

XX საუკუნის
ქართული ფილოსოფიის
ანთოლოგია

1 ტომი

1 ნაგებობი



XX საუკუნის ქართული ჟიღოსოფიის ანთოლოგია

I ტ.

I ნაკვეთი



თბილისის უნივერსიტეტის ბაზოთცეოლოგია
თბილისი 1998



ანთოლოგიაში წარმოდგენილია მეოცე საუკუნის ქართველი ფილოსოფოსების ნააზრევები: ყველა მიმართულება, დაწყებული აღუთლოგური რეალიზმით და დამთავრებული ექსისტენციალისტური ფილოსოფიით.

წიგნი გამოდის ორ ტომად. პირველი ტომი ორი ნაკვეთისაგან შედგება. პირველ ნაკვეთში შესულია შ. ნუცუბიძის, დ. უზნაძის, ს. დანელასა და კ. კაპანელის ფილოსოფიური შრომები; მეორე ნაკვეთი მოიცავს კ. ბაქრაძის, შ. გოგიბერიძის, კ. შვერელიძისა და ს. წერეთლის ნააზრევს.

წიგნი განუთვნილია სტუდენტებისა და ფართო მკითხველი საზოგადოებისათვის.

სარედაქციო კოლეგია: **ნ. ჭავჭავაძე,** გ. თევზაძე,
ვ. ერქომაიშვილი, ო. ჯიოჯიანი,
თ. ბუაჩიძე, ნ. ბერძენიშვილი,
ჯ. კორძაია, ე. კოდუა.

შემდგენელი ე. კოდუა

| წიგნის რედაქტორი ე. კოდუა

რეცენზენტები: თ. ბუაჩიძე,

ვ. ერქომაიშვილი.

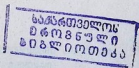
© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1998

0301020000

ა _____

608 (06)-98

ISBN 99928-56-27-0



წინასიტყვაობა

ფილოსოფიური აზროვნების ერთ-ერთი თავისებურება მრავალ მიმართულებათა, ნაკადთა თანაარსებობა და ურთიერთბრძოლაა. ფილოსოფია თავისი ბუნებით, თითქოსდა, პლურალისტურია, რადგან პრობლემატიკა, რომელსაც იგი იხილავს, შეიძლება მრავალი განსხვავებული განზომილებით წყდებოდეს და ყოველი მათგანი არსებობდეს სხვების გვერდით. მე-20 საუკუნის ფილოსოფია, ისე როგორც ძველი ბერძნულიც, სწორედ ამ ნიშნით ხასიათდება. ჩვენი საუკუნე მრავალ ფილოსოფიურ სისტემათა ურთიერთბრძოლის, განსხვავებული პრობლემატიკისა და ზოგჯერ ერთი და იმავე პრობლემების მრავალსახოვანი გადაჭრის სიმდიდრეს წარმოაჩენს. მთელი ფილოსოფიის ისტორია არის მატერიალიზმისა და იდეალიზმის, დიალექტიკისა და მეტაფიზიკის, რაციონალიზმისა და ემპირიზმის, დეტერმინიზმის, ინდეტერმინიზმისა და სხვა მრავალ „იზმთა“ დაპირისპირების არენა, სადაც თითოეული „იზმი“ თავის მხრივ მრავალ ნაკადად და განშტოებად იყოფა. არც ერთ ეპოქაში არ ყოფილა იმდენი განსხვავებული სისტემა თუ „იზმი“, რამდენიც მე-20 საუკუნეშია. ფილოსოფიის ამ საერთო სურათის ფონზე თავისებურად ირეკლება და წარმოჩნდება მე-20 საუკუნის დასაწყისის ქართული ფილოსოფიაც. მის საფუძველში ძვეს მატერიალისტურ და იდეალისტურ, დიალექტიკურ და მეტაფიზიკურ, რაციონალისტურ და ირაციონალისტურ სისტემათა მრავალფეროვნება. შეიძლება ითქვას, რომ მე-20 საუკუნის ფილოსოფიაში არაა პრობლემა, რომელიც თავისებურად არ იყოს დასმული და გააზრებული ქართულ აზროვნებაში და არაა მიმართულება, რომელიც ქართულ აზროვნებას გამოხმაურების გარეშე დარჩენოდა. თუ საუკუნის დასაწყისის ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ღირებულებაზე ვიმსჯელებთ, ის უნდა შევაფასოთ და გავზომოთ არა იმ მასშტაბით, თუ რა ახალი, მსოფლიო აზრის განვითარებისაგან განსხვავებული, სისტემა შექმნა

მან, — ასეთი სისტემა არ შეუქმნია არა მარტო საქართველოს, არამედ ფილოსოფიური აზროვნებით ცნობილ ისეთ ქვეყნებსაც კი როგორცაა: საფრანგეთი, ინგლისი, იტალია და ესპანეთი, — არამედ იმის მიხედვით, იდგა თუ არა ის ეპოქის ფილოსოფიური აზროვნების დონეზე, იყო თუ არა მასში გაცნობიერებული ევროპული ფილოსოფიური აზროვნების პრობლემატიკა და შეძლო თუ არა არეკლვა მთელი იმ მრავალსახოვანი სისტემებისა, რომელნიც ასე უხვადაა წარმოდგენილი მე-20 საუკუნის მსოფლიო ფილოსოფიურ აზროვნებაში. ჩვენი თვალსაზრისით, ქართული ფილოსოფია იდგა თანამედროვე ფილოსოფიური აზროვნების დონეზე და განიხილავდა ევროპული ფილოსოფიისათვის ნიშანდობლივ, ყველა აქტუალურ პრობლემას — იმ საკითხებს, რომელნიც საუკუნის დასაწყისის აზროვნებისთვის არსებითს წარმოადგენდნენ და ქმნიდნენ მრავალფეროვან ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა სიმდიდრეს. სწორედ ეს ვითარება გვაძლევს საშუალებას, ვთქვათ, რომ მე-20 საუკუნის ქართული აზროვნება მნიშვნელოვანი რგოლია მსოფლიო ფილოსოფიური აზროვნების ჯაჭვში. მაგრამ არა იმით, რომ ქართული აზროვნება ევროპულზე მაღლა დგას, როგორც ზოგიერთს წარმოუსახავს, არამედ იმით, რომ ქართული აზროვნება ევროპული და მსოფლიო აზროვნების დონეზეა. ეს სრულიად საკმარისია იმის დასამტკიცებლად, რომ ქართველ ერს აქვს ფილოსოფიური აზრის ისტორია და მასზე არ ვრცელდება ჰეგელის გამოთქმა: უბედურია ერი, რომელსაც საკუთარი ფილოსოფიური აზროვნება არ გააჩნია; პროფ. ს. დანელიას გამოთქმაც — „კაცი მონაა, თუ მას საკუთარი აზრი არა აქვს“ — შეიძლება გამოვიყენოთ ერის მიმართაც.

მე-20 საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზრი მრავალმხრივ საყურადღებოა მკვლევართათვის. ქართული აზროვნების ისტორიაში მანამდე არ ყოფილა ასეთი ინტენსიური განვითარების ეპოქა. ჩვენი საუკუნის ქართული ფილოსოფია პრობლემატიკის მრავალფეროვნებით, მათი გადაწყვეტის გზებითა და ფილოსოფოსობის დონით უმაღლესი საფეხურია ჩვენი აზროვნების ისტორიაში და ღირსეულად დგას თანამედროვე ევროპული ფილოსოფიის გვერდით. ყოველივე ეს შეძლევს ცნობილმა მოაზროვნებმა: შალვა ნუცუბიძემ, დიმიტრი უზნაძემ, სერგი დანელიამ, კონსტანტინე კაპანელმა, კოტე ბაქრაძემ, მოსე გოგობერიძემ, კიტა მეგრელიძემ, სავლე წერეთელმა და სხვ. ქართველ ფილოსოფოსთა მთელი პლეადა თანამედროვე ფილოსოფი-

ის აქტუალური პრობლემატიკის ცენტრში დგას. ამას მოწმობს ის დიდი ინტერესი, რასაც მათი შრომებისადმი იჩენენ ევროპის, აზიისა და ამერიკის კონტინენტებზე. შალვა ნუცუბიძის ორი მონოგრაფია პირველად გერმანიაში გამოვიდა, მათ შესახებ პროფ. შ. ხიდაშელმა 12 რეცენზიას მიაკვლია გერმანულ პერიოდულ პრესაში; კოტე ბაქრაძის მრავალტომიანი თხზულებებიდან ერთი ტომი გამოვიდა ჩეხოსლოვაკიაში, ორი მონოგრაფია ითარგმნა და გამოვიდა პოლონურ ენაზე. მარტო პოლონეთის პრესაში მიკვლეულია ამ ნაშრომებზე ხუთი მრავალგვერდიანი საჟურნალო რეცენზია; მოსე გოგიბერიძის სადოქტორო დისერტაცია სოლომონ მაიმონის შესახებ შევიდა ფილოსოფიის ისტორიის გერმანულ ცნობარებში როგორც მაიმონის მსოფლმხედველობის გამოკვლევის ერთ-ერთი საუკეთესო ნიმუში; დღეს თანამედროვე ქართულ ფილოსოფიურ ნააზრევს სწავლობენ ევროპისა და ამერიკის კონტინენტებზე.

მე-20 საუკუნის ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებას ძირითადად ორი წყარო ასაზრდოებდა: ტრადიციულ-ისტორიული ქართული ფილოსოფიური აზროვნება, რომელსაც ბრწყინვალე წარმომადგენლები ჰყავდა ჯერ კიდევ მე-10—12 საუკუნეებში, და თანამედროვე ევროპულ ფილოსოფია. განსაკუთრებით ძლიერი წყარო სწორედ ეს უკანასკნელია, რადგან თანამედროვე ქართული ფილოსოფია ევროპულ ფილოსოფიურ სისტემებთან კონტაქტში და მათი იდეების გაზიარებით ყალიბდებოდა. ეს ითქმის თანამედროვე ქართველ ფილოსოფოსთა არა მარტო იმ პლედაზე, რომელმაც გაიარა ევროპული ფილოსოფიური სკოლა და ფილოსოფიისადმი ინტერესი ევროპელ მოაზროვნეებთან დაიკმაყოფილა (ვაჰანელი, უზნაძე, ნუცუბიძე პეტერბურგის უნივერსიტეტის დამთავრების შემდეგ ბაქრაძე, გოგიბერიძე, მეგრელიძე და სხვები), არამედ იმათ მიმართაც, ვისაც ფილოსოფიური განათლება და პირველი ფილოსოფიური ზიარება რუსეთში ან საქართველოში მიუღიათ (ს. დანელია, ს. წერეთელი და სხვები). თანამედროვე მსოფლიოში ევროპული ფილოსოფია ბატონობს და მისით ნასაზრდოები ქართული ფილოსოფიაც მის პრობლემებსა და ტენდენციებს გამოხატავს, — ესაა მისი ძლიერების წყარო, ვისაც ამის უარყოფა უნდა, ჰეგელის თქმით, ჰგავს ქედმაღალ და თავის თავზე დიდი წარმოდგენის მქონე უვიც ადამიანს, რომელიც „ადვილად მიიწერს ხოლ-

შე ახალ აღმოჩენასავით იმას, რაც თვითონ სხვებისაგან უსწავლია და ეს მით უფრო სჯერა, რამდენადაც იგი მათ აღმოჩენთ ვებრძვის ან ამდაბლებს; ანდა, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, იგი იმიტომ არის მათზე გაჯავრებული, რომ თავისი შეხედულებები მათგან გადმოიღო“.¹

ზემოთ ჩამოთვლილ ქართველ ფილოსოფოსთა ნააზრევი ფილოსოფიური პრობლემებისადმი მიდგომის, მათი დასმის და გადაწყვეტის გზების მხრივ განსხვავებულ სურათს გვაძლევს: ერთნი ფილოსოფიის პრობლემატიკის დამუშავებას ახდენენ მარქსიზმის პოზიციებიდან. მაშინდელი პოპულარიზატორობის ტენდენციების საპირისპიროდ ცდილობენ, ღრმად შეიჭრან ფილოსოფიის თეორიულ და ისტორიულ პრობლემატიკაში და წინ წამოწიონ ისტორიულ-თეორიული საკითხების ის მომენტები, რომელნიც ნაკლებად იყო გაშუქებული მარქსისტი ავტორების მიერ. ასეთთა რიცხვს მიეკუთვნებიან მოსე გოგბერიძე, კოტე ბაქრაძე, კ. მეგრელიძე, უფრო გვიან ს. წერეთელი; მეორე ტენდენცია ასეთია — ამოსავალია ძირითადი ფილოსოფიის ისტორიული პრობლემატიკა, კვლევა წარმოებს ისტორიულ განასერში, მაგრამ ისე, რომ ავტორის მსოფლმხედველობა მასში მაინც იჩენს თავს. ასეთია ს. დანელიას ნააზრევი, რომელიც ტრანსცენდენტალიზმისა და ღირებულების ფილოსოფიის შუქზე იკვლევს ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემებს. ასეთივეა უზნაძის ნააზრევი, დაწყებული მისი სადოქტორო დისერტაციით სოლოვიოვზე და ბერგსონისადმი მიძღვნილი შრომებით დამთავრებული; მესამენი ეძიებენ გზებს საკუთარი ფილოსოფიური სისტემის ჩამოყალიბებისათვის. მათთვის ისტორია მხოლოდ ფონია და ძირითადად კვლევის მიზნად ისახავენ ფილოსოფიის თეორიულ პრობლემატიკას. ისინი არ იზღუდებიან რომელიმე ისტორიული სისტემის ჩარჩოებით და ფილოსოფოსობას საკუთარი სისტემის შექმნის გზად მიიჩნევენ. მათ რიცხვს მიეკუთვნება ორი მოაზროვნე — შალვა ნუცუბიძე და კონსტანტინე კაპანელი. ერთიც და მეორეც საუკუნის დასაწყისში გამოდის სამოღვაწეო ასპარეზზე და პირველ ნაშრომებს უძღვნიან ფილოსოფიის ისტორიულ პრობლემატიკას: შ. ნუცუბიძეს

¹ კეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, 1962, გვ. 27.

აინტერესებს ბოლცანოს გნოსეოლოგიის პრინციპები, კაპანელს — ნიცშეს სიცოცხლის ფილოსოფიის იდეები, მაგრამ როგორც ერთს, ისე მეორეს ფილოსოფიის ისტორია არ გაუხდია მიზნად, ის მათთვის საკუთარი თავის პოვნის საშუალება იყო. ცნობილია, რომ არავინ იწყებს აზროვნებას საკუთარი კონცეფციით, არამედ სხვისი გაკვალული გზით მიდის საკუთარ ნააზრევთან, მაგრამ აჩრდილი იმისა, ვინც პირველად აღძრა მასში ინტერესი პრობლემისადმი და პირველი ამოსავალი წერტილი იყო მისთვის, მთელი შემდგომი აზროვნების პროცესში გასდევს მეცნიერის ნააზრევს. გავიხსენოთ თუნდაც ჰეგელის დიალექტიკისა და ფოიერბახის მატერიალიზმის გავლენა მარქსზე, წლების განმავლობაში რომ გასდევდა მის ნააზრევს. ანალოგიური ვითარებაა ქართველ მოაზროვნებთანაც და სწორედ ასეთი ვახლდათ ამ ორი მოაზროვნის გზაც, — ნუცუბიძემ და კაპანელმაც საკუთარი სისტემის საკმაოდ მკაფიო კონტურები მოხაზეს, რომელშიც ადვილად გამოიცნობა, რით დაიწყეს აზროვნება და ვინ იყო მათი სულიერი მოძღვარი — ეს ეხება როგორც პრობლემატიკის დაყენებას, ისე მისი გადაჭრის გზების ძიებასაც. ბოლცანოს გნოსეოლოგიურმა პრინციპებმა და თავისთავადი ჭეშმარიტების ცნებამ განსაზღვრა ნუცუბიძის ალეთოლოგიის ჩამოყალიბება, ისე როგორც ნიცშეს სიცოცხლის ფილოსოფიის იდეებმა და კულტურაზე ორიენტირებამ განსაზღვრა კაპანელის ორგანოტროპიზმი.

საერთოდ, არა მარტო ქართული, არამედ თანამედროვე მსოფლიო ფილოსოფიური აზრის განვითარება გვიჩვენებს, რომ მისი წყარო ევროპული ფილოსოფიაა, რადგან მსოფლიოში არსებული ყველა ძირითადი ფილოსოფიური მიმდინარეობა ევროპული წარმოშობისაა. თავის მხრივ, ევროპის ფილოსოფია განსაზღვრულია გერმანული ფილოსოფიით, ვინაიდან ყველა ძირითადი მიმდინარეობა გერმანიაში იღებს სათავეს. გერმანული ფილოსოფია კი განსაზღვრულია გერმანული კლასიკური ფილოსოფიით, რომლის სათავეში დგას კანტი. ამიტომ სამართლიანად აღნიშნავდა პროფ. ს. დანელია: „კანტის ფილოსოფია შეიძლება შევადაროთ დიდ აუზს, რომელშიც შემოდიან მერვიდმეტე-მეთვრამეტე საუკუნის ფილოსოფიის ნაკადები და, რომლიდანაც გამოდიან მეცხრამეტე საუკუნის ფილოსოფიის ვეებერთელა მდინარეები, მათ შორის — მარქსიზმიც. კანტის ფილოსოფია არის

დიდი და დახლართული კვანძი, სადაც ერთმანეთზეა გადაბმული მთელი საკაცობრიო აზროვნება კანტამდე და კანტის შემდეგ¹.

როგორც აღენიშნეთ, მეოცე საუკუნის დასაწყისის ქართული ფილოსოფიური აზრის ძირითადი ნიშანია თანამედროვე ევროპული ფილოსოფიის ნიადაგზე დგომა. ამიტომ საჭიროა მოკლედ მაინც სქემატურად მოიხაზოს, რა ძირითადი ტენდენციებია მეოცე საუკუნის ევროპის ფილოსოფიის აზროვნებაში და ამ კუთხით განვიხილოთ ქართული ნააზრევი.

თანამედროვე ევროპული ფილოსოფია ორი ძირითადი მიმართულებით ვითარდება. ერთი მხრივ, მისი მთავარი ობიექტია სიცოცხლე, ადამიანი, მისი ყოფიერება და საზრისი, ისე როგორც საერთოდ ყოფიერება.

ამ ტენდენციას ავითარებენ და ფილოსოფიას ამ მიმართულებით წარმართავენ: სიცოცხლის ფილოსოფია, მისგან გამომდინარე ექსისტენციალიზმი, პერსონალიზმი, ონტოლოგიის სხვადასხვა სკოლა, ფენომენოლოგიური ნაკადით, და რელიგიური ფილოსოფიის წარმომადგენლები. ამ მიმართულებათათვის დამახასიათებელია კვლევის ცენტრში ონტოლოგიური პრობლემატიკის დასმა; მეორე ძირითადი ტენდენცია მომდინარეობს ნეოკანტიანელობისა და პოზიტივიზმის მიერ დამკვიდრებული პრინციპებიდან. მასში კვლევითი ღირებულების მქონედ ცხადდება შემეცნება, ჭეშმარიტება, მეცნიერება. იგი ფილოსოფიაში გნოსეოლოგიური ნაკადის გამომხატველია. ონტოლოგია და გნოსეოლოგია — ესაა ორი ძირითადი ტენდენცია, რომლებიც ისახებიან თანამედროვე ევროპულ ფილოსოფიაში, მაგრამ ისინი არ ამოწურავენ ამ ფილოსოფიის ძირითად ტენდენციებს. თანამედროვე ევროპული ფილოსოფია არის მატერიალიზმისა და იდეალიზმის, დიალექტიკისა და მეტაფიზიკის, გნოსეოლოგიზმისა და ონტოლოგიზმის დაპირისპირებათა არენა, გარდა ამისა, მასში სხვა წინააღმდეგობრივი ნაკადებიც მნიშვნელოვან როლს ასრულებს. ერთ-ერთი მათგანია რაციონალიზმისა და ირაციონალიზმის დაპირისპირება, გონებისა და ანტიგონების, დისკურსიული და ინტუიციური აზროვნების, ლოგიკისა და ალოგიზმის ურთიერთგამომრიცხავ ტენდენციათა არსებობა. შეუძლებელია რომელიმე ფილოსოფიური მიმდინარეობის გააზრება და-

¹ ს. დანელია, კანტის ცხოვრება და ფილოსოფიური მოღვაწეობა, თბ., 1977, გვ. 30.

სახელებულ საპირისპირო ტენდენციებში მისი ადგილის მონახვის გარეშე. რადგან მათ მიღმა ან მათზე მაღლა მდგომი ფილოსოფიური სისტემა თანამედროვე ევროპულ აზროვნებაში არ არის და არც შეიძლება იყოს. სიცოცხლის ფილოსოფიისა და ექსისტენციალიზმის ალოგიზმი, ირაციონალიზმი და ინტუიტივიზმი თავიანთ საპირისპირო ტენდენციას ეჯახება პოზიტივიზმისა და მასთან ახლო მდგომ მიმართულებათა — ემპირიზმის, ლოგიციზმისა და რაციონალიზმის სახით. ერთი მხრივ, მეცნიერებისა და ლოგიკისადმი უსაზღვრო რწმენა, ყველა პრობლემის მათი გზით გადაწყვეტის შესაძლებლობის მტკიცება, მოკლედ სციენტიზმი და ოპტიმიზმი სამყაროსა და ადამიანური არსებობის მიმართ, აგებული მეცნიერებისა და ტექნიკის წინსვლაზე; მეორე მხრივ, მეცნიერებისა და ლოგიკის შეზღუდულობის მტკიცება, ძირეული ადამიანური და სოციალური პრობლემების მათი გზით გადაწყვეტის შეუძლებლად გამოცხადება, შიში მეცნიერული და ტექნიკური პროგრესის წინაშე, მათ ჩრდილოვან მხარეთა გამო, პესიმიზმი ადამიანური და სოციალური სამყაროს მიმართ — ასეთია ორი საპირისპირო ნაკადი ევროპულ აზროვნებაში.

ანალოგიურია საუკუნის დასაწყისის ქართული ფილოსოფიური აზროვნებაც — მეცნიერების თეორიის, შემეცნების პრობლემატიკისა და ლოგიკის პრინციპების კვლევისადმი სწრაფვა განსაკუთრებით მძლავრ ნაკადად წარმოჩინდა პროფ. შ. ნუცუბიძის მოღვაწეობის დასაწყისშივე. ალეთოლოგიური რეალიზმის პრინციპების პირველი გადმოცემა, ფილოსოფიური სემინარის ჩამოყალიბება, სადაც განმსაზღვრელი გნოსეოლოგიური პრობლემატიკაა, წარმოადგენს იმ მძლავრ ბიძგს, რომელმაც გაბატონებული გახადა შემეცნების თეორიული ნაკადი ქართულ აზროვნებაში. შემთხვევითი არ იყო, რომ დიმიტრი უზნაძე, სერგი დანელია, კოტე ბაქრაძე, მოსე გოგიბერიძე ოციანი წლების დასაწყისში აქტიურად ჩაებნენ გნოსეოლოგიისა და ლოგიკის პრობლემატიკის დამუშავებაში. საკმარისია აღვნიშნოთ უზნაძის შრომა „ლაიბნიცის“ „petites perzeption“-ზე და „იმპერსონალიებზე“, ს. დანელიას პოლემიკური წერილი უზნაძის წინააღმდეგ ლაიბნიცის საკითხზე და „ჭეშმარიტების გვარი“; კოტე ბაქრაძის რეცენზია შ. ნუცუბიძის „ალეთოლოგიურ რეალიზმზე“, რომელშიც „რეალიზმის“ საპირისპირო ჭეშმარიტების თეორიაა წამოყენებული; მ. გოგიბერიძის „შემეცნების აქსიომატიური დასაბამი“ და სხვ. ეს ლოგი-

კურ-გნოსეოლოგიური ნაკადი პრობლემატიკის დაყენების მხრივ იმდენად ძლიერი აღმოჩნდა, რომ მან შეძლო ქართული ფილოსოფიური აზრის განსაზღვრა მთელი ნახევარი საუკუნის განმავლობაში.

ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში მეორე ნაკადი დაკავშირებულია კ. კაპანელის, დ. უზნაძის და ნაწილობრივ ს. დანელიას სახელთან. უზნაძის ინტერესი ადამიანისა და ადამიანური ყოფიერების საზრისის პრობლემებისადმი გამოვლინდა ჯერ კიდევ მის სადოქტორო დისერტაციაში, რომელიც მიეძღვნა ვლადიმერ სოლოვიოვის ფილოსოფიას. ბუნებრივია, უზნაძისთვის სოლოვიოვის მსოფლმხედველობა სინტერესო იყო არა მისი რელიგიურობის, არამედ ანთროპოლოგიურობის გამო. საქართველოში უზნაძის მიერ გამოქვეყნებული ერთ-ერთი პირველი შრომაც „ფილოსოფიური საუბრების“ რუბრიკით ეძღვნება ადამიანის პრობლემას. ესაა წერილი სათაურით — „სიკვდილი“ (გაზეთი „კოლხიდა“, 1911, №4). ასეთივეა „ცხოვრების საზრისი“ და „ომის ფილოსოფია“. ანალოგიური მიმართულებისაა მისი ნაშრომი „ორგანული მსოფლმხედველობა“ („პრომეთე“, 1918, № 3), შემდგომში კი, „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ თვალსაჩინო წარმომადგენლის ანრი ბერგსონის მსოფლმხედველობის საუკეთესო გამოცემა და ბერგსონისეული პრობლემატიკის განხილვა შრომებში — „ანრი ბერგსონი“ და „ბერგსონის მონიზმი“ — უდავოდ ადასტურებს უზნაძის ცხოველ ინტერესს ადამიანური ყოფიერების პრობლემატიკისადმი. სავარაუდოა, რომ ამ მიმართულებით მუშაობდა უზნაძის მიერ დაარსებული ფილოსოფიური სემინარიც, რომლის შესახებ არსებობს პროფ. კ. ბაქრაძის მოგონება. — ის აღნიშნავს, რომ სემინარზე პლატონის ფილოსოფიის პრობლემატიკა განიხილებოდა და სემინარი მეტად ნაყოფიერი იყო¹. შემდგომში დ. უზნაძე ორიგინალურ ფსიქოლოგიურ თეორიას ქმნის და ამდენად, ფილოსოფიის ზოგადი საკითხების მიმართ მისმა ინტერესმა უკანა პლანზე გადაიწია.

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ამ მიმართულებით აზროვნების განვითარებაში გარკვეული წვლილი მიუძღვის ს. დანელიასაც. ამის საფუძველია მისი შრომები ანტიკურ ფილოსოფიაზე. ანტიკური ფილოსოფიის პერიოდიზაცია ორ ეტაპად: კოსმოლოგიურად და ანთროპო-

¹ კ. ბაქრაძე, ფილოსოფიური აზრი საქართველოში, თბილისი, 1968, გვ. 6.

ლოგიურად და საკუთარი ინტერესებისა და ორიენტირების წარმართვა, უმთავრესად, ანთროპოლოგიური პერიოდისა და პრობლემების საკენ.

საბოლოოდ ამ მიმართულებით კვლევის განვითარებაში დიდი დამსახურება მიუძღვის კ. კაპანელსაც, რადგან იგი იყო მოაზროვნე, რომელმაც ადამიანური ყოფიერებისა და კულტურის პრობლემატიკაზე ორიენტირებული ფილოსოფიური მიმდინარეობის შექმნა სცადა საქართველოში.

ორი ტენდენცია მეოცე საუკუნის დასაწყისის ქართულ აზროვნებაში — გნოსეოლოგია-ლოგიკისა და ადამიანისა და კულტურის კვლევის მიმართულება — ფაქტობრივად წარმოდგენილია ორი ფილოსოფოსის მსოფლმხედველობით—შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიური რეალიზმით და კ. კაპანელის ორგანოტროპიზმით. როგორც არ უნდა ყოფილიყო მათ მიერ საკითხის გადაწყვეტა, თვით საკითხის დაყენება და ქართული აზროვნების ამ ორი საპირისპირო მიმართულებით განვითარება უდავოდ დამსახურებაა. საკითხის დაყენებას რომ ვაცხადებთ მათ დამსახურებად და არა მის გადაჭრას, ეს არა იმიტომ, რომ საკითხის მათეული გადაჭრა ჩამორჩებოდა ამ საკითხის გადაჭრას ევროპულ ფილოსოფიაში. „ალეთოლოგიურ რეალიზმსა“ და „ორგანოტროპიზმში“ დაყენებული პრობლემატიკა აქტუალურია ყველა ფილოსოფიურის სისტემისათვის. ამიტომაც მნიშვნელოვანი იმის გარკვევა, რა ფილოსოფიური დონე იყო მეოცე საუკუნის დასაწყისის ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში და რამდენად ნაყოფიერი იყო მაშინ პრობლემების დასმა თანამედროვე ფილოსოფიური პრობლემატიკის თვალსაზრისით.

ქართული ფილოსოფიის ანთოლოგიის ერთი ძირითადი თავისებურება ისაა, რომ მასში მხოლოდ ის ფილოსოფოსებია წარმოდგენილი, რომელნიც უკვე არ არიან ცოცხალთა შორის, ანთოლოგია კი თანამედროვე ფილოსოფიისაა. იგი წასულთა თავისებური მოსაგონარია, ამით ანთოლოგია გარკვეულად სიკვდილზე მიგვანიშნებს, მაგრამ ამავე დროს ანთოლოგია არის ძეგლი, რომელშიც მკვდრები ცოცხალნი რჩებიან და რომელსაც ისინი უკვდავებაში გადააყავს. ანთოლოგია სწორედ სიცოცხლის ძეგლია, მასში მარად ცოცხალი

თუ დაიმკვიდრებს ადგილს. ამ მოსაზრებას კარგად გამოხატავს პოეტი ვალერიან გაფრინდაშვილი ლექსში:



„წარწერა ანთოლოგიის წიგნზე“:

ანთოლოგია თავიდანვე რად მზიბლავს ასე?
იქნებ იმიტომ, რომ მავონებს ის სასაფლაოს,
სადაც კვითხულობ წარწერების გულსაკლავ ქაოსს,
თარიღებით და მწველ ცრემლებით თვითულ ქვაზე.

ამა წიგნისა დაუეწიარ მშენიერ ხმაზე,
ვით ორფეოსი, ევრედიკას, — თავის ყოლაოზს, —
გავეყები ხსოვნის გაფითრებულ ნაზ საქანაოს,
ელისიუმის რომ აღმოვჩნდე ბინდიან ცაზე.

ანთოლოგია პანოპტიკუმს სჯობია მაინც:
თითქოს ჯაგშნიან მეომართა პქრის ასპარეზი,
ჩვენ მასში ეხედაეთ ოლიმპიურ სრბოლათა რაინდს,

რომ იტაცებდა გამარჯვებას თავის მხარეზე.
ანთოლოგია უკედაყების არის თავდები
ოქროს ვერძის და ოქროს სიტყვის არგონავტებიო.

ვეუარდ კოდუა

შალვა ნუსუზიძე*

შალვა ნუსუზიძე დაიბადა 1888 წელს, 16 ივლისს, სოფ. ფარცხანაყანებში (ქუთაისის გუბერნია).

იგი სწავლობდა ხონის დაწყებით (ნორმალურ სკოლაში), შემდეგ ამ სკოლის მესამე განყოფილებიდან გადავიდა ქუთაისის კლასიკურ გიმნაზიაში. გიმნაზია დაამთავრა 1906 წელს. იმავე წელს გაემგზავრა პეტერბურგს. იქ შევიდა ისტორიულ-ფილოლოგიურ ფაკულტეტზე, რომელიც დაამთავრა 1910 წელს.

პეტერბურგში შალვა ნუსუზიძე მუშაობდა ცნობილი პროფესორების — ა. ვედენსკის, ნ. ლოსკისა და ი. ლაპშინის სემინარებში; უფრო გვიან იგი უბრუნდება პეტერბურგის უნივერსიტეტს, წარმატებით აბარებს ზეპირ და წერილობით სამაგისტრო გამოცდებს ისტორიულ-ფილოლოგიური საბჭოს საჯარო სხდომაზე და 1917 წელს იწყებს საცდელი ლექციების კითხვას პრივატ-დოცენტის უფლების მოსაპოვებლად.

1911—1914 წლებში შალვა ნუსუზიძე ორჯერ იყო გაგზავნილი ევროპაში, სადაც უმთავრესად მუშაობდა ლაიფციგში ცნობილი ფილოსოფოსების — უნდტის, ფოლკელტისა და ბარტის ხელმძღვანელობით. ლაიფციგში 1911 წელს იგი კითხულობს მოხსენებას ალეთოლოგიის პრინციპების შესახებ.

1922 წელს იგი აქვეყნებს „ალეთოლოგიის საფუძვლების“ პირველ წიგნს.

1925 წელს შალვა ნუსუზიძე თბილისის უნივერსიტეტის პედაგოგიური ფაკულტეტის დადგენილებით ევროპაში მიემგზავრება სამეცნიერო მიზნით.

* ბიოგრაფიული მონაცემები აღებულია შ. ხიდაშელის წიგნიდან „შალვა ნუსუზიძე“.

მივლინებაში ყოფნის დროს შ. ნუცუბიძე წერს ახალ გამოკვლევას სათაურით — „ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“.

1927 წელს შალვა ნუცუბიძე ადგენს ხსენებულ ნაშრომს ფილოსოფიის დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პედაგოგიური ფაკულტეტის საბჭო ერთხმად ანიჭებს შ. ნუცუბიძეს ფილოსოფიის დოქტორის სამეცნიერო ხარისხს.

შალვა ნუცუბიძის სადოქტორო ნაშრომის გამოქვეყნებიდან ხუთი წლის შემდეგ დაიბეჭდა მისი მეორე ნაშრომი „ფილოსოფია და სიბრძნე“ გერმანულ ენაზე. (ბერლინი, 1931 წ.).

1956 წელს (I ტ. და 1958 წელს ტ. II) გამოდის შალვა ნუცუბიძის „ქართული ფილოსოფიის ისტორიის“ ორტომეული.

გამოჩენილი ქართველი ფილოსოფოსი შალვა ნუცუბიძე გარდაიცვალა 80 წლის ასაკში 1969 წლის იანვარში.

XX საუკუნის ქართულ ფილოსოფიაში შალვა ნუცუბიძემ პირველმა სცადა დამოუკიდებელი, ორიგინალური ფილოსოფიური სისტემის შექმნა, რომელსაც უწოდა ალეთოლოგიური (ალეთეოლოგიური) რეალიზმი.

პირველად ფილოსოფიის ეს მიმართულება მან წარმოადგინა ისტორიულ განასერში. პირველი შრომა მიუძღვნა ბოლცანოს თეორიის დალაგებას, რადგან თავისი ფილოსოფოსობის ძირითად საზსხედავდა ბოლცანოს მიერ დაწყებული საქმის გაგრძელებაში. ბოლცანოს ფილოსოფოსობის ძირითადი ცნება — ჭეშმარიტება თავისთავად ხდება ნუცუბიძის ფილოსოფოსობის ამოსავალი, მაგრამ ნუცუბიძე არ ჩერდება ბოლცანოს დონეზე, მას სურს, უფრო ღრმად გაიგოს ჭეშმარიტება თავისთავად. მისი მიზანია ფილოსოფიის ახალი გზით წარმართვა, ახალი მეტაფიზიკის აგება. ამ მეტაფიზიკის არსებამ ერთი შეხედვით გნოსეოლოგიურია, რადგან ემყარება ჭეშმარიტებას თავისთავად, მაგრამ ფაქტობრივად გნოსეოლოგიის ფარგლებიდან გასვლას მოასწავებს. თვით გნოსეოლოგიაშიც ნუცუბიძე ტრადიციულისაგან განსხვავებული მიმართულებით მიდის. ნაცვლად შემეცნების შესაძლებლობისა და პირობების შესახებ საკითხის დასმისა, ნუცუბიძე საკითხს სვამს შემეცნების სტრუქტურის შესახებ; ამავე დროს, საკითხის ამ დასმას აგებს დეკარტის მსგავსად ფილოსოფიის ამოსავალი წერტილის ძიებაზე. შემეცნების თეორია მოძრაობდა ფსიქოლოგიზმისა და ანტიფსიქოლოგიზმის განზომილებაში, ნუცუბიძე უარყოფს

ორივეს, რადგან მიაჩნია, რომ ფილოსოფია უნდა იდგეს ყოველგვარ წინააღმდეგობაზე მაღლა. ფილოსოფიის ამოცანაა საერთოდ ადამიანურზე მაღლა დადგომა. ეს თეორია ალეთოლოგიურია, რადგან მისი მიზანია ჭეშმარიტება თავისთავად — ალეთეთა, რომელიც ყოველივე ადამიანურზე მაღლა დგას. ეს ალეთეთა — ჭეშმარიტება თავისთავად რეალობაა, არსში არსზე მეტია. ამიტომ ეს თეორია რეალიზმია. როგორც ვხედავთ, ნუცუბიძის მსოფლმხედველობა ალეთოლოგიური რეალიზმია. ნუცუბიძის ფილოსოფიას ორი შესავალი აქვს: I და II სპეციალური შესავალი. პირველი შესავლის ამოცანაა დაპირისპირებაზე მაღლა მდგომი ჭეშმარიტება თავისთავად და შემეცნების სტრუქტურა. მეორე სპეციალური შესავალი მიზნად ისახავს ადამიანური ელემენტების გაგებას, მასში განიხილება სპეციფიკურ-ადამიანურისა და სპეციალურ-ადამიანურის მიმართება, „ჭეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა“ ალეთოლოგიის პირველი სპეციალური შესავალია. მისი ამოცანაა ორი ძირითადი ცნების — თავისთავადი ჭეშმარიტების და შემეცნების სტრუქტურის დადგენა.

ნუცუბიძის მსოფლმხედველობის ფორმირება შეწყდა ორი შესავლის გამოცემის შემდეგ. მისი თქმით, მას უნდა დაეწერა ალეთოლოგია, სადაც რეალიზებული იქნებოდა შესავლებში დადგენილი პრინციპები, ამის ნაცვლად მუშაობა დაიწყო ფილოსოფიისა და ლიტერატურის ისტორიაში. მან პირველმა შექმნა ქართული ფილოსოფიის ისტორია და წამოაყენა ჰიპოთეზები, რომლებმაც მსოფლიო გამოხმაურება პოვეს.

ნაშრომიდან: „ჭეშმარიტება და შეხვედრების სტრუქტურა“

ალეთიოლოგიური რეალიზმის ზოგადი მონახაზი

1. ძირითადი ფაქტის ანალიზი

უკანასკნელი თავის შედეგი იყო სრულიად დამოუკიდებელი, უთუოდ დასაშვები ფენომენი: „ჭეშმარიტება თავისთავად“. თუ ფილოსოფოსობა გვესურს, მაშინ შესაძლებლობაც უნდა გვექონდეს, დავტოვოთ აზრთა სხვადასხვაობის სფერო და დაუპირისპირებლობის სფეროს მივუახლოვდეთ. როგორც აღვნიშნეთ, ეს მოთხოვნა თან სდევდა ფილოსოფიურ აზროვნებას ანტიკურიდან ჩვენ დრომდე. თუ გვესურს დავაკმაყოფილოთ ეს მოთხოვნა, უნდა ვაღიაროთ, რომ ეს მხოლოდ „ჭეშმარიტების თავისთავად“ სფეროშია შესაძლებელი, იმიტომ რომ ის იმყოფება აზრთა სხვადასხვაობის და დაპირისპირებულობის გარეშე. ალეთიოლოგია უნდა ესწრაფოდეს სწორედ იმას, რასაც არისტოტელე „პირველ ფილოსოფიას“ უწოდებდა და რასაც არსისა და აზროვნების პრინციპები უნდა მოეცა. ჭეშმარიტების პრობლემის განხილვის დროს გათვალისწინებული უნდა იქნეს კითხვა იმის თაობაზე, თუ რატომ გამოირიცხა თვით არისტოტელემ ჭეშმარიტება „პირველ ფილოსოფიაში“, რომლის აგებასაც ის ფიქრობდა ცნების ჭეშმარიტების გარეშე.

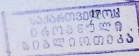
იმისათვის, რომ ახლოს მივიდეთ ჩვენს პრობლემასთან? უნდა მოვახდინოთ ანალიზი ამგვარად ყოფნის ფაქტისა, რომელშიაც, ვფიქრობთ, ვიპოვით კვალს „ჭეშმარიტებისა თავისთავად“. ეს ანალიზი მტკიცედ უნდა დაეყრდნოს ამოსავალი წერტილის ფაქტიურობას, რათა ასპარეზი არ მიეცეს არავითარ გზიდან ამცდენ და ცვალებად „თვალსაზრისებს“. მაშ, რა არის საპოვნელი? მსჯე-

ლობა მცდარია და ამავე დროს, როგორც მსჯელობის ამგვარად ყოფნის ფაქტი, ჭეშმარიტია. ამას ამბობს ძირითადი ფაქტი, რომლიდანაც უნდა ამოვიდეთ ჩვენ. ამრიგად, ძალაშია ორი მომენტი: ერთი და იმავე მსჯელობის მცდარობა და ჭეშმარიტება. ხომ არ არის აქ ლოგიკური წინააღმდეგობა? ხომ არ აუქმებს ეს ე. წ. ძირითად ლოგიკურ კანონებს, რამდენადაც ერთი და იმავე სუბიექტს ერთსა და იმავე დროს მიეწერება კონტრადიქტორული თუ არა, ყოველ შემთხვევაში სულ ცოტა კონტრარული ნიშნები მაინც?

ეს ასეც იქნებოდა, ჩვენ რომ ლოგიკურის ნიადაგზე ვიდგეთ. ნამდვილად კი საქმე სულ სხვაგვარად არის: „ჭეშმარიტი“, აქ რომ „მცდართან“ ერთად პრედიკატად მიეწერება, არ არის ის „ჭეშმარიტი“, რომელიც მხოლოდ „მცდარის“ საპირისპიროდ არსებობს, ასევე პირუკუ, „მცდარი“ — მხოლოდ ამ „ჭეშმარიტის“ საპირისპიროდ. მხოლოდ „მცდარი“ ეკუთვნის ჩვენს შემთხვევაში ლოგიკურის სფეროს, და განსაკუთრებით კიდევ ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებას, რომ „მცდარი“ აქ შემდგომ ნაგულისხმევ „ჭეშმარიტზე“ როდი მიუთითებს. ყველაზე თვალსაჩინო დასაბუთება იმისა, რომ ჩვენს შემთხვევაში ლოგიკური და ალეთიოლოგიური სხვადასხვა გზით მიდიან, სწორედ ისაა, რომ აქ არ ავითარა წინააღმდეგობაზე არ შეიძლება იყოს ლაპარაკი.

ეს არის პირველი, რაც ჩვენ აქ თვალში გვეცემა. მაგრამ იმ ვარემოებას, რომ ორი დებულება, მიუხედავად მათი დაპირისპირებული ფორმულირებისა, ერთმანეთთან ნამდვილ წინააღმდეგობაში არ იმყოფება, უფრო ღრმა საფუძველი უნდა ჰქონდეს. უწინააღმდეგობრიობა ახასიათებდა სწორედ ალეთიოლოგიურისა და ლოგიკურის არსებით განსხვავებას ორივე სფეროსათვის დამახასიათებელი არსებითი ნიშნების საფუძველზე. რომელია ეს ნიშნები? როგორ შეიძლება ჩვენს შემთხვევაში ორი დებულება სრულიად გათიშულ სფეროებს ეკუთვნოდეს?

ერთი მსჯელობა ჩვენს პირველ დებულებაში ლოგიკური აზრით დახასიათებულია როგორც „მცდარი“ და ამ კვალიფიკაციას იღებს დაპირისპირებულობის ნიადაგზე, ამდენად იგი ამ სფეროსადმი კუთვნილების ნიშნებს ატარებს. მეორე დაპირისპირებულობის მიღმა მდებარეობს და თავის მხრივ მას მისი შესაბამისი ნი-





შენები აქვს. მაგრამ დადგინდება ეს მათში? თუ ჩვენ მხოლოდ ფაქტების ჩარჩოებში დავრჩებით, მაშინ უკვე მიიღება ორივე დებულების შემდეგი არსებითი თავისებურება: პირველი დებულება ამტკიცებს საქმის გარკვეულ ვითარებას, რომელსაც იგი ჭეშმარიტად მიიჩნევს; მაშასადამე, შინაარსობლიობა შეადგენს მის დამახასიათებელ ნიშანს. არის თუ არა მეორე დებულება უშინაარსო დებულება, რომელიც ამბობს: „დამოუკიდებლად იმისა, აღნიშნული მსჯელობა სწორია თუ არა, მსჯელობის ამგვარად ყოფნის ფაქტი ჭეშმარიტი რჩება?“ ჩვენ ვამტკიცებთ, რომ ეს ასეა და გაუგებრობათა თავიდან ასაცილებლად, ეს ახლავე დაწვრილებით უნდა გამოვიკვლიოთ. გვაქვს თუ არა საქმე ორივე შემთხვევაში ისეთ დებულებებთან, რომლებიც გარკვეულ საქმის ვითარებას ამტკიცებენ ან უარყოფენ? სწორედ აქ გადაგვეშლება ის, რის გარჩევაცა და გადმოცემაც ბოლცანოს სურდა, მაგრამ, სამწუხაროდ, ვერ მიაღწია მას. არსებობს დებულებები, რომელთაც შინაარსი აქვთ, რამდენადაც მათ განსახილველ არსთან შინაარსობლივი დამოკიდებულება აქვთ. მათ საქმე აქვთ არსებულთან, რომლის მიმართ ისინი „საპირისპიროს“ დამოკიდებულებაში იმყოფებიან. აქ განიხილება არა არსებული როგორც ასეთი, არამედ არსებული, რამდენადაც იგი „უპირისპირდება“. ამრიგად, დაპირისპირებულობა, რომლის შესახებაც ლაპარაკია ამ დებულებებისადმი მიმართებაში, თვით მათ მიერ როდია განპირობებული, და ის არც შეიძლება განპირობებული იყოს დებულებების მიერ, რადგან დაპირისპირებულობის ცნება ბევრად გაცდება დებულების ცნების ფარგლებს. მარტო ერთი დებულებით არ არსებობს არავითარი დაპირისპირებულობა. მაშასადამე, მარტო დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომი კი არაა, როგორც ამას ლასკი ფიქრობდა, არამედ დაპირისპირებულიც დებულების ან მსჯელობის ცნების მაღლა და მის გარეშეა. თუ ვაღიარებთ, როგორც ეს ლასკს სურს, დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომი ემთხვევათ კატეგორიათა სფეროს, მაშინ წამოიჭრება საკითხი: მაინც საიდან წარმოდგება დაპირისპირებული? ამით კატეგორიებიდან დედუცირებული მოძღვრება დაპირისპირებულობის მაღლა მდგომის შესახებ ვადამწვეტი კითხვის წინაშეა დაყენებული.

ამრიგად, მეორე განსხვავება ჩვენს ორ დებულებას შორის

ისა, რომ პირველი შინაარსიანია, მეორე —
უშინაარსო. აქედან ცხადი ხდება შემდეგი ორი განსხვავება:
1) შინაარსობლივი დებულება რელაციური ბუნების მქონეა. ის, რაც მასში მტკიცდება, ეხება რაღაცას, რომელიც საქმის ვითარების გამოხატულებაა, რადგან აქ
მიმართული, სხვა სიტყვებით, ინტენციონალური სახისაა.
„ჭეშმარიტება თავისთავად“, როგორც შინაარსცარიელი ფენომენი, არ არის რელაციური, რაც უშუალოდ გამომდინარეობს მისი უშინაარსობიდან, რის გამოც მას აკლია ყველა პირობა რელაციისათვის, მიმართებისათვის და სხვ. მისთ. იგი არ არის „წმინდა“, რადგან ის „განწმენდით“ არ აითვისება, რამდენადაც ის არ აითვისება საერთოდ. ის ყოველგვარი ათვისების, გაგების უწინ და მალე იმყოფება. ის არის წმინდა ამგვარად ყოფნის ფაქტიურობის თავდაპირველი წყარო (Ur-Sprung).

ამით შემუშავდა უკანასკნელი განსხვავება, განხორციელებისა და მდგომარეობის განსხვავება. მსჯელობა, რომელიც ჯერ კიდევ ორ შესაძლებლობას შორის მოძრაობს, მხოლოდ მიდის მდგომარეობისაკენ. ჯერ კიდევ გადასაწყვეტია, როგორ არის მისი შინაარსის საქმე; მოახერხა თუ არა მან, ყველა მოწინააღმდეგე შესაძლებლობანი გამოერიცხა და თავისთავი უდავო პოზიციად დამტკიცებინა. განხორციელებისადმი, რაღაც მდგომარეობისადმი მისწრაფება მსჯელობის, როგორც დაპირისპირებული ფენომენის, დამახასიათებელი ნიშანია. პირიქით, „ჭეშმარიტება თავისთავად“ ამ გენეტური მომენტის მიღმა იმყოფება, იგი მდგომარეობას მიღწეულია, განხორციელებულია ანუ გამოხატულება იმისა, რომ ყველაფერი არის ისე, როგორც არის, ანუ, ამგვარად ყოფნის ფაქტიურობის მდგომარეობაა.

2. ამგვარად ყოფნის ფაქტიურობის მოახერხება

წმინდა ფაქტიურ ნიადაგზე ჩვენ მივიღეთ ოთხი ნიშანი, რომლებიც განმეორებით მოფიქრებას საჭიროებენ იმისათვის, რომ შემდეგში შეიძლებოდეს მათი გამოყენება. შეიძლება დადგენილად ჩაითვალოს, რომ I ა) მსჯელობა ექვემდებარება ლოგიკის ძირითად კანონებს საერთოდ და კერძოდ წინააღმდეგობის კანონს. I ბ) მაგრამ ჭეშმარიტება თავისთავად როგორც დაპირისპირებულია

ბის მაღლა მდგომი ფენომენი, ამ კანონების გარეშე ან მაღლა დგას.

2 ა) მსჯელობა შინაარსობლივი ფენომენია, არსებული თავის თავში მიიღო და ამიტომ მას განიხილავს როგორც შინაარსს. 2 ბ) „ჭეშმარიტება თავისთავად“ უშინაარსოა, რადგან ის თავის თავში არაფერს შეიცავს. იგი წმინდა ამგვარად ყოფნის ფაქტიურობაა და სხვებს შორის შეიცავს აგრეთვე მსჯელობასაც როგორც ამგვარად ყოფნის ფაქტიურობას. 3 ა) არსი დგას მჯელობის საპირისპიროდ. არსი მსჯელობისათვის არის მხოლოდ ის, რაც პირისპირ დგას. მაგრამ არსებითი განსხვავება არსებობს საგანსა და წარმოდგენას შორის, შესაბამისად საგნობრივი არსის ონტოლოგიურობასა და წარმოდგენილი არსის გნოსეოლოგიურობას შორის. ყოველივე ამის თანახმად მსჯელობა ყოველ შემთხვევაში რელაციონალურია. 3 ბ) მაგრამ „ჭეშმარიტება თავისთავად“, როგორც უშინაარსო, ირელაციონალურია. არაფერი დგას მის საპირისპიროდ; ამრიგად, მას არ აქვს რა ისეთი, რაც მის პირისპირ იდგეს, უშინაარსობა და უსაგნობრიობა მხარდამხარ მიდიან. 4. ა) და ბოლოს, მსჯელობა მიისწრაფვის მტკიცე მდგომარეობისაკენ, ე. ი. შესრულების, განხორციელების მდგომარეობაშია. 4 ბ) მაგრამ „ჭეშმარიტებას თავისთავად“ აქვს მყარი მდგომარეობა, ე. ი. იმყოფება ამგვარად ყოფნის ფაქტიურობაში.

ძირითადი ფაქტის ანალიზის ამ შედეგებმა უნდა გადაწყვიტოს, თუ რომელი მიმართულებით არის აქ ახალი კვლევის სფერო და საერთოდ არის თუ არა იგი. მაგრამ ეს გადაწყვეტა შეიძლება მხოლოდ წინასწარი იყოს და მას შეუძლია ზოგადად შეეხოს მხოლოდ ახალი სფეროს ადგილს. მაგრამ იგი საკმარისი უნდა იყოს იმისათვის, რომ კვლევის ახალი სფეროს საჭიროება და გარდუვალობა გაამართლოს. თუკი დადგენილად შეიძლება ჩაითვალოს ის, რაც მიღებულია ამგვარად ყოფნის ფაქტიურობის შესახებ, საიდანაც უნდა ამოვიდეთ, და თუ მასში მოცემულია ყველა ნიშანი, ახლახან რომ აღუწერეთ, მაშინ არავითარი უფლება არ გვაქვს თავი ავარიდოთ მოთხოვნას, მოიძებნოს საამისოდ (ვიმეორებთ: ფაქტიური და არა ლოგიკური) საფუძვლები. ჩვენ აქაც ვაწყდებით კითხვას: ამართლებს თუ არა საკმაოდ გაანალიზებული ამგვარად ყოფნის ფაქტი იმას, რომ გავბედოთ ჯერ კიდევ გაურკვეველ სფეროში შეჭრა? და ჩვენ ვფიქრობთ, რომ, თუმცა ჯერჯე-

რობით არ არის ცხადი, მოხდება თუ არა ამ გაურკვეველ სფეროში წინსვლა, მაგრამ ფაქტიურობის მოთხოვნა მაინც დაკმაყოფილდება. ნ. პარტმანთან ერთად სამართლიანად შეიძლება უკუკავდოთ რაიმე თვალსაზრისზე დგომის მოთხოვნა, განსაკუთრებით როგორც ფილოსოფოსობის ამოსავალი წერტილი, მაგრამ ფაქტიურობის მოთხოვნას თავიდან ვერ აიცილებ. რას გვასწავლის ეს ფაქტიურობა?

წინასწარი ანალიზის შედეგებზე დაყრდნობით, შეგვიძლია დავადგინოთ, რომ ჩვენს წინაშეა კვლევის ასპარეზი, რომელსაც 1) არ მიეყენება ლოგიკის ძირითადი კანონები, რომელიც 2) უშინა-არსოა, 3) ირელაციონალურია და 4) ის კი არ არის, რაც უნდა განხორციელდეს, არამედ ამგვარად ყოფნის ფაქტიურობაა. ეს უკანასკნელი გადამწყვეტია საკითხისათვის, გვაძლევენ თუ არა ეს ამგვარად ყოფნის ფაქტიურობანი კვლევის განსაკუთრებულ სფეროს. ამრიგად, უპირველესად და დაწვრილებით უნდა შევეხოთ ამ საკითხს.

„ჭეშმარიტება თავისთავად“ საკმარისად არის განმარტებული და საქმე მუდამ იმას ეხებოდა, რომ ეს „თავისთავად“ წარმოდგება არა „საპირისპიროსაგან“, როგორც, მაგალითად, ბოლცანოსთან¹, არამედ ამგვარად ყოფნის ფაქტიურობიდან, რომელშიც გადაღახულია სწორისა და მცდარის დაპირისპირებულობა. არა მხოლოდ დებულებისა და „დამდგენის“ ფენომენოლოგიურ გათიშვას არ შეუძლია მიგვიყვანოს ამ „თავისთავადთან“, არამედ მას ვერ მივადწევთ ვერც ლოგიკური „საპირისპიროს“ გზაზე. თუ ჭეშმარიტება „თავისთავად“ ლოგიკური რელაციით მიიღწევა, მაშინ თუხისი დაუპირისპირებლობის შესახებ შეირყევა: „დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომი“ უნდა დაუპირისპირდეს „დაპირისპირებულს“. ეს მიუღებელია; და ამით „თავისთავად“ არც ფენომენოლოგიურად და არც ლოგიკურად აღარ ჩანს გასაგები. ლასკის დუმილი „თავისთავად“-ის როგორც დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომის დამახასიათებელი თვისების გამო ფრიად სიმპტომატურია: არ არსებობს ლოგიკური გზა ალეთეიოლოგიური „თავისთავად“-ისაკენ, ისევე როგორც არ არსებობს იგი დაპირისპირებულიდან დაპირისპირებულობის მაღლა მდგომზე გადასვლისათვის.

¹ დაპირისპირებულობის შესახებ. იხ. ბოლცანო, Wissenschaftslehre 83. 11, 22, 129 და 141.

ლასკმა ფაქტიურად თავისი „გასელის“ ამოცანა ვერ გადაწყვიტა, ამის ნაცვლად მან მიიღო დაპირისპირებულ ელემენტთა შერიგება: გონებამახვილმა მოაზროვნემ ვერ შეამჩნია, რომ გზა „თავის-თავადისკენ“ ვერც წინ და ვერც შემდეგ ვერ იყო ნაპოვნი.

ახლა უკვე ცხადია, რომ ეს „თავისთავად“ მხოლოდ სხვა, ღრმად მდებარე გარემოებათა გამოშვლავნებაა „თავისთავად“, ე. ი. საკუთრივ დაპირისპირებულობის მაღლა მდგომი შეიძლება იყოს მხოლოდ ის, რაც დაპირისპირებულ ელემენტთა შეერთების ცდით კი არ მიიღება, არამედ ის, რასაც შინაარსობრივ ელემენტებთან საერთოდ საქმე არა აქვს.

ფილოსოფიის ისტორია იმის ბრწყინვალე მაგალითებს იძლევა, თუ რაოდენ უნაყოფოა დაპირისპირებულ ელემენტთა გათანაბრების ყოველგვარი ცდა როგორც ანტიკურ ხანაში, ისე ახალ დროში. ვერც პლატონთან და ვერც არისტოტელესთან ვერ მოხერხდა გზის პოვნა მრავალფეროვანებისა და წინააღმდეგობრიობის ფარგლებს გარეთ. ასევე პლატონის შთაგონებული უკუდინება „ერთისაკენ“ იმავე წინააღმდეგობებზე დაიმსხვრა. თუ ახალი ეპოქა იმავე მიზნებს ისახავს, მაინც საეჭვო ჩანს, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, „კოპერნიკისებურ საქმეშია“ თუ არა გზა ელემენტთა გაერთიანებისა და დაპირისპირებულობის მაღლა მდგომისაკენ. მხოლოდ „უშინაარსოს“, რომელიც თავის თავში არაფერს შეიცავს და მხოლოდ ამგვარად ყოფნის ფაქტიურობას, ე. ი. არა „წინ“-ს ან „საპირისპიროს“, შეუძლია მოგვეცეს „თავისთავად“, ალეთიოლოგიურ დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომი.

როგორც ამ ორ, ისე ყველა სხვა შემთხვევაში, ადვილად ჩანს დასადგენი კავშირი. „ჭეშმარიტების თავისთავად“ უშინაარსობას მიყვავართ ირელაციონალურობისაკენ. თუკი არსებობს ელემენტები, რომლებიც, უნდა შეერთდნენ, როგორც ფორმა და მატერია არისტოტელურ-სქოლასტიკური ან ახალი „კოპერნიკისებური გავებით“, ან სხვა რამ, მაშინ რელაციონალურობა გარდაუვალია. ყოველი „თავის-თავში-შეცულობა“ შეიცავს „თავის-თავის-გარეთ“ არსებობასაც. რამდენადაც არსებობს მხოლოდ „შინაარსი“, ამდენად არსებობს სათანადო რეალიზაციის, მიმართების ყველა ელემენტი: თავის-თავში-შემცველი, თავის-თავში-შეცულობა და თვით შინაარსი. ბოლცანომ ვერ მოახერხა ეჩვენებინა ალეთიოლოგიური,

არაფენომენალური დებულება და შესაბამისი ჭეშმარიტება როგორც ნამდვილი „თავისთავად“, რადგან უშინაარსოს ცნება ვერ შეამჩნია². თვით ისეთმა ოსტატმა დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომის პრობლემისა, როგორცაა ლასკი, იგი საგნობრიობაში გადაიტანა და ყურადღება არ მიაქცია იმას, თუ რას ნიშნავს საკუთრივ ეს „პირისპირ“. ყოველ შემთხვევაში გაუგებარია ის, რომ საგნის საპირისპიროდ დგომისაგან მოელოდე „დაპირისპირებულობის“ დაძლევას, როგორც ამას ლასკი აკეთებს. „ჭეშმარიტება თავისთავად“ მაღლა დგას როგორც საგნობრიობაზე, ასევე დაპირისპირებულობაზე და ორივე ეს მომენტი მხოლოდ მისი უშინაარსობით არის გარანტირებული. არაფერს არ შეიცავს ის თავის თავში, რადგან არაფერი არ დგას მის პირისპირ. შინაარსიანობა და საგნობრიობა მუდამ ერთად არის: ისინი ერთად არსებობენ და ერთად ისპობიან. ორივე იმავე დაპირისპირებულის სფეროს ეკუთვნის — რჩება კიდევ მეოთხე ნიშანი, რომელიც პირველი შეხედვით სხვებთან არც თუ ისე მჭიდრო კავშირში ჩანს. მაგრამ ნამდვილად ეს ასე როდია. „ჭეშმარიტება თავისთავად“ რომ არავითარ ცვალებადობას არ ემორჩილება, უდავო ჩანს და უშუალოდ გამომდინარეობს ყველა აქამდე თქმულიდან. ის, როგორც ამგვარად ყოფნის ფაქტიურობის გამოხატულება, განსხვავდება მსჯელობისაგან, რომელიც პირველად ახლა უნდა განხორციელდეს. ეს იმაში მელავენდება, რომ „ჭეშმარიტების თავისთავად“ სტატიკური, მარად უცვლელი ბუნება ისევე ეკუთვნის „ჭეშმარიტების თავისთავად“ მთელს, ე. ი. ალეთეოლოგიურს, როგორც მისი სხვა ნაწილები. ეს წინასწარი ანალიზი უკვე იმას ამტკიცებს, რომ აქ კვლევის სრულიად დამოუკიდებელი ასპარეზი არსებობს. რაც უფრო დაწვრილებით გამოვიკვლევთ იმ ნიშნებს, რომლებიც უკვე წმინდა ფაქტიურად მოსდგამს „ჭეშმარიტებას თავისთავად“, მით უფრო აშკარად და ნათლად გამოვლინდება ახალი სფეროს ერთიანობა და შინაგანი კავშირი. ჩვენი აზრით, აქედან შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ალეთეოლოგიურის ეს სფერო დაუბრკოლებელი წარმატებით განხილვას გვაძირდება.

² ის გარემოება, რომ ბოლცანო ზოგჯერ „ობიექტურ ჭეშმარიტებაზე“ ლაპარაკობს, ამ შემთხვევაში არავითარ განსხვავებას არ წარმოადგენს. შტრ. Wissenschaftslehre 1, გვ. 114.

დეკარტის თეზისის გაფართოება არავითარ შემთხვევაში წინასწარ აყენებს მისი აქსიომატიკის ძალას. დეკარტს სურდა, აღიარებდა მოეპოვებინა გარკვეული დებულებისათვის, რომელიც პრეტენზიას აცხადებდა გარკვეული შინაარსის ჭეშმარიტებაზე. სწორედ იმაში დაინახა მან თავისი ამოცანა, რომ სიცხადე და გარკვეულობა უნდოდა ნააზრების მთელ სფეროზე გავერცელებინა. პირველად საქმე სხვაგვარად იყო. თავიდანვე იცის დეკარტმა, რომ საქმის ვითარებაზე მიმართულ მსჯელობას წინ უნდა უსწრებდეს ცოდნა, რომელიც ამ მომენტს შესაძლებელს ხდის. აქ მქვადენდებნ შემეცნების ერთი უარსებითისი თავისებურება: რომ მას არ შეუძლია წინსვლა უწინამძღვროდ, რომ ის წარმოადგენს ნაცნობიდან უცნობზე გადასვლას. შემეცნების სტრუქტურის განხილვის დროს შესაძლებლობა გვექნება დავინახოთ, რომ შემეცნების ეს საყურადღებო თვისება უკვე დეკარტმა წამოსწია წინ. ასე ამბობს დეკარტი: «La raison naturellement nous dicte que nous ne devons jamais juger de rien que de ce que nous connassions distinctement auparavant que de juger»³. ეს წინამძღვარი ცოდნა, რაკი იგი მსჯელობებისათვის პირობას გვაძლევს, თავად მსჯელობებში არ შეიძლება მოგვეცეს. ამიტომ ის წინასწარ უნდა იყოს მოცემული, რადგან მსჯელობები და მათში გამოთქმული ცოდნა პირველად მხოლოდ მისი საშუალებით იქნება შესაძლებელი. სწორედ ამ მომენტს გამოხატავს დეკარტი «inquisitio veritatis»-ში, როდესაც ამბობს: «ego sum, quia, si non essem, non possem dubitare»⁴. ისე ჩანს, თითქოს დეკარტი ამ უკანასკნელ დებულებაში შემეცნებას კი არა, არამედ შემეცნებელის ამგვარად ყოფნის ფაქტიურობას გულისხმობდა. მართლაც, სინამდვილეში სრულიად საქმის შესაფერი და ფაქტიური ბუნებისა არის ეს დამთხვევა, რამდენადაც შემეცნება წინ უძღვის მსჯელობის შინაარსში წარმოდგენილ შემეცნებას.

მაგრამ დეკარტმა ამ ამოსავალ პუნქტს მტკიცედ ვერ ჩასჭიდა ხელი. ჭეშმარიტების მცდარმა თეორიამ სხვა მიმართულებით წაი-

³ Pinz, Philos. I. 44.

⁴ LS III. 155.

ყვანა და მან მნიშვნელოვანი აზრები მსჯელობის წინამორბედი შემეცნების შესახებ ვერ განავითარა.

დეკარტის თეზისის გაფართოებას მივყავართ სწორ ამოსავალ წერტილამდე. შემეცნება არის და უნდა იყოს ნაცნობიდან უცნობზე გადასვლა. ამიტომაც ჩვენი ამოცანაა, ეს წანამძღვარი შემეცნება ცხადი გავხადოთ. იგი მსჯელობებს წინ უსწრებს და ამ აზრით როგორღაც უნდა შესრულდეს, განხორციელდეს. იგი ნამდვილი პირველ-წყაროა რომელიც არ გამოიყვანება, რაც ზემოთ უკვე აღნიშნული იყო.⁵ გარკვეულობა და სიცხადე, რაზეც დეკარტი ასე ხშირად ლაპარაკობს, წარმოადგენს ე. წ. lumen naturale-ს რეალურ შინაარსს. ეს განსაკუთრებით იფარება მხოლოდ ტერმინში «lumen» [სინათლე]; ხოლო «naturale» ნიშანმა უნდა გამოხატოს ამ წანამძღვარი შემეცნების არათეორიული, ფაქტიური, წინათეორიული ბუნება. დეკარტის ძირითადი თეზა «cogito, sum» «ცხადია და გარკვეული» არა მისი შინაარსობლივი მხარის მიმართ — ეს დაპირისპირებულობის სფეროს ეკუთვნის — არამედ ამგვარად ყოფნის ფაქტიურობის მიმართ. ამიტომ ჩანს დებულება «si non essem, non possem dubitare» ყველაზე უფრო შესაფერ მაგალითად ცხადი და ყველა შემდეგი ცოდნის მიერ ნაგულისხმები შემეცნებისათვის.

ამ უკანასკნელი დებულებისათვის უფრო მეტი უპირატესობის მინიჭება ისტორიულად ქცეული «cogito»-ს წინაშე დეკარტის გაფართოებულ თეზასთან მიახლოებას ნიშნავს. ამ გაფართოებას, რომელიც ზემოთ ერთხელ უკვე განიმარტა, თან მოსდევს ფაქტიური სიცხადე. სრულიად ცხადი უნდა იყოს არა მარტო დებულება, რომელიც ნათელ და გარკვეულ შინაარსს გამოთქვამს, არამედ აგრეთვე მის გამოთქმაში გამოხატული წმინდა ამგვარად ყოფნის ფაქტიურობა თავად. ამ უკანასკნელისთვის სულ ერთია, მსჯელობაში მოცემული გამოთქმა შეესაბამება თუ არა სინამდვილეს. ჩვენ უკვე გვქონდა შემთხვევა, აღგვენიშნა, თუ როგორ გადაახვევინა საკუთარი გზიდან მათემატიკური მეთოდოლოგიის ზეგავლენამ ფილოსოფოსობის მეთოდოლოგიას. დეკარტმა ვერ შეამჩნია, რომ მისი თეზისის ძალა

⁵ ყოველგვარი ახსნა-განმარტების გარეშე ცხადი უნდა იყოს, რომ შემეცნება, საიდანაც უნდა ამოვიდეს დეკარტეს თანახმად, და „პირველწყარო არაალთეოლოგიური აზრით მკაცრად უნდა იქნეს განსხვავებული. შტრ. H. Cohen, System, Logik, 3, Auf. Berlin, 1922, «Das Prinzip des Ursprungs».

და უცილობა შინაარსში კი არ იყო, არამედ უშინაარსოში. დეკარტის გაფართოებული თეზისი იმაზე უნდა მიგვითითებდეს, რომ დამოუკიდებლად იმისა, თუ რა შედეგებამდე მიდიან შინაარსობლივი დებულებანი, პოზიციას მიაღწევენ, თუ ისევ უარყოფაზე გაიყინებიან, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, სრულიად დამოუკიდებლად ამ გნოსეოლოგიურ-ონტოლოგიურად წარმომდგარი საგნობრიობისა და დაპირისპირებულობისა (Gegenständlichkeit und Gegen-sätzlichkeit), არსებობს კიდევ „ჭეშმარიტება თავისთავად“, რომელიც ყველა ამ ელემენტის ამგვარად-ყოფნას გამოხატავს. მასში მოცემულია ზემოაღნიშნული ცხადი შემეცნება, რომელიც წინ უნდა უსწრებდეს ჩვენს ანთროპოლოგიურ, გათიშვაზე აგებულ შემეცნებას. მას წილი არ უდევს აზრთა სხვადასხვაობაში, ის განთავისუფლებულია პოზიცია-ნეგაციის შესახებ გადაწყვეტილებისაგან, უშუალოდ არის მოცემული და მისკენ ლოგიკური გზა არ მიდის; მაგრამ საგანგებო, ალეთეოლოგიური მიმართულებით ის გზას გვიჩვენებს. ამ გზით ბუნებაზე, რომელიც წარმოგვიდგება როგორც ნამდვილი რედუქციული მეთოდი. აქ ჯერ კიდევ არ შეიძლება იყოს ლაპარაკი.

„ჭეშმარიტების თავისთავად“ უშუალოდაა ემყარება მარტივ ამგვარად ყოფნის ფაქტიურობას. იგი წინ უსწრებს დაპირისპირებული მსჯელობის შესაძლებლობებს, მათგან მოთხოვნილ ჭეშმარიტებასთან ერთად, რომელიც დაპირისპირებული ჭეშმარიტებაა ანუ „ჭეშმარიტებაა ჩვენთვის“. იგი ცხადია, მაგრამ არა ძველი არისტოტელური აზრით, რაზეც ლაპარაკია Analyt post-ში⁶. როგორც უშინაარსო, ის არ შეიძლება იყოს „საწყისი“. იგი არის მხოლოდ საწყისთან, როგორც წმინდა ამგვარადყოფნის ფაქტიურობის გამოხატველი. მათემატიკურ-აქსიომატური დედუქცირება, რომელმაც დეკარტზე დიდი ხნით ადრე უკვე არისტოტელეს აზროვნებაზე მოახდინა გავლენა, „ჭეშმარიტების თავისთავად“ დროს მხედველობაში ვერ მიიღება. და სხვა არაეინ, თუ არა ისევ დეკარტმა მოგვცა უბრწყინვალესი დასაბუთება იმისა, რომ ფილოსოფოსობის გზაზე ამოსავლის ვითომდა შინაარსს აღარავითარი შემდგომი გამოყენება აღარ აქვს.

ასევე „ჭეშმარიტების თავისთავად“ უშუალოდაა არაფერი აქვს საერთო შინაგან თუ გარეგან ინტუიციას დაკავშირებულ უშუა-

⁶ Aristoteles. Analyt. post. II, 19 B.

ლობასთან. შინაგან და გარეგან ინტუიციად დაყოფას მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ გარკვეული შეზღუდვის პირობით. ნამდვილად არც არსებობს გარეგანი ინტუიცია; იგი წინასწარ გულისხმობს მუდამ მჭვრეტელის მჭიდრო კავშირს იმასთან, რაც ცნობილი უნდა იყოს როგორც „შინაგანი“; და ამ აზრით იგი სრულიად არ არის ორიენტირებული „გარეთ“. ფენომენოლოგიის სავსებით „შივნით“ ორიენტირებული თვალთახედვით ეს თვალსაზრისი შეიძლება აღინიშნოს როგორც ნეგაცია-პოზიციის ერთად ყოფნა, რასაც ფენომენოლოგია გარკვევით შეიცავს.

ინტუიციის ორივე შემთხვევასთან „ჭეშმარიტების თავისთავად“ უშუალოდ საერთო არაფერი აქვს. თუ ეს უკანასკნელი ნეგაცია-პოზიციის დაპირისპირებულობის ნიადაგზე დგანან, მაშინ გზა „ჭეშმარიტებისა თავისთავად“ გადის მათ ფარგლებს მიღმა და ყველაფერს, რაც მასზე იმყოფება, თავის თავში შეიცავს. სიცხადის მოთხოვნა, აღიარება დაპირისპირებულობის სფეროში, მონიხსნება დაპირისპირებული თვალსაზრისების თანასწორუფლებიანობით. შემდეგ, რადგანაც რელაციონალურობა, რადაცაზე მიმართება, როგორც დამახასიათებელი თვისება „ჭეშმარიტების თავისთავად“, მხედველობაში არ მიიღება, „ჭეშმარიტების თავისთავად“ უშუალოდ საერთო არაფერი აქვს ფენომენოლოგიასთან.

4. „თაორია“ და „არსების ჟრება“

უშუალოდ, „ჭეშმარიტებას თავისთავად“ რომ ახასიათებს, არ არის აქსიომატური სახის. მას არავითარი აზრით არ აქვს არც პრე-სუპმტციული ხასიათი, ე. ი. ამ უშუალობაზე არ შეიძლება შემდგომი მიმართება ჰქონდეს ამ მის სიცხადესა და აღიარებულობაში მისგან დამოკიდებულ დებულებებს. „თავისთავად“ ნიშნავს სწორედ ამგვარი განზრახვის დაუშვებლობას. აქ ჩვენ ვიმყოფებით ჯერ კიდევ ანტიკურობისათვის ცნობილი მადეჰს -ის სფეროში და გვიან ეპოქას ეს სიტყვა რომ არ გაეყალბებინა, იგი შეიძლება ყველაზე შესაფერისი იქნებოდა იმისათვის, რომ წინალოგიკურის მიღწევის ფაქტი დაეხასიათებინა. ამ შემთხვევაში აღინიშნება ძალიან საინტერესო, ანტიკურობიდან ახალ ეპოქამდე მიმდინარე გარდაქმნა ცნებისა, როდესაც ანტიკურ ხანას სურდა პრაქტიკუ-

ლი საქმიანობისათვის აზრისულის წმინდა სფერო დაეპირისპირება, ის თავშესაფარს მუდამ ფილოსოფიაში პოუვებდა. სოკრატესთან საგანგებოდ გამოხატულმა ამ პოზიციამ არისტოტელესთან უმაღლეს წერტილს მიაღწია მისი მეტაფიზიკის დამაგვირგვინებელ — თეორიაში. ვარკვეული აზრით ახალი დროც მასში ნამდვილად მაინც და მაინც არაფერს ცვლის, როდესაც „თეორიას“ უპირისპირებს „პრაქტიკას“. რამდენადაც, მეორე მხრივ, სიცხადე, ინტუიცია, მჭვრეტელობა და სხვ. მისთ. საგნობრივი სფეროდან წარმოდგებიან, ჩვენ გვინდა, რომ ძველი ცნება „თეორია“ შევინარჩუნოთ. ამ აზრით ჩვენ სამართლიანი გვგონია, როდესაც ამბობენ, რომ „ჭეშმარიტება თავისთავად“ დაინახება, ან თეორიულად არისო მოცემული.

ამ „ხედვაში“ ორი რამ უნდა განვასხვაოთ: ჯერ-ერთი, მასში იგულისხმება ხილული სამყაროს დამოწმება. მაშინ იგი ემთხვევა მჭვრეტელობის ან ინტუიციის ცნებას. ორივე უკანასკნელი ცნება ემყარება დაპირისპირებულს. მაგალითად, მჭვრეტელობის განხორციელებისას წინასწარ იგულისხმება განსაჭვრეტი და განმჭვრეტი. რაღაც მიმართული უნდა იყოს სხვა რაღაცაზე. სწორედ ეს მიმართულობა როგორც „ჭეშმარიტების თავისთავად“ წანამძღვარი უკუგდებულ უნდა იქნეს. ინტუიცია და მჭვრეტელობა ისეთი ფენომენებია, რომლებიც შესაძლებელია მხოლოდ მიმართულობის შინაგანი სტრუქტურის საფუძველზე. ისინი სწორ და, მაშასადამე, უმოკლეს გზად მოჩანან და სხვა ყველა დანარჩენზე არა ეკითხებათ რა; საბოლოო პუნქტის ხასიათის, ე. ი. მათი დაპირისპირებულობის შესახებ ისინი არაფერს წყვეტენ. რაოდენ სხვადასხვანაირი გამოხატულებაც არ უნდა მისცენ ინტუიციის ცნებას, მაინც უცვლელი რჩება ის მთავარი, რომ აქ ყველაფერი მიმართულობის საკითხში გადადის.

ჩვენი თეზისიც არავითარ ცვლილებას არ შეიძლება ექვემდებარებოდეს მაშინ, როდესაც ინტუიციის ცნება დაკავშირებულია რელიაციის, მიმართების მომენტების ცვალებადობასთან, როგორც ამას ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში შეიძლება ჰქონდეს ადგილი. საკითხის პრინციპული გადაწყვეტა შეუძლია მოგვეცეს არა სხვადაცონას, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ არა-ყოფობას (Nicht-Dasein). თუ კი მჭვრეტელი და განჭვრეტილი არსებობს—რაც არ უნდა ცვლი-

ღება განიცადოს თითოეულმა მათგანმა განჭვრეტის დროს — საქმის არსი იგივე რჩება; შემდეგ გადაწყვეტილი უნდა იქნეს კიდევ საკითხი არსების განჭვრეტის ან განჭვრეტის სხვა სახის შესახებ. შეიძლება გამართლებული ჩანდეს „თეორიის“ ძებნა არსების ჭვრეტაში, მით უმეტეს, რომ პლატონური «eidos» გამოცხადებულია ამ არსების ჭვრეტის ობიექტად. ეს დაშვება წინდაწინვე უკუსაგდება იმიტომ, რომ „ჭეშმარიტებასთან თავისთავად“ დაკავშირებული თეორია უმომართულებოა, მაშინ როდესაც ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის არსების ჭვრეტა მტიკიედ აღვას მიმართულობას. პირველი შეხედვით ისე ჩანს, თითქოს მჭვრეტელობა და არსების განჭვრეტა მონათესავე იყოს. ჰუსერლი „იდეებში“⁷ ამბობს, — განმცდელი ანუ ინდივიდუალური მჭვრეტელობა შეიძლება გარდაიქმნას არსების განჭვრეტაში (Ideation — იდეაცია); მაგრამ იგი დაუმატებს: რომ ასეთი შესაძლებლობა... გაგებული უნდა იქნეს როგორც არსების შესაძლებლობა“ (ibid). ის ფიქრობს, რომ არსების განჭვრეტა „პრინციპულად თავისებური და ახალი სახის მჭვრეტელობა არის“ და განასხვავებს მას განჭვრეტისაგან ჩვეულებრივი, ვიწრო, ე. ი. ინდივიდუალური აზრით. მაგრამ მთავარ ყურადღებას ჩვენ ვაქცევთ არა იმას, შეიძლება თუ არა განსხვავებულ ნიშანთა რიცხვის კიდევ გაზრდა, არამედ იმას, რომ „არსების განჭვრეტა არის ცნობიერება რაიმეს შესახებ, საგანზე, რაღაცაზე, რაზეც მისი მზერა მიიმართება“⁸.

ამრიგად, დადგენილია, რომ არსების ჭვრეტას, ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის მეთოდს, არ ძალუძს დაპირისპირებულობის ფარგლებს გასცდეს, თუმცა აქ იგულისხმება სწორისა და მცდარის მიღმა მყოფი არსების ჭეშმარიტება, „ნათლყოფა“ (Sichtigsein), რაზეც ჰუსერლი ლაპარაკობს, განკუთვნილია იმისათვის, რომ „თეორიის“ რეალური საქმის ვითარება წარმოადგინოს; ოღონდ ცალმხრივი მიმართულობის მომენტი კვლავ იწვევს მჭვრეტელად და განჭვრეტილად გაყოფას; რის დროსაც, გარდა იმისა, რომ ისევ ამოტივტივდება ანთროპოლოგიზმი, კვლავ ძალაში შედის „საპირისპირო“, არა „რაღაცაზე მიმართული“ ხედვა,

⁷ Ideen, 1922, Halle, გვ. 10.

⁸ Ibid, გვ. 11.

რაც მუდმივად „სპეციფიკურ-ადამიანურს“ უკავშირდება, არამედ უმიმართულებო ხედვა, ის, რაც „თავისთავად ჭეშმარიტების“ „თეორიაში“ არსებობს.

5. ერთიანობა და სივარძივ

„თავისთავადი ჭეშმარიტების“ „თეორია“, როგორც იტყვიან, არ გვაძლევს არავითარ ბაზისს, რასაც შემდგომი დასკვნები დაუკავშირდებოდა. თეორიულის ერთიანობა, ანუ ალეთეოლოგიურის ერთიანობა როდი გახლავთ ნაწილებისაგან შედგენილი ერთიანობა, ის არის არა ჭეშმარიტებათა კომპლექსი, როგორც იტყოდა ბოლცანო, არამედ კომპლექსური ჭეშმარიტება. როგორც ერთიდან მეორეზე გადასვლა, ასევე ერთიდან მეორის გამოყვანა ალეთოლოგიურის სფეროსათვის სრულიად უცხოა. როგორც არ უნდა მიუთითებდნენ ნაწილები ერთმანეთზე, როგორც არ უნდა ახლოს იდგნენ ისინი ერთმანეთთან, შედეგი მაინც მუდამ იგივე რჩება. ერთი არის უწყვეტ ელემენტთა უსახელო ჯამი და მეტი არაფერი. ერთიანობა, რასაც ლასკის არგუმენტაცია უმიზნებდა, შერიგებულ ელემენტთა ტოლქმედია. უსრულესი და დაურღვეველი ერთიანობა არ გახლავთ გაერთიანებულთა ერთიანობა, როგორც ლასკთან არის, არამედ პრინციპულად დაპირისპირებულობაზე, მრავალსახოვნებაზე მაღლა მდგომი ერთიანობაა, რომელიც არ შეიცავს არავითარ ნაწილს და, მაშასადამე, არავითარ შინაარსს. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს არა სიმრავლის საპირისპიროდ მდგომი და მისი გადალახვით მიღწეული ერთიანობა, არამედ ერთიანობა თავისთავად, რის დროსაც „თავისთავად“ ირელაციონალური ცნებაა. აქ მართებულია არა პლატონის ლ, რომელიც მიიღება „სხვისაგან“ განთავისუფლების გზაზე, არამედ ლაიბნიცის მონადა, რომელიც თავის უშინაარსობაში მთელი სამყაროს ამგვარადყოფნას გადმოსცემს.

თუ „ჭეშმარიტება თავისთავად“ არის ერთიანობა თავისთავად, სადაც არ არის არავითარი გადასვლა და არავითარი „დასკვნა“, მაშინ ამ ერთიანობაში და მისი საშუალებით ნათელი უნდა იყოს ყველაფერი, რაც მასთან არის დაკავშირებული. ჭეშმარიტება თავისთავად,

როგორც ალეთიოლოგიურმა ძირითადმა თეზისმა გვასწავლა, შინაგან რელაციათა, მიმართებათა ჭეშმარიტება კი არ არის, არამედ მიმართების, რელაციის მომენტების გარეშე და მაღლა დგას. ის არის არა არსებულის შესახებ მოსაზრება, რასაც ეს არსებული „სავნის“ სახით უპირისპირდება, არამედ იგი როგორღაც არსებობს ამ არსებულთან. «Si non essem, non possem dubitare», ამბობს დეკარტი და ამ გამოთქმით ის ბევრად უფრო მარჯვედ გამოხატავს თავის ძირითად აზრს არსებულთან ერთდროულად როგორღაც არსებულ უწანამძღვრო ჭეშმარიტების შესახებ, ვიდრე დებულებით «cogito-sum», რომელშიც არსის მომენტი მეორადის და დანამატის შთაბეჭდილებას ქმნის, რაც, დეკარტის მოსაზრებას, როგორც ცნობილია, არ შეესაბამება. ამ დებულების აზრი ის არის, რომ არა-მსჯელობის შესაბამისი ან, როგორც უკეთ ჰუსერლი ამბობს, „არა-პრედიკატიული“ აზროვნება როგორღაც ერთდროულად არის არსებულთან. ყველა სხვა ისეთი მოსაზრება, რომლებიც არსებულს თავის თავში შეიცავენ და უპირისპირდებიან შინაარსის ფორმით ამ შინაარსის განხილვისათვის საზომად გამოყენებულ არსს.

შემდეგ დასადგენია, რომ „ჭეშმარიტების თავისთავად“ სფეროში არ არსებობს არავითარი გამოყვანა, არავითარი გადასვლა იმ ერთიანობის მიმართ, რომელიც ალეთიოლოგიურის არსებას შეადგენს. თუ ამ სფეროსათვის მოსაზრებათა და სხვა მისთ. სიმრავლე უარსაყოფია, მაშინ ასე ჩანს, თითქოს მხოლოდ *esse*-მ უნდა მოგვეცეს ყოველივე შემდგომის საფუძველი, მაგრამ როგორ არის ეს შესაძლებელი და რას ნიშნავს ეს „*esse*“? დაპირისპირებულის ნიადაგზე ყველა პრობლემა ბევრად უფრო მარტივი ჩანს. მუდამ უდიდეს სიძნელეებს აწყდებოდა ფილოსოფია, როდესაც იგი მოისურვებდა ხოლმე „მრავალისათვის“ საფუძველად „ერთი“ დაედო. მაგ. არა „ერთის“ „სხვისაგან“ განთავისუფლებაში იყო პრობლემის ძირითადი მნიშვნელობა ანტიკურობისათვის — ეს შედარებით ადვილად შეიძლება განხორციელებულიყო, — არამედ „ერთიდან“ „მრავლის“ წარმოშობაში. „განწმენდის“ შედეგად მიღებულ „ერთს“ ისე უნდა მოეცა „მრავალი“, რომ ამ უკანასკნელს წილი არ ჰქონოდა „სხვაში“. ეს ანტიკურობის მთავარი პრობლემა იყო. ამის გამო ჩაეკარდა პლატონი თავისი მოღვაწეობის მესამე პერიოდში გამოუვალ სიძნელეში და თავშესაფარის ძიება პითა-

გორიზმში სულაც არ ნიშნავდა გამოსავალს, არისტოტელემ
 სცადა იმავე პრობლემის გადაწყვეტა თავის ფორმა-მატერიის
 სტრუქტურით, რაც ყოველ შემთხვევაში უშედეგო აღმოჩნდა.
 პლოტინის შთაგონებული აღსვლა „ერთში“ იმავე სიძნელეს წააწ-
 ყდა სწორედ შუა პროცესში, სახელდობრ, ერთიდან სიმრავლის
 მეორადი ემანაციის დროს. რაოდენ ძლიერი გონებრივი ძალაც
 არ უნდა დაეხარჯათ ყველა ამ შემთხვევაში, მით უფრო მეტად
 ცდებოდნენ, რაც უფრო გამუდმებით ეძებდნენ
 გადასვლას. კიდევ უფრო მეტი: ამ გადასვლას „ერთიდან“
 მის საპირისპირო „სხვასთან“, „სიმრავლესთან“ და ა. შ. უნდა მიე-
 ყვანა. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ განწმენდის მეთოდის გზაზე
 ფილოსოფოსობის „სამიბეული ამოსავალი წერტილით“ ვერაფერს
 გააწყობ. მხოლოდ ლაიბნიცმა გაიგო, რომ მონადამ პრინცი-
 პულად უარი უნდა თქვას ყოველგვარ გადასვლაზე.
 უშინაარსომ მასთან უნდა დაადგინოს მთელი სამყაროს შინაარსი;
 მაგრამ მას მაშინვე, შეცდომა მოსდის, რაც მას გზას უღობავს
 სიმრავლისა და დაპირისპირებულობის დასაძლევად. წარმოდგენის
 ძალა არ გამოდგება მონადის ამგვარად ყოფნის უშუალო განსა-
 ზღერისათვის, ეს მიიღწევა მხოლოდ სხვა, მისი მოპირდაპირე მო-
 ნადების ასახვის შემოვლილი გზით. ზემოთქმულიდან პირველ
 ყოვლისა ის გამომდინარეობს, რომ ალეთიოლოგიურის
 სფერო ყოველგვარი ლოგიკური გამოყენის, შესაბამისად, დე-
 დუცირების და სხვ. მიღმა მდებარეობს. ეს თავისებურება
 სრული დადასტურებაა აგრეთვე იმისა, რომ აქ არა მარტო „იქით
 მიმავალ“, არამედ „იქიდან მომავალ“ გზაზე ლაპარაკისას საქმე ეხე-
 ბა გზას, რომლის ბუნება ლოგიკურისაგან განსხვავებულია. ამასთან
 ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებას, რომ არსებობს ძირითადი გან-
 სხვავება ახლახან ჩამოთვლილ ორივე მიმართულებას შორის:
 „ჭეშმარიტებისაკენ თავისთავად“ მიმავალი გზა მეთოდოლოგიუ-
 რადაც უნდა იქნეს გაგებული, ხოლო მისგან მომავალი გზა არ
 გაიგება მეთოდოლოგიურად. მეორე: „ჭეშმარიტება თავისთავად“,
 რაღაც წესით, არსებულთან არსებობს, რაკი ახლახან ამ პარაგრა-
 ფებში შევეცადეთ რაც შეიძლება მოკლედ განგვემარტა პირველი,
 ახლა ჩვენი ამოცანაა, ავხსნათ ურთიერთობა არსებულსა და „ჭეშ-
 მარიტებას თავისთავად“ შორის.



ძირითადი ალეთიოლოგიური ფაქტი ორმხრივი ფენომენია, ერთი და იგივე მსჯელობა შინაარსობლივად შეიძლება ჭეშმარიტი ან მცდარი იყოს, მაგრამ როგორც ამგვარად ყოფნის ფაქტიურობა, იგი ყოველთვის ჭეშმარიტია. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ერთი და იგივე ფენომენი, ზემოდან დანახული, ვლინდება როგორც ყოვლისმომცველი ერთიანი არსი ან არსის მწკრივი, ხოლო ქვემოდან დანახვისას თვალწინ ვადაგვეშლება შინაარსთა მწკრივი. უფრო გვიან საქმე გვექნება ამ ყოვლისმომცველ განზომილებასთან. მასში გამოხატულებას ჰპოვებს არსებულის ერთიანობა, რამდენადაც ის შემდგომ გამრავლებას არ განიცდის. აქ წარმოიშობა უმნიშვნელოვანესი საკითხი: არსებული როგორც ასეთი, „ჭეშმარიტებაა თავისთავად“, თუ ეს ჭეშმარიტება მის „გვერდითაა“, „ზევითაა“, ან სხვა რომელიმე მიმართებაშია მასთან?

არსებული, როგორც ასეთი, არ შეიძლება იყოს „ჭეშმარიტება თავისთავად“. მაგრამ ეს ასეა არა იმიტომ, რომ ყოველი ჭეშმარიტება შედარებითი შეფასების შედეგია. ყოველივე ზემოთ თქმულიდან ნათელი უნდა იყოს, რომ ეს თავიდანვე არ ეხება დაპირისპირებულობაზე მალლა მდგომ ჭეშმარიტებას. ჭეშმარიტების პრობლემის სპეციალური შესწავლისას ამის თაობაზე უფრო დაწვრილებით იქნება საუბარი. ახლა კი გვინდა შევჩერდეთ ალეთიოლოგიურ ძირითად ფაქტზე: ეჭვი არ არის, რომ იმისაგან „დამოუკიდებლად“, მსჯელობა („S. P.“) ჭეშმარიტია თუ მცდარი, ეს მსჯელობა, როგორც ამგვარად ყოფნის ფაქტი, ყოველ შემთხვევაში მუდამ „ჭეშმარიტია“. ამრიგად, ამგვარად არსებული საქმე გვაქვს ჭეშმარიტებასთან. ჭეშმარიტებისა და არსებულის ამ რეალური დამთხვევის წინააღმდეგ არა ითქმის რა. ისღა დაგვრჩენია, ეს ამგვარად ყოფნის ფაქტიურობა „ნათელი გავხადოთ“, „თეორიულად“ მივალწიოთ მას.⁹

პირველი, რაც უნდა ცხადვყოთ ალეთიოლოგიურ ძირითად ფაქტში, ეს არის ის, რომ არსებობს მხოლოდ ერთი არსი

⁹ თუ რა განსხვავება არსებობს „ესენციურად“. ორიენტირებულ მეთოდსა და არა არსებულ „ში“, არამედ არსებულ „თან“ მაძიებულ მეთოდს შორის, აბსნილი იქნება ქვემოთ, მეოთხე თავში.

და არსებულის ერთიანობა მდგომარეობს მის ამგვარად ყოფნაში; არსებულის ჭეშმარიტყოფნა არ იწვევს არსებულის გაორმაგებას. ვითარება არ არის ისე, რომ ერთი მხრივ გვექონდეს ჭეშმარიტი არსი და მეორე მხრივ, მის გვერდით არსებულ არსი. ამ გაორმაგებას ეწინააღმდეგება აგრეთვე დაპირისპირებული ტერმინოლოგია, რომელიც ცნობს რელაციონალურობისათვის დაუშვებელ გაორმაგებას მხოლოდ მოსაზრების, სუბიექტური წარმოდგენის ფორმით „თავისთავად არსებულის“ საპირისპიროდ. მით უფრო გადაუდებელი ამოცანაა, მოიძებნოს ჭეშმარიტების ადგილსამყოფელი არსებულის ერთიანობასა და ერთადერთობაზე მაღლა. მეორე, რაც უნდა აღინიშნოს ჩვენი ძირითადი ფაქტის თაობაზე, შემდეგნაირად გამოიხატება: ყოველი არსებული არის ის, რაც იგი არის. ეს ერთი შეხედვით უგუნური დებულება შეიცავს სწორედ უმნიშვნელოვანეს მომენტებს, რომელთაც დღემდე, სწორედ მათი სიმარტივის გამო, ყურადღება არ მიუქცევიათ. თუმცა აზროვნება ემორჩილება რა ზოგად წესს, სხვა დროს ირჩევს partem debiliorem, ჩვენს შემთხვევაში მას უპირისპირდება ნაცნობიდან უცნობისაკენ წინსვლის ცდა. ეს დებულება დღემდე ცხად დებულებად ითვლებოდა და აზროვნება გარჯის ღირსად არ თვლიდა იმას, რომ იგი დაწვრილებით შეესწავლა.

ეს მარტივი დებულება ორი მნიშვნელოვანი ნაწილისაგან შედგება: ა) არსებობს რაღაც, ბ) და იგი არსებობს ისე, როგორც ის არსებობს. ამრიგად, აქ ორ რამესთან გვაქვს საქმე: ერთი მხრივ ხაზი აქვს გასმული არსის ფაქტს, მეორე მხრივ იმას, რომ ეს არსი არსებობს ამგვარად და არა სხვაგვარად. არსებული, მაგალითად, ABC ელემენტები არსებობენ, არიან. მაგრამ ეს ფენომენი ბევრად უფრო რთულია, ვიდრე ერთი შეხედვით ჩანს. ABC-ს მუნ-არსში უფრო მეტი რამ იფარება, სახელდობრ ის, რომ იგი როგორც ABC მუნარის. „არსი“ წმინდად თავისთვის — ცარიელი ცნებაა. შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ ამგვარად ყოფნის ფაქტიურობა, ამგვარად არსებული; თუ ვითარება სხვაგვარია, მაშინ არ „არსებობს არავითარი არსებული, ისევე როგორც ამგვარად ყოფნის გარეშე არ არსებობს არავითარი არსი. ლოგიკურ ნიადაგზე არსი აუცილებლად არარსში უნდა გადავიდეს. ამის საუკეთესო მაგალითს ჰეგელის აზრთა მსვლელობა წარმოგვიდგენს. ლასკს არსებულისაგან არ-

სის გამოყოფა იმით სურს შეინარჩუნოს, რომ „არსებულს“ როგორც „გრძნობად-მჭვრეტელობით“ განასხვავებს არსისაგან როგორც „საგნობრივისაგან“¹⁰. ამით ყველა ელემენტი ერთმანეთშია არეული, მაგრამ არსის ცნება მაინც საგნობრიობის ცნებასთან უმჭიდროეს კავშირშია, რადგან საგნობრიობამ არსის ცნება უნდა იხსნას სიცარიელისაგან, რაც მას სხვაგვარად გარდაუვალად ემუქრება. თუ საგნობრიობას გამოვრიცხავთ დაპირისპირებულობის სფეროდან, ისაბოა შესაძლებლობა იმისა, რომ არსის აზრიანი ცნება შევინარჩუნოთ. არსი ან არაფერია, ანდა არსებულთან არსებული გარკვეულობაა, ე. ი. ა მ გ ვ ა რ ა დ-ყ ო ფ ნ ა ა. არსებობს არსის მხოლოდ ასეთი აზრიანი მნიშვნელობა: ა მ გ ვ ა რ ა დ-ყ ო ფ ნ ა. ყოველივე სხვა „მაკონსტრუირებელი“, შესაბამისად „თვალსაზრისისეული მეტაფიზიკის“ მიერ არის შექმნილი.

7. ამგვარად ყოფნა და „არსებულზე ვიტი“

არსის როგორც ამგვარად ყოფნის შეფასება იმას გამოხატავს, რომ თავდაპირველ ერთიანობაში არ დაიშვება არაერთი გავრცელება, არ დაიშვება ის არც ნოოლოგიური სახით. ის, რაც არსის ცნებამ უნდა შეასრულოს, ამგვარად ყოფნაში გამოვლინდება. ის გარემოება, რომ არსებული მხოლოდ ამგვარადაა და სხვაგვარად არ არის, ნიშნავს იმას, რომ მასში განამდვილდება არსის რომელიღაც სახე, რომელიც სხვაგვარად ყოფნას უკუაგდება. მაგრამ არსის ეს განამდვილებული სახე მხოლოდ ამ განხორციელებაში წარმოიქმნება და არსებობს. თუ ამგვარად ყოფნის მომენტი არსებულს ჩამოსცილდა — რაც შეუძლებელია ცხადი იყოს, — არსებული ვეღარ იქნება ამგვარად არსებული. ამით არსებობს ყოველგვარი განსხვავება ე. წ. არსებულს შორის; ამით მოცემულია იმის შესაძლებლობაც, რომ მას შეუძლია სხვაგვარად ყოფნაც. მაშ არსის ორი რიგი უნდა არსებობდეს: ამგვარად ყოფნისა და სხვაგვარად ყოფნისა.

„ამგვარად ყოფნა“ აქ წარმოდგენილი ფორმით არსებითად განსხვავდება მაინონგისა და მისი სკოლის „ამგვარად ყოფნისაგან“. ამგვარად ყოფნა ჩვენთვის კავშირშია მუნარსთან, რაც მხოლოდ ამგვარად ყოფნაში და ამგვარად ყოფნის საშუალებით ხორციელდება. იგი დია-

¹⁰ W, II, 44, 272.

ლექტიკურად ერთმანეთთან ურთიერთობაში მყოფ მომენტთა შორის ერთ-ერთია, რომელსაც უპირისპირდება სხვაგვარად ყოფნა, არა ჰეგელისეული აზრით, არამედ ალეთიოლოგიური აზრით. აქა არა არსი „სხვაგვარად ყოფნის“ წინააღმდეგ, რომლებიც უნდა გადაილახონ, რათა ადგილი დაეთმოს მათი სინთეზის უმაღლეს საფეხურს, არამედ „არსზე მეტი“, რომელიც ასევე უპირისპირდება ამგვარად ყოფნას და მასში აღწევს დაპირისპირებულობის მოხსნას. ჰუმბარტიტება ჩვენთვის, მაინონგისაგან განსხვავებით, ემთხვევა ამგვარად ყოფნას, რომელიც მუნყოფიერებას ახასიათებს. არა ონტოლოგიური არსი, არამედ, ამგვარად ყოფნა, მაშასადამე, ალეთიოლოგიური არსი არის ყოვლად ურეალესი, რამდენადაც ყველაფერი არის ისე, როგორც ის არის. ამით ყოველგვარი განსხვავება ე. წ. იდეალურ და რეალურ საგნებს შორის მოსპობილია¹¹.

რამდენადაც აქ შეიძლება ლაპარაკი იყოს არსებულის ცნებისაგან არსის ცნების გამოყოფაზე, ჩვენ ამას უნდა დაუპირისპიროთ, რომ არსის სახეები პირველად არსის ცნებაში მიიღებენ თავიანთ გარკვეულობას¹². მაშინ არსებულთან მისვლისათვის შეიძლებოდა დამყარება სხვა თვისზე დაპირისპირებულ ფორმათა შესახებ.

რაც შეეხება ო. ზელცის მიერ წამოყენებულ „არსებობის როგორც საგნის გარკვეულობის“ პრინციპს, გარდა გაურკვეველი ცდისა, რომ არსებობა როგორც საგნის გარკვეულობა საგნის ცნების ნიშნად განმარტოს, მასთან კიდევ ძალიან ბევრი საინტერესო არგუმენტაციაა დაკავშირებული, რომლებიც ჩვენც შეგვეძლო მიგველო, ყველაფერი რომ დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომი თვალსაზრისის უქონლობით არ ფუჭდებოდეს. სწორედ ამ უქონლობის გამო ავტორმა არცის, რომ „მუნარსი“, „გარკვეულობის როგორობა“ და „მოცემულობა“, როგორც „სამი გარკვეულობა“, რომლებიც მას შეუძლია ყოველი ნებისმიერი ფენომენის მიმართ არსებულად მიიჩნიოს, არ არიან ტოლფასი მომენტები¹³. ამ შეფასებით, თავისთავად ცხადია,

¹¹ Meinong, Gegenstandstheorie, 40.

¹² ჩვენი გაგება განსხვავებულია დრიშის გაგებისაგანაც, თუმცა ის ამტკიცებს, რომ „მუნარსი“ და ამგვარად ყოფნა ერთმანეთს საცხებით მოითხოვენო, მას აკლია წარმოდგენა ამგვარად ყოფნის დიალექტიკური ბუნების შესახებ. Ordnungslehre, 1923, 2. Aufl. გვ. 52.

¹³ O. Selz, Existenz als Gegenstandsbestimmtheit, Münchener philosophische Abhandlungen, Leipzig, 1911, გვ. 261.

ლოგიური სუბორდინაცია არ იგულისხმება; მაშინ ავტორს ვერაფერს უსაყვედურებთ, რადგან მან თვითონ იცის, რომ „მუნარსი“ ის გარკვეულობაა, „რომელიც არსებულ საგანს რანგის თანახმად ყველა თავისი გარკვეულობის როგორობის უწინ ახასიათებს“¹⁴. ჩვენ აქ წინ წამოვიწვეთ ავტორის იმ მტკიცებას, რომ საგნებს, „გარდა თავისი მოცემულობისა, აგრეთვე, მოსდგამს როგორც გარკვეულობა, ასევე მათი მუნარსი“. ეს შეპირისპირება მით უფრო გაუგებარი ჩანს, რამდენადაც ავტორი კიდევ უფრო აშკარად არკვევს, რომ „მუნარსი თავისთავად“ მოცემულობაზე უწინ არსებობს¹⁵, რომ ის „შემდეგაც ისევე, როგორც ადრე“ ისევე ისე რჩება. ავტორს რომ კიდევ ერთი ნაბიჯი გადაედგა და მოცემულობასთან ერთად საპირისპიროდ მდგომი საგნობრიობაც მოეხსნა, მაშინ ის დაპირისპირებულობაზე მალლა მდგომის ცნებამდე მივიდოდა. ამით მოიხსნებოდა აგრეთვე „გარკვეულობის როგორობასა“ და მუნარსს შორის აღიარებული მანძილიც, ასევე მტკიცებაც, რომ „რომელიმე გარკვეულობის როგორობის არსებობა“ გულისხმობს „ობიექტის არსებობას, რომელსაც ეს გარკვეულობის როგორობა გააჩნია“, — მაშინაც, როცა სხვა საფუძვლებზე დაყრდნობით „ბუნების შესაბამისი“ ჩანს, რომ „როგორისა“ და „რას“ გათიშვა არ არის დასაშვები. ჩვენ შეგვიძლია, ავტორს სავსებით დავეთანხმოთ, როდესაც ის ამბობს: „ყველა არსებული მხოლოდ არსია და ასევე მხოლოდ ინდივიდუალური, მუნარსის საგნობრივი გარკვეულობის გამო“. მაგრამ როდესაც ის ამ ორჯერ გამეორებულ „მხოლოდს“ შეზღუდვის აზრით ხმარობს, ამას ჩვენ გავიგებდით ზოგადი წესის სახით, რაც მხოლოდ იმ პირობით არის შესაძლებელი, რომ როგორც მოცემულობას, ისევე საგნობრივს დაპირისპირებულობის სფეროდან გავდევნით.

მაგრამ შესაძლებელია, რომ არსისა და არსებულის გათიშვის გზას სულაც არ დაადგეთ და მაინც არსებული შემთხვევითად გამოაცხადოთ და სცადოთ ეს შემთხვევითობა სულ სხვა გზით დაუკავშიროთ არსებობას. ამ გზას ადგას ფენომენოლოგია: „ყოველი სახის ინდივიდუალური არსი შემთხვევითია. ის ასეა, მაგრამ თავისი არსების თანახმად სულ სხვაგვარად შეიძლებოდა ყოფილიყო“¹⁶. მაგრამ ეს სხვაგვარად

¹⁴ *ibid.*, 268.

¹⁵ *ibid.*, 270.

¹⁶ Husserl, *Ideen*, გვ. 9.

ყოფნის შესაძლებლობა ხელს არ უშლის ინდივიდუალურ არსს, ჰქონდეს „არსება და, მაშასადამე, წმინდად საწვდომი არსება და ეს დგას ახლა ზოგადობის სხვადასხვა საფეხურის არსების ჭეშმარიტებათა შორის“. ამრიგად, ფაქტიურობა შეიცავს „მეორად“ და რელატიურ განსაზღვრებებს; და მიუხედავად ამისა, სწორედ ამგვარ შემთხვევითობას შეუძლია შეადგინოს „თ ა ვ ი ს ე ბ უ რ ე ბ ა“, რომელიც კვლავ ფაქტიურობის არსებას ეკუთვნის, რამაც, მაშასადამე, თავის მხრივ უნდა შეადგინოს „არსებითი პრედიკაბილიები, მას რომ უნდა ახასიათებდეს, რათა შეიძლებოდეს, რომ მას სხვა მეორადი და რელატიური განსაზღვრებებიც გააჩნდეს“ (ibid.). აქ ჩვენთვის, უპირველეს ყოვლისა, მნიშვნელობა აქვს იმას, რომ არსებობს თავისებური და თავისი არსების მიხედვით უღარესად მნიშვნელოვანი მიმართულება აზროვნებისა, რომელსაც ყოველ ფენომენში, რაც არ უნდა განსხვავებული იყოს ის სხვისაგან, შეუძლია განჭვრიტოს „არსების ჭეშმარიტება“. „შინაარსი“, როგორც რეალური „საქმის ვითარება“, როგორც ჩანს, ამ დროს არავითარ როლს არ თამაშობს და „არსებობანი“ (Existenz), ინდივიდუალურ არსამდე ჩამოქვეითებულნი და აზრით „არსებებს“ დაბირისპირებულნი, ფანტაზიის ქმნილებათა მოცემულობას გაუთანასწორდებიან, რამდენადაც ორივე გზას ჰკაფავს არსებისაკენ¹⁷. ეს გათანასწორება საბოლოოდ ჩამარბულია არა თვით „საქმის ვითარების“ თავისებურებაში, არამედ იგი არის „ფენომენოლოგიის ძირითადი ასპარეზის“ სამსახურში, სადაც რეფლექსიის ყველა ფენომენი ერთიანდება, რათა ათვისებულ იქნეს როგორც „აბსოლუტური არსი“. წმინდა ცნობიერების „საკუთარ არსს“, რასაც ვეძებთ აქ საბოლოოდ, ნამდვილად მნიშვნელოვანი ამოცანა აქვს: მან რეფლექსიაში და რეფლექსიის საშუალებით უნდა იპოვოს გზა ჭეშმარიტ ფილოსოფოსობისაკენ. ნაცვლად იმისა, რომ „გულუბრყვილოდ“ აღქმასა და გამოცდილებაში ვიცხოვროთ, ამ აქტებში, რომლებშიაც ნიეთობანი (Dingeiten) (ჩვენ ვიტყვით „საგნობრიობანი“) „გვევლინებიან“¹⁸, უნდა მოიძებნოს გზა ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ი არსისაკენ. ყოველივე ეს მშვენიერია და სავსებით შეესაბამება ფილოსოფოსობის გზის ძიებას. მაგრამ ყოველივე ეს ამაოა, თუ არ იქნება აღიარებული, რომ

¹⁷ ibid., 42.

¹⁸ გვ. 94, ჰუსერლის შრომაში ამ ადგილზე არის «Dingeiten» და არა

ეს მიტოვება „მათში ცხოვრებისა“ მხოლოდ „უშინაარსო“ დადგენა-
შია, დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომშია. არსების ჭეშ-
შარიტება, რომელსაც სურს იყოს „გულგრილი“¹⁹ ჭეშმარიტები-
სა და არაჭეშმარიტების, სინამდვილისა და არასინამდვილის მიმართ,
არ არის თავმდები ამ დაპირისპირებულობათა დაძლევისა, რის გარე-
შეც შეუძლებელია ამ დაპირისპირებულობების გარეთ გასვლა. ეს
დაძლევა, როგორც ზემოთ ითქვა, შეუძლია განახორციელოს მხო-
ლოდ „ჭეშმარიტებამ თავისთავად“, რომელსაც ამგვარივე გულგრი-
ლი დამოკიდებულება აქვს აღნიშნული დაპირისპირებულობის მიმართ,
მაგრამ ამისათვის სულ სხვა საფუძველი არსებობს. არსების ჭეშმა-
რიტება მხოლოდ მაშინ შესძლებს მიაღწიოს „აბსოლუტურ არსს“,
როდესაც ეს არის დაპირისპირებულობაზე მაღლა იქნება. ფენომენო-
ლოგიის აბსოლუტურ არსსაც უნდა, რომ იყოს დაპირისპირებულო-
ბაზე მაღლა. მაგრამ ეს მიიღწევა არა დაძლევის მეთოდით, რომელიც
ერთადერთი ნაყოფიერი შეიძლება იყოს აქ, არამედ უართქმისა და
თავშეკავების მეთოდით, რასაც შეუძლია მიგვიყვანოს არა იმასთან,
რაც დაპირისპირებულობაზე მაღლა დგას, არამედ, უკეთეს შემთხვე-
ვაში, ნეიტრალობამდე. ჩვენ დიდ მნიშვნელობას არ ვანიჭებთ არსისა
და ამგვარად ყოფნის განსხვავებას, რასაც საგნის თეორიის წარმო-
მადგენლები აკეთებენ, რადგან არსებულს არ შეიძლება ჰქონდეს
ამგვარად ყოფნის გარეშე პოსტულირებული არსი. როგორც კი აღ-
მოჩნდება, რომ ეს განსხვავება არ არის მყარი, მაშინვე ვაქრება ის
სიძნელე, რომელიც იდეალური და რეალური საგნების განსხვავები-
დან წარმომდგარა. „ჭეშმარიტება თავისთავად“, როგორც დაპირის-
პირებულობაზე მაღლა მდგომი, არც იდეალურია და არც რეალური,
იგი არის „არსზე მეტი“. მიემართოთ ამ ცნებას.

არსში გადაინასკვება „არსზე მეტი“ და ამგვარად ყოფნა. ამაში
გამოიხატება ის ფაქტი, რომ არსებული დიალექტიკური ბუნებისაა.
ყველაფერი, რაც არის, არის ისე, როგორც იგი არის და, ამდენად,
გარკვეულად მას არ შეუძლია შეიცავდეს იმაზე მეტს, რაც ის არის.
მეორე მხრივ, რამდენადაც არსებული არა მარტო არის, არამედ
მხოლოდ ისეა, როგორც არის, ის რაღაც იმაზე მეტი უნდა იყოს,
ვიდრე არის ის, რაც არის. მაშასადამე, ამგვარად ყოფნის ფაქტიში
უკვე არის „არსზე მეტი“ ფაქტი. ამრიგად, ყოველი არსებული

¹⁹ იქვე, გვ. 13.

უკვე შეიცავს „არსზე მეტს“. „არსზე მეტი“ არ არსებობს არსებულის „გვერდით“, „ზემოთ“ და ა. შ., იმიტომ, რომ იგი საერთოდ არ არსებობს. იგი უკვე აღარ საჭიროებს არავითარ არსებობას სწორედ იმიტომ, რომ არსებულის არსი არის არსებულზე მეტი. არსებულის ფაქტიურობა ამგვარად ყოფნაშია და, ამრიგად, ხორციელდება „არსზე მეტის“ საშუალებით. თუ არაფერს შეუძლია სხვაგვარად ყოფნა, ვიდრე ისე, როგორც არის, მაშინ „არსზე მეტი“ არ საჭიროებს არავითარ საკუთარ არსებობას, არავითარ საკუთარ „მუნყოფიერებას“. სადაც არის არსი, იქ არის „არსზე მეტი“; მხოლოდ მასშია მისი „მუნ-ყოფიერება“.

ათასწლობით სწავლობს ადამიანის გონება არსებულის არსებას და გასაოცარია, რომ მან მასში ის მხარე ვერ აღმოაჩინა, სადაც გადამწყვეტ როლს თამაშობს „არსზე მეტი“. მხოლოდ ერთხელ ავიდა ანტიურობა ამ მწვერვალზე — როდესაც პარმენიდე არსებულს აზრით მისწვდა. ჩვენ არ გვჭირდება იმის განსაზღვრა, თუ რა დამოკიდებულებას აღიარებდა გენიალური ელექელი ამ ორ მომენტს შორის. დადგენილი არ არის, რომ იგი იგივეობას აღიარებდა, რაც პირველად პ. კოჰენმა²⁰ გაიხადა თავისი „მეთოდური“ იდეალიზმის ამოსავალ წერტილად, რაც ჩვენს დროში ნ. პარტმანმა²¹ კვლავ „მიზანს ზევით გამიზნულ იგივეობის თეორიად“ გამოაცხადა²². ჩვენ იმ აზრისა ვართ, რომ აქ ყოველ შემთხვევაში საქმე გვაქვს „არსზე მეტის“ აღიარებასთან. და მართლაც, როგორც ელექელთა მთელი აზროვნების დამოკიდებულებიდან გამომდინარეობს, არსებული ჯერ უნდა ქცეულიყო — „მთლიან-ერთად“ და არაფერი არ უნდა დაეტოვებინა თავის გარეშე; რის გამოც აზროვნება არსებულს ეკუთვნის. არსისა და აზროვნების შინაგანი დამოკიდებულება კი არ ჩანს აქ გადასაწყვეტი, — ასე შეიძლება გაიგონ მხოლოდ იგივეობის თეორია „შემეცნების პრობლემის“ დროს, — არამედ არსებულის ყოველისმომცველი ერთიანობა და მთლიანობა, რომელიც, რაც უნდა დაჯდეს, აზროვნებას არ-

²⁰ Cohen, System der Philosophie. Erster Teil. Logik d. Reinen Erkenntnis. 3. Aufl. Berlin, 1922, გვ. 15.

²¹ N. Hartmann, Diesseits von Idealismus und Realismus. Kuntstudien, B XXIX.

²² Parmenides U., 94.

სებულის სფეროს შეუწყობდა. მხოლოდ ამ თვალსაზრისით უნდა ვა-
ვიგოთ ქსენოფონტის მტკიცება: τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νήκηα²³.

თუ აზროვნება არსებულის სფეროს ეკუთვნის, ამით ის არსე-
ბულში როდი გადადის. აქედან უკვე შორს აღარ არის იმის აღიარე-
ბამდე, რომ არსებულთან კიდევ რაღაც არის დადგენილი: „არსზე
მეტი“. ჩვენ დაჟინებით როდი ვადგავართ იმ აზრს, რომ პარმენიდემ
მოახერხა არსებულის არსების გამორკვევა. ჩვენ აქ ისტორიული ექს-
კურსი როდი გვანტერესებს, არამედ გვინდოდა მხოლოდ აღგვენიშნა,
თუ რა პირობებში შეიძლებოდა განხორციელებულიყო აზრი „არსზე
მეტის“ შესახებ. არსებულის არსება, რომელსაც არ შეუძლია იმაზე
მეტი იყოს, რაც არის და რომელსაც მაინც თან ახლავს „არსზე
მეტი“, გადადის „ჭეშმარიტებაში თავისთავად“. პირველს მოსდევს
მეორე. რამდენადაც უცილობელია პირველი, იმდენად ურყევად არის
დადგენილი მეორე: თ ვ ი თ ა რ ს ე ბ უ ლ ი ა ნ მ ი ს ი დ რ ო შ ი
და ს ი ვ რ ც ე შ ი მ ო ც ე მ უ ლ ი ნ ა წ ი ლ ი კ ი ა რ ა რ ი ს
ჭ ე შ მ ა რ ი ტ ი, არამედ „არსზე მეტი“ მასში, რაც შედავენდება არ-
სებულის ამგვარად ყოფნაში²⁴. „ჭეშმარიტებას თავისთავად“ არ გა-
აჩნია „საკუთარი შინაარსი“ არსებულის ამგვარად ყოფნის გვერდით.
იგი არ წარმოდგება აგრეთვე არც თვით დაპირისპირებისაგან, რად-
გან საამისოდ უმნიშვნელოვანესი რამ აკლია: დაპირისპირების ფაქტი,
რაც სულ ცოტა ორ მომენტს მაინც საჭიროებს „საპირისპიროსათ-
ვის“. „ჭეშმარიტების თავისთავად“ უშინაარსობა, რომელიც ზემოთ
წინასწარ გამოვლინდა, მასში ჰპოვებს თავის დადასტურებას. ახლა
ჩვენ შეგვიძლია უფრო გარკვევით ვთქვათ: „ჭეშმარიტების თავის-
თავად“ უშინაარსობა იქიდან მოდის, რომ იგი ამგვარად-ყოფნის დია-
ლექტიკური ბუნებიდან წარმოდგება. არა არსებული, არამედ ამგვა-
რად ყოფნის ან „არსზე მეტის“ მომენტი მასში არის მატარებელი
ჭეშმარიტებისა, რომელიც არ არსებობს, მაგრამ ყველა სხვის არსე-

²³ შტრ. Zeller, Die Philosophie der Griechen. 1892, Leipzig. 348 და შემდ.

²⁴ არსზე მეტის მომენტი ალეთიოლოგიურ-დიალექტიკურის საქმეა. ღირებუ-
ლების ფილოსოფიის მიერ წამოყენებული მომენტი, რაც „მნიშვნელობის, ძალის
შქონეა ისე, რომ არ არის აუცილებელი იყოს“ (Windelband, Präludien
1903, გვ. 393) სულ სხვა რამ არის. იგივეა ლოტკესთან: „დებულება... არც ისეა,
როგორც ნივთი და არც მოვლენასავით ხდება... მისი სინამდვილე იმაშია, რომ მას
ძალა და მნიშვნელობა აქვს“. Logik, 1874, 499 და შემდ.

ბობას გამოხატავს. უშინაარსობა, ირელაციონალურობა, გულგრილობა ძირითადი ლოგიკური კანონების მიმართ და დასრულებულობა — ეს ოთხი ნიშანი, რომლებიც „თეორიის“ შემთხვევაში მხედველობაში იყო მიღებული, მით უფრო ნათელი ხდება, რაც უფრო მეტად შეეჩერდებით ალეთიოლოგიურ ძირითად ფაქტზე. „ჭეშმარიტება თავეისთავეად“ დიალექტიკური მომენტი არსებულში იგი „არის“ იმდენად, რამდენადაც არის არსებული და ამიტომ იგი აღარ არის „თავისთვის“. იგი არის ფაქტიურობა ანუ გარკვეულობა არსებობისა. და ამით ცხადია ყველაფერი ის, რაც უშინაარსობაში დევს. აქ საბოლოოდ ირკვევა აგრეთვე ერთიანობა „ჭეშმარიტებისა თავისთავად“, ზემოთ რომ წინასწარ გამოვლინდა. უშინაარსო ირელაციონალურობა, რადგან მას აქლია რელაციონალურობის არსებითი მომენტები. იგივე ნიშანი, უშინაარსობა, იწვევს აგრეთვე სხვა ნიშნებსაც: გულგრილობას ლოგიკური კანონების მიმართ და დასრულებულობას. რაც შეეხება პირველს, იგი წარმოდგება ამგვარად ყოფნის დიალექტიკური ბუნებისაგან, რაც იწვევს დაპირისპირებულის არა მოჩვენებით, არამედ ნამდვილ გადალახვას. ამით ჩვენ მივალწიეთ ჩვენი გამოკვლევის მთავარ პუნქტს, სადაც ჩვენი ამოცანაა, დავადგინოთ დაპირისპირებულობაზე მაღლა დგომა „ჭეშმარიტებისა თავისთავად“.

8. დაპირისპირებულობაზე მაღლა დგომა „ჭეშმარიტებისა თავისთავად“

აქამდე დადგენილია, რომ დაპირისპირებულობაზე მაღლა დგომა „ჭეშმარიტებისა თავისთავად“ მდგომარეობს „თავისთავადში“, ე. ი. დაპირისპირებული მომენტების „გარეშე“ და მათზე „მაღლა“ ყოფნაში. ალეთიოლოგიურ ძირითად ფაქტს ცხადი უნდა გაეხადა ეს მხარე „ჭეშმარიტებისა თავისთავად“. მას შემდეგ, რაც ცნება „ჭეშმარიტებისა თავისთავად“ ზოგადად დადგენილია და საბოლოოდ იგი „ამგვარად ყოფნისა“ და „არსზე მეტის“ დიალექტიკური გადაწყვეტა აღმოჩნდა, „ჭეშმარიტების თავისთავად“ არსების განსაზღვრება კიდევ ისე უნდა შეივსოს, რომ მან დაპირისპირებულობის გადალახვას მიიღწიოს.

ჩვენ დავინახეთ, რომ ფილოსოფიაში ცნობილი ყველა ცდა, ეპოვათ ფილოსოფოსობის ამოსავალი წერტილი და ამ აზრით გადაელახათ მრავალსახოვანი და დაპირისპირებული, შინაგანი ნაკლოვანები-

საგან დაიმსხვრა. აღარაფერს ვამბობთ რა ანტიკური და ახალი დროის მოაზროვნეებზე, ჩვენ ერთხელ კიდევ ხაზი უნდა გავუსვათ იმ გარემოებას, რომ ჩვენს თანამედროვე მოაზროვნეებსაც, რომელთაც დაპირისპირებულის გადალახვა ფილოსოფიის გარკვეულ პროგრამად აღიარეს, ჩვენი აზრით, დაებნათ ის გზა, რომელზეც ეს გადალახვა შესაძლებელია. ჰუსერლის ცდა, როგორც აღინიშნა, ნეიტრალობით მთავრდება. ფენომენოლოგიის ძირითად ასპარეზზე არ არსებობს არავითარი დაპირისპირებული ზეშმარიტება-არაზეშმარიტება; რეალური-არარეალური და ა. შ., მაგრამ ეს იმიტომ, რომ ფენომენოლოგია ნეიტრალურად ეპყრობა ამ დაპირისპირებულობას. ნეიტრალობა და კულგრილობა როდია გამარჯვებისაკენ მიმავალი გზა. ასევეა ლასკთან. ჩვენ უკვე შემთხვევა გვქონდა, აღგვენიშნა, რომ ლასკს დაპირისპირებულობის დამღვევის ნაცვლად შემოაქვს შერიგება მისი მომენტებისა, რითაც, თავისთავად ცხადია, დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომი არ მიიღწევა. უკანასკნელი გარემოება იმით გამოიხატება, რომ ვაშუალებათ შერიგებაში „საგანს“ დაეკისრება. დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომთან მისასვლელს უზრუნველყოფს არა ნეიტრალობა ურთიერთმებრძოლი მომენტების მიმართ, არა ამ მომენტთა პრობლემატური შერიგება უსარგებლო შუამავლის დახმარებით, არამედ მხოლოდ ის, რამაც დაპირისპირებულობა თავის თავში დიალექტიკურად გადალახა.

ამიტომ ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ამის შესრულება შეუძლია „ზეშმარიტებას თავისთავად“. მაგრამ რაში უნდა მდგომარეობდეს დიალექტიკური ბუნება „ზეშმარიტებისა თავისთავად“? იმ ფაქტში, რომ არსებული, თუმცა მას როდი სურს იმაზე მეტი იყოს, ვიდრე არის სინამდვილეში, როგორც კი არის, მაშინვე უკვე „მეტია“, ვიდრე ის, რაც არის. ამრიგად, აქ ჩვენ საქმე გვაქვს წინააღმდეგობის განხორციელებასთან. ცნება „არსზე მეტი“, რომელიც არსებულის ამგვარად ყოფნაში ხდება ნათელი, თავის თავში ისეთ მომენტებს აერთიანებს, რომლებიც ლოგიკურად წინააღმდეგობრივად ითვლებიან და ამრიგად ლოგიკურ გზაზე მიუღებელი არიან. ამაშია დასაბუთება იმისა, რომ აქ ჩვენს წინაშე არა ლოგიკური, არამედ მისგან ძირეულად განსხვავებული სფერო ალეთიოლოგიურისა. მასთან ასლო კავშირში იმყოფება ალეთიოლოგიურის ნიშანი, რასაც ზემოთ სხვასთან ერთად წინასწარ

ხაზი გაესვა: ძირითადი ლოგიკური კანონების გამოუსადეგარობა ალეთეოლოგიური ძირითადი ფაქტისათვის.

ფაქტი, რომ მცდარი მსჯელობა, როგორც მსჯელობის ამგვარად ყოფნა, ჭეშმარიტებაა, რაც თვით ამ ფაქტში ნათელი ხდება, ახლა შეიძლება უფრო ზუსტად აღიწეროს. წინააღმდეგობის მიღმურება, რაც პირველი შეხედვით ცხადი არ არის ალეთეოლოგიურ ფაქტში, თავის საბოლოო ახსნას კპოვებს „ჭეშმარიტების თავისთავად“ დიალექტიკურ ბუნებაში. წინააღმდეგობა იმ მომენტში, როდესაც ის მქდაუნდება, შეგვიძლია ვთქვათ, უკვე გადალახულიც არის „ამგვარად ყოფნის“ და „არსზე მეტის“ ცნებების მომენტებით, რომლებიც უერთდებიან „ჭეშმარიტებას თავისთავად“. აქ ლაპარაკი არ არის დაპირისპირებულთა შერიგებასა ან ნეიტრალიზაციაზე, არამედ მათ დასმასა და გადალახვაზე. „ჭეშმარიტების თავისთავად“ არსებას შეადგენენ არა შინაარსიანობა და დაპირისპირებულობა, რომელიც, როგორც დავინახავთ, ნიშანია სწორედ „ჭეშმარიტებისა ჩვენთვის“, არამედ უშინაარსობა და დაპირისპირებულობაზე მაღლა დგომა.

ასე და მხოლოდ ასეა შესაძლებელი დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომისაკენ მიმავალი გზა. ასე და მხოლოდ ასე შეიძლება დაძლიო დაპირისპირებული. ის გარემოება, რომ უშინაარსო „არსზე მეტი“ სათანადო ყურადღების გარეშე იყო, გახლდათ მიზეზი იმისა, რომ ყველა დღემდე ჩატარებულმა ცდამ როგორც ჭეშმარიტების თეორეტიკოსების, ისე ამოსავალი პუნქტის მკვლევრების მხრივ, ვერ შესძლო თავი დაეღწია დაპირისპირებულობის ბრჭყალებისაგან.

9. ლოგიკურისა და ალეთეოლოგიურის დიალექტიკა

ისე ჩანს, თითქოს „ჭეშმარიტების თავისთავად“ დიალექტიკური ბუნების აღიარება უკუგდებულ დაპირისპირებულობას ისევ შემოუშვებს უკანა კარებიდან. ამ გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად უნდა აღვნიშნოთ, რომ აქ შეიძლება მხედველობაში მივიღოთ დიალექტიკურის მხოლოდ განსაზღვრული ცნება. დიალექტიკის საკითხის ისტორიულ განხილვას, რაოდენ მიმზიდველიც არ უნდა იყოს იგი, ამ შესავალში ვერ შევუდგებით. მაგრამ მაინც ხაზი უნდა გაუუსვათ, რომ ანტიკურობის დიალექტიკას, რომელიც გარკვეული აზრით ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში კიდევ პოულობს გამოძახილს, აქ ნაგულისხმევ დიალექტიკასთან არავითარი საქმე არა აქვს. სავსებოდ

ალეთეოლოგიის წრის გარეთაა ის დიალექტიკა, რომელიც ელ-
ელებთან შეხედულებათა სხვადასხვაობამ წარმოშვა, რომელიც
შემდეგ პლატონთან განვითარდა კითხვისა და პასუხის ფორმით შეხე-
დულებების გაცვლის სახეობად, შემდეგ არისტოტელესთან, როგორც
არამუდმივი და მერყევი შეხედულებების გამოხატულებათა ასპარეზი,
დაუპირისპირდა აზრისა და არსის მუდმივ ფორმებს, შემდეგ კი, ამ
უკანასკნელი სახით, სათანადო შესწორებებით ტრანსცენდენტალურ
ფილოსოფიამდე შემოინახა. დიალექტიკის ჩვენი გაგება ხაზს უსვამს
იმას, რომ „წინააღმდეგობის“ და „შეჯახების“ გა-
მოყვანილი მომენტები მათს გადაჯვარედინებაში
უშინაარსობაში იხსნებიან. არსებული არის ისე, რო-
გორც იგი არის — გამოთქვამს „თეზისი“, მაგრამ რამდენადაც იგი
ისე არის, როგორც არის, ის „მეტია“, ვიდრე ის, რაც არის. გარკ-
ვეულობა არ შედის არსებულში, ის „მეტია“, ვიდრე ის, რაც გაირკ-
ვევა. ალეთეოლოგიურად თუ გამოვხატავთ, ეს თეზისი ასე გამოითქ-
მება: არსებული არ არის ჭეშმარიტება, არამედ
იგი არის როგორც ჭეშმარიტება, ე. ი. ჭეშმარიტე-
ბის წესით. აქ დამტკიცდება არა არსის ჭეშმარიტება, არამედ არ-
სებულის ჭეშმარიტყოფნა. რა არის ამ დიალექტიკაში დაპირისპირებუ-
ლი? „თეზისი“ ამბობს, რომ არსებული მეტი არაფერია, თუ არა მხო-
ლოდ ის, რაც ის არის. სად არის „ანტითეზისი?“ რამდენადაც არსე-
ბული არ არის იმაზე მეტი, რაც იგი არის, ის მეტია იმაზე, რაც არის.
„მეტი არაფერი, თუ არა არსებული“ იგივეა რაც
„არსზე მეტი“. ეს დიალექტიკურის ალეთეოლოგიური გამოთქ-
მაა. რა არის მასში საკუთრივ ალეთეოლოგიურ-დიალექტიკური?

ალეთეოლოგიურ-დიალექტიკური „თეზისი“ უკვე მის „ანტითე-
ზისშია“ და მუდმივად მოიხსნება: „ამგვარად ყოფნა“ შეიცავს თავის
თავში „არაამგვარად ყოფნას“ და მხოლოდ მისი საშუალებით შეუძ-
ლია არსებობა. „ამგვარად არსებულში“ არაფერი არ რჩება გარეშე
„არა ამგვარად არსებულისა“ და პირიქით. „ამგვარად არსებული“ გა-
დადის „არაამგვარად არსებულში“ — და პირიქით მუდამ ისე, რომ
არცერთი მათგანი თავის არსებას არ იცვლის. ფაქტიური ერთმანეთში
გადასვლა იძლევა უშინაარსობას. „თეზისმა“ კი არ უნდა დაძლიოს
„ანტითეზისი“ (ანდა პირიქით), არამედ თავად დაპირისპირებულობა,
რომლის მომენტებიც არიან ისინი, გადალახული თავის უშინაარსო
ურთიერთგადასვლაში. დაპირისპირებულობის წამოჭრა აქ ამავ

დროს მათი მოხსნაა. არსებული არის ისე, როგორც იგი არის და ამ „ამგვარადყოფნაში“ უკვე ჩამარხული „არსზე მეტი“. „არსზე მეტი“ გასდევს არსებულს მთელს ყოფიერებაში; და ეს არის ის „ზეშმარტება თავისთავად“, რომელსაც წინალოგიკურის სფეროში თავისი აბსოლუტური მნიშვნელობა აქვს²⁵.

თეზისი და ანტითეზისი, პოზიცია და ნეგაცია ორგვარი სხვით შეიძლება ერთმანეთს შეეჯახონ. ჯერ ერთი, მათ შეუძლიათ ერთმანეთი მოხსნან და შედეგად „არარაობა“ მოგვცენ. ეს შემთხვევა ჯერ კიდევ რჩება დაპირისპირებულობის სფეროში, რადგან „არარაობასთან“ მიმყვანი დაპირისპირება მაინც დაპირისპირებად რჩება. აქ ჯერ კიდევ არაერთი გადაწყვეტილება არ დგინდება და ეს შემთხვევა საკუთრივ ფიქრის და მსჯელობის სფეროს ეკუთვნის, რაც ჯერ კიდევ მსჯელობის გამოყვანამდე ვერ მიდის. ამრიგად, ეს შემთხვევა ქმნადობაში მყოფი შემეცნების მაგალითია და ეკუთვნის მაშასადამე, აზროვნების ფსიქოლოგიას. სხვა შემთხვევაა, როდესაც პოზიცია მის დაპირისპირებულ ნეგაციას გადალახავს. ანტითეზისს სძლევს თეზისი. ამ დაძლევის შედეგია თეზისის შინაარსის გამდიდრება და ხიდი მესამე, სინთეზის უფრო მაღალი მომენტისაკენ. ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებას, რომ დიალექტიკას, რამდენადაც იგი უარყოფის გადალახვას ისახავს მიზნად, თვით უარყოფა უკვე თავისებურად ესმის²⁶. მიუხედავად ამისა: მთავარი საქმე აქაც ის არის, რომ დიალექტიკა დაპირისპირების მომენტებს ტოვებს. გა და ს ვ ლ ა ა ხ ა ლ მ ო მ ე ნ - ტ ზ ე ხ დ ე ბ ა დაპირისპირების ერთი ელემენტის მეორე ელემენტით დაძლევაში. ამრიგად, შეუძლებელია, აქ ლაპარაკი იყოს თვით დაპირისპირებულობის პრინციპულ მოხსნაზე, არამედ შეიძლება ლაპარაკი იყოს მხოლოდ დაპირისპირებულ ელემენტთა შორის დავის პროცესის განსაზღვრულ ფორმებზე, როგორც ის შემთხვევა, სადაც პოზიციისა და ნეგაციის შეჯახებას შედეგად არარაობა აქვს, ისე ის

²⁵ თუ რაოდენ ძნელია ლოგიკურ-დიალექტიკურის ნიადაგზე დარჩენით დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომისაკენ წინსვლა, გვიჩვენებს კონის ცდა «Theorie der Dialektik», 1925, გვ. 220—230.

²⁶ Hegel, Enzyklop. — Logik, §§ 116—120, Wissenschaft der Logik, erster Teil, 1923, Lasson, გვ. 35 და შემდ. „რამდენადაც რეზულტატი. უარყოფა, განსაზღვრული უარყოფა არის, მას აქვს შინაარსი“. თვალში საცემი განსხვავება ლოგიკურ-დიალექტიკურსა და ალეთიოლოგიურ-დიალექტიკურს შორის სწორედ ამ „შინაარსშია“.

შემთხვევაც, სადაც ნეგაცია დამარცხდება და პროცესი ახალ, შინაარსით მდიდარ პოზიციას უერთდება, ძველ ნიადაგზე რჩება. სწორი არ არის, რომ ლოგიკურ დიალექტიკაში გამოიყენება ის ცნება დაპირისპირებულ ელემენტთა შესახებ, რომელსაც ვხვდებით რიკერტთან. ლოგიკურ დიალექტიკაში ერთმანეთის საპირისპიროდ მდგომი მომენტები ერთმანეთთან სპეციფიკურ დამოკიდებულებაშია, აქ „განსხვავებულს დაპირისპირებული აქვს არა სხვა სანოგადოდ, არამედ თავის სხვა“²⁷. კიდევ უფრო მეტია: ეს მომენტები, ერთმანეთთან მიმართებაშია როგორც განსხვავების მომენტები, რომლებიც არსის საფუძველს შეიცავენ. დებულება: „საფუძველი არის იგივეობის და განსხვავების ერთიანობა“²⁸ მოწმობს, რომ დიალექტიკური დაპირისპირების მომენტები ამ დაპირისპირების მძლეველი ერთიანობის ელემენტები არიან. ეს ყურადსაღები ადგილია ჰეგელის აზრთა მსვლელობაში; ოღონდ ჩვენ გვგონია, რომ ეს ერთიანობა არ მიიღწევა დაპირისპირებულ ელემენტთა შინალოგიკური ბრძოლის გზაზე. არა ერთი ელემენტის მეორე ელემენტით დაძლევას, არამედ „დაპირისპირების“ პრინციპულ მოხსნას მისით შეპყრობილ ელემენტებთან ერთად მიყვარათ ერთიანობამდე დაპირისპირებულობაზე მალლა მდგომისა.

10. არსი და წესმართება

„ჭეშმარიტება თავისთავად“ არის არა არსებული, არამედ „ამგვარად ყოფნისა“ და „არსზე მეტის“ დიალექტიკური ერთიანობა. „ჭეშმარიტების თავისთავად“ დიალექტიკური ხასიათი ამ მომენტებს გაუთიშველ მომენტებად ხდის და არსებული ამგვარად ტოლი იქნება ჭეშმარიტად არსებულისა. ირელაციონალური ჭეშმარიტება, რომლის დადგენაც სხვადასხვა საშუალებით იქნება გარანტირებული, ყოველად ურეალესია არსებულში, რითაც სულაც არ იქნება აღიარებული, რომ არსებული თავად ჭეშმარიტებაა. ალეთიოლოგიური დიალექტიკა, რომელიც ახასიათებს „ამგვარად და არა სხვაგვარად ყოფნას“, წარმოგვიდგენს ჭეშმარიტების ხასიათს. მრავალი საუკუნის მანძილზე

²⁷ Hegel, op. cit., § 119 (ჰეგელის ენციკლოპედიის პირველი ნაწილი, ლოგიკის მეცნიერება, შ. პაპუაშვილის თარგმანი, თბილისი, 1962, § 119, გვ. 267).

²⁸ Ibid, Wissenschaft der Logik. გვ. 87, 90 (ჰეგელის ენციკლოპედიის პირველი ნაწილი, ლოგიკის მეცნიერება, შ. პაპუაშვილის თარგმანი, თბილისი, 1962, § 121, გვ. 273).

განმტკიცებული წარმოდგენა, რომ ჭეშმარიტება აუცილებლად რეალაციონალური ცნებაა, რასაც თავი ვერ დააღწიეს ყველა დროის გამოჩენილმა მოაზროვნეებმა შეიძლება და უნდა გადაღალხულ იქნეს მხოლოდ უშინაარსო „ჭეშმარიტების თავისთავად“ საფუძველზე. ოღონდ ეს უშინაარსო აღძრავს, მეორე მხრივ, პრეტენზიას, რომ იგი „არსზე მეტია“. აქ ჩვენ უკვე ვიმყოფებით სწორედ ალეთიოლოგიური დიალექტიკის სფეროში.

თუ არსებული არსებობს როგორც ჭეშმარიტ-არსი, მაშინ ამით ვაღწევთ რეალისტურ თვალსაზრისს, რაც ყველა აქამდე ნათქვამის შედეგს წარმოადგენს. პუსერლის, ლასკისა და სხვათა საპირისპიროდ არსის, არსებობისა და რეალობის ცნებებს ვაერთიანებთ „ჭეშმარიტ-არსის“ ცნებაში და ამრიგად ალეთიოლოგიური რეალიზმის მოთხოვნას ვაყენებთ. ამით ჩვენ გავემიჯნებით როგორც ჭეშმარიტების თეორეტიკოსებს, რომელთაც ეშინიათ რეალიზმისაკენ გადადგან ნაბიჯი, ასევე იმ რეალისტებს, რომლებიც არსზე ჩერდებიან, ნაცვლად იმისა, რომ გაემართონ „არსზე მეტისაკენ“. დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომზე დაყრდნობით ჩვენ გვინდა ალეთიოლოგიური რეალიზმის პრობლემათა წრის საშუალებით მოვიპოვოთ ერთიანი და ძალდაუტანებელი თვალსაზრისი დაპირისპირებულს დაქვემდებარებულ პრობლემათა აღსაწერად. ამ შესავეალ გამოკვლევაში ჩვენ გვინდა შემოვთავაზოთ მხოლოდ წინასწარი გადმოცემა, ჩვენს პრობლემებთან მჭიდროდ დაკავშირებული ზოგიერთი პრობლემის განმარტებასთან ერთად. — რამდენადაც ყოველი თვალსაზრისის არსებობის გამართლება ლოგიკური ფენომენების ახსნაში იჩენს თავს, ამდენად შემდეგში ალეთიოლოგიის სპეციალურ შესავალში შევეცდებით ლოგიკის ძირითადი ფენომენები ალეთიოლოგიური თვალსაზრისით განვაზოგადოთ.

აქ მხოლოდ იმაზე გვინდა მივუთითოთ, რომ ჩვენი თვალსაზრისის — ალეთიოლოგიური რეალიზმის — საფუძველზე ჩვენ ვუპირისპირდებით ვაერცვლებულ თვალსაზრისებს. ირელაციონალური ჭეშმარიტება ჩვენ გვეოფს ისეთი მოაზროვნეებისგან, რომელთაც არა მარტო ერთხელ და სამუდამოდ გაწყვეტეს კავშირი ფსიქოლოგიზმთან, არამედ მსჯელობის აზრის სრული დამოუკიდებლობა უღიარებიათ, მაგალითად, როდესაც იოზეფ გაიზერი ამბობს: „ჭეშმარიტება არავითარი თავისთავის არსებული ან სუბსტანციალური არ არის, არამედ მას თვისებისა და რელაციის ბუნება აქვსო“, აქედან ნათელი ხდება,

რომ ეს მტკიცება, მართალია, ძალზე შორს მიდის, განსაკუთრებით, როდესაც გაიზიარა დაურთავს ჭეშმარიტების „მატარებელი მსჯელობის აზრიაო“²⁹, მაგრამ მას უმნიშვნელოვანესი რამ აკლია: ყოველი ცდა, რომელიც დაპირისპირებულობის ნიადაგზე რჩება, როგორც რადიკალური და ფართო ცდაც არ უნდა იყოს ის, უძლურია, მთლიანად მიატოვოს ანთროპოლოგიზმი, რადგან ამ შემთხვევაში, სულ ცოტა რომ უთქვამთ, მაინც რჩება „საპირისპირო“ და რელაციონალობა. თუ არ არის იმის შესაძლებლობა, რომ გავიხედოთ დაპირისპირებულობის მაღლა და იქით, მაშინ ანთროპოლოგიზმის გადალახვა უიმედოა. ვიკითხოთ: რა მოუვა ჭეშმარიტებას, თუ რელაციაში გამოქვეყნებული „მტკიცება“ მცდარია? მაშინაც განაგრძობენ იმის მტკიცებას, რომ ამით „ჭეშმარიტებას თავისთავად“ ბოლო მოეღო? მაშინაც იღებენ იმაზე, რომ მათი მტკიცება, თუმცა შინაარსობლივად მცდარია, მაგრამ როგორც ამგვარად-ყოფნის ფაქტი ჭეშმარიტებაა? ამიტომ ცხადი უნდა იყოს, რომ ყველა ეს თეორია, როგორ თანამიმდევრულადაც არ უნდა ააგონ ისინი, შინაარსობლივზე მიჯაჭვული და დაპირისპირებულობისა და ანთროპოლოგიზმის ჩარჩოებთანაა დაკავშირებული. ფილოსოფიას, რომელიც თავისუფლდება ფსიქოლოგიზმისა და ანთროპოლოგიზმისაგან, მხოლოდ მაშინ ექნება წარმატება, თუ ის ანთროპოლოგიზმის ბოლო ნაშთს — დაპირისპირებულობასაც თავიდან მოიშორებს და ისეთ თვალსაზრისს მიუახლოვდება, რომელიც დაპირისპირებულობის მომენტებზე ხელის აღების ნებას იძლევა. დანარჩენი უნდა ითქვას ჭეშმარიტების პრობლემის განხილვის დროს.

ამის შემდეგ ნათელი უნდა იყოს, რომ ირელაციონალური ჭეშმარიტება, ე. ი. „ჭეშმარიტება თავისთავად“ მოითხოვს ყოველგვარი კავშირის გაწყვეტას არა მარტო ანთროპოლოგიზმთან, არამედ, არა ნაკლებ რადიკალურად, — რეალისტურ ცრურწმენებთანაც საერთოდ. პერბერტიცი სამართლიანად იქცევა არა მარტო იქ, სადაც ამბობს, „რეალისტებთანაც“ პრობლემათა გადახლართვას მთლად ვერ აიცილებენ თავიდანო“³⁰, არამედ იქაც, სადაც ის თავისი პროლეგომენების კრიტიკას „რეალისტური ბანაკიდანაც მოელის“. ბრძოლა წინააღმდეგ პრობლემათა გადახლართვისა, რასაც პერბერტიცი კიულპეს „რეალიზებაზეც“ ავრცელებს, სრულიად სამართლიანია. მაგრამ რამდე-

²⁹ J. Geiser, Wahrheit und Evidenz, გვ. 16 და შემდეგ.

³⁰ Herberitz, Proleg. IV.

ნადაც ეს ბრძოლა დაპირისპირებულობის ნიადაგზე წარმოებს, განც
საკითხავი რჩება, შეიძლება თუ არა წარმატება ჰქონდეს მას? ჭეშმარიტების პრობლემა
ის განთავისუფლება ჭეშმარიტების შემუშავების პრობლემასთან გადახლართვისაგან მხოლოდ მაშინ შეიძლება მოხერხდეს, როდესაც დამყარდება განსხვავება „ჭეშმარიტებას თავისთავად“ ალეთიოლოგიური აზრით და „ჭეშმარიტებას ჩვენთვის“ შორის. პერბერტცს არ შეუძლია წარმატებით ებრძოლოს აღნიშნულ გადახლართვას, რადგან ის თვითონ დაუსვებს „ჭეშმარიტების თავისთავად“ გადახლართვას „ჭეშმარიტებასთან ჩვენთვის“³¹. ჭეშმარიტების პრობლემის გათიშვა ჭეშმარიტების შემეცნების პრობლემისაგან არ მიიღწევა არსისა და სინამდვილის გათიშულ სფეროებზე მითითებით, როგორც საფუძვლიანიც არ უნდა იყოს ეს მეორე გათიშვა. პრობლემათა გადახლართვისაგან გამოგვიყვანს არა არსი, არამედ „არსზე მეტი“. ეს გზა, მართალია, რეალისტური რჩება, მაგრამ რადგან მას ჭეშმარიტების წესში არსებულთან მიჰყავს, ეს ალეთიოლოგიური რეალიზმია.

არსი სულაც არ საჭიროებს იმას, რომ იყოს არსებულის რეალური პრედიკატი. პიუმი და მას შემდეგ კანტი შეცდომას ჩადიან, როდესაც ფიქრობენ, თითქოს არსს ან არსებობას შეეძლოთ მოითხოვონ არსებულის სხვა პრედიკატების გვერდით ყოფნა. არსის ცნების საქმეა არა ის, რომ იყოს პრედიკატი სხვა პრედიკატთა შორის, არამედ მასში გამოიხატება ის, რომ ეს პრედიკატები ამგვარად და არა სხვაგვარად ეკუთვნიან ამ და არა სხვა არსებულს. არა არსი, არამედ „არსზე მეტი“ ამგვარად ყოფნასთან დიალექტიკურ კავშირში იყო ის, რაც არ შეიძლება იყოს პრედიკატი სხვა პრედიკატთა შორის, არამედ რაც პირველად ხდის შესაძლებელს თვით პრედიცირებას და მხოლოდ ამგვარად მოსდგამს არსებულის ცნებას. კანტმა და ყველამ, ვისაც ეგონა, რომ მისი არგუმენტაცია არსის, როგორც რეალური პრედიკატის, წინააღმდეგ მყარია, არსებულში ვერ შეამჩნია „არსზე მეტი“. თუ რეალისტს სურს ორიენტაცია არსზე აიღოს, ის, როგორც თავისუფალი არ უნდა იყოს ფსიქოლოგიზმისა და მთლიანად ანთროპოლოგიზმისაგანაც, კანტის არგუმენტაციის ძალას ვერსად წაუვა. ისეთ არგუმენტებს, როგორც კანტსა აქვს, ვერც დუმილით უარყოფ და ვერც უბრალოდ მიიღებ, საჭიროა მათი უკუგდება. მაგრამ აქ ახლა

³¹ Ibid, V.

ახალი პერსპექტივები იშლება. ღირებულების ფილოსოფიის ძალა რიკერტის ეული ფორმით იმაზეა დამყარებული, რომ იგი კანტის არსის არგუმენტაციიდან წარმოდგება³². თუ რეალიზმი, როგორც ეს პერბერტციანა³³ ხდება, არსის პრობლემის მიმართებით კანტის თეზისს ვერაფერს დაუპირისპირებს, ე. ი. თუ მან ვერ გაითვალისწინა „არსზე მეტი“, არსებულს რომ მოსდგამს, მაშინ მისი ბრძოლა არსისათვის წინასწარ ამოა.

იმ დასკვნების პირისპირ, რიკერტის ღირებულების თეორიას კანტის არსის მოძღვრებიდან რომ გამოჰყავს, ასეთი რეალიზმი იარაღ-აყრილია. მხოლოდ იქ, სადაც „არსზე მეტი“ თავისი ალეთეოლოგიური გამოხატულებით მოსდევს არსებობა, როგორც გარკვეულობა და, მაშასადამე, პრედიცირების შესაძლებლობა, იქ რეალიზმი მტკიცედ უდგას კანტის არსის მოძღვრებას და აგრეთვე იქიდან გამომდინარე დასკვნებს.

11. ალთაიოლოგიის აღიანი

ზემოთქმულიდან ადვილი მისახვედრია, თუ როგორ უნდა ვუპასუხოთ საკითხს ალეთეოლოგიის ადგილის თაობაზე ფილოსოფიის მთლიან სფეროში. თუ ალეთეოლოგია მოიცავს იმას, რაც დაპირისპირებულობის ყოველგვარ რეგიონზე მაღლა იმყოფება, მაშინ მას იმის უფლებაც უნდა მიენიჭოს, რომ „პირველი ფილოსოფია“ ერქვას. ფილოსოფიის თვალსაზრისი ყოველგვარი თვალსაზრისიანობის ფარგლებს გარეთ უნდა იყოს. ჭეშმარიტების დიალექტიკური ბუნება მთელ ხაზზე შეიცნობა. იგი არა მარტო დაპირისპირებულობის მოხსნის ძირითად მომენტში, ე. ი. „ამგვარად ყოფნისა“ და „არსზე მეტის“ უშინაარსობის ძირითად მომენტში მელაენდება, არამედ იმაშიც ჰპოვებს გამოხატულებას, რომ ისეთ თვალსაზრისს ადგას, რომელიც სძლევს დაპირისპირებულობით მოცემულ შეზღუდულობას. დაპირისპირებულობაში მყოფი შეზღუდულობა, მართლაც, თავისებური ცალმხრივობაა იმიტომ, რომ დაპირისპირებულობიდან წარმომდგარ ამ შეზღუდულობაში მელაენდება მხოლოდ ერთი თვალსაზრისი, ერთი მხრიდან წარმომდგარი. ამით, თავისთავად ცხადია, მეორე მხრის

³² H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, Tübingen, 1915, 140—143.

³³ R. Herberz, Prolegomena, Halle, 1916, და შემდ. 130 და შემდ.

თვალსაზრისი არ არის გამორიცხული, პირიქით, იგულისხმება კიდევაც, რამდენადაც დაპირისპირებულობა მოითხოვს და გულისხმობს დაპირისპირების შემადგენელი ორივე მომენტის არსებობას: დაპირისპირებულობის შეზღუდულობა და ცალმხრივობა ტოლმნიშვნელოვანია და ისინი განაპირობებენ ადამიანურს, ე. ი. ანთროპოლოგიურს მსოფლგაგებაში.

ამ გამოკვლევის დასაწყისში უკვე აღნიშნული იყო, რომ ამ ანთროპოლოგიური ცალმხრივობის დაძლევა ფილოსოფიის მთავარი ამოცანაა. ფრიად სასარგებლო ამოცანა იქნებოდა ფილოსოფიის განვითარება ერთხელ მაინც იმ თვალსაზრისით გაშუქებულიყო, თუ სად და როგორაა ეს, უმეტესწილად არაცნობიერი, მისწრაფება გამოვლენილი. ბრძოლა „სპეციფიკურ-ადამიანურისაგან“ და დაპირისპირებულობაზე დამყარებული შეზღუდულობისაგან გასათავისუფლებლად იმიტომ კი არ წარმოებდა, რომ ამ შეზღუდულობის საზღვრები გაფართოებულიყო, არამედ იმისათვის, რომ ამ შეზღუდულობის ვაღმა გაგვედო ხიდი. მეცნიერების ამოცანაა პირისპირ-მდგომის (Gegen-Stehende) ცალმხრივად, ე. ი. როგორც ჩვენ „საპირისპიროდ-მდგომის“ ვაცნობა და, ამრიგად, არსის არსებაში შუჭრა. ამაზე დაყრდნობით, მაშასადამე, მეცნიერების მონაცემთა დახმარებით ამ პირისპირ-მდგომის იქით შეხედვა არის მსოფლმხედველობის ამოცანა. ბრძოლა საგნის მოპოვებისათვის, მიუხედავად იმისა, რომ გულმოდგინედ წარმოებს, არ არის ფილოსოფიური მოდერნიზაცია. ეს ბრძოლა რჩება პირისპირ-მდგომის გამოღმა და მთელი მისი შედეგი იმით გამოიხატება, რომ ადამიანის შემეცნება პირისპირ-მდგომის (Gegen-Stand) დაუახლოვოს, ე. ი. აღრე ობიექტურად მიჩნეული ცოდნა შემდგომი დაკვირვებების საფუძველზე უკუაგდოს როგორც სუბიექტური. ეს არის მუდმივი მეცნიერული წინსვლის გზა, რომლის მთავარი ამოცანაა სისტემატური დაახლოება „შინაარსობლივისა“ „უშინაარსოსთან“, „ჩვენი ჭეშმარიტებისა“ — „ჭეშმარიტებასთან ჩვენთვის“.

აქ მოკლედ გადმოცემული განსხვავება ფილოსოფიისა და მეცნიერების ამოცანებს შორის, რაც ალეთიოლოგიის მონაცემებს ემყარება, საბოლოო ანგარიშით გვიჩვენებს, რომ მეცნიერების იდეალი მდებარეობს შინაარსობლივისა და უშინაარსოს, „ჩვენ ჭეშმარიტებასა“ და „ჩვენთვის ჭეშმარიტებას“ შორის არსებული მანძილის სასურველი მოხსნის მიმართულებით. მაგრამ ამ იდეალისათვის საჭიროა ამავე

დროს ანგარიშის გაწევა ჩვენს შეზღუდულობასთან, აზრთა სხვადასხვაობასთან და დაპირისპირებულობასთან. ჩვენ მხოლოდ მაშინ მივალწევთ ცალმხრივობის გადალახვას, როდესაც დაუპირისპირებლის აღმოჩენის შესაძლებლობა მოგვეცემა; და ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს „თეორია“, ზეთვალსაზრისისეული თვალსაზრისის ეს მიღება მხოლოდ ალეთიოლოგიის ძირითადი ფაქტით იქნება უზრუნველყოფილი. სიცხადე და ინტუიცია, როგორც „რაიმეზე მიმართულებების“ მდგომარეობანი, ჩვენ უკუვაგდეთ; ამით „თეორია“ უფრო მტკიცედ დაადგა „უმიმართულებო ხედვას“. მიმართულების უქონლობა უნდა ნიშნავდეს აღმატებულობას, გამარჯვებულ გულგრილობას, რომლისთვისაც ყველა მიმართულება თანაბრად ღია და მისადგომია. „ზეთვალსაზრისისეული თვალსაზრისი“, „დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომი ჭეშმარიტება თავისთავად“ გვაწვდიან ერთადერთ ფაქტიურ შესაძლებლობას, გადავლახოთ ცალმხრივობა როგორც „სპეციფიკურ-ადამიანურის“ გამოხატულება და მივალწიოთ ყოველმხრივობას. ამ ყოველმხრივობის შუქზე ისეთ სპეციალურ ადამიანურ ფორმას, როგორც არის „პირისპირ-დგომა“, ადვილად მივუჩენთ თავის ბუნებრივ ადგილს და სათანადოდ დავაფასებთ. მაშინ მაგალითად, ცხადი გახდება ის, თუ რას ნიშნავს ეს „პირისპირ“ „პირისპირ-დგომაში“ (Gegen-Stand) რომ მასში მხოლოდ ყველა დაპირისპირებულობის ცალმხრივობა გამოიხატება. ასევე აიხსნება მაშინ დაპირისპირებულობის სხვა გამოვლენანიც თავის სხვადასხვა სფეროში. ყველა ამ შესაძლებლობას, რაც ფილოსოფიური კვლევა-ძიების საგანს შეადგენს, საფუძვლად უნდა ედოს ირველაციონალური „ჭეშმარიტება თავისთავადის“ უშინაარსო სფერო, რომელიც ნაწილებად არ „გაიხლიჩება“. ის პირველად იჭერს დაპირისპირებულობის გადამლახველ თვალსაზრისს და შემდეგ ზემოდან დასცქერის დაპირისპირებულობის ორივე მხარეს და მათი დამთხვევის იდეალიზებულ შესაძლებლობას, თავს იდებს „სპეციფიკურ-ადამიანური“ შეზღუდულობისაგან განთავისუფლებას და, როგორც უშინაარსო, აღარავითარ მცდარ გაზომვას აღარ ექვემდებარება.

ეს არის ალეთიოლოგიის შინაარსი. მაშასადამე, არსების მიხედვით, ალეთიოლოგია უნდა იყოს „პირველი ფილოსოფია“. ამ „პირველი ფილოსოფიის“ ცნება არ წარმოდგება უბრალო ჩამოთვლის საჭიროებიდან. იგი ლოგიკური საბუთებით მოითხოვს აღნიშნულ ადგილს. არისტოტელეს თანახმად, „პირველმა ფილოსოფიამ“ უნდა გად-

მოსცეს არსისა და აზროვნების პრინციპები, მაგრამ არა გათიშულად, არამედ როგორც ურთიერთკუთვნილი. ამის გადმოცემა ძალზე შორის წაგვიყვანდა, ამასთან ეს არცაა საჭირო. არსებითი ისაა, რომ ფილოსოფიის ამგვარი ფუძემდებელი ნაწილის აუცილებლობას ანტიკურობიდანვე აღიარებდნენ. არისტოტელესთან ეს კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი იყო იმით, რომ მან პირველად განასხვავა ის, რაც არის, თავისთავად³⁴ და ის, რაც არის „ჩვენთვის“. ეს იყო საქმე, რომლის მნიშვნელობა მცირეოდენმა იგრძნო და რომელიც იმ მწვერვალებისკენ მიემართება, რომელზეც მხოლოდ ჰეგელი და ნაწილობრივ ლასკი ავიდნენ. ამ განსხვავების თვალსაზრისით არის გამსჭვალული არისტოტელეს მთელი „მეტაფიზიკა“ და „ანალიტიკების“ შედეგად იმაზე მიუთითებს, რომ „პირველი ფილოსოფია“ ფილოსოფიის სხვა ნაწილთა გამოყვანას კი არ ემსახურება, არამედ მათთან მიყვანას. ამით წინასწარ დასახულია სპეციფიკური, მხოლოდ პირველ ფილოსოფიაში გამოყენებული, „თავისთავადსა“ და „ჩვენთვის“ შორის ხიდის გამდები მეთოდის დიდი ფილოსოფიური ამოცანა. მაგრამ რადგან თვით არისტოტელემ ამ მხარის შესაბამისად, ცალმხრივი მეთოდების — დედუქციისა და ინდუქციის — დედაარსი სისრულით ვერ განავითარა და მათი ერთმანეთთან მიმართების პრობლემა მომავალ თაობებს დაუტოვა, „პირველი ფილოსოფია“, რომელიც განსაკუთრებულ მეთოდოლოგიას საჭიროებდა, ჩრდილში დარჩა და საუკუნეთა მანძილზე არ იცოდნენ, თუ რა გამოყენება შეიძლებოდა ქონოდა მას³⁵.

ალეთიოლოგიაში „პირველი ფილოსოფია“ კვლავ უნდა აღსდგეს. ყოველმხრივი, „ზეთვალსაზრისისეული თვალსაზრისი“, რომელიც ერთსა და იმავე დროს მოიცავს „პირისპირ-დგომას“ და მის „წარმოდგენილ-არსს“, აძლევს მას საამისო გამართლებას. ზეშეპირიტებას თავისთავად³⁶ არაფერი არ უპირისპირდება, რაზეც დამოკიდებული იქნებოდა ის და რის შეფასებასაც დაემორჩილებოდა. უშინაარსოდ და ირელაციონალურად იმყოფება იგი დაპირისპირებულობის

³⁴ მაგრამ „პირველი ფილოსოფიის“ პრობლემამ კვლავ ფილოსოფიური კვლევების ცენტრში გადმოინაცვლა. მაგალითად, „ფენომენოლოგია“ და აგრეთვე „საგნის თეორია“ „პირველი ფილოსოფიის“ პრეტენზიას აცხადებენ. ორივე პრეტენზია გაუმართლებელია: ფილოსოფოსობის საფუძველი შეუძლია მოვეცეს არა ყოველგვარი ვადაწყვეტისაგან „თავშეკაუებას“, არამედ „გადაწყვეტისათვის“ მებრძოლ დაპირისპირებათა გადალახვას.

მიღმა, ყველა თავისი მომენტი დაუმორჩილებია, თავის თავში მიუღია და მოუხსნია. გნოსეოლოგია და ლოგიკა მას ექვემდებარება, რადგან პირველი რჩება მიმართებაში: „საგანი-წარმოდგენა“, რომლის ორივე კომპონენტი დაპირისპირებულობის სფეროს ეკუთვნის, მეორეს კი წინალოგიკურის სფეროდან წარმომდგარი რედუქციის სპეციფიკური ალეთეოლოგიური მეთოდით შეუძლია მხოლოდ დასრულდეს.

ალეთეოლოგიის ადგილის ამ გაგებამ შეიძლება მრავალი ეჭვი წარმოშვას, მათ გაფანტვას ჩვენ აქ ვერ შევუდგებით, რადგან ნათქვამის დასაბუთება უკეთესად მოხდება ზემოთ აღნიშნულ ძირითად პრობლემაზე „ალეთეოლოგიური რეალიზმის“ თვალსაზრისის ფაქტური გამოყენებით. მხოლოდ ერთი შეპასუხება უნდა გავითვალისწინოთ აქ, რადგან ის ეხება სწორედ ალეთეოლოგიის მიმართებას სხვა ფილოსოფიურ დისციპლინებთან. ჩვენ ვგულისხმობთ ლასკის შეხედულებას იმაზე, რომ ალეთეოლოგია შეიძლება იყოს მხოლოდ ლოგიკის ნაწილი.

ლასკი ამოდის იქიდან³⁵, „რომ საზრისი შეგვხვდება განცდის ფაქტურობაში“ და ფიქრობს, რომ აქ „მიიღება კვლევის ორი დიდი სფერო თეორიული ფილოსოფიისა“. რაში უნდა იყოს კვლევის ამ ორი სფეროს ამოცანა? მას შეუძლია ან „უპირატესად საზრისის სტრუქტურისა და კატეგორიალური ფორმის შინაარსის გამოკვლევა სცადოს, ან მიმართოს თეორიული საზრისის რეალიზაციის წყაროს, მისადმი სუბიექტურ დამოკიდებულებას“. ამის გამო ლასკი მიდის იმის მტკიცებამდე, რომ „ლოგიკის სფერო იყოფა ობიექტსა და სუბიექტს, ჯეშმარიტებისა და შემეცნების, ალეთეოლოგიურ და გნოსეოლოგიურ პრობლემებად“. ამ შეხედულების თანახმად, მაშასადამე, ალეთეოლოგია ლოგიკის ნაწილს წარმოადგენს. ეს შეხედულება ღრმად არის ჩამარბული ლასკის აზროვნების საფუძვლებში და წარმოდგება იმ რწმენისაგან, რომ ყოვლისმომცველი და ფუძემდებელი სფერო „კატეგორია — კატეგორიათა მასალის“ მიმართების სფეროა, რაც ლოგიკურის ნამდვილ შინაარსს შეადგენს³⁶.

ჩვენ ვერ დავეთანხმებით ამ მსჯელობებს, სახელდობრ, შემდეგი ორი არგუმენტის გამო: ჯერ ერთი, მიმართება „კატეგორია — კატე-

³⁵ S. W. II, 422 და შემდ.

³⁶ S. W. II, 423.

გორიათა მასალა“ ვერ გვაძლევს დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომს, საიდანაც დაპირისპირებული განიხილება ყოველმხრივ და არა ცალმხრივად; აქ მიიღება დაპირისპირებულობის შერიგება, რომელიც საკმარისი არ არის „ზეთვალსაზრისისეული“ თვალსაზრისის მისაღებად. ამის დამადასტურებელია იმის აღიარება, რომ ეს ვითომ-და დაპირისპირებულობის მაღლა მდგომი ვერ სცილდება საგნობრიობას, რომელიც, ჩვენი აზრით, ტიპიურ „სპეციფიკურ-ადამიანურ“, ანუ ანთროპოლოგიურ მომენტს შეიცავს. მეორეც, რჩება ლოგიკურისათვის შეუღწევადი სფერო, რასაც ადრე წინა-ლოგიკური ვუწოდეთ, ახლა ალეთეოლოგიურს ვუწოდებთ. მისი არსებობა მარტო იქიდან კი არ გამომდინარეობს, რომ ლასკის მიერ მიღებულ ლოგიკურს იქით ამ ლოგიკურისათვის მიუღწეველი გარკვეული სფერო მდებარეობს, არამედ იქიდანაც, რომ საფუძვლად მდებარე დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომი თავისი თავიდან არაფრის გამოყვანის ნებას არ იძლევა, პირიქით, იგი მხოლოდ „თავის თავთან“ მიყვანის, რედუცირების საშუალებას იძლევა. ამით წარმოგვიდგება სპეციფიკური მეთოდის პრობლემა, რაც ლასკის მოძღვრების ნიადაგზე განუხორციელებელია — ალეთეოლოგიური რედუქციის მეთოდის პრობლემა.

ეს ორი არგუმენტი ჩვენ საკმარისი გვგონია იმისათვის, რომ უარყოფით ლასკის მტკიცება ალეთეოლოგიის შესახებ. ამრიგად, ვფიქრობთ, ძალაში რჩება ჩვენი თეზისი: ალეთეოლოგიაში კვლავ აღსდგა „პირველი ფილოსოფია“.

ჯეშმარიტების პროვლეა

1. ჯეშმარიტება „თაინთაჲლ“ და ჯეშმარიტება „ჩაეთაინს“

რაკი აქამდე მთელი კვლევა მიმართული იყო ჯეშმარიტების პროვლეაზე, შეიძლება ვინმეს ეგონოს, რომ მისი სპეციალური ხაზგასმა და წინწამოწევა ზედმეტი იქნება. მაგრამ ეს მხოლოდ შეიძლება ასე ჩანდეს; ნამდვილად კი ეს ასე არ არის. „ჯეშმარიტება თავისთავად“, რომელიც ალეთეოლოგიური ძირითადი ფაქტიდან მივიღეთ, საჭიროებს დადასტურებას პროვლემათა გარკვეულ წრეზე თავისი გამოყენებით. ამ აზრით ახლა მივმართოთ ზემოთ აღნიშნულ პროვლეებს, რომელთაგან ჯეშმარიტების პროვლემას პირველი ადგილი ეკუთვნის.

თუ გვინდა ვნახოთ, რა სახე შეიძლება მიიღოს ჯეშმარიტებამ, რომელსაც ჩვეულებრივ შემეცნების პროცესში მოითხოვენ, ამით არ იგულისხმება ჯეშმარიტების შეცვლა ჯეშმარიტების შემეცნებით. ჰერბერტი მართალია, როდესაც ამ აღრევის ანუ, როგორც ის ამბობს, „პროვლემის გადახლართვის“ გამო გვაფრთხილებს. მაგრამ ამასთანავე არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ჯეშმარიტების შემეცნება, როგორც მსჯელობის შედეგის ამგვარად ყოფნის ფაქტი, ეკუთვნის „ჯეშმარიტების თავისთავად“ სფეროს და ამით საკითხი იმის შესახებ, თუ რა დამოკიდებულებაშია უშინაარსო, ირელაციონალური ჯეშმარიტება შინაარსობლივ და რელაციონალურ ჯეშმარიტებასთან, გამართლებულია. შინაარსიანობა, რაზეც აქ ლაპარაკია, მაშინვე იწვევს საგნის პროვლემას — ფაქტს, რომელიც კვლავ ამტკიცებს იმას, თუ რაოდენ მჭიდროდ არის ერთმანეთთან დაკავშირებული ყველა აღნიშნული პროვლემა. რადგანაც უშინაარსობა და „ჯეშმარიტება თავისთავად“ ერთია და, მეორე მხრივ, შინაარსობლივი ჯეშმარიტება დაპირისპირებულობის ჩარჩოებში გამქდავენებული ჯეშმარიტებაა, ამიტომ საბოლოოდ პროვლემა, რომელსაც ჩვენ აქ ვსწავლობთ, იქა-

მდე მიდის, რომ უნდა აიხსნას „ჭეშმარიტების თავისთავად“ და „ჭეშმარიტების ჩვენთვის“ დამოკიდებულება.

„ჭეშმარიტება თავისთავად“ უშინაარსოა, ამიტომაცაა სწორედ ირელაციონალური გზა, რომელზეც უნდა ვიპოვოთ მისი ნიშნები. ეს უკვე ცნობილია. ამით ერთ რამეს უნდა გაესვას ხაზი: ისე კი არ არის, რომ ჯერ საქმე გვექონდეს ჭეშმარიტად-ყოფნის ფორმაში არსებულ არსთან და მერე კი იმავე არსთან „ჭეშმარიტების ჩვენთვის“ ფორმით. სამყაროს ერთიანობა და ერთადერთობა რაც პარმენიდუდან მოკიდებული უკვე ანტიკურობისათვის იყო ცნობილი, არ იხსნება პროტაგორას მიერ ჭეშმარიტების გამრავლებით, შესაბამისად არც ადამიანთა მოსაზრებების მრავალგვარობით და პლატონის „*Πρωτῶν*“ კვლავ იჩენს თავს. ეს მაგალითი ჭკუის სასწავლია. ამრიგად, „ჭეშმარიტების თავისთავად“ დამოკიდებულება „ჭეშმარიტებასთან ჩვენთვის“ არ შეიძლება ნიშნავდეს სამყაროთა გამრავლებას. ჩვენ არ ვცდილობთ ჭეშმარიტების „მოპოვებას განცდის ფაქტიურობაში“, როგორც ლასკი ამბობდა ხოლმე. არა, ჩვენ მხოლოდ ის გვინდა, რომ მას შემდეგ, რაც ჩაეწვდით „ჭეშმარიტების თავისთავად“ სამყაროს, მისი პოზიციიდან განვიხილოთ დაპირისპირებულობის სამყარო.

ჭეშმარიტების დაყოფა „ჭეშმარიტებად თავისთავად“ და „ჭეშმარიტებად ჩვენთვის“, როგორც უკვე ვთქვით, ბოლცანოსაგან წარმოდგება. მაგრამ მან ეს დაყოფა მოახდინა არა პრინციპულ, ე. ი. ჭეშმარიტების ბუნებიდან აღებულ საფუძველზე, არამედ ჭეშმარიტებისა და ჭეშმარიტად მიჩნევის მომთხოვნი მსჯელობის აქტების მიმართების საფუძველზე. ნათელია, რომ განსხვავება ალეთიოლოგიურ, ე. ი. ირელაციონალურ, უშინაარსო „ჭეშმარიტებასა თავისთავად“ და ბოლცანოს „ჭეშმარიტებას თავისთავად“ შორის აქაც თავს იჩენს; მოსალოდნელია, რომ „ჭეშმარიტებასა თავისთავად“ და „ჭეშმარიტებას ჩვენთვის“ შორის არსებული დამოკიდებულების პრობლემაც, ამისდა მიხედვით, სხვა გადაწყვეტას მიიღებს.

„ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ საკუთრივ დაპირისპირებულ იან. უფრო ზუსტად, დაპირისპირების ნიადაგზე მდგომი ჭეშმარიტებაა. ამიტომ მან უნდა მიიღოს დაპირისპირებულობის დამახასიათებელი ნიშნები. მაგრამ რადგანაც მეორე მხრივ, „ჭეშმარიტება

¹ S. W. II, 422.

თავისთავად“ ყველა არსებულს ახასიათებს, იგივე „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ უნდა ატარებდეს აგრეთვე დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომისადმი კუთვნილობის ნიშნებს. მაშასადამე, „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ დიალექტიკურ სტრუქტურასაც უნდა ინარჩუნებდეს, მაგრამ მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ „ჭეშმარიტების თავისთავად“ დიალექტიკური მომენტი ერთსა და იმავე დროს დასმულია და მოხსნილი — სწორედ ამაში გამოიხატება მისი დგომა დაპირისპირებულობაზე მაღლა. მაგრამ რაში უნდა იყოს დიალექტიკური ხასიათი „ჭეშმარიტებისა ჩვენთვის“ და რა პერსპექტივები შეიძლება ჰქონდეს მას იმისათვის, რომ აქაც მოხსნილი იყოს დიალექტიკურის მომენტები? მიემართოთ მისი არსების უფრო დაწვრილებით აღწერას.

მხოლოდ შინაარსობლივის სფეროში არსებობენ სხვადასხვა ნაწილები, რომლებიც იმის მიხედვით განისაზღვრებიან, თუ რამდენად ახლოს ან შორს დგანან „ჭეშმარიტებასთან თავისთავად“. „ჭეშმარიტებისაგან თავისთავად“ იგი არ გამოიყვანება, რადგან მისგან საერთოდ არაფერი არ გამოიყვანება; საამისოდ არ არსებობს მთავარი პირობა: გამოყვანის გზა. „ჭეშმარიტება თავისთავად“ არსებობს, როგორც „საწყისი“ და, როგორც შემეცნების ბუნების განხილვის დროს დაინახეთ, იქ, სადაც ჩვენ ანთროპოლოგიური თვალსაზრისით, გამოყვანაზე ვლაპარაკობთ, სინამდვილეში არსებობს მიყვანა ან უკუმიყვანა. ეს ალეთეოლოგიური რედუქციის მეთოდია.

იმის გადამწყვეტი საფუძველი, რომ „ჭეშმარიტება ჩვენთვის არ გამოიყვანება „ჭეშმარიტებიდან თავისთავად“, ისაა, რომ „ჭეშმარიტება თავისთავად“ უშინაარსოა. დებულება, რომ უშინაარსოდან არაფერი გამოიყვანება, ლოგიკური ჩანს; თუ იგი თავის მნიშვნელობას გააურცელებს „ჭეშმარიტებაზე თავისთავად“. შეიძლება ისე გამოჩნდეს, რომ აქ ლოგიკური დებულება წინალოგიკურის მიმართ გამოიყენება, სინამდვილეში კი საქმე სულ სხვაგვარადაა. აქ ვლაპარაკობთ არა ლოგიკური კანონის გამოყენებაზე, არამედ ალეთეოლოგიურად განხილულ ფაქტზე: უშინაარსოს არ შეუძლია არაფრის თავისთავიდან გამოყვანა. მაგრამ ამით მეორე გზა დაკეტილი როდია: უკუსვლა შინაარსობლივიდან უშინაარსოსაკენ. რამდენადაც პირველი გზა — შინაარსობლივის, „ჭეშმარიტების ჩვენთვის“ უშინაარსოდან, „ჭეშმარიტებიდან თავისთავად“ გამოყვანის გზა — დაუშვებელია, ამდენადვე დასაშვებია და აუცილებელია.

ბელიამეორეგზა — უშინაარსოზე, „ჭეშმარიტებაზე თავისთავად“ შინაარსობლივის, „ჭეშმარიტების ჩვენთვის“ უკუმიყვანის გზა. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ამ თეზისით არსებითად განისაზღვრა „ჭეშმარიტების თავისთავად“ მიმართება „ჭეშმარიტებასთან ჩვენთვის“. მოკლედ: „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ კი არ გამომდინარეობს „ჭეშმარიტებიდან თავისთავად“. არამედ მიდის უკან „ჭეშმარიტებისაკენ თავისთავად“. მან უნდა დათმოს შინაარსობლიობა, რათა დაემთხვას „ჭეშმარიტებას თავისთავად“ და ამ აზრით „ჭეშმარიტება თავისთავად“ გარდაქმნას „ჭეშმარიტებად ჩვენთვის“. ჩვენ დავინახავთ, რომ შემეცნების მნიშვნელობა სწორედ ამ „გარდაქმნაშია“.

2. „შინაარსობლივი“ და „უშინაარსო“

ზოგადი განსხვავება „ჭეშმარიტებასა თავისთავად“ და „ჭეშმარიტებას ჩვენთვის“ შორის მიდის უშინაარსოსა და შინაარსობლივის განსხვავებამდე. გამოყვანის ნაცვლად მიყვანის მეთოდი ამის უშუალო შედეგია. მაგრამ ჩვენს გამოთქმაში მიმართება ძალიან ფართოდაა გაგებული და ამიტომ საკმაოდ ცხადი არ არის. „ჭეშმარიტების ჩვენთვის“ როგორც დაპირისპირების სფეროდან წარმომდგარი ცნების დასახასიათებლად ის, ყოველ შემთხვევაში, არაფერს გვაძლევს. იმისათვის, რომ სიცხადის ეს მოთხოვნა დაკმაყოფილდეს, აუცილებელია შინაარსობლივისა და უშინაარსოს ცნებათა უფრო ახლო განსაზღვრა ვცადოთ².

დაპირისპირებულობის ფარგლებიდან გასვლის რამდენიმე ტიპური ცდის განხილვამ დაგვანახა, რომ ყველა მათგანს ჯერ კიდევ საქმე ჰქონდა შინაარსობლიობასთან და ამის გამო ისინი, როგორც უშედეგონი, მივატოვეთ. ამასთან, შინაარსობლივი ითვლებოდა დაპირისპირებულობის ნიშნად. ამ აზრით ჩვენ განვასხვავებთ შინაარსობლივს, როგორც დაპირისპირებულსა და უშინაარსოს, როგორც დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომს. ახლა უნდა განვმარტოთ, თუ

² „შინაარსობლიობა“ («Inhaltlichkeit») როგორც „შინა-არსი“ («In-sich-halten»), როგორც ჩანს, ცნობილი იყო უკვე ლაიბნიცისათვის. მით უფრო საინტერესოა, რომ სწორედ ლაიბნიცმა „უშინაარსოს“ ცნებას ჭეშმარიტება მიაწერა: შდრ. Nouv. ess. I, 1, § 21 და შემდეგი.

რას უნდა ნიშნავდეს და რა კონკრეტული აზრი უნდა გამოიხატოს იმის თქმით, რომ შინაარსობლივი უშინაარსოს ერთვის: ამით შევეძლებოთ ეუბასუხოთ პრობლემას „ჭეშმარიტებისა ჩვენთვის“³.

უკვე დადგენილად შეიძლება ჩაითვალოს ის, თუ რას ნიშნავს უშინაარსობა „ჭეშმარიტებისა თავისთავად“. იგი დიალექტიკური მომენტების გადაწყვეტაა. „ჭეშმარიტება თავისთავად“ არის არა „თავისთვის“, არამედ აგრეთვე „სხვისთვისაც“. სხვა სიტყვებით: იგი არის „თავისთავად სხვისთვის“, ან, უფრო ზუსტად: „სხვასთან“. ეს „თავისთავად სხვასთან“ ჭეშმარიტების ბუნების გამმსჭვალავი ალეთიოლოგიური დიალექტიკის შემდგომი გამოხატულებაა. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ეს დიალექტიკა, ლოგიკურისაგან განსხვავებით, გერ, პირველად მნიშვნელობის მქონე კი არ არის, რათა შემდეგ შეიძლებაოდეს მისი გამოყენება, არამედ ყოველგვარი „პირველად“ თუ „უწინ“-ის გარეშე ალეთიოლოგიურ ძირითად ფაქტში „ხდება ნათელი“. უშინაარსოს შეესაბამება მიმართულების არამქონე „ნათელიყოფა“, რადგან აქაც დაძლეული უნდა იქნეს „ადამიანურ-ანთროპოლოგიური“, ე. ი. თვალსაზრისისეული თვალსაზრისი, რომელიც მიმართულების მომენტში თავზე მოგვეხვევა.

ჭეშმარიტება არის „თავისთავად“ იმიტომ, რომ იგი „სხვასთანაა“. ის რომ იყოს „თავისთავად თავისთვის“ — მაშინ ეს იქნებოდა დაპირისპირებული მასშტაბის შეჭრა იმ სფეროში, რომლისთვისაც დაპირისპირება უცხოა. ამით ის როდი შეწყვეტდა იმად ყოფნას, რაც არის. „თავისთავად“ და „თავისთვის“ ლოგიკური თვალსაზრისით არ არიან შეუთავსებელი, რადგან ფენომენი შეიძლება იყოს „თავისთავად“ და „თავისთვის“. ამის დამადასტურებელი საბუთი ის არის, რომ კანტის „ნივთი თავისთავად“ ლოგიკური თვალსაზრისით არის შექმნილი. ამიტომაც იმავე აზრთა კონტექსტიდან ამოსულ ჰეგელის დიალექტიკას არასოდეს არ მიუტოვებია ლოგიკური გზა, რითაც ლოგიკური დიალექტიკის ბედი წინდაწინვე ვადაწყვეტილი იყო საბოლოოდ.

ლოგიკურსა და წინალოგიკურს შორის არსებული დამოკიდებულების სპეციფიკურობა მარტო იმით კი არ გამოიხატება, რომ ის, რაც ლოგიკურში წინააღმდეგობით სავსეა, წინალოგიკურში წა-

³ შდრ. „ჩემში არსის“ და „ცნობიერების შინაარსის“ უარყოფა პ. ღრიშთან, Ordnungstheorie, 2. Aufl. 1923, გვ. 22.

ნააღმდეგობისაგან თავისუფლად ითვლება. ეს მხილვად ცალმხრივი განხილვა იქნებოდა, ისევე ცალმხრივი, როგორც ყველაფერი, რაც ანთროპოლოგიურად გაიზომება. თუ ერთხელაც უნდა მოხერხდეს ამ ცალმხრივობის გადალახვა და საქმის აგრეთვე მეორე მხრიდანაც განხილვა, მაშინ ცალმხრივი მიმართების მხოლოდ ამ კონსტანტაციით თავიდან ვერ ავიცილებთ ამ მიმართებაში ჩამარხულ „სპეციფიკურ-ადამიანურს“. ამისთვის განხილვა უნდა მოხდეს სხვა მხრივ, ნაჩვენები უნდა იყოს, რომ ის, რაც ლოგიკურის სფეროში ასატანად ითვლება, მაშასადამე, წინააღმდეგობის კანონს აკმაყოფილებს, წინალოგიკურის სფეროში შეუთავსებლად გვევლინება. ლოგიკურის „თავისთავად და თავისთვის“ არსებული, რომელიც შეუთავსებელს არაფერს შეიცავს და არათუ ლოგიკურად დასაშვებია, არამედ კანტის ფილოსოფიაში ფაქტიურად გამოყენებულაც იქნა, რამაც „გერმანული იდეალიზმის“ განვითარებაში ცნობილი შედეგები გამოიწვია, — ალეთიოლოგიურის სფეროსთვის სრულიად შეუთავსებელია. ამ ფაქტის ახსნა ამავე დროს უშინაარსოს უფრო ახლო განსაზღვრისათვის უნდა გამოდგეს.

„ჭეშმარიტება თავისთავად“ არ წარმოდგება ერთი ფენომენის მეორესთან შედარებით, რადგან ის საერთოდ არსიდან წარმოდგება. ის არის იქ, სადაც რაიმე ამგვარად ყოფნაშია. იგი „თავის თავში“ არ შეიცავს არსებულს, ე. ი. ის არ წარმოადგენს არსებულს როგორც შინაარსს, რადგან მას არ აქვს არავითარი „თავის თავში“. დიალექტიკური მომენტების შეჯახება „მის გამო“, მაგრამ არა „მასში“ ამავე დროს ნიშნავს დაპირისპირებულობის შემადგენელი ორივე მომენტის მოხსნას, თვით დაპირისპირებულობასთან ერთად. „ჭეშმარიტება თავისთავად“ რჩება შეუხებელი და ამით ყველაფერს აღემატება. ის არის „თავისთავად“ ამ შეუხებლობაში და აქედან ერთნაირად გულგრილად განიხილავს დაპირისპირებულის ჭეშმარიტებასა და მცდარობას. მას აქვს უნარი განჭვრიტოს ადამიანურის შეზღუდულობა და ცალმხრივობა, რადგან მისთვის ამავე დროს მისაწვდომია მეორე, ამ შეზღუდულობის შემადგენელი, „პირისპირ-მდგომი“. ყოველი სახის არსებულთან ყოფნა მისი აბსოლუტური არსებაა და მასში რომ კიდევ რამე რჩებოდეს, რაც მას ამ „არსებულში“ ჯერ კიდევ არ გაუცია, მაშინ არა თუ თვითონ ის შეწყვეტდა „ჭეშმარიტებად თავისთავად“ ყოფნას, არამედ ამით „არსებულიც“ უკვე უნდა ყოფილიყო გაგებული არა...

გორც განხორციელებული, არამედ როგორც ის, რაც ხორციელდება. მით ის დაპირისპირებულობაში ჩაიძირებოდა და დაიკარგებოდა ყოველგვარი იმედი ოდესმე დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომის მიღწევისა. იმისათვის, რომ იყოს „თავისთავად“, „ჭეშმარიტება თავისთავად“ უნდა იყოს „სხვისთვის“; იმისათვის, რომ თავის თავს ზიანი არ მიაყენოს. მან არ უნდა მიაყენოს ზიანი არსებულს. არ შეიძლება ითქვას, რომ ამ მომენტთაგან ერთი მეორეს „თავის შემდეგ იწვევს“. ეს ლოგიკურის შეჭრა იქნებოდა. ეს მომენტები არ არიან ისეთ მიმართებაში, როგორცაა „ერთი მეორის შემდეგ“.

აქ ყველაფერი ერთია. სიმრავლე და მრავალფეროვნება მხოლოდ დაპირისპირებულთან ერთად არსებობს. მაგრამ ისინი განხილული უნდა იქნენ არა როგორც ცოდვიანი დაცემა, არამედ როგორც „სპეციფიკურ-ადამიანურის“ გამოხატულება.

ახლა ადვილი გასაგები უნდა იყოს, თუ რა განსაკუთრებული რამ არის „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“. ისიც არის „თავისთავად“, ოღონდ ის არ არის ამავე დროს „სხვისთვის“. მაგრამ ის ცდილობს, აგრეთვე, „ასეთიც“ იყოს; და აი ამაშია ღრმად ჩამარბული მისი საიდუმლო მამოძრავებელი ძალა. თუ მან ეს ვერ მოახერხა, ე. ი. თუ „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ ჯერ კიდევ არის მხოლოდ მისწრაფების მდგომარეობაში, მაშინ მისი „თავისთავად“ მასთან რჩება, ე. ი. მას „თავის თავში აქვს“ ანუ „შინა-არსობლივად“ აქვს ის, რასაც ესწრაფვის. ახლა ჯერ კიდევ საქმე იმას არ ეხება, რომ ავხსნათ, თუ როგორ წარმოდგება შინაარსობლიობა დაპირისპირებულობისაგან. აქ მხოლოდ უნდა ვიცოდეთ, თუ რა უნდა გვესმოდეს შინაარსობლივის ცნებაში. რამდენადაც „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ არ არის „სხვისთვის“ და „სხვასთან“, ის ამ უკანასკნელთან გარკვეულ მანძილზე იმყოფება. ამ მანძილის სიდიდე თავს იჩენს შინაარსობლივის მხარეში. „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ უნდა გაჰყვეს „ჭეშმარიტების თავისთავად“ გზას, მაგრამ მას არასოდეს არ ძალუძს ამ უკანასკნელში გარდაქმნა. „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“, როგორც არ უნდა შეეძლოს მას მიუახლოვდეს- „სხვისთვის“- და „სხვასთან“-არსს, მაინც რჩება „ჩვენთვის“; თუმცა მას შეუძლია შინაარსობლიობის, ე. ი. მისწრაფების მიზნის მანძილის მოხსნით, თანხედეს „ჭეშმარიტებას თავისთავად“, მაგრამ მის ადგილზე გამოსვლას ვერ შეძლებს. რაც ლოგიკურად შეთავსებადია, ალეთიოლოგიურად შეუთავსებადია. დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომის „თავისთავად“ სულ არ ჰგავს დაპირისპირებულის „თავისთავადს“. პი-

რველი ალეთეიოლოგიურ-დიალექტიკურია, ხოლო მეორე ლოგიკურ-დიალექტიკური. უშინაარსოს შეუძლია მხოლოდ „თავისთავად“ და „სხვასთან“ ყოფნა. ამით მიიღწევა მთლიანად დაპირისპირებულიობის მოხსნა. ლოგიკურის თვალსაზრისით ეს აშკარა წინააღმდეგობაა. შინაარსობლივს შეუძლია იყოს „თავისთავად და თავისთვის“. ლოგიკურ-დიალექტიკურმა ანტითეზისზე გამარჯვება უნდა იზეიმოს და სინთეზში და სინთეზის საშუალებით შინაარსის გამამდიდრებელ შედეგს დაეუფლოს. „ზეთვალსაზრისისეული“ თვალსაზრისით ეს შეუთავსებელი ჩანს, იმიტომ, რომ „თავისთავად“ შეიძლება იყოს მხოლოდ ის, რაც საპირისპიროს დაძლევაში კი არ მდგომარეობს, არამედ „საპირისპიროდ-ყოფნის“ მოხსნაში საერთოდ.

ფილოსოფიაში აქამდე ცნობილი ყველა „წმინდა“ ამოსავალი წერტილი, რაც არ უნდა სხვადასხვა სახით იყენენ. ისინი წარმოდგენილნი, უშინაარსოსაგან წარმოდგება. მაგრამ რადგან ისინი ყოველთვის არ უწყვენ ანგარიშს დაპირისპირებულიობაზე მალლა მდგომს, ამ უკანასკნელის გამოღმა რჩებიან; როგორც ასეთნი, ისინი ამავე დროს ცალმხრივი არიან, სახელდობრ, შინაარსობლივთან არიან დაკავშირებულნი. დამახასიათებელი ნიშანი ყველა ამ შეხედულებისა, რომელთა ისტორია პლატონიდან მოკიდებული „წმინდა ლოგიკამდე“, ფენომენოლოგიამდე, სავნის თეორიამდე და სხვა მისთ. აღწევს, ისაა, რომ ყველა ისინი ცდილობენ, შინაარსობლივი როგორმე გამოიყვანონ „წმინდა“ საწყისიდან. ძალიან საინტერესო იქნებოდა ამ გამოყვანათა სახისა და წესის წარმოდგენა ისტორიულად, მაგრამ ამისგან ამ შესავალ გამოკვლევაში თავი უნდა შევიკავოთ.

3. „ჟაჟჟარიტაჟა ჩანეთოს“ და „ჩანნი ჟაჟჟარიტაჟა“

ფენომენის მნიშვნელობა იმაზე დამოუკიდებელია, თუ რა თვალსაზრისს ვაღიარებთ მისი განხილვისას. თვალსაზრისის ამ აღიარებას საერთო არაფერი აქვს ცრურწმენით აღსავსე იმ თვალსაზრისიანობასთან, რომლის თავიდან მოშორებას სამართლიანად გვირჩევს ნ. ჰარტმანი. აქ იგულისხმება არა ცრურწმენის თვალსაზრისიანობა, არამედ „თეორიის“ თვალსაზრისიანობა ზემოთ აღწერილი არისტოტელესებური გაგებით. საქმის ნათელსაყოფად უნდა მიეთითოს იმაზე, თუ რა განსხვავებას ნიშნავს — ის თვალსაზრისი ფენომენში იმყოფ-

ყუბა, თუ მის გარეთ. შეიძლება, მაგალითად, შემეცნების ფენომენის განხილვა შიგნიდან გარეთ და გარედან შიგნით. პირველ შემთხვევაში იქ ყველაფერი „ამგვარადყოფნა“ და ეხება „ჭეშმარიტებას თავისთავად“. ამასთან დაკავშირებით შესაძლებელია, რომ შემეცნება, შინაარსის შეფასებისგან დამოუკიდებლად, როგორც მსჯელობის გამოთქმის „ამგვარად ყოფნა“, ეკუთვნოდეს დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომი ჭეშმარიტების სფეროს. ყველა არსებულისათვის დამახასიათებელი „არსზე მეტი“ გარდაქმნის სწორედ ყველაფერს, რაც მხოლოდ „არსს“ ეკუთვნის. ეს გახლავთ არა „თეორიის“ მიერ მოთხოვნილი თვალსაზრისი, არამედ „უმიმართულებო“, სწორედ ამიტომ არაშემზღუდავი, „ზეთვალსაზრისისეული“ თვალსაზრისი.

მაგრამ თუ თვალსაზრისი გარედან შიგნით არის გადატანილი, მაშინ საქმე სულ სხვა რამესთან გვაქვს: ახლა განხილვა არა არსებული როგორც ასეთი, არამედ არსებული როგორც საგანი. უშინაარსოს არც უნარი ჰქონდა და არც სჭირდებოდა „დაპირისპირებოდა“ არსებულს; ასევე არც არსებული „უპირისპირდება“ მას. მაგრამ საქმე ბევრად უფრო რთულია. „საპირისპიროს“ ცნებას ორი მნიშვნელობა აქვს. ის შეიძლება ორგვარად იქნეს განხილული: ან როგორც ყოველგვარი მიმართულებისადმი გულგრილი „საპირისპირო“ საერთოდ, ან როგორც გარკვეული მიმართულება. რამდენადაც იგი მიმართულებისადმი გულგრილია, ამდენად გვაქვს ორი „საპირისპიროს“ კომპლექსი. მაგრამ თუ ნაგულისხმევია განსაზღვრული მიმართულება, მაშინ გვაქვს ერთი, შემეცნება, რომელიც მიმართულებას თავისი თავიდან გამოიყვანს. პირველია ჭეშმარიტება „ჩვენთვის“, მეორე — „ჩვენი“ ჭეშმარიტება. ამრიგად ჭეშმარიტების ცნება დაიშლება სამ შემდეგ მომენტად: „ჭეშმარიტება თავისთავად“, „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ და ბოლოს „ჩვენი ჭეშმარიტება“, რომელთაგან პირველი, „ჭეშმარიტება თავისთავად“, დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომის სფეროს ეკუთვნის, ორი დანარჩენი კი დაპირისპირებულობის სფეროს, მაგრამ სხვადასხვა აზრით. როგორია დამოკიდებულება — „ჭეშმარიტებასა ჩვენთვის“ და „ჩვენს ჭეშმარიტებას“ შორის?

გასაგებია, რომ ამ შესაეალ გამოკვლევას შეუძლია გააჰყვეს აღძრულ პრობლემათა მხოლოდ ზოგად ხაზს. ამ შემთხვევაშიც ჩვენ გვინდა ძირითადი მომენტის ხაზგასმით დავეკმაყოფილდეთ. ცხადია, რომ აქ განხილული სისტემა მიმართებების შესახებ კიდევ შეიძლება

დიფერენცირებულ იქნეს. მაგრამ როგორ უნდა განხორციელდეს ეს კონკრეტული შესაძლებლობანი, აი საკითხი, რომელიც აქ უნდა დასაძინდეს მუშავედეს ზოგადად.

„ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ და „ჩვენი ჭეშმარიტება“, როგორც ითქვა, ორივე დაპირისპირებულობის სფეროს ეკუთვნის. ამის დამადასტურებელი საბუთი მათ შინაარსიანობაშია. ორივეს რაღაც აქვს შინა-არსად, რაც შეიძლება „დაუპირისპირდეს“ „პირისპირ-მდგომს“. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ: მათ ეს მათი „პირისპირ-მდგომი“ შინაარსის სახეობის კვალობაზე აქვთ. მაგრამ რაშია მათი განსხვავება? ეს მაშინვე ცხადი გახდება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ დაპირისპირებულობის ბრძოლის შედეგულში იმყოფება საერთოდ, რომ იგი ებრძვის ასათვისებელ „სა-განს“ და შინაარსობლიობიდან უშინაარსობისაკენ ისწრაფვის. „ჩვენი ჭეშმარიტება“ კი ებრძვის „სხვა“ ჭეშმარიტებას, იგი ექვემდებარება პოზიცია-ნეგაციის მიმართებას, როგორც მოსაზრება, როგორც მტკიცება სხვა მოსაზრებათა და მტკიცებათა წინააღმდეგ. ყოველ შემთხვევაში საქმის ვითარება ისე არ უნდა გავიგოთ. თითქოს ჭეშ-მარიტების ეს ორი სახე ერთმანეთისაგან სრულიად მოწყვეტილი იყოს. არსებულის ერთიანობა, ე. ი. ჭეშმარიტების სახეობის მიხედვით არსებულის ერთიანობა, თავდება იმისა, რომ ყველაფერი, რაც მას ექვემდებარება, რაოდენ განსხვავებულიც არ უნდა იყოს, იმავე ერთიანობას ეკუთვნის. ასევეა ამ შემთხვევაშიც: „ჩვენს“ ჭეშმარი-ტებაში „ჩვენთვის“ ჭეშმარიტებისაგან განსხვავებით, ის სპეციფიკუ-რი დამოკიდებულება იგულისხმება, რომელიც პოყოფისა და უარყოფის, ე. ი. დადებითი და უარყოფითი მსჯელობის დაპირისპირებულობაში იჩენს თავს და სრულიადაც არაა მსჯელობის აქტი თვითონ.

ცალმხრივ მოაზროვნეებს, რომლებიც ვერ გადადიან დაპირისპი-რებულობის საზღვრებიდან და ამდენად დაპირისპირებულობის ნია-დაგზე რჩებიან, არ სურთ და არც შეუძლიათ აღიარონ, რომ ჭეშმ-რიტებისეულ შეფასებას ემორჩილება არა გამოთქმის მიმართება სე-განთან, არამედ ორივეს მთლიანობა, ე. ი. შემეცნებისა და შესამეცნე-ბლის კომპლექსი. არც ამგვარად ყოფნის ფაქტის ნაწილს, რაც საგ-ნის წესში არსებობს, და, მეორე მხრივ, არც მასზე გამიზნულ შემე-ცნებით წვდომას ძალუძს შეცვალოს ორივეს მომცველი ამგვარად ყოფნის ფაქტი, ე. ი. მათი კომპლექსი. ამ ცალმხრივობაზე აგებული

ჭეშმარიტების თეორიები უთუოდ რელაციონალურია და როგორც არ უნდა გაურბოდნენ ისინი წინაკანტიანური ფილოსოფიის დოგმატიზმს და როგორც არ უნდა აცხადებდნენ, რომ ეწინააღმდეგებიან ჭეშმარიტების როგორც წარმოდგენის საგანთან შესაბამისობის თეორიას, ყველა ისინი უკლებლივ სწორედ ამ შესაბამისობის თეორიას უერთდებიან. განსხვავება მხოლოდ იმაშია, თუ რა ფორმით ხდება საფუძველშივე „დოგმატური თეორიის“ მოჩვენებითი დამლევა სხვადასხვა მოაზროვნესთან, ცალმხრივობა, რელაციონალურობა და შესაბამისობის თეორია ერთმანეთისაგან განუყოფელია. ვისაც დაპირისპირებულობის მაღლა მდგომი „ჭეშმარიტებისათვის თავისთავად“ არასოდეს არ მიუღწევია და ამიტომ დაპირისპირებულობის ნიადაგზე გაყინულა, იმას არ შეუძლია, თუ კი თანმიმდევრული სურს დარჩეს, ეს შედეგები თავიდან აიცილოს⁴.

„ჭეშმარიტება თავისთავად“ ვრცელდება ყველაფრის არსებობაზე და მათ შორის აგრეთვე დასახელებული კომპლექსის არსებობაზე. ჭეშმარიტება „ჩვენთვის“ კომპლექსში შემავალი მომენტების, ე. ი. შემეცნებისა და შესამეცნებლის ერთად არსებობაა. შემეცნებისათვის შესამეცნებელი არის საპირისპიროდ-მდგომი, ანუ „საგანი“. ეს ჭეშმარიტება თავის თავიდან იზომება; როგორც ცალმხრივს, სხვაგვარად არც შეუძლია. იგი ცდილობს სწვდეს „საგანს“ და აქ სხვა გზა არ არის, გარდა იმისა, რომ ამ გზაზე ის იწყებს იმის „წარმოდგენით“, რაც მას „პირისპირ უდგას“. მაგრამ შემეცნების განსაზღვრა, ე. ი. ჭეშმარიტების გაგების მიზანი იმაში უნდა მდგომარეობდეს, რომ ყველა შუალედური გამორიცხოს, რათა ამით „პირისპირ-მდგომს“ ეწვედეთ როგორც „ამგვარად-არსებულს“. ეს არის სწორედ ის მომენტი, სადაც „შინა-არსი“ მოცემული უნდა იყოს როგორც საგნის საპირისპირო.

„ჭეშმარიტებასა ჩვენთვის“ და „ჩვენს ჭეშმარიტებას“ შორის არსებული მიმართების საკითხის საბოლოო გადაწყვეტა შეიძლება მო-

⁴ მაგალითად, ა. პენდერს სურს, კვლავ გააცოცხლოს შესაბამისობის თეორია. იმის მიხედვით, რასაც პენდერსი უწოდებს ცნებას „შესაბამისობის თეორიისა უფრო ზუსტი აზრით“, ის „მსჯელობის ჭეშმარიტებას“ განსაზღვრავს როგორც „მსჯელობის შესაბამისობას საქმის არსებულ ვითარებასთან“. რადგან აქ მნიშვნელობა „რელაციის პრედიკატს“ ენიჭება, ჭეშმარიტების ყველა რელაციონალური თეორიის წინააღმდეგ მიმართული ჩვენი არგუმენტები შესაბამისობის თეორიის ამ ახალ გამოხატულებასაც ეხება. Logik, გვ. 75-89.

ხდეს მას შემდეგ, რაც განისაზღვრება ჭეშმარიტების სამი სახის ერთმანეთთან მიმართება. მიემართოთ ახლა ამ შემაჯამებელ განხილვას.

4. ჭეშმარიტების სამი სახე

ახლა ჩვენი ამოცანაა წარმოვადგინოთ ჭეშმარიტების პრობლემის უძნელესი მხარე. სახელდობრ, ცხადვყოთ დამოკიდებულება ჭეშმარიტების სამი სახეობას შორის. ამრიგად, არსებობს ჭეშმარიტების სამი სახე: „ჭეშმარიტება თავისთავად“, „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ და „ჩვენი ჭეშმარიტება“. ახლა ჩვენ გვინდა თითოეული მათგანის ხასიათი შემაჯამებელი ფორმით დავადგინოთ და, რაც მთავარია, თითოეული მათგანის საბოლოო ადგილი განვსაზღვროთ. აქ განსახილველი პრობლემა ჩამარბულია ალეთთეოლოგიური ძირითადი ფაქტის შედეგში. იქ ჩვენ დავინახავთ, რომ მსჯელობის გამოთქმა, როგორც ამგვარად ყოფნა, მსჯელობის შინაარსისაგან დამოუკიდებლად, ჭეშმარიტია. ახლა ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ამგვარადყოფნის ფაქტში მოცემული ჭეშმარიტება არსის სახისა და წესის მქონეა. ჩვენ კიდევ უფრო მეტი ვიცით: შემეცნების ფაქტი იმ ძირითადი ფაქტის ნაწილია, რომელიც შემეცნებისა და შესამეცნებელის გამოსაგან შედეგება, ე. ი. მათ კომპლექსს შეადგენს. თუ დაისმება კითხვა, როგორ მოუდის ეს შემეცნების სახე შესამეცნებელს, მაშინ უფრო დიდი კითხვა რჩება: როგორია საქმის ვითარება ამ შემეცნებისა და მისი საგნის მიმართ, ე. ი. მათი გამაერთიანებელი ფაქტის მიმართ? საგნის პირისპირ მყოფი შემეცნება გარკვეული დებულების როგორც საგნის შინაარსის წამოყენებაში მდგომარეობს: ის ცდილობს, ამ შინაარსში „პირისპირ-მდგომს“ სწვდეს. უფრო უმაღლესი რიგის კითხვას მიეყვართ ირელაციონალურ ჭეშმარიტებამდე, რომელიც რელაციის, მიმართების ორივე მხარეს მოიცავს და ზეთვალსაზრისისეულ, დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომ თვალსაზრისის ნიშნავს.

მაგრამ ამით ჯერ კიდევ ცოტა რამ გახდა ცხადი; საგნის მიმართ გარკვეული თვალსაზრისის აღიარება რომ არ ხსნის ახალი თვალსაზრისის აუცილებლობას, ამით ისეთი ფაქტია წინ წამოწეული, რომელიც თავისთავად ბევრს არ ნიშნავს. უნდა ვაღიაროთ, რომ გაერთიანებული, კომპლექსის შემადგენელი ელემენტების ეს ფაქტი განსაგებს ხდის ალეთთეოლოგიურ ძირითად ფაქტს, როგორც ამგვარად ყოფნის

ფაქტს. მაგრამ ყველაზე მნიშვნელოვანი არც ამითაა ახსნილი. თუ შემეცნება და შესამეცნებელი იმ კომპლექსის ელემენტებია, საიდანაც ალეთიოლოგიური ძირითადი ფაქტი წარმოდგება, ამით ჯერ კიდევ სრულიადაც არ არის განსაზღვრული, თუ როგორ შეიძლება გავატაროთ განსხვავება „ჭეშმარიტებასა ჩვენთვის“ და „ჩვენი ჭეშმარიტებას“ შორის. პრობლემის სიმძიმის ცენტრი აქ იმაზეა გადატანილი, რომ გასაგები ვახვადოთ ის, თუ როგორ არის შესაძლებელი, აღნიშნულ პირობებში განვასხვავოთ ჭეშმარიტების ეს ორი სახე.

„ჭეშმარიტება თავისთავად“ არსებობს მსჯელობის შინაარსისაგან დამოუკიდებლად, მაგრამ არაეითარი შესაძლებლობა ან აუცილებლობა არ არის, განვასხვავოთ „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ და „ჩვენი ჭეშმარიტება“. ორივე შემთხვევაში შესრულებულია პირობები ალეთიოლოგიური ძირითადი ფაქტისათვის: უმაღლესი კომპლექსის ელემენტების სახით გვაქვს

- ა) საგანზე მიმართული შემეცნება და
- ბ) ამ მიმართულების პირისპირ მდგომი.

ორივე შემთხვევა სტრუქტურულად ერთნაირია. როგორ უნდა განვასხვავოთ ისინი? უნდა დავეთანხმოთ, რომ კომპლექსის აგებულების თვალსაზრისით წინამდებარე შემთხვევაში არ არსებობს საფუძველი იმისათვის, რომ განვასხვავოთ „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ და „ჩვენი ჭეშმარიტება“. მაგრამ უნდა ვიკითხოთ: რა მიმართებით არ დადგინდება განსხვავება ჭეშმარიტების ამ ორ სახეობას შორის? მაშინ ადვილი შესამჩნევი უნდა იყოს, რომ ჭეშმარიტების ორივე სახე იგივეობრივია, რამდენადაც მსჯელობის გამოტანის ფაქტს გულისხმობენ. ყოველგვარი შემდგომი ახსნა-განმარტების გარეშე უნდა ვაღიაროთ, რომ ამ მხრივ არაეითარი განსხვავება არ არის მოსალოდნელი, იმიტომ, რომ მას განსხვავების არც უნარი აქვს და არც სჭირდება იგი. ალეთიოლოგიური ძირითადი ფაქტი ეხება ორივე შემთხვევას და ორივესთვის თანაბრად აქვს მნიშვნელობა. მაგრამ მიუხედავად ამისა, არსებობს ისეთი საბუთები, რომელთა საფუძველზე ორივე შემთხვევა ადვილად და ნათლად გაირჩევა ერთმანეთისაგან.

„ჩვენი ჭეშმარიტება“ ჩვენგან წამოყენებული და მტკიცებული დებულებაა, რომელსაც ვუპირისპირებთ სხვა მტკიცებებს, რომლებიც ჩვენსას არ ეთანხმება. იგი ჯერ კიდევ განსხვავებულ მოსაზრებათა საფეხურზე იმყოფება და ჯერ კიდევ არ დაუფლებია მის საპირის-

პიროდ მიმდინარე მოწინააღმდეგე მტკიცებებს. აქ არსებული დაპირისპირებულობა, რომელიც პოზიცია-ნეგაციასთან ძალიან ახლოს დგას, მათ მაინც არ ემთხვევა. შემეცნება აქ ქმნადობის მდგომარეობაშია, რაც ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს შეგვიძლია ჩვენი მსჯელობანი როგორც პოზიტიურად, ისე ნეგატიურად გამოვხატოთ. აქ არ იგულისხმება პოზიციის ნეგატიური გამოხატულება, არც ორმაგი ნეგაცია, როგორც პოზიტიური მსჯელობის ფორმა. აქ საქმე ეხება დაპირისპირებულობის შემდგენელ მომენტებს, რომელთაგან ჩვენ მხოლოდ ერთადერთი შეიძლება გვეკუთვნოდეს, ე. ი. ან რაღაცას ვამტკიცებთ ან არა. „ჩვენს“ ჭეშმარიტებას შეუძლია გამოვიდეს თითოეულ ამ ორ ფორმაში. იგი „გულგრილია“ მსჯელობის ფორმისადმი, რამდენადაც იგი პოზიცია-ნეგაციის სფეროს ეკუთვნის. ჩვენი პოზიცია ამ შემთხვევაში მიკერძოებითია: ჩვენ ან ერთ მხარეს ვდგავართ, ან მეორე მხარეს. ერთდროულად ორივეს ვერ დავეთანხმებით, რადგან დაპირისპირებულობის ასეთი დაძლევის გზა არ არსებობს. როგორც პირველ, ისე მეორე შემთხვევაში ჩვენ გვინდა ვადგეთ ჩვენს დებულებას და ფაქტიურად ვადგავართ კიდევაც მას, რადგან იგი „ჩვენი ჭეშმარიტებაა“. მთელ გზას იქით მივყავართ, რომ საპირისპირო ინსტანციებზე ხელი ავიდოთ, რათა ამით გავკაფოთ „ჭეშმარიტებისაკენ ჩვენთვის“ მიმავალი გზა. ამიტომ წინასწარ უნდა აღინიშნოს, სად ხედება ერთმანეთს ეს ორი ჭეშმარიტება და რაშია მათი ძირითადი განსხვავება. ამრიგად, „ჩვენი ჭეშმარიტება“ ეკუთვნის დადებით და უარყოფით მსჯელობათა დაპირისპირებულობის სფეროს. დაპირისპირებულობის იმ ნაწილის დამახასიათებელი, რომელსაც „ჩვენი ჭეშმარიტება“ ეკუთვნის, ერთმანეთის წინააღმდეგ მებრძოლ ელემენტთა შეურიგებლობაშია. „ჩვენს ჭეშმარიტებას“ ვერ მივაღწევთ შერიგების გზაზე, არამედ მხოლოდ ბრძოლისა და დათრგუნვის გზაზე. რაც არ არის ის, რასაც ჩვენი დებულება ამტკიცებს, უცხოა და მტრული; ამიტომ უნდა განადგურდეს იგი, რომ გამარჯვებისაკენ გზა გაიკაფოს. ამრიგად, აქ არსებობს მხოლოდ „ჩვენი“ მიკერძოებული, შეურიგებელი დებულებანი.

„ჭეშმარიტების ჩვენთვის“ სფეროს დაპირისპირებულობა სხვა სახისა არის. ნეგაცია-პოზიცია მანამდე ვერ აღწევს, სწორედ მათ ბოლო უნდა მოედოს, რათა „ჭეშმარიტებამ ჩვენთვის“ შესძლოს დაწყება. იგი მსჯელობაა, აღარავითარი მიზნისაკენ რომ აღარ ისწრაფვის. როგორ და რა პირობებში ხორციელდება იგი — ამის

ცხადყოფა ლოგიკის საქმეა. აქ არ ვსაჭიროებთ ამ ლოგიკურ გამო-
ვენათა გადმოცემას, ჩვენ მხოლოდ იმას დავადგენთ, რომ „ჭეშმარი-
ტება ჩვენთვის“ პირველად მაშინ იწყება, როდესაც „ჩვენი ჭეშმარი-
ტების“ სფეროს დაპირისპირებულობას ბოლო ედება. მაგრამ რომელია
ახლა „ჭეშმარიტების ჩვენთვის“ სფეროს დამახასიათებელი დაპირი-
სპირებულობა? მის დამახასიათებელ თვისებას შეადგენს საგნობრი-
ობა.

ჭეშმარიტების პრობლემის როგორც ასეთის განხილვის დროს ჯერ
კიდევ არ გვჭირდება, დაწერილებით შევეხოთ საგნობრიობას. ამას
შემდეგისათვის მოვიტოვებთ. მაგრამ „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ და
საგნობრიობა მაინც განუყოფელი არიან. აქ მხოლოდ ამით დაეკმაყო-
ფილდებით საგნობრიობის თაობაზე.

„ჭეშმარიტების ჩვენთვის“ დაპირისპირებულობა საგნობრიობის
დაპირისპირებულობაა. პოზიცია-ნეგაციაზე დაფუძნებული დაპირის-
პირებულობისაგან განსხვავებით იგი ისეთი დაპირისპირებაა, რომ-
ლის შერიგება შეუძლებელია. ამ შერიგების უნარმა ლასკი შეაცდინა და
დაპირისპირებულობაზე მალლა მდგომი გადაიტანა საგნობრივში.
მაგრამ საგნობრიობის სფერო ჯერ კიდევ მაინც დაპირისპირებულო-
ბის სფეროა. შემეცნება და შესამეცნებელი ერთმანეთს უპირისპირ-
დებიან, მაგრამ ამ დაპირისპირების აზრიც სწორედ იმაშია, რომ იგი
ერთხელაც არის უნდა მოიხსნას. თუ შემეცნება საპირისპიროდ
მდგომის წვდომას ეხება, მაშინ ერთხელაც არის დადგება მომენტი,
როდესაც შესაძლებელი იქცევა ნამდვილად, ე. ი. შესამეცნებელი შე-
იძნობა. ამ დაპირისპირებულობის ელემენტთა შერიგების უნარი არის
მათი *conditio sine qua non*. მასშია კიდევ უკვე გზა, რომელსაც მიე-
ყავართ „ჭეშმარიტებისაკენ თავისთავად“. არ არსებობს გამოყვანის
არაფი თარი გზა „ჭეშმარიტების თავისთავად“ მიმართ. ჩვენ დავინახეთ,
რომ ეს შეუძლებლობა ჩამარბულია „ჭეშმარიტების თავისთავად“
უშინაარსობაში. მაგრამ იგივე უშინაარსობა არათუ მოითხოვს, არამედ
შესაძლებელს ხდის, რომ „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ მიყვანილ იქნეს
„ჭეშმარიტებამდე თავისთავად“. ეს მიყვანა გახლავთ „ჭეშმარიტების
ჩვენთვის“ განხორციელების გზა, რითაც იგი, რასაკვირველია, ჯერ
კიდევ ვერ გახდება „ჭეშმარიტება თავისთავად“. დამთხვევა — და არა
შეთანხმება — „ჭეშმარიტებისა ჩვენთვის“ „ჭეშმარიტებასთან თავის-
თავად“ არის შერიგების განხორციელება, რომელშიც დაპირისპირე-
ბულად ელემენტები ერთი გახდებიან. ყველა მათ შორის გამოსული

სუბიექტური წარმომოხების ელემენტი, აზროვნების ფსიქოლოგიას რომ ეკუთვნის, გამოირიცხება; ამრიგად, ამ ხელშემშლელ ელემენტთა გაცილებით აღსდგება იმ კომპლექსის სიწმინდე, რომელშიც შესამეცნებელი და შემეცნება ერთი ვახდება. ეს ერთიანობა, „ფორმა-მასალის“ რელაციის გამოყენებით კატეგორიულად ახსნილი, ლასკმა „კოპერნიკისეულ საქმედ“ გამოაცხადა და მასში დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომს ეძებდა. ახლა ცხადი ვახდება, თუ როგორ არ უწყვედა იგი ანგარიშს საგნობრივის დაპირისპირებულობას და შემეცნებისა და შესაცნობის შერიგების შესაძლებლობას. მისთვის რომ ყოველივე ეს ცხადი ყოფილიყო, მაშინ მას შეცდომაში ვერ შეიყვანდა „ჭეშმარიტებაში ჩვენთვის“ დაფარული შერიგების შესაძლებლობა და საბოლოოდ მიღწეული ერთიანობა. რათა ემტყციებინა დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომის არსებობა საგნობრივში. საგნის პრობლემა აგვიხსნის შემდეგს.

ახლა ისღა დავგრა, ვუპასუხოთ უკანასკნელ კითხვას: თუ „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ ცდილობს დაემთხვევს საგანს როგორც ამგვარად არსებულს, მაშინ მან უნდა შეწყვიტოს „ჭეშმარიტებად ჩვენთვის“ ყოფნა, მას შემდეგ, რაც ეს დამთხვევა მიღწეულია. რა საფუძველი არსებობს კიდევ იმისა, რომ გავატაროთ განსხვავება: „ჭეშმარიტებასა თავისთავად“ და „ჭეშმარიტებას ჩვენთვის“ შორის. როდესაც მათი დამთხვევა ფაქტია? ამ კითხვაზე გაცემულმა პასუხმა საბოლოოდ უნდა დაადგინოს აგრეთვე „ჭეშმარიტების ჩვენთვის“ არსებობა.

ავიღოთ ყველაზე ხელსაყრელი შემთხვევა, ე. ი. ის, რომ შემეცნება პოზიცია-ნეგაციის დაპირისპირებულობიდან გამოდის და შინაარსობლივი უშინაარსოსთან მაქსიმალურად დაახლოებულია. განა ამით ამ დაპირისპირებულობის საზღვრის გადალახვის შესაძლებლობა მოცემულია? სრულიადაც არა. საქმე იმას ეხება, თუ რა ბუნება აქვს დაპირისპირებულობის თითოეულ ამ სფეროს. პირველი რეგიონის დაპირისპირებულობა მხოლოდ ბრძოლაში შეიძლება გადაწყდეს. მისი საზღვრიდან გასვლა არათუ შესაძლებელია, არამედ აუცილებელია. ასევე როდია მეორე შემთხვევაში: რადგან ეს დაპირისპირებულობა უკანასკნელია, ამიტომ იგი დაუშვებს შერიგების შესაძლებლობას, რაშიც ხორციელდება შემეცნების ფაქტიური განხორციელება, ე. ი. შემეცნება და შესამეცნებელი ერთი ვახდება, ხხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ: „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ და „ჭეშმარიტება

თავისთავად“ ერთმანეთს დაემთხვევა, შინაარსობრივი უშინაარსოში გადავა. მაგრამ რადგანაც საგანი კომპლექსის მხოლოდ ერთი ნაწილია, რომელიც, დაპირისპირებულიდან ამოსული, შერიგებას არის დაპირისპირებული. რაც უნდა სრული იყოს ორივე ჭეშმარიტების დამთხვევა, საბოლოოდ მაინც საქმე გვაქვს „ჭეშმარიტებასთან ჩვენთვის“. ამ საგანს, როგორც ითქვა, შეიძლება სავსებით ვწვდეთ მის ამგვარად ყოფნაში. მაგრამ იგი მუდამ აღებულია შემეცნებასთან მის დაპირისპირებაში და მისი შედეგია „ჭეშმარიტების ჩვენთვის“ არსებობა. სხვა სიტყვებით: იგი არის შემეცნების ნიადაგზე წარმოშობილი ჭეშმარიტება, რომელიც დაპირისპირებულობის ელემენტების ურთიერთობიდან ამოსულა და არსებული აღმოუჩენია საპირისპიროდ მდგომში არსებული მხრიდან. „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ არ ემთხვევა „ჭეშმარიტებას თავისთავად“, არამედ მასში არსებულის ერთ ნაწილს, დაპირისპირების ერთ წევრს. მაგრამ ეს დამთხვევა შეესაბამება შემეცნების არსებას, რაც ერთმანეთის პირისპირ მდგომ ელემენტთა შერიგებაში მდგომარეობს. მაგრამ ჭეშმარიტება, რომელიც მოიცავს არა მარტო ელემენტთა შორის გამეფებულ ურთიერთობას, არამედ აგრეთვე როგორც შემეცნების ფაქტს, ასევე შესამეცნებლის ფაქტს, ე. ი. დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომი, მაშასადამე, არა შერიგებული, არამედ ნამდვილად დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომი ჭეშმარიტება, არის „ჭეშმარიტება თავისთავად“.

ასე გადაწყდება ჭეშმარიტების პრობლემა, უფრო ფართო აზრით, ე. ი. ჭეშმარიტების სამივე სახის ურთიერთობის შემცველი პრობლემა. ყოველივე ზემოთ თქმულიდან უნდა დაეასკვნათ, რომ ე. წ. შესაბამისობის თეორიას ჩვენ უარყოფთ არა მარტო „ჭეშმარიტების თავისთავად“ მიმართ, სადაც მისთვის, ცხადია, აღარავითარი ადგილი აღარ დარჩენილა. არამედ საერთოდ ყოველგვარი ჭეშმარიტების მიმართ. მის ნაცვლად ჩვენ ვიცავთ დამთხვევის თეორიას, რომლის მთავარი აზრია ის, რომ დაპირისპირებულის ჭეშმარიტება ემთხვევა დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომის ჭეშმარიტებას. ის, რაც სხვადასხვა სახის ჭეშმარიტების დამახასიათებელ ნიშანს შეადგენს, შეგვიძლია ასე განვსაზღვროთ: „ჩვენი ჭეშმარიტება“ არის ქმნადი ჭეშმარიტება, „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ ქმნილი ჭეშმარიტებაა, ხოლო „ჭეშმარიტება თავისთავად“ არსებული ჭეშმარიტებაა.*

* იხილეთა წიგნიდან: შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. II, 1979, გვ. 74-130.

არქოპაგიტოკის წყაროები*

რუსთაველის გენიალური შემოქმედების იდეოლოგიური ძირის გარკვევაში პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისეს) ნააზრევს გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს, რამდენადაც ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობა პეტრე იბერის იდეათა სისტემაში გადატეხილი, როგორც მოგვიანო ანტიკურობის იდეოლოგია, საფუძვლად დაედო საუკუნეთა აზროვნებას, ვიდრე რენესანსამდე. გასაგებია, რომ ამის გამო რუსთაველის მსოფლგაგების ამოსახსნელად უადრესი მნიშვნელობა ენიჭება პეტრე იბერის (არა როგორც თეოლოგიურ-საეკლესიო მოღვაწის), არამედ როგორც გენიალური მოაზროვნის საქმიანობას, რომელმაც ანტიკური ფილოსოფიის მიერ დასმული, მაგრამ გადაუჭრელი საკითხების სიმძიმე ასწია და ისეთი სახით დაამუშავა, რომ მთელი შუა საუკუნეების აზროვნებას მისცა მიმართულება.

არქოპაგიტული ფილოსოფიის, ესე იგი პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისეს) ნააზრევის ისტორიულ-ფილოსოფიური მნიშვნელობის ნათელყოფამდე, რაც ჩვენი მეცნიერების დამსახურებას წარმოადგენს, შუა საუკუნეთა გასწვრივ 'იდეალისტურ-მატერიალისტური ხაზის აღნიშვნა შუასაუკუნეობრივ ფილოსოფიაში მნელ საქმედ იყო მიჩნეული და მათ გამოსახატავად ერთგვარი შემცველებით, ნომინალიზმითა და რეალიზმით წარმოიდგინებოდა.

პეტრე იბერის ნააზრევის შემდეგ მდგომარეობა შეიცვალა. მან ალღო აუღო ანტიკურიდან შუა საუკუნეებისაკენ გარდამავალი აზროვნების გადაზრდას ფილოსოფიურ სისტემად და პანთეისტური იდეალიზმის დიალექტიკური დასაბუთებით წარმართა მთელი მომდევნო მედიევალური აზროვნება, ვიდრე რენესანსამდე. ეს თვალსაზრისი პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისეს) აზროვნებაზე კარგა ხანია შემჩნეუ-

* წაითხულია მოხსენებად ბიზანტილოგთა საკავშირო ყრილობაზე. 1965 წლის 18 დეკემბერს.

ლია, მაგრამ მთლიანად ვერ გაიშალა თვით ამ არეოპაგიტული აზრო-
ვნების განვითარების ნათელყოფამდე. ჩემს მონოგრაფიაში «Петр
Ивер и античное философское наследие» ვწერდი, რომ შუა საუ-
კუნეთა ფილოსოფია არის გამოსაცდელი პეტრე იბერის ნააზრევისა-
თვის.

ჩემზე ადრე არეოპაგიტიკის შესახებ ეს თვალსაზრისი გამოთქვა
ანტიკური ფილოსოფიის ბუმბერაზმა ელუარდ ცელერმა. 1903 წელს
„ბერძენთა ფილოსოფიის ისტორიაში“ იგი წერდა: „პროკლეს სისტერა
წარმოადგენს არა მარტო დასკვნით წერტილს ბერძენთა ფილოსოფი-
აში, არამედ გამაერთიანებელ რგოლს, რომელიც შუასაუკუნეობრივ
მეცნიერებაში გადასვლას მოასწავებს და რომელიც ფსევდო-დიონი-
სესა და სხვებისაგან იღებდა შემდგომ ბიძგს“ (ცელერი, დასახ. ნაშ-
რომი, ტ. III). ვასაგებია, რომ ცელერი ლაპარაკობს მხოლოდ ფსევ-
დო-დიონისეზე, რადგან საბჭოთა მეცნიერების აღმოჩენა 1942 წლის
შემდეგ გახდა ცნობილი მეცნიერებისათვის.

1953 წელს შუა საუკუნეთა ფილოსოფიის კონგრესზე ასეთივე აზ-
რი გამოთქვა ერთ-ერთმა მომხსენებელმა — გრონფისმა (ფრანგუ-
ლად):

„იმ დროს, როდესაც ათენის ფილოსოფიური სკოლა დაიშალა, იყო
ფსევდო-არეოპაგელი, რომელმაც მათი მემკვიდრეობა მიიღო და გა-
დასცა იგი ბიზანტიის ეკლესიას“ (შუა საუკუნეთა ფილოსოფიის პირ-
ველი საერთაშორისო კონგრესის აქტები, გვ. 345, ლუვენ-ბრიუსელი,
1953 წელი).

ავტორი, როგორც ჩანს, საეკლესიო აზროვნების კაცია და ფსევ-
დო-არეოპაგელის ნააზრევის არა შუა საუკუნეების, არამედ „ბიზანტი-
ის ეკლესიისათვის გადაცემაზე“ ლაპარაკობს, მაგრამ, რაც მთავარია,
იგი მაინც ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეო-
ბის გადაცემაზე ლაპარაკობს. მაშასადამე, ის აფასებს არეოპაგიტი-
კულ ნააზრევს ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაზრისით. ისიც მიღწე-
ვია, რომ ის „ფსევდო-არეოპაგელზე“ და არა „ფსევდო-დიონისეზე“
ლაპარაკობს.

ამრიგად, ფილოსოფიის ისტორია აფასებს და წინ სწევს ფსევ-
დო-არეოპაგელის (პეტრე იბერის) საქმიანობაში მის ნააზრევს, რო-
მელითაც მან კავშირი გააბა ანტიკურ ნააზრევსა და შუა საუკუნეებს
შორის. ეს გარემოება მთელი ეპოქების შემცველია და ამიტომაც პე-



ტრე იბერი ისეთი ფიგურაა, რომლის გარეშე კაცობრიობის
 რის ისტორია არ არსებობს. მან მიიღო ანტიკური აზროვნების მკვე
 კვიდრეობა და გადასცა ის შუა საუკუნეებს ადამიანის ადგილისა და
 როლის წინ წამოწევით. მაშინდელი დროს მიხედვით; როდესაც ფი-
 ლოსოფია მთავარ მიზანს თეოლოგიაში ხედავდა, გასაგებია, რომ პე-
 ტრე იბერმა (ფსევდო-დიონისემ) ადამიანის მთავარი მიზანი „გადმე-
 რთებაში“, ღმერთად გასდომაში (ბერძნულად „თეოზისში“) დაინახა.
 ამის ირგვლივ და ამის გამო გაშლილ არეოპაგიტულ აზრებს მიეძღვნა
 ჩემი მონოგრაფია «Петр Ивер и античное философское наслед-
 дие» და ამდენად აქ ამაზე აღარ შევჩერდები.

ამ შემთხვევაში ჩვენს წინ (როგორც კვლევის საგანი) დგას საკი-
 თხი — არსებობს თუ არა იმის გარდა, რაც მე (1942 წელს) და პე-
 ლგიელმა აკადემიკოსმა (1952 წელს) ერნ. ჰონიგმანმა გავაკეთეთ,
 კიდეც სხვა გზა, წმინდა ლიტერატურულ-დოკუმენტალური,
 რაც არეოპაგიტის ჩასახვა-განვითარების გზაზე მიუთითებდეს?
 ამით ის კი არ მინდა ვთქვა — თითქოს ეს მეთოდი, რომელიც გამო-
 ვიყენეთ მე და ჰონიგმანმა, საკმარისი არ იყო, არა, მთავარი დასაყრ-
 დენი ჩვენი არგუმენტაციისა, რომელიც 1942 წლის ნაშრომში —
 «Тайна Псевдо-Дионисия» წამოვყენე, ხოლო ათი წლის შემდეგ
 აკად. ჰონიგმანმა დაადასტურა, და რომელიც შეიცავდა პეტრე იბერის
 მასწავლებლის იოანე (მითრიდატე) ლაზისა და იეროთეოსის იგივეო-
 ბას, ურყევია და ძალაში რჩება. ამის გარდა — ერნ. ჰონიგმანის და-
 მატებითი საბუთი — პეტრე იბერისა და იეროთეოსის მოსახსენებელ
 დროთა დამთხვევის შესახებ, ერთგვარ დავას იწვევდა, ხოლო ჩემი
 დამატებითი საბუთი — ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერის) მიერ „მი-
 ზეზთა წიგნის“ ავტორობის თაობაზე და ისიც ქართულ ენაზე. აგრე-
 თვე ერთგვარ წინააღმდეგობას აწყდებოდა.

ყველაზე ნაკლები ღირებულებისაა პეტრე იბერის (ფსევდო-
 დიონისეს) მოღვაწეობიდან მოყვანილი ის ფაქტები, რომელთაც ზო-
 გიერთნი ეზიარებიან ჩვენ მიერ დასმული საკითხის ირგვლივ გამარ-
 თული კამათის დროს. როგორც ვნახეთ, არეოპაგიტის ავტორი ფი-
 ლოსოფიის ისტორიას ეკუთვნის, მის გარკვეულ პერიოდს გამოხა-
 ტავს, იგი ათენის სკოლის შემდეგ გამოვიდა სამწერლო სარბიელზე,
 პროკლეს ნააზრევი გადაამუშავა და ამის ნიადაგზე ანტიკურ ფილო-
 სოფიურ მემკვიდრეობას ის სახე მისცა, რომელიც მოგვიანო ანტი-

კურობის შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში გადასვლას წარმოადგენდა ვიდრე რენესანსამდე.

ესაა ისტორიულ-ფილოსოფიური ჩარჩოები, რომლებშიც მოცემულია არეოპაგიტიკის ჩასახვა-განვითარება და პრობლემა არეოპაგიტიკის წყაროების შესახებ. ეს ამოსავალი თხზულება (თუ ზოგიერთი სხვა მომენტი განზე იქნება დატოვებული) არის პროკლეს „კავშირნი თეოლოგიურნი“ (ბერძნულად „სტოიხეიოზის თეოლოგიკე“) მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევრის დასაწყისში დაწერილი დიდი ხანია დადგენილია, რომ მაშინდელ საერთაშორისო მიმართულებათა სატუაღიაში, რომელიც ბიზანტიასა და სპარსეთს შორის არსებობდა, ქართველი მეფის ვარაზ ბაკურის ძე, ერობაში ნაბარნუგად ანუ მურვანად წოდებული, თორმეტი წლისა, მეფის კარზე მისთვის კოლხეთიდან საგანგებოდ მოწვეული მასწავლებლის, მითრიდატე ლაზის თანხლებით, ბიზანტიაში იქნა მძევლად გამოთხოვილი, რათა სპარსეთ-საქართველოს პოლიტიკურ დაახლოებას ხელი შეეშლოდა. კოლხეთის აკადემიის წრეებში, ფილოსოფიურად განსწავლული მითრიდატე (ბერობაში — იოანე) ლაზი მალე დაუახლოვდა ფილოსოფოს პროკლეს, რაც სხვათა შორის მათ ინტიმურ ფილოსოფიურ თანამშრომლობამდე მივიდა. ამის შემდეგ მითრიდატე (იოანე) ლაზმა ანუ იეროთეოსმა, როგორც მას პეტრე იბერი უწოდებდა, გადაამუშავა პროკლეს წიგნი „კავშირნი თეოლოგიურნი“.

ეს სათაური პროკლეს წიგნის ბერძნული სათაურის „სტოიხეიოზის თეოლოგიკეს“ თარგმანია, მაგრამ არეოპაგიტიკული წიგნების ბერძნულიდან ქართულად მთარგმნელმა XI საუკუნეში ეფრემ მცირემ (რომლის თარგმანებიც ამ წიგნების პირველ ნაშთებში წარმოადგენდა მსოფლიო ლიტერატურაში) მას გაუკეთა ქართული სახელი „წმინდისა იეროთეოსისა ღმრთის მეტყველებითაგან თხრობის შენივთებათა“.

ამით ნაჩვენებია ის განსხვავება, რომელიც არსებობს პეტრე იბერის (დიონისე არეოპაგელის) მასწავლებლის იოანე ლაზის (იეროთეოსის) მიერ გადაამუშავებულ წიგნსა და პროკლეს მიერ დაწერილ ორიგინალს შორის.

არეოპაგიტულ წიგნთა ფუძემდებელ ნაწარმოებში — „საღმრთოთა სახელთათვის“, მისი ავტორი — პეტრე იბერი (ფსევდო-დიონისე) პირდაპირ ამბობს, რომ ზემოთ დასახელებული ნაშრომი იეროთეოსისა არის „შემოკრებილი“ ბერძნულად („საუნეგემენა“) პროკლეს წიგ-

ნიდან — „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“: მაშასადამე, წიგნი რომლისაგან „შემოკრებულით“ გადმოცემული მეორე წიგნი იქვე თაურით იყო, პროკლეს თხზულება კი არაა, არამედ მისი გადამუშავება, პეტრეს მასწავლებლის, იოანე ლაზის მიერ. ნათელი რომ ყოფილიყო, რომ აქ ლაპარაკია არა პროკლეს „კავშირით“ პირდაპირ საგებლობაზე, არამედ მისგან (პროკლეს „კავშირნიდან“) გადმოკეთებულ იმავე სათაურის წიგნზე, თხზულების — „საღმრთოთა სახელთათვის“ ავტორი პეტრე იბერი (ფსევდო-დიონისე) წერს, რომ ამ მეორე, იეროთეოსის (იოანე ლაზის) მიერ დაწერილ წიგნში ლაპარაკია „რაოდენ — რაა არს ზეშთაბუნებისათა მათ იესუს ბუნების-მეტყველება“ („საღმრთოთა სახელთათვის“, ს. ენუქაშვილის გამ., გვ. 22, 1961).

ეს ხაზგასმა, სახელდობრ, რომ ამ მეორე „კავშირში“ ლაპარაკი იყო (რომლის სათაური, როგორც ითქვა, იყო „წმინდისა იეროთეოსისა ღმრთის-მეტყველებითგან თხრობის შენივებათა“) იესოს შესახებ, იმ მიზნითაა გაკეთებული. რათა ნათელი იქნეს განსხვავება ამ ორ, ერთი და იმავე სათაურის მქონე წიგნთა შორის, რადგან მეორეს ავტორმა, იეროთეოსმა შემოკლებით გადმოსცა „იესუს ბუნების-მეტყველება“, ე. ი. ქრისტეს ბუნების შესახებ მსჯელობანი, რაც, ცხადია, პროკლეს, როგორც წარმართი ფილოსოფოსის წიგნში ვერ იქნებოდა.

პეტრე იბერი იქვე აგრძელებს, რომ მას ამავე საკითხზე საკმაოდ აქვს თქმული თავის თხზულებაში: „ამის პირისათვის ჩვენ მიერცა კმასაყოფელად თქმულ არს სხუათა ადგილთა შინა“. ეს „სხუა ადგილნი“ არის ის წიგნი, რომელსაც პეტრე იბერი ასახელებს თავისი ნაშრომის — „საღმრთოთა სახელთათვის“ პირველ პარაგრაფშივე, სადაც მიუთითებს: „ამ ჩემი წიგნის წინ დაწერიე თხზულება „ღმრთისმეტყველებითთა სახეთ შემოღებათა“. ამ ადგილს პეტრე იბერი სწერს თავის კორესპონდენტს — თანამღვდელ ტიმოთეს: — „ხოლო აწ პეი სანატრელო, შემდგომად, საღმრთოთა სახელთა თარგმანებისა მოუკდე, რაოდენ დასახევენებულ არს, საღმრთოთა სახელთა თარგმანებას“.

ამრიგად, პეტრე იბერი მოგვითხრობს, რომ მან, ვიდრე შეუდგებოდა წიგნის „საღმრთოთა სახელთათვის“ წერას, დაწერა წიგნი ღმრთისმეტყველების (თეოლოგიის) ძირითადი ცნებების შესახებ, რასაც

ერთგვარი შესავალი როლი უნდა შეესრულებინა მის „ახალ თეოლოგიაში“ ანუ არეოპაგიტული წიგნების მთელი კრებისათვის.

ამ მითითებით უდავო ხდება, რომ პირველი ნაწარმოები პეტრე აბერისა იყო „ღმრთისმეტყველების სახის შემოღებანი“. ეს თხზულება, მისივე მითითებით, პეტრე იბერმა დაწერა იეროთეოსის (იოანე ლაზის) მიერ დაწერილი წიგნის საფუძველზე, რომელიც პროკლეს წიგნის „კავშირნი თეოლოგიურნის“ შემოკლებას ანუ როგორც პეტრე ამბობს — „შემოკრებას“ (ბერძნულად „საუნგემენას“) წარმოადგენდა. პეტრე პირდაპირ ამბობს, რომ „კავშირნის“ შემოკრებილად დაწერი მისი მასწავლებელი იყო „დიდებულისა მისცა წინამძღურისა ჩვენისაგანცა ზეშთაბუნებისა“ (პეტრე იბერიელი, დას. ნაშრ. გვ. 22).

მაშასადამე, ზემოთ დასახელებულმა გერმანელმა მეცნიერმა ედ. ცელერმა და ფრანგმა ლუი გრონჯისმა იციან არეოპაგიტული წიგნების ავტორის — პროკლეს მიერ ერთგვარ სისტემაში მოყვანილი ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობის შუა საუკუნეებისათვის გადაცემის ფაქტი, მაგრამ არ იციან, რომ ეს ამბავი უფრო რთული მოვლენა იყო და რომ ქრისტიანული თეოლოგიის გაფორმებაში მოცემული ნააზრევი (არეოპაგელის) ვერ იქნებოდა პირდაპირ წარმართ პროკლეს მემკვიდრეობიდან, როგორც წყაროდან მომდინარე.

რა თქმა უნდა, პროკლეს მეოხებით იმ საფეხურის შექმნა, რომელსაც შუა საუკუნეებისათვის უნდა გადაეცა ანტიკური ფილოსოფიის მიღწევები, აუცილებელი იყო და რომ ეს ასეა, ორივე ზემოთ დასახელებულ მკვლევართან შედარებით, უკეთესად გაიგო კარლ მარქსმა, როდესაც ის პროკლეს იმის გამო თვლიდა ასეთ გარდამავალ საფეხურად, რომ მან „ფანტასტიკურად გააღლო“ ერთ მთლიანობად ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობა, რასაც დიალექტიკურად გაგებული ისტორიულ-ფილოსოფიური განვითარება მოითხოვდა. ფილოსოფიის ისტორიკოსებს უნდა სცოდნოდათ, რომ ქრისტოლოგიის სახით გაშლილ ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობას სათანადო წინამძღვრები ესაჭიროებოდა და ასეთი კაცი უნდა მდგარიყო პროკლესა, როგორც ანტიკური ფილოსოფიის უკანასკნელ სისტემატიზატორსა, და ისედაც საეჭვოდ გამომეურე, დამწყები ქრისტოლოგიის ფილოსოფიურ საფარად გამომეყენებელს შორის.

ამიტომაც, თხზულების „საღმრთოთა სახელთათვის“ ავტორმა, პეტრე იბერმა, სწორედ ის ნაწყვეტი მოიყვანა ამ თხზულებაში თავისი მასწავლებლის იოანე ლაზის (იეროთეოსის) წიგნიდან — „ღმრთისმე-

ტყუელებითა სახის შემოღებანი“, რომელიც პირდაპირ ქრისტიანობა გიურად ეღერდა. აქ მეორე მიზეზიც იყო, რომლის შესახებ უფროსად „მნათობის“ მკითხველნი საქმის კურსში არიან, სახელდობრ რომ ეს დასახელებული წიგნი, რომელიც ფილოსოფიის ისტორიის განვითარებაში „მიზეზთა წიგნად“ იწოდა, პეტრე იბერის მიერ ქართულად იყო დაწერილი და ამის გამო მისი ციტირება ბერძნულ ენაზე დაწერილ მსოფლიო ფილოსოფიურ ძეგლში უჩვეულო ამბად გამოიყურებოდა.

ამრიგად, V საუკუნეში პროკლეს „კავშირის“, როგორც წარმართული ნაწარმოების ქრისტიანობის ფილოსოფიისათვის, გადასაცემად საჭირო შეიქნა ორი მოაზროვნე — იოანე ლაზი (იეროთეოსად წოდებული) და პეტრე იბერი, რომელთაც ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობა მიიღეს, გადაამუშავეს და არეოპაგიტაციული მსოფლგაგების („ადამიანის ვალდებულებების“) ლოზუნგით, სინამდვილედ აქციეს ახალი რენესანსული ერა, რომლის აღმოსავლური მონაკვეთის მეთაური რუსთაველი იყო.

დასაუღეთის მეცნიერებას საკითხი არეოპაგიტული წიგნების ავტორისა და ანტიკური ფილოსოფიის ისეთი დამამთავრებელისა, როგორც იყო პროკლე, ცხადია, ისევე არ გამოეპარათ, როგორც ჰეგელსა და მარქსს, მაგრამ, თუ უკანასკნელმა ამ დამთავრებაში დაინახა ანტიკური ფილოსოფიის მოხსნა და იმავე დროს განვითარება, სხვა მეცნიერები დიალექტიკური გზის არცოდნის გამო, დაიბნენ და სწორ გზას ვერ მიაგნეს. მაგალითად, ამ საკითხების მკვლევარი მიულერი (1918 წელი), და შეიცერი (1951 წელი) ნეოპლატონიკოს პლოტინსა და არეოპაგიტული წიგნების ავტორს შორის შუამავალს პროკლეში ხედავდნენ (შეად. ერნ. ჰონიგმანი, გვ. 56, ჩვენი გამოცემა).

ამრიგად, პლატონსა და პროკლეს შუა კი არ იყო საჭირო საფენურის მონახვა, როგორც ამას დასაუღეთის მეცნიერება შეცდომით სჩადიოდა, არამედ პროკლესა, როგორც ანტიკური აზროვნების სისტემატიზატორ-დამამთავრებელსა და მოგვიანებით ანტიკურობის გამაგრებლებელს პეტრე იბერს შორის. როგორც გაირკვა, მეცნიერებისათვის ეს შუამავალი პროკლესა და პეტრე იბერს (ფსევდო-დიონისეს) შორის ქართველი მოაზროვნე — იოანე ლაზი (იეროთეოსად წოდებული) სულ ბოლო ხანამდე უცნობი იყო, სანამ ცხადი არ გახდა თვით პეტრე იბერის მითითება ამ წყაროზე, როგორც შუამავალზე პროკლესა და პეტრე იბერს შორის.

სადა დაცული ეს წყარო პეტრე იბერის ნააზრევისა, რომელსაც დღეს მაინც არეოპაგიტიკას ვუწოდებთ, როგორც აკადემია ეწოდება პლატონის ფილოსოფიურ სკოლას იმ შემთხვევის გამო, რომ იგი აგებული იქნა პლატონის მიერ ვინმე აკადემისაგან ნაყიდი მიწის ნაკვეთზე (შეად. „არეოპაგა“, როგორც ადგილი არეოპაგიტიკის დაბადებისა).

იოანე ლაზის (იეროთეოსის) თხზულებიდან პეტრე იბერმა მოიყვანა ადგილები თავის თხზულებაში „საღმრთოთა სახელთათვის“ და ლაალაგა თავისივე თხზულების — „თეოლოგიური სახელთემოდებაანი“ სახით. დიდი ნაწილი პროკლეს „კავშირისა“ იოანე ლაზის (იეროთეოსის) მიერ ზემოთ დასახელებული „შემოკრებილის“ მიყოლით. შინაარსი თავისი პირველი თხზულებისა, რომელიც პეტრე იბერმა ზემოთ დასახელებული გზით მიიღო, ე. ი. „თეოლოგიური სახელთემოდებაში“, მოათავსა თავისი თხზულების „საღმრთოთა სახელთათვის“ პირველ სამ თავში.

რატომ უნდა გადაემუშავებინა პეტრე იბერს მისი მასწავლებლის იოანე ლაზის (იეროთეოსის) მიერ „შემოკრებული“ პროკლეს „კავშირიდან“?

პეტრე იბერი ამ მეტად მნიშვნელოვან გარემოებაზე სავანგებოდ ჩერდება და ცდილობს ამ გარემოების გამართლებას.

შეიძლება ვისგანმე საყვედურის ღირსი იყოს, ამბობს პეტრე იბერი, „რომ დიდებულსა მას მოძღუარსა ჩუენსა — იეროთეოსს შემოეკრიბნეს „ღმრთისმეტყველებითნი თბრობის შენიეთებანი ზეშთაბუნებასა“ და ჩუენ, თითქოს „არა ემარ იყვნეს იგინი, აღვსწერეთ აწინდელსა ამას ღმრთისმეტყველებისას“. ამის საპასუხოდ პეტრე წერს: მას — იეროთეოსს, რომ ყველაფერი საკმაო სისრულითა და თანმიმდევრობით ეთქვა „ყოველნი სიტყუანი ღმრთისმეტყველებისანი და კერძოთაგან შემოკრებითა წარმოესრულნეს ყოველი თავნი ღმრთისმეტყველებისანი“, ჩვენ არ დაუშვებდით ისეთ სივერაგეს, რომ „მისვე და ერთისა ორგზის თქუმითა ნამეტნავად ცულათ ვმეტყველებდეთ“.

ეს, განაგრძობს პეტრე, უსამართლობაც იქნებოდა „მოძღუარისა მიმართ და მეგობრისა“, რომელმაც პავლეს შემდეგ თავისი სიტყვით

განგვამტკიცა და მივითვისებდით „დიდებულსა მის მხედველასა და გამოთქმულებასა მისსა“, მაგრამ პეტრე აღიარებს, რომ მისმა მასწავლებელმა — იეროთეოსმა — „მოხუცებულებრივ მოგვითხრა ჩუენ და მოკლებითნი საზღვარნი დამისხნა და თითოეულსა მათგანსა შინა მრავალი რაჲ შეაწყუდია“ („საღმართთა სახელთათვის“, თავი 3, § 2).

როგორც ჩანს, თვითონ პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისეს) განმარტების თანახმადაც კი, მასწავლებელსა — იეროთეოსსა — და მის აღზრდილს — პეტრე იბერს — შორის პრინციპული განსხვავება არ ყოფილა. რომ პეტრემ რაიმე ახალი თქვა თავის მასწავლებელთან — იეროთეოსთან — შედარებით, ეს კატეგორიულად უარყოფილია თვითონ პეტრეს მიერ, რომელიც თავისი თხზულების „საღმართთა სახელთათვის“ მესამე თავის ბოლოში პირდაპირ აცხადებს: „ხოლო არა რას ახლის მეტყუელებათა კადნიერ ვიქნებით“, არამედ, განაგრძობს პეტრე იბერი, ნაწილ-ნაწილ და ზედმიწევნით ნათელი ვიყავით შემოკლებულად თქმული ნამდვილი ტაძრისა ღმრთისა — იეროთეოსისა“ (პეტრე იბერიელი, დას. ნაშრ., გვ. 29, თავი 3, § 3).

აქ სრულიად ნათლადაა ნათქვამი, რაც ხან ძველი, ხან ახალი ქართულით მოვიყვანე, რომ იეროთეოსი ნამდვილი სახელი კი არ არის, არამედ შერქმეული სახელდებია, რის გაგებაშიც პეტრე იბერი თვითონ გვეხმარება ბერძნული სიტყვის „იერო (ნ) თეოსის“ „ტაძარი ღმრთისა“ ქართულად თარგმნით.

ამდენმა განმარტებამაც არ უშველა დასავლეთის საეკლესიო მწიგნობართ, გაეგოთ პეტრე იბერის ნათქვამი, რომ მისი მასწავლებელი იყო მისი სიყრმის მასწავლებელი, საქართველოდან ბიზანტიაში გატანებული ლაზი მითრიდატე, ბერობაში იოანე (იეროთეოსი). ასე მაგალითად, პეტრე იბერის არეოპაგიტული წიგნების ავტორობის მოწინააღმდეგე იერ. ჰაუსლერი აცხადებდა, რომ ბიზანტიოლოგები შტი-გლმაირი და კოხი ფსევდო-დიონისეს პრობლემას გადაწყვეტდნენ ადრე, თუ „იეროთეოსის და პროკლეს იდენტურობას აღიარებდნენ“ (იერ. ჰაუსლერი, „ორიენტალია ქრისტიანა“, ლათინურად, 1933, 182).

ჯერ ერთი, პროკლესა და პეტრე იბერს შუა იეროთეოსის შუამავლობაზე ლაპარაკის შემდეგ, ჰაუსლერის ეს განცხადება სრულიად უნიადაგოა. მეორე ის, რომ პროკლე, როგორც წარმართი ფილოსოფოსი ანტიკურობისა, სრულიად შეუფერებელი იყო პეტრე იბერის

ქრისტოლოგიურ მასწავლებლად. ამრიგად, პეტრე იბერის (ფსევდოდონის) პირველი თხზულება ყოფილა ის, რომელიც მან საქართველოდან (იბერიიდან) თავისი გაყოლებული მასწავლებლის — იოანე ლაზის (იეროთეოსის) მიერ პროკლეს „კავშირნიდან“ შემოკრებილი წიგნიდან გადააკეთა, და რომელშიაც დამუშავებული იყო საკითხი „ღმრთის-მეტყველების პირველ სახეთა შემოღებისათვის“. ამ წიგნის სახელს პეტრე იბერი ბერძნულად დაწერილ წიგნში „საღმრთოთა სახელთათვის“, ცხადია, ბერძნულად ხმარობს („იპოტიპოსისის თეოლოგიაი“), მაგრამ შემდეგში სახელწოდება იცვლებოდა. მაგალითად, ლათინურად მისი სათაური იყო „დე სუმმა ბონიტატე“ („უმაღლეს სიკეთისათვის“), ხოლო XII—XIII საუკუნეებიდან იგი იწოდებოდა „მიზეზთა წიგნად“ („ლიბერ დე კაუზის“).

ასეთი სათაურის შესაძლებლობა უზრუნველყოფილი იყო, როგორც ჩანს, უკვე იეროთეოსის მიერ შემოკრებილი „კავშირნიდან“. ამაში დასარწმუნებლად საკმარისია მხედველობაში იქნეს მიღებული ის ფრაგმენტი, რომელიც პეტრე იბერს თავისი მასწავლებლის იოანე ლაზის (იეროთეოსის) დასახელებული შემოკრებილი „კავშირნიდან“ შეუტანია წიგნში „საღმრთოთა სახელთათვის“. აქ მოყვანილი პირველივე ფრაზა იეროთეოსისა იკითხება ასე: „ყოველთა მიზეზი და აღმავსებელი იესუმს ღმრთებაჲ, რომელი კერძოთა ყოვლობისა თანაერთობით... არც კერძო არს, არცა ყოვლობა, და ყოველ არს ღა კერძო, ვითარცა ყოვლისავე ყოვლობისა და კერძობის თავსა შორის თვისსა შემომკრებელი“. ამის შემდეგ მოდის დვთაების როგორც პირველი მიზეზის იმ ელემენტების დადგენა, რომელთაც წინ წასწიეს მოძღვრება დიალექტიკის შესახებ, პროკლეს „კავშირნიშია“ მოცემული, რასაც პროკლეს უმაღლეს მიღწევად უთვლიდა პეგელი, თუმცა მას ორ ქართველ მოაზროვნეთაგან გადაამუშავება დასჭირდა, რადგან პროკლეს ტრიადით, რომელიც მან პლატონისაგან ისესხა, არ ამოიწურებოდა დიალექტიკის საკითხი, საჭირო იყო კერძოსა და ზოგადის ისეთი მიმართულების განვითარება, სადაც მათს მთლიანობაში მიღწეული გახდებოდა უსასრულობა და უსაზღვრულობა.

ამ სახით დიალექტიკის განვითარების საკითხი იდგა ისე, როგორც მას, ლენინის თქმით, არისტოტელე ეხებოდა, მაგრამ ანტიკურ ფილოსოფიას არისტოტელეს შემდეგ კიდევ ორი ნაბიჯის გადადგმა დასჭირდა — პროკლემდე და აქედან ორ სახელოვან ქართველ მოაზროვნემდე — იოანე ლაზამდე და გენიალურ პეტრე იბერამდე.

იოანე ლაზისაგან მოყვანილ ფრაგმენტს (რომელიც პროკლეს გა-
დამუშავებას წარმოადგენს), პეტრე იბერი შემდეგნაირად აგრძელებს:
„პირველი მიზეზი“ სრულ არს უკუე უსრულთა შორის, ვითარცა
სრულთ მთავარი. ხოლო უსრულ სრულთა შორის, ვითარცა ზეშთა
სრული და წინაითვე პირველთაგან სრული, სახე სახემყოფელ უსახლ-
თა შორის, ვითარცა სახეთ მთავარი, ხოლო უსახლ სახეთა შორის,
ვითარცა ზეშთა სახეთაჲ“ („საღმრთოთა სახელთათვის“, თავი ბ,
გ 10). და აქედან მოჰყავს პეტრე იბერს იოანე ლაზის ნაშრომის და-
სკვნითი ადგილები: „იგი (პირველი მიზეზი, — შ. ნ.) უზეშთაეს არს
არსთა შორის მყოფისა ამისა ერთობისაგან... მომყვანებულ ყოელისა
ერთობისა და სიმრავლისა“ (პეტრე იბერიელი, დასახ. ნაშრომი, თავი
ბ, გ II).

დიალექტიკის განვითარების ისტორიისათვის მოყვანილ ადგილებს
უაღრესი მნიშვნელობა აქვს და, თუმცა იეროთეოსის წმინდა ფილო-
სოფიური ნაშრომიდან ყველაზე დიდი ეს ფრაგმენტი გვაქვს (პეტრე
იბერის მიერ შემონახული), მაგრამ ესეც საკმარისია იმის გასაგებად,
თუ როგორ გადაამუშავა იოანე ლაზმა მისი მოწაფის — პეტრე იბერის
დიალექტიკა, და როგორ გადაამუშავა უკვე პეტრე იბერმა დასახე-
ლებული ადგილი იმ წიგნში, რომელსაც მან თვითონ უწოდა „ღმრთის
მეტყუელებითა სახის მოღებანი“ და რომელიც საბოლოოდ მიზეზთა
წიგნად იწოდა.

თუ პირველწყარო პეტრე იბერის ფილოსოფიურ მუშაობისა მიგ-
ნებულია და მიზეზთა შესახებ მოძღვრება საფეხურს წარმოადგენდა
არეოპაგიტული წიგნების შესავლისა, მაშინ გასაგებია შემდეგი სა-
ფეხურიც — „მიზეზთა წიგნიდან“ შემდეგი თხზულებისაკენ — „სა-
ღმრთოთა სახელთათვის“, რომელშიაც „საღმრთოთა პირველ სახეთა
შემოღებანი“ შესავალი სამი თავის სახით იქნა დალაგებული, რა თქმა
უნდა, „მიზეზთა წიგნის“ როგორც შესავლის გამოყენება თხზულები-
სათვის „საღმრთოთა სახელთათვის“, არ ნიშნავს, რომ გარდა მოხსენ-
ებული სამი თავისა, ამ შესავლის მოხსენიებასა და გამოყენებას არ
პქონდეს ადგილი.

ამის გამო ახლა მთავარია იოანე ლაზის (იეროთეოსის) ნაშრომის
„მიზეზთა წიგნისათვის“ და თხზულების „საღმრთოთა სახელთათვის“
ზოგიერთი ძირითადი მომენტის შედარება. ზოგი რამ არეოპაგიტულ
წიგნთა დასახელებული შესავლიდან მოიპოვება სხვა არეოპაგიტულ

წიგნებშიაც, რაც შეიძლება გამოყენებულ იქნეს იმის დასადგენად, თუ სანამდე სწვდებოდა ამ შესავლის გაუღწეა.

თუ დამტკიცდება, რომ აღნიშნულ წიგნებში გარკვეული თანმიმდევრობით გამოყენებულია იოანე ლაზის (იეროთეოსის) აზრები, გადამუშავებული პეტრე იბერის მიერ, ნათელი გახდება, რომ პროკლეს „კავშირნი“, მართლაც, ყოფილა პირველი წყარო არეოპაგიტული წიგნებისა, ხოლო არა უშუალოდ, რადგან წარმართი ფილოსოფოსის აზრები, რაოდენ მნიშვნელოვანიც არ უნდა ყოფილიყვნენ ისინი, ვერ გამოვგებოდნენ ქრისტოლოგიის დასაფუძნებლად.

ამიტომაც გასაგებია, რომ ასეთი შუა საფეხური პროკლესა და პეტრეს შორის უნდა არსებულებოდა და არც ის უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ ეს შუა საფეხური იყო პეტრე იბერის მასწავლებელი, აგრეთვე ქართველი მოაზროვნე მითრიდატე (იოანე) ლაზი.

როგორც პირველწყაროზე, პროკლეს „კავშირნის“ იოანე ლაზის (იეროთეოსის) მიერ გადამუშავებაზე დამყარებული პირველი წიგნი პეტრე იბერისა „მიზეზთა წიგნი“ („ღმრთის-მეტყუელებითა პირველ სახეთა შემოღებანი“) და მეორე წიგნი „საღმრთოთა სახელთათვის“, როგორც ეს თვითონ პეტრეს აქვს მითითებული ამ წიგნის პირველი თავის პირველსავე პარაგრაფში, ამით არეოპაგიტულ წიგნთა სისტემაში შესულია როგორც ორი ძირითადი წიგნი. ამით არეოპაგიტულ წიგნთა თანმიმდევრობა დასაუღეთის მეცნიერთა მიერ ამ საკითხის გადაჭრის შედეგებისაგან განსხვავებით, გარკვეულია ყველა ხუთი წიგნის (და არა როგორც აქამდე ეგონათ — ოთხის) თანმიმდევრობა. სრულიად ბუნებრივია, რომ არეოპაგიტულ წყაროთა პრობლემა, როგორც გაირკვა, დიდ როლს ასრულებს არეოპაგიტულ წიგნთა თანმიმდევრობისათვის, რადგან იგი არ შეიძლება გაირკვეს, თუ მისი დასაწყისისადმი მიმართება არ არის ნაჩვენები.

სამწუხაროდ, მეცნიერება აქამდე ამ პრობლემას არ აქცევდა ყურადღებას, არ მიაჩნდა საჭიროდ პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისეს) ისტორიულ-ფილოსოფიური თვალსაზრისით განხილვა და, მიუხედავად ზოგი მითითებისა საქმის ამ მხარეზე (ცელერი და სხვ.) არ თვლიდა საჭიროდ, ნათელი გაეხადა, სად და როგორ გადავიდა ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობა მოგვიანო ანტიკურობის და აქედან შუა საუკუნეების იდეოლოგიად.

თუ საჭიროა გაირკვეს, ვინ და როგორ შეასრულა მსოფლიო კულტურის ისტორიის უდიდესი ამოცანა — ანტიკური ნააზრევის მოგვი-

ანო აზროვნებისათვის გადამუშავება, მან უნდა წამოსწიოს წინორი ქართველი — მსოფლიო ფილოსოფიურ-ისტორიული საქმიანობის წარმომადგენელი — იოანე ლაზი და პეტრე იბერი — რათა პირველში დაინახოს ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობის „შემოკრება“, ხოლო მეორეში — მისი გადამუშავება მიზეზთა ფილოსოფიის სახით. სწორედ აქ მთავრდებოდა არისტოტელეს მიერ წამოყენებული მიზეზთა ფილოსოფიის საკითხები, რითაც მან პლატონის იდეების ნაცვლად მიზეზთა პრობლემა დააყენა, მაგრამ მას საბოლოო სახე ვერ მისცა, რადგან უსასრულობის ცნების უგულვებლყოფის გამო ვერ მოუპოვა დიალექტიკას უარყოფითი დასაყრდენი და წინააღმდეგობათა მთლიანობის „საზღვრის დაუსაზღვრებით“ ვერ გამოხატა, როგორც ეს ფილოსოფიურად იოანე ლაზიდან ამოსულმა პეტრე იბერმა გააკეთა, და რაც XI—XII საუკუნის ქართველი ფილოსოფოსით — იოანე პეტრიწით გაშუალებული, გენიალურმა პოეტმა და მოაზროვნემ შოთა რუსთაველმა პოეტური სახეებით გაშალა.

მაშასადამე, აქ ჩაეყარა საფუძველი იმ დიდ საფეხურს კაცობრიობის კულტურის ისტორიაში, რომელიც შუა საუკუნეთა გასწვრივ პანთეისტური მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის მრავალ საუკუნეთა მიჯნაზე „ადამიანის ვალმერთების“ უდიდეს ჰუმანისტურ ღროშას აღმართავს და დაიწყება რენესანსის ეპოქა.

იოანე ლაზისა და პეტრე იბერის საქმე ანტიკური აზროვნების შემოკრებითი გადამუშავების ნიადაგსა და მიზეზთა ფილოსოფიაზე პასუხის გაცემით უნდა შეფასდეს. ამ გზით წასული აზროვნებისა და შემოქმედების გაერთიანება აღრინდელი რენესანსის სახით წარმოდგება რუსთაველის შემოქმედებასა და აზროვნებაში და „ღმერთკაცის“ (არეოპაგიტულ „თეანდრიკოსის“) იდეას „კაცღმერთის“ იდეას დაუპირისპირებს. ამას ამზადებს საუკუნეთა განმავლობაში ჩვენამდე მოღწეული ფრაგმენტი იოანე ლაზისა. „მიზეზთა წიგნი“ პეტრე იბერისა და ყველა ამათი იოანე პეტრიწის მიერ „კვალად გაღმოდება“, რაც „ერთისა“ და „ასის“ დიალექტიკად ჩაექსოვა რუსთაველის ფილოსოფიურ პოეზიაში, იმის სადიდებლად „ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრავს“ და „გახდის წამის ყოფით ერთსა ასად, ასსა ერთად“.

საკითხავია — არსებობს თუ არა V საუკუნიდან (როცა შემუშავდა არეოპაგიტის წყაროები), ვიდრე XIII საუკუნემდე (როცა რუსთაველით აღმოსავლეთის რენესანსი იწყება), საშუალება იმის ჩვენებისა, თუ როგორ ვითარდებოდა აღნიშნული იდეური კავშირი? ეს კითხვა არ

გულისხმობს არეოპაგიტიკის იდეური განვითარების ისტორიის მთლიანად მოტანას, რაც ფრიად ვრცელი ამბავი იქნებოდა და არ იქნებოდა და მჭიდრო კავშირში არეოპაგიტიკის წყაროების ძირითად საკითხთან. უკანასკნელს აზრი აქვს მხოლოდ მაშინ, თუ შეიძლება დადგინდეს კავშირი: ა) პროკლეს „კავშირნისა“ და იოანე ლაზის ნაწერებს შორის (ცხადია, შემონახული ფრაგმენტის ფარგლებში), ბ) იოანეს ამ ფრაგმენტსა და პეტრე იბერიის ნაშრომს — „მიზეზთა წიგნს“ შორის, გ) პეტრე იბერიის „მიზეზთა წიგნსა“ და არეოპაგიტულ წიგნთა შორის (მომეტებულად წიგნთან „სადმრთოთა სახელთათვის“).

საძიებელი მასალის უფრო ახლობრივად დაზუსტებისათვის უნდა განსხვავებულ იქნეს ერთიმეორისაგან ორგვარი საზომი არეოპაგიტიკის იდეური განვითარებისა: ერთია — ეხება ეს განვითარება თვითონ არეოპაგიტული წიგნების ავტორის — პეტრე იბერიის — იდეურ ფონდს თუ არა და მეორეა — ეხება თუ არა არეოპაგიტიკის იდეური განვითარება მის ისტორიას საზოგადოდ, რაც პირველისაგან განსხვავებით, შეიძლება სხვა ავტორებსაც ეხებოდეს, რომელთაც არეოპაგიტიკის დამუშავების პროცესში ადრე თუ მოგვიანებით, ესა თუ ის მონაწილეობა მიიღეს.

პეტრე იბერიის, როგორც არეოპაგიტული ნაწერების ავტორის მოღვაწეობის დადგენისათვის, რა თქმა უნდა, მთავარი იყო ის, რაც დოკუმენტურადაა მოცემული, როგორც არეოპაგიტიკის წყაროები. სოლო ისეთ პიროვნებებს, რომლებიც ასე თუ ისე უკავშირდებოდნენ მის ნაწერებს, როგორიც იყვნენ VII საუკუნის მოაზროვნე მაქსიმე აღმსარებელი, რომელიც თავისი კომენტარებით არეოპაგიტიკის ქრისტიანობასთან შეგუებას ცდილობდა, იოანე სკოტ ერიუგენა, რომელმაც (IX საუკუნეში) თარგმნა არეოპაგიტული წიგნები ბერძნულიდან ლათინურ ენაზე (თუმცა არც ისე ხარისხიანად, როგორც ეს ეფრემ მცირემ გააკეთა ქართულ ენაზე XI საუკუნეში), თომა აქვინელი, რომელმაც თვალსაჩინო კომენტარები მიუძღვნა XII—XIII საუკუნეებში „მიზეზთა წიგნს“, თუმცა არც ისე შედეგიანად, როგორც ეს დაახლოებით იმავე XII საუკუნეში გააკეთა ქართველმა მოაზროვნემ იოანე პეტრიწმა — საერთოდ დამხმარე როლის შესრულება შეუძლიათ არეოპაგიტული ნაწერების მის წყაროებთან მიმართების ისტორიული დადგენისათვის.

ნათქვამის მიხედვით საჭიროა სათანადო საბუთის მოყვანა არეოპაგიტიკის წყაროებსა და მის შემდგომ განვითარებას შორის კავში-

რის დასადასტურებლად. იოანე ლაზის ფრაგმენტში საკმაოდ გავრ-
კვა ორი მომენტის განსაკუთრებული მნიშვნელობა არეოპაგიტული
სისტემისათვის: ა) პირველმიზეზის შესახებ, მისკენ მიმავალი და
მისგან მომავალი გზის გათვალისწინებით, და ბ) პირველი მიზეზის
მეოხებით წინააღმდეგობის მოხსნის შესახებ. პირველ შემთხვევაში
ყურადღების საგანია საფეხურების ანუ იერარქიის ამბავი, რომელიც
არეოპაგიტული სისტემის მთელ გარკვეულ აღნაგობას გამოხატავს.

პირველმიზეზში, გვასწავლის იოანე ლაზი, მოცემულია „ყოველ-
ბაც“ და „კერძოც“ და ამიტომ ის ყოვლის მიმართ უპირატესია და
„პირველთაგან მყოფი“. ამიტომაც პირველი მიზეზი დგას არსში, რო-
გორც ყოვლისა და კერძოს უპირატესი მთლიანობა და არსი ისწრაფ-
ვის „პირველ მიზეზისაკენ“, ე. ი. იშლება მასში. ესაა პანთეიზმის რაო-
ბა, ზემოდან ქვევით და ქვემოდან ზევით იერარქიულად გაშლილი.

ეს ამბავი გამოთქმულია „მიზეზთა წიგნში“ მრავალ ადგილას,
რომელთა შორის უფრო დამახასიათებელია ის, რაც იოანე ლაზის
ფრაგმენტიდან გადატანილია ჯერ „მიზეზთა წიგნში“ და შემდეგ აქე-
დან, როგორც შესავლიდან, წიგნში „საღმრთოთა, სახელთათვის“,
საქმე ეხება შუალობას, რომელიც აერთებს პირველს და შემდგომს.
ეს ადგილი „მიზეზთა წიგნში“ მოცემულია § 30-ში, სადაც ის იკითხე-
ბა ასე: „იმ საგანთა შორის, რომელთა არსება და მოქმედება მარა-
დიულობის მომენტს განეკუთვნება, და იმისაგან იმ საგანთა შორის,
რომლის არსება და მოქმედება დროის მომენტს განეკუთვნება: არსე-
ბობს შუალობა, სახელდობრ ის, რომლის არსება მარადიულო-
ბას, ხოლო მოქმედება დროულობას მიეკუთვნება“. მაშასადამე, აქ
ლაპარაკია იერარქიაზე, რომლითაც პირველის დასასრული და შემ-
დგომის დასაწყისი ერთიმეორეს უკავშირდება.

სწორედ ეს მდგომარეობა („მიზეზთა წიგნის“) როგორც არეოპა-
გიტული წიგნების შესავლის § 30-შია მითითებული, გამოყენებული
აქვს პეტრე იბერს (ფსევდო-დიონისეს) თხზულებაში „საღმრთოთა სა-
ხელთათვის“, სადაც იგივე აზრი იკითხება ასე: „ყოველთა მოქმედი
იგი (პირველი მიზეზი, ღმერთი, — შ. ნ.) და მარადის ყოველთა... წე-
სისა მიზეზი და მარადის დასასრულისა პირველთა-
სა შუაწყობს დასაბამთა მეორეთასა (შ. ნ.) ერთსუ-
ლობასა და შემწეობასა კეთილის — მოქმედებს“ (იქვე, § 3, ბოლო).

ყველაზე ადრინდელი წყარო პირველ და მომდევნო საფეხურთა
იერარქიისა პროკლეს „კავშირშია“ მოცემული (თავი 106-ე) და ახა-

ლი ქართულით ასე იკითხება: „ყოველი შეიძლება იყოს არსებითად და მოქმედებითაც და აგრეთვე ყოველი დროული საშუალო საუკუნისა და დროულს შორის“ ცხადია, რომ „ზედროული და დროული“, როგორც იერარქიის საფეხურები, საშუალოს მიერ ერთდებიან, მაგრამ ეს არა ჩანს ნათლად პეტრე იბერის მიერ შემონახულ იოანე ლაზის ფრაგმენტში, რადგან იქ წინააღმდეგობათა დიალექტიკური მთლიანობა ჭარბობს, როგორც მსჯელობის მეთოდი. პირველი მიზეზი, შემდგომთა მიმართ დგინდება არეოპაგიტიკაში, მაგრამ ეს დამოკიდებულება, პირველთაგან მყოფი, განისაზღვრება ან საფეხურების საშუალებით — პირველი, საშუალო და შემდგომი — ან დიალექტიკურად დაპირისპირებულთა მთლიანობით: სრული, უსრულო და ზემთასრული. იოანე ლაზის ფრაგმენტში ეს ორი მომენტი არის მოცემული, მაგრამ აქცენტი წინააღმდეგობათა მთლიანობას აქვს გაკეთებული. არ შეიძლება ითქვას, რომ თვითონ პეტრე იბერი უპირატესობას აძლევდა იერარქიის გზით მოცემული ქვეყნის მთლიანობას, ან დიალექტიკის გზით (წინააღმდეგობათა გზით) მოპოვებულს. პეტრესათვის აქ მთლიანობა იყო მთავარი, როგორც მის პირველ წყაროშიც — იოანე ლაზის ფრაგმენტში წერია. მომდევნო მოაზროვნეთათვის — ხან იერარქიული და ხან დიალექტიკური მთლიანობა ჭარბობდა. თუ მაქსიმე ელმსარებელი მთლიანობის თვალსაზრისზე იდგა, ერიუგენა იერარქიის თვალსაზრისს უსეამდა ხაზს, თომა აქვინელი მის ნიადაგზე იდგათათვის „კომენტარებში მიზეზთა წიგნისა“, ხოლო იოანე პეტრიწი ისევ არეოპაგიტულ პოზიციას დაუბრუნდა (ი. პეტრიწი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 219).

ზემოაღნიშნულიდან ნათელია, რომ არეოპაგიტიკაში მოცემული იყო ორი ნაკადი, რომელიც საბოლოოდ ერთ „შემოკრებულში“ ეზიარებოდა მთლიანობას. „პირველითგან მყოფი შემოკრებილი“ იოანე ლაზისა (V ს.) იგივე იყო, რაც იოანე პეტრიწის მიერ შეიდი საუკუნის შემდეგ ხაზგასმული მარადიულობა პირველისა, რომელიც თავმდებია შემდგომთა. როგორც „მართლუღლად“ შეკრებილი საფეხურებისა (ი. პეტრიწი, დასახ. ნაშრ.). ამ თვალსაზრისიდან განსხვავებულია IX საუკუნეში ლათინურად დაწერილი წიგნი იოანე სკოტ ერიუგენასი „განყოფისათვის ბუნებისა“, სადაც იერარქიული თვალსაზრისია წინწამოწეული. ამდენად, უფრო ადრინდელი გაგება არეოპაგიტიკისა არ აღმოჩნდა ისე ახლო იოანე ლაზისა და პეტრე იბერის გაგებასთან, როგორც იოანე პეტრიწის მიერ მოწოდებული გაგება.

ამ განსხვავებამ დიდი როლი ითამაშა მხატვრულ შემოქმედებაში, რის ნიმუშს წარმოადგენს რუსთაველი და დანტე. პირველი ი. პეტრინიტი გაშუალებული პეტრე იბერის შეხედულებათა რენესანსის იდეალებზე იდგა და ქვეყნის „გაკეთილებას“ ღვთაებისადმი დიალექტიკური გზით სვლაში ხედავდა, სადაც „საზღვრის დაუსაზღვრება“ უკვდავი ღმერთისადმი სავალი გზა იყო როგორც უსაზღვრელი საზღვარი. ამ გზაზე ოცნებობს ნესტან-დარეჯანი, როცა ამბობს:

„მომცნეს ფრთები და აღეფრინდე, მივსწედე მას ჩემსა ნდომასა,
დღისით და ღამით ვხედვიდე ცისა ელვათა კრომასა“.

ღღისა და ღამის წინააღმდეგობათა მიღმა სწრაფვა და სიბნელის მიღმა მარადიული სინათლის წვდომა — ასეთია დიალექტიკურად გაშლილი ქვეყნის წყობა, არეოპაგეტიკის ამოსავალი წყაროდან, ვიდრე მის უკანასკნელ საფეხურამდე, რომელიც „საიდუმლო ღმერთისმეტყველებაშია“ მოცემული. ამ ფილოსოფიურ წვდომაშია გასაგები რუსთაველის სახეები: „მზე დაუვალი“, „ულამო ღამე“ და სხვ.

ამ მარადიულ სინათლეს (იტალიურად „ლუჩე ეტერნას“) ეტრფოდა იტალიელი გენიოსი დანტე, მაგრამ მისი გზა ღვთაებისაკენ, როგორც მარადიული სინათლისაკენ, წარმართულ იქნა იერარქიის მეშვეობით. დანტეს მსოფლგაგება არეოპაგეტიკულ ელემენტებს შეიცავდა, რომელიც, თომა აქვინელის მიერ შესწორებული, ერიუგენას გაგებას წარმოადგენდა. დანტეს პოემაში, ისე როგორც რუსთაველის პოემაში მოსსენიებულია ფსევდო-დიონისე, მაგრამ „იერარქიის ოსტატად წოდებული“. ასეთი სახელი დანტემ აწარმოვა ფსევდო-დიონისეს ტიტულისაგან — „იერარქიის დოქტორისა“, როგორც მას შუა საუკუნეთა სწავლულნი ადიდებდნენ.

რა თქმა უნდა, ღვთაებისაკენ, როგორც უზენაესი სინათლისაკენ დანტესათვისაც პირდაპირი გზა არ არსებობდა და ჯოჯოხეთის — ბნელისა და სამოთხის სინათლის შუა წინააღმდეგობრივი გზა იყო გათვალისწინებული, რომლის შემდეგ „ზეშთასინათლის“ სამყოფელი სუფევდა. ეს არ იყო არეოპაგეტიკის პირველწყაროდან წარმოებული გზა, რამდენადაც აქ იერარქიის საწყისი იყო გაბატონებული.

ლიბირი უზნაძე

დაიბადა 1886 წელს. 1907 წელს დაამთავრა ქუთაისის კლასიკური გიმნაზია. უმაღლესი განათლება მიიღო გერმანიაში. სწავლობდა ლაიფციგის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტზე. 1909 წელს პალეს უნივერსიტეტში დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია — „ე. სოლოვიოვის მსოფლმხედველობა.“ ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის ფუძემდებლის ეუნდტის მოწაფე იყო. 1918 წელს, ივანე ჯავახიშვილთან, შალვა ნუცუბიძესთან, აკაკი შანიძესთან და სხვებთან ერთად საფუძველი ჩაუყარა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტს. უნივერსიტეტში დააარსა ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის ლაბორატორია, რომელიც შემდეგ საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის და მთელი ქართული ფსიქოლოგიური სკოლის დასაყრდენი გახდა, რომლის ორგანიზატორი და სულისჩამდგმელი იყო სიკვდილამდე.

ანთოლოგიაში დ. უზნაძის მასალები ისეა შერჩეული, რომ მკითხველს წარმოადგენა შეექმნეს მისი აზროვნების ძირითად მიმართულებებსა და ნააზრევის შედეგებზე. უზნაძის აზროვნება ორი მიმართულებით ვითარდებოდა — ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური. მის ფილოსოფიურ ნააზრევეში განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა ადრეული პერიოდი სოლოვიოვზე შრომის შექმნიდან ბერგსონზე შრომამდე. ამ პერიოდში უზნაძემ შეიმუშავა თავისებური მსოფლმხედველობა, რომელიც მოკლედ შეიძლება დახასიათდეს როგორც სიცოცხლის ფილოსოფია. ამ ნააზრევეში ძირითადია ცხოვრების, მისი შინაარსისა და საზრისის, სიკვდილსა და სიცოცხლესთან მისი მიმართების საკითხები.

დ. უზნაძე საზრისის საკითხს ორ განზომილებაში განიხილავს: სოციალურ-კულტურულსა, ეროვნულ-ერთობათა საზრისის სახით და სოციალურ-ინდივიდუალურში, პიროვნების საზრისის სახით. პირვე-

ლი განზომილება ეხება ისტორიის საზრისს. ესაა კულტურული მკვლევარის სფერო და საკითხი ისმის მისი სუბიექტის შესახებ. მკვლევარი თვლის, რომ არ არსებობს ერთიანი კულტურა და არც საზრისის ერთიანი სუბიექტი. ყოველი ერი საკუთარ კულტურას ქმნის, მაშასადამე, კულტურის საზრისის სუბიექტი არის ერი. ისტორიული მასალის ანალიზით ავტორი ასაბუთებს ამ დებულებას; რადგან ერთიანი კულტურა არ არსებობს, ამიტომ არც განვითარების ერთიანი კრიტერიუმი იქნება. ყოველი ეროვნული კულტურის განვითარება ნაჩვენებია უნდა იყოს შესაბამისი ერის სულიერი ძალების განვითარების ბაზაზე. რაც შეეხება ინდივიდის ცხოვრების საზრისს, იგი განიზომება იმით, თუ რა მნიშვნელობა აქვს მას შესაბამისი ერის კულტურის შექმნაში და რამდენად უწყობს ხელს სამყაროს გარდაქმნას. აქ ამი სავალია ადამიანის არსება, რომელიც მდგომარეობს სამყაროს შემოქმედებით გარდაქმნაში. ამ არსების განხორციელებაა ადამიანის საზრისიანობის მაჩვენებელი. ადამიანს დახვდა სამყარო, მაგრამ ეს არ იყო კულტურის სამყარო, მასში მხოლოდ შესაძლებლობა ჩანდა. ადამიანი ამ შესაძლებლობას რეალობად აქცევს, ბუნებას გააღამიანურებისა და ხელოვნური სამყაროს ანუ კულტურის შექმნით. ესაა ადამიანის ცხოვრების, ისე როგორც მთელი ერის, დანიშნულება და საზრისი. აქტიური ადამიანი უპირისპირდება საზრისსმოკლებულ პასიურ ბუნებას და ჩვენს ცნობიერებას შეაქვს მასში საზრისი. მთელი ისტორია ასეთი გასაზრისიანების პროცესია. გარდაქმნა-შემოქმედება ჩვენი ცხოვრების მთავარი ძარღვია, მისი განხორციელების სამი ფორმაა: ნება, როგორც განმსაზღვრელი, აზროვნება და ვრძობა. ამ ძალებით მკვიდრდება სამყაროში საზრისი.

მკვლევარი პირველ რიგში ხაზს უსვამს მთელი ჩვენი ყოფიერების განსაზღვრულობას სიკვდილით, ჩვენი ცხოვრების მდინარეებს ყოფნა-არყოფნის ელფერში. ეს ნათლად ჩანს რელიგიაში, რადგან უკვდავების იდეის წყარო სიკვდილია. მისგან გაქცევის სურვილი წარმოშობს მოძღვრებას უკვდავებაზე. მკვლევარი კარგად აანალიზებს რელიგიის წარმოშობის განპირობებულობას სიკვდილისაგან თავის დაღწევის სურვილით და რელიგიის მისწრაფებას—ძლიოს სიკვდილს საიქიოს მარადიული ცხოვრების გამოგონებით. მკვლევრის აზრით, ქრისტიანობაც და ძველი ბერძნებიც ერთნაირად ცდებოდნენ, რედეფსაც სიკვდილს განიხილავდნენ როგორც სიცოცხლის მიმართ



ტრანსცენდენტურს. ის ზიმელთან ერთად ამტკიცებს, რომ სიკვდილი სიცოცხლისთვის ტრანსცენდენტური კი არა, იმანენტურია. იგი თვით სიცოცხლეშია ჩამარხული და იწყება სიცოცხლესთან ერთად. სიკვდილი, როგორც ცხოვრების შინაგანი საზღვარი, არა მარტო მასზე გააზრების წყარო და ბიძვის მიმცემია, არამედ სიცოცხლის ფორმაცაა, სიცოცხლის მუდმივი თანმხლებია და არა მისი ბოლო მომენტი. სიკვდილის ცოდნა განაპირობებს ჩვენი ცხოვრების არსებულ ფორმას; რომ არ ვიცოდეთ სიკვდილის შესახებ, ცხოვრება განსხვავებული ფორმით წარიმართებოდა.

ედუარდ კოდუა

რა არის შეშინების თეორია?

„მე“ და „სამყარო“ — ამ ორი ცნების ურთიერთდამოკიდებულების საკითხი მხოლოდ მაშინ დაისმება ადამიანის წინაშე, როდესაც ის სულიერი განვითარების ზრდისას იმ საფეხურამდე მივა, როცა „წარმოდგენისა“ და „ობიექტის“ განცალკევებაში თავის გამოხატულებას იპოვის. ჩვეულებრივ ადამიანის გონებისათვის არსებობს მატერიალური ქვეყანაც და ადამიანიც; პირველი თავისთვის, მეორესაგან დამოუკიდებლად, მეორეც ასეთივე დამოუკიდებლობით აღჭურვილი; პირველის მოსპობა მეორის მოსპობას არ ნიშნავს ლოგიკურად, მეორის მოსპობა კი — პირველისას; მეორე სარკეა პირველისათვის და როგორც სარკის მოსპობა მისი პატრონის მოსპობას არ ნიშნავს, ისე სუბიექტის უარყოფა არ ნიშნავს ობიექტის უარყოფას. მაგრამ ბოლოს ფილოსოფიურად მოაზროვნე ადამიანისათვის ცხადი ხდება, რომ სუბიექტი და ობიექტი მჭიდროდ არიან ერთმანეთთან დაკავშირებული. თუ ჩვეულებრივ გულუბრყვილო ადამიანისთვის მისი გრძნობის ორგანოთა შედეგები ობიექტებია და მეტი არაფერი, ფილოსოფიურად მოაზროვნე ადამიანისთვის აშკარაა, რომ ისინი მისი წარმოდგენებია და, როგორც ასეთი — წმინდა სუბიექტური მოვლენები; ფიზიოლოგია აშკარად გვეუბნება, რომ ტვინის განსაკუთრებული ნაწილები, ადამიანის განსაკუთრებული ნაწილები, სხვათა შორის, ადამიანის გრძნობის ორგანოებთან არიან მჭიდროდ დაკავშირებული, პირველთა დაშვება მეორეთა შეცვლას ან ძირიანად მოსპობას ნიშნავს; ამიტომ ფილოსოფიურად მოაზროვნე ადამიანი ერთხელ და სამუდამოდ კარგავს გულუბრყვილო რწმენას, რომ ყოველივე მისი ნაგრძნობი იმავე დროს ობიექტია, ნივთია და მეტი არაფერი. თუ აქამდე მისი შეშინების ხაზანს უპირველეს ყოვლისა გარეშე მოვლენათა მიმდინარეობა, მათი

1 სახალხო გაზეთი №164, 1910 წ.

არსი შეადგენდა; თუ დღემდე იგი კითხულობდა, რა არის ის, რისი არსებობაც მე მწამს, რა არის ამ მოვლენათა კალეიდოსკოპის დაულა-
ლავე მოძრაობაში ის, რაც მოძრაობს და ამავე დროს უცვლელი რჩება; რა არის სუბსტრაქტი ან სუბსტანცია არსებული მსოფლიოსი, და ამ კითხვის პასუხს თვით ობიექტური არსებობის ანალიზში ეძებდა (მაგალითად ისე, როგორც ქიმიკოსი ნივთთა ანალიზში და მათ სინთეზში პოულობს ატომთა შეერთების კანონებსა და თვით ატომებს), დღეს იგი სულ სხვა გზას დაადგა. მისი შემეცნების საგანს ყველაზე უწინ თვით შემეცნება შეადგენს. ადამიანისთვის მსოფლიო წარმოადგენს ადამიანის სუბიექტურ მოვლენას, რადგან შეუძლებელია რაიმე ნივთი, რაიმე მოვლენა, რომელთაც მისთვის რაიმე ფასეულობა ჰქონდეს მისგან დამოუკიდებლად; ყველა მოვლენა, რომელსაც მე რეალურს ვეძახი, მხოლოდ იმით ხდება ასეთი; რომ ჯერ ჩემ გრძნობათა ორგანოებში გაივლის; ყველა ურთიერთობა ამ მოვლენათა შორის, მათი შეფასება და მნიშვნელობა ადამიანის აზროვნების ნაყოფია. ამ მხრივ მთელი ბუნება (Natur) (რა არის ბუნება, თუ არა ნივთი ყველა თავისი თვისებითა და ურთიერთდამოკიდებულებით) ჩემი „სუბიექტური“ ცნობიერების (Bewußtsein) მოვლენაა; სუბიექტური ცნობიერების გარეშე არ არსებობს ჩემთვის არაფერი¹, არც ნივთი, არც მისი თვისება; მაგრამ ეს სუბიექტური მოვლენა ამავე დროს ჩემთვის რაღაც „ტრანსსუბიექტს“, რაღაც გარეშე მყოფს წარმოადგენს, რომელიც მაიძულებს, მასთან ასეთ და არა ისეთ დამოკიდებულებაში ვიყო. ამგვარად, რაღაც ერთბაშად სუბიექტური თხოულობს, რომ მე იგი ტრანსსუბიექტურად ვაღიარო, რომ ის, რაც მხოლოდ ჩემში ხდება, ჩემს გარეშე დავსვა, და აი სწორედ აქ იბადება კითხვა და ეს სა-

¹ ნუ იფიქრებს მკითხველი, რომ მე ვითომ აქ ეგრეთ წოდებული „იმანენტური ფილოსოფიის“ ან „კონსციენციალიზმის“ შემეცნების თეორიას ვაწვდი. მე დარწმუნებული ვარ, რომ შუბესი და შუბერტ-ზოლდერნის იმანენტური ფილოსოფია, რომლის ცენტრალურ წერტილსა და საფუძველს „ცნობიერების იმანენტობა“ წარმოადგენს, მხოლოდ ისტორიული გაუგებრობაა და მთლად ეგრეთ წოდებულ „ბერკლის დოგმაზე“ დამყარებული, რომელიც დაახლოებით ასე დალაღებს: ყოველივე ტრანსცენდენტური სუბიექტის გარეშე, შემეცნება კი სუბიექტური აქტია, მას, ტრანსცენდენტის შემეცნება შეუძლებელია, მე აქ ვხმარობ მათ არგუმენტებს მხოლოდ მეთოდური მოსაზრებით, რომ ნათლად გავარკვეოთ შემეცნების თეორიის პირველი საკითხი, როგორც სკეპტიკური აზროვნების აუცილებელი შედეგი, საკითხი შემეცნების შესაძლებლობისა.

კითხი კარდინალური საკითხია შემეცნების თეორიისა. რა უფლებით ვაღიარებ ჩემთვის სუბიექტურს ტრანსსუბიექტურად? რა უფლებით ვხელმძღვანელობ, როდესაც აშკარად ჩემს სუბიექტურ „გამოცდილებას“ (Erlebnis) საყოველთაო ვალდებულებას (Allgemeingültigkeit) ვაძლევ? წარმოვიდგინოთ, რომ მთელ ჩემს სუბიექტურ გამოცდილებათა გარდა, არსებობს რაღაც ტრანსსუბიექტური. ამ შემთხვევაში, შესაძლებელია ამ საკითხის ახსნა, მისი პასუხის მიცემა იმით, რომ მე ამ ტრანსსუბიექტურს ვხმარობ, როგორც პირველ საფეხურს, რომელზედაც ვმაგრდები შესაძლებელ ტრანსსუბიექტურ მსოფლიოში და აქედან ვაშენებ ან ვიკვლევ ამ უკანასკნელს, მის შესახებ სუბიექტურად გამოთქმულ აზრს ობიექტურ საფუძველს ვაძლევ და ამით ყველასათვის სავალდებულო შემეცნებას ვპოულობ. მაგრამ მაჩვენეთ ისეთი ტრანსსუბიექტური, რომელიც ჩემი თვითცნობიერების დამოუკიდებლად არსებობდეს და ამავე დროს სუბიექტური არ იყოს; ასეთის ჩვენება შეუძლებელია, რადგანაც იგი არ არსებობს. და თუ ეს ასეა, ის ძველი საკითხიც თავის ძალაში რჩება. ჩვენს წინ იხსნება უმეცრების უფსკრული, რომელმაც ადრე თუ გვიან უნდა გვშთანთქმას, თუ შემეცნების სხვა რაიმე წყაროს ვერ მოვნახავთ. ფილოსოფიურად მოაზროვნე ადამიანისთვის ეს არსებობის საკითხია, მისი უარყოფითი პასუხი — მთელი კაცობრიობისა და მისი პროგრესის უარყოფაა; მისი დადასტურება ჩვენი არსებობის, ჩვენი განვითარების დადასტურებაა. მაგრამ უბედურება ის არის, რომ ასეთი დადასტურება, ერთი შეხედვით, შეუძლებელია; შემეცნების თეორია სწორედ ის მეცნიერებაა, რომელიც ამ საკითხზე პასუხის გაცემას ცდილობს. შემეცნების თეორიის პირველი საკითხი ამგვარად კარდინალური საკითხია, რომლის ახსნაზედაც დამოკიდებულია დანარჩენი საკითხები. სახელდობრ: არის თუ არა შესაძლებელი ყველასათვის სავალდებულო შემეცნება?

აშკარაა, რომ მეცნიერებას, რომლის საგანსაც თვით შემეცნება შეადგენს, უფლება არა აქვს, რაიმე წინასწარ აღებული წინადადებით იხელმძღვანელოს. ფიზიკა ან ქიმია, ან სხვა რაიმე მეცნიერება, როგორც ემპირიული, როგორც ადამიანთა გამოცდილების განსაკუთრებული ასპარეზის სისტემატური შემეცნება, მჭიდროდაა თავის საგნით განსაზღვრული. ფიზიკა, როგორც საბუნებისმეტყველო მეცნიერება, თავის საგნად „არაპირდაპირ გამოცდილებას“ (mittelbare



Erfahrung — ვუნდტის განმარტებით) იღებს, სახელდობრ იგი ირკვევს მოლექულური ან მოლარული მოძრაობის კანონებს არსებულ ბუნებრივ მოვლენებში; ამ კვლევის პროცესში იგი სარგებლობს სუბიექტის აბსტრაქციით, უყურებს ბუნებრივ მოვლენებს, როგორც სუბიექტისაგან სრულებით დამოუკიდებელ ობიექტურ კატეგორიებს, თითქოს სინამდვილეში ისინი ისე არსებობდნენ, როგორც მას ეჩვენებია. ფიზიკის ფარგლები მისი საგნის მოლარული ან მოლექულური მოძრაობის ფარგლებია. ამ ფარგლებს გარეშე ფიზიკა არ არსებობს, იგი სხვა რაიმე მეცნიერება ზღვება, რადგანაც მისი საგანი, მისი *raison d'être*-ი არ არსებობს. ამ ფარგლებში დარჩენა და კვლევა კი ნიშნავს წინასწარ აღებულ აზრს, რომ საზოგადოდ შემეცნება შესაძლებელია, რადგანაც წინააღმდეგ შემთხვევაში ფიზიკას უნდა დაენებებინა თავი მოლარული და მოლექულური მოძრაობის კანონების კვლევისათვის და პირველ რიგში დაესვა საკითხი: არის თუ არა საზოგადოდ შემეცნება შესაძლებელი? უნაყოფო დროის დაკარგვა ხომ არ არის ჩემი გამოკვლევები? მაგრამ ამ კითხვით იგი თავის საგნის ფარგლებს ვასცილდებოდა. ამგვარად, ფიზიკა, როგორც ასეთი, მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, როდესაც იგი წინასწარაა დარწმუნებული, რომ კვლევის მეშვეობით კაცობრიობის შემეცნების საღარო მდიდრდება, როდესაც მას სწამს, რომ შემეცნება შესაძლებელია. ამ მხრივ ფიზიკა და ყველა სხვა მეცნიერება წინასწარ გააზრებული მეცნიერებაა. შემეცნების თეორია იკვლევს თვით შემეცნების შესაძლებლობას, და თუ მას ასეთის გამოკვლევა უნდა, იგი არალოგიურობას ჩაიდენს, თუ რაიმე წინასწარ აღებული აზრით ისარგებლებს, რადგანაც ამჟამად, რომ ყოველი წინდაწინ აღებული აზრი მხოლოდ მაშინ არის ასეთი, როდესაც მე იგი მწამს, როდესაც მე იგი სინამდვილედ მიმაჩნია, ე. ი. როდესაც თვითშემეცნებას (ამ აზრით გამოხატულ შემეცნებას მანც) შესაძლებლად ვცნობ. შემეცნების თეორიის *raison d'être*-ი შემეცნების შესაძლებლობის გამოკვლევაა; წინასწარ გააზრებული კი შემეცნების შესაძლებლობის აღიარებაა; მაშ, ამ უკანასკნელის უკრიტიკოდ მიღება შემეცნების თეორიის თვითმკვლევლობაა, თვითმოსპობაა. ამიტომ შემეცნების თეორია წანამძღვარს დამყარებული მეცნიერება ვერ იქნება (იხ. Volcett, Erfahrung und Denken). პირიქით, იგი ისეთი მეცნიერება უნდა იყოს, რომელიც თვითონ იკვლევს სხვა

მეცნიერების წანამდგრებს და მათი შეფასებით თვით მეცნიერების
არსებობის უფლებას ადასტურებს ან უარყოფს.

ეს შეფასება არა მარტო მეცნიერების წინათ აღებულ აზრებს ეხე-
ბა, არამედ მის კომპეტენციაში შედის, აგრეთვე, ის შედეგები, რომ-
ლებიც მეცნიერებას თავის გამოკვლევებით მოაქვს. შემეცნების თე-
ორია, როგორც მსაჯული, წონის და აფასებს მეცნიერებათა ნაყოფთ.
ხედავს შემეცნებისათვის მათ ღირებულებას ან, უკეთ რომ ვთქვათ,
მათ შემეცნებით მნიშვნელობას.

როდესაც კარდინალური საკითხი შემეცნების თეორიისა, საკითხი
შემეცნების შესაძლებლობისა ნამდვილად იხსნება, მაშინ შემეცნების
თეორეტიკოსის წინ დგება მეორე საკითხი, შეიძლება ისეთივე მნიშვნე-
ლოვანი, როგორც იყო პირველი, საკითხი იმისა, თუ რომელია ის
წყარო, საიდანაც შემეცნება მიმდინარეობს — საკითხი შემეც-
ნების წყაროების შესახებ. როდესაც ჩემს წინ დგას
მსოფლიო, რომელიც დაჟინებით თხოულობდა ჩემგან პასუხს: რა ვარ
მე, რა ხარ შენო? როდესაც მივისწრაფი შემეცნებისაჲც, ძალაუნებუ-
რად უნდა მივმართო იმ წყაროებს, რომლებიც ჩემი შემეცნების გან-
ხორციელებას შესაძლებელყოფენ; სადაა ის რაღაც იქსი, რომლის
ანალიზი ან სინთეზი აუცილებელ რეზულტატად შემეცნებას მომცემს?
არის ეს იქსი თვით ბუნება ჩემგან დამოუკიდებლად, თუ ასეთი რამ
„მე“ ვარ, მისგან დამოუკიდებლად? ვარ მე ობიექტი სწორედ ისე,
როგორც იგი ახლა ჩემს წინ დგას, ემპირიული ობიექტი თუ სუბიექ-
ტი, გადამწყვეტი ამ საკითხის ახსნაში? ან შეიძლება ორივე, როგორც
ობიექტი, ისე სუბიექტი, მონაწილეობს ჩემი შემეცნების პროცესში,
როგორც მისი წყარო? ვიდრე ეს საკითხები არ გადაიჭრება, ვიდრე
შემეცნების წყაროები ერთხელ და სამუდამოდ არ გაირკვევა, მანამ
შემეცნება ერთ წერტილზე იქნება. იგი წინ აღარ წავა, ანდა, უკეთ
რომ ვთქვათ, იგი არ იარსებებს დანამდვილებით; იგი მხოლოდ შესაძ-
ლებელი, პოტენციური იქნება. ამგვარად აშკარაა, რომ მეორე საკით-
ხი შემეცნების თეორიისა, საკითხი შემეცნების წყაროებისა თითქმის
ისეთივე მნიშვნელოვანი ყოფილა, როგორცაა საკითხი შემეცნების
შესაძლებლობისა. ამიტომ ყოველი შემეცნების თეორია, თუკი იგი
მართლაც ასეთი უნდა იყოს, აუცილებლად აყენებს ამ საკითხს და
ცდილობს, მას ასე თუ ისე ანგარიში გაუწიოს.

მაგრამ ამ ორი საკითხის გადაჭრით და მეცნიერებათა ნაყოფის შე-
მეცნებით, მისი მნიშვნელობის შეფასებით არ თავდება შემეცნებითი

პროცესი; იბადება ახალი კითხვა შემეცნების წარმოშობის შესახებ. ცნება შემეცნების წარმოშობა უმთავრესად შეიძლება გაირკვეს სამგვარად: I. როდესაც შემეცნების თეორეტიკოსი თავის მიზანს პოულობს ცნობიერების ფორმებში — ცნების, მსჯელობისა და დასკვნის აღორძინებისას და ამით შემეცნებას, როგორც ფსიქოლოგიურ მოვლენას, თავისი რეფლექსიის საგნად ხდის. როდესაც იგი ამ ფსიქოლოგიური მოვლენების „დროულ ქმნას, მათ გენეზისს ინდივიდუალური და გენერალური განვითარების მიმდინარეობაში“ თავის გამოკვლევის საგნად ქმნის, მაშინ იგი მხოლოდ პირდაპირ ან წმინდა გამოცდილებას იკვლევს, როგორც შემეცნების შინაარსს; მისი უმთავრესი მიზანი კონკრეტულ-შინაარსიანი შემეცნება და მისი წარმოშობაა და არა ყოველი ადამიანისა და ყოველი შინაარსისთვის სავალდებულო შემეცნება, — მაშინ იგი შემეცნების ფსიქოლოგიურ წარმოშობას იკვლევს, ეს უკანასკნელი კი ძირითადად განიხილება შემეცნების „ლოგიკური“ წარმოშობისაგან, რომელიც მხოლოდ უნდა გვაინტერესებდეს და გვაინტერესებს კიდევ შემეცნების თეორიის გარკვევის დროს. II. არის კიდევ მეორე გზა, რომლის მეშვეობითაც ჩვენ შეგვიძლია ვიპოვოთ, როდის, ადამიანის კულტურული განვითარების რომელ საფეხურზე წარმოიშვა რაიმე გარკვეული შემეცნებითი ფორმა, რა მიზეზებმა წარმოშვა იგი და სად; ან როგორია ის ნიშნები, რომლებიც საზოგადოების განსაზღვრულმა კულტურულმა ხანამ დაასვა წარმოშობილ შემეცნებით ფორმებს? აშკარაა, რომ ასეთ გამოკვლევასთან შემეცნების ლოგიკურ წარმოშობას არაფერი აქვს საერთო; ეს უკანასკნელი გზა შემეცნების ისტორიული წარმოშობის სახელით შეგვიძლია დავახასიათოთ. III. დაგვრჩა მესამე და უკანასკნელი გზა, გზა შემეცნების ლოგიკური წარმოშობისა და აი, სწორედ ეს გზაა, რომ ჩვენ ახლა გვაინტერესებს. რა არის შემეცნება? ამ ცნების დაწვრილებითი გარკვევა ჯერ-ჯერობით უადგილოდ მიგვაჩნია. ვიტყვი მხოლოდ გაკვირით, რომ შემეცნება რაიმე საგნისა ან მოვლენისა სხვა არაფერია, თუ არა ჩემს არსებულ გამოცდილებაში ამ საგნის ან მოვლენის შესაფერი ადგილის ბოვნა, ნახვა, მისი სხვა რომელიმე ფართო ნაცნობ ცნების ქვეშ სუბსუმირება. ასეთია შემეცნების დეფინიცია ფსიქოლოგიურად. ლოგიკურ მნიშვნელობას ჭეშმარიტება მხოლოდ მაშინ იღებს, როდესაც მე

იმას, სახელდობრ მასზე გამოთქმულ მსჯელობას ნამდვილად მივიჩნევ. ამგვარად, აშკარაა, რომ ყოველი შემეცნების აქტის აუცილებელი პირობა სუბიექტია, რომელიც მსჯელობს, ობიექტი კი (საგანი ან მოვლენა) წმინდა გამოცდილება, ცდა ყოფილა. მაგრამ შემეცნება არ არის ცოდნა: ვინ არ იცოდა, მაგალითად, პირდაპირი მოძრაობის თანდათანობითი სისწრაფის ზრდა! კაცობრიობამ ეს თავისი არსებობის დასაწყისიდანვე იცოდა, მაგრამ მისი შემეცნება მას არ ჰქონდა, მან არ იცოდა, რომელ კანონებს ემორჩილებოდა ეს მოვლენა. არ იცოდა ადგილი ამ მოვლენისა მთელ მის შემეცნებელ გამოცდილებაში; მან მე-17 საუკუნემდე არ იცოდა, რომ ეს კანონი შემდეგი ფორმულით გამოისახება $V^2 = 2as$, ანდა, სიტყვებით რომ გამოვთქვათ, „სისწრაფის კვადრატი უდრის ყოველი გზის სიგრძეზე გამრავლების ორჯერ მეტ პროდუქტს“. ასეთია შემეცნება, როდესაც მე მიზნად შემეცნების ლოგიკურ წარმოებას ვისახავ. აშკარაა, რომ ჩემი გამოკვლევა მხოლოდ მაშინ არის ნაყოფიერი, როდესაც ვარკვევ, ასე ვთქვათ, შემეცნების ნაწილებსა და ვამბობ: აი ეს ნაწილი მხოლოდ სუბიექტს ეკუთვნის, მისი გონების კანონიერი ნაყოფია. ობიექტმა კი აი ეს ნაწილი წარმოშვა; ანდა ვამბობ: მთელი შემეცნება, თურმე სუბიექტის ნაყოფი ყოფილა, თურმე ობიექტი აქ არავითარ როლს არ ასრულებს; ეს კი არა, თვით ობიექტიც გაპიპოსტაზებული სუბიექტი ყოფილა! ამ შემთხვევაში მე უკვე მიდგას თვალწინ შემეცნების ლოგიკური წარმოშობის კვლევა, წარმოშობა, რომელიც ერთ განსაზღვრულ შინაარსს კი არ ეყრდნობა, არამედ ყოველ შესაძლო შინაარსს შეიძლება მოხმარდეს. ასე უნდა იყოს შემეცნების ლოგიკური წარმოშობა ვაგებულებული და მხოლოდ მაშინ შეიძლება შემეცნების თეორეტიკოსმა მიადვიოს თავის მიზანს.

ამგვარად, ვხედავთ, რომ შემეცნების თეორია ისეთი მეცნიერება ყოფილა, რომელიც კითხულობს: არის თუ არა შემეცნება შესაძლებელი, სადაა შემეცნების წყაროები, როგორია შემეცნების წარმოშობა? რომ იგი თვით არავითარ წინასწარ დადგენილ აზრს არ იღებს და სხვა მეცნიერებათა წინააღმდეგ აღიარებულ აზრებისა და მათი ნაყოფების შემეცნებით მნიშვნელობას აფასებს. მაგრამ ამით თავდება შემეცნების თეორიის ამოცანა? აშკარაა, რომ ის მეცნიერება, რომელიც შემეცნების თვითგონობიერებას წარმოადგენს, არ იქნება დამთავრებული, თუ შემეცნების ფარგლებს არ გაარკვევს, ერთხელ და სამუდამად.

მოდ არ აღიარებს, აქვს შემეცნებას ფარგლები თუ იგი განუსაზღვრე-
ლია, შეუძლია ადამიანს მთელი არსებობის შემეცნება თუ მისი შემეცნებ-
ების საგნებს მხოლოდ განსაზღვრული მოვლენები შეადგენს?

როდესაც ადამიანის წინ მთელი ბუნება იშლება ყველა თავისი
მოვლენის, მათი ცვალებადობისა და ნივთის დროული აღორძინებით,
განუთარებითა და დაღუპვით, ერთი სიტყვით, როდესაც ადამიანს
მათელ თავის სიცოცხლეში ცვლილებათა კალეიდოსკოპი უდგას თავა-
წინ, — რასაკვირველია, სუბსტანციური არსებობის შესახებ ბუნებრი-
ვად ებადება კითხვა მას: მეტაფიზიკა, რელიგია და ხელოვნება შესაძ-
ლო პასუხია ამ კითხვის, მხოლოდ სხვადასხვა ელფერით; მაგრამ რო-
გორც მეტაფიზიკა, ისე რელიგია და ხელოვნება დადებით პასუხს გვაძ-
ლევინ ამ კითხვაზე და სუბსტანციური არსებობის სამ შემეცნებით
ფორმას წარმოადგენენ; ფილოსოფიის ისტორიამ იცის ისეთი შეხე-
დულებანი, რომელნიც უარყოფენ სუბსტანციური არსებობისა და შე-
მეცნების შესაძლებლობას, ასეთია, მაგალითად, კანტის ფილოსოფია.
შემეცნების თეორია სწორედ ამ კითხვის ახსნას ცდილობს, როდესაც
მას ეჭვი შეაქვს შემეცნების უსაზღვრობაში და ამიტომაც კითხულობს:
ს ა დ ა რ ი ა ნ შ ე მ ე ც ნ ე ბ ი ს ფ ა რ გ ლ ე ბ ი ?

ამ უკანასკნელი კითხვითა და მისი პასუხით მთავრდება შემეცნე-
ბის თვითცნობიერების სისტემა. ამით თავდება შემეცნების საგნისა და
ამოცანის დახასიათებაც. დაგვრჩენია მხოლოდ საკითხი შემეცნების
თეორიის მეთოდისა და მისი სხვა მეცნიერებებთან დამოკიდებულების
შესახებ.

ყველა ზემოთ ნათქვამიდან ერთი შეხედვით შეგვიძლია დავასკვ-
ნათ, რომ შემეცნების თეორიას, როგორც მეცნიერებას, რომელიც
თვით შემეცნების შემეცნება უნდა იყოს, არ უნდა ჰქონდეს გარკვეუ-
ლი და ყველასაგან მიჩნეული ფარგლები იმ მეცნიერებასთან, რომე-
ლიც თავის დანიშნულებას საზოგადოდ მთელი ფსიქიკური ცხოვრე-
ბის გარკვევაში პოულობს; შემეცნების თეორია ფსიქოლოგიის
ერთ-ერთი ნაწილია და როგორც ასეთი, ვერ წამოაყენებს მოთხოვნი-
ლებას საკუთარ მეთოდზე და მის განცალკევებულ მეცნიერებად აღი-
არებაზე. მართლაც, შემეცნების თეორიის, როგორც დამოუკიდებელი
მეცნიერებისა, და მისი საკუთარი მეთოდის არსებობის შესახებ დღეს
გაცხარებული ბრძოლაა გაჩაღებული ეგრეთ წოდებულ ფსიქოლოგ-
თა და ანტიფსიქოლოგთა ან ფორმალისტთა შორის.

პირველი მიმართულება — ფსიქოლოგიზმი გვარწმუნებს, თუ ფსიქოლოგია მთელ ფსიქიკურ ცხოვრებას იკვლევს, თუ მისი საგანი არა მარტო გრძნობითა და ნებით ისაზღვრება, არამედ მას ეკუთვნის, აგრეთვე, მთელი ფართო ველი შემეცნებისა, რატომ უნდა იყოს შემეცნების თეორია (ან ლოგიკა) ისეთი მეცნიერება, რომელიც ფსიქოლოგიის კომპეტენციის გარეშე დგას; რა უფლება გვაქვს, არ მივიჩნიოთ მის მეთოდად „აღწერა, ანალიზი, შემეცნების ფუნქციებისა და მათი შედეგების გენეტიკური წარმომდინარეობა“, როდესაც ნამდვილი შემეცნების თეორია მულამ ამ მეთოდით სარგებლობდა და სარგებლობს კიდევ? მართალია, არსებობს ე. წ. „კრიტიკული“ ან „ტრანსცენდენტალური“ მეთოდი, მაგრამ განა აშკარა არ არის, რომ ასეთი მეთოდების არსებობა სრულებით არ არის საკმარისი, შემეცნების თეორია ცალკე, დამოუკიდებელ მეცნიერებად მივიჩნიოთ! რა არის შემეცნება, თუ არა ფსიქიკური ცხოვრების გამოაშკარაება, ფსიქოლოგიური მოვლენა და თუ ეს მართლაც ასეა, მაშ იგი უსათუოდ უნდა ემორჩილებოდეს საზოგადო ფსიქოლოგიურ კანონებსა და ემორჩილება კიდევ. შემეცნების წარმოშობა, მისი ფსიქოლოგიური წარმოშობა, შემეცნების საშუალებანი და მისი განსაკუთრებული ფორმები თვით სუბიექტის ორგანიზაციაშია დამალული, და თუ ყველაფერი ეს ასეა, განა აშკარა არ არის, რომ შემეცნების თეორია მხოლოდ ფსიქოლოგიის ერთ-ერთი ნაწილი ყოფილა! ფსიქოლოგთა ჯგუფს ეკუთვნის ლოკი, იუმი, მილი და სხვ., დღევანდელ ფილოსოფიაში კი მახს და სხვ. მეორე მიმართულება — ფორმალისში კი აცხადებს, ვითომ შემეცნების თეორიას არავითარი დამოკიდებულება არა აქვს ფსიქოლოგიასთან, რომ იგი სრულიად თავისუფალი ფორმალური მეცნიერებაა; ჰუსერლის აზრით, არსებობს მესამე სამეფო, სადაც გაბატონებული არიან „ჯეშმარიტებანი თავისთვის“, ჩვენგან დამოუკიდებლად, და შემეცნების თეორია სწორედ ის მეცნიერებაა, რომელიც ამ მესამე სამეფოსაკენ მიისწრაფვის და როგორც ასეთი არავითარი კავშირი არა აქვს ემპირიულ მეცნიერებებთან, რომელთა რიცხვს სხვათა შორის ფსიქოლოგიაც ეკუთვნის. ამ უკანასკნელის კანონები ბუნებრივი კანონებია. ლოგიკის კანონები კი იდეალური კანონებია დამოუკიდებლად თვით აზროვნების ფაქტისაგან, რადგანაც იგი ამ მესამე სამეფოს კანონებისაკენ ისწრაფვის, რომელიც აზროვნებისაგან დამოუკიდებლად უნდა იქნეს აღიარებული. ფორმალისტთა ჯგუფს ეკუთვნიან: კანტი, ჰეგელი და სხვ., თანამედროვე ფილოსოფიაში კი — ნატორპი, კოპენი და სხვ.

არის კიდევ შესაძვე მიმართულება, რომელსაც შემარიგებელი პოზი-
ცია უკავია ამ ორ მიმართულებას შორის. წარმომადგენლები არიან
ეუნდტი, პეფდინგი, პალაგია და სხვ. ეუნდტის აზრით, ყოველი შემეც-
ნებითი აქტი, როგორც სულიერი მოვლენა, თავისი ფაქტიური მხრით
ფსიქოლოგიას ეკუთვნის, სანამ მის ფორმალურ მხარეს თავისი ლოგი-
კური მნიშვნელობით შემეცნების თეორია არ შეაფასებს (Wundt,
Einleitung in die Philosophie, S. 28). ასეთ შეფასებასთან კი ფსი-
ქოლოგიას საერთო არაფერი აქვს. პეფდინგი თავის „რელიგიის ფი-
ლოსოფიაში“ ამბობს: „შემეცნების თეორია იკვლევს ჩვენი შემეცნე-
ბის ფორმებსა და ელემენტებს და კითხულობს, შეიძლება თუ არა მა-
თი სმარება არსებობის შემეცნების პროცესში? ფსიქოლოგია კი იკვ-
ლევს მათ ფაქტიურ წარმოშობას და ყურადღებას არ აქცევს მათ შე-
მეცნებით ღირებულებას (Religions-Philosophie, S. 85). აი ყველა
ის მიმართულება შემეცნების თეორიაში, რომელთაგანაც ერთ-ერთის
დადასტურებას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს შემეცნების თეორიის
სხვა მეცნიერებებთან დამოკიდებულებისა და მისი მეთოდის გარკვე-
ვისათვის.

ასეთ სტემატურ საკითხთა დაყენებითა და მათი ანალიზით მიღწე-
ულია ამ წერილის მიზანი; მსურდა გამერკვია შემეცნების თეორია,
როგორც ასეთი, და არა ამეგო შემეცნების თეორიის სისტემატური
შენობა. ეს მიზანი კი, ჩემი აზრით, ყველაზე უკეთ ჩვენი მეცნიერე-
ბის საკითხთა დასმით მიიღწევა. უპასუხეთ ყველა ამ საკითხს და
თქვენ გექნებათ თქვენი შემეცნების თეორია.

ფილოსოფიური საუბარი. სიკვდილი*

შემთხვევითი მოვლენა კი არ არის ის, რომ ყველაზე უფრო გავრცელებულ რელიგიურ მოძღვრებაში, — ქრისტიანობაში — სიკვდილის საკითხს ცენტრალური პოზიცია უკავია. ადამიანის სულს, მუდამ მშფოთვარეს და დაუცხრომელს, განსაკუთრებული გრძნობა ეუფლება, როდესაც იგი პირისპირ დაუდგება ყოფნა-არყოფნის საკითხს. ყოველ განცდაში, მარტივი იქნება იგი თუ რთული, ადამიანის სული განუყრელად ჩასჭიდებია ამ საკითხის თითოეულ გამონასკვს და სწორედ ამიტომაც, რომ ჩვენი სულიერი ცხოვრება ერთბაშად ყოფნა-არყოფნის ელფერშია მოვლენილი.

განსაკუთრებული ძლიერებით რელიგიურ განცდაში პოულობს იგი თავის გამოხატულებას. რელიგია სწორედ ადამიანის ცხოვრების და მის განცდათა დროული შეზღუდულობის შედეგია. იგი ამ შემოფარგლულობაზე დამკვიდრებული ლტოლვა-მისწრაფებაა საზღვარდაუსმელი არსისა და არსებისაკენ. დიახ, სიკვდილი აძლევს დასაბამს უკვდავების იდეას. ეს ასეც უნდა იყოს. მე ვხედავ რაიმე განსაზღვრულ მოვლენას და იმავე წამს ჩემს ცნობიერებაში რაღაც საფეხებით განუსაზღვრელის ცნება წამოიჭრება; მე ვხედავ სიკვდილს, გახრწნას და იმავე წუთს ჩემს სულის სამკვიდროს უკვდავებისა და მარადისობის იდეა ეუფლება. ფსიქოლოგიაში ასეთი ფაქტი არისტოტელემ „კონტრასტის ასოციაციის“ სახელით მონათლა. ამ სფეროში იგი დღესაც ბატონობს, მაგრამ განა მართო ამ სფეროში? მე მგონია, რომ მის მოთხოვნილებებს თავისუფალი აზროვნებაც ახორციელებს...

დიახ, რელიგია, მარადიულობისაკენ მისწრაფება სიკვდილმა წარმოშვა. ამიტომაცაა, რომ ყოფნა-არყოფნის პრობლემა განსაკუთრე-

* გაზეთი „კოლხიდა“, 1911 წ., № 40.

ბული ძლიერებით არის ჩაქარგული რელიგიური მსოფლმხედველობის ყოველ ნაქსოვში. ქრისტიანობა სწორედ ისეთი რელიგიაა, რომელმაც მარტოდმარტო შეძლო სიკვდილის დაძლევა და მის-ნანგრევებზე უკვდავი არსებობის კოშკის აღმართვა. მან სააქაოს დროულ ცხოვრებას საიქიო დაუპირისპირა, ხოლო ეს საიქიო აბსოლუტური არსებობისა და უკვდავების კვარცხლბეკზე აამაღლა.

სააქაო ცხოვრება გახრწნითა და სიკვდილით იმიტომ თავდება, რომ იგი მსახურებაა სხეულისა, სხეული კი თავისთავად მკვდარი და პასიურია. სიცოცხლის პრინციპი სულია და ამიტომ იგი, როგორც პლატონმა თქვა, უკვდავია. ვინც სააქაოს სულზე ზრუნავს, იგი ამით თავის უკვდავებაზე ფიქრობს. ამიტომ მთელი სააქაო ცხოვრება ზრუნეა საიქიო მარადიული ცხოვრებისათვის. ამით ქრისტიანობამ მიწიერი, დროული ცხოვრება საიქიო, უკვდავ ცხოვრებას დაუქვემდებარა და სიკვდილს სძლია. ეს უკანასკნელი მხოლოდ საშუალებაა უკვდავი ცხოვრების მიღწევისათვის. ეს დაძლევა სიკვდილისა ქრისტიანობამ თავისი მოძღვრების მკვდრეთით აღდგომით დაასურათა.

მაგრამ ქრისტიანობა ცდება ისე, როგორც ცდებოდნენ ძველი ბერძნები და ან როგორც ცდება დღეს ყოველი გულუბრყვილო ადამიანი. ბერძნებს ეგონათ და დღესაც ბევრს ჰგონია, თითქოს სიკვდილი წუთიერი იყოს, თითქოს ბედის ღმერთები ჩვენი ცხოვრების ძაფებს ართავდნენ, და იგიც მანამდე გრძელდება, სანამ ერთ მშვენიერ წამს ეს ძაფი არ გაწყდება. ძაფის გაწყვეტის მიზეზი თვით ძაფი როდია, იგი სულ სხვაგან მარხია. ვით დამოკლეს მახვილი, ისე ჰკიდია ადამიანის თავიზე საშიში ცელი უღმობელი სიკვდილისა. საკმარისია მახვილს რომ ძაფი ამაგრებს, გაწყდეს და ადამიანის ცხოვრებას წერტილი დაესმება. ამგვარად, სიკვდილი რაღაც, გამოურკვეველ მოვლენას მოასწავებს, მაგრამ ეს შეხედულება მცდარია. სიკვდილი თვით სიცოცხლეში მარხია. იწყება თუ არა სიცოცხლე, იწყება იგიც და მასთან ერთად წინ მიილტვის. სიკვდილი, ამგვარად, იმ ან ენ ტ უ რ ი მოვლენაა და არა — ტრანსცენდენტური.

გერმანელმა ფილოსოფოსმა ზ ი მ ე ლ მ ა განსაკუთრებული ძლიერებით გაუსვა ხაზი სიკვდილის ცხოვრებასთან იმანენტურობას. მეც მას მივყვები და ზოგი შესწორებით შევეცდები, ფარდა ავხადო სიკვდილის საშინელ იდუმალებას.

ყველასათვის აშკარაა, რომ ყოველი მოვლენა ერთგვარ საზღვარ-

ში ხდება და აი, სწორედ ეს საზღვარია, რომ მას განსაკუთრებულ სახეს, თავისებურ ფორმას აძლევს. ჩვენ ვამბობთ, სითხეს თავის თავად არავითარი ფორმა არა აქვსო, და ამაზე ვყვლა გვეთანხმება; მაგრამ როგორც კი შევეცდებით, განსაზღვრული ფორმა მივცეთ მას, იმწამსვე რაიმე მაგარ საგანს მივმართავთ, რომ მისი მეშვეობით სითხის უფორმობას საზღვარი დავუდვათ; ჩვენ ვასხამთ მას ჭიქაში და იგი ამით ამ უკანასკნელის ფორმას ღებულობს. აქ ფორმა, როგორც ვხედავთ, განსაზღვრაში, შემოფარგვლაში მდგომარეობს; ფორმა განსაზღვრას უერთდება. ასევე ითქმის ყოველ სხვა მოვლენაზე. უნდა გვახსოვდეს მხოლოდ, რომ მოვლენათა მთელი სამყარო ორ სამკვიდროდ იყოფა: სამკვიდრო არაორგანულისა და ორგანულისა. ამის მიხედვით განსაზღვრაც ორგვარია: ა. არაორგანული თავის განსაზღვრისათვის მეორეს, მის გარეშე მდგომ ნივთს თხოულობს. აქ ერთი მოვლენა მეორეს საზღვრავს, მხოლოდ ზერელედ, გარეგნულად. ეს განსაზღვრა სივრცეში ხდება. სითხე თხოულობს ჭიქას და მით ისაზღვრება და ეს კიდევ სხვას. ბ. სულ სხვაა ორგანული. ზიმელის აზრით, განსაზღვრა ამ სფეროში სულ სხვა გზით ხდება. იგი დროულია და არა ვრცეული (räumlich). იგი შინაგანია და არა გარეგანი. მაშასადამე, ცხოვრება როგორც პრინციპი ორგანულისა, შინაგანსა და დროულ საზღვარს დაემორჩილება და არა ვრცეულს. ცხოვრების საზღვარი კი სიკვდილია, მაშასადამე, იგი მისი ფორმაა. როგორც ასეთი, იგი არ არის უკანასკნელი წუთი სიცოცხლისა. იგი მთელ ჩვენს ცხოვრებას თან სდევს და სწორედ ამიტომაა შესაძლებელი, რომ იგი მას საზღვრავს, ფორმას აძლევს, ჩვენ რომ სიკვდილი არ ვიცოდეთ, მაშინ ცხოვრება სულ სხვა სახეს მიიღებდა, იგი ძირიანად სხვა იქნებოდა. მაგრამ როგორ შეიძლება წარმოვიდგინოთ ცხოვრებასთან სიკვდილის ასეთი მჭიდრო კავშირი? ზიმელი ფიქრობს, თითქოს ადამიანის ცხოვრებას თვით სიკვდილის ფაქტი აძლევდეს ფორმას. ჩემი შეხედულებით ეს შეცდომაა. ადამიანის ცხოვრება მისი სულის ყოფა-ვითარებაა; გარეგანი ფაქტით კი სულის განსაზღვრა წარმოუდგენელი და გაუგებარია. სიკვდილი იდეაა, და მხოლოდ როგორც ასეთს შეუძლია მას სიცოცხლის განსაზღვრა და მისთვის თავისებური ფორმის მიცემა.

სპინოზამ თქვა: ადამიანი და ყოველი ნივთი მისწრაფვის თავისი არსებობის შენარჩუნებისათვის; და ეს ღებულება მან აუცილებელ ჭეშმარიტებად აღიარა. მართლაც, ძნელი წარმოსადგენია ცხოვრება,

რომელსაც მიზანი თავის ფარგლებს გარეშე ჰქონდეს დასშული. ცხოვრება სიცოცხლისთვის ხდება და არა სხვა რამისათვის. ამიტომ ვერც ერთ მოვლენას ვერ მიჩვენებთ ადამიანის ცხოვრებაში, რომ იგი მის კეთილდღეობას ეწინააღმდეგებოდეს. ადამიანს, შეგნებულად თუ შეუგნებლად, მუდამ თვალწინ უდგას სიკვდილის იდეა და სწორედ ამ იდეისდაგვარად მართავს იგი თავის ცხოვრებას.

დღიდან თავისი წარმოშობისა მისი არსებობის მიღწეულ წერტილამდე ადამიანმა დიადი გზა განვლო, და მისი ცხოვრების ისტორია, დარწმუნის თვალსაზრისი რომ გავეთვალისწინოთ, მხოლოდ ეპოპეა სიკვდილის იდეასთან ბრძოლისა. სიკვდილის იდეა რომ არ ყოფილიყო, მთელი ჩვენი ფსიქიკური და ფიზიკური ორგანიზაცია უფორმო მასის მდგომარეობას არ გასცილდებოდა. საკვირველი ფსიქიკური და ფიზიკური შეგუება ბუნების იდუმალ ძალებთან, რომლებიც დამახასიათებელია ადამიანისთვის, სრულებით უცხო იქნებოდა ჩვენთვის. დიახ, მთელი ჩვენი ცხოვრების ფორმა, სახე სიკვდილმა წარმოშვა; იგი განუყრელი დარაჯივით მუდამ თან გვსდევდა და კიდევაც გვსდევს; ცხოვრების ყოველ მხარეს თავის ელფერს აძლევს, ამიტომ სიკვდილი, როგორც იდეა, უდიდესი ბოროტება კი არა, უდიდესი სიკეთეა.

ვისთვისაც ძვირფასია ცხოვრება, როგორც ასეთი, მისთვის სიკვდილიც ძვირფასი უნდა იყოს. ვინც იმით ამაყობს, რომ იგი ერთ-ერთადერთად, უკვდავ პროტოპლაზმას არ წარმოადგენს, რომ იგი მსოფლიო ცხოვრების ერთგვარი გამოხატულებაა, იგი სიკვდილს უნდა უმადლოდეს.

დიახ, სიკვდილი ფორმაა ცხოვრებისა, მაგრამ იგი დაუძინებელი მტერია სიცოცხლისა...

მაშ, ცხოვრება და სიცოცხლე ერთი და იგივე არ ყოფილა.

ომის ფილოსოფია¹

სიკვდილი როგორც გორბტავა

მახსოვს, ამ რამდენიმე წლის წინ ერთი სურათი ვნახე, სურათი სრულიად სადა, უბრალო ხასიათის იყო. მაგრამ მან მაინც ძლიერი შთაბეჭდილება მოახდინა ჩემზე. წარმოიდგინეთ მშვენიერი ახალგაზრდა ასული, იგი ტბის გაყინულ ზედაპირზე მოხდენილად მისრიალებს; მაგრამ მას მუდამ თან მისდევს მისი ჩრდილი, რომლისთვისაც მხატვარს სიკვდილის ჩონჩხის სახე მიუცია. მას თავისი უსულო, უხორცო ხელები წინ გაუშვერია. იგი ცდილობს, ასულის მშვენიერი სხეული მკლავებში მოიმწყვდიოს და თავის ცივ გულზე მიიკრას. მას სურს, მისი სიცოცხლის მაჯისცემა სამუდამოდ ჩააქროს, მაგრამ თითქოს ასულიც გრძნობს თავისი უხილავი თანამგზავრის განზრახვას. იგი მისრიალებს ტბის ზედაპირზე და აი, უახლოვდება ისეთ ადგილს, რომელიც საკმაოდ გაყინული არ არის... საკმარისია ერთი წუთი და ისიც გადაიჩეხება. სიკვდილის აჩრდილი ათრთოლებულ ხელებს სწევს ქალწულისაკენ, მაგრამ ქალწული უეცრად განზე იხრება, თითქოს მას სიკვდილის ხელიდან გასხლტომა უნდოდეს. იგი იცვლის მიმართულებას და განაგრძობს თავის გზას. გადის დრო... იგი უეცრად წონასწორობას კარგავს და სიკვდილის ჩონჩხიც კიდევ მეტი წყურვილით იშვერს ხელებს ქალწულისაკენ, რათა მისი მშვენიერი სხეული გულზე მიიკრას; მაგრამ ქალწული იმწამსვე სიმძიმის ცენტრს პოულობს და ამგვარად სიკვდილს კიდევ ხელიდან უსხლტება. ერთი სიტყვით, ყოველი ნაბიჯი ამ ქალწულისა, ყოველი მიმოხვრა და მოძრაობა მისი სხეულისა განსაზღვრულია ერთი გრძნობით, ერთი სურვილით: სურვილით, რომ სიკვდილის უსულო ჩონჩხს ხელში არ ჩაუვარდეს. ამგვარად, მთელი მიმართულება ამ ქალწულის მოძ-

¹ გაზეთი „სახალხო ფურცელი,“ 1914, № 148, 149, 150, 153, 155.

რაობისა სიკვდილის შიშის გრძნობით არის ნაკარნახევი, ამ სურათმა ჩემზე დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა. დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა იმიტომ, რომ მის დანახვაზე ჩემს ცნობიერებაში ადამიანის სიცოცხლის ბედის სურათი მთელი თავისი სიგრძე-სიგანით დაიხატა და, მართლაც, განა ასეთი არ არის მთელი ცხოვრება ადამიანისა! განა ყოველი ნაბიჯი ჩვენი ცხოვრებისა სიკვდილის შიშის გრძნობით არ არის ნაკარნახევი; განა ჩვენი დაბადების პირველსავე მომენტიდან იმის ცდაში არა ვართ, რომ სიკვდილის ცელის მსხვერპლი არ შევიქნეთ! ჩვენი საზოგადოებრივი ცხოვრების, ჩვენი კერძო არსებობის პირობები, ყველა ფორმა ჩვენი ყოფნისა სიკვდილის შიშის გრძნობით არის შექმნილი და გამოწვეული. ეს შიშია ამგვარად მთელი ჩვენი ცხოვრების მმართველი პრინციპი. იგი უმთავრესი რეგულატორი მომენტია ადამიანის მთელი ცხოვრებისა.

ამ სახით, სიკვდილის შიში მუდმივი და აუცილებელი ფაქტია მთელ საკაცობრიო ცხოვრებაში.

ჩვენ ყველანი გამსჭვალულნი ვართ ამ გრძნობით და იმის მიხედვით ვაშენებთ და ვანგრევთ ჩვენი ცხოვრების შენობას. მართალია, არსებობს ზოგი უმაღური და უბედური ძე ამა ქვეყნიური სიცოცხლისა. მათთვის მთელი ცხოვრება ადამიანისა უმიზნო და უაზრო ბრძოლაა სიკვდილის ყოვლისშემძლე ძლევამოსილებასთან, ბრძოლა, რომელიც, სულ ერთია, ბოლოს სიკვდილის ძლევით გათავდება: ამიტომ სიკვდილი ასეთებისათვის ხსნაა, იგი მათთვის უდიდესი სიკეთეა, რასაკვირველია, მათთვის შიში სიკვდილის წინაშე აღარ უნდა არსებობდეს, და ისინიც აღტაცებული მოკრძალებით ჩასჩერებიან სიკვდილის ბნელად ამოღრმავებული თვალების ბრმა გამომეტყველებას, თითქოს მეტი მოუთმენლობით მოულოდნენ მისი ფარული მოსულის საიდუმლოების განჭვრეტას.

სიკვდილის ასეთ აპოლოგეტებს პესიმისტებს უწოდებენ. მათთვის უცხო უნდა იყოს შიში სიკვდილის წინაშე, და ამიტომ მათი ცხოვრებაც გამოწვანის უნდა შეადგენდეს სხვათა ცხოვრებასთან შედარებით. მაგრამ სინამდვილეში სულ სხვას ვხედავთ. სიკვდილის ეს აპოლოგეტები მხოლოდ სიტყვით არიან მისი მეგობრები, მაგრამ, როდესაც საქმით დასჭირდებათ სიკვდილთან მეგობრობის გამოაშკარაება, მაშინ ისინიც ისე იმსჭვალებიან თავისი მეგობრის შიშით, როგორც ყვე-

ლა ჩვეულებრივი მოკვდავი. გაიხსენეთ შობენჰაუერი! ვინ იყო მასზე უფრო ბრწყინვალე მოციქული პესიმიზმისა, მაგრამ ძნელია იხსენიო ისეთი ადამიანი, რომელიც მასზე უფრო გაურბოდა სიკვდილს.

ამგვარად, აშკარაა, სიკვდილის ფაქტი ყველას თანასწორ საშინელებას აღუძრავს არსებაში, ყველას თანაბარი შიშის თრთოლვით უქრობს იმედს და თუ ეს ასეა, მაშასადამე, იგი ფაქტობრივად ყველასათვის ერთგვარი სიდიდის ბოროტებას უნდა წარმოადგენდეს, ბოროტებას იმდენად აბსოლუტურს, რამდენადაც აბსოლუტურია მისგან გამოწვეული შიში.

ვატაფიჯიკარი სიკვდილი არ არის ბოროტება

მაგრამ არის კი ასე? მართლა წარმოადგენს სიკვდილი ბოროტებას, თუ იგი სიკეთეა, რომელიც ყოველი სიცოცხლის ზრდასთან და გაფართოებასთან ერთად იზრდება და მწიფდება. არის ხომ ზოგი მოაზროვნე, რომელიც სიკვდილში უფრო სიკეთეს ხედავს, ვიდრე ბოროტებას. ჩანს, შესაძლებელი ყოფილა ასეთი პრობლემის დასმა და, მაშასადამე, არც ისე ეჭვიმუდგომელი ჭეშმარიტება ყოფილა სიკვდილის ფაქტის უადრესად ბოროტად აღიარება.

გავსინჯოთ, რას გვეუბნება ყველას არსებაში დამარხული შიში სიკვდილის წინაშე? სიკვდილი ბოროტება არისო, თორემ სხვანაირად გაუგებარი იქნებოდა ის აბსოლუტური შიში, რომელსაც სიკვდილის ფაქტის წინაშე განვიცდით. მაგრამ როგორ მუშავდება, როგორ იბადება და მწიფდება ეს შიში ჩვენს არსებაში? ადამიანის სიცოცხლე აუარებელ უცხო მოვლენათა გავლენას განიცდის. იგი ნაზი მცენარეა, რომელიც აუცილებლად უნდა შეეგუოს იმ გარესკნელის თვისებათ, სადაც მას გაუხარებია და გაზრდილა, თუ სურს თავისი არსებობის შენარჩუნება. ეს შეგუება ამიტომ მთელი მისი ცხოვრების შინაარსს, მთელი მისი მოქმედების ამოცანას შეადგენს. ეს შეგუება მისი პრაქტიკული ცხოვრების მორევს აძლევს მიმართულებას. სწორედ აქ, ამ შეგუების პროცესში იბადება ათასგვარი აზრი, რომელიც აახლოებს ადამიანს მის პრაქტიკულ მიზანთან, რომელიც შეიგნებს მისი საუკეთესო არსებობის პირობებს. აქ, პრაქტიკულ საქმეში იჭედება და იღვესება ადამიანის გონება, ხოლო იმისთვის, რომ ადამიანი საუკეთესოდ შეეგუოს თავისი გარესკნელის პრობლემებს, სრულებით არ

არის საჭირო შეგნება, შემეცნება ამ პირობების არსისა. საჭიროა მხოლოდ ცოდნა მათი ურთიერთგავლენისა, მათი ერთმანეთზე დამოკიდებულებისა, საჭიროა შეგნება მხოლოდ მათი გარეშე თვისებებისა, რათა ადამიანმა იცოდეს, თუ რა მოსდევს ამა თუ იმ მოვლენას, რა ზიანისა და სარგებლობის მოტანა შეუძლია მას, რომ ყოველი ეს მოვლენა თავისი ცხოვრების სასარგებლოდ მიმართოს. რა საჭიროა, მაგალითად ადამიანმა იცოდეს არსი რომელიმე ხილისა, თუკი მან იცის, რომ ესა თუ ის ხე ამა და ამ დროს მწიფესა და გემრიელ ხილს იძლევა. მას ხომ ამ ხილის მეტი პრაქტიკულად არაფერი აინტერესებს. რა საჭიროა ადამიანმა იცოდეს არსი მიწისძვრისა, თუკი მან კარგად იცის ის მანენ შედეგები, რომლებიც შეიძლება მას აუცილებლად მოჰყვეს. ამ სახით ადამიანი იმთავითვე ეჩვევა მოვლენათა ურთიერთგავლენის შემეცნებას, ხოლო არსებითი ცოდნა ამ მოვლენებისა მისი ინტერესების სფეროს გარეშე რჩება. ამიტომ იგი მოვლენათა ზედაპირზე სრიალს უფრო ეგუება, ვიდრე მათი არსის ჩაწვდომასა და მის შემეცნებას. ცხადია, ასეთ პირობებში ადამიანი მხოლოდ მოვლენათა ზედაპირზე დარჩებოდა. ამიტომ ახირებული იქნება, ჩვენი პრაქტიკული ცხოვრების პირობებში გალესილ გონებას ნამდვილი, არსებითი, აბსოლუტური შემეცნება მოვთხოვოთ. საიდან უნდა მოგვეცეს მან ასეთი აბსოლუტური შემეცნება, როდესაც იგი მხოლოდ შედარებითი შემეცნების ძიებაში გაიზარდა და გაილესა. ამგვარად, როდესაც რაიმე აბსოლუტურის, არსებითი ცოდნის მიღება გსურთ, ტყუილად ნუ მიმართავთ გონებას. იგი გადაჭრილ პასუხს ასეთ შემთხვევაში ვერ მოგცემთ.

ასეთივე თქმა შეიძლება იმ გრძნობების შესახებაც, რომლებიც ჩვენი პრაქტიკული ცხოვრების ნიადაგზე ამუშავებული ცნობიერებაში იბადება. როდესაც თქვენ რაიმე მოვლენის ნამდვილი შეფასება გსურთ, ასეთი გრძნობებისაგან ნუ მოელით თქვენი სურვილის დაკმაყოფილებას. ისინი ასეთ შემთხვევაში არასაიმედო მოწმობას მოგცემენ. მათი საქმე მხოლოდ პრაქტიკულად მნიშვნელოვანი მომენტების შეფასებაა. ის კი, რაც პრაქტიკაზე მალლა დგას, უცნობისა და გაუგებარი მნიშვნელობისაა ასეთი გრძნობებისათვის. ავიღოთ, თუ გნებავთ, სიკვდილის ფაქტი. თქვენ გსურთ მისი არსებითი მნიშვნელობის შეფასება. ცხადია, ჩვენი ჩვეულებრივი ცხოვრების ველზე აღმოცენებული გრძნობისათვის მისი მნიშვნელობა მხოლოდ უარყო-

ფითი ხასიათის იქნება. სიკვდილი ხომ უარყოფაა, ხომ დაბოლოება ჩვენი პრაქტიკული ცხოვრებისა. ამიტომ ჩვენი ჩვეულებრივი გრძობების შეფასებით იგი უდიდესი ბოროტება იქნება, მაგრამ თქვენ სომ სიკვდილის პრაქტიკული მნიშვნელობის შეფასება არ გსურთ; თქვენ მისი არსებითი, მისი აბსოლუტური ღირებულება გაინტერესებთ! ჩანს, თქვენს საკითხს ჩვეულებრივ გრძობათა შეფასება ვერ გადაჭრის. მაშასადამე, როდესაც ადამიანის ჩვეულებრივი ცნობიერება სიკვდილის ფაქტს, როგორც უდიდეს ბოროტებას გვიხატავს, ეს მისი აბსოლუტური კი არა, პრაქტიკული შეფასება ყოფილა.

მაგრამ ნუთუ ეს იმის მომასწავებელია, რომ რადგან ადამიანის ცნობიერება იმთავითვე პრაქტიკული ცხოვრების ნიადაგზე იღვესება, ჩვენთვის ნამდვილი, აბსოლუტური ცოდნა საზოგადოდ შეუძლებელია? ნუთუ აღარ დაგვრჩენია ძალა მოვლენათა ზედაპირის ერთხელ მაინც დატოვებისა და მათი არსის წედომისა? ნუთუ აბსოლუტური შემეცნება ადამიანისათვის მართლა მიუწვდომელია?

როდესაც აბსოლუტური შემეცნებისაკენ მივისწრაფვით, მოვლენათა ზედაპირის კი არა, მათი არსის ანუ მეტაფიზიკური სინამდვილის გაგება გვინდა. ადამიანი კი თავის ცნობიერებასთან ერთად, სწორედ ისე, როგორც ყოველი სხვა მოვლენა, მართო პრაქტიკულს, ჩვეულებრივ სინამდვილეს კი არ ეკუთვნის, იგი მეტაფიზიკურის სამკვიდრო შვილიცაა. ამიტომ მისი ცნობიერებისათვის სრულებითაც არ უნდა იყოს უცხო ეს მეტაფიზიკური სინამდვილე; იგი, მართალია, პრაქტიკულ არსებობას შეეგუა, მაგრამ არსებითად მაინც ამ მეტაფიზიკური ყოფნის მორევიდან გამომდინარეობს. მაშასადამე, მისთვის შეუძლებელი არ უნდა იყოს მეტაფიზიკური სინამდვილის ამბის გაგება, რაკი იგი თვითონ ეკუთვნის მას.

ამგვარად, ცხადია, აბსოლუტური ჭეშმარიტების კარები ჩვენი ცნობიერებისათვის სულ დახშული არ ყოფილა. მაგრამ პრაქტიკული ცხოვრების ველზე ცივმა გონების მუშაობამ ადამიანის სულის მორევს ყინულის ზედაპირი გადააკრა. იგი ამ ზედაპირზე მუშაობას შეაჩვია. მისი სიღრმე კი მუდმივი უმოქმედობის გამო უძრაობას შეაგუა. ამიტომაც არის, რომ ჩვენი გონება მხოლოდ შედარებით ცნობებს გვაწვდის და ჩვენი გრძობა აბსოლუტურ ღირებულებათა ფასს ვერ გვითვალისწინებს. მაგრამ ადამიანის სულიერი ცხოვრების მორევი მთლად

არ გაყინულა. საჭიროა ძლიერი ამოძრავება ჩვენი სულისა, უტყუარ ქარიშხალი, რომ ჩვენი სულის შეუდრეკელი ღელვა გამოიწვიოს და ყინულის ზედაპირი გააპოს. მაშინ დაიმსხვრევა ბორკილი, ჩვენი ცნობიერებისათვის პრაქტიკული ცხოვრების ვარჯიშობას რომ დაუღევს, და შესაძლებელი შეიქნება აბსოლუტურის მეტაფიზიკური სინამდვილის შესახებ ამბის გაგება. მაგრამ ასეთი ძლიერი ღელვა ჩვენი სული-სა იშვიათია, პრაქტიკული აზროვნების საღატეები ძნელად იმსხვრევა და ჩვენი სულიერი ცხოვრების პირდაპირი ძალები იშვიათად განთავისუფლდება. ასეთ მომენტში ჩვენ თითქოს ხელახლა ვიბადებით, პრაქტიკული ცხოვრების მოსაზრებებს ხელიდან ვუსხლტებით და მისგან განთავისუფლებულნი ჩვენი სულის სამკვიდროში დამოუკიდებელ გრძნობებს ვუთმობთ ადვილს.

იშვიათია ასეთი მღელვარება ჩვენი სულისა, მაგრამ მაინც ყველას განუცდია იგი.

აიღეთ მაგალითად, ფაქტი თვითმკვლელობისა. მე მახსოვს ერთი მომენტი ჩემს ცხოვრებაში, როდესაც მთელი არსებით ერთი გრძნობით ვიყავი შებოჭილი. ეს ის მომენტი იყო, როდესაც ჩემი საუკეთესო მეგობრის თვითმკვლელობის ამბავი გავიგე, რაგინდ უკიდურესი მრწინააღმდეგე უნდა ვყოფილიყავი თვითმკვლელობისა, მე მაინც უნდა დავმორჩილებოდი იმ ძლიერსა და კეთილშობილ გრძნობას, რომელიც მაშინ მთელს ჩემ არსებას მოეკვლინა. ეს იყო ღრმა თანაგრძნობა თვითმკვლელისადმი და, როგორც ასეთი, იგი გამართლება იყო თვითმკვლელობისა, თუმცა კი საზოგადოდ ყოველგვარი სიკვდილი ბოროტებად მიმაჩნდა და მისი უდროოდ გამოწვევა კიდევ—ბოროტების მსასურებად. მაგრამ აქ პრაქტიკული ცხოვრების საზომი აღარ მოქმედებდა, გამოაშვარავებული შეხედულება თვითმკვლელობაზე, ჩემი ბუნების უშუამავლო შეხედულება ცხოვრების ფაქტის პირდაპირი ბუნებრივი შეფასება იყო. სწორედ ამიტომ მისი უფრო მჯეროდა, ვიდრე ჩვეულებრივი სააზროვნოდ განწყობილი გონების არგუმენტებისა, მაგრამ თვითმკვლელობას რომ თავი დავანებოთ, კიდევ უფრო აშკარა და ხელსაყრელი ჩვენი მიზნისათვის ომის ფაქტი აღმოჩნდება. ჩვენი ჩვეულებრივი აზროვნება სიკვდილს უაღრესად ბოროტებისა და უბედურების სახელით ნათლავს. მისთვის სიკვდილი ვერაფრით გამართლდება. ამიტომ პრაქტიკული ცხოვრების ნიადაგზე განვითარებული სინდისი მკვლელს, როგორც უდიდესი ბოროტების გამომწვევ

მიზეზს, უდიდესი სასჯელის ღირსად აღიარებს. მაგრამ იწყება ომი... და ჩვენი აზრი და გრძნობა ძირფესვიანად იცვლება. იგი ჩვენი სულის სამკვიდროს მორევში მძლავრ ქარიშხალად ტრიალდება, ჩვეულებრივ დროს გაჭედვილ ღირებულებათა მწყობრი სისტემა ერთბაშად ნიადაგდება, მისი შემაერთებელი და დამსრულებელი ძალა — სინდისი ძირფესვიანად ირყევა; და მტრის სიკვდილი სასიქადულო და სანატრელი ამბით ეპყურება ჩვენს სმენას. ერთ დღეს ასი ათასობით ისრისება ადამიანის ნორჩი სიცოცხლე, ხმება გულში დარღული ვარდები იმედებისა, და ყველა ეს, სხვა დროს რომ ბოლმით ავსებდა ჩვენს არსებას, ახლა სანეტაროდ გაგვხდომია, და თუ ვინმემ თავი ისახელა მტრის ბანაკის მუსრის გავლებით, ჩვენ სასიქადულოდ მიგვანჩნია მისი „რანდობა“, და რაც უფრო მეტი დამლუპველი იქნება მტრისთვის მისი მახვილი, მით უფრო მეტად ვაჯილდოვებთ მას. სხვა დროს ერთი კაცის მკვლელიც საკვირველი სისასტიკით ისჯებოდა, რადგანაც ჩვენი გონების თვალი სიკვდილში უდიდეს ბოროტებას ჭვრეტდა; ახლა კი ათასი კაცის მკვლელი არანაკლები საკვირველი რიცხვით ჯილდოვდება, და თუ უწინ ერთი კაცის მკვლელი თითოთ საჩვენებელი იყო ყველასათვის, როგორც უგვანო და დამნაშავე, ახლა ათასი კაცის სისხლში ამობანილი ხელი გმირისა და კეთილისმყოფელის ხელად გვეჩვენება.

ცხადია, რომ ომიც ძირფესვიანად ათავისუფლებს ჩვენს სულიერ ცხოვრებას გონების კატეგორიების ბატონობისაგან, და ამ გზით ჩვენს პირდაპირ უშუამავლო შეფასებას კვალს უკაფავს.

ამგვარად, აშკარაა, რომ ჩვენს ცხოვრებაში არის ისეთი ძლიერი მომენტები, რომელთა სიმძაფრე სულიერი ცხოვრების მორევის ზედპირზე ატივტივებულ გონების ქსელს აპობს და სულის სიღრნიდან ჩვენს პირდაპირ, უშუამავლო განცდათა და შეფასებათ ათავისუფლებს. და აი, აქ ისმის კითხვა: ნუთუ აქაც გონების ნაკვლევ გზას უნდა მივსდიოთ და პირდაპირ ბუნებრივ გრძნობას ყური არ ვათხოვოთ. ჩვენ უკვე საკმაოდ გავერკვიეთ, რომ გონებას ცხოვრების ფაქტების შეფასებასა და გაგებაში ძალა არ აქვს, და, მაშასადამე, ასეთ შემთხვევაში ჩვენთვის უფრო სანდობი უშუამავლო განცდის ნაკარნახევი გზა იქნება. და თუ ჩვენ ამ აზრს დავადგებით, მხოლოდ მაშინ შეგვეძლება სისწორით გადავჭრათ ომის საკითხი და გავიგოთ ის საკვირველი ფაქტი, რომ ომის დროს ჩადენილი მკვლელობა უფრო

რაინდობად მიგვაჩნია, ვიდრე დანაშაულად, მაშ, რას გვეუბნება ჩვენი ბუნებრივი რწმენა, როდესაც იგი ომიანობით გართულებული მდგომარეობის შესახებ ანგარიშს გვაძლევს? იგი სიკვდილს რაინდობად სახავს. იგი ამბობს, რომ კერძო ადამიანის სიცოცხლე არ წარმოადგენს უდიდეს ღირებულებას. რომ ჩვენი დანიშნულება თვითონ სიცოცხლესა და, მაშასადამე, მის გაფართოებასა და გაღრმავებაში როდი უნდა ვეძიოთ. რომ პირიქით, სიცოცხლე მხოლოდ საშუალებაა, რომლის მეოხებითაც ხორციელდება ის უმაღლესი დანიშნულება, ადამიანის არსებობას რომ სარჩულად უდევს.

ამ თვალსაზრისით, ცხადია, სიკვდილი და სიცოცხლე ამ დანიშნულებისათვის სულ ერთია, რომ ზოგჯერ იგი სიკვდილს მოითხოვს და ზოგჯერ სიცოცხლეს.

მაშასადამე, ჩვენი არსებობის აზრი თვით (ჩვენი) სიცოცხლის ფარგლებში კი არ უნდა ვეძიოთ, არამედ მის გარეთ (და მასზე) მაღლა.

პლატონის სოლონიონის ომის ფილოსოფია

ისე როგორც ჩვენ, რუსეთის ცნობილი ფილოსოფოსი ვლ. სოლოვიოვიც ფიქრობს, რომ ადამიანის დანიშნულება სუბიექტურ განწყობილებაში ან ბედნიერებაში კი არ მარხია, არამედ იგი აუცილებლად ობიექტური ხასიათისაა. მაგრამ როგორ ესმის სოლოვიოვს ეს ობიექტური აზრი ჩვენი არსებობისა? ემპირიული მსოფლიოს დამახასიათებელი თვისება, ამ ფილოსოფოსის აზრით, ადვირახსნილი ეგოიზმის ბატონობაა; აქ ჩვენ მუდამ დაქსაქსულობასთან, მუდამ შურთან და მტრობასთან გვაქვს საქმე, სადაც უკლებლივ გამეფებულა დაუსრულებელი ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ. სულ სხვა ხასიათისაა მეტაფიზიკური სინამდვილის ბუნება. სოლოვიოვის ღრმა რწმენით იქ განუსაზღვრელი თანხმობა და სიყვარული მეფობს. ის, რაც აქ მტრულად გადაკიდებია ერთმანეთს, იქ, ზეარსებულ სფეროში, უღრმეს პარმონიად შეერთებულა იგი დაუსრულებელი სიყვარულის გრძნობის მორევში, რომელიც მეტაფიზიკური რეალობის ნამდვილ პრინციპს შეადგენს. ამგვარად, გამოდის, რომ სოლოვიოვის რწმენით, ემპირიული და მეტაფიზიკური სამყარო ორი მოპირდაპირე პოლუსია, მაგრამ გულდასმით დაკვირვება გვიმტკიცებს, რომ ასე არ შეიძ-

ლება იყოს. ემპირიული სამყარო თავდაუჭერელი ეგოიზმის სამკვიდროა, მაგრამ ამ სამყაროში ეგოიზმის გარდა არაფერი რომ არ არსებობდეს, მაშინ იგი ერთ წამში დაიშლებოდა და, მაშასადამე, მისი არსებობა შეუძლებელი იქნებოდა. მაგრამ ემპირიული სინამდვილე ფაქტია. რით აიხსნება ეს გარემოება? სოლოვიოვის აზრით, ამის ახსნა არც ისე ძნელია. მართლაც ემპირიული სამყარო ხომ მეტაფიზიკური რეალობის ანარეკლია, მისი მოვლენაა, მაშასადამე, მეტაფიზიკური სამყაროს პრინციპი — სიყვარული — ემპირიულ სამყაროს მოვლენათა შორისაც უნდა იჩენდეს თავს და, ეს მართლაც ასე ხდება. ე. წ. ბუნების კანონები, როგორცაა, მაგალითად, ნიუტონის გრავიტაციის კანონი, ან ქიმიური ნათესაობის კანონი, სხვა არაფერია თუ არა იმ უნივერსალური სიყვარულის გამოხატულება, რომელიც სარჩულად უდევს მთელ მეტაფიზიკურ არსებობას, მაგრამ ბუნების კანონები ამ უნივერსალურ სიყვარულს საკმაოდ ვერ გამოხატავს. ცხოვრების დანიშნულება, მისი აზრი და მიზანი კი სწორედ, ამქვეყნად სიყვარულის სავსებითი განხორციელებაა. და თუ ეს ასეა, მაშ, ადამიანის ცხოვრებაც არაა გამონაკლისი. ამ შემთხვევაში მთელი ჩვენი ყოფნა-არსებობა სიყვარულის ან ერთობის და სოლიდარობის თანმიმდევარი განვითარების პირდაპირი გამოხატულება უნდა იყოს!

ომი ადამიანის ცხოვრებაში დიდმნიშვნელოვანი მომენტი. ამიტომ, სოლოვიოვის აზრით, ისიც ამ ცხოვრების აზრის (გაერთიანების) განხორციელებას უნდა ემსახურებოდეს. იგი ცდილობს, ისტორიულადაც დაასაბუთოს ეს დებულება და მიუთითებს მრავალ ომს, რომელნიც მათგან გაერთიანების მიზანს ემსახურებოდა. მაგრამ ამ რუსი ფილოსოფოსის ეს შეხედულება ომის შესახებ კრიტიკული თვალთ რომ განვიხილოთ, დავინახავთ, რომ იგი არც თუ ისე ახლოს დგას ჭეშმარიტებასთან. ომი რომ საზოგადოდ კაცობრიობის გაერთიანების საქმეს არ ემსახურება, ამის დამტკიცება მაინც და მაინც დიდ სიძნელეს არ წარმოადგენს. გავისხენოთ თუ გნებავთ ის ომები, რომელთა შედეგი რომის იმპერიის განაწილება იყო. რომის იმპერია უნივერსალური სახელმწიფო იყო, მაგრამ ხალხთა დიდი გადასახლების იმედმა მთელი მსოფლიოს შემაერთებელი ეს გიგანტი არ დაინდო და მარტო ევროპაში ერთი სახელმწიფოს ნაცვლად ათამდე მნიშვნელოვანი მონარქიის

¹ იხ. D. Usnadze, W. Solowjow, seine Metaphysik und Erkenntnistheorie, S. 162 ff.

დაარსება გამოიწვია. ეგრეთ წოდებულმა 30 წლიანმა ომმა გერმანიას გაერთიანების მაგიერ სრული პარტიკულარიზმის ვაბატონება მოუტანა. ასეთივე ხასიათის იყო ის ომებიც, რომლებმაც ოსმალეთის იმპერია რამდენიმე ეროვნულ სახელმწიფოდ გაყო და ვინ იცის კიდევ რამდენი სხვა ომი. ცხადია, ცხოვრების აზრის სოლოვიოვისეული კონსტრუქცია ისტორიულად იმდენად სუსტი ყოფილა, რომ მისი შერიგება ურიცხვ ისტორიულ ფაქტთან შეუძლებელი აღმოჩნდა.

მაგრამ სოლოვიოვის ფილოსოფია მარტო ისტორიულად კი არ არის მცდარი და შეუფერებელი. შეუფერებელია იგი სხვა თვალსაზრისითაც. თუ ომი ობიექტურად მართლა სამყაროს არსებობის დანიშნულებას, გაერთიანებისა და სიყვარულის დამყარებას ემსახურება, მაშინ აშკარაა, რომ ყოველგვარი ომი, როგორც უნივერსალური მიზნის მსახურება, ერთნაირ სულიერ განწყობილებას უნდა იწვევდეს მეომართა არსებაში, ერთნაირი გმირობისა და თავგანწირვის წყარო უნდა იყოს, და ეს იმიტომ, რომ თუ ცხოვრების აზრი ყოველგვარ ომში მართლა პოულობს ერთგვარ გამოხატულებას, მაშინ ცხადია, ყოველი მეომარი, როგორც ცხოვრების აზრის განხორციელების მსახური, თავისი არსების ღრმა ქვეცნობიერ კუნჭულში მაინც, უნდა გრძნობდეს როგორმე თავისი საქმის სიღიადეს და, ეს გრძნობა, მის გმირობასა და თავგანწირვაში უნდა პოულობდეს თავის ანარეკლს.

მაგრამ ყველამ იცის, რომ ყოველგვარი ომი ჩვენში ერთნაირ სულიერ აღფრთოვანებას არ იწვევს. არის ომი, რომელიც მთელი ერის საავირველი ვატაცების, გმირობისა და თავგანწირვის წყაროდ იქცევა და არის ომი, რომელიც თითქმის არავითარ თანაგრძნობას არ ბადებს იმ ერის შვილთა შორისაც კი, რომელიც თვითონ არის ამ ომის გამომწვევი მიზეზი.

ცხადია, ცხოვრების აზრის სოლოვიოვისეული შეფასება, რომელიც როგორც ადამიანის არსებობის მიმდინარეობის ობიექტური შინაარსი, ცხოვრების ყოველ მნიშვნელოვან აქტში უნდა გამოსჭვივოდეს, უძლურია ომისადმი ორი ერთიმეორის საწინააღმდეგო დამოკიდებულების ფაქტის ახსნაში. ამიტომ ცხოვრების აზრის ამ ფილოსოფოსისეული კონსტრუქცია მცდარად უნდა ჩაითვალოს. მაშასადამე, საჭიროა, თვითონ ჩაუუკვირდეთ ცხოვრების პროცესს. შეიძლება როგორმე მოვახერხოთ იმის შემჩნევა, რაც სოლოვიოვს გამოეპარა.



როდესაც რომელიმე ფაქტის ნამდვილი არსებითი ხასიათის ვაგე-
ბა ვინდა, ადამიანის გონებას როდი უნდა მიემართოს. იგი უძლუ-
რია განჭვრიტოს მოვლენათა არსი. მას მხოლოდ ზედაპირულ თვისე-
ბებზე უჭრის თვალი. სულ სხვაა მოვლენათა არსებითი აბსოლუტუ-
რი გარდუვალი ბუნების ჩვენი პირდაპირი უშუამავლო გულის სიღ-
რმიდან ამოხეტილი შეფასება. მხოლოდ ასეთი შეფასებაა საწინა-
და ეჭვმიუდგომელი და, სწორედ ამგვარი იყო სიკვდილის შეფასება,
რომელიც ჩვენ არსებობას ომის საშინელებათა ქარიშხალმა გულის
სიღრმიდან ამოაკენესინა ჩვენს არსებაში, ომის დროს ცალკეული
ადამიანის სიკვდილი შიშს აღარ იწვევს. გამოდის, რომ ჩვენი სიცოცხ-
ლე ჩვენი არსებობის მიზანი კი არ ყოფილა, არამედ საშუალება, რო-
მელიც მის გარეშე ვაშლილ ობიექტურ მიზანთა აყვავებას ემსახურე-
ბა და ზეარაკად ეწირება.

ჩვენი არსებობის დანიშნულების ეს ობიექტური ხასიათი, კაცობ-
რიობის ისტორიული წარსულიდანაც ნათლად ჩანს, თორემ რად იქ-
ნებოდა ჩვენთვის უკვდავი თემისტოკლე და ფიდიასი, არისტოტელე
და პლატონი, ალექსანდრე და ნაპოლეონი, რომელთაც გაცილებით
უკეთ შეეძლოთ მოეწყოთ თავიანთი პირადი ბედნიერება. მაშინ მათ
მავიერ კაცობრიობის გმირთა პანთეონში პირველი რიგი დათმობილი
ექნებოდათ ალექსიანდრე და კრასს, კატილინასა და ლუკულს, მაშინ
მამამადი და ბუდა, კონფუცი და ქრისტე თავს დახრიდნენ ეპიკურესა
და არისტოკრატ რომაელთა წინაშე, რომელთა ცხოვრება მუდამდღე
განცხრომა იყო, მავრამ კაცობრიობა ამათ წინაშე როდი იხრის ქედს,
მათ სახელებს როდი აღბეჭდავს ოქროს ასოებით თავის მეხსიერების
დაფაზე. მას უფრო ისეთნი აინტერესებს, რომელთა ცხოვრება პი-
რად ბედნიერებას კი არ მისდევდა, არამედ ობიექტური შინაარსის შე-
მოქმედებას ემსახურებოდა. მხოლოდ ასეთთა ცხოვრებაა ჩვენთვის
საყურადღებო და ისიც იმდენად, რამდენადაც ისინი ამ ობიექტური
შინაარსის შემოქმედებას ეწეოდნენ.

ამიტომ კაცობრიობის მთელი ისტორიული წარსული შემდეგი
სურათის სახეს იღებს: წარმოიდგინეთ უდიდესი ბალავერი, რომელ-
ზეც უნდა აიგოს დიდი ნაგებობა და ამ ბალავრის გარშემო მიღვთი
ხალხი. ათასი და ათი ათასი ადამიანი ირევა ამ მომავალი შენობის სა-
ფუძველზე — ზოგს მძიმე ლოდი გაუდვია ზურგზე და ბალავრისკენ

შისწრაფვის, მეორე კირს და სილას ეზიდება იმავე ადგილისაკენ, ზოგი კიდეც გარს დახვევია ბალავერს და ნიჩბითა და ჩაქუჩით, ლომებთან და ბარით მოძრაობის კორიანტელს აყენებს მის გარშემო. ამ ადგილიდან ცოტა მოშორებით იქვე გაშენებულ ბაღში კი მრავალი ფერადებში გამოწყობილი ქალი და კაცი მხიარულების ფრიამულეობით, ცეკვითა და სიმღერით განცხრომას მისცემიან. მათ სახეს სიამონებისა და კმაყოფილების ბეჭედი აზის და ისინი განცვიფრებით და ღაცინვით მისჩერებიან იმ საკვირველ ადამიანებს, რომელნიც იქ რაღაც არაჩვეულებრივი ფუსფუსით ბალავერს და რაღაცას აშენებენ, რატომ და რისთვის, რომ ჰკითხოთ, თვითონაც ვერ გეტყვიან. ამიტომ მათ სულელებად და ვიჟებად მიაჩნიათ ის ადამიანები, თავიანთ ორი ღლის სიცოცხლეს ასე უაზროდ რაღაც შენობის აგებას რომ ანდომებენ.

ჩვენი ისტორიული წარსულიც სწორედ ასეთი მუშაობაა. ჩვენც გვაქვს ასაგები რაღაც დიდი შენობა, რომელიც ჩვენს წინაპრებს დაუწყიათ და შემდეგ მისი დამთავრება ჩვენთვის გადმოუციათ, ამგვარად, დაბადებიდანვე დაყოლილი გვაქვს თან ის დანიშნულება, რომელსაც მთელი ჩვენი ძალ-ღონე უნდა მოეახმაროთ. ჩვენი მოვალეობა ამ სახით იმთავითვე განსაზღვრულია. გასაკვირველი არ არის ამიტომ, რომ ჩვენი ცხოვრება ინსტინქტურად მხოლოდ ისეთ პიროვნებებს აღნიშნავს ყურადღებისა და თაყვანისცემის ღირსად, რომელნიც მთელ თავიანთ ძალ-ღონეს ასეთი შენობის აგებას ახმარენ, ხოლო ისეთნი, რომელთაც ამგვარი შენობა სისულელედ და სიგიჟედ მიუჩნევიან, რა გასაკვირია, რომ ჩვენი მეხსიერებიდან უგზოუკვლოდ ქრებიან, მაგრამ რა არის ეს შენობა, კაცობრიობის საუკეთესო ნაწილი მთელ ძალ-ღონეს რომ ახმარს? ჩვენ მას კულტურული შემოქმედების სახელით აღვნიშნავთ, მაგრამ ხშირად კულტურული შემოქმედების ცნების შინაარსი ან სრულიად გაურკვეველია, ან განსხვავებულ განმარტებებს ეკლავთ. ყოველ შემთხვევაში, უჭველია, რომ ეს ცნება ჯერ კიდევ პრობლემატურია და გადაწყვეტას მოელის, ისტორიულად ცნობილია ორი მოპირდაპირე განწყობილება კულტურის ფაქტისადმი. რუსო და ტოლსტოი კულტურის მოწინააღმდეგედ გამოდიან, უარყოფითი თვალსაზრისით უყურებენ კულტურას. მათი აზრით, კულტურა კაცობრიობისათვის უკან დახევია, ვიდრე წინ წასვლა. ამიტომ ისინი უკან გვიხმობენ კულტურული ცხოვრების პირველყოფილი საფეხურისაკენ. ამ

მოაზროვნეთა ღრმა რწმენით, ადამიანთა მოდგმის განვითარება და გაუმჯობესება არ მოაქვს კულტურულ ცხოვრებას. ამიტომ მათთვის კულტურა სრულიად არ ნიშნავს განვითარებას. უმეტესობა კი დარწმუნებულია კულტურული ცხოვრების ღრმა მნიშვნელობაში, მაგრამ არ სწამს მისი განვითარების შესაძლებლობა. ასეთების შეხედულებით კულტურული ცხოვრება სრულებით არ დგას პროგრესის გზაზე, არ მდიდრდება და ფართოვდება დროის მსვლელობასთან ერთად, ბევრ ელინთა მდიდარი კულტურა გაცილებით ადრე არსებობდა, ვიდრე საშუალო საუკუნეების, მაგრამ განა შეედრება ელინთა კულტურის სიღრმე და სიმაღლე საშუალო საუკუნეების ბნელით მოცულ კულტურულ ცხოვრებას? მოკლედ, ასეთების აზრით, კულტურა არ დგას მუდმივი განვითარების გზაზე. მართლა რომ ჩაუუკვირდეთ კულტურული ცხოვრების წარსულს, თითქოს დაერწმუნდებით, რომ კულტურული ცხოვრების წინსვლა არსებითი განვითარება არ უნდა იყოს. განა ხშირი არაა ჩვენს წარსულში მომენტები, როდესაც ზერელე მეთვალყურე უეჭველი უკუქცევისა და უკან დახევის ფაქტს აღნიშნავს. ავიღოთ თუნდაც ელინთა და რომაელთა მდიდარი კულტურის დამბობა და მის ნანგრევებზე ბარბაროს გერმანელთა მარტივი ცხოვრების ფორმათა აღმართვა, რომელსაც ასე ხშირად უთითებს ყველა უარყოფელი, მაგრამ საკმარისია მეტი ყურადღებით ჩაუუკვირდეთ კულტურული ცხოვრების მოძრაობას და მაშინათვე აღმოვაჩინოთ იმ ძირითად შეცდომას, რომელზეც დაფუძნებულია კულტურული ცხოვრების შეუძლებლობის შესახებ ეს აზრი. მართლაც, განა ამჟამად არ არის, რომ აქ ერთ კულტურულ მთლიანს გულისხმობენ, რომელიც ერთ ხაზისებურ მიმართულებას უნდა მისდევდეს. მაგრამ სინამდვილეში ასეთი ერთი კულტურა არ არსებობს, არ არსებობს სწორედ ისე, როგორც არ არსებობს რეალურად ერთი კაცობრიობა, რომელსაც აუცილებლად გულისხმობს ერთი საკაცობრიო კულტურის ცნება. პირიქით, არსებობს სწორედ იმდენი კულტურული მიმდინარეობა, რამდენი ეროვნებაც ცოცხლობს და ეს იმიტომ, რომ, როგორც ქვევითაც გავარკვევთ, კულტურული შემოქმედების სუბიექტი შეიძლება მხოლოდ განსაზღვრული ეროვნული ერთეული იყოს. და თუ ეს მართლა ასეა, თუ არსებობს ერთი საკაცობრიო კულტურული უკან დახევა ელინთა და რომაელთა კულტურასთან შედარებით, სრულებით არ ამტკიცებს საზოგადოდ კულტურული ცხოვრების განვითარების შეუძ-

ლებლობას. ეს ფაქტი მხოლოდ იმ გარემოებაზე მიგვითითებს, რომ საისტორიო ასპარეზზე ახალი, კულტურულად ჩამორჩენილი ეროვნება გამოსულა. თვით ელინთა კულტურას ამით არაფერი დაუკარგავს, ფიდიას და პრაქსიტელეს ხელოვნურ ნაწარმოებთ იგივე მშვენიერება შერჩათ, პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიურ იდეათ იგივე შორსმჭვრეტელობა და სიღრმე დარჩათ, რაც მათ ამ ახალ ეროვნებათა გამოსვლამდე ჰქონდათ და თვით გერმანელთა ტომების გამოსვლა კულტურის ასპარეზზე ხომ მომასწავებელი იყო მათი კულტურული ცხოვრების განვითარების გზაზე შედგომისა; და ამიტომ საშუალო საუკუნეების ისტორია უფრო კულტურული ცხოვრების განვითარების შესაძლებლობას ამტკიცებს, ვიდრე მის შეუძლებლობას.

ამ სახით, როდესაც კულტურის განვითარების შესახებ ვლაპარაკობთ, აუცილებლად სახეზე უნდა გვექონდეს ერთი რომელიმე განსაზღვრული ეროვნების კულტურული ცხოვრება. და თუ აქაც აღმოჩნდება ფაქტი აშკარა უკან დახევისა და უკუქცევისა, მხოლოდ მაშინ შეიძლება კულტურის განვითარებაში ეჭვის შეტანა. ძველმა საბერძნეთმა ფილოსოფიურ აზროვნებასა და ხელოვნებაში განვითარების უმაღლეს ფარგლებს მიაღწია, ხოლო ბიზანტიური ფილოსოფია და ბიზანტიური ხელოვნება, თუმცა იგი იმავე ბერძენთა ტომების კულტურულ გენიას ეკუთვნოდა, უფრო პირველყოფილისა და სადა ხასიათის აღმოჩნდა. ჩანს, აქ ბერძენთა კულტურული შემოქმედების აშკარა უკუქცევასთან გვექონდა საქმე.

მაგრამ ჩაუკვირდით ბიზანტიურ ხელოვნებასა და ფილოსოფიას და თქვენ აღმოაჩენთ, რომ ბიზანტიური აზროვნება და ბიზანტიური ხელოვნება სულ სხვა ხასიათისაა, ვიდრე ფილოსოფია და ხელოვნება ძველი ელადისა. ამ უკანასკნელის მოტივები და პრობლემები სულ სხვა სფეროს ეკუთვნის, ვიდრე პრობლემები და მოტივები ბიზანტიური ფილოსოფიისა და ხელოვნებისა. იქ საეროვნო ხასიათის მოტივები და პრობლემები იყო ასახსნელი, აქ კი რელიგიურისა და ქრისტიანულის. ჩანს, კულტურული ინტერესი იქ სხვა მიმართულებას მისდევდა, აქ კიდევ სხვას. ამიტომ აშკარა შეცდომას ჩავიდნეთ, თუ ბიზანტიურ ხელოვნებასა და ფილოსოფიას ძველი ელადის ფილოსოფიური აზროვნებისა და ხელოვნების გაგრძელებად ჩავთვლით. ბიზანტიური რელიგიური ფილოსოფიისა და რელიგიური ხელოვნების ჩანასახი მართლაც არსებობდა ძველ საბერძნეთში და თუ საზოგადოდ

შესაძლებელია ბიზანტია თავისი ხელოვნებითა და ფილოსოფიით
ქველ ელადას შეეადართ, ამ შედარების დროს მხოლოდ ეს ჩანასახი
უნდა გვექონდეს მხედველობაში. ამ ჩანასახთან შედარებით კი ბიზან-
ტიამ დიდი ნაბიჯი გადადგა განვითარების გზაზე, ხოლო საერთო
მოტივები და პრობლემები ბიზანტიურ კულტურას აღარ აინტერესებდა
და ამ მხრივ მისი კულტურული ცხოვრება თითქოს უკან დახევის ხა-
სიათს ატარებდა.

ამგვარად, უნდა გვახსოვდეს, რომ კულტურული განვითარების
პროცესში ორგვარი მიმართულება არსებობს: ერთი არის გაღრმავება
და სრულყოფა ერთისა და იმავე პრობლემისა და მეორე კიდეე წა-
მოჭრა ახალი პრობლემისა და დაპყრობა ახალი საკულტურო სფერო-
ებისა. ორივე მიმართულება კულტურულად თანასწორი ღირებულე-
ბის მიმართულებაა და ამიტომ განვითარების თვალსაზრისით ერთიც
მნიშვნელოვანია და მეორეც, განსხვავება მხოლოდ იმაში მდგომარე-
ობს, რომ ერთი ინტენსიური ხასიათისაა, მეორე კი ექსტენ-
სიური, მაგრამ ამით, რასაკვირველია, არ ვამტკიცებთ, თითქოს
ეროვნულ კულტურას საერთოდ არ ახასიათებდეს სრული შეჩერება
და ზოგჯერ უკან დახევაც. თანამედროვე საბერძნეთი, ან საბერძნეთი
ოსმალეთის ბატონობის დროს, ძველ ელადასთან და თუნდაც ბიზან-
ტიასთან შედარებით, არც ერთი მხრივ არ არის კულტურული წინ-
სვლა, მაგრამ აქ თვით კულტურას არავითარი წილი არ უდევს, მიზეზი
გარეშე ხასიათისაა და იგი იმაში მდგომარეობს, რომ ბერძენთა ეროვნულმა
სულმა შემოქმედებითი ძალა დაკარგა, რომ იგი ოსმალთა ბა-
ტონობის ქვეშ სრულიად გამოიფიტა, დროებით მოისპო კიდეც და რა
გასაკვირია, რომ ბერძენთა კულტურული ცხოვრება ოსმალთა თარე-
შობის დროს შეჩერდა და უკანაც დაიხია. ვისთვის უნდა მოგვეთხოვა
საბერძნეთის კულტურული წინსვლა, როდესაც ამ წინსვლის სუბიექტი
ბერძენების ეროვნული სული აღარ არსებობდა. ამგვარად ცხადია,
რომ განვითარება ასე თუ ისე მაინც იკვლევს გზას ადამიანთა არსე-
ბობის რთულ პირობებში. ხშირად იგი დიდი ხნით ჩერდება, გვერდზე
უხვევს და ზოგჯერ არც უკან დახევას ერიდება, მაგრამ იგი საერთოდ
თავისას აკეთებს და ბოლოს და ბოლოს თავის უეჭველ ფაქტიურობას
მაინც არ კარგავს. მაგრამ როგორ არის განვითარება შესაძლებელი?

როდესაც განვითარების შესახებ ელაპარაკობთ, აუცილებლად
ვგულისხმობთ ზრდას, ახალი ფორმებისა და მომენტების შემოქმედე-

გას. ამ სახით განვითარება მხოლოდ იქ არის შესაძლებელი, სადაც ასეთ ზრდას არსებითად არაფერი ელოდება.

აეილოთ ნივთიერი, არაორგანული ბუნება. არის თუ არა აქ განვითარება შესაძლებელი? თანამედროვე მეცნიერების ღრმა რწმენით მთელი არაორგანული ბუნების ქვაკუთხედს ნივთიერებისა და ენერჯის შენახვის პრინციპი წარმოადგენს. ამ პრინციპის ძალით იქ არაფერი იკარგება და არც არაფერი ჩნდება. მაშასადამე, ზრდა, ახალი ნივთიერებისა და ენერჯის გაჩენა ან განვითარება იქ იმთავითვე უარყოფილია. მაგრამ განვითარება მარტო ზრდას კი არ გულისხმობს, მისთვის აუცილებელია აგრეთვე შემოქმედების ცნება. ნივთიერს, ორგანულ მსოფლიოს კი ღრმა პასიურობა ახასიათებს, მაშინ, როდესაც შემოქმედება მოქმედებს, აქტიურ ძალას შოითხოვს. ამგვარად, განვითარება არც ამ მოსაზრებით არის შესაძლებელი ნივთიერ მსოფლიოში.

განვითარების ცნება ლოგიკურად დაუსრულებლობის შესაძლებლობას შეიცავს, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც იგი მარტო ერთ განსაზღვრულ მოვლენას კი არა, მთელი ცხოვრების პროცესს ეხება. ასეთი დაუსრულებლობა კი შეუძლებელია იქ, სადაც ენერჯის ნივთიერების რაოდენობა იმთავითვე ერთხელ და სამუდამოდ განსაზღვრულია. მაშასადამე, არც ამ მიზეზის გამო შეიძლება არაორგანულ მსოფლიოში განვითარების ფაქტი ვაღიაროთ. არის კიდევ ერთი მომენტი, რომელიც აუცილებლად მარხია განვითარების ცნებაში. ეს ის შეფასებაა, რომელიც განვითარების ყოველ ცალკე საფეხურზე ზრდასა და იდეალურ მიზანთან დაახლოებას აღნიშნავს. ასეთი შეფასება კი შეუძლებელია თავისთავად ერთბაშად პასიურსა და მკვდარს არაორგანულ მსოფლიოში.

მაგრამ ეს სრულებით არ ნიშნავს, თითქოს განვითარების ფაქტი საზოგადოდ შეუძლებელი იყოს; საქმე ისაა, რომ უეჭველად არსებობს მსოფლიოში აქტიური პრინციპი, რომელიც აღჭურვილია ყველა იმ თვისებით, განვითარების შესაძლებლობისათვის რომ აუცილებელი პირობაა. ეს აქტიური მომენტი, რომელიც ჩვენთვის სულ იერობის სახელით არის ცნობილი, სულმა იგივეობა და უცვლელობა არ იცის; პირიქით, მისი მდგომარეობის ყოველი ახალი მომენტი ახალი შინაარსის შექმნაა, რომელსაც იგი ძველს უმატებს. და ეს საკვირვე-



ლი თვისება სულისა ყველასათვის ნათლად მებხიერების ნიჭში ვლინდება.

სულის ამოქმედება თავისთავად, ავტონომიურად ხდება. იგი მსოფლიო არსებობის აქტიური მომენტიცაა, რითაც ძირიანად განსხვავდება პასიური მსოფლიოს უმოქმედობისაგან, რომელიც უძლურია თავისთავად რაიმე მოქმედება გამოიწვიოს. ამიტომ მხოლოდ მას შეუძლია შემოქმედების პრინციპი იყოს. მაგრამ სული იმავე დროს, როგორც უსაზღვრო აქტივობა, დაუსრულებელი სწრაფვით ხასიათდება. მაშასადამე იგი აბსოლუტური მომენტიცაა მსოფლიოში, მაგრამ აბსოლუტური არა განხორციელებით, არამედ აბსოლუტური მისწრაფებით, შესაძლებლობით. ეს გარემოება კიდევ უფრო ნათლად ამტკიცებს, რომ განვითარება, რომელიც, როგორც დავინახეთ, დაუსრულებლობას გულისხმობს, შეიძლება მხოლოდ სულზე იყოს დამოკიდებული.

მაგრამ, თუ სული თავისი მისწრაფებით უსაზღვროა, რად არ არის იგი განხორციელებული აბსოლუტი? რა უნდა მას, რად ისწრაფვის უსასრულოდ ან საით მიისწრაფვის იგი?

ძველი ფილოსოფოსების აზრით (პლატონი, არისტოტელე), სული ნივთიერებით არის შემოფარგლული. ამიტომ იგი სრული არ არის. იგი მხოლოდ მიისწრაფვის ასეთი სრულყოფისაკენ, რომელიც მხოლოდ მაშინ იქნება მიღწეული, როდესაც სული დაძლევს და მოსპობს ნივთიერებას. მაშინ სულის მისწრაფებას წერტილი დაესმის და განვითარების პროცესი დასრულდება. ასეთია ძველი აზროვნება.

დღევანდელი მეცნიერება კი აშკარად გვეუბნება, ნივთიერების მოსპობა შეუძლებელიაო. ჩვენც უნდა ვისარგებლოთ მეცნიერების მოწმობით და უნდა ვაღიაროთ ნივთიერების მოუსპობლობა. მაშასადამე, სული ანუ აქტიური მომენტი მსოფლიოში მუდამ უნდა ებრძოდეს ნივთიერებას, ანუ მსოფლიოს პასიურ მომენტს, და სწორედ ამ მუდმივი ბრძოლის აუცილებლობაა, რომ დაუსრულებელ განვითარებას შესაძლებლად აქცევს. მაგრამ ეს ბრძოლა თუ მუდმივი უნდა იყოს და იგი პასიური მომენტის სრული მოსპობით ვერასდროს ვერ უნდა დასრულდეს, მაშინ ცხადია, ამ ბრძოლას მხოლოდ თანდათან შერიგება უნდა ჰქონდეს მიზნად. შერიგება აქტიური მომენტისა მსოფლიოში პასიურთან. ეს უკანასკნელი თანდათან გამჭვირვალე უნდა გახდეს აქტიური მომენტისათვის, იგიც დაემსგავსოს აქტიურ მომენტს, ასე ვთქვათ, განსულიერდეს. ასეთი განსულიერებული ნივთიერების

ნიმუშს ადამიანის ორგანიზმში წარმოადგენს: იქ სული თითოეულ უჯრედში არის შეჭრილი და ამ სახით თითოეული უჯრედი ცოცხალი, აქტიური არსებაა. სწორედ ასეთივე ხასიათისაა მსოფლიო აქტიური მომენტის მისწრაფება; იგი უნდა შეიჭრას მთელ ნივთიერ, პასიურ სამყაროში და მთელი მსოფლიო ადამიანის ორგანიზმისებურ ცოცხალ არსებად უნდა გადააქციოს; ასეთია მთელი კულტურული შემოქმედების აზრი. ასეთია კულტურული განვითარების შინაარსი.

მართლაც, რა არის კულტურა, თუ არა პასიური მომენტების ასეთი განჭვრეტა, განსულიერება აქტიურის საშუალებით? აიღეთ მეცნიერება! უცნობი და შეუცნობელი ჩვენი გონებისათვის რაღაც პასიურ, უძრავსა და უსარგებლო სფეროს წარმოადგენს. მაგრამ როგორც კი შევიცნობთ მას, ის უკვე უცხო და უმოქმედო არაა ჩვენთვის. მისით ვსარგებლობთ, მას ვიმსახურებთ ჩვენი მიზნების თანახმად.

აიღეთ ხელოვნება! გარე ბუნების მკვდარი მასალა, შავი მარმარილო ან ფერადი ხელოვანი შემოქმედის სულის შთაბერვით სულიერ არსებად იქცევა. რა არის ვენერა მილოსელი ან სხვა რომელიმე ქანდაკება, თუ არა სულიერი არსება! აქ სხეული ნივთიერებაა (მარმარილო) და სული ხელოვანის იდეაა, რომელიც განხორციელებულია მკვდარ მასალაში. ამიტომ ეს მასალა უკვე აღარაა პასიური, მკვდარი მომენტი; იგი განსულიერებულია ხელოვნური ნაწარმოების იდეით, რომელიც მხოლოდ მის საშუალებით ცოცხლობს.

აიღეთ ჩვენი კულტურული ცხოვრების ყოველი სხვა სფერო, თქვენ ყველგან იქნებით აქტიური სულის პასიურ მომენტებთან ბრძოლის და პასიურის აქტიურთან შერიგების მოწმე. თქვენვე ყველგან დაინახავთ მთელი მსოფლიოს განსულიერების ცდას, პასიური ნივთიერების ძარღვებში სულის შეჭრას, მისი სიცოცხლის მაჯისცემით ათამაშებას.

ასეთია კულტურული შემოქმედების აზრი და ასეთია ადამიანის ცხოვრების მიზანი და დანიშნულება. პირველი შეხედვით ჩვენი არსებობისა და მოქმედების დანიშნულების ასეთი ვაგება თითქოს წააგავს ხორცზე სულის ბატონობის ძველ იდეალს, მაგრამ ხორცის ქრისტიანული დამცირება და მოსპობა ისე, როგორც ეს ძველ ასკეტიზმში გამოიხატა, მიმართული იყო მთელი არსებული ცხოვრების უარყოფისაკენ. ეს ცხოვრება ხომ ეშმაკის სამკვიდროა, ამიტომ მისი მიყოლა

უაზრობაცაა და სახიფათოცო, ფიქრობდა ქრისტიანული ასკეტიზმი და მთელი თავისი ძალ-ღონით კულტურული შემოქმედების საწინააღმდეგოდ გამოდიოდა. მისი იდეალი გადატანილი იყო მომავლის, სამქვეყნო ცხოვრების ფარგლებში და აქ — სააქაოს — მას მხოლოდ საიქიოზე ზრუნვა დარჩენოდა.

სულ სხვაა შეხედულება ცხოვრებისა და არსებობის დანიშნულებაზე და მიზანზე. იგი სააქაოს მოსპობისაკენ კი არ მიგვაქანებს, პირიქით, მისი ცდა იქით არის მიმართული, რომ სააქაო როგორმე ამაღლოს, იგი როგორმე გაააქტივოს. მისი იდეალი, მაშასადამე, სააქაო ცხოვრებაა და არა საიქიო არსებობა. ამიტომ ცხოვრების აზრის ჩვენი გეგმა მიწიერი არსებობის განმტკიცებაა, მისი უაღრესობის აღსარებაა, მისი მიმდინარეობის კურთხევა და მისი მნიშვნელობის გააბსოლუტურება. აქ თითქოს რელიგია ციდან მიწაზე ეშვება, საიქიოს ცხოვრება ზედმეტი ჩნდება და სააქაო თვით იღებს რელიგიურ სანქციას. დაბადების წარმოდგენით ადამიანი შემოქმედების გვირგვინით ღვთაებაა. ღმერთმა იმით დაასრულა თავისი შემოქმედების პროცესი, რომ მან ადამიანის არსებაში საუკეთესოდ შეარიგა სული ხორცს, აქტიურობა — პასიურობას. სამაგიეროდ, ნივთიერების მთელი დანარჩენი მსოფლიო განუსულიერებელი დატოვა და ამით თითქოს იმთავითვე განსაზღვრული დანიშნულება მისცა ადამიანის არსებობას; სწორედ იმგვარივე შერიგება აქტიური მომენტისა პასიურთან, როგორც მან ადამიანის ორგანიზმის შემოქმედებით გვიჩვენა.

ამგვარად, ჩვენი დანიშნულება ღვთისგან დაწყებული საქმის დსრულებაა, ღვთისგან დაწყებული მსოფლიო შემოქმედების განგრძობაა. და თუ ეს ასეა, მაშინ ცხადია, ჩვენს გამუდმებულ ფუსფუსს, დაუღალავ შრომას მნიშვნელობა ჰქონდა, ჩვენს დროულ ცხოვრებას — ღრმა აზრი და ამ უკანასკნელს კიდევ რელიგიური ღირებულება.

პიროვნება და სხორების აზრი

ასეთია ცხოვრების აზრის ჩვენი გაგება, მაგრამ საინტერესოა ვიცოდეთ, ვინ არის კულტურული შემოქმედების სუბიექტი, ყოველი ცალკე პიროვნება, თუ სხვა რომელიმე უფრო რთული ხასიათის ერთეული. ეჭვი არ არის, ყოველი შემოქმედება მხოლოდ ამქვეყნიურ ნიადაგზე იბადება და იზრდება. იგი, მაშასადამე, აუცილებლად გულისხმობს როგორც სულიერი, ისე ფიზიკური ხასიათის ერთიანობას.

ასეთ ერთიანობას კი პიროვნება წარმოადგენს, თავისი განსაზღვრული ფიზიკური და სულიერი ძალებით. ამიტომ ცხადია, მხოლოდ პიროვნების ცხოვრების ფარგლებში და პიროვნების ძალების მეშვეობით იძლევა მიდევნა და განხორციელება იმ ღრმა და მნიშვნელოვანი მიზნისა, რომელიც ჩვენ ცხოვრების აზრად დავსახეთ. მაგრამ აქ ერთი გარდაუვალი სიძნელე იბადება. ეს სიძნელე ადამიანის პირადი ცხოვრების მოსაპოვის, ადამიანის სიკვდილის გამოწვევის სიადვილეში მარბია. მაგრამ რა მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს აქ ამ სიადვილეს?

აიღეთ ცოცხალი ორგანიზმის უბრალო გამოსახულება, მაგალითად, უმნიშვნელო მწერი ან წვიმის ჭია, ან კიდევ, უფრო ხელსაყრელი მაგალითი ჩვენი მიზნისათვის, ჭიანჭველა. მთელი მისი სიცოცხლე გამუდმებული ფუსფუსია, გამუდმებული შრომაა თავისი ცხოვრების საუკეთესოდ მოწყობისათვის. ხომ ყველასათვის ცნობილია, რომ ჭიანჭველათა სამეფოში ნათლად ისახება საზოგადოებრივი ცხოვრების მარტივი ფორმები. ჭიანჭველა თავის შესაფერ სადგომებს აშენებს, იგი ეკონომიურ ცხოვრებას ეწევა და თავის ხანმოკლე დღეს სიცოცხლურ ურთიერთობათა მოწყობის ცდაში ლევეს. ერთი სიტყვით, მისი ცხოვრება ისეთივე საზრიანობითა და ანგარიშით არის ნაშენები, როგორც ადამიანთა საზოგადოების ცხოვრება. ყოველ შემთხვევაში, მისი ცხოვრების შენების სერიოზულობა მისთვის ისეთივე უაღრესობით არის ნაწარმოები, როგორც ჩვენთვის ადამიანთა ცხოვრების შენება. მაგრამ რას ნიშნავს ერთი ჭიანჭველას გასრესა? სრულებით არაფერს. ვანა სინდისის სრული სიმშვიდით არ ესაპობთ და ვანადგურებთ ხშირად ჭიანჭველათა საზოგადოებების მთელ სამეფოებს! და მერე რით აიხსნება ჩვენი მოქმედების ეს საკვირველი სისასტიკე, რად არ გვესმის აქ სინდისის ხმა ან მისი უღმობელი ქენჯნის ტკივილები? ცხადია, ამ საკვირველ სისასტიკესა და უღმობელობას ჩვენი სინდისის ამ გაუგებარ სიმშვიდეს ერთგვარი რწმენა უდევს საფუძვლად. რწმენა, რომ ჭიანჭველას არავითარი დანიშნულება არა აქვს სამყაროში, რომ მისი არსებობა უაღრესად უმნიშვნელოა და ამიტომ იქნება თუ არ იქნება ერთი თუ ორი ჭიანჭველა ზედმეტი, ამით არც არაფერი შეემატება მსოფლიოს და არც არაფერი მოაკლდება. ასევე ვიქცევით და ასევე ვფიქრობთ ჩვენ ყოველ სხვა შემთხვევაშიც. ერთი სიტყვით, ყოველი არსების ცხოვრების მნიშვნელობას მისი დანიშნულების სიდიდით ვზომავთ, და მით უფრო დიდად გვეჩვენება რომელიმე არსე-

ბის არსებობის ღირებულება, რაც უფრო დიდია ის დანიშნულება, რომელსაც იგი ემსახურება. მივმართოთ ადამიანის ცხოვრებას! ჭიანჭველის გასრესა ჩვენი სინდისის სიმშვიდეს არ არღვევს, მაგრამ ადამიანის არსებობის აღკვეთა, ადამიანის სიკვდილის მოახლოება შიშის გრძნობას აღძრავს მთელს ჩვენს არსებაში, უდიდეს სინდისის ქენჯნას იწვევს ყოველ ნორმალურად მგრძნობიარე ადამიანში.

რად ხდება ასე?

ცხადია, ადამიანის ცხოვრება უდიდესი დანიშნულებისათვის გვეგონია შექმნილი, და როდესაც მისი არსებობა წყდება, ამით მისი დანიშნულების განხორციელებაც შეუძლებლად მიგვაჩნია. სწორედ ეს იწვევს ჩვენში ღრმა სინანულის გრძნობას. ეს ხდება ჩვენი უსაზღვრო შიშის მიზეზად სიკვდილის უღმობელი მოახლოების წინაშე.

ამგვარად, გამოდის, რომ ცხოვრების უღრმესი აზრის განხორციელებელი სუბიექტი ცალკე პიროვნება ყოფილა. მაგრამ წარმოიდგინეთ, რომ მართლა კერძო ადამიანის ცხოვრებას აქვს დაკისრებული ეს უდიდესი დანიშნულება. როგორი დასკვნა შეიძლება გამოვიტანოთ აქედან?

ყოველგვარი დანიშნულება თავისი განხორციელების შესაძლებლობას ვულისხმობს. ასე რომ არ იყოს, მაგალითად, ჩვენ რომ დარწმუნებული არ ვიყოთ, რომ ჩვენი დანიშნულების განხორციელების ძალა შეგვწევს, მაშინ არც სურვილი გვექნებოდა მისი განხორციელებისა; ვიფიქრებდით, ეს დანიშნულება ჩვენი ძალებისათვის არ არის შექმნილი და მისკენ მისწრაფება უნაყოფო დროის დაკარგვა იქნებაო და არ შეეცდებოდით. ამგვარად, ვფიქრობთ, რომ თუკი ვინმე უნდა მისწრაფოდეს რაიმე დანიშნულების განხორციელებისაკენ, ე. ი. თუკი არსებობს ისეთი დანიშნულება, რომელიც უნდა განხორციელდეს (და სხვაგვარი დანიშნულება არ შეიძლება არსებობდეს), მაშინ მას შესაფერი ძალებიც უნდა ჰქონდეს მისი განხორციელებისათვის. სადაც არ არის ასეთი შეთანხმებულობა ძალებსა და ამ უკანასკნელთა მეოხებით განსახორციელებელ დანიშნულებას შორის, იქ ამ დანიშნულების შესაძლებლობა იმთავითვე უარყოფილია. და ისეთი დანიშნულება, რომელიც ვერასდროს ვერ განხორციელდება ამ ძალების საშუალებით, უკვე აღარ არის ამ ძალების დანიშნულება, აქედან ცხადია, რომ თუ ადამიანის ცხოვრებას უდიდესი დანიშნულება აქვს დაკისრებული,

მის არსებაში კიდევ უნდა იმალებოდეს მისი შესრულებისათვის საკმარისი ძალები. ამიტომ ადამიანის სიცოცხლე შესაფერი სიმტკიცის უნდა იყოს, მისი გამძლეობა იმ ზომის მაინც უნდა იყოს, რამდენსაც მისი დანიშნულების სიღიაღე იწონებს.

მაგრამ არის კი ასე? საუბედუროდ არა. უეცარი შემთხვევითი წინდაუხედაობა — და, ადამიანი მას მსხვერპლად ეწირება. უბრალო, სულ პატარა ტყეფაც საკმარისია, რომ ჩვენს სიცოცხლეს ბოლო მოეღოს, ერთი წვეთი საწამლავი იმდენად ძლიერია ჩვენი სიცოცხლის გამძლეობასთან შედარებით, რომ მასთან ბრძოლა ჩვენს ორგანიზმს არ შეუძლია. ერთი ბეწო ჭუჭყი საკმარისია მისთვის, რომ ჩვენი სისხლი მოიწამლოს და სიცოცხლის მაჯისცემა სამუდამოდ შეწყდეს; ტვინის ზედაპირზე წვრილი ქინძისთავის ერთი წინდაუხედავი ჩხვლეტა საფსებით საკმარისია, რომ ჩვენს მუდმივ ფუსფუსს ბოლო მოეღოს.

ამგვარად, აშკარაა, რომ ის უდიდესი ბოროტება, სიკვდილს რომ ეუწოდებთ, სულ უბრალო საბაბით კმაყოფილდება, რათა დაგვეპატრონოს, რათა ბოლო მოუღოს სიცოცხლეს, რომელიც უდიდესი დანიშნულებისათვის გვგონია გაჩენილი. ჩანს, სიცოცხლეს სრულიად არ ჰქონია იმდენი თავდაცვის ძალები, რომ მისი დიდი დანიშნულების განხორციელება ოდნავ მაინც შესაძლებელი იყოს. და თუ ეს ასეა, მაშ შეეცდომა იქნება ვიფიქროთ, თითქოს ჩვენს სიცოცხლეს ასეთი დიდი დანიშნულება ჰქონდეს საზოგადოდ — ცხადია, თუკი არსებობს მაღალი დანიშნულება მსოფლიო ცხოვრებისა, იგი კერძო ადამიანის ძალებით ვერ განხორციელდება. მისი სუბიექტი სხვაგან უნდა ვეძიოთ.

არი, როზორც ცხოვრების აზრის სუბიექტი

მაგრამ ესეც რომ არ იყოს, სხვა მოსაზრებაც გვაიძულებს, რომ კერძო პიროვნება ცხოვრების აზრის განხორციელების სუბიექტად არ ვაღიაროთ. ეს გარემოება კერძო ადამიანის მოღვაწეობის სრული დამოკიდებულების ფაქტი გახლავთ.

კულტურული მოღვაწეობა რომ ავიღოთ, დავინახავთ, რომ მისთვის ერთგვარი ნიადაგია საჭირო, სადაც მუშაობა ისახება და მწიფდება, სადაც მასალა გროვდება და მუშავდება, მაგრამ ყველგან და ყოველთვის არ არის ერთგვარი არც ის პასიური მასალა, რომელიც აქ-

ტიურმა სულმა უნდა განჭვრიტოს და სხვისთვისაც გამჭვირვადედ უნდა აქციოს, და არც ის აქტიური ძალა, რომელიც ამ მასალას უნდა შეედლოს. ერთის თავისებურება დამოკიდებულია განსხვავებულ ბუნებრივ პირობებზე, რომელიც სხვადასხვა ადგილას სხვადასხვანაირ სიმდიდრეს მალავს თავის წიაღში, და მეორეს განსაკუთრებულობა დაფუძნებულია წარსულ განცდათა თავისებურებაზე. ხოლო ბოლოს და ბოლოს ესეც იმავე ბუნებრივ პირობათა განსხვავებულობასაა მჭიდროდ შეკავშირებული. მართლაც, პირველი გრძნობა, პირველი მისწრაფება და სურვილი იმ დროს, როდესაც ადამიანის სულიერმა ცხოვრებამ პირველად დაიწყო აღორძინება, აუცილებლად ფიზიკური გარესკნელის თვისებებზე იქნებოდა დამოკიდებული, მაგრამ ეს გარესკნელი სხვადასხვა ადგილას სხვადასხვა ხასიათისაა. მაშასადამე, იმთავითვე სხვადასხვანაირი უნდა ყოფილიყო ის სულიერი განცდებიც, რომლებიც მასზე იყო დაფუძნებული. სულიერი ცხოვრების შინაარსის ერთხელ შექმნილი თავისებურება კი არასდროს იკარგება. პირიქით, იგი საფუძვლად ედება და იწვევს უფრო ღრმა განსხვავებას და თავისებურებას მომავალში. და ეს იმიტომ, რომ ადამიანის სულიერი ცხოვრება ცოცხალი მორევია, რომელიც ერთხელ მიღებულ შთაბეჭდილებას, ერთხელ განცდილ გრძნობას საშუალო ადგილს უთმობს თავის უძირო კალაპოტში და მას არასდროს კარგავს; და რახან იგი შემდეგ ყოველ ახალ შთაბეჭდილებას, ახალ განცდას ადრე მიღებულის პრინციპში ჭრის და მისი საფერავით ღებავს, ამიტომ რაც უფრო რთულია წარსულ განცდათა შემადგენლობა, მით უფრო თავისებური იქნება ახლადმიღებულ შთაბეჭდილებათა ფერი. ხოლო ყოველი ახალი შთაბეჭდილება, ახალი განცდა მართლ ამ მხრით კი არ არის დამოკიდებული წარსულში მოგროვილ განცდებზე. აქ სხვაგვარი დამოკიდებულებაც არსებობს: საქმე ის არის, რომ ჩვენი ცნობიერებით წარსულში შექმნილი შინაარსი თავისებურ მიმართულებას აძლევს მის მოქმედებას და მას მხოლოდ ამ მიმართულებით ემარჯვება ახალი შთაბეჭდილებების მიღება.

ამგვარად, მუშავდება ჩვენი სულის ის თავისებური ტენდენციურობა, რომელსაც საზოგადოდ ინტერესს ვუწოდებთ. მაგრამ რადგანაც ერთსა და იმავე ბუნებრივ პირობებში მრავალ ადამიანს უხდება ცხოვრება, ამიტომ მათი სულიერი თვისებანი ერთი და იმავე შთაბეჭდილებების გამო ერთმანეთს უნათესავდებიან, ერთგვარი მისწრაფე-

ზით ივსებინ, ერთგვარი ინტერესებით ხელმძღვანელობენ. მათ შორის ეს სულიერი ერთიანობა ერთმანეთის სულიერი ცხოვრების გაგების თანაგრძნობის შესაძლებლობას ეძება საფუძვლად და, ცხადია, საერთო ცხოვრების მოწყობის სურვილი, ერთად უღელის წვივის შეთანხმება ჩაისახება. ასე ჩნდება ის მტკიცე სოციალური ძაფი, რომელიც მათ ერთ ეროვნებად აერთებს, ხოლო ეს გარემოება ახალ შემაკავშირებელ საფუძვლად ედება მათ აწმყო სულიერ ცხოვრებას. ამიერიდან ცალკე ფიქრი, ცალკე გრძნობა უკვე შეუძლებელია. ადამიანის სულიერი ცხოვრების მუშაობის ყოველი მომენტი მჭიდრო ძაფებით არის გადახლართული თავის თანამოაზრეთა აზრსა და გრძნობასთან.

იგი ამგვარად მხოლოდ საერთო ნიადაგზე აშენებს და ამ ნიადაგის გარეშე ღვთა მას არ ძალუძს. ამიერიდან მისი სულიერი ცხოვრების მორევში მარტო კერძოდ ნაგრძნობი და ნააზრევი როდი შედის და მთელ მის მიმდინარეობას თავისებური ფერით ღებავს; არა, საერთოდ ნაგრძნობი მისი სულიერი ცხოვრების მთლიანობის აუცილებელი ელემენტი ხდება. ამიტომ მისი აზრი და გრძნობა უკვე მისი აღარაა; ამიერიდან მასში ის რთული ერთეული მოქმედებს, ფიქრობს და გრძნობს, რომელშიც იგი შემადგენელ ნაწილად შევიდა.

აი, სწორედ ამის გამო არ შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ ცალკე პიროვნება იყოს კულტურული შემოქმედების სუბიექტი. და თუ ამას კიდევ ეროვნული ერთეულის დარღვევისა და მოსპობის სიძნელეს დაემატებთ, მაშინ ცხადი შეიქნება, რომ კულტურული შემოქმედება მხოლოდ რთულ ერთეულთა ანუ ეროვნებათა ფარგლებში შეიძლება წარმოებდეს, რომ მის გარეშე შეუძლებელია ამუშავება სულიერი ცხოვრებისა და, მაშასადამე, წარმოუდგენელია იმ უადრესი დანიშნულების შესრულება, რომელიც, ჩვენს არსებობას უნდა ედოს საფუძვლად.

ომის პროკლავა

ახლა გადავხედოთ ომის პრობლემას. ყოველი ცალკე ადამიანის სიცოცხლე კერძო შედეგისათვის უმაღლესი ღირებულებაა. ამიტომ სიკვდილი, როგორც ამ სიცოცხლის ჯაჭვის დასრულება, უკანასკნელი რგოლი, ყველაზე უფრო შემბორკველი შიშის წყაროდ გვევლინება. ხოლო ომის დროს თითქოს ძირიან-ფესვიანად ვიცვლებით. თითქოს

სამუდამოდ ქრება ჩვენს არსებობაში დამარხული ბუნებრივი შიში სიკვდილის ბასრი ცელის წინაშე; თითქოს მიმზიდველი და მეგობრული სული ისადგურებს სიკვდილის ჩონჩხის ცივ ძვლებში. თითქოს მისი სულის შემხუთველი ხელის მოჭერა გულითადი და სანატრელი მეგობრის საღამოვით ათბობს მთელ ჩვენს არსებას. ამიტომ ათასობით ახალგაზრდა სიცოცხლე თავისი ნებით უშიშრად და ამყად მიდის სიკვდილის შესახვედრად, ხოლო მტრის ბანაკიდან მოსული ამბები ჩვენს მოპირდაპირეთა მუსრის გავლების შესახებ მუდამ დაუსრულებელ სიხარულსა და აღტაცებას იწვევს ჩვენს არსებაში.

ომიანობამ ამნაირად არც საკუთარი სიკვდილის წინაშე და არც სხვისი მკვლელობით გამოწვეული სინდისის ქენჯნა იცის. ჩვენ უკვე ზევით მივუთითეთ ჩვენი სულის ამ საკვირველ მოვლენას, ამ საიდუმლო თვისებას. ხოლო მაშინ იგი აუხსნელ პრობლემად მოგვეჩვენა. მაგრამ ახლა, როდესაც ჩვენი არსებობის საიდუმლოებას ფარდა ახსადა, უკვე აშკარაა, რომ სხვანაირად შეფასება ომის ველზე დაბადებული სიკვდილისა და მკვლელობისა შეუძლებელიც იქნებოდა.

მართლაც, ან კი რად უნდა იწვევდეს შიშს ჩვენი ცხოვრების მთელ მომენტში სიკვდილის ფაქტი. ადამიანის არსებობის დანიშნულება ხომ ბედნიერება არაა; იგი ხომ ჩვენი სუბიექტური ცხოვრების ფარგლებს გარეშე, ობიექტური ღირებულების განხორციელებაში მარხია. მაშასადამე, რა გასაკვირია, თუ ცხოვრების ჩვენგან დამოუკიდებელი ობიექტური აზრი, რომელიც უშუაშაელოდ და დამოუკიდებლად ხორციელდება, თავის ტრიალში ჩვენ არ გვეკითხება და სშირად ჩვენი გონებისათვის შეუფერებელსა და გამოურკვეველ ნაბიჯებს გვადგმევინებს. რა არსებობის აზრი იქნებოდა იგი, თუ ცხოვრებაში ისეთ მომენტებს ექნებოდა ადგილი, რომელიც მის ბატონობას არღვევენ და აქარწყლებენ. სიკვდილი, როგორც დაეინახეთ, მხოლოდ ჩვენი გონებისათვის არის მუდამ და ყოველთვის უაზრობა. ცხოვრების ობიექტური დანიშნულებისათვის იგი, როდესაც ცალკე პიროვნებას ეხება, სულ ერთია. მაშასადამე, რამდენიც არ უნდა გველაპარაკოს ჩვენი გონება და მისი ხელმძღვანელობით აღზრდილი ჩვენი გრძნობიერება, სიკვდილი, როდესაც მას ცხოვრების აზრის ინტერესები მოითხოვს, არ არის უაზრობა. ამიტომ ასეთ მომენტებში ჩვენი გონების ჩვეულებრივი შეფასების და შეხედულების წინაშე, ადამიანის არსე-

ბის ფარული სიღრმიდან მაინც თავს ამოყოფს მისი დანიშნულების შეგნება და ბუნებრივისა და უშუამავლო რწმენის სახით სიკვდილს რაინდობად ნათლავს და მკვლევლობას — გმირობად.

აქედან ცხადია, რომ ომი ჩვენი შეხედულებით სწორედ ისეთი მდგომარეობა ყოფილა, რომელიც განუყრელი კავშირით უნდა იყოს მიმაგრებული ცხოვრების აზრის მიზანშეწონილ ტრიალთან; ერთი სიტყვით, გამოდის, რომ ომი ცხოვრების დანიშნულებით არის ხოლმე გამოწვეული, რომ იგი მას ემსახურება და ამიტომ იგი აუცილებელიც არის და სასურველიც. მაგრამ არის კი ასე? ამ საკითხის გადაჭრა არც ისე გავიჭირდება, თუ ჩვენ ერთხელ არჩეულ გზას არ გადავცილდებით და ერთხელ შემუშავებულ თვალსაზრისს არ ვუღალატებთ. ცხოვრების აზრი ღვთისაგან დაწყებული საქმის განგრძობაა, იგი განსულიერებაა და გაცხოველება მთელი მსოფლიოსი, ხოლო სუბიექტი ანუ აგენტი, რომელსაც მისი განხორციელების ძალა შესწევს, ან ეს დაკისრებულიც აქვს, ცალკე ეროვნების სულია. ეროვნული სული კი ის საერთო ატმოსფეროა, რომელსაც ყნოსავს და ისისხლხორცებს ეროვნების ყველა კერძო წევრი. იგი ცნობიერების შინაარსის პირველი საერთო შთაბეჭდილებებით შექმნილი ერთიანობაა. ეს ერთიანობა საფუძველია ახალ შთაბეჭდილებათა ერთნაირი შეფასებისა და შეთვისებისა. იგი ამგვარად განვითარების ერთი და იმავე გზის არჩევანს, და რადგანაც მთელი მომავალი ყოველთვის წარსულისა და მყოფადის წიაღთაგან გამომდინარეობს და ირკვევა, ამიტომ ეროვნული სული მთელი მომავალი კულტურის განსაზღვრული სახისადმი მისწრაფებაა.

ასეთია ეროვნული სული.

არი როგორც მსოფლიოს აზრის სუბიექტი

ამ თვალსაზრისით აშკარა ხდება ის სიღრმე სხვადასხვაობისა, რომელიც ცალკე ეროვნებათა სულზეა აღბეჭდილი, და რადგანაც ახლად დაბადება წარმოუდგენელია, რადგანაც დაწყებულ გზაზე სიარულის მიტოვება და უკან დაბრუნება სულიერი ცხოვრებისათვის შეუძლებელია, ვინაიდან ეს დაბრუნებაც წარსული განცდა იქნებოდა, ესეც კიდევ ახალ ამოუშლელ ელემენტად შევიდოდა სულიერი ცხოვრების ფარგლებში და მის განსაკუთრებულობას სხვებთან შედარებით კი არ

მოსპობდა, კიდევ უფრო გააღრმავებდა. ამიტომ ცოცხალი ერისათვის მეორე ერში მისი გათქვეფა ან ასიმილაცია სიკვდილსა და სრულყოფას სპობას უდრის.

ასეთი მოვლენა კი ცხოვრების დანიშნულებას ერთ სუბიექტს მოაკლებდა და, მაშასადამე, ცხოვრებაში ისეთ ფაქტს ექნებოდა ადგილი, რომელიც არსებობის საერთო დანიშნულებას კი არ ემორჩილება, არამედ მას გზაზე ეღობება.

ცხადია, ამგვარად, რომ ცხოვრების აზრი ყოველი ცალკე ეროვნული სულის ინტერესების სრულ განხორციელებას მოითხოვს. მაგრამ ეროვნება მრავალია. მაშასადამე, ნამდვილი ცხოვრების აზრი და მისი ობიექტური დანიშნულება მხოლოდ მაშინ იღვება განხორციელების გზაზე, ე. ი. მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნება იგი ცხოვრების ნამდვილი აზრი, თუ ეროვნებათა ინტერესები არსებითად ერთმანეთის წინააღმდეგ არ არის მიმართული, თუ მათ შორის ანტაგონიზმი და წინააღმდეგობა ნამდვილად არ არსებობს, თუ მათი განვითარება და სრულყოფა ერთსა და იმავე დროს შესაძლებელია. ერთი სიტყვით, ნამდვილი ცხოვრების აზრი, ეროვნებათა სოლიდარობას მარტო სასურველად კი არ ცნობს, არამედ აუცილებლად გულისხმობს და მოითხოვს.

მაგრამ ისტორიული სინამდვილე სულ სხვას გვეუბნება. იგი ხშირად შლის ხოლმე ჩვენს წინაშე სურათს ეროვნებათა ქიშპობისა და ერთმანეთის ჩაყლაპვის სურვილისა. იგი თითქოს სულ მუდამ გვარწმუნებს, რომ ერთა სოლიდარობა მხოლოდ უსაქმურთა და მეოცნებეთა ადვირაზსნილი ფანტაზიის ნაყოფია, რომ იმ ურიცხვ ომთა რიგი, რომელიც მთელი ჩვენი ისტორიული წარსულის საწყაურს ავსებს, ერთა სოლიდარობის უნიადაგობას ყველასათვის საკმაო ნათელს უნდა აჟენდეს. ერთა შეჯახება, ერთა გადაკიდება მართლაც ისტორიული ფაქტია. მაგრამ განა ეს გარემოება ამტკიცებს ერთა სოლიდარული განვითარების შეუძლებლობას და, მაშასადამე, ჩვენგან აღიარებული სიცოცხლის აზრის მცდარობას?

თანამედროვე ომები და უმეტეს ნაწილად უწინდელებიც გამოწვეული იყო თითქმის მუდამ ეგრეთ წოდებული „ეკონომიკური“ ინტერესებით. ერს ან ბაზარი ესაჭიროებოდა და ან ახალი მიწა გამრავლებულ მცხოვრებთათვის. ამიტომ იგი მეორე ერის ინტერესთა სფეროების საზღვარს გადალახავდა ხოლმე და ეს უკანასკნელი თავისი ინ-

ტერესების შემბლაღველს ბუნებრივსა და კანონიერ წინააღმდეგობას გაუწევდა. შედეგი თითქმის ყოველთვის ომი იყო. მაგრამ ეკონომიუ-რი ინტერესი არსებითად, სრულებით არ მოითხოვს სხვისი ინტერესების შებლაღვას. სურს რომელიმე ერს თავისი წარმოების გაფართოება, მას სურს თავის მცხოვრებთათვის საარსებო ლუკმის მოპოვება? მას ამისთვის სხვა გზა აქვს, და გზა უფრო ბუნებრივი და კეთილშობილი. ადამიანის სულის სიძლიერე განუსაზღვრელია; ბუნებრივ ძალთა გამოყენების დაუსრეტელი შესაძლებლობაა. საჭიროა მთელი სულიერი ძალების ამოშავება, შეჭრა ბუნების სამფლობელოში, მის საიდუმლოებათა განჭვრეტა. ერთი სიტყვით, საჭიროა ძალდატანება სულიერ საუნჯეთა განვითარებისათვის. მაგრამ მარტო გარე ბუნება კი არ არის გასაჭვრეტი, განსასულიერებელი. საზოგადოებრივ, სახელმწიფოებრივ და სხვა დამოკიდებულებათა მოწყობის, შესაძლებლობაც ყველა პასიურ ბუნებრივ მომენტს წარმოადგენს. საჭიროა აქაც მათი განჭვრეტა, მათი საუკეთესო ფორმების გაგება, და თქვენთვის უკვე გადაწყვეტილი იქნება ყველა თქვენი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების საკითხი, ეკონომიური იქნება ეს მოთხოვნილება თუ სხვა, სულ ერთია.

ამგვარად, გამოდის, რომ ეკონომიურ მოთხოვნილებათა წამოჭრა, ამა თუ იმ ერის ცხოვრებაში, არსებითად მხოლოდ პრობლემას უყენებს მისი სულიერი ცხოვრების პოტენციებს, წინსვლას, განვითარებას, მოქმედებას მოსთხოვს მას. მაგრამ ზოგი ერი სულის ამოძრავებასა და ამოქმედებას ხშირად მის გაუნძრევლობასა და შეუწყუნებლობას არჩევს. ამიტომ იგი თავისი მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად სხვას, უფრო ადვილ გზას ეძებს. იგი სხვა ერს ეცემა და მისი ჩაყლაპვით თავისი ინტერესების გაძლოლას ლამობს.

ამგვარად, თქვენ ხედავთ, რომ ერის ნამდვილი ინტერესები ომს არ მოითხოვს. პირიქით, ომი სხვის თავზე დასხმის სახით ლალატია ეროვნული სულის ნამდვილი ინტერესებისა, რომელიც, როგორც ვიცით, მის მუდმივ განვითარებასა და წინსვლაში პოულობს თავის დანიშნულებას და არა მის დაძაბუნებასა და დატუქსვაში და მისი განვითარების დროებით შეჩერებაში. ომი კი, სწორედ იმ ერის ინტერესების დაძაბუნებას იწვევს, რომლის წინააღმდეგაც არის იგი მიმართული, და ამავე დროს ომის გამომწვევი ერის სულიერი შემოქმედების დროებით შეჩერებას, რადგანაც იგი თავისი ინტერესების დაკმა-

ყოფილებას ახალი ფორმების შემოქმედების მაგიერ სხვისი ინტერესების დატუქსავაში ეძებს.

ცხადია ამგვარად, რომ ცხოვრების აზრი თავისთავად სრულებით არ მოითხოვს ომს, როგორც თავისი განხორციელების აუცილებელ იარაღს. იგი ამგვარად არ იწვევს ომს, მაგრამ რაკი ეს უკანასკნელი ფაქტად იქცევა, ცხოვრების აზრი უკვე ცდილობს მის დამორჩილებას და თავისი მიზნებისათვის გამოყენებას. ომი ცხოვრების აზრის თვალსაზრისით არ არის საჭირო იმ ერისათვის, რომელმაც იგი გამოიწვია. მაგრამ იგი შეიძლება დამღუპველი იყოს იმ ერისათვის, რომლის წინააღმდეგ არის იგი მიმართული. აქედან ცხადია, რომ იერიშის მიმტანი ეროვნება, ამ შემთხვევაში, ცხოვრების ობიექტური დანიშნულების საწინააღმდეგო მიმართულებას იღებს, მაშინ, როდესაც მოგერიებითი პოლიტიკის მიმდევარი ერი თავისი ვინაობის, თავისი განვითარების და დანიშნულების შესაძლებლობის დაცვით არის გატაცებული. და, მაშასადამე, ცხოვრების აზრის განხორციელების გზას ადგია.

აქედან ცხადია, რომ ყოველი ცალკე პიროვნების ცნობიერებაში, რომელიც თავის ღრმა კუნჭულებში მაინც ცხოვრების აზრის შესაფერი გამოხატულების მატარებელია, ორგვარი განწყობილება იქნება ომისადმი, როდესაც ომი მოგერიებითი ხასიათისაა, მაშინ თითოეული პიროვნების ძალ-ღონე ეროვნული ვინაობისა და არსებობის დაცვისაკენ, ე. ი. ცხოვრების აზრის განხორციელებისაკენ არის მიმართული; ასეთ შემთხვევაში ყველას სიამოვნებითა და აღტაცებით მიაქვს ზეარაკად თავისი სიცოცხლე ომის სამსხვერპლოზე. ასეთი ომის დროს ადამიანის ჩვეულებრივ შიშს სიკვდილის წინაშე ადგილი აღარ რჩება და ყველა რაინდად და გმირად იქცევა. ამიტომაც იბადება ყოველთვის თავდაცვითი ომის დროს საკვირველი ერთსულოვნება ერის სხვადასხვა ნაწილთა შორის, და ისიც კი, ვისაც აბსოლუტურად ომის წინააღმდეგ მოაქვს თავი, ისიც ერთბაშად იცვლება და მახვილით ხელში მტრის წინააღმდეგ ილაშქრებს. ვინც თავის მოძმეს მუდამ მტრულად ეგებებოდა, ვინც სისხლის დანახვაზე საშინელებით ცახცახებდა, ვისაც სასიკვდილოდ უბრალო მწერიც არ ემეტებოდა, ახლა გამხეცებულ მეომრად იქცევა და ცეცხლითა და მახვილით მტრის ბანაკში სიკვდილი და მუსრი შეაქვს. მხოლოდ მოგერიებით ომს შეუძლია წარმოშვას ისეთი წარმტაცი პიროვნებები, როგორც მაგალითად, საფრანგეთის ეროვნული გმირი ჟანა დარკი იყო. მაგრამ, რო-

დესაც ომი შეტევიით ხასიათისაა, როდესაც მას მიზნად სხვა ერის ინტერესთა გადალახვა და მისი დამაბუნება აქვს დასახული, მაშინ ყოველი ცალკე პიროვნების ცნობიერების ღრმა კუნჭულში იბადება და იზრდება თანდათანობით, მაგრამ განუწყვეტლივ, ღრმა წინააღმდეგობა ამ ომისადმი. მისი, როგორც დიდი ბოროტების შეფასება, მაშინ თავგანწირვა და გმირობა სანთლით საქმენი ხდება. შიში და მხდალობა სიკვდილის წინაშე ჩვეულებრივსა და გადამღებ სენად იბუდებს და ვრცელდება ხალხში; მოღალატეთა რიცხვი თანდათან მრავლდება, და ასე ამ სახის ცხოვრების აზრი სასტიკად სჯის მას, ვინც მისი განხორციელების გზაზე სიარულის სიძნელეს გაექცა და უფრო ადვილად სავალი გზა აირჩია. ამგვარად, ჩვენ ვხედავთ, რომ მოგერიებითი ომი ჩვეულებრივ გმირული სულის განწყობილებას იწვევს, სულის განწყობილებას, რომლისთვისაც უცხოა შიში და სიკვდილის რიდი; ხოლო შეტევიითი ომი სამაგიეროდ ნიადაგად იქცევა, რომელზეც ადვილად იზრდება სიმხდალე, შიში და უკმაყოფილება ომის დამწყებთა მიმართ. ჩვენ უკვე ვიცით, თუ რად ხდება ასე. პირველ შემთხვევაში ერის ინტერესებს ემუქრებიან, მის დატუქსვას ლამობენ, ე. ი. ცხოვრების დანიშნულების სუბიექტს გულზე ფეხს აბიჯებენ. ეს კი ცხოვრების აზრის საწინააღმდეგო აქტია. აქ, მაშასადამე, თავის დამცველი ერი, დამცველი გამოდის თვით ცხოვრების აზრის განხორციელებისა. ამიტომ აქ ომი გმირობად იქცევა. მეორე შემთხვევაში კი იგი ცხოვრების აზრის წინააღმდეგ არის მიმართული. ცხადია, ასეთმა ომმა საზოგადოდ გმირობა და გატაცება არ უნდა იცოდეს, მაგრამ შეტევიითი ომი ხშირად მოგერიების ხასიათს იღებს. ეს ხდება განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც მოპირდაპირე ძლიერი აღმოჩნდება. ასეთია მაგალითად, დღევანდელი ომი, რომელიც გერმანიის მთავრობამ დაიწყო; ამ სახით იგი შეტევიითი ომია, მაგრამ იმთავითვე აშკარა შეიქნა, რომ გერმანულთა დამარცხება აუცილებლად მთელი გერმანიზმის დატუქსვით და დაქვემდებარებით გათავდებოდა.

ამგვარად, ეს შეტევიითი ომი მოგერიებით ომად გადაიქცევა და გერმანულები გრძნობენ, რომ ისინი მარტო თავიანთი ეროვნული ინტერესების სფეროების გასაფართოებლად კი არ იბრძვიან, არამედ თავიანთი ვინაობის ღირსეულად შენახვისთვისაც. მხოლოდ ამით აისხნება ის უკიდურესი გატაცება თანამედროვე ომით, რომელიც გერმანიის საზოგადოების ყველა სფერომ განიცადა.

თუ შეტყეითი ომი ცხოვრების აზრის განხორციელების მცდარ
 გზაზე სრბოლაა და მოგერიებითი ომი მისი პირდაპირი მსახურება,
 აქედან ცხადია, პირველი მუდამ დამარცხებით უნდა თავდებოდეს და
 მეორე კიდე აუცილებელი გამარჯვებით. წინააღმდეგ შემთხვევაში
 ჩვენგან აღიარებული აზრი ცხოვრებისა ნამდვილი ცხოვრების აზრი
 არ იქნებოდა. ცნება ცხოვრების აზრისა ხომ მთელი ცხოვრების მიმ-
 დინარეობის მისკენ მიმართვასა და ყოველი ცალკე მომენტის მისთვის
 მსახურებას გულისხმობს. მაშასადამე, იგი არსებობის ყოველ ფაქტში
 უნდა ხორციელდებოდეს, და არც ერთ ფაქტს არ უნდა ჰქონდეს აღ-
 გილი, რომელიც მას ეწინააღმდეგება. ისტორიული წარსულის წიგნი
 რომ გადავფურცლოთ, მართლაც ხშირად შევხვდებით ისეთ მომენ-
 ტებს, რომლებიც ამ დებულებას ბრწყინვალედ ამტკიცებენ. აიღეთ
 თუ ვნებათ ძველ სპარსელთა ომი ელადასთან. ყველამ იცის, რომ ამ
 ორი ერის ძალთა განწყობილება ისეთი იყო, რომ ელინთა დამარცხე-
 ბა თითქმის უეჭველი იყო, მაგრამ ბერძნები, უწინარეს ყოვლისა თა-
 ვიანთი დაცვის საქმეს ემსახურებოდნენ და სხვა პირობებთან ერთად
 სწორედ ამ გარემოებამ შთაბერა უტყესი და უძლეველი სული ბერძენ-
 თა ტომებს, და ბოლო ამ ომისა სპარსელთა ურიცხვი ჯარის დამარც-
 ხება იყო. სულის ასეთ აღფრთოვანებას ჩვენ ზნეობრივ ძალას ვუწო-
 დებთ ხოლმე, და სწორედ ეს ზნეობრივი ძალაა, ბევრ სხვა ომის მოუ-
 ლოდნელ შედეგს რომ გასაგებად ხდის. მაგრამ მეორე მხრივ, ხშირად
 შეხვდებით ომების მატთანეში ისეთ ამბებსაც, რომლებიც სულ სხვას
 გვეუბნება. აიღეთ მაგალითად, რომაელთა ომი პუნიელებთან. მოგეხ-
 სენებათ, იგი პუნიელების სრული დამარცხებით დასრულდა. ჩვენი თე-
 ორიით კი უფრო მოსალოდნელი იქნებოდა პუნიელების გამარჯვება.
 მაგრამ ომში მარტო ზნეობრივი მომენტი როდი თამაშობს როლს, აქ
 დიდი მონაწილეა აგრეთვე სრულიად გარეშე ხასიათის პირობები. მა-
 გალითად, გეოგრაფიული შეუფერებლობა სტრატეგიული თვალსაზ-
 რისით, ან ხალხის სიმრავლე, ან საზოგადო ტექნიკური განვითარება.
 პუნიელებს საკუთარი ჯარი არც კი ჰყავდათ, რომ მრავალრიცხოვან
 რომაელთა ლეგიონებს გამკლავებოდნენ. მოვაჭრე პუნიელები მაინც
 და მაინც არ აქცევდნენ დიდ ყურადღებას თავიანთ საომარ ძალთა
 განვითარებას. მათ ფული ჰქონდათ და ფულით კი, მათი შეხედულე-
 ბით, ისეთ ჯარს იჭირავებდი, როგორსაც მოისურვებდი. მაგრამ ნაქი-
 რავები ჯარისკაცი, უცხო ქვეყნიდან გადმოგდებული, ცუდი დამცვე-

ლი იქნებოდა უცხო ერის ინტერესებისა. ამიტომ საკვირველი არ არის, რომ პუნიელები დამარცხდნენ.

მაშასადამე, ეს ომი სრულებით არ ეწინააღმდეგება ჩვენგან წამოყენებულ შეხედულებას. პირიქით, იგი კიდევ ამტკიცებს მას. მართლაც, მხოლოდ თავდაცვით ომს შეუძლია წარმოშვას ისეთი გმირები, როგორიც იყო დიდი პანიბალი. განსაკუთრებით უკანასკნელი ომის დროს, როდესაც კართაგენი სამუდამოდ ეცემოდა, იფეთქა საკვირველი სულის სიმტკიცემ კართაგენის მოქალაქეთა შორის: რომაელთა დიდ ჯარს ძალზე გაუჭირდა პატარა იარაღსხნილი კართაგენის აღება და კინაღამ დამარცხებული დაბრუნდა ომის ველიდან, მაგრამ რიცხვმა და იარაღმა მაინც სძლია სულგანწირულთა მხნეობასა და გმირობას და კართაგენი დაეცა.

თქვენ ხედავთ, რომ ამ კართაგენელთა ცხოვრებისა და გრძნობის მიმართულება და მათი დამარცხება მართლაც უფრო ამტკიცებს ჩვენს თეორიას, ვიდრე რომაელების გამარჯვება არღვევს მას.

ამგვარად, ომის ფაქტი თავისთავად ძირიანად ეწინააღმდეგება ცხოვრების აზრის ძირითად მიმართულებას და, სწორედ ეს გარემოება ხსნის იმ საკვირველ მოვლენას, რომ თავდაცვითი ომი თავგანწირვისა და გმირობის უშრეტ წყაროდ იქცევა, და ხშირად სუსტი და მცირერიცხოვანი ერი ძლიერსა და უდრეკ ერთან შეტაკებაში გამარჯვებული გამოდის. მაგრამ ბოლოს და ბოლოს ცხოვრების აზრმა მაინც თავის შესაფერ კალაპოტში უნდა ჩააყენოს ადამიანთა მოქმედების ათასგვარი მცდარი და შეუფერებელი სახე და ცხოვრების ყოველი სფერო თავისი მიმართულებით უნდა აამოძრავოს. ჩანს, უნდა დადგეს ისეთი დრო, როდესაც ფუჭი და უაზრო ხარჯვა ჩვენი ენერჯიისა სამუდამოდ უნდა აღიკვეთოს; უნდა დადგეს ისეთი ხანა, როდესაც სხვათაშორის ომიც სრული დავიწყების ტალღებს უნდა გადაყვეს. მაგრამ როგორ განხორციელდება ეს ხანა რეალურად, და არის თუ არა თანამედროვე ომი უკანასკნელი რგოლი იმ სისხლში ნაბანი ჯაჭვისა, რომელიც დღევანდელ კულტურულ კაცობრიობას თავის ველურ წინაპრებთან აკავშირებს, — ეს სხვა ხასიათის პრობლემებია და მათი გადაწყვეტა ნაშრომის საზღვრებს სცილდება.

ცხოვრების რაობა

ადამიანის ძალების განვითარება ზოგადი დებულებაა, რომელიც სრულიად არ განსაზღვრავს, თუ რას წარმოადგენს კონკრეტულად ეს ძალები.

შეუძლებელია ჩვენი ფსიქოფიზიკური ორგანიზმის ყოველ ფუნქციას თანაბარი მნიშვნელობა ჰქონდეს ცხოვრებაში და ეს იმიტომ, რომ შეუძლებელია, ცხოვრებას მთავარი ძარღვი არ ჰქონდეს, რომლის ფეთქვაზეც უნდა იყოს აშენებული მთელი მისი სიგრძე-სიგანე და თუ ეს ასე აღმოჩნდა, მაშინ ცხადია, იმ ძალებს შორისაც რომლებიც ცხოვრებას ქმნიან, უმთავრესი ის ძალა აღმოჩნდება, რომელიც ამ მნიშვნელოვან ძარღვისციმას უდევს საფუძვლად.

თანამედროვე ადამიანი ყველა თავისი ძალის განვითარების დონით საკაცობრიო ისტორიის მუშაობის პროდუქტია. ისტორია ერთადერთი აღმზრდელია ადამიანის ტიპისა. იგი ლესავს და იგი ჭედს ადამიანის ძალებს.

მივმართოთ ამ საერთო აღმზრდელს, რა წვლილი შემოაქვს მას ჩვენი საკითხის გადაჭრის საქმეში? ჯერ გავაანალიზოთ თვით ცხოვრების ცნება, რადგანაც ჩვენ ისტორიის შესახებ გვიხდება საუბარი და ისტორია კი ცხოვრების ბედის მატრიანეა.

ავიღოთ ცხადი ფაქტი, ერთი განსაზღვრული მომენტი ჩვენი ცხოვრებისა. მე მაგვიდასთან ვზივარ და ამ სტრიქონებსა ვწერ. აი შემთხვევით ამოღებული ნაგლეჯი ჩემი ცხოვრებისა. გავხინჯოთ იგი ანალიზურად.

ყველაზე ადრე თვალში აქ შემდეგი მომენტები გვხვდება. სუბიექტი (მე), ობიექტი (ქაღალდი) და მათი ურთიერთდამოკიდებულება (წერა). ხოლო ეს უკანასკნელი მომენტი, ურთიერთდამოკიდებულება (წერა) ფუნქციანა არა ობიექტისა, არამედ სუბიექტისა. სუბიექტი მოქ-

* „მეგობარი“, 1915 წ., № 69.

მედებს და მისი მოქმედების საგანი ობიექტია. მე ვწერ ქალაქში. ჩემი მოქმედება აქ არ არის შემთხვევითი ხასიათისა. იგი განსაზღვრული მიზნის განხორციელების სურვილით არის გამოწვეული. ერთგვარი აზრების მატარებელი ვარ; ეს აზრები თავისთავად არ უკავშირდება არც დროსა და არც სივრცეს. ის როგორც აზრები, მუდმივია და ყოვლადი; სივრცე მას არსებითად წინ ვერ გადაეღობება; მე რომ ვწერ, ამავე დროს შემიძლება წარმოდგენილი მყავდეს ჩემს მსმენელებად ყველა და ყველგან დროისა და სივრცის ზეგავლენის მანუხედავად.

ამგვარად, სუბიექტი მატარებელია ყოვლადი საზღვარდაუსმელი შინაარსისა, რომლისთვისაც იდეალურად არ არსებობს არც დროისა და არც სივრცის საზღვრები. სხვანაირად არც შეიძლება იყოს. ჩემი ცნობიერება საკვირველი გარემოა, რომელიც თავის ზღუდეთა შორის მთელ მსოფლიოს იტევს; მე შემიძლება მთელი არსებობა წარმოვიდგინო. ხოლო იმ განსხვავებით, რომ მაშინ, როდესაც რეალურ მსოფლიოს სივრცის ბატონობა ამძიმებს, ჩემს ცნობიერებაში წარმოდგენილმა არსებობამ სივრცე არ იცის. ამიტომ არის, რომ იქ აზრსა და გრძნობას სივრცე ვერაფერს აკლებს.

მაგრამ მე მხოლოდ იდეალურად ვარ თავისუფალი; ჩემი აზრები მხოლოდ იდეალურად არის ყოვლადი ხასიათისა. რეალურად კი მდგომარეობა სულ სხვაგვარია. ჩემი ცნობიერება მთელი თავისი შინაარსით ჩემი ფიზიკური ორგანიზმის ფარგლებშია მომწყვდეული. ამიტომ იგი შეკუმშულია განსაზღვრულ სფეროში და მისი შემოუფარგლელობა საზღვარდასმულია. წარმოიდგინეთ მზის სხივები! იგი ხომ მთელ მსოფლიოს ანათებს, მისთვის სივრცე თითქოს არც კი არსებობს, ისე ფენს თავის შუქს მთელ მიდამოს. მაგრამ ვთქვათ, ერთ მშვენიერ დღეს მზის ბურთი დიდ არაგამჭვირვალე ბუდეში ჩადვეს. რა დაემართება მაშინ მის სხივებს? ისინი განაგრძობენ არსებობას, მაგრამ მზის ბუდის კედლებში ვერ გამოაღწევენ და შეკუმშულნი შიგნით დარჩებიან.

დაახლოებით ასეა ადამიანის ცნობიერებაც: აზრმა სივრცის დაბრკოლებანი არ იცის (აი ახლა მე ბერლინში ვარ აზრით), მაგრამ ჩვენი ორგანიზმი მისი ბუდეა, რომლის კედლებიც მის რეალურ ყოვლის მოცულობას აფერხებს.

ამგვარად, ადამიანის ორგანიზმის ბრალია, რომ ჩემი აზრი თუმცა სივრცით ყველაფერს წვდება, მაგრამ რეალურად მარტო ჩემ-

თვის არის ცნობილი. ვინც კი ჩემი ორგანიზმის გარეშე დგას, ვერ
ვინ წვდება მას.

მაგრამ ეს გარემოება მას არ უსპობს მისწრაფებას — თავისი
აღური თვისება ყოვლადობისა რეალურადაც განხორციელოს. ამიტომ
იგი მიმართავს ფიზიკურ ორგანიზმს, რომელიც, მართალია მას ყოვ-
ლადობას ართმევს, მაგრამ შუამავლის როლს მასსა და სივრცეს
შორის მაინც თვითონ კისრულობს. ამნაირად, სუბიექტი სივრცეს-
თან ბრძოლის ორგანოდ თავის ორგანიზმს იჩრევს.

ეს რომ ასეა, ამას ჩვენი მაგალითი ამტკიცებს. მე განსაზღვრული
აზრები მაქვს, რომელმაც სხვამდე უნდა მიადწიოს, ე. ი. რომელიც ჩე-
მი ორგანიზმის საზღვრებს უნდა გასცილდეს; როგორ ვიქცევი ამ შე-
მთხვევაში? ვიღებ კალმისტარს, ვუწებ კალამს მელანში. ვუახლოვებ
ქაღალდს და ვიწვევ განსაზღვრულ მოძრაობას, ე. ი. ვწერ. ჩემი ნაწე-
რი კი შეიძლება ყველას ჩაუვარდეს ხელში. ამგვარად, ჩემი აზრი ფი-
ზიკური ორგანიზმის ფარგლებს სცილდება და სივრცეში გადადის და
ყველა ეს ორგანიზმის დახმარებით ხდება.

ეს ანალიზი ჩემი ცხოვრების ერთი ნიმუშისა საკმარისია მისთვის,
რომ ნათლად დავინახოთ, თუ რა მომენტები შეადგენს ცხოვრების
ნამდვილ ცნებას საზოგადოდ. ჩვენ ვხედავთ, რომ ერთი სუბიექტია,
რომელიც როგორც იდეალურად შემოუფარგვლელი, რეალური ყოვ-
ლადობისაკენ მიისწრაფვის, ხოლო მეორე ფიზიკური ორგანიზმია,
რომელიც ერთადერთი საშუალებაა ამ ყოვლადობის განხორციელე-
ბისა.

მაგრამ ბრძოლა მარტო ორგანიზმთან როდი უხდება სუბიექტს,
რათა მასში თავისი მიზნის შესაფერი მოძრაობანი გამოიწვიოს და
თავისი ყოვლადობის რეალური განხორციელებისათვის იმსახუროს.
არა! თვით ორგანიზმი თავის გარეშე, ნივთიერ მსოფლიოში ხდება
უდიდეს დაბრკოლებას: ნივთიერება და ყველაფერი, რაც მას უნათე-
სავდება თავისი პასიურობით, უდიდეს დაბრკოლებად ევლინება სუ-
ბიექტის ცნობიერების ყოვლადობისკენ მისწრაფებას და ასე ისახება
ბრძოლა ცნობიერებასა და ნივთიერს შორის. მაგრამ ცნობიერება იმა-
რჯეგებს ამ ბრძოლაში. იგი ნივთიერებას იმორჩილებს და თავისი
მიზნისათვის იყენებს, მისთვის, რომ ჩემი აზრები სხვისთვის ხელ-
მისაწვდომი გახვადო, მე ესარგებლობ სხვათა შორის ქაღალდის
სითეთრით და მელნის სიშავით და ასოებით ქაღალდს ვაჭრებ. მე

ვიცი, რომ ასეთი ქალაქი ჩემს აზრს შორს გაიტანს და ხანგრძლივად შეინახავს.

ამაირად, ჩვენი მაგალითის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ცხოვრება ბრძოლაა ცნობიერებასა და ნივთიერებას შორის, რომელთაგანაც პირველი თავის უნივერსალობისაკენ მიისწრაფვის და ამას წინ ეღობება მეორე, ამავე დროს მეორის საშუალებით ლამობს თავის მიზნის განხორციელებას.

ეს ასეა არა მარტო ჩვენს მაგალითში. კაცობრიობის მთელი ისტორიული ცხოვრება სწორედ ასეთი ბრძოლაა, მისი საფუძველი წინ მისწრაფებაა სულიერი ცხოვრებისა, რომელსაც გზაზე ეღობება ყველაფერი ბუნებრივი, ე. ი. არასულიერი და როგორც ასეთი უძრავი და პასიური. ასეთ პასიურ მომენტს შეადგენს უწინარეს ყოვლისა ნივთიერი ბუნება, მაგრამ არამარტო ეს. ადამიანთა ურთიერთდამოკიდებულება თავისთავად პასიურია და როგორც ასეთი ისიც წინ უდგება ჩვენი სულის უნივერსალობისაკენ სწრაფვას და რამდენადაც არსებობის ყველა ეს პასიური მომენტი პასიურია, იმდენად იგი ჩვენი ცნობიერებისათვის განუჭვრეტელი ქაოსია, უაზრო და უმიზნო. წესი, აზრი და მიზანი ჩვენს სულს შეაქვს მასში, და ეს იმდენად რამდენადაც იგი მას თავისი საკუთარი მიზნის შესაფერად გარდაქმნის. მთელი ისტორია სწორედ ასეთი გარდაქმნის პროცესია, ქაოსის ზღუდეთა შორის საზრიანობისა და მიზნიანობის დამკვიდრებაა.

ჩვენი აზრის გასაშუქებლად ნებას ვაძლევ თავს, ანალოგიას მივმართოთ. ცნობილი პედაგოგის, შარედმანის ერთ-ერთ წიგნში (*Weß zur Kraft* გვ. 13—16) სანიმუშოდ მოყვანილია გაკვეთილი ქვეყნის გაჩენის შესახებ. ჩვენ ამჟამად სრულიად არ გვაინტერესებს ამ გაკვეთილის პედაგოგიური მხარე, მხოლოდ გვსურს — მისი შინაარსი ჩვენი აზრის საილუსტრაციოდ გამოვიყენოთ.

აი, ეს შინაარსიც:

„მოწყალე ღმერთი თავის ოქროს ტახტზე ბრძანდებოდა; ცაში ყველაფერი სიხარულისა და ბედნიერებისაგან ბრწყინაქდა. დიდი ანგელოზები ტახტის გარშემო იდგნენ, წყნარად არხევდნენ თავის გრძელ გედისებურ ფრთებს და გალობდნენ: „ცა აღავლენს საუკუნო დიდებასა“. პატარა ანგელოზები თეთრ ღრუბლებში ისხდნენ და უსმენდნენ, ან ერთმანეთს ამბებს მოუთხრობდნენ, ან საუცხოო ცის ყვავილებს ასხურებდნენ და ან კიდევ ფერხულს, ან მალულობის თა-

მაშობდნენ. ერთი ხუჭუჭა და ვაშლივით დაბერილოყებიანი ბა-
წაწა, მოწყალე ღმერთის მოსასხამის კალთებქვეშ დაიმაღლა და აქ
ვერაინ მიავნო მას.

და მოწყალე ღმერთი მისჩერებოდა თავის ანგელოზებს, დიდებსა
და პატარებს. ხედავდა მათ ბედნიერ და კმაყოფილ სახეებს და თე-
თონაც კმაყოფილი იყო. სულ ახალ-ახალ სათამაშოებს იგონებდნენ,
ახალ საგალობლებს გალობდნენ და მოწყალე ღმერთი ანაზღად თა-
ვისი ტახტიდან აბრძანდა და გაიარა მთელი ცის სივრცეზე, მის უშო-
რეს კუთხემდე და ეს ვერც ერთმა ანგელოზმა ვერ შეამჩნია. ცის
ამ კუთხეში მან პატარა კარი ნახა, რომელიც მსხვილი რკინით იყო
შემოჭედილი. ის აჭრიალდა, როდესაც მოწყალე ღმერთი მას აღებ-
და, მაგრამ ანგელოზები ისე ხმამაღლა გალობდნენ, რომ ეს ვერა-
ინ გაიგონა. აი, აქ ამ ღია კარებთან შეჩერდა მოწყალე ღმერთი, აქ
ბოლო იყო ცისა, ძირს პირს აღებდა უძირო სიღრმე, რომელშიც
არაფერი იყო, გარდა ბნელი, ჩუმი უვარსკვლავო და უმთვარო ღამისა;
ვერაფერი, გარდა სიბნელისა ვერ დაინახა აქ ღმერთმა. დიდხანს ჩას-
ჩერებოდა ის ქვევით, ბნელ სიღრმეს, შემდეგ მოსწყდა და გადაეშვა
პირდაპირ ამ პირღია უკუნეთში. სულ ძირსა და ძირს ეშვებოდა იგი
მანამდე, სანამ არ შეატყო, რომ ვერც თავის ხელებს არჩევდა,
ვერც ანგელოზების სიმღერას ისმენდა და ვერც რას, გარდა თავი-
სი საკუთარი სულისტქმისა. აი, აქ შეაჩერა მან თავისი ფრენა და
ჩუმად ბრძანა თავისთვის: „ცაში ყველგან სიხარული და ბედნიერე-
ბაა, აქ კი სიბნელეა, სიცარიელეა და უდაბნოა. აქ უბნელები დამეა,
მაგრამ აქაც უნდა იქნეს ცა, აქაც მსურს ვჭვრეტდე ბედნიერ სა-
ხეთ. ყველგან სინათლეს, სიხარულს, მხიარულებას და აღტაცებას.
მე მეორე ცა უნდა შეექმნა“ და აი მაშინ წარმოთქვა მოწყალე ღმე-
რთმა: „იქნეს სინათლე!“ და ნელი თანდათანობით უკუნი ბნელი დაი-
მორჩილა სინათლემ და განათდა აქაც ისე, როგორც ცაში და იგი
ჭვრეტდა, როგორ მოძრაობდნენ მის გარშემო თეთრი ღრუბლები,
ეჯახებოდნენ ერთმანეთს და ერთად მოგროვდნენ, როგორ დელავ-
და ყველაფერი უწესრიგოდ. და აი მაშინ ცის ქვეშ ღმერთმა გააკე-
თა ნისლისაგან დიდი ფართო მიწა, რომელიც სილისა და ქვისისა-
გან შედგებოდა. მაგრამ წყალი მოუფინა მიწას და მთელი ნიადაგი
დაასველა; ასე რომ, ყველაფერი ატალახდა. მაშინ გაიწოდა წინ მო-
წყალე ღმერთმა ხელები და ბრძანა: „წყალო, იმდინარე დაბლობი ად-
გილებით, რათა მიწა მშრალი შეიქნეს“. მაშინ წყალი დაეშვა მთე-

ბიდან და დაბლობში ერთ ადგილას მოგროვდა. ამგვარად, გაჩნდა დიდი ზღვა, ხოლო რუებს, მდინარეებს და ნაკადებს მოწყალე ღმერთმა ნება დართო, ემდინარათ მთელ მიწაზე, რათა ქვეყანა მთლად ერთიანად არ გამშრალიყო. და როდესაც ახლა ყველგან ცივსა და შავ მიწას და დიდ ყომრალს კლდეებს ხედავდა, მიხვდა, რა აკლდა მიწას და ბრძანა: „დაე, მიწა წარმოშობდეს ბალახს, ხეებსა და ბუჩქნარს“.

და აი, გაჩნდნენ მცენარენი, ერთიმეორეს მოსდევდა. ყვავილები თავის ჭრელ ყვავილებს ისხამდა. ირგვლივ დიდი ჩრდილოვანი ტყეები და ბუჩქები ჩნდებოდნენ. მაგრამ ყვავილებიც მალე დაჰყვნებოდნენ და ბუჩქებიც გახმებოდნენ, რომ მოწყალე ღმერთს წვიმაზე არ ეზრუნა, და საკმარისი სათბო რომ ყოფილიყო, ამისათვის მოწყალე ღმერთმა შექმნა მზე, რომელიც ცაზე მოძრაობს, დამისათვის კი — მთვარე და ურიცხვი ვარსკვლავები. ახლა, რადგანაც მზე ციდან სათბოს აგზავნიდა, მიწაზე მშენიერება იყო, და მოწყალე ღმერთი აქეთ-იქით დაიარებოდა, ყველაფერს უყურებდა, ნორჩ ამწვანებულ მინდორს, მრავალ ათას ყვავილს, ბნელ ტყეებს, მაღალ მთებს და ღრმა ჭალებს, მღელვარე ზღვას და ოქროს მზეს.

აი, ის შედგა ერთ ადგილას და გაიხედა შორს სივრცეში; იქიდან მოესმა მას სმამალალი ტირილი, მოთქმა და ყვირილი: „სად არის ჩვენი ღმერთი!“ — „მოწყალე ღმერთო, სად ხარო“. „ოჰ, აღარ გვყავს მოწყალე ღმერთი!“ ასეთი ხმები ყოველი მხრიდან მოისმოდა. ღმერთმა სიცილით აიხედა მაღლა ცისკენ, ღია კარების მიმართულებით და კარებში მან ორი ძლიერ განსაცვიფრებელი თვალი დაინახა. რომელიც მიწისკენ იცქირებოდა და როდესაც ღმერთმა ტაში დაუკრა და დაუძახა, მაშინ პატარა ანგელოზმა კარებში რომ იცქირებოდა, დაიყვირა: „მოდიეთ აქ, ის აქ ყოფილა! მოწყალე ღმერთი აქ ყოფილა! შეხედე, რა მშვენიერებაა აქაო!“ მაშინ ანგელოზებმა დაიწყეს კარებში გამოძრომა, სწრაფად დაემყნენ მიწისაკენ და გაკვირვებისაგან თვალები გაუშტერდათ, სიხარულისაგან ტაშს უკრავდნენ და დაუსრულებლად იძახდნენ: „ოჰ! რა საუცხოო მშვენიერებაა აქ! ნამდვილი ცა არისო!“. და მოწყალე ღმერთი იცინოდა, აჩვენებდა მათ მთელ დედამიწას და როგორც მიიყვანა ისინი ზღვასთან, მაშინვე შექმნა ათასი თევზულო, რომელიც წყალში დაცურავს. ის წავიდა ტყისკენ და იქ შექმნა ურიცხვი ფრინველები, დიდი და პატარა, ჭრელი და ყომრალი, მგალობელი და მყვირალი, შექმნა ყველა სხვა მხეციც,

რომელნიც ტყეში ცხოვრობდნენ: მგლეები და მელიები, ქურციკი და ირმები, სპილოები და თაგვები, ჭიები და პეპლები, ფუტკარი და ბუზები, ერთი სიტყვით: ყველა კეთილი და ბოროტი ცხოველი, რომელიც ცხოვრობს მიწაზე, ჰაერში და წყალში და თითოეულ ცხოველს ღმერთმა სახელი მისცა და უბრძანა მათ, რა უნდა ესვათ და ეჭამათ, ან სად უნდა ეცხოვრათ და როდესაც ყველაფერი გაათავა, მაშინ თავის ანგელოზებთან ერთად ისევ ცისკენ გაფრინდა“.

თქვენ ნათლად ხედავთ უბრალო ქაოსს, რომელშიც თანდათანობით იჭრება აზრი და მიზანი. ღვთაებრივი ისადგურებს ყველგან და ანგელოზთა გუნდი აღტაცებულია გარდაქმნილი ქაოსის ჭვრეტით.

„ოჰ რა საუცხოო მშვენიერებაა აქ. აქ ნამდვილი ცა არისო“, — ამბობს იგი. და მართლაც, ცაში დასრულებული უნივერსალობაა, დედამიწა კი ფარგლებს უდებს ამ უნივერსალობის რეალურ განხორციელებას, სწორედ ისე, როგორც ეს ჩვენს ცნობიერებას ემართება და ჩვენი კულტურული ცხოვრება ერთიანად გამეორებაა და გაგრძელება ღვთისაგან დაწყებული ქაოსის გარდაქმნის საქმისა. ჩვენი სული, სადაც კი იგრძნობს თავისი უნივერსალობისაკენ მისწრაფების დაბრკოლებას, ყველგან ცდილობს დაიმორჩილოს ეს უკანასკნელი და თავისი მიზნის განსახორციელებლად იმსახუროს. მაგრამ ასეთი გარდაქმნა ქაოსისა იმავე დროს გამდიდრებაა მსოფლიოსი, ახალი ფორმების შექმნაა, რომლის მასალაც, მართალია, ცხოვრებიდან არის აღებული, მაგრამ იგი სულია ვაცხოველებული და ამ მხრივ სრულიად ახალი მოვლენაა მსოფლიოში. ხოლო ადამიანის სული ერთბაშად ვერ უდგება ქაოსს არსებაში და ერთბაშად ვერ გარდაქმნის მას. ეს თანდათანობით ხდება, და თითოეული მიღწეული საფეხური ამ მიმართულებით, რომელიც ისტორიული ცხოვრების ხანების სახელით არის ცნობილი, არსებითად ჩვენი სულის განვითარების სხვადასხვა საფეხურად უნდა ჩაითვალოს.

ამგვარად, არსებითი ძარღვი ცხოვრებისა გარდაქმნაში ან შემოქმედებაში მარხია; აქტიური სული ებრძვის და გარდაქმნის ყველაფერს, რასაც პასიურობის ბეჭედი აზის, და ამბები ამ გარდაქმნისა არის ამბავი ადამიანის ისტორიული ცხოვრებისა.

თქვენ ხედავთ, რომ უმთავრესი ნაკლი, ან თუ გნებავთ, უმთავრესი ძარღვი მართლა ჰქონია ისტორიულ ცხოვრებას და იგი შემოქმედება ან გარდაქმნა ყოფილა. აქედან უკვე ადვილი გადასაწყვეტია,

ჩვენი ორგანიზმის რას, რომელ ძალას შეხვდებოდა რეალური არსებობის მთელ სივრცეზე მეტი მუშაობა, მეტი ვარჯიშობა. ცხადია, ეს ის ძალა უნდა იყოს, რომელიც საფუძვლად უდევს მოქმედებას. მოქმედების პრინციპი კი, როგორც ყველამ ვიცით, ნ ე ბ ი ს ყ ო ფ ა ა. ნება, მაშასადამე, ის ბერკეტია, რომელიც ამოძრავებდა და მაღლა სწევდა პასიურ არსებობას; ამიტომ ნების ისტორია მთელი ცხოვრების ისტორიაა. ამდენად იგი ადამიანის ფსიქიკური ორგანიზმის უმთავრესი და უმნიშვნელოვანესი ფუნქციაა.

ორგანული მსოფლმხედველობა*

(პლ. სოლოვიოვი)

ჩვენ ვცხოვრობთ საზოგადოებრივი ყოფის ყოველმხრივ დიფერენციაციის ხანაში. ცხოვრება წინ მიდის და ფართოვდება. ეს წინსვლა ადამიანის სულიერი და სოციალური შინაარსის დაუმრეტელ წყაროდ იქცევა, საიდანაც გადმოსჩქეფს დღემდე უცნობი, თავისუფალი ფანტაზიისათვისაც კი წარმოუდგენელი ძლიერებით აღჭურვილი ნაკადი, რომელიც ცხოვრების ზღუდედაუდებელ ველს ათასი და ათათასი მხრით სერავს.

შრომა უკიდურეს წერტილამდე ნაწილდება. ამიტომაცაა, რომ საზოგადოების თითოეული წევრი იძულებული ხდება, გარდაუვალი ფარგლებით შემოზღუდოს თავისი მოქმედების ასპარეზი. ეს ასპარეზი რაც დრო გადის მით უფრო მცირდება, ხოლო მისი ზღუდე იზრდება და მაგრდება. რად ხდება ეს? საკმარისია ოდნავ ჩაუუკვირდეთ ამ საკითხს და თქვენ მისვლებით, რომ იშვიათი სიმდიდრე აწინდელი ცხოვრებისა, თავისი შინაარსის შესაფერ ორგანიზაციის აუცილებელ მოთხოვნილებას ატარებს. ეს უკანასკნელი კი დღესდღეობით მხოლოდ ერთ საშუალებას აღიარებს მიზანშეწონილად: ეს არის რომაელთა მიერ შემოღებული პრინციპი: divide et impèra.

ასეთია პირველი დამახასიათებელი თვისება ჩვენი საუკუნისა, მაგრამ ჩვენ აქვე გვხვდება მისი არსის მეორე, არანაკლებ მნიშვნელოვანი მხარე. ჩვენი ცხოვრების ცალკე მიმდინარეობათა განვითარება იმავე დროს მთელი ცხოვრების განვითარებაცაა. ეს ასეც უნდა იყოს, ვინაიდან ცხოვრება ორგანიზმია და მისი სხვადასხვა მხარე ორგანულად ესისხლბორცება ერთიმეორეს. ამიტომ, რასაკვირველია, დასერილი ცხოვრების თუნდ ერთ მხარეზე გაბატონება ყველა დანარჩენის გათვალისწინებას მოითხოვს.

* ჟურნალი „პრომეთე“, № 3, 1918.

ამნაირად, ფაქტი ცხოვრების დიფერენციაციისა, მისი ორგანული სინთეტიზაციისადმი საჭიროებას ბაღებს: ასეთია ის ძირითადი წინააღმდეგობა, რომელიც ჩვენი საზოგადოებრივი ცხოვრების შუაგულში იბადება და იზრდება. ცხადია, ჩვენი ცხოვრების შუაგულში გამეფებული ასეთი ამკარა წინააღმდეგობა შეუმჩნეველი არ დარჩებოდა მეცნიერებისათვის, კერძოდ კი ფილოსოფიისათვის. და მართლაც, ადამიანის შემეცნების ზრდის ისტორიაში მრავალ მიმდინარეობას ვხვდებით, რომელთაც მიზნად ამ წინააღმდეგობის გადაჭრა აქვს დასახული. პოზიტივიზმი, მაგალითად, რას წარმოადგენს, თუ არა ამოძახილს ამ წინააღმდეგობის შესუსტებისადმი ლტოლვილებისას შემეცნებით ველზე. სოციალიზმს კი იგივე მიზანი დაუსახავს, მხოლოდ სულ სხვა სფეროში: მას სურს, სოციალურ ნიადაგზე აღმოცენებულ წინააღმდეგობას საკუთარი გზით შემოუაროს.

მაგრამ საქმე ამით არ მთავრდება. უკვე დასახელებული წინააღმდეგობით გამსჭვალულ მიმდინარეობას ჩვენს ცხოვრებაში პარალელურად მეორე სულ სხვა სახის მიმდინარეობა სდევს თან; და ეს მიმდინარეობაც ჩვენი ცხოვრების რადიკალური წინააღმდეგობისა და მისგანვე წარმოშობილი გაერთიანებისადმი ლტოლვილების შედეგს წარმოადგენს. რა სახის არის ჩვენი მისწრაფება ცხოვრების სინთეზისადმი? ჩვენ ვათიშული ცხოვრების ფარგლებში ვრჩებით და იქ ისეთ მომენტებს ვეძებთ, რომელთაგან მთელი ცხოვრების გაერთიანება არის შესაძლებელი; მაგრამ ამას კი არ ვკითხულობთ: შეუძლია კი ერთმა, ცხოვრების კერძო ნაწილმა გაერთიანება დაიკისროს? მაშინ ვის გაუკვირდება, რომ ამან გამოიწვიოს სრულებით უთანაბრო ამალღება ცხოვრების ზოგიერთ მხარეთა და მიმდინარეობათა. მხოლოდ და მხოლოდ ეკონომიკურ ურთიერთობათა მოწესრიგებას უნდა უკუვადო მთელი წინააღმდეგობა, რომელიც ბუღობს სოციალურ ნიადაგზე. მას უნდა ეთამაშა მთელი ცხოვრების გამაერთიანებელი ძალის როლი. მაგრამ ეს ვანა შესაძლებელია? ეკონომიკური ურთიერთობანი ხომ სოციალური ცხოვრების ერთ-ერთ მიმდინარეობას წარმოადგენენ და არა მთელ საზოგადოებრივ ცხოვრებას. მსოფლმხედველობაში წამოჭრილი წინააღმდეგობის მოსპობა ზოგჯერ იმით უნდათ, რომ მთელი ცხოვრების ქვაკუთხედად მის ერთ-ერთ მხარეს ირჩევენ და მისი ამგვარი უთანაბრო განდიდებით ცხოვრების პრობლემის გადაჭრას ვეპირდებიან. ამ ნიადაგზე ჩაისახა ეთიციზმი, ესთეტიზმი,

ინტელექტუალიზმი და სხვა. მაგრამ დღეს მათ მხსნელ ძალაში ეჭვი შეგვაქვს და თითქმის აღარაფერი გეწმამს. რატომ? იმიტომ, რომ ვიცით მათი გენეზისი და მათი როლი. ადამიანის ცხოვრება ადამიანის განვითარების ერთ-ერთ მხარეში ვერ იპოვის თავის გვირგვინს.

ფილოსოფია განყენებული მეცნიერებაა, მაგრამ სწორედ ეს განყენებული ხასიათი ფილოსოფიისა ქმნის მასში ისეთ თვისებას, რომელიც მას ფრიად კონკრეტულ ცოდნის დარგად ხდის, რომელიც მას ისეთი გრძნობიერებით აღჭურვილ საზოგადოებრივი სულიერი მდგომარეობის მაჩვენებლად აქცევს, რომ მას ამ მხრივ ვერ შეეძრება ვერც ერთი სხვა დარგი მეცნიერებისა. ამიტომ ადვილი გასაგებია, რომ ყველაზე უწინარეს თავისი გამოხატულება სწორედ ფილოსოფიაში იპოვა ადამიანის სულის იმ გაორებამ, რომელმაც განსაკუთრებით ჩვენს დროში იჩინა თავი. წარმოიშვა ძლიერი ლტოლვილება, რომელიც შემეცნების დიფერენციაციას, გამოხატულს მეცნიერული შრომის განაწილებაში, მით უღებდა ბოლოს, რომ ზოგად ცნებათა მეოხებით დაქსაქსულ მეცნიერულ ჭეშმარიტებათა და შემეცნებათა პარმონიულ გაერთიანებას ცდილობდა. განსაკუთრებული გარკვეულობით ეს ლტოლვილება იმ სინთეზურ ფილოსოფიაში გამოიხატა, რომელსაც დასაბამი ცნობილმა ინგლისელმა სპენსერმა მისცა. მაგრამ ეს ცდა ადამიანის დამაკმაყოფილებელი სინთეზის დამკვიდრებისა შემეცნებით დარგში თავიდანვე უნაყოფოდ უნდა ჩაითვლოს. მართლაც, თვით ამოსაველი პუნქტი სპენსერის სინთეზური ფილოსოფიისა სრული უნაყოფობის ნიშანს თავისისავე წიაღში ატარებს. იგი დამკვიდრებულია შეურიგებელ შინაგან წინააღმდეგობაზე და ეს წინააღმდეგობა იმაში გამოიხატება, რომ სპენსერის სინთეზური ფილოსოფია დიფერენციაციის პარმონიულად დაგვირგვინებას მეცნიერების საშუალებით ლამობს. მაგრამ როგორ შეიძლება მეცნიერებამ ასეთი როლი შეასრულოს, როდესაც იგი თვითონ შედეგია შემეცნებითი ცხოვრების დიფერენციაციისა, თვით მხოლოდ შესაძლო ელემენტია იმ დაკარგული პარმონიისა, რომლისაკენაც მიისწრაფვის სინთეზური ფილოსოფია და არა გვირგვინი ან ყოვლისშემეცველი შემეცნებითი კატეგორია. იგი პროდუქტია შემეცნებითი ცხოვრების დაქსაქსვისა. მაშ, როგორ შეიძლება იგი ამ ცხოვრების სინთეზს წარმოადგენდეს.

სპენსერის ცდამ უნაყოფოდ ჩაიარა, მაგრამ ფილოსოფიური აზროვნება მაინც არ ცხრება და სინთეზური პარმონიის დამამკვიდრე-

ბელ ნავთსაყუდელს მაინც მოუსვენრად ებებს. ედუარდ პარტ-
მანმა მეორე ცდა წამოაყენა ასეთი სინთეზის დამკვიდრებისა, მაგ-
რამ არც ეს ცდა შეიძლება დამაკმაყოფილებლად ჩაითვალოს. რაში
მდგომარეობს იგი? რელიგია, ფილოსოფია და მეცნიერება, აი ის სამი
მიმდინარეობა ადამიანის სულიერ ცხოვრებაში, რომელიც მთელ მის
შინაარსს ამოწურავს. ეს სამი მიმდინარეობაა, რომ ჩვენს ხანაში თავის
კიდევებს გადასცილდა და ერთმანეთის საწინააღმდეგო მიმართულე-
ბა მიიღო. მათი შერიგება აუცილებელი პრობლემაა ჩვენი ხანისა და
პარტმანიც ცდილობს ამ პრობლემის გადაჭრას. მას სურს, ფილოსოფია
რელიგიას შეარიგოს და ორივე მეცნიერებას დაუკავშიროს. მას
სურს, სინთეზურად შეაზავოს ეს სამი მხარე ადამიანის სულიერ ცხო-
ვრებაში. მაგრამ არც მისი ცდაა შესაწყნარებელი. მიზეზი ის „კინე-
მატოგრაფიული აზროვნებაა“, რომელიც მთელ თანამედროვე ფილო-
სოფიას ახასიათებს. ვლადიმერ სოლოვიოვი სწორედ პარტმანის
ფილოსოფიურ ცდას ირჩევს პირველ საფეხურად, რომელზედაც სურს
მას, სულიერი ცხოვრების პარმონიულ სინთეზამდე ამაღლდეს. სო-
ლოვიოვის აზროვნების და ცხოვრების მიზანი სწორედ ასეთი სინ-
თეზის დამკვიდრება იყო. ისიც გრძნობს ჩვენი ცხოვრების შუაგუ-
ლში გამეფებულ დისოციაციას და წინააღმდეგობას და მისი სრული
აღგვისაკენ მიისწრაფვის. საუკეთესო ამოსავალ პუნქტად, როგორც
უთქვით, იგი პარტმანის ცდას აღიარებს. მაგრამ მას ნათლად აქვს
წარმოდგენილი ყველა სუსტი მხარე პარტმანის ფილოსოფიისა. ამი-
ტომ იგი ვერ ჩაითვლება პარტმანის მოწაფედ, სწორედ ისე, რო-
გორც წარმოდგენილია მისი მატერიალისტად ან მხოლოდ ჩვეულე-
ბრივ იდეალისტად ჩათვლა. მეორე მხრივ, მისი ფილოსოფიური სი-
სტემისათვის არ არის უცხო არც ერთი ფილოსოფიური მიმართულე-
ბის ელემენტი: არც მატერიალიზმი, არც იდეალიზმი, არც პოზიტი-
ვიზმი და არც სხვა რომელიმე ფილოსოფიური მოძღვრება, რომელ-
საც კი ოდესმე თავი უჩენია ფილოსოფიის განვითარების მრავალსაუ-
კუნოვან ისტორიაში. ვინც ცოტათი მაინც იცნობს ფილოსოფიის ის-
ტორიას, მას უთუოდ ეცოდინება, რომ ლაიბნიცის აზროვნებას ერთი
დამახასიათებელი თვისება ჰქონდა. ეს თვისება იმაში მდგომარეობ-
და, რომ იშვიათი უნივერსალური ნიჭით აღჭურვილი მოაზროვნე, ყო-
ველ უმნიშვნელო ფილოსოფიურ მიმართულებაშიც კი, ერთ რაიმე
მნიშვნელოვან მომენტს პოულობდა და ასეთ მომენტთაგან თავისებუ-
რსა და წარმტაც ფილოსოფიურ სისტემას ჰქმნიდა, სისტემას, რომე-

ლსაც დღესაც არ დაუკარგავს მთელი თავისი მნიშვნელობა. ვლ. სოლოვიოვიც სწორედ ასეთი აზროვნების ტიპურ წარმომადგენელად უნდა ჩაითვალოს. ისე როგორც ლაიბნიცი, სოლოვიოვიც ისწრაფვის ანალიტიკური თვალთ განიხილოს ყველა ისტორიულად მოცემული ფილოსოფიური მოძღვრება, მის მრავალ მხარეთა შორის სადი ელემენტები ამოარჩიოს და ამ უკანასკნელთ თავისი მსოფლმხედველობის უმაღლესი სინთეზის ზღუდეთა შორის შესაფერი ადგილი მიუჩინოს. ჩვენ აქ მიზნად არა გვაქვს, სოლოვიოვის ფილოსოფიის ყოველმხრივი და დასრულებული დახასიათება მივაწოდოთ მკითხველს: ჩვენ გვსურს, მხოლოდ ერთ მომენტს მივაქციოთ ყურადღება. სახელდობრ, რა რიგად და რა სახით უწევს სოლოვიოვის ფილოსოფია ანგარიშს ჩვენი ღრვის ცოდნისა და არსებობის დარგში დამკვიდრებულ დისციპლინის პროცესს. ასეთი ზოგადი ექსკურსი, სოლოვიოვის ფილოსოფიურ სისტემაში, საუკეთესოდ ადადგენს ჩვენს წინაშე ფილოსოფიის აზროვნების ნიშანდობლივ ხასიათს და მის კულტურულ-ისტორიულსა და, კერძოდ, ფილოსოფიურ მნიშვნელობას.

* * *

ყველა ფილოსოფიურ პრობლემათა შორის უმნიშვნელოვანესი ადგილი უჭირავს პრობლემას ცხოვრების აზრისა და მიზნის შესახებ. ამიტომაცაა, რომ სოლოვიოვი ამ პრობლემას ყოველი ფილოსოფიის პირველ პრობლემად თვლის. იგი განსაკუთრებული ყურადღებით ეპყრობა მას და თავისი ცხოვრების საუკეთესო ხანას მის ახსნას უმსახურებს. ეს გარემოება ნათელს ფენს სოლოვიოვის აზროვნების მთავარ მიმართულებას, — იგი ხასიათდება პრაქტიკული ინტერესით, რომელიც მთელ მის აზროვნებას ერთ მოტივს — ეთიურ მოტივს აძლევს და მის გამოკვლევათ ამ მოტივის გარშემო ატრიალდება.

საიდან იბადება ეს პრობლემა? ყველასათვის ცხადია, რომ თანამედროვე კაცობრიობა რაღაც გამორკვეული შორს ღტოლვის მსხვერპლი შექმნილა. იგი ვერ კმაყოფილდება არსებულით და ამიტომ თავისი არსებობის ზღუდეთა იქით ლამობს საკუთარი სულის კმაყოფილების ცოდნას. აი სწორედ ეს კმაყოფილებაა, რომ ადამიანს ასე დაეინებით უყენებს საკითხს იმის თაობაზე, თუ რამდენად აზროვნია მისი ცხოვრება. მაგრამ ეს საკითხი აუცილებლად ერთ დებულებას გულისხმობს. იგი მოითხოვს ცხოვრების განვითარების ფა-

ქტად აღიარებას. მართლაც, განა უაზრობა არ იქნებოდა ის დაუ-
დგრომელი ძიება ცხოვრების აზრისა, რომელიც თანამედროვე
ცობრიობას ახასიათებს, რომ ცხოვრება არ ვითარდებოდეს, რომ
იგი წინ არ მიიწევედეს და, ვით ჯარა, მხოლოდ ერთი წერტილის გა-
რშემო ტრიალებდეს? ამიტომ ფიქრობს სოლოვიოვი, პრობლემა ცხო-
ვრების აზრიანობის შესახებ აუცილებლად განვითარების ცნების
პეშმარიტ გაგებას გულისხმობს.

გერმანიის კლასიკური ფილოსოფიის საუკეთესო წარმომადგენელ-
მა, იდეალისტმა ჰეგელმა, განსაკუთრებული გულისყურით შეისწავლა
განვითარების პროცესი და იგი სამ ხანას დაუქვემდებარა. პირველი
ხანა არის განუყოფელი არსებობისა, მას ცვლის ხანა სრული წინა-
აღმდეგობისა, ასე რომ, ამ პირველ ორ ხანას შორის გარდაუვალი
უფსკრული ითხრება, მაგრამ შემდეგ დგება მესამე ხანა, რომელიც
თავის რთულ შინაარსში პირველ ორ მოწინააღმდეგე ხანას ორგანუ-
ლად აერთებს, — იგი არის ხანა პარმონიული სინთეზისა, განვითა-
რების ასეთ მიმდინარეობას მან დიალექტიკა უწოდა და იგი ამგვარად
სამ მომენტთან მიმდინარეობად დასახა: თ ე ზ ი ს ი ი ც ვ ლ ე ბ ა ა ნ ტ ი-
თ ე ზ ი ს ი თ და ბოლოს მყარდება ს ი ნ თ ე ზ ი.

დაახლოებით იგივეა განვითარების თეორია ინგლისელი ფილოსო-
ფოსის, ს პ ე ნ ს ე რ ი ს ა ც. მისი კონცენტრაცია, დიფერენ-
ციაცია და დეტერმინაცია არსებითად განმეორებაა, მხო-
ლოდ სხვა სახით. ჰეგელის თეზის-ანტითეზის-სინთეზისა.

ვლადიმერ სოლოვიოვი ამ ორ ფილოსოფოსს ემხრობა და ისტო-
რიულ განვითარებას ისიც სამი მომენტის თვალსაზრისით ხედავს.
ამისდა მიხედვით იგი ნათლად ჰვრეტს ყოველი განვითარების უკანას-
კნელ მიზანს და ეს მიზანი, მისი შეხედულებით, სპენსერის დეტერმი-
ნაციაა, როდესაც საზოგადოებრივი ცხოვრების წიაღთა შორის
წამოჭრილ დაქსაქსვას, ადამიანის ცხოვრების ძაღების
შუღლსა და მტრობას პარმონიული სინთეზის ზღუდეთა შორის ბო-
ლო ეღება. მაგრამ აქ იხადება კითხვა: როგორ უნდა გვესმოდეს
ადამიანის ცხოვრების ძაღნი, რომელთა სინთეზური გაერთიანებაც
ჩვენი განვითარების მიზანს უნდა წარმოადგენდეს? ეჭვს გარეშეა,
რომ იმ ძაღთა ძებნა ჩვენ თვით საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მო-
გვიხდება და მათი განსახიერების პოვნა მხოლოდ ამ ცხოვრების ფო-
რმებში შეგვეძლება. საზოგადოებრივი ცხოვრების ფორმები კი, რო-
გორც სოლოვიოვს ჰგონია, ბოლოს და ბოლოს დაფუძნებულნი არიან

ადამიანის ბუნების ნიშანდობლივ თვისებათა საძირკველზე. აქედან აშკარაა, რომ ჩვენთვის აუცილებელი ხდება ადამიანის ბუნების ზოგადი ანალიზი მაინც. ადამიანის ბუნება სამი მხრით სახიერდება: წარმოდგენა, გრძნობა და მოქმედი ნება. აი ის სახეები ჩვენი არსებობისა, რომლითაც მსოფლიოში ადამიანის არსებითი ბუნება ვლინდება. ეს სამი სახე ადამიანის ბუნებისა ორგვარ ფარგლებში სახიერდება: ინდივიდუალურსა და სოციალურში. მათი სოციალურ ფარგლებში განსახიერება სარჩულად უდევს მთელი საზოგადოებრივი ცხოვრების არსებობის ფორმებს; სოციალურ ფარგლებში გაშლილი მოქმედება კი ობიექტურ სახეს იღებს და ეს ობიექტური სახეა სწორედ ის, რაც საზოგადოებრივი არსებობის ფორმებს წარმოადგენს. ამგვარად, მხოლოდ იმდენადაა შესაძლებელი ნება წარმოვიდგინოთ, როგორც საზოგადოებრივი ცხოვრების არსებობის ფორმა, რამდენადაც მას მიზნად საერთო, სოციალური მომენტი დაუსახავს; იმდენადაა შესაძლებელი აზროვნების ცხოვრების ფორმათა პრინციპად აღიარება, რამდენადაც იგი ობიექტური ჯეშმარიტებისაკენ მიისწრაფვის. გრძნობაც მხოლოდ მაშინ გაწევს ცხოვრების ფორმათა პრინციპობას, როდესაც მის შინაარსად ობიექტური მშვენიერება იქცევა.

სოლოვიოვის ღრმა რწმენით, ჩვენი ბუნების მხარეთა ასეთი სოციალური ობიექტური მოქმედება ფაქტია, და მთელი ცხოვრება ყოველი საზოგადოებრივი ერთეულისა სწორედ ამ მოქმედებაზეა აყვებული. პირველი უმნიშვნელოვანესი პრინციპი ამ სამ ფაქტორთა შორის არის სოლოვიოვის აზრით ნება, იგი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში სამგვარად სახიერდება: 1. ის მიზანი, რომელიც უნდა განახორციელოს ნებამ, როგორც სოციალური ცხოვრების ფორმამ, არის ობიექტური სიკეთე. ეს უკანასკნელი კი აუცილებელ პირობად სუბიექტთა არსებობას მოითხოვს. სუბიექტთა არსებობა კი დამოკიდებულია გარეშე ბუნებაზე, რომელსაც ყოველი არსი მიმართავს თავისი არსებობის საშუალებათა მოსაპოვებლად. ამ ნიადაგზე წარმოიშობათა სგვარი დამოკიდებულება და ურთიერთობა ადამიანსა და გარეშე ბუნებას შორის. ამ დამოკიდებულებებს, ამ ურთიერთობებს განწესიერება, ორგანიზაცია ეჭირება და ის ფორმა საზოგადოებრივი ცხოვრებისა, რომელიც მიზნად ამ განწესრიგებას ისახავს, არის ეკონომიური საზოგადოება. ამგვარად, პირველი სახე, რო-

შელსაც იღებს ნება, როგორც ფორმა სოციალური ცხოვრების, არის ეკონომიკური საზოგადოება. იგი პირველი ობიექტივაციაა ნებისა.

2. ადამიანის ცხოვრება მარტო ეკონომიკური არსებობით არ განისაზღვრება. ადამიანს მარტო მატერიალური უზრუნველყოფა კი არ აკმაყოფილებს, მას სურს, აგრეთვე, იმ ურთიერთობათა განწესებაც, რომელიც იბადება საზოგადოდ ადამიანთა შორის. ამ ურთიერთობათა მოწესრიგების აუცილებლობა კი ადამიანის სოციალური ცხოვრების მეორე ფორმას წარმოშობს, რომელსაც მიზნად საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ორგანიზაცია აქვს დასახული. ეს მეორე ფორმა ადამიანთა საზოგადოებრივი ცხოვრებისა არის ის, რასაც ჩვენ პოლიტიკურ საზოგადოებას ანუ სახელმწიფოს ვუწოდებთ. სახელმწიფო ამგვარად საზოგადოებრივი ნებისყოფის მეორე ობიექტივაციაა.

3. ადამიანს მარტო მატერიალური, მარტო უფლებრივი კეთილდღეობა ვერ დააკმაყოფილებს. მას სურს, აგრეთვე, როგორმე აბსოლუტურ არსებობაშიაც ჰქონდეს ნაწილი. — მას სურს აგრეთვე მთელს უნივერსუმთანაც როგორმე გრძობით შეკავშირდეს. მას სურს, ტრანსცენდენტურთან ერთად იარსებოს. ერთი სიტყვით, მას აქვს რელიგიური მოთხოვნილებაც და მისი სურვილი ამ მოთხოვნილების დაკმაყოფილებისაკენაც არის მიმართული. ამ ნიადაგზე ჩნდება საზოგადოებრივი ცხოვრების მესამე ფორმა. სულიერი საზოგადოება ანუ ეკლესია. ეკლესია ამგვარად მესამე ფორმაა საზოგადოებრივი ცხოვრებისა. იგი მესამე საფეხურია ნების ობიექტივაციისა.

სოლოვიოვი სამივე ამ ფორმას ერთმანეთს უკავშირებს და პოულობს, რომ უმთავრესი მნიშვნელობა უკანასკნელ ფორმას, „ეკლესიას“ ეკუთვნის. იგი, მისი აზრით, ასე ეთქვათ, მიზანია მთელი საზოგადოებრივი არსებობისა. იგი აზრის მიმართულების მიმნიჭებელი მომენტია სოციალურ ცხოვრებაში, მაშინ როდესაც ეკონომიკური საზოგადოება და მეურნეობა მხოლოდ გარეგანი საფუძველია, ხოლო სახელმწიფო მისი განხორციელების საშუალებაა. ჩვენ რომ განვითარების თვალსაზრისით განვიხილოთ საზოგადოებრივი არსებობის სამივე ფორმა, იმ შემთხვევაში გადასაჭრელი გვექნება საკითხი მათი ურთიერთობისა როგორც თვითგანვითარების პროცესში, ისე მის უკანასკნელ საფეხურზე. ეს არის საკითხი ჩვენი საზოგადოებრივი იდეა-



ლის შესახებ და ამიტომ მისი გათვალისწინება აუცილებელია ლოვიოვის მსოფლმხედველობის სურათის შესავსებად.

ის მიზანი, რომლისკენაც მთელი განვითარება მიისწრაფვის, დაქსაქსულ ძალთა სინთეზური შეერთება, — ანუ დეტერმინაცია არის, ასე ფიქრობს სოლოვიოვი; აქედან თავისთავად გამომდინარეობს სოციალური იდეალის საკითხის გადაჭრაც. მართლაც, თუ იდეალი განვითარების სინთეზია, იმ შემთხვევაში აშკარაა ის ურთიერთობაც, რომელიც უნდა არსებობდეს საზოგადოებრივ ფორმათა შორის ცნობიერების განვითარების უკანასკნელ საფეხურზე. ეს ურთიერთობა სინთეზური უნდა იყოს, სამივე ფორმა ერთი სინთეზური ორგანიზმის თანასწორუფლებიან წევრს უნდა წარმოადგენდეს. არ უნდა არსებობდეს მათ შორის მტრობა და შური. თითოეული მათგანი ავტონომიურად განაგებდეს ყველა იმ საქმეს, რომელიც მისი მოქმედების ასპარეზს ეკუთვნის და უთანაბრო პრეტენზიას მათ შორის არავითარი აღვილი არ უნდა ჰქონდეს, მთლად ავტონომიური თავის საკუთარ ამოცანათა ფარგლებში, ყოველი მათგანი შემადგენელ ნაწილად უნდა შედიოდეს მის მაღლა მდგომ ფორმაში, თავისი საკუთარი ნების საფუძველს მხოლოდ ამ უკანასკნელში უნდა პოულობდეს განხორციელებულს. მხოლოდ ამ უკანასკნელიდან უნდა იღებდეს თავის მოქმედებათა მიზანს და აზრს, და ამგვარად მხოლოდ მასში ხედავდეს თავის ნამდვილ არსებობის ფორმას. ასეთი სინთეზური ორგანიზმის სათავეში წარმოუდგენელია სხვა რამ არსებობის ფორმა იდგეს თუ არა ეკლესია, როგორც ერთადერთი ცხოვრების ფორმა, რომელსაც შეუძლია ანგარიში გაუწიოს მხოლოდ ადამიანის სულის უმწვერვალეს მოთხოვნილებას, მის რელიგიურ ღტოლვას და რომელიც ამგვარად შეძლებს, უმაღლესი მიზანი და აბსოლუტური ფორმა მისცეს ცხოვრების ყველა სხვა ფორმას.

ასეთია აზრთა მსვლელობა სოლოვიოვისა. ამ გზით იგი სოციალური იდეალის აღიარებამდე მივიდა, რომელსაც შემდეგ მთელი თავისი ცხოვრების განმავლობაში ემსახურებოდა. ეს იდეალი, სოლოვიოვის აზრით, განყენებული მსჯელობის ან ფანტაზიის ნაყოფი კი არა, კაცობრიობის ცხოვრების უღმობელი ლოგიკის კანონთა შედეგია. იგი არ არის უტოპია; მისი განხორციელება ისევე აუცილებელია, როგორც რეალიზაცია განვითარების პროცესის მესამე საფეხურისა. კაცობრიობის განვითარების მესამე საფეხურია „სრულ-

ყოფილი საზოგადოება“ ანუ „თავისუფალი თეოკრატია“, — აი სახელი იმ იდეალური წესწყობილებისა.

სანამ ცხოვრების იმ ფორმის გათვალისწინებას შევედგებოდეთ რომელიც ადამიანის ფსიქიკური არსებობის მეორე ფაქტორის, წარმოადგენის ზეგავლენით მუშავედა, საჭირო იქნება გერ მესამე ფაქტორი განვიხილოთ. როგორც ვიცით, ეს მესამე ფაქტორი, სოლოვიოვის აზრით, გრძნობაა, მაგრამ გრძნობა არა ინდივიდუალური, არამედ გრძნობა, როგორც ობიექტური, ზოგადი მოვლენა. გრძნობა, რომელიც მიმართულია ობიექტურობისაკენ, ე. ი. გრძნობა, როგორც პრინციპი ობიექტური შემოქმედებისა. ტექნიკა, მხატვრული ხელოვნება და მისტიკა, აი ის სამი სახე სოციალური შემოქმედებისა, რომელიც თავისებურ განხორციელებას აძლევს ობიექტური გრძნობის საგანს: აბსოლუტურ მშვენიერებას. დღეს ყველა ეს სამი სახე შემოქმედებისა, საეხებით გამოთიშული ერთმანეთისაგან და მათი სრული დამოუკიდებლობა და ერთმანეთის უყურადღებობა ჩვენი დროის დამახასიათებელ თვისებად უნდა ჩაითვალოს.

თუ მესამე და უკანასკნელი ხანა განვითარებისა. მართლა ხანაა პარმონიული სინთეზისა, იმ შემთხვევაში ამ სამი ფორმის ურთიერთდამოკიდებულებამაც განსაკუთრებული სახე უნდა მიიღოს: გათიშვამ და დისოციაციამ ადგილი სინთეზურ პარმონიასა და სისტემატურ მთლიანობას უნდა დაუთმოს. მაგრამ ამ სინთეზურ სისტემაში ერთერთი ფორმა აუცილებლად უნდა თამაშობდეს უმთავრეს როლს, ამ პარმონიულ არსებობაში პრიორიტეტი ერთ-ერთს უნდა აქონდეს მინიჭებული. მაგრამ რომელს?

ამ საკითხის გადაჭრა ადვილია, თუ გავიხსენებთ, რომ მისტიკა—ეს მესამე სახე შემოქმედებითი მოღვაწეობისა, შემოქმედებითი დამოკიდებულებაა გრძნობისა ტრანსცენდენტურ სინამდვილესთან. მაგრამ გრძნობას იმდენად შეუძლია დამოკიდებულება აქონდეს ტრანსცენდენტურ სინამდვილესთან, რამდენადაც ეს უკანასკნელი აბსოლუტურ მშვენიერებას წარმოადგენს. მთელი შემოქმედება მიმართულია ამ აბსოლუტური მშვენიერებისაკენ; მისკენ მიიღტვის ტექნიკა, მის განხორციელებას ესწრაფვის მხატვრული ხელოვნება — მაგრამ პირდაპირი დამოკიდებულება მასთან მარტო მისტიკას აქვს. აქედან აშკარაა, რომ იმ სახეთა შორის, რომლითაც შემოქმედება გვევლინება, ნამდვილი

პირველობის უფლება მხოლოდ მისტიკას აქვს; მხოლოდ მას შეუძლია აზრი და მიზანი მისცეს შემოქმედებით სისტემას, მხოლოდ მას შეუძლია სათავეში უდგეს განვითარების მესამე საფეხურზე განხორციელებულ სინთეზს, რომელზეც პირველად დაიმსხვრევა დაქსაქსვა შემოქმედებითი სახეებისა და მათ შორის აუმღვრეველი ჰარმონია განხორციელდება. ტექნიკას და მხატვრულ ხელოვნებას მხოლოდ ქვემდებარე როლი რჩებათ, თუმცა თავისუფლება მათი მოქმედებისა საკუთარ ასპარეზზე მაინც უზრუნველყოფილი რჩება — ასეთი არის შემოქმედებითი მხატვრული იდეალი სოლოვიოვისა. „დასრულებული შემოქმედება“ ან „თავისუფალი თეურგია“ — აი სახელი ამ იდეალისა.

ადამიანის აზროვნება არის ის მესამე ფაქტორი, რომელიც თავისებურ გამოხატულებას აძლევს საზოგადოებრივი ცხოვრების დანარჩენ ფორმათ. აზროვნება, რამდენადაც იგი აბსოლუტური ჭეშმარიტების აღდგენისაკენ მიილტვის, შესაძლებელია მხოლოდ სამი მიმართულებით მოქმედებდეს: 1. შესაძლებელია, აზროვნებას მხოლოდ ფაქტიური ცოდნის შექმნა ჰქონდეს მიზნად დასახული, იმ ფაქტიური ცოდნისა, რომელიც წარმოიშობა გარეშე და შინაგანი ბუნების ცხოვრების დაკვირვებით და განცდით; 2. მაგრამ იგივე აზროვნება შესაძლებელია სულ სხვა მხრით მიილტვოდეს. შესაძლებელია, მისი მიზანი ფაქტიურ ან მატერიალურ შემეცნებაში კი არ ისახებოდეს, არამედ მისი განხორციელება ცოდნის ფორმალურ მხარეში ან მის ლოგიკურ დასრულებაში გამოიხატებოდეს; 3. აზროვნებას შესაძლებელია მესამე მიმართულებაც ჰქონდეს. მესამე მიმართულება იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანის აზროვნების მიზანი და საგანი მატრო შემეცნების ფაქტიური და ფორმალური მხარით კი არ შემოიფარგლება, იგი აბსოლუტური შინაარსის აკეცაც მიისწრაფვის.

ერთი სიტყვით, ადამიანის აზროვნების მიმართულება სამგვარია. იგი ან მატერიალური, ფაქტიური ჭეშმარიტების ძებნით კმაყოფილდება, ან ფორმალურ ლოგიკურ ჭეშმარიტებას ეძებს, ან აბსოლუტური დასრულებული სინამდვილის აღდგენისაკენ აქვს მიმართება. პირველი გზით ადამიანის აზროვნება დადებით მეცნიერებას ქმნის, მეორის ნიადაგზე აღმოცენდება განყენებული ფილოსოფია. მესამეთი კი დასაბამს აძლევს თეოლოგიას. პოზიტიურ მეცნიერებაში ცენტრალური ადგილი ფაქტს უკავია, ფილოსოფიაში — ზოგად იდეას, თეოლოგიაში — აბსოლუტურ არსს. ამისდა მიხედვით ყოველი ცოდნის მატერიალურ ნიადაგს დადებითი მეცნიერ-

რება გვაწვდის; იდეალურ ფორმას ფილოსოფია გვანიჭებს, ხოლო აბსოლუტურ შინაარსსა და უმწვერვალეს მიზანს თეოლოგია გვაძლევს. სოლოვიოვის ღრმა რწმენით, როგორც ხედავთ, მხოლოდ თეოლოგიას შეუძლია აზრი და მნიშვნელობა მიანიჭოს როგორც ფილოსოფიის განყენებულ იდეათ, ისე მეცნიერების მუხჯ ფაქტებსაც. უთეოლოგიოდ ფილოსოფიის იდეები უშინაარსო, ცარიელი ფორმების მეტი არაფერი იქნებოდა, ხოლო მეცნიერული ფაქტები ინდიფერენტული მასალის მნიშვნელობას ვერ გასცილდებოდა.

დღესდღეობით რომ ყველა ამ ცოდნის დარგს შორის სრული უთანხმოება და მტრული დამოკიდებულება არსებობს, ცხადია, შეიძლება ამით აიხსნებოდეს ის გარემოება, რომ ჭეშმარიტება ჩვენთვის რაღაც მუდამ ახლოს მდგომ, მაგრამ ამავე დროს მუდამ თვალმიუწვდომელ საგანს შეადგენს. მის აღსადგენად საჭირო უნდა იყოს მთლიანი აზროვნების მოქმედება და არა მხოლოდ მეცნიერება ან მხოლოდ ფილოსოფია და თეოლოგია. ჭეშმარიტება მხოლოდ მაშინ იქნება ადამიანის ხელში, როდესაც ეს სამი მხარე ადამიანის აზროვნების მოქმედებისა ერთად შეკავშირდება და როდესაც მათ შორის სოლიდარული დამოკიდებულება განხორციელდება.

სარგი დანელია

სახელგანთქმული ქართველი მეცნიერი სერგი იოსების ძე დანელია (1888—1963) დაიბადა სამეგრელოს პატარა სოფ. ნაჯახაოში, გლეხის ოჯახში. პირველი დაწყებითი განათლება მიიღო სამრევლო სკოლაში. შემდგომ სწავლა განაგრძო ქუთაისის გიმნაზიაში, რომელიც 1906 წელს წარჩინებით დაამთავრა და იმავე წელს ჩაირიცხა ხარკოვის უნივერსიტეტის ისტორია-ფილოლოგიის ფაკულტეტზე. ორი წლის შემდეგ იმავე ფაკულტეტზე გადადის მოსკოვის უნივერსიტეტში, რომელსაც 1911 წელს ამთავრებს პირველი ხარისხის დიპლომით. შემდგომ წლებში ეწევა პედაგოგიურ მოღვაწეობას ხერსონის, ფოთის, ახალციხის, მიხაილოვსკის გიმნაზიებში. ასწავლის რუსულ ენასა და ლიტერატურას, ლათინურ ენასა და ისტორიას. 1919 წელს გადადის თბილისში ჯერ განათლების სამინისტროში, ხოლო შემდეგ 1922 წ. მას იწვევენ ფილოსოფიურ დისციპლინათა მასწავლებლად თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში. ჯერ კიდევ უნივერსიტეტში მოხელამდე სერგი აქვეყნებს მრავალ საყურადღებო ნაშრომს პედაგოგიკის, ისტორიის, ეკონომიკის და სხვა საკითხებზე. სერვის სამეცნიერო მოღვაწეობა ფართოდ იშლება უნივერსიტეტში მოხელის პერიოდიდან. 1927 წელს სერგი დანელია იცავს სადოქტორო დისერტაციას თემაზე: „ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა“. 1930 წლიდან ის უნივერსიტეტის პროფესორია, ამ პერიოდში განსაკუთრებულ ინტერესს იჩენს რუსი და ქართველი შოაზროვნეებისადმი.

1927 წლიდან უნივერსიტეტში შემოიღეს რუსული ლიტერატურის ისტორიის კურსი, რომელიც პირველად ს. დანელიამ წაიკითხა. 1933 წელს ჩამოყალიბდა რუსული ლიტერატურის ისტორიის კათედრა, რომლის გამგედ აირჩიეს ს. დანელია. უნივერსიტეტში ის კითხულობდა შემდეგ კურსებს: ანტიკური ფილოსოფიის ისტორია, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, პედაგოგიურ მოძღვრებათა ისტორია, პედაგო-

გია, დასავლეთ ევროპის საზოგადოებრივი აზრის ისტორია, რუსული ლიტერატურის ისტორია. ს. დანელიას ძირითადი ფილოსოფიური შრომებია: ატომისტური ფილოსოფია ძველ საბერძნეთში, 1925 წ.; ქსენოფანე კოლოფონელი, 1926.; წინასოკრატული ფილოსოფია, 1928.; სოკრატეს ფილოსოფია, 1936.; ჟან-ჟაკ რუსოს ცხოვრება და მოღვაწეობა, 1948.; იმანუელ კანტი, 1960 და სხვ.

ბ. დანელიას მოღვაწეობის ძირითადი პროფილი იყო ფილოსოფიის ისტორია, რომელშიც ის ავლენს გარკვეულ მსოფლმხედველობრივ ორიენტაციასაც. მან შეიმუშავა ფილოსოფიის ისტორიის კვლევის მეთოდოლოგიური წინამძღვრები, ანტიკური ფილოსოფიის კვლევა აავო წყაროთა კრიტიკის ისტორიულ-ფილოლოგიური მეთოდით ანალიზზე. ს. დანელიას აზრით, ბერძნული ფილოსოფიით იწყება ფილოსოფიური აზროვნება. მანამდე არსებულს ის თვლის მითოლოგიად და ფილოსოფემად. ფილოსოფიის ისტორიაში მობრუნების პუნქტად ესახება ის მოაზროვნეები, რომლებიც კვლევას წარმართავენ ადამიანისა და ღირებულების სამყაროზე. ამით გამოყოფს ის კოსმოლოგიურ პერიოდს ანთროპოლოგიურისაგან. ამიტომ თვლის ქსენოფანეს ახალი მსოფლმხედველობის პიონერად და სოკრატეს — ანტიკური ფილოსოფიის მწვერვალად, ახალ ფილოსოფიაში კი — კანტს.

ფილოსოფიის ისტორია წარმოდგენილი აქვს როგორც განვითარების პროცესი. ის უარყოფს პრეზენტიზმს, წარსულის განხილვას აწმყოს ღირებულებათა შუქზე და მოითხოვს ყოველი ეპოქის საკუთარი ღირებულებებით შეფასებას. ამ გზით აღწევს განხილვის ობიექტურობას. ფილოსოფიის ისტორიის კვლევის ეს პრინციპები სრული სახით აისახა შრომაში — „სოკრატეს ფილოსოფია“, რომელსაც აქ ვაქვეყნებთ.

ედუარდ კოდუა

ქსენოფანეს პროზაზე

ჩემი წიგნი „ქსენოფანე კოლოფონელი“, რომელიც სადისერტაციო შრომად მაქვს წარმოდგენილი, შეეხება ანტიკური ფილოსოფიის წინასოკრატული ხანის ერთ უმნიშვნელოვანეს მოაზროვნეს, ელეატური ფილოსოფიური სკოლის დამაარსებელს. ელეატურმა მიმართულებამ დიდი როლი შეასრულა ბერძნული აზროვნების განვითარებაში. მან შექმნა პირობები, ურომლისოდ ბერძნული აზროვნება პრიმიტიული პილოძიზმის ფარგლებს ვერ გასცდებოდა. მანვე შემოიტანა საბერძნეთის ფილოსოფიურ ვითარებაში იმის შეგნება, რომ მეცნიერების პრინციპი გრძნობათა გაღმა მდებარეობს და ის აზროვნებით შეიცნობა მხოლოდ. ამან გაანაყოფიერა მეცნიერული ძიება და შესაძლებელი გახადა იონიის ფიზიკოსთა გულუბრყვილო თეორიების აღვილზე გაჩენილიყო ორი უდიდესი ფილოსოფიური სისტემა ძველი საბერძნეთისა: ატომისტური მეტაფიზიკა დემოკრიტესი და იდეათა თეორია პლატონისა. ამიტომ ცხადია, თუ რამდენად საინტერესო უნდა იყოს ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიკოსისათვის განვითარება ელეატური მიმდინარეობისა და კერძოდ მოძღვრება ამ მიმდინარეობის დამაარსებლის, ქსენოფანე კოლოფონელისა.

მაგრამ მარტო ამით არ ამოიწურება ინტერესი, რომელსაც იწვევს ქსენოფანეს თეორია. ქვემოთ დავინახავთ, რომ ეს თეორია წარმოადგენს ლოგიკურად დასრულებულ მონოთეიზმს. როგორადაც უნდა დავაფასოთ ჩვენ დღეს ეს მოძღვრება, ერთი მაინც უდავოა, პოლითეიზმიდან მონოთეიზმზე გადასვლა უდიდესი პროგრესული ნაბიჯი იყო იდეოლოგიური ვითარების სფეროში.

ვიდრე ჩემი წიგნის მთავარ ხაზებს გაგაცნობდეთ, საჭიროდ მიმაჩნია აქ ერთ გარემოებაზე შეეჩერდე. ჩემი მიდგომა ქსენოფანეს მოძღვრებისადმი, როგორც იმ ნაწილში, რომელსაც მე ქსენოფანეს ფიზიკას ვუწოდებ, ისე იმ ნაწილშიაც, რომელსაც მე ქსენოფანეს მეტაფიზიკა დავარქვი, არის მიდგომა მხოლოდ ისტორიკოსისა, ე. ი. მეცნიერისა.

ყოველგვარი მოვლენა შეიძლება განხილულ იქნეს სხვადასხვა თვალსაზრისით. მათ შორის ერთია თვალსაზრისი ცოდნისა, მეორეა თვალსაზრისი რწმენისა. მართალია, ყოველი ცოდნა თვითონ გულისხმობს რწმენას. სხვა რომ არა იყოს რა, ცოდნა არ შეიძინება, თუ არ გვწამს, რომ ცოდნის შეძენის შესაძლებლობა არ არის აღამიანთათვის აღკვეთილი. მაგრამ ყველაფერი ეს სრულებით არ უშლის ხელს იმის აღიარებას, რომ ცოდნას აქვს თავისი სპეციფიკური ლოგიკური ნიშანი, რომელიც განასხვავებს მას რწმენისაგან. ეს განსხვავება ყველაზე უფრო ნათლად ამჟღავნდება იქ, სადაც მოცემულია ცოდნისა და რწმენის უმადლესი განვითარება. ასეთი მოვლენებია, ერთი მხრივ, მეცნიერება, მეორე მხრივ, რელიგია.

მეცნიერება ცოდნისა უმწვერვალესი ნიმუშია, ისე როგორც რელიგია უმწვერვალესი ნიმუშია რწმენისა. მეცნიერება სისტემაში ჩამოყალიბებული ცოდნაა, ხოლო რელიგია — სისტემაში ჩამოყალიბებული რწმენა. მეცნიერების თვალსაზრისი არის თვალსაზრისი ბუნებრივი, რომელიც მიზეზობრიობის მტკიცე პრინციპს ეყრდნობა. რელიგიის თვალსაზრისი კი არის თვალსაზრისი ზებუნებრივი, რომელიც სასწაულს გულისხმობს. იქ, სადაც რელიგიური აზროვნება საიდუმლო ღვთაებრივი ძალის მოქმედებას ხედავს, მეცნიერული აზროვნება ცდილობს აღმოაჩინოს ბუნებრივ ძალთა მოქმედება.

ჩემი წიგნის საგანია მონოთეიზმის გაჩენა საბერძნეთში. ეს საგანი მე მეცნიერული გამოკვლევის ობიექტად ვაქციე. ეს იმას ნიშნავს, რომ იქ, სადაც რელიგიურ თვალსაზრისზე მდგომი მხოლოდ ზებუნებრივ მოვლენას დაინახავდა, მე ვცდილობ ბუნებრივი მიზეზები აღმოვაჩინო.

ჩემი აზრით, მონოთეისტური იდეის გაჩენა შესაძლებელია იმგვარივე ძალთა მოქმედებით ავსხნათ, რომელნიც აჩენენ ყოველ სხვა იდეას. მეტიც შეიძლება ამ შემთხვევაში ითქვას. მონოთეიზმის გაჩენა არამცთუ შესაძლებელია ბუნებრივი მიზეზებით აიხსნას, არამედ მეცნიერების პირდაპირ მოვალეობას შეადგენს სწორედ ასე ახსნას იგი. სადაც მეცნიერი ტოვებს ბუნებრივ მიზეზებს და მისტიციზმის სიღრმეში იძირება, იქ ის მეცნიერებასაც ეთიშება.

ვინც ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებას იცნობს, ის დაინახავს, რომ ჩემი გამოკვლევა ქსენოფანე კოლოფონელზე ერთი მხრივ, მხოლოდ დეტალია იმ დიდი პროგრამის შესასრულებლად, რომელიც უკვე XVIII საუკუნის განმანათლებელთა წინაშე ისახებოდა. მე მხედ-

ველობაში მყავს აქ დავით ი უ მ ი, კლოდ ჰადრიან ჰელვეციუსი და სხვ., რომელთაც შესაძლებელი გახადეს მეცნიერული მიდგომა სარწმუნოების განვითარების პრობლემისადმი.

ზემონათქვამიდან გასაგები ხდება, რომ კვლევის დროს უწინარეს ყოვლისა ჩემს წინაშე წამოიჭრა ასეთი საკითხი: მართლაც თუ ჰქონდა მონოთეისტური იდეა ქსენოფანე კოლოფონელს? საქმე ის არის, რომ მრავალი მეცნიერი (მათ შორის აქ განსაკუთრებით დასასახელებელია ფრეიდეენტალი, რომელმაც ქსენოფანეს უძღვნა ფრიად მნიშვნელოვანი მონოგრაფია („Ueber die Theologie des Xenophanes“), ამტკიცებს, რომ ქსენოფანე იყო არა მონოთეისტი, არამედ პოლითეისტი, ოღონდ სხვა პოლითეისტებისაგან განსხვავებით მან მხოლოდ წინ წამოაყენა ის აზრი, რომ მრავალ ღმერთთა შორის არის ერთი უდიდესი, და იგი სხვებს არა ჰგავს. ასეთ შეხედულებას არ შეიძლება მონოთეიზმი ეწოდოს, და ფრეიდეენტალიც ქსენოფანეს მსოფლმხედველობას მონოთეიზმის მაგიერად ჰენოთეიზმის სახელწოდებას აძლევს.

დაახლოებით იმავე პოზიციას, რომელზედაც ფრეიდეენტალი დგას, იცავს ბევრი სხვა ისტორიკოსი ფილოსოფიისა. ცნობილი მეცნიერი თეოდორე გომპერცი, მაგალითად, ამტკიცებს, რომ ქსენოფანე არამცთუ არ იყო მონოთეისტი, რომელიც ახალ შეხედულებას ამყარებდა, არამედ ის იყო უბრალო რესტავრატორი იმ იდეოლოგიისა, რომელიც მეექვსე საუკუნის საბერძნეთისათვის დიდი მანძილით უკან დატოვებული მსოფლმხედველობა იყო. მართალია, ქსენოფანეს მონოთეისტობას ფრიად გამოჩენილი დამცველებიც ჰყავდა; ცელერი, დილსი, ვილამოვიცი და სხვები. მაგრამ აღსანიშნავია მაინც ის გარემოება, რომ ქსენოფანეს მონოთეისტობა, ჩემი აზრით, არ იყო იმდენად მტკიცედ დასაბუთებული, რომ ზედმეტი ყოფილიყო ამ საკითხის ხელშეორედ გადასინჯვა.

მთავარი მიზეზი იმისა, რომ ქსენოფანეს მონოთეისტობა სადავო საკითხია, იმაში უნდა ვეძიოთ, რომ წყაროები ქსენოფანეს ფილოსოფიისა საკმაო სიცხადით არ ამოწმებენ მის მონოთეისტობას. ეს წყაროები ორ ჯგუფს ეკუთვნიან: პირველი ჯგუფი ქსენოფანეს ფილოსოფიის შესასწავლი წყაროებისა არის ქსენოფანესაგან დარჩენილი ფრაგმენტები. ესენი გაბნეული არიან მოგვიანო ხანის მწერალთა თხზულებებში და ისტორიულ-ფილოლოგიურად გამოკვლეული არიან ჰერმან დილსის მიერ, რომლის წიგნითაც „Die

Fragmente der Vorsokratiker“) მე მომიხდა სარგებლობა. რა თქმა უნდა, მე ვერ შევძლებდი ჩემი გამოკვლევის დაწერას, რომ დილსს წინასწარ არ შეესრულებინა ამისათვის საჭირო ფილოლოგიური მუშაობა. საზოგადოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ ჰერმან დილსის ზემოდასახელებულმა წიგნმა თითქმის ახალი ასპარეზი გაუხსნა ისტორიულ-ფილოსოფიურ კვლევას, რადგანაც ფილოლოგიის არასპეციალისტებისათვისაც მისაწვდომი გახდა წინასოკრატული ფილოსოფიის მასალები, და სწორედ ამით აიხსნება ნაწილობრივ ისიც, რომ გამოკვლევათა რიცხვი წინასოკრატული ფილოსოფიის შესახებ დილსის წიგნის გამოქვეყნების შემდეგ საგრძნობლად გაიზარდა.

როგორც ვთქვით, ქსენოფანეს ფრაგმენტები საკმაო სიცხადით არ ამტკიცებენ მის მონოთეისტობას. ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი ფრაგმენტია ამ შემთხვევაში: ღმერთებში ერთი ღმერთი ღმერთებსა და ადამიანებს შორის უდიდესია, მაგრამ ბევრმა მკვლევარმა (და მათ შორის განსაკუთრებით ფრეიდეტალმა) შესაძლებლად დაინახა ამ ფრაგმენტისათვის პოლითეისტური ინტერპრეტაცია მიეცა.

რაკი ქსენოფანესაგან დარჩენილი ფრაგმენტები საკმაოდ ვერ გვარწმუნებენ ქსენოფანეს მონოთეისტობაში, საჭირო გახდა სხვა წყაროებისათვის მიმართვა, ე. ი. მიმართვა არაპირდაპირი წყაროებისათვის, რომელშიც იგულისხმება ძველ მწერალთა მოწმობა ქსენოფანეს მსოფლმხედველობის შესახებ. ყველაზე უფრო გარკვეულად ქსენოფანეს მონოთეისტობაზე მოგვითხრობს ერთი ანონიმური თხზულება, რომელმაც ჩვენს დრომდე მოაღწია და რომელიც ცნობილია სათაურით „De Melisso Xenophane Gorgia“. მაგრამ, ვიდრე ამ თხზულებას დავეყრდნობოდი და მის მიერ მოწოდებულ ცნობას ქსენოფანეს მსოფლმხედველობის შესახებ სანდო მოწმობად ჩავთვლიდი, საჭირო იყო ამ წყაროს შეფასება.

ანონიმური თხზულებისადმი დამოკიდებულებამ მეცნიერულ ლიტერატურაში თვალსაჩინო ევოლუცია განიცადა: თავდაპირველად მის მოწმობას ნდობით ეკიდებოდნენ, რადგანაც ფიქრობდნენ, რომ ის არის ან არისტოტელეს, ან თეოფრასტეს ნაწარმოები. მაგრამ თანდათან გაირკვა, რომ არ არსებობს დამარწმუნებელი საბუთი იმისათვის, რომ ეს თხზულება არისტოტელეს ან თეოფრასტეს ნაწერად ჩავთვალოთ. ამიტომ ნდობითი დამოკიდებულება ანონიმური თხზულებისადმი უნდობლობით შეიცვალა. თვით ცელერმა, რომლის თვალ-

საზრისისათვის ანონიმური თხზულება კარგი საბუთი იქნებოდა, მაინც
საეჭვო წყაროდ ჩათვალა იგი ქსენოფანეს ფილოსოფიის შესახებ წყაროდ.
ცელერის აზრით, ანონიმური თხზულებით შეიძლება სარგებლობა
მხოლოდ როგორც დამატებითი საბუთით ქსენოფანეს შეხედულებათა
გამოკვლევის დროს. თუ პირდაპირი წყაროები ქსენოფანეს ფილოსო-
ფიისა, ან არაპირდაპირი, მაგრამ საკმაოდ დამარწმუნებელი, მოწმობა-
ნი მოგვითხრობენ ქსენოფანეს შესახებ ისეთ რასმეს, რაც ანონიმურ
თხზულებაშიც არის ნათქვამი, მხოლოდ მაშინ არის დასაშვები ამ
თხზულების ცნობებით სარგებლობაო, — ამბობს ცელერი.

ცელერის დაფასებას ანონიმური თხზულების ღირსებისა ბევრი
მოწინააღმდეგე აღმოუჩნდა. განსაკუთრებით მოსახსენებელია აქ
ფრანც კერნი, რომელმაც ფილოლოგიური ხასიათის გამოკვლე-
ვათა მთელ რიგში სცადა აღედგინა ანონიმური თხზულების ღირსება.
დავა ცელერსა და კერნს შორის ანონიმური თხზულების შესახებ
გრძელდებოდა ოციოდე წელს, მაგრამ საკითხი საბოლოოდ მაინც
გადაუწყვეტელი დარჩა და კამათი დამთავრდა იმით, რომ ცელერ-
მა explicite აღიარა, რომ ანონიმური თხზულება შეიძლება ერთი
და იმავე უფლებით ჩავთვალოთ, როგორც ისეთ თხზულებად, რო-
მელიც ეწინააღმდეგება ქსენოფანეს ფრაგმენტებში გამოთქმულ შე-
ხედულებებს, ისე იმვეარ თხზულებად, რომელიც ეთანხმება ამ ფრაგ-
მენტებს.

ცელერსა და კერნს შორის წარმოებული კამათის ასეთი დაბო-
ლოება არ შეიძლებოდა ჩაგვეთვალა ანონიმური თხზულების მნიშვნე-
ლობის დამამტკიცებელ გარემოებად. ამიტომ საჭირო გახდა ახალი
არგუმენტების წამოყენება, და მეც ვცაადე ამ არგუმენტებისათვის
მიმემართა. მე სრულიად ავიღე ხელი იმის გარკვევაზე, თუ ვინ იყო ამ
ანონიმური თხზულების ავტორი: იყო ის არისტოტელე თუ თეოფრას-
ტე. — და ვცაადე ცხადმყოფ ანონიმური თხზულების მნიშვნელობა
მისი შინაგანი ნიშნების საშუალებით და აგრეთვე მისი დაპირისპირე-
ბით სხვა სანდო მოწმობებთან, როგორც არის, მაგალითად, მოწ-
მობა სიმპლიკიოსისა, რომელიც აკადემიის უკანასკნელი წარმომ-
ადგენილი იყო. სიმპლიკიოსი სწორედ ისე ახასიათებს ქსენოფანეს,
როგორც ანონიმი. შესაძლებელია ისიც კი ითქვას, რომ თავის მო-
წმობაში ქსენოფანეს შესახებ სიმპლიკიოსი დამოკიდებული უნდა
ყოფილიყო სწორედ ამ ანონიმურ თხზულებაზე. თუ სიმპლიკიოსს,
რომელიც ანტიკური მწერლობის საუკეთესო მცოდნედ შეიძლება
ჩაითვალოს, ანონიმური თხზულება სანდო წყაროდ მიაჩნდა, მაშინ

ცხადია, რომ არც ჩვენ გვაქვს საფუძველი მას უნდობლად მოვეყ-
რათ, ვინაიდან სიმპლიციოსზე უფრო ახლო ძველი საბერძნეთის ფი-
ლოსოფიურ მწერლობას არავინ იცნობს დღეს.

რაკი ანონიმური თხზულების (De Melisso Xenophane Gorgia)
მიერ მოწოდებულ ცნობათა მნიშვნელობა ცხადი შეიქნა, ამით
გადაწყდა ჩემთვის ქსენოფანეს მონოთეისტობის პრობლემაც, ვინაი-
დან ამ ანონიმურ თხზულებაში გარკვეულად დამოწმებულია, რომ
ქსენოფანეს მოძღვრება მონოთეისტური იყო.

მას შემდეგ, რაც ქსენოფანეს მონოთეისტობა დამტკიცებულ
ფაქტად იქცა, საჭირო იყო ამ მონოთეიზმის დეტალების შესწავლა.
უწინარეს ყოვლისა, უნდა გამერკვია ის, თუ როგორ ესმოდა ქსენო-
ფანეს ღვთაება: პანთეისტურად თუ თეისტურად?

ფილოსოფიის ისტორიკოსთა შორის ძალიან გავრცელებულია აზრი,
რომ ქსენოფანეს მოძღვრება არის პანთეიზმი. აქ უთანხმებიან ერთ-
მანეთს ისეთი მეცნიერებიც კი, რომელნიც სხვა საკითხში ერთი-
მეორეს რადიკალურად ეწინააღმდეგებიან. თუ ქსენოფანე პანთეი-
სტი იყო, მაშინ ის მთლად არ გამოიყვანია პოლითეისტურ იდეო-
ლოგიას, ვინაიდან პოლითეიზმი არსებითად პანთეისტურ საფუძ-
ველზე არის აგებული. პანთეიზმი აიგივებს ღმერთსა და ბუნებას.
თუ მივმართეთ სპინოზას ტერმინოლოგიას, რომელმაც ყველაზე
უფრო დასაბუთებული პანთეისტური ფილოსოფია შექმნა, ღმერთი
პანთეისტისათვის ბუნების გარეშე კი არ იმყოფება, არამედ ის შიგ
ამ ბუნებაშია მოცემული, როგორც მისი სუბსტანცია: *Deus est
omnium rerum causa immanens, non vero transiens*, ამბობს
სპინოზა, რომლის „ეთიკა“-ში ტერმინი „ღმერთი“ ხშირად იხმარება
„ბუნება“-სიტყვის ნაცვლად: *Deus sive natura*.

პოლითეისტური რელიგია იყო ბუნების ძალთა გაღმერთება. თავ-
დაპირველად წარმართი კაცობრიობა ვერ სწვდებოდა ბუნების მთლი-
ანობასა და ერთობას. მისთვის ბუნება მრავალ მოვლენათა ჯამი
იყო და თითოეულს, მეტად თუ ნაკლებად საყურადღებო მოვლენას,
ის ღმერთად აცხადებდა. თანდათან იმის მიხედვით, თუ როგორ წი-
ნაურდებოდა კაცობრიობა ინტელექტუალურად, ის სწვდებოდა მოვ-
ლენათა ურთიერთკავშირს და ამრიგად მრავალი ერთიმეორისაგან ჯერ
განცალკევებული ღმერთები. უკავშირდებოდნენ მის წარმოდგენაში
ერთმანეთს და ერთი მთავარი ღმერთის ქვეშევრდომნი ხდებოდნენ,

ამით ისინი კარგავდნენ პირვანდელ თავისთავადობას. პოლითეისტური რელიგიის ვითარების ამ გზამ უკვე იჩინა თავი საბერძნეთის მისტერიებში, სადაც ზევსი გამოცხადებულია მსოფლიოს თავად, შუაგულად და ბოლოდ. განსაკუთრებით კი ჩამოყალიბდა ეს პანთეიზმი სტოელთა სკოლაში, რომელიც ერთი უკანასკნელი ნაყოფია ანტიკური ფიზიკისა.

ქსენოფანეს ფილოსოფია, ჩემი აზრით, არ იყო პანთეიზმი, და ეს გარემოება კიდევ უფრო აშორებს მას პოლითეიზმისაგან და უფრო გარკვეული მონოთეიზმის სახეს აძლევს ამ მოძღვრებას. მართალია, ჩვენი წყაროები მთლად ცხადად არ ამტკიცებენ იმას, რომ ქსენოფანე არ იყო პანთეისტი, მაგრამ ეს წყაროები არც იმას ამტკიცებენ საკმაო სიძაღით, რომ მისი მოძღვრება იყო პანთეიზმი, — გარემოება, რომელიც აღიარა უკვე ასეთმა ავტორიტეტიანმა ფილოლოგმა, როგორიც იყო ბერკი.

რაკი ქსენოფანეს პანთეისტობის პრობლემა არც პირდაპირი, არც არაპირდაპირი წყაროების მეშვეობით არ წყდებოდა, საჭირო იყო ან სრულიად ხელის აღება ამ პრობლემის გადაწყვეტაზე, ან მიმართვა სხვა გვირგვინის მოსაზრებათათვის. სწორედ აქ წარმოდგა ჩემს წინაშე მთელი სიფრთხილე-სიგანით ქსენოფანეს მნიშვნელობა ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებისათვის.

ქსენოფანე დამაარსებელია ელვატური მიმდინარეობისა, რომელმაც უდიდესი როლი შეასრულა ფილოსოფიური აზროვნების ევოლუციაში. უკვე პლატონი, რომლის იდეათა თეორია ელვატიზმის საფუძველზე წარმოიშვა, ქსენოფანეს ელვატიზმის დამაარსებლად თვლიდა. ამ ფაქტს ადასტურებს აგრეთვე არისტოტელე, რომელიც ამბობს, რომ პარმენიდე იყო ქსენოფანეს მოწაფეო.

აქ ახალი საშუალება გაჩნდა ჩვენი პრობლემის გადასაწყვეტად: ქსენოფანეს პანთეისტობის თუ თეისტობის პრობლემების გადასაჭრელად მე მივმართე ელვატიზმის სხვა წარმომადგენელთა შესწავლას, განსაკუთრებით დიდი დახმარება გამიწია აქ რეინჰარტმა, რომელმაც 1917 წელს დაბეჭდილს თხზულებაში „Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie“ ფრიად საყურადღებო კონცეფცია მოგვცა ელვატიზმისა. ამ კონცეფციით ის რადიკალურად გაემიჯნა საბერძნეთის ფილოსოფიის ყველაზე უფრო სახელოვან მკვლევარს ედუარდ ცელერს. უკანასკნელის შეხედულებით, მთელი წინასკორატული ფილოსოფია იყო ფიზიკა. აქ ჯერ კიდევ არ იცნობდნენ ლოგიკისა და ეთიკის საკითხებს. ამ შეხედუ-

ლების თანახმად, ელვატიზმიც რჩება, ცელერის გაგებით, ფიზიკის ფარგლებში, და ელვატური არსი არის ფიზიკური სუბსტანცია ან განფენილი ნივთიერება. ცელერი ამტკიცებს, რომ ელვატური ფილოსოფია წარმოიშობა აბსტრაქციის გზით მილეტური ფიზიკისაგან. უკანასკნელი ეძებდა საგანთა საწყისს: ერთმა იპოვა საწყისი წყალში, მეორემ რაღაც უსაზღვროში, მესამემ ჰაერში. ელვატებმა კი საწყისს მოაცილეს კონკრეტული ნივთიერების ნიშნები და შედეგად მიიღეს აბსტრაქტული ცნება ნივთიერებისა. ეს არის სწორედ ელვატების არსი. ის ფიზიკური არსია, რომელსაც არ ამძიმებს არც ერთი კონკრეტული ნივთიერების სპეციფიკურობა. არსი არ არის არც წყალი, არც ჰაერი, არც ცეცხლი, არც სხვა რომელიმე სტიქიონი. ის არის მხოლოდ ნივთიერება საზოგადოდ. აი ასეთი ნივთიერება ჩათვალეს ელვატებმა მოვლენათა სუბსტრატად, მათ საწყისად. ამრიგად, მთელი განსხვავება ელვატური ფილოსოფიისა მილეტურისაგან იმაში მდგომარეობდა, რომ იმ დროს, როდესაც მილეტელები საგანთა სუბსტრატად კონკრეტულს ან გრძნობათა საშუალებით საწვდომ ნივთიერებას აცხადებდნენ, ელვატებმა საგანთა სუბსტრატად ცნეს ნივთიერება საზოგადოდ, რომელსაც არც ერთი კონკრეტული ნივთიერების სპეციფიკური თვისება არ ჰქონდა და მხოლოდ ყველა ნივთიერებისათვის საზოგადო თვისებებს შეიცავდა. ასეთი ნივთიერების ცნებამდე კი ელვატები მივიდნენ მილეტური საწყისის ანალიზისა და მისგან ზედმეტი ელემენტების გამორიცხვის საშუალებით. ერთი სიტყვით, ელვატიზმი, ცელერის გაგებით, მდებარეობს აზროვნების განვითარების იმავე ხაზზე, რომელზედაც იმყოფება მილეტური ფიზიკა. აზროვნების განვითარება არის მხოლოდ განზოგადების ახალ საფეხურებზე ასვლა, ანალიზის გაღრმავება, წინააღმდეგობათა დაძლევა, ელვატიზმიც არის ნაშთი მილეტური ფიზიკის ლოგიკური ანალიზისა, და როგორც ასეთი, თვითონ ისიც ფიზიკის ფარგლებში რჩება. ასეთია, დაახლოებით, ცელერის გაგება ელვატური ფილოსოფიისა, — გაგება, რომელსაც საკმაოდ გრძელი ისტორია აქვს.

სწორედ ამ გაგებას წინ აღუდგა რ ე ი ნ ჰ ა რ ტ ი. მან სრულიად განსხვავებული კონცეფცია მოგვცა ელვატიზმისა, რეინჰარტმა დაამტკიცა, რომ პარმენიდეს ფილოსოფია არ იყო ფიზიკა. მან ცხადყო, რომ „პარმენიდე იყო დიდი რევოლუციონერი, რომელიც ფი-

ზიკურ აზროვნებას პირსახეში სცემდა, სადაც კი ეხერხებოდა“
„პარმენიდეს ეზიზღებოდა აზრთა ფიზიკური მსველელობა“. რადგანაც
ის იყო „პირველი ლოგიკოსი“. ამის შესაფერისად ესმის რეინჰარტს
პარმენიდეს არსიც: უკანასკნელი სრულიადაც არ არის საწყისი
არხე მილეტური ფიზიკის გაგებით. არსი არის პარმენიდესათვის ცნე-
ბა არსისა, და არა ნივთიერება. თუ მილეტის ფიზიკოსებისათვის არხე
იყო ფიზიკური მიზეზი საგნებისა, პარმენიდესათვის არსი არის ლოგი-
კური საბუთი არსობისა.

ელეატური ფილოსოფიის ცენტრალური წარმომადგენლის ასე-
თმა ინტერპრეტაციამ ახალი შუქი მოფინა ქსენოფანეს მოძღვრება-
საც. უდავოდ არის ცნობილი, რომ ქსენოფანეს ღმერთი ეთანაბრება
პარმენიდეს არსს. მაგრამ თუ არსი არ არის ნივთიერი არსი,
რომელიც მილეტური არხეს მსგავსად მატერიალურ სუბსტრატად
უდევს მოვლენათა მრავალფეროვნებას, მაშინ არც ქსენოფანეს ღმერთი
უნდა იყოს ნივთიერი არსი, რომლისგანაც არიან ფიზიკურად შემდგარი
ბუნებრივი მოვლენები. და ეს მით უმეტეს, რომ ამგვარი გაგება ქსე-
ნოფანეს მოძღვრებისა გვაიძულებს, ქსენოფანე ჰილოძოისტად გამო-
ვაცხადოთ, როგორც ამას დერინგის მაგალითი გვიჩვენებს. დე-
რინგი ამტკიცებდა, რომ ღმერთი ქსენოფანესათვის იგივე იყო
რაც დედამიწა, ან ის, რასაც ბერძნულ მითოლოგიაში გაია ეწოდება.
მაგრამ უკვე თვით ქსენოფანესაგან დარჩენილი ფრაგმენტები გვიმ-
ტკიცებენ, რომ ქსენოფანეს თავისებურება სწორედ ის იყო, რომ
წინ აღუდგა ნატურალისტური რელიგიის ღმერთებს, მათ შორის გაია-
საც, და ღვთაება დასახა გარეშე ადამიანთა და საზოგადოდ მთელი
ბუნებისა. მხედველობაში მისაღებია აგრეთვე ისიც, რომ ყველა,
ვინც ქსენოფანეს ღმერთში ნივთიერებას ხედავს, ვერ ახერხებს ახსნას
ერთი ფრიალ საყურადღებო მოწმობა თეოფრასტესი, რომ ქსენოფანეს
ღმერთი იყო „არც განსაზღვრული და არც უსაზღვრო, არც მოძრავი
და არც უძრავი“. ამ მოწმობის გაგება შეიძლება მხოლოდ მაშინ, თუ
ჩვენ მივიღებთ, რომ ქსენოფანესათვის ღმერთი არ იყო (განუფენილი)
ნივთიერება, და, როგორც განუფენილი, ის არ იყო ვრცეულად არც
განსაზღვრული, არც უსაზღვრო.

ასეთი გაგებით, ქსენოფანე წარმოდგება ჩვენს წინაშე, რო-
გორც პირველი თეისტი საბერძნეთში, რომელიც წინ უსწრებს თვით
ანაქსაგორას, ქსენოფანეს ღმერთი უფრო მაღალი ხარისხის ცნებაა,

ეიდრე ანაქსაგორას ნუსი, რომელიც ანაქსაგორას ფიზიკურ ტერ-
მინებში ჰქონდა მაინც გააზრებული. ეს გარემოება აქცევს ქსენო-
ფანეს ფილოსოფიას საყურადღებო მოვლენად არა მხოლოდ ფილო-
სოფიის ისტორიკოსისათვის, არამედ კულტურის ისტორიკოსისათვი-
საც. ქსენოფანე საკვირველი მოაზროვნეა მთელ ანტიკურ კაცობრიო-
ბაში. ამიტომ საჭირო იყო მისი მოძღვრების ფსიქოლოგიური გენე-
ზისის გარკვევა. ამ პრობლემის გადასაწყვეტად კი. მომიხდა გა-
მოკვლევა ქსენოფანეს პოროვნებისა და აგრეთვე იმ საზოგადოებრივი
წრისა, რომელშიაც ქსენოფანე ვითარდებოდა. ჩემი ამოცანა აქ ის
იყო, რომ ბიოგრაფიული ხასიათის ცნობებში, რაც ჩვენ ქსენოფანეს
შესახებ მოგვეპოვება, აღმოვეჩინა ისეთი ფაქტები, რომლებიც გასა-
გებად ვახდინენ ქსენოფანეს მოძღვრების წარმოშობას. აქ მხედვე-
ლობაში იყო მიღებული ქსენოფანეს პოლემიკა ბერძნული პოლითეიზ-
მის ანთროპომორფიზმის წინააღმდეგ, ეინაიდან ეს პოლემიკა დამახა-
სიათებელია თვით ქსენოფანეს აზრთა წყობისათვისაც.

მთელი კვლევის შედეგად ქსენოფანე კოლოფონელის სახით, ჩემს
წინაშე წარმოდგა დიდი მოქალაქე, დევნილი ამ ქვეყნის უკუღმართო-
ბით. ნატურალისტური ოპტიმიზმი ჰომეროსის დინჯი ეპოსისა ასეთ
კაცს ვერ დააკმაყოფილებდა, და ის მთელი თავისი ენერჯით წინ
აღუდგა ჰომეროს-ჰესიოდეს პოლითეისტურ იდეოლოგიას, რომელ-
შიაც ის ჭერებდა როგორც სამშობლო ქვეყნის დაცემისა, ისე საკუ-
თარი თავის უბედურების მთავარ მიზეზს. პირადი ცხოვრების გამოც-
დილებამ მოსწყვიტა ქსენოფანე თავის წრეს და მოხეტიალე ინტელი-
გენტად აქცია. აუცილებელი შეიქნა ძველი იდეალების გაკრიტიკება,
და ამ კრიტიკამ, რომელსაც წმინდა ზნეობრივი საფუძველი ჰქონდა,
ახალი მსოფლგანცდის წინამორბედად ვახადა ქსენოფანე.

ასე იქნა დაწერილი ჩემი წიგნი. მე არ ვფიქრობ სრულიად, რომ
ჩემი ინტერპრეტაცია ქსენოფანეს მოძღვრებისა ყველასათვის მისაღე-
ბი იყოს. შეიძლება, იქ გამოთქმულ ზოგიერთ დებულებას მეტი
დასაბუთება სჭირდებოდა. მაგრამ ისიც საკმარისია, თუ დამეთანხმე-
ბიან, რომ ჩემს წიგნში მოცემულია ქსენოფანეს შესახებ საკუთარი
აზრის შედგენის ერთ-ერთი ცდა.

სოკრატეს ფილოსოფია*

შესავალი

§ 1. წყაროები სოკრატეს ფილოსოფიის შესახებ

სოკრატეს არ დაუწერია არც ერთი ფილოსოფიური თხზულება. ჩვენთვის ეს საკვირველიც კი არის, რადგან თანამედროვე ეპოქა, როდესაც განვითარებული საწარმოო ტექნიკა ადვილად იძლევა საშუალებას მცირე მნიშვნელობის აზრებიც კი დაბეჭდილი წიგნების, ჟურნალების და გაზეთების სახით მოეფინოს ფართო მასებს, ვერ ეგუება ზეპირ ფილოსოფიას, და სქელტანიან წიგნებში ჩამოუსხმელ ფილოსოფიურ თეორიას ეჭვის თვალთ უცქერის. მაგრამ სხვა იყო სოკრატეს ეპოქა. აზრთა ჭიდილი და დაძაბული ფილოსოფიური შემოქმედება ამ დროს მხოლოდ იშვიათ შემთხვევაში თუ ეძებდა დაწერილი სიტყვის სამოსელს და კმაყოფილდებოდა ხშირად ზეპირი სიტყვის ფორმით. გარდა ამისა, თვითონ სოკრატეს ფილოსოფიური მოღვაწეობის სპეციფიკური ხასიათიც აღარ მოითხოვდა სოკრატესაგან, რომ მას დაწერილ თხზულებაში ჩამოეყალიბებინა თავისი ფილოსოფია: სოკრატესათვის ფილოსოფია იყო აზროვნების ცოცხალი პროცესი და არა წიგნებში დაგროვებული მკვდარი სიბრძნე. არც ისე საოცარია ამის შემდეგ, რომ საბერძნეთის ერთი უდიდესი მოაზროვნის შესახებ ჩვენ არ მოგვეპოვება დღეს ისეთი წყარო, რომელიც პირდაპირ მისგან მომდინარეობდეს, და ამიტომ იძულებული ვართ, არაპირდაპირი წყაროებით დავკმაყოფილდეთ.

სოკრატეს ცხოვრებისა და მოძღვრების შესახებ ანტიკურმა მწერლობამ ჩვენ მრავალი ცნობა დაგვიტოვა. ამ ცნობებს, ცხადია, ერთნაირი ღირებულება არ შეიძლება ჰქონდეთ. სხვებზე უფრო უხვ ცნობებს სოკრატეს შესახებ გვაწვდიან ქსენოფონტე და პლატონი, რომლებიც სოკრატეს თანამედროვენი იყვნენ, დიდი ხნის განმავლო-

* ს. დანელია, ნაშრომიდან... სოკრატეს ფილოსოფია, თბილისი, 1935 წ. გვ. 3—74.

ბაში იმყოფებოდნენ მასთან პირად ურთიერთობაში და მრავალჯერ ყოფილან მისი მოღვაწეობის უშუალო მოწმენი. სხვადასხვა წერტილიდან აშუქებენ ქსენოფონტე და პლატონი სოკრატეს პიროვნებას, და ეს უკანასკნელიც ამის გამო თითქმის სტერეოსკოპული სიცხოველით წარმოგვიდგება თვალწინ. თითოეული ცდილობს, სოკრატეს მოღვაწეობაში ის დაანახოს მკითხველს, რაც მას თვითონ მოსწონდა ამ იშვიათ ადამიანში. „ანაბაზისის“ და „ეკონომიკის“ ავტორი ქსენოფონტე დიდი პრაქტიკული გამოცდილების პატრონი იყო და სწორედ ამ პრაქტიკულ-უტილიტარულ მზარეს ამჩნევდა და აფასებდა ის სოკრატეს მოღვაწეობაში. ამიტომ თავის თხზულებებში (Memorabilia, Apologia)¹, რომლებიც მან სოკრატეს მოღვაწეობის აღწერას უძღვნა, ქსენოფონტეს ფსიქოლოგიურად აღარ შეეძლო არ წარმოედგინა სოკრატე, როგორც ფხიზელი ჭკუის პრაქტიკოსი, რომლისათვის უცხოა ყოველგვარი ოცნება და გატაცება, ყოველგვარი ენთუზიაზმი. სოკრატეს მოღვაწეობიდან ქსენოფონტეს ამოკრეფილი აქვს ისეთი ფაქტები, რომლებიც ახასიათებენ ათენელ მოაზროვნეს, როგორც დინჯს, უაღრესად პატიოსანს, ჭკუადამჯდარს და ძველებური სათნოებით აღჭურვილ პიროვნებას, მაგრამ ამავე დროს, ცოტა არ იყოს, მოსაწყენ პედანტს. გადაჭარბება არ იქნება, თუ ითქვა, რომ სოკრატეს პორტრეტი, რომელიც ქსენოფონტემ მოგვცა, იმდენად შეეფერება ნამდვილ სოკრატეს, რამდენადაც ერთი კუთხიდან გადაღებული ფოტოგრაფიული სურათი შესაძლებელია თავის ორიგინალს შეეფერებოდეს. ქსენოფონტეს კალმით სოკრატეს სახე დაეწიროვდა, გაბრტყელდა და შესამჩნევი ვულგარიზაცია განიცადა: ის დაემსგავსა ცხოვრების იმ უტილიტარისტულად შეფერილს ვიწრო იდეალს, რომელიც პქონდა ფილოსოფიური ეროსისაგან შორს მდგომ ქსენოფონტეს² და

¹ უკანასკნელი თხზულების შესახებ აზრთა სხვადასხვაობაა. ზოგი არ თვლის მას ქსენოფონტეს ნაწარმოებად, ზოგიერთი კი იცავს ამის საწინააღმდეგო შეხედულებას, შტრ. Ueberweg-Praechter. Gesch. d. Philos. I, 147.

² შტრ. Brandis, Griech.-röm. Philos., II a, 40 f. კარლ იოელი, Gesch. der antiken Philos., I, 740 ff., ამტკიცებს, რომ ქსენოფონტე განიცდიდა ერთის მხრით სამხედრო წესწმობილებით ცნობილ სპარტანელთა დორიზმის, ხოლო მეორეს მხრით ანტისთენეს კინიზმის გავლენას, და სწორედ ეს გარემოება იყო იმის მიზეზი, რომ ქსენოფონტემ ვერ შესძლო ატიციზმით გაქლენილი სოკრატეს სწორი ასახვაო, იოელის თქმით, ქსენოფონტემ

და თუმცა ფაქტები, რომლებსაც გვაწვდის ქსენოფონტე სოკრატეს შესახებ, სწორი და სანდოა, ცალ-ცალკე თუ ავიღეთ ისინი, მაგრამ პროპორცია ამ ფაქტებისა, მათი ურთიერთი დამოკიდებულება და ხვედრითი წონა სწორად არ არიან წარმოდგენილი, ვინაიდან თვითონ ქსენოფონტეს არ ესმოდა კარგად ამ ფაქტების სიღრმე და მათი ფილოსოფიური აზრი¹, ამიტომ ქსენოფონტეს მიერ დახატული პორტრეტი სოკრატესი, როგორც ეს შლეიერმახერმა აღნიშნა²

მოახდინა ისტორიული სოკრატეს „კინიზაცია“ როგორც ატიციზმის ტაპირი წარმომადგენელი, სოკრატე იყო თეორეტიკოსი, რაციონალისტი და დიალექტიკოსი; ქსენოფონტემ კი სოკრატე აქცია ნების ეთიკოსად — ამბობს იოელი. უნდა აღინიშნოს, რომ იოელის კონსტრუქცია იმაზე უფრო შორს მიდის, რის უფლებასაც ფაქტები გვაძლევენ. პრებტერის სიტყვით, იოელის კონცეფცია „beruth auf einem schwanken Hypotesenbau“. Ueberw. 1, 149. მაგრამ იმ აზრს, რომ სოკრატეს მოძღვრების არსებას ქსენოფონტე ვერ ჩაწვდა, იმდენად უწყვე დებულებად სთვლის იოელიც, რომ ის აშენებს ამ აზრზე ძალიან ფართო შიპოთეზას.

¹დერინგის სიტყვით (Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem, 78), ქსენოფონტე არის „ein Spediteur, der uns die War ueberliefert, deren wahre Beschaffenheit er selbst nur unvollständig kennt, die er aber ehrlich und zuverlässig weiter befördert“.

² მე-18 საუკუნიდან სოკრატეს ფილოსოფიის ერთადერთ სანდო წყაროდ უკრიტიკოდ ითვლებოდა ქსენოფონტეს Memorabilia, სანამ ჯერ დისენსა 1812 წელს, შემდეგ კი 1816 წელს შლეიერმახერმა არ შეიტანეს ეჭვი ქსენოფონტეს მოწმობებში. შლეიერმახერი თავის გამოკვლევებში „Ueber d. Wert d. Sokr. als Philosophen“ ამტკიცებდა, რომ ქსენოფონტეს არც შეეძლო სოკრატეს მოძღვრების სწორი დახასიათება მოეცა, ვინაიდან თვითონ ქსენოფონტე არ იყო ფილოსოფოსი, ფილოსოფიური მოძღვრების სწორი დახასიათება კი მხოლოდ ფილოსოფოსს შეუძლიათ. წინააღმდეგ ამისა ჰეგელი. Vorles. üb. d. Gesch. d. Philos. II, 69, და მის კვალად ცელერიც. D. Phil. d. Griechen, II, 82, 94 156. 183, იცავენ ქსენოფონტეს ცნობებს. ცელერის აზრით, ქსენოფონტეს ცნობები სოკრატეს შესახებ არ ეწინააღმდეგებიან პლატონის ცნობებს, თუ ამ უკანასკნელთა შორის ავიღებთ მხოლოდ იმ შეხედულებებს, რომლებიც უწყველად ეკუთვნოდა სოკრატეს. მართალია, ქსენოფონტეს გადმოცემაში სოკრატეს მიწერილი აქვს ერთმანეთის საწინააღმდეგო აზრები, პლატონის გადმოცემაში კი ამ წინააღმდეგობებს აღარ აქვს ადგილი. მაგრამ წინააღმდეგობა ქსენოფონტეს კი არ გამოუგონებია, არამედ თვითონ სოკრატეს უნდა აქონებოდა იგი ნამდვილად. თუ კი პლატონის გადმოცემაში ამ წინააღმდეგობებს აღარ ვპოულობთ, ეს, ცელერის აზრით, იმას ამტკიცებს, რომ პლატონს შეუსწორებია სოკრატეს მოძღვრება. როგორც ვხე-

არ შეიძლება ჩაითვალოს ისტორიულად მართალ პორტრეტად, რომელსაც არავითარი შესწორება აღარ სჭირდება და რომელიც უკრიტიკოდ უნდა იქნეს მიღებული. რომ სოკრატე ისეთი გულვიწრო რეზონერი და ფხიზელი „საქმის კაცი“ ყოფილიყო, როგორც მას ქსენოფონტე წარმოგვიდგენს, მაშინ გაუგებარი იქნებოდა, როგორ მოხდა, რომ ასეთმა უფერულმა და პროზაულმა ადამიანმა თავის გარშემო შემოიკრიბა საბერძნეთის უნიჭიერესი ახალგაზრდობა, რომელსაც აღფრთოვანების ნაკლებობას ვერაინ დასწამებს. ქსენოფონტე მართალია წერილმანებში, მაგრამ ცდება მთავარში. ის ზედან სოკრატეს მოძღვრების მიხედვებს, მაგრამ ვერ ამჩნევს კარგად იმ ძაფს, რომელზედაც ეს მიხედვები იყო აცმული.

თუ ქსენოფონტემ გააბრტყელა და დააეწროვა სოკრატეს სახე, წინააღმდეგ ამისა პლატონმა გააღრმავა და გააფართოვა უკანასკნელი. ქსენოფონტე ამდაბლებდა სოკრატეს, რადგან იგი ვერ შეწვდა მას; პლატონს კი, პირიქით, ზეცამდის აჰყავდა სოკრატე, რადგან თვითონ პლატონი ვერ ეტეოდა უკვე სოკრატეს ფილოსოფიური პიროვნების ფარგლებში. თავის დიალოგებში პლატონს წარმოდგენილი ჰყავს სოკრატე, როგორც მთავარი პერსონაჟი, რომელიც მიმართულებას აძლევს ფილოსოფიურ საუბარს და გამოყავს ამ საუბრიდან ის დასკვნები, რომლებსაც გამოყვანაც სურდა თვითონ პლატონს. ამ დიალოგებში წაშლილია საზღვარი სოკრატეს ფილოსოფიასა და თვითონ პლატონის საკუთარ სისტემას შორის: აქ სოკრატეს ათქმევინებენ ყველაფერს, რაც კი პლატონის ფილოსოფიის შინაარსს შეადგენდა. რა უნდა მიეწეროს ამ შინაარსიდან სწორედ სოკრატეს, პლატონის დიალოგებიდან აღარ ირკვევა. ყოველ შემთხვევაში სოკრატეს შეიძლება აქედან მიეკუთვნოს მხოლოდ ზოგიერთი პრინციპი და არა მათი დეტალური განვითარება, რომელიც მხოლოდ პლატონის მიერ იყო პირადად გაკეთებული. მაგალითად, პლატონი მიაწერს სოკრატეს იდეათა თეო-

დათ. ქსენოფონტეს ცნობების რეაბილიტაციას ცელერი აკეთებს სოკრატეს მოძღვრებისათვის წინააღმდეგობის მიწერით. ცელერს ჩადენილი აქვს *petitio principii* საკითხი, თუ რამდენად სანდოა წყარო, წყდება ცელერთან სოკრატეს მოძღვრების შინაარსზე მითითებით, რაც თავის მხრივ თვითონ გულისხმობს უკვე, რომ წყაროების საკითხი გადაწყვეტილია.

რიას, მაგრამ არისტოტელეს უტყუარი ცნობით იდეათა თეორიის შექმნა პლატონის საქმე იყო და არა სოკრატესი¹.

აზროვნების ისტორია არ იცნობს მასწავლებლისადმი ისეთი ღრმა პატივისცემისა და ისეთი უანგარო სიყვარულის მეორე მაგალითს, როგორსაც იჩენს პლატონი სოკრატეს მიმართ. პლატონის გადმოცემაში ყველაფერი, რაც კი პლატონმა იცოდა, იყო სოკრატეს ცოდნა, თვითონ სოკრატე კი იყო ფილოსოფიის ცოცხალი განსახიერება, აბსოლუტურად სპეტაკი არსება, ნათელი ნიშნით შემოსილი პიროვნება, თავისებური წმინდანი, რომელსაც არავითარი ჩირქი არასოდეს არ მოცხებია, რომელიც ყოველგვარ მდაბალ ინტერესებზე მაღლა იდგა და, მარადიული იდეისადმი ცოცხალი ეროსით შეპყრობილი, ზევიდან დასცქეროდა წუთისოფლის ორომტრიალს. რა თქმა უნდა, პლატონის დიალოგებიც, როგორც თავისებური Wahrheit und Dichtung, სოკრატეს ისტორიულ სახეს არ იძლევიან. ასეთი მიზანი, ცხადია, არც პლატონს ჰქონდა, და, რამდენადაც ეს დიალოგები ასწორებენ ქსენოფონტეს მიერ მოწოდებულ ცნობებს სოკრატეს შესახებ, იმდენად თვითონ მათაც სჭირდებათ ამ უკანასკნელ ცნობებთან დაპირისპირება, რათა სოკრატეს ისტორიული სახე სწორად იქნეს წარმოდგენილი და გადაჭარბებას აღარ ექნეს ადგილი. როგორც ისტორიული სოკრატეს შესახებ ცნობათა მომწოდებელი წყაროები, უფრო მნიშვნელოვანია ამ დიალოგებს შორის პლატონის განვითარების ე. წ. „სოკრატულს პერიოდში“ დაწერილი დიალოგები (ლახეტი, ჰიპიას უმცროსი, ხარმიდი, იონი, ევტიფრონი) და აგრეთვე „კრიტონი“ და „სოკრატეს აპოლოგია“, რომლებიც პლატონმა დაწერა აღბათ უშუალოდ სოკრატეს გარდაცვალების შემდეგ. განსაკუთრებით აღსანიშნავია „სოკრატეს აპოლოგია“, სადაც მოცემულია სოკრატეს ცხოვ-

¹ შტრ. Joel, I. 734, ff. ცელერის აზრით, II, 154, პლატონი ბერს რასმე ათქვეინებს სოკრატს ისეთს, „was er nie gesagt hat, oder gesagt haben kann“. ამის საწინააღმდეგოდ ბერნეტი (Phaedon-ის გამოცემის წინასიტყვაობაში) და ა. ტვილორი (Varia Socratica) ამტკიცებენ, რომ პლატონის სოკრატე ისტორიული სოკრატეა, ვინაიდან პლატონმა, არამცთუ აღრინდელი პერიოდის დიალოგებში, არამედ უფრო გვიან დაწერილს დიალოგებშიც კი მხოლოდ ის ათქმევინა სოკრატს, რასაც უკანასკნელი ნამდვილად ფიქრობდაო. ბერნეტისა და ტვილორის შეხედულება ვერ ეგუება იმ ფაქტს, რომ თანახმად ბუსეს შენიშვნისა, ჩვენ უკვე არისტოტელეს მოწმობების გამო იძულებული ვართ „zur Scheidung zwischen sokratischen und platonischen Lehrgut“. Ueb. Prächt, I, 153.

რების დრამატული აღწერა და ნათელყოფილია, რომ სოკრატე იყო უწინარეს ყოვლისა „სიბრძნის მაძიებელი“ ადამიანი, რომლისათვის ეს თეორიული ძიება შეადგენდა ცხოვრების მთავარ მიზანს.

მესამე თვალსაჩინო მოწმე სოკრატეს შესახებ არის ჩვენთვის არისტოტელე; რომელიც ქრონოლოგიურად პლატონსა და ქსენოფონტზე უფრო დაშორებული იყო სოკრატესაგან და უკვე ამ მიზეზის გამო შეეძლო მეტი ობიექტივობით მიდგომოდა სოკრატეს მოძღვრებას¹. მართალია, არისტოტელე არ გვაძლევს სოკრატეს მთლიანს სახეს, მაგრამ სოკრატეს მოძღვრების მთავარი დებულებები მას მეტი სიზუსტით აქვს გადმოცემული, ვიდრე ქსენოფონტეს და პლატონს. ამიტომ არისტოტელეს ცნობები სოკრატეს შესახებ წარმოადგენენ იმ ცნობათა აუცილებელ კორექტივს, რომლებსაც ვაწვდით პლატონი და ქსენოფონტე.

რაც შეეხება ანტიკური ლიტერატურის დანარჩენ წარმომადგენელთა ცნობებს სოკრატეს შესახებ (მათ შორის განსაკუთრებით აღსანიშნავია ციცერონისა და დიოგენე ლაერტის მოწმობები), ისინი ან ზემოდასახელებული სამი მწერლის ცნობებიდან არიან დამოკიდებული, ან თავისუფალი ფანტაზიის ნაყოფს წარმოადგენენ და, როგორც ასეთები, მოკლებული არიან ისტორიულ მნიშვნელობას.

სოკრატეს ისტორიულ-ფილოსოფიური პოზიცია

§ 2. ბერძნული აზროვნების კოსმოლოგიური პერიოდი

სოკრატე ეკუთვნის ანტიკური ფილოსოფიის განვითარების იმ პერიოდს, რომელიც ძირითადად განსხვავდება უფრო ადრე არსებულ პერიოდისაგან. უკანასკნელს ეწოდება ანტიკური ფილოსოფიის კოს-

¹ ღრინვი, წინააღმდეგ ამისა, ფიქრობდა, რომ არისტოტელეს მიერ მოწოდებული ცნობები სოკრატეზე წარმოადგენენ ძველს აკადემიაში სოკრატეს შესახებ დაკანონებული შეხედულებების უბრალო რეზიუმეს, და როგორც ასეთებს, მათ აკლიათ აუტოპიის მნიშვნელობა, და თავისი ღირსებით ისინი ჩამოუვარდებიან ქსენოფონტეს ცნობებს სოკრატეზე. ეს სკეპტიკური დაფასება არისტოტელეს ცნობებისა ძალიან სახიფათოა ფილოსოფიის ისტორიკოსისათვის, ვინაიდან ის გზას უხსნის არისტოტელეს ნიპილისტურ უარყოფას, რომლის ნიმუშს იძლევა, მაგალითად, ლევენჰეიმი თავის გამოკვლევაში *Die Wissenschaft des Demokrits*, 1914, 14, და გუცელის ზელიდან ანტიკური ფილოსოფიის შესწავლისათვის აუცილებლად საჭირო საბუღალტრო მასალა.

მოლოგიური პერიოდი (შეიძლება მისთვის ფიზიკალური ან ნატურ-
ფილოსოფიური პერიოდიც გვეწოდებინა), ვინაიდან ამ პერიოდის მოაზ-
როვნეთა მომეტებული ნაწილი უფრო კოსმოსის ან ბუნების პრობლე-
მებს იკვლევდა¹. გავიხსენოთ, რომ ბუნება, ე. ი. ის, რაც ბაღებს და
აჩენს, ან რაც დაბადებულთა და გაჩენილთა სამკვიდრებელია, იყო
ძველი ბერძნისათვის კოსმოსი, ე. ი. მწყობრად დალაგებული და მშვე-
ნიერად მორთული სამყარო. რამ გააჩინა მზე და მთვარე, რა მიზეზმა
შექმნა ზღვა და ხმელეთი, რისგან ჩნდებიან ქარი და წვიმა, მთა და
ბარი, მცენარეები და ცხოველები, მათ შორის კაციც, — იმ საკითხე-
ბის არე, რომლების გადაწყვეტას ცდილობდნენ უმთავრესად კოსმო-
ლოგიური პერიოდის მოაზროვნეები, თალესიდან დაწყებული ვიდრე
ანაქსაგორამდე. კაცზე ეს ფილოსოფოსები, როგორც ვხედავთ, მხო-
ლოდ სხვათაშორის აჩერებდნენ თავის ყურადღებას: ადამიანი, მისი
საზოგადოებრივი ცხოვრება და ამ ცხოვრებაში შექმნილი კულტუ-
რული ღირებულებანი (სარწმუნოება, ზნეობა, სახელმწიფო ყოფა,
ხელოვნება, მეცნიერება) არ შეადგენდნენ ამ მოაზროვნეთა კვლევა-
ძიების განსაკუთრებულს (მით უფრო ნაკლებ — მთავარს) საგანს. თუ
კი კოსმოლოგიური პერიოდის ფილოსოფია ეხებოდა ზოგჯერ კაცს,
იგი მას ისე შეისწავლიდა, როგორც ბუნების სხვა მოვლენებსაც (მა-
გალითად, როგორც თევზს ან ლოკოინას), ე. ი. შეისწავლიდა გარე-
განი დაკვირვების იმ მეთოდებით, რომლითაც სარგებლობს ბუნების-
მეტყველი ან ფიზიკოსი საკუთარი პრობლემის გადაწყვეტის დროს.
მიზანი ამ შესწავლისა იყო ყოველთვის ახსნა ან ზოგადი მიზეზის
აღმოჩენა. სხვანაირად რომ ითქვას, წინა-სოკრატული ხანის ფილო-
სოფია კაცს ისე უდგებოდა, როგორც ფიზიკა ან ბუნებისმეტყველება
მიუდგება ხოლმე თავის საკვლევ საგანს, და, მაშასადამე, მას ფიზი-
კის სახელი უფრო შეეფერებოდა, ვიდრე ფილოსოფიის, ამ ტერმინის
ზუსტი გაგებით.

აქედან გასაგებია, რომ ადამიანში კოსმოლოგიური პერიოდის მო-
აზროვნეს შეეძლო მხოლოდ ის შეენიშნა, რაც ფიზიკალური მეთოდის
საშუალებით შეინიშნება ხოლმე. ეს არის უმთავრესად ადამიანის

¹ იხ. ჩემი წიგნი: „ანტიკური ფილოსოფია სოკრატეს წინ“, 50.

სხეული და ამ უკანასკნელის ბიო-ფიზიკური ფუნქციები, ე. ი. ის, რაც კაცს საზოგადო აქვს სხვა ცხოველებთან და, საერთოდ, გარეგანი ბუნების სხვა მოვლენებთან. ის კი, რაც ადამიანს მთელი გარეგანი ბუნებისაგან განასხვავებს, რაც ადამიანის სპეციფიკას შეადგენს და მის განსაკუთრებულ ღირსებად ითვლება (ე. ი. ის, რომ ადამიანი უპირველეს ყოვლისა სოციალური ცხოველია, რომელსაც აქვს უნარი იარაღის კეთებისა და აგრეთვე განვითარებული სულიერი ცხოვრება, სარწმუნოება, ზნეობა, ხელოვნება, სამართალი, მეცნიერება, რომელიც არც ერთს ცხოველს არ გააჩნია, გარდა ადამიანისა), — ყველაფერი ეს კოსმოლოგიური პერიოდის მოაზროვნეთა თეორიებში თითქმის გამოუკვლეველი რჩებოდა: ისინი ან სრულიად არ ეხებოდნენ ამგვარ საგნებს (ე. ი. არ ეხებოდნენ ფსიქოლოგიის, რელიგიის, ეთიკის, ესთეტიკის, პოლიტიკის, გნოსეოლოგიის საკითხებს), ან, თუ ეხებოდნენ, წყვეტდნენ მათ ტლანქად, ფანტასტიკურად, განყენებულად, ამიტომ არავითარი სარგებლობის მოტანა საზოგადოებრივ პრაქტიკისათვის ამ თეორიებს აღარ შეეძლოთ, ზოგჯერ კი, პირიქით, დიდი ზიანიც მოჰქონდათ ამ პრაქტიკისათვის (თუ უშუალოდ არა, ყოველ შემთხვევაში მეშვეობით), ვინაიდან იმ დებულებიდან, რომ ადამიანი ცხოველია, კრიტიკულად განუწრთენელ აზრს ის დასკვნა შეეძლო გამოეყვანა, რომ ადამიანი მხოლოდ ცხოველია, რომ მას არაფერი აქვს ისეთი, რაც სხვა ცხოველებს არ გააჩნიათ, და, მაშასადამე, სარწმუნოება, ზნეობა, ხელოვნება და მეცნიერება არარაობას წარმოადგენენ. ამით მზადდებოდა თეორიული ნიადაგი კულტურულ ღირებულებათა ნიჰილისტური უარყოფისათვის, ე. ი. მზადდებოდა უსაშინელო, რომ სოფისტი პროტაგორი, ეს უდიდესი ნიჰილისტი კაცობრიობის ისტორიაში, ფიზიკოსი დემოკრიტეს მოწაფე იყო. ამრიგად, როგორც ეს არაერთხელ მომხდარა ახალს ევროპაშიც, ფიზიკალური აზროვნების ცალმხრივმა და უკრიტიკო განვითარებამ წარმოშვა ძველ საბერძნეთში სკეპტიციზმი, ნიჰილიზმი და კულტურისადმი ინდიფერენტული განწყობილება და მოწინავე ელემენტებისათვის საგრძნობი გახადა აუცილებლობა ამ ფიზიკალური აზროვნების შემოწმებისა, მისი ღირებულების გასინჯვისა და მისთვის საზღვრების მიჩენისა.

ჰეგელის ენით რომ ითქვას, კოსმოლოგიური პერიოდის მოაზროვნებს (ელეატების გამოწკლისით) თავისი კვლევა-ძიების პრიმიტიული მეთოდების საშუალებებით ადამიანი შეეძლოთ განეხილათ მხო-

ლოდ როგორც ობიექტი ან ბუნების მარტივი მოვლენა (ე. ი. განწყუნებულად), მაგრამ მათ აკლდათ შესაძლებლობა, განეხილათ ადამიანი, როგორც სუბიექტი ან საზოგადოებისა და კულტურის რთული მოვლენა (ე. ი. კონკრეტულად). ამიტომ გასაგებია, რომ კოსმოლოგიური პერიოდის უკრიტიკო თეორიებში ადამიანი, მიუხედავად მთელი თავისი სიართულისა და სისათუთისა, იქცა უბრალო ობიექტად, ბუნების უბრალო მოვლენად, როგორც არის, მაგალითად, ყოველი პირუტყვი. ასე ამარტივებდნენ ადამიანს ეს თეორიები და ამით ცხადყოფდნენ, რომ ადამიანს ჯერ კიდევ არ ჰქონია კარგად შემჩნეული თავისი განსხვავება ბუნების სხვა მოვლენებისაგან, ე. ი. არ ჰქონია კარგად შეცნობილი თავისი თავი.

§ 3. ადამიანის გაობიექტების სოციალური დეტერმინანტი

სოციოლოგიურად არც კი შეიძლებოდა, რომ სხვანაირად ყოფილიყო, თუ წარმოვიდგენთ, რომ ყოველი იდეოლოგიური ფაქტი, სხვათა შორის ფილოსოფიური თეორიაც, საზოგადოებრივი ცხოვრების ანარეკლია და სოციალური ყოფის ასახვას წარმოადგენს. კოსმოლოგიური პერიოდის მოაზროვნეებიც იდეოლოგიური ვითარების ინერციის გავლენის ქვეშ იმყოფებოდნენ, და მათ ჯერ კიდევ ვერ მოეხერხებინათ, კრიტიკული ანალიზის საშუალებით დაეხსნათ თავი იმ პრიმიტიული მსოფლგანცდისაგან, რომელიც უკვე პატრიარქალური საზოგადოების სოციალ-ეკონომიურ პირობებში მომზადდა და რომელიც ამ მოაზროვნეებს წინა თაობათაგან გადმოეცათ მემკვიდრეობით.

პატრიარქალურს საზოგადოებაში კი ადამიანი ახლოს დგას ბუნებასთან და თითქმის უშუალოდ გრძნობს ბუნებრივი აუცილებლობის სიმწვავეს, რადგან თხელია ეკონომიურ კულტურის ის გარეგნული. რომელიც ამ საზოგადოებრივი ფორმაციის ადამიანს გარს აკრავს და ბუნების შეხებიდან იცავს. აქ ჯერ კიდევ მეფობს ბუნების ტლანქი დესპოტიზმი, მისი უხეში ძალა, და ბიოლოგიური არსებობისათვის ბრძოლით დამონებული ადამიანი თითქმის ის არის მეორე ადამიანისათვის, რაც არის ცხოველი ყოველი სხვა ცხოველისათვის, ე. ი. გარემდებარე ობიექტი. ურთიერთობა ადამიანთა შორის აქ ბუნების უღმობელი კანონებით არის განსაზღვრული, და წმინდა საზოგადოებრივი სიმართლე ჯერ კიდევ სუსტი და მოუმწიფებელია.

სარწმუნოება, ზნეობა, ხელოვნება და მეცნიერება პატრიარქალურ საზოგადოებაში იმდენად განუვითარებელია, რომ მათი ზემოქმედება ადამიანზე თითქმის არც კი ჩანს. სარწმუნოების ადგილი აქ დაჭერილი აქვს მის სუროგატს, ე. ი. ბუნების ხილულ მოვლენათა გადმერთებას (ნამდვილი სარწმუნოება კი არის უზილავ საგანთა მხილება), ზნეობის ადგილი დაჭერილი აქვს მამა-პაპეულ ადათების ბრმა შესრულებას (ნამდვილი ზნეობა კი იწყება ამ ადათების ინერციის გადალახვით ადამიანის მიერ), მეცნიერების ადგილი უჭირავს უბრალო გამოცდილებას (ნამდვილი მეცნიერებისათვის კი გამოცდილება არის მხოლოდ მასალა), პოლიტიკური ყოფა მხოლოდ დესპოტს ეკუთვნის (მასები კი პოლიტიკურ არსებობას მოკლებული არიან), რაც შეეხება ხელოვნებას, ის ჯერ კიდევ არ არის გამოყოფილი სარწმუნოებისაგან, როგორც დამოუკიდებელი რაობა (ნამდვილი ხელოვნება კი მხოლოდ ასეთი გამოყოფის შემდეგ ჩნდება, ვინაიდან ის, რაც მორწმუნესათვის რეალურია, ხელოვანისათვის მხოლოდ პირობითია). განვითარების ასეთ დონეზე მყოფ საზოგადოებაში, რომელსაც არ გააჩნია არც განვითარებული სარწმუნოება, არც განვითარებული ზნეობა, არც განვითარებული პოლიტიკური ყოფა, კაცი ჯერ კიდევ ბევრად არ განირჩევა პირუტყვისაგან: ჭამა, სმა, შთამომავლობის გამრავლება, ძილი და ადამიანის სხვა ბიოლოგიური ფუნქციები პატრიარქალურს საზოგადოებაში თითქმის პირუტყვულად არის გაშიშვლებული კულტურის ნაზი სამოსელისაგან. გასაგებია ამიტომ სოციოლოგიურად, რომ აქ სხვა შესედულებაც არ აქვთ ადამიანზე გარდა იმისა, რომ ადამიანიც ისეთივე ცხოველია, როგორც ყველა სხვა ცხოველები, ისეთივე საგანია, როგორც ბუნების დანარჩენი საგნები, რომელთაგან არც ერთს არ შეუძლია ვაექცეს თავის ბედს, ე. ი. დამბადებელი ბუნების გაპიროვნებულს აუცილებლობას. სწორედ პატრიარქალური საზოგადოების ამ შესედულებათა წრეში იმყოფებოდნენ კოსმოლოგიური პერიოდის მოაზროვნეები, ვინაიდან ამ დროს ფილოსოფია ახალი წამოწყება იყო: არისტოტელეს თქმით, ის მხოლოდ „პირველ ნაბიჯებს“ აკეთებდა და არ ჰქონდა შესრულებული თავისი ისტორიული დანიშნულება — სოციალური მეგვიდრეობით მიღებული და პრიმიტიულად გულუბრყვილო პატრიარქალური მსოფლმხედველობის სრული დაშლა, მის ნაცვლად კი უფრო დასაბუთებული და უფრო მტკიცე მსოფლმხედველობისათვის იდეოლოგიური ნიადაგის შექმნა. ამიტომაც იყო კოსმოლოგიური პერიოდის აზროვნება უმთავრესად გარე-ბუნებისა-

კენ მიბყრობილი, ფიზიკა მიაჩნდა მთელ მეცნიერებად, შემეცნების მიზნად თელიდა მოვლენათა ახსნას, ე. ი. მოვლენათა გენეზისის ან ბუნებრივი მიზეზების აღმოჩენას, ხოლო ბუნებრივ მიზეზად უმცროს ფიზიკოსთა პირით აცხადებდა მხოლოდ ზოგადი ელემენტების მექანიკურ შეერთება-დაშლას.

რომ ახსნით და, მით უმეტეს, ზოგადი მექანიკური მიზეზების აღმოჩენით მსოფლიოს შემეცნების გამოცანა არ არის ამოწურული, რომ ფილოსოფია იგივე არ არის, რაც ფიზიკა, რომ პოზიტიური (გენეტური) მეცნიერებაც კი არ განისაზღვრება მოვლენათა ფიზიკური შემეცნებით, რადგან ფიზიკური მეცნიერების გარდა შესაძლებელია ფსიქოლოგიური და ისტორიული მეცნიერებები, რომელთაგან პირველი სარგებლობს შინაგანი დაკვირვების მეთოდით, ხოლო მეორე ხსნის თავის საკვლევ მოვლენებს არა ზოგადი და განყენებული ფიზიკური მიზეზებით, არამედ კერძო და კონკრეტული საზოგადოებრივი მიზეზებით, — ეს გარემოება კოსმოლოგიური პერიოდის მოაზროვნეთა შორის მარტო ელვატებს თუ ჰქონდათ შეგნებული, და იმათაც კი მხოლოდ ნაწილობრივ.

§ 4. კვლევა-ძიების საგნის შეცვლა ანთროპოლოგიურ პერიოდში

რაც უფრო ვითარდებოდა ელადის სოციალურ-პოლიტიკური ცხოვრება და *pari passu* სდებოდა ადამიანის გასუბიექტება ან გაპიროვნება პრაქტიკაში (დიდი ცვლილება საბერძნეთში მოხდა ამ მიმართულებით სპარსეთთან ომის შემდეგ), რაც უფრო უკან რჩებოდა საზოგადოებრივი ყოფის პატრიარქალური ფორმები და ფეხს იკიდებდა ვაჭრობა-მრეწველობა (თუმცა მონური წარმოების წესის საფუძველზე), რაც უფრო ვიწროვდებოდა ბარბაროსობის არე კულტურის მიერ და ადამიანი თავისუფლდებოდა ბუნების ბრჭყალებიდან, — მით უფრო სუსტდებოდა სოციალური და ფსიქოლოგიური პირობა კაცის თეორიული გაიგივებისათვის ცხოველებთან და საერთოდ ბუნების ობიექტებთან, მით უფრო იკიდებდა ფეხს მოაზროვნეთა შორის (ჯერ კანტიუნტად, შემდეგ კი საყოველთაოდ) ის შეხედულება, რომ ადამიანი მეტია, ვიდრე ობიექტი ან ბუნების უბრალო მოვლენა, ვინაიდან ის არის სუბიექტი, პიროვნება, საზოგადოების წევრი ან, მოკლედ, საზოგადოებრივი კულტურის მოვლენა. ამრიგად, ადამიანის გასუბიექტებას პრაქტიკაში სდევდა თან მისი გასუბიექტება თეორიაში, და წარმოდგენაც ადამიანზე იცვლებოდა რეალური ადამიანის

ცელასთან ერთად. ადამიანის ამ პრაქტიკულ და თეორიულ გასუბიექტების პროცესთან დაკავშირებული იყო იმის შეგნებაც, რომ არ არის საკმაო, რათა კაცი შესწავლილ იქნეს, როგორც ობიექტი, — და, მაშასადამე, მეცნიერებაც არ ამოიწურება ფიზიკალური მეთოდით, ვინაიდან შემეცნების იმ მეთოდებს, რომლითაც სარგებლობს ფიზიკა, ყოველთვის გამოეპარება ის, რაც ადამიანს ახასიათებს, როგორც სუბიექტს, და რაც მას ბუნების დანარჩენი მოვლენებისაგან განასხვავებს, ე. ი. შეუმჩნეველი დარჩება რელიგია, მორალი, პოლიტიკა, ხელოვნება, მეცნიერება. აქედან გამოიძრკვა ისიც, რომ ფიზიკა არ ყოფილა უნივერსალური მეცნიერება ან ფილოსოფია, როგორც ეს კოსმოლოგიური პერიოდის მოაზროვნეთა უმრავლესობას წარმოედგინა, რომ ფიზიკალური შემეცნება (ე. ი. მოვლენათა ახსნა ფიზიკური მიზეზებით) არ ყოფილა ერთად ერთი სახე შემეცნებისა, რომ გარდა ფიზიკისა შესაძლებელი ყოფილა სხვა მეცნიერებაც, რომელსაც თავისი საკუთარი საგანი აქვს და თავისი საკუთარი მიზანი და მეთოდი გააჩნია. ფიზიკის გვერდით ვითარდება ისტორია, რომელიც თუკიდიდეს სახით ისტორიოგრაფიის მაღალ ნიმუშებს იძლევა, საფუძვლები ეყრება სოფისტების საშუალებით ფსიქოლოგიას, ეთიკას, და პოლიტიკას, ბოლოს კი, სოკრატეს მეოხებით, ყალიბდება ათინაში ფილოსოფიის დიალექტიკური მეთოდიც, რომლის მკრთალი წინაგრძნობა უწინ მხოლოდ ელვატურს სკოლას და მისგან დამოკიდებულ პერაკლიტეს თუ ჰქონდათ და რომელსაც შემდეგ ფართოდ გამოიყენებენ პლატონი და არისტოტელე, რათა პოზიტიურ მეცნიერებათა მიერ შეგროვებული მასალის სინთეზით შექმნან მაღალი საფეხურის ფილოსოფიური სისტემები. მოკლედ, აზროვნების კოსმოლოგიურს ან ფიზიკალურს პერიოდს სცვლის ანთროპოლოგიური პერიოდი, რომელიც თავის მხრივ მალე გადადის ბერძნული აზროვნების განვითარების სისტემატურს ან სინთეტიკურს პერიოდში, სადაც ბუნება და ადამიანი თანასწორად იქნენ დაყენებული მათზე უფრო მაღლა მდგომი პრინციპების ქვეშ და დიალექტიკურად იქნა მოხსნილი როგორც ადამიანის ფიზიკალური ვაობიექტება, ისე ბუნების ანთროპომორფისტული გასუბიექტება ან სოფისტურ-სუბიექტივისტური გაფენომენება.

თუ კოსმოლოგიური ან ფიზიკალური პერიოდის მოაზროვნეთა კვლევა-ძიების ცენტრს კოსმოსის ან ბუნების ობიექტები შეადგენდენ, აზროვნების განვითარების ანთროპოლოგიურ პერიოდში კვლევა-ძიების მთავარ საქმედ ადამიანის შეცნობა გამოცხადდა: შემეცნების

საგნად აქ ადამიანმა საკუთარი „მე“ ან საკუთარი ადამიანობა ატყია, შემცნობი სუბიექტი თავის თავს მოუბრუნდა, შესაცნობ თბიექტად შემცნობი სუბიექტი გახდა, შემეცნება კი თვითშემეცნებამდის იქნა ამაღლებული. თუ ფიზიკალურად მოაზროვნეთა გაუზზარავი ცნობიერება გარესამყაროსაკენ იყო პირდაპირ და უშუალოდ მიმართული, ანთროპოლოგიურს პერიოდში გაიზზარა შემცნობი სუბიექტის ცნობიერება და მოხდა გარესამყაროდან სუბიექტის შინაგან სამყაროსაკენ ყურადღების მობრუნება ან მოქცევა: ცნობიერება გარდაიტება, რათა უფრო გართულებულიყო და საგნის ცნობიერების ნაცვლად ცნობიერების ცნობიერებად ან შეგნებად გადაქცეულიყო; რაც შეეხება ცოდნას, — ფიზიკის გულუბრყვილო, მთელი და საგნისაკენ პირდაპირ და უშუალოდ მიმართული შემეცნების პრიმიტიული საფეხურიდან იგი ავიდა ფილოსოფიური რეფლექსიის ან გარდატეხილი, გართულებული, გაშუალებული შემეცნების მაღალ საფეხურზე, რათა კაცის, საზოგადოების და კულტურის სახით აღმოეჩინა განყენებულად აღებულს გარეგანს ბუნებაზე უფრო ღრმა, უფრო ფართო, უფრო მდიდარი და რთული შინაარსი. ეს იყო უდიდესი მნიშვნელობის მოვლენა აზროვნების განვითარებაში, რომელიც შეიძლება შევადაროთ სიყრმის ასაკიდან სრული სიმწიფის ასაკში ინდივიდუუუმის ონტოგენეტურს გადასვლას. აზროვნებამ შენიშნა ფიზიკალური მეცნიერების საზღვრები, იწყო მისი შესწავლა და მერყევი მეცნიერული ცოდნა მტკიცე ფილოსოფიურ ცოდნამდის აამაღლა.

§ 5. ანაქსაგორა და სოფისტები

ბერძნული აზროვნების განვითარების ანთროპოლოგიურს პერიოდს, რომელიც განსაკუთრებული სიძლიერით გაიშალა ატიკაში (საბერძნეთის შუაგულ ნაწილში) ათინის უდიდესი პოლიტიკური მოღვაწის, პერიკლეს ხანაში, ჩვეულებრივ მიაკუთვნებენ სოფისტებს, სოკრატეს და ე. წ. სოკრატულ სკოლებს. ძველ ფიზიკოსთა შორის ყველაზე უფრო ახლოს დგას ამათთან ანაქსაგორა, რომელიც პერიკლეს მეგობარმა ასპაზია მიღეტელმა მცირე აზიიდან მოიწვია ათინაში. უნდა ითქვას, რომ ანაქსაგორას მოძღვრება უკვე ვერ ეტეოდა ძველი ფიზიკის ჩარჩოებში. თუ ეს ფიზიკა (მაგალითად, ლევკიბეს სახით) მხოლოდ მექანიკური მიზეზების რეალობას სცნობდა, ანაქსაგორამ აღიარა, რომ მექანიკური მიზეზების გარდა ბუნებაში მოქმე-

დებს გონიერი მიზანი და სწორედ ეს უკანასკნელი არის ყოველი მექანიკური მიზეზის სათავე ან პრინციპი. ამით ანაქსაგორამ მიზანმდებელი გონების ცნება შეიტანა ფიზიკაში და გამოეთიშა დანარჩენ ფიზიკოსებს, რომლებიც სინამდვილის ყველა მოვლენაში მხოლოდ უგნურსა და მიზნის დასახვის უნარს მოკლებულ ნივთიერებას ამჩნევდენ. ეს გარემოება ხსნიდა ანაქსაგორას წინაშე პერსპექტივას გულუბრყვილო ფიზიკის წრიდან გასასვლელად. მაგრამ ანაქსაგორამ, როგორც პლატონი აღნიშნავს, ვერ შესძლო საჭირო თანდათანობა გამოეჩინა და ყველა დასკვნა გამოეყვანა თავისი პრინციპიდან: თვით ის გონება, რომელიც მმართველ პრინციპად იყო მის თეორიაში გამოცხადებული, ანაქსაგორამ ბოლოს და ბოლოს შესძლო განეაზრა მხოლოდ ნივთიერების ტერმინებში, და მაშასადამე, ანაქსაგორზედაც ვრცელდებოდა იმ დებულების ძალა, რომელიც არისტოტელემ ძველი ფიზიკოსების შესახებ წამოაყენა: „ისინი ფიქრობდნენ, რომ არის მხოლოდ ის, რაც გრძნობისეულია“.

ანაქსაგორაზე უფრო დიდი ნაბიჯი გადადგეს წინ ფიზიკალური აზროვნებიდან ფილოსოფიური აზროვნებისაკენ სოფისტებმა: პროტაგორამ, გორგიამ, პროდიკემ, პიპიასმა. თუ ფიზიკოსთა კვლევა-ძიების ცენტრში ბუნების მოვლენები იყო მოქცეული, ხოლო ადამიანისა და საზოგადოებრივი კულტურის პრობლემებს ესენი ნაკლებად იკვლევდენ, სოფისტებმა თავის ყურადღების ცენტრში სწორედ ადამიანი და მისი კულტურა მოაქციეს. „ვაღიარებ, რომ სოფისტი ვარ და ვზრდი ადამიანებს“, ამბობდა თავის საქმის დიდი საზოგადოებრივი მნიშვნელობის შეგნებით ამაყი პროტაგორა, თითქმის ყველა ჰუმანიტარულ დისციპლინაში — გრამატიკიდან დაწყებული და რელიგიის თეორიით გათავებული — სოფისტებმა თავისი სიტყვა სთქვეს, და სწორედ ეს საქმე (ე. ი. კვლევა-ძიების მთავარ საგნად ადამიანის პრობლემების ქცევა) იყო სოფისტების დიდი ისტორიული დამსახურება. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ფიზიკალური აზროვნების ნაკლოვანების სრული გადალახვა სოფისტებმა მაინც ვერ შესძლეს. უწინარეს ყოვლისა აღსანიშნავია, რომ სოფისტებს აღარ შეუწყვეტიათ ფიზიკალური ხასიათის პრობლემებზე სჯა-ბაასი, და ამ გარემოებამ თავისი კვალი დატოვა მათი აზროვნების მეთოდზე. მართალია, დამოუკიდებელ კვლევა-ძიებას ფიზიკის დარგში სოფისტები აღარ აწარმოებდენ, მაგრამ მაინც ახლოს იდგნენ ამ კვლევა-ძიებასთან — იმდენად მაინც ახლოს, რომ შე-

ეთვისებინათ ამ კვლევა-ძიების დასკვნები და ეკისრათ მათი პოპულარიზაცია საზოგადოების ფართო მასებში. პროტაგორა, მაგალითად, ფიზიკოსი დემოკრიტეს უახლოესი მოწაფე იყო, პიბიას ელიდელი კი იჩემებდა, რომ მან იცის ყველაფერი, რაც კი ბუნებაში ხდება. ეს პრეტენზია, ცხადია, გადაჭარბებული იყო: დღეს ჩვენ ვიცით, რომ სოფისტები იმეორებდნენ ნამდვილ ფიზიკოსების მიერ გამოთქმულ შეხედულებებს, ახალი აღმოჩენების ინტერესი ფიზიკის დარგში აღარ ჰქონდათ და ამის გამო ხშირად ეწეოდნენ ფიზიკალური თეორიების ვულგარიზაციას ნაცვლად მათი პოპულარიზაციისა (ვინაიდან, როგორც ცნობილია, მეცნიერების პოპულარიზატორს მხოლოდ მაშინ შეუძლია მეცნიერების ვულგარიზაცია აიცილოს თავიდან, როდესაც ის თვითონ აწარმოებს დამოუკიდებელ კვლევა-ძიებას ამ მეცნიერების დარგში). მაგრამ ყველაფერი ეს არ უშლიდა ხელს იმ შეხედულების დამყარებას საზოგადოებაში, რომ სოფისტები ბუნების მეცნიერები იყვნენ.

ასეთს შეხედულებას სოფისტებზე ამჟღავნებს უკვე არისტოფანეს სახელგანთქმული კომედია „ღრუბლებს“¹, სადაც რეაქციული მისწრაფებით გაყდენთილმა დრამატურგმა ვანიზრახა გაემათრახებინა სოფისტები და ამ მიზნით თავისი სატირის გესლიანი შოლტი გადაუჭ-

¹ ამ კომედიის შინაარსი ასეთია: ერთი გაღარიბებული ათინელი მოქალაქე სტრეპსიადე, შევალეებისაგან შეწუხებული, გადასწყვეტს ისწავლოს სოფისტებისაგან ტყუილის გასაღება სიმართლედ, რათა ამ ხერხით შოიცილოს შევალეები. სტრეპსიადე მიეპარება მოწაფედ სოკრატეს, რომელიც სოფისტის პროფესიას ეწეოდა, ე. ი. იჩემებდა, რომ იცის ყველაფერი, რაც კი ცაში და ქვესკნელში ხდება. ის თანავეა ღრუბლებსავე დაუდევარსა და უფორმო თეორიებს და ასწავლიდა ყველას, ვინც კი ამისათვის ფულს ვაილებდა. ტყუილის ოსტატურად ლაპარაკს. სამწუხაროდ, ხანში შესულმა სტრეპსიადემ ვერ შესძლო სოკრატეს „მეცნიერების“ შეთვისება: აკლდა ამისათვის საჭირო მეხსიერება და ყურადღების უნარი ამიტომ თავის მაგივრად სტრეპსიადე ავზანის მასწავლებელთან თავის შვილს ფედიპიდეს, რომელიც წარჩინებულად დაასრულებს სოკრატეს სკოლას და შემდეგ ბრუნდება სახლში. მაგრამ აღმოჩნდება, რომ სოკრატეს სკოლაში ფედიპიდეს დაუკარგავს ყოველგვარი ზნობა: ის სცემს თავის მამას და აპირებს დედის ცემასაც. გაბრაზებული სტრეპსიადე შურს იძიებს სოკრატზე: შეაგროვებს მოსამსახურეებს და დაარბევს თავის დამსუფთველ მასწავლებლის სახლს. Karl Heineman თავის წიგნში Die klassische Dichtung der Griechen. Leipzig. 202, წერს, რომ კომედიაში არ მანს ავტორის რეაქციონერობა, რადგან არისტოფანე აქ მხოლოდ იცინისო, მაგრამ სიცილი სიცილისათვის არისტოფანეს ნიჭს არ შეეფერებოდა. და მისი კომედია მოქალაქეობრივი მიზნებით იყო გამოწვეული.

იმა სოკრატეს, რომელიც არისტოფანემ, თუ ტენდენციით არა, ყოველ შემთხვევაში ადვილად ასახსნელი გაუგებრობის გამო¹, სოფისტიკის ტიპიურ წარმომადგენლად ჩასთვალა². თუმცა სინამდვილეში სოკრატე სრულიად არ იყო სოფისტი და მით უმეტეს არ იყო ის ტიპიური სოფისტი, მაგრამ ჩვენთვის საინტერესოა ამ შემთხვევაში შემდეგი რამ: არისტოფანეს კომედიიდან ირკვევა, რომ სოფისტებს ათინის საზოგადოებაში ფიზიკოსებად სთვლიდნენ და თვითონ სოფისტებიც იჩემებდნენ ფიზიკოსობას...

შემოაღნიშნულ ვარემოებას, რომელიც ამტკიცებს სოფისტების სა-ახლოვეს ფიზიკოსებთან, უნდა დაემატოს ისიც, რომ თვით იმ ჰუმანიტარულ პრობლემათა გადაწყვეტის მეთოდი, რომელიც სოფისტებმა ფიზიკოსებისაგან განსხვავებით თავის კვლევა-ძიების ცენტრში მოაქციეს, საკმაოდ გვარწმუნებს, რომ სოფისტიკა არსებითად არ გამოიყენია ფიზიკალურ აზროვნებას. სოფისტებმა ახალი პრობლემები დააყენეს, კვლევა-ძიებას ახალი საგანი მოუნახეს, სინამდვილის ახალი სფერო მოაქციეს შემეცნების ცენტრში, მაგრამ წესი შემეცნებისა ან მეთოდი კვლევა-ძიებისა დატოვეს ძველებური. სარწმუნოების, ზნეობის, სამართლის, ხელოვნების, მეცნიერების და საზოგადოდ კულტურის ყველა საკითხს სოფისტები იმ მეთოდით მიუდგნენ, რა მეთოდითაც ფიზიკოსები უდგებოდნენ ხოლმე ბუნების მოვლენებს, — თითქოს ისინიც ბუნების უბრალო მოვლენები ყოფილიყვნენ და მეტი არაფერი. ემპირიულ ბაზაზე აკებული ანალიზისა და აბსტრაქციის საშუალებით სოფისტებმა დაშალეს კულტურის მოვლენები ზოგად ელემენტებზე, და, როდესაც ვერ დაინახეს ამ მოვლენებში ის, რაც ფიზიკოსების შეხედულებით თავის თავად არსებულს სინამდვილეს ახასიათებს, სოფისტებმა კულტურის ყველა მოვლენა მოჩვენებად ან სუბიექტურ ილუზიად გამოაცხადეს. სუბიექტური ილუზია იყო, სოფისტების

¹ Aster, Gesch. d. antiken Philosophie, 1920, S. 49, სწერს: Die feineren Unterschiede, die zwischen Sokratesfi seinen Zielen und Zwecken und denen der Sophisten bestanden, waren, wie am deutlichsten die Karrikatur zeigt, die Aristophanes in den „Wolken“ von ihm entwarf, — den meisten Athenern nicht bekannt und erkennbar. დაახლოებით ასეთივე აზრის იყო ჟინდლიხანდი (Präludien, რუს. თარგმანის, გვ. 64), რომელიც ხედავდა ტენდენციას არისტოფანეს სატირაში

² როგორც დაამტკიცა ეს 1726 წ. Süvern-მა თავისი გამოკვლევით „Ueber Aristophanes Wolken“.

ზომღვრებით, სარწმუნოებაც, ზნეობაც, სამართალიც და თვით მეცნიერებაც. ყველაფერი ეს, სოფისტების შეხედულებით, არსებობს მხოლოდ პირობით, მხოლოდ რელატიურად, მხოლოდ სუბიექტის მიმართ, და, რამდენიც არის სუბიექტი, იმდენია სამართალი, ზნეობა და ჭეშმარიტება. ამრიგად, ყველასათვის სავალდებულო სამართალი, ზნეობა და ჭეშმარიტება სოფისტებმა უარჰყვეს. სოფისტისთვის ეს სუბიექტივიზმი, რელატივიზმი და ნიპილიზმი, რომელმაც V საუკუნის საბერძნეთში სოციალური პირობების გამო მასიური ხასიათი მიიღო, იყო აუცილებელი ლოგიკური შედეგი ფიზიკალური მეთოდის გულუბრყვილო ან უკრიტიკო მიყენებისა ჰუმანიტარული პრობლემებისადმი¹.

ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ სოფისტებმა მხოლოდ ლოგიკურ დასკვნამდის მიიყვანეს ფიზიკალური აზროვნება და თავის უნებურად ცხადყვეს უკანასკნელის ნაკლულოვანება: ცხადჰყვეს, რომ ფიზიკა, როდესაც ის უკრიტიკოა, როდესაც მას საკუთარი საზღვრები არ აქვს შეგნებული და ფილოსოფიის მაგივრობის გაწვევას იჩემებს, აუცილებლად უნდა დასრულდეს სკეპტიციზმით, რომელიც განსაკუთრებით აუტანელია ადამიანის პრაქტიკის სფეროში და უწინარეს ყოვლისა ამ სფეროში იწვევს ენერგიულს ოპოზიციას და აღვიძებს მოწინავე საზოგადოებრივ ელემენტებში მისი გამომწვევი მიზეზების დაძლევის სურვილს. თუ ყველაფერი ეს გავითვალისწინეთ, ჩვენ უნდა ვაღიაროთ, რომ სოფისტთა ფიზიკალური აზროვნების თვითდარღვევა იყო არსებითად. სოფისტთა აღრმაებდა და შლიდა ფიზიკალურ აზროვნე-

¹ ვ. ვინდელბანდი, რომელიც აღრმაებს საზღვარს ფიზიკოსებსა და სოფისტებს შორის, რათა უფრო დაუახლოვოს სოკრატე და სოფისტები ერთმანეთს, ფიქრობს, რომ სოფისტების სკეპტიციზმი იყო იმის შედეგი, რომ სოფისტთა „უფრო და უფრო ემიჯნებოდა ძველს მეტაფიზიკურსა და ფიზიკურ თეორიებს“ (История др. философии, стр. 97). ჩვენის აზრით, აქ შედეგად აღიარებულია მიზეზი: სკეპტიციზმი იყო შედეგი არა ფიზიკოსებთან გამიჯვნისა, არამედ გულუბრყვილო ფიზიკოსების ექსპანსიისა და მისი მეთოდების გავრცელებისა ადამიანის პრობლემებზე. ძველი მეტაფიზიკური და ფიზიკური თეორიებისაგან გამიჯვნა კი შედეგად მოჰყვა სოფისტთა სკეპტიციზმს და თვითონ არ იყო სკეპტიციზმის მიზეზი. სოფისტები იყვნენ საბერძნეთის „განმანათლებლებნი“, და ამაში იყო მათი ღირსება და ნაკლოვანება; როგორც ახალი ევროპის „განმანათლებლებნი“ (ვოლტერი, დიდრო, ჰელვეციუსი და სხვანი). სოფისტები იყვნენ ანალიზისა და აბსტრაქციის იშვიათი ოსტატები. ამიტომ ისინი უარყოფისა და რღვევის საშინელ ძალას წარმოადგენდნენ, მაგრამ, სინთეზის წიჭს მოკლებულნი, ცხოვრების ახალსა და დაღვთის პრინციპებს არ იძლეოდნენ.

ბას, ამხელდა თავისდა უნებურად აუცილებელს წინააღმდეგობას ამ აზროვნების წინამძღვრებსა და მის შედეგებს შორის, და ობიექტურ საჭიროებად ხდიდა უფრო მაღალი საფეხურის აზროვნებაზე გადასვლას, აზროვნების ახალი წინამძღვრებისა ან ახალი პრინციპების წამოყენებას. წინააღმდეგ შემთხვევაში აზროვნებას ბოლო უნდა მოეღობოდა, რადგან ძველი პრინციპების ფარგლებში არსებობის ვაგრძელება აზროვნებას უკვე აღარ შეეძლო. ან აზროვნებისათვის ახალი პრინციპების მონახვა, ან აზროვნების სრული შეწყვეტა — აი ის დილემა, რომელიც ობიექტურად ცხადპო სოფისტიკამ, და ამაში იყო მისი ისტორიული დამსახურება ფილოსოფიური აზროვნების წინაშე. მაგრამ, რამდენადაც თვითონ სოფისტებს ეს ახალი პრინციპები აზროვნებისა აღარ წამოუყენებიათ¹, შეიძლება ითქვას, რომ სოფისტები იყვნენ უმაღლესი ფიზიკალური აზროვნების ეპიგონები, ვიდრე არსებითად ახალი ხაზის წამომწყებნი ფილოსოფიის განვითარებაში.

ყოველს ეპიგონში, როგორც ცნობილია, მუდამედება და ყველასათვის შესამჩნევი ხდება ის ნაკლი, რომელიც ჰქონდა მის სახელოვან წინაპარს, მაგრამ დაფარული იყო ამ უკანასკნელის ცხოვრების ღონიერი ტემპით: ახალგაზრდობაში შექმნილი ავადმყოფობა სიბერის ასაკში გვაგრძნობინებს ხოლმე თავის სიმწვავეს, როგორც ფიზიკალური აზროვნების ეპიგონებმა, სოფისტებმაც მხოლოდ გამოამჟღავნეს ის სისუსტე, რომლითაც შეუგნებლად შეპყრობილი იყვნენ მათი წინაპრები — გულუბრყვილო ფიზიკოსები, და ამით, თავისდა უნებურად, სოფისტებმა მორიგ ამოცანად აქციეს ფიზიკალური აზროვნების რადიკალური შეცვლა ჰერმარტიად ფილოსოფიური (დიალექტიკური) აზროვნებით და, მაშასადამე, ისტორიულად მოამზადეს ფილოსოფიის განვითარების ახალი საფეხური, თუმცა ვერც ერთი სოფისტი ამ ახალ საფეხურს ვერ ასწვდა და თავის მოღვაწეობის სოციალური და ფსიქოლოგიური საფუძვლების საშუალებით ვერც ასწვდებოდა. აქ საჭირო იყო სოფისტის ტიპისაგან სრულიად განსხვავებული ადამიანი, ე. ი. არა ორატორი, რომლის უმაღლესი მიზანი იყო მარტო გარეგნული ეფექტის მოხდენა მსმენელებზე, არამედ ისეთი კაცი, რომელსაც მხოლოდ სიმართლისათვის უცემდა გული, და რომელიც მზად

¹ ასე აფასებს სოფისტებს ცელერიც, რომელიც ამბობს სოფისტების შესახებ: Sie wissen keinen neuen und sicheren Weg zur Wahrheit zu zeigen. Philosophie der Griechen, II, 190. აგრეთვე იხირობს Hermann, Plato I, 232.

იქნებოდა, თავიც კი გაეწირა ამ სიმართლისათვის. სწორედ ასეთი კაცი მოველინა საბერძნეთს სოკრატეს სახით.

სოფისტებისაგან განსხვავებით, სოკრატე არ დაკმაყოფილდა იმით, რომ აზროვნებას ახალი საგანი გაუჩნდა, არამედ საჭიროდ სცნო მონახა აზროვნების ახალი მეთოდიც, რომელიც ფიზიკოსებისათვის უცნობი იყო. ეს კი გვაძლევს უფლებას ვთქვათ, რომ სოკრატე უფრო რადიკალურად გაემიჯნა ძველ ფიზიკას, ვიდრე ეს სოფისტებმა შესძლეს.

§ 6. ფილოსოფიის დემოკრატიზაცია.

სოკრატეს პიროვნება და სოკრატეს ფილოსოფიური მოძღვრება ისე არიან ურთიერთშედუღებული, რომ ძნელია ჩვენთვის მათი დაშორება ერთმანეთისაგან. ფილოსოფიის ისტორიაში არ გვხვდება სოკრატემდე ისეთი მოაზროვნე, რომლისათვის ცხოვრება და ფილოსოფოსობა ერთი და იგივე იყო და რომელსაც სიცოცხლე ფილოსოფოსობის გარეშე აღარ წარმოედგინა¹. პირველი ასეთი მოაზროვნეა სოკრატე. გასაგებია ამიტომ, რომ სოკრატეს ფილოსოფია სოკრატეს პიროვნების არომატიით არის გაუღენთილი და იმ მშრალს თეორიებს აღარ ვაგვს, რომლებიც განყენებული გონების ნაყოფს წარმოადგენენ და საბაბს აძლევენ გოეთეს მეფისტოფელს დაცინვით გვითხრას:

Grau, teurer Freund, ist alle Theorie
Und grün des Lebens goldener Baum².

თუ გერმანელები ამბობენ ხშირად, რომ კანტის ფილოსოფია იყო თვითონ კანტი, არა ნაკლები უფლებით შეიძლება ითქვას, რომ სოკრატეს ფილოსოფია იყო თვითონ სოკრატე, მთელი მისი დიდბუნე-

¹ შტრ. Plato, Laches, 188 D, სადაც ნათქვამია, რომ სოკრატემ „საკუთარს თავში შეათანხმა სიტყვა საქმესთან“, იხ. აგრეთვე Plato, Apol., 282, სადაც აღნიშნულია, რომ სოკრატესათვის სიცოცხლე ნიშნავდა „ცხოვრების ტარებას ფილოსოფოსობაში: საკუთარი თავისა და სხვების გამოკვლევას“. იქვე სოკრატე ამბობს: „სანამ სული მედგმება და მექნება ძალა, მე არ შევწყვეტ ფილოსოფოსობას“.

² „უფერულია, ძვირფასო მეგობარო, ყოველი თეორია და, მწვანეა ცხოვრების მშვენიერი ხე“.

ბოვანი არსებით — ურყევი ნებისყოფით, ჰუმანური გრძნობით და მახვილი ჭკუით¹.

ამით აიხსნება სწორედ ის გარემოება, რომ სოკრატემ შესძლო, ღრმა კვალი დაეტოვებინა არა მხოლოდ ფილოსოფიის ისტორიაში, არამედ კაცობრიობის მთელს კულტურულ ვითარებაშიც, მიუხედავად იმისა, რომ მას, როგორც აღინიშნა, ერთი სტრატეგიც კი არ დაუწერია. არა ნაწერების საშუალებით, არა წიგნებით, არამედ უშუალოდ, მთელი თავისი ორიგინალური პიროვნებით მოქმედობდა სოკრატე თანამედროვეებზე, და, მაშასადამე, თუ საზოგადოდ ყოველი ფილოსოფიური თეორიის ისტორიული შესწავლისათვის საჭიროა მისი შემქმნელი მოაზროვნის ცხოვრების ცოდნა, განსაკუთრებით საჭირო არის ეს სოკრატეს ფილოსოფიის გასაგებად.

სოკრატე იყო მოქანდაკე სოფრონისკეს შვილი² და ახალგაზრდობისას ის თვითონაც ეწეოდა თავისი მამის ხელობას. სოკრატეს დედა, ფინარეტე, პროფესიით ბებიაქალი იყო. ახლობელ მეგობართა წრეში სოკრატე ამბობდა ხშირად ხუმრობით, რომ ის თავის დედის ხელობას, ე. ი. ბებიაობას ეწევა. სოკრატეს შეეძლო ისიც ეთქვა, რომ მან მოახდინა თავისი მშობლების ხელობათა სინთეზი და აამაღლა ამით ორივე. მართლაც, ის ფილოსოფია, რომელიც სოკრატემ თავის ცხოვრების მთავარ საქმედ აქცია, ერთის მხრით ბებიაქალსავით აბადებინებდა ადამიანს ახალ ცოდნას, ხოლო მეორეს მხრით მოქანდაკესავით ცდილობდა მიეცა ადამიანისათვის ჭეშმარიტი ადამიანობის ფორმა. ხელ ო ს ნ ო ბ ა ი ყ ო ს ა წ ა რ მ ო ო ტ ე ქ ი ნ ი კ ი ს ი ს ს ტ ი ქ ი ა , რ ო მ ლ ი ს ა გ ა ნ წ ა რ მ ო ი შ ვ ა ს ო კ რ ა ტ ე ს ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ა და რ ო მ ე ლ მ ა ც ა მ ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ა ს თ ა ვ ი ს ე ბ უ რ ი ე ლ ფ ე რ ი მ ი ს ც ა .

მრავალმხრივ არის ეს გარემოება დამაფიქრებელი. ფილოსოფიის ისტორიაში სოკრატე პირველი წარმომადგენელია დაბალი საზოგადოებრივი წრიდან გამოსულ მოაზროვნეთა შორის³ მანამდის კი ფილოსოფია უმადლესი საზოგადოებრივი ფენების მონოპოლიას შეადგენდა. პერაკლიტე იყო მეფის ჩამომავალი; პარმენიდე იყო დიდებული გვარის

¹ შლრ. Plato, Symp., 221, სადაც ათენის სახელგანთქმული პოლიტიკური მოღვაწე ალკიბიადე იძლევა სოკრატეს შესანიშნავ დახასიათებას.

² Plato, Laches, 180 D.

³ ბროტაგორა სოკრატეზე უმცროსი იყო, რაც შეეხება ქსენოფანეს, ის წარჩინებული ოჯახის შვილი იყო და მხოლოდ შემდეგ განიცადა ლექლასიცია.

კაცი და სახელმწიფო კანონმდებელი; პითაგორა, ეს ნახევრად ლეგენ-
დარული პიროვნება, იყო ძლიერი არისტოკრატიული პარტიის დამაარ-
სებელი, რომელიც მთელი ერთი საუკუნის განმავლობაში უდიდესი
გავლენით სარგებლობდა საბერძნეთის სახელმწიფოებში; ემპედოკლე
ცყო შთამომავლობით არისტოკრატი და გამოჩენილი პოლიტიკური
მოღვაწე, რომელსაც ძველი ვადმოცემით თანამოქალაქეებმა მეფობა
შეაძლიეს; თვით მატერიალისტი დემოკრიტეც კი, რომელიც სხვა ფი-
ზიკოსებზე უფრო ახლო დგას ჩვენთან თავისი მოძღვრების შინაარ-
სით, ისეთი მოღვმისა და შეძლების მქონე ოჯახიდან იყო წარმომ-
დგარი, რომ სპარსეთის მეფემ ქსერქსმაც კი სათაჯილოდ აღარ ჩასთ-
ვალა თურმე ამ ოჯახს სტუმრად წვევოდა. ამ წარჩინებული გვამების
გვერდით, სოკრატე თავის პლებეური გარეგნულობით¹, ღარიბი ტანი-
სამოსით² და ხშირი უკმაყოფილებით ოჯახში საწყალ კაცად გამოი-
ყურება. არც ბრწყინვალე არისტოკრატიული გვარი, არც შღაპრული
სიმდიდრე, არც გამოჩენილი პოლიტიკური მოღვაწის სახელი სოკრა-
ტეს არ ჰქონებია. ის იყო მდაბიო მოქალაქე, კერძო პირი, ერთი ათას-
თაგანი, ე. ი. მასის კაცი, რომ ასეთმა შესძლო დიდი მოაზროვნე გამ-
ხდარყო, ერთის მხრით იმის მაჩვენებელია, რომ ბერძნული საზოგა-
დოება განვითარებულა და გამრავალფეროვანებულა, ხოლო მეორეს
მხრით კი იმის, რომ ბერძნულ ფილოსოფიას დაუსრულებია უკვე თა-
ვისი არსებობის საგმირო ხანა და შესულა ისტორიულს ხანაში, ე. ი.
დაუწყია თავისი წმინდა ფორმით არსებობა. ამიერიდან დიდი ფი-

¹ სოკრატეს გარეგნულობა (კუმორისტულად აღწერილია პლატონის „ნადიმში“, Symp., 215. სქელი ბეჭედი, წერილი ფეხები, დიდი მუცელი, ვეებერთელა ბელატი თავი, მსხვილი და მოკლე ცხვირი, ვადმოკარკულული ჭროლა თვალები და ვნებიანი ტუჩები მძაფრი დისპარმონიის ელფერს აძლევდნენ სოკრატეს ფიგურას, და აზიდან ჩამოსულ ფიზიონომისტს ზოპირს, რომელიც თავის სამშობლოში მიჩვეული იყო ამ აზრს, რომ ადამიანი არის მისი ტანი და მუტი არაფერი, უთქვამს თურმე (Cicer., Tuscul., IV, 37, 80), რომ სოკრატეში მოცემულია ადამიანის ყველა ცუდი მიდრე-
კილება, რაზედაც სოკრატეს უპასუხია, რომ ზოპირი არ ცდებაო, მაგრამ მან, სოკ-
რატემ, ეს მიდრეკილებები შეარივა, რადგან ყველანი დაუმორჩილა ვონებას ან
სულსო, რომელზედაც ბაბილონელ ზოპირს წარმოდგენაც კი აღარ ჰქონდა.

² „შენ ისე ცხოვრობ“, ეუბნებოდა სოკრატეს სოფისტი ანტიფონტე: „რომ არც
ერთი მონა არ დასთანხმდებოდა დარჩენილიყო ბატონთან, რომელიც მას ასე აც-
ხოვრებდა: სჭამ და სვამ საძაველ სასმელ-საჭმელს, ტანისამოსი ვაცვია ცუდი და
ისიც, ერთი და იგივე ზამთარ-ზაფხულს, ფეხშიშველი დაიარები და საცვლებიც კი
აღარ გაქვს“. Xenoph. Memor., I, 6. Plato, Apol., 28 B 38 A.

ლოსოფოსის სახელის შესაძენად საბერძნეთში არ იქნება საჭირო, რომ კაცი იყოს აუცილებლად ბრწყინვალე გვირის პატრონი ან მდიდარი და გავლენიანი ოჯახის შვილი. პოლიტიკურად სრულიად უჩინარი და მდაბიო მოდგმის მოქალაქისათვისაც კი შექმნილა ობიექტური შესაძლებლობა დიდი ფილოსოფოსის სახელის მოსახვეჭად, თუკი მას ექნებოდა შესაფერი ბუნებრივი ნიჭი. ამას შეიძლება ეწოდოს ფილოსოფიის ემანსიპაცია, რადგან ის იმის მომასწავებელი იყო, რომ პოლიტიკური და სხვა სახის მოღვაწეობის მექანიკური დამატებიდან ფილოსოფია საზოგადოების ისეთ ფუნქციად გადაქცეულა, რომელსაც აქვს თავისი სპეციფიკური ამოცანა და თავისი სპეციფიკური საშუალებები. ეს იყო მეორე ნაბიჯი ფილოსოფიის განთავისუფლების საქმეში: პირველი ნაბიჯი გადადგეს მილეტის ფიზიკოსებმა, რომლებმაც ფილოსოფია გამოიღწეს რელიგიისაგან. სოკრატეს სახით კი ფილოსოფია გაემიჯნა პოლიტიკას, რათა თვითონ უდიდესი მნიშვნელობის პოლიტიკურ საქმედ ქცეულიყო.

II სოკრატეს ფილოსოფიური მოღვაწეობის შინაარსი

1. სოკრატეს ფილოსოფიის ამოსაალი წარტილი

§ 7. ძველი ფიზიკის უარყოფა.

სოკრატეს დაბადების თარიღს ალექსანდრიული პერიოდის დოქსოგრაფია არკვევდა მისი გარდაცვალების თარიღის საშუალებით. სოკრატე კი დასჯილი იქნა სიკვდილით 95 ოლიმპიადის პირველ წელს ან ანთესტერიონის თვეში, ან ელაფებოლიონის თვის დასაწყისში¹. ჩვენი წელთაღრიცხვის სისტემით ეს იქნებოდა ქ. წ. 399 წ. მარტი. ამ დროს სოკრატე, როგორც ეს ჩანს სასამართლოში მის მიერ წარმოთქმულ სიტყვიდან², 70 წელზე ცოტაოდენ მეტი ხნის ყოფილა. ამოლოდორე სოკრატეს დაბადების თარიღად ანგარიშობს 77 ოლიმპიადის მეოთხე წლის თარგელიონის თვის მეექვსე დღეს (ე. ი. ქ. წ. 469/8 წლის მაისის მეორე ნახევარს), რომელიც ბებიაობის მფარვე-

¹ Ueberweg—Prächter, I, 146. ცეღერი, Phil. d. Gr., II, 45, იღებს სოკრატეს გარდაცვალების თვედ თარგელიონს, ე. ი. მაისს ან ივნისს.

² Plato, Apol., 17 d.

ლი ღმერთის (არტემიდეს) დღესასწაულად ითვლებოდა, და, შესაძლებელია, ამ საბაბის გამო იქნა სოკრატეს დაბადების დღედ ჩათვლილი აპოლოდორეს მიერ, ვინაიდან, როგორც ცნობილია, მოვლენების დასათარიღებლად აპოლოდორე სარგებლობდა ხშირად, მტკიცე საბუთების ნაკლებობის გამო, შემთხვევითი ხასიათის სხვადასხვა ასოციაციებით¹. ზოგიერთი მნიშვნელოვანი ფაქტის გათვალისწინებით, თანამედროვე ფილოლოგები იღებენ სოკრატეს დაბადების წელად 77 ოლიმპიადის მესამე წელს, ე. ი. 470/469 წ. ქ. წ.

როგორ მიმდინარეობდა სოკრატეს აღზრდა და მისი გონებრივი განვითარება, არ არის კარგად გამორკვეული. ვიცით მხოლოდ, რომ სოკრატეს უნდა გაეცლო ის ელემენტარული სკოლა, რომელიც ჩვეულებრივი იყო იმ დროს ათინის მოქალაქისათვის, ე. ი. უნდა ესწავლა წერა-კითხვა და ცოტაოდენი ლიტერატურა და ანგარიში. უფრო მაღალი საფეხურის სკოლა სოკრატეს არ გაუვლია: ყოველ შემთხვევაში, არ შეიძლება სოკრატეს არც ერთი მასწავლებლის დასახელება². ქსენოფონტეს გადმოცემით³ სოკრატე ამბობდა, რომ ის იყო „ფილოსოფიის თვითმწარმოებელი“. ათინის მდიდარი მოქალაქეებისაგან განსხვავებით, რომლებმაც განათლების მისაღებად ბევრი ფული ჩაუყარეს სოფისტებს, სოკრატემ თავისი ცოდნა თვითონ გამოიმუშავა. ცხადია, რომ ამის შესაძლებლობას იძლეოდა ის საზოგადოებრივი ატმოსფერო, სადაც სოკრატე ვითარდებოდა. ამ დროს ათინა ისეთი მაღალი კულტურის ქალაქი იყო, რომ ცხოვრების ყოველი კუთხე იქ განათლების გამავრცელებელ წყაროს წარმოადგენდა, და ვისაც ცოდნის ისეთი დაუშრეტელი წყურვილი ჰქონდა, როგორც სოკრატეს, მას უმასწავლებლობდაც შეეძლო ბევრი რამ ესწავლა. ყოველ შემთხვევაში დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ სოკრატე, ალბათ, ახალგაზრდობისას გაეცნო საბერძნეთის გამოჩენილი ფიზიკოსების შეხედულებებს: ნაწილობრივ სოფისტების პოპულარული ლექციებიდან (სოკრატე იცნობდა პროდიკეს გარდა, პროტაგორას და ჰიპიასს), ნაწილობრივ კი თვით ამ ფიზიკოსების ორიგინალური ნაწერებიდან. მაგალითად,

¹ იხ. „ანტიკური ფილოსოფია სოკრატეს წინ“. 25.

² პლატონის თხზულებებში სოკრატე ასახელებს თავის მასწავლებლად ხან პროდიკეს, ხან პერიკლეს მეგობარ ქალს ასპაზიას. მაგრამ აქ, როგორც ცუდური აღნიშნავს, II, 49, ნაგულისხმევია არა სისტემატური სკოლა, არამედ თავისუფალი ურთიერთობა ნაცნობთა შორის.

³ Symp. I, 5.

პლატონი გადმოგვცემს ერთს თავის დიალოგში, თუ როგორ კითხულობდა ახალგაზრდა სოკრატე ანაქსაგორას თხზულებას და რა გავლენა მოახდინა მასზე ამ სახელოვანი ფიზიკოსის თეორიამ¹.

როგორც პლატონის ამ გადმოცემიდან ჩანს, სოკრატე ვერ დააკმაყოფილა წინამორბედ მოაზროვნეთა თეორიებმა, რადგან ამათ თავის უმაღლეს მიზნად მიაჩნდათ მოვლენათა ახსნა ან ფიზიკური მიზეზის ჩვენება და გულუბრყვილოდ ჰქონდათ ნაგულისხმევი, რომ მოვლენა სრულიად შეცნობილია, როდესაც გამორკვეულია, თუ რა მექანიკურმა მიზეზმა წარმოშვა იგი. ასეთი მოვლენა, მაგალითად, რომ დატუსაღებული კაცი ზის საპყრობილეში, ფიზიკოსების თეორიით სრულიად იქნებოდა გაგებული, თუ გამორკვეული იქნებოდა ამ კაცის ძვლების, სახსრების და კუნთების ის მოქმედება, რომელიც მიზეზია მისი ჯდომისა (სირბილისათვის, მაგალითად, საჭირო იქნებოდა ძვლების, სახსრების და კუნთების სხვა მოქმედება). რატომ ზის კაცი, საპყრობილეში? კაცი იმიტომ ზის საპყრობილეში, რომ მისი ფეხების კუნთები მოშვებულია და ამის გამო ფეხების ძვლები მოკეცილია — აინიშში მოვლენის ფიზიკალური ახსნისა, რომელმაც სოკრატე ვერ დააკმაყოფილა. მართალია, ფეხების ძვლები გამართული რომ ყოფილიყო და არა მოკეცილი, დატუსაღებულ კაცს ჯდომა აღარ შეეძლებოდა. მაგრამ, ვანა საკმარისია იმის სრულად გასაგებად, რომ კაცი ზის საპყრობილეში, მისი ფეხების ძვლების მდგომარეობის აღნიშვნა? ცხადია, რომ არ არის საკმარისი. ფეხების ძვლების მოკეცვა არის მიზეზი ყოველი ჯდომისა, ის არის მიზეზი საზოგადოდ ჯდომისა, მაგრამ ის არაფერს გვაგებინებს იმის შესახებ, თუ რატომ ზის კაცი სწორედ საპყრობილეში და არა სხვაგან — მაგალითად, თავის სახლში. ის არავითარ შუქს აღარ ფენს იმ მომენტს, რომლითაც ჯდომა საპყრობილეში განსხვავდება სხვა სახის ჯდომისაგან; ე. ი. არ აშუქებს ამ მოვლენის სპეციფიკურობას. საკითხზე, თუ რატომ ზის ტუ-

¹ Phaedo, 96 a. რამდენად ისტორიულია პლატონის ეს მოწმობა, ამის შესახებ აზრთა სხვადასხვაობაა. იბერვესს, მაგალითად, ის სანდოდ მიაჩნია, ცელერი კი, Philos. d. Griech., II, 51, მას საუჭვოდ სთვლის და ფიქრობს, რომ აქ პლატონი იძლევა არა პირადად სოკრატეს ფილოსოფიური განვითარების, არამედ იდეათა თეორიის ვენეზისის სურათს. მაგრამ, ჩვენი შეხედულებით, თუ დეტალებში არა, საზოგადოდ მაინც, პლატონის მოწმობა ისტორიული უნდა იყოს, და მწელი წარმოსადგენია, რომ ასპაზიას მეგობარი სოკრატე არ იცნობდა ანაქსაგორას, რომელიც ასპაზიას ინიციატივით იყო მოწვეული ათინაში და დიდი პოპულარობით სარგებლობდა ბერძელს დროს.

სალი საპყრობილეში, სოკრატეს აზრით, ფიზიკოსზე უკეთეს მასებს გასცემდა ის, ვინც, მაგალითად, იტყოდა, რომ ამ ტუსადმა თავისუფლად ყოფნის დროს დაარდვია სახელმწიფო კანონი და ამიტომ სასამართლომ მიუსაჯა მას საპყრობილეში ჯდომა. მაგრამ არც სახელმწიფოს, არც სასამართლოს მოვლენათა გასაგებულ პრინციპად ფიზიკოსები აღარ სთვლიდნენ, რადგან ფიქრობდნენ, რომ მოვლენათა გასაგებელი პრინციპია მხოლოდ ფიზიკური (მექანიკური) მიზეზები, და სწორედ ეს იყო, სოკრატეს შეხედულებით, ფიზიკოსთა თეორიების ნაკლოვანება. მექანიკური მიზეზები არ კმარა მოვლენათა გასაგებად, მექანიკური მიზეზის აღმოჩენა ან ფიზიკალური ახსნა არ არის მოვლენის სრული გაგება, განსაკუთრებით კი მაშინ, როდესაც ეს მოვლენებია ადამიანი და მისი ცხოვრება. მაშასადამე, ვინც მექანიკურ მიზეზს სთვლის მოვლენათა ერთადერთ შესაძლებელ პრინციპად ანუ უნივერსალურ პრინციპად, მას ნაწილი ჩაუთვლია მთელად, ერთი მხარე სინამდვილისა ჩაუთვლია მთელ სინამდვილედ და მხედველობიდან გაუშვია, რომ სინამდვილეს აქვს კიდევ სხვა მხარეები. არც იყო ამიტომ სოკრატესთვის გასაკვირი, რომ ფიზიკოსებს შორის მუდამ უთანხმოება და დაჟა წარმოებდა. მართლაც, როდესაც ერთი მკვლევარი ამჩნევს საგნის ერთს მხარეს და სთვლის ამ უკანასკნელს მთელ საგნად, ის აუცილებლად უნდა დაეჯახოს მეორე მკვლევარს, რომელიც ამნაირადვე იქცევა, ე. ი. ამჩნევს ამავე საგნის მეორე მხარეს და ფიქრობს, რომ სწორედ მის მიერ შემჩნეული ეს მეორე მხარე არის მთელი საგანი. „საგანი ცხელია“, ამბობს ერთი, რომელიც მას ხელით შეეხო. „საგანი თეთრია“, ამბობს მეორე, რომელმაც ის თვალით დაინახა. ტყდება დაჟა, და თითოეული აბრალეებს მეორეს უვიცობას. ამასობაში კი მესამეს შეეძლო ეთქვა, რომ ორივე მართალია (რადგან საგანი ცხელიც ყოფილა და თეთრიც) და ამავე დროს ორივე მტყუანია, რადგან თითოეული ფიქრობს, რომ საგანი მხოლოდ ის არის, რაც მან ამ საგანში შეამჩნია: საგნის ის მხარე, რომელიც მას წარმოუდგა, თითოეულს ჩაუთვლია მთელ საგნად, ე. ი. თავისი წარმოდგენა საგანზე ვერ გაურჩევია თვითონ საგნის აგან და ვერ შეუნიშნავს, რომ მისი წარმოდგენა საგანზე თვითონ საგანი კ არ არის, არამედ ის არის სწორედ მისი წარმოდგენა, ვინაიდან ვერ შეუნიშნავს, თუ რა ეკუთვნის ამ წარმოდგენაში მასვე თვითონ და რა ეკუთვნის თვით საგანს, ან, სხვანაირად რომ ითქვას, ვერ შეუცნია თავისი საკუთრება. სწორედ აი ამ მესამე პირის სახით გამოდის



სოკრატე ფიზიკოსთა შორის არსებულს დავაში: ის არ ამყარებს ახალს თეორიას ფიზიკაში, მაგრამ შეაქვს ამ ფიზიკაში ისეთი მომენტი, რომელსაც ფიზიკა ახალ საფეხურზე უნდა აეყვანა.

რაკი სოკრატესთვის ცხადი შეიქნა, რომ ფიზიკა არ ხსნის იმას, რაც მთავარია, მან, როგორც ამას გარკვეულად ადასტურებს არისტოტელე, ზურგი შეაქცია ძველ ფიზიკას და აზროვნება მიმართა სხვა საკითხებს: ნაცვლად ბუნების მოვლენებისა, რომლებიც ფიზიკოსების კვლევა-ძიების მთავარ საგანს შეადგენდა, თავისი კვლევა-ძიების მთავარ საგნად სოკრატემ ადამიანი და მისი ცხოვრება აქცია. ციცერონის შენიშვნით¹, სოკრატემ ფილოსოფია ზეციდან ჩამოიყვანა და ქალაქებსა და სახლებში შეიყვანა. აზრი ამ შენიშვნისა ის იყო, რომ სოკრატემ მოაშინაურა ფილოსოფია, გააკულტურა იგი, დაშორებულ ვარსკვლავების, ღრუბლების და სხვა ბუნებრივ მოვლენების შესახებ უსაფუძვლო, განყენებულ და ერთმანეთის საწინააღმდეგო თეორიების შეთხზვის მაგივრად, რაც სოკრატემ შემლილობის მსგავს მეტიჩრობად ჩასთვალა, მან არჩია გამოკვლევა იმისა, რაც ადამიანის ჩვეულებრივ ცხოვრებას შეეხებოდა უშუალოდ და რასაც უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა ამ ადამიანის ყოველდღიური პრაქტიკისათვის. ქსენოფონტეს მოწმობით, სოკრატე „არ ეხებოდა იმას, თუ როგორ გაჩნდა ე. წ. კოსმოსი და რა კანონს ემორჩილებოდა ცის თითოეული მოვლენა: ასეთი საკითხების მკვლევარებს ის უცნაურ ადამიანებად სთვლიდა“². სამაგიეროდ სოკრატე³ „ყოველთვის ადამიანურ საკითხებს ეხებოდა საუბარში და არკვევდა, რა არის ღამაზი და რაა სამარცხვინო, რა არის სიმართლე და რაა უსამართლობა, რა არის გონიერება და რა არის უგუნურობა, რა არის ვაჟკაცობა და რაა დიაცობა, რა არის სახელმწიფო და რა არის პოლიტიკური მოღვაწე“⁴. დაახლოებით ამასვე ადასტურებს პლატონი, რომელიც ალკიბიადეს პირით ამბობს, რომ სოკრატე ეხებოდა ყოველთვის ჩვეულებრივსა და პროზაულს მატერიას: მეწაღეებს, მჭედლებს, მეტყავეებს — ასე რომ პირველი შეხედვით მისი სიტყვები მაყურებელს სასაცილოდაც კი უნდა მოჩვენებოდათ⁵. გულუბრყვილო აზროვნებისათვის მართლაც და სასაცილო უნდა ყოფილიყო ის, ვინც ვარსკვლავებზე ლაპარაკს

¹ Tusc. V, 4, 10.
² Memor. I, 1, 11.
³ Memor., I, 1, 16.
⁴ Plato, Symp., 221 e.

თავს ანებებს და მეწაღეებზე იწყებს ბაასს, რადგან გულუბრყვილო აზროვნება ვერ სწვდება იმას, რომ უბრალო მეწაღის პროზაულს ყოფაში მეტი ამოცანებია მოცემული, ვიდრე ბრწყინვალე სირიუსის ელვარებაში.

§ 8. სოფისტების მოხსნა.

ზემონათქვამიდან ირკვევა, რომ სოკრატეს ბევრი რამ ჰქონდა საერთო სოფისტებთან: მართლაც, სოკრატემ აქცია აზროვნების საგნად ადამიანი და ამით ხელი შეუწყო მეცნიერების მოშინაურებას. მაგრამ განა ასე არ იქცეოდნენ სოფისტებიც? მათაც ხომ ადამიანი მოაქციეს თავისი ყურადღების ცენტრში. ამრიგად საგანი აზროვნებისა სოფისტებს და სოკრატეს თითქმის ერთნაირი ჰქონდათ. ეს კი იწვევდა მსგავსებას მათი მოღვაწეობის გარეგნულ ფორმაშიც. თუ ციცერონმა სთქვა, რომ სოკრატემ ფილოსოფია ზეციდან მიწაზე ჩამოიყვანაო, იგივე შეეძლო მას ეთქვა სოფისტებზედაც. მეორეს მხრივ, თუ სოფისტების შესახებ ლაპარაკობდნენ, რომ მათ ფილოსოფია კარჩაკეტილი სკოლების კედლებიდან გაიტანეს ქუჩებში და მოედნებში, ე. ი. დაუახლოვეს ფილოსოფია მასებს, იგივე შეიძლებოდა ეთქვათ სოკრატეს შესახებაც, ოღონდ უფრო მეტის უფლებით, ვინაიდან, თუ სოფისტების მოსმენა შეეძლო მხოლოდ მდიდარ მოქალაქეს, რომელიც ამისათვის კარგს ჰონორარს გადაიხდიდა, სოკრატეს მოსმენა შეეძლო უღარიბეს მოქალაქესაც, რადგან სოკრატე არაერთარ ჰონორარს არ ახდევინებდა მსმენელს. მაშასადამე, მსგავსება სოფისტებსა და სოკრატეს შორის უჭველად არსებობდა, მაგრამ ყოველი მსგავსება არ არის იგივეობა: სოკრატეს მსგავსებაც სოფისტებთან არ იყო იგივეობა!

1 სოფისტების რეაბილიტაციის ობიექტური მიზნით ინგლისელმა მეცნიერმა გროტმა სცადა დაემტკიცებინა, რომ სოკრატე იყო ტიპური სოფისტი, უახლოვდება ამას ჰეველის შეხედულება, რომელიც სოფისტებსა და სოკრატს ერთნაირად სთვლის იმ „სუბიექტიუობისა“ და „რეფლექსიის“ წარმომადგენლებად, რომელმაც შეარყა „სუბსტანციალურ ზნეობაზე“ აგებული ბერძნული სახელმწიფო. წინააღმდეგ ამისა ცელერი (Philos. d. Griech., II, 111, 190) და ვინდელბანდი (Прелюдия, 54) სამართლიანად წამოსწევენ წინ განსხვავებას სოფისტებსა და სოკრატეს შორის. მოკლედ ეს განსხვავება ასედაც შეიძლება აღვკვეთოთ: სოფისტების პრინციპი იყო კონკრეტული (ემპირიული) სუბიექტი, ხოლო სოკრატეს პრინციპი იყო სუბიექტი, როგორც ცნება.

პრინციპული განსხვავება სოფისტებსა და სოკრატეს შორის იყო აზროვნების მეთოდში. თავისი საგნის გასარკვევად (ე. ი. ადამიანისა და მისი კულტურის პრობლემების გადასაწყვეტად) სოფისტიკა სარგებლობდა ფიზიკოსების მეთოდით (ე. ი. იძლეოდა ადამიანისა და კულტურის მექანიკას). ლოგიკური შედეგი ამისა კი იყო სოფისტების სკეპტიკური და ნიჰილისტური დამოკიდებულება ყოველი კულტურისადმი საზოგადოდ, ვინაიდან სოფისტებს აღარ ჰქონდათ ფილოსოფიურად შეგნებული თავისი მოღვაწეობის წინამძღვრები. ასეთს სკეპტიციზმსა და ნიჰილიზმში სოკრატემ ვერ ჰპოვა საკმაოდ სანუგეშო მოუღენა. მან კარგად შენიშნა, რომ თავისი სკეპტიციზმით სოფისტებმა მხოლოდ შეარყიეს ძველი პატრიარქალური ტრადიციები, მაგრამ ვერ დასძლიეს იგი, ვინაიდან ამისათვის საჭირო ფსიქოლოგიური და ფილოსოფიური რესურსები აკლდათ. სოფისტებმა მხოლოდ მექანიკურად უარყვეს ცხოვრების ძველი ფორმები, მაგრამ დიალექტიკურად ვერ მოხსნეს ისინი, რადგან ამისათვის აუცილებელი იყო უფრო შორს მწვდომი კრიტიკა, ვიდრე ის, რომელსაც აწარმოებდნენ სოფისტები. როგორც ძველი ტრადიციების მექანიკური უარყოფელები, სოფისტები არსებითად ამ ტრადიციის ეპიგონები იყვნენ და რადიკალური გამიჯვნა მისგან ვერ შესძლეს. ძველი ტრადიციის მექანიკური დაშლის საშუალებით სოფისტებმა მიიღეს კერძო ინდივიდუალში და გამოაცხადეს ეს უკანასკნელი აბსოლუტურ რაობად ან „ყველა საგნების საზომად“. სოფისტებმა ვერ შენიშნეს, რომ კერძო ინდივიდუალის გააბსოლუტება ისევე იმ ემპირიის გააბსოლუტებაა, რომელზედაც აგებული იყო სოფისტების მიერ უარყოფილი პატრიარქალური ტრადიცია, ვინაიდან ეს კერძო ინდივიდუალიც ხომ ემპირიული არსება იყო.

რაც სოფისტებს შეუმჩნეველი დარჩა, ის შეამჩნია სოკრატემ და ისტორიულ ამოცანად აღიარა კერძო ინდივიდუალის გაკრიტიკება და მისი ჩამოგდება აბსოლუტის პიედესტალიდან. თუ პატრიარქალური კერძოთაყვანისცემიდან სოფისტებმა მაინც გადაარჩინეს ერთი კერძი, კერძო ადამიანი, სოკრატემ ეს კერძიც დაანარცხა მიწაზე და განაცხადა, რომ არავითარი კერძი არ არის საჭირო, ვინაიდან ყოველი კერძი ჰპოჭავს ადამიანის თავისუფლებას და, მაშასადამე, სოფისტების ინდივიდუალიზმიც არ არის ჭეშმარიტი განთავისუფლება ადამიანისა. როგორც ვხედავთ, სოკრატემ მხოლოდ გააგრძელა კრიტიკის საქმე,

რომელიც სოფისტებმა უადგილოდ შეაჩერეს, და ამან მისცა სოკრატეს საშუალება გადაეღაზა სოფისტების სკეპტიციზმი და ნიპილიზმი. ამ რიგად, სოკრატე ეწინააღმდეგებოდა სოფისტებს არა იმაში, რომ ისინი ძველს მამა-პაპეულს ტრადიციას არღვევდნენ და ინდივიდუუმს ათავისუფლებდნენ: რომ მამა-პაპეულმა ადათებმა და, საზოგადოდ, ძველმა წესებმა თავისი დრო მოსჭამეს, რომ სოციალური ცხოვრების გამოცვლილს პირობებში ისინი ვერ გამოადგებოდნენ ახალ ადამიანს სახელმძღვანელო საწყისებად, რომ საჭიროა კრიტიკის საშუალებით ადამიანის განთავისუფლება ამ ტრადიციებისაგან, — ამას სოკრატე აღიარებდა. ოღონდ სოკრატე ეწინააღმდეგებოდა სოფისტებს მხოლოდ იმაში, რომ მათ ბოლომდის არ მიჰყავდათ ძველის უარყოფა და ინდივიდუუმის განთავისუფლების საქმე, რომ მათი კრიტიკა არ იყო საკმაოდ ღრმა კრიტიკა. რამდენადაც თვითონ სოფისტები ვერ ამჩნევდნენ ამას, სოკრატე ფიქრობდა, რომ მას უფლება ჰქონდა, ისინი გონებაშეზღუდულ ან გონებასაკულოვან ადამიანებად ჩაეთვალა და თავის ამოცანად იმის გაკეთება დაესახა, რასაც სოფისტების მოკლე ჭკუა ვერ ასწვდა — ისე როგორც გონებაშეზღუდულ ადამიანებად გამოაცხადა მე-19 საუკუნეში კ. მარქსმა „კრიტიკული კრიტიკის“ აღქმები — ბრუნო ბაუერი, ედგარ ბაუერი და მაქს შტირნერი, რომელთა ინდივიდუალიზმში მან სამართლიანად დაინახა ანტი-ფილოსოფიური სოფისტის რესტავრაცია: და მართლაც, ვინც ლაპარაკობს „ich habe meine Sache auf mich gestellt“, ის არსებითად იმეორებს გორვიას, რომელსაც seine Sache auf Nichts gestellt ჰქონდა.

აქედან ცხადია, თუ რამდენად შემცდარი იქნებოდა ის, ვინც იმ გარემოებაში, რომ სოკრატე საბერძნეთის პროგრესულ ძალას (სოფისტისკას) ებრძოდა, ბერძნული ცხოვრების ძველი წესების (ძველი ადათების, ძველი სარწმუნოების, ძველი პოლიტიკური წყობის, ძველი აღზრდის) აღდგენის რეაქციონურ ცდას დაინახავდა. სოკრატე ებრძოდა სოფისტისკას მართო იმიტომ, რომ ეს უკანასკნელი არ იყო წმინდა პროგრესული ძალა, რომ პროგრესული საწყისის გვერდით მასში იმალებოდა რეაქციის ელემენტებიც. მაშასადამე, სოკრატეს ბრძოლა სოფისტისკასთან წარმოებდა არა ძველის აღდგენის ქვეშ, არამედ ახალი გზის მოსაპოვებლად. რომ ძველი წესების დამცველი ყოფილიყო სოკრატე, მაშინ ის რეაქციონერი არისტოფანეს თანამოაზრე იქნებოდა. მართალია, არისტოფანემ დიდი სიყალბე ჩაიდინა, როდესაც მან სოკრატე სოფისტისკის ტიპიურ წარმომადგენლად გამოიყვანა ზე-

მოსხენებულს თავის პიესაში (პოეტს არისტოფანეს არც კი შეეძლო, ცხადია, სოკრატეს ფილოსოფიური მოძღვრების გარჩევა სოფისტების მოძღვრებისაგან). მაგრამ არისტოფანე არ შემცდარა, როდესაც სოკრატეს მოღვაწეობაში მან თავის რეაქციონური სიმპათიების რადიკალური უარყოფა დაინახა და ამის გამო იერიში მიიტანა ათინელ ფილოსოფოსზე. მართლაც, მამა-პაპეულ ტრადიციაზე დამყარებული ცხოვრების წესების უარყოფაში სოკრატე უეჭველად ემსგავსებოდა სოფისტებს და მათთან ერთად იდგა „განათლების“ საზოგადო ნიადაგზე: სოკრატეც ინდივიდუალისტი იყო, ისიც მოითხოვდა პიროვნების თავისუფლებას, ისიც განათლების მოციქულად სთვლიდა საკუთარ თავს, ისიც „ზრდიდა ადამიანებს“ პროტაგორასავით. ოღონდ ყველაფერი ეს სოკრატეს არ უშლიდა ხელს, სასტიკი ბრძოლა ეწარმოებინა სოფისტებთან, რადგან მისი აზრით სოფისტებს აკლდათ სწორი საშუალება, კარგად გაეკეთებინათ ის ისტორიული საქმე, რომლის გაკეთება სოკრატესაც ჰქონდა მიზნად დასახული. ასეა ყოველთვის: უსასტიკესი ბრძოლის წარმოება ჩვენ სწორედ იმათთან გვიხდება, ვინც სხვებზე უფრო ახლო დგას ჩვენთან, მაგრამ შეგნების ან სხვა საშუალებათა ნაკლებობის გამო ბოლომდის არ მოგვეყვება და შუა გზაზე გვტოვებს. ასეთები იყვნენ სოფისტები სოკრატესათვის: ნაცვლად პიროვნების განთავისუფლებისა, სოფისტები ათავისუფლებდნენ კერძო ინდივიდუუმის კაპრიზებს; ნაცვლად ძველი პატრიარქალური ზნეობის მოხსნისა, ისინი მხოლოდ მექანიკურად უარყოფდნენ მას და ვერ ამჩნევდნენ, რომ თვითონ ამ ზნეობის ფარგლებს ვეღარ გასცდნენ; ნაცვლად ჭეშმარიტად განათლებული ადამიანის აღზრდისა ისინი ზრდიდნენ მოჩვენებით განათლების მქონე ნაცარქექიებს, ლამაზი სიტყვის ოსტატებს, ქარაფშუტა ორატორებს, რომლებსაც აკლდათ აზროვნების სიმტკიცე და ნებისყოფის სიწმინდე.

§ 9. ზნეობის კრიტიკა, როგორც სოკრატეს ფილოსოფიის მთავარი ამოცანა

სოფისტებისაგან განსხვავებით, რომლებმაც თავისი კრიტიკა შეაჩერეს კერძო ინდივიდუუმზე და უკანასკნელი აბსოლუტად გამოაცხადეს, სოკრატემ საჭიროდ სცნო ეს კერძო ინდივიდუუმიც გაეკრიტიკებინა და მოეხსნა. ამ კრიტიკას სოკრატე არ აწარმოებდა არც რელიგიის,

არც პოლიტიკის, არც ხელოვნების არეში. საზოგადოდ უნდა ითქვას, რომ რელიგიის რეფორმატორად სოკრატე არ გრძნობდა თავის თავს, ხოლო პოლიტიკურ ცხოვრებაში ის აქტიური მონაწილეობის მიღებას ერიდებოდა². რაც შეეხება ხელოვნებას, აქაც სოკრატე იმდენად თავდაჭერილი იყო, რომ სრულიად მიაგლო ძერწვა, რომელსაც სწავლობდა ახალგაზრდობისას, როგორც მომავალს თავის პროფესიას³.

რა უნდა ყოფილიყო ამის მიზეზი? არა ის, რომ სარწმუნოება, სახელმწიფო და ხელოვნება სოკრატეს ზედმეტ ბარგად მიაჩნდა ცხოვრებისათვის, აპათიის მქადაგებელ ეპიკურეელთა ან ატარაქსიის მომხრე სკეპტიკოსების მსგავსად, რომელთა რიცხვი ასე გამრავლდა საბერძნეთში არისტოტელეს შემდეგ. სოკრატესათვის უცხო იყო ის ინდიფერენტიზმი პოლიტიკური ცხოვრების მიმართ, რომელიც არისტოტელეს მომდევნო თაობათა კოსმოპოლიტურს ფილოსოფიას ახასიათებს. პირიქით, სოკრატე ცდილობდა ხელი შეეწყო მოქალაქეთა შორის პოლიტიკური მოვალეობისადმი ერთგული გრძნობის ზრდისათვის⁴ და თავის ფილოსოფიურ მოღვაწეობასაც კი ის ერთგვარ სახელმწიფო სამსახურად სთვლიდა⁵. თუ ასეთს პირობებში სოკრატემ თავისი კრიტიკა არ აწარმოა რელიგიის, პოლიტიკის და ხელოვნების არეში, მოხდა ეს იმიტომ, რომ მას რელიგიაც, პოლიტიკაც და ხელოვნებაც ზნეობის აგან დამოკიდებულ ფუნქციებად მიაჩნდა. ვისაც მტკიცე ზნეობა არა აქვს, მას, სოკრატეს აზრით, არც მტკიცე სარწმუნოება ექნება და ის ვერც მტკიცე სახელმწიფოს შექმნის და ვერც დიდ ხელოვნებას, იმიტომ რომ ზნეობა არის ის საფუძველი, რომელზედაც შენდება სოკრატეს აზრით,

¹ ქსენოფონტეს გადმოცემით, სოკრატე სულელებად სთვლიდა იმათ, ვინც ღვთაებრივ საქმეებს იყვლედა: Mem. I. 1, 11, ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ სოკრატეს არ მოუხდენია გავლენა რელიგიაზე, არამედ მხოლოდ იმას, რომ მისი მოღვაწეობა არ იყო უშუალოდ მიმართული რელიგიის რეფორმისაკენ. ამიტომ მართალია ფრ. ლანგვ როდესაც წერს: „reformatoeriel wirkte Socrates allerdings auch auf religiösem Gebiete“ (Gesch. des Mater., hrsg. v. Elissen, I, 78), თუ აქ ეგვიპტის სხვათა არა მიზანდასახული უშუალო მოქმედება.

² სოკრატე ამბობდა პელაგისტების წინაშე, რომ უხილავმა ძალამ აუკრძალა მას პოლიტიკოსობა: Plato, Apol., 31 D.

³ შტრ. Zeller. II. 52. 2 Anm.

⁴ სოკრატემ რჩევა მისცა, მაგალითად, პლატონის ბიძის ხარმიდეს, აქტიური მონაწილეობა მიეღო პოლიტიკაში. Xen, Memorab., III, 7.

⁵ Plato, Apol. Xen. Mem. I. 6, 15.

რელიგიაც, სახელმწიფოც და ხელოვნებაც, და, მაშასადამე, ამ უკანასკნელთა გარდასაქმნელად საჭიროა ჯერ ადამიანთა ზნეობრივი გარდაქმნა¹. ამიტომ უდიდესი სამსახური საზოგადოებისათვის არის სოკრატეს აზრით, ადამიანთა ზნეობრივი აღზრდა და აღმზრდელს, მასწავლებელს უფრო მეტი მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე მხედარს ან პოლიტიკურ ორატორს. უნდა აღინიშნოს, რომ ასეთი მაღალი დაფასება აღზრდის საზოგადოებრივი მნიშვნელობისა დიდი დამსახურება იყო ისტორიის წინაშე, თუმცა არ გუშემა ცენტებს, რომლებიც მოყავს სოკრატეს ამისათვის, ჩვენი დრო არ გაიზიარებდა.

აქედან გასაგებია, რომ თავისი კრიტიკის ბასრი იარაღი სოკრატემ სწორედ ზნეობის არეში მოიმარჯვა. აქ არის სწორედ სოკრატეს განსხვავება მეორე დიდი კრიტიკოსისაგან, სახელდობრ, ელეატური სკოლის დამაარსებელ ქსენოფანესაგან, რომლის კრიტიკული მოღვაწეობა სოკრატეს მოღვაწეობის წინამორბედი იყო. ქსენოფანე ფიქრობდა, რომ ზნეობა დამოკიდებულია სარწმუნოებისაგან და ყალბი სარწმუნოება რყენის საზოგადოებას ზნეობრივად და დაღუპვისაკენ მიაქანებს მას: სწორედ ყალბი წარმართული სარწმუნოების გამო ვაირყენა. ქსენოფანეს შეხედულებით, საბერძნეთი და მონობის უღელქვეშ ჩავარდა. ამიტომ ბერძნული ცხოვრების გასაჯანსაღებლად ქსენოფანემ თავისი მოღვაწეობის ცენტრად წარმართულ რელიგიასთან ბრძოლა აქცია: ქსენოფანემ მისცა საბერძნეთს რელიგიის კრიტიკა². ამ სახელოვანი ელეატისაგან განსხვავებით, სოკრატე იმ შეხედულებას ემხრობოდა, რომ ზნეობა კი არ არის სარწმუნოებისაგან დამოკიდებული, არამედ თვით სარწმუნოება არის ზნეობისაგან დამოკიდებული. ამიტომ ქსენოფანესაგან განსხვავებით თავის ფილოსოფიური მოღვაწეობის ცენტრში სოკრატემ ზნეობის პრობლემა მოაქცია³. თუ ქსენოფანე ებრძოდა წარმართობას სარწმუნოებაში, სოკრატე შეებრძოლა „სუბსტანციალურ ზნეობას“⁴.

წარმართობა ზნეობაში არის სოციალურ გარემოში მიღებულ და ტრადიციის ავტორიტეტით განმტკიცებულ ადათების ბრმა შესრულება, ვანუსჯელობა, შეუგნებლად მოქმედება, თავის თავისათვის ან-

¹ Xen. Mem. III, 6, 14.

² Xen. Memor. I, 6, 15.

³ ან. ჩემი წიგნი „ქსენოფანე კოლოფონელი“. 93 გვ.

⁴ Arist., Metaph., 987 b.

⁵ Hegel, Vorlesungen über die Gesch. der Philos. II, 81 ff.

გარიშის მიუცემლობა საკუთარ ყოფა-ქცევაში. წარმართის ყოფა-ქცევას ინდივიდუალური შეგნების ნაცვლად ინერცია მართავს. წარმართი არ აკეთებს შეგნებულს არჩევანს სხვადასხვა შესაძლებელ მოქმედებათა შორის. ის მოქმედებს სტიქიურად, ქვეცნობიერ ინსტიქტებისა და გარეშე წრისაგან შეთვისებულ ბრმა ჩვევათა გავლენით, რომელნიც ღრმად არიან გამჯდარი მის ფსიქო-ფიზიკურ ორგანიზაციაში და ნივთიერი აუცილებლობის ძალით აწვებიან მას. ამიტომაც ეს მოქმედება დიდად არ განირჩევა პირუტყვის ქცევისაგან. როგორც პიროვნება, წარმართი არც კი ჩანს ზნეობრივ არეში. შეიძლება ითქვას, რომ მას მორალური პიროვნება, მორალური „მე“ არ აქვს. როდესაც ადათი მოითხოვს ამა თუ იმ საქციელს, წარმართული ზნეობის ადამიანი თითქმის მექანიკური აუცილებლობით ასრულებს მას, რადგანაც ის ბავშვობიდანვე მიჩვეულია მის შესრულებას და სხვაგვარად მოქცევის შესაძლებლობა მას არც კი წარმოუდგენია. მაგრამ მას არ ესმის, რასაც აკეთებს, და ვისმე რომ ეკითხა, რისთვის არის საჭირო ასე მოქცევა და არა სხვაგვარად ან რა საბუთი აქვს ასე მოქცევას, წარმართი ამ კითხვაზე პასუხს ვერ გასცემდა და თვით ასეთი კითხვაც კი გაუკვირდებოდა: იმდენად ბუნებრივად და თავის თავად ცხადად მიაჩნია მას თავისი საქციელის საჭიროება. საბუთის მოყვანა თავისი მოქმედებისათვის ან დასაბუთება თავის ყოფა-ქცევისა წარმართული ზნეობის ადამიანს არ შეუძლია, ისე როგორც პირუტყვს არ შეუძლია იმის დასაბუთება, რომ ის თივას სჭამს, ხეს არ შეუძლია იმის დასაბუთება, რომ ის ფოთლებს ისხამს, ან ქვას არ შეუძლია იმის მიზეზის ჩვენება, რომ ის ეცემა. როგორც თივის ჭამა პირუტყვისათვის, ფოთლების გამოსხმა ხისათვის ან ძირს დაცემა ქვისათვის არის ბუნებრივი აუცილებლობით გამოწვეული, ინერციული და არა შეგნებულად არჩეული ქცევა, თითქმის ასე ინერციული და შეუგნებელია წარმართის მოქმედებაც: წარმართს საბუთი თავისი მოქმედებისა აღარ აქვს შეგნებული, და ამ უკანასკნელსაც ამიტომ მისი შეგნება ან მისი „მე“ კი არ მართავს, არამედ მისგან დამოუკიდებელი გარეშე მიზეზები, თითქო წარმართს არც კი ჰქონდეს ეს შეგნება და თითქო მთელი მისი არსება იყოს „მე“-ს მოკლებული ტლანქი ფიზიკური სხეული. მოქმედება, რომელიც გამოწვეულია გარეშე მიზეზების მიერ, არის მოქმედება იძულებითი, არა-თავისუ-

ფალი¹. ასეთი მოქმედების ჩამდენი არც აგებს მისთვის პასუხს, ისე როგორც არ აგებს პასუხს ზე იმისათვის, რომ მან რკო გამოისხა და არა თუთა. სწორედ ასე, წარმართული ზნეობის კაციც არ აგებს თავისი ქცევისათვის პასუხს, ვინაიდან ის არ არის თავისუფალი არსება, რომელიც თვითონ არის მიზეზი თავის მოქმედებისა, ე. ი. თვითონ განსაზღვრავს თავის ქცევას ან თვითონ მართავს საკუთარ თავს.

საბერძნეთის აზროვნების ისტორიაში სოკრატემ პირველმა გაიგო, თუ რაში მდგომარეობს წარმართული ზნეობის არსება², მაშასადამე, მისი საზღვარიც, და ზნეობის ახალი ცნება წამოაყენა. სოკრატეს აზრით, ზნეობრივი კაცის სახელი არ შეიძლება ეწოდოს იმას, ვინც არ იცის თავისი ქცევის საბუთი და მოქმედებს ბრმად, შეუგნებლად, ცნობიერებაში მოუყვანელ ბუნებრივ ინსტინქტებისა და საზოგადოებაში გამეფებულ ჩვეულებათა და დაწესებულებათა გავლენით, ვინაიდან, ფიქრობდა სოკრატე, ზნეობა ქცევის შეგნებულობას ან მისი საბუთის ცოდნას გულისხმობს, როგორც თავის პირობას. ზნეობის პრინციპია ცოდნა, შეგნება, და, მაშასადამე, ცოდნასა და შეგნებას მოკლებული ადამიანი ზნეობასაც მოკლებულია — აი ის აზრი, რომელიც წამოაყენა სოკრატემ და რომლის ძალით მთელი წარმართული ზნეობა უზნეობად უნდა ყოფილიყო გამოცხადებული, რადგან ის აგებულია იყო არა ინდივიდუუმის შეგნებაზე, არა ცოდნაზე, არამედ ბუნების შეუგნებელ ძალებზე. ამ უზნეობის სფეროდან ჭეშმარიტი ზნეობის სფეროში გასვლა ამოცანად იქნა დაყენებული კაცობრიობის წინაშე, და ამ ისტორიული ამოცანის გადაწყვეტის საქმეში თავისი წვლილის შეტანა იყო მიზანი სოკრატეს ფილოსოფიური მოღვაწეობისა, რომლისაკენ სოკრატე, მისივე სიტყვით, სიყრმიდანვე გრძნობდა რაღაც საიდუმლო მოწოდებას³. რაკი ზნეობა, სოკრატეს აზრით, ცოდნას გულისხმობდა, ცხადია, რომ სოკრატეს ფილოსოფია ვერ აუხვევდა გვერდს ცოდნის პრობლემას. და მართლაც, სოკრატემ გამოიჩინა

¹ თავისუფალია მოქმედება, რომლის მიზეზი მოთავსებულია თვითონ ამ მოქმედის „მე“-ში და არა ამ უკანასკნელის გარეშე: თავისუფალია მხოლოდ თავისუფალი კაცის მოქმედება, ე. ი. ისეთი კაცის მოქმედება, რომელიც თვითონ არის თავის უფალი, და არა სხვა არის მისი უფალი.

² სოფისტები უარყოფდნენ წარმართულ ზნეობას, მაგრამ ფილოსოფიური გაგება ამ ზნეობისა მათ არ ჰქონდათ და ამიტომ ისინი თვითონაც ამ ზნეობის ფარგლებში დარჩნენ.

³ Plato, Apol. 33 c.

ამ პრობლემისადმი ისეთი ინტერესი, როგორც არ გვხვდება მანამდე ფილოსოფიის ისტორიაში, და მოგვცა მისი ისეთი გადაწყვეტა, რომელიც თავისი სიღრმით აჭარბებს ყველაფერს, რაც კი უთქვამთ უწინ ამ საკითხის შესახებ საბერძნეთის მოაზროვნეებს.

2. შავიხანის პრობლემა სოკრატის ფილოსოფიაში

ა. ბოლოს სწავლა

10. მოჩვენებითი სიბრძნის კრიტიკა

სოკრატე გვიან გამოვიდა ფილოსოფიურ სარბიელზე¹. საბაბად ამისათვის, როგორც თვითონ სოკრატე ამბობს პლატონის „აპოლოგიაში“², შემდეგი შემთხვევა გამხდარა: ათინელი ბომონდის ერთი წარმომადგენელი, სახელად ხაირეფონტი, შეიძლება ოხუნჯობის მიზნით, შეეკითხა თურმე დელფის ორაკულს, არის ვინმე თუ არა სოკრატეზე უფრო ბრძენი. აპოლონის ქურუმებმა, თავის ჩვეულებისამებრ, მოხერხებულად დაიძვრინეს თავი ამ მახესაგან, რომელიც დაუგო მათ სოფისტების სკეპტიციზმის ატმოსფეროში აღზრდილმა თავქარიანმა ყმაწვილმა, და გასცეს მის შეკითხვაზე ასეთი პასუხი: „არავინ არის სოკრატეზე უფრო ბრძენი“. სხვა პასუხის გასაცემად პათიას დასჭირდებოდა, ალბათ, დაესახელებინა სოკრატეზე უფრო ბრძენი კაცი, რაც უფრო სახიფათო იქნებოდა, ცხადია, ორაკულის პრესტიჟისათვის. ქარაფშუტა ათინელი ახალგაზრდობა უეჭველად ბევრი აცინა დელფის ქურუმების ამ ოინბაზობამ. მაგრამ სოკრატე სხვა კაცი იყო: ის დააფიქრა ორაკულმა, რომლის ფრონტონზე, როგორც ცნობილია, დევიზად ეწერა: „იცან თავი შენი“. თუ ორაკული მას, უბრალო მოქანდაკეს, რომელსაც თავისი თავი აქამდე სრულიად არ მიაჩნდა ბრძენ კაცად, არავისზე უფრო ნაკლებ ბრძენად აღარ სთვლის, როგორ არის ეს შესაძლებელი? ორში ერთი: ან სოკრატე ყოფილა მართლაც დიდი ბრძენი, ან არც ერთი კაცი, რომელსაც ბრძენებად სთვლიდნენ, არ ყოფილა ამ სახელწოდების ღირსი. აი, ამ

¹ ყოველ შემთხვევაში არისტოფანეს „ღრუბლების“ პირველი დადგმის დროს, ე. ი. 423 წ.. სოკრატე უკვე ცნობილი მოაზროვნე უნდა ყოფილიყო ათინაში: წინააღმდეგ შემთხვევაში. არისტოფანე მას თავისი კომედიის გმირად არ გამოიყვანდა.

² Plato, Apol., 20 e.

საკითხის გამოსარკვევად, რომელიც მას ორაკულმა აღუძრა, სოკრატემ საჭიროდ დაინახა მიემართა იმათთვის, ვისაც ბრძენის სახელი ჰქონდა საზოგადოებაში მოხვეჭილი, გაესინჯა ისინი და შეემოწმებინათ მათი სიბრძნე.

ბერძნულ საზოგადოებაში კი, უნდა ითქვას, ბრძენის სახელწოდებას უფრო ხელგაშლილად არიგებდენ, ვიდრე პროფესორის სახელწოდებას არიგებენ ხოლმე დღეს ევროპის ქვეყნებში¹. ბრძენი ეწოდებოდა აქ ყველას, ვინც თავისი უნარიანობით იყო ცნობილი, განურჩევლად იმისა, რომელ სპეციალურ დარგს ეკუთვნოდა ეს უნარი: პოლიტიკას, ხელოვნებას, ექიმობას, მეცნიერებას, თუ ვაჭრობას, მრეწველობას, ხელოსნობას. მაგალითად, ბრძენის სახელი შეიძლებოდა საბერძნეთში დარქმეოდა მჭედელს, დურგალს, მოჭიდავეს, ან მხედარს, — არა ნაკლები უფლებით, ვიდრე მათემატიკოსს ან ექიმს. ყოველი სპეციალისტი, რომელსაც ეხერხებოდა თავისი საქმე, ბრძენად ითვლებოდა საბერძნეთში, უკვე იმ თვისების გამო, რომ მას ეხერხებოდა ეს თავისი საქმე. „კარგი მჭედელი“, „ჭედვის კარგი მცოდნე“, „ჭედვის ბრძენი“, — სინონიმები იყო ბერძნისათვის, ისე როგორც სინონიმები იყო მისთვის „კარგი მოჭიდავე“, „ჭიდაობის კარგი მცოდნე“, „ჭიდაობის ბრძენი“².

აქედან გასაგებია, რომ იმ საკითხის გამოსარკვევად, რომელიც აღუძრა მას ორაკულმა, სოკრატემ მიმართა სხვადასხვა პროფესიის სპეციალისტებს: ორატორებს, მწერლებს და პოლიტიკოსებს, მხატვრებს, ექიმებს და მეცნიერებს, მხედრებს, ხუროთმოძღვრებს და რაფსოდებს, მეზღვაურებს, ვაჭრებს და მეტყავეებს, კალატონებს, მჭედლებს და მეწაღეებს, დურგლებს, მექოთნეებს და სხვა ასეთებს. მთელ დღეს მათთან საუბარში ატარებდა სოკრატე, რომლის კომიკური ფიგურა არ შორდებოდა ათინის მოედნებს, ქუჩებს, საგიმნასტიკო დარბაზებს, თეატრებს და საზოგადოდ იმ ადგილებს, სადაც ხალხი ბუზივით ირეოდა. სწორედ ამ ხალხის მასაში გრძნობდა თავს კარგად სოკრატე, დიდი ქალაქის ეს ჭეშმარიტი შვილი, რომელიც ხშირად იტყოდა ხოლმე, რომ მას ხალხში ყოფნა ურჩევნია ბუნების წიაღში ყოფნას, ვინაიდან მუნჯი ხეებისაგან კაცი ვერაფერს ისწავლისო.

¹ მაგალითად, საფრანგეთში არიან არა მხოლოდ მათემატიკის ან ფიზიკის, არამედ ცხვეის „პროფესორებიც“.

² P. Eisenmann, Ueber Begriff und Bedeutung der griechischen. Sophia usw. Progr. für With. Gymn. München, 1895.

სპეციალისტების ახლო გაცნობიდან ცხადი შეიქნა სოკრატესათვის, რომ ესენი არც ისეთი ბრძენები ყოფილან, როგორც შორიდან მიაჩნდენ, ვინაიდან არც ერთმა არ იცოდა, რა არის მისი სიბრძნე, ე. ი. არ იცოდა თავისი სიბრძნის არსება ან პრინციპი, რომ ბრძენებად წოდებულმა პირებმა არ იცოდნენ თავისი სიბრძნის არსება, სოკრატე იქიდან დარწმუნდა, რომ ვერც ერთმა ვერ გასცა გარკვეული პასუხი სოკრატეს შეკითხვაზე, თუ რა არის მისი სიბრძნე ან რაში შედგება ამ სიბრძნის არსება. გამოირკვა, რომ თითოეული ჩაფლული ყოფილა თავისი სპეციალური დარგის კერძო წვრილმანებში¹ და ვერ ახერხებდა ამ წვრილმანებზე ამალლებას საზოგადო საფუძვლებამდის ან პრინციპებამდის, რის გამო ბერძენთა საზოგადოებაც ერთმეორისაგან მაღალ კედლებით გათიშულ უჯრედების მექანიკურ გროვას წარმოადგენდა. ცხადია, რომ ვისმე ცოდნოდა თავისი სიბრძნის არსება, მაშინ მას არც გაუჭირდებოდა, სოკრატეს აზრით, გაეცა პასუხი შეკითხვაზე, რა არის მისი სიბრძნე, ე. ი. არ გაუჭირდებოდა გაეზიარებინა სხვისთვის თავისი სიბრძნის არსება ან პრინციპი². მას ეცოდინებოდა მაშინ თავისი დარგის საზღვარიც (ვინც არ იცის თავის დარგის საზღვარი, მას არ ცეოდნია ხომ თავისი დარგის არსება), და ეს დაიცავდა მას იმ მედიდური წარმოდგენისაგან, თითქოს მისი დარგი იყოს ყველაფერი, და ადგილი აღარ ექნებოდა სხვადასხვა დარგებსა და სპეციალობებს შორის იმ ურთიერთს დავას, რომლისაგან არ იყო თავისუფალი სოკრატეს ღროის საბერძნეთი და რომელსაც შემდეგ სოკრატეს იარაღით შეებრძოლა კანტი გერმანიაში³, როგორც გულუბრყვილობის ნაშთს მეცნიერებაში.

როგორც გამოირკვა სოკრატესათვის, პოლიტიკის გამო ბრძენებად წოდებულებმა არ იცოდნენ, რა არის პოლიტიკა, ე. ი. არ იცოდნენ პოლიტიკის არსება, მისი პრინციპი ან საფუძველი და შეუგნებლად ეწეოდნენ პოლიტიკას. მაშასადამე, პოლიტიკის ბრძენების სახელი მათ უკანონოდ ჰქონიათ მიკუთვნებული: ჭეშმარიტი ბრძენები კი არა, მოჩვენებითი ბრძენები ყოფილან ისინი. პოეზიის გა-

¹ Xen. Memor. IV, 2, 10.

² „ვისაც ესმის საგანი, მას შეუძლია სხვასაც გააგებინოს იგი. ის კი, ვინც არ იცის საგანი, თვითონაც იბნევა და სხვასაც აბნევს“, — ამბობს სოკრატე. Xen. Mem. IV, 6, 1.

³ Kant, Streit der Fakult.

მო ბრძენებად წოდებულებმა არ იცოდენ, რა არის პოეზია¹, და, მაშასადამე, ისინი ყოფილან პოეტები არა პოეზიის ცოდნის გამო, არამედ მხოლოდ ბრმა ინტუიციის მეოხებით. ასეთს პოეტებსაც პოეზიის ბრძენის სახელი არ შეეფერებოდა, სოკრატეს გაგებით. მჭევერმეტყველების გამო ბრძენებად წოდებულებმა არ იცოდენ, რა არის მჭევერმეტყველება, და მაშასადამე, ისინი იყვნენ მჭევერმეტყველების არა ჭეშმარიტი, არამედ მოჩვენებითი, ბრძენები. ხელოსნობის გამო ბრძენებად წოდებულებმა არ იცოდენ, რა არის მათი ხელოსნობა, და იყვნენ ხელოსნები არა ცოდნით, არამედ მხოლოდ ვარჯიშობის პროცესში გამომუშავებული ჩვევით. მაშასადამე, ესენიც იყვნენ ხელოსნობის არა ჭეშმარიტი, არამედ მხოლოდ მოჩვენებითი ბრძენები. ვაჟკაცობის, მეგობრობის ან სხვა რომელიმე სათნოების გამო ბრძენებად წოდებულებმა (ასეთ „ბრძენებსაც“ იცნობდა საბერძნეთი), არ იცოდნენ, რა არის ვაჟკაცობა, მეგობრობა, და ესენიც იყვნენ არა ჭეშმარიტი, არამედ მხოლოდ მოჩვენებითი ბრძენები. მეცნიერების გამო ბრძენებად წოდებულებსაც კი არ ცოდნიათ თურმე, რა არის მეცნიერება, და, მაშასადამე, ესენიც არ ყოფილან მეცნიერების ბრძენები: წინააღმდეგ შემთხვევაში მათ არ გაუჭირდებოდათ, გარკვეული პასუხი გაეცათ სოკრატეს შეკითხვაზე — რა არის მეცნიერება. ნამდვილად კი ასეთი პასუხის გაცემა მათ ვერ შესძლეს და ამით ნათელმყვეს სოკრატესათვის, რომ ისინიც თავისი დარგის ისეთივე ბრძენები ყოფილან, როგორი ბრძენებიც იყვნენ თავ-თავის დარგში ღურგლები და მეწაღეები.

თავისი განსხვავება ამ მოჩვენებითი ბრძენებისაგან სოკრატემ მხოლოდ იმაში შეძლო დაენახა, რომ ის არც თვითონ სთვლიდა თავის თავს ბრძენად², და არც სხვები სთვლიდენ მას ასეთად, ვინაიდან სოკრატე არც ერთ დარგში არ იყო სპეციალისტი: არ იყო არც გამოჩე-

¹ სოკრატე გააკვირვა იმ გარემოებამ, რომ პოეზიის შესახებ პოეტებზე უკეთესად არა-პოეტები მსჯელობდნენ, რასაც, ცხადია, არ ექნებოდა ადვილი, რომ პოეტებს სცოდნოდათ, რა არის პოეზია. Plato, Apol., 22 b.

² ციცერონი მიაწერს სოკრატეს დებულებას „scire se nihil se scire (Acad. pr. II, 23, 74). უფრო ზუსტად აქვს გადმოცემული სოკრატეს დებულება პლატონს, — „მე არ ვფიქრობ, რომ ვიცი“, და არა „მე ვიცი, რომ არაფერი ვიცი“ — აი როგორი უნდა ყოფილიყო სოკრატეს დებულება. დებულება „მე ვიცი, რომ არაფერი ვიცი“ თავის თავს გააბათილებდა. ვინც ამბობს, რომ არაფერი არ იცის, მას არ შეუძლია ხომ სთქვას, რომ მან „იცის“, და, მეორეს მხრივ, ვინც ამბობს, რომ მან რაღაც იცის, იმას არ შეუძლია სთქვას, რომ მან „არაფერი არ იცის“.

ნილი ორატორი, არც ნიჭიერი პოეტი, არც დიდი მათემატიკოსი, არც დიდი ხელოსანი. ძერწვაშიც კი, რომელსაც ბავშვობიდან სწავლობდა, დიდი პროგრესი არ გაუკეთებია სოკრატეს. ვის მხარეზე უნდა ყოფილიყო უპირატესობა: იმის, ვინც ფიქრობდა, რომ ის ბრძენია, მაგრამ ნამდვილად არ ყოფილა ბრძენი, თუ იმის, ვინც არ იყო ბრძენი და არც ფიქრობდა, რომ ის ბრძენია? თუ სიბრძნის ინტერესის თვალსაზრისით მივუდგებით საკითხს, ორი პასუხის გაცემა ამაზე შეუძლებელი იყო: ცხადია, რომ უპირატესობა უნდა პქონოდა უკანასკნელს და არა პირველს, რადგან, თუ პირველი შემცდარი ყოფილა, რომ თავი ბრძენად წარმოუდგენია, უკანასკნელი ამ შეცდომისაგან მაინც თავისუფალი ყოფილა. ამას ემატება ის გარემოებაც, რომ ადამიანი, რომელიც დარწმუნებულია, რომ ის ბრძენია, მედიდურობით არის სავსე და მას წინსვლის შესაძლებლობა წართმეული აქვს ცოდნის დარგში. წინააღმდეგ ამისა, ადამიანი, რომელიც არ ფიქრობს, რომ ის ბრძენია, წინსვლის ამ დაბრკოლებისაგან მაინც თავისუფალია: მას გახსნილი აქვს გზა განვითარებისთვის, მას არ აქვს დახშული ლტოლვა სიბრძნისაკენ ან სიბრძნის ძიების სურვილი. თუ მოჩვენებითი სიბრძნე რიცხავს სიბრძნის ძიების სურვილს, შეგნება იმისა, რომ სიბრძნე არ გაქვს, არის პირობა სიბრძნისადმი ლტოლვისა ან სიბრძნის ძიებისა. აი ამ სიბრძნის ძიებას ან ლტოლვას სიბრძნისაკენ სოკრატე უწოდებდა სიბრძნის სიყვარულს ან ფილოსოფიას და, სცნობდა რა, რომ თვითონ არ არის ბრძენი, აღიარებდა, მიუხედავად იმისა, რომ მას უყვარს სიბრძნე ან არის ფილოსოფოსი¹.

§ 11. „მე“ როგორც ცოდნის პირობა

შესაძლებელია, რომ პლატონის ზემოთ მოყვანილი გადმოცემა იმის შესახებ, თუ როგორ გამოვიდა სოკრატე ფილოსოფიურ ასპარეზზე, ყველა თავის დეტალში არ იყოს ისტორიული ხასიათის. ყოველ შემთხვევაში, იმავე პლატონის სიტყვებით, სოკრატე სიყრმიდანვე გრძნობდა თურმე ფილოსოფიისაკენ მოწოდებას, და ის იდუმალი ხმა, რომელსაც შემდეგ სოკრატე უწოდებდა² დემონს, უკაფავდა

¹ საკვირველია ტერმინების ევოლუცია. ჩვეულებრივს წარმოუდგენიაში. დღეს ფილოსოფოსობა ნიშნავს პრეტენციოზობას. თავდაპირველად კი ეს ტერმინი შეიქმნა პრეტენციოზობის უარსაყოფად.

² ამის შესახებ იხ. ქვევით.

მას ვზას ფილოსოფიისაკენ უფრო ადრე, ვიდრე დელფის აპოლონის ორაკული საჯაროდ გამოაცხადებდა, რომ არაფერ არის სოკრატეზე უფრო ბრძენი. საკვირველიც კი იქნებოდა, რომ ხაირეფონტე შევითხებოდა ორაკულს, არის თუ არა ვინმე სოკრატეზე უფრო ბრძენი, რომ სოკრატე სრულიად არ ყოფილიყო იმ დროს ცნობილი თავისი ფილოსოფიური მოღვაწეობით. გარდა ამისა, ისიც მისაღებია მხედველობაში, რომ პლატონის გადმოცემას ემჩნევა ერთგვარი ტენდენცია, სოკრატეს მოღვაწეობა დაუკავშიროს აპოლონის კულტს. ამ კავშირს კი შეეძლო გამოაშკარავება მხოლოდ მას შემდეგ, რაც სოკრატეს ფილოსოფიური მოღვაწეობა გარკვეულ ფორმაში ჩამოყალიბდა, და არა მანამდე.

მიუხედავად ამისა, მაინც პლატონის მოწმობა იმის შესახებ, თუ როგორ დაიწყო სოკრატეს ფილოსოფიური მოღვაწეობა, შუქს ჰფენს ამ მოღვაწეობას და გვაძლევს საშუალებას, გავერკვეთ მის შინაარსში. განსაკუთრებით საყურადღებოა აქ ის ახალი წარმოდგენა ცოდნისა და სიბრძნის შესახებ, რომელიც ჰქონია სოკრატეს შემუშავებული. რომ ეს წარმოდგენა მართლაც ახალი იყო და ძირითადად განსხვავებული იმისაგან, რომელიც ჰქონდათ სიბრძნისა და ცოდნის შესახებ სოკრატემდე, ამას ამტკიცებდა უკვე ის გარემოება, რომ არც ერთი კაცი, რომელსაც ყველანი ბრძენს უწოდებდნენ, სოკრატემ ბრძენად აღარ სცნო. ამიტომ საკითხავია, რაში უნდა ყოფილიყო ეს განსხვავება.

ჩვეულებრივი სიტყვა-ხმარებით, რომელიც მიღებული იყო საბერძნეთში, ბრძენი ეწოდებოდა მცოდნეს, ხოლო მცოდნე ეწოდებოდა იმას, ვინც იცის. სოკრატეც დაეთანხმა ამ სიტყვა-ხმარებას: მისთვისაც ბრძენი არის მცოდნე, ხოლო მცოდნე არის ის, ვინც იცის. მაგრამ სოკრატე აქ არ გაჩერებულა: მან სცადა, უკეთესად განესაზღვრა, რას ნიშნავს „იცის“, ან რა მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს „ცოდნა“ სიტყვას, და აქედან შეიცვალა როგორც „მცოდნე“, ისე „ბრძენი“ სიტყვის მნიშვნელობაც.

საბერძნეთში მიღებული სიტყვა-ხმარებით ჩვეულებრივ ლაპარაკობდნენ ასე: მჭედელმა „იცის“ ჭედვა, რაკი ის ჭედავს, მხერხავემა „იცის“ ხერხვა, რაკი ის ხერხავს, მხატვარმა „იცის“ ხატვა, რაკი ის ხატავს. ასეთი სიტყვა-ხმარების საფუძველი იყო ის შეხედულება, რომ ყოველი კაცი, რომელიც აკეთებს რაიმე საქმეს, არის ამ საქმის

მცოდნე ან ბრძენი. სოკრატე არ დაეთანხმა ამას, რატომ არ დაეთანხმა, ამის შესახებ წყაროები გარკვეულად არაფერს გვეუბნებიან, მაგრამ ადვილი შესამჩნევია, რომ სოკრატე უეჭველად ფიქრობდა ასეთ თუ „იცი“ სიტყვას მიეცემოდა ასეთი მნიშვნელობა (ე. ი. თუ იმის შესახებ, ვინც ჭედავს, იტყოდენ, რომ მან იცის ჭედავა), მაშინ ისიც უნდა გვეთქვა, რომ ცხენმა „იცი“ სირბილი (რაკი ის დარბის), მუხამ „იცი“ რკოს გამოსხმა (რაკი ის რკოს ისხამს), წიწაკამ „იცი“ საჭმლის გამწარება (რაკი ის საჭმელს ამწარებს), მდინარემ „იცი“ ხმაურობა (რაკი ის ხმაურობს), ქვამ „იცი“ ძირს დაცემა (რაკი ის ეცემა ძირს)¹. მაშასადამე, ეს ცხენი, წიწაკა, მდინარე და სხვა ასეთები მცოდნეებად ან ბრძენებად უნდა გამოგვეცხადებინა: ცხენი უნდა გვეცნო „სირბილის ბრძენად“, წიწაკა უნდა გვეცნო „საჭმლის გამწარების ბრძენად“, მდინარე უნდა გვეცნო „ხმაურობის ბრძენად“, ქვა უნდა გვეცნო „ძირს დაცემის ბრძენად“. ეს იქნებოდა სიბრძნის დამცირება, მისი პრესტიჟის შელანძღვა და იმ მომენტის აბუჩად აგდება, რომელაც მთელი ბერძნული კულტურის და ისტორიის სპეციფი-

1 ქართველები მართლაც ასე ელაპარაკობთ ხშირად: „იცი“ სიტყვას ვაერთობთ ეგრ. წ. უსულო საგნების აღმნიშვნელ სიტყვებთან, განსაკუთრებით იმ შემთხვევაში, როდესაც ეს საგნები სხვა თავის მსგავს საგნებისაგან განირჩევიან ამა თუ იმ თვისებებით ან მოქმედებებით. საათის შესახებ, რომელიც ხშირად მოულოდნელად ჩერდება, ვიტყვით ხოლმე, რომ ამ საათმა „იცი“ ვაჩერება; ლამპის შესახებ, რომელიც ხშირად მოულოდნელად ამოიწვეს, ვიტყვით, რომ ამ ლამპამ „იცი“ ამოწვეა; — თითქო ეს საათი და ლამპა სულიერი საგნები ყოფილიყვნენ. მაგრამ თოფის შესახებ, რომელიც წესიერად ასრულებს თავის დანიშნულებას და ნორმალური თოფისაგან არ განსხვავდება, არ ვიტყვით, რომ ამ თოფმა „იცი“ სროლა (სამაგეროდ თოფმა „იცი“ ვაცულება). აღსანიშნავია აქ ორი მომენტი: 1) „იცი“-სიტყვა ქართულ ენაზე იხმარება ხშირად ე. წ. უსულო საგანთა მოქმედების აღსანიშნავად, და ისიც მხოლოდ მაშინ, როდესაც ეს მოქმედება ჩვეულებრივისაგან რითიმე განირჩევა. 2) „იცი“ სიტყვას აქვს ასეთი შემთხვევებში მნიშვნელობა არა უპირატესობის, არამედ სიკუდისა, წესიერების დარღვევისა, უვარგისობისა, როგორც პირველი, ისე მეორე მომენტი ანიმიზტური და ანტი-ინდივიდუალისტური ფსიქოლოგიის ნაშთია, როდესაც უსულო საგნები სულიერად ჰქონდათ წარმოდგენილი, — განსაკუთრებით მაშინ, თუ ამ საგნებს სხვებისაგან განსხვავებული თვისებები ჰქონდათ, და, ნაცვლად იმისა, რომ აეხსნა ეს თვისებები (რაც უეჭველად აზროვნების ენერჯიას მოითხოვდა), აღაშინა მიაწერდა მას „სულის“ მოქმედებას, ე. ი. ამქვეყნებდა გონების სიძუნღვს და სიზარმაცეს. მოწინავე ხალხებმა დიდი ხანია გადალახეს უკვე ეს ანიმიზმის ნაშთი: რუსულად, მაგალითად, არ ითქვას «часы знают остановившихся», ბერძნულად უკვე გადალახული ჰქონდათ ეს სტაღია ანიმიზმისა, და თუმცა

კურ ნიშანს წარმოადგენდა¹. სიბრძნის ასეთი დამცირებისაგან არ იყო საკმაოდ უზრუნველყოფილი ბერძნული საზოგადოება, როდესაც ფილოსოფიურ ასპარეზზე გამოვიდა სოკრატე. უკანასკნელმა ბრძოლა გამოუცხადა სიბრძნის გაფუქსავატებას და ბრძენის ნილაბი მოავლიჯა უმეტარს. ამდენად შეიძლება ითქვას, რომ მიუხედავად იმისა, რომ სოკრატე უჭველად დიდი ნოვატორი იყო ფილოსოფიური აზროვნების სფეროში, არსებითი მისი დამსახურება ის იყო, რომ მან სხვებზე უკეთესად დაიცვა პრინციპი (სიბრძნე), რომელიც ჩათესილი იყო, როგორც შეუგნებელი ლტოლვა, მისი ხალხის მთელს ყოფაცხოვრებაში და ამით შესძლო ამ უკანასკნელის დაძლევა: პრინციპის დაცვა იქცა ფაქტის მოხსნად და მისი ფარგლების გადალახვად. სოკრატემ გადალახა საბერძნეთის ყოფის საზღვრები, რადგან ის სხვა მოაზროვნეებზე უფრო ბრძენი აღმოჩნდა.

სოკრატეს აზრით, „იცის“ სიტყვა არ უნდა იქნეს ხმარებული იმ დამოკიდებულების აღსანიშნავად, რომელიც არსებობს ქვასა (ე. ი. საგანსა) და დაცემის (მოქმედებების) შორის ან და წიწაკასა (საგანსა) და სიმწარეს (თვისებას) შორის: არა ყოველი კავშირი საგანსა (ქვა, წიწაკა) და მისი მოქმედების (დაცემა) ან თვისების (სიმწარე) შორის არის შემეცნება ან ცოდნა, ვინაიდან ცოდნა სპეციფიკური დამოკიდებულებაა. ქვა ეცემა, მაგრამ, სოკრატეს აზრით, სრულიად არ შეიძლება ითქვას, რომ ქვამ „იცის“ დაცემა. წიწაკა მწარეა, მაგრამ არ შეიძლება ითქვას, რომ წიწაკამ „იცის“ სიმწარე. მართლაც, ქვას მაშინ „ეცოდინებოდა“ დაცემა, რომ იმ დროს, როდესაც ის ეცემა, ქვას გაეფიქრა: „აი, მე ეხლა ვეცემი“, „ის, რასაც მე ვაკეთებ, არის დაცემა და არა სხვა რამე“. სხვანაირად რომ ითქვას, ქვას მაშინ ეცოდინებოდა დაცემა და, მაშასადამე, მხოლოდ მაშინ შეიძლებოდა გვეთქვა „ქვამ იცის დაცემა“, — რომ ამ ქვას დაცემის გარდა ჰქონებოდა კიდევ რაღაც სხვა, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ შენიშვნას, შემჩნევას, ყურადღების მიქცევას, შეცნობას, შეგნებას და ამათ მსგავს სხვა სახელებს. მაგრამ ეს რაღაც სხვა აღარ აქვს არც ერთს

ისინი ხმარობდნენ ამ სიტყვას ცხოველების მიმართ, მაგრამ უსულო საგნების მიმართ არასოდეს არ ხმარობდნენ მას. რა ზომაზედ ცოცხალია საქართველოში ანიმიზმის გადანაშთები, ამის ნიმუშია, მაგალითად, ასეთი გამოთქმა: „შემომეჭამა“, „შემომეხარჯა“ და სხვ. რომლებიც მტკიცედ არიან გამჯდარი ჩვენს ქვეცნობიერს არეში და გვაბრკოლებენ კულტურის შეთვისებაში.

¹ იხ. „ანტიკური ფილოსოფია სოკრატეს წინ“, გვ. 3.

ქვას: როდესაც ქვა ეცემა, ის მხოლოდ ეცემა, და ამ დაცემის ფაქტს არც ერთი ქვა ახალს არაფერს ამატებს; არ ამატებს იმის შენიშვნას, ან შეგნებას, რომ ის ეცემა, — ისე როგორც წიწია, როდესაც ის ამწერებს საჭმელს, არ ამატებს ამ ფაქტს იმის შენიშვნას, რომ ის საჭმელს ამწარებს. რა არის ეს შენიშვნა, ამის გამოკვლევა სოკრატეს, როგორც ჩანს, არ უწარმოებია. ოღონდ ორი რამ უეჭველად ჰქონდა სოკრატესაც შემჩნეული: 1. ყოველი შენიშვნა გულისხმობს ფაქტის მოქცევას ზოგადი პრინციპის ქვეშ. მაგალითად, დაცემის ფიზიკური ფაქტი რომ შენიშნულია როგორც ასეთი, ნიშნავს იმას, რომ ეს ფაქტი დაყენებულია „დაცემა“ — პრინციპის ქვეშ. 2. საკუთარი მოქმედების შენიშვნის უნარი აქვს მხოლოდ იმას, რასაც შეუძლია მოუბრუნდეს ამ მოქმედებას და აქციოს იგი თავისათვის ობიექტად, ე. ი. გასცდეს ამ მოქმედების ფარგლებს და მიწვდეს, რომ ეს მოქმედება არის მისი მოქმედება ან ისეთი საგნის მოქმედება; რომელსაც ის თვითონ სხვა საგნებისაგან არჩევს და „მე“-ს უწოდებს.

ამრიგად ირკვევა, რომ „იცის“ სიტყვა, სოკრატეს აზრით, შეიძლება გამოყენებულ იქნეს მხოლოდ იქ, სადაც მოცემულია საგნის არა მხოლოდ მოქმედება ან თვისება, არამედ უფრო მეტი რაღაც, სახელდობრ — შენიშვნა თვით ამ საგნის მიერ საკუთარი მოქმედებისა, როგორც მისი „მე“-ს ფუნქციისა, რაც აუცილებლად „მე“-ს გულისხმობს. რასაც „მე“ აქვს (ე. ი. იმ საგანს, რომელსაც შეუძლია თავისი თავი შენიშნოს, სხვა საგნებისაგან გაარჩიოს და სთქვას: „მე“), იმას თანამედროვე ენით ეწოდება სუბიექტი. საგანს, რომელსაც „მე“ არ აქვს, ეწოდება ობიექტი. ამიტომ სოკრატეს შეხედულება ცოდნაზე ასე შეგვეძლო გადმოგვეცა: „იცის“ — სიტყვა უნდა იქნეს ხმარებული მხოლოდ იქ, სადაც საგანი მოქმედობს, როგორც სუბიექტი, და არა როგორც უბრალო ობიექტი. მაშასადამე, შეგნებაც არის მოქმედება ან თვისება არა ყოველი საგნისა, რომელიც კი არსებობს ქვეყანაზე, არამედ მხოლოდ ზოგიერთი საგნისა, რომელსაც აქვს „მე“. სხვანაირად რომ ითქვას, შემეცნება არის არა უბრალო მოქმედება ან თვისება, რომლის მსგავსი აქვს ქვას, ხეს. პირუტყვს და საზოგადოდ ყოველს ფიზიკურად არსებულს საგანს, არამედ ისეთი მოქმედება, რომელიც ამისაგან დიდად განსხვავდება და მხოლოდ იმას გააჩნია, ვინც არის „მე“ ან სუბიექტი. როგორც ირკვევა, სოკრატეს შეუმჩნევია, რომ იმ საგნებს შორის, რომლებიც არსებობენ საზოგადოდ ბუნებაში ან არსებობენ ფიზიკურად, არის განსაკუთრებული ჯგუფი საგნები-

ხა, რომლებსაც აქვთ „მე“. სხვანაირად რომ ითქვას, ფიზიკურად არსებულ საგნებს შორის სოკრატეს გაურჩევია ისეთი საგნები, რომლებიც სხვა ფიზიკურ საგნებისაგან ან ობიექტებისაგან იმით განსხვავდებიან, რომ მათ აქვთ „მე“. ეს კი იმის თქმას ნიშნავდა, რომ ფიზიკურად, არსებობა, სოკრატეს აზრით, არ ამოწურავს მთელს არსებობას, რომ არის ამისაგან განსხვავებული და მასზე უფრო მაღალი არსებობა: ეს არის არსებობა „მე“-ს ფორმით. ქვის დაცემა არსებობს მხოლოდ ფიზიკურად, მაგრამ ცოდნა ქვის დაცემის შესახებ არსებობს არა მხოლოდ ფიზიკურად. ქვა, რომელიც ეცემა, არის მხოლოდ ფიზიკური ობიექტი, მაგრამ კაცი, რომელმაც იცის ქვის დაცემა, მხოლოდ ფიზიკური ობიექტი არ შეიძლება იყოს: რამდენადაც ამ კაცმა იცის ქვის დაცემა, იმდენად ის არის „მე“ ან სუბიექტი, ე. ი. რაღაც მეტი, ვიდრე უბრალო ან მარტივი ფიზიკური ობიექტი. არც ერთს სოკრატეს წინამორბედს მოაზროვნეს არ ჰქონდა ასე გარკვეულად წარმოდგენილი განსხვავება სუბიექტსა და მხოლოდ ფიზიკურად არსებულ ობიექტებს შორის, და თუ სოკრატემდის სუბიექტს ადვილად აივითებდნენ ფიზიკურ ობიექტთან, სოკრატე წინ აღუდგა ამ გაივითებას და ახალი ეპოქა შექმნა საკაცობრიო აზროვნების ისტორიაში, რომელიც რენე დეკარტის სახით კიდევ უფრო გააღრმავებს და ზუსტად ჩამოაყალიბებს განსხვავებას სუბიექტსა და მხოლოდ ფიზიკურად არსებულ ობიექტს შორის.

§ 12. მეცნიერება, სიბრძნე და ფილოსოფია

როგორც ვნახეთ, სოკრატესათვის „მე“, სუბიექტი, თვითშემეცნება არის შემეცნების პირობა, და, სადაც ეს „მე“ და თვითშემეცნება არ არის, იქ არც შემეცნება არის და არც „იცის“ სიტყვა უნდა იქნეს ხმარებული. მაშასადამე, იქ არ არის მცოდნეც და ბრძენიც, ვინაიდან მცოდნე და ბრძენი არის მხოლოდ ის, ვინც იცის. სწორედ ამიტომ, თუ მჭედელს, რომელიც ჭედავს, არ აქვს შეცნობილი თავისი მოქმედება, არ შეიძლება ითქვას, რომ მან „იცის“ ჭედვა, რომ ის არის ჭედვის

¹ „საეჭვოა, შექნებოდა თუ არა მე წარმოდგენა სხვა საგანზე, რომ მე არ მცოდნოდა ჩემი საკუთარი თავი“, ამბობს სოკრატე Xen., Memor. IV, 2,24. „სასაცილოდ შეჩვენება მე, რომ კაცი, რომელმაც არ იცის საკუთარი თავი, უცხო საგნებს ეძღვეს“, ამქმევენებს სოკრატეს პლატონი Phaedr., 229 e.

მცოდნე ან ჭედვის ბრძენი: ჭედვის ბრძენი კი არა, უბრალო მჭედელი ყოფილა ის. თუ პოეტს, რომელიც წერს ლექსებს, არ აქვს შეცნობილი თავისი მოქმედება, როგორც „მე“-ს ფუნქცია, და მან თვითონ არ იცის თავისი ლექსების არც წარმოშობის მიზეზი, არც ღირებულების საბუთი, — არ შეიძლება ითქვას, რომ მან „იცის“ ლექსის წერა, რომ ის არის ლექსის წერის მცოდნე ან ბრძენი. ლექსის წერის მცოდნე კი არა, ლექსის უბრალო მწერალია ის და მეტი არაფერი, ვინაიდან ერთია ლექსის წერა და მეორეა ლექსის წერის ცოდნა: პირველი არის ფაქტი, მეორე კი არის ფაქტის შესახებ რეფლექსი. დაბოლოს, თუ მეცნიერს, რომელიც აწარმოებს სხვადასხვა მოვლენების კვლევა-ძიებას, არ აქვს შეცნობილი ეს კვლევა-ძიება, არ შეიძლება ითქვას, რომ ის არის მეცნიერების მცოდნე ან მეცნიერების ბრძენი: მეცნიერების მცოდნე კი არა, იმ საგნების მცოდნე არის ის მხოლოდ, რომლის კვლევა-ძიებას აწარმოებს; მას აქვს მხოლოდ საგნების ცოდნა, მაგრამ ამ ცოდნის ცოდნა მას არ აქვს, ე. ი. მას არ აქვს შეცნობილი თავისი ცოდნა, როგორც „მე“-ს ფუნქცია.

სწორედ ასეთები იყვნენ სოკრატეს წინამორბედი მეცნიერები, რომლებსაც მეცნიერების ბრძენებად მოჰქონდათ თავი, თუმცა არც ერთმა არ იცოდა, რა არის მეცნიერება, ე. ი. არ იცოდა თავისი, მეცნიერების არსება ან ის პრინციპი, რომელიც მეცნიერებას აქცევს მეცნიერებად. ამიტომ ეს მათი მეცნიერებაც იყო აგებული არა მეცნიერების პრინციპის შეგნებაზე, არამედ ის იყო შეუგნებლად, უპრინციპოდ, უგვეგოდ, უკრიტიკოდ ან გულუბრყვილოდ აშენებული. მას აკლდა პარამონიული მთლიანობა და სისტემატურობა, და ეს გარემოება იმაში გამოიხატებოდა, რომ ამ მეცნიერების დებულებათა შორის ურთიერთთანხმობის ნაცვლად საკვირველ წინააღმდეგობებს ჰქონდა ადგილი. არ მოიძებნებოდა ორი მეცნიერი, რომელიც ერთსა და იმავე საკითხს ერთნაირად სწყვეტდა, და თვით ერთი და იგივე მეცნიერი ერთი და იმავე საგნის შესახებ ხან ერთს ამბობდა, ხან კი ამის საწინააღმდეგოს¹. ასეთ მეცნიერებას სოკრატე სთვლიდა არა სიბრძნედ, არამედ თავისებურ სიბრიყვედ², ხოლო მის წარმომადგენ-

¹ Xen., Mem. IV, 2, 21.

² Xen., Mem. I, 1, 11.

ლებს ეძახოდა არა მეცნიერებს, არამედ „მრავლის მცოდნეებს“ ან უკეთ „მრავალ სწავლულებს“¹: მათ მრავალი უსწავლიათ და მრავალი იცოდნენ, მაგრამ მტკიცედ არაფერი არ იცოდნენ, რადგან ჰქონდათ მხოლოდ საგნების ცოდნა და აკლდათ ამ თავისი ცოდნის ცოდნა, რის გამო საგნების ის ცოდნაც, რომელიც მათ ჰქონდათ, იყო დაბალი ხარისხის ცოდნა, რომელსაც არც კი ეუთვნოდა უფლება ჭეშმარიტი ცოდნის სახელი დარქმეოდა.

აქედან ირკვევა, თუ როგორი წარმოდგენის უნდა ყოფილიყო სოკრატე ჭეშმარიტ მეცნიერებაზე — არა იმ მეცნიერებაზე, რომელიც წინამორბედ ფიზიკოსების თეორიებში იყო მოცემული, არამედ იმ მეცნიერებაზე, რომლის პატრონისათვის შესაძლებელი იქნებოდა მეცნიერების ბრძენის სახელწოდების მიცემა: 1. ჭეშმარიტი მეცნიერება აშენებულია მეცნიერების პრინციპის ან არსების ცოდნის საფუძველზე. 2. ჭეშმარიტი მეცნიერება შენდება შეგნებულად და, მაშასადამე, მისი აშენება შეუძლია მხოლოდ იმას, ვისაც აქვს მეცნიერული „მე“. 3. ჭეშმარიტი მეცნიერება არის დებულებათა სისტემა, რომელიც მოიცავს ყოველს შესაცნობ საგანს, ე. ი. არა მხოლოდ ბუნებას, არამედ ადამიანსაც, და თავისუფალია შინაგანი წინააღმდეგობებისაგან². 4. ჭეშმარიტ მეცნიერებას არ აქვს არც ერთი დებულება, რომელიც გამოსარიცხავი იყოს მისგან, და არ აკლია არც ერთი დებულება, რომელიც მისამატებელი იყოს მისთვის. 5. ჭეშმარიტი მეცნიერება არის განვითარება-დასრულებული ცოდნა, და არც შინაარსის გაფართოება და არც ფორმის შეცვლა მას უკვე აღარ სჭირდება: იქ ყოველს შესაცნობ საგანს მიჩნეული აქვს ადგილი და ყოველ შესაძლებელ კითხვაზე გაცემულია პასუხი.

ასეთ ჭეშმარიტ მეცნიერებას სოკრატე, პლატონის გადმოცემით, ეძახოდა „ჭეშმარიტად სიბრძნეს“ ან „ნამდვილ სიბრძნეს“, რაც შეე-

¹ Xen., Mem., IV, 3, 6. კანტი, რომელმაც სოკრატეს ბევრი მივიწვებული აზრები კვლავ გაახსენა კაცობრიობას, იმეორებს სოკრატეს, როდესაც სწერს: „Der Mangel an Urteilskraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt... Ein stumpfer und eingeschränkter Kopf... Ist durch Erlernung sehr wohl sogar bis zur Gelehrsamkeit auszurüsten... So ist es nicht ungewöhnliches sehr gelehrte Männer anzutreffen, die jenen Mangel häufig blicken lassen“, Krit. d. r. V., 140. (Kehrbach).

² XVII საუკუნის მოაზროვნეებმა მხოლოდ სახელი მოუნახეს ასეთს მეცნიერებას — scientia universalis. მაგრამ მისი იდეა ჰქონდა უკვე სოკრატესაც.

ხება მისი დროის ფიზიკოსების მეცნიერებას, ის, სოკრატეს აზრით, იყო არა „ნამდვილი სიბრძნე“, არამედ მხოლოდ მოჩვენებითი სიბრძნე, თუმცა ტერმინი „მოჩვენებითი სიბრძნე“ არისტოტელემ იხმარა პირველად და სოკრატეს იგი არ უნდა ქონებოდა ნახმარი, როგორც ტექნიკური ტერმინი: მის ნაცვლად სოკრატე ხმარობს ტერმინს „ადამიანური სიბრძნე“¹. ტერმინი „ადამიანური“ ნახმარია ამ შემთხვევაში არა-ღვთაებრივის მნიშვნელობით: „ადამიანური სიბრძნე“ არ არის ღვთაებრივი სიბრძნე ან ნამდვილი სიბრძნე. ნამდვილი სიბრძნე ადამიანს არ აქვს: ნამდვილი სიბრძნე (ე. ი. ჭეშმარიტი მეცნიერება) აქვს მხოლოდ ღმერთს² და ნამდვილი ბრძენიც არის მხოლოდ ღმერთი. ამის შეგნება არ ქონდათ, სოკრატეს აზრით, ფიზიკალური მეცნიერების წარმომადგენლებს, რომლებიც ბრძენებად სთვლიდნენ თავის თავს, ნამდვილად კი არ იყვნენ ბრძენები.

ამათგან განსხვავებით, სოკრატე არ აცხადებდა პრეტენზიას ბრძენის სახელზე: არ ფიქრობდა რომ ის არის ბრძენი. სოკრატე ხედავდა, რომ მას არ გააჩნია ჭეშმარიტი მეცნიერება და არც შეუძლია ასეთი რამ ააშენოს. მაგრამ ამ გარემოებიდან სოკრატეს არ გამოყავდა არც სკეპტიკური დასკვნა, არც ნიჰილისტური უარყოფა ჭეშმარიტი მეცნიერებისა ან სიბრძნისა. თუმცა არც ერთი მეცნიერის მიერ აშენებულ თეორიას არ შეიძლება ჭეშმარიტი მეცნიერება ეწოდოს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, სოკრატეს აზრით, რომ ჭეშმარიტი მეცნიერება არის უბრალო ილუზია, სუბიექტის აჩქარებულს ოცნებაში შექმნილი ქიმერა, რომელსაც არაეითარი ღირებულება აღარ აქვს და არაეითარი სავალდებულო მნიშვნელობა არ მიეწერება. სწორედ ამ უკანასკნელ შეხედულებას იცავდნენ სოფისტები: სოკრატე გაემიჯნა ამ მუხლში სოფისტებს, და, თუმცა მათთან ერთად სცნობდა, რომ ყოველი არსებული მეცნიერება სუბიექტური და ადამიანურია, მაგრამ ამავე დროს აღიარებდა, რომ არსებულ მეცნიერებათა ვარდა არის კიდევ ცნება მეცნიერება³, რომელიც ყოველ ადამიანზე მალ-

¹ მოუხედავად იმისა, რომ სოკრატესთან არ გვხვდება ტერმინი „მოჩვენებითი სიბრძნე“, სოკრატეს აქვს წარმოდგენა ამ ტერმინის შინაარსზე. მაგალითად, სოკრატე არჩევს ერთმანეთისაგან „ბრძნად ყოფნას“ და „ბრძნად მოჩვენებას“ Plato, Apol., 21 c.

² ღმერთის ცნება ამ შემთხვევაში გამოყენებულია კრიტიკის იარაღად.

³ პლატონისაგან განსხვავებით, ეს ცნება მეცნიერებისა სოკრატესათვის რეალური საგანი არ იყო.

ლა დგას და აძლევს უკანასკნელის შემეცნების კანონს, ე. ი. არის მისთვის სავალდებულო ნორმა ან მისწრაფების მიზანი. აი ამ მისწრაფებას გრძნობდა სოკრატე საკუთარ თავში და უწოდებდა მას „სიბრძნის სიყვარულს“ ან „ფილოსოფიას“.

ფილოსოფია სოკრატესათვის არ არის არც მოჩვენებითი სიბრძნე, არც ჭეშმარიტი სიბრძნე: ფილოსოფია არ არის ჭეშმარიტი სიბრძნე იმიტომ, რომ ის ადამიანის საქმეა და არა ღმერთის. მართლაც, ღმერთს სიბრძნისადმი მისწრაფება არ შეიძლება მიეწეროს, ვინაიდან მას, როგორც უსრულეს არსებას, უნდა ჰქონდეს სრული სიბრძნე, რომელსაც არაფერი აღარ მიემატება: სიბრძნისადმი მისწრაფება კი შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ ისეო არსებას, რომელიც არ არის ბრძენი. სწორედ ასეთია ადამიანი სოკრატეს აზრით, და ასეთად სთვლიდა სოკრატე უწინარეს ყოვლისა საკუთარ თავს, როდესაც ამბობდა: „მე არ ვფიქრობ, რომ რამე ვიცი“. როგორც ვხედავთ, ტერმინი „ფილოსოფია“ სოკრატეს წარმოდგენათა კონტექსტში მცოდნეთა მედიდურობის უარყოფის მოტივით არის გაქვრივებული და თავმდაბლობის გრძნობას ამჟღავნებს. მაგრამ ეს თავმდაბლობა მხოლოდ ძალას აძლევს ფილოსოფიას: თუ ფილოსოფია ჭეშმარიტ სიბრძნეზე დაბლა დგას და ამიტომ ის არ არის ჭეშმარიტი სიბრძნე, სამაგიეროდ ის მოჩვენებით სიბრძნეზე მაღლა დგას და, მაშასადამე, არც მოჩვენებითი სიბრძნე არის ის.

აუ მოჩვენებითი სიბრძნის პატრონმა არ იცის თავისი მეცნიერების პრინციპი ან საზღვარი და ამიტომ ფიქრობს გულუბრყვილოდ, რომ მას აქვს ჭეშმარიტი მეცნიერება, ფილოსოფოსი ხედავს ამ მოჩვენებითი სიბრძნის გულუბრყვილობას და თავის თავზე არ ფიქრობს, რომ მას აქვს ჭეშმარიტი მეცნიერება. თუ მოჩვენებითი სიბრძნის პატრონი სავსეა მედიდურობით, რომელიც უშლის მას ხელს, თავისი ცოდნა განავითაროს და წინ წასწიოს, ფილოსოფოსი მუდამ გრძნობს თავისი ცოდნის ნაკლს და მუდამ ცდილობს განავითაროს ეს ცოდნა. ფილოსოფია არის სწორედ პროცესი ცოდნის განავითარებისა, ცოცხალი პროცესი კვლევა-ძიებისა. რა წამსაც კვლევა-ძიება წყდება, ფილოსოფიასაც ედება ბოლო. წყდება კი კვლევა-ძიება მაშინ, როდესაც მეველევარს გაუჩნდება წარმოდგენა, რომ მან მიიღწია კვლევა-ძიების მიზანს და შეიძინა ჭეშმარიტი ცოდნა, რომელიც ბოლოა კვლევა-ძიებისა. ამიტომ ფილოსოფიის უსაშინელები მტერი არის

სწორედ ასეთი წარმოდგენა, ე. ი. ის, რომ ჭეშმარიტი ცოდნა მიღწეულია და შესაცნობი აწი არაფერია დარჩენილი. თავის დროის მეცნიერთა მთავარს ნაკლს სოკრატე სწორედ ასეთს წარმოდგენაზე ხედავდა. ისინი ფიქრობდნენ, რომ მათ თეორიებში საბოლოოდ განხორციელებულია ჭეშმარიტი მეცნიერება. ეს იყო თავისებური ეგოიზმი, საკუთარი ცოდნის საზღვრების შეუმჩნეველობა და მისი აღიარება უსაზღვრო ან აბსოლუტურ ცოდნად. ეს იყო წარმართობა ცოდნის დარგში, ე. ი. რასაც კანტის შემდეგ ეწოდება „მეტაფიზიკრობა“ და რასაც ჰეგელმა უფრო ზუსტად დაარქვა „Metaphysik im schlechten Sinne“¹. ასეთს „მეტაფიზიკას“ სოკრატემ დაუპირდაპირა ფილოსოფია, როგორც უფრო მაღალი ხარისხის მოვლენა ცოდნის დარგში, რომელიც მოწოდებული იყო მოეხსნა სწორედ ამგვარი მეტაფიზიკა.

თუ ფილოსოფია დგას, ჭეშმარიტ სიბრძნეზე უფრო დაბლა, ხოლო მოჩვენებით სიბრძნეზე უფრო მაღლა, რა პირობით არის ეს შესაძლებელი? იმ პირობით, რომ ფილოსოფია არის მიჯნა მოჩვენებითს სიბრძნესა და ჭეშმარიტ სიბრძნეს შუა, მაშასადამე, ფილოსოფია ყოფილა საზღვარი მოჩვენებითი (ან ადამიანური) სიბრძნისა. ყოველი საზღვარი არის უარყოფა, და ამრიგად ფილოსოფია სოკრატესათვის არის უარყოფა მოჩვენებითი სიბრძნისა, მაგრამ არა ისეთი უარყოფა, რომელიც მხოლოდ უარყოფაა (დღეს ასეთს უარყოფას ვეძახით მექანიკურ უარყოფას), არამედ ისეთი უარყოფა, რომელიც წმინდავს უარყოფილს და გადაარჩენს მისგან საუკეთესოს: ჰეგელის შემდეგ ასეთ უარყოფას ეძახიან დიალექტიკურ უარყოფას. ხოლო კანტი ეძახოდა მას კრიტიკას. ფილოსოფია, სოკრატეს გაგებით არის მოჩვენებითი (ან ადამიანური) სიბრძნის დიალექტიკური უარყოფა, ე. ი. მისი კრიტიკა და გაწმენდა სუბიექტური ელემენტებისაგან. რა არის ის, რასაც ფილოსოფია გადაარჩენს მოჩვენებითი სიბრძნისაგან? ეს არის მისი მასალა. რა არის ის, რასაც ფილოსოფია უკუაგდებს მოჩვენებითი სიბრძნისაგან? ეს არის მისი კერძო ან სუბიექტური ფორმა, რომელიც მოჩვენებითი სიბრძნის პატრონის ფსიქოლოგიური თავისებურობით ან სპეციფიკურობით იყო შექმნილი და დროულ-ვრცეული განსაზღვრულობით არის დამძიმებული.

¹ „მეტაფიზიკა ცუდი მნიშვნელობით“.

§ 13. წარმოდგენა და ცნება.

ვისაც ფილოსოფიაზე ისეთი წარმოდგენა ჰქონდა, როგორც სოკრატეს, ე. ი. ვისთვისაც ცოდნის ცოდნა ან უკეთ ცოდნის შემეცნება იყო ფილოსოფია, მისთვის უდიდესი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა შემეცნების მეთოდს, ვინაიდან ამ უკანასკნელს უნდა გადაეწყვიტა, მისი აზრით, ცოდნის ღირსების საკითხი (უკეთესი ცოდნა უარესისაგან განირჩევა, სოკრატეს აზრით, იმ მეთოდით, რომლითაც ისინი იწარმოებინან). მართლაც, სოკრატეს არ ჰქონდა ფილოსოფიური სისტემა: მას ასეთი სისტემის მატერიული პრინციპიც კი არ წამოუყენებია¹. სამაგიეროდ, მან ცოდნის მეთოდის გამორკვევის საქმეს, რომელიც დაიწყო ჯერ კიდევ ქსენოფანემ და მისმა მოწაფეებმა, ფრიად მნიშვნელოვანი სამსახური გაუწია.

უნდა აღინაშნოს, რომ თეორიის სახით თავისი წარმოდგენა ცოდნის მეთოდზე სოკრატეს არ ჩამოუყალიბებია: მან გამოიმუშავა მეთოდი შემეცნებისა. მოგვცა აგრეთვე ზოგიერთი ფრიად საყურადღებო შენიშვნა ამ მეთოდის შესახებ, მაგრამ მეთოდოლოგია შემეცნებისა ან თეორია შემეცნების მეთოდისა არ შეუქმნია². მიუხედავად ამისა, იმ ფაქტების ანალიზის საშუალებით, რომლებსაც გადმოგვცემენ მოწმეები და რომლებიც ცხადყოფენ, თუ როგორი მეთოდით სარგებლობდა პრაქტიკულად სოკრატე თავისი ფილოსოფიური მოღვაწეობის დროს, და აგრეთვე იმ მეთოდოლოგიური ხასიათის შენიშვნების დახმარებით, რომელიც დარჩენილია სოკრატესაგან, შესაძლებელია სოკრატეს წარმოდგენა შემეცნების მეთოდზე იქნეს ცალკე გამოყოფილი და, თუ სრული სიზუსტით არა, ყოველ შემთხვევაში მიახლოებით მაინც იქნეს დახასიათებული: იგულისხმება, რომ სოკრატეს მეთოდი შემეცნებისა შეეფერებოდა მის წარმოდგენას შემეცნების მეთოდზე.

სოკრატეს წარმოდგენა შემეცნების მეთოდზე შემდეგ წანამძღვრებს³ ემყარება: შემეცნება არის პროცესი, მოძრაობა და, როგორც ასეთს, მას აქვს თავისი ამოსავალი წერტილი, საიდანაც ის იწყება, და თავისი მიზანი, საითკენაც ის მიემართება. შემეცნების ამო-

¹ Zeller, II, 41.

² ასეთი თეორიის შექმნა ლოგიკის მამამთავრის, არისტოტელეს საქმე იყო.

³ წანამძღვრებიდან თეთონ სოკრატეს მხოლოდ ზოგიერთი ჰქონდა explicite ნახსენები.

სავალი წერტილია წარმოდგენა, რომელიც ამა თუ იმ საგანზე შეუძენია ამა თუ იმ კაცს თავისი კერძო გამოცდილების პროცესში. ფსიქოლოგიური ხასიათის სხვადასხვა მიზეზების გამო. შემეცნების მიზანი კი არის საგნის ცნება, რომელსაც საყოველთაოდ სავალდებულო ან საზოგადო მნიშვნელობა აქვს. ამრიგად, შემეცნების პროცესი არის სოკრატესათვის წარმოდგენის გადამუშავება ცნებად.

წარმოდგენა იმით განირჩევა ცნებისაგან, რომ ის კერძოა. ეს იმას ნიშნავს, რომ წარმოდგენა დამოკიდებულია იმ სუბიექტის კერძო თავისებურებისაგან, რომელსაც აქვს ეს წარმოდგენა, და, მაშასადამე, იგი იცვლება თავის სუბიექტთან ერთად: რამდენი სხვადასხვა სუბიექტი შეიცნობს ერთსა და იმავე საგანს, იმდენი სხვადასხვა წარმოდგენაა ამ საგნის შესახებ. ეს აზრი ასე შეგვეძლო გაგვეთვალსაჩინოებინა: ეგვიპტელს, რომელსაც თავის გარშემო ეგვიპტის ცხელი მზით გარუჯული ადამიანები უნახავს მსოლოდ, ადამიანი წარმოუდგენია, როგორც შავკანიანი არსება. სამაგიეროდ თრაკიელს ადამიანი წარმოუდგენია, როგორც თეთრკანიანი არსება — იმ კერძო ფსიქოლოგიური მიზეზის გამო, რომ მას სწორედ ასეთი ადამიანები უნახავს თავის გარშემო მომეტებულ შემთხვევაში. — ერთი და იმავე კაცის შესახებ მისი მტერი იტყვის, რომ ის ავია, ხოლო მისი მეგობარი იტყვის, რომ ის კეთილია. პირველის წარმოდგენა გამოწვეულია მისი კერძო გრძნობით, ე. ი. მტრობით, მეორის წარმოდგენა გამოწვეულია აგრეთვე მისივე კერძო გრძნობით, ე. ი. მეგობრობით. ამრიგად, ერთი და იმავე საგნის შესახებ ადამიანებს სხვადასხვა წარმოდგენები აქვთ, და ამ სხვადასხვაობის უშუალო მიზეზია წარმოდგენათა სუბიექტების კერძო თვისებები. დღეს ამ კერძო თვისებათა ჯამს ეწოდება ფსიქოლოგიური ინდივიდუალობა.

თუ წარმოდგენა კერძოა, ცნება არ არის კერძო: ცნება საზოგადოა. ეს იმას ნიშნავს სოკრატესთვის, რომ ცნება არ არის შემცნობ სუბიექტთა კერძო თვისებებისაგან ან ფსიქოლოგიურ სხვადასხვაობისაგან ლოგიკურად დამოკიდებული: თუმცა სხვა არის ეგვიპტელი და სხვაა თრაკიელი. მაგრამ ცნება ადამიანისა ერთია, როგორც ეგვიპტელისათვის, ისე თრაკიელისათვის, ე. ი. როგორც თრაკიელი ისე ეგვიპტელი ერთნაირად ვალდებული არიან სცნონ ეს ცნება ან ვალდებული არიან ერთნაირად განიხილონ ადამიანი, თუმცა ფაქ-

ტიურად ეს ასე არ ხდება, და თრაკიელი თავისებურად წარმო-
დგენს ხოლმე ადამიანს, ეკვიპტელი კი თავისებურად.

წარმოდგენასა და ცნებას შორის არსებულს ამ ძირითადს სხვაე-
სხვაეებასთან დაკავშირებულია სხვა განსხვავებაც, რომელსაც ტუ-
თონ სოკრატეც აღნიშნავს *explicité*¹. რომელიმე სუბიექტის კერძო
წარმოდგენა არ შეიძლება სხვას გადაეცეს: თითოეულ სუბიექტს აქვს
თავისი საკუთარი წარმოდგენა, რომელსაც ის თავისი კერძო გამო-
ცდილების აუტენტურს პროცესში იმუშავენ და სხვისგან არ შეუძ-
ლია მიიღოს. მაგალითისათვის ავიღოთ მჭედელი, რომელიც მრავალ
სხვადასხვა ოპერაციას აკეთებს ნალის გამოჭედვის დროს: თვითონ
მჭედელს უეჭველად აქვს წარმოდგენა ამ ოპერაციებზე, მაგრამ მან
არ იცის, რა ეწოდოს თითოეულ ოპერაციას, რა სიტყვით აღნიშ-
ნოს იგი, ვინაიდან მჭედლის წარმოდგენა თავის საქმის შესახებ არ
არის ზუსტი ან დაწვრილებითი. ამიტომაც ცხადია, მჭედელს აღარ
შეუძლია ნალის გამოჭედვის ოპერაციებზე თავისი კერძო წარმოდგე-
ნა გადასცეს სხვას სიტყვის საშუალებით, და ვისაც ჭედვა სურს, ის-
წაელოს, მან საკუთარი გამოცდილების საშუალებით უნდა გამოი-
მუშაოს თავისი კერძო წარმოდგენა ამ ოპერაციებზე — იმ შემთხ-
ვევაშიც კი, როდესაც წარმოდგენა დაკავშირებულია უკვე სიტყვიერ
ნიშანთან, მისი გადაცემა სხვისათვის მაინც ვერ ხერხდება, რადგან
არ არის უზრუნველყოფილი, რომ ერთი და იგივე სიტყვა ყველასა-
თვის ერთსა და იმავე წარმოდგენას ნიშნავდეს ზუსტად — გარემოება,
რომელსაც ყურადღება მიაქცია უკვე გორგია სოფისტმა².

თუ წარმოდგენის გადაცემა სხვისათვის არ შეიძლება, მით უფრო
ნაკლებად არის შესაძლებელი წარმოდგენის, როგორც ასეთის, დამ-
ტკიცება: დამტკიცებული წარმოდგენა უკვე არ არის უბრალო წარმო-
დგენა. ყოველს ათინელს აქვს, მაგალითად, იმის წარმოდგენა, რომ
ათინა არის სახელმწიფო, მაგრამ დამტკიცება ამისა ათინელს არ
შეუძლია, ე. ი. არ შეუძლია პასუხი გასცეს კითხვაზე, თუ რატომ ან
რა საბუთის ძალით არის ათინა სახელმწიფო: მან იცის, რომ ათინა
არის სახელმწიფო, მაგრამ არ იცის საბუთი იმისა, რომ ათინა არის
სახელმწიფო, და ამიტომ ეს მისი ცოდნაც არ არის დამტკიცებული.

¹ Xen. Mem., VI, 6, i.

² იხ „ანტიკური ფილოსოფია სოკრატეს წინ“, 225 გვ.

სრული ან ჭეშმარიტად მეცნიერული ცოდნა¹. საბუთი იმისა, რომ ათინა სახელმწიფოა, არის სახელმწიფოს ცნება ან სახელმწიფოს არსება: ათინა იმიტომ არის სახელმწიფო, რომ მას ემჩნევა სახელმწიფოს ნიშნები. ხოლო სახელმწიფოს ნიშანთა ჯამს ეწოდება სახელმწიფოს ცნება. მაშასადამე, მხოლოდ იმას, ვინც იცის სახელმწიფოს ცნება, სახელმწიფოს არსება ან სახელმწიფოს ნიშნები, შეუძლია დაამტკიცოს, რომ ათინა არის სახელმწიფო. მაგრამ არა ყოველმა კაცმა, რომელსაც აქვს წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ ათინა არის სახელმწიფო, იცის გარკვეულად სახელმწიფოს ნიშანთა ჯამი, და ამიტომ არა ყოველ კაცს, რომელსაც აქვს ეს წარმოდგენა, შეუძლია იგი დაამტკიცოს.

მოკლედ, ის განსხვავება, რომელსაც სოკრატე გულისხმობს წარმოდგენასა და ცნებას შორის, შემდეგ დებულებებში შეგვეძლო ჩამოგვეყალიბებინა: 1. წარმოდგენა კერძოა, ცნება საყოველთაო ან საზოგადოა. 2. წარმოდგენა ცვალებადია, ცნება უცვლელია. 3. წარმოდგენა ერთი და იმავე საგნის შესახებ მრავალია, ცნება მრავალი საგნის შესახებ ერთია. 4. წარმოდგენა უშუალოდ არის მიმართული საგანზე, ცნება მიმართულია საგანზე წარმოდგენის საშუალებით. 5. წარმოდგენა ბუნდოვანი, გაურკვეველი და მერყევია, ე. ი. შინაგანი წინააღმდეგობებით არის დამძიმებული. ცნება ზუსტი, გარკვეული და მტკიცეა, ე. ი. შინაგანი წინააღმდეგობებისაგან განწმენდილია. 6. წარმოდგენა არის ფსიქოლოგიური კუთვნილება სუბიექტისა, ცნება კი არის სავალდებულო ლოგიკური ნორმა სუბიექტისათვის. 7. წარმოდგენა საგნის შესახებ შეიძლება არც იყოს სიტყვის საშუალებით გამოხატული, ცნება კი საგნის შესახებ უნდა იყოს საყოველთაოდ სავალდებულო განსაზღვრებაში გამოსახული. 8. წარმოდგენა არის ფაქტის წარმოდგენა, ცნება კი არის ფაქტის წარმოდგენის საბუთი. 9. წარმოდგენა შეიძინება გრძნობის საშუალებითაც, ცნება კი შეიძინება მხოლოდ აზროვნებით².

¹ Xen., Mem., IV, 6, 1. „იმას, ვისაც ესმის საგანი, შეუძლია სხვასაც აუხსნას იგი, და საკვირველიც არ არის ამიტომ, თუ ის, ვინც საგანი არ იცის, თვითონ იბნევა და სხვასაც აბნევს“, ამბობს აქ სოკრატე.

² უკანასკნელი მუხლის შესახებ იხ. Plat. Phaed. 99. D.



14. დიალოგი, როგორც წარმოდგენათა გასარკვევი საშუალება

შეშვების პროცესი არის წარმოდგენის გადამუშავება ცნებად, ე. ი. კერძო წარმოდგენათა არედან საზოგადო ან საყოველთაო ცნებათა არეში ასვლა. საგანი მაშინ კი არ არის ჭეშმარიტად შეცნობილი, როდესაც ის შეცნობილია მხოლოდ გრძნობების მიერ, მხოლოდ უშუალოდ, არამედ მაშინ, როდესაც ის შეცნობილია საზოგადო მნიშვნელობის ცნებათა პირობის ქვეშ ან მეშვეობით, ე. ი. როდესაც ის შეცნობილია არა როგორც უბრალო ფაქტი, არამედ როგორც პირობადებული ფაქტი, რომელსაც თავისი განმსაზღვრელი საბუთი აქვს. საშუალებად ასეთი შეშვებისათვის სოკრატეს მიაჩნდა დიალოგი ან საუბარი, რომელიც კითხვა-პასუხის სახით ვითარდებოდა. „როდესაც სოკრატეს ეკამათებოდნენ ხოლმე ვისიმე შესახებ“, სწერს ქსენოფონტი¹ თავისი სადა ენით: „და არ შეეძლოთ წამოყენებინათ საბუთი, არამედ დაუმტკიცებლად ამბობდნენ, რომ ამა და ამ კაცს მეტი ჭკუა, სახელმწიფო მოღვაწის მეტი ნიჭი და მეტი გამბედაობა აქვს, ვიდრე მეორეს, — მაშინ სოკრატე ასე მიმართავდა ხოლმე საუბარს საკითხის ნამდვილ არსებაზე: „შენ ამბობ, რომ ის, ვისზედაც ლაპარაკობ, უკეთესი მოქალაქეა, ვიდრე ის, რომელზედაც მე ვლაპარაკობ? — დიახ, მე ამას ვამბობ. „მაშ, რატომ არ განვიხილოთ ჯერ, რა არის კარგი მოქალაქის ნიშანი?“ — კარგი, განვიხილოთ... „მაგალითად, სახელმწიფო შემოსავლის მოწესრიგების საქმეში განა ის არ იქნება უკეთესი მოქალაქე, ვინც სახელმწიფოს მეტს შემოსავალს მისცემს?“ უჭველად ასეა. — „სამხედრო თვალსაზრისით განა ის არ არის უკეთესი მოქალაქე, რომელიც სახელმწიფოს უკეთესად ამარაგებს მტრების წინააღმდეგ?“ სხვანიირად არ შეიძლება იყოს, — ჭდიპლომატიკაში კი ის არ არის განა უკეთესი მოქალაქე, რომელიც მტრებს მოკავშირეებად აქცევს?“ — ცხადია. — „რაც შეეხება სახალხო კრებას, ის იქნება სომ უკეთესი, ვინც არევიდარევას ბოლოს მოუღებს და თანხმობას დაამყარებს?“ — „აუცილებლად ასეა“. — „საუბრის ასეთი წარმოების დროს“, დაასკვნის ქსენოფონტი: „ჭეშმარიტება თავისთავად ცხადდებოდა მოწინააღმდეგისათვისაც... ამიტომ, როდესაც სოკრატე ლაპარაკობდა, მას ყველაზე უფრო მეტი მსმენელები ეთანხმებოდნენ“.

¹ Xen. Mem., IV, 6, 14.

საინტერესოა ქსენოფონტეს ამ ვადმოცემაში, თუ როგორ აღწევდა სოკრატე თანხმობას მსმენელთა შორის, როგორც ირკვევა, ამ თანხმობას სოკრატე აღწევდა წარმოდგენათა დაზუსტებით, მათში დიფერენციაციის შეტანით ან მათი განვითარებით. აღამიანთა უთანხმოების უშუალო მიზეზია წარმოდგენათა განუვითარებლობა, მათი სინორჩე ან სიტლანქე; მოვსპოთ ეს სიტლანქე და უთანხმოებასაც აღამიანთა შორის მოეღება ბოლო, — აი სოკრატეს ფილოსოფიური მოღვაწეობის ერთი უმნიშვნელოვანესი აზრი.

ამოსავალი წერტილი სოკრატეს დიალოგისა იყო ყოველთვის კერძო წარმოდგენა, რომელიც ამა თუ იმ საგანზე აქტუალურად ჰქონდათ სოკრატეს თანამოსაუბრეებს. ერთი მოსაუბრის კერძო წარმოდგენა ეწინააღმდეგებოდა მეორე მოსაუბრის კერძო წარმოდგენას. თითოეული თავის კერძო წარმოდგენაში იყო ჩაფლული და ვერ ამჩნევდა, რომ ეს წარმოდგენა მისი კერძო წარმოდგენაა¹, რომ ის შემთხვევითი ხასიათის პირობებით იყო ფსიქოლოგიურად განსაზღვრული, და სწორედ ამიტომ ერთს მოსაუბრეს აღარ შეეძლო მეორე მოსაუბრისათვის ეჩვენებინა, რომ მისი წარმოდგენა უკეთესია, და კერძო წარმოდგენათა შორის არსებული წინააღმდეგობის მოხსნაც შეუძლებელი ხდებოდა: ასეთს პირობებში საკითხი იმის შესახებ, თუ რომელი წარმოდგენა არის უფრო სწორი, შეიძლებოდა მხოლოდ ძალადობით ან სხვა ამის მსგავსი საშუალებით ყოფილიყო გადაწყვეტილი. სოკრატემ უკეთესი საშუალება აღმოაჩინა კერძო წარმოდგენათა შორის არსებული წინააღმდეგობის მოსახსნელად და წარმოდგენათა სუბიექტების შესათანხმებლად. ასეთი საშუალება მან იპოვა კერძობიდან ამოსვლაში ან ფსიქოლოგიური განსაზღვრულობის გადალახვაში. თუ კაცმა შეიგნო, რა არის მის წარმოდგენაში კერძო, მას, სოკრატეს აზრით, უკვე გადალახული აქვს თავის განსაზღვრულობა.

მართო თავისი საკუთარი ძალების ანაბრად დატოვებულ კაცს არ შეუძლია თავისი კერძო თვისებებიდან ამოსვლა. მას სჭირდება მეორე კაცის დახმარება, და ამ საჭიროებას უშუალოდ ასაბუთებს სიყვარული ჭეშმარიტებისადმი ან ეროსი. შემეცნების დარგში აღამიანთა შორის ურთიერთდახმარება თავისი კერძო თვისებებიდან ამოსასვლელად ხორციელდება საუბარში ან დიალოგში: უსიტყვო ან მუნჯ აღამიანებს

¹ ე. ი. ფიქრობდა, რომ ეს წარმოდგენა საყოველთაოა, თვით ობიექტის ან საგნის თვისებაა და არა მისი საკუთარი.

უჭირთ თავისი კერძო თვისებებიდან ამოსვლა. საუბარში, რომელიც კვლევა-ძიების მეთოდის დონემდის აამაღლეს პირველად ელვატებში¹ ირკვევა კერძო წარმოდგენის კერძობა და მუშავდება საზოგადო ან საყოველთაო ცნება, რომელიც ათანხმებს ან არიგებს ერთმანეთთან კერძო წარმოდგენებს და აუქმებს მათ შეზღუდულობას, თითოეული-საგან კერძო ელემენტის გამორიცხვით და დარჩენილი ნაშთის ახალს სინთეზში შეყვანით: თუ ერთი მოსაუბრე ფიქრობს, რომ N კარგი მოქალაქეა, მეორე მოსაუბრე კი ფიქრობს, რომ N ცუდი მოქალაქეა, საუბარში ირკვევა ჯერ ზოგადი ცნება კარგი მოქალაქისა, ე. ი. ის, თუ რას უნდა ეწოდოს საზოგადოდ კარგი მოქალაქე, როგორ განისაზღვროს კარგი მოქალაქე ან რა ნიშნები უნდა ჰქონდეს კარგს მოქალაქეს: ეს იქნება ინდუქცია ან კერძო შემთხვევიდან ზოგად განსაზღვრამდის ასვლა, და არისტოტელეც² ამოწმებს, რომ სოკრატემ შემოიტანა ეპაგოგე. შემდეგ ამისა საუბრით ირკვევა, ემჩნევა თუ არა კარგი მოქალაქის ნიშნები N-ს: ეს იქნება განსაზღვრების ან ზოგადი დებულების მიყენება კერძო შემთხვევისათვის³. შემეცნების ასეთ მეთოდს ისტორიკოსები დიალექტიკურ მეთოდს უწოდებენ, და ამბობენ, რომ დიალოგი იყო სოკრატესათვის დიალექტიკის საშუალება⁴. ჩვენც უნდა დავეთანხმოთ ასეთ შეხედულებას, მხოლოდ უნდა გვახსოვდეს, რომ სოკრატეს დიალექტიკა სრულიადაც არ იყო მატერიალისტური: სოკრატეს ეპოქას არ შეეძლო შეექმნა მატერიალისტური დიალექტიკა, რომელიც გაჩნდა უფრო განვითარებულსა და რთულ საზოგადოებაში.

სოკრატეს დიალექტიკური მეთოდის არსება ასე შეიძლება დავახასიათოთ: დიალექტიკურად საგნის შეცნობა ნიშნავს სოკრატესათვის მის შეცნობას არა უშუალოდ, არამედ მეშვეობით, საყოველთაო ან სა-

¹ იხ. ჩემი წერილი „ბენონის დიალექტიკა“, უნივერსიტ. მოამბე VI.

² Arist. Metaph., 1078 b 27.

³ უკანასკნელი ხერხის სისტემატური გამოყენება გვხვდება მხოლოდ პლატონთან, შტრ. Zeller, II, 128 Anm. სოკრატე კი ცნებათა სისტემას არ აშენებს, ამიტომ დიალექტიკა მას არ სჭირდება. ნაცვლად ამისა, ის აწარმოებს კერძო მოკლენის სუბსუმციას ზოგადის ქვეშ.

⁴ Ist doch die Dialogik nur Ausdruck der Dialektik des kritischen Denkprozesses, „der eben in Sokrates erst zu reiner Selbständigkeit kommt“, წერს თელი 1,773.

ზოგადო მნიშვნელობის მქონე ცნების პირობით¹. ფსიქოლოგიურად ასეთი შემეცნება გულისხმობს საკუთარი კერძო თვისებებიდან ამოსვლას, მათგან გამიჯვნას ან, უფრო ზოგადად რომ ითქვას, უროსს, რადგან ეროსი არის კერძოს განსაზღვრულობის გადაღახვა — სულ ერთია, ვინ არის ეს კერძო: თვითონ შემცნობი კაცი თუ მასთან ახლო მდგომი მოყვასი. ლოგიკურად კი დიალექტიკური შემეცნება მიემართება მტკიცედ განსაზღვრული ცოდნისაკენ ან კერძო წარმოდგენაზე ამაღლებულსა და საყოველთაოდ სავალდებულო ან საზოგადო მნიშვნელობის მქონე ცნებისაკენ (იგულისხმება, რომ ცნება შესაძლებელია არა მხოლოდ ზოგადის, არამედ კერძო საგნის შესახებაც).

§ 15. სოკრატეს დიალოგის მაგალითი

სოკრატეს დიალექტიკური მეთოდის მდიდარ ილუსტრაციას გვაძლევენ ქსენოფონტე და პლატონი და მკითხველს შეუძლია მიმართოს მათ თხზულებებს, თუ სურს კარგად გაეცნოს სოკრატეს მეთოდს. მოვიყვანოთ აქ მხოლოდ ერთი მაგალითი ამ მეთოდის გამოყენებისა². გამოსარკვევია, ვთქვათ, საკითხი, მართალი კაცია კალისტრატე თუ არა. კალისტრატეს მტერი არისტრახო ამბობს, რომ კალისტრატე უსამართლო კაცია. კალისტრატეს მეგობარი ლავროსი ამბობს, რომ კალისტრატე არ არის უსამართლო კაცი. როგორც არისტრახოს წარმოდგენა კალისტრატეზე, ისე ლავროსის წარმოდგენა კალისტრატეზე, ცალმხრივი და შეზღუდულია. ორივე წარმოდგენა გამოწვეულია ფსიქოლოგიური მიზეზით (ერთ შემთხვევაში — მეგობრობის გრძნობით, მეორე შემთხვევაში — მტრობის გრძნობით). საჭიროა ასეთი მიზეზის გავლენისაგან ამოსვლა.

ამისათვის უნდა გაირკვეს, რა არის უსამართლობა საზოგადოდ, ე. ი. განისაზღვროს უსამართლობის ზოგადი ცნება, უსამართლობის პრინციპი ან არსება, და სოკრატეც ეკითხება ან არისტრახოს, ან ლავროსს: „ამბობენ, რომ კალისტრატე არის უსამართლო კაცი. ვინც ამას ამბობს, მას, როგორც ჩანს, ცოდნია, რა არის უსამართლო. მე კი ეს არ ვიცი, ამიტომ მითხარით, რა არის უსამართლო? ვის უნდა ეწოდოს უსამართლო კაცი? — პირველი პასუხი ამ შეკითხვაზე იქნებოდა,

¹ Xen. Memor., IV. 12.

² ქვევით მოყვანილი მაგალითი აღებულია ქსენოფონტედან (Mem. IV, 2, 11).

მაგალითად, ასეთი: „უსამართლო უნდა ეწოდოს კაცის მკვლელს“
ცხადია, რომ ეს არ არის უსამართლო კაცის საყოველთაო სავალ-
დებულო ან სწორი განსაზღვრა. თანამედროვე ლოგიკის ენით ვი-
ტყოდით, რომ ეს განსაზღვრა ვიწროა: პრედიკატი არ ფარავს სუბი-
ექტს, პრედიკატი უფრო ვიწრო ცნებაა, ვიდრე სუბიექტი, რადგან კა-
ცის მკვლელობის გარდა არის სხვა სახის უსამართლობაც. სოკრატე
ცდილობს, შეაგნებინოს ეს გარემოება თავის თანამოსაუბრეებს და
აძლევს მათ ახალ შეკითხვას: „განა მხოლოდ კაცის მკვლელი არის
უსამართლო? მაგალითად, კაცის დამჭრელი, ხიფათში ჩამგდები, მომ-
ტყუებელი და ს. ა. არ არიან განა უსამართლო?“ „ცხადია, ისინიც უსა-
მართლო არიან“, უბასუხებს თანამოსაუბრე და იძლევა უსამართლო-
ბის მეორე განსაზღვრას: „უსამართლო არის ის, ვინც კაცს ზიანს მი-
აყენებს: სულ ერთია, რა ზიანიც არ უნდა იყოს იგი — მოკვლა, და-
ჭრა, მოტყუება თუ კიდევ სხვა რამე“. არც ეს მეორე განსაზღვრა
არის სწორი: თანამედროვე ლოგიკის ენით იტყოდნენ, რომ ის არის ფა-
რთო; პრედიკატი უფრო ფართოა, ვიდრე სუბიექტი, ვინაიდან არა ყო-
ველი მიყენება ზიანისა კაცისათვის იყო ძველი ბერძნისათვის უსამარ-
თლობა, ამიტომ სოკრატეც განაგრძობს შეკითხვების მიცემას ან კვ-
ლევას. „ვთქვათ, ომის დროს მეომარმა მოკლა მოწინააღმდეგე ბა-
ნაკის მეომარი: ესეც სომ კაცისათვის ზიანის მიყენების მაგალითია,
ესეც ხომ კაცის დაზიანებაა. არის თუ არა ეს უსამართლობა?“ —
„არა ეს არ არის უსამართლობა. კაცისათვის ზიანის მიყენება (მკვლე-
ლობა, დაჭრა, მოტყუება, ძალადობა და ს. ა.) მხოლოდ მაშინ არის
უსამართლობა, როდესაც ამას მეგობარს უზამენ და არა მტერს“. ეს
მესამე განსაზღვრაც არ აკმაყოფილებს სოკრატეს, და ის ახალ კი-
თხვას აძლევს თანამოსაუბრეს: „შეიძლება თუ არა უსამართლო ეწო-
დოს იმას, ვინც თავის განზრახვის წინააღმდეგ უცაბედად დასჭრა ან
რაიმე სხვა ზიანი მიაყენა მეგობარს?“ — „არა“. „შეიძლება თუ არა
უსამართლო ეწოდოს ექიმს, რომელიც თავის ავადმყოფ მეგობარს
ჭრილობებს აყენებს ოპერაციის დროს? — „არა“. „შეიძლება თუ არა
უსამართლო ეწოდოს მამას, როდესაც ის მოტყუების საშუალებით
დააღვინებს წამალს თავის ავადმყოფ შვილს მის განსაკურნავად“
„არა. ეგ რა უსამართლობაა!“ „შეიძლება თუ არა უსამართლო ეწო-
დოს კაცს, როდესაც ის ძალადობას იხმარს და გამოგლეჯს თავის მე-
გობარს ხანჯალს, რომლითაც უკანასკნელს სურდა თავის მოკვლა“?
— „რა თქმა უნდა, არ შეიძლება“. „მაშ, მოკვლა, დაჭრა, ძალადობა; მო-

ტყუება და სხვა ზიანის მიყენება არ ყოფილა ყოველთვის უსამართლო-
ბა იმ შემთხვევაშიც, როდესაც ამას მეგობარს უზამენ. მაშ, ვინ არის
უსამართლო? — ეკითხება უკანასკნელად სოკრატე. „უსამართლო
არის“, მიუგებს თანამოსაუბრე: „კაცის მკვლელი, დამპყრელი, მომტყუ-
ებელი ან სხვა რაიმე ზიანის მიმყენებელი. როდესაც ის ამას სჩადის
მეგობრის მიმართ იმ განზრახვით, რათა მას ვნება მიაყენოს“. როდესაც
ამრიგად ცნება უსამართლო კაცისა განსაზღვრული შეიქნებოდა
და ცხადი გახდებოდა მისი ნიშნები, სოკრატე უბრუნდებოდა საკითხს,
უსამართლო კაცია თუ არა კალისტრატე. პასუხი ამ კითხვაზე დამო-
კიდებული იყო იმისგან, აღმოაჩნდებოდა თუ არა კალისტრატეს ის
თვისებები, რომლებიც უსამართლო კაცის ნიშნებს შეეფერება. ეს კი
თავის მხრივ, თუ სრულიად ვერ გაათავისუფლებდა თანამოსაუბრეს
მისი კერძო წარმოდგენისაგან კალისტრატეზე¹, ყოველ შემთხვევაში
შეაგნებინებდა მას, რა იყო მის წარმოდგენაში კერძო, თვითონ მის
მიერ შეტანილი, ე. ი. შეაცნობინებდა მას ამ წარმოდგენას, როგორც
მის ფსიქოლოგიურს ფუნქციას. ამის შეგნების შემდეგ თანამოსაუბრე
აღარ მიაწერდა უკვე თავის კერძო წარმოდგენას საყოველთაო მნიშ-
ვნელობას, ე. ი. არ გააოხიერებდა მას, არ იტყოდა, რომ თვითონ
საგანი არის ისეთი, როგორც ის მას წარმოედგინა, და ეს იქნებოდა
უკვე კერძობის დაძლევა, მისი შეზღუდულობის გადალახვა: კერძო-
ბა შემცირდება იმ დაძლეულთა, როდესაც ის შემც-
ნობილია როგორც კერძობა.

§ 16. მათემატიკის ფსიქოლოგიური და ლოგიკური მომენტები: სოკრატეს ირონია და სოკრატეს ინდუქცია

სოკრატეს კვლევა-ძიების ზემოაღნიშნულს მეთოდში რამოდენიმე
მომენტს უნდა გაეხვას ხაზი.

1. სოკრატე არკვევდა ცნებებს საუბრის ან დიალოგის პროცესში.
სოფისტებისაგან განსხვავებით, სოკრატე არ მიმართავდა მონოლოგი-
ურ ლექციებს² და დოგმატიკურ დებულებათა სისტემის სახით, რომე-
ლიც მხოლოდ პასიურ მოსმენას მოითხოვს, არ წარმოუდგენდა სხვებს

¹ სოკრატე საკმაოდ წინდახედული იყო იმისათვის, რათა არ ეფიქრა, თითქო
ცნების ვარკვევა საკმარისია იმისათვის, რომ გარკვეველი წარმოდგენა სამუდამოდ
იქნეს ვამყვებული სუბიექტის ცნობიერებიდან, რადგან მან იცოდა, რომ წარმოდ-
გენებს ღრმა ფესვები აქვს გადგმული ადამიანის ცნობიერებაში.

² Plato, Prot., 334, C.

თავის შეხედულებებს. ეს გარემოება აქვს სოკრატეს მხედველობაში, როდესაც ის ლაპარაკობს: „მე არასოდეს არ ვყოფილვარ ვისიმე მასწავლებელი“¹, ე. ი. ისეთი მასწავლებელი, რომელიც მხოლოდ მასწავლის თავის მსმენელს, მაგრამ ამ მსმენელისაგან თვითონ არაფერს სწავლობს. ამისაგან განსხვავებით, სოკრატესათვის სწავლება იყო დიალექტიკური პროცესი, სადაც ყოველი მონაწილე კიდევ ასწავლის სხვას და კიდევ სწავლობს მისგან, ე. ი. მასწავლებელიც არის და მოსწავლეს და არ არის მხოლოდ მასწავლებელი (წმინდა მასწავლებელი) ან მხოლოდ მოსწავლე (წმინდა მოსწავლე). თავის საუბარს სოკრატე იწყებდა იმ შეგნებით, რომ ჭეშმარიტი ცოდნა მასაც აღარ ჰქონდა და ასეთი ცოდნის მისაღწევად სჭირდებოდა მეორე კაცის დახმარება. მხოლოდ ადამიანთა შორის აზრთა ურთიერთს გაცვლა-გამოცვლაში შესაძლებელია, სოკრატეს შეხედულებით, წარმოიშვას ჭეშმარიტი ცოდნა, და მაშასადამე, ეს უკანასკნელიც ადამიანთა ურთიერთობის ნაყოფად ჰქონდა სოკრატეს გააზრებული². ფსიქოლოგიური საფუძველი ადამიანთა ამ ურთიერთობისა ჭეშმარიტების საძიებლად არის ჭეშმარიტების სიყვარული³. რამდენადაც ეს ურთიერთობა სოკრატეს აზრით, არის დულაბი საზოგადოებისა, იმდენად შეიძლება ითქვას, რომ სოკრატესათვის ეროსი არის ყოველი საზოგადოების შემაკავშირებელი ძალა.

შეცდომა იქნებოდა, სოკრატეს ეროსი გაგვეგო, როგორც ფიზიოლოგიური გრძნობა, რომელიც წარმოიშობა, მაგალითად, სექსუალური ნიადაგზე. ეროსი არის სოკრატესათვის სენსუალობისაგან განწმენდილი მისწრაფება ჭეშმარიტებისაკენ; სექსუალური სიყვარული კი არის მხოლოდ ერთ-ერთი სახეობა ამ ეროსისა, ერთ-ერთი მისი მოვლენა, რომელიც ისევე ვერ ამოწურავს ეროსის არსებას, როგორც მაგალითად, კუზიანი ადამიანი ვერ ამოსწურავს ადამიანობას. თუ სექსუალური სიყვარული შესაძლებელია მხოლოდ ვაჟსა და ქალს შორის, ეროსი არ იცნობს ასეთს საზღვარს არც სქესისა და არც ასაკის თვალსაზრისით: ეროსი შეიძლება აკავშირებდეს, როგორც ვაჟს ვაჟთან, ისე ქალს ქალთან და მოხუცს ბავშვთან. სხვანაირად რომ ითქვას, ეროსი არის სიყვარული განურჩევლად სქესისა და ასაკისა.

¹ Plato, Apol., 33, A.

² Xen., Mem., IV, 5, 12.

³ Plato, Symp. 216 d.

თუ ეროსი იგივე არ არის, რაც სქესობრივი სიყვარული, რომლისათვის ის მხოლოდ ზოგადს საფუძველს წარმოადგენს, მით უფრო ნაკლებ შეიძლება გაეაიგივოთ ეროსი იმ ენა-ტკბილობასთან ადამიანთა მიმართ, რომელსაც დღეს მოყვასისადმი სიყვარულს უწოდებენ ფილანთროპიის ადეპტები: მტერიც კი, რომელიც სდევნის თავის მტერს და ამით წმინდავს მას შეცდომებისაგან და ობიექტურად უქმნის მას პირობებს წარმოდგენების ასამაღლებლად, ეროსის საქმეს აკეთებს შეუგნებლად. თუ სქესობრივი სიყვარული იგივე არ არის, რაც სოკრატეს ეროსი, ის მაინც ეროსის ერთ-ერთი შემთხვევაა. რაც შეეხება ეგრეთ წოდებულ მოყვასისადმი სიყვარულს, რომელიც ტკბილ სიტყვებს იქით აღარ მიდის, ამ სენტიმენტალურ გრძნობას ეროსთან არაფერი აქვს საერთო. პირიქით, იგი ეწინააღმდეგება ეროსს, როგორც პირმოთნეობა და სიყალბე.

2. სოკრატე იწყებდა დიალოგს იმის აღიარებით, რომ მან არაფერი იცის და სურს ისწავლოს თავის თანამოსაუბრისაგან, რომელიც საკუთარ თავს მცოდნედ ასაღებდა. მაგრამ დიალოგის პროცესში ირკვეოდა, რომ სოკრატეს მოპირდაპირესაც აღარ ჰქონია ცოდნა. და ის, რაც მას ცოდნად მიაჩნდა და რითაც იგი აკვირებდა სხვებს, ყოფილა არა ჭეშმარიტი, არამედ მხოლოდ მოჩვენებითი ცოდნა. ვინაიდან ამ „ცოდნიდან“ ისეთი დასკვნები გამომდინარეობდნენ თურმე, რომ თვითონ მისი პატრონიც არ ეთანხმებოდა მათ შინაარსს, როდესაც ამ უკანასკნელს წაუყენებდა მას სოკრატე, და ამით მტკიცდებოდა, რომ ეს დასკვნები უწინ სოკრატეს მოპირდაპირეს შემჩნეული არც კი ჰქონია თურმე. ამრიგად, თუ დიალოგის დასაწყისში მოპირდაპირის უპირატესობა სოკრატეს წინაშე ყველასათვის თითქოს ნათელი იყო, დიალოგის პროცესში ეს უპირატესობა თანდათან ქრებოდა, და მდგომარეობა საწინააღმდეგო მიმართულებით იცვლებოდა რადგან აშკარა ხდებოდა, რომ „არაფრის მცოდნე“ სოკრატეს „მცოდნე“ თავის მოპირდაპირესთან შედარებით ის უპირატესობა მაინც ჰქონია, ყოველ შემთხვევაში, რომ ის არ ფიქრობდა, რომ რამე იცის; სოკრატეს მოპირდაპირეს კი არაფერი სცოდნია და ამავე დროს იგი შეპყრობილი ყოფილა მეტიჩრული შეხედულებით, რომ მან ბევრი რამ იცის და ცოდნის ძიება აღარ სჭირდება. მდგომარეობის ასეთს მოულოდნელ შეცვლას აღარ შეეძლო კომიკური ეფექტი არ შეექმნა და მაყურებლები არ გაეცინებინა. ამაში შედგებოდა სწორედ სახელგან-

თქმული „ირონია“ სოკრატესი¹. შეცდომა იქნებოდა გაგვეგო სოკრატეს „ირონია“, როგორც მეფისტოფელის ირონია, რომელიც ძალიან პოპულარული იყო რომანტიკოსთა წრეებში XIX საუკუნის დასაწყისში. მეფისტოფელის ირონია ბოროტი გრძნობის გამოსახულებაა, ის არის დაცინვა დაცინვისათვის. ასეთი დაცინვის შესაძლებლობა გამორიცხული იყო უკვე სოკრატეს დიალოგის მიზნით: სოკრატე აწარმოებდა დიალოგს არა იმისათვის, რათა დაემცირებინა თავისი თანამოსაუბრე და დაემტკიცებინა საკუთარი უპირატესობა (ასე სოფისტები იქცეოდნენ) არამედ იმისათვის, რათა საკითხის საერთო განხილვის საშუალებით აღმოეჩინა ყველასათვის სავალდებულო ჭეშმარიტება, რომელიც მას თვითონ თავის განკარგულებაში სრულიად გულწრფელად არ ეგულებოდა და რომლის ძიება მას (სოფისტებისაგან განსხვავებით) აუცილებელ საჭიროებად მიაჩნდა. თუკი დიალოგის პროცესში სოკრატეს თანამოსაუბრე კომიკურ მდგომარეობაში ეარდებოდა, და მცოდნე კაცის ნიღაბი, რომელიც საუბრის დასაწყისში ეჭარა მას, საუბრის პროცესში მოცილდებოდა და ამ ნიღაბ ქვეშ უცოდინარის სახე გამოჩნდებოდა სასაცილოდ, — ეს იყო დიალოგის აუცილებელი ობიექტური შედეგი, რომლისთვისაც დამნაშავე იყო არა სოკრატე, არამედ მისი თანამოსაუბრის გულუბრყვილობა და მეტიჩრობა². ამ მეტიჩრობისაგან და გულუბრყვილობისაგან განთავისუფლებას სთვლიდა სწორედ სოკრატე ფილოსოფიის მოვალეობად, — მაგრამ არა თანამოსაუბრის დასამცირებლად, არამედ მის ასამაღლებლად.

თანამოსაუბრის დამცირება რომ ჰქონოდა სოკრატეს საუბრის მიზნად დასახული, მაშინ საუბარიც უნდა დასრულებულიყო, გამოირკვეოდა თუ არა თანამოსაუბრის უცოდინარობა. მაგრამ სოკრატეს საუბარი აქ არ წყდებოდა და განაგრძობდა თავის ვითარებას,

¹ Plato, Rep. 1,337 a.

² სოკრატეს საუბარი მხოლოდ გარეშე მაყურებლებზე ახდენდა ირონიის შთაბეჭდილებას, თვითონ სოკრატეს კი ირონია არ ჰქონდა მიზნად, თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ სოკრატე დიდი პუშორისტი იყო, და მისი სადა, დარბაისლური, უპრეტენზიო და ხალხური გამოთქმების წყენით გაქედნული სიტყვა ღიმილს იწვევდა მსმენელთა შორის.

რათა უცოდინარობის არედან გასულიყო ზეშმარიტი ცოდნის არეში. ამრიგად, უცოდინარობის შეგნება იყო სოკრატესათვის კვლევა-ძიების არა აბსოლუტური დასასრული, არა მ ე ტ ა ფ ი ზ ი კ უ რ ი ბ ო ლ ო (ე. ი. ისეთი ბოლო, რომელიც წმინდა ბოლოა ან მხოლოდ ბოლოა და სხვა არაფერი): რომ ასე ყოფილიყო, მაშინ სოკრატე იქნებოდა სკეპტიკოსი. მაგრამ სოკრატე არ იყო სკეპტიკოსი. და უცოდინარობის შეგნებაც იყო მისთვის დ ი ა ლ ე ქ ტ ი კ უ რ ი ბ ო ლ ო კვლევა-ძიებისა, ე. ი. ისეთი ბოლო, რომლიდან ახალი ძიებაც იწყება და რომელიც, მაშასადამე, ბოლოც არის და დასაწყისიც. ჩვენ ი შემეცნება იწყება სოკრატესათვის იმის შეგნებით, რომ ჩვენ არაფერი ვიცით, და თავდება ისე იმის შეგნებით, რომ ჩვენ არაფერი ვიცით. უცოდინარობა არის ღერძი, რომლის გარშემო ტრიალებს ცოდნის ძიება: ამოართვით ეს ღერძი, და ცოდნის ძიებაც შეწყდება, რადგან მას აღარ ექნება ის, რის გარშემოც შეეძლება ტრიალი. კანტის ენით რომ გამოვთქვათ, სოკრატეს აზრები, უცოდინარობა იყო სოკრატესათვის არა კონსტრუციური პრინციპი, რომელიც დოგმატურად აძლევს შემეცნებას მის პოზიტიურს შ ი ნ ა ა რ ს ს, არამედ რეგულატური პრინციპი, რომელიც მოწოდებული იყო, მიეცა შემეცნებისათვის მხოლოდ წესი (regula) და იმას მოითხოვდა მეცნიერებისაგან, რომ მას ცოდნის ყოველს კონკრეტულს ფაქტში აღმოეჩინა მისი საზღვარი ან უარყოფა, ყოველი „ეიცი“-ს ქვეშ დაენახა „არ ეცი“-ს უფსკრული, რათა არ გაყინულიყო ცოდნის რომელიღაც კერძო შემთხვევაზე, არ ექცია ეს უკანასკნელი აბსოლუტად, სათაყვანებელ კერპად და არ შეეწყვიტა შემეცნების პროცესი, მისი წინსვლა და განვითარება, ე. ი არ გასთიშოდა ფილოსოფიას. ყოველი მეცნიერი უნდა იყოს, სოკრატეს შეხედულებით, უწინარეს ყოვლისა ფილოსოფოსი და არა თავის საქმის ბრმა და უფრთო ხელოსანი, თავის სპეციალობის წვრილმანებში უნაყოფოდ ჩაძირული კაცი, რომლის ტიპი დაგვისურათა შემდეგ გოეთემ ვაგნერის სახით. არა ვაგნერი, რომელიც მატლივით ებლაუჭება ერთხელ მიღწეულ შედეგს და იმის შიშით, რომ ეს შედეგი მომავალში აღარ დაჰკარგოს, ვერ ბედავს წინ წაწევას, არამედ ფაუსტი უნდა იყოს მეცნიერი, ის ფაუსტი, რომელიც არწივივით მზად არის, ყოველ წამს გასწიროს აწმყო კვლევა-ძიებისა მის მომავლისათვის, და რომელსაც არც ერთი აწმყო საბოლოოდ არ აკმაყო-

ფილებს¹. ვინც აწმყოს ებლაუჭება, მას აწმყოც დაკარგული აქვს და მომავალიც, რადგან კლავს კვლევა-ძიების პროცესს, აწმყო კი პროცესში ეძლევა ადამიანს.

ახლის ძიება ნაცვლად ნაპოვნზე გაჩერებისა — აი ის აზრი, რომლითაც გაჟღენთილი იყო სოკრატეს საუბარი. ცხადია, რომ სოკრატეს საუბარს აღარ შეეძლო დასრულებულიყო ისეთი დებულების დაწყობით, რომელსაც სოკრატე აბსოლუტურად ჰეშმარიტ დებულებად სთვლიდა. და პლატონს, ცხადია, კარგად ესმის სოკრატე, როდესაც თავის ე. წ. „სოკრატულს დიალოგებში“ ის სოკრატეს ათავებინებს საუბარს არა ურყევი რწმენით ამა თუ იმ კონკრეტულ დებულებისადმი, არამედ ეჭვით მისი მნიშვნელობის შესახებ, ე. ი. იმით, რაც ახალი კვლევა-ძიების დასაწყისია: ერთი კვლევა-ძიების ეპილოგი არის მეორე კვლევა-ძიებისათვის პროლოგი. მაგრამ თუ სოკრატეს საუბარი არ თავდება აბსოლუტური სიმტკიცის მქონე დებულების აღმოჩენით, ისიც დიდი საქმე იყო უკვე, რომ გამოკვლეული საკითხის მეოთხური გამოძიებით ზუსტად გამოირკვა, თუ რა იციან საუბრის მონაწილეებმა ამ საკითხის შესახებ ან როგორი ღირებულების არის ეს ცოდნა, და ამით მომზადდა შემოწმებული და სანდო ნიადაგი კვლევა-ძიების წინ წასაწყევად. როგორც ვხედავთ, სოკრატეს ესმოდა მეცნიერული კვლევა-ძიების არსება, და მის დიალოგში მოცემულია ის, რასაც შემდეგ ფრანგმა დეკარტმა უწოდა „მეთოდური ეჭვი (la doute methodique)“.

3. სოკრატეს დიალოგის მიზანია: ა) ზოგადი ცნების პრეზუმპტივული დეფინიციის ან განსაზღვრის ჩამოყალიბება; ბ) უკვე განსაზღვრული ცნების მიყენება კერძო შემთხვევისათვის: არა მხოლოდ კერძო შემთხვევის შესაცნობად, არამედ ზოგადი ცნების შესამოწმებლად. ვინაიდან ცნება ამტკიცებს, სოკრატეს აზრით, თავის ვარდისიანობას მხოლოდ იმით, რომ მის საშუალებით შესაძლებელი ხდება კერძო შემთხვევის შეცნობა. პირველი მიზანი ხორციელდება ინდუქციის საშუალებით: ინდუქცია არის დეფინიციის ან განსაზღვრის საფუძვე-

¹ სოკრატეს მოძღვრებაში საგრძნობია ის, რასაც ვერძანელები „ფაუსტურა ელემენტს“ უწოდებენ, და ოსეაღლ შენველერი, რომელმაც ძალიან გაითქვა სახელი თავისი პუბლიცისტური ნაწერებით, ცდება, როდესაც უძირობს, რომ საბერძნეთი ამ „ფაუსტურ ელემენტს“ აღარ იცნობდა.

ლი სოკრატესათვის. მეორე მიზანი კი ხორციელდება დედუქციის პროცესში.

ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებას, რომ სოკრატეს ინდუქცია განსხვავდება თანამედროვე მეცნიერების ინდუქციისაგან. სოკრატეს ინდუქციას აკლია თანამედროვე მეცნიერული ინდუქციის სისრულე და სიზუსტე. თანამედროვე ინდუქციის საფუძველია ფაქტები, და ამ ინდუქციის თეორიაც, როგორც ფრანცისკ ბეკონის, ისე ჯონ-სტიუარტ მილის სახით, გვასწავლის: 1) როგორ უნდა ვაწარმოოთ დაკვირვება ფაქტზე, 2) როგორ უნდა დავაჯგუფოთ ან დავალაგოთ დაკვირვების საშუალებით შეგროვებული ფაქტები, და ბოლოს, 3) ასე დალაგებულ ფაქტებისაგან როგორ უნდა გამოვიყვანოთ ზოგადი დებულება, ე. ი. ფაქტების წესი ან კანონი. რაც შეეხება სოკრატეს ინდუქციას, მისი უშუალო საფუძველია არა ფაქტები, არამედ საუბარში მონაწილე ადამიანების მიერ უკვე საუბრის დაწყებამდის შეძენილი წარმოდგენები ამ ფაქტებზე, და ისიც ისეთი წარმოდგენები, რომლებიც უკვე აღნიშნულია სიტყვის საშუალებით და რომლებიც შეიძლება გაახსენოკაცს საუბრის დროს¹. ასეთს წარმოდგენებში კი დაჭერილია მხოლოდ ტიპური ან სამაგალითო ფაქტები და არა ყოველი ფაქტი, რომელიც კი შეიძლება ამ წარმოდგენის ქვეშ მოთავსდეს. სოკრატე არ აწარმოებს წარმოდგენების დაპირისპირებას უშუალოდ ფაქტებთან: ასეთი დაპირისპირების შესაძლებლობა გამორიცხული იყო უკვე საუბრის წარმოების პირობებით, ამრიგად ფაქტები რჩებიან საუბარში მონაწილეთა ზურგს უკან. თუ სისტემურ დაკვირვებებს თვითონ ფაქტებზე სოკრატე აღარ აწარმოებს და არც სხვას ასწავლის, როგორ უნდა აწარმოოს მან ასეთი დაკვირვება, ე. ი. ასწავლის იმას, რასაც თანამედროვე ბუნებისმეტყველური ინდუქციის თეორეტიკოსები (ბეკონი, ჯონ სტიუარტ მილი) დიდ ადგილს უთმობენ თავის თეორიებში, — მით უმეტეს არ სარგებლობს სოკრატე ექსპერიმენტით, რომელიც უძლიერესი იარაღია თანამედროვე ბუნებისმეტყველებისათვის ახალი ფაქტების აღმოსაჩენად. ამიტომ სოკრატეს ინდუქციას არ შემოაქვს

¹ ქსენოფონტე გადმოგვცემს, რომ სოკრატე იწყებდა საკითხის გარჩევას „საყოველთაოდ აღიარებულ ჭეშმარიტებათა საშუალებით, რომელთაც ის მსჯელობის საფუძვლად სთვლიდა“. Mem., IV 7, 15. ანდაზები, იგავ-არაკები და ხალხური სიბრძნის სხვა ასეთი ქმნილებები უზვად იყო გამოყენებული სოკრატეს მიერ, რომელიც ანალიზის საშუალებით გასცდა ხალხური სიბრძნის ფარგლებს, აამაღლა იგი.

კვლევა-ძიების პროცესში ახალი და ჯერ კიდევ უცნობი ფაქტი. ის არ აფართოებს კვლევა-ძიების მასალას და არ აკეთებს იმას, რაც ავსებს ტებს თანამედროვე ბუნებისმეტყველურს კვლევა-ძიებას. სოკრატეს ინდუქციას საქმე აქვს უშუალოდ წარმოდგენებთან, ფაქტები (საგნები) კი ამ ინდუქციის გარეშე რჩებიან. ის ერთმანეთს უპირისპირებს უშუალოდ არა ფაქტებს, არა საგნებს, არამედ წარმოდგენებს ამ ფაქტებზე და ცდილობს თანხმობა შეიტანოს ამ წარმოდგენებში ან მოსწინას მათ შორის არსებული წინააღმდეგობა. ამიტომ სოკრატეს ინდუქციის უმაღლესი შედეგია თანხმობის მიღწევა საზოგადოებაში გავრცელებულსა და ენის საშუალებით უკვე აღნიშნულ წარმოდგენათა შორის, მათში მთავარის გარჩევა მეორეხარისხოვანისაგან, ე. ი. მოწესრიგება (სისტემატიზაცია) წარმოდგენებისა, მაგრამ არა წესრიგის აღმოჩენა წარმოდგენების უკან მდებარე ფაქტებში (საგნებში), რასაც მიზნად ისახავს გალილეო გალილეის მიერ დაარსებული თანამედროვე ბუნებისმეტყველება. როგორ უნდა ვიპოვოთ საზოგადოებაში მიღებულ წარმოდგენათა ნიადაგზე ან საზოგადოებრივი გამოცდილების საფუძველზე უწინააღმდეგოდ ესა თუ ის ფაქტი, ესა თუ ის საგანი (და არა — როგორია საგანი თავის თავად) — აი ობიექტური ამოცანა სოკრატეს ინდუქციისა, რომელიც ცდილობს, თავი მოუყაროს საზოგადოებაში გავრცელებულსა და ერთმანეთთან წინააღმდეგობაში მყოფ წარმოდგენებს¹, შეასწოროს ისინი ურთიერთთან დაპირისპირების საშუალებით, გაწმინდოს წინააღმდეგობებისაგან, მოახდინოს მათი კონცენტრაცია და ჩამოაყალიბოს გარკვეულს დებულებებში ან განსაზღვრებებში. ასეთს მეთოდს ჩვენებური ენით, ინდუქციის ნაცვლად უკეთესად შეეფერება ანალიზის სახელი: სოკრატე აწარმოებს საზოგადოებრივ გამოცდილების ან საზოგადოებაში გავრცელებული წარმოდგენების ანალიზს, არჩევს მთავარს მეორეხარისხოვანისაგან და ათანხმებს ამ წარმოდგენებს ცნებაში. მაგრამ საზოგადოებრივი გამოცდილების მასალას სოკრატე აღარ აფართოებს. ამიტომ უმაღლესი კანონი სოკრატეს ინდუქციისათვის იგივეა, რაც ანალიზისათვის. ეს არის წინააღმდეგობის კანონი, რომელიც მოითხოვს, რომ წარმოდგენები არ ეწინააღმდეგებოდნენ ერთმანეთს². ბუნების მოვლენების შესაცნობად ეს მეთოდი, ცხადია,

¹ ამას შეიძლება ეწოდოს საზოგადოებრივი გამოცდილების შეჯამება.

² Xen., Mem., IV 2, 21.

არ იკმარებდა, მაგრამ ზნეობის საკითხების გადასაწყვეტად ის კარგა გამოდგა, რადგან, თუ ბუნება ადამიანის წარმოდგენების გარეშეა, ზნეობას შეადგენს ადამიანის შინაგანი ცხოვრება ან მისი წარმოდგენები და არა ამ წარმოდგენების გარეშე მდებარე საგნები.

4. რამდენადაც სოკრატეს მეთოდი კვლევა-ძიებისა ხორციელდებოდა ზეპირი საუბრის პროცესში, ახალ ფაქტებს არ აღმოაჩენდა, არამედ სარგებლობდა მხოლოდ იმ ფაქტებით, რომლებიც უკვე აღმოჩენილი იყო და, აღნიშნული სიტყვების საშუალებით, ინახებოდა თანამოსაუბრეთა მესსიერებაში, ე. ი. რამდენადაც ეს მეთოდი სარგებლობდა მხოლოდ ფაქტების ან საგნების შესახებ უკვე შედგენილი წარმოდგენებით — იმდენად მისი მიზანი იყო ამ წარმოდგენების ანალიზი და იმ საბუთის შეგნება, რომელსაც ეს წარმოდგენები გულისხმობდნენ, ისე როგორც, მაგალითად, დედა-ენის გრამატიკის სწავლების მიზანია შეგნება ენის კანონებისა, რომელსაც უკვე გულისხმობს ამ ენაზე პრაქტიკულად მოლაპარაკე ადამიანი, თუმცა მას ჯერ კიდევ აღარ აქვს ამ კანონის შეგნება. სოკრატეს მეთოდით შეაგნებინებდა თანამოსაუბრეებს თავისი წარმოდგენების საბუთს ან კანონს, რომელიც მანამდე არ ჰქონდათ მათ შეგნებული, თუმცა-ღა ყველანი შეუგნებლად გულისხმობდნენ მას. ამრიგად, ეს მეთოდი იყო ჯერ კიდევ შეუგნებელის შეგნებინება, არა ცნობიერის ცნობიერებაში მოყვანა, ე. ი. წარმოდგენების გაშლა და იმის გამოყოფა. რაც შეკუმშულად და ცნობიერებისათვის დაფარულად უკვე იგულისხმებოდა ამ წარმოდგენათა მიერ, როგორც მათი მნიშვნელობის შეუგნებელი საფუძველი ან საბუთი. სოკრატეს მეთოდი აღრმავებდა ცნობიერებას, ადიოდა მის საფუძვლებამდის, რათა გამოეაშკარავებინა და დღის სინათლეზე გამოეფინა ის, რაც მანამდე შეუგნებლად იყო ნაგულისხმევი. გასაცვია აქედან, თუ რატომ ამბობდა სოკრატე ხშირად, რომ ის ეწევა თავისი დედის ხელობას, ე. ი. ბებია ქალობას ან, ბერძნული სიტყვა რომ ვინმართ, მ ა ი ე ვ ტ ი კ ა ს¹. როგორც ბებია-ქალი ფინარეტე (სოკრატეს დედა) ეხმარებოდა მშობიარეს, დაებადებინა ან დღის სინათლეზე გამოეყვანა ბავშვი, რომელსაც ეს მშობიარე მუცელში ატარებდა დაფარულად, ისე სოკრატე თავისი კვლევა-ძიების მეთოდით ეხმარებოდა თანამოსაუბრეებს დაებადებინათ ის ცნება, რომელიც შეუგნებ-

¹ Plato, Theaet. 150 c.

ლად ან დაფარულად იყო ნაგულისხმევი მათ წარმოდგენების მიერ.
როგორც ფაინარტეს ხელობა იყო არა ბავშვის შექმნა (ეს ხომ მშობლის
ბლების საქმეა და არა ბებია-ქალის), არამედ მუცელში უკვე ფარულად
არსებული ბავშვის გამოყვანა დღის სინათლეზე, ისე სოკრატეს ხე-
ლობა იყო, მისივე აზრით, არა ცნების შექმნა, არამედ საუბარში მო-
ნაწილეთა წარმოდგენების მიერ შეუცნობლად ნაგულისხმევი ცნების
გამოყვანა ცნობიერების სინათლეზე, ე. ი. მისი შეგნება. ოღონდ თუ
ფაინარტე მხოლოდ სხვას აბადებინებდა მის ბავშვს და თვითონ არ
ბადებდა ამ უკანასკნელს, სოკრატე დარწმუნებული იყო, რომ თავისი
გეთოდით ის მხოლოდ სხვებს კი არ შეაგნებინებდა მათ მიერ ფარუ-
ლად ნაგულისხმევ ცნებას, არამედ თვითონაც ადიოდა ამ დროს ამ
ცნების შეგნებამდის ან გამოაშკარავებამდის: ე. ი. აბადებინებდა ცნე-
ბას სხვებსაც და თავის თავსაც.

5. ზოგადი ცნების განსაზღვრით სოკრატე გზას იკაფავდა კერძო
წარმოდგენის დაზუსტებისაკენ. ჩვეულებრივ, კერძო წარმოდგენა ამა
თუ იმ კონკრეტულ საგანზე (მაგალითად, სოფრონის წარმოდგენა სა-
ხალხო კრების მიერ მიღებულ დადგენილებაზე) არ არის გარკვეული.
შესაძლებელია, ჩვენი მაგალითი რომ აიღოთ, სოფრონი სახალხო
კრების დადგენილებას კანონიერად სთვლიდეს, მაგრამ მას არ ჰქონ-
დეს ნათელი შეგნება, რატომ არის ის კანონიერი. სოფრონის წარმოდ-
გენა, რომ ეს დადგენილება კანონიერია, მაშინ იქნებოდა გარკვეული,
რომ სოფრონს სცოდნოდა, რატომ ან რა საბუთის გამო არის ის
კანონიერი. ასეთ საბუთად გამოდგებოდა მხოლოდ კანონის საზოგადო
ან საყოველთაო ცნება. ამიტომ, მას შემდეგ, რაც გამორკვეულია კა-
ნონის საზოგადო ცნება, სოკრატეს მიყავს თავისი თანამოსაუბრე სო-
ფრონი იმის გასინჯვისაკენ, შეეფერება თუ არა კანონის საყოველ-
თაო ცნებას, რომლის შინაარსი გაირკვა კანონის განსაზღვრებაში.
სახალხო კრების მიერ მიღებული დადგენილება—ეს არის ზოგადი ცნე-
ბის მიყენება კერძო შემთხვევისადმი, ე. ი. კერძო შემთხვევის შედარე-
ბა ზოგად კანონთან, კერძო შემთხვევის შეცნობა საყოველთაო ცნე-
ბის საშუალებით ან შემოწმება იმისა, შეეფერება თუ არა საზოგადო
ცნებას კერძო შემთხვევა, თავსდება თუ არა კერძო ფაქტი ზოგად
ცნებაში. თუ ზოგადი ცნების განსაზღვრა ინდუქციის ხერხით კეთდებო-
და, ზოგადი ცნების საშუალებით კერძო ფაქტის შემოწმება წარმოად-
გენდა უკვე დედუქციის იმ მომენტს, რომელსაც ეწოდება პარაბოლა.

სოკრატეს მეთოდს ეწოდება „ვერისტული“ და „კატეხეტური“¹. ვერისტი ნიშნავს აღმოჩენას: თავისი მეთოდით სოკრატე აღმოაჩინებდა თანამოსაუბრეს იმას, რის შესაძლებლობა, სოკრატეს აზრით, უკვე ჰქონდა მას დაფარულად, ე. ი. შეაგნებინებდა მას იმას, რაც უკვე გააჩნდა პოტენციალურად, მაგრამ არ ჰქონდა კიდევ შეგნებული. იგულისხმებოდა, რომ ის, რაც ადამიანს აქვს, იმაზე მეტია, რაც მან იცის, და ადამიანის მოვალეობაა შეიცნოს ის, რაც მას აქვს, ე. ი. შეიცნოს საკუთარი თავი, რათა არაფერი დაურჩეს ისეთი, რაც მას შეცნობილი აღარ აქვს და რისთვისაც მას შეგნებულად არ მიუცია დასტური. „კატეხეტური“ ან „ეროტემატული“ ეწოდება სოკრატეს მეთოდს იმიტომ, რომ ის ვითარდებოდა კითხვა-პასუხის საშუალებით და თანამოსაუბრის შეწუხების ან შევიწროვების ხერხით² მიყავდა იგი იმის შეგნებამდის, რაც მის გაფანტულს ცნობიერებას შეუმჩნეველი რჩებოდა მანამდე. ამდენად შეიძლება ითქვას, რომ სოკრატეს მეთოდი იყო ხერხი ცნობიერების კონცენტრაციისა, გულის-ყურის გამახვილებისა და ცოდნის ამალღებისა შეგნებულ შემეცნების დონემდე.

3. ზნეობის პრობლემა სოკრატეს ფილოსოფიაში

ა. ზნეობის ცნება

§ 17. ზნეობის ქადაგება და ზნეობის თეორია

პრობლემები, რომლებსაც არკვევდა სოკრატე თავის მეთოდით, ზნეობის სფეროს ეკუთვნოდნენ უმთავრესად². მაგრამ ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ სოკრატე იყო მხოლოდ მორალისტი, ზნეობის მხოლოდ პრაქტიკული მოქადაგე და არა ფილოსოფოსი, როგორც ფიქრობდნენ

¹ ამ შეწუხებისა და შევიწროების იარაღი იყო შეკითხვა: შეკითხვა აღვიძებდა მიძინებულ ცნობიერებას, აწუხებდა მთელმარე გონიერებას და არღვევდა მის გულ-უბრყვილო სიმშვიდეს. გასაგებია აქედან, რატომ აღარებს სოკრატე თავის თავს კრახანას, რომელიც აწუხებს სიმსუქნისაგან გაზარმაკებულ (Plato, Apol): ზარმაცი ცხენი იყო სოკრატესათვის მისი ეპოქის საზოგადოება.

² Arist. Metaph. I, 987 b 1.

ერთ ღროს და დღესაც ფიქრობენ ზოგიერთები¹. პრაქტიკულ მორალისტებს თუ ზნეობის მასწავლებლებს სოკრატე, პირიქით, ეჭვის თვალთ უცქეროდა და კიდევაც ებრძოდა მათ თავისი საკუთარი დიალექტიკით ან როგორ შეეძლო მოაზროვნეს, რომელიც ამბობდა, რომ ის არავის მასწავლებელი არასოდეს არ ყოფილა, ეკისრა თავის თავზე ზნეობის მასწავლებლობა ან ზნეობის ქადაგება?

სოკრატე საზოგადოდ არ იზიარებდა იმ აზრს, რომ ქადაგებით შესაძლებელია ერთმა კაცმა რამე ასწავლოს მეორეს. სწავლა იყო სოკრატესათვის თვითმოქმედება და არა მექანიკური გადასხმა ცოდნისა ერთი თავიდან მეორე თავში. არავის არ შეიძლება ქადაგებით რამე ასწავლო, არამედ თვითოეული კაცი თვითონ სწავლობს. მასწავლებელი კი უქმნის მოწაფეს მხოლოდ ხელსაყრელ პირობას ამ თვითსწავლებისათვის, აღვიძებს მოწაფეში იმის შეგნებას, რაც ამ მოწაფეს უკვე აქვს თავის წარმოდგენებში შეუგნებლად, როგორც ამ წარმოდგენების საფუძველი, რომ მოწაფეს არ ბქონებოდა თავის წარმოდგენებში შეუგნებლად მოცემული იმის შესაძლებლობა, რასაც ის სწავლობს, სწავლაც, სოკრატეს აზრით, განუზოროციელებელი იქნებოდა. სწავლა არის შეუგნებელის შეგნება, არა-ცნობიერად მოცემულის ვაცნობიერება და სხვა არაფერი. კაცმა თვითონ უნდა შეიგნოს ის, რასაც ის სწავლობს და რის შესაძლებლობაც მას მოცემული აქვს, როგორც მისი წარმოდგენების შეუგნებელი საბუთი. მასწავლებელი კი მხოლოდ უადვილებს მოწაფეს შეუგნებელის შეგნებას, ამრიგად, ყოველი კაცი თვითონ უქმნის თავის ცოდნას და არ დებულობს მას სხვისაგან მექანიკურად.

თუ ასეთი იყო სოკრატეს წარმოდგენა სწავლების შესახებ საზოგადოდ, მით უმეტეს ზნეობის სწავლების შესახებ არ შეეძლო მას

¹ XIX საუკუნეში ასეთ შეხედულებას სოკრატეზე იცავდნენ მარბახი, კურცოუსი, შტრუემპელი და ბერი კილევი სხვა. უკანასკნელ ღროს ეს შეხედულება გამოვირა პ. მაიერმა 1913 წ. გამოცემულს თავის წიგნში „Sokrates, sein Werk und seine geschichtl. Stellung“. მარბახი წერდა, რომ სოკრატე ზედმეტად თვლიდა ფილოსოფიას და არც თვითონ იყო ფილოსოფოსი. რაც შეეხება მაიერს, ის ამტკიცებს, რომ სოკრატე იყო ზნეობის მასწავლებელი, რომლისთვისაც „philosophisch-wissenschaftliche Tendenzen so fern wie möglich lagen“. იხ. Zeller, Philos. der Griechen, II, 101, 1, loc., ib. 1, 763 f.

სხვა აზრი ჰქონოდა და ეფიქრა, თითქოს მას შეუძლია ასწავლოს სხვებს ზნეობა. სოკრატე იმას კი არ ფიქრობდა, რომ შესაძლებელია ზნეობა ასწავლო სხვას, არამედ იმას, რომ ყოველი სათნოების საფუძველია ცოდნა, და ამიტომ კაცს შეუძლია შეიძინოს სათნოება, თუ კი ისწავლის და გახდება მცოდნე ადამიანად. თვითონ სოკრატეს კი სრულიადაც არ ჰქონდა იმის პრეტენზია, რომ მან რამე იცის. მით უმეტეს, აღარ შეეძლო მას პრეტენზია ჰქონოდა სათნოების ცოდნაზე, რათა უფლება მოგვეცემოდა გვეთქვა, რომ სოკრატე იყო მორალისტი და ზნეობის დამრიგებელი. მორალისტი კი არა, ფილოსოფოსი და მოაზროვნე იყო სოკრატე და მისი საქმე იყო არა ზნეობის დოგმატური ქადაგება, მორალისტების მზგავსად, არამედ ზნეობის დიალექტიკური ანალიზი და მეცნიერული განსაზღვრა.

გარდა ზნეობის პრობლემებისა, სოკრატე ამუშაებდა აგრეთვე ფსიქოლოგიის, რელიგიის და პოლიტიკის პრობლემებსაც, მაგრამ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ამათ კავშირი ჰქონდათ ზნეობის პრობლემებთან. ბუნებისმეტყველების საკითხებსაც ეხებოდა სოკრატე: ქსენოფონტე გადმოგვცემს, რომ სოკრატემ იცოდა გეომეტრია და ასტრონომია¹. მაგრამ ბუნებას სოკრატე უტკებროდა ადამიანის ზნეობრივი დანიშნულების თვალსაზრისით და ამ ბუნებაში მხოლოდ ის მზარე აინტერესებდა, რომელიც ადამიანის ცხოვრებას შეეხება. სხვანაირად რომ ითქვას, ბუნებას სოკრატე განიხილავდა sub specie humanitatis, ე. ი. არა ბუნებისმეტყველის მზგავსად, რომელიც იკვლევს ბუნებას ადამიანისაგან განყენებულად ან თავის თავად (თითქოს ეს ბუნება არსებობდეს თავის თავად).

უნდა ითქვას, რომ თავის შეხედულებათა სისტემა სოკრატეს არ მოუცია არც ერთს ზემოაღნიშნულ დარგში, ე. ი. არც ეთიკის, არც არ შეუქმნია. და ეს არც არის გასაკვირი, ვინაიდან ასეთი სისტემის ფსიქოლოგიის, არც თეოლოგიის და არც ფიზიკის სისტემა სოკრატეს შექმნა ეწინააღმდეგებოდა უკვე იმ პრინციპს, რომელზედაც ემყარებოდა სოკრატეს მეთოდი. ამიტომ შეიძლება ლაპარაკი სოკრატეს არა ეთიკურ სისტემაზე, არამედ ეთიკურ შეხედულებებზე მხოლოდ.

¹ Xen. Memor, IV, 7, 2.

პიტის შესახებ ბერძენი იტყვოდა, რომ კობიტს აქვს თობობის სათნოება. რკინის ერთ-ერთი მოსაწონი თვისებაა კაცისათვის, რომ ის მაგარია: ამიტომ რკინის შესახებ ბერძენი იტყვოდა, რომ რკინას აქვს სიმაგრის სათნოება. შესაძლებელი იყო საგნების ცალკე ნაწილების სათნოებაც: მაგალითად, ფეხებს ჰქონდათ „სიარულის სათნოება“, თვალებს ჰქონდათ „ხედვის სათნოება“, ყურებს ჰქონდათ „სმენის სათნოება“. ამ ლოგიკით შეიძლებოდა იმის თქმაც, რომ ხარის კუდს აქვს ბუნების მოგერიების სათნოება! როგორც ვხედავთ, „სათნოებას“ ძველი ბერძნისათვის ჰქონია იმის მნიშვნელობა, რასაც ქართულ ენაზე „სათნოება“ სიტყვის მაგივრად უკეთესად შეეფერება „უნარი“ ან „ხარისხი“. ამგვარი მნიშვნელობით ხმარობდნენ გულუბრყვილოდ ბერძენები ამ სიტყვას აგრეთვე კაცის მიმართ. თითქოს კაციც ისეთივე საგანი ყოფილიყო, როგორც რკინის ნაჭერი ან სის ნაფოტი (ან როგორ ექნებოდა სხვა წარმოდგენა კაცზე იმ საზოგადოებას, სადაც ადამიანი მისი ფიზიკური რაობისათვის ფასდებოდა მხოლოდ!), და თითქოს არავითარი პრინციპული განსხვავება ადამიანსა და ბუნების სხვა ქმნილებათა შორის არ არსებუდიყო.

სწორედ ამ გულუბრყვილობის წინააღმდეგ აღსდგა სოკრატე თავისი კრიტიკით: მან შენიშნა, რომ ის, რაც ადამიანის მოსაწონ თვისებას შეადგენს, არ შეიძლება ისეთივე იყოს, რაც არის ბუნების დანარჩენ ქმნილებათა ხარისხი ან უნარი, ვინაიდან ადამიანი სხვა არსებაა. და მაშასადამე, ადამიანის მოსაწონი თვისება და ცხენის მოსაწონი თვისება ერთი და იმავე სახელით არ შეიძლება იქნეს წოდებული. ამის შეგნება აყენებდა დილემას: ან ადამიანის მოსაწონი თვისებებისათვის ახალი სიტყვა უნდა ყოფილიყო გამოჩახული, ან და, თუ ადამიანის მოსაწონ თვისებათა აღსანიშნავად დასტოვებდნენ ძველს სიტყვას, მაშინ მისი მნიშვნელობის წრიდან უნდა ყოფილიყო გამორიცხული ბუნების ყველა სხვა ქმნილებათა მოსაწონი თვისებები, ე. ი. სათნოება — სიტყვის ძველი მნიშვნელობა უნდა შეცვლილიყო ახალი მნიშვნელობით. სოკრატემ აირჩია უკანასკნელი გზა: მან დასტოვა ადამიანთა მოსაწონ თვისებათა აღსანიშნავად ძველი სიტყვა, მაგრამ შეუცვალა ამ სიტყვას მნიშვნელობა, როგორც მისი მოცულობის, ისე შინაარსის მხრივ.

მოცულობის მხრივ სოკრატემ შეზღუდა ამ სიტყვის მნიშვნელობა: თუ უწინ იგი აღნიშნავდა ყოველი ქმნილების მოსაწონ თვისებას, სოკრატემ შემოფარგლა იგი მხოლოდ ადამიანის მოსაწონი

თვისებებით ამასთან დაკავშირებით შეიცვალა სიტყვის შინაარსიც იმ მხრივ, რომ ეს შინაარსი გამდიდრდა: აღმოჩენილი იქნა ახალი ნიშნები, რომელიც უწინ არ იგულისხმებოდა საკმაოდ შეგნებულად ამ სიტყვაში.

თუ „სათნოება“ უნდა წოდებოდა მხოლოდ კაცის მოსაწონ თვისებებს და არ უნდა წოდებოდა ბუნების დანარჩენ ქმნილებათა მოსაწონ თვისებებს, რაში უნდა ყოფილიყო ამ სიტყვის შინაარსი, თუ არა იმაში, რითაც კაცი განირჩევა ბუნების სხვა ქმნილებებისაგან და რაც მის უპირატესობას შეადგენს დანარჩენ ქმნილებათა წინაშე? რით განირჩევა მერე კაცი ბუნების სხვა ქმნილებებისაგან? რაშია მისი უპირატესობა? სოკრატეს აზრით, კაცი განირჩევა ბუნების სხვა ქმნილებებისაგან იმ უპირატესობით, რომ ბუნების დანარჩენი ქმნილებები არიან მხოლოდ შეუფენებელი საგნები (ობიექტები), რომლებსაც „მე“ აღარ აქვთ და რომლებიც სხვისთვის არსებობენ მარტო და თავისათვის კი არ არსებობენ (ხარი, ცხენი, ვაშლის ხე, კოკა და სხვა ასეთები თავისი პატრონისათვის არსებობენ სომ და არა საკუთარი თავისათვის). რაც შეეხება კაცს, იგი არის „მე-ს მქონე ან შეგნებული საგანი (სუბიექტი), რომელიც მხოლოდ სხვისათვის კი არ არსებობს, არამედ თავისათვისაც. ეს თავისთვის არსებობა შეადგენს ადამიანის უპირატესობას ბუნების სხვა ქმნილებათა წინაშე: იგი არის ის მეტი, რაც გააჩნია კაცს სხვა ქმნილებებთან შედარებით და რაც ამ კაცს ბუნების დანარჩენ ქმნილებათა წრის გარეშე აყენებს. აქედან, თუ ამ სიტყვის შინაარსს ის უნდა შეადგენდეს, რითაც კაცი განირჩევა ბუნების დანარჩენი ქმნილებებისაგან და რაც მის უპირატესობას წარმოადგენს, ცხადია, რომ ამ შინაარსში აუცილებლად მოცემული უნდა იყოს „მე“ და შეგნება, ე. ი. უნდა ითქვას, რომ სათნოება არის შეგნება და სათნო არის მცოდნე, ხოლო უცოდინარი, რამდენადაც ის არის უცოდინარი, არ შეიძლება იყოს სათნო. — ამას დაუკავშირდა მრავალი სხვა დებულება, რომელიც შეადგენს სოკრატეს ეთიკური მოძღვრების შინაარსს. მაგალითად, ის დებულება, რომ: 1) სათნოება შეიძლება ეკუთვნოდეს მხოლოდ მთელს ადამიანს და არა ადამიანის ნაწილებს, და, მაშასადამე, სისულელეა ლაპარაკი, მაგალითად, თვალების ან ფეხების „სათნოებაზე“, როგორც ეს სჩვეოდათ ბერძნებს. 2) სათნოება არის არსებითად ერთი და არა მრავალი: მრავალი სათნოებანი ერთი სათ-

ნოების მოდუსებს წარმოადგენენ; 3) სათნოება არის ადამიანის პი-
როვნების მთლიანობა, საკუთარ თავთან თანხმობა, სიმტკიცე
გამძლეობა.

როგორც ვხედავთ, სოკრატეს საქმე ეთიკაში იყო ის, რომ მან
მერყევი, გაურკვეველი, დიფერენციაციას მოკლებული წარმართული
წარმოდგენა სათნოებაზე გაარკვია, განსაზღვრა და სიმტკიცით აღ-
ჭურვა, ე. ი. სოკრატემ გააკეთა ეთიკის დარგში ის საქმე, რომელსაც
მისივე შეხედულებით საზოგადოდ აკეთებს ფილოსოფოსი. სოკრა-
ტემდის პქონდათ ბუნდოვანი წარმოდგენა სათნოებაზე, სოკრატემ ეს
ბუნდოვანობა შენიშნა და სცადა გაეანალიზებინა (გაეკრიტიკებინა)
ბუნდოვანი წარმოდგენა და შეეცვალა იგი უფრო გარკვეული ცოდნით.
ამრიგად, სოკრატეს მოღვაწეობა ზნეობის საკითხების დარგში ამოი-
წურებოდა კრიტიკით და ფილოსოფიის ამოცანების ფარგლებს
აღარ სცილდებოდა. მაშასადამე, არც წინასწარმეტყველის, არც მო-
ციქულის მოღვაწეობას იგი აღარ ემსგავსებოდა, თუმცა ისიც უნდა
აღინიშნოს, რომ თვითონ სოკრატე გრძნობდა, რომ ის საიდუმლო
მოწოდებას ასრულებდა თავისი ფილოსოფიური მოღვაწეობით.

§ 19. მამაცობის კრიტიკა

უკეთ რომ ვავიგოთ სოკრატეს შეხედულება სათნოებაზე, ავიღოთ
რამდენიმე მაგალითი. სათნოებად იყო, მაგალითად, მიჩნეული
ძველს საბერძნეთში მამაცობა, სიმართლე და თავდაჭერილობა.
სოკრატეს შეხედულებით, შეუგნებელი ან უცოდინარი კაცი არ შე-
იძლება იყოს არც მამაცი, არც მართალი და არც თავდაჭერილი¹.
ერთი შეხედვით საკვირველია ჩვენთვის სოკრატეს ეს აზრი,
ვინაიდან ჩვენში ამის საწინააღმდეგო შეხედულება არის გავრ-
ცელებული. მაგალითად, ჩვენში ხშირად ფიქრობენ, რომ რაც
უფრო განათლებული და მცოდნეა კაცი, მით უფრო ნაკლებად არის
ის მამაცი. განათლებულ კაცზე უფრო მამაცად ჩვენში უსწაე-
ლელი კაცი ითვლება², და მამაცობის ნიმუშებს ველურ ხალხებში
ეძებენ. ამრიგად, მამაცობა ჩვენში უფრო უცოდინარობის შედეგად
მიაჩნიათ, ვიდრე ცოდნისა, თითქო ჩვენ ყველანი აღზრდილი ვიყოთ

¹ Xen., Mem. III, 9, 5.

² ერთი მიზეზი ამისა უჭველად არის სასკოლო სწავლების სიფაღბე: ძველ
ჩინოვნიური სკოლა მართლაც მზღალ ჩინოვნიკებსა და ფილისტერებს ზრდიდა.

იულიუს კეისარის სახელგანთქმულ თხზულებაზე, სადაც ვალებს მამაცობას როდოსის სტოიკოსების მოწაფე იულიუს კეისარი იმით ხსნის, რომ ვალები დაშორებული არიან კულტურის ცენტრიდან (რომიდან) და ამიტომ მათ სწავლა-განათლება აკლიათ¹. ყოველ შემთხვევაში მამაცობა არამც თუ არ ითვლება ჩვენს შორის ცოდნის ნიშნად, არამედ, პირიქით, ხშირად ფიქრობენ, რომ შეგნება, ცოდნა, კულტურა ანელებს მამაცობას, და ამ უკანასკნელის გასაძლიერებლად საჭიროდ მიაჩნიათ ზოგჯერ შეგნების შესუსტება ან გაბრუნება, მაგალითად, ალკოპოლის საშუალებით: ღვინით შეზარხოშებული კაცი უზიზველ კაცზე უფრო მამაცად წარმოუდგენიათ. ზოგჯერ ჩვენში იმასაც კი იტყვიან კაცზე, რომ ის მამაცია იმიტომ, რომ სულელია, ჭკუა აღარ აქვს. „თავზე ხელადებულია“, თავი დაკარგული აქვს.

სრულიად საწინააღმდეგო შეხედულება ჰქონდა მამაცობაზე სოკრატეს, რომლისათვის მამაცობა იყო არა თავზე ხელადებულობა, არა თავის დაკარგვა, არამედ თავის განმტკიცება, თავისათვის მაგრად ხელის მოჭერა. სოკრატეს აზრით, მამაცი ან გამბედავი არ უნდა ეწოდოს ისეთ კაცს, რომელიც ძლიერს მტერს იმიტომ ევეთა, რომ მან არ იცოდა (ე. ი. არ ფიქრობდა, არ ქონდა შეგნებული, არ ქონდა წარმოდგენილი), რომ მტერი ძლიერია. რა განსხვავება იქნებოდა ამ კაცსა და უგუნურ ქვას შორის, რომელიც შეუგნებლად დაეჯახება ყველაფერს, რისკენაც კი მას ისვრიან? ამ ქვასაც მამაცის სახელი უნდა წოდებოდა, თუ კი შეგნება არ არის მამაცობის პირობა, და, მაშასადამე, ქვისთვისაც მამაცობის „სათნობა“ უნდა მიგვეწერა. მაგრამ ქვას, ცხადია, არ შეიძლება მამაცობის სათნობა მიეწეროს, ისე როგორც არ შეიძლება იგი მიეწეროს, სოკრატეს აზრით; არც პარუტყვს: ლომსაც კი აღარ აქვს მამაცობის სათნობა, და თქმა იმისა რომელიმე კაცის შესახებ, რომ ის არის „ლომგულა“, არის ამ კაცის დამცირება და არა მისთვის ჭეშმარიტი პატივისცემის აღმოჩენა: რაღა დიდო პატივისცემაა კაცისა, თუ ის მხეცთან გაგვითანასწორებია! მამაცი, სოკრატეს აზრით, უნდა ეწოდოს მხოლოდ კაცს, და ისიც — მარტო ისეთ კაცს, რომელსაც შეგნებული ჰქონდა, რომ მოწინააღმდეგე მასზე უფრო ძლიერია და ამ შეგნებით შეუტია მას. კაცის შეუგნებელი ან უცოდინარი „მამაცობა“ არსებობს მხოლოდ ფიზიკურად, მხოლოდ გარედან მაყურებელთა

¹ Commentarii de bello gallico, 1,1.

წარმოდგენაში, მაგრამ ის არ არსებობს ზნეობრივად, რადგან არ არსებობს, როგორც იმ კაცის შეგნებული თვისება, რომელიც მაცად არის წოდებული ამიტომ ასეთი „მამაცობა“ არის მხოლოდ ფიზიკური გამბედაობა, მაგრამ ის არ არის ზნეობრივი გამბედაობა. მხოლოდ ეს უკანასკნელი არის სოკრატესთვის ჭეშმარიტი მამაცობა ან მამაცობის სათნობა. რაც შეეხება ფიზიკურ გამბედაობას, ის არის მხოლოდ მოჩვენებითი მამაცობა (ე. ი. ისეთი რამ, რაც მხოლოდ სხვებს ეჩვენება მამაცობად), ის არის ცრუ-მამაცობა, და ამიტომ მას მამაცობის სახელი არც კი უნდა წოდებოდა. წარმოვიდგინოთ მხედარი, რომელიც ეცა მტერს წინასწარ გაბრუებული ალკოჰოლით, ანდა თვალდახუჭულად, რათა არ ეგრძნო მისკენ მომართული მტრის იარაღის შიში: ვანა ეს მამაცობაა? მამაცობა კი არა, ეს არის შიშის შიში, ე. ი. გაბოტენცირებული ან ხარისხში ამაღლებული დიაცობა, რომელიც უბრალო დიაცობაზე უფრო დაბალია და უფრო დაშორებულია ჭეშმარიტი მამაცობისაგან, ვინაიდან ის, ვისაც მის წინაშე მდგარი მტრის ეშინია, უფრო მამაცია, ვიდრე ის, ვისაც იმის ეშინია, რომ ის მტერს შეუშინდება, როდესაც ამ უკანასკნელის წინაშე წარდგება. პირველ შემთხვევაში მოცემულია შიში რეალური მტრის წინაშე, მეორე შემთხვევაში კი მოცემულია შიში რეალურ მტერზე წარმოდგენის წინაშე, ე. ი. შიში არა რეალური მტრისა, არამედ რეალური მტრის ღანდისა. როგორც ვხედავთ, სოკრატეს შეხედულება მამაცობაზე არის ფილოსოფიურ ფორმულაში ჩამოყალიბებული ისტორია თერმოპილებისა, სადაც ლეონიდე სპარტანელი მხოლოდ სამასო მეომრით მანამდე ებრძოდა ქსერქსის მეთაურობით საბერძნეთის დასაპყრობად შემოსულს სპარსელთა ურიცხვ ურდოებს, სანამ ყველა მეომარი არ დაეხოცა და თვითონაც არ დაიცალა სისხლისაგან.

თუ გავითვალისწინებთ ყველაფერი, რაც ითქვა, ჩვენთვის გასაგები იქნება, რა აზრით ფიქრობდა სოკრატე, რომ „მამაცობა არის ცოდნა“, რომ მხოლოდ მცოდნეს ან შეგნებულს პიროვნებას უნდა ეწოდოს მამაცი, და, მაშასადამე, კაცი, რომელიც იმიტომ არ არას მამაცი, რომ მას აკლია ცოდნა ან შეგნება, შესაძლებელია მამაცად იქცეს, თუ ის ისწავლის და შეგნებული გახდება¹. ყველა ამით სო-

¹ Arist. Eth. Nicom., 111,5 b 3.

² Xen., Mem., 111, 9, 1.

კრატე იმას ამბობდა, რომ მამაცობად არ უნდა ჩაითვალოს შეუგნებელი ფიზიკური ქცევა, და, მაშასადამე, არავის არ შეიძლება ეს სათნოება მიეწეროს, სანამ არ იქნება შესწავლილი და გარკვეული ის წარმოდგენა, რომელიც წინ უძღოდა ამ ქცევას, ვინაიდან შიშველი ქცევისათვის კი არ უნდა ეწოდოს კაცს მამაცი (ასეთი ქცევა ხომ პირუტყვისაც აქვს), არამედ შეგნებისათვის. როგორც ირკვევა, ადამიანის ზნეობრივი დაფასებისათვის სოკრატე მოითხოვდა ჩაკვირებას ამ ადამიანის შინაგან განცდებში, მის წარმოდგენათა წყობაში, ე. ი. მოითხოვდა იმას, რაც უცხო იყო განუვითარებელს წარმართულს საზოგადოებაში, სადაც კაცი ფასდებოდა აბსტრაქტულად, ტლანქად, ზერელედ, მისი გარეგნულობის მიხედვით. ზნეობრივი მსჯელობა ადამიანის შესახებ არ უნდა იქნეს, სოკრატეს აზრით, დამყარებული მის გარეგნულს ან ფიზიკურს თვისებებზე, და, მაშასადამე, ის მსჯელობაც, რომელიც ადამიანის გარეგნულობას ემყარება მხოლოდ და მხედველობაში არ იღებს მთელს ადამიანს, თვითონაც არ არის ზნეობრივი მსჯელობა. ეს კი იმას ნიშნავდა, რომ სოკრატესათვის ზნეობრივი მსჯელობა იყო მსჯელობა დიალექტიკური, რომლისათვის არ კმარა თვალები. ყურები და გრძნობის სხვა ორგანოები, არამედ საჭიროა აზროვნება ან აზრისეული შემეცნება.

ყველას ახსოვს, თუ როგორ გააკვირვა ცნობილმა ათინელმა პოლიტიკურმა მოღვაწემ სოლონიმა ლიდის მეფე კრეზი, როდესაც მან კრეზის ცხოვრებას ამჯობინა სრულიად უჩინარ თავის თანამოქალაქეთა ცხოვრება, რომლებსაც არც კრეზის სიმდიდრე ჰქონდათ და არც მისი გარეგნული ღირებულება. სოლონისა და კრეზის სახით შეხვედენ ერთმანეთს ბერძენი და ბარბაროსი და ერთმანეთი დაიწუნეს კრეზი ბარბაროსულად გრძნობდა და ბარბაროსულად უცქეროდა ქვეყანას და ადამიანის ცხოვრებას მხოლოდ მისი გარეგნულობის მიხედვით ზომავდა. სოლონი კი ბერძნულად უცქეროდა ქვეყანას და ადამიანის ცხოვრების საზომად მას გარეგნულობა აღარ მიაჩნდა. სოლონი ფილოსოფოსი არ იყო; სოკრატე კი იყო ფილოსოფოსი და მან ფილოსოფიურად გამოსთქვა ის, რასაც სოლონი გრძნობდა: გარეგნულობა არ არის სათნოება, და ვისაც გარეგნულობა აქვს სათნო ადამიანისა, ის შეიძლება არ იყოს ჭეშმარიტად სათნო: ვისაც ძალიან მამაცი კაცის სახელი აქვს გაეპარდნო. ის შესაძლებელია მამაცი არ იყოს. მართლაც და, ვიცით ჩვენ თუ არა, რატომ აქვს ამ კაცს მამაცის სახელი? ჩვენ უნდა თვითონ ჩავაკვირდეთ ყოველ სა-

ქმეს, რომლის შესახებ ვმსჯელობთ, თვითონ უნდა გამოვიძიოთ მისი არსება და სხვის მიერ გავრცელებულ შეხედულებებს არ ვენდოთ ბრმად და უკრიტიკოდ. თუ ასე მოვიქცევით, მაშინ შესაძლებელია ის, ვისაც დიდი მამაცის სახელი აქვს მოპოვებული, ლაჩარი აღმოჩნდეს, და ის, ვისაც არაფერი არ სთვლის მამაცად, ვისაც წიწილიც კი არ მოუკლავს მთელს თავის ცხოვრებაში, მამაცობის გმირი იყოს.

§ 20. სიმართლის და თავდაჭერილობის კრიტიკა

აქედან უკვე გასაგები ხდება ისიც, თუ რა აზრით შეეძლო სოკრატეს ეთქვა, რომ ის, ვინც უცოდინარია, არ შეიძლება ჭეშმარიტად მართალი კაცი იყოს¹. ხშირად მართალ კაცს ემახიან იმას, ვინც არ არღვევს მიღებულ კანონებს ან საყოველთაოდ აღიარებულს სიმართლეს, ე. ი. იქცევა ლეგალურად ან ლოიალურად. სოკრატეს აზრით, მხოლოდ ლოიალური კაცის სიმართლე არსებობს მარტო სხვების წარმოდგენაში (ე. ი. სხვებს წარმოდგენიათ იგი ან სხვები სთვლიან მას მართალ კაცად): ის არსებობს ფიზიკურად, მაგრამ ზნეობრივად შეიძლება არც კი არსებობდეს (ე. ი. ვისაც სხვები სთვლიან მართალ კაცად, ის შესაძლებელია არ იყოს ჭეშმარიტად მართალი კაცი). მაშასადამე, ასეთი სიმართლე ყოფილა არა აუცილებლად ჭეშმარიტი სიმართლე ან სიმართლის ნამდვილი სათნოება, არამედ აუცილებლად ყოფილა ის მხოლოდ ფიზიკური ან მოჩვენებითი სიმართლე, რომელსაც სიმართლის სახელი არც კი უნდა წოდებოდა. ჭეშმარიტად მართალი იქნებოდა კაცი მხოლოდ იმ პირობით, რომ მას წარმოდგენილი ან შეგნებული ჰქონოდა, რა არის კანონი, და ამ შეგნებით შეესრულებინა ეს კანონი. ამრიგად, ქცევისათვის მხოლოდ კი არ არის კაცი მართალი, არამედ შეგნებისათვის. ქცევა სხვა არის და შეგნება კი სხვა. ქცევა ფიზიკურად არსებობს: ის შეიძლება უკვე თვალთ და გრძნობის სხვა ორგანოებით იქნეს შემჩნეული გარეშე მაყურებლის მიერ. შეგნება კი არსებობს ზნეობრივად: გარეშე მაყურებლის თვალთ და გრძნობის სხვა ორგანოებით ის არ შეიძლება იქნეს შემჩნეული, და ამ მაყურებელს მხოლოდ აზროვნებით შეუძლია მისწვდეს მას. მაშასადამე, ზნეობრივად არსებობა განირჩევა ფიზიკურად არსებობისაგან იმით, რომ პირველი არსებობს შეგნების სახით, შეგნების ფორ-

¹ Xen. Mem. IV, 6, 5.

მით, ან შეგნებულად, და ამიტომ, რაც ფიზიკურად არსებობს ან არსებობს, როგორც ობიექტი, ის შესაძლებელია სრულიადაც არ არსებობდეს. ბუნებრივად, ე. ი. არ არსებობდეს, როგორც სუბიექტი.

ამგვარადვე ამტკიცებდა სოკრატე, რომ არც თავდაჭერილობა და არც სხვა სათნოება არ აქვს უცოდინარს ან შეუგნებელს კაცს, თავდაჭერილობა, მაგალითად, არ შეიძლება მიეწეროს იმას, ვინც მხოლოდ იმიტომ არის ზომიერი ჭამა-სმაში, რომ მისი კუჭი ფიზიკურად ვერ იტანს ბევრს სასმელ-საჭმელს, ანდა იმიტომ არის ზომიერი, რომ მას არ აქვს დიდი ქონება, რათა ზომაზე მეტი ჭამოს და სუას. ზომიერებას ამ მაგალითებში ჰქმნის არა სუბიექტის შეგნება, არამედ სუბიექტის შეგნებისაგან დამოუკიდებელი ან მის გარეშე მყოფი ნივთიერი მიზეზი, რომელიც შეიძლებოდა არც კი ყოფილიყო მოცემული. რომ ასეთი კაცისათვის შემთხვევას ერუქებინა დიდი ქონება ან რომ ბუნებას გაემეტებინა მისთვის უფრო ამტანი კუჭი, მას ზომიერებას დაეკარგებოდა ზომიერება. მაშასადამე, ეს ზომიერება კარგი შემთხვევისა ან ბედნიერი ბუნების ნაყოფი ყოფილა, და არა თვითონ ამ კაცის ან მისი შეგნების, და ამიტომ იგი უნდა ჩაეთვალოს ღირსებად არა ამ კაცს (არა მის „მე“-ს, მის შეგნებას), არამედ მისგან დამოუკიდებლად მოცემულს შემთხვევას ან ბუნებას. ასეთს ზომიერებას, სოკრატეს აზრით, არც უნდა ეწოდოს თავდაჭერილობის სათნობის სახელი, ვინაიდან სათნოება არის არა ის, რაც კაცმა გარეშე მიზეზებისაგან მიიღო, რაც მას ბრმა ბედმა შეამთხვია, არამედ მხოლოდ ის, რაც კაცის უღრმეს თვისებას შეადგენს, რაც მის „მე“-საგან არის მხოლოდ დამოკიდებული. მართლაც, ვისაც ყველაფერი, რაც მას გააჩნია, გარეშე მიზეზებისაგან აქვს მიღებული, ის თავის თავს კი არ ეკუთვნის, არამედ ამ გარეშე მიზეზებს; ის ამ მიზეზების კრეატურაა, მათი მონაა. ის ნივთია და არა თავისი უფალი არსება, ე. ი. ისეთი არსება, რომელიც თვითონ არის თავისი უფალი, რომელსაც სხვა უფალი აღარ ყავს, გარეშე თავისი თავისა, და რომელიც თვითონ აძლევს თავის თავს იმას, რაც მას აქვს. სათნოება კი არ შეიძლება იყოს მონობა: სათნოება უნდა ეწოდოს თავისუფლებას, და, მაშასადამე, კაცის ფიზიკური ზომიერებაც, რომელიც ამ კაცის „მე“-ს გარეშე მიზეზებისაგან არის დამოკიდებული, არ არის თავდაჭერილობის სათნოება და მართლ იმას ერევენება თავდაჭერილობის სათნობად, ვინც ზნეობის საკითხების გადასაწყვეტად თვალებსა და

ყურებს მიმართავს, აზროვნებით კი არ სარგებლობს. თავდაჭერილობის სათნოება ჭეშმარიტად შეიძლება ეწოდოს მხოლოდ იმ ზომიერებას, რომელიც დამოკიდებულია არა კაცის გარეშე მყოფ მიზეზებისაგან, არამედ თვითონ ამ კაცისაგან, მისი „მე“-საგან, მისი შეგნებისაგან. თავდაჭერილია მხოლოდ ის, ვინც შეგნებულად არის ზომიერი, თავდაჭერილობაც შეიძლება იყოს მხოლოდ ის ზომიერება, რომელიც არსებობს შეგნების სახით ან შეგნების ფორმით.

ბ. ზნეობის კრიტერიუმი

§ 21. ზნეობის კრიტერიუმის პრობლემა საზოგადოდ და სოკრატეს ფსევდო-უტილიტარიზმი

როგორც გამოირკვა ზემონათქვამიდან, სოკრატესათვის ყოველი სათნოება არის შეგნება ან ცოდნა, და შეგნებას მოკლებული სათნოება არის *contradictio in adiecto*. სხვანაირად რომ ითქვას, შეგნება ან ცოდნა ყოფილა სათნოების არსება ან სუბსტანცია, ხოლო სათნოება შეგნების ან ცოდნის ატრიბუტი. ისმება საკითხი: რა ნიშნით ან რა კრიტერიუმის საშუალებით შეუძლია კაცს გამოიცნოს სათნოება? ჩვენ ვიცით საზოგადოდ, რომ სათნოება არის შეგნება ან ცოდნა: მაგრამ როგორ გავიგოთ, რომ ამა თუ იმ კონკრეტულს შემთხვევაში ჩვენს წინ არის შეგნება და არა შეუგნებლობა? ხომ შესაძლებელია, კაცი ფიქრობდეს, რომ მას აქვს შეგნება ან ცოდნა, და შემდეგ თვითონვე დარწმუნდეს, რომ მას ეს შეგნება ან ცოდნა აღარ ჰქონებია. კიდევ მეტი: სოკრატეს აზრით, კაცს არც კი შეიძლება რომ ჰქონდეს ცოდნა, მას შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ მის წრაფება ცოდნისაკენ, და, მაშასადამე, ლაპარაკიც კაცის ცოდნაზე დასაშვებია მხოლოდ შედარებით. თუ ასეა, მაშინ არც ერთი კაცის შესახებ არ შეიძლება უბრალოდ ითქვას, რომ მას აქვს სათნოება, არამედ ყოველი კაცის შესახებ უნდა ითქვას მხოლოდ ის, რომ მას იმდენად აქვს სათნოება, რამდენადაც აქვს ცოდნა. აქედან ცხადია, რომ ის, რაც კაცის ცოდნის ნიშანია, უნდა იყოს მისი სათნოების ნიშანიც, რაც კაცის შეგნების კრიტერიუმია, უნდა იყოს მისი ზნეობის კრიტერიუმიც. როგორც უნახეთ ზევით, შემეცნების კრიტერიუმი იყო სოკრატესათვის თანხმობა თავის თავთან ან წინააღმდეგობისაგან თავისუფლება: რო-

გორც ვნახავთ ქვევით, სწორედ ეს არის სოკრატესათვის ზნეობის კრიტერიუმიც

უნდა აღინიშნოს, რომ საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორი იყო სოკრატეს წარმოდგენა ზნეობის კრიტერიუმზე, არ არის საკმაოდ კარგად გარკვეული და აქ აზრთა უთანხმოებას აქვს ადგილი¹. ერთ-ერთი მიზეზი ამ გარემოებისა ის არის, რომ ორი მთავარი წყარო, რომელიც მოგვებოვება ჩვენ სოკრატეს მოძღვრების შესახებ — სახელდობრ, ქსენოფონტე და პლატონი — გვაძლევენ სხვადასხვანაირ მასალას ჩვენი საკითხის გადასაწყვეტად.

ქსენოფონტეს გადმოცემიდან გამოდის, რომ სოკრატე ზნეობის კრიტერიუმს მისწრაფებათა საგანში ეძებდა და ფიქრობდა, რომ ზნეობრივია ადამიანის ის შეგნება, რომელიც კეთილს შედეგს აღწევს ან კეთილს საგანს შეეფერება, ხოლო კეთილი საგანი იმიტომ არის კეთილი, რომ ის არის სასარგებლო საგანი ან ისეთი საგანი, რომელიც ადამიანს ბედნიერებას ან, უფრო ზუსტად რომ ითქვას, სიამოვნებას ანიჭებს, რომ სოკრატეს შესედელება ზნეობაზე ასეთი ყოფილიყო, მაშინ ამ მოძღვრებას უნდა წოდებოდა უტილიტარიზმი, ევდემონიზმი ან კიდევ — ჰედონიზმი. მართლაც, ყოველი უტილიტარისტული, ევდემონისტური და ჰედონისტური ეთიკა ზნეობის განმსაზღვრელ ნიშანს სასარგებლო საგანში ან მისწრაფების მიერ მიღწეულ სიამოვნო შედეგში სედავს და ფიქრობს, რომ კეთილი საგანი სწორედ იმიტომ არის კეთილი, რომ ის არის სასარგებლო და სიამოვნო: უტილიტარისტულ-ჰედონისტური ეთიკა იძლევა ზნეობის მატერიულს კრიტერიუმს და ემპირისტულ-ფსიქოლოგიურ დასაბუთებას.

რომ კარგად გაგვეანალიზებინა ასეთი ეთიკა, ჩვენ მასში იმ წარმართული ზნეობის ელემენტების გაფორმებას აღმოვაჩინდით, რომელსაც ებრძოდა სოკრატე, და უკვე ეს საკმარისი იქნებოდა, რათა მოვრიდებოდით მიგვეწერა იგი სოკრატესათვის. თუკი ქსენოფონტეს გადმოცემაში სოკრატე წარმოდგენილია, როგორც უტილიტარისტი, ეს უნდა იმ გარემოებით აიხსნას, რომ ქსენოფონტე ვერ ჩაწვდა კარგად სოკრატეს აზრებს.

¹ განსაკუთრებით აღსანიშნავია სოკრატეს ფილოსოფიის ორ დიდ მკვლევარს, ფულეს და ცელერს შორის არსებული უთანხმოება ამ საკითხში.

ერთი რამ ცხადია: სოკრატეს მოძღვრებაში ზნეობაზე იყო ისეთი მომენტი, რომელმაც მისცა ქსენოფონტეს საბაბი, გაეგო ეს მოძღვრება, როგორც უტილიტარიზმი ან ედემონიზმი. რომ ასეთი მომენტი სოკრატეს მოძღვრებას ზნეობაზე აღარ ჰქონოდა სრულიად, მაშინ გაუგებარი იქნებოდა, საიდან მოიტანა ის ქსენოფონტემ. გარდა ამისა, იმ გარემოებათა, რომ სოკრატეს წრიდან გამოვიდა პედონისტური ეთიკის დამფუძნებელი არისტიპე, გვაძლევს საბუთს ვიფიქროთ, რომ სოკრატეს მოძღვრებას ზნეობაზე ჰქონდა ისეთი დებულებები, რომლებიც შესაძლებელი იყო გაეგოთ, როგორც პედონისტური ეთიკის პრინციპები, და ეს პრინციპები განავითარა სწორედ არისტიპემ.

მაგალითად, სოკრატე უეჭველად ამბობდა იმას, რომ კეთილი საქმე არის სასიამოვნო და სასარგებლო საქმე¹. უკრიტიკო მსმენელს შეეძლო გაეგო ეს, როგორც უტილიტარიზმი და პედონიზმი. მაგრამ თუ, დაეკვირდებით კარგად, დაინახავთ, რომ სოკრატეს ამ დებულებას მხოლოდ სიტყვიერი მსგავსება შეეძლო ჰქონოდა პედონიზმთან და უტილიტარიზმთან, რომელთაგან პირველი ამტკიცებს, რომ კეთილი საქმე იმიტომ არის კეთილი, რომ ის არის სასიამოვნო, ხოლო მეორე ამტკიცებს, რომ კეთილი საქმე იმიტომ არის კეთილი, რომ ის არის სასარგებლო. მართლაც, ერთია დებულება, რომ კეთილი საქმე არის სასარგებლო, და სხვა არის დებულება, რომ კეთილი საქმე იმიტომ არის კეთილი, რომ ის არის სასარგებლო. პირველი დებულება შეიძლება წამოაყენოს იმანაც, ვინც სარგებლობას სთვლის კეთილი საქმის აუცილებელ შედეგად; მეორე დებულების განიარება კი შეუძლია მხოლოდ იმას, ვინც ფიქრობს, რომ სარგებლობა არის კეთილი საქმის ღირებულების საბუთი, მისი ლოგიკური საფუძველი. სოკრატესათვის, როგორც მთელი მისი მოძღვრება გვიმტკიცებს ამას, ჭეშმარიტი სარგებლობა (ე. ი. არა ის, რაც სარგებლობად გვეჩვენება მხოლოდ, არამედ ის, რასაც ჭეშმარიტად უნდა ეწოდოს სარგებლობა) და ჭეშმარიტი სიამოვნება (ე. ი. არა ის, რაც სიამოვნებად გვეჩვენება მხოლოდ, არამედ ის, რასაც ჭეშმარიტად უნდა ეწოდოს სიამოვნება) იყო მხოლოდ აუცილებელი შედეგი კეთილი საქმისა და არა მისი ზნეობრივი ღირებულების ლოგიკური საბუთი. ამიტომ, როდესაც სოკრატე იტყოდა

¹ Xen., Mem., IV, 6, 8.

ხოლმე, რომ კეთილი საქმე არის სასარგებლო საქმე, ის ამბობს და ამას იმ აზრით, რომ ზნეობრივი თვალსაზრისით სწორედ კეთილ საქმეს (და არა სხვა რამეს) უნდა ეწოდოს სასარგებლო, ე. ი. სასარგებლო საქმე არ არის ის, რაც არ არის კეთილი საქმე. მაშასადამე, ლოგიკურ პრედიკატად სოკრატეს დებულებისა — „კეთილი საქმე არის სასარგებლო და სასიამოვნო საქმე“ უნდა ჩაითვალოს არა „სასარგებლო და სასიამოვნო საქმე“, არამედ „კეთილი საქმე“, და აზრიც ამ დებულებისა ის არის, რომ სასარგებლო და სასიამოვნო საქმედ უნდა ცნობილ იქნეს მხოლოდ ის საქმე, რომელიც კეთილია. ამრიგად, სოკრატეს დებულებაში კეთილი საქმის ცნება კი არ ირკვევა სარგებლობის ცნების საშუალებით, არამედ, პირუკუ, სარგებლობის ცნება ირკვევა კეთილი საქმის საშუალებით. მაშასადამე, სარგებლობა და სიამოვნება კი არ არის კეთილი საქმის ზნეობრივი არსება, მისი მორალური საფუძველი ან პირობა, არამედ, პირუკუ, თვითონ კეთილი საქმე არის აღიარებული ჭეშმარიტი სარგებლობისა და სიამოვნების ზნეობრივ საფუძველად. ე. ი. სოკრატე ამბობს, რომ არც ერთი სასარგებლო საქმე არ შეიძლება იყოს ზნეობრივი ფაქტი, თუ ის არ არის კეთილი. ამით, რა თქმა უნდა, ის კი არ არის ნათქვამი, რომ კეთილი საქმე ფიზიკურად ჰქმნის სასარგებლო საქმეს: კეთილი საქმე არის სოკრატესათვის სასარგებლო საქმის ლოგიკური პირობა და არა ფიზიკური, პედონისტურსა და უტილიტარისტულს ეთიკურ თეორიებში კი სიამოვნება და სარგებლობა გამოცხადებულია კეთილი საქმის არსებად, მისი ღირებულების საფუძველად.

რომ სოკრატეს კეთილი საქმის საბუთად სიამოვნება ეცნო, ე. ი. კეთილი საქმე დაეყვანა სიამოვნების ემპირულს გრძნობაზე პედონისტების მსგავსად, ეს ფართო გზას გაუხსნიდა ზნეობრივ სკეპტიციზმს, რომელსაც სოკრატე ებრძოდა. მართლაც, ვინც ამბობს, რომ კეთილი საგანი იმის გამო არის კეთილი, რომ სასიამოვნოა, ის ამით აღიარებს, რომ ძირითადი ღირებულება არის სიამოვნება, სი-

¹ ძნელი გასაზიარებელია ცელერის შეხედულება, თითქოს სოკრატეს შეეძლო არც კი შეენიშნა სკეპტიკური შედეგები პედონისტური და უტილიტარისტული პოზიციისა ეთიკაში. წინააღმდეგობები არის უეჭველად ყოველ თეორიაში, მაგრამ წინააღმდეგობის მიწერა მოაზროვნისათვის ისეთ მუხლში, რომელიც მისი თეორიის ცენტრს წარმოადგენდა, შეიძლება მხოლოდ მაშინ, როდესაც სხვა გამოსავალი აღარ დაგვრჩენია.

კეთე კი არის ამ სიამოვნების ატრიბუტი, და, მაშასადამე, ყოველგან, სადაც კი არის სიამოვნება, არის სიკეთეც. სოკრატე საკმაოდ კარგად იცნობდა ადამიანის ფსიქოლოგიას, რათა სცოდნოდა, რომ მართლაც კაცს კეთილ საგნად ძალიან ხშირად ის მიაჩნია, რაც მას სიამოვნებას აძლევს, და ყოველ სასიამოვნო საგანს ის ჩვეულებრივ კეთილ საგნად სთვლის — სწორედ იმისათვის, რომ ის სასიამოვნოა. მაგრამ სოკრატე არ ეთანხმებოდა ასეთ შეხედულებას¹, რადგან ხედავდა, რომ სიკეთის (ე. ი. ზნეობრივი კატეგორიის) გამოცხადება სიამოვნების (ე. ი. ფსიქოლოგიური კატეგორიის) ატრიბუტად², იქნებოდა ზნეობის გაუქმება. სოკრატეს ფილოსოფიის მიზანი კი იყო არა ზნეობის გაუქმება, არამედ მისი დასაბუთება.

1 „რა განსხვავებაა შეუვნებელს პირუტყვსა და იმ კაცს შორის, რომელიც არ იღებს მხედველობაში მას, რაც ზნეობრივია, და ეძებს მხოლოდ იმას, რაც სასიამოვნოა“, ამბობს სოკრატე იმ აზრით, რომ კაცი, რომელიც მხოლოდ სიამოვნებას ეძებს, პარუტყვია. Xen., Mem, IV, 5, 11.

2 დღეს ზნეობრივი კატეგორიის ასეთს დაყვანას ფსიქოლოგიურ კატეგორიაზე ეთიკური ფსიქოლოგიზმი ეწოდება. ეთიკური ფსიქოლოგიზმის შედეგია ეთიკური სკეპტიციზმი.

კონსტანტინე კაპანელი

კონსტანტინე გრიგოლის ძე კაპანელი (ჯანტურია) დაიბადა 1889 წლის 5 მაისს სოფ. კაპანაში (აბაშის რაიონი). დაწყებითი განათლება მიიღო სოფლის ორკლასიან სასწავლებელში, შემდეგ სწავლა განაგრძო ფოთის საქალაქო სასწავლებელში. 1905 წლის რევოლუციის იდეების პროპაგანდისტად განიცდიდა დენას. სასწავლებელი დაამთავრა ექსტერნის წესით ორჯონიკიძეში. უმაღლესი განათლება მიიღო საფრანგეთში, სწავლობდა ნანსის, სორბონის და გრენობლის უნივერსიტეტებში. დაამთავრა გრენობლის უნივერსიტეტის სიტყვიერების ფაკულტეტი დოქტორანტის წოდებით. ნება დართეს, წარედგინა სადოქტორო დისერტაცია „შოთა რუსთაველის მორალურ და ფილოსოფიურ იდეებზე“, მაგრამ იგი სამშობლოში გამოემგზავრა. მუშაობდა ქუთაისის, ბათუმის სასწავლებლებში ფრანგული ენის, რუსული და მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიის, ფილოსოფიის პროპედევტიკული კურსის მასწავლებლად. 1923 წლიდან გადმოდის თბილისში ჯერ ქალთა გიმნაზიაში, შემდეგ შრომის სკოლის გამგედ და პედაგოგიკუმის დირექტორად.

1925 წლიდან კონსერვატორიაში ასწავლის ხელოვნებისა და ლიტერატურის ისტორიას, ამავე პერიოდში იყო ამიერკავკასიის კომუნისტური უნივერსიტეტის ლექტორი. 1929 წლიდან მოსკოვის სამხატვრო აკადემიაში კითხულობს ლექციებს ქართული ხელოვნების შესახებ. 1931 წელს პედაგოგიური ინსტიტუტის კათედრის გამგეა. 1931—1949 წლებში თბილისის უნივერსიტეტში ლიტერატურის თეორიისა და ევროპის ლიტერატურის ისტორიის მასწავლებელია. 1932 წლიდან იყო დოცენტი. საქართველოს მწერალთა კავშირის წევრი იყო მისი დაარსების დღიდან. გარდაიცვალა 1952 წელს.

კაპანელის მსოფლმხედველობის პორიზონტები მოიხაზა პირველსავე შრომებში, რომლებიც მიეძღვნა ნიცშეანობის განმსაზღვრელ მოტივებს და ქართულ კულტურაში ნიცშეანელობის იდეებს. ნიცშეს

გვერდით მის მსოფლმხედველობაზე დიდი გავლენა იქონია ფრანგული ბიოლოგისტური სოციოლოგიის, ლიტერატურისა და ხელოვნების სოციოლოგიის, ბერგსონისა და შპენგლერის იდეებმა. კაპანელი ცხოვრების ფილოსოფიის წარმომადგენელია. სამყარო მისთვის ორგანიზმისეული ნაგებობისაა და ექვემდებარება ორგანიზმისეულ წარმოშობას, ზრდასა და სიკვდილის წრებრუნვისეულ მოძრაობას. კაპანელის „ორგანოტროპიზმი“ მეოცე საუკუნის ქართული აზროვნების ერთ-ერთი ორიგინალური თეორიაა. „ორგანოტროპიზმი“, როგორც კაპანელი უწოდებს, ორგანიციზმი, ორგანიზმატიზმი, ბიოლოგიზმი, როგორც მას უწოდებენ დასავლეთში, ცხოვრების ფილოსოფიის იმ იდეებს ეხმაურება, რომელნიც საწყისს იღებენ ნიცშესთან და გაგრძელებას პოულობენ კულტურის ფილოსოფიისა და ექსისტენციალიზმის თეორიებში. კაპანელის მსოფლმხედველობა ანთროპომორფისტულია და რელატივისტური. სამყარო მარადიული ქმნადობაა. მატერიალური განსაზღვრულია სულიერით, მაგრამ სუბსტანციალობა არაფერს ახასიათებს. არაა არავითარი პროგრესი არც ბუნებასა და არც საზოგადოებაში. მარადიული წრებრუნვა განსაზღვრავს ყოფიერების ყველა სახეს. ადამიანთა ყოფიერებას, ზასიათსა და სულიერ ყოფას განსაზღვრავს მათი გარემომცველი ბუნება, ჰავა და რელიეფი. ჭეშმარიტებაც კი გეოგრაფიული გარემოთი განისაზღვრება. იმოწმებს პასკალს, რომ ჭეშმარიტება აღბეჭდვას გაღმა სხვაა, ვიდრე გამოღმა. კაპანელის აზრით, სამყაროში უსაზრისოა ყოველივე — ცხოვრებაც და ისტორიაც, რადგან ყოველივე წარმავალია. „წარმავლობის სევდა“ არის მისი ნააზრევის განმსაზღვრელი. ორგანიციზმი და ანთროპომორფიზმი განსაზღვრავს მის პოზიციას გნოსეოლოგიისა და ლოგიკის საკითხში. ჭეშმარიტებაც და ლოგიკაც სუბიექტურია, ჭეშმარიტება დამოკიდებულია განცდაზე. ერთისთვის ჭეშმარიტი მეორისთვის სიყალბეა. ლოგიკა უძლურია, გადმოსცეს სამყაროს სიცოცხლისა და აზროვნების მარადიული ცვალებადობა. ალოგიზმი, ინტუიტივიზმი და სუბიექტივიზმია განმსაზღვრელი. ცხოვრება განსაზღვრავს ყოველივეს, მაგრამ თვითონ მოკლებულია სიმყარეს და საზრისს. პირველი იყო არა სიტყვა ან საქმე, არამედ განცდა, რომელიც მომენტალურია. რელატივიზმი, სკეპტიციზმი, პესიმიზმი და ნიჰილიზმი გამსჭვალავს მისი მსოფლმხედველობის შინაარსს.

ევროპული ყოფიერების კრიზისის ერთ-ერთი პირველი გაცნობიერება, ამ კრიზისის ფილოსოფიური ანალიზი, ადამიანისა და ყოფიერების პრობლემატიკა — ესაა საკითხთა ის წრე, რომელნიც მნიშვნელო-

ვანია კაპანელის მიერ დასმულ პრობლემატიკაში, მათი ნიჰილისტური გადაწყვეტის მიუხედავად.

კაპანელის ნააზრევის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მომენტია მისი ესთეტიკური კონცეფცია, აგებული მშვენიერების სუბიექტურობის და ფსიქოლოგისტური ესთეტიკის პრინციპებზე, ასევე მსოფლიო და ქართული ლიტერატურის სოციალური გენეზისი, ხელოვნებისა და ლიტერატურის სოციოლოგიის უახლესი პრინციპების გამოყენებით ლიტერატურის ისტორიის განხილვის ცდა. კაპანელი ებრძვის ლიტერატურის ისტორიის ბიოგრაფიულ-იდეოგრაფიულ განხილვას, ამკვიდრებს ლიტერატურის ისტორიის სოციოლოგიურ ანალიზს, სოციალურ ყოფასა და სოციალურ სტრუქტურასთან მჭიდრო კავშირში და მათი მემკვიდრეობით განსაზღვრულობის დემონსტრირებას. კაპანელი ერთ-ერთი პირველია, ვინც სოციალურ ფსიქოლოგიას იყენებს ქართული კულტურისა და გონის შესწავლის საქმეში.

შემდგომში კაპანელი შეეცდება, თავისი მსოფლმხედველობა მიუსადაგოს მარქსიზმს და მახისტების ანალოგიურად, მარქსის თეორია შეავსოს ბიოლოგიზმისა და ცხოვრების ფილოსოფიის იდეებით. მაგრამ ეს ცდა, ისე როგორც ყველა ანალოგიური, წარუმატებელია.

ედუარდ კოდუა

მშვენიერების იდეა*

რა არის მშვენიერება? სად იბადება და რას წარმოადგენს მშვენიერების იდეა? თვით საგანია, თვით ბუნების მოვლენაა მშვენიერი, თუ ადამიანშია მშვენიერების იდეის შემოქმედი ძალა? საზოგადოდ მიღებულია, რომ სილამაზე შეადგენს საგნის ანუ მოვლენის თვისებას, ორგანულ მოყვანილობას. ჩვენ თითქმის ყოველდღე ვამბობთ: „ლამაზი ხმა“, „მშვენიერი სახე“, „ლამაზი ქალი“, „მშვენიერი ბუნება“ — ვამბობთ ამას და თან საგანს ვაკუთვნებთ თვისებას, თითქოს საგანი იყოს ლამაზი, მშვენიერი; ჩვენ როდესაც ვამბობთ, ეს ქალი ლამაზია, დარწმუნებული ვართ, რომ სილამაზე შეადგენს ქალის თვისებას, რომელსაც აქვს ჩვენთვის ობიექტური მნიშვნელობა და რომელიც სრულებით არ არის დამოკიდებული იმაზე, თუ რა სულიერ განწყობილებაზეა ამ „სილამაზის“ მჭვრეტი.

ერთი სიტყვით, საზოგადოდ მიღებულია ის აზრი, რომ სილამაზე არის საგნის ანუ მოვლენის თვისება, წმინდა ორგანული ხასიათის, რომელიც დამოკიდებულია თავისი არსებობით. სწორია თუ არა ეს აზრი? რა თქმა უნდა, არა. ჩვენ ვიცით, რომ ერთი და იგივე საგანი თითქმის ერთსა და იმავე დროს სხვადასხვა ადამიანზე სხვადასხვა შთაბეჭდილებას ახდენს თავისი გარეგნობით; ერთი ფიქრობს, რომ საგანი მშვენიერია, მეორეს საგანი ეზიზღება, მახინჯად ეჩვენება. რაც უფრო თავისებურია ინდივიდუალური და ეროვნული წყობილება ადამიანის ცხოვრებისა, მით უფრო სუბიექტურია მისი ესთეტიკური შეხედულება. სხვადასხვა პირობებსა და ცხოვრების მოვლენებში გაწვრთნილ ადამიანებს მშვენიერების იდეა სხვადასხვა სახით ეჩვენებათ და სხვადასხვა ესთეტიკური იდეალი აქვთ. ისტორიულ, ეროვნულ და კლასიკურ მიზეზებს ესთეტიკური იდეალის შექმნის პროცესში ზედ ემატება ინდივიდუალურ-ორგანული განცდის შემოქმედებითი აგზნებულება.

* ნაშრომიდან „სული და იდეა“.

ეროვნულ-ისტორიული ცხოვრების ფარგლებში იქმნება ერის მორალი, ესთეტიკა, ერის ფილოსოფია და პოეზია, ლიტერატურა და მუსიკა.

კაცობრიობის სული ისტორიულ შვერძნობაში გამოიხატება, არის მრავალ საუკუნეთა და მრავალ ჩამომავლობათა განცდის და თანდათანობით სულიერი ვარჯიშის ნაყოფი. მშვენიერია წუთისოფლად ყველაფერი, რის ყოფას და სახეს ჩვენ შევეჩვიეთ; მშვენიერია ყველაფერი, რაც აკმაყოფილებს ჩვენს ნერვულ გაღიზიანებას, რაც ფსიქოლოგიურად შეეფარდება იმ გრძნობებს, რომლებიც შემუშავებულია ინდივიდუალობაში ცხოვრებისა და ჩვეულებათა პირობების მიხედვით; აღმოსავლეთში, მაგალითად, უყვართ მყვირალა ფერები, ჩრდილოეთში კი, სადაც მზე აღმოსავლეთურად არ აცხუნებს, უყვართ მკრთალი ფერები. მშვენიერების იდეა სხვადასხვა პირობებში სხვადასხვა სახისაა — საერთო მასშტაბი არ არსებობს; ჩინეთში ლამაზს ეძახიან ისეთ ქალს, რომელიც ტანად მსხვილია, ფეხები პატარა აქვს, თხელი თმა და დიდი ყურები. ჩვენში ასეთი ქალი საზიზღარი იქნებოდა; იაპონელებს უყვართ ყვითელი კანი და შავი კბილები — თეთრი კბილები ძაღლებს აქვთ — ამბობს იაპონელი. ჩვენს მოგონებაში კი თეთრი კბილების დანახვა ღვთიურ ცახცახს იწვევს; სამხრეთ აფრიკაში ახალგაზრდებს ძალით უმტვრევენ კბილებს, რადგან სრულებით უკბილო ახალგაზრდა სილამაზის იდეალია; მშვენიერება ორგანული შეჩვევის და ნერვული წვის შედეგია. ისტორიული პირობები, გეოგრაფიული მდებარეობა, შთამომავლობათა ადათები, ინდივიდუალობის თავისებურება — აი ფსიქოლოგიური პირობები, რომელთა შორის ისახება მშვენიერების იდეა. მშვენიერება შემოქმედებითი ევოლუციის ისტორიოლოგიური სახეა: ყოველ კუთხეს დედამიწისას, სადაც უცხოვრია ადამიანს, აქვს თავისი ისტორია და მასთან ერთად თავისი ესთეტიკა — საუკუნეთა განმავლობაში შექმნილი სულის აქტივობა და წყობილება. მშვენიერების იდეა უადრესად ისტორიულ-ტროპულია. ქართველს უყვარს ისეთი სახე, რომელიც ქართველის ტემპერამენტს შეეფერება; ევროპელს უყვარს ის სახე, რომელიც ევროპელის ტემპერამენტს შეეფერება; ტემპერამენტი კი მრავალ შთამომავლობათა განცდის დაზგაზგა ნაქსოვი და, მაშასადამე, ყოველთვის ისტორიულია, ყოველთვის იწუნება განსაზღვრულ ეთნოგრაფიულ და ისტორიულ პირობებში, ცხოვრების მძაფრ ბრძოლასა და ტანჯვაში მშვენიერების სახე არის მხოლოდ ისტორიულ-კულტურული მგრძნობელობის და ორგანული გაღიზიანების ესთეტიკური განსახეობა. განსახეობა შემოქმედებითი

პროცესია და ამ შემოქმედებით პროცესში სილამაზის ემოცია, რომელიც სუბიექტურია და ორგანული, სუბიექტური ილუზიის საშუალებით ძარღვთა წვაში სხვადასხვა ადამიანის ორგანული წყობილება ღებულობს მოჩვენებით ობიექტურ ხასიათს. რადგან სხვადასხვა ნერვული სისტემა სხვადასხვანაირად იწვის და განიცდის, სილამაზე ღრმად სუბიექტური ცნებაა, და სილამაზის ემოციის „ობიექტივაცია“, სადაც უნდა იყოს და რა პირობებში, სულ ერთია, ყოველთვის ინდივიდუალურია. მშვენიერების იდეა ეყრდნობა ადამიანის განცდას და სულის ძიებას: თუ სული კმაყოფილია, თუ ადამიანის გული ცხოვრების სახეების შეგრძნებით მთვრალია, მაშინ ადამიანს ეძნელება, რა თქმა უნდა, მოძრაობა და ძიება, ეძნელება აღშფოთება და აღელვება, მაშინ იგი მოდუნებულია და სისხლის მოძრაობა მისი წყნარია. ილუზიებსა და ოცნებებს ადამიანის გულის სიღრმეში ადგილი არა აქვს, თუ ადამიანი ბედით კმაყოფილია, თუ არ იწვის სურვილებით იგი, თუ არ იტანჯება სული მისი ცხოვრების სიჩმახით. დანტე ალიგიერი იმიტომ ეტრფოდა ბეატრიჩეს სახის მშვენიერებას, რომ გრძნობდა წუთისოფლის უკუღმართობას, უწესრიგობასა და სიმახინჯეს. დანტე უყურებდა ამ ცხოვრებას როგორც კოშმარულ მოჩვენებას და ეტრფოდა ბეატრიჩეს, როგორც მშვენიერებას, როგორც სულის დამამშვიდებელ ძალას. დანტემ იგრძნო ცხოვრების სიჩმახე და შექმნა ბეატრიჩეს სახე, რომ დაეფარა წუთისოფლის სიმახინჯე თავისი გრძნეული სიზმრებით.

ბეატრიჩეს სახე ნაზი და გრძნეული სიზმრებითაა ნაქსოვი: ადამიანს უნდა ჰქონდეს მშვენიერი სული, რომ ნახოს მშვენიერი სიზმარი. მხოლოდ სულის სიმშვენიერე სულის სინაზეა და ვინც ტლანქ ცხოვრებას ურიგდება, სული მისი ტლანქია, ისე როგორც ყოველდღიური ცხოვრება, მშვენიერების იდეა ადამიანობასთან ერთად იბადება სწორედ იქ, სადაც იწყება იდეალის შეგრძნობა, როგორც ფსიქოლოგიური აუცილებლობა. როდესაც ადამიანი ამბობს — საგანი მშვენიერიყო, არკვევს და აზასიათებს არა ობიექტურ მოვლენას, არამედ თავისი სულის შინაარსს და დამახასიათებელ თვისებას. სილამაზე არის იდეური კავშირი ორგანული განცდისა და სულისა ილუზიის საშუალებით გატანილი ინდივიდუალობიდან უნივერსალობაში. რაც უფრო მდიდარია ადამიანი ილუზიებით, მით უფრო ჩქარა იშლება ცხოვრება მის თვალწინ ესთეტიკურ ფენომენად, მით უფრო ხშირად ხედავს სული მოქანცულ ბეატრიჩეებსა და დულცინეებს. სილამაზე სულიერი ხორციელობაა — ილუზიების ტალღებში შექმნილი და განცდის ცეცხლში „სინამდვილედ“

ქვეული. სანამდე სული განიცდის აღფრთოვანებას, სანამდე გული აღვზნებულია, მხოლოდ მანამდე არსებობს „სინამდვილე“ მშვენიერება და თვალწარმტაცი. ძარღვების სიმთვრალე — ორგანული სიგიჟე სისხლის აჩქარებული მოძრაობით ქმნის სურვილს, სიღრმეს და სული ადამიანისა ლაღად დასეირნობს ოცნების ბალებში, წყვეტს ყვავილებსა და ისვენებს სხვადასხვა ბუჩქის ძირას... დღეს ხედავს ზღვის ტალღებზე მცურავ აფროდიტეს, ხვალ ღრუბელთა შორის მოციმციმე ბეატრიკეს, დღეს მხურვალედ „ეწეება“ ნესტან-დარეჯანს: მკერდო მკერდსა შეეწება, გარდაეჭდო ყელი ყელსა, ხვალ მულღაზანზარის ველზე თინათინის სახეს გაშლის კოსმოსურ მშვენიერებად, მარისსა და ოტარიდს შეუერთებს თავის ოცნებებსა და მწველ გრძნობებს. მშვენიერების იდეას იცნობენ მხოლოდ განცდით და გრძნობებით მდიდარი ძარღვები. საგანი მით უფრო მშვენიერია, რაც უფრო ღრმავა ორგანული წვა ადამიანისა, რომელიც ჭვრეტს საგანს; რაც უფრო აჩქარებით ბუბუყებს ნერვული სისტემა, მით უფრო მალე იტაცებს ადამიანს ოცნება; რაც უფრო შეუბრალებელია ცხოვრების ქარიშხალი, რაც უფრო იბუგება წუთისოფლის სიმწარით ადამიანი, მით უფრო ლაღად ნამავს ორგანული ტანჯვა სულის შემოქმედებას, მით უფრო მდიდარი იდეალებით და ილუზიებით სული.

იდეა არის განცდის განსახეობა. მშვენიერების იდეა იფშვნება ორგანულად, იზრდება მით უფრო ჩქარა, რაც უფრო ღრმავა სულიერი მღელვარება. ნერვული მოქანცულობა ყოველთვის იწვევს სულის სილაღეს, სისავსეს შემოქმედებითი სევდისას, — და შემოქმედებითი სევდა ქმნის ეროტიკულ მკრთომარეობას: იწყება შეყვარების პროცესი და თან იზრდება შემოქმედებითი სევდა, რომელიც ბოლოს და ბოლოს ღებულობს კოსმოსურ ხასიათს. ორგანული წვის ორთქლი ეფინება მთელს ინდივიდუალობას, ჩხვლეტს სხეულს, შეაქვს ეროტიკული სითბო ძარღვთა ნასვრეტებში და სულით მთვრალი იძირება სიყვარულისა და სევდის გრძნობებში. ინძრევა, ირყევა, იწვის, იცრიცება ინდივიდუალობა და თანდათან უახლოვდება ყოვლობას — უნივერსალობას: თვალწინ იშლება განუჭვრეტელი სამყარო მთებით, ოკეანეებით, ჩქარად მორბენალი მდინარეებით, ფერადი სახეებით. შეგრძნების ცეცხლი აღრმავებს სიყვარულს: თრთოლა, სიცოცხლე, მოვლენათა და საგანთა უბნობა, ზღვის ტალღებზე მზის სხივების ლივლივი, შუადღის ხილვა ტკბილენებიანი — ყველაფერი დღევანდელს, ყველაფერს ეძლევა ილუზიური ღირებულება სიყვარულის ენტელექტიაში, ყველაფერს აქვს

მიშვიდველობა, რადგან მშვენიერების შეგრძნობა — ეს ესთეტიკური ანთროპომორფიზმია — ცხოვრების თვითმყოფი რაობის უარყოფაა და ილუზიების განმტკიცება.

წუთისოფელი თავისთავად არც მშვენიერია და არც საზიზღარი, არც კეთილმოქმედია და არც ბოროტი: ცხოვრების დამახასიათებელი თვისებებია სტიქიურობა და ირაციონალობა. ადამიანის აზროვნება ისტორიოლოგიურია, ადამიანის მორალი არ არის ბუნების მორალი. ჩვენს იდეალებსა და ოცნებებს, ჩვენს გრძნობებსა და ტრაგედიებს ბუნება არ იცნობს. ჩვენი ენა ბუნებას არ ესმის და არც ჩვენ გვესმის ბუნების ენა. ბეატრიჩეები და დულცინეები არსებობენ მხოლოდ ჩვენს სულიერ მოძრაობაში, ბუნებისათვის ბეატრიჩეები და დულცინეები იგივეა, რაც ბუჭყები და ჭიები.

წუთისოფლის მოვლენების თვითმყოფ რაობას ჩვენ არ ვიცნობთ, ჩვენ არ ვიცით, რას წარმოადგენს საგნები და მოვლენები *per se*, ჩვენ ვეყრდნობით მხოლოდ ჩვენს ორგანულ შეცნაურებას, ჩვენს სულიერ მიმდობას; ჩვენ ვიცით მხოლოდ ის, რასაც გვეუბნებიან ჩვენი გრძნობათა ორგანოები და თვითდაკვირვებანი. ჩვენთვის წუთისოფელი ფენომენია მწვავე ორგანული შეცნაურებისა და ჭვრეტის საგანთა, მოვლენათა სახეები და ფერები ფსიქოლოგიურად ილუზიურია. ჩვენი ნერვული დრესა და მღელვარება აძლევს ცხოვრებას სიმდიდრეს და ღირებულებას, სახეებსა და ფერებს; საკმარისია შეიკვალოს ჩვენი ნერვული მდგომარეობა, რომ ცხოვრების მოვლენებმა მიიღონ სხვა სახეები და სხვა ფერები. ჩვენი იდეალი ჩვენი ორგანული ცახცახის, ჩვენი ხორციელი წვის ლილნიოა ინდივიდუალური ღირწების დინებით შექმნილი, ან შთამომავლობის ფსიქოლოგიური წვრთნით აბოლებული და ანათებული.

ბეატრიჩეები და დულცინეები, ვენერები და ლაურები მშვენიერები არიან მხოლოდ იმიტომ, რომ შემოქმედებითა სულმა მოინდობა მათი გამშვენიერება. როდესაც შემოქმედებით სულს ეკარგება თავისი ხორციელი ენერგია, როდესაც ორგანულ-ეროტიკული ცეცხლი მღელვარებისა და მოძრაობის შემდეგ ქრება, საგანს ეკარგება თავისი მშვენიერი სახე. ჰაინრიხ ჰაინეს გმირს ტანგეიზერს, რომელიც ერთ გამოქვაბულში რვა დღის განმავლობაში ტკბება სილამაზის ღმერთის — ვენერას სიყვარულით, რვა დღის შემდეგ საზიზღრად ეჩვენება მშვენიერი „არსება“ და იგი ვაჯავრებული ეუბნება მას — მე შენ არ მიყვარხარო. მშვენიერება ინდივიდუალურ-ეროტიკული სურვილებისა და გულის ენებათა ილუზიური განსხეულებაა. ერთხელ თურმე ინდოეთის

დმერთი — ვიშნუ შეხვდა მშვენიერ ქალწულს, დაუწყო მას გაშმაგებული ცქერა; ქალწულმა ვერ აიტანა ვიშნუს თვალების სიბასრე და უცბად ამოეფარა დმერთს უკან, მაშინ თურმე დმერთს კინჩხზე ამოვიდა თვალები და ისე უცქერდა ქალწულს — ძლიერია ინდივიდუალობაში სურვილის ძალა.

რა არის ტობოსელი დულცინეა, თუ არა ლამანჩელი რაინდის სურვილის ილუზიური განსხეულება? ჩვენ ვიცით, რომ ტობოსელი დულცინეა (მშვენიერება) იყო ერთი ჩაგოდრებული გლეხის გოგო, სახელად ალდონსა. სანჩო პანსა მას ეძახის ალდონსას და წარმოდგენილი ჰყავს მხოლოდ როგორც ალდონსა. მაგრამ ლამანჩელ რაინდს ვინ დააჯერებს, რომ დულცინეა არის მხოლოდ ალდონსა? ვინ დააჯერებს დანტეს, რომ ბეატრიჩე არის უბრალო, სუსტი, ფიზიკურად საზიზღარი არსება? ვინ დაარწმუნებს ტარიელს, რომ ნესტან-დარეჯანის ორგანულ მთლიანობაში არის ნაწილი წმინდა ვონების თვალსაზრისით ესთეტიკურად მიუღებელი? ცხოვრება ესთეტიკური ფენომენია, მშვენიერების სახე ადამიანის სულის ილუზიაა.

არც ერთი მშვენიერი, არც ერთი საზიზღარი ქალი არსად არ დაბადებულა და არც დაიბადება, ისე როგორც არც ერთი ბოროტება და არც ერთი სიკეთე წუთისოფლად არასოდეს არ ყოფილა: „მშვენიერი“ „საზიზღარი“, „ბოროტი“, „კეთილი“ — ყველაფერი ეს ჩვენი, ადამიანების გამოგონილია და თავისთავად არაფერი მშვენიერი, არც არაფერი საზიზღარი არ არსებობს: შინაარსს, ღირებულებას, თვისებებს, სახეებს და მიზნებს ცხოვრებას აძლევს მხოლოდ ადამიანი და მისი ორგანულ-ფსიქიკური ჩვეულება.

ეგოიზმი და კოსმიზმი სიყვარულში

სიყვარული და ეგოიზმი ერთად შეუძლებელიაო იტყვის comme il faut-ს ხალხი, მეშჩანინზმით დამძიმებული და სალონურ ბავარდაეს შეჩვეული.

ჩვენ ვამბობთ: სიყვარული ყოველთვის ეგოისტურია. აბა რომელ ქალს შეუძლია სიყვარულისთვის თავისი სიყვარული დათმოს? თუ ქალს მართლა უყვარს კაცი არა თავისთვის, რატომ არ აძლევს კაცს ნებას, სხვა ქალთან ისიამოვნოს? თუ მას კაცი უყვარს არა როგორც იარაღი თავისი სიამოვნებისათვის, არამედ გარეშე თავისი სიამოვნე-

ბისა, უნდა უყვარდეს ისიც, ვინც მის ქმარს ასიაშოვნებს. ცხადია, ვერც ერთი ტანსაღი ქალი ვერ მოითმენს იმას, რომ მისთვის საყვარელი კაცი სხვა ქალს კოცნიდეს მის თვალწინ. რატომ? თუ მე ვინმე მიყვარს, რატომ არ მინდა, რომ მას სხვამ ასიაშოვნოს? ჩემს პატარა ბავშვს ერთხელ გზაზე ძალიან მოსწყურდა, ვიღაც მგზავრმა მას წყალი დააღვინა; მე ეს ისე მესიამოვნა, რომ დღესაც, როდესაც მომაგონდება სახე იმ ადამიანის, რომელმაც ჩემს ბავშვს წყალი დააღვინა, სიყვარულისა და სათნოების გრძნობა დამივლის ძარღვების ნასვრეტებში.

რატომ ქალს არ უყვარს სხვა ქალი, რომელიც მის ქმარს კოცნის, ასიაშოვნებს? ცხადია, ყოველგვარი სიყვარული თვითშეყვარებაა; როდესაც სოფიო ივანეს ელაპარაკება — მე შენ მიყვარხარო, სიცრუეს ამბობს. სოფიოს უყვარს მხოლოდ თავისი თავი და თავისი სიამოვნება.

სიყვარულის მიზანი ეგოისტურია, მაგრამ პროცესი კი პანთეისტური და კოსმოსურია.

მშობლიური და ოჯახურ-ნათესაური სიყვარული სექსუალური სიყვარულისაგან წარმოიშვა; არსებობს მხოლოდ ერთადერთი ფორმა სიყვარულისა — სექსუალური სიყვარული: დედა შვილს რომ ეაღერსება, ფიზიოლოგიურად სექსუალობაში დნება და სულიერად ითაღხება სექსუალურ-ეროტიკული რომანტიზმით.

ქალიშვილი რომ თხოვდება, დედას უხარია იმიტომ, რომ ქალიშვილის „ბედნიერებას“ თვითონ განიცდის თავისი წარსულის მოგონებასა და წარმოსახვაში.

ჩვენი თვალები, როდესაც ღამაზ სახეს ხედავენ, ნერვები სექსუალური ტრფიალებით ითენთებიან; სიღამაზისადმი ტრფიალება ადამიანში მით უფრო მძლავრია, რაც უფრო ძლიერია სქესობრივი მოთხოვნები.

ღამაზი ქალის დანახვაზე ჩვენი სული კოსმოსურად იშლება: მაშინვე გვებადება სურვილი უსაზღვრო სიყვარულისა და კეთილმოქმედების; ორგანულ ხვეულებში მაშინვე აიშლებიან ტრფიალებანი და ნდომანი. გიყვარს არა მარტო ქალი, რომელსაც ხედავ, არამედ ყველაფერი გარშემო, გიყვარს ტანისამოსი, რომელიც მას აცვია, გიყვარს ქვაფენილი, რომელზეც ქალი დგას, გიყვარს ახლომახლო ადამიანები, მცენარეები, ბალახი, სახლები და მათი სახურავები, გიყვარს ამ დროს მთელი ქვეყანა, მთელი სამყარო ზესკნელით, ქვესკნელით და გარესკნელით.

სიყვარული ჩვენი სულის კოსმიზმის უდიდესი და უმშვენიერესი ფორმაა; თვით კოსმიზმი როგორც ფორმა ორგანულ-ეროტიკული ტრფიალების ერთგვარი ემანაციაა სექსუალობისა.

დიდი პოეტები შეყვარებულებს მთვარესა და პლანეტებთან ალაპარაკებენ, ბალახებსა და მცენარეებს სულიერად უკავშირებენ: გოეთე, შილერი, შელი, რუსთაველი, ბართაშვილი, ბესიკი, ვაჟა-ფშაველა სიყვარულს კოსმიზმის შეგრძნებას უთანაბრებენ; რუსთაველი შეყვარებულ ავთანდილს ამღერებს მულღაზანზარის ველზე და ამ სიმღერით პაერი რიტმულად ატალღდება, აირხევა; ბალახები და პირუტყვები ეროტიკულად აცახცახდებიან: თითქოს ვნების ამყოლობაში აინძრევა მთელი სამყარო და ჩვენი სულის ოცნება თავის მოჩვენებათა გრძელი რიგით ფარავს აქოთებულსა და ჭუჭყიან სინამდვილეს; შეყვარებულს ავიწყდება, რომ არსებობს ქვეყნად ორგანული ნაკლი და უსრულობა, ჭუჭყი და წირბლი, ავიწყდება, რომ ქალს ხშირად გვირბული სუნი აქვს, ავიწყდება, რომ ის, რასაც ის ღვთაებას ეძახის, არის მხოლოდ ფიზიოლოგიური მასა.

ქაშმარიტაჰის პროზაჲა და ლოგიკა

შეუთანხმე აზრები ერთმანეთს, — ლაპარაკობდნენ ელინები; შეუთანხმე აზრები ავტორიტეტს, — ამბობდნენ საშუალო საუკუნეებში; შეუთანხმე აზრები ფაქტებს — ამბობენ დღეს; ჰეგელი ფაქტებს ომს უცხადებდა — ფაქტები თუ ჩემს თეორიას არ ემორჩილებიან, მით უარესი ფაქტებისათვის, — ამბობდა იგი.

მაგრამ, დრო რომანტიკული იდეოლოგიით შეიცვალა და ფაქტებს დღეს უფრო ენდობიან, ვიდრე რაციონალისტურ ტრიალებს, სქოლიოებსა და გააზრებულ ზეიადობას. დღეს ფაქტების ინტერპრეტაციაა საჭირო იმიტომ, რომ ფაქტების ტრიალსა და ქარიშხალში ვიზრჩობით.

ჩვენი აზრი შემთხვევითი ფაქტის კაუზალური ასახვაა და ჩვენი მსჯელობა ასახული ფაქტების სისტემა — სისტემა მწყობრი და სახიერო; იმ დროს, როდესაც ფაქტები სამყაროში ერთმანეთს ეწინააღმდეგებიან და ერთმანეთთან ჩხუბობენ, ჩვენს პატარა თავის ქალაში იდეები და სახეები ფაქტებისა ერთმანეთთან მეგობრულად ბინადრობენ.

ფაქტის ასახვას ცნებას ეძახიან და ყოველი ცნება ასახული ნიშნებისა და თვისებათა ერთგვარი კოეფიციენტი: ჩვეულება აგროვებს

ფაქტის ასახულ თვისებებს და ერთ ცნებაში აყალიბებს; ცნება-ფაქტის ცხადყოფა: თუ ცნება არ არის, არც ფაქტი არსებობს: თუ ცნება არის, ფაქტი ცხადყოფილია სიტყვით, სახელით; სიტყვა ერთგვარი საფიზიტო ბარათია, ცნების ერთგვარი აფიშაა, გამომსახველი ცნების გარემომცველობისა და ფაქტის მოცემულობის.

ჩვენ ვიცნობთ არა საგანს, არამედ საგნის თვისებებს; შეშეცნება ასახულ თვისებათა სისტემაა: მაგიდა შავია, გრძელი, ფართო და იწონის ათ გირვანქას; რას ნიშნავს ეს? ეს ნიშნავს იმას, რომ რაღაცა აღიზიანებს ჩვენს მხედველობით ძარღვს და რაც აღიზიანებს, იმას სახელად დაარქვებს მაგიდა; შევეჩვიეთ ჩვენ ამ სიტყვას იმიტომ, რომ სანამდე ჩვენ ვინმარდით მას, სხვებმა იხმარეს და ჩვენ ეს გვესმოდა; შემდეგ დაეიწყეთ ხმარება ამ სიტყვის ისე, როგორც სხვები ხმარობდნენ; მაგიდა იწონის ათ გირვანქას — ეს ნიშნავს იმას, რომ მის ასაწვეად საჭიროა ენერჯია ნაკლები, ვიდრე თერთმეტ გირვანქიანს ესაჭიროება და მეტი, ვიდრე ცხრა გირვანქიანს... ესე იგი საგანი იწვევს ჩვენი კუნთების ერთგვარ გაღიზიანებას; ამნაირად, თვისებათა ასახვა შთაბეჭდილებათა სისტემაა; ჩვენი წარმოდგენა საგანზე მეტს არაფერს შეიცავს, გარდა შთაბეჭდილებებისა და, როდესაც ჩვენ საგნის განმარტებას ვიძლევი, მხოლოდ ვალაგებთ ჩვეულების მიხედვით შეგვრძნობათა რიგსა და რაოდენობას; საგნის შინაგანი, თვითური რაობა არის შეუცნობელი (კანტის ნოუმენი) მიზეზი ჩვენი ნერვულ-ფსიქიკურ გაღიზიანებათა. შთაბეჭდილებათა ფორმას აყალიბებს ორგანოტროპიზმი. ავიღოთ წინადადება: „კეთილშობილი ადამიანი ღირსია პატივისცემის“. ანალიზი ამ წინადადებისა შემდეგს გვიჩვენებს: სიტყვა კეთილშობილი ნიშნავს ყოველდღაურ ჩვეულებაში განმტკიცებულ დადებით ცნებას, ცნებას ორგანოტროპულს, ჯგუფურს, ტერიტორიულს, კუთხურს; თავისთავად ეს ცნება ანალიტიკურია და ორგანოტროპული; ჩვენ შინც ვუმატებთ სიტყვას — „ღირსია“, რომელიც სახავს კეთილშობილებასთან ჩვენს დამოკიდებულებას; სიტყვა „პატივისცემა“ ნიშნავს კეთილშობილების ღირებულების გადაკავშირებას სხვებთან, რომელთა პატივისცემა ონტოლოგიურ ჩვეულებათა ასახვაა.

გავარკვიოთ გეომეტრიული ცნება: „სამკუთხედი“. სამკუთხედის განმარტებაში, ისე როგორც ყოველ განმარტებაში, ორი მხარეა: ერთი ლაპარაკობს, რომ არსებობს წუთისოფლად ფიგურა, რომელიც შემოფარგლულია სამი სწორი წირით; მეორე ნაწილი: — ასეთ ფიგურას ეძახიან სამკუთხედს. პირველი არის საფუძველი ონტოლოგიურად ახტული, ისტორიულ-ტერიტორიული ჩვეულებებით განმტკიცებული.

პლანეტარული (შეიძლება მარსზე სხვანაირი ასახვა იყოს სამკუთხედის); მეორე არის თვითგანმარტება ონტოლოგიურად ასახულ ჩვეულებათა; პირველი შეიძლება იყოს ჭეშმარიტება, ან სიცრუე, მეორე არც ჭეშმარიტებაა და არც სიცრუე; პირველი არის საფუძველი ყოველგვარ თეორემათა და მოაზრებათა სამკუთხედის შესახებ; მეორე არის რეზიუმე ფაქტებისა ერთ სიტყვაში — სამკუთხედში. პირველი ჭეშმარიტებაა იმდენად, რამდენად მეორე მოხერხება და თქმაა; პირველი ცოდნაა იმდენად, რამდენად მეორე ენის მეტყველების საშუალებაა; პირველი გამოსახავს დამოკიდებულებას სამ სწორ წირთა შორის; მეორე ამ დამოკიდებულების სახელწოდებაა.*

ბუნება ჩვენი შემეცნების ორ მხარეს შეიცავს: მას ერთი მხრივ საქმე აქვს სიტყვებთან, მეორე მხრივ მოვლენებთან, ფაქტებთან; სიტყვებსა და ფაქტებს აერთებს ერთმანეთთან ჩვეულება წუთისოფლური, ჩვენი განცდით დაწმენდილი და შეფარდებული შთაბეჭდილებებით გაღიზიანებულ სულიერ მდგომარეობასთან.

ბოლოს და ბოლოს შემეცნების პროცესი არამცთუ ფსიქიკურია, არამედ ნევროზულიც. ჩვენ შეგვაქვს ჩვენი ნერვულ-ფსიქიკური ინდივიდუალობის ლოგოსი ყოვლობაში და სული ჩვენი დაუსრულებლობის დენაში იგივეა, რაც თერმომეტრი ქვაბში: ჩვენ ვიძლევიტ ყოვლობის მოვლენების განმარტებას ჩვენი შთაბეჭდილებებით და ნერვულ-ფსიქიკური შეცნაურებებით ისე, როგორც ქვაბში რყევადი მდგომარეობის თანდათანობითი ცვლილებების ასახვას იძლევა შიგ მითავსებული თერმომეტრი.

საგანი წუთისოფლად მხოლოდ იმ წუთიდან არსებობს, რა წუთის იგი ცნებაში აისახება: ჭეშმარიტება თავისთავად არსებობს იმდენად, რამდენადაც ჭეშმარიტება ჩვენთვის არსებობს; ჩვენ გადაგვაქვს ჩვენი მეობიდან უნივერსალობაში სახეები; ჩვენს ორგანულ-ფსიქიკურ ჩვეულებაში იჩალება ტრანსცენდენტალური გონება და ფაქტის ასახულ თვისებათა აყოვლადებაში სული ჩვენი ქსოვს ონტოლოგიური რეალიზმის ფორმებს: ჩვენ შევიცნობთ ფაქტის რეალობაში მხოლოდ იმ თვისებებს, რომელთაც მივაკუთვნებთ ფაქტს ჩვენი სურვილებისა და ორგანულ-ტემპერამენტული დახრილობის გავლენით. საგანთა და მოვ-

* შ. ნ. უცუბოძე, „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, „ჭეშმარიტების პრობლემა“ (თბილისი, 1922 წ. წიგნი I,) სწორედ ამ საკითხებს ეხება. შ. ნ. უცუბოძე იძლევა ჭეშმარიტების პრობლემის ორიგინალურ დასაბუთებას, ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში „ალეთოლოგიის საფუძვლები“ საპატიო ადგილს დაიჭერს.

ღენათა ღენას ჩვენ შევიცნობთ იმით, რომ ვეძებთ კანონს ზამოხს-
ხველს სტატიკურობისას: ვცდილობთ ფაქტი ფაქტს გადავებთ. შენ-
დეგ ხელოვნურად შევათამაშოთ ფაქტები და ცდების საშუალებით
ფორმულები გამოვიყვანოთ; მაგრამ ფაქტი, რომელსაც მე შევიცნობ,
არის ხელოვნურად ამოგლეჯილი ყოვლობის სტიქიური ღენიდან: მე
რომ სხვანაირი გრძნობა მქონდეს, ან სხვანაირი ტრანსცენდენტალური
პირობა ფაქტის შეცნობის, თვით ფაქტი სხვა სახეს მიიღებდა; ცხადია,
აქედან ჭეშმარიტება თავისთავად არ არსებობს, რადგან შემთხვევითი
და დეფექტური სტრუქტურა შეცნობის შემთხვევით ფაქტს ირჩევს:
ვინ იცის, ბუნებაში რამდენი პასკალისა და ბოილ-მარიოტის კანონი-
სებრი ფაქტები აღმოჩნდებოდა (შეიძლება კიდევ უკეთესი), ჩვენ რომ
უკეთესად მოწყობილი გრძნობათა ორგანოები გვექონდეს. ჩვენი შე-
მეცნება წააგავს ფარგალს, რომელიც შეიძლება გაფართოვდეს, შეიძ-
ლება შევიწროვდეს; წრეწირი, რომელსაც ჩვენი შემეცნება ხანავს,
არა ბუნებრივია, არამედ ხელოვნური.

ჩვენ რომ ჩვენი თვალებით ან სმენით ფაქტს შევიცნობთ, განა ის
ჭეშმარიტი შეცნობაა? ჩვენ რომ მიკროსკოპში ვიყურებით და გადი-
დებულ მოვლენებს ვხედავთ, ვინ არის იმის თავდები, რომ ჩვენი თვა-
ლები და გამადიდებელი შუშა არ გვატყუებს? — ვხედავთ რაღაცეებს,
შევიცნობთ, სახელებს დავარქმევთ ისე, როგორც ჩვენ ვეხებებოდა,
როგორც შეგვიძლია, როგორც მოვისურვებთ და შემდეგ ვლაპარაკობთ —
ეს ჭეშმარიტებააო. შეიძლება კაცი დაეთანხმოს ღრობით იმ
აზრს, რომ საგანი არსებობს მანამდე, სანამ ჩვენ შევიცნობთ, მაგრამ
არაფითარი საფუძველი არა გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ჩვენ მიერ შეცნო-
ბილი საგანი ისეთია, როგორც ჩვენ შევიცნობთ.

დღემდე ფიზიკა გვასწავლიდა, მოლეკულები ატომებისაგან შედგე-
ბაო; დღეს ფიზიკოსები ამტკიცებენ — მოლეკულები და თვით ატომე-
ბი ელვისებური იონებისაგან შედგებაო. როდესაც ვლაპარაკობდით:
მოლეკულები მხოლოდ ატომებისაგან შედგებაო, განა ეს ჭეშმარიტება
იყო? ახლა ლაპარაკობენ: ატომები ელექტროიონებისაგან შედგებაო:
ვინ იტყვის, არის თუ არა ეს დებულება ჭეშმარიტება თავისთავად?

ავსტრალიაში ადგილობრივ მცხოვრებლებს თურმე ასეთი წარმოდ-
გენა აქვთ ადამიანის მოვალეობაზე: ვინმეს რომ ნათესავი მოუკვდებოდა,
ვალდებულია მეზობელ ტომს მოუკლას სამაგიეროდ ერთი წევრი,
რადგან ნათესავის სიკვდილს ავსტრალიელი აბრალებს მეზობელ ტომს,
რომელმაც მას გამოუგზავნა ბოროტი სული.

ერთხელ თურმე ინგლისელ ექიმ ლოდორს, მმართველს ავსტრა-

ლის ერთ-ერთი პროვინციისას, გამოეცხადა ერთი ავსტრალიელი, რომელსაც ცოლი გარდაცვლოდა და სთხოვა: გამიშვი მეზობელ ტომს მოვუკლავ სამავიეროსო. ლოდორი დაემუქრა, თუ კიდევ მსგავსის თქმას გაბედავდა, იგი მას ციხეში ჩააგდებდა. ავსტრალიელი დაავადმყოფდა, მას აწუხებდა სინდისი მოვალეობის შეუსრულებლობის გამო: ცოლის სული მას ხშირად ეცხადებოდა და, როგორც ჰამლეტს მამის აჩრდილი, მოსვენებას არ აძლევდა. ერთხელ წამოვარდა თურმე ლოგინიდან ავადმყოფი და გაიქცა. რამდენიმე დღის შემდეგ დაბრუნებულმა გამოუცხადა ექიმ ლოდორს: რაც გინდა მიქენი, შევასრულე ჩემი ჭეშმარიტი მოვალეობა, მეზობელს ცოლი მოვუკალიო. ლოდორმა შეიპყრო ავსტრალიელი და ციხეში გაგზავნა.

საინტერესოა: ალეთოლოგიის თვალთახედვით ვისკენ არის აბსოლუტური ჭეშმარიტება — ინგლისელის თუ ავსტრალიელის მხარეს.

ჩვენ კი ვფიქრობთ, რომ ორი სხვადასხვა სახის კულტურულ-ტროპული ტრადიცია აქ ერთმანეთს შეხვდა და პრობლემა ჭეშმარიტებისა, პრობლემა ლოგიკური გადაიქცა ტერიტორიულ-ტროპულ პრობლემად.

ლოგიკა მხოლოდ ჩვეულებით აყოვლადებული ინტელექტუალური ზოგადობაა — ზოგადობა კუთხური, ჯგუფური, ხშირად ტემპერამენტული ხასიათის, და როგორც ასეთი, ყალბი მარადობისა და უნივერსალობის თვალთახედვით.

ყოვლობის მიმდინარეობა ალოგიკურია და რაც უფრო გაყვება ადამიანი ლოგიკას, მით უფრო უბედური იქნება იგი წუთისოფლად.

ჭეშმარიტება როგორც პრობლემა ლოგიკის საგანია: ლოგიკის დებულებები საფუძველია ჭეშმარიტების; შემეცნების დროს ჩვენ ვსარგებლობთ იმით, რაც გვაქვს და რასაც ჩვეულებრივად ვენდობით: მენდებირენი, რანუვიე და ბოლცანო სინამდვილის ოდენობას ჩვენი აზრის გარემომცველობას უფარდებენ და, როგორც პარმენიდე, საგანსა და შეცნობას შორის იგივეობას ხედავენ. ფსიქოლოგიურად ბუნებრივია, როდესაც ფილოსოფოსი-რაციონალისტები საგანს შეცნობას უფარდებენ და სანამ საგანს შეიცნობენ, შეაქვთ შეცნობის პროცესში თავიანთი აპრიორიზმი და პრედიკატები: კანტმა ადრე შეამჩნია ეს, მაგრამ მაინც აპრიორიზმსა და ტრანსცენდენტალობას მიენდო, როგორც აუცილებელ პირობებს შემეცნებისას.

მაგრამ, რას წარმოადგენს ეს აუცილებელი პირობები და არსებობს თუ არა თავისთავად ჭეშმარიტება, რომელსაც ჩვენ ვიჭერთ არსებობის ოკეანეში ამ აუცილებელი პირობებით?

როგორც დავინახეთ, ფაქტისა და შემეცნების დამოკიდებულება

ყოველთვის შემთხვევითი ხასიათისაა. შემეცნების უდიდესი მომენტები — განყენება, შედარება, აყოვლადება ბოლოს და ბოლოს ერთგვარი ფსიქიკური combinaison-ებია და შედეგი ამ კომბინირების არის ცნება, რომელიც ერთგვარ გააზრებულ სინთეზს წარმოადგენს — სინთეზს შეგრძნობილ თვისებათა.

მაგრამ, თვისებათა შეგრძნება და შეცნობა, როგორც აპერცეფციის პროცესი გვიჩვენებს, ფსიქოლოგიურია და არა ლოგიკური. ყოველ ადამიანს პროფესიისა და სულიერი წვრთნის ფსიქიკური ატრიბუტები შეაქვს საგნის შეცნობის პროცესში: ფანქარს მოწაფე და ვაჭარი სხვადასხვა სახით შეიცნობენ; ძროხის კუნთებს მხატვარი და ყასაბი სხვადასხვა თვალთახედვით უყურებენ. აბრიორული და ტრანსცენდენტალური რაც არის შემეცნების პროცესში, ყველაფერი შემოტანილია პროფესიული წინდახრილობით და ონტოლოგიურ ჩვეულებათა ასახვით. დარჩა აპერცეფციის ინდუქციური ელემენტი—თვისებების რაობათა შეცნაურება და ამ ელემენტის განზოგადება ხან განყენების სახით, ხან შედარების და ხან აყოვლადების.

მაგრამ განყენება, შედარება, აყოვლადება, სწვრივადობა და სხვა მთავარი მომენტები შემეცნებისა აზროვნების ჩვეულების სტატიკაა და როგორც ასეთები ცხადყოფენ საგნის თვისებათა სისტემას და არა საგანსა და საგნის რაობას.

საგნის თვისებათა სისტემაში ჭეშმარიტების გამოსახვა სრულებით არ ნიშნავს საგნის რაობის შეცნობას, როგორც ცარიელი ბოთლებისა და კოლოფების ჩამოწყობა თაროებზე სავაჭრო სახლის გახსნას არ ნიშნავს.*

ლოგიკის ძირითადი პრინციპები ფსიქიკური ჩვეულებითაა განმტკიცებული; განუწყვეტლობა და ხშირი განმეორება ფსიქიკური ფაქტისა საფუძველს აძლევს აზროვნებას ისე, როგორც ფიზიკურ მოძრაობათა ხშირი განმეორება აძლევს საშუალებას მარჯვე მოძრაობისას კუნთებს.

ფსიქოლოგია ორგანოტროპულია და ლოგიკა მხოლოდ ერთგვარი სტატიკურ-გრაფული განყოფილებაა ფსიქოლოგიის; რუსეთში ვედენსკი და ჩვენში ნუცუბიძე წინააღმდეგს ამტკიცებენ: მათი და მათი წინაპრების აზრით ლოგიკა სრულებით დამოუკიდებელია ფსიქოლოგიი-

* აქ ვეხებით ჭეშმარიტების პრობლემას იმდენად, რამდენადაც ვესაუბრობა უარყოფა ამ პრობლემისა ჩენი მსოფლმხედველობის გამოსარკვევად. შ. ნუცუბიძის ფილოსოფიურ დებულებებს ცალკე ვაგარჩევთ.

საგან, პირიქით, ფსიქოლოგიას ეძლევა ღირებულება იმიტომ, რომ არსებობს ლოგიკის კანონები...

ჩვენთვის ლოგიკა მხოლოდ ერთგვარი დაკვირვების სისტემაა, როგორც გრამატიკა: ლოგიკა აკვირდება შენეცნების ბუნებას, გრამატიკა კი ენის ბუნებას; ლოგიკის ცოდნა ადამიანს არ შველის შეცდომებში, არც გრამატიკა შველის მაინც და მაინც ენის შესწავლაში: ვისაც უნდა შეისწავლოს ქართული ენა და ლიტერატურა, უნდა შეისწავლოს რუსთაველი, თმოგველი, ბარათაშვილი, ჭავჭავაძე და არა ხუნდაძის გრამატიკა.

ლოგიკა მხოლოდ სტატისტიკა აზროვნების ბუნებაში; აზროვნების ფაქტები კი ალოგიკურ ყოველობას უკავშირდება.

ლოგიკა მისაღებია როგორც მეთოდი, როგორც ხერხი და არა როგორც ნორმა, არა როგორც საზომი.

რაც უფრო უმეშვეოდ და ღირიკული განცდებით შევდივართ ყოველობაში, რაც უფრო შორს ვისელებით კეთილშობილი ზრახვებით და ინტუიციით, რაც უფრო კოსმოსური და მეტაონტოლოგიურია სული ჩვენი, მით უფრო ვამჩნევთ, რომ ლოგიკა როგორც ნორმა, ყალბია და კაცობრიობის კულტურის ერთგვარ დეფექტს წარმოადგენს.

საშუალო საუკუნეების ინკვიზიციებსა და ინტელექტუალურ კარნავეტილობას ლოგიკა ხელს უწყობდა; ყოველგვარ ჯგუფურსა და კუთხურ განაპირებას ლოგიკით ასაბუთებენ; ლოგიკამ აწამა ქრისტე, სოკრატე, ბრუნო, გალილეი; ლოგიკით ხელმძღვანელობენ დიპლომატიური შანტაჟებისა და აფერების დროს.

ლოგიკა უარყოფს გენიოსური კეთილშობილებებისა და კოსმოსური სევდის გაშლილობას, ლოგიკა სულისა და ნებისყოფის ბორკილია. ლოგიკის დებულებები მეშჩანური *comme il faut*-ს მარჯვლებია.

ლოგიკის საუკეთესო ფორმა არის სოფიზმი — ფორმა, რომელიც უარყოფს ლოგიკას და კარიკატურულად ეთანაბრება ყოველობის ირაციონალობას.

იდეალუგის კვლევის

კულტურის ისტორიაში ხშირად არის მომენტები მიმდინარეობათა გაერთიანების, სინთეზის: ერთმანეთს საუკუნეთა განმავლობაში დაშორებული ელემენტები სხვადასხვა მიზეზის გამო ერთდებიან, მთლიან სახეს იღებენ.

აგრეთვე არის მომენტები გაყრისა და განაპირების: ელემენტური რომელნიც წინათ მთლიან ერთეულში იყვნენ მოთავსებულნი, ერთმანეთს შორდებიან და სხვადასხვა გზით იწყებენ „ევოლუციას“, ხვტიანს.

მომენტი სინთეზის „პროგრესული“ მომენტია ისტორიაში; მომენტი გაყრისა და დანაწილების „რეგრესის“ მაჩვენებელია.

ძველი პოლიციურ-მონარქიული სახელმწიფოები — ბაბილონი, ასურეთი, სპარსეთი — დაიპყრეს მაკედონელებმა: კულტურა ამ სახელმწიფოების, დათანაწყობებული ელინიზმით, შევიდა ხმელთაშუა ზღვის ცივილიზაციაში, რომელშიც დროთა ვითარებაში ჩაისახა ქრისტიანული მოძღვრების ძლიერი ორგანიზაციები.

ანტიკური ცივილიზაცია ღებულობს უნივერსალურ ხასიათს: ფსიქოლოგიურ გაშლილობასა და კოსმიზმს მატერიულ ფორმას აძლევს ცეზარების მსოფლიო ხასიათის გაქანება; მაგრამ, საშუალო საუკუნეები ფეოდალური განწვალებით არღვევენ მთლიან კულტურულ-ცივილიზაციურ მიმდინარეობას და რელიგიური პერსპექტივების ჰაერითი ისტორიულ-რასული ტემპერამენტის მიხედვით კაცობრიობის კულტურის მთლიან მიმდინარეობას ორად ყოფს:

ერთი მიმართულება იღებს ბიზანტიურ-აღმოსავლეთურ სახეს; მეორე — რომანულ-გერმანულს, დასავლეთურს.

ბიზანტიურ-აღმოსავლეთური კულტურა ცუდ პირობებში ვითარდება — ბიზანტიას ჯერ ჯვაროსანთა ლაშქრები იკავებენ, შემდეგ თურქები, ბალკანეთის ნახევარკუნძულზე სლავური სახელმწიფოები ორიგინალობას ვერ იჩენენ; რუსეთს მოძრაობის საშუალებას არ აძლევენ მონღოლები ორნახევარი საუკუნის განმავლობაში; საქართველოს სისტემატურად აოხრებენ ისევე მონღოლები და სპარსელები.

რომანულ-გერმანული ცივილიზაცია გაცილებით უკეთეს პირობებში ვითარდება: საქართველო, რუსეთი და სხვა კულტურული სახელმწიფოები იფარავენ საუკუნეთა განმავლობაში ევროპას აღმოსავლეთის ურდოებისაგან; ხალხთა დიდი გადასახლების შემდეგ ევროპა დასვენებულია; მან არ იცის, ვინ არიან ჯალალედინები, ქაიხოსროები, ჩინგისხანები, ბატები და სხვა...

ევროპა არ წყვეტს კავშირს საშუალო საუკუნეების განმავლობაში ანტიკურ ქვეყნებთან, ძველი ცივილიზაციის სხივოსან წარმომადგენლებთან: პლატონი და არისტოტელე ისეთივე ავტორიტეტები არიან ევროპელებისათვის საშუალო საუკუნეებში, როგორც ქრისტეს მოციქულები და წინასწარმეტყველები.

მართალია, ფანატიკურ-რელიგიური გატაცება, პაპების მრუშობა და ბერების ორდენების ღირწებრიობა კულტურული მუშაობის წესიერ მიმდინარეობას ხელს უშლიან, მაგრამ წყურვილი შემოქმედებისა და ჭეშმარიტების ხილვის, წყურვილი ცოდნისა და მშვენიერების ევროპელს ისევე ელინიზმისაკენ ეძახის: თვით კათოლიკური ეკლესია, მიუხედავად თავისი სიმკაცრისა და ასკეტიზმის, საპატიო ადგილს უთმობს წარმართულ ესთეტიკას; პარიზის ცნობილი ღვთისმშობლის ტაძრის (Noire Dame de Paris) სახურავზე კათოლიკე მხატვარს გამოყავს საუცხოო სიმბოლო სიმშაგისა და ჯიქურობის — Chimere. დიონისეს კულტი დიდი ხალისით სრულდება დღემდე ევროპის დიდი ქალაქების ქუჩებში ეგრეთ წოდებული კარნავალის სახით.

საშუალო საუკუნეების იდეოლოგი, ქრისტიანი, მორწმუნე კათოლიკე დანტე ალიგიერი ანტიკური მწერლების ჯოჯოხეთში მოთავსებას ვერ ბედავს და რადგან ჰომეროსი, პლატონი, არისტოტელე, ციცერონი მონათლულნი არ იყვნენ, დანტე იძულებულია დატოვოს ისინი სამოთხის გარეთ, სადმე ჯოჯოხეთის მახლობლად, მაგრამ იქ, სადაც ტანჯვა არ არის.

ანტიკური კულტურის ასეთი განსაკუთრებული პატივისცემა ახასიათებს მთელს საშუალო საუკუნეებს; ტერტულიანე ლაპარაკობს: ქრისტიანული ფილოსოფია მხოლოდ კეთილშობილი დაგვირგვინებაა წარმართული კულტურის კეთილშობილი შრახვებისაო; მინუცი სულის უკვდავებას ამტკიცებს და ამბროსი პატივს სცემს ანტიკურ ქვეყანას და რომის რესპუბლიკის ეპოქას მშვენიერ დროს ეძახის (Gaston Boiseier La fin du paganisme, 1254, 279, 339).

რენესანსის ეპოქა ამის შემდეგ ფსიქოლოგიურად გასაგებია: კლასიკური ცივილიზაციის გაკვლავყოფებას ნიადაგი ჰქონდა თვით საშუალო საუკუნეებშიც: ახალი საუკუნეების სოც. ისტორიული და გეოგრაფიული კონსიზში მთლიანობისა და ბუნებრიობის ნატვრაში უფრო მძლავრად იხრება თავისუფლებისა და ესთეტიკური იდეალებისაკენ.

კლასიკური ლიტერატურა ჰუმანისტების ხელში და ბიბლია პროტესტანტების უბეში — ორი დიდი ძალაა, რომელნიც ებრძვიან მონასტრული ტრადიციების სიმშრალეს, სქოლასტიკურ უსულობას. ჰუმანისტების იდეალია მთლიანი პიროვნება, ადამიანობა სრული, დამთავრებული: პროტესტანტები და რეფორმატორები ქრისტიანული მოძღვრების ეკლესიური ფორმებისა და ორგანიზაციების განახლებას აპირებენ კულტურის საერთო მიმდინარეობასთან შეფარდებით და საზოგადოებრივი სულიერი განწყობილების აღდგომის ადებით.

რეფორმაცია იყო რენესანსის ფსიქოლოგიური გავრძელება რელიგიის სფეროში და გამოსახავდა ახალი საუკუნეების ახალ მორალს, არღვევდა კათოლიკურ-ფეოდალურ მსოფლმხედველობას და იძლეოდა პერსპექტივებს, რომელნიც აკმაყოფილებდნენ იმ დროს რელიგიურად მოაზროვნე წრეებს.

კაცობრიობა დაქანცული აღმოსავლეთში ლაშქრობით, ფეოდალური განწყობებით, მტკიცე სახელმწიფოებრივი ორგანიზაციების უქონლობით, გრძნობს მოთხოვნილებას სულიერი განახლებისას და ახალი ფილოსოფიურ-რელიგიური პრინციპების ძიებისას.

გეოგრაფიული და კოსმოსური მსოფლმხედველობის გაფართოება, ამერიკის აღმოჩენა, ოკეანეების გაცნობა, დასაბეჭდი მანქანების გამოგონება, ბუნებისმეტყველებისა და მორალის სფეროში ახალი კვლევა-ძიებანი კათოლიკური მთლიანი მსოფლმხედველობის მაგიერ ნიადაგს უმზადებს ადამიანის ქაოსურ სულიერ დრამას, მონტენის მწარე თქმას: *que sais-je?*

რომის პაპების თეოკრატიული მმართველობის იდეალი ფეოდალიზმთან ერთად დაიღუპა და ვერც ანსელმ კენტერბერიელის *Credo ut intelligam*, ვერც თომა აკვინელის პათოსური მეტყველება, ვერც დაგვიანებული ტრიდენტის კონგრესი ვერ ახერხებენ საშუალო საუკუნეების მსოფლმხედველობის რესტავრაციას.

თვით იეზუიტიზმი, მისი პედაგოგიური და დიპლომატიური ცდები, მისი პოლიტიკურ-რელიგიური ზრახვები მხოლოდ ამწეავენ არსებობის ტრაგედიის გრძნობას და ყოველგვარი უკუსედეა, ყოველგვარი სურვილი წარსულის დაბრუნებისა იწვევს წინააღმდეგობას აზროვნებისა და გრძნობის სფეროში.

ლუთერის თეზისებს, რომელნიც ვიტენბერგის უნივერსიტეტის კარებზე იყო გაკრული, ფსიქოლოგიურად აყოველადებს რენესანსის ხელოვნება — ვნებიანობისა და წარმართული გრძნობების ამშლელი; ტიცციანის ვენერა თავისი ლაღად აბორცვილი ძუძუებით ისე ებრძოდა რომის პაპებსა და ასკეტიზმს, როგორც რუსო და ვოლტერი კათოლიკობას და კლერიკალობას.

ირღვევა საზოგადოდ კვიეტური და იდილიური სულიერი წყობა და ადამიანი გრძნობს თავის უსუსურობას, უმწეობას მოვლენათა და საგანთა უსაზღვრო დენაში.

სოციალური ინტერესების წინააღმდეგობანი, ყოველდღიური ცხოვრების უაზროდ ატორტიმანებული და მრუში მოძრაობა, დიადი პრინ-

ტიპების და ფიქრების უშედეგოდ დაღუპვა, ჭეშმარიტებისა და კეთილ-
შობილების დამარცხება — ყველაფერი ეს იწვევს პესიმისტურ აზრებას
სა და სევდას.

გაცვეთილი ფრაზა „მსოფლიო სევდა“ უფრო ღრმა ხასიათისაა,
ვიდრე სიტყვიერების ოფიციალური ისტორიკოსები ფიქრობენ: მან-
ფრედისა და ფაუსტის წუხილი, ჰამლეტის ტრაგედია, ბარათაშვილისა
და ლეოპარდის სასოწარკვეთილება კაცობრიობის უკეთილშობილესი
და უმშვენიერესი გრძნობის გამოსახულებაა.

საშუალო საუკუნეებში არ იყო ისე მწარე წინააღმდეგობა იდეალსა
და სინამდვილეს შორის: ყოველგვარ საშინელებასა და საზიზღრობას
კათოლიკობა ხსნიდა რელიგიური საჭიროებით; სისხლი, ღალატი,
სიკვდილით დასჯა, წვალება — ყველაფერი მისაღები იყო, თუკი ამას
მოითხოვდა ინტერესი რელიგიისა და ეკლესიური ტრადიციისა.

ახალ საუკუნეებში კათოლიკობას დაეკარგა ძალა; ავტორიტეტი
ეკლესიისა დაეცა; ადამიანი მეტს ვერ არწმუნებს თავის თავს, რომ
იდეალს შეუძლია გაამართლოს სინამდვილე. იჭვები იპყრობს ადამიან-
ნის სულს და ნებისყოფას ინტელექტი ახრჩობს იმიტომ, რომ ადამიანი
მთლიანად არ არის განთავისუფლებული ტრადიციისაგან: გრძნობა
იმისა, რომ არსებობს უთანხმოება იდეალსა და სინამდვილეს შორის,
არის მიზეზი ტანჯვისა და ცრემლების, რადგან ადამიანს არ ყოფნის
გამბედაობა ისტორიულ-ტრადიციულ ღირებულებათა სრული გადა-
ფასებისა.

რენესანსი, რეფორმაცია, საფრანგეთის დიდი რევოლუცია ინდივი-
დუალური მთლიანობისა და უფლებრიობისათვის იბრძვიან, მაგრამ
წარსულის კულტი, ისტორიულ-ლოგიკური ტრაფარეტი ანახევრებს
ენერგიას ამ ბრძოლისას და მებრძოლი ივსება მხოლოდ ეჭვებით.

ჰამლეტმა არ იცის, რა ქნას და ეძებს ფაქტებს, რომ დარწმუნდეს
— სად არის ჭეშმარიტება, მაგრამ ჰამლეტის ლოგიკა ტრადიციული და
ყალბია; ჰამლეტი კეთილშობილი რაინდია ძიებაში, მაგრამ პრინციპი
ამ ძიებისა ყალბია.

ჰამლეტს ესაჭიროება თავისი სულის დასამშვიდებლად წუთისოფ-
ლური უზნეობა გაამართლოს მორალური პრინციპების წინაშე, მაგრამ
ეს მორალური პრინციპები, რომლითაც ჰამლეტი ზომავს წუთისოფ-
ლურ უზნეობას, რეალობას, ორგანულ მრუშობას, ფიზიოლოგიურ
წვას, რას წარმოადგენს თავისთავად? არის თუ არა ღირებულება
ტრანსცენდენტური, მარადიული იმ თვალთახედვაში, რომელსაც ჰამ-
ლეტი უცხადებს ნდობას, რომლითაც იგი ატაცებულია?

ჰამლეტს მამა მოუკლეს და სული მამისა მოსვენებას არ აძლევს მას: შურისძიებისაკენ ეძახის. სული აქ არის სიმბოლო კაცობრიობის ისტორიული მორალის, სუსტებისა და უძლურების მორალის. რა უნდა სულს? სულს აწუხებს, რომ ქალი, რომელიც მას კოცნიდა, მას ეკუთვნოდა მთელი ტანით, ახლა სხვას ჰყავს; ახლა ამ ქალს სხვა კოცნის, სხვა ეაღერსება, ახლა ეს ქალი სხვისია მთელი ტანით.

მაგრამ ეს ხომ ბუნების კანონია: ბრძოლა, სუსტის დამარცხება, ძლიერის გამარჯვება; სუსტების ხვედრი ძლიერებს ეკუთვნის; ძმამ ძმა მოკლა და რძალი ცოლად წაიყვანა, მწვავე ფაქტია, მაგრამ ფაქტი მისაღები ბიოლოგიური და ფიზიოლოგიური თვალთახედვით.

სქესობრივი წვა, მზიდარულობა ვნებათა, ფიზიოლოგიურ-ნერვული რეალობა, განცდა, ნდომა მიკარებისა, შეერთებისა — ეს ხომ საღი სხეულის თვისებებია, თვისებები მოუშორებელი.

მხოლოდ ჰამლეტის მამის სული მსჯელობს როგორც ლუარსაბ თათქარიძე ძილში: თათქარიძეს ესიზმრება, ვითომ მოკვდა, საფლავში ჩაასვენეს და მარტოდ დარჩა, მას აწუხებს ის, რომ ცოლი, მისი დარეჯანი არ ჩაჰყვა საფლავში.

ჰამლეტის მამის სულიც ეგრე სჯის: ტრადიციული მორალი, ლოგიკა საუკუნეების მეშჩანური, ფილისტერული ფსიქოლოგია მოდგმათა თხოულობენ, რომ ძმას არ ჰყავდეს ცოლად ძმის ქვრივი, მაგრამ ამ ლოგიკას, ამ მორალს აეიწყდება, რომ ქალისადმი ტრფიალება თავისთავად არ ემორჩილება არც მორალს, არც ლოგიკას. საზოგადოდ ცხოვრებას არ უდგება არც ჩვენი მორალი, არც. ჩვენი ლოგიკა: ჩვენი მორალი, მისი პრინციპები, ჩვენი ლოგიკა, მისი კატეგორიები მხოლოდ ჩვენი წუთისოფლური ჩვეულებების შედეგია; ჩვენი ჩვეულების გარეშე ჩვენს იდეალებსა და პრინციპებს არა აქვს არავითარი საფუძველი, არავითარი რეალობა; ფორმები ჩვენი მორალისა და აზროვნების ისე იკუცება ჩვენს ნერვულ-ფიზიოლოგიურ თვისებებში, მათ ჩვეულებებში, როგორც ტანისამოსი, რომელსაც ჩვენ ყოველდღიურად ვატარებთ და რომელიც თანდათანობით ღებულობს ჩვენი ტანადობის გამომსახველ ფორმას, რასაც სპენსერი შეფარდებულობის კანონს ეძახის, ის ბოლოს და ბოლოს ორგანული ჩვეულების კანონია.

სული ჩვენი უნდა შეეჩვიოს მწვერვალებისა და სიღრმეების დანახვას, როგორც ჩვენი ტანი ეჩვევა შემოდგომის სუსხში ნოტიო ჰაერეთს: წუთისოფლური ღირებულებები — ოჯახი, ნათესაობა, სიყვარული, იმედი, აღერსი, მეგობრობა იდილიურ-კვიეტური ცნებებია — ისტორიული მეშჩანიზმის გამომსახველი:

ტრაგედია ინდივიდუალიზმისა ბოლოს და ბოლოს ჩვეულებათა ტრაგედიაა და იმ დღიდან, რა დღესაც ადამიანი დარწმუნდება, რომ ბოროტება და სიკეთე ისტორიაში ისეთივე მოვლენებია, როგორც სითბო და სიცივე ფიზიკაში, შეგრძნება არსებობის სიმწარისა ჩვენში განახევრდება.

ქვეყანას არა ჰყავს მმართველი, ქვეყნის გარეშე რომ იდგეს და ისე აწესრიგებდეს ქვეყნის მიმდინარეობას — საგანთა და მოვლენათა დენას; ტრანსცენდენტური, გარესქნელური მიზანი ცხოვრებას არა აქვს; ჩვენ ვერ ვამჩნევთ კულტურის ისტორიაში განსაკუთრებულ აზრს, მიზანს; ყოველი ერი, ყოველი საუკუნე, როგორც ლეიდე-ნის კონდენსატორი, დატვირთული ბიოლოგიური ენერგიით, იცვლება და შემდეგ უმიზნოდ უსაზღვროებაში იკარგება: იყო ბაბილონი, მას პქონდა სახელმწიფოებრივი ორგანიზაცია, ჰყავდა მმართველები, იქმნებოდა მეტყველება, ლიტერატურა, ინდუსტრია; სიყვარული, ვნებათა დელუა, ილუზიები, ვრძნობები ამშვენნიერებდნენ, ასახიერებდნენ მიწა-წყალს, მინდორ-ველებს, ქალაქებსა და სოფლებს, იყო ეგვიპტე ფარაონებით, მოგვებით, სფინქსებით, წვერაღებით, იდეალებით; ელადა თავის მშვენიერი ღმერთებით, ტრაგედიული მითებით და ლამაზი განცდებით; რომი ძლევამოსილი გაშლილობით და გამბედაობით, ორატორებით და იმპერატორებით იყვნენ და აღარ არიან? დარჩა არსებობისა და დიდების ნანგრევები მოწყენილი, დაღრეჯილი; დარჩა ისტორიული თქმები, დებულებები სავარგონი მხოლოდ გიმნაზიური მჭევრმეტყველებისათვის; საუკუნეები გაივლის და გაქრება; სხვა საქმეები, სხვა დროის ლეგენდები დაიკავენ მათ ადგილს.

ვის ასსოვს დღეს რომელიმე ძველი ელნის თავის ქალა, სადაც მოთავსებული იყო ლამაზი იდეალები და ოცნებები? საუკუნეთა წვიმები და გეოლოგიური ნაკეციები ფარავენ ინდივიდუალურ ვინაობას, მის კეთილშობილ განცდებსა და მისტიკურ შორეულობაში გააზრებულ ლანდებს. დაკარგული ვართ უფსკრულში; სადაც ვქანაობთ, ვირყევით. ველელავთ, იმედებში ვართ და იმედებით ვიღუპებით, ვიგონებთ სქოლიოებსა და კატეგორიებს, ჩვენს ილუზიებში შექმნილ კერპებს ვუმორჩილებით, ვთვრებით იდეებით, როგორც ალკოპოლით და ბოლოს კერპებსაც და იდეებსაც ვიცვლით როგორც ტანისამოსს.

ჩვენს „მე“-ს ჩვენვე ვკლავთ და სიახლის მაცდურ დაპირებებში ვებრძვით დამტკიცებულსა და მიღებულს...

კარგად ამბობს დოსტოევსკის რასკოლნიკოვი: „მე ქალი არ მომიკლავს, მე პრინციბი მოვკალიო“. პრინციბი შეცნობილი ჩვეულებათა

ლოგიკური სინთეზია და როგორც ასეთი, ინტელექტუალური კულტურის ნავსაყუდელს წარმოადგენს. მხოლოდ ამ მდორე ნავსაყუდელში იხრჩობა ხალისი და სიცოცხლე ჩვენი ყოფისა; რაც უფრო მაღლე-გავა აქედან მღელვარე ოკეანეში კაცობრიობის სული, რაც უფრო მივინდობით აფექტებს, სტიქიურ-კოსმოსურ ყომარბაზობას, მით უფრო ლამაზი იქნება ჩვენი არსებობა წუთისოფლად.

ჰამლეტის ტრაგედია ისაა, რომ ხომალდი მისი აზროვნებისა ისტორიულ-ლოგიკური ტრადიციის მდორე ნავსადგურში დგას: ჰამლეტი ვერ კლავს პრინციპს, მხოლოდ ეძებს და ემორჩილება, შურიანობს და ნაღვლიანობაში იხრჩობა, როგორც ილია ჭავჭავაძის მეურმე, რომელიც თავისი უძღურების გამო შურით ხარებს უტყლამუნებს შოლტებს.

ნაპოლეონსა და ცეზარს შეუძლიათ ათასების დახოცვა ბრძოლის ველზე ფეტიშებისა და ყალბი ღმერთების სახელით, რასკოლნიკოვს და ჰამლეტს კი თითო ადამიანის მოკვლაც ეძნელებათ. ტრაგედია ინდივიდუალობისა მხოლოდ ჩვეულების ტრაგედიაა და ვინ იცის, შეიძლება ყველაფერი, რითაც ჩვენ წუთისოფლად თავს ვინუგეშებთ, მხოლოდ ლანდური ჩვენებაა ტკბილი ჩვეულების, მეშინური იდილიის.

ფილოსოფოსმა ეუნდტმა პატარა ძაღლი შეაჩვია ჯოხზე ხტუნვას; როდესაც ფილოსოფოსი ძაღლს ეტყოდა: „ჰოპ“, ძაღლი ჯოხს გადაახტებოდა. ერთხელ ეუნდტმა ძაღლს უბრძანა უჯოხოდ ხტუნვა, „ჰოპო“, — უთხრა ფილოსოფოსმა ძაღლს, მაგრამ ძაღლი, შეჩვეული „ჰოპის“ დროს ჯოხის დანახვას, არ დაიბრა ადგილიდან და სულელურად შეპყურებდა პატრონს, — თითქოს საყვედურობდა თვალებით — ვის გაუგონია „ჰოპ“ უჯოხოდო?

ფილოსოფოსის ჯოხი სიმბოლოა ორგანული ჩვეულების, ტრადიციის პრინციპის, კერპის: ჩვენც გვიკვირს, როდესაც ცხოვრება უპრინციპოდ (უჯოხოდ) გვახტუნებს.

პროგრესი არ არსებობს

არსებობს თუ არა პროგრესი? — ასეთი საკითხი ბევრს უსაფუძვლოდ მიაჩნია: — არსებობს, რა თქმა უნდა; ქალაქების გაშენება, რკინიგზები, ტელეფონები, ტელეგრაფები, აკადემიები და სამეცნიერო ლაბორატორიები, ფუფუნების საგნები — განა ყველაფერი ეს კაცობრიობის წინსვლის ნიშანი არ არის? პროგრესი არსებობს: ისტო-

რია თანდათანობით აგროვებს ფაქტებს, მასალებს; ერები გამოდიან პირველყოფილი მდგომარეობიდან, ტოვებენ ტყეებს და აშენებენ ქალაქებს, სწავლობენ, იძენენ ცოდნას, აკეთებენ გზებს, ხიდებს, ეცნობიან ერთმანეთს — განა ეს პროგრესი არ არის შედარებით იმ მდგომარეობასთან, რომელშიც კაცობრიობა იმყოფებოდა რამდენიმე ათასი წლის წინათ; ეს მდგომარეობა უკეთესია, უფრო ლამაზია და მისაღები, უფრო ხელს უწყობს საერთოდ კაცობრიობის გაკეთილშობილებას, მაშ პროგრესი არსებობს: ასეთია ლოგიკა კაცობრიობის.

მართალია თუ არა ეს აზრი? ხდება თუ არა საერთოდ ცხოვრების ელემენტების გაკეთილშობილება?

სახელმწიფოებრივი ფორმა არსებობისა უარყოფს პროგრესის იდეას: ისტორია გვიმტკიცებს, რომ მას შემდეგ, რაც სახელმწიფოები არსებობენ, არის განუწყვეტელი ბრძოლა და ომი სახელმწიფოთა შორის. ომის დროს ხდება შერჩევა არა უკეთესი ელემენტების, არამედ ისეთი ელემენტებისა, რომელნიც საერთო ცხოვრების გაკეთილშობილებას ხელს უშლიან: ომი მოითხოვს, რომ უკეთესები, ტანსაღები გამოვიდნენ ბრძოლის ველზე და ეს ტანსაღი ხალხი ხოცავს ერთმანეთს იმ დროს, როდესაც სუსტნი, ავადმყოფნი შინ რჩებიან, ამრავლებენ ავადმყოფ მოდგმას, თაობებს; უკეთესი, უმშვენიერესი ელემენტი ისპობა; სუსტი, უარესი ფიზიოლოგიური და ორგანული სიმახინჯის განსახიერება აგრძელებს თავის არსებობას თავისი ავადმყოფი თესლით. განა კაცობრიობის ინტერესი მოითხოვს, რომ უკეთესი და უმშვენიერესი ელემენტი დაიღუპოს და ცუდი დარჩეს?

სად არის აქ წინსვლა?

ავიღოთ ცივილიზაციის მეორე თანამდევი თვისება: გაქალაქების პროცესი, შემწინეულია, რომ სახელმწიფო, ერი მით უფრო კულტურულია, მით უფრო პატივცემულია, მით უფრო მეტი ღირებულების მატარებელია საერთო თვალთახედვით, რაც მეტი ქალაქებია იმ მიწა-წყალზე, რომელიც უჭირავს ერს, სახელმწიფოს.

მაგრამ ყოველი ქალაქი არის ერთგვარი საავადმყოფო: ჭლეტი, რევმატიზმი, ნევროზი, ლუესი უფრო ქალაქშია გავრცელებული, ვიდრე სოფელში. პარაზიტები გადამდებ სნეულებათა სწორედ ქალაქში მრავლდებიან. სოფლის ჰაერი კლავს პარაზიტებს, ქალაქის აერობული ჰაერი მათ ამრავლებს. სოფლიდან მოსული ტანსაღი ელემენტი, ტანსაღი ადამიანის მეორე, მესამე მოდგმა ქალაქში უსათუოდ ავადმყოფდება ან ჭლეტით, ან ნევროზით, ან ლუესით ან სხვა რამე

გადამდები სენით, შეიძლება ითქვას თამამად: რაც მეტი ქალაქია ის მე-
წა-წყალზე, რომელიც ერს უჭირავს, მით უფრო ავადმყოფია. ერი, მით
უფრო ახლოა იგი განადგურების კართან. გაქალაქებას თან სდევს დე-
გენერაცია, ორგანული გადაშენება, ხრწნა... ქალაქი ბუდეა საშინელე-
ბის, ავადმყოფობის, ქალაქი ბუდეა ტრაგედიისა; კულტურა, ცივილი-
ზაცია გამოიხატება ქალაქების მრავლობაში, მხოლოდ ყოველი ქალაქი
მომასწავებელია უბედურების, ავადმყოფობის, დეგენერაციის. პარიზი,
ბერლინი, ლონდონი — ცენტრებია კაცობრიობის ტრაგედიისა: ჭლე-
ქი, ლუესი, ნევროზი ანადგურებს კაცობრიობას ამ ცენტრებში. სო-
ციალური შერჩევა ომის დროს და გაქალაქების პროცესი ისტორიაში
უარყოფს პროგრესს, კაცობრიობის ორგანულსა და ცივილიზაციურ
გაკეთილშობილებას.

მეტყვიან: მეცნიერება და მისი ღირებულება ხომ უდავოა? ჩვენ
ხომ ახლა მეტი ვიცით, ვიდრე ჩვენმა წინაპრებმა იცოდნენ? მედიცინა,
ასტრონომია, ბუნებისმეტყველება ჩვენი შემეცნების თანდათანობით
განვითარების მაჩვენებელია... დადგება დრო, როდესაც ჩვენ ყველა-
ფერი გვეცოდინება.

— ჩვენი შემეცნება მხოლოდ გარეგნულად არის დიადი და თვალ-
საჩინო; არსებითად ჩვენ იმაზე მეტი ბევრი არაფერი ვიცით, რაც
იცოდნენ საბერძნეთში არისტოტელეს დროს; ჩვენ დღესაც ბევრი
რამე არ ვიცით; ჩვენი გარეგანი გრძნობათა ორგანოები სუსტია სამ-
ყაროს რაობის შესაცნაურებლად, მიკროსკოპი, გამადიდებელი შუშა
ამის დამამტკიცებელია: როდესაც ჩვენ მიკროსკოპში ვინებდებით, ვხე-
დავთ, რომ საგანი ისეთი არ ყოფილა, როგორც მას ჩვენ ვხედავთ
ჩვეულებრივად, მას ისეთი სახე აქვს, როგორის მიღება შეუძლია
ჩვენს მხედველობით აპარატს; ჩვენ რომ სხვანაირი თვალეები გვექონ-
დეს, მაშინ საგანიც სხვა სახის იქნებოდა; სამყარო, რომელსაც ჩვენ
ვხედავთ, არის მხოლოდ ის სამყარო, რომლის დანახვა შეუძლია
ჩვენს თვალებს.

ვერაინ დაგვიდგება, რა თქმა უნდა, იმის თავდებად, რომ ჩვენი
თვალეები სწორად ხედავენ სამყაროს რეალობას. ორგანული ევოლუ-
ციის თანდათანობით სახეცვლილებამ შექმნა ჩვენი გარეგანი გრძნო-
ბათა ორგანოები, ერთგვარი ფანჯრები, ერთგვარი ღარები, რომლე-
ბითაც უთვალავ წელთა განმავლობაში მოძრაობდნენ სტიქიურად,
ბიოღინამიკურად პირველყოფილი პროტოზოოები და სპერმები, მაგრამ
ფანჯრები და ღარები შეიქმნა მხოლოდ შესაძლებლობის ფარგლებში
და არც ერთ ჩვენს ორგანოს იდეალური სახე არა აქვს. მიზანშეწონი-

ლობას და იდეალობას ბუნება დასცინის, ენა და მორალი — ადამიანის სამყაროს ენა და მორალი არ არის.

სვედენბერგმა, პოლანდიელმა მეცნიერმა, რომელმაც პირველად ჩაიხედა მიკროსკოპში, აიღო და დაწვა ყველაფერი, რაც მას ჰქონდა დაწერილი: ვამადიდებელმა შუშამ დაარწმუნა, რომ მისი წმინდა გონების კატეგორიები, რომელნიც იყვნენ აშენებულნი მისი მხედველობითი აპარატის ასახვაზე, ტყუოდნენ და სამყაროს ჰქონდა სხვა სახე, არა ისეთი, როგორც მას ეჩვენებოდა და როგორც მან აღწერა...

ჩვენი ცოდნა, მთელი ჩვენი მსოფლმხედველობა იმაზე არის აშენებული, თუ რა სახისაა ჩვენი ორგანულ-ფიზიოლოგიური ჩვეულება: თანდათან გაფართოება, თანდათან გაღრმავება ორგანული ჩვეულებისა არის საფუძველი ჩვენი აზროვნებისა;

სულის აქტუალობას ქმნის მემკვიდრეობით მიღებული ენერგია ორგანული ჩვეულებისა.

მსოფლმხედველობა ადამიანის ჩვეულების განვითარების ნაყოფია. აბსოლუტური, უნივერსალური ხასიათი ჩვენს შემეცნებას არა აქვს: ჩვენი სული ჩვენი ორგანული განცდის აორთქლებს... ჩვენი იდეები უფრო ჩვენს ნერვულ სისტემასთან არიან დაკავშირებული, ვიდრე სამყაროსთან. ამიტომ რამდენი მოაზროვნეა წუთისოფლად, იმდენი სხვადასხვა თვისებები მიეწერება სამყაროს: სბინოზა ყოველგან ხედავს მათემატიკურ ღვთაებას, ბერგსონი სტიქიურ ძალთა ათამაშებას (elan vital), კანტი უკავშირებს მოვალეობის იდეას ვარსკვლავებსა და სიერცის ესთეტიკურ ჰერეტას. ყოველი ფილოსოფოსი თავისი ორგანულ-ესთეტიკური განცდის ფანჯრიდან იყურება სამყაროში და ყოველ მათგანს ეს ქვეყანა ეჩვენება იმ სახით, რა სახეც უფრო შეეფარდება მის ორგანული ჩვეულების ღენას, ჩვენ ვუახლოვდებით ჰეშმარიტებას მხოლოდ ილუზიის ფარგლებში: მიუხედავად იმისა, რომ ბევრი უჯრედი და ხვეული შევისწავლეთ, ჩვენი დამოკიდებულება ბუნებასთან ისეთივეა, როგორც იყო შორეულ წარსულში. ბევრი რამ წინათ არ ვიცოდით და დღესაც არ ვიცით. მიუხედავად ჩვენი მეცნიერული და აკადემიური გაჭინლობისა, ჩვენზე ისე ბატონობს შემთხვევათა გრძელი რიგი, როგორც ბატონობდა ადამიანზე მრავალ საუკუნეთა წინათ.

რაც უფრო შორს მივდივართ ჩვენს კვლევა-ძიებაში, მით უფრო საშინელია ეს ცხოვრება; ჩვენ თითქოს შევდივართ დაუსრულებელ სამხეტეში:

სხვადასხვაგვარი მიკრობები სხვადასხვანაირად ირაზმებიან ჩვენ გარშემო, ახალ-ახალ სახელებს ვარქმევთ მათ, ვებრძვით დროგამოსაშვებით, მაგრამ ვემორჩილებით ბოლოს და ბოლოს...

სამყაროს ნახევარზე მეტი მიკრობებს ეკუთვნის, პარაზიტები ჩვენში და ჩვენ გარშემო ისე დასეირნობენ, როგორც მეფეები თავიანთ სასახლეებში. მეცნიერს, რომელიც ქვეყნის შემეცნებას ცდილობს, სიცოცხლეს უსპობს ხშირად უბრალო ტილი, უბრალო ხიწვი, თუ არსებობს ქვეყნად მიზანშეწონილი წინსვლა, თუ არსებობს ბუნებაში პროგრესი, თუ მართლა ბუნების მიზანია კეთილშობილი და უკეთესი ელემენტების გაჩენა, მაშინ რა საჭიროა ადამიანის შემდეგ პარაზიტების გაჩენა? ზოგიერთი გვარის ტილები, ვენერიულ სნეულებათა მიკრობები გაჩნდნენ, ცხადია, ადამიანის შემდეგ. თუ ბუნებამ შეცდომით შექმნა ადამიანის გაჩენამდე მორიელი, რწყილები და სხვაგვარი მანუცხოველები, შეიძლება ეს საჭირო იყო ორგანული ევოლუციისათვის, მაგრამ სრულებით გაუგებარია ადამიანის გაჩენის შემდეგ პარაზიტების გაჩენა: ეს იმას ნიშნავს, რომ ნაპოლეონისა და ლუესის მიკრობებს ბუნება ერთნაირად უყურებს და მათ შორის განსხვავებას ვერ ხედავს. ნუთუ ნაპოლეონი უფრო კეთილშობილი სახე არ არის შემოქმედებითი ევოლუციის, ვიდრე ლუესის მიკრობი? პარიზში ცხოვრობენ ბერგსონებიც და სუსუნატის პონოკოკებიც. რად ესაჭიროებოდა შემოქმედებით ევოლუციას? რა საჭიროა *tu-moi* სევინიეს სხეულთან ოთახში ბინადრობდეს საზიზღარი მორიელი? მაგრამ, კიდევ უფრო უაზრობა არაა ვანა სასქესო ორგანოს არსებობა იმ ალაგას, სადაც იგი არსებობს? ვანა ღვთიური ცახცახი, რომელსაც ჩვენ განვიცდით სქესობრივი მოთხოვნილების დაკმაყოფილების დროს, უფრო ლამაზი და ესთეტიკურად მისაღები ადგილით არ უნდა იყოს გაღიზიანებული? ეტყობა ჩვენი ესთეტიკა, ჩვენი მორალი, ჩვენი კატეგორიები ბუნებისათვის უცნობია და თქმულება პროგრესისა და საერთო ცხოვრების მიზანშეწონილობის შესახებ ერთგვარი ზღაპარია, შექმნილი იმ დროს, როდესაც ადამიანს ენატრებოდა მყუდრო, მეშჩანურად აწყობილი, ტკბილი ცხოვრება, ცხოვრება სავესე იდილიებით. ფილოსოფია, მისი მოვალეობის იდეა, მისი კატეგორიები ერთგვარი გამოშხატეულია კაცობრიობის მეშჩანური სულიერი განწყობილებისა. პროგრესისა და მიზანშეწონილობის იდეა მხოლოდ ისტორიული ზღაპარია.

ისტორია არის შემთხვევათა გაქანების პროცესი, შემთხვევების კოლოსალური რყევა; ამ დაუსრულებელ რყევასა და გაქანებაში არ არის შესვენება, არის ქარიშხალი, ხეტიალი, გარდაქმნა, სახეცვლი-

ლება; ადამიანები, მათი კულტურა, ცივილიზაციური ღირებულებანი, საუკუნეები, აკადემიები, დიდი ქალაქები დროული, შემთხვევითი ფორმებითა ყოვლობის მარადიული ხეტიალისა. სხვადასხვა დრო, დაწესებულებანი, ღირებულებანი, კულტურული ტიპები, მართალია, დაშლილ ელემენტებად შედიან ახალ მიმართულებებში, როგორც ბაბილონელების ასტრონომიული ცნებანი, როგორც ელინების მსოფლმხედველობა ევროპის კულტურაში, მაგრამ მთლიანობა, ინდივიდუალობა, სახეობა კულტურულ-ცივილიზაციური იკარგება ყოფის დაუსრულებლობაში და ისტორიული ეპოქა, მისი სული და იდეა წარმოადგენს სამყაროში ტრავმადიულ ეფემერობას, რომლის ნაწილები მარადიულ ხეტიალში ერთმანეთს ვერ ცნობენ და რომელსაც ეკარგება წუთისოფლური ინდივიდუალური მოფარგლულობა.

ჩვენ ვიცით ცივილიზაციური სტრუქტურა, ეკონომიკური ტიპები, სახელმწიფოებრივი ფორმები ძველი ქვეყნების, მაგრამ, ჩვენ ვიცით მხოლოდ შემთხვევით დარჩენილი მასალებით; მეფეები და დიდი მოღვაწენი, წინასწარმეტყველები და მოგვები, მეცნიერები და ფილოსოფოსები აკეთებდნენ თავიანთ დიდსა და საკაცობრიო საქმეებს შემთხვევით: ნიუტონს რომ მაგარი სურდო დამართოდა იმ დღეს, რა დღესაც მას თავში მოუვიდა იდეა მიზიდულობის კანონისა, შეიძლება შემდეგ სრულებით არ დაფიქრებულიყო ამ კანონზე, და კაცობრიობას შეიძლება დღესაც არ ჰქონოდა გარკვეული წარმოდგენა სამყაროს მოძრაობის შესახებ.

ნაპოლეონის მამა რომ დამთვრალიყო იმ დროისათვის, როდესაც ნაპოლეონი ჩაისახა დედის მუცელში, შეიძლება თვით ნაპოლეონი რაქიტინი და რევენი ყოფილიყო, როგორც ჩვეულებრივად ხდება ალკოპოლიკების ოჯახში.

შემთხვევითია ყოველი წარმოსახვა, შემთხვევითია ყოველი მოქმედება, მოძრაობა და ფორმა: გარკვეული, განსაზღვრული, სწორი ლოგიკური და მიზანშეწონილი პლანეტარულ ყოფაში არარა არის; კულტურულ-ცივილიზაციური ათქრიალება და ნერეული ლაყლაყი შემთხვევათა დემონური თამაშია და რაც არის ისტორიაში, არის მხოლოდ იმიტომ, რომ შემთხვევათა დენამ წარმოშვა.

არც თეოლოგიური, არც იმანენტურ-ტელეოლოგიური აზრი და მიზანი ჩვენს ყოფასა და კულტურას არა აქვს წუთისოფლად.

იყო დრო პრეისტორიული: ადამიანი ცხოვრობდა გამოქვაბულებში, დადიოდა შიშველი; მხეცის ტყავის გაძრობა მისი იდეალი იყო: მას

ჰქონდა ერთადერთი იარაღი — ქვის ნაჯახი; ადამიანი არ იცნობდა დედამიწის სიმდიდრეს, ნივთების თვისებებს; ჰაერეთის მოვლენებს მასში იწვევდა გაკვირებას; მიწის დამუშავება არ შეეძლო, მრეწველი ვერ გახდებოდა; შიშველი, ღარიბი, ალქატი, მშვიერი ადამიანი დადიოდა ტყეში, ისვენებდა წყლის პირად.

გრძელი რიგი პრეისტორიულ მოდგმათა გაჰყვა ეამთა დენას; შეუცნობელი, გაურკვეველი ბურუსი ფარავს შორეული წარსულის კულტურას, წინაისტორიულ ეონებს.

ცივილიზაცია ეგვიპტური, ქალდეური, სპარსული, ელინური და რომაული რიგ-რიგად გადიან ისტორიიდან. მსოფლიო კულტურის დიდი ქალაქები: თებესი, სპარტა, კართაგენი, ათინა, რომი ტოვებენ ნანგრევებს; კაცობრიობა მაინც ჯიუტად იბრძვის; მეცნიერები არკვევენ მატერიის თვისებებს, კოსმოსურ სფეროებს, ერები აშენებენ ქალაქებსა და სახელმწიფოებს, ქალაქთა შორის გაჰყავთ გზები, გვირაბები, მავთულეები; აშრობენ ჯაბებს და ჯანჭრობებს; ქალაქებში აკეთებენ სახლებს, სასახლეებს, მუზეუმებს, პანსიონებს. ქარხნებში ამზადებენ საჭირო ნივთებს და საგნებს; ფერმებში საქონლებს და ფრინველებს ამრავლებენ; აღნობენ მადნებს, წურავენ სურნელოვან მცენარეებს; კოსმეტიკურ სითხეებს კონსერვებად აწყობენ; სამკურნალო მარილებს წმენდენ ქიმიურ ლაბორატორიებში.

ხომალდები აერთებენ კონტინენტებს და ოკეანეებზე ლაღად დასვირნობენ; რადიო მიარხევეს ჰაერეთის ტალღებს და კუნძულები ერთმანეთს დაშორებულნი, გარკვევით ლაპარაკობენ ერთმანეთის გასაგონად.

ბაღები, ბოსტნები, ამწვანებული მინდორ-ველები, ხეხილი; რკინიგზებით დასერილი და ელექტრონით განათებული აგარაკები; დიდი ქალაქები თეატრებით, ვიტრინებით და ქვაფენილებით, მეცნიერებით, პოეზიით და ფილოსოფიით — აი დღევანდელი სახე მსოფლიო კულტურის.

მაგრამ, უკულმართ წუთისოფელში ადამიანი დღესაც ისე უბედური და საცოდავია, როგორც პრეისტორიულ ეპოქებში: შიში და აგონია დღესაც წვაავს ადამიანის ნერვებს; უსამართლობა და წინააღმდეგობა დღესაც კლავს ადამიანის ნებისყოფას. თუ ტროგლოდიტს ეშინოდა მხეცებისა და გველების, დღევანდელ ადამიანს მიკრობებისა და ტილების ეშინია.



ნიუტონებს და პასკალებს ბუნება ისე ხოცავს და ამრავლებს, როგორც მორიელებსა და ჰონოკოებს.

ჯიშებისა და გვარების ევოლუცია სიკეთესა და ბოროტებას — ისე ეთმენს, როგორც ჩვენ ვითმენთ სიცივისა და სითბოს ცვალებადობას. სამყაროს აზღვავებულ ძალთა გაქანებაში ადამიანი თავისი ფორმულებით და ქიმურული წრეწირებით საცოდავია, საზიზღარი რომ არ იყოს თავის ფლიდობით, ცულლუტობით, პრანჭიაობით და ფიზიოლოგიური მოყვანილობით.

არასოდეს კაცობრიობის წარსულში გულშემატკივრობას და თანაგრძნობას არ ჰქონია ადგილი, და სწორედ ამაშია ცხოვრების საშინელება — ადამიანის მორალისა და სინამდვილის — უთანხმოება: ერთი რომ საფლავში მიდის და ფერფლად იქცევა, მეორე ეროსის ცეცხლში იძირება, პირველყოფილ ძალთა სიგიჟისა და ნეტარების მორევში ბანაობს; ერთს რომ სიყვარულის და ბედნიერების ბულბული უმღერის, მეორეს მაშინ ცხოვრების თავშეუკავებელი და უზნეო დემონი ჯოჯოხეთისაკენ მიაქანებს; ერთი რომ სივრცეში მიმოფანტულ მნათობთა გუნდების ჭვრეტით ტკება და უთვალავ ყვავილთა სუნთქვით ძღება, მეორეს მაშინ პირი ევსება ჭიებითა და ბუზებით.

ადამიანი — პოეზიისა და ფილოსოფიის საუნჯე, ჭეშმარიტებათა ზვიადი მეტყველი, კულტურისა და ცივილიზაციის მესაჭე, ჭუჭყიანი, სუნიანი და მყარალია, როგორც ტაბასტიანი დედაკაცი.

ოჯახი, ცოლი, შვილი, ნათესაობა, სახლი, სამზარეულო, კულტურა ჩვეულებებით გატკბილებული სახელებია. წუთისოფლური ჭუჭყი და სუნი უნდა გეზინდებოდეს, თუ ხარ კეთილშობილი...

მარადობაში ჩვენი ოჯახი და სიყვარული, ნათესაობა და მეგობრები ისე გაიფანტება, როგორც ცვილონის კუნძულზე ქარიშხლის დროს ტყეში დამხრჩვალნი ბედურის ფრთები...

ჩვენი სული და გონება სოფიზმებითაა დაბლანდული, კაცობრიობას არა აქვს შინაგანი შედუღება, ერთეული სული; არსებობენ ეპოქები, არ არსებობს ისტორია: თითქოს როგორც გრანდიოზული მძიმე არტილერია, სავსე ცეცხლით და ენერგიით, დელავს და ორთქლდება სამყარო: ჭლექის მიკრობები და სოკრატეები, რღვევის დემონები და კეთილშობილი სულები ერთნაირად დაძრწიან, შემთხვევებს ერთნაირად ემორჩილებიან.

გაივლიან რა ჩქარსა და უაზრო ცვლილებებს, დაღლილი, დათენთილი ერები შეუცნობელი უფსკრულისაკენ მიექანებიან — როგორც

აცეცხლებული ლეგენდარული არმია მაძიებელი სულებისა, ჩვენ გამოვდივართ არარაობიდან და შემოვირბენთ რა ქარიშხლიანი გაქანებით ჩვენს ყოფას, ჩმახსა და უთავბოლოს, ისევ არარაობაში ვიკარგებით.

მარადისოვის ილა

საღამო უამს, როდესაც დიდი ქალაქის ქუჩებში ჩოჩქოლი დაწყნარდება და სივრცეში შორიდან აიშლება ძაღლების სევდიანი ყეფა, სული ჩვენი ატორტმანდება და გული ნერვიულად შეიკუმშება; საუკუნეთა კარები ლანდურ ჩვენებაში გაიღება: ერებსა და სახელმწიფოებს, სხვადასხვა დროის ღმერთებსა და ლეგენდებს, მეტყველების სისტემებსა და პიპოთებებს რაღაც მწუხრული ზეწარი გადაეფარება. ატირდებიან სუები, ფოთლებში აშრილდება ენტელექტის რიტმი და მდინარეები ნელად აორთქლდებიან, თითქოს ნერვები ყოვლობის გრანდიოზული სხეულის, რომელიც დაუსრულებლად იწვის და დელავს, განიცდის და კვამლდება. დიდი ქალაქის ნოტიო დინჯად აიღრუბლება და ყოფა ადამიანისა ამ ბურუსით გარშემორტყმული, თითქოს იძირება გაურკვეველსა და უთავბოლო ნირვანაში.

სამყარო იწყებს ლოცვას: მინერალების ბუყბუყი, მცენარეების ზმორება, პირუტყვების დელვა, ადამიანების განცდა დეთიური რყევაა უაივერსალური სულიერობის, ყოვლობის ენტელექტის. ჩვენს ნერვულ სისტემაშიც იღვიძებს სურვილი განყოვლადების, სურვილი სავსე სინაზით, სავსე აღერსით და წყურვილით.

არც ერთი ბოროტი აზრი, არც ერთი ცუდი ფიქრი ჩვენში აღარ არის... სივრცე, კაცობრიობა, ქალაქი, სახურავები სახლებისა და ქუჩების ავუგუნებული ტროტუარები მარადობის იდეით ივსება: თითქოს უხილავი ატომები ჩვენი განცდისა და სულის მდელვარებისა ეფინებიან წუთისოფელს, საგნებსა და მოვლენებს; თითქოს ჩვენში აღაპარაკდნენ ჩვენი წინაპრების დაუკმაყოფილებელი სურვილები, თითქოს ჩვენში ამღერდნენ დაღუპული სახელმწიფოები, ერები და ბიოლოგიური ტიპები.

ადამიანთა შორის მტრობა და ღალვა, წუთისოფლის ჭორები და ინტრიგები სასაცილო და საზიზღარია ამ წუთის დაუსრულებლობის წინაშე:

გაუგებარია, რატომ ადამიანი ადამიანს ახრჩობს; რა საჭიროა ქვეყნად ამდენი ცრემლი, ამდენი წვალება და ერთმანეთის დევნა:

ქვეყანა დიდია, არსებობს მარადიული, მოძრაობა დაუსრულებელი, პლანეტარული სახეცვლილება უსაზღვრო, ჩვენი ინდივიდუალური ყოფა კი წარმავალი, ხრწნადი და უსუსური...

მზემ სირცხვილი არ იცის — რამდენი საუკუნეა დაჰყურებს გულგრილად დედამიწასა და მის ცოდვებს.

პირველყოფილი ქაოსიდან ადამიანის კულტურამდე დიდი და გრძელი გზაა გასული, ოღროწოდრო.

არსები და მოვლენები ყოველ წუთს იღუპებოდნენ და დღესაც იღუპებიან ამ გზაზე.

ღებიდონდრონებისა და იქთიოზაერების ეპოქა, გეოლოგიურ-ფულკანური დელეანი, ტრიოგლოდიტების ხეტიალი და შიში, სახელმწიფოების დაღუპული იმედები, ოლიმპოს ასხივოსნება, ღმერთების, გმირების და იმპერატორების ტრაპახი, მეცნიერება, სოფიზმები — ყველაფერი ლეგენდაა, ტანჯული სულის ლეგენდა.

ჩვენი ქიმიის და ფიზიკის კანონები, მათემატიკის ფორმულები და ლიმიტები მოხერხებული თქმაა კოსმოსური ლეგენდისა, მხოლოდ თქმა, ზღაპარი... თავის ქალა, რომელშიც დღეს მოთავსებულია დიადი აზრები და იდეალები, რომლებიც დღეს ერთგვარი საყდარია ბუნების მოვლენებისა, ხვალ მტვრად იქცევა და ჭია-ღუებით ივსება.

ჩვენი ზვიადი და გაპრანჭული ყოფიდან რჩება მხოლოდ ერთი მუჭაღა მტვერი და ვინ იცის, სამყაროს დაუსრულებლობაში ვინ უფრო მაღლა დგას: ნაპოლეონი თუ ტანმანიის ბელურა, კანტი თუ ცეილონის კენგურუ?

სევდავ მარადისობისა, დაუსრულებლობის იდეავ, რა პატარაა თქვენ წინაშე წუთისოფელი? რა სასაცილოა ჩვენი ყოფა, რა უმიზნოა ჩვენი დელეანი? რა სულმოკლეობაა ჩვენი წუხილი?

ოჯახი, ცოლი, შვილი, დედა, ნათესაობა, ერთმანეთის პატივისცემა და ფარისევლობა, მეგობრობა, ზვიადი პათოსი და უზრუნველყოფილი მთქანარება, ჩვენი კუთხური ჩვეულებები, მორალი, აზრები — ყველაფერი დროულია. ღირებულება მარადიული არაფერს არა აქვს, ყველაფერი შემთხვევითია: შემთხვევით ვიბადებით, შემთხვევით წავალთ წუთისოფლიდან და უდიდესი ყოფა, უმშვენიერესი სახე დავიწყებას მიეცემა...

ჩემ გვერდით აგერ სძინავს ჩემს პატარა ქალიშვილს, ღიმილი პატარა ტუჩებს ნელა არხევს: ეტყობა, ძილში ჩაჰყოლია ტკბილი ფიქრები და უმანკო სული ოცნებას განაგრძობს; არსებობის ტკივი-

ლები მას ამჟამად არ აწუხებს; სული მისი დარდასა და ეჭვებს არ იცნობს.

მაგრამ, ვინ იცის, რომელი შემთხვევა, სად რას იზამს: ვინ იცის, რომელი სენის საზიზღარი მიკრობი სად, როდის შეიპარება მის მშვენიერ ტანში? ვინ იცის, რა ტანჯვა მოელის? რამდენი ცრემლი დასჭირდება? ვინ იცის, რა პირობებში დაეშორდებათ წუთისოფლად ჩვენ ერთმანეთს? შემდეგ ხომ ჩვენ ერთმანეთს ვერასოდეს ვერ შევხვდებით; დაუსრულებლობის დენაში შეიძლება ჩვენი სხეულების უჯრედები ერთმანეთს შესვდნენ სადმე, რომელიმე ხეობაში, ან მთის მწვერვალზე, ან ოკეანის უფსკრულში, ან გარყვნილი ქალაქის რომელიმე მტკრიან შესახვევში, მაგრამ ერთმანეთს ისინი ვეღარ იცნობენ, ისე დაშორდებიან ერთმანეთს და გაგრძელდება სამყაროში მათი უნუგუშო ხეტიალი.

სიყვარული, იმედები, ალერსის ტკბილი გრძნობანი, ჩვენი ყოველდღიური ჩვეულებები, ერთმანეთის ცქერა, თამაში, სიხარული, — ყველაფერი გაქრება, გაქრება ისე, როგორც სიზმარი, როგორც ლედი-დონდრონები და ბრონტოზაერები, ჰალიკარნასელი მეოცნებენი და სევდიანი რომანტიკოსები.

რაღა ჩვენი ყოფა, წუთისოფელი? რა საჭიროა ეს ცრემლები, სევდა, წუხილი, კომერციული განგაში და მანქანების თქრიალი? რა გვაჩქარებს, რას დაეძებთ?...

ერები, სახელმწიფოები რისთვის დელავენ? ყველაფერი ტერიტორიულ-ფიზიოლოგიური ეგოიზმია და ყოველგვარი რომანტიკა ორგანული სისავსის ვნებიანი აორთქლებაა: ეგვიპტე, ასურეთი, ათინა, რომი, კართაგენი დელავენ, ტერიტორიულ-ფიზიოლოგიურად იწვოდნენ, ეძებდნენ, იმედებში იყვნენ... სადღა არიან კეთილშობილი, მაძიებელი სულები?

ალელდნენ, ასხივოსდნენ, გაქრნენ...

— დარჩა მხოლოდ ლეგენდა, თქმულება, დარჩა მხოლოდ მოგონება ცარიელი, სევდიანი, — დაეწყება მარადიული, არარაობა მტკრიანი, ამაოება ჩუმი.

სამყაროში დაძრწიან წარსულის უჯრედები და სულები: პირუტყვების დმუილში, მცენარეების შრიალში, მინერალების აქაფებაში, ჩვენი საფეთქლის რიტმულ რხევაში წარსული მღერის, მუსიკას უკრავს...

ყოველ წუთს ჩვენ ვიშლებით, წარსულში ვიძირებით, ვიკარგებთ: ირღვევა ჩვენი ყოფა, იცრიცება ჩვენი სახე და უჯრედები ჩვენი ორგანული ერთეულისა თანდათანობით შორდებათ ერთმანეთს და თითოეულ მათგანს მიაქვს ჩვენი სულის ნაწილი, მიაქვს ჩვენი ტკბილი ჩვეულებები და იმედები.

ყოველობის არითმია არ გაიმეორებს არასოდეს სურვილებსა და ტკბილ ჩვეულებებს ჩვენი მეობით: მარადობის თქრიალში განმეორდება ყველაფერი, ჩვენი სხეულის ნაწილებიც განმეორდებათ, მაგრამ ჩვენი მე — მთლიანი, ერთეული, ვნებიანი, შემოქმედი, ცეცხლოვანი, ჩვენი მე — თესლით, სისხლით, სიყვარულით. იმედებით ვერასოდეს ვეღარ განმეორდება. რატომ დიდიდან საღამომდე ერთმანეთს არ ვკოცნით? რატომ ერთმანეთის ალერსში არ ვატარებთ დროს? რატომ ადამიანებს ერთმანეთი სძულთ, ეზიზღებათ?

არსებობის ქარი მიქრის და მიეჩქარება; ადამიანს, მცენარეს, პირუტყვს — ყველაფერს შემთხვევა ათამაშებს: რაც იყო, აღარ არის, რაც არის, აღარ იქნება. ლეგენდები და თქმულებები დარჩება; ბოლოს ლეგენდებსაც დაივიწყებენ, ხსენებაც არ იქნება.

სივრცეს, პლანეტებს, ზესკნელს, გარესკნელს ჩვენი წვალემა, უმიზნო განგაში და ტკივილები არ აწუსებთ: ჩვენ სადღაც უპატრონოდ ვართ დაკარგული და არავის ვეცოდებით.

შემთხვევა გვათამაშებს ყოველ წუთს: შემთხვევა ქუჩაში, შემთხვევა რკინიგზაზე, შემთხვევა ზღვაში, შემთხვევა ჭამის დროს, შემთხვევა წყლის დაღვეაზე. შემთხვევა დღით, შემთხვევა ღამით — წუთისოფელი შემთხვევათა შეუწყვეტელი დენაა; დიდ ქალაქებში მეცნიერები და ლუესის მიკრობები ერთნაირად ემორჩილებიან შემთხვევებს...

ადამიანები მაინც ტრაბახობენ, მაინც იპრანჭებიან; მეცნიერები და ქალები მიზნებს ისახავენ და იმედებით ბერდებიან:

ქვეყანა საუსეა ცრუ პიპოთეზებით და ყალბი პათოსით. ქალები კოცნას ერიდებიან და ინახავენ ღამაზე ტუჩებს ჭიებისათვის: განკერძოებულია მშვენიერება, თითქოს მდინარეში წყლის დაღვეა არ შეეძლოს რამდენიმე პირუტყვს ერთად.

ავადმყოფისთვის ექიმი მოგვყავს და ვარჩენთ იმიტომ, რომ ხელმეორედ გახდეს ავად, თითქოს ერთხელ ტანჯვა საკმარისი არ იყოს...

სოფიზმებით და მეშჩანობით შეკრულია წუთისოფელი: ნებისყო-

ფა რომ ერთ ნაბიჯს წინ გადაადგმევენებს ადამიანს, ტრადიციული სოფიზმები მეორე ნაბიჯით უკან წევენ მას...

უდიდესი მტერი ადამიანის მისივე სოფიზმებია; უდიდესი დეფექტი კულტურის ლოგიკაა — ჩვენი, ტრადიციული, ისტორიული ლოგიკა, ლოგიკა, რომელიც ჩამოკიდებია ჩვენს სულს, როგორც ძველი ტანისამოსის სასირცხვეო ნაგლეჯები...

დააკვირდით სივრცის სიღრმეს: აქ არც ზომა და არც საზღვარია; ჩვენ რაღაც მოვჭორეთ წუთისოფლად, გამოვიგონეთ კატეგორიები, მორალი, მოვალეობა და ვიხრჩობით ჩვენს ჭორებში.

საწყალი ადამიანი ცრუობს თავისთვის, სივრცე ლურჯი, თვალმიუწვდომელი იცინის...

იყვნენ საუკუნეები და ზალხნი; მზე ამოდიოდა და ჩადიოდა როგორც ყოველთვის; მოდგმები არევედარევეთ იცვლებოდნენ; ოჯახური და სოციალური ღირებულებანი იქმნებოდა: ქალები ქსოვდნენ, კაცები ნადირობდნენ, ვაჭრობდნენ, ოცნებობდნენ, მუშაობდნენ — აშენებდნენ სახლებს, თხრიდნენ არხებს, იყო სიყვარული და ალერსი, იყო სევდა და წუხილი.

უთვალავი კეთილშობილი ზრახვანი, დიადი განცდანი და ფიქრები, იდეალები და მოქმედებანი იყო — ფაუსტებისა და ჰამლეტების ეპოქა — ჩვენი ცივილიზაციის ტრაგედია — ყალბი მორალის ლამაზი პათოსი იყო და სსენება დარჩა ჭლექითა და ლუესით დაავადებულ კაცობრიობაში.

მოდგმა მოდგმას მისდევს აჩქარებით; სხეულებრივი ფორმები არსებობისა მარადიული წყვედიადიდან გამოდიან: ტრიალებენ, ირყევიან, ქანაობენ, ეძებენ და ტირილით ისევ წყვედიადში იკარგებიან. ლანდები მოძრაობენ პლანეტარულ გარსში გახვეულნი: როგორც გრანდიოზული, მძიმე არტილერია, დელაეს და ორთქლდება კაცობრიობა; გაივლის რა ჩქარსა და უაზრო ცვლილებებს, შეუცნობელი უფსკრულისაკენ მიეჭანება.

როგორც ლეგენდარული არმია მამიებელი სულებისა, ჩვენ გამოვდივართ არარაობიდან და შემოვიბრებნთ რა ქარიშხლიანი გაქანებით ჩვენს ყოფას, ჩმახსა და უთავბოლოს, ისევ არარაობაში ვიკარგებით.

მართალია, ჩვენი განცდა და სულისკვეთება მომავალში შევა, უჯრედები ჩვენი ტანისა იქნება დაუსრულებელ ხეტიალში; ჩვენი სხეული ქიმიურად სახეცვლილი, ნაწილებად შევა სხვა სხეულებში, მაგრამ ჩვენი მე, ჩვენი სახე არასოდეს აღარ იქნება, წავა და ვეღარ წა-

მოვა კვლავ წუთისოფლად; ბუნების ცვლილება სპობს ინდივიდუალობის სისაღეს; ინდივიდუუმი მყიფე ელემენტია ბიოლოგიური სახეცვლილებებისა და ნივთიერებათა მიმოქცევადობა შლის სახეს, ტიპს: რკინა ჟანგად იქცევა, სპილენძი ხენჯად, ადამიანი მტვრად.

მარადობა ათრევს და ალაღობებს ელემენტებს, სახეს კი ზრწნის...

წარმავლობის სავლა

So ist das Leben.

ნ • ც შ ე

დაუსრულებელი ფერადობა, ლაბორატორიებისა და ინსტიტუტების გაშენება, დიდ ქალაქებში უაზრო ჩოჩქოლი, მოუსვენარი მღელვარება, პროფესორებისა და დოცენტების ტრაბახი, ტყუილი, სიცრუე, მოწამლული პაერთ სუნთქვა, ჭლეტი, ვენერიული სნეულებანი, შანტაჟი, კომერციული აფერები, გაიძვერა და უსინდისო პირთა ინტრიგები, დილეტანტების და უზნეო ქალების შედებილი ლოყები, მშრომელთა ოფლი, მოტყუებულთა ცრემლები, მეოცნებეთა შიმშილი და სიღატაკე — აი ცივილიზაცია, აი ის, რასაც ჩვენ ვეძახით კულტურას, განათლებას, წინსვლას...

მაგრამ ყველაფერი ეს იყო ძველად:

რომი, ბაბილონი, კართაგენი, ათინა იცნობდნენ კულტურას, — სული დაღიეს ამ „ბედნიერებაში“.

ჩვენს დიდ ქალაქებსაც ძველი ცივილიზაციის ცენტრების ბედი მოეღის:

მიიხრწნება ორგანულად და ამოშრება წუთისოფლად პრობლემებისა და რეაქტივების, ინტრიგებისა და შანტაჟების მყარალი ჭაობი; ბოლო მოედება ალქიმეოსთა ფუსფუსს და მორწმუნეთა იდეალი კოშმარით დამთავრდება: ველად გაჭრილ პირუტყვთა ბლავილი და შუალამის სიჩუმეში ძაღლის სევდიანი ყეფა სიმფონიურად დაასრულებენ არსებობის ზღაპარს.

რაც არის, აღარ იქნება...

საუკუნე საუკუნეს მისდევს და აჩქარებით ერთმანეთს ფარავს, ვით დაუსრულებელი ჯაჭვის მარჯვლები; საზღვარი არა აქვს სამყაროს, საზღვარი არა აქვს არც სივრცეს:

რაც უფრო შორს იხედება საწყალი ადამიანის გონება, მით უფრო დიდია ეს ქვეყანა და პატარაა ადამიანი — ადამიანი, ოცნებებისა და ცრემლების აღუვსებელი ჭურჭელი.

პლანეტები და ვარსკვლავები სივრცის სიღრმეში მიმოფანტულან, ოკეანეები და მათი კუნძულები გადაშლილან დედამიწის გარშემო; დედამიწაზე მინერალების, მცენარეებისა და ცხოველთა გრძნეული სუნთქვა ისმის — უსწორმასწორო, ხალვათი.

საუკუნეთა დასაწყისში აცეცხლებული კოსმოსური ნისლოვანები სივრცეში დახეტიალობდნენ; ერთი მათგანი შეიქმნა — ჩვენი მზე თავის გარშემო მოსრიალე პლანეტებით, რომელნიც უთვალავ წელთა განმავლობაში მოსწყდნენ შუაგულს, სივრცეში თანდათანობით გაცივდნენ; გაცივებულსა და ჭუჭყიან ფენებზე მინერალური ელემენტების უსწორმასწორო გადაჯგუფებასა და აბუყბუყებაში მცენარეები და ცხოველები გაჩნდნენ, მათ შორის წარმოიშვა ადამიანი — მოხერხებული, ფლიდი, ცულლუტი, მანკიერი და ეშმაკი.

წუთისოფელი ძალდატანებაა: ჭიანჭველა მიეჩქარება მწერის დასაჭერად, მონადირე ტყეში ათვალეირებს თავის მსხვერპლს, მეთევზე გულის ფანცქალით ელის ანკესზე თევზის მოხედრას; მეომარი მტერს ემუქრება და შურით ივსება, თითქოს ვერ ეტევა ამქვეყნად, თითქოს მას არ ყოფნის მზე და ჰაერი.

ქარი ქრის, წყალი მიდის, ბრუნავს უაზროდ წუთისოფელი;

ეგრე იყო, ეგრე იქნება, მაგრამ რაც იყო, აღარ არის; რაც არის, აღარ განმეორდება.

გრძნობ თუ არა, ადამიანო, სევდას მარტოობისა და წარმავლობისას?

გრძნობ თუ არა, როგორ იკარგება შენი სახეობა დაუსრულებელ ძალთა და სახეთა მიმდინარეობაში?

— თუ გრძნობ, რადა ხარ ეგრე შურიანი და ბოროტი? შეიყვარე და შეივგრძენი არსი ყოველი:

შეუერთე სული შენი სიცოცხლის მოძრაობას, სუნთქვას ბალახებისას და მდინარეების აორთქლებას: ხომ ხედავ, რა უცბად ქრება ყველაფერი?

მხოლოდ მესხიერება, მწვავე მესხიერება რჩება, რომელიც არ აძლევს მოსვენებას ჩვენს სულს, სხეულს და ნერვებს. მართლაც, რა არის სიამოვნება, რომელიც ჩვენ ბედნიერებას გვპირდება?

ან რა არის ტანჯვა, რომელიც ჩვენ ეგრე გვაშინებს?

მხოლოდ ჩვენი ჩვეულება, ჩვეულების სიტკბოება და მისი უაზრობა.

ყოფა.

რა უაზროა ადამიანის ცხოვრება?

. . .

ჩვენ არ ვიყავით წუთისოფლად, ვართ და აღარ ვიქნებით: მარადობა წარსულში, ესე იგი ბნელი და თვალგადაუწვდენელი უფსკრული; მარადობა მომავალში, ესე იგი, ისევ ბნელი და თვალგადაუწვდენელი უფსკრული.

შუაში რაღაც მოჩვენება, პატარა, სუსტი, წარმავალი მოჩვენება, რომელსაც სადღაც მიეჩქარება, რაღაცას ეძებს და თან ამ ძიებასთან ერთად ქრება და იკარგება; სივრცე ლურჯი, თვალმიუწვდომელი ფანჯრებიდან შორს ტურფად იშლება.

— ეგრე იყო, ეგრე იქნება. რად არის წარმავალი ადამიანის ცხოვრება?

. . .

ან რა აშინებს ადამიანს და რატომ არის იგი ასე სულმოკლე? სულერთი არ არის განა:

— სამი დღე გაგრძელდება ჩვენი სიცოცხლე თუ სამი საუკუნე?

ყველაფერი ამაოება და უაზრო მოქანცულობაა, მოქანცულობა დაუსრულებელი. ხრწნა და დავიწყება წუთისოფლად ყველაფრის ბედი.

ქრება სიყმაწვილე, თითების მწველი სურვილები ნელდება; კეთილშობილი ზრახვანი გულისა და სულის აღარ განმეორდებიან და მოვონებანი იმისა, რაც იყო, დიდხანს ჩვენთან აღარ დარჩებიან.

ქარი დაბერავს და სახე გამოიცვლება; ვნებათა ლელვაში დაქანცულ გულს დასვენება მოენატრება, მთელი ცხოვრება თითქოს დაცინვით შეგხვდავს; და ის, რაც შენ წუთისოფლად გინახავს, სიკეთე იყო თუ ბოროტება, ტანჯვა იყო თუ სიამოვნება, ზღაპრად დარჩება; სინანულის გრძნობა გულზე ჩამოგეკიდება, როგორც მძიმე ქვა. ცრემლებით წარსულს ვერ დააბრუნებ და დაუკმაყოფილებელ სურვილთა

შურისძიება დაგახრჩობს, როგორც შეუბრალებელი მეველე. ყოფს
შენი მერყევია, ისე როგორც ყველაფერი წუთისოფლად:

ცხოვრებაში, როგორც სიცრუეთა და მოტყუებათა ჯურღმულში,
ყოველ წუთს უნდა ელოდე უსამართლობას და განსაცდელს. სიცრუე
ყველაფერში და ყოველგან სიცრუე;

არ არსებობს წუთისოფლად არც ერთი ღირებულება: მეგობრო-
ბა, ნათესაობა, საზოგადოება, სიყვარული, თანაგრძნობა — ყვე-
ლაფერი მოტყუებაა; არ არის ქვეყნად ისეთი ადგილი, სადაც წმინდა-
სა და კეთილშობილ სულს შეეძლოს დასვენება სიყვარულისა და
მიმზიდველობის მახლობლად — ადამიანი მარტოა: მას გარშემოერ-
ტყმის პლანეტარული სივრცე, კულტურული ფარისევლობა და უმ-
წიობა. ცხოვრების სისავსე, სიხარულის გრძნობა, წარმართული ვნე-
ბათა დელვა, ცახცახი სიყვარულისა და ნდობა მშვენიერებისა მხო-
ლოდ ორგანული ბუყბუყის აორთქლებაა.

* * *

წუთისოფელი ირაციონალური, უთავბოლო და უზნეო მიმდინა-
რობაა: უძღურია ადამიანის გონება და ყალბია ყველა პრინციპი
არსებობისა. სოკრატე ბრძენმა თურმე საწამლავე დალია და ციხიდან
გაქცევაზე უარი თქვა — რატომ? ქრისტე ჯვარზე აცვეს: ვიდაცის
სურვილი იყო ეს, მაგრამ რისთვის? — ჯორდანო ბრუნო ცეცხლში
დაწვეს, — რა მიზნით?

განა ამით რაიმე შეიცვალა დაუსრულებლობაში? სივრცე ცივად
გაშლილია და ფარავს ჩვენს პლანეტას ამაყად. ყველაფერს აქვს თა-
ვისი ადგილი ცხოვრებაში: ფორმათა და სახეთა სხვადასხვაობა, ცვა-
ლებადობა მდგომარეობათა და მიმდინარეობათა... — ყველაფერს აქვს
თავისი საფუძველი და ყველა მართალია თავისთვის: არსად არაფერი
არ არის განსაზღვრული და გარკვეული, არსად არაფერი არ არის
გონივრული, დეთაებრივი და ზედროული; რაღაც ადამიანებს არ უნ-
დათ თავისუფლება გულისა და სულის: მათ ეზიზღებათ ხალვათობა
და გაშლილობა შემოქმედებითი ნებისყოფისა. ადამიანები თანდათა-
ნობით იგონებენ სხვადასხვა ზღაპრებს და თავს ინუგეშებენ..

დაუსრულებლად ირყევიან და, ვით სიზიფე, მუდამ იწყებენ...

სად არის აზრი? ვის სულშია თავმოყრილი მიზეზები და პრინცი-
პები ღვთაებრიობისა? ვინ იტყვის ჭეშმარიტებას ყოვლობაში განზო-
გადებულს?

ძლევა და ტანჯვა, მოქანცულობა და ტკივილები, შემთხვევათა
კომპარი და დემონური სარხარი წინააღმდეგობათა ახრჩობს ჩვენს
სულს და ებრძვის ჩვენს ნებისყოფას.

ცხოვრება ჯოჯოხეთური მანქანაა, მარადობის ფრთებით უფსკრუ-
ლისაკენ რომ მიექანება: ამ ფრთების გაშლისა და შეკვეცის დროს
ეშმაკი და ანგელოზი კოცნიან ერთმანეთს.

სიყვარული და სიკვდილი ორმაგობაა მარადიული.

სუნთქვა სიყვარულისა უფრო ძლიერია, ვიდრე სიკვდილის სუნთ-
ქვა: სტიქია სიყვარულისა უსაზღვროა, ვით ოქეანე, ვით მარადობა;
სტიქია სიკვდილისა ერთდროულია, ვით ლანდი, ვით ფიქრი; სიყვა-
რულს ძალუძს, ერთი წუთი მარადობად აქციოს და მარადობა კი წუ-
თად შეცვალოს; სიკვდილი უარყოფს ყოველგვარ მარადობას და გვევ-
ლინება მსოფლიდ ერთი წუთით. გახვეული ცისკრის სხივთაგან მოქსო-
ვილ მსოფლიო სისარულის ხავერდში, სიყვარული თვალწინ გვიშლის
ზურმუხტოვან სივრცეს, ღმერთებით და იდეალებით გამშვენიერე-
ბულს... აღელვებულსა და უსაზღვრო ზღვაზე ღრუბელთა მსუბუქ
ფრთებით მოექანება ჩვენსკენ სიყვარული, რათა მან მძლავრი გრგვინ-
ვით, თვით ოქროს ზმანებათა ოქროს ნემსებით დაჩხვლიტოს სული
ჩვენი, რათა მან ოცნების გაზაფხულით, ყვავილებით და ოქროს ქსო-
ვილებით დაატკბოს გული ჩვენი, მარტოდ შთენილი და მოტყუებუ-
ლი. სიკვდილი ფარავს მგზნებარე ვნებას ცრემლთა მდინარისაგან,
რომელთაც ელის ცივი დავიწყება და გახრწნა... სიყვარულს ცეცხ-
ლი უკიდია, მაგრამ იგი არ იწვის, ვით არ იწვოდა ბიბლიური ცეცხლ-
მოკიდებული ჩირგვი; სიკვდილმა არ უწყის — რა არის ღვთიური წვა.
სიყვარული ცეცხლში იწრთობა და კოცნა მისი გვიხსნის მთელ სიღრ-
მავეს კოსმოსური ტანჯვა-დაქანცულობისას; იგი აერთებს ოცნების

ოკეანეში უსაზღვრო ლურჯ ეთერს და დემონურ სიცივეს მიწისას; სიკვდილი ამორებს ცასა და დედამიწას ერთმანეთს მსოფლიო სივრცეთა სიცივიტო... ბასრი და ბრწყინვალე წვეტიტო ეჭრება სიყვარული უძრავ, ცივ მარმარილოს და შემოქმედებით ალტაცებაში ამოალიე-ლივებს მისვან სხივისანს, მკვეთრ სახეს ნათელ მოლიმარე გულის დედოფლისას: სუნთქვა სიყვარულისა უფრო ძლიერია, ვიდრე სიკვდილის სუნთქვა.

. . .

სიყვარული საწამლაეია, საწამლაეი, რომელსაც ამზადებს თვით ბუნება, ყოველი იმედი ფუჭია, წუთისოფლად ცხოვრება უმიზნოა და უაზრო.

საუკუნეთა ძიებისა და ცრემლების ნაყოფი ჯერჯერობით მხოლოდ უსამართლობისა და ამოების იდეაა! დედამიწაზე მშვენიერების ხანგრძლივობა და სრული ბედნიერება ჯერ არაეის უნახავს. დიდი ხანია ადამიანებს თავისუფლად და უშიშრად არ შეუძლიათ არც სიყვარული, არც სიძულელი; მათ სჩეევიათ მხოლოდ ღალატი, სინანულის ცრემლები; ცოდვა და ურვა სულისა. ეს ცხოვრება ყველაფერს კეთილს ტალახში სერის, ყველაფერს კარგსა და მშვენიერს მარად ღანძლავს და შეურაცხყოფს.

კეთილისთვის დაჯილდოების მაეიერ გოლგოთის მთაზე აიყვანეს ქვეყნის მხსნელი და იქ ჯვარზე აცვეს, სოკრატე ბრძენს საწამლაეი დააღვეინეს იმიტომ, რომ ქადაგებდა ათინაში სიყვარულს, ჯორდანო ბრუნო ცეცხლში დაწვეს იმიტომ, რომ სიმართლის თქმა ხმამაღლა გაბედა. ხალხთა ვუგუნი და მღელვარება, სისხლის წვიმა და ცრემლების ოკეანე — ყველაფერი ეს მხოლოდ მეშჩანობის ხმაა, სევდის მომგვრელი ხმა ამოებისა. ვინ იცის, რამდენი ცრემლი და ტკიბილი იმედა დაკარგული საუკუნეთა თანაუგრძნობლად; მეფობენ ცხოვრებაში მხოლოდ სულით მდაბალნი და უგრძნობელნი: წუთისოფლად ბუდობს მხოლოდ წერილი სურვილები, მხოლოდ მეშჩანობა; იდეალები სიყვარულის ცრემლები, მაღალი გრძნობები და ოცნებები მხოლოდ და მხოლოდ გმირთა შემოქმედებაა.

თუ რამე არის საყურადღებო წუთისოფლად — ეს არის გმირთა მარტო ძახილი, საუკუნეთა გრდემლებზე ამეტყველებული!

რა არის ეს საზიზღარი წუთისოფელი, ფარისევლობით ატრუსული და მეშჩანობით ახრიოკებული?

— ნიღაბთა კრებული, უსულო, უსახო, უგარძნობი, უგულო; დიდი ხანია, სამყაროს ყრუ ველში ადამიანის აზრი დაბორცავს უნაესაყუდლოდ და უმიზნოდ; საუკუნეთა სრბოლა ერთსახიანი და უფერულია: იდეალები და ღმერთები იცვლებიან, მშვენიერების მიმბირველობა მუდამ წუთიერი და წარმავალია.

მშვენიერი სახე მხოლოდ სისხლის მღვლეარების ნერგოვნებითი ორთქლია და გულის ტრფიალება აცახცახებულ ძარღვთა ცეცხლია.

სატრფოს აბრეშუმეულ ნამწნის დაფუშვა იჭვნარევე გულის ძგერას აღარაფერს ეუბნება და მარგალიტის მსგავსი სიყვარულისა და სინანულის ცრემლი შენანების სურვილში ზიზღს იწვევს:

ზიზღი ყოფილა სიცოცხლის შხამის და სურვილების უკანასკნელი სიტყვა, კუნთების დამთენთი, ძარღვების დამგლეჯი, იმედების უარყოფი სიტყვა.

საღამო ჟამს

წუთისოფელი ოდენობას თვისას შლის უსაზღვრო სიერცის დაუსრულებელ საიდუმლოების სანახაობათა შორეული ღანდებით. ბრწყინ უფსკრულნი, გალობენ უხმოდ ფერხულში ჩაბმულნი ვარსკვლავნი და პლანეტები; არსნი თვალშეუდგამად ხმობენ მარადობას, რათა განაქარეონ ყოფის ცეცხლი და ააკვამლონ შინაგანი წვა.

ჯერ კიდევ შეუცნობელი პირველყოფილი ქაოსი, უცნაურის ივივეობით ძღვევამოსილი და თან ცივი, თითქოს ნელ-ნელა მსვლელობს ზღვად დაფენილ დრუბელთა შორის.

ძაერში კვნესის საიდუმლო სუნთქვა სტიქიათა უთვალავ საუკუნეთა სიგიჟისა და ისმის შორეული ბრგვინაობით ტლანქი ძახილი ჭლექით დაავადებულ სურვილებისა; ფერადი მორთულობით ბრწყინავენ ჩვენებანი იდეალებისა და საუკუნეთა უზარმაზარ წიგნებს ოქროთ მოვარაყებულ ყდებში შლიან არსებობის ოკეანეზე სამარადჟამო ძიებად.

ხალხთა ცხოვრებანი და საუკუნეების მკვეთრი მახვილობანი თითქმის ირწყვიან საიდუმლოების სამრეკლოში და ბრწყინვალე წარმოგენათა ძაფებზე ამონაქსოვ ოცნებებში ძილისპირულს მღერაინ...

O altitudo, non liquet!

წუთისოფელი და წარსული

ბევრი რამ არის ადამიანის ცხოვრებაში საიდუმლო, — ამბობს შექსპირის გმირი და მართლაც, ცხოვრების აზრი და მიზანი, წუთისოფლის და სამყაროს დასაწყისი და ბოლო, თვით ადამიანის სიცოცხლე, ძიება, შემოქმედება, იდეალები, ოცნებები, სიყვარული, ტრფობა, — ყველაფერი, რაც შეადგენს ადამიანის სიამაყეს, ყველაფერი, რითაც ადამიანი ამშვენებს თავის თავს — განა ეს არ არის მოცული მარადიული საიდუმლოებით? განა ვიცით ჩვენ, რა ასულდგმულებს საგანს, ნივთიერებას? განა შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ჩვენი ცოდნა დღეს უფრო ღრმავა, უფრო შინაარსიანი, ვიდრე ძველად? განა ცხოვრების აზრი დღეს უფრო კარგად და ნათლად გვაქვს დასასული, ვიდრე არისტოტელეს და პლატონის ღროს იყო?

მართალია, საუკუნეთა განმავლობაში ჩვენ შევიძინეთ დიდძალი მასალა; ბევრი რამ ვიცით დღეს ისეთი, რაც უწინ არ ვიცოდით და რის ცოდნა საჭირო იყო, მაგრამ ცხოვრების აზრი და სიღრმე მაინც ვერ შევისწავლეთ: ის, რაც ჩვენ ვიცით, შეეხება მხოლოდ ცხოვრების გარეგნობას, ნივთიერ ძალთა განაწილებას, საერთო მოძრაობის მექანიკას; თუ რა ასულდგმულებს ამ მოძრაობას, ან რა მიზანი აქვს მას, ჩვენ ეს არ ვიცით; მოხმარება რომელიმე ნივთის ან მოძრაობის ჩვენ შეგვიძლია, მაგრამ რას წარმოადგენს თვით ნივთი, რას წარმოადგენს მისი მოძრაობა, ეს კი ჩვენ არ ვიცით: ჩვენ ვხმარობთ ელექტრონს შეგვიძლია მისი ელთვალტებით გამოანგარიშება, ვიცით, რა ძალა აქვს ელექტრონის მოძრაობას, მაგრამ, აბა რომელი მეცნიერი გვეტყვის, თუ რა არის ელექტრონი და როგორ ამზადებს ბუნება ამ ძალას? ვერც ერთი მეცნიერი ვერ იტყვის, რომ ეს არის და აქ მზადდება ელექტრონის ძალაო, ისე როგორც ვერც ერთი ადამიანი ვერ იტყვის დედამიწის ზურგზე კვერცხი გაჩნდა უწინ თუ ქათამი; ბუნების გარეგნობა და სტიქიურ ძალთა მექანიზმი ჩვენ შევისწავლეთ, მაგრამ თვით ზული მოძრაობისა და წუთისოფლისა შეადგენს ჩვენთვის საიდუმლოებას.

მეცნიერები ამბობენ, ქვა, რომელსაც სივრცეში ისვრიან, ისევ დედამიწაზე ვარდება იმიტომ, რომ დედამიწას აქვს ერთნაირი მიზიდულობის ძალაო. თქმა არ უნდა, ეს კარგადაა მოფიქრებული, მაგრამ განა ვიცით, რაში გამოიხატება და სად იზადება ეს ძალა? ვინ იტყვის: რა მიზეზია, რომ ყველაფერი დედამიწას უბრუნდება? — ამ კითხვაზე ჯერჯერობით ვერც ერთმა მეცნიერმა ვერ გვიპასუხა. მეცნიერები ამბობენ: ჩვენ გვინდა მოძრაობის და ცხოვრების კანონები შევისწავლოთ და სრულებით არ არის საჭირო პირვანდელი მიზეზების ცოდნაო; ბუნების სიმდიდრეს კანონებით კი მოვისმართ, ცხოვრებას გავალამაზებთ, ელექტრონებს გავაჩაღებთ, ტელეფონებსა და ტელეგრაფებს გავაბამთ, ვიელით, ვიმოქმედებთ, ვიცხოვრებთ და აბა რა საჭიროა მიზეზების და მიზნების ცოდნაო?

ეგრე მსჯელობს კაცობრიობა, ასეთია მეშინური ცხოვრების სიტყვა და თვით ლოგიკა. მაგრამ საკმარისია მეშინობაში შემოიჭრას რომელიმე ტრაგედია, მაშინვე ლოგიკა ირყევა: გონება რწმუნდება, რომ ცხოვრება არც ისე ერთფეროვანი და ერთაზრიანი ყოფილა როგორც ეგონა მას. გამოანგარიშება და წინასწარ გათვალისწინება ცხოვრების მრავალმხრივობისა შეუძლებელია: ადამიანი სუსტია, მისი მსოფლმხედველობა განსაზღვრულია, იგი იცნობს მხოლოდ განსაკუთრებულ ჯგუფს მოვლენებისას, იგი იცნობს მხოლოდ ერთ კუთხეს შემოქმედებისას და სულისას ტემპერამენტით განჭვრეტელს.

მაგრამ, ქვეყანაზე არაფერია ისეთი, რომ მოსვენებაში იყოს და კქონდეს მარადიული ღირებულება და სასიათი; იოტისოდენა ქეიშის კენჭი და ვეებერთელა მთა-კლდეები რღვევისა და ცვალებადობის სტიქიას ერთნაირად ემორჩილებიან. შემთხვევებს და ცვლილებებს ექვემდებარება ყველაფერი: უზარმაზარი მთა დღეს ამაყად გამომტკირალი დროთა განმავლობაში ნოყიერ მინდვრად იქცევა; ზოგ ადგილას სრულებით მოულოდნელად ქვეყანა წყლით ივსება და მრავალ საუკუნეთა შემოქმედება იფარება...

ხშირად იქ, სადაც ტბა იყო და მეთევზეები თევზებს იჭერდნენ, შენდება დროთა განმავლობაში მშვენიერი ქალაქი და ბაღი. ხშირად ქალაქი კატასტროფულად ისე ღრმად ვარდება დედამიწაში, რომ იქ, სადაც წინათ ხალხი ცხოვრობდა და ბრძოლა იყო გაჩაღებული, იქ, სადაც ოდესღაც ტაძრებით და ღმერთებით ამაყობდნენ, კანონებსა და იდეებს იგონებდნენ, ახლა ვხედავთ მხოლოდ საღ კლდეებს და ხეობებს.

ასე ეკარგება წუთისოფლად ყოველივე მოვლენას და საგანს თავისი სახე, ასე ისპობა ინდივიდუალობა, ასე წარმავალია ყველაფერი, რასაც კი ვხედავთ, გეიყვარს და მოგვწონს: ყველაფერი ირღვევა და იშლება, ყველაფერი იკარგება და იძირება უნუგეშოდ და სამუდამოდ არარაობისა და ამაოების უფსკრულში იბადებიან და ქრებიან საუკუნეთა ილუზიები; სილამაზე, მშვენიერება, აღტაცება, სიყვარული — ყველაფერი წარმავალია, ყველაფერი დროულია. რაც უნდა გრძელი იყოს ბედნიერება წუთისოფლად, დღე უბედურებისა მაინც დადგება: სიცოცხლის ქარი მიქრის და მიიჩქარის.

საიდუმლოებითაა მოცული ჩვენი არსებობა წუთისოფლად და რაც ჩვენ ვიცით, ყველაფერი დროული იგივეობაა: ჩვენ ვფიქრობთ, წინ მივდივართ, მაგრამ ისევ იქ ვართ, სადაც ვიყავით; წარსულს უარყოფთ და ისევ წარსულს ეუბრუნდებით; ქიმიამ აღქიმია უარყო, მაგრამ პერსპექტივებში გვესახება ისევ აღქიმიის ეპოქა: მენდელეევის სისტემა ირღვევა, ევკლიდეს პოსტულატები დაშალა ლობაჩევსკიმ, რიმანსა და ლეჟანდრს ახალ სფეროებში გადააქვს ჩვენი სული და იდეალები, მითურ-კოსმოსური ეპოქა ჩვენი მსოფლმხედველობის, რომელსაც პქონდა ადგილი შორეულ წარსულში, კვლავ შედის ცივილიზაციის ისტორიაში და კვლავ იწყება სამყაროს ანთროპომორფიზმი: დღეს ჩვენი ბიოლოგები მცენარეებსა და მინერალებში სულსა და გრძნობებს ეძებენ, დაუჯერებელი იყო წინათ სიტყვებისა და გრძნობების უმავთულო გადაცემა: დღეს ჩვენი სიტყვები სივრცის დაუსრულებლობას არხევენ და ვნებიანი პარიზი უმავთულოდ ნიუ-იორკს ელაპარაკება.

შეიძლება მეტერლინიკის პრეზენტიზმიც არ იყოს მოკლებული ფსიქოლოგიურ საფუძველს, მთელს ყოვლობას შეიძლება ასულდგმულებს ერთი განცდა, ერთი „აზრი“, ერთი სული.

წუთისოფელი ჩვენი ტანჯვის დემონსტრაციაა და ცივილიზაცია ჩვენი ღელვის აორთქლება; დრო ჩვენი: განცდით იზომება და სივრცე ჩვენი წარმოდგენების ილუზიაა.

წარსული აწმყოში შედის, აწმყო მომავალში; ყველაფრის ნაწილია ყველაფერი და ახლის ფორმაში ძველის სული მოძრაობს.

ყველაფერი საუკუნეთა შრომის, ძიების და წვალების ნაყოფია, ცხოვრების ყოველი სახე წარსულის განცდის გამომხატველია; არის კავშირი უხილავი, მარადიული საიდუმლოებით გარემოცული წარსულ-

სა და ცხოვრების ყოველ მოვლენასა და წუთს შორის: ხშირად ადამი-
ანის უბრალო და უმიზნო ხელის მოქნევაში ისახება წინაპართა
განცდა, მრავალათასწლიანი ორგანული ცახცახი.

წარსულის სული ამოძრავებს აწმყოს, წარსულის შფოთვით ნა-
შობი ორთქლი ათბობს მომავალს. უშინაარსო, უიდეალო და ჩმახი
იქნებოდა კაცობრიობის ცხოვრება, რომ მას არ ჰქონდეს წარსული,
რომელიც სასოწარკვეთილებისა და უიმედობის დროს ყოველთვის
იძლევა იდეალებისა და მისწრაფებათა განახლების მაგალითებს:

ამბობენ, თურმე, როდესაც მიქელანჯელოს სახელგანთქმული ქან-
დაკება — „მოსე“ შებქონდათ მუშებს მუზეუმში, მიქელანჯელო შო-
რიდან უყურებდა ქანდაკებას და როდესაც ქანდაკება ვერ შეეცა-
მუზეუმის კარებში, მიქელანჯელო წამოვიდა გულმოსული, მიუახ-
ლოვდა ქანდაკებას, რაც ღონე ჰქონდა, მოიქნია და დაარტყა „მოსეს“
თავზე ჩაქუჩი: რად ვერ ინძრევი, განა არ იცი, შენშია ჩემი სულიო,
— უთბრა მოქანდაკემ ქანდაკებას.

შემოქმედების ცეცხლმა მოინდომა ნიეთიერების გასულდგმუ-
ლება და იდეალის განიეთიერება: წარსულის განცდა (მიქელანჯელო)
ეტრფოდა წარსულის (სიმბოლო — მოსე წინასწარმეტყველი) სახეს
და ტრფობა ქმნიდა რელიგიურ აღტაცებასა და ილუზიებს. შორეული
აღმოსავლეთის სულისკვეთება განსახიერდა დასავლეთის სულის გან-
ცდაში: ასე უერთდება წარსული აწმყოს და მომავალს; ასე გადადის
ორგანული მღელვარების პროცესი შემოქმედებით აღტაცებაში: ყო-
ველი წუთი ამქვეყნად განსაზღვრულია საუკუნეთა მიმდინარეობაში,
ყოველ მოქმედებაში და აქტიუობაში, წუთისოფლის ყოველ კუნჭულში
თავმოყრილია სურვილი, რომელიც შეიქმნა სტიქიურად, ირაციონა-
ლურად მრავალი წლის განმავლობაში. ჩვენი წინაპართა სულები
ტრიალებენ ჩვენში და ჩვენ გარშემო: ისინი მონაწილეობენ ყოველ-
დღიურ ცხოვრებაში.

წარსულს ყოველთვის აქვს მოპოვებული უკვდავება აწმყოში და
მთელი ჩვენი სულიერი არსება ცხოვრების წარსულის შინაარსის გან-
მეორებაა; მხოლოდ ამ განმეორებას აქვს თავისი ინდივიდუალური
სახე, რომელსაც მემკვიდრეობა გადაყავს მარადობაში: დააკვირდით
ცხოვრებას, შეისწავლეთ თანამედროვე კულტურა, სტილი, შემადგენ-
ლობა, შინაარსი; შეიხედეთ ტაძრებში, მონასტრებში, სხვადასხვა და-
წესებულებებში; — მიუხედავად ორი ათასი წლის ქრისტიანობისა წარ-
მართული გრძნობა კიდევ მძლავრია ჩვენში; დასავლეთ ევროპის სხვა-

დასხვა ქალაქების ძველ ტაძრებში, თითქმის ყოველგან დაინახეთ ჩვენი წმინდანების გვერდით წარმართული გრძნობის გამომხატველი ღმერთების სურათებს. ამ მხრივ პარიზის ღვთისმშობლის ტაძარი წარმოადგენს საუცხოო მაგალითს: სახელგანთქმული ტაძრის („ნოტრ დამ დე პარის“) სახურავზე გაკეთებულია დიდი ქანდაკება ქიმერების — Chimeres, ქიმერები და დემონები ღვთისმშობლის ტაძრის სახურავზე — სიმბოლოა გამომხატველი უხილავი და გამოუცნობელი კავშირისა, რომელიც არსებობს მოვლენათა შორის და რომლის საიდუმლოებით მოცული ძალა განაგებს ადამიანის ცხოვრებასა და სიცოცხლეს, შეადგენს ადამიანის ბედისწერას, აღელვებს სხეულთა და მოვლენათა ზღვას და აერთებს ცხოვრების გამოუთქმელ ტკივილებს და წუთისოფლის ნეტარებას; აი ძალა სტიქიური, ირაციონალური, ძალა, რომელიც ცდილობს შეზღუდოს ყოველივე მოვლენის და არსის თავისუფლება და რომელსაც ძველი ბერძნები ეძახდნენ მოირას. წუთისოფლის მოვლენათა და ძალთა მთვრალ ქანაობაში იბადება იდეა აუცილებლობის: აქ იწყება კავშირი ქრისტესა და ლუციფერს შორის, აქ ისახება იდეა ცხოვრების ორმაგობისა — განხეთქილებისა და შეთანხმების, ბრძოლისა და შერიგების, სწორედ აქ არის იდეალისა და რელიგიური ძიების დასაწყისი. სწორედ ეს აღელვებდა წარსულში გმირებსა და ღმერთებს, და ამით იტანჯებოდნენ პრომეთე, ქრისტე, ბუდა.

ხელოვნება და სოციალური სული*

მრავალ საუკუნეთა აბსოლუტიზმს ფსიქოლოგიურად გამოეცალა საფუძველი; აბსოლუტიზმი ხმლისა და ეკლესიის, ერთ დროს გაშავებული ინტელექტუალური მორჩილებისა და მოცემულობის აბსოლუტიზმით, თეოლოგიისა და ეპისკოპოსების აბსოლუტიზმით დაცარიელდა შინაგან წყობაში; იდეოლოგია ინდივიდუალიზმისა და იდეალიზმისა, იდეოლოგია მეობის აბსოლუტური პრეტენზიებით და რელიგიურ-მორალური მისწრაფებებით დამთავრდა ჰამლეტიკისა და ფაუსტიკის პრობლემებით; ადამიანი, რომელიც ოდესღაც თა-

* ნაშრომიდან „სოციალური ესთეტიკის საფუძველები, ორგანოტროპიზმი“.

ვის თავს ინუგეშებდა ფარ-ხმალთ და ეკლესიით, დარჩა თავისი ეჭვების ამარა; სევდა შეიპარა კაცობრიობის სულში — სევდა ამართობისა და რღვევის; ინდივიდუალიზმის განგაში და ელვარება ფეოდალურ სასახლეებში გაქრა; სული, რომელიც შეეყვარებული იყო ინდივიდუალიზმზე, სევდით და ეჭვებით აივსო; რომანტიზმმა წესა აუგო ინდივიდუალიზმის დამარცხებას, მ ა ნ ფ რ ე დ ე ბ ი ს ა და ს ა რ დ ა ნ ა პ ა ლ ე ბ ი ს ქ ა ო ს უ რ ს უ რ ე ი ლ ე ბ ს, მათი სასახლეებისა და ციხე-კოშკების ნგრევას; რომანტიზმმა აღიარა სასოწარკვეთილებით, რომ ძლიერი პიროვნებისა და მისი წუთისოფლური გაქანებისაგან რჩება მხოლოდ ერთი მუჭაღა მტვერი; რომანტიზმმა არწივის პორიზონტიდან დაინახა, რომ ამ ქვეყნად ნ ა პ ო ლ ე ო ნ ე ბ ი ისე საცოდავად ქრებიან, როგორც ბელურები ტყეებში ქარიშხლის დროს.

საფრანგეთის რევოლუციამ და parvenus — იმპერატორმა კაცობრიობის მოაზროვნე ნაწილს დაუმტკიცეს, რომ ცხოვრებაში აბსოლუტებს ადგილი არა აქვთ, რომ ცხოვრება არის დაუსრულებელი ფერისცვალება და პრინციპების დაღუპვა, რომ დიადი და მშვენიერი წუთისოფლად თავდება ნაგავით და არარაობით; ნაგავისა და მტვერიდან ჩნდებიან მშვენიერი სახეები და დიადი ფაქტები.

მეორე მხრით, საფრანგეთის რევოლუციის შემდეგ, ბუნებისმეტყველების განვითარებამ, სოციოლოგიისა და ბიოლოგიის მიღწევებმა მოუღეს ბოლო ყოველგვარ ალეთოლოგიურ-ეპისკოპოსურ აზროვნებასა და მსოფლმხედველობას; ბიოლოგიასა და სოციოლოგიაში განმტკიცდა პრინციპი გაადგილებისა, ლოკალიზაციისა; მდგომარეობა და ცხოვრების პირობები ყოველი არსის მოძრაობას აძლევენ მიმართულებას, სულისა და ტანის ფორმებს; არარა არის წუთისოფლად მარადიული და ზედროული; ყოველი ფორმა სულისა და ტანის შემოქმედებაა დროისა და მდგომარეობის გაელენის; სამყაროს სურათი, რომელსაც ვხედავთ ჩვენ, შედეგია წვალებისა გეოლოგიურ ევოლუციათა; ყოველი არსი, მოძრაობს რა კოსმოსურ რ ო ი ა შ ი, განსაზღვრულია თავის მოქმედებებში მდგომარეობით; ისტორიამ და მეცნიერებამ გააშისველეს ყოფა წუთისოფლური, ჩამოგლიჯეს მსოფლმხედველობიდან ტრადიციულად განმტკიცებული პრინციპები; ქალაქური ცხოვრების ვითარებამ, კაპიტალიზაციის უსამართლო პროცესმა სავსებით გაანადგურა პიროვნება; ქალაქი გახდა სიმბოლო კოს-

მოსური ქაოსისა და ადამიანმა იგრძნო საშინელი სევდა მარტოობისა, უიმედობისა, სასოწარკვეთილებისა, იგრძნო, რომ ინთქმება ოსის ხახაში.

ეკონომიურად შეძლებული კლასი დიდი ქალაქის კაფერესტორ-ნებში თავიანთ მეტრესებთან ივიწყებს ინდივიდუალიზმის დაღუპვას, მარტოობის გრძნობას: შემოქმედება და ხელოვნება დავიწყებისა და გართობისათვის, თამაშისა და სიამოვნებისათვის, — ამბობს ქალაქის სული; აზრი, იდეა, შინაარსი საინტერესო არ არის; ფერები და ფორმა, კოსმეტიკა, საღებავი, სურნელოვანი წყლები, ღამაში ტანები, სულის სიმთვრალე, გაღიზიანება ნერვებისა რაც შეიძლება მეტი, — აი კაფერესტორული იდეოლოგია დიდი ქალაქისა, სული ცივილიზაციისა და კულტურისა, ალკოჰოლით დასუსტებულ ნერვებს ეზარება ძლიერი განცდა, ეზარება ტრაგედია, შექსპირი, არ უყვარს მეცნიერება, სერიოზული გააზრება; დათენთილი სული ვერ ითმენს შინაგანი ხილვის განათებას და ნერვები მიიჩქარებიან სინემატოგრაფში, სადაც არის ფერებისა და ღანდების ბორიალება, ისეთივე აჩქარებული მოძრაობანი, როგორიც ახასიათებს ბურჟუაზიულ ურბანიზმს. მდგომარეობამ შექმნა სულიერი განწყობილება და სულიერი განწყობილება, ორგანოტროპულად მიიღტვის მდგომარეობისაკენ; სული მიიჩქარის განიავებისაკენ, სულმა დაკარგა ეპიკური სიმშვიდე, ხელოვნებაში შემოიჭრა ნევროზი; ინდივიდუალიზმი ისრჩობა თავის ნაჭუჭში; დაღლილი, დათენთილი ტანი გრძნობს რა უკანასკნელ წუთებს, მიეჩქარება კაფერესტორნებში მეტრესებთან სათრეველად და საღალღობოდ; განცდა განცდას ახრჩობს და ნერვულ კონვულსიებში ისმის გედის სიმღერა დიდი ქალაქისა — დეგენერაციის მწარე თქმა და კომმარული ვიზიონები ბოდლერისა და ვერლენის ლამენტაციებში, ექსპრესიონისტურ დაჭინთვისა და ფუტურისტულ ღრეობებში. სოციალური ყოფა აძლევს მიმართებას შემოქმედებას, სოციალური ყოფა მოქანდაკა ხელოვნების ფორმებისა: გოთური სტილი, აწვევადებული და საზღვარაცილებული, რელიგიური ლტოლვის სტატიკური ფორმა; იმპრესიონიზმი ევროპის დიდი ქალაქების ვიტრინების ლივლივებითაა შთაგონებული; ექსპრესიონიზმი გერმანული დაძაბულობის პათოსია; სო-

ციალური ფსიქოლოგიის ინტენსივობა სულის გადახრის ში-
შართებით ქმნის ხელოვნებისა და მეტყველების ფორმებს. კულ-
ტურის ევოლუცია ასხვადფერებს ცნებებსა და მეტყველების იდეოლო-
გიურ კონსტრუქციას; ცნებას აქვს პირდაპირი დამოკიდებულება სო-
ციალურ საჭიროებასა და ინტერესებთან; ცნებაში, ისე როგორც მეტ-
ყველებაში, არ არის არაფერი აბსოლუტური, არაფერი ზედროული,
არაფერი მარადიული და ღვთაებრივი; ყოველი ცნება თავისი გამომ-
სახველი სიტყვით (რომელიც ერთგვარი სავიზიტო ბარათია ცნების)
აისახება მეურნეობისა და სოციალური კულტურის ევოლუციაში და
ვინაიდან ყოველ ეპოქას აქვს თავისი საკუთარი სოციალურ-ეკონომი-
კური სტრუქტურა, ყოველ ეპოქას აქვს თავისი სოციალური ხასიათის
საჭიროებანი, ცნება ესთეტიკური, მორალური, ფილოსოფიური ყოვე-
ლი საუკუნისა და ყოველი ხალხის ცხოვრებაში სხვაფერდება იმის
მიხედვით, თუ რა სახისაა ცვლილება ადამიანთა შორის მატერიალუ-
რი ინტერესებისა და სოციალურ ურთიერთობათა.

სოციალურ-ტროპული კომპლექსიზმი აზროვნების სწორად აღე-
ბული მეთოდოლოგიური პრინციპია — პრინციპი ახალი იმდენად,
რამდენადაც სოციალურ-კულტურული კონსტრუქცია მეთოდოლოგიის-
სა ნიქვიფება ორგანოტროპიზმში; ყოველგვარ აპრიორიზმსა და აღე-
თოლოგიას, ყოველგვარ იდეალისტურ-აბსოლუტურ განმარტებას ფი-
ლოსოფიისა და ხელოვნების პრობლემებისას ორგანოტროპიზმის
შემდეგ ბოლო ედება; აშკარავდება უდავო კავშირი კაცობრიობის
იდეოლოგიისა და სოციალურ-კულტურულ მყარობათა, აშკარავდება
დამოკიდებულება პირდაპირი და ორგანული სულის ესთეტიკურ-ფი-
ლოსოფიური გააზრებისა მდგომარეობასთან; აზროვნების ფორმებისა
და ცნებათა ფაქტობრივი მოცემულობის საკითხი გენეზისის და შე-
ფარდებულობის საკითხად გადაიქცა. სულიერობა არის თვისება მა-
ტერიისა ისეთივე, როგორც რადიაცია და ელექტრონი; ჩვენს ამეტყ-
ველებასა და გააზრებას ისე ესაჭიროება ორგანულ-მატერიული
დრეხა და წვა, როგორც ელექტრონსა და მაგნეტიზმს; ჩვენი გრძნობა-
თა ორგანოები მხოლოდ არხევენ, ასახიერებენ, ავითარებენ იმ განც-
დათა ფსიქიკურ კაპიტალს, რომელიც ჩვენი ნერვული სისტემის უჯრე-
დულ ხვეულებში გადმოლექა წინაპართა ბიოლოგიურ-ფიზიოლოგი-
ურმა ლეღვამ. წინაპართა განცდა, ისე როგორც ყოველი ეპოქის გან-
ცდა, ვითარდებოდა და სახიერდებოდა მეურნეობისა და მატერიალუ-
რი კულტურის განსაკუთრებულ პირობებში. კაცობრიობის მეცნიერე-
ბისა და მატერიალური კულტურის ფორმა დამოკიდებულია გეოგრა-

ფუელსა და მეტეოროლოგიურ პირობებზე. ეკვიპტის ოჯახური და საზოგადოებრივი მეურნეობის ფორმა შეფარდებულია ნილოსის მიდამოების გეოგრაფიულსა და მეტეოროლოგიურ პირობებთან; საქართველოს მეურნეობა და სოციალური კულტურა საქართველოს ჰაერისა და მიწა-წყლის თავისებურებასთან არის დაკავშირებული; ხელოვნება და საერთოდ შემოქმედება ყოველი ხალხისა ისახება სოციალური ევოლუციის ფარგლებში.

სიტყვა ყოველ ეპოქაში იქმნება ნივთის საჭიროების დროს; ფერები და ნაკვთები ხელოვნებაში იარაღებია იმ სულიერი სისაყვის გამოსახატავად, რომელიც დავროვდა სოციალურ-ისტორიულ პროცესში და რომელსაც მიმართებას აძლევდა ადამიანთა ურთიერთობა, შექმნილი ეკონომიური და ბიოლოგიური ინტერესებით: არსებობის განსაკუთრებულ პირობებში ადამიანი იჩენს ერთგვარ ხერხს და ოსტატობას; სხვადასხვა პროფესია — პროფესია ნადირობის, თევზაობისა, მიწის დამუშავების, ვაჭრობისა და მრეწველობისა აიხსნება არა ტრანსცენდენტურად მოცემული ნიჭიერებით, არა შემთავონებით, როგორც ფაქტობენ ყველა კატეგორიის რაციონალისტები და ალეთოლოგისტები, არამედ ბუნებრივ-მატერიალური შესაძლებლობით და ინტერესით; თავისებურება რასული ჩვენთვის არ არის *universalia ante rem*; რასა შეგუებისა და ბიოლოგიური წვალების შედეგია: არავითარი მარადიული რეალია რასას არა აქვს და რასული თავისებურება ისე, როგორც ჯიში, ხშირად იცვლება მატერიალურ და სოციალურ ურთიერთობაში; ბიოლოგიური ფაქტი სოციალურ პირობებში განიცდის ფერისცვალებას და თუ სოციალურ-მყარული პირობები ხელს არ უწყობს, შეიძლება ჯიში როგორც ბიოლოგიური ფაქტი გადაშენდეს, გადასხვაფერდეს. ხელოვნება ყველა ხალხისა და რასისა ეძიებს ისეთ ფორმებს, რომელნიც გამოსახავენ მეურნეობისა და სოციალურ-კულტურულ საჭიროებათა ასოციაციებს; ავსტრალიელები და ესკიმოსები რასულად და ანთროპოლოგიურად დიდად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, მაგრამ მათი ერთნაირი მეურნეობა — წარმოება და სოციალური საჭიროების ინტერესები მათს ხელოვნებათა ფორმებს ერთმანეთს ამსგავსებს; ყველა რასის ყველა მონადირე ხალხს ერთნაირი არქიტექტონიკის ხელოვნების ფორმები აქვს; ყველა რასის ყველა მიწის მუშა ხალხს აქვს ერთნაირი არქიტექტონიკის ხელოვნება. სოციალური საჭიროების ინტერესი არის დირიჟორი და კონსტრუქტორი ხელოვნების ფორმებისა: რაც უფრო ერები თანდა-

თანხებით კულტურის ევოლუციაში ერთნაირ სოციალურ-ეკონომიკურ პირობებში იქნებიან, მით უფრო საერთო იდეები და საერთო განცდილობები ექნებათ მათ; მრეწველობის განვითარება და ქარხნების გამრავლება სხვადასხვა მიწა-წყალზე ერთსა და იმავე იდეოლოგიურ სტრუქტურას სასავენი; თუ აზროვნების და ხელოვნების ევოლუციის წარსულში სულს კუთხური ტროპიკში ახასიათებდა, მომავალში ინდუსტრიისა და სოციალური კულტურის ცენტრალიზაციასთან შეფარდებით სული გაიშლება თავის ესთეტიკურ-ფილოსოფიურ ზრახვებში უნივერსალურად და კოსმოსურად: სული კულტურისა და ცივილიზაციისა მიიღწევის მარადობისა და უსაზღვროებისაკენ, მაგრამ კაცობრიობა, მიმოფანტული სხვადასხვა მიწა-წყალზე ტომებად, შებოჭილია სამყაროს სხვადასხვა კუთხეში ადგილობრივი მდგომარეობით და სოციალურ-ტროპული ინტერესით.

ესთეტიკური გრძნობის გამოსახვა პირვანდელი ფორმაა კულტურისა და ცივილიზაციისა: ორნამენტიკამ წარმოშვა და განავითარა ტექნიკა; ცეკვამ და კოსმეტიკამ ხელი შეუწვეს კაცობრიობის გამრავლებასა და ქვეყნის კულტურულ მოშენებას სქესების ერთმანეთთან დაახლოვებით; პოეზიამ და მუსიკამ ავარჯიშეს სოციალური ტემპერამენტი და მისი ნებისყოფის სიძლიერე, რასაც დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა არსებობისათვის ბრძოლაში და საერთოდ ბიოლოგიურ-ორგანიზულ თავდაცვაში.

ყოველი ფორმა ხელოვნებისა და ლიტერატურისა გამოწვეულია სოციალური ინტერესით და ძველი ესთეტიკური ფილოსოფია სილამაზისა და მშვენიერების ღვთაებრივობისა, ხელოვნება თამაშის თეორიით მოკლებულია აკადემიურსა და ფსიქოლოგიურ საფუძველს: ხელოვნება თამაშში კი არ არის, არამედ ფუნქცია სოციალური ცხოვრებისა: მართალია, ხელოვნების მიმართება ხშირად ნაკარნახევია ბიოლოგიური მოთხოვნილებით, მაგრამ თვით ბიოლოგიური მოთხოვნილების დაკმაყოფილება მოითხოვს ერთგვარ სოციალურ არეს, ერთგვარ ურთიერთობას სხვა არსებებთან და ამიტომ ბიოლოგიური ინტერესის განხორციელება ყოველთვის სოციალურ მოხერხებასა და შესაძლებლობაზეა დამოკიდებული; სოციალური კულტურის ევოლუცია ახდენს ხელოვნების ფორმების სახეცვლილებას: ქორეოგრაფიას ეკარგება ის მნიშვნელობა, რომელიც მას ჰქონდა პრეისტორიულ მდგომარეობაში, ენაიდან საზოგადოებრივი ჯგუფები გამრავლდნენ და ტექნიკურად შეუძლებელი შეიქნა ერთი ცეკვის გარშემო შემოერთება მრავალი ათასი ადამიანისა: ვიწრო თემში, რამდენიმე კაცისათვის კი-

დევ შესაძლებელი იყო კუნთურ-მიმიკური გამოსახვა შინაგანი განც-
 დისა, რომელიც წარმოადგენდა პლასტიკურ ფორმას კუნთების მოძ-
 რაობაში, მაგრამ დროთა ვითარებაში, სოციალური კულტურის ევოლ-
 უციაში არსებობის საჭიროებასთან, ადამიანთა შორის ურთიერთო-
 ბათა ვითარებასთან ვითარდება ფორმა კუნთურ-პლასტიკური შემოქ-
 მედებისა. პრინციპი ესთეტიკური განცდისა ყოველი ეპოქის და ყოვე-
 ლი ხალხის ცხოვრებაში აისახება ფსიქოლოგიურად სოციალურ სა-
 ჭიროებაში: მონადირე ხალხის ცხოვრება აისახება ფსიქოლოგიურად
 ნადირობის საჭიროებაში; მონადირე ხალხის ცხოვრებაში, მაგალი-
 თად, ყოველთვის დიდი მნიშვნელობა აქვს ცეკვასა და პანტომიმას;
 ცეკვას თან ახლავს ყოველთვის სიმღერა ხან უბრალო ტონალური
 გაბგერების სახით, ხან სიტყვებით, ეესტიკულაციით და მიმიკით სა-
 ერთოდ, ველური და უკულტურო ხალხის ცხოვრებაში სიტყვათა რიც-
 ხვი ძლიერ მცირეა და ყოველგვარი საჭიროების დროს ველური ადა-
 მიანი სურვილის გამოსახატავად ხმარობს კუნთების მოძრაობას: ახრი
 აქვს, მხოლოდ სიტყვები არა აქვს... დრამატიული ხელოვნება მუსი-
 კით პირველყოფილი სულიერი ღირიზმის გამოსახვაა და ყოველგვა-
 რი სულის ღირიზმი მაჩვენებელია ერთგვარი სევდისა და სოციალუ-
 რობაში გაშლის წყურვილისა. სულის მოძრაობაში ყოველთვის არის
 სურვილი ერთგვარი მეობის გარღვევისა, გაორებისა, მრავლობაში
 გასვლისა; მაგრამ ყოველი ხალხის ცხოვრებაში სულის ესთეტიკური
 ფილოსოფიური განცდა სახიერდება ადგილობრივი პირობების ასო-
 ციაციებით და მეთოდი, რომლითაც შეიძლება სხვადასხვა დროისა და
 სხვადასხვა ხალხის ხელოვნების ფორმების შესწავლა, ვერც გასცილ-
 დება ვერასოდეს ორგანოტროპიზმის საზღვრებს: მდგომარეობისა და
 შემოქმედების ურთიერთობა ფორმულაა კულტურულ-ცივილიზაციუ-
 რი მოძრაობის, ესთეტიკურ-ფილოსოფიური გააზრებისა და ხელო-
 ნებისა; წმინდა ხელოვნებისა და ხელოვნება-თამაშის თეორია ესთე-
 ტიკური აბსოლუტებისა ირღვევა ეთნოლოგიური და ისტორიულ-სო-
 ციალური ფაქტებით; ყოველი ხალხისა და ყოველი საუკუნის კულტუ-
 რა, ხელოვნება, ესთეტიკური იდეალები თხოულობენ შინაგან გამარ-
 თლებასა და ფსიქოლოგიურ ინტერპრეტაციას: იაპონელისათვის გა-
 უკვებარია რ ე მ ბ რ ა ნ დ ტ ი ს სურათები, განსაკუთრებით ზოგიერთი
 მისტიკური შინაარსისა; რომელი ევროპელი მოაზროვნე იტყვის: რისი
 თქმა უნდა აესტრალიელს იმ მხატვრობით, რომელიც იპოვა გ რ ე ი მ
 ელენელგვის გამოქვაბულში? საჭიროა დიდი და ღრმა დაკვირვება პა-
 პუასების სოციალურ-კულტურული და აგრესიული ცხოვრებისა, მისი

თავისებური შინაგანი სტრუქტურისა და რელიგიურ-სტრატეგიული სიმბოლოებისა, რომ ახსნათ, თუ რატომ უკეთებენ პაპუასები თავიანთ საომარ ნავს წინა ნაწილზე ჩიტის თავს? რა ესთეტიკური ღირებულება აქვს სიქსტინის მადონას რომელიმე ბუშმენისათვის და თუნდაც მონგოლისათვის? რა აზრი აქვს სუდანელი ზანგისათვის „აბესალომ და ეთერის?“ მუსიკას, ან ვაგნერის მუსიკალურ ინსტრუმენტობას? განა ჩვენთვის გაუგებარი და სასაცილო არ არის ბუშმენებისა და პოლინეზიელთა ხორალები? — ყოველ ყოფას ყოველ მიწა-წყალზე წუთისოფლად აქვს საკუთარი სული, სეედა, განცდა, სტილი და იდეა; სამყაროს დაუსრულებლობაში, ხალხთა გუგუნსა და მოძრაობებში, ეპოქათა და მოდემათა ფერისცვალებასში ყოველი მომენტი არსებობისა, ყოველი სახე წარმოშობილი ბიოგენეტიკურად, მართლდება თავის შინა-წყობაში პირობებით და მდგომარეობებით — სულისა და გარემყარობის ურთიერთობით — ირგანოტროპისშეი; ყოფა ყოფას მოწყვეტილია სულიერად და ყოველი არსი უსაზღვროების არეზე შარტოა განცდაში; სული და მისი რეალიები კუთხურ-ტროპული ფორმებია ორგანულ-ბიოლოგიური შეგუებისა; შემოქმედების ყოველი ფორმა გამოსახავს კუთხურ ტკივილებს და სიხარულს, კუთხურ განცდასა და სეედას; ღირებულება კუთხურ-კლასური საჭიროების კვალიფიკაციით ისაზღვრება: იაპონელისათვის იაპონური ხელოვნება დიადი და მშვენებია, ვინაიდან მასში გამოსახულია იაპონური ყოფის ორგანოტროპული განცდა; ბუშმენისათვის ბუშმენური ხელოვნება სახეა აზრით და მშვენებით: ყოველი ხალხის და ყოველი საუკუნის სოციალურ-ისტორიული პირობების კომპლექსი ათავისებურებს ხელოვნების პრინციპს, ესთეტიკურ-ფილოსოფიურ იდეალებსა და ზრახვებს; ესთეტიკური ღირებულება განიზომება ყოველთვის სოციალური ფსიქოლოგიის მიმართებით ადამიანთა ურთიერთობის ინტერესისა და საჭიროების ფარგლებში; ფილოსოფიურ-ესთეტიკური იდეა იკვეთება კუთხურ-ტროპული განცდის დაზგაზე და სული ადამიანისა, როგორც ალკოპოლიკი, ისრება გალიაზიანებისა და მდგომარეობისაკენ მთელი თავისი მემკვიდრეობით მიღებული თვისებებით და ჩვეულებებით.

სოციალური ფსიქოლოგიის ვარჯიშობა და ჩვეულებების განმტკიცება მმართველობს ხელოვნების ფორმების შერჩევაში: საბერძნეთში სოციალური ფსიქოლოგიის მთავარი ყურადღება მიქცეული იყო ადამიანის ტანისკენ. კუნთურ-პლასტიკური ინტენსივობისაკენ და ამიტომ ელინს ასე ემარჯვებოდა ხელოვნების იდეალების განსახიერება ქანდაკებებში ტანადობისა და ორგანულ-კუნთური მოყვანილობის უმეშ-

ვეო ფორმებში: მეტყველებისა და ლიტერატურის ფორმები, სტილი-
ბერძნული გამომსახველია სულის მოქანდაკური წყობისა; მო-
მეროსის პოემების მეტყველებითი „ინსტრუმენტოვკა“ დამახასიათებ-
ელია ელინური განცდისათვის, დამახასიათებელია როგორც ეპიფე-
ნომენი სოციალური ფსიქოლოგიისა. საშუალო საუკუნეებში არქიტექ-
ტურა სიმბოლურად აერთებდა სულსა და ხორცს გიგანტური კათედ-
რალების გაშლილი გუმბათების რელიგიურ-ესთეტიკურ წარმოსახვა-
ში; რენესანსის სოციალური ფსიქოლოგიის აფექციონალიზმში ადამიან-
ის სულის ცივილიზაციურ ვიზიონერობას და ხედას სახავს მხატვ-
რობითა და მისი ფერებით — ჩრდილისა და სინათლის ნიუანსებით.

ხელოვნება ამეტყველებს სხვადასხვა ფორმებში სოციალურ-ისტო-
რიულ გრძნობებსა და იდეალებს: როგორც ბუშმენებისა და აესტრა-
ლიელების ცეკვაში, საბერძნეთის ქანდაკებებში, ისე საშუალო საუ-
კუნეთა არქიტექტურასა და რენესანსის მხატვრობაში ხელოვნება
აძლევს საზოგადოებრივ გრძნობათა დინამიკური გაერთიანების სტა-
ტიკურ ფორმებს. ხელოვნება ყოველთვის აერთიანებს ადამიანებს გან-
საკუთრებულ სოციალურ-ისტორიულ პირობებში; საერთო გრძნობა
ასახული ლიტერატურაში, აფერადებული მხატვრობაში, გამოქანდა-
კებული მარმარილოსა და ბრინჯაოში, ვაბგერებული მუსიკაში ამოძ-
რავებს და ამოქმედებს სოციალურ სულს, მიმართებას აძლევს სოცია-
ლურ ნებისყოფას, იწვევს აზროვნების კოროლარიებს, სავალდებუ-
ლოს განსაკუთრებული ეპოქისათვის და საზოგადოებისათვის; ვერაფი-
თარი ადმინისტრაციული ზომები ვერ შექმნიან მთლიანობას ფსიქო-
ლოგიურს ხალხის ცხოვრებაში ისე, როგორც ხელოვნების პლასტი-
კური ან ლიტერატურულ-ესთეტიკური ფორმა: გერმანიის გაერთი-
ანებისათვის გოეთემ უფრო მეტი გააკეთა, ვიდრე ბისმარკმა;
პოლიტიკურად დაწინაღობი იტალია ფსიქოლოგიურად გარდაისახა
ისტორიულ პროცესში მას შემდეგ, რაც დანტემ განასახიერა იტა-
ლიის საშუალო საუკუნეობრივი სული თავისი კომმარებით და ილუ-
ზიებით; საქართველოს კულტურის ძლიერებისა და ცენტრალიზაცი-
ისათვის შოთა რუსთაველმა და შავთელმა გაცილებით
უფრო მეტი გააკეთეს, ვიდრე თამარ მეფემ და დავით აღმა-
შენებელმა; ხელოვნება სტატიკური ფორმაა ისტორიული idee
force-ის და ხელოვნების რომელიმე დარგი ხალხის უფლებებისა
და წუთისოფლური კვალიფიკაციისათვის ხშირად
უფრო საჭიროა, ვიდრე ფარ-ხმალი და ზარბაზანი თავიანთი ბარბა-
როსული იერიშებით. დიდი პოეტი, დიდი ფილოსოფოსი, დიდი მეცნიე-

რი ისტორიაში არიან სოციალურ გრძნობათა და ნებისყოფათა შემკრები: ნიუტონი ისეთივე კონსტრუქტორია ცივილიზაციური რგოლებისა, როგორც მარქსი; შექსპირის ქარიშხლიან ტემპერამენტებში მოცემულია წუთისოფლურ წვალებათა და დღევანთა გაღვრვა თავისი პათოსებით და ირაციონალებით ისე, როგორც რობესპიერის და ლენინის პაროლებში მოცემულია სოციალურ ზრახვათა და ნდომათა დიდი და ძლიერი შენაკადები; შემოქმედების სახე კოეფიციენტია სოციალური განცდისა და წვალების; ხელოვნება ფუნქციაა სოციალური ცხოვრების.

მრავალრიცხოვანი და უზარმაზარი კაცობრიობა, მიმოფანტულია ჭუჭყიანი პლანეტის სხვადასხვა კუთხეში, ცხოვრობს ყოველ მიწაწყალზე თავისებურად: ადამიანთა ურთიერთობა დედამიწის ერთ კუთხეში სხვა სახისაა, მეორე კუთხეში — სხვა სახის; გეოგრაფიული, კლიმატიური, ბიოლოგიური პირობები წუთისოფლად ყველგან ათავისებურებს ცხოვრებას; კუნძულებზე, ავსტრალიაში, ბრაზილიაში, ციმბირში, ევროპის დიდ ქალაქებში სოციალური ცხოვრება ერთნაირი არ არის, რაკი ერთ კუთხეში ერთნაირი სოციალური ცხოვრებაა თავისი პრინციპებით, წუთისოფლური მორალით, კუთხურ-ტროპული ადათებით, სოციალური ფსიქოლოგიაც ამ კუთხეში ისეთია, რომელიც გამოსახავს იმ სურვილებსა და ტკივილებს, იმ ზრახვებსა და გრძნობებს, რომელთაც ადგილი ჰქონდათ განსაკუთრებულ პირობებში, განსაკუთრებულ მიწა-წყალზე. სხვადასხვა ხალხის ლიტერატურა, თეატრი, პანტომიმურ-პლასტიკური ნიშნები, მხატვრობა, ქანდაკებანი, რელიგიურ-ფილოსოფიური სისტემები ბოლოს და ბოლოს ეთნოგრაფიული მასალებია; წუთისოფლის ყოველ კუთხეში სოციალურ ურთიერთობას გამოუნახავს სიმბოლოები, ქარაგმები, ნიშნები ადგილობრივი იდეალებისა და სურვილების გამომსახველად; მთელი ცივილიზაცია თავისი ნანგრევებით და უდაბნოებში აწვერადებული პირამიდებით, თავისი ბარელიეფებით და ციხე-კოშკებით, დიდი ქალაქების ასანსიონებით, ლაბორატორიებით და ინსტიტუტებით ადამიანისა და მდგომარეობის ორგანოტროპული ურთიერთობის გამომსახველია; სული ყოველ ეპოქაში გადახრილია მდგომარეობის პათოსისაკენ: წარმართულ ეპოქებში ცივილიზაციის ისტორია აღმერთებდა ტანის კულტს და სული ილტვოდა ორგანული სახიერებისაკენ, საშუალო საუკუნეებში მეცნიერება ემსახურებოდა თეოლოგიას; ევროპის ქალაქურ-ვაჭრულმა ეპოქებმა წარმოშვეს იდეა სოციალური ცხოვრებისა:

ხიცშეს ტრაგედიულ შემოქმედებაში გადატყდა ინდივიდუალიზმის, ხმალი და ადამიანმა იგრძნო სოციალური ცხოვრების არეზე არსებობის ახალი სედა: საშინელ ტკივილებში გაირღვა ფეოდალურ-არისტოკრატიული წყობა ცხოვრებისა, დაიცრიცა ინდივიდუალიზმის ფსიქოლოგია, საცოდავი ნაოჭები ძველი ყოფის ცივილიზაციის ენორმულ ისტორიას ჩამოეკიდა; ადამიანი ტრაგედიულად გადაეშვა სტიქიურ ირაციონალურ რთაში სასოწარკვეთილებით და კოშმარებით: ხიცშეს არისტოკრატიულ-ინდივიდუალისტური პოზა, ოსკარ უაილდის ილუზიური სამყარო, მეტერლინკის შიში და თრთოლვა, დოსტოევსკის და ანდრეევიჩის კოშმარული ჩვენებანი, ტოლსტოის ესთეტიკურ-რელიგიური ნირვანა კაცობრიობის სულიერი ტკივილებს სოციალური კოროლარიებია.

ეპოქა ამეტყველებს თავის განცდებს; სოციალურ-ისტორიული წვა ასხივოსნებს იღვებსა და ზრახვებს; შემოქმედება იძლევა ფორმულას; არსებობის განსაკუთრებული არე თავისი ცივილიზაციური და კულტურულ-ესთეტიკური ინტერესებით, თავისი ტემპერამენტებით და ნებისყოფათა პერიპეტეებით სახიერდება ტიპებში და მათ თქმაში: ფაუსტი და ჰამლეტი სახეებია ევროპის სულიერი ტკივილებისა, რომელთა გამწვავება და სიღრმევე წარმოუდგენელია ევროპის კულტურის სოციალური ევოლუციის გარეშე, რომელთა ძირითადი თვისებები გადაკავშირებულია ორგანულად სოციალურ-მყარულ პირობებთან; ზოგადი და აბსოლუტური, რაც არის ფაუსტისა და ჰამლეტის ტემპერამენტებში, კაუზალურად უკავშირდება იმ ეპოქების იდეოლოგიას, რომლიდანაც გენეტიკურად წარმოისახა ევროპელი ინტელიგენტის ტრაგედია და რომელიც ბიოლოგიური ევოლუციის ათვალებით, წუთისოფლური უსაზღვროების მიხედვით, მხოლოდ ერთი ფორმულაა კუთხური ფსიქოლოგიისა და ორგანოტროპიზმისა, რომლითაც შებოჭილია სამყაროს სული თავისი არსებობის ყოველ მომენტში.

კულტურა და ცივილიზაცია აერთებენ ადამიანებს და ერებს: ეგონიზმის ჩინური კედელი ირღვევა; სოციალურ საჭიროებათა ურთიერთობაში სხვადასხვა კუთხიდან იკრიბებიან; დიდი ქალაქები იზიდავენ და იორევენ თავიანთ კომერციულ განგაშში სხვადასხვა რასას და ნაციას; კუთხურ-ტროპულ მყარობათა არეები ფართოვდებიან. სული ერთი კუთხისა მეორე კუთხის სულს ემსგავსება, განცდა იღებს ხასიათს პლანეტარულს და კოსმოსურს: რკინიგზა, ტელეფო-

ნი, ტელეგრაფი, რადიო, გაზეთები აერთებენ სხვადასხვა კუთხის სუ-
 ლებს, ტელეფონებს, გრძნობებს, იდეალებს და ზრახვებს; ცენტრი-
 ცენტრიზმი გაორებას გრძნობს, სული მიმდებარე შორეულის ტრფი-
 ლებით, ლანდურ ჩვენებათა ნარევეებით: შთაბეჭდილებები შთაბეჭდი-
 ლებებს ცვლიან; სიჩქარე, რომლითაც მოძრაობენ დღეს მატარებლე-
 ბი, ტელეგრაფები, გაზეთები, პაეროსტატები, გვაძლევს ყოველ წუთს
 ფაქტებს ისეთი სოციალური ცხოვრებიდან, რომელიც მდებარეობს
 რამდენიმე ათასი ვერსის სიშორეზე; წრეწირი მორალურ-ესთეტი-
 კური ხასიათისა, რომელიც წინათ აზრს და შინაარსს აძლევდა ჩვენს
 ყოველდღიურ ყოფას ოჯახსა და საზოგადოებაში, კვირდა ფსიქოლო-
 გურად პრაქტიკულ ცხოვრებაში, სოციალურ საჭიროებაში; შორეუ-
 ლის გრძნობა, რომელიც წინათ აწუსებდა რომელიმე ბაირონს და
 ლეკონტ დე ლილს, დღეს გასდა ბუნებრივი თვისება თითქმის
 ყოველი მოქალაქისა, რომელიც თავის სოციალურ ყოფაში, ვაჭრო-
 ბა-მრეწველობაში, ან მეცნიერებაში დაკავშირებულია შორეულ ცხოვ-
 რებასთან: კაბიტალისტური წარმოების კონცესიები და აინშტაინ-
 ნის მათემატიკური რელატივობა ერთნაირად არღვევენ ინდივიდუ-
 ალისტურ სამყაროს — ვანკერძობისა და განაპირების სამყაროს; კა-
 ცობრიობა თავის რასულ ნაციური სხვადასხვაობებით ერთვის კულ-
 ტურულ-ცივილიზაციურ დენათა კოსმოსურ როიას და სული თერება
 შთაბეჭდილებათა მრავლობაში; დოცენტი ლექციისათვის ემზადება
 თავის კაბინეტში და მას უცბად წარმოესახება გონებაში ჩინელი ქალის
 პატარა ფეხი; ინტელიგენტი ზის რესტორნის მაგიდასთან და მის ნეგ-
 რობით დათენთილ სულს აბორიალებს ვიტრინების ლივლივი მზის
 სხივებზე; ექიმი წამლობს სუსუნატით დაავადმყოფებულ როსკიას და
 ლამაზი ბარძაყების დანახვაზე თვითონ ინთება სექსუალური ეინით,
 კულტურა მიათრევს კაცობრიობას კოსმიზმისა და ქაოსისაკენ, ცივი-
 ლიზაციურ დელვათა ქარიშხალში იწვის სული ხალხთა და ეპოქათა:
 დიდი მათოსი ხელოვნებისა და აზროვნებისა დიდი ბიოლოგიური ენერ-
 გიის განიავებას ითხოვს: ლიტერატურისა და ხელოვნების აყვავება
 ხალხის ცხოვრებაში მაჩვენებელია კუნთურ-ნერვული დათენთვისა და
 დევენერაციისა; მართალია, ხელოვნება ფუნქციაა სოციალური ცხოვ-
 რებისა, ხელოვნება გრძნობათა სოციალიზაციის ამტყვევლებაა, მაგ-
 რამ, ამავე დროს, ხელოვნება ყოველთვის მაჩვენებელია ორგა-
 ნულ-ბიოლოგიური აღლელებისა და სისუსტისა — პალპიტაციისა და
 დევენერაციისა, თუკი ხელოვნებას დირიჟორობს ერთი რომელიმე
 კლასი, თუკი ხელოვნებაში გამოისახებიან ჯგუფური სურვილები და

იდეალები, გრძნობები და ზრახვები. ხელოვნების ძირითადი ფორმებია — ლიტერატურა, მუსიკა, მხატვრობა, მოქანდაკეობა, სურთომქმედება — გამოსახვენი სოციალური განცდებს, მხოლოდ კაცობრიობის წარსულში სოციალური განცდა ყოველთვის იხეთქებოდა ჯგუფურ განაპირებაში და რამდენადაც ყოველგვარ ჯგუფურ განაპირებაში იყო თავისებური ინტერესი და ფსიქოლოგია, იმდენად ხელოვნება შორდებოდა ფართო სოციალურ არეს და იწყებდა მსვლელობას. ვიწრო კლასობრივი მიმართებით: ჯგუფური ფსიქოლოგია, გაბატონებული სოციალურ-ეკონომიკური სტრუქტურით, იმორჩილებდა სოციალურ მოქმედებათა ფართობს და ჯგუფურ სურვილებს ხელოვნებასა და ლიტერატურაში ასაღებდა სოციალურ სურვილებად. ხელოვნების ბუნებრიობა მასინჯდებოდა: იდეალი შორეულისა და კოსმიზმისა ინდივიდუალიზმით ხშირად თავის თავს უარყოფდა: მ ა ნ ფ რ ე დ ი, ასული იუნგრაუს მწვერვალზე და გატაცებული არწივის ლამაზი ფრენით, იძულებული გახდა ისევ დაბლა ჩამოსულიყო, რათა დაესვენა რამდენიმე წუთით მონადირის ფაცხაში; მუდამ მღელვარე და თავაწყვეტილი ენთუზიასტი ფ ა უ ს ტ ი თავისი ცხოვრების უკანასკნელ წლებში იწყებს პრაქტიკულ მოღვაწეობას; სასოწარკვეთილებაში ჩაპირული სული ბ ბ რ ა თ ა შ ვ ი ლ ი ს ა, მიმოივლის რა კოსმოსურ არეებს, ისევ უბრუნდება წუთისოფლურ ყოფას, ჩმახსა და უთავბოლოს, მაგრამ მაინც ტკბილსა და მისაღებს დროგამოშვებით. ინდივიდუალიზმის სოციალური პირობების რღვევას, რომლის შესახებ ჩვენ გვქონდა ლაპარაკი, მოჰყვა ინდივიდუალიზმის ფსიქოლოგიური სახეცვლილება: „მე გაორებას ვგრძნობ“ — ამბობდა ფრ. ნ ი ც შ ე თავისი ცხოვრების უკანასკნელ წლებში; ესთეტი და ინდივიდუალისტი უ ა ი ლ დ ი ციხიდან გამოვიდა ახალი თეორიებით სოციალური გრძნობისა და სოციალიზმის შესახებ, თითქოს ციხეში ყოფნამ დააჩქარა მეტამორფოზა დიდი სულისა. ფეოდალურ-არისტოკრატიული პრესიზობა შემოქმედებაში თავდება სოციალურ გრძნობათა ემანაციით: ინდივიდუალიზმის ნატუჯში შეკუმშული ტრაგედია არსებობისა დიდი ქალაქის მანქანების გრაგანით და სოციალური თქრიალით კოსმოსურ ძვერათა სიმფონიებად იმღება.

* * *

რეალობის ესთეტიკური სახე ორი ფაქტორით ისაზღვრება: — ერთი არის ობიექტურ გრძნობათა მოცემულობა, — მეორე ჩვენი დამოკიდებულება ამ მოცემულობასთან, ჩვენი შემეცნების ემოციური

მყარობა, რომელიც ჩვენში ორგანოტროპული ჩვეულების გამომსახველ ღირებულებას მიათვისებს მოცემულობას.

მაგრამ ეს ხდება სტატიკურ-რაციონალისტური დაკვირვების დროს. დინამიკურ-ინტუიციურ დაკვირვებაში ობიექტურ-გრძნობადი მოცემულობა და ჩვენი დამოკიდებულება ამ მოცემულობასთან თავისი გრძნობითი ტონით ერთ მთლიან სახეს იღებს. შეცნაურების პროცესში ჩვენ გვაქვს შინაგანი ხილვა და გარეგანი მოცემულობის გაერთიანება: ნოუმენი და ფენომენი ბოლოს და ბოლოს სუბიექტივობისა და ფენომენალობის სფეროში იკვეთებიან; მე და არამე ორივე მეობის შემოქმედებაა და კანტის ანთროპოლოგიზმს აკლია ანთროპომორფიზაცია: საგანი ღებულობს ობიექტის სახეს მხოლოდ იმ წუთიდან, რა წუთსაც იგი უახლოვდება სუბიექტს. ობიექტი საგნის სუბიექტივაციის სტატიკური ფორმაა; დინამიკურად საგნის შეცნაურება ედულება ანთროპომორფიზაციის პროცესს: სუბიექტის წინაშე ობიექტი ჰკარგავს საგნობრიობას, უძრაობას; იმ წუთს, რა წუთსაც საგანს დაეარქვით სახელი, საგანი გადაიქცევა თვისებათა ესთეტიკურ ინტეგრალად, სახელი კი ნორმალური ოდენობის კოეფიციენტად.

სუბიექტი როდესაც ობიექტს უახლოვდება, ობიექტს ისე ემართება, როგორც ნიეთს, რომელსაც ცეცხლს უკიდებდნენ. რეფლექსი ატორავს ირგვლივ საგანს და საგანი აენტება ჩვენს შინაგან ხილვაში, როგორც ნავთი ცეცხლის ალში; საგნის თვისებათა შეცნობა სახეთა გაინტეგრალებაა ჩვენი შინაგანი ხილვის პოტენციალობაში.

როდესაც ვიწყებთ აზროვნებას, ჩვენს მეობას შეაქვს საგანში რყევა და საგანი იქცევა ჩვენი შემოქმედების ათვალებაში საგნობრიობის დროულ მოდუსად: საგნის მყარობა და სოლიდარობა განიწვალება ჩვენს შემოქმედებით შეცნაურებაში. სუბიექტი ქურდულად კი არ შედის თავისი ინტუიციით საგანში, არამედ რევოლუციურ ასპექტში ითვისებს საგნის ობიექტივობას, ინტეგრალობას, რომელიც ბოლოს და ბოლოს ორგანოტროპული, სუბიექტური და ილუსიურია იმიტომ, რომ შემეცნების პროცესი ერთგვარი პოემია და ამ პოემის მთავარი გმირი, ვაჟური ელემენტი მხოლოდ სუბიექტია: სუბიექტსა და ობიექტს შორის ფილოსოფიური დიალოგი რომ გაიმართოს, ობიექტი ეტყოდა სუბიექტს ისე, როგორც ელაპარაკება იბსენის ერთ-ერთ დრამაში შეყვარებული ქალი საყვარელ ვაჟს: — მე ის მინდა, რაც შენ გინდაო. სუბიექტური სკეპსისი აღიარებს შემეცნების „ლოგიკურობის“ შინაგან წინააღმდეგობას: სუბიექტივაცია გვარწმუნებს, რომ

რეალობა სხვაა, მოცემულობა — სულ სხვა, რეალობა მოცემული არ არის, მოცემულობაში რეალობა არ შედის: მოცემულობა დროული, ჩვენებადი და ქცევადია; მოცემულ საგანთა სამყარო გალერეაა, აწობილი ორგანოტროპული აპერცეფციის ესთეტიზმით.

შეფარდებულებითი პოტენცია ყოვლობისა იძლევა არსებობის საშუალებას და ამ საშუალებაში მიზნად არჩეულია არა ინდივიდუალობა ცხოვრებისა, არამედ ცხოვრება ინდივიდუალობისა. ცხოვრება ინახება თვითარსებობაში და დენის პროცესი არ იკარებს არაფერს გარეულს, რაც არაა შეგუებული მასთან: რაც არის სამყაროში, დებულობს უშუალო მონაწილეობას ყოვლობის პულსაციაში, სიდრმეში; მარტობას ადგილი არა აქვს, ყველაფერი ერთმანეთთან არის დაკავშირებული და ვისაც წყურვილის დაკმაყოფილება უნდა, საჭირო არ არის წყალში ჩაეარდეს, საკმარისია პეშვით ან ჭურჭლით ამოიღოს...

წუთისოფლად ღირებულება იმდენად ღირებულია, რამდენადაც ჩვენს სურვილებსა და ინტერესებს გამოსახავს: ღირებულება თავის თავად არ იცვლება არავითარ პირობებში, იცვლება მხოლოდ ჩვენი დამოკიდებულება ღირებულებისადმი: ჭეშმარიტი ღირებულება ყოველთვის სოციალურ-ფენომენურია და ღირებულების საკითხი ბოლოს და ბოლოს დამოკიდებულების საკითხია. ნ ი ც შ ე ს შეცდომა ისაა, რომ ღირებულებას ხედავს ღირებულების ინდივიდუალურ განთვისებაში, მაგრამ რა არის ინდივიდუალური განთვისება, თუ არა ერთგვარი ფორმა სოციალობისა, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით: ურთიერთობიდან გაქცევა ბოლოს და ბოლოს ურთიერთობის ექსპანსიობაა. ამის ილუსტრაციაა ოსკარ უაილდის ტრაგედიული განცდა და მეტამორფოზა.

იდეოლოგია კაცობრიობისა მისი პლანეტური არსებობის სპირიტუალიზაციაა და ყოველი ეპოქა ამეტყველებს თავის ტკივილებს, ასხივოსნებს თავის განცდას საზოგადოებრიობისა და მდგომარეობის კალაპოტში. ხელოვნება, როგორც ნაწილი უნივერსალური სპირიტუალიზაციისა, არის ესთეტიკურ საშუალებათა მეთოდური დათანაწყობება.

შინაარსი

წინასიტყვაობა	3
შალვა ნუცუბიძე	
ბიოგრაფია	13
ნაშრომიდან: ალეთეოლოგიური რეალიზმის ზოგადი მონახაზი, „ჭეშმარი- ტება და შემეცნების სტრუქტურა“	16
არეობაგეტივის წყაროები	74
დამიტრი უზნაძე	
ბიოგრაფია	91
რა არის შემეცნების თეორია?	94
ფილოსოფიური საუბარი. სიკვდილი.	104
ომის ფილოსოფია.	108
ცხოვრების რაობა	148
ორგანული მსოფლმხედველობა	148
სერგი დანელია	
ბიოგრაფია	160
ქსენოფანეს პრობლემა	162
სოკრატეს ფილოსოფია	172
კონსტანტინე კაპანელი	
ბიოგრაფია	257
მშვენიერების იდეა	260
ხელოვნება და სოციალური სული	304

რედაქტორი თამარ გაბელაია
ტექნიკური რედაქტორი ფრიდონ ბუდიაშვილი
კორექტორი ცირა შოლოდინი

ხელმოწერილია დასაბუჯდად 29.09.98.

საბუჯდი ქაღალდი 60X84¹/₁₆, პირობითი ნაბუჯდი თაბახი 20.

სააღრ.-საგამომც., თაბახი 16, 45,

ტირაჟი 300 შეკეუთა 70

ფასი სახელშეკრულებით

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 14.

თბილისის უნივერსიტეტის სტამბა,
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 1.

F 75 479

3
343 5078
2022/10/03