლობდი ძველი ამონაწერებით, რის გამოც მხედველობიდან გამომპარვია, რომ რამაზის მოტანილი სიტყვები სწორედ ინდოხატაელთა ამბავიდან იყო ამონერილი, და ამით დამიშვია შეცდომა, რომლის თაობაზე თვით განმარტებაც უადგილოა, და რომლის მითითებით ა. ბარამიძემ გაფანტა შესაძლებელი გაუგებრობა. რამდენადაც მე რუსთველოლოგების უმრავლესობასთან ერთად ინდოხატაელთა ამბავს არ მივიჩნევ ავთენტურად, თავისთავად „უქმდება“ წიგნში მოტანილი მაგალითი რამაზის ხასიათის თაობაზე, მაგრამ, საბედნიეროდ, ამ მაგალითის გამორიცხვა არაფერს არ ცვლის თვით იმ თეზისის დამაჯერებლობაში, რომლის საილუსტრაციოდ არის ის მოტანილი.

ასევე მადლობას მოვასხენებ პატივცემულ რეცენზენტს მისი დამაფიქრებელი შენიშვნის თაობაზე „ძმადნაფიცობის“ საკითხის გარშემო. მისმა შენიშვნამ მე დამარწმუნა, რომ ადგილის მკაცრი შეზღუდულობის ვითარებაშიც

ვალდებული ვიყავი შემეპირისპირებინა ჩემ მიერ უარყოფილი უცხოური ვერსიისათვის ძმადნაფიცობის ქართული სახე, რათა ამეცილებია შესაძლებელი გაუგებრობა. მე მახსოვდა მარის მითითება ქართულ „Побратимство“-ზე, მაგრამ არ მგონია, რომ თვით რუსთაველი ხმარობს სიტყვა „ძმადნაფიცობას“ ქართული ტრადიციული ძმადნაფიცობის სახით, – რუსთაველთან ამ სიტყვას, ჩემი აზრით, მეტაფორული მნიშვნელობა აქვს. ქართული ტრადიციული ძმადნაფიცობა, რომელმაც, როგორც ცნობილია, განსახოვნება ჰპოვა აკაკის „გამზრდელში“, დაკავშირებულია ძიძაობის წმინდა ქართულ ტრადიციასთან, – ძმადნაფიცად ითვლებოდნენ ძიძას მიერ გაზრდილი სხვისი, როგორც წესი უფრო მაღალი წოდების წარმომადგენლის, ვაჟიშვილი და თვით ძიძას საკუთარი ვაჟიშვილი, ის არ იყო დაკავშირებული არავითარ ფორმალურ პროცედურასთან და არც რაიმე ფორმალურად დაწესებულ მოვალეობასთან. თუ მართლა არსებობდა როდისმე საქართველოში რაიმე სახის ფორმალურ პროცედურასთან და ასევე ფორმალურ მოვალეობასთან დაკავშირებული „ძმადნაფიცობა“ და ეს ჩემთვის უცნობი დარჩა, მე დამრჩენია მხოლოდ თავმდაბალი ბოდიშის მოხდა, როგორც პატივცემული რეცენზენტის, ისე ყველა მკითხველის წინაშე, და ეს მე ზნეობრივად მაინცდამაინც არ დამამძიმებს, ვინაიდან მე ეთნოგრაფ-ისტორიკოსი არა ვარ და ბევრი რამე შეიძლება იყოს ჩემთვის უცნობი უძველესი ქართული ზნე-ჩვეულებებიდან. თანაც ამ შემთხვევაშიც „ძმადნაფიცობის“ უცხოური სახის უარყოფა „ვეფხისტყაოსანში“ მაინც შეინარჩუნებს გარკვეულ მნიშვნელობას. მაინც ყველა შემთხვევაში პატივცემული რეცენზენტის შენიშვნა უთუოდ არსებითად და სავსებით კანონიერად მიმარჩნია.

პატივცემული რეცენზენტის შენიშვნასთან დაკავშირებით პროლოგის ერთი სტროფის („შაირობა პირველადვე...“) ერთ-ერთი ტაქტის თაობაზე მინდა ზოგადად შევნიშნო, რომ რამდენადაც საერთოდ დგას საკითხი ისეთი ბუმბერაზი მხატვრული მოაზროვნის ნაწარმოების ტექსტის დადგენაზე, როგორცაა რუსთაველი, უნდა ვიხელმძღვანელოთ არა მარტო წმინდა ლინგვისტური კრიტერიუმით, არამედ აზრისეული შესაბამისობის კრიტერიუმითაც, იქნებ ეს უკანასკნელი პირველ პლანზეც უნდა იყოს წამოწეული. პატივცემული რეცენზენტი ბრძანებს, რომ მე შესაძლებლად ვთვლი ნებისმიერად შევცვალო ვეფხისტყაოსნის ნაანდერძევი ტექსტი, თუ ის არ ეგუება ჩემს წინასწარ შემუშავებულ შეხედულებას (გვ. 161). პატივცემული რეცენზენტისა და მკითხველის გასაგონად მინდა განვაცხადო, რომ მე არსად არ „შემიცვლია“ ტექსტი, მხოლოდ ერთადერთ შემთხვევაში, აშკარა აზრობრივ შეუსაბამისობასთან დაკავშირებით ესთეტიკის ერთ-ერთ უძირითადეს საკითხში, გავბედე შემენიშნა, რომ სიტყვები „კვლა აქაცა“ ყოვლად შეუსაბამოა არა მარტო საერთოდ რუსთაველის პოეტიკის, არამედ თვით იმავე სტროფის ნამდვილ შინაარსთან, რამდენადაც ეს სიტყვები უკავშირდება სიტყვებს: „საღმრთო საღმრთოდ გასაგონი“. ისინი ჰბადებენ რუსთაველისთვის სრულიად შეუფერებელ აზრს, თითქოს ადამიანის პოეტური შემოქმედება „ღმერთის გასაგონია“, ვინაიდან „აქაცა“ ლოგიკური აუცილებლობით გულისხმობს „იქაცას“, რაც მხოლოდ ზეცას შეიძლება გულისხმობდეს. „საღმრთოდ გასაგონი“ და „ღმერთის გასაგონი“

სულ სხვადასხვა ცნებებია. პირველი შეიძლება გავიგოთ როგორც მხატვრული მეტაფორა, როგორც „ღვთაებრივი“, უმაღლესი ღირსების მქონე, მეორეს კი მხოლოდ პირდაპირი აზრი გააჩნია. ხოლო თუ ვინმეს მოუვა აზრად ამ პირდაპირი მნიშვნელობის მიწერა რუსთაველისთვის (თვით პატივცემული რეცენზენტი ამ შესაძლებლობიდან გამორიცხულია, ვინაიდან, რამდენადაც ვიცი, სწორედ მან წამოაყენა პირველად „სალმრთოს“ ინტერპრეტაცია პოეზიის მაღალი ზნეობრივი დანიშნულების აზრით), ამას ფორმალურადაც ეწინააღმდეგება მომდევნო სიტყვები: „მსმენელთათვის დიდი მარგი“. როგორც მონოთეისტი, რუსთაველი ვერ იხმარდა მსგავს (ჰიპოთეტურადაც ძნელად დასაშვებ!) შემთხვევაში მრავლობით რიცხვს („მსმენელთათვის“). ვფიქრობ, რომ ამ ერთადერთ შემთხვევაში ფონეტიკურადაც არც ისე დაშორებული ვარიანტის („კვლა აქაცა“ – „კიდევაცა“) ჰიპოთეტური დაშვება, თანაც არა ჩემი „წინასწარ შემუშავებული“ შეხედულების, არამედ თვით პატივცემულ რეცენზენტის მიერ პირველად შემოთავაზებული (წიგნში პირდაპირ მითითებაც არის ამაზე) და ჩემს მიერ გაზიარებული შეხედულების შესაბამისად, ცოდვად არ უნდა ჩემეთვალს. თუ პატივცემულ რეცენზენტს უფრო დასაშვებად მიაჩნია „ნაანდერძევი“ ტექსტის (თუ ეს „ნაანდერძეობა“ მარტო „კვლა აქაცას“ არ ეხება, მაშინ თვით დასმა საკითხისა „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის დადგენაზე უმართებულოა, ან იქნებ არსებობს რაიმე ჩემთვის უცნობი შიფრი ტექსტის ამა თუ იმ ნაწილების „ნაანდერძეობისა“) ინტერპრეტაცია არა თვით ტექსტიდან გამომდინარე, არამედ არსებითად მისი საწინააღმდეგო აზრობრივი მნიშვნელობით, ეს მისი ნებაა.

რაც შეეხება პატივცემული რეცენზენტის საყვედურს პროლოგის „ორიოდე სტროფში“ ჩემი დაეჭვების თაობაზე, უნდა შევნიშნო, რომ არავისთვის არ უნდა იყოს აკრძალული დაეჭვება ცალკეულ შემთხვევაში, ისევე, როგორც არავის არ უნდა მიენიჭოს დაეჭვების მონოპოლია. თანაც აქ არავითარ შუაშია „მკვლევარისეულ თვალსაზრისთან“ თანხმობა. მე სავსებით გარკვეულად ვწერ, რომ თუნდაც ის ორიოდე სტროფი საეჭვო არ იყოს „რომელიმე მნიშვნელოვანი პიროვნებისთვის მიძღვნა თვით ნაწარმოებისა სრულიად არაფერს არ ლაპარაკობს მისი შინაარსის სახობო ხასიათზე, თუ თვით ამ შინაარსს არ გააჩნია ხობის რაიმე ნიშნები!“ (გვ. 168). ასევე ვმსჯელობ მე მეთერთმეტე სტროფის თაობაზეც: „არავითარი ავტორისეული მითითება არ არის საჭირო იმის გასაგებად, რომ ვეფხისტყაოსნის მიხედვით ყველა უნდა ჯერდებოდეს თავის სოციალურ მდგომარეობას და მასთან დაკავშირებულ ხვედრს“ (გვ. 69). ზოგადი აზრით პატივცემული რეცენზენტი, რა თქმა უნდა, მართალია, როცა ამ სტროფში დაეჭვების გამო მეკითხება: „რატომ, რა საბუთითო“, მაგრამ მან თვითონ უწყის, რომ მე წიგნში ადგილი არ მყოფნიდა თვით წყაროების სრული დასახელებისთვის და ვერ შევუდგებოდი ჩემი ეჭვების განმარტებას იმ სტროფების თაობაზე, რომელთაც თითქმის არავითარი მნიშვნელობა არ გააჩნდა ჩემი თეზისების დასასაბუთებლად, ძალიან მოკლედ შევეხე მხოლოდ იმ ტაეპს („კვლა აქაცა ეამების“), რომელსაც დიდი მნიშვნელობა აქვს არა მარტო ჩემი, არამედ თვით პატივცემული რეცენზენტის (და ბევრი სხვების) თვალსაზრისისთვის. თუ მომეცემა შესაძლებლობა, პრესის საშუალებით გავაცნობ პა-

ტივცემულ რეცენზენტს და სხვა დაინტერესებულ პირებსაც ჩემს მოსაზრებებს ტექსტის თაობაზე, რომელსაც ჩემი მონოგრაფიის ვრცელ ვარიანტში მთელი თავი ეძღვნება.

გაცილებით უფრო არსებითია აკადემიკოს ა. ბარამიდის შენიშვნა ღმერთის რუსთველისეული გაგების თაობაზე. პატივცემული რეცენზენტი მისაყვედურებს კრეაციონიზმის უარყოფას „ვეფხისტყაოსანში“. ამ შემთხვევაში ა. ბარამიძე უერთდება პოემის ორთოდოქსულ-ბიბლიური ინტერპრეტაციის ტენდენციას. ვამბობთ „ამ შემთხვევაში“ იმიტომ, რომ სხვა შემთხვევებში მისი „კურთხევითა“ და მეურვეობით რუსთაველი არა მარტო არა კრეაციონისტად, არამედ წარმართადაც კი არის წარმოდგენილი. კრეაციონიზმი აზროვნების ისეთი დაბალი დონეა, რომ მეთორმეტე საუკუნეში მისი გაზიარება პროგრესული მოაზროვნის სახელს ვერ მოუხვეჭს ჩვენს გენიოს პოეტს, პირიქით, ჩამორჩენილთა რიგში მოაქცევს მას. შემთხვევითი როდია, რომ არა მარტო ძველბერძნული, არამედ ძველჩინური და ძველინდური მოაზროვნენი უარყოფდნენ სამყაროს თვით შექმნადობას და მოსპობადობას, რომ აღარაფერი ვთქვათ სამყაროს შემქმნელი პიროვნული არსების უარყოფაზე, ისინი მტკიცედ ხელმძღვანელობდნენ პრინციპით „ex nihilo nihil“, რომელიც შეარყია საღვთო წერილმა, განსაკუთრებით „ახალმა აღთქმამ“, „ძველ აღთქმაში“ ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნა წარმოდგენილია როგორც ნათელის გამოყოფა უკუნიდან, ნყლისა ხმელეთიდან, მინისა ციდან და ა. შ. აქ ნათლად შეიმჩნევა ძველბერძნული „კოსმოსისა“ და „ქაოსის“ ცნებების გავლენის კვალი. შემთხვევითი არ იყო, რომ თვით შუასაუკუნეებრივ თეოლოგიაში ცხარე დავას იწვევდა ე. წ. „პირველადი მასალის“ საკითხი, რომელზედაც „materiaprima“-ს სახელწოდებით დიდხანს იმტვრევდა თავს თვით დანტე (რომელიც ზოგადთეოლოგიური და ფილოსოფიური აზროვნების ასპექტშიც არც ისე ჩამოუვარდება თვით ალბერტ დიდსა და თომა აქვინელს), რომლის ორთოდოქსულ-ქრისტიანული ორიენტაცია უშუალოდ განსაზღვრებულია მის უკვდავ პოემაში. არც ისაა შემთხვევითი, რომ დასავლეთ ევროპის შუასაუკუნეობრივი პოეზიის საკმაოდ ბევრი მკვლევარი ცდილობს უარჰყოს კრეაციონიზმის იდეა არა მარტო ვოლფრამ ფონ ეშენბახის და გოტტფრიდ სტრასბურგელის, არამედ თვით კრეტიენ დე ტრუას შემოქმედებაშიც სწორედ მათი იდეოლოგიური მონიწიანობის დასაბუთების მიზნით. ამ ვითარებაში კრეაციონიზმის იდეის დაჟინებითი ძიება სწორედ „ვეფხისტყაოსანში“, რომელიც განსხვავებით დასახელებული პოეტების ნაწარმოებებისგან არავითარ წამდვილ საბაბს არ იძლევა ამისთვის, ყოვლად გაუმართლებლად მეჩვენება.

მე ჩემს წიგნში საკმაოდ ვრცლად (რამდენადაც ადგილი იძლეოდა შესაძლებლობას) ვსცადე ჩემი შეხედულების დასაბუთება „ვეფხისტყაოსნის“ ღმერთზე. სასურველი იყო, პატივცემულ რეცენზენტს დაერღვია ჩემი არგუმენტები და წამოეყენებია თავისი. სამწუხაროდ ის დაკმაყოფილდა პროლოგის პირველ ორ სტროფზე მითითებით, რომლებიც არა ნაკლებად არის ცნობილი ჩემთვისაც. როგორადაც არ ვიყო დაშინებული რეცენზენტის მიერ ტექსტში დაეჭვების თაობაზე, თუნდაც რომ ჯვარს მაცვან, ვერ დავიჯერებ, რომ რუსთაველს

ნამოცდებოდა ისეთი უაზრო სიტყვები, როგორცაა „მომეც მიჯნურთა სურვილი“ – დიდი გაჭირვებით (როგორც რუსები იტყვიან с большой натяжкой) შეიძლება დავუშვათ „მომეც მიჯნურთა უნარი“, მაგრამ „სურვილის“ თხოვნა საერთოდ გაუგებარია. რაც შეეხება „სატანის დათრგუნვას“ და „თან წასატანი“ „ცოდვების შემსუბუქებას“, თუ ვინმე მონახავს მთელს პოემაში მათს შესაბამის არათუ რომელიმე ეპიზოდს ან სიტუაციას, არამედ თვით ცალკეულ მხატვრულ სახესა და მეტაფორასაც კი, მე ვალდებული ვიქნები დავთმო ჩემი პოზიცია. სატანა მთელს პოემაში იხსენიება ერთხელ, ისიც წმინდა ფოლკლორულ ვარიანტში ტარიელის მიერ სიკვდილისთვის თავის მინებებასთან დაკავშირებით, ხოლო „ცოდვების შემსუბუქებაზე“ ზრუნვა არ გვხვდება არც ერთხელ, იქაც კი, სადაც ის ყველაზე უფრო მოსალოდნელი იყო. სახელდობრ ავთანდილის „ლოცვაშიც“. მაგრამ რახან პატივცემულმა რეცენზენტმა ამიკრძალა ტექსტში დაეჭვება, მოვერიდები მასთან პოლემიკაში მის მიერ აკრძალული ხერხის გამოყენებას. მივიღოთ ციტირებული მეორე სტროფის რუსთველისეულობა. განა თვით მისგანაც აუცილებლობით გამომდინარეობს კრეაციონიზმი? ჯერ კიდევ მოსე გოგიბერიძემ მიუთითა, რომ „ყოვლისა ტანის სახის“ შექმნა უნდა გავიგოთ არა როგორც სამყაროს შექმნა არაფრისგან (სწორედ ესაა კრეაციონიზმი), არამედ როგორც სახეთა და ფორმათა ქმნალობა. მე დავსძენდი „ქაოსისგან“ „კოსმოსის“ წარმოშობის ძველბერძნული ვერსიის ყაიდაზე. თუნდაც რომ ჩემი თვალებით მენახა, თვით რუსთაველის ხელით დანერგილი მეორე სტროფი (რა თქმა უნდა, „მიჯნურთა სურვილის“ ნაცვლად იქ სხვა რამე იქნებოდა), ვიტყვოდი მხოლოდ, რომ მას წარუძღვარებია ეს სტროფი, როგორც მეხთამრიდე ისედაც ეპიკურად შენიღბული ანტიორთოდოქსული სულისკვეთების კიდევ უფრო ღრმად შესანიღბავად.

ვიმეორებ, ასეთ საკითხში პოლემიკა უფრო სასარგებლოა მაშინ, როცა ერთ არგუმენტაციას უპირისპირდება მეორე, ისეთივე კონკრეტული არგუმენტაცია, თანაც მეორე არგუმენტაცია ამჟღავნებს პირველის ლოგიკურ თუ ფაქტობრივ ხარვეზებს და არა უბრალოდ უკუაგდება მას საყოველთაოდ ცნობილ ტექსტზე მითითებით. თავი რომ დავანებოთ ღმერთის შემოქმედებითი ძალის არაკრეაციონისტული გაგების შესაძლებლობას, ლაპარაკია იმაზე, რომ მეორე სტროფის შინაარსი არ შეესაბამება პოემის უაღრესად საერო სულისკვეთებას და თვით მის ფაქტობრივ შინაარსსაც. ჩვენ სწორედ პოემის იდეურ-მსოფლმხედველობრივი შინაარსი და სულისკვეთება გვანტერესებს და არა პროლოგის ცალკეული სტროფების შინაარსი. კერძოდ, მეორე სტროფის შინაარსიდან პატივცემულ რეცენზენტს გამოაქვს კატეგორიული დასკვნა: „ერთი სიტყვით, რუსთაველის ღმერთი კეთილი, სახიერი, ადამიანისთვის მზრუნველი შემოქმედი ქრისტიანული ღმერთია“. ჯერ ერთი, მეორე სტროფში არც კი ჩანს ღმერთის მზრუნველობა ადამიანზე, თუნდაც რომ ზრუნვად მივიჩნიოთ შველა „სატანის დათრგუნვაში“ და „ცოდვების შემსუბუქებაში“, ისიც ხომ სათხოვარი ჰქონია ადამიანს ღმერთისათვის! რუსთაველის ღმერთი კი, როგორც მართლა „მზრუნველი ადამიანისთვის“, არც თხოვნა-ხვეწნას და არც სხვა რამეს მოითხოვს ადამიანისგან, ის თავისი შინაგანი სიკეთით

ზრუნავს ადამიანზე, ამის ჩვენებას არა ერთი გვერდი ეძღვნება ჩემს წიგნში. მაგრამ აქ გასათვალისწინებელია მეორე გარემოებაც: რომელი ქრისტიანული ღმერთია კეთილი და ადამიანისთვის მზრუნველი? ცნობილია, რომ იუდეველთა „ძველი აღთქმის“ ტირან-ღმერთს თავდაპირველმა ქრისტიანობამ დაუპირისპირა კეთილი, ყოვლადმონყალე ღმერთი, მაგრამ ასევე ცნობილია ისიც, რომ საეკლესიო-ქრისტიანულმა ორთოდოქსიამ თავის უფლებებში აღადგინა „ძველი აღთქმის“ ტირანი-ღმერთი. ის კეთილია, მხოლოდ სიტყვით, საქმით კი ის უკრძალავს ადამიანს მის მიერვე შექმნილი ბუნებით დატკობას, შურს იძიებს რაიმე შეცოდებისთვის და ჯოჯოხეთში აქცევს, მოითხოვს მისგან ათასგვარ თვითშეზღუდვას მარხვის, მიწიერი სიყვარულით ტკობისგან თავის შეკავების სახით, და თუ ჰპირდება რაიმე წყალობას, მხოლოდ გაუთავებელი ლოცვა-ვედრების, მსხვერპლის შეწირვისა და სხვა ათასგვარი თვით დამცირებისა და თვითგვემის შედეგად. ვერავინ ვერ მიგვითითებს „ვეფხისტყაოსნის“ მთელ უზარმაზარ კორპუსში მსგავს რამეებს, იმ დროს როცა ისინი უხვად გვხვდებათ თითქმის ყველა შუასაუკუნეებრივ ეპიკურ ნაწარმოებებში.

პატივცემულ რეცენზენტს არ მოსწონს „მკვეთრი განსხვავების“ დანახვა ტარიელისა და ავთანდილის ხასიათებში, თუმცა თვითონვე გვთავაზობს არა ნაკლებად მკვეთრ განსხვავებას, ოღონდ სხვა ხაზით. ტარიელი არისო „უპირატესად ემოციური პიროვნება“, ხოლო „ავთანდილი ასევე უპირატესად ინტელექტუალური სანყისის ინდივიდუმი“. დაფუძვით, რომ ის სწორია, რა შედეგი უნდა მოსდევდეს ამას მათი ხასიათის ასპექტში? ერთ შემთხვევაში სულიერი უწონასწორობა, შეუპოვრობის ნაკლებობა, სერიოზული მარცხის დროს სულდაცემულობა და სხვ. ხოლო მეორე შემთხვევაში სულიერი წონასწორობა, შეუპოვრობა, ზნეობრივი გამძლეობა დასახული მიზნის მიღწევისათვის ბრძოლაში და სხვ. ნუთუ ეს ხასიათების „მკვეთრი განსხვავება“ არ არის? ოღონდ ჩემი ღრმა რწმენით ეს ვარიაცია ტარიელის „დიონისურობის“ და ავთანდილის „აპოლონურობის“ ვერსიისა არ შეესაბამება რუსთაველის ჩანაფიქრის სიღრმეს, რუსთაველს რომ ტარიელისა და ავთანდილის, როგორც პიროვნებათა ბუნებრივ მონაცემებზე აეგო მათი სახეების მხატვრულ-ესთეტიკური შეპირისპირება, ამ შეპირისპირების უდიდესი ზნეობრივი მნიშვნელობა მკვეთრად დაქვეითდებოდა. პოეტს არც ტარიელისთვის დაუკლია ინტელექტუალობა და არც ავთანდილისთვის – ემოციურობა. განა მაღალ ინტელექტუალობას არ მოითხოვს ბრწყინვალე მხედართმთავრობა, რომელსაც იჩენს ტარიელი ანდა მისი ქცევა ნესტანის გათხოვებისათვის მიძღვნილ სამეფო თათბირზე? ან ვინ წარმოიდგენს იმაზე უფრო მძლავრ ემოციურობას, რომელსაც იჩენს ავთანდილი, როცა ცის მნათობებს უზიარებს თინათინისადმი თავისი სიყვარულის მოზღვავებულ და აბობოქრებულ გრძნობას? რუსთაველის ჩანაფიქრში გადამწყვეტია არა ინტელექტის შეპირისპირება ემოციასთან, არამედ ნებისყოფის შეპირისპირება გრძნობად იმპულსებთან. ფსიქოლოგიურად ჩემთვის ადვილი გასაგებია პატივცემული რეცენზენტის პირდაპირ რისხვა ტარიელისთვის „ზნეობრივი პროსტრაციის“ დანამების გამო ჩემს მიერ, ამასთან დაკავშირებით რეცენზენტი მიმართავს საკმაოდ ვრცელ ექსკურსს, თუ როგორ

მოუხდა თავის დროზე მას ტარიელის „რეაბილიტაცია“ მავანთა ხელყოფისგან, ხოლო ახლანდელი, ასევე საკმაოდ ვრცელი არგუმენტაცია ამჟღავნებს, რომ პატივცემული რეცენზენტის კრიტიკის მთავარი პათოსია არა ხასიათთა „მკვეთრი განსხვავება“, რასაც იქვე თვითონ აღიარებს სხვა სახით (ინტელექტუალობის თუ ემოციურობის დომინირების მიხედვით), არამედ ხასიათების ფუნქცია, ესე იგი რეცენზენტი მისივე გამოთქმა რომ ვინმართ, „აცოცხლებს“ მთავარი გმირის პრობლემას, რაც თავისთავად სრულიადაც არ არის დასაძრახი. „ვეფხისტყაოსანი“ იდეათა ისეთი ოკეანეა, რომ მასთან დაკავშირებული პრობლემა ძალიან იშვიათად თუ ძველდება. მეც გამოვთქვი ჩემი აზრი მთავარი გმირის საკითხში³ და შევეცადე თვით საკითხი გადამეყვანა კონკრეტულ ნიადაგზე: ჩანაფიქრის თუ რომელი ძირითადი იდეის განმასახოვნებელია თვით გმირი? უადგილოა აქ დავა საერთოდ მთავარი გმირის საკითხზე, სჯობს, დავუბრუნდეთ ტარიელის „ზნეობრივი პროსტრაციის“ საკითხს, პატივცემულ რეცენზენტს მოაქვს მთლიანად 942 სტროფი, რომელშიც ის ხედავს თვით რუსთაველის „უშუალო ჩარევას და მკითხველის გაფრთხილებას ტარიელის სასარგებლოდ“. საკითხის დიდი პრინციპული მნიშვნელობის გამო, მეც მთლიანად უნდა მოვიტანო ეს სტროფი:

„ლექსთა მკითხველო, შენნიმცა თვალნი ცრემლისა მღვრელია!
გულმა, გლახ, რა ქნას უგულოდ, თუ გულსა გული ელია!
მოშორვება და მოყვრისა გაყრა კაცისა მკვლელია,
ვინცა არ იცის, ესე დღე რაგვარ ძნელია!“

ამ სტროფს უშუალოდ მოსდევს რეცენზენტის დასკვნა, რომლის დაკავშირება თვით სტროფის შინაარსთან ჩვეულებრივი ლოგიკის მიხედვით შეუძლებელია: „ასე და ამრიგად რუსთაველი „არა თუ ჰკიცხავს ტარიელს“, არამედ იშვიათი ფსიქოლოგიური სიმართლით გვიხატავს ტრაგიკულ მდგომარეობაში მყოფი გმირის ნებისყოფის საარაკო ძალას, მორალურ სიმტკიცეს, გრძნობის სიღრმეს და გონების სიფხიზლეს“ (გვ. 165, ხაზგასმა ჩემია – პ. შ.). თავი რომ დავანებოთ იმას, რომ ეს სტროფი ეძღვნება ნესტანის საძებნელად გაჭრილ ავთანდილთან გაყრას, ვინ დაობს ტარიელის მდგომარეობის ტრაგიკულობაზე და მისი „გრძნობის სიღრმეზე“! ტარიელი რომ თანაგრძნობისა და დახმარების ღირსია, ჩანს არა მარტო რეცენზენტის მიერ მოტანილი „ჩარევიდან“, სწორედ ტარიელის თანასაგრძნობად და მის საშველად აამოძრავა პოეტმა თითქმის მთელი სამყარო. პატივცემული რეცენზენტის მომდევნო სიტყვები: „ნურც ვეფხისტყაოსნის პროლოგის სიტყვებს დავივიწყებთ: „მო, დავსხდეთ, ტარიელისთვის ცრემლი გვდის შეუშრობელი“, სადავო საკითხს არ ეხება. პოეტთან ერთად ტარიელისთვის შეუშრობელი ცრემლი სდის მკითხველებსაც, დავა კი ეხება ტარიელის მორალურ გამძლეობას. თუ „უცხო მოყმის“ სცენაზე გამოჩენის შემდეგ გადაკარგული ნესტანის ამბავის გაგებამდე, ხოლო „მორალური პროსტრაცია“ სწორედ ამ პერიოდს ეხება, ვინმე დაასახელებს თუნდაც ერთ ფაქტს ტარიელის მიერ „ნებისყოფის საარაკო ძალის“ გამოჩენისა, რომ აღარაფერი

³ „ლიტერატურის თეორიისა და ესთეტიკის საკითხები“, VIII.

ვთქვათ „გონების სიფხიზლეზე“, როგორც იტყვიან, მე ხელეებს ავწევ. ხომ ვერ მივიჩნევთ ნებისყოფის ძალის გამოვლენად „მინდორ-მინდორ ტირილს“, ადამიანებთან ყოფნის აუტანლობას (თვით ასმათიც კი უსაყვედურებს ტარიელს ამის გამო), აბსოლუტურ უმოქმედობას და სიკვდილის სურვილს. ი. ჭავჭავაძემ ამ პერიოდის ტარიელის მიმართ „უფრო მაგარი“ გამოთქმა იხმარა: ჩვრად იქცაო. აკადემიკოს ა. ბარამიძეს არავისგან არ ესწავლება, რომ, როცა ვიხილავთ იდეურ შინაარსს ისეთი გენიოსური ეპიკური ნაწარმოებისა, როგორიცაა „ვეფხისტყაოსანი“, მთავარ საკითხად გვევლინება არა ის, თუ რომელი გმირი უფრო უყვარს ავტორს, არამედ თუ რომელი გმირის სახით რომელ იდეალს ამკვიდრებს, ანდა რა მანკიერებას ჰკიცხავს. რუსთაველი განგებ ქმნის ისეთ ვითარებას (გმირებიცა და სიტუაციებიც ხომ მისი გამონაგონია!), როცა გასაკიცხავი ნაკლი უფრო რელიეფურად და მძაფრად ვლინდება. ის გვიხატავს ტარიელის სახით უებრო გმირს, რომლის სიმამაცე და უშიშრობა მართლაც საარაკოა, რომელსაც არც მაღალი ინტელექტუალობა აკლია და არც ზნეობრივი კეთილშობილება, და მის პირად ბედს უკავშირებს პოემის მთავარ იდეას: კეთილის გამარჯვებას ბოროტზე. ასე რომ არ ყოფილიყო, პოეტი ვერ დასძრავდა ტარიელის საშველად პოემის თითქმის ყველა პერსონაჟს, პოეტს რომ ტარიელი სავსებით უნაკლოდ დაეხატა, მოიხსნებოდა პოემის მთავარი დრამატული პერსონაჟები, რომლებშიც იშლება უმთავრესად ბრძოლა კეთილის მიერ ბოროტის ძლევისათვის, ტარიელი თვითონ გააკეთებდა მას, რაც გააკეთა ავთანდილმა. უკვე პლენონაზმადაა ქცეული აზრი, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ მაგისტრალური იდეა არის კეთილის გამარჯვება ბოროტზე, ამაზე დავას დღეს ვერავინ იკისრებს. მაგრამ ჩემი აზრით, რამდენადმე ჩრდილში რჩება სწორედ ამ იდეასთან დაკავშირებული არა ნაკლებად დიდმნიშვნელოვანი იდეა: „სოფლის სიმუხთლის“ გამო კეთილის დამკვიდრება შეიძლება მხოლოდ შეუპოვარი ბრძოლის შედეგად. მაშასადამე, ადამიანის ზნეობრივ არსებაში მთავარია არა მისი სიკეთე – ის შეიძლება მივიჩნიოთ მთავარ ღირსებად მხოლოდ მოქმედების მიმართულების განსაზღვრის აზრით – არამედ უნარი სიკეთის განხორციელებისათვის ბრძოლისა, რომელშიც გადამწყვეტია არა სიმამაცე და უშიშრობა და არც ნებისყოფის თუნდაც უდიდესი ძალის გამოჩენა უშუალო სიტუაციასთან დაკავშირებულ ცალკეულ აქტებში, არამედ ზნეობრივი გამძლეობა, შეუპოვრობა, ბრძოლა ბოლომდის, შესაძლებლობათა სრულ ამონურვამდე სასონარკვეთილებისა და სულიერი წონასწორობის დაკარგვის გარეშე. სწორედ ეს უნარი ვერ გამოიჩინა ავთანდილისგან განსხვავებით ტარიელმა და პოეტიც „ჰკიცხავს“ მას არა სიტყვებით, არამედ ავთანდილის სახით. მეტი არაფერი არ იგულისხმება ტარიელის „ზნეობრივ პროსტრაციაში“. აღნიშნული გარემოების გაუთვალისწინებლობითაა გამოწვეული ისიც, რომ პატივცემული რეცენზენტი ხედავს ჩემში არა მარტო „ანტიტარიელისტს“, არამედ „ანტინესტანისტსაც“, რომელსაც თურმე მე „ღირსეულად ვერ ვაფასებ“ და ჰკიდებს ხელს ნესტანის „რეაბილიტაციასაც“. მოვუსმინოთ პატივცემულ რეცენზენტს: „საეჭვოდ მეჩვენება მოსაზრება, თითქოს თინათინი გვევლინება მთავარ „ღირიჟორად“ პოემაში გაშლილ მოქმედებათა მთავარი ხაზისა, სიკეთისათვის

ბრძოლის მთავარ მამოძრავებელ ძალად“. ამ ჩემს დებულებას რეცენზენტი უპირისპირებს თავის მოსაზრებას: „არსებითად ნესტანია სიკეთისა და სილამაზის ქვეშარტი სიმბოლო, რომელიც მოვლენათა უკეთური მსვლელობის გამო ქაჯეთის საშინელ ციხეში აღმოჩნდა გამომწყვდეული. ნესტანის დაკარგვა, მისი ძებნისა და განთავისუფლების ამბები შეადგენს ვეფხისტყაოსნის შინაარსს. „ბოროტსა სძლია კეთილმან“ ეს ნესტანის გათავისუფლებაა. ვეფხისტყაოსნის აპოთეოზი... ნესტანის დახსნაა და სიყვარულის ზეიმი“. ყველაფერი ეს უდავოა! მაგრამ არა თუ ვერ არღვევს ჩემს დებულებას, არამედ არც კი ეხება სადავო საკითხს. პატივცემული რეცენზენტის მოტანილ სიტყვებში ნესტანი განასახიერებს სიკეთეს როგორც ბრძოლის ობიექტს და არა თვით ბრძოლის სუბიექტს. რა თქმა უნდა, ვერავინ ვერ დაადანაშაულებს ნესტანს ამისათვის. ის გარემოებებმა მოაქციეს ასეთ მდგომარეობაში, და ადვილად წარმოვიდგენთ მას „კეთილისათვის ბრძოლის მამოძრავებელ ძალად, რომ თვითონ აღმოჩენილიყო თინათინის ადგილას, ხოლო თინათინი მის ადგილას. მე ცდუნებაც კი დამებადა „დავიცვა“ ნესტანი თვით პატივცემულ რეცენზენტისგან: როცა ჰქონდა შესაძლებლობა, კეთილისათვის ბრძოლის „მამოძრავებელ ძალად“ გამოდიოდა, განა მან არ ჩააგონა ტარიელს ხვარაზმშას მოცილება მათი სიყვარულის ზეიმისთვის? მაგრამ ჩვენ ვარჩევთ ფაქტიურ მოცემულობას და არა შესაძლებლობას: წარმოვიდგინოთ, რა მოხდებოდა იმ შემთხვევაში, რომ თინათინიც დამშვიდებულიყო „უცხო მოყმის“ უნაყოფო ძებნით როსტევეანის წარგზავნილების მიერ და არ გაეგზავნა ავთანდილი მთელი სამი წლით მის საძებნად, ანდა თუნდაც როსტევეანივით წინ აღდგომოდა მის ხელმეორედ გამგზავრებას უკვე ნესტანის საძებნელად. ვფიქრობ, თინათინის შარავანდედით არავითარი ჩრდილი არ მიმიყენებია ნესტანის სახისათვის, რომლის დახასიათებაში შესაძლებლობის ფარგლებში უმაღლეს სიუხვეს ვიჩენ, ვიდრე სიძუნწეს.

პატივცემული რეცენზენტი კეთილგანწყობილად მარიგებს, რომ ტარიელი „არავითარი კუთხით არ შეიძლება ემსგავსებოდეს „სალოსად“ ქცეულ „მაჯუნუნს“, და თურმე ჩემი „უკანდასახევი შენიშვნა“, რომ რუსთაველი ტარიელს „მთლიანად არ ამსგავსებს მაჯუნუნს“ საერთო სურათს „კიდევ უფრო ამუქებს“. მე წარმოვადგენ აქ მთელს კონტექსტს და მკითხველმა განსაჯოს, მჭირია თუ არა „უკანდასახევი შენიშვნა“. „რუსთაველი ტარიელს მთლიანად კი არ ამსგავსებს მეჯუნუნს – როგორც პიროვნება, ტარიელი, პირიქით, მეჯუნუნის ანტიპოდი. მაგრამ უდავოა ისიც, რომ რუსთაველი ერთი გარკვეული... შტრიხით, სახელდობრ, „ხელობით“ ერთგვარი „სიშმაგით“ ტარიელს უნათესავებს მეჯუნუნს. დაახლოებით იგივე ითქმის ტარიელისა და მეჯუნუნის სიყვარულზე საერთოდ: როგორც სახეები სიყვარულისა, ტარიელის სიყვარული და მეჯუნუნის სიყვარული მკვეთრად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან, მათ მხოლოდ სიყვარულის განცდის სიძლიერე აახლოვებს ერთმანეთთან. ეს თუნდაც იქიდან ჩანს, რომ, როცა გარემოებამ ერთად შეყარა მეჯუნუნი და ლეილა, მეჯუნუნი კვლავაც გაიქცა უდაბნოში და დასტოვა თავისი სატრფო. ესე იგი მეჯუნუნის სიყვარული ერთგვარად „პათოლოგიურია“ (გვ. 98). არ მგონია სადავო იყოს, რომ ერთი რომელიმე საერთო შტრიხი შეიძლება აღმოაჩნდეს არა მარტო ორ

სავსებით ურთიერთსაწინააღმდეგო ხასიათს, არამედ თვით იდეოლოგიებსაც და ანტიგონისტურ კლასებსაც კი. საერთოდ კი არ მგონია, ვინმეს ჩემზე უფრო მკვეთრად დაეპირისპირებოის ერთმანეთთან ტარიელისა და მეჯნუნის სახეები. მე ვამტკიცებ წიგნში, რომ იმ ერთადერთი შტრიხით რუსთაველმა ტარიელი დაამსგავსა მეჯნუნს იმისათვის, რათა საერთოდ გაეკრიტიკებია სიყვარულში „ხელობა“ და „სიმშაგე“.

პატივცემული რეცენზენტი მსაყვედურობს ნიზამის სუფისტობის კატეგორიულ უარყოფას და მიჩნევს ნიზამის ქმნილებებისადმი დიფერენცირებულ მიდგომას, იმედი მაქვს, რომ როდისმე ელირსება გამოქვეყნება ჩემს გამოკვლევას: „რუსთაველი და მისი ეპოქის დიდი პოეტები“, სადაც ნიზამის ყველაზე მეტი ადგილი ეთმობა (160 გვ.). სარეცენზიო წიგნში მოცემულ თორმეტგვერიან მიმოხილვაში მე არ შემეძლო ჩემი დებულებების ყოველმხრივი არგუმენტირება. სამწუხაროდ, პატივცემულ რეცენზენტს გამორჩენია მხედველობიდან იმავე მიმოხილვაში მოცემული პრინციპული დებულება, გამომდინარე სუფიზმის თვით სარეცენზიო წიგნში მოცემული ზოგადი დახასიათებიდან. მისტიკასაც გააჩნია თავისი სახესხვაობანი, რომელნიც ხშირად არსებითად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან. მე მართლა კატეგორიულად უარყოფ ნიზამის სუფისტობის ვერსიას და არა საერთოდ მისტიციზმს მის შემოქმედებაში, ვფიქრობ, რომ პატივცემული რეცენზენტის საყვედური ამცდებოდა. მას რომ გაევალიწინებია ჩემს იმავე წიგნში შემდეგი ადგილი: „სუფიზმისათვის, როგორც ნეოპლატონიკური მისტიციზმის აღმოსავლური ფორმისათვის, დამახასიათებელი იყო მოთხოვნა ადამიანის სრული განდგომისა ამქვეყნიურობისგან და „ღმერთთან შეერთება“ უკიდურესი ასკეტიზმისა და მის შედეგად მიღწეული მისტიკური ექსტაზის მეშვეობით. ნიზამის პოეზიაში ჩვენ არსად არ ვხვდებით ასკეტიზმისა და ადამიანის ამქვეყნიურობისგან განდგომის აპროგეტიკას, რომ აღარაფერი ვთქვათ „ადამიანის ღმერთთან შეერთების“ მისტიკაზე. მისტიკური ელემენტი, რომელიც მართლა ჭარბად გვხვდება ნიზამის პოეზიაში, დაკავშირებულია არა სუფიზმთან, არამედ ადამიანის გონების შემეცნებითი უნარის შეზღუდულობის აღიარებასთან“ (გვ. 170-171). თუ პატივცემული რეცენზენტი თვით „ლეილ-მეჯნუნიანშიც“ მიგვითითებს ასკეტიზმისა და ამქვეყნიურობისგან განდგომილების რაიმე ელემენტზე, მისი საყვედური დამსახურებული მექნება, ოღონდ ასეთ ელემენტად ვერ მივიჩნევ საერთოდ „სიყვარულის საიმქვეყნიო ზღვევის მისტიკურ... მოტივს“. ამგვარი მოტივით სცადეს დანტეს გამოცხადებაც სუფისტად, მაგრამ ეს უკუაგდო დანტოლოგთა აბსოლუტურმა უმრავლესობამ. ესეც რომ არ იყოს, მეჯნუნი იტანჯება არა „საიმქვეყნიო“, არამედ „საამქვეყნიო“ სიყვარულით და ვერ ტკბება იმით არა თავისი „სუფიზმის“, არამედ ავადმყოფური ბუნების გამო. ხოლო თუ თვით ნიზამი სიყვარულის საამქვეყნიო მარცხის „საიმქვეყნიო“ ზღვევაზე მიგვანიშნებს, ამაშიც არაფერია სპეციფიკურ-სუფისტური, ეს მსოფლიო ეპოსში არც ისე იშვიათი მოტივის თავისებური ვარიაციაა. თვით უთუოდ საერო სულისკვეთების მქონე „ტრისტან და იზოლდაში“ ტრისტანისა და იზოლდას საფლავებზე დარგული მცენარეები ერთმანეთს გადაეხვევიან როგორც სიმბოლო სიყვარულის

„სამქვენიო“ ტრიუმფისა.

პატივცემულ რეცენზენტს ჩემი წიგნიდან მოაქვს დებულება: „ვეფხისტყაოსანში სახეები და ხასიათები დინამიურად იშლებიან მოქმედების პროცესში. ამ მხრივ მარტო ნიზამი უახლოვდება რუსთაველს“. და განაგრძობს: „ჩვენი აზრით მოხმობილი კუთხით ნიზამი კი არ უახლოვდება, არამედ ძალიან შორდება ქართველ პოეტს“ და „ცნობისათვის“ სიტყვას აძლევს ა. ბოლდირევს. „Действие в поэме Низами очень замедленно, что дает возможность несложному сюжету быть развитым на протяжении нескольких тысяч стихов. В поэме Руставели наблюдается противоположная картина. Там сложный, запутанный сюжет развивается в очень энергичном темпе“. პატივცემულ რეცენზენტს ალბათ გამორჩა მხედველობიდან ჩემი ცოტა უფრო მკაცრად ფორმულირებული ანალოგიური დებულება იმავე წიგნში: „ხშირად ავტორის (ლაპარაკია ნიზამიზე) მედიტაციები და რეფლექსიები იმდენად გაჭიანურებულია, რომ ანელებენ ეპიზოდებისა და სიტუაციების დინამიურობას და ზოგჯერ მკითხველის ინტერესსაც კი აღუწებენ“ (გვ. 181-182). იქნებ პატივცემული რეცენზენტი ფიქრობს, რომ მე თავისთავს ვენიანაღმდეგები, ოღონდ ამ შემთხვევაში უნდა მიეთითებია ამაზე. ხასიათების დინამიური გაშლა მოქმედების პროცესში სხვა არაფერს ნიშნავს, თუ არა მათს არასტატიკურობას და შინაგან მრავალფეროვნებას, და სწორედ ეს იგულისხმება ჩემ მიერ ნიზამის რუსთაველთან დაახლოებაში. ვფიქრობ, პატივცემული რეცენზენტიც დამეთანხმება, რომ ხასიათები ნიზამის პოეზიაში სტატიკურნი და ერთფეროვანნი არ არიან, განსხვავებით დასავლეთის სარაინდო პოეზიის ხასიათებისგან. სხვა ამბავია სიუჟეტის გაშლის დინამიურობა, აქ ნიზამი შეიძლება ყველაზე უფრო შორდებოდეს რუსთაველს. გავიხსენოთ თუნდაც გადამწყვეტი ეპიზოდი ხოსროვისა და შირინის ურთიერთობაში, სადაც მკითხველი მოუთმენლად ელის, როგორ გადაწყდება საბოლოოდ მათი სიყვარულის ბედი, ხოლო ბარბადისა და ნაქისას გაუთავებელი მუსიკალური პაექრობა, ისიც არსებითად მხოლოდ სიტყვათა თვითმიზნური თამაშით, პირდაპირ ნერვებს უშლის მას. და მაინც თვით ამ აუტანლად გაჭიანურებული ეპიზოდის შედეგად ჩვენ წინ იშლება ზოგიერთი ახალი შტრიხი ხოსროვისა და შირინის ხასიათებისა.

არ მოსწონს პატივცემულ რეცენზენტს ჩემი მოსაზრებაც ნიზამის უფრო მეტი პოლიტიკური ალღოსა და გამოცდილების თაობაზე. ეს ჩემი მოსაზრება განყენებული არ არის, იქვეა კონკრეტულად მოტივირებული. სასურველი იყო, თვით მოსაზრების დაწუნებასთან ერთად გაერჩია ეს კონკრეტული მოტივებიც. როგორც მშრომელი ფენების წარმომადგენელს, ნიზამის უფრო ეადვილებოდა მის გარშემო არსებული სოციალურ-პოლიტიკური სინამდვილის მჩაგვრელურ-ექსპლუატატორულ არსების წვდომა. არც ერთ შუასაუკუნეებრივ პოეტთან არ ვხვდებით ნიზამისეულ აღშფოთებას ჩაგვრითა და ექსპლუატაციით, რომ აღარაფერი ვთქვათ მშრომელი ფენების წარმომადგენელ პერსონაჟების მთელ გაღერებაზე, რაზედაც ლაპარაკიც ზედმეტია შუასაუკუნეების სხვა პოეტების შემოქმედებაში.

რაც შეეხება საყვედურს ჩემი „დუმისის“ გამო ქართული რეალობის ასახ-

ვაზე ნიზამის პოეზიაში, ეს პირდაპირ უსამართლობად მიმაჩნია. განზე რომ დავტოვოთ ადგილის მკაცრი შეზღუდულობა, მე ვადარებ რუსთაველისა და ნიზამის პოეზიას ზოგადმსოფლმხედველობრივ და ზოგადესთეტიკურ ასპექტებში. უფრო მართებული ჩანს საყვედური „დუმილზე“ ხალხთა მეგობრობის მოტივზე ნიზამის პოეზიაში განსხვავებით სხვა შუასაუკუნეებრივი პოეტებისგან. ნიზამისთან მართლა შეიმჩნევა ეს მოტივი, მაგრამ ის არც ისე დამახასიათებელია მისი პოეზიისათვის, რომ საჭიროდ დამენახა მასზე სპეციალური შეჩერება უაღრესად მოკლე მიმოხილვაში. სამწუხაროდ, მე უნებლიედ „ვდუმვარ“ უფრო არსებით მომენტებზეც როგორც ნიზამის, ისე სხვა განხილული უცხო პოეტების შემოქმედებაში.

დასასრულ, პატივცემულ რეცენზენტის თუმცა გაკვრივითი ხასიათის, მაგრამ საკმაოდ მწარე შენიშვნის თაობაზე: რუსთაველის ლირიკული 942 სტროფის მოტანასთან დაკავშირებით პატივცემული რეცენზენტი შენიშნავს, რომ ეს „ლირიკული რეპლიკა“ საეჭვოდ ხდისო მკვლევრის განცხადებას, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ თითქმის „არ ჩანს ლირიკული გადახვევები და ავტორისეული მედიტაციები“. სიტყვა „თითქმის“ სწორედ იმის აღმნიშვნელია, რომ უაღრესად ცოტაა და არა იმისა, რომ საერთოდ არ არის. არა მარტო ნიზამისთან, არამედ ყველა შუასაუკუნეებრივ დიდ ეპიკოსებთან შედარებით (თვით დანტეს ჩათვლით) რუსთაველთან მართლა „თითქმის“ არ გვხვდება ლირიკული გადახვევები.

ფვიქრობ, რომ ვალში არ ვრჩები პატივცემული რეცენზენტის წინაშე გამომხაურების აკადემიური და ლოიალური ტონის მხრივ.

ჟურნ. „განთიადი“, 1977, №6.

დიდი ქართველი პოეტი

შესრულდა ასი წელი ახალი ქართული პოეზიის ფუძემდებლის ნიკოლოზ ბარათაშვილის გარდაცვალებიდან. ხალხმა მას შოთა რუსთაველის შემდეგ პირველი ადგილი მიაკუთვნა. მისი ნაწარმოებნი მტკიცედ დამკვიდრდნენ ხალხში, და იშვიათად მოიძებნება ისეთი ქართველი, რომელმაც ზეპირად არ იცოდეს პოეტის თუნდაც ერთი ლექსი.

აი როგორ ახასიათებს ბარათაშვილის მნიშვნელობას მისი ღირსეული მემკვიდრე ილია ჭავჭავაძე: „ნიკოლოზ ბარათაშვილმა ჩვენს აზრს, ჩვენს ჭკუა-გონებას დიდი განი და სიღრმე მისცა, კაცობრიობის წყურვილს ქართველიც თანამოზიარედ გაუხადა და კაცობრიულ წყურვილის მოსაკლავ წყაროს ქართველიც დაანაფა“.

სამწუხაროდ, უნდა აღვნიშნოთ, რომ დღემდე არ არის ბარათაშვილის ნაწარმოებთა რამდენადმე დამაკმაყოფილებელი რუსული თარგმანი, თუმცა ცდა არა ერთი ყოფილა. არსებული თარგმანების მიხედვით შეუძლებელია წარმოდგენა ვიქონიოთ პოეტის სიდიადეზე. ბარათაშვილის ნაწარმოებნი მეტად ძნელი სათარგმნია. აქედან არ შეიძლება გამოიყვანოთ დასკვნა, თითქოს ბარათაშვილი მხოლოდ ნაციონალური პოეტია. ყველა ქართველი ლიტერატურისმცოდნისა და კრიტიკოსის, პირველ რიგში ი. ჭავჭავაძის ერთსულოვანი აღიარებით, სწორედ ბარათაშვილმა გამოიყვანა ქართული პოეზია განვითარების თანამედროვე ევროპულ გზაზე, გაათავისუფლა იგი აღმოსავლური, უმთავრესად ირანული გავლენისაგან, რამაც ფესვი გაიდგა საქართველოს სახელმწიფოს დასუსტების პერიოდში, მონღოლთა და თურქ-ირანელთა მიერ დაპყრობის შედეგად.

დამახასიათებელია, რომ ქართულ პოეზიაშიც ბარათაშვილის ნაწარმოებნი უნიკალური რჩებიან განსაკუთრებული სულისკვეთებითა და რიტმით, უბადლო მუსიკალობითა და ექსპრესიის უდიდესი ძალით. ეს, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს, რომ ბარათაშვილი განცალკევებით დგას ქართული ლიტერატურის განვითარების ისტორიაში. მეტრისა და ფორმის მიხედვით ბარათაშვილის ლექსები, მიუხედავად დიდი მრავალფეროვნებისა, საბოლოო ანგარიშით მიეკუთვნებიან ქართულ პოეზიაში წინათ გამომუშაებულ ნიმუშებს (რუსთაველი, ჩახრუხაძე, შავთელი, ბესიკი, გურამიშვილი და სხვ.). მაგრამ, როდესაც დედანში კითხულობ მის ლექსებს ან გონებაში იმეორებ მათ, გგონია, რომ ეს თავისი ფორმით რაღაც სრულიად ახალი და განუმეორებელია.

ბარათაშვილის ცხოვრება და შემოქმედება საქართველოს ისტორიის რთულ პერიოდს ემთხვევა.

რუსეთთან საქართველოს შეერთებამ გამოიწვია არა მარტო სახელმწიფო-ადმინისტრაციული მმართველობის ახალი ბიუროკრატიული ფორმების შემოჭრა საქართველოში, არამედ მას აგრეთვე მოჰყვა მონინავე რუსული კულტურის შემოჭრაც. ცნობილია, რომ საქართველოში რუსების შემოსვლის პირველი ათეული წლები დაემთხვა რუსული ლიტერატურის მძლავრ აყვავებას. პოეტების ბრწყინვალე პლეადამ პუშკინმა, ჟუკოვსკიმ, რილეევმა, ვიაზემსკიმ,

ბარატინსკიმ, ლერმონტოვმა თითქოს ერთი კვეთებით გაიყვანა რუსული პოეზია მსოფლიო სივრცეებში, აიყვანა იგი მსოფლიო პოეზიის მწვერვალზე. ბევრი მათგანის შემოქმედებისათვის, განსაკუთრებით პუშკინისა და ლერმონტოვის შემოქმედებისათვის, კავკასიამ მისი დიდებული ბუნებით მცირე როლი როდი შეასრულა.

აქ, კავკასიაში, საქართველოში, მეფის ჟანდარმები გადმოსახლებდნენ ხოლმე თავისუფლად მოაზროვნე პოეტებს და სხვა პროგრესულ კულტურულ მოღვაწეებს, რომლებსაც სძულდათ რა მეფის დესპოტური ძალაუფლება, სძულდათ მისი კოლონიური ჩაგვრაც, მაშინდელი ქართული საზოგადოების მონინავე ელემენტებზე ამ ადამიანთა კეთილმყოფელი გავლენა უშედეგოდ ვერ დარჩებოდა.

მონინავე პროგრესული რუსული კულტურის გავლენამ ქართული პოეზიიდან და ლიტერატურიდან იწყო აღმოსავლურ-ირანული ელემენტების განდევნა. ქართულ პოეზიაში ახალი, სოციალური და მოქალაქეობრივი მოტივები აჟღერდა.

მეფის თვითმპყრობელი ხელისუფლებისა და მისი კოლონიური პოლიტიკის წინააღმდეგ ბრძოლამ გააერთიანა არა მარტო პროგრესულ-დემოკრატიული ელემენტები რუსებსა და ქართველებში, არამედ მათკენ მიიზიდა საქართველოს არისტოკრატიული დიდკაცობის წარმომადგენლებიც, დიდკაცობისა, რომელიც ოცნებობდა აღედგინა საქართველოს სამეფო ტახტი და მასთან ერთად თავისი დაკარგული პოლიტიკური მდგომარეობა. „იყო... ეგრეთ წოდებული თავად-აზნაურების „ნაციონალური კითხვა“, როცა „საქართველოს რუსეთთან“ შეერთების შემდეგ, ქართველმა თავად-აზნაურობამ იგრძნო, თუ რა საზარალო იყო მისთვის ძველი პრივილეგიებისა და ძლიერების დაკარგვა, რომლებიც მას ქართველი მეფეების დროსა ქონდა, იუკადრისა „უბრალო ქვეშევრდომობა“ და მოინდომა „საქართველოს განთავისუფლება“ (ი. სტალინი).

აი რატომ იყო, რომ 1832 წლის შეთქმულების მონაწილენი წარმოადგენდნენ უცნაურ კონგლომერატს სახელგანთქმულ რაზნოჩინელ სოლომონ დოდაშვილიდან ბრწყინვალე თავად ორბელიანებამდე. საქართველოში გადმოსახლებული დეკაბრისტების მიერ მოტანილი მძლავრი პროგრესული სოციალურ-პოლიტიკური ნაკადის შეერთება ქართველი არისტოკრატიის ნაციონალისტურ მისწრაფებებთან სანინააღმდეგო პირობებს ჰქმნიდა იმ პერიოდის საქართველოს საზოგადოებრივი შეგნების განვითარებისათვის.

სწორედ ამ პირობებში იზრდებოდა და ვითარდებოდა ნიკოლოზ ბარათაშვილი. იგი დაიბადა 1817 წელს დიდგვარიანი თავადის ოჯახში. მამამისი მელიტონ ბარათაშვილი საკმაოდ განათლებული და გავლენიანი კაცი იყო. კარგად იცოდა რუსული ენა და აფასებდა პოეზიას. ნიკოლოზის ბავშვობა უზრუნველ ფუფუნებაში მიმდინარეობდა. მამის ფართო ცხოვრება, რომელიც ხშირად მართავდა მეჯლისებსა და წვეულებებს, შთაბეჭდილებიან ბავშვს შეახვედრებდა ხოლმე იმ დროის მონინავე ადამიანებთან. იგი ხარბად ისმენდა მათ საუბარს და ადრე მიხვდა, რომ საქართველოს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში რაღაც არასასიკეთო ხდებოდა, რომ სამშობლო უღელქვეშ იტანჯებოდა.

ბავშვის ბუნდოვან წარმოდგენას ნათელი მოეფინა, როცა იგი გიმნაზიაში შევიდა და მისი მასწავლებელი გახდა სახელგანთქმული მეცნიერი და პროგრესული საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მოღვაწე სოლომონ დოდაშვილი.¹ დოდაშვილი არა მარტო მთლიანად იზიარებდა დეკაბრისტთა იდეებს კონსტიტუციის შემოღების შესახებ, არამედ მათზე გაცილებით უფრო შორსაც მიდიოდა საზოგადოებრივ-პოლიტიკური წყობილების დემოკრატიზაციის მხრივ და ამასთან მხოლოდ კონსტიტუციური რეფორმების მომხრედ რჩებოდა. დოდაშვილის გავლენით ახალგაზრდა ბარათაშვილი განიმსჭვალა პროგრესული იდეებით, უწინარეს ყოვლისა ჰუმანიზმისა და ნაციონალური თავისუფლების იდეებით.

შეთქმულების შემდგომმა ჩაფუშვამ, აგრეთვე შეთქმულთა ერთ-ერთი ლიდერის დოდაშვილის დაპატიმრებამ და გადასახლება ბარათაშვილზე წარუშლელი შთაბეჭდილება მოახდინეს.

შეთქმულების ლიკვიდაციის შემდეგ გამეფებულ შავბნელ რეაქციასთან დაკავშირებულ მძიმე განცდებს ზედ დაერთო მამის ფაქტიური გალატაკება, რომელიც ვალებში ჩავარდა შემოსავალთან შეუსაბამო ფართო ცხოვრების გამო. ბუნებით მხიარულმა, აქტიურმა ახალგაზრდამ, რომელიც ბრწყინვალე მომავალზე ოცნებობდა, პირველად იგრძნო, რომ მისი ოცნებები დაშორებული იყო სინამდვილეს. გარდა ამისა, კარიერის გზაზე მას სხვა დაბრკოლება გადაელობა: ერთხელ, გიმნაზიაში თამაშობის დროს, ორივე ფეხი დაიზიანა და დაკოჭლდა. ამით მისთვის დაიხურა სამხედრო კარიერა, რომელიც ყველაზე მიზიდველი იყო იმ დროის არისტოკრატი ახალგაზრდობისათვის. აღარც საუნივერსიტეტო განათლების მიღება შეეძლო სახსრების უქონლობის გამო. და აი გიმნაზიის დამთავრების შემდეგ ბრწყინვალე ნიჭით დაჯილდოებული, ენერგიითა და წარმტაცი მისწრაფებებით აღსავსე ახალგაზრდა ბარათაშვილი, რომელიც აშკარად გრძნობდა თავის მაღალ მონოდებას, იძულებული გახდა ჩაფლულიყო კანცელარიის ქაობში, რომ ცოტათი მაინც დახმარებოდა გალატაკებულ და დასნეულებულ მამას. ამ ქაობიდან თავის დაღწევა მან ვერ შესძლო თვით სიკვდილამდე, რამაც მას მოუხსნო უცხო მხარეში, ნათესავებსა და მეგობრებს დაშორებულს.

თავისი შემოქმედების იდეურ-მხატვრული შინაარსით ბარათაშვილი ეკუთვნის იმ ფართო ლიტერატურულ მიმართულებას, რომელმაც მიიღო საერთო სახელწოდება რომანტიზმი. როგორც ცნობილია, ამ სახელწოდებით ზოგიერთი ლიტერატურული კრიტიკოსი აერთიანებს პოეტებს, რომლებიც ხშირად სულ სხვადასხვანი არიან თავიანთი იდეურ-მხატვრული მისწრაფებებითა და ტემპერამენტით. დაუცხრომელი ბაირონის სახელთან ერთად წარმოსთქვამენ ბნელეთის მოციქულ კლერიკალ ნოვალისის სახელს. სენტიმენტალური ფრანგი პოეტების სახელებთან ერთად – პუშკინისა და ლერმონტოვის სახელებს. სწორედ ამან მისცა საბაზი დიდ გორკის გაემიჯნა პასიური და აქტიური რომანტიზმის ცნებები, ხაზი გაესვა პირველის რეაქციულ კონსერვატიული ხასიათისა და მეორის რევოლუციურ-ბუნტარული ხასიათისათვის.

¹ ს. დოდაშვილი რუსეთში ცნობილი იყო როგორც დოდაევ-მეგარსკი. 1826 წელს პეტერბურგში მან 22 წლისამ გამოსცა ლოგიკის წიგნი, რაც წარმოადგენდა პირველ ნაწილს ავტორის მიერ განზრახული ფილოსოფიური სისტემისას, რომელიც ცდილობდა დაეძლია კანტიანელობა მისსავე პრინციპებზე დაყრდნობით.

ბარათაშვილის რომანტიზმი სწორედ მეორე გვარის რომანტიზმია, აქტიური რომანტიზმი. ადამიანის შინაგან სამყაროს, მის გრძნობებსა და აზრებს იგი ხდის თავისი პოეტური შემოქმედების მთავარ შინაარსად სრულიადაც არა იმისთვის, რომ გაემიჯნოს რეალურ სინამდვილეს, ჩაიკეტოს სუბიექტური განცდებისა და იდეების სფეროში, არამედ მიუღებელი გარემო-სინამდვილის წინააღმდეგ, პროტესტის ნიშნად. საქმე სრულებითაც ის არ არის, დეკლარაციულად მოუწოდებს პოეტი ამ სინამდვილის წინააღმდეგ ბრძოლისაკენ თუ არა, არამედ ის, თუ პოეტის მიერ მხატვრული ფორმით გამოთქმული გრძნობები და იდეები რამდენად უხილავენ სხვებს თვალს სინამდვილეზე, უღვიძებენ მათ პროტესტისა და ბრძოლის სულისკვეთებას.

ბარათაშვილმა XIX საუკუნის ქართულ პოეზიაში პირველმა აღამალა ადამიანის გრძნობისა და გონების ხმა, დამყაყებელი, სულის შემხუთველი სინამდვილის წინააღმდეგ. მისი შემოქმედების რომანტიკული პათოსი მას სრულებითაც არ უშლიდა ხელს ნათლად დაენახა და გაეგო რეალური ურთიერთობანი და სავსებით რეალისტურად გამოესახა ისინი (პოემა „ბედი ქართლისა“, ლექსი „საფლავი მეფის ირაკლისა“ და სხვ.).

ზერელე კრიტიკოსები ბარათაშვილის პოეზიის პესიმისტურ ტონს ხსნიდნენ ან მისი პირადი უბედობით (პოეტის უიღბლო სიყვარულის ჩათვლით), ან გარეშე გავლენით (ლერმონტოვის, ბაირონის, მიცკევიჩის და სხვ.). რა თქმა უნდა, არ შეიძლება უარვყოთ გარეშე გავლენა, განსაკუთრებით რუსული პოეზიის გავლენა ბარათაშვილის პოეტური შემოქმედების ჩამოყალიბებაზე. მისი მიწერ-მოწერიდან სჩანს, რომ მას წაკითხული ჰქონდა რუსი პოეტების ნაწარმოებნი, გატაცებული იყო ლერმონტოვით (ერთ-ერთ წერილში მას მოჰყავს ამონაწერი ცნობილი ლექსიდან „И скучно, и грустно“). იგი იცნობდა აგრეთვე დასავლეთ ევროპის კლასიკოსთა, კერძოდ ბაირონის, პოეზიას.

პოეტის მსოფლმხედველობასა და მსოფლშეგრძნებას განსაზღვრავდა სხვა, უფრო სერიოზული მიზეზები. სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის დაკარგვა არ შეიძლებოდა მძიმედ არ განეცადათ მონინავე წარმომადგენლებს იმ ხალხისა, რომელიც მრავალი საუკუნის მანძილზე სისხლით იცავდა თავის დამოუკიდებლობასა და თავისუფლებას მრავალრიცხოვან და ძალების მხრივ ქარბ მტრებთან ბრძოლაში. ბარათაშვილი ღრმად განიცდიდა ნაციონალური თავისუფლების დაკარგვას. მიაჩნდა რა ნაციონალური აღორძინების საწინდრად კულტურისა და განათლების ზრდა, მას არ შეეძლო გულისტკივილით არ ეცქირა გარშემო მყოფთა, მათ შორის ბევრ ნათესავისა და მახლობლის, ფუქსავატური გატაცებებისათვის. პოეტის სულიერი მარტოობა, რამაც მას დაანერინა განთქმული ლექსი „სული ობოლი“. განსაკუთრებული ძალით არის გამოხატული ახლო მეგობრისათვის მიწერილ მის ერთ-ერთ ინტიმურ წერილში: „კიდევ მამნახა ჩემმა ჩვეულებრივმა მონყინებამ... შენც იცი, დიდხანია ობოლი ვარ... სიცოცხლე მამძულებია ამდენის მარტოობით. შენ წარმოიდგინე მაიკო სიმწარე იმ კაცის მდგომარეობისა, რომელსაც მამაცა ჰყავს, დედაცა, დებიც, მრავალნი მონათესავენი და მაინც კიდევ ვერვის მიჰკარებია, მაინც კიდევ ობოლია ამ სავსე და ვრცელს სოფელში!“.

ბარათაშვილი იცნობდა თავად-აზნაურობის ბევრ წარმომადგენელს, რომლებიც ვინრო წრეში მზად იყვნენ გამოეჩინათ ნაციონალურ-განმათავისუფლებელი იდეის ტრფიალი, მაგრამ თბილი ადგილების, ჩინებისა და ორდენების მიღებით გატაცებულნი არა მარტო ურიგდებოდნენ მეფის სატრაპებს, არამედ მლიქვნელობდნენ მათს წინაშე, ხელს იღებდნენ სამშობლოს საკეთილდღეოდ მიმართულ ყოველგვარ მუშაობაზე. პოეტი ახალგაზრდობიდანვე ბევრს და მწარედ ფიქრობდა სამშობლოს ბედზე და ოცდაორი წლისამ დასწერა თავისი განთქმული პოემა „ბედი ქართლისა“, რომელიც რუსთაველის უკვდავი პოემის შემდეგ უმნიშვნელოვანეს მოვლენას წარმოადგენს ქართულ ლიტერატურაში. თუმცა რომანტიკული ფორმით, მაგრამ განსაკუთრებული სიმართლითა და სიმწვავეთ არის დაყენებული პოემაში კარდინალური საკითხი საქართველოს სახელმწიფოს ისტორიული განვითარებისა XVIII საუკუნის დამლევს. ავტორი ამართლებს მეფე ირაკლის გადაწყვეტილებას, როგორც ისტორიულად აუცილებელს, თუმცა ამასთან ერთად მეფის მსაჯულის ლეონიძის პირით გამოსთქვამს სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის დაკარგვის მთელ სიმწარეს.

ბარათაშვილის უდიდეს ისტორიულ ალღოს და გამჭვრეტელობას უნდა მიეწეროს ის ფაქტი, რომ მან პირველმა სრულიად დამოუკიდებლად ჩამოაყალიბა ის აზრი, რომ რუსეთთან საქართველოს შეერთება თუმცა ბოროტება იყო, მაგრამ ნაკლები ბოროტება, რამდენადაც იგი უზრუნველჰყოფდა ქართველი ხალხის ფიზიკურ გადარჩენას სასტიკი მტრების წინაშე, რომლებიც საქართველოს მოსპობას უქადდნენ აღმოსავლეთიდან და სამხრეთიდან, და ამასთანავე რუსულ და დასავლეთ ევროპის კულტურასთან ურთიერთობის გზას უხსნიდა ქართველ ხალხს.

დღეს, როცა სსრ კავშირის ხალხთა ოჯახში, რომელსაც დიდი რუსი ხალხი მეთაურობს, ქართველი ხალხი თანასწორუფლებიან მდგომარეობაში იმყოფება და აყვავებული საბჭოთა საქართველო სახელმწიფოებრივად დამოუკიდებელია, პირდაპირ წინასწარმეტყველურად გაისმის პოეტის სიტყვები, მიმართულნი მეფის ირაკლისადმი (ლექსი „საფლავი მეფის ირაკლისა“). პოეტის ეს სიტყვები გვიჩვენებენ, თუ რამდენად გაუსწრო მან თავის თანამედროვეებს საქართველოს ისტორიული განვითარების პერსპექტივების გაგებაში. სწორედ ეს გაგება არბილებდა მის პესიმიზმს, უნერგავდა მას ბრწყინვალე მომავლის იმედს. პოეტი შემთხვევით როდი წინასწარმეტყველებდა, რომ „გათენდება დილა მზიანი და ყოველს ბინდსა ის განანათლებს!“ („შემოღამება მთანმინდაზე“).

ბარათაშვილის ლირიკა უმთავრესად ფილოსოფიურია და, ლერმონტოვის ლირიკის მსგავსად, ხშირად გადადის სამოქალაქო ლირიკაში. მაგალითისათვის შეიძლება მოვიყვანოთ ლექსი „ფიქრნი მტკვრის პირას“.

ბარათაშვილის პოეზიის მოქალაქეობრივი მოტივები შემდეგ განავითარეს მისმა სახელოვანმა მემკვიდრეებმა: ილია ჭავჭავაძემ და აკაკი წერეთელმა. ბარათაშვილის თვით ინტიმური ლირიკა, მის ფილოსოფიურ ლირიკასთან ერთად, ზოგადკაცობრიულ პრობლემებამდე აღის. „მისნი ჭირნი და მწუხარებანი უფრო საყოველთაო, საკაცობრიონი არიან, ვიდრე კერძონი, ვიდრე მარტო მის საკუთარ გულისანი. მისი კვნესა კაცობრიობის კვნესაა. მისი ჩივილი კაცობრი-

ობის ჩივილია“... (ი. ჭავჭავაძე). ბარათაშვილის რომანტიკული პოეზიის აქტიური, ქმედითი ხასიათი ყველაზე უფრო მკაფიოდ გამოხატულია მის გენიალურ ლექსში, მსოფლიო პოეზიის ერთ-ერთ შედეგში „მერანში“, სადაც ავტორი ილაშქრებს თვით ბედისწერის წინააღმდეგ, რათა ყოველივე იმის ფასად, რაც მისთვის ყველაზე ძვირფასია, და თვით სიცოცხლის ფასად გაუადვილოს შთამომავლობას ცხოვრება და ბრძოლა.

„მერანის“ მძაფრ რომანტიკულ პათოსში გამოხატულია აგრეთვე ავტორის უღრმესი ჰუმანიზმი, მისი მზადყოფნა შესწიროს თავი კაცობრიობის კეთილდღეობას. „მერანის“ ეს მგზნებარე პათოსი ალაფრთოვანებდა ათასობით და ათიათასობით ქართველ მებრძოლს, როცა ისინი ფაშისტ დამპყრობთა წინააღმდეგ საბჭოთა ხალხის დიდ სამამულო ომში თავდადებულად იბრძოდნენ კაცობრიობის კულტურისა და თავისუფლებისათვის.

ნიკოლოზ ბარათაშვილის ლიტერატურული მემკვიდრეობა რაოდენობრივად დიდი არ არის. ოცდაჩვიდმეტი ლექსი და ერთი პოემა – აი ყველაფერი, რაც პოეტისაგან დაგვრჩა. მაგრამ უდავოდ დამტკიცებულია არსებობა მრავალი სხვა ლექსისა და თვით მთელი ისტორიული პოემისა „ივერიელნი“. მათი დაკარგვის მიზეზი გასაგებია. ბარათაშვილის სიცოცხლის დროს არავითარი ბეჭდვითი ქართული ორგანო არ არსებობდა. პოეტი ხელით გადასწერდა ხოლმე და მეგობრებს ურიგებდა მხოლოდ იმ ნაწარმოებებს, რომლებიც მას უკვე დამთავრებულად მიაჩნდა (მას უყვარდა თავისი ნაწარმოებების გულმოდგინედ, რამდენჯერმე გადამუშავება). დღემდე არ არის ნაპოვნი პირადი არქივი პოეტისა, რომელიც გარდაიცვალა განჯაში 1845 წლის 21 (9) ოქტომბერს. შესაძლოა მომავალში ვიპოვოთ ბედნიერი შემთხვევით გადარჩენილი ბარათაშვილის სხვა ნაწარმოებები. მაგრამ პოეტის ის ნაწარმოებებიც, რომლებიც ჩვენთვის ნაცნობია, სავსებით საკმარისი აღმოჩნდა იმისათვის, რომ ახალი სულისკვეთება და ახალი რიტმი, ახალი იდეურ-მხატვრული შინაარსი, რაც ბარათაშვილმა ქართულ პოეზიაში დანერგა, პროგრამად გამხდარიყო ქართველი მწერლების მომდევნო პლეადისათვის ი. ჭავჭავაძისა და ა. წერეთლის მეთაურობით. XIX საუკუნის მეორე ნახევარში და XX საუკუნეში არ ყოფილა და არ არის ცოტად თუ ბევრად მნიშვნელოვანი ქართველი პოეტი და მწერალი, რომელსაც თავის თავზე არ განეცადოს ბარათაშვილის პოეზიის კეთილმყოფელი გავლენა.

ბარათაშვილის ბედი ძლიერ ნააგავს ლერმონტოვის ბედს. ბიოგრაფიული გამოკვლევების თანახმად, ბარათაშვილმა იცოცხლა მხოლოდ 28 წლის ასაკამდე (1817-1845 წწ.). მართალია, ბარათაშვილი ტყვიით არ მომკვდარა, მაგრამ უდროოდ მოჰკლა იმ პირობებმა, რომლებშიც იგი მეფის სატრაპებმა ჩააყენეს.

მაგრამ თუ პირად ცხოვრებაში ბედმა უმუხთლა პოეტს, შემდგომი ისტორია, რომლის კონტურებსაც იგი წინასწარმეტყველურად სჭვრეტდა, მისდამი უფრო სამართლიანი აღმოჩნდა. დღეს, ჰუმანიზმისა და კულტურის გამარჯვების პირობებში, ქართველი ხალხი საბჭოთა კავშირის ხალხთა დიად ძმურ ოჯახში, რომელმაც ი. სტალინის წინამძღოლობით უდიდესი გამარჯვება მოიპოვა შავი რეაქციისა და ბნელეთის ძალებზე, ზემოთ აღნიშნავს თავისი საყვარელი პოეტის გარდაცვალების ასი წლისთავს. ქართველ ხალხთან ერთად,

სსრ კავშირის მოძმე ხალხები პატივს სცემენ დიდი პოეტის ხსოვნას, რომელიც თავის შემოქმედებაში გამოხატავდა მისწრაფებას სინათლისა და გონების გამარჯვებისაკენ.

„პრავდა“, 21 ოქტომბერი.

ჟურნ. „მნათობი“, 1945, №10.

ТВОРЧЕСТВО РУСТАВЕЛИ НА ФОНЕ ТВОРЧЕСТВА ЕГО ВЕЛИКИХ СОВРЕМЕННИКОВ

Сравнительный анализ творчества великих поэтов различных стран и эпох имеет довольно продолжительную и богатую традицию. Плодотворность такого анализа не подлежит сомнению, если только точно и методологически правильно определены его цель и назначение. А именно: если задачей сопоставления является установление общих принципов и закономерностей поэтического творчества. Сравнительный анализ плодотворен и даже необходим также для выявления своеобразия творчества того или иного поэта своеобразие выявляется только в сравнении, но когда целью анализа является установление влияния поэтов друг на друга или зависимостей и заимствований, тогда плодотворность сравнительного метода зависит от документального установления соответствующих фактов. На практике же почти как правило ограничиваются установлением хронологического предшествования или совпадения отдельных художественно-творческих приемов, образов, метафор и иных поэтических аксессуаров для категорических выводов о зависимости творчества отдельных поэтов или даже всей национальной литературы от инациональных предшественников. Даже один из виднейших историков и теоретиков литературы А. Веселовский поддался такому искушению: по его утверждению, без влияния западноевропейской, особенно французской, литературы, русская литература «осталась бы без рук»¹. Особенно «не повезло» в этом отношении творчеству Руставели, долгое время руствелологи как бы соревновались друг с другом в установлении полной зависимости творчества Руставели от иностранных предшественников, вплоть до объявления «Вепхисткаосани» простым переводом с какого-то неизвестного оригинала. К счастью, пора такого странного увлечения теперь уже позади, но и в наши дни еще полностью не заглохли подобные голоса. Некоторые руствелологи в поисках «оригинальности» ищут новые зарубежные источники творчества Руставели, ла и отголоски старых вариантов то и дело оживают и даже закрепляются в авторитетных литературных документах. Например, в программном проспекте двухсоттомного русского издания шедевров мировой литературы «Вепхисткаосани» безоговорочно причисляется к рыцарской поэзии.

В целях попытки внесения ясности в этот вопрос автор данной статьи принял сопоставление творчества Руставели с творчеством некоторых его великих современников, а именно: с творчеством Низами, Кретьена де Труа, Вольфрама фон Эшенбаха, Готтфрида Страссбургского и Данте. В этой статье почти в виде резюме русскому читателю предлагаются основные выводы.

Начнем с изложения наиболее общих мировоззренческих принципов творчества Руставели, как они вырисовываются в единственном дошедшем до нас его произведении «Вепхисткаосани». Следует оговорить, что мировоззренческие проблемы рассматриваются здесь не в специфическом философском «гносеологиче-

¹ А. Веселовский, Историческая поэтика, М., 1940, с. 640.

ском» или «онтологическом» аспекте, а в плане религиозной и социально-этической проблематики, являвшейся в средние века наиболее актуальной. Да и вообще следует заметить, что анализ поэтических произведений под углом специфических гносеологически-онтологических категорий неуместен и бесплоден, за редкими исключениями, и то главным образом в античную эпоху (Парменид, Лукреций), мировоззренческая проблематика поэтических произведений вращается преимущественно в социально-этической сфере, что находило в средневековье свое главное выражение в общерелигиозной ориентации.

Первое, что бросается в глаза всякому непредубежденному читателю «Вепхисткаосани» это ярко выраженный светский характер поэмы, полное отсутствие в ней характерного для средневековья специфически-религиозного «дыхания», тем более религиозной направленности общего идейно-тематического замысла. Это не означает, что Руставели является «атеистом» или «пантеистическим материалистом», как его изображают некоторые грузинские руствелологи. Против подобных версий явно свидетельствует то обстоятельство, что бог занимает в поэме центральное место, и как бы ни было своеобразно само понятие бога, оно является определяющим во всей идейной канве произведения. Всякая попытка интерпретации руставелевского бога в духе простой художественной фикции или Спинозовско-Гегелевского понимания грешит против прямых высказываний поэта, как известно исключительно скупого на прямое выражение своих мыслей. В одной строфе он предупреждает человека не кичиться своей силой, зависящей от бога, который простую дубинку может превратить в руках человека в более грозное оружие, чем меч. Но глубоко неправы и те руствелологи, которые интерпретируют идейно-мировоззренческое содержание «Вепхисткаосани» в духе средневековой церковно-религиозной ортодоксии. На почве такой версии просто необъяснимо полное игнорирование в поэме церкви и духовенства, а также всех церковно-религиозных обрядов, не говоря уже о том, что в ней не встречаемся с какими бы то ни было чудесами и суевериями, астрологическими пророчествами, с добрыми или злыми знаменами и т. п. Можно полагать, что в первую очередь игнорирование церкви и духовенства послужило причиной резкого недовольства поэмой (а по некоторым версиям и гонения ее) в церковно-клерикальных кругах.

Если вообще мировоззрение подлинно эпического поэта трудно поддается определению, то особенно относится это к Руставели, ввиду строгой эпичности его поэтического стиля и большой сложности идейно-художественной ткани его произведения. Тем не менее вдумчивому исследователю открывается возможность установления вполне определенных общих контуров мировоззренческой ориентации поэта, показывающих глубину и оригинальность его художественного мышления.

Из руставелевского понимания бога само собой вытекает его отношение как к церкви и духовенству, так и к религиозным культам вообще. Ни один вдумчивый читатель поэмы не может усомниться в том, что ее автор примыкает к общехристианскому мировоззрению. Но при глубоком размышлении становится ясным,

что Руставели воспринял христианство не в виде узкой церковно-ортодоксальной догматики, а в духе первоначального христианства, пока образовавшаяся на почве приспособления самого христианства к интересам рабовладельческого государства, церковь не выхолостила из него высокое нравственное содержание². Христианство возникло как идеология угнетенных и в начале оно находилось в оппозиции не только к идеологии рабовладельцев, но и к библии, также выражающей интересы эксплуататоров. Возникшая более чем через полтора столетия церковь полностью приняла библию под названием «ветхого завета» наряду со своим «новым заветом» и «всемиловитый» бог первоначального христианства вновь превратился в иудейско-библейского бога-тирана. Вместо первоначально-христианского принципа равенства и непосредственного общения верующего с богом вновь возник разрыв между богом и человеком, а вместе в тем и деление верующих на «пастырей» и «паству» последняя могла общаться с богом только через первых. Церковь явилась по существу посредствующим звеном между верующими и богом.

Весь идейно-художественный строй поэмы Руставели внушает мысль о том, что он признает непосредственное общение верующего с богом посредством собственной души, признаваемой Руставели частицей самого бога. Это и имел в виду выдающийся грузинский ученый И. Джавахишвили, объявляя Руставели сторонником религиозного свободомыслия. Отсюда и игнорирование церкви, духовенства и религиозных культов.

Труднее установить руставелевское понимание самого бога. Если судить по высказываниям отдельных персонажей поэмы, бог выступает как персонифицированное высшее начало, к ветхозаветным атрибутам которого: всемогуществу и всеведению добавлен атрибут вседоброты. Но этому противоречит игнорирование в поэме традиционных культовых обрядов, даже молитва в культовом плане встречается единственный раз. В той же молитве также единственный раз упоминается жертвоприношение, но в довольно странном виде: молящийся обещает богу принести жертву в случае благополучного исхода предпринимаемого им опасного путешествия. Как известно, жертва приносится заранее как средство умилостивления, а здесь жертвоприношение фигурирует как бы в виде торга: если бог дарует удачу, ему воздается мзда! Трудно воздержаться от предположения, что поэт в лице одного из самых главных своих персонажей иронизирует над самим обрядом! В общем контексте поэмы такая ирония не только не исключается, но и становится вполне правдоподобной: добро исходит от бога как выражение его внутренней сущности и он не нуждается в умилостивлении жертвами, постами и иными самопритеснениями.

Но трудность в определении руставелевского понимания образа существования бога связана с явно выраженной в поэме идеей предопределения человеческой судьбы богом. Казалось бы, из этого само собой вытекает библейская персонификация бога. Но дело обстоит не так просто! Персонификация предполагает тот

² См. Г. Э й к е н, История и система средневекового мировоззрения, СПб, 1907, с. 128.

или иной образ существования, а между тем в поэме легко улавливается мысль, что образное существование духовного начала свойственно только человеку, бога же образность сделала бы ограниченным, конечным существом. Пантеистическая идея о всем чувственно-материальном мире как образе бога просто исключается прямо выраженной самим поэтом мыслью, что бог и чувственно-материальный мир противоположны, первый представляет собой единое закономерное начало, а второй хаотическое («вертящееся») начало, что и делает его ненадежным и требует от человека проявления разумности в удовлетворении своих чувственно-материальных потребностей. В поэме нет и следа вмешательства бога в естественный ход вещей и явлений в природе.

Но отказ как от образной персонификации бога, так и от признания всего мира чувственным образом бога трудно согласовать с явным и категорическим признанием предопределенности человеческой судьбы богом, логически предполагающим какое-то волевое начало. Не подлежит никакому сомнению, что в «Вепхисткаосани» подразумевается нечто вроде «божественного промысла». Но из этого, по нашему мнению, не вытекает во всяком случае с необходимостью персонификация бога. Еще в античной философии в лице Анаксагора был выдвинут принцип «управления» миром не личностным, а всеобщим разумным началом («нус»). Было бы нелепо отождествлять «нус» Анаксагора с руставелевским богом, хотя бы потому, что тогда еще не было выработано понятие чистой духовности, но сходство самих общих принципов нам представляется бесспорным. Подобно «нусу» Анаксагора бог поэмы Руставели не трансцендентен миру, а «разлит» в нем в виде внутреннего духовного начала наподобие человеческой души в его теле. Разумеется, эта аналогия не предполагает знакомства Руставели с учением Анаксагора, подобное сходство принципов давно известно.

Хотя признанием предопределенности судьбы Руставели обеими ногами стоит на почве средневекового мировоззрения, но он делает огромный шаг вперед в понимании самого характера этой предопределенности. Здесь Руставели проявляет подлинное диалектическое чутье. Предопределенность судьбы не только не исключает у него активную борьбу, но и с необходимостью предполагает ее, ибо по ясно выраженному замыслу поэта осуществление божественного предопределения по воле того же бога является делом самого человека. В этом собственно и состоит весь смысл поучения Автандила своему другу Таризлу. Лаконичная «формула» поэта: судьба это усилие, ведущее человека по воле бога к победе поистине звучит как революционный призыв против средневекового фатализма, преодолением которого и обусловлено мажорно-оптимистическое звучание «Вепхисткаосани».

Большой шаг вперед делает Руставели и в понимании бессмертия человеческой души. Покидая свою связь с четырьмя «стихиями» природы (смерть), душа вновь возвращается к своему источнику богу, полностью утрачивая человеческий характер своего бытия. Тем самым судьба человеческой души после смерти полностью выключается из сферы человеческого счастья или несчастья, эта сфера

ограничена исключительно земной жизнью человека. Поэтому судьба человеческой души после смерти полностью игнорирована в поэме, в которой даже в виде простой обмолвки персонажей не встречается забота о потусторонней жизни. Поэтому нет в поэме и следа аскетизма, отшельничества и т. п., чем само собой опровергаются несуразные версии о «неоплатонизме», «манихействе», «суфизме» и прочих «измах», якобы нашедших выражение в поэме. «Вепхисткаосани» знаменует собой бесподобное в средневековье гармоническое сочетание чувственно-материальных и духовных условий человеческого счастья, в котором доминирование духовного начала означает не подавление чувственных потребностей и наслаждений, а разумное их удовлетворение.

Таким образом, неизбежно оставаясь в целом на почве средневековой идеологии, Руставели делает огромный шаг вперед в сторону преодоления церковно-религиозного мракобесия.

Проявляемая Руставели прогрессивность и в сфере социально-политических воззрений более ограничена и противоречива: лично принадлежа к высшей социальной элите и приемля феодальный строй, Руставели тем не менее лелеет мысль о моральном возвыщении этого строя без затрагивания его главных основ. Проводимая поэтом мысль о гуманизации социальных отношений внутри феодального строя в виде обеспечения справедливости и взаимной любви и уважения всех членов этого общества утопична и внутренне противоречива, собственная классовая сущность закрывает поэту глаза на несправедливость эксплуатации человека человеком.

Иначе обстоит дело в сфере общеэтических взглядов Руставели. Нам представляется ошибочным отождествление гуманизма Руставели с ренессансовским гуманизмом в плане их общеэтического содержания. Ренессансовский гуманизм по своему содержанию имеет скорее историко-философский, нежели общеэтический характер, он знаменовал собой возврат к человеческой проблематике после многовекового господства теологической проблематики. Типичным выражением ренессансовского гуманизма является маккиавелизм, отразивший в себе исторически вполне оправданный эгоистический индивидуализм набравшей силы молодой буржуазии. Но если по возвышенности общеэтических идеалов гуманизм Руставели несравненно выше ренессансовского гуманизма, то по своей абстрактности и неисторичности он намного уступает ему как гораздо более реалистическому, более непосредственно отвечающему интересам общественного прогресса. Однако в плане общего нравственного развития человечества этические воззрения Руставели: признание любви и дружбы, правдивости и справедливости, чести и верности установленными самим богом началами в регулировании взаимных человеческих отношений, начиная с семейных и кончая международными представляют собой чуть ли не вершину всего досоциалистического этапа морального развития человечества, они прямо перекликаются с прогрессивными нравственными идеалами нашей эпохи.

В аспекте ставшим чуть ли не традицией «примериванием» художественных

литератур почти всех стран и народов к ренессансу следует заметить, что превращение ренессанса в нарицательное понятие, не ограниченное в своем содержании ни исторически-хронологическими рамками, ни уровнем социально-экономического и культурного развития³ наносит, по нашему глубокому убеждению, большой вред историко и теоретико-литературному анализу великих памятников мировой художественной литературы. Понятие «ренессанс», возникшее для выражения конкретно-исторических явлений в культурной жизни итальянских городов в XV-XVI вв., связанных с особенностями (включая географические) их социально-экономического развития, и нашедших главное свое выражение преимущественно в сфере пластических искусств, нельзя в своем строго определенном содержании применять не только в культуре всех народов и эпох, но и к культуре соседних западноевропейских стран, во всяком случае в области художественной литературы. Что дает, например, понятие «ренессансовский» при анализе творчества Рабле или Шекспира? Пусть укажут аналогичное литературно-художественное явление в самой Италии в эпоху ренессанса! Если пользоваться, как это обычно и делается, критерием более или менее полного выражения человеческих чувств, страстей и эмоций, то в понятие ренессансовской литературы попадут скандинавские саги! Мы считаем ставшее почти традиционным признание «Вепхисткаосани» ренессансовским памятником бессодержательным, равным счетом ничего не дающим для конкретного мировоззренческого и художественно-эстетического анализа поэмы, которая возникла на конкретно-исторической грузинской национальной почве, отразила в себе особенности исторического развития Грузии и ее состояние в эпоху Руставели, выразила национальный характер, идеалы и чаяния грузинского народа, как это свойственно великим национально-эпическим памятникам всех народов, разумеется, вместе с отражением в себе наиболее общих закономерностей поэтического творчества.

Следует особо остановиться на статусе женщины в «Вепхисткаосани» в этой сфере Руставели настолько опередил свою эпоху, что даже трудно поверить, что в XII веке можно было вообще подняться до такого возвышения роли женщины в обществе. Даже фабульно-сюжетное содержание поэмы может служить прямым свидетельством того, что возвышение женщины представляет собой один из важнейших элементов всего идейно-тематического замысла поэмы. Именно попрание права царевны Нестандареджан на наследование трона своего отца определило собой все драматически-трагические перипетии, вокруг которых вращается поэма. Царевна Тинатин является главной движущей силой в борьбе добра со злом, представляющей лейтмотив всей поэмы. И Нестандареджан и Тинатин наделены не только высокой добродетелью и блестящим умом, но и государственной мудростью. Волевому началу в характере Нестандареджан мог бы позавидовать любой мужчина с сильным характером. Даже представительница более низкого социального слоя Асмат наряду с высокой добродетелью и верностью наделена таким

³ Глубокий и всесторонний анализ понятия ренессанса в его историкогеографическом и классово-идеологическом содержании дан в труде Вальтера Дитце: «Пространство, время и классовое содержание Ренессанса» (Walter Dietze, Raum, Zeit und Klasseninhalt der Renaissance), Берлин, 1974.

умом, что может выступать в роли советницы Таризла. Во всей мировой литературе трудно найти такой сильный протест против обычая выдавать молодых девушек замуж за дряхлых стариков из-за их богатства или власти, какой выражен в поэме в образе Фатман. Полностью уравнив женщин в правах и в умственно-деловых способностях с мужчиной, Руставели оставляет за женщиной ее природное свойство, «вечно-женственное» (Гёте).

В связи с характеристикой руставелевской концепции «романической» любви следует сказать несколько слов о жанровой особенности его поэмы. Как сказано, версия о рыцарском характере поэмы до сих пор имеет немало сторонников. Подобно понятию «ренессансовской» и понятие «рыцарский» превращено в последнее время в нечто нарицательное и часто трактуется вне конкретно-исторических рамок и без четкого понимания особенностей самого жанра. Если брать понятие «рыцарь» в том содержании, которое оно получило в самой рыцарской литературе XII-XIII вв. благородный человек «без страха и упрека», защитник слабых, идеал вежества, образцы рыцарской литературы можно найти везде и во все времена. Но такое понимание имеет мало общего с реально-исторически существовавшим рыцарством в IX-X вв. на территории бывшей империи каролингов вследствие введения принципа майората, обездолившего многочисленную армию младших сыновей дворян, которым не оставалось ничего другого, для приобретения соответствующего их сословному статусу состояния, как грабежи и насилия. Средневековые хроники полны жалоб представителей всех сословий, включая вдов и стариков, на грабежи и насилия рыцарских корпораций, они нашли широкое отражение в *Chansons de geste* в этой ранней форме северо-французского эпоса в значительной части посвященного рыцарству начального периода его развития. Когда в ряды рыцарей потянулись и разорявшиеся вследствие усиления роли денег в феодальном хозяйстве дворяне, изменилось и содержание понятия «рыцарь»: вместо старых добровольных корпораций возникло институированное рыцарство, в ряды которого охотно вступали дворяне высшего ранга вплоть до герцогов и королевичей. Возвышению статуса рыцаря способствовало почти автоматическое возведение в рыцари участников крестовых походов. В связи со всем этим изменился и *raison d'être* рыцаря, место грабежей и насилий в основном заняли бесцельные авантюры, турниры и поединки. Это засвидетельствовано у наиболее видных историков западно-европейского феодализма (Марк Блох, Луи Хальфен и др.). В этот период и возникает специфически рыцарская поэзия, своеобразно синтезировавшая лирическую традицию провансальских трубадуров с эпической традицией *Chansons de geste*, изображающая рыцарство в идеализованном виде. Лишь высшие слои рыцарства могли представлять собой отдаленный прообраз идеализованный персонажей рыцарской поэзии, основные его массы по-прежнему занимались грабежами и насилиями, что нашло выражение в творчестве главного представителя рыцарской поэзии Кретъена де Труа. Поскольку высшее рыцарство концентрировалось при королевских и герцогских дворах, оно полностью восприняло провансальский придворный образ жизни с его сложными фор-

мальными правилами и условностями, объединяемыми понятием «куртуазия». В данном случае нас интересует лишь один из ее элементов куртуазная любовь, в аспекте которой главным образом и отождествляют «Вепхисткаосани» с рыцарской поэзией Запада. Главной особенностью этой любви является ее сугубо этикетный характер, это неподлинное чувство в отношении женщины, а как правильно подчеркивает А. Веселовский, условно-формальное поклонение чужой жене. Известный историк испанской литературы Дж. Бренан уточняет: чужой жене высокого социального статуса такое поклонение считалось формальной (хотя и не писаной) обязанностью вассала в отношении жены своего сюзерена в виде признания ее «дамой сердца». По выражению Бренана это была «любовь в голове» (*el amor en la cabeza*), а не в сердце. Когда она принимала (довольно часто!) сердечный характер, переходила в адюльтер, воспетый в особом жанре провансальской поэзии («Альбы» песни рассвета). Рыцарский т. н. «культ женщины», ошибочно приписываемый Марром Руставели, был ничем иным, как условно-этикетной компенсацией за пренебрежительное отношение рыцаря к женщине вообще (известный историк рыцарства Л. Готье характеризует это отношение более крепким словом «*dedain*»). Это было по существу этикетно-любственное отношение к женщине, т. н. «служение даме» (*Minnedienst*), в котором редко участвовало подлинное чувство. Всякому, кто даже просто перелистал «Вепхисткаосани», должно быть ясно, что выраженная в ней любовь не имеет ничего общего с куртуазной. В поэме воспеваются не только подлинное чувство любви, владеющее всем существом влюбленных, но и исключаящее малейшее нарушение верности и венчающееся супружеством, до которого исключается не только интимное сближение, но даже простая «вольность» в обращении друг с другом. Исчезновение Нестандареджан переживается Тариэлом глубоко трагически и было бы кощунством простое допущение мысли, что он смог бы найти «утешение» в каком-либо другом сердечном увлечении.

Трудно понять даже мотивы причисления «Вепхисткаосани» к рыцарской поэзии. Нельзя представить себе большую нелепость, чем отождествление Тариэла и Автандила с Эреком, Ивеном, Ланцелотом и даже с Парцифалем, который похож на них в верности в любви, признании супружества единственным ее выражением, но в то же время занят бесконечными бесцельными авантюрами и даже в реализации любви не может отделаться от рыцарской условности в виде признания обязательным условием соединения с любимой наличия на своем счету «приза» в виде победного поединка.

Отметим еще одну важную черту руставелевской концепции любви: любовь обязательно предполагает моральную основу и м о ж е т з и ж д и т ь с я т о л ь к о на моральном родстве влюбленных, в ней гармонически должны сочетаться чувственная и идеальная стороны. Именно такую любовь воспел Руставели в своей поэме. При всем этом особенно важно, что ни до него или в его время, ни долго после него мировая поэзия не знает того апофеоза любви, которым венчается «Вепхисткаосани». Можно было бы сравнить в ней «Парцифаль» Вольфрама фон

Эшенбаха, если бы любовная линия не занимала в этой великой поэме столь незначительное место.

Следует сказать несколько слов об общеэстетических принципах Руставели. В понимании прекрасного Руставели бесспорно склоняется к реализму. В отличие от неоплатонической и библейско-христианской эстетики он решительно подчеркивает чувственно-материальную основу прекрасного, также решительно отмежевываясь при этом и от натуралистского его понимания. Руставели говорит новое слово в понимании человеческой красоты. Отдавая дань своей эпохе в превознесении физической красоты человека, Руставели, однако, не считает ее достаточным условием для признания человека прекрасным, вторым, не менее обязательным, условием он считает моральную возвышенность. Более того, понятие «прекрасное» Руставели по существу относит только к человеку, подразумевая в нем гармоническое сочетание физического и нравственного начал, в отношении же природных вещей и явлений он пользуется общим понятием красоты. Это явно сказывается в построении метафор, богатством и разнообразием которых он не уступает ни одному великому средневековому поэту.

В отношении творческого метода Руставели нельзя причислить ни к реалистам и ни романтикам, хотя его объявляют и тем и другим. В «Вепхисткаосани» почти одинаково сильны как реалистическая, так романтическая струи, первая проявляется преимущественно в лепке характеров и в реалиях (особенно социально-политических) а вторая в специфически средневековой чрезмерной идеализации. Даже в творчестве Вольфрама фон Эшенбаха нельзя встретить таких идеализированных персонажей, как Автандил, Тинатин или Асмаг. С особенной силой проявилось романтическое начало в изображении любви. В средневековье не только в действительности (даже в виде трагической любви Абеяра и Элоизы), но и в эпосе нельзя найти прообраза того гармонического сочетания чувственно-плотского и идеально-морального начал любви, какое мы встречаем у Руставели, не говоря уже о том победно-торжественном финале трагических перипетий в судьбе влюбленных, которым венчается поэма Руставели.

Наиболее рельефно реалистическая струя в творчестве Руставели проявилась во внутренней сложности и противоречивости характеров персонажей в этом отношении Руставели можно назвать одним из первых отдаленных предшественников Шекспира. При этом почти все, не только главные, но более или менее значительные персонажи поэмы наделены доминирующими особыми чертами характера, оттеняющими их индивидуальность. Обращает на себя внимание и ярко выраженный динамизм характеров правда, не столько в их развитии это роднило бы реализм Руставели с реализмом нового времени сколько в их раскрытии, но в эпоху Руставели и это было значительным прогрессом в развитии творческого метода.

Мы здесь ограничимся упоминанием специального подчеркивания в «Вепхисткаосани», притом от лица самого поэта познавательного значения поэзии. В этом Руставели имел немало предшественников, но с такой четкостью и категоричностью до него эта мысль никем не была выражена. Особо следует подчеркнуть

величественную простоту поэтического слога Руставели, придающую поэме подлинно народный характер. Как бы волшебством на базе народной в своей основе лексики и народного же поэтического ритма Руставели достигает поразительной полифонической музыкальности. Не менее поразительна и идейно-смысловая и эмоциональная «нагрузка» чуть ли не каждого слова, высокохудожественные метафоры характеризуются в одинаковой мере глубокой осмысленностью и прозрачностью. Все это обусловило беспримерную любовь грузинского народа к бессмертному творению своего национального гения.

II

Сопоставление творчества Руставели с творчеством его великого старшего современника Низами имеет важное значение уже по одному тому, что родина Низами Ширван непосредственно граничит с Грузией, и поскольку Ширван входил тогда в сферу политического доминирования Грузии, не исключено личное знакомство великих поэтов друг с другом. В самом тексте «Вепхисткаосани» засвидетельствовано знакомство Руставели с произведением Низами «Лейли и Маджнун», вследствие чего руствелологи искали в поэме не только следы влияния Низами, но даже прямые заимствования у него. Однако беспристрастный сравнительный анализ показывает, что несмотря на некоторое сходство отдельных сторон их творчества, объясняемое существованием общих закономерностей развития высокой поэзии, нельзя обнаружить не только заимствование или прямое влияние, но даже косвенное влияние Низами на Руставели.

Общемировоззренческую ориентацию Низами нельзя считать пока еще до конца выясненной. До недавнего времени доминировала выдвинутая Бахером еще в прошлом веке версия о суфизме Низами (Крымский, Кекелидзе, Пидзи и др.). В последние десятилетия советские исследователи (Бертельс, Ш. Мамедов, Д. Мустафаев, А. Маковельский, М. Шагинян и др.) опровергли эту версию в ее основе, хотя и они признают наличие суфизма в некоторых произведениях Низами. По нашему мнению, они принимают за суфизм действительно имеющиеся в творчестве Низами отдельные мистические элементы, хотя в целом великого азербайджанского поэта ни в коем случае нельзя причислять к мистикам, напротив, его следует признать одним из первых борцов за научное объяснение даже таких явлений природы, которые обычно признавались чудесами. Об отсутствии у Низами элементов специфически суфистского мистицизма говорит тот факт, что он отвергает аскетизм, мистическое «соединение человека с богом» и т. п. Приводимые Бахером в качестве аргумента известные бейты в «Искендер-намэ» о различии обыкновенного и божественного вина не содержат ничего специфически суфистского, трагедию переносного значения вина в арабско-персидской поэзии установил еще в IX веке поэт Абу-Нувас, символизировавший вином вовсе не небесное, а лишь земное эротическое начало. Монолог Искендера в той же поэме: счастье состоит в истинной вере, равенстве и взаимопомощи, также нельзя толковать в духе суфизма, так

как «истинная вера» у Низами во всех контекстах означает ортодоксальный ислам, а «равенство» людей в суфистском смысле относится не к их земной, а к небесной жизни, в смысле равенства перед богом.

Нельзя согласиться и с другой версией: отступничества Низами от ортодоксального ислама. Утверждение некоторых советских авторов, что Низами против своей воли прибегал к религиозным сентенциям, правильно лишь в отношении традиционных в магометанской поэзии введений к поэмам, возносящих хвалу Аллаху и пророку, но никак нельзя признать вынужденным приписывание Искендеру принудительного введения «истинной веры» (магометанства) во всех завоеванных им странах. Более того, жители утопической коммуны именно силой «истинной веры» объясняют достижение ими совершенного устройства жизни.

Подлинную прогрессивность, сближающую Низами с Руставели, следует видеть в том, что он не только свободен от религиозного фанатизма, но и игнорирует традиционные магометанские культы и обряды, богослужения и духовенство. Лишь единственный раз («Хосров и Ширин») духовное лицо традиционно благословляет трапезу перед началом еды.

В сфере социально-политических идеалов Низами и Руставели сближает друг с другом гуманизм, но Низами идет гораздо дальше Руставели в недовольстве существующим строем, что объясняется, видимо, его собственной принадлежностью к трудовому социальному слою. Во внешнем выражении социально-политические взгляды Низами противоречивы: с одной стороны, он защищает принцип социального равенства, а с другой стороны просвещенную феодальную монархию наподобие Руставели. Но если глубже вникнем в контекст его произведений, обнаружим, что именно социальное равенство представляет собой его сокровенный идеал, так сказать, его «программу-максимум», а идеал просвещенной монархии «программу-минимум». Глубоко ошибочно судить о социально-политических симпатиях Низами по тем панегирикам в адрес мелких феодальных монархов, которым он вынужден был посвящать свои произведения по материальным соображениям, он вынужден был угождать им. В творчестве ни одного из современных Низами поэтов, да и вообще в средневековой поэзии нельзя найти такого искреннего возмущения против всякого порабощения человека человеком, какое мы находим в ряде его произведений и находит свое выражение в целой галерее персонажей из трудовых слоев. Собственный трудовой социальный статус Низами способствовало очевидно его гораздо более глубокому проникновению в суть социальных отношений, чем это наблюдается не только у Руставели, но и у всех великих средневековых поэтов. В уста одного певца за столом Искендера он вкладывает следующие слова: если снимем красивую завесу с деятельности царей и оголим то, что заключено в ней, «весь мир наполнится зловением». Один только тот факт, что за несколько веков до Кампанелла и Мора Низами собственной фантазией создал социальную утопию в виде «коммуны» (в «Искендер-намэ»), достаточную для характеристики возвышенных социальных идеалов поэта.

Иную картину получаем мы при сопоставлении этических взглядов Руставели

и Низами. Обоих великих поэтов характеризует возвышенный гуманизм, защита человеческого права, достоинства и чести, признание человека высшей ценностью. Судьба человека, проблема его счастья-несчастья составляет идейный фокус творчества обоих поэтов. Но дает знать о себе и различие: Низами более пессимистически смотрит на возможность человеческого счастья на земле, и здесь проявляется внутреннее противоречие во взглядах автора первой социальной утопии в мировой поэзии. В отличие от Руставели, ясно понимающего чисто социальный характер справедливости и несправедливости и вследствие этого верящий в возможность торжества справедливости в жизни человека на земле, Низами наподобие древнегреческого мифа о Немезиде выносит проблему справедливости за пределы общественных отношений, относя ее к какому-то неведомому началу. Жители коммуны объясняют Искендеру, что не только человека, укравшего хоть один колос, но и хищника, пожравшего свою жертву, в конце концов настигает какая-то «неведомая» карающая сила. Справедливость торжествует после гибели жертвы несправедливости. По-видимому, этим обусловлен трагический финал почти всех главных творений Низами. Оставляя в стороне «Лейли и Меджнун», имеющий трагический финал и в фольклорной версии, трагически кончается не только «Хосров и Ширин», но и «Семь красавиц». По существу трагически завершается и «Искендер-намэ», вспомним раскаяние Искендера перед смертью. Низами как бы компенсирует это трагическое мироощущение проповедью бодрости в несчастьях. Один его персонаж смеется и шутит, когда его ведут на эшафот. На удивленный вопрос зрителей он отвечает: мне остается всего несколько минут жизни, зачем и их проводить в печали?

Прогрессивен Низами и в вопросе о статусе женщины. Трудно найти во всей восточной поэзии, исключая Ситу и Маниже, такие возвышенные женские образы, какие встречаются в произведениях Низами. Ширин наделена не только добродетелью, но и качествами борца за свое счастье. Нушабэ даже всемогущему Искендеру не изъявляет покорности, гордо отвечая ему, что в схватке львица не уступает льву. Однако все же сказывается в его поэзии восточная традиция в женском вопросе, хотя сам поэт явил собой возвышенный пример благородного отношения к женщине в лице своей супруги, бывшей рабыни, проявляя высокое уважение и верность. В «Искендер-намэ» говорится, что женщина либо должна покоиться в гробу, либо же содержаться взаперти, ей так же нельзя доверять как и вору, хотя бы тот был соседом. Более того, даже вопреки исторической правде Низами грека Искендера (Александра Македонского) рисует полигамистом, посылающим в свой гарем каждую вновь встречаемую красавицу. Повторяем, здесь сказалась восточная традиция. Видимо, Низами считался с вкусами своих высокопоставленных читателей.

Если в общеэтическом плане позиции Руставели и Низами в вопросе о любви идентичны, в «романическом» аспекте любви наряду с сходством наблюдается и различие. Сходство состоит в защите идеи верности в любви, выражении силы самой любви и признании ее облагораживающего характера. Различие же состоит

главным образом в отношении к моральной основе «романической» любви. Например, Ширин не может отказаться от преданной любви к Хосрову несмотря на его оскорбительное отношение к ней вплоть до предложения стать его наложницей и жениться на другой женщине. Да и любовь Ширин, во многом похожая на любовь Нестандареджан и Тинатин, все же не так возвышена, в ней по существу доминирует полностью плотское начало в виде ослепления физической красотой Хосрова, из-за которой она прощает ему все нравственные пороки, тогда как из-за той же физической неуклюжести благороднейшего Фархада она не может ответить взаимностью на его безграничную и самоотверженную любовь к ней.

Низами и Руставели сближает между собой и творческий метод; у обоих почти одинаково сильны как реалистическое, так и романтическое начало. Но в целом Низами более умерен в романтической идеализации своих персонажей. Правда, Фархад не менее идеализован, чем Автандил, но почти все остальные главные персонажи Низами наделены более реалистическими чертами, чем персонажи Руставели. Достаточно указать на то, что один из самих идеализованных героев Низами Искендер дает санкцию на вероломное убийство Дария его приближенными. В понимании прекрасного Низами так же решительно склоняется к реализму, как и Руставели, но он не поднялся до руставелевского гармоничного сочетания чувственного и морального начал в своем понятии прекрасного, что явно сказывается в любви Ширин к Хосрову.

Подобно Руставели и Низами наделяет поэзию познавательной функцией и прямо подчеркивает решающее значение смысла в поэтическом слове, но в своей поэтической практике не смог отделаться от традиционной в восточной поэзии самоцельной игры слов, отдельные его метафоры до сих пор остаются нерасшифрованными. Не совсем свободен Низами и от элементов натурализма не только в изображении сцен любви, но даже в метафорах и сравнениях вроде сравнения любви с сахаром и шербетом и т. п. Наиболее существенно жанрово-стилевое различие. Почти все поэмы Низами за исключением «Искендер-намэ» являются романтическими романтическая любовь составляет в них не только фабульно-сюжетную основу, но и доминирующее начало в идейно-тематическом плане. В этом отношении Низами остается несравненным мастером в мировой поэзии. Нельзя согласиться с Боура, будто Руставели является зачинателем романтизма в мировой поэзии, эта роль по праву принадлежит Низами. Именно поэтому в эпичности поэтического стиля Низами явно уступает Руставели. Прав был Гёте, подчеркнувший, что Низами по своему стилю не эпик⁴.

Все отмеченные различия обусловлены главным образом национально-историческими особенностями разумеется, с учетом творческой индивидуальности обоих поэтов. Что же касается сходных черт в их творчестве, они, по нашему мнению, обусловлены в основном общими свойствами и закономерностями высок ой поэзии.

⁴ Н. Е t h e, Neuper, Liter (Gundr. Der Iran. Phil., Bd. II).

III

Общепризнано, что Кретъен де Труа является если и не основоположником, то во всяком случае главным представителем западно-европейской рыцарской поэзии. Уже одно это придает важное значение сравнению его творчества с творчеством Руставели, которое до сих пор не перестают причислять к рыцарской поэзии. Интерес к этому сопоставлению усиливается еще и тем, что творчество обоих поэтов полностью совпадает во времени, и к тому же оба они творили почти в одинаковой социально-исторической обстановке, по крайней мере в аспекте общих основ социального строя. Кроме того, большинство кретъенологов причисляет Кретъена де Труа к представителям социальной элиты.

Если бы даже Кретъен де Труа не оставил потомству своего позднейшего (незаконченного) произведения «Персеваль или повесть о Граале», мы могли бы более или менее уверенно судить об его приверженности к церковно-христианской ортодоксии по тому важному признаку, что в своем поэтическом переложении языческих легенд бретонского цикла он не только христианизует всех главных персонажей, но вводит еще специфические церковно-христианские праздники с их соблюдением самим королем Артуром. Одну из своих наиболее популярных поэм «Ивен, или Рыцарь Льва» он начинает с описания помпезного празднования «троицына дня» при дворе короля Артура. Кроме того, достоверно установлено, что до создания своих поэм-романов из цикла «Круглого стола» он написал почти агиографическое произведение «Вильям Английский», полное библейско-христианскими чудесами и всевозможными «небесными испытаниями»⁵. Сугубо религиозная ориентированность «Повести о Граале» полностью установлена, но особого внимания заслуживает то обстоятельство, что, во-первых, Кретъен первый связывает легенду о св. Граале с Артуровским циклом, а во-вторых, основной идейно-тематический замысел этого произведения сводится к религиозному преображению рыцарства по типу «рыцарь-духовник» (*chevalier-clergie*). Сама эта идея, глубже развита затем Вольфрамом фон Эшенбахом, могла прийти в голову лишь глубоко религиозному человеку. На фоне всего сказанного мы имеем полное основание утверждать, что Кретъен был приверженцем христианской ортодоксии, хотя следует подчеркнуть и то, что он свободен от каких бы то ни было проявлений клерикального фанатизма. Сопоставление сказанного здесь с тем, что говорится выше в очерке о Руставели, делает очевидным как сходство, так и различие их мировоззренческой ориентации.

Почти такую же картину дает сопоставление социально-политических воззрений Кретъена и Руставели. Несмотря на отмеченное выше сходство социально-экономической обстановки творчества обоих поэтов, в этом аспекте между Грузией и Францией той эпохи наблюдались и довольно существенные различия. Первая была полностью централизованной феодальной монархией, чему способствовало

⁵ I. P. F r a p p i e, Chretien de Troyes, Paris, 1957, p. 117.

не столько развитие экономики, сколько объективная необходимость объединения перед лицом неослабевавшего напора завоевателей, во второй же далеко еще не был преодолен феодальный партикуляризм и отдельные могущественные княжеские дворы, в том числе и двор Марии Шампанской, при котором долгое время подвизался Кретъен де Труа, по существу лишь номинально признавали суверенитет монарха Франции. К тому же во Франции существовало институированное рыцарское сословие, игравшее довольно важную роль в период крестовых походов, в Грузии же подобного сословия вовсе не было. Видимо, этим и объясняется, что если социальные идеалы Руставели относятся ко всему феодальному обществу, то социальные идеалы Кретъена да и все его творчество относятся исключительно к рыцарскому сословию⁶. В данном плане Руставели и Кретъена сближает лишь общая гуманистическая установка, но если гуманизм Руставели охватывает отношения всех слоев феодального общества, гуманизм Кретъена подразумевает лишь внутренние отношения рыцарского сословия. Социальные низы вовсе не принимают в расчет и лишь изредка фигурируют представители других слоев социальной элиты. Именно поэтому произведения Кретъена представляют собой образцы рыцарской, и в известной мере и чисто куртуазной поэзии («Ланселот, или Рыцарь телеги»). Именно Кретъен способствовал больше всех той идеализации образа рыцаря, которая стала традиционной, но к его чести нужно сказать, что он же наиболее рельефно и реалистически изобразил и реально существовавших рыцарей-грабителей и других отвратительных представителей социальной элиты. Своими идеализованными образами рыцарей Кретъен выражал собственный идеал: преобразование всего рыцарства в духе идеализованных им самим рыцарей. Как выразился один кретъенолог, поэт «рыцаризует» (*verritert*) все высшее общество⁷. Как видим, гуманизм Кретъена ограничен аристократическими социальными рамками. Он уже руставелевского и в общеэтическом смысле: его этическое содержание не выходит по существу за рамки этикетно-конвенциональных отношений вежества и чести в специфически феодальном смысле этой последней. Любовь в общеэтическом смысле по существу игнорирована, и этим объясняется почти полное отсутствие мотива дружбы, занимающего в творчестве Руставели чуть ли не важнейшее место.

Многие кретъенологи приписывают поэту возвышение роли женщины в обществе (советский кретъенолог Смирнов говорит даже о «чрезвычайном возвышении»), некоторые же (Г. Коен, Ж. Фраппье) находят у него даже антифеминизм. По сравнению с предшественниками в западной поэзии Кретъен действительно сделал значительный шаг вперед в возвышении женщины: почти во всех своих произведениях (за исключением «ланселота») он в той или иной мере защищает идею супружества. Царевич-рыцарь Ерек женится на дочери захудалого дворянина Ениде, хотя легко мог бы сделать ее своей наложницей. Весьма привлекателен нравственный образ матери Персеваля, симпатично изображена и Лунетта в «Иве-

⁶ E r i c h K ö h l e r, *Ideal und Wirklichkeit der Höfischen Epik*, Tübingen, 1936, s. 71.

⁷ S t e f a n H o f e r, *Khrestien v. Troyes*, s. 25.

не», предвосхищающая образ Розины Бомарше. Но говорить о «чрезвычайном возвышении» было бы преувеличением. Кретьен не только оставляет полностью господство мужа, но в том же «Ереке» рисует весьма унижительное обращение Ерека со своей женой, а граф Лиморз публично бьет ее в лицо только за то, что она убивается горем из-за воображаемой смерти своего мужа Ерека. На упреки зрителей граф цинично заявляет, что она является его трофеем и может обращаться с ней как ему угодно.

В вопросе романтической любви позиции Кретьена весьма противоречива, что связано с его попыткой соединить несоединимое: идеал супружеской любви с рыцарским образом жизни. Уже в первом своем романе из цикла «Круглого стола» «Ереке и Ениде», в котором он наиболее последовательно проводит свой идеал супружеской любви, и само противоречие проявилось наиболее резко. Достаточно было Ереку провести дома без рыцарских бесцельных авантур «медовый месяц» со своей любимой женой, как он сразу получил оскорбительное прозвище *gesteant* (праздный) и это заставляет его пойти на неслыханный шаг: взять с собой в продолжительное странствие в поисках бесцельных авантур и свою жену! Подобная ситуация повторяется и в «Ивене»: из-за насмешек своих коллег-рыцарей вследствие пребывания со своей женой Лодиной Ивен вынужден взять у нее годичный «отпуск» для бесцельных рыцарских авантур, и просрочил вследствие увлечения последними, в результате чего его взаимоотношения с женой весьма осложнились. Наиболее наглядно указанное противоречие проявилось в «Клиже», из-за чего этот роман получил прямо противоположные оценки: одни окрестили его «антитристаном», другие же (в их числе весьма видный историк средневековой литературы Гастон Пари) «неотристаном». Сын греческого императора Александр погибает при дворе короля Артура, куда он отправился для приобретения статуса рыцаря и его сын Клиже возвращается в Грецию во двор своего дяди императора Алиса. В первую же ночь свадьбы этого последнего с немецкой принцессой Фенисой, Клиже и она страстно влюбляются друг в друга, сначала предаются адюльтеру в специально устроенном подземном обиталище, а когда их случайно накрывают, оба вместе спасаются бегством из Греции. Думаем, что правы сторонники «неотристанской» версии. Нельзя не согласиться с переводчиком произведений Кретьена на новофранцузский язык и его комментатором Фуше, подчеркивающим в своем предисловии, что любовь и супружество при столкновении с авантюрой должны отступить.

Никто не спорит насчет куртуазного характера любви, изображенной Кретьеном в романе «Ланселот, или Рыцарь телеги», но многие утверждают, что в нем Кретьен против своего желания выразил идеал своего шефа Марии Шампанской, указывая в качестве аргумента на то, что Кретьен прервал писание романа в связи с ее отставкой. Но, во-первых, сам Кретьен в прологе романа подчеркивает, что взялся за него с особым рвением, а во-вторых, роман, по нашему мнению, можно считать законченным именно там, где он считается прерванным Кретьеном, ибо вызволением королевы Жинервы Ланселотом и вступление его в интимную связь с ней основной тематический замысел раскрыт полностью. Что же касается су-

ществование фактического продолжения романа (Ланье), то разве мало случаев продолжения завершенных первоавторами произведений другими, подходившими к ним с другими эстетическими критериями.

Наибольшее сходство в творчестве Руставели и Кретьена замечается в общеэстетическом аспекте. Если Кретьен идет несколько дальше Руставели в идеализации своих главных персонажей-рыцарей, зато он более реалистически рисует и представителей высшей знати.

Почти все кретьенологи единодушны в констатации блеска и великолепия поэтического стиля Кретьена. Многие считают его зачинателем психологического анализа, но, по нашему мнению, прав Гастон Пари, отмечающий сухость и даже «схоластичность» этого анализа. Если даже оставить в стороне оценку Пари, следует признать, что Руставели превосходит Кретьена в том, что вместо словесно-описательного показа переживаний своих персонажей, он показывает их преимущественно в виде их действий. Еще одно важное различие состоит в том, что у Кретьена довольно часто встречается полностью отсутствующий у Руставели натурализм в изображении чувств, особенно любовных. Наконец, общий поэтический стиль Кретьена гораздо менее эпичен.

IV

Творчество В о л ь ф р а м а фон Э ш е н б а х а, общепризнанного самым выдающимся средневековым немецким поэтом, противоречиво. Безусловно при-мыкая по общему стилю к рыцарской поэзии, оно характеризуется вместе с тем существенным своеобразием, определяющим его особое место не только в рыцарской, но и вообще всей западной средневековой поэзии. Вокруг его мировоззрения до сих пор ведутся большие споры. Хотя глубокое общее религиозное настроение поэта общепризнано, нет согласия в оценке характера самой этой религиозности. Раздаются даже голоса об его нехристианской ориентации, некоторые причисляют его к различным сектам еретиков. По нашему мнению, общехристианский характер религиозности Вольфрама, притом ортодоксальный, не подлежит сомнению. Переломным моментом в идейной эволюции Парцифаля является его религиозное обращение в молельне отшельника Тревреента, а его христианский ортодоксальный характер подтверждается чуть ли не текстуальным совпадением пространной проповеди Тревреента с св. писанием. Брат Парцифаля по отцу Фейерфис до своего крещения даже физически не может лицезреть св. Грааля; главная героиня «Виллехальма», обращенная в христианство магометанка Гибурк (Арабелла) в религиозном диспуте со своим отцом Терамером, защищает христианство, опираясь на текст св. писания. Но вместе с тем не подлежит никакому сомнению, что Вольфрам оппозиционно настроен против папской католической ортодоксии, и не лишено основания мнение некоторых исследователей, что он является предтечей протестантизма. Можно было бы говорить не только о сходстве, но даже о совпадении позиций Руставели и Вольфрама в их отношении к церковно-христианской

ортодоксии, если бы церковь и церковные богослужения не занимали большого места в обоих главных произведениях Вольфрама. В «Виллехальме» накануне генерального сражения против сарацин устраивается торжественное богослужение, на котором присутствует все христианское воинство. Отец Парцифалья Гамурет в своих рыцарских похождениях постоянно держит при себе капеллана для благословения перед каждым серьезным поединком. Но Вольфрам далек от папски-католической веронетерпимости и значительно смягчает в своем «Виллехальме» религиозный фанатизм, характерный для французского оригинала поэмы. Следует отметить исключительное своеобразие Вольфрама в вопросе религии: он связывает ее не столько с поклонением высшей трансцендентной основе бытия, сколько с внутренней духовной сущностью человека, с его общей нравственной и даже политической ориентацией. Отсюда обилие у него мистических моментов.

В не совсем четко выраженной социально-политической ориентации Вольфрама вырисовывается идеал двойственной монархии: светской и религиозной. Взяв за основу кретьеновский идеал «chevalier-clergie» он доводит его до высшего выражения, рисуя в виде рыцарского ордена св. Грааля священное королевство с совершенным устройством жизни, вплоть до воздержания от полового общения, разрешаемого лишь королю для продолжения наследственной линии. Считая этот идеал доступным лишь лучшим представителям рыцарства, Вольфрам для остальной части общества, видимо, сохраняет идеал обычной феодальной монархии. Хотя в целом и для Вольфрама, как и для Кретьена, настоящее общество сводится к рыцарству, и к феодальной знати вообще, но он рисует в своем «Виллехальме» довольно симпатичный образ представителя купеческого сословия, чего мы не видим даже у Готтфрида Страсбургского, по всей видимости принадлежавшего к бюргерству.

По своим этическим воззрениям Вольфрам бесспорно примыкает к гуманистическому течению средневековой идеологии, но подобно гуманизму Кретьена и его гуманизм ограничен рамками феодальной социальной элиты. Хотя в общеэтическом плане Вольфрам в какой-то мере возвышается над этой ограниченностью, но сословная ограниченность сказывается у него и в том, что он по существу морально санкционирует беспричинное убийство человека в рыцарских поединках (включая даже королевство св. Грааля). В этом плане следует понимать и слабость выражения в его творчестве мотива дружбы. Правда, важное место занимает в «Парцифале» взаимоотношения Гавена и Парцифалья, но это не подлинная дружба в этическом плане, а скорее профессиональное взаимоуважение в аспекте рыцарского долга. Не только в социальном, но и в общеэтическом плане следует понимать и такую почти уникальную особенность воззрений Вольфрама, как выдвижение на первый план кровного родства своих персонажей. Среди многочисленных персонажей «Парцифалья» подавляющее большинство связано друг с другом кровным родством, а внутри самого этого большинства около двух третей составляют родственники Парцифалья. В этом сказалось, по-видимому, сочувственное отношение Вольфрама к древнегерманскому принципу «гемеиншафта».

Печатью внутренней противоречивости отмечена также позиция Вольфрама в вопросе о статусе женщины. С одной стороны, он рисует возвышенные образы женщин (Кондвирамур, мать Парцифала, Зигуна и др.), с другой стороны, лишь легкой и добродушной иронией потчует легкомысленных и нравственно не безупречных женщин (Антиконию, Оргелюзу и др.). Это противоречивое отношение выражено и собственными устами поэта: он резко осуждает третирование женщины и вместе с тем сам довольно едко бичует специфические слабости женщины. Но в целом в этом вопросе Вольфрам поднялся значительно выше современных ему представителей рыцарской поэзии Запада. Достаточно сослаться на возвышенные и искренние слова благодарности собственной супруге в заключительных строках «Парцифала», высоко поднимающие женщину в обществе.

Наибольшим своеобразием характеризуется позиция Вольфрама в вопросе «романической» любви: по общей идее продолжая линию Кретьена, в большинстве произведений которого дается безуспешная попытка сочетания рыцарского образа жизни и супружества, Вольфрам идет гораздо дальше Кретьена в бескомпромиссном отстаивании супружеской любви. Даже одержимая куртуазно-этикетными капризами и причудами Оргелюзы в конце концов выходит замуж за Ивены, женитьба которого выглядит не менее необычно в аспекте общей традиции рыцарской поэзии. Более того, эпизод их свадьбы завершается своего рода «массовым» замужеством: вместе с молодыми выходят снова замуж пожилые вдовы (матери Артура и Ивены). Особенно сближает Вольфрама с Руставели проходящая красной нитью в «Парцифале» идея верности в любви и «довольствования одной», особенно ярко проявившаяся в отношении самого Парцифала к своей супруге Кондвирамур. Все это должно было бы вообще поставить творчество Вольфрама вне традиции рыцарской поэзии, если бы он сам не отдавал значительной дани самой этой традиции. И у Вольфрама рыцарь не имеет морального права соединиться с любимой в супружестве без наличия у него хотя бы одного «приза» в виде победы в поединке. Вольфрам считал даже нужным категорически заявить, что он ни во грош не ставит любовь женщины, не завоеванную им «мечом и щитом». Именно с этим, непререкаемым и для самого Вольфрама, рыцарским этикетом связана потрясающая трагедия любви Зигуны и Шионатуландера, нарисованная самим Вольфрамом в «Парцифале».

Но удалось ли Вольфраму добиться большого успеха в сочетании рыцарского образа жизни с супружеством, чем Кретьену де Труа? Лишь формально: Парцифаль и после женитьбы на Кондвирамур продолжает свои бесконечные рыцарские бесцельные авантюры. Правда, все это время он ищет св. Грааля, но разве обязательно было вне рыцарского образа жизни связывать эти поиски с бесцельными авантюрами? Но главное в том, что все это время его супружеская жизнь остается полностью за завесой! Лишь в конце поэмы выясняется, что они все же жили супружеской жизнью и даже заимели двоих детей! Более того: верность рыцарскому этикету вынуждает Вольфрама отступить и от принципа верности любви и довольствования одной: отец Парцифала, рыцарь Гамурет, оставивший свою первую

беременную жену на Востоке, женится вторично в Европе на овдовевшей принцессе (матери Парцифалья). Но вскоре из-за потребности в тех же рыцарских авантюрах оставляет и ее (также беременную Парцифалем) и погибает на том же Востоке. Как видим, даже близкий к Руставели по своей идейной установке в вопросе любви Вольфрам фон Эшенбах сделал огромные уступки традиции рыцарской поэзии, что и дает нам основание причислить его к представителям этой поэзии.

В общеэстетическом плане обращает на себя внимание отличие метода Вольфрама даже от метода и стиля Кретьена де Труа, с творчеством которого связывает его не только «типологическое» родство в аспекте жанра, но и прямая зависимость в виде непосредственного заимствования. Главное произведение Вольфрама «Парцифаль» является если и не прямым переводом одноименного романа Кретьена, то во всяком случае его литературной обработкой. Хотя и «Парцифаль» Вольфрама имеет такой же придворный характер, как и роман Кретьена, причем разворачивается в основном при том же дворе Артура, он почти свободен от специфически куртуазных черт. Вольфрам гораздо меньше озабочен придворными эстетическими канонами, для него важнее подлинная экспрессивность и эмоциональная насыщенность поэтического слова. Но вместе с тем и он отдает значительную дань общему стилю рыцарской поэзии: за исключением Парцифалья и отчасти Гавена его персонажи почти не индивидуализованы. В его творческом методе гораздо слабее реалистическая струя, проявляясь исключительно в психологически-эмоциональном плане. В отличие от Кретьена, Вольфрам не только не изображает порочные черты рыцарей, но стремится смягчить нравственные пороки сенешаля Артура-Кея, обычно изображаемого в рыцарской поэзии пустым хвастуном и злоязычным.

Вольфрам не без основания признается многими зачинателем романтической поэзии на западе, за что, видимо, и превозносили его романтики, особенно Шлегель. Возвышенный (но не рафинированный) поэтический стиль Вольфрама свободен от натурализма, чем местами грешит Кретьен. Сопоставление творчества Кретьена и Вольфрама, так же как и других представителей французской и немецкой рыцарской поэзии (Гартмана фон Ауэ, Эйльхардта и др.), показывает, как мало дает «типологический» анализ, сам по себе важный в теоретико-литературном плане, для понимания особенностей великих литературных памятников.

V

Особый интерес сопоставления творчества Руставели и Готтфрида Страссбургского состоит в том, что в произведениях обоих поэтов «романическая» любовь занимает большое место, хотя у них она играет существенно разную роль в идейно-тематическом замысле. Если в «Вепхисткаосани» она представляет собой фабульно-сюжетную канву для художественного воплощения возвышенных нравственных идеалов, то в «Тристане и Изольде» она занимает главное место и идейно-тематически.

Не лишено интереса сопоставление творчества Руставели и Готтфрида и в общемировоззренческом плане: среди выдающихся памятников западноевропейской средневековой литературы «Тристан и Изольда» наиболее близко стоит к «Вепхисткаосани» по своему светскому характеру, хотя и резко отличается от нее обилием мистически-фантастических элементов. Особенно важно отметить, что подобно Руставели и Готтфрид считает единственной ареной человеческого счастья или несчастья земную жизнь, вследствие чего и в «Тристане и Изольде» нет и следа аскетизма и заботы персонажей о «потустороннем мире». Но различие общемировоззренческой основы отмеченного сходства еще более оттеняет и контраст между ними: если по Руставели человеческое счастье вполне достижимо на земле, то согласно Готтфриду это невозможно, так как главное условие человеческого счастья любовь (Minne) встречает непреодолимые препятствия в своем осуществлении, отсюда и пессимистический тон «Тристана и Изольды». Ряд исследователей приписывают Готтфриду отрицание христианства вообще, во всяком случае скептическое отношение к нему, чему дает повод сам поэт своими прямыми высказываниями. Он допускает фривольное обращение к богу в сцене чудесного исцеления смертельно раненого отца Тристана Ривалина от поцелуя Бланшефлур и интимной связи с ней. А по поводу не менее чудесного спасения Изольды во время «божьего суда» над ней он прямо уподобляет Христа флюгеру, следующему за направлением ветра в приятии и правды и лжи. По нашему мнению, правы те исследователи, которые усматривают в подобных высказываниях Готтфрида ироническое отношение не к самому богу (и христианству вообще), а к тем суеверным обрядам и поверьям, которые связывались в народе с именем бога. Бог в поэме Готтфрида упоминается более чем четыреста раз (чаще, чем у Вольфрама!) и в абсолютно подавляющем большинстве случаев в духе ортодоксального христианства и св. писания (как творец мира из ничего, распорядитель судьбами миров и людей, вызволяющий этих последних из беды и т. п.). Кроме всего этого, в поэме регулярно совершаются церковные богослужения, также регулярно посещаемые высшей социальной элитой с королем во главе.

Подобно Руставели и для Готтфрида бог и мир противостоят друг другу как совершенно разные начала, но если для Руставели связующим звеном между миром и богом выступает сам человек, представляющий собой неразрывное единство (разумеется, пока он жив) чувственно-материального и божественного начал, то у Готтфрида человек полностью ограничен природным началом, определяющим всю его судьбу. У Руставели признание доминантной роли божественного начала (души) обеспечивает человеку возможность разумного регулирования чувственных потребностей (свободный выбор), то у Готтфрида разум человека совершенно бессилен противостоять природно-чувственным потребностям, невозможность реализации которых вследствие социальных условностей обуславливает и невозможность достижения человеком счастья.

В вопросе любви Руставели и Готтфрида сближает друг с другом только то, что для обоих любовь представляет собой высший источник счастья, но если для

Руставели романтическая любовь является лишь частным видом общей любви человека к человеку как высшего общеэтического начала в человеческих взаимоотношениях, у Готтфрида любовь слепая всепоглощающая страсть, подчиняющаяся лишь своей собственной стихии и не признающая никакой этической «цензуры». Поэтому у Руставели любовь не только совместима с нравственными началами социальной жизни, но сама является возвышенным началом их реализации, способствует укреплению нравственных устоев и солидарности людей. У Готтфрида же подлинная любовь фатально сталкивается с социальными установлениями, мешающими ее свободной реализации, что поневоле толкает влюбленных к обману, лжи, фарисейству, измене. Сам поэт недвусмысленно санкционирует во имя любви, обладающей в его представлении самодовлеющей моральной ценностью, подобный аморализм влюбленных.

Как сказано, и Готтфрид, подобно Руставели, подлинной любовью считает только неподдельное сердечное чувство и этим он отмежевывается от куртуазии. И в его поэме почти полностью игнорирована бесцельная рыцарская авантюра, что ставит под сомнение вообще ее принадлежность к жанру рыцарской поэзии. Но в «Тристане и Изольде» нетрудно обнаружить и явные признаки жанра рыцарской поэзии. Прежде всего сама концепция любви у Готтфрида не только отталкивается от куртуазной, но и предполагает ее в качестве своей молчаливой основы: подлинная любовь мыслима только вне супружества. Ничто не мешало Тристану и Изольде соединиться законным браком, но тогда их любовь перестала бы быть подлинной. И в «Тристане и Изольде» подразумевается, что только в придворных условиях можно реализовать настоящую любовь. Именно нежелание Тристана и Изольды расстаться с придворной жизнью обуславливает все трагические перипетии их любви. Во время своей жизни в «любовном гроте» (Minnegrotte) в пустынном лесу, рассматриваемой многими в качестве аллегории «земного рая», в избытке счастья от беспрепятственной реализации своей любви Тристан и Изольда забывают даже о потребности в пище, но не могут отделаться от страстного желания вернуться во двор короля Марка, где их ждут новые трагические перипетии, и ценой нового обмана добиваются этого возвращения.

Как видим, куртуазные идеалы не покидают даже представителя бюргерства. Готтфрид, который вместе с тем наделяет рыцаря совершенно новыми чертами в соответствии с идеалами бюргерства: не трогая таких ценных традиционных черт рыцаря как храбрость, воинственность, он «упраздняет» такие ненужные с его точки зрения черты, как бесцельная авантюра, парадные турниры, гипертрофирование чести и т. п. Храбрость воинственность и боеспособность должны сочетаться у рыцаря с деловитостью, расчетливостью, включающей в себя даже целесообразный и выгодный обман, находчивостью, полезной профессией и т. д. В соответствии с этим он реорганизует и программу воспитания и тренировки рыцаря, дополняя ее обучением искусству и наукам, которым Тристан владеет почти в совершенстве.

Двойственное отношение к куртуазии выступает у Готтфрида и в иной форме:

восхищаясь блеском придворной жизни, в художественно-эстетической обрисовке которой он, по мнению большинства исследователей, превосходит почти всех представителей рыцарской поэзии. Готтфрид одновременно беспощадно вскрывает всю порочность этой жизни, царящие в ней интриги, зависть, обман, подсиживания и т. п. Не щадит он и самого монарха Марка, откровенно высмеивая его слабости, малодушие и беспринципность, этим поэт косвенно выражает свой идеал сильного, непоколебимого и искусного монарха, отвечающий интересам зародившейся и развивающейся торговой буржуазии. Двойственная позиция характеризует Готтфрида и в общеэтическом аспекте: с одной стороны, он воспекает возвышенные моральные черты усыновивших осиротевшего Тристана придворных его отца-герцога Руала и Флоретты, а с другой стороны, полностью санкционирует диктуемые практическими интересами аморальные выходки Тристана. Но в целом моральный релятивизм является преобладающим, предвосхищается позднейший буржуазный утилитаризм. В виде признания чисто естественного чувства любви высшей и самодовлеющей моральной ценностью косвенно возводится в высший нравственный принцип индивидуализм и эгоизм: характерно, что Готтфрид весьма часто называет как Изольду, так и Тристана «высокодобродетельными» (Tugendreiche) даже после того, как многократно показаны их сугубо аморальные поступки. Разумеется, при всем этом нельзя абстрагироваться от того обстоятельства, что Готтфрид (так же, как и Кретьен и Вольфрам) поэтизировали как в идейном, так и в эстетическом отношении довольно отстоявшийся фольклорный материал, но, во-первых, и выбор материала связан с собственной идейной позицией автора, а во-вторых, традиционный материал не настолько жестоко связывает свободное идейное волеизлияние поэта, чтобы он не мог выявить собственную идейную позицию.

В аспекте сопоставления с Руставели нельзя не сказать хотя бы несколько слов о позиции Готтфрида в вопросе о статусе женщины. Здесь он намного возвышается над общей куртуазной традицией, женщины у него выступают в более активной роли, чем мужчины. Действия Тристана в большинстве случаев направляются волей и капризами Изольды. Окончательный крах их придворной жизни связан с вызывающей выходкой Изольды, причудливо пожелавшей совершить адюльтер в царственно обставленной ложе днем в самом придворном саду. В специальном пространном экскурсе о женщине Готтфрид обобщенно формулирует вину Изольды как прирожденный порок женщины в виде неудержимого стремления к запретному, ссылаясь при этом на пример «праматери» Евы. Но и тут он в противоречии с самим собой вину сваливает на сам запрет: если бы бог не наложил запрета на плод древа познания добра и зла, не согрешила бы Ева. Точно так же и Изольда не совершила бы указанного вызывающего поступка, если бы Марк не установил постоянного «выслеживания». При всем этом Готтфрид оставляет нетронутым в конечном счете господствующее положение мужчины. Самоотверженно отдавшаяся отцу Тристана Ривалину сестра короля Марка Бланшефлур униженно просит его не покидать ее беспомощной и готова «целовать ему ноги».

В общеэстетическом аспекте поэма Готтфрида более придворна (куртуазна), чем «Парцифаль» Вольфрама, которого он резко осуждает за «дикость» и темноту стиля. При общепризнанном изяществе поэтического стиля Готтфрида его нельзя признать эпическим: многочисленные «лирические» отступления, разного рода экскурсы и многословные медитации ослабляют динамику повествования. Ни в какое сравнение не может идти поэма Готтфрида с «Вепхисткаосани», в аспекте композиции она рыхла и неопределенна, особенно после бегства Тристана со двора короля Марка.

VI

Более чем столетие отделяет друг от друга творчество Руставели и Данте, существенно различна и социально-экономическая и политическая обстановка, в которой они творили, вдобавок общеизвестен уникальный характер бессмертного творения Данте. Казалось бы, все это лишает как литературно-исторического, так и теоретического значения непосредственное сопоставление их творчества, тем более что здесь нас интересует не «типологический» аспект сопоставления. Но в поэтических личностях Руставели и Данте обнаруживается так много общего, что несмотря на кардинальное различие их творчества в конкретном аспекте, легко обнаруживается их близость друг другу в идейно-тематическом плане. Это обстоятельство весьма важно и в общетеоретическом смысле, оно показывает, что от «типологического» анализа, безусловно необходимого для установления наиболее общих (стало быть, и наиболее «тощих») законов поэтического творчества, ускользает как раз «живой дух» и конкретно-историческое содержание и значение великих национальных памятников поэзии.

Если бы даже фабула «Божественной комедии» не была построена по католической схеме, собственная лирическая исповедь Данте перед апостолом Петром в 24 песне «Рая» явно свидетельствует о приверженности Данте не только вообще христианской ортодоксии, но и конкретно католической ее форме. Версия об отступничестве Данте от христианской ортодоксии, отвергаемая, как и следовало ожидать, большинством дантологов и выдвинутая подвизавшимся в начале XIX века в Англии итальянским политэмигрантом Россети⁸, была продиктована скорее политико-идеологическими мотивами, нежели научно-историческими. Ортодоксальность Данте в области религиозного мировоззрения отчетливо выражена и в его научных трактатах, в частности, в «Пире». Резкое настроение Данте против пап (кое-кого из которых он помещает даже в аду) было обусловлено не его отступничеством, а недовольством коррумпированностью самих пап. Нигде и никогда не выступал Данте и против института папства. В XIX песне «Чистилища» при встрече с папой Адрианом V Данте становится на колени в знак уважения его высокому рангу. То же самое следует сказать об отношении Данте к церкви. Беспощадно

⁸ В середине XIX в. вышла во Франции книга «Данте еретик, революционер и социалист», в которой развивается тезис Россети, будто Данте специально зашифрованным языком проповедовал протест против официальной религии и государственности.

бичуя порочность духовенства, Данте несколько не оспаривает традиционное назначение и авторитет церкви. В V песне «Рая» Данте устами Беатриче обращается к верующим: «У вас есть ветхий и новый завет и пастырь церкви всегда даст вам наставление, другого пути спасения нет». Во всем сказанном легко усмотреть отличие позиции Данте от позиции Руставели в данном аспекте. Но есть одно обстоятельство, которое значительно сближает их позиции и в этом плане: Данте относится к христианской ортодоксии не догматически, а стремится к ее философскому рассмотрению и обоснованию. В этом отношении он примыкает к схоластике и по своей философской компетентности стоит на уровне высших ее представителей, в том числе и Фомы Аквинского, приверженцем которого он был признан большинством дантологов. Но в отличие от того же Фомы он не подчиняет философию теологии, а пытается поднять эту последнюю на уровень философии. В некоторых случаях он решается на прямую критику той или иной библейской версии: например, в трактате «О народном красноречии» он отвергает библейскую версию, что первой заговорила женщина. Идеино-нравственное «дыхание» бессмертной поэмы Данте дает основание предполагать, что он склонялся к первоначальному христианству [пока приспособленная к интересам рабовладельческого государства церковь не выхолостила многое из того, что составляло наиболее высокое его нравственное содержание]. Именно в этом усматриваем близость позиций Руставели и Данте. Но это не значит, что Данте был еретиком. В 76-78 стихах V песни «Рая» явно усматривается настроенность Данте против еретиков. Вместе с тем следует подчеркнуть, что Данте был совершенно свободен от католически-клерикального фанатизма. Его девизом были искренность и внутренняя свобода в конфессиональной ориентации и это также сближает Данте и Руставели, несмотря на различие их позиций в вопросе функции и назначения церкви. Почти идентичны позиции Данте и Руставели в вопросе предопределенности человеческой судьбы, Данте лишь возводит предопределенность в общекосмологический принцип, тогда как Руставели ограничивает ее сферой человеческого бытия. Но подобно Руставели и Данте считает человека наделенным самим богом («Рай», песнь IV, 76-78) свободой выбора, что возлагает на него ответственность за свои поступки.

Ввиду своеобразия социально-политических идеалов Данте его называют и космополитом, и монархистом, даже крайним. Мы лишены здесь возможности остановиться на характеристике весьма сложных и запутанных социально-экономических и политических отношений в современной Данте Италии, ограничимся здесь лишь указанием на то, что в представлении Данте корнем социального зла, вызывавшего непрерывные братоубийственные войны, являлась безрассудная честолюбивая политика пап, проявлявших ненасытность не только в материальном стяжательстве, но и обладании властью, включая и светскую. Именно благородной целью обуздания папского произвола была продиктована Данте идея мировой монархии, которая также не может служить аргументом в пользу космополитизма Данте, как и защита в трактате «О монархии») права римлян на главенствующую роль в этой монархии не может служить доказательством его национализма, если

бы даже он не признавал права иностранных претендентов на пост главы мировой монархии. Данте не мог довольствоваться идеей национально-итальянской централизованной монархии по той простой причине, что церковно-религиозная власть римских пап, претендовавших и на мировую светскую власть, распространялась на весь христианский мир, произвол римских пап мог бы быть обуздан лишь беспрекословным авторитетом главы мировой монархии. При этом Данте исходил из мысли, что только мировая монархия может обеспечить мирное сосуществование народов, что также сближает его с Руставели, отстаивавшим идею дружбы народов. Вместе с тем лишь близорукие не могут понять, что в основе всей социально-политической концепции Данте лежал искренний патриотизм, желание обеспечить итальянскому народу внутреннее единство и мир. Особенно был он обеспокоен судьбой своей родной, терзаемой инспирируемой папами непрерывной и жестокой междоусобицей, Флоренции. Недаром он, пораженный несправедливостью своего народа, допустившего изгнание его из родной Флоренции, восклицал: «Народ мой, что я сделал тебе?» (*Popolo mi, quod feci tibi?*). Вопреки мнению многих дантологов, вожди борьбы за объединение Италии Гарибальди и Мадзини вовсе не ошибались, видя в Данте своего единомышленника.

Особенно близки друг другу позиции Данте и Руставели в области этики. Данте также бескомпромиссен в защите справедливости, совести и чести, но в отличие от Руставели, который не смог преодолеть сословную ограниченность в защите человеческих прав. Данте Алигьери специально ополчается в одной из канцон против связывания благородства с высшим сословным происхождением. Также специально (в той же канцоне и во многих других местах) ополчается Данте против обогащения и стяжательства, чего не могло быть у Руставели ввиду того, что в феодальной Грузии его эпохи этот социальный порок еще не мог иметь сколько-нибудь заметного объективного значения. Особенно следует подчеркнуть родство взглядов Руставели и Данте на любовь в ее общеэтическом значении. Подобно афоризму Руставели «любовь возвышает нас» звучат 52–54 стихи XXIV песни «Чистилища»: «Моей музой является любовь и я пишу под ее диктовку». Но и здесь обнаруживается различие, обусловленное различием социально-экономической обстановки: в основе любви человека к человеку Данте ставит любовь к самому себе⁹, здесь Данте в известной мере предвосхищает позднейшую попытку буржуазных просветителей обосновать альтруизм «разумным эгоизмом». Этим, видимо, объясняется, что мотивы дружбы в творчестве Данте почти отсутствует. Но в целом гуманизм Данте, подразумевающий безусловное осуждение всех видов политического и нравственного угнетения человека человеком [до осуждения материальной эксплуатации не мог, конечно, подняться и Данте, хотя в общем плане он осуждал обогащение и стяжательство], стоит в одном ряду с гуманизмом Руставели.

В вопросе о статусе женщины позиция Данте несколько противоречива: с одной стороны, две высшие формы проявления интеллекта теологию и философию

⁹ Данте, Малые произведения, с. 166.

он олицетворяет в женском образе (Беатриче и «*donna gentile*»), с другой стороны, он решается даже на оспаривание прямо текста св. писания, что первой именно женщина получила от бога дар слова. Кроме того, Данте в своем творчестве по-казывает женщину только в аспекте ее личной жизни.

В этом вопросе различие позиций Руставели и Данте настолько очевидно, что не требует никакого обоснования, если бы даже размер статьи давал нам такую возможность.

Гораздо сложнее обстоит дело с сопоставлением позиций Руставели в аспекте «романической» любви. Мы ограничиваемся здесь изложением концепции, нашедшей выражение в «Божественной комедии», укажем лишь на то, что в вопросе любви взгляды Данте испытали значительную эволюцию: в «Новой жизни» явно заметны следы влияния куртуазной концепции любви, но уже в этот период они решительно преодолеваются Данте, и знаменитые слова поэта в конце этой работы, что он скажет о Беатриче нечто такое, подобного которому никто еще не говорил о женщине, свидетельствуют об его отказе в вопросе любви от «астрологического фатализма» (как выражается Бруно Нарди), согласно которому любовь предопределяется астральным влиянием, и сам замысел «Божественной комедии», который, очевидно, имеется в виду в упомянутых словах Данте, мог возникнуть только на основе выработанной им новой концепции, в которой любовь также трактуется в аспекте «свободы выбора», дарованного богом человеческому разуму. Если вначале любовь Данте к Беатриче не была свободна от элемента «земной» страсти, хотя и тогда имела она необыкновенный характер, в первую очередь, именно доминированием идеального элемента, то в период создания «Комедии» Данте переходит к признанию полной идеальности истинной любви, и в этом смысле его концепция, развитая в поэме, носит «платоновский» (но не неоплатонический!) характер. Именно в первом значении платоновской концепции любви, с тем, однако, существенным отличием от нее, что благодаря своему собственному уникальному характеру как личности, Данте переживал свою идеальную любовь непосредственно и с меньшей силой, чем обычно переживается людьми всепоглощающая «земная» страсть. В этом плане как будто еще больше усиливается «загадочность» сочувствия Данте (падает в обморок) Франческе и Паоло. На самом же деле падение Данте в обморок гораздо проще объяснить тяжестью воспоминаний о своих прошлых увлечениях любовными страстями. Только в этом же плане можно объяснить и сцену «ревности» Беатриче, нам кажется нелепой сама мысль о признании ее обычной женской ревностью (как это свойственно некоторым дантологам) Беатриче «бичует» Данте именно за его любовные похождения после смерти Беатриче, от чего она удерживала его при своей жизни. Не ясно ли, что здесь имеется в виду измена Данте самой идеальной любви, не могла же покойная Беатриче требовать верности себе в «земной» любви! При всем этом важно еще помнить, что Данте возлагает ответственность за тяжкий грех Франчески и Паоло (иначе он не поместил бы их в аду) на роман о Ланселоте. Более того, он заставляет переводчика этого романа Арно Даниельса раскаиваться в своем грехе

в связи с этим переводом. Из сказанного следует, это позиция Данте в вопросе любви настолько уникальна (пусть попытаются «типологизировать» эту уникальность!), что трудно найти ей сколько-нибудь значительную аналогию, включая и позицию Руставели, но именно к его позиции стоит она ближе всех в признании неотъемлемой возвышенной моральной основы любви, что делает самое любовь возвышающим началом в человеческой жизни.

Не менее своеобразно творчество Данте и в эстетическом аспекте. Общеизвестна жанровая уникальность «Божественной комедии». Эффектная формула де Санктиса: она не принадлежит ни к одному жанру и включает в себя все жанры почти ничего не дает в положительном смысле. Нельзя не согласиться с мнением большинства дантологов, что поэма не является эпической, поскольку в ней почти нет действия, не говоря уже об определенном сюжетно-тематическом узле. Наиболее традиционным является признание поэмы аллегорией, но это представляется нам неправомерным обобщением отдельных явно аллегорических элементов (три зверя Пролога, грифон, орел, заполняющий своим пухом карету, сцена встречи гиганта с блудницей), чему способствует известное место письма Данте к Гранде, которое, по нашему мнению, понято неправильно, так как Данте здесь под аллегорией подразумевает по существу общее свойство поэтических произведений, выражающих, как правило, свое идейно-тематическое содержание не в прямом виде. Говоря конкретно о своей «Комедии», Данте прямо указывает, что ее аллегорический смысл человек. Более правильной является мысль о дидактическом характере поэмы, не без основания сравнивают ее некоторые дантологи с поэмой Лукреция «О природе вещей». Сходство это усиливается и тем, что подобно Лукрецию Данте в художественной форме выразил свои энциклопедические познания в области науки, философии и теологии.

В творческом методе Данте реалистическая струя гораздо сильнее, чем у Руставели, советский дантолог Голенищев-Кутузов правильно отмечает, что во многих случаях Данте поднимается до критического реализма. Зато в целом в поэме Данте несравненно больше элементов мистики и суеверия. В понимании прекрасного Данте примыкает к Фоме Аквинскому, считая его источником бога, но не отказывая в нем и элементам сотворенного богом чувственно-материального мира. Художественные образы у Данте (особенно в «Аде») гораздо реалистичнее, чем у Руставели, но он уступает Руставели в динамичности образов. Наибольшая близость Руставели и Данте обнаруживается в признании познавательной функции поэзии Данте более непосредственно выражает этот принцип в виде явной тенденции своей поэмы, не только изображающей действительность, но и судящей и выносящей приговор.

В конкретно-поэтическом аспекте совершенство поэмы Данте общепризнано. Правда, в плане композиции перед Данте стояла менее сложная задача, чем перед Руставели, он строил поэму по схеме известного мифа, но его поэма прямо поражает величественной строгостью плана. В отличие от Руставели Данте не избегает в своей лексике «сочных», «плебейских» слов и выражений, гораздо чаще встреча-

ются у него и житейские реалистические сцены.

Даже при этом, диктуемом ограниченностью места, сугубо схематическом сопоставлении творчества. Руставели с творчеством других великих средневековых поэтов нетрудно заметить, что поэтический мир каждого из них при вполне естественном сходстве с другими в аспекте общей закономерности поэтического творчества, является сугубо своеобразным, связанным своими корнями с конкретно-исторической социальной и национальной почвой.

Сб. Проблемы эстетики и теории литературы, Тб., 1979.

ПРОБЛЕМА ИНТУИЦИИ В НАУЧНОМ И ХУДОЖЕСТВЕННОМ ТВОРЧЕСТВЕ

I

Проблема соотношения науки и искусства, в той или иной мере всегда занимавшая ум человека, в наши дни в связи с научно-технической революцией приобрела актуальное значение. Об этом свидетельствует появление как в Советском союзе, так и за рубежом значительного количества специальных работ, принадлежащих перу представителей различных отраслей науки и искусства.

В данном исследовании затрагивается лишь один, весьма специальный и узкий, но вместе с тем наиболее важный аспект этой широкой и сложной проблемы: вопрос о роли интуиции в научном и художественном мышлении.

В наши дни отдельные авторы стали пересматривать почти общепринятое в марксистской эстетике размежевание науки и искусства по признаку образности художественного мышления в отличие от логически-дискурсивного характера мышления в науке. В этом отношении наиболее характерен очерк Б. Рунина в сборнике «Художник и наука» (М., 1966) под заглавием «Личность и творчество». Акцент переносится автором скорее на различие предметов науки и искусства, нежели на различие принципов и специфики научного и художественного мышления. Подчеркивая, в общем совершенно правильно, мысль, что «всякая человеческая деятельность осуществляется по законам логики» и что «рациональное, логическое, эмоционально-эстетическое лежит в основе нашего мышления»¹, автор энергично критикует взгляд, согласно которому наука и искусство раскрывают нам одну и ту же сущность окружающего: первая в виде понятий, вторая в виде образов.

Автор почти полностью обходит вопрос о различии науки и искусства по их формам и способам освоения действительности. При этом спорным представляется нам не только перенесение акцента на различие предметов науки и искусства, но и само определение этих предметов, особенно предмета искусства. Правильно подчеркивая, что «наука призвана выявлять объективное содержание вещей или (почему «или», а не «и»?) в их единстве и взаимосвязях, не зависящих от личности познающего человека»², автор выдвигает по меньшей мере весьма спорное положение, что «искусство, художественное произведение призвано выявлять объективное содержание взаимосвязи вещей или (опять это «или!») явлений с личностью самого познающего человека, во взаимопроникновении, в единстве с ним»³. Автор прямо дает нам понять, что в отношении искусства речь идет не больше и не меньше, как о «человеческом содержании действительности», которое, к тому же, оказывается, «принципиально отличается от научного»⁴.

¹ Художник и наука, М., 1969, с. 101.

² Там же, с. 113.

³ Там же, с. 116.

⁴ Там же, с. 119.

Если вообще можно говорить о «научном содержании» действительности, то оно может быть только «человеческим», хотя, по правде говоря, «научное содержание» действительности трудно понять даже в смысле метафоры. Надо полагать, что автор имеет в виду выражение научными понятиями объективных свойств и закономерностей действительности, но ведь сами научные истины никогда не могут стать содержанием самой действительности. Но насколько точно понятие «человеческое содержание действительности» и в аспекте искусства? О «человеческом содержании» можно говорить лишь в отношении самой человеческой действительности, каковой является само искусство, но это совершенно в той же мере относится и к науке, которая, подобно искусству, является только человеческой действительностью и имеет только человеческое содержание. В данной связи дело не меняется от того, что в науке это содержание, в отличие от содержания искусства, выражает свойства и закономерности самой объективной действительности. Создаваемая искусством «вторая», именно человеческая, действительность может лишь отображать «первую», подлинную действительность, но никогда не может стать ее содержанием.

Может показаться, что автор невольно «перегнул палку» в борьбе против субъективизма за объективность содержания искусства, но на самом деле получается обратное: в искусстве как «познавательном взаимопроникновении субъекта и объекта» подразумевается у автора скорее «поглощение» объекта субъектом, чем объективация деятельности субъекта! Недаром автор подменяет объективную закономерность искусства психологической (то есть субъективной), которую он понимает как «самопроявление человека навстречу (обратите внимание на это слово П. Ш.) познаваемым вещам во имя взаимораскрытия с ними»⁵. Заключение автором слова «самопроявление» в кавычки ничего не меняет в объективном смысле самого утверждения: искусство оказывается самопроявлением художника, в котором сами вещи выступают лишь как средства этого самопроявления. К этой давно знакомой идеалистической концепции невольно влечет автора неправильная исходная посылка. Автор вообще избегает слова «объективное» в отношении художественного творчества. «Научное мышление устремляется к объективной и абсолютной истине ... Художественное мышление устремляется к художественной правде»⁶. Выходит, что художественная правда не имеет объективного содержания. Правда, автор там же квалифицирует ее как «взаимоотражение субъекта и объекта познания», но какова цена этому «взаимоотражению», если оно не дает объективной правды? Если «самопроявление» художника не есть перенос в «познаваемые вещи» беспочвенных фантазий и вымыслов, а реализация его эстетического идеала, выражающего объективные тенденции развития самой действительности, то мы получаем именно объективную правду в ее художественной форме. Что

⁵ Там же, с. 116.

⁶ Там же, с. 126.

речь идет не о придирке к словесным формулировкам автора, а о существовании его позиции, доказываемая его недвусмысленным утверждением, что художественно-творческому процессу не предшествует никакой идейный замысел. Возражая против неудачно сформулированной но в основе своей правильной мысли В. С. Корниенко, что «художественное творчество это сознательная деятельность, в ходе которой художник формирует материал специально для выражения идейного смысла художественного произведения», Б. Рунин буквально ошеломляет его ироническими вопросами: «Значит, этот смысл существует до и независимо от творческого процесса? Значит, он предшествует творческому процессу в виде какой-то уже сформулированной автором мысли? Значит, отвлеченное понятие предпосылка художественного образа?» и т. п. следует еще и другая тройка подобных иронических вопросов. Откуда взял автор, что идея может существовать только в отвлеченно-понятийной форме? Ведь азбучной истиной материалистической диалектики является и то, что и сами понятия существуют не только в отвлеченной форме. Выходит, что художник до начала непосредственной работы над произведением не имеет никакой определенной идеи о нем, приступает к самой работе по какому-то бессознательному импульсу и лишь в самом процессе творчества его аморфно-хаотическое сознание формирует (если вообще формирует! У автора нет даже простого указания на это) кое-какие идеи на основе «взаимопроникновения с объектом». Чем же это отличается от позиции теоретиков «потока сознания?» Против такого понимания искусства в свое время предостерегал даже абсолютный идеалист Гегель, который категорически подчеркивал, что поэт должен «обдумывать и размышлять» не только в процессе творчества, но и до него?⁷ От чтения очерка Б. Рунина создается впечатление, что он вообще не признает искусство формой мышления. «Процесс обобщения, процесс формирования научных понятий естественно сложившаяся (?) логика и единственно возможная форма познавательного самоуглубления человека во имя постижения объективной действительности.

Процесс типизации, процесс образования художественных образов, начиная от простейших троп и кончая произведением искусства в целом, необходимая (?) логика и возможная форма познавательного взаимопроникновения субъекта и объекта, позволяющего нам постичь «человеческую действительность»⁸. В отношении искусства автор вообще избегает слова «мышление», как будто «типизация» и «формирование художественных образов» возможны без мышления! И это не случайно: по автору, искусству вообще чуждо обобщение! Он прямо подчеркивает, что искусство «базируется на реальных представлениях, а не на обобщениях и отвлеченных понятиях. И поэтому искусство вовсе не «воспроизводит общее в форме конкретного, индивидуального», как это принято считать, а воссоздает индивидуальное, раскрывая в нем типическое»⁹.

Разумеется, в индивидуальном содержится общее, иначе были бы немислимы

⁷ Гегель, Соч., т. III, М., 1956, с. 252.

⁸ Художник и наука, с. 118.

⁹ R. A r n h e i m, «Visual Thinking», p. 161.

связь и единство вещей и явлений в мире, но раскрыть это общее в индивидуальном возможно только через отношение и связь индивидуального с другими индивидуальными, единичными вещами и явлениями. Конечно, обобщение в искусстве происходит иначе, чем в науке, и сама проблема типизации всегда была одной из труднейших в эстетике, но отрицание обобщения вообще в искусстве равносильно отрицанию реализма. В своих собственных рамках индивидуальное действительно не выводит за рамки «реального представления», а оно вообще ничего не может «раскрывать», так как представляет собой лишь начальную ступень понятия, стадию перехода от восприятия к действительному мышлению, и если в нем что-либо и раскрывается, то только чисто внешние связи и отношения. Нужно ли доказывать, что на почве «реальных представлений» вообще нечего и говорить о «типизации» или «формировании художественных образов», представления могут давать лишь материал для этих процессов. На уровне «реальных представлений» неуместен разговор не только о «необходимой логике», но и просто о логике, тем более о «познавательном взаимопроникновении субъекта и объекта» в художественном творчестве. Кстати заметим, что само это выражение звучит довольно странно, как, впрочем, и немало других выражений автора. В самом деле, «познавательное проникает» только субъект. Объект «проникает» в субъект не познавательным, а лишь в порядке универсального свойства отражения, проявляющегося в живом существе в виде ощущения. Конечно, и ощущение есть своего рода познание, поскольку оно дает нам знать о существовании вещей и явлений вне нас, но даже в этих пределах речь может идти о познании со стороны субъекта, а не объекта.

II

Тезис об усмотрении общего в индивидуальном свойствен либо интуитивизму, либо символизму, хотя интуитивизм не доходит до такой крайности, как прямое усмотрение общего в индивидуальном, он лишь прямо переходит от индивидуального к общему, не ограничивая это общее лишь внутренними рамками индивидуального. Символисту же со своей позиции не трудно в индивидуальном усмотреть символ общего. Послушаем рассуждение на этот счет известной символистки Сюзанны Лангер: сводя постижение общего к «автоматическому абстрактному видению и слышанию (*seeing and hearing*)», она утверждает, что «абстракция достигается не путем сравнения нескольких примеров, как было принято у классических британских эмпириков, и не посредством повторных впечатлений, как предполагают более современные психологи, а выводится из некоторых единичных примеров (*instances*) при надлежащих условиях воображительной готовности» (*imaginative readiness*), в результате чего визуальная форма, раз уже абстрагированная, переносится на другие актуальности¹⁰. Начав с критики (в ряде моментов справедливой, но в целом неправильной) «общепринятого» размежевания научного и художественного мышления по признаку дискурсивности и образности, Б. Рунин в конечном счете прихо-

¹⁰ Художник и наука, с. 119.

дит к фактическому отрицанию мышления в художественном творчестве, а этим вообще устраняется вопрос о специфике художественного освоения действительности. Неправомерный перевод вопроса о различии науки и искусства с почвы специфичности научного и художественного мышления на почву специфики предмета искусства и науки¹¹, привел к ошибочному выводу, будто предметом искусства является «человеческая действительность», логическим следствием чего и явилась субъективизация художественной правды. Тем самым познавательная функция искусства фактически сводится на нет. Ложный поиск принципиального различия предметов науки и искусства приводит автора к новым сомнительным положениям, к числу которых относится, например, утверждение, что ученый открывает «надчеловеческую сущность» вещей и явлений¹². «Человеческая сущность» вещей и явлений за пределами общественного бытия человека является просто нонсенсом. Художественное творчество для автора просто один из видов производственно-трудовой профессии, и, поскольку при коммунизме предвидится упразднение разделения труда по профессиям, автор предвидит упразднение и художественного творчества как отдельной «профессии». Автор даже к каким-то упоением обыгрывает этот свой странный вывод: «Наверно, наши потомки будут каждый раз от души смеяться, вспоминая, что было в истории такое курьезное время, когда люди специально (!? выходит, что ныне какие-то злые дяди специально делят людей на художников и ученых! П. Ш.) делились на мыслящих понятиями и мыслящих художественными образами»¹³.

Автор почему-то не вспоминает, что задолго до появления профессионального разделения труда в европейском обществе существовали Гомер и Фалес, Эсхил и Гераклит, Фидий и Пифагор. Забывает он и о том, что по мере развертывания коммунистического строительства не видно даже и следов слияния научной и художественной «профессии». Наши потомки, пожалуй, с курьезом будут вспоминать то, что были когда-то мудрецы, предсказывающие слияние художника и ученого в одном лице, разумеется, как правило. В порядке же исключительности такое явление наблюдалось во все времена, хотя и в этом случае одна и та же личность проявляет две разные способности.

Коснемся коротко соотношения научного и художественного творчества.

¹¹ Разумеется, мы вовсе не отрицаем своеобразия предметов науки и художественного творчества, но в совершенно другом аспекте, нежели это представляется Б. Рунину. Поскольку само сравнение их предметов связано с социальной действительностью сравнивать искусство и науку в аспекте познания природы почти никакого смысла не имеет их специфику следует искать по той линии, что в то время как социальные науки способны изучать отдельные стороны человеческого бытия и его деятельности, искусство способно охватить человеческое бытие в его целостности, в плане его частно-бытового и общесоциального поведения, его эмоций и переживаний, его мировоззренческих идей и взглядов, его нравственно-политических, эстетических и иных идеалов и т. п. Именно в этом смысле искусство творит новую, «вторую» действительность, которую только и можно назвать «человеческой действительностью», являющейся в конечном счете отражением «первичной», подлинной социальной действительности. Именно конкретно-чувственный, образный характер уподобляет искусство действительности, тогда как абстрактно-логический характер научных понятий и теорий ограничивает их рамками идеальности и обуславливает их бытие внутри самого сознания, выражение их в книгах лишь объективирует их для сознания других.

¹² Там же, с. 116.

¹³ Там же, с. 156.

Проф. Л. Воробьева в предисловии к упомянутому выше сборнику «Художник и наука» пишет: «Если в науке значение есть цель, то в искусство оно есть средство для достижения своей особой цели... Творческая природа науки раскрывается во все более и более глубоком познании законов окружающего мира и деятельности самого человека. Творческая природа искусства совершенно в другом: она выражается в преобразовании внутреннего мира человека в единстве его интеллектуальной и эмоциональной сторон»¹⁴. Выделение автором курсивом слов: «цель» и «средство» служит подчеркиванию их отдельного соотношения к науке и искусству. Но так ли уж противоположны друг другу «познание» и «преобразование внутреннего мира»? Общеизвестно основополагающее положение К. Маркса, что, воздействуя на внешнюю природу и изменяя ее, человек тем самым изменяет и свою собственную природу. Нужно ли пояснять, что в понятие природы здесь включается и социальная действительность, вследствие чего сам принцип распространяется и на сферу воздействия человека на объективную социальную действительность. Разве научное познание не воздействует на общество в целях его изменения, и это изменение, в свою очередь, не изменяет «внутренний мир» самого человека? С другой стороны, грош цена такому искусству, которое не способствует познанию объективной закономерности самой действительности, а именно, закономерности общественной жизни человека. Чем же иным могло бы искусство преобразовать «внутренний мир человека», если не изменить его взгляды на общественную жизнь, его нравственные и политические идеалы и т. п.? При сопоставлении науки и искусства почти игнорируется и главная его функция, а именно, удовлетворение эстетических потребностей людей. А между тем, именно в наши дни, в условиях бурного развертывания научно-технической революции и невероятно быстрого роста технической культуры, когда эстетические потребности растут не столько вглубь, сколько вширь, в связи с чем в известной мере мельчают и сами эстетические ценности, опускаясь иногда даже до уровня моды, эстетическая функция искусства приобретает особо важное значение. Особенно бросается в глаза игнорирование в указанной литературе самой эстетической стороны общих духовных потребностей человека.

III

В последнее время стали разрабатывать общую теорию творчества, охватывающую и научное и художественное творчество. Этой задаче посвящено исследование М. Ярошевского «На путях к общей теории творчества» в сборнике «Художественное и научное творчество». Сама постановка вопроса не только закономерна, но и весьма актуальна. Общих выводов этого исследования, ведущегося, по нашему мнению, в основном на основе правильных методологических предпосылок, мы коротко коснемся ниже, в связи с конкретным рассмотрением вопроса об инту-

¹⁴ Там же, с. 10.

иции главной темы данного нашего исследования. Здесь же нас интересует другое: при сопоставлении научного и художественного творчества оба они берутся в едином внутреннем плане. Если это вполне приемлемо в отношении художественного творчества, то в отношении научного творчества следует учитывать внутреннюю неоднородность самой науки: в ней различаются добывание нового знания и обоснование уже добытого, что обычно выражают в понятиях «открытия» и «доказательства». В советской специальной литературе о творческом мышлении вообще, и об интуиции в частности, на это почти не обращают внимания. Лишь В. Библер в доступной для нас литературе (см. его статью «Творческое мышление» в сб. «Научное творчество», М., 1969) довольно основательно касается этого вопроса, хотя это обстоятельство замечено и подчеркнуто в науке давно. Еще более полвека тому назад А. Пуанкаре афористически подчеркивал: «Посредством логики мы доказываем, но открываем посредством интуиции». В общепhilosophической литературе указанное обстоятельство особенно подчеркивает австрийский философ Аустеда¹⁵.

Недифференцированное сопоставление научного творчества художественному может привести к недоразумениям, во всяком случае оно мало убедительно. Доказательство, опирающееся на строгие правила и законы логического суждения и умозаключения, не содержит или почти не содержит в себе творческого элемента. Открытые же опирается главным образом на творческие свойства человеческого мышления, хотя и оно неизбежно основывается в определенной мере на правилах и законах логики. Следовательно, при сопоставлении научного и художественного творчества правомерно говорить об их общности и родстве лишь в аспекте научных открытий. Художественное же творчество в целом можно рассматривать как открытие, так как оно от начала и до конца является созидательным. Это, конечно, не значит, что оно не содержит в себе никаких элементов доказательности. Во всяком случае, одна из наиболее широких и важнейших отраслей художественного творчества художественная литература не может обойтись без элементов доказательности, хотя она фигурирует в ней в весьма своеобразной форме главным образом в эпическом жанре в виде логичности переходов от ситуаций к ситуациям, от эпизодов к эпизодам и т. д. особенно в виде общей логической связи конечной развязки с ходом всего повествования. Возможность различной общей развязки одних и тех же узлов вовсе не отменяет необходимости логичности связи между развязкой и узлом, оно свидетельствует лишь о своеобразии логики художественного творчества. Но здесь не место для рассмотрения общей логики художественно-литературного творчества, мы хотели лишь подчеркнуть наличие в нем логичности в ее своеобразной форме. Из сказанного ясно, что при сопоставлении научного и художественного творчества нужно исходить, главным образом, из процесса научных открытий, а не доказательств. Но, как мы постараемся показать это ниже, и в этом аспекте отождествление научного и художественного творчества является безусловно ошибочным.

¹⁵ Fr. A u s t e d a, Axiomatische Philosophie, 1962, s. 97.

IV

Несмотря на в общем формальный характер научно-логического мышления до Гегеля и К. Маркса, оно и тогда содержало в стихийной форме диалектические моменты. И ученые также в стихийной форме пользовались этими диалектическими моментами в процессе своего научного творчества. Но возникновение позитивизма, получившего почти безраздельное господство в логическом мышлении особенно в первой половине нашего века, полностью изгнало из него стихийно содержащиеся в нем диалектические моменты и переносом в него чисто математических технических приемов настолько формализовало логику, что она, став сначала действительно «математической» в смысле символизации и технизации почти всей логической процедуры, постепенно превратилась по существу в своеобразную отрасль самой математики. Представители математической логики стали утверждать, что все, соотносящееся не только с творческой, но и с позитивной стороной мысли выходит за рамки логики и принадлежит к сфере «психологии» и иррациональной интуиции¹⁶. «Математическая логика» свела мышление к чисто технически-операционным приемам, исключив из нее все специфически-познавательное, и даже в качестве технического инструмента доказательства она годится только для «готового» знания, но не для вновь открываемой, становящейся истины. Этот вопрос хорошо освещен в весьма содержательном исследовании В. Библера «Научное творчество» (сб. «Научное творчество», М., 1969). Но, по нашему мнению, автор несколько поддается гегельянскому уклону, утверждая, что процесс развития понятий может и должен быть понят как движение мысленного эксперимента, как коренное преобразование самого предмета познания. Поэтому, по его утверждению, «новое знание это отнюдь не новое знание о старом предмете, но это прежде всего новый предмет знания» (то есть в контакте теории новый идеализованный предмет)¹⁷. Это рассуждение в данной им общей форме отрывает предмет знания от объекта знания и, понятое в своем непосредственном содержании, клонится в сторону гегелевского отождествления мысли о предмете и предмета мысли. Разумеется, идеализованный предмет, то есть предмет как содержание понятия, существует только в голове ученого и отличается от старого идеализованного предмета, но отличается именно и только формой идеализации. Если не подчеркнуть, что речь идет о разных формах, точнее, уровнях идеализации действительного, существующего независимо от человеческого сознания объекта знания, то формулировка легко может обернуться в гегелевскую концепцию созидания предмета знания в процессе имманентного движения самой мысли (абсолютной идеи). Может быть, автор имел в виду отмежеваться от такого понимания посредством заключенных в скобки слов: «в контекст теории идеализованный предмет», но, по нашему мнению, цель этим не достигается.

¹⁶ Д. Гильберт и В. Аккерман, Основы математической логики, М., 1947.

¹⁷ Научное творчество, М., 1969, с. 218.

Здесь мы вплотную подошли к теме данного нашего исследования: к проблеме интуиции. Во всех, довольно разнообразных определениях интуиции, которые вряд ли следует приводить здесь, при их иногда существенных конкретных различиях, встречаем существенные общие черты, которые можно было бы признать «родовыми»: непосредственность усмотрения истины без какой бы то ни было явной связи с непосредственно предшествующим процессом мышления и без помощи какого бы то ни было доказательства, с осознанием самоочевидности и объективной необходимости усматриваемой истины. При этом различают два основных вида интуиции: чувственную и интеллектуальную. В основу этого различия легло главным образом понимание интуиции рационалистами XVII-XVIII столетий, разделяемое в основном и сенсуалистами (за «вычетом» врожденных идей), с одной стороны, и Кантом с другой, который, как известно, безуспешно пытался преодолеть односторонности предшествовавшего ему рационализма и сенсуализма. Вместе с историческим аспектом (почти исчерпывающе освещенным В. Ф. Асмусом в книге «Проблема интуиции в философии и математике») мы здесь совершенно обходим вопрос и о мистических формах интуиции вплоть до конца первой половины XIX столетия в странах центральной Европы, возрожденных в XX столетии Бергсоном и официальной философией германского нацизма (А. Розенберг), придавшей ей форму мистической мифологии.

Указанное общее деление интуиции на интеллектуальную и чувственную в теоретическом плане нам представляется неправомерным, в историческом плане оно имело некоторое оправдание: ограничив сферу познания миром феноменов, Кант должен был отвергнуть интеллектуальную интуицию Декарта, Спинозы, Лейбница, претендующую на непосредственное проникновение в сущность самого абсолютного бытия.

Поскольку, по всеобщему признанию, интуиция есть непосредственное усмотрение истины вне всякого интеллектуально-мыслительного процесса, она неизбежно связана с чувственностью: непосредственно усмотренная истина не только видится умственным взором, но и чувствуется как самоочевидность. Но одновременно она является и интеллектуальной, поскольку истина усматривается не чувственным, а именно умственным взором. В XX веке интеллектуальной можно было бы признать гуссерлевское непосредственное усмотрение в глубине чувственных данных «эйдетических» сущностей, но, строго говоря, гуссерлевское усмотрение «эйдетических» сущностей лишь условно можно назвать интуицией, поскольку оно связано с довольно сложной интеллектуальной процедурой («заключение в скобки» «эпохе» и т. п.).

В свете сказанного мы считаем интуицию чувственно-интеллектуальным феноменом, который при устранении интеллектуальной стороны становится алогичным и мистическим, а при устранении чувственного момента становится чисто логическим, то есть вообще перестает быть интуицией, поскольку чисто логическое познавательное постижение так же невозможно, как и чисто чувственное: в обоих случаях полностью упраздняются какие бы то ни было контуры (в первом случае в

виде недифференцированного «света», а во втором в виде недифференцированного «тумана»). Именно поэтому главным вопросом в исследовании проблемы интуиции является вопрос о ее логичности или алогичности. Подавляющее большинство авторов выносит интуицию явно или неявно за рамки логичности, говорим: «явно или неявно» потому, что многие прямо не говорят о ее алогичности, но, считая ее «бессознательным» или «подсознательным» феноменом, по существу, ставят ее вне рамок логики, ибо «бессознательность» и логичность взаимно исключают друг друга¹⁸. Поэтому мы считаем целесообразным особо выделить в данном нашем исследовании вопрос о логическом и алогическом статусе интуиции.

V

Мы заранее заявляем, что в общем смысле интуиция должна быть включена в сферу логического мышления, но вопрос о форме этого включения является довольно сложным. Рассмотрим сначала вкратце существующие формы включения интуиции в сферу логики. Из тех немногих исследователей, которые включают интуицию в сферу логического мышления, наиболее интересными представляются нам работы Б. Кедрова и В. Библера. В своем весьма содержательном, основанном на конкретном научном материале, исследовании «О теории научного открытия» Б. М. Кедров, наряду с другими важными элементами творческого мышления, освещает и проблему интуиции, и с самого начала справедливо критикует тех, кто выводит интуицию за пределы логического мышления. «Обычно интуиция определяется как нелогическая (или внелогическая) форма умственной деятельности человека, а нередко как внесознательная (или бессознательная) деятельность человеческого интеллекта. В самом деле, человек, в голове которого интуиция совершила свою работу, и которому она подсказала правильное решение (навела на правильную идею, подала плодотворную мысль и т. д.), не может сам об этом сказать, как конкретно это у него произошло. Он никак не может постичь тот внутренний «механизм», благодаря которому был достигнут этот результат в его собственной голове, так как для него самого это совершилось непосредственным образом, без всяких, казалось бы, промежуточных ступеней, с которыми имеет дело логика»¹⁹. Раскрывая этот «механизм», автор продолжает: «В тот момент, когда, казалось бы, ничто не предвещало положительного завершения поисков, внезапно и совершенно случайно возникло другое направление мысли, вызванное каким-то явно посторонним событием, это другое направление как бы наложилось, как бы пересеклось с тем, в каком работала до сих пор мысль ученого или изобретателя».

Как видим, «внезапность» автор связывает со случайностью, «другим направлением мысли» и даже с «явно посторонним событием». Нам кажется, что здесь

¹⁸ Признание интуиции несознаваемым феноменом является почти всеобщим, оно свойственно даже тем авторам, которые включают интуицию в сферу логического мышления.

¹⁹ Научное творчество, М., 1969, с. 80.

автор отдает дань общераспространенному неправильному взгляду, будто бы только из «постороннего события», чего-то «совершенно случайного» приходят внезапные решения. Разумеется, бывает (и довольно часто) и это, но вообще всякое новое решение всегда есть «внезапный» акт в смысле осенения новой мыслью, другое дело, что сама эта новая мысль потом может долго «вынашиваться» до самой практической акции согласно этой мысли, если речь идет о решении практической задачи. Совершенно то же самое происходит и в случае новой научной мысли, если ей не предшествует гипотеза. Да и сама гипотеза в смысле общей идеи также возникает «внезапно» и лишь затем постепенно принимает завершенную форму. Ведь подтверждение гипотезы экспериментом или новым обобщением фактов, по существу, и нельзя назвать открытием новой истины. «Внезапное озарение может с таким же успехом произойти и в недрах заранее определенного направления мысли, вовсе не обязательно, чтобы интуитивное усмотрение было связано именно с неожиданной, посторонней случайной мыслью. Разве исключено, чтобы сама гипотеза, в какой-то мере всегда связанная с туманностью, путем «внезапного озарения» превратилась в ясную научную истину?

Но в данном случае нам важно, что автор совершенно правильно включает интуицию в общее лоно логического мышления, пусть даже и не без некоторого внутреннего противоречия. «Без п р е д ш е с т в у ю щ е й, иногда весьма длительной и весьма мучительной работы мысли ученого или изобретателя н и к а к а я и н т у и ц и я н е м о г л а б ы д а т ь п л о д о т в о р н о г о р е з у л ь т а т а. Только в том случае, когда проведена предшествующая подготовительная работа мысли (в смысле поисков данного решения) интуиция сможет сработать и привести к искомому решению»²⁰ (курсив автора). Соглашаясь в основном с тем, что сказано здесь, не можем не указать на то, что оно фактически упраздняет сказанное выше автором о «совершенной случайности», «другом направлении мысли» и т. п. Но важнее основное правильное направление мысли автора.

Не может не вызвать некоторого недоумения и следующая за приведенным положением мысль автора: «Интуиция как форма непосредственного умозаключения, именно в силу своей особенности (непосредственного умозаключения), не дает возможности о б ъ я с н и т ь свою работу, так как всякое такое объяснение предполагает указание на какие-то звенья, опосредствующие наши выводы и умозаключения» (курсив автора). Можно ли вообще говорить о непосредственности умозаключения? Ведь умозаключение немислимо без посылок. Выше сам автор поведал нам, правда, в косвенной форме, что интуиция не может опираться ни на какие послылки. Умозаключение без «звеньев», как бы не называли его «непосредственным», несообразное, внутреннее противоречивое понятие. Как видим, автор вводит интуицию в сферу логического мышления ценой довольно больших «издержек».

Не менее противоречив и третий аргумент автора: «Работа интуиции, имея своим результатом нахождение определенного решения, может частично и даже

²⁰ Там же, с. 81.

полностью ускользнуть от внимания или из памяти человека, в голове которого она совершилась... Тогда в сознании самого человека совершится лишь самый процесс и результат внезапного «прозрения», «озарения» и т. д. (Вряд ли внутренне можно согласовать понятия «процесса» и «внезапности»). Начав с возражения против бессознательного характера интуиции, автор в несколько иной форме сам восстанавливает ту же «подсознательность», ибо то, что «ускользает от внимания», не может считаться сознательным актом. Но при всех этих непоследовательностях и внутренних противоречиях общий вывод автора, что интуиция есть лишь внутренний момент в общей цепи логического мышления, безусловно, правилен.

Совершенно прав автор и в том, что считает интуицию одной из форм обобщения и ищет ее сущность на путях познавательного процесса, двигающегося от единичного к общему. Его оригинальная концепция образования в ходе познавательного процесса «барьера» при переходе от единичного к общему, безусловно, заслуживает серьезного внимания и всестороннего обсуждения, но мы не можем вдаваться здесь в конкретное обсуждение этой безусловно важной проблемы. Заметим лишь, что это не единственная и даже не главная функция интуиции, хотя сама по себе она является весьма важной. В частности, как мы попытаемся показать это ниже, эта обобщающая функция интуиции особенно важна именно в сфере искусства, хотя и здесь не является она наиболее важной.

Так или иначе, Б. Кедрову удалось убедительно показать несостоятельность переноса интуиции в область «подсознательного» и необходимость включения ее в сферу сознательного логического мышления, и если его собственные соображения внутренне противоречивы и не может не вызывать возражений и сама форма включения интуиции в сферу логического мышления, это не умаляет значения сделанного им весьма важного шага по пути всестороннего решения проблемы интуиции.

Несколько сложнее обстоит дело с позицией В. Библера, который так же решителен в своем стремлении включить интуицию в сферу логического мышления. Мы уже упомянули выше об его весьма содержательном исследовании о творческом мышлении. Наиболее ценным в этом исследовании представляется нам, во-первых, четкий и обстоятельный показ того, что полная позитивистская формализация логического мышления в виде «математической логики» имела положительный смысл лишь в аналитически-инструментальном плане в области «готового» знания, главным образом в смысле надлежащей строгости доказательства, особенно систематического упорядочения научного знания, но она совершенно стерильна в плане творческого познавательного процесса; во-вторых, такой же убедительный показ внутренней неразрывной связи открытия и доказательства в процессе научного мышления. Компетентные и нередко оригинальные рассуждения автора, безусловно, убеждают всякого непредубежденного читателя в необходимости творческой интерпретации самого научно-логического мышления, что само собой подразумевает включение интуиции в сферу логического мышления, если бы даже сам автор не подчеркнул необходимость этого включения.

Но при этом автор, по нашему мнению, непомерно раздувает значение мысленного эксперимента, который хотя и является важным элементом научно-познавательного процесса, но не может быть признан самой «душой» этого процесса как это фактически получается у автора. Это чревато возможностью полного «отлета» научной мысли от самого реального мира и порождает опасность превращения имманентного самодвижения во внутренней сфере идеализованных предметов в главную цель научного познания. Правда, сам В. Библер считает само собой разумеющимся, что «мысленный эксперимент есть развитие и продолжение в теории эксперимента реального, предметно-чувственного и одновременно потенциальная цель и идеальный проект этого реального эксперимента»²¹. Эту предпосылку мы «всегда будем держать в уме»²². Но, к сожалению, это решающая предпосылка так и остается до конца действительно в уме автора и не находит подлинной реализации в ходе самих его рассуждений. Тем самым включение творческого мышления (стало быть и интуиции) в логическую сферу достигается слишком дорогой ценой. Переход от старого к новому знанию оказывается возможным только благодаря изменению самого предмета знания, и хотя у автора речь идет об идеализованном, а не реально-чувственном предмете, при таком понимании по мере своего прогресса знание все более и более отходило бы от реального мира. Ведь под «идеализованным предметом» подразумевается не само понятие, а объективное содержание понятия, выражающее в каком-то приближении качества и закономерности реальных вещей и явлений объективного мира. Различение «объекта» и «предмета» знания, имеющее смысл на почве материализма в плане размежевания отдельных конкретных научных дисциплин, приобретает иной смысл в гносеологическом аспекте. При логической последовательности оно, как сказано выше, ведет нас либо к гегелевскому тождеству мышления и бытия, либо же к агностицизму и иероглифизму. Видимо, автор чего-то не договаривает, или же, увлекшись своими оригинальными соображениями, до конца не додумывает общефилософского смысла отдельных своих утверждений. В целом же исследование В. Библера, как и рассмотренное выше исследование Б. Кедрова, убедительно вскрывает несостоятельность позитивистической формализации мышления, при которой творчество не укладывается в рамки логичности мышления и вообще отдается на откуп различным видам иррационализма.

Следует коротко рассмотреть еще одну интересную концепцию, которая как бы пытается разрезать гордиев узел противоречивых взглядов своеобразным пониманием самого психического. Мы имеем в виду исследование Я. А. Пономарева «Пси-

²¹ Слово «цель» стоит на совершенно не подходящем месте. Казалось бы, целью не реального эксперимента должен быть «мысленный эксперимент», а наоборот, именно целью «мысленного эксперимента» должен быть реальный эксперимент в противном случае целью научного познания явилось бы не проникновение в сущность объективного реального мира в целях его практического изменения в интересах человека, а самоцельное накопление понятий и их систематизация. Не следует забывать и приведенную выше формулу автора, что речь идет не о переходе к новому знанию о старом предмете, а о новом предмете знания.

²² Там же.

хологическое моделирование научного творчества» (Сб. «Научное творчество», М. 1969). Мы не можем коснуться здесь всего многообразия затрагиваемых в данном исследовании вопросов, в частности, вопроса об «эвристическом программировании» кибернетических машин, которые автор считает многообещающим в плане раскрытия механизма психических процессов в человеческом сознании. Видимо, этот сомнительный оптимизм автора связан с его собственным весьма своеобразным пониманием психического, о чем нам придется сказать несколько слов ниже. Как видно, автора не убеждает концепция Библера и он с самого начала уведомляет читателя: «Весьма вероятно, что этот механизм (интуитивного познания П. Ш.) лежит не в сфере логического, а в сфере интимно-психологического. В таком случае выход в эту сферу и будет путем к преодолению мистификации интуиции»²³. Выражение «интимно-психологическое», кажущееся тавтологией на почве традиционного понимания психического, здесь не случайно: автор различает в психическом две стороны: одну направленную в сторону объективации в виде логического, другую оставшуюся в сфере субъективности в виде «непосредственно-чувственного познания», «первичных, непосредственно необъективируемых моделей-изображений, подразумевающих непосредственный контакт с вещами-оригиналами»²⁴. Предпосылкой для такого различения служит автору собственное, «онтологизированное» понимание психического. «Серьезным тормозом на пути действенного анализа взаимоотношения логического и психологического оказывается широко распространенная в современной психологии точка зрения, что психика, а, следовательно, и все ее проявления понимаются только как идеальное, то есть нематериальное, непространственное, как субъективный образ объективного мира, как его отображение»²⁵. Опираясь на известное ленинское положение о неправомерности противопоставления идеального и материального за пределами гносеологического отношения субъекта и объекта в процессе познания, автор заключает, что рассмотрение психического как идеального приводит к «отказу от признания объективной реальности психического, подмене психического гносеологической абстракцией». К сожалению, автор не уточняет, что он подразумевает под «объективной реальностью психического»: сам психический процесс, неизбежно связанный с материальным процессом в организме человека, или же психику, как совокупность непосредственных внутренних чувств, эмоций и т. п.? Если имеется в виду первое, то в этом смысле и гносеологическое отношение субъекта к объекту в процессе познания представляет собой объективную реальность, оно тоже связано, в конечном счете, с материальными процессами в нервно-мозговой системе человека. В интерсубъективном аспекте вообще ничего субъективного не существует, но психическое именно как психическое, как совокупность внутренних чувственных образов и переживаний, никогда не может стать интерсубъективным, то есть объективным.

²³ Научное творчество, М., 1969, с. 310.

²⁴ Там же, с. 332, 335.

²⁵ Там же, с. 326.

Определяя на той же странице психику как своеобразную «совокупность материальных динамических субъективных моделей тех же вещей и явлений, как качественно своеобразный продукт специфического для субъекта сигнального взаимодействия с объектом» (интересно было бы спросить у автора, моделями каких вещей являются радость, горе, гнев, удовольствие и т. п.?), автор, по-видимому, имеет в виду критику эпифеноменологического понимания сознания, но на самом деле льет воду на мельницу эпифеноменалистской концепции, так как логически вытекающая из приведенных его слов материализация психических образов объективных вещей не оставляет места для признания собственное специфической реальности сознания.

Возвращаясь непосредственно к теме нашего исследования, мы должны заметить, что рациональным моментом в рассуждениях Я. Пономарева является главным образом то, что подчеркивание им «базального момента» в содержании психического в виде непосредственного контакта с «объектами» направлено против отмеченной выше тенденции В. Библера связать интуицию только с идеализованными предметами. Но онтологизация психики ведет автора еще дальше: он молча постулирует в самой природе нечто подобное человеческой психике, или же что вызывает не меньшее недоумение отождествляет человеческую психику с непосредственно природным началом. Речь идет о категорическом признании Я. Пономаревым человеческого творчества изоморфной частью творчества самой природы.

В соответствии со своей общей концепцией Я. Пономарев относит интуицию к нелогизируемой «базальной» сфере психического процесса. Тем самым он полностью разделяет концепцию неосознаваемости интуитивного познания. Интуиция происходит в «интимно-психологической сфере, где ориентирование человека опирается исключительно на первичные, непосредственно необъективируемые модели изображения. События, происходящие в ней, неосознаваемы»²⁶. Казалось бы, именно первичный, непосредственный контакт сознания с объектами осознается также непосредственно, ибо осознание вообще мыслимо только того, что соотносится с объектом. Вспомним известное положение Маркса: мое отношение к моей среде есть мое сознание. Судя по неоднократно повторяемым словам автора, «первичный»: «базальный», он имеет в виду образы, как отпечатки в нервно-мозговой системе человека, и если бы они были неосознаваемы, то откуда было бы явиться всему чувственному содержанию сознания? Разумеется, не все то, что «отпечатывается» в нервно-мозговой системе человека в результате его многообразнейшего контакта с вещами и явлениями, становится фактом сознания, непосредственно осознаются только отпечатки, связанные с фиксацией внимания. Но нужно ли доказывать, что интуиция относится именно к разряду этих последних? На проблеме осознаваемости интуиции нам предстоит специально остановиться ниже.

²⁶ Там же, с. 332-333.

VI

Переходя к попытке определения места интуиции в процессе человеческого мышления, мы с самого начала должны заметить, что вообще считаем неправильным ограничение функции интуиции только сферой творческого мышления, и признаем значение интуиции во всех сферах мыслительного освоения человеком вещей и явлений действительности. Логическим следствием только что сказанного является признание необходимости связать исследование проблемы интуиции с выяснением наиболее общих свойств и закономерностей мышления как всеобщей формы идеального освоения мира. А для этого в свою очередь следует коснуться хотя бы в общих чертах и проблемы возникновения потребности и способности познания, свойственных только человеку. Эта проблема довольно часто затрагивается в общефилософском плане, но, почти как правило, ограничиваются указанием на основополагающий тезис К. Маркса о практике как основе возникновения не только познания, но и самого сознания человека, игнорируя вопрос об естественно-исторических предпосылках и условиях возникновения самой человеческой практики. Это приводит к тому, что марксистская концепция возникновения человеческого сознания понимается упрощенно, вплоть для того, что различные способности человека, точнее, различие людей в природных способностях чуть ли не механически выводятся из профессионального разделения труда, пример чего мы уже видели при разборе очерка Б. Рунина. В другой своей работе «Творческий процесс в эволюционном аспекте» («Художественное и научное творчество», М., 1972) Б. Рунин расширяет постановку вопроса чуть ли не до космического масштаба и подобно Я. Пономареву, хотя и в ином контексте, непосредственно связывает человеческое творчество с творчеством природы. Появляются упрощенные концепции выведения основных человеческих свойств из практики или же фактически прямо отождествляются человеческие свойства со свойствами самой природы! Помимо всего прочего упускается из виду, что сама практика не могла существовать до появления человека, точнее, она могла существовать до этого только в «до-человеческом» виде. Не следует ли признать аксиомой, что человеческая практика могла формироваться только вместе с процессом формирования человека?²⁷

²⁷ Хотя К. Марксом установлено принципиальное отличие человеческой трудовой деятельности не только от природной активности вообще, но и от активности животных, чуть ли не общепринята теория возникновения человеческой практики из инстинктивной активности животных вместе с теорией возникновения самого человека и животных в процессе длительного эволюционного развития. Всякая попытка отрицания этой теории пресекается авторитетно ссылкой на известный труд Энгельса «Роль труда в процессе очеловечения обезьяны», хотя сам Энгельс там же подчеркивает, что только один единственный, уникальный вид мог развиваться в сторону человека. Глубоко извращают дух материалистической диалектики те, кто утверждают, будто все практически бесконечное разнообразие животных и растительных видов могло произойти из одной живой клетки. Или вообще будто бы, с точки зрения диалектического принципа бесконечного развития, что угодно может произойти из чего угодно. Природа не знает изначального бескачественного состояния, точно так же, как она не знает начала (и конца) вообще; она на любом этапе своего существования представляет собой бесконечность качественных образований со своими особыми потенциями развития. Человек и животное имеют различные качественные начала, хотя и близкие друг другу. Пройдя многообразные стадии «животного» развития от элементарной формы живого, человек ни на одной из них не мог быть идентичным с каким бы то ни было другим видом живых существ. К сожалению,

Вообще появление живого есть выход за пределы природной непосредственности, даже на элементарном уровне живое общается со своей природной средой опосредствованно, ибо даже на этом уровне ему чего-то «не добавляет» природа в готовом виде на место своего пребывания, его организм качественно отличается от своей природной среды и оно вынуждено ассимилировать материал, извлекаемый из этой среды для поддержания своего существования. Да и сама проблема «поддержания» существования связана только с живым. Чем дальше вперед продвигается живое в своем развитии, тем больше «не добавляет» ему природа готовых средств к существованию. С этим связана способность живого к спонтанному передвижению, а в растительном царстве эту способность заменяет движение корней и охват ими новых слоев почвы. В общем плане и человеческая активность такого же происхождения, но ее нельзя рассматривать лишь как высшую форму такой активности. На каком-то уровне развития этой активности в единстве какой-то уникальной внутренней особенности живого, от которого произошел человек, и внешнего уникального стечения условий возникла новая, качественно иная форма активности, способная в результате длительнейшей эволюции вылиться в форму человеческой практики, породившей все специфически-человеческое, в котором, разумеется, главное место принадлежит сознанию. На фоне сказанного только и можно понять специфику человеческой формы эволюции, которую, как известно, К. Маркс и Ф. Энгельс качественно отличали от закономерности эволюции в животном мире и даже самого Дарвина упрекали в смешении этих двух форм эволюции. Всякие разговоры о наличии вообще в природе чего-либо подобного человеческой психике возвращают нас к примитивному антропоморфизму. Более того, довольно распространенный взгляд о наличии психики у животных основан, по нашему мнению, на смешении простых животных ощущений с человеческими чувствами и эмоциями. Признание наличия психики у животного с логической необходимостью влечет за собой признание у животного и субъективности, а это явно противоречит не только марксизму, но и наблюдаемой эмпирической действительности. Логическое и психическое не два отдельных слоя в человеческом сознании, представляющем собой неразрывное органическое единство всех его функций, которые все без исключения связаны с социальностью человеческой природы.

В исследовании проблемы интуиции обращает на себя внимание почти полное игнорирование ее важнейшей гносеологической функции и ограничение проблематики только ролью и функцией интуиции в конкретном познавательном и художественно-творческом процессе. А между тем сама возможность познания основана в первую очередь на гносеологической функции интуиции. В равной мере относится это и к художественному творчеству. Известно, что познание внешнего мира начинается с чувственного восприятия. Это последнее способно «доставлять» сознанию лишь дискретное, в лучшем случае ему доступны лишь внешние, несущественные отношения и связи как целостных вещей и явлений, так и элементов внутри них. Выражая идеальную сторону бытия, связи и отношения недоступ-

мы здесь не можем заняться подобным этого вопроса).

ны чувственному восприятию, но тем не менее они постигаются сознанием, в противном случае познание, состоящее главным образом в постижении внутренних связей и отношений вещей и явлений, было бы невозможно. Вот именно постижение связей и отношений, в которых собственно и проявляется сущность вещей и явлений, и состоит главнейшая функция интуиции. Но совершенно недостаточно только констатировать этот факт без выяснения самой возможности и общей природы этой, с нашей точки зрения, главнейшей формы интуиции.

То, что внутренние связи и отношения вещей и явлений «интуируются» нами, а не воспринимаются чувственно, вряд ли нужно доказывать, точно так же, как не нуждается в доказательстве то, что на интуиции основана и чувственная данность вещей и явлений нашему сознанию. Но эта последняя форма интуиции, по существу, совпадает с самим чувственным восприятием и для ее понимания достаточно знания того, что отражение является универсальным свойством материи. Здесь как будто само собой напрашивается вывод, что вместе с чувственно осознаваемым восприятием пространственно-временных образов вещей и явлений и одновременно с ним происходит бессознательное чувственное восприятие и внутренних связей, и отношений вещей и явлений. Но против такого вывода говорит то, что мы и пост фактум не чувствуем этих связей и отношений, они лишь осознаются нами через рефлексию. Тут нам как будто не обойтись никак без допущения интеллектуальной интуиции, которую мы отвергли выше. Но мы и здесь повторяем, что в сознании не бывает и не может быть интеллектуального феномена, не сопровождаемого чувственностью, сама осознаваемость, без которой не бывает интеллектуального феномена, неизбежно связана с чувственностью. Зато в сознании возможны чувственные феномены, не сопровождаемые интеллектуальностью (боль, наслаждение, печаль, радость и т. п.).

Сказанного достаточно для уяснения уже выдвинутого нами выше тезиса, что подлинное исследование вопроса об интуиции, как и о всякой иной стороне сознания, возможно только на основе правильного понимания общей природы самого сознания. А между тем в доступных нам исследованиях, посвященных проблеме интуиции, вопрос о природе сознания почти не затрагивается, что, впрочем, связано с тем, что сама интуиция, как сказано выше, как правило, признается бессознательным феноменом.

Как и следовало ожидать, фактическое господство позитивизма в последние несколько десятилетий нанесло наибольший вред именно исследованию проблемы сознания вообще и мышления, в частности. «Бихевиоризм», «эпифеноменализм», появившийся в самое последнее время «физикализм» означают по существу отрицание реальности сознания. Влияние позитивизма в более или менее завуалированной форме встречается и в советской научно-философской мысли. Недвусмысленное указание Ленина, что логично в самом фундаменте материи предполагать свойство, сходное с ощущением, до сих пор не понятно во всем его глубоком значении, о чем свидетельствует недооценка и многими советскими философами ленинского различия физического и философского понятий материи

и признание этой последней исключительно физическим началом. Весь контекст указанного положения Ленина показывает, что сама мысль об особом свойстве материи, аналогичном ощущению, возникла у него именно вследствие невозможности объяснить идеальное вообще и человеческое сознание, в частности, на основе чисто физических свойств материи. Может быть, найдутся и такие «марксисты», которые само ощущение причислят к физическим свойствам материи, но с ними вряд ли следует серьезно считаться.

Только исходя из ленинского допущения в самом фундаменте материального бытия свойства, сходного с ощущением, можно понять филогенез человеческого сознания ибо без естественной предпосылки возникновение чего-либо нового в самой природе невозможно. Практика способствовала главным образом усложнению и углублению интеллектуальных функций человеческого сознания, но она не могла создать «из ничего» морально-эмоциональных свойств сознания без тех специфических особенностей, которые были присущи тому уникальному животному роду, от которого только и мог взять начало человеческий род. Мы здесь не можем вдаваться в конкретное рассмотрение этой важнейшей стороны сложнейшей проблемы человеческого сознания, поскольку мы здесь заняты проблемой интуиции в научном и художественном мышлении, но для всякого должно быть очевидно, что при исследовании не менее важной проблемы интуиции в области морали необходимо выяснение как раз этой стороны человеческого сознания. Но учет и этой стороны человеческого сознания, хотя бы в наиболее общем плане, необходим при исследовании любой другой стороны или функции человеческого сознания, ибо оно представляет собою высшую (из известных нам) и глубочайшую целостность, в которой отдельные функции механически не могут быть отделены друг от друга.

Все возможные функции сознания можно в двух различных аспектах отнести к двум парам условно-различных сфер: 1) интеллектуально-дискурсивная чувственно-эмоциональная; 2) сознательная бессознательная. Эти сферы существуют не раздельно, они взаимопроницающе «наложены» друг на друга, выступая в одном случае в виде первой пары, в другом случае в виде второй. Как прямой продукт социальной практики, интеллектуально-дискурсивная сфера может быть алгоритмизирована и машинизирована, в значительной мере, машинизация чувственно-эмоциональной сферы исключается. Между сферами в обеих парах граница условна, но она все же существует, только не в линейной форме, а в форме соединительного «звена», одной своей стороной проникающего в одну из сфер, а другой в другую. Интуиция и есть это «соединительное звено» в обеих парах сфер, она одновременно и «чувственна» и «интеллектуальна», и «осознаваема» и «неосознаваема». Поскольку ни одна из указанных сфер практически не может функционировать в своем чистом виде, интуиция наличествует во всех формах функционирования сознания, в одних случаях в доминантной в других случаях в аксессуарной форме. Без нее не может обходиться ни одна мыслительная деятельность, можно было бы добавить и ни одна практическая деятельность, если бы

эта последняя сама не была, в конечном итоге, концентрированной формой той же мыслительной деятельности.

Глубоко ошибочно думать, что интуиция отсутствует в сфере доказательства. Без наличия интуиции никакое иное свойство мышления не могло бы убедить человека в правоммерности и истинности перехода в суждении от посылок к умозаключению, а ведь это и лежит в основе всякого доказательства. Непосредственное усмотрение есть *ratio ultima* всякой субъективной убежденности. Другое дело характер интуиции, проявляющейся в той или иной сфере мыслительной деятельности. Не всякая интуиция носит творческий характер, например, почти ничего творческого нет в процессе доказательства, если он ограничивается чисто мыслительной процедурой и не связан с необходимостью экспериментов, которые подчас требуют большой творческой изобретательности, и не все формы интуитивного творчества одинаковы.

В зависимости от многообразия форм познавательного отношения человека к окружающей его действительности (в том числе и к другим людям, и к их внутреннему миру) существуют и различные виды интуиции. На первый взгляд, можно было бы говорить не только о познавательной, но и о практической функции интуиции, но, по существу, и в сфере практики интуиция выполняет познавательную функцию. Например, интуитивный выбор военачальников действия в сложной и запутанной обстановке в конечном счете есть познавательный акт: несведущему военачальнику никакая интуиция не сможет подсказать правильного действия. Здесь же заметим, что вообще эффективность интуиции всегда и во всех областях связана с полным овладением знаниями в соответствующих отраслях, а также методом научного мышления.

Даже простое перечисление видов и форм интуиции с их различными дефинициями заняло бы, без сколько-нибудь ощутимой пользы, слишком много места. Поэтому мы ограничим дальнейшее изложение более или менее полной сравнительной характеристикой научно-творческой и художественно-творческой формы интуиции. До этого нужно несколько подробнее коснуться затронутого выше более общего вопроса о сознательном или «подсознательном» характере интуиции. Выше при рассмотрении исследования Я. Пономарева мы коснулись проблемы бессознательности в аспекте психических первообразов, называемым автором «базальными». Мы потому не остановились дольше на концепции Пономарева, что считаем принципиально неверным перенос интуиции вообще на почву психических образов. Мы исходим из того, что в любой своей форме интуиция представляет собой мыслительно-познавательный акт, даже тогда, когда принимаются интуитивные решения в процессе практического действия, поскольку любое действие человека опосредствуется, за исключением инстинктивно-автоматических реакций на то или иное внешнее воздействие сознательно-волевым актом. Практическое действие есть не отсутствие мышления, а направленность этого последнего на конкретную, определенную предметно-локализованную цель. Бессознательным или «подсознательным» может быть только мотив (или внутренняя «причина») во-

левого акта, но не сам волевой акт. Человек всегда знает, что он делает, хотя не всегда может знать, почему делает. Но мыслительный процесс вообще в отличие от непосредственно-практической деятельности имеет ту особенность, что осознается не само действие (мыслительный процесс), а лишь то, на что направлено действие (предмет мысли). Когда я думаю, размышляю о чем угодно, мною осознается только то, о чем я размышляю, но никогда сам процесс размышления, даже тогда, когда предметом размышления является сама мысль, ее законы. Именно в этом плане еще при жизни Декарта была подмечена слабая сторона его знаменитого тезиса. Сам мыслительный акт осознавался бы только в том случае, если бы могла существовать мысль как таковая, так сказать «чистая мысль» мысль всегда и неизбежно есть мысль «о чем-то», и именно и только это «что-то» может фигурировать в сознании. Точно так же не может существовать и «чистая» интуиция, всегда интуитируется «что-то», будь это «что-то» научная истина или какое-либо практическое действие. В аспекте осознанности или неосознанности интуиция ничем не отличается от любого другого мыслительного акта. Тем не менее за редкими исключениями исследователи говорят об интуиции как о «подсознательном» акте, совершающемся за порогом сознания»²⁸. Трудно понять, почему проявляется такое «пристрастие» к интуиции в сравнении с другими мыслительными актами. Даже Б. Кедров, который эксплиците отвергает бессознательный характер интуиции, под конец все же считает ее « ускользающим от внимания». По-видимому, это происходит от того, что интуицию, как «непосредственное усмотрение», выключают из сферы мышления, не считают ее актом мышления. Нам это представляется элементарной ошибкой! Очевидно, этой ошибке способствует метафоричность слова «усмотрение». Ведь речь идет об усмотрении не глазом, а умом! Разве кратковременность («внезапность») акта умственного постижения выключает интуицию из сферы мышления? Интуицию можно было бы называть бессознательным актом лишь в том случае, если бы не осознавалось то, что интуитируется, но ведь в таком случае интуиция была бы бессмысленным и абсолютно бесполезным явлением!

Надо полагать, что почти все исследователи (включая даже наиболее решительного защитника логического характера любого мышления вообще М. Бунге), подчеркивающие подсознательный характер интуиции, имеют в виду не только и даже не столько неосознаваемость самого акта интуиции, сколько неосознаваемость ее источника в виде бессознательной сферы внутреннего мира человека. На это указывает встречающееся почти у всех исследователей утверждение о «внезапности» интуитивного акта, разумеется, «внезапности» именно для сознания. Как мы указывали выше с ссылкой на К. Маркса, осознаваемым мышление может быть только в единстве со своим предметом, и в этом смысле, конечно, все акты логического мышления совершаются сознательно, совмещаясь, следуя друг за другом или вытекая один из другого. Видимо, сторонники бессознательности интуиции полагают, что она совершается в бессознательной сфере и вдруг в виде внезапного

²⁸ Л. Н о в и к о в а, Эстетика и техника, М., 1976, с. 161.

озарения появляется в сознании. Попытка ответить на вопрос: насколько правильна эта концепция, подводит нас к более широкой и сложной проблеме о природе бессознательного вообще, об его функциях. Разумеется, было бы слишком претенциозно пытаться решать такой вопрос «мимоходом», в виде побочного результата исследования другой темы, ведь речь идет об одной из сложнейших проблем не только психологии и даже гносеологии, но и социологии мышления. Мы коснемся здесь лишь одного маленького уголка этой обширной сферы, хотя и в этом случае не избежать выдвижения и кое-каких собственных общих соображений.

Отрицание сферы бессознательного во внутреннем мире человека, иногда выдаваемое за марксистскую позицию в этом вопросе, значило бы игнорирование не только многих очевидных фактов деятельности человеческой психики, но и отдельных важных явлений в общественной практике. Речь может идти лишь о правильном понимании сущности бессознательного. Как известно, именно эта категория обыгрывается особенно с сороковых годов прошлого столетия почти всеми иррационалистическими течениями в буржуазной философской мысли. Иррационализм с логической неизбежностью вытекает из всех форм биологизации бессознательного, наиболее крайней и извращенной формой которой является фрейдизм. Только на основе признания социальной природы бессознательного можно избежать не только иррационалистических, но и всех других несуразных выводов, связанных с признанием бессознательного в области науки, искусства и социальной практики. Даже такие элементы бессознательного, как человеческие инстинкты, имеют социальный характер, являясь составной частью единого целого внутреннего мира социального существа человека, они глубоко отличаются от инстинктов даже высших животных. Но вместе с тем следует подчеркнуть внутреннюю неоднородность бессознательного (впрочем, внутренне неоднородна и сфера сознательного, содержащая дискурсивно-интеллектуальный и чувственно-эмоциональный моменты), хотя все его элементы принадлежат к сфере идеального. Нам представляется глубоко ошибочной точка зрения Я. Пономарева, делящего психическое на идеальную и материальную сферы. Но самым существенным в разбираемом нами контексте является внутреннее различие в содержании бессознательного по характеру самого генезиса. Без учета филогенетического аспекта легко прийти к ошибочному размежеванию сознательного и бессознательного по признаку интеллектуальности и чувственности, что неизбежно ведет к ошибочным выводам в отношении форм функционирования бессознательного. Ошибочность деления по указанному признаку прямо очевидна из того бесспорного факта, что и сфера сознательного содержит в себе как интеллектуальный, так и чувственный элементы.

Сфера бессознательного так же относится к идеальной стороне человеческого бытия, как и сфера сознательного в его целостном функционировании, она также не содержит в себе ни одного атома вещества. Это целиком относится даже к такому элементу бессознательного, как инстинкты. Разумеется, и в аспекте бессознательного идеальное не может существовать само по себе, вне вещественного,

оно каким-то образом «вгравировано» в нервно-мозговую структуру человека, но оно вполне реально, как реальны все без исключения виды активности материи, все элементы сознания. Оно реально в самом веществе (физиологическом) как его собственная внутренняя специфическая сторона. Если бы развитие идеального (на основе развития и усложнения организованности вещественного начала бытия) непосредственно выливалось в актуальные формы (чувства, представления, на поздней стадии понятия), это сразу же привело бы к перегрузке внутреннего состояния живого, а тем самым и к деформации самой вещественной организованности. Результат филогенеза идеального откладывается в нервно-мозговой структуре в виде динамической «заряженности», в виде «потенциальной энергии» идеального формообразования на базе непрерывного взаимодействия с внешним миром. Если бы вновь образуемые формы идеального (чувства, представления, понятия) механически накладывались друг на друга и аддитивно накапливались в сознании, оно вскоре вообще вышло бы из строя, превратившись в какую-то аморфную массу и перестав быть инструментом как познания, так и практики. Воображение, рассудок и разум суть не дискретные актуальные множества фантазий, представлений, понятий и идей, а динамические филогенетические «сгустки» всего предшествующего процесса развития идеального (сознания) на всем протяжении процесса становления и развития человека. Стало быть, они существуют бессознательно. Как бы не показалось это парадоксальным, само сознание существует «бессознательно» и осознается только в процессе своего функционирования во взаимоотношении с объектами. Это видно хотя бы из того простого факта, что свое собственное «я» человек не может осознать иначе, как соотнеся его с чем-нибудь вне него самого в настоящем, прошлом или будущем. Сказанное, конечно, не означает, что сознание в целом, как весь внутренний мир человека, существует недифференцированно, его верхний, более динамичный «слой», непосредственно и непрерывно соприкасаясь с объектами, и содержа в себе актуальные идеальные формы (представления, понятия, идеи), относящиеся как к настоящему, так и к прошлому и будущему, как бы флуоросценцирует, и, выступая непрерывно и ежесекундно в качестве инструмента познания и практики, создает впечатление сплошной осознанности, ввиду трудной уловимости моментов «бездействия» этого верхнего «слоя» сознания. Более глубокие «слои» единого и неделимого сознания вовлекаются в действие реже и преимущественно опосредствованно, по ассоциации с актуальным содержанием верхнего «слоя». Словом, любой «элемент» сознания осознается только в процессе своего функционирования, обязательно в единстве со своим объектом и также обязательно через этот объект.

В аспекте всего сказанного во внутреннем мире человека сознательное, лучше сказать осознаваемое, выступает в качестве маленького островка на широком водном просторе, и как будто действительно оправдывается отнесение не только интуиции, но и почти всего человеческого творчества к сфере бессознательного, что и делают иррационалисты, особенно расплодившиеся в буржуазном мире в наши дни. Но такой вывод свидетельствует о полном непонимании самой сути дела. Бес-

сознательное как таковое предполагает лишь потенциальную, но не актуальную действительность, тогда как сознательное (осознаваемое) выступает всегда в актуальной форме. Поскольку осознанность есть не что иное как отнесение действия, в том числе, разумеется, мышления или переживания, к своему собственному «я», всякое творчество, как научное, так и художественное, может быть только сознательным. В бессознательном как в динамическом «сгустке» результатов филогенеза в сфере идеального не могут происходить никакие «бессознательные» процессы просто потому, что всякий процесс в нем с самого начала является переходом в сферу осознаваемого, ибо он означает не что иное, как актуализацию потенциального и непосредственно сам акт этой актуализации есть превращение в факт сознания. Поэтому почти всеобщее признание интуиции, «внезапно» проявляющейся в результате «подготовительной работы» в недрах бессознательного, основано на игнорировании специфической природы самого бессознательного. Выше мы уже указали на неправильность отнесения всей чувственной стороны сознания к сфере «бессознательного». Более того, само противопоставление чувственности и интеллектуальности условно, в человеческом сознании не может быть ничего абсолютно свободного как от чувственности, так и от интеллектуальности. Сам наиболее общий их водораздел понимание не может не чувствоваться: то, чего я нее чувствую не могу и понять, ибо, по существу, понимание есть не что иное, как понятие от туманно-чувственного уровня до уровня дифференцированной когнитивной идентификации.

В свете сказанного «внезапность», которая действительно свойственна интуиции, вовсе не есть неожиданное «выныривание» из сферы бессознательного в сферу сознания чего-то «подспудно» подготавливаемого в недрах бессознательного, она есть форма своеобразного диалектического «скачка» в процессе самого мышления. «Бессознательное творчество» есть внутренне явно противоречивое понятие, то, что человеком делается, всегда и неизбежно осознается им. Неосознаваемость может относиться, как сказано выше, лишь к мотивам творчества или возникновению отдельных художественных образов.

На фоне сказанного выше, по нашему мнению, можно сформулировать следующие общие выводы: 1) интуиция является внутренним моментом диалектического процесса мышления, выражает собой внутреннее единство чувственной и интеллектуальной сторон этого процесса и имеет место во всяком познавательном процессе в форме, соответствующей особенности самого этого процесса; 2) будучи актом мышления, интуиция не может быть отнесена к сфере бессознательного, она одновременно и осознаваема и неосознаваема, как и любой другой акт мышления, в котором вообще может осознаваться только предметное содержание процесса мысли, а не сам мыслительный акт; 3) «внезапность» интуиции есть своеобразная форма проявления диалектического скачка в процессе мышления: интуитивное усмотрение никогда не появляется в связи с проблемой или вопросом, над которыми человек до этого не размышлял более или менее интенсивно, причем давность этого размышления или даже уже принятое решение об отказе вообще от даль-

нейших размышлении по данному вопросу не меняет самой сути данного принципа; 4) хотя всякое творчество интуитивно, не всякая интуиция является подлинно творческой. В той или иной мере и форме она фигурирует во всякой сфере или форме мышления вплоть до формально-логического суждения и умозаключения. Без уяснения этих общих характеристик интуиции нельзя уяснить и соотношение форм интуиции в научном и художественном творчестве, составляющее главный предмет данного нашего исследования. Но прежде чем перейти к нему, следует остановиться еще на одном важном вопросе, связанном с проблемой интуиции. В последнее время не только за рубежом, но и в Советском Союзе мало-помалу стали переходить от абстрагирующе-индуктивного принципа обобщения к интуитивно-генерализующему принципу²⁹. Прежде чем высказать свои соображения по этому вопросу, не могу не обратить внимания на полную беззаботность авторов такого перехода в отношении общемировоззренческой основы своих взглядов³⁰. Известно, что К. Маркс и Ф. Энгельс своей диалектико-материалистической методологией разрезали гордиев узел классической контраверсы рационализма и сенсуализма (а тем самым и неразрешимых противоречий априоризма) на почве признания исторической филогенетической «индукции» посредством многотысячелетней исторической практики. Но это было решением (единственно правильным, научным) в общепринципиальном аспекте, и у них самих не оказалось возможности в конкретно-систематической форме раскрыть все содержание этого принципа. Глубокие основополагающие мысли в этом направлении были высказаны В. И. Лениным (опять-таки не в систематической форме), развившим идеи К. Маркса и Ф. Энгельса. В наши дни само развитие науки сделало необходимым более конкретное раскрытие марксистско-ленинского принципа научного обобщения. Это учитывается в первую очередь советскими авторами, которые при этом нередко ищут зародыши марксистских идей у предшественников К. Маркса. В самих этих поисках нет ничего неправомерного, но порой теряют правильную историческую ориентировку³¹. По интересующему нас в данном случае вопросу можно у них встретить формулировку, по общему смыслу родственную априоризму, которые, не будучи раскрыты самими авторами в их конкретном содержании, могут породить недоумение у читателей, недостаточно глубоко усвоивших марксистскую философию. Например, в весьма содержательной (по заслугам премированной)

²⁹ В. Б и б л е р. Творческое мышление (сб. «Научное творчество»).

³⁰ В наши дни в советской философской литературе стало модным искать «зачатки» марксизма чуть ли не у всех выдающихся предшественников марксизма, что, по существу, лишает смысла номинально признаваемый всеми авторами тезис о революционном перевороте, совершенном Марксом и Энгельсом в философском мышлении.

³¹ Характерна в этом отношении книга Ю. Бородея «Воображение и теория познания». Оказывается, кантовская продуктивная способность воображения есть ни что иное, как открытие (которое, к огорчению автора, Кант, оказывается, вновь закрыл) марковского принципа генезиса и развития мышления в процессе практики. Впрочем, не менее оригинальна и трактовка автором понятия «вещи в себе» и «явления» у Канта в плоскости соотношения чувственно воспринимаемых эмпирических вещей и их понятийных образов в сознании человека. Становится непонятным, в чем в таком случае дуализм Канта и тем более специфически кантовский характер этого дуализма. Но главное в том, что вообще искать у Канта генезис (исторический) мышления означает неисторический подход к самому Канту.

статье Д. Пивоварова «О соотношении предметного и операционального компонентов научного знания» по занимающему здесь нас вопросу читаем следующее: «Тайна теоретического обобщения прежде всего в особом действии с одним и тем же идеальным объектом и лишь в последнем случае в индуктивном усмотрении общего между эмпирически различающимися предметами»³². Оставляя в стороне неточность выражения «индуктивное усмотрение», усмотрение в данном аспекте может быть только эмпирическим автор оставляет без всякого дальнейшего раскрытия этот сугубо общий тезис принципиального методологического значения. Что может конкретно означать в данном случае «индуктивное усмотрение»? Лишь иллюстрацию уже добытого «особым действием» (каким) обобщения.

Разумеется, здесь мы не можем вдаваться в детальное рассмотрение этой проблемы. В приведенном рассуждении, как и в подобных рассуждениях некоторых других советских авторов, правильно схватывается суть действительно совершающейся в современной науке практики обобщения, но поскольку она, по крайней мере внешне, похожа на кантовский априоризм, следовало бы раскрыть и общеметодологический смысл, что единственно и способно предотвратить смешение марксизма и априоризма. Впрочем, и общий марксистский принцип историко-филогенетической «индукции» нуждается в конкретном раскрытии, так как даже общечеловеческая практика на всем протяжении истории человечества не смогла бы привести к аподиктической достоверности эмпирико-индуктивным путем достигнутых обобщений, поскольку не только в каждую историческую эпоху практика эмпирического наблюдения и индуктивного обобщения не могла охватить даже в случае гипотетического, но практически абсолютно невысказанного вовлечения всего человечества в процедуру эмпирического наблюдения всего бесконечного многообразия и количества особей практически неисчислимых видов животного и растительного царства, не говоря уже о том, что в неорганическом мире и сама практика наблюдения лимитирована. Поэтому и живуче представление, что «познание вообще невозможно без аксиоматических предпосылок», которые якобы в порядке врожденности входят в структуру человеческой мысли³³.

Если не ограничиваться знакомством только с конкретно-эмпирическим внешним выражением мышления К. Маркса и Ф. Энгельса, а надлежащим образом вникнуть в его суть, нельзя не увидеть общемировоззренческой и общеметодологической основы этого мышления. В самом деле, могли ли Маркс и Энгельс сделать вывод о предсказуемости будущих явлений и процессов без признания каких-то универсальных законов бытия и мышления? Историческая изменчивость этих законов только в уме метафизика может означать отрицание наличия в них и постоянного элемента. Разве можно приписывать Марксу и Энгельсу кротиловский принцип абсолютной текучести вещей и явлений, отождествление изменения вещей с их исчезновением? При всем колоссальном различии между современным человеком и только что сформировавшимся *Homo Sapiens* разве нет абсолютно

³² Вопросы философии, № 7, 1977, с. 97.

³³ Zr. Austeda, op. cit, s. 28.

никаких общих черт? При громадных различиях между механической, физической, химической, психической и социальной закономерностями разве нет ничего общего между ними? Лишь тот, кто и в глаза не видел «Диалектики природы» Энгельса, может утверждать, что марксизм есть отрицание существования универсальных устойчивых законов. Кто лишь поверхностно знаком с марксизмом, не может понять глубочайшего смысла утверждения Ленина, что в атоме отражены бесконечные связи и отношения всего мира. Но с точки зрения той же марксистско-ленинской диалектики, эти универсальные законы, проявляясь в единичных вещах и явлениях, выражают лишь предельную общую их сущность, хотя вместе с тем и все многообразие конкретных свойств единичных можно объяснить только на основе тех же всеобщих законов. Идеальная сторона материального бытия и есть внутренняя отраженность в дифференцированных материальных образованиях их связей и отношений со всем миром, точно так же, как сами эти связи и отношения, основанные на универсальной спонтанной активности материи, являются проявлением идеальной стороны бытия.

Идеальная сторона человеческого бытия его сознание отражает в себе в «конденсированном» виде не только общую закономерность формирования самого человека, но в нем в предельно конденсированном виде рефлексированы и наиболее фундаментальные универсальные закономерности материального бытия. Это и делает человеческое сознание способным на основе «ферментации» его наблюдениями отдельных единичных, в которых также рефлексированы наиболее общие закономерности бытия, интуитивно постигать то общее, которое лежит в основе единичных вещей и явлений соответственно по их родам и видам, а через эти последние и наиболее фундаментальные универсальные свойства и закономерности бытия. В принципиальное отличие от концепции врожденности идей классического рационализма и кантовского априоризма путь к общим идеям лежит через эмпирическое наблюдение единичных и вдобавок еще в отличие от априоризма общее не дано заранее в готовом виде в сознании, а постигается интуитивным путем только через «ферментацию» эмпирическим наблюдением или экспериментом. В свете сказанного обобщающую интуицию можно было бы определить в ее наиболее общей сущности, как проявление динамической отраженности в самом сознании наиболее общих свойств и законов материального бытия в процессе познавательной активности сознания.

Нельзя смешивать друг с другом филогенетическое формирование самих содержательных всеобщих понятий (категорий), выражающих некоторые универсальные свойства и законы бытия, с формированием самой способности формировать понятия, первое является кумулятивно-количественным феноменом, а второе структурно-качественным. Исторический филогенез сознания неизбежно мифицируется без допущения его естественной предпосылки, ибо сам этот филогенез выражается не в дискретно-структурном усложнении, что характерно для биологических организмов, а в целостно-качественном функциональном обогащении. Именно это имел в виду В. И. Ленин, допуская в фундаменте материи свойства

аналогичного ощущения. С различием этих видов филогенеза связано, по нашему мнению, то, что вещественно-биологический филогенез имеет предел, а идеально-функциональный такого предела не имеет. Анатоомофизиологическое развитие человека остановилось десятки, а может быть, и сотни тысяч лет тому назад, тогда как умственно-функциональное продолжается и будет продолжаться.

Способность интуиции есть один из важнейших результатов указанного филогенеза сознания. Она представляет собой предельно концентрированное «сгущение» динамической отраженности наиболее всеобщих свойств и законов бытия в недрах самого сознания. Она «априорна» в таком же смысле, в каком «априорны» в сознании современного цивилизованного человека основные законы и правила логического мышления. Но интуиция отличается от этих последних тем, что существует лишь как способность, а не как готовая форма или «инструмент».

VII

Прежде чем перейти к сравнительному анализу функций интуиции в научном и художественном мышлении, необходимо хотя бы весьма кратко остановиться на сравнительной характеристике науки и искусства. Выше в полемике в Руниным и Воробьевым мы вскользь коснулись этого вопроса преимущественно в негативно-полемиической форме.

Заранее заявляем, что в целом разделяем общепринятое в марксистско-ленинской эстетике размежевание науки и искусства не по специфичности их предметов, а по специфичности их методов освоения мира. Ни Б. Рунин и никто иной не выдвинули сколько-нибудь вразумительных аргументов против известного тезиса Маркса по этому вопросу в введении «К критике политической экономии». При этом мы исходим из выдвинутого еще Гегелем и развитого К. Марксом на диалектико-материалистической основе положения, что метод есть не совокупность внешних приемов и средств исследования, а адекватный самому содержанию объекта способ раскрытия его свойств и закономерностей. Именно ошибочное перенесение фокуса различения науки и искусства в сферу специфичности (само собой разумеющейся) их предметов привело Рунина к игнорированию одной из наиболее важных отличительных черт искусства в сравнении с наукой: оценочного отношения к изображаемой действительности. Впрочем, об этом забыл и автор предисловия специального сборника, посвященного соотношению науки и искусства («Художник и наука») проф. Воробьев, перенесший центр тяжести на почву различия целей науки и искусства.

Разумеется, ни одному марксисту не придет в голову отрицание специфичности предметов науки и искусства, более того, ни один подлинный марксист не станет отрицать, что специфичность предметов в известной мере обуславливает и специфичность научного и художественного мышления, но все же именно эта последняя является главным водоразделом между наукой и искусством.

Науке предмет дан заранее и его духовное освоение (познание) совершает-

ся в ней в виде теоретической деятельности мышления (правда, эксперимент и в науку вносит момент практичности, но именно в той сфере, в которой предметы науки и искусства почти совпадают, в сфере социальной жизни эксперимент почти исключается). Разумеется, и искусству дан в общем свой предмет заранее, но в отличие от науки оно каждый раз конкретно выбирает ту или иную сторону заранее данного предмета в зависимости от целевой установки художника. Главная цель науки удовлетворение «базисных» жизненных потребностей человека; цель искусства, наряду с удовлетворением жизненной духовной потребности человека, состоит и в непосредственном преобразовании ею внутреннего мира. Разумеется, это не значит, что наука не служит целям преобразования внутреннего мира человека, а искусство не служит целям познания действительности, мы имеем здесь в виду лишь особенно специфическую сущность науки и искусства. Соответственно своему назначению наука стремится к точному мысленному воспроизведению свойств и законов действительности, что может совершаться только в абстрактно-идеальной форме; искусство же на почве постижения и изображения сущего стремится выразить и должное. Образность изображения и выражения диктуется искусству необходимостью всестороннего охвата конкретно-целостного живого и многообразного процесса жизнедеятельности человека в его взаимодействии с живой окружающей средой. Именно благодаря приближающейся к естественным формам (разумеется, с допущением ряда существенных условностей) образности изображения и выражения искусство не только сильнее науки убеждает человека в необходимости реализации должного, но и эмоционально перестраивает соответственно этой задаче внутренний мир человека, заряжает его импульсом к соответствующе преобразующей деятельности. Вот почему неприемлемы разного рода декадентские тенденции в искусстве к абстрактности, которые, к сожалению, находят не только замаскированных, но и явных сторонников и у нас³⁴. Образность искусства лежит в основе и той важнейшей и характеризующей только его функции, как удовлетворение эстетических потребностей человека. Мы не будем повторять здесь сказанного выше о соотношении эстетической и познавательной сторон искусства, лишь подчеркнем еще раз, что огромная важность познавательной функции искусства и незаменимость художественно-творческой формы познания никакой другой его формой, вовсе не делает ее специфической функцией самого искусства, специфику которого определяет и всегда будет определять его эстетическая функция. Именно этой функцией и вызвана она главным образом к жизни.

В сопоставлении науки и искусства часто совершенно упускается из виду, что само искусство является одним из предметов науки. Скорее подчеркивается обратное: что сама наука должна стать предметом изображения искусства. В данной форме мысль эта ошибочна: предметом изображения искусства могут и должны стать люди науки, роль науки в современном обществе и т. д., но сама наука как таковая никак и никогда не может стать предметом изображения искусства. Вряд

³⁴ М. Волькенштейн, Ученый и литература, «Научное творчество», с. 99.

ли можно причислять к искусству художественно написанные научно-популярные очерки.

Довольно много пишется о взаимном оплодотворении друг друга наукой и искусством с тенденцией в сторону перевеса влияния искусства на науку³⁵. Нам, наоборот, кажется, что общее состояние научной методологии больше влияет на метод художественного мышления, нежели этот последний на научную методологию. Ставшие стандартными примеры высказываний Эйнштейна, Бора, Резерфорда, Гейзенберга и др., говорят не вообще в пользу доминирования влияния художественного способа на научный, а лишь об одном конкретном и узком аспекте этого доминирования.

Еще в своем «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин убедительно показал, что обнаружившийся в конце прошлого и в начале нынешнего века кризис теоретической физики был связан с тем, что метафизически-механистическая методология научного знания зашла в тупик. Предсказание В. И. Ленина, что выход из кризиса может быть найден только на пути проникновения в теоретическое естествознание диалектико-материалистической методологии, полностью подтвердилось. Все последующие главные открытия в области естествознания носят диалектический характер. Этих открытий было бы гораздо больше, если бы ученые естествоиспытатели пользовались принципами материалистической диалектики не стихийно, а сознательно, на основе глубокого усвоения диалектико-материалистического учения Маркса–Энгельса–Ленина, и если бы вдобавок тормозящее влияние не оказывалось фактическим господством позитивистского формализма в логике. Но есть еще одно обстоятельство, от которого во многом зависят дальнейшие успехи научного познания и которое недостаточно учитывается, хотя в последний период журнал «Вопросы философии» проявил важную инициативу в виду установления специального раздела журнала по проблемам теории материалистической диалектики. Речь идет о том, что для дальнейшего развития научного (и художественного) творчества недостаточно простого, пусть даже совершенно-го, овладения материалистической диалектикой, как она сложилась в нашей философской литературе. Необходимо всестороннее теоретическое осмысление самих принципов, законов и категорий диалектики в свете новейших достижений научного знания.

Еще на заре возникновения научно-философского мышления в античной Греции дала о себе знать антиномия континуальной целостности и дискретной структуры бытия. Преодоление мифологии, знаменующее собой огромный прогресс в развитии научного мышления, оказалось связанным с некоторыми «издержками» в виде постепенного ослабления принципа целостности, который в своей примитивной форме лежал в основе мифологической картины мира. Кстати, сама мифология знаменовала собой довольно высокий уровень развития мышления, хотя она еще не поднялась до строгой логичности мышления, но способствовала формированию принципа органического единства мира в виде понятия «космоса»,

³⁵ А. Эйнштейн, Собр. научных трудов, т. IV, с. 154.

оплодотворяя этим не только первые шаги научно-философского мышления, но в первую очередь искусство и создавая почву для начала философского осмысления основ бытия и мышления. Последующее возникновение основ конкретно-научного знания неизбежно должно было вызвать и возникновение аналитического принципа в мышлении и на пути дальнейшего развития этого принципа возникли известные «апоории» Зенона, явившиеся первым явным выражением глубокой внутренней противоречивости континуальности и дискретности бытия, что наиболее наглядно проявилось в противоречивости движения. Аристотель был последним великим античным философом, удерживающим принцип органического внутреннего единства мира, и это дало ему возможность дать единственно правильное объяснение указанных апоорий (различение делимости и актуальной разделенности). Господство теологии в средних веках приостановило рост конкретно-научного аналитического мышления, с бурным расцветом которого было связано в новое время возникновение друг за другом механики, физики, химии. Даже возникновение биологии, как науки, было связано с проникновением в нее аналитического принципа (открытие клетки). Но будучи необходимым условием возникновения и первых стадий развития естественных наук, аналитический принцип с такой же необходимостью должен был стать и тормозом развития этих наук без сочетания его с синтетическим принципом, что возможно только на основе диалектического мышления. Можно смело утверждать, что именно проблема целостности стоит на пути дальнейшего развития всего научного и художественного творчества, и именно в интуиции находит главное выражение сущности этой проблемы.

Величайшая сложность проблемы целостности состоит в том, что она может быть мыслима только как противоречивое единство. Постигание единства противоположностей немислимо на основе дискурсивного мышления, основанного на принципе дискретности. Пока наука и практика имели дело с макрообъектами мышление могло обходиться принципом дискретности и этот принцип настолько «въелся» в научное мышление, что даже в наши дни теоретическая физика отдает «приоритет» принципу дискретности. То же самое следует сказать и о принципе непротиворечивости даже после того, как в науке фактически обнаружилась несостоятельность принципа логической непротиворечивости в качестве критерия научной истинности и науке пришлось, для объяснения «упрямых фактов» ввести «принцип дополнительности», все еще остается в силе позитивистический формализм в науке. Более того, «математизация» наук стала своего рода манией, а основанный на абсолютизации дискретности «структурализм» начинает интенсивно проникать даже в сферу художественного творчества. Мы смеем утверждать, что этот парадокс, к сожалению, достаточно дорого обходящийся научному и художественному творчеству, похож на усиление тьмы перед рассветом, и научное мышление скоро прорвет веками наплававшуюся плотину метафизически-механистических предрассудков. На этом пути именно интуиции будет принадлежать одна из решающих ролей, если даже не самая решающая.

Выше мы указывали на одну из важнейших функций интуиции постигать

чувственно не воспринимаемые внутренние связи и отношения вещей и явлений. Господство принципа дискретности связано с грубо механистическим представлением о связях и отношениях, как существующих между «элементами», дифференциальными образованиями. Тем самым косвенно восстанавливается признание пустого пространства, преодоленное самой физикой со времен Эйнштейна, не говоря уже о том, что сами связи и отношения либо превращаются в фикцию, либо в самостоятельную реальность. Только интуиция позволяет постичь взаимопроникновение «элементов», при котором граница между ними представляется динамической, одновременно разделяющей и соединяющей дифференциальные образования, что делает эти последние моментами абсолютного континуума. Только интуиция даст возможность постигнуть (а не просто утверждать, что оно существует) единство и взаимопроникновение противоположностей, отличая его в то же время от логического противоречия. То же самое следует сказать о противоречивом единстве конечности и бесконечности и вообще обо всем, что не укладывается в рамки дискурсивного мышления и вместе с тем демонстрирует себя как необходимый момент самой действительности. Здесь невозможно и нет нужды перечислять проблемы, решение которых возможно только благодаря интуиции. Отметим лишь, что способность интуиции постигать противоречивое единство и органическую целостность обусловлена тем, что сама она выражает собой противоречивое единство разных сторон самого сознания и синтезирует в единство различные функции сознания, вернее своей сущностью выражает это органическое единство различных функций сознания.

VIII

Как указано выше, в специальной литературе о научном и художественном творчестве большей частью крен делается в сторону их сближения, если даже не отождествления. Нет нужды доказывать, что между научным и художественным творчеством много общего, а стало быть, много общего и между научной и художественной интуицией. До сих пор мы говорили о месте и значении интуиции в научном мышлении в общем аспекте, фиксируя внимание, главным образом, на ее недооценке в общем направлении научной мысли. Это, конечно, не значит, что отдельные великие деятели науки должным образом не оценивали интуицию и практически ею не пользовались. Здесь ограничимся примером самого великого представителя науки нашего столетия Альберта Эйнштейна. «Высшая задача физики, писал он, состоит в открытии наиболее общих элементарных законов, из которых можно было бы логически вывести картину мира. Единственным способом их постижения является интуиция, которая помогает увидеть порядок, кроющийся за внешними проявлениями различных процессов». Выше мы привели афоризм А. Пуанкаре, ограничивающий роль интуиции только сферой научных открытий. Эта точка зрения является преобладающей и ныне. Мы уже отметили необходимость интуиции даже в такой «сухой» логической процедуре, как формально-ло-

гическое суждение и умозаключение. В рассмотренном исследовании В. Библера убедительно обосновывается творческий характер и научного доказательства. Мы хотим здесь несколько конкретнее остановиться на роли интуиции в этой сфере, не соглашаясь, однако, с Библером в признании творческого характера интуиции в процессе доказательства.

Само понимание, представляющее собой фундаментальное условие всякого истинного суждения и умозаключения, носит интуитивный характер: оно по своей природе абсолютно непосредственно. Без непосредственного понимания аргументы лишаются всякого значения, они представляют собой лишь инструмент подведения единичного или особенного под всеобщего, истинность же этого подведения, перехода от посылок к умозаключению ничем не могла бы быть доказана человеку, неспособному непосредственно усмотреть эту истинность, то есть понимать ее. Это непосредственное интуирование истинности, без которого невозможно было бы доказательство никаких теорем в математике, не содержит в себе ничего творческого, оно является собственным коренным свойством интуирующего мышления. Следовательно, наряду с творческой интуицией, в науке следует признать интуицию постижения, понимания. По своему характеру она родственна интуитивной данности предмета сознанию, но если в этой последней доминирует чувственное начало, в первой доминирует интеллектуальное, хотя оба эти вида интуиции, как и всякая интуиция вообще, представляют собой неразрывное единство чувственного и интеллектуального моментов, ибо непосредственное усмотрение истинности всегда является одновременно и чувственным и интеллектуальным актом: понимается потому, что чувственно усматривается, чувственное усмотрение воспринимается как достоверность потому, что понимается, являясь всеобщей и элементарной формой интуиции. Интуиция понимания лежит в основе всех форм мыслительно-познавательной интуиции, стало быть и в основе научно-творческой интуиции, относящейся только к сфере открытия новых научных истин, она лежит и в основе художественно-творческой интуиции, в той ее части, которая роднит художественное творчество с научным. Но она почти отсутствует в интуиции, свойственной только художественному творчеству, о которой нам предстоит говорить ниже.

Прежде чем перейти к освещению различий между научно-творческой и художественно-творческой интуицией, следует остановиться на сходстве между ними, которое настолько существенно, что вполне правомерно возникла идея создания общей теории творчества, в сфере которой к числу первых исследований принадлежит обстоятельная статья М. Ярошевского «На путях к общей теории творчества» (в сб. «Художественное и научное творчество»). Не имея здесь возможности подробно проанализировать это весьма интересное и во многом оригинальное исследование, отметим, что наиболее положительным в нем является, по нашему мнению, вынесение научного творчества (как и творчества вообще) за рамки психологического процесса, с сохранением самой психологической основы и расширением ее в порядке синтеза логически-категориальным аспектом. В связи с этим

автор вводит новое понятие «надсознательного», которое требует дальнейшего широкого обсуждения. Здесь мы должны ограничиться насчет этого понятия общими замечаниями. По нашему мнению, оно чревато опасностью вынесения сознания не только по его объективному содержанию, но и по форме своего существования за рамки субъективности. Сознание хотя и объективно по своей социальной природе, но имеет индивидуальную форму существования в индивидуальном человеческом представлении. Общественное сознание не имеет самостоятельного субъекта и существует в тех же отдельных представлениях человека. Будучи гипостазировано вне объективирования в произведениях науки и искусства, т. е. представлено вне индивидуальных сознательных процессов в качестве инструмента мышления и познания, оно принимает не менее мистический характер, нежели гипостазирование бессознательного за пределами внутреннего мира отдельных людей вроде «коллективного бессознательного» Юнга.

Наиболее общей как для науки, так и для искусства чертой интуиции является ее познавательная функция вообще. Выше мы пришли к выводу, что интуиция является необходимейшим и важнейшим моментом особенного диалектического мышления, выражающим собой и обуславливающим внутреннее единство различных сторон диалектического процесса мышления, а также органическую связь между сознательной и бессознательной сферами во внутреннем мире человека. Хотя искусство непосредственно не представляет собой форму познавательного процесса, оно представляет собой важнейший вид познания в форме системы образов, но чтобы эти последние имели познавательную ценность, сам художник должен основательно знать отображаемую или что то же самое изображаемую им действительность. В познавательном постижении действительности, как в необходимом предварительном условии ее художественного изображения, художник опирается на интуицию в общем в той же форме, как и ученый. Но при этой общности есть и довольно существенное конкретное различие, связанное с природным талантом: хотя и у любого человека, стало быть, и у ученого мыслительное освоение мира начинается с перцепции, но у художника уже на этапе восприятия начинается самый процесс интуитивного постижения более глубоких связей и отношений, нежели это доступно ученому. Еще в большей мере эта конкретная особенность интуиции художника проявляется в постижении человеческих характеров и отношений. То, чего ученый социолог добивается путем анкетного опроса или анализа социальных явлений, художник может интуитивно постичь своим художественным проникновением. Как видим, даже в сфере общности научной и художественной интуиции замечается их определенное различие.

Одним из наиболее существенных различий между научно-творческой и художественно-творческой интуицией являются то, что результаты первой подлежат дальнейшему доказательству, без чего они не могут стать окончательными научными истинами и войти в систему науки (эта сторона вопроса обстоятельно освещена в монографии М. Бунге «Интуиция и наука»); в области же художественного творчества результаты интуиции не требуют и вообще недоступны доказательству.

Несмотря на всю важность этого различия, никак нельзя согласиться с преувеличением его значения Е. Фейнбергом, считающим его главным, даже единственным, которое выполняет роль водораздела между наукой и искусством³⁶. Более важным представляется нам различие между научно-творческой и художественной интуицией, обусловленное коренным различием между научным и художественными видами творчества. А между тем почему-то различию между этими двумя видами творчества в специальной литературе уделяется недостаточное внимание. Основное различие между ними состоит в том, что научное творчество по преимуществу носит мыслительно-постигающий характер, а художественное творчество по преимуществу мыслительно-созидательный характер. Могут возразить, что в это определение художественного творчества не могут войти все его виды и, прежде всего, исполнительное искусство, занимающее в нем очень важное место. Но такое возражение лишь на первый взгляд может показаться правильным: пианист, скрипач, художественный декламатор исполняют лишь чужие, а не свои собственные произведения. Здесь объект художественного изображения уже созданное художественное произведение. Но это, во-первых, а во-вторых, следует учесть, что: если исполнитель действительно творчески исполняет чужие произведения, он неизбежно вносит в художественные образы кое-что и от себя. Если же он ничего не вносит в них, а просто технически виртуозно воспроизводит партитуру или художественный текст, к нему вообще неприменим эпитет «творческий». Такое исполнительство, обыкновенно включаемое в искусство, составляет в этом последнем такую же его часть, какую составляет в науке преподавание научных дисциплин или же литературная популяризация высокой науки. На основе мыслительного освоения действительности такое освоение является необходимым предварительным условием всякого подлинного художественного творчества художник в чувственно-образной форме создает нечто не существующее, некую новую действительность, которая, хотя и не претендует на роль подлинной объективной действительности, но все же существует в виде «второй действительности», воспринимаемой чувственно. К подлинному же творчеству относится и подлинная новизна в самих произведениях. Именно здесь и проявляется в наиболее существенном виде вся специфика художественно-творческой интуиции в отличие от научно-творческой. Даже в таком жанре искусства как портретный в живописи и скульптуре, интуиция художника играет огромную роль: собственно говоря именно интуиции художника обязано все, чем художественный портрет отличается от фотографии в аспекте выраженного в нем эстетического идеала. Одни и те же идеи и идеалы в искусстве имеют практически бесконечный простор образного воплощения, и только собственная интуиция может подсказать художнику выбор соответствующих его идеям образов. На первый взгляд может показаться, что сама проблема выбора образов должна отпасть, если, как сказано выше, простор образного воплощения действительно практически бесконечен. Но дело в том, что эта практическая бесконечность потенциальна, поскольку от худо-

³⁶ Е. Фейнберг, Искусство и познание (ж. «Вопросы философии», № 7, 1976).

жественных образов требуется соответствие выражаемых в них идеям. Без этого соответствия образцы перестают быть правдивыми. Только посредством интуиции может определить художник насколько тот или иной выбираемый им образ соответствует его идее. Из того общеизвестного обстоятельства, что от художественных образов не требуется истинности в том смысле, в каком она требуется от научных понятий, нередко делается ошибочный вывод, будто образ может быть произвольным, лишь бы он обладал художественностью, и что будто бы поэтому свобода художника в выборе образов неограниченна. Именно в этом смысле и критикуют наши идейные противники (к сожалению, кое-кто и из советских эстетиков) критерий правдивости художественного образа, а тем самым и сам метод социалистического реализма. На самом деле правдивость художественного образа есть не тенденциозное («партийное») требование метода социалистического реализма, а родовый признак всякого подлинного художественного образа во всей истории художественного творчества. Более того, правдивость является основным компонентом самого понятия художественности и ее главным критерием. Творения всех великих художников с древнейших времен и до наших дней, независимо от их принадлежности к различным направлениям, отличаются правдивостью образов. Как раз здесь уместно подчеркнуть, что правдивость образа, в отличие от истинности понятия в науке, не имеет никакого формального признака и поэтому она может быть уловлена только интуицией, точно так же как и вообще художественность образов и всего произведения. Без такой интуиции не может быть как художника вообще, так и художественного критика. Только интуицией может воспринять художник, действительно ли художественно то, что он творит, и точно так же художественный критик интуицией постигает, действительно ли художественно произведение, которое подпало под его суд. Подобная интуиция является весьма важной принадлежностью художественного таланта, такой талант необходим и художественному критику. Впрочем, в какой-то мере указанной формой интуиции наделены все нормальные люди, и именно благодаря этому народ принимает участие в «естественном отборе» подлинных произведений искусства.

Возвращаясь к вопросу об основной форме художественной интуиции, мы должны учесть одно возможное возражение: то, что мы называем здесь мыслительно-созидательной художественно-творческой интуицией, традиционно известно под названием фантазии, и поэтому может быть оспорена правомерность отнесения ее к сфере интуиции. Возможно, именно по этой причине почти ничего не говорится о художественно-созидательной интуиции в специальной литературе о художественном творчестве. Действительно, у этого рода интуиции есть черты, сближающие ее с фантазией, но все же их смешение представляется нам неоправданным. Фантазия в тесном смысле этого слова есть свободная игра воображения, она не связана ни с определенной целью, ни к конкретными критериями и объективной закономерностью. Единственное, что роднит фантазию с художественно-творческой интуицией, это свободное комбинирование воспринятых или воображаемых образов, «выдумывание того, чего нет в действительности. Но обычная

фантазия не требует никакой системности и организованности материала по какому-либо принципу, не говоря уже о какой-либо идейно-тематической основе, композиции и т. п. Художественное созидание, безусловно, содержит в себе элемент, притом немалый, фантазии, но фантазия в художественно-творческой интуиции «обузdana» целым рядом организующих моментов, который вряд ли следует здесь перечислять. Укажем только на главный из них: идейно-тематический замысел. Но все же главная отличительная черта художественно-творческой интуиции в сравнении с обычной фантазией состоит в том, что она в той или иной форме отображает действительность и выражает тенденции ее развития. Разумеется, даже самая необузданная фантазия, в конечном счете, в какой-то степени связана с действительностью, но эта связь совершенно иного рода. Нехватка места не позволяет нам дольше останавливаться на этом вопросе, добавим лишь, что фантазию ни в коем случае не следует смешивать с фантастическим художественным произведением, в этом последнем фантазия всегда сопряжена с положительной познавательной целью и организована по законам художественного творчества. Кстати заметим, что в фантастическом литературно-художественном произведении наиболее интенсивно реализуется художественная творческая интуиция.

В художественном созидании проявляется высшая форма творческой интуиции. В то время как все виды научной интуиции связаны с постижением сущего и даже интуирование будущей формы общественного устройства происходит на основе уже познанной закономерности общественного развития, художественно-созидательная интуиция означает интуирование должнствующего, непосредственное усмотрение будущего продукта своего творчества вместе с гармонией формы и содержания этого будущего продукта, с его правдоподобностью и соответствием тенденции развития самой действительности. Разумеется, во всем этом художественная мыслительно-созидательная интуиция опирается на познанные свойства и закономерности действительности, но, по существу, только она и может быть названа по-настоящему творческой интуицией, ибо она есть не только умственное усмотрение, к тому же, в отличие от научной интуиции, усмотрение не объективно существующего, но еще не открытого, а усмотрение должнствующего, но и образное воплощение умственно усмотренного. Эта интуиция является неотъемлемой стороной природного художественного таланта. Не случайно, что именно эта сторона художественного мышления мистифицируется обычно в буржуазном эстетическом мышлении, выносится за пределы человеческих способностей и признается проявлением в человеке каких-то таинственных сил. На самом деле она является одним из важнейших внутренних моментов диалектико-материалистически понятого человеческого сознания, суть которого, к сожалению, мы не можем изложить здесь ввиду ограниченности места.

Основной целью данного нашего исследования было показать: 1) интуиция является не каким-то таинственным феноменом, совершающимся в недрах «подсознательного», как это принято считать даже у подавляющего большинства советских авторов, а представляет собой одну из существенных сторон мышления

вообще, обусловленную диалектической природой человеческого сознания; 2) интуиция проявляется во многих формах, всегда выражающих диалектичность самого мышления, а лишь некоторые из этих форм можно назвать творческими в собственном смысле этого слова; 3) творческая интуиция одинаково необходима и в научном и в художественном мышлении; 4) несмотря на общность ряда черт, формы творческой интуиции в научном и художественном мышлении весьма существенно отличаются друг от друга. Думаем, что эта цель в основном нами достигнута.

IX

Мы здесь совершенно были лишены возможности остановиться на различных мистико-идеалистических концепциях интуиции, с которыми связаны различные формы иррационализма, начинающего в эпоху империализма занимать господствующее положение в буржуазном философском мышлении. На этих последних все же необходимо остановиться, хотя бы весьма кратко, чтобы не смешивать понятия интуиции, как формы мышления, и интуитивизма, как одной из форм мистико-идеалистического течения в западной философии. Не случайно, критика гегельянства справа в лице Кьеркегора и Шопенгауэра шла именно по линии интуитивистского иррационализма. Если восходящая буржуазия подняла знамя разума против средневековой мистики и обскурантизма, то на закате ее интересам соответствует дезавуирование разума и возрождение мистицизма и иррационализма. На этой почве возник интуитивизм Бергсона. Подчеркивая бессилие логического мышления в постижении истинной реальности, существующей, по его утверждению, вне чувственно-материальной сферы, именно интуицию, мистифицированную им путем полного отрыва ее от логического мышления, Бергсон считал единственным инструментом постижения истинной реальности, сводимой им к чисто идеальной сущности. Подобная интуиция доступна не всякому, а лишь избранным счастливым наподобие великих религиозных мистиков. Согласно Бергсону, лишь художественная интуиция является отдаленным приближением к подлинной интуиции, а тем самым и художественный вымысел в абсолютном отрыве его от чувственно-материального воплощения, признаваемого Бергсоном совершенно чуждой самому искусству техникой», также отдаленно приближается к истинной реальности. Неудивительно, что бергсонизм явился главной идеологической почвой для всякого рода декадентских течений в искусстве. Это вынужден был признать даже духовный свояк Бергсона Бенедетто Кроче.

У Кроче интуитивизм проявляется в иной форме. Сферой интуиции он считает не всю духовную активность человека, а лишь искусство. Саму интуицию Кроче трактует иначе, чем Бергсон, он считает ее чем-то средним между чувственным и интеллектуальным. Тем самым он старается избежать мистицизма и иррационализма. Но это ему не удается, хотя иррационализм у него проявляется в своеобразной форме: сводя искусство целиком к интуиции, он приходит к выводу, что сущ-

ностью искусства является лиризм. Тем самым эпический элемент дезавуируется, в результате чего эпическая поэзия объявляется им смесью поэзии и непоэзии. Такая оценка со стороны Кроче не миновала даже «Божественную комедию» Данте.

Еще более своеобразно проявился интуитивизм в Гуссерля. Он также считает истинной реальностью только идеальное, путь к которому лежит через интуитивное усмотрение, направленное, однако, не вовне, а вовнутрь самого сознания. Но само это непосредственное усмотрение у Гуссерля своеобразно: умственное видение, чтобы добраться до глубинного, идеального, «эйдетического» ядра сознания, признаваемого Гуссерлем за единственную истинную реальность, должно совершить операцию «очищения» сознания от чувственного содержания посредством заключения этого последнего в «скобки», а также «воздержания» от его модальной оценки. От очищенного таким образом сознания остается «чисто» идеальное, то есть, по существу, чистая фикция. В контексте своей концепции Гуссерль придает большое эвристическое значение искусству, оно совершает своего рода обратный процесс: указанное чистое эйдетическое ядро сознания, то есть чистую фикцию, искусство воплощает в чувственные образы и тем самым делаем ее доступной восприятию. Из этого следует, что сущность искусства не в его чувственно-материальном воплощении, а в фиктивном (эйдетическом) содержании.

Даже из этих тезисообразных характеристик некоторых интуитивистских общепhilософских концепций видно, что неправильное понимание самой интуиции, превращение ее из одного, хотя и существенного, момента диалектического мышления в самостоятельный принцип, неизбежно связанное с ее идеалистическим пониманием, ведет к ложным выводам как в общемировоззренческом аспекте, так и особенно в аспекте понимания природы искусства.

Х

Эти наши беглые заметки о формах проявления общепhilософского интуитивизма в понимании искусства мы должны дополнить еще более краткими замечаниями о формах его проявления в сфере науки. В этой последней интуитивизм в качестве общеметодологической основы мог проявиться и действительно проявился преимущественно в математике в виде довольно мощного и распространенного течения, называемого интуиционизмом. Вряд ли можно согласиться с утверждением М. Бунге, будто бы интуитивизм в математике нечто совершенно иное, чем интуитивизм в философии. Подобная мысль проскальзывает и у такого убежденного и видного марксиста-исследователя, каким бесспорно был В. Ф. Асмусс, который при констатации отдельных бесспорных достижений математиков-интуиционистов (главным образом на почве «конструктивистского» варианта интуиционизма) забывает указать, что этими достижениями они обязаны не интуитивистской методологии как таковой, а стихийному проявлению диалектико-материалистического понимания самой интуиции в их исследовательской практике. Специальный анализ исторической контрверзы между «логицистами» и «интуиционистами» в ма-

тематике, характеризующейся особенной остротой в течение первых десятилетий нашего века, был бы здесь неуместен, если бы мы даже располагали местом и обладали должной компетенцией. Но мы смеем утверждать, что несмотря на весьма существенное своеобразие способа мышления в математике, и в этой области методологически ошибочное противопоставление логического и интуитивного начал не могло не привести к ошибочным конкретно-научным выводам. Выше мы попытались показать, что чисто дискурсивное логическое мышление недостаточно даже в формально-логическом суждении и умозаключении. Но в области конкретных естественных наук эмпирический материал в какой-то мере скрадывает противоречия, неизбежные при последовательном применении формально-логических принципов мышления. Математика же по своей природе гораздо более нетерпима к малейшим внутренним противоречиям, чем любая другая наука, имеющая свой объект вне себя. Более того, само возникновение противоречий внутри «чистой» математики должно казаться непостижимым в свете метафизического формально-логического мышления. Именно с этим связана проблема формального обоснования математики, ведь подобная проблема не возникала и вряд ли когда-нибудь возникнет в сфере какой-либо другой науки. А между тем эта проблема со времени Фреге больше всех других привлекает внимание математиков и философов. Как бы ни было это претенциозно с нашей стороны, мы позволим себе высказать убеждение, что сама проблема формального обоснования математики поставлена неправильно. И до открытия теоремы Гёделя диалектически мыслящим теоретикам должно было быть известно, что ни одна система мысли в своих собственных пределах не может обосновать себя. Это просто вытекает из того элементарного факта, что чистой мысли не существует, всякая мысль есть мысль о чем-то, и когда мысль обращается к самой себе, она раздваивается на субъект и объект, и между этими последними неизбежно противоречие, ибо противоречивость является коренным свойством бытия в отношениях всех его сторон, свойств и частей. Никакие «измы» не могут освободить математику от собственных внутренних противоречий уже по одному тому, что она связана с коренным противоречием континуума и дискретности. До Декарта непрерывность и прерывность как бы «распределились» между геометрией и арифметикой, и своим великим открытием Декарт как бы синтезировал их. Но этот синтез принципиально не мог быть полным уже потому, что математика по своей природе не может не оперировать числами, а само понятие числа есть символ дискретности. Координаты не упраздняют прерывности, а лишь маскирует ее. Практическое оперирование координатами невозможно без градации, а эта последняя есть уже прямое проявление прерывности. Как бы ни пыталась математика преодолеть «барьер» дискретности посредством введения наряду с числом других понятий вроде понятия «групп», эти последние неизбежно обретают в конце концов свойства числа, поскольку математика принципиально не может отказаться от исчисления. Замена теории актуальной бесконечности Кантора теорией потенциальной бесконечности интуитивалистов лишь на время оказалась способной преодолеть, вернее замаскировать, противоречия первой, ибо само

понятие бесконечности принципиально противоречиво, и заранее должна быть очевидной невозможность математического выражения бесконечности, точно так же как и континуума. Мы этим вовсе не хотим сказать, что математика должна отказаться от попыток их выражения, это было бы просто нелепо! С каждой новой попыткой она все больше и больше приближается к их выражению, никогда не достигая, однако, полностью этого выражения. В геометрии противоречие прерывности и непрерывности лишь маскируется, но тотчас же обнаруживается, как только будет поставлен вопрос об адекватном определении понятия точки. В высшем математическом анализе указанное противоречие замаскировано движением к пределу, но при первой же попытке представить дифференциал и интеграл вне этого движения, противоречие демонстрируется.

Но противоречие континуума и дискретности проявляющееся, кстати, не в одной только математике, но и во всех других науках, однако не столь ясно и специфично, есть одно из коренных противоречий бытия. К их числу относится и противоречие между познанием и объектом. Критерий непротиворечивости теории имеет большое практическое значение, но его абсолютизация может дезориентировать науку. Этот критерий необходим и достаточен в отношении макрообъектов, пока еще играющих абсолютно доминирующую роль в человеческой практике. С изменением положения в будущем изменится отношение и к этому критерию. Ясно, что интуиция не может быть «инструментом» преодоления противоречий, присущих как всем формам бытия, так и всем формам научного познания, как это показалось интуиционистам в математике. Великое значение интуиции состоит в том, что только она позволяет постигнуть противоречия и удерживать их в мысли без того, чтобы они исключали друг друга.

В заключение следует подчеркнуть особое значение и особую форму интуиции в философии. Только в философском плане может интуиция синтезировать в единое целое различные конкретные формы постижения истины и на этой почве создавать единую картину мира.

Сб. Проблемы эстетики и теории литературы, Тб., 1979.

რენე დეკარტი

(300 წლის გამო მისი შრომის გამოქვეყნებისა „მეთოდის შესახებ“).

სამასი წელი შესრულდა მას შემდეგ, რაც გამოქვეყნებულ იქნა ახალი ფილოსოფიის ფუძემდებლის რენე დეკარტეს კლასიკური შრომა „მსჯელობა მეთოდის შესახებ“. ეს თარიღი მეტად მნიშვნელოვანია იმით, რომ აღნიშნულ თხზულებაში ადამიანის გონება პირველად გამოხატავს ნათლად და გარკვეულად თავის უფლებასა და მოთხოვნებს საშუალო საუკუნეების ბნელეთის მოციქულობისა და სქოლასტიკის ბორკილების წინააღმდეგ.

ბრძოლა ძველსა და ახალს მსოფლმხედველობას შორის XIV-XVI საუკუნეებში უშუალო გამოხატულება იყო იმ ბრძოლისა, რომელიც სწარმოებდა მომაკვდავ ფეოდალიზმსა და აღმავალ კაპიტალიზმს შორის. იდეოლოგიური ბრძოლის უდიდესი მნიშვნელობა პირველად კლასიკური სიცხადით გარკვეულ იქნა დიალექტიკური მატერიალიზმის ფუძემდებლების მარქსისა და ენგელსის მიერ. ის გარემოება, რომ იდეოლოგია ეკონომიკური ბაზისის ზედნაშენია, სრულიადაც არ ხდის მას პასიურად, რომელიც არსებულ მდგომარეობას მხოლოდ უსიცოცხლოდ, სტატიკურად ასახავს. პირიქით, სწორედ იდეოლოგიის სფეროში იშლება მომავლის პერსპექტივები, სწორედ ადამიანის აზროვნებას ძალუძს აღმოაჩინოს მოძრაობისა და განვითარების კანონზომიერებანი. ამიტომ იდეოლოგიური ბრძოლა მუდამ გააფთრებულ ხასიათს ატარებს; მის საგანს და შინაარსს შეადგენს არა მარტო ანმყო, არამედ მომავალიც, მოძრაობისა და განვითარების შემდგომი პერსპექტივებიც. თუ ფართო მასებისათვის რევოლუცია ხდება თავში (შეგნებაში) მხოლოდ ობიექტური სინამდვილის რევოლუციური გარდაქმნის საფუძველზე, ავანგარდისათვის რევოლუცია დასაწყისში ხდება შეგნებაში, ე. ი. შეიცნობა არა მარტო ანმყოს მიუღებლობა და უვარგისობა, არამედ მისი რევოლუციური შეცვლის აუცილებლობაც, თანაც ნათლად შეიცნობა აგრეთვე სურათი იმ საზოგადოებრივი წყობილებისა, რომელმაც უნდა შეცვალოს არსებული წყობილება. ამ გზით მუშავდება ბრძოლის პროგრამა, მიზნის გარკვეულობა – გადამწყვეტი პირობები რევოლუციური კლასის გამარჯვებისათვის. სტიქიურობის წინაშე ქედის მოხრა, მაჩანჩალობა მუდამ წარმოადგენდნენ რევოლუციური მოძრაობის უბოროტეს მტერს, ისინი მუდამ გამომდინარეობდნენ რეაქციული ჯგუფებისა და პარტიებიდან და ამიტომ გამანადგურებელ ლახვარს ღებულობდნენ მარქსისაგან, ენგელსისაგან, ლენინისაგან, სტალინისაგან. ბოლშევიზმის სახელოვანი ისტორია, სოციალიზმისა და კომუნისმის გამარჯვებისათვის ლენინ-სტალინის დიადი პარტიის ბრძოლის ისტორია ნათელ მაგალითებსა და ფაქტებს იძლევა იმისას, თუ როგორი ბრძოლა სწარმოებდა მუშათა რევოლუციურ მოძრაობაში სტიქიურობის ბურჟუაზიულ-კონტრრევოლუციურ, მენშევიკურ „თეორიების“ წინააღმდეგ, მარქსისტულ-ლენინური იდეოლოგიის სინმინდისათვის.

ჯერ კიდევ ბოლშევიკური პარტიის შექმნისა და გაფორმების გარიჟრაჟზე

ვ. ლენინი თავის გენიალურ, საპროგრამო შრომაში „რა ვაკეთოთ“ ეყრდნობა რა მარქსსა და ენგელსს და ანვითარებს რა შემდგომ მათ მოძღვრებას, კლასიკურ დებულებებს იძლევა იმის შესახებ, თუ რა მნიშვნელობა აქვს რევოლუციურ თეორიას სინამდვილის რევოლუციური გარდაქმნის საქმეში; იგი მკაცრად შოლტავს მუშათა მოძრაობაში სტიქიურობისა და მაჩანჩალობის მქადაგებელთ. ლენინის დიდი მოწაფე და თანამებრძოლი ი. სტალინი 1905 წელს თავის კლასიკურ შრომაში „სოციალიზმი და ანარქიზმი“ აცამტვერებს ოპორტუნისტებს, ყველა ჯურის მაჩანჩალებს და ანვითარებს ლენინურ დებულებებს მუშათა მოძრაობაში შეგნებულობის, იდეურობის როლის შესახებ.

ლენინიზმის საკითხებში“ – მთელი მსოფლიოს კომუნისტებისა და ყველა მშრომელთა სახელმძღვანელო წიგნი – ი. სტალინი ყოველ ნაბიჯზე თანამიმდევრობით განმარტავს თეორიის მნიშვნელობას და შემდგომ ანვითარებს მარქს-ენგელს-ლენინის დებულებებს.

ი. სტალინი მუდამ დაუნდობლად ანადგურებდა და ანადგურებს მარქსიზმ-ლენინიზმიდან ყოველგვარ გადახრებს, უზრუნველყოფს რა ბოლშევიკური რიგების კრისტალურ სინმინდეს და ზრდის რა მშრომელთა უფართოეს მასებს მარქს-ენგელს-ლენინ-სტალინის დიადი მოძღვრების სულისკვეთებით.

დიადი ლოზუნგი ბოლშევიზმის დაუფლების შესახებ, მოცემული სტალინის ისტორიულ მოხსენებაში საკ. კ. პ. (ბ) ც. კ-ის თებერვალ-მარტის პლენუმზე, პლენუმის გადანყვეტილება პარტიული კადრების თეორიული სწავლების შესახებ, ახალ ისტორიულ ხანას გვიშლიან ჩვენს ქვეყანაში სოციალიზმის განვითარებაში, პარტიულ და არაპარტიულ ბოლშევიკთა ფართო მასების მიერ მარქსიზმ-ლენინიზმის დიადი თეორიის დაუფლებაში, რაც ხელს შეუწყობს სოციალისტური ეკონომიკისა და კულტურის ახალ გრანდიოზულ აღმავლობას ჩვენს ქვეყანაში.

შეიძლება წამოიჭრას საკითხი: რა დამოკიდებულება შეიძლება ჰქონდეს მარქსიზმ-ლენინიზმთან დეკარტეს „მსჯელობას მეთოდის შესახებ“, დეკარტე ხომ სრულიად არ ყოფილა და არც შეიძლებოდა ყოფილიყო მარქსისტი? სავსებით მართალია, რომ დეკარტე არ ყოფილა და არც შეიძლებოდა არასგზით ყოფილიყო მარქსისტი, ვინაიდან მარქსიზმს შეეძლო წარმოშობილიყო მხოლოდ განვითარებული კაპიტალიზმის ეპოქაში, სამრეწველო პროლეტარიატის არსებობის პირობებში. მაგრამ სრულიად მართალია ისიც, რომ მარქსიზმი წარმოიშვა არა ცარიელ ადგილზე, არამედ ადამიანის აზროვნების მთელი წინამორბედი ისტორიული განვითარების ნიადაგზე. მარქსიზმის წარმოშობის სოციალურ-ეკონომიკური ბაზა კაპიტალიზმი მზად როდი ჩამოვარდნილა ზეციდან, არამედ იგი ისტორიულად განვითარდა წინა საზოგადოებრივ-ეკონომიკური ფორმაციებიდან. სრულიად ასევე მარქსიზმი განვითარდა ისტორიულად წინამავალ იდეოლოგიასთან. „ფილოსოფიის ისტორია და სოციალური მეცნიერების ისტორია – ამბობს ლენინი – გვიჩვენებენ სრული სიცხადით, რომ მარქსიზმში არ არის რაიმე მსგავსი „სექტანტობისა“ რაღაც დახშული, გაყინული მოძღვრების სახით, რომელიც წარმოშობილი იყოს მსოფლიო ცივილიზაციის განვითარების შარაგზიდან დაშორებით. პირიქით, მარქსის მთელი გენიალობა სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ მან პასუხი გასცა იმ საკითხებს,

რომელნიც კაცობრიობის მოწინავე აზრმა უკვე დააყენა. მისი მოძღვრება წარმოიშვა როგორც პირდაპირი და უშუალო გაგრძელება ფილოსოფიის, პოლიტიკური ეკონომიის და სოციალიზმის უდიდეს წარმომადგენელთა მოძღვრებას¹.

როგორც იდეოლოგიის უმაღლესმა ფორმამ, როგორც ადამიანის აზროვნების უმაღლესმა პროდუქტმა მარქსიზმ-ლენინიზმმა კრიტიკულად გადაამუშავა, და აითვისა აზროვნების განვითარების ყველა წინამავალი საფეხური. ყველა ისტორიული ეპოქის ყოველ დიდ მოაზროვნეს თავისი წვლილი შეჰქონდა ადამიანის აზროვნებისა და კულტურის პროგრესის იმ საგანძურში, საიდანაც გაიზარდა და განვითარდა მარქსიზმი. ყოველი დიდი მოაზროვნისათვის, თუმცა იგი თავის ეპოქას ასახავს, თავისი კლასის მისწრაფებებს და აზრებს გამოხატავს, გააჩნია ისეთი ელემენტები, რომელთაც წარუვალა, საერთო საკაცობრიო მნიშვნელობა აქვთ, ვინაიდან ყოველი ისტორიული ეპოქა (საზოგადოებრივ-ეკონომიკური ფორმაცია) აუცილებელი საფეხურია კაცობრიობის ისტორიულ პროგრესში, რომლის უმაღლეს საფეხურს კომუნიზმი წარმოადგენს. ამიტომ მხოლოდ კომუნისტები, მხოლოდ მარქს-ენგელს-ლენინ-სტალინის დიდი მოძღვრების მიმდევარნი არიან ნამდვილი მემკვიდრენი იმ დიდ მოაზროვნეთა, რომელნიც მოღვაწეობდნენ სხვადასხვა ისტორიულ ეპოქაში, დაწყებული ანტიკური კულტურით და გათავებული კაპიტალიზმით, მხოლოდ ისინი არიან ადამიანის პროგრესისა და კულტურის ყველა ფორმის მატარებელნი, ყველა ისტორიულ ღირებულებათა დამცველნი და მფარველნი სისხლიანი ფაშიზმის წინააღმდეგ, რომელიც ისტორიულად განწირული საზოგადოებრივი წყობილების უიმედო დაცვის მიზნით ბარბაროსულად ანადგურებს კაცობრიობის კულტურის ყველა მიღწევას.

იმ დიდ მოაზროვნეთა რიცხვს, რომლებმაც წარუშლელი კვალი დასტოვეს კაცობრიობის კულტურის ისტორიაში, ეკუთვნის რ ე ნ ე დ ე კ ა რ ტ ე. ამ წერილში არაა აუცილებელი დანვრილებით შევჩერდეთ ფილოსოფოსის ბიოგრაფიულ ცნობებზე. დეკარტემ, რომელიც ჩამომავლობით აზნაური იყო, მიიღო იმ დროისათვის საუკეთესო განათლება, მაგრამ ამ განათლებას არ შეეძლო მისი მაძიებელი გონების დაკმაყოფილება, ვინაიდან მის დროს ევროპის კონტინენტზე ჯერ კიდევ ბატონობდა სქოლასტიკა, თუმცა ამ უკანასკნელმა პირველი გამანადგურებელი დარტყმები მიიღო ე. წ. რენესანსის ეპოქის ფილოსოფოსებისგან (პომპონაცი, ტელეზიო, კამპანელა, ჯორდანო ბრუნო, გალილეი და სხვა¹).

დეკარტეს გამჭრიახ გონებას არ შეიძლებოდა გამოჰპარვოდა ის გარემოება, რომ იმ დროს, როდესაც იდეოლოგიის სფეროში გაბატონებული (ფეოდალური) კლასის ოფიციალური „მეცნიერება“ ფეოდალიზმის გამართლებას და დასაბუთებას ცდილობდა, სოციალ-ეკონომიკურ სფეროში ადგილი ჰქონ-

¹ ჯერ კიდევ დეკარტემდე გადამწყვეტი ლახვარი ჩასცა სქოლასტიკას სახელგანთქმულმა ფილოსოფოსმა ფრენსის ბ ე კ ა ნ მ ა, რომელმაც დასაბამი მისცა ახალი ფილოსოფიის ემპირიულ (ცდილურ) მიმართულებას და საფუძველი ჩაუყარა მეცნიერულ ბუნებისმეტყველებას. მაგრამ ევროპის კონტინენტსა და დიდ ბრიტანეთს შორის არსებული კულტურულ-ეკონომიკური კავშირის მაშინდელი პირობებისა და მათი სოციალ-ეკონომიკური განვითარების დონის მნიშვნელოვანი განსხვავების გამო ბეკონის გავლენამ ვერ მოიპოვა სწრაფი გავრცელება ევროპაში.

და არსებით ცვლილებებს, რომელიც ახალ საზოგადოებრივ წესწყობილებას მოასწავებდა. დეკარტეს შესანიშნავად ესმოდა ამ ცვლილებათა პროგრესული ხასიათი და იგი როგორც შორსმჭვრეტი და ღრმა მოაზროვნე, მიუხედავად თავისი აზნაურული წარმოშობისა, გადაჭრით დადგა აღმავალი საზოგადოებრივი წყობილების კაპიტალიზმის მხარეზე და თავის ამოცანად დაისახა ახალი, ბურჟუაზიული იდეოლოგიის დასაბუთება. მართალია ეს ამოცანა გაადვილებული იყო ამ მიმართულებით არსებული ისეთი გაბედული ცდებით, როგორც იყო გამოსვლა ჯორდანო ბრუნოსი, რომელიც ინკვიზიციამ 1600 წელს კოცონზე დაწვა და გალილეის მოძღვრებით (ინკვიზიციამ გალილეიც ბარბაროსულად აწამა და „უსისხლო“ სიკვდილით დასჯის ე. ი. კოცონის შიშქვეშ იძულებული გახადა ფორმალურად უარეყო თავისი მოძღვრება). მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იგი იმდენად გრანდიოზული იყო, რომ მისმა შესრულებამ, თუნდაც რამდენიმედ ნახევრულმა, კომპრომისულმა, დეკარტე ჩააყენა კაცობრიობის ისტორიაში დიად მოაზროვნეთა რიგში.

აქ მოკლედ შევჩერდები დეკარტეს მხოლოდ ფილოსოფიური შრომების მნიშვნელობაზე, თუმცა მას დიდი ღვაწლი მიუძღვის სპეციალურ მეცნიერებათა დარგშიაც, კერძოდ, მათემატიკისა და ბუნებისმეტყველების დარგში (დეკარტეს ეკუთვნის ანალიტიკური გეომეტრიის აღმოჩენა, მის მიერ იქნა უკვე ფორმალიზებული ძირითადად ენერჯის შენარჩუნების კანონი და სხვ.).

დეკარტეს მსოფლმხედველობის დასახასიათებლად მეტად მნიშვნელოვანია მისი პირველი დიდი თხზულება „კოსმოსის შესახებ“, რომელშიც ის გამოდის კოპერნიკის ახალი მოძღვრების დამცველად და გამოთქვამს გენიალურ ჰიპოთეზას მოძრავი მატერიიდან სამყაროს ისტორიული შექმნის შესახებ. დეკარტემ თავის სიცოცხლეში უარი თქვა ამ შრომის გამოქვეყნებაზე. ამ უარყოფის ერთ-ერთ მიზეზად უნდა ჩაითვალოს ის გარემოება, რომ დეკარტესათვის ცნობილი შეიქნა ის ბედი, რომელიც წილად ხვდა მის უფროს და დიდ თანამედროვეს – გალილეო გალილემს, რომელსაც ინკვიზიციამ ბარბაროსული წამება მიაყენა ახალი მსოფლმხედველობის დაცვისა და დასაბუთებისათვის. მაგრამ შეცდომა იქნებოდა, თუ მარტო ამით ავხსნიდით დეკარტეს გაუბედაობას მატერიალისტური მსოფლმხედველობის დასაბუთებაში, მისი ფილოსოფიის აშკარა კომპრომისულ, დუალისტურ ხასიათს. მხედველობაში უნდა მივიღოთ, რომ თვითონ დეკარტე აღზრდას ლებულობდა იმ პერიოდში, როცა საფრანგეთში კაპიტალიზმის განვითარება ჯერ კიდევ არ იყო ისეთ მაღალ დონემდე მისული, რომლის დროსაც ბურჟუაზია უშუალოდ სვამს საკითხს ძალაუფლების დაპყრობის შესახებ. იმ დროს არსებობდა კლასობრივ ძალთა ერთგვარი შედარებითი წონასწორობა, ვინაიდან ბურჟუაზია ჯერ კიდევ არ იყო იმდენად ძლიერი, რომ თავადაზნაურულ-მემამულური წყობილება დაემხო. იგი ჯერ კიდევ ეკონომიკურ ძალთა დაგროვების პროცესში იმყოფებოდა და თავისი ინტერესების დასაცავად საჭიროებდა უალრესად ცენტრალიზებულ ხელისუფლებას (ასეთს კი წარმოადგენდა აბსოლუტური მონარქია²), ხოლო ფეოდალ-

² ცნობილია, რომ ევროპის თითქმის ყველა ქვეყანაში სწორედ კაპიტალიზმის განვითარების პერიოდში სწარმოებდა ბრძოლა მეფურ და ფეოდალურ-მემამულურ (საუფლისწულო) ხელისუფლებას შორის, რომელიც აბსოლუტიზმის გამარჯვებით მთავრდებოდა.

ბი, თავის მხრივ, უნდა შერიგებოდნენ ბურჟუაზიის არსებობას. მით უმეტეს, რომ მათი ეკონომიკური დამოკიდებულება ბურჟუაზიაზე მრეწველობისა და ვაჭრობის განვითარებასა და ამასთანავე ფულის ეკონომიკური ძალის ზრდასთან დაკავშირებით მეტად საგრძობი იყო და ყოველდღიურად იზრდებოდა. ამიტომ დეკარტეს მსოფლმხედველობაში გადანასკვულია ერთიმეორესთან მატერიალისტური და იდეალისტური იდეები, ამასთან ეს უკანასკნელი არ წარმოადგენენ მხოლოდ ტაქტიკურ გარსს ყოვლის შემძლე სასულიერო წოდების პირთა მოსატყუებლად, როგორც ამას ერთნაირად ამტკიცებდნენ მომენშევიკო იდეალიზმისა და მექანიციზმის წარმომადგენელი, არამედ ისინი ასახავენ ფილოსოფოსის იდეოლოგიის შინაგან წინააღმდეგობას. ცნობილია, რომ როდესაც ჰოლანდიელმა ექიმმა-ფილოსოფოსმა ლერუამ (რეგიუსმა) თანამიმდევრობით მატერიალისტურად განავითარა დეკარტეს ფილოსოფია და განაცხადა, რომ ეს თვითონ დეკარტეს ფარული აზრი იყო, უკანასკნელმა საჯაროდ განაცხადა პროტესტი ამის წინააღმდეგ.

მაგრამ დუალიზმი ახასიათებს მხოლოდ დეკარტეს მეტაფიზიკას და მას არ შეუძლია განსაზღვროს მისი მოძღვრების როლი და მნიშვნელობა, ვინაიდან ძირითადი მასში არის არა მ ე ტ ა ფ ი ზ ი კ ა, არამედ მოძღვრება მეთოდის შესახებ და ამ მეთოდზე დამყარებული თანმიმდევრული მატერიალისტური ფ ი ზ ი კ ა. კ. მარქსი და ფ. ენგელსი გარკვეულად უსვამენ ხაზს იმ გარემოებას, რომ დეკარტეს მეტაფიზიკასა და მის ფიზიკას შორის არსებობს პრინციპული წინააღმდეგობა, რომ თუ პირველი იშველიებს ღმერთსა და სულიერ სუბსტანციას, მეორე მთლიანად და მხოლოდ და მხოლოდ მატერიალურსა და მის მოძრაობაზეა დამყარებული.³

დეკარტეს მეტაფიზიკის დუალიზმის ხასიათის მოკლე განხილვიდან ნათელი გახდება, რომ ეს დუალიზმი არათუ არ წარმოადგენს განსაზღვრულ მომენტს დეკარტეს მეცნიერულ შემოქმედებაში, არამედ იგი გავლენასაც არ ახდენს უშუალოდ ფიზიკისა და მათემატიკის დარგში მის მეცნიერულ დასკვნებზე. მართალია, ეს მოწმობს დეკარტეს არათანმიმდევრულობას, მაგრამ მისი მთავარი მიზანი – ბუნების შეცნობა – აიძულებდა მას ასე მოქცეულიყო.

დეკარტეს დაუკმაყოფილებლობა მის დროს არსებული მეცნიერებით შეეხებოდა, არა მარტო და არა იმდენად ამ მეცნიერების მიერ მოპოვებულ შედეგებს, არამედ უმთავრესად იმ მ ე თ ო დ ს, რომელსაც იგი იყენებდა. არა გონება და მისი ლოგიკური კანონები, არამედ საეკლესიო ავტორიტეტები (უკეთეს შემთხვევაში ეკლესიის ყაიდაზე დამუშავებული ფილოსოფიური ავტორიტეტები) და შიშველი, რელიგიის მოტივირებული ვარაუდები განსაზღვრავდნენ მეცნიერული კვლევის მსვლელობას. ეს შეეხებოდა არა მარტო რელიგიას და ფილოსოფიას, არამედ მთელს ბუნებისმეტყველებასაც (მაგალ. ალქიმია). დეკარტემ გადაჭრით გაილაშქრა ადამიანის აზროვნების ასეთი თვითნებობის წინააღმდეგ, რაც ბორკავდა გონების ძალებს და უხშობდა მას გზებს ბუნების შესაცნობად; ბუნების შეცნობა კი აღმოცენებული კაპიტალიზმის უმნიშვნელოვანეს მოთხოვნილებას წარმოადგენდა. ერთადერთ მეცნიერებად, რომლის მეთოდიც

³ იხ. თხზულ. რუს. გამ. ტ. III, გვ. 154.

დეკარტეს დამაჯერებლად მოეჩვენა, აღმოჩნდა მათემატიკა. ამ მეცნიერებაში ყველა ძირითადი დებულებანი უეჭველი ლოგიკური გარკვეულობით მისდევდნენ ერთი მეორეს, მისი მტკიცებანი უაღრესად დემონსტრაციული იყვნენ, მისი დასკვნები უშუალო სიცხადით გამომდინარეობდნენ ერთიმეორისაგან. გამოდიოდა რა აქედან, დეკარტე ფიქრობდა, რომ ყოველმა მეცნიერებამ უნდა მისდიოს მათემატიკურ მეთოდს, რომ მხოლოდ ამ შემთხვევაში შეუძლია მას იქონიოს შედეგების უტყუარობის იმედი. მან მიზნად დაისახა განეზოგადოებინა ეს მეთოდი ყველა მეცნიერებისათვის და შეექმნა ერთი უნივერსალური მათემატიკური მეთოდი *mathesis universalis*. ასეთი მეთოდის შექმნა დეკარტემ ვერ მოახერხა, ვინაიდან იგი შეუძლებელია ცალკეულ მეცნიერებათა სხვადასხვა ბუნების გამო. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, თავის შრომაში „მსჯელობა მეთოდის შესახებ“ მან დაადგინა ახალი მეთოდური წესები, რომლებმაც უდიდესი ისტორიული როლი ითამაშეს ნამდვილი მეცნიერული შემეცნების დასაბუთების საქმეში.

დეკარტეს ახალი წესების ძირითადი აზრი იყო გონების რეაბილიტაცია საეკლესიო ავტორიტეტების ხელაღებითი ყოვლადშემძლეობის წინააღმდეგ. სქოლასტიკა დოგმატურად ახვევდა თავს გონებას სხვადასხვა ავტორიტეტთა შეხედულებას, როგორც ჭეშმარიტებას. დეკარტე პროტესტს აცხადებს გონების ასეთი დამონების წინააღმდეგ; იგი მოითხოვს, რომ გონებამ თვითონ განსაზღვროს ჭეშმარიტება და სიცრუე. ამ საქმეში კრიტერიუმად გამოდგება გ ა რ კ ვ ე უ ლ ო ბ ა და მ კ ა ფ ი ო ბ ა, თვითსიცხადე. ჭეშმარიტება არ დაიყვანება სუბიექტურ შეხედულებამდე, იგი ობიექტურია, მაგრამ გონებას უეჭველად შეუძლია მისი შეცნობა, საჭიროა მხოლოდ, რომ იგი სწორი მეთოდით ხელმძღვანელობდეს. ძირითადი მოთხოვნაა: განვასხვაოთ გარკვეული და მკაფიო წარმოდგენა ბუნდოვანისაგან. ამას ვაღწევთ ანალიზის გზით.

ყველა ბუნდოვანი და გაურკვეველი წარმოდგენის თანდათან თავიდან აცილებით გონება აღწევს ელემენტარულ, თავისთავად ცხად ცნებებს, მსგავსად მათემატიკის აქსიომებისა. შემდეგ მათგან გამომდინარე, დედუქციის გზით, გონება მიდის რთულ ცნებამდე, რომელთა ჭეშმარიტებაც გარანტირებულია სწორი გამოსავალი პუნქტით (ნათელი და გარკვეული ცნებები ანუ აქსიომები, ინტუიციები) და მათგან დასკვნებზე გადასვლის წესების ზუსტი დაცვით.

ასე აღმართავს გონების დროშას საშუალო საუკუნეების ბნელეთის მოციქულებისა და სქოლასტიკის წინააღმდეგ აღმავალი ბურჟუაზიის ერთ-ერთი უდიდესი იდეოლოგი. იმ დროს ბურჟუაზია პროგრესული იყო; მას თვალწინ გადაშლილი ჰქონდა ისტორიული ჰორიზონტები, განვითარების პერსპექტივები. ახლა კი? ბურჟუაზია, რომელმაც დიდხანია ამოწურა თავისი ისტორიულად პროგრესული როლი, პარაზიტული და ლპობადი გახდა და რომელმაც დაკარგა ყოველგვარი ისტორიული პერსპექტივები, ზურგს აქცევს გონებას და მიმართავს საშუალო საუკუნეების იმ ბნელეთის მოციქულობას, რომლის წინააღმდეგაც იგი თავისი განვითარების გარიჟრაჟზე ასე ენერგიულად იბრძოდა, გვაძლევდა რა მთელ რიგ დიდ, ნიჭიერ მოაზროვნეებს.

გერმანელმა ფაშისტებმა ოფიციალურად უარყვეს ინტელექტი, გონე-

ბა, გამოაცხადეს რა იგი ებრაულ გამოგონებად; ისინი უპირისპირებენ მას ბრმა ზოოლოგიურ ინსტიქტს და ანადგურებენ ადამიანის გონების ყველა საუკეთესო მიღწევას.

ფილოსოფიის მთელი რიგი ბურჟუაზიული ისტორიკოსები, განსაკუთრებით უკანასკნელ დროს, ცდილობდნენ გამოეცხადებინათ დეკარტე სკეპტიკად, რომელიც უარყოფდა ადამიანის გონების მიერ ობიექტურ ქვეყნარტების შემეცნების შესაძლებლობას. ეს უეჭველად დეკარტეს მოძღვრების დამახინჯებაა.

დეკარტე მართლა იწყებს ეჭვიდან, სკეპტიციზმიდან, მაგრამ უკანასკნელი შეეხება არა გონების უნარს, არამედ არსებულ ცოდნას. ეჭვი დეკარტესათვის საშუალებაა სქოლასტიკისა და მისი ავტორიტეტების დასარღვევად. მე ეჭვი შემაქვს ყველაფერში, თვით ჩემი სხეულის არსებობაშიც კი – ლაპარაკობს დეკარტე. მაგრამ რაკი ეჭვის ფაქტი არსებობს, უნდა არსებობდეს ისიც, რაც ეჭვობს. ეჭვი აზროვნების თვისებაა. რომ არ ვაზროვნებდე, დაეჭვებასაც ვერ შევძლებდი. მაგრამ რომ არ ვარსებობდე, მაშინ აზროვნებაც არ გამომივიდოდა. რაკი ვაზროვნებ, ვარსებობ „*Go ergo sum*“. ეჭვი გათავდა, დადგენილია მტკიცე ურყევი ფაქტი. აქამდე დეკარტეს მსჯელობა მისაღებია, მაგრამ შემდეგ იგი აკეთებს იდეალისტურ დასკვნას. არსებობა არ არის დასკვნა, არამედ თვითცხადი, ი ნ ტ უ ი ც ი უ რ ი ფაქტი: ვაზროვნობ ვარსებობ. „*Ergo*“ (მაშასადამე) არის მხოლოდ მსჯელობის ფორმა. დეკარტეს დასკვნა კი ამ ფაქტიდან შემცდარია „ვაზროვნობ – ვარსებობ“, მაშასადამე, მე არის აზრი. ამ გზით დეკარტე ადგენს სულის არსებობას, მოაზროვნე სუბსტანციის არსებობას, როგორც გამოსავალ პუნქტს შემდგომი მსჯელობისათვის.

ამ იდეალისტური დასკვნის შემცდარობა შეამჩნია და მკვეთრად გააკრიტიკა დეკარტეს თანამედროვემ, სახელგანთქმულმა ინგლისელმა მატერიალისტმა ჰობსმა. აზროვნების არსებობის ფაქტიდან ისევე გამომდინარეობს ყოფიერება, როგორც ამ უკანასკნელის ყოველი სხვა თვისებიდან. მაგრამ აქედან სრულიად არ შეიძლება დავასკვნათ, რომ აზროვნება არის სუბიექტი, ხოლო ყოფიერება პრედიკატი. დებულება: „ვაზროვნობ – ვარსებობ“ შეიძლება შეეცვალოთ დებულებით: „ვსეირნობ – ვარსებობ“, ვინაიდან მე არ შემეძლო სეირნობა, თუ არ ვიარსებებდი. მაგრამ შეიძლება აქედან გავაკეთოთ დასკვნა: „მე ვსეირნობ – ვარსებობ – მე არის სეირნობა“? ასეთი დასკვნის უაზრობა ნათელია. შემეცნების პროცესში შედეგიდან შეიძლება მივალწიოთ მიზეზამდე, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ შეიძლება მათი ერთი მეორით შეეცვლა. რა დასკვნის გაკეთება შეიძლება დებულებიდან: „მე ვაზროვნობ – ვარსებობ“? არა – „მე ვარ აზრი (აზროვნება)“, ა რ ა მ ე დ „მე, ვარ მოაზროვნე არსება“. აზროვნება გამოდის აქ არა როგორც ს უ ბ ს ტ ა ნ ც ი ა, არამედ როგორც თვისება (ატრიბუტი) სუბსტანციისა (ყოფიერებისა).

გაკეთა რა შემცდარი, იდეალისტური დასკვნა სულიერი სუბსტანციის არსებობის შესახებ, დეკარტემ დაიკეტა ლოგიკური გზა ყოფიერებაზე გადასასვლელად, და ეს მაშინ, როდესაც დეკარტეს ძირითადი მიზანი მდგომარეობდა არა მოაზროვნე სუბსტანციის დასაბუთებაში, არამედ ყოფიერების, ბუნების შემეცნების დასაბუთებაში. მხოლოდ არა პირდაპირი გზით, ღმერთის

საშუალებით გადადის დეკარტე ყოფიერებაზე, მაგრამ რაკი ერთხელ გადავიდა მასზე, შემდეგ უკვე აღარ უბრუნდება ღმერთს და მოითხოვს ბუნების შემეცნების მხოლოდ და მხოლოდ მოძრავი მატერიის და მისი ნაწილების მეშვეობით. დეკარტე გამოდის იქიდან, რომ მოძრაობა არ იქმნება და არ ისპობა (მოძრაობის მუდმივობა) და ამით თავისებურად გამოხატავს ენერჯის შენახვის ცნობილ კანონს. ის წმინდა მატერიალისტურად უარყოფს ცარიელი სივრცის არსებობას, თუმცა მაშინდელი დროის პირობების მიხედვით იზიარებს მექანიკურ შეხედულებას ისტორიის აგებულებასა და მის მოძრაობაზე. თუ „კოსმოსში“ დეკარტე აყენებდა ჰიპოტეზს მოძრავი მატერიისაგან სამყაროს ისტორიული წარმოშობის შესახებ, შემდეგში იგი აკეთებს უაღრესად არსებით დასკვნებს ცოცხალი ორგანიზმების სტრუქტურის შესახებ. დეკარტე ამტკიცებს, რომ ისინი არიან მექანიზმები, მანქანები („კაპიტალში“ მარქსი იძლევა დეკარტეს თეზისის „ცხოველი-მანქანა“-ს კლასიკურ განმარტებას), და ამით ლახვარს სცემს ვიტალიზმსა და იდეალიზმს ბიოლოგიაში (მართალია მექანიკური პოზიციებიდან, მაგრამ იმ დროს ამას უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა).

დეკარტეს ფიზიკის უდიდესი მნიშვნელობის შესახებ, ფრანგ მატერიალისტებზე ამ ფიზიკის გადამწყვეტი გავლენის შესახებ ლაპარაკობს მარქსი „წმინდა ოჯახში“. თავის ფ ი ზ ი კ ა შ ი დეკარტე მ ა ტ ე რ ი ა ს ანიჭებს დამოუკიდებელ შემოქმედებით ძალას და მ ე ქ ა ნ ი კ უ რ მოძრაობას იხილავს როგორც მატერიის სიცოცხლის გამოვლინებას. იგი სრულიად გამოყოფს ფ ი ზ ი კ ა ს თავისი მეტაფიზიკისაგან. მისი ფიზიკის ფარგლებში მ ა ტ ე რ ი ა წარმოადგენს ერთადერთ ს უ ბ ს ტ ა ნ ც ი ა ს, ყოფიერებისა და შემეცნების ერთადერთ საფუძველს.

„მ ე ქ ა ნ ი ს ტ უ რ ი ფრანგული მატერიალიზმი მიემხრო დ ე კ ა რ ტ ე ს ფ ი ზ ი კ ა ს“, წინააღმდეგ მისი მეტაფიზიკისა. მისი მოწაფეები პროფესიით იყვნენ ანტიმეტაფიზიკოსები, ე. ი. ფიზიკოსები.⁴

ტყუილად როდი სდევნიდა დეკარტეს ოფიციალური ფეოდალური იდეოლოგია და თავისი სიცოცხლის ნახევარზე მეტი იგი იძულებული იყო დამალოდა ამ დევნას სამშობლოს საზღვრებს იქით.

ამრიგად, ჩვენ ვხედავთ, რომ დუალიზმმა, რომელიც დეკარტეს ფილოსოფიას ახასიათებს, ხელი ვერ შეუშალა მას განვითარებინა სავსებით მატერიალისტური ფიზიკა და თავისი ახალი მოძღვრებით მეთოდის შესახებ განვითარების დასაწყისი მიეცა ახალი ფილოსოფიის რაციონალისტური მიმართულებისათვის. დეკარტეს რაციონალიზმს, რომელიც ვერ აფასებს სათანადოდ გრძნობად ცდას და ამით ცალმხრივად ანვითარებს შემეცნებას, იმ დროს თავისი უპირატესობანიც ჰქონდა. რაციონალიზმისა და სექსუალიზმის ცალმხრივი განვითარება ახალს ფილოსოფიაში საჭიროებდა დიალექტიკურ სინთეზს, რაც მისაწვდომი იყო მხოლოდ დიალექტიკური მატერიალიზმის ფუძემდებელთათვის – მარქსისა და ენგელსისათვის.

დეკარტესა და ბეკონის ფილოსოფიით დაიწყო ახალ დროის ადამიანის აზრის ის დიადი წინსვლითი მოძრაობა, რომელმაც, გაიარა რა სპინოზა და

⁴ მარქს-ენგელსი, თხზულებანი, ტ. 3, გვ. 154, რუს. გამოც. 1929 წ.

ჰობსი, ლეიბნიცი და ლოკი, ფრანგი მატერიალისტები და გერმანელი იდეალიზმის კლასიკოსები, მიგვიყვანა ადამიანის აზროვნების უმაღლეს პროექტამდე მარქს-ენგელს, ლენინ-სტალინის დიალექტიკურ მატერიალიზმამდე. ამიტომ სცემს პატივს დეკარტეს ხსოვნას ჩვენი ქვეყნის მშრომელები და უცხო ქვეყნის პროლეტარიატი, ამიტომ ითავა დეკარტეს სამშობლოში – საფრანგეთში – საფრანგეთის კომუნისტურმა პარტიამ დეკარტეს სახელგანთქმულ შრომის გამოსვლის სამასი წლის თავის საზეიმო აღნიშვნა, ამიტომ შეხვდნენ დუმილით ამ თარიღს საფრანგეთის ბურჟუაზიის იდეოლოგები.

ბნელეთის თანამედროვე მოციქულები, ფაშისტები ცდილობენ გაანადგურონ მთელი კაცობრიობის ისტორიის კულტურული მემკვიდრეობა. მაგრამ ეს მათი ცდა ისევე უიმედო და განწირულია, როგორც ცდა უსასტიკესი პოლიტიკური რეაქციის საშუალებით ისტორიულად განწირული წყობის – კაპიტალიზმის შენარჩუნებისა. კაცობრიობის ისტორიის კულტურულ მემკვიდრეობას გააჩნია კანონიერი, მტკიცე და ურყევი მემკვიდრე – მსოფლიო მუშათა კლასი, რომელიც მარქს-ენგელს-ლენინ-სტალინის უძლეველი დროშით, გამარჯვებული სოციალიზმის ქვეყნის – დიადი საბჭოთა კავშირის მშრომელების დახმარებით, გაანადგურებს და მოსპობს ფაშიზმს, დაამხობს კაპიტალიზმს და წარსული ისტორიული კულტურის კრიტიკულ-რევოლუციური გამოყენებით ააშენებს კომუნიზმს მთელს მსოფლიოში.

ჟურნ. „მნათობი“, 1937, №8-9.

ბენედიქტე სპინოზას ფილოსოფია და მისი ისტორიული მნიშვნელობა¹

ჩემი დღევანდელი მოხსენების ამოცანაა გავაშუქო სპინოზას ფილოსოფიის მხოლოდ ძირითადი მომენტები, ვინაიდან ერთ მოხსენებაში ისეთი უდიდესი მოაზროვნის ფილოსოფიის მთლიანად ამონურვა, როგორც უეჭველად არის სპინოზა, ყოვლად შეუძლებელია. ამისთვის საჭირო იყო პრობლემების განაწილება და მათი სპეციალური გაშუქება ცალკე მომხსენებელთა მიერ. რამდენადაც ასეთი განაწილება არ მოხდა და ამ საღამოს დგას ერთი ძირითადი, სახელდობრ ჩემი მოხსენება, მიზანშეუწონელია ამ მოხსენებაში მხოლოდ ერთ სპეციალურ პრობლემაზე შეჩერება. მთლიანი წარმოდგენისათვის აუცილებელია ზოგადი მიმოხილვა, რომელიც თუმცა ვერ ამოსწურავს ყველა საკითხს, მით უფრო ვერ მოგვცემს მათს სპეციალურ გაშუქებას, მაგრამ მაინც გავაცნობს იმ მთლიანობას, სისტემას, რომელსაც იძლევა სპინოზა ძირითად მომენტებში.

ზედმეტია ლაპარაკი იმის შესახებ, რომ იგი ძნელი ამოცანაა. მით უმეტეს, რომ სპინოზას ფილოსოფიაზე არ არსებობს ერთსულოვანი შეხედულება არა მარტო საერთოდ ფილოსოფიის ისტორიაში, არამედ მარქსისტ ინტერპრეტატორებს შორისაც. ეს გარემოება მაიძულებს დღევანდელ მოხსენებაში სრულებით გამოვტოვო სპინოზას ფილოსოფიის სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაციის საკითხი, შევებო მას მხოლოდ აქა-იქ აუცილებლობის მიხედვით და ვეცადო გადმოგვცეთ მისი ფილოსოფიის განსაკუთრებით თეორიული ნაწილი, რა თქმა უნდა – აუცილებელი ისტორიული კრიტიკით.

სპინოზას ეპოქის დახასიათება ძირითადად უკვე იყო მოცემული კრების თავმჯდომარის მიერ, ამიტომ მე ამაზე სულ მოკლედ შევჩერდები. უნდა ითქვას, რომ სპინოზას ეპოქა სრულებით არ იყო ისეთი წყნარი და მშვიდობიანი, რაც ახასიათებს თვითონ სპინოზას პიროვნებას. მართლაც, ერთი შეხედვით, მეტად გაუგებარ კონტრასტად უნდა ჩაითვალოს გარემოება, რომ ისეთი ომის და ბრძოლის ეპოქაში, როდესაც ჰოლანდია თავდასაცავ და დამპყრობელობის საშუალებით აღწევს დამოუკიდებლობას და ჰეგემონიას ვაჭრობაში, როდესაც გამწვავებით ებრძვიან ერთმანეთს რეაქციონური და რესპუბლიკანური პარტიები, როცა ილუპებიან ისეთი დემოკრატიული ბელადები, როგორცაა იოჰან დევიტი და სხვები; ერთი სიტყვით, კაპიტალიზმის მძლავრი განვითარების პერიოდში, ჩნდება ჰორიზონტზე უეჭველად დიადი პიროვნება ბენედიქტე სპინოზა. ასეთ დროს ის გაურბის საზოგადოებრივი ცხოვრების აქტიურ ასპარეზს, სძლევს ყოველივე სასიცოცხლო მოთხოვნილებას და მიდის აბსტრაქტულ მეცნიერების სფეროში, აბსტრაქტული არსობის განჭვრეტის სფეროში, უფრო მეტიც ქვეყნარტების უშუალო განჭვრეტაში ხედავს სიცოცხლის ერთადერთ მიზანს და ადამიანის მაღალ დანიშნულებას. მაგრამ ვფიქრობ, ეს კონტრაქტი გასაგები იქნება, თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ არსებობს საზოგადოე-

¹ ნერილი წარმოადგენს ბარუხ (ბენედიქტ) დე სპინოზას დაბადების 300 წლის შესრულების გამო საქართველოს მარქსიზმ-ლენინიზმის ინსტიტუტში წაკითხული მოხსენების სტენოგრამას.

ბრივი აქტივობის ბევრნაირი ფორმა და მე მგონია, რომ სპინოზამ უდიდესი საზოგადოებრივი აქტივობა სწორეთ იმ სფეროში გამოიჩინა, სადაც ეს მაშინ არა ნაკლებ მნიშვნელობისა იყო, ვიდრე მასობრივი მოძრაობის ხელმძღვანელობა, სახელდობრ, ახალი ცოდნის, ახალი მეცნიერების ენერგიულ ჩამოყალიბებაში, იმ მეცნიერების და ფილოსოფიისა, რომელიც სწორედ უპასუხებდა მაშინდელი პროგრესიული კლასის მოთხოვნილებას.

სპინოზას პირადი ასკეტიზმი სრულებით არ ნიშნავს იმის მხრივ მეცნიერების სარგებლობის უარყოფას, და მეცნიერების აღიარებას წმინდა მეცნიერებისათვის ან და წმინდა განჭვრეტით კმაყოფილებას. სპინოზას აზრადაც არ მოსვლია მეცნიერების სარგებლიანობის უარყოფა, პირიქით, ის აღიარებდა და ხაზს უსვამდა კიდევაც მის სარგებლიანობას და არა მხოლოდ აბსტრაქტულსა და განყენებულს, არამედ წმინდა პრაქტიკულს. ამას ის ხაზს უსვამს თავის ნაშრომში „ინტელექტის განმენდის ტრაქტატში“, ის ამბობს, რომ ბუნების ქვემარტი შესწავლა საჭიროა იმისათვის, რათა „მონესრიგებულ იქნას საზოგადოებრივი ურთიერთობა, რომელიც რაც შეიძლება მრავალ ხალხს შესაძლებლობას მისცემს ადვილად და მკვიდრად მიაღწიოს დასახულ მიზანს... რამდენადაც „ტექნიკური ხელობის მეოხებით ბევრი ძნელი საგანი ადვილდება და ამგვარად შესაძლებლობა გვეძლევა დრო მივცეთ და შევქმნათ ცხოვრებისათვის ხელსაყრელი პირობები, მექანიკაც არავითარ შემთხვევაში არ უნდა იქნას დავინყებული“.²

ამგვარად ჩვენ ვხედავთ, რომ სპინოზა სწორედ მეცნიერებისაგან მოეღის საზოგადოებრივი ცხოვრების მონესრიგებას და ცხოვრებისათვის ხელსაყრელი პირობების შექმნას. რამდენადაც მეცნიერება ემსახურება გარკვეულ პრაქტიკულ მიზნებს „ყველაფერი ის რაც მეცნიერებებში არ წაგვიყვანს წინ, ჩვენი საბოლოო მიზნის მიღწევისაკენ, უნდა უკუგდებულ იქნას, როგორც უსარგებლო“.³ სპინოზას რომ სრულებით არ ესმოდა განყენებულად ეს მიზნები, მას რომ თავის დროისთვის ყველაზე უფრო ღრმად ჰქონდა შეთვისებული ადამიანის ნამდვილი ბუნება და რეალური სახელმწიფო საფუძვლები, ამას მოწმობს მისი შესანიშნავი აზრები „ეთიკის“ მე-3 და მე-4 ნაწილში.

ახლა გადავიდეთ თვითონ მოხსენების შინაარსზე. თუ ჩვენ დასაწყისშივე ზოგადად შევაფასებთ სპინოზას ფილოსოფიას, უეჭველად უნდა ითქვას, რომ ის არის მეტაფიზიკური ფილოსოფია. მაგრამ ამავე დროს ის არის მატერიალისტური ფილოსოფიაც ერთი სიტყვით, ის არის მეტაფიზიკური მატერიალიზმი. იგი წარმოადგენს აბსტრაქტულ მონისტურ სისტემას, რომელიც შეიცავს არსის ყოველ მხარეს, და ამდენად სპინოზას მოძღვრებას არსზე (бытие) უფრო გასაგებად კი სუბსტანციაზე საიდანაც იწყება მისი ძირითადი სისტემატიური შრომა“. „ეთიკა“ აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა და სწორედ იმაზეა დამოკიდებული ყოველი მხარე მისი მოძღვრებისა როგორც მისი შემეცნების თეორია, აგრეთვე მისი მოძღვრება მორალზე, სახელმწიფოზე, რელიგიაზე და სხვა.

² „Трактат об очищении интеллекта“. Русский перевод Половцевой, Москва, 1914 г. стр. 68-69.

³ იქვე, გვ. 69.

ცნობილია, რომ სპინოზას ფილოსოფიაში, საფუძვლიანად და უსაფუძვლოდაც, ხედავენ მთელ რიგს შინაგან წინააღმდეგობას, მაგრამ ძალიან ნაკლებ ამჩნევდენ ამ წინააღმდეგობათა ნამდვილ საფუძვლებს, ვინაიდან სპინოზას ფილოსოფიას გარკვეული წინასწარ-მიღებული აზრით უდგებიან. ყველა ეს წინააღმდეგობანი ადვილი გასაგები გახდება, თუ ამ ფილოსოფიას შევაფასებ ისტორიული თვალსაზრისით, იმ ისტორიულ სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული პირობების მიხედვით, სადაც ფილოსოფოსი ცხოვრობს და მოღვაწეობს.

ჩვენ ქვემოთ შევეცდებით დავასაბუთოთ, რომ სპინოზას ფილოსოფიის ყველა წინააღმდეგობა განსაზღვრულია არა მისი მსოფლმხედველობით, არამედ მისი მეთოდოლოგიით. ჩვენ დიდ შეუსაბამობას ჩავიგნებთ, თუ სპინოზას მივანერდით კომპრომისებს, მერყეობას, გადაუნყვეტელობას და არა თანამიმდევრობას დასკვნებში. სწორედ ამ მხრივ სპინოზა თითქმის უმაგალითო პიროვნებას წარმოადგენს ისტორიაში. ხშირად მას სოკრატეს ადარებენ, რომელმაც თავი შესწირა თავის რწმენას. მართალია, სპინოზა არც მოუკლავთ და არც უწამებიათ, მაგრამ მას ყოველ შემთხვევაში, ყველაფერი შეუწირავს თავის ფილოსოფიის დასაბუთებისათვის: თავისი საზოგადოებრივი კარიერა, პირადი ცხოვრების კეთილდღეობა და თუ გნებავთ, მოქალაქეობრივი თავისუფლებაც. სპინოზას აკრძალული ჰქონდა ცხოვრება ამსტერდამში, იმ ქალაქში, რომელიც მე-17 საუკუნეში თავშესაფარი იყო ყველა ე. წ. თავისუფალი მოაზროვნესთვის. არსებითად სპინოზა ცხოვრობდა კანონის გარეშე, ვინაიდან ის მოცილებული იყო არა მარტო ებრაელთა საზოგადოებას და სინაგოგას, არამედ ოფიციალურ მოქალაქეობრივ უფლებებსაც. ამაზე მეტი რალა უნდა შეშინებოდა სპინოზას, რომ რაიმე დაემალა და მიეჩქმალა! რა თქმა უნდა, ასეთი აზრი უსაფუძვლოა.

* * *

დავინწყოთ სპინოზას ანალიზიდან ღვთის ანუ სუბსტანციის ცნების შესახებ, რაც ნამდვილ საფუძველს წარმოადგენს ე. წ. თეოლოგიური დანართისას (привесок). ღმერთი წარმოადგენს ერთადერთ დაუსრულებელს, განუყოფელს, შეუქმნელსა და მოუსპობელ სუბსტანციას. ის არის ყველაფერი, რომლის გარეშეც არაფერი არ არის, რომელთანაც ის შესაძლოა იყოს გარეგნულ დამოკიდებულებაში. ამიტომ, თუ დამტკიცებული იქნება, რომ ღმერთი ერთხვევა ბუნებას, მაშინ გადამწყვეტი ლახვარი დაესობა სქოლასტიკას და თეოლოგიას. აქედან გამომდინარე სპინოზას მოძღვრება სუბსტანციაზე (ღმერთზე) წარმოადგენს მთელი სისტემის სიმძიმის ცენტრს.

ყველა იმ განმარტებიდან, რომელსაც სპინოზა იძლევა ღვთის შესახებ სჩანს, რომ ღმერთის ცნებას მის ფილოსოფიაში არაფერი აქვს საერთო სქოლასტიკის და თეოლოგიის ღმერთის ცნებასთან. დუალიზმის დაძლევის სიმძიმის ცენტრი მდგომარეობს არა იმდენად დეკარტეს სულიერ და მატერიალურ სუბსტანციების დუალიზმის დაძლევაში, რამდენადაც ღმერთის და ბუნების შორის არსებულ დუალიზმის სპეციალურ დაძლევაში დუალიზმის სწორედ ეს უკანასკ-

ნელი ფორმა ახასიათებდა მთელს საშუალო საუკუნოებს. იგი ემჩნევა დეკარტესაც, მიუხედავად იმისა, რომ უკანასკნელმა ამ საკითხში გადადგა გადამწყვეტი ნაბიჯი ღმერთის ბუნებასთან დაახლოების სახით. დეკარტეს მაინც დარჩა ხელუხლებლად ღმერთის იმანენტობა, ტრანსცენდენტობა, ბუნების მიმართ, თუმცა იმ თავისებურებით რომ მან უკუაგდო თითქმის ყველა ძირითადი სქოლასტიური და თეოლოგიური განმარტება ღმერთისა. საბოლოოდ დეკარტეს ღმერთს მაინც შერჩა მთელი რიგი ანტროპომორფიული თვისებებისა. სპინოზამ კი კატეგორიულად უარყო ღმერთის ტრანსცენდენტობა და აგრეთვე ყოველგვარი მისი ანტროპომორფიული განმარტებანი, ამით მან ახსნა წინააღმდეგობა ღვთის და ბუნების შორის და ეს ორი ცნება ერთი მეორემდე დაიყვანა. ამავე დროს ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებას, რომ მიუხედავად ჩვეულებრივი შეხედულებისა, სპინოზამ ბუნება კი არ დაიყვანა ღმერთამდე, სხვანაირად რომ ვთქვათ, ბუნების თ ე ო ლ ო გ ი ზ ა ც ი ა კ ი არ მოახდინა, არამედ ღმერთი დაიყვანა ბუნებამდე, ე. ი. მან ღვთის ნატურალიზაცია მოახდინა.

რომ ეს აზრი არ იყოს დეკლარატიული, თვითონ ავტორის სათანადო ადგილებს და დებულებებს მოვიყვან.

თავდაპირველად უარყოფილია ღმერთის პერსონიფიკაცია, მისი ანტროპომორფიზაცია: „ღმერთში ადგილი არ აქვს არც გონებას, არც ნებისყოფას.“⁴ არსებითად ეს უკვე უარყოფს ქვეყნის შექმნას, მის თავისუფალ შემოქმედებას. „ღმერთი მოქმედებს მხოლოდ და მხოლოდ თავის შინაგანი ბუნების კანონებით“;⁵ მაშასადამე, ღმერთში უარყოფილია თავისუფლება ანტროპომორფიული გაგებით ე. ი. სურვილის განხორციელების ან თავისუფალი არჩევის თვალსაზრისით სწორედ ღმერთის ანტროპომორფიზაციის წინააღმდეგ არის მიმართული შემდეგი შესანიშნავი ადგილი მიმონერიდან „სამკუთხედს რომ ჰქონოდა სიტყვის უნარი, ის ისევე იტყოდა, რომ ღმერთი სხვა არაფერია, გარდა მეტად სრულქმნილი სამკუთხედისა. წრე კი იტყოდა, რომ ღმერთის ბუნება სრულქმნილი, წრისებურია“ (მიმონერა, წერილი №56 ბოკსელის მიმართ). აქედან ცხადია, რომ ღმერთს არ შეუძლია არაფრის არჩევა, არსებული წესრიგის დარღვევა, „საგნები არ შეიძლება შექმნილიყო ღმერთის მიერ, რომელიმე სხვა სახით ან: სხვა წესრიგში, ვიდრე ისინი არიან,⁶ ღმერთი წარმოადგენს ყოვლის შემცველ მთლიანობას, უკეთ, ერთიანობას. მის გარეშე არ არის არაფერი: „ღმერთის გარდა არც ერთი სუბსტანცია არ შეიძლება არც არსებობდეს და არც იყოს წარმოდგენილი⁷, „მაგრამ თუ ღმერთის გარეშე არ არის არაფერი, მაშინ ღმერთიც არ არის საგანთა მთლიანობის გარეშე“.⁸ იმავე აზრით, რომლითაც ღმერთს ეწოდება თავის თავის მიზეზი, ის უნდა იყოს წოდებული ყველა საგნების მიზეზად“. ენგელსის მიერ მაღლად შეფასებული causa sui-ს ცნება გამომდინარეობს ღმერთის ანუ სუბსტანციის ცნებიდან, როგორც ერთადერთი

⁴ Этикапер, Иванцова, 27.

⁵ Там же, 26.

⁶ „Этика“, გვ. 45.

⁷ „Этика“, გვ. 14.

⁸ იქვე, გვ. 37.

დაუსრულებელი და მაშასადამე, განუსაზღვრელი, რამდენადაც ღმერთი არის საგანთა (მოდუსთა) ერთიანობა, ცხადია ის უნდა იყოს ბუნებისათვის იმანენტური და არა ტრანსცენდენტური, „ღმერთი არის იმანენტური მიზეზი ყველა საგნების და არა მომქმედი გარედან“...⁹

ამით უკვე დამტკიცებულია ღმერთის და ბუნების იგივეობა. მაგრამ ჯერ კიდევ არ არის მთლიანად ცხადი თვით ღმერთის ბუნება, ამიტომ სპინოზას მატერიალისტური მსოფლმხედველობის თვალსაზრისით გადამწყვეტია ღმერთის დამოკიდებულება სხეულებრივ ბუნებასთან. „განფენილება წარმოადგენს ღმერთის ატრიბუტს, სხვა სიტყვებით ღმერთი არის განფენილი საგანი“,¹⁰ აქედან ცხადია, რომ ჩვეულებრივი სუბსტანცია არ არის შექმნილი ღმერთის მიერ, ვინაიდან თვით ღმერთი არის განფენილი არსება. ცხადია ისიც რომ სხეულობა არ არის მხოლოდ მოდალობა, რომ ის არის აგრეთვე სუბსტანციალობა. სპინოზა პირდაპირ აიგივებს სხეულის შეუქმნელობის ცნებას, სუბსტანციის შეუქმნელობის ცნებასთან. უარყოფს რა აზრს სხეულების შექმნის შესახებ, ის ლაპარაკობს: „ღვთის ძლევა მოსილობის რომელი სახით შესაძლებელია მისი (სხეულის – პ. შ.) შექმნა, იმათ არ იციან სრულებით, ეს კი ნიშნავს იმას, რომ თვითონაც არ იციან რას ლაპარაკობენ, მე კი ჩემის აზრით, საკმარისად დავამტკიცე, რომ არავითარი სუბსტანცია არ შეიძლება შექმნილი იყოს სხვა რაიმეს მიერ“.¹¹

რამდენად არის ცდები სპინოზას ცნება სხეულის შესახებ მოაცილონ მატერიალობას, საჭიროა გამოვარკვიოთ მათი დამოკიდებულება. „მატერია ყველგან ერთიდაიგივეა და ნაწილები მასში შეიძლება განსხვავდებოდეს ერთი-მეორისაგან მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ჩვენ წარმოვიდგენთ სხვადასხვა მდგომარეობაში, მაშასადამე, მისი ნაწილები განსხვავდებიან მხოლოდ მოდალურად“.¹² ეს დებულება არის მოყვანილი იმის დასამტკიცებლად, რომ სხეულებრივი სუბსტანცია ერთიანია და განუყოფელი. აქედან ცხადი უნდა იყოს, რომ სხეულობა და მატერიალობა სპინოზასთვის ერთიდაიგივე ცნებებია.

ამით საბოლოოდ დამტკიცებულია, რომ სპინოზამ სწორედ ღმერთი დაიყვანა ბუნებამდე და ამით მოახდინა ღმერთის ნ ა ტ უ რ ა ლ ი ზ ა ც ი ა, და არა ბუნების თ ე ო ლ ო გ ი ზ ა ც ი ა.

საინტერესოა ის გარემოება, რომ სპინოზასათვის სუბსტანციის არსებობა არ არის პრობლემატური, და თუ სპინოზა იძლევა იმის არსებობის დამტკიცებას (მაგალითად I-ელი ნაწილის მეორვე თეორემა, „Этика“), ეს მხოლოდ მოჩვენებაა, ამიტომ ის თვითონ აღნიშნულ თეორემის დამტკიცებაში და სქოლიოში აღნიშნავს, რომ სუბსტანციის არსებობა უნდა იყოს ისეთივე აქსიომა, როგორც სხვა აქსიომატური დებულებანი, ვინაიდან სუბსტანცია წარმოუდგენელია არა არსებულად. „სუბსტანციის ბუნებას აუცილებლად ახასიათებს (присуще) არსებობა“,¹³ მაშასადამე, ობიექტური რეალობა არა პრობლემატური, არამედ არ-

⁹ იქვე, გვ. 37.

¹⁰ „Этика“, გვ. 66.

¹¹ იქვე, გვ. 20.

¹² იქვე, გვ. 24.

¹³ Этика, გვ. 6

სებიტად აქსიომატური გამოსავალი პრინციპია სპინოზასთვის, როგორც უკვე ვიცით, სპინოზას სუბსტანცია შეუქმნელია. ის არსებობს დაუსრულებლად და რამდენადაც უკანასკნელს (სუბსტანციას) ახასიათებს მატერიალობა, იმდენად მატერიალური სამყარო შეუქმნელია, ის არსებობს დაუსრულებლად.

მაგრამ არის ერთი ცნება სპინოზას ფილოსოფიაში, რომელიც შეიძლება გამოყენებული იქნეს ღმერთისა და ბუნების დუალიზმის დასაბუთებისათვის. ეს არის ცნება *natura naturans* (ბუნება შემომქმედი, ან უკეთ მომქმედი) და *natura naturata* (ბუნება შექმნილი), აი ეს ცნება იძლევა საფუძველს ამტკიცონ, რომ ბუნება (*natura naturata*) შექმნილია ღმერთის მიერ (*natura naturans*) მაგრამ იმის გათვალისწინების შემდეგ, თუ როგორ ახასიათებს სპინოზა ღმერთს ანუ სუბსტანციას, ცხადი უნდა იყოს, რომ ყოველგვარი შემომქმედება გამორიცხულია, მაგრამ გარდა ამისა არის უშუალო დამტკიცებაც იმისა, რომ *natura naturans* და *natura naturata*-ს შორის არ არის შემქმნელ-შექმნილის, ე. ი. შემომქმედებითი დამოკიდებულება, რომ მათ შორის არ არის დროში მოცემული თანამიმდევრობა, არამედ ეს არის ლოგიკური თანამიმდევრობა (*сделование*). სწორედ ამაზე ლაპარაკობს პირველი ნაწილის პირველი თეორემა: „სუბსტანცია თავის ბუნებით უფრო პირველია, ვიდრე მისი მდგომარეობანი¹⁴. შემდეგ რამდენადაც სუბსტანცია შეუქმნელია სუბსტანციის გარეშე კი არაფერია, ცხადია, რომ ყოველი მისი მხარე მუდმივი და დაუსრულებელია, და იმათგან თავის თავად, შინაგანი აუცილებლობით გამომდინარეობს მისი მოდუსები. რომ ეს უფრო ცხადი გახდეს, მე მოვიყვან სათანადო ადგილს „ეთიკის“-ს პირველი ნაწილიდან, სადაც უფრო პირდაპირ არის ნათქვამი *natura naturata*-სა და *natura naturans*-ს შორის დამოკიდებულების შესახებ.

„სანამ შედეგზე გადავიდოდეთ, მე მინდა აღვნიშნო, უკეთ გავახსენო მკითხველებს, თუ რა უნდა ვიგულისხმოთ *natura naturans* (ბუნება მომქმედი) და *natura naturata*-ში (ბუნება განხორციელებული). ზემოხსენებულიდან, მე მგონია ცხადი უნდა იყოს, რომ *natura naturans*-ში ჩვენ უნდა ვიგულისხმოთ ის, რაც არსებობს თავისთავად და წარმოდგენილი უნდა იყოს თავისთავის საშუალებით (*представляется само через себя*), სხვანაირად სუბსტანციის ისეთი ატრიბუტები, რომლებიც გამოხატავენ მუდმივ და დაუსრულებელ არსებას, ე. ი. ღმერთს, რამდენადაც ის განიხილება, როგორც თავისუფალი მიზეზი *natura naturata*-ში იგულისხმება ყველაფერი ის, რაც გამომდინარეობს ღმერთის ბუნების აუცილებლობისაგან, სხვანაირად თითოეული მისი ატრიბუტიდან, ე. ი. ყველა მოდუსები ღმერთის ატრიბუტებისა.¹⁵ აქედან ცხადია, რომ *natura naturans*-ის და *natura naturata*-ს დამოკიდებულება ჩვეულებრივ ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიაზე ნიშნავს არსობის (*сущность*) და მოვლენის (*явление*) შორის დამოკიდებულებას, რამდენადაც სუბსტანცია, როგორც ზოგადი და მთლიანი, მოცემულია მოდუსებში. ჩვენ დავინახავთ, რომ სპინოზას მოძღვრებაში ეს დამოკიდებულება წმინდა მეტაფიზიკურია, მაგრამ ეს მეორე საკითხია. მთელი, სუბსტანცია ლოგიკურად წინ უძღვის თავის მდგომარეობას, მაგრამ ეს მო-

¹⁴ „Этика“ ст. 3.

¹⁵ „Этика“ ст. 41.

დუსები თავისთავად სუბსტანციის შინაგანი აუცილებლობით გამომდინარეობს და არავითარ შემთხვევაში არ წარმოადგენს შემოქმედებას. აი რატომაა უმართებულო იქნებოდა მიგვეწერა სპინოზასთვის ღმერთის ტრანსცენდენტობა და ბუნების და ღმერთის დუალიზმი რაგინდ რა ფორმისაც არ უნდა იყოს იგი.

რაც შეეხება სპინოზას ობიექტივიზმს, ამაზე ლაპარაკიც ზედმეტია. გარდა ზემოთ აღნიშნულისა აქ შეიძლება აღინიშნოს, რომ ის გარკვეულად არჩევს ერთი მეორესაგან რ ე ა ლ უ რ ს ა და მ ა ტ ე მ ა ტ ი კ უ რ (გეომეტრიულ) სხეულებს, სავსებით უსაფუძვლოდ უნდა ჩაითვალოს ფილოსოფიის ცნობილი ისტორიკოსის კუნო-ფიშერის აზრი, თითქოს სპინოზას გაიგივებული ჰქონდეს რ ე ა ლ უ რ ი და ლ ო გ ი კ უ რ ი საფუძველი.

გადავდივარ რა ა ტ რ ი ბ უ ტ ე ბ ი ს ცნებაზე სპინოზას ფილოსოფიაში, უნდა აღვნიშნო, რომ თუ სუბსტანციის საკითხში მოცემულია გარკვეული აზრები ორაზროვნობას არა აქვს ადგილი, სპინოზას მოძღვრება ატრიბუტებზე უეჭველად შეიცავს ბუნდოვანსა და ორ-აზროვან ადგილებს, სადაც მართლა რეალური საფუძველი აქვს სხვადასხვაგვარ ინტერპრეტაციას. ყოველ შემთხვევაში უნდა აღინიშნოს, რომ ამ საკითხში ყველაზე უფრო მძლავრია საშუალო საუკუნოების და უშუალო წინამორბედების გავლენა სპინოზაზე. და მართლაც, სწორედ ამ საკითხმა გამოიწვია ყველაზე უფრო მეტი დავა სპინოზას ფილოსოფიის გაგებაში. აზრთა სხვადასხვაობა ძირითადად შეიძლება დაყვანილი იქნას ოთხ მომენტზე. ძალიან მოკლედ შევჩერდები ოთხივე მომენტზე:

პ ი რ ვ ე ლ ი: ზოგი ცდილობდა გაეგო ატრიბუტები, როგორც ადამიანის განსჭვრეტის ფორმები, როგორც ხერხები ადამიანთა მიერ სუბსტანციის შემეცნებისა. ერთი სიტყვით, იყო ცდა სპინოზას კანტთან გაიგივებისა. თითქოს ატრიბუტები სპინოზას არ მიაჩნდა ობიექტურ რეალობის გამოხატულებად. ამ შეხედულების ყველაზე უფრო ენერგიული წარმომადგენელი იყო ე რ დ მ ა ნ ი . პირველი შეხედვით თითქოს ასეთი გაგების სასარგებლოდ ლაპარაკობს სპინოზას მიერ დასაწყისშივე მოცემული ძირითადი განმარტება. „ატრიბუტში მე ვგულისხმობ მას, რასაც გონება (ym) წარმოიდგენს სუბსტანციაში, როგორც მისი არსობის შემადგენელს¹⁶. ამ შემთხვევაში განსაკუთრებით ხაზს უსვამენ სიტყვებს „გონება წარმოიდგენს“. ეს დიდი გაუგებრობაა, ვინაიდან სპინოზასთვის (და ყველასათვისაც) ყველაფერს წარმოიდგენს გონება, მაგრამ სპინოზა პრინციპიალურად უარჰყოფდა საგნის წ ა რ მ ო დ გ ე ნ ი ს და წარმოდგენის ს ა გ ნ ი ს გაიგივებას, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის იქნებოდა სუბიექტიური იდეალისტი.

გარდა ამისა, როგორც არა პირდაპირ არგუმენტს, იყენებენ იმ გარემოებას, რომ სპინოზამ დაუშვა ღმერთში განუსაზღვრელი დაუსრულებელი ატრიბუტები რეალურ შესაცნობად კი მხოლოდ ორი აზროვნების და განფენილობის. ამაში ხედავენ დიდ შინაგან წინააღმდეგობას და ცდილობენ მისგან გაანთავისუფლონ ატრიბუტების ფორმალისტური გაგებით. ამ შემთხვევაში სპინოზას უწევს დათვურ სამსახურს.

არსებითად აქ არ არის ის წინააღმდეგობა, რომელსაც ხედავენ ჩვეულებ-

¹⁶ „Этика“, გვ. 2.

ბრივ. ეს წინააღმდეგობა გამომდინარეობს სპინოზას ფილოსოფიის ზოგად და ძირითად ნაკლიდან – მისი მეტაფიზიკური ხასიათიდან, მაგრამ ამაზე ქვემოთ, ღმერთს ანუ სუბსტანციას, რომელიც წარმოადგენს დაუსრულებელს, განუსაზღვრელს და ყოვლის შემცველს – არ შეიძლება ახასიათებდეს განსაზღვრული ატრიბუტები, ე. ი. მხარეები, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის არც კი იქნებოდა დაუსრულებელი. ვისაც ჰგონია, რომ ამ დაუსრულებელი ატრიბუტების დაშვება ღმერთში თავისთავად შეცდომაა, მან საზოგადოდ უნდა დაუშვას სინამდვილის, ბუნების შეზღუდულობა. მაგრამ რატომ არ განმარტა სპინოზამ არც ერთი სხვა ატრიბუტი, გარდა აზროვნებისა და განფენილებისა? იმიტომ რომ ვერ განმარტავდა, რადგან მისი დროის მეცნიერება მდგომარეობდა განსაკუთრებით რაციონალურ პსიქოლოგიაში და მექანიკაში, რომლის საფუძველი იყო კარგად განვითარებული მათემატიკა, მაშასადამე, ერთის მხრით, როგორც მეტაფიზიკური არაისტორიული გაგება დაუსრულებლობის როგორც მხოლოდ თანაარსებობის და არაპროცესის, მეორეს მხრივ – თვით მეცნიერების განვითარების განსაზღვრული დონე, აი რამ განსაზღვრა სპინოზას წინააღმდეგობა აღნიშნულ საკითხში. მაშასადამე, შეცდომა არის არა თვით დაუსრულებელი ატრიბუტების დაშვება, როგორც ზოგიერთებს ჰგონიათ – ეს სწორედ წარმოადგენს ცდას ცალმხრივი მექანიკური იგივეობის დაძლევისა – არამედ მისი აბსტრაქტიული მეტაფიზიკური გაგება – აი რაში მდგომარეობს სპინოზას ნაკლი. სწორედ პირიქით, სუბსტანციის დაუსრულებლობა სწორედ მის ატრიბუტებში (არსებით მხარეებში) იყო პროგრესიული, რამდენადაც ის უარჰყოფს ყოველგვარ გარეშე ბუნებრივ ძალების ჩარევას. სპინოზა იძლევა არსებითად დიალექტიკურ წარმოდგენას განმარტებაზე (определение) *Omnis determinatio est negatio*, ე. ი. ყოველი განმარტება უარყოფაა იმდენად, რამდენადაც ეს არის ფიქსაცია მხოლოდ გარკვეული არსებითი მომენტის, ყველა დანარჩენის გამორიცხვით. მაგრამ არსებითობა ნიშნავს შეფარდობითობას (относительность), ვინაიდან ყოველი სპეციფიკურობის ცნება გულისხმობს გარეშე დამოკიდებულებას. ამ მხრივ ღმერთში არ არის არც ერთი არსებითი მხარე, ვინაიდან მასში ყველა მხარე არსებითია, რამდენადაც მის გარეშე არ არის არაფერი (რომელთანაც ის შეიძლებოდა ყოფილიყო დამოკიდებულებაში), ამიტომ მისი ერთადერთი განმარტებაა განუსაზღვრელობა. არსებითი მხარეების, ე. ი. ატრიბუტების დაუსრულებლობა სუბსტანცია უნდა იყოს ყოველი შესაძლებელი რეალობის შემცველი.

სწორედ ასე განმარტავს სპინოზა სუბსტანციას.

ანალოგიისათვის (მხოლოდ ანალოგიისათვის) მე მოვიყვანე ლენინის დებულებას მატერიის განმარტების შესახებ. მატერიის, როგორც ზოგადის, არსის განმარტება მდგომარეობს მის ობიექტურ რეალობაში, მაგრამ ამავე დროს მის დაუსრულებლობაში, ვინაიდან მის გარეშე არ არსებობს არავითარი რეალობა. ამასთან იგივე მატერია ამოუწურავია არა მარტო რიცხობრივად, არამედ თვისობრივადაც, და არა მთლიანობაში, არამედ ყოველ ცალკეულ მომენტში, ყოველ ცალკეულ დიდსა და პატარა ნაწილში. „ელექტრონი ისევე ამოუწურავია, როგორც თვით ბუნება. ის დაუსრულებ-

ლად არსებობს“ რამდენადაც თითქმის იგივეობაა სპინოზას სუბსტანციის განმარტებისა და ლენინის მატერიის ზოგად განმარტების – იმდენადვე პრინციპული წინააღმდეგობაა სპინოზას და ლენინს შორის ამ დაუსრულებლობის შინაგან მომენტების, ნაწილების დამოკიდებულებაში და სწორედ ეს გვიჩვენებს სპინოზას ფილოსოფიის ძირითად ნაკლს. სპინოზა ცდილობს აბსოლუტურად დაუსრულებელ მატერიის ყოველ ცალკეულ მომენტსაც სთვლის დაუსრულებულად მოვლენათა შინაგან და არა მხოლოდ გარეგნულ კავშირის საფუძველზე. ერთი სიტყვით, სპინოზა გენიალური მეტაფიზიკოსია, ლენინი – გენიალური დიალექტიკოსი, სპინოზას გააჩნია ატრიბუტების რეალობის უშუალო დასაბუთებაცა. „ეთიკის“ პირველი ნაწილის მე-9 თეორემაში (გვ. 11) სპინოზა ამტკიცებს, რომ, „რამდენადაც უფრო მეტი რეალობა ან არსება აქვს ამა თუ იმ საგანს მას იმდენად უფრო მეტი ატრიბუტებიც აქვს“. მაშასადამე, ზემოდ განხილული ცდა ატრიბუტების ფორმალურ-სუბიექტივისტური ინტერპრეტაციისა უმართებულოდ უნდა ჩაითვალოს.

მეორე: არის ცდა ატრიბუტები გაიგონ, როგორც დამოუკიდებელი სუბსტანციები. ასეთი ცდა აქვს წარმოდგენილი მაგალითად რობინსონს თავის ნიგნში, „სპინოზას მეტაფიზიკა“. ის ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ეს უფრო პატარა სუბსტანციები – ატრიბუტები მექანიკურად იყრიან თავს განუსაზღვრელ მთლიან სუბსტანციაში. ცხადია, რომ ასეთი შეხედულება უცხოა სპინოზასთვის, რომელიც ამტკიცებს, რომ სუბსტანცია ერთადერთი, განუყოფელი და განუსაზღვრელია. რამდენადაც „სუბსტანცია აბსოლუტურად დაუსრულებელი გაუყოფელია“;¹⁷ ამდენად არ შეიძლება არსებობდეს მრავალი სუბსტანცია.

მესამე: იყო აგრეთვე ცდა სპინოზას ატრიბუტები გაეგოთ როგორც ძალა. ასეთ შეხედულებას იცავს მაგალითად კუნოფიშერი. მაგრამ ესეც არ გამოხატავს ჭეშმარიტებას, ვინაიდან სპინოზამ არსებითად უარჰყო საშუალო საუკუნოების მეტაფიზიკური ძალები. მისთვის არსობა (сущность) და მოქმედება ერთი-მეორეს ემთხვევიან მხოლოდ მიზეზ-შედეგობრივი დამოკიდებულების მხრივ. რაც ეს სრულებით არ ნიშნავს რაღაც მისტიკურ ძალას, რომელიც უკუნითვე ახასიათებს სუბსტანციას.

მეოთხე: იყო აგრეთვე ცდა განსაკუთრებით დებორინის ჯგუფის წარმომადგენლების მიერ სპინოზას ატრიბუტების გაიგივებისა ქვალიტეტის დიალექტიკურ-მატერიალისტურ გაგებასთან. უნდა ითქვას, რომ ეს ყველაზე უფრო უპატიებელი შეცდომაა, სპინოზას ატრიბუტი წარმოდგენს აბსოლუტურად ერთმხრივ, ერთტიპიან ზოგადობას და ამ ერთმხრობაში დაუსრულებელს, ქვალიტეტი კი სულ სხვაა. ის არის სპეციფიურობა, გარკვეულობა, სტრუქტურული ფორმა, მაგრამ არა იგივეობა, ე. ი. ერთმხრივობა, არამედ მრავალსახიანობის მთლიანობა. რამდენადაც ატრიბუტი მხოლოდ და მხოლოდ ერთ მხარეს გამოხატავს სუბსტანციისას, ის უფრო ვინ რთა ქვალიტეტზე, რამდენადაც ის ამ ერთმხრივობაში დაუსრულებელია (სპინოზას ტერ-

¹⁷ „Этика“, გვ. 17

მინოლოგიით დაუსრულებელი в своем роде), ის უფრო ფართო ცნებაა, ვიდრე ქვალიტეტი, მაგრამ მათ შორის არის კიდევ უფრო დამაჯერებელი, თუმცა უფრო ელემენტარული განსხვავებაც. სპინოზას ატრიბუტი გამოხატავს სუბსტანციის მარადიულს, უცვლელს, ერთხელ და სამუდამოდ მოცემულ არსებას „ყველა ატრიბუტები, რომლებიც აქვს მას (ე. ი. სუბსტანცია – პ. შ.) ყოველთვის არსებობდნენ მასში ერთად და შეუძლებელია ერთი მათგანი წარმოშობილიყო მეორეს მიერ („Этика“, გვ. 11), ქვალიტეტი კი არის ისტორიული, კონკრეტული, რომელსაც დასაწყისიც აქვს და ბოლოც (წარმოშობა და მოსპობა).

რას წარმოადგენს, ამ შემთხვევაში ატრიბუტის ცნება სპინოზას ფილოსოფიაში?

ნაწილობრივ ამ კითხვაზე პასუხი გაცემულია ზევით. ატრიბუტი არის მარადიულ და უცვლელ სუბსტანციის ერთი – მხოლოდ ერთი – მხარის გამოხატულება. როგორც უკვე აღნიშნულია, ატრიბუტის დაუსრულებლობა არის მოცემული მხოლოდ ერთმხრივ და სწორედ, ამიტომ სპინოზა განმარტავს მას, როგორც დაუსრულებელს თავისებურად (в своем роде) და არა აბსოლუტურად დაუსრულებელს, რასაც წარმოადგენს სუბსტანცია. ატრიბუტი არის ზოგადობა, მაგრამ ზოგადობა ცალმხრივი, ერთტიპიანი, რაც ნიშნავს ერთი გარკვეული თვისების (свойство) დაუსრულებელ პროგრესიას. ამიტომ ატრიბუტები არ გადადიან (შინაგანი კავშირის თვალსაზრისით) ერთი მეორეში. „ყოველ ატრიბუტის მოდუსებს აქვს თავის მიზეზად ღმერთი, რამდენადაც ის განიხილება მხოლოდ იმ ატრიბუტის ქვეშ, რომლის მოდუსსაც ის წარმოადგენს და არა სხვა რომელიმესი“¹⁸. სწორედ აქ მოსჩანს ყველაზე უფრო მკაფიოდ მთელი სისტემის მეტაფიზიკური ხასიათი, რაც სპინოზას მონიზმს აძლევს მეტად განყენებულ სახეს. სუბსტანცია უცვლელია, მარადიულია, მასასადამე მას აქვს უცვლელი მარადიული მხარეები ან არსობანი, რომლებიც ამავე დროს უნდა გადადიოდნენ გარდამავალ ცვალებად ერთეულ (единичные) ნივთებში. სწორედ ეს აბსტრაქტულ-მეტაფიზიკური ხასიათი სპინოზას მონიზმისა აძლევს საბუთს მთელ რიგ ინტერპრეტაციებს, მაგ. კუნო ფიშერს, ჩელპანოვს და სხვა, აზროვნების და განფენილების დუალიზმი (პსიქო-ფიზიკური პარალელიზმი) დაასაბუთონ სპინოზას ფილოსოფიაში.

კუნო ფიშერი კატეგორიულად ამტკიცებს, რომ ამ საკითხში სპინოზა, დარჩა კარტეზიანელი თავიდან-ბოლომდე, მაგრამ თუ ამ გადამწყვეტ საკითხში სპინოზა დარჩა კარტეზიანელი, მაშინ ის მთლად კარტეზიანელი ყოფილა და მის ფილოსოფიას არ უნდა ახასიათებდეს მონიზმი. მე შევეცდები დავამტკიცო, რომ ეს სრულებით არ არის ასე და ვინც სპინოზას აწერს ფსიქოფიზიკურ პარალელიზმს, ის ამახინჯებს მის ფილოსოფიას.

რით ასაბუთებს, მაგალითად, კუნო ფიშერი თავის შეხედულებას? ის მიგვითითებს „ეთიკის“ მეორე ნაწილის მე-5-ე და მე-6-ე თეორიებზე. როგორც ამის თვალსაჩინო საბუთზე, რადგან მე-6-ე თეორემა სწორედ ახლა მოვიყვანეთ ზევით, მას აღარ განვიმეორებ და მოვიყვან მე-5-ე თეორემას. არც ერთი და,

¹⁸ ibid, გვ. 70.

არც მეორე არ ამტკიცებს ფიშერის დებულებას: „იდეების ფორმალურ ყოფადობას აქვს თავის მიზეზად ღმერთი მხოლოდ რამდენადაც ის განიხილება როგორც მოაზროვნე არსება და არა სხვა რომელიმე ატრიბუტის ქვეშ.¹⁹ ამით მტკიცდება მხოლოდ ის, რომ ყველა მოდუსების ფორმალური საფუძველი არის სათანადო ატრიბუტებში, როგორც სუბსტანციის არსობის უშუალო გამოხატულებებში. სხვანაირად არც შეეძლო ეთქვა მეტაფიზიკოსს სპინოზას, რამდენადაც სუბსტანცია და მისი არსება დროის გარეშეა, რამდენადაც ის უცვლელია, მაშასადამე, რამდენადაც უარყოფილია ისტორიული წარმოშობა.

მაგრამ სწორედ ისე, როგორც სხვადასხვა ატრიბუტები შეადგენენ სუბსტანციაში განუყრელ ერთიანობას, რ ე ა ლ უ რ არსებობაში (ფორმალური ყოფადობისგან განსხვავებით) სხვადასხვა ატრიბუტების მოდუსები შეადგენენ განუყრელ ერთიანობას, მთლიანობას ცალკეულ ნივთებში. სწორედ ამ პრინციპებზეა აშენებული, როგორც ამას ქვემოთ დავინახავთ, სპინოზას წმინდა მატერიალისტური ფსიქოლოგია. ამდენად რეალურად იდეებს არა აქვთ დამოუკიდებელი არსებობა. ისინი დაკავშირებულნი არიან სხეულებთან, როგორც თავიანთ განუყრელ და აუცილებელ შინაარსთან და არსებითად გაპირობებულნი არიან მათ მიერ. ამაზე თვითონ სპინოზა გარკვეულად ლაპარაკობს. სწორედ უშუალოდ იმ თეორემების შემდეგ, რომლებსაც კუნო ფიშერის აზრით უნდა დაემტკიცებია ფსიქოფიზიკური პარალელიზმი „იდეათა კავშირი და წესრიგი იგივეა, რაც საგანთა კავშირი და წესრიგი“ (теор. 7, ч. II, გვ. 70). ამავე თეორემის სქოლიოში ის უფრო გარკვეულად ლაპარაკობს ამ საკითხზე. „სუბსტანცია მოაზროვნე და სუბსტანცია განფენილი შეადგენენ ერთდამივე სუბსტანციას, ერთ შემთხვევაში წარმოდგენილს ერთი ატრიბუტის ქვეშ, მეორე შემთხვევაში მეორე ატრიბუტის ქვეშ. სწორედ ასევე განფენილების მოდუსი და ამ მოდუსის იდეა შეადგენენ ერთდამივე საგანს მხოლოდ ორ სახეში (ფორმაში, – პ. შ.) გამოსახულს²⁰.

ამდენად სპინოზა სრულებით არ ეწინააღმდეგება თავის თავს, როცა ის აღიარებს სულს და სხეულს ერთდამივე ინდივიდუუმში. „სული და სხეული წარმოადგენს ერთდამივე ინდივიდუუმს, წარმოდგენილს ერთ შემთხვევაში აზროვნების ატრიბუტის ქვეშ, მეორე შემთხვევაში განფენილების ატრიბუტის ქვეშ“²¹. სულის და სხეულის (აზროვნების და განფენილების ატრიბუტების მოდუსების) დამოკიდებულების წარმოდგენა, როგორც ერთ ინდივიდუუმში მოცემულის, როგორც ამ ინდივიდუუმის ნაწილებს, ნიშნავს მათი განუყრელი რეალური კავშირის აღიარებას. ზემოთ თქმულის შემდეგ, ვფიქრობ იჭვი არ უნდა დარჩეს სპინოზას ფილოსოფიაში აზრის და არსის დუალიზმის შესახებ.

ამავე დროს ზემოთ აღნიშნული იძლევა ხელახალ არგუმენტს ატრიბუტის ცნებას ჩვენს მიერ მოცემულ ინტერპრეტაციის სასარგებლოდ. ე. ი. ატრიბუტები, როგორც ფორმალური ზოგადობა ერთტიპიან, ერთმხრივ თვისებებისა სუბსტანციაში, რადგანაც რეალურ საგნებში სხვადასხვა ატრიბუტების მოდუსები განუყრელად დაკავშირებულნი არიან ერთი-მეორესთან. მაგალითად,

¹⁹ „Этика“ ч. II, 68

²⁰ „Этика“, გვ. 70.

²¹ „Этика“ გვ. 98.

იდეას, როგორც ფორმას, აქვს თავისი არსება აზროვნების ატრიბუტში, მაგრამ იდეის შინაარსი ყოველთვის მოცემულია ობიექტურ სხეულებში. „იდეის ობიექტი არის სხეული... და სხვა არაფერი“, ან და „სულის იდეა, ე. ი. იდეის იდეა, სხვა არაფერია, გარდა იდეის ფორმისა, რამდენადაც ის განიხილება როგორც აზროვნების მოდუსი ობიექტისაგან დამოუკიდებლად“²². ახლა გადავიდეთ მოდუსების ცნებაზე სპინოზას ფილოსოფიაში:

„მოდუსში მე ვგულისხმობ სუბსტანციის მდგომარეობას სხვანაირად, იმას, რაც არსებობს სხვაში და წარმოიდგინება სხვაში“.²³ აქ მაშინვე იბადება კითხვა მოდუსების და ატრიბუტების დამოკიდებულების შესახებ სპინოზას ფილოსოფიაში. პირველი შეხედვით საფიქრებელია, რომ პირველად სუბსტანცია გადადის ატრიბუტში, შემდეგ კი ატრიბუტი მოდუსში, მაგრამ უკვე მოყვანილი განმარტება მოდუსებს სთვლის „სუბსტანციის მდგომარეობად“. აქ უნდა გაეხვას ხაზი იმ გარემოებას, რომელიც ჩვეულებრივ ყურადღების გარეშე რჩება ან გაუგებელი რჩება, სახელდობრ მოდუსის ორნაირ გაგებას სპინოზას ფილოსოფიაში. მოდუსის ერთი მნიშვნელობა მდგომარეობს იმაში, რომ ის წარმოადგენს სუბსტანციის რომელიმე ცალკეულ ატრიბუტის მოდიფიკაციას ამ შემთხვევაში ის უდრის ცალკეულ საგნის რომელიმე თვისებას. სპინოზა არსად არ უარყოფს იმ გარემოებას, რომ ცალკეულ ნივთებს შეიძლება ჰქონდეს მრავალი მხარეები ან თვისებები, თუმცა რაოდენობით მაინც განსაზღვრული მეორე მნიშვნელობით მოდუსი უდრის უკვე ცალკეულ ნივთს, რომელშიც მოცემულია ორი ან რამოდენიმე ატრიბუტის მოდიფიკაცია, ამდენად ის არ არის ატრიბუტის მოდიფიკაცია, არამედ ის არის ამ შემთხვევაში სუბსტანციის მორფიკაცია. მაშასადამე ცალკეულ ნივთში რეალურ კავშირში იმყოფებიან სხვადასხვა ატრიბუტების მოდუსები, მაგალითად ადამიანი, როგორც სუბსტანციის მოდუსი, შეიცავს ორი ატრიბუტის აზროვნებისა და განფენილების მოდუსებს.

ზოგიერთები (მაგ. კუნო ფიშერი) აქაც ხედავენ შინაგან წინააღმდეგობას სპინოზას ფილოსოფიაში. ერთის მხრივ სუბსტანციას აქვს დაუსრულებელი ატრიბუტები – მეორე მხრივ, ყოველ ცალკეულ ნივთში მოდუსების რაოდენობა განსაზღვრულია. გამოდის, რომ სუბსტანცია არა ყოველმხრივ, არის გამოვლენილი მოდუსში. მაგრამ განა ეს კანონიერი მოთხოვნილებაა, რომ ცალკეულმა ნივთმა მთლიანად ამოსწუროს მთელი ბუნება? მართალია, თუ საკითხს დიალექტიკურად მიუდგებით, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, ყოველი ცალკეული დაუსრულებელია, რამდენადაც ის მოცემულია დაუსრულებელ კავშირში მთელთან, მაგრამ თავისთავად აღებული, ის მხოლოდ ნაწილია მთელის და ამდენად მისი მთლიანად გამოხატვა არ შეუძლია. მით უფრო უკანონოა ასეთი მოთხოვნის წამოყენება მეტაფიზიკური სისტემის წინაშე, რომელსაც, როგორც ზემოთ აღვნიშნე, არ ჰქონდა გათვალისწინებული ცალკეული საგნების ერთი მეორეში უშუალო გადასვლა (კავშირი) და გამოდის მათი გარეგნული კავშირიდან. რომ სპინოზას ცალკეული ნივთებისათვის მიენიჭებია დაუსრულებელი მხარეები, ისინი მართლა გადიქციოდენ სუბსტანციებად, რაც ეწინააღმდეგება

²² „Этика“, გვ. 80.

²³ „Этика“, გვ. 2.

სპინოზას სისტემას. ამდენად დაუსრულებელი სუბსტანცია შეიძლება მოცემულ იქნეს დაუსრულებელ მოდუსებში.

გარდა ამისა სურთ წინააღმდეგობა დაინახონ იმაშიაც, რომ სპინოზას თვალსაზრისით ყოველი ატრიბუტი უნდა იქნეს წარმოდგენილი, შემეცნებულ თავის „თავიდან, თავის“, თავის მეოხებით (იხ. Теор. 10. Ч. I. „Этика“, გვ. 10) და ამავე დროს, აზროვნების მოდუსის საშუალებით უნდა იქნას შემეცნებულ განფენილი სხეულები. ერთი სიტყვით, ჰსურთ სპინოზას მოყვანილი დებულებიდან გამოიყვანონ გარეშე საგნების შეუცნობლობა ე. ი. უნდათ სპინოზას დაუმტკიცონ აგნოსტიციზმი, მაგრამ უბრალო გააზრებაა საჭირო, რათა ცხადი გახდეს, რომ სპინოზას აქ არ ახასიათებს არავითარი წინააღმდეგობა, ვინაიდან შემეცნება თავისი თავიდან (вперед себя) სრულებით არ ნიშნავს სხვის მიერ შემეცნების შეუძლებლობას. შემეცნება თავის-თავიდან ნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ შესაცნობი ობიექტი თავის საფუძველს, თავის განმარტებას თავისივე ფარგლებში შეიცავს, მაგ. მოდუსის – ადამიანის სული – შეიცნობს ატრიბუტს მისივე საშუალებით, მისივე შინაგანი არსებიდან და არა სხვა ატრიბუტიდან ან, მით უმეტეს, მოდუსიდან. მხოლოდ ამნაირად უნდა გავიგოთ ზემოთ მოყვანილი დებულება და არა ისე, თითქოს ან ყველა ნივთი თავს შეიცნობს, ან ნივთები საზოგადოდ შეუცნობელია. რამდენადაც რომელიმე ნივთი ანუ მოვლენა თავისი ახსნა-გაგებისათვის არ გულისხმობს სხვა ნივთს ან მოვლენას, ლაპარაკობენ, რომ ის შეიცნობა თავის თავათ, მაშასადამე აქ კი არ უნდა ვეძიოთ წინააღმდეგობა სპინოზას ფილოსოფიისა, არამედ იმ მიმართულებით, რომელიც სწორედ ახლა იქნება გამორკვეული.

მოდუსი წარმოადგენს აბსოლუტურად გარეშედან გაპირობებულს; მაშასადამე მას აქვს თავის არსებობის საფუძველი მხოლოდ და მხოლოდ თავისი თავის გარეშე. ყოველი ცალკეული საგანი გაპირობებულია (отсловлен) მეორე ცალკეული საგნით, მეორე – მესამით, მესამე – მეოთხით და ასე დაუსრულებლივ. რამდენად აღიარებულია მხოლოდ გარეგნული კავშირი ცალკეულ საგნების შორის და აბსოლუტურად უარყოფილი ყოველგვარი უშუალო, შინაგანი კავშირი მათ შორის, მათი ურთ-ერთ შეჭრა, მაშასადამე უარყოფილი ყოველგვარი შინაგანი საფუძველი მათი არსებობისა „ღმერთის მიერ შექმნილ საგანთა არსება არ შეიცავს არსებობას“²⁴ სრულებით გაუგებარია. როგორ იხსნება ეს ცალმხრივი გაპირობების ყალბი დაუსრულებლობა სუბსტანციაში, როგორც თავის თავის მიზეზში (causa sui), სადაც უკვე მთლიანად ემთხვევა ერთი მეორეს არსებობა და არსება („ღმერთის არსებობა და მისი არსება ერთი და იგივეა“)²⁵. როგორც ხედავთ, აქ არ არის არავითარი უშუალო გადასვლა დასრულებულიდან (конечно), დაუსრულებელზე, ნაწილიდან მთელზე და პირუკუღმა, მათ შორის ჩნდება მეტაფიზიკური გარღვევა (разрыв). მართალია, სპინოზა ცდილობს მათ შორის დაამყაროს კავშირი, ე. წ. დაუსრულებელი მოდიფიკაციების მეოხებით, მაგრამ ისინი ვერ ხსნიან გადამწყვეტ წინააღმდეგობას ამ პუნქტში, ვინაიდან დაუსრულებელი მოდიფიკაცია არსებითად სხვა წოდე-

²⁴ „Этика“, გვ. 36.

²⁵ „Этика“, გვ. 32.

ბაა ატრიბუტიისათვის, რამდენადაც უკანასკნელში გამოხატულია ცალკეული დაუსრულებელი მხარე სუბსტანციისა და სწორედ მათი ატრიბუტების მოდ-იფიკაციის მთლიანობა შეადგენს ცალკეულ ნივთებს. ამდენად აღნიშნულ ცნებით მაინც არ მყარდება უშუალო შინაგანი გარდასვლა ცალკეულთა შორის და, მაშასადამე, ცალკეულთა და მთელს ე. ი. სუბსტანციის შორის.

კიდევ უფრო თვალსაჩინო ფორმაში იჩენს თავს აღნიშნული მეტაფიზიკუ-რი გარღვევა სუბსტანციის აბსოლუტურ გაუყოფლობაში და მოდუსების გაყოფაში (делимость). სუბსტანციის გაუყოფელობის თეორემა უკვე მოყვანილი იყო ზემოთ, აქ კი მოვიყვან მეტად დამახასიათებელ ადგილს: „წყალი, რამდენადაც ის არის წყალი, იყოფა და მისი ნაწილები სცილდება ერთიმეორეს, მაგრამ ეს შეუძლებელია მისთვის, რამდენადაც ის არის სხეულობრივი სუბსტანცია, ვინაიდან, როგორც ასეთი, მას არ აქვს უნარი არც გაყოფისა და არც გათიშვისა“. „წყალი, როგორც წყალი, წარმოიშობა და ისპობა, როგორც სუბსტანცია კი, ის არც წარმოიშობა და არც ისპობა“.²⁶ ამ რიგად, სუბსტანცია, სხვანაირად – საყოველთაო არსობა საგნებისა მეტაფიზიკურად სცილდება უკანასკნელთ და თუ მიუხედავად ამისა სპინოზას სუბსტანცია მაინც წარმოადგენს საგანთა იმანენტურ არსობას, ეს დებულება სრულებით არ არის დასაბუთებული მეთოდოლოგიურად მის ფილოსოფიაში. სუბსტანცია გარდასულია რაღაც აბსოლუტში, რომელიც უძრავი, უცვლელი და გაუყოფელია და ამავე დროს უნდა უყოს შინაარსი ყოველი არსებულის. მაგრამ სრულებით უმართებულო იქნება სპინოზას სუბსტანციის იდეალიზაცია, როგორც ამას ხშირად სჩადიან საბჭოთა ბანაკიდანაც (მაგალ. აქსელროდი და სხვა). ზემოდ მოყვანილი დებულებების გარდა შეიძლება აქ მოვიყვანო მეტად საინტერესო ადგილი, რომელიც ნათელ-ჰყოფს, რომ გაუყოფელობა (неделимость) სრულებით არ წარმოადგენს რაღაც მისტიურ თვისებას და ნიშნავს მხოლოდ განუწყვეტელ არსებობას სივრცეში, სუბსტანციალურ დისკრეტობის უარყოფას ცარიელ სივრცის უარყოფის საფუძველზე. „მართლაცდა, რომ სხეულობრივი სუბსტანცია იყოფოდეს იმ სახით, რომ მისი ნაწილები ნამდვილად ყოფილიყო განსხვავებული, მაშინ რატომ არ შეიძლებოდა განადგურებულიყო ერთი ნაწილი იმ დროს, როცა სხვები როგორც წინად დარჩებოდენ ერთ-მეორესთან შეერთებაში, რატომ უნდა იყოს ისინი ერთი-მეორესთან დაკავშირებული იმ სახით, რომ მათ შორის არ უნდა იყოს ცარიელი სივრცე ნივთები, ერთი-მეორესაგან რეალურად განსხვავებულნი, მართალია, შეიძლება არსებობდენ და დარჩენ თავიანთ მდგომარეობაში ერთი მეორის დამოუკიდებლად, მაგრამ ვინაიდან ცარიელი სივრცე – არ არსებობს... ყველა ნაწილები უნდა იყვნენ შეერთებული იმ სახით, რომ მათ შორის არ უნდა იყოს დარჩენილი ცარიელი სივრცე – აქედან გამომდინარეობს, რომ მისი ნაწილები რეალურად (ე. ი. სუბსტანციალურად – პ. შ.) არ შეიძლება განსხვავდებოდენ ერთი-მეორისაგან, რომ სხეულობრივი სუბსტანცია, რამდენადაც ის სუბსტანციაა, არ შეიძლება იყოფოდეს.“²⁷

ამგვარად, ჩვენ ვხედავთ, რომ ნამდვილი წინააღმდეგობანი სპინოზას ფი-

²⁶ „Этика“, გვ. 24.

²⁷ „Этика“, გვ. 24.

ლოსოფიისა სწორედ მისი არა-დიალექტიურობაშია მთლიანად, თუმცა მთელი რიგი საკითხების გაგებაში (სუბსტანცია, როგორც ცალკე მხარეების მთლიანობა, თავისუფლება, როგორც შინაგანი აუცილებლობა და სხვა) მასში არის „დიალექტიკის შესანიშნავი ნიმუშები“ (ენგელსი).

თვითონ სპინოზა ალბათ გრძნობდა წინააღმდეგობას სუბსტანციის და მოდუსების დამოკიდებულებაში, რამდენადაც ის „ეთიკის“ მეორე ნაწილში კვლავ უბრუნდება ამ საკითხს. ასე, მაგალითად, მე-45-ე თეორემაში ის ლაპარაკობს შემდეგს: „ყოველი იდეა სხეულის ან ცალკეულ ნივთის, ნამდვილად (აქტუალურად) არსებულის შეიცავს ღმერთის მარადიულ დაუსრულებელ არსებას.²⁸ ცხადია, რომ ამ დაუსრულებელი არსებას ცალკეული ნივთი შეიძლება შეიცავდეს მხოლოდ ნაწილობრივ, მაგრამ ეს დებულება მაინც ეწინააღმდეგება ზემოთ მოყვანილ დებულებას მოდუსების აბსოლუტურ დამოკიდებულების და გარეგნული განსაზღვრის შესახებ.

ამ წინააღმდეგობას გრძნობს სპინოზაც და ცდილობს იგი მოხსნას. მოყვანილი თეორემის სქოლიოში ის ლაპარაკობს: „თუმცა ყოველი ცალკეული ნივთი განისაზღვრება არსებობისათვის მეორე ცალკეული ნივთით, მაგრამ ამავე დროს ძალა, რომლითაც თითოეული მათგანის განმტკიცება თავის არსებობაში გამომდინარეობს ღმერთის ბუნების მარადული აუცილებლობისაგან“²⁹. ამ დებულებით სპინოზა ერთხელ კიდევ ცდილობს გააბას ხიდი მოდუსებიდან სუბსტანციისაკენ და პირუკუღმაც, მაგრამ აქ მაინც რჩება მეტაფიზიკური გარღვევა, რომელიც მაშინვე იჩენს თავს, როცა ჩვენ მიუდგებით სპინოზას ფილოსოფიას მარქსისტული ანალიზით. მოდუსები იმყოფებიან მოძრაობაში და ცვალებადობაში, სუბსტანცია უძრავი და უცვლელია, მოდუსები არსებობენ დროში, სუბსტანცია კი დროის გარეშე, რამდენადაც მარადიულობა ესმის სპინოზას არა როგორც დაუსრულებელი ხანგრძლიობა, არამედ როგორც გამორიცხვა ყოველგვარი ოდის, ან უწინ, ან შემდეგ, აქედან სპინოზას წმინდა მეტაფიზიკური დებულება (გარკვეულად გამოთქმული ჩირნჰაუზენის მიმართ ერთ-ერთ წერილში), რომ სამყარო თავის მთლიან ფორმაში *Sub specie aeternitatis*, უცვლელი და უძრავია ცალკეული ნივთების დაუსრულებელ ცვალებადობასთან. მოყვანილი დებულება დამახასიათებელია ყოველგვარი მეტაფიზიკის. უცვლელი არსობის აღიარება ცვალებად მოვლენებთან, მაგრამ ამ საკითხშიაც სპინოზას ახასიათებს გარკვეული თავისებურება და ამიტომ საჭიროა შევჩერდეთ, თუ როგორ ესმის სპინოზას მოყვანილი დებულება. ამისათვის საჭიროა შევჩერდეთ სხეულის მოდუსის ცნებაზე.

სხეულები წარმოადგენს განფენილების მოდუსებს. როგორც მოდუსები, ისინი ცალ-ცალკე წარმოადგენენ გაყოფილად არსებულებს. ასე ევლინებიან ისინი შეგრძნებას, მაგრამ გონება აღმოაჩენს მათში ზოგადობას, „ყველა სხეულს აქვთ ურთიერთშორის რალაც საერთო“³⁰. მაგრამ რით განსხვავდებიან ისინი? „სხეულები განსხვავდებიან ერთი მეორისაგან თავიანთი მოძრაობით და არა სუბსტანციალობით“ (იქვე). აქ ვინმე მოდერნისტს შეუძლია სპინოზა გა-

²⁸ „Этика“, გვ. 123.

²⁹ „Этика“, გვ. 124.

³⁰ „Этика“, გვ. 83.

მოაცხადოს დიალექტიკოსად, რამდენადაც ის ანსხვავებს ნივთებს მოძრაობის მიხედვით.

მაგრამ, როგორც იყო აღნიშნული, სუბსტანცია, როგორც ზოგადი, მეტაფიზიკურად გაეთიშა თავის მოდუსებს, რამდენადაც ცალკეული ნივთი აბსოლუტურად მოკლებულია დამოუკიდებულობას და ის მხოლოდ გარეგნულად ეზიარება (причастно) მთელს სუბსტანციას. მეორე მხრივ, თვით მოძრაობა სპინოზას ესმის წმინდა მექანიკურად. „სხეული მოძრავი ანუ უძრავი უნდა განისაზღვრებოდეს მოძრაობისათვის ანუ უძრაობისათვის მეორე სხეულით, რომელიც თავის რიგში, განსაზღვრულია მოძრაობისაკენ ან უძრაობისაკენ მესამე სხეულით... და ასე დაუსრულებლივ („ეთიკა“ გვ. 83). ამავე დროს, რაც მთავარია, თვით მოძრაობა არა სუბსტანციალურია, რამდენადაც უკანასკნელი უძრავია, არამედ მხოლოდ აკციდენტურია. ამ საკითხში სპინოზას არ ახასიათებს საბოლოო გარკვეულობა, და რომ ეს ასეა, ამას ვნახავთ შემდეგიდან. ზემოდ მოყვანილი დებულება მექანიკური მოძრაობის შესახებ ეხება უმარტივეს სხეულებს. „ყველაფერი ზემოდთქმული ახასიათებს მხოლოდ უმარტივეს სხეულებს, სახელდობრ იმ სხეულებს, რომლებიც განსხვავდებიან ერთი-მეორისაგან მოძრაობით და უძრაობით“. სწორედ აქ სჩანს, რომ სპინოზას არ დაუძლევია ატომიზმი, მიუხედავად ცარიელი სივრცის უარყოფისა და მისგან გამომდინარე სუბსტანციის გაყოფის უარყოფისა. ეს გასაგებიცაა, რამდენადაც თვით ეპოქა, მაშინდელი მეცნიერების მდგომარეობა არ იძლეოდა მისი დაძლევის შესაძლებლობას. ატომიზმი ახასიათებდა არა მარტო მატერიალიზმს, არამედ იდეალიზმსაც, მაგ. ლეიბნიცის მონადოლოგია წარმოადგენს იდეალისტურად გადაბრუნებულ ატომისტისტიკას. ამ შემთხვევაში ატომიზმის დაძლევას ცდილობს სპინოზა რთული ინდივიდუუმის ცნების მეოხებით, მაგრამ ეს ცდა ვერ გამართლდებოდა, თუმცა ამ მიმართულებით სპინოზამ მოგვცა მთელი რიგი საინტერესო აზრებისა. საბოლოოდ სირთულე და ინდივიდუალობა არ მიდის მ ე ქ ა ნ ი ზ მ ი ს ა გ რ ე გ ა ტ ი ს ცნების იქით. აი, მაგალ. როგორ განმარტავს სპინოზა ინდივიდუუმს: „თუ რამდენი სხეულები ერთნაირ ან განსხვავებულ სიდიდისა შევიწროებულნი არიან სხვა სხეულების ურთიერთ შეხებამდე, ანდა თუ ისინი მოძრაობენ ერთნაირ ან სხვადასხვანაირ სისწრაფით ისე, რომ გარკვეული სახით აძლევენ ერთი მეორეს თავიანთ მოძრაობას, მაშინ ჩვენ ვიტყვით, რომ ასეთი სხეულები შეერთებულნი არიან ერთი მეორესთან და ყველა ერთად შეადგენს ერთ სხეულს ან და ინდივიდუუმს, რომელიც განსხვავდება სხვებისაგან ან სხეულთა კავშირით“³¹. რით განსხვავდება ასეთი ინდივიდუუმი უმარტივესი სხეულისაგან? იმით, რომ ამ უკანასკნელში მოძრაობა მთლიანად შეცვლას (რა თქმა უნდა, მექანიკურ შეცვლას) ნიშნავს, პირველის შიგნით შეიძლება იყოს მოძრაობა და ცვალებადობა მისი მთლიანად უცვლელობის საფუძველზე. და ეს უნარი მით უფრო მეტია, რაც უფრო რთულია ინდივიდუუმი. განსაკუთრებული ინტერესის გამო მე უნდა მოვიყვანო აქ ერთი მეტად გრძელი ციტატა: „აღნიშნულიდან ჩვენ ვხედავთ, თუ როგორი სახით შეუძლია რთულ ინდივიდუუმს განიცადოს სხვადასხვაგვარი მდგომარეობა ამ-

³¹ „Этика“, გვ. 86.

ავე დროს თავისი ბუნების შენარჩუნებით. ამასთან, აქამდე ჩვენ ვიღებდით ინდივიდუუმს, შემდგარს ისეთი სხეულებისგან, რომლებიც ერთი მეორისაგან განსხვავდებიან, მხოლოდ თავიანთი მოძრაობით და უძრაობით, სიჩქარით და სინელით, ე. ი. ინდივიდუუმს, შემდგარს უმარტივესი სხეულებისაგან. თუ ახლა არ ავიღებთ სხვა ინდივიდუუმს, რომელიც შესდგება რამოდენიმე სხვადასხვა ბუნების ინდივიდუუმისაგან, მაშინ დავინახავთ, რომ მას შეუძლია განიცადოს კიდევ სხვა მრავალი მდგომარეობა თავისი ფორმის შენარჩუნებით, ვინაიდან თითოეულ მის ნაწილს შემდგარს მრავალი სხეულებისაგან, შეუძლია თავის ბუნების შეუცვლელად იმოძრაოს უფრო სწრაფად და უფრო ნელად, და მაშასადამე, გადასცეს თავიანთი მოძრაობა სხვა ნაწილებს ხან უფრო სწრაფად და ხან უფრო ნელად. და თუ განვავარძობთ ასე დაუსრულებლად, ადვილად გავიგებთ, რომ მთელი ბუნება წარმოადგენს ერთ ინდივიდუუმს, რომლის ნაწილები დაუსრულებლივ იცვლებიან მრავალი სახით, თვით მთელი ინდივიდუუმის ყოველგვარი ცვალებადობის გარეშე³². აქედან სჩანს თუ როგორ ესმოდა სპინოზას უცვლელი სუბსტანცია ცვალებადი მოდუსებში, თუ როგორ იჭრება სუბსტანცია შინაგანი განსხვავების მომენტი და როგორ იჭრება მასში აგრეთვე მოძრაობა, მაგრამ ეს მომენტი შემდგომ არ განავითარა, უკეთ ვერ განავითარა სპინოზამ (თუმც ის ბევრჯერ უბრუნდება მოძრაობის საკითხს და გამოსთქვამს მის შესახებ მეტად ღრმა აზრებს) თორემ საბოლოოდ არ მივიღებდით მეტაფიზიკურ, უძრავ და უცვლელ სუბსტანციას, რომელსაც ადგილი აქვს სპინოზას ფილოსოფიურ სისტემაში.

სანამ გადავიდოდე შემეცნების პრობლემაზე, მოკლეთ მინდა შევჩერდე სულისა და სხეულის დამოკიდებულებაზე და ე. წ. ჰილოზოიზმის საკითხზე სპინოზას სისტემაში. პირველ ყოვლისა უნდა აღინიშნოს, რომ ადამიანი სპინოზას თვალსაზრისით არის ცალკეული ნივთი, მოდუსი და ამდენად ბუნების ნაწილი. ის მოკლებულია სუბსტანციალობას, „ადამიანის არსებას არ ახასიათებს სუბსტანციალობა“³³. ის შესდგება ორი ატრიბუტის – აზროვნებისა და განფენილობისა მოდუსისაგან. სული ანუ აზროვნების მოდუსი არსებითად დამოკიდებულია თავის სხეულისაგან, რამდენად მისი მდგომარეობა ყოველთვის განსაზღვრულია ობიექტური სხეულების მდგომარეობით, „სული შეიცნობს თავის თავს მხოლოდ იმდენად, რამდენად ის ითვისებს სხეულის მდგომარეობის იდეებს“³⁴. ეს საკითხი უფრო ნათლად ირკვევა საყოველთაო გასულოვნების საკითხთან დაკავშირებით. ცალკეული ნივთები სპინოზას სისტემაში არ დაიყვანება მხოლოდ განფენილების მოდიფიკაციამდე ისევე, როგორც სუბსტანცია არ დაიყვანება მხოლოდ განფენილობაზე. როგორც აღნიშნული იყო, ადამიანში აზროვნებისა და განფენილობის მოდუსები რეალურ მთლიანობაშია მოცემული. რამდენადაც ცალკეული ნივთები ერთურთისაგან განსხვავდებიან მათი განსხვავებაც უნდა ყოფილიყო დამყარებული არა მარტო ერთი და იმავე ატრიბუტის სხვადასხვა მოდიფიკაციებზე, არამედ სხვადასხვა ატრიბუტების მოდიფიკაციებზე. მაგრამ სპინოზას აზრით არსებითად ყველა მისაწვდომი ნივთები

³² „Этика“, გვ. 87-88.

³³ „Этика“, გვ. 76.

³⁴ „Этика“, გვ. 99.

შესდგებიან ორი ატრიბუტის – აზროვნების და განფენილების მოდუსისაგან. ამ საკითხში სამართლიანად ხედავენ შინაგან წინააღმდეგობას სპინოზას ფილოსოფიაში, მაგრამ რამდენადაც არ იცნობენ ამ წინააღმდეგობის ხასიათს, მის საფუძველს, იძლევიან კიდევ უფრო ცუდ გამოსავალს მისგან (მაგალითად თითქოს სპინოზა გამოდიოდა სხვა ატრიბუტების შეუცნობლობისაგან და ა. შ.).

რით აიხსნება სინამდვილეში ეს შინაგანი წინააღმდეგობა სპინოზას ფილოსოფიისა? დიალექტიკური მატერიალიზმი გვასწავლის, რომ ფილოსოფიური აზროვნების მდგომარეობა ღრმად არის დაკავშირებული ამა თუ იმ ეპოქის მეცნიერების განვითარების ზოგად დონესთან – ორივე ერთად განსაზღვრულია საწარმოო ძალების განვითარებით. სპინოზას ეპოქა (მე-17 საუკუნე) ხასიათდება მეცნიერებათა განვითარების მეტად დაბალი დონით, თუმცა სწორედ ამ ეპოქაში დაიწყო მეცნიერებათა სწრაფი განვითარება. მხოლოდ ე. წ. მეტაფიზიკური ფსიქოლოგია (მეცნიერული ფსიქოლოგია შეუძლებელია ბიოლოგიურ მეცნიერებათა განვითარების გარეშე), მ ე ქ ა ნ ი კ ა და მ ა თ ე მ ა ტ ი კ ა , ე . ი . სულიერი პროცესების მეტაფიზიკა და მეცნიერებანი სიდიდეზე და მექანიკურ მოძრაობაზე, თავი რომ დავანებოთ თითქმის უცნობ მეცნიერულ ქიმიას და ბიოლოგიას, თვით ფიზიკის სხვა დარგებიც გარდა მექანიკისა, ძალიან სუსტად იყო განვითარებული. ცხადია, ასეთ პირობებში სპინოზას შეეძლო გამოსულიყო მხოლოდ აზროვნების და განფენილობის ატრიბუტებისა და მოდუსებიდან და ვერ გაიგო სინამდვილის სხვა მხარეები, ვინაიდან ისინი არ იყვნენ შეცნობილი. რადგანაც ნივთები არ დაიყვანება მხოლოდ განფენილობამდე, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა მაგალ. დ ე კ ა რ ტ ე ს , ჰ ო ბ ს ი ს და სხვ. სისტემაში, სპინოზამ დაუშვა ყველა საგანში აზროვნების მოდუსი, მაგრამ სპინოზას აზრადაც არ მოსვლია მიენერა ყველა საგნისათვის ა დ ა მ ი ა ნ უ რ ი ა ზ რ ო ვ ნ ე ბ ა . აზროვნების ატრიბუტები სრულებით არ დაიყვანება მის მოდუსამდე – ადამიანის აზროვნებამდე – მას, როგორც ატრიბუტს, შეუძლია სხვადასხვაგვარი მოდიფიკაცია. სწორეთ ამიტომ მე შემცდარად მიმაჩნია ის აზრი, თითქოს სპინოზა ჩვეულებრივი ჰილოზოისტი იყო. მოვუსმინოთ თუ რას ლაპარაკობს ამის შესახებ თვით სპინოზა: „ყველაფერს, რაც ჩვენ აქამდე აღვნიშნეთ, აქვს ზოგადი მნიშვნელობა და შეეხება ადამიანს არა უმეტეს, ვიდრე სხვა ინდივიდუუმებს, თუმცას ხ ვ ა დ ა ს ხ ვ ა ნ ა ი რ ი ხ ა რ ი ს ხ ი თ (პ. შ.), მაგრამ მაინც სულიერნი არიან³⁵. მე ხაზი გავუსვი სიტყვებს „სხვადასხვა ხარისხით“, რაც სათანადოთ ხსნის მოძღვრების შინაარსს, მაგრამ აღსანიშნავია ის, რომ გასული ერების ხარისხი დამოკიდებულია სხეულობრივ ორგანიზაციის სირთულისაგან: „იდეები განსხვავდებიან ერთი მეორისაგან, როგორც თვით ობიექტები. ერთი იდეა შეიძლება იყოს მეორე იდეაზე უფრო მაღალი და შეიცავდეს უფრო მეტ რეალობას ისევე, როგორც ერთი იდეის ობიექტი შეიძლება იყოს უფრო მაღალი მეორე იდეის ობიექტზე და შეიცავდეს მეტ რეალობას. ამიტომ, იმის განმარტებისათვის, თუ რითი განსხვავდება ადამიანის სული სხვებისაგან და რაშია ის უფრო მაღალი მათზე, ჩვენთვის აუცილებელია შევისწავლოთ „როგორც უკვე ვთქვით, ადამი-

³⁵ „Этика“, გვ. 81.

ანის სხეულის ბუნება³⁶.

ამგვარად, როგორც ირკვევა მოყვანილი დებულებიდან, სული არა მარტო დამოკიდებულია სხეულისაგან, არამედ ის არის არსებითად სხეულის მდგომარეობა, ვინაიდან ის შეიცნობა მხოლოდ სხეულის ორგანიზაციის მიხედვით და არა უშუალოდ, თავის თავად. მართალია, აზროვნება როგორც ატრიბუტი შეიცნობა თავისი თავის საშუალებით (через себя), მაგრამ ეს როგორც ზემოდ დავინახეთ, შეეხება მის მხოლოდ ფორმალურ არსებას ან და უფრო მარტივად აზროვნების ფორმას. რეალურ ნივთებში კი აზროვნების მოდული არა თუ დაკავშირებულია განფენილობის მოდუსთან, ის განისაზღვრება უკანასკნელით, როგორც თავის შინაარსით თავისი ობიექტით. ცხადია აქ საქმე გვაქვს ფორმის და შინაარსის მეტაფიზიკურ გათიშვასთან, მაგრამ ამავე დროს არავის არ შეუძლია უარყოს წმინდა მატერიალისტური ტენდენცია სპინოზას მოძღვრებისა ამ გადამწყვეტ საკითხში.

მე შედარებით ვრცლად შევჩერდი სუბსტანციის, ატრიბუტის და მოდუსის ცნებებზე სპინოზას სისტემაში, მაგრამ ეს აუცილებელ საჭიროებას წარმოადგენდა, რამდენად ის განსაზღვრავს სპინოზას ფილოსოფიის ყველა მხარეს და კერძოდ მისი შემეცნების თეორიას, რომელზედაც ახლა გადავდივარ მოკლე ანალიზისათვის.

* * *

შეიძლება ჩემი ყურადღება შემეცნების თეორიის საკითხის მიმართ დღევანდელ მოხსენებაში არ იყო პროპორციული მისი მნიშვნელობისადმი, მაგრამ ეს აიხსნება იმით, რომ მოხსენება გაგრძელდა და რამდენადაც მას წინ უძღოდა ვრცელი სიტყვა აუდიტორია უთუოდ დაიღლებოდა, რის გამოც მე ვალდებული ვარ, რამდენად შესაძლებელია შევამოკლო ჩემი მოხსენება.

თუ სუბსტანციის, ატრიბუტების და მოდუსების პრობლემა სპინოზას შრომებში დამუშავებულია მკაფიოდ და ორაზროვნებას ადგილი არ რჩება და, მიუხედავად ამისა ის მაინც იწვევს გაუგებრობას, დავას და უთანხმოებას ინტერპრეტატორებს შორის, კიდევ უფრო მეტი გაუგებრობა და უთანხმოება უნდა გამოენვია შემეცნების პრობლემას, ვინაიდან შემეცნების საკითხი საბოლოოდ არ დაუმუშავებია სპინოზას და სპეციალური შრომა „ტრაქტატი ინტელექტის განმენდის შესახებ“ მას დაუმთავრებელი დარჩა. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ სპინოზას არ მოუცია გარკვეული შეხედულებანი შემეცნების თეორიის შესახებ. მაგრამ მისი აზრები არ არის ზუსტად დამუშავებული და სისტემურად დალაგებული.

შემეცნების პრობლემის გაშუქების დროს ჩვენ უნდა ვიხელმძღვანელოთ არა მარტო აღნიშნული ტრაქტატით, არამედ სპინოზას მოძღვრებით ყოფადობაზე მთლიანად, ე. ი. მისი ონტოლოგიით, რამდენად, როგორც ზემოდ აღნიშნული იყო, სპინოზას ონტოლოგია განსაზღვრავს მის გნოსეოლოგიას, უფრო სწორად, მის მეთოდოლოგიას. ის გარღვევა, რომელსაც მე გავუსვი ხაზი ზემოდ ნაწილებსა და მთელს შორის, დასრულებულსა და დაუსრულებ-

³⁶ იქვე, გვ. 81-82.

ელს შორის – მოკლეთ-სუბსტანციასა და მის მოდუსებს შორის, თავს იჩენს სპინოზას მეთოდოლოგიაში შემეცნების პროცესის ცალკეულ მომენტებს შორის გარღვევის სახით, მათ შორის შინაგან კავშირს და გადასვლების დაუსაბუთებლობის სახით.

ჩვეულებრივ სპინოზა ცნობილია, როგორც უკიდურესი რაციონალისტი, რომელმაც მოგვცა ჭეშმარიტების კლასიური რაციონალისტური განმარტება (როგორც სინათლე აშუქებს თავის თავს და სიბნელეს, ისე ჭეშმარიტება აშუქებს თავის თავს და შეცდომას). მაგრამ მე შევეცდები დავამტკიცო, რომ სპინოზას რაციონალიზმი არსებითად განსხვავდება დეკარტეს და ლეიბნიცის რაციონალიზმისაგან და მას უეჭველად აქვს მატერიალისტური შინაარსი.

მეთოდოლოგიის თვალსაზრისით ძირითადი პრობლემა, რომელიც ერთნაირად იდგა, როგორც რაციონალიზმის, ისე ემპირიზმის წინაშე, მდგომარეობდა ცნების ბუნების გარკვევაში. მაგრამ მისი ნამდვილი გადაჭრა შეუძლებელი იყო როგორც პირველის, ისე უკანასკნელის საფუძველზე, ვინაიდან ორივე ეყრდნობოდა მეტაფიზიკას და უარყოფდა ისტორიზმს, მაშასადამე ორივე ცდილობდა მხოლოდ ლოგიკურად გამოეყვანა ცნების შინაარსი, მაგრამ ჩვენ ვიცით, რომ ლოგიკური ისტორიული სუბსტანციის შედეგია და მხოლოდ ისტორიულად შეიძლება ლოგიკის დასაბუთება.

რაციონალისტები პირდაპირ გამოდიოდნენ ცნების მოცემულობიდან და არც კი სვამდნენ საკითხს მისი წარმოშობის შესახებ. ამდენად ყოველ რაციონალიზმს არსებითად საფუძველად უძევს ინტუიციზმი, აქსიომატიკა. ემპირიკოსები კი სვამდნენ საკითხს ცნების წარმოშობის შესახებ. მაგრამ რამდენად მეტაფიზიკურ, ანტიისტორიულ თვალსაზრისიდან გამოდიოდნენ, წარმოშობის საკითხს ცვლიდნენ ლოგიკური (უკეთ ფსიქოლოგიური) შექმნის საკითხით. სწორედ ამიტომ მათ აურიეს ერთი მეორეს ცნება და წარმოდგენა – პირველი დაიყვანეს მეორეზე. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ შემეცნებისმეთოდი, როგორც რაციონალიზმში ისე ემპირიზმში ერთი და იგივე მეტაფიზიკური და ფორმალურ-ლოგიკური იყო, მიუხედავად მათი განსხვავებისა შემეცნების წყაროს საკითხში.

რომ სწორედ ცნების პრობლემა იყო ძირითადი, სჩანს თვით სპინოზას დამოკიდებულებიდან ზოგად აბსტრაქტულ ცნებების მიმართ. სპინოზას არ აკმაყოფილებს ზოგადი ცნებების ფორმალურ-ლოგიკური კონსტრუქცია, რომელიც მიიღება კონკრეტ-ინდივიდუალურისაგან განყენებით. ის აცხადებს, რომ ეს არის შემეცნების დაბალი გვარი, ვინაიდან განყენების პროცესში ე. წ. ძირითადი, არსებითი მომენტის ფიქსაცია შემთხვევითია – ის დამოკიდებულია იმისგან, თუ ვინ – ამა თუ იმ შემთხვევის გამო – განსაკუთრებით რომელ მომენტს აქცევს ყურადღებას. ამიტომ ასეთი გზით მიღებული ცნება ყოველთვის ბუნდოვანია, ის ყველაფერს შეიცნობს ნაწილობრივ, მაგრამ არაფერს არსებითად. ასეთი ცნების შექმნის საფუძველი მდგომარეობს ადამიანის გრძნობის შეზღუდულობაში. „ეს ცნებები წარმოიშობიან იმის გამო, რომ ადამიანის სხეულში ჩნდება იმდენი სახეები, მაგალ. ადამიანების, რომ თუ ისინი სრულებით არ სჭარბობენ (превосходят) შეგრძნობის უნარს, ყოველ

შემთხვევაში მაინც სჭარბობენ იმდენად, რომ უმნიშვნელო თავისებურებანი (სახელდობრ ფერი, სიდიდე და სხვა) და მათი გარკვეული რიცხვი სულს არ შეუძლია წარმოიდგინოს ადამიანის სხეულში, და წარმოიდგენს გარკვეულად მხოლოდ მას, რაშიაც ყველა ისინი – რამდენათ სხეული განიცდის მათ ზეგავლენას ემთხვევიან (сходны), ვინაიდან სხეული ყველაზე უფრო ამ მხრიდან სახელდობრ – ყოველ კერძო ადამიანისგან – განიცდის გავლენას. სწორედ ამას გამოხატავს სული სიტყვით: ადამიანი, და მტკიცებს მას დაუსრულებლად ბევრ ცალკეულ ადამიანზე. ვინაიდან ცალკეულ ადამიანთა გარკვეული რაოდენობის წარმოდგენა სულს, როგორც აღვნიშნეთ, არ შეუძლია. მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ცნებები ყველას მიერ ერთნაირად არ იქმნება, მაგრამ ყველას მიერ სხვა და სხვა ნაირად იმისდა მიხედვით, თუ რომელ მხარედან უფრო ხშირად განიცდიდა სხეული ზეგავლენას და რასაც მისი სული უფრო ადვილად შეიგრძნობს და დაიმახსოვრებს. „ამიტომ მე... ასეთ შემეცნებას ვუნოდებ შემეცნებას მოუნესრიგებელი ცდის საშუალებით“ („Этика“, გვ. 116-117).

ნახა თუ არა სპინოზამ სხვა, უფრო სწორი გზა ჭეშმარიტი იდეების შექმნისა, რომლებიც გამოხატავენ ზოგადს არა მარტო აგრეგატიულად, არამედ არსებითად? არა, ამას ის ვერ შესძლებდა, ვინაიდან სპინოზა იყო მეტაფიზიკოსი და გამორიცხავდა ცნების შექმნის ისტორიულ პროცესს და რამდენად როგორც აღნიშნული იყო ისტორიულის გარეშე შეუძლებელია ლოგიკურის სწორი გაგება – სპინოზამ არსებითად გვერდი აუარა ცნების ლოგიკურ წარმოშობის გზასაც და დაუბრუნდა ინტუიციას, მართალია, დეკარტეს ინტუიციისაგან ძირითადად განსხვავებულს.

სპინოზა ჩამოთვლის ძირითად და შემეცნების სამგვარს (под) (მართალია „ტრაქტატი“ ჩამოთვლილია ოთხი გვარი შემეცნებისა, მაგრამ რადგან იქაც პირველი ორი გვარი ეკუთვნის ერთს იმაგინატიურ შემეცნებას, არსებითად გვაქვს სამი: 1. იმაგინატიური შემეცნება. 2. რაციონალური შემეცნება. 3. ინტუიტიური შემეცნება. იმაგინატიური შემეცნება არის შეგრძნობითი (Воображение), მაგრამ უკანასკნელი შეიცავს არა მარტო უშუალო შთაბეჭდილებას ანუ აღქმის (восприятие), არამედ მთელს შეგრძნობითი ხასიათის ცდებს (Чувственный опыт)³⁷, მაგრამ რამდენადაც, როგორც უკვე აღნიშნული იყო, შეგრძნობითი ცდა შემთხვევითია (experimentia vaga) არ არის ორგანიზებული ინტელექტის კანონებით, იმაგინატიური შემეცნებაც არ მიეკუთვნება ჭეშმარიტ შემეცნებას.

რაციონალური შემეცნება უკვე იძლევა ადეკვატ (ჭეშმარიტი) იდეებს³⁸ და ამდენად მიეკუთვნება ჭეშმარიტ შემეცნებას, მაგრამ ამ შემთხვევაში რითი უნდა განსხვავდებოდეს ინტუიტიური შემეცნება რაციონალურ შემეცნებისგან, რამდენადაც ორივე ჭეშმარიტი არის? საქმე იმაშია, რომ რაციონალური შემეცნება იძლევა ადეკვატ იდეებს მხოლოდ. ნივთების თვისებების (своиств) შესახებ, ინტუიტიური კი ადეკვატ იდეებს ნივთების არსებაზე (сушность) მთლიანად³⁹.

³⁷ იხ. „Этика“, გვ. 116-117 და „Трактат об очищении интеллекта“, 1904, გვ. 72-73.

³⁸ იხ. „Этика“, გვ. 117.

³⁹ „Этика“, გვ. 117; „Трактат“, გვ. 74.

ახლა ისმის კითხვა: არის თუ არა რაიმე შინაგანი კავშირი და გადასვლა შემეცნების აღნიშნულ გვარებს შორის? სხვა სიტყვებით: წარმოადგენენ თუ არა შემეცნების აღნიშნული გვარები ერთი მთლიანი შემეცნების პროცესის მომენტებს, ან-თუ გამორიცხავენ ისინი ერთი-მეორეს? „ტრაქტატი“ მთლიანად გამორიცხულია იმაგინატიური შემეცნება⁴⁰, მაგრამ არის აღიარებული შესაძლებლობა რაციონალურიდან ინტუიტიურზე გადასვლისა ამ უკანასკნელზე. „ეთიკაში“ ნათქვამია უფრო გარკვეულად: „შემეცნების ამ გვარს (ე. ი. ინტუიტიურს, – პ. შ.) მივყევართ ჩვენ ღმერთის რომელიმე ატრიბუტის ფორმალური არსების ადეკვატ იდეებისაგან (ე. ი. რაციონალურ შემეცნებისაგან – პ. შ.) ყველა ნივთების არსების ადეკვატ შემეცნებისაკენ⁴¹. მაგრამ როგორ სჭრის „ეთიკა“ – უეჭველად უფრო მნიფე და სისტემური ნაწარმოები, ვიდრე „ტრაქტატი“, იმაგინატიური და რაციონალურ შემეცნების ურთიერთ კავშირის საკითხს? აღსანიშნავია, რომ აქ მთლიანად არ არის უარყოფილი მათ შორის კავშირი, მაგალითად ბუნდოვანი იმაგინატიური იდეა არ ნიშნავს შემეცნების აბსოლუტურ უქონლობას, არამედ მხოლოდ მის ნაკლებობას. „სიცრუე (ложность) არ შეიძლება მდგომარეობდეს შემეცნების აბსოლუტურ ნაკლებობაში. ის არ შეიძლება აგრეთვე მდგომარეობდეს აბსოლუტურ უვიცობაში, ვინაიდან არ ცოდნა და შეცდომა ორი სრულებით განსხვავებული ნივთებია. მაშასადამე სიცრუე მდგომარეობს შემეცნების ნაკლებობაში, რაც ნიშნავს ნივთების არა ადეკვატ შემეცნებას, ე. ი. არა ადეკვატ და ბუნდოვან იდეებში⁴², გარდა ამისა ჩვენ ვიცით აგრეთვე, რომ შეგრძნობითი შემეცნება შეეხება მოდუსებს, როგორც ცალ-ცალკე არსებულებს. ამიტომ რამდენად „ეთიკაში“ სპინოზა ცდილობს დაამყაროს უშუალო კავშირი მოდუსებსა და სუბსტანციას შორის, იმდენად ის ცდილობს მათ შორის დაამყაროს შემეცნებითი კავშირიც. „ადამიანის სულს აქვს იდეები, რომლებისაგანაც ის შეიცნობს თავის თავს, თავის სხეულს, გარეშე სხეულს, მაშასადამე მას აქვს ადეკვატი შემეცნება ღმერთის მარადიულ, დაუსრულებელი არსების შესახებ⁴³. როგორც ხედავთ, საგანთა არსების მთლიანად, ე. ი. ინტუიტიური შემეცნება აქ პირდაპირ გამოიყვანება შემეცნების სხვა ფორმებისაგან მათ შორის იმაგინატიურ შემეცნებისაგან.

მაგრამ მიუხედავად ასეთი ცდებისა, სპინოზას მაინც დარჩა გარღვევა შემეცნების ცალკეულ მომენტებს შორის, რაც აუცილებელი იყო მეტაფიზიკურ მეთოდოლოგიის გამო, რაშიც ჩვენ დავრწმუნდით სუბსტანციის პრობლემის განხილვის დროსაც, რამდენად იქაც ხაზი გაუსვით გარღვევებს, სუბსტანციას, როგორც Causa sui-ს, განუყოფელს მთლიანს და მის მოდუსებს შორის. შეგრძნება ეხება მთელს მოდუსებს, გონებას, სუბსტანციას, შეგრძნობასა და გონებას შორის უარყოფილია ურთიერთ გადასვლა, შინაგანი კავშირი. ერთი ადგილი „ეთიკა“-დან სავსებით დაგვარწმუნებს ამაში. „თუ ჩვენ განვიხილავთ სიდიდეს ისე, როგორც ის არსებობს შეგრძნობაში, მაშინ ჩვენ ვხედავთ მას დასრულებულად, რომელიც იყოფა და შესდგება ნაწილებისაგან. თუ კი ჩვენ

⁴⁰ იხ. გვ. 80.

⁴¹ გვ. 117.

⁴² „Этика“ გვ. 109.

⁴³ „Этика“, გვ. 125.

განვიხილავთ მას, როგორც ის არსებობს გონებაში და წარმოვიდგინოთ, როგორც სუბსტანციას, ის გვევლინება ჩვენ დაუსრულებლად, ერთიანად და გაუყოფლად.⁴⁴ მაშასადამე, შეგრძნობასა, განსჯასა (рассудок) და გონებას შორის ისეთი გარღვევები უნდა ყოფილიყო სპინოზას მიხედვით, როგორც არის მოდუსებსა, ატრიბუტებსა და სუბსტანციას შორის. მაგრამ ამავე დროს ჩვენ ვხედავთ, რომ სპინოზას ინტუიციას არა აქვს არავითარი მისტიური, რელიგიური ხასიათი, როგორც ამის დასაბუთებას ცდილობს ზოგიერთი.

სწორედ ზემოთ აღნიშნული ცდა შემეცნების ცალკეული მომენტების გაერთიანებისა, ანსხვავებს მ ე თ ო დ ი ს მხრივ სპინოზას რაციონალიზმს დეკარტეს რაციონალიზმისაგან, რამდენადაც ეს უკანასკნელი უარყოფდა შემეცნების შეგრძნობით ელემენტებს მთლიანად. სწორედ ეს გარემოება განსაზღვრავს სპინოზას ინტუიციის განსხვავებას დეკარტეს ინტუიციისაგან, მაგრამ ამავე დროს უნდა აღვნიშნოთ, რომ სპინოზასა და დეკარტეს რაციონალიზმის განსხვავება არ გამოირიცხავს მათ შორის ზოგიერთ მსგავსებას, როგორც ეს ზოგიერთებს ჰგონიათ. მართალია, დეკარტე გამოდიოდა თ ა ნ დ ა ყ ო ლ ი ლ ი იდეებიდან, მაგრამ ასეთი უნდა ყოველგვარი ი ნ ტ უ ი ც ი ა, რამდენად ის აღებულია ყოველგვარი ი ს ტ ო რ ი უ ლ ო ბ ი ს გარეშე. განა თვით სპინოზას არ ახასიათებს ეს ცოდვა? „ჩვენში უნდა იყოს, უპირველეს ყოვლისა, ჭეშმარიტი იდეა, როგორც ერთნაირი თ ა ნ დ ა ყ ო ლ ი ლ ი (პ. შ.) იარალი“⁴⁵. დეკარტესთან შემეცნების პირველი ნაბიჯი მდგომარეობს ინტუიციების ბუნდოვან იდეებთან შერევისაგან განმეხდამში. სპინოზასაც სწორედ ეს მიაჩნია შემეცნების პირველ საფეხურად: „დავინყოთ მეთოდის პირველი ნაწილიდან, რომელიც... მდგომარეობს იმაში, რომ განვასხვაოთ და მოვაცილოთ ჭეშმარიტი იდეები სხვა პერცეპციებს და დავიცვათ სული ცრუ პერცეპციების ჭეშმარიტ პერცეპციებთან შერევისაგან“⁴⁶.

სად უნდა ვეძიოთ მაშინ განსხვავება დეკარტესა და სპინოზას რაციონალიზმს შორის? ეს განსხვავება მიდის შემდეგი მიმართულებით: 1. თ ა ნ დ ა ყ ო ლ ი ლ ო ბ ა ს დეკარტესთან აქვს სულ სხვა შინაარსი, ვიდრე სპინოზასთან, რამდენად პირველი გამოდის აზრის და არსის დუალიზმისაგან. ე. ი. თანდაყოლილობა მისი მიხედვით ნიშნავს ჭეშმარიტების ა პ რ ი ო რ უ ლ მოცემულობას, როგორც ფ ო რ მ ი თ ისე შ ი ნ ა ა რ ს ი თ ა ც. სხვანაირად დეკარტე ვერც კი დაასაბუთებდა ობიექტურად შემეცნებას, რამდენადაც დუალიზმი გამორიცხავს აზრსა და არსს შორის უ შ უ ა ლ ო ურთიერთობას. სპინოზას მიხედვით თ ა ნ დ ა ყ ო ლ ი ლ ო ბ ა ნიშნავს არსებითად ჭეშმარიტების აპოსტერიორობას მისი შ ი ნ ა ა რ ს ი ს მხრივ, ვინაიდან, როგორც უკვე აღნიშნული იყო, სულს არ გააჩნია არავითარი სხვა იდეები, გარდა ობიექტური სხეულების მდგომარეობისა, რომელსაც ის (სული) ღებულობს თავისი სხეულებისაგან. „რამდენადაც ადამიანის სხეული განიცდის ზეგავლენას რომელიმე გარეშე სხეულებისაგან, იმდენად ისიც (სული, – პ. შ.) შეიგრძნობა (воспринимает) ამ

⁴⁴ გვ. 24

⁴⁵ „Этика“, გვ. 90-91.

⁴⁶ „Этика“, გვ. 99.

გარეშე სხეულს⁴⁷ ან და „რასაც ჩვენ ვერ შევიგრძნობთ... იმას ვერ მივაღწევთ ვერავითარ აზროვნებაში“⁴⁸. მაშასადამე, სპინოზასთან აპრიორულია მხოლოდ ფორმული იდეებისა და არა მისი შინაარსი, ვინაიდან ყოველი იდეა არის სხეულის გამოხატულება. „სული შეიცნობს თავის თავს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ის ლებულობს სხეულის მდგომარეობის იდეებს“.⁴⁹ ამგვარად სპინოზას შემეცნების თეორია არის წმინდა მატერიალისტური (თუმცა რატომ უნდა არა დიალექტიკური). აი სწორედ ეს განსაზღვრავს დეკარტესა და სპინოზას რაციონალიზმს. უკვე მათი შინაარსითაც, ალიარა რა იდეათა თანდაყოლილობა არა მარტო ფორმით, არამედ შინაარსითაც დეკარტემ უნდა უარყოს ყოველგვარი სხვა გზა შემეცნებისა, გარდა წმინდა ლოგიკური ოპერაციებისა, გამოსავალ ინტუიციებზე სპინოზამ უნდა დაუშვას რაღაც გზა ინტუიციისაკენ, მაგრამ მეტაფიზიკამ ვერ მისცა საშუალება, ამ სწორი გზის გამონახვისა და მის დასაბუთებისა. მე აქ მოვიყვან მეტად საინტერესო ადგილს „ტრაქტატიდან“, სადაც სპინოზა გამოხატავს ნამდვილ სინტეტიურ მოთხოვნილებას (და არა დეკარტეს ცრუ სინტეზს, რომელიც მდგომარეობს მათემატიკურ დედუქციაში) შემეცნების მოძრაობისა: „ისე, როგორც ადამიანებმა დასაწყისში, ბუნებრივი თანდაყოლილი იარაღების საშუალებით, შექმნეს რაღაც ძალიან ადვილი, თუმცა დიდი შრომით და არა სრულქმნილად, და შეასრულეს თუ არა, ეს შეასრულეს შემდეგი, უფრო რთული, უკვე შრომის ნაკლები დახარჯვით, და უფრო სრულქმნილად; და ასე თანდათანობით, უფრო პრიმიტიული შემოქმედებიდან შრომის იარაღებზე გადასვლით. სწორეთ ასევე ინტელექტი მისთვის თანდაყოლილი ძალით ქმნის ინტელექტიურ იარაღებს, რომელთა საშუალებითაც ლებულობს ახალ და ახალ ძალებს ახალი ინტელექტუალური შემოქმედებისათვის⁵⁰. აქედან აშკარად სჩანს, რომ თანდაყოლილობა სპინოზას ესმოდა არა როგორც ცოდნის შინაარსეული თანდაყოლილობა, არამედ უნარი, ძალის თანდაყოლილობათ, ე. ი. ჭეშმარიტი იდეების შექმნის და ცრუ იდეებისაგან გარჩევის უნარი და ძალის თანდაყოლილებად. აქედან გამომდინარე შემეცნების მოძრაობა არ შეიძლება მდგომარეობდეს მხოლოდ ფორმალურ ლოგიკურ კომბინაციებში, არამედ ის უნდა მდგომარეობდეს თვით შემეცნების თანდათანობით უფრო სრულქმნის მიხედვით, მის გართულებაში შინაარსის მხრით, მაგრამ გამარტივებაში ფორმის, ხერხის მიხედვით.

ამიტომ ზემოთ მოყვანილი ცნობილი რაციონალისტური განმარტება ჭეშმარიტებისა „ჭეშმარიტება არის საზომი, როგორც თავისი თავის, ისე შეცდომისა“⁵¹ კარგავს ყოველგვარ იდეალისტურ ხასიათს, ვინაიდან სპინოზას მიხედვით ჭეშმარიტების უშუალო სიცხადე სრულებით არ გამორიცხავს მის ობიექტურ კრიტერიუმს, რომელსაც გარკვეულად და პრინციპულად გაუხვავა ხაზი სპინოზამ ჯერ კიდევ „ეთიკა“-ს დასაწყისში აქსიომის შემდეგი სახით:

⁴⁷ „Этика“, გვ. 102.

⁴⁸ „Этика“, გვ. 134.

⁴⁹ „Этика“, გვ. 99.

⁵⁰ „Трактат“, გვ. 82-83.

⁵¹ „Этика“, გვ. 120.

„ჭეშმარიტი იდეა უნდა ეთანხმებოდეს თავის ობიექტს“ (მე-6 აქსიომა „ეთიკა“-ს პირველ ნაწილსა, იხ. გვ. 3) და განიმეორა ეთიკის მეორე ნაწილის მე-4 განმარტებაშიც სადაც ის განასხვავებს ჭეშმარიტების შინაგან ნიშნებს მისი ობიექტური ნიშნებისაგან. ე. ი. ობიექტის აგან დამოუკიდებლად შეიძლება დამყარებული იქნას ჭეშმარიტების მხოლოდ შინაგანი ნიშანი, ე. ი. სიცხადე. ეს იქიდანაც ცხადია, რომ სპინოზა არ აღიარებდა ჭეშმარიტებას როგორც შინაარსით თანდაყოლილს.

ამგვარად საბოლოოდ ირკვევა სპინოზას შემეცნების თეორიის მატერიალისტური ხასიათი, მაგრამ მეტაფიზიკურმა მეთოდმა გამოიწვია გარღვევები შეგრძნობის, განსჯისა და გონებას შორის ისე, როგორც ეს დავინახეთ მოდუსებსა, ატრიბუტებს და სუბსტანციას შორის.

* * *

ახლა, რამდენიმე სიტყვით შევეხები კანონზომიერების პრობლემას. როცა ლაპარაკია მთელზე მაშინ, როგორც აღნიშნავდა ენგელსი, სპინოზა იძლევა „დიალექტიკის ბრწყინვალე ნიმუშებს“. დიალექტიკის ერთ-ერთი ასეთი ბრწყინვალე ნიმუში მდგომარეობს იმაში, რომ სპინოზამ სუბსტანცია გაიგო, როგორც Causa sui და თავისუფლება მასში გაიგო, როგორც შინაგანი აუცილებლობა. „თავისუფალი ენოდება ისეთ ნივთს, რომელიც არსებობს მხოლოდ შინაგანი აუცილებლობის მიხედვით და თვითონ განსაზღვრავს თავის თავს მოქმედებისაკენ“⁵².

აქედან ყოველგვარი მიზნის უარყოფა და ბუნებაში მტკიცე წესრიგის აღიარება: „ღმერთი მოქმედობს მხოლოდ და მხოლოდ თავისი ბუნების კანონების მიხედვით“ (იქვე, გვ. 26) ან კიდევ: „ღმერთს არ შეეძლო შეექმნა ნივთები რაიმე სხვა სახით ან სხვა წესრიგში, ვიდრე ისინი არიან შექმნილი“ (გვ. 45).

აქედან გამომდინარეობს უპირობო თავისუფლების უარყოფა, რაც სავსებით მართალია, მაგრამ აქ აუცილებლად იჩინს თავს სპინოზას მეტაფიზიკა. არ არსებობს შინაგანი კავშირი და გადასვლა ნივთებში „ყველაფერი რაც არსებობს, არსებობს ან თავის თავში ან რომელიმე სხვაში“ (აქსიომა 1, გვ. 3); აქედან, აუცილებელია დილემა: ან შინაგანი ან გარეგნული აუცილებლობა. პირველი ახასიათებს მხოლოდ სუბსტანციას, მეორე მოდუსებს. აქედან აუცილებელია მიზეზობრიობის წმინდა მექანიცტური გაგება: „ყველა ერთეულს, სხვანაირად, ყველა თავის არსებობაში განსაზღვრულ და დასრულებულ ნივთს შეუძლია იარსებოს და იმოქმედოს მხოლოდ მაშინ, როცა ის განსაზღვრულია არსებობისათვის და მოქმედებისათვის რომელიმე სხვა მიზეზით თავის არსებობაში ისევე განსაზღვრულითა და დასრულებულით. ეს მიზეზი, თავის რიგში... მესამე მიზეზით... და ასე დაუსრულებლათ“⁵³. ცხადია, რომ ასეთი, მხოლოდ და მხოლოდ გარეგნული, გაგება მიზეზობრიობისა ეწინააღმდეგება Causa sui-ს ცნებას, მაგრამ ეს წინააღმდე-

⁵² „Этика“, ч. I. отд. 7, стр. 2.

⁵³ „Этика“, стр. 38.

გობა ისევე აუცილებელია და ისეთივე ბუნებისაა, როგორც ზემოთ აღნიშნული წინააღმდეგობანი. იგივე გარეგნული გაგება მიზეზობრიობისა განსაზღვრავს შემთხვევითობის აბსოლუტურ უარყოფას: „ბუნებაში არ არის არაფერი შემთხვევითი და ყველაფერი განსაზღვრულია არსებობისა და მოქმედებისაკენ გარკვეული... ბუნებრივი აუცილებლობით“ („Этика“, стр. 40).

მაგრამ ამავე საფუძველზე ეყრდნობა ნებისყოფის თავისუფლების აბსოლუტური უარყოფა. სწორედ ამ საკითხში მოხდა ყველაზე უფრო მწვავე შეჯახება დეკარტესთან. საზოგადოდ სპინოზას ეპოქაში ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემას ჰქონდა მეტად დიდი და განსაკუთრებული მნიშვნელობა, როგორც ფილოსოფიურ ისე განსაკუთრებით, რელიგიური თვალსაზრისით, ვინაიდან საბოლოოდ მისგან იყო დამოკიდებული რელიგიის კარდინალური, საკითხები – ცოდვილობის (грехопадение), მოტევეობის (искупление) და შენდობის საკითხი, ამიტომ გასაგებია ის განსაკუთრებული ყურადღება, რომელიც მიაქცია ამ საკითხს სპინოზამ. ნებისყოფის თავისუფლების უარყოფას სპინოზა ახლა თავის სისტემის ყველა ნაწილებში ეხება თითქმის ყოველ წუთსა და წამს და მას ასაბუთებს სხვა და სხვა ხერხით და საბუთით. ამიტომ საინტერესო იქნებოდა სპინოზას მიხედვით ამ პრობლემის სპეციალური გაშუქება, მაგრამ მე იძულებული ვარ ძალიან მოკლედ შევეხო მას.

სპინოზას კარგად ესმის, რომ ნებისყოფის თავისუფლება ეყრდნობა განსაკუთრებით მის სუბსტანციას, დამოუკიდებლობის აღიარებას. ამიტომ ის უპირველეს ყოვლისა უარყოფს ამას და დაიყვანს ნებისყოფას საბოლოოდ სულის ერთ-ერთ მდგომარეობამდე: „სულში არა აქვს ადგილი არავითარ ნებისყოფის მოვლენას, გარდა იმისა, რასაც შეიცავს იდეა, რამდენად ის არის იდეა“⁵⁴. აქედან ცხადია, რომ ნებისყოფა არ ვრცელდება გონებაზე უფრო შორს, როგორც ეს დეკარტეს ეგონა⁵⁵ და ის ისევე განსაზღვრულია, როგორც ყოველივე დანარჩენი სულის მდგომარეობა და მას არ შეუძლია იმოქმედოს გრძნობის საწინააღმდეგოდ, „ადამიანები მხოლოდ იმ მიზეზით სთვლიან თავს თავისუფლად, რომ შეცნობილი აქვთ თავიანთი მოქმედება, მაგრამ არ იციან ის მიზეზები, რომლებითაც განსაზღვრულია ეს მოქმედება და (არ იციან. – პ. შ.) სულის განსაზღვრანი სხვა არაფერია, ვიდრე მისწრაფება, რომელიც სხვადასხვანაირია სხეულის სხვადასხვა მდგომარეობის მიხედვით (პ. შ.)“⁵⁶. აქედან ნებისყოფის თავისუფლება არის ისეთივე ილუზია, როგორიც შეიძლება ჰქონოდა ქვას, რომელიც ადამიანის მიერ გასროლილი მიქრის, რომ მას ჰქონოდა ცნობიერება ანდა ბავშვს, რომელიც ეძებს რძეს, ანდა ლაჩარს, რომელიც გაურბის საშიშროებას⁵⁷.

ამასთან დაკავშირებით სპინოზა გამოთქვამს შესანიშნავ აზრს გადანყვეტილების (ნებისყოფის აქტის) და ობიექტურ განსაზღვრის შესახებ. „სულის გადანყვეტილება, მისწრაფება და განსაზღვრულობა სხეულისა თავიანთი ბუნებით ერთად არსებობენ (Совместны) ან უკეთ ესენი ერთი და იგივე

⁵⁴ „Этика“, стр. 128.

⁵⁵ იხ. „Этика“, стр. 129-130.

⁵⁶ „Этика“, стр. 150

⁵⁷ „Этика“, стр. 149.

საგნები არიან, რომელსაც ჩვენ ვუნოდებთ გა და ა ნ ყ ვ ე ტ ი ლ ე ბ ა ს (სპინოზა), როცა ის განხილულია აზროვნების ატრიბუტის ქვეშ და განსაზღვრას, როცა ის განიხილება განფენილობის ატრიბუტის ქვეშ⁵⁸.

მიზანის ცნებაზე სპინოზას მიხედვით მე ვრცლად არ გავჩერდები. ცხადია, რომ მტკიცედ გატარებული მექანიკური დეტერმინიზმი ინვევს მიზანშეწონილობის კატეგორიულ უარყოფას როგორც ბუნებაში, ისე საზოგადოებაში.⁵⁹

მეტაფიზიკურ, აბსტრაქტულ მონისტური სისტემის შექმნის ცდამ არ მისცა სპინოზას შესაძლებლობა გაეგო სინამდვილის სხვადასხვა სფეროების, ნაწილების კანონზომიერების სპეციფიკურობა და აქედან გამომდინარე მექანიკური დეტერმინიზმი ინვევს თავისუფლების და მიზანშეწონილობის კატეგორიულ უარყოფას საზოგადოებაშიც, სადაც მათ აქვთ უეჭველად ობიექტური, თუმცა კი შეფარდებითი მნიშვნელობა. მიუხედავად ამისა, მისი მოძღვრება ამ საკითხებზე აუცილებლად იყო რევოლუციონური იმ ეპოქისათვის და იძლეოდა პრაქტიკულად უეჭველად რევოლუციონურ დასკვნებს განსაკუთრებით რელიგიისა და სახელმწიფოს საკითხებში,⁶⁰ რაც არ შეიძლებოდა არ გაეგო და ეპატიებია მისი ავტორისათვის მაშინდელ რეაქციას, რომელიც სდევნიდა ფილოსოფოსს მთელი მისი ცხოვრების მანძილზე.

* * *

გადავდივარ რა სპინოზას აფექტების მოკლე ანალიზზე, უნდა აღვნიშნო, რომ ამ საკითხში ის იძლევა ისეთ შედეგს, რომლის მსგავსი არ მოიპოვება მე-17 საუკუნის ლიტერატურაში. ჩვეულებრივ სპინოზა წარმოდგენილი ყავთ, როგორც ადამიანი მეტად განყენებული ინტერესებით, რომელსაც არაფერი საამქვეყნო არ ესმოდა და ჰპოულობდა კმაყოფილებას წმინდა აბსტრაქტულ არსობათა განჭვრეტაში. ამ შემთხვევაში სრულებით გაუგებარია ის ბრწყინვალე ცოდნა ადამიანის ბუნებისა, რომელსაც მონშობს „ეთიკის“ მესამე და მეოთხე ნაწილები, მე-3 ნაწილის წინასიტყვაობაში სპინოზა ლაპარაკობს, რომ შეიძლება ბევრს გაუკვირდეს ადამიანთა აფექტების წმინდა ბუნებრივი თვალსაზრისით განხილვა ისე, როგორც განიხილება ობიექტური სხეულები. მორალურ სენტენციებს ადამიანის ბუნების ცოდნის გარეშე არა აქვს არავითარი ფასი, რამდენად ადამიანი არის ბუნების ნაწილი, მისი მოქმედება და ქცევა განისაზღვრება ობიექტურად, ბუნებრივი მოვლენებით და არა მისი ნებისყოფით, რომლის თავისუფლება უკვე უარყოფილი აქვს სპინოზას, იმისათვის, რომ გამოიწვიოს ადამიანის მოქმედების და მოქცევის შეცვლა, სრულებით გამოუსადეგარია მის ნებისყოფაზე ზემოქმედება, საჭიროა იმ პირობების შეცვლა, რომლებიც ინვევენ ამ მოქმედებას და ქცევას, ამიტომ არ უნდა გვეზიზღებოდეს და არ უნდა დავცინოდეთ ადამიანთა ქცევას, არამედ უნდა შევისწავლოთ და გავიგოთ იგი. ამიტომ ტრადიციული, ე. წ. Поучительная მორალი წარმოადგენს ს ა ტ ი რ ა ს ისევე, როგორც აბსტრაქტული სახელმწიფო რეალური პირობების შესწავლის გარეშე არის უ ტ ო პ ი ა. ადამიანის ბუნების ასეთ ღრმა

⁵⁸ „Этика“, 146.

⁵⁹ იხ. დამატება „ეთიკა“-ს I ნაწილზე, „Этика“, стр. 53, 54 და სხვ.

⁶⁰ იხ. ამის შესახებ „Этика“, стр. 132-139

გაგებად არ ასულა მე-17 საუკუნე. მხოლოდ მე-18 საუკუნის ფრანგმა მატე-რიალისტებმა განავითარეს მსგავსი პრინციპი (ადამიანი გარემოების შედეგია, მისი შეცვლისათვის უნდა შეიცვალოს თვით გარემო და ა. შ.).

სპინოზას აფექტების თეორიის ძირითადი ელემენტი არის თვითშენახვის (самосохранение) პრინციპი, ეს პრინციპი უდევს საფუძვლად როგორც სპინოზას მოძღვრებას მორალზე, ისე მის მოძღვრებას სახელმწიფოზე. ყოველი საგანი, რამდენადაც ის მიისწრაფება დარჩეს თავის არსებობაში („Этика“, стр. 153) ანდა, საგნის მისწრაფება დარჩეს თავის არსებობაში სხვა არაფერია, თუ არა მისი ნამდვილი აქტუალური არსება (იქვე, გვ. 15); ამაზე ეყრდნობა ყველა აფექტები, მაგ. სიამოვნების აფექტი გამოწვეულია ნივთით, რომელიც ხელს უწყობს ჩვენი არსებობის შენახვას, უსიამოვნების აფექტი კი დაკავშირებულია ისეთ ნივთთან, რომელიც ეწინააღმდეგება მას, ე. ი. მავნებელია. ეს პრინციპი ვრცელდება ესთეტიკაზედაც, „თუ მოძრაობა, მიღებული ნერვების მიერ შეგრძნობით წარმოდგენილი საგნებისაგან ხელს უწყობს ჯანმრთელობას მაშინ იმ საგნებს, რომლებიც წარმოიდგენენ მიზეზს ასეთი მოძრაობისა ეწოდება ლამაზი, წინააღმდეგ შემთხვევაში მათ ეწოდება უმზგავსო.“⁶¹

რამდენად აფექტი არის ორგანიზმის ბუნებრივი მდგომარეობა, მისი დაძლევა შეუძლია მხოლოდ მეორე აფექტს. ამიტომ, რათა დაიმორჩილოს აფექტების შემეცნება თვით უნდა იქცეს აფექტად. ამ გზით შესაძლებელია აფექტების დაძლევა შემეცნების საშუალებით, მაგრამ აფექტების დაძლევა სრულებით არ ნიშნავს საზოგადოდ მათ უარყოფას. ასეთი გაგება სპინოზას მოძღვრების დამახინჯება იქნებოდა. შემეცნება არ სპობს აფექტს, არამედ შეიცნობს მათ და მით გაარღვევს მათში მისაღებს და მიუღებელს, ე. ი. ისეთებს, რომლებიც სასარგებლოა ჩვენთვის და ისეთების, რომლებიც მავნებელია, ამიტომ „ეთიკა“-ს მე-5 ნაწილი რომელიც ეხება აფექტების დაძლევას შემეცნების საშუალებით, არ შეიცავს არავითარ მისტიციზმს და იდეალიზმს, როგორც ეს ზოგიერთებს ჰგონია.

როგორც აღნიშნული იყო, სპინოზას მორალი ემყარება თვითშენახვის პრინციპს. სპინოზა პირდაპირ აიგივებს ამ პრინციპს და სიკეთეს: „წარმოუდგენელია სიკეთე, რომელიც უწინარესია... ვიდრე მისწრაფება თავის არსებობის შენახვისადმი“. „ჩვენთვის აბსოლუტურად სიკეთის მიხედვით მოქმედება სხვა არაფერია, თუ არა მოქმედება, ცხოვრება და თავისი არსებობის შენახვა... მისწრაფება თავისი სარგებლობისაკენ გონების ხელმძღვანელობით;“⁶² აქედან სხვათა შორის უშუალოდ ჩანს, რომ გონება არ სპობს თვითშენახვის პრინციპს, პირიქით ემსახურება მას და იცნობს სწორედ იმ ეფექტებს, რომლებიც ხელს უწყობენ მას.

რამდენად თვითშენახვის პრინციპი გამოხატავს საგნების არსობას (იხ. მე-სამე ნაწილის მე-7 თეორემა) ყოველი ნივთის მოქმედება ამ მიმართულებით უნდა იყოს განუზღვრელი, ამიტომ ბუნებაში თავისთავად არც სიკეთეა და არც სიავი. „სიკეთეა ის რაც მარგებელია, სიავეა ის რაც მავნებელია“

⁶¹ „Этика“, стр. 60.

⁶² „Этика“, стр. 269, 270, 271.

ე ლ ი ა.⁶³ ჩვენ სიკეთეს ანუ სიავეს ვუნოდებთ იმას, რაც ხელს უწყობს ჩვენი არსებობის შენახვას, ან ხელს უშლის მას“.

რამდენადაც მისწრაფება თვითშენახვისადმი წარმოადგენს ნივთის ბუნებრივ არსებას, იმდენად ის საფუძვლად უდევს ე. ნ. ბუნებრივ უფლებებს. ბუნებრივ მდგომარეობაში ეს ბუნებრივი უფლება უშულოდ ემთხვევა ბუნებრივ ძალას, ვინაიდან ასეთ მდგომარეობაში მას არ აქვს შეზღუდვა. ამიტომ ასეთ მდგომარეობაში არაა არც სამართლიანობა არც უსამართლობა, არც დანაშაული და არც დასჯა⁶⁴. „ბუნებრივ მდგომარეობაში ყველა არსებობს ბუნების უმაღლესი უფლების მიხედვით და, მამასადამე ყველა ბუნების უმაღლესი უფლებები ახდენს მას, რაც გამომდინარეობს მისი ბუნების აუცილებლობიდან. ამიტომ თითოეული ბუნების უმაღლესი უფლებით მსჯელობს იმაზე თუ რა არის კარგი და რა არის ცუდი, თავისებურად ზრუნავს თავის სარგებლობაზე, შურს იძიებს თავისთვის და ცდილობს შეინახოს ის, რაც უყვარს, და გაანადგუროს რაცა სძულს („Этика“, стр. 287). ძნელი არ არის აქედან მოვნახოთ სპინოზასა და ჰობსისაზრთა მსგავსება ბუნებრივ მდგომარეობაში არსებობა (Bellum Omnium contra omnes) ბრძოლა ყველასი ყველას წინააღმდეგ; მაგრამ შემდეგ დავინახავთ მათი აზრების სხვაობასაც. სხვათა შორის საინტერესოა ხაზი გაუსვათ აქ იმ გარემოებას, რომ სპინოზას ესმის - აკუთრება არა როგორც ბუნებრივი მდგომარეობის გამოხატულება, არამედ როგორც მოქალაქეობრივი მდგომარეობის შედეგი. „ბუნებრივ მდგომარეობაში არავინ არ არის ყველას მიერ აღიარებული მფლობელი რომელიმე ნივთისა და ბუნებაში, არ არის არაფერი ისეთი, რომელზედაც ითქმოდეს რომ ეს არის საკუთრება ამ და ამ კაცის და არა სხვისი“⁶⁵. რა თქმა უნდა, ზედმეტია ლაპარაკიც იმაზე, რომ სპინოზას არ ჰქონდა წარმოდგენა საწარმოო ურთიერთობაზე, მაგრამ იმ დროისთვის ესეც გენიალური აზრია.

როგორ ხდება გადასვლა ამ ბუნებრივ მდგომარეობიდან მოქალაქეობრივ მდგომარეობაზე, ე. ი. სახელმწიფოზე. ჰობსის თეორიით, როგორც ვიცით, ეს ხდება ხელშეკრულებების მეოხებით. სპინოზამაც მიიღო არსებითად ეს ხელშეკრულების თეორია, მაგრამ თუ ჰობსისთვის ხელშეკრულებას აქვს რაციონალური საფუძველი, სპინოზასათვის კი მას აქვს ბუნებრივი საფუძველი, ამიტომ თუ ჰობსის მიხედვით სახელმწიფო ნიშნავს ბუნებრივი საფუძვლის მოსპობას, სპინოზასათვის კი მხოლოდ შეზღუდვას. „როგორ შეეძლოთ შეეკრათ ურთიერთ ვალდებულება და ქონოდათ ურთიერთ ნდობა ადამიანებს, რომელნიც აუცილებლად განიცდიან აფექტების გავლენას... ცხადია... იქიდან, რომ ყოველი აფექტი შეიძლება განსაზღვრული იყოს მხოლოდ მეორე აფექტით, უფრო ძლიერით და მისი მოწინააღმდეგით და რომ ყოველი თავს იკავებს სხვისათვის ცუდის მიყენებისაგან იმის შიშით, რომ თვითონ უფრო ცუდი არ მოუვიდეს. ასეთ პირობებში საზოგადოებას შეუძლია განმტკიცდეს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ის მიითვისებს თითოეულის უფლებას, შური იძიოს თავისთვის და იმსჯელოს იმაზე, თუ რა არის კარგი

⁶³ იხ. „Этика“, გვ. 241-245-255-285.

⁶⁴ იხ. „Этика“, стр. 289.

⁶⁵ Этика, стр. 289.

და რა არის ცუდი: ამიტომ მას უნდა ჰქონდეს უფლება დაანესოს ცხოვრების საერთო ხასიათი და აგრეთვე კანონები და განამტკიცოს ისინი არა გონების საშუალებით, ვინაიდან გონებას არ შეუძლია შეზღუდოს აფექტები, არამედ მუქარის საშუალებით. ასეთი საზოგადოება დამყარებული თვითშენახვის და ხელისუფლების კანონებზე, იწოდება ს ა ხ ე ლ მ ნ ი ფ ო დ, ხოლო ადამიანები, რომლებიც იმყოფებიან მისი უფლების ქვეშ მოქალაქენი.⁶⁶ მე მოვიყვანე ეს გრძელი ციტატა იმისათვის, რომ ცხადმყოფი იყოს, თუ როგორ ღრმად ესმოდა სპინოზას სახელმწიფოს ბუნება. გონებას არ შეუძლია შეზღუდოს აფექტი (მისწრაფება თვითშენახვისაკენ), მას ზღუდავს მხოლოდ უ ფ ლ ე ბ ა, რომელიც უკვე გახდა ს ა ხ ე ლ მ ნ ი ფ ო უფლება, ანუ ხ ე ლ ი ს უ ფ ლ ე ბ ა. რას წარმოადგენს ეს უკანასკნელი ჰობსის და რ უ ს ო ს თვალსაზრისით – ბუნებრივ უფლებების აბსოლუტურ გამორიცხვას; სპინოზას აზრით – მის განსაზღვრას. მაშასადამე სპინოზას აზრით სახელმწიფო ეყრდნობა ბუნებრივ საფუძვლებს.

ამრიგად თუ ჰობსმა დაიყვანა სახელმწიფო საერთო რაციონალურ საფუძველზე და ახადა მას ღვთაებრივი სამოსელი, რომელშიაც ის იყო გახვეული ფეოდალური არისტოკრატის მიერ (და ეს იყო ჰობსის დროისათვის უდიდესი რევოლუციონური ნაბიჯი), სპინოზა კიდევ უფრო შორს მიდის და სახელმწიფო დაჰყავს ბუნებრივ საფუძვლებზე. ამით სპინოზა ასაბუთებს იმ ბუნებრივი უფლებების პრინციპს, რომელიც რევოლუციონურ ბურჟუაზიის credo იყო მაგალ. საფრანგეთის დიდ რევოლუციაში.

მაგრამ თუ ხელისუფლება არის მხოლოდ განსაღვრა ბუნებრივი უფლებისა, მან არ უნდა გამოიწვიოს საზოგადოების რომელიმე წევრის, ან მისი ჯგუფის მიერ უფლების სავსებით დაკარგვა, სხვანაირად, ბუნებრივი უფლების შეზღუდვა უნდა იყოს ურთიერთ ხასიათისა და არ უნდა დაარღვიოს თანახმობა მოქალაქეებს შორის. აქედან მართვა-გამგეობის ყველაზე უკეთესი ფორმა, რომელიც უპასუხებს მოქალაქეობრივი საზოგადოების ბუნებრივ საფუძვლებს არის დემოკრატიული ფორმა. ამ ფორმას ასაბუთებს „თეოლოგიურ-პოლიტიკური ტრაქტატი“, რომელიც აუცილებლად გამოხატავდა სპინოზას დამთავრებულ აზრებს, რამდენადაც ის იწერებოდა „ეთიკა“-ს წერის დროს და პარალელურად. „მე საკმარისი გარკვეულობით განვაფიქრებ დემოკრატიული ფორმის მართვა-გამგეობის საფუძვლები და განსაკუთრებით მინდოდა ლაპარაკი ამ ფორმაზე იმიტომ, რომ ის, ჩემი შეხედულებით, ყველაზე უფრო ეთანხმება ბუნებას და ყველაზე ადრე აღწევს თავისუფლებას, რომელიც მინიჭებული აქვს ბუნებას ყოველი პიროვნებისათვის, ვინაიდან აქ არავინ არ გადასცემს თავის ბუნებრივ უფლებას სხვა პიროვნებას იმისათვის, რომ შემდეგ თვითონ დაკარგოს ყოველგვარი მონაწილეობა საზოგადოებრივ თათბირებში, და გადასცემს მას მთელი საზოგადოების უმრავლესობას, რომლის ნაწილს თვითონ შეადგენს. ამ ხელისუფლების დროს ყველა რჩება თანახმობით, როგორც უნინ, ბუნებრივ მდგომარეობაში. ამიტომ მე შეგნებულად შევჩერდი მხოლოდ ამ ერთი სახელმწიფოებრივი ფორმის გამოკვლევაზე...

⁶⁶ „Этика“, стр. 288.

ვინაიდან მე ვაპირებდი ლაპარაკს თავისუფლების მნიშვნელობაზე სახელმწიფოში“.

რა თქმა უნდა ამ თანაფარდობას და თავისუფლებას არაფერი საერთო არა აქვთ სოციალიზმთან, როგორც ამას ფიქრობენ მოდერნისტები ფილოსოფიის ისტორიაში (მაგ. დებორინი), ვინაიდან ისინი გამოხატავდნენ თავისუფალი კონკურენციის სტადიაზე მყოფ კაპიტალიზმის მოთხოვნილებას.

თუ შემდგომ „პოლიტიკურ ტრაქტატში“ სპინოზამ შეცვალა აზრი მართვა-გამგეობის ფორმაზე და შეჩერდა (თუმცა არა საკმარისი გარკვეულობით) ერთგვარ ჰიბრიდულ ფორმაზე, დემოკრატიულ-მონარქიაზე, ეს იმით როდი აიხსნება, თითქოს სპინოზამ შეცვალა აზრი თავისუფლების მნიშვნელობაზე, არამედ, იმით რომ მთელ რიგ გარემოებებმა (მაგ. დემოკრატიული ბელადის, ოჰან-დევივიტის და მისი ძმის მხეცური მკვლელობა მასების მიერ და ანალოგიური საშიშროება თვით სპინოზას მიმართ) დააეჭვიანეს სპინოზა იმაში, თითქოს ოდესმე ამაღლებულიყო დემოსი თავისი ბუნებრივი უფლების შეგნებისა და მისი რაციონალური გამოყენების სიმაღლემდე.

აღნიშნულიდან საკმარისად ჩანს, თუ როგორ ღრმად ესმოდა სპინოზას სახელმწიფოს ბუნება, მისი წარმოშობისა და არსებობის რეალური საფუძვლები. მაგრამ რამდენადაც მას არ შეეძლო ამაღლებულიყო საწარმოო დამოკიდებულების გასაგებად, ცხადია, სახელმწიფოს სოციალური არსი უნდა დაეყვანა ბუნებრივ ბიოლოგიურ საფუძვლებამდე. საზოგადოთ უნდა აღინიშნოს, რომ როცა საკითხი საზოგადოებრივ ცხოვრების სფეროს ეხება, სპინოზა იჩენს გარკვეული ისტორიზმის ალღოს. განსაკუთრებით აშკარად ჩანს ეს რელიგიის საკითხებში.

* * *

გადავდივარ რა მოკლედ სპინოზას შეხედულებებზე რელიგიის საკითხებში. უნდა აღვნიშნო, რომ ის აქ იმდენად საინტერესო და ორიგინალურია, იმდენად გაუხსნრო თავის საუკუნეს, რომ მეტად საინტერესო და საჭიროც არის ამ თემის სპეციალური დამუშავება. ამ მხრივ ჩვენ ძალიან მცირე გვაქვს გაკეთებული, მე მგონია ამ ამოცანას ჩვენ შევასრულებთ, ვინაიდან სპინოზას მემკვიდრეობაზე მუშაობა არ უნდა ამოიწეროს, ერთი, თუნდაც საიუბილეო, საღამოთი.

სპინოზასათვის მისი საკითხმა ჩვენში ეჭვი არ უნდა გამოიწვიოს. უკვე 1. ღმერთის პერსონიფიკაციის უარყოფა, 2. მექანიკური დეტერმინიზმის მტკიცედ გატარება და 3. აქედან გამომდინარე ნებისყოფის თავისუფლების უარყოფა საკმარისი იყვნენ რელიგიასთან მწვავე კონფლიქტისათვის. პირველი ეწინააღმდეგება დოგმატს ღმერთის გააღამიანების შესახებ (вочеловечение), მეორე უარყოფს სასწაულების შესაძლებლობას და მესამე კი დოგმატს ცოდვილობის (грехопадение) და მოტევეების (искупление) შესახებ.

მაგრამ სპინოზამ დაისახა სპეციალური ამოცანა რელიგიის კრიტიკისა და ამით გაუხსნრო თავის ეპოქას თითქმის ერთ-ნახევარ საუკუნით. მანამდე სწორედ რელიგიის კრიტიკის ცდა არ იყო მოცემული და კმაყოფილდე-

ბოდნენ კომპრომისით, რელიგიის და მეცნიერების სფეროების გამყოფით (ასე შევბოდნენ დეკარტე, ბეკონი და სხვ.). მხოლოდ ჰობსმა გააკრიტიკა ზოგადად რელიგია, ვინაიდან პრინციპიალურად უარყო რელიგიის საფუძველი – სულიერი სუბსტანცია – ღმერთი.

რომ გავანადგუროთ რელიგია, საჭიროა გავანადგუროთ მისი საფუძველები. ძირითადი მისი საფუძველი არის ღმერთი. თავის დროზე (საშუალო საუკუნეებში) თეოლოგია ცდილობდა მეცნიერების საფუძვლის – ბუნების განადგურებას – მისი გაღმერთებით, მისი თეოლოგიზაციით. სპინოზამ დაისახა სწორედ სანინალმდეგო ამოცანა, მან გაანადგურა ღმერთი მისი ნატურალიზაციით. ეს არსებითად რელიგიის მოსპობას ნიშნავს, ვინაიდან რელიგიას უკვე არ რჩება ობიექტი. ეს ამოცანა შეასრულა სპინოზამ თავის „თეოლოგიურ პოლიტიკურ ტრაქტატში“.

მაგრამ არსებობენ კიდევ რელიგიური საბუთები, რომლებიც ითვლებიან ღმერთის უშვალო სიტყვად (откровение). შეგვიძლია ვიფიქროთ: რაკი ღმერთი არსებითად უარყოფილია, არ შეიძლება არსებობდეს მისი სიტყვა. მაგრამ შედეგი შეიძლება იქცეს საფუძვლად. თუ ჩვენ ვერ გამოვამჟღავნებთ ე. წ. საღვთო წერილს და არ დავამტკიცებთ მის სიცრუეს, მაშინ ის იქნება საფუძველი (თუმცა არა პირდაპირი) ღმერთის არსებობისა. ამიტომ მეორე ძირითადი ამოცანა მდგომარეობს საღვთო წერილის მხილებაში. მისი მხილება მდგომარეობს იმის დამტკიცებაში, რომ ის არის არა ღმერთის, არამედ ადამიანის საბუთი. ამ მეორე ამოცანასაც ასრულებს თეოლოგიურ-პოლიტიკური ტრაქტატი და სწორედ ამ საკითხში გამოიჩინა სპინოზამ ის ისტორიულ-კრიტიკული მიდგომა, რომელიც მას აყენებს ერთ-ნახევარ საუკუნით მის შემდეგ არსებულ დ. ფრ. შტრაუსთან. რა შედეგები მოგვცა ამ კრიტიკაში? სულ მოკლეთ.

როგორც ძველი ისე ახალი აღთქმა (завет) არის ისტორიული, ადამიანური საბუთები. ძველი აღთქმა წარმოადგენს უძველესი ებრაული მწერლობის ძეგლებს, შემდგომ ისტორიკოსების მიერ გადამუშავებულს, ამიტომაც, მიუხედავად თეოლოგების ათასნაირი ახსნისა, მასში მეტად ძლიერი შინაგანი წინააღმდეგობანი არსებობენ. ე. წ. ათი მცნება (заповедь), რომელიც თითქოს ღმერთმა გადასცა თავის ამორჩეულ საზოგადოებას მოსეს მეშვეობით, სხვა არაფერს წარმოადგენენ, ვიდრე უძველეს ებრაელთა სახელმწიფოს კანონების ნაწილობრივ და აბსტრაქტულ გამოხატულებებს: თვით მოსე არ ყოფილა არავითარი წინასწარმეტყველი, ის იყო სახელმწიფო პირი და კანონმდებელი. რაც შეეხება ე. წ. ახალ აღთქმას, ისიც ისტორიული დოკუმენტია. მოციქულები იყვნენ პოლიტიკური მოღვაწენი, რომლებიც განსაზღვრულ პრაქტიკულ პოლიტიკურ მიზნებისათვის ეწეოდნენ სათანადოდ პროპაგანდას, რაც შეეხება სასწაულებს, ისინი შეუძლებელნი არიან, რამდენადაც ყველგან ბატონობს აუცილებლობა და მექანიკურ-მიზეზობრივი კავშირი. ამიტომ ის სასწაულები, რომლებიც აღწერილი არიან, როგორც ძველ, ისე ახალ აღთქმაში, დამახინჯებულად გამოხატავენ ისეთ მოვლენებს, რომლებიც მართლა ინვესტირდნენ ძველების გაოცებას, რამდენადაც მათ არ იცოდნენ მისი შინაარსი და

გამომწვევი მიზეზები.

ამრიგად თქვენ ხედავთ, თუ როგორ დასკვნამდე მივიდა სპინოზა. და არა მარტო მივიდა. საჯაროდ გამოთქვა კიდეც, მიუხედავად იმისა, რომ მისი დროინდელი რეაქცია იყო საკმარისად ძლიერი და საშიში. ამის შემდეგ თუ სპინოზამ კიდეც დატოვა რელიგია, როგორც პრაქტიკულად გამოსადეგი მასებისათვის, ეს მხოლოდ იმით შეიძლება აიხსნას, რომ, როგორც ზემოდ აღვნიშნეთ, მასებმა დე-ვიტის მხეცური მკვლევლობით და სხვებით დაიმსახურეს სპინოზაში ცუდი რეპუტაცია და მან დაუშვა რელიგია მათ შემკავებელ ძალად.

* * *

ამით მე ვამთავრებ ჩემს მოხსენებას სპინოზას ფილოსოფიის შესახებ. ცხადია, ერთ მოხსენებაში მე ვერ ამოვწურავდი ისეთ გრანდიოზულ სისტემას, როგორცაა სპინოზას ფილოსოფია. მოცემულ ანალიზიდან ცხადი უნდა იყოს სპინოზას ფილოსოფიისმატიერიალისტური ხასიათი, მაგრამ ამავე დროს ის მეტაფიზიკური ფილოსოფია, რაც ნიშნავს მთელ რიგ შინაგან წინააღმდეგობას და გარღვევებს, რაც ზემოთ აღნიშნული იყო. თანმიმდევარი შეიძლება იყოს მხოლოდ დიალექტიკური მატერიალიზმი. ამიტომ მარქსმა და ენგელსმა დაახასიათეს სპინოზას სუბსტანცია, როგორც „მეტაფიზიკურად გადაბრუნებული ბუნება მის გათიშვაში (отрванность) ადამიანისაგან“ (წმინდა ოჯახიდან) და აღნიშნავს, რომ მე-18 საუკუნის მატერიალისტებმა სხვებთან ერთად დასძლიეს სპინოზას მეტაფიზიკაც.

როგორც მე ვცდილობდი დამემტკიცებია ჩემს მოხსენებაში, ყველა წინააღმდეგობანი სპინოზას ფილოსოფიისა დაფუძნებულია მის მეტაფიზიკურ მეთოდზე. აქედან ცხადია თუ რა დიდს შეცდომას სჩადიან მოდერნისტები ამხ. დებორინის ჯგუფიდან, როცა აცხადებენ სპინოზას დიალექტიკოს მატერიალისტად, მაგრამ არა ნაკლები შეცდომა იქნება ვუნოდოთ სპინოზას იდეალისტი. პირველი შეცდომა მომდინარეობს უმთავრესად პლესანოვისაგან, რომელმაც მარქსიზმი გამოაცხადა სპინოზიზმის ერთ-ერთ გვარად ან სახესხვაობად. ეს შეცდომა მით უფრო შეუწყნარებელია, რომ ის ერთი მეორეს ურევს მეტაფიზიკასა და დიალექტიკას. პლესანოვს ეგონა, რომ სპინოზას მიერ გადაჭრა აზრისა და განფენილების დამოკიდებულებისა ემთხვევა მარქსისტულ გადაჭრას. ამ შემთხვევაში მან მიაქცია ყურადღება მათი ერთი მეორემდე დაუყვანელობას, რაც მართლა აერთიანებს მარქსიზმსა და სპინოზიზმს, მაგრამ მან სწორედ სპილო გაუშვა მხედველობიდან, სახელდობრ დიალექტიკა, ისტორიზმი. აზრის და მატერიის უშუალო დაუყოვნებლობა სრულებით არ ნიშნავს მათ ისტორიულ დაუყოვნებლობას, ვინაიდან აზროვნება ისტორიულად წარმოიშვა მატერიაში (და არა მატერიისაგან). სპინოზას მეტაფიზიკა კი, როგორც ეს იყო აღნიშნული, უარყოფს ყოველგვარ ისტორიზმს და ამიტომ მისთვის აზროვნება ისეთივე მარადიული და წარმოუშობელი არსებაა, როგორც განფენილობა.

მეორე შეცდომა ახასიათებს განსაკუთრებით ჩვენს საბჭოთა მექანისტებს (აკსელროდი, ვარიაში და სხვ.) და გამოხატავს ბურჟუაზიული ფილოსოფი-

ის ისტორიის გავლენას. ბურჟუაზიულ ფილოსოფიის ისტორიას არ შეუძლია საერთოდ ობიექტური შეფასება ამა თუ იმ ისტორიული სისტემისა და მასადაამე უნდა დაამახინჯოს სპინოზაც.

თავის რეაქციონურობის დროს ბურჟუაზია ან მთლად ზურგს აქცევს თავის ისტორიულ წინაპრებს ან ასწორებს მათ იმ მიმართულებით, რომ გამოიყენოს დღევანდელი თავის ინტერესებისათვის. ისეთი დიადი წინაპრისთვის, როგორცაა სპინოზა, ზურგის მიქცევა შეუძლებელია, რჩება მისი დამახინჯება და ამ მიმართულებით დიდი ხანია მუშაობს ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ისტორია. მაგრამ რითი უნდა აიხსნებოდეს ის გარემოება, რომ უშუალოდ სპინოზას გარდაცვალების შემდეგ მისი ფილოსოფია მიეცა ერთგვარ „მივიწყებას“, მიუხედავად იმისა, რომ ის გამოხატავს ბურჟუაზიული კლასის ინტერესებს. მე მგონია, რომ ამის მიზეზი ისაა, რომ სხვადასხვა მიზეზების გამო, რომელთა აღწერას აქ არ შევუდგები, სპინოზას შემდეგ ფილოსოფიური ჰეგემონია გადავიდა კონსერვატიულ გერმანიაში და მის საკარო (придворный) ფილოსოფოსებს, როგორც იყო მაგ. ლეიბნიცი, არ შეეძლოთ სპინოზას ფილოსოფიის შეფასება, გერმანიის ბურჟუაზია საამისოთ არ იყო მომნიშვნელოვანი. მაგრამ თვით ჰოლანდიაში, სადაც კაპიტალიზმი უკვე განვითარებული იყო, სპინოზას ჰყავდა ბევრი ფანატიკური მიმდევარი და მეგობარი, მასთან მინერ-მონერაში იყვნენ ეპოქის საუკეთესო მეცნიერული მოღვაწენი.

წინა რევოლუციონურ ხანებში უკვე თვით გერმანიის ბურჟუაზია უბრუნდება სპინოზას. სრულებით არაა შემთხვევითი, რომ სპინოზას „აღმოჩენა“ წილად ხვდა გერმანიის განმანათლებლების მამამთავარ ლესინგს. მას შემდეგ სპინოზა იპყრობს ყურადღებას. მასზე გულმოდგინედ მუშაობს ფიხტე, მისგან ძალიან ბევრს სესხულობენ, როგორც შელინგი, ისე განსაკუთრებით ჰეგელი, ფეიერბახის ფილოსოფია არსებითად სპინოზას ფილოსოფიის აღორძინებაა მის ნამდვილ შინაარსში, მხოლოდ სხვა (სენსუალისტურ) ფორმაში. ფრანგ მატერიალისტებში კიდევ უფრო ადრე შეითვისეს სპინოზას ფილოსოფიის ძირითადი იდეები, თუმცა იბრძოდნენ მისი მეტაფიზიკის წინააღმდეგ, მაგრამ იმისდა მიუხედავად, თუ როგორის თანდათანობით ბურჟუაზია უფრო და უფრო რეაქციონური ხდება, ის ამახინჯებს სპინოზას ფილოსოფიას. თქვენთვის ნაცნობ მიზეზის გამო მე ვერ შევჩერდი დღეს სპინოზას ფილოსოფიის სხვადასხვაგვარ ინტერპრეტაციის საკითხზე, მაგრამ ერთი რამ ცხადია, რომ მხოლოდ მარქსიზმს შეუძლია გაიგოს და ისტორიულად შეაფასოს სპინოზას ფილოსოფია, მხოლოდ მას შეუძლია საზოგადოდ კრიტიკულად ჩაიბაროს ისტორიული მემკვიდრეობა. მარქსიზმის მატერიალისტურ წინამორბედებს შორის სპინოზას უკავია ისტორიულად განსაზღვრული საპატიო ადგილი.

ბურჟუაზიული ქვეყანა, რომელიც აუცილებლად აღნიშნავს დღევანდელ დღეს დიდი გარეგნული პათოსით, ვერ გამოიხატავს სპინოზასთვის ისტორიულ ადგილს, ვინაიდან ის დღევანდელ ეტაპზე იძულებულია ზურგი აქციოს თავის საკუთარ ისტორიას, ამიტომ ის შეეცდება გამოიყენოს სპინოზა თავისი დღევანდელი ინტერესებისთვის და ამისათვის ის უფრო დაამახინჯებს მას, როგორც ის შეეცადა ჰეგელის ფილოსოფიის გამოყენებას თავისთვის და ამის-

ათვის გადააქცია უკანასკნელი ფაშიზმის ფილოსოფოსად.

მაგრამ თვით ბურჟუაზია მალე ჩამოვა ისტორიული სცენიდან, მისი დღეები დათვლილია. სპინოზას ფილოსოფია კი, მისი გრანდიოზულობით, და უშიშარი დასკვნებით, უზრუნველყოფს თავისი ავტორისათვის საპატიო ადგილს უდიდეს მოაზროვნეთა შორის, რომლებმაც წინ წასწიეს კაცობრიობის აზროვნების განვითარება.

ჟურნ. „მნათობი“, 1932, №10-12.

ეგრეთწოდებული რეფორმიზმული მატიერიალიზმის შესახებ¹

როი ვუდ სელარსი

როი ვუდ ს ე ლ ა რ ს ი თვალსაჩინო ფიგურაა თანამედროვე ამერიკულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში. მისი ფილოსოფიური ევოლუცია დამახასიათებელია ამერიკელ ფილოსოფოსთა გარკვეული ჯგუფისათვის (სანტაიანა, პერი, დრეიკი და სხვ.), რომელიც ერთ დროს აჰყვა პრაგმატიზმის (ჯემსი, დიუი და სხვ.) ბრძოლას აბსოლუტური იდეალიზმის წინააღმდეგ, მაგრამ ვერ დააკმაყოფილა თვით პრაგმატიზმმა, როგორც ემპირიული იდეალიზმის ერთ-ერთმა სახესხვაობამ და რეალისტური გზების ძიება დაიწყო. „თუმცა ყოველთვის განვიცდიდი სიმპატიას აბსოლუტური იდეალიზმის წინააღმდეგ, პრაგმატიზმის საერთო ბრძოლის მიმართ, მე არასოდეს შემეძლო მიმელო ჩიკაგოს სკოლის ტენდენცია სოციალური ცნობიერებისაკენ“, წერდა სელარსი 1930 წელს თავისი ფილოსოფიური კრედოს ავტობიოგრაფიულ შესავალში.² აბსოლუტურ იდეალიზმს ამერიკაში ჰქონდა თუმცა ხანმოკლე, მაგრამ ინტენსიური ცხოვრება. ის იყო გვიანდელი ინგლისური ჰეგელიანიზმის (ბრედლი) ამერიკული გამოხმაურება ცნობილი ფილოსოფოსის როისის მეთაურობით. აღმავლობაში მყოფ ამერიკულ იმპერიალიზმს ვერ აკმაყოფილებდა გარეგნულად თუმცა მეტად აქტიური, მაგრამ შინაარსულად იმპონენტური აბსოლუტური იდეალიზმის ფილოსოფია. მის განსაკუთრებულ აქტივობას მსოფლიო ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ასპარეზზე იდეოლოგიურად უფრო უპასუხებდა პრაგმატიზმი, რომელმაც „მეტაფიზიკის“ სახელწოდებით უკუაგდო ონტოლოგიური პრობლემები და ჭეშმარიტება პრაქტიკულ მოქმედების სფეროში მოაქცია. აღსანიშნავია, რომ XX საუკუნის პირველი მეოთხედის ამერიკული ფილოსოფიის თითქმის ყველა თვალსაჩინო წარმომადგენელმა ამა თუ იმ ზომით ხარკი გადაუხადა პრაგმატიზმს, რომელიც ერთ დროს ამერიკის ფილოსოფიურ დროშად იქცა. ინტერესს არაა მოკლებული ის გარემოებაც, რომ 30-ანი წლების მძლავრმა რეაქციამ პრაგმატიზმის წინააღმდეგ ეს უკანასკნელი საბოლოოდ ვერ დაამარცხა. პირიქით, მეორე იმპერიალისტური ომის პერიოდში, როდესაც ყველაზე უფრო გარკვეულად იგრძნო ამერიკულმა იმპერიალიზმმა თავისი ძალა, პრაგმატიზმი კვლავ პოულობს აღორძინებას და ზოგი მისი წარსული მონიწიანადმდეგის მხრივაც, მაგ. ჰოკინგი, შელდონი და სხვა (იხ. Sheldon „Americans progressive philosophy“; Hockeng, „Lectures on recent trends of american philosophy“) აღიარებულია ამერიკის წვლილად მსოფლიო ფილოსოფიურ აზროვნებაში. მართალია, პრაგმატიზმის აღორძინება ხდება მისი ერთგვარი გადამუშავებისა და შესწორების საფუძველზე, მაგრამ თვით ფაქტი მისი ასეთი ცხოველუნარიანობისა მოწმობს, რომ ის ყველაზე დამახასიათებელი მიმართულებაა ამერიკულ ფილოსოფიურ

¹ მოხსენება წაკითხული მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის სამეცნიერო სესი-აზე 1946 წლის 21 დეკემბერს.

² იხ. „Contemporary American philosophy“, vol. II, p. 263.

აზროვნებაში.

ეს იმას როდი ნიშნავს, თითქოს პრაგმატიზმი აკმაყოფილებდეს ამერიკის სულიერი ცხოვრების ყველა მხარის მოთხოვნილებას. რეაქცია მის წინააღმდეგ გრძელდება ორი მიმართულებით: ერთის მხრივ ამერიკული იმპერიალისტური ბურჟუაზიის „მდაბიო“ და უხემ პრაქტიკას მსოფლიოში ეკონომიკური და პოლიტიკური ბატონობის მოსაპოვებლად უსათუოდ ესაჭიროება იდეალური ნილაბი; მეორეს მხრივ მეცნიერების განვითარების უდავო ფაქტი და აგრეთვე თვით ამ განვითარების მეთოდოლოგიური მოთხოვნილება აყენებს საკითხს ნამდვილად ობიექტურ-რეალისტურ მსოფლმხედველობის შესახებ. როი ვუდ სელარსი ეკუთვნის ამერიკელი ფილოსოფოსების სწორედ იმ ჯგუფს (სანტაიანა, პერი და სხვ.), რომელიც ამ უკანასკნელ ტენდენციას გამოხატავს. მეც, ამიტომ ვსცანი საჭიროდ შემეჩერებინა თქვენი ყურადღება სელარსის ფილოსოფიურ შეხედულებებზე.³

თვით ს ე ლ ა რ ს ი მონიშნავს, რომ მისი ფილოსოფიური შეხედულება ვითარდებოდა მეცნიერების განვითარების გასწვრივ. „მე დავინყე, წერს სელარსი, საგნებზე ჩემი საკუთარი შეხედულების შემუშავება დაკავშირებით იმ კურსთან, რაც მე ავიღე მეცნიერების ფუნდამენტალური ცნებების მიმართ. ამრიგად ჩემი მეთოდი დაინყო ნატურალისტური რეალიზმით და თანდათანობით ვითარდებოდა იმისკენ, რასაც მე ვუნოდე მეცნიერული რეალიზმი“.⁴ ამ თვალსაზრისით უდგება სელარსი ფილოსოფიის ისტორიასაც. „მიუხედავად ჩემი აღფრთოვანებისა პლატონის მიმართ, მე არ შემეძლო არ მიმეჩნია ის ნიჭიერ დამცველად ბერძნული აზროვნების იმ მანკიერი ხაზისა, რომელმაც გაუხსნა გზა დუალიზმსა და მისტიციზმს. ჩემი სიმპატიები უფრო არისტოტელესკენ იყო, რომელიც ცდილობდა მტკიცედ დაყრდნობოდა ნიადაგს“.⁵

მეცნიერების მეთოდოლოგიის პრობლემატიკას არ შეეძლო არ მიეყვანა სელარსი ძირითად გნოსეოლოგიურ პრობლემამდე; „თავიდანვე ჩემი ყურადღების ფოკუსი მოექცა სულის და სხეულის პრობლემაში, როგორც გადამწყვეტში და მე, მალე დავინახე, რომ მისი გადაჭრა შეუძლებელია შემეცნების თეორიის დაუფლების გარეშე“ (ibid.). ჯემსის „ფსიქოლოგიის პრინციპების“ ზეგავლენით მან ეს პრობლემა უფრო ემპირიულ-ფსიქოლოგიურ სფეროში მოაქცია, ვიდრე გნოსეოლოგიურში. ამის შედეგი იყო ე.წ. კრიტიკული რეალიზმი, რომელიც მხოლოდ ცდა იყო ემპირიული იდეალიზმის დაძლევისა, მაგრამ არა თვით და-

³ მე აქ არ შევჩერდები სელარსის პოლიტიკურ მოძღვრებაზე. საკმარისია აღინიშნოს, რომ „ჰუმანიზმის“ სახელწოდებით ის არსებითად ბურჟუაზიულ დემოკრატიზმის ფილოსოფიური დასაბუთების ცდას ეწევა. რამდენად შეიძლება ვიმსჯელო ჩემთვის მისანვლოში მასალის მიხედვით, სელარსი ეკუთვნის ამერიკული იდეოლოგიის არა რეაქციულ, არამედ ლიბერალურ-პროგრესიულ ფრთას ერთგვარი უტოპიური განხრით. მოვუსმინოთ თვით სელარსს: „მე ვამჩნევდი სოციალური პრობლემების გაუგებლობას და მოუწყობლობას, შოვნის ინსტინქტის მუდმივ ღლეჯას. რა თქმა უნდა, მე მარტო ეს არ შემიმჩნევია, ვინაიდან ამერიკულ ცხოვრებას ბევრი წარმტაცი მხარე აქვს... გავცანი რა ლიტერატურას სოციალური რეფორმის შესახებ, მე აუცილებლად ნავაწყდი მსოფლიო გაქანების მქონე სოციალისტურ მოძრაობას. მე შევეცადე გამერკვია, რა არის მარქსიზმში დასაფასებელი. ამის შედეგი იყო ჩემი „დემოკრატიის ახალი ნაბიჯი“, რომელიც საკითხის უფრო ინგლისური ყაიდის გაშუქებას უახლოვდება. ის ხაზს უსვამს ისეთი სოციალური ექსპერიმენტების ღირებულებას, როგორცაა კოოპერაცია და მოგების გაზიარება, მემკვიდრეობის შეზღუდვა და მუშაკთა მზარდი მონაწილეობა“.

⁴ „Contemporary American philosophy“, vol. II, p. 263.

⁵ Op. cit. p. 265.

ძლევა, რადგან თუმცა კრიტიკული რეალიზმი ხაზს უსვამდა, რომ შემეცნების საგანი ცნობიერებაში მოცემულობით არ განისაზღვრება და მიუთითებს ცნობიერების გარეთ, ის არ იძლეოდა იმის განსაზღვრას, თუ რა არის ეს ცნობიერების გარეშე მყოფი საგანი.⁶

ჩემს მიზანს არ წარმოადგენს ს ე ლ ა რ ს ი ს ფილოსოფიური ევოლუციის დეტალური განხილვა, მაგრამ ინტერესს მოკლებულად არ მიმაჩნია მოკლედ დალაგება იმ შეხედულებათა სისტემისა, რომელსაც ავტორი იზიარებდა 30-იან წლებში რეალიზმის და ნატურალიზმის სახელწოდებით და რომელიც უშუალო საფეხურია „რეფორმირებული მატერიალიზმისაკენ“. ეს მით უფრო საჭიროა, რომ თვით „რეფორმირებულ მატერიალიზმში“ შეჭრილია კრიტიკული რეალიზმის მემკვიდრეობა, რაც განსაზღვრავს ამ მატერიალიზმის შეზღუდულობას და არათანმიმდევრობას.

თვით სათაური იმ წერილისა, რომელიც სელარსმა დაწერა ფილოსოფიური კრებულისათვის „Contemporary American philosophy“, როგორც გამოხატულება მისი „ფილოსოფიური კრედოსი“ („რეალიზმი, ნატურალიზმი, ჰუმანიზმი“), მეტად დამახასიათებელია; როგორც ამ წერილის შინაარსის მოკლედ დალაგება დაგვანახებს, ავტორის კონცეპცია ამ პერიოდში შეიძლება დავანახაოთ, როგორც საბუნებისმეტყველო მეცნიერული მატერიალიზმი.

ავტორი ილაშქრებს აგნოსტიციზმის წინააღმდეგ. ის პირდაპირ აღნიშნავს, რომ „შემეცნება არის ფაქტი, რომლის მხოლოდ ახსნას და ინტერპრეტაციას ეძებს შემეცნების თეორია“.⁷ მას არ სწამს აგრეთვე აპრიორიზმი და განიხილავს ლოგიკურ კატეგორიებს, როგორც შემეცნების განვითარების შედეგს; თვით საგნობრიობის (thinghood), როგორც ობიექტის, კატეგორია არაა შემეცნების დასაწყისი, ვინაიდან ობიექტის ცნება გულისხმობს არა მხოლოდ მის მოცემულობას ცნობიერებაში, არამედ ამ ცნობიერების შინაარსის იდენტიფიკაციას ცნობიერების გარეშე მდებარე კორელატთან. ეს კი ცნობიერების განვითარების გარკვეულ საფეხურს მოითხოვს. მაგრამ ავტორი თანმიმდევრულად ვერ ატარებს შემეცნების ისტორიზმის პრინციპს, ვინაიდან თვით ისტორიზმი ესმის მას არსებითად, როგორც მხოლოდ რაოდენობრივი ზრდა შემეცნებისა. აქედან ის კატეგორიებს ჰყოფს რთულ და ელემენტარულად, უკანასკნელნი კი მიაჩნია არა შემეცნების პროდუქტად, არამედ „ნატურალურ გზებად ქვეყნის ინტერპრეტირებისა“. ს ე ლ ა რ ს ი სამართლიანად ილაშქრებს კანტისა და ტრადიციული ინგლისური ემპირიზმის წინააღმდეგ და აღნიშნავს, რომ მგრძნობელობა გვაძლევს ჩვენ არა მხოლოდ შეგრძნებათა (sensations) ქაოსს, არამედ გაფორმებულ სახეებს (patterned field). ამრიგად საგნები კი არ იქმნება ცნობიერებაში უკანასკნელის თვისებების მეოხებით. ცნობიერება, როგორც ორგანიზმის გარკვეული აქტივობა, ახდენს საგნების შეერთება-შედარება-გაყოფას. ალქმის წარმოქმნის ანალოგიას გვაძლევს ფოტოგრაფიული კამერა, მაგრამ ორგანიზმს გააჩნია აქტივობის შინაგანი წყაროები, რაც კამერას არ გააჩნია.⁸ შემეცნება ნიშნავს არა იდეების შემეცნებას, როგორც ეს ბერკლის,

⁶ Op. cit. p. 266.

⁷ აღნიშნული კრებული, ნაწ. II, გვ. 267.

⁸ იხ. აღნიშნული კრებული, ნაწ. II, გვ. 268.

ჰიუმეს და კანტს ეგონათ, არამედ თვით საგნების შემეცნებას. პერცეპცია არის ტოტალური, მთლიანი აქტი, იგი შეიცავს არა მარტო ელემენტარულ კატეგორიებს და დიფერენცირებას, არამედ რწმენას ობიექტის შესახებ. ალქმის ეს ტოტალური აქტი არის გარეშე ქვეყნის შეცნობის ელემენტარული ერთეული (unit). დაფიქრება გვიჩვენებს, რომ ეს კომპლექსი არის სულიერი და წარმოადგენს აქტიური ორგანიზმის არსებით შინაგან აუცილებელ თვისებას. ავტორი ყველგან გაურბის სულიერისა და ფიზიკურის დუალიზმს და აღნიშნავს, რომ სულიერი (mental) ნიშნავს მხოლოდ ინდივიდუუმის განსაკუთრებულ (peculiar) აქტივობას. შემეცნება არის მეტი, ვიდრე უბრალოდ ცნობიერებაში მოქცევა აბსტრაქტებისა, რომელთაც ლოგიკურ იდეებს უწოდებენ. შემეცნება ამავე დროს ობიექტის ინტერპრეტაციაც არის. მიმართება ობიექტისადმი არსებითი შინაგანი მხარეა თვით შემეცნების ბუნებისა, პურცეპტუალურია ეს შემეცნება თუ აშკარად მსჯელობითი. ჩვენი ცნობიერება კი არ აწერს ობიექტს პრედიკატებს, უკანასკნელი თვით ობიექტის დამახასიათებელი თვისებების გამოვლენაა ჩვენს ცნობიერებაში. როცა ჩვენ მათ ლოგიკურ ბუნებას ვაწერთ, ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ისინი მოცემულნი არიან ორგანიზმის იმ განსაკუთრებული აქტივობის სფეროში, რომელსაც სულიერ პროცესს ვუწოდებთ. ისინი არიან საშუალება ობიექტების დანახვისა და შესწავლისა. საკითხავია, ჰგვანან თუ არა ეს გონებაში მოცემული პრედიკატები თვით გარეშე საგნების თვისებებს (qualities)? ჰო და არა. კრიტიკული რეალიზმი იმით განსხვავდება გულუბრყვილო რეალიზმისაგან, რომ ის შეგრძნებითი თვისებებიდან (sense qualities) მიდის სტრუქტურისა და მიმართებისაკენ. ამრიგად გონებაში მიღებული სტრუქტურა შეესაბამება (corresponds) ობიექტის სტრუქტურას. ამ შესაბამისობის გარეშე შემეცნების გამართლება შეუძლებელია. ლოგიკური იდეა გამოავლენს ობიექტის თვისებებს. ეს უკანასკნელი არ უნდა გავიგოთ, როგორც უცნობ სუბსტანციაში მყოფნი, ისინი ეკუთვნიან ნაცნობ (known) ფიზიკური სისტემის ბუნებას. შესაცნობი ფიზიკური ობიექტი არასოდეს არაა პირდაპირი სახით მოცემული შემეცნების სფეროში. გონებას არა აქვს ექსისტენციალური კონტაქტი ობიექტთან, ის მხოლოდ მგრძნობელობის ორგანოებითაა დაკავშირებული მასთან. ცოდნა არის მიმართება გარეშე ობიექტისადმი, გაშუალებული ცნობიერებით. აქ მოცემულია სულიერი პროექცია (pointing) ობიექტისადმი და არა პირდაპირი გადახტომა (transcendence). შემეცნებას უნიკალური ხასიათი აქვს, ის „ხელს სჭიდებს“ ობიექტს მის შიგნით მოცემული შემცვლელების მეშვეობით, რომლებიც, როგორც იყო აღნიშნული, გამოავლენენ გარეშე ობიექტების ბუნებას. ცნობიერებაში პერცეპცია და რეფლექსია განუყრელია.⁹ ის, რაც არის მოცემული ცნობიერებაში ობიექტის ბუნების გამოვლენის სახით, ექსისტენციალურად არ უკავშირდება თვით ობიექტებს, ის მხოლოდ ობიექტების რეპროდუქციაა გონებაში აბსტრაქტების მეშვეობით. ეს აბსტრაქტები ლოგიკური ბუნებისაა იმდენად, რამდენად სულიერი პროცესის სახით გვევლინება, ისინი საგანთა იდეებს იძლევიან. ეს გამოორიცხავს საგნის

⁹ მაგრამ ავტორი არსებითად არ იძლევა რეფლექსის განმარტებას, აღნიშნავს მხოლოდ, რომ ის ორგანიზმის პასუხია გარეშე საგნების ზემოქმედებაზე. იხ. აღნიშნული კრებული, ნაწ. II, გვ. 271.

პირდაპირ მოცემულობას ცნობიერებაში „შემეცნება არის ობიექტების ხედვა იდეებით მორთულ ფანჯრებიდან“.¹⁰

ჭეშმარიტება უპირველეს ყოვლისა შემეცნებითი ცნებაა. ჭეშმარიტია იდეა, რომელიც იძლევა თავის ობიექტის ცოდნას. რა არის ჭეშმარიტების კრიტერიუმი? სიძნელეს ქმნის ის გარემოება, რომ ობიექტი უშუალოდ არაა მოცემული იდეაში. აქ ყურადღება უნდა მივაქციოთ ოთხ მომენტს: 1) დადგენილი ფაქტების თანახმობას, 2) იდეათა ლოგიკურ ურთიერთგადაბმას და მწყობრობას (coherence), 3) მკვლევართა ურთიერთ თანხმობას, 4) გზის ჩვენებას და კონტროლს ბუნებაზე. ავტორი თვითონ გრძნობს, რომ ეს ლოგიკური და პრაგმატული კრიტერიუმი, რომლებიც მას მეტად მნიშვნელოვნად მიაჩნია, არ არის საკმარისი, და საბოლოო ანგარიშში ის გადამწყვეტად სთვლის ინტუიტიურ ფაქტორს. „მე დარწმუნებული ვარ, ამბობს ავტორი, რომ აზრის თვით ნინსვლა ემყარება რწმენას, რომ შეგრძნებითი პერცეპციები არიან ბუნების გამომვლინებელნი და მათი შესაფერი გამოყენება გვანიჭებს უნარს ჩავწვდეთ ქვეყნის არსებას“.¹¹

ავტორის ნატურალისტური შეხედულება შემეცნებაზე ვლინდება შემდგომ სიტყვებში: „შემეცნება არის შედეგი იდეათა ფუნქციონირებისა... რომელთა გამოყენება ხდება თანახმად იმ შინაარსისა და რწმენისა, რომლებიც თანდათან იშლებიან... ორგანული აქტივობა გადადის ცოდნაში... მას რა შეგვიძლია ვიცოდეთ ჩვენ გარე სამყაროს შესახებ? არსებითად ის, რაც მეცნიერებამ უკვე გამოიმუშავა – სტრუქტურა, რელატიური მიმართებანი, რელატიური მასა, ენერჯია – შინაარსი, ქცევა. შემეცნების თეორია იმდენად კი არ უკარნახებს მეცნიერებას, რამდენად ინტერპრეტაციას აძლევს მას“.¹²

აღნიშნულ გნოსეოლოგიურ კონცეპციიდან ავტორი გადადის ონტოლოგიურ პრობლემებზე, რასაც თვითონ კოსმოლოგიას უწოდებს, და იმთავითვე აყალიბებს ოთხ ძირითად პუნქტს: ა) ბუნების თვითკმარობა წინააღმდეგ სუპერნატურალიზმისა ანუ ტრანსცენდენციალიზმისა; 2) ფუნდამენტალური (basic) მნიშვნელობა ჩვენი ქვეყნისათვის სივრცისა, დროისა და მიზეზობრიობისა; 3) უარყოფა კონცენტრირებული კონტროლისა უნივერსუმში და ამ აზრით პლურალიზმის აღიარება; 4) უკუგდება სულის ანუ გონების პრიმატობისა.

ყოველივე ამას ავტორი აქცევს ტერმინში: „ნატურალიზმი“ და აღნიშნავს, რომ ეს უკანასკნელი გაცილებით უფრო პლასტიკური ტერმინია, ვიდრე მატერიალიზმი. შეიძლებაო, დასძენს იქვე ავტორი, რომ საბოლოო შედეგი იყოს მატერიალიზმის ახალი ფორმა, რომელიც შეძლებს მოიცვას სულიერი აქტივობა და ღირებულებათა ადამიანური მოტივაცია. მომავალი „რეფორმირებული მატერიალიზმის“ დაპირებასთან ერთად აქ ცხადია, თუ როგორი სახის მატერიალიზმის რეფორმირება ჰქონია ავტორს მხედველობაში.

კრიტიკული რეალიზმი, რომელიც შეიცავდა ფიზიკურ რეალიზმს, შუა გზა იყო ნატურალიზმისაკენ. მხოლოდ სულის და სხეულის პრობლემა ჰქმნიდა დაბრკოლებას. საკმარისია აღიაროთ სული, როგორც არსებითი შინაგანი თვისება

¹⁰ იქვე, გვ. 272.

¹¹ იქვე, გვ. 273.

¹² იქვე, გვ. 273.

ცოცხალი ორგანიზმისა და მიიღებთ სავსებით ფრთა-შესხმულ ნატურალიზმს. ძველი ფიზიკური რეალიზმის გადამწყვეტი ნაკლი იმაში მდგომარეობდა, რომ ის მექანიკური იყო. მექანიკური ცნება მოძრაობისა და განვითარებისა არსებითად გარეგნულ მიმართებებზე დაიყვანება, იმ დროს, როცა ბუნებაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ორგანიზაციას, ესე იგი შინაგან სტრუქტურულ მთლიანობას. მხოლოდ უკანასკნელი ცნება გვიხსნის ნამდვილად ახალის წარმოშობას ბუნებაში. ფიზიკურ სისტემათა სპეციფიკურობა უფრო ემპირიულია, ვიდრე მისტიკური. ფიზიკური მთელი, ჩვენ არ შეგვიძლია არ წარმოვიდგინოთ, როგორც ნაწილების ერთიანობა. აქაა სწორედ ანალიზის მნიშვნელობა. ფიზიკური ანალიზი იმით განსხვავდება ლოგიკური ანალიზისაგან, რომ ის პირდაპირ შლის მთელს შემადგენელ ნაწილებად, ლოგიკური ანალიზი კი ნაწილებში ეძებს მიმართებებს, რომლებიც ქმნიან მთელს. უფრო მარტივი სისტემები არ არიან ნაწილები სიტყვა-სიტყვითი მნიშვნელობით, ვინაიდან წინააღმდეგ შემთხვევაში მთელის დაშლა არავითარ ცვალებადობას არ გამოიწვევდა, ეს ძველი მექანიკური დოგმაა. ამრიგად ფიზიკური და ლოგიკური ანალიზი კი არ უპირისპირდებიან, არამედ ავსებენ ერთი-მეორეს. ავტორი აღნიშნავს, რომ ორგანიზაციის პრინციპის განსაკუთრებული მნიშვნელობის აღმოჩენამ მიიყვანა ის ე. წ. რედუქტიული მატერიალიზმის უარყოფამდე და ევოლუციონური ნატურალიზმის აღიარებამდე.

ახალი ფიზიკური სისტემები წარმოიშობიან ბუნებაში სათანადო ხელშეწყობ პირობებში და ამ ახალი ფიზიკური სისტემების თვისებები მათი ორგანიზაციის ფუნქციებს წარმოადგენენ. ამ გზით შეიძლება აიხსნას არა მარტო სასიცოცხლო, არამედ ინტელექტუალური პროცესებიც. სიცოცხლე კი არაა გარედან შემოსული არაბუნებრივი ძალა, ის მხოლოდ თავისებური ახალი უნარია, რომლის საწყისი თვით ბუნებაში მარხია. სულის და სხეულის დაპირისპირება დაკავშირებულია თვითდაკვირვებასთან, რაც მხოლოდ ადამიანურ სიცოცხლეში უნდა იყოს მოცემული. შეგრძნებათა მონაცემები ყოველთვის დამკვირვებელის ტვინში იმყოფება, რომელიც თავისთავად წარმოადგენს თუმცა უნიკალურს, მაინც ფიზიკურ სისტემას.

დედუქტიური რაციონალიზმი მოითხოვს შეუძლებელს, ე. ი. საბოლოო ახსნას. ყოველი მეცნიერული ახსნა არის სხვა არაფერი, თუ არა ჩანვდომა ბუნების სტრუქტურაში, მიმართებებში და მოქმედებებში (operations), რათა კერძო შემთხვევები ზოგადით იქნან ინტერპრეტირებული. ცხადია, მეცნიერება მიდის უფრო შორს, ვიდრე უბრალო ემპირიული აღწერა, რამდენადაც სტრუქტურათა დიფერენცირებას, მათ მიმართებას ხსნის, მაგრამ ცხადია ისიც, რომ მეცნიერულ ლოგიკაში აღწერა და ახსნა თვით ახსნის მხოლოდ საფეხურებს წარმოადგენენ და ახსნას არასოდეს არ შეუძლია გასცილდეს მეცნიერული შემეცნების ფარგლებს.

„ჩემთვის, როგორც გულახდილი ნატურალისტისთვის, წერს ავტორი, ფიზიკური სისტემები არიან საბოლოო და მე არ ვხედავ ექსტრაფიზიკურის პოსტულიორების საფუძველს...“¹³ ევოლუციონური ნატურალიზმი მონისტურია

¹³ იქვე, გვ. 277.

და უარყოფს ვიტალიზმს.

ბიჰავიორიზმს ავტორი სთვლის „რედუქტიული“ მატერიალიზმის დაძლევადა, რაც გზას უხსნის რეალისტურ შემეცნების თეორიას. გონება (intelligence) შეიძლება შესწავლილ იქნას გარედან, ე. ი. ობიექტურად, რადგანაც ის წარმოადგენს ქცევის გარკვეული სახის უნარს, რაც შეიცავს მეხსიერებას, ინტეგრაციას და საპასუხო რეაგირების სხვადასხვა ახალ კომბინაციას. ობიექტურად განმარტებული, ის (გონება) არის ტერმინი მოქმედების გარკვეული წესისა, რაც წარმოიშვა ევოლუციის განსაზღვრულ საფეხურზე. მაგრამ თვითდაკვირვება გვაძლევს გონების მოქმედების დამატებითს ცოდნას, ე. ი. იმ მოქმედების ცოდნას, რომელიც თვით ცნობიერების ფარგლებში გვევლინება გაგების (awareness) ანუ ცნობიერებითი ყურადღების სახით სწორეთ აქ იჩენს თავს სუბიექტ-ობიექტის მეტაფიზიკური პრობლემა.

ატომისტური მექანიციზმი და მასთან დაკავშირებული გაგება მატერიისა, როგორც რალაცა ინერტიულის, შინაგანად ჰომოგენურის, მაგარის და უცხო-სი ისეთი ქვალიტატიური მომენტებისადმი, როგორიცაა მგრძობელობა, შეგრძნება და აზრი, უარყოფილია ევოლუციონური ნატურალიზმის მიერ. ტვინის, როგორც დელიკატური ფიზიკური სისტემის, თავისებურება იმაშია, რომ ის ინარჩუნებს წარსულ გამოცდილებას (experience) და წარსულში შეძენილ უნარსაც ინახავს. ტვინი თავისი მუსკულების და გლანდების ორგანიულ ქმედობაში არის გონება. მაგრამ გარედან ჩვენ არ ძალგვიძს ჩავწვდეთ ამ სისტემას, როგორც ის თავისთვის არის.

თვით ცნობიერების ფაქტი ახსნას მოითხოვს. უნდა უკუვავადოთ დუალისტური ტრადიცია და უარვყოთ ცნობიერების განხილვა, როგორც იმატერიალური სუბსტანციისა. უფრო სწორია განვიხილოთ ცნობიერება, როგორც მოვლენათა ქვალიტატიური ქსოვილი, რომელიც ტვინის მოქმედების აუცილებელ შინაგან მხარეს წარმოადგენს. ცნობიერების განცდისას ჩვენ ტვინის ფუნქციონირების პროცესის შიგნით ვიმყოფებით. განსხვავებული მომენტები ჩვენს ცნობიერებაში არის გამოხატულება იმისა, რომ თვით ჩვენი ტვინი დიფერენცირებულად უპასუხებს სიტუაციათა ზემოქმედებას. აქაა მოცემული ყოფიერების ის გაზომილობა (dimension), რომელსაც გარეგნული შემეცნება ვერ გამოუვლენს დამკვირვებელს და რომლის გაგება, როგორც ტვინის აუცილებელი შინაგანი მომენტის, ძნელია ჩვენთვის, ვინაიდან ჩვენი შემეცნება დომინირებულია ორგანიზმის გარეგნული მიმართებით. სწორედ აქ იჩენს თავს კრიტიკული შემეცნების თეორიის აუცილებლობა სულის და სხეულის ურთიერთობის პრობლემის გადასაჭრელად.

ავტორი მკვეთრად ანსხვავებს ურთიერთიდან ცნობიერებას და გაგებას (awareness), უკანასკნელი გულისხმობს ანტიციპაციას, ინტერპრეტაციას, ყურადღებას. ის ყოველთვის რთულია და გაშუალებულია მრავალი გზით და ჰქმნის აქტიურ კონფიგურაციას თვით ცნობიერების სფეროში. ამ უკანასკნელში ხდება რეფლექტირება ინტეგრირებულ სულიერ სისტემათა, რომელნიც თავის მხრივ წარმოადგენენ ორგანიზმის მრავალნაირი აქტივობით გამონვეულ სიტუაციებს. ესაა გაშუალების პროცესი. თვით ცნობიერება უშუალო ნაწილია

ტვინის ფუნქციონირებისა. პანპსიქიზმი გულუბრყვილო რეალიზმის პირდაპირი საწინააღმდეგო შეცდომაა. ცნობიერება რაიმე ნივთიერ მასალას ანუ სუბსტანციას კი არ წარმოადგენს, ის მხოლოდ კვალიტატიურ მოვლენათა ქსოვილია და არავითარ სასწაულს არ წარმოადგენს. ფიზიკური სხეულების ძირითადი თვისებების თვალსაზრისით, მართალია, ის ახალი მოვლენაა, მაგრამ უეჭველად მომზადებული თვით ორგანიულ სისტემათა ბუნებაში. ამ თვალსაზრისით მიუღებელია აგრეთვე სპინოზას პოსტულატი ფსიქიურის და ფიზიკურის უნივერსალური თანაარსებობის შესახებ.

ავტორი ეხება აგრეთვე სამყაროს ერთიანობის პრობლემას. რეალობის თვალსაზრისით სამყარო მონისტურია, ფიზიკური რეალობის იქით არავითარი სხვა რეალობა არ არსებობს. მაგრამ ამით არ წყდება მთელი პრობლემა. რჩება ე. წ. სინგულარიზმის და პლურალიზმის საკითხი. მიუღებელია ობიექტური იდეალიზმის სინგულარიზმი, რომელიც ლოგიკურ პრინციპზე შენდება. სულ სხვანაირად აყენებს საკითხს ნატურალიზმი. რამდენად სივრცე და დრო მიჩნეულია დიდმნიშვნელოვან კატეგორიად, სინგულარიზმის და პლურალიზმის პრობლემა გულისხმობს მხოლოდ ხარისხს ურთიერთდამოკიდებულებისა ბუნებაში. სინგულარიზმი ჰომოგენობის და გაუნყვეტელი კავშირის გამოხატულებაა, ხოლო პლურალიზმი ჰეტეროგენობის და სხვადასხვა ხარისხის თავისუფლებისა. ერთ შემთხვევაში მხედველობაში მიღებულია ზოგადი ურთიერთკავშირი, მეორე შემთხვევაში – დიფერენცირება კერძო ან ერთეულზე.

უნივერსუმის გაგება, როგორც დროში და სივრცეში მოცემული ორგანიული სისტემისა, მაინც ვერ ხსნის კონტროლის პრობლემას არის თუ არა კონტროლი მხოლოდ მთელის, როგორც ასეთის, ფუნქცია? ამ შემთხვევაში ნაწილი შინაგან აქტივობას დაჰკარგავდა. ამიტომ კონტროლი უნდა გავიგოთ, როგორც ბრძოლა მთელსა და ნაწილს შორის.

ეს არის ავტორის ცდა, თუმცა უხეირო, მიზეზობრიობის პრობლემის დიალექტიკურ გადაწყვეტისა. ამის საფუძველზე წყდება თავისუფლების და აუცილებლობის პრობლემაც. თავისუფლება სწორედ პლურალისტურ მხარეს გამოხატავს, ამიტომ ის ყოველთვის შეფარდებითს თვით – დეტერმინაციას ნიშნავს.

როგორც ვხედავთ, ს ე ლ ა რ ს ი ს ევოლუციური ნატურალიზმი, რომელსაც ის 30-იან წლებში იზიარებდა და რომელიც ერთ-ერთი საფეხური იყო კრიტიკული რეალიზმისაგან ე. წ. რეფორმირებული მატერიალიზმისაკენ, არსებითად შეიცავს საბუნებისმეტყველო მეცნიერული მატერიალიზმის ყველა ელემენტს. ფიზიკური რეალობა, როგორც ერთადერთი რეალობა, ცნობიერება, როგორც გარკვეულად ორგანიზებული ფიზიკური სისტემის ფუნქცია, სივრცე, დრო და მიზეზობრიობა, როგორც ობიექტური კატეგორიები, შემეცნება, როგორც ობიექტის და მისი თვისებების შემეცნება და სხვ. ყოველივე ეს აღნიშნული მატერიალიზმის ნიშნებია.

აღსანიშნავია მხოლოდ ავტორის არათანმიმდევრობა ასახვის საკითხში. მართალია ის უარყოფს ნივთს თავისთავად, და ჩვენს ცნობიერებაში მოცემულ პერცეპციებს სთვლის თვით ობიექტის ბუნების გამოვლენად, მაგრამ ეს პერ-

ცეპციები ობიექტთა ასლებს კი არ წარმოადგენენ, არამედ მხოლოდ შეესაბამებიან ობიექტებს. როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ეს არათანმიმდევრობა სხვა სახით იჩენს თავს „რეფორმირებულ მატერიალიზმში“.

რა არის ეს უკანასკნელი? ის არსებითად იგივე საბუნებისმეტყველო მეცნიერული მატერიალიზმის ფილოსოფიური დასაბუთების ცდაა. „ნატურალიზმი ახლა გამოწვეულია ჩამოყალიბოს და დაიცვას თავისი პოსტულატები. თეოლოგიურად განწყობილი ფიზიკოსები ჩაენერენ გამომწვევთა სიაში. თვით... ფილოსოფიურ სფეროში არიან ისეთი გამოჩენილი მოაზრენი, როგორც მარიტენი, ფილსონი, უაიტჰედი და ჰარტმორნი, რომელნიც იცავენ თეიზმის ამა თუ იმ ფორმას“.¹⁴

ჩვეულებრივი ბურჟუაზიულ-პროფესორული ანტიპატია ტერმინისადმი „მატერიალიზმი“ იჩენს თავს მაშინაც, როცა ავტორი იძულებულია საგანს თავისი სახელი დაარქვას. ის ცდილობს მატერიალიზმი „ფილოსოფიურად რესპექტაბელური“ გახადოს და „გნოსეოლოგიური და ონტოლოგიური სიფაქიზე“ მიანიჭოს.¹⁵

„ჩემი აზროვნება ყოველთვის მიისწრაფოდა რეფორმირებული მატერიალიზმისკენ, – ამბობს ის ზემოხსენებულ წერილში, – რომელიც ნაკლებად იქნებოდა დომინირებული უკიდურესი ატომიზმით და მკაცრი მექანიციზმით, რაც ჩვეულებრივ მატერიალიზმს ახასიათებდა“.¹⁶

როგორ განმარტავს ავტორი მატერიალიზმს? ყველა ფორმის მატერიალიზმის პოსტულატი არის მატერიალური სისტემის იმანენტური არსებობა და შინაგანი გამძლეობა და მოუსპობლობა (intrinsic endurance). „სახელწოდებას არა აქვს მნიშვნელობა, დასძენს ავტორი. შეიძლება ვუნოდოთ ახალი მატერიალიზმი, რეფორმირებული მატერიალიზმი, ქვალიტაციური მატერიალიზმი“. მატერიალისტს სწამს, რომ კოსმოსი თავისი ბუნებით მატერიალურია და არსებობს თავისი საკუთარი უფლებით. მატერიალისტი, რომელსაც არ სწამს მეტაფიზიკური რეალობა, აღიარებს იმ რეალობას, რომელსაც არ სწამს მეტაფიზიკური რეალობა, აღიარებს იმ რეალობას, რომელსაც პრაგმატისტები და პოზიტივისტები ტრანსემპირიულს უწოდებენ, და რომელიც როდია მიუწვდომელი და შეუცნობელი. მატერიალისტი უარყოფს მატერიალური სამყაროს შემთხვევითობას. თუ თომისტები esse-ს ღმერთს მიაწერენ, მატერიალისტი იმავე esse-ს მიაწერს მატერიალურ სამყაროს.¹⁷ მატერია არის აქტიური, დინამიური, რელატიური და საკუთარი თავის მაორგანიზებელი. ოთხ ძირითად პრინციპში გამოსახავს ავტორი თავის „ახალ“ მატერიალიზმს. „ოთხი პირველადი პრინციპი ახალი მატერიალიზმისა შეიძლება ჩამოყალიბდეს შემდეგნაირად: 1) ნივთიერება ანუ მასალა, 2) დინამიკური კავშირი და ორგანიზაცია, 3) შინაგანი გამძლეობა და მოუსპობლობა, 4) ინტეგრაციული ანუ მოქმედი მიზეზობრიობათა სხვადასხვა დონე. ეს პრინციპები განსაზღვრავენ ერთი-მეორეს“.¹⁸

¹⁴ „The philosophical review“, 1944, July, p. 361.

¹⁵ იხ. Sellars P. W. „Reformed materialism“, აღნიშნული ჟურნალი, გვ. 360.

¹⁶ იქვე, გვ. 359.

¹⁷ იხ. აღნიშნული ჟურნალი, გვ. 359, 361, 377.

¹⁸ იქვე, გვ. 364.

შინაგანი გამძლეობა და მოუსპობლობა წარმოუდგენელია აქტივობისა და ურთიერთდამოკიდებულების გარეშე.

ნათქვამიდან გამომდინარეობს, რომ ავტორი ცდილობს თანამედროვე მეცნიერების მონაპოვართა დონემდე აიყვანოს ძველი, მექანიკური მატერიალიზმი. ის ებრძვის მეტაფიზიკას. „მეტაფიზიკა იმდენად მჭიდროდაა ასოცირებული ბუნების მიღმა მდებარე უმაღლესი რეალობის პოსტულატთან, მეტაფიზიკასთან, რომ მე ვარჩიე უფრო ნეიტრალური ტერმინი ონტოლოგია. მე ვამჩნევ, რომ მარქსისტებიც ამას ამჯობინებენ, როგორც სანტაიანაც. მაშ, მატერიალიზმი არის ონტოლოგია, იზომორფიული თანამედროვე მეცნიერებასთან“.¹⁹

ავტორი გრძნობს, რომ მექანიციზმი, რომელსაც ტრადიციულად უკავშირდებოდა მატერიალიზმი, არ არის უკანასკნელის ერთადერთი ფორმა. ის ცრუ აზრად სთვლის პეპერის და სხვა თანამედროვე ამერიკელი ფილოსოფოსების მტკიცებას, თითქოს მატერიალიზმი აუცილებლად გულისხმობს მექანიციზმს. „ჩემი აზროვნების თვით დასაწყისიდან, მე უარვყოფდი ნიუტონის აბსოლუტურ სივრცეს და დროს და ონტოლოგიური აზრით ორივე – დროცა და სივრცეც, ვაქციე ზედსართველ (adjectival) რელაციურ ცნებად“.²⁰

ავტორის აზრით, ტრადიციულ მატერიალიზმს არ ჰქონია ადეკვატი შემეცნების თეორია, ის არსებითად ემყარებოდა დუალისტურ პრინციპს, რომელიც მატერიალურ ყოფას აქცევდა გარეცხილ აბსტრაქციებად, როგორცაა წმინდა განფენილება, ყოველგვარი პოზიტიური შინაარსის გარეშე. მეცნიერებას კი არ დაჰყავს მატერიალური ყოფიერება წმინდა რაოდენობაზე, ის მხოლოდ ამოშიფრავს რაოდენობრივ ზომებს, რაც მისაწვდომია მისი ტექნიკისათვის.²¹

კარტეზიანიზმის ერთ-ერთ მთავარ ცოდვად ავტორი სთვლის იმას, რომ მან გამოორიცხა ონტოლოგიური ქვალიტატიური განზომილება. ქვალიტეტის ობიექტურობას იმდენად დიდი მნიშვნელობა აქვს ავტორისათვის, რომ ის მზადაა თავის „ახალ“ მატერიალიზმს ქვალიტატიური მატერიალიზმი უწოდოს. ყოფიერების ქვალიტატიურ დიფერენციაციაზე ამყარებს ავტორი არა მარტო განვითარებას, არამედ შემეცნების და თვით ცნობიერების შესაძლებლობას. „ცნობიერება კორელატიურია ფუნქციონალურ აქტივობასთან და გამოხატავს, იმას, რასაც მე ვუნოდებ მატერიალურ სისტემათა ქვალიტატიურ განზომილებას“.²²

ობიექტის ქვალიტატიური დიფერენციაციის გარეშე წარმოუდგენელია რაიმეს გარჩევა და ასახვა ცნობიერებაში. თვით ცნობიერება, თუმცა უნიკალური, მაგრამ ქვალიტატიური და არა სუბსტანციალური ცნებაა. „მე“-ს ცნება ორგანიზმის გარეშე უაზრო აბსტრაქციაა. სწორედ ასეთ „მე“-ს, ე. ი. არარსებულს ეძებდა ჰიუმი. „ევოლუციური მატერიალიზმი აღიარებს, რომ ორგანიკული „მე“ არის მატერიალური სისტემა, რომელსაც აქვს განსაკუთრებული უნარი თავისი თავის შემეცნებისა. ეს ფაქტი უნიკალურია ადამიანის

¹⁹ იქვე, გვ. 363.

²⁰ იქვე, გვ. 365.

²¹ იქვე, გვ. 367.

²² იქვე, გვ. 370.

არსებისათვის“.

ცნობიერებას არ ახასიათებს შინაგანი გამძლეობა და მოუხსპობლობა, ის „მოდის და მიდის“, მუდამ „ქრება და ჩნდება“. მაშ როგორაა შესაძლებელი შემეცნება? ხომ ცნობიერებაა შემეცნების ინსტრუმენტი და თუ მას სტაბილური ექსისტენციულობა არ ახასიათებს, როგორ უნდა მოხდეს „მე“-ს თვითიდენტიფიკაცია, რაც თავის მხრივ საგნობრიობის ცნების, თვით საგნის იდენტიფიკაციის საფუძველია? ამის ასახსნელად ავტორი მიმართავს შეგრძნების, როგორც უნარის, განსხვავებას შეგრძნებებისაგან და აზროვნების, როგორც პროცესის განსხვავებას აზრებისაგან. კრიტიკულ რეალიზმის (რომელსაც წინათ თვითონ იზიარებდა), შეცდომას ავტორი სწორეთ მათ ურთიერთარევაში ხედავს, რომ ჩვენ არ შეგვეძლოს განვავითაროთ მრავალჯერ განმეორებულ თვითიდენტობის შეცნობა, ვერც საგნობრიობის წარმოდგენას განვავითარებდით. თვითიდენტობა (selfidentity) საფუძველს გვაძლევს შევიცნოთ საგანიც, როგორც იგივე. მესხიერება კი არ ქმნის ამ თვითიდენტობას, არამედ გამოავლენს მას. ჩვენ არ შეგვიძლია გარე საგანთა ინტუიცია, ე. ი. უშუალო შემეცნება. „ყოფიერება, ნივთიერება, სივრცე, დრო, მიზეზობრიობა როგორც ონტოლოგიური, უნდა განვასხვავოთ მათი შემეცნებითი თარგმანისაგან“ ამბობს ავტორი.²³ მაშასადამე ეს თარგმანები არიან ობიექტების სიმბოლოები და არა მათი უშუალო გამოხატულება. „მე ვამტკიცებდი, რომ შეგრძნებებში და გრძნობებში ჩვენ გვაქვს მხოლოდ პარტიციპული ყოფიერების ნიმუში და რომ მაინც ორივე გარეგნული და პარტიციპალური ცოდნა იმლება (operates) აზრის და დასკვნის ტერმინებში, რაც შეიცავს ისეთ კატეგორიებს, როგორიცაა თვითშენარჩუნება, აქტივობა, უნარი (capacity), კონსტიტუცია. ყოველივე ეს იმას ნიშნავს, რომ შემეცნება იგივე არ არის, რაც შეგრძნება და ემყარება ინტერპრეტაციას და ინტელექციას... პერცეპირება უნდა განვასხვავოთ შეგრძნებისაგან“.²⁴

...რეფლექსიის ეს ფაქტი, აუხსნელი რჩება „რეფორმირებულ მატერიალიზმს“, რადგან მისი ახსნა მხოლოდ დიალექტიკურ მატერიალიზმს შეუძლია. ავტორი იძულებულია ყოველგვარი ახსნის გარეშე დაუშვას „ინტერპრეტაციული, შეცნობითი აქტივობა“.²⁵

„მე“-ს შემეცნებაც გაშუალებულია, ვინაიდან „მე“-ს ცნებაშიც ორი მომენტია: „მე“ როგორც ორგანიზმი, შეგრძნობის განსაკუთრებული, უნიკალური უნარით, და „მე“-ს გაგება, გაცნობიერება შეგრძნებების საშუალებით. მაგრამ „მე“-ს შემეცნება უახლოვდება ინტუიტიურს, რადგან თვით „მე“-ს, ამ შემთხვევაში როგორც ობიექტის აქტივობა უშუალოდ მოცემულია შეგრძნებებში, განსხვავებით გარე ობიექტებისაგან, რომელნიც, სანამ ცნობიერებას მიაღწევდნენ, უნდა შეგრძნებულნი იქნან „მე“-სი, როგორც ორგანული სისტემის, მიერ. ავტორს აქვს კიდევ ერთი გრადაცია შემეცნების გაშუალებისა: მეცნიერული შემეცნება შედარებით უფრო უშუალოა ფილოსოფიურ (ავტორის ტერმინოლოგიით ონტოლოგიურ) შემეცნებასთან შედარებით, რადგან მეცნიერებას ცდის (experience) უშუალო ფაქტთან აქვს საქმე, ხოლო ონტოლოგია მოითხ-

²³ იქვე, გვ. 366.

²⁴ იქვე, გვ. 374.

²⁵ იქვე, გვ. 370.

ოვს შემდგომ რეფლექსიას. ამით აიხსნება, ავტორის აზრით, რომ ონტოლოგიური დებულებანი იმ სახით ვერ შემონმდებიან, როგორც მეცნიერული ანუ პრუდუციული დებულებანი.²⁶

თვითშემეცნება არის მხოლოდ ნაწილობრივი შემეცნება (participate knowing) რამდენად გრძობები და აზრები მხოლოდ ნაწილია ორგანიული „მე“-სი. აქედან ცხადია, რომ თვითონ ცნობიერებას აქვს ნაწილობრივი ყოფიერება და ის უშუალოდ ვერ გვანვდის ნიმუშს იმანენტური არსებობისა და თვითშენარჩუნებისა, ამიტომ ჩვენ უნდა დავუბრუნდეთ იმ ობიექტურ ერთეულებს, რომელთაც ჩვენს გარეშე ვამჩნევთ და ვარჩევთ (denotables), ე. ი. „მე“-დან საგნისკენ უნდა ვიბრუნოთ პირი. ავტორს გადმოაქვს რეფორმირებულ მატერიალიზმში თავისი ძველი შეხედულება, რომ ჩვენს ცნობიერებაში მოცემული პერცეპციები ობიექტებისა მათს გამოვლენას ან გახსნას (revealong, diselosure) წარმოადგენენ. ავტორი მათ უწოდებს „ნატურალურ სიმბოლოებს“. ავტორის აზრით, მხოლოდ ამ სიმბოლური ხასიათის გამო შეიძლება მათი გამოხატვა სხვებისთვის გასაგებ ტერმინებში, მხოლოდ ამიტომ აქვთ მათ სემანტიური შინაარსი.

ს ე ლ ა რ ს ი მტკიცედ იცავს მატერიალისტურ თეზისს იმის შესახებ, რომ „აზრი“, დანყებული პერცეპციით და დამთავრებული მსჯელობით, ყოველთვის მიმართულია რალაცასკენ, რაც მის მიღმაა“.²⁷ ის ილაშქრებს პრაგმატიკების წინააღმდეგ, რომელნიც ცდის იქით არ მიდიან და შემეცნების და ობიექტის შესაბამისობის პრინციპს უარყოფენ.

მაგრამ ზემოაღნიშნული სიმბოლიზმი გზას უკეტავს მას თვითონ გაიგოს სწორად ეს შესაბამისობა, როგორც ჭეშმარიტების კრიტერიუმი. ჭეშმარიტების პრობლემას ის მხოლოდ შემეცნების ფარგლებში აქცევს და არა შემეცნების და ობიექტის მიმართების ფარგლებში (ჭეშმარიტება თვით ფაქტია შემეცნებისა); ამიტომ გამოდის, რომ როგორც მატერიალისტს, მას არ შეუძლია მოხსნას საკითხი შემეცნების შესაბამისობისა მის ობიექტთან და მიიღოს იდეალისტური პრინციპი შემეცნების შინაგანი ლოგიკური მთლიანობისა (logical coherence) და ამავე დროს ვერ ღებულობს შესაბამისობას „ტრადიციულ“ (ე. ი. მატერიალისტურ) თეორიას. „მე გარდავქმენი ეს ტრადიციული თეორია შემეცნების პირობების და ჭეშმარიტების შესაბამისობის თეორიად, მე განვსაზღვრავ ჭეშმარიტს, როგორც შემეცნების მომენტს ანუ შემეცნების ფაქტის გამომხატველს. კრიტერიუმი არის ემპირიული და ლოგიკური. შესაბამისობა არის გამართლებული დასკვნა“.²⁸ ამ საკითხში არათანმიმდევრობაზე მას მიუთითა ამერიკელმა ფილოსოფოსმა დიუკასმა. თავის პასუხში სელარსი მანინც ვერ აღწევს თავს ამ არათანმიმდევრობას, კიდევ უფრო აღრმავებს მას დებულებით, რომ სიყალბეს ექსისტენციალური დახასიათება არა აქვს. თუ ჭეშმარიტება, როგორც ფაქტი, შეცნობილია თვით ცნობიერებაში, შემეცნების ობიექტთან შეფარდების გარეშე, მაშინ კრიტერიუმი ზედმეტია. საერთოდ ექსისტენცილობის პრინციპის შემოტანა ჭეშმარიტების ანუ სიყალბის საკითხში უმართებ-

²⁶ იქვე, გვ. 366.

²⁷ იქვე, გვ. 374.

²⁸ იქვე, გვ. 374, შენიშვნა.

ულოა, ის ჭეშმარიტების ონტოლოგიზაციას გულისხმობს.²⁹

დამახასიათებელია, რომ ავტორი მხოლოდ მეცნიერებას მიაწერს პრედიკტიულ დებულებებს, რომელსაც ჰიუმი ეძებდა ფილოსოფიაში. მხოლოდ ამ პრედიკტიულ დებულებებს შეიძლება მივუყენოთ უშუალო შემომწმება.

კიდევ ერთი საკითხი შემეცნების თეორიიდან. როგორია კატეგორიის ბუნება? ხომ კატეგორიების გარეშე მსჯელობა შეუძლებელია. ავტორი თითქმის გვერდს უვლის ამ საკითხს, ყოველ შემთხვევაში იმ თავის პრინციპულ ხასიათის წერილებში, რომელნიც ჩემთვის მისანვლომი იყო. როგორც მატერიალისტი, ის ეძებს კატეგორიების ობიექტურ კორელატს, მაგრამ მექანიკური ევოლუციონიზმის საფუძველზე ვერ ახერხებს მათი ბუნების ჩანვლომას. ის ცდილობს ობიექტების უშუალო თვისებიდან გამოიყვანოს კატეგორიები. „თუმცა ჩვენ არ შეგვიძლია მატერიალური არსებობის ინტუიცია გარეგნული დაკვირვებაში (eternal observation), ყოველ შემთხვევაში ონტოლოგისტიკისთვის ცხადია, რომ მას (მატერიალურ არსებობას) უნდა ჰქონდეს ყოფიერების გარკვეული სახე (the sort of being), რომელსაც კატეგორიები ემყარება... პრინციპში... მატერია შესდგება დაკვირვებისთვის მისანვლომ შენაერთებისაგან (denotables); მხოლოდ დაკვირვება მგრძნობელობის მეშვეობით არ უნდა აფუროთ თვით შეგრძნებებს, სწორედ ასეთი არევიტ სცოდავს პოზიტივიზმი“.³⁰

საინტერესოა, თუ როგორ ესმის ავტორს მოძრაობა და განვითარება. ჩვენ ვიცით, რომ ავტორის აზრით აქტივობა თვით მატერიის ბუნებაშია მოცემული. ევოლუცია არის უნივერსალური გამოვლენა ამ აქტივობისა, ორგანიზაცია სხვადასხვა სისტემის სახით, მისი მთავარი ფორმა. როგორ შეეუროგოთ წარმოშობა-მოსპობა მატერიის მუდმივობას და თვითშენარჩუნებას? ავტორის დახასიათებით ეს არის სწორედ „ქმნადობის“ (becoming) მარადიული პრობლემა“. ეს რომ გასაგები გახდეს, ჩვენ უნდა განვასხვავოთ ყოფიერება (being) და არსებობა (existence). ყოფიერება გამოხატავს მატერიის ასეიტობას.³¹

ასეიტობა ნიშნავს მას, რაც თვით თავის ცნებაში შეიცავს აუცილებელ და მარადიულ არსებობას, ექსისტენციალობა კი გამოხატავს ქვალიტატიურ მატერიალურ სისტემებს, მაშასადამე წარმოშობა-მოსპობის დროს ჩნდება ან ქრება არა მატერია, რომელსაც ასეიტობა ახასიათებს, არამედ ცალკეული მატერიალური სისტემების ქვალიტატიური გარკვეულობა. თავისთავად ეს შეხედულება მატერიალისტურ დიალექტიკას უახლოვდება. მაგრამ მას საფუძვლად უდევს არსებითად მექანიკური კონცეპცია. ამის დასადასტურებლად მოვიყვან ერთს, თუმცა გრძელ, მაგრამ დამახასიათებელ ციტატას. „არის თუ არა ფიზიკური ყოფიერების საფუძველი (floor) პარტიკულარული, თუნდაც ნაწილაკები არასდროს არ არსებობდნენ იზოლაციაში?...ყოველ შემთხვევაში ჩვენ უნდა... დავუშვათ პირველადი ენდურანტები (ე. ი. რასაც შინაგანი გამძლეობა და თვითშენარჩუნება ახასიათებს), რომელნიც ქმნიან (form) მათ, რასაც მე ვეძახი მეორად ენდურანტებს. ამისდა მიხედვით წარმოშობა და გახრწნა (gen-

²⁹ იხ. „Philosophy and phenomenological research“, 1944, September, გვ. 100.

³⁰ იქვე, გვ. 368.

³¹ ავტორი თვითონ ხმარობს ამ სქოლასტიკურ ტერმინს და მე ვერ გამოუწნახე მას ქართული კარელატი.

eration and corruption) ეკუთვნის უფრო მაკროსკოპიულ სფეროს, სადაც ჩვენ შევდივართ იმ შენაერთთა სამეფოში, რომელთა აღნუსხვა და აღწერა შეიძლება. სწორედ ამ საფეხურზე იჩენს თავს არსებობა. ამგვარი რთული შენაერთები (denotables) წარმოიშობიან და იხრწნებიან, ასე რომ არსებობა გნოსეოლოგიურად დაბალანსებულია არა არსებობით... ასეთია თვით ბუნება ისტორიისა, ქმნადობისა და პროცესისა... მაგრამ ყოფიერება უნდა შესდგებოდეს უფრო დაუძლეველი (sterner) ნივთიერებისაგან. ის მოუსპობელია და... არასოდეს... არ გადადის არარაობაში. არსებობის ცვალებადობა ხდება... ყოფიერების შიგნით... ამ აზრით არსებულის თვითშენარჩუნება არ არსებობს“.³²

მატერიალიზმმა უნდა შეახამოს საფუძველში მდებარე ნივთიერების მოუსპობლობა კომპოზიტიური მთელის აღმოცენება-გახრწნასთან. ინტეგრაციული კაუზალობა უდევს საფუძვლად ახალი სისტემის აღმოცენებას და არსებობას ყოფიერების შიგნით. უფრო მაღალი წარმოიშობა უფრო დაბალისაგან. რასაც თომისტი (სქოლასტიკოსი) უწოდებს ფორმას ანუ არსობას (quiddity), მატერიალისტი ორგანიზებულ მთელს უწოდებს. ამ სახით ინტეგრაციული მიზეზობრობა გზას უკაფავს იმანენტურ მიზეზობრიობას.

თვით ყოფიერება არ არის ცარიელი და არადიფერენცირებული, არამედ მონესრიგებულად დაშლილი შენაერთებად (ე. ი. ისეთ რაღაცად, რაზე შეიძლება მიუთითოთ ან რაც შეიძლება აღწერო). ჩვენ ინტუიციით ვერ ვიჭერთ მათ, მაგრამ ვარჩევთ „ნატურალურ სიმბოლოების საშუალებით“, რასაც მათი აქტივობა იწვევს ჩვენს ცნობიერებაში. ამრიგად თვით ცნობიერებაა გამოსავალი ნერტილი შემეცნებაში. მას, რასაც შემეცნების დროს ჩვენ ვეძებთ ობიექტში, ისეთივე სახის რეალობა უნდა ჰქონდეს, როგორც ჩვენა გვაქვს ცნობიერებაში. არსებობის უხეში ფაქტის გაგება ემყარება თვით ჩვენს მოქმედებას და ნვალებას (suffering).

კომპოზიტი სხეულები, როგორიცაა ქიმიური სუბსტანციები ან ორგანიზმები, არიან დროებითი და შემთხვევითი. მათ ახასიათებს ხანგრძლივობა (duration), მათ შორის უმაღლესი ფორმა ადამიანის არსებაა, ინერტიული. უცვლელი სულიერი სუბსტანცია არ არსებობს. ჩვენი ცნობიერებაც ქვალიტატიური არსებობაა, ყოველთვის დაკავშირებული გარკვეული სისტემის ორგანიზმთან. ორგანიული „მე“ იგივე ნატურალური შენაერთია (denotable), ამიტომაც ცნობიერების ობიექტური შესწავლაც შესაძლებელი. მხოლოდ მას ახასიათებს რეფლექსიის, თვითშეცნობის უნიკალური უნარი, ის ისეთივე დროებითი და შემთხვევითი მოვლენაა, როგორც ყოველი ნატურალური ქვალიტეტიური სისტემა.

ჩვენ არ შეგვიძლია ვიაზროთ ყოფიერების აღმოცენება არაყოფიერებისაგან, მაგრამ შეგვიძლია ვიაზროთ არარსებობა დროებითი და შემთხვევითი სუბსტანციისა. ეს უბრალოდ იმას ნიშნავს, რომ მაგ. სიმბოლურად ვერ გამოხტავს საგანს, რომელიც გაქრა. ყოფიერება ნაგულისხმევი პირობაა ყოველი საგნისათვის, რადგან სწორედ მასში ისინი ჩნდებიან და ქრებიან. ამრიგად ონტოლოგიურად „არ ყოფნა“ (not-being) მხოლოდ ვერბალიზმია. არაფრისაგან არაფერი არ გამომდინარეობს. ან შინაგანი მოუსპობლობა მატერიალისტური

³² იხ. იქვე, გვ. 371-372.

ნატურალიზმისა, ან ნასესხები (contributed) მოუსპობლობა სუპერნატურალიზმისა მისი ყოველგვარი სოფისტური ფორმით, მესამე გამორიცხულია, გარდა ილუზიონიზმისა.

რეფორმირებული მატერიალიზმი შეაბრუნებს არისტოტელიზმს, ანუ მარქსისტული ტერმინოლოგიით, ფეხებზე აყენებს მას. არისტოტელეს ჰილომორფიზმი კონკრეტი სხეულებიდან უმაღლეს ანუ ფინალურ ფორმისაკენ ისწრაფვის იმ დროს, როცა სინამდვილეში ხდება გადასვლა დაბალი ფორმიდან მაღალი ფორმისაკენ. ავტორი აქვე შენიშნავს, რომ ეს ლინეარულ ევოლუციას არ ნიშნავს, რადგანაც მისი აზრით, ონტოლოგიურად შეიძლება ყველა ფორმა თანადროული და თანაარსებული იყოს. „სავსებით შესაძლებელიაო, ამბობს ის, რომ უნივერსუმი ყოველთვის იმგვარი იყო, როგორც ახლა, ე. ი. ჰქონდა ყოველთვის დიფერენცირებული და ვრცელად გაშლილი კოსმოგრაფია“.³³ ონტოლოგიურად დროს არავითარი მიმართულება არ აქვს, ის ყოველთვის ლოკალურია და არსებითად მხოლოდ სახელწოდებაა იმისა, რაც აქტიობაშია ჩაქსოვილი, ე. ი. რეალური დრო არის მხოლოდ ფაქტიური სისტემების აქტიობა, ხოლო ეს აქტიობა ყოველთვის ლოკალური, ვრცელი და რელატიურია.

მარადიულობა ყოფიერების დამახასიათებელია. რეალური დრო არსებობის განცდის ფაქტია. კომპოზიტის აღმოცენება გულისხმობს მოუსპობელ ნივთიერების არსებობას, რომლის ინტეგრირება ხდება გენერაციის დროს. მტკიცება: აღმოცენებულია და განაგრძობს არსებობას გარკვეული ხნის განმავლობაში, მერე იხრნება – ნიშნავს მხოლოდ ორგანიზაციის სეზონის (tide) აღნიშვნას თვით ყოფიერების სფეროში. არც აღმოცენების და არც გახრნის ფაქტის ასახსნელად არ გვჭირია ჩვენ ყოფიერების სფეროდან გასვლა. ე.ი. აქტიობა და ორგანიზაცია ბუდობს თვით ყოფიერების სუბსტანციაში. ამ საკითხში უღმობელად უნდა შევაქციოთ ზურგი ელვატებს. მატერია გულისხმობს პროცესს და პროცესი გულისხმობს მატერიას.³⁴

თუ, როგორც ავტორი ამტკიცებს, ქვალიტეტი ჩნდება და ისპობა აღმოცენების და გახრნის დროს, მაშინ ქვალიტეტი არ ყოფილა თვით ყოფიერების სტრუქტურაში. მაგრამ ეს ხომ იმ მექანიკური პრინციპის აღდგენა იქნებოდა, რომლის დაძლევა ავტორი ცდილობს. ამიტომ ის იძულებულია დაუშვას პირველადი ქვალიტეტები, რაც ყოფიერებას ახასიათებს. ავტორს ჰგონია, რომ ამით ის წინააღმდეგობას სძლევს. ის თვითონ გრძნობს ამ საკითხში აღმოცენებულ სიძნელეს. ის ამბობს: ქვალიტეტი იმანენტური უნდა იყოს ყოფიერებისათვის. ის არის ყოფიერების ცვალებადი შინაარსი, და დამოკიდებულია ინტეგრაციულ მიზეზობრიობაზე. მაგრამ სამწუხაროდ ჩვენი საკუთარი ინტუიცია ქვალიტეტისა შეზღუდულია ჩვენს ცნობიერებაში მოცემულ ბუნებრივ „იზოლატებით“, ჩვენი კერძო გამოცდილების პროცესით. ავტორი აღნიშნავს, რომ მას საეჭვოდ მიაჩნია მარქსისტების ჰეგელისეული პრინციპი ქვანტიტეტის და ქვალიტეტის ურთიერთ გადასვლის შესახებ.

მისი მთავარი ყურადღება მიქცეულია იქითკენ, რომ ცვალებადობამ არ

³³ იქვე, გვ. 377.

³⁴ იქვე, გვ. 378.

შელახოს მატერიის მოუსპობლობის პრინციპი. ყოფიერება ფაქტის მიღმაა იმ თვალსაზრისით, რომ ის ფაქტის წყარო და საფუძველია. ყოფიერებას ჩვენ აღმოვაჩინეთ მის პროცესებში და გამოვლენებში, რომელთა შორის ცნობიერება წარმოადგენს ქვალიტეტური მონაწილეობის უნიკალურ სახეს. რეფორმირებული მატერიალიზმის თვალსაზრისით ონტოლოგიური დრო, მისი პირდაპირად გაშლილი წარსულით, აწმყოთი და მომავლით, ადვილად ბადებს ონტოლოგიურ ილუზიას. გამოდის, რომ ყოფიერება დროის გარეშეა, თუმცა ის ვრცელდება. მოვუსმინოთ ავტორის თითქმის მხატვრულ დასკვნას: „რადგანაც მე მწამს უნივერსუმის მარადიულობა და სკეპტიკურად ვუყურებ სწორხაზოვან (linear) და ციკლიურ (ევოლუციის) ცნებებს, ბუნებრივია, მე ვგულისხმობ, რომ უნივერსუმი ყოველთვის იყო ისეთი, როგორც ის ახლა არის – მრავალფეროვანი არსებობის სამყარო ყოველგან ერთი და იგივე (ნივთიერი) საფუძვლით, რომელზედაც აქა-იქ აიმართება ხოლმე ემერჯენტიული ქმნადობის მთის მწვერვალები, რომელნიც დროდადრო კვლავ დაეშვებიან... ადგილი აქვს ბიოლოგიურ არსებათა და ქვალიტეტთა გაჩენას, მაგრამ არა ხშირად... საკვებით შესაძლებელია, რომ სულიერი უნარი და სიმბოლური პროცესები იშვიათად აღმოცენდებიან... ნივთიერება ყოფიერებისა არც მატულობს და არც კლებულობს... რამდენად ყოფიერების ნივთიერება არსებითად აქტიური და რელაციურია, უნდა ველოდოთ, რომ ყველა გენერაცია და კორუპცია წარმოადგენს ინტეგრაციას და დაშლას, რომლებშიც არც ერთი არ შელახავს თვითშენარჩუნების პრინციპს, რაც გამომხატავს ყოფიერების მოუსპობლობას. ამ სახით შეიცავს მარადიულობა ექსისტენციალურ დროს ანუ პროცესს.³⁵

მე, უმთავრესად პოზიტიურად დავალაგე „რეფორმირებული მატერიალიზმის“ ავტორის შეხედულებანი. მარქსისტისათვის ადვილია მისი ნაკლის გაგება, მაგრამ უდავოა, რომ ავტორი ცდილობს მტკიცედ დაიცვას მატერიალიზმი იდეალიზმის წინააღმდეგ და დაუახლოვოს იგი თანამედროვე მეცნიერებას. ამას კიდევ უფრო ცხადჰყოფს ს ე ლ ა რ ს ი ს გამოსვლა იმათ წინააღმდეგ, ვინც ეინშტეინის რელატივობის თეორიიდან იდეალისტური დასკვნების გამოყვანას ცდილობს. მიმდინარე წლის იანვარში, მან გამოაქვეყნა ვრცელი წერილი „მატერიალიზმი და რელატივიზმი“. ამ საინტერესო წერილის დეტალური გარჩევა შორს წაგვიყვანდა. მე, მხოლოდ იმ მომენტებს აღვნიშნავ, სადაც ავტორი იდეალისტების ცდებს ებრძვის.

„ჩვენ არ უნდა დაგვაგინყდეს, ამბობს ის, მახის და ავენარიუსის მეთოდოლოგიური გავლენა ეინშტეინის აზროვნებაზე... პრამატისტიკები და პოზიტივისტიკები მიეფარნენ რელატივიზმის თეორიას, როგორც ქვეითი ჯარისკაცი ეფარება სანგარს... ამ წერილში, მე, მინდა დავიცვა მატერიალიზმი... რამდენად რელატივიზმის თეორიამ წაახალისა ერთგვარი ფილოსოფიური ობსკურანტიზმი, მე, მოვალე ვარ... მივცე მას მისი სათანადო კონტექსტი“.³⁶

თავის წერილს ავტორი ქვესათაურში „სემანტიკურ ანალიზს“ უწოდებს, ვინაიდან ის ცდილობს გაარჩიოს ტერმინების შემეცნებითი და ონტოლოგიუ-

³⁵ იქვე, გვ. 380-381.

³⁶ იხ. The philosophical review, 1946, p. 25, 27, 28, 35.

რი მნიშვნელობა, რომელთა ერთიმეორეში არევა, მისი აზრით, ხელს უწყობს იდეალისტურ ილუზიას. „ახლა მოდაშია დიკტუმი, რომ ფიზიკოსისათვის აზრი არა აქვს მას, რაც დაკვირვებაში არ მოქცეულა (unobserved). მაგრამ ეს აშკარა ნონსენსია. მაგ. დაბნელება, გამოანგარიშებული ნარსულისათვის, ვერასდროს ვერ მოექცევა მეცნიერის დაკვირვებაში“.³⁷

მე, შემძლია შევიცნო საგნები და მოვლენები მხოლოდ დაკვირვებების და მათგან გამომდინარე დასკვნების საშუალებით. მაგრამ ეს როდი ნიშნავს საგნების და მოვლენების დაყვანას ჩემს დაკვირვებაზე. წინააღმდეგ შემთხვევაში ჩვენ ერთმეორეში ავრევდით არსებობას და მის შემეცნებას ადამიანის მიერ.

ნიუტონის აბსოლუტური დრო და სივრცე ნამდვილად ზღუდავდა ფიზიკის განვითარებას. სამწუხაროდ, მათი დაძლევის დროს მატერიალურ სამყაროს იგივე მოუვიდა, რაც ლეგენდარულ ბავშვს, რომელიც ნაბან წყალს გააყოფეს. რელატივიზმის თეორიაში ერთიმეორეს აურიეს ფიზიკური სისტემები, როგორც ნაწილები მატერიალური სამყაროსი, დამკვირვებლის თვალთახედვის მიმართებას. ეს არევა ბუნებრივად მოჰყვა იმ შემცდარ საერთო შეხედულებას, თითქოს ეინშტეინის ფორმულა იყო მაიკელსონ-მორლის პარადოქსის გადაწყვეტა. სინამდვილეში მაიკელსონ-მორლის პარადოქსის მიზეზი იყო აბსოლუტური სივრცე, აბსოლუტური დრო და უძრავი ეთერი. პრობლემა იხსნება, როცა ჩვენ სივრცეს და დროს ნავართმევთ აბსოლუტურობას, და მატერიალურ ყოფიერების ზედსართავად ვაქცევთ. „ფიზიკური სივრცე და დრო არიან ზედსართავნი (adjectival) და გამოთქმანი... „სივრცეში“ და „დროში“ არიან ტექნიკური გამოთქმები, რომლებიც ნიშნავენ, რომ გეომეტრიული პრინციპების და ქრონომეტრიული მეთოდის გამოყენება შესაძლებელია“.³⁸

რეალისტის თვალსაზრისით ის, რაც არსებობს, დამოუკიდებელია მისი შეცნობის ყოველგვარ აქტისაგან. მეცნიერების ამოცანაა გამონახოს შემეცნების ტექნიკა. მახის გავლენის ქვეშ მყოფი ეინშტეინი მხოლოდ ფიზიკური შეგრძნებების მონესრიგებას ცდილობდა და თავს არ იწუხებდა თვით მატერიალური სამყაროს გამო. წმინდა რიცხობრივი ანალიზი თვით რეალობას უკან იტოვებს. ეს აკმაყოფილებს მათემატიკურ ფიზიკოსს, რომელიც დატრიალებს სიმბოლოების სამყაროში, მას შეუძლია აგრეთვე დააკმაყოფილოს ღვთის მორწმუნე ინგლისელები, რომლებისთვის მატერიალური სამყარო არის უმაღლესი გონების ანუ მათემატიკური ღმერთის გამოვლენა, ან არაფილოსოფიურად განწყობილ ამერიკელ ფიზიკოსებს, რომლებიც დაინტერესებულნი არიან მხოლოდ მიმართებებით და კალკულაციით, მაგრამ მას (წმინდა მათემატიკურ ანალიზს) არ შეუძლია დააკმაყოფილოს მატერიალისტი.³⁹ ფიზიკა უნდა დაუბრუნდეს ბერძნების ტრადიციას, რომელთათვის ის ყოველთვის დაკავშირებული იყო მატერიალურ სამყაროსთან. ჩვენს კულტურას ესაჭიროება მტკიცედ ეყრდნობოდეს ნიადაგს.

ნიუტონის ორი აბსოლუტი – სივრცე და დრო – ლოგიკურად მოითხოვდა მესამე აბსოლუტს – მოძრაობას. ჩვენ უნდა განვასხვაოთ მოძრაობა

³⁷ იქვე, გვ. 26.

³⁸ იქვე, გვ. 33.

³⁹ იქვე, გვ. 34, 35.

(mation) აბსოლუტურ მოძრაობისაგან (movement). ისე როგორც კონკრეტი სივრცე ფიზიკური სისტემების კონკრეტი დამახასიათებელი თვისებაა, ხოლო კონკრეტი დრო ამ კონკრეტ სისტემებში მიმდინარე ცვალებადობის პროცესის გამოხატულება, კონკრეტი მოძრაობაც მხოლოდდამხოლოდ ამ კონკრეტ ფიზიკურ სისტემებს შეეხება და ამიტომ რელატიურია. აბსოლუტური მოძრაობა საზოგადოდ პროცესის გამოხატულებაა, კონკრეტი მოძრაობა გარკვეული ფიზიკური სისტემის ცვალებადობის გამოხატულებაა. მეორე გულისხმობს პირველს. დროსა და სივრცის ერთიანობა მტკიცდება იმით, რომ ყოველგვარ ცვლილებას ლოკალური ხასიათი აქვს. არ არსებობს ცარიელი დრო überhaupt. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ სივრცე და დრო არ განირჩევიან ერთიმეორისაგან. მოძრაობა წარმოუდგენელია მატერიალური სისტემის გარეშე, ის თავისთავად გულისხმობს მიზეზობრიობას.

ამრიგად რელატივიზმის თეორია მატერიალიზმის უარყოფა კი არაა, არამედ არსებითად, მისი დადასტურებაა. ის ნიშნავს მხოლოდ მექანიკური, ანუ ავტორის ტერმინოლოგიით, რედუქტიული მატერიალიზმის დაძლევას. აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ავტორი ფილოსოფოსების დანაშაულად სთვლის ბრწყინვალე ფიზიკოსების, მათ შორის პირველ რიგში ეინშტეინის, ნაბორძიკებას ფიზიკური ფაქტების ფილოსოფიური ინტერპრეტაციის საკითხში, და დაასკვნის თავის წერილს მოწოდებით, რომ რეალისტ-ფილოსოფოსებმა ხელჩაკიდებულად უნდა იმუშაონ მეცნიერებთან ერთად „ნატურალური ფილოსოფიის“ გამომუშავებისათვის, რომელიც გააგრძელებს ძველი ბერძნების ტრადიციას.⁴⁰

მე, დავემყოფილდები ზოგადი კრიტიკული შენიშვნებით, რადგანაც მარქსისტული აუდიტორიისათვის თვით ავტორის შეხედულებათა დალაგება, რაც საკმაო სისრულით წარმოგიდგინეთ, ნათელყოფს მისი კონცეპციის სუსტ მხარეებს.

მთავარი მანკი, „რეფორმირებული მატერიალიზმისა“ სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ის ცდილობს თვით მეცნიერების განვითარების პროცესში აღმოცენებულ დიალექტიკურ პრობლემათა გადაწყვეტას შეგნებული დიალექტიკის, ე. ი. დიალექტიკური თეორიის გარეშე. შეიძლება ითქვას, რომ სელარსის კონცეპცია საუკეთესო ნიმუშია თვით ფილოსოფიაში სტიქიური დიალექტიკის შექრისა ობიექტურ-მეცნიერული ფაქტების ზეგავლენით. ისეთი ცნებები, როგორც მატერიის იმანენტური აქტიობა, ქვალიტეტის ობიექტობა და ისტორიულობა, დროის და სივრცის ნიუტონისეული მექანიკური კონცეპციის უარყოფა, ცნობიერების გამოცხადება უმაღლეს ფორმაში ორგანიზებული ფიზიკური სისტემის, ე. ი. უმაღლესი ორგანიზმის შინაგან თვისებათ და სხვა, ამას ადასტურებს. მაგრამ ერთია სტიქიური დიალექტიკა ბუნებისმეტყველებაში, რომელიც სწორედ შეგნებულად უნდა ახსნას ფილოსოფიამ, და მეორეა სტიქიური დიალექტიკა თვით ფილოსოფიაში, რომლის ღირებულება მცირდება იმით, რომ სწორედ გადამწყვეტ მომენტებში მას სძლევს მეტაფიზიკა და ამიტომ ასეთი ფილოსოფია მეცნიერების მეთოლოგიად ვერ გამოდგება.

⁴⁰ იქვე, გვ. 51.

ავიღოთ შემეცნების საკითხი. არსებითად ავტორი აღწერს შემეცნების რეალურ ემპირიულ ელემენტებს, მაგრამ ვერ იძლევა შემეცნების პროცესის ახსნას. როგორც ინგლისური ემპირიზმის და კანტიანური ტრანსცენდენტალიზმის მაგალითი გვიჩვენებს, სწორედ რეფლექსიისა და კატეგორიების პრობლემაზე იტყვდა კისერს მეტაფიზიკა. რეფლექსიის და კატეგორიების ბუნების ახსნა მხოლოდ დიალექტიკურმა მატერიალიზმმა მოახერხა, რადგან მან გაიგო შემეცნების ნამდვილი ისტორიზმი, ე. ი. არა როგორც ემპირიულ წარმოდგენათა დაგროვება, რაც თავიდანვე მაინც გულისხმობს მზა-მზარეულ გონებას და მის კატეგორიებს, არამედ თვით გონება და მისი კატეგორიები ქვალიტატიურადაც ისტორიული პროცესის შედეგად გამოაცხადა. ს ე ლ ა რ ს კი რეფლექსიის ასახსნელად არაფერი გააჩნია, გარდა ახალი მეტაფიზიკური ელემენტების პოსტულირებისა ყოფიერების შემეცნებითი აქტივობის სახით (cognitive activite).

მაგრამ, ესეც არ ამოწურავს ს ე ლ ა რ ს ი ს შემეცნების თეორიის მეტაფიზიკურობის საკითხს. ის სწორად ვერ სწყვეტს ცნობიერებაში ობიექტის მოცემულობის საკითხს, რის გამოც ვერ აწვითარებს ასახვის ნამდვილ თეორიას. მისი თვალსაზრისით, შეგრძნებები ობიექტურ საგანთა ასლს კი არ წარმოადგენენ, არამედ ე. წ. „ნატურალურ სიმბოლოებს“. ამიტომ მის ფილოსოფიაში უნებლიეთ, ე. ი. ავტორის სურვილის წინააღმდეგ, თავს იჩენს აგნოსტიციზმის ელემენტები. მარქსისტული ისტორიული მატერიალიზმი არა მხოლოდ შედეგია შემეცნების დიალექტიკური გაგებისა, არამედ მისი საფუძველიც. საგანთა ასახვა ჩვენს ცნობიერებაში, არა მარტო იმით განსხვავდება საგნების ურთიერთში ასახვიდან, რომ ჩვენ შევიგრძნობთ და შევიცნობთ ასახულს, თუმცა ეს თავისთავად მეტად მნიშვნელოვანი განსხვავებაა. ჩვენს შეგრძნებაში მოცემულია, არა მხოლოდ ობიექტთა გარეგნული სახე, არამედ გარკვეული სახით მისი შინაარსიც. როცა მე, შევიგრძნობ, მაგ., ვაშლს, ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ მე შევიგრძნობ მხოლოდ მის სიმრგვალებს, სინითლებს, და სხვ. ამ შეგრძნებაში არის მოცემული ვაშლის ზოგადი ცნების ელემენტებიც. მარქსისტული თვალსაზრისით ეს ადვილად აიხსნება. ადამიანური შეგრძნება არასოდეს არ არის მხოლოდ პასიური პროცესი, მასში თავიდანვე აუცილებელ ელემენტად შედის საგანთა მიმართ პრაქტიკული დამოკიდებულება. თვით სუბიექტ-ობიექტის დიფერენციაცია, მეობის გრძნობა, ამ პრაქტიკული დამოკიდებულების შედეგია. ამიტომ არა მხოლოდ ლოგიკურ კატეგორიებში უნდა ვეძიოთ ჩვენ სოციალური პრაქტიკის განსახიერება, არამედ თვით შეგრძნებებში. მხოლოდ ამის საფუძველზე შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ ასახვა ჩვენს ცნობიერებაში საგანთა ასლის და არა სიმბოლოების, იეროგლიფების მოცემულობას ნიშნავს. მხოლოდ აღნიშნული გარემოებით აიხსნება, რომ ადამიანის ტვინის ფუნქცია ერთსა და იმავე დროს ფიზიკურიც არის და სოციალურიც.

მეტაფიზიკა უდევს საფუძვლად აგრეთვე სელარსის ონტოლოგიურ შეხედულებებს. მას არ ესმის ქვალიტეტის და ქვანტიტეტის დიალექტიკური ერთიანობა, არსებითად ქვალიტეტი ზედ ერთვის ნივთიერებას. ის თვითონ გრძნობს წინააღმდეგობას ამ პუნქტში, რომ დაუშვას უქვალიტეტო ელემენტური სტრუქ-

ტურა მატერიისა, ქვალიტეტის აღმოცენებას ვერ ახსნის და ამიტომ იძულებულია დაუშვას მატერიის ელემენტარულ სტრუქტურაში პირველადი ქვალიტეტი.

განსაკუთრებით დროის საკითხში იჩენს თავს სელარსის ფილოსოფიის მეტაფიზიკურობა. მას არ შეუძლია გაიგოს ხანგრძლივობა, როგორც მუდმივობის მომენტი, ამიტომ არსებითად სამყარო ორად იყოფა ტემპორალურად და მარადიულად. ამასთანავე დაკავშირებული ყოფიერების და არსებობის ურთიერთისაგან მეტაფიზიკური განყვეტა. მართალია, ავტორი ხაზს უსვამს მათს ერთიანობას, მაგრამ ეს ერთიანობა ცალმხრივია, რადგანაც არსებობა იშლება ყოფიერების შიგნით, ხოლო თვით ყოფიერება არ იშლება არსებულში, აქედან მეტაფიზიკური დასკვნა: ყოფიერების სამყაროში დროს არავითარი მიმართება არა აქვს, წარსული, აწმყო და მომავალი მასში ერთდროულია, ე. ი. ყოფიერების სამყარო ზედროულია. იგივე მეტაფიზიკურობა იჩენს თავს რელატიობის თეორიის მატერიალისტურ ინტერპრეტაციაში. კონკრეტი დროს არსებითად ჰკარგავს რეალობას და უნივერსუმში, როგორც მთელში, გამოცხადებულია პროცესების აბსოლუტური ერთდროულობა.⁴¹ რამდენად რელატიურის და აბსოლუტურის გაგება შეუძლებელია დიალექტიკის გარეშე, სელარსს არსებითად გამოუდის რელატიურის მონყვეტა აბსოლუტურიდან. ამას მოწმობს მისი მტკიცება, რომ რელატიობის თეორიას ონტოლოგიური მნიშვნელობა არა აქვს. მეტაფიზიკურობის შედეგად უნდა მივიჩნიოთ აგრეთვე სელარსის არათანმიმდევრული დასკვნა სამყაროს განსაზღვრულობის შესახებ. ეს ცნება მას ესაჭიროება იმისათვის, რომ უნივერსუმის შინაგანი წონასწორობის ცნება დაიცვას, რაც თავისთავად უაზრო და მექანიკური დებულებაა. კუროზად უნდა ჩაითვალოს, რომ თავისი წერილის დასკვნების მე-5 თეზისში სელარსი ამტკიცებს, რომ „უნივერსუმს, როგორც მთელს არ შეუძლია იყოს მოძრაობაში, რადგანაც მას გარემოცვა არ გააჩნია, რომლის, როგორც მეზობლის მიხედვით, შეეძლოს შეიცვალოს ადგილი“. მე-6 თეზისში კი ამბობს, რომ „უნივერსუმი განსაზღვრულია (finite) და მას გააჩნია შინაგანი დინამიური წონასწორობა“. ეს, სხვათა შორის, იმასაც მოწმობს, რომ საბოლოო ანგარიშში მას მოძრაობა ესმის, როგორც ადგილის შეცვლა, თუმცა ცდილობს წარმოგვიდგინოს იგი, როგორც ქვალიტატური პროცესი. მისთვის უცნობია, წინააღმდეგობათა იმანენტური ერთიანობა და ბრძოლა, როგორც ყოველგვარი პროცესის განვითარების და იმანენტურ ერთიანობის საფუძველი.

სელარსის „რეფორმირებული მატერიალიზმის“ მაგალითი კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ ძველი მატერიალიზმის რეფორმირების ერთადერთი კანონიერი ფორმა იყო და არის მარქსისტული დიალექტიკური მატერიალიზმი.

„ურნალი „მნათობი“, 1946, №12.

⁴¹ იქვე, გვ. 39.

მარქსის ისტორიული ადგილი

„აღსრულდა! კაცობრიობა დადაბლდა მთელი თავით და ამასთანავე ყველაზე დიდი თავით, რომელიც მას გააჩნდა უკანასკნელ დროს: პროლეტარიატის მოძრაობა მომავალშიაც იმავე გზით წავა, მაგრამ გაქრა ცენტრი, რომელსაც კრიტიკულ წუთებში ყოველთვის მიმართავდნენ დასახმარებლად ფრანგები, რუსები, ამერიკელები, გერმანელები და ყოველთვის იღებდნენ ნათელ საიმედო რჩევებს. ისეთ ნათელსა და საიმედოს, რომელთა მიცემა შეუძლია მხოლოდ საგნის სავსებით მცოდნე გენიოსს“ (ფრიდრიხ ენგელსის წერილიდან ზორგესადმი კარლ მარქსის გარდაცვალების გამო).

„პროლეტარიატის მოძრაობა მომავალშიაც იმავე გზით წავა, მაგრამ გაქრა ცენტრი“... კარლ მარქსის უახლოესი მეგობრის, მეცნიერული სოციალიზმის ერთ-ერთი მამამთავრის ე ნ გ ე ლ ს ი ს ეს სიტყვები ზუსტად განსაზღვრავენ მარქსის როლსა და ადგილს კაცობრიობის ისტორიაში. მარქსი იყო პროლეტარული მოძრაობის ც ე ნ ტ რ ი, პროლეტარული იდეოლოგიის დიადი შემოქმედი და მით ა ხ ა ლ ი, ერთადერთი სწორი მეცნიერების შემქმნელი. მარქსის როლს ანალოგიურად განმარტავს მარქსის უდიდესი მოწაფე ლენინი: „მარქსის მოძღვრებაში მთავარია პროლეტარიატის, როგორც სოციალისტური საზოგადოების შემქმნელის, მსოფლიო ისტორიის როლის გამორკვევა“ („კ. მარქსის მოძღვრების ისტორიული ბედი“).

მარქსიზმი წარმოიშვა პროლეტარული მოძრაობიდან. იგი განმტკიცდა და განვითარდა პროლეტარული მოძრაობის საფუძველზე და სწორედ ამაშია მარქსისა და მარქსიზმის მსოფლიო ისტორიული მნიშვნელობა. თანამედროვე პროლეტარიატის გაჩენა მოასწავებდა გ ა რ დ ა ტ ე ხ ი ს მომენტის დადგომას კაცობრიობის ისტორიაში, რადგანაც პროლეტარიატის ისტორიული მისია შეიცავს არა მარტო ექსპლოატაციის კაპიტალისტური მეთოდის დამხობას, არამედ კლასიკური საზოგადოების მოსპობას საერთოდ, უკლასო საზოგადოების შექმნას, „კაცობრიობის წინაისტორიიდან“ ნამდვილ ისტორიაზე გადასვლას. სწორედ ამიტომ მხოლოდ პროლეტარიატი არის მეცნიერული იდეოლოგიისა და მეცნიერული პოლიტიკის მატარებელი. მარქსის უდიდეს დამსახურებას ის წარმოადგენს, რომ პროლეტარიატმა სწორედ მისი სახით ჩამოაყალიბა თავისი თ ვ ი თ შ ე გ ნ ე ბ ა, იგი მივიდა თავისი ობიექტურ-ისტორიული როლის საზოგადოების რევოლუციონურად გარდამქმნელის როლის – შ ე გ ნ ე ბ ა მ დ ე. სხვა სიტყვებით: მარქსმა გამოიმუშავა პროლეტარიატის კლასიური ბრძოლის თეორია და ტაქტიკა, მეცნიერული კომუნიზმის თეორია. სწორედ ამიტომ მარქსიზმის გამოჩენა ნიშნავდა კაცობრიობის აზროვნების განვითარების ისტორიაში შემობრუნების, გარდატეხის პუნქტის დადგომას.

თანამედროვე სამრეწველო პროლეტარიატის წარმოშობა მომზადებული იყო ისტორიული განვითარების მთელი მიმდინარეობით და ამიტომ პროლეტარიატი არის მისი წინაპრობის კაცობრიობის კულტურის, როგორც მ ა ტ ე რ ი ა ლ უ რ ი, ისე ს უ ლ ი ე რ ი კულტურის კ რ ი ტ ი კ უ ლ ი მემკვიდრე. მარქსიზმი,

როგორც პროლეტარიატის იდეოლოგია, იყო კაცობრიობის აზრის წინანდელი განვითარების ჯ ა მ ი – შედეგი, მისი შემდგომი კრიტიკული გაგრძელება

„მისი (მარქსის, – პ. შ.) მოძღვრება წარმოიშვა, როგორც ფილოსოფიის, პოლიტიკური ეკონომიისა და სოციალიზმის უდიდეს წარმომადგენელთა მოძღვრების პირდაპირი და უშუალო გ ა გ რ ძ ე ლ ე ბ ა... იგი არის კანონიერი მემკვიდრე ყველა იმ უკეთესისა, რაც მე-19 საუკუნეში შექმნა კაცობრიობამ გერმანული ფილოსოფიის, ინგლისური პოლიტიკური ეკონომიისა და ფრანგული სოციალიზმის სახით“ (ლენინი – „მარქსიზმის სამი წყარო და სამი შემადგენელი ნაწილი“). და, დაე, მარქსიზმის უბადრუკმა მტრებმა თავი იჩუბებინათ იმით, თითქოს მარქსიზმი არის არა ობიექტური მეცნიერება, არამედ ფანატიკოს რევოლუციონერის სუბიექტურ რევოლუციონურ განზრახვათა და განწყობილებათა გაობიექტურება. მარქსის მოძღვრება განაგრძობს ტრიუმფალურ წინსვლას, იგი იპყრობს უფრო და უფრო მეტ მასებს და ამით ხდება დაუძლეველ ძალად, რომლის წინაშე ვერ დადგებიან და რომელსაც ვერ გაუძლებენ დაღუპვის გზაზე მდგომ საზოგადოების წარმომადგენელთა ვერავითარი კვაზიმეცნიერული კონცეფციები. „მარქსის მოძღვრება ყოველად ძლიერია, რადგანაც იგი სწორია. იგი სრული და მწყობრია, ადამიანებს აძლევს მთლიან მსოფლმხედველობას, რომელიც არ ურიგდება არავითარ ცრუმორწმუნეობას, არავითარ რეაქციას, ბურჟუაზიული ჩაგვრის არავითარ დაცვას“ (ლენინი – იქვე).

მარქსიზმი, რომელიც წარმოადგენს კაცობრიობის აზრის მთელი წინაგანვითარების შედეგს, სრულებით არ შეიცავს წინა იდეების უბრალო მიღებას და ათვისებას და მათ მ ე ქ ა ნ ი კ უ რ გაგრძელებას. პირიქით, მარქსიზმი არის მთელი წინა მეცნიერების კ რ ი ტ ი კ უ ლ ი გ ა დ ა მ უ შ ა ვ ე ბ ა. ამიტომ ღრმად სცდებიან ისინი, ვინც მარქსამდე არსებულ შეხედულებებში ეძებენ მარქსიზმის უშუალო ელემენტებს და ამრიგად იგი დაჰყავთ სხვადასხვა იდეების მექანიკურ აგრეგატამდე. მარქსიზმში არაფერი ესმის მას, ვინც ვერ ხედავს მარქსიზმის ყველა მხარეთა უღრმეს მთლიანობას და კავშირს, რომელთაგან თითოეულის შეცვლა, ან ჩამოშორება ნიშნავს სრულიად მთელი მარქსიზმის შეცვლას და უკუგდებას. მარქსიზმის ყველა მხარე მონოლითურად შეკავშირებულია ერთი მთლიანი ფ ი ლ ო ს ო ფ ი უ რ ი საფუძვლით.

ფილოსოფიური საფუძველის გამომუშავება ქრონოლოგიურადაც და ლოგიკურადაც წინ უძღოდა მარქსთან მის გამოყენებას საზოგადოებრივ ისტორიულ და ბუნებრივ-ისტორიულ პროცესის სხვადასხვა სფეროებში. რა არის ეს ფილოსოფიური საფუძველი? „მარქსიზმის ფილოსოფია არის მ ა ტ ე რ ი ა ლ - ი ზ მ ი... მარქსი და ენგელსი სავსებით გადაჭრით იცავდნენ ფილოსოფიურ მატერიალიზმს და არაერთხელ განმარტავდნენ ამ საფუძვლიდან ყოველგვარ გადახვევის ღრმა შეცდომილებას“ (ლენინი). და მართლაც მარქსი არამარტო სპეციალურ ფილოსოფიურ ნაშრომებში („ჰეგელის უფლების ფილოსოფიის კრიტიკა“, „წმინდა ოჯახი“, „ფილოსოფიის სილატაკე“ და სხვ.), არამედ ეკონომიკურ ნაშრომებშიაც („კაპიტალი“-ს პირველი ტომის მეორე გამოცემის ცნობილი წინასიტყვაობა და სხვ.) და ტაქტიკურ საკითხებშიაც გადაჭრით იცავდა

მატერიალიზმს. მაგალითად, 1850 წელს მარქსი, აკრიტიკებდა რა ვილჰელმისა და შაპერის ფრაქციას, კომუნისტების კავშირის ცეკას სხდომაზე ამბობდა: „მატერიალისტური მსოფლმხედველობის ნაცვლად, უმცირესობა აყენებს იდეალისტურს, ნამდვილ დამოკიდებულებათა ნაცვლად რევოლუციის მამოძრავებელს მისთვის წარმოადგენს ნებისყოფა“. მარქსი მეცნიერული კომუნიზმის საფუძვლის მატერიალისტურ ხასიათს კიდევ უფრო გადაჭრით უსვამს ხაზს 1877 წ. ზორგესადმი მიმართულ წერილში გერმანიის სოციალისტური პარტიის მეთაურთა არათანამიმდევრობისა და კომპრომისების გამო. „ბერლინში დიურინგთან და მის „თავყვანისმცემლებთან“ კომპრომისზე მიდიან ნახევრად მომნიჭებულ სტუდენტებსა და ბრძენ აკადემიკოსების მთელი ბანდით, რომლებიც ცდილობენ სოციალიზმს მისცენ „უფრო მაღალი იდეალური“ გასაქანი, ე. ი. მატერიალისტური საფუძველი შეცვალონ თანამედროვე მითოლოგიით, მისი ღმერთებით“.

აი ამიტომაც, რომ მეორე ინტერნაციონალის გმირები ბ. ბ. ადლერები და კომპანია ცდილობენ „დაამტკიცონ“, რომ მარქსიზმის თვალსაზრისით „სამყარო არის ჩვენი საკუთარი აზროვნების მუდმივი შემოქმედება“ (ადლერი – „მარქსი, როგორც მოაზროვნე“). ამით ისინი ცდილობენ რევოლუციონური მარქსიზმის საფუძვლის შერყევას.

მარქსის მატერიალიზმი არ წარმოადგენს წინამატერიალიზმის უბრალო რესტავრაციას, გერმანული კლასიკური იდეალიზმის განსაზღვრულ ბატონობის შემდეგ. „...მარქსი არ შეჩერებულა მე-18 საუკუნის მატერიალიზმზე, არამედ მან წინ წასწია ფილოსოფია, მან იგი გაამდიდრა გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის მონაპოვრებით. ამ მონაპოვრებში მთავარია დიალექტიკა, ე. ი. მოძღვრება მისი განვითარების შესახებ ყველაზე უფრო სრულ, ღრმა ცალმხრივობისაგან თავისუფალი სახით“ (ლენინი). მხოლოდ დიალექტიკური მატერიალიზმი შეიძლება ყოფილიყო თანამიმდევარი, დასრულებული და ყოველმხრივი, რომელიც ყველა პოზიციიდან სდევნის იდეალიზმს. „მარქსის ფილოსოფია წარმოადგენს დასრულებულ მატერიალიზმს, რომელმაც კაცობრიობას, განსაკუთრებით კი მუშათა კლასს, მისცა შემეცნების დიადი იარაღები“ (ლენინი). მატერიალისტური დიალექტიკის უდიდესი მნიშვნელობის შესახებ ჩვენ გვაქვს მარქსისა და ენგელსის არა მარტო ცალკეული საბუთები და მითითებები – მათზე ყველგან არის ლაპარაკი – მარქს-ენგელსის ყველა ნაშრომში. ჩვენ აქ მოვიყვანთ ლენინის მოკლე, ყველაზე უფრო კონცენტრირებულ ფორმულას: „მატერიალისტური დიალექტიკის გამოყენება მთელი პოლიტიკური ეკონომიის გადამუშავებაში მისი საფუძვლებიდან, – ისტორიაში, ბუნებისმცოდნეობაში, ფილოსოფიაში, მუშათა კლასის პოლიტიკაში და ტაქტიკაში, აი რა აინტერესებს ყველაზე უფრო მარქსსა და ენგელსს. აი რა შემოაქვთ მათ ყველაზე არსებითი და ყველაზე მთავარი. აი რაში მდგომარეობს მათი გენიალური ნაბიჯი წინ რევოლუციური აზრის ისტორიაში“.

სწორედ ამ მატერიალისტურმა დიალექტიკამ შექმნა მატერიალიზმის ბოლომდე აშენების, მისი თანამიმდევრობის და ყოველმხრივობის შესაძლებლობა. მან იდეალიზმი განდევნა საზოგადოებრივი ისტორიის დარგიდან და ამის

საფუძველზე პირველად ისტორიაში შექმნა ნამდვილი მ ე ც ნ ი ე რ ე ბ ა საზოგადოების შესახებ, რომელიც უპირდაპირდება მარქსამდე არსებულ და გაბატონებულ, ერთის მხრით მ ე ქ ა ნ ი ს ტ უ რ შეხედულებებს, რომლებსაც საზოგადოება დაჰყავთ ინდივიდუუმების მექანიკურ აგრეგატამდე, ხოლო საზოგადოების ისტორია ინდივიდუალურ ნებისყოფათა, სურვილებისა და მისწრაფებათა შეჯახების შემთხვევით თამაშამდე, რაც არსებითად ნიშნავდა საზოგადოებრივ-ისტორიული პროცესის ობიექტური კანონზომიერების უარყოფას. მეორეს მხრით, ჰეგელის იდეალისტურ მეტაფიზიკას, რომელიც მართალია სცნობს საზოგადოებრივ-ისტორიული პროცესის კანონზომიერებას, მაგრამ ამ პროცესს საფუძველად უდებს რომელიღაც მისტიკურ მსოფლიო სულის განვითარებას. „გაალრმავა და განავითარა რა ფილოსოფიური მატერიალიზმი, მარქსმა ბოლომდე მიიყვანა იგი და გაავრცელა... ადამიანთა საზოგადოების შემეცნებაზე. მეცნიერული აზროვნების უდიდეს მონაპოვარს წარმოადგენს მარქსის ისტორიული მატერიალიზმი. ქაოსი და თვითნებობა, რომელიც მანამდე იყო გამეფებული შეხედულებებში ისტორიასა და პოლიტიკაზე, შეიცვალა განსაცვიფრებლად მთლიანი და მწყობრი მეცნიერული თეორიით“ (ლენინი „მარქსიზმის სამი წყარო და სამი შემადგენელი ნაწილი“).

ამით დამთავრებულიყო მარქსიზმის საერთო თეორიულ-ფილოსოფიური საფუძვლის აგება. იგი იყო 1841 წლიდან 1845-46 წლებამდე მარქსის გიგანტური გონებრივი მუშაობის შედეგი. ეს პერიოდი იყო, არა მარტო უცხო თეორიულ განწყობილებებთან ბრძოლის, არამედ საკუთარ შეხედულებებთან და ილუზიებთან, განსაკუთრებით ჰეგელიანობასთან და ფოიერბახიანობასთან ბრძოლის პერიოდი. „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკის“ შესანიშნავ ავტობიოგრაფიული ხასიათის წინასიტყვაობაში, მარქსი იძლევა თავისი თეორიის კლასიკურ ფორმულირებას და სხვათაშორის, ლაპარაკობს იმის შესახებაც, თუ როგორ გაუსწორდენ მარქსი და ენგელსი ხსენებული პერიოდის ნაშრომებში, უმთავრესად „წმინდა ოჯახში“ და სხვებში თავიანთ წინანდელ ფილოსოფიურ სინიდისს. ამიტომ სასაცილომდე გულუბრყვილოა ის ხალხი, რომელიც ფიქრობს, თითქოს მარქსმა საღამოს დაიძინა ძველ შეხედულებათა გავლენით, ხოლო მეორე დილით ადგა მეცნიერული კომუნიზმის მზა თეორიით. ამ პატარა სტატიაში არ არის საშუალება ითქვას დაწვრილებით მარქსის ფილოსოფიური ევოლიუციის საინტერესო და სერიოზულ პროცესზე. ამიტომ იძულებული ვართ აქ აღვნიშნოთ მხოლოდ ის, რომ მარქსის მსოფლმხედველობის რადიკალური შემობრუნება ხვდება მის მიერ პროლეტარიატის მსოფლიო ისტორიული როლის აღმოჩენასა და შეგნებას. აქედან სრულებით არ არის საკვირველი, რომ მარქსის პირველი სერიოზული მატერიალისტური კრიტიკა ჰეგელისა („ჰეგელის ფილოსოფიის უფლების კრიტიკა“ 1848 წ.), რომელსაც თავის „პოლიტიკურ ეკონომიის კრიტიკა“-ს წინასიტყვაობაში მარქსი უწოდებს შემობრუნების პუნქტს, აყენებს სწორეთ პროლეტარიატს, როგორც კლასს, რომელიც მონოდებულია რევოლუციონური გზით გარდაქმნას ძველი საზოგადოება. სწორეთ აქ ხდება გათიშვა ბურჟუაზიულ დემოკრატიზმთან და ფოიერბახის ფილოსოფიასთან. მაშასადამე,

ი ს ტ ო რ ი უ ლ ი (საზოგადოებრივი ისტორიის თვალსაზრისით) მატერიალიზმი იყო არა ძველი მატერიალიზმის უბრალო გამოყენება საზოგადოებრივ მოვლენების შემეცნებაში, არამედ, პირიქით, ძველმა მატერიალიზმმა თავისი ახალი დასაბუთება მიიღო სოციალურ-ისტორიულ, რევოლუციური პრაქტიკის საფუძველზე. აქ არის ფოიერბახისა და მარქსის თვალსაზრისების დაშორების სიმძიმის ცენტრი, რაც კატეგორიულად აღნიშნა მარქსმა თავის შესანიშნავ თეზისებში ფოიერბახზე (1845 წლის დასაწყისი). მაგრამ ერთ-ერთი შეხების წერტილი მარქსისა და ფოიერბახს შორის შემდგომშიც დარჩა არა მარტო საერთოდ მატერიალიზმის, არამედ მატერიალიზმის ჰუმანიტური დასაბუთების ხაზითაც. მაგრამ იმ პრინციპიალური განსხვავებით, რომ ფოიერბახის ჰუმანიზმში გამოდიოდა აბსტრაქტული ადამიანი ისტორიის გარეშე, კლასობრივ ურთიერთობათა გარეშე, რის გამოც ამ აბსტრაქტული ადამიანის პრაქტიკული საქმიანობა მიდიოდა მხოლოდ თეორიულ აზროვნების და ქვრეტის ხაზით, ხოლო მარქსის ჰუმანიზმში გვევლინება კონკრეტული ადამიანი არა მარტო ისტორიის განსაზღვრული საფეხურის წარმომადგენელი, არამედ განსაზღვრული კლასის წარმომადგენელი, რის გამოც ამ კონკრეტული ადამიანის პრაქტიკა წარმოადგენს არა მარტო სოციალურ-ისტორიულ პრაქტიკას, არამედ კლასიურ პრაქტიკასაც, კლასობრივ ბრძოლის პრაქტიკასაც, მაშასადამე, რევოლუციურ კლასის პრაქტიკასაც. სწორედ აქ არის დებორინელთა ილუზიის დასაყრდენი ენგელსის საყვედურისგან ფეიერბახის რეაბილიტაციის ცდაში. ფეიერბახი მართლა ბევრჯერ უსვამს ხაზს პრაქტიკას, მაგრამ ლაპარაკია პრაქტიკის ხასიათზე. სწორედ ამ გზით მიდის მეცნიერული სოციალიზმის დასაბუთება უტოპიურის წინააღმდეგ. სწორედ ამან მისცა მარქსს შესაძლებლობა ახლებურად გადაეწყვიტა ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი, სუბიექტ-ობიექტის (აზროვნებისა და ყოფის) ურთიერთობის შესახებ და ამ საფუძველზე მოეცა ყველაზე დაბნეული საკითხის გენიალური გადაწყვეტა თვით ადამიანთა საქმიანობის ობიექტური კანონზომიერებისა და მიზანშეწონილების შესახებ (საზოგადოებრივ-ისტორიული პროცესის ობიექტური და სუბიექტური მხარეების დამოკიდებულების საკითხი).

აქედან გამომდინარეობს მარქსიზმის გენიალური დებულება, რომელსაც მარქსი და ენგელსი მრავალჯერ ხაზგასმით აღნიშნავდნენ: „ადამიანები ქმნიან თავიანთ საკუთარ ისტორიას, მაგრამ ქმნიან არა თვითნებურად – მათ უხდებათ მოქმედება არა მათ მიერ არჩეულ გარემოებებში, არამედ ისეთ გარემოებებში, რომელიც არ არის მათ არჩევისაგან დამოკიდებული, რომლებიც არის ნამემკვიდრევი და გარს ახვევიათ მათ“ (მარქსი – „ლუი ბონაპარტის მე-18 ბრიუმერი“). ეს დებულება ძირფესვიანად ანგრევს, როგორც ისტორიული დეალიზმს, ისე ვულგარულ ეკონომიურ მატერიალიზმს, რომელსაც მარქსიზმის მტრები, ხოლო ზოგჯერ მისი ვაი-მეგობრებიც ხშირად აწერდნენ მარქსს. ამ დებულებაში კონცენტრირებულ ფორმით არის მოცემული ისტორიის მატერიალისტური გაგება, რომელიც საბოლოოდ დადგინებულ იქნა ჯერ კიდევ „ფილოსოფიის სილატაკეში“ (1846-47 წწ.). „იძენენ რა ახალ სანარმოო

ძალებს ადამიანები სცვლიან თავიანთ წარმოების წესებს, ხოლო სცვლიან რა თავიანთი წარმოების წესებს, ისინი სცვლიან ყველა თავიანთ საზოგადოებრივ ურთიერთობებს. ხელის წისქვილი იძლევა საზოგადოებას სიუზერენით სათავეში; ორთქლის წისქვილი – სამრეწველო კაპიტალისტურ საზოგადოებას. იგივე ადამიანები, რომლებიც თავიანთ სოციალურ ურთიერთობებს აგებენ მატერიალურ წარმოების წესის მიხედვით, ქმნიან აგრეთვე პრინციპებს, იღებენ და კატეგორიებს თავიანთ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა მიხედვით“.

სწორედ ისტორიის დიალექტიკურ-მატერიალისტურ გაგების გამოყენებამ საზოგადოების ეკონომიკურ ცხოვრების მოვლენათა დარგში მისცა მარქსს შესაძლებლობა გამოეაშკარაებინა სასაქონლო კაპიტალისტურ ურთიერთობათა ფეტიშიზმის ღრმა საიდუმლოება. „იქ, სადაც ბურჟუაზიული ეკონომისტები ხედავენ ნივთების ურთიერთობას, იქ მარქსმა აღმოაჩინა ურთიერთობა ადამიანთა შორის“ (ლენინი). სახელგანთქმული „კაპიტალი“, რომელსაც მარქსმა არამემთხვევით უწოდა „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკა“, წარმოადგენს არა მარტო გაგრძელებას იმ კოლოსალური მუშაობისა, რომელიც ჩაატარეს პოლიტიკური ეკონომიის კლასიკოსებმა (უმთავრესად ა. სმიტმა და დ. რიკარდომ), არამედ ამ ეკონომისტების შეცდომებისა და ილუზიების გამოაშკარავებასა და მოსპობას, რომლებიც მათ არ აძლევდნენ საშუალებას გაეგოთ ზედმეტი ღირებულების შექმნის მთელი მექანიკა და საერთოდ ეკონომიკურ კატეგორიების ისტორიულობა, რაც ეკონომიკურ მეცნიერებას აძლევდა ბურჟუაზიულ-აპოლოგეტურ ხასიათს. შრომისა და სამუშაო ძალის განსხვავებით, რომელსაც აიგივებდნენ პოლიტიკური ეკონომიის კლასიკოსები, მარქსმა დაამტკიცა, რომ ზედმეტი ღირებულება იქმნება მუშათა ექსპლოატაციით ამ უკანასკნელთა აუნაუზღაურებელი შრომის პროდუქტის მითვისებით. ამით მარქსის „კაპიტალიზმის ეკონომიკური საფუძველი შეუქმნა პროლეტარიატის პოლიტიკურ ბრძოლას სოციალიზმისათვის. მან გამოაშკარავა წარმოების კაპიტალისტური წესის ღრმა შინაგანი წინააღმდეგობანი, რომელთა კონცენტრიულ გამოხატულებას წარმოადგენს წინააღმდეგობა წარმოების საზოგადოებრივი ხასიათის და მითვისების კერძო ფორმას შორის. მან დაგვანახა კაპიტალიზმის დაღუპვის აუცილებლობა, მისი რევოლუციონური გზით დამხობის საშუალებით. ცნობილი თავი კაპიტალისტური დაგროვების ისტორიული ტენდენციის შესახებ გენიალურად ააშკარავებს კონცენტრაციისა და ცენტრალიზაციის, კონკურენციისა და მონოპოლიის წინააღმდეგობრივ პროცესებს და მთავრდება გენიალურ და ნამდვილად წინასწარმეტყველურ სიტყვებით: „კაპიტალის მონოპოლია ხდება ბორკილებათ წარმოების იმ წესისათვის, რომელიც გაიზარდა მის დროს და მისგან. წარმოების საშუალებათა ცენტრალიზაცია და შრომის განსაზოგადოება აღწევს იმ პუნქტს, როდესაც ისინი შეუთავსებელი ხდებიან მათ კაპიტალისტურ გარსთან. ისინი ფეთქდებიან. დგება კაპიტალისტურ კერძო საკუთრების საათი. ხდება ექსპროპრიატორთა ექსპროპრიაცია“.

თვით მარქსს დიდებულად ესმოდა „კაპიტალი“-ს მთელი მნიშვნელობა პროლეტარიატის რევოლუციონური ბრძოლისათვის. ინტერნაციონალის ჟენევის კონგრესის წინ, 1866 წელს, კუგელმანისადმი გაგზავნილ წერილში მარქსი ამბობდა „...თუმცა მე ბევრ დროს ვანდომებ ჟენევის კონგრესის მოსამზადებ-

ელ სამუშაოებს, მაგრამ მე არ შემიძლია და არ მსურს იქ გამგზავრება, რადგანაც ჩემს მუშაობაში („კაპიტალზე“ – პ. შ.) არავითარი ხანგრძლივი შეწყვეტა არ არის შესაძლებელი. მე ვფიქრობ, რომ ის, რასაც ვაკეთებ ამ მუშაობით, გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანია მუშათა კლასისათვის, ვიდრე ყველაფერი ის, რის გაკეთებაც შემიძლო მე, კონგრესზე მონაწილეობით“.

მხოლოდ ასეთი გენიალურ ეკონომიკურ გამოკვლევასთან დაკავშირებულ ისტორიის დიალექტიკურ-მატერიალისტურ გაგებას შეეძლო მოეცა სოციალიზმის მეცნიერული დასაბუთება, რადგან პროლეტარიატის, როგორც კლასობრივი საზოგადოების მესაფლავის მსოფლიო ისტორიული როლი იყო არა მარტო დეკლარირებულ, არამედ იგი დასაბუთებული იყო ეკონომიურად. იგი გამომდინარეობდა პროლეტარიატის ეკონომიურ მდგომარეობიდან. უტოპიურ სოციალიზმის ბუნდოვან იდეებს თავისუფლებისა, ძმობისა და თანასწორობის შესახებ, უპირისპირდება პროლეტარიატის კლასობრივი ბრძოლის ნათელი და ჩამოყალიბებული თეორია, რომელიც დამყარებულია მის კლასობრივ ინტერესებზე. აქედან პროლეტარიატის ჰეგემონიის იდეა, პროლეტარიატის დიქტატურის, როგორც გარდამავალი პერიოდის სახელმწიფოებრივი ფორმისა უცილებლობის იდეა, რომელიც კლასიკურად არის გამოხატული 1852 წელში ვეიდემიერისადმი მიმართულ წერილში.

გამომდინარე ამ პრინციპებიდან, მარქსი გადაჭრით ხაზს უსვამს ბურჟუაზიულ და პროლეტარულ რევოლუციებს შორის არსებულ განსხვავებას და ხსნის, რომ ბურჟუაზიული რევოლუცია წარმოადგენს ექსპლოატაციისა და კლასობრივი ბატონობის ერთი ფორმის შეცვლას ექსპლოატაციისა და კლასობრივი ბატონობის მეორე ფორმით, ხოლო პროლეტარული რევოლუცია კი მიზნად ისახავს კლასობრივი ბატონობისა და ექსპლოატაციის მოსპობას, საერთოდ. მაგრამ, რა თქმა უნდა, მარქსს აქედან ისეთი დასკვნა არ გამოჰყავდა, თითქოს პროლეტარიატმა არავითარ პირობებში არ უნდა დაუჭიროს მხარი ბურჟუაზიულ-დემოკრატიულ რევოლუციას; პირიქით, მონარქიულ-ფეოდალური წყობილების პირობებში, მარქსი ბურჟუაზიულ-დემოკრატიულ რევოლუციას აუცილებელ საფეხურად სთვლიდა პროლეტარული რევოლუციისათვის გზის გასაკაფავად, მაგრამ ამასთანავე მიუთითებდა ბურჟუაზიულ-დემოკრატიულ და პროლეტარულ რევოლუციებს შორის არსებულ ინტერესეთა წინააღმდეგობის მთელ უფსკრულზე და პროლეტარიატის დამოუკიდებელი როლისა და პოზიციის, მისი ჰეგემონიის აუცილებლობაზე. ამ იდეამ აშკარა გამოხატულება ჰპოვა, როგორც კომუნისტურ მანიფესტში, ისე მარქსის გამოსვლებში ბურჟუაზიულ რადიკალების წინააღმდეგ ჯერ კიდევ გასული საუკუნის 40-იან წლებში: „მუშებმა იციან, რომ არ შეიძლება მიღწეულ იქნეს ბურჟუაზიული წყობილების დამხობა ფეოდალური წყობილების შენარჩუნებით, მათ იციან, რომ ბურჟუაზიის რევოლუციონური ბრძოლა ფეოდალურ წოდებათა და აბსოლუტურ მონარქიის წინააღმდეგ, მხოლოდ ხელს შეუწყობს თვით მუშათა რევოლუციონურ მოძრაობას... ამასთანავე, მუშები არ იზიარებენ ბატონ გეიტცენის ბურჟუაზიულ ილიუზიებს. ისინი ბურჟუაზიულ რევოლუციას უყურებენ და სწორედ ასეც უნდა უყურებდნენ მას, როგორც მუშური რევოლუციის პირობას“. მხოლოდ ლენინიზმმა შეისისხლხორცა და განავითარა შემდეგში ეს რევოლუციონური ჭეშმარიტება, მაშინ, როცა საერ-

თაშორისო მენშევიზმმა პროლეტარიატი გადააქცია ლიბერალური ბურჟუაზიის ოპოზიციონურ დანამატად.

მარქსი რევოლუციონურ ტაქტიკას აშენებდა შეურიგებელი კლასობრივი ბრძოლის პრინციპებზე. კოველმანისადმი გაგზავნილ წერილში, ინტერნაციონალის I კონგრესზე თავისი მოხსენებითი ბარათის შესახებ, მარქსი ლაპარაკობს: „ისინი (პრუდონისტები, – პ. შ.) უარყოფენ ყოველგვარ რევოლუციონურ, ე. ი. თვით კლასობრივი ბრძოლიდან გამომდინარე ტაქტიკას, ყოველგვარ კონცენტრირებულ საზოგადოებრივ და, მაშასადამე, თვით პოლიტიკური საშუალებებით განსახორციელებელ მოძრაობას“. ამ სიტყვებში, როგორც წინათ, „კომუნისტურ მანიფესტში“ („ყოველგვარი კლასობრივი ბრძოლა არის პოლიტიკური ბრძოლა“) ხაზგასმულია, რომ პოლიტიკა წარმოადგენს საზოგადოებრივ ურთიერთობათა კონცენტრირებულ ფორმას, მაშასადამე, პოლიტიკური ბრძოლა წარმოადგენს კლასობრივი ბრძოლის კონცენტრირებულ ფორმას. მარქსიზმის ეს ჭეშმარიტებაც შესისხლხორცებული და განვითარებული იქნა შემდეგში მხოლოდ ლენინიზმით მაშინ, როდესაც საერთაშორისო ოპორტუნიზმმა მარქსიზმი გადააქცია რეფორმიზმად, გადამწყვეტი მნიშვნელობა მიანიჭა ეკონომიკურ ბრძოლას და უმსგავსოდ დაამახინჯა თვით რევოლუციონური პოლიტიკური ბრძოლის პრინციპი მისი საპარლამენტო კომბინაციებამდე დაყვანის გზით.

მარქსიზმი ჩამოყალიბდა, გაიზარდა და განმტკიცდა ორ ფრონტზე ბრძოლაში – მექანიზმისა და იდეალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში ჭვრეტითი ობიექტივიზმისა და „კრიტიკული სუბიექტივიზმის“ წინააღმდეგ ბრძოლაში, ბურჟუაზიული რადიკალიზმისა და ანარქო-სინდიკალიზმთან ბრძოლაში.

ყოველგვარ კომპრომისებთან და მერყეობასთან შეურიგებელი ბრძოლით (რისთვისაც ის არაერთხელ იქნა მონათლული ხელისუფლების მოყვარულისა და დიქტატორის სახელწოდებით, როგორც შემდეგში ლენინი), ყოველგვარი ეფემერული წარმატებისა და იმ ალტაცებულ მიმდევართათვის გვერდის ავლით, რომელთაც ნამდვილად არ ესმოდათ იგი – მარქსი მტკიცედ და გაბედულად სჭედდა პროლეტარიატის უძლიერეს იარაღს კაცობრიობის ექსპლოატაციისაგან გასანთავისუფლებლად. ამავე დროს, იგი არათუ არ ჩამოსცილებია რევოლუციონურ მოძრაობის პრაქტიკას, არამედ რაზმავდა და უცვლელად ხელმძღვანელობდა მას საერთაშორისო მასშტაბით. მარქსის სიკვდილთან დაკავშირებით, მისმა უახლოესმა მეგობარმა და თანამებრძოლმა ენგელსმა, ტყულად კი არ გამოთქვა შიში იმის შესახებ, რომ თუმცა პროლეტარიატის რევოლუციონური მოძრაობა წინანდებურად წავა წინ, მაგრამ „არ იქნება ის საიმედო ხელმძღვანელობა“, რომელიც მუდამ უცვლელად გამომდინარეობდა მარქსისაგან.

მარქსის მთელი ცხოვრება წარმოადგენს დაჩაგრულთა ინტერესების უგულვრფელესი და უღრმესი ერთგულების მაგალითს, რასაც მან შესწირა პირადი ცხოვრების ყოველგვარი ბედნიერება და მთელი თავისი რკინისებური ენერჯია. მარქსმა, რომელიც სძულდათ და რომელსაც სდევნიდნენ ყველა ქვეყნის ექსპლოატატორები, რომელიც მუდმივ გაჭირვებაში ცხოვრობდა (მისი საქმის ერთგული მეგობრების და პირველ რიგში, ენგელსის დახმარების გარეშე მას არ შეეძლო მოეცა ჩვენთვის თავისი გენიალური ნაწარმოებნი), მოიხვეჭა ყველა

ქვეყნის დაჩაგრულთა გულწრფელი და მხურვალე სიყვარული. ის ტყუილად როდი სძულდათ ექსპლოატატორებს. მარქსმა გამოსჭედა მათი სასიკვდილო იარაღი, მან მისცა დროშა საერთაშორისო პროლეტარულ მოძრაობას.

და როდესაც მარქს-ენგელსის სიკვდილის შემდეგ, ამ დიად დროშას მისი ხელში ტარების ნილაბით დაუნყეს ფეხქვეშ თელვა და ტალახში ამოსვრა ყველა ქვეყნის ოპორტუნისტებმა, გამოჩნდა ისეთივე დიდი, ისეთივე შეურიგებელი, ჩაგრულთა ინტერესების ისეთივე ერთგული მისი მემკვიდრე ეს იყო ლენინი, რომელმაც ბრწყინვალედ დაიცვა რევოლუციონური მარქსიზმის დიადი დროშა.

გამომდინარე მარქსიზმის დიადი პრინციპებიდან, ლენინმა განავითარა ისინი შემდეგში, იმპერიალისტურ კაპიტალიზმის ახალ საფეხურთან დაკავშირებით, რითაც გაამდიდრა მარქსიზმის საერთო საუნჯე. მეორე ინტერნაციონალის გმირების ბუზღუნის მიუხედავად, კაპიტალიზმის განვითარების ვითომდა ახალი ხანის დადგომის შესახებ (იმპერიალიზმი), რომელმაც თითქოს ამ უკანასკნელს შეუქმნა ახალი ჰორიზონტები და ამ საფუძველზე გამოიწვია მარქსიზმის პრინციპების გადასინჯვის აუცილებლობა – ლენინმა სისხლ-ხორცი შეასხა „კაპიტალი“-ს დიად სიტყვებს: რომ „დაჰკრავს ექსპროპრიატორთა ექსპროპრიაციის საათი“. ლენინმა გვიჩვენა, რომ იმპერიალიზმი ნიშნავს ომებისა და პროლეტარული რევოლუციების ეპოქას, რომ ის წარმოადგენს კაპიტალიზმის უკანასკნელ, ლპობის სტადიას, სოციალისტური რევოლუციის წინა დღეს. ლენინმა დამთავრებულ და მწყობრ სისტემად გაშალა მარქს-ენგელსის იდეა პროლეტარიატის დიქტატურის შესახებ.

მარქს-ლენინის თეორიამ ბრწყინვალე დადასტურება ჰპოვა ისტორიული განვითარების მიმდინარეობაში. პროლეტარულმა რევოლუციამ უკვე გაიმარჯვა მსოფლიოს ერთ მეექვსედ ნაწილზე და ჩვენ ვიმყოფებით მსოფლიო პროლეტარული რევოლუციის წინ. პროლეტარული დიქტატურის ქვეყანა მარქსისა და ლენინის საქმის გამგრძელებლების, პარტიისა და მსოფლიო პროლეტარიატის ბელადის ი. ს ტ ა ლ ი ნ ი ს ხელმძღვანელობით, მტკიცე ნაბიჯით შევიდა კაცობრიობის წინა-ისტორიიდან მის ნამდვილ ისტორიაში და ასეთივე რწმენით აღსავსე, მტკიცე ნაბიჯით მიდის წინ მსოფლიო პროლეტარულ რევოლუციისაკენ, რომლის ურყევ და მტკიცე ბაზას წარმოადგენს იგი.

ისტორია, რომელსაც პირველად რეაბილიტაცია უყო მარქსმა მასზე მეცნიერული შეხედულების აღმოჩენით, უდიდეს ძეგლს უშენებს მარქსს. ამ ძეგლის შენება დაიწყო 15 წლის წინათ, დიდი ოქტომბრის გამარჯვებიდან. კომუნისტურმა მანიფესტმა მარქსის პირით გადაისროლა დიადი ლოზუნგი: „პროლეტარებო ყველა ქვეყნისა, შეერთდით“. ყველა ქვეყნის პროლეტარების გამარჯვება – მსოფლიო რევოლუციის გამარჯვება, რომელიც აუცილებელია, იქნება ამ დიადი ძეგლის აშენების დამთავრება.

ჟურნ. „ბოლშევიკი“, 1933, №3-4.

ეკლექტიზმის ახალი სახე

(პროფ. შალვა ნუცუბიძის ალეთოლოგიის გამო)

პროფ. ნუცუბიძე გამოდის ფილოსოფიურ აზროვნების წინაშე „ახალი“ სისტემით. მისი „ალეთოლოგიის საფუძვლების“ პირველი ნაწილი – ქემ-მარიტების პრობლემა – წარმოადგენს პირველ ნაწილს „მთელი რიგი გამოკვლევებისა“, რომელთაც გვპირდება ავტორი და რომელთა მიზანია „აზროვნების ყოველმხრივი შესწავლა“.¹ საუბედუროდ, ჯერ ვერ ველირსეთ სხვა ნაწილებს, იმ გრანდიოზულ თხზულებისა, რომლითაც უნდა იქნას ჩამოყალიბებული ეს „ახალი სისტემა“.² რასაკვირველია, დაპირებული შრომები რომ გამოსულიყო, ჩვენ ვიქნებოდით უფრო ხელსაყრელ პირობებში. მაგრამ, რამდენადაც „ახალი“ მსოფლმხედველობის პრინციპული მხარე, ჩვენის აზრით, გაშუქებულია თხზულების უკვე გამოსულ ნაწილში, შესაძლოდ მიგვაჩნია, იმის მიხედვით, მთელი მიმართულების შეფასება. გარდა ამისა, მთავარი აზრი „მეცნიერების თეორიისა“ უკვე გაშუქებულია ერთ უწინდელ ნაწარმოების უკანასკნელ თავში.³

წერილის ჩარჩოები არ გვაძლევენ საშუალებას, დეტალურად გავჩერდეთ სხვადასხვა მოაზროვნეთა „ალეთოლოგიაზე“ გავლენის საკითხზე. აქედანვე აღვნიშნავთ, რომ ალეთოლოგია ყველაზე ნაკლებ ორიგინალურ აზრებით და პრინციპებით ხასიათდება. ის შეადგენს სხვადასხვა მოწინააღმდეგე პრინციპების მექანიკურ შეერთებას და ამდენად ღებულობს გარკვეულ ეკლექტიკურ სახეს. როგორც ავტორი აღნიშნავს, „მეცნიერების თეორია“ წარმოადგენს უმთავრესად ბოლცანოს აზრების გადაღაგებას და ახალ ინტერპრეტაციას.⁴ ჩვენ კიდევ ვფიქრობთ, რომ „ალეთოლოგიაზე“ ბოლცანოს გავლენა მიღებულია Nusserl-ის გზით. ამ საკითხსაც, რამოდენიმედ უფრო ახლო, ჩვენ შევხვებით ქვემოთ. ჩვენი უშუალო მიზანია, ავტორის პრინციპების შინაგანი ლოგიკური კრიტიკა. რამდენადაც ჩვენ სავსებით ვიზიარებთ დიალექტიკური მატერიალიზმის პოზიციას, პრინციპული კრიტიკა, რასაკვირველია, უკანასკნელის მიხედვით იქნება მოცემული. მკითხველი იშვიათად შეხვდება ამ წერილში დიალექტიკური მატერიალიზმის პრინციპების და დებულებების პოზიტიურ დაღაგებას. ამდენად ჩვენია მოცანა, უმთავრესად, ნეგატიურია. მაგრამ ცხადია, რომ ყოველგვარი კრიტიკა შესაძლებელია მხოლოდ გარკვეული თვალსაზრისის მიხედვით. მასთან აღვნიშნავთ, რომ თხზულების საინტერესო და უმრავლეს შემთხვევაში სწორ კრიტიკულ ნაწილზე ჩვენ ვერ გავჩერდებით, ჩვენ გვინტერესებს თვით ავტორის შეხედულება პოზიტიურ ფორმულირებაში, რა თქმა უნდა, ამ წერილს სრულებით არა აქვს სისტემატური კრიტიკის პრეტენზია, რაც მოითხოვდა უფრო ვრცელ გამოკვლევას „ალეთოლოგიაში“ აღძრულ საკითხების სიმრავ-

¹ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, წინასიტყვაობა.

² პროფ. ნუცუბიძის გერმანულ წიგნს ჩვენ აქ არ განვიხილავთ, რადგან ის მის „ალეთოლოგიის საფუძვლებთან“ შედარებით ახალს არაფერს შეიცავს.

³ იხ. თავი VII ხსენებ. შრომისა „Теория истины и теория науки“. Вопр. фил. 117 стр. 151 и след.

⁴ Там-же, стр. 169.

ლის გამო. ამ წერილის ამოცანაა „ახალი“ თეორიის უმთავრესი დებულებების გარჩევა, რამაც უნდა ცხადჰყოს მისი ეკლექტიური და იდეალისტური ხასიათი.⁵

* * *

რასაკვირველია, ჩვენთვის სავალდებულო არ არის ავტორის აზრთა თანმიმდევრული დაცვა და თუნდაც ეს სავალდებულო იყოს, ჩვენ მაინც შეუძლებლად მიგვაჩნია, ვინაიდან საქმე გვაქვს პრობლემების ისეთ შერევასთან, რომ მთელი წიგნი წარმოადგენს კალეიდოსკოპს, სადაც არც ერთ პრობლემას არ უკავია თავისი განსაზღვრული და საბოლოოდ გარკვეული ადგილი. მიუხედავად ამისა წიგნში გატარებულია გარკვეული თვალსაზრისი, რაც მას აძლევს სისტემატურ ხასიათს და რაც ჩვენც გვაძლევს საშუალებას მთლიანი კრიტიკისა.

ჩვენ თავიდანვე გვანტიერებს, თუ როგორ ირჩევა ობიექტური რეალობის პრობლემა, რამდენადაც ამ პრობლემის გადაჭრის მიხედვით ხასიათდება ყოველი ფილოსოფიური მიმართულება. პირველი შეხედვიდან მკითხველი იფიქრებს, რომ ნუცუბიძე ამტკიცებს ობიექტურ რეალობას. ის აცხადებს მაგალითად, რომ „ჭეშმარიტების აზროვნებიდან გამოყვანა არ შეიძლება, რადგან იგი სინამდვილესთანაა დაკავშირებული; მაშინ სინამდვილაც აზრიდან უნდა აშენდეს. ასეთი ცდა... უნაყოფოდ უნდა გათავდეს“.⁶ თვით ჭეშმარიტების ბუნებას, ავტორის გაგებაში, ჩვენ ქვემოთ შევხებით, აქ კი აღსანიშნავია, რომ ავტორის შეხედულებით „სინამდვილის აზროვნებიდან გამოყვანა უნაყოფოდ უნდა გათავდეს“. ამით თითქოს გამოხატულია სინამდვილის აზროვნებისაგან დამოუკიდებელი არსებობა. თვით ავტორი თავის შეხედულებას უწოდებს რეალიზმს, მაგრამ საჭიროა შემდეგი განმარტება, თუ როგორია ეს რეალიზმი. მოვუსმინოთ, ავტორის განმარტებას: „...ჩვენი შეხედულება რეალისტურია, რამდენადაც არსებული ჭეშმარიტებაა და ჭეშმარიტებაც არსებული, მაგრამ იგი არსებითად განსხვავდება ჩვეულებრივ ანუ დოგმატიურ რეალიზმისაგან, რადგან ჩვენ ვამტკიცებთ არა არსებობას საზოგადოთ მის დაპირისპირებაში ცნობიერებისათვის (პ. შ.), არამედ ჭეშმარიტების არსებობას, ე. ი. ჩვენ ვამტკიცებთ არსებულის არა ჭეშმარიტად (პ. შ.), არამედ ჭეშმარიტებად არსებობას. ამიტომ ჩვენი რეალიზმი ალეთოლოგიური რეალიზმია“.⁷ აქედან სჩანს, რომ ვინც ამტკიცებს „არსებობას საზოგადოდ მის დაპირისპირებაში ცნობიერებისათვის“ ე. ი. უფრო გარკვეულად რომ ითქვას, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ არსებობას ის, ნუცუბიძის განმარტებით, „დოგმატიური რეალისტია“. უკანასკნელი წოდება ავტორისთვის „მატერიალიზმის“ სინონიმი, უნდა იყოს, რადგან სწორეთ მატერიალიზმი ამტკიცებს ყოველგვარ ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ არსებობას. ჯერჯერობით ნუცუბიძის მიერ „ნაწყენი“ მატერი-

⁵ ჩვენ არ გვქონია საშუალება, გავცნობოდიტ ბ ა ქ რ ა ძ ი ს წერილს ალეთოლოგიის შესახებ, მოთავსებულს „მნათობის“ ერთ-ერთ ნომერში, მაგრამ როგორც ვიცით, თვით ბაქრაძე არ დგას მარქსისტულ პოზიციაზე და ამდენად მისი შეფასება ტენდენციური უნდა იყოს.

⁶ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 6.

⁷ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“ გვ. 14.

ალიზმი განზე დავტოვოთ, და უფრო ახლო გავარჩიოთ, თუ რას წარმოადგენს არადოგმატიური „აღეთოლოგიური რეალიზმი“.⁸ უკანასკნელი, ავტორის მონშობით, არ ამტკიცებს სინამდვილის ჭეშმარიტად არსებობას, არამედ მის ჭეშმარიტებად არსებობას, ე. ი. ჭეშმარიტების არა რეალურ, არამედ იდეალურ არსებობას. ეს არის უძველეს ჩვეულებრივ იდეალიზმის ბოლცანოს და ჰუსერლის ტერმინებით გამოთქმა. იდეალიზმი, პლატონიდან დაწყებული სულ იმას ამტკიცებდა, რომ გრძნობის მისაწვდომ სამყაროს იქით არსებობს სინამდვილე – ჭეშმარიტება. რაც შეეხება, ობიექტობას იდეალიზმის თვალსაზრისით, რასაც, სხვათაშორის, ნუცუბიდც ამტკიცებს, უნდა ითქვას, რომ უკანასკნელის (ობიექტობის) დაშვება არის ძირითადი პრინციპების დარღვევა, ლოგიკური გადახტომა. „ობიექტური“ და „სუბიექტური“ იდეალიზმის გამოსავალი პრინციპი ერთი და იგივეა, ობიექტის და სუბიექტის გაიგივება სუბიექტის ნიადაგზე. უფრო მარტივად რომ ვთქვათ, სუბიექტიურ იდეალიზმს გარდააქვს მთელი არსი სუბიექტში („მე“-ში, ან „ჩვენში“-ში), ობიექტური იდეალიზმი კი პირიქით „სუბიექტს“ უსაზღვროდ აფართოებს და აცხადებს სამყაროს შინაარსად.⁹ ლოგიკურად უფრო კანონიერი სუბიექტური იდეალიზმი, თუმცა ლოგიკურ თანამიმდევრობის დაცვით იგი იძულებულია მივიდეს სოლიპისიმის ჩიხში.

მატერიალიზმის თვალსაზრისით სინამდვილე არის დამოუკიდებელი ყოველგვარი სუბიექტიდან, ის არის თვითარსი ამ სიტყვის აბსოლიტური მნიშვნელობით, ის არის, როგორც იტყოდა სპინოზა „causa sui“ შემცირებისაგან დამოუკიდებლად აღებული, ის არ არის არც ჭეშმარიტება და არც არა ჭეშმარიტება. ჭეშმარიტება, როგორც ასეთი, განიმტკიცების სუბიექტ-ობიექტის მიმართებაში, უფრო სწორედ, შემეცნების და მისი ობიექტის დაპირისპირებაში, შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად აღებულ სინამდვილის „ჭეშმარიტების“ და არა „ჭეშმარიტების“ ტერმინებში გამოხატვას აქვს გარკვეული ხასიათი.¹⁰ ამას უფრო ნათლად დავინახავთ „თავისთავად ჭეშმარიტების“ გარჩევის დროს. ამდენად „აღეთოლოგიური რეალიზმი“ იგივე იდეალიზმია, მხოლოდ იდეალიზმი თავისებური, რომლის კონკრეტი დახასიათება შემდეგში იქნება.

რამდენად უმართებულოდაა მიჩნეული არსებობის ცნობიერებისათვის დაპირისპირება, იმდენად უმართებულოდ მიაჩნია ნუცუბიდც შემეცნების პრობლემის სუბიექტ-ობიექტის მიმართებაში დაყენება. ეს აზრიც ბოლცანოს და განსაკუთრებით ჰუსერლის შემდეგ ახალი არ არის. განვიხილოთ ჯერ, თუ

⁸ „აღეთოლოგია“, როგორც თვით ნუცუბიდც აღნიშნავს, მას აქვს გადმოცემული ლამბერტისაგან.

⁹ ჩვენ სრულიად სამართლიანად მიგვაჩნია ტელიორის აზრი იმის შესახებ, რომ იდეალისტურ ფილოსოფიას კავშირი აქვს პირველყოფილ ანიმიზმთან, რომელსაც პლეტანოვი აძლევს უფრო გარკვეულ განმარტებას. იხ. ამის შესახებ: А. Деборин, „Введение в философию диалектического материализма“. ГИЗ, М.-Л. 1923. Предисловие Плеханова, стр. (9-10) и след.

¹⁰ ამის საილუსტრაციოდ შეგვიძლია თვით ბოლცანოს აზრი მოვიყვანოთ: ჭეშმარიტება არის მიმართებითი ცნება და მისთვის ჭეშმარიტება თავისთავად, ე. ი. შემეცნების სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი, ღვთაებრივ ცნობიერებას შეადგენს.“ აგრეთვე ჰუსერლის იძულებულია დაუშვას ღვთაებრივი ცნობიერება, როგორც მოსაზღვრე (предельное) ცნება. იხ. ამის შესახებ: Ш. Нуцубидзе, „Болцано и теория науки“, Вопр. фил. Псих. 1913 г. кн. 116, стр. 75. საზოგადოდ ამ პრობლემაში ნუცუბიდც მეტად გულმოდგინედ იბრძვის ბოლცანოს ნააზრევის იმ ადგილების წინააღმდეგ, სადაც „его мышление испытывает неуклонное стремление к реализму“, იხ. იქვე, Вопр. фил. кн. 116. გვ. 93.

როგორ სჭრის ავტორი სუბიექტ-ობიექტის მიმართების საკითხს. რაც შეეხება შემეცნების პრობლემის სუბიექტ-ობიექტის მიმართების გარეშე დაყენებას, ჩვენ ქვემოთ დავინახავთ, რომ რამდენად ეს საზოგადოებრივია, ნუცუბიძემაც ვერ შეძლო მისი დასაბუთება და ისევე დაუბრუნდა სუბიექტ-ობიექტის მიმართებას, თუმცა უფრო უხეირო ფორმულიროვნაკაში.

„მე“ და „არა მე“ კორრელატი ცნებებია. მათი დაპირისპირება, როგორც არსის ნაწილების – ონტოლოგიურია.¹¹ აი სწორედ ეს ონტოლოგიზაცია სუბიექტ-ობიექტის მიმართებისა, ჩვენ მიგვაჩნია სრულიად უმართებულოდ საკითხის ასეთ დასმაში. თუ იქნა დაცული ლოგიკური თანამიმდევრობა, აუცილებელია დუალიზმი, რომლის ნიადაგზე შეუძლებელია შემეცნების შესაძლებლობის დასაბუთება.¹² მაშინ ობიექტურადაც უნდა არსებობდეს სუბიექტი და ობიექტი, იქნება თუ არა ეს დეკარტეს მატერიალური და სულიერი სუბსტანციების გამოხატულება, თუ პლატონის იდეების და გრძნობის სამყაროს მიმართება, ან და კიდევ არისტოტელეს ფორმის და მასალის, აქტუალობის და პოტენციის მიმართება.¹³ საკითხის პრინციპიულ ასახებას ოდნავადაც არ სცვლის. ჩვენ ქვემოთ დავინახავთ, რომ ნუცუბიძე უთუოდ ვერ ასცილდა ასეთ დუალისტურ გზას. არის კიდევ მეორე გზა: ონტოლოგიურის ელიმინაცია. ნუცუბიძე, რომელსაც საუბედუროდ ნაკლებად ახასიათებს თანამიმდევრობა, ამ გზასაც ადგია. ამის გამოხატულებაა სუბიექტ-ობიექტის კორრელატივობა, რომლის თვალსაზრისით არა მარტო სუბიექტი განიმტკიცების ობიექტის მიმართ – პირუკუც, ობიექტიც განიმტკიცების სუბიექტის მიმართ. საკითხის ასეთი გადაჭრა გამოხატულია ავენარიუსის ე. წ. „პრინციპიულ კოორდინაციაში“, რომელსაც ნუცუბიძე აშკარად ეთანხმება.¹⁴

საკითხის ასეთ გადაჭრას ჩვენ იმიტომ ვუნოდეთ ონტოლოგიურის ელიმინაცია, რომ ამ თვალსაზრისით ობიექტი კარგავს თავის უმთავრეს დახასიათებას ყოველგვარ სუბიექტისაგან დამოუკიდებლობას. ამიტომაც იყო, რომ ლენინმა დაახასიათა ავენარიუსის „პრინციპიული კოორდინაცია“, როგორც სუბიექტურ იდეალიზმის ერთ-ერთი სახე.¹⁵ საკითხის სწორი გადაჭრა სხვანაირია. სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირება გნოსეოლოგიურია და არა ონტოლოგიური. სუბიექტ-ობიექტი იხსნებიან აბსოლიუტურ ობიექტში, რადგან ონტოლოგიურად არსებობს ერთი სინამდვილე. შემეცნების სუბიექტი იგივე ობიექტია, რამდენად ის შეადგენს არსის ნაწილს. აქედან ოდნავადაც არ გამომდინარეობს, რომ ყოველი ნაწილი არსისა წარმოადგენს შემეცნების სუბიექტს, „სუბიექტია“ მხოლოდ უმაღლესი ფორმა მატერიალ არსებობის ორგანიზაციისა. ადამიანი თავის უმთავრეს დახასიათებით – აზროვნებით, რაც წარმოადგენს შედეგს საწარმოო პროცესის განვითარებისა.¹⁶

¹¹ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 59, 60.

¹² ამ საკითხს უფრო ახლო შევხებით შემეცნების ბუნების გარჩევის დროს.

¹³ რა თქმა უნდა, ჩვენ ოდნავადაც არ უარვყოფთ მათ შორის განსხვავებას და მათ თავისებურობას. აქ ჩვენ მხედველობაში გვაქვს მხოლოდ პრინციპული მხარე.

¹⁴ იხ. „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 59.

¹⁵ Ленин. Материализм и эмпириокритицизм, собр. соч. т. X, стр. 49, 50 след.

¹⁶ ამ მეტად საინტერესო საკითხზე, აზროვნების წარმოშობის და განვითარების შესახებ, ჩვენ დეტალურად ვერ გავჩერდებით. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ეს საკითხი პოულობს მცენიერულ განმარტე-

ადამიანის „მე“-ობა, სუბიექტიობა არ არის სულიერი არსება ამ სიტყვის მეტაფიზიკურ სუბსტანციალ მნიშვნელობით. სულიერი არის შინაგანი მდგომარეობა უმაღლეს ფორმის ორგანიზაციის მოძრავე მატერიისა, როგორსაც წარმოადგენს ადამიანის ნერვიულ-ტვინიერი ორგანიზაცია. ობიექტიური სინამდვილე, რა მხრითაც არ იყოს იგი გამოკვლევული, არ იძლევა სულიერის წარმოდგენას – საზოგადოდ სულიერის წარმოდგენა არის ანალოგია ადამიანის არა სწორად გაგებულ შინაგანი არსებისა და ამდენად მართალია ყოველგვარ იდეალიზმის პირველყოფილ ანიმიზმთან კავშირი, რასაც ზემოთ აღვნიშნავდით.¹⁷ აქედან ცხადია, რომ სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირება არის სხვანაირი გამოხატულება საზოგადოდ აზრის და არსის, სულიერის და მატერიალურის დაპირისპირებისა, ე. ი. ენგელსის სიტყვით იმ დიად საკითხისა ყოველ ფილოსოფიისათვის, რომლის მიხედვით ხასიათდებიან სხვადასხვა ფილოსოფიური მიმართულებანი.¹⁸

დუალიზმი იჩენს თავს უპირველეს ყოვლისა სპეციალ მეცნიერების და ფილოსოფიის (ნუცუბიძის ტერმინოლოგიით „მეცნიერების მეცნიერების“) დაპირისპირებაში. „სპეციალ მეცნიერება ყოველთვის არსებულის განხილვისაკენ ისწრაფის“, იგი ხედავს თავის მიზანს „სინამდვილის ნაწილთა შორის მტკიცე დებულების დაფუძნებაში“, მაგრამ ამით არ თავდება შემეცნების მთელი საქმე. გამოთქმულ სინამდვილეს თან ახლავს სინამდვილის გამოთქმა. ერთი შემთხვევაში შემეცნებულია... სინამდვილის ნაწილების დამოკიდებულება, მეორე შემთხვევაში ჭეშმარიტება.“¹⁹ აქედან ჩანს, რომ ავტორის აზრით, სინამდვილის შემეცნება არ შეიცავს ჭეშმარიტებას, მაგრამ შემეცნების მიზანს შეადგენს სწორედ ჭეშმარიტება; უნდა არსებობდეს სხვანაირი შემეცნება, რომელიც სწვდება ამ ჭეშმარიტებას. „მეცნიერების საქმეა სინამდვილის შემეცნება. ის არსებულის მეცნიერებაა. მის გვერდით ან მის ზევით (პ.შ.). უნდა არსებობდეს უფრო მაღალი მეცნიერება, რომელიც მეცნიერებათა შემეცნებას თავის ძიების საგნად გაიხდის. ეს იქნება მეცნიერებათა ანუ მეცნიერების თეორია.“²⁰ ამ დებულებით მეცნიერება უპირისპირდება „მეცნიერების მეცნიერებას“ ანუ ფილოსოფიას. თუ სპეციალ მეცნიერება სწავლობს სინამდვილეს, როგორც თვით ავტორი აღნიშნავს, რა დარჩენია მეცნიერების მეცნიერებას? ალბათ სინამდვილეზე მეტი. „შემეცნება არ უნდა შეიცავდეს არაფერს იმის გარდა, რაც არის ასეთია მეცნიერების იმპერატივი; არსებუ-

ბას მხოლოდ მარქსიზმში. იხ. ამის შესახებ: Маркс и Энгельс „О Feuerбахе“, Архив Маркса-Энгельса. Москва, 1924 г. кн. 1, в особенности стр. 220-221.

¹⁷ რა თქმა უნდა, ჰეგელის აბსოლუტურ იდეას, ჰუსსერლის „Sinn“-ს, ან და შლავა ნუცუბიძის სინამდვილის „ნოლოლოგიურ აზრს“ არა აქვს არავითარი უშუალო მსგავსება ჩამორჩენილ ადამიანთა „სულიერ არსებებთან“ და პანია „ღვთაებებთან“, მაგრამ პრინციპის მიხედვით ჩვენ შეგვიძლია მათ შორის კავშირის ძაფი გავაბათ.

¹⁸ იხ. Ф. Энгельс, „Людвиг Feuerбах“, Русск. перевод Плеханова, изд. „Кр. Нов“. 1923 г. Москва, стр. 41. საზოგადოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ მატერიალისტები და კერძოდ მარქსისტები, ნუცუბიძეს არც კი მიაჩნია ყურადღების ღირსად და ამაშიაც იგი მტკიცედ იცავს ძველ პროფესურის ტრადიციებს. ჩვენ არ ვიკისრებთ იმის მტკიცებას, რომ ნუცუბიძე არაა გაცნობილი მარქსისტულ ფილოსოფიას, მაგრამ ჩვენ გვაკვირვებს ის უცნაური მოვლენა, რომ ამ საკითხის შესახებ ენგელსის მიერ 1884 წ. გამოთქმულ აზრს იგი აწერს რიკტს, რომელმაც ეს გაიმეორა 1915 წ. საზოგადოდ მარქსისტული ფილოსოფია და მისი კლასიკური წარმომადგენლები არცკია ნახსენები ნუცუბიძის თხზულებაში.

¹⁹ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 1.

²⁰ იქვე, გვ. 5.

ლი შემეცნება იმაზე მეტია, რაც არის, ასეთია შემეცნების იმპერატივი“. ²¹ როგორ ეთანხმება ეს ავტორის დებულებას, რომ „ფილოსოფიის საგანი იგივე მეცნიერების საგანია“? საქმე იმაშია, რომ „მეცნიერება მას (საგანს, – პ. შ.) არკვევს როგორც ემპირიულ მოცემულობას, ფილოსოფია, ამ მოცემულობის გარკვეულობას. მეცნიერებას აინტერესებს რეალ მოვლენათა შორის არსებული რეალური დამოკიდებულება, ფილოსოფიას, არსებულში განსახიერებული ჭეშმარიტება, ანუ არსის ჭეშმარიტების ფორმით „განსახიერება“. ²² ნათქვამი იყო, რომ ფილოსოფია ანუ „შემეცნების შემეცნება“ ეხება იმაზე „მეტს“, რაც არის. ახლა ირკვევა, რომ ეს „მეტი“ არის თვით ჭეშმარიტება გარკვეულობის სახით. ამით თვით სინამდვილე ორად იყოფა: ერთია „ემპირიული“ სინამდვილე, მეორეა სინამდვილე „ჭეშმარიტება“ (სინამდვილის გარკვეულობა). სპეციალისტ მეცნიერს, რომელიც „ემპირიულ“ სინამდვილეს სწავლობს, შეუძლია მხოლოდ „ფაქტიური“ ჭეშმარიტების ჩამოყალიბება, რომელიც პრინციპულად განსხვავდება „ფილოსოფიურ“ ჭეშმარიტებისაგან. ამ განსხვავებას ნუცუბიძე გამოხატავს, როგორც განსხვავებას „ჭეშმარიტ საგანსა“ და „ჭეშმარიტება-საგანსა“ შორის. ²³ ზედმეტია ლაპარაკი იმის შესახებ, რომ აქ გარკვეულ დუალიზმთან გვაქვს საქმე. თითქმის იგივე ტერმინებითაა გამოხატული პლატონის „ემპირიულ“ და „იდეალურ“ რეალობათა დაპირისპირება. ²⁴

ფილოსოფია სწავლობს იდეალურ სინამდვილეს, სპეციალი მეცნიერება კი ემპირიულს. ამ საკითხს ჩვენ კიდევ ბევრჯერ დავუბრუნდებით. ახლა გავარჩიოთ კიდევ ერთი საკითხი. „...მეცნიერება იღებს თავის საგანთა არსებობას და მას (არსებობას, პ. შ.) არ აქცევს განსაკუთრებულ კვლევა-ძიების საგნად...“ „არის“-ში შემეცნებას მიზნად აქვს არსებული და არა არსებობა. ეს დანაკლისი ფილოსოფიამ, ან როგორც ვიტყვით, მეცნიერების თეორიამ უნდა შეავსოს. ²⁵ ამით არსებულის არსებობა იქცევა ლოგიკურ პრობლემად. ამ თვალსაზრისის მიხედვით სინამდვილე თვით არ გულისხმობს არსებობას, უკანასკნელი ლოგიკურად უნდა იქნას დასაბუთებული. არსებული, როგორც ფაქტი, დამოკიდებულია ჭეშმარიტების არსებობისაგან. თუ რას წარმოადგენს ეგ უკანასკნელი, გავიგებთ შემდეგში, ახლა კი ცხადია, რომ ჩვენ გვაქვს საქმე არსებობის (როგორც ჭეშმარიტების), დასაბუთების მეტაფიზიკურ ცდასთან. ეს ცდა იმდენად ძველია, რამდენად ძველია თვით მეტაფიზიკა.

ელიატებიდან დანწყებული, ის იყო მთავარი შინაარსი იდეალისტური მეტაფიზიკისა. ²⁶ ელვატებმა მხოლოდ მოამზადეს იდეალიზმი ემპირიული სინამდვილის აზრით მისაწვდომ ყოფადობის დაპირისპირებით. ობიექტური რეალობის არსებობა არაა პრობლემატური, ის გამოსავალი წერტილია ყოველ-

²¹ იქვე, გვ. 3.

²² იქვე, გვ. 29.

²³ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 1. შეადარეთ ჰუსსერლეს განსხვავება საგანსა და „ჭეშმარიტება-საგანს“ შორის. Э. Гуссерль, „Логическое исследование“, Русск. перевод Бернштейн, СПб., 1909, стр. 201—202.

²⁴ პლატონის გავლენა ნაშუამავალია ჰუსსერლეს მიერ, რომელმაც პლატონიზმი თავის ლოგიკურ დასკვნამდე მიიყვანა.

²⁵ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 53.

²⁶ ელვატების მეტაფიზიკა არ იყო იდეალისტური ელლინიზმის ფილოსოფია, იდეალისტურ განყენებამდე ამაღლდა მხოლოდ პლატონის ფილოსოფიაში.

გვარი მეცნიერების და ფილოსოფიისათვის. მხოლოდ ამ პირობით შეიძლება თვით შემეცნების პრობლემის დასმაც. ამდენად, ყოველგვარი მეცნიერება, თუ ის ნამდვილად მეცნიერებაა და არა ნამდვილად ფანტაზია, უნდა ეყრდნობოდეს მ ა ტ ე რ ი ა ლ ი ს ტ უ რ მსოფლმხედველობას. ობიექტური პრინციპი ყოველგვარ იდეალიზმის ნიადაგზე ლოლიკური კონტრაბანდაა რამდენად გამოსავალ წერტილში გ ა ი გ ი ე ბ უ ლ ი ა აზრი და ყოფადობა აზრის ნიადაგზე, მაგრამ ეს ლოლიკური კონტრაბანდა აუცილებელ საჭიროებას წარმოადგენს ს ო ლ ი პ ც ი ზ მ ი ს გაუვალ ჩიხის ასაცილებლად. გავიხსენოთ ბერკლი თავის „esse-percipi“-ით, რომელიც ბოლოსდაბოლოს იძულებულია დაუშვას ობიექტური პრინციპი, თუნდაც ღვთის საშუალებით ან ფ ი ხ ტ ე ს „აქტუალური დაპირისპირება“ ანდა ჰეგელის „იდეის სხვა გვარად ყოფნა – არსებობის ლოგიკურ პრობლემათა გარდა ქცევა ბოლოსდაბოლოს მისი აზროვნებიდან გამოყვანას ნიშნავს. საილუსტრაციოდ შეგვიძლია ავიღოთ ჰეგელის „წმინდა აზრი“ და „წმინდა არსი“. არსი არის წანამძღვარი ყოველივე ფილოსოფიისა და მეცნიერებისა. უწანამძღვრო მსოფლმხედველობა შეიცავს შინაგან წინააღმდეგობას, რადგან ვღებულობთ მხედველობას მსოფლიოს გარეშე.

რამდენად განყვეტილია კავშირი ემპირიულ და იდეალურ რეალობათა შორის, იმდენად განყვეტილია კავშირი სპეციალ მეცნიერებასა და ფილოსოფიის შორის. ასეთი თვალსაზრისი ახასიათებს ყოველგვარ იდეალიზმს და დუალიზმს.²⁷ როგორც დავინახეთ, ნუცუბიძე სწორეთ ამ გზას ადგია. სინამდვილეში კი საქმე სულ სხვანაირადაა. არსებობს მხოლოდ ერთი „ემპირიული“ სინამდვილე, რომელიც შეადგენს პრინციპულ ერთიანობას და კონკრეტიულ მრავალსახიანობას. იგი არ არის განყენებული იგივეობა, არამედ მთლიანობა მრავალსახიანობისა. სპეციალ მეცნიერებათა განსხვავება (ერთი-მეორესაგან) სწორეთ იმაში მდგომარეობს, რომ თითოეული მათგანი სწავლობს რომელიმე ერთ განსაზღვრულ მხარეს ამ მთლიანობისა, მაგრამ არც ერთი მათგანი ამ მთლიანობას საბოლოოდ არ სწვდება. ამდენად ყოველი მეცნიერება არის სინამდვილის რომელიმე ერთი მხარის შემეცნება. გამონაკლისს არ შეადგენს ფილოსოფიაც, რამდენად მას აქვს მეცნიერული პრეტენზიები და არ უბრუნდება ძველ მეტაფიზიკას. ფილოსოფიის საგანია იგივე სინამდვილე მხოლოდ მისი მთლიანობის მხრივ, ამდენად ის მჭიდროდ შეკავშირებულია სპეციალ მეცნიერებებთან ის არის საერთო მეთოდოლოგია. ყოველგვარი შემეცნება მოქმედობს ლოგიკური კატეგორიებით, რომელნიც წარმოიდგენენ აბსტრაქციას კონკრეტ სინამდვილისაგან. აზროვნება საზოგადოთ შესაძლებელია აბსტრაქციის ფორმებში. ამით, უმთავრესად, განსხვავდება აზროვნება საზოგადოდ ცნობიერებისაგან.²⁸ ფილოსოფია არის აზროვნების და მისი კანონების თე-

²⁷ შეადარეთ პ ლ ა ტ ო ნ ი ს შემეცნების თეორია ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს დედუქცია, მთელი საშუალო საუკუნოების რ ე ა ლ ი ზ მ ი, ახალ დროში ბ ო ლ ც ა ნ ო და განსაკუთრებით ჰ უ ს ს ე რ ლ ე.

²⁸ ჩვენ აქ ვერ შევხვებით თვით ა ბ ს ტ რ ა ქ ც ი ი ს თეორიას სხვადასხვა მიმართულებაში, აქ ჩვენ ვგულისხმობთ აბსტრაქციის მატერიალისტურ თეორიას, რომლის მიხედვით ა ბ ს ტ რ ა ქ ც ი ნარმოადგენს რეალ საგნების და მოვლენების კ ე რ ძ ო თვისებებიდან განყენებას და საერთო თვისებების

ორია. ჩვენ აქ განზე ვტოვებთ ფილოსოფიის მსოფლმხედველობითი მხარეს, რომელსაც უდიდესი მნიშვნელობა აქვს კლასობრივ ბრძოლის პროცესში.

ამრიგად, როგორც ვხედავთ ფილოსოფიას გააჩნია თავისი საკუთარი ობიექტი, ე. ი. სპეციფიური მხარე სინამდვილისა, რომელსაც ვერ არჩევს ვერც ერთი სპეციალი მეცნიერება. ამიტომ ის არ ითქვიფება სპეციალ მეცნიერებაში და ამდენად კანონიერია დიალექტიური მატერიალისტების გალაშქრება თანამედროვე მექანიკების წინააღმდეგ.

ნუცუბიძე გამოდის იმ ფრიად შემცდარ აზრისაგან, რომ სპეციალი მეცნიერება სდგას ყოველგვარი რეფლექსიის გარეშე, „მეცნიერებას არ ესაჭიროება რეალ მონაცემისაგან გამოსვლა და მის გამო დამატებითი რეფლექსია, ის ყოველთვის უშუალო, ინტუიტიურია“.²⁹ ამ საკითხში ნუცუბიძე არ ეთანხმება არც ბოლცანოს და არც ჰუსსერლს, რომელნიც უშვებენ მეცნიერულ რეფლექსიას, რა თქმა უნდა, განსხვავებულს ფილოსოფიურ რეფლექსიისაგან.³⁰ ჩვენის აზრით, უშუალოა არა სპეციალი მეცნიერება არამედ პროფ. ნუცუბიძის შეცდომა ამ საკითხში, საკმარისია გავარჩიოთ სპეციალ მეცნიერების რომელიმე ერთი დებულება, რომ ამაში უფრო ნათლად დავრწმუნდეთ. ავიღოთ თვით ავტორის მიერ ხშირად ხმარებული მაგალითი: „ლითონი ელექტრობის კარგი გამტარებელია“. ინტუიტიურია განა ეს დებულება? სათითაოდ არც ლითონის, არც ელექტრობის, როგორც უშუალო ფაქტების შეგრძნება ჩვენ არ მოგვცემს ამ დებულებას. თუ მე ვიგრძენი ელექტრობა, მაგალითად მავთულის შეხებით, როგორც უშუალო ფაქტი, ერთის მხრივ მაქვს მავთული, მეორე მხრივ რალაც გაღიზიანების გრძნობა. ჯერ კიდევ ამ ორ ფაქტს შორის კავშირის ჩამოყალიბება ყოვლად შეუძლებელია რეფლექსიის გარეშე, მით უფრო ამ კავშირის განზოგადოება (обобщение), უშუალო ფაქტების უბრალო გროვა სრულიად არ შეადგენს მეცნიერებას, ეს ასე რომ ყოფილიყო, საზოგადოთ ცნობიერების მქონე არსებებს, მაგ. ცხოველებს უნდა მიეწეროს შემეცნების ნიჭი. გარდა ამისა, თვით მეცნიერება, როგორც მთლიანობა, შეუძლებელი იქნებოდა ფაქტების ამოუწურავ სიმრავლის გამო. ყოველი მეცნიერება შეიცავს ზოგად დებულებებს და როგორც ავლნიშნეთ, რეფლექსიის გარეშე შეუძლებელია არამც თუ ზოგად დებულებების, არამედ უშუალოდ მოცემულ ფაქტებს შორის კავშირის ჩამოყალიბებაც. ფილოსოფიური რეფლექსიაც არ წარმოადგენს პრინციპულად სხვას მეცნიერულ რეფლექსიის მიმართ.³¹ წინააღმდეგ შემთხვევაში ფილოსოფიის, როგორც საერთო მეთოდოლოგიის გამოყენება სპეციალ მეცნიერებისათვის შეუძლებელი

ფიქსაციას. ა ბ ს ტ რ ა ქ ტ ი მოუღებელია, და ამ ო უ კ ი დ ე ბ ე ლ არსებობს ის არსებობს კონკრეტში იდეალისტურ თვალსაზრისში ჩვენ საქმე გვაქვს ლოლიკურ აბსტრაქციის ჰიპოსტაზისა-ციასთან მათთვის დამოუკიდებელ „იდეალურ“ ყოფადობის მინიჭებასთან. ჰუსსერლის აბსტრაქციის „ახალი“ თეორია ამ მხრივ არ განსხვავდება საშუალო საუკუნოების რ ე ა ლ ი ზ მ ი ს ა გ ა ნ .

²⁹ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 53.

³⁰ იხ. შ. ნუცუბიძე: „Болцано и теория науки“. Вопросы фил. 1913 г. кн. 116, ст. 81-82 и кн.

117, ст. 150-151, 168. შეადარეთ აგრეთვე ო. Гусерль, „Философия как строгая наука“, Логос, 1911, г. кн. 1, стр. 12. ჩვენ აქ ვერ გავჩერდებით ჰუსსერლის და ბოლცანოს აზრების გარჩევაზე, რადგან ისინიც შემცდარად მიგვაჩნია.

³¹ მეცნიერულ და ფილოსოფიურ რეფლექსიების პრინციპულ განსხვავებაზეა აშენებული ჰუსსერლეს „ფენომენოლოგია“.

იქნებოდა და თვით ფილოსოფია უსარგებლო სქოლასტიკად გარდიქცეოდა. ახლა ისევე დაუზბრუნდეთ მთავარ საკითხს: შესძლო თუ არა ნუცუბიძემ შემეცნების პრობლემის გადაჭრა სუბიექტ-ობიექტის მიმართების გარეშე და რა სახეს ღებულობს უკანასკნელ შემთხვევაში თვით ჭეშმარიტების თეორია.

მთავარი არგუმენტი შემეცნების სუბიექტ-ობიექტის მიმართების გარეშე დაყენების სასარგებლოდ მდგომარეობს იმაში, რომ სუბიექტ-ობიექტის მიმართებას მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ შემეცნების პროცესში და არა დამთავრებულს მსჯელობაში. „შემეცნება, როგორც ფსიქოლოგიური პროცესი, შეიცავს შემეცნებელ სუბიექტს და შესაცნობ ობიექტს, მაგრამ ეს გრძელდება, ვიდრე არ დამთავრებულა შემეცნების პროცესი, ვიდრე საქმე გვაქვს მის გენეზისთან. დამთავრებული მსჯელობა არ საჭიროებს სუბიექტს ისე, როგორც ობიექტს... სუბიექტი და ობიექტი ერთად განიმტკიცებიან და ერთად შეიძლება მოხსნილი იქნან... სუბიექტის და ობიექტის მოხსნა შემეცნების პროცესში თვით ამ პროცესის შეჩერებას ნიშნავს, მაგრამ შემეცნების პროცესის დამთავრებისას, ისინი იხსნებიან თავისი ფუნქციების დამთავრების გამო“.³² აქ რაც სიტყვაა, გაუგებრობას იწვევს. შემეცნების პრობლემა უნდა იდგეს სუბიექტ-ობიექტის მიმართების გარეშე, ასეთია თეზისი. ეს თეზისი „მტკიცდება“ იმით, რომ სუბიექტ-ობიექტის მიმართებას ადგილი აქვს მხოლოდ შემეცნების პროცესში. მაგრამ ხომ ცხადზე უცხადესია, რომ შემეცნების პრობლემა მდგომარეობს თვით შემეცნების პროცესში. დამთავრებული შემეცნება თვით შემეცნების პრობლემის მოხსნას ნიშნავს, რადგან ის არის უკანასკნელი შედეგი შემეცნებისა. ეს დებულება იმდენად აშკარაა, რომ მისი დასაბუთებაც ზედმეტად მიგვაჩნია, მაგრამ რამდენადაც პროფ. ნუცუბიძე საწინააღმდეგო დებულების დასაბუთებას ცდილობს, ჩვენც უნდა მოვანდომოთ რამდენიმე სიტყვა ამის გარჩევას.

ავილოთ თვით ნუცუბიძის მაგალითი: „მაგნოლიას ხუთმეტი ყვავილი გაუშლია“. ჩვენ აქ საქმე გვაქვს დამთავრებულ მსჯელობასთან.³³ მაგრამ სანამ ამ დამთავრებულ მსჯელობას მივიღებდით, თვით ავტორის მოწმობით, „მას წინ უსწრებდა რთული პროცესი“, მაგრამ მისი აზრით, ეს საკითხს არ ეხება, „რადგან არც სუბიექტი და არც ობიექტი განცალკევებით და არც მათი მიმართება არ შეიცავს შემეცნებას“. რომ ვიკითხოთ, რატომ არ შეიცავს, ვთქვათ სუბიექტი შემეცნებას? ავტორი გვიპასუხებს: „სუბიექტში არაა შემეცნება, ცხადია (? – პ. შ.); არც თავის თავად ალებულ ობიექტშია იგი, მაგნოლია თავის თავად არ არის შემეცნება, ეს თუნდაც იქიდანაა ცხადი, რომ მისი ყვავილების რაოდენობა ჯერ კიდევ არაა ცნობილი. რაც შეეხება სუბიექტ-ობიექტის მიმართებას, იგი არ მოიპოვება მსჯელობაში: მაგნოლიას ხუთმეტი ყვავილი გაუშლია, რადგან აქ ერთი სიტყვაც კი არაა ნათქვამი ამ მიმართებაზე“.³⁴ ამ

³² „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 62-63.

³³ გაუგებრობის ასაცილებლად ავღნიშნავთ, რომ ეს მსჯელობა დამთავრებულია მხოლოდ იმ პირობით, როცა შემეცნების მიზნად დასახულია მაგნოლია და მისი ყვავილების დამოკიდებულება. შეიძლება სხვა მრავალი მიზნებიც იყოს, მაგ., მაგნოლია და მისი ყვავილების მორფოლოგიური კლასიფიკაცია და სხვ. მაშინ, რა თქმა უნდა, დამთავრებული მსჯელობაც სხვა სახეს მიიღებდა.

³⁴ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 63.

დებულებაშიაც რაც სიტყვაა, გაუგებრობას შეიცავს. ვიკითხოთ: რა არის თვით შემეცნება? „შემეცნება არსის თავის თავად გამომჟღავნებაა“,³⁵ – გვიპასუხებს ნუცუბიძე და ამას არსებითად ჩვენც დავეთანხმებით, თუმცა ფორმულირება არაა სწორი. მაგრამ რას ნიშნავს ეს თავის-თავად არსის გამომჟღავნება? თავის-თავად არსის გამომჟღავნებას ჩვენთვის. ნუცუბიძეც უნდა დავეთანხმოს, რომ ეს „ჩვენ“ წარმოადგენს შემეცნების სუბიექტს და სრულებით არაა სავალდებულო მისი (სუბიექტის) „მე“-თ წარმოადგენა, ამიტომ არაფერს არ ამტკიცებს ნუცუბიძის განცხადება, რომ დამთავრებული მსჯელობა, „ოდნავადაც არაა დამოკიდებული, გამოსთქვამს მას ერთი თუ ათასი ვინმე“.³⁶ „მე“ და „ჩვენ“ შორის თანხმობა (აუცილებელი თანხმობა) დამოკიდებულია აზროვნების საერთო კანონებზე, რომელსაც უფრო ახლო აქ ვერ შევხებით. ამრიგად, თუ შემეცნება, როგორც მას ნუცუბიძე ახასიათებს, თვით არსის ჩვენთვის გამომჟღავნებაშია, თვით შემეცნების პრობლემა იმაში უნდა მდგომარეობდეს, თუ როგორაა შესაძლებელი ეს გამომჟღავნება დამთავრებულ მსჯელობაში, სინამდვილე (თვით არსი) უკვე გამომჟღავნებულია და მას იქით შემეცნებას არაფერი არ დარჩენია თვით ავტორის დახასიათებითაც. სწორედ ეს „გამომჟღავნების“ პროცესია შემეცნების პროცესი. გარდა ამისა, თუ დამთავრებულ მსჯელობაში სუბიექტ-ობიექტის „ფუნქციები“ მოხსნილია, ეს ოდნავადაც არ ნიშნავს იმას, რომ აქ მოხსნილია თვით სუბიექტ-ობიექტი. მართლაცდა, ჩვენი მსჯელობა: „მაგნოლიას ხუთმეტი ყვავილი გაუშლია“ სრულებით არ ამონურავს თვით მაგნოლიას და მის ყვავილებს, როგორც ობიექტურ სინამდვილის ნაწილებს, როგორც ონტოლოგიურ ცნებებს. ჩვენი მსჯელობა არის ჩვენი (ობიექტზე) წარმოდგენების შეთანხმება და ის იმდენადაა სწორი, ადეკვატი, რამდენად სწორია თვით ჩვენი წარმოდგენა ობიექტზე, რამდენად შეესაბამება ის თავის ობიექტს. თვით საგნები, ობიექტები, არსებობენ დამოუკიდებლად ჩვენი, თუ გინდა ადეკვატი წარმოდგენებისა მათზე, წინააღმდეგ შემთხვევაში შემეცნება იქნება ნიშნავდეს შემოქმედებასაც ამით ვკარგავთ ყოველგვარ ობიექტიობის პრინციპს და ვღებულობთ ბერკლის ტიპის ფენომენალისმს. შემეცნების და მისი ობიექტის გაიგივება არის ონტოლოგიურის ლოლიკაში გათქვეფა, არსის და აზრის გაიგივება აზრის ნიადაგზე, ე.ი. ნამდვილი იდეალიზმი.³⁷ ეს მხარე სუბიექტ-ობიექტის მიმართების საკითხისა უშუალოდ დაკავშირებულია მოცემულობის პრობლემასთან, რასაც ქვემოთ შევხებით რამდენიმე სიტყვით, ახლა კი მოყვანილ შენიშვნებიდან ცხადი უნდა იყოს, რომ შემეცნების პრობლემის სუბიექტ-ობიექტის მიმართების გარეშე დაყენება სრულიად უმართებულოა. კიდევ მეტი, თვით ნუცუბიძე სცილდება ამ გზას, რამდენად ის სიტყვიერად მაინც უშვებს ობიექტიურ პრინციპს. შემეცნების პროცესის

³⁵ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“.

³⁶ იქვე, გვ. 63. ამ დებულებას მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ შემეცნების აქტის და შინაარსის გარჩევაში. ასეთი არგუმენტით სარგებლობს, მაგალ. ჰუსსერლე ფსიქოლოგისტებთან ბრძოლაში.

³⁷ შეადარეთ მაგ. ჰელის კონცეფცია, სადაც ლოლიკა უდრის ონტოლოგიას, შემეცნებითი პროცესი წარმოადგენს შემოქმედებით პროცესს.

და დამთავრებულ მსჯელობის გარჩევა არ სცვლის მდგომარეობას, ვინაიდან, როგორც იყო აღნიშნული, თვით შემეცნების პრობლემა მდგომარეობს სწორედ შემეცნების პროცესში.

რამდენად პროფ. ნუცუბიძე სიტყვიერად მაინც უარყოფს შემეცნების პრობლემის სუბიექტ-ობიექტის მიმართებაში დაყენებას, საინტერესოა გავეცნოთ, თუ როგორ სახეს ღებულობს მისი თვალსაზრისით შემეცნება.

მსჯელობის პროცესის და დამთავრებული მსჯელობის გარჩევა არის იგივე გარჩევა მსჯელობის აქტი და შინაარსი. მსჯელობის შინაარსი შეადგენს, ნუცუბიძის თვალსაზრისით, ქეშმარიტებას, რომელიც შეადგენს შემეცნების ობიექტს. შემეცნება ყოველ შემთხვევაში გულისხმობს ორ მომენტს, არა მარტო შემეცნებას, არამედ შესაცნობსაც. თუ ამ ორ მომენტად სუბიექტ-ობიექტი უარყოფილი იქნა, უნდა გამოინახოს ახალი მომენტები, რომელთა შორის უნდა გაიშალოს შემეცნების პროცესი.³⁸ თუმცა ნუცუბიძის აზრით, დამთავრებული მსჯელობა არ შეიცავს არავითარ სუბიექტურს, მიუხედავად ამისა „თვით მასში ჩვენ გვაქვს ფრიად მნიშვნელოვანი ორი მომენტი: გამოთქმული და გამოსათქმელი სინამდვილე... შინაარსის მხრივ... მსჯელობაში ერთი ქეშმარიტებაა, მხოლოდ ნოოლოგიურად ორი: ქეშმარიტება თავის თავად და ქეშმარიტება ჩვენთვის“.³⁹ აი, სწორედ ამ ორ მომენტს შორის უნდა გაიშალოს, ნუცუბიძის აზრით, შემეცნების პროცესი. „ქეშმარიტება ჩვენთვის გამოთქმული მსჯელობაა. ამ მსჯელობის შინაარსში გადაშლილია მეორე მომენტიც, რომელიც აუცილებელი იყო შემეცნებისათვის. ეს მომენტი ქეშმარიტება თავის თავად. აი, ამ ორ მომენტს შუა იშლება შემეცნების პრობლემა შემეცნების თეორიის თვალსაზრისით და არა სუბიექტ და ობიექტს შორის“.⁴⁰ ჯერ განზე დავტოვოთ თვით ქეშმარიტების ბუნება და ვიკითხოთ, როგორი დამოკიდებულებაა თავისთავად და ჩვენთვის ქეშმარიტებათა შორის? ქეშმარიტება თავისთავად, როგორც იყო აღნიშნული, არის შემეცნების ობიექტი.⁴¹ ის უნდა გარდიქცეს ქეშმარიტებად ჩვენთვის, ე. ი. სუბიექტისათვის. პრობლემა მდგომარეობს, სწორედ იმაში, თუ როგორ ხდება ეს გარდაქცევის პროცესი. ცხადია, რომ ეს პროცესი ხდება სუბიექტის აქტების მეოხებით. შემეცნების პრობლემა თავისთავად ქეშმარიტების ჩვენთვის ქეშმარიტებად გარდაქცევაშია, ე. ი. გარდაქცევის პროცესში, რომელშიც სუბიექტ-ობიექტის მიმართების უარყოფა არც პროფ. ნუცუბიძეს უცდია. ამ რიგად, ჩვენ ვხედავთ, რომ შემეცნების პრობლემის დაყენება თავისთავად და ჩვენთვის ქეშმარიტებათა შორის არის სხვა (უნდა ითქვას უსწორო და უხეირო) ფორმაში გამოხატვა სუბიექტ-ობიექტის მიმართებისა.⁴² ამრიგად, რამდენად სუბიექტ-ობიექტის

³⁸ იხ. „აღეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 71-72.

³⁹ იქვე, გვ. 73.

⁴⁰ იქვე, გვ. 84.

⁴¹ ნუ დავივინყებთ ნუცუბიძის შეხედულებას, რომ სუბიექტ-ობიექტი კორრელიატი ცნებაა. როგორც დავინახეთ, „არსებობა საზოგადოდ მის დაპირისპირებაში ცნობიერებისათვის“. ე. ი. ობიექტური არსებობა ამ სიტყვის ონტოლოგიური მნიშვნელობით აღეთოლოგიის ნიადაგზე უარყოფილია (იქვე, გვ. 14).

⁴² ამ საკითხშიაც ნუცუბიძე სდგას ბოლცანოს თვალსაზრისზე. შეად. III. Нуцубидзе: „Болцано и теория науки“, Вопр. фил. 1913 г. кн. 116, стр. 80.

მიმართების გარეშე შემეცნების პრობლემის დასმა საზოგადოდ შეუძლებელია, ნუცუბიძე იძულებულია ბევრი ლოგიკური ხერხების შემდეგ ხელახლავე ამ მიმართებას დაუბრუნდეს.

* * *

ახლა განვიხილოთ თვით ჭეშმარიტების ბუნება ნუცუბიძის ინტერპრეტაციით. დასაწყისში ჭეშმარიტება ხასიათდება, როგორც შემეცნების შემეცნება, ანუ სინამდვილის შემეცნებითი ასახება. შემდეგში ირკვევა, რომ ჭეშმარიტებას შეადგენს არსის გარკვეულობა, ე. ი. არსებობაზე წარმატებული. „არსის გარკვეულობა შეადგენს შინაარსს ჭეშმარიტებისა თავისთავად... იგი ზედ აკრია სინამდვილეს“.⁴³ ჭეშმარიტების ობიექტივობის საკითხი დასაწყისში თითქოს დადებითად იჭრება, რადგან „ჭეშმარიტების აზროვნებიდან გამოყვანა არ შეიძლება“.⁴⁴ გარდა ამისა, როგორც ვხედავდით, ჭეშმარიტება თავისთავად შეადგენს შემეცნების ობიექტს. მაგრამ ჩვენ დიდად შემცდარი ვიქნებოდით, თუ ვიფიქრებდით, რომ ნუცუბიძის თვალსაზრისით, ჭეშმარიტების ობიექტივობა გამოდის ლოგიკურ სფეროდან. ეს ხომ შეუძლებელია, რამდენად, როგორც დავინახეთ, ალეთოლოგიის გამოსავალ წერტილში ჩვენ საქმე გვაქვს ონტოლოგიის ელლიმინაციასთან. ჭეშმარიტება არის არსის არსებობის, არა როგორც ფაქტის, არამედ როგორც იდეალობის გამომხატველი. ასეთი იყო ბოლცანოს და მის შემდეგ ჰუსსერლის აზრი. მათთვის ჭეშმარიტება არის ზედროული და ზევრცეული, ის არის იდეალური ყოფადობა.⁴⁵ ჭეშმარიტების სუბიექტისაგან დამოუკიდებლობა, რასაც ამტკიცებს ნუცუბიძე (ბოლცანო და ჰუსსერლთან ერთად) ოდნავადაც არ სცვლის მდგომარეობას, რადგან ყოველგვარი იდეალიზმი იძულებულია დაუშვას ობიექტური პრინციპი თუნდაც ლოგიკური თანმიმდევრობის დარღვევით, რამდენად, როგორც იყო აღნიშნული, ობიექტური პრინციპის გარეშე შეუძლებელია შემეცნების პრობლემის დასმაც ფორმალურად ობიექტური იყვნენ პლატონის ცდებიც, საშუალო საუკუნეების იდეალისტების ღვთაებრივი აზროვნებაც, კანტის ტრანსცენდენტალი მთლიანობაა პერცეპციისა, ჰეგელის აბსოლუტური იდეაც, მაგრამ არსებითად ისინი განიმტკიცებინ მხოლოდ სუბიექტის მიმართ. მივიღებთ თუ არა სუბიექტად „მე“-ს „ჩვენ“-ს ან და თვით ღვთაებას. ან ობიექტური პრინციპის დაშვება თუნდაც ლოგიკური თანმიმდევრობის დარღვევით, ან სოლიპსიზმის გაუვალი ჩიხი, ასეთია დილემა, რომელიც სდგას ყოველგვარი იდეალისტის წინაშე. ალეთოლოგიაშიც ჩვენ გვაქვს საქმე ასეთ შინაგან წინააღმდეგობასთან, მაგრამ ჯერჯერობით ამას შეურიგდეთ და მივილოთ მისი ჭეშმარიტება. როგორც ობიექტური პრინციპი, როგორც ასეთი, ის გამოდის შემეცნების ობიექტად. „ეს ფაქტზე დანართი მისი ბუნებაზე წარმატებული მომენტი გარკვეულობისა არის შემეცნების ის საგანი, რომელსაც ჩვენ ვუნოდებთ

⁴³ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 83.

⁴⁴ იქვე, გვ. 45.

⁴⁵ შეად. III. Нуцубидзе: „Болцано и теория науки“, Вопр. фил. 1913 г. кн. 116, стр. 75, 96 და სხვ. შეადარ. აგრეთვე Husserl, „Logischellntersuchungen“, I s. 117, 128, 190 და სხვ.

ჭემმარიტებას თავისთავად⁴⁶. ამით ჭემმარიტება გნოსეოლოგიიდან ონტოლოგიაში არის გადატანილი, რაც შეიცავს უდიდეს შეცდომას.⁴⁷ ამ შეცდომისაგან გამომდინარეობს მეორე დიდი შეცდომა ჭემმარიტების კრიტერიუმის შეუძლებლობის შესახებ. ამ საკითხშიაც ნუცუბიძეს არ მიუძღვის ორიგინალობა. თუმცა მისი პოზიცია ამ საკითხში განსხვავდება ბოლცანოს შეხედულები-საგან, მაგრამ ეყრდნობა ჰუსსერლის.⁴⁸ თუ ჭემმარიტება არის ის რაც არის (არა როგორც ფაქტი, არამედ როგორც გარკვეულობა), ის თვითონ უნდა შეიცავდეს თავის კრიტერიუმს. „კრიტერიუმი ერთსა და იმავე დროს ცოდნასაც უნდა შეიცავდეს და ყოველივე ცოდნის საზომიც უნდა იყოს“.⁴⁹ ნუცუბიძე მართალია, როცა ის უარყოფს ჭემმარიტების წინასწარ კრიტერიუმს, მაგრამ ამ უარყოფას იგი აფუძნებს უმართებულო დებულებაზე და იძულებულია პრინციპულად უარყოს ჭემმარიტების კრიტერიუმის საზოგადოთ შესაძლებლობა. სინამდვილეში კი ჭემმარიტების პრობლემა ირჩევა არა ონტოლოგიაში, არამედ გნოსეოლოგიაში და მდგომარეობს ჩვენი ცოდნის მის ობიექტთან შეთანხმებაში. ჭემმარიტების წინასწარი კრიტერიუმი შეუძლებელია სწორედ იმიტომ, რომ თვით ჭემმარიტება კონკრეტია, როგორც იტყოდა ჰეგელი და არა აბსტრაქტი, განყენებული. მაგრამ წინასწარი კრიტერიუმის შეუძლებლობა სრულიად არ ნიშნავს კრიტერიუმის საზოგადოდ შეუძლებლობას. ასე რომ იყოს, ჭემმარიტების და საზოგადოდ ცოდნის ობიექტური ხასიათის დასაბუთება სრულიად შეუძლებელი იქნებოდა.⁵⁰ მართლაცაა შეძლო თუ არა პროფ. ნუცუბიძემ კრიტერიუმის უარყოფით სუბიექტივიზმის აცილება და ჭემმარიტების ობიექტური, სავალდებულო ხასიათის დასაბუთება? სრულებით არა, იგი თვით სვამს ამ საკითხს და კმაყოფილდება ზოგადი მსჯელობებით, რომელნიც არაფერს არ ამტკიცებენ. „იბადება საკითხი, ამბობს ნუცუბიძე, თუ ჭემმარიტების კრიტერიუმი იმთავითვე ხელთ არა აქვს ფილოსოფიას, მაშინ ხომ აღარ არსებობს საშუალება ობიექტურად ჭემმარიტების გარჩევისათვის და მთელი ეს საკითხი შემთხვევის საქმედ იქცევა. ასეთი საშიშროება მოჩვენებითი ხასიათისაა და ეყრდნობა იდუმალად დაშვებულ თეორიას შემეცნების და მისი საგნის განცალკევებისათვის. კრიტერიუმის საკითხი იბადება, როდესაც ერთი მეორეს უპირისპირდება შემეცნება და მისი საგანი“.⁵¹ ეს არის უბრალო დეკლარაცია და მეტი არაფერი. კრიტერიუმის საკითხი მართლაც მაშინ იბადება, „როცა ერთი მეორეს უპირისპირდება შემეცნება და მისი საგანი“.

⁴⁶ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 173.

⁴⁷ „ონტოლოგიას“ აქ ჩვენ ვნშარობთ პირობითი მნიშვნელობით, რამდენად ონტოლოგიური, როგორც ამას ქვემოთ დავინახავთ, ალეთოლოგიის თვალსაზრისით არ შეიძლება შემეცნებულ იქნას.

⁴⁸ შეადარ. ნუცუბიძის პოლემიკა ბოლცანოს წინააღმდეგ: „Эту попытку Болцано доказать истину особенно нужно иметь ввиду. Она весьма отрицательно отзывалась на многих сторонах науко-учения (Вопр. фил. кн. 116 стр. 81). შეად. აგრეთვე Husser, *Logische Untersuchungen*“, Is. 15-17, Русск. перевод „Логические исследования“, СПб., 1909, стр. 9-12.

⁴⁹ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 8.

⁵⁰ ბოლოსდაბოლოს თვით ავტორი უბრუნდება ამ თვალსაზრისს, რამდენადაც ის ასაბუთებს შემეცნების ობიექტურად სავალდებულო ხასიათს... „სავალდებულოდ უნდა ჩაითვალოს სწორ შემეცნებისათვის დამოუკიდებელ და ობიექტურ საზომთან შესაბამისობა“ („ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 160).

⁵¹ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 7-8.

მაგრამ ეს სწორედ ასეა და ნუცუბიძეს არ შესძლება ამის უარყოფა, როგორც ეს ზემოთ დავინახეთ სუბიექტ-ობიექტის მიმართების გარჩევის დროს. შემეცნების პრობლემა სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ „შემეცნება და მისი საგანი“ ანდა, როგორც ჩვენ ვიტყვით, სუბიექტი და ობიექტი გნოსეოლოგიურად (და არა ონტოლოგიურად) უპირისპირდებიან ერთი მეორეს და ამ დაპირისპირების მოხსნა ნიშნავს თვით შემეცნების პრობლემის მოხსნას.

კიდევ უფრო მეტ გაუგებრობას იწვევს მეორე არგუმენტი, რომელიც მდგომარეობს იმაში რომ ფილოსოფია ღებულობს ჭეშმარიტებას, როგორც კვლევა-ძიების მასალას, სპეციალურ მეცნიერებისაგან.⁵² როგორც ზემოთ დავინახეთ, სპეციალ მეცნიერების და ფილოსოფიის განსხვავება სწორედ იმაში მდგომარეობდა, რომ პირველი არ სწვდება ჭეშმარიტებას და არჩევს სინამდვილეს, როგორც ფაქტს.⁵³ იქნებ ავტორმა გვიპასუხოს, რომ იქ ნათქვამია არა იმაზე, თითქოს მეცნიერება არ შეიცავს ჭეშმარიტებას, არამედ იმაზე, რომ იგი მას (ჭეშმარიტებას) არ გამოთქვამს. თუნდაც მივიღოთ ეს დებულება, (თუმცა ეს ყოველად მიუღებელია) საქმის მდგომარეობა სრულიად არ იცვლება. ავტორის აზრით, ფილოსოფიის როლი მარტო იმაში არ მდგომარეობს, რომ მეცნიერების მიერ მიღებულ დებულებას ან „ჰო“, ან „უარი“ უთხრას, არამედ მასში განსახიერებულ ჭეშმარიტების გამორკვევაში და დასაბუთებაში. გავიხსენოთ კიდევ, რომ ნუცუბიძის თვალსაზრისით მეცნიერება ინტუიტიურია და დგას ყოველგვარ რეფლექსიის გარეშე. მასში განსახიერებული ჭეშმარიტება თვით მის (მეცნიერების) ფარგლებში უცნობია, თუმცა ის ამ ჭეშმარიტებას თავიდანვე ემყარება, „თეორია ფაქტიურ ჭეშმარიტების საფუძველს არ არკვევს, რადგან ვერ არკვევს. რეალ ფენომენებში გამოთქმული სინამდვილე მეცნიერების მასალაა და არა ჭეშმარიტება და ამიტომაც აქ არც იჭრება თეორია. აქ მეცნიერება საკუთარ თავის ამარაა, მაგრამ რა პირობებშია შესაძლო მისი მსჯელობები ისე, როგორც ჭეშმარიტება, საამისო სრულიად საკმაო საბაბი (? – პ. შ.) არსებობს იმ წუთსავე, რა წუთშიაც მეცნიერება თუნდაც ერთ დებულებას გამოთქვამს, როგორც ჭეშმარიტ მსჯელობას“.⁵⁴ თუმცა ამ დეკლარაციაში გაურკვეველია, თუ რაში გამოიხატება ეს „საკმაო საბაბი“, მაგრამ ყოველ შემთხვევაში აქედან ცხადია, რომ „რეალ ფენომენებში გამოთქმულ სინამდვილის“ შემსწავლელი მეცნიერება თეორიულ ხასიათს ღებულობს იმდენად, რამდენად მასში განსახიერებულია ჭეშმარიტება.⁵⁵ თუ რაში მდგომარეობს უკანასკნელი, უნდა სწორედ მეცნიერების ანუ ჭეშმარიტების თეორიამ გაარჩიოს. რეფლექსიის გარეშე მდგომ მეცნიერებაში ჭეშმარიტება განსახიერებულია ინტუიტიურად. ხომ შეუძლებელია, რომ ყველა დებულებები მეცნიერებისა ჭეშმარიტებას შეიცავდენ? ყოველ მეცნიერებაში მოიპოვება ჰიპოტეტიური მხარე.⁵⁶ ამას

⁵² იქვე, გვ. 9-10.

⁵³ იქვე, გვ. 2-3.

⁵⁴ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 56.

⁵⁵ სწორედ ასეთი განზრახვა ჰქონდა დასაწყისში ჰუსერლის ფენომენოლოგიას. მას უნდა გამოემუშავა სხვა და სხვა სპეციალ მეცნიერებათათვის აქსიომათა სისტემა, რომლითაც ისინი ხელმძღვანელობენ.

⁵⁶ ნუცუბიძე საზოგადოდ უარყოფს ჰიპოტეტიურის მნიშვნელობას: „Гипотетическая часть в науках

რომ თავი დავანებოთ, საიდან ვიცით, რომ ესა თუ ის დებულება მეცნიერებისა ჭეშმარიტებას შეიცავს? თუ ის ინტუიტიურად ცხადია, მაშინ რა როლი რჩება ჭეშმარიტების თეორიას? გარდა ამისა ხომ საკითხავია, რანაირად უკავშირდება მარადიული ბუნების ჭეშმარიტება წარმავალი ხასიათის რეალ ფენომენებს? ყველა ამ საკითხზე ალეთოლოგიის ნიადაგზე პასუხის გაცემა შეუძლებელია, როგორც ეს შეუძლებელი იყო ჰუსსერლეს ფენომენოლოგიის ნიადაგზე. ლოგიკურ თანმიმდევრობამ ნუცუბიძე უნდა მიეყვანოს ინტუიტიურ გონების და უშუალო ცოდნის თეორიამდე, რომელიც ჯერ კიდევ ჰეგელმა მისცა გამანადგურებელ კრიტიკას.⁵⁷ ჯერ ყველა ამას თავი დავანებოთ და დავუბრუნდეთ უშუალოდ გასარჩევ საკითხს. ნუცუბიძის თვალსაზრისში, როგორც ვხედავთ, ადგილი აქვს იმას, რასაც ლოგიკაში ეძახიან *petitio principii*-ს. ჯერ ჭეშმარიტების თეორია გამოდის სპეციალ მეცნიერების კრიტიკრიუმად, მაგრამ რამდენად თვით მას (ჭეშმარიტების თეორიას) არ გააჩნია ობიექტური დასაყრდენი (რამდენად უარყოფილია ობიექტთან შესაბამისობა) ისევე უბრუნდება მეცნიერების ჭეშმარიტებას. მაგრამ თუ ფილოსოფია იღებს ჭეშმარიტებას სპეციალ მეცნიერებისაგან, მისი როლი ან „ჰო“ და ან „უარის“ თქმაში უნდა მდგომარეობდეს. თუნდაც ეს ასე იყოს (თუმცა ეს არ შეესაბამება ავტორის გამოსავალ პრინციპებს), თვით „ჰო“ და „უარის“ თქმაც მოითხოვს კრიტიკრიუმს, რის მეოხებით მე უარყოფ, ან ვადასტურებ ამა თუ იმ დებულებას. ავიღოთ მაგ. დებულება: „ლითონი ელექტრობის კარგი გამტარებელია“. ამას რომ ან „ჰო“, ან „უარი“ უთხრა, უნდა გამაჩნდეს რაიმე ობიექტური საბუთი, წინააღმდეგ შემთხვევაში რა მიშლის ვამტკიცო სანააღმდეგო დებულება, მაგ. „ლითონი არაა ელექტრობის კარგი გამტარებელი“ და „ხე ელექტრობის კარგი გამტარებელია“. ამრიგად, ნუცუბიძის თვალსაზრისიდან არის მხოლოდ ერთი გამოსავალი ჭეშმარიტების უშუალო ინტუიტიური სიცხადე (შეადარეთ ჰუსსერლეს), რაც უარყოფს პრინციპულად მეცნიერულ გამომკველის საჭიროებას, რამდენად ეყრდნობა უშუალო ცოდნის თეორიას.

ამ შენიშვნებით შეგვეძლო ამოგვეწურა კრიტიკრიუმის საკითხი, მაგრამ ამის შესახებ ნუცუბიძის თვალსაზრისი შეიცავს მეორე, მეტად საინტერესო მხარეს რომელზედაც რამოდენიმე სიტყვებით უნდა გავჩერდეთ. ეს საინტერესო მხარე მდგომარეობს იმაში, რომ ნუცუბიძე უარყოფს ჭეშმარიტების კრიტიკრიუმის შესაძლებლობას თეორიულ სფეროში.⁵⁸ ამ დებულებას ჩვენ სრულებით დავეთანხმებით, თუმცა ჩვენი არგუმენტაცია პრინციპულად განსხვავდება ნუცუბიძის არგუმენტაციისაგან. თეორეტიულ სფეროში ჭეშმარიტების კრიტიკრიუმი შეუძლებელია არა იმიტომ, რომ „კრიტიკრიუმი ერთსა და იმავე დროს ცოდნასაც უნდა შეიცავდეს და ყოველივე ცოდნა კრიტიკრიუმიც უნდა იყოს“.⁵⁹ არამედ იმიტომ, რომ თვით ჭეშმარიტება მდგომარეობს არა ჩვენს აზრთა და წარმოდგენათა ურთიერთშორის შეთანხმებაში, როგორც ფიქრობენ

в соображение не принимается“ (იხ. „Вопр. Философии и психол.“ 1913 г. кн. 117, стр. 169).

⁵⁷ იხ. Hegel, *Samtliche Werke*, Bd. VI, *Enzyklopadie*, § 62, 63 და სხვ.

⁵⁸ იხ. ამის შესახებ III. Нучубидзе: „Болц. и теор. науки“. *Вопр. фил.*. 1913 г. кн. 117. Стр. 149 и сл.

⁵⁹ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 7.

ცალმხრივი რაციონალისტები და ფსიქოლოგისტები, არამედ ჩვენ აზრთა და წარმოდგენათა ობიექტურ სინამდვილესთან შეთანხმებაში.⁶⁰ უკანასკნელის დასაბუთება შეიძლება მხოლოდ პრაქტიკაში. ეს საკითხი დაკავშირებულია გნოსეოლოგიის მეორე დიდ საკითხთან შემეცნების წყაროს და პროცესის შესახებ, რომელზედაც აქ ვერ გავჩერდებით. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით თვით შემეცნება მჭიდროდ შეკავშირებულია პრაქტიკასთან და ამდენად მისი კრიტერიუმიც პრაქტიკაშია. ნუცუბიძე თავის დებულებით მხოლოდ აღვნიშნავს ფაქტს, მაგრამ მისი სათანადო განმარტება არ შეუძლია, რადგან დგას პრინციპულად არასწორ პოზიციაზე. თეორია მონყვეტილია პრაქტიკას და წარმოადგენს თავისთავად ღირებულს. მას არ ეკადრება პრაქტიკასთან კავშირი. გაუგებრობის ასაცილებლად აღვნიშნავთ, რომ თეორია და პრაქტიკას შორის დამოკიდებულების შესახებ ასეთი აზრები გამოთქმულია არა „ალეთოლოგიის საფუძვლებში“, არამედ ბევრჯერ ნახსენებ უფრო ადრინდელ შრომაში ბოლცანოს შესახებ. „ჭეშმარიტება აბსოლუტური სტატიკური გაგებაა, უარყოფა ყოველგვარი ფინალიზმისა, ყოველგვარი გენეზისისა“, ამბობს იქ ნუცუბიძე.⁶¹ ამ დებულებაში ჭეშმარიტებას ენიჭება მეტად განყენებული ბუნება და ამდენად მისი კრიტერიუმის საკითხიც მოკლებულია მნიშვნელობას. „უპირველეს ყოვლისა უნდა გვქონდეს მხედველობაში, რომ ჭეშმარიტების კრიტერიუმზე ლაპარაკი ნიშნავს საკითხის თეორეტიკულ სფეროდან პრაქტიკულ სფეროში გადატანას.“⁶² ამ დებულებით ნუცუბიძე გამოთქვამს იმ მარტივ აზრს, რომ თეორიულ სფეროში კრიტერიუმი შეუძლებელია, ვინაიდან თვით თეორია უნდა იქნას შესწორებული. მაგრამ შემდეგში ნუცუბიძე მიდის სხვა გზით – „ჭეშმარიტების დადებითი განმარტება შეიძლება მხოლოდ პრაქტიკაში. ამ მხრივ პრაგმატიზმის უარყოფა შეუძლებელია... უსწორო მსჯელობა მაშინათვე იჩენს თავს სინამდვილის წინაშე ცდის და შესწორების საშუალებით“, მაგრამ ასეთი ჭეშმარიტება თეორიას არ აინტერესებს, რადგან იქ, სადაც ჩვენ ვმოქმედებთ, შემეცნება არ არის თეორეტიკული.“⁶³ ცხადია, რომ აქ უარყოფილია პრაქტიკის მნიშვნელობა შემეცნების პროცესში. იმ მიმართულებას, რომელიც თეორიას უკავშირებს პრაქტიკას, ნუცუბიძე უწოდებს პრაგმატიზმს, რომლის თვალსაზრისით „ის, რაც „სასარგებლოა“ ჩვენს მოქმედებაში, რაც კარგად მუშაობს“, არის ჭეშმარიტება“.⁶⁴

პრაქტიკის და თეორიის ერთიანობას ამტკიცებს დიალექტიკური მატერიალიზმი, უკანასკნელს კი არაფერი საერთო არა აქვს ბურჟუაზიულ სუბიექტივიზმთან, რომელსაც პრაგმატიზმს უწოდებენ და რომლის წარმომადგენლებია პირსი, ჯემსი, შილელერი და სხვ.⁶⁵ ნუცუბიძე კი

⁶⁰ ამ საკითხშიაც ნუცუბიძე დგას ბოლოცანოს პოზიციაზე. უკანასკნელი უარყოფს შემეცნების ობიექტთან შეთანხმების თეორიას, იხ. „Вопр. фил“. 1913 г. кн. 116, стр. 81.

⁶¹ „Вопр. фил“. 1913 г. кн. 117, стр. 151.

⁶² „Вопр. фил“. кн. 117, стр. 159.

⁶³ „Воп. Фил“. стр. 166.

⁶⁴ Там-же, стр. 166.

⁶⁵ პრაგმატიზმი აღვნიშნული გაგებით უარყოფს ობიექტურ თეორიას და ჭეშმარიტებას, ეს ადვილად გასაგებია, რადგან ობიექტური თეორია გამოთქვამს ისტორიული განვითარების ობიექტურ

არ არჩევს ამ მიმართულებებს. ის ამბობს მაგალითად: „შემცდარად სთვლიან პრაგმატიზმის დამაარსებლად ამერიკანელ ფილოსოფოს პირსს. პირსზე დიდად უფრო ადრე პრაგმატიზმის თეზისი გამოთქმული იყო კ. მარქსის მიერ თერთმეტ თეზისებში ფეიერბახის შესახებ“.⁶⁶ ჩვენ აქ ვერ შევხვებით საკითხს იმის შესახებ, რომ მარქსიზმი პრინციპულად განსხვავდება პრაგმატიზმისაგან. განსხვავება მათ შორის ცხადი უნდა იყოს ყველასათვის, ვინც ოდნავად მაინც გაცნობილია მარქსისტულ ფილოსოფიას.

პრაგმატიზმის საფუძვლებზე შეუძლებელია ობიექტური თეორიის ჩამოყალიბება. მარქსიზმი კი სწორად ასაბუთებს ობიექტურ თეორიას. პრაგმატიზმში ბურჟუაზიული პრაქტიციზმი, დიალექტიურ მატერიალიზმში (მარქსიზმში) თეორიის და პრაქტიკის ერთიანობა სწორედ ამ ერთიანობას თეორია და პრაქტიკის გამოხატავენ მარქსის თეზისები ფეიერბახის შესახებ და სხვა არაფერს. აი, მაგ., პირველი თეზისი: „Главный недостаток всего предшествовавшего материализма дофейербаховского включительно заключается в том, что предмет действительность, чувственность рассматривается только (з. შ.) в форме объекта или в форме созерцания, а не как чувственно – человеческая деятельность, не в форме практики“...⁶⁷ ჩვენ ხაზი გაუსვით სიტყვას, „только“, რათა ცხადგვეყო, რომ აქ ოდნავადაც არ არის უარყოფილი თეორია.

სწორედ თეორიის და პრაქტიკის ერთიანობის ნიადაგზე იქნა დაძლეული იდეალიზმი ისტორიაში, როგორც სამართლიანად აღნიშნავს ენგელსის თავის „ლიუდვიგ ფეიერბახში“. ამ ერთიანობას გამოხატავს მარქსის მეორე თეზისიც იმის შესახებ, რომ „вопрос о том, свойственна-ли человеческому мышлению предметная истина, вовсе не есть вопрос теории, а практический вопрос“.⁶⁸ ენგელსის „the proof of the pudding is in the eating“ ამ დებულების უფრო მარტივი გამოხატვაა. მართლაც სქოლასტიკაა, როგორც სამართლიანად აღნიშნავს მარქსი, ისეთი „შემეცნება“, რომელიც სინამდვილეს არ გამოხატავს. მარქსის გენიალობა სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ მან სწორედ პრაქტიკის და თეორიის ერთიანობის ნიადაგზე ჩამოაყალიბა რევოლუციონური თეორია. „Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его“.⁶⁹ ვისაც ნათლად არ წარმოუდგენია ეს მომქმედებისარე მარქსიზმისა, იმან მარქსის სახელი არც კი უნდა ახსენოს. მარქსიზმი უარყოფს როგორც იდეალისტურ სუბიექტივიზმს, ისე პასიურ ობიექტივიზმს. გავიხსენოთ ლენინის კრიტიკა სტრუვეს ობიექტივიზმისა.

ნუცუბიძე გვეტყვის, რომ ყველა ამას მნიშვნელობა არა აქვს წმინდა თეორიისათვის, მაგრამ ჩვენ ვუპასუხებთ, რომ „წმინდა თეორია“ არც კი არსებობს. შემეცნებითი მოღვაწეობა არ არის წმინდა თეორიული მოღვაწეობა.⁷⁰ როგორც

კანონებს, რაც ცხადყოფს ბურჟუაზიის ბატონობის წარმავალ ხასიათს.

⁶⁶ Вопр фил. кн. 117. стр. 166.

⁶⁷ „Архив Маркса-Энгельса“, кн. 1, М. 1924 г. стр. 200.

⁶⁸ „Архив Маркса-Энгельса“, кн. 1, М. 1924, стр. 200.

⁶⁹ Там-же, стр. 202.

⁷⁰ ყველა თეორიული დებულება, რომლებით მოქმედებს თანამედროვე მეცნიერი თავის კაბინეტში, არიან პრაქტიკული ცდის ხანგრძლივი ისტორიული განზოგადოების შედეგი. ოდნავადაც არ სცვლის საქმის მდგომარეობას ის გარემოება, რომ ისტორიული განვითარების შედეგს ჩვენ ვღებულობთ

ფიქრობენ ცალმხრივი რაციონალისტები, ის არის პრაქტიკული მოღვაწეობაც „чувственно-человеческая деятельность“, როგორც იტყოდა მარქსი.

ნუცუბიდის „მარადიულ ბუნების“ ჭეშმარიტებისათვის პრაქტიკის კრიტიკრიუმს არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, მაგრამ საქმე სწორედ იმაშია, რომ ჩვენ უარყოფთ ჭეშმარიტების „მარადიულ ბუნებას“ და „წარმავალ“ პრაქტიკას ვამაღლებთ თეორიულ ასახებამდე.⁷¹ თეორიის სფეროში კრიტიკრიუმის შესაძლებლობის უარყოფა (რაც მართალია) და იმავე დროს თეორიის პრაქტიკიდან მოწყვეტა, თვით თეორიის განადგურებას ნიშნავს. ნუცუბიძე ფიქრობს თეორიის ხსნას მეტაფიზიკური დებულებით, რომ „შემეცნება იმდენად არსებობს, რამდენად იგი დასაბუთებულია, ე. ი. ერთი დებულება გამოიყვანება მეორე დებულებიდან საკმაო სიცხადით და მისაღებობით. ეს იმას ნიშნავს, რომ ახალი აზრი ძველს ემყარება, ძველი კიდე უფრო ადრინდელს და ასე მანამდე, ვიდრე უმაღლეს საფუძვლამდე არ მივალთ“.⁷² ე. ი. დასაბუთება მდგომარეობს წმინდა რაციონალისტურ-დედუქტიური მეთოდით (მეთოდის შესახებ რამოდენიმე სიტყვას ვიტყვით ქვემოთ), ერთი აზრის მეორიდან „საკმაო სიცხადით და მისაღებობით“ გამოიყვანაში. ამ თვალსაზრისით „უმაღლესი საფუძველი“ უნდა იყოს უმაღლესი კრიტიკრიუმიც. რაში მდგომარეობს ეგ უმაღლესი საფუძველი? „ჭეშმარიტებას თავისთავად არა აქვს განსაკუთრებული ობიექტი, მას აქვთ ალარაფერია, რომელსაც იგი უნდა ეფარებოდეს... იგი უპირველესი ელემენტია, რომელიც შემეცნების უმაღლეს საფუძველს შეადგენს“.⁷³ მკითხველმა წარმოიდგინოს ამ ცრუ ლოგიკურ წრეში ხეტიალის ნაყოფიერება. შემეცნების დასაბუთების უმაღლესი საფუძველი უნდა იყოს შემეცნების ჭეშმარიტების უმაღლესი კრიტიკრიუმიც, მაგრამ ასეთ „უმაღლეს საფუძველად“ გამოდის თვით ჭეშმარიტება. თავის წინამორბედად ნუცუბიძე აცხადებს ამ საკითხში არისტოტელს (არისტოტელეს „უმაღლესი ფორმის“ გაგებაც უახლოვდება მაშინდელ წარმოდგენის ღვთაებას), მაგრამ რათ ავიწყდება ღვთისმოყვარე მალებრანში („Все воспринимается и познается в бoге, как в начале всех начал“).

უკანასკნელად უნდა აღინიშნოს, რომ პროფ. ნუცუბიძეც ვერ აცდა ჭეშმარიტების კრიტიკრიუმის აუცილებლობას, რამდენადაც შემეცნებაში დაპირისპირებულია, ჭეშმარიტება თავისთავად და ჭეშმარიტება ჩვენთვის. სადაც დაპირისპირებაა, იქ შესაბამისობა აუცილებელია დამოუკიდებლად დაპირისპირების მომენტების ხასიათისა. ნუცუბიძის კონცეფციაში სუბიექტ-ობიექტის მაგიერ შემეცნებაში დაპირისპირებულია ჭეშმარიტება თავისთავად და ჭეშმარიტება ჩვენთვის და ამდენად აუცილებლად იბადება მათი შესაბამისობის საკითხი, მათი „საზომის“ საკითხი. ამას ადასტურებს თვით ავტორი, როცა ის აღნიშნავს, რომ „...სავალდებულოდ უნდა ჩათვალოს სწორ შემეცნებისათვის დამოუკიდებელ და ობიექტიურ საზომთან შესაბამისობა“.⁷⁴

როგორც გამოსავალ ნერტილს და არ გვჭირია მისი თავიდანვე დასაბუთება.

⁷¹ იხ. „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, წინასიტყვაობა.

⁷² იქვე, გვ. 80.

⁷³ იქვე, გვ. 83-84.

⁷⁴ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 160.

ამ შენიშვნებით განვსაზღვრავთ საკითხის პრინციპულ მხარეს. ახლა რამოდენიმე სიტყვით შევეხებით ნუცუბიდის კანტთან პოლემიკას სწორედ ჭეშმარიტების კრიტერიუმის შესახებ (საზოგადოდ კრიტიკული ნაწილი თხზულებისა მეტად საინტერესოა, საინტერესო და სწორია ბევრ შემთხვევაში თვით კანტის კრიტიკაც). ამ პოლემიკაში, ჩვენის აზრით, ნუცუბიძე არ არის მართალი. ნუცუბიძეს უკვირს კ ა ნ ტ ი ს დებულება, რომ ჭეშმარიტების დადებითი კრიტერიუმი მდგომარეობს შემეცნების მის საგანთან შეთანხმებაში. „რას ნიშნავს ჭეშმარიტების განმარტება, როგორც შემეცნების საგანთან შეთანხმება? – ამბობს ნუცუბიძე – კ ა ნ ტ ი ს კოპერნიკული პოზიცია ხომ შეუძლებელს ხდის შეთანხმების მომენტების ისეთ წარმოდგენას, თითქოს ერთის მხრივ გვაქვს თვითარსი საგანი, საკუთარ ფორმების მქონე, და მეორეს მხრივ შემეცნება, რომელიც ამ საგანთან შეთანხმებული უნდა იყოს. ეს წინაკანტიელ ფილოსოფიისაკენ დაბრუნება იქნებოდა“.⁷⁵

ჩვენ სრულებით არ ვაპირებთ კ ა ნ ტ ი ს შეხედულების დაცვას, რამდენადაც ის ნამდვილად შეიცავს წინააღმდეგობას, მაგრამ ჩვენ გვინდა დავიცვათ ისტორიული სიმართლე. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ კრიტერიუმის საკითხი იბადება მაშინათვე, თუ ჩვენ დაუშვებთ შემეცნების ობიექტს, რომელსაც ეს შემეცნება უნდა შეესაბამებოდეს. კანტმა ეს კარგად იცის როცა ის აღნიშნავს, რომ „ცოდნა შეიცავს სიცრუეს თუ ის არ შეესაბამება იმ საგანს, რომლისკენაცაა მიმართული“.⁷⁶

ნუცუბიძე ფიქრობს, რომ აქ კ ა ნ ტ ს დარღვეული აქვს ლოგიკური თანმიმდევრობა, რადგან „ან საგანი აშენებულია, როგორც შედეგი შემეცნების მასალის და გონების ფორმის სინთეზისა და მაშინ აღარ რჩება მასთან შესადარებელი შემეცნება ან და კატეგორიული სინთეზები შეადგენენ შემეცნებას, მაგრამ მაშინ უფორმოდ დარჩენილი „მატერია“ აღარ იძლევა საგანს, რომელთანაც შეთანხმებული უნდა იქნას შემეცნება“.⁷⁷ ერთში უეჭველად ვეთანხმებით პროფ. ნუცუბიძეს, იმაში, რომ კ ა ნ ტ ი ს ფილოსოფიის ლოლიკური დასკვნაა უსაგნო შემეცნება და სწორედ ამ გზით მიდის, მაგ. მ ა რ ბ უ რ გ ი ს სკოლა, მაგრამ თვით კ ა ნ ტ ი ს ფილოსოფიის ასეთი ინტერპრეტაცია მისი ისტორიული როლის და ადგილის განადგურებას ნიშნავს. ტრანსცენდენტალი ლოლიკა სწორედ იმით უნდა განსხვავდებოდეს წინაკანტიელ ლოლიკისაგან, რომ უკანასკნელს არც კი აინტერესებდა ლოგიკური ფორმების საგანთან შეთანხმება.⁷⁸ ფორმული ლოლიკა ცალმხრივი რ ა ც ი ო ნ ა ლ ი ზ მ ი ს გამოხატულებაა, რომლის თვალსაზრისით შემეცნება წმინდა აზროვნების პროცესია, დამოუკიდებელი ყოველგვარი ცდისაგან. მეორეს მხრივ, ცალმხრივი ე მ პ ი რ ი ზ მ ი უ შ უ ა ლ ო ცდას ამაღლებს თეორიამდე და უარყოფს აზროვნების როლს შემეცნებაში, უარყოფს უშუალო ცდის „რაციონალ“ გადამუშავებას. სწორედ თა-

⁷⁵ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 46.

⁷⁶ Kant, Kritik der reinen Vernunft, Russk. per. Лосского, изд. 1915 г. стр. 65.

⁷⁷ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 47.

⁷⁸ ჩვენ არ ვაპირებთ იმის მტკიცებას, თითქოს კ ა ნ ტ მ ა საბოლოოდ განყვიტა კავშირი ფორმულ ლოგიკასთან. კანტის სიკვდილის შემდეგ ე შ ე ს მიერ გამოცემული მისი ლოგიკა (რაც ეჭვს ფენს მის შინაარსს), ახალ დროში ფორმულ ლოგიკის საფუძვლადაა მიჩნეული, მაგრამ ჩვენ ვღებულობთ კანტის დებულებებს, როგორც ისინი გამოხატული არიან „გონების კრიტიკაში“.

ვის ტრანსცენდენტალ ლოგიკის ნიადაგზე მიაჩნდა კ ა ნ ტ ს შესაძლებლად მათი სინთეზი, ე. ი. აზროვნების ფორმების ემპირიულ მოცემულობასთან შეთანხმება. ვისაც ეს ნათლად არ წარმოუდგენია, მისთვის ტრანსცენდენტალი ფილოსოფია შე მ თ ხ ვ ე ვ ი თ მოვლენად უნდა ჩაითვალოს ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების ისტორიაში. ისტორიულად ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია სდგას ფორმალური ლოგიკის დიალექტიკურ ლოგიკაზე გარდასვლის გზაზე. გაუგებრობის ასაცილებლად განმეორებით ხაზს ვუსვამთ, რომ ტრანსცენდენტალი ლოგიკა არ არჩევს თვით ე მ პ ი რ ი უ ლ შ ი ნ ა ა რ ს ს, ის არჩევს მხოლოდ გონების ფორმების ემპირიულ მოცემულობასთან შეკავშირების შ ე ს ა ძ ლ ე ბ ლ ო ბ ა ს.

როგორც მოყვანილ დებულებაში, ისე სხვა ბევრ ალაგასაც ნუცუბიძე უსაყვედურებს კ ა ნ ტ ს, რომ გაურკვეველია, შეიცავს თუ არა ტრანსცენდენტალი ანალიტიკა საგნის თეორიას, თუ შემეცნების თეორიას. მისი აზრით, ან საგანი ან შემეცნება. ესეც არ გამოხატავს კანტის ფილოსოფიის ისტორიულ შინაარსს. კ ა ნ ტ ი ს ფორმები არ არიან ფსიქოლოგიურ-ემპირიულ სუბიექტის ფორმები. ტრანსცენდენტალი სუბიექტი ობიექტურია ფსიქოლოგიურ სუბიექტის მიმართ. გონების ფორმები ამ ტრანსცენდენტალ სუბიექტის ფორმებია, ისინი კი (ფორმები) უშუალოდ, ინტუიტიურად არ გვეძლევიან საგნის აღქმას ერთად, საჭიროა შემეცნებითი პროცესი, რომელიც ემპირიულ ცდასთან დაკავშირებულია. ამაზე დაფუძნებული განსხვავება შეთვისების მსჯელობასა და ცდისეულ მსჯელობას შორის ამავე კონტექსტშია გასაგები კ ა ნ ტ ი ს განცხადება „გონების კრიტიკის“ წინასიტყვაობაში, რომ ჩვენ შევიცნობთ ბუნებაში მხოლოდ იმას, რაც თვითონ ჩავვიდვია მასში. რასაკვირველია, ყველა ამაში ჩვენ ვხედავთ შინაგან დაუძლეველ წინააღმდეგობას, მაგ. ამ თვალსაზრისით ბოლოსდაბოლოს ჩვენ შევიცნობთ ისევე მხოლოდ ფორმას და არა შინაარსს და სხვა, მაგრამ, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ასეთი შინაგანი წინააღმდეგობის დალი ამჩნევია ნუცუბიძის ნააზრევსაც.

კ ა ნ ტ მ ა ვერ შეძლო ფორმალური ლოგიკის დაძლევა სწორედ იმიტომ, რომ გამოსავალ წერტილში პ რ ი ნ ც ი პ უ ლ ა დ დაუპირისპირა ერთი მეორეს ფორმა და შინაარსი, აზრი და არსი და ამით მოიკვეთა გზა მათი სინთეზისათვის. მის ნააზრევში საბოლოოდ არ არის ცხადი, როგორ ეგუებიან ერთი მეორეს პრინციპიულად დაპირისპირებული შეგრძნება და გონების ფორმები. ამ მიზნით შემოღებული ტრანსცენდენტალური სქემატიზმი საქმის გართულების მეტს არაფერს არ იძლევა, თვით ავტორი აღნიშნავს ამ საკითხში მეტისმეტ სიბნელეს და გაუგებრობას.⁷⁹

ჩვენც ვამტკიცებთ, რომ კ ა ნ ტ მ ა ვერ შეძლო ფორმის და მასალის სინთეზი, როგორც ამას სამართლიანად აღნიშნავს თვით ნუცუბიძე, მაგრამ ეს სხვა საკითხია. აქ ჩვენ გვინტერესებდა, რომ კ ა ნ ტ ი ს ამოცანა მდგომარე-

⁷⁹ იხ. კ ა ნ ტ ი ს წერილი ბ ე კ ი ს მიმართ 1794 წ. 1 ივლისიდან, სწორედ ამ საკითხის შესახებ. წერილი თავდება შემდეგი სიტყვებით: „Замечу, что я сам себя недостаточно понимаю и пожелаю вам счастья, если вы можете изобразить“, и. т. д. Цитирую у Паульсена, „Иммануил Кант“, русск. пер. Лосского, изд. 1905 г. стр. 170.

ობდა იმაში, რომ დაესაბუთებინა შემეცნება სწორედ გონების ფორმების შინაარსთან, სინამდვილესთან შეთანხმებით და ამით გადაელახა დუალიზმი და რაციონალიზმ-ემპირიზმის ცალმხრივობა. ამდენად კ ა ნ ტ ი ს „კოპერნიკული“ პოზიცია არამცთუ არ უარყოფს შემეცნების ობიექტთან შეთანხმების საჭიროებას, არამედ მიმართულია სწორედ ამის დასაბუთებისაკენ.

ეს თუნდაც იქიდანაა ცხადი, რომ კ ა ნ ტ ი ს აზრით, საგნის შინაარსი (შეგრძნება) სრულებით არ არის სუბიექტის (თუნდაც ტ რ ა ნ ს ც ე ნ დ ე ნ ტ ა ლ სუბიექტის) შემოქმედება ის არის ობიექტური მოცემულობა. სწორედ ამიტომაც კანტი აღნიშნავს, რომ ჭეშმარიტების დადებითი ობიექტური კრიტერიუმი ლოლიკურ ნიადაგზე შეუძლებელია⁸⁰. „ჭეშმარიტების წმინდა ლოლიკური კრიტერიუმი, სახელდობრ ცოდნის საერთო და ფორმალ კანონებთან შეთანხმება, არის მართლა, *conditio sine gva non*, ე. ი. უარყოფითი პირობა ყოველგვარი ჭეშმარიტებისა, მაგრამ ამის იქით ლოგიკა ვერ მიდის, მას არ შეუძლია მოგვცეს არავითარი ნიშანი, რათა აღმოჩენილ იქნას შეცდომა, რომელიც ეხება არა ფორმას, არამედ შინაარსს“.⁸¹ მაგრამ თუ ლოგიკა იძლევა მხოლოდ უარყოფით კრიტერიუმს, სად უნდა ვეძიოთ კანტის აზრით, მისი დადებითი კრიტერიუმი? ლოგიკის გარეშე. „...რამდენად მხოლოდ ფორმა ცოდნისა, თუნდაც ის სრულიად ეთანხმებოდეს ლოლიკურ კანონებს, სრულებით არ არის საკმარისი, რათა მიანიჭოს ცოდნას მატერიალური (ობიექტური) ჭეშმარიტება, არავის არ შეუძლია გაბედოს საგნებზე მსჯელობა მარტო ერთი ლოლიკის საშუალებით და მათზე რამე ამტკიცოს, თუ წინდანინ არ შეუძენია მათზე საფუძვლიანი ცნობები ლოლიკის გარეშე.“⁸² ეს აზრი გამომდინარეობს კ ა ნ ტ ი ს მეორე აზრისაგან, რომ საგანი შეიცავს არა მარტო ფორმას, მაშინ ის სუბიექტის შემოქმედება იქნებოდა, არამედ ობიექტიურ შინაარსსაც.

რომ კატეგორიული სინთეზები არ შეადგენენ შემეცნებას, ამაზე კ ა ნ ტ ი გარკვეულად ლაპარაკობს: „ვიდრე არ არიან თვალსაჩინო წარმოდგენანი, ცხადი არ არის, ვაზროვნებთ თუ არა ჩვენ კატეგორიების საშუალებით ობიექტს, ანდა შეიძლება თუ არა საზოგადოთ მათ შეესაბამებოდეს რომელიმე ობიექტი; ამრიგად მტკიცდება, რომ კატეგორიები თავისთავად სრულიად არ შეადგენენ ცოდნას, ისინი არიან მხოლოდ აზროვნების ფორმები იმისთვის, რათა მოცემულ თვალსაჩინო წარმოდგენებისაგან შეიქნას ცოდნა“.⁸³

აქ ჩვენს ამოცანაში არ შედის კანტის ფილოსოფიის შინაგან წინააღმდეგობათა გარჩევა. მოყვანილი შენიშვნებით საკმაოდ დასაბუთებულად მიგვაჩნია ჭეშმარიტების კრიტერიუმის აუცილებლობა კ ა ნ ტ ი ს ფილოსოფიაში, რამდენადაც მისი თვალსაზრისით შემეცნება არის ობიექტის შემეცნება. ჩვენ დაბეჯითებით ვუსვამთ ხაზს იმ მდგომარეობას, რომ კ ა ნ ტ ს ობიექტური პრინციპი ურყევად მიაჩნდა, თუმცა ლოგიკური თანამიმდევრობის დაცვა მას

⁸⁰ ამ დებულების მიხედვით შეეძლო ნუცუბიძეს ენახა კანტში „თანამოაზრე“, მაგრამ კანტის პოზიცია განსხვავდება იმით, რომ ის არ უარყოფს ამ ნიადაგზე კრიტერიუმის საზოგადოდ შეუძლებლობას და, რაც მთავარია, კრიტერიუმის საჭიროებას.

⁸¹ „Крит. Чист. разума“. Пер. Лосского, 1915 г. стр. 65.

⁸² „Крит. Чист. разума“, стр. 65.

⁸³ Там-же, стр. 170.

მიიყვანდა ობიექტის უარყოფამდე და თვით შემეცნებამდე, როგორც სამართლიანად აღნიშნავს ნუცუბიძე.⁸⁴ კანტის ფილოსოფიის შემდეგი გადა-
მუშავება უმთავრესად ამ გზით ნაწიდა.

* * *

ახლა გადავიდეთ მოცემულობის პრობლემაზე. თუმცა ავტორის აზრით მოცემულობის პრობლემის თუნდაც მაქსიმალურად გადაჭრას შემეცნებისათვის და მისი ბუნებისათვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, მიუხედავად ამისა, ამ პრობლემის გარჩევას ის ანდომებს ბევრ დროს და ადგილს, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ მოცემულობის პრობლემას, როგორც ლოლიკურის და ონტოლოგიურის მიმართების გამოხატულებას, მეტად დიდი, თუ გნებავთ, გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს შემეცნებისათვის. მართალია, თვით მოცემულობის პრობლემის გადაჭრა დამოკიდებულია ყოველ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის – აზრის და არსის მიმართების გადაჭრისაგან, მაგრამ თვით ამ პრობლემაში იჩენს თავს მისი არა სწორი გადაჭრა და აქედან გამომდინარე წინააღმდეგობათა რიგი. მიზეზს შევიცნობთ შედეგში, ამაში არავითარი გასაოცარი მომენტი არ არის. ჩვენ ქვემოთ დავინახავთ, რომ თვით „ალეთოლოგიისათვის“ ამ პრობლემას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს.

„სუბიექტ-ობიექტის მიმართებით გაშლილ შემეცნების პროცესს აუცილებლად ელოება წინ ერთი დაბრკოლება: როგორ ხერხდება სუბიექტიდან ობიექტზე გადასვლა და პირიქით. კიდევ უფრო ნათლად იგივე საკითხი შემდეგნაირად დაისმის: როგორ ხერხდება გ ა რ ე მ ყ ა რ ი (პ. შ.) საგნების ათვისება-შემეცნება“?⁸⁵ აქ აღძრული საკითხი მართლაც ძირითადია შემეცნებისათვის და მასში გარკვეულობა აუცილებელ საჭიროებას წარმოადგენს. ნუცუბიძის მიერ შენიშნული დაბრკოლება გამომდინარეობს გამოსავალ წერტილში დაშვებულ დიად შეცდომისაგან, რომ აზრი და არსი (რომელთა გამოხატულებაც სუბიექტი და ობიექტი) ორ, ერთიმეორესაგან პ რ ი ნ ც ი პ უ ლ ა დ განსხვავებულ სუბსტანციად არის მიჩნეული, რომელთა შორის კავშირი მართლაც შეუძლებელია. ჩვენ ვიტყვით კატეგორიული დებულების სახით, რომ დ უ ა ლ ი ზ მ ი ს ნიადაგზე შემეცნების დასაბუთება სრულიად უნაყოფო ცდას წარმოადგენს. ეს საკმაოდ დამტკიცებულია ფილოსოფიურ აზროვნების ისტორიაში. გავიხსენოთ ოკაზიონალისტების ცდა კარტეზიანიზმის ნიადაგზე შემეცნების დასაბუთებისათვის (ეს დებულება მიეკუთვნება აგრეთვე ლოკსს, კანტს და სხვ. მაგალითები ბევრია). რაც შეეხება იდეალისტურ მონიზმს, როგორც იყო აღნიშნული, უკანასკნელი, თანამიმდევრობის დაცვის პირობით სრულიად ხსნის შემეცნების პრობლემას, ვინაიდან გამოდის აზრის და არსის გაიგივებისაგან (აზრის ნიადაგზე) იდეალისტური მონიზმის თვალსაზრისით, ობიექტური „გარემყარი“ პრინციპი, ლოგიკური კონტრაბანდაა. შემეცნება მის თვალსაზრისით თვითშემეცნებას უნდა ნიშნავდეს.

შემეცნებას ასაბუთებს მხოლოდ მატერიალისტური მონიზმი – დიალექ-

⁸⁴ იხ. „ალეთოლოგიის საფუძვლები“.

⁸⁵ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 85.

ტიკური მატერიალიზმი, რომლის თვალსაზრისით სუბიექტი არა პრინციპულად, არა ონტოლოგიურად უპირისპირდება ობიექტს, არამედ გნოსეოლოგიურად. სუბიექტ-ობიექტი არ შეადგენენ ორ დამოუკიდებელ „სუბსტანციებს“, რომელთა შორის „როგორმე ხიდი უნდა გაიდოს“, ისინი შეადგენენ ერთიანობას ობიექტის პრიმატით. შემეცნების სუბიექტი არ არის აბსტრაქტი „სულიერი“ „მე“, ის არის კონკრეტი – სპეციფიკური ფორმის ორგანიზაციის მოძრავი მატერიის შინაგანი მდგომარეობა. მოძრავ მატერიის ასეთ უმაღლეს ფორმის ორგანიზაციას წარმოადგენს ადამიანის ნერვულ-ტვინიერი სისტემა. თვით ადამიანი (არა აბსტრაქტი, არამედ კონკრეტი, მთლიანი), როგორც სპეციფიკური ფორმა მატერიალ ორგანიზაციისა უგულოდ განიცდის გარემყარ სხვა მატერიალ საგნების და მოვლენების ზეგავლენას (воздействии). ამით მოხსნილია სუბიექტ-ობიექტ შორის „ხიდის“ საჭიროება, მათ შორის კავშირი დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით უშულოა. „სუბიექტი“ ამავე დროს ობიექტსაც წარმოადგენს, როგორც იტყოდა ფეიერბახი.

ამრიგად, საკმაო სიცხადით ირკვევა იმ „დიდ დაბრკოლების“ ბუნება, რომელზედაც მოგვითხრობდა პროფ. ნუცუბიძე: თურმე დაბრკოლების მიზეზი ყოფილა არა შემეცნების პრობლემის სუბიექტ-ობიექტის მიმართებით გაშლაში, არამედ სუბიექტ-ობიექტზე შემცდარ წარმოდგენაში.

ახლა საინტერესოა, თუ როგორ სჭრის მოცემულობის პრობლემას თვით ალეთოლოგია.

„ყველა ეს საკითხი (სუბიექტ-ობიექტის მიმართების შესახებ, – პ. შ.) იმდენად უხერხულ მდგომარეობას ქმნიდა შემეცნების ბუნების ძიებისათვის, რომ აუცილებელი შეიქნა სუბიექტ-ობიექტის მიმართების გადასინჯვა. ამ გზით ჩანსახა და განვითარდა ტრანსცენდენტალი ფილოსოფია, ემპირიოკრიტიციზმი, ინტუიტივიზმი და სხვა“.⁸⁶ ამ ციტატიდან ცხადია, რომ სუბიექტ-ობიექტის მიმართებას ნუცუბიძე ლებულობს იმ სახით, როგორც ის არსებობდა წინაკანტიელ ფილოსოფიაში. ეს ახალი არგუმენტია ჩვენი დებულების სასარგებლოდ, რომ „დაბრკოლება“, რომელზედაც ამბობს ნუცუბიძე, აღმოცენებულია დუალისტურ პრინციპზე. მაგრამ რაც უფრო აღსანიშნავია მოყვანილ ციტატაში, არის ის, რომ სულ არაა ნახსენები დიალექტიკური მატერიალიზმი და ეს იმ დროს, როცა სუბიექტ-ობიექტის მიმართების საკითხი მხოლოდ უკანასკნელმარადიკალად დასვა და სწორად გადასჭრა. იქნებ ავტორი გულისხმობდეს მას (დიალ. მატერ.) „და სხვ.“-ში, მაგრამ მასზე შემდეგ არაფერია ნათქვამი. რადგან ავტორი კატეგორიულად ამტკიცებს ხსენებულ „დაბრკოლების“ დაძლევის შეუძლებლობას, ის ვალდებულია გაარჩიოს ყოველგვარი ცდა ამ საკითხის გადაჭრისათვის და დაასაბუთოს მათი უმართებულო ხასიათი. ჩვენც დავეთანხმებით ნუცუბიძეს იმაში, რომ არც წინაკანტიელ ფილოსოფიას, არც კანტს, არც ემპირიოკრიტიციზმს და ინტუიტივიზმს (და არც ალეთოლოგიას, დავუმატებთ ჩვენ!) არ შეძლებიათ ამ საკითხის მართებული გადაჭრა, მაგრამ მის „კრიტიკულ“ მახვილს ასცილდა სწორედ ის მიმართულება, რომელმაც, ჩვენის აზრით, ერთადერთმა გადაჭრა სწორეთ ეს ძირითადი საკითხი.

⁸⁶ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 85.

ნუცუბიძის მთავარი თეზისი მდგომარეობს იმაში, რომ შემეცნება შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, როცა შემეცნებასა და შესაცნობს შორის მოიპოვება საერთო რამ. „თუ შემეცნებასა და შესაცნობს შუა არაფერია საერთო, ისეთ პირობებში შემეცნება განუხორციელებელია“.⁸⁷ ამით დაკანონებულია დუალიზმი შემეცნება და შესაცნობი პრინციპულად დაპირისპირებულია (თუმცა თვით ავტორი გვაფრთხილდება ამის შესახებ) და მათ შორის ხ ი დ ი უნდა იქნას გადებული „გარკვეულ არსის და შემეცნების შუა პირდაპირი კავშირი ჭეშმარიტების მეოხებით ხდება და თვით შემეცნების შესაძლებლობისათვის ესაა მთავარი. ერთი და იგივე ელემენტი არსსა და აზრს შუა ხ ი დ ი ა (პ.შ.), რომლითაც მიდის შემეცნება. სადაც ეს ხიდი ჩატეხილია, იქ შემეცნების მაგიერ სხვა რამეზეა ლაპარაკი“.⁸⁸ ასეთ დუალისტურ გამოსავლის აუცილებელი შედეგია ან აზრის არსისთვის დამორჩილება, ან პირიქით, რადგან, როგორც იყო აღნიშნული, დუალისტურ პრინციპზე შემეცნების დასაბუთება შეუძლებელია. ალეთოლოგიის ავტორი, როგორც დავინახავთ, ნაფა მეორე, იდეალისტური გზით, ე. ი. არსის აზრისთვის დამორჩილებით.

აქ კი მთავარი ისაა, რომ მოცემულობის პრობლემას თვით ალეთოლოგიაში მეტად დიდი მნიშვნელობა აქვს, რამდენად ალეთოლოგიაშიც არ სცილდება აზრის და არსის დაპირისპირებას.

განვიხილოთ, თუ როგორ სწყვეტს ამ საკითხს ნუცუბიძე? „ჩვენს გონებაში შემოდის არა ლითონი, როგორც მასა, ნივთიერება, არამედ როგორც ფორმა, როგორც გარკვეულობა“ (იქვე, გვ. 90). ზემოთ დავინახეთ, რომ ეს „გარკვეულობა“, როგორც ჭეშმარიტება, არის „საერთო ელემენტი“ შემეცნებისა და შესაცნობს შუა, „ეს საერთო რამ არის გარკვეულობა არსისა, რომელიც შეადგენს ჭეშმარიტებას თავისთავად“.⁸⁹ გარდა ამისა ჩვენ ვიცით, რომ შემეცნება იმლება თავისთავად და ჩვენთვის ჭეშმარიტებათა შორის. გამოდის, რომ თვით არსი ნუცუბიძის კონცეფციით არც მოცემულია და არც შეცნობილი, ამით შემეცნების ამოცანა, რომელიც სწორედ არსის შეცნობაში მდგომარეობს, ყირამალა დგას.

ცოტა ზევით ვხედავდით, რომ ჭეშმარიტება თავისთავად, როგორც შემეცნების ობიექტი, იმყოფება თვით შემეცნების სფეროში, ის არის ლოგიკური და არა ონტოლოგიური ცნება, და თუ მიუხედავად ამისა ის შეადგენს თვით არსის გარკვეულობას – ამით დაკანონებულია უსაშინელესი დუალიზმი ფორმასა და მატერიას შორის, არსსა და მის გარკვეულობას შორის და ამით ყოველგვარი ფასი ეკარგება ნუცუბიძის საინტერესო კრიტიკას ტრანსცენდენტალ ფილოსოფიის ფორმის და მატერიის დუალიზმისა. საქმის მდგომარეობა ოდნავადაც არ იცვლება იმით, რომ „ფორმის პრობლემას“ ნუცუბიძე იღებს „მისი სპეციფიკური მნიშვნელობით, როგორც სხვაგვარად არ ყოფნის გამოხატულებას და, მაშასადამე, მატერიას შეუძლია იყოს მხოლოდ გარკვეულობა ან არაფერი“.⁹⁰ სწორედ ნუცუბიძეს კონცეფციაში მატერია უნდა გახ-

⁸⁷ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 90.

⁸⁸ იქვე, გვ. 90.

⁸⁹ იქვე, გვ. 90.

⁹⁰ იქვე, გვ. 91.

დეს ან არაფერი, ან შეუცნობელი, რადგან მისი გარკვეულობა, მისი ფორმა (ავტორის კონცეფციით მხოლოდ ამ „ფორმის“ შეცნობა შეიძლება) იმყოფება შემეცნების სფეროში, თვით „მატერია“ კი როგორც არსი, იმყოფება შემეცნების გარეთ.

თვით ავტორი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ „როდესაც ფორმა ერთხელ მოსცილდება მასალას, მათი შეერთება ყოველთვის საბედისწერო ხდება მოაზროვნეთათვის“;⁹¹ მაგრამ თვითონ ვერ იცავს თავის დებულებას, რამდენად გამოსავალი წერტილი შემცდარია.

მოცემულობის საკითხში ნუცუბიძის წინ იბადება შემდეგი დილემმა: ან ფორმა უნდა მოსცილდეს მასალას, რათა არ გაქრეს ობიექტი, თუმცაღა „გარემყარ“ „მასალის“ სახით ან და ფორმა და მასალა განუყრელია, მაგრამ მაშინ ორივე უნდა იყოს შემეცნების სფეროში და ამდენად განიავებული იქნება ობიექტი და დაკანონებული იქნება თავისებური ფენომენალიზმი.⁹²

ნუცუბიძე სამართლიანად უსაყვედურებს კანტს შემეცნების და მისი ფორმების პრიმატის დაშვების გამო, მაგრამ კანტის უდიდეს დამსახურებად მიაჩნია შემეცნების და შესაცნობის ერთგვარობის პრინციპის ჩამოყალიბება. ჯერ ერთი, რომ ერთგვარობის („ერთგვარობას“ ავტორის გაგებაში ჩვენ ქვემოდ შევხებით) პრინციპი კანტამდე გამოთქვა სპინოზამ, რომლის თვალსაზრისით ვრცეულობა და აზროვნება ერთიდაიგივე სუბსტანციის ატრიბუტებია, მეორე მხრივ, ჩვენის აზრით კანტი მხოლოდ მოითხოვდა ერთგვარობას. მაგრამ თვით ერდგვარობა მას არ დაუსაბუთებია. მის ნააზრევში შეგრძნება და გონების ფორმები, რომელთა სინთეზი უნდა იყოს საგანი (მოვლენა) პრინციპულად სხვადასხვა ბუნებისანი არიან. მათი შეერთება მხოლოდ პოსტულატებია კანტის ფილოსოფიაში და არა დასაბუთებული დებულება. კანტი მრავალჯერ აღნიშნავს, რომ შეგრძნება უშუალოდ არ უკავშირდება გონების ფორმებს და სწორედ მათი შეერთების მიზნით მან შემოიტანა ე. წ. ტრანსცენდენტალი სქემების ცნება. უკანასკნელმა არამცთუ არ შეასრულა თავისი დანიშნულება შეგრძნების და გონების ფორმის სინთეზისა, არამედ ის თვით გახდა მესამე, უფრო გაუგებარი ელემენტი შემეცნებისა. ეს გასაოცარიც არ არის, რამდენადაც კანტი გამოდიოდა დუალისტურ პრინციპიდან. მისი გიგანტური ცდა შემეცნების დასაბუთებისათვის უნაყოფოდ დარჩა სწორედ იმიტომ, რომ მან თავიდანვე სწორად ვერ გადაჭრა სუბიექტ-ობიექტის მიმართების საკითხი.

რამდენად დუალიზმი შემეცნებას შეუძლებელს ხდის, რჩება ან არსის პრი-

⁹¹ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 25.

⁹² „ფენომენალიზმს“ ჩვენ ვუნოდებთ ყოველგვარ მიმართულებას, რომელიც უშუალო მოცემულობას აცხადებს ერთადერთ სინამდვილედ, „ობიექტური“ იდეალიზმიც წარმოადგენს გადაბრუნებულ ფენომენალიზმს (არა ემპირიულ, არამედ რაციონალისტურ პრინციპებზე) ფენომენალიზმის კლასიკური წარმომადგენელია ბერკლი. მარქსისტული კრიტიკა აცხადებს ემპირიო-კრიტიციზმსაც ფენომენალიზმის ერთ-ერთ სახედ (ლენინი). ახალი ტიპის ფენომენალიზმია ნეორეალიზმი, რომელიც ამტკიცებს, რომ ლოღიკური და ონტოლოგიური, სუბიექტური და ობიექტური ერთი და იგივეა – ცნობიერების ფუნქცია. ობიექტური იდეალიზმის და ნეორეალიზმის საერთო პრინციპების გამოწახვას ცდილობს L. P. Chzmbers-ი თავის წერილში: „The search of seriaty“, „The Momisl“, vol. XXXVIII, Chicago, October, 1928 y. p. 482-483. ამ მხრივ მისი წერილი მეტად საგულისხმოა.

მატი, ან გონების პრიმატი, ან მათი იგივეობა. კ ა ნ ტ ი წავიდა მეორე გზით ე. ი. გონების პრიმატით. ამის აუცილებელი შედეგი იყო არსის გონებისათვის დამორჩილება, მაგრამ მაშინ შემეცნება კარგავს ობიექტიურ ღირებულებას. კ ა ნ ტ ი ს ფილოსოფიის შინაგანი წინააღმდეგობის აცილება შეიძლება ორი გზით – ან სუბიექტის ობიექტისათვის დამორჩილებით, ან ობიექტის სრული ელემინაციით. პირველი გზა მატერიალისტურია, მეორე იდეალისტური.⁹³ სინამდვილეში ტრანსცენდენტალი ფილოსოფიის განვითარება წავიდა მეორე გზით.

ჩვენ გვანტირებს ახლა, თუ რომელი გზით მიდის ალეთოლოგიის ავტორი. „კანტმა დაარღვია დაგვარობის გამოყვანის მთავარი პირობა: დაგვარ ელემენტის მქონეთა სწორი ღირებულება, ანუ თანასწორობა. ერთი და იგივე ელემენტის ქონება დაახლოების მიწვედომის გზაა და არა დამორჩილების, ანუ სხვა გვარად რომ ითქვას, ეს კოორდინაციის გზაა და არა სუბორდინაციის.“⁹⁴ ამ დებულებაში ნუცუბიძე იცავს დუალისტურ პრინციპს: აზრი და არსი. „თანასწორუფლებიანები“ არიან და მათ შუა უნდა გამოინახოს საერთო ელემენტი. საკითხავია, თუ რომელ მათგანს მიეკუთვნება ეს საერთო ელემენტი? კანტი რომ გახდა ნუცუბიძის საყვედურის ღირსი იმიტომ, რომ მან ეს საერთო ელემენტი, ე. ი. ფორმა, მიანიჭა მხოლოდ გონებას და მატერია უფორმოდ დატოვა. „ეს ასე არ იქნებოდა, ამბობს ნუცუბიძე, გონებასა და სინამდვილეს რომ ისეთი ელემენტი აღმოჩენოდა, რომელიც ორივესაგან დამოუკიდებელი იქნებოდა და იმავე დროს ორივესათვის სავალდებულო.“⁹⁵ აქედან სჩანს, რომ ეს „საერთო ელემენტი“ ორივესაგან (აზრი და არსისაგან) დამოუკიდებელია, ის არც ერთ მათგანს არ მიეკუთვნება. რა არის ამით მიღწეული? მივიღეთ სამი ელემენტი შემეცნებისა: 1) არსი, 2) შემეცნება, 3) მათ შორის საერთო ელემენტი: უნებლიეთ იზადება ანალოგია კ ა ნ ტ ი ს ფილოსოფიასთან, სადაც ჩვენ გვაქვს სამი ელემენტი 1) ნივთი თავისთავად, 2) მოვლენა, 3) შემეცნების სუბიექტი.⁹⁶

მოცემულობის პრობლემა ამით ადგილიდან არ ინძრევა, რადგან ისევე საკითხავია მიღებულ სამ ელემენტთა შორის დამოკიდებულება. ქვემოთ ჩვენ დავინახავთ, რომ ასეთ ეკლექტიკურ პოზიციაზე მდგომ ნუცუბიძემ ან მთლად უნდა გააუქმოს არსი, როგორც ონტოლოგიური ცნება და ამით, „დაასაბუთოს“ ჰუ ს ს ე რ ლ ე ს (და არა ჰე გ ე ლ ი ს) ტიპის პ ა ნ ლ ო გ ი ზ მ ი ა ნ და თვით არსი არ უნდა გახადოს კანტსავით შეუცნობელ ნივთად თავისთავად.

წინაკანტიურ ფილოსოფიის უმთავრესი ცოდვა ნუცუბიძის აზრით, შემეც-

⁹³ ამით აიხსნება ო რ მ ხ რ ი ვ ი კრიტიკა კ ა ნ ტ ი ს ფილოსოფიისა „Критикасправа“ и „критикаслева“ იხ. Ленин, „Материализм и эмпириокритицизм“, Собр. соч. т. X, стр. 160, исслед.

⁹⁴ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 119.

⁹⁵ იქვე, გვ. 121.

⁹⁶ კანტთან ანალოგია, რომ უსაფუძვლოდ არ არის, მონაბობს შემდეგი ადგილი ნუცუბიძის თხზულებებისა: თუ (კანტის ფილოსოფიაში – პ. შ.) გონების ფორმების ზესუბიექტურ ინტერპრეტაციას მივიღებთ, მაშინ ტრანსცენდენტალი მთლიანობა, როგორც ნესი, ყველა ნესების სისტემად გაერთიანებისა, ადვილად მიიღებდა სახეს, „ჭეშმარიტების თავისთავად“ შემეცნება მაშინ იქნებოდა ინდივიდუალ ცნობიერების ამ ზესუბიექტური ცნობიერებისთვის შესაბამისობა, ამ გზით ჭეშმარიტების თავად ჭეშმარიტებად ჩვენთვის გარდაქცევა და ჭეშმარიტების ლოგიკა“-ც მართლა ალეთოლოგიის გზას დაადგებოდა“ („ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 51). აქ არამცთუ ანალოგია, არამედ სრული თანხმობაა კ ა ნ ტ ი ს ფილოსოფიასთან, ვინც თუნდაც ელემენტარულად გაცნობილია კანტის ფილოსოფიას იცის, რომ თვით კანტი აძლევს გონების ფორმებს ზესუბიექტურ ინტერპრეტაციას. ამაზეა დამყარებული მისი „შეთვისების“ და „ცდისეულ“ მსჯელობების განსხვავება.

ნების ობიექტის ტრანსცენდენტობაში მდგომარეობდა, კანტის უმთავრესი დამსახურება მისივე აზრით იმმანენტიზმის დამყარებაშია. მისი (კანტის) შეცდომა – საგნის გონებისთვის დამორჩილებაში. ჩვენ კი ვფიქრობთ, რომ იმმანენტიზმის პრინციპი აუცილებლად მოითხოვს საგნის გონებისთვის დამორჩილებას და ამდენად კანტის უმთავრესი შეცდომა ამ იმმანენტიზმის დაკანონებაშია. გაუგებრობის ასაცილებლად განმეორებით ხაზს უსვამთ იმ გარემოებას, რომ თვით კანტი არ ადგია აბსოლუტურ იმმანენტიზმის გზას, მაგრამ სწორედ ამიტომ დაუძლეველი მისი ფილოსოფიის შინაგანი წინააღმდეგობა. კანტის თანამიმდევრებმა „მოაცილეს“ მის ფილოსოფიას წინააღმდეგობა ობიექტურ პრინციპის მოცილებით.

არც ინტუიტივიზმი ასაბუთებს ნუცუბიდის თვალსაზრისით შემეცნებას, ვინაიდან მისი თვალსაზრისით შემეცნება გაიგივებულია თვით შემეცნების საგანთან.⁹⁷

გავარჩიოთ, თუ როგორია თვით ავტორის თვალსაზრისი? საგანს, როგორც ასეთს, აქვს ორი ასახება: ერთი ონტოლოგიური საარსებო, მეორე კი შემეცნებითი... საგანი და მისი შემეცნება ერთი-მეორესთანაა დაკავშირებული ორივეს სწორუფლებიანობის დაცვით.⁹⁸ სრულიად გაუგებარია ეს საგნის „ორი არსება“, რას ნიშნავს ეს მოცემულობის პრობლემის ასპექტში? საარსებო ასახება“ უნდა იყოს ობიექტური, გარემყარი, „შემეცნებითი“ „ასახება“ – სუბიექტური, ანდა ავტორის ტერმინებში პირველი „ასახება“ ტრანსცენდენტური, მეორე კი – იმანენტური. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ „შემეცნებითი ასახება“ გარკვეულობა, ფორმა. ისევე იბადება ფორმის და შინაარსის დუალიზმი. ისევე სრულიად გაგებარია, თუ როგორ ეძლევა სწორუფლებიანი“ საგანი სწორუფლებიან შემეცნებას? ნუცუბიდე გვიპასუხებს: ჭეშმარიტების მეოხებით, – მაგრამ როგორც გამოირკვა, თვით ჭეშმარიტება არის გარკვეულობა არსისა და არა თვით არსი. მაინც საკითხად რჩება: როგორ სწვდება არსის გარკვეულობა შემეცნების სფეროს? ხომ გამოირკვა, რომ ეს გარკვეულობა, როგორც „საერთო ელემენტი“, იმყოფება ობიექტსა და შემეცნებას შუა? თუნდაც ამ გაუგებრობას თავი დავანებოთ, და მივიღოთ ნუცუბიდის პატიოსანი სიტყვა, როგორც მეცნიერული არგუმენტი (თუმცა მეცნიერებამ არ იცის პატიოსანი სიტყვა), ამ შემთხვევაშიაც ვღებულობთ შემდეგ სურათს: „მოცემული შეიძლება იყოს არა თვით არსი, ობიექტი, არამედ მისი გარკვეულობა. უკანასკნელი, როგორც ვიცით, არის ის „ზედმეტი ელემენტი“, რომელიც „ზედ აკრია“ სინამდვილეს, რომელსაც გამოვეყვართ თითოეულ საგნის ბუნებიდან და შევყავართ, დამოკიდებულებათა სისტემაში“. ნუცუბიდეც არ უარყოფს იმ დებულებას, რომ შემეცნებული შეიძლება იქნას მხოლოდ მოცემული, ამრიგად, ნუცუბიდის კონცეფციით, ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ დამოკიდებულებათა სისტემის შემეცნება და არა თვით საგნის არსების.

⁹⁷ ჩვენ აქ ვერ გავჩერდებით ნუცუბიდის მიერ ტარებულ ინტუიტივიზმის დეტალურ კრიტიკაზე. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ მისი კრიტიკა არ არის მთლად მართებული, ე. ი. მიმართულია არა იმისკენ, საითკენაც უნდა მიიმართებოდეს ჩვენის აზრით, ნამდვილი კრიტიკა.

⁹⁸ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 155.

ამ საკითხს უფრო ახლო შევეხებით შემეცნების ბუნების გარჩევისას. ახლა კი მოყვანილ დებულებებიდან ცხადი უნდა იყოს, რომ „იმმანენტურ ტრანსცენდენტიზმს“ მოცემულობის პრობლემა ადგილიდან არ დაუძრავს. ჩვენ უბრალო დეკლარაციად მიგვაჩნია ნუცუბიძის შემდეგი განცხადება: „ალეთოლოგიამ უნდა მოგვცეს საშუალება ავიცდინოთ, როგორც შეცდომები ტრანსცენდენტიზმისა, ისე ცალმხრივობა იმმანენტისა და სინთეტური მეთოდით დავასაბუთოთ ერთადერთი მისაღები დასაბამა-გადაჭრა შემეცნების პრობლემისა ტრანსცენდენტური იმმანენტისა“.⁹⁹ სინთეზი სრულიად არ მდგომარეობს მონინალმდევე პრინციპების მექანიკურ შეერთებაში. ასეთი მექანიკური შეერთების ნამდვილი სახელია ეკლექტიზმი.

* * *

ახლა განვიხილოთ თვით შემეცნების საგანი ნუცუბიძის კონცეფციაში. ეგება ჩვენი დასკვნა უკანონო იყოს და ავტორს გააჩნდეს რამე სხვა გამოსავალი არა მარტო არსთა (საგანთა) შორის დამოკიდებულების, არამედ თვით საგნების არსების შემეცნების დასაბუთებისათვის.

„ჩვენი მტკიცებით შემეცნების საგანი სისტემაა და არა ფაქტი... შემეცნება შეიძლება ისეთი რისამე, რაც შემეცნებისდაგვარია, ე. ი. შემეცნების საგანი აუცილებლად ისეთი ბუნების უნდა იყოს, რაც გამოითქმის შემეცნების ენაზე. ასეთია, ჩვენის აზრით, ჭეშმარიტება თავის თავად“.¹⁰⁰ მაშასადამე, თუ ჩვენ შევიცნობთ, როგორც ამ ციტატიდან სჩანს – მხოლოდ ფაქტზე დანართს, მხოლოდ მის გარკვეულობას, რომელიც მას ზედ აკრია“ (ასეთია თავისთავად ჭეშმარიტების ბუნება), – თვით ფაქტი შეუცნობელი უნდა დარჩეს. ეგებ გარკვეულობა, ფორმა ნუცუბიძეს აქვს წარმოდგენილი არისტოტელეს ავით, როგორც მოქმედი, აქტუალური, მატერია კი როგორც პოტენცია, უბრალო შესაძლებლობა? ასე თუ ისე ის ვარდება ფორმა და შინაარსის დუალიზმში, რაც ახასიათებს ყველა ეკლექტიკურ სისტემას.

„იმმანენტურ ტრანსცენდენტიზმის საშუალებით ნუცუბიძე ვერ შეცვლის მდგომარეობას, ვინაიდან ეს ეხება არა საგანს, როგორც ასეთს, არამედ შემეცნების საგანს ნუცუბიძის გაგებაში, ე. ი. ჭეშმარიტება თავისთავად კიდევ მეტი, ეს „ტრანსცენდენტ-იმმანენტობა“ თვით არ არის დასაბუთებული და წარმოადგენს უბრალო დეკლარაციას. „შემეცნება ყოველთვის ტრანსცენდენტურია, რამდენადაც იგი მიმართებულია იმისკენ, რაც ჯერ შეუცნობელია – საგანი ყოველთვის იმმანენტურია, რამდენადაც იგი შემეცნებისათვის მოცემული არის“.¹⁰¹ სხვას რომ თავი დავანებოთ, ამ მოკლე ციტატაში მოთავსებულია შინაგანი წინააღმდეგობა. მართლაცდა, ტრანსცენდენტურ იმმანენტის თვალსაზრისით საგანის თვით მოცემულობაში უნდა ახასიათებდეს ორივე მხარე – ტრანსცენდენტურიც და იმმანენტურიც. მოყვანილ ციტატაში კი იმმანენტობა მოცემულობაშია, მაშინ ტრანსცენდენტობა „მოუცემლობაში“

⁹⁹ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 158.

¹⁰⁰ იქვე, გვ. 177.

¹⁰¹ „შეიძლება საგანი მოცემული იყოს, მაგრამ მხოლოდ ამიერიდან შესაცნობი, ე. ი. იგი მოცემულია, ჯერხნობით შეუცნობელი“ („ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 163).

უნდა იყოს, რაც ეწინააღმდეგება ავტორის ძირითად დებულებას. გარდა ამისა ხომ შეიძლება საგანი მოცემული იყოს და არა შეცნობილი? ყოველ შემთხვევაში თვით ავტორი ბევრჯერ აღნიშნავს, რომ მოცემულობა იგივე შემეცნება არ არის.¹⁰² ესაა მისი მთავარი არგუმენტი ინტუიტივიზმის წინააღმდეგ და ეს მართალიცაა, წინააღმდეგ შემთხვევაში შემეცნება გადადიოდა მოცემულობის პრობლემაში. მოყვანილ ციტატაში ტრანსცენდენტობა არა საგნის ჯერ მოუცემლობაშია, არამედ მის ჯერშეუცნობლობაში. არა თვით საგანია ტრანსცენდენტ-იმმანენტი, რის დამტკიცებას კისრულობს ეს დებულება, არამედ საგანი ყოველთვის იმმანენტურია, შემეცნება ტრანსცენდენტურია, რამდენად მიმართულია შეუცნობლისაკენ. ასეთი შინაგანი წინააღმდეგობა აუცილებელი იყო იმიტომ, რომ შემეცნებისთვის ჯერ მოუცემელი საგნის დაშვება ნიშნავდა შემეცნებისაგან დამოუკიდებელ საგნის (ეკზისტენციალობის მხრივ) დაშვებას, რაც „ალეთოლოგიურ რეალიზმს“ „დოგმატიურ რეალიზმში“, ე. ი. მატერიალიზმში გადაიყვანდა. „საგანი არ შეიძლება შემეცნების გარეთ იყოს... შესაცნობი საგანი შემეცნების სფეროში უნდა იყოს“.¹⁰³

მსჯელობის ანალიზით ფიქრობს ნუცუბიძე დაასაბუთოს თავისი ტრანსცენდენტური იმმანენტიზმი. „როდესაც ჩვენ უკვე დამთავრებულ მსჯელობასთან გვაქვს საქმე, საშუალება გვეძლევა გავარჩიოთ, როგორია მისი საგანი, ე. ი. შემეცნების საგანი. ამ მსჯელობაში ჩვენთვის გადაშლილია ის, რაც მეორეს მხრივ სინამდვილის ნაწილია“,¹⁰⁴ ე. ი. გადაშლილია ჭეშმარიტება თავისთავად.

ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ ამ საკითხში ნუცუბიძის შეცდომა, რომელიც მდგომარეობს იმაში, რომ იგი არ არჩევს დამთავრებულ მსჯელობის შინაარსს, როგორც ჩვენს წარმოდგენას (გაგებას) ობიექტზე თვით ობიექტისაგან, რომელიც დამოუკიდებელია ამ მსჯელობის შინაარსიდან და რომელსაც უკანასკნელი (მსჯელობის შინაარსი) უნდა შეესაბამებოდეს. თუ მე ვმსჯელობ, მაგალ. „მაგნოლიას თხუთმეტი ყვავილი გაუშლია“, ამ ჩემს მსჯელობაში არ იმყოფება თვით მაგნოლია თავისი ხუთმეტი ყვავილით – ეს უთუოდ იქნებოდა მათი, როგორც ნივთიერების, მასის შეჭრა ჩემს ცნობიერებაში – არამედ ეს ჩემი მსჯელობა (რამდენად ის სწორია) გამოხატავს მისგან დამოუკიდებელ მაგნოლიას და მისი ყვავილების დამოკიდებულებას. ინტოლოგიურის ლოგიკურში გათქვეფა ყოველგვარი იდეალიზმის დამახასიათებელია და ამ გზას არ სცილდება ალეთოლოგიის ავტორი. „ალეთოლოგიურად ჩვენ გვაქვს ერთი კომპლექსი, რომელიც ერთის მხრივ თავის თავადაა, მეორეს მხრივ ჩვენთვის და შემეცნების საგანიც ორივე მხარეს გულისხმობს, ორივეს მხრივ ხასიათდება.“¹⁰⁵ მკითხველმა წარმოიდგინოს ამ დებულების მიხედვით, თუ როგორ დამოკიდებულებაშია „ალეთოლოგია“ ემპირიოკრიტიციზმთან (გავისხენოთ ნუცუბიძის თანხმობა ავენარიუსის „პრინციპიალ კოორდინაციასთან“).

¹⁰² „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 162.

¹⁰³ იქვე, გვ. 161.

¹⁰⁴ იქვე, გვ. 161.

¹⁰⁵ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 162.

„ფიზიკურ ფენომენში არაა არაფერი შემეცნებისდაგვარი, შემეცნებასთან საერთო. შემეცნების საგანია ის წყობა მსოფლიო ელემენტებისა, ის გარკვეული დამოკიდებულება მის ნაწილებს შორის, რომლის შედეგია მოვლენა“.¹⁰⁶ აქ გარკვეულადაა ნათქვამი, რომ ჩვენ შევიცნობთ არა ფიზიკურ ფენომენებს, როგორც ასეთებს, მაგ. არა ხეს და მის თვისებებს, არა ლითონს და ელექტრობას მათი თვისებებით, არამედ მათ შორის დამოკიდებულებას, ამ თვალსაზრისით საგნის შინაგანი სტრუქტურა შეუცნობელია. ნუცუბიძე გვეტყვის, რომ „შემეცნება მეტია, ვინემ თითოეული მოვლენა“, მაგრამ ეს გამოხატავს სინამდვილის მთლიანობას და მეტი არაფერს. რა თქმა უნდა არ არსებობს ერთი, გამოკვეთილი საგანი, ანუ მოვლენა, რომელიც თავისთავად უნდა იქნას შეცნობილი, სხვა მოვლენებს თავი რომ დავანებოთ, შემეცნება გულისხმობს შემეცნებელს. საზოგადოდ, ერთი ს განმარტება გულისხმობს სხვებს და ამდენად სწორია სპინოზას: „omnis determinatio negatio“, მაგრამ ეს ოდნავადაც არ ნიშნავს იმას, რომ თავისთავად აღებული, გამოკვეთილი საგანი თვით თავის ფარგლებში (в себе) არ წარმოადგენს რეალობას, ის სრულებით არ არის „მითი“, „თავის მოტყუება“, როგორც ფიქრობს ნუცუბიძე. ყოველი საგანი ანუ მოვლენა თავისთავად აღებული არის ნაწილობრივ „causa sui“ იმდენად, რამდენადაც ის არსებობს. რა თქმა უნდა, მისი არსებობა დაკავშირებულია სხვა არსებობასთან, რამდენადაც სინამდვილე შეადგენს მთლიანობას. მიზეზობრიობის (причинность) კავშირი არ უნდა იქნას გაგებული მექანიკურად, თითქოს ერთი საგანი ანუ მოვლენა მხოლოდ სხვებთან დამოკიდებულებაში ამტკიცებს თავის არსებობას – ასეთი შეხედულება აუცილებლად მიიყვანს იმ დასკვნამდე, რომ სინამდვილე, მთელი სამყარო, როგორც მთლიანი დამოკიდებულია მის გარემყარ მიზეზიდან.

ერთი გამოკვეთილი საგანი, მაგ. პროფ. ნუცუბიძის წიგნი, რომელიც ჩემ წინაშე დევს, თავის გარკვეულობას და განმარტებას პოულობს სხვა წიგნების, მაგ. ბოლცანოს „Wissenschaftslehre“ და ჰუსსერლეს „Logische Untersuchungen“-ის მიმართ, რომლებთან მას საერთო აზრი აქვს ან და ენგელსის „ანტი-დიურინგის“ და ლენინის მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმის“ მიმართ, რომლების მთავარ იდეებს იგი ეწინააღმდეგება, მაგრამ ეს ოდნავადაც არ ნიშნავს, რომ მას, თავის თავად აღებულს, არ გააჩნია რეალი (თუნდაც შემცდარი) შინაარსი, რომელსაც შეუძლია იქონიოს რეალი (თუნდაც ცუდი) გავლენა მრავალ რეალ ტვინებზე. შინაგანის და გარეგნულის, ნაწილის და მთელის, ერთის და მრავალის და სხვ. ასეთების მიმართების საკითხის მეცნიერული განმარტება შესაძლებელია მხოლოდ დიალექტიკის ნიადაგზე, რომელიც სრულიად არ სწამს პროფ. ნუცუბიძეს და ამაშიაც იგი მტკიცედ იცავს ბოლცანოს და ჰუსსერლეს ტრადიციებს.

ამრიგად, ჩვენ დავინახეთ, რომ შემეცნების საგანი „დამოკიდებულებათა სისტემაა“. რას წარმოადგენს ეს უკანასკნელი? „თვითარსებული დამოკიდებულებათა სისტემა არის ჭეშმარიტება თავისთავად, იგი ფაქტი ანუ სინამ-

¹⁰⁶ იქვე, გვ. 174.

დვილე კი არაა, ამ სიტყვის ვინრო მნიშვნელობით, არამედ ფაქტის გამო ანუ ფაქტის ირგვლივ გაშლილი სისტემა დამოკიდებულებათა... ამრიგად... შემეცნების საგანი მეტია, ვიდრე ფაქტი ანუ მოვლენა... უნდა არსებობდეს სისტემა ისეთ დამოკიდებულებათა, რომლის გამოთქმა მსჯელობაში ან სხვა ლოგიკურ ფორმებში შესაძლო ხდება“,¹⁰⁷ ე. ი. დამოკიდებულებათა სისტემა არ არის ფაქტი ანუ სინამდვილე ამ სიტყვის „ვინრო“ მნიშვნელობით. ჩვენ სამწუხაროდ, არ ვიცით სინამდვილის „ვინრო“ ანუ „ფართო მნიშვნელობა“. ვიცით მხოლოდ, რომ სინამდვილის იქით არაფერი არ მოიპოვება. თუ თავის დებულებით ავტორს უნდოდა გამოეთქვა ის მარტივი აზრი, რომ მთლიანი სინამდვილე არ არის ფაქტების უბრალო გროვა, ეს ტავტოლოგია იქნებოდა. სინამდვილე არის ერთიანობა (პრინციპის მხრივ), მრავალსახიანობა (ხარისხების – качество – მხრივ) და მთლიანობაც, ამდენად „დამოკიდებულებათა სისტემა (ტერმინი „სისტემა“ უხეირო გამოთქმას) არ გამოდის სინამდვილის ფარგლებიდან, თვით სინამდვილეში იგულისხმება – ნუცუბიძის აზრით კი ის (დამოკიდებულებათა სისტემა) შეადგენს სინამდვილეზე „მეტს“, მასზე „დანართს“ გარკვეულობის ანუ ჭეშმარიტების სახით. „ფაქტზე დანართი, მისი ბუნებაზე წარმატებული მომენტი გარკვეულობისა არის შემეცნების ის საგანი, რომელსაც ჩვენ ვუნოდებთ ჭეშმარიტებას თავის თავად“,¹⁰⁸ რომ ეს „დანართი“ არის დამოკიდებულებათა სისტემა, ცხადია ავტორის შემდეგი განცხადებიდან: „არსებობა, როგორც კონკრეტულობა, მოკლებულია არსებობაზე წარმატებულს, დამოკიდებულებათა (პ. შ.) გარემოფია“.¹⁰⁹

უკვე აღვნიშნეთ, რომ ნუცუბიძის კონცეფციაში ფაქტი, სინამდვილე ხდება შეუცნობელ „ნივთად თავისთავად“. მართლაცადა, მისი თვალსაზრისით, გარკვეულობა ფაქტისა არ არის განუყრელი თვით ფაქტისაგან, არამედ „ფაქტის გამოდამთირგვლივ (პ. შ.) გაშლილი სისტემა დამოკიდებულებათა“, ამდენად ჩვენ არა გვაქვს უფლება ვთქვათ, რომ გარკვეულობის შეცნობით თვით ფაქტებსაც შევიცნობთ, რადგან „ფაქტი თავის თავად ალოგიური (პ. შ.) ცნებაა“.¹¹⁰ ჩვენ კი, ავტორის შეხედულებით, შეგვიძლია შემეცნება მხოლოდ იმისა, „რის გამოთქმა შეიძლება მსჯელობაში ან სხვა ლოგიკურ ფორმებში“.

როგორ გამოდის ნუცუბიძე ასეთ შინაგან წინააღმდეგობიდან? ის გვაგზავნის პონტიისაგან პილატესაკენ, „არსებობას, როგორც ასეთს, სპეციალ მეცნიერება სწავლობს და როდესაც სხვადასხვა გნოსეოლოგიები არსებულის „მონესრიგებას“ „წმინდა აღწერას“ „შედარება განსხვავებას“ სახავენ შემეცნების საქმედ, შემეცნების შემეცნება შეუძლებელი ხდება და ფილოსოფია მეცნიერების დონემდე ჩამოქვეითდება“.¹¹¹

ჩვენ სრულებით არ გვინდა ნუცუბიძის ფილოსოფიას შეურაცხყოფა მივაყენოთ „მეცნიერების დონემდე ჩამოქვეითებით“, მაგრამ უნდა აღვნიშნოთ, რომ

¹⁰⁷ „აღეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 175-176.

¹⁰⁸ „აღეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 173.

¹⁰⁹ იქვე, გვ. 227.

¹¹⁰ იქვე, გვ. 226.

¹¹¹ იქვე, გვ. 235.

მოყვანილ დებულებაში საკითხი ოდნავადაც არ არის გადაჭრილი. ნაცვლად იმისა, რომ ფილოსოფიამ, როგორც „მეცნიერების თეორიამ“¹¹² დაასაბუთოს მეცნიერება – მათ შორის შენდება გაუვალი ჩინური კედელი.

მეცნიერების და ფილოსოფიის ასეთი გათიშვა და პრინციპული დაპირისპირება ჩვენთვის თავიდანვე ცხადი იყო. მეცნიერება სწავლობს არსებულს – ფილოსოფია – არსებულზე წარმატებულს ჭეშმარიტების სახით და ამით გამოყოფილია მათი ასპარეზები, მათ შორის კავშირი განყვეტილია იმდენად, რამდენადაც განყვეტილია კავშირი ფაქტსა და მის გარკვეულობის შორის, არსებობასა და მასზე „წარმატებულს“ შორის. მეცნიერებას გააჩნია ობიექტად ერთი სინამდვილე არსებულის სახით, ფილოსოფიას კი მეორე – ჭეშმარიტების ანუ დამოკიდებულებათა სისტემის სახით. მეცნიერება ყოველგვარ რეფლექსიის გარემყოფია, მისი შემეცნება აბსოლუტურად სტიქიურია, ფილოსოფიური შემეცნება კი რეფლექტურია. ფილოსოფიური რეფლექსიის საგანი არ არის თვით სინამდვილე, რომელსაც სწავლობს მეცნიერება და ამდენად ავტორის მტკიცება დასაწყისში, რომ ფილოსოფია და მეცნიერება ერთი და იგივე სინამდვილეს ეხებიან, დაუსაბუთებელ პოსტულატად დარჩა, რადგან გამოსავალი დუალისტური პრინციპი მოითხოვდა თავის ლოგიკურ დასკვნას.

ამრიგად გამოირკვა, რომ ნუცუბიდის „ტრანსცენდენტ-იმმანენტიზმი აუცილებლად გადადის იმმანენტიზმში, რამდენად უარყოფილია საგნის შემეცნებისაგან დამოუკიდებლობა და მისი გარემდებარეობა. „ტრანსცენდენტ-იმმანენტობა შემეცნებითი დამოკიდებულების გამომხატველია. ტრანსცენდენტობა ისე, როგორც იმმანენტობა, არავითარ არსებას არ გამოსთქვამს და პირველ შემთხვევაში უმართებულია ლაპარაკი ჩემი ცდის გარემდებარეზე და გარედაარსებულზე (ავტორები) ისე, როგორც მეორე შემთხვევაში იმავე ცდის სფეროში არსებობაზე.“¹¹³ როგორც ვხედავთ, საბოლოოდ დაცულია „ალეთოლოგიური რეალიზმი“-ს მთავარი თეზისი, რომელიც ამტკიცებს „არა არსებობას საზოგადოთ მის დაპირისპირებაში ცნობიერებისათვის“, ე. ი. ჩვენი, მატერიალისტური განმარტებით, დაკანონებული იდეალიზმი.

ახლა რამოდენიმე სიტყვით შევეხოთ საკითხს შემეცნების სუბიექტისათვის ნუცუბიდის ინტერპრეტაციაში. შემეცნების კომპლექსში შედის, როგორც ვიცით, არსებობაზე წარმატებულთა მთელი სისტემა, რომელთა შორის ერთი ელემენტი, ჩვენი ადამიანის არსებობაზე წარმატებული შლის ჩვენთვის სწავდომად სხვა არსებობაზე წარმატებულს“,¹¹⁴ ე. ი. შემეცნების სუბიექტია ადამიანის არსებობაზე წარმატებული. უნდა ვიფიქროთ, ადამიანის აზროვნება, მისი ბუნება ნუცუბიდის თხზულებაში უფრო ახლო არ არის გარკვეული და განმარტებული.

შემეცნების ობიექტია „სხვა არსებობაზე წარმატებული“, რომელიც „შე-

¹¹² იხ. III. ნუცუბიდზე, „Болцано и теория науки“, Вопр. фил. 1913, кн. 116 и 117.

¹¹³ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 228.

¹¹⁴ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 228.

მეცნიერების მომენტის გარეშე აღებული არის ჭეშმარიტება თავის თავად¹¹⁵ ეს შემეცნების ობიექტი, როგორც გამოიკვავა, ყოველთვის შემეცნების სფეროში უნდა იყოს. როცა მას დაერთვის „ჩვენი არსებობაზე წარმატებული“, ე. ი. შემეცნება, ვლელულობთ „ჭეშმარიტებას ჩვენთვის“. ამ გზით „ტრანსცენდენტური“ გადადის იმ მანენტურში. ახლა უფრო გარკვეულადაა ცხადი, რომ ნუცუბიდის კონცეპციაში შემეცნება არის არა არსებულის, არამედ „მათზე წარმატებული“-ს შემეცნება. ამ არსებობაზე წარმატებულის ბუნება ირკვევა „ადამიანის არსებობაზე წარმატებული“-ს ანალოგიით, რამდენად შემეცნების უმთავრესი პირობაა შემეცნების და შესაცნობის „ერთგვარობა“. მაშასადამე, როგორც შემეცნება, ისე შესაცნობიც ორივე ლოლიკური ცნებაა, ობიექტი არაა ვრცეული, რადგან ის შემეცნების სფეროში უნდა იმყოფებოდეს, იგი ზედროულია, რადგან ყოველთვის ერთი და იგივეა. ის არის „აზრი სინამდვილისა არა ანთროპოლოგიურად გაგებული, არამედ ნოოლოგიურად“¹¹⁶ თვით არსება საგნისა მისი არსებობის გარეშე იმყოფება. აზრი სწვდება არა არსს, არამედ ისევე აზრს: ანთროპოლოგიური აზრი (ჩვენი არსებობაზე წარმატებული) სწვდება ნოოლოგიურს, ე. ი. სხვა არსებობაზე წარმატებულს (სინამდვილეზე წარმატებულს).

ნუცუბიდის თხზულებაში გარკვეული ისიც არაა, თუ როგორ ხდება ეს მიწვდომა, მისი კონცეფციის მიხედვით მიწვდომა უშუალო ინტუიტიური უნდა იყოს.

სრულიად გაურკვეველია აგრეთვე სინამდვილის და „მასზე წარმატებულის“ დამოკიდებულება, როგორც გაურკვეველი იყო პლატონის გრძნობითი სამყაროს და იდეათა სამეფოს, ან და ჰუსსერლეს „იდეალურ ყოფადობის“ და რეალ ფენომენების დამოკიდებულება.

ნუცუბიძე უსაყვედურებდა კანტს, რომ მან არ გამოჰყო შემეცნების თეორია საგნის თეორიისაგან. თვით ნუცუბიდის ნაზრევში შემეცნების სუბუნება, როგორც ფილოსოფიაში, ისე სპეციალ მეცნიერებაში, სრულიად არ არის გარკვეული. ნათქვამია მხოლოდ, თუ როგორ სწვდება ჩვენი არსებობაზე წარმატებული სხვა არსებობაზე წარმატებულს, რაც მიეკუთვნის მოცემულობის და არა შემეცნების ბუნებას.

რაც შეეხება სპეციალ მეცნიერებას, აქ მოცემულობაც არ არის დასაბუთებული. მეცნიერება სწავლობს არსებულს და არა მასზე წარმატებულს – მოცემული შეიძლება იყოს მხოლოდ ეს წარმატებული. თუ ნუცუბიძე გულისხმობს, რომ ამ წარმატებულის მეოხებით გვეძლევა თვით რეალი ფაქტებიც. ამას გარკვეულად ეწინააღმდეგება მისივე განცხადება, რომ „წარმატებული არც არსებულის შინაარსს გამოხატავს და არც მათ დამოკიდებულებას: იგი სავსებით ეკუთვნის საგანთა და მოვლენათა ალეთოლოგიურ ასახებას“¹¹⁷

ამრიგად მეცნიერების საზოგადოდ შესაძლებლობა ნუცუბიდის კონცეფციაში გაუგებარია. ხომ არ შეგვიძლია ავტორის თვალსაზრისით დაუშვათ ისეთი შესაძლებლობა, რომ ჩვენი არსებობა უშუალოდ სწვდება სხვა არსებობას,

¹¹⁵ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 228.

¹¹⁶ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 85-86.

¹¹⁷ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 228.

როგორც რეალ ფენომენს, როგორც ფაქტს. ეს იქნებოდა დარღვევა ავტორის ძირითად დებულებისა, რომ ფაქტიშ, როგორც რეალ, ფიზიკურ ფენომენში, არ არის არაფერი შემეცნებისდაგვარი და ის არ შეიძლება იქნას არც მოცემული და არც შეცნობილი.

* * *

ახლა ორიოდე სიტყვა მეთოდზე. ამ საკითხის შესახებ ბევრი რამ არ არის ნათქვამი თხზულების გასარჩევ ნაწილში. ავტორი დიდი ხანია გვპირდება ლოგიკისა და მეთოდოლოგიის რეფორმას,¹¹⁸ და ალბათ შეასრულებდეს იქნება თავის დაპირებას, მაგრამ იმ მოკლე შენიშვნებიდან ამ საკითხის შესახებ, რომელიც მოიპოვება გასარჩევ თხზულებაში, შეგვიძლია აქედანვე შევაფასოთ მთელი „ახალი“ მეთოდი.

უპირველეს ყოვლისა ნუცუბიდის თვალსაზრისი ანტიორიულია. „რაც შეეხება თვით შემეცნების წყობას, არქიტექტონიკას, იგი ერთხელ და სამუდამოდ ერთი და იგივეა და ამ სახითაც უნდა შეისწავლებოდეს ფილოსოფიური თვალსაზრისით“.¹¹⁹

ნუცუბიძე „ეთანხმება“ ტრანსცენდენტალიზმს იმაში, რომ შემეცნების განხორციელებისათვის მისი ერთგვარი ნაწილი უკვე იმთავითვე მოცემული უნდა იქნას“. ნუცუბიდის აზრით, „კანტის ტრანსცენდენტალიზმში ასეთი აპრიორული შემეცნება შესაცნობ საგნის ნაწილობრივ დახასიათებას შეიცავს“, თვითონ კი აფართოებს აპრიორულ პირობებს მთელ საგნამდე,¹²⁰ ე. ი. თუ კანტის თვალსაზრისით საგანი იყო ლოდიკურის (აპრიორულ ელემენტების) და ანტოლოგიურის (შეგრძნების მასალის) სინთეზი, ნუცუბიდისთვის შემეცნება არის მხოლოდ ლოგიკურის შემეცნება.

„შემეცნება არის „შეცნობილისაგან შეცნობისკენ გარდასვლა“ და ამდენად შემეცნების შინაგან წყობის თვალსაზრისით არავითარი განსხვავება არაა გენეტიურ და არა გენეტიურ თვალსაზრისს შორის“.¹²¹ რას ნიშნავს „შეცნობილისაგან შესაცნობისკენ გარდასვლა“ ნუცუბიდის კონცეფციაში, ეს ნიშნავს იმას, რომ „ახალი აზრი ძველს ემყარება, ძველი კიდეც უფრო ადრინდელს და ასე მანამდე, ვიდრე უმაღლეს საფუძვლამდე არ მივალოთ“.¹²² ცხადია, რომ აქ ჩვენ გვაქვს საქმე ლოგიკურ აქსიომატიკასთან, რომლის ნიადაგზე შეიძლება მხოლოდ დედუქციის და არა ინდუქციის დასაბუთება. ინდუქციის და დედუქციის ერთიანობის დასაბუთება შეიძლება მხოლოდ მატერიალისტურ დიალექტიკის თვალსაზრისით. ნუცუბიდის „რედუქტიური“ მეთოდი პრინციპულად ეწინააღმდეგება დიალექტიკას და მის ნიადაგზე შეუძლებელია ინდუქციის და დედუქციის ერთიანობის დასაბუთება, რომლის საჭიროებას ბევრჯერ უსვამს ხაზს ავტორი. მართლაცდა რას ნიშნავს „რედუქ-

¹¹⁸ იხ. III. Нуцубидзе, „Болцано и теория науки“. Вopr. фил. 1913. 117. стр. 169. იხ. აგრეთვე „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 233.

¹¹⁹ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 237.

¹²⁰ იქვე, გვ. 231.

¹²¹ იქვე, გვ. 232. შეად. Виндельбанд, „Прелюдии“, статья „О категориях“. ვინდელბანდიც ცდილობს აპრიორიზმში შეურიგოს ევოლუციონიზმს.

¹²² „Вopr. фил. и псих.“ 1913 г. кн. 117, стр. 169.

ტიური“ მეთოდი თვით ავტორის განმარტებით? „მეცნიერების თეორია ვალდებულია გაარჩიოს მეცნიერების ძირითადი მეთოდები – ინდუქცია და დედუქცია – გამოააშკარავოს თითოეული მათგანის არა დამოუკიდებელი ხასიათი და ჭეშმარიტების თეორიის საფუძველზე განავითაროს უმაღლეს რედუქტიური მეთოდის ცნება“. ასეთია უფრო ადრინდელი განმარტება. ასეთივე დეკლარაციასთან გვაქვს საქმე გასარჩევ თხზულებაშიაც – „ჭეშმარიტება თავის თავად, როგორც პირობა შემეცნებისა... როგორც ერთი საფუძველი მთლიანად აღებული შემეცნებისათვის მოითხოვს და ასაბუთებს ერთ ძირითად მეთოდს, რომელიც, როგორც დედუქციის, ისე ინდუქციის საფუძველს წარმოადგენს. ამ მეთოდს ჩვენ რამდენიმე წლის წინეთ რედუქტიური მეთოდი ვუწოდეთ“. ¹²³ აქ მართლაც, მარტო „წოდების“ მეტი არაფერია ნაჩვენები, მაგრამ საერთო შეხედულების მიხედვით, დასკვნა აშკარაა. რამდენად ჭეშმარიტება თავისთავად წარმოადგენს „საფუძველს, როგორც ინდუქციის, ისე დედუქციისა“, უკანასკნელნი მექანიკურად უნდა იქნან გამოყვანილნი ამ „უმაღლესი საფუძველიდან“. თუ როგორაა შესაძლო ინდუქციის „გამოყვანა“ ამ უმაღლეს საფუძველიდან, ჩვენთვის სრულებით არ არის ცხადი და ეს თვით ავტორსაც არ დაუსაბუთებია. ჩვენის აზრით, შემეცნების „უმაღლესი საფუძველი“ ასაბუთებს მხოლოდ დედუქციას, რადგან, ერთი აზრი მეორედან უნდა გამოიყვანებოდეს, ეს ძველი უფრო ადრინდელისაგან და ასე მანამდე, ვიდრე უმაღლეს საფუძველამდე არ მივალთ“. ინდუქციის დასაბუთება მის ნიადაგზე ყოვლად შეუძლებელია, ამისთვის სრულიად საკმარისია არისტოტელეს მაგალითი. ¹²⁴ ამიტომ იძულებული ვართ აღვნიშნოთ, თუნდაც ავტორის საწყენად, რომ ის არ გამოდგება „ინდუქციის არისტოტელედ“. ¹²⁵ თუმცა ჩვენთვის ძალიან სასიამოვნო იქნებოდა ინდუქციის არისტოტელედ აღმოჩენილიყო ჩვენი თანამოქალაქე (არ დავმაღავთ პატრიოტულ გრძნობას).

საერთო დასკვნა, რომელიც გამოგვყავს ამ მოკლე ანალიზიდან, მდგომარეობს იმაში, რომ ნუცუბიდის კონცეფციაში შემეცნება და მისი ობიექტი ყოველგვარ ისტორიულ პროცესის და მოძრაობის გარეშე დგანან. შემეცნების ბუნება, მისი წყობა და არქიტექტონიკა „ერთხელ და სამუდამოდ ერთი და იგივეა“.

თუ რაში მდგომარეობს თვით შემეცნების ბუნება, საბოლოოდ გაურკვეველია ნუცუბიდის ნააზრევში. შემეცნების სუბიექტ-ობიექტის „მოსხნის“ შემდეგ, როგორც ვხედავდით, დარჩა მათი ანალოგიები, თავის თავად და ჩვენთვის ჭეშმარიტება გაურკვეველია, თუ როგორ ხდება პირველის უკანასკნელში გარდასვლა, რაც ნუცუბიდის კონცეფციაში შეადგენს შემეცნებას. ავტორის ძირითადი პრინციპების მიხედვით ეს გარდასვლა უშუალო, ინტუიტიური უნდა იყოს (თუმცა ავტორი ამას უარყოფს), მაგრამ ამით იხსნება თვით შემეცნების, საზოგადოდ ყოველგვარ მეცნიერების და მეთოდოლოგიის პრობლემა, ¹²⁶ და

¹²³ „აღეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 233.

¹²⁴ არისტოტელეს შესახებ იხილეთ „აღეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 80–81. ავტორს თვითონ მოჰყავს ანალოგია. ჩვენის აზრით, ანალოგია იგივეა შიგადადის.

¹²⁵ „აღეთოლოგიის საფუძვლები“ გვ. 232.

¹²⁶ უნდა აღინიშნოს, რომ ავტორის „ორიგინალი“ შეხედულებით „Знание не есть проблема – оно

თვით ავტორის მიერ დაპირებული გრანდიოზული შრომა ამოდ უნდა დარჩეს.

ნუცუბიძე ხედავს ბოლცანო და ჰუსსერლის შეცდომას იმაში, რომ „ჭეშმარიტება თავისთავად მათ მარტოოდენ ონტოლოგიის ნიადაგზე მისაღებად მიაჩნდათ და იმავე დროს შემეცნებაში გენეტიურ მეთოდს იღებდენ.¹²⁷ ესაა მათი მთავარი შეცდომა თუ სხვა რამე, ამ საკითხზე ჩვენ აქ ვერ გავჩერდებით, მაგრამ ცხადია ერთი რამ; ჰუსსერლმა, რომელიც ადვილად ასაბუთებდა „თავის წმინდა ლოლიკას“ და „იდეალურ ყოფადობას“ (დეკლარაციის სახით) გაიხლართა დაუძლეველ წინააღმდეგობათა რიგში, „ფენომენოლოგიაში“, სადაც ნამდვილად უნდა დაესაბუთებინა თავისი დებულებები. ასეთი ბედი უნდა ენოს აუცილებლად „ალეთოლოგიასაც“, რომელიც ჰუსსერლიანიზმის ერთ-ერთ სახეს წარმოადგენს (უფრო სწორი იქნებოდა გვეთქვა, რომ „ალეთოლოგია“ წარმოადგენს ბოლცანოს, კანტის და ჰუსსერლის პრინციპების შეერთებას), როცა ის შეუდგება თავის დეკლარაციების კონკრეტ დასაბუთებას. ამას სინამდვილეში დავინახავთ, თუ ავტორმა შეასრულა თავისი დაპირება და გამოუშვა შემდეგი ნაწილები „ალეთოლოგიისა“, რომელნიც უშუალოდ შეეხებიან მის დებულებათა დასაბუთებას.

* * *

ნუცუბიძის თხზულება წარმოადგენს ინტერესს არა დადებითი შინაარსით, არმედ იმით, რომ ის გამოხატავს უკიდურეს კრიზისს თანამედროვე იდეალისტური ფილოსოფიისა.

თუმცა თავის თხზულების წინასიტყვაობაში ავტორი გვპირდება „დასავლეთის ინტელექტუალურ მონობის ბოლოს მოღებას“, მაგრამ თხზულების შინაარსთან გაცნობა ცხადყოფს, რომ სწორეთ რეაქციონური მხარე დასავლეთის ინტელექტუალ განვითარებისა შეუთვისებია ავტორს. ანტიდიალექტიური მიმართულება ახასიათებს დასავლეთის მეზატონე იდეოლოგიას სწორედ იმიტომ, რომ დიალექტიკა არსებითად რევოლუციონურია.

ჰეგელის უდიდესი დამსახურება იმაში მდგომარეობს, რომ მან დიალექტიკა გამოაცხადა ერთადერთ სამეცნიერო მეთოდად. მისი შეცდომა იმაში მდგომარეობდა, რომ დიალექტიკური მეთოდი შეუკავშირა იდეალისტურ სისტემას – სინამდვილის მოძრაობის და განვითარების პროცესები გამოაცხადა „წმინდა აზრის“ მოძრაობის და თვითგანვითარების პროცესად. ამით აიხსნება დაუძლეველი შინაგანი წინააღმდეგობა ჰეგელის ფილოსოფიისა. ანტიდიალექტიკა, რომელიც ეგუება მხოლოდ მატერიალიზმს, ანტიდეალიზმი. ჰეგელის კომპრომისი იყო იმდროინდელ გერმანიის ბურ-

осуществленная истина“. შემეცნების პროცესი უშუალოა, სტიქიური ჭეშმარიტება უშუალოდ მოცემულია მეცნიერებაში. „Истинное знание дано в науке“. თვით სინამდვილე არის ჭეშმარიტება Действительность есть истина, а истина – непосредственно дано, как осуществленное знание. მაშასადამე, თუ შემეცნება სტიქიურია, ინტუიტიური, სადაც „არ იჭრება თეორია“, რაში უნდა მდგომარეობდეს „მეცნიერების თეორიის“ დანიშნულება? უკანასკნელმა პოსტ-ფაქტუმ უნდა გამოამკარაოს თვით ეს ფაქტი. სწორედ „ორიგინალურია“ ეს ფილოსოფიური „хвостизм“-ი (იხ. „Болл. и истор. науки“, Вопр. фил. 1913 г. кн. 117. стр. 158, 168, 169, 171.). საინტერესო იქნებოდა ნუცუბიძის თვალსაზრისით კანტის „აპრიორულ ცოდნასთან“ დაპირისპირება.

¹²⁷ „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, გვ. 75.

ჟურნალის კომპრომისის გამობატულება შემდეგში – ერთი მხრივ ბურჟუაზიის პოზიციის გამაგრებამ, მეორე მხრივ – პროლეტარულ იდეოლოგიის ჩასახებამ მოითხოვა დილემის გადაჭრა. ბურჟუაზიულ იდეოლოგიამ შეითვისა ჰეგელის იდეალიზმი პროლეტარულმა – მისი დიალექტიური მეთოდი. სწორედ ბურჟუაზიის მიერ თავის კლასიურ როლის გამორკვევის ხანაში გაისმა ძახილი ოტტო ლიბმანის ხმით: „უკან კანტისაკენ“, რამდენად შეგნებული იყო ჰეგელის (დიალექტიკური) მეთოდის რევოლუციონური ხასიათი.

ბოლცანოს ანტიდიალექტიური განწყობილებაც არ იყო შემთხვევითი ხასიათისა. შოპენჰაუერის ფანატიზმი ჰეგელის ფილოსოფიის, განსაკუთრებით, მისი დიალექტიური მეთოდის წინააღმდეგ იყო ამ ტრადიციის გაგრძელება, თუმცა სხვა ფორმებში. ნეოკანტიანიზმი განაგრძობდა „მეტაფიზიკასთან ბრძოლას“ ფორმით დიალექტიკასთან და მატერიალიზმთან ბრძოლას, ვიდრე ნატორპის სახით არ დაუბრუნდა დამახინჯებულ პლატონისეულ მეტაფიზიკას.

ამ მიმართულებებთან დაკავშირებით აღმოცენდა ჰუსსერლის მეტაფიზიკა, რომელმაც პლატონიზმი უკიდურეს ლოგიკურ დასკვნამდე მიიყვანა. როგორც პლატონიზმი იყო საბერძნეთის მომავლად არისტოკრატიის იდეოლოგიის გამობატულება, ისე ჰუსსერლიანიზმი არის უკანასკნელი სიტყვა თანამედროვე ბურჟუაზიის მომავლად იდეოლოგიისა. როგორც პლატონი, ისე ჰუსსერლიც, ეძებს დასაყრდნობს ბუნებრივ-ისტორიული პროცესის იქით იდეალური არსის სფეროში. ამით ცდილობს ჰუსსერლმ, დაასაბუთოს თუნდაც ილლუზორული ოპტიმიზმი ბურჟუაზიის ბატონობის მუდმივი ხასიათის შესახებ, თითქოს გათვალისწინებული ჰქონდეს შპენგლერის პესიმიზმი დასავლეთ ევროპის ბურჟუაზიულ კულტურაზე. ან სუბიექტივიზმი და რელატივიზმი, ანდა ილლუზორული, იდეალური ობიექტივიზმი, ასეთია თანამედროვე ბურჟუაზიულ იდეოლოგიის გამოსავალი, რადგან ნამდვილი (მატერიალისტური) ობიექტივიზმი, რომელიც ცხადჰყოფს ობიექტურ-ისტორიულ განვითარების კანონების ნიადაგზე ბურჟუაზიის ბატონობის წარმავალ ხასიათს, მისთვის სრულიად არ არის ხელსაყრელი.

სამწუხაროდ, ნუცუბიძეს მხოლოდ ამ მიმართულებით წარმოუდგენია დასავლეთის ინტელექტუალური განვითარება და, რაც უარესია, მის გავლენის ქვეშ მოქცეულა. მას აშკარად უგრძნია ამ მიმართულების კრიზისი და მისი თხზულება წარმოადგენს გულახდილ ცდას ამ კრიზისიდან გამოსავალის ძიებისა, მაგრამ მისი ცდა უნაყოფოდ უნდა დარჩენილიყო, რადგან მას არ დაუძლევია იდეალიზმის ძირითადი პრინციპი.

მოსკოვი, ფილოსოფიის სამეცნიერო ინსტიტუტი.
ჟურნ. „მნათობი“, 1929, №8-9.

წინასიტყვაობა

პროფ. კ. ბაქრაძის გამოკვლევისა „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“

პროფ. კ. ბაქრაძის ვრცელი გამოკვლევა „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“ წარმოადგენს საერთოდ ჰეგელის ფილოსოფიის მარქსისტულ-ლენინურ შეფასების, კერძოდ კი სისტემისა და მეთოდის ურთიერთობის რთული პრობლემის გადანყვეტის ცდას.

ჩვენ არ შევჩერდებით აქ ჰეგელის ფილოსოფიის შესწავლის მნიშვნელობაზე, რაც მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსების არაერთი მითითების შემდეგ ყველასათვის ცნობილია, ჩვენ გვინდა ხაზი გავუსვათ იმ განსაკუთრებულ მნიშვნელობას, რომელიც აქვს სისტემისა და მეთოდის ურთიერთ დამოკიდებულების ნათელყოფას ჰეგელის ფილოსოფიაში, და რომელზედაც საბოლოო ანგარიშში დამყარებულია ჩვენი დამოკიდებულება ჰეგელის დიალექტიკურ მეთოდთან. ავტორმა უსათუოდ იცის ეს და ამიტომ, რომ თავისი გამოკვლევის ყურადღების ცენტრში სწორედ ამ პრობლემას აყენებს.

საკითხი მხოლოდ იმაშია, თუ როგორ ნყვეტს იგი ამას.

ტექნიკური მიზეზების გამო, რომლებიც წინასიტყვაობის მოცულობას ზღუდავენ, არ შეგვიძლია სრული ანალიზი გავუკეთოთ პროფ. კ. ბაქრაძის შრომას, რომელშიაც აღძრულია მრავალი მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური საკითხები და მოცემულია მათი ასე თუ ისე გადანყვეტა. შრომის როგორც ხასიათი, ისე დანიშნულება აუცილებელს ხდის ამ საკითხებზე უფრო დეტალურ მსჯელობას. აქ კი ჩვენ მოკლედ შევჩერდებით ზოგიერთ მომენტზე, რომლებიც ზოგად ხაზებში ავტორის ძირითად აზრების მიმართულებას განსაზღვრავენ.

თავის შრომაში პროფ. კ. ბაქრაძე გვიჩვენებს, რომ ან უთუოდ საფუძვლიანად იცის ჰეგელის ფილოსოფია და აგრეთვე მშობლიური და უცხო ლიტერატურა ჰეგელზე. ეს გარემოება მას შესაძლებლობას აძლევს, მცირე გამონაკლისის გარდა (მაგ. თვისების რაოდენობაში გადასვლის საკითხის გარკვევა), კარგად და ნათლად დააღაგოს ჰეგელის ფილოსოფიური მოძღვრების საფუძვლები.

თუ მივიღებთ მხედველობაში, რომ ქართულ ენაზე არა გვაქვს არა მარტო ჰეგელის ძირითად ნაწარმოებთან თარგმანი, არამედ მისი ფილოსოფიის ცოტად თუ ბევრად სისტემატიური დალაგებაც, უნდა ვაღიაროთ, რომ პროფ. კ. ბაქრაძის შრომა დიდ სამსახურს გაუწევს არა მარტო მოსწავლე ახალგაზრდობას, არამედ ქართული ინტელიგენციის ფართო წრეებსაც.

საქმის ვითარება რამდენიმედ სხვაგვარია, როდესაც ავტორი თავის შრომის უკანასკნელ (მეშვიდე) თავში კონცენტრირებულად იძლევა ჰეგელის მოძღვრების შეფასებას (თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ შეფასების მომენტები მოცემულია მთელი დალაგების მანძილზე, რომელსაც უჭირავს შრომის გაცილებით მეტი ნაწილი).

თუმცა ავტორი აქ ემყარება მარქსიზმ-ლენინიზმის ცნობილ დებულებებს

ჰეგელის ფილოსოფიის ძირითად შეცდომათა და შინაგან წინააღმდეგობათა შესახებ, და ცდილობს მათ ილუსტრირებას გამოკვლევის კონკრეტული მასალით, მაგრამ მან მაინც ვერ მოახერხა მეთოდისა და სისტემის ურთიერთობის საკითხში თავიდან ბოლომდე ერთი მთლიანი, არა ორაზროვანი, მკაფიო თვალსაზრისის გატარება.

ავტორისათვის კარგად ცნობილია ენგელსის არაერთი მტკიცება იმის შესახებ, რომ ჰეგელის ფილოსოფია მეთოდისა და სისტემის შინაგანი შეურიგებელი წინააღმდეგობით ხასიათდება. მისთვის კარგად ცნობილია აგრეთვე მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსების ცნობილი დებულება, რომ არა სისტემა, არამედ სწორედ ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდი იწვევდა მარქსისა და ენგელსის ინტერესს და გახდა მარქსიზმისათვის წყარო და ისტორიული წინამძღვარი სრულიად ახალი, ერთადერთი მეცნიერულ (დიალექტიკურ-მატერიალისტური) მეთოდოლოგიის აგებისა (ცხადია, ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდის კრიტიკულ-რევოლუციური გადამუშავების საფუძველზე).

ამ დებულებათა საფუძველზე, რომელთა ილუსტრაციას თვით ავტორი იძლევა მთელი რიგი მაგალითებით და ახალ საინტერესო დებულებით, ის ამტკიცებს, რომ ჰეგელის ფილოსოფია დაავადებულია სისტემისა და მეთოდის შინაგანი წინააღმდეგობით.

მაგრამ ამასთან ერთად, პროფ. კ. ბაქრაძე ისეთ დებულებას იყენებს, რომელიც არსებითად ეწინააღმდეგება ზემოთმოყვანილ ცენტრალურ თეზისს. ეს დებულება იმაში მდგომარეობს, რომ საბოლოო ანგარიშში ჰეგელის სისტემა და მეთოდი ურთიერთს ემთხვევიან. მიუხედავად იმისა, რომ ავტორს აქვს ამ ორი დებულების შეთანხმების საინტერესო და გონებამახვილი ცდა, იგი ამას ვერ ახერხებს, რადგან ეს დებულებები შეუთანხმებელია, და პროფ. კ. ბაქრაძის წიგნის მკითხველს აუცილებლად დარჩება გაუგებრობა ამ უმნიშვნელოვანეს საკითხში.

რაში მდგომარეობს ავტორის ძირითადი არგუმენტი თავისი პოზიციის სასარგებლოდ? პირველი: ჰეგელის დიალექტიკა დამახინჯებულია ჰეგელის იდეალიზმით, მეორე: არა მარტო სისტემის გამოსავალი პუნქტი, არამედ ჰეგელის მეთოდის გამოსავალი პუნქტიც ლოგიკური აუცილებლობით მოითხოვს აბსოლუტურ დასრულებას, ჩაკეტილობასა და ამონურვას განვითარების პროცესის განსაზღვრულ მომენტზე.

პირველი დებულება საყოველთად ცნობილი და ელემენტარულია, და ავტორის დამსახურება მდგომარეობს არა ამ დებულების წამოყენებაში, არამედ მის კონკრეტულ, დეტალურ და ყოველმხრივ დასაბუთებაში.

რაც შეეხება ავტორის მეორე დებულებას, ის, ჯერ ერთი, იწვევს მთელ რიგ პრინციპიალური ხასიათის შენიშვნებს, მეორე, ააშკარავებს ავტორის პოზიციის სიყალბეს, როგორც ჰეგელის სისტემისა და მეთოდის შინაგან წინააღმდეგობის, ისე მათი დამთხვევის შეთანხმების ცდის სახით. ავტორის ზემოაღნიშნული პოზიციის აზრი ხომ იმაზე დაიყვანება, რომ დიალექტიკური მეთოდი, ვითარდება რა იდეალისტურ სისტემასთან წინააღმდეგობაში ამ სისტემის აგების პროცესში – ემთხვევა ამ სისტემას მისი აგების

დასასრულში, ხოლო ავტორის არგუმენტი იმის შესახებ, რომ გამოსავალი პუნქტი არა მარტო სისტემისა, არამედ მეთოდისაც მოითხოვს აბსოლუტურ ჩაკეტილობას, იგივეა, რაც სისტემისა და მეთოდის დამთხვევის მიღება სისტემის დასაწყისშივე, მაშასადამე, იგივეა, რაც მათ შორის წინააღმდეგობის სრული უარყოფა.

რაც შეეხება პრინციპიულ შენიშვნებს, ისინი შემდეგში მდგომარეობენ:

1. სისტემის გამოსავალი პუნქტი – აბსოლუტური იდეა – ენიხაღმდეგება ცვალებადობის და განვითარების პრინციპს, მაშასადამე, ენიხაღმდეგება დიალექტიკურ მეთოდს.

2. ჰეგელის დიალექტიკის დამახინჯებული ხასიათი იმაში კი არაა, რომ ის თითქოს თავის გამოსავალ პრინციპებში განვითარების პროცესის აბსოლუტურ ჩაკეტილობასა და დასრულებას მოითხოვს – მაშინ ის სრულიად არ იქნებოდა დიალექტიკა – არამედ იმაში, რომ ის არის თვითგანვითარება წმინდა აზრისა, ე. ი. აბსტრაქციისა, და არა რეალური ქვეყნისა, რომ ამასთან დაკავშირებით ის რეალურ პროცესს და რეალურ გადასვლებს ცვლის განვითარებისა და მოძრაობის არსებითად ფორმალური სქემით.

3. სისტემის ბოლოს განვითარების დასრულებას და დიალექტიკის უარყოფას ჰეგელის დიალექტიკა სრულიადაც არ დაჰყავს ნულამდე, რადგან ის იშლება არა ბოლოს, არამედ სისტემის აგების პროცესში, რომელიც სრულდება და აბსოლუტურად იკეტება ენიხაღმდეგ დიალექტიკური მეთოდის მოთხოვნისა (სისტემის ამ დასრულების რეაქციული სოციალ-პოლიტიკური აზრი საყოველთაოდ ცნობილია).

4. ჰეგელი უშვებს დიალექტიკურ პროცესს არა იმიტომ, რომ მისი სისტემა, რომელიც იდეალისტურია, და მაშასადამე მეტაფიზიკური (თანახმად ლენინური მოძღვრებისა იდეალიზმის გნოსეოლოგიურ ფესვების შესახებ), მოითხოვდა დიალექტიკას თუნდაც მისი იდეალისტური სახით, არამედ იმიტომ, რომ ეს სისტემა როგორმე უნდა შეთანხმებოდა რეალურ სინამდვილეს, ბუნებასა და ისტორიას, რომელთა უბრალო უარყოფა სრულიადაც არ შეესაბამებოდა დიდი გერმანელი იდეალისტის გეგმებს. ჰეგელის იდეალიზმის ობიექტივიზმი, წინააღმდეგ ფიხტეს და სხვების სუბიექტური იდეალიზმისა, სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ის არ აცხადებს ქვეყანას, ბუნებას მოაზროვნე სუბიექტის შემოქმედებად ან შინაარსად, არამედ აბსოლუტურ იდეაში ქვეყნის ობიექტურ არსობას ხედავს.¹

ამიტომ დიალექტიკური პროცესი, რომელიც აუცილებელია ჰეგელისათვის აბსოლუტური იდეისა და აბსოლუტური სულის რეალურ ბუნებიდან და ისტო-

¹ აქვე შევნიშნავთ, რომ პროფ. კ. ბაქრაძეს სრულიად არასწორი პოზიცია ეჭირა სუბიექტურ და ობიექტურ იდეალიზმის ურთიერთ დამოკიდებულების გაგების საკითხში. იხ. მისი შრომა: „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“.

წინამდებარე შრომაში ამ საკითხში მან გადამწყვეტი ნაბიჯი გადადგა წინ და ამას უნდა მივესალმით. მაგრამ, სამწუხაროდ, ამის აღიარება მას რატომღაც არ უნდა და ამ ახალ შრომაში სრულიად დაუსაბუთებელ შენიშვნასაც კი აკეთებს თავისი წინანდელი პოზიციის დასაცავად. ეს მით უფრო სამწუხაროა, რომ გაუბედაობა და სურვილი წინანდელ შრომასთან მემკვიდრეობით კავშირის შენარჩუნებისა ავტორს აიძულებს მთელ რიგ ადგილებში გაიმეოროს თავისი მცდარი მტკიცებანი, თუმცა მან, როგორც ჩანს, ძირითადად კავშირი განწყვიტა წინანდელ ყალბ პოზიციასთან.

რიიდან „დედუცირებისათვის“² ზედმეტი ხდება სისტემის ბოლოს, როდესაც აბსოლუტურმა იდეამ, აბსოლუტური სულის სახით, თავისი თავი შეიცნო, როგორც ქვეყნის არსობა.

შეგვეძლო მოგვეყვანა მთელი რიგი სხვა მოსაზრებები, მაგრამ როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ჩვენ აქ მოკლებული ვართ შესაძლებლობას არამართო გადაწყვიტოთ, არამედ დავაყენოთ მთელი რიგი ფრიად საინტერესო პრობლემები, რომლებსაც ავტორი ეხება.

ნათქვამი საკმარისია იმისათვის, რომ ზოგად ხაზებში მაინც წარმოვიდგინოთ ავტორის პოზიციის არა მტკიცე და მერყევი ხასიათი ჰეგელის ფილოსოფიის სისტემისა და მეთოდის ურთიერთობის საკითხში.

პროფ. კ. ბაქრაძის შრომის არსებით ნაკლს წარმოადგენს დალაგების აბსტრაქტულ-თეორიული განყენებულობა და დასმულ ფილოსოფიურ პრობლემათა დაუკავშირებლობა თანამედროვე მეცნიერებისა და პოლიტიკის აქტუალურ საკითხებთან.

ეს გარემოება სრულიად შეუწყნარებელი იქნებოდა, ჩვენ რომ ავტორის იდეოლოგიური ევოლუციის ეტაპების თანდათანობიდან არ გამოვდიოდეთ. ავტორმა, რომელიც იდეალისტური ფილოსოფიის სკოლის მოწაფე იყო, სცადა, თუმცა ამ ცდამ მთლიანად მარცხი განიცადა, გამიჯნოდა იდეალიზმის ტრადიციებს თავის შრომაში „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“. ახალი შრომა აუცილებლად წარმოადგენს დიდ ნაბიჯს წინ ავტორის მიერ მარქს-ენგელს, ლენინ-სტალინის დიდი მოძღვრების პრინციპების დაუფლებისა და მათი ბურჟუაზიულ-ფილოსოფიური მემკვიდრეობის კრიტიკისათვის გამოყენების საქმეში. შემდგომი ეტაპი უნდა იყოს ის, რომ ავტორმა არა მარტო ორგანულად აითვისოს მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის პრინციპები, არამედ დაუკავშიროს ისინი სოციალისტური მშენებლობის, სოციალისტური მეცნიერებისა და კულტურის აქტუალურ საკითხებს. ჩვენის აზრით, ავტორს ამისათვის ყველა შესაძლებლობა აქვს. ამიტომ, თუმცა იდეოლოგიურ მიმართულებათა სოციალ-პოლიტიკური არსის ისედაც მეტად შეკვეცილ გაშუქებაში ავტორს აქვს არსებითი ხასიათის შეცდომები, მაგრამ ჩვენ არ ვთვლით ამ შეცდომებს დაბრკოლებად, რომ პროფ. კ. ბაქრაძის შრომა, რომელიც ძირითადად უთუოდ სასარგებლოა, გამოქვეყნებულ იქნეს.

კერძოდ, ავტორი იძლევა რა წყალ-წყალა და გაუკრვეველ ფორმულას „პოლიტიკური გადახრების“ შესახებ, არ მიუთითებს, რომ მომენშევიკო იდეალიზმი არის კონტრრევოლუციონური ტროცკიზმის მთავარი მეთოდოლოგიური დასაყრდენი. ავტორს უნდა ცოდნოდა, რომ ლაპარაკია არა „გადახრებზე“, არამედ ხალხის ამ უბოროტეს და უსაზიზღრეს მტრების პირნავარდნილ ფაშისტურ კონტრრევოლუციონერობაზე.

² საქმის ვითარება სრულიად არ იცვლება იმით, რომ ჰეგელი ბუნების იდეიდან „დედუცირებაზე“ ლაპარაკობს. საჭიროა აღინიშნოს, რომ ამით მარტივად ახსნილია ავტორის მიერ არა სავსებით ნათლად წარმოდგენილი აბსოლუტური იდეის ბუნებაში გადასვლის აუცილებლობა. ამით ახსნილია აგრეთვე ჰეგელის სისტემის ორგვარი „დედუცირება“. პირველად აბსოლუტურ იდეის „დედუცირება“ გრძნობითი ბუნებიდან (სულის ფენომონოლოგია), ხოლო შემდეგ ბუნებისა და ისტორიის აბსოლუტური იდეიდან (ბუნების ფილოსოფია და სულის ფილოსოფია).

ეს შეცდომები, სხვა ზოგად-ფილოსოფიურ ხასიათის შეცდომებთან ერთად, რომლებიც ზემოაღნიშნულ მიზეზების გამო ამ მეტად მოკლე წინასიტყვაობაში არ შეიძლება განხილულ იქნას, უნდა გაირჩეს სათანადო ვრცელ რეცენზიებში.

აღნიშნულ არსებითი ხასიათის ნაკლოვანებათა მიუხედავად, პროფ. კ. ბაქრაძის შრომის გამოსვლას უნდა მივესალმოთ, როგორც იმის ნიშანს, რომ ჩვენი პარტიის და ხელისუფლების ხელმძღვანელობით საბჭოთა საქართველოს საერთო, ფორმით ნაციონალური და შინაარსით სოციალისტური კულტურის ზრდასთან ერთად, იზრდება მეცნიერულ-ფილოსოფიური კულტურაც.

ქ. ტფილისი, 27. X. 36 წ.

დასავლეთის თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ზოგიერთ მიმართულებათა მოკლე კრიტიკული მიმოხილვა

I

დასავლეთის ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ეს მოკლე კრიტიკული მიმოხილვა უმთავრესად შეეხება ჩრდილოამერიკის შეერთებულ შტატებს, – სახელმწიფოს, რომელიც დღეს პრეტენზიას აცხადებს არა მხოლოდ მსოფლიო ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ბატონობაზე, არამედ იდეოლოგიურ ბატონობაზედაც. სხვა ქვეყნებთან შედარებით მეტი ადგილი დაეთმოა ინგლისს, რომელმაც იკისრა იმპერიალისტური ამერიკის უმცროსი პარტნიორობა მისი ყველა ავაზაკური ზრახვის განხორციელების ცდაში.

XIX საუკუნის მეორე ნახევარში დაწყებულმა ჰეგელიანური იდეალიზმის გამოცოცხლებამ ინგლისში უკვე საუკუნის მიწურულში გამოიწვია აბსოლუტიზტური იდეალიზმის გაბატონება. ამ პროცესმა მოიცვა აგრეთვე ჩრდილო ამერიკის შეერთებული შტატები. აბსოლუტიზტური იდეალიზმის მთავარი ფიგურები იყვნენ ბრედლი და როისი. ინგლისისა და გერმანიის იმპერიალიზმის გამწვავებულმა კონკურენციამ XX საუკუნის დასაწყისში გამოიწვია ინგლისში ერთგვარი იდეოლოგიური რეაქცია გერმანული იდეალიზმის გაბატონებული გავლენის წინააღმდეგ. ანალოგიური პროცესი, ოღონდ ცოტა სხვა მოტივით, დაიწყო აგრეთვე ჩრდილო ამერიკის შეერთებულ შტატებში. სწრაფად მზარდმა ამერიკის იმპერიალიზმმა უკვე იგრძნო თავისი ძალა და სასვებით ბუნებრივად შეუდგა საკუთარი იდეოლოგიის შექმნას.

1903 წელს ინგლისურ ფილოსოფიურ ჟურნალ „Mind“-ში გამოქვეყნდა მურის წერილი: „იდეალიზმის უარყოფა“. ავტორი აღნიშნავდა, რომ საბოლოო ანგარიშში ყოველგვარი იდეალიზმი აღიარებს პრინციპში თეზისს: „esse pererpi“ („ყოფიერება არის აღქმაში“), რამდენადაც ყოველგვარი იდეალიზმი ამათუიფორმაში აიგივებს პერცეპციას ანუ იდეას ობიექტთან. ავტორის აზრით კი, ცნობიერება უნდა განვასხვავოთ ობიექტისაგან: ის, რაც ჩვენს შეგრძნებაზე მოქმედობს, დამოუკიდებელია ცნობიერებისაგან. ფიზიკური სამყაროს შემეცნება უშუალოა, მისი არსებობა დასკვნა კი არაა, არამედ გამოსავალი პრინციპია.

1902 წელს, ამერიკაში თითქმის ერთდროულად და თითქმის ერთნაირ სათაურიანი წერილებით გამოვიდნენ როისის წინააღმდეგ პერი და მონტეგუ (პერი: „პროფ. როისი რეალიზმისა და პლურალიზმის წინააღმდეგ“; მონტეგუ: „პროფ. როისი რეალიზმის წინააღმდეგ“).

ხოლო ინგლისში 1907 წ. გამოვიდა ბერტრან რესელის წიგნი „მათემატიკის პრინციპები“, რომელიც აგრეთვე ილაშქრებდა იდეალიზმის მანამდე გაბატონებული ფორმის წინააღმდეგ. უკვე თვით ეს ფაქტი, რესელის გამოსვლა, წინასწარ განსაზღვრავდა „ანტიდეალიზტურ“ რეაქციის არსებას, რომელიც

სინამდვილეში იყო ბრძოლა იდეალიზმის ერთი სახესხვაობის პოზიციიდან იდეალიზმის მეორე სახესხვაობის წინააღმდეგ, ე. ი. ბრძოლა აბსოლუტისტური-რაციონალისტური იდეალიზმის წინააღმდეგ პოზიტივისტური იდეალიზმის პოზიციებიდან. ეს პოზიტივიზმი, რომლის ერთ-ერთი მთავარი წარმომადგენელი იყო მახი, სხვადასხვა სახით და ფორმით გაბატონდა განსაკუთრებით ამერიკაში. ის გამოდიოდა და გამოდის სხვადასხვა სახელწოდებით: პრაგმატიზმი, ნეორეალიზმი, კრიტიკული რეალიზმი, ნატურალიზმი და სხვ. თანამედროვე ამერიკული პოზიტივისტური იდეალიზმის ნიღბამოფარებული ფორმა, ე. წ. ნატურალიზმი, არანაკლებ აშკარად ეძებს კავშირს რელიგიასთან, ვიდრე ჯემსის პრაგმატიზმი. ჯემსმა ჯერ კიდევ 1904 წელს გამოაქვეყნა წერილი სათაურით: „არსებობს თუ არა ცნობიერება?“, რომლიდანაც ამერიკული ფილოსოფიის ისტორიის ზოგიერთი მკვლევარი ათარიღებს დასაწყისს რეალიზმის ბრძოლისა იდეალიზმის წინააღმდეგ. თუ რას წარმოადგენს აღნიშნული რეალიზმი, რომელიც თითქოს ებრძოდა იდეალიზმს, ჩანს თუნდაც იქიდან, რომ არც ჯემსი და არც ერთი სხვა ზემოდასახელებული ავტორი არ მიმართავს მატერიალიზმს, როგორც იდეალიზმის სანინააღმდეგო ფილოსოფიას, პირიქით ყველა ისინი გულმოდგინედ ემიჯნებიან მატერიალიზმს და მიმართავენ ისეთ გაურკვეველ, ორაზროვან „იზმებს“, როგორცაა „რეალიზმი“, „კრიტიკული რეალიზმი“, „ნეორეალიზმი“ და სხვ. ცნობილია, რომ ფილოსოფიის ისტორიაში რეალიზმის სახელწოდება ნიღბავდა არაერთ ანტიმატერიალისტურ მიმართულებას.

რაციონალისტური იდეალიზმის წინააღმდეგ აღნიშნული ავტორების გალაშქრების შემდეგ, ის თავს ვერ სწევს ოცდაათიან წლებამდე, როგორც ინგლისში, ისე განსაკუთრებით, ამერიკაში. აღნიშნულ პერიოდში კი, როგორც ჩანს, მძიმე ეკონომიკურ კრიზისთან დაკავშირებით, ძველმა იდეალიზმმა კვლავ ასწია თავი და დაიჭრა შეტევითი პოზიცია. ამერიკაში გამოდის კოლექტიური შრომა სახელწოდებით: „თანამედროვე იდეალიზმი ამერიკაში“, რომელშიც მონაწილეობენ პალმერი, ლეიტონი, ჰოკინგი, ბრიტმენი, ურბანი და სხვ.

მართალია, ამ კრებულის სანინააღმდეგოდ გამოვიდნენ პრატი, მური, ვილსონი, სმარტი და სხვა, მაგრამ აღსანიშნავია, რომ ამჯერად მათს გამოსვლას უფრო შემრიგებლობითი ხასიათი ჰქონდა. მონინააღმდეგეებმა ერთი მეორე გაიგეს, მიხვდნენ, რომ მათ აქვთ საერთო ნიადაგი, რომ მათ აერთიანებს საერთო მიზანი: ბრძოლა მატერიალიზმის წინააღმდეგ. ამ ბრძოლის ნიშნით მიმდინარეობს შემდეგ ამერიკული ფილოსოფიის ძირითადი განვითარება.

II

თუ ჩვენ შევეცდებით გამოვჩახოთ მთავარი დამახასიათებელი ნიშანი თანამედროვე ამერიკული ფილოსოფიის გარეგნულად ეგზომ მრავალრიცხოვან მიმართულებას, ეს უნდა ვეძიოთ პრაგმატიზმში. თუმცა პრაგმატიზმი ემბრიონალურად ჩაისახა ინგლისში, ის ისე შეეგუა ამერიკულ სინამდვილეს, მიიღო ამერიკული იმპერიალიზმის ინტერესებისათვის იმდენად შესაფერი ფორმები,

რომ დღეს ამერიკული ფილოსოფიის თვალსაჩინო წარმომადგენლები თვლიან მას წმინდა ამერიკულ შემოქმედებად, ამერიკის წვლილად მსოფლიო ფილოსოფიურ აზროვნებაში. ასეთ შეფასებას აძლევენ პრაგმატიზმს არა მარტო მისი ტრადიციული წარმომადგენლები, არამედ ისინიც, ვინც წინად ებრძოდა მას და არც თვლიდა ღირსად ნამდვილი ფილოსოფიური მიმართულება რქმეოდა. მაგალითად, ცნობილი იდეალისტი ჰოკინგი თავის საგანგებო ლექციებში ამერიკულ ფილოსოფიურ აზროვნების განვითარების შესახებ (იხ. Hocking, „Lectures on Recent trends in American philosophy“) აღნიშნავს, რომ პრაგმატიზმი უნდა იყოს ის ნიადაგი, რომელიც გააერთმთლიანებს სპეციფიკურ ამერიკულ ფილოსოფიურ აზროვნებას.

მეორე ცნობილი ამერიკელი ფილოსოფოსი შელდონი ამბობს: „პროცესის ფილოსოფია (ასე უწოდებს ავტორი პრაგმატიზმს – პ. შ.)... გაიზარდა და დამნიფდა მხოლოდ ამ ქვეყანაში (ე. ი. ამერიკაში – პ. შ.)... პროცესის ფილოსოფია... თავისი სიღრმით და მნიშვნელობით ისევე მაღლა დგას, როგორც მისი მოქიშვე სისტემები – იდეალიზმი, სქოლასტიციზმი, მატერიალიზმი... მისი ნაყოფიერება აძლევს მას – სავსებით უნიკალური გზით, უპირატესობას ყველა მათ მიმართ“ (იხ. Sheldon, „America’s progressive Philosophy“, გვ. 2-3). არაა გასაკვირი, რომ შელდონი უპირისპირებს პრაგმატიზმს იდეალიზმსაც – ეს ერთგვარი ნილაბია, რამდენად იდეალიზმი პოპულარობით არ სარგებლობდა და არც სარგებლობს ფართო საზოგადოებრიობაში.

უ. კლაუსნერი სამართლიანად ხედავს პრაგმატიზმის ფესვებს კოლექტიურ კრებულში: „პერსონალური იდეალიზმი“, რომელიც გამოქვეყნდა ინგლისში 1902 წელს. ამ კრებულის მონაწილენი იყვნენ ოქსფორდის ფილოსოფიური საზოგადოების წევრები, რომელთა შორის უფრო თვალსაჩინონი იყვნენ შილერი და სტოუტი. თვით სახელწოდება კრებულისა ამჟღავნებს პრაგმატიზმის იდეალისტურ გენელოგიას, რამაც წინასწარ განსაზღვრა მისი შემდგომი განვითარების გზები. ყველაზე ადრე, ჯერ კიდევ იმ დროს, როცა რუსეთში ბერმანის ტიპის მომარქსისტო ინტელიგენტები გატაცებული იყვნენ პრაგმატიზმით, როგორც „უახლესი“ ფილოსოფიით (არსებითად ბოგდანოვის ემპირიომანიზმი პრაგმატიზმის ერთ-ერთი სახესხვაობაა) ლენინმა გენიალურად განსჭვრიტა მისი ნამდვილი ბუნება, როგორც ბურჟუაზიული იდეოლოგიის ერთ-ერთი გამოვლენისა, და თავის უკვდავ „მატერიალიზმში და ემპირიოკრიტიციზმში“ და გამანადგურებელი კრიტიკით გაუმასპინძლდა მას.

აღნიშნული კრებულის ავტორები ილაშქრებდნენ არა საზოგადოდ იდეალიზმის წინააღმდეგ, არამედ მისი აბსოლუტისტური ფორმის წინააღმდეგ, რომელშიაც, მათი აზრით, პიროვნებას, მის თავისუფალ ინიციატივას ადგილი არ რჩება. გასაგებია, რომ უკიდურესი ინდივიდუალიზმი, რომელიც წარმოშვა კაპიტალიზმის განვითარების იმპერიალისტურმა სტადიამ, ვერ ურიგდება ჰეგლიანურ-აბსოლუტისტური ტიპის ფილოსოფიას.

კრებულში მოთავსებულ წერილში „შეცდომის შესახებ“ სტოუტი აღნიშნავს: „როცა ჩვენ ვცდებით, მაშინ ის რაც არის არარეალური (ე. ი. შემცდარი – პ. შ.), სავსებით იმავე სახით არის მოცემული ჩვენს ცნობიერებაში, როგორც

ჩვენს ცნობიერებაში მოცემულია რეალური მაშინ, როცა ჩვენ გვაქვს ჭეშმარი-
ტი ცოდნა.

ავტორი ხაზს უსვამს, რომ ის, რაც გაურკვეველია, არ წარმოადგენს თვით
აზრის შინაარსს, არამედ ეკუთვნის აზრის „ინტენციას“, ე. ი. მიმართულებას,
ანუ უკეთ მიზანდასახულობას. შეცდომა მდგომარეობს ცნობიერების შინაარ-
სის და მისი ინტენციის შეუთანხმებლობაში. ამიტომ ჭეშმარიტება და შეცდომა
მიეკუთვნებიან სუბიექტის ინტერესებს.

კიდევ უფრო აშკარად გამოხატა პრაგმატიზმის პრინციპები შილერმა. მისი
აზრითაც, სამყარო შესდგება ცდისა და გამაერთიანებელ ანუ დამაკავშირებ-
ელ პრინციპებისაგან, ე. ი. სამყარო შესდგება სუბიექტის ცდისაგან. სამყარო
პლასტიკურია, ე. ი. იგი არის ის, რასაც ჩვენ მისგან ვქმნით. ყველა აქსიომა
დასაწყისში პოსტულატს წარმოადგენდა, თუმცა არა ყველა პოსტულატი იქცე-
ვა აქსიომად. პოსტულირება არის ფილოსოფიური, ე. ი. ხელოვნური პროცესი,
დაფუძნებული ადამიანის მოთხოვნილებებსა და ინტერესებზე. ამიტომ პოს-
ტულატებისა და აქსიომების ჭეშმარიტება დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორ
„მუშაობენ“ (ე. ი. თუ როგორ შედეგს იძლევიან) ისინი ცდის დროს. როგორც
ვხედავთ, პრაგმატიზმის ე. წ. ანტიიდეალისტური წარმოშობა მხოლოდ ლეგ-
ენდაა, რომელიც გამოგონილია იმისათვის, რათა უფრო ღრმად შეენიღბათ
იდეალიზმის ეს ახალი სახესხვაობა.

უფრო გარკვეული სახე მიიღო პრაგმატიზმმა ამერიკაში. მისი ვოლუნ-
ტარისტული პრაქტიციზმი შესანიშნავად ეგუებოდა ამერიკული ბურჟუაზიის
სწრაფვას. ერთ-ერთი პირველი ამერიკელი თვალსაჩინო პრაგმატიისტი დიუი
არც კი სცნობს საჭიროდ პრაგმატიზმის შენიღბვას ანტიმეტაფიზიკური სა-
მოსელით. იგი ჯერ კიდევ 1903 წელს აცალიბებს ე. წ. ინსტრუმენტალიზმის
პრინციპებს კოლექტიურ კრებულში „ლოგიკური თეორიის ნარკვევებში“. მს-
ჯელობა გამოცხადებულია ლოგიკის ცენტრალურ პრობლემად, ხოლო შე-
მეცნების აქტი განუყრელადაა დაკავშირებული სუბიექტურ მისწრაფებასთან,
შეფასებასთან და პრაქტიკასთან. რეალობა უნდა განისაზღვროს მხოლოდ
ცდის ტერმინებით; ობიექტურად დასაბუთებული ჭეშმარიტება არ არსებობს.
დიუისთან და ჯემსთან ერთად პრაგმატიზმის განვითარებას ამერიკაში ხელს
უწყობდა ჩ. პირსი. გამოდიოდნენ რა ერთი და იგივე ფილოსოფიური პრინცი-
პებიდან, სამივე ისინი ანვითარებდნენ პრაგმატიზმის სხვადასხვა მხარეს და
სხვადასხვა სოციალური მიზნებისთვის. პირსის შეხედულებით პრაგმატიზმის
მთავარი არე და მიზანი ლოგიკის სფეროშია – ის წარმოადგენს მეთოდს იდე-
ათა და წარმოდგენათა მკაფიოდ გადაქცევისათვის, დიუის მიხედვით – პრაგ-
მატიზმი ინსტრუმენტალურია, ე. ი. ის წარმოადგენს სასარგებლო ინსტრუ-
მენტს, იარაღს მოქმედებისათვის, ხოლო ჯემსისათვის კი პრაგმატიზმი უფრო
ფსიქოლოგიურ სფეროს მიეკუთვნება და ამდენად პირადი დაკმაყოფილების
საშუალებაა. თუ პირსი უმთავრესად ლოგიკურ და გნოსეოლოგიურ სფეროში
ტრიალებდა და საბოლოო ანგარიშში ბერკლისებურ სოლიპისიმს უახლოვდე-
ბოდა, ხოლო ჯემსი თავისი „ტრანსცენდენტალური პლურალიზმით“ „თავისე-
ბურ“ რელიგიას ასაბუთებდა, დიუი მიმართავს სოციალურ დემაგოგიას, რათა

ამ სფეროში შეასრულოს ამერიკული იმპერიალიზმის დაკვეთა.

რეაქცია პრაგმატიზმის წინააღმდეგ, რომელმაც თავი იჩინა XX საუკუნის პირველი ათწლეულის დამლევს, უმთავრესად გამონვეული იყო მისი აშკარა სუბიექტივისტური ტენდენციის გამომჟღავნებით, რაც აძნელებდა მის დაკავშირებას მეცნიერებასთან, კერძოდ ბუნებისმეტყველებასთან, ხოლო ასეთი დაკავშირება თუნდაც ხელოვნური, როგორც ნილაბი, მეტად სასურველი და საჭირო იყო ბურჟუაზიული იდეოლოგიისათვის. რა თქმა უნდა, პრაგმატიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში გაისმოდა ისეთი ადამიანების ხმებიც, რომლებიც გულახდილად იბრძოდნენ ნამდვილი მეცნიერების ინტერესებისათვის (მაგ. სელარსი), მაგრამ ისინი ამინდს ვერ ქმნიდნენ. ე. წ. „ექვსი რეალისტის პროგრამას და პირველ პლატფორმას“, რომელიც გამოქვეყნდა ამერიკაში 1910 წელს (პერი, მონტეგუ, სპოუდონგი და სხვ.), ორი წლის შემდეგ მოჰყვა იმავე ავტორთა კოლექტიური კრებული: „ნეორეალიზმი“, მაგრამ ეს „რეალიზმი“ იყო მეტად თავისებური. ფორმალურად ის განზე სტოვებდა ფილოსოფიის ძირითად საკითხს ყოფიერების და აზროვნების, მატერიის და სულის ურთიერთობის შესახებ, ფაქტიურად კი სწყვეტდა ამ საკითხს არათანმიმდევრულ იდეალიზმის საფუძველზე. მეტად უცნაური იყო ეს გადაწყვეტა: ნეორეალიზმის მიხედვით შემეცნების მომენტში შესაცნობი ობიექტი და შემეცნებელი სუბიექტი ერთი და იგივეა, ე. ი. შესაცნობი ობიექტი მთლიანად ხდება ცნობიერების შინაარსი. ეს იყო ცდა სუბიექტური იდეალიზმის ობიექტივაციისა პოზიტივიზმის საფუძველზე, მაგრამ თუ რა უნდა გამოსულიყო ამისგან, ჩანს თუნდაც იქიდან, რომ ერთერთმა ამერიკელმა ფილოსოფოსმა (ლოჯჯომ) გესლიანად შენიშნა, რომ ნეორეალისტები ბერკლესანურ „რეალიზმის“ წრეში ტრიალებენო. ნეორეალიზმის იდეალისტურ ბუნებას მოწმობს აგრეთვე ის ფაქტი, რომ ინგლისელ ნეორეალისტთა ჯგუფში შედიოდნენ ბერტრან რესელი და უაიტჰედი.

ოციან წლებში ნამონეულ „ახალ ფილოსოფიურ სკოლას, ე. წ. კრიტიკული რეალიზმის სახელწოდებით, ფაქტიურად არ შეუცვლია ვითარება, რადგან ამ სკოლასაც არაფერი ჰქონდა საერთო ნამდვილად მეცნიერულ, მატერიალისტურ ფილოსოფიასთან.

აღსანიშნავია, რომ ყველა დასახელებულ მიმართულებას აერთიანებს პოზიტივიზმი, რაც მათ ვითომ მეცნიერულ ხასიათს აძლევს. ეს იმას როდი ნიშნავს, თითქოს გაქრა იდეალიზმის სხვა ფორმები, ბურჟუაზიული იდეოლოგია ყოველთვის მიმართავდა შენიღბვის მრავალ ფორმას, მაგრამ XX საუკუნის ამერიკული ფილოსოფიის მთავარ დამახასიათებელ თვისებად მაინც რჩება „ანტიმეტაფიზიკურობა“, მეტაფიზიკასთან ბრძოლის სახით ბრძოლა უმთავრესად მატერიალიზმის წინააღმდეგ (თვალის ასახვევად – ბრძოლა ნაციონალისტური იდეალიზმის წინააღმდეგაც) ფილოსოფიისა და მეცნიერების „სინთეზი“. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ყველაზე მძლავრი, ამერიკული იმპერიალიზმის ინტერესებთან ყველაზე შეგუებული აღმოჩნდა პრაგმატიზმი, რომელიც დღეს კვლავ გაბატონებულ მიმართულებად უნდა ჩაითვალოს ჩრდილო ამერიკის შეერთებულ შტატებში. ამის დასადასტურებლად მოვიყვან რამდენიმე ფაქტს, უკანასკნელი პერიოდის ამერიკულ ფილოსოფიურ ლიტერატურიდან. ჰოერლე, მაგალითად,

ამტიციებს, რომ ფილოსოფოსობა, არის სპონტანური აქტივობა სამყაროს, როგორც მთელის მიმართ, ფილოსოფიური მეთოდი კი სხვადასხვა შეხედულებათა აწონ-დანონვა საკუთარი გამოცდილების საფუძველზე. ჭეშმარიტება – არა ობიექტურად დემონსტრაციულია, არამედ მხოლოდ სარწმუნო – იგი არსებითად რწმენაა. რწმენა ცოდნაა, როცა მას თვალსაჩინობა ახლავს, ის რელიგიაა, როცა თვალსაჩინობა არ ახლავს (იხ. Ducasse, „Philosophy as a science“, გვ. 14). დ რ ე პ ე რ ი აღიარებს, რომ ჭეშმარიტება ცნობიერების სფეროშია, მისი კრიტერიუმი მხოლოდ ის, თუ როგორ მუშაობს პრაქტიკაში და რამდენად გასაგებია (იხ. Draper, „What is the truth“, გვ. 5, 19). აქსიომების ან პოსტულატების შერჩევა ნებაყოფლობითია, არც ერთ გამოსავალ პრინციპს ან შეხედულებას არ შეიძლება მიენიჭოს უპირატესობა; თუ რომელ მათგანს მივიღებთ, ეს დამოკიდებულია ჩვენს ინსტიქტსა და ემოციებზე (იქვე, გვ. 30). შემეცნება დამოკიდებულია სუბიექტის საკუთარ ცდაზე და დაკვირვებაზე, ამიტომ შემეცნებაში პერსონალური მომენტი შედის, როგორც თანასწორუფლებიანი ელემენტი. ამის გამო ჩვეულებრივ სამ ელემენტს: სივრცეს, დროს, მატერიას უნდა დაემატოს მეოთხე – „მე“ (გვ. 37, 65). საბოლოო ანგარიშში ჭეშმარიტება დამოკიდებულია თვალსაზრისზე – პტოლომეის სისტემა ჭეშმარიტია, როცა ის გაგებული და მიღებულია სუბიექტის მიერ (გვ. 86-87). ე. ი. თუ ბურჟუაზიის ინტერესებს შეეფერება, შეიძლება გაზიარებულ იქნას ყოველგვარი მოძველებული და ფანტასტიური შეხედულება.

ერთ-ერთი „ორიგინალური“ ამერიკელი ფილოსოფოსი, სმიტი, თავის წიგნში „ფილოსოფიური გზა ცხოვრებისა ამერიკაში“ ვულგარულად გადმოგვცემს პრაგმატიზმის ნამდვილ ბუნებას და მიზანს. „არ არსებობს ფილოსოფია, ამბობს ის თავისი წიგნის პირველ გვერდშივე, არსებობენ მხოლოდ ფილოსოფოსები და მათი ფილოსოფიები. ყველა ფილოსოფოსთა, როგორც ძველთა, ისე თანამედროვეთა, თვისება არის ის, რომ ყველა ისინი წარმოადგენენ სიცოცხლესთან შეხვედრის გზებს“ (იხ. T. V. Smith, „The Philosophic way of life in America“, გვ. 1). მისი აზრით, იდეები არიან მხოლოდ ინსტრუმენტები შეგუებისთვის (გვ. 3). თავის „ფილოსოფიის“ მიზანს, ეს ახირებული ავტორი, ამჟღავნებს იმით, რომ „ამერიკულ გზას ცხოვრებისას“, ე. ი. მის იმპერიალისტურ სახელმწიფო წყობას, მის კორუმპირებულ სასამართლოს, მის რეაქციულ სენატსა და კონგრესს განხორციელებულ იდეალად აცხადებს.

ა. ვილსონი წიგნში დამახასიათებელი სათაურით: „ცხოვრებასთან ანგარიშგანვიით“ („Reckoning with life“), რომელშიაც ის ატარებს ბერკლენურ გნოსეოლოგიურ პრინციპებს, აღნიშნავს, რომ ფიზიკური ობიექტები წარმოადგენენ ღირებულებებს ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით, ან, სხვანაირად რომ ვთქვათ, სამყარო, რომელიც იქმნება ჩვენს წარმოდგენაში, იმდენადვე არის ჩვენი ინტერესის პროდუქტი, რამდენადაც ის პროდუქტია ჩვენი შემეცნებითი უნარისა, ე. ი. ძირს ობიექტური სამყარო და მისი კანონზომიერება, ძირს მათი ამსახველი მეცნიერება, ოღონდ რაიმე სოფისტური ხერხებით და ხრიკებით დასაბუთებული“ და დაცული იქნას იმპერიალისტური ბურჟუაზიის ინტერესები.

ჰერბერტ მიულერი (იხ. მისი წიგნი „მეცნიერება და კრიტიციზმი“) აშკარა

პრაგმატიკულ პრინციპებს ატარებს, თუმცა თავის თავს ჰუმანისტს უწოდებს (ჰუმანისტს უწოდებდა თავის თავს პრაგმატიზმის ერთ-ერთი მამამთავარი შილერიც). ის ამტკიცებს, რომ თანამედროვე აზროვნების (იგულისხმება, ალბათ, ამერიკული აზროვნება, – პ. შ.) უმთავრეს მონაპოვარს წარმოადგენს ფუნქციონალიზმის დამკვიდრება მატერიალიზმის მაგიერ და რელატივიზმისა – აბსოლუტიზმის მაგიერ.

ცნობილი ფილოსოფოსი ოტო უფრო კატეგორიულად და ვულგარულად მოითხოვს, რომ დარჩეს მხოლოდ „ცხოვრების ფილოსოფია“ და განიდეგნოს როგორც ონტოლოგია, ისე გნოსეოლოგიაც.

პრაგმატიზმის ერთ-ერთმა „პატრიარქმა“ დიუიმ რამდენიმე წლის წინათ გამოაქვეყნა სქელტანიანი წიგნი: „ადამიანის პრობლემა“. იმპერიალიზმის ეს ერთგული მსახური ამ წიგნში ცდილობს პრაგმატიზმის პრინციპები გამოიყენოს სოციალური დემაგოგიისათვის. გამოდის რა თავისი ძველი პრაგმატიკული „საგანმანათლებლო“ პრინციპებიდან, ე. ი. განათლება არის „განსაკუთრებული საშუალება, რომლითაც ხორციელდება კავშირი ცოდნასა და ღირებულებებს შორის, რომლებიც აქტუალურად მუშაობენ“ (იხ. Dewey, „The problem of man“, გვ. 143), ავტორი ჩემულობს დაასაბუთოს „მეცნიერული მეთოდი“ თანამედროვე სოციოლოგიაში. „თანამედროობის მრავალი განსაკუთრებული ბოროტებათაგანი გამონვეულია კვლევისა და შემონების იმ მეთოდის არაბალანსირებული და ცალმხრივ გამოყენებასთან, რომელიც (კვლევისა და შემონების მეთოდი, – პ. შ.) ქმნის ყოველივე იმას, რასაც უფლება აქვს სახელწოდებაზე „მეცნიერება“ (იქვე, გვ. 11). დიუი ჩივის, რომ ასეთი კვლევისა და ექსპერიმენტის მეთოდი არ არის გამოყენებული თუნდაც მცირედი სისრულის საზოგადოებრივ დაწესებულებებისა და პროცესების მიმართ, საზოგადოებრივი მიზნებისა და ღირებულებების განსაზღვრისათვის. ავტორი ცდილობს პოზიტივიზმი გადაიტანოს სოციოლოგიაშიც, სადაც ეს პოზიტივიზმი უფრო მახინჯ ფორმას ღებულობს, ვიდრე საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა სფეროში. რათა მიჩქმალოს იმპერიალისტური ამერიკის სოციალურ ბოროტებათა ნამდვილი წყარო, დიუი ცდილობს მიანეროს ეს ბოროტებანი იმ გარემოებას, რომ მეცნიერულმა და ტექნოლოგიურმა პროგრესმა გაუსწრო სოციალურ დაწესებულებათა პროგრესს. „აქ, და არა მეცნიერებაში... უნდა ვეძიოთ მატერიალიზმი, როგორც ჰუმანიზმის მტერი, აქ და არა სადმე სხვაგან უნდა წარიმართოს შეტევა მატერიალიზმის წინააღმდეგ“, ისტერიულად გაიძახის იგი. იმპერიალისტური ბურჟუაზიის ეს ნაცადი იდეოლოგიური მეომარი კარგად გრძნობს, თუ რამდენად საშიშია ბურჟუაზიისთვის ერთადერთი ნამდვილად მეცნიერული მარქსისტული სოციოლოგია, – ისტორიული მატერიალიზმი, რომელიც თუმცა განიხილავს საზოგადოებრივ განვითარებას, როგორც „ბუნებრივ ისტორიულ პროცესს“, მაგრამ მისი განვითარების კანონზომიერების სპეციფიკურობის მიხედვით იყენებს მატერიალისტურ-დიალექტიკურ მეთოდს. ამიტომ დიუი ცდილობს თანამედროვე ბურჟუაზიულ ბუნებისმეტყველებაში გაბატონებული პოზიტივიზმი უცვლელად გადაიტანოს საზოგადოებრივ მეცნიერებაში. მისი აზრით, „უნდა გაქრეს ყოველგვარი საფუძველი იმ შეხედულებისა, თითქოს

მორალური მიზნებიც არ განისაზღვრება „ობიექტურ“ ფაქტებით იმავე სახით, როგორც ტექნოლოგიური მიზნები“ (იქვე, გვ. 15). დიუი მოითხოვს, რომ მორალური განისაზღვრებოდეს მეცნიერებით (რა თქმა უნდა, იგულისხმება პრაგმატისტული, ე. ი. ბურჟუაზიულ-პოზიტივისტური მეცნიერება) და სოციალური პროგრესი წარიმართებოდეს თანამედროვე იმპერიალისტური სახელმწიფოებრივი აპარატის კონტროლით. დიუის დემაგოგია საზოგადოებრივი მორალის გაუმჯობესების შესახებ, სოციალური პროგრესის შესახებ უფრო საზიანოა და უფრო საშიშია, ვიდრე, აშკარა იმპერიალისტური თეორია, ვინაიდან ამ დემაგოგიის მიზანია მიაძინოს მშრომელი მასების სიფხიზლე და იმავე დროს შთააგონოს ხელისუფლებას ისეთი ცვლილებები, რომლებიც ფაქტიურად განამტკიცებენ იმპერიალიზმის პოზიციას, მოჩვენებით კი მოატყუებენ ფართო მასებს. ეტყობა, რომ ამ თავის იდეოლოგიურ ვეტერანს ბურჟუაზიამ მისცა სოციალური დაკვეთა დააცხროს მასების რევოლუციური სწრაფვა მორალის სრულქმნასა და განათლების რეფორმაზე ლაყობით. აღსანიშნავია, რომ დიუი გააფთრებით მოითხოვს განათლების კლასიკური პრინციპების გაუქმებას და წმინდა პრაქტიციზმში დამყარებული პროგრამის შემოღებას.

III

შემოქმედებით უნარს მოკლებული, ლპობადი თანამედროვე ბურჟუაზია მიმართავს წარსულს და ცდილობს გამოიყენოს, თავის მიზნებს შეუგუოს ის იდეოლოგიური საჭურველი, რომელიც შეიქმნა ბნელით მოცულ შუასაუკუნეებში და რომლითაც ხელმძღვანელობდა საზარელი ინკვიზიცია. თანამედროვე ამერიკაში (და არა მხოლოდ ამერიკაში, არამედ სხვა ბურჟუაზიულ ქვეყნებშიც) აშკარად ანახლებენ სქოლასტიკას, კერძოდ თომა აკვინელის მოძღვრებას. ნეოთომიზმი შეიძლება ჩაითვალოს არა მხოლოდ დამოუკიდებელ, არამედ ერთ-ერთ ნამყვან ფილოსოფიურ მიმართულებად. ამ მხრივ დამახასიათებელია თომა აკვინელის თხზულებათა მრავალი ახალი გამოცემა. ერთ-ერთი ასეთი გამოცემის რედაქტორი პროფესორი პეჯისი თავის ვრცელ შესავალ წერილში აღნიშნავს, რომ ჭეშმარიტება უნდა ვეძიოთ აკვინელის ნაწერებში, ხოლო გამოცემის რეცენზენტი ხაზს უსვამს, რომ აკვინელი უფრო უმართებულოდ მიეცა მივიწყებას, ვიდრე არისტოტელე, რომელიც ხელმეორედ აღმოაჩინეს ორი ათასი წლის შემდეგო (იხ. „Journal of Philosophy“, 1945 წ. დეკემბერი, გვ. 722).

რეინჰარტი 1944 წელს აქვეყნებს შრომას „რეალისტური ფილოსოფია“, რომელშიაც ცდილობს განაახლოს თომა აკვინელის ფილოსოფიის (უკეთ რომ ვთქვათ სქოლასტიკის) პრინციპები. ავტორი უდაოდ თვლის, რომ დემონსტრაცია ღმერთის არსებობისა, განსხვავებით ღმერთის არსების (essence) წარმოდგენისა ანუ გაგებისა მოცემულია აკვინელის „ხუთი გზის“ მეოხებით. არსება ანუ რაობა ღმერთისა შეიძლება შეცნობილი იქნას მხოლოდ ნეგატიური გზით, ე. ი. იმის აღნიშვნით, რაც ღმერთი არ არის (ამ ე. წ. უარყოფითი თეოლოგიის აღორძინება იმპერიალისტურ ამერიკაში ერთხელ კიდევ მონშობს იმ უცნაური შეხედულების მცდარობას, თითქოს ფსევდო-არეოპაგელის უარყოფ-

ითი თეოლოგია ყოფილიყო იდეოლოგიური საწყისი ადრინდელ აღმოსავლურ, კერძოდ ქართულ რენესანსისა).

რეინჰარტი ცდილობს თავისი ნეოსქოლასტიური ფილოსოფიით გადაწყვიტოს როგორც მეტაფიზიკის, ისე ეთიკის, პოლიტიკის და ეკონომიკის პრობლემები.

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ვილაც ჯონ დ ა ფ მ ა გამოაქვეყნა წიგნი სათაურით: „პოეზიის ფილოსოფია აშენებული თომისტურ პრინციპებზე“. მისი აზრით, ხელოვნება, კერძოდ პოეზია უნდა ეყრდნობოდეს ინტელექტს, „მსოფლიო გონების წესების კომპლექსთან“ სრული შესაბამისობით. რაც უფრო ვცილდებით გრძნობად რეალობას, მით უფრო ვმალდებით ნამდვილი მშვენიერების იერარქიაში. პოეტმა სისტემატურად უნდა ეძიოს სიტყვები ლექსიკონში, რათა სწორად გამოხატოს აზრები, სიტყვის ჟღერადობას თითქმის არა აქვს მნიშვნელობა ლექსის ანუ პოემის ღირებულებისთვის. ავტორის ეს სქოლასტიკური კონცეფცია ხელოვნებისა, დამახასიათებელია იმ მხრივაც, რომ თანამედროვე ბურჟუაზიული იდეოლოგია არ სჯერდება და ვერც დასჯერდება მხოლოდ ფორმალისტურ ხელოვნებას, რომ მას სჭირია აგრეთვე ისეთი ხელოვნება, რომელიც დიდაქტიკურად დაასაბუთებს მის მიზნებს და მისწრაფებებს. თომა აკვინელის გამოყენება ხელოვნების სფეროშიაც არაა გასაკვირი, რამდენად თანამედროვე იმპერიალისტური ბურჟუაზიის შემოქმედებითი პოტენცია იმდენად დაცემულია, რომ რაიმე ახალის, ორიგინალურის შექმნა მას არ შეუძლია. ნეოთომიზმის აღორძინება მაჩვენებელია იმ საერთო შემობრუნებისა ფილოსოფიისა და რელიგიის შერიგებისაკენ, რაც დამახასიათებელია დასავლეთის ყველა კაპიტალისტური ქვეყნისათვის, განსაკუთრებით კი ამერიკისა და ინგლისისათვის.

ჰერბერტ დინგლი წიგნში „მეცნიერება და რელიგია“ ოცნებობს შუასაუკუნეებზე, როცა „დუალიზმი არ ანუხებდა ადამიანებს, რომელთაც კმაყოფილებით შეეძლოთ ყველაფერი მოეთავსებიათ თეოლოგიურ სისტემაში...“ ავტორი ჩივის, რომ „აზროვნების ამ მარტივ კავშირში რენესანსთან ერთად შემოიჭრა თანამედროვე მეცნიერების უთანხმოების კილო“. მისი აზრით, ისევ მოვა დრო, როცა „ცდის მასალა არსებითად ჰომოგენური გახდება“, ე. ი. მატერიალური რეალობა ღვთაებრივ ემანაციად იქნება გამცხადებული, მანამ კი ურჩევს თეოლოგებს მოითმინონ რელიგიის გვერდით მეცნიერება. ცნობილი იდეალისტი ჰოკინგი 1945 წ. აქვეყნებს წიგნს „მეცნიერება და ღმერთის იდეა“. ავტორი ატარებს მოდიფიცირებულ ნეოპლატონიკურ იდეას. მეცნიერება და რელიგია უნდა შერიგდნენ, მაგრამ არა მათი სფეროების გაყოფის გზით, როგორც ამას კანტი ცდილობდა, არამედ თვით ბუნება უნდა განვიხილოთ, როგორც ღმერთის ქმნილება, რომელშიაც ღმერთის მიერ იმთავითვე დამყარებულია მტკიცე წესები და სრულიად არ არის საჭირო ღმერთის მუდმივი ჩარევა. განა ეს არ მოგვაგონებს „ეკლესიის მამების“ („ნეტარი“ ავგუსტინესი და სხვ.) ფილოსოფიურ შემოქმედებას?

ფილოსოფიის, მეცნიერების და რელიგიის შერიგების მთელ რიგ ვულგარულ ცდებთან ერთად, როგორიცაა მაგ., ვილაც ფერეს წიგნი „რწმენა და გონება“ (სადაც ავტორი ამტკიცებს, რომ სამივეს – ფილოსოფიას, მეცნიერებასა

და რელიგიას – შეაქვს თავისი წვლილი მთლიან ჭეშმარიტების შექმნაში), ჩვენ ვხვდებით უფრო ამკარა ცდას თვით რელიგიის „ფილოსოფიური“ დასაბუთებისა. ჰარტმორნი თავის წიგნში სათაურით: „იდეალური ცოდნა განსაზღვრავს რეალობას“ გვარწმუნებს, რომ იძლევა იდეალიზმის ახალ სახეს, თუმცა სინამდვილეში მისი ფილოსოფია წმინდა წყლის ბერკლეანიზმია. „ჩვენი დოქტრინა არ გულისხმობს, რომ შემეცნება ობიექტი მხოლოდ იდეა არის. იდეა არის მნიშვნელობა, ხოლო მნიშვნელობა თავისთავად არ ნიშნავს. რეალობა არის ის, რაც მოცემულია ღმერთის წარმოდგენაში, არის შინაარსი მისი ცნობიერებისა, მაგრამ ის, რაც არის მოცემული არ არის სწორედ მოცემულობა თავის თავად, არ არის უბრალო მდგომარეობა ან ზედსართავი ღვთაებრივი სუბიექტის ანუ სუბსტანციისა, არამედ ინდივიდუალური საგნების სამყარო, სხვა რამ, თუმცა არა განცალკევებული იმისაგან, რაც მოცემულია ღმერთისთვის.“ მართალია, ამ ინდივიდუალური საგნების ყოფიერება მდგომარეობს სწორედ იმაში, რომ ისინი იმყოფებიან ღმერთის წარმოდგენაში, მაგრამ ეს ხომ მათი ყოფნაა ღმერთის წარმოდგენაში და ამიტომ მათი ყოფიერება, ეს ბოღვა ერთგვარად დამახასიათებელია თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიისათვის, რომელიც გრძნობს, რომ ბერკლეანიზმი ყველაზე უფრო მისაღები ფილოსოფიური საფუძველია რელიგიისათვის. მრავალი მონოგრაფია ბერკლის შესახებ როგორც ინგლისში და ამერიკაში, ისე საფრანგეთში ეძღვნება იმას, რათა ბერკლის ფილოსოფიას მიეცეს ობიექტიურ-იდეალისტური ინტერპრეტაცია, მაგრამ ლენინმა, ჯერ კიდევ 40 წლის უკან, გენიალურად გაარკვია, რომ ამგვარი ცდა უიშელოა. აღსანიშნავია, სხვათა შორის, გატაცება ბერკლის თხზულებათა გამოცემებით დასავლეთის ბურჟუაზიულ ქვეყნებში. „უკან ბერკლისაკენ და თომა აკვინელისაკენ“, ასეთია ერთ-ერთი „მონინავე“ ლოზუნგი გახრწნის პროცესში მყოფი თანამედროვე, ბურჟუაზიული იდეოლოგიისა.

რელიგიის ფილოსოფიური „დასაბუთების“ ცდა დამახასიათებელია არამარტო ამერიკისათვის. უამრავი სტატიები და მონოგრაფიები ეძღვნება ამ საკითხს ინგლისშიაც. მაგ., უ. ბროუნი სპეციალურ წიგნს უძღვნის იმის დასაბუთებას, რომ არსებობს პერსონალური ღმერთი, თუმცა ამავე დროს მორცხვად დასძენს, რომ მისი პერსონალობა თავისებური სახისააო (იხ. W. Braum, „Personalit and religion“, London, 1945). უები წიგნში „რელიგიური ცდა“ ცდილობს მიანიჭოს რელიგიას „მეცნიერული“ სახე. ამისათვის მას შემოაქვს „ინტელექტუალური ცდის“ ცნება, რომელშიაც ღმერთი გვევლინება ისევე, როგორც გრძნობითი სამყარო სენსუალურ ცდაში. გასაკვირია მხოლოდ, თუ რატომ მალავს ავტორი, რომ ის ნეოპლატონიკური მისტიციზმის ალორძინებას ეწევა? ყოველივე ეს მოწმობს ბურჟუაზიული იდეოლოგიის დეკადანსს არამხოლოდ შინაარსის, მიზანდასახულობის მხრივ, არამედ ინტელექტუალური პოტენციის მხრივაც. ლენინმა გენიალურად განსაზღვრა, რომ იდეალიზმი არის გზა ხუცობისაკენ. აქედან გამომდინარეობს, რომ ძველი ბურჟუაზიული იდეალისტური ფილოსოფიური სისტემებიც საბოლოო ანგარიშში რელიგიას ემსახურებოდნენ, მაგრამ მათ არ ახასიათებდა გარეგნულად მაინც ის პრიმიტივიზმი, ის ვულგარიზმი და უხეშობა, რაც დამახასიათებელია თანამედროვე ბურჟუაზიული

აზროვნებისათვის.

ვულგარიზმის და პრიმიტივიზმის მაგალითს წარმოადგენს ვილაც უორნერ ალლანის ნიგნი სათაურით „დროის გარეშე არსებული მომენტი“, რომელიც ახლახან გამოვიდა ინგლისში. ნიგნის სათაურთან ერთად დამახასიათებელია თვით ავტორის ვინაობა – მოხელე, ღვინოების ექსპერტი და ინფორმაციის სამინისტროს ყოფილი დეტექტიური რომანების ავტორი. ცხოვრობდა კაცი „მშვიდობიანად“ ორმოცდაათი წლის ასაკამდე, „პატიოსნად“ ემსახურებოდა ინგლისურ დაზვერვას, რედაქტორობდა, ლიტერატორობდა და უცებ, სწორედ ორმოცდაათი წლის ასაკში მას სასწაულებრივ ენვია სულიერი, სპირიტიული ილუმინაცია, როგორც დამაბრმავებელი სინათლე, როგორც პავლე მოციქულის ხილვა დამასკის გზაზე, როგორც ნეტარ ავგუსტინეს სულიერი ილუმინაციები და სხვ. ამის შემდეგ, რა თქმა უნდა, ის შეუდგა, სათანადო ტრაქტატების წერას, რომლებიც დაფუძნებულია „მის პირად ცდაზე“. აღნიშნული ნიგნი წარმოადგენს ერთ-ერთ ასეთ ტრაქტატს – მისტიციზმის ფილოსოფიას და ფსიქოლოგიას. ავტორი ამტკიცებს, რომ სავსებით შესაძლებელია ღმერთის ხილვა, მხოლოდ ამისათვის საჭიროა ცდის ფსიქოლოგიურ საფეხურიდან ამაღლდე სპირიტუალურ საფეხურამდე. სიზმრებს უფრო სერიოზულად უნდა შევხედოთ და მაშინ აღმოჩნდება, რომ ისინი გარკვეული წინასწარი ნიშნები არიან, ამ გზით თურმე თვითონ ავტორს გაუხსნია ბევრი საკუთარი სიზმრის აზრი და სხვ. ამაზე უფრო შორს თუ წავა ბურჟუაზიული იდეოლოგიის დეკადანსი?

იდეალიზმის და რელიგიის „მეცნიერული“ დასაბუთების ცდის თვალსაზრისით დამახასიათებელია ცნობილი ინგლისელი ასტრონომის, ჯინსის ახლახან გამოსული პატარა ნიგნი „ასტრონომიული ჰორიზონტი“, სადაც ავტორი ამტკიცებს, რომ კოსმოსი ბოლოვადია და საერთო ჯამში მიკრო ნაწილაკებისა – ფოტონებისა, ელექტრონებისა და სხვ., მთელს უნივერსუმში უნდა შეადგენდეს დაახლოებით რიცხვს 10^{79} . განა ეს „მეცნიერული“ მისტიკა არ ამჟღავნებს ბურჟუაზიულ თუნდაც „ზუსტ“ მეცნიერების პარტიულობას?

თუ ნეოთომიზმის აღორძინება მოასწავებს საერთოდ რელიგიისათვის „ფილოსოფიური საფუძვლის“ ძიებას, კერძოდ უნდა აღინიშნოს კათოლიციზმის ცდა დაიბრუნოს ის საოცნებო გაბატონებული პოზიცია, როგორც მას შუა საუკუნეებში ჰქონდა. ამ მხრივ ყურადღების ღირსია იტალიაში 1946 წელს გამოსული Frederico Sciasa-ს ნიგნი: „ღმერთისა და რელიგიის პრობლემა აქტუალიზმის ფილოსოფიასთან დაკავშირებით“. ამერიკის იმპერიალიზმის მიერ ზურგგამაგრებული იტალიური ფაშიზმის მიმალული ავაზაკები თამამად სწევნ თავს მაღლა და შეტევაზედაც გადადიან. Sciasa არის ფაშისტ-ფილოსოფოსის ჯიოვანი ჯენტილეს ე. წ. აქტუალისტური ფილოსოფიის წარმომადგენელი. თავის შეხედულებას ავტორი გამოხატავს ბუნდოვანი ტერმინით „ქრისტიანული სპირიტუალიზმი“, რაც არსებითად რომაულ კათოლიციზმს ნიშნავს. წინასიტყვაობაში ის გულახდილად გვპირდება წარმოადგინოს „პანორამული სურათი ღმერთისა და რელიგიის პრობლემისა თანამედროვე ფილოსოფიაში“ (იხ. „Journal of Philosophy“, 1947 წ. აპრილი, გვ. 221). ფილოსოფიურ სამოსელში ავტორი იძლევა რომაული ეკლესიის აპოლოგიას. ის მოითხოვს, რომ გადაწყდეს ძველი კონფლიქტი გონებასა და რწმენას შორის, ხოლო ამისათვის, მისი აზრით, საჭ-

იროა რაციონალისტური სქოლასტიციზმი გახადოთ მისაღები თანამედროვე სულიერი განწყობილებისათვის. ამ მიზნის მისაღწევ მთავარ პირობად, ავტორი თვლის „რელიგიურ რენესანსს“, ურომლისოდ ყოველგვარი მსჯელობა „ეკონომიკური, პოლიტიკური, მორალური და ფილოსოფიური რეკონსტრუქციის“ შესახებ ცარიელ სიტყვად რჩება. ცნობილია, რომ ახალი დროის ცივილიზაცია – მეცნიერება და კულტურა აშენდა ანტირელიგიური, ანტისქოლასტიკური რენესანსის საფუძვლებზე. ახლა კი ხრწნადი ბურჟუაზიული იდეოლოგიის წარმომადგენლები მოითხოვენ უკან დაბრუნებას შუა საუკუნეების ბნელეთისაკენ „რელიგიური რენესანსის“ საშუალებით. როგორც იტყვიან, კომენტარი ზედმეტია.

ჯერ კიდევ ომის დროს ნიუ-იორკის ეპისკოპოსი სპელმანი მოგზაურობდა იტალიაში, და არა ერთი მოლაპარაკება ჰქონდა რომის პაპთან ვატიკანში. შემდეგში გამოიკვია, რომ ეს დაკავშირებულია კათოლიციზმის საერთო გააქტივებასთან ჩრდილო ამერიკის შეერთებულ შტატებში, სადაც, ცნობილი ისტორიული პირობების გამო, წინათ კათოლიციზმს არც ისე მნიშვნელოვანი პოზიცია ეჭირა. ამერიკული კათოლიციზმი ისევე, როგორც ეს საზოგადოდ სჩვევია ამ აგრესიულ-რეაქციულ კლერიკალურ ორგანიზაციას, ყველაზე უფრო დაინტერესებულია ომის შემდგომი სოციალ-პოლიტიკური პრობლემებით და არსებითად მოითხოვს, მსგავსად შუა საუკუნეებისა, პოლიტიკის დამორჩილებას რელიგიისადმი.

„ამერიკული კათოლიკური ფილოსოფიური ასოციაცია“ საკმაოდ გავლენიანი ორგანიზაცია გახდა. ის უშვებს თავის პერიოდულ ორგანოს („Proceeding of the American Catholie philosophical assotiation“), რომელიც ეხება თანამედროვეობის აქტუალურ პრობლემებს. მაგ., XIX ტომში მოთავსებულ სტატიათა უმრავლესობა მოითხოვს, რათა ომის შემდგომი პრობლემების გადანყვეტისას ფუნდამენტალური მნიშვნელობა მიენიჭოს რელიგიას, და რაც შეიძლება შესუსტდეს საერო სული თანამედროვეობის პოლიტიკისა. უსარგებლოდ არის აღიარებული ყოველგვარი გეგმიანობა მომავალში, რომელიც არ უნევს ანგარიშს „აღამიანთა აქტივობის ღვთაებრივ წარმართვას“. აღსანიშნავია, რომ კათოლიკური ავტორები ილაშქრებენ „გაკოტრებულ პრაგმატიზმის“ წინააღმდეგ, „მეცნიერების წინაშე პოზიტივისტური მუხლმოდრეკის“ წინააღმდეგ. ამ შუა საუკუნოებრივი კლერიკალური რეაქციის მოციქულებს ზედმეტად მიაჩნიათ იდეალიზმის მეცნიერული შენიღბვა, ისინი მოითხოვენ რელიგიური იდეოლოგიის პირდაპირ გაბატონებას. ვილაც გუსტაფ გუსტაფსონი ამერიკის კათოლიკური უნივერსიტეტიდან თავის მონოგრაფიაში თომა აკვინელის შესახებ პირდაპირ აღნიშნავს, რომ აკვინელის ფილოსოფია შეიცავს „საბოლოო ჭეშმარიტებას“. დამახასიათებელია ამერიკული ლიბერალიზმისათვის, რომ მისი ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელი ცნობილი ფილოსოფოსი რალფ პერი იღებს მონაწილეობას აღნიშნულ კათოლიკურ ორგანოში. ის ცდილობს გაამართლოს თავისი ნაბიჯი იმით, რომ ვითომც „სხვადასხვა ფილოსოფიათა კონკურენციის დროს, როცა ყველა მათგანი ცდილობს გახდეს ერთადერთი ბაზისი დემოკრატიისა, ვერც ერთი ვერ გაიმარჯვებს, ხოლო დემოკრატია წააგებსო“. ზედმეტია ლაპარაკი იმ „დემოკრატიის“ ბუნებაზე, რომლის საფუძველი უნდა შემუშავდეს კათო-

ლიკ-რეაქციონერებთან „კოოპერაციის“ გზით, როგორც ეს რ. პერის განუზრახავს.

IV

სანამ გადავიდოდე თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის „მეცნიერული“ ნიღბის გარჩევაზე, ორიოდ სიტყვით შევეხები ერთ მეტად მოდურ „უახლოეს“ მოვლენას დეკადენტურ ბურჟუაზიულ აზროვნებაში. ეს არის ე. წ. ეგზისტენციალიზმი, რომლის ავტორად ითვლება ფრანგი ბელეტრისტი „ფილოსოფოსი“ სარტრი და რომელიც განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობს როგორც საფრანგეთის, ისე ანგლო-საქსური ქვეყნების მოფილოსოფოსე სალონებში. ამ „უახლოესი“ ფილოსოფიის ფესვები ერთ საუკუნეს მაინც ითვლიან. ჯერ კიდევ მეცხრამეტე საუკუნის პირველ ნახევარში დანიამი მისტიკოსმა-ლეთისმეტყველმა კირკეგარდმა წამოაყენა უალრესად დეკადენტური, უიმედობის გამომხატველი პრინციპები. ერთადერთი ხსნა ქრისტიანობაშიაო, დაასკვნდა ავტორი. მოვიყვანოთ ერთი დამახასიათებელი ციტატი კირკეგარდის შრომებიდან, რომლებიც ახლახან ორ მოზრდილ ტომად გამოიცა ინგლისურ თარგმანში. „დგება შუაღამე, როცა ყველა ადამიანი მოვალეა აიხადოს ნიღაბი. თუ ისინი პატიოსნები აღმოჩნდნენ, თავიანთი აღმოაჩენენ უმდაბლეს და უსაშინელეს სანახაობას, რომელიც ბადებს სასონარკვეთილებსა და ცოდვილების გრძნობას, რომლის დაძლევა ეგების შესაძლებელი იყოს მხოლოდ ქრისტიანობის თავისუფალი არჩევით. ეს არჩევა არაა რაციონალური, ის უფრო პარადოქსალურია, ერთგვარი ნახტომი უცებ ბნელეთში“; რათა მორწმუნე გახდეს, დასძენს კირკეგარდი, მთლიანად უნდა მიენებო აბსურდს. როგორც ცნობილია, ეს უკანასკნელი დებულება მეტად ძველია და ქრისტიანული ეკლესიის ჩამოყალიბების პერიოდს ეკუთვნის. არსებითად კირკეგარდის მიმდევარია გერმანელი ფილოსოფოსი ჰაიდეგერი, რომელმაც დასაწყისი მისცა იმ მიმართულებას, რომლის „პატრიარქია“ დღეს სარტრი. თუ კირკეგარდი სასონარკვეთილებიდან მაინც რაღაც გამოსავალს ეძებდა ქრისტიანობის „თავისუფალი არჩევის“ გზით, ჰაიდეგერის მეტაფიზიკა მხოლოდ სასონარკვეთილებისა და უიმედობის სფეროში სტოვებს კაცობრიობას. ამის ახსნა შეიძლება ვეძიოთ იმ გარემოებაში, რომ ჰაიდეგერი ჰქმნიდა აღნიშნულ მეტაფიზიკას უმთავრესად გერმანიის დამარცხებისა და ვერსალის ზავის ზეგავლენით. საფრანგეთში ანალოგიური იდეები შეიჭრა გაბრიელ მარსელის მეშვეობით და მეტად მოდური გახდა 1938-1939 წ. წ., ე. ი. მიუნხენის – საფრანგეთის და ინგლისის სამარცხვინო უომარი კაპიტულაციის – პერიოდში (სარტრი, დე ბევუარი, კამუსი და სხვ.).

ეგზისტენციალიზმის პრინციპებს სარტრი ატარებს არა მხოლოდ თავის ფილოსოფიურ ნაწერებში, არამედ რომანებშიც. აი, მოკლედ, ეს პრინციპები: არსებობს ყოფიერება თავის თავში და ყოფიერება თავისთვის. ყოფიერება თავისთვის არის ძირითადი და თავისუფალია ყოველგვარი მიმართებისა და უარყოფითობისაგან. არ შეიძლება წამოიჭრას საკითხი მისი საფუძველის შეს-

ახებ – თუ რატომ არსებობს ის: ის სწორედ არის, არსებობს და ამიტომ სხვა არაფერია, თუ არა აბსურდი (საფუძველს მოკლებული). თავისთვის ყოფიერება კი ყოველთვის დაკავშირებულია ცნობიერებასთან, ხოლო უარყოფითობა ყოველთვის იბადება ცნობიერებაში. „ადამიანი არის ყოფიერება, რომლის მეოხებით არ ყოფნა არსებობს სამყაროში“, ასეთია სარტრის ერთ-ერთი აფორიზმი.

პიროვნებათა არსებობა შემთხვევითია, რადგან 1) ცნობიერებაში არსებული „მე“-ობა, თვითდენტურობა დამოკიდებულია სხეულისაგან; 2) ყოველგვარი რეალობა, რაც გააჩნია ცნობიერების მქონე არსებას, მოთავსებულია ობიექტში, და არა თვით „მე“-ობაში. ამდენად ცნობიერება განუყრელია იმ სამყაროსგან, რომელშიც ის წარმოიშვა (სამყარო აქ იგულისხმება, როგორც გარემოცვა) „მე“ ვერასოდეს ვერ დაიჭერს თავის „მე“-ობას, მის ნაცვლად მას ყოველთვის ხელში სხვა რაღაც რჩება. ამავე დროს „მე“ ყოველთვის ცდილობს გახდეს ყოფიერება თავისთავად, რითაც გახდომა მას არ შეუძლია, თუ არ გაინადგურებს თავს. აქედან სარტრის კიდევ ერთი აფორიზმი: „ადამიანის რეალობა არის წვალეობა ყოფიერების მეოხებით“.

ყოველი ჩვენგანი ცხოვრობს თავის კერძო სამყაროში, რომელიც უმეტეს ნაწილად დამოკიდებულია ჩვენი პირადი მიზნებისაგან. მაგრამ სხვა ადამიანები გარდუვალად არღვევენ ჩვენ კერძობას და ჩვენ არ შეგვიძლია არ ვუყუროთ მათ, როგორც აგრესორებს, რომლებიც ჩვენს სფეროში იჭრებიან და ჩვენთვის ხიფათი მოაქვთ. მხოლოდ სხვების თვალებით, როგორც სარკით შევიცნობთ ჩვენ თავის თავს, მაგრამ ამ გზით აღმოვაჩინოთ ხოლმე ჩვენში ბევრ ისეთ რამეს, რაც უკეთესი იყო არ გვცოდნოდა. ეს გარემოება ბადებს ჩვენში სირცხვილის გრძნობას. ეს გრძნობა ვრცელდება სხვა არსებისადმი ჩვენს სიყვარულზედაც. „მე“-ობის თვითცნობიერების ბუნებაში წარუშლელად ჩაქსოვილია ის თავისებურება, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია სიყვარული კონფლიქტის გარეშე. აქედან სარტრის ერთ-ერთი აფორიზმი: „ჩემი პირვანდელი დაცემა ესაა სხვის არსებობა“. როგორც არ უნდა იყოს ჩვენი მდგომარეობა, ის ყოველთვის დამოკიდებულია ჩვენზე – თუ როგორ რეაგირებას ვახდენთ ჩვენ. არჩევანი მხოლოდ ჩვენი საქმეა – არჩევის უარყოფაც ხომ არჩევია. არჩევის ამ აუცილებლობას სარტრი, კირკეგარდის მსგავსად, თვლის მტკივნეულად. მაგრამ ამ ტკივილისაგან ჩვენი ხსნა არავის და არფერს არ შეუძლია.

ასეთია მეტად მოკლედ, ბურჟუაზიული დეკადენტობის „უკანასკნელი“ სიტყვა. თანამედროვე ბურჟუაზიული საზოგადოების „მონინავე“ წარმომადგენელი თვითონ აღიარებს, რომ ის გახრწნილია, რომ თავის თავში ჩახედვა ბადებს მასში საზარელ გრძნობას. განა ბურჟუაზიული საზოგადოებრიობის გახრწნის ამკარა მაჩვენებელი არ არის ის გარემოება, რომ ეს კაცთმოძულე, ანტისოციალური, უალრესად ინდივიდუალისტური ბოდვა სალდება ბურჟუაზიულ სამყაროში ახალ მიღწევად? განა ცხადი არ არის, რომ მხოლოდ განწირულ კლასს, რომელსაც დაუკარგავს ყოველგვარი ისტორიული პერსპექტივა, შეუძლია წამოაყენოს ასეთი „ფილოსოფია“? შემთხვევითად არ შეიძლება ჩაითვალოს ის გარემოებაც, რომ სწორედ საფრანგეთში მოიკიდა უფრო ფხი ამ „ფილოსოფიამ“. საფრანგეთის ბურჟუაზიის არა მარტო მიუნხენის დროის

უიმედო განწყობილება უწყობდა ხელს ამას. ომის შემდგომ პერიოდში საფრანგეთის ბურჟუაზიას უარესი პერსპექტივა დაესახა, გახდეს ამერიკული იმპერიალიზმის მსახური ან „დაუთმოს“ გზა სახალხო დემოკრატიულ ძალებს. რა თქმა უნდა პირველი პერსპექტივა უფრო მისაღებია მისთვის, ვიდრე მეორე, მაგრამ ის არც იმდენად სანუგეშოა, რომ უალრეს პესიმიზმს თავი დააღწიოს.

V

ზემოთ უკვე აღვნიშნე, რომ თანამედროვე ბურჟუაზიის იდეოლოგიური იარაღი იდეალიზმი სხვადასხვა ფორმით გვევლინება როგორც პოლიტიკაში, ისე იდეოლოგიაშიც. იმპერიალისტური ბურჟუაზია მიმართავს არა მხოლოდ აშკარა შეტევით ტაქტიკას, არამედ მოხერხებულ შენიღბვასაც, რათა იგივე აგრესიული რეაქციული ზრახვები პაციფისტური, „დემოკრატიული“ სამოსელით შემოსოს. აშკარა, ხუცურ იდეალიზმის გვერდით, რომელიც ხან ნეოთომიზმის სახით გვევლინება, ხან კი ფილოსოფიისა და რელიგიის შერიგების სახით, ჩვენ ვხედავთ მრავალგვარ ცდებს იდეალისტურ ფილოსოფიისთვის გარეგნულად მეცნიერულ სახის მინიჭებისა.

ჯერ კიდევ ორმოცი წლის წინათ ლენინმა გენიალურად შენიშნა და განაღმდგურებლად გააკრიტიკა ის ტენდენცია ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა, რომელიც ვითომც მოძველებული მეტაფიზიკის წინააღმდეგ ბრძოლის ნიღბის ქვეშ არსებითად ებრძოდა მხოლოდ მატერიალიზმს და ფორმით ახალ, თუმცა შინაარსით ძველთაძველ იდეალისტურ ფილოსოფიას აყალიბებდა პოზიტივიზმის სხვადასხვა ფორმათა სახით – ე. წ. ემპირიოკრიტიციზმის, ემპირომონიზმის, პრაგმატიზმის სახით. თუ იმ დროს პოზიტივიზმი უმთავრესად ფიზიკის სფეროთი იფარგლებოდა, შემდეგში ის შეიჭრა მათემატიკისა და ლოგიკის სფეროში, სოციალურ მეცნიერებათა სფეროში და უკანასკნელ დროს კი მთელი აზროვნების სფეროს დაუფლებას ჩემულობს. ეს გასაგებიცაა. თუ ნამდვილი მეცნიერული ფილოსოფიის მთავარი მიზანი ყოველთვის იყო მოვლენათა კავშირის გამონახვა, ობიექტურ სინამდვილეში მიმდინარე პროცესების კანონზომიერების აღმოჩენა, პოზიტივიზმი, პირიქით უარყოფს ყოველგვარ ახსნას, ე. ი. ყოველგვარ კანონზომიერებას და ამრიგად უფრო ეგუება იმ კლასის იდეოლოგიას, რომელსაც ისტორიული პერსპექტივა არ გააჩნია, რომელსაც მომავალში ჩახედვა აშინებს და ამიტომ გაურბის ისტორიული პროცესის კანონზომიერების აღმოჩენას.

„ლოგიკური“ პოზიტივიზმი იყო შემდგომი ნაბიჯი მახის „ფიზიკური“ პოზიტივიზმისა, მათ შორის გადასასვლელი ხიდი აღმოჩნდა „მათემატიკური“ პოზიტივიზმი, ე. ი. მათემატიკის მონყვეტა ყოველგვარ ობიექტურ კანონზომიერებიდან. შემთხვევითი როდია, რომ ლოგიკური პოზიტივიზმის მამამთავარი აღმოჩნდა ბერტრანი რესელი, რომელმაც სავსებით მიიღო მახის „ნეიტრალური მონიზმი“ და რომელმაც სწორედ მათემატიკის გამოყენებით სცადა დაესაბუთებია, რომ ლოგიკურ კანონებს არაფერი აქვს საერთო სინამდვილესთან, კიდევ მეტი, თვით ლოგიკური კანონები არსებითად კანონები კი არ არიან,

არამედ უბრალო აღწერა აზროვნების ფაქტებისა.

ძნელი არ არის გავიგოთ უშუალო კავშირი პოზიტივიზმსა და იდეალიზმს შორის. მოვლენათა შორის კანონზომიერი კავშირი გულისხმობს მათს მატერიალობას. ამას ადასტურებს ენგელსის შესანიშნავი განმარტება „ანტიდიურიზმი“, რომ სამყაროს ერთიანობა მის მატერიალობაშია. ის „ერთიანი ფრონტი“ პოზიტივიზმისა, დაწყებული მათემატიკით და დამთავრებული ლინგვისტიკით, რომელიც არსებობს ბურჟუაზიულ ქვეყნებში, არსებითად არის ერთიანი ფრონტი ბრძოლისა ნამდვილი მეცნიერული მატერიალისტური ფილოსოფიის წინააღმდეგ.

ავილოთ, მაგ., პოლონური სკოლა მათემატიკური ლოგიკისა (რომელიც პანურ პოლონეთში წარმოიშვა) და რომლის წარმომადგენლებმა (ხვისტეკი, ლუკასევიჩი, ტარსკი და სხვ.) მაშინვე ჰპოვეს აღიარება ოფიციალურ ბურჟუაზიულ აკადემიურ წრეებში. ტარსკის, ე. წ. „მეტალოგიკა“ ანუ „მეტათეორია“ მოითხოვდა ენის სრულ გასიმბოლოებას. ამ მიზნით ტარსკი შეიჭრა სემანტიკაში და შეეცადა შეემუშავებია „უმაღლესი ლოგიკური ტიპის“ ენა, ე. ი. ისეთი ენა, რომელშიაც უნდა მოიხსნას მცდარისა და ჭეშმარიტის პრობლემა. მისი მთავარი დებულება შემდეგში მდგომარეობს: ამა თუ იმ დებულების განსაზღვრა ყოველი ფორმალური ენისათვის შესაძლებელია მხოლოდ მორფოლოგიური ტერმინების საშუალებით, რომლებიც შეეხებიან მხოლოდ გამოთქმათა სახეს და მათ შორის ურთიერთობას. ეს დებულება ააშკარავებს, რომ ე. წ. პოლონურ სკოლის ლოგიკური პოზიტივიზმის საფუძველს, ისე, როგორც რესელის მოძღვრებისას, შეადგენს ჰიუმეს და მილის ფილოსოფია, ხოლო უფრო ახალი დროიდან პუანკარეს, დიუგემის და მახის ე. წ. „მეცნიერული“ პოზიტივიზმი. ტარსკიზე უფრო შორს მიდის მისი თანამოაზრე ადი უნკევიჩი, რომლის მტკიცებით, ყველა ფილოსოფიურ და მათემატიკურ სიძნელეთა დაძლევა ადვილად შესაძლებელია ადეკვატური ენის საშუალებით. ძნელი არ არის ამ სიმბოლიზმის სოციალური აზრის გაგება: სინამდვილის აქტუალური პრობლემები შეიცვალოს სიმბოლოებით და ამით „მოიხსნას“ ყველა რეალური წინააღმდეგობა, რაც თანამედროვე ბურჟუაზიულ საზოგადოებას ღრღნის.

ეს „ხერხი“, ძალიან ფართოდაა გავრცელებული თანამედროვე ბურჟუაზიულ იდეოლოგიაში. ჯერ კიდევ ორიოდე ათეული წლის წინათ ამერიკელმა ფილოსოფოსმა მაკკიიმ თავის წიგნში „ენის ლოგიკა“ წამოაყენა დებულება, რომ ძირითადი გნოსეოლოგიური პრობლემა ჩვენი წარმოდგენის გარეშე ნივთების არსებობის შესახებ მხოლოდ და მხოლოდ ენობრივია. ავტორი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ბრძოლა სხვადასხვა ფილოსოფიურ მიმართულებათა შორის წმინდა სიტყვიერი ხასიათისაა და თუ ისინი შეთანხმდებიან ენის შესახებ, ყველაფერი რიგზე იქნება. მორისი, რომელიც ითვლება ე. წ. ბიჰევიორისტული სემიოტიკის დამაარსებლად, კიდევ უფრო შორს მიდის და ამტკიცებს, რომ არა მარტო ფილოსოფიური, არამედ სოციალური პრობლემებიც ადვილად წყდება სემიოტიკის მეოხებით. 1946 წელს გამოშვებულ წიგნში „ნიშანი, ენა და ქცევა“ ის პირდაპირ აღნიშნავს, რომ „განათლების სისტემა, რომელიც სათანადო ადგილს უთმობს სემიოტიკას, ძირშივე მოსპობდა განხეთქილებასა და

ოპოზიციას მეცნიერებასა და ჰუმანიზმს შორის“. ერთ-ერთ ძირითად ფილოსოფიურ-ლინგვისტურ პრობლემად ავტორი თვლის ზმნა „to mean“-ის შეცვლას ზმნით „to signify“, რომელიც წარმოსდგება სიტყვიდან „sign“ (—ნიშანი). ზმნა „to mean“ გამოხატავს საგნის შინაარსს, შინაგან აზრს, და სწორედ ამიტომ არ მოსწონს ის ავტორს, რომელსაც სურს გააუქმოს საგნის დამოუკიდებლობა. „to signify“ კი უფრო გარეგნულია, არბიტრარულია, მის გარშემო შეთანხმება ადამიანებს შორის ადვილად შესაძლებელია. იმავე აზრებს უფრო ვულგარულად გამოხატავს ვილაც უენდელ ჯონსონი, რომელიც ამტკიცებს, რომ ადამიანთა ყველა სიძნელე ენის დეფექტიდან გამომდინარეობს. ის სიტყვა-სიტყვით წერს, რომ ადამიანი თვითონ არის დამნაშავე იმაში, რომ ლაპარაკით ითრევს თავის თავს სიძნელეებში („man is able ta'k himself ento difficulties“). ფ. ჯონსი თავის სტატიაში „კომუნიკაცია ფილოსოფიაში“ („Philosophy of sience“, აპრილი, 1947 წ.) ამტკიცებს, რომ საბოლოო ანგარიშში ყველა ფილოსოფიური განსხვავება ვერბალურია. გონება უსასრულოდ გულუხვია ცნებების შექმნაში, მაგრამ მისი ძალა ამკარად შეზღუდულია სიტყვების შექმნაში. ვილაც ფლუგელმა სპეციალური „იზმიც“ შემოიღო ამ მიმართულების გამოსახატავად. თავის წიგნში: „ადამიანები, მორალი და საზოგადოება“ ის ზემოაღნიშნულ აზრებს უწოდებს „თერაპევტიულ პოზიტივიზმს“. მისი აზრით მეცნიერება ნიშნების შესახებ (სემიოტიკა) „გვშველის შემცველელ გამოხმაურებათა (responses) აღმოჩენაში, რომლებიც ყველა სხვაზე უფრო კარგად უწყობენ ხელს ჩვენს შეგუებას პოლიტიკური კონფლიქტების თანამედროვე სიტუაციის ბოპოქარ სტიმულებთან.

შეიძლებოდა მოგვეყვანა მრავალი ანალოგიური მაგალითი, მაგრამ ესეც საკმარისია. უნდა აღინიშნოს, რომ პანაცეად გამოცხადებულ სემიოტიკის წარმომადგენლები თავიანთ მასწავლებლად თვლიან ცნობილ ნეოკანტიანელ ერნსტ კასირერს, რომელიც უკანასკნელ დროს ამერიკაში იყო გადასახლებული და იქ გარდაიცვალა რამდენიმე წლის წინათ. კასირერმა პირველმა აღნიშნა ის სიმბოლიები, რომლებიც გამოხატავენ არა იმას, რაც არსებობს, არამედ იმას, რაც გამომდინარეობს „ჩვენი ზრუნვიდან, შფოთვიდან და ბრძოლიდან“. ამასთანა დაკავშირებული მითოლოგიის როლის გაბერვა კასირერის უკანასკნელ ლიტერატურულ გამოსვლებში. 1944 წ. ნიუ-იორკში გამოქვეყნდა მისი წიგნი: „ნარკვევი ადამიანის შესახებ. საკაცობრიო კულტურის ფილოსოფიის შესავალი“. ამ წიგნში ადამიანი გამოცხადებულია არსებითად ყველაფრის მასიბმოლოებელ ცხოველად, „მოკლედ ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, წერს კასირერი, რომ საერთოდ ცხოველს გააჩნია პრაქტიკული წარმოსახვა (imagination) და გონება, იმ დროს როცა მხოლოდ ადამიანს აქვს განვითარებული მათი ახალი ფორმა: სიმბოლიური წარმოსახვა და სიმბოლიური გონება“. სიმბოლო არის თურმე ის გასაღები, რომლითაც ჩვენ შეგვიძლია შევიჭრათ ადამიანის ყოველგვარ მეცადინეობაში და აქტივობაში რელიგიის, ენის, ხელოვნების, მეცნიერების და სხვ. სფეროში და აღმოვაჩინოთ „მრავალგვარი ძაფი, რომლებისგან იქსოვება სიმბოლიური ბადე, საკაცობრიო ცდის დახლართული ქსოვილი“. ლოგიკური პრივიტივიზმის ერთ-ერთი „დედაბოძი“ კარნაპი განსაზღვრავს ფილოსოფიას როგორც მეცნიერების ენის „ლოგიკურ სინტაქსს“. ტრადიციულ ფილოსოფი-

აში გარდა „პრობლემათა ლოგიკური ანალიზისა“ ყველაფერი მეტაფიზიკაა და უნდა განიდევენოს. სინტაქსი უნდა ეხებოდეს მეცნიერების ენის მხოლოდ გარეგნულ ფორმას და არა მის კონკრეტ, ემპირიულ შინაარსს. მეცნიერების ენა უნდა იყოს „გადმოთარგმნა მეტყველების მატერიალური სახისა ფორმალურ სახედ“. დიუკასი ფილოსოფიის მეცნიერებად გადაქცევის საშუალებად აცხადებს ულტრაპოზიტივიზმს „მეტაფილოსოფიის“ სახით („მეტალოგიკის“, „მეტამათემატიკის“ და სხვ. მსგავსად, იხ. Ducasse, „Philosophy as a science“).

სიმბოლიზმის და პოზიტივიზმის (რომლებიც ერთი მეორეს განსაზღვრავენ და ავსებენ) სოციალურ და იდეოლოგიურ საფუძველთან ერთად, რომელიც ზემოთ აღვნიშნე, აგრეთვე უნდა აღინიშნოს მეთოლოგიური საფუძველი. ყოველი სახე გნოსეოლოგიური, ლოგიკური თუ სხვა ჯურის სიმბოლიზმისა ეყრდნობა ასახვის პრინციპის უარყოფას, ე. ი. უარყოფას უშუალო კავშირისა შემმეცნებელ სუბიექტსა და შესაცნობ ობიექტს შორის. როგორც ეს გენიალურად განსაზღვრა ლენინმა, სუბიექტისა და ობიექტის გნოსეოლოგიური გათიშვა იწვევს ან ცნობიერების ემპირიული შინაარსის ჰიპოსტაზირებას და აქედან მეცნიერების დაყვანას წმინდა აღწერამდე (პოზიტივიზმი) ან პირდაპირ ღმერთის მოშველიებას. ყოველივე ეს დამახასიათებელია თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიისათვის.

VI

ცხადია, არიან მოაზროვნენი, რომელთაც არ აკმაყოფილებს პოზიტივისტური კვაზიფილოსოფია და რომელნიც გრძნობენ, რომ ძირითადი ფილოსოფიური პრობლემებისაგან გვერდის აქცევა დაუსჯელად ვერ ჩაივლის. პოზიტივიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა ორი პოზიციიდან სწარმოებს: მეცნიერულ-მატერიალისტურიდან და მეტაფიზიკურ-მატერიალისტურიდან. რაც შეეხება პირველი პოზიციის წარმომადგენლებს, როგორც ეტყობა, „სიტყვის თავისუფლების“ ქვეყნებში, მათ ნაკლებად აძლევენ შრომების გამოქვეყნების შესაძლებლობას. ყოველ შემთხვევაში ჩემთვის ხელმისაწვდომ ლიტერატურაში მათი ნაწარმოებები ნაკლებად გვხვდება, მაგრამ რომ ისინი არსებობენ და განაგრძობენ ბრძოლას მეცნიერებისათვის, სჩანს თუნდაც ისეთი თვალსაჩინო ამერიკელი ფილოსოფოსის გამოსვლებიდან, როგორიცაა როი ვუდ სელარსი. ის იმდენად ცნობილი ფიგურაა ამერიკულ აზროვნებაში, რომ მას ვერ აუკრძალავენ გამოსვლას ოფიციალური იდეოლოგიის შენიღბული ცენზორები. რა თქმა უნდა, სელარსი არ არის „დასრულებული“ დიალექტიკოსი-მატერიალისტი (მის შესახებ იხ. ჩემი წერილი „მნათობის“ 1-5 ნომერში, 1947 წ. იანვარი). მაგრამ ის ენერგიულად იცავს მატერიალისტურ პრინციპებს, თავის შეხედულებას ის უწოდებს „რეფორმირებულ მატერიალიზმს“, რითაც ხაზი უნდა გაუსვას, რომ ის ძველ მატერიალიზმზე უფრო მაღლა დგას. არსებითად ის ვერ მაღლდება იმ ერთადერთ მეცნიერულ ფილოსოფიამდე, როგორიცაა დიალექტიკური მატერიალიზმი, თუმცა ემპირიულად გრძნობს დიალექტიკის პრობლემებს და ზოგჯერ კონკრეტულ კითხვებს კიდევაც სწყვეტს დიალექტიკურად. სწორედ

მეტაფიზიკურობა ხდის მის მატერიალიზმს არათანმიმდევრულად (აზროვნების გენეზისის საკითხი, კატეგორიების ისტორიული ბუნების საკითხი და სხვ.).

ანტიპოზიტივისტურ ბანაკს ეკუთვნიან პ. ვეისი, ს. პეპერი, კარმიკაელი, დ. მიულერი, ჯ. უაილდი და სხვ. მაგრამ ისინი ებრძვიან პოზიტივიზმს მეტაფიზიკურ პოზიციებიდან. მაგ. კარმიკაელი წერილში „პირველი ფილოსოფია უნდა იყოს პირველი“ („Philosophical review“, მაისი, 1947 წ.) აღნიშნავს, რომ ემპირიციზმს და პოზიტივიზმს, როგორც ლოგიკურს, ისე ნატურალისტურს, საბოლოო ანგარიშში სოლიპსიზმისაკენ მივყევართ. „თუ პოზიტივიზმს რაიმე მეტის მოცემა არ შეუძლია ობიექტურ კატეგორიათა სფეროში, ვიდრე გრძნობითი მოვლენებისა, მაშინ ცხადია, რომ მისი აუცილებელი ხვედრი სოლიპსიზმია, ხოლო თუ ის მზადაა მოგვცეს მეტი რამ, მაშინ ის უთმობს პოზიციას მეტაფიზიკას“. ასეთივე დასკვნას, უფრო კატეგორიულ ფორმებში იძლევა მიულერი. „არავითარი სარგებლობა არ მოაქვს მტკიცებას, რომ „ცდამიუნვდომელ“ (inexperiensable) „ფენომენს“ (ინტერფენომენს), როგორცაა სინათლის ტალღები, ელექტრონები და სხვ. მხოლოდ ლოგიკური კონსტრუქციები არიან, რომელთაც ფიზიკური რეალობა არ გააჩნიათ, და რომ, ამიტომ ახსნა არ გულისხმობს მეტაფიზიკურ შენაერთებს (entit'es), არავის შეუძლია ფენომენების წარმოქმნა ანუ კონტროლი ლოგიკური კონსტრუქციების მეშვეობით. მოთხოვნა, რომ ინტერფენომენებს გააჩნდეს ლოგიკური თვისებები, ნიშნავს უბრალოდ ახალ სფეროში გამოყენებას იმ დებულებისა, რომ ბუნება გონებისთვის მისაწვდომია (is intelligible), ასე რომ ჩვენ არ შეგვიძლია ფენომენა ან მაკროსკოპიული სხეულები გავაიგივოთ კანონებთან და განტოლებებთან, რომლებიც მათ გონებისთვის მისაწვდომად ხდიან. ასევე არ შეგვიძლია ჩვენ გავაიგივოთ ინტერფენომენები მათს ლოგიკურ სტრუქტურასთან. ისინი მეტაფიზიკურ შენაერთებს წარმოადგენენ, მათ სივრცე და დრო უკავიათ, მათ გააჩნიათ მასა ანუ ენერჯია და სხვ.“ (იხ. „Philosophical review“, მაისი, 1947, გვ. 312). ადვილი შესამჩნევია, რომ თუმცა ავტორი ტენდენციურად გაურბის ტერმინ „მატერიალიზმს“, მაინც ის არსებითად მატერიალისტურ პრინციპს იცავს ფიზიკური სხეულების (როგორც მაკროკოსმიულის, ისე მიკროკოსმიულის) ჩვენი წარმოდგენებისა და ცნებებისაგან დამოუკიდებლობის შესახებ.

VII

დამახასიათებელია, რომ ამერიკის მთავრობა, ასე ვთქვათ, ორგანიზებულად ავრცელებს იდეალიზმს. რამდენიმე წლის წინათ გამოქვეყნდა სახელმძღვანელო: „ფილოსოფიის შესავალი“ („Preface to philosophy“), განკუთვნილი ამერიკის შეიარაღებული ძალებისთვის, რომლის შედგენა დავალებული ჰქონდა კომისიას ცნობილი იდეალისტის ჰოკინგის მეთაურობით. ჰოკინგი პირდაპირ აღიარებს ამ წიგნში, რომ „უმალღესი ჭეშმარიტება რელიგიის სფეროშია“ და რელიგიის ავტორიტეტის ასამალღებლად დასძენს, რომ შეცდომები და დანაშაულიც, რომლებიც დაკავშირებულია რელიგიის ისტორიასთან უნდა მიეწეროს არა თვით რელიგიას, არამედ რელიგიის უხეირო მსახურთ. წიგნის

ერთ-ერთი საავტორო „ნატურალისტი“ რანდალი არსებითად იმავე შეხედულებას ადგია, ოღონდ მორცხვად შენიშნავს, რომ „ყველა რელიგიის ფესვები სოციალურ გრძნობებშია“. დამახასიათებელია აგრეთვე, რომ სახელმძღვანელოს ერთ-ერთი თანავტორი ჰენდელი ქადაგებს „მსოფლიო გაერთიანებას“ და „მსოფლიო მთავრობას“. ეს იდეა, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ამერიკული იმპერიალიზმის მსოფლიო ბატონობის ზრახვების გამოხატულებაა.

დიდი ხანია, რაც ამერიკაში თავი იჩინა, ასე ვთქვათ, „პრინციპულმა“ ეკლექტიზმმა, ე. ი. ისეთმა ფილოსოფიამ, რომელიც არ მალავს, რომ სხვადასხვა პრინციპზეა აგებული. მაგ., ზემოთ ხსენებული ცნობილი ფილოსოფოსი შელდონი რამდენიმე წლის წინათ აქვეყნებს სქელტანიან ნიგნს „ამერიკის პროგრესული ფილოსოფია“, რომელშიაც ის ფილოსოფიის ამოცანად სახავს სხვადასხვა მიმართულებათა შერიგებას. მისი აზრით, დღემდე ფილოსოფოსები ხარჯავდნენ თავიანთ ენერჯიას უმთავრესად მოპირდაპირეთა სისტემების უარყოფისთვის იმ დროს, როცა მათ უნდა ეცადათ გამოენახათ მათში ჭეშმარიტი ელემენტები. სწორედ სხვადასხვა მიმართულებათა შეთავსება, შერიგება არის პროგრესული ფილოსოფიის ამოცანა. ამისდა მიხედვით შელდონი ამჩნევს პროგრესულ ჭეშმარიტ ელემენტებს არა მხოლოდ იდეალიზმში, მატერიალიზმში და მათს სახესხვაობებში, არამედ სქოლასტიციზმშიც, რომელსაც დიდ ადგილს უთმობს თავის ნიგნში.

როგორც ვიცით, ვულგარული მექანიციზმი იდეალიზმის აუცილებელი თანამგზავრია. ბიოლოგიაში, ფსიქოლოგიაში, სოციოლოგიაში „ნოვატორები“ აღრმავებენ ფრეიდიზმს ან რომელიმე სხვა ვულგარულ მიმართულებას. მოვიყვანო რამდენიმე მაგალითს. ვილაც ემბი თავის შრომაში „ნერვიული სისტემა, როგორც ფიზიკური მანქანა“, ცდილობს ურთულესი პროცესები დაიყვანოს უბრალო მექანიკურ მოძრაობაზე. მისი მტკიცებით, ტვინი არის ფიზიკური მანქანა, რომელიც „ადაპტური“ ქცევის საშუალებით ინარჩუნებს ფიზიკურ ნონასწორობას გარემოცვასთან. უმაღლესი გონებრივი პროცესები, რომლებიც ადამიანის ტვინში ხდება, ავტორს მიაჩნია მხოლოდ და მხოლოდ „ადაპტური“ ქცევის გამოვლინებად.

დობსი აქვეყნებს შრომას „სუბსტანცია“ „ფსიქოლოგიაში“, რომელიც ავტორისავე შენიშვნით ემყარება დირაკის კვანტრობრივ მექანიკას. ის ამტკიცებს, რომ „მე“ (the self) და მისი ტენდენციები წარმოადგენენ მხოლოდ სტატისტიკურ ალბათობის ცნებას.

რ. უესტი თავის ნიგნში „სინიდისი და საზოგადოება“ ცდილობს ახსნას საზოგადოებრივი ორგანიზაციის პრობლემები ფრეიდისტული ფსიქოლოგიის საფუძველზე. აღსანიშნავია, რომ ავტორი ფრეიდიზმს იყენებს ისეთი უცნაური დასკვნისათვის, როგორიცაა სუვერენული სახელმწიფოების ლიკვიდაცია და „ახალი მსოფლიო წესრიგის“ დამყარება. საერთოდ, „მსოფლიო მთავრობის“ „ახალი მსოფლიო წესრიგის“ და სხვა ამგვარი მოთხოვნები, თითქმის წესად გარდაიქცა თანამედროვე ამერიკაში. როგორც უკვე აღვნიშნე, ეს უნდა ემსახურებოდეს იდეოლოგიური ნიადაგის მომზადებას ამერიკული იმპერიალიზმის მსოფლიო ბატონობისკენ მისწრაფებისთვის. ვფიქრობ, შორეულად

მანც ამ მიზანს ისახავს ისეთი ცდებიც, რომლებიც მიმართულია „აღმოსავლეთისა“ და „დასავლეთის“ მსოფლმხედველობათა შერიგებისკენ. თავისთავად ცხადია, რომ ამ გეოგრაფიულ პრინციპს, რომელიც მონოდებულია შეცვალოს ბურჟუაზიული საზოგადოების შინაგანი კლასობრივი წინააღმდეგობის პრინციპი, არაფერი აქვს საერთო ნამდვილ მეცნიერებასთან (თუმცა, სამწუხაროდ ამ ანკესზე ეგებიან ზოგჯერ მომარქსისტო ელემენტებიც). ნორტოპმა 1946 წ. ნიუ-იორკში გამოაქვეყნა მოზრდილი წიგნი ორიგინალური სათაურით „აღმოსავლეთისა და დასავლეთის შეხვედრა“ („The meeting of East and West“). ავტორი გვარწმუნებს, რომ მსოფლიო კონფლიქტები თავიანთ საფუძვლებში უმთავრესად იდეოლოგიური და ფილოსოფიური ხასიათისაა. ამიტომ მსოფლიო პრობლემების გადაწყვეტისათვის საჭიროა ყოვლისმომცველი ფილოსოფიის შექმნა. ავტორი ცდილობს გაარჩიოს დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ცივილიზაციათა განსხვავების ფილოსოფიური საფუძველი და წამოაყენოს თავისი საკუთარი ფილოსოფია. ავტორი ამტკიცებს, რომ აღმოსავლეთის ცივილიზაცია ემყარება „საგანთა ესთეტიკურ კომპონენტს“, გაგებულს როგორც, ესთეტიკური კონტინუუმი“ (ბრაჰმანიზმი, ტაოიზმი, კონფუციანიზმი, ნირვანა), დასავლეთის ცივილიზაცია კი „საგანთა თეორეტიულ კომპონენტს“ (ახალ დროში – გალილეო, ძველად არისტოტელი). რამდენად ორივე მხოლოდ „ნაწილობრივ ჭეშმარიტებას“ შეიცავს, საჭიროა მათი სინთეზი და მაშინ „ყველა სოციალური კონფლიქტი შეიძლება ადვილად გადაწყდეს“. ბევრი მოფიქრება არაა საჭირო იმის გასაგებად, თუ რა სოციალურ-კლასობრივი საფუძველი უდევს ამ „ყოვლისმომცველ“ ფილოსოფიას.

VIII

უკანასკნელ დროს ამერიკაში ძალიან გახშირდა „ფილოსოფიურ“-პოლიტიკური ტრაქტატები, რომელთა მიზანია ამერიკული იმპერიალიზმის პოლიტიკური პროგრამის „ფილოსოფიური“ დასაბუთება. ჯ. ფრანკი წიგნში: „ბედისწერა და თავისუფლება“ გაცოფებით იბრძვის ყოველი სახის ისტორიული დეტერმინიზმის წინააღმდეგ. ის დასცინის მათ, ვინც შესაძლებლად თვლის მომავლის განჭვრეტას „იმის ანგარიშგაუწველად, თუ რას ვირჩევთ ჩვენ ამ მომავალში“. მიზეზობრივი პრინციპის გამოყენება ისტორიულ მოვლენათა ახსნაში ავტორს ყოვლად მიუღებლად მიაჩნია. ამ მხრივ ის აკრიტიკებს არა მხოლოდ მარქსიზმს, რომელსაც „დიალექტიკურ მისტიკას“ უწოდებს, არამედ გერმანულ ფილოსოფიასაც, რომელიც ისტორიულ კანონზომიერებას აღიარებს თუნდაც იდეალისტურ საფუძველზე.

თანამედროვე ამერიკის სოციოლოგიური „მეთოდოლოგიის“ დონისთვის დამახასიათებელია ვიღაც ნორმან კუზენის წიგნი „პოეტური“ სათაურით „თანამედროვე ადამიანი მოძველებულია“. წიგნის „თეორიული“ ნაწილი არკვევს პრობლემას მეცნიერებასა და მორალს შორის არსებული ბრძოლის შესახებ. ავტორი დაასკვნის, რომ ეს ბრძოლა უკვე მოიგო მეცნიერებამ. ამის ერთ-ერთი მთავარი არგუმენტი ატომური ყუმბარა, რომელმაც, ავტორის აზრით, უნდა

გადაჭრას ყველა პოლიტიკური საკითხი, რომელიც ავტორს თითქმის უშუალო პრაქტიკულ ამოცანად მიაჩნია (ნიგნი გამოვიდა 1945 წ.).

მორალის საკითხს ეხება აგრეთვე ცნობილი იტალიელი ფილოსოფოსი ბენ-ედეტო კროჩე. ორიოდე წლის წინათ გამოქვეყნებულ ნიგნში: „პოლიტიკა და მორალი“ კროჩე ამტკიცებს, რომ პოლიტიკური მოქმედება ხელმძღვანელობს სარგებლობის გრძნობით და უტილიტარული მიზნებისკენაა მიმართული. აქედან პოლიტიკური მოქმედება თავისთავად არ შეიძლება კვალიფიცირებულ იქნას არც როგორც მორალური, არც როგორც ამორალური. ამ დებულებაში ადვილი შესამჩნევია მაკიაველისტური ჰანგები, მაგრამ კროჩე ხომ ლიბერალად ასალებს თავს! ამიტომ ის ერთგვარ ნილაბს მიმართავს. რამდენად პოლიტიკური მოქმედება ხდება მორალური ცნობიერების ფართო არეში, იმდენად პოლიტიკა, გინდა თუ არა, აუცილებლად დაკავშირებულია ამა თუ იმ მორალურ იდეებთან. და სწორედ „ეს უწყვეტი ტრანსფორმაცია მორალისა პოლიტიკაში უდევს საფუძვლად კაცობრიობის ეთიკურ პროგრესს“. ამრიგად, პოლიტიკის ამორალობა პრინციპია, ხოლო მისი მორალთან დაკავშირება ნებაყოფლობითი პრაქტიკა. ნილაბი არ შევლის „ვეტერან“ კროჩეს ან უკეთ რომ ვთქვათ ამ ნილაბქვეშ ადვილად ხედავენ მის ნამდვილ სახეს მისი იმპერიალისტური „ბოსები“.

კლასიკური განათლების წინააღმდეგ ბრძოლა დამახასიათებელია თითქმის ყველა ბურჟუაზიული ქვეყნისთვის. ამერიკაში დიდი ხანია დიუი და მისი მომხრეები მოითხოვენ განათლების სისტემის რადიკალურ რეორგანიზაციას, რათა სკოლამ ამზადოს არა ინტელიგენტი, არამედ ბიზნესმენი, „საქმიანი“ კაცი. ეს პრობლემა იმდენად აინტერესებს დიუის, რომ ის თითქმის მთავარ დასკვნად მიაჩნია თავის ინსტრუმენტალიზმიდან. მას მხურვალე მიმბაძველი აღმოაჩნდა საფრანგეთში ეგზისტენციალისტ პურენის სახით. მართალია, მათი მოტივები სხვადასხვაგვარია, მაგრამ სულიერი ნათესაობა მაინც ცხადია. პურენი აცხადებს, რომ „საფრანგეთში (ისევე, როგორც ყველგან) მეტად ბევრია ლაყბობა და სწავლება, რაც არსებითად უსაქმობას ნიშნავს იმ აზრით, რომ თვით მოლაყბეთ და მასწავლებელთ ნამდვილად არ სჯერათ, რომ საერთოდ არსებობს ქემპარიტება, რომელიც შეიძლება განიმარტოს და სხვას გადაეცეს“. ამიტომ ის მოითხოვს ძირშივე ამოითხაროს „Culture generale“ სკოლებში და სწავლება განისაზღვროს ფრანგული და რომელიმე უცხო ენით, მათემატიკით, სპორტით და ტექნიკური განვრთნით. ასეთი სისტემის პროდუქტი უფრო ჯანსაღი იქნება მისი აზრით არა მხოლოდ ფიზიკურად, არამედ გონებრივადაც, ვინაიდან ნაკლებ იქნება დაინტერესებული ცხოვრების აზრითა და შინაარსის რთული კითხვებით. პურენი სწუხს იმაზე, რომ თანამედროვე სისტემა იძლევა ზედმეტ „ინტელექტუალებს“, ვიდრე ქვეყანას ესაჭიროება. რითი განსხვავდება პურენის „სისტემა“ გერმანელი ნაცისტების სისტემისაგან?

* * *

ეს მოკლე მიმოხილვა გვიჩვენებს, თუ საით მიდის თანამედროვე ხრწნადი ბურჟუაზიული იდეოლოგია. ათასგვარ ახალ „იზმებთან“ ერთად, რომლებიც

ძველი რეაქციული იდეალიზმის უხეირო გადაცმას წარმოადგენენ, ხდება მობრუნება საშუალო საუკუნეების ბნელეთისაკენ, რომლის პრაქტიკას უკვე დიდი ხანია პოლიტიკაში იყენებენ თანამედროვე „ცივილიზებული“ იმპერიალიზმის განგსტერები. პატიოსან ფილოსოფ-მეცნიერთა ხმა უფროდაუფრო ნაკლებ გაისმის „სიტყვის თავისუფლების“ ქვეყნებში, რადგანაც არა მარტო წმინდა პოლიტიკური ორგანოები, არამედ მეცნიერული ორგანოებიც იმპერიალისტური ზუბრების ხელშია. ხოლო უნივერსიტეტების კათედრებზე არანაკლებად აქტიურობს ანტიამერიკული მოქმედების გამომკვლევე კომისია“ (თანამედროვე „ცივილიზებული“ ინკვიზიცია), ვიდრე სახელმწიფო დაწესებულებებში ან თუნდაც ჰოლივუდში. იმპერიალისტური ქვეყნების მთელი ფილოსოფიური პროდუქცია ამჟღავნებს თანამედროვე ბურჟუაზიული აზროვნების იმპოტენტობას. თუმცა აგრესიულობაში ის არ ჩამორჩება იმპერიალიზმის პოლიტიკურ მესაჭეებს. ეს როდი ნიშნავს იმას, რომ მასთან ბრძოლა ზედმეტია. რამდენად შინაარსულად ღარიბია თანამედროვე ბურჟუაზიული იდეოლოგია, იმდენად მოხერხებულია ის გარეგნული ფორმების გამონახვაში, „მოდურ“ თეორიების შეთხზვაში და განსაკუთრებით მათ რეკლამირებაში. მათი მხილება და მზის სინათლეზე გამოტანა, მათი გამანადგურებელი კრიტიკა ჩვენი პარტიის იდეოლოგიური მუშაობის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი შემადგენელი ნაწილია.

ჩვენ ერთი ნუთითაც არ უნდა დაგვაგინყდეს ი. სტალინის მითითება კაპიტალისტური გარემოცვის შესახებ. ბრძოლა უცხოეთის მიმართ სამარცხვინო ქედის მოხრის გადმონაშთების წინააღმდეგ გულისხმობს არა მხოლოდ მშობლიური მეცნიერებისა და კულტურის ისტორიული პრესტიჟის აღდგენას და დაცვას, არამედ, განსაკუთრებით, თანამედროვე, საბჭოთა მეცნიერების და კულტურის უდიდეს უპირატესობათა ჩვენებას ბურჟუაზიულ კულტურასთან შედარებით. ამასთან ერთად მუდამ უნდა გვახსოვდეს, რომ ომის მატერიალურ-ტექნიკურ მომზადებას ყოველთვის თან სდევს მისი იდეოლოგიური მომზადება. დღესაც ომის გამჩალებლები ინგლის-ამერიკული იმპერიალისტური ბანაკიდან დიდ ყურადღებას უთმობენ მსოფლიო საზოგადოებრივი აზრის იდეოლოგიურ „დამუშავებას“. ამ მიზანს ემსახურება იმპერიალისტური ქვეყნების ოფიციალური იდეოლოგია. ჩვენი ვალია დაუღალავად ვამჟღავნოთ და ვაცამტვეროთ იდეოლოგიური რეაქციის ყველა და ყოველგვარი გამოვლინება. ჩვენი ამოცანა ამ მხრივ შესანიშნავადაა განსაზღვრული საკავშირო კომუნისტური პარტიის (ბ) ცენტრალური კომიტეტის დადგენილებებში იდეოლოგიური მუშაობის შესახებ, რომლებიც მიღებულია ი. სტალინის ინიციატივით, და ა. ჟდანოვის გამოსვლაში გასული წლის ფილოსოფიურ დისკუსიაზე.

ჟურნ. „მნათობი“, 1948, №12.

ეგზისტენციალიზმის ესთეტიკისა და ლიტერატურის თეორიის კრიტიკული მიმოხილვა

შესავალი

ეგზისტენციალიზმი დღეს ყველაზე უფრო „მოდური“ და თითქმის ყველაზე უფრო გავრცელებული მიმართულებაა თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში. ამავე დროს ის არ წარმოადგენს გარკვეულად ჩამოყალიბებულ მსოფლმხედველობასა და მეთოდს. „ეგზისტენციალისტის“ სახელით ცნობილია ბევრი სხვადასხვა, ზოგჯერ ურთიერთსაწინააღმდეგო სააზროვნო ორიენტაციის წარმომადგენელი. საკმარისია აღინიშნოს, რომ ჩვენი დროის ეგზისტენციალიზმის მამამთავრად მიჩნეული ჰაიდეგერი უარს ამბობს „ეგზისტენციალისტის“ სახელწოდებაზე.

კიდევ უფრო არეულია ვითარება ეგზისტენციალისტურად წოდებულ მხატვრულ ლიტერატურაში, აქ ეგზისტენციალისტურად აცხადებენ XIX საუკუნის მეორე ნახევრისა და XX საუკუნის ისეთი მწერლების შემოქმედებას, რომლებისთვისაც უცხოა არა მარტო ტერმინი „ეგზისტენციალიზმი“, არამედ მასში ნაგულისხმევი უზოგადესი პრინციპებიც.

გარდა ამისა თავისი შინაგანი ბუნებითაც ეგზისტენციალიზმი არ წარმოადგენს სისტემატური აზროვნების ტიპს, ის ერთგვარად „დაფლეთილი“, ექსპრესიონისტული აზროვნებაა, და მისი პრინციპების დალაგება უჭირთ თვით მის მთავარ წარმომადგენლებს. ამას აშკარად აღიარებს ეგზისტენციალიზმის ისეთი თვალსაჩინო ფიგურა, როგორცაა მარსელი.

ყოველივე ეს მეტად აძნელებს ეგზისტენციალიზმის ძირითადი პრინციპების მწყობრ დალაგებას, ხოლო ეგზისტენციალიზმის ესთეტიკისა და ლიტერატურის თეორიის თუნდაც მოკლე მიმოხილვას, უსათუოდ უნდა წარემძღვაროს მისი ზოგადფილოსოფიური საფუძვლების საერთო დახასიათება.

კიდევ უფრო მეტი სიძნელეები გველის ამ შრომის უშუალო მიზანდასახულობის რეალიზაციაში, ეგზისტენციალიზმის ერთ-ერთი მთავარი თავისებურება სწორედ ის არის, რომ მისი ზოგადფილოსოფიური პრინციპები არა მარტო თეორიულად განაპირობებენ მის ესთეტიკას და ლიტერატურის თეორიას, არამედ უმეტეს შემთხვევაში უშუალოდაა შერწყმული ამ უკანასკნელებთან და მათი გამოყოფა და ცალკე დახასიათება არც ისე ადვილი ამოცანაა. არც ერთი ფილოსოფიური მიმართულება აზროვნების ისტორიაში ისე მჭიდროდ არ ყოფილა დაკავშირებული მხატვრულ შემოქმედებასთან, როგორც ეგზისტენციალიზმი. ამის მიზეზს, ჩვენ, მოკლედ ქვემოთ შევხებით, აქ კი აღვნიშნავთ იდევე ერთ გარემოებას: თვით მხატვრულ შემოქმედებას ეგზისტენციალისტები, როგორც წესი, უყურებენ არა იმდენად ესთეტიკური თვალსაზრისით, რამდენადაც როგორც ერთ-ერთ მთავარ საშუალებას საკუთარი ზოგადი იდეებისა და პრინციპების გადმოცემისა.

აღნიშნული გარემოებების გამო ჩვენ არ შეგვიძლია მიზნად დავისახოთ ისეთი გამოკვლევის დაწერა, რომელშიც ამომწურავი და მწყობრი, სისტემატური სახით იქნება დალაგებული ეგზისტენციალიზმის ესეთეტიკისა და ლიტერატურის თეორიის საფუძვლები და პრინციპები. ჩვენ მხოლოდ იმისი იმედი უნდა ვიქონიოთ, რომ ჩვენი შრომა ზოგად წარმოდგენას მაინც მისცემს მკითხველს ამ პრობლემასა და საფუძვლებზე.

უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ ჩვენ ვერ დავისახავთ მიზნად ეგზისტენციალიზმის ყველა ნომინალური წარმომადგენლის ესეთეტიკურ და ლიტერატურულ-თეორიულ შეხედულებების გადმოცემას, ამას მთელი სქელტანიანი მონოგრაფია დასჭირდებოდა. ჩვენი მიზნისათვის საკმარისად მიგვაჩნია შევეჩერდეთ ეგზისტენციალიზმის რამდენიმე მთავარი წარმომადგენლის შეხედულებებზე, რომლებიც ახასიათებენ მთელს მათს სააზროვნო ორიენტაციას.

ეგზისტენციალიზმის ზოგადფილოსოფიური პრინციპების მოკლე დახასიათება

ეგზისტენციალიზმი ჩემულობს რადიკალურ გადატრიალებას მთელს ფილოსოფიურ აზროვნებაში და გარკვეული, ყოველ შემთხვევაში, ფორმალური აზრით ეს ასეცაა. ფილოსოფიური აზროვნება ისტორიულად უპირისპირდება მითოლოგიურს, თუმცა დასაწყის პერიოდში თვითონაც საკმაოდ მნიშვნელოვან მითოლოგიურ ელემენტს შეიცავს.¹ აუცილებელი არ არის მივიღოთ ლევი-ბრიულის მცდარი დებულება ეგრეთ წოდებული „წინალოგიკური აზროვნების“ შესახებ, რათა ვაღიაროთ, რომ წინაფილოსოფიურ და ფილოსოფიურ აზროვნებას შორის შესამჩნევია მკვეთრი განსხვავება. უპირველეს ყოვლისა ეს განსხვავება ეხება ერთეულისა და ზოგადის, უშუალო გრძნობის და გონების ობიექტების ანუ მოვლენისა და არსობის გარჩევასა და ურთიერთდამოკიდებულებას. მოვლენისა და არსობის სხვადასხვა სახის ურთიერთდაპირისპირება წითელ ზოლად გადის ფილოსოფიის მთელს ისტორიაში. ეს ერთ-ერთი ძირითადი საკითხია, რომლის გადანყვეტაში ერთიმეორეს უპირისპირდებიან მატერიალიზმი და იდეალიზმი (მათი სახესხვაობით) და დიალექტიკა და მეტაფიზიკა.

აი, ამ ერთ-ერთ მთავარ, ისტორიულად ჩამოყალიბებულ პრინციპს ფილოსოფიური აზროვნებისა ეგზისტენციალიზმი უარყოფს, როგორც ამას მოწმობს თვით მისი სახელწოდება.² მართალია, ყველა ეგზისტენციალისტი ფორმალურად არ უარყოფს არსობას, მაგრამ მათი დებულება, რომ „existentia“ უსწრებს „essentia“-ს ფაქტობრივად ამ უკანასკნელის უარყოფაა, რამდენადაც ისინი ამტკიცებენ ამას არა შემეცნების ასპექტში, შემეცნების თვალსაზრის-

¹ შეიძლება ითქვას, რომ მხოლოდ დემოკრიტემ და არისტოტელემ გაანთავისუფლეს საბოლოოდ ფილოსოფიური აზროვნება მითოლოგიური ელემენტებისაგან.

² „Existentia“ ნიშნავს არსებულს გრძნობადი სახით, „Essentia“ კი მხოლოდ გონებისთვისაა მისაწვდომი. ამ უკანასკნელს ეგზისტენციალისტები უარყოფენ, ყოველ შემთხვევაში ონტოლოგიური აზრით. სწორედ გონებრივი აბსტრაქცია მიაჩნიათ მათ მთელი წარსული ფილოსოფიური აზროვნების მანკიერებად.

ით არსებობა მართლა წინ უსწრებს არსობას, არამედ ყოფიერების ასპექტში. ამის შედეგია მოვლენის აბსოლუტირება და მათს გარდა ყოველგვარი ობიექტური რეალობის უარყოფა. სარტრი პირდაპირ ამბობს, რომ სამყარო არის „აი, ამის“ კოლექცია (collection de ceci). კიდევ უფრო კატეგორიულად უკუაგდება ჰაიდეგერი ყოველგვარი რეალობის ცნებას მოვლენის გარეშე და ამ მიზნით ის ხელოვნურად ასხვავებს ერთიმეორისაგან გერმანულ „Phänomen“-ს და „Erscheinung“-ს, ეს უკანასკნელი შეცდომის წყაროდ მიაჩნია, რამდენადაც ის გულისხმობს კიდევ რაღაცას, რისი მოვლენაც ის არის.³ თავი რომ დავანებოთ ზოგადთეორიულ დეკლარაციას, ფაქტობრივადაც ეგზისტენციალისტებს მთელი ყოფიერება მოვლენაზე დაჰყავთ.

ეს ნიშნავს, რომ ეგზისტენციალისტები საერთოდ უნდა უარჰყოფდნენ კატეგორიულ აზროვნებას, მაგრამ როგორც კარებიდან განდევნილი ბუნება ფანჯრებში შემოდის, თეორიულად უარყოფილი კატეგორიული აზროვნება პრაქტიკულ ხმარებაშია, უამისოდ როგორ დაწერდნენ ეგზისტენციალისტები თავიანთ თეორიულ ტრაქტატებს? მაგრამ შინაგანი წინააღმდეგობები მაინცდამაინც არ აწუხებენ ეგზისტენციალისტებს, რამდენადაც თვით აბსტრაქტულ-ლოგიკური აზროვნება უკანონო მოვლენად მიაჩნიათ. ამის გამო ზოგიერთი კომენტატორი ეგზისტენციალიზმს მითოლოგიური აზროვნების აღორძინებად თვლის. ეს აზრი ჩვენ მცდარად გვეჩვენება. მართალია, თვით ეგზისტენციალისტები ხშირად ეფარებიან მითს, როცა აბსურდულ ამოსავალ პრინციპებს მიჰყავთ ისინი ჩიხში, მაგრამ მეოცე საუკუნეში ვერ აღორძინდება ტრადიციული მითოლოგია, რომელიც პერსონიფიცირების პრინციპს ემყარება. ერთადერთი, რაშიაც ეგზისტენციალიზმი მართლა ენათესავება ანტიკურ მითოლოგიას, არის მისტიკურობა, მაგრამ მისტიკურობა ხომ არასოდეს არ მოსცილებია ფილოსოფიური აზროვნების იდეალისტურ ხაზს!⁴

ასევე მცდარად მიგვაჩნია ჩვენ ეგზისტენციალიზმის ფესვების ძიება აზროვნების ისტორიის შორეულ სიღრმეში, ზოგი იქამდეც კი მიდის, რომ ეგზისტენციალიზმის პრინციპებს თვით ანტიკურ ფილოსოფიაში ეძებს, კერძოდ სოკრატეს ცნობილ დევიზში: „ადამიანო, შეიცან საკუთარი თავი“.

რა თქმა უნდა, რომელიმე ცალკეული ნიშნის მიხედვით „ეგზისტენციალისტური ელემენტი“ შეიძლება აღმოვაჩინოთ თითქმის ყველა ფილოსოფიურ მოძღვრებაში, განსაკუთრებით ისეთებში, რომლებსაც პესიმისტური იერი გადაჰკრავს (ამგვარი მოძღვრებები სავსებით ბუნებრივად ჩნდებიან ისტორიის კრიზისულ მომენტებში), მაგრამ თუ მთლიანობაში განვიხილავთ, ეგზისტენციალიზმი ახალი დროის მოვლენაა, მისი ჩანასახი ემთხვევა ბურჟუაზიული

³ რა თქმა უნდა, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ სწორია საწინააღმდეგო დებულება, ესე იგი არსობის წინამორბეობა, ეს პლატონურ-ჰეგელიანური იდეალიზმის აღორძინება იქნებოდა. მატერიალისტური დიალექტიკის თვალსაზრისით არც ერთი არ უსწრებს მეორეს, არსობა მოვლენების შინაგანი გამაერთიანებელი და წარმმართველი საწყისია.

⁴ თვით კანტის ფილოსოფიურ მოძღვრებაშიც, რომელიც იდეალისტებს შორის ყველაზე შეურიგებული მტერი იყო ყოველგვარი მისტიციზმისა, ეს უკანასკნელი საბოლოოდ განდევნილი არ არის. მისტიკურია თვით ისეთი კარდინალური ცნება კანტის ფილოსოფიისა, როგორიცაა „ნოუმენი“, რომელიც ყოველგვარი მიზეზობრივი კავშირის გარეშე დგას და ამავე დროს თვითონ წარმოადგენს მოვლენათა მიზეზს.

რაციონალიზმის პროგრესული შესაძლებლობების ამონურვას და მისი თანდათანობითი, საკმაოდ ხანგრძლივი, სტაგნაციის დასაწყისს, ხოლო მისი განვითარებული ფორმა იმავე ბურჟუაზიული რაციონალიზმის მკვეთრად გამოსატყუალ კრიზისს. ეს დასტურდება უბრალო ქრონოლოგიური მონაცემებით, მაგრამ უმართებულო იქნებოდა ეგზისტენციალიზმის წარმოშობა მხოლოდ სოციალურ მიზეზებთან დაგვეკავშირებინა. აქ გარკვეული, თანაც საკმაოდ მნიშვნელოვანი, როლი მიუძღვის თვით აზროვნების განვითარების შინაგან ლოგიკასა და ისტორიულ კანონზომიერებას. ამიტომ არ შეიძლება ეგზისტენციალიზმის გათანაბრება რომელიმე ჩვეულებრივ კლასობრივ-აპოლოგეტურ იდეოლოგიურ მოვლენასთან, რომლებიც გამრავლდა განსაკუთრებით მარქსიზმის წარმოშობისა და მისი გავლენის ფართოდ გავრცელების შემდეგ. არ შეიძლება მისი გაიგივება ისეთ მოვლენებთანაც, როგორცაა ნეოკანტიელობა ან ნეოჰეგელიანობა, რომლებიც ვინრო სკოლების ფარგლებს არ გასცილებია და ვერც გასცილდებოდა, რადგანაც მათ უშუალოდ არც ზოგადი სოციალური ვითარება და არც საერთო მეცნიერების განვითარების დიალექტიკა განაპირობებდა, ისინი უფრო აკადემიური ხასიათის მოვლენებია და ფაქტობრივად არც გასცილებია აკადემიურ წრეებს.⁵

თუმცა ჩვენ გადაჭარბებულად მიგვაჩნია ეგზისტენციალისტების მტკიცება, თითქოს აქამდე ფილოსოფია გართული იყო მხოლოდ გარესამყაროთი.⁶ მაგრამ არ შეიძლება იმისი უარყოფაც, რომ აზროვნება უპირატესად მიმართული იყო ობიექტური სამყაროს კანონზომიერების შეცნობისკენ, რათა ამის შედეგად მიღებული ცოდნა გამოეყენებინა ადამიანის პრაქტიკული ცხოვრებისთვის. რაც შეეხება ადამიანის შინაგან ბუნებას, აქ მარქსამდელი ფილოსოფია არსებითად არ გასცილებია ბიბლიური წარმოდგენების ფარგლებს (იდეალიზმის სახით) ან ემპირიულ-აღწერილობით პრინციპს (მატერიალიზმის სახით). პირველად ისტორიაში მარქსმა და ენგელსმა შექმნეს ნამდვილი მეცნიერება ადამიანთა საზოგადოებაზე, რაც ერთადერთ საფუძველს შეადგენს ადამიანის შინაგანი ბუნების მეცნიერული შესწავლისთვის, რამდენადაც ის სოციალური განვითარების შედეგია. მაგრამ შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, თითქოს მეორე ავტომატურად გამომდინარეობს პირველისგან. ადამიანური ცხოვრების საზო-

⁵ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ნეოკანტიელობას ან ნეოჰეგელიანობას საერთოდ არ გააჩნია სოციალურ-კლასობრივი საფუძველი. ნეოკანტიელობა აშკარად დაუკავშირდა მარქსიზმის წინააღმდეგ ბრძოლას და ა. ლანგეს ცნობილი დევიზი: „უკან კანტისაკენ“ სავსებით შეგნებული რეაქცია იყო პროგრესული მსოფლმხედველობის წინააღმდეგ. ნეოჰეგელიანობა იყო არსებითად პანგერმანიზმის, გერმანული იმპერიალიზმის ამ რასისტული ნიღაბის განსახიერება, მაგრამ არც ერთი მათგანი არ გამოხატავდა ეპოქის ზოგად სოციალ-კულტურულ პრობლემატიკას და არც მეცნიერების განვითარების ზოგად შინაგან ლოგიკას. სწორედ ამიტომ არც ერთ მათგანს ფართოდ არ გაუდგამს ფესვები ფილოსოფიურ აზროვნებაში. კერძოდ ნეოკანტიელობა დღეს უფრო ისტორიული ინტერესის სფეროშია, ვიდრე აქტუალური იდეოლოგიური შეჯახებების სფეროში და აქა-იქ შესამჩნევი – უფრო ჩვენთან, ვიდრე დასავლეთში – გაცხოველებული ინტერესი მისდამი ძნელი ასახსნელია, თუ არ ვიგულისხმებთ ერთგვარ ცნობისმოყვარეობას, გამონვეულს გარკვეული ხარვეზით ფილოსოფიის ისტორიის სწავლებაში.

⁶ ამ შემთხვევაში გარესამყაროს ცნებაში შეაქვთ ადამიანთა საზოგადოებაც, რამდენადაც ეგზისტენციალისტების სუბიექტივისტური ამოსავალი პრინციპის მიხედვით ადამიანისთვის უცხოა ყველაფერი, რაც ადამიანის ცნობიერების გარეშეა. მათი თვალსაზრისით მთელი გარესამყარო, რა თქმა უნდა, თვით ადამიანთა საზოგადოების ჩათვლით, ინდივიდუალური ადამიანების შინაგანი ბუნებიდან უნდა აიხსნას.

გადოებრივი და ინდივიდუალური ასპექტები ერთიდაიგივე რომ ყოფილიყო, არც კი გაძნელებოდა ისტორიის მატერიალისტური გაგების შემუშავება, რასაც აზროვნების მრავალსაუკუნოვანი წინაისტორია დასჭირდა. ისეთმა დიდმა და თვით მარქსის თანამედროვე მატერიალისტმა, როგორც იყო ფოიერბახი, მარცხი განიცადა სწორედ იმიტომ, რომ მისი ამოსავალი პრინციპი იყო „ადამიანის ბუნება“.

ნამდვილი უაზრობა იქნებოდა მოგვეთხოვა მარქსისა და ენგელსისგან, იმ ტიტანურ მეცნიერულ ჯაფასთან ერთად, რომელიც მათ დასჭირდათ მთელი წარსული აზროვნების კრიტიკული ათვისებისა და რევოლუციური ნაბიჯის გადადგმისათვის, მათ მიერ დადგენილი ახალი მსოფლმხედველობრივ-მეთოდოლოგიური პრინციპების კონკრეტიზება თეორიისა და პრაქტიკის ყ ვ ე ლ ა სფეროში. ამ შემთხვევაში ჩვენ გვინტერესებს ადამიანის ცხოვრების ინდივიდუალური ასპექტის პრობლემატიკა. მარქსიზმის ფუძემდებლები და კლასიკოსები უწინარეს ყოვლისა გართულნი იყვნენ საზოგადოებრივი ცხოვრების რევოლუციური გარდაქმნის საკითხებით, ხოლო მარქსიზმის „რიგითმა“ თეორეტიკოსებმა ან უგულვებელყვეს მარქსიზმის კონკრეტიზება ინდივიდუალური ცხოვრების ასპექტში, ან ვერ გაართვეს მას თავი. ვინც კი უგულვებელყოფდა თვით მარქსიზმს და სხვა პრინციპებით ხელმძღვანელობდა ამ საკითხში, ძველებურად იხილავდა ინდივიდუალურ ასპექტს საზოგადოებრივი ასპექტისგან მოწყვეტით. შეიძლება თამამად ითქვას, რომ მოაზროვნეთა დიდ უმრავლესობას თვით ბურჟუაზიულ სამყაროში არ შეუძლია გაიზიაროს ინდივიდუალური ასპექტის მოწყვეტა საზოგადოებრივისაგან, მაგრამ მათ ჰგონიათ, თითქოს მარქსიზმი, პირიქით, საზოგადოებრივ ასპექტს წყვეტს ინდივიდუალურისაგან და საერთოდ უგულვებელჰყოფს ამ უკანასკნელს. აი, რას ამბობს ერთ-ერთი მონინავე ინგლისელი ინტელექტუალური მოღვაწე ჯეკ ლინდსეი: „მარტო ინდივიდუალურის დანახვით ეგზისტენციალიზმმა დაკარგა საზოგადოება, ხოლო მარტო საზოგადოებრივის დანახვით მარქსიზმმა დაკარგა ინდივიდუალური“. იგივე ლინდსეი გამოხატავს ბევრ პატიოსან, მარქსიზმის თანამგრძნობ, მაგრამ მის არსებაში არა საკმაოდ ჩანვდომილ მოაზროვნეთა შეხედულებას, რომ „მარქსიზმს“ შეუძლია და ვალდებულია... შეინოვოს (to absorb) ეგზისტენციალიზმის ან ფრეიდიზმის ან რომელიც გნებავთ სხვა სააზროვნო მიმართულების (body of reason thoughts)-ის ელემენტები, რომლებიც გაუძღებენ მის კრიტიკას. ასევე ფიქრობდა ერთ დროს თვით სარტრიც, რომელმაც თავის წიგნში „Critique de la raison dialectique“ (1960) სცადა მარქსიზმის „შევისება“ ეგზისტენციალიზმით.⁷

ეს შეხედულება ჩვენ მცდარად მიგვაჩნია ორი მოსაზრებით: 1) ეს გულისხმობს იმის აღიარებას, რომ მსგავსი კონკრეტული შედეგების მიღება შეუძლებელია თვით მარქსიზმის ძირითადი საწყისებიდან. ასეთ შემთხვევაში ჩვენ

⁷ დღეს თვით მარქსისტებს შორის ფართოდაა გავრცელებული მსგავსი შეხედულება, თითქოს თანამედროვე მარქსიზმმა უნდა „შეინოვოს“ ყოველივე ის, რაც დადებითად ჩანს სხვადასხვა ფილოსოფიურ მიმართულებაში. ამის შენიღბულ ან აშკარა აღიარებას შეხვდებით თითქმის ყველა რუსულად ნათარგმნ არამარქსისტულ შრომების სარედაქციო წინასიტყვაობაში ან შესავალში. ცნობილი ფრანგი მარქსისტი როჟე გაროდი არა მარტო აღიარებს ამას (იხ. მისი „Ответ Чапты“), არამედ ცდილობს პრაქტიკულადაც განახორციელოს მარქსიზმის „გამდიდრება“ არაერთი წყაროდან.

გვევალება გულლიად ვალიართ, რომ მარქსიზმს სჭირია შესწორება თვით ძირითად პრინციპებში, წინააღმდეგ შემთხვევაში ჩვენ აღმოვჩნდებით სხვების მონაპოვართა უკანონო მიმთვისებლების როლში; 2) ეს ნიშნავს, რომ თვითონ ჩვენ არ გაგვანჩია უნარი მარქსისტულად გამოვიკვლიოთ და გავაშუქოთ ესა თუ ის კონკრეტული დარგი ან საკითხი. ეს მარტო „პრესტიჟის“ საკითხი როდია! თავისთავად ცხადია, რომ ჩვენ სათანადო ყურადღება უნდა მივაქციოთ ყველა ნამდვილ მიღწევას მეცნიერულ-ფილოსოფიურ აზროვნებაში, და როცა მათ ვლებულობთ, უსათუოდ უნდა დავასაბუთოთ, რომ ისინი გარედან კი არ ეთანხმება მარქსიზმს, არამედ მის საკუთარ სანყისებიდან გამომდინარეობს. ამით ჩვენ არა მარტო „პრესტიჟს“ დავიცავთ, არამედ თვით „შემოერთებულ“ ელემენტებს მეტ დამაჯერებლობასა და მწყობრ ხასიათს მივანიჭებთ. მართალია, თუნდაც დიამეტრალურად მოპირისპირე სააზროვნო მიმართულებებიდან შეიძლება გამომდინარეობდნენ მსგავსი შეხედულებები ამა თუ იმ კონკრეტულ საკითხზე, მაგრამ, ჯერ ერთი, ეს გამონაკლისია; მეორე, და სწორედ ესაა მთავარი, მსგავსება კიდევ არ ნიშნავს, რომ ისინი იგივენი დარჩებიან, თუ თანმიმდევრულად დავუკავშირებთ მათ სათანადო ძირითად სანყისებს. სამწუხაროდ, „პრაქტიკულ პოზიტივიზმს“ ფართოდ აქვს გადგმული ფესვები ჩვენს სინამდვილეში. ზედმეტია იმისი მტკიცება, რომ ეს პრაქტიკულად განსახიერებელი მსოფლმხედველობრივ-მეთოდოლოგიური ინდიფერენტიზმი არა ნაკლებ მავნებელია, ვიდრე თვით პოზიტივისტური თეორია.

ზოგ მარქსისტს ჰგონია, რომ საზოგადოებრივ მეცნიერებათა სფეროშიაც ისევე არ გვევალება გავითვალისწინოთ ინდივიდუალური ასპექტი, როგორც ბუნების შემეცნების სფეროში. ეს შეცდომაა. მარქსიზმს კარგად აქვს გათვალისწინებული, რომ ინდივიდუალობის ცნება სხვადასხვაგვარია ბუნებისა და საზოგადოების განვითარების სხვადასხვა დონეზე.⁸ ეს პირდაპირ გამომდინარეობს მარქსისტული დიალექტიკიდან და სრულიადაც არ იყო საჭირო თვით მარქსსა და ენგელსს სპეციალურად გამოეყოთ ეს საკითხი, ისინი ფილოსოფიურ ლექსიკონებს ან კომპენდიუმებს კი არ ქმნიდნენ, არამედ ხელი მოკიდეს მთელი წარსული აზროვნების კრიტიკულ გადასინჯვას საზოგადოების რევოლუციური გარდაქმნის მეცნიერული პროგრამის შემუშავების მიზნით.

მარქსიზმის მიერ უგულვებელყოფილი კი არ არის ადამიანური ცხოვრების ინდივიდუალური ასპექტის არსებობა, ის მხოლოდ ნაკლებადაა ჯერჯერობით დამუშავებული, და მისი სათანადო გამოკვლევა და მისი სპეციფიკის დადგენა საზოგადოებრივ ასპექტთან შედარებით მარქსისტების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ამოცანაა.

შეიძლება შეგვნიშნონ: განა ეთიკა და ფსიქოლოგია ადამიანური ცხოვრების სწორედ ინდივიდუალურ ასპექტს არ განიხილავდნენ? მართალია, ფსიქოლოგია შედარებით უფრო ახალი მეცნიერებაა, მაგრამ ეთიკა ხომ ერთ-ერთი უძველესი ფილოსოფიური მეცნიერებაა! მაგრამ თუ ჩავუფიქრდებით, დავრ-

⁸ სხვათა შორის ეგზისტენციალისტები უმართებულად მიანერენ მარქსიზმს უცნაურ შეხედულებას, თითქოს მას არა აქვს გათვალისწინებული ადამიანური ყოფიერების უნიკალობა ყოფიერების სხვა სფეროებთან შედარებით. ნამდვილად სწორედ ამ უნიკალობას ემყარება მარქსისტული მოძღვრება საზოგადოებრივი კანონზომიერების განსხვავებაზე ბუნებრივი კანონზომიერებისგან.

ნმუნდებით, რომ ეთიკა სწავლობს არა იმდენად ინდივიდუუმის შინაგან სამყაროს, რამდენად მის მოვალეობას საზოგადოებისა და სხვა ადამიანთა წინაშე. რაც შეეხება ფსიქოლოგიას, ის მართლა სწავლობს ინდივიდუუმის შინაგან სამყაროს, მაგრამ ჯერჯერობით თვით მარქსისტ-ფსიქოლოგებმაც ვერ მოახერხეს ინდივიდუალური და სოციალური ასპექტების ისეთი შერწყმა, რომ არ ემუქრებოდეთ მათი გაიგივების სცილა და მათი ერთიმეორისაგან მოწყვეტის ქარიბდა.⁹ თვით მარქსისტული დიალექტიკა გულისხმობს, რომ ადამიანურ არსებასთან დაკავშირებით ერთეულისა და ზოგადის ურთიერთობა სხვაგვარია, ვიდრე ყოველ სხვა სფეროში. ჯერ თვით არაორგანულ სამყაროში ინდივიდუალურ ფორმას გააჩნია რელატიური დამოუკიდებლობის ჩანასახი. უკვე დაბალ ორგანულ ფორმებთან ეს ჩანასახი მნშვნელოვნად ფართოვდება, ამიტომ არაორგანული სფეროს კანონების უშუალო გადატანა ორგანულ სფეროში არ შეიძლება. შეუდარებლად უფრო მეტ გრადაციასთან გვაქვს საქმე თვით ორგანულის შიგნით, უმდაბლესი ზოოლოგიური ფორმა უფრო მეტ რელატიურ დამოუკიდებლობას იჩენს, ვიდრე უმაღლესი მცენარეული ფორმა, ხოლო ადამიანთან ინდივიდუალური ფორმის ეს რელატიური დამოუკიდებლობა ისეთ მაღალ საფეხურამდე ადის, რომ დიდ ხანს ბატონობდა ილუზია, თითქოს ადამიანს შეუძლია იარსებოს საზოგადოების გარეშე.

ამრიგად, თუმცა მცდარია ეგზისტენციალისტების აზრი, თითქოს აქამდე საერთოდ უგულვებლყოფილი იყო ადამიანის ინდივიდუალური ყოფიერება, უნდა ვაღიაროთ, რომ ჯერჯერობით არ არსებობს მეცნიერება მთლიანად ადამიანური ყოფიერების თავისებურებაზე ინდივიდუალურ ასპექტში. ადამიანი არა მხოლოდ მწარმოებელი და შემმეცნებელი არსებაა, წარმოება და შემეცნება არსებითად მხოლოდ მისი არსებობის პირობების შემქმნელია. მაგრამ ადამიანი არა მარტო არსებობს, არამედ განიცდის თავის არსებობას, მეტიც! სწორედ ამ განცდაშია მოცემული უშუალოდ ადამიანის არსებობის თვით აზრი და ღირებულება, ასეთია ეგზისტენციალიზმის ერთ-ერთი მთავარი თეზისი. თავისთავად ეს თეზისი კი არ წარმოადგენს შეცდომას, მცდარია ეგზისტენციალიზმის ინტერპრეტაცია (ამაზე ქვემოთ გვექნება საუბარი). მარქსიზმი სრულიადაც არ გულისხმობს ამ თეზისის უკუგდებას, პირიქით, მთელი თავისი სულისკვეთებით ის სწორედ ამ თეზისის ნამდვილ მეცნიერულ ახსნა-დასაბუთებას შეიცავს. იმის გამო, რომ მარქსიზმის ფუძემდებლებს თავად არ ეცალათ ამ თეზისის სპეციალური კონკრეტული ინტერპრეტაციისთვის, ხოლო მარქსიზმის „პროფესიული“ თეორეტიკოსები ფაქტობრივად შემოიფარგლნენ პირველთა თეორიული მემკვიდრეობის კომენტარებით და თითქმის არ მოუციათ მარქსიზმის თვით პრობლემატიკის გაფართოება და გაშუქება მისი ამოსავალი პრინციპების საფუძველზე (რა თქმა უნდა, მარქსიზმი განიცდიდა და დღესაც განიცდის განუწყვეტელ განვითარებას, უმთავრესად მარქსისტული პოლიტიკური პარტიების კოლექტიური აზრის სახით, მაგრამ

⁹ საინტერესოა, რომ სარტრი უსაყვედურებს მარქსიზმს: მან თავისი ფსიქოლოგია ვერ შექმნაო. სარტრის საყვედური უფრო დამაჯერებელი იქნებოდა, თვითონ მას რომ შეექმნა ნამდვილად მეცნიერული ფსიქოლოგია. თვით ეგზისტენციალისტების ცდას შეცვალონ ლოგიკა ტრადიციული ფსიქოლოგიით, ვერც ერთი ნამდვილი მეცნიერი ვერ ჩათვლის მართებულად.

ეს განვითარება უმთავრესად ზოგად სოციალურ-ეკონომიკურ და პოლიტიკურ-კულტურულ პრობლემატიკას ეხება), შეიქმნა აზრი, ყოველ შემთხვევაში არაოფიციალურად“, თითქოს მარქსიზმის თვალსაზრისით ადამიანისთვის მთავარია ფიზიკური არსებობის საშუალებები, და მათი სიუხვე თავისთავად წყვეტს თვით ცხოვრების განცდას საკითხსაც. მარქსიზმის ამაზე უფრო მეტი დამახინჯება არ შეიძლება. ვისაც თუნდაც თვალი გადაუვლია მარქსის ნაშრომისთვის, კარგად უნდა იცოდეს, რომ სწორედ მარქსმა წამოაყენა რადიკალურად ფორმულირებული დებულება, რომ თავისთავად ქონება არ ქმნის ადამიანობის სპეციფიკას, პირიქით, ადამიანის გატაცება ქონებით ძირს უთხრის იმას, რაც უნდა იყოს ადამიანი, ესე იგი რაც უფრო მეტად აქცევს ყურადღებას ადამიანი იმას, რაც მას აქვს როგორც გარეშე ქონება, მით უფრო მცირდება მისი ნამდვილი ადამიანურობა. სწორედ ესაა ერთ-ერთი ძირითადი ასპექტი ადამიანის „განსხვების“ მარქსისტული გაგებისა. ამ „განსხვების“ უმთავრესი სოციალური საფუძველია კერძო საკუთრება საწარმოო საშუალებებზე, ხოლო იდეოლოგიური საფუძველი სასაქონლო ფეტიშიზმი, რომელიც პირველად აღმოაჩინა თვით მარქსმა (ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში გვხვდება საქონლის ფეტიშიზმის გაიგივება მატერიალური ღირებულების კულტთან, რასაც არაფერი აქვს საერთო მარქსის შეხედულებასთან. საქონლის ფეტიშიზმის არსობა იმაშია, რომ თვით გარეშე ნივთებს მიენერება ის თვისებები, რომლებსაც ქმნიან სოციალური ურთიერთობები).

ცნობილია, რომ მარქსის აღნიშნული და სხვა მსგავსი შეხედულებები ჩამოყალიბებული მის მიერ ეგრეთ ნოდებულ „ადრინდელ ხელნაწერებში“, თითებზე დაიხვიეს ბურჟუაზიულმა თეორეტიკოსებმა, რომლებმაც მათს საფუძველზე შეთხზეს მითი „ორ მარქსზე“, ადრინდელ „ჰუმანისტ“ მარქსზე და გვიანდელ „დოგმატურ დეტერმინისტ“ მარქსზე. სამწუხაროდ, ჩვენმა ანტიკრიტიკამ ვერ გაართვა თავი ამ საკითხს ნაცვლად იმისა, რომ არსებითად მოგვესპო მითი „ორ მარქსზე“. მარქსის „ადრინდელი“ და „გვიანდელი“ თეორიული პოზიციების ორგანული ერთიანობის ჩვენებით, ფაქტობრივად ჩვენს კომენტატორებს გამოუვიდათ არა უსაფუძვლო დაპირისპირების მოხსნა, არამედ მისი ელემენტების მნიშვნელობის შეტრიალება: ადრინდელ მარქსს არ ჰქონდა საბოლოოდ ჩამოყალიბებული თავისი ახალი მსოფლმხედველობა! ამით კი არ შევასუსტეთ, არამედ ფაქტობრივად განვამტკიცეთ მოწინააღმდეგეების პოზიცია. ჩვენც გამოგვივიდა „ორი მარქსი“, ერთი ნამდვილი და მეორე „არანამდვილი“, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ისინი ნამდვილად თვლიან „ადრინდელ“ მარქსს, ჩვენ კი გვიანდელს“.

„გვიანდელი“ მარქსის დაპირისპირება „ადრინდელი“ მარქსისთვის არაპირდაპირი გზით საერთოდ ამახინჯებს მეცნიერული კომუნიზმის თეორიას, ის ბადებს წარმოდგენას, თითქოს ეს უკანასკნელი არ არის დამყარებული ჰუმანისტურ პრინციპებზე და მატერიალურ ღირებულებებს აყენებს ზნეობრივ და ემოციურ ღირებულებებზე უფრო მაღლა. ეს მეცნიერული კომუნიზმის ნამდვილი კარიკატურაა. მატერიალურ ღირებულებათა ბურჟუაზიული კულტის შენარჩუნების პირობებში კომუნიზმი საერთოდ უაზრობაა, ვერავითარი მაღალი

დონე წარმოების განვითარებისა ვერ უზრუნველყოფს პროდუქციის სიჭარბეს მოთხოვნილებებთან შედარებით, თუ ეს მოთხოვნილებები არ შემოიფარგლა გარკვეული ზომით, ესე იგი თუ დარჩა დაგროვების კულტი, რომელიც ბურჟუაზიული ფსიქიკის ყველაზე მკაფიო განსახიერებაა. კომუნიზმის მთავარი ნიშანია სწორედ ამ კულტის მოსპობა. ეკონომიკური ფაქტორის გადამწყვეტ მნიშვნელობას მარქსიზმი ნამდვილი და არა კარიკატურული ფარგლავს საზოგადოებისა და ინდივიდუუმების ოპტიმალური გონივრული მოთხოვნილებებით და არა დაგროვების ბურჟუაზიული ინსტიტუტი საზოგადოების წევრთა თანაბრობის პირობებში, რომლის საფუძველზე თუ ეს ინსტიტუტი ადამიანთა საყოველთაო კუთვნილებად და მარადიულ თვისებად მივიჩნიეთ, წარმოების შესაძლებლობათა სიჭარბეზე ადამიანთა მოთხოვნილებებთან შედარებით ლაპარაკიც ზედმეტი იქნება. სანარმოო ძალების უმაღლესი განვითარება იმიტომაც მიჩნეული მარქსიზმში კომუნიზმის მთავარ პირობად, რომ ის უზრუნველყოფს ყველასათვის დოვლათის საკმარის სიუხვეს. ეს სიუხვე კერძო საკუთრებისა და დაგროვების ბურჟუაზიული ინსტიტუტის მოსპობის პირობებში გულისხმობს მხოლოდ ნამდვილი, ნორმალური და ჯანსაღი ადამიანური მოთხოვნილებების მაქსიმალურ დაკმაყოფილებას მეურნეობისა და კულტურის შემდგომი მძლავრი განვითარების პირობების უზრუნველყოფის ჩათვლით. ეკონომიკური ფაქტორის გადამწყვეტი როლის აბსოლუტიზება თვით მარქსიზმის „დეჰუმანიზება“ იქნებოდა, მარქსიზმის სწორად გაგებული შინაარსით ეკონომიკური ფაქტორის გადამწყვეტი როლი ზნეობრივ ფაქტორთან შედარებით უფრო საზოგადოების წინაისტორიას ეკუთვნის, ვიდრე ნამდვილ ისტორიას. ვისაც კომუნიზმი წარმოუდგენია თვით ადამიანთა ზნეობრივი გარდაქმნის გარეშე, მათ არც აქვთ უფლება მასზე იმსჯელონ.

ამრიგად, მარქსიზმის თვალსაზრისითაც ადამიანური ცხოვრების მთავარი ელემენტია ამ ცხოვრების შინაგანი განცდა მატერიალური პირობების სფეროში ს ა ე რ თ ო დ ა რ დ გ ა ს ა დამიანის ბედნიერება-უბედურების საკითხი, თუ ეს პირობები ადამიანის ნორმალურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების დონეზე დ ა ბ ლ ა ა რ დ გ ა ნ ა ნ. სწორედ ინდივიდუუმისა და საზოგადოების ნორმალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების ფარგლებში ანიჭებს მარქსიზმი მატერიალურ ფაქტორს გადამწყვეტ მნიშვნელობას. ერთგვარ კურიოზად გვეჩვენება, რომ მარქსიზმს მიიჩნევენ არა ცხოვრების, არამედ ყოფიერების ფილოსოფიად. ამ შემთხვევაში უბრალოდ ივინყებენ მარქსის საპროგრამო თეზისს, რომ ფილოსოფიამ უნდა არა მარტო ახსნას, არამედ კიდევაც გარდაქმნას სინამდვილე. ვისაც ჰგონია, რომ ამ გარდაქმნაში არ იგულისხმება თვით ადამიანის ზნეობრივი გარდაქმნა. მას არაფერი არ გაუგია მარქსიზმში.

როგორც ვთქვით, მარქსიზმის ფუძემდებლებს და კლასიკოსებს არ შეეძლოთ ამ საკითხების კონკრეტული გაშუქება, მათ წინაშე უფრო დიდი და ზოგადი ამოცანები იდგა. ამიტომ მარქსისტები ვალდებული ვართ *explicit* გავეშალოთ და განვახილოთ ის, რაც *implicit* იგულისხმება მარქსისტულ მოძღვრებაში, და არა მარქსიზმის გარეშე ვეძიოთ ის „ელემენტები“, რომ-

ლებიც ვითომც მას გაამდიდრებენ.

ნათქვამიდან ცხადი უნდა იყოს, რომ თავისი მიზანდასახულობით მარქსიზმი უპირველეს ყოვლისა სწორედ ცხოვრების ფილოსოფიაა, უდიდესი და ურთულესი პრობლემების გადანყვება მოუხდათ მარქსსა და ენგელსს იმისათვის, რათა თეორიულად გაეხსნათ გზა ნამდვილი ადამიანური ცხოვრებისკენ. მარქსიზმის გარეშე „ცხოვრების ფილოსოფიის“ არც ძიებაა საჭირო და არც შექმნაა შესაძლებელი. საკმარისია გავიხსენოთ დილთაის ცდა შეექმნა „ცხოვრების ფილოსოფია“ ჰეგელიანურ პრინციპებზე დაყრდნობით, რაც ალვირახსნილი ირაციონალიზმით დაგვირგვინდა (დილთაის ხშირად ახსენებენ ეგზისტენციალისტებთან დაკავშირებით და მათ შორის მართლა არის გარკვეული მსგავსება – ადამიანი, როგორც ცენტრი ყოფიერებისა და ირაციონალიზმი, – მაგრამ მათი მოძღვრებები მანაც განსხვავდებიან ერთიმეორისგან. ამ განსხვავების გარჩევას ჩვენ აქ ვერ შევუდგებით).

როგორც ვხედავთ, ეგზისტენციალისტების პრეტენზია, რომ სწორედ ისინი ქმნიან „ცხოვრების ფილოსოფიას“, რომ მხოლოდ მათ გახადეს აზროვნების ცენტრად ადამიანური პრობლემატიკა, უმართებულოდ უნდა ჩაითვალოს, თუ მხედველობაში მივიღებთ მარქსიზმის ძირითად პრინციპებს და საერთო მიზანდასახულობას. მაგრამ როგორც ვთქვით, ჯერჯერობით მარქსისტულად არ არის გაშუქებული ზოგიერთი იმ ადამიანური პრობლემათაგანი, რომლებიც წინ წამოსწია თანამედროვე ეპოქამ. იმის გამო, რომ მარქსიზმს თავის დროზე მოუხდა მკაცრი გალაშქრება სენტიმენტალური სოციალიზმის წინააღმდეგ, ფიქრობენ, თითქოს მარქსიზმი უგულუბელყოფს ადამიანური ცხოვრების ემოციურ მხარეს. ეს გასაოცარია, მაგრამ ფაქტია. განა მარქსისთვის უცნობი იქნებოდა ის ელემენტარული ფაქტი, რომ ცხოვრება მხოლოდ ემოციებში განიცდება და ადამიანის ამ განცდისა და არა გარეგნული მდგომარეობის სფეროშია მოქცეული მისი ბედნიერება-უბედურების საკითხი? (რათა არ დაგვაბრალონ, რომ ჩვენ განცდას, ემოციას ვიღებთ ობიექტური პირობების გარეშე, შევნიშნავთ, რომ აქ ჩვენ მხედველობაში გვაქვს ზოგადი პრინციპი, ბედნიერების თუ უბედურების განცდა – უშუალო გრძნობა – დამოუკიდებლად ობიექტური პირობებისა. რა თქმა უნდა, ჩვენ არ გვეპარება მხედველობიდან ის გარემოება, რომ ბედნიერების განცდას სოციალური ასპექტი გააჩნია, მაგრამ ჩვენ ვერ დავეთანხმებით იმ უცნაურ დებულებას, რომ ბედნიერების საკითხში იყოს რაიმე სხვა კრიტერიუმი გარდა უშუალო სუბიექტური განცდისა. მშვენივრად აქვს ნათქვამი რუსოს, რომ მონობის ყველაზე მეტი საშინელება არის ის, რომ თვით მონები ეჩვენებენ თავიანთ მონურ მდგომარეობას. ეს შეიძლება გადმოვიტანოთ ჩვენი დროის ჩაგრულებზე და ექსპლუატირებულებზედაც. როცა მონისთვის საერთოდ უცნობია თვით თავისი დროის ნორმალური ადამიანური პირობები, ის ბედნიერად გრძნობს თავს იმ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებითაც, რომლებიც სავსებით უმნიშვნელოა ნორმალურ პირობებში. ჩვენ ვიტყვით, რომ ეს ობიექტური ადსოციალური უსამართლობაა, მაგრამ უაზრობა იქნება თუ ვიტყვით, რომ მონა ცდება ბედნიერების საკუთარ განცდაში. ამ განცდას როგორც ასეთს არ შეიძლება გააჩნდეს გარეგნუ-

ლი კრიტიკრიუმში, სულელურია თუ ასკეტური ბედნიერების განცდა, ის მაინც ასეთი განცდაა. ამისი კონსტატაცია სრულიადაც არ ნიშნავს სულელური ან ასკეტური ბედნიერების გრძნობის გ ა მ ა რ თ ლ ე ბ ა ს, ეს სულ სხვა საკითხია. საერთოდ ყოველი ზოგადი დებულება ნორმალურ პირობებს გულისხმობს და ჩვენც განცდებს ვიხილავთ ნორმალური ადამიანური ცხოვრების პირობებში. რითი სჯობია ბედნიერების სულელურ ან ასკეტურ გრძნობას რომელიმე მილიარდერის გრძნობა, რომელიც ბედნიერად გრძნობს თავს მხოლოდ იმის გამო, რომ მას სხვებზე უფრო დიდი ქონება გააჩნია, თუმცა თვითონ ორიოდ მოხარშულ კვერცხსა და იმდენივე ჭიქა რძის მეტს ვერაფერს მოიხმარს დღეში, როგორც ეს დახატულია გორკის „Дьявол“-ში? ჩვენ პირდაპირ უცნაურად მიგვაჩნია სერიოზული მტკიცება, რომ ბედნიერების გრძნობის კრიტიკრიუმად უნდა მივიჩნიოთ არა ადამიანის საკუთარი განცდა, არამედ სხვების წარმოდგენა. რა თქმა უნდა, მოაზროვნე უფრო კომპეტენტურია იმსჯელოს ბედნიერების ს ა ე რ თ ო პირობებზე, ხოლო რევოლუციონერი ვალდებულია იბრძოლოს ამ პირობების განხორციელებისთვის და თვალეები აუხილონ იმათ, ვინც კმაყოფილდება არაადამიანური პირობებით, სწორედ ამაშია მოწინავე ადამიანების მონოდება, მაგრამ ეს სულაც არ ეხება თვით ბედნიერების გრძნობის კრიტიკრიუმის საკითხს. ადამიანი, რომელიც ბედნიერად გრძნობს თავს, შეიძლება უბედური გახდეს ახალი მოთხოვნილების გაჩენით, რომლის დაკმაყოფილება მას არ შეუძლია. ასეთი მაგალითებით სავსეა მსოფლიო მხატვრული ლიტერატურა, განსაკუთრებით ბალზაკის ნაწარმოებები, მაგრამ განა ეს ცვლის იმ გარემოებას, რომ ახალ მოთხოვნილებათა გაჩენამდე ადამიანი თავს ნამდვილად ბედნიერად გრძნობდა? გარდა ამისა არ უნდა დაგვავიწყდეს ერთი მეტად მნიშვნელოვანი ფაქტორი ზნეობრივი ხასიათისა. თუ ადამიანი ზნეობრივად მახინჯია, მაგალითად, შურიანია, დაავადებულია ქონების დაგროვების სენით, კარიერიზმით, ასეთი ადამიანი შეიძლება შვილის სიკვდილზე უფრო მწვავედ განიცდიდეს ქონების ან თანამდებობის დაკარგვას. ასეთი ადამიანები აუბედურებენ თავიანთ შვილებსაც მათთვის საკუთარი სენის გადადებით, ისეთი ქმრის ან ცოლის თავზე მოხვევით, რომლებიც სრულიად არ უპასუხებენ მათ გულის ნადებს. განა ტარიელის წარმოდგენა ბედნიერებაზე იგივეა, რაც უსენისა? ჩვენ კატეგორიულად ვუსვამთ ხაზს იმ გარემოებას, რომ ყოვლად დაუშვებელია მარქსიზმის სახელით როგორც განცდების, ემოციების მნიშვნელობის დამცირება, ისევე მატერიალური პირობებით გამოწვეული განცდების ზნეობრივ განცდებზე უფრო მაღლა დაყენება. მარქსი აკრიტიკებდა ფოიერბახს არა გრძნობების რეაბილიტაციის გამო განყენებული იდეალისტური იდეების ბატონობისაგან, არამედ მათი აბსოლუტიზების, გარემოსაგან მოწყვეტისა და ერთგვარი „დეიფიკაციის“, რელიგიური იერის მინიჭებისთვის. ასევე, თუ მარქსსა და ენგელსს უხდებოდათ მკაცრი კრიტიკული გალაშქრება სოციალიზმის გადატანის წინააღმდეგ ემოციების სფეროში, ეს სრულიადაც არ ნიშნავს თვით ემოციების მნიშვნელობის შეუფასებლობას მათი მხრივ, მათ კარგად იცოდნენ, რომ ადამიანის ზნეობრივი არსება ვლინდება უწინარეს ყოვლისა სწორედ ემოციებში, ხოლო მთელი მეცნიერული კომუნიზმი არის აპელაცია

არა მარტო ადამიანის გონებისადმი, ვინაიდან არჩევა კეთილსა და ბოროტს შორის არა ცოდნის, არამედ ზნეობრივი განწყობილების საკითხია.

თუმცა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მარქსიზმისა და ეგზისტენციალიზმის შეხედულება ამ საკითხზე, მკვეთრად უპირისპირდება ერთიმეორეს, ემოციების როლის წამოწევას ადამიანის ყოფიერებაში ობიექტურ-ისტორიული საფუძველი გააჩნია და ამიტომ ეგზისტენციალიზმი არ შეიძლება მივიჩნიოთ ცალკეული პირების ნებისმიერ გამონაგონად ან გონებრივი სწეულების“ გამოხატულებად.

ჩვენ მიზანშეწონილად მოგვეჩვენა ეს საკმაოდ ვრცელი დაპირისპირება მარქსიზმისა და ეგზისტენციალიზმისა იმიტომ, რომ სწორედ ადამიანური პრობლემატიკის უგულვებელყოფას სწამებენ მარქსიზმს ეგზისტენციალისტებთან ერთად მათი კომენტატორები, ხოლო თვით ეგზისტენციალისტები ამ სფეროში კოპერნიკული ნაბიჯის გადადგმას ჩემულობენ. ამ ზოგადი დაპირისპირების ფარგლებში საკმარისია აღვნიშნოთ ამოსავალი პრინციპების დიამეტრალური წინააღმდეგობა: მარქსიზმისათვის ადამიანის ცხოვრება საერთოდ და კერძოდ მისი გაცდები, ემოციები დაკავშირებულია ობიექტურ პირობებთან, რომელნიც კერძო საკუთრების ბატონობისა და ადამიანის მოთხოვნილებებისგან წარმოების შესაძლებლობათა ჩამორჩენის ვითარებაში გადამწყვეტ როლს ასრულებენ. ეგზისტენციალიზმისთვის კი ადამიანის ყოფიერება, მისი გაცდები აბსოლუტურად იზოლირებულია, მათ არავითარი ობიექტური კანონზომიერება არ გააჩნია. მარქსიზმის ფუძემდებლებმა ეგზისტენციალისტებზე გაცილებით უფრო ადრე აღნიშნეს ადამიანის „განსხვისების“ ფაქტი და ამ „განსხვისების“ ობიექტური მიზეზებიც გაარკვიეს, რითაც წინასწარ განსჭვრიტეს მისგან ადამიანის გათავისუფლების გზები და საშუალებები. ეგზისტენციალიზმმა კი „განსხვისება“ ადამიანის ყოფიერების საერთო ფუნდამენტალურ თვისებად მიიჩნია და ამით მოხსნა პერსპექტივა მისგან ადამიანის გათავისუფლებისა. მართალია, ეგზისტენციალისტები „განსხვისების“ ობიექტურ პირობებსაც მიუთითებენ, მაგალითად, ტექნიკას, მაგრამ ეს პირობებიც აბსოლუტურად მონყვეტილია სოციალური წყობის ხასიათისა და სოციალური კანონზომიერებისგან. ესე იგი ტექნიკასაც აბსოლუტურ „განმასხვისებელ“ თვისებას მიაწერენ, და რაკი თანამედროვე ადამიანს უტექნიკოდ არსებობა არ შეუძლია, ამ მხრივაც მოხსნილია „განსხვისებისგან“ გათავისუფლების პერსპექტივა. ვფიქრობთ, რომ ნათქვამიც საკმარისი ორიენტირია ეგზისტენციალიზმის ზოგადი შეფასებისათვის.

რა თქმა უნდა, ჩვენ არ ვაპირებთ აქ ამ პრობლემის (ადამიანის ინდივიდუალური ყოფიერება) თვით არსებითად შეხებასაც, ჩვენ მხოლოდ ვასახელებთ მას, რამდენადაც ის ეგზისტენციალისტები a limine უარყოფენ სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირებას, ასეთ დაპირისპირებას ისინი მეტაფიზიკის მთავარ წყაროდ თვლიან. ეს მთავარი გნოსეოლოგიური ამოსავალი პრინციპია ჰაიდეგერის და იასპერსის ფილოსოფიისა, არსებითად იმავე გზით მიდის სარტრიც.¹⁰ ეს დაკა-

¹⁰ რა თქმა უნდა, ეს უარყოფა ისეთივე მარცხით მთავრდება, როგორცაც მთავრდებოდა ყველა მსგავსი ცდა ფილოსოფიის ისტორიაში. შემეცნება ლოგიკური აუცილებლობით გულისხმობს შემეცნებელ სუბიექტსა და შესაცნობ ობიექტს. ეგზისტენციალისტებიც „კონტრაბანდული“ სახით აღადგენენ სუბიექტ-ობიექტის მიმართებას, ოღონდ კიდევ უფრო მახინჯი სახით, ვიდრე ეს იდეალიზმის სხვა სახეებს სჩვევია.

ვშირებულა ეგზისტენციალიზმის უფრო ზოგად ამოსავალ პრინციპთან, ზოგადის რეალობის უარყოფასთან. თვით სუბიექტის ცნებაც ელიმინირებულია ეგზისტენციალიზმში მისი ტრადიციული გაგებით, ესე იგი გნოსეოლოგიური აზრით. „მე“-ობა მხოლოდ უშუალო თვითგრძნობის სახითაა წარმოდგენილი და ამავე დროს მას აკისრია შ ე მ ე ც ნ ე ბ ი თ ი ფუნქცია. ეს იმთავითვე შინაგან წინააღმდეგობას ბადებს. მაგალითად, სარტრთან საერთოდ ცნობიერებას საკუთარი რეალობა არ გააჩნია, ის ყოველთვის არის ცნობიერება „რალაცაზე“ და ამავე დროს ამ „რალაცას“ არსებობაც ცნობიერებაზეა დამოკიდებული.

კიდევ უფრო მეტ წინააღმდეგობაში აგდებს სარტრს იმის მტკიცება, რომ ადამიანური რეალობა მის ცნობიერებაშია. ჰეგელის ტერმინოლოგიის გავლენით სარტრი უწოდებს ცნობიერებას „ყოფიერებას თავისთვის“ („l'être pour Soi“), მაგრამ ის არსებითად არის არა ყოფიერება, არამედ მხოლოდ მიმართება თავისადმი, ოღონდ მიმართება ნ ე გ ა ტ ი უ რ ი სახით, ის კი არ უბრუნდება თავისთავს, არამედ მუდამ გაურბის მას. და აი, ცნობიერების ამგვარ „ყოფიერებაზეა“ დამოკიდებული ადამიანის სხეულის არსებობა! სარტრი პირდაპირ აცხადებს, რომ „სული ამყოფებს თავის სხეულს“ (l'esprit existe sou corps).

მართალია, ეგზისტენციალისტები აშკარად არ უარყოფენ გარეშე სამყაროს დამოუკიდებელ არსებობას, მაგრამ მათ თვით ეს სამყარო დაჰყავთ შეგრძნებათა ერთიანობაზე, უარყოფენ ყოფიერების სუბსტანციალობას, რამდენადაც ეს უკანასკნელი ზოგადის რეალობის აღიარების გარეშე ვერ საბუთდება. თავის უკანასკნელი პერიოდის ნაშრომებში ჰაიდეგერი თითქოს ტოვებს თავის წმინდა ფენომენოლოგიურ პოზიციას და ეძებს რალაცანიარ ზოგადი სახის „ყოფიერებას“, მაგრამ ის არ არის ყოფიერების კონკრეტული ფორმების რაციონალური განზოგადოების გზით მიღებული ყოფიერება, ის არც არსებაა და არც მოვლენა, ერთი სიტყვით მისტიკური ცნებაა ყოფიერებაზე.

უკვე ჰუსერლმა თავისი ფენომენოლოგიით მოამზადა ნიადაგი „უსუბიექტო“ ცნობიერებისთვის, მაგრამ მან არსებითად აღადგინა კანტის „ტრანსცენდენტალური“, ესე იგი ზეემპირიული სუბიექტი, ანუ ცნობიერება როგორც ასეთი, რომელიც მიიღწევა ემპირიული სუბიექტის მიერ თავისი ემპირიული შინაარსის დაძლევით, გრძნობადი ელემენტებისაგან განმნდით („ფრჩხილებში ჩასმით“) და მისი წმინდა იდეალური, მყარი და უცვლელი შინაარსის მიწვედომით. ჰუსერლის ფენომენოლოგიის თანახმად შემეცნებას არ სჭირია გასვლა ცნობიერების ფარგლებიდან – უმაღლესი, ესე იგი იდეალური, ერთადერთი ქემმარტი რეალობა თვით ცნობიერების სიღრმეშია. მან არსებითად პლატონური იდეალიზმი აღადგინა – გრძნობადი ანუ მოვლენათა სფერო არაქემმარტი რეალობაა, ქემმარტი ყოფიერების არსობა იდეალურია და სწორედ ისაა ფილოსოფიისა და მეცნიერების საგანი. ამ ობიექტურ-იდეალისტური გზით ცდილობდა ჰუსერლი აღდგომოდა წინ სხვადასხვა სახის პოზიტივიზმის მოზღვაებას, რომლებიც აცლიდნენ ნიადაგს თვით ობიექტური ქემმარტიების ცნებას.

ჰუსერლმა რაციონალიზმი უკიდურესობამდე განავითარა, მას ეგონა, რომ რადიკალურად დაძლია კანტიანური დუალიზმი სუბიექტის გარეშე ყოველგვარი

რეალობის უარყოფით, მაგრამ მონისტური იდეალიზმი საერთოდ შეუძლებელია, რამდენადაც იდეალური სანყისიდან გრძნობადი რეალობა ვერ გამოიყვანება. დუალიზმი გადმობარგდა ჰუსერლთან თვით ცნობიერების შიგნით, მისი გრძნობადი და „ვიდეტური“ შინაარსის ურთიერთდაპირისპირების სახით და მას დაჭირდა „რაციონალური ინტუიციის“ ცნება მათი ერთიმეორისგან გასარჩევად და ცნობიერების ვიდეტური შინაარსის მისაღწევად ეგრეთ წოდებული „რედაქციის“ მეთოდის გამოყენებით. მართალია, ჰუსერლის მტკიცებით ჭეშმარიტ რეალობას მხოლოდ ცნობიერების ეიდეტური შინაარსი წარმოადგენს, მაგრამ ამის გამო ცნობიერების ემპირიული შინაარსი არსებობას არ სწყვეტს და მისი „ფრჩხილებში ჩასმა“ მხოლოდ ხელოვნური აცილებაა თავიდან. ჰუსერლის ფილოსოფია ჩვენ აქ გვანტერესებს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ის ეგზისტენციალიზმის საერთო ამოსავალი სანყისია, ამიტომ მის დეტალურ გარჩევას არ გამოვუდგებით. მისი ამოსავალი პუნქტი პრინციპულად ისეთივეა, როგორც კანტისა: თუ როგორაა შესაძლებელი ემპირიულიდან ლოგიკურზე გადასვლა? კანტი ცდილობდა ამ პრობლემის გადაწყვეტას ობიექტური რეალობის შენარჩუნებით, მაგრამ ეს შეუძლებელი აღმოჩნდა, მეტაფიზიკურ-იდეალისტური გნოსეოლოგიის საფუძველზე. ჰუსერლი ცდილობდა კანტის ფილოსოფიის შინაგანი წინააღმდეგობების მოხსნას პრინციპულად იმავე მეტაფიზიკურ გნოსეოლოგიურ საფუძველზე და მისი მარცხი გარდუვალი იყო. როგორც კანტს არც კი დაუსვამს კითხვა ლოგიკური კატეგორიების ისტორიული წარმოშობის შესახებ და ისინი ცნობიერების თავდაპირველ უცვლელ ელემენტებად გამოაცხადა, ჰუსერლსაც არ დაუსვამს კითხვა „ეიდოსების“ ბუნების შესახებ: ისინი მარადიული და უცვლელი ჭეშმარიტებებია და „ფენომენოლოგიური რედაქციის“ ამოცანა იყო მათი მიგნება ინტუიტური ჭვრეტის, გონებრივი ხილვის გზით. მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით ჰუსერლის ფილოსოფია წარმოადგენს ნაბიჯს უკან კანტის კრიტიკულ იდეალიზმთან შედარებით, რამდენადაც ამ უკანასკნელში პოსტულირებულია გონებისაგან დამოუკიდებელი და მის გარეშე არსებული რეალობა „თავისთავადი ნივთის“ სახით. ჰუსერლი კი უარყოფს ყოველგვარ რეალობას ცნობიერების გარეშე. ამით ის რადიკალურად უკუაგდებს ონტოლოგიას, ცნობიერების ფარგლებიდან გასვლას, ამაშია მისი ფენომენოლოგიის მთავარი აზრი. კანტის შემდეგ ჰუსერლის ფილოსოფია იყო კიდევ ერთი მძლავრი ცდა შემეცნების პრობლემის გადაწყვეტისა მეტაფიზიკური გნოსეოლოგიის საფუძველზე და მისი აშკარა მარცხი ნიშნავდა საერთოდ ტრადიციული რაციონალიზმის, ასე ვთქვათ „გნოსეოლოგიური ოპტიმიზმის“ მარცხსაც. ეს იყო გნოსეოლოგიური საფუძველი იმისა, რომ სხვადასხვა ჯურის პოზიტივიზმი, რომელიც მანამდე ძლივს იკიდებდა ფეხს, ფილოსოფიურ აზროვნებაში (პუანკარეს კონვენციონალიზმი, მახიზმი, პრაგმატიზმი) მძლავრად გაიფურჩქნა და არსებითად მონოპოლია მოიპოვა ბურჟუაზიულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში.

ჩვენ იმიტომ შევჩერდით შედარებით ვრცლად ჰუსერლის ფენომენოლოგიაზე, რომ ეგზისტენციალიზმი ძირითადად მისი წიაღიდან გამოვიდა არა მარტო მისი მამამთავრის ჰაიდეგერის მოძღვრების სახით (ჰაიდეგერი ჰუს-

ერლის პირდაპირი მოწაფე იყო და 1927 წელს გამოსული თავისი მთავარი მეტაფიზიკური შრომა „Sein und Zeit“ ჰუსერლს უძღვნა), არამედ სარტრის და მერლო-პონტის მოძღვრების სახითაც, თუმცა სარტრმა ჰაიდეგერის დიდი გავლენა განიცადა, მაგრამ ის უშუალოდ ჰუსერლის ფენომენოლოგიას ემყარება.

მიუხედავად ამისა ჰუსერლის ფენომენოლოგიასა და ეგზისტენციალისტურ მოძღვრებას შორის არსებითი განსხვავებაა. მათი საერთო ელემენტი ის, რომ რეალობა მოცემულია მხოლოდ ცნობიერების ფარგლებში, ჩვენ არ მოგვატყუოს სარტრის „ონტოლოგიზმმა“. თუ ჰუსერლი თავისი იდეალისტური ამოსავალი პრინციპის შესაბამისად თანმიმდევრულად უარყოფდა ონტოლოგიას (ამაში ჰუსერლი ყველა იდეალისტზე უფრო მეტ თანმიმდევრულობას იჩენდა), სარტრი ეპოტინება ონტოლოგიას, მაგრამ მას არაფერი აქვს საერთო ტრადიციულ ონტოლოგიასთან, რომელიც ემყარება სუბიექტის გარეშე და მისგან დამოუკიდებლად არსებული რეალობის აღიარებას – მატერიალისტური აზროვნებისთვის ეს არის მატერიალური რეალობა, ხოლო იდეალისტისთვის – ზესუბიექტური იდეალური რეალობა. ონტოლოგია მეტს არაფერს ნიშნავდა, თუ არა მოძღვრებას ამ ობიექტურ ყოფიერებაზე.

ეგზისტენციალისტებთან ცნობიერებისგან დამოუკიდებელი რეალობის არსებობა არც კი არის მოქცეული ფილოსოფიური რეფლექსიის სფეროში, ფორმალურად მასზე მსჯელობას თითქმის ვერსად შეხვდებით მათს ნაწარმოებებში, მაგრამ მთელი კონტექსტი მათი მოძღვრებისა გულისხმობს ამგვარი რეალობის უარყოფას. მაგალითად, სარტრისთვის ის არის მხოლოდ ცნობიერების მუდმივი „ტრანსცენდენცია“ და მხოლოდ ცნობიერებასთან კორელაციაში არსებობს. ამ მხრივ ეგზისტენციალიზმი, ყოველ შემთხვევაში სარტრის სახით, ავენარიუსის ცნობილ „პრინციპულ კოორდინაციას“ მოგვაგონებს. მართალია, სარტრი არაერთხელ აღნიშნავს, რომ თვითონ ცნობიერებას მხოლოდ „ნახესები“ ყოფიერება გააჩნია, მაგრამ თვით თავისთავადი ყოფიერება (L'etre on soi), რომელიც ანიჭებს ყოფიერებას ცნობიერებას (L'etre pour soi), არ არის ნამდვილად „თავისთავადი რეალობა“, ის თავისთავადია მხოლოდ იმ გაგებით, რომ მას არ სჭირია „ტრანსცენდენცია“, თავისი თავიდან გასვლა. იგივე ითქმის „აბსოლუტურ ყოფიერებაზე“, რომლის ცნება ცენტრალური გახდა ჰაიდეგერის უკანასკნელი პერიოდის შრომებისთვის.¹¹ რა თქმა უნდა, პრაქტიკულად ვერც ახერხებს გვერდის ავლას ობიექტური რეალობისთვის, მთელი მათი ტრაგიკული მოძღვრება ადამიანის ყოფიერებაზე სწორედ ადამიანის შინაგანი სამყაროსა და გარესამყაროს აბსოლუტურ დაპირისპირებაზეა დამყარებული, მაგრამ ეს მათი მოძღვრების შინაგანი წინააღმდეგობაა. მათი ნომინალისტური გნოსეოლოგია ემყარება სუბიექტურ-იდეალისტურ ამოსავალ პრინციპს: ნამდვილი რეალობაა მხოლოდ ის, რაც უშუალოდ მოცემულია შეგრძნებებში, ეს კი ლოგიკურად კეტავს გზას ჭეშმარიტად დამოუკიდებელ ობიექტურ რეალობის აღიარებისკენ. რარიგ პარადოქსულად არ უნდა მოგვეჩვენოს ეს, ეგზისტენ-

¹¹ საერთოდ თავის უკანასკნელი პერიოდის შრომებში ჰაიდეგერი სულ უფრო და უფრო იხრება მისტიკური ხასიათის ობიექტური იდეალიზმისკენ, თავისებური რელიგიისკენ, მაგრამ ჩვენი შრომის თემასთან დაკავშირებით არ არის აუცილებელი მისი სულიერი ევოლუციის ამ ეტაპის გაშუქება, მით უფრო, რომ ის ჯერ არცაა დამთავრებული.

ციალისტების, კერძოდ სარტრის „ონტოლოგია“ ფ ს ი ქ ო ლ ო გ ი ზ მ ი ს ფარგლებს არ სცილდება, ონტოლოგიის სფეროსაა მიკუთვნებული ყოველივე ის, რაც თ ვ ი თ შ ე გ რ ძ ნ ე ბ ი ს ფარგლებს სცილდება, მაგრამ გარეშე გრძნობების ფარგლებს არ სცილდება. ამ მხრივ ეგზისტენციალიზმის „ონტოლოგია მოგვაგონებს კანტის ტრანსცენდენტალურ დიალექტიკას; კანტთანაც ცნობიერება აუცილებლობით გადის საკუთარი ფარგლებიდან (კანტის ტერმინოლოგიით ცდისეული ემპირიულის ფარგლებიდან), მაგრამ ცდის გარეშე არსებული ჩვენთვის უცნობია, მეტიც, თვით კანტის აღიარებით ის მხოლოდ „საზღვრითი ცნებაა“, რომლის იქით შემეცნებას აღკვეთილი აქვს გზა. მაგრამ კანტისა და ეგზისტენციალისტების მოძღვრებებს შორის არსებითი განსხვავებაა: კანტისთვის თავისთავადი ნივთი მხოლოდ შემეცნების თვალსაზრისითაა „საზღვრითი ცნება“, მაგრამ თვით მოვლენათა რეალობის თვალსაზრისით თავისთავადი ნივთი გადამწყვეტ როლს ასრულებს, ვინაიდან მხოლოდ მისი ზემოქმედებით ჩნდება მოვლენები ჩვენს ცნობიერებაში, ხოლო თვით მოვლენებიც კანტისთვის ცნობიერების „ტრანსცენდენციას“ კი არ წარმოადგენენ, ისინი ინდივიდუალური ცნობიერებისგან დამოუკიდებელი არიან. ზოგი კომენტატორი სარტრის „L’etre pour soi“-ს განიხილავს კანტის ტრანსცენდენტალური სუბიექტის ყაიდაზე, მაგრამ ჩვენ ეს უმართებულოდ გვეჩვენება, ვინაიდან კანტის ტრანსცენდენტალური სუბიექტი წმინდა ლოგიკური ბუნებისაა, ხოლო სარტრის „L’etre pour soi“ კი ამ მხრივაც სავსებით გაურკვეველია. მართალია, მოსალოდნელი იყო, რომ ჰუსერლის მიმდევარი სარტრი ცნობიერების ცნებაში სწორედ ტრანსცენდენტალურ აზრს ჩასდებდა, მაგრამ ცნობიერების წმინდა ლოგიკური ხასიათი არსებითად ეწინააღმდეგება „L’etre pour soi“-ს მთელს სულისკვეთებას. მართალია, ჰუსერლიც უხვევს ერთეულისგან ზოგადისკენ გადასვლის ტრადიციულ გზას და ემპირიული მონაცემების რაციონალური გადამუშავების ნაცვლად „ინტუიტიურ ქვრეტას“ მიმართავს, მაგრამ ჰუსერლი ინარჩუნებს თვით ზოგადის ტრადიციულ ლოგიკურ გაგებას და მის გადამწყვეტ მნიშვნელობას მეცნიერული შემეცნებისთვის, სწორედ ამით უპირისპირდება და ჰუსერლი პოზიტივიზმს და ცდილობდა დაესაბუთებინა მეცნიერების ობიექტური ღირებულება. ეგზისტენციალისტები კი საერთოდ უარყოფენ ზოგადის რეალობას და გონების თვით განმაზოგადოებელი ფუნქციის აღიარებას ფილოსოფიური აზროვნების ტრაგიკულ შეცდომად და თვით ადამიანის განსხვავების ერთ-ერთ მთავარ მიზეზად მიიჩნევენ.

როგორც ვთქვით, ეგზისტენციალისტებიც, მსგავსად ჰუსერლისა, ზღუდავენ შემეცნებას ცნობიერების ფარგლებით, მაგრამ ჰუსერლისგან განსხვავებულად ესმით თვით ცნობიერების შინაარსი. ისინი სწორედ იმას აცხადებენ ფილოსოფიური რეფლექსიის ცენტრად, რაც ჰუსერლის აზრით უნდა ჩაისვას „ფრჩხილებში“ და საერთოდ უკუაგდებენ იმას, რაც ჰუსერლმა შემეცნების ქეშმარიტ ობიექტად მიიჩნია. ამით ეგზისტენციალიზმს ფენომენოლოგიზმი უკიდურესობამდე დაჰყავს, როცა უარყოფილია ფენომენის ყოველგვარი არსობითი საფუძველი და სამყარო იფშვნევა მოვლენების კალეიდოსკოპურ მოძრაობად.

ჩვეულებრივ ეგზისტენციალიზმს განიხილავენ როგორც რეაქციას ერთი მხრივ ტრადიციული რაციონალიზმისა, ხოლო მეორე მხრივ თანამედროვე პოზიტივიზმის წინააღმდეგ. ეს სწორია, თუ პოზიტივიზმს განვიხილავთ არა მეთოდოლოგიურ, არამედ სააზროვნო შინაარსის ასპექტში. იდეალისტური რაციონალიზმის მწვერვალი იყო ჰეგელის პანლოგიზმი. ამ უკანასკნელში ტრადიციულმა რაციონალიზმმა გამოავლინა როგორც მთელი თავისი პროგრესული შესაძლებლობანი, ისე თავისი უძლურებაც ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემების გადაწყვეტაში. შემთხვევითი არ იყო, რომ თვით ჰეგელის დროის უმცროსმა თაობამ დაუპირისპირა მას სენსუალიზმი (ფოიერბახი), რომელსაც ჰეგელის კრიტიკოსებმა მარჯვნიდან (კიერკეგორი, შოპენჰაუერი და სხვ.) მისტიკური ხასიათი მიანიჭეს. მაგრამ რაციონალიზმს მაშინ არათუ არ დაუტოვებია საბოლოოდ არენა, ის განახლებასაც განიცდიდა სხვადასხვა სახით (ნეოკანტიანელობა, ნეოჰეგელიანობა, ჰუსერლი) ოღონდ მას უკვე არ შეეძლო დარჩენილიყო ახალი ეპოქის სააზროვნო მოთხოვნილებათა გამომხატველად. თუ ირაციონალიზმის პირველი, თუმცა ძლიერი ამონაფეთქები (კიერკეგორი, ნიცშე)¹² ფაქტობრივად კურიოზებად იყო მიჩნეული ოფიციალური ფილოსოფიური აზროვნების მიერ, და უშუალო გამლა-გაფურჩქვნა არ ღირსებია, მეოცე საუკუნეში ირაციონალიზმი ჯერ უთანაბრდება გავლენაში რაციონალიზმს, შემდეგ კი გაბატონებული მიმართულება ხდება. ბერგსონი, ფრეიდი, ორტეგა-ი-გასეტი, ჰაიდეგერი, მერლო-პონტი, სარტრი თანდათანობით იპყრობენ ფილოსოფიური აზროვნების არენას, ისინი აშკარად უარყოფენ რაციონალურ აზროვნებას და მისტიციზმის ახალ, მეტნაკლებად შენიღბულ ფორმებს გვთავაზობენ. დღეს თამამად შეიძლება ითქვას, რომ მიუხედავად ნეოსქოლასტიკის (ნეოთომიზმის) შესამჩნევი გამოცოცხლებისა ირაციონალიზმი ფილოსოფიური აზროვნების გაბატონებულ ფორმას წარმოადგენს თანამედროვე დასავლეთში.

შეიძლება შეგვნიშნონ: განა პოზიტივიზმი არ ფლობს თანამედროვე მეცნიერულ-ფილოსოფიურ არენას? ხოლო პოზიტივიზმი ხომ ირაციონალიზმად არ ჩაითვლება. ჩვენ ვუპასუხებთ, რომ პოზიტივიზმი არსებითად აზროვნების მხოლოდ ტექნიკურ-ლოგიკური ფორმაა, ის თვითონ უარყოფს ნამდვილ ფილოსოფიურ აზროვნებას, მედიდურად ნათლავს ამ უკანასკნელს „მეტაფიზიკად“ და ფაქტების აღწერა-რეგისტრაციით კმაყოფილდება, აქ კი ჩვენ ვგულისხმობთ ნამდვილ ფილოსოფიურ აზროვნებას. ეგზისტენციალიზმი უთუოდ არის ამხედრება პოზიტივიზმის წინააღმდეგ იმ აზრით, რომ ამ უკანასკნელმა ადამიანი ყოფიერების ჩვეულებრივ ფაქტებს გაუთანაბრა და უბრალო მანქანად აქცია, თუმცა, როგორც აღვნიშნეთ, მეთოდოლოგიურად ეგზისტენციალიზმი პოზიტივიზმის ნიადაგზე დგას.¹³

¹² ჩვენ მხედველობაში გვაქვს არა ირაციონალიზმი საერთოდ, რომელიც ყოველთვის თან ახლდა აზროვნებას და თვით გერმანული კლასიკური იდეალიზმის გაფურჩქვნის დროსაც საკმაოდ ძლიერ ოპოზიციას წარმოადგენდა (ჰამანი, მენდელსონი, შლეირმახერი და სხვ.), არამედ ირაციონალიზმის ის სპეციფიკური ფორმა, რომელიც წარმოიშვა როგორც რეაქცია იდეალისტური რაციონალიზმის უმაღლესი ფორმის ჰეგელის პანლოგიზმის წინააღმდეგ.

¹³ ჩვენი აზრით, საერთოდ პოზიტივიზმი წარმოშვა ტექნიკის მძლავრმა ნახტომმა, ის უმთავრესად გართულია აზროვნების ტექნიკურ-ლოგიკური ოპერაციებით და ამ მხრივ გარკვეული სარგებლობაც მოუტანა ტექნიკას. მაგრამ ტექნიკა ადამიანის ცხოვრების მოთხოვნილებათა მხოლოდ ზოგიერთი ნაწი-

დღეს ზოგ „მარქსისტსაც“ ჰგონია, რომ მსოფლმხედველობათა დაპირისპირება მოძველებულია, თითქოს მეცნიერების განვითარებამ მოხსნა ასეთი დაპირისპირების ობიექტური საფუძველი (საინტერესოა, რატომ ჩემულობენ ისინი მარქსისტობას, თუ მსოფლმხედველობა-მეთოდოლოგიის დაპირისპირება მოიხსნა? აქ თავისთავად იბადება ეჭვი არამეცნიერული მოტივის შესახებ!). თუ ეს ასეა, თვით ფილოსოფია ზედმეტი ბარგი გამხდარა და მოხსნილა ყოველგვარი „იზმის“ საკითხი. ეს რომ დავიჯეროთ, როგორ ან რითი უნდა ავხსნათ ის მწვავე იდეოლოგიური ბრძოლები, რომლებიც ჩვენს ეპოქასაც ახასიათებენ? ჩვენ ვფიქრობთ, რომ აღნიშნული მტკიცების ავტორები ვერ გარკვეულან თვით მსოფლმხედველობა-მეთოდოლოგიის არსობაში და მათი ისტორიული ფორმების აუცილებელი ცვალებადობა მიუჩნევიათ თვით მათ „მოძველებად“. ზედმეტად მიგვაჩნია ენგელსის აზრის გახსენება ამ საკითხზე. დღეს უთუოდ წამოიჭრა ისეთი საკითხები, რომელთა გასაშუქებლად საჭიროა ზოგიერთი ცვლილება თვით დიალექტიური მატერიალიზმის ფორმაში, კერძოდ ასეთად მიგვაჩნია ჩვენ ეგზისტენციალიზმის მიერ წამოწეული პრობლემატიკა, მაგრამ ფორმის ეს ცვლილება გულისხმობს არსების შენარჩუნებას.

არანაკლებ მცდარია შეხედულება, თითქოს დიალექტიკას ეწინააღმდეგება თვით მისი კატეგორიების სიმყარე, თვით არსობის სიმყარე მოვლენებთან შედარებით. რა თქმა უნდა, დიალექტიკა გულისხმობს თვით არსობის ცვლილება-განვითარებას, სწორედ ესაა დიალექტიკის არსი, მაგრამ, ჯერ ერთი, არსობა სწორედ იმით განსხვავდება მოვლენისაგან, რომ გაცილებით უფრო მყარია (ჩვენ აქ განზე ვტოვებთ არსობის სხვა მხარეებს, როგორცაა მოვლენათა შინაგანი კავშირი, მათი კანონზომიერი ურთიერთობა და სხვ.), მეორე, და ესაა მთავარი ამ კონტექსტში, თვით დიალექტიკური კანონების და კატეგორიების მოქცევა ცვლილების კანონის ქვეშ, ესე იგი მათი გაიგივება ამ მხრივ არსობასთან, დიალექტიკის გაუქმებას ნიშნავს, ისინი ხომ სწორედ მოძრაობისა და განვითარების გამომხატველებია! განა თვით ისეთ სფეროშიც, როგორცაა მხატვრულ-ესთეტიკური გემოვნება, რომელიც გაცილებით უფრო ცვალებადია, ვიდრე ლოგიკური აზროვნების კანონზომიერება, არ იგულისხმება ისეთი სანყისები, რომლებიც საუკუნეთა მანძილზე მოქმედებენ? ასე რომ არ ყოფილიყო, როგორ შეგვეძლებოდა ჩვენ დატკობა ჰომეროსის, ესქილეს, ანაკრეონის, ფიდიუსის, პოლიგნოტისა და სხვ. შემოქმედებით?

მიუხედავად მარქსიზმის ფუძემდებლების არაერთი გაფრთხილებისა, რომ ახალი ისტორიული ვითარება შემეცნებისა და პრაქტიკის სფეროში ახალ განზოგადებებს მოითხოვს, უკვე მოპოვებული ძირითადი მეცნიერული პრინციპების და კატეგორიების საფუძველზე, ჩვენ ხშირად ვხდებით მარქსიზმის რიგი, წარსულის კონკრეტულ-ისტორიულ ვითარებით განპირობებული დებულებების დოგმატურ დაპირისპირებას ამა თუ იმ ახალი შეხედულებებისადმი ფილოსოფიისა და მეცნიერების დარგში. ზოგიერთი ახალი თეორიული მოვლენის, კერძოდ ეგზისტენციალიზმის პირისპირ ჩვენ გულახდილად უნდა ვალიაოთ,

ლის დაკმაყოფილების საშუალებაა და ის ვერასდროს ვერ დააკმაყოფილებს ადამიანის მთელს სულიერ სამყაროს.

რომ ისტორიულად წამოჭრილია რიგი თეორიული და პრაქტიკული პრობლემები, რომლებიც ვერ შეუქდება ძველი მარქსისტული კონკრეტული ფორმულებით და მათ შემოქმედებითი მარქსისტული გააზრება სჭირია. ამავე დროს ჩვენ უნდა გამოვიჩინოთ უნარი კრიტიკულად შევაფასოთ ახალი მოვლენები ფილოსოფიისა და მეცნიერების დარგში, რათა არ მოგვატყუოს იდეალისტ-ფილოსოფოსების ღვარჭნილმა ფრაზეოლოგიამ და არ გავყვეთ თითქმის მოდად ქცეულ „შევსებას“ მარქსიზმისა სხვადასხვა სკოლის „მიღწევებით“.

საკმარისია აღვნიშნოთ, რომ თვით ე. წ. „მეცნიერების ფილოსოფია“ თითქმის პოზიტივისტების მონოპოლიად იქცა (ფრანკი, აიერი, ნაგელი და სხვ.) ხოლო სწორედ პოზიტივიზმი ამკვიდრებს თანამედროვე მეცნიერებაში იმ უპერსპექტივობას, თვით მეცნიერული პრობლემატიკის ვინრო ტექნიზაციას, რაც ნამდვილმა ფილოსოფიურმა აზროვნებამ უნდა დასძლიოს.

რა თქმა უნდა, ჩვენ ვერ შევხებით აქ პოზიტივიზმთან დაკავშირებულ პრობლემატიკას საბუნებისმეტყველო-მათემატიკურ მეცნიერებათა დარგში, მაგრამ ჩვენი შრომის თემასთან დაკავშირებით თავს იჩენს და საკმაოდ აქტუალურია პოზიტივიზმის ერთი გარკვეული ასპექტი, რომელიც მას აახლოვებს ეგზისტენციალიზმთან. ეს არის ფილოსოფიური განზოგადოების საკითხი. ორივე ფილოსოფიური მიმართულება ფორმალურად ილაშქრებს ამ განზოგადოების წინააღმდეგ და ამავე დროს ორივე სარგებლობს პრაქტიკაში ზოგადი ფილოსოფიური ცნებებით. ეს წინააღმდეგობა უფრო აშკარაა ეგზისტენციალიზმში, რომელიც ფორმალურადაც არ სჯერდება მხოლოდ ადამიანის ყოფიერების ფაქტების ფიქსაციას, მათს რეგისტრირებას და გართულია რეფლექსიით მათს გარშემო. სამაგიეროდ, ეგზისტენციალიზმი უფრო თანმიმდევრულია თავის ანტიმეცნიერულობაში, მეცნიერების წინააღმდეგ გალაშქრებაში, იმ დროს როცა პოზიტივიზმი სწორედ მეცნიერების სახელით გამოდის და ამავე დროს მეცნიერება დაჰყავს ფაქტოლოგიაზე. ასეა თუ ისე, ორივე მიმართულება ძირს უთხრის ნამდვილ მეცნიერებას ბუნებაზე და საზოგადოებაზე ობიექტური კანონზომიერების უარყოფით.

ზემოთ ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ეგზისტენციალიზმმა შემოიტანა ფილოსოფიური აზროვნების სფეროში ზოგიერთი ფრიად საყურადღებო პრობლემა, ამიტომ მისი *a limine* უკუგდება, როგორც სჩვეოდა და ნაწილობრივ ახლაც სჩვევია ჩვენს კრიტიკას, გაუმართლებელია, როგორც გაუმართლებელია უკანასკნელ დროს შესამჩნევი ცდები მარქსიზმის „შევსებისა“ ეგზისტენციალიზმით. აქ უნდა დავსძინოთ, რომ უკანასკნელ დროს შეიმჩნევა კრიტიკის ერთგვარი „საშუალო“ ხაზი, რომელიც უკავშირებს ეგზისტენციალიზმს, ასე ვთქვათ, კონიუქტურულ პრობლემატიკას, ამის მაგალითად მიგვაჩნია ჩვენ სოლოვიოვის ორი საინტერესო წერილი ეგზისტენციალიზმზე. ამ წერილებში ბევრი საყურადღებო აზრია გატარებული, კერძოდ ეგზისტენციალიზმის სოციალურ-კლასობრივი არსისა და მისი ზოგადი იდეურ-პოლიტიკური ორიენტაციის გარშემო, მაგრამ ნაკლებად ჩანს ეგზისტენციალიზმის განპირობებული მეცნიერულ-ფილოსოფიური აზრის ისტორიული განვითარებით. ვიმეორებთ, ეგზისტენციალიზმი აღმოცენდა ფილოსოფიური აზროვნების განვი-

თარების ფართო შარა-გზაზე, და არა მარტო მის მიერ აღძრული კონკრეტული პრობლემატიკით, არამედ თავისი მეთოდითაც დაიჭერს გარკვეულ ადგილს ფილოსოფიის ისტორიაში.

მაგრამ მას არ მოუცია და ვერც მოგვცემდა რამე ახალს ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიულად ჩამოყალიბებულ ძირითად მიმართულებათა ურთიერთდამოკიდებულების ასპექტში. ეგზისტენციალისტების პრეტენზია, თითქოს მათ დაძლიეს მატერიალიზმის და იდეალიზმის ტრადიციული დაპირისპირება, არაფრით არ განსხვავდება მათი წინამორბედების არა ერთი მსგავსი პრეტენზიისაგან.

კომენტატორების ყურადღების გარეშე არ დარჩენილა ეგზისტენციალიზმის კავშირი ჰეგელის ფილოსოფიასთან, მაგრამ ისინი ეძებენ კავშირს უფრო კონკრეტულ საკითხებში, ვიდრე აზროვნების ზოგად მიმართულებაში. ჩვენი აზრით, მთავარია ჰეგელის არა უშუალო გავლენა ეგზისტენციალისტებზე ფილოსოფიის ცალკეულ საკითხებში, ასეთი გავლენის მონახვაც ადვილია, არამედ საერთო მიდგომა გრძნობად სამყაროსადმი, ბუნებისადმი. როგორც ვიცით, ჰეგელმა ქმედითობა, განვითარება მხოლოდ სულის ატრიბუტად გამოაცხადა, ბუნება კი ორივეს მოკლებულია, ის მხოლოდ იდეის სხვაგვარად ყოფნაა. ეგზისტენციალისტებთანაც ბუნება (სარტრის „L'être pour soi“) მოკლებულია აქტივობას, მათთანაც იგი არსებითად ცნობიერების სხვაგვარად ყოფნაა, მისი მუდმივი „ტრანსცენდენცია“ არის. როგორც ვიცით, ჰეგელთანაც გონი ბიბლიური ლეგენდის ყაიდაზე კი არ ქმნის ბუნებას, ის თვით აზროვნების პროცესის იმანენტური დერივატია. ეგზისტენციალისტებთანაც ცნობიერება კი არ ქმნის გარეშე ნივთებს, ისინი მხოლოდ ცნობიერების გარდუვალი და მუდმივი ტრანსცენდენციის განსახიერებაა, და თვით ამ ცნობიერებისგან დამოუკიდებლად მათზე ლაპარაკიც უაზროა.

მაგრამ არა მარტო ამაშია მათი მსგავსება. იმ სფეროშიაც, რომელშიაც ჰეგელი და ეგზისტენციალისტები თითქოს დიამეტრალურად უპირისპირდებიან ერთმანეთს, როგორც ვიცით, ჰეგელი პანლოგისტია, ეგზისტენციალისტები კი სდეენიან ლოგიკურ აზროვნებას, ჩვენ ვხედავთ მათს აშკარა მსგავსებას: ყოფიერება მხოლოდ ცნობიერების ფორმებშია მოცემული, არაცნობიერი ყოფიერება არ შეიძლება იყოს აზროვნების საგანი.¹⁴ მართალია, ამ ასპექტში „L'être pour soi“ უფრო ემპირიოკრიტიციზმს უახლოვდება, მაგრამ ჩვენ გვინდა სწორედ იმ გარემოებას გავუსვათ ხაზი, რომ ვინც მატერიალისტურ პოზიციას ამოსავალ პუნქტად მატერიალური ყოფიერების მიღებას გაურბის, გარდუვალად ექანება იდეალისტურ პოზიციისკენ, ხოლო რარიგ მრავალფეროვანი არ უნდა იყოს იდეალიზმი თავის შიგნით, ფილოსოფიის ძირითად საკითხში ისინი საბოლოო ანგარიშით ერთი და იგივენი არიან.¹⁵

¹⁴ თითქოს ამას ეწინააღმდეგება სარტრის „L'être pour soi“, მაგრამ თუ დავაკვირდებით, ეს უკანასკნელი არც კი შედის სარტრთან შემეცნების სფეროში – ადამიანის შემეცნება, სარტრის მიხედვით, ტრიალებს მხოლოდ საკუთარი შეგრძნებებისა და ემოციების ფარგლებში.

¹⁵ თვით ცნობიერების ბუნების გაგების მიხედვით გაირჩევა იდეალიზმის ლოგიკური და ფსიქოლოგიური ფორმები. პირველი, როგორც წესი, ობიექტურ-იდეალისტურ სისტემას იძლევა (გამონაკლისია ფიხტე, მაგრამ მასთან „საქმეში ერევა“ ნებელობა), ხოლო მეორე – სუბიექტურ-იდეალისტურს. ცნობიერება მხოლოდ თავის ლოგიკურ ფორმებშია ობიექტური, ფსიქოლოგიურ ფორმებში ის ყოველთვის

ამრიგად, ეგზისტენციალიზმს არავითარი ახალი სიტყვა არ უთქვამს და ვერც იტყოდა ზოგად მსოფლმხედველობის სფეროში. მაგრამ მან მიაქცია ყურადღება ადამიანის ყოფიერების იმ სფეროს, რომელიც წინათ მხოლოდ ფსიქოლოგიის ასპექტში განიხილებოდა, ოღონდ სწორედ მანკიერი მსოფლმხედველობის გამო მისი ინტერპრეტაცია მოკლებულია ჭეშმარიტებას.

ცხადია, რომ ეგზისტენციალიზმის ზოგადი კრიტიკული განხილვა ძალიან შორს წაგვიყვანდა. აქ ჩვენ გვჭირია ყურადღების მიქცევა მხოლოდ იმ მომენტებისთვის, რომელთა გათვალწინება აუცილებელია ეგზისტენციალიზმის ესთეტიკისა და ლიტერატურის თეორიის გაშუქებისთვის. ეგზისტენციალიზმში არსებითად ელიმინირებულია სუბიექტის ცნება, რამდენადაც ეს უკანასკნელი შეუძლებელია ლოგიკური რეფლექსიის გარეშე. ერთია „მე“ ფსიქოლოგიურ ასპექტში („მე“ მტკივა, „მე“ ვბრაზობ, „მე“ ვსეირნობ), ხოლო მეორეა ლოგიკურ ასპექტში („მე“ გამოყოფილია ყოველგვარი გრძნობადი ელემენტისაგან). ამიტომ ეგზისტენციალიზმს შემეცნება ფაქტობრივად შეგრძნებაზე დაჰყავს. მერლო-პონტი, მაგალითად, საერთოდ უარყოფს სუბიექტურისა და ობიექტურის დაპირისპირებას და განიხილავს მათ ემპირიული გამოცდილების დაბალი (სხეულებრივი) და მაღალი (ცნობიერი) დონის ასპექტში. ამით ცნობიერება ფაქტობრივად დაიყვანება შეგრძნებაზე. როგორც ჰაიდეგერი, ისე სარტრიც პირდაპირ ებრძვიან ლოგიკურ-გნოსეოლოგიური სუბიექტის ცნებას, და არც კი ამჩნევენ, რომ პრაქტიკულად ყოველ წუთს არღვევენ თავიანთ თეორიულ დებულებას. ისინი არა მარტო სარგებლობენ ცნებებით, არამედ თვითონაც შემოაქვთ საკუთარი ცნებები, ხოლო ცნება თავისი ბუნებით არ თავსდება ემპირიულ სუბიექტში.

თუმცა იდეალისტური აზროვნება წარმოუდგენელია შინაგანი წინააღმდეგობების გარეშე, მაგრამ მაინც გასაოცარია ეგზისტენციალისტების, კერძოდ ჰაიდეგერის და სარტრის ლოგიკური არათანმიმდევრულობა. მაგალითად, ჰაიდეგერის ამოსავალი პუნქტია „ეგზისტენციალი“, ესე იგი საკუთარი ყოფიერების განცდა, და ამავე დროს ის ჩემულობს „ყოფიერების“ საერთო ეგზისტენციალისტური ცნების შექმნას. როგორ შეიძლება „ყოფიერების“ თუნდაც ეგზისტენციალისტურის, რომელიც თავისთავად მისტიკურ იერს ატარებს, ცნების შექმნა, თუ ყოფიერება აბსოლუტურად გაიგივებულია მის კონკრეტულ ფორმასთან, ამ შემთხვევაში არსებობის სუბიექტურ განცდასთან? სარტრიც არსებითად იმავე პოზიციაზე დგას, და თუმცა ჰაიდეგერისაგან განსხვავებით არ ეძებს საერთოდ „ყოფიერებას“, მაინც წამდაუნწუმ სარგებლობს ყოფიერების ზოგადი ცნებით, უამისოდ ის ვერც კი დაუპირისპირებდა ერთიმეორეს „ყოფიერებასა“ და „არარას“, რაც მისი მთავარი ფილოსოფიური ნაშრომის სათაურსაც კი შეადგენს („L'Être et le Néant“). როგორ შეიძლება მოვლენის აბსოლუტურ თვითარსად გამოცხადება და ამავე დროს არსობის ძიება „მოვლენათა სერიაში“.

შინაგანი წინააღმდეგობაა სარტრთან ისიც, რომ ის არსებითად მატერი-

სუბიექტურია. ეგზისტენციალიზმის ამოსავალია ცნობიერება მის ფსიქოლოგიურ ფორმაში და ამიტომ ის სუბიექტურ იდეალიზმისკენ იხრება.

აღისტურად აკრიტიკებს „არარას“ წმინდა იდეალისტურ ცნებას ჰეგელთან, რომლისთვისაც „არარა“ ისეთივე პოზიტიური კატეგორიაა, როგორც „ყოფიერება“. სარტრი სამართლიანად შენიშნავს, რომ „არარა“ წმინდა ნეგატიური ცნებაა, ის მხოლოდ ყოფიერების ნეგაციის გზით მიიღება, ხოლო „ყოფიერების“ ცნებას ვერ მივიღებთ „არარას“ ცნებიდან. ამავე დროს თვით სარტრი სერიოზულ შეცდომას უშვებს, როცა განიხილავს „არარას“ როგორც მხოლოდ ადამიანის ცნობიერებასთან დაკავშირებულ კატეგორიას, როგორც ყოფიერების ლოგიკურ ან ფსიქოლოგიურ ნეგაციას. „არარას“ ზოგადი ცნების იდეალისტურ გაგებასთან ერთად ჰეგელს კარგად ჰქონდა წარმოდგენილი უარყოფითობის კატეგორიის მნიშვნელობა დიალექტიკური განვითარების თვალსაზრისით. „არარას“ არა მარტო ლოგიკური, არამედ ონტოლოგიური აზრიც გააჩნია. ყოველი განვითარება არსებულის მიერ საკუთარი თავის უარყოფაა, საკუთარი კვალიტეტური გარკვეულობის ფარგლებიდან გასვლაა. აქ „არარა“ გვევლინება როგორც ყოფიერების, რა თქმა უნდა, როგორც მხოლოდ კვალიტეტური ყოფიერების, შინაგანი მომენტი. სხვაგვარად განვითარება საერთოდ ვერ წარმოიდგინება. საერთოდ ამ საკითხში განსაკუთრებით იჩენს თავს ეგზისტენციალური აზროვნების მეტაფიზიკური ხასიათი: თავისი ფენომენოლოგიზმის საფუძველზე სარტრი აბსოლუტურად აიგივებს ყოფიერებას და კვალიტეტურ გარკვეულობას, ყოფიერების სუბსტანციალური მხარე გამორიცხულია. ამით განვითარება არსებითად უარყოფილია. სარტრი პირდაპირ ამბობს, რომ ნამდვილი ცვალებადობა მისტიკური ცნებაა, უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ცვალებადობის პროცესში ნივთი ქრება და კვლავ ჩნდება *ex nihilo* (როგორც ვიცით, ამგვარი მისტიკური ცნება შეიქრა თანამედროვე ფიზიკაშიც!).

ეს ასპექტი გადამწყვეტია ეგზისტენციალისტური აზროვნების მთელი არსობის გასაგებად. გნოსეოლოგიური სუბიექტის უარყოფა არსებითად თვით ცნობიერების რეალობის უარყოფაცაა. ჰაიდეგერი შემთხვევით არ ილაშქრებდა დეკარტეს „*cogito*“-ს წინააღმდეგ. მთელი ცნობიერება ჰაიდეგერს დაჰყავს „*verstand*“-ზე, რაც წარმოადგენს მხოლოდ „პროექციას საკუთარი თავის გარეთ“. სარტრი მართებულად აკრიტიკებდა იდეალისტურ რაციონალიზმს (დეკარტე, ლეიბნიცი) ცნობიერების „სუბსტანციალობის“ აღიარების გამო, მაგრამ თვითონ მეორე უკიდურესობაში გადავარდა და ფაქტობრივად დაეკარგა ცნობიერების რეალობა.

ამავე დროს გასაოცარი არათანმიმდევრულობით აკრიტიკებენ ეგზისტენციალისტები მთელ წარსულ ფილოსოფიას იმის გამო, რომ ის ცნობიერებას იღებდა როგორც მხოლოდ „შემეცნებელს“ და არა თავისთავად არსებულს („*connaissant, not existant*“), მათთან კი ცნობიერება ფაქტობრივად არც შემეცნებელი და არც არსებულია, ის არსებითად შეგრძნებათა კომპლექსად არის ქცეული. ადვილი გასაგებია, რომ ეგზისტენციალისტები იღებენ ცნობიერებას, როგორც ის მოცემულია მეცნიერულ-ლოგიკურ რეფლექსიის გარეშე. ჰაიდეგერი საერთოდ გამორიცხავს თვით სუბიექტურობის გრძნობასაც „ყოველდღიური“, „მასიური“ ადამიანის დონეზე, ამ დონეზე ის აღიარებს მხოლოდ ერთგვარ ფოგურ ცნობიერებას და ამისთვის სპეციალური ცნებაც შემოაქვს „*oin*“,

„ვილაცა“. ამ დონეზე ადამიანს არც კი აქვს შეცნობილი თავისი ყოფიერება, მასიური ადამიანის არსებობა უპიროვნო, ჯგუფური არსებობაა, არსებობა სხვებთან ერთად (mitsein), ისიც შეუცნობელ სამყაროში. „მეობის“, სუბიექტობის დონეზე ადამიანი აღის მხოლოდ მაშინ, როცა შეიცნობს თავის ყოფიერებას და დაუპირისპირებს მას გარე სამყაროს. თვით ჰაიდეგერის საიდუმლოებას უნდა შეადგენდეს ის, თუ როგორ შეიცნობს „უსუბიექტო“ ადამიანი თავის ყოფიერებას! რაც შეეხება გარესამყაროს, მას ადამიანი უპირისპირდება არა მისი შეცნობის თვალსაზრისით, არამედ მისი განცდის ასპექტში, და მაშინ ეს გარესამყარო წარმოუდგება ადამიანს როგორც მისთვის აბსოლუტურად უცხო. ამრიგად „მეობის“ გრძნობა იმთავითვე ტრაგიკულია, ადამიანი იგრძნობს თავის „მიგდებულობას“, „მიუსაფრობას“ აბსოლუტურად უცხო სამყაროში. საკუთარი ყოფიერება მას აბსურდად წარმოუდგება, მას თურმე არც საფუძველი ჰქონია და არც მიზანი. მისი ერთადერთი პერსპექტივაა სიკვდილი, ესე იგი მისი არსებობა ყოფილა „არსებობა სიკვდილისთვის“. მას ერთადერთი ალტერნატივა რჩება: ან მოიკლას თავი ან თვალი გაუსწოროს აბსურდულ ყოფიერებას, რომელშიაც მას მხოლოდ შიში, შფოთი, ზრუნვა და ტანჯვა უნერია.

ასეთ ჩიხში მოაქცია ჰაიდეგერი მისმა მანკიერმა ამოსავალმა პრინციპმა. ახლო ხანებში ჰაიდეგერი ეძებს ამ ჩიხიდან გამოსვლის გზებს, მაგრამ რაკი არ სურს თავისი მანკიერი პრინციპების უკუგდება, ამ ძიებას არ შეიძლება მოჰყვეს რაიმე დადებითი შედეგი, ის სულ უფრო და უფრო იფლობა მისტიციზმის ბურუსში.¹⁶

თუმცა სარტრს გარკვეული ნიუანსი შეაქვს ცნობიერების ამგვარ გაგებაში, მაგრამ საბოლოო ანგარიშით ისიც ვერ აღწევს თავს აბსურდულ დასკვნებს. ჰაიდეგერისგან განსხვავებით ის არ უკუაგდება დეკარტეს „cogito“-ს, მაგრამ შეაქვს მასში ისეთი ცვლილება, რომ ფაქტობრივად აცლის მას რაციონალურ შინაარსს. თუ სარტრი მართალია კარტეზიანული რაციონალიზმის მთავარი შეცდომის, ცნობიერების დამოუკიდებელი-ს სუბსტანციალობის აღიარების, კრიტიკაში, ის შემცდარია ცნობიერების აბსოლუტურ ფენომენოლოგიზირებაში. სარტრი მიხვდა, რომ ჰაიდეგერის კონცეფცია საერთოდ უკეტავს გზას შემეცნებას, თანაც ის ცდილობს ეგზისტენციალიზმის სისტემატურ ჩამოყალიბებას. მაგრამ ისიც გაურბის გნოსეოლოგიური სუბიექტის აღიარებას და ერთგვარ ჰიბრიდულ პოზიციაზე რჩება. ერთი მხრივ ის არა მარტო აღიარებს ცნობიერებას, არამედ სწორედ მას თვლის ადამიანური ყოფიერების სპეციფიკურ გამოხატულებად. მეორე მხრივ, ვერ ახერხებს ამ ცნობიერების („l'être pour soi“) განსაზღვრას, ის არის ერთგვარი „სიცარიელე“ ყოფიერებაში, რომელიც ამავე დროს წმინდა სპონტანურ აქტივობას წარმოადგენს. ის სწორედ ყოფიერების ნაკლებობაა და მთელი მისი მუდმივი „ტრანსცენდენცია“ არის სწრაფვა ყოფიერებისაკენ, ოღონდ ამას ის ვერასდროს ვერ მიაღწევს, ვინაიდან ამ შემთხვევაში ის ერთდროულად „pour soi“-ცა და „en soi“-ც იქნებოდა, რაც წარმოუდგენელია. მაშასადამე მას სარტრთანაც არ შეიძლება ჰქონდეს შემეც-

¹⁶ ჰაიდეგერი არა მარტო იცნობს მარქსიზმს, არამედ კიდევაც იძულებულია აღიაროს, რომ მარქსი იყო ერთადერთი, რომელმაც გაიაზრა თავისი ეპოქა, „განსხვების“ ეპოქა. ამიტომ მარქსიზმის დაძლევა თვით ამ ეპოქის დაძლევის მოითხოვსო.

ნებითი ფუნქცია, მისი „ტრანსცენდენცია“ წვდება „en sois“-ს მხოლოდ გარსს“, „en soi“ თავის შიგნით გაუმჭვირვალეა (opaque), ცნობიერება მასში ვერ იჭრება, ესე იგი ის შეუცნობელია. ამრიგად, სარტრთანაც ცნობიერება ფაქტობრივად განადგურებულია და ამით განადგურებულია თვით ადამიანის რეალობაც. ამით ადამიანის ყოფიერება ნაკლოვან ყოფიერებად გვევლინება, ის მუდმივი სწრაფვა და მუდმივი მიუღწევლობაა, ის არასდროს არ არის ის, რაც უნდა იყოს, და ყოველთვის არის ის, რაც არ უნდა იყოს.¹⁷ როგორც ვხედავთ, სარტრი მხოლოდ ცოტა გადასხვაფერებულად გვიხატავს ადამიანის ყოფიერების ტრაგიკულობას, და ეს ტრაგიკულობა მასთანაც ადამიანის ყოფიერების თანდაყოლილი თვისებაა, მისგან გამოსავალი არ არსებობს.

კიდევ უფრო მუქ ფერებშია დახატული ეს ტრაგიზმი იასპერსის მოძღვრებაში, რომლის გადმოცემა კიდევ უფრო გააფართოვებდა ისედაც გაზრდილ ზოგადფილოსოფიურ შესავალს. მართალია, იასპერსი კიერკეგორის „ქრისტიანული ეგზისტენციალიზმის“ გამგრძელებელია და თითქოს მის მოძღვრებაში ღმერთი უნდა გამოდიოდეს ადამიანის ყოფიერებისთვის აზრის მიმცემად და ადამიანის მანუგეშებლად, როგორც ამას აქვს ადგილი მეორე ქრისტიან-ეგზისტენციალისტ გაბრიელ მარსელის მოძღვრებაში. მაგრამ იასპერსის ღმერთი ეპიკურეს ღმერთივით არ ერევა ადამიანურ ყოფიერებაში, თვითონ ის მხოლოდ „ტრანსცენდენციის ცენტრია“ და არაფრით არ პასუხობს ადამიანის მუდმივ ტრაგიკულ სწრაფვას. თუ კიერკეგორთან რწმენა ერთგვარი თავმესაფარია ყოფიერების ტრაგიკულობისგან, იასპერსთან თვით რწმენა ტრაგიკულ იერს ატარებს, რამდენადაც რწმენის ობიექტი ტრანსცენდენტურია, კიერკეგორი კი ეძებდა ღმერთს თვით ადამიანის შინაგან სამყაროში.

ბევრი კომენტატორი აღნიშნავს ეგზისტენციალიზმის კავშირს ტრადიციულ ქრისტიანულ მოძღვრებასთან, რომლისთვისაც ამქვეყნიური ცხოვრება მხოლოდ „ჭირ-ვარამია“. მაგრამ ასეთი წარმოდგენა ქრისტიანობაზე გაცილებით უფრო ძველია, ის გვხვდება ძველ ბიბლიაში, ინდიურ „ვედეებში“ და სხვ. ასე რომ, ამგვარი ნიშნებით ეგზისტენციალიზმი შეიძლება საერთოდ აზროვნების უძველეს ტრადიციას დავუკავშიროთ. ეს ჩვენ არამეცნიერულ მიდგომად მიგვაჩნია. განზე რომ დავტოვოთ ის გარემოება, რომ ეგზისტენციალიზმის მთავარი წარმომადგენლები ჰაიდეგერი, სარტრი, მერლო-პონტი და სხვ. უარყოფენ ღმერთის არსებობას, ეგზისტენციალიზმი წარმოიშვა არა რელიგიურ, არამედ მეცნიერულ-ფილოსოფიურ ნიადაგზე. ერთი საკმაოდ კომპეტენტური კომენტატორი კატეგორიულად ამტკიცებს, რომ განსხვავებით „მოდური კიერკეგორისა“ „არამოდური“ კიერკეგორი ისახავდა მიზნად მხოლოდ ქრისტიანული რელიგიის დასაბუთებას. ჩვენი აზრით, აქ ერთმეორეში არეულია კიერკეგორის ფილოსოფიური კრედიო მისი ჩამოყალიბებისა და მისი მარცხით დაგვირგვინების ეტაპებზე. მართალია ის, რომ კიერკეგორი ბოლო დროს დაუბრუნდა რელიგიას, ეს კანონზომიერი ფინალი იყო მისი აბსურდული ფი-

¹⁷ როგორც ვიცით, ეს მოტივი, ადამიანი როგორც ნაკლოვანი არსება, ძველი ქრისტიანული მოტივია, მას ვხვდებით თომას აკვინელის მოძღვრებამაც, ხოლო ახალ დროში ერთგვარად აღორძინდა ნაცისტურ გერმანიაში ნიცემეს მოძღვრების საფუძველზე. გეჰლენმა მას სპეციალური მონოგრაფიაც მიუძღვნა.

ლოსოფიური სანყისებისა, მაგრამ ასევე მართალია ისიც, რომ რელიგიისკენ შემობრუნება ნიშნავდა კიერკეგორთან საკუთარი ფილოსოფიური პოზიციის დატოვებას. არის ნიშნები, რომ უკანასკნელ დროს ჰაიდეგერიც ეძებს თავისებურ რელიგიას „აბსოლუტური ყოფიერების“ ცნების საფუძველზე, ესეც ერთგვარად კანონზომიერია მისი ფილოსოფიური მოძღვრების კრახის სინათლეზე, მაგრამ ვერ ვიტყვით, რომ „ნამდვილი“ ჰაიდეგერი ყოველთვის რელიგიის მაძიებელი იყო.

თითქოს გაბრიელ მარსელის მაგალითი ადასტურებს დასახელებული კომენტატორების შეხედულებას, მისი ფილოსოფია ნარმოადგენს ცდას ქრისტიანობისა და ეგზისტენციალიზმის „უნიისა“. ჩვენი აზრით, პირიქით, მარსელის მაგალითი გვიჩვენებს, რომ საკუთრივ ეგზისტენციალისტური სანყისები უკეტავენ ადამიანს ყოველგვარ პერსპექტივას და მან ბუნებრივად უნდა მიაშუროს რომელიმე სხვა ტიპის იდეოლოგიას. მართლაც, თავისი დასრულებული სახით მარსელის მოძღვრებას თითქმის არაფერი არა აქვს საერთო ეგზისტენციალიზმთან, ერთადერთი საერთო მოტივია ყოფიერების აბსურდობის აღიარება, მაგრამ მას შემდეგ, რაც მარსელმა გაიზიარა ღმერთის ტრადიციული ქრისტიანულ-თეოლოგიური ცნება, თვით ეს აბსურდობა უკვე კარგავს თავის „ეგზისტენციალისტურ“ მნიშვნელობას. მარსელის ფილოსოფიური ევოლუციისთვის დამახასიათებელია, რომ მან ორმოცი წლის ასაკში მიიღო კათოლიკობა, შეგნებულად მოუბრუნდა თომას აკვინელის თეოლოგიურ სქოლასტიკას და ისე გადაასხვაფერა თავისი ეგზისტენციალისტური სანყისები, რომ დარჩა მხოლოდ ზოგიერთი ტერმინოლოგიური მსგავსება. ამიტომ ჩვენ არც ვთვლით საჭიროდ ჩვენი თემის კონტექსტში მარსელის მოძღვრების კონკრეტული შინაარსის გადმოცემას, მისი „ოპტიმისტური ეგზისტენციალიზმი“ მკვეთრად გამოირჩევა ეგზისტენციალისტური მსოფლმხედველობის საერთო ტრაგიკულ ფონზე.

რა არის ამ ტრაგიკულობის საფუძველი? თვითონ ადამიანის ყოფიერების თავისებურებაო, გვეუბნებიან ეგზისტენციალისტები. ჰაიდეგერი პირდაპირ აღნიშნავს, რომ სწორედ ადამიანის ყოფიერება არის საერთო ყოფიერების საიდუმლოების გამხსნელი. არსებითად იმასვე ამტკიცებს სარტრი. როგორ ესმით ეგზისტენციალისტებს თვით ეს „ადამიანის ყოფიერება“? ის აბსოლუტურად მონყვეტილია ბუნებისა და საზოგადოების ყოფიერებას, საზოგადოება ისევე უცხოა ადამიანისთვის, როგორც საერთოდ გარესამყარო¹⁸. განსხვავებით ყველა სხვაგვარი ყოფიერებისგან ადამიანი განიცდის თავის ყოფიერებას და, მაშასადამე, ის ყოველთვის გარკვეულ სიტუაციას იშინავს. ჰაიდეგერის ტერმინოლოგიით ეს არის „Dasein“ – ყოფიერება „აქ“, „ახლა“, „ამ პირობებში“¹⁹. ეს „არსებობა სიტუაციაში“, მხოლოდ ადამიანური თვისებაა და მასთან არის დაკავშირებული ადამიანური არსებობის მეორე ისეთივე უნიკალური თვისება: ის მუდმივი „პრექციაა“ მომავალში, მუდმივი დაუკმაყ-

¹⁸ ეგზისტენციალიზმის ნომინალისტური პრინციპის მიხედვით თვით „საზოგადოება“ ფიქტიური ცნებაა, რეალურია მხოლოდ ცალკეული ადამიანები.

¹⁹ ჯერ კიდევ პასკალი, რომელსაც ეგზისტენციალისტები ერთ-ერთ თავიანთ შორეულ წინაპრად მიიჩნევენ, ჩიოდა, რომ მას შიშის ზარს სცემს ის, რომ სწორედ „ახლა“ არის „აქ“ და არა სხვა დროს და სხვაგან.

ოფილებს. ეს ორი მომენტი განსაზღვრავს ადამიანის ყოფიერების ტრაგიკულობას, მაგრამ არის კიდევ ერთი, უფრო მნიშვნელოვანი, საფუძველი ადამიანის ტრაგიკულობის – თვით ამ ყოფიერებას არ გააჩნია არც საფუძველი და არც მიზანი, – ის აბსურდული ყოფიერებაა. ვისაც არ ებადება კითხვა: რატომ არსებობს ის ან რისთვის არსებობს, ის არ ამაღლებულა პიროვნულობის დონემდე, ის მხოლოდ „მასიური“ ადამიანია, ის არის არა „მე“, არამედ „ონ“, ვილაცა. ხოლოდ ელიტა მალდდება პიროვნულობამდე, მაგრამ სწორედ ეს პიროვნულობამდე ამაღლება უბედურების მომტანი: მხოლოდ მაშინ იგნებს ადამიანი თავისი ყოფიერების აბსურდობას, „მიგდებულობას უსახლკაროდ“ აბსოლუტურად უცხო გარემოში, მის წინ ისახება მხოლოდ სიკვდილი როგორც გარდაუვალი პერსპექტივა – სიკვდილი ერთადერთი გარკვეულობაა ადამიანის მომავალში, რომელიც სხვა მხრივ აბსოლუტურად გაურკვეველია, რის გამოც ადამიანის ყოფიერება მუდმივი შფოთი, შიში, ზრუნვა და მოუსვენრობაა. ეს მუდმივი და ფუნდამენტალური მოუსვენრობა, რომელსაც ჰაიდეგერი „Angst“-ს უწოდებს,²⁰ ადამიანის ყოფიერების საერთო დამახასიათებელი თვისებაა, მთელი თავისი სიღრმითა და სიმწვავეთ ის ვლინდება მხოლოდ პიროვნულობამდე ამაღლებულ ცნობიერებაში, „მასიურ ადამიანთან“ ის „დახურდავებული“ ყოველდღიური ზრუნვის, წვრილი უსიამოვნების, საყოფაცხოვრებო შიშის სახით. მხოლოდ მაშინ, როცა ადამიანს ეძლევა შესაძლებლობა ჩაუფიქრდეს თავის ყოფიერებას, ის გაიგებს მის აბსურდულობას და ტრაგიკულობას და მას დაეუფლება „Angst“-ი მთელი თავისი ძალით.²¹ ეს მოტივი ჰაიდეგერის აზროვნებაში, ყოფიერების ტრაგიკულობის გრძნობის დაკავშირება სოციალურ ელიტასთან, პირდაპირ ეხმაურება უნამუნოს ცნობილ დებულებას, რომ ტრაგედია მხოლოდ არისტოკრატის პრივილეგიაა.²²

სარტრის მოძღვრებითაც ადამიანის ყოფიერება ისეთივე აბსურდია და ტრაგიკულია, როგორც ჰაიდეგერთან, ის მხოლოდ თეორიული არგუმენტაციის გარეგნული ფორმით განსხვავდება მისგან. როგორც ვნახეთ, ადამიანის ყოფიერება მიჩნეულია სარტრთან ნაკლოვან ყოფიერებად, ის მუდმივი სწრაფვაა ნამდვილი ყოფიერების მოპოვებისკენ, ესე იგი ადამიანის ყოფიერება არსებითად არის „პროექცია მომავალში“, ხოლო რაკი უარყოფილია ყოფიერების ყოველგვარი ობიექტური კანონზომიერება, ეს მომავალი აბსოლუტურად გაურკვეველია, ამიტომ ადამიანის ხვედრია მუდმივი შიში, ტანჯვა, ზრუნვა და მოუსვენრობა. ადამიანი განწირულია მუდმივი შიშის და ტანჯვისთვის. ჩვენ შეგვეძლო გადმოგვეცა სხვა ეგზისტენციალისტების შეხედულებებიც ამ საკითხზე, მაგრამ ეს საჭიროდ არ მიგვაჩნია ჩვენი თემის ზოგადფილოსოფი-

²⁰ ჰაიდეგერის „Angst“-ი ქართულ ლიტერატურაში ითარგმნება ტერმინით „შიში“. ეს სწორი არ არის. ჰაიდეგერი თვითონ არჩევს „Angst“-ის შიშისაგან („urut“), ეს უკანასკნელი კონკრეტული მიზეზითაა გამოწვეული, არის რალაცა გარკვეულის შიში (ვთქვათ, სამუშაოს დაკარგვის, შიმშილის და სხვ. შიში), „Angst“-ი კი ადამიანის ყოფიერების არსობის გამოხატველი ფუნდამენტალური გრძნობაა.

²¹ ამის საფუძველზე ერთ-ერთი ავტორი სერიოზულად ამტკიცებს, რომ მეოცე საუკუნის ტრაგიკულობა გამოწვეულია სამუშაო დროის შემოკლებით ტექნიკის განვითარების გამო. აქედან გამომდინარე „რეცეპტი“ გასაგებია.

²² საერთოდ, უნამუნოს მოძღვრების როლის გამოკვლევა ეგზისტენციალიზმის წარმოშობაში მეტად საინტერესო შედეგებს მოგვცემდა. რა თქმა უნდა, აქ ჩვენ ამას ვერ ვიკისრებთ.

ური შესავლის ფარგლებში. მაინც სარტრს შეაქვს ეგზისტენციალიზმის საერთო მოძღვრებაში ერთი მნიშვნელოვანი ნიუანსი, რომელიც განაპირობებს მის თავისებურ პოზიციას სოციალურ-ზნეობრივ სფეროში. სარტრი ლებულობს დეკარტეს „cogito“-ს ცნობიერების („pour soi“-ს) უწყვეტი აქტივობის აზრით, და სწორედ ეს აქტივობა ხსნის გზას ადამიანის შეგნებული მოქმედებისა და ბრძოლისთვის. ოღონდ უბედურება ისაა, რომ ამ მოქმედებასა და ბრძოლას არ გააჩნია განსაზღვრული და ობიექტურად დასაბუთებული მიზანდასახულობა. თავისი ბუნებით ცნობიერება მუდმივი „გაქცევაა საკუთარი თავისგან“, ის წმინდა ნეგატიურობაა, და ეს მისი აქტივობა აბსოლუტურად სპონტანურია, ის არაფრით არ არის დეტერმინირებული არც რაიმე მიზეზით და არც მიზნით, ესე იგი ის არის წმინდა და აბსოლუტური თ ა ვ ი ს უ ფ ლ ე ბ ა. აი, სწორედ ეს ცნება თავისუფლებისა, შეადგენს მთავარ ფოკუსს სარტრის როგორც სოციალ-პოლიტიკურ, ისე ესთეტიკური შეხედულებებისა. ადამიანი თვითონ არის პასუხისმგებელი ყოველივე იმისათვის, რაც არის ის და რაც ხდება, დეტერმინიზმის აბსოლუტური გამორიცხვა თვით ადამიანს უტოვებს აბსოლუტურ არჩევანს. რაკი ცნობიერებას არ შეიძლება გააჩნდეს ფ ი ქ ს ი რ ე ბ უ ლ ი, სტაბილური მდგომარეობა, ეს უკანასკნელი მთლიანად „პროექციაში“ გადადის. ჯერ კიდევ ჰაიდეგერმა გამოაცხადა ადამიანის ყოფიერება „პროექციად მომავალში“²³, მისი არასტაბილურობის გამოსახატავად მან გამოიყენა დროის კატეგორია (ამასთანავე დაკავშირებული მისი მთავარი ნაშრომის სათაური „Sein und Zuin“). სარტრიც ამ გზით მიდის. თავისთავად მისტიკურად გაგებული დრო მიჩნეულია ადამიანური ყოფიერების არსობად (ხოლო ამასთან დაკავშირებით თვით დრო აღიარებულია წმინდა ადამიანურ მოვლენად). როგორც არ შეიძლება დროის „დაჭერა“, წარსული უ კ ვ ე არ არის, მომავალი ჯ ე რ არ არის, აწმყო კი ფიქსირებას გაუბრუნებს, ის მხოლოდ საზღვარია წარსულსა და მომავალს შორის, ისევე „დაუჭერელია“ ადამიანის ყოფიერებაც, ხოლო სარტრთან ყოფიერება სწორედ მისი ცნობიერებაა. სარტრის „თავისუფლება“ სწორედ ცნობიერების ამ დაუდგრომლობაშია, ის წმინდა ნეგატიურობაა, ის ფაქტობრივად არც არჩევანშია, რამდენადაც ასარჩევი არ ჩანს და არც თავისუფლება რაიმესგან. ამიტომ ის ადამიანის ბედნიერება კი არ არის, არამედ მისი უბედურებაა და თვით სარტრი ამბობს, რომ ადამიანს მ ი ს ჯ ი ლ ი აქვს თავისუფლება. ის მას მხოლოდ პასუხისმგებლობას აკისრებს და არავითარ შვებას არ იძლევა, მისი პრაქტიკული გამოყენება უაზრობამდე მიდის. აი, თვით სარტრის პრაქტიკული მაგალითი: თუ ადამიანი ხდება ოფიცინანტი (garçon), ეს იმას ნიშნავს, რომ მან თვითონ აირჩია ეს ხელობა. იქნებ მას უნდოდა გამხდარიყო რესტორნის პატრონი? სარტრი არც კი იხილავს საკითხის ამ პოზიტიურ ასპექტს, ვინაიდან მაშინათვე წამოეჭრებოდა ობიექტური შესაძლებლობის საკითხი და თავისუფლება „აბსოლუტურ“ ხასიათს დაკარგავდა, სარტრიც საძულველ „მარქსისტულ დეტერმინიზმში“ გადავარდებოდა. სარტრი ნ ე გ ა ტ ი უ რ ასპექტში იხილავს საკითხს: გარსონობა იქნებ შეურაცხმყოფელი იყოს, მაგრამ მისი ბრალია

²³ ამასთან დაკავშირებით ეგზისტენციალიზმის ესპანელ კრიტიკოსს ვიდიელას მოჰყავს ტირსო დე მოლინას ერთ-ერთი კომედიის პერსონაჟის პასუხი კითხვაზე: ვინა ხარ შენ? – „არა ვარ, ვიქნები“.

ეს შეურაცხყოფა: რატომ აირჩია ეს ხელობა? თუ ვიტყვით, რომ წინააღმდეგ შემთხვევაში შიმშილით მოკვდებოდა, სარტრი გვიპასუხებს: მერე ვინ უშლიდა ხელს აერჩია სიკვდილი შეურაცხყოფის პირისპირ? თითქოს ამით სარტრმა იხსნა „თავისუფლების“ აბსოლუტურობა, უპირობობა. მაგრამ რა უნდა ვუყოთ ისეთ პირობას, როგორცაა სხვების არსებობა? აქ თვით სარტრის სოფისტიკაც უძლურია: ჩემს თავისუფლებას ეჯახება სხვისი თავისუფლება, ის ზღუდავს ჩემს, მე ვზღუდავ მისას და ადამიანთა შორის მტრობა და სიძულვილი თვით ადამიანური ყოფის კანონად გვევლინება. და თუ პირადად სარტრმა აირჩია პროგრესული სოციალური მოქმედების გზა, ამას არაფერი საერთო არ აქვს მის საკუთარ თეორიულ სანყისებთან, და იქნებ სწორედ ამით აიხსნება სარტრის იდეურ-პოლიტიკური ზიგზაგები.

ამით ვამთავრებთ ჩვენ ეგზისტენციალიზმის შინაარსის მოკლე გადმოცემას. ვცადოთ ახლა ორიოდ სიტყვით ეგზისტენციალიზმის ზოგადი დახასიათება ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიის ფონზე. კომენტატორთა თითქმის ერთსულოვანი შეფასებით ეგზისტენციალიზმი არის რეაქცია განყენებული აზროვნების ბატონობის წინააღმდეგ, და ამ შეფასებას ნიადაგს უქმნის თვით ეგზისტენციალისტების, განსაკუთრებით იასპერსის, პირდაპირი გალაშქრება აბსტრაქტული აზროვნების წინააღმდეგ. ეგზისტენციალიზმი ჩემულობს რადიკალური გარდატეხის მოხდენას თვით აზროვნების მეთოდში. მაგრამ თუ უფრო ღრმად ჩავუფიქრდებით ეგზისტენციალისტურ მეთოდს, შევამჩნევთ, რომ ის ასე ვთქვათ, ნეგატიურად ძველთაძველ იდეალისტურ პრინციპს ემყარება: აბსურდადაა მიჩნეული, რასაც აბსოლუტური, ესე იგი იგივე ლოგიკური საფუძველი არ გააჩნია. თვით აბსოლუტის უარყოფა ეგზისტენციალიზმში,²⁴ ამით თავის დადებით მნიშვნელობას კარგავს იმიტომ, რომ აბსოლუტის ძალა ნეგატიურად მოქმედებს: განა ეგზისტენციალისტები არ მოითხოვენ ადამიანის ყოფიერების აბსოლუტურ საფუძველს, როცა მას აბსურდად აცხადებენ? ადამიანის არსებობას ხომ გააჩნია ისტორიული საფუძველი, მაგრამ ეგზისტენციალისტებისთვის ეს არაფერს არ ნიშნავს, ისინი არც კი სვამენ საკითხს ადამიანის ისტორიული ქმნადობის შესახებ და მათი ხშირი მითითება ადამიანის ისტორიულობაზე გულისხმობს ინდივიდუუმის ისტორიას, მისი შინაგანი განცდების ცვალებადობას. კითხვა: რატომ არსებობს ადამიანი ან რისთვის არსებობს ის, უაღრესად მეტაფიზიკური კითხვაა, ის თავისთავად გულისხმობს ლოგიკური საფუძვლის ძიებას, ყოფიერების ანგარიშვალდებულებას აზრის წინაშე. ეს იდეალიზმის ისტორიული ამოსავალი პრინციპია. თუ კითხვა: რატომ? ისტორიული ასპექტიდან ლოგიკურ ასპექტში გადავიტანთ, მაშინ ეს კითხვა არა მარტო ადამიანის, არამედ ყოველი კონკრეტული მოვლენის მიმართ ეთანაბრება კითხვას: რატომ არსებობს თვით სამყარო? და თვით ამ კითხვის დასმა მეცნიერული აზროვნების ფარგლებიდან გასვლას ნიშნავს. მართალია ეგზისტენციალისტები უარყოფენ იდეალისტურ პასუხს ამ კითხვაზე, მაგრამ ამით ვერ ტოვებენ იდეალისტურ პოზიციას: რასაც აბსოლუტური (ლოგიკური)

²⁴ თუმცა, როგორც ვიცით, თავის უკანასკნელი პერიოდის შრომებში ჰაიდეგერი პოზიტიურ ასპექტში უბრუნდება აბსოლუტის ცნებას, ის ეძებს აბსოლუტურ ყოფიერებას. ჩვენ ეს სავესებით ლოგიკურ ევოლუციად მიგვაჩნია.

საფუძველი არ გააჩნია, ის აბსურდია.

რაც შეეხება კითხვას: რისთვის? აქაც ვერ სცილდებიან ეგზისტენციალისტები იდეალისტურ პოზიციას, თუმცა ისინი უარყოფენ იდეალისტურ ფინალიზმს, ვინაიდან მათი მტკიცებით რის ყოფიერებას მიზანი არ გააჩნია, ისიც აბსურდია. როცა სარტრი ამბობს „ფინალიზმი შებრუნებული დეტერმინიზმი“-ო, ის ამით ამჟღავნებს თვით დეტერმინიზმის მექანიკურ გაგებას.

ტრადიციულ მეტაფიზიკური აზროვნების პოზიციაზე დგას ეგზისტენციალიზმი თვით ადამიანის ყოფიერების საკითხში, რომელიც მათი მოძღვრების კვინტესენციას შეადგენს. კონკრეტული შინაარსი ამ ყოფიერებისა აბსოლუტიზებულია, ის ერთხელ და სამუდამოდ მოცემულია და მისი თვისებები აბსოლუტურად უცვლელია. ადამიანს შეუძლია, ისიც დიდი გაჭირვებით და არა ყველას! შეიცნოს თავისი ყოფიერება, მაგრამ ის აბსოლუტურად უძლურია შეცვალოს იგი. მეტაფიზიკურია აგრეთვე ადამიანის ყოფიერების თავისებურების აბსოლუტიზება: „ყოფიერება სიტუაციაში“, ესე იგი გარემოსთან კონკრეტურთიერთობაში მხოლოდ ადამიანის კუთვნილებააა მიჩნეული. ნამდვილად კი ადამიანის „სიტუაციაში ყოფნა“ მხოლოდ თავისებურებით ხასიათდება ყოფიერების სხვა ფორმების „სიტუაციაში ყოფნისაგან“, მხოლოდ იმით, რომ ადამიანი შეიგრძნობს თავის სიტუაციას და შეგნებულად ცდილობს მის შეცვლას ან შენარჩუნებას. ყოფიერების ერთიანობა და მისი ფორმების ურთიერთზემოქმედება *ex ipso* გულისხმობს ყოველი ინდივიდუალური ფორმის „სიტუაციაში“ ყოფნას, წინააღმდეგ შემთხვევაში ყოფიერების თვით დიფერენცირება აზრს დაკარგავდა. ადამიანის ყოფიერების აბსოლუტური მონყვეტა ყოფიერების სხვა ფორმებისგან ყველაზე კატეგორიულად გამოხატა ჰაიდეგერმა: მხოლოდ ადამიანს ახასიათებს „*ek-sistenz*“, ესე იგი ერთდროულად თავისთავში და თავის გარეთ ყოფნა ეს არის გრძნობის უბრალო აბსოლუტიზაცია, მართლა მარტო ადამიანი გრძნობს ამას, მაგრამ ყოფიერების ყოველი ინდივიდუალური ფორმა ერთდროულად თავისთავშიც არის და თავის გარედაც, რამდენადაც ის განუწყვეტელ კავშირში იმყოფება გარემომცველ ნივთებთან, წინააღმდეგ შემთხვევაში ხელი უნდა ავიღოთ ერთიანობისა და განვითარების პრინციპებზე.

ბოლოს, თვით „ათეისტურ“ ეგზისტენციალიზმში (ჰაიდეგერი, სარტრი, მერლო-პონტი, ბოუვარი და სხვ.) აშკარად ჩანს რელიგიური მსოფლმხედველობის კვალი. თუმცა ის უარყოფს ღმერთსა და განგებას, არაპირდაპირ აღიარებს უზენაესი იდეალური არსების (ღმერთი) „ფუნქციას“ როგორც ზნეობრივ ასპექტში, ისე ყოფიერებისთვის აზრის მიცემის თვალსაზრისით. რომ გავაუბრალოვოთ ეგზისტენციალისტური თეზისი სამყაროს აბსურდობის შესახებ, მივიღებთ ასეთ „ფორმულას“: რაკი სამყაროში არ არსებობს ღმერთი და მისი განგება, ან ყოველ შემთხვევაში არავითარი უზენაესი ინტელექტუალური ძალა, ის აბსურდული სამყაროა. მართალია, გაუბრალოება არ არის მეცნიერულად ნებადართული ხერხი, მაგრამ ჩვენ ხომ მხოლოდ რელიგიური მსოფლმხედველობის კვალზე ვლაპარაკობთ.

ერთი სიტყვით, ეგზისტენციალიზმს არ მოუხდენია არავითარი რადიკალური გადატრიალება ფილოსოფიაში არც მსოფლმხედველობისა და არც

აზროვნების მეთოდის მხრივ, მან მხოლოდ რადიკალური დასკვნები გააკეთა იმ კრიზისული მდგომარეობიდან, რომელშიაც აღმოჩნდა ტრადიციული ფილოსოფიური აზროვნება.

ამავე დროს ეგზისტენციალიზმმა გვანიშნა ახალი არსებითი მოვლენა ადამიანის სულიერი ყოფიერების სფეროში და გააშიშვლა აზროვნების მანკიერი მხარეები, რომლებიც დაკავშირებულია არა მარტო ბურჟუაზიული წყობისა და მისი აზროვნების კრიზისთან, არამედ საერთოდ ფილოსოფიურ-მეცნიერული აზროვნების განვითარების შინაგან კანონზომიერებასთან. თუმცა მან ვერ გადანყვიტა მის მიერვე წამოყენებული პრობლემები, თვით იმ პრობლემების აქტუალობით და მათი გადანყვიტის გაბედული და საინტერესო ცდით ის გვინვეს უფრო ცოცხალი და ინტენსიური შემოქმედებისკენ ფილოსოფიური აზროვნების სფეროში. თუმცა ეგზისტენციალიზმის ბანაკში ვხედავთ არა მარტო კონსერვატიულ, არამედ პირდაპირ რეაქციურ ფიგურებსაც (ჰაიდეგერი, იასპერსი), მთლიანად მისი ანტიბურჟუაზიული განწყობილება ეჭვს გარეშეა. თავიანთი მწვავე და ცოცხალი აზროვნებით მათ ამხილეს არა ერთი მანკიერი მხარე ბურჟუაზიული ყოფისა და ამით აამოძრავეს მის წინააღმდეგ ბევრი პატიოსანი მოაზროვნე თვით ბურჟუაზიული ინტელიგენციის რიგებში.

ეგზისტენციალიზმი და მხატვრული ლიტერატურა

სანამ უშუალოდ ეგზისტენციალიზმის ესთეტიკისა და ლიტერატურის თეორიის განხილვაზე გადავიდოდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია მოკლედ შევეხოთ უფრო ზოგად საკითხს: ეგზისტენციალიზმის საერთო დამოკიდებულებას მხატვრულ შემოქმედებისადმი. ერთი შეხედვით ეს საკითხი ხელოვნური ჩანს, მაგრამ ჩვენის აზრით ის ცალკე განხილვას იმსახურებს. არა მარტო თავისი პრობლემატიკის, არამედ აზროვნების კონკრეტული მეთოდის თვალსაზრისით ეგზისტენციალიზმი უფრო ახლოს დგას მხატვრულ ლიტერატურასთან, ვიდრე რომელიმე სხვა ფილოსოფიური მიმართულება. ამას აღიარებენ როგორც კომენტატორები, ისე თვით ეგზისტენციალისტები. ამისი მიზეზი ნათელი უნდა იყოს ეგზისტენციალიზმის ზოგადი პრინციპების იმ მოკლე დახასიათებიდან, რომელიც ჩვენ ამ გამოკვლევას წაუმძღვარეთ.

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ეგზისტენციალიზმის ამოსავალი გნოსეოლოგიური პრინციპია ცნობიერების არა ლოგიკური, არამედ გრძნობადი ბუნება, თანაც თვით გრძნობადობას ეგზისტენციალიზმი იხილავს არა ზოგად-გნოსეოლოგიურ ასპექტში, როგორც ეს ტრადიციულ სენსუალიზმს ახასიათებს, არამედ ფსიქოლოგიურ-ემოციურ ასპექტში. ამით ეგზისტენციალისტური ფილოსოფიური აზროვნება უახლოვდება მხატვრულ აზროვნებას, რომელიც ასახავს სინამდვილეს არა ლოგიკურ-დისკურსიულ კატეგორიებში, არამედ გრძნობად-ინტუიტიურ სახეებში. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ ეგზისტენციალისტების თვით ზოგადთეორიულ ნაწარმოებებში, როგორცაა, მაგალით-

ად, ჰაიდეგერის „Sein und Zut“ ან სარტრის „L'être et neant“, და სხვ. ნაკლებად ვხედავთ ტრადიციულ ფილოსოფიურ სტილს, ისინი ძალიან წააგავენ ლიტერატურულ-პუბლიცისტურ ნაწარმოებებს. შემთხვევითი არ იყო, რომ როცა კიერკეგორი აუჯანყდა ჰეგელის პანლოგისტურ სისტემას, მან ვერ დაუპირისპირა მას სისტემატური ხასიათის ნააზრევი და მისი ნაწარმოებები ორაკულის აფორიზმებს უფრო მოგვაგონებენ, ვიდრე სისტემატურ ფილოსოფიურ ნააზრევს. ჩვეულებრივ კიერკეგორს უკავშირებენ ნიცშეს, ხოლო შოპენჰაუერს მის ერთგვარ პარალელად აცხადებენ. ჩვენ არც პირველი დებულება მიგვაჩნია სწორად და არც მეორე, ოღონდ ამ საკითხის გარჩევა შორს წაგვიყვანდა. მართალია, ნიცშეს აკავშირებს ეგზისტენციალისტებთან მისი ირაციონალიზმი, მაგრამ ყოველი ირაციონალიზმი როდია ეგზისტენციალიზმი, ისევე, როგორც ყოველი პესიმიზტური აზროვნებაც ვერ ჩაითვლება ეგზისტენციალისტურად. ნიცშესთან ტრაგიზმი უკავშირდება არა საერთოდ ადამიანის ყოფიერების ბუნებას, არამედ ნიცშეს წარმოდგენას ადამიანის გადაგვარებაზე დემოკრატიზმისა და გარკვეული სოციალური ნიველირების გამო. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ნიცშესთან ჩვენ ვხვდებით არა ადამიანის ყოფიერების აღიარებას აბსურდად, არამედ „მასიური ადამიანის“ დენონსირებას და „ზეადამიანის“ იდეალს, რომელიც მისი წარმოდგენით უნდა იყოს ნამდვილი ადამიანი, არა დაავადებული ცივილიზაციით გამოწვეული ზნეობრივი მანკიერებით. მართალია, ეს ზიზლი „მასიური ადამიანისადმი“ გადაედო ზოგიერთ ეგზისტენციალისტს, კერძოდ ჰაიდეგერს და გაბრიელ მარსელს (მათზე უფრო ადრე უნამუნოს), მაგრამ მას ეგზისტენციალიზმის *differentia specifica* ვერ ჩავთვლით. ჩვენ უცნაურად გვეჩვენება ფართოდ გავრცელებული შეხედულება, რომლის მიხედვით ეგზისტენციალისტებად უნდა მოვხატოთ ყველა, ვინც მათზე ესა თუ ის გავლენა იქონია, მაშინ ეგზისტენციალისტებად უნდა მივიჩნიოთ ჯემსიც, ჰუსერლიც, ფრეიდიც და ბევრი სხვაც.

რაც შეეხება შოპენჰაუერს, მას უდავოდ აკავშირებს კიერკეგორთან ცხოვრების ტრაგიკულობის პრინციპი, მაგრამ ნუ დაგვაინყვდება, რომ შოპენჰაუერს საბოლოოდ არ გაუწყვეტია კავშირი რაციონალურ აზროვნებასთან, ოღონდ მისტიკურმა ელემენტმა აბსოლუტური ნებელობის სახით დაასახიჩრა მისი რაციონალიზმი. თუმცა შოპენჰაუერის მოძღვრება თეორიულად ინდივიდუალიზმისა და ეგოიზმის საფუძვლად გვევლინება, მაგრამ ეგზისტენციალისტებისგან განსხვავებით შოპენჰაუერი აღიარებს ადამიანთა ბუნების იდენტობას, რაც ემყარება ტრანსცენდენტური ნებელობის, როგორც ყოფიერების საერთო საფუძვლის, ცნებას და ამ ნიადაგზე ის სცნობს ადამიანთა შორის ზნეობრივ სოლიდარობას, რაც დიამეტრალურად უპირისპირდება ეგზისტენციალისტების პრინციპს. შოპენჰაუერი ერთგვარად გვაგონებს ეგზისტენციალისტებს ხელოვნებისთვის დიდი როლის მინიჭებით, მაგრამ მათი მოტივები სხვადასხვაგვარია, შოპენჰაუერის აზრით ხელოვნების დადებითი მნიშვნელობა ისაა, რომ ის გვიმსუბუქებს ცხოვრების ტრაგიკულობას, ვინაიდან მისი მეშვეობით ჩვენ ვჭვრეტთ ობიექტებს მათი ჩვენთან და ჩვენს ეფემერულ ცხოვრებასთან დამოკიდებულების გარეშე, რის გამოც ჩვენს წარმოდგენებში ვთავისუ-

ფლდებით ნებელობის ტირანიისგან. ეგზისტენციალისტების თვალსაზრისით კი ხელოვნება, პირიქით, უფრო ღრმად ჩაგვახედებს ცხოვრების ტრაგიკულობაში. ამ შენიშვნის მიზანია ხაზი გაეყვას იმ შეხედულებების უსაფუძვლობას, თითქოს ყველა, ვინც კი წარსულში იზიარებდა პესიმისტურ მსოფლმხედველობას და ირაციონალიზმს, ან შავბნელი საღებავებით ხატავდა ადამიანის ბედს მხატვრულ შემოქმედებაში, ეგზისტენციალისტებად უნდა ჩავთვალოთ.

აქ თავს იჩენს მეტად მნიშვნელოვანი ზოგადი მეთოდოლოგიური პრობლემა: რაციონალური აზროვნება ემყარება ყოფიერების არსობის ზოგადობას, ცნებები და კატეგორიები განზოგადობის შედეგებია, ხოლო თვით განზოგადობა მხოლოდ ისეთ სფეროში შეიძლება, სადაც თვით ობიექტები ზოგად ელემენტებს შეიცავენ. ასეთია გარესამყაროს ნივთები და მოვლენები. ადამიანის ყოფიერება კი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, აბსოლუტურად განსხვავებულიაა მიჩნეული და აქ განზოგადობა გამორიცხულია. ყველაზე კატეგორიულად ეს ეგზისტენციალისტური აზრი გამოხატა უნამუნომ. უნამუნო გამორიცხავს ადამიანის მიმართ ზედსართავის გამოყენებას. მისი აზრით ფილოსოფიის ისტორია იდეების ისტორია კი არ არის, ის იდეების მქონე ადამიანთა ისტორიაა, არა იდეები განსაზღვრავენ განწყობილებას, არამედ, პირიქით, განწყობილება განაპირობებს იდეებს.

ადამიანის ყოფიერება მხოლოდ უნიკალურ განცდებშია მოცემული, განცდები და ემოციები კი არ შეიძლება მოვაქციოთ ცნებებში და კატეგორიებში, ხელოვნებას უფრო მეტი საშუალება გააჩნია გამოხატოს ინდივიდუალური, უნიკალური. აქედან ეგზისტენციალისტები ასკვნიან, რომ ადამიანის ეგზისტენცია და თვით ეგზისტენციალისტური პრინციპები უფრო ადეკვატურად გამოიხატება ხელოვნებაში, ვიდრე ფილოსოფიურ ცნებებში და კატეგორიებში.

ამიტომ ეგზისტენციალისტების მხატვრულ შემოქმედებას აქვს არა მარტო საილუსტრაციო მნიშვნელობა, ის თვით მათი ფილოსოფიური ნააზრების უშუალო გამოხატვის საშუალებაა. განსაკუთრებით ითქმის ეს, მაგალითად, კამიუზე.

ეგზისტენციალიზმის კიდევ ერთი თავისებურება განაპირობებს მის სწრაფვას თავისი აზრების მხატვრული განსახიერებისკენ. თვით ადამიანის ყოფიერება განიხილება ეგზისტენციალისტების მიერ უმთავრესად მის ფსიქოლოგიურ-ემოციურ ასპექტში, სოციალ-ეკონომიკური და პოლიტიკური ასპექტი ან სრულიად უგულებელყოფილია, ან მეტად ნაკლებ ყურადღებას იპყრობს, ისიც, როგორც წესი, დამახინჯებული სახით.

სწორედ იმიტომ, რომ ეგზისტენციალიზმმა მოაქცია ადამიანის ყოფიერების ცნება ინდივიდუალურ-ფსიქოლოგიურ, ემოციურ ფარგლებში, და მოსწყვიტა ის სოციალურ პირობებს, თვით „ცხოვრების ფილოსოფიამ“ დაკარგა ობიექტური რაციონალური შინაარსი, მის საფუძვლად უკვე აღარ შეიძლებოდა ყოფილიყო მიჩნეული ადამიანის ყოფიერების ობიექტური პირობების მეცნიერული ანალიზი, ის გახდა ერთგვარი ქექვა სუბიექტის ემოციურ სამყაროში. ამას კი უფრო შეესაბამება მხატვრულ-ლიტერატურული განსახიერება, ვიდრე მეცნიერულ-ფილოსოფიური. „ცხოვრების ფილოსოფიის“ ერთ-ერთი მთავარი

ფუძემდებელი დილთაი, რომლის დიდ გავლენას ეგზისტენციალიზმზე სცნობენ თვით ეგზისტენციალისტები, აღიარებდა ლიტერატურას თვითშემეცნების უდიდეს წყაროდ. ხოლო თვითშემეცნება მიაჩნდა მას ფილოსოფიის ძირითად პრობლემად.²⁵ ამ ნიადაგზე მხატვრული ლიტერატურისა და მეტაფიზიკის შეერთება სცადა ცნობილმა ფრანგმა ფანატიკოს კათოლიკე პოეტმა პეგიმ (Peguy). ფილოსოფიისა და მხატვრული ლიტერატურის „უნია“ ეგზისტენციალისტებთან სცოდავს იმით, რომ მან ადამიანის ყოფიერების ცნება შემოფარგლა მისი ცნობიერებით და ისიც ცნობიერების მხოლოდ ემოციური ფორმით.

უდავოა, რომ ლიტერატურა, ყოველ შემთხვევაში დიდი ლიტერატურა, ყოველთვის გამოხატავდა გარკვეულ მსოფლმხედველობას, ოღონდ გამოხატავდა მას თავისი საკუთარი სპეციფიკური ხერხებით. გარდა ცალკეული შემთხვევებისა, როცა თვითონ ავტორები მიზნად ისახავდნენ საკუთარი წინასწარ შემუშავებული ფილოსოფიური შეხედულებების გადმოცემას (პარმენიდე, ემპედოკლე, პლატონი, ლუკრეციუსი, კლოპშტოკი, ნაწილობრივ ვოლტერი და გოეთე) მხატვრულ ლიტერატურაში განსახიერებული მსოფლმხედველობა უწინარეს ყოვლისა და უმთავრესად ეხება სწორედ ადამიანის ცხოვრების პრობლემატიკას, ამიტომ არსებითად სწორედ მხატვრული ლიტერატურა განასახიერებდა „ცხოვრების ფილოსოფიას“ და უკვე ეს გარემოება განაპირობებს ესთეტიკისა და ეთიკის განუყრელ ერთიანობას. მაგრამ ამ მხრივ ჩვენ არ უნდა ავურიოთ ერთმანეთს საერთოდ მხატვრული ლიტერატურის ხასიათი ეგზისტენციალისტური მხატვრული ლიტერატურის ხასიათთან. ეს უკანასკნელი თავის ძირითად ნაწილში სწორედ იმ ხაზს მიჰყვება, რომლისთვის მხატვრული ლიტერატურა წინასწარ შემუშავებული ფილოსოფიური შეხედულებების განსახიერებაა. ამ მხრივ თავისებური ადგილი უკავია კამიუს, მაგრამ მისი მხატვრული შემოქმედება იმით განსხვავდება სხვა ეგზისტენციალისტების შემოქმედებისგან, რომ მის ლიტერატურულ შემოქმედებას არ უძღვის წინ დოქტრინიორულად შემუშავებული ფილოსოფიური შეხედულებების სისტემა, ისე კი კამიუც უწინარეს ყოვლისა ფილოსოფიური ტიპის მოაზროვნეა და მას რომ სისტემატური ფილოსოფიური განათლება მიელო, ჩვენი აზრით ისიც პირველ რიგში დოქტრინიორულად დაალაგებდა თავის მსოფლმხედველობას და მერე შეეცდებოდა მის მხატვრულ-ლიტერატურულ განსახიერებას. ამიტომ კამიუს თავისთავად საინტერესო მხატვრული შემოქმედებაც არ არის თავისუფალი ინტელექტუალისტური „განზრისაგან“, თუმცა მის ნაწარმოებებს ეს ნაკლებად ახასიათებს.²⁶ ჩვენ სავსებით სამართლიანად მიგვაჩნია სარტრის შემოქმედების ინგლისელი მკვლევარის თოდის მტკიცება, რომ სარტრი „დიდი სერიოზულო-

²⁵ მხოლოდ ჩემი საკუთარი „მე“-ს სხვებთან შედარებით, ამბობს დილთაი, ვლტებლობ მე გამოცდილებას, რა არის ჩემში ინდივიდუალური, მხოლოდ მაშინ შევიცნობ მე ჩემს არსებობაში იმას, რაც მე სხვებისგან განმასხვავებს“.

²⁶ „ინტელექტუალისტურ განზრამში“ ჩვენ ვგულისხმობთ უშუალო მხატვრულ ტენდენციურობისაგან განსხვავებულ ინტელექტუალისტურ ტენდენციურობას, რომლის შინაარსია არა იმდენად გარკვეული იდეურ-პოლიტიკური ორიენტაცია, რამდენადაც გარკვეული საერთო ფილოსოფიური აზროვნება. თუ პირველისაგან თავისუფალი მხატვრული შემოქმედება წარმოუდგენელია, თვით შეგნებული „ესთეტიკური ობიექტივიზმი“ გარკვეულ იდეურ ტენდენციურობას წარმოადგენს, მეორე ვერ ჩაითვლება მხატვრული შემოქმედების საერთო ნიშნად. ის უფრო დამახასიათებელია ან დიდაქტიკური ჟანრისთვის ან ეგრეთ წოდებული „ფილოსოფიური მხატვრული ლიტერატურისთვის“.

ბით ალაპარაკებს თავის პერსონაჟებს ფილოსოფიას“.

რა თქმა უნდა, უმართებულო იქნებოდა მეორე უკიდურესობა, სახელდობრ იმის მტკიცება, რომ ეგზისტენციალისტების მხატვრული შემოქმედება არის მხოლოდ უბრალო ილუსტრაცია მათი ფილოსოფიური შეხედულებებისა ან ისახავს მიზნად მხოლოდ მათს პოპულარიზებას. თუმცა ორივე ეს მომენტი ილუსტრატორული და პოპულარიზატორული დანიშნულება მართლა ახასიათებს ეგზისტენციალისტების მხატვრულ შემოქმედებას, კერძოდ სარტრის ნაწარმოებებს, მაგრამ ჩვენი აზრით, ეს არ არის მთავარი. მთავარია ის, რომ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეგზისტენციალისტური მეთოდოლოგია საერთოდ არ იძლევა შეხედულებათა სისტემური სახით ჩამოყალიბების შესაძლებლობას და თვით ეგზისტენციალისტები კარგად გრძნობენ თავიანთი ნააზრევის ამ ნაკლს. ამიტომ მხატვრული შემოქმედება მათთვის უეჭველად წარმოადგენს საკუთარ ფილოსოფიურ შეხედულებათა გამოსატყავ-გადმოცემის ერთ-ერთ ძირითად საშუალებასაც.

ჩვენ იმიტომ ვუსვამთ ხაზს ეგზისტენციალისტების შემოქმედების ამ თავისებურებას, რომ როგორც კომენტატორთა უმრავლესობა, ისე თვით ეგზისტენციალისტებიც თანამედროვეობის თითქმის ყველა დიდ მწერალს ეგზისტენციალისტებად აცხადებენ. მთავარი შეცდომა აქ იმაში მდგომარეობს, რომ იდენტობის ნიშნად იღებენ მხოლოდ ერთ მომენტს – ჩვენი ეპოქის ადამიანის ცხოვრების ტრაგიკულობის გამოსატყავს. საერთოდ ცხოვრების ტრაგიზმი მარტო ჩვენი ეპოქის დამახასიათებელი ნიშანი როდია. ის სხვა ეპოქების ნიშანიც რომ არ ყოფილიყო, საიდან გაჩნდებოდა ტრაგედია და მით უმეტეს როგორ გახდებოდა იგი ლიტერატურის ერთ-ერთ მთავარ ჟანრად, მაგრამ თანამედროვეობამ, უკეთ, თანამედროვე ლიტერატურამ ერთგვარად დაანვრილმანა ტრაგიკული განცდა. ანტიკური დროის ტიტანების და გმირების ტრაგედია არა მარტო იცვლიდა თანდათანობით თავის შინაარსს, მოტივსა და თვით პერსონაჟების „რანგს“, არამედ თავის ფორმასაც. ჩვენი აზრით, წარმოუდგენელია უფრო მეტი ტრაგიკულობა, ვიდრე დონ-კიხოტის ტრაგედია, მაგრამ ის ისეთი უნიკალური ფორმითაა განსახიერებული, რომ არავის არ მოუვა აზრად ეგზისტენციალიზმთან მისი დაკავშირება. პატარა ადამიანების უდიდესი ტრაგედიაა განსახიერებული დიკენსის ნაწარმოებებში, მაგრამ როგორც თვით პერსონაჟების მიერ მისი განცდის, ისე ავტორის მიერ მისი განსახიერების ფორმა რადიკალურად განსხვავდება ეგზისტენციალისტურისგან. თუნდაც იქაც, სადაც ცხოვრების ტრაგიკულობის განსახიერება გარეგნულად წააგავს თანამედროვე ეგზისტენციალისტების მხატვრულ პრაქტიკას (მაგალითად, დოსტოევსკის, პარდის, ამბროზიოს და სხვ. მხატვრული შემოქმედება), არ შეიძლება უგულვებლევყოთ არსებითი განმასხვავებელი მომენტები, რომლებიც არ იძლევიან საფუძველსა და უფლებას ისინი ეგზისტენციალისტურად გამოვაცხადოთ.

კერძოდ, რა საფუძველი გაგვაჩნია დოსტოევსკის შემოქმედება ეგზისტენციალისტურად გამოვაცხადოთ? ეჭვს გარეშეა, რომ „უკანა რიცხვით“ ეგზისტენციალიზმის ზოგიერთი დამახასიათებელი ნიშნები შეგვიძლია თვით ბიბლიაშიც აღმოვაჩინოთ, მთავარია გავითვალისწინოთ მთლიანი იდეურ-მხატვრუ-

ლი ორიენტაცია. დოსტოევსკიმ განიცადა პირადი იდეური კრაზი და სწორედ რევოლუციური პერსპექტივის დაკარგვამ გამოიწვია მისი საკუთარი სულიერი დრამა, რაც გამოვლინდა მის შემოქმედებაში პესიმიზმისა და მისტიციზმის სახით. რაკი ის ვერ ხედავდა რევოლუციურ გამოსავალს მახინჯი სოციალური სინამდვილიდან, თანდათანობით გადაიხარა პროვიდენციალიზმისკენ, რასაც ხელი შეუწყო სლავიანოფილურმა გავლენამ, ოღონდ თუ სლავიანოფილები დადებით ასპექტში იხილავდნენ რუსეთის სინამდვილეს, დოსტოევსკი მხოლოდ ურიგდებოდა მას და თავისი სინდისის ღირსების დასაცავად განგებას ეფარებოდა. დაკვირვებული მკითხველი ადვილად აღმოაჩენს, რომ დოსტოევსკისთან რელიგიის არსობა სულ სხვანაირია, ვიდრე კიერკეგორთან ან მარსელთან, ეს გასაგებია: დოსტოევსკის იდეებს ასაზრდოებდა სხვა სოციალური გარემო და სხვა სოციალური და კულტურულ-ისტორიული ამოცანები.

კაფკა თითქმის საყოველთაოდ აღიარებულია ეგზისტენციალისტურ მწერლად, და ის უეჭველად მართლა უფრო ახლოს დგას ეგზისტენციალისტურ სააზროვნო ორიენტაციასთან, ვიდრე დოსტოევსკი. მან განასახიერა თანამედროვე „განსხვსებული“ ადამიანის სულიერი დრამა, მაგრამ გვაძლევს თუ არა ეს საფუძველს კაფკა ეგზისტენციალისტ ავტორებს მივაკუთვნოთ? ზოგადფილოსოფიური შესავალიდან, რომელიც ამ გამოკვლევას წარუძღვანეთ, ადვილად გასაგები უნდა იყოს, რომ ეგზისტენციალიზმში მთავარია არა საერთოდ ცხოვრების ტრაგიკულობა, არამედ ამ ტრაგიკულობის მიზეზების და არსობის ინტერპრეტაცია. მართალია, კაფკამ ასახა თავის შემოქმედებაში „რიგითი“ პატიოსანი ადამიანის ტრაგედია თანამედროვე ბურჟუაზიულ სინამდვილეში, რომელმაც პირადად მასაც დაუმსხვრია ყველა იმედი, მათ შორის სიყვარულიც, და რომელიც თვითონაც უცხოდ გრძნობდა თავს ამ სინამდვილეში, განსაკუთრებით ოფიციალურ საზოგადოებაში, რასაც მისმა ეროვნულობამაც შეუწყო ხელი. მაგრამ სადაა კაფკას შემოქმედებაში ის სპეციფიკური მსოფლმხედველობრივი ტენდენცია, რომელიც ეგზისტენციალიზმს ახასიათებს? კაფკა გვიხატავს ცხოვრების სიმანხინჯეს და არა მის „აბსურდობას“. ეს სხვადასხვა ცნებებია. ეჭვს გარეშეა, რომ კაფკას შემოქმედებამ დიდი როლი შეასრულა ეგზისტენციალისტური მსოფლმხედველობის შემუშავებაში, მაგრამ ამის გამო თვით მისი გამოცხადება ეგზისტენციალისტურად უმართებულოდ მიგვაჩნია. მარტო გარეგნული ნიშნებით თუ ვიმსჯელებთ, ლერმონტოვის „И скучно, и грустно“-ც ეგზისტენციალისტურ ნაწარმოებად უნდა მივიჩნიოთ!

დაახლოებით ასეთივეა საქმის ვითარება თანამედროვე მწერლებთან, რომლებსაც ტიპურ ეგზისტენციალისტურ მწერლებად ასახელებენ. ავილოთ, მაგალითად, არტურ მილერის დრამა: „ნოქრის სიკვდილი“ (The death of Salesman). აი, რას წერს ამ დრამაზე ეგზისტენციალისტურად განწყობილი მკვლევარი მაკელროი: „მსგავსად ამერიკელთა უმეტესობისა ამ დრამის გმირი ლომანი თავყანს სცემს პოპულარობას, ძალაუფლებასა და ფულს, თუმცა თვითონ მას არც ერთი მათგანი არ გააჩნია. მსგავსად ამერიკელთა უმრავლესობისა ლომანს არ გააჩნია არც ერთი ის სულიერი რესურსი, რომელიც დამოკიდებულია ადამიანის ჭეშმარიტ „მე“-ზე. როცა ის კარგავს სამუშაოს, აღმოაჩენს, რომ

მისი ნამდვილი ქონება მხოლოდ მისი სიცოცხლის დაზღვევის თანხას შეადგენს. რათა ეს თანხა გაინაღდოს, ლომანი თავს იკლავს. მას სურს ეს ფული გადავიდეს მისი უფროსი შვილის ხელში, რათა ამ შვილს მაინც შეეძლოს იცხოვროს შესაფერისად მისი მამის საეჭვო ოცნებისა წარმატებაზე“. რა არის აქ სპეციფიკურ-ეგზისტენციალისტური? დრამაში დახატული რიგითი ამერიკელის პატარა ტრაგედია, მეტი არაფერი. სხვას რომ თავი დავანებოთ, ლომანი თავს იკლავს არა იმიტომ, რომ იგრძნო „ყოფიერების აბსურდობა“, არამედ იმიტომ, რომ პირადი მარცხი განიცადა და დაზღვევის თანხა უნდა გაენაღდებინა. ის ხომ სიკვდილის დროსაც არ კარგავს ილუზიას, რომ საერთო ცხოვრებაში წარმატება შესაძლებელია, და ისევ ოცნებობს იმაზე, რომ მის შვილს მაინც ერგოს ეს წარმატება.

გადავიდეთ მეორე მწერალზე, რომელიც აგრეთვე მიჩნეულია ეგზისტენციალისტად. ავიღოთ ელმერ რაისის დრამა „გამომთვლელი მანქანა“ (The adding analise). ვნახოთ, რა არის მასში სპეციფიკურ-ეგზისტენციალისტური. მისი მთავარი გმირი ზერო ოცდახუთი წელი მუშაობდა მოანგარიშედ და უცებ გამოაგდეს, რადგანაც ის შეცვალა გამომთვლელმა მანქანამ. სიკვდილის შემდეგ ის მოხვდება სამოთხეში, მაგრამ იქაც წყევლას წააწყდება, ყოველდღიურ შრომას მიჩვეულისთვის უსაქმურობა აუტანელია, ის რაც შევლად იყო მიჩნეული, უბედურება აღმოჩნდება. ყოველივე ამის მიზეზად ავტორს მიაჩნია არა საერთოდ „ყოფიერების აბსურდობა“, არამედ ის მორალური სტანდარტები, რომლებიც მისი აზრით ინვევენ ცხოვრების „დეკუმანიზირებას“, და მოითხოვს გალაშქრებას ამ სტანდარტების წინააღმდეგ, ესე იგი სწამს, რომ რალაც გამოსავალი მაინც არსებობს!

არც მალროს შემოქმედებაში ვხედავთ ჩვენ სპეციფიკურ ეგზისტენციალისტურ სააზროვნო ორიენტაციას, თუმცა მიაჩნიათ, რომ სწორედ მან პირველმა განასახიერა „ეგზისტენციალისტური გმირი“ კიოს სახით რომანში „ადამიანის ბედი“. ერთადერთი ნიშანი, რომლითაც შეგვიძლია მალროს შემოქმედება დავეუახლოვოთ ეგზისტენციალიზმს, არის მისი პერსონაჟების ღრმა პესიმიზმი, მაგრამ რა ვუყოთ იმავე პერსონაჟების რევოლუციურობას და სიცოცხლის-მოყვარულობას? მართალია, ეს ერთგვარი წინააღმდეგობაა, მაგრამ ასეთი წინააღმდეგობებით სავსეა თანამედროვე სოციალური სინამდვილე. თვით გლიკებერგიც აღიარებს, რომ მალროს რომანები რევოლუციურია ყოველგვარი დოქტრინიურობის გარეშე. ამასვე აღნიშნავენ სხვა ავტორებიც, ხოლო სწორედ დაქტრინიურობა არის დამახასიათებელი ეგზისტენციალისტური მხატვრული შემოქმედებისთვის მცირე გამონაკლისების გარდა. უბედურება ისაა, რომ მალროს რომანების რევოლუციურობა უპერსპექტივოა, ის კი არ ემყარება რევოლუციურ მეცნიერებას, მარქსიზმს, არამედ მისი შეგნებული მონიწიანაღმდეგეა. სწორედ ამით აიხსნება მისი პერსონაჟების წინააღმდეგობრივი ხასიათი, რევოლუციურობა და ერთადერთ ნამდვილად ეგზისტენციალისტურ მხატვრულ შემოქმედებად, გარდა თვით საკუთრივ „დაპატენტებული“ ეგზისტენციალისტებისა, შეიძლება მივიჩნიოთ ბეკეტი. მისი ნაწარმოებების გაცნობისას იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს ის შეგნებულად მისდევს მერლო-პონტის ეს-

თეტიკურ შეხედულებებს (რომელთა მოკლე დახასიათება მოცემული იქნება ქვემოთ). მისი შემოქმედება მკაფიო მაგალითია იმისა, თუ რას იძლევა ეგზისტენციალიზმის „ორთოდოქსალური“ მიმდევრობა მხატვრულ ლიტერატურაში. როგორც იდეურად, ისე კომპოზიციურადაც ბეკეტის ნაწარმოებები იმდენად დაფლეთილია, რომ მათში რაიმე გ ა რ კ ვ ე უ ლ ი ხაზის აღმოჩენის ცდა ამაოა. ის პრაქტიკულად ცდილობს განასახიეროს მერლო-პონტის თეორიული დებულება, რომ მხატვრული შემოქმედება უფრო დუმილში უნდა გამოიხატებოდეს, ვიდრე სიტყვებში. ასევე პრაქტიკულად ცდილობს ბეკეტი განახორციელოს ეგზისტენციალისტების შეხედულება „მე“-ზე, მის ნაწარმოებებში ძნელი გასარჩევია საზღვრები „მე“-სა და „არა მე“-ს შორის. ასეთ ვითარებაში რაიმე პრინციპულ იდეურ ხაზზე ლაპარაკიც ხომ ზედმეტი იქნება! ბეკეტი ხატავს ადამიანის ცხოვრებას, როგორც განცდათა შეუჩერებელ სტიქიურ დინებას, სადაც რაღაცა ჩნდება და რაღაცა ქრება როგორც კალიედოსკოპურ პანორამაში ყოველგვარი სიმყარისა და გარკვეულობის გარეშე. ვიღაცა რაღაცას გრძნობს, რაღაცას ლაპარაკობს და არვინ იცის და არც არავის ეკითხება, თუ რას გრძნობს ან რას ლაპარაკობს. თუ მარსელ პრუსტის პროზაშიც არ ჩანს მოქმედების მიზანი და მიმართულება, იქ ხასიათები მაინც შეიმჩნევა. ბეკეტთან არათუ გარკვეული ხასიათები, პერსონაჟების ინდივიდუალობაც ძნელი დასაჭერია. რომელ ხასიათებზე შეიძლება ლაპარაკი, როცა დუმილი უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე სიტყვა? დუმილს ხომ გარკვეული ინტერპრეტაცია არ გააჩნია, ვისაც როგორც სურს, ისე გაიგებს.²⁷ ნიჭიერი ახალგაზრდა იტალიელი თეორეტიკოსი ფანიცა ფრანკო, რომელიც არც ისე კრიტიკულადაა განწყობილი ბეკეტის შემოქმედების მიმართ, მაინც იძულებულია აღიაროს მისი „დუმილის“ მეთოდის უნაყოფობა.

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ საკუთრივ ეგზისტენციალისტური მხატვრული ლიტერატურა არის ერთ-ერთი საშუალება ეგზისტენციალისტური აზროვნების ზოგადი ჩამოყალიბებისა, ზოგიერთ მათგანს, მაგალითად, კამიუს უმთავრესად სწორედ მხატვრულ-ლიტერატურულ ფორმაში აქვს გადმოცემული თავისი ზოგადფილოსოფიური შეხედულებები. ეს გარემოება ადასტურებს, რომ ეგზისტენციალიზმს საბოლოო ანგარიშით მსოფლმხედველობა არსებითად შეცვლილი აქვს მსოფლშეგრძნებით. სხვაგვარად არც შეიძლებოდა ყოფილიყო, რამდენადაც თავის ამოსავალ საწყისებში ეგზისტენციალიზმს რაციონალური აზროვნება შეცვლილი აქვს ირაციონალიზმით.

თუმცა ისტორიული გენეზისის თვალსაზრისით, პირიქით, მსოფლმხედველობა იქმნება მსოფლშეგრძნების ნიადაგზე, თანამედროვე საზოგადოებაში სასკოლო განათლების მთელი სისტემა უკვე ახალგაზრდობაში უნერგავს ადამიანს ლოგიკური ფორმის შეხედულებას სამყაროზე და ადამიანთა საზოგადოებაზე, და რამდენადაც მას ამ ახალგაზრდობაში ჯერ კიდევ არ გააჩნია დამოუკიდებელი რეფლექსიის უნარი, ის, ასე ვთქვათ, მაშინააღურად ითვისებს ისტორიულად შემუშავებულ ზოგად განწყენებულ ცნებებს. უკვე ამაში მოცემულია

²⁷ მაგალითად, ფანიცა ფრანკო ბეკეტის დუმილს უწოდებს „ყვირილს თანამედროვე ჰუმანიზმის ნინალმდგე“.

შინაგანი სულიერი კონფლიქტის შესაძლებლობა, ყოფიერებისა და ცხოვრების კონკრეტული ფორმები არასდროს არ ემთხვევა უშუალოდ ზოგად ცნებებს, და ვისაც არა აქვს უნარი ან არ სურს მონახოს რთული მაშუალებელი მომენტები აბსტრაქტულისა და კონკრეტულს შორის, ის საერთოდ უკუაგდება ზოგადს, როგორც მცდარსა და უსარგებლოს. ასეთია ეგზისტენციალიზმის ფსიქოლოგიური ნიადაგი. რაკი ტრადიციულად შემუშავებული ცნებები არ „მოერგო“ თანამედროვე ცხოვრების კონკრეტულ გამოვლენებს, ეგზისტენციალიზმმა საერთოდ დაგმო ზოგადი ცნებები და ამით თავის თავსაც გამოაცალა მეცნიერული გამოხატვის ნიადაგი, ვინაიდან მეცნიერული აზროვნება ლოგიკურ განზოგადოების გარეშე შეუძლებელია. ჩვენი აზრით ამან განაპირობა ეგზისტენციალიზმის სწრაფვა თავისი აზროვნების მხატვრული გამოხატვისკენ. რამდენადაც ეგზისტენციალიზმს ფილოსოფიური მოძღვრების პრეტენზია აქვს, ის ვერ დასჯერდებოდა განცდებისა და ემოციების უბრალო ემპირიულ აღწერას, პრაქტიკულად ისიც ვერ აუვლიდა გვერდს განზოგადობას, ვინაიდან ყოველგვარი მტკიცება განზოგადობას გულისხმობს. ჯერ კიდევ არისტოტელემ აღნიშნა, რომ მსჯელობა ყოველთვის ზოგადს ემყარება და აბსოლუტურად კონკრეტული: „აი ეს“ ვერც მოიაზრება და ვერც გადმოიცემა ფიზიკური ყესტის გარეშე.

სწორედ მსოფლმხედველობის უგულვებელყოფამ განაპირობა ეგზისტენციალისტების ერთ-ერთი დიდი შეცდომა – მეცნიერული და მხატვრული აზროვნების ერთმანეთში არევა, რის შედეგად თავს იჩენს ორმაგი ნაკლი: მათ თეორიულ ნაწარმოებებს აკლია მწყობრი ლოგიკური ხასიათი, ხოლო მათს ლიტერატურულ შემოქმედებაში მხატვრულობას შესამჩნევად ჩრდილავს, უკეთ, ზღუდავს ფილოსოფიური რეფლექსია. მაგრამ უმართებულო იქნებოდა მსჯელობა ეგზისტენციალიზმზე მხოლოდ ამ ნაკლის მიხედვით. ხშირად თვით უშუალო ექსპერიმენტში უარყოფით ინსტანციას მეტი მნიშვნელობა გააჩნია, ვიდრე დადებითს, – ეს ჯერ კიდევ ბეკონმა მშვენივრად შენიშნა. თავისთავად არასასიამოვნო მოვლენა, ტკივილი, ორგანიზმის თავდაცვის უდიდესი ფაქტორია, ის გვიჩვენებს, თუ რა აკლია ორგანიზმს და გვაიძულებს გამოვანახოთ მისი კომპენსირების საშუალება, სწორედ ამიტომაც უსაშინელესი ის სწეულება, რომელსაც თავის დასაწყის სტადიაში არც ტკივილი და არც რაიმე სხვა თვალსაჩინო ნიშანი გააჩნია. თავისი ცოცხალი და ბობოქარი ფილოსოფიური და მხატვრული შემოქმედებით ეგზისტენციალიზმმა ბევრი საგულისხმო რამ გვანიშნა არა მარტო თეორიულ აზროვნებაში, არამედ პრაქტიკულ სფეროშიაც. პირველ რიგში უნდა აღვნიშნოთ მსოფლშეგრძნების საკითხი. მისი როლის შეუფასებლობას დიდი ზიანი მოაქვს ჩვენს საზოგადოებაშიც. რა თქმა უნდა, მსოფლშეგრძნება მსოფლმხედველობის გარეშე მხოლოდ ანარქიას იძლევა როგორც თეორიის, ისე პრაქტიკის სფეროში, მაგრამ „წმინდა მსოფლმხედველობა“ მსოფლშეგრძნების გარეშე ადამიანის შინაგანი სამყაროს მაშინიზირებით გვემუქრება. შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ მსოფლშეგრძნების ჩამოყალიბება წმინდა სტიქიური პროცესია, მსოფლშეგრძნებაში იგულისხმება არა მარტო გარემოს ფიზიკური აღქმა ცნობიერების მიერ, არამედ სუბიექტურ-ემოციური დამოკიდებულება არა მარტო აღქმულ, არამედ თვით შეცნობილ სინამდვილი-

სადმი. ამიტომ დიდ შეცდომას ჩავიდენტ, თუ ვიფიქრებთ, რომ მსოფლშეგრძნება ადამიანის მხოლოდ პირადი საქმეა, სწორედ მსოფლშეგრძნების ერთ-ერთი მთავარი მომენტი ადამიანის მიერ თავისი საზოგადოებრივი მოვალეობის გრძნობა. რა თქმა უნდა, ემოცია არ უნდა შედიოდეს ობიექტური სინამდვილის ჭეშმარიტი გონებრივი სურათის შექმნაში, ცნებებში და კატეგორიებში, მაგრამ თვით ცნებები არ უნდა იყოს მონყვეტილი გრძნობას, ემოციურ განწყობილებას, მსოფლმხედველობა უნდა იქცეს მსოფლშეგრძნებად, ვინაიდან სწორედ ეს უკანასკნელია პირველის ქმედითობის სანინდარი და მთავარი პირობა, მოქმედება, სამოქმედო განწყობილება ყოველთვის მსოფლშეგრძნების ფუნქციაა, რამდენადაც მოქმედებაში გადამწყვეტია მოტივი.²⁸

თავისი წმინდა ობიექტური შინაარსით ცოდნა მხოლოდ იარაღია, ისეთივე იარაღი, როგორც ყოველივე ბუნებრივი ნივთი და ძალა, გამოყენებული ადამიანის პრაქტიკაში. ცოდნის მონყვეტა ზნეობრივ საფუძვლისგან სახიფათოა არა მარტო ატომური ენერჯის გამოყენების სფეროში, ის არანაკლებ სახიფათოა, საზოგადოებრივი ცხოვრების თითქმის ყველა სფეროში. ამის გათვალისწინებას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება როგორც საერთო, ისე პოლიტიკური განათლების სფეროში, როგორც საერთო, ისე პოლიტიკური განათლება უნდა ზრდიდეს პირველ რიგში მოქალაქეს და არა ცოცხალ ცნობარს ან მოხერხებულ რობოტს. წმინდა ლოგიკური აზროვნების თითქმის ყველა ფუნქცია, რაც ალგორითმული პრინციპისთვის მისაწვდომია, შეიძლება მომავალში მანქანას გადაეცეს, მაგრამ ლოგიკური აზროვნება მხოლოდ ერთი მხარეა ადამიანის ცნობიერებისა, სწორედ ისეთი მხარე, რომელიც ადამიანის ნამდვილ ადამიანურ თვისებას ვერ განსაზღვრავს. ლოგიკურ მანქანად ქცეული ადამიანი უბედურია თავისთვისაც და უბედურებაა საზოგადოებისთვის. ქურდი და მექრთამე შეიძლება იოლად ევარებოდეს მარქსისტულ-ლენინური თეორიის მოსაწონ ფორმალურ ცოდნას.

აღბათ გვისაყვედურებენ: რა კავშირი აქვს ყოველივე ამას ეგზისტენციალიზმის დამოკიდებულებასთან მხატვრულ შემოქმედებისადმი? ჩვენი აზრით უამისოდ ეგზისტენციალიზმის ნამდვილი შეფასება არ შეიძლება, ხოლო ეგზისტენციალისტიების მოძღვრების გადმოცემა ნამდვილი შეფასების გარეშე მანქანურ ინფორმაციას დაემსგავსებოდა. გარდა ამისა, და სწორედ ესაა ჩვენთვის მთავარი, სწორედ ესთეტიკას ვანიჭებთ ჩვენ გადამწყვეტ როლს მსოფლმხედველობისა და მსოფლშეგრძნების ორგანულ ერთიანობაში. ესთეტიკა არის ერთადერთი ისეთი მეცნიერება, რომელიც შედგება არა განყენებული ზოგადი ცნებებისაგან, არამედ, თავის თეორიულ ასპექტში ინარჩუნებს გრძნობელობის ელემენტებს, ამიტომაც გაუმართლებელი ესთეტიკის გაიგივება აბსტრაქტულ ფილოსოფიურ აზროვნებასთან, ისე კონკრეტულ მეცნიერებასთან, როგორიცაა ხელოვნების თეორია. ჩვენი აზრით სწორედ ესთეტიკურმა აღზრდამ უნდა უზრუნველჰყოს თვით სასკოლო განათლების პროცესში მსოფლმხედველობისა და

²⁸ რა თქმა უნდა, ჩვენ აქ ვგულისხმობთ იმ სახის მოქმედებას, რომლის მოტივი იმთავითვე არ არის განსაზღვრული საარსებო აუცილებლობით, მხედველობაში გვაქვს ისეთი მოქმედება, რომელიც ნების რელატიურ თავისუფლებას, ესე იგი არჩევანის თავისუფლებას ემყარება და რომელიც მორალის საფუძველს შეადგენს. ასეთი მოქმედების როლი მით უფრო დიდია, რაც უფრო მაღალია საზოგადოების ტექნიკურ-ეკონომიკური დონე.

მსოფლშეგრძნების შემუშავების პროცესის ერთიანობა. თუ შილერი ცდებოდა ესთეტიკის აღმზრდელიობითი როლის აბსოლუტიზებაში, არანაკლები შეცდომა იქნებოდა მისი აღმზრდელიობითი ფუნქციის შეუფასებლობაც.²⁹

ეგზისტენციალიზმის ძირითადი ესთეტიკური პრინციპები

თუმცა თანამედროვე ესთეტიკაში მკაფიოდ არ არის გავლებული ზღვარი ესთეტიკასა და ლიტერატურისა და ხელოვნების თეორიას შორის, ჩვენ ვცდილობთ გამოვყოთ ამ თავში ეგზისტენციალიზმის ზოგადესთეტიკური პრინციპები, ხოლო მომდევნო თავში ცალკე გავაშუქოთ ეგზისტენციალიზმის ლიტერატურის თეორია.³⁰ რა თქმა უნდა, ორივე თავში ჩვენ ვჩერდებით ეგზისტენციალიზმის მხოლოდ რამდენიმე მთავარი ნარმომადგენლის შეხედულებაზე მათი ზოგიერთი ნიუანსის გათვალისწინებით, ყველა მეტნაკლებად შესამჩნევი ეგზისტენციალისტის ესთეტიკური და ლიტერატურულ-თეორიული შეხედულებების გაშუქებას გაცილებით მეტი დრო და ადგილი დასჭირდებოდა.

რარივ პარადოქსულადაც არ უნდა ჩანდეს ეს, ჩვენ ვბედავთ განვაცხადოთ, რომ ეგზისტენციალიზმი თავისი ზოგადთეორიული ამოსავალი პრინციპებით ანტიესთეტიკურია, ყოველ შემთხვევაში ესთეტიკის ტრადიციული გაგებით.³¹

²⁹ ჩვენ ვგულისხმობთ არა მარტო ესთეტიკის როგორც სასწავლო დისციპლინის სწავლებას სკოლაში, არამედ ყველა საგნის, მით უფრო ლიტერატურის, სწავლებაში ცნებების დაუფლების დაკავშირებას მათი შინაარსის მსოფლშეგრძნებით-ესთეტიკურ მხარეებთან.

³⁰ სავესებით გასაგები მიზეზებით ჩვენ არ შეგვიძლია აქ არა მარტო მთელი თავისი მოცულობით გავარჩიოთ, არამედ არსებითადაც შევეხოთ მეტად მნიშვნელოვან თეორიულ პრობლემას ესთეტიკისა და ხელოვნების თეორიის ურთიერთ დამოკიდებულებას. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ჩვენ ისინი განსხვავებულ მეცნიერებად მიგვაჩნია, არა მარტო იმიტომ, რომ ესთეტიკურის შინაარსი უდავოდ სცილდება ხელოვნებისა და ლიტერატურის ფარგლებს, არამედ იმიტომაც, რომ ხელოვნებისა და ლიტერატურის თეორია შედარებით უფრო კონკრეტული მეცნიერებაა, ის შეიძლება აშენდეს მხოლოდ კონკრეტული შემოქმედებითი პრაქტიკის მასალაზე, ესთეტიკა კი მოიცავს გაცილებით უფრო ზოგადთეორიულ პრობლემას და თვით პრობლემების გაშუქებას მასში უფრო ფილოსოფიური ხასიათი აქვს.

ეს არ ნიშნავს, რომ ჩვენ ესთეტიკას წმინდა ფილოსოფიურ მეცნიერებად, ასე ვთქვათ, ფილოსოფიის ერთ-ერთ დარგად ვაღიარებთ. განსხვავებით წმინდა ფილოსოფიური დარგებისგან ესთეტიკა არ შეიძლება აშენდეს ხელოვნებისა და ლიტერატურის მასალის გარეშე, თუმცა, როგორც ვთქვით, ესთეტიკა სცილდება ხელოვნებისა და ლიტერატურის ფარგლებს, ეს უკანასკნელი უდავოდ მის მთავარ სფეროს შეადგენენ, ოღონდ ის იყენებს ამ მასალას არა იმ მოცულობით და არა იმ სახით, როგორითაც იყენებს მას ხელოვნებისა და ლიტერატურის თეორია. ამიტომ არაფერი არ არის უფრო მკვეთრ ესთეტიკისთვის, ვიდრე მისი მონყვეტა ხელოვნებისა და ლიტერატურის კონკრეტული შინაარსისგან. გარკვეული აზრით ჩვენ შევადარებდით ესთეტიკის, ხელოვნების და ლიტერატურის თეორიისა და თვით ხელოვნების და ლიტერატურის ურთიერთდამოკიდებულებას ბუნების ფილოსოფიის, თეორიული ფიზიკისა და ექსპერიმენტული ფიზიკის ურთიერთდამოკიდებულებას. ჩვენ შეზღუდვასაც მოვხსნიდით ამ შედარებას, ქიმიამიკ და ბიოლოგიაშიც ისეთივე მდგომარეობა რომ იყოს, როგორც ფიზიკაში, სადაც თეორიული და ექსპერიმენტული დარგები იმდენად გამოეყო ერთმანეთს, რომ ისინი სხვადასხვა დარგებად ითვლებიან. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ დროთა მსვლელობაში ქიმიამიკ და ბიოლოგიაშიც შეიქმნება მსგავსი მდგომარეობა, უკვე დღეს ექსპერიმენტატორები ვერ ართმევენ თავს რიგ თეორიულ პრობლემას, წამოჭრილს ქიმიამიკ და ბიოლოგიაში, საკმარისია დავასახელოთ კატალიზისა და სიცოცხლის წარმოშობის პრობლემები.

³¹ პარადოქსულად ჩანს ეს იმიტომ, რომ როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ყველა თანამედროვე ფილოსოფიურ მიმართულებებთან შედარებით ეგზისტენციალიზმი ყველაზე მჭიდროდაა დაკავშირებული მხატვრულ შემოქმედებასთან. მაგრამ როგორც ქვემოთ დავინახავთ, თვით ხელოვნებისა და ლიტერატურის არსი და დანიშნულება ეგზისტენციალისტებს მეტად თავისებურად ესმით. შემთხვევითად არ მიგვაჩნია ის გარემოება, რომ ეგზისტენციალიზმის მამამთავრად მიჩნეულმა ჰაიდეგერმა თავის ფუნდა-

ეს ჩვენი მტკიცება, უპირველეს ყოვლისა, ემყარება იმას, რომ ეგზისტენციალისტები, როგორც წესი, უარყოფენ გნოსეოლოგიური სუბიექტის ცნებას, ხოლო რარიგ ობიექტივისტურად არ უნდა იყოს ესთეტიკური კონცეფცია, სუბიექტის ცნების გარეშე ის ვერ წარმოიდგინება.

სადაც არ უნდა ვეძიოთ ესთეტიკურის წყარო, თვითონ ის ყოველთვის სუბიექტის განცდაში ვლინდება. მართალია, ეგზისტენციალიზმსაც არ შეუძლია უარყოფის ემპირიული „მე“, წინააღმდეგ შემთხვევაში თვით განცდის ცნებაც გაუგებარი იქნებოდა, მაგრამ საქმე ისაა, რომ „მე“-ობის და განცდების ცნებაც და ურთიერთკავშირიც ეგზისტენციალისტებთან გამორიცხავს ესთეტიკურის ტრადიციულ ცნებას, თვით „მე“-ობის განცდა ყოფიერების ნაკლებობაა.³² სხვაგვარად არც შეიძლება ყოფილიყო, რამდენადაც თვით ცნობიერება (სარტრის „I'être pour soi“) საერთოდ ყოფიერების ნაკლებობაა, ის მხოლოდ ნეგატიურია. ჰაიდეგერი კიდევ უფრო რადიკალურად უარყოფს სუბიექტის ცნებას, მისი შეხედულებით „მასიური ადამიანი“ არსებითად ცხოველურ თვითგრძნობაზე ვერ მალდება, ის სხვებთან „უნიას“ უფრო გრძნობს ვიდრე საკუთარი „მეობის“ გამოყოფას. მართალია, ელიტა მალდება სუბიექტურობის, ყოველ შემთხვევაში, პიროვნულობის გამომხატველი სუბიექტურობის დონემდე, მაგრამ სწორედ ესაა დაკავშირებული ტრაგიკულობის გრძნობასთან, და ამის გამო ესთეტიკური ჭვრეტა არსებითად გამორიცხულია, ყოველ შემთხვევაში ესთეტიკური ტრადიციული გაგებით.

ყურადღების ღირსია, რომ სარტრს ცნობიერების აღმნიშვნელად შემოაქვს ცნება „ყოფიერება თავისთვის“, თუმცა მას „ყოფიერება“ ეწოდება, მაგრამ ის ნამდვილი ყოფიერება როდია, ის სწორედ ყოფიერების ნაკლებობაა, მუდმივი სწრაფვაა საკუთარი ყოფიერების მოპოვებისკენ. სარტრის სამართლიანი კრიტიკა ცნობიერების დამოუკიდებელი სუბსტანციალობის აღიარებისა დეკარტესა და ლაიბნიცის მიერ კარგავს თავის დადებით მნიშვნელობას იმის გამო, რომ თვითონ მან ვერ მოუწახა ცნობიერებას ყოფიერების შესაფერი ფორმა, ის არის, ასე ვთქვათ, უარსებო აქტივობა, ისიც ნეგატიური, მას აბსოლუტურად არ გააჩნია თავისთავთან იგივეობის მომენტი, და სწორედ ყოფიერების ძიებაა მისი მუდმივი ტრანსცენდენცია. დეკარტეს კრიტიკას მხოლოდ მაშინ ექნებოდა რაიმე აზრი, თუ თვითონ სარტრი მის დუალისტურ პრინციპს ნამდვილ მონისტურ პრინციპს დაუპირისპირებდა. ნამდვილად კი თვით დუალიზმის პრინციპი დარჩა „pour soi“ და „en soi“ აბსოლუტურად განსხვავებულია ერთიმეორისგან,

მენტურ შრომაში „Sein und Zeit“ თითქმის უყურადღებოდ დატოვა ესთეტიკის პრობლემები. ისიც არაა შემთხვევითი, რომ არც ერთმა არ მიუძღვნა ესთეტიკას სპეციალური გამოკვლევა. სარტრის საკმაოდ მოზრდილი შრომა „Qu'est ce que la littérature?“ უმთავრესად ლიტერატურის თეორიასა და კრიტიკას ეხება. ჰაიდეგერის გვიანდელი შრომების კრებული „Holzwege“-ც ვერ ჩაითვლება სპეციალურ ესთეტიკურ გამოკვლევად, თუმცა აქ მას საკმაოდ დიდი ყურადღება აქვს მიქცეული ესთეტიკურ პრობლემებისთვის. თანაც თვით ესთეტიკის არსობაც სხვაგვარად ესმის ეგზისტენციალიზმს, როგორც სხვაგვარად ესმის მას ხელოვნების და ლიტერატურის ბუნებაც.

³² ამიტომ აღნიშნავს სარტრი, რომ „მე“-ობის დაჭერა შეიძლება მხოლოდ მაშინ, როცა საგანს არ აღვიქვამთ, მაგრამ მას წარმოვიდგენთ. მაგალითად როცა მე აღვიქვამ ჩემ წინ მდგარ მაგიდას, მე არ შემიძლია გავარჩიო, მაგიდაა ჩემში თუ მე ვარ მაგიდაში, ესე იგი ვერ ვანსხვავებ „მე“-სა და მაგიდას. მაგრამ როცა მაგიდა ჩემ თვალწინ არ არის და მე მას წარმოვიდგენ, მე ვგებულობ, რომ „მე“ და მაგიდა ერთი და იგივე არ ყოფილა.

ამავე დროს ფაქტობრივად არც ერთს არ გააჩნია ნამდვილი ყოფიერება: „თავისთავში ყოფიერება“ კარგავს აზრს „თავისთვის ყოფიერების“ (ცნობიერების) ცნების გარეშე, პირველი მეორის „ტრანსცენდენციაა. ამით სარტრის ფენომენოლოგიზმი აბსოლუტური ფენომენალიზმისკენ იხრება.

ცხადია, ამგვარ ცნობიერებას ნივთი არასოდეს არ შეიძლება ეძლეოდეს ესთეტიკური ჭვრეტისთვის, ის ხომ „ტრანსცენდენციის“ ვერც ერთ მომენტზე ვერ შეჩერდება. „მე“ მხოლოდ „პიროვნულობის ნიშანია“ (signe de personalik), ის ფაქტობრივად მხოლოდ ემპირიული თვითგრძნობაა, ის უფრო „ჩემს“ ნიშნავს, ვიდრე „მე“-ს (სარტრი ამ შემთხვევაში ერთიმეორეს უპირისპირებს „le“-სა და „moi“-ს, მაგრამ ამ ნიუანსის ქართულად გადმოცემას ჩვენ ვერ ვახერხებთ).

მაინც ხომ ეს ემპირიული „მე“ ეგზისტენციალიზმში, კერძოდ სარტრი ან ნამდვილი სუბიექტის ფუნქციას უნდა ასრულებდეს, ის მსჯელობს, ქმნის ცნებებს, გააჩნია ზნეობრივი და პოლიტიკური ორიენტაცია და სხვ. ეს წინააღმდეგობაა, მაგრამ მაინც ფაქტია. რატომ არ შეიძლება დავუშვათ, რომ ეს „პიროვნულობის ნიშანი“ ესთეტიკური ჭვრეტის ფუნქციასაც ასრულებს.³³ საქმე ისაა, რომ ეს „მე“ მხოლოდ საკუთარ არსებობას განიცდის თავის „ტრანსცენდენციაში“, მისი დამოკიდებულება „თავისთავში“ არსებულთან არ არის ასახვითი, „არა მე“ მისივე ტრანსცენდენციაა და მისგან დამოუკიდებლად არ არსებობს. მაშასადამე „მე“-ს დამოკიდებულება „არა მე“-სადმი არც შემეცნებითია და არც ჭვრეტითი, ის მხოლოდ პრაგმატულია. სარტრის ერთ-ერთი კომენტატორი სავსებით სამართლიანად შენიშნავს, რომ მისთვის ნივთები არც ჭვრეტისა და არც ტკობის ობიექტებია, ისინი მხოლოდ გამოსაყენებელი საშუალებებია იმისთვის, რათა „მე“-მ შეავსოს თავისი სიცარიელე.

ვიმეორებთ, ისევე, როგორც გნოსეოლოგიური სუბიექტის უარყოფის მიუხედავად ეგზისტენციალისტები, ლოგიკური თანმიმდევრობის უგულებელყოფით, არ უარყოფენ საერთოდ შემეცნების შესაძლებლობას, პრაქტიკულად ისინი არც ესთეტიკას უარყოფენ და საკუთარ შეხედულებებსაც გვთავაზობენ ამ დარგში, მაგრამ როგორც ქვემოთ დავინახავთ, მცდარ ამოსავალ პრინციპებს არ შეეძლო არ დაემჩნია ბეჭედი მათს ესთეტიკურ შეხედულებებზე. სანამ მათზე გადავიდოდეთ, საჭიროა კიდევ ერთი ზოგადი ხასიათის შენიშვნა სუბიექტის ცნებასთან დაკავშირებით ესთეტიკურ ასპექტში. ერთი შეხედვით ესთეტიკურის ცნებისთვის სრულიად არ არის საჭირო გნოსეოლოგიური სუბიექტის აღიარება, საკმარისია ვალიაროთ ემპირიულ-ფსიქოლოგიური სუბიექტი. ჩვენ ხომ ვალიარებთ, რომ ესთეტიკური, დამოუკიდებლად მისი ბუნების ამა თუ იმ გაგებისა, აუცილებლად დაკავშირებულია სუბიექტურ განცდასთან. და მართლაც დღეს თვით მარქსისტების რიგებშიაც გაისმის ხმები, „გნოსეოლოგიზმის საფრთხის“ შესახებ ესთეტიკაში. ნამდვილად კი სწორედ სანინააღმდეგო საფრთხე ემუქრება ჩვენს დროში ესთეტიკას, მაგრამ აქ ჩვენ ამ ზოგადი საკითხის გარჩევას ვერ ვიკისრებთ, ასეთი სერიოზული თეორიული საკითხები გზადაგზა შენიშვნების სახით ვერ გაირჩევა. ჩვენ დავკ-

³³ გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად ჩვენ ხაზს ვუსვამთ, რომ ეგზისტენციალიზმი ვერ ურიგდება ესთეტიკას იმ შემთხვევაში, თუ ის ლოგიკურ თანმიმდევრობას დაიცავს, მაგრამ სწორედ მისი უგულებელყოფა ეგზისტენციალიზმის ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანია.

მაყოფილებით მხოლოდ ზოგადი ხასიათის შენიშვნებით.

როგორც აზროვნების ყველა სფეროში, ისე ესთეტიკაშიაც ფსიქოლოგიზმს მხოლოდ სუბიექტივიზმისკენ მივყევართ, ეს დადასტურებულია მეცნიერულ-ფილოსოფიური აზროვნების მთელი ისტორიით, და თუმცა დღეს სხვადასხვა მოდური, ისიც არა ყოველთვის სწორად გაგებული, კონცეფციის ზეგავლენით იოლად იღებენ ხელს ტრადიციულ შეხედულებებზე, როგორც „მოძველებულებზე“, ნამდვილი მეცნიერულ არგუმენტაციით ვერავინ ვერ უარყოფს ამ უდავო დებულებას.³⁴ თუ ესთეტიკური ფენომენი სუბიექტისა და მისი განცდების გარეშე წარმოუდგენელია, ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ თვით ესთეტიკურ ფენომენს მთლიანად სუბიექტი განაპირობებს, სუბიექტთან მიმართების აუცილებლობა რომ თვით შინაარსის სუბიექტურობას ნიშნავდეს, ჭეშმარიტების ობიექტურობის დასაბუთება შეუძლებელი იქნებოდა.³⁵

ფსიქოლოგიზმის გავლენის შედეგად მიგვაჩნია ჩვენ ის უცნაური მოვლენაც, რომ უკანასკნელ დროს თავი იჩინა ჩვენში მეტად თავისებურმა ცდამ – ესთეტიკური გრძნობის გაიგივებამ სიყვარულის გრძნობასთან. ამით მისი ავტორისთვის, რა თქმა უნდა, ორიგინალობის რეპუტაცია უზრუნველყოფილია, მაგრამ საეჭვოა, რომ ამ შეხედულებამ ჭეშმარიტების რეპუტაციაც მოიპოვოს. სიყვარულის გრძნობა ყველაზე სუბიექტური, ყველაზე ინტიმური გრძნობაა, მისი ახსნა არ შეიძლება და არც საჭიროა, – ახსნილი სიყვარული უკვე სიყვარული არ არის.³⁶ ესთეტიკური გრძნობაც ასეთივე სუბიექტური რომ იყოს, თვით ესთეტიკა როგორც მეცნიერება შეუძლებელი იქნებოდა, თანაც ის იქნებოდა ზედმეტიც, ვის რად უნდა მეცნიერება, რომელიც არაფერს არ ხსნის?

ესთეტიკური ტკბობის ობიექტი არა მარტო ფსიქოლოგიური გრძნობის საგანია, გარკვეული აზრით და გარკვეულ ფარგლებში ის ცოდნის საგანიც არის, წინააღმდეგ შემთხვევაში ესთეტიკიდან განიღვენებოდა კატეგორიული ანალიზი, და სწორედ აქაა ზღვარი ესთეტიკურ გრძნობასა და ყველა სახის ფიზიოლოგიურ გრძნობათა შორის.³⁷ მართალია, არსებობს განსხვავე-

³⁴ ჩვენ უკვე ზემოთ აღვნიშნეთ ეგზისტენციალიზმის ფსიქოლოგიზმისა და პოზიტივიზმის ურთიერთდაპირისპირების უსაფუძვლობა. მართალია, ფორმალურად პოზიტივიზმი „წმინდა ობიექტივიზმი“ – ფაქტების აღწერა და მათი კლასიფიკაცია იმ სახით, როგორც ისინი ჩვენს ცნობიერებას ევლინებიან. მაგრამ საკმარისია ოდნავ მაინც ჩავუფიქრდეთ საკითხს, რათა დავარწმუნდეთ, რომ პოზიტივიზმის ჭეშმარიტი არსობა იგივე ფსიქოლოგიზმია: არსობისა და მოვლენის (ყოფიერებისა და მისი კონკრეტული ფორმების) გაიგივება, მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის უარყოფა, ფაქტობრივი მონაცემების ლოგიკური განზოგადოების დენონსირება ფსიქოლოგიზმის აშკარა ნიშნებია. იქნებ ამისი გაუთვალისწინებლობის შედეგი იყოს ის, რომ დღეს ჩვენშიაც კარგ მეცნიერულ ტონად ითვლება ფაქტების ამ განსახილველი თეორიული კონცეფციების პოზიტიური დალაგება და თავის შეკავება იქნებ კეთილცნობიერების მიზნით! ნამდვილი კრიტიკული შეფასებისგან. ხშირად საქმე იქამდისაც კი მიდის, რომ ამა თუ იმ მიმართულების „კრიტიკად“ ითვლება მისი გულმოდგინე რეფერატული გადმოცემა და უკეთეს შემთხვევაში ზოგიერთი შინაგანი წინააღმდეგობების მითითება.

³⁵ თუნდაც რომ ესთეტიკურის ცნება ცხოველთა სამეფოშიც გადავიტანოთ, ის შეგრძნების ფარგლებს ვერ გასცილდება. შესაძლებელია (ფორმალურად) ესთეტიკურის ცნების კიდევ უფრო მეტი გაფართოება და საერთოდ ყოფიერების დიფერენციულ ფორმებზე გადატანა, მაგრამ ეს უკვე თვით ესთეტიკურის ცნების დეფორმირება იქნებოდა.

³⁶ ზოგჯერ სიყვარულის გრძნობას აიგივებენ ინტიმური მეგობრობის ან უალრესი პატივისცემის გრძნობასთან, და რაკი ამ გრძნობების ახსნა შესაძლებელია, ჰგონიათ, რომ შეიძლება აიხსნას სიყვარულის გრძნობაც.

³⁷ რა თქმა უნდა, სიყვარული ჩვენ არ გადაგვაქვს ფიზიოლოგიურ გრძნობათა სფეროში, თუმცა მას ფიზიოლოგიური მხარეც გააჩნია, ის უნიკალური გრძნობაა, რომელიც ფიზიოლოგიურის, ესთეტი-

ბა ესთეტიკურ და ლოგიკურ კატეგორიებს შორის, პირველის აუცილებლობა და საყოველთაობა უფრო შეზღუდულია, ვიდრე მეორისა, მაგრამ მას რომ საერთოდ არ გააჩნდეს ობიექტური ზოგადი მნიშვნელობა, ესთეტიკური გემოვნება ფიზიოლოგიური გემოვნების დონემდე ჩამოქვეითდებოდა. რა თქმა უნდა, ესთეტიკურის სფეროში ფიზიკო-ფიზიოლოგიური ელემენტებიც შედიან ცალკეულად წარმოდგენილი ფერების, გეომეტრიული ხაზების და სხვ. სახით და სწორედ ეს ელემენტები ზღუდავენ უმთავრესად ესთეტიკური კატეგორიების საყოველთაობას და აუცილებლობას, მაგრამ კომბინირებული სახით ისინი იძენენ უფრო მეტ ობიექტურობას. მაგალითად, შეიძლება ვინმეს არ უყვარდეს წითელი, ან მწვანე, ან ყვითელი ფერი, მაგრამ სხვა ფერებთან შეხამებაში ისინი მისთვისაც ახალ ესთეტიკურ თვისებებს იძენენ. იგივე ითქმის ცალკეულ გეომეტრიულ ხაზებზე და ფორმებზე. სამართლიანად აღნიშნავდა მარქსი, რომ ესთეტიკური ტკობის ერთ-ერთ პირობას ესთეტიკური განვითარების გარკვეული დონე შეადგენს.

აღნიშნული და ბევრი სხვა მსგავსი მოსაზრებები, რომელთა ჩამოთვლა შორს წაგვიყვანდა, გვაძლევენ გარკვეულ საფუძველს ვამტკიცოთ, რომ ესთეტიკურის განცდა არ შეიძლება შემოიფარგლოს სუბიექტის ვიწრო ემპირიულ-ფსიქოლოგიური ცნებით. ამასთანავე დაკავშირებული საკითხის მეორე მხარეც: ესთეტიკური ღირებულება სუბიექტ-ფსიქოლოგიური შეფასების ფარგლებს სცილდება, მას გარკვეული ობიექტური მნიშვნელობა გააჩნია, ამიტომ ესთეტიკური სუბიექტი არ შეიძლება წარმოვიდგინოთ გნოსეოლოგიური მომენტის გარეშე.³⁸

ვინც ცდილობს ესთეტიკური განცდის „განმენდას“ გნოსეოლოგიური მომენტისგან, თუ კი ლოგიკურ თანმიმდევრობას დაიცავს, სუბიექტივიზმის გზას ვერ აცდება. მით უფრო ვერ აცდებოდა სუბიექტივიზმის გზას ესთეტიკაში ეგზისტენციალიზმი, რომელიც საერთოდ უარყოფს გნოსეოლოგიურ სუბიექტს. ეგზისტენციალიზმის ანტიესთეტიკური ტენდენცია ჩანს იქიდანაც, რომ მასში ფაქტობრივად დანგრეულია ღირებულების ცნებაც. ადამიანის ყოფიერებაში არაფერი ღირებული არ მოიპოვება, ის არის მხოლოდ აბსურდი. სარტრი პირდაპირ ჩივის, რომ ცნობიერებას (*l'être pour soi*-ს) საკუთარი რეალობა არ გააჩნია და ყოველი გრძნობა საკუთარი სხეულის გრძნობასთანავე დაკავშირებული, ხოლო საკუთარი სხეულის გრძნობა იწვევს „შეკავებულ“ (*discrète*), მაგრამ გადაულახავ გულზიდვას. ასეთ ვითარებაში რალაცა ღირებულება შეიძლება გააჩნდეს მხოლოდ ცნობიერების საკუთარ სწრაფვას. სარტრიც სწორედ ამ

კურისა და ზნეობრივის უმაღლეს სინთეზს წარმოადგენს, მაგრამ რომელშიაც არც ერთი მათგანი არ გამოიყვანება.

³⁸ მართალია, იყო ცდები ფსიქოლოგიზმის საფუძველზე ესთეტიკურის ობიექტური ღირებულების შენარჩუნებისა, აქ პირველ რიგში ლიპსის სახელი გვახსენდება. მაგრამ ასეთი ცდა არ შეიძლებოდა მარცხით არ დამთავრებულიყო. საინტერესოა თვით ის ფაქტი, რომ ლიპსმა, რომელიც ზოგადფილოსოფიური ორიენტაციით აშკარა კანტიანელი იყო, სცადა სწორედ ესთეტიკურის ობიექტური ღირებულების შენარჩუნების მიზნით ფსიქოლოგიური სუბიექტის ცნება კანტის ტრანსცენდენტალური სუბიექტის სიმალემდე აეყვანა, უკეთ რომ ვთქვათ, მან სცადა კანტის ტრანსცენდენტალური სუბიექტის ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაცია, უამისოდ ის ვერ დაიცავდა „შთაგრძნობის“ დამოუკიდებლობას ინდივიდუალურ ცნობიერებისგან. ამით ლიპსმა კანტის ისედაც საკმაოდ მისტიკურ ცნებას „ტრანსცენდენტალური სუბიექტისა“ კიდევ უფრო მეტი მისტიკურობა მიანიჭა.

სუბიექტივისტური აზრით განსაზღვრავს ღირებულებას, მაგრამ ამ სუბიექტივისტური აზრითაც ღირებულება არსებითად სიცარიელე რჩება, ვინაიდან „pour soi“-ს შეუჩერებელი სწრაფვა საკუთარი თავის გარეთ (მხოლოდ და მხოლოდ ამ შეუჩერებელ „ტრანსცენდენციაში“ ცნობიერების საკუთარი ყოფიერება (sui generis) მოკლებულია ყოველგვარ საფუძველს და მიზანს, ისიც ისეთივე „აბსურდია“, როგორც საერთოდ ყოფიერება. მართალია, სარტრი „pour soi“-ს მოძრაობას საკუთარი თავის გარეთ აბსოლუტურად „სპონტანურს“ უწოდებს, მაგრამ ეს სპონტანობა არა „causa sui“-ს სახით უნდა წარმოვიდგინოთ, არამედ როგორც მისი ბუნების ფატალური თვისება.³⁹ ყოველივე ამის გამო ღირებულება სარტრთან ისეთივე სიცარიელეა, როგორც თვით „l'être pour soi“-ს ცნება, რომლის გამოვლენაც ის არის, ისიც ყოფიერების ნაკლებობაა. აი, როგორ განმარტავს სარტრი ღირებულებას: „რამდენადაც ის ღირებულია (en tant que valeur), ღირებულებას მართლაც გააჩნია არსებობა; მაგრამ ამ ნორმატიულად არსებულს არ გააჩნია ზუსტად ისეთივე ყოფიერება, როგორც რეალობას. მისი ყოფიერება არის ღირებულებად ყოფიერება, ესე იგი არყოფნა ყოფიერებად („de n'être pas so être“). ამას მოსდევს უფრო კატეგორიული დასკვნა: „ღირებულება არის ყოველგვარი ნაკლოვანების ნაკლებობა და არა თვით ნაკლოვანი“ (იქვე). ჩვენ შეცდომაში არ უნდა შეგვიყვანოს ფრაზამ: „ყოველგვარი ნაკლოვანების ნაკლებობა“, ნუ დაგვაზინყდება, რომ ლაპარაკია ნორმატიულ, იდეალურ ყოფიერებაზე, ის მხოლოდ „pour soi“-ს იდელია, მხოლოდ ჩვენი წარმოდგენაა ის, რაც აცილებს მას ყოველგვარ ნაკლებობას. მას არავითარი საფუძველი არა აქვს თვით ყოფიერებაში.

არსებითად ასეთივეა მდგომარეობა ესთეტიკის კიდევე უფრო კარდინალური კატეგორიის, მშვენიერების, საკითხში. მართალია, განსხვავებით ღირებულებებისგან, მშვენიერება წარმოუდგენელია „en soi“-სგან მონყევეტილად, მაგრამ საქმე ისაა, რომ თვითონ მშვენიერებას კი არა აქვს სარტრთან კავშირი „en soi“-სთან, არამედ ჩვენ ვაკავშირებთ მას მასთან, როგორც ჩვენს საკუთარ იდეალს, ის არსებითად ჩვენი წყურვილის იდეალური განსახიერებაა და მისი რეალიზაცია ისევე არ შეიძლება, როგორც კანტის დიალექტიკური იდეის რეალიზაცია. რამდენადაც მშვენიერების ინტერპრეტაცია სარტრთან იმ ზოგად ელემენტებსაც შეიცავს, რომლებიც ნათელს ჰფენენ მთელს მის ესთეტიკურ კონცეფციას, ჩვენ ნებას მივცემთ თავს მოვიყვანოთ საკმაოდ გრძელი ამონაწერი მისი მთავარი ფილოსოფიური თხზულებიდან: „მშვენიერება წარმოადგენს... სამყაროს იდეალურ მდგომარეობას, რომელიც კორელატურია თავისთვის ყოფიერების იდეალურ რეალიზაციასთან, სადაც არსობა და არსებობა თავიანთ თავს ამჟღავნებენ (devoit leraient) როგორც იდენტობას ყოფიერებასთან, რომელიც ამ გამომჟღავნებაში თავისთავს აფუძნებს თავისთავადის (en soi) აბსოლუტურ ერთიანობაში... სწორედ იმიტომ, რომ მშვენიერება არ არის მხოლოდ ტრანსცენდენციაში მყოფი (trancendendant) სინთეზი, რომლითაც ოპერირება შეიძლება, არამედ მას შეუძლია თავისი განხორციელება (se realiser)

³⁹ სარტრი არა ერთხელ უსაყვედურებს მარქსს, რომ მან ცნობიერების აქტივობის სფეროში შემოიტანა დეტერმინიზმი, თვითონ სარტრი დეტერმინიზმს მხოლოდ „le soi“-ს სფეროში აღიარებს.

მხოლოდ თვით ჩვენს ტოტალიზირებაში და ამ ტოტალიზირების მეშვეობით, ჩვენ გვწადია მშვენიერი და ჩვენ ვითვისებთ სამყაროს როგორც მშვენიერებას მოკლებულს იმავე სახით (dous la mesure) როგორც ჩვენ ვითვისებთ საკუთარ თავს როგორც ნაკლებობას (გავიხსენოთ, რომ „pour soi“ არის ყოფიერების ნაკლებობა). მაგრამ მშვენიერება უკვე არ არის ნივთების პოტენციალობა, ისევე როგორც თავისთავადი-თავისთვის ყოფნა (l'eu soi – pour soi) არ არის საკუთრივ თავისთვის ყოფიერების შესაძლებლობა.⁴⁰ ის დასტრიალებს (houete) სამყაროს როგორც განუხორციელებელი, ხოლო რამდენადაც ადამიანი ახორციელებს მშვენიერს სამყაროში, ის ახორციელებს მას მოჩვენებითი სახით. ეს ნიშნავს რომ ესთეტიკურ ინტუიციში მე ვიჭერ წარმოსახულ ობიექტს თვით თავისი თავის წარმოსახული რეალიზაციის მეშვეობით, როგორც „თავისთავში არსებულის“ ტოტალობა „თავისთვის არსებულში“. ჩვეულებრივ მშვენიერი როგორც ღირებულება არ არის თემატიკურად ამკარა როგორც ღირებულება სამყაროს მისაწვდომობის გარეშე. მას მხოლოდ არააშკარად (implicitement) ვიჭერთ საგნებთან როგორც არ ყოფნას (un absence). ის არააშკარად ამჟღავნებს თავს სამყაროს არასრულყოფილების სახით“.

მშვენიერების ამ ბუნდოვანობით სავსე სიტყვამრავალ განმარტებაში სავსებით ნათლად ჩანს სარტრის პრინციპული პოზიცია ესთეტიკაში.⁴¹ მშვენიერება მხოლოდ ჩვენი იდეაა, მისი საფუძველია სამყაროს არასრულყოფილება. რაკი მისი ყოფიერების ხასიათი ჩვენ არ გვაკმაყოფილებს, ჩვენ „მივააზრებთ“ იმას, რაც მას აკლია, თანაც მივააზრებთ ისე, თითქოს ის უკვე რეალიზებული იყოს თვით სამყაროში. მაშასადამე, მშვენიერებას არ გააჩნია არც ობიექტურობა და არც საკუთარი არსობა, ის არ შეიძლება explicite არსებობდეს ჩვენი ცნობიერების გარეშე. იქნებ შეიძლება გამოვლინდეს ის ჩვენივე შემოქმედების პროდუქტი – ხელოვნებაში და ლიტერატურაში? მით უფრო, რომ როგორც დავინახავთ, სარტრის მიხედვით მშვენიერება არა მარტო შემოიფარგლება იდეალური სფეროთი, არამედ თვით მისი რეალიზაციის ცდის სფეროა მხოლოდ ადამიანის საკუთარი შემოქმედება. მაგრამ მისი ნამდვილი რეალიზაცია არ შეიძლება ხელოვნების სფეროშიც, ის მხოლოდ ავტორის ინტენციად რჩება და აუდიტორიაზე დამოკიდებული მისი „დაჭერა“ ისევე იდეაში. ამ საკითხს ჩვენ უფრო დეტალურად განვიხილავთ მომდევნო თავში, სადაც საუბარი გვექნება ეგზისტენციალური ლიტერატურის თეორიაზე. აქ ჩვენთვის მთავარია ის, რომ სარტრი მშვენიერებას მხოლოდ სუბიექტური წარმოსახვის სფეროში აქცევს, არა იმ აზრით, რომ მხოლოდ წარმოსახვას შეუძლია მისი „დაჭერა“ და არა გონებას, ესე იგი არა მშვენიერების აღქმის, არამედ მისი არსებობის ასპექტში. მთლიანად წარმოსახვის სფეროს ეკუთვნის სარტრთან ხელოვნებაცა და ლიტერატურაც, აგრეთვე არა მარტო იმ აზრით, რომ მათ ქმნის წარმოსახვის აქტივობა, არამედ იმ აზრითაც, რომ ამ აქტივობაში წარმოსახვა სპონტანურია, ის არაა განპირობებული არც ბუნებრივი და არც სოციალური გარემო-

⁴⁰ გავიხსენოთ, რომ „pour soi“-ს იმანენტური ბუნებაა მუდამ ისწრაფოდეს ყოფიერების მოპოვებისკენ, მაგრამ ამას ის ვერასოდეს ვერ აღწევს და უკვე ამაშია ცნობიერების ტრაგიკულობის საფუძველი.

⁴¹ მშვენიერების ცნებას სარტრი არსებითად აიგივებს საერთოდ ესთეტიკურის ცნებასთან, ხოლო ესთეტიკურის სფერო ხელოვნებითაა შემოფარგლული.

თი. ამ მხრივ სარტრი ემყარება ალენის პოზიციას, რომელიც კატეგორიულად ამტკიცებდა, რომ ხელოვნებას არაფერთან არა აქვს დამოკიდებულება. არაა გამორიცხული კროჩეს გავლენაც, რომ ხელოვნება არის მხოლოდ ხელოვანის „ხილვის“, ან იდეების ექსტერნალიზაცია.

ამრიგად, სარტრის მიხედვით მშვენიერების რეალიზაცია საერთოდ მიუღწეველია, თანაც, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, სარტრი არც უსახავს მიზნად ხელოვნებასა და ლიტერატურას მშვენიერების რეალიზაციას, ამ სფეროში სარტრს ყურადღების ცენტრი გადატანილი აქვს ესთეტიკურის სფეროდან ეთიკურ სფეროში. მაგრამ მშვენიერების ზემოთ მოყვანილ განსაზღვრებას კარდინალური მნიშვნელობა აქვს იმიტომ, რომ მასში ჩანს თვით ადამიანის შემოქმედების სარტრისეული პრინციპი, ეს უკანასკნელი წარმოსახვის სფეროა და რეალობასთან არა აქვს კავშირი. სარტრი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ წარმოსახვას გააჩნია თავისი საკუთარი ობიექტი, ხოლო რაკი ხელოვნება და ლიტერატურა მხოლოდ წარმოსახვის პროდუქტია, ხელოვნებისა და ლიტერატურის ნაწარმოებში არარეალურნი არიან. სარტრის აზრით ხელოვანს ყოველთვის აქვს მხედველობაში არარსებული ობიექტი ფიზიკური ობიექტების მეშვეობით.

ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ თუ მშვენიერება არ არის ესთეტიკურის ერთადერთი შინაარსი, ის მაინც მისი მთავარი და გადამწყვეტი შინაარსია, მეტიც: ესთეტიკურის ყველა დანარჩენი შინაარსი ასე თუ ისე მშვენიერებასთან კორელაციაში გაიგება. თვით ისეთი ესთეტიკური კატეგორიაც, როგორცაა ამალღებულის ცნება, ესთეტიკურია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ასე თუ ისე დაკავშირებულია ესთეტიკურ ტკბობასთან, მისი გადატანა მხოლოდ და მხოლოდ გაოცების ან საერთოდ გრძნობათა აღელვების სფეროში უმართებულოდ მიგვაჩნია. მით უფრო ითქმის ეს უმგვანოს მიმართ. უმგვანო, როგორც უმგვანო, ესთეტიკის საგანი არ არის, ის ესთეტიკის საგანი ხდება მშვენიერი განსახიერების მეშვეობით. ამიტომ თუ ესთეტიკური არ დაიყვანება მშვენიერების ცნებაზე, ის მის გარეშეც ვერ წარმოიდგინება. ცხადია, ეს მშვენიერება ასე თუ ისე რეალურად უნდა ვლინდებოდეს, მშვენიერების თვით იდეალისტური გაგებაც უნდა გულისხმობდეს ასეთ გამოვლენას. იდეალიზმი საერთოდ მშვენიერების მხოლოდ იდეალურ არსობას აღიარებს, მან რომ მისი რეალური გამოვლენაც უარყოს, არაფერი არ შერჩება ხელში. ერთია მშვენიერების იდეა, მეორეა მშვენიერება როგორც იდეა, პირველი არის წარმოდგენა ან ცნება მშვენიერებაზე, და ის კანონიერია, როგორც ყოველი წარმოდგენა ნივთებზე და მოვლენებზე. მეორე საერთოდ შეუძლებელია, მშვენიერება როგორც იდეა არ არსებობს. სარტრიც გრძნობს ამას და ამიტომ ცდილობს დაუკავშიროს მშვენიერების იდეა „en soi“-ს, მაგრამ თვით ეს დაკავშირება არარეალურია, ის მხოლოდ წარმოსახვის ფარგლებში რჩება და „en soi“-ში განსახიერებას ვერ პოულობს. მაშასადამე, მშვენიერება მის სარტრისეულ გაგებაში თვით შინაარსითაც გაურკვეველია, ის არის ერთგვარი იდეალური X, ჩვენი გაურკვეველი სურვილი არსებულის სრულყოფისა, ხოლო რაკი სარტრის მოძღვრებაში მშვენიერების ცნება ფაქტობრივად დანგრეულია, ის ვერ ააშენებდა ნამდვილ ესთეტიკას. ამას აღიარებს თუმცა სხვაგვარი მოტივით ეგზისტენციალიზმის

ესთეტიკის მკვლევარი კაელინი.

იქნებ მხოლოდ სარტრთანაა განადგურებული მშვენიერების ცნება? არა, არა მარტო მასთან. მშვენიერება ვერ დასაბუთდება ცნობიერების ეპიფენომენალისტურ კონცეფციაზე, ხოლო არსებითად ყველა ეგზისტენციალისტი სხვადასხვა სახით აღიარებს ცნობიერების ეპიფენომენალობას, თუმცა მის სპეციალურ დასაბუთებას ცდილობს მხოლოდ მერლო-პონტი.

მართალია, ცნობიერების ეპიფენომენალობა გამორიცხავს მის დამოუკიდებელ აქტივობას, ხოლო სარტრის „pour soi“ პირიქით, „წმინდა“ აქტივობაა, მაგრამ ეს სარტრის არათანმიმდევრობის შედეგია. თვით სარტრის დახასიათებით „pour soi“ მხოლოდ ერთგვარი „დანართია“, მას არ გააჩნია საფუძველი არც თავისთავში და არც „en soi“-ში. ის მხოლოდ „en soi“-ის ახლავს თან და თავისთავთან იდენტობის არავითარი მომენტი არ გააჩნია. მისტიკურია მისი არსებობაც და მისი მოქმედებაც. როცა ჩვენ ვამბობთ, რომ ის არსებითად ეპიფენომენალურია, ჩვენ სწორედ იმას ვემყარებით, რომ მას არავითარი „ძირი“ არ გააჩნია თვით ყოფიერებაში.

ჰაიდეგერმა სწორედ იმით დაიწყო, რომ რადიკალურად შეცვალა ცნობიერების ტრადიციული გაგება. ჰუსერლის მოძღვრებიდან მან მიიღო მხოლოდ მისი ფენომენოლოგიური მეთოდი და უკუაგდო მისი ტრანსცენდენტალური სუბიექტი. მასთანაც ცნობიერება მხოლოდ არსებობს, მაგრამ არსობა არ გააჩნია, თვით მისი არსებობაც არის წმინდა ფენომენალური არსებობა. ცხადია, რომ ცნობიერების ასეთი კონცეფციის საფუძველზე ჰაიდეგერიც ვერ გაიზიარებდა მშვენიერების ტრადიციულ ცნებას. ვინაიდან, როგორც აღვნიშნეთ, მშვენიერება წმინდა გრძნობადი-ფსიქიკური ფენომენის ფარგლებში ვერ თავსდება. ტკბობა მშვენიერებით არსებითად განსხვავდება სხვა ფსიქიკური ემოციებისგან, რადგანაც მას თან ახლავს ობიექტის დამატკობელი თვისების შეცნობადობის მომენტიც.⁴² მართლაც, ჰაიდეგერმა საერთოდ უარყო მშვენიერების ცნება ხელოვნებასთან დაკავშირებით. ჰაიდეგერის აზრით ეგრეთ წოდებულ მშვენიერ ხელოვნებებში, ის თვით ამ სახელწოდებას უაზროდ მიიჩნევს – თვითონ ხელოვნება კი არ არის მშვენიერი, მას მშვენიერს უწოდებენ იმიტომ, რომ ის ქმნის მშვენიერის შთაბეჭდილებას, ესე იგი მხოლოდ მკითხველს ან მაყურებელს ერჩენება მშვენიერად. ჩვენ უნდა ვიხილავდეთ ხელოვნების ნაწარმოებებს, ისე ამბობს ჰაიდეგერი, როგორც ისინი წარუდგება იმათ, ვინც მათ განიცდის, ვინც სარგებლობს და ტკბება ამ ნაწარმოებებით“. ეს პრინციპი ავტორისა და აუდიტორიის „თანამშრომლობისა“ წითელ ზოლად გადის მთელს ეგზისტენციალისტურ ესთეტიკაში და ლიტერატურულ თეორიაში და მას ჩვენ სპეციალურად გავარჩევთ.

მშვენიერების კატეგორიის ფაქტობრივი ელიმინირება ჰაიდეგერის მიერ თავისთავად განაპირობებს ზოგადესთეტიკური თეორიის შექმნის შეუძლებლობას. თუმცა მშვენიერება არ არსებობს იდეალური მომენტის გარეშე, მისი წმინდა იდეალური გამოვლენა წარმოუდგენელია, ის აუცილებლად უნდა

⁴² ამ შემთხვევაში შედარების გარეშე ვტოვებთ ზნეობრივ ტკბობას, რომლის მიზეზი არა მარტო ნაწილობრივ, არამედ მთლიანად სულიერი ბუნებისაა და მთლიანადვე შეცნობადია.

განსახიერდეს რაიმე გრძნობად მოვლენაში. სწორედ ეს უქმნიდა ისტორიულად გადაულახავ სიძნელეს იდეალისტურ მოძღვრებას მშვენიერებაზე.⁴³

ჰაიდეგერი ფაქტობრივად აუქმებს ესთეტიკას, როცა მშვენიერების კატეგორიას ქვემარტების კატეგორიით ცვლის, ის ხელოვნებას განსაზღვრავს როგორც „Sich-ins-wert setzen der walsreit“. თითქოს პარადოქსთან გვაქვს საქმე: გნოსეოლოგიური სუბიექტის უარყოფით ჰაიდეგერი ფაქტობრივად უარყოფს გნოსეოლოგიას, და ამავე დროს მას გნოსეოლოგიზმი შემოაქვს თვით ესთეტიკაში! მაგრამ სინამდვილეში ჰაიდეგერს ქვემარტების კატეგორიის შეტანით ესთეტიკაში სრულიადაც არ შეაქვს მასში გნოსეოლოგიზმი, ვინაიდან თვით ქვემარტების ცნება მის მოძღვრებაში გნოსეოლოგიურ ხასიათს არ ატარებს. სქოლასტიკის წინააღმდეგ ბრძოლის საბაბით ჰაიდეგერი აკრიტიკებს ქვემარტების ტრადიციულ განმარტებას: *verite est adequatio rei et intellectus*.⁴⁴ ჰაიდეგერთან ქვემარტების ცნება გამოხატავს არა ცნობიერების და ყოფიერების კორელაციას შემეცნების პროცესში, არამედ თვით „ეგზისტენცია“ როგორც წმინდა ფენომენს, რომელიც თვითარსია და არაფრის გამოვლენა არ არის, ჰაიდეგერი კატეგორიულად უარყოფს მოვლენისა და არსობის განსხვავებას, უკანასკნელი წმინდა მეტაფიზიკურ ფიქციად მიაჩნია. ქვემარტება არის ქვემარტი ყოფიერება ანუ „ეგზისტენცია“ და ის შემეცნების საგანი კი არ არის, არამედ უშუალოდ უნდა ვლინდებოდეს ინტუიციაში, ესე იგი ქვემარტება როგორც ყოფიერება თვითონ ამჟღავნებს თავისთავს (*Walrhalt als Seinde zeigt sith wie Seinde in seiner Entdackheit*). ამით შემეცნება როგორც გნოსეოლოგიური პროცესი ელიმინირებულია, რჩება ქვემარტების ინტუიტური გამოვლენა მხატვრულ შემოქმედებაში.

სავსებით ბუნებრივია, რომ ჰაიდეგერის უკიდურესი ირაციონალიზმის საფუძველზე მოიხსნა საზღვარი გნოსეოლოგიურ შემეცნებასა და მხატვრულ შემოქმედებას შორის, შემეცნება არსებითად უარყოფილია და „ქვემარტება“ ვლინდება ინტუიტური „გამობრწყინების“ სახით. ამრიგად, სწორედ ხელოვნება გვევლინება როგორც „მაღული“ ქვემარტების „თვითგამოაშკარავება“ (*Unverborgenheit*). ჰაიდეგერი პირდაპირ უსაყვედურებს პლატონს, რომ მან იდეა როგორც არსობა დაუპირისპირა გრძნობად რეალობას როგორც ფენომენს და სწორედ ამან წარმოშვა „განსხვისების ეკონომიკა და ტექნიკა“. მისი აზრით უშუალო გრძნობადი მოცემულობის გარდა რაიმე „არსობის“ ძიება არის სწორედ ის მეტაფიზიკა, რომელმაც თითქოს საუკუნეების მანძილზე ააცდინა

⁴³ განსხვავებით ესთეტიკური ღირებულებებისგან, რომლებიც აუცილებლობით გულისხმობენ არსობის მატერიალურ ფორმას, ზნეობრივი ღირებულებები ამას არ საჭიროებენ. აღსანიშნავია, რომ რუსთაველი სარგებლობს მშვენიერების და საერთოდ სილამაზის კატეგორიით მხოლოდ მატერიალურ ნივთებთან და მოვლენებთან დაკავშირებით. მართალია, ის ზნეობრივ სილამაზეს ორგანულად უკავშირებს ფიზიკურ სილამაზეს და თვით მშვენიერება იდეალური მომენტის გარეშე არ აქვს წარმოდგენილი, მაგრამ სილამაზის მატერიალური განსახიერების აუცილებლობის აღიარებით ის ემიჯნება თეოლოგიურ ესთეტიკას, რომელიც მშვენიერებას წმინდა იდეალურ მოვლენად მიიჩნევდა და მის მატერიალურ განსახიერებას „*ars adulterina*“-დ თვლიდა.

⁴⁴ რა თქმა უნდა, თვით ეს სქოლასტიკური ფორმულა შეიძლება გაგებული იქნას როგორც მატერიალისტურად, ისე იდეალისტურად. პირველ შემთხვევაში „*rei*“-ს მატერიალობისა და პირველადობის აღიარების სახით, მეორე შემთხვევაში მისი იდეალურ არსობად გამოცხადების სახით. მაგრამ ორივე შემთხვევაში მოცემულია ქვემარტების გ ნ ო ს ე ო ლ ო გ ი უ რ ი გაგება.

ადამიანის აზროვნება სწორ გზას. შემეცნებას, როგორც ლოგიკურ პროცესს ჰაიდეგერი უპირისპირებს „ყოფიერების ყურისგდებას“, რაც ხელოვნებისთვის უფრო მისანვდომია, ვიდრე ლოგიკური აზროვნებისთვის. ამით ესთეტიკა კი არ გადადის გნოსეოლოგიაში, არამედ თვით გნოსეოლოგიის „ესთეტიზირება“ ხდება, ოღონდ თვით ესთეტიკურის თავისებური გაგებით. მოაზროვნესა და ხელოვანსო, ამტკიცებს ჰაიდეგერი, ერთი და იგივე ამოცანა აქვს „ყური უგდოს ყოფიერებას“, ოღონდ ეს ხელოვანს უფრო ეხერხება, ვიდრე მეცნიერს. ჰაიდეგერს მოჰყავს როგორც მაგალითი ვან-გოგის ცნობილი სურათი გლეხის წყვილი ფეხსაცმელი. ამ სურათში, ამბობს ჰაიდეგერი, განსახიერებულია მიწა, როგორც გლეხის მარჩენალი, აგრეთვე გლეხის შიში, იმედი და სხვ.

ამ საკითხში ჰაიდეგერი და სარტრი სხვადასხვა პოზიციებზე დგანან, სარტრის აზრით ფერწერა მუნჯია და მხატვარი თავისი სურათით არაფერს არ გამოხატავს, ის ქმნის მხოლოდ ნივთს და მაყურებელზეა დამოკიდებული, თუ რას ამოიკითხავს მასში. მაგრამ თუ ჩავუფიქრდებით, ეს განსხვავება მაინცდამაინც არსებითი არ არის. როგორც სარტრი, ისე ჰაიდეგერიც მხატვრულ ნაწარმოებს განიხილავს როგორც „ნივთს“, რომლის ინტერპრეტაცია აუდიტორიაზეა დამოკიდებული, ოღონდ ჰაიდეგერი არათანმიმდევრულად სდებს ხელოვნების ნაწარმოებში გარკვეულ შინაარსს და შესაძლებლად მიაჩნია მისი ერთმნიშვნელოვანი ამოკითხვა. უფრო მნიშვნელოვანი განსხვავებაა ჰაიდეგერსა და სარტრს შორის ენის ესთეტიკური არსობის საკითხში. როგორც ჩანს, ორტეგა-ი-გასეტისა და კროჩეს გავლენით ჰაიდეგერმა ესთეტიკის ძირითადი პრობლემატიკა ენის სფეროში გადაიტანა. თუ უნამუნომ მოითხოვა ადამიანის ზოგადი ცნების გაუქმება და მისი აბსოლუტური ინდივიდუალიზება, სიტყვა „ადამიანი“ მხოლოდ ცოცხალ ერთეულ ადამიანს უნდა ნიშნავდესო, ორტეგა-ი-გასეტმა მოითხოვა ენის ინდივიდუალიზებაც. მისი აზრით ხელოვანმა არსებითად „პირადი“ ენა უნდა შექნას, რადგანაც რასაც ის პირველად ხედავს ან აღმოაჩენს, ვერ თავსდება არსებულ სიტყვებში, რომლებიც უკვე ნახმარი და სიმბოლოებად ქცეული იარაღია. მაგრამ არც ერთი დასახელებული მოაზროვნე არ ნასულა ენის საკითხში ისე შორს, როგორც ჰაიდეგერი. როცა კროჩე აცხადებს, რომ ესთეტიკა არსებითად ზოგადი ლინგვისტიკა არისო, მას ამით მხატვრული ლიტერატურის ენის ზოგადი ხასიათის უარყოფა კი არ მოუცია, მან ის მხოლოდ დაუპირისპირა მეცნიერების ენას. მართალია, როცა კროჩე მხატვრული ლიტერატურის ენას ალოგიკურად აცხადებს, ის ამით ფაქტობრივად მის ზოგადობასაც უარყოფს, მაგრამ ერთია მტკიცების ლოგიკური შედეგი, ხოლო მეორეა პირდაპირი მტკიცება, რომ ხელოვანს არ შეუძლია საერთოდ გამოიყენოს არსებული სიტყვები. ჰაიდეგერი ბოლომდე ატარებს ორტეგა-ი-გასეტის მიერ წამოყენებულ პრინციპს და მთელი პოეტური შემოქმედების არსობა ახალი სიტყვების შექმნამდე დაჰყავს. ჩვენ უკვე დავინახეთ, რომ მისთვის ჭეშმარიტება მხოლოდ ეგზისტენციის სახით ვლინდება. ამას ემატება ჰაიდეგერის დებულება, რომ ეგზისტენციის განცდა უნიკალურია, ის არ მეორდება. ეს იმას ნიშნავს, რომ ჭეშმარიტება მხოლოდ ერთხელ ვლინდება და განსახიერებული ახალ სიტყვაში, ამ სიტყვასთან ერთად კვდება. მხატვრული შემოქმედე-

ბა ხომ ჰაიდეგერის განმარტებით ახალი ჭეშმარიტების გამოვლენაა და მისი გამოსახატავად ძველი სიტყვა არ გამოდგება, საჭიროა მისი გამომხატველი სიტყვის ხელახლა შემოღება. გამოდის, რომ მთელი არსებული ლექსიკა „მკვდარი ჭეშმარიტებების“ სასაფლაოა და ყოველმა ახალმა შემოქმედმა მის მიერ აღმოჩენილი „ეგზისტენციის“ გამოსახატავად ახალი სიტყვები უნდა გამოიგონოს. სწორედ არსებულ სიტყვებთან ბრძოლა და ახალი სიტყვების მონახვა არის მხატვრული შემოქმედების მთავარი შინაარსი. სიტყვა თვითონ იქცევა ჭეშმარიტებად, ან როგორც ჰაიდეგერი ამბობს, სიტყვა არის „ყოფიერების ჭეშმარიტების აზრი“ ან ყოფიერების ჭეშმარიტების სახლი“. ამგვარი გაგებით პოეზია ფარავს საერთოდ ჭეშმარიტების აღმოჩენას. რამდენადაც პოეტური შემოქმედება უაღრესად ირაციონალური პროცესია, ირაციონალურ ხასიათს ღებულობს თვით ჭეშმარიტებაც. ჰაიდეგერმა ჰუსერლის „რაციონალურ ინტუიციას“ მისი რაციონალობა წაართვა და სავსებით მისტიკურ ცნებად აქცია.

ყოველივე ზემონათქვამიდან ჩვენ შეგვიძლია თვით ესთეტიკის ეგზისტენციალისტური გაგების განსაზღვრება. ეგზისტენციალისტებმა ტერმინს „ესთეტიკა“ არსებითად ის მნიშვნელობა მისცეს, რასაც ეს სიტყვა ნიშნავდა კანტის „წმინდა გონების კრიტიკის“ პირველ თავში „ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში“, ესე იგი ყოფიერების ათვისებისა გრძნობად ფორმებში. ამ გაგებით ესთეტიკა საერთოდ „გრძნობადის“ სინონიმი ხდება, და მსოფლმხედველობის გადატანა მსოფლშეგრძნების სფეროში ეგზისტენციალისტების მიერ მთელს მათს ნააზრევს „ესთეტიკურ“ ხასიათს ანიჭებს. მხოლოდ ამ კონტექსტში შეიძლება გავიგოთ კიერკეგორის ნააზრევის მიჩნევა ესთეტიკურ მოძღვრებად. აქ სიტყვა „ესთეტიკურს“ აქვს არა ყოფიერების ესთეტიკურ ცნებებში და კატეგორიებში ათვისების მნიშვნელობა, არამედ ყოფიერების საერთოდ გრძნობადი სახით ათვისების მნიშვნელობა. თუ ჰეგელი მხატვრულ ათვისებას, როგორც გრძნობადს, მიიჩნევდა შემეცნების დაბალ ფორმად, ეგზისტენციალისტები არსებითად მიიჩნევენ მას ჭეშმარიტების გამოვლენის ერთადერთ ფორმად. თანაც იმ განსხვავებით, რომ ჰეგელი ესთეტიკურიდან არ დევნიდა საერთოდ რაციონალურ ელემენტს, პირიქით, მას ესთეტიკა რაციონალურის გამოვლენის კონკრეტულ ფორმად მიაჩნდა. ეგზისტენციალისტები კი სავსებით სდევნიან რაციონალურ ელემენტს ესთეტიკური სფეროდან და ირაციონალიზმის ბურუსში ჰხვევენ მას. სავსებით გასაგებია, რომ ირაციონალური ვერ ჰპოვებს თავის გამოხატულებას ჩვეულებრივ ენაში, არსებითად ის საერთოდ ვერ ჰპოვებს გამოხატვის გარეგნულ ფორმას რომელიც რაციონალური აზროვნების ფორმას წარმოადგენს. ამიტომ „ენობრივი შემოქმედება“ ჰაიდეგერთან მთავარ პრობლემადაა ქცეული, ყოველ ახალ განცდას ახალი სიტყვიერი ფორმა უნდა მოენახოს. ამით პოეტური ხელოვნება ფაქტობრივად გადის რაციონალური გაგების სფეროდან. პოეტის ახალი სიტყვა არსებითად მხოლოდ თვითონ მას ესმის, მაგრამ ეს სრულიადაც არ აკრთობს ჰაიდეგერს: მისთვის ხომ ჭეშმარიტება მხოლოდ უნიკალური და განუმეორებელი ინდივიდუალური განცდის სახით ვლინდება. ხოლო თვით ეს ინდივიდუალური განცდა შესაძლებელია მხოლოდ იმ პირობით, თუ ამ განცდას არ მოვაქცევთ არსებული ცნებების სფეროში და

ფორმებში. რათა დაცული იქნას ეს პირობა, არა მარტო ხელოვანის, არამედ თვით მეცნიერის ამოცანაა „გაინმინდოს“ აზროვნება უკვე მოპოვებული ცნებების მარაგისგან. ჭეშმარიტება არის „არსებულის არსებობა“ (die Sein der Seiende), ხოლო ეს „Seiende“ ყოველთვის აბსოლუტურად კონკრეტული და უნიკალურია და არსებულ ცნებაში და კატეგორიაში მისი მოქცევა მისი განადგურება და სიკვდილია.⁴⁵

ჯერ კიდეთ ემპირიოკრიტიციზმს ჰქონდა სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირების დაძლევის პრეტენზია. მისი ხაზის გამგრძელებელმა პოზიტივიზმმა საერთოდ მოხსნა ეს პრობლემა როგორც მეტაფიზიკური. არსებითად იმავე გზას ადგას ექზისტენციალიზმიც, ის მხოლოდ სხვანაირ ტერმინებში გამოხატავს მატერიალურის და იდეალურის იგივეობას, ორივესი წმინდა ფსიქოლოგიურ ფარგლებში მოქცევის საფუძველზე. ასეთია, როგორც დავინახეთ, ჰაიდეგერის ამოსავალი პრინციპიც, და თუ ის ბოლო ხანებში უხვევს ამ გზას თვით ამოსავალი პრინციპების შეცვლის გარეშე, ეს მისი აზროვნების შინაგან წინააღმდეგობათა გამრავლებასა და გაღრმავებას ნიშნავს. მაგრამ ზოგიერთები მაინც შეჰყავს შეცდომაში ახალ ტერმინოლოგიას და ძველი პრინციპების ახალ ფორმულირებას. მაგალითად, ჰაიდეგერის ხელოვნების თეორიის ერთ-ერთ მკვლევარს რაღვ დიეტერ ჰერმანს მიაჩნია, თითქოს ჰაიდეგერმა მოხსნა ჰეგელის ობიექტივისტური და კანტის სუბიექტივისტური კონცეფციების დაპირისპირება. როგორც ვიცით, ესთეტიკის საკითხში ჰეგელისა და კანტის პოზიციები დიამეტრალურად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. კანტმა ესთეტიკური მსჯელობა აბსოლუტურად დაუპირისპირა ლოგიკურ მსჯელობას და „გემოვნების მსჯელობის“ სახით მთლიანად სუბიექტურ სფეროში მოაქცია. მართალია, კანტმა მისი საყოველთაო ხასიათიც აღიარა, მაგრამ ეს საყოველთაობა სულ სხვა ხასიათისაა, ვიდრე ლოგიკური ცნებების საყოველთაობა. განსხვავებით ლოგიკური კატეგორიისგან ის „ტრანსცენდენტალური,“ ესე იგი ზემოპირიული სუბიექტის თვისება კი არ არის, არამედ ყველა ცალკეულ ადამიანთა ცნობიერების თვისებაა თავისებური ესთეტიკური მსჯელობის უნარის სახით. ამიტომ ხელოვნებას არ გააჩნია სუბიექტისგან დამოუკიდებელი აუცილებელი წესები, როგორც ამას ვხედავთ ლოგიკაში, ის გენიოსის ინდივიდუალური შემოქმედებაა და გენიოსი თვითონ ამყარებს მის წესებს და კანონებს.

ჰეგელისთვის კი ხელოვნება შემეცნების გარკვეული, დაბალი სახეობაა, ის თვითონ კი არ იგონებს ნებისმიერად თავის ფორმებს, არამედ მათ ბუნებისგან იღებს. გარდა ამისა კანტთან ესთეტიკური წმინდა ფორმაა, ამაში ის კანტისავე ლოგიკურს ჰგავს, ჰეგელი კი ამ მხრივ კლასიკურ ტრადიციას მისდევს და უკუაგდებს უშინაარსო ესთეტიკას, შემეცნებითი მომენტის შეტანით მან

⁴⁵ თავის უკანასკნელი პერიოდის შრომებში ჰაიდეგერი თვითონ არღვევს ამ თავის შეხედულებას, ნაცვლად ჭეშმარიტების ძიებისა მხოლოდ „Seiende“-ში ის ეძებს საერთოდ „Sein“-ს, წმინდა ყოფიერებას ან ყოფიერებას როგორც ასეთს, რომელიც მისი შრომების კონტექსტში არსებითად ღმერთის სინონიმი ხდება. ცხადია, ამ საკითხს ჩვენ აქ ვერ გავარჩევთ. საერთოდ ჰაიდეგერის მოძღვრების შინაგან წინააღმდეგობას რომ ვსაძიოთ, მთელი ტომის დაწერა მოგვიხდება. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ეს კიდევ ერთი მკაფიო მაგალითია იმისა, რომ აზროვნებას არ შეუძლია მოთავსდეს მხოლოდ ფსიქოლოგიურ ფორმებში, გრძობადი წარმოდგენების ფარგლებში, ის გარდუვალად ილტვის ობიექტურობისკენ. ეს ჯერ კიდევ ბერკლის მაგალითმა დაადასტურა.

შეიტანა ესთეტიკაში ქვემარტების მომენტიც, მაგრამ სულ სხვა სახით, ვიდრე ჰაიდეგერმა, ჰეგელისთვის ქვემარტება ყველგან, მაშასადამე ხელოვნებაშიაც, რაციონალური რეფლექსიის საგანია.

ჰერმანი იძულებულია აღიაროს, რომ კანტმა ესთეტიკა წარმართა „სუბიექტური ჰორიზონტისაკენ“, ჰაიდეგერი კი მისი აზრით ცდილობს დაადგინოს ესთეტიკის „ძირითადი მეტაფიზიკური ხასიათი“ (Grundcharanke), გაიტანოს ესთეტიკური ანალიზი გრძნობებისა და წარმოდგენის ფარგლებიდან „სუბიექტ-ობიექტის მიმართების“ (Subjekt-Object Berilung) სფეროში. ავტორი უყურადღებოდ ტოვებს მთავარ საკითხს: რა ბუნებისაა ჰაიდეგერთან თვით ობიექტი? მართალია, ქვემარტების ცნების შეტანით ჰაიდეგერმა უკუაგდო კანტის დებულება, რომ ხელოვნება მხოლოდ ინდივიდუალურ-გენიოსური შემოქმედების პროდუქტია, მაგრამ ჩვენ ხომ ვიცით, რომ ჰაიდეგერთან თვით ქვემარტება მოკლებულია ნამდვილ ობიექტურ ბუნებას, ის მხოლოდ გრძნობადი „ეგზისტენციის“ სახით არსებობს. თვით ჰაიდეგერის უკანასკნელი პერიოდის შრომებში მოცემული ცნება „ყოფიერებისა“ (განსაკუთრებით ნაშრომში „Brief über den Kuncanismus“) არსებითად მოკლებულია ნამდვილ ონტოლოგიურ შინაარსს, ის არსებითად ჰიბრიდული ცნებაა, გახვეული მისტიციზმის ბურუსში.

ჰეგელი სწორედ იმიტომ ებრძოდა შელინგის „ინტელექტუალურ ინტუიციას“, რომ მისთვის ქვემარტება ყოველთვის შემეცნების პროდუქტია, და ამოდ ცდილობს ჰერმანი დაუახლოვოს ჰაიდეგერი ჰეგელს. ჰაიდეგერთან ქვემარტება თავისთავად ვლინდება ინტუიტიური „ყურისგდების“ მეშვეობით, ამიტომ სავსებით გასაგებია, თუ რატომ უწოდებს ჰაიდეგერი ხელოვნებას „თვითგამოვლენილ ქვემარტებას“ (Substge-Schahende Walrheik) ეს მისი ერთ-ერთი შრომის სათაურსაც შეადგენს.

მაგრამ არ კმარა ქვემარტების მხოლოდ დაჭერა „ყოფიერების ყურისგდებით“, საჭიროა მისი ფიქსირებაც (bewahren), სიტყვიერი გამოხატვაც, მაგრამ, როგორც ვნახეთ, ამისთვის არსებული სიტყვები უვარგისია, ისინი უკვე განცდილი ქვემარტებების სინონიმებია. საკითხავია: რად უნდა ქვემარტებას „შენახვა“ ფიქსირების მეშვეობით, თუ კი ის არ ზოგადოვდება და არ მეორდება, თუ ერთხელ განცდილი ქვემარტება უკვე მკვდარია და მთელი არსებული ლექსიკა მკვდარი ქვემარტებების ერთგვარი სასაფლაოა? ამაოა ამგვარი კითხვების დასმა ეგზისტენციალისტების წინაშე, წინააღმდეგობა ხომ ლოგიკური ბუნებისაა, ეგზისტენციალისტები კი მისდევენ არა ლოგიკურ აზროვნებას, არამედ გრძნობათა და განცდათა სტიქიურ დინებას. ასეა თუ ისე, „დაჭერილ“ ქვემარტებას სიტყვიერი გამოხატვა სჭირია, ამისთვის კი ხელოვანს შემოაქვს, თანახმად ექსპრესიონისტული პრინციპისა, რომელსაც არსებითად იზიარებს ჰაიდეგერი, „გრამატიკის მიღმა“ მდგარი მეტყველება. რაკი სიტყვებში ქვემარტება შეინახება კიდევაც, ხელოვნება არის ქვემარტების აღმოჩენაცა და შენახვაც. მეცნიერება კი, რომელიც ხმარობს არსებულ სიტყვებს, არის ქვემარტების არა აღმოჩენა, არამედ გამეორება. მაგრამ თვით ესთეტიკა ხომ მეცნიერება უნდა იყოს. ცხადია, რომ ჰაიდეგერის კონცეფცია არსებითად უარყოფს ესთეტიკას, როგორც მეცნიერებას. შემთხვევით არ უწოდებს ის

ტრადიციულ ესთეტიკას „დასავლეთის აზროვნების უკანასკნელ გაქვავებულ მეტხორცს“.

ჰაიდეგერი ყურადღებასაც არ აქცევს მისი კონცეფციიდან ბუნებრივად გამომდინარე კითხვებს: როგორ უნდა გაიგოს სხვამ შემოქმედის „პირადული“ ენა? რა ვუყოთ იმ ხელოვნების დარგებს, რომლებისთვის სიტყვა არ შეადგენს გამოსატყვის საშუალებას? რა ქნას, მაგალითად, ფერწერამ, მანაც უნდა ეძიოს ახალი ფერები? ან ქანდაკებამ ახალი ფორმის ხაზები და ჩრდილნათელის პრინციპები უნდა შემოიღოს? რა თქმა უნდა, ყოველ ხელოვანს თავისი ინდივიდუალობა უნდა გააჩნდეს, როგორც სიტყვებში, ისე ფერებშიც და ხაზებშიც, მაგრამ თუ ეს ინდივიდუალობა რაღაც ზოგადის საფუძველზე არ იშლება, ხომ ინგრევა ობიექტური გაგების ნიადაგი! უკიდურესი სუბიექტივიზმი, ირაციონალიზმი და მისტიციზმი, აი ჰაიდეგერის ესთეტიკური შეხედულებების მთავარი დამახასიათებელი ნიშანი.

როგორც დავინახეთ, თვით ესთეტიკურის ცნებაში ეგზისტენციალისტებს ფაქტობრივად გამორიცხული აქვს მისი შინაარსის მთავარი კომპონენტი – მშვენიერება.⁴⁶ ეს აერთიანებს არა მარტო ჰაიდეგერის და სარტრის პოზიციას. მშვენიერების ცნება ესთეტიკური ჭვრეტის ცნებას უკავშირდება, ხოლო როგორც ვნახეთ, სარტრი საერთოდ გამორიცხავს ესთეტიკურ ჭვრეტას ობიექტისადმი ჩვენი დამოკიდებულებისგან. მისთვის ფლობა და ესთეტიკური ჭვრეტა გამორიცხავენ ერთმანეთს. „ჩვენ არ შეგვიძლიაო, ამბობს სარტრი, ერთდროულად ესთეტიკურად განვსჭვრიტოთ (ობიექტი) და თანაც ვიყოთ მასთან ფიზიკური ფლობის დამოკიდებულებაში“.

რაც შეეხება ეგზისტენციალისტების მეორე გამაერთიანებელ ელემენტს ესთეტიკურ სუბიექტივიზმს. აქ შესაძლებელია (და კიდევაც ვხვდებით) კონკრეტული ინტერპრეტაციის სხვადასხვაობა. როგორც ვნახეთ, ჰაიდეგერმა ესთეტიკურის პრობლემა დაუკავშირა ჭეშმარიტების ცნებას ამ უკანასკნელის სუბიექტივისტური და ინტუიტიური ინტერპრეტაციის საფუძველზე. სხვა სახისაა სარტრის სუბიექტივიზმი. ის საერთოდ არ უკავშირებს ესთეტიკას გარესამყაროს („en soi“-ს) და ის მთლიანად წარმოსახვის სფეროში გადააქვს. ოღონდ არა მარტო იმ გაგებით, რომ წარმოსახვა არის ესთეტიკური ნ ვ დ ო მ ი ს იარალი, არამედ თვით ესთეტიკურის მხოლოდ და მხოლოდ წარმოსახული რეალობის სფეროში გადატანით.

ეგზისტენციალისტებს შორის სარტრმა ყველაზე მეტი ყურადღება მიაქცია ესთეტიკურის საკითხს ზოგადთეორიულ ასპექტში. არსებითად ის ერთერთ ძირითად ელემენტს შეადგენს მის ისეთ წმინდა ფილოსოფიური ხასიათის შრომებში, როგორიცაა „Esquisse d'une theorie des emotions“ და „Liwaginaire“. ამ უკანასკნელს ზოგიერთი სარტრის მთავარ ფილოსოფიურ ნაშრომად მიიჩნევს.

დავინყოთ სარტრის შეხედულებების განხილვით ემოციებზე. რამდენადაც ესთეტიკური გრძნობად განცდებში ვლინდება, ცხადია, რომ დიდი მნიშვნელობა აქვს თვით ემოციების ბუნების გაგებას. უკვე სარტრის საერთო ამოსავალი

⁴⁶ რა თქმა უნდა, ისევე მიუღებელია დიამეტრალურად სანინალმდეგო პოზიცია, ესთეტიკურის ცნების დაყვანა მშვენიერების ცნებაზე, რომლის მთავარი წარმომადგენელია სანტაიანა.

პრინციპი განსაზღვრავს ამ გაგებას. როგორც ზემოთ გამოვარკვეით, „თავ-ისთავში ყოფიერება“ (en soi) ცნობიერებისგან დამოუკიდებელი კი არ არის, ის თვით ამ ცნობიერების „ტრანსცენდენცია“, ესე იგი ყოველთვის მასთან კორელაციაში იმყოფება. „თავისთავში ყოფნა“ მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ის არის მხოლოდ ის, რაც არის, მეტი არაფერი. მას ტრანსცენდენცია, თავის თავ-იდან გასვლა არ სჭირდება. მაშასადამე, ცნობიერების შინაარსის შემადგენელი ელემენტები, მათ შორის ემოციაც, არ შეიძლება იყოს „თავისთავში ყოფიერის“ ა ს ა ხ ვ ა, თუმცა დაკავშირებული მასთან აუცილებელი კორელაციით, ხოლო აქედან გამომდინარეობს, რომ ცნობიერებაში არ არსებობს არავითარი გრძნობადი მოცემულობა (Sansativus). სარტრის მტკიცებით ცნობიერი სახე ყოველთვის „ტრანსცენდენტალურია“. სარტრი უბრალოდ სარგებლობს ამ კანტიანური ცნებით და არ იძლევა მის კონკრეტულ განმარტებას, თუმცა ის თვით კანტი-თანაც მეტად გაურკვეველია. მაგრამ როცა ის აკრიტიკებს როგორც რაციონალიზმს, ისე სენსუალიზმსაც (ლაიბნიცისა და ჰიუმეს სახით) იმის გამო, რომ მათი აზრით ცნობიერ სახეს (image) რაციონალური გამართლება სჭირია, გვიხსნის, რომ სახე თვით არის ცნობიერება. მას არც კი მოსდის აზრად, რომ ამგვარი გაგებით ცნობიერება კარგავს შინაგან ერთიანობას, რაც თვით უბრალო ალქმის აუცილებელი პირობაა, და ის იფშვნება ცალკეული შეგრძნების კალეიდოსკოპურ აგრეგატად.

უკვე „pour soi“-სა და „en soi“-ს აუცილებელი კორელაციის პრინციპში (რაც არის ამოსავალი სარტრის მთელი ფილოსოფიური კონცეფციისა) მოცემულია შინაგანი წინააღმდეგობა: „pour soi“ დეტერმინირების გარეშე დგას, ის აბსოლუტურად სპონტანურია, ხოლო „en soi“ აბსოლუტურად დეტერმინირებულია, მაგრამ აქ ჩვენ უფრო ის გვანტერესებს, თუ რას იძლევა სარტრის ამოსავალი პრინციპი ემოციის ბუნების გასაგებად. რაკი ასახვის პრინციპის გამორიცხვასთან ერთად გამოირიცხა სახის არსებობაც ცნობიერებაში, ხოლო ემოციას ვერ გამოვაცხადებთ ისეთივე „ტრანსცენდენტალურ“ კატეგორიად, როგორადაც სარტრი სახეს მიიჩნევს. ამრიგად ემოციის რაციონალური ახსნა სარტრის გნოსეოლოგიური პრინციპების ნიადაგზე შეუძლებელი ჩანს. ემოციები, ამბობს სარტრი, მსგავსად ცოდნისა ცნობიერების ფაქტებია, ოღონდ მიმართულია ისინი ობიექტებისკენ. ისინი არა მარტო გამოწვეულია ობიექტებით, თვითონ ობიექტების თვისებებია. როგორ შეიძლება ერთდამივვე დროს რაიმე ცნობიერების ფაქტიც იყოს და თვით ობიექტის თვისებაც? სარტრი ხომ გულისხმობს აქ არა ობიექტის თვისების ასახვას ცნობიერებაში, არამედ უშუალოდ თვით ამ თვისებას. თუ დაგვაგინყდება, რომ სარტრის მიხედვით ობიექტი (en soi) იმავე ცნობიერების (pour soi-ს) ტრანსცენდენციის პროდუქტია. უკვე აქ ჩაქსოვილი წინააღმდეგობა სხვადასხვაგვარად იჩენს თავს სხვადასხვა საკითხში, ხოლო ყველაზე მწვავედ ალქმის საკითხში. სამართლიანად მიუთითებენ, რომ სარტრი დამარცხდა უწინარეს ყოვლისა სწორედ ალქმის ახსნის საკითხში. ეს პრობლემა მართლაც ერთ-ერთი გადამწყვეტთაგანია შემეცნების თეორიაში, ის არსებითად კონკრეტული ფორმაა ფილოსოფიის ძირითადი საკითხისა ყოფიერებისა და ცნობიერების ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ. თუმცა

სარტრს ჰგონია, რომ მან გვერდი აუარა ამ საკითხს, მაგრამ როგორც ვიცით ეს საერთოდ შეუძლებელია და სარტრთანაც სხვა სახით იჩინა მან თავი „pour soi“-სა და „en soi“-ს ურთიერთდამოკიდებულების სახით, თანაც სარტრმა ის ემპირიოკრიტიციზმის ყაიდაზე გადანყვიტა. ცხადია, რომ ემოციის საკითხშიც უნდა ეჩინა თავი ამ გადანყვიტის აშკარა შეუსაბამობას. როგორც ყველა სუბიექტივისტი, ისე სარტრიც პრაქტიკულად იძულებულია დაუშვას შემეცნების ნამდვილი ობიექტი, რომელიც თეორიულად უარყოფილია მის მიერ ამოსავალ პუნქტში, მაგრამ რამდენადაც სარტრი შეგნებულად გაურბის სუბიექტ-ობიექტის მიმართების ერთადერთ მეცნიერულ მატერიალისტურ გადანყვიტას, მის გნოსეოლოგიაში მახინჯდება როგორც ობიექტის, ისე სუბიექტის ცნება.⁴⁷

საერთოდ ემოციის საკითხს ეგზისტენციალიზმში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება იმის გამო, რომ მას ერთგვარი გნოსეოლოგიური ფუნქციაც ეკისრება, ხოლო ამ ფუნქციას ემოცია ლებულობს იმიტომ, რომ ეგზისტენციალიზმის მიერ ადამიანის ყოფიერებაა მიჩნეული ამოსავალ პუნქტად და ამ ყოფიერების მთავარ ფორმად მიჩნეულია განცდები. ასახვის პრინციპის უარყოფამ აიძულა სარტრი ემოციები თვით ობიექტების თვისებებად გამოეცხადებინა, რამაც ახალი წინააღმდეგობა დაბადა სუბიექტსა და ობიექტს შორის. სარტრი თითქოს არც კი ამჩნევს ამ წინააღმდეგობას, ის პირდაპირ იშველიებს პრაგმატიზმის, კერძოდ ჯემსის შეხედულებას, რომ გამოცდილება არის არა მარტო შემეცნების ფორმა, არამედ მისი საგანიც. ამ თვალსაზრისით ფსიქიკური და ფიზიკური ერთი და იგივეა, ისინი მხოლოდ მიდგომის ხასიათით გაირჩევა ერთმანეთისაგან. ამით არსებითად გამოირიცხება ქცევა-მოქმედების მოტივირების საკითხი. მაგალითად, ტირილი უშუალო ფიზიკური მდგომარეობაა და მასთან დაკავშირებული მწუხარების გრძნობა წმინდა ეპიფენომენალური მოვლენაა, რომელიც მხოლოდ თან სდევს ტირილს, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში არ განაპირობებს მას. ადამიანი ტირის არა იმიტომ, რომ ის მწუხარე გრძნობებს განიცდის, არამედ ის მწუხარებას განიცდის იმიტომ, რომ ტირის. სარტრი ლებულობს ჯემსის ამ დებულებას და ეს მაგალითიც ჯემსისგან აქვს ნასესხები. ისეთივე მისი საკუთარი მაგალითიც: ადამიანი გარბის არა იმიტომ, რომ შიშის გრძნობას განიცდის, არამედ შიშის გრძნობას განიცდის იმიტომ, რომ გარბის. სხვაგვარად არც შეიძლებაოდა ყოფილიყო, რამდენადაც სარტრთანაც უარყოფილია შეგრძნებები როგორც ცნობიერების შინაარსი. სარტრის აზრით ემოცია არის „ცნობიერების დეგრადირებული მდგომარეობის“ შედეგი, თავისი საკუთარი ქმნილების მაგიკური რწმენა. ცნობიერება არა მარტო იძლევა ახალის პროექციას, არამედ უშუალოდაც განიცდის ამ პროექციას. როცა თვითრეალიზაციის ჩვეულებრივი გზები დაკეტილია, ცნობიერება ვარდება „ემოციათა მაგიკურ სამყაროში“ თვითდეგრადაციის მეშვეობით. ამით თვითონ ის ხდება ახალი ცნობიერება ახალი სამყაროს პირისპირ, რომელიც შე-

⁴⁷ სხვათა შორის უკანასკნელ დროს ფართოდ გავრცელდა აზრი, სამწუხაროდ მას ზოგიერთი „მარქსისტიც“ იზიარებს, თითქოს სწორია ალექსანდერის დებულება (მოცემული მის ნიგნში „Space, Time, Leity“) რომ მატერიალიზმს შესაბამება მხოლოდ ეპიფენომენალისტური თეორია. ეს დიდი შეცდომაა და ემყარება არასწორ პრინციპს ცნობიერების დამოუკიდებლად განხილვისა, მაგრამ ამაზე ჩვენ აქ ვერ შევჩერდებით.

ქმნილია თვით მის მიერ, მისივე თვალსაზრისის ყაიდაზე (de son point de view). ჩვენ აქ ვერ შევუდგებით ემოციის ამ განსაზღვრების კრიტიკას, საკმარისია ზოგადად შევნიშნოთ, რომ პირველივე შეხედვიდანაც ჩანს მისი მეცნიერული დაუსაბუთებლობა. გაურკვეველია, თუ რას ნიშნავს „თვითრეალიზაციის ჩვეულებრივი გზები“, და რა „კეტავს“ მათ, ან რა იგულისხმება „ცნობიერების თვით დეგრადაციაში“, ცნობიერებას ხომ სარტრის მიხედვით საკუთარი შინაარსი არ გააჩნია და სხვ. ყველაზე მთავარია ის, რომ ამ ინტერპრეტაციის მიხედვით გამოორიციხულია ემოციათა მიზეზ-შედეგობრივი დამოკიდებულება ობიექტებთან, ის ცნობიერების მისტიკური „ბლოკირების“ მისტიკური პროდუქტია.

ჩვენი შრომის თვალსაზრისით აღსანიშნავია აქ ის გარემოება, რომ ემოციის ამ ინტერპრეტაციის მეშვეობით სარტრი პოულობს გადასასვლელ ხიდს ნ ა რ მ ო ს ა ხ უ ლ ი ს კ ე ნ, „მაგიური სამყარო“ ხომ წმინდა წარმოსახული სამყაროა, და სწორედ ეს ქმნის ნიადაგს ესთეტიკურის სარტრისეული გაგებისთვის.⁴⁸

„მაგიურის ცნება ორ მომენტს შეიცავს: 1) ის შექმნილია თვით ცნობიერების მიერ და ცნობიერების „დეგრადაცია“ უნდა იყოს სარტრის აზრით სწორედ ის, რომ ცნობიერება ლებულობს თავის მიერ შექმნილ სამყაროს როგორც ნამდვილს; 2) ის არემორჩილება მიზეზ-შედეგობრივ დამოკიდებულებას. საკმარისია ჩავუფიქრდეთ ამ დებულებას, რათა დავინახოთ, რომ მიკიბულ-მოკიბულ ფრაზეოლოგიით გამოსატყუარია წმინდა იდეალისტური კონცეფცია, რომელიც, როგორც ესთეტიკის ნიადაგი, მასშიაც იდეალისტურ კონცეფციას იძლევა, რომელიც მჭიდროდ ენათესავება ბენედეტო კროჩეს ესთეტიკურ კონცეფციას: ესთეტიკურის წყაროა არა ობიექტური რეალობა, არამედ თვით სუბიექტი.

დავაკვირდეთ სარტრის აზრთა მსვლელობას: „დეგრადირებული“ ცნობიერება უკვე არ არის თვითცნობიერება, მისი „დეგრადირება“ სწორედ მისი თვითობიექტივირებაა მის მიერვე საკუთარი წარმოსახვით შექმნილი სამყაროს მიღების სახით. ამგვარ ცნობიერებას არა აქვს შემეცნებითი დამოკიდებულება ობიექტთან, ის არაა შემეცნების სუბიექტი. ის უარყოფს რეალურ, პერცეფციის მეშვეობით მოცემულ, სამყაროს, არარად აქცევს მას და მის ნაცვლად აღიარებს, როგორც კ ა ნ ო ნ ი ე რ ს, საკუთარი წარმოსახვის პროდუქტს, რაც რეალისტის თვალსაზრისით ფიქციას წარმოადგენს. ესთეტიკური ობი-

⁴⁸ რა თქმა უნდა, სარტრის ემოციის თეორიას არა მარტო ესთეტიკური დანიშნულება აქვს, ის საერთოდ ერთადერთ გზად გვევლინება სამყაროს ცნობიერებისეული სურათის შექმნისათვის. თავისი სანყისების მიხედვით ეგზისტენციალიზმი არა მარტო სუბიექტური იდეალიზმია, ის არსებითად აგნოსტიციზმის სახესხვაობასაც წარმოადგენს. ამასთანავე დაკავშირებული ლოგიკურ-დისკურსიული აზროვნებაზე დამყარებული მეცნიერული ცოდნის დენონსირება, ცოდნა იმავე წარმოსახვის პროდუქტად გვევლინება, როგორც მხატვრული შემოქმედებაც, ორივე შეადგენს არა რაიმე რეალობის ასახვას, არამედ საკუთარი წარმოსახვით შექმნილ სურათს. ამით აიხსნება ის, რომ ეგზისტენციალიზმი ზურგს აქცევს თანამედროვე მეცნიერებას, კერძოდ ბუნებისმეტყველებას და უკავშირდება მხატვრულ შემოქმედებას. ეგზისტენციალიზმს არც აქვს პრეტენზია სამყაროს ჭეშმარიტი გონებრივი სურათის შექმნაზე, მისი პრეტენზია „ადამიანის ყოფიერების“ ანალიზის ფარგლებს არ სცილდება, ხოლო რაკი ეს ყოფიერება განიხილება ობიექტურ სამყაროს კანონზომიერებისგან მოწყვეტით, როგორც ყოველგვარ საფუძველს მოკლებული „აბსურდი“, მისი ანალიზიც შეუძლებელია რაციონალური აზროვნების ნიადაგზე, ამიტომ მისი ეგზისტენციალისტური სურათიც წარმოსახვის კონსტრუქციაა. ეს უნდა ჰქონდეთ მხედველობაში, როცა კომენტატორები ეგზისტენციალიზმს ესთეტიკურ მსოფლმხედველობად ნათლავენ.

ექტი არის ამ „მცდარი“ რწმენის პროდუქტი. ის რეალურად ჩანს იმიტომ, რომ შექმნილია რეალური განცდის ელემენტების მეშვეობით, წარმოსახვას ხომ არ შეუძლია თვით გრძნობადი ელემენტის შექმნა საკუთარი წიაღიდან, მას ძალუძს მხოლოდ ნებისმიერი კავშირების დამყარება ამ ელემენტებს შორის. წარმოსახვის თვისებაა არსებულის გაქრობა და მის ადგილზე არარეალურის გაჩენა. სწორედ ხელოვანს ახასიათებს ამგვარი წარმომსახველი ცნობიერება, ის არის აქტიური, წარმომქმნელი და არა პასიური, აღმქმელი. შემფასებლის (appreciator) მკითხველის, მაყურებლის ან მსმენელის ცნობიერება განსხვავდება შემოქმედის ცნობიერებისგან თავისი პასიური დამოკიდებულებით, ის უბრალოდ მოტყუებულია ხელოვანის მიერ, და სწორედ ამ კონტექსტში იჩენს თავს ესთეტიკური კმაყოფილება. თვით სარტრის სიტყვებით ესთეტიკური კმაყოფილება არის „ერთგვარი მანერა არარეალური ობიექტის დაჭერისა (d’apprehender); ის სრულიადაც არ არის მიმართული რეალური სურათისადმი, მისი დანიშნულებაა (elle sert) რეალური ტილოს მეშვეობით წარმოქმნას (constituer) წარმონასახი ობიექტი“. ყოველივე ეს ემოციებში ხდება, ვინაიდან სწორედ ემოცია არის განცდის ის სახე, რომელშიაც ვლინდება ესთეტიკური ობიექტი. თვით ემოცია რეალურია, სწორედ ის განიცდება რეალურად, მაგრამ მისი ობიექტი წარმოსახული ხასიათისაა.

სხვა წინააღმდეგობებთან ერთად კიდევ ერთი წინააღმდეგობა იჩენს თავს სარტრის კონცეფციაში. თავი რომ დავანებოთ იმ უცნაურ გარემოებას, რომ შემოქმედი თავსაც იტყუებს (რეალურად მიიჩნევს საკუთარი წარმოსახვის ფიქციას) და ატყუებს აუდიტორიას, სარტრის მიერ აღიარებული კომუნიკატიური ბუნება ხელოვნებისა არ ეთანხმება მისივე პრინციპს, რომ ხელოვანი არაფერს არ გამოხატავს თავისი შემოქმედებით გარდა იმისა, რასაც ის უშუალოდ ხატავს. არსებითად, როგორც ამას უფრო ნათლად დავინახავთ მომდევნო თავში, სარტრის ესთეტიკური აზროვნების კონტექსტში ლიტერატურა ეთიშება ესთეტიკას, არა მთელი ლიტერატურა, არამედ პროზა, რამდენადაც პოეზიას სარტრი ფერწერისა და მუსიკის სფეროს აკუთვნებს.

ესთეტიკურის ფიქტიურობა სარტრის ნააზრევში კიდევ უფრო ნათელი ხდება, როცა გავითვალისწინებთ, რომ არსებითად ის მხოლოდ შემოქმედისა და მისი აუდიტორიის ურთიერთობაში ჩნდება, თავისი კონცეფციის მიხედვით სარტრსაც შეეძლო გაემეორებინა ჰაიდეგერის დებულება, რომ ესთეტიკურს არა აქვს ადგილი თვით მხატვრულ ნაწარმოებში, ესთეტიკურია (ისიც თავისებურად გაგებული ესთეტიკური) მხოლოდ შემოქმედის დამოკიდებულება თავისი წარმოსახვის ქმნილებისადმი, თვით ნაწარმოებში ის არ არის რეალიზებული, როგორც შემოქმედისაგან დამოუკიდებელი ღირებულება. ასეთ ღირებულებას მას მხოლოდ აუდიტორია ანიჭებს, ხოლო თვით სარტრი გვიმომწმებს, რომ ეს უკანასკნელი „მოტყუებულია“ შემოქმედის მიერ.⁴⁹

⁴⁹ სარტრი ცდილობს თავისი კონცეფციის სასარგებლოდ გამოიყენოს ცნობილი „აქტიორის პარადოქსი“, ამ საკითხში ის არ ეთანხმება არც დიდროსა და არც მის ოპონენტებს: აქტიორი უნდა განიცდიდეს თავის როლს უშუალოდ, როგორც საკუთარ მდგომარეობას, უნდა „ცოცხლობდეს“ როლში, მაგრამ ამავე დროს ცხადად უნდა გაეგებოდეს იმისი არარეალობა, რასაც ის განასახიერებს. ალბათ „მაგიურობის“ ზეგავლენით ვერ ამჩნევს სარტრი აშკარა შეუსაბამობას, რომელსაც ვერავითარი

გარკვეული მოსაზრებით სარტრის ესთეტიკურ შეხედულებებთან დაკავშირებით უნდა განვიხილოთ ერთი საკითხი, რომელიც პოეზიას ეხება. ცნობილია, რომ XX საუკუნის ესთეტიკაში ერთგვარ მოდადაა ქცეული პოეზიის მიჩნევა ირაციონალურ შემოქმედებად. ამ მხრივ კროჩე, ორტეგა-ი-გასეტი, ჰაიდეგერი და სხვ. ქმნიან ფაქტობრივად დეკადენტურ ესთეტიკას, რომელიც განსაკუთრებით უსვამს ხაზს პოეტური მეტყველების ალოგიურობას. სარტრიც ამ ხაზს მიჰყვება, ოღონდ განსხვავებით ჰაიდეგერისაგან, რომელმაც ფაქტობრივად გააიგივა პოეზია და ფილოსოფია ორივეს ირაციონალისტური ინტერპრეტაციის საფუძველზე, რომელიც შედარებით უფრო „ზომიერი“ ირაციონალისტია,⁵⁰ ასეთ გაიგივებამდე არ მიდის, ის პოეტური ინტუიციით არ ფარავს საერთოდ ყოფიერების ათვისებას, მასთან პოეზია კერძო მოვლენაა, რომელიც თავისი არსობით ფერწერასა და მუსიკას ენათესავება. პოეტის სიტყვა, განსხვავებით პროზაიკოსის სიტყვისგან, უშუალო საგანია, მასში არ გაირჩევა ფონეტიკური ფორმა და სემანტიკური შინაარსი. ამიტომ სარტრის ცნობილი „engagement“ (ლიტერატურის სოციალური ფუნქცია) პოეზიას არ ეხება. ლიტერატურის თეორიის თვალსაზრისით ამ საკითხს ჩვენ ქვემოთ გავარჩევთ, აქ კი ჩვენთვის მთავარია სარტრის ზოგად-ესთეტიკური პრინციპი. ის არსებითად უპირისპირებს ერთიმეორეს მხატვრულ პროზასა და ხელოვნებას, მათ შორის არა მარტო კონკრეტულ, არამედ პრინციპულ განსხვავებასაც ხედავს.

მსგავსად ჰაიდეგერისა, რომელსაც მისი ესთეტიკის მკვლევარი საძიკი „შოზეისტს“ უწოდებს იმის გამო, რომ მას მხატვრული ნაწარმოები ნივთად მიაჩნია, სარტრიც განიხილავს ხელოვნების ქმნილებას მხოლოდ როგორც ნივთს. შეიძლება ითქვას, რომ ის ჰაიდეგერზე უფრო რადიკალური „შოზეისტია“, რადგანაც მხატვრულ ნაწარმოებში არაფერს ხედავს მისი ნივთიერობის გარეშე. სარტრის მტკიცებით თვით ხელოვანი არავითარ აზრს არ სდებს თავის ნაწარმოებში. ტინტორეტოს თავის სურათზე „ჯვარცმა“ ყვითელი ლაკუნით ცაზე კი არ გამოხატავს სევდას, თვით ეს ლაკუნა არის სევდა. ამით სარტრი მთელი სახვითი ხელოვნებისთვის და მისთვის მიკუთვნებულ პოეზიისთვის ფაქტობრივად აღადგენს პრინციპს „ხელოვნება ხელოვნებისთვის“, რომელსაც ის მკაცრად აკრიტიკებს თავის ლიტერატურულ თეორიაში. ამ პრინციპის გარეშე რჩება მხოლოდ პროზაული ლიტერატურა, მაგრამ თუ თანმიმდევრულად

სოფიზმი ვერ დაფარავს: როგორ შეუძლია აქტიორს უ შ უ ა ლ ო დ განიცადოს როლის შესრულების დროს ის, რაც ი მ ა ვ ე დ რ ო ს წარმოდგენილი აქვს როგორც ფიქტიური? განა ცნობიერების თვით ეს გ ა ო რ ე ბ ა უკვე არ არის უშუალოდ დარღვევა? რა თქმა უნდა, როლის დამთავრებისას ის იმ წამსვე იგრძნობს, რომ „თამაშობდა“ როლს, აქტიორის უდიდესი ხელოვნება სწორედ იმაშია, რომ უნდა „შევიდეს“ როლში მთელი თავისი გრძნობებითა და განცდებით, მისი შესრულების დროს უშუალოდ უნდა განიცდიდეს პერსონაჟის სიტუაციას როგორც საკუთარს ყოველგვარი რეფლექსიის გამორიცხვით. სარტრს აქ ხელოვნურად გადმოაქვს თავისი შეხედულება ესთეტიკურზე: აქტიორმა ი ც ი ს, რომ რასაც ის განიცდის როლის შესრულების დროს, რეალური არ არის, ისევე, როგორც შემოქმედმა იცის, რომ ის თვითონ ქმნის წარმოსახულ სამყაროს, ესე იგი ამ დროს აქტიორის ცნობიერება „დეგრადირებულია“.

⁵⁰ თუმცა სარტრის აზროვნების ზოგადი პრინციპებიც ირაციონალურია, მაგრამ რამდენადაც ის ცდილობს ონტოლოგიური პრობლემემატიკის გაშუქებას, იძულებულია გარკვეული სახით გაუნიოს ანგარიში რაციონალურ აზროვნებას. ეს თუნდაც იქიდან ჩანს, რომ სარტრი გარკვეულ ფარგლებში ემყარება დეკარტეს „cogito“-ს პრინციპს, ის უფრო უშუალოდ ცდილობს მისდიოს ჰუსერლს და ამის ნიადაგზე თანდათანობით კანტის ტრანსცენდენტალიზმს უახლოვდება. რა თქმა უნდა, ამით მისი აზროვნება კიდევ უფრო წინააღმდეგობრივი ხდება, მაგრამ ეს სხვა საკითხია.

გავატარებთ სარტრის შეხედულებას პოეზიაზე, მხატვრულ პროზასაც უნდა წავართვათ მისი საკუთარი პოეტურობა და მამინ ხელში შეგვრჩება მხოლოდ პუბლიცისტური პროზა და ჟურნალისტიკა.⁵¹

⁵¹ პოეტური ენის ალოგიურობის თეორია ფეხს იკიდებს საბჭოთა ესთეტიკაში და ლიტერატურულ თეორიაშიც. ჩვენ ვხვდებით მას კერძოდ ე. თოფურიძის საინტერესო გამოკვლევაში „სიტყვის პრობლემა კროჩეს ესთეტიკაში“. რა თქმა უნდა, პოეტური ენა არ შეიძლება გავიგვივით თავისი ლოგიკური ბუნებით არა მარტო მეცნიერებისა და ფილოსოფიის ენასთან, არამედ თვით მხატვრული პროზის ენასთანაც, მაგრამ აქედან სრულიადაც არ გამომდინარეობს პოეტური ენის ასემანტიურობა. ჩვენ არ შეგვიძლია გავარჩიოთ აქ ეს პრობლემა მთელი თავისი მოცულობით, არსებითად ის მთელი ლიტერატურისმცოდნეობის ერთ-ერთი მთავარი პრობლემაა. მეტიც, ის ამ თეორიის მთავარი დარგის პოეტის ნამდვილი ლეძია, მაგრამ მაინც საჭიროდ მივიჩნით ორიოდ მოსაზრების წამოყენება მის გარემოში. ავტორის მთელი, თავისთავად საინტერესო, არგუმენტაცია ემყარება სახისა და მნიშვნელობის აბსოლუტურ დაპირისპირებას, თანაც ავტორი არც კი თვლის საჭიროდ ამ თავისი წინამძღვრის დასაბუთებას. ამავე დროს სწორედ ესაა გადამწყვეტი საკითხი მთელი ხელოვნების თეორიისა, მისი ამა თუ იმ გადამწყვეტისგან არის დამოკიდებული თვით ხელოვნების ბუნების გაგება: ვალიარებთ თუ არა სახეს აზროვნების ფორმად თუ ის მიგვანჩნია წარმოსახვის სტიქიურ პროდუქტად. სარტრის პოზიცია აქ სავესებით ნათელია: ფერწერა და მის მიერ მასთან გაიგივებული პოეზია წარმოსახვის ისეთი პროდუქტებია, რომლებსაც საფუძვლად უდევს წარმოდგენა ყოფიერების არასრულყოფილებასზე. ხელოვანი არსებითად „ეკამათება“ რეალობას, თან ახვევს მას საკუთარ „პროექციას“, ესე იგი არსებითად ასწავლის რეალობას, თუ როგორი უნდა ყოფილიყო იგი, მაგრამ არ არის. ის ერთი ნ ი ვ თ ი ს ნაცვლად მეორე ნივთს იძლევა რეალურის ნაცვლად წარმოსახულს და არაფერს არ გულისხმობს თვით ნივთიერის გამოსახვის გარეშე. მაგალითად, ტინტორეტო სრულიადაც არ ფიქრობდა ყვითელი ლაკუნით ცაზე გამოხატა მთელი ვითარების სევდიანობა, მან გამოხატა სევდა როგორც ასეთი. ე. თოფურიძე ეთანხმება მას, მაგრამ სამწუხაროდ, არ უფიქრდება, თუ რა საწყისებთან არის დაკავშირებული ეს თვით სარტრის კონცეფციაში და რა თეორიული შედეგი მოსდევს მის მიღებას. სარტრი იღებს ემოციას როგორც საგანს. დაუშვავთ, რომ ტინტორეტოს ყვითელი ფერი მართლა არის თვით სევდა. აქედან იმ უაზრობას მივიღებთ, რომ ყვითელი ფერი სხვა გრძნობის გამოსახატავად არ გამოდგება! სინამდვილეში კი ტინტორეტოს ყვითელი ლაკუნა ქმნის სევდის გ ა ნ ს ა ხ ი ე რ ე ბ ა ს მხოლოდ ცის საერთო ფონის მიხედვით. სხვა ფონზე ან თავისთავადაც ყვითელი ფერი შეიძლება იყოს უდიდესი სიხარულის განსახიერებაც. სარტრთან ამ შემთხვევაში ჩვენ გვაქვს საქმე სახისგან აზრისეული მომენტის გამოჩენისგანსთან, ეს გასაგებია, რადგანაც მისი შეხედულებით ეს თეტიკური სახე იგივე ფიზიკური სახეა, მათ შორის მხოლოდ ის განსხვავებაა, რომ უკანასკნელი გადატანილია წარმოსახვის სფეროში.

ამ კონცეფციის ლოგიკური დასკვნაა ის, რომ ხელოვანი თავისი ქმნილებით არაფერს არ გვეუბნება, მას მხოლოდ უშუალოდ გადააქვს მასალაზე თავისი გაუცნობიერებელი გრძნობა. ეს მხოლოდ სხვა ფორმით გამოხატავს თეოფილე გოთიეს ცნობილ თეზისს: „ხელოვნება ხელოვნებისთვის“, ხოლო ხელოვნების მთელი ისტორია ამტკიცებს, რომ ის ყოველთვის გარკვეულ იდეალებს ემსახურებოდა და ხელოვნების იდეოლოგიური ფუნქცია სრულიადაც არ არის მარქსისა და ენგელსის გამოგონება. საკმარისია გადავფურცლოთ დიდ ხელოვანთა მემუარები, მათი მიწერ-მოწერა, ან გავისხენოთ სკოლების ურთიერთბრძოლები, რათა არავითარი ეჭვი არ დაგვრჩეს ამაში. ვინ არ იცის, მაგალითად, ვან-გოგის კატეგორიული განცხადება, რომ მას არც ერთი წინარმოები არ შეუქმნია, სადაც არ გამოხატავს საკუთარ დამოკიდებულებას სინამდვილესადმი.

ჩვენ სრულიადაც არ გვინდა მივანეროთ მსგავსი შეხედულება ე. თოფურიძეს, რომელიც მთელი თავისი გამოკვლევის მანძილზე იჩენს საკმაოდ მხვილ კრიტიკულ უნარსა და ალღოს არა მარქსისტულ თეორიათა, კერძოდ კროჩეს კონცეფციის მიმართ, ჩვენ გვგონია, რომ ალბრულ და გარჩეულ საკითხთა მრავალფეროვნების გამო ავტორმა ვერ დაუთმო საკმაო ყურადღება იმ ლოგიკურ დასკვნებს, რომელიც გამომდინარეობენ პოეტური მეტყველების ასემანტიკურობის მოდური კონცეფციის მიღებიდან.

კიდევ უფრო დიდი სირთულის წინაშე გვაყენებს პოეზიის გამოჩენის აზროვნების სფეროდან, რაც ისეთივე გარდუვალობით გამომდინარეობს პოეტური მეტყველების ასემანტიკური ბუნების აღიარებიდან თუ სახვით ხელოვნებებშია ვერ უარყოფთ სახის აზრისეულ შინაარსს, პოეზია ამ მხრივ განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს, როგორც ხელოვნების უმაღლეს ფორმას. თუ ე. თოფურიძე გულისხმობს, რომ პოეტურ სიტყვაში აზრი არ არის მოცემული უშუალოდ ლოგიკურ ფორმაში, მაშინ სადავო არაფერი არ გვაქვება. თითქოს ამას გვაფიქრებინებს მისი შენიშვნა კალაჯეროს წინააღმდეგ, რომელსაც კიტისს „I feel the daisies growing over me“ გადმოუცია ასე – „ახლა ვგრძნობ, რომ მე საფლავში ვარ“. ე. თოფურიძე შენიშნავს, რომ ეს ლოგიკური ინტერპრეტაცია არისო. ცხადია, რომ პოეტი ლოგიკური მსჯელობის ფორმით არ აზროვნებს, და არა პოეტურად მისი აზრი მხოლოდ ლოგიკურად

როგორც ქვემოდ დაინახავთ, სარტრი არსებითად სწორედ ამ დასკვნამდე მიდის.

გადმოიკვამა. მაგრამ სადავო არ უნდა იყოს, რომ პოეტური სახე სიტყვის სემანტიკური შინაარსის გამორიცხვის საფუძელზე ვერ შეიქმნება. ამას თვით თოფურიდის მაგალითი ადასტურებს. ის გვთავაზობს ანალოგიას რუსთაველის ცნობილ სტროფას („ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა...“) და ომარ ხაიამის კატრენს შორის, და სავსებით მართებულად შენიშნავს, რომ ორივეს ა ზ რ ი ერთი და იგივეა: სიკვდილი ყველას ასწორებს, და დასძენს, რომ როგორც პოეტური სახეები, ისინი განსხვავებულნი არიანო. მაგრამ როგორ გავიგებდით რუსთაველისა და ომარ ხაიამის დასახელებული პოეტური სახეების ა ზ რ ო ბ რ ი ვ ი გ ი ვ ე ო ბ ა ს, მათს პოეტურ სიტყვებს რომ სემანტიკური მნიშვნელობა არ ჰქონოდა? ალბათ ე. თოფურიდეს უბრალოდ გამოიჩინა მხედველობიდან, რომ ლოგიკურის და სემანტიკურის ცნებები ერთი და იგივე არ არის, პოეტური სიტყვა უ შ უ ლ ო დ ლ ო გ ი კ უ რ ი ფ ო რ მ ა არ არის, ეს უკანასკნელი გულისხმობს მსჯელობის ელემენტებს: ნანამძღვარს, ტერმინებს, კოპულას და სხვ. უშუალოდ პოეტური სიტყვა არც გრამატიკული ფორმაა, გრამატიკაც გულისხმობს ფორმალურ ელემენტებს და მათს მეტნაკლებად ფიქსირებულ, სტაბილურ სტრუქტურას; მაგრამ პოეტურ სიტყვას რომ უშუალოდაც არ გააჩნდეს სემანტიკური მნიშვნელობაც, ის არა მარტო გაუგებარი იქნებოდა მკითხველისთვის, არამედ დაინგროდა პოეტური შემოქმედების ს ტ რ უ ქ ტ უ რ ა ც! მოიხსნებოდა სტრიქონების ან სტროფების დასრულებულობის საკითხი, ეგრეთწოდებული „enjamman“-ის ცნება აზრს დაკარგავდა და, რაც მთავარია, სავსებით დაინგროვდა ი დ ე უ რ ი კ ო მ პ ო ზ ი ც ი ა .

შეიძლება აქ შეცდომის მიზეზი იყოს ის, რომ პოეტურ სახეს უშუალოდ არ ქმნის სიტყვის მარტო სემანტიკური მნიშვნელობა, სახე საერთოდ სიტყვებად არ „ნანევრდება“. ესაა მისი ერთ-ერთი განსხვავება ცნებისგან, მაგრამ სახე ვერ შეიქმნება სიტყვათა სემანტიკური მნიშვნელობის გარეშეც. ე. თოფურიდემ მართებულად შენიშნავს, რომ სახეს ქმნის სიტყვათა ერთიანობის გარკვეული კონტექსტი, მაგრამ რატომღაც ავიწყდება, რომ თვით კ ო ნ ტ ე ქ ს ტ ი ს ცნება სემანტიკურია. დაახ, სახეს ქმნის კონტექსტი, სწორედ აზრობრივი (რა თქმა უნდა, არა ლოგიკური) და სახოვან აზროვნებას ხელს უწყობს პოეტური სიტყვის გადატანითი მნიშვნელობა, ეს პირველ რიგში პოეზიაშია, ტროპების გარეშე პოეზია არ არსებობს. ჩვენ პირდაპირ გვაოცებს ე. თოფურიდის კატეგორიული მტკიცება: პოეზიაში სიტყვების გადატანითი მნიშვნელობა შეუძლებელიაო! მაშ როგორ ხერხდება ერთი და იმავე მოვლენის, ფაქტის სხვადასხვაგვარი პოეტური განსახიზნება? თუ, როგორც გვარწმუნებს ე. თოფურიდემ, მეტაფორა პირობითი ცნებაა, არსებითად ის უნიკალური სიტყვა-სახეა, პოეზიას ეკარგება მისი მთავარი თავისებურება: სახეთა სიმდიდრე ერთი და იმავე მოვლენის ან აზრის გამოსახატავად. ვიმეორებთ, პოეტური სახისთვის სიტყვის სემანტიკური მნიშვნელობა differentia specifica-ს არ შეადგენს, ვინაიდან იგივე სემანტიკური მნიშვნელობა ქმნის და უფრო უშუალოდაც ცნების შინაარსს, მაგრამ სემანტიკური მნიშვნელობის გარეშე პოეტური სახე ისევე ვერ იარსებებს, როგორც ფერწერითი სახე საღებავების გარეშე. ყველაფერ სხვას რომ თავი დავანებოთ, უმისოდ როგორ ავხსნიდით პოეტური სახის ზოგადობას?

ე. თოფურიდის მაგალითში „თერგი რბის, თერგი ღრიალებს, კლდენი ბანს ეუბნებიან“, ჩვენ ერთგვარ quid pro quo-ს ვამჩნევთ. აქ პოეტურ სახეს ქმნის სწორედ „რბის“, „ღრიალებს“, „ბანი“ (იქნებ ე. თოფურიდემ გვითხრას, გადატანითი მნიშვნელობის გარეშე როგორც გახდებოდა „ბანი“ მთლიანი სახის ელემენტი? მკითხველს იმნამსვე წარმოუდგება თერგის ღრიალის ექო), ყოველივე ამით ჩვენ გონების თვალწინ ჩნდება ვინრო, მაღალ კლდეებში ჩაკარგული და ქვებით დახერგილი მდინარის სწრაფი დინება დაქანებულ კალაპოტზე. ავტორი გვარწმუნებს, რომ თუ ვიტყვით: „რბის თერგი, ღრიალებს თერგი, ბანს ეუბნებიან კლდენი“, პოეტური სახე დაიკარგებაო. რატომ? ამ შემთხვევაშიაც ხომ ჩვენ გაშმაგებული მთის მდინარის სახე გვაქვს! აქ იკარგება არა სახე, არამედ რ ი ტ მ ი, პოეზიის მეტად მნიშვნელოვანი ელემენტი, რომელიც მას მხატვრული პროზისაგან განასხვავებს. ე. თოფურიდემ რომ თანმიმდევრულად განავითაროს თავისი აზრი, მან მხატვრულ პროზას უნდა წაართვას სახოვანი გამოხატვის უნარი, ვინაიდან მას რიტმი იშვიათად ახასიათებს. პოეზია სწორედ იმიტომ დგას სხვა ხელოვნებებზე უფრო მაღლა, რომ სიტყვა აძლევს მას შესაძლებლობას იყოს მხატვრული აზროვნების უმაღლესი ფორმა. რა თქმა უნდა, აზრი ხელოვნების სხვა დარგებსაც ახასიათებს, მაგრამ გარდა თვით პოეზიის უმცროსი დისა, პროზისა, ისეთი პირდაპირი გზით არ ახასიათებს ის, როგორც პოეზიას. აზროვნება შეიძლება და არსებობს კიდევ ხაზების მეშვეობითაც (არქიტექტურა), ბგერების მეშვეობითაც (მუსიკა), ფერების მეშვეობითაც (ფერწერა), მაგრამ ამ შემთხვევაშიაც „ფარულად შუამავლობს“ სიტყვა როგორც აზრის ერთადერთი უ შ უ ა ლ ო ფ ო რ მ ა, ხაზების, ბგერებისა და ფერების აზრის გაგებისთვის. ისინი „უხმოდა“, ინტუიტიურად ითარგმნება სიტყვებად, ხოლო ასემანტიკური სიტყვა სიტყვა არ არის, თვით შორისდებულად ლეზულობს სათანადო აზრს საერთო კონტექსტში. პოეტურ სიტყვას რომ სემანტიკური აზრი წავართვათ, დაგვრჩება მხოლოდ ფონეტიკური ბგერების „მუსიკა“ ის არც ნამდვილი პოეზია იქნება და არც ნამდვილი მუსიკა და მხოლოდ ახირებულ ცნობისმოყვარეობას თუ დააკმაყოფილებს, ისიც მხოლოდ ერთჯერად.

ექვს გარეშეა, რომ პოეზიის სხვადასხვა ჟანრში სხვადასხვა ადგილი უკავია სიტყვის სემანტიკურ მნიშვნელობას, ყველაზე ნაკლებად სემანტიკურია ინტიმური ლირიკის სიტყვა, მაგრამ არც აქაა ის გრძობის აბსოლუტური უშუალოება, როგორც ეს კროჩეს წარმოუდგენია, რომელიც ლირიკას ყვირილს ადარებს. როგორც ჩანს, სარტრსაც ლირიკა ჰქონდა მხედველობაში, მაგრამ მასშიც სიტყვის ალოგიური ელემენტის გაზვიადება და მასთან მთელი პოეზიის გათანაბრება აშკარად მიუღებელია.

სარტრის ესთეტიკური შეხედულებების ეს მოკლე მიმოხილვა გვაძლევს საფუძველს ვუნოდოთ მათ „ფიქციონისტური“. ესთეტიკურს არავითარი ფესვი არ გააჩნია. ობიექტურ რეალობაში ეს უკანასკნელი აძლევს მას მხოლოდ საბაბს თავისი არასრულყოფილობით. სამართლიანად შენიშნავს კაელინი, რომ სარტრის შეხედულებით „თუ ესთეტიკა გაურბის არსებულს და მისდევს საკუთარი ზმანებით შექმნილ სფეროს“.

სხვა ეგზისტენციალისტებიდან ჩვენ სპეციალურად შევჩერდებით აქ მერლო-პონტის ესთეტიკურ შეხედულებებზე, სხვებს იმდენი ყურადღება არ დაუთმიათ ესთეტიკისთვის, რამდენიც მას მერლო-პონტიმ დაუთმო. მერლო-პონტის ზოგადფილოსოფიური წყარო იგივეა, რაც სარტრისა – ჰუსერლის ფენომენოლოგია, მაგრამ თუ სარტრმა ერთგვარად გადაუხვია წმინდა ფენომენოლოგიზს და სცადა შეუძლებელი: ფენომენოლოგისტური ონტოლოგიის აგება (სწორედ ეს არათანმიმდევრულობა განაპირობებს ემპირიოკრიტიციზმის ძირითად შინაგან წინააღმდეგობებს), მერლო-პონტი დარჩა ფენომენოლოგიზმის ჩარჩოებში, მას არ უცდია ცნობიერების მონაცემების ფარგლებიდან გასვლა, ოღონდ მანაც წმინდა ეგზისტენციალისტურად გადაამუშავა ჰუსერლის შეხედულება ცნობიერებაზე როგორც ტრანსცენდენტალურ მოვლენაზე.

თანახმად თავისი ფენომენოლოგიური პრინციპისა მერლო-პონტი ეძებს ესთეტიკურის წყაროს თვით ალქმის სფეროში. ჰეგელისა და ჰეგელიანელი კროჩეს გავლენით მერლო-პონტი განიხილავს ესთეტიკურს როგორც შემეცნების დაბალ ფორმას, მაგრამ მას სხვანაირად ესმის თვით შემეცნების ბუნება. თუ ჰეგელი პანლოგისტია და კროჩეც ასე თუ ისე რაციონალური აზროვნების ფარგლებში რჩება, მერლო-პონტი ირაციონალისტია, მასთან არა მარტო ესთეტიკურ სფეროს, თვით გნოსეოლოგიურ სფეროსაც აცლილი აქვს რაციონალური ნიადაგი.⁵² თუმცა მერლო-პონტის აზრით შემეცნება სუბიექტ-ობიექტის ურთიერთმიმართებაა, საბოლოო ანგარიშით სუბიექტიცა და ობიექტიც ერთი და იგივე ბუნებისაა. ცდის დონეზეა დამოკიდებული, თუ რა სახით გვევლინება მისი შინაარსი, ცდის დაბალ დონეზე კი როგორც ფსიქიკური. აქაც გვესმის ემპირიოკრიტიციზმის ჰანგი ცოტა გადასხვაფერებული სახით. მერლო-პონტი შეცდომად თვლის ყოველი პერცეფციის ობიექტური მიზეზის ძიებას, არაა აუცილებელი პერცეფცია ყოველთვის ობიექტით იყოს გამოწვეული. ცდა არის ორგანიზმის „თვითგამოსახვა“, გარემო არა იმდენად მიზეზია ცდისა, რამდე-

⁵² საინტერესოა, რომ იდეალიზმს თვით პანლოგისტ ჰეგელის სახითაც არ შეეძლო მისტიკური ელემენტისგან განთავისუფლება. მაგრამ ჰეგელის მისტიკურობა სულიერისა და ბუნებრივის ურთიერთობის სფეროში ვლინდება, შემეცნების სფეროში კი მან გონების ფარგლებში მოაქცია ისიც, რაც მანამდე ლოგიკის გარეშე რჩებოდა – წინააღმდეგობათა ერთიანობა.

ნად მისი საბაბი. აღქმა არის ორგანიზმის მოძრაობა ერთი მდგომარეობიდან მეორისკენ, რომლის დროსაც ყალიბდება თვით ორგანიზმის „შემოქმედებითი ინტენცია“. აქ მოხსნილია სულიერის და მატერიალურის დაპირისპირება თვით ცდისა, ესე იგი ფსიქიკურის საფუძველზე, და მთელს ორგანიზმს ეკისრება ის ფუნქცია, რომელიც სპეციფიკურ-სულიერ ფუნქციად იყო მიჩნეული.⁵³ სხვა ეგზისტენციალისტებთან ერთად მერლო-პონტიც იზიარებს ეგრეთ ნოდებულ „ჰოლიზმის“ პრინციპს, რომლის მიხედვით მთელი წინ უსწრებს თავის ნაწილებს და მათ ერთიანობაზე უფრო მეტია. მას მერლო-პონტი იყენებს პერცეფციის დეტერმინისტული ინტერპრეტაციის წინააღმდეგ. ემპირისტების შეცდომაა, მერლო-პონტის აზრით, ობიექტის მიჩნევა ჩვენი მარტივი პერცეფციების მიზეზად. არ არსებობს ობიექტებს და პერცეფციებს შორის „ერთით ერთის“ (ობიექტი-პერცეფცია) ურთიერთდამოკიდებულება, მხოლოდ მთლიანად აღებული გარემო და მთლიანად აღებული ორგანიზმი შეესაბამებიან ერთიმეორეს. პირველ შეხედულებას ის „ატომიზმი“ უწოდებს, მეორეს სინთეტურს. „ატომიზმის“ შედეგია ბიჰევიორიზმი, ხოლო „ჰოლიზმი“ გვაძლევს „გემტალტს“, მთლიან სახეს. სწორედ ეს „გემტალტი“ უნდა იყოს ამოსავალი პრინციპი, ოღონდ მერლო-პონტის შესწორება შეაქვს გემტალტის ჩვეულებრივ გაგებაში: ის არა მარტო იდეალურია, არამედ ფიზიკურიც და „ვიტალურიც“. „გემტალტის“ განზოგადოებული ცნება დიდ როლს ასრულებს მერლო-პონტის მთელს მოძღვრებაში, კერძოდ მის ესთეტიკურ კონცეფციაში. ის მიაჩნია მას სტრუქტურისა და კანონის დიალექტიკურ ერთიანობად. წმინდა ფიზიკურ სფეროში ის ვლინდება ფორმის სახით და შეადგენს ფიზიკური ობიექტების შემეცნების თეორიულ საზღვარს, ხოლო ის, რაც კანონია ფიზიკურ სფეროში, იქცევა ნორმად ორგანულ სტრუქტურაში.

თუ სარტრმა კანტის გავლენით შეინარჩუნა ტრადიციული წარმოდგენა პერცეფციის პასიურობისა და წარმოსახვის აქტიურობის შესახებ და ამიტომ ესთეტიკურის როგორც ცნობიერების აქტიური შემოქმედების ცნება წარმოსახვის სფეროში მოაქცია, მერლო-პონტი როგორც ჩანს, პრაგმატიზმის გავლენით მიიჩნევს პერცეფციას არა პასიურ მოვლენად, არამედ უშუალო ინტუიციის გარკვეულ ინტერპრეტაციადაც, ესე იგი პერცეფცია უკვე არის შემოქმედებით (creation) პრიმიტიული აქტი. რაკი მერლო-პონტი a limine უკუაგდებს ასახვის თეორიას, პერცეფცია გაგებულია არა როგორც ობიექტის ასახვა, არამედ როგორც ფორმა თვით ორგანიზმის რეაგირებისა გარემოში საკუთარი სიტუაციის შეცვლაზე. აი, სწორედ აქ ვამჩნევთ სარტრისა და მერლო-პონტის ესთეტიკურ შეხედულებათა ურთიერთშეხების პუნქტს მათი იდეალისტური არსობის ნიადაგზე: მერლო-პონტისთანაც არსებითად თვით სუბიექტი (ორგანიზმი) ქმნის ესთეტიკურ ობიექტს, ოღონდ თუ სარტრთან ცნობიერება შეგნებულად ქმნის ესთეტიკურ ობიექტს თავის წარმოსახვაში, მერლო-პონტის მიხედვით ესთეტიკური ობიექტი იქმნება თვით პერცეფციის აქტში. ამით პერცეფცია ესთეტიკურის თვითშემეცნების საფეხურადაც გვევლინება. მაგრამ უფრო

⁵³ მერლო-პონტის კონცეფციას ჩვენ შეგვიძლია ვუწოდოთ ახალი ფორმის „ფიზიოლოგიური იდეალიზმი“, ის ფიზიოლოგიის მონაცემებს იშველიებს, რა თქმა უნდა დამახინჯებულად, თავისი იდეალიზმის სასარგებლოდ.

საგულისხმოა მერლო-პონტის ესთეტიკურ შეხედულებათა ნათესაობა დიუის შეხედულებებთან.

დიუსთვისაც ესთეტიკურ პერცეფციას ეკუთვნის პრიმატი შემეცნების მთლიან პროცესში. მართალია, დიუის კონცეფციაში ესთეტიკურის ცნება მოითხოვს ცდის „დაუმთავრებლობას“, მას პირდაპირი პარალელი გაჰყავს ცდასა და ლოგიკურ მსჯელობას შორის, მაგრამ დიუსთვისაც ცდაში ერთიმეორისგან განუყრელია ესთეტიკური და შემეცნებითი მხარეები: ერთი და იმავე ცდაშია მოცემული ის, რაც ინტელექტუალურ ასპექტში გამოიხატება უშუალო გრძნობადი თვისებების განცდებში. მერლო-პონტის ამ ასპექტში ისე ფართოდ არ განუხილავს ესთეტიკური პრობლემები, როგორც ეს დიუიმ გააკეთა თავის ცნობილ ნაშრომში „Art as experience“ და ამიტომ ჩვენ ვლაპარაკობთ მათ შეხედულებათა მხოლოდ ნათესაობაზე, მაგრამ ესეც მნიშვნელოვანი ფაქტია, რამდენადაც ის დამატებითი არგუმენტია ზემოთ წამოყენებული თეზისის სასარგებლოდ, რომ ეგზისტენციალიზმი პოზიტივიზმის სახესხვაობას, თანაც ყველაზე უფრო თავისებურ სახესხვაობას, წარმოადგენს.

ამრიგად მერლო-პონტის ესთეტიკური შეხედულებები მთლად ორიგინალურად ვერ ჩაითვლებიან, ესთეტიკის საწყისების საკითხებში მას დიუის გავლენა ემჩნევა, ხოლო თვით ესთეტიკურის არსობის გაგების საკითხში ის უფრო კროჩეს ენათესავება, კერძოდ ესთეტიკის მთავარ შინაარსად მეტყველების პრობლემის მიჩნევაში. კროჩეს ესთეტიკის მთავარი ნაკლია ესთეტიკურის არსობის გადატანა მთლიანად გამოსახვის ფორმის სფეროში, ხოლო რაკი ენამ დაიკავა ცენტრალური ადგილი, ამას მოჰყვა მეცნიერებისა და პოეზიის ენის უსაფუძვლო აბსოლუტური დაპირისპირება. მერლო-პონტიც არსებითად ამ გზით მიდის, თანაც ხელოვნების ენის ასემანტიკურობა პირდაპირ გამომდინარეობს მერლო-პონტის ირაციონალიზმისაგან. მერლო-პონტი ცდილობს გამოიყენოს თავისი პოზიციის განსამტკიცებლად სოსიურას ცნობილი დებულება, რომ არც ერთ ენობრივ ნიშანს არ გააჩნია ფიქსირებული მნიშვნელობა გარკვეული კონტექსტის გარეშე.

მერლო-პონტი კიდევ უფრო ზღუდავს სიტყვიერი ნიშნის გამომსახველ ძალას, ის ამბობს, რომ სიტყვას არ შეუძლია გამოხატოს ყოველი აზრი, განცდა ან გრძნობა, მეტიც, მას საერთოდ შეუძლებლად მიაჩნია სრული გამოსატყვანა, და მისი აზრით ყოველი მოაზროვნე იძულებულია ებრძოდეს საკუთარ ენას, რათა თვითონ წარმოიდგინოს ნათლად, რასაც ფიქრობს. ჩვენ გვატყუებს ის, რომ ჩვეულებრივ სიტყვა-ხმარებაში სიტყვებს გარკვეული მნიშვნელობა გააჩნია და არ არსებობს „lakuna“ მათს გამომხატველ ფუნქციაში. ადვილად შესამჩნევია, რომ მერლო-პონტი ეძებს ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ გამომხატვას, და ეს ერთხელ კიდევ ადასტურებს ჩვენს ზემოთ წამოყენებულ მოსაზრებას, რომ ეგზისტენციალიზმის ფენომენოლოგიზმს, ასე ვთქვათ, „მალულ“ ს ა რ ჩ უ ლ ა დ უდევს აბსოლუტის პრინციპი, – სადაც ვერ ვპოულობთ აბსოლუტს – ენება თუ არა ეს მიზეზობრიობას, ლოგიკურ საფუძველს, სიტყვის მნიშვნელობას და სხვ. იქ საქმე გვაქვს ან „აბსურდთან“, ან „ნაკლოვანობასთან“ ან საერთოდ არაფერთან. აბსოლუტის კრიტერიუმის მიხედვით უძღურია არა მარტო

სიტყვის მნიშვნელობა, ვის შეუძლია ამტკიცოს, რომ მას შეუძლია აბსოლუტურად თუნდაც ინტუიტიურად ჩანვდეს საკუთარ ფიქრს ან გრძნობას? საინტერესოა, რას გვთავაზობს მერლო-პონტი მის მიერ შენიშნული ნაკლის აბსოლუტური გამოხატვის უუნარობის მოსაცილებლად? ესაა დუმილი! რა თქმა უნდა, მერლო-პონტის მხედველობაში აქვს დუმილი არა მისი ჩვეულებრივი მნიშვნელობით, მასში ის გულისხმობს „გვერდითი“ (lateral) ან არაპირდაპირ მნიშვნელობას, რომელიც ყოველ სიტყვას გააჩნია. სწორედ ამ მნიშვნელობას თავისი „ხმა“ გააჩნია, ესე იგი დუმილი მეტყველებს. ამ „დუმილის ხმას“ მერლო-პონტიმ სპეციალური შრომა მიუძღვნა. მერლო-პონტის ამ შეხედულებამ თითქმის საყოველთაო აღიარება მოიპოვა ეგზისტენციალისტებს შორის, სარტრი მას თეორიულადაც იყენებს თავის ლიტერატურის თეორიაში, მას ვხვდებით სხვებთანაც, მაგრამ, როგორც მოსალოდნელი იყო, მისი პრაქტიკული გამოყენება შემოქმედებაში თითქმის შეუძლებელია, ხოლო ვინც მაინც ცდილობს მის პრაქტიკულ გამოყენებას (მაგალითად, ბეკეტი), ის არასახარბიელო შედეგს იძლევა. ამ „დუმილის“ არასასიამოვნო თვისება არის ის, რომ მისი ერთმნიშვნელოვანი გაგება მკითხველის მიერ შეუძლებელია.

სწორედ კიერკეგორმა შემოიღო თავის დროზე ესთეტიკურის ის სპეციფიკური გაგება, რომელიც თანამედროვე ეგზისტენციალიზმმა შეითვისა. „ფილოსოფია ვერასდროს ვერ უახლოვდება მჭიდროდ ეგზისტენციას, ამბობს კიერკეგორი ვინაიდან რა წამსაც ჩასჭიდებს ის ხელს ცოცხალ ცდას (lived experience), ეს უკანასკნელი ხდება რეფლექტიური და უკვე უშუალო არ არის“. ესთეტიკურს კიერკეგორი უპირისპირებს ეთიკურს, როგორც რაციონალურ და ნორმატულ-კატეგორიულ სფეროს. თუ ეთიკური იშლება სოციალურ სფეროში, ესთეტიკური იშლება ინდივიდუალურში, ინდივიდუუმის შინაგან სამყაროში. ანტიკურმა ადამიანმა არ იცოდა სუბიექტური ტანჯვა (torment), თანამედროვე ადამიანი კი მოწყდა საერთო ფესვებს, ის დაინტერესებულია მხოლოდ თავისი თავით, რადგანაც მისი წარმატება ან მარცხი მის მოქმედებაზე დამოკიდებული. ადამიანის არსებობა პარადოქსულია: რაკი ის საზოგადოებაში ცხოვრობს, ადამიანს აღკვეთილი აქვს თავისუფლება, როგორც სულიერი არსება, ესე იგი როგორც არსებული სულიერ სფეროში, ის მოითხოვს სრულ თავისუფლებას. ამიტომ ადამიანის არსებობა არის შესაძლებელი მხოლოდ როგორც ტრაგიკული არსებობა – შიში, კრთომა, ზარდაცემულობა, სასონარკვეთილება. ამ დაძაბულობას ადამიანის ერთდროულ არსებობას როგორც ინდივიდუუმისა და მოქალაქისა თან ახლავს მეორეც: როგორც სულიერი არსება, ადამიანი არსებობს მარადიულობაში, როგორც ხორციელი კი დროში. ეს უკანასკნელი დებულება კიერკეგორს პირდაპირ ნასესხები აქვს ავგუსტინეს „Confession“-იდან.

კიერკეგორის აზრით „შემოქმედებითობა“ (creativity) არის დამნაშავე იმაში, რომ ის სცოდავს პოეტიზირებით, ნაცვლად ყოფიერებისა“. შემოქმედება აშიშვლებს და აღრმავებს ადამიანის ტრაგედიას. ერთადერთი, რაც ადამიანის ცხოვრებას ასატანად ხდის, არის რელიგიური რწმენა, ოღონდ ეს რწმენა ადამიანმა თავის შინაგან სამყაროში უნდა მონახოს. კიერკეგორი საგანგებოდ უსვამს ხაზს, რომ შეცოდების ოპოზიცია არა სათნოებაა, არამედ რწმენა.

თანამედროვე ეგზისტენციალისტიებიდან კიერკეგორთან ყველაზე უფრო ახლოს დგას იასპერსი იქნებ იმიტომ, რომ მისი რელიგიურობაც პროტესტანტული სულისკვეთებისაა, იმ დროს, როცა გაბრიელ მარსელი მართლმორწმუნე კათოლიკე გახდა და არსებითად მიიღო ტრადიციული თეოლოგიის საწყისები. მართალია, იასპერსიც აღიარებს ღმერთის არსებობას, მაგრამ ის არის არა ტრადიციული თეოლოგიური ღმერთი, ის მხოლოდ „ტრანსცენდენციის ცენტრია“ და ამიტომ არცაა რაიმე ნუგეშის ან იმედის წყარო მუდამ ტანჯვაში მყოფ ადამიანისთვის. თუ კიერკეგორმა ერთგვარი თავშესაფარი მიუჩინა სასონარკვეთილ ადამიანს რელიგიურ რწმენაში, იასპერსი არავითარ თავშესაფარს არ სთავაზობს ადამიანს მის ტრაგიკულ არსებობაში, რომელსაც იასპერსი უწოდებს „სახლვრით მდგომარეობას ტანჯვასა და სიკვდილს შორის“.

იასპერსი იმითაც უახლოვდება კიერკეგორს, რომ განსხვავებით ჰაიდეგერისა და სარტრისაგან, არ ცდილობს გაშალოს თავისი მსოფლმხედველობა ზოგადი ყოფიერების პრობლემატიკაზე და ფარგლავს თავის ფილოსოფიურ შემოქმედებას ადამიანის ყოფიერების პრობლემატიკით. იასპერსის აზრით ტრაგიკული გრძნობა ანუ თვითგრძნობა (awareness) არის ყველაზე ფუნდამენტალური. მას არსებითად ისტორიის დანაშაულად მიაჩნია ადამიანის ყოფიერების ტრაგიკულობა. „თავდაპირველად..., ამბობს იასპერსი, რელიგია, ხელოვნება, პოეზია იყვნენ ერთი და იგივე, ისინი შეადგენდნენ ცნობიერების ერთიან, ტოტალურ შინაარსს. აბსტრაქტულმა შემეცნებამ გათიშა ისინი და გამოიწვია ადამიანის განსხვავება. წინატრაგიკულმა აზროვნებამ არ იცოდა ეს გათიშვა. მაშინ სუფევდა ყოფიერების უშუალო განცდა მარადიულობის, სიკვდილისა და განახლების მეშვეობით, თვით ღმერთი კვდებოდა და კვლავ დგებოდა ტრაგიკული გრძნობის ნაცვლად ზეიმი სუფევდა. როცა ეს უშუალო რწმენა დაიკარგა, წარმოიშვა ტრაგიკული ცნობიერება, ადამიანის შეუპოვარი ბრძოლა ღმერთის, ცხოვრების შინაარსისა და სამართლიანობის ცოდნისთვის. ქრისტიანობამ სცადა მოეხსნა ტრაგედია, ბედისწერის ნაცვლად მან წამოაყენა განგება და მონყალოება. ამას მოჰყვა შემეცნებითი ოპტიმიზმი, გენერალიზირებაზე დამყარებული დახურული ყოვლისმომცველი სისტემები. ტრაგიკული შემეცნება კი არის ღ ი ა შემეცნება, ის არ ცნობს არავითარ განზოგადოებას, დედუქციას და დასრულებულობას“. ის არ შეიძლება „გაიყინოს“ მხატვრულ ფორმაშიაც, ვინაიდან მისი „გაყინვა“ ნიშნავს მის დამახინჯებას. ამის მაგალითად იასპერსი-ჰეგელის შემოქმედებას ასახელებს.

ტრაგედიის ისტორიულმა ეტაპებმა ვერ მოგვცეს და ვერც მოგვცემდნენ წინატრაგიკული ცნობიერების აღდგენას მისი სინთეტური, ტოტალური შინაარსით, რომელიც აერთიანებდა რწმენასა და პოეზიას. ისტორია სწავლობს სწორედ ამ ცნობიერების ტრანსცენდენციას, მის გარეშე გასვლას. სწორედ ეს ტრანსცენდენცია წარმოადგენს ტრაგედიის შინაარსს. ბედისწერის ცნება ვერ გააბათილა განგების ცნებამ, ადამიანის თვით ხასიათი ბედისწერის ფორმას, ბედისწერის ცნება კი წმინდა ტრანსცენდენტური ცნებაა. ტრაგიკულ ბრძოლაში ტრანსცენდენტური იმარჯვებს. თვით ადამიანის არსებობა ვლინდება როგორც დანაშაული ამ ცნების ფართო გაგებით. ანაქსიმანდრისა და სხვების დამონმე-

ბით იასპერსი აცხადებს, რომ „ადამიანის უდიდესი დანაშაული არის ის, რომ ის იბადება“.

ადამიანის ნგრევა წარმოადგენს ამ დანაშაულის მონანიებას. თუ ნიცშე ებლაუჭებოდა რწმენას, რომ ხელოვნება ცხოვრების ტრიუმფია, იასპერსი ეძებს ხსნას სხვა მიმართულებით, თუმცა ადამიანის ყოფიერების ტრაგიზმს გამოსავალი არა აქვს, მაგრამ ადამიანმა მაინც რწმენით უნდა ინუგეშოს თავი. ეს ისეთივე „უიმედო რწმენაა“, როგორც კამიუს „გმირობა წარმატების იმედის გარეშე“.

იასპერსისთვისაც, როგორც კიერკეგორისთვის, „ეგზისტენცია“ გამოუთქმელია, როგორც „ცოცხალი ცნობიერება“, ის არის დუმილი თვით საკუთარი ცნობიერების მიმართ, ის მხოლოდ განიცდება და ვერ გამოიხატება ვერც ცოდნით და ვერც მხატვრული შემოქმედების გზით, მას თუ საერთოდ წვდება ადამიანი, მხოლოდ „შინაგანი განათების“ მეშვეობით.

უნამუნო კი სწორედ ესთეტიკაში ეძებს ცხოვრების ტრაგიკული აზრის გამოხატვას. ჰაიდეგერზე უფრო ადრე გამოთქვა მან შეხედულება, რომ ჭეშმარიტების წვდომა არის ცხოვრების ტრაგიკულობის აღმოჩენა. თვით ტრაგიკული უნდა განვასხვავოთ საერთო უბედურებისგან, ტანჯვისა და განადგურებისგან, სნეულებისა და სიკვდილისგან, ბოროტისგან. ტრაგიკული მხოლოდ კითხვის დასმაა და არა აღიარება, ის არის შეგრძნება (sensation) და არა ჩივილი. ყოველგვარი უბედურება მხოლოდ გარკვეულ კონტექსტში ხდება ტრაგედია, უბედურობის მხოლოდ ინტერპრეტაცია, შეცნობა ქმნის ტრაგიკულ გრძნობას. მაშასადამე, ტრაგედია მხოლოდ ელიტის, არისტოკრატიის პრივილეგია არის. „მასიური“ ადამიანისთვის ის მხოლოდ ტვირთია, მასიურ ადამიანებს უწერიანათ გაქრობა (to be wiped out) განურჩევლად, ინდიფერენტულად. მაშასადამე, ტრაგედია არის დამახასიათებელი არა საერთოდ ადამიანისთვის, არამედ ადამიანური არისტოკრატიისთვის. როგორც ვხედავთ, უნამუნოსთვისაც ესთეტიკური არსებითად ნიშნავს გრძნობებში განცდას, განსხვავებით მეცნიერების ინტელექტუალური გაგებისა. უნამუნოს მოძღვრების ამ პატარა ფრაგმენტისგანაც ცხადია, თუ რა დიდი გავლენა მოუხდენია მას ჰაიდეგერზე. ტრაგიკულობა დამახასიათებელი ნიშანია კამიუს მხატვრული შემოქმედებისთვისაც, მაგრამ ზოგადესთეტიკურ ასპექტში საინტერესოა მისი ზოგადი პრინციპი – „მხატვრული შემოქმედება არის პროტესტი სამყაროსა და ადამიანის ყოფიერების აბსურდობის, უძლეულებისა და სიკვდილის წინააღმდეგ“.

ამით უნდა დავამთავროთ ჩვენ ეგზისტენციალიზმის ესთეტიკის მოკლე კრიტიკული მიმოხილვა. როგორც ვხედავთ, ის მკვეთრად ემიჯნება კლასიკურ ტრადიციას ესთეტიკურის წყაროს ძიებისა ობიექტურ სინამდვილეში და თვით ესთეტიკურის ბუნების ტრადიციული გაგებისა. ესთეტიკური არსებითად უდრის განცდებში მოცემულს. ეგზისტენციალისტების გნოსეოლოგიური ნიჰილიზმის ასპექტში ეს თითქოს „პანესთეტიზმს“ ნიშნავს, მაგრამ არსებითად ის არის ესთეტიკურის თვით ნამდვილი ცნების განადგურება. მაგრამ ეგზისტენციალისტურ ესთეტიკაში არის ერთი საგულისხმო მომენტი. ესთეტიკური მას უმთავრესად სარტრს და კამიუს ესთეტიკური ჭვრეტის სფეროდან შემო-

ქმედების სფეროში გადააქვს, და თუმცა ჭვრეტითი ელემენტის ელიმინაცია ესთეტიკურის ცნებიდან მისი ნამდვილი გალარიბება არის, მაგრამ ეგზისტენციალისტების ესთეტიკური ნააზრევი მაინც წარმოადგენს ნაბიჯს წინ წმინდა ფენომენოლოგისტურ ესთეტიკასთან შედარებით, რამდენადაც ეს უხსნის გზას ესთეტიკურის სოციალურ მნიშვნელობას.

ხელოვნებისა და ლიტერატურის ეგზისტენციალისტური თეორიის ზოგიერთი საკითხი

ამ გამოკვლევის შესავალში ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ თუმცა ესთეტიკა არ ემთხვევა ხელოვნებისა და ლიტერატურის თეორიას, მაგრამ მათ შორის ზღვარის გაგვლბაც არც ისე ადვილია, ისინი ერთიმეორეში იჭრებიან ზოგ საკითხში ისე ღრმად, რომ მათი ცალ-ცალკე განხილვა შეუძლებელი ხდება და საჭიროა მათი გარჩევა ორივე ასპექტში. ამიტომ ჩვენ მოგვიხდება ამჯერად უკვე ლიტერატურის თეორიის თვალსაზრისით კვლავ შევეხოთ ზოგიერთ იმ საკითხთაგანს, რომლებსაც უკვე შევეხეთ წინა თავებშიც.

ამ თავის სათაური მეტად ფართოა თავისთავად ცხადია, რომ ჩვენ ვერ განვიხილავთ ყველა ცოტად თუ ბევრად შესამჩნევი ეგზისტენციალისტის შეხედულებებს ლიტერატურაზე და ხელოვნებაზე. ძირითადად ჩვენ შევეხებით მერლო-პონტის, სარტრისა და კამიუს შეხედულებებს, ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ ისინი წარმოგვიდგენენ გასარჩევი საკითხის სხვადასხვა ასპექტს, გარდა ამისა ისინი თითოეული თავის ყაიდაზე განასახიერებენ ეგზისტენციალიზმის მჭიდრო კავშირს მხატვრულ შემოქმედებასთან. მერლო-პონტის პოზიცია საინტერესოა იმიტომ, რომ მან სცადა ფილოსოფიური და მხატვრული აზროვნების გაერთმთლიანება, ესე იგი საერთოდ ფილოსოფიისა და ხელოვნების ფილოსოფიის მოქცევა ერთ და იმავე ჩარჩოებში. სარტრმა კი ცალკე ჩამოაყალიბა თავისი ზოგადფილოსოფიური შეხედულებები და მათს საფუძველზე მოგვცა ერთი მხრივ რიგი მხატვრული ნაწარმოებებისა, ხოლო მეორე მხრივ სპეციალური გამოკვლევა უძღვნა ლიტერატურის თეორიას. რაც შეეხება კამიუს, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მისი პოზიცია მეტად თავისებურია: მან უმთავრესად სწორედ მხატვრულ და პუბლიცისტურ ნაწარმოებებში გაშალა თავისი ეგზისტენციალისტური შეხედულებები, არსებითად მან ახალი სახით და ახალ ვითარებაში გაიმეორა პლატონის ხერხი, რომელმაც თავისი ზოგადფილოსოფიური მოძღვრება გადმოგვცა უმთავრესად მხატვრულ დიალოგებში. ამ გარემოების გამო ჩვენ ვარჩიეთ ამ თავში გადმოგვეტანა კამიუს ზოგადფილოსოფიური შეხედულებების მოკლე დახასიათებაც.

როგორც აღვნიშნეთ, ეგზისტენციალიზმი აერთიანებს ზოგადი ამოსავალი პრინციპის, ყოფიერების აბსურდად მიჩნევის, საფუძველზე სხვადასხვა, ზოგჯერ დიამეტრალურად მოპირისპირე სააზროვნო ორიენტაციას. მაგალითა, პრინციპულად სხვადასხვაა სარტრისა და მარსელის შეხედულება ადამიანის

„მე“-ს ბუნებაზე. თუ სარტრის თვალსაზრისით მას რეალობა არ გააჩნია და მხოლოდ „პიროვნულობის ნიშანს“ წარმოადგენს, მარსელისთვის „მე“ ნამდვილი რეალობაა და სწორედ ამაზე ამყარებს ის თავის „ვერტიკალური ტრანსცენდენციის“ ცნებას, რომელიც ნაცვლად სარტრის „ჰორიზონტალური ტრანსცენდენციისა“ „თავისთავში არსებულისკენ“ კი არ მიილტვის, არამედ თავის საკუთარ სიღრმეში იჭრება და ამით აღწევს ზნეობრივ სრულყოფილებას.

როგორც ვნახეთ, ჰაიდეგერის აზრით სწორედ პოეზია არის „ყოფიერების ყურისგდების“ და, მაშასადამე, ჭეშმარიტების გამოვლენის საშუალება, სარტრის მიხედვით კი პოეზია არაფერს არ გამოსახავს, ის ისევე „მუნჯია“, როგორც ფერწერა (რა თქმა უნდა, მხოლოდ სარტრის აზრითაა ფერწერაც „მუნჯი“, ჩვენ ამ აზრს ვერ გავიზიარებთ); ჰაიდეგერის შეხედულებით სწორედ „ალოგიკურობა“ ხდის პოეზიას ყოფიერების სიღრმეში ჩანვდომის უმაღლეს ფორმად, ვინაიდან მისთვის ლოგიკურობა ნამდვილი აზროვნების მტერია. სარტრი კი ანსხვავებს ლოგიკურ აზროვნებას მხატვრული ინტუიციისგან და არ მიდის საერთოდ პირველის უარყოფამდე. თუ მისმა შეხედულებამ ჰაიდეგერი არსებითად ექსპრესიონიზმის პოზიციამდე მიიყვანა (ჩვენ ვგულისხმობთ ჰაიდეგერის გატაცებას უკანასკნელ დროში ჰოლდერლინის პოეზიით), სარტრი აღიარებს ლიტერატურის სოციალურ ფუნქციას. რა თქმა უნდა, ჰაიდეგერი ფორმალურად კი არ აღიარებს ექსპრესიონიზმს, ის საერთოდ არ კადრულობს რომელიმე „იზმისთვის“ მისი სახელის დაკავშირებას. როგორც ვიცით, ის კატეგორიულად უარყოფს თავის ეგზისტენციალობასაც მაგრამ თუ ტრადიციულ რომანტიზმს მის ისტორიულ ელემენტს მოვაკლებთ, ხოლო ჰაიდეგერი არსებითად უარყოფს ისტორიზმს (მისი აზრით ისტორიას მივყევართ არარასკენ), გვრჩება ექსპრესიონიზმი, რაც ჰაიდეგერის ენაზე ნიშნავს იმას, რომ ყოფიერება თავისთავს გამოავლენს ადამიანის ყოფიერების სახით, რაც პოეტურ ინტუიციას ვლინდება. ჰაიდეგერი პირდაპირ აცხადებს, რომ ჰოლდერლინს ყოფიერება კანტზე და ჰეგელზე უფრო ღრმად ესმოდათ. ჰაიდეგერს არც კი ებადება კითხვა ლიტერატურის სოციალური ფუნქციის შესახებ, ხოლო ეს ერთ-ერთი ცენტრალური პუნქტია სარტრის ლიტერატურული თეორიისა.

როგორც ვთქვით, ხელოვნებისა და ლიტერატურის ზოგადფილოსოფიურ ინტერპრეტაციაში ეგზისტენციალისტებს შორის პირველი ადგილი მერლო-პონტის უჭირავს. ის პირდაპირ აცხადებს, რომ უკვე გავიდა დრო ფილოსოფიის და ხელოვნების თეორიის გათიშვისა. ამის ცოცხალ მაგალითად მერლო-პონტი პეგის (Peguy) შემოქმედებას ასახელებს. მერლო-პონტი ცდილობს დაასაბუთოს ფილოსოფიისა და ხელოვნების თეორიის ერთიანობა. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ მერლო-პონტის ფილოსოფია სუბიექტივისტურ პრინციპს ემყარება – სულიერისა და სხეულებრივის იგივეობას. ის არსებითად ემპირიოკრიტიკულ პოზიტივიზმის ხაზს მიჰყვება იმ განსხვავებით, რომ თუ ემპირიოკრიტიციზმი უმთავრესად ფიზიკის მონაცემებს ემყარებოდა, მერლო-პონტი ცდილობს გამოიყენოს ბიოლოგიურ-ფიზიოლოგიური მონაცემები (ეს გვიჩვენებს თუ როგორ მოქნილია იდეალიზმი პოზიტიურ მეცნიერებათა მიღწევების გამოყენებაში).

როგორც ეს საერთოდ სჩვევია ეგზისტენციალიზმს, მერლო-პონტიც უკუაგ-

დებს სულიერისა და სხეულებრივის ურთიერთდამოკიდებულების გნოსეოლოგიურ ასპექტს, ამით ცნობიერება წმინდა ფიზიოლოგიურ ჩარჩოებში ექცევა და უმთავრესად გრძნობად ფორმებში გვევლინება. ცნობილია, რომ ფიზიოლოგიური იდეალიზმი ჯერ კიდევ გასული საუკუნის მეორე ნახევარში ჩაისახა, მაგრამ მაშინ ის უფრო სპეკულატიურ საფუძვლებს ემყარებოდა. მეოცე საუკუნის დასაწყისი აღინიშნა ექსპერიმენტული ფიზიოლოგიის გაფურჩქვნით (პავლოვი, შერინგტონი და სხვ.) და სავსებით გასაგებია, რომ იმდეალიზმმა არ დააყოვნა ამ მასალაზე „პარაზიტირება“. მაგრამ მერლო-პონტი უბრალოდ კი არ იმეორებს ფიზიოლოგიური იდეალიზმის ტრადიციულ არგუმენტებს, ის ცდილობს უფრო ფართო ფილოსოფიურ საფუძველზე გაშალოს თავისი არგუმენტაცია. მისი აზრით საერთოდ სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირება ხელოვნურია, ესე იგი რეფლექსიის შედეგია, ხოლო რეფლექსია ყოფიერების სიღრმეში შეჭრა კი არ არის, არამედ, პირიქით, მისგან განყენება და დაშორებაა. ყოფიერების „ეგზისტენციალურ სიღრმეში“ მოცემულია სუბიექტ-ობიექტის პირველადი იგივეობა, რაც უშუალო, არარეფლექტურ განცდაში მულავნდება. ერთი და იგივე „ეგზისტენცია“, როგორც ჭეშმარიტი ყოფიერება, ცდის დაბალ დონეზე სხეულებრივი სახით გვევლინება, უფრო მაღალ დონეზე კი სულიერი სახით.⁵⁴ მაგრამ რა ვუყოთ თვითცნობიერებას? მერლო-პონტი ვერ უარყოფს, რომ განცდას ასეთი რამ მართლა ახლავს თან, მაგრამ ის მისი აზრით „ეპიფენომენალური“, ესე იგი არა რეალური მოვლენაა (როგორც ვნახეთ, არსებითად სარტრიც იმავე პოზიციაზე დგას, მისთვისაც ცნობიერება მხოლოდ „მონმეა“ ობიექტის გრძნობადი აღქმისა.

ცნობიერების ამგვარი გაგებიდან და მისგან გამომდინარე შეცდომიდან – თითქოს აბსტრაქტული აზროვნება გვაშორებს ყოფიერებისგან – დაკავშირებულია მერლო-პონტის მცდარი პოზიცია ფილოსოფიისა და ხელოვნების ურთიერთდამოკიდებულების საკითხში: ფილოსოფია დასაბამიდანვე დაემყარა აბსტრაქტულ აზროვნებას და ამიტომ ვერ მოგვცა ყოფიერების ჭეშმარიტი ცოდნა, კერძოდ არაჭეშმარიტია მისი ამოსავალი პრინციპი: სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირებით ის არღვევს მათს პირველად „ეგზისტენციალურ ერთიანობას“. სწორედ ამ დაპირისპირების გამო თვლის იასპერსიც აბსტრაქტულ აზროვნებას ადამიანის განსხვავების მთავარ საფუძვლად და მთელს ამგვარ აზროვნებაზე დამყარებულ მეცნიერებას ადამიანის მტრად აცხადებს. მხოლოდ ხელოვნებას, ფიქრობს მერლო-პონტი, რომელიც ემყარება არა აბსტრაქტულ აზროვნებას, არამედ გრძნობად ინტუიციას, შეუძლია ჩანვდეს ამ პირველად ერთიანობას.

იბადება კითხვა: რა საშუალებით აღწევს ხელოვნება ამ ამოცანის შესრულებას? აი, აქ იჩენს თავს ენის პრობლემა და ამიტომ ენის პრობლემა მერ-

⁵⁴ საინტერესოა, რომ როგორც თავის დროზე ემპირიოკრიტიციზმის მიმართ, ისე დღეს ეგზისტენციალიზმის, კერძოდ, მერლო-პონტის მიმართ, კომენტატორები ჩვეულებრივ მცდარ გზას იზიარებენ, თითქოს ის იყოს „რეალიზმისა (მატერიალიზმის) და იდეალიზმის“ დაპირისპირების მოხსნა. მაგალითად, ე. კარე ამბობს, რომ მერლო-პონტის ფილოსოფია არც იდეალისტურია და არც მატერიალისტური, ის აღიარებს „ეგზისტენციალურ რეალობას, რომელშიც რეალობა და იდეოლოგია განურჩეველია.

ლო-პონტიის ფილოსოფიაში ერთ-ერთ ცენტრალურ ადგილს იკავებს.⁵⁵ ენის, მეტყველების ფენომენში ჩაქსოვილი ადამიანის ყოფიერების მთელი განსხვავების ისტორია: თანამედროვე „ემპირიულ“ ენაში სიტყვის როგორც ნიშნის და მისი მნიშვნელობის გაორება იმ დუალიზმის ანარეკლია, რომელიც წარმოშვა აზროვნებამ სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირების სახით. პირველად ენაში ნიშანი და მნიშვნელობა ერთი და იგივე იყო. „პირველად ექსპრესიაში“ (expression primordiale) გამოთქმა და გამოსათქმელი, ნიშანი და აღსანიშნელი განუყრელი იყო ერთიმეორისაგან. აბსტრაქტულმა აზროვნებამ თვით სხეულის ცნებაც შეცვალა, დაუპირისპირა ის როგორც ფ ი ზ ი კ უ რ ი მოვლენა, ს უ ლ ი ე რ მოვლენას. ნამდვილი სხეული (corps propre) არის არა ჩვეულებრივი ფიზიკური სხეული, არამედ ის „დამძიმებულია“ (prignaut) სულით. ასეთი სხეულის გამოხატვა მხოლოდ ხელოვნებას შეუძლია და არა ფიზიკას“.

მსგავსად სარტრისა მერლო-პონტიც სერიოზულად ლებულობს უძველესი „გულუბრყვილო რეალიზმის“ რწმენას, რომ გრძნობაში მოცემულია თვით ნივთი და არა მისი ასახვა. მერლო-პონტიც უარყოფს სარსავით, რომ არსებობს „გრძნობადი მოცემულობა“ (sensation), ეს პრინციპი მან სარტრზე უფრო ადრე წამოაყენა, და სწორედ აქედან ასკვნის, რომ უმართებულოა ნიშნისა და მნიშვნელობის ერთიმეორისაგან გარჩევა, ერთი და იგივეა, რასაც ვგრძნობთ და რაზედაც ვმსჯელობთ მასთან დაკავშირებით.

დამახასიათებელია თვით სათაური მერლო-პონტიის შრომის „Phenomenologie de la perception“ ერთი თავისა: „სხეული როგორც ექსპრესია და სიტყვა“ (Le corps crunic expression et la perde) სადაც სხვათა შორის ნათქვამია: „როცა ვეძებთ სიტყვისა და მნიშვნელობის გარკვეულ აქტს, ჩვენ გვეძლევა შესაძლებლობა (chance) საბოლოოდ გადავლახოთ სუბიექტისა და ობიექტის კლასიკური დიხოტომია“.

ძნელი წარმოსადგენია, თუ რას გულისხმობს მერლო-პონტი, როცა ამბობს რომ თავდაპირველად სიტყვაში არ გაირჩეოდა მისი მატერიალური ფორმა და აზრობრივი შინაარსი. ასეთი რამ სიტყვა-ჟესტსაც არ ახასიათებს, ვინაიდან ერთი ადამიანის ჟესტის გაგება მხოლოდ იმდენად შეუძლია მეორე ადამიანს, რამდენადაც ამ ჟესტს რალაცა ფიქსირებული მნიშვნელობა აქვს. მართალია, ამ შემთხვევაში ფიზიკური აქტი და მისი მნიშვნელობა განუყრელია ერთიმეორისაგან, მაგრამ უკვე ჟესტი შეიცავს ზოგადობის ელემენტს როგორც იმ შემთხვევაში, როცა ის საგანს ნიშნავს, ისე იმ შემთხვევაშიც, როცა ის მოქმედების აღმნიშვნელია. ჟესტი რომ მხოლოდ უნიკალურ-ინდივიდუალურ საგანს აღნიშნავდეს ან თუნდაც მოქმედების უნიკალურ ფორმას, ის ცხოველთა კომუნიკაციის საშუალებათა უფრო დაბლა დაინევდა, ესე იგი უკვე ჟესტს როგორც კომუნიკაციის საშუალებას გააჩნია სიმბოლური ელემენტი. მით უფრო წარმოუდგენელია სიმბოლური ელემენტის გარეშე სიტყვა. არტიკულირებუ-

⁵⁵ ენის პრობლემას ცენტრალური ადგილი უკავია აგრეთვე მთელს თანამედროვე პოზიტივიზმში, მაგრამ იქ მას სხვა აზრი აქვს: იქ ყურადღების ცენტრშია სწორედ ენის სემანტიკური, ფორმალურ-ლოგიკური პრობლემები, ოღონდ მეთოდოლოგიის თვალსაზრისით აქაც იგივე შინაგანი წინააღმდეგობაა. არსებითად პოზიტივიზმიც უარყოფს აბსტრაქტულ-ფილოსოფიურ აზროვნებას, ხოლო ფაქტობრივად სარგებლობს აბსტრაქტული ცნებებით თვით მათი ბუნების ანალიზის გარეშე.

ლი მეტყველების წარმოშობა გაუგებარი იქნებოდა და თვით ისიც უსარგებლო იქნებოდა, სიტყვას რომ ზოგადის გამოხატვა არ შეძლებოდა. სწორედ ამ ზოგადის წინააღმდეგ პრინციპულად განწყობილი ეგზისტენციალისტი არც კი კითხულობს, რამ მისცა სიტყვას ზოგადი მნიშვნელობა? მხოლოდ უკიდურესი ისტორიული სუბიექტივიზმის ნიადაგზე შეიძლება იმისი მტკიცება, რომ ადამიანთა შეცდომამ წარმოშვა ზოგადი მნიშვნელობის მქონე სიტყვები, უკვე თავის აღმოცენებისას შესტებისგან და ფონეტიკური ნიშნებისგან არტიკულირებულ მეტყველებაში გადასვლის პროცესში სიტყვას გააჩნდა გარკვეული ზოგადი შინაარსი, წინააღმდეგ შემთხვევაში ყოველი ერთეული ნივთისა და მოვლენისთვის ცალკე სიტყვა უნდა შექმნილიყო, რაც იმთავითვე დაუკარგავდა ყოველგვარ მნიშვნელობას თვით სიტყვის წარმოშობას. მაგრამ ეგზისტენციალიზმი ხომ არავითარ ობიექტურ კანონზომიერებას არ სცნობს! მერლო-პონტი ჩივის, რომ სწორედ „რეპრეზენტაციული როლის მინიჭებამ შეიყვანა სიტყვის პირვანდელი ეგზისტენციალური სინმიწე და დაბადა მეცნიერებისა და ხელოვნების დიფერენცირება, აგრეთვე გონებისა და გრძნობის, ფორმისა და შინაარსის დინოტომია.

როგორც ჩანს, მერლო-პონტი ვერ გრძნობს, რომ სიტყვის ზოგადი მნიშვნელობის უარყოფა ანგრევს მეტყველების მთავარ შინაარსს, კომუნიკაციურ და სააზროვნო დანიშნულებას! უნდა ვიგულისხმოდეთ, რომ მერლო-პონტის აქვს მხედველობაში არა ობიექტური ნივთებისა და მოვლენების გამოხატველი სიტყვები, რომელნიც ადამიანის „ეგზისტენციას“ გამოხატავენ. სხვანაირად ის ვერ იტყვოდა, რომ თვით უბრალო სახელდების აქტი ამახინჯებს ყოფიერების შინაარსს, ამაში მერლო-პონტისა და სარტრის პოზიცია ერთნაირია. მაგრამ განა ეს შველის საქმეს? რა სფეროსა ან მოვლენასაც არ უნდა ეხებოდეს სიტყვა, თუ ის მარტო უნიკალურს გამოხატავს, ენის ელემენტი არ არის და, მაშასადამე, სოციალური რუდიმენტია. რატომ უნდა განვითარებულიყო ენა, თუ ყოველ სიტყვას თან უნდა ხლებოდა ფიზიკური შესტი „აი, ეს“. ხომ ამგვარი თითოთ ჩვენების გარეშე ვერავინ გაიგებდა „სიტყვას“, რომელიც მხოლოდ კონკრეტულ ერთეულს გამოხატავს? ისიც საკითხავია, რა საჭირო იქნებოდა საერთოდ ნივთებისა და მოვლენების სიტყვიერი სახელებით აღნიშვნა, თუ თითოთ ჩვენება დარჩებოდა? ხომ ვერ დავუშვებთ, რომ ადამიანის მეხსიერება დაიტევდა უსასრულო ერთეული ნივთების და მოვლენების აღმნიშვნელ ფონემას!

მერლო-პონტის ნამდვილ, „აუთენტურ“ სიტყვად მიაჩნია მხოლოდ აბსოლუტურად პირველად ნახმარი სიტყვა, – მეორე, მესამე და ა. შ. ნახმარი სიტყვები უკვე არიან სიტყვები სიტყვებზე. სხვანაირად, მას მერლო-პონტი „ინსტიტუირებულ“ ენას უწოდებს, ესე იგი ენას, რომელსაც გააჩნია ცნებათა „სტატიური მარაგი“, და ეს იწვევს არა მარტო მეცნიერების ინსტიტუირებას „მკვდარი“ სტატიკური კონცეპტებით, არამედ თვით ხელოვნებათა „მუმიფიკაციასაც“. ამის გამო გახდა, ამტკიცებს მერლო-პონტი, ენა ცარიელი ფორმა, კლიშე.

მეცნიერის და დამკვირვებლის ენა უკვე „გარდასულს“ (fait accompli), მკვ-

დარს ეხება, ის „გაყინულია“. სულ სხვა უნდა იყოს ხელოვანის ენა, მან უნდა „დაიჭიროს“ ის პირველადი ერთიანობა, როცა ნიშანი და მნიშვნელობა გაორებული არ იყო. ენის მთავარი ფენომენია აქტი, რომელიც საერთოა როგორც ალსანიშნელებისთვის, ისე აღმნიშვნელებისთვის.

მერლო-პონტი ხაზს უსვამს, რომ ენას არ უნდა ვუყურებდეთ როგორც გარეგნულად გამოსაყენებელ საშუალებას, ენა თვითონ განსაზღვრავს თავის გამოყენების წესს, მას გააჩნია თავისი „მორალი“, ის თვითონაა ქვეყნის ხედვა, ზოგჯერ ის იჭერს მსგავსად ჟესტიკისა მთელს ადამიანურ ჭეშმარიტებას.

ცხადია, ასეთი ენა არ შეიძლება წინ უძღოდეს ხელოვნებას, ხელოვნებას არ შეუძლია გამოიყენოს არსებული ენა, რომელიც „მუმიფიცირებულ“ და გაყინულ ჭეშმარიტებას განსახიერებს, სიტყვა „ცოცხალი ჭეშმარიტება“ მხოლოდ თავისი დაბადებისას. ამიტომ ხელოვნების ენა იბადება თვით შემოქმედების პროცესში როგორც სუბიექტურისა და ობიექტურის ერთიანობა, როგორც „თვით გამოსახატი გრძნობის საგნობრიობა“.

მაგრამ როგორ გაიგოს სხვამ ხელოვანის მიერ პირველად ნახმარი სიტყვა, თუ ის არსებული სიტყვების გარკვეულ ვარიაციას არ წარმოადგენს და სავსებით ახალია? იქნებ მერლო-პონტის მხედველობაში აქვს ისეთი „ახალი“ სიტყვები, როგორსაც ხმარობს ჰაიდეგერი თავისი ექსპრესიონისტული მიდრეკილების გამოსახატავად? ისინი მხოლოდ უხეირო, ევროპული, კერძოდ გერმანული ენისთვის უჩვეულო გადასხვაფერებაა არსებული სიტყვებისა. ზოგიერთ ენაში, მაგალითად ქართულში, საერთოდ დაშვებულია თვით არსებული ნორმების მიხედვით ამგვარი ვარიაციები, გავიხსენოთ რუსთაველის ცნობილი ტაეპი: „მზე აღარ მზეობს ჩვენთანა, დარი არ დარობს დარულად“. ჰაიდეგერი უბრალოდ ამახინჯებს არსებულ სიტყვებს, რამდენადაც გერმანული ენისთვის სავსებით უცხოა მის მიერ ხმარებული ფორმა, მაგრამ აქ მთავარია ის, რომ ახალი სიტყვების ისეთი მხურვალე მომხრე, როგორიცაა ჰაიდეგერი, პრაქტიკულად უბრალო ჩხირკედელაობას ეწევა, უკანონოდ უცვლის სახეს არსებულ სიტყვებს და ეს ნამდვილ ახალ ნაბიჯად მიაჩნია (ამას უმონმებს მას ორტეგა ი-გასეტი, რომელიც უზომოდ აქებს ჰაიდეგერის სტილს).

ვერც მერლო-პონტი, ვერც ჰაიდეგერი ან ორტეგა ი-გასეტი და მსგავსი დამცველები ახალი სიტყვებისა ვერ მოგვცემს მაგალითს ყოველ შემთხვევაში მასიურს ისეთი სიტყვაქმნადობისა, რომელიც არ იყენებს არსებული სიტყვების სემანტიკურ შინაარსს და მათს ზოგად ან უზოგადეს გრამატიკულ წესებს. საერთოდ, თითქმის ყველა ახალ ენას გააჩნია აქტიური სიტყვაქმნადობის ეტაპი, როცა ისინი მაგალითად ევროპაში ცვლიდნენ მეცნიერებაში გაბატონებულ ლათინურ ენას მშობლიური ენით ფილოსოფიის, მეცნიერებისა და ხელოვნების დარგში. საკმარისია დავასახელოთ კანტის მაგალითი, რომელმაც თითქმის პირველად შექმნა გერმანული ფილოსოფიური ენა, მაგრამ კანტი საკუთარი ცნობიერების სიღრმიდან კი არ ქმნიდა ახალ სიტყვებს, ეს საერთოდ ინდივიდუუმის შესაძლებლობებს აღემატება, არამედ იყენებდა მეცნიერებაში და ფილოსოფიაში ცნობილ ლათინურ ან ბერძნულ ტერმინებს და უმორჩილებდა მათ გერმანული ენის გრამატიკულ-სინტაქსურ სტრუქტურას.

რა თქმა უნდა, არა ამგვარ სიტყვაშემოქმედებას გულისხმობს მერლო-პონტი, როცა ლაპარაკობს „expression primordiale“-ზე. ამას ჩვენ განსაკუთრებით ვუსვამთ ხაზს იმიტომ, რომ არა მარტო ამ საკითხში, არამედ მრავალ სხვა საკითხებშიაც ეგზისტენციალისტების თეორიული მოთხოვნა პრაქტიკულად განუხორციელებელია, კერძოდ არც ერთ ეგზისტენციალისტს საკუთარ მხატვრულ შემოქმედებაში არ განუხორციელებია ჰაიდეგერისა და მერლო-პონტის თეორიული მოთხოვნები. როგორც ეტყობა, თვით მერლო-პონტიც გრძნობს ამას, ვინაიდან სიტყვაქმნადობის გვერდით ის აყენებს „დუმილის“ პრინციპს, რომელზედაც ჩვენ უკვე გვეყონდა ლაპარაკი. აქ აღვნიშნავთ ამ პრინციპის ერთ ახალ ასპექტს, დუმილის კავშირს არა მარტო სიტყვის „არაპირდაპირ“ მნიშვნელობასთან, რაც უკვე აღვნიშნეთ, არამედ „ზოგად სახელთანაც“. ჭეშმარიტი სიტყვა, რომლის მნიშვნელობაც (signafil), არის დუმილი, რადგანაც ის არ მიდის ზოგად სახელამდე, თურმე მხოლოდ ასეთ სიტყვას არ ემოქმედება განსხვავება (როგორც ვნახეთ, განსხვავების ერთ-ერთ მთავარ მიზეზად მიჩნეულია სიტყვის ანრისეული შინაარსი). მერლო-პონტი დასძენს, რომ სანამ წარმოვთქვამდეთ სიტყვას, უნდა ჩავნვდეთ „იმ დუმილის სიღრმეში“, რომელიც „შეუწყვეტილად გარს უვლის“ მას და ურომლისოდ ის არაფერს არ გვეუბნება. გასაგებია, რომ მერლო-პონტი პოზიტიურად ვერ განგვისაზღვრავს ამ დუმილს, რომელიც „გარს უვლის“ ჭეშმარიტ სიტყვას. მისი თავისთავადი განსაზღვრა ისევე არ შეიძლება, როგორც არარასი, ის რაღაცა პოზიტიური ცნების ნეგატიური მოპირისპირე უნდა იყოს. მაგრამ პოზიტიურის ნეგატიური ოპოზიტის თავისებურება ის არის, რომ მას საკუთარი პოზიტიური შინაარსი არ გააჩნია. ამიტომ თავისი დახელოვნებული მსჯელობის უნარით ვერ მოაცილა მერლო-პონტიმ დუმილის ცნებას მისტიკური იერი. ყოველ შემთხვევაში ის არ უნდა ავირიოთ მხატვრულ შემოქმედებაში კარგად ცნობილ „ფარულ აზრთან“, ურომლისოდ მხატვრული ნაწარმოები მეცნიერულ ტრაქტატს დაემსგავსებოდა. თვითონ მერლო-პონტი ასხვავებს მას ასეთ ფარულ აზრისგან. „რომანიც ისევე უხმოდ გამოხატავს, როგორც სურათი, მაგრამ ის, რაც ანგარიშშია მისაღები,... არის ეს დუმილი, ეს ზმანება, ეს დარწმუნებულება ფიქრების გარეშე, ეს მარადიული გადაწყვეტილება (rezolution).“

ასეთია, მოკლედ მერლო-პონტის ხელოვნების თეორიის პრინციპები. ადვილი შესამჩნევია, რომ ისინი მაინცდამაინც არ ეხმატკბილებიან მხატვრული შემოქმედების პრაქტიკას არა მარტო ისტორიულ ასპექტში, არამედ თანამედროვეობის თვალსაზრისითაც. მაგრამ თვითონ მერლო-პონტი სხვა აზრისაა, მას ჰგონია, რომ მისი თეორია აშკარად მართლდება, კერძოდ ხელოვნების ისეთ დარგში, როგორიცაა კინემატოგრაფია, რომელსაც ის არა მარტო მის უმნიშვნელოვანეს დარგად, არამედ მთელი თანამედროვე ეპოქის სააზროვნო სტილის დამახასიათებლად მიიჩნევს. მოვუსმინოთ მას: „წმინდა რომანს, წმინდა პოეზიას არ გააჩნიათ უბრალო ფუნქცია აღგვინიშნონ ჩვენ (nous signifier) ესა თუ ის ფაქტები, ესა თუ ის იდეები ან ესა თუ ის ნივთები, ვინაიდან მაშინ პოემა ზუსტად გადაითარგმნებოდა პროზად, ხოლო რომანი არაფერს არ დაკარგავდა მისი რეზიუმეს გადმოცემით... პოეტური ხელოვნება იმაში არ მდგომარეობს,

რომ დიდაქტიკურად აგვიწეროს ამბები ან გადაგვიშალოს (esposer) იდეები, არამედ იმაში, რომ შექმნას ენის მანქანა, რომელიც თითქმის შეუცდომელი სახით მოიყვანს მკითხველს გარკვეულ პოეტურ განწყობილებაში. ამგვარადვე ფილმში ყოველთვის მოცემულია რომელიმე ამბავი და ხშირად რომელიმე იდეაც, მაგრამ ფილმის ფუნქცია არ არის შ ე გ ვ ა ც ნ ო ბ ი ნ ო ს ფაქტები ან იდეები... ფილმის აზრი განსახიერებულია მის რიტმში, როგორც რომელიმე შესტის აზრი უშუალოდ იკითხება თვით ამ შესტში, და ფილმმა არ უნდა გვაუწყოს (dire) რაიმე სხვა, გარდა თავისი თავისა“. ამას მოსდევს განზოგადობა ფილმის ეპოქალური მნიშვნელობის შესახებ.⁵⁶ „თანამედროვე ფილოსოფია იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ გადააჯაჭვოს ერთიმეორეს (enehainer) კონცეპტები, არამედ იმაში, აგვიწეროს ცნობიერებისა და სამყაროს ნარევი, მისი შეჭრა (engagement) სხეულში, მისი თანაარსებობა სხვებთან, ხოლო ეს სიუჟეტი უმთავრესად კინემატოგრაფიულია“. ეს ამონაწერი უდავოდ ადასტურებს ჩვენ მიერ ზემოთ წამოყენებულ აზრს, რომ ეგზისტენციალიზმს პოზიტივისტურად ესმის ფილოსოფიის არსობა. ჩვენი თემის კონტექსტში უადგილოდ მიგვაჩნია კამათი საერთოდ ფილოსოფიის პოზიტივისტურ გაგებასთან, რარიც ფართოდ გავრცელებულიც უნდა იყოს და რამდენ ხანსაც არ გაგრძელდეს დღევანდელი პოზიტივისტური მოდა, კაცობრიობა არასოდეს არ შეეღწევა ყოფიერების კანონზომიერი გააზრების მაღალ სულიერ მოთხოვნილებას.

ჩვენ აქ ზედმეტად მიგვაჩნია იმაზე საუბარიც, რომ უიდეო ხელოვნება არ არის და ამგვარ ხელოვნებასაც არ დასჯერდება კაცობრიობა, მერლო-პონტის კონსერვატიული პოზიციის აშკარა დადასტურებაა ის ფაქტი, რომ მან დემონსტრირებულად განყვიტა მეგობრული ურთიერთობა სარტრთან, როცა ამ უკანასკნელმა სცადა იდეურ ნიადაგზე დაახლოებოდა ფრანგ კომუნისტებს.

მაგრამ მიუხედავად ყოველივე ამისა მერლო-პონტის შეხედულებების უყურადღებოდ დატოვება უმართებულო იქნებოდა, ვინაიდან ისინი მიუთითებენ ლიტერატურისა და ხელოვნების ზოგ გადაუჭრელ საკითხებზე და თანაც მისი კრიტიკული დაკვირვებები თავისთავადაც ყურადღებას იმსახურებენ. კერძოდ საგულისხმოა მერლო-პონტის დებულება, რომ პერცეფცია წმინდა პასიური მოვლენა არ არის, რომ მასში უკვე დანყებულია ცნობიერი ფორმირება ალექსიული ფაქტებისა. შეუძლებელია იმის უარყოფა, რომ თვით ალქმში ჩაქსოვილია ესთეტიკური მომენტი, რაც მარქსისტული თვალსაზრისით იმით აიხსნება, რომ თვით ალქმის არსობაში ასახულია ადამიანური თვისებების ისტორიულ-სოციალური ჩამოყალიბების პროცესი. ეს საკითხი ჯერ საკმაოდ არ არის დამუშავებული მარქსისტულ ესთეტიკაში. თუმცა მცდარია თვით მერლო-პონტის მიერ ესთეტიკურის მოქცევა მთლიანად გრძნობადის სფეროში, დადებითად უნდა მივიჩნიოთ მისი ცდა წარმოედგინა პერცეფცია შემეცნების საფეხურად, რითაც თვით ესთეტიკურს გარკვეული შემეცნებითი მნიშვნელობა ენიჭება.

ყურადღების ღირსია აგრეთვე მერლო-პონტის დაკვირვება მეცნიერებისა

⁵⁶ ცხადზე უცხადესია, რომ ეს ხელოვნებისა და ლიტერატურის უიდეობის, მათი სოციალური მნიშვნელობის ფაქტობრივი უარყოფის მკაფიო და არაორაზროვანი ფორმულირებაა.

და ხელოვნების ენის ზოგიერთი არსებითი განსხვავების გარშემო. რა თქმა უნდა, საესეებით მიუღებელია მისი საკუთარი კონცეფცია ამ საკითხში, მაგრამ თვით საკითხი უთუოდ სერიოზულ გამოკვლევას მოითხოვს. თუმცა სახე ალოგიკური არ არის, მაგრამ მასში ლოგიკური შინაარსი სულ სხვაგვარადაა მოცემული, ვიდრე ცნებაში. რათა ცნების ნაცვლად სახე მივიღოთ, არაა საკმარისი მხოლოდ სიტყვათა სხვანაირი გარეგნული განლაგება. არ კმარა სახის შესაქმნელად მარტო იდიომებიც და მეტაფორებიც. ხელოვანმა თვით სიტყვა უფრო მოქნილი უნდა გახადოს, გაბედულად უცვალოს მას ფორმა, რათა თვით სიტყვა უფრო სახოვანი გახდეს და სახის შექმნა მარტო ჩვეულებრივი სიტყვების „კომბინაციაზე“ არ იყოს დამოკიდებული. რა თქმა უნდა, ფორმის ამ შეცვლამ საბოლოოდ არ უნდა დააკარგვინოს სიტყვას მისი სემანტიკური შინაარსი, მაგრამ მისი ჟღერადობაც, რიტმიკაც და კეთილხმოვანებაც უნდა შეეფერებოდეს მხატვრული სახის ბუნებას. აქ შესაძლებლობანი იმდენად ფართოა, რომ პრაქტიკულად ყოველ ხელოვანს ძალუძს საკუთარი ინდივიდუალობის გამოჩენა. რა თქმა უნდა, ეს არ იქნება „პირადული ენა“, რომელსაც მოითხოვს ხელოვანისგან ორტიგა-ი-გასეტი, მაგრამ ეს იქნება ინდივიდუალობით აღბეჭდილი ენა, სტილის ცნებაში სინტაქსურ-გრამატიკული ელემენტების და ეგრეთ წოდებული ინვერსიების გარდა უნდა შევიდეს თვით ლექსიკის ინდივიდუალური ელფერიც, არ კმარა ამ ლექსიკის მარტო სიმდიდრე. ამ ასპექტში ახლებურად უნდა დაისვას თვით ლიტერატურული ენის ნორმირების საკითხიც. ყოველივე ეს სერიოზულ და კოლექტიურ კვლევას მოითხოვს, ამ შრომის კონტექსტში ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ მითითება თვით პრობლემის მნიშვნელობაზე.

კამიუს შემოქმედებითი თავისებურება – მსოფლმხედველობის გადმოცემა უმთავრესად მხატვრულ-პუბლიცისტურ ნაწარმოებებში – უკვე თავისთავად გარკვეულ ლიტერატურულ-თეორიულ პრინციპს ნარმოადგენს, მხატვრული ლიტერატურა მონოდებულია გამონახატოს ავტორის მსოფლმხედველობაცა და მსოფლშეგრძნებაც. ეს თვით ეგზისტენციალიზმის ერთ-ერთი ზოგადი პრინციპია. მაგრამ კამიუმ თანმიმდევრულად განახორციელა ექზისტენციალიზმის მეორე ზოგადი პრინციპიც: ადამიანს პირველ რიგში უნდა აინტერესებდეს თვით ადამიანის ყოფიერების პრობლემატიკა და არა მისთვის უცხო გარესამყარო. როცა გალილიემ სიკვდილის მუქარის პირისპირ იოლად დათმო თავისი მეცნიერული პრინციპი, ძალიან კარგად მოიქცაო, ამბობს კამიუ, მეცნიერული იდეა კოცონად არ ღირსო. ამ პრინციპების პრაქტიკულმა განხორციელებამ სწორედ კამიუს მაგალითზე გვიჩვენა თავიანთი შეზღუდულობა: ორაკულისებური დეკლარაციები სცვლიან მეცნიერულ დასაბუთებას და ამავე დროს ღარიბდება ადამიანის სულიერი მოთხოვნები, ის იკეტება საკუთარ სუბიექტურ სამყაროში. ამ ასპექტში ადვილი გასაგებია კამიუს თეორიული მემკვიდრეობის კიდევ უფრო მეტი სიღარიბე თვით ხელოვნებისა და ლიტერატურის სფეროში. და თუ ჩვენ მაინც საჭიროდ მივიჩნით ამ თავში დაგვეთმო ადვილი კამიუსთვის, ეს იმიტომ, რომ ის როგორც შემოქმედი და როგორც პიროვნება მეტად საინტერესო მოვლენაა არა მარტო ეგზისტენციალისტურ, არამედ მთელ თანა-

მედროვე ლიტერატურაში.

უნინარეს ყოვლისა საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ კამიუ შეგნებულად ხდის თავის ლიტერატურულ შემოქმედებას ეთიკური პრობლემატიკის არენად. მართალია, ამ მხრივ კამიუ არ შეადგენს გამონაკლისს სხვა ეგზისტენციალისტთა რიგებში; კერძოდ, მორალურ პრობლემატიკას ეძღვნება უპირატესად სარტრის მხატვრული შემოქმედებაც, მაგრამ კამიუს თავისებურება ისაა, რომ მისი მხატვრული შემოქმედება საკუთარი თეორიული ნააზრევის ილუსტრირებას ან პოპულარიზებას არ შეადგენს, არამედ თვით მხატვრული შემოქმედება ორგანული, აუთენტური ფორმა მისი ეთიკური მსოფლმხედველობისა. ამით იდეურობა უნებლიედ იჭრება კამიუს მხატვრულ შემოქმედებაში, რაც დამოუკიდებლად მისი საკუთარი იდეების ავკარგიანობისა გარკვევით არღვევს კამიუსავე ფორმალისტურ პრინციპს და, მაშასადამე დადებით ფაქტად უნდა იქნას მიჩნეული. თანაც კამიუს მორალიზმს არ ახასიათებს ის შინაგანი წინააღმდეგობა, რომელიც პირდაპირ ღრღნის სარტრის შემოქმედებას. სარტრის ზოგადთეორიული პრინციპის თანახმად მორალური პიროვნება საერთოდ შეუძლებელია, ადამიანი ადამიანისთვის მხოლოდ ინსტრუმენტია, ხოლო თვით სიყვარული ტყვეობა და საკუთარი პიროვნების განადგურებაა. ამავე დროს იგი არა მარტო თვითონ ირჩევს მორალური მოღვაწეობის გზას, არამედ ლიტერატურის სოციალურ ფუნქციასაც კი აღიარებს.

მართალია, კამიუს პოზიციიდანაც სამყაროს აბსურდობისგან და თვით იდეების ფიქტიურობის აღიარებიდან გამომდინარეობს არსებითად მორალური ნიჰილიზმი, მაგრამ ეს მორალური ნიჰილიზმი სხვა ხასიათისაა – არა ადამიანის ადამიანისადმი მტრობა და სიძულვილი, რასაც თეორიულიად აკანონებს სარტრი „L'Être et neant“-ში, არამედ საერთოდ იდეების სიცარიელის აღიარებაში. თვით ღმერთის იდეას კამიუ ბავშვურად აცხადებს, ხოლო ისეთ იდეებს, როგორცაა „სიკეთე“, „სამართალი“ და თვით „გონი“, ის „ღმერთის ონტოლოგიურ სუროგატს“ უწოდებს. მაგრამ ამავე დროს კამიუ ცდილობს ადამიანის ბუნება ყოფიერების აბსურდობის სფეროდან გამოიტანოს და ადამიანი ბრძოლისა და პროტესტის ასპექტში დაუპირისპიროს აბსურდულ სამყაროს. „მე კვლავ იმ აზრისა ვარ, ამბობს კამიუ, რომ ამ სამყაროს არ გააჩნია საბოლოო აზრი (ultimate meaning), მაგრამ მე ვიცი, რომ მასში რაღაცაა გააჩნია აზრი, და ეს რაღაცა არის ადამიანი, ვინაიდან ის არის ერთადერთი ქმნილება, რომელიც ირწმუნება, რომ აზრი გააჩნია. ამ ქვეყანას ასე თუ ისე გააჩნია ადამიანის ჭეშმარიტება და ჩვენი ამოცანაა უზრუნველვყოთ მისი გამართლება თვით ბედის (fate) წინააღმდეგ“. ეს ამოცანა კამიუს აზრით სწორედ მხატვრულმა შემოქმედებამ უნდა შეასრულოს. არსებითად ამავე აზრს ეხმაურება კამიუს სიტყვა მის მიერ ნობელის პრემიის მიღების დროს. „მე არ შემძლია ვიცხოვრო ჩემი ხელოვნების გარეშე. მაგრამ მე არ დამიყენებია ჩემი ხელოვნება ყველაფერზე უფრო მაღლა. პირიქით, თუ ის ჩემთვის აუცილებელია, ეს იმიტომ, რომ ის მე შესაძლებლობას მაძლევს ვიცხოვრო (რა თქმა უნდა, აქ იგულისხმება არა ცხოვრების მატერიალური შესაძლებლობა, არამედ მისი მორალური შესაძლებლობა გარკვეული მოვალეობის შესრულების აზრით, – პ. შ.)... ჩემს თვალ-

ში ხელოვნება არ არის მარტო დატკბობა. ის არის საშუალება ჩემთან ერთად ავამოძრავო რაც შეიძლება მეტი რიცხვი ადამიანებისა“. როგორც ვხედავთ, აქ ხელოვნება არის დამახასიათებელი არა როგორც ინდივიდუალური საშუალება „აბსურდულ სამყაროში“ ცხოვრების შესაძლებლობისა, არამედ როგორც სოციალური ინსტრუმენტიც, რომელიც სხვა ადამიანებსაც უმსუბუქებს ტანჯვას. იმავე გამოსვლაში ციტირებულ სიტყვებს კამიუმ წარუმძღვარა ხელოვნების სოციალური როლის უფრო პირდაპირი აღიარება. „მწერლის როლი განუყრელია მძიმე მოვალეობისგან. მისი თვით განსაზღვრება გულისხმობს, რომ მას არ შეუძლია დღეს დადგეს იმათ სამსახურში, ვინც ისტორიას ქმნის: ის იმათ სამსახურშია, ვინც მას ექვემდებარება“.

ერთი შეხედვით კამიუ თითქოს რადიკალურ სოციალურ პოზიციაზე დგას: ხელოვნება უნდა ემსახურებოდეს არა გაბატონებულ, არამედ დაქვემდებარებულ ელემენტებს. მაგრამ კამიუს მთელი შემოქმედების კონტექსტი სხვაგვარად წარმოგვიდგენს ამ დებულების შინაარსს. „ისტორიის მქნელთა“ კატეგორიაში კამიუს შეჰყავს ყველა ისინი, ვინც კი მართავს საზოგადოებას, დამოუკიდებლად სოციალური წყობის ხასიათისა. რათა ეს კონტექსტი გავიგოთ, საჭიროა მოკლედ შევხვით კამიუს მსოფლმხედველობის შინაარსს.

მსგავსად ჰაიდეგერისა კამიუც ამტკიცებს, რომ რა წუთსაც კი ადამიანი ჩაუფიქრდება სამყაროში ცხოვრებას, ის აღმოაჩენს მის აბსურდობას და თვითონაც აბსურდული ხდება. მაგრამ ცხოვრების აბსურდობა დაკავშირებულია თვით სამყაროს აბსურდობასთან და მის აბსურდობაში ჩანვდომილი ადამიანისთვის ეს სამყარო ხდება უცხო, მიუსაფარი, მასში ადამიანი გრძნობს თავს უსახლკაროდ. ამასთან ერთად ინგრევა მისი ძველი წარმოდგენები, ის კავშირები ნივთებსა და მოვლენებს შორის, რომლებიც დაუნესებია მეცნიერებას, ესე იგი მთელი მისი შეთვისებული ან მოპოვებული მეცნიერული ცოდნა ილუზიური ხდება. „თქვენ მე აღმინერთ მათ (კავშირებს და კანონებს) და მასწავლით მათს კლასიფიცირებას, თქვენ ჩამომითვლით ამ კანონებს, და მეც, ცოდნას მონყურებული ვთანხმდები, რომ ისინი ჭეშმარიტნი არიან. თქვენ მე მიჩვენებთ მათს მექანიზმს და ჩემი იმედებიც ჯერდება. ბოლოს თქვენ მაუნყებთ, რომ ეს მომხიბვლელი და ჭრელი უნივერსუმი დაიყვანება ატომზე, ხოლო თვით ატომი დაიყვანება ელექტრონზე. ყოველივე ეს კარგია და მეც ვუცდი თქვენი საუბრის გაგრძელებას. მაგრამ თქვენ უკვე მელაპარაკებით უხილავ პლანეტარულ სისტემაზე, სადაც ელექტრონებს იზიდავს რაღაცა ბირთვი, თქვენ მიხსნით სამყაროს სახის მეშვეობით. მაშინ მე ვიგებ, რომ თქვენ უკვე შეჭრილხართ პოეზიაში. მე მას ვერასდროს ვერ შევიცნობ“.

ერთი შეხედვით ამ საკმაოდ ვრცელ ამონაწერს მაინცდამაინც დიდი მნიშვნელობა არ გააჩნია, ის ბელეტრისტიკის უბრალო ნიმუშია. მაგრამ როცა ჩაუფიქრდებით ამ არც ისე მწყობრ მსჯელობას, დავრწმუნდებით, რომ ეგზისტენციალიზმს კვებავს არა მარტო სოციალური ნიადაგი, თვით მეცნიერების განვითარება უწყობს ხელს ძველი რწმენის რყევას. მეოცე საუკუნის დასაწყისიდანვე სამყაროს ელემენტები წარმოდგენილი იყო მყარ ფორმებში და შესაბამისად ამისა თვით მეცნიერულ კატეგორიებსაც მყარი და აბსოლუ-

ტური მნიშვნელობა ენიჭებოდა. მაგრამ ატომის დაშლამ და სამყაროს შინაგან კანონზომიერებაში უფრო ღრმა შეჭრამ შეცვალა სურათი. ამოძრავდნენ თვით ცნებები და კატეგორიები, მათ თავიანთი აბსოლუტური მნიშვნელობა დაკარგეს. ამას მიემატა ორი მსოფლიო ომით გამოწვეული სოციალური კატასტროფები, რამაც შეარყია თვით სოციალური ღირებულებების რწმენა. ამას სავსებით ბუნებრივად უნდა მოჰყოლოდა თვით მეცნიერული აზროვნების ორიენტაციის შეცვლა. ეგზისტენციალიზმი ამ ახალი ორიენტაციის ერთ-ერთ სახესხვაობას წარმოადგენს. ზემოთ მოყვანილ ამონაწერში სწორედ ეს სურათია წარმოდგენილი. წინათ მეცნიერების სიმბოლოდ იყო წარმოდგენილი ურყევი დეფინიციები და კანონები. როცა ისინი შეარყია თვით მეცნიერების განვითარებამ, შეირყა საზღვარი თვით მეცნიერებასა და პოეზიას შორის მყარი და აბსოლუტური სანყისების შერყევამ დაბადა ყოფიერების აბსურდობის წარმოდგენა. ბურჟუაზიული მეტაფიზიკური აზროვნების ნიადაგზე ამას მოჰყვა რწმენის შერყევა მეცნიერების უნარში მოგვცეს სამყაროს ჭეშმარიტი სურათი, ხოლო მეცნიერული რწმენის შერყევას დაემატა ზნეობრივი რწმენის შერყევაც, რასაც შეუწყვეს ხელი სოციალურმა კატასტროფებმა, სოციალ-ზნეობრივმა ღირებულებებმაც დაკარგეს ის აბსოლუტური მნიშვნელობა, რომელსაც ანიჭებდა მათ მეტაფიზიკური აზროვნება, რამაც უმართებულოდ გამოიწვია თვით ამ ღირებულებათა უარყოფა.

ცნობილია, რომ ყოველი ახალი სააზროვნო ორიენტაციის ადებტებს შორის გვხვდება პატიოსან ელემენტებთან ერთად პოზიორები, რადიკალურად განწყობილ ადამიანებთან ერთად რეაქციონერებიც, რომლებიც ცდილობენ თავიანთი მიზნებისთვის გამოიყენონ ფილოსოფიური და მეცნიერული აზროვნების სანყისების გადაფასება. ასეთია ვითარება ეგზისტენციალიზმშიც, მის წარმომადგენლებს შორის ჩვენ ვხვდებით არა მარტო მერლო-პონტის ტიპის კონსერვატორებს, არამედ აშკარა პოლიტიკურ რეაქციონერებსაც, როგორც არიან ჰაიდეგერი და იასპერსი; არა მარტო სარტრის ტიპის ბურჟუაზიულ რადიკალებს, არამედ პოლიტიკურად ინდიფერენტულ პატიოსან ინტელიგენტებს, რომელთა ერთადერთი მიზანია გულწრფელად გაერკვიონ წამოჭრილ მეცნიერულ-ფილოსოფიურ და სოციალურ-ზნეობრივ პრობლემებში. ჩვენი აზრით კამიუ სწორედ ამ უკანასკნელთა რიცხვს ეკუთვნის. მართალია, ბობოქარ სოციალურ სინამდვილეში მან ვერ შეინარჩუნა პოლიტიკური ინდიფერენტიზმი და საკმაო პოლიტიკური ქანაობა განიცადა ჯერ მარჯვნიდან მარცხნივ, შემდეგ კვლავ მარცხნიდან მარჯვნივ, მაგრამ არა მარტო ეგზისტენციალისტებს შორის, არამედ მთელს დასავლეთის ლიტერატურაში კომუნისტ მწერლების გამოკლებით კამიუ გვეჩვენება ჩვენ ერთ-ერთ უპატიოსნეს მწერალ-მოაზროვნედ, რომელსაც ამოძრავებდა მხოლოდ ჭეშმარიტების ინტერესები, და სწორედ ამიტომ კამიუს მაგალითზე ყველაზე უტყუარად იჩენს თავს ეგზისტენციალიზმის როგორც საყურადღებო სიახლენი, ისე მისი სანყისების მანკიერებაც. კამიუს ყველა დაუინტერესებელ მკითხველს უნდა დარჩეს შთაბეჭდილება, რომ კამიუ პირადად განიცდიდა იმ ტრაგიკულ განწყობილებას, რომელმაც ჰპოვა განსახიერება მის შემოქმედებაში.

კამიუს აზრით ყოველ პატიოსან მოაზროვნე ადამიანს ცხოვრებისა და სამყაროს აბსურდობის პირისპირ უნდა დაებადოს კითხვა: რა აზრი აქვს ცხოვრებას? ღირს თუ არა ის ტარებად? ამ კითხვის ტრაგიკულობა კიდევ უფრო ღრმავდება იმით, რომ კამიუ უარყოფს ცხოვრების რაციონალიზების და ტანჯვის შემსუბუქების ყოველგვარ საშუალებას. სულიერი სიმშვიდის ლოდინი ამაოა. ამასთანაა დაკავშირებული კამიუს ცნობილი ფორმულა: ერთადერთი სერიოზული ფილოსოფიური პრობლემა არის თვითმკვლელობის პრობლემა. მართალია, დღითიდღე იზრდება მეცნიერება, მაგრამ ის სრულიად უსარგებლოა ადამიანის სულიერი ცხოვრებისთვის, მეცნიერება იზრდება მხოლოდ კვანტიტატიურად, თვისობრივად ის იგივე რჩება და ადამიანის სულიერი დრამა მისი სფეროს გარეშეა.

მაგრამ კამიუ უკუაგდებს თვითმკვლელობას, ის უბრალო გაქცევაა (evasion) და არ შეჰფერის ადამიანის ღირსებას, თუმცა თავისთავად უაღრესად ადამიანურია. ადამიანმა უნდა გაუძლოს ცხოვრებისა და სამყაროს აბსურდობას. ბრძოლა მხოლოდ შვების მოლოდინში ნამდვილი გამირობა არ არის, ნამდვილი გამირობაა ბრძოლა წარმატების მოლოდინის გარეშე (გარეგნულად ეს მოგვაგონებს ნიცშეს ცნობილ „სასონარკვეთილების გამირობას“, მაგრამ მისი ზნეობრივი საფუძველი სულ სხვაა). სწორედ ასეთი ბრძოლა განასახიერა კამიუმ ერთ-ერთ თავის ყველაზე მნიშვნელოვან ნაწარმოებში „Le neyth de Sififus“. ამ მიზნით მან თვით ანტიკური მითის აზრი გადაასხვაფერა: ის გვიხატავს სიზიფუსს როგორც გამარჯვებულს ღმერთებზე და თვით ბედზე იმით, რომ ქედმოუხრელად, ამაყად განაგრძობს თავის აბსურდულ და უნაყოფო ჯაფას. „ესაა სიზიფუსის მთელი ჩუმი სიხარული (zöie), მას თვითონ ეკუთვნის თავისი ბედი. მისი კლდე მისივე ნივთია. თუმცა ადამიანი აბსურდულია, მაგრამ როცა ის ჭვრეტს თავის წამებას, აჩუმებს ყველა კერპს“. თვით სიზიფუსის სახის არჩევა დამახასიათებელია, მას ხომ შეეძლო პრომეთეუსის სახის არჩევა, მართალია, ჰაიდეგერმა უხეშად დაამახინჯა პრომეთეუსის ტიტანური სახე, როცა ის ბედის მორჩილად გამოაცხადა, ჰაიდეგერს ეს სჭირდებოდა თავისი ფატალური კონცეფციის გასამაგრებლად მაგრამ ეს დაარღვევდა კამიუს კონცეფციას: პრომეთეუსი ბოლომდე გამომწვევი მებრძოლია, თავის მიჯაჭვულობაში ის უძღურია, მაგრამ დაუდგრომელი პროტესტანტი რჩება, იმ დროს როცა სიზიფუსი მორჩილებაში გრძნობს სიამაყეს, ეს უფრო ტოლსტოის ან განდის დევისს მოგვაგონებს. მართალია, თვითონ კამიუ პროტესტანტია: „ყოველ შემთხვევაში მე ვარ იძულებული მწამდეს ჩემი პროტესტანტი“-ო, აცხადებს კამიუ, მაგრამ მისი პროტესტი პასიური განწყობილების პროტესტია. მართალია, ეს პროტესტი ყოველსმომცველია, თვით ბუნების კანონების ჩათვლით (მაგალითად, პროტესტი სიკვდილის წინააღმდეგ ნაწარმოებში „შავი ჭირი“), მაგრამ ის სინამდვილის გარდაქმნისაკენ მიმართული პროტესტი არ არის. აღშფოთება (révolt) და პროტესტი კამიუს ნამდვილი ზნეობრივი დროშაა, მაგრამ მისი მიზანი არა რევოლუციური, არამედ ოპორტუნისტულია. ის ქადაგებს მოქმედებას „შესაძლებლობის“ და არა სასურველის ნიადაგზე. მაგალითად, აღშფოთების მიზანი არ შეიძლება იყოს საყოველთაო თავისუფლება, ვინაიდან

თავისუფლებას გააჩნია თავისი საზღვრები, განსაკუთრებით იქ, სადაც საქმე ეხება ადამიანურ არსებას“.

ეს „ალაგმული“ აღშფოთება ყველგან შუა გზაზე ჩერდება, ის არავითარ შემთხვევაში არ უნდა იქცეს რევოლუციად, ვინაიდან რევოლუცია თვითონ ქმნის თავის ღვთაებას, „სისტემატურ ძალადობას, დუმისს ან სიცრუეს“. არა ჯერარსი, არამედ შესაძლებელი – აი აღშფოთების გონივრული მოტივი. უნდა უარყვოთ როგორც კონფორმიზმი, ისე ანარქიზმი თავისი დევიზით: ყველაფერი ნებადართულია. ნაცვლად ჰეგელის და მარქსის დებულებისა, რომ ყველაფერი აუცილებელია, ამბობს კამიუ, აღშფოთება გულისხმობს, რომ „ყველაფერი შესაძლებელია“ და შესაძლებელიც „იმსახურებს მსხვერპლს“. თუმცა ისტორია არის განსხვავების მთავარი მიზეზი, მაგრამ აღშფოთება თვით ისტორიის წინააღმდეგ მაინც ვერ აუვლის გვერდს იმავე ისტორიას. სწორად გაგებული აღშფოთება ერთადერთი საშუალებაა ცხოვრების ატანისა, „ღმერთსა და ისტორიას შორის, იოგსა და კომისარს შორის ის ხსნის მძიმე გზას, სადაც წინააღმდეგობებს შეუძლია თანაიარსებონ და თავიანთი თავი გადალახონ. აი, ამგვარი ტიპის აღშფოთებას უნდა აღვიძებდეს ადამიანებში მხატვრული ლიტერატურა.

აზრის არავითარი დაძაბვა არ არის საჭირო იმის გასაგებად, რომ კამიუს მთელს კონცეფციას საფუძვლად უდევს ყალბი წარმოდგენა, თითქოს ცხოვრების აბსურდობა, მისი ყველა უკუღმართობანი ადამიანის ყოფიერების გარდაუვალი კანონია, მას არავითარი კავშირი არა აქვს კონკრეტულ სოციალურ-ისტორიულ პირობებთან, და ამიტომ ბრძოლა ამ უკანასკნელთა გარდასაქმნელად უაზროა.

ჩვენი გამოკვლევის ამ თავში სავსებით ბუნებრივად ცენტრალურ ადგილს სარტრი დაიკავებს, მან არა მარტო სპეციალური შრომა მიუძღვნა ლიტერატურისმცოდნეობის საკითხებს, არამედ პრაქტიკულადაც სცადა თავისი შეხედულებების „გამოცდა“ საკუთარი კრიტიკული შემოქმედების მეშვეობით. მისი შრომები ბოდლერზე და სენტ-ჟანზე თავისთავად მნიშვნელოვანი მოვლენებია, ფრანგულ ლიტერატურულ კრიტიკაში. თუმცა მათში უხვადაა გაბნეული ზოგადი დებულებანი ხელოვნებისა და ლიტერატურის შესახებ, ჩვენ აქ ვერ შევძლებთ მათ განხილვას. ეს უზომოდ გაზრდიდა ჩვენს შრომას, ხოლო თეორიული თვალსაზრისით არაფერს არ შემატებდა მისი მთავარი სალიტერატურამცოდნეო ნაწარმოებებს „Qu'est-ce que la littérature?“ შინაარსის კრიტიკულ გადმოცემას.

სარტრი ცდილობს ააგოს ლიტერატურის თეორია საკუთარ ზოგადესთეტიკურ პრინციპებზე, როგორც ისინი მის ზოგადფილოსოფიურ ნაწარმოებებში. ამ პრინციპებს ჩვენ მოკლედ შევეხეთ მესამე თავში. თავის სპეციალურ სალიტერატურათმცოდნეო შრომაში სარტრი მოკლედ და ცოტა გადასხვაფერებულად იმეორებს ამ პრინციპებს, მაგრამ ჩვენ არ გავყვებით მას ამ გამეორებაში, მოვიყვანთ მხოლოდ ერთ ზოგადესთეტიკური ხასიათის ამონაწერს, რომელიც გაგვახსენებს მისი კონცეფციის არსს, ხოლო ასეთი გახსენება საჭიროა მისი კონკრეტული ლიტერატურულ-თეორიული შეხედულებების სწორი გაგე-

ბისტვის. „ესთეტიკური ობიექტი, ამბობს სარტრი, არის საკუთრივ სამყარო იმდენად, რამდენადაც ის არის ხილული მოჩვენებითი სახით; ესთეტიკური სიამოვნება თანამდევია პოზიციური ცნობიერებისა, რომლის მიხედვით სამყარო ღირებულებას წარმოადგენს, ესე იგი ის ამოცანაა, რომელსაც ვთავაზობთ ადამიანურ თავისუფლებას“. სარტრისთვის ჩვეულ ამ ღვარჯნილ ფრაზეოლოგიაში ნათლად ჩანს ის აზრი, რომ ესთეტიკური მხოლოდ ხელოვნების სფეროა, მას ბუნებრივი ელემენტი არ გააჩნია. რომ ეს უფრო ნათელი გახდეს, სარტრი იქვე დასძენს: სამყარო თავისთავად არასოდეს არ მიმართავს (*ne s'adresse*) ჩვენს თავისუფლებას“. მაშასადამე, ხელოვნება დეტერმინირებული არ არის, ის აბსოლუტურად სპონტანური შემოქმედებაა და მისი ესთეტიკური ღირებულება დამოკიდებულია ჩვენს ცნობიერებაზე, უკეთ, ჩვენს წარმოსახვაზე.

ამ პოზიციიდან აკრიტიკებს სარტრი ესთეტიკურ რეალიზმს, რისთვისაც ნაწილობრივ იყენებს მერლო-პონტის შეხედულებას პერცეფციაზე. რეალიზმის შეცდომა იყო მისი აზრი, თითქოს რეალური ამჟღავნებს თავისთავს (*Se rivela*) ჭკრეტის წინაშე და თითქოს ამის შედეგად ადამიანს შეუძლია შექმნას მისი დაუინტერესებელი სურათი. როგორ უნდა იყოს ეს შესაძლებელი, თუ კი თვით პერცეფცია არ არის დაუინტერესებელი, თუ კი მარტო მისი სახელდება უკვე არის ობიექტის მოდიფიკაცია? მაშასადამე, სარტრის აზრით რეალიზმი მხოლოდ თავის მოტყუებას, სამყაროს ობიექტური სურათის შექმნა შეუძლებელია. აქედან ბუნებრივია დასკვნა, რომ „ცოტა მნიშვნელობა აქვს, ეკუთვნის ესთეტიკური ობიექტი რეალისტურ (ან რეალისტურის პრეტენზიის მქონე) ხელოვნებას, თუ „ფორმალისტურ ხელოვნებას“. ყველა შემთხვევაში ბუნებრივი მიმართებები შებრუნებულია. საინტერესოა შევადაროთ ამას როჟე გაროდის ფორმალურად სრულიად სანინაალმდეგო აზრი: „საერთოდ არ არსებობს ხელოვნება, რომელიც შეიძლება არარეალისტური იყოს, ესე იგი რომელიც არ არის მიმართებაში (*ne se refere*) მის გარეშე და მისგან დამოუკიდებლად არსებულ რეალობისადმი“. ეს ორი, გარეგნულად დიამეტრულად დაპირისპირებული დებულება არსებითად ერთიმეორეს ემთხვევა: ფაქტობრივად არავითარი ზღვარი არ არსებობს რეალისტურსა და ფორმალისტურ ხელოვნებებს შორის. გაროდი აქ კალმის ერთი მოსმით აუქმებს ათასეულ ნლებების მანძილზე არსებულ კონტრავერზას მატერიალიზმსა და იდეალიზმს შორის. საქმეს არ შველის ის გარემოება, რომ ხელოვნების სფეროში თვით მატერიალიზმი თავისებურად ვლინდება. განა იდეალიზმიც არ არის „მიმართებაში“ ოპტიკურ რეალობისადმი! არც ერთ იდეალისტს სერიოზულად არასდროს არ უმტკიცებია, ჩემს გარეშე არაფერი არ არსებობსო, სოლიპსიზმი მხოლოდ ლოგიკური დასკვნაა სუბიექტივისტური ამოსავალი პრინციპისა. საქმე ობიექტურ რეალობასთან მიმართების ფ ა ქ ტ შ ი როდია, მთავარია, თუ როგორია ეს მიმართება და რა ბუნებისაა მისი კომპონენტების შინაგანი ბუნება. არც ერთ მარქსისტს არასოდეს არ მოუთხოვია თუ ცალკეულ კურიოზულ ვულგარიზატორულ ვარჯიშს არ მივიღებთ მხედველობაში, რომ ხელოვნებამ უნდა მოგვცეს წმინდა ობიექტურ-მეცნიერული ასახვა. მეტიც, თავისი შინაგანი არსობის მიხედვით მარქსიზმი არც კი თვლის ხელოვნებად ისეთ ქმნილებას, რომელიც საერთოდ

არ გადის არსებულის ფარგლებიდან და არ სახავს რაიმე „ჯერარსს“, პერსპექტივას. მაგრამ ყოველივე ეს ობიექტური რეალობის საერთო კანონზომიერების ფარგლებს არ უნდა სცილდებოდეს. თავისი დებულების თანახმად გაროდინ რეალისტურად უნდა გამოაცხადოს ყველა დღემდე არსებული მეტნაკლებად ღირებული მხატვრული ნაწარმოები, ხოლო ამ შემთხვევაში მან უნდა აგვიხსნას, საიდან წარმოიშვა რეალიზმისა და ფორმალიზმის კონტრავერზა? განა ის მარტო მარქსისტების გამონაგონია?

სამართლიანობა მოითხოვს აღინიშნოს, რომ ამოსავალი პრინციპების მიხედვით სარტრი უფრო თანმიმდევრულია: ის ხომ ხელოვნებას წარმოსახვის წმინდა სუბიექტურ ქმნილებად აცხადებს, და საერთოდ ილუზიად თვლის ხელოვნების ნაწარმოების ობიექტურად მიჩნევას. გაროდი კი მატერიალისტია, ყოველ შემთხვევაში, მას არსად და არასდროს არ მოუცია თავისი მატერიალისტობის უარყოფა, ხოლო მატერიალისტისთვის ხელოვნება ობიექტური რეალობის ესა თუ ის ასახვა უნდა იყოს, სწორედ ამას უნდა გულისხმობდეს მისი სიტყვები მოყვანილი ამონაწერიდან „მისგან დამოუკიდებელი რეალობისადმი“. მართლაც, ხელოვნებას არ შეუძლია არ იყოს ობიექტური რეალობის ასახვა მაშინაც კი, როცა ის თვით მატერიალურ რეალობას არ ეხება. სინამდვილისგან გადახვევის ან მისი დამახინჯების შემთხვევაშიც ის ასახავს ობიექტურად არსებულ გარკვეულ იდეურ განწყობილებას, რომელიც არანაკლებ რეალურია, ვიდრე თვით მატერიალური რეალობის სოლიდური ნაწილი, ვიდრე თვით ადამიანი. რამდენადაც გაროდის უთუოდ სურს შეინარჩუნოს მატერიალისტური პოზიცია, ეს კი თვით მოყვანილი მისი დებულებიდან ჩანს, სადაც ის ლაპარაკობს ხელოვნებისაგან დამოუკიდებელ ობიექტურ რეალობაზე, მის არგუმენტაციაში ადვილად შესამჩნევია *quod pro quo*, გარდუვალ მიზეზ-შედეგობრივ კავშირს ხელოვნებასა და ობიექტურ რეალობას შორის ის ასალებს სინამდვილის რეალისტურ ასახვად. შეიძლება შეგვნიშნონ: განა თვით სინამდვილეში არსებული იდეური განწყობილების ასახვა იგივე სინამდვილის ასახვა არ არის? ეს ასე იქნებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ თვით ხელოვნების ნაწარმოების შ ი ნ ა ა რ ს ი თვით ამ განწყობილების ასახვა იქნებოდა. ფორმალისტი-ხელოვანი თავისი იდეური განწყობილების ყ ა ი დ ა ზ ე ასახავს გარემოს და არა თვით ამ იდეურ განწყობილებას, ესე იგი ის თავისი განწყობილების გამო ამახინჯებს ობიექტურად არსებულს. ასე, რომ გაროდის აქ გარჩეული დებულება არ შეესაბამება არავითარ შემთხვევაში მისივე საკუთარ მატერიალისტურ პოზიციას ფილოსოფიაში.

დავუბრუნდეთ სარტრს. თუ ესთეტიკურს ობიექტური წყარო არ გააჩნია, თუ მთელი ხელოვნება ცნობიერების წმინდა სპონტანური აქტივობაა, რა არის ამ აქტივობის მოტივი? ხელოვნება ხომ ადამიანის მეტად მნიშვნელოვანი სულიერი მოთხოვნილებაა. სარტრი თითქოს უპასუხოდ არ ტოვებს ჩვენ მიერ დასმულ კითხვას: ადამიანს სურსო, ამბობს სარტრი, მიანიჭოს საკუთარ თავს არსებითი მნიშვნელობა სამყაროსთან დამოკიდებულებაში, რადგანაც ამ სამყაროს ზოგიერთ ასპექტს ის თვითონ აწესრიგებს და მუდმივს ხდის თავის ნაწარმოებებში. ეს იგივე სუბიექტივისტური მოტივია, თანაც არც ისე ძლიერი,

როგორცაა ადამიანის პრაქტიკული მოქმედების მოტივი. არ გვგონია ბევრმა დაუფეროს სარტრს იმაში, რომ ადამიანს ნაკლებ „არსებით მნიშვნელობას“ ანიჭებს საკუთარ თვალში ბუნების დამორჩილება და გარდაქმნა მეცნიერებისა და ტექნიკის მეშვეობით.

სარტრი ვერც მოგვცემდა ხელოვნების მიზეზისა და მოტივის სწორ განსაზღვრებას თავის სუბიექტივისტური ფენომენოლოგიზმის საფუძველზე. ის პირდაპირ ეკამათება მარქსიზმს სწორედ ადამიანის სულიერი აქტივობის დეტერმინისტულ ახსნაში. საერთოდ ესთეტიკურისა და ხელოვნების ამგვარი გაგებიდან ვერავითარ შემთხვევაში ვერ გამოიყვანება ლიტერატურის სარტრის მიერ აღიარებული სოციალური ფუნქცია, კერძოდ მისი ცნობილი „engagement“-ს პრინციპი. ეგზისტენციალიზმის ესთეტიკის მკვლევარი კაელინი სწორად აღნიშნავს, რომ ესთეტიკური ობიექტისა და ხელოვნების ბუნების განმარტებისას სარტრი მსჯელობს როგორც ფენომენოლოგისტი, ხოლო როცა მწერლის მოვალეობას ეხება, ის გადადის თავის ონტოლოგიურ და კვაზი-ისტორიულ ენაზე. აქ უთუოდ სწორადაა შენიშნული სარტრის კონცეფციის ერთ-ერთი შინაგანი წინააღმდეგობათაგანი, მაგრამ სარტრი ცდილობს კერძოდ ამ წინააღმდეგობას გვერდი აუაროს თავისებური მანევრით, რომელიც, როგორც მოსალოდნელი იყო კი ვერ წყვეტს წინააღმდეგობას, არამედ ახალ ფორმას აძლევს მას. ეს მანევრი იმაში მდგომარეობს, რომ სარტრი მკვეთრად გამოჰყოფს მხატვრულ პროზას ხელოვნებისა და ლიტერატურის სხვა დარგებიდან, რისთვისაც მას უხდება მხატვრული პროზიდან პოეტური ელემენტების გამოორიცხვა. ცხადია, ამ გამოორიცხვის შემდეგ პროზა არსებითად კარგავს თავის მხატვრულობას და როგორც ამას ქვემოთ დავინახავთ, ჟურნალისტიკაზე და რადიო-პუბლიცისტიკაზე დაიყვანება, ყოველ შემთხვევაში მხოლოდ მათ უტოვებს სარტრი სოციალურ დანიშნულებას.

შევეცადოთ მოკლედ გადმოვცეთ სარტრის შეხედულებანი ხელოვნებისა და ლიტერატურის თეორიის სფეროში, როგორც ისინი გაშლილი აქვს სარტრს თავის ზემოდასახელებულ სპეციალურ ეტიუდში. შრომის დასაწყისში სარტრი ეთანხმება მერლო-პონტის, რომ მნიშვნელობის სრული გამოყოფა თვისებებისგან ან აღქმისგან შეუძლებელია, ხელოვანისთვის თვით ფერები, ხმები და სხვ. იგივე ნივთებია. მაგალითად, ტინტორეტოს სურათზე „ჯვარცმა“ ყვითელი ლაკუნა ცაზე არაფერს არ გამოხატავს გარდა იმისა, რასაც ის ნივთიერად წარმოადგენს, კერძოდ, ის სევდას კი არ გამოხატავს, როგორც ჩვეულებრივ ფიქრობენ, არამედ თვითონ არის სევდა. სარტრის ამ დებულების მიხედვით ხელოვანს არ შეუძლია განასახიეროს ის, რასაც თვითონ უშუალოდ არ განიცდის. ამ შეუსაბამო დებულების მიხედვით ტინტორეტომ ყვითელი ლაკუნით აღნიშნა საკუთარი სევდა და არა თვით ვითარების სევდიანობა. ჩვენ უკვე ზემოთ გავარჩიეთ ეს საკითხი, აქ მხოლოდ იმას დავუმატებთ, რომ ასეთი შეხედულება უაღრესად ზღუდავს ხელოვანის გამოსახვითი საშუალებების მრავალსახიანობას და მონოტონურს ქმნის მთელ მის შემოქმედებას. საბედნიეროდ, სინამდვილე ეურჩება ამ თეორიულ კონცეფციას და ნამდვილ ხელოვანებთან ჩვენ ვხედავთ მომხიბვლელ მრავალფეროვნებას.

ასევე სარტრის აზრით მელოდია არაფერს არ ნიშნავს თვით მელოდიის გარეშე, იმ დროს როცა იდეის განსახიერება მრავალნაირად შეიძლება. გამოდის, რომ მუსიკის დარგში გამორიცხულია ყოველგვარი იდეური მიმართულება და თვითონ ის აბსოლუტურად გამორიცხულია სარტრის „engagement“-ის სფეროდან მართალიაო, დასძენს სარტრი, რომ მელოდიაზე შეიძლება ითქვას, მხიარულია ის თუ სევდიანი, მაგრამ ეს მხოლოდ მისი „ნივთიერი“ თვისებაა, ავტორს არაფერი არა აქვს მასში გამოხატული. იგივეს ამტკიცებს სარტრი ფერწერის შესახებ. ის სოფისტურად შენიშნავს, რომ როცა მხატვარი ხატავს, მაგალითად, სახლს, ის ხატავს არა სახლის „ნიშანს“, არამედ თვით სახლს. მაგრამ ვის უთქვამს როდისმე, რომ მხატვარი „ნიშანს ხატავსო“, ლაპარაკია იმაზე, რომ სახლის დახატვისას ავტორი „აქსოვს“ ორგანულად მის განსახიერებაში საკუთარ განწყობილებას, იდეას, სულისკვეთებას. სარტრი არც კი უფიქრდება, თუ რა უაზრობა გამოუდის: რისთვის კიდებს მხატვარი ხელს თავის ფუნჯს, თუ მას არაფრის გამოხატვა არ უნდა? თუნდაც რომ დავუშვათ, რომ ის უბრალოდ „ეჯიბრება“ ბუნებას, განა ამ შემთხვევაშიც მას გარკვეული მოტივი არ ამოძრავებს?

იგივე პრინციპი გადააქვს სარტრს მწერლობაზეც. მართალია, მწერალს შეუძლია გამოინვიოს თქვენი აღშფოთება სხვენის აღწერით, თქვენ შეგიძლიათ ამოიკითხოთ ამ აღწერაში სოციალური უსამართლობა, მაგრამ თვით მწერალი მხოლოდ სხვენის აღწერას იძლევა და მეტს არაფერს. მხატვრულ სახეში თქვენ შეგიძლიათ ამოიკითხოთ, რაც გნებავთ, თვითონ ის კი მუნჯია. მწერლის ან მხატვრის მიერ დახატული სხვენი თვითონ არასოდეს არ იქნება სილატაკის სიმბოლო, ამისთვის ის ნიშანი (signe) უნდა იყოს, იმ დროს, როცა ის მხოლოდ ნივთია.

სარტრს მხატვრული სახე მხოლოდ ერთეული განსახიერებად მიაჩნია ყოველგვარი ზოგადი მომენტის გარეშე, და თვით ეს ერთეული მოცემულია არა როგორც წარმომადგენელი სხვა ერთეულისა თუნდაც ნომინალისტური კონცეპტუალიზმის ყაიდაზე, არამედ მხოლოდ საკუთარ აბსოლუტურად კონკრეტულ „ნივთობაში“. სახის ტიპურობა გამორიცხულია. „ცუდი მხატვარი ეძებს ტიპს, ის ხატავს არაბს, ბავშვს, ქალს. კარგმა მხატვარმა კი იცის, რომ არც არაბი და არც პროლეტარი არ არსებობს არც რეალურად და არც ტილოზე; ის გთავაზობს (propose) მუშას, გარკვეულ მუშას“. სარტრი დასძენს, რომ ამ მუშაზე კაცს შეუძლია იფიქროს, იგრძნოს, წარმოისახოს ათასი რამ, სშირად ერთიმეორის გამომრიცხველიც, მაგრამ ეს უკვე მაყურებლის არჩევანია, მხატვარმა კი დახატა მხოლოდ კონკრეტული მუშა. სარტრთან დავა ამის გარშემო ზედმეტია. თუ ამ პრინციპს ბოლომდე გავატარებთ, ფერწერის ხელოვნებიდან თვით პორტრეტსა და პეიზაჟსაც ვერ შევინარჩუნებთ, ყოველ შემთხვევაში ფოტოგრაფიის შემოღების შემდეგ ფერწერის ხელოვნება ბუნებრივად უნდა მომკვდარიყო. მცირეოდენი ჩაფიქრება საკმარისია იმის გასაგებად, რომ რაც არ უნდა განსახიეროს მხატვარმა გარესამყაროდან, მასში საკუთარ შინაგან სამყაროს აქსოვს, წინააღმდეგ შემთხვევაში ხელოვნება აბსოლუტურად უმოტივოდ და წარმოსახვის უბრალო კაპრიზად წარმოგვიდგებოდა. როგორც ზე-

მოდ აღვნიშნეთ, ამას უარყოფს ხელოვნების მთელი ისტორია.

სარტრი არ კმაყოფილდება მხოლოდ იმის უარყოფით, რომ ხელოვანი ფერებით, ბგერებით ან ხაზებით რამეს ფიქრობს ან გამოხატავს, იგივე პრინციპი გადააქვს მას პოეტურ სიტყვაზეც, სარტრის აზრით ეს უკანასკნელი მოკლებულია სემანტიკურ მნიშვნელობას და მსგავსად ფერებისა და ბგერებისა „ნივთია“. სიტყვით, როგორც ნიშნით, მხოლოდ პროზა სარგებლობს. „ნიშნების იმპერია, ამბობს სარტრი, არის პროზა; პოეზია ფერწერის, ქანდაკებისა და მუსიკის მხარეზეა“. თითქმის ათ გვერდს ანდომებს სარტრი ამ დებულების დასაბუთებას, მაგრამ არც ერთი მისი საბუთი უბრალო დეკლარაციის ფარგლებს არ სცილდება. ერთადერთი მაგალითი, რომელიც მას მოჰყავს: *Ô saisons ô châteaux, Quelle âme est sans défauts? (Rimbaud)* არაფერს არ ამტკიცებს გარდა იმისა, რომ ლირიკაში მართლა შესაძლებელია, ისიც შეზღუდულ ფარგლებში დეკლამატური ხასიათის ამოძახილები მსჯელობითი ელემენტების გარეშე. „Ô, Saisons, ô, chateaut“ აქ მართლაც მხოლოდ „ნივთებია“, მაგრამ უკვე მეორე სტრიქონი „Quelle âme est sans défauts“ ნამდვილი მსჯელობაა. სარტრის აზრით აქ მოცემულ სიტყვებს სემანტიკური მნიშვნელობა არა აქვს იმიტომ, რომ „კითხვა არავის არ ეხება“. მაგრამ განა ასეთ კითხვებს ცოტას ვხვდებით არა მარტო მხატვრულ პროზაში, არამედ თვით მეცნიერულ ნაწარმოებებშიც? განა იმის გამო, რომ აქ კითხვა არავისკენ არ არის მიმართული, ის კარგავს გარკვეულ აზრს თვით ლექსის კონტექსტში. ასე რომ იყოს, თვით პოეტური ნაწარმოების დასრულებულობის, მისი კომპოზიციის აზრს დაკარგავდა და პოეზია ყოველგვარ შინაგან აზრს და მთლიანობას მოკლებულ ამოძახილებად გარდაიქცეოდა. მაშინ ის არც „ნივთი“ იქნებოდა, ვინაიდან ყოველი ნივთის შინაგან ერთიანობაში და მის მთლიანობაში ფერებსა და ხაზებს არსებითად იგივე ფუნქცია ეკისრება, როგორც გააჩნია მსჯელობაში ლოგიკურ ელემენტებს. რა თქმა უნდა, ეს კავშირები სხვადასხვაგვარად ვლინდება ლოგიკურ-დისკურსიულ მსვლელობაში და მხატვრულ აზროვნებაში, პირველში ისინი მოცემულია *explicite*, მეორეში უფრო ხშირად, მაგრამ საერთოდ სიტყვების *implicite*, მაგრამ საერთოდ სიტყვების აზრისეული ურთიერთკავშირის გარეშე პოეზია შეუძლებელია. ამიტომ სარტრის შეხედულება არ მართლდება მთლიანად თვით ლირიკაში, რომ არაფერი ვთქვათ ეპოსზე და დრამაზე.

სარტრის ამ მცდარი შეხედულებიდან გამომდინარეობს არანაკლებ მცდარი აბსოლუტური დაპირისპირება პოეზიისა და მხატვრული პროზისა. ის პირდაპირ აცხადებს, რომ პოეზიასა და პროზას შორის არაფერი საერთო არ არსებობს გარდა იმისა, რომ ორივე წერს, „კალამს ატარებს ქალაღზე“. ძნელია მოინახოს ცოცხალი პოეტი, რომელიც დაეთანხმება სარტრის დებულებას, რომ როცა პოეტი „გადმოღვრის“ (*coule*) თავის ვნებებს ლექსში, სიტყვები თვით მის თვალში არაფერს არ ნიშნავს, მისი ემოცია ხდება ნივთი, „ნივთივით გაუმჭვირვალე“. ყოველივე ამის გამო სარტრს სისულელედ მიაჩნია „*engagement poetique*“, ესე იგი პოეზია სავსებით გამორიცხებულია სოციალური მნიშვნელობის სფეროდან. ჩვენ მიერ ხსენებული კაელინი იმით ხსნის სარტრის ამგვარ დამოკიდებულებას პოეზიისადმი, რომ უკანასკნელ ათეულ წლებში ის

მონმე იყო ათასგვარი დეკადენტური სახის პოეზიისა, მაგრამ ეს ახსნა ჩვენ დამაჯერებლად არ გვეჩვენება, ვინაიდან როგორც ყველგან, ისე განსაკუთრებით ამ შრომაში სარტრი იჩენს ისეთ მშვენიერ ორიენტირებას ლიტერატურის ისტორიაში, რომ მის შეხედულებას პოეზიაზე ვერ განსაზღვრავდა ასეთი პატარა ისტორიული მონაკვეთის პოეტური პრაქტიკა, მით უმეტეს, რომ ამ მონაკვეთშიაც სალი პოეზიის ხმა არ ჩამქრალა. ჩვენი აზრით პოეზიის ბუნების ასეთი მცდარი გაგებისკენ სარტრს „ეზიდება“ მისი სუბიექტივისტური ზოგადესთეტიკური შეხედულებები.

ზედმეტია იმის მტკიცება, რომ ისტორიული სინამდვილე, რომელშიაც პოეზიას მეტად მნიშვნელოვანი სოციალური ფუნქცია ეკისრებოდა როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში, დიამეტრალურად ეწინააღმდეგება სარტრის პოეტიკას. აქ ჩვენ განსაკუთრებით გვინდა ხაზი გაუვსვათ იმ გარემოებას, რომ პოეზიის სარტრისეული გამუხვება ფაქტობრივად მის სიკვდილს უდრის, და თუ პოეზია მართლა განიცდის ჩვენ დროში ერთგვარ კრიზისს, ჩვენ კი არ უნდა ვმარხავდეთ მას თეორიულ ასპექტში, არამედ უნდა ვიკვლევდეთ ამ კრიზისის კონკრეტულ მიზეზებს და ვეძებდეთ მისგან გამოსვლის თეორიულ საფუძვლებს და პრაქტიკულ პირობებს.

ამრიგად სარტრმა ლიტერატურა ფაქტობრივად მხოლოდ პროზაზე დაიყვანა და თითქმის მთელი თავისი ეტიუდი ამ უკანასკნელის ბუნებისა და როლის ანალიზს მიუძღვნა. ცხადია, რომ ამ ანალიზში ენის საკითხს ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი უნდა დაეკავა. განსხვავებით მერლო-პონტისგან სარტრი ნაკლებ ყურადღებას უთმობს ენის საერთო თეორიულ ასპექტს, ის იხილავს მას უმთავრესად როგორც მოქმედების ინსტრუმენტს. საფრთხის დროსო, ამბობს სარტრი, ადამიანი კიდებს ხელს იარაღს, რომელიც არის მისი „მეექვსე თითი“, „მესამე ფეხი“, „მეექვსე გრძობა“, ხოლო პროზაიკოსისთვის ეს იარაღია ენა. „ისაა ჩვენი ჯავშანი, ჩვენი ანტენა, ის გვიცავს ჩვენ სხვების წინააღმდეგ, და გვანვდის მათზე ცნობებს“. თუ მერლო-პონტი უმთავრესად ენის საგნობრივ ხასიათს უსვამს ხაზს, სარტრს პირველ რიგში აინტერესებს მისი ქმედითი ხასიათი. „სიტყვა მოქმედების გარკვეული და განსაკუთრებული მომენტი და მის გარეშე ვერ გაიგება.

სარტრი კვლავ და კვლავ უბრუნდება სიტყვის ქმედით ხასიათს. „ილაპარაკო ეს ნიშნავს იმოქმედო“, სწორედ „ლაპარაკისას მე ვამხილებ სიტუაციას თვით ჩემი პროექტით მისი შეცვლისა; ბრიერ-პერენის დამონებით სარტრი სიტყვებს „დატენილ პისტოლეტებს ადარებს. რამდენადაც დადებითია საერთოდ სიტყვის ქმედითობის აღნიშვნა სარტრის კონცეფციაში, იმდენადვე სახიფათოა მისთვის უშუალო გარდამქმნელი მნიშვნელობის მინიჭება. გვგონია, რომ არ შევცოდავთ, თუ ვიტყვით, რომ სარტრი ამით ბურჟუაზიული რადიკალიზმის პრინციპს ამჟღავნებს, ბურჟუაზიული რადიკალიზმი უფრო ლაპარაკითაა გართული, ვიდრე ნამდვილი საქმით, და ეს უდავოდ შეეტყობა თვით სარტრის პრაქტიკულ მოღვაწეობასაც. მიუხედავად ამისა ამ პოზიციიდან სარტრი სავსებით სამართლიანად აკრიტიკებს „წმინდა სტილისტებს“. ამ უკანასკნელთა დიდ შეცდომად თვლის სარტრი მათს წარმოდგენას, „თითქოს მეტყველება (parle)

არის ერთგვარი ზეფირი, რომელიც მსუბუქად ქრის ნივთების ზედაპირზე, მათ მხოლოდ რბილად ეხება და არ ცვლის“.

თვითონ სარტრი სტილს დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს, მაგრამ თავისებურად ესმის თვით სტილი. ის სწორად შენიშნავს, რომ იმიტომ არ ხდებიან მწერალი, რომ რაღაცა სათქმელი აქვთ, არამედ იმიტომ, რომ ირჩევენ თქმის გარკვეულ სახეს. ეს სტილს დიდ როლს აკისრებს პროზაში. მაგრამ, ამბობს სარტრი, „ის შეუმჩნეველად უნდა დარჩეს... სიმშვენიერე აქ ფაქიზი და შეუგრძნობელი ძალაა. სურათზე იგი პირველ რიგში გვეცემა თვალში, მაგრამ წიგნში ის იმალება, ის მოქმედებს დაჯერებით... ის იზიდავს მკითხველს ისე, რომ ის არც კი ფიქრობს მასზე და ჰგონია, რომ ის დანებდა არგუმენტებს, იმ დროს როცა ის მიზიდულია მომხიბვლელობით, რომელსაც არც ამჩნევს. წირვის ეტიკეტი რწმენა კი არ არის, ის მხოლოდ განაწყობს რწმენისთვის. სიტყვების ჰარმონია, მათი სიმშვენიერე და ფრაზების წონასწორობა გა ა ნ ა ნ ყ ო ბ ე ნ მკითხველს ვნებების ყურადღების მიპყრობის გარეშე, აწესრიგებენ მათ როგორც წირვა, როგორც მუსიკა, როგორც ცეკვა; თუ ის დაინყებს მის თავისთავად განხილვას, ის კარგავს აზრს და რჩება მხოლოდ მოსაწყენი ბალანსირება“. ამ განმარტებაში ბევრი რამ მისაღები და საგულისხმოა, მაგრამ მის ღირებულებას ამცირებს ის გარემოება, რომ ის არ ემყარება სწორ შეხედულებას ლიტერატურის იდეურ შინაარსზე, რაზედაც ქვემოთ შევჩერდებით.

სარტრი დასძენს, რომ ამ განმარტებაში მას მხედველობაში აქვს არა მარტო ფორმა, არამედ არსებაც. მართალიაო, ამბობს იგი, სტილს გვთავაზობენ სიუჟეტში, მაგრამ ისინი მას ვერ განაგებენ. ის მართებულად აკრიტიკებს ჟი-რადოს დებულებას, რომ „მთავარი ამოცანაა სტილი, იდეა შემდეგ მოჰყვება“. მას, პირიქით, მიაჩნია, რომ შემდეგ მოჰყვება სწორედ სტილი, მაგრამ ამ უკანასკნელს თავისი კანონები გააჩნია.

ასევე მართებულად შენიშნავს სარტრი, რომ ლიტერატურა „engagement“-ის (სოციალური მოვალეობის) აღიარებით არაფერს არ კარგავს, პირიქით, როგორც ფიზიკა თავს ახვევს მათემატიკას ახალი სიმბოლოების მომთხოვნ ახალ პრობლემებს, ახალი სოციალური ან მეტაფიზიკური მოთხოვნები ავალებენ ხელოვანს მონახოს ახალი ენა და ახალი ტექნიკური ხერხები. ოღონდ, ჯერ ერთი, ეს „engagement“-ს ფუნქცია მან მხოლოდ ლიტერატურას, ისიც მხოლოდ პროზას დაუტოვა, ხოლო აქაც თვით „engagement“-ს პრინციპი იდეურობის სანყის არ ემყარება.

სტილისტური „პურიზმის“ კრიტიკას სარტრი ავრცელებს აგრეთვე დებულებაზე „ხელოვნება ხელოვნებისთვის“, რომელსაც იგი „ესთეტიკურ პურიზმს“ უწოდებს და განიხილავს როგორც უკანასკნელ საუკუნის ბურჟუაზიის „ბრწყინვალე თავდაცვით მანევრს“, რომელსაც ერჩია დენონსირებული ყოფილიყო როგორც ფილისტერი, ვიდრე როგორც ესქპლუატატორი. ეს უთუოდ პროგრესული ელემენტიც სარტრის ლიტერატურული თეორიისა კარგავს არსებითად თავის ღირებულებას იმის გამო, რომ ორი ძირითადი პრინციპი მისი ხელოვნების თეორიისა: ხელოვნების სოციალური განუპირობებლობაც (აბსოლუტური სპონტანურობა) და მისი სიმბოლური მნიშვნელობის აბსოლუტური

უარყოფა (წმინდა „ნივთობრიობა“) არსებითად თვითონ მას იმავე პრინციპისკენ უბიძგებენ, რომელსაც ის ასე მკაცრად და სამართლიანად აკრიტიკებს.

კიდევ უფრო გესლიანია სარტრის კრიტიკა თანამედროვეობისაგან გაქცევისა, რომელშიაც მწერლები „ცხოვრობენ, ჭამენ და სვამენ“, მწერალთა სასაფლაოსაკენ, გარდასული დავებისა და დისკუსიებისკენ, „დამთავრებული ისტორიებისკენ“. ეს ყველაზე „უპირობითო“ პროგრესული ელემენტია სარტრის ლიტერატურის თეორიისა, თანაც აქ ის იჩენს ისტორიზმის შესანიშნავ ალღოსა და გაგებას. წარსულის მწერლებს აღელვებდაო და აღაშფოთებდაო, ამბობს სარტრი, სულ სხვა პრობლემები, ჩვენს დროს თავისი საკუთარი პრობლემები გააჩნიაო. უღმობლად ილაშქრებს სარტრი წარსული ეპოქების დიდი მოღვაწეების ერთგვარი „რაფინირებისა“ და მარადიულ ღირებულებად და ნიმუშად გადაქცევის წინააღმდეგ.

როგორც ვხედავთ, სარტრის მთელ რიგ დებულებებს უყოყმანოდ მოაწერდა ხელს მარქსისტიც. მაგრამ სარტრი აჭარბებს, როცა ფაქტობრივად უარყოფს მხატვრულ-ესთეტიკურ მემკვიდრეობას. ამ მხრივ დამახასიათებელია მატერიალური და სულიერი კულტურის პრინციპული და არა კვალიტატური დაპირისპირება. სამეთუნეო ან სამშენებლო სამუშაოს შესრულების დროს ჩვენ ვსარგებლობთ ინსტრუმენტებით, რომელთა ხმარების წესი „კოდიფიცირებულია“. ხელოვნებაში კი ჩვენ თვითონ განვსაზღვრავთ ჩვენი წარმოების წესებს, აქ ჩვენ ვახდენთ საკუთარი თავის (ჩვენი სიყვარულის ან სიხარულის, ჩვენი სევდის ან შთაბეჭდილებების) რეპროდუქციას. ეს პრინციპული დაპირისპირება არსებითად აბათილებს სარტრის ისტორიზმს ლიტერატურულ საკითხებში. ისტორია გვევლინება როგორც მდგომარეობათა კალეიდოსკოპური ცვლა, არსებულის მთლიანი გაქრობა და ახლის აბსოლუტური გაჩენა არარასგან, ყოველგვარი „დაგროვებისა“ და განვითარების გარეშე. ამ მხრივ დამახასიათებელია ლიტერატურის შედარება „უცნაურ ბზრიალასთან“, რომელიც მოძრაობის გარეშე არ არსებობს.

სარტრი თითქოს არ იღლება შემოქმედების სუბიექტური ხასიათის განმეორებითი ხაზგასმით. მწერალს არასდროს არა აქვს საქმე სხვა რამესთან, თუ არა თავის ცოდნასთან, თავის ნებისყოფასთან, თავის პროექტებთან, მოკლედ, თავისთავთან, ის არასდროს არ ეხება (touche) სხვა რამეს, თუ არა საკუთარ სტრუქტურას. გარკვეული აზრით ყოველივე ეს მისაღები იქნებოდა მატერიალისტურ ზოგადესთეტიკურ კონტექსტში: მწერალი იძლევა არა ობიექტური სინამდვილის აღწერილობას, არამედ იმას, თუ როგორ გადატყდა ეს სინამდვილე მის შინაგან სულიერ და ინტელექტუალურ სამყაროში. სინამდვილის ამ გონებრივი სურათის აკვარგანობა დამოკიდებულია იმაზე, თუ რა მეთოდით და ხერხებით ასახავს ავტორი თავის შინაგან სამყაროში ამ სინამდვილეს. სარტრის მეთოდი კი, როგორც დავინახეთ, წმინდა სუბიექტივისტურია, ესთეტიკურში ობიექტური სინამდვილის თვისებების ასახვას ადგილი არა აქვს, ხელოვანის შემოქმედება აბსოლუტურად სპონტანურია და მხოლოდ ხელოვანის საკუთარი წარმოსახვის პროდუქტია, მასში სინამდვილის ასახვის ნატამალიც არ არის. ამ სუბიექტივისტურ კონტექსტში მნიშვნელობას კარგავს სარტრის

თავისთავად მართებული პრინციპი და თვით სარტრს უნებლიედ გამოუდის „ხელოვნება ხელოვნებისთვის“, თუმცა ამ პრინციპს მკაცრად აკრიტიკებს.

მართალია, სარტრის აზრით ხელოვანი ქმნის არა თავისთვის, არამედ სხვებისთვის, და ამიტომ მან უნდა გაუწიოს ანგარიში იმათ მოთხოვნილებებს და გემოვნებას, ვისთვისაც ის წერს, მაგრამ ეს ვერ მისცემს ხელოვნებას ნამდვილ ობიექტურ შინაარსს, ვინაიდან ხელოვანისა და მისი აუდიტორიის ურთიერთდამოკიდებულება იშლება არა ობიექტური სინამდვილის გათვალისწინების საფუძველზე, არამედ ემყარება მათს სუბიექტურ სწრაფვასა და განწყობილებას. ჰაიდეგერის შეხედულებების განხილვასთან დაკავშირებით ჩვენ აღვნიშნეთ ეგზისტენციალიზმის საერთო პრინციპი: ხელოვნების არსობის განპირობებულობა ხელოვანისა და აუდიტორიის ურთიერთობით, არსებითად აუდიტორია განსაზღვრავს მხატვრული ნაწარმოების შინაარსს. სარტრი ცდილობს ამ პრინციპის დასაბუთებას და ამასთან დაკავშირებით კვლავ უბრუნდება ენის საკითხს, და აქ ჩვენ ვამჩნევთ მერლო-პონტის კონცეფციის აშკარა გავლენას.

სარტრმა ყველაზე უფრო კატეგორიულად მიუჩინა აუდიტორიას გადამწყვეტი როლი მხატვრული შემოქმედების შინაარსის საკითხში. რაში გამოიხატება მკითხველის მონაწილეობა? (ჩვენ მხოლოდ მკითხველზე ვლაპარაკობთ იმიტომ, რომ თვითონ სარტრი არსებითად მხოლოდ ლიტერატურის თეორიით იფარგლება, თუმცა ზოგად ფორმულირებებში ასახელებს საერთოდ ხელოვნებას). თურმე თვით მწერალთან სიტყვების აზრი „მაღული“ ყოფილა (გავიხსენოთ მერლო-პონტის დუმილი), და მხოლოდ მკითხველი ყოფილა ის, ვინც შესაძლებელს ხდის თითოეული მათგანის მნიშვნელობის გაგებას“. კიდევ უფრო მკაფიოდ იჩენს თავს მწერლის „დუმილის“ როლი სარტრის შემდეგ დებულებაში: „ლიტერატურული ობიექტი თუმცა ის ხორციელდება ენის მეშვეობით. არასოდეს არ არის მოცემული ენაში; პირიქით, ის არის თავისი ბუნებით დუმილი და სიტყვების შეხლა-შემოხლა. იქნებ თვითონ სარტრი გვიხსნის უფრო გასაგებად ამ „დუმილის“ ბუნებას? სრულიადაც არა! ის მხოლოდ ახალ-ახალ რებუსებს გვთავაზობს. აზრი არის არა სიტყვათა ჯამი, არამედ ორგანიზებული ერთიანობა, გვეუბნება სარტრი, და უნდა ვიფიქროთ, რომ სწორედ ამ „ორგანიზებულ ერთიანობაშია“ საძიებელი დუმილის ბუნება, ვინაიდან სარტრი პირდაპირ განაგრძობს, რომ მკითხველი ვერაფერს ვერ გაიგებს, თუ ვერ გაიგო ეს დუმილი. ავტორის დუმილი სუბიექტურია, ის ენის შინაგანი მხარეა, ის სიტყვების არყოფნაა, განურჩეველი და შთაგონებაში ჩაქსოვილი, რომელსაც სიტყვა შემდეგში გამოაცალკევებს, იმ დროს, როცა მკითხველის მიერ შექმნილი დუმილი არის ობიექტი, და თვით ამ ობიექტის შიგნითაც არის დუმილი, ის, რასაც ავტორი არ ლაპარაკობს“.

არ გვგონია მაინცდამაინც ცხადი წარმოდგენა გამოიტანოს აქედან მკითხველმა, თუ რას ნიშნავს ბოლოს და ბოლოს ეს ყბადაღებული დუმილი. მაგრამ ბოლოს თვით სარტრი გვშველის, ის გამოგვიტყდება, რომ დუმილი არის ის, რაც გამოუხატველია, და რაც არის ყველგან და არსად კერძოდ. თურმე „საჭიროა, რათა მკითხველმა აღმოაჩინოს ყოველივე (ავტორის მიერ) დაწერილის ფარგლებიდან შეუწყვეტელი გასვლის მეშვეობით“. ავტორი მხოლოდ ეხმარე-

ბა მას თავისი ხელმძღვანელობით. ამრიგად, „კითხვა არის ორიენტირებული შემოქმედება“. მაგრამ მწერლის სიტყვები თან გვახლავან როგორც „მახეები“, რათა ალაგზნონ ჩვენი გრძნობები და ჩვენკენვე წარმართონ მათი რეფლექტირება. ავტორის თითოეული სიტყვა ყოფილა „ტრანსცენდენციის გზა“, ესე იგი გზა თვით ავტორის მიერ მოცემულის ფარგლებიდან გასვლისა. ამას მოსდევს სარტრის დასკვნა, როლის დიალექტიკური სილამაზე უკუპროპორციულობაშია მისი აზრის სიცხადესთან: „მკითხველისთვის ყველაფერი გასაკეთებელია და ყველაფერი უკვე გაკეთებულია“. ავტორი თვითონ უახლოვებს ამ დასკვნას კანტის „ტრანსცენდენტალურ ინტუიციას“, მაგრამ ცნობილია, რომ კანტს თვითონაც არ ესმოდა კარგად ამ ინტუიციის აზრი და ერთ-ერთ თავის კორექსონდენტს (თუ არ ვცდებით, ბეკს) უსურვებდა წარმატებას მის უფრო ნათელ გაგებაში.

ნათქვამს მოსდევს საერთო დასკვნა, რომ ლიტერატურული შემოქმედება არის თავიდან ბოლომდე მონოდება (appel) და ავტორის შემოქმედება თავის დასასრულს მკითხველში პოულობს. როგორც ვხედავთ, ერთი დეკლარატიული დებულება მოსდევს მეორეს, ხოლო სარტრს ჰგონია, რომ ის გვისაბუთებს თავის დებულებებს. ახლა ვგებულობთ, რომ მკითხველის ეს „ორიენტირებული შემოქმედება“ (création dirigée) ყოფილა „აბსოლუტური დაწყება“, რომელსაც წანამძღვარი არ გააჩნია (რატომ? მას ხომ „მაორიენტირებელი“ სანყისი გააჩნია ავტორის ნაწერის სახით), რომელიც „სრულდება მკითხველის თავისუფლებით“, მწერალი მოუწოდებს მის თავისუფლებას. ესაა ავტორისა და მკითხველის „თანამშრომლობა“ (colaboration). „ნიგნი არ ემსახურება ჩემს თავისუფლებას, ის მხოლოდ მოითხოვს მას“. სარტრი განსაკუთრებით უსვამს ხაზს, რომ ლიტერატურული ნაწარმოების წარმოშობას არავითარი წანამძღვარი არ გააჩნია, არ გააჩნია მას არავითარი მიზანიც, ამაში სარტრი კანტს ეთანხმება. მაგრამ დასძენს: ის თვითონ არის მიზანიო. რას ნიშნავს ეს „არ გააჩნია მიზანი“ და „თვითონ არის მიზანი“? ელემენტარული ლოგიკის მიხედვით „თვითონ არის მიზანი“ ნიშნავს „თვითმიზანს“ და სარტრის მკაცრი კრიტიკა თეზისისა: „ხელოვნება ხელოვნებისთვის“ დონკიხოტურ ხასიათს ღებულობს.

სარტრი აღნიშნავს, რომ ხელოვნების ნაწარმოებს ღირებულებად ხდის ის გარემოება, რომ ის არის მონოდება. ამიტომ „ბუნების სიმშვენიერე არაფერში არ შეიძლება შევადაროთ ხელოვნების სიმშვენიერეს“. ღირებულება თავისუფლების განსახიერებაა, ხოლო თავისუფლების განსხვისებას იწვევს ვნებები, ვინაიდან ვნებებში ცნობიერება თავისთავს არ ფლობს, თვითონ მას ფლობენ ვნებები. მწერლისა და მკითხველის თანამშრომლობა გულისხმობს, რომ მწერალი რალაცას მოითხოვს მკითხველისგან ამიტომ მას შესასრულებელი ამოცანაც უნდა დაუსახოს. მაგრამ განა ის, რასაც მოითხოვს მწერალი მკითხველისგან, მისი ნაწარმოების მიზანს არ შეადგენს? სარტრი არც კი ამჩნევს, რომ შინაგან წინააღმდეგობაში ვარდება.

სარტრი არ უარყოფს, რომ მწერალს არ შეუძლია წეროს სათანადო განწყობილების გარეშე, მაგრამ ეს განწყობილება აბსოლუტურად მონყვეტილია სოციალურ გარემოსაგან. გარდა ამისა მწერალი არ უნდა ამჟღავნებდეს ნაწარ-

მოებში თავის განწყობილებას, ის მხოლოდ უნდა ინვესტდეს შესაფერის განწყობილებას თვით მკითხველში. თუ როგორ, ამაზე სარტრი თავს არ ინუხებს, რათა არ დაირღვეს მისი დებულება, რომ „კითხვა არის თავისუფალი ზმანება“. თურმე რასკოლნიკოვი არ იქნებოდა ის, რაც არის მკითხველის სიმპატიისა ან ანტიპატიის, თანაგრძნობის ან ზიზლის გარეშე. ამით სარტრი აშკარად უარყოფს მხატვრული შემოქმედების შინაარსის ობიექტურობას, ნაწარმოების დამოუკიდებელ ღირებულებას. გასაოცარია, რომ სარტრი არ ამჩნევს აშკარა შეუსაბამობას. თუ რასკოლნიკოვი მხოლოდ მის ცნობიერებაში ინვესტ გარკვეულ შთაბეჭდილებას, რომელიც თვით ამ ცნობიერებაზეა დამოკიდებული, მაშინ ის არ ყოფილა გ ა რ კ ვ ე უ ლ ი სახე, ის ყველას თავისებურად უნდა წარმოუდგეს და მაშინ მისი ობიექტური ღირებულება ნულია. თუ კი არა მარტო სარტრის, არამედ უმრავლესობის ცნობიერებაში ინვესტ რასკოლნიკოვის სახე ანალოგიურ შთაბეჭდილებას, თავისთავად ინგრევა სარტრის სუბიექტივისტური კონცეფცია და მხატვრულ ნაწარმოებს ობიექტური მნიშვნელობა ენიჭება.

რა თქმა უნდა, რასკოლნიკოვის სახის ობიექტური ღირებულება მხოლოდ მკითხველის ცნობიერებაში ვლინდება, მაგრამ ეს ყველა სახის რეალობას ეხება, ჩვენი ასახვის გარეშე ჩვენ არაფერი არ ვიცით თავისთავად ობიექტურ რეალობაზე. ესთეტიკურის არსობის დაყვანა სუბიექტ-ობიექტის მიმართებაზე დამახასიათებელია თანამედროვე ესთეტიკის არაერთი სკოლის წარმომადგენლებისთვის, რითაც იჩქმალება თვით ამ მიმართების კომპონენტების შინაგანი ბუნება. სამწუხაროდ, ზოგიერთი მარქსისტიც „ეგება ამ ანკესზე“. რა თქმა უნდა, სუბიექტ-ობიექტის მიმართების გარეშე არ ვლინდება არც ერთი ობიექტური ქმედებები. ეს აბსოლუტური გნოსეოლოგიური პრინციპია, მაგრამ ის, რაც ვლინდება მიმართებაში, მასში კი არ ჩნდება, არამედ მისგან დამოუკიდებლად არსებობს. იმათ წინააღმდეგ, ვისაც ღირებულება მხოლოდ მიმართებაზე დაყავდა, მარქსს მოუხდა სპეციალური განმარტების მიცემა, რომ თუმცა ყოველი თვისება მიმართებაში იჩენს თავს, მაგრამ მასში არ ჩნდება. მართალია, სარტრს გააქვს ესთეტიკური გნოსეოლოგიური მიმართების გარეშე, ავტორისა და მკითხველის ურთიერთობის სფეროში, მაგრამ რაკი თვით ეს მიმართება შემოფარგლულია მხოლოდ ცნობიერების ფორმებით, ის მიმართების იმავე სუბიექტივისტურ სფეროში რჩება.

რაც ვთქვით რასკოლნიკოვის სახის შესახებ, ვრცელდება სარტრის მეორე მაგალითზე, რომ პეიზაჟში ჩემი ხედვისა და მასში გამოხატულის ურთიერთობის გარეშე დაიკარგებოდა მისი მომნიშვნელობა. თუ კი აქ იგულისხმება, რომ ხელოვნების ღირებულება აღმქმელისა და შემფასებლის გარეშე არ არსებობს, ეს უბრალო ტრუიზიმია, ხელოვნების ბუნება სწორედ ისაა, რომ ის მხოლოდ ადამიანური ღირებულებაა. ბუნების სიმშვენიერე მხოლოდ ადამიანურ ცნობიერებაში არსებობს, თავისთავად ის ბუნების ნივთიერი თვისებაა სხვა თვისებათა შორის, მაგრამ ბუნების სიმშვენიერის გრძნობის ობიექტურ შინაარსს ის ამტკიცებს, რომ ბუნების მხოლოდ გარკვეული თვისებები, და არა ყველა თვისება, ინვესტ ცნობიერებაში მშვენიერების გრძნობას, რა თქმა უნდა, ამას სოციალური საფუძველიც გააჩნია. ადამიანის სასიცოცხლო პრაქტიკაში

შემუშავდა ამ გარკვეული თვისებების პრეფერენცია, მაგრამ ამ კონტექსტში ეს არ არის გადამწყვეტი.

სარტრი იმდენად არის გატაცებული თავისი სუბიექტივისტური პრინციპით, რომ მიუხედავად თავისი შესანიშნავი ანალიტური ნიჭისა, ვერ ამჩნევს ელემენტარულ შეუსაბამობებს. აი, კიდევ ერთი მაგალითი: თურმე ჩვენაა, რომ უსასრულოდ ვაგრძელებთ ხელოვანის მიერ განსახიერებულ ერთეულ ფაქტებს. მონითალო ბილიკი, რომელიც მიიკლაკნება ვან-გოგის სურათზე ჭვავის ჯეჯილში, მხოლოდ ჩვენთვის არ თავდება იქ, სადაც მას თვითონ ავტორი ამთავრებს. განა თვით ვან-გოგისთვის ის იქ მთავრდებოდა, სადაც წყდებოდა მის სურათზე? ასე რომ ყოფილიყო, თვითონ ის თვით სურათზე ისე დააბოლოვებდა მას, რომ ჩვენს წარმოსახვას არ შეეძლებოდა მისი გონებრივი გაგრძელება. განა საჭიროა ამ ხერხების დასახელება? ისინი ხომ უამრავია. ვან-გოგს ხომ თვით ჯეჯილიც არ მოუცია დამთავრებული სახით, ის თვითონაც გულისხმობდა, და მაყურებელსაც არ შეუძლია სხვანაირად იგულისხმოს, რომ ბილიკი უნდა გათავდეს თვით ჯეჯილის საზღვარზე, წინააღმდეგ შემთხვევაში ბილიკის ბოლოს ის ან კარავს დახატავდა, ან წყაროს მოათავსებდა და ამით დაუკეტავდა გზას ჩვენს წარმოსახვას მისი გაგრძელებისთვის.

უეჭველად ჯანსაღია სარტრის აზრი, რომ ხელოვანი სახავს ობიექტს მის ტოტალობაში და არა დიფერენცირებაში, მაგრამ იქვე აგვირგვინებს ამას მცდარი დებულებით, რომ ეს ტოტალობა მხოლოდ იგულისხმება ავტორთან, აქტუალურად კი ისიც მკითხველის ან მაყურებლის შემოქმედებად გვეკლინება.

რადიკალურად ჟღერს სარტრის პრინციპი სამყაროს მხილებისა მხატვრული პროზის მიერ, მაგრამ ის უკრძალავს პროზაიკოსს გამოამჟღავნოს თავისი მამხილებელი განწყობილება თვით ნაწარმოებში. მხოლოდ ესეში, პამფლეტში ან სატირაში მიაჩნია სარტრს დასაშვებად „ინდივიდუალური ვნებები, სოციალურ რეჟიმზე შეტევა“. ამით მკვეთრად იზღუდება სარტრის მართებული კრიტიკა ბურჟუაზიული ესთეტიციზმისა. ვერავინ ვერ უარყოფს, რომ მხატვრული პროზა პროპაგანდულ-აგიტაციურ ნაწარმოებს არ უნდა ჰგავდეს, მაგრამ აბსოლუტური დაპირისპირება მხატვრული და სატირული პროზისა უმართებულოა, განა საჭიროა დიდი მხატვრული ტილოების დასახელება, რომლებიც უმაღლეს მხატვრულობასთან ერთად ნამდვილ სატირას წარმოადგენენ არსებული სოციალური გარემოს მიმართ?

აღსანიშნავია, რომ ეგზისტენციალისტები, რომლებმაც ასე დიდი ყურადღება დაუთმეს მეცნიერებისა და ხელოვნების ენის განსხვავებას, უყურადღებოდ ტოვებენ ხელოვნების თეორიისთვის გაცილებით უფრო მნიშვნელოვან პრობლემას – მხატვრულ სახეს. ამ პრობლემის გაშუქება გაცილებით უფრო მეტ ნათელს მოჰფენდა მხატვრული მეტყველების თავისებურებას, ვიდრე „დუმილის“ პრობლემის გაშუქება. „დუმილს“ მხოლოდ მაშინ შეიძლება მიენიჭოს მეტყველების ფუნქცია, როცა ხელოვანი სიტყვიერი გამოთქმის ნაცვლად მხატვრული სახის მეშვეობით უჩვენებს. ყოველ სხვა კონტექსტში, ჩვენი აზრით, დუმილის ცნება მისტიკურობას ვერ გაექცევა.

თვით ეს მხატვრული სახის პრობლემის უგულვებლყოფა ეგზისტენციალ-

ისტების მიერ განპირობებულია, ჩვენი აზრით, მათი საერთო ამოსავალი გნოსეოლოგიური პრინციპით – ზოგადის მნიშვნელობის უარყოფით.

უდავოდ სალია სარტრის მოთხოვნა, რომ მწერალი თავის მოწოდებაში უნდა ითვალისწინებდეს კონკრეტულ ისტორიულ ვითარებას და მკითხველის სულიერ განწყობილებას. მაგრამ სარტრი აქაც იჩენს შეზღუდულობას. მისი მაგალითი, რომ ვერკორის რომანი „დედის სიჩუმე“ სწორად ასახავდა ფრანგი ხალხის სულიერ განწყობილებას 1940-1941 წწ., ხოლო როცა შემდეგ ფრანგი ხალხი ამხედრდა დამპყრობლების წინააღმდეგ და დაიწყო წინააღმდეგობა, ეს რომანი არ უპასუხებდა მის სულიერ მოთხოვნილებასო, თავისთავად სწორია. მაგრამ განა მხატვრულ ნაწარმოებს მხოლოდ „კონიუქტურულობა“ უნდა ახასიათებდეს? ეს არსებითად „მაჩანჩალობის“ გამართლებაა. განა ვერკორს, როგორც მწერალს, არ ევალებოდა სწორედ მაშინ, როცა ხალხი არ იყო გარკვეული საჭირო მოქმედებაში, მოეწოდებინა ბრძოლისკენ? მაგრამ სარტრის თეორიით ხომ თვით „მხილება“ მოქმედებისკენ მოწოდებას არ ნიშნავს, მისი დანიშნულებაა სინამდვილის მხოლოდ „სარკეში ჩვენება“. როცა ფრანგი ხალხი თვითონ ამხედრდა და დაიწყო ბრძოლა, მწერლის მოწოდება ბრძოლისკენ უკვე დაგვიანებული იქნებოდა.

სიტყვიერი რადიკალიზმი ვერ ნიღბავს სარტრის ნამდვილ „ფაქტიციზმს“, ეს ეგზისტენციალიზმის საერთო ნიშანია, მას ჩვენ შევხვდით კამიუსთან „შესაძლებელის“ კატეგორიის სახით. განა შეიძლება მარადიულ ჭეშმარიტებაზე, სილამაზეზე და სიკეთეზე ლაპარაკიო – კი თხოულობს სარტრი – თუ ჩრდილოეთ ამერიკის შეერთებული შტატების შავკანიანი მოსახლეობის 90% ხმის უფლება არა აქვსო. სიტყვა „მარადიული“ აქ ზედმეტია, კონტექსტიდან ცხადია, რომ სარტრს მხედველობაში აქვს საერთოდ ჭეშმარიტება, სილამაზე და სიკეთე. ფაქტობრივად, არსებული ბოროტების პირისპირ თუ უარვეყავით სიკეთის იდეა, უნდა უარვეყოთ ბოროტების წინააღმდეგ ბრძოლის იდეაც. ბოროტება და უსამართლობა რომ ფაქტობრივად არ არსებობდნენ, სიკეთის იდეაც არ წარმოიშობოდა. ამ იდეის არსი სწორედ არსებული ბოროტების წინააღმდეგ ბრძოლის მოწოდებაა. მაგრამ სარტრისთვის იდეა საერთოდ დიდი პატივისცემით არ სარგებლობს, ის პირდაპირ ამბობს, რომ „იდეები უფრო ხშირად მხოლოდ ბუშტებია, რომლებიც ცნობიერების ზედაპირზე ჩნდებიან“. ცხადია, რომ ამგვარი წარმოდგენა იდეაზე ბევრ რამეს არ გვპირდება თვით ლიტერატურის იდეურობის საკითხში. „ხელოვნების ნაწარმოები იდეაზე არ დაიყვანებაო, ამბობს სარტრი, ჯერ ერთი იმიტომ, რომ ის არის ამა თუ იმ ყოფიერების პროდუქცია ან რეპროდუქცია, ესე იგი რაღაცა ნივთი, რომელიც სავსებით არ ნებდება ფიქრს; შემდეგ იმიტომაც, რომ ეს ყოფიერება მთლიანად გამსჭვალულია ეგზისტენციით, ესე იგი თავისუფლებით, რომელიც წყვეტს ფიქრისა და ლირებულების თვით სახეობას“. როგორც ვხედავთ, სარტრი აქ ხელოვნების ნაწარმოების იდეურობის წინააღმდეგ ორმაგ არგუმენტს იშველიებს: 1) ხელოვნების ნაწარმოები მითია და არა აზრი (თვით ეს ალტერნატივა წმინდა სარტრისეულია, არავის მოსვლია და არც მოუვიდოდა აზრად ეთქვა: ხელოვნება „იდეაზე დაიყვანებაო“, ლაპარაკი შეიძლება მხოლოდ მისი შინაარსის იდეუ-

რობაზე, სარტრი საგანგებოდ მიმართავს ორჭოფობას). 2) ის ცნობიერების აბსოლუტური თავისუფლების შედეგია, ხოლო როგორც ვიცით თავისუფლება სარტრის მიხედვით წმინდა ნეგატიურობაა, იდეა კი რაღაც პოზიტიურს უნდა შეიცავდეს. ამრიგად, იდეა არც შინაარსია მხატვრული ნაწარმოებისა, და არც მისი მოტივი.

რამდენიმე ათეული გვერდის მანძილზე სარტრი იძლევა ლიტერატურის ისტორიულ-კრიტიკულ მიმოხილვას. ბრწყინვალე სტილისა და ლიტერატურის ღრმა ცოდნის გვერდით სარტრი ავლენს მშვენიერ ისტორიულ ალლოსაც და მთელ რიგ მის დახასიათებებს და დასკვნებს ხალისით მოანერდა ხელს მარქსისტული ლიტერატურის ისტორიკოსიც. ჩვენ აქ ვერ შევჩერდებით ამ საგულისხმო ისტორიულ ექსკურსზე, ვიტყვიტ მხოლოდ, რომ მას არაფერი არა აქვს საერთო, ყოველ შემთხვევაში თეორიულ-მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით, თვით მის საკუთარ ამოსავალ პრინციპებთან. მართალია, როგორც თვითონ სარტრი გვაფრთხილებს, ეს არ არის სოციოლოგიური ანალიზი ამ სიტყვის მეცნიერული მნიშვნელობით, მაგრამ ის უეჭველად მშვენიერი პუბლიცისტური ანალიზია, სადაც სარტრი ზოგჯერ ლესინგისა და ბელინსკის ან დიდროს ლიტერატურული პუბლიცისტიკის ბრწყინვალეობას უახლოვდება. ოღონდ ეს ანალიზი უფრო ისტორიული ჩანართის სახეს ატარებს, ვიდრე წიგნის ორგანული ნაწილისა, ყოველ შემთხვევაში მას არაფერი არა აქვს საერთო სარტრის ფენომენოლოგისტურ ესთეტიკურ თეორიასთან, თუმცა თვითონ სარტრი ცდილობს გამოიყენოს ის თანამედროვე მწერლობის როლისა და პოზიციის განსაზღვრებისთვის. უკვე შრომის ამ ისტორიული ნაწილის შესავალში ავლენს სარტრი თავისი პოზიციის სისუსტეს: კლასობრივ საზოგადოებაშიო, ამბობს ის, მწერალი უსარგებლოა, ის მხოლოდ „ნთქავს“ და არ აწარმოებს, თუნდაც რომ სურდეს ემსახუროს თავისი კალმით საერთო საქმეს. გაბატონებული კლასი ზოგჯერ არ ერიდება ფუფუნებას დაინახოს თავისი სახე, დახატული მწერლის მიერ, მაგრამ ეს მხოლოდ ბოროტგანზრახული ტაქტიკაა. უკლასო საზოგადოებაში, რომელსაც „მუდმივი რევოლუცია“ ახასიათებს (ამ ცნებაზე ჩვენ ქვემოთ შევჩერდებით), მწერალს შეეძლებოდა ყოფილიყო „საზოგადოებრივი აზრის შუამავალი“, მაგრამ თვით ასეთი საზოგადოების შესაძლებლობა საეჭვოა.

ამ კონტექსტში „შუამავლის“ ცნება ბევრის მთქმელია. როგორც ჩანს, სარტრს საერთოდ აქვს განკუთვნილი მწერლისთვის ეს შუამავლური ფუნქცია. „ჩვენი მისწრაფების განხორციელება თუ შესაძლებელი გახდებოდაო, ამბობს სარტრი, ჩვენ უნდა აღმოვჩენილიყავით მეთვრამეტე საუკუნის მწერლობის მდგომარეობაში, გაბატონებულ და ჩაგრულ კლასებს შორის. პირველს მის საკუთარ სახეს ვუჩვენებდით სარკეში, მეორეს კი თვალს ავუხილავდით არსებულ სინამდვილეზე“. მწერლის ამგვარი როლის წარმოსადგენად სარტრს მოჰყავს ამერიკელი შავკანიანი ბელეტრისტის რიჩარდ რაიტის ნაწარმოები „Black Boy“ – თეთრკანიანებს ის უჩვენებს თავის სახეს, ხოლო შავკანიანებს უჩვენებს მათს მდგომარეობას.

საინტერესოა, ახლა რა უშლის ხელს მწერალს შეასრულოს სარტრის ეს სანატრელი ფუნქცია? თვითონ სარტრი უპასუხებს ამ კითხვას, და უნდა ითქვას,

რომ ეს პასუხი უცნაურ შთაბეჭდილებას ტოვებს. თურმე ეს შეუძლებელია იმიტომ, რომ თანამედროვე მჩაგვრელები იმპოტენტები არიან, ხოლო ჩაგრულები „მონოპოლიზებული“ კომუნისტების მიერ, ისინი „დახურულ საზოგადოებას“ წარმოადგენენ. ჯერ ერთი, რატომ უნდა შეუშალოს ხელი თანამედროვე მწერალს მჩაგვრელების „იმპოტენტობამ“ უჩვენოს მას მისი სახე „სარკემი“? კიდევ უფრო გასაოცარია ჩივილი ჩაგრულების მონოპოლიზებაზე კომუნისტების მიერ. კაპიტალისტურ საზოგადოებაში კომუნისტები ხომ ხელისუფლების სათავეში არ დგანან, და თუ მათ ხელთ უგდიათ „მონოპოლია ჩაგრულებზე“, ეს მხოლოდ მათს იდეურ გავლენას უნდა მიეწეროს. სარტრის „არგუმენტი“ აქ მისივე კონცეფციის წინააღმდეგ ლაპარაკობს. კომუნისტებს ხომ არ შეუძლიათ, მაგალითად თვით საფრანგეთში აუკრძალონ იმავე ეგზისტენციალისტებს თვითონ იგდონ ხელში ეს „მონოპოლია“? განა აქ სარტრი თვითონ არ აწერს ხელს ეგზისტენციალიზმის იდეურ სისუსტეზე?

მართალია, სარტრს თითქოს ნეიტრალურად არ ესმის მწერლის „შუამავლური“ როლი, მსგავსად კამიუსი ისიც ხაზგასმით აღნიშნავს რომ მწერლები ჩაგრულთა მხარეზე უნდა იყონო. მაგრამ მისი საერთო კონცეფციიდან გამომდინარეობს, რომ ეს ჩაგრულთა მხარეზე ყოფნა არსებითად კეთილგანწყობილების ფარგლებს არ სცილდება, მარტო მათი „თვალების ახილება“ საკუთარ მდგომარეობაზე არ კმარა. ჩაგრულებმა მწერალზე ნაკლებად არ იცოდნენ თავიანთი მდგომარეობა. განა მათ ბრძოლისკენ მოწოდება და ამ ბრძოლის გზებისა და ხერხების ჩვენება უფრო არ ესაჭიროებათ? ბრძოლის გზებისა და პერსპექტივის ჩვენების ნაცვლად სარტრი ურჩევს მწერლებს დაკმაყოფილდნენ ჩაგრულთა ბრახის გამოწვევით. კიდევაც რომ უნდოდეთ ეგზისტენციალისტებს ბრძოლის გზებისა და პერსპექტივების ჩვენება, ისინი ამას ვერ შეასრულებენ. რათა ჩაგრულებს ვუჩვენო გამოსავალი მათი მდგომარეობიდან ბრძოლის გზით, საჭიროა თვით მათი მდგომარეობის ნამდვილი მიზეზების ცოდნა. ეგზისტენციალიზმი კი საერთოდ უარყოფს მიზეზ-შედეგობრივ დამოკიდებულებას სოციალური მოვლენების სფეროში. სწორედ ესაა მთავარი პუნქტი სარტრის შეურიგებლობისა მარქსიზმთან, ის ამ შრომაშიაც ეხება მარქსისტულ კონცეფციას და მკაცრად აკრიტიკებს მას. თვით მარქსისტულ მიზეზობრივ ახსნას სარტრი ადამიანის „გამცემლობას“ უწოდებს, ეს ადამიანს უბრალო ობიექტად აქცევსო და ხდისო მას საშუალებად და სამანიპულაციო მანქანად. ეს ბრალდება მით უფრო გასაოცარია, რომ სწორედ თვით სარტრის მოძღვრებით ადამიანი მხოლოდ ინსტრუმენტია მეორე ადამიანისთვის. მარქსიზმის მეორე „გამცემლობად“ სარტრი თვლის მის დაპირებას გაათავისუფლოს ადამიანი განსხვავებისგან, როგორ შეიძლება ასეთი გაათავისუფლებათ, კითხულობს სარტრი, თუ თავისუფლებისთვის ადგილი არ რჩებაო. თურმე თავისუფლების მხოლოდ ეგზისტენციალურ გაგებას შეუძლია დაპირდეს ასეთი გაათავისუფლება.

არანაკლებ გასაოცარია სარტრის წარმოდგენა თვით მიზეზობრიობაზე, მით უფრო, რომ ის დიალექტიკის საუკეთესო ფლობას ჩემულობს. მარქსიზმი „ახსნის მეტაფიზიკა“ არისო, ამბობს სარტრი, და ამას ის ჩიხში მიჰყავსო ზო-

გადთეორიულ ასპექტში. სადაო მიზეზი, კითხულობს ის, მეცნიერების მიერ აღმოჩენილი საერთო კანონებისა, როგორცაა არქიმედისა და კარნოს პრინციპები, ამ ჩიხიდან გამოსვლის მიზნით მარქსიზმი დიალექტიკას იშველიებსო, მაგრამ ეს უსარგებლოაო, ვინაიდან თურმე დიალექტიკა თავისი ბუნებით განსხვავდება კაუზალობიდან, დიალექტიკა „კუმულატორულიაო“, ხოლო კაუზალობა „ხაზოვანი“ (lineaire). ამგვარ დებულებებთან კამათი ზედმეტია. ჩვენში მიზეზობრიობის ასეთი გაგებისთვის სტუდენტს ჩაჭრიან გამოცდებზე. შევჩერდებით მხოლოდ იმაზე, თუ როგორ შეუძლია ეგზისტენციალიზმს დაპირდეს ადამიანს გათავისუფლება განსხვისებისაგან? ეს მით უფრო საჭიროა, რომ როგორც ვნახეთ, სარტრის აზრით სწორედ ლიტერატურაა მოწოდებული გაათავისუფლოს ადამიანი განსხვისებისაგან.

ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ეგზისტენციალისტების თვალსაზრისით განსხვისების მიზეზი თვით ადამიანის ყოფიერების არსობაშია ჩაქსოვილი, ხოლო კონკრეტულად მას იწვევს მეცნიერული შემეცნებაც, ტექნიკაც, საზოგადოებრივი და სახელმწიფოებრივი ცხოვრების ყველა ელემენტიც. ადამიანი არ არის განსხვისებული მხოლოდ მაშინ, როცა ის საკუთარ „ეგზისტენციის“ ფარგლებში ტრიალებს. ამ გაგებით განსხვისებისგან გათავისუფლება მხოლოდ ცნობიერების ფარგლებში შეიძლება მოხდეს, არა იმ აზრით, რომ ადამიანის რეალური ყოფიერება შეიძლება მოხდეს, არამედ იმ აზრით, რომ განსხვისებისგან გათავისუფლებულადაა მიჩნეული ადამიანი, რომელმაც შეიცნო ყოფიერების აბსურდობასთან ერთად თავისი განსხვისებაც. მართალია, სწორედ მაშინ ხდება ადამიანის ცხოვრება ნამდვილად ტრაგიკული – მან იცის, რომ ცხოვრება აბსურდია და ერთადერთი პერსპექტივაა სიკვდილი, მაგრამ ის უკვე განსხვისების სფეროდან გამოსულია თავის ცნობიერებაში, მან იცის თავისი ეგზისტენცია. სწორედ ესაა აზრი უნამუნოსა და იასპერსის „არისტოკრატიული ტრაგიკულობისა“, რაზედაც ზემოთ გვქონდა საუბარი. ჩვენ ამ ნიადაგზედაც ზედმეტად მიგვანჩნია დისკუსია ეგზისტენციალისტებთან, საკმარისად ვთვლით მისი შეხედულების მხოლოდ მითითებას, ხოლო ჩვენ მასზე საკმაოდ მიუთითეთ, განსაკუთრებით ჰაიდეგერის და იასპერსის შეხედულებების გადმოცემისას. სარტრიც იმავე პოზიციაზე დგას, ყოველ შემთხვევაში, ზოგადთეორიულ ასპექტში. მთელი მისი მოძღვრება ადამიანის ცნობიერებაზე (l'être pour soi), რომელიც ამავე დროს ადამიანის ყოფიერების არსობას წარმოადგენს, მხოლოდ ამას მოწმობს. გავიხსენოთ, რომ არსობა სწორედ იმაშია, რომ ის თავისი ყოფიერებით ნაკლოვან და თავისი მუდმივი „ტრანსცენდენციის“ სახით ამ ყოფიერების ძიებაშია, მაგრამ მას ვერ პოულობს და ვერასდროსაც ვერ დაინახავს. არსებითად, ეს მოგვაგონებს ორთოდოქსალურ ქრისტიანული შეხედულებების გადმონაშთს, რომლის მიხედვით ადამიანი საერთოდ ნაკლოვანი არსებაა. გერმანიაში ნაციზმის აყვავების დროს ეს შეხედულება აღადგინა და გაშალა არნოლდ გეჰლენმა. ლიტერატურის ფუნქციის თვით სარტრისეული გაგება: სინამდვილის „მხილება“ – მიუთითებს იმაზე, რომ სარტრსაც განსხვისებისგან „გათავისუფლება“ ესმის როგორც ყოფიერების აბსურდობის „მხილება“, და ადამიანის ცნობიერების გათავისუფლება ყოველგვარი ოპტი-

მისტური ილუზიებისგან.

სარტრი პირდაპირ აღიარებს, რომ ობიექტური ყოფიერების შეცვლა შეუძლებელია, ის ქადაგებს „მუდმივ რევოლუციას“, რომელიც კამიუს „აღშფოთების“ თეორიის სახეშეცვლილ რედაქციას წარმოადგენს და რომლის არსობა იმაში მდგომარეობს, რომ საზოგადოების ყოველგვარი სტაბილური მდგომარეობა მისი უბედურებაა. სარტრი აკრიტიკებს ჩვენი ქვეყნის რევოლუციას სწორედ იმიტომ, რომ მან ასეთი „სტაბილური“ ნაყოფი გამოიტანა. როგორც ადამიანის ცნობიერებისთვის დამახასიათებელია მუდმივი უმიზეზო და უმიზნო „ტრანსცენდენცია“, რომელიც ადამიანისთვის „მისჯილი“ თავისუფლების იმანენტური გამოვლენა არის, საზოგადოებრივ ყოფიერებასაც უნდა ახასიათებდეს იგივე მუდმივი ტრანსცენდენცია“ არსებული მდგომარეობიდან – ისევე უმიზეზო და უმიზნო. თუმცა სარტრი გვპირდებოდა თავის ლიტერატურულ-თეორიულ ეტიუდში თავისუფლების „კონსტრუქციული“ მხარის ჩვენებას „L'Être et le Néant“-ში მისი მხოლოდ ნეგატიური ბუნების ჩვენების „შესავსებად“, მაგრამ არაფერი არ გამოუვიდა და კვლავ დაამთავრა ლოზუნგით: „ნეგატიურობა უწინარეს ყოვლისა!“

სარტრი ყველაზე რადიკალური მოაზროვნეა არა მარტო ფრანგ ეგზისტენციალისტებს შორის, არამედ საერთოდ მთელს ეგზისტენციალისტურ ბანაკში, განსაკუთრებით ბურჟუაზიისა და მისი კულტურის კრიტიკის ასპექტში. და თუ მისი ნააზრევი ლიტერატურისმცოდნეობის დარგში ასე არასახარბიელოდ გამოიყურება, ეს უნდა მივანეროთ პირველ რიგში მისი ამოსავალი ზოგადთეორიული პრინციპების მანკიერებას. თუმცა სარტრი რთულია არა მარტო როგორც მოაზროვნე, არამედ როგორც პიროვნებაც, ის უთუოდ არის მძიებელი როგორც თეორიული ჭეშმარიტებისა, ისე სოციალური სამართლიანობისა, და მისი თეორიული და პრაქტიკული შფოთი ასახავს რადიკალური და პატიოსანი ბურჟუაზიული ინტელიგენციის სულიერ მდგომარეობას თანამედროვე დასავლეთში. რარიგ არასახარბიელოდ უნდა გამოიყურებოდეს მისი თეორიული და პრაქტიკული აქტივობის შედეგი, ანგარიშგასანევია და ყურადღების ღირსია მისი როგორც მოაზროვნისა და როგორც პიროვნების მკვეთრად გამოხატული თავისებურება, ეს არის დაუდგრომელი ქმედითობა და მეტრძოლი ხასიათი. ამ ნიადაგზე მან არაერთი მსხვერპლი გაიღო. სწორედ ეს მხარეა აღსანიშნავი მის ლიტერატურულ შეხედულებებშიაც. მან გაბედულად წამოაყენა „engagement“-ს პრინციპი ისეთ ვითარებაში, როცა ბურჟუაზიულ მწერლობაში გაბატონდა „იზოლაციონიზმი“, და თუ ამ „engagement“-ს პროგრამა ღარიბი და უფერული აღმოჩნდა, თვით პრინციპი მაინც რჩება მოწოდებად დასავლეთის ლიტერატურაში და საბრძოლოდ განაწყობს პატიოსან მწერლებს.

ნამდვილ მოწოდებად ჟღერს სარტრის დევიზი „ლიტერატურამ უნდა დატოვოს „ექსისი“ და შეუდგეს „პრაქსისს“. მართალია, მცდარმა ზოგადთეორიულმა პრინციპებმა შეუშალეს თვითონ მას ხელი მთელი მხატვრული ლიტერატურის მასშტაბით განეხორციელებინა ეს პრინციპი, რამდენადაც არ შეგვიძლია მივმართოთ აუდიტორიას დიდი ლიტერატურის სახით, უნდა გავაძლიეროთ ჟურნალისტიკა, რადიო-კინო ლიტერატურაო, მაგრამ ფორმალისტური ესთეტიციზმის უღმობელი კრიტიკა, მწერლის სოციალური მოვალეობის წინ წამოწევა და მოწოდება მახინჯი სოციალური სინამდვილის მხილებისაკენ სარტრს განსა-

კუთრებულ ადგილს ანიჭებს მთელს ეგზისტენციალისტურ ბანაკში. სარტრის იდეურ და პოლიტიკური salto mortale-ბი და საბოლოო ანგარიშით ნამდვილი რევოლუციურობიდან განდგომა „მუდმივი რევოლუციის“ კარიკატურული თეორიის სახით არ გვაძლევს საფუძველს მივაკუთვნოთ სარტრი კონსერვატიულ, მით უმეტეს რეაქციულ ბანაკს თანამედროვე ბურჟუაზიულ ინტელიგენციაში. თუმცა მას ვერც რევოლუციურ ბანაკს მივაკუთვნებთ. ორივე ამ სახის შეცდომას აქვს ადგილი სარტრის შეფასებაში: პირველს უმთავრესად საბჭოთა კომენტარებში, ხოლო მეორეს უმთავრესად დასავლეთელ კომენტატორებთან. თუმცა ერთგვარი პოზიირობა თავს იჩენს სარტრის მოღვაწეობის თითქმის ყველა სფეროში, მას ვერ წავართმევთ გულწრფელობას მის ანტიბურჟუაზიულ და ანტიიმპერიალისტურ განწყობილებაში. თუმცა სარტრმა მაღალი შეფასება მისცა მარქსიზმს („მე ხშირად მივდიოდი იმ დასკვნამდე, რომ არგუმენტები მარქსიზმის წინააღმდეგ უმთავრესად წინამარქსისტული იდეების აშკარა აღორძინებას წარმოადგენს... და ეგრეთ წოდებული უპირატესობა მარქსიზმის წინაშე... უკეთეს შემთხვევაში თვით იმ ფილოსოფიაში იჩენდა თავს, რომლის უკან დატოვებასაც გულისხმობდნენ“). მაგრამ მან ვერ გაიგო მარქსიზმი და ლიტერატურის ნამდვილი იდეურობა კომუნისტების მიერ ლიტერატურის დამონებად მიიჩნია, თვითონ კი ვერაფერი პოზიტიური ვერ დაუპირისპირა მარქსიზმს და ფაქტობრივად შეჩერდა მხოლოდ იმ ნეგატიურ ფუნქციაზე. სწორედ ეს გარემოება ხდის სარტრის მაგალითს ყველაზე მკაფიო მაჩვენებლად იმისა, რომ ეგზისტენციალიზმი არსებითად უნაყოფოა როგორც ზოგადი აზროვნების, ისე ესთეტიკისა და ხელოვნებისა და ლიტერატურის თეორიის დარგში.

ჩვენი გამოკვლევის დასასრულს რამდენიმე სიტყვით შევეხებით სიმონა დე ბოუვარის შეხედულებებს ხელოვნებისა და ლიტერატურის თეორიის დარგში. მერლო-პონტის შემდეგ ის ყველაზე უფრო დაინტერესებულია ხელოვნებისა და ფილოსოფიის ზოგადი ურთიერთდამოკიდებულების საკითხით. თავის სპეციალურ გამოკვლევაში „ლიტერატურა და მეტაფიზიკა“ ბოუვარი ასე განსაზღვრავს ლიტერატურის როლს: ადამიანისა და სამყაროს არა ცალკეული ასპექტების შერჩევა, აღწერა და ანალიზი, არამედ მათი წარმოდგენა მთლიანობაში; რომანის თუ ნოველის ავკარგიანობის კრიტერიუმია ის, თუ რამდენად ამოძრავებს ის მკითხველის წარმოსახვას, გამოიწვევს მის გაოცებას, ეჭვს, სიმპატიას და სხვ. ის ამდიდრებს ადამიანს ისეთი განცდებით, როგორსაც მას ვერავითარი მეცნიერული სწავლება ვერ მისცემს.

ყველაზე მკვეთრად უსვამს ხაზს ბოუვარი მხატვრული აზროვნების კონკრეტულობას. წმინდა ლიტერატურაც ისევე მარცხდება, როგორც წმინდა ფილოსოფია, მხოლოდ ეგზისტენციალისტურად გაგებულ ლიტერატურას შეუძლია კონკრეტულად გამოხატოს ადამიანი და ადამიანური ამბები მათს დამოკიდებულებაში მთლიანი გარესამყაროს მიმართ. ეს იქიდან გამომდინარეობს, რომ რეალობას მარტო ინტელექტი ვერ წვდება, მარტო ინტელექტუალური მიდგომა ვერ იძლევა მის ადეკვატურ გამოხატვას.

ამრიგად ბოუვარი იცავს ფილოსოფიური ლიტერატურის პრინციპს, რომელიც ღრმად იჭრება ყოფიერების პრობლემატიკაში. ამით ესთეტიკა ესთეტიკას უკავშირდება. მაგრამ სწორედ ეთიკაა ეგზისტენციალიზმის, ყველაზე სუსტი მხარე. ჩვენ უკვე გავეცანით სარტრის თეორიულ მოსაზრებებს ამ სფეროში.

თავის მონოგრაფიაში სენტ-დანეზე სარტრი იცავს ამ უკანასკნელის მორალს, ის ამართლებს მას თვით სოციალური სინამდვილის მანკიერებით. მსგავსად ამისა ბოუვარიც იცავს სადის მორალს, ცნობილს „სადიზმის“ სახელწოდებით. თავის სპეციალურ სტატიაში სადის შესახებ („განა უნდა დავენვათ სადი?“) ბოუვარი გამოდის უკიდურესი მორალური რელატივიზმის მომხრედ. ჰომოსექსუალისტების საზოგადოებაში, ამბობს ის, ჰომოსექსუალიზმი მანკიერებად ვერ ჩაითვლებაო. რარიგ უკუღმართიც არ იყოს სადის პირადი ცხოვრება, ის გვეხმარება ჩვენ გავიცნოთ ადამიანური ცხოვრების დრამატიზმი მისი ზოგადი სახით. ბოუვარი უმართებულოდ ცდილობს დაუკავშიროს სადის მორალი ჰოლბახის მოძღვრებას, მორალური პრობლემები, როგორც სოციალური პრობლემები არ უნდა ზღუდავენო ადამიანს მის ინდივიდუალურ ცხოვრებაში. ბოუვარი უშვებს ეგზისტენციალიზმისთვის დამახასიათებელ მეთოდოლოგიურ შეცდომას: ცალკეულს, კონკრეტულს ზოგადად ნორმად მიიჩნევს. სხვაგვარად როგორ უნდა გავიგოთ მისი მტკიცება, რომ სადი „გვეხმარება გავიგოთ ადამიანური ცხოვრების დრამატიზმი მისი ზოგადი სახით“-ო. აქ „სადიზმი“, რომელიც ზიზლს იწვევდა და იწვევს ადამიანურ არსებათა აბსოლუტურ უმრავლესობაში, ფაქტობრივად ნორმადაა მიჩნეული. ბოუვარი უდიდეს ღირებულებასაც კი ანიჭებს სადის „მოღვაწეობას“. ეს ღირებულება თურმე იმაშია, რომ ის „გვაშოფოთებს“. ის გვაიძულებს ჩვენ „თავიდან ბოლომდე გადავსინჯოთ“ ძირითადი პრობლემა, რომელიც ჩვენს საუკუნეში მრავალსახიანად ვლინდება, ესაა პრობლემა ქეშმარიტი ურთიერთობისა ადამიანსა და ადამიანს შორის.

სარტრის მოწაფე და თანამშრომელი ბოუვარი პირდაპირ მიჰყვება მის თეორიულ ეთიკურ მოძღვრებას: თურმე სადიზმი ყოფილა ადამიანების ქეშმარიტი ურთიერთობის გამოხატულება. სადი გმირადაც გვევლინება! მას ეყო გამბედაობა აშკარად გამოესახა ის, რაც თურმე ადამიანის ბუნებაშია მოცემული, მაგრამ სოციალური პირობითობებით იმალება. ამრიგად სადის არ ეკისრება არავითარი ზნეობრივი პასუხისმგებლობა თავისი საზიზღარი ქცევისთვის: დამნაშავეა ადამიანური ეგზისტენცია!

აი, რა შედეგი მოსდევს ბოლომდე გატარებულ მცდარ თეორიულ ამოსავალ პრინციპს. ჩვენ ვიცით, რომ პირადად ბოუვარი სრულიადაც არ არის სადის პრაქტიკული მიმდევარი, ის აქტიური მონაწილე იყო ფრანგი ხალხის წინააღმდეგობისა გერმანელი ოკუპანტების წინააღმდეგ, სარტრთან ერთად გამოდიოდა მშვიდობის დასაცავად და სხვ. ბოუვარის სიტყვებით ვიტყვით: ჩვენთვის დიდი ღირებულება აქვს მის „მონაწილას“: რარიგ სპეტაკიც არ უნდა იყოს თვით პიროვნება, ეგზისტენციალიზმის თეორიული საფუძვლები ეზიდება მას ზნეობრივი ჭაობისკენ.

1967 წელი.

პეტრე შარიას შრომების ბიბლიოგრაფია

1. Новый вид эклектизма под флагом новой философской системы, – Вестник Коммунистической Академии, №32 (2), 1929.
2. ეკლექტიზმის ახალი სახე (პროფ. შალვა ნუცუბიძის ალეთოლოგიის გამო), – ჟურნ. „მნათობი“, 1929, №8-9.
3. მემარჯვენე ოპორტუნიზმის თეორიული საფუძვლები, – ჟურნ. „ბოლშევიკი“, 1930 წ. №1.
4. ლენინის ახალი კრებული და მისი მნიშვნელობა, – ჟურნ. „ბოლშევიკი“, 1930 წ. №3.
5. საკ. კომ. პარტიის (ბ) XVI ყრილობის გადაწყვეტილებათა ძირითადი საკითხების თეორიული გაშუქება, – ჟურნ. „ბოლშევიკი“, 1930 წ. №5-6.
6. ლენინის „მატერიალიზმისა და ემპირიოკრიტიციზმის“ ქართული გამოცემა, – ჟურნ. „ბოლშევიკი“, 1930 წ. №9.
7. ლენინის გარდაცვალების შვიდი წლისთავისათვის, – გაზ. „კომუნისტი“, 1931 წ. 22 იანვარი.
8. მეცნიერება საქართველოში, – გაზ. „კომუნისტი“, 1931 წ. 25 სექტემბერი.
9. დიდი ბელადის ხსოვნას, – გაზ. „კომუნისტი“, 1932 წ. 22 იანვარი.
10. საკავშირო კომუნისტური აკადემიის ათდღიურისათვის ტფილისში, – გაზ. „კომუნისტი“, 1932 წ. 6 მაისი.
11. უფრო მაღლა ავსნიოთ მარქსიზმ-ლენინიზმის დროშა (მარქსიზმ-ლენინიზმის ინსტიტუტის გახსნის წლისთავის გამო), – გაზ. „კომუნისტი“, 1932 წ. 15 სექტემბერი.
12. ბენედიქტე სპინოზას ფილოსოფია და მისი ისტორიული მნიშვნელობა, – ჟურნ. „მნათობი“, 1932 წ. №10-12.
13. წერილი რედაქციის მიმართ, – ჟურნ. „ბოლშევიკი“, 1932 წ. №1-2.
14. კლასებისა და კლასობრივ ბრძოლაზე მეორე ხუთწლედში – ჟურნ. „ბოლშევიკი“, 1932 წ. №3.
15. მარქსის ისტორიული ადგილი, – ჟურნ. „ბოლშევიკი“, 1933 წ. №3-4.
16. სპინოზას ფილოსოფიისათვის (ნარკვევი), ტფილისი, 1933.
17. „მატერიალიზმისა და ემპირიოკრიტიციზმის“ 25 წლისთავის შესახებ, – გაზ. „კომუნისტი“, 1933 წ. 8 სექტემბერი.
18. ლენინის „მატერიალიზმისა და ემპირიოკრიტიციზმის“ 25 წლისთავი, – ჟურნ. „ბოლშევიკი“, 1933 წ. №9.
19. Краткий очерк философии Спинозы, Тифлис, 1933.
20. ლენინის დროშით. მარქსიზმ-ლენინიზმის ძირითადი საკითხები, ტფ., 1934.
21. ეპოქის უდიდესი დოკუმენტი, – გაზ. „კომუნისტი“, 1934 წ. 8 ივლისი.
22. ლენინის გარდაცვალების ათი წლის თავისათვის, – ჟურნ. „მნათობი“, 1934 წ. №1-2.
23. ფრიდრიხ ენგელსი (გარდაცვალებიდან 40 წლისთავისათვის), – ჟურნ. „ბოლშევიკი“, 1935 წ. №7-8.
24. კანტის „პროლეგომენების“ ქართული გამოცემისათვის, ნგნ. კანტი იმანუელ, პროლეგომენები. პროფ. პ. შარიას რედაქციით და წინასიტყვაობით, ტფ., 1936.
25. კაპიტალიზმის რესტრუქტორები საბოლოოდ უნდა იქნან განადგურებული, – ჟურნ. „ბოლშევიკი“, 1936 წ. №10.
26. წინასიტყვაობა, ნგნ. კ. ბაქრაძე, სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში. პროფ. პ. შარიას რედაქციითა და წინასიტყვაობით, ტფ., 1936.
27. რენე დეკარტე (300 წლის გამო მისი შრომის გამოქვეყნებისა „მეთოდის შესახებ“), – ჟურნ. „მნათობი“, 1937 წ. №8-9.
28. დიდი მატერიალისტი (ლ. ფოიერბახი), – გაზ. „კომუნისტი“, 1937 წ. 14 სექტემბერი.

29. ლუდვიგ ფოიერბახი (გარდაცვალების 65 წლისთავი), – ჟურნ. „მნათობი“, 1937 წ. №11.
30. ისტორიული მნიშვნელობა ლენინის შრომისა „რანი არიან ხალხის მეგობრები და როგორ ებრძვიან ისინი სოციალ-დემოკრატებს“, – გაზ. „კომუნისტი“, 1938 წ. 3 სექტემბერი.
31. მეცნიერული კომუნიზმის დიადი ფუძემდებელი (კარლ მარქსის გარდაცვალებიდან 55 წლისთავის გამო), – გაზ. „კომუნისტი“, 1938 წ. №6.
32. Великий основоположник научного коммунизма. К 55-летию со дня смерти Карла Маркса. – «Заря Востока», 1938 г., 15 марта.
33. За высокое качество изучения истории партии _ «Краткого курса истории ВКП (б)», – «Заря Востока», 1938, 28 сентября.
34. Важнейшие исторические документы большевизма. К опубликованию на русском языке статей товарища И. В. Сталина: «Как понимает социалдемократия национальный вопрос?» и «Класс пролетариев и партия пролетариев», написанных на грузинском языке и напечатанных в газ. «Пролетариатис ბრძოლა» («Борьба пролетариата») NN 7 и 8 от 1 сент. 1904 г. и 1 янв. 1905г.], «Правда», 1940 г., 1 января.
35. Важнейшие исторические документы большевизма. К опубликованию на русском языке статей товарища И. В. Сталина: «Как понимает социалдемократия национальный вопрос?» и «Класс пролетариев и партия пролетариев», написанных на грузинском языке и напечатанных в газ. «Пролетариатис ბრძოლა» («Борьба пролетариата») NN 7 и 8 от 1 сент. 1904 г. и 1 янв. 1905г.], – «Заря Востока», 1940 г., 12 января.
36. ბოლშევიზმის უმნიშვნელოვანესი ისტორიული დოკუმენტი, – გაზ. „კომუნისტი“, 1940 წ. 12 იანვარი.
37. ბოლშევიზმის უმნიშვნელოვანესი ისტორიული დოკუმენტები (ამხ. სტალინის ორი სტატიის შესახებ: „როგორ ესმის სოციალ-დემოკრატის ნაციონალური კითხვა?“ და „პროლეტართა კლასი და პროლეტართა პარტია“, პირველად გამოქვეყნებული ქართულ ენაზე გაზეთ „პროლეტარიატის ბრძოლაში“ (1904 წლის 1 (14) სექტემბერს და 1905 წლის 1 (14) იანვარს №7 და 8), – ჟურნ. „ბოლშევიკი“, 1940 წ. №1.
38. О задачах интеллигенции в связи с докладом товарища Сталина о XXVI годовщине Великой Октябрьской революции», – «Заря Востока», 1943 г., 16 ноября.
39. ჰეგელის ფილოსოფია მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსთა შეფასებით (ქ. თბილისის პროპაგანდისტებისა და ინტელიგენციისათვის 1944 წლი 27 ივლისს წაკითხული მოხსენების სტენოგრამა), – გაზ. „კომუნისტი“, 1944 წ. 29 ივლისი.
40. ჰეგელის ფილოსოფია მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსთა შეფასებით (ქ. თბილისის პროპაგანდისტებისა და ინტელიგენციისათვის 1944 წლის 27 ივლისს წაკითხული მოხსენების სტენოგრამა), – ჟურნ. „ბოლშევიკი“, 1944 წ. № 6-7.
41. ჰეგელის ფილოსოფია მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსთა შეფასებით, თბ., 1944.
42. Дазмир, М., 1944.
43. Гегелевская философия в оценке классиков Марксизм-ленинизма. – «Заря Востока», 1944 г., 29 июля.
44. Боевой орган большевистской печати, сб., «Комунисти», Тბ.,1945.
45. ბოლშევიკური ბეჭდვითი სიტყვის მებრძოლი ორგანო, – კრებ. „კომუნისტი“, თბ., 1945.
46. Боевой орган большевистской печати. К 25-летию со дня основания «Комунисти», – «Заря Востока», 1945 г., 3 июня.
47. Выдающийся марксист и революционный деятель. По поводу 40-летия со дня смерти А. Цулукидзе, _ «Правда», 1945 г., 23 июня.
48. გამოჩენილი მარქსისტი და რევოლუციონერი მოღვაწე. ალ. ნუღუკიძის გარ-

დაცვალებიდან 40 წლისთავისადმი მიძღვნილ სამეცნიერო სესიაზე საკ. კპ (ბ) ცკ-თან არსებული მარქს-ენგელს-ლენინის ინსტიტუტის თბილისის ფილიალში, – გაზ. „კომუნისტი“, 1945 წ. 29 ივნისი.

49. გამოჩენილი მარქსისტი და რევოლუციონერი მოღვაწე. ალ. წულუკიძის გარდაცვალებიდან 40 წლისთავის გამო, – ჟურნ. „მნათობი“, 1945 წ. №6.

50. Выдающийся марксист и революционный деятель. По поводу 40-летия со дня смерти А. Цулукидзе, – «Заря Востока», 1945 г., 30 июня.

51. Великий грузинский поэт (Н. Бараташвили), – «Правда», 1945 г., 21 октября.

52. Великий грузинский поэт (Н. Бараташвили), – «Заря Востока», 1945 г., 27 октября.

53. ბოლშევიკური ბეჭდვითი სიტყვის მებრძოლი ორგანო, – გაზ. „კომუნისტი“, 1945 წ. 27 ოქტომბერი.

54. დიდი ქართველი პოეტი, – გაზ. „კომუნისტი“, 1945 წ. 28 ოქტომბერი.

55. დიდი ქართველი პოეტი (ნ. ბარათაშვილის გარდაცვალებიდან 100 წლისთავის გამო), – ჟურნ. „მნათობი“, 1945 წ. №6.

56. შეხვედრა ამომრჩევლებთან (გაგრის რაიონი), – გაზ. „კომუნისტი“, 1946 წ. 9 თებერვალი.

57. Пути развития грузинской советской литературы. Доклад на III съезде советских писателей Грузии 9 октября 1946 г. Переработанная Стенограмма. Перевод с грузинского, Тб., 1946.

58. Доклад председателя Мандатной Комиссии Совета Национальностей депутатов. Шария П.А. Первая Сессия Верховного Совета СССР, «Заря Востока», 1946 г., 15 марта.

59. ეგრეთწოდებული რეფორმირებული მატერიალიზმის შესახებ, – ჟურნ. „მნათობი“, 1946, №1-2.

60. ეროვნებათა საბჭოს სამანდატო კომისიის თავმჯდომარის, დეპუტატ პ. ა. შარიას მოხსენება, – გაზ. „კომუნისტი“, 1946 წ. 15 მარტი.

61. ქართული საბჭოთა ლიტერატურის განვითარების გზები, – ჟურნ. „მნათობი“, 1946 წ. №9-10.

62. ქართული საბჭოთა ლიტერატურის განვითარების გზები, თბ., 1947.

63. მოკლე განმარტება (გაზეთ „კომუნისტის“ რედაქტორის ბ. ნანიტაშვილის შენიშვნების გამო ა. ქუთელიას წიგნის „ვაჟა ფშაველას მსოფლმხედველობის“ შესახებ), – გაზ. „კომუნისტი“, 1947 წ. 31 მაისი.

64. სახელოვანი იუბილე, – გაზ. „კომუნისტი“, 1947 წ. 20 ივლისი.

65. ი. ბ. სტალინის თხზულებათა მეხუთე ტომი, – ჟურნ. „მნათობი“, 1947, №7.

66. Пятый том сочинений И. В. Сталина, – «Культура и жизнь», 1947 г., 20 июля.

67. Пятый том сочинений И. В. Сталина, – «Заря Востока», 1947 г., 27 июля.

68. Славный юбилей. 25-летие со дня выхода газеты «Заря Востока», – «Заря Востока», 1947 г., 20 июня.

69. Речь выступлении на дискуссии по книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии», – «Вопросы философии», 1947, №1.

70. სახელოვანი იუბილე. გაზეთ „ზარია ვოსტოკას“ 25 წლისთავი, – გაზ. „კომუნისტი“, 1947 წ. 20 ივნისი.

71. კომუნისტის უდიდესი საპროგრამო დოკუმენტი (კომუნისტური პარტიის მანიფესტის 100 წლისთავისათვის), თბ., 1948.

72. დასავლეთის თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ზოგიერთ მიმართულებათა მოკლე კრიტიკული მიმოხილვა, – ჟურნ. „მნათობი“, 1948 წ. №12.

73. კომუნისტური მორალის ზოგიერთ საკითხებზე, წიგნი I, 1948 წ. – ხელნაწერი.

74. ი. პ. პავლოვის მოძღვრების როლი ფილოსოფიური მატერიალიზმის საბუნებისმე-

ტყველო-მეცნიერულ დასაბუთებაში, – საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები, 1949 წ. №6.

75. ზოგიერთი საკითხი მარქსიზმის მოძღვრებისა ენის შესახებ, – ჟურნ. „მნათობი“, 1949 წ. №12.

76. ლენინის „მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი“, როგორც მარქსისტული ფილოსოფიის განვითარების ახალი ეტაპი, თბ., 1949.

77. О некоторых вопросах коммунистической морали, Тб., 1950.

78. Развитие Марксистско-Ленинской философии в трудах И. В. Сталина по языкознанию, 1951 წ. – ხელნაწერი.

79. თანამედროვე ბურჟუაზიული ესთეტიკის ძირითად მიმართულებათა კრიტიკა, თბ., 1963.

80. რუსთაველის მხატვრულ-იდეური სამყაროს ზოგიერთი მხარე, – „საბჭოთა ხელოვნება“, 1966 წ. №10.

81. „ვეფხისტყაოსანი“ როგორც ქართული ეროვნული ეპოსი, – ხელნაწერი, 1966 (საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა).

82. ეკზისტენციალიზმის ესთეტიკურ-ლიტერატურული თეორიის კრიტიკული მიმოხილვა, – ლიტერატურის თეორიისა და ესთეტიკის საკითხები, წიგნი IV, თბ., 1968.

83. თანამედროვე ბურჟუაზიული ესთეტიკის ძირითად მიმართულებათა კრიტიკა, საქართველოს სსრ საზოგადოება „ცოდნა“, სერია 1, №5, თბ., 1969.

84. ფროიდიზმის ესთეტიკური და ლიტერატურული კონცეფციის მოკლე კრიტიკული მიმოხილვა, – „ლიტერატურის თეორიისა და ესთეტიკის საკითხები“, წიგნი V, თბ., 1970.

85. ჯერარსის ცნება და მისი ადგილი მხატვრულ შემოქმედებაში, – „ლიტერატურის თეორიისა და ესთეტიკის საკითხები“, წიგნი V, თბ., 1970.

86. К вопросу о жанровой принадлежности «Вепхисткаосани» и ее месте в истории мировой литературы, – «Литературная Грузия», 1970, N8.

87. К одному из коренных вопросов мировоззрения Руставели. Сокращенное изложение одной из глав подготовленной к печати книги автора «Вепхисткаосани» как грузинский национальный эпос», – «Литературная Грузия», 1971, N12.

88. რიდი თომას მაინ, ოცეოლა, სემინოლების ბელადი, ინგლისურიდან თარგმნა პ. შარიაშვილი, – რიდი თომას მაინ, თხზულებანი რვა ტომად, ტ. 2, თბ., 1971.

89. თანამედროვე ბურჟუაზიული ესთეტიკის ზოგიერთი მიმართულების კრიტიკა, თბ., 1972.

90. პერსონალიზმის ესთეტიკურ-ლიტერატურული შეხედულების მოკლე კრიტიკული მიმოხილვა, – ლიტერატურის თეორიისა და ესთეტიკის საკითხები, წიგნი VI, თბ., 1972.

91. რუსთაველის პოეტიკა, – ჟურნ. „საბჭოთა ხელოვნება“, 1972 წ. №4.

92. ინტუიტივიზმის ესთეტიკურ-ლიტერატურული კონცეფციის კრიტიკული მიმოხილვა, – „ლიტერატურის თეორიისა და ესთეტიკის საკითხები“, წიგნი VII, თბ., 1973.

93. ლიტერატურული კრიტიკის საკითხი თანამედროვე ბურჟუაზიულ ესთეტიკაში, – აღმანახი „კრიტიკა“, 1973, №3.

94. მეოცე საუკუნის ბურჟუაზიული ესთეტიკური აზრის ძირითადი მიმართულებანი, 1973 წ. – ხელნაწერი.

95. რუსთაველის ზოგადესთეტიკური შეხედულებანი, – „ლიტერატურის თეორიისა და ესთეტიკის საკითხები“, წიგნი VIII, თბ., 1974.

96. К критике иррационалистического понимания природы художественного творчества, – «Литературная Грузия», 1975, N9.

97. რუსთაველი და კრეატივ დე ტრუა (მათი პოეტური შემოქმედების შედარებითი ანალიზი), – „ლიტერატურის თეორიისა და ესთეტიკის საკითხები“, წიგნი IX, თბ., 1975.

98. გოტფრიდ სტრასსბურგელის „ტრისტანი და იზოლდა“. სიუჟეტური სქემა, – ხელნაწერი, 1975 წ. (საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის ცენტრალური არქივი, ფონდი 10).
99. რუსთაველი და დანტი, – ხელნაწერი, 1975 წ. (საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის ცენტრალური არქივი, ფონდი 10).
100. რუსთაველი და ვოლფრამ ფონ ეშენბახი, – ხელნაწერი (ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ბიბლიოთეკა).
101. რუსთაველი და ნიჰამი, – ხელნაწერი.
102. რუსთაველი და მისი ეპოქის დიდი პოეტები, – ხელნაწერი.
103. К вопросу о мировоззрении Руставели, – ხელნაწერი.
104. რუსთაველი და გოტფრიდ სტრასსბურგელი (მათი პოეტურ შემოქმედებათა შედარებითი ანალიზი), – ხელნაწერი, 1975 წ. (საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის ცენტრალური არქივი, ფონდი 10).
105. იმანუილ კანტი, მსჯელობის უნარის კრიტიკა, გერმანულიდან თარგმნა პეტრე შარიამ, – ხელნაწერი.
106. ჯორჯო ვაზარი, ყოვლად ბრწყინვალე მხატვართა, მოქანდაკეთა და არქიტექტორთა ცხოვრებანი, იტალიურიდან თარგმნა პეტრე შარიამ, – ხელნაწერი.
107. აღსარება, – ხელნაწერი.
108. დღიურები, – ხელნაწერი.
109. ეგზისტენციალიზმის ესთეტიკისა და ლიტერატურის თეორიის კრიტიკული მიმოხილვა, – ხელნაწერი.
110. [თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიური მიმდინარეობანი], – ხელნაწერი.
111. ფილოსოფიის ისტორია, წ. I-II, – ხელნაწერი.
112. რუსთაველი და კრეტიენ დე ტრუა, – ხელნაწერი.
113. შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და შემოქმედების ზოგიერთი ძირითადი საკითხი, თბ., 1976.
114. სტრუქტურალიზმი ლიტერატურისმცოდნეობაში და ლიტერატურულ კრიტიკაში, – აღმანახი „კრიტიკა“, 1977 წ. №1.
115. რეპლიკა (გამოხმაურება ა. ბარამიძის წერილზე: „ერთი ახალი რუსთაველოლოგიური ნაშრომის გამო), – ჟურნ. „განთიადი“, 1977 წ. №6.
116. რუსთაველი და გოტფრიდ სტრასსბურგელი – პოეზია და სტილისტიკა, – „ლიტერატურის თეორიისა და ესთეტიკის საკითხები“, წიგნი X, თბ., 1977წ.
117. Творчество Руставели на фоне его великих современников, – Сб. Проблемы эстетики и теории литературы, Тб., 1979.
118. Проблема интуиции в научном и художественном творчестве, – Сб. Проблемы эстетики и теории литературы, Тб., 1979.
119. რიდი ტომას მაინ, ოცეოლა, სემინოლების ბელადი, ინგლისურიდან თარგმნა პ. შარიამ, – რიდი ტომას მაინ, თხზულებანი 10 ტომად, ტ. 2, თბ., 1991.
120. Дазмир, Тб., 2004.
121. რიდი თომას მაინ, ოცეოლა, სემინოლების ბელადი, თარგმნა პ. შარიამ, – მსოფლიო ლიტერატურის შედეგები მოზარდებისთვის, თბ., 2011.
122. მაინ რიდი, ოცეოლა, სემინოლების ბელადი. ინგლისურიდან თარგმნა პ. შარიამ. ბიბლიოთეკა ბავშვებისათვის, თბ., 2013.
123. რიდი მაინ, ოცეოლა, სემინოლების ბელადი. მთარგმნ. პეტრე შარია, მაინ რიდი, რჩეული ნაწარმოებები 6 ტომად. ტ. 5. თბ., 2014.

სარჩევი

წინასიტყვაობა.....	3
რედაქტორის წინათქმა. ბედი კაცისა ანუ ფილოსოფოს პეტრე შარიას თავგადასავალი	9
შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და შემოქმედების ზოგიერთი ძირითადი საკითხი.....	21
შესავალი.....	21
თავი პირველი. „ვეფხისტყაოსანი“ როგორც ქართული ეროვნული ეპოსი	
1. მხატვრული შემოქმედების ეროვნული ხასიათი.....	24
2. ეპოსი როგორც ეროვნული თვითცნობიერების განსახიერება.....	25
3. ხალხთა ურთიერთგავლენა კულტურის სფეროში და სესხების თეორია.....	27
4. რა ძირითადი ნიშნების მიხედვით უნდა მივიჩნიოთ „ვეფხისტყაოსანი“ ქართულ ეროვნულ ეპოსად?.....	29
თავი მეორე. ძირითადი შეხედულება რუსთაველის მსოფლმხედველობაზე	
1. მსოფლმხედველობის მხატვრული განსახიერება.....	32
2. რუსთაველის „ნეოპლატონიზმი“	37
3. რუსთაველი და მანიქეიზმი.....	46
4. რუსთაველი და სუფიზმი	50
5. რუსთაველის ქრისტიანობა თუ მაჰმადიანობა	54
თავი მესამე. რუსთაველის მსოფლმხედველობის ძირითადი ელემენტები	
1. ღმერთის ცნება „ვეფხისტყაოსანში“	60
2. ღმერთის „განმგებლობა“ და ობიექტური კანონზომიერება	68
3. ადამიანის მოქმედების ადგილი ობიექტურ კანონზომიერებაში. ბედისა და აუცილებლობა-თავისუფლების პრობლემა	71
თავი მეოთხე. რუსთაველის ეთიკური და სოციალურ-პოლიტიკური შეხედულებები	
1. რუსთაველი როგორც ჰუმანისტი	79
2. სიყვარულის ადგილი რუსთაველის ეთიკურ შეხედულებებში	83
3. მეგობრობის საკითხი „ვეფხისტყაოსანში“	100
4. კეთილისა და ბოროტის საკითხი და ადამიანის მოვალეობა	105
5. „ვეფხისტყაოსანი“ და მისი ეპოქის სოციალურ-ისტორიული სინამდვილე.....	111
6. ქალის საკითხი „ვეფხისტყაოსანში“	121
7. რუსთაველის სოციალურ-პოლიტიკური შეხედულებანი.....	127
თავი მესამე. რუსთაველის ზოგადესთეტიკური შეხედულებანი და მისი პოეტიკა.....	
1. რუსთაველის ზოგადესთეტიკური შეხედულებანი	132
2. რუსთაველის პოეტიკა	141
თავი მესამე. რამდენიმე ისტორიული პარალელი.....	
1. რუსთაველი და ნიზამი.....	148
2. რუსთაველი და კრეტიენ დე ტრუა	158
3. რუსთაველი და ვოლფრამ ფონ ეშენბახი	170
4. რუსთაველი და გოტფრიდ სტრასბურგელი	180

ბოლოსიტყვაობა	187
Некоторые вопросы мировоззрения и творчества Руставели (Резюме)	188
რეპლიკა	191
დიდი ქართველი პოეტი	206
Творчество Руставели на фоне его великих современников	213
Проблема интуиции в научном и художественном творчестве	242
რენე დეკარტე (300 წლის გამო მისი შრომის გამოქვეყნებისა „მეთოდის შესახებ“)	283
ბენედიქტე სპინოზას ფილოსოფია და მისი ისტორიული მნიშვნელობა	292
ეგრეთწოდებული რეფორმირებული მატერიალიზმის შესახებ (როი ვუდ სელარსი).....	327
მარქსის ისტორიული ადგილი.....	347
ეკლექტიზმის ახალი სახე (პროფ. შალვა ნუცუბიძის ალეთოლოგიის გამო).....	356
წინასიტყვაობა (პროფ. კ. ბაქრაძის გამოკვლევისა „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“).....	393
დასავლეთის თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ზოგიერთ მიმართულებათა მოკლე კრიტიკული მიმოხილვა	398
ეგზისტენციალიზმის ესთეტიკისა და ლიტერატურის თეორიის კრიტიკული მიმოხილვა	
შესავალი.....	421
ეგზისტენციალიზმის ზოგადფილოსოფიური პრინციპების მოკლე დახასიათება.....	422
ეგზისტენციალიზმი და მხატვრული ლიტერატურა.....	450
ეგზისტენციალიზმის ძირითადი ესთეტიკური პრინციპები	460
ხელოვნებისა და ლიტერატურის ეგზისტენციალისტური თეორიის ზოგიერთი საკითხი	488
პეტრე შარიას შრომების ბიბლიოგრაფია.....	521

ПЁТР АФАНАСЬЕВИЧ ШАРИЯ
ИЗБРАННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Тбилиси
2018

