

კოფ. ს. დანელია

სოკრატის ფილოსოფია

სახელმწიფო • 1 9 3 5 • საბჭოთაო კრ
გამომცემლობა • ტფილისი • ს ე ძ ტ მ რ ი

ტ-5

163 . 2
დ. 20-მ.

რედაქტორი—შ. კორიძე
კორექტორი— }
გამომშვები— } ალ. სიგუა.
გადაეცა წარმოებას 29/III—35 წ.
ბელმოწ. დასაბეჭდად 8/X—35 წ.

წიგნის ზომა 6 $\frac{1}{2}$ ×10 $\frac{1}{2}$
შეკვეთა № 105
მთავლიტის რწმ. № ა—2105
ტირაჟი 1.500

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

§ 1. წყაროები სოკრატის ფილოსოფიის ფიური თხზულება. ჩვენთვის ეს საკვირველიც კი შესასწავლად. 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 სქელ-ტანიან წიგნებში ჩამოუსხმელს ფილოსოფიურ თეორიას ექვის თვალთ უცქერის. მაგრამ სხვა იყო სოკრატის ეპოქა. აზრთა კიდული და დაძაბული ფილოსოფიური შემოქმედება ამ დროს მხოლოდ იშვიათ შემთხვევაში თუ ეძებდა დაწერილი სიტყვის სამოსელს და კმაყოფილებოდა ხშირად ზეპირი სიტყვის ფორმით. გარდა ამისა, თვითონ სოკრატის ფილოსოფიური მოღვაწეობის სპეციფიკური ხასიათიც აღარ მოითხოვდა სოკრატისაგან, რომ მას დაწერილ თხზულებაში ჩამოეყალიბებია თავისი ფილოსოფია: სოკრატისათვის ფალოსოფია იყო აზროვნების ცოცხალი პროცესი და არა წიგნებში დაგროვებული ჩვედარი სიბრძნე. არც ისე საოცარია ამის. შემდეგ, რომ საბერძნეთის ერთი უუდიდესი მოაზროვნის შესახებ ჩვენ არ მოგვეპოვება დღეს ისეთი წყარო, რომელიც პირდაპირ მისგან მომდინარეობდეს, და ამიტომ იძულებული ვართ არაპირდაპირი წყაროებით დავეყვაროთ.

სოკრატის ცხოვრებისა და მოძღვრების შესახებ ანტიკურმა მწერლობამ ჩვენ მრავალი ცნობა დაგვიტოვა. ყველა ამ ცნობებს, ცხადია, ერთნაირი ღირებულება არ შეიძლება ჰქონდეთ. სხვებზე უფრო უხვს ცნობებს სოკრატის შესახებ გვაწვდიან ქსენოფონტე და პლატონი, რომლებიც სოკრატის თანამედროვენი იყვნენ, დიდი ხნის განმავლობაში იმყოფებოდნენ მასთან პირადად ურთიერთობაში და მრავალჯერ ყოფილან მისი მოღვაწეობის უშუალო მოწმენი. სხვადასხვა წერტილიდან აშუქებენ ქსენოფონტე და პლატონი სოკრატის პიროვნებას, და ეს უქანსკენელიც ამის გამოთქმის სტერეოსკოპული სიხვედრით წარმოგვიდგება თვალწინ. თიფოეული ცდილობს სოკრატის მოღვაწეობაში ის დაანახოს მკითხველს, რაც მას თვითონ მოსწონდა ამ იშვიათს ადამიანში. „ანაბაზისის“ და

„ეკონომიკის“ ავტორი ქსენოფონტე დიდი პრაქტიკული გამოცდილების პატრონი იყო და სწორედ ამ პრაქტიკულ-უტილიტარულ მხარეს აშინებდა და აფასებდა ის სოკრატის მოღვაწეობაში. ამიტომ თავის თხზულებებში (Memorabilia, Apologia ¹), რომლებიც მან სოკრატის მოღვაწეობის აღწერას უძღვნა, ქსენოფონტეს ფსიქოლოგიურად აღარ შეეძლო არ წარმოედგინა სოკრატი, როგორც ფხიზელი კეთის პრაქტიკოსი, რომლისათვის უცხოა ყოველგვარი ოცნება და გატაცება, ყოველგვარი ენთუზიაზმი. სოკრატის მოღვაწეობიდან ქსენოფონტეს ამოკრეფილი აქვს ისეთი ფაქტები, რომლებიც ახასიათებენ ათინელ მოაზროვნეს, როგორც დინჯს, უაღრესად პატიოსანს, კეთილდამჯდარს და ძველებური სათნოებით აღკურვილ პიროვნებას, მაგრამ ამავე დროს, ცოტა არ იყოს, მოსაწყენ პედანტს. გადაჭარბება არ იქნება, თუ ითქვა, რომ სოკრატის პორტრეტი, რომელიც ქსენოფონტემ მოგვცა, იმდენად შეეფერება ნამდვილ სოკრატს, რამდენადაც ერთი კუთხიდან გადაღებული ფოტოგრაფიული სურათი შესაძლებელია თავის ორიგინალს შეეფერებოდეს. ქსენოფონტეს კალმის ქვეშ სოკრატის სახე დაეწროვდა, გაპრეტყელდა და შესამჩნევი ვულგარიზაცია განიცადა: ის დაემზგავსა ცხოვრების იმ უტილიტარისტულად შეფერილს ვიწრო იდეალს, რომელიც ჰქონდა ფილოსოფიური ეროსისაგან შორს მდგომ ქსენოფონტეს ²). და თუმცა ფაქტები, რომლებსაც გვაწვდის ქსენოფონტე სოკრატის შესახებ, სწორი და სანდოა, ცალ-ცალკე თუ ავიღეთ ისინი, მაგრამ პროპორცია ამ ფაქტებისა, მათი ურთი-ერთი დამოკიდებულება და ხვედრითი წონა სწორად არ არიან წარმოდგენილი, ვინაიდან თვითონ ქსენოფონტეს არ ესმოდა. კარგად ამ ფაქტების სიღრმე

¹) უკანასკელი თხზულების შესახებ აზრთა სხვადასხვაობაა. ზოგი არ სთვლის მას ქსენოფონტეს ნაწარმოებად, ზოგიერთი კი იცავს ამის საწინააღმდეგო შეხედულებას. შდრ Ueberweg-Praechter, *Gesch. d. Philos*, I, 147.

²) შდრ. Brandis, *Griech.-röm. Philos.*, II a, 40 f. კარლ იოელი, *Gesch. der antiken Philos.*, I, 740 ff., ამტყიცებს, რომ ქსენოფონტე განიცდიდა ერთის მხრით სამხედრო წესწყობილებით ცნობილ სპარტანელთა დორიზმის, ხოლო მეორეს მხრით ანტისთენეს კინიზმის გავლენას, და სწორედ ეს გარემოება იყო იმის მიზეზი, რომ ქსენოფონტემ ვერ შესძლო ატიციზმით გაქვნილი სოკრატის სწორი ასახვა. იოელის თქმით, ქსენოფონტემ მოახდინა ისტორიული სოკრატის „კინიზაცია“ (Kynisierung der Sokratic): როგორც ატიციზმის ტიპური წარმომადგენელი, სოკრატი იყო თეორეტიკოსი, რაციონალისტი და დიალექტიკოსი; ქსენოფონტემ კი სოკრატი აქცია ნების ეთიკოსად (Willensethiker), ამბობს იოელი. უნდა აღინიშნოს, რომ იოელის კონსტრუქცია იმაზე უფრო შორს მიდის, რის უფლებასაც ფაქტები გვაძლევენ: პრეტერის სიტყვით, იოელის კონცეპცია „beruht auf einem schwanken Hypotesenbau“. Ueberw. 1, 149. მაგრამ იმ აზრს, რომ სოკრატის მოძღვრების არსებას ქსენოფონტე ვერ ჩაწვდა, იმდენად ურყევ დებულებად სთვლის იოელიც, რომ ის აშენებს ამ აზრზე ძალიან ფართო კიპოთეზას.

და მათი ფილოსოფიური აზრი¹⁾). ამიტომ ქსენოფონტეს მიერ დახატული პორტრეტი სოკრატისა, როგორც ეს შლეიერმახერმა აღნიშნა უკვე²⁾, არ შეიძლება ჩაითვალოს ისტორიულად მართალ პორტრეტად, რომელსაც არაერთი მისწორება აღარ სჭირია და რომელიც უკრიტიკოდ უნდა იქნეს მიღებული. რომ სოკრატი ისეთი გულ-ვიწრო რეზონერი და ფიზიკალი „საქმის კაცი“ ყოფილიყო, როგორც მას ქსენოფონტე წარმოგიდგენს, მაშინ გაუგებარი იქნებოდა, როგორ შობდა, რომ ასეთმა უფერულმა და პროზაულმა ადამიანმა თავის გარშემო შემოიკრიბა საბერძნეთის უუნიკიერესი ახალგაზრდობა, რომელსაც აღფრთოვანების ნაკლებობას ვერავინ დასწამებს. ქსენოფონტე მართალია წვრილმანებში, მაგრამ ცდება მთავარში. ის ხედავს სოკრატის მოძღვრების მძივებს, მაგრამ ვერ ამჩნევს კარგად იმ ძაფს, რომელზედაც ეს მძივები იყო აცმული.

თუ ქსენოფონტემ გააპრტყელა და დაავიწროვა სოკრატის სახე, წინააღმდეგ ამისა პლატონმა გააღრმავა და გაათართოვა უკანასკნელი. ქსე-

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

²⁾ მე-18 საუკუნიდან სოკრატის ფილოსოფიის ერთადერთ სანდო წყაროდ უკრიტიკოდ ითვლებოდა ქსენოფონტეს *Memorabilia*, სანამ ჯერ დისენზა 1812 წელს, შემდეგ კი 1818 წელს შლეიერმახერმა არ შეიტანეს ექვი ქსენოფონტეს მოწმობებში. შლეიერმახერი თავის გამოკვლევაში „*Ueber d. Wert d. Sokr. als Philosophen*“ ამტკიცებდა, რომ ქსენოფონტეს არ შეეძლო სოკრატის მოძღვრების სწორი დახასიათება შოცა, ვინაიდან თვითონ ქსენოფონტე არ იყო ფილოსოფოსი, ფილოსოფიური მოძღვრების სწორი დახასიათება კი მხოლოდ ფილოსოფოსს შეუძლიაო. წინააღმდეგ ამისა ჰეგელი, *Vorles. üb. d. Gesch. d. Philos.*, II, 69, და მის კვალად ცელლერიც, *D. Phil. d. Griechen*, II, 82, 94, 158, 183, იცავდნენ ქსენოფონტეს ცნობებს. ცელლერის აზრით, ქსენოფონტეს ცნობები სოკრატის შესახებ არ ეწინააღმდეგებიან პლატონის ცნობებს, თუ ამ უკანასკნელთა შორის ავიღებთ მხოლოდ იმ შეხედულებებს, რომლებიც უეჭველად ეკუთვნოდნენ სოკრატს. მართალია, ქსენოფონტეს გადმოცემაში სოკრატის მიწერილი აქვს ერთმანეთის საწინააღმდეგო აზრები, პლატონის გადმოცემაში კი ამ წინააღმდეგობებს აღარ აქვს ადგილი. მაგრამ წინააღმდეგობა ქსენოფონტეს კი არ გამოუგონებია, არამედ თვითონ სოკრატს უნდა ჰქონებოდა იგი ნამდვილად. თუ კი პლატონის გადმოცემაში ამ წინააღმდეგობებს აღარ ვპოულობთ, ეს, ცელლერის აზრით, იმას ამტკიცებს, რომ პლატონს შეუსწორებია სოკრატის მოძღვრება. როგორც ვხედავთ, ქსენოფონტეს ცნობების რეაბილიტაციას ცელლერი აკეთებს სოკრატის მოძღვრებისათვის წინააღმდეგობის მიწერილთ. ცელლერს ჩადენილი აქვს აქ *petitio principii*: საკითხი, თუ რამდენად სანდოა წყარო, წყდება ცელლერთან სოკრატის მოძღვრების შინაარსზე მითითებით, რაც თავის მხრივ თვითონ გულისხმობს უკვე, რომ წყაროების საკითხი გადაწყვეტილია.

ნოფონტე ამდაბლებდა სოკრატს, რადგან იგი ვერ შესწედა მას; პლატონს კი, პირიქით, ზეცამდის აყავდა სოკრატი, რადგან თვითონ პლატონი ვერ ეტევოდა უკვე სოკრატის ფილოსოფიური პიროვნების ფარგლებში. თავის დიალოგებში პლატონს წარმოდგენილი ყავს სოკრატი, როგორც მთავარი პერსონაჟი, რომელიც მიმართულებას აძლევს ფილოსოფიურ საუბარს და გამოყავს ამ საუბრიდან ის დასკვნები, რომლების გამოყვანაც სურდა თვითონ პლატონს. ამ დიალოგებში წაშლილია საზღვარი სოკრატის ფილოსოფიასა და თვითონ პლატონის საკუთარ სისტემას შორის: აქ სოკრატს ათქმევინებენ ყველაფერს, რაც კი პლატონის ფილოსოფიის შინაარსს შეადგენდა. რა უნდა მიეწეროს ამ შინაარსიდან სწორედ სოკრატს, პლატონის დიალოგებიდან აღარ ირკვევა. ყოველ შემთხვევაში სოკრატს შეიძლება აქედან მიეკუთნოს მხოლოდ ზოგიერთი პრინციპები და არა მათი დეტალური განვითარება, რომელიც მხოლოდ პლატონის მიერ იყო პირადად გაკეთებული. მაგალითად, პლატონი მიაწერს სოკრატს. იდეათა თეორიას, მაგრამ არისტოტელის უტყუარი ცნობით იდეათა თეორიის შექმნა პლატონის საქმე იყო და არა სოკრატის ¹⁾.

აზროვნების ისტორია არ იცნობს მასწავლებლისადმი ისეთი ღრმა პატივისცემისა და ისეთი უანგარო სიყვარულის მეორე მაგალითს, როგორსაც იჩენს პლატონი სოკრატის მიმართ. პლატონის გადმოცემაში ყველაფერი, რაც კი პლატონმა იცოდა, იყო სოკრატის ცოდნა, თვითონ სოკრატი კი იყო ფილოსოფიის ცოცხალი განსახიერება, აბსოლუტურად სპეტაკი არსება, ნათელი ნიშნით შემოსილი პიროვნება, თავისებური წმინდანი, რომელსაც არავითარი ჩირქა არასოდეს არ მოცხებია, რომელიც ყოველგვარ მდაბალ ინტერესებზე მალა იდგა და, მარადიული იდეისადმი ცოცხალი ეროსით შეპყრობილი, ზევდან დასცქეროდა წუთისოფლის ორიმტრიალს. რა თქმა უნდა, პლატონის დიალოგებიც, როგორც თავისებური Wahrheit und Dichtung, სოკრატის ისტორიულ სახეს არ იძლევიან. ასეთი მიზანი, ცხადია, არც პლატონს ჰქონდა, და, რამდენადაც ეს დიალოგები ასწორებენ ქსენოფონტეს მიერ მოწოდებულ ცნობებს სოკრა-

¹⁾ შტრ. Iocel, I, 734 ff. ცელსერის, აზრით, II, 154, პლატონი ბევრს რასმე ათქმევინებს სოკრატს ისეთს, „was er nie gesagt hat, oder gesagt haben kann“. ამის საწინააღმდეგოდ ბერნეტი (Phaedon'-ის გამოცემის წინასიტყვაობაში) და ა. ტეილორი (Varia Socratica) ამტკიცებენ, რომ პლატონის სოკრატი ისტორიული სოკრატია, ვინაიდან პლატონმა, არამც თუ ადრინდელი პერიოდის დიალოგებში, არამედ უფრო გვიან დაწერილს დიალოგებშიც კი მხოლოდ ის ათქმევინა სოკრატს, რასაც უკანასკნელი ნამდვილად ფიქრობდაო. ბერნეტისა და ტეილორის შეხედულება ვერ ეგუება იმ ფაქტს, რომ თანახმად ბუსსეს შენიშვნისა ჩვენ უკვე არისტოტელის მოწმობების გამო იძულებული ვართ „zur Scheidung zwischen socraticischem und platonischem Lehrgut“. Üeb.-Prächt. I, 153.

ტის შესახებ, იმდენად თვითონ მათაც სჭირიათ ამ უკანასკნელ ცნობებთან დაპირისპირება, რათა სოკრატის ისტორიული სახე სწორად იქნეს წარმოდგენილი და გადაქარზებას აღარ ექნეს ადგილი. როგორც ისტორიული სოკრატის 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 „სოკრატის აპოლოგია“, რომლებიც პლატონმა დასწერა ალბათ უშუალოდ სოკრატის გარდაცვალების შემდეგ. განსაკუთრებით აღსანიშნავია „სოკრატის აპოლოგია“, სადაც მოცემულია სოკრატის ცხოვრების დრამატიული აღწერა და ნათელყოფილია, რომ სოკრატი იყო უწინარეს ყოვლისა „სიბრძნის მაძიებელი“ ადამიანი, რომლისათვის ეს თეორიული ძიება შეადგენდა ცხოვრების მთავარ მიზანს.

მესამე თვალსაჩინო მოწმე სოკრატის შესახებ არის ჩვენთვის არისტოტელი, რომელიც ქრონოლოგიურად პლატონსა და ქსენოფონტეზე უფრო დაშორებული იყო სოკრატისაგან და უკვე ამ მიზეზის გამო შეეძლო მეტი ობიექტიურობით მიდგომოდა სოკრატის მოძღვრებას¹⁾. მართალია, არისტოტელი არ გვაძლევს სოკრატის მთლიანს სახეს, მაგრამ სოკრატის მოძღვრების მთავარი დებულებები მას მეტი სიზუსტით აქვს გადმოცემული, ვიდრე ქსენოფონტეს და პლატონს. ამიტომ არისტოტელის ცნობები სოკრატის შესახებ წარმოადგენენ იმ ცნობათა აუცილებელ კორექტივს, რომლებსაც გვაწვდიან პლატონი და ქსენოფონტე.

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

¹⁾ დერინგი, წინააღმდეგ ამისა, ფიქრობდა, რომ არისტოტელის მიერ მოწოდებული ცნობები სოკრატზე წარმოადგენენ ძველს აკადემიაში სოკრატის შესახებ დაკანონებულ შეხედულებების უბრალო რეზიუმეს, და, როგორც ასეთებს, მათ აკლიათ აუტოპსიის მნიშვნელობა, და თავისი ღირსებით ისინი ჩამოუვარდებიან ქსენოფონტეს ცნობებს სოკრატზე. ეს სექტიკური დაფასება არისტოტელის ცნობებისა ძალიან სახიფათოა ფილოსოფიის ისტორიკოსისათვის, ვინაიდან ის გზას უხსნის არისტოტელის ნიჰილისტურ უარყოფას, რომლის ნიმუშს იძლევა, მაგალითად, ლევინჰეიმი თავის გამოკვლევაში *Die Wissenschaft d. Demokrits*, 1914, 14, და გვაკლის ხელიდან ანტიკური ფილოსოფიის შესწავლისათვის აუცილებლად საჭირო სახელმძღვანელო ძაფს.

I. სოკრატის ისტორიულ-ფილოსოფიური კოზმოსია

§ 2. ბერძნული აზროვნების კოსმოლოგიური პერიოდის.

სოკრატი ეკუთვნის ანტიკური ფილოსოფიის განვითარების იმ პერიოდს, რომელიც ძირითადად განსხვავდება უფრო ადრე არსებულ პერიოდისაგან. უკანასკნელს ეწოდება ანტიკური ფილოსოფიის კოსმოლოგიური პერიოდი (შეიძლება მისთვის ფიზიკალური ან ნატურ-ფილოსოფიური პერიოდიც გვეწოდებია), ვინაიდან ამ პერიოდის მოაზროვნეთა მომეტებული ნაწილი უფრო კოსმოსის ან ბუნების პრობლემებს იკვლევდა¹⁾. გაეხსენოთ, რომ ბუნება (φύσις), ე. ი. ის, რაც ბადებს (φύει) და აჩენს ან რაც დაბადებულთა და გაჩენილთა სამკვიდრებელია, იყო ძველი ბერძნისათვის კოსმოსი (κόσμος), ე. ი. მწყობრად დალაგებული და მშვენივრად მორთული (κοσμεῖν) 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, — აი იმ საკითხების არე, რომლების გადაწყვეტას ცდილობდნენ უმთავრესად კოსმოლოგიური პერიოდის მოაზროვნეები, თალესიდან დაწყებული ვიდრე ანაქსაგორამდე. კაცზე ეს ფილოსოფოსები, როგორც ვხედავთ, მხოლოდ სხვათაშორის აჩერებდნენ თავის ყურადღებას: ადამიანი, მისი საზოგადოებრივი ცხოვრება და ამ ცხოვრებაში შექმნილი კულტურული ღირებულებანი (სარწმუნეობა, 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 (მაგალითად, როგორც თევზს ან ლოკოკინას), ე. ი. შეისწავლიდა გარეგანი 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 ფილოსოფია კაცს ისე უდგებოდა, როგორც ფიზიკა ან ბუნების-მეტყველება მიუდგება ხოლმე თავის საკვლევ საგანს, და, მაშასადამე, მას ფიზიკის სახელი უფრო შეეფერებოდა, ვიდრე ფილოსოფიის, ამ ტერმინის ზუსტი გაგებით.

აქედან გასაგებია, რომ ადამიანში კოსმოლოგიური პერიოდის მოაზროვნეს შეეძლო მხოლოდ ის შეენიშნა, რაც ფიზიკალური მეთოდის საშუალებით შეინიშნება ხოლმე. ეს არის უმთავრესად ადამიანის 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 სპეციფიკუმს შეადგენს და მის განსაკუთრებულ ღირსებად

¹⁾ იხ. ჩემი წიგნი „ანტიკური ფილოსოფია სოკრატის წინ“, 50.

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 გამოუყვლეველი რჩებოდა: ისინი ან სრულიად არ ეხებოდნენ ამგვარ საგნებს (ე. ი. არ ეხებოდნენ ფსიქოლოგიის, რელიგიის, ეთიკის, ესთეტიკის, პოლიტიკის, გნოსეოლოგიის საკითხებს) ან, თუ ეხებოდნენ, სწყვეტდნენ მათ ტლანქად, ფანტასტიკურად, განყენებულად. ამიტომ არავითარი სარგებლობის მოტანა საზოგადოებრივ პრაქტიკასათვის 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 განურწოთნელ 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 უუსაშინელესი ზიფათი კაცობრიობის სოციალური წინსვლისათვის. გავიხსენოთ, რომ სოფისტი პროტაგორი, ეს უუდიდესი ნიჰილისტი კაცობრიობის ისტორიაში, ფიზიკოსი დემოკრიტეს მოწაფე იყო. ამრიგად, როგორც ეს არა ერთხელ მომხდარა ახალს ეუროპაშიც, ფიზიკალური აზროვნების ცალმხრივმა და უკრიტიკო განვითარებამ წარმოშვა ძველ საბერძნეთში სკეპტიზმი, 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 მოაზროვნეებს (ელეატების გამონაკლისით) თავისი კვლევა-ძიების პრიმიტიული მეთოდების საშუალებებით ადამიანი შეეძლოთ განეხილათ, მხოლოდ როგორც ობიექტი ან ბუნების მარტივი მოვლენა (ე. ი. განყენებულად), 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 სირთულისა და სისათუთისა, იქცა უბრალო ობიექტად, ბუნების უბრალო მოვლენად, როგორც არის, მაგალითად, ყოველი პირუტყვი. ასე ამარტივებდნენ ადამიანს ეს თეორიები და ამით ცხადპყოფდნენ, რომ ადამიანს ჯერ კიდევ არ ჰქონებია კარგად შემჩნეული თავისი განსხვავება ბუნების სხვა მოვლენებისაგან, ე. ი. არ ჰქონებია კარგად შეცნობილი თავისი თავი.

**§ 3. ადამიანის გა-
ბიექტების სოციალუ-
რი დეტერმინანტი.**

სოციოლოგიურად არც კი შეიძლება, 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 მოეხერხებიათ კრიტიკული ანალიზის საშუალებით დაეხსნათ თავი იმ პრიმიტიული მსოფლ-განცდისაგან, რომელიც უკვე პატრიარქალური საზოგადოების სოციალ-ეკონომიურ პირობებში მომზადდა და რომელიც ამ მოაზროვნეებს წინა-თაობათაგან გადმოეცათ მემკვიდრეობით.

პატრიარქალურს საზოგადოებაში კი ადამიანი ახლო დგას ბუნებასთან და თითქმის უშუალოდ გრძნობს ბუნებრივი აუცილებლობის სიმწვავეს, რადგან თხელა ეკონომიურ კულტურის ის გარეგანი ელემენტებიც 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. გარემდებარეობიექტი. ურთიერთობა ადამიანთა შორის აქ ბუნების უღმობელი კანონებით არის განსაზღვრული, და წმინდა საზოგადოებრივი სიმართლე ჯერ კიდევ სუსტი და მოუწიფებელია.

სარწმუნოება, ზნეობა, ხელოვნება და მეცნიერება პატრიარქალურ საზოგადოებაში იმდენად განუვითარებელია, რომ მათი ზემოქმედება ადამიანზე თითქმის არც კი ჩანს. სარწმუნოების ადგილი აქ დაკვირილი აქვს მის სურროგატს, ე. ი. ბუნების ხილულ მოვლენათა გაღმერთებას (ნამდვილი სარწმუნოება კი არის უხილავ საგანთა მხილება), ზნეობის ადგილი დაკვირილი აქვს მამა-პაპეულ ადათების ბრვა 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 (მასსები 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: ქამა, სმა, შთამომავლობის

გამრავლება, ძილი და ადამიანის სხვა ბიოლოგიური ფუნქციები პატრი-
არქალურს საზოგადოებაში თითქმის პირუტყვეულად არის გაშიშვლებული.
კულტურის ნაზი საშოსელისაგან. გასაგებია ამიტომ სოციოლოგიურად,
რომ აქ სხვა შეხედულება არ აქვთ ადამიანზე გარდა იმისა, რომ ადამი-
ანიც ისეთივე ცხოველია, როგორც ყველა სხვა ცხოველები, ისეთივე სა-
განია, როგორც ბუნების დანარჩენი საგნები, რომელთაგან არც ერთს არ
შეუძლია გაექცეს თავის ბედს (εἰμαρσένῃ, μοίρᾳ), ე. ი. დამბადებელი
ბუნების გაპიროვნებულს აუცილებლობას (ἀνάγκῃ). სწორედ პატრიარქა-
ლური საზოგადოების ამ შეხედულებათა წრეში იმყოფებოდნენ კოსმოლო-
გიური პერიოდის მოაზროვნეები, ვინაიდან ამ დროს ფილოსოფია ახალი
წამოწყება იყო: არისტოტელის თქმით, ის მხოლოდ „პირველ ნაბი-
ჯებს“ აკეთებდა და არ ჰქონდა შესრულებული თავისი ისტორიული და-
ნიშნულება — სოციალური მემკვიდრეობით მიღებული და პრიმიტივეუ-
ლად გულუბრყვილო პატრიარქალური მსოფლმხედველობის სრული და-
შლა, მის ნაცვლად კი უფრო დასაბუთებული და უფრო მტკიცე მსოფლ-
მხედველობისათვის იდეოლოგიური ნიადაგის შექმნა. ამიტომაც იყო
კოსმოლოგიური პერიოდის აზროვნება უმთავრესად გარე-ბუნებისაკენ
მიპყრობილი, ფიზიკა მიაჩნდა მთელ მეცნიერებად, შემეცნების მიზნად
სთვლიდა მოვლენათა ახსნას, ე. ი. ამ მოვლენათა გენეზისის ან ბუნებრივ
მიზეზების აღმოჩენას, ხოლო ბუნებრივ მიზეზად უმცროს ფიზიკოსთა პირით
აცხადებდა მხოლოდ ზოგად ელემენტების მექანიკურ შეერთება-დაშლას.

რომ ახსნით და, მით უმეტეს, ზოგადი მექანიკური მიზეზების აღ-
მოჩენით 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 ში-
ნაგანი დაკვირვების მეთოდით, ხოლო მეორე ხსნის თავის საკვლევ მოვ-
ლენებს არა ზოგადი და განყენებული ფიზიკური მიზეზებით, არამედ კე-
რძო 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 ან-
თროპოლოგიურს
პერიოდში.

რაც უფრო ვითარდებოდა ჰელადის სო-
ციალურ-პოლიტიკური ცხოვრება და pari passu
ხდებოდა ადამიანის გასუბიექტება ან გაპიროვნება
პრაქტიკაში (დიდი ეკლილება საბერძნეთში მოხ-
და ამ მიმართულებით სპარსეთთან ომის შემდეგ), რაც უფრო უკან რჩე-
ბოდა საზოგადოებრივი ყოფის პატრიარქალური ფორმები და ფეხს იკი-
დებდა ვაჭრობა-მრეწველობა (თუმცა მონური წარმოების წესას საფუძველ-
ზე), რაც უფრო ვიწროვდებოდა ბარბაროსობის არე კულტურის მიერ და
ადამიანი თავისუფლდებოდა ბუნების ბრკვალებიდან, — მით უფრო სუსტ-

დებოდა სოციალური და ფსიქოლოგიური პირობა კაცის თეორიული გაიგივებისათვის ცხოველებთან და საერთოდ ბუნების ობიექტებთან, მით უფრო იკიდებდა ფეხს მოაზროვნეთა შორის (ჯერ კანტი-კუნტად, 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 ცვლასთან ერთად. ადამიანის ამ პრაქტიკულ და თეორიულ გასუბიექტების პროცესსთან დაკავშირებული იყო იმის შეგნებაც, რომ არ არის საკმაო, რათა კაცი შესწავლილი იქნას, 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 დანარჩენ მოვლენებისაგან განასხვავებს, ე. ი. შეუმჩნეველი დარჩება რელიგია, მორალი, პოლიტიკა, ხელოვნება, მეცნიერება. აქედან გამოიჩეკვა 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 თუკიდრიდეს სახით ისტორიოგრაფიის მალალ ნიმუშებს იძლევა, საფუძვლები ეყრება სოფისტების საშუალებით ფსიქოლოგიას, ეთიკას, და პოლიტიკას, ბოლოს კი, სოკრატის მეოხებით, ყალიბდება ათინაში ფილოსოფიის დიალექტიკური. მეთოდიც, რომლის მკრთალი წინაგარძნობა უწინ მხოლოდ ელეატურს სკოლას და მისგან დამოკიდებულ პერაკლიტეს თუ ჰქონდათ და რომელსაც შემდეგ ფართოდ გამოიყენებენ პლატონი და არისტოტელი, რათა პოზიტიურ მეცნიერებათა მიერ შეგროვებული მასალის სინთეზით შექმნან მალალი საფეხურის ფილოსოფიური სასტემები. მოკლედ, აზროვნების კოსმოლოგიურს ან ფიზიკალურს პერიოდს სცვლის ანთროპოლოგიური პერიოდი, რომელიც თავის მხრივ მალე გადადის ბეძრნული აზროვნების განვითარების სისტემატურს ან სინტეტიკურს პერიოდში, სადაც ბუნება და ადამიანი თანასწორად იქნენ დაყენებული მათზე უფრო მალლა ძღვამ პრინციპების ქვეშ და დიალექტიკურად იქნა მოხსნილი, როგორც ადამიანის ფიზიკალური გამოიექტება, ისე ბუნების ანთროპომორფისტული გასუბიექტება ან სოფისტურ—სუბიექტივისტური გაფენომენება.

თუ კოსმოლოგიური ან ფიზიკალური პერიოდის მოაზროვნეთა კვლევა-ძიების ცენტრს კოსმოსის ან ბუნების ობიექტები შეადგენდენ,

აზროვნების განვითარების ანთროპოლოგიურს პერიოდში კვლევა-ძიების მთავარ საქმედ ადამიანის (άνθρωπος) შეცნობა გამოცხადდა: შემეცნების საგნად აქ ადამიანმა საკუთარი „მე“ ან საკუთარი ადამიანობა აქცია, შემეცნობი სუბიექტი თავის თავს მოუბრუნდა, შესაცნობ ობიექტად. შემეცნობი სუბიექტი გახდა, შემეცნება კი თვითშემეცნებამდის იქნა ამადღებული. — თუ ფიზიკალურად მოაზროვნეთა გაუზზარავი ცნობიერება გარესამყაროსაკენ იყო პირდაპირ და უშუალოდ მიმართული, ანთროპოლოგიურს პერიოდში გაიზზარა შემეცნობი სუბიექტის ცნობიერება და მოხდა გარესამყაროდან სუბიექტის შინაგან სამყაროსაკენ ყურადღების მობრუნება ან მოქცევა: ცნობიერება გარდაიტება, რათა უფრო გართულე-ბულიყო და საგნის ცნობიერების ნაცვლად ცნობიერების ცნობიერებად ან შეგნებად (συνείδησις, conscientia) გადაქცეულიყო; რაც შეეხება ცოდნას, — ფიზიკის გულუბრყვილო, მთელი და საგნისაკენ პირდაპირ და უშუალოდ მიმართული შემეცნების პრიმიტიველ საფეხურიდან იგი ავიდა ფილოსოფიური რეფლექსიის ან გარდატეხილი, გართულებული, გაშუალებული შემეცნების მაღალ საფეხურზე, რათა კაცის, საზოგადოების და კულტურის სახით აღმოეჩინა განყენებულად აღებულს ჯარეგანს ბუნებაზე უფრო ღრმა, უფრო ფართო, უფრო მდიდარი და რთული შინაარსი. ეს იყო უუდიდესი მნიშვნელობის მოვლენა აზროვნების განვითარებაში, რომელიც შეიძლება შევადაროთ სიყრმის ჰასაკიდან სრული სიმწოდის ჰასაკში ინდივიდუალუმი ონტოგენეტურს გადასვლას. აზროვნებამ შენიშნა ფიზიკალური მეცნიერების საზღვრები, იწყო მისი შესწავლა და მერყევი მეცნიერული ცოდნა მტკიცე ფილოსოფიურ ცოდნამდის აამალა.

ბერძნული აზროვნების გახვითარების ანთრო-
§ 5. ანაქსაგორი და პოლოგიურს პერიოდს, რომელიც განსაკუთრებული სოფისტები. სიძლიერით გაიშალა ატტიკაში (საბერძნეთის შუა-გულ ნაწილში) ათინის უუდიდესი პოლიტიკური მოღვაწის, პერიკლეს, ხანაში, ჩვეულებრივ მიაკუთვნებენ სოფისტებს, სოკრატს და ე. წ. სოკრატეულ სკოლებს. ძველ ფიზიკოსთა შორის ყველაზე უფრო ახლოს დგას ამათთან ანაქსაგორი, რომელიც პერიკლეს მეგობარმა ასპაზია მილეტელმა მკირე აზიიდან მოიწვია ათინაში. უნდა ითქვას, რომ ანაქსაგორის მოძღვრება უკვე ვერ ეტევიდა ძველი ფიზიკის ჩარჩოებში. თუ ეს ფიზიკა (მაგალითად, ლევიპპეს სახით) მხოლოდ მექანიკური მიზეზების რელობას სცნობდა, ანაქსაგორმა აღიარა, რომ მექანიკური მიზეზების გარდა ბუნებაში მოქმედობს გონიერი მიზანი და სწორედ ეს უკანასკნელი არის ყოველი მექანიკური მიზეზის სათავე ან პრინციპი. ამით ანაქსაგორმა მიზან-მდებელი გონების ცნება შეიტანა ფიზიკაში და გამოეთიშა დანარჩენ ფიზიკოსებს, რომლებიც სინამდვილის ყველა მოვლენებში მხოლოდ უგნურსა და მიზნის დასახვის უნარს მოკლებულ ნივთიერებას ამჩნევდენ. ეს გარემოება ხსნიდა ანაქსაგორის წინაშე პერსპექტივას გულ-უბრყვილო ფიზიკის წრიდან გასასვლელად. მაგრამ ანაქსაგორმა, როგორც

პლატონი აღნიშნავს, ვერ შესძლო საკირო თანდათანობა გამოეჩინა და ყველა დასკვნები გამოეყენა თავისი პრინციპიდან: თვით ის გონება (νῦν), რომელიც მმართველ პრინციპად იყო მის თეორიაში გამოცხადებული, ანაქსაგორმა ბოლოს და ბოლოს შესძლო განეაზრა მხოლოდ ნივთიერების ტერმინებში, და, მაშასადამე, ანაქსაგორზედაც ვრცელდებოდა იმ დებულების ძალა, რომელიც არისტოტელმა ძველი ფიზიკოსების შესახებ წამოაყენა: τὰ ἐὶνα ἢ ἀπὸ τῆς οὐσίας ἢ ἀπὸ τῆς ἀκρίβειας (1010a).

ანაქსაგორზე უფრო დიდი ნაბიჯი გადადგეს წინ ფიზიკალური აზროვნებიდან ფილოსოფიური აზროვნებისაკენ სოფისტებმა: პროტაგორმა, გორგიამ, პროდიკემ, ჰიპპიასმა. თუ ფიზიკოსთა კვლევა-ძიების ცენტრში ბუნების მოვლენები იყო მოქცეული, ხოლო ადამიანისა და საზოგადოებრივი კულტურის პრობლემებს ესენი ნაკლებად იკვლევდნენ, სოფისტებმა თავის ყურადღების ცენტრში სწორედ ადამიანი და მისი კულტურა მოაქციეს. ἄριστος δὲ σοφιστῶν εἶναι καὶ παλιῆς αἰῶνος ἀντιπαρῶν;¹⁾ — ამბობდა თავისი საქმის დიდი საზოგადოებრივი მნიშვნელობის შეგნებით ამჟამად პროტაგორი. თითქმის ყველა ჰუმანიტარულ დისციპლინებში — გრამმატიკიდან 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 ნაკლებად განვითარების სრული გადალახვა სოფისტებმა მაინც ვერ შესძლეს. უწინარეს ყოვლისა აღსანიშნავია, რომ სოფისტებს აღარ შეუწყვეტიათ ფიზიკალური ხასიათის პრობლემებზე სჯა-ბაასი, და ამ გარემოებამ თავისი კვალი დასტოვა მათი აზროვნების მეთოდზე. მართალია, დამოუკიდებელ კვლევა-ძიებას ფიზიკის დარგში სოფისტები აღარ აწარმოებდნენ, მაგრამ მაინც ახლო იდგნენ ამ კვლევა-ძიებასთან — იმდენად მაინც ახლო, რომ შეეთვისებიათ ამ კვლევა-ძიების დასკვნები და ეკისრნათ მათი პოპულარიზაცია საზოგადოების ფართო მასებში. პროტაგორი, მაგალითად, ფიზიკოსი დემოკრიტეს უახლოესი მოწაფე იყო, ჰიპპიას ელიდელი კი იჩემებდა, რომ მან იცის ყველაფერი, რაც კი ბუნებაში ხდება. ეს პრეტენზია, ცხადია, გადაპარბებული იყო: დღეს ჩვენ ვიცით, რომ სოფისტები იმეორებდნენ ნამდვილ ფიზიკოსებს მთელი გამოთქმულ შეხედულებებს, ახალი აღმოჩენების ინტერესი ფიზიკის დარგში აღარ ჰქონდათ და ამის გამო ხშირად ეწვეოდნენ ფიზიკალურ თეორიების ვულგარიზაციას ნაცვლად მათი პოპულარიზაციისა (ვინაიდან, როგორც ცნობილია, მეცნიერების პოპულარიზატორს მხოლოდ მაშინ შეუძლია მეცნიერების ვულგარიზაცია აიცილნოს თავიდან, როდესაც ის თვითონ აწარმოებს

1) Metaph., 1010a: „ისინი ფიქრობდნენ, რომ არის მხოლოდ ის, რაც გრძნობისეულია“.

2) „ვადიარებ, რომ სოფისტი ვარ და ვზრდი ადამიანებს“.

დამოუკლებელ კვლევა-ძიებას ამ მეცნიერების დარგში). მაგრამ ყველაფერი ეს არ უშლიდა ხელს იმ შეხედულების დამყარებას საზოგადოებაში, რომ სოფისტები ბუნების მეცნიერები იყვნენ.

ასეთს შეხედულებას სოფისტებზე ამეღავენებს უკვე არისტოფანეს სახელგანთქმული კომედია „ღრუბლები“¹⁾, სადაც რეაქციონური მისწრაფებით გაუღნითილმა დრამატურგმა განიზრახა გაემათრახებია სოფისტები და ამ მიზნით თავისი სატირის გესლიანი შოლტი გადაუჭირა სოკრატს, რომელიც არისტოფანემ, თუ ტენდენციით არა, ყოველ შემთხვევაში ადვილად ასახსნელი გაუგებრობის გამო²⁾, სოფისტიკის ტიპიურ წარმომადგენლად ჩასთვალა³⁾. თუმცა სინამდვილეში სოკრატი სრულიადაც 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..

1) ამ კომედიის შინაარსი ასეთია: ერთი გაღარიბებული ჯთინელი მოქალაქე სტრეპსიადე, მეუღლეებისაგან შეწუხებული, გადასწყვეტს ისწავლოს სოფისტებისაგან ტყუილის გასაღება სიმართლედ, რათა ამ ხერხით მოაცილოს მეუღლეები. სტრეპსიადე მიეზარება მოწაფედ სოკრატს, რომელიც სოფისტის პროფესიას ეწევოდა, ე. ი. იჩემებდა, რომ იცის ყველაფერი, რაც კი ცასა და ქვესკნელში ხდება. ის თხზავდა ღრუბლებსავეთ დაუდგარსა და უფორმო თეორიებს და ასწავლიდა ყველას, ვინც კი ამისათვის ფულს გაიღებდა, ტყუილის ოსტატურად ლაპარაკს (τὴν γῆρας λόγους χρῆσι:ω ποιῆιν, λέγοντα νικᾶν καὶ δίκαια ἄδικα). სამწუხაროდ ხანში შესულმა სტრეპსიადემ ვერ შესალო სოკრატის „მეცნიერების“ შე, თვისება: აკლდა ამისათვის საჭირო მეხსიერება და ყურადღების უნარი. ამიტომ თავის მაგივრად სტრეპსიადე ავზაუნის მასწავლებელთან თავის შვილს ფილიპიდეს, რომელიც წარჩინებულად დაასრულებს სოკრატის სკოლას და შემდეგ ბრუნდება სახლში. მაგრამ აღმოჩნდება, რომ სოკრატის სკოლაში ფილიპიდეს დაუკარგავს ყოველგვარი ზნეობა: ის სცემს თავის მამას და აპირებს დედის ცემასაც გაბრაზებული სტრეპსიადე შურს იძიებს სოკრატზე: შეაგროვებს მოსამსახურეებს და დაარბევს თავის დამღუპველ მასწავლებლის სახლს. Karl Heineman თავის წიგნში Die klassische Dichtung der Griechen, Leipzig, 202, სწერს, რომ კომედიაში არ ჩანს ავტორის რეაქციონერობა, რადგან არისტოფანე აქ მხოლოდ იცინისო, მაგრამ სიცილი სიცილისათვის არისტოფანეს ნიქს არ შეეფერებოდა, და მისი კომედია მოქალაქეობრივი მიზნებით იყო გამოწვეული.

2) Aster, Gesch. d. antiken Philosophie, 1920, S. 49, სწერს: Die feineren Unterschiede, die zwischen Sokrates, 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 ვინდელბანდი (Präludien, რუს. თარგმანის, გვ. 64), რომელიც ხელადა ტენდენციას არისტოფანეს სატირაში.

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

ზემოაღნიშნულ გარემოებას, რომელიც ამტკიცებს სოფისტების სიახლოვეს ფიზიკოსებთან, უნდა დაემატოს ისიც, რომ თვით იმ ჰუმანიტარულ პრობლემათა გადაწყვეტის მეთოდი, რომლებიც სოფისტებმა ფიზიკოსებისაგან განსხვავებით თავის კვლევა-ძიების ცენტრში მოაქციეს, საკმაოდ გვარწმუნებს, რომ სოფისტიკა არსებითად არ გამიჯვნია ფიზიკალურ აზროვნებას. სოფისტებმა ახალი პრობლემები დააყენეს, კვლევა-ძიებას ახალი საგანი მოუწახეს, სინამდვილის ახალი სფერო მოაქციეს შემეცნების ცენტრში, მაგრამ წესი შემეცნებისა ან მეთოდი კვლევა-ძიებისა დატოვეს ძველებური. სარწმუნოების, ზნეობის, სამართლის, ხელოვნების, მეცნიერების და საზოგადოდ კულტურის ყველა საკითხებს. სოფისტები იმ მეთოდით მიუდგენ; რა მეთოდითაც ფიზიკოსები უდგებოდნენ ხოლმე ბუნების მოვლენებს,—თითქო ისინიც ბუნების უბრალო მოვლენები ყოფილიყვნენ და მეტი არაფერი. ემპირიულ ბაზაზე აგებული ანალიზისა და აბტრაქციის 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 მოვლენები მოჩვენებად ან სუბიექტივურ ილლუზიად გამოაცხადეს. სუბიექტივური ილლუზია იყო, სოფისტების მოძღვრებით, სარწმუნოებაც, ზნეობაც, სამართალიც და თვით მეცნიერებაც. ყველაფერი ეს, სოფისტების შეხედულებით, არსებობს მხოლოდ პირობით (σῆμα), მხოლოდ რელატიურად, მხოლოდ სუბიექტის მიმართ, და, რამდენიც არის სუბიექტი, იმდენია სამართალი, ზნეობა და ქეშმარიტება. ამრიგად, ყველასათვის საეალდებულო სამართალი, ზნეობა და ქეშმარიტება სოფისტებმა უარჰყვეს. სოფისტიკის ეს სუბიექტივიზმი, რელატივიზმი და ნიჰილიზმი, რომელმაც V საუკუნის საბერძნეთში სოციალური პირობების გამო მასსიური ხასიათი მიიღო, იყო აუცილებელი ლოგიკური შედეგი ფიზიკალური მეთოდის გულუბრყვილო ან უკრიტიკო მიყენებისა ჰუმანიტარულ პრობლემებისადმი¹⁾.

¹⁾ ვ. ვინდელბანდი, რომელიც აღრმავეს საზღვარს ფიზიკოსებსა და სოფისტებს შორის, რათა უფრო დაუახლოვოს სოკრატი და სოფისტები ერთმანეთს, ფიქრობს, რომ სოფისტების სკეპტიციზმი იყო იმის შედეგი, რომ სოფისტიკა „უფრო და უფრო ემიჯნებოდა ძველს მეტაფიზიკურსა და ფიზიკურ თეორიებს“ (История др. философии, стр. 97). ჩვენის აზრით, აქ შედეგად აღიარებულია მიზეზი: სკეპტიციზმი იყო შედეგი არა ფიზიკოსიდან გამიჯვნისა, არამედ გულუბრყვილო ფიზიკოსის ექსპანსიისა და მისი მეთოდების გავრცელებისა ადამიანის პრობლემებზე. ძველი მეტაფიზიკური და ფიზიკური თეორიებისაგან გამიჯვნა კი შედეგად მოჰყვა სოფისტიკურ სკეპტიციზმს და თვითონ არ იყო სკეპტიციზმის მიზეზი. სოფისტები იყვნენ საბერძნეთის „განმანათლებელნი“, და ამაში იყო მათი ღირსება და ნაკულუღევანება: როგორც ახალ ევროპის „განმანათლებლები“ (ვოლტერი, ლიღრო, ჰელვეციუსი და სხვანი), სოფისტები იყვნენ ანალიზისა და აბსტრაქციის იშვიათი ოსტატები. ამიტომ ისინი

ამდენად შეიძლება ითქვას, რომ სოფისტებმა მხოლოდ ლოგიკურ დასკვნამდის მიიყვანეს ფიზიკალური აზროვნება და თავის უნებურად ცხადპყვეს უკანასკნელის ნაკულოვანება: ცხადპყვეს, რომ ფიზიკა, როდესაც ის უკრიტიკოა, როდესაც მას საკუთარი საზღვრები არ აქვს შეგნებული და ფილოსოფიის მაგიერობის გაწევას იჩემებს, აუცილებლად უნდა დასრულდეს სკეპტიკოზმით, 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 ვალიაჩოთ, რომ სოფისტიკა ფიზიკალური აზროვნების თვით-დარღვევა იყო არსებითად. სოფისტიკა აღრმავებდა და შლიდა ფიზიკალურ აზროვნებას, ახელდა თავის-და უნებურად აუცილებელს წინააღმდეგობას ამ აზროვნების წინამძღვრებსა და მის შედეგებს შორის, და ობიექტიურ საჭიროებად ხდიდა უფრო მაღალი საფეხურის აზროვნებაზე გადასვლას, აზროვნების ახალი წინამძღვრებისა ან ახალი პრინციპების წამოყენებას. წინააღმდეგ შემთხვევაში აზროვნებას ბოლო უნდა მოღებოდა, რადგან ძველი პრინციპების ფარგლებში არსებობის გაგრძელება აზროვნებას უკვე აღარ შეეძლო. ან აზროვნებისათვის ახალი პრინციპების მონახვა, ან აზროვნების სრული შეწყვეტა—აი ის დილემმა, რომელიც ობიექტიურად ცხადპყო 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 უმალ ფიზიკალური აზროვნების ეპიგონები, ვიდრე არსებითად ახალი ხაზის წამომწყებნი ფილოსოფიის განვითარებაში.

ყოველს ეპიგონში, როგორც ცნობილია, მკლავნდება და ყველასათვის შესაძინევი ხდება ის ნაკლი, რომელიც ჰქონდა მის სახელოვან წინაპარს, მაგრამ დაფარული იყო ამ უკანასკნელის ცხოვრების ღონიერი ტემპით: ახალგაზრდობაში შეძენილი ავადმყოფობა სიბერის ჰასაკში გვაგრძნობინებს ხოლმე თავის სიმწვავეს. როგორც ფიზიკალური აზროვნების ეპიგონებმა, სოფისტებმაც მხოლოდ გამოამკლავნეს ის სისუსტე, რომლითაც შეუგნებლად შეპყრობილი იყვნენ მათი წინაპრები— გულუბრყვილო ფიზიკოსები, და ამით, თავის-და უნებურად, სოფისტებმა მორიგ გამოცანად აქციეს ფიზიკალური აზროვნების რადიკალური შეცვლა ქვე-

უარყოფისა და რღვევის საშინელ ძალას წარმოადგენდენ, მაგრამ, სინთეზის ნიქს მოკლებულნი, ცხოვრების ახალსა და დადებითს პრინციპებს არ იძლეოდნენ.

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

მართად 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 მართო გარეგნული ეფუქტის მოხდენა მსპენელებზე, არამედ ისეთი კაცი, რომელსაც ჰქოლოდ სიმართლისათვის უცემდა გული, და რომელიც მზად იქნებოდა თავიც კი გაეწირა ამ სიმართლისათვის. სწორედ ასეთი კაცი მოველინა საბერძნეთს სოკრატის სახით.

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

სოკრატის პიროვნება და სოკრატის ფილოსოფიური მოძღვრება ისე არიან ურთიერთ შედუღებული, რომ ძნელია ჩვენთვის მათი დაშორება ერთმანეთისაგან. ფილოსოფიის ისტორიაში არ გვხვდება სოკრატამდე ისეთი მოაზროვნე, რომლისათვის ცხოვრება და ფილოსოფოსობა ერთი და იგივე იყო და რომელსაც სიცოცხლე ფილოსოფოსობის გარეშე აღარ წარმოედგინა¹⁾. პირველი ასეთი მოაზროვნეა სოკრატი. გასაგებია ამიტომ, რომ სოკრატის ფილოსოფია სოკრატის პიროვნების არომატით არის გაელენთილი და იმ მშრალს თეორიებს აღარ გავს, რომლებიც განყენებული გონების ნაყოფს წარმოადგენენ და საბაბს აძლევენ გეტეს მეფისტოფელს და ცინივით 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 სოკრატის ფილოსოფია იყო თვითონ სოკრატი, მთელი მისი დიდ-ბუნებოვანი არსებით—ურყევი ნებისყოფით, ჰუმანური გრძნობით და მახვილი ქუეით³⁾.

¹⁾ შტრ. Plato, Laches, 188 D, სადაც ნათქვამია, რომ სოკრატმა „საკუთარს თავში შეათანხმა სიტყვა საქმესთან“. იხ. აგრეთვე Plato, Apol., 282, სადაც აღნიშნულია, რომ სოკრატისათვის სიცოცხლე ნიშნავდა „ცხოვრების ტარებას ფილოსოფოსობაში; საკუთარი თავისა და სხვების გამოკვლევას“. იქვე სოკრატი ამბობს: „სანამ სული მეღმეება და მექნება ძალა, მე არ შეეწყვეტ ფილოსოფოსობას“.

²⁾ უფერულია, ძვირფასო მეგობარო, ყოველი თეორია და, მწვანეა ცხოვრების მშვენიერო ხე“.

³⁾ შტრ. Plato, Symp., 221, სადაც ათინის სახელგანთქმული პოლიტაქური მოღვაწე ალკიბიადე იძლევა სოკრატის შესანიშნავ დახასიათებას.

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

სოკრატი იყო მოქანდაკე (Λεπιδωποις) სოფრონისკეს შვილი¹⁾ და ახალგაზრდობისას ის თვითონაც ეწეოდა თავისი მამის ხელობას. სოკრატის დედა, ფინარეტე, პროფესიით ბებია ქალი იყო (μαῖζα)²⁾. ახლობელ მეგობართა წრეში სოკრატი ამბობდა ხშირად ხუმრობით, რომ ის თავის დედის ხელობას, ე. ი. ბებიობას (μαθευαίη)³⁾ ეწევა. სოკრატს შეეძლო ისიც ეთქვა, რომ მან მოახდინა თავისი მშობლების ხელობათა სინთეზი და აამაღლა ამით ორივე. მართლაც, ის ფილოსოფია, რომელიც სოკრატმა თავის ცხოვრების მთავარ საქმედ აქცია, ერთის მხრით ბებია-ქალსავით აბადებინებდა ადამიანს ახალ ცოდნას, ხოლო მეორეს მხრით მოქანდაკესავით ცდილობდა მიეცა ადამიანისათვის ჭეშმარიტი ადამიანობის ფორმა. ხელოსნობა იყო საწარმოო ტექნიკის ის სტიქია, რომლისაგან წარმოიშვა სოკრატის ფილოსოფია და რომელმაც ამ ფილოსოფიას თავისებური ელფერი მისცა.

მრავალ მხრივ არის ეს გარემოება დამაფიქრებელი. ფილოსოფიის ისტორიაში სოკრატი პირველი წარმომადგენელია დაბალი საზოგადოებრივი წრიდან გაზოსულ მოაზროვნეთა შორის⁴⁾. მანამდის კი ფილოსოფია უმაღლესი საზოგადოებრივი ფენების მონოპოლიას შეადგენდა. პერაკლიტე იყო მეფის ჩამომავალი; პარმენიდე იყო დიდებული გვარის კაცი და სახელმწიფო კანონმდებელი; პითაგორი, ეს ნახევრად ლეგენდარული პიროვნება, იყო ძლიერი არისტოკრატიული პარტიის დამაარსებელი, რომელიც მთელი ერთი საუკუნის განმავლობაში უუდიდესი გავლენით სარგებლობდა საბერძნეთის სახელმწიფოებში; ემპედოკლე იყო შთამომავლობით არისტოკრატი და გამოჩენილი პოლიტიკური მოღვაწე, რომელსაც ძველი გად-

1) Plato, Laches, 180 D.

2) Plato, Theæt., 149 A.

3) Plato, Theæt., 150 C.

4) პროტაგორი სოკრატზე უმცროსი იყო, რაც შეეხება ქსენოფანეს, ის წარჩინებული ოჯახის შვილი იყო და მხოლოდ შემდეგ განიცადა დეკლასაცია.

მოცემით თანამოქალაქეებმა მეფობა შეაძლიეს; თვით მატერიალისტი დემოკრიტეც კი, რომელიც სხვა ფიზიკოსებზედ უფრო ახლო დგას ჩვენთან თავისი მოძღვრების შინაარსით, ისეთი მოღვმისა და შეძლების მქონე ოჯახიდან იყო წარმოდგარი, რომ სპარსეთის მეფემ ქსერქსმაც კი სათაკილოდ აღარ ჩასთვალა თურმე ამ ოჯახს სტუმრად წვევოდა. ამ წარჩინებული გვამების გვერდით, სოკრათი თავის პლემეიური გარეგნულობით¹⁾, ღარიბი ტანისამოსით²⁾ და ხშირი უკმაყოფილებით ოჯახში საწყალ კაცად გამოიყურებოდა. არც ბრწყინვალე არისტოკრატიული გვარი, არც ზღაპრული სიმდიდრე, არც გამოჩენილი პოლიტიკური მოღვაწის სახელი სოკრატს არ ჰქონებია. ის იყო მდაბიო მოქალაქე, კერძო პირი, ერთი ათასთაგანი, ე. ი. მასისი კაცი. რომ ასეთმა კაცმა შესძლო დიდი მოაზროვნე გამზდარიყო, ერთის მხრით იმის მაჩვენებელია, რომ ბერძნული საზოგადოება განვითარებულა და გამრავალფეროვანებულა, ხოლო მეორეს მხრით კი იმის, რომ ბერძნულ ფილოსოფიას დაუსრულებია უკვე თავისი არსებობის საგმირო ხანა და შესულა ისტორიულს ხანაში, ე. ი. დაუწყია თავისი წმინდა ფორმით არსებობა. ამიერიდან დიდი ფილოსოფოსის სახელის შესაძენად საბერძნეთში არ იქნება საჭირო, რომ კაცი იყოს აუცილებლად ბრწყინვალე გვარის პატრონი ან მდიდარი და გავლენიანი ოჯახის შვილი. პოლიტიკურად სრულიად უჩინარი და მდაბიო მოღვმის მოქალაქისათვისაც კი შექმნილა ობიექტიური შესაძლებლობა დიდი ფილოსოფოსის სახელის მოსახვეჭად, თუ კი მას ექნებოდა შესაფერი ბუნებრივი ნიჭი. ამას შეიძლება ეწოდოს ფილოსოფიის ემანსიპაცია, რადგან ის იმის მომასწავებელი იყო, რომ პოლიტიკური და სხვა სახის მოღვაწეობის მექანიკურ დამატებიდან ფილოსოფია საზოგადოების ისეთ ფუნქციად გადაქცეულა, რომელსაც აქვს თავისი სპეციფიკური გამოცანა და თავისი

¹⁾ სოკრატის გარეგნულობა ჰუმორისტულად აღწერილია პლატონის „ნადიმში“, Symp., 215. სქელი ბეჭები, წერილი ფეხები, დიდი მუცელი, ვეებერთელა ბელატი თავი, მსხვილი და მოკლე ცხვირი, გადმოკარკლული ქროლა თვალები და ვენებიანი ტუჩები მძაფრი დისპარმონიის ელფერს აძლევდნენ სოკრატის ფეგურას, და აზიიდან ჩამოსულ ფიზიონომისტს ზოპირს, რომელიც თავის სამშობლოში მიჩვეული იყო იმ აზრს, რომ ადამიანი არის მისი ტანი და მეტი არაფერი, უთქვამს თურმე (Cicer., Tuscul., IV, 37, 80), რომ სოკრატში მოცემულია ადამიანის ყველა ცული მიდრეკილებები, რაზედაც სოკრატს უპასუხნია, რომ ზოპირი არ ცდებოა, მაგრამ მან, სოკრატმა, ეს მიდრეკილებები შეარიგა, რადგან ყველანი დაუმორჩილა გონებას ან სულსო, რომელზედაც ბაბილონელ ზოპირს წარმოდგენაც კი აღარ ჰქონდა.

²⁾ „შენ ისე ცხოვრობ“, ეუბნებოდა სოკრატს სოფისტი ანტიფონტე: „რომ არც ერთი მონა არ დასთანხმდებოდა დარჩენილიყო ბატონთან, რომელიც მას ასე აცხოვრებდა: სჯამ და სჯამ საძაგელ სახელსაქმელს, ტანისამოსი გაცვია ცული და ისიც, ერთი და იგივე ზამთარ-ზაფხულს, ფეხშიშველი დაიარები და საცვლებიც კი აღარ გაქვს“. Xenoph. Memor., I, 6. Plato, Apol., 28 B 38 A.

სპეციფიკური საშუალებები. ეს იყო მგორე ნაბიჯი ფილოსოფიის გახთავისუფლების საქმეში: პირველი ნაბიჯი გადადგეს მილეტის ფიზიკოსებმა, რომლებმაც ფილოსოფია გამიჯნეს რელიგიისაგან. სოკრატის სახით კი ფილოსოფია გაემიჯნა პოლიტიკას, რათა თვითონ უშუალოდ მნიშვნელობის პოლიტიკურ საქმედ ქცეულიყო.

II სოკრატის ფილოსოფიური მოღვაწეობის შინაარსი

1. სოკრატის ფილოსოფიის ამოხსნაველი წარბილი

§ 7. ძველი ფიზიკის რიული პერიოდის დოქსოგრაფია არკვევდა მისი უარყოფა. გარდაცვალების თარიღის საშუალებით. სოკრატი

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 სოკრატი, როგორც ეს ჩანს სასამართლოში მის მიერ წარმოთქმულ სიტყვიდან²⁾, 70 წელზე ცოტაიდენ მეტი ხნის ყოფილა. აპოლოლორე სოკრატის დაბადების თარიღად ანგარიშობს 77 ოლიმპიადის მეოთხე წლის თარგელიონის თვის მეექვსე დღეს (ე. ი. ქ. წ. 469/8 წლის მაისის მეორე ნახევარს), რომელიც ბებიაობის მფარველი ღმერთის (არტემიდეს) დღესასწაულად ითვლებოდა, და, შესაძლებელია, ამ საბაბის გამო იქნა სოკრატის დაბადების დღეთ ჩათვლილი აპოლოლორეს მიერ, ვინაიდან, როგორც ცნობილია, მოვლენების დასათარიღებლად აპოლოლორე სარგებლობდა ხშირად, მტკიცე საბუთების ნაკლებობის გამო, შემთხვევითი ხასიათის სხვადასხვა ასსოციაციებით³⁾. ზოგიერთი მნიშვნელოვანი ფაქტების გათვალისწინებით, თანამედროვე ფილოლოგები იღებენ სოკრატის დაბადების წელად 77 ოლიმპიადის მესამე წელს, ე. ი. 470/469 წ. ქ. წ.

როგორ მიმდინარეობდა სოკრატის აღზრდა და მისი გონებრივი განვითარება, არ არის კარგად გამოჩვენული. ვიცით მხოლოდ, რომ სოკრატს უნდა გაეგლო 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 სოკრატს არ გაუვლია: ყოველ შემთხვევაში არ შეიძლება

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

²⁾ Plato, Apol., 17 d.

³⁾ იხ. „ანტიკური ფილოსოფია სოკრატის წინ“, 25.

სოკრატის არც ერთი მასწავლებლის დასახელება¹⁾). ქსენოფონტეს გადმოცემით²⁾, სოკრატი ამბობდა, რომ ის იყო ἀσιστοῦχος ἄε τῆς φιλοσοφίας³⁾, ე. ი. ათინის მდიდარ მოქალაქეებისაგან განსხვავებით, რომლებმაც განათლების მისაღებად ბევრი ფული ჩაუყარეს სოფისტებს, სოკრატმა თავისი ცოდნა თვითონ გამოიმუშავა. ცხადია, რომ ამის შესაძლებლობას იძლეოდა ის საზოგადოებრივი ატმოსფერა, სადაც სოკრატი 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 სოკრატს, მას უმასწავლებლოდაც შეეძლო ბევრი რამ ესწავლავოველ შემთხვევაში დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ სოკრატი-აღმათ ახალგაზრდობისას გაეცნო საბერძნეთის გამოჩენილ ფიზიკოსების შეხედულებებს: ნაწილობრივ სოფისტების პოპულარულ ლექციებიდან (სოკრატი იცნობდა პროდიკეს ვარდა, პროტაგორს და ჰიპპიასს), ნაწილობრივ კი თვით ამ ფიზიკოსების ორიგინალურ ნაწერებიდან. მაგალითად, პლატონი გადმოგვცემს ერთს თავის დიალოგში, თუ როგორ კითხულობდა ახალგაზრდა სოკრატი ანაქსაგორის თხზულებას და რა გავლენა მოახდინა მასზე ამ სახელოვანი ფიზიკოსის თეორიამ⁴⁾.

როგორც პლატონის ამ გადმოცემიდან ჩანს, სოკრატი 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 საპრობილეში, ფიზიკოსების თეორიით სრულიად იქნებოდა გაგებელი, თუ გამორკვეული იქნებოდა ამ კაცის ძვლების, სახსრების და კუნთების ის მოქმედება, რომელიც

1) პლატონის თხზულებებში სოკრატი ასახელებს თავის მასწავლებლად ხან პროდიკეს, ხან პერიკლეს მეგობარ ქალს ასპაზიას. მაგრამ აქ, როგორც ცელლერი აღნიშნავს, II, 49, ნაგულისხმევია არა სისტემატურის სკოლა, არამედ თავისუფალი ურთიერთობა ნაცნობთა შორის.

2) *Symp.* 1,5.

3) „ფილოსოფიის თვითმწარმოებელი“.

4) *Plaedo*, 96 a. რამდენად ისტორიულია პლატონის ეს მოწმობა, ამის შესახებ აზრთა სხვადასხვაობაა. იბერვეგს, მაგალითად, ის სანდოდ მიაჩნია, ცელლერი კი, *Philos. d. Griech.*, II, 51, მას საექვეოდ სთვლის და ფიქრობს, რომ აქ პლატონი იძლევა არა პირადად სოკრატის ფილოსოფიური განვითარების, არამედ იდეათა თეორიის გენეზისის სურათს. მაგრამ, ჩვენი შეხედულებით, თუ დეტალებში არა, საზოგადოდ მაინც, პლატონის მოწმობა ისტორიული უნდა იყოს, და ძნელი წარმოსადგენია, რომ ასპაზიას მეგობარი სოკრატი არ იცნობდა ანაქსაგორს, რომელიც ასპაზიას ინიციატივით იყო მოწვეული ათინაში და დიდი პოპულარობით სარგებლობდა პერიკლეს დროს.

მიზეზია მისი ჯდომისა (სირბილისათვის, მაგალითად, საკირო 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—აი ნი-მუში მოვლენის ფიზიკალური ახსნისა, რომელმაც სოკრათი ვერ დააქმაყოფილა. მართალია, ფეხების ძვლები გამართული რომ ყოფილიყო და არა მოკეცილი, დატუსაღებულ კაცს ჯდომა აღარ შეეძლებოდა. მაგრამ, განა საკმარისია იმის სრული 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 ტუსალი საპყრობილეში, სოკრატის აზრით ფიზიკოსზე უკეთეს პასუხს გასცემდა ის, ვინც, მაგალითად, იტყოდა, რომ ამ ტუსალმა თავისუფლად ყოფნის დროს დაარღვია სახელმწიფო კანონი და ამიტომ სასამართლომ მიუსაჯა მას საპყრობილეში ჯდომა. მაგრამ არც სახელმწიფოს, არც სასამართლოს მოვლენათა გასაგებელ პრინციპად ფიზიკოსები აღარ სთვლიდნენ, რადგან ფიქრობდნენ, რომ მოვლენათა გასაგებელი პრინციპია მხოლოდ ფიზიკური (მექანიკური) მიზეზები, და სწორედ ეს იყო, სოკრატის შეხედულებით, ფიზიკოსთა თეორიების ნაკლებლოვანება. 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 სოკრატისთვის გასაკვირი, რომ ფიზიკოსებს შორის მუდამ უთანხმოება და დაეა წარმოებდა (ὁ δὲ τᾶν τῶν βίῃς αἰῶνος τοῖς ἀλλήλοις)¹⁾. 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

¹⁾ Xen. Memor. I, 11.

თეთრია“, ამბობს მეორე, რომელმაც ის თვალით დაინახა. ტყდება დავა, და თითოეული აბრალებს მეორეს უფიცობას. 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 საგნისაგან და ვერ შეუნიშნავს, რომ მისი წარმოდგენა საგანზე თვითონ საგანი კი 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 სოკრატისთვის ცხადი შეიქნა, რომ ფიზიკა არ ხსნის იმას რაც მთავარია, მან, როგორც ამას გარკვეულად ადასტურებს არისტოტელე, ზურგი შეაქცია ძველ ფიზიკას¹⁾ და აზროვნება მიმართა სხვა საკითხებს: ნაცვლად ბუნების მოვლენებისა, რომლებიც ფიზიკოსების კვლევა-ძიების მთავარ საგანს შეადგენდა, თავისი კვლევა-ძიების მთავარ საგნად სოკრატმა ადამიანი და მისი ცხოვრება აქცია. ციცერონის შენიშვნით²⁾, სოკრატმა ფილოსოფია ზეციდან ჩამოიყვანა და ქალაქებსა და სახლებში შეიყვანა. აზრი ამ შენიშვნისა ის იყო, რომ სოკრატმა მოაშინაურა ფილოსოფია, გააკულტურა იგი, დაშორებულ ვარსკვლავების, ღრუბლების და სხვა ბუნებრივ მოვლენების შესახებ უსაფუძვლო, განყენებულ და ერთმანეთის საწინააღმდეგო თეორიების შეთხზვის შავივრად, რაც სოკრატმა შეშლილობის (παρρησιον) მზგავს მეტიჩრობად (αυτή) ჩასთვალა, მან არჩია გამოკვლევა იმისა, რაც ადამიანის ჩვეულებრივ ცხოვრებას შეცხებოდა უშუალოდ და რასაც უუდიდესი 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: ასეთ საკითხების მკვლევარებს ის უცნაურადამიანებად სთვლიდა“³⁾. სამაგიეროდ სოკრატე⁴⁾ „ყოველთვის ადამიანურ საკითხებს (τὰ ἀνθρώπεια) ეხებოდა საუბარში და არკვევდა, რა არის ლამაზი და რაა სამარცხვინო, რა არის სიმართლე და რაა უსამართლობა, რა

1) Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἡμέτερά παραμυθευομένου, περὶ δὲ τῆς ἔλης φύσεως οὐδέν. Met. 987 b 1.

2) Tusc. V, 4, 10.

3) Memor. I, 1, 11.

4) Memor., I, 1, 16

არის გონიერება და რა არის უგუნურობა, რა არის ვაჟაკობა და რაა დიაცობა, რა არის სახელმწიფო და რა არის პოლიტიკური მოღვაწე“. დაახლოებით ამასვე ადასტურებს პლატონი, რომელიც ალკიბიადეს პირით ამბობს, რომ სოკრატი ეხებოდა ყოველთვის ჩვეულებრივსა და პროზაულს მატერიას: მეწაღეებს, მკედლეებს, მეტყავეებს,—ასე რომ პირველი შეხედვით მისი სიტყვები მაყურებელს სასაცილოდაც კი უნდა მოჩვენებოდა¹⁾. გულუბრყვილო აზროვნებისათვის მართლაც-და სასაცილო უნდა ყოფილიყო ის, ვინც ვარსკვლავებზე ლაპარაკს თავს ანებებს და მეწაღეებზე იწყებს ბაასს, რადგან გულუბრყვილო აზროვნება ვერ სწვდება იმას, რომ უბრალო მეწალის პროზაულს ყოფაში მეტი ამოცანებია მოცემული, ვიდრე ბრწყინვალე სირიუსის ელვარებაში.

§ 8. სოფისტიკის მოხსნა. ზემონათქვამიდან ირკვევა, რომ სოკრატს მართლაც, სოკრატმა აქცია აზროვნების საგნად ადამიანი და ამით ხელი შეუწყო მეცნიერების მოშინაურებას. მაგრამ განა ასე არ იქცევოდნენ სოფისტებიც? მათაც ხომ ადამიანი მოაქციეს თავისი ყურადღების ცენტრში. ამრიგად საგანი აზროვნებისა სოფისტებს და სოკრატს თითქმის ერთნაირი ჰქონდათ. ეს კი იწვევდა მსგავსებას მათი მოღვაწეობის გარეგნულ ფორმაშიც. თუ ციცირონმა სთქვა, რომ სოკრატმა ფილოსოფია ზეციდან მიწაზე ჩამოიყვანაო, იგივე შეეძლო მას ეთქვა სოფისტებზედაც. მეორეს მხრივ, თუ სოფისტების შესახებ ლაპარაკობდნენ, რომ მათ ფილოსოფია კარჩაკეტილ სკოლების კედლებიდან გაიტანეს ქუჩებში და მოედნებში, ე. ი. დაუახლოვეს ფილოსოფია მასსებს, იგივე შეიძლებოდა ეთქვათ სოკრატის შესახებაც, ოღონდ უფრო მეტის უფლებით, ვინაიდან, თუ სოფისტების მოსმენა შეეძლო მხოლოდ მდიდარ მოქალაქეს, რომელიც ამისათვის კარგს ჰონორარს გადაიხდიდა, სოკრატის მოსმენა შეეძლო უულარიბეს მოქალაქესაც, რადგან სოკრატი არავითარ ჰონორარს არ ახდევინებდა მსმენელს. მაშასადამე, მზგავსება სოფისტებსა და სოკრატს შორის უქვევლად არსებობდა. მაგრამ ყოველი მზგავსება არ არის იგივეობა: სოკრატის მზგავსებაც სოფისტებთან არ იყო იგივეობა²⁾.

1) Plato, Symp., 221 e.

2) სოფისტების რეაბილიტაციის ობიექტივური მიზნით ინგლისელმა მეცნიერმა გროტმა სცადა დაემტკიცებია, რომ სოკრატი იყო ტიპიური სოფისტი. უახლოვდება ამას ჰეგელის შეხედულება, რომელიც სოფისტებსა და სოკრატს ერთნაირად სთვლის იმ „სუბიექტივობისა“ და „რეფლექსიის“ წარმომადგენლებად, რომელმაც შეარყია „სუბსტანციალურ ზნეობაზე“ აგებული ბერძნული სახელმწიფო. წინააღმდეგ ამისა ცელერი (Philos. d. Griech., II, 111, 190) და ვინდელბანდი (Прелюдия, 54) სამართლიანად წამოსწევნ წინ განსხვავებას სოფისტებსა და სოკრატს შორის. მოკლედ ეს განსხვავება ასედაც შეიძლებოდა

პრინციპული განსხვავება სოფისტებსა და სოკრატს 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 წინამძღოვრები. ასეთს სკეპტიციზმსა და ნიჰილიზმში სოკრატმა ვერ ჰპოვა საკმაოდ სანუგეშო მოვლენა. მან კარგად შენიშნა, რომ თავის სკეპტიციზმით სოფისტებმა მხოლოდ შეარყიეს ძველი პატრიარქალური ტრადიციები, მაგრამ ვერ დასძლიეს იგი, ვინაიდან ამისათვის საჭირო ფსიქოლოგიური და ფილოსოფიური რესურსები აკლდათ. სოფისტებმა მხოლოდ მექანიკურად უარყიეს 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 უარყოფილები, სოფისტები არსებითად ამ ტრადიციის ეპიგონები იყვნენ და რადიკალური გამიჯვნა მისგან ვერ შესძლეს. ძველი ტრადიციის მექანიკური დაშლის საშუალებით სოფისტებმა მიიღეს კერძო ინდივიდუუმი და გამოაცხადეს ეს უკანასკნელი აბსოლუტურ რაობად ან „ყველა საგნების საზომად“ (πάντων χρημάτων μέτρον). სოფისტებმა ვერ შენიშნეს, რომ კერძო ინდივიდუუმის გააბსოლუტება ისევე იმ ემპირიის გააბსოლუტებაა, რომელზედაც აგებული იყო სოფისტების მიერ უარყოფილი პატრიარქალური ტრადიცია, ვინაიდან ეს კერძო ინდივიდუუმიც ხომ ემპირიული არსება იყო.

რაც სოფისტებს შეუმჩნეველი დარჩა, ის შეამჩნია სოკრატმა და ისტორიულ გამოცანად აღიარა კერძო ინდივიდუუმის გაკრიტიკება და მისი ჩამოგდება აბსოლუტის პიედესტალიდან. თუ პატრიარქალური კერპო-თაყვანის-ცემიდან სოფისტებმა მინც გადაარჩინეს ერთი კერპი, კერძო ადამიანი, სოკრატმა ეს კერპიც დაანარცხა მიწაზე და განაცხადა, რომ არავითარი კერპი არ არის საჭირო, ვინაიდან ყოველი კერპი ჰოპკავს ადამიანის თავისუფლებას და, მაშასადამე, სოფისტების ინდივიდუალიზმიც არ არის ქეშმარიტი განთავისუფლება ადამიანისა. როგორც ვხედავთ, სოკრატმა მხოლოდ გააგრძელა კრიტიკის საქმე, რომელიც სოფისტებმა უადგილოდ შეაჩერეს, და ამან მისცა სოკრატს საშუალება გადაეღახა სოფისტების სკეპტიციზმი და ნიჰილიზმი. ამრიგად, სოკრატის ეწინააღმდეგებოდა სოფისტებს არა იმაში, რომ ისინი ძველს მამა-პაპულს ტრადიციას არღვევდნენ და ინდივიდუუმს ათავისუფლებდნენ: რომ მამა-

აღკვენიშნა: სოფისტების პრინციპი იყო კონკრეტული (ემპირიული) სუბიექტი, ხოლო სოკრატის პრინციპი იყო სუბიექტი, როგორც ცნება.

პაპეულმა ადათებმა და, საზოგადოდ, ძველმა წესებმა თავისი დრო მოს-
კამეს, რომ სოციალური ცხოვრების გამოცვლილს პირობებში ისინი-
ვერ გამოადგებოდენ ახალ ადამიანს სახელმძღვანელო საწყისებად, რომ
საჭიროა კრიტიკის საშუალებით ადამიანის განთავისუფლება ამ ტრადი-
ციებისაგან,—ამას სოკრატის აღიარებდა. ოღონდ სოკრატი ეწინააღმ-
დეგებოდა სოფისტებს მხოლოდ იმაში, რომ მათ ბოლომდის არ მიჰყა-
დათ ძველის უარყოფა და ინდივიდუუმის განთავისუფლების საქმე,
რომ მათი კრიტიკა არ იყო საკმაოდ ღრმა კრიტიკა. რამდენადაც თე-
თონ სოფისტები ვერ ამჩნევდენ ამას, სოკრატი ფიქრობდა, რომ მას
უფლება ჰქონდა ისინი გონება-შეზღუდულ ან გონება-ნაკლულოვან
(ἄφρονας) ადამიანებად ჩაეთვალა და თავის გამოცანად იმის გაკეთება-
დაესახა, რასაც სოფისტების მოკლე ქეუა ვერ ასწვდა,— ისე როგორც
გონება-შეზღუდულ ადამიანებად გამოაცხადა მე-19 საუკუნეში კ. მარქსმა.
„კრიტიკული კრიტიკის“ ადეპტები—ბრუნო ბაუერი, ედგარ ბაუერი
და მაქს შტირნერი, რომელთა ინდივიდუალიზმში მან სამართლიანად
დაინახა ანტი-ფილოსოფიური სოფისტიკის რესტავრაცია: და მართლაც,
ვინც ლაპარაკობს „ich habe meine Sache auf mich gestellt“, ის არსებითად
იმეორებს გორგიას, რომელსაც seine Sache auf Nichts gestellt ჰქონდა.

აქედან ცხადია, თუ რამდენად შემცდარი იქნებოდა ის, ვინც იმ-
გარემოებაში, რომ სოკრატი საბერძნეთის პროგრესულ ძალას (სოფის-
ტიკას) ებრძოდა, ბერძული ცხოვრების ძველი წესების (ძველი ადათე-
ბის, ძველი სარწმუნოების, ძველი პოლიტიკური წყობის, ძველი აღზრდის)-
აღდგენის რეაქციონურ ცდას დაინახავდა. სოკრატი ებრძოდა სოფის-
ტიკას მართო იმიტომ, რომ ეს უკანასკნელი არ იყო წმინდა პროგრეს-
სული ძალა, რომ პროგრესული საწყისს გვერდით მასში იმალებოდა.
რეაქტიის ელემენტებიც. მაშასადამე, სოკრატის ბრძოლა სოფისტი-
კასთან წარმოებდა არა ძველის აღდგენის ნიშან ქვეშ, არამედ ახალი
გზის მოსაპოვებლად. რომ ძველი წესების დამცველი ყოფილიყო სოკრატი,
მაშინ ის რეაქციონერი არისტოფანეს თანამოაზრე იქნებოდა. მართალია,
არისტოფანემ დიდი სიყალბე ჩაიდინა, როდესაც მან სოკრატი სოფის-
ტიკის ტიპიურ წარმომადგენლად გამოიყვანა ზემოხსენებულს თავის
პიესაში (პოეტს არისტოფანეს არც კი შეეძლო, ცხადია, სოკრატის-
ფილოსოფიური მოძღვრების გარჩევა სოფისტების მოძღვრებისაგან).
მაგრამ არისტოფანე არ შემცდარა, როდესაც სოკრატის მოღვაწეობაში
მან თავის რეაქციონური სიმპათიების რადიკალური უარყოფა დაინახა და
ამის გამო იერიში მიიტანა ათინელ ფილოსოფოსზე. მართლაც, მამა-
პაპეულ ტრადიციაზე დამყარებული ცხოვრების წესების უარყოფაში
სოკრატი უეჭველად ემზგავსებოდა სოფისტებს და მათთან ერთად იღგა
„განათლების“ საზოგადო ნიადაგზე: სოკრატის ინდივიდუალისტი იყო,
ისიც მოითხოვდა პიროვნების თავისუფლებას, ისიც განათლების მოცი-

ქულად სთვლიდა საკუთარ თავს, ისიც „ზრდიდა ადამიანებს“ პროტაგორსავეთ. ოღონდ ყველაფერი ეს სოკრატს არ უშლიდა ხელს სასტიკი ბრძოლა ეწარმოებია სოფისტებთან, რადგან მისი აზრით სოფისტებს აკლდათ სწორი საშუალება კარგად გაეკეთებიათ ის ისტორიული საქმე, რომლის გაკეთება სოკრატსაც ჰქონდა მიზნად დასახული. ასეა ყოველთვის: უუსასტიკესი ბრძოლის წარმოება ჩვენ სწორედ იმათთან გვიხდება, ვინც სხვებზე უფრო ახლო დგას ჩვენთან, მაგრამ შეგნების ან სხვა საშუალებათა ნაკლებლობის გამო ბოლომდის არ მოგვეყვება და შუა გზაზე გვტოვებს. ასეთები იყვნენ სოფისტები სოკრატისათვის: 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 ველარ გასცდნენ; ნაცვლად ქვეშარიტად განათლებული ადამიანის აღზრდისა ისინი ზრდიდნენ მოჩვენებითი განათლების მქონე ნაცარ-ქვეჩიებს, ლამაზი სიტყვის ოსტატებს, ქარაფშუტა ორატორებს, რომლებსაც აკლდათ აზროვნების სიმტკიცე და ნების-ყოფის სიწმინდე.

§ 9. ზნეობის კრიტიკა, როგორც სოკრატის ფილოსოფიის მთავარი გამოცანა.

სოფისტებისაგან განსხვავებით, რომლებმაც თავისი კრიტიკა შეაჩერეს კერძო ინდივიდუუმზე და უკანასკნელი აბსოლუტად გამოაცხადეს, სოკრატმა საჭიროდ სენო ეს კერძო ინდივიდუუმშიც გაეკრიტიკებია და მოეხსნა. ამ კრიტიკას სოკრატი არ აწარმოებდა არც რელიგიის, არც პოლიტიკის, არც ხელოვნების არეში. საზოგადოდ უნდა ითქვას, რომ რელიგიის რეფორმატორად სოკრატი არ გრძნობდა თავის თავს¹⁾, ხოლო პოლიტიკურ ცხოვრებაში ის აქტიური მონაწილეობის მიღებას ერიდებოდა²⁾. რაც შეეხება ხელოვნებას, აქაც სოკრატი იმდენად თავდაქერილი იყო, რომ სრულიად მიაგდო ძერწვა, რომელსაც სწავლობდა ახალგაზრდობისას, როგორც მო-

¹⁾ ქსენოფონტეს გადმოცემით, სოკრატი სულელებად (*μαρτυροντες*) სთვლიდა იმათ, ვინც ღვთაებრივ საქმეებს (*τα θεια*) იკვლევდა: *τους φρονιζοντες τα τοιαυτα* (sc. *τα θεια*) *μαρτυροντες αποδειχθη*. *Mem.* 1, 1, 11. ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ სოკრატს არ მოუხდენია გავლენა რელიგიაზე, არამედ მხოლოდ იმას, რომ მისი მოღვაწეობა არ იყო უშუალოდ მიმართული რელიგიის რეფორმისაკენ. ამიტომ მართალია ფრ. ლანგე, როდესაც სწერს: „reformatorisch wirkte Socrates allerdings auch auf religiösem Gebiete“ (*Gesch. des Mater.*, hrsg. v. E'isseu, 1,78), თუ აქ ვიკულისხმებთ არა მიზანდასახული უშუალო მოქმედება.

²⁾ სოკრატი აშობდა ჰელიასტების წინაშე, რომ ჯიხილავდა ძალად აუკრძალა მას პოლიტიკოსობა: *τεντο* (sc. *το θαμσιον*) *ειπεν ο μοι νεανισιας τε παλι ιακ παρτειν*. *Plato, Apol.*, 31 D.

მავალს თავის პროფესიას¹⁾. რა უნდა ყოფილიყო ამის მიზეზი? არა ის, რომ სარწმუნოება, სახელმწიფო და ხელოვნება სოკრატს ზედმეტ ბარვად მიაჩნდა ცხოვრებისათვის, აპათიის მქადაგებელ ეპიკურეელთა ან ატარაქსიის მომხრე სკეპტიკოსების მზგავსად, რომელთა რიცხვი ასე გამრავლდა საბერძნეთში არისტოტელის შემდეგ. სოკრატისათვის უცხო იყო ის ინდიფერენტობი პოლიტიკურ ცხოვრების მიმართ, რომელიც არისტოტელის მომდევნო თაობათა კოსმოპოლიტურს ფილოსოფიას ახასიათებს. პირიქით, სოკრატი ცდილობდა ხელი შეეწყო მოქალაქეთა შორის პოლიტიკური მოვალეობისადმი ერთგული გრძნობის ზრდისათვის²⁾ და თავის ფილოსოფიურ მოღვაწეობასაც კი ის ერთგვარ სახელმწიფო სამსახურად სთვლიდა³⁾. თუ ასეთს პირობებში სოკრატმა თავისი კრიტიკა არ აწარმოა რელიგიის, პოლიტიკის და ხელოვნების არეში, მოხდა ეს იმიტომ, რომ მას რელიგიაც, პოლიტიკაც და ხელოვნებაც ზნეობისაგან დამოკიდებულ ფუნქციებად მიაჩნდა. ვისაც მტკიცე ზნეობა აქვს, მას, სოკრატის აზრით არც მტკიცე სარწმუნოება ექნება და ის აღარ ვერც მტკიცე სახელმწიფოს შექმნის და ვერც დიდ ხელოვნებას, იმიტომ რომ ზნეობა არის ის საფუძველი, რომელზედაც შენდება სოკრატის აზრით რელიგიაც, სახელმწიფოც და ხელოვნებაც, და, მაშასადამე, ამ უკანასკნელთა გარდასაქმნელად საჭიროა ჯერ ადამიანთა ზნეობრივი გარდაქმნა⁴⁾. იმიტომ უუღიდესი სამსახური საზოგადოებისათვის არის, სოკრატის აზრით, ადამიანთა ზნეობრივი აღზრდა (παιδεία), და აღიზრდელს, მასწავლებელს, უფრო მეტი მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე მხედარს ან პოლიტიკურ ორატორს⁵⁾. უნდა აღინიშნოს, რომ ასეთი მაღალი დაფასება აღრზნის საზოგადოებრივი მნიშვნელობისა დიდი დამსახურება იყო ისტორიის წინაშე, თუმცა არ გუშენებებს, რომლებიც მოყავს სოკრატს ამისათვის, ჩვენი დრო არ გაიზიარებდა.

აქედან გასაგებია, რომ თავისი კრიტიკის ბასრი იარაღი სოკრატმა სწორედ ზნეობის არეში მოიმარჯვა. აქ არის სწორედ სოკრატის განსხვავება მეორე დიდი კრიტიკოსისაგან, სახელდობრ, ელეატური სკოლის დამაარსებელ ქსენოფანესაგან, რომლის კრიტიკული მოღვაწეობა სოკრატის მოღვაწეობის წინამორბედი იყო. ქსენოფანე ფიქრობდა, რომ ზნეობა დამოკიდებულია სარწმუნოებისაგან და ყალბი სარწმუნოება რყენის საზოგადოებას ზნეობრივად და დალუპვისაკენ მიაქანებს მას: სწორედ ყალბი წარმართული სარწმუნოების გამო გაირყვნა, ქსენოფანეს

1) შტრ. Zeller, II, 52, 2 Anm.

2) სოკრატმა რჩევა მისცა, მაგალითად, პლატონის ბიძას ხარმიდეს აქტივეური მონაწილეობა მიეღო პოლიტიკაში. Xen. Memorab., III, 7.

3) Plato, Apol. Xen. Mem. I, 6, 15.

4) Xen, Mem. III, 6, 14.

5) Xen., Memor. 1, 6, 15.

შეხედულებით, საბერძნეთი და მონობის უღელ ქვეშ ჩავარდა. ამიტომ ბერძნული ცხოვრების გასაჯანსაღებლად ქსენოფანემ თავისი მოღვაწეობის ცენტრად წარმართულ რელიგიასთან ბრძოლა აქცია: ქსენოფანემ მისცა საბერძნეთს რელიგიის კრიტიკა!). ამ სახელოვანი ელვატისაგან განსხვავებით, სოკრათი იმ შეხედულებას ემხრობოდა, რომ ზნეობა კი არ არის სარწმუნოებისაგან დამოკიდებული, არამედ თვით სარწმუნოება არის ზნეობისაგან დამოკიდებული. ამიტომ ქსენოფანესაგან განსხვავებით თავის ფილოსოფიურ მოღვაწეობის ცენტრში სოკრატმა ზნეობის პრობლემა მოაქცია¹⁾. თუ ქსენოფანე ებრძოდა წარმართობას სარწმუნოებაში, სოკრათი შეებრძოლა წარმართობას ზნეობაში ან, ჰეგელის ტერმინი რომ ვიხმაროთ, შეებძოლა „სუბსტანციალურ ზნეობას“²⁾.

წარმართობა ზნეობაში არის სოციალურ გარემოში მიღებულ და ტრადიციის ავტორიტეტით განმტკიცებულ ადათების ბრმა შესრულება, განუსჯელობა, შეუგნებლად მოქმედება, თავის თავისათვის ანგარიშის მიუცემლობა საკუთარ ყოფა-ქცევაში. წარმართის ყოფა-ქცევას ინდივიდუალური შეგნების ნაცვლად ინერცია მიმართავს. წარმართი არ აკეთებს შეგნებულს არჩევანს სხვადასხვა შესაძლებელ მოქმედებათა შორის. ის მოქმედობს სტიქიურად, ქვეცნობიერ ინსტინქტებისა 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 ბავშობიდანვე მიჩვეულია მის შესრულებას და სხვაგვარად მოქცევის შესაძლებლობა მას არც კი წარმოუდგენია. მაგრამ მას არ ესმის, რასაც აკეთებს, და ვისმე რომ ეკითხა, რისთვის არის საქირო ასე მოქცევ 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 საქიროება. 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,

1) იხ. ჩემი წიგნი „ქსენოფანე კოლოფონელი“, 93 გვ.

2) Arist., Metaph., 987 b.

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

ფოთლების გამოსხმა ხისათვის ან ძირს დაცემა ქვისათვის არის ბუნებრივი აუცილებლობით გამოწვეულა, 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-თავისუფალი¹⁾. ასეთი მოქმედების ჩამდენი არც აგებს მისთვის პასუხს, ისე როგორც არ აგებს პასუხს ხე 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 სოკრატმა პირველად გაიგო, თუ რაში მდგომარეობს წარმართული ზნეობის არსება²⁾, მაშასადამე, მისი საზღვარიც, და ზნეობის ახალი ცნება წამოაყენა. სოკრატის აზრით, ზნეობრივი კაცის სახელი არ შეიძლება ეწოდოს იმას, ვანც არ იცის თავის ქცევის საბუთი და მოქმედობს ბრმად, შეუგნებლად, ცნობიერებაში მოუყვანელ ბუნებრივ ინსტინქტებისა და საზოგადოებაში გამეფებულ ჩვეულებათა და დაწესებულებათა გავლენით, ვინაიდან, ფიქრობდა სოკრატი, 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 სოკრატმა და რომლის ძალით მთელი წარმართული ზნეობა უზნეობად უნდა ყოფილიყო გამოცხადებული, რადგან ის აგებული იყო არა ინდივიდუუმის შეგნებაზე, არა ცოდნაზე, არამედ ბუნების შეუგნებელ ძალებზე. ამ უზნეობის სფეროდან ქეშმარიტა ზნეობის სფეროში გასვლა გამოცანად იქნა დაყენებული კაცობრიობის წინაშე, და ამ ისტორიული გამოცანის გადაწყვეტის საქმეში თავისი წვლილის შეტანა იყო მიზანი სოკრატის ფილოსოფიური მოღვაწეობისა, რომლისაკენ სოკრატი, მისივე სიტყვით, სიყრმიდანვე გრძნობდა

1) თავისუფალია მოქმედება, რომლის მიზეზი მოთავსებულია თვითონ ამ მოქმედლის „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 უარჰყოფდნენ წარმართულ ზნეობას, მაგრამ ფილოსოფიური გაგება ამ ზნეობისა მათ არ ჰქონდათ და ამიტომ ისინი თვითონაც ამ ზნეობის ფარგლებში დარჩნენ.

რალაც საიღუმლო მოწოდებას¹⁾). რაკი ზნეობა, სოკრატის აზრით, ცოდნას გულისხმობდა, ცხადია რომ სოკრატის ფილოსოფია ვერ აუხვევდა გვერდს ცოდნის პრობლემას. და მართლაც, სოკრატმა გამოიჩინა ამ პრობლემისადმი ისეთი ინტერესი, როგორც არ გვხვდება მანამდე ფილოსოფიის ისტორიაში, და მოგვცა მისი ისეთი გადაწყვეტა, რომელიც თავისი სიღრმით აქარბებს ყველაფერს, რაც კი უთქვამთ უწინ ამ საკითხის შესახებ საბერძნეთის მოაზროვნეებს.

2. ზემოთხსენებულ პრობლემას სოკრატის ფილოსოფიაში

ა. ცოდნის ცნება

§ 10. მოჩვენებითი სიბრძნის კრიტიკა. სოკრატი გვიან გამოვიდა ფილოსოფიურ სარბიელზე²⁾). საბაბად ამისათვის, როგორც თვითონ სოკრატი ამბობს პლატონის „აპოლოგიაში“³⁾, შემდეგი შემთხვევა გამხდარა: ათინელი ბომონდის ერთი წარმომადგენელი, სახელად ხაირეფონტე, შეიძლება ოხუნჯობის მიზნით, შეეკითხათურმე დელფის ორაკულს, არის ვინმე თუ არა სოკრატზე უფრო ბრძენი. აპოლონის ქურუმებმა, თავის ჩვეულებისამებრ, მოხერხებულად დაიძვინეს თავი ამ მახესაგან, რომელიც დაუგო მათ სოფისტების სკეპტიციზმის ატმოსფეროში აღზრდილმა თავქარიანმა ყმაწვილმა, და გასცეს მის შეკითხვაზე ასეთი პასუხი: „არავინ არის სოკრატზე უფრო ბრძენი“ (μηδὲ τις σοφίτερον εἶναι). სხვა პასუხის გასაცემად პითიას დასჭირდებოდა, ალბათ, დაესახელებია სოკრატზე უფრო ბრძენი კაცი, რაც უფრო სახიფათო იქნებოდა, ცხადია, ორაკულის პრესტიჟისათვის. ქარაფშუტა ათინელი ახალგაზრდობა უეჭველად ბევრი აცინა დელფის ქურუმების ამ ოინბაზობამ. მაგრამ სოკრატი სხვა კაცი იყო: ის დააფიქრა ორაკულმა, რომლის ფრონტონზე, როგორც ცნობილია, დევიზად ეწერა: „იცან თავი შენი“ (γινῶσι σεαυτὸν). 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 სოკრატი ყოფილა მართლაც ღიდი ბრძენი, ან არც ერთი კაცი, რომელსაც ბრძენებად სთვლიდენ, არ ყოფილა ამ სახელწოდების ღირსი. აი, ამ საკითხის გამოსარკვევად, რომელიც მას ორაკულმა აღუძრა, სოკ-

¹⁾ Plato, Apol. 33 c.

²⁾ ყოველ შემთხვევაში არისტოფანეს „ღრუბლების“ პირველი დადგმის დროს, ე. ი. 423 წ., სოკრატი უკვე ცნობილი მოაზროვნე უნდა ყოფილიყო ათინაში: წინააღმდეგ შემთხვევაში არისტოფანე მას თავის კომედიის გმირად არ გამოიყვანდა.

³⁾ Plato, Apol., 20 e,

რატმა საჭიროდ დაინახა მიემართა იმათთვის, ვისაც ბრძენის სახელი ჰქონდა საზოგადოებაში მოხვეჭილი, გაესინჯა ისინი და შეემოწმებია მათი სიბრძნე.

ბერძნულ საზოგადოებაში კი, უნდა ითქვას, ბრძენის სახელწოდებას უფრო ხელ-გაშლილად არიგებდნენ, ვიდრე პროფესორის სახელწოდებას არიგებენ ხოლმე დღეს ევროპის ქვეყნებში¹⁾. ბრძენი (σῆφει) 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 მკედელს, დურგალს, მოქიდავეს, 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 მკედელი“, „მკედვის კარგი მცოდნე“, „მკედვის ბრძენი“, — სინონიმები იყო ბერძნისათვის, ისე როგორც სინონიმები იყო მისთვის „კარგი მოქიდავე“, „ქიდაობის კარგი მცოდნე“, „ქიდაობის ბრძენი“²⁾.

აქედან გასაგებია, რომ იმ საკითხის გამოსარკვევად, რომელიც ალუძრა მას ორაკულმა, სოკრატმა მიმართა სხვადასხვა პროფესიის სპეციალისტებს: ორატორებს, მწერლებს და პოლიტიკოსებს, მხატვრებს, ექიმებს და მეცნიერებს, მხედრებს, ხუროთ-მოდღერებს და რაპსოდებს, მეზღვაურებს, ვაჭრებს და მეტყავეებს, კალატოზებს, მკედლებს და მეწაღეებს, დურგლებს, მექოთნეებს და სხვა ასეთებს. მთელ დღეს მათთან საუბარში ატარებდა სოკრატი, რომლის კომიკური ფიგურა არ შორდებოდა ათინის მოედნებს, ქუჩებს, საგიმნასტიკო დარბაზებს, თეატრებს და საზოგადოდ იმ ადგილებს, სადაც ხალხი ბუზსავეით ირევოდა. სწორედ ამ ხალხის მასსაში გრძნობდა თავს კარგად სოკრატი, დიდი ქალაქის ეს ქეშმარიტი შეილი, რომელიც ხშირად იტყოდა ხოლმე, რომ მას ხალხში ყოფნა ურჩევნია ბუნების წიაღში ყოფნაზე, ვინაიდან მუნჯი ხეებისაგან კაცი ვერაფერს ისწავლისო.

სპეციალისტების ახლო გაცნობიდან ცხადი შეიქნა სოკრატისათვის, რომ ესენი არც ისეთი ბრძენები ყოფილან, როგორც შორიდან მოჩანდნენ, ვინაიდან არც ერთმა არ იცოდა, რა არის (τί ἐστὶν) მისი სიბრძნე, ე. ი. არ იცოდა თავისი სიბრძნის არსება (τὸ τί ἐστὶν) ან პრინციპი. რომ ბრძენებად წოდებულმა პირებმა არ იცოდნენ თავისი სიბრძნის არსება, სოკრატი იქიდან დარწმუნდა, რომ ვერც ერთმა ვერ გასცა გარკვეული

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

²⁾ P. Eisenmann, Ueber Begriff und Bedeutung der griechischen σῆφει usw. Progr. für Wilh. Gymn. München, 1895.

პასუხი სოკრატის შეკითხვაზე, თუ რა არის მისი სიბრძნე ან რაში შედგება ამ სიბრძნის არსება¹⁾. გამოიჩვენა, რომ თითოეული ჩადღული ყოფილა თავისი სპეციალური დარგის კერძო წვრილმანებში²⁾ და ვერ ახერხებდა ამ წვრილმანებზე ამაღლებას 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, სოკრატის აზრით, გაეცა პასუხი შეკითხვაზე, რა არის მისი სიბრძნე, ე. ი. არ გაუჭირდებოდა გაეზიარებია სხვისთვის თავისი სიბრძნის არსება ან პრინციპი³⁾. მას ეცოდინებოდა მაშინ თავისი დარგის საზღვარიც (ვინც არ იცის თავის დარგის საზღვარი, მას არ სცოდნია ხომ თავისი დარგის არსება), და ეს დაიცავდა მას იმ მედიდურ წარმოდგენისაგან (ὄψις), თითქოს მისი დარგი იყოს ყველაფერი, და ადგილი აღარ ექნებოდა სხვადასხვა დარგებსა და სპეციალობებს შორის იმ ურთიერთს დაეკის, რომლისაგან არ იყო თავისუფალი სოკრატის დროის საბერძნეთი და რომელსაც შემდეგ სოკრატის იარაღით შეებრძოლა კანტი გერმანიაში⁴⁾, როგორც გულუბრყვილობის ნაშთს მეცნიერებაში.

როგორც გამოიჩვენა სოკრატისათვის, პოლიტიკის გამო ბრძენებად წოდებულებმა არ იცოდენ, რა არის პოლიტიკა, ე. ი. არ იცოდენ პოლიტიკის არსება, მისი პრინციპი ან საფუძველი და შეუგნებლად ეწეოდენ პოლიტიკას. მაშასადამე, პოლიტიკის ბრძენების სახელი მათ უკანონოდ ქონებით მიკუთვნებულნი: ქეშმარიტი ბრძენები კი არა, მოჩვენებითი ბრძენები ყოფილან ისინი. პოეზიის გამო ბრძენებად წოდებულებმა არ იცოდენ, რა არის პოეზია⁵⁾, და, მაშასადამე, ისინი ყოფილან პოეტები არა პოეზიის ცოდნის გამო, არამედ მხოლოდ ბრმა ინტუიციის მეოხებით⁶⁾. ასეთს პოეტებსაც პოეზიის ბრძენის სახელი არ შეეფერებოდა, სოკრატის გაგებით. მკერმეტყველებს გამო (περι τῆς λήγουσ) ბრძენე-

¹⁾ არისტოტელის გადმოცემით სოკრატი ἐχρει τὸ τί ἐστίν. Met. 1078 b 23. ამასვე ამბობს ქსენოფონტე, როდესაც გადმოგვცემს, რომ სოკრატი არკვევდა τί ἐξαισὼν εἶη τῶν ἄλλων. Mem. IV, 6 1.

²⁾ Xen. Memor. IV, 2, 10.

³⁾ „ვისაც ესმის საგანი, მას შეუძლია სხვასაც გააგებინოს იგი. ის კი, ვინც არ იცის საგანი, თვითონაც იბნევა და სხვასაც აბნევს“, ამბობს სოკრატი. Xen. Mem. IV, 6, 1.

⁴⁾ Kant, Streit der Fakult.

⁵⁾ სოკრატი გააკვირვა იმ გარემოებამ, რომ პოეზიის შესახებ პოეტებზე უკეთესად არა-პოეტები მსჯელობდენ, რასაც, ცხადია, არ ექნებოდა ადგილი, რომ პოეტებს სცოდნოდათ, რა არის პოეზია. Plato, Apol., 22 b.

⁶⁾ Plat, Apol., 22 c: ἔγνων ὅτι, ἦ: ὅς σοφία ποιεῖν ἢ ποιεῖν, ἀλλὰ εὔθει τι καὶ ἐπισημαίνουσα.

ზად წოდებულებმა არ იცოდენ, რა არის მქერმეტყველება, და მაშასადამე, ისინი იყვნენ მქერმეტყველების არა ქეშმარიტი, არამედ მოჩვენებითი, ბრძენები. ხელოსნობის გამო ბრძენებად წოდებულებმა (γῆραςτες) არ იცოდენ, რა არის მათი ხელოსნობა, და იყვნენ ხელოსნები არა ცოდნით, არამედ მხოლოდ ვაჟიშობის პროცესში გამომუშავებული ჩვევით. მაშასადამე, ესენიც იყვნენ ხელოსნობის არა ქეშმარიტი, არამედ მხოლოდ მოჩვენებითი ბრძენები. ვაეკაცობის, მეგობრობის ან სხვა რომელიმე სათნოების გამო ბრძენებად წოდებულებმა (ასეთ „ბრძენებსაც“ იცნობდა საბერძნეთი), არ იცოდენ, რა არის ვაეკაცობა, მეგობრობა, და ესენიც იყვნენ არა ქეშმარიტი, 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 გაუქირდებოდათ გარკვეული პასუხი ვაეკათ სოკრატის შეკითხვაზე, რა არის მეცნიერება. ნაძვილად კი ასეთი პასუხის გაცემა მათ ვერ შესძლეს და ამით ნათელჰყვეს სოკრატისათვის, რომ ისინიც თავისი დარგის ისეთივე ბრძენები ყოფილან, როგორი ბრძენებიც იყვნენ თავ-თავის დარგში დურგლები და მეწალები.

თავისი განსხვავება ამ მოჩვენებითი ბრძენებისაგან სოკრატმა მხოლოდ იმაში შესძლო დაენახა, რომ ის არც თვითონ სთვლიდა თავის თავს ბრძენად¹⁾, და არც სხვები სთვლიდნენ მას ასეთად, ვინაიდან სოკრატი არც ერთ დარგში არ იყო სპეციალისტი: არ იყო არც გამოჩენილი ორატორი, არც ნიჭიერი პოეტი, არც დიდი მათემატიკოსი, არც დიდი ხელოსანი. ძერწვაშიც კი, რომელსაც ბავშვობიდან სწავლობდა, დიდი პროგრესი არ გაუკეთებია სოკრატს. 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 მიუდგებით საკითხს, ორი პასუხის გაცემა ამაზე შეუძლებელი იყო: ცხადია, რომ უპირატესობა უნდა ჰქონებოდა უკანასკნელს და არა პირველს, რადგან, თუ პირველი

1) ციცერონი მიაწერს სოკრატს დებულებას „scire se nihil se scire“ (Acad. pr. II, 23, 74). უფრო ზუსტად აქვს გადმოქმეული სოკრატის დებულება პლატონს, რომელიც ათქმევინებს (Apol. 21, a) სოკრატს; ἔγωγ δῆ, ἄσπαρ οὐκ οὐκ οἶδα, οὐδῆ οἶσμαι (sc. εἶδῆσθαι). შდრ. აგრეთვე: ἔγωγ οὐτε μῆγ οὐτε σμῆρὸν ἔσσοιδα ἔμαθῶσ σπαρῆ; ἄν, 21 b. ამ რიგად, οὐκ οἶσμαι εἰδῆσθαι—„მე არ ვფიქრობ, რომ ვიცი“, და არა „მე ვიცი, რომ არაფერი ვიცი“—აი როგორი უნდა ყოფილიყო სოკრატის 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 რალაც იცის, იმას არ შეუძლია სთქვას, რომ მან „არაფერი არ იცის“.

შემცდარი ყოფილა რომ თავი ბრძენად წარმოუდგენია, უკანასკნელი ამ შეცდომისაგან მაინც თავისუფალი ყოფილა. ამას ემატება ის გარემოებაც, რომ ადამიანი, რომელიც დაწმუნებულია, 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 სოკრატი უწოდებდა სიბრძნის სიყვარულს ან ფილოსოფიას¹⁾ და, სცნობდა რა, რომ თვითონ არ არის ბრძენი (σοφός), აღიარებდა მიუხედავად, ამისა, რომ მას უყვარს სიბრძნე ან არის ფილოსოფოსი²⁾).

§ 11. „შე“ როგორც შესაძლებელია, რომ პლატონის ზემოთ მოყვანილი გადმოცემა იმის შესახებ, თუ როგორ გამოვიდა სოკრატი ფილოსოფიურ ასპარეზზე, ყველა თავის დეტალებში არ იყოს ისტორიული ხასიათის. ყოველ შემთხვევაში იმავე პლატონის სიტყვებით, სოკრატი სიყრმიდანვე გრძნობდა თურმე ფილოსოფიისაკენ მოწოდებას, და ის იღუშალი ხმა, რომელსაც შემდეგ სოკრატი უწოდებდა³⁾ ἡ ἀλήθεια, უკეთავდა მას გზას ფილოსოფიისაკენ უფრო ადრე, ვიდრე დელფის აპოლონის ორაკული საჯაროდ გამოაცხადებდა, რომ არავინ არის სოკრატზე უფრო ბრძენი. საკვირველიც კი იქნებოდა, რომ ხაირეფონტე შეკითხებოდა ორაკულს, არის თუ არა ვინმე სოკრატზე უფრო ბრძენი, რომ სოკრატი სრულიად არ ყოფილიყო იმ დროს ცნობილი თავისი ფილოსოფიური მოღვაწეობით. გარდა ამისა, ისიც მისაღებია მხედველობაში, რომ პლატონის გადმოცემას ემჩნევა ერთგვარი ტენდენცია სოკრატის მოღვაწეობა დაუკავშიროს აპოლონის კულტს. ამ კავშირს კი შეეძლო გამოაშკარავებდა მხოლოდ მას შემდეგ, რაც სოკრატის ფილოსოფიური მოღვაწეობა გარკვეულ ფორმაში ჩამოყალიბდა, და არა მანამდე.

მიუხედავად ამისა, მაინც პლატონის მოწმობა იმის შესახებ, თუ როგორ დაიწყო სოკრატის ფილოსოფიური მოღვაწეობა, შუქს ჰფენს ამ მოღვაწეობას და გვაძლევს საშუალებას გავერკვეთ მის შინაარსში.

¹⁾ φιλέω ნიშნავს სიყვარულს, σοφία ნიშნავს სიბრძნეს: მაშასადამე, φιλοσοφία ნიშნავს სიბრძნის სიყვარულს.

²⁾ საკვირველია ტერმინების ევოლუცია. ჩვეულებრივს წარმოდგენაში, დღეს ფილოსოფოსობა ნიშნავს პრეტენციოზობას. თავდაპირველად კი ეს ტერმინი შეიქნა პრეტენციოზობის უარსაყოფად.

³⁾ ამის შესახებ იხ. ქვევით.

განსაკუთრებით საყურადღებოა აქ ის ახალი წარმოდგენა ცოდნისა და სიბრძნის შესახებ, რომელიც ჰქონებია სოკრატს შემუშავებულში. რომ ეს წარმოდგენა მართლაც ახალი იყო და ძირითადად განსხვავდებოდა იმისაგან, რომელიც ჰქონდათ სიბრძნისა და ცოდნის შესახებ სოკრატამდე, ამას ამტკიცებდა უკვე ის გარემოება, რომ არც ერთი კაცი, რომელსაც ყველანი ბრძენს უწოდებდნენ, სოკრატმა ბრძენად აღარ სცნო. ამიტომ საკითხავია, რაში უნდა ყოფილიყო ეს განსხვავება.

ჩვეულებრივი სიტყვა-ხმარებით, რომელიც მიღებული იყო საბერძნეთში, ბრძენი ეწოდებოდა მკოდნეს, ხოლო მკოდნე ეწოდებოდა იმას, ვინც იცის. სოკრატის დაეთანხმა ამ სიტყვა ხმარებას: მისთვისაც ბრძენი არის მკოდნე, ხოლო მკოდნე არის ის, ვინც იცის¹⁾. მაგრამ სოკრატის აქ არ გაჩერებულა: მან სცადა უკეთესად განესაზღვრა, რას ნიშნავს „იცის“, ან რა მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს „ცოდნა“ სიტყვას, და აქედან შეიცვალა, როგორც „მკოდნე“, ისე „ბრძენი“-სიტყვის მნიშვნელობაც.

საბერძნეთში მიღებულ სიტყვა-ხმარებით ჩვეულებრივ ლაპარაკობდნენ ასე: მკედელმა „იცის“ კედვა, რაკი ის კედავს, მხერხავმა „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 ან საქმის მკოდნე ან ბრძენი. სოკრატის არ დაეთანხმა ამას. რატომ არ დაეთანხმა, ამის შესახებ წყაროები გარკვეულად არაფერს გვეუბნებიან, მაგრამ ადვილი შესამჩნევია, რომ სოკრატის უეჭველად ფიქრობდა ასე: თუ „იცის“-სიტყვას მიეცემოდა ასეთი მნიშვნელობა (ე. ი. თუ იმის შესახებ, ვინც კედავს, იტყოდნენ, რომ მან იცის კედვა), მაშინ ისიც უნდა გვეთქვა, რომ ცხენმა „იცის“ სირბილი (რაკი ის დარბის), მუხამ „იცის“ რკოს გამოსხმა (რაკი ის რკოს ისხამს), წიწაკამ „იცის“ საქმლის გამწარება (რაკი ის საქმელს ამწარებს), მდინარემ „იცის“ ხმაურობა (რაკი ის ხმაურობს), ქვამ „იცის“ ძირს დაცემა (რაკი ის ეცემა ძირს)²⁾ მაშასადამე, ეს ცხენი,

1) ქსენოფონტეს წიგნში სოკრატის ამბობს: ἢ ἀπὸ ἐπίσταται ἔχασται, τῶντο καὶ σῶφες ἐσὺν. Mem. IV, 6, 7.

2) ქართველები მართლაც ასე ვლაპარაკობთ ხშირად: „იცის“ სიტყვას ვაერთებთ ვერ. 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 „იცის“ გაჩერება; ლამპის შესახებ, რომელიც ხშირად მოულოდნელად ამოიწვეს, ვიტყვით, რომ ამ ლამპამ „იცის“ ამოიწვეა.-თითქო ეს საათი და ლამპა სულეიერი საგნები ყოფილიყვნენ. მაგრამ თოფის შესახებ, რომელიც წესიერად ასრულებს თავის დანიშნულებას და ნორმალური თოფისაგან არ განსხვავდება, არ ვიტყვით, რომ

წიწაკა, მდინარე და სხვა ასეთები მკოდნეებად ან ბრძენებად უნდა გამოგვეცხადებია: ცხენი უნდა გვეცნო „სირბილის ბრძენად“, წიწაკა უნდა გვეცნო „საკმლის 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, რომელიც მთელი ბერძნული კულტურის და ისტორიის სპეციფიკურ ნიშანს წარმოადგენდა¹). სიბრძნის ასეთი დამცირებისაგან არ იყო საკმაოდ უზრუნველყოფილი ბერძნული საზოგადოება, როდესაც ფილოსოფიურ ასპარეზზე გამოვიდა სოკრატი. უკანასკნელმა ბრძოლა გამოუტყადა სიბრძნის გაფუქსავატებას და ბრძენის ნილაბი მოაგლიჯა უმეცარს. ამდენად შეიძლება ითქვას, რომ მიუხედავად იმისა, რომ სოკრატი უეჭველად 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. სოკრატმა გადალახა საბერძნეთის ყოფის საზღვრები, რადგან ის სხვა მოაზროვნებზე უფრო ბრძენი აღმოჩნდა.

ამ თოფმა „იცის“ სროლა (სამაგიეროდ თოფმა „იცის“ გაცუღდება). აღსანიშნავია აქ ორი მომენტი: 1) „იცის“-სიტყვა ქართულ ენაზე იხმარება ხშირად ე. წ. უსულო საგანთა მოქმედების აღსანიშნავად, და ისიც მხოლოდ მაშინ, როდესაც ეს მოქმედება ჩვეულებრივისაგან რაღაც განირჩევა. 2) „იცის“-სიტყვა აქვს ასეთს შემთხვევებში მნიშვნელობა არა უპირატესობისა, არამედ სიკუდიისა, წესიერების დარღვევისა, უვარგისობისა, როგორც პირველი, ისე მეორე მომენტი ანიმიისტური და ანტი-ინდივიდუალისტური ფსიქოლოგიის ნაშთია, როდესაც უსულო საგნები სულიერად ჰქონდათ წარმოდგენილი, -- განსაკუთრებით მაშინ, თუ ამ საგნებს სხვებისაგან განსხვავებული თვისებები ჰქონდათ, და, ნაცულად იმისა, რომ აეხსნა ეს თვისებები (რაც უეჭველად აზროვნების ენერჯის მოითხოვდა), ადამიანი მიაწერდა მას „სულის“ მოქმედებას, ე. ი. ამჟღავნებდა გონების სიჩლუნგეს და სიზარმაცეს. მოწინავე ხალხებმა დიდი ხანია გადალახეს უკვე ეს ანიმიზმის ნაშთი: რუსულად, მაგალითად, არ ითქმის „васъ знаетъ охтанавивватъся“, ბერძნებსაც უკვე გადალახული ჰქონდათ ეს სტადია ანიმიზმისა, და თუმცა ისინი ხმარობდნენ γυψαοειδეს სიტყვას ცხოველების მიმართ, მაგრამ უსულო საგნების მიმართ არასოდეს არ ხმარობდნენ მას. რა ზომაზედ ცოცხალია საქართველოში. ანიმიზმის გადანაშთები ამის ნიმუშია, მაგალითად, ასეთი გამოთქმა: „შემომეკამა“ „შემომეხარჯა“ და სხვ. რომლებიც მტკიცედ არიან გამჯდარი ჩვენს ქვეცნობიერს არეში და გვაბრკოლებენ კულტურის შეთვისებაში.

¹) იხ. „ანტიკური ფილოსოფია სოკრატის წინ“, გვ. 3.

სოკრატის აზრით, „იცი“ 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, სოკრატის აზრით, სრულიად არ შეიძლება ითქვას, რომ ქვამ „იცი“ დაცემა. წიწაკა მწარეა, მაგრამ არ შეიძლება ითქვას, რომ წიწაკამ „იცი“ სიმწარე. მართლაც, ქვას მაშინ „ეცოდინებოდა“ დაცემა, რომ იმ დროს, როდესაც ის ეცემა, ქვას გაეფიქრა: „აი, მე ხლა ვეცემა“, „ის, რასაც მე ვაკეთებ, არის დაცემა და არა სხვა რამე“. სხვანაირად რომ ითქვას, ქვას მაშინ ეცოდინებოდა დაცემა და, მაშასადამე, მხოლოდ მაშინ შეიძლებოდა გვეთქვა „ქვამ იცი დაცემა“, — რომ ამ ქვას დაცემის გარდა ჰქონებოდა კიდევ რაღაც სხვა, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ შენიშვნას, შემჩნევას ყურადღების მიქცევას, შეცნობას, შეგნებას და ამათ მზგავე სხვა სახელებს. მაგრამ ეს რაღაც სხვა აღარ აქვს არც ერთს 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 წიწაკაც, როდესაც ის ამწარებს საქმელს, არ ამატებს ამ ფაქტს იმის შენიშვნას, რომ ის საქმელს ამწარებს. რა არის ეს შენიშვნა, ამის გამოკვლევა სოკრატს, როგორც ჩანს არ უწარმოებია. ოღონდ ორი რამ უფველად ჰქონდა სოკრატსაც 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 „იცი“ სიტყვა, სოკრატის 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 სოკრატის შეხედულება ცოდნაზე ასე შეგვეძლო გადმოგვეცა: „იცი“ — 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 მზავისი 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, სოკრატს შეუშინევია, რომ იმ საგნებს შორის, რომლებიც არსებობენ საზოგადოდ ბუნებაში (ფაქტში) ან არსებობენ ფიზიკურად, არის განსაკუთრებული ჯგუფი საგნებისა, რომლებსაც აქვთ „მე“. სხვანაირად რომ ითქვას, ფიზიკურად არსებულ საგნებს შორის სოკრატს გაურჩევია ისეთი საგნები, რომლებიც სხვა ფიზიკურ საგნებისაგან ან ობიექტებისაგან იმით განსხვავდებიან, რომ მათ აქვთ „მე“. ეს კი იმის თქმას ნიშნავდა, რომ ფიზიკურად არსებობდა, სოკრატის 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, იძენად ის არის „მე“ ან სუბიექტი, ე. ი. რაღაც მეტი, ვიდრე უბრალო ან მარტივი ფიზიკური ობიექტი. არც ერთს სოკრატის წინამორბედს მოაზროვნეს არ ჰქონდა ასე გარკვეულად წარმოდგენილი განსხვავება სუბიექტსა და მხოლოდ ფიზიკურად არსებულ ობიექტებს შორის, და თუ ოკრატამდის სუბიექტს ადვილად აიგივებდნენ ფიზიკურ ობიექტთან, სოკრატი წინააღმდეგა ამ გაიგივებას და ახალი ეპოქა შექმნა საკაცობრიო აზროვნების ისტორიაში, რამელიც რენე დეკარტის სახით კიდევ უფრო გააღრმავებს და ზუსტად ჩამოაყალიბებს განსხვავებას სუბიექტსა და მხოლოდ ფიზიკურად არსებულ ობიექტს შორის.

§ 12. შეცნობა, როგორც ვნახეთ, სოკრატისათვის „მე“, სუბიექტი, თვითშემეცნება არის შემეცნების პირობა, სოფია. და, სადაც ეს „მე“ და თვითშემეცნება არ არის¹⁾, იქ არც შემეცნება არის და არც „იცის“ სიტყვა უნდა იქნეს ხმარებული. მაშასადამე, იქ არ არის მცოდნეც და პრძენიც, ვინაიდან მცოდნე

¹⁾ „საექვოა, მექნებოდა თუ არა მე წარმოდგენა სხვა საგანზე, რომ მე არ მცოდნოდა ჩემი საკუთარი თავი“, ამბობს სოკრატი. Xen., Memor. IV, 2, 24. „სასაცილოდ შეჩვენება მე, რომ კაცი, რომელმაც არ იცის საკუთარი თავი, უცხო საგნებს იკვლევს“, ათქმევიანებს სოკრატს პლატონი. Phaedr., 229 e.

და ბრძენი არის მხოლოდ ის, ვინც იცის. სწორედ ამიტომ, თუ მკედელს, რომელიც კედავს, არ აქვს შეცნობილი თავისი მოქმედება, არ შეიძლება ითქვას, რომ მან „იცის“ კედვა, რომ ის არის კედვის მცოდნე ან კედვის ბრძენი: კედვის ბრძენი კი არა, უბრალო მკედელი ყოფილა ის. თუ პოეტს, რომელიც სწერს 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 რეფლექსია. 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 სოკრატის წინამორბედი ნეცნიერები, რომლებსაც მეცნიერების ბრძენებად მოაქონდათ თავი, თუმცა არც ერთმა არ იცოდა, რა არის მეცნიერება, ე. ი. არ იცოდა თავისი მეცნიერების არსება (αὐτὸ τί ἐστὶν: ან ის პრინციპი, რომელიც მეცნიერებას აქცევს მეცნიერებად. ამიტომ ეს მათი მეცნიერებაც იყო აგებული არა მეცნიერების პრინციპის შეგნებაზე, არამედ ის იყო „შეუგნებლად, უპრინციპოდ, უგეგმოდ, უკრიტიკოდ ან გულუბრყვილოდ“ აშენებული, მას აკლდა ჰარმონიული მთლიანობა და სისტემატურობა, და ეს გარემოება იმაში გამოიხატებოდა, რომ ამ მეცნიერების დებულებათა შორის ურთიერთი თანხმობის ნაცვლად საკვირველ წინააღმდეგობებს ჰქონდა ადგილი. არ მოიძებნებოდა ორი მეცნიერი, რომელიც ერთსა და იმავე საკითხს ერთნაირად სწყყვეტდა, და თვით ერთი და იგივე მეცნიერი ერთი და იმავე საგნის შესახებ ხან ერთს ამბობდა, ხან კი ამის საწინააღმდეგოს¹⁾). ასეთ მეცნიერებას სოკრატი სთვლიდა არა სიბრძნედ (σοφία), არამედ თავისებურ სიბრიყვედ (ματαια)²⁾. ხოლო მის წარმომადგენლებს ეძახოდა არა მეცნიერებს, არამედ „მრავალის მცოდნეებს“ (πολυμαθεῖς) ან უკეთ „მრავალ-სწავლულებს“³⁾: მათ მრავალი უსწავლიათ და მრავალი იცოდნენ, მაგრამ მტკიცედ არაფერი არ იცოდნენ,

¹⁾ Xen., Mem. IV, 2, 21.

²⁾ Xen., Mem. I, 1, 11.

³⁾ Xen., Mem., IV, 3, 6. კანტი, რომელმაც სოკრატის ბევრი მივიწყებული აზრები კვლავ გაახსენა კაცობრიობას, იმეორებს სოკრატს, როდესაც სწერს: „Der Mangel an Urteilskraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt... Ein stumpfer und eingeschränkter Kopf... ist

რადგან ჰქონდათ მხოლოდ საგნებისა ცოდნა და აკლდათ ამ თავისი ცოდნის ცოდნა, რის გამო საგნების ის ცოდნაც, რომელიც მათ ჰქონდათ, იყო დაბალი ხარისხის ცოდნა, რომელსაც არც კი ეკუთვნოდა უფლება ქეშმარიტი ცოდნის სახელი დაკმევეოდა.

აქედან ირკვევა, თუ როგორი წარმოდგენის უნდა ყოფილიყო სოკრატი ქეშმარიტ მეცნიერებაზე—არა იმ მეცნიერებაზე, რომელიც წინამორბედ ფიზიკოსების თეორიებში იყო მოცემული, არამედ იმ მეცნიერებაზე, რომლის პტრონისათვის შესაძლებელი იქნებოდა მეცნიერების ბრძენის სახელწოდების მიცემა: 1. ქეშმარიტი მეცნიერება აშენებულია მეცნიერების პრინციპის ან არსების ცოდნის საფუძველზე. 2. ქეშმარიტი მეცნიერება შენდება შეგნებულად, და, მაშასადამე, მისი აშენება შეუძლია მხოლოდ იმას, ვისაც აქვს მეცნიერული „მე“. 3. ქეშმარიტი მეცნიერება არის დებულებათა სისტემა, რომელიც მოიცავს ყოველს შესაცნობ საგანს, ე. ი. არა მხოლოდ ბუნებას, არამედ ადამიანსაც, და თავისუფალია შინაგანი წინააღმდეგობებისაგან¹⁾. 4. ქეშმარიტ მეცნიერებას არ აქვს არც ერთი დებულება, რომელიც გამოსარიცხავი იყოს მისგან, და არ აკლია არც ერთი დებულება, რომელიც მისამატებელი იყოს მისთვის. 5. ქეშმარიტი მეცნიერება არის განვითარება-დასრულებული ცოდნა, და არც შინაარსის გაფართოება და არც ფორმის შეცვლა მას უკვე აღარ სჭირია: იქ ყოველს შესაცნობ საგანს მიჩნეული აქვს ადგილი და ყოველ შესაძლებელ კითხვებზე გაცემული არის პასუხი.

ასეთ ქეშმარიტ მეცნიერებას სოკრატი, პლატონის გადმოცემით, ეძახოდა „ქეშმარიტად სიბრძნეს“ (τῆ ἀληθείᾳ σοφίᾳ) ან „ნამდვილ სიბრძნეს“ (τῆ ὕψις σοφίᾳ). რაც შეეხება მისი დროის ფიზიკოსების მეცნიერებას, ის, სოკრატის აზრით, იყო არა „ნამდვილი სიბრძნე“, არამედ მხოლოდ მოჩვენებითი სიბრძნე, თუმცა ტერმინი „მოჩვენებითი სიბრძნე“ (φαντασματική σοφίᾳ) არისტოტელმა იხმაზრა პირველად და სოკრატს იგი არ უნდა ჰქონებოდა ნახმარი, როგორც ტექნიკური ტერმინი: მის ნაცვლად სოკრატის ხმარობს ტერმინს „ადამიანური სიბრძნე“²⁾ (ἀνθρωπίνη σοφίᾳ). ტერმინი

durch Erlernung sehr wohl sogar bis zur Gelehrsamkeit auszurüsten... So ist es nichts ungewöhnliches sehr gelehrte Männer anzutreffen, die jenen Mangel häufig blicken lassen“. Krit. d r. V., 140 (Kehrbach).

¹⁾ XVII საუკუნის მოაზროვნებმა მხოლოდ სახელი მოუხანხეს ასეთს მეცნიერებას — scientia universalis. მაგრამ მისი იდეა ჰქონდა უკვე სოკრატსაც.

²⁾ მიუხედავად იმისა, რომ სოკრატთან არ გვხვდება ტერმინი „მოჩვენებითი სიბრძნე“, მაგრამ სოკრატს აქვს წარმოდგენა ამ ტერმინის შინაარსზე. მაგალითად, სოკრატი არჩევს ერთმანეთისაგან „ბრძნად ყოფნას“ (σοφός εἶναι) და „ბრძნად მოჩვენებას“ (φανταστικόν εἶναι σοφόν) Plato, Apol., 21 c. შუალ. აკრეთვე შემდეგი სიტყვები, რომელსაც ქსენოფონტე მიაწერს სოკრატს: ἂ μὴ οἶδέ τις ἀλλ᾽ εἶναι καὶ οἶσθαι γινώσκων. Xen. Mem. III, 9,6.

„ადამიანური“ ნახშირია ამ შემთხვევაში არა-ღვთაებრივის მნიშვნელობით: „ადამიანური სიბრძნე“ არ არის ღვთაებრივი სიბრძნე ან ნამდვილი სიბრძნე. ნამდვილი სიბრძნე აღადიანს არ აქვს: ნამდვილი სიბრძნე (ე. ი. ქეშმარიტი მეცნიერება) აქვს მხოლოდ ღმერთს¹⁾ და ნამდვილი ბრძენიც არის მხოლოდ ღმერთი (აჰ ἄνθρωπος ὁ μὴ ἐξ ἐσθλῶν ἐπιαι). ამის შეგნება არ ჰქონდათ, სოკრატის აზრით ფიზიკალური მეცნიერების წარმომადგენლებს, რომლებიც ბრძენებად სთვლიდნენ თავის თავს, ნამდვილად კი არ იყვნენ ბრძენები.

ამათგან განსხვავებით, სოკრატი არ აცხადებდა პრეტენზიას ბრძენის სახელზე; არ ფიქრობდა, რომ ის არის ბრძენი. სოკრატი ხედავდა, რომ მას არ გააჩნია ქეშმარიტი მეცნიერება და არც შეუძლია ასეთი რამ ააშენოს. მაგრამ ამ გარემოებიდან სოკრატს არ გამოჟავდა არც სკეპტიკური დასკვნა, არც ნიჰილისტური უარყოფა ქეშმარიტი მეცნიერებისა ან სიბრძნისა. თუმცა არც ერთი მეცნიერის მიერ აშენებულ თეორიას არ შეიძლება ქეშმარიტი მეცნიერება ეწოდოს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, სოკრატის აზრით, რომ ქეშმარიტი მეცნიერება არის უბრალო ილლუზია, სუბიექტის აჩქარებულს ოცნებაში შექმნილი ქიმერა, რომელსაც არავითარი ღირებულება აღარ აქვს და არავითარი სავალდებულო მნიშვნელობა არ მიეწერება. სწორედ ამ უკანასკნელ შეხედულებას იცავდნენ სოფისტები: სოკრატი გაემიჯნა ამ მუხლში სოფისტებს, და, თუმცა მათთან ერთად სცნობდა, რომ ყოველი არსებული მეცნიერება სუბიექტური და ადამიანურია, მაგრამ ამავე დროს აღიარებდა, რომ არსებულ მეცნიერებათა გარდა არის კიდევ ცნება მეცნიერებისა²⁾, რომელიც ყოველ ადამიანზე მაღლა დგას და აძლევს უკანასკნელის შემეცნებას კანონს, ე. ი. არის მისთვის სავალდებულო ნორმა ან მისწრაფების მიზანი. აი ამ მისწრაფებას გრძნობდა სოკრატი საკუთარს თავში და უწოდებდა მას „სიბრძნის სიყვარულს“ ან „ფილოსოფიას“ (φιλοσοφία).

ფილოსოფია სოკრატისათვის არ არის არც მოჩვენებითი სიბრძნე არც ქეშმარიტი სიბრძნე: ფილოსოფია არ არის ქეშმარიტი სიბრძნე იმიტომ, რომ ის ადამიანის საქმეა და არა ღმერთის. მართლაც, ღმერთს სიბრძნისადმი მისწრაფება არ შეიძლება მიეწეროს, ვინაიდან მას, როგორც უუსრულებს არსებას, უნდა ჰქონდეს სრული სიბრძნე, რომელსაც არაფერი აღარ მიემატება: სიბრძნისადმი მისწრაფება კი შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ ისეთ არსებას, რომელიც არ არის ბრძენი. სწორედ ასეთია ადამიანი, სოკრატის აზრით, და ასეთად სთვლიდა სოკრატი უწინარეს ყოვლისა საკუთარ თავს, როდესაც აზრობდა: „მე არ ვფიქ-

1) ღმერთის ცნება ამ შემთხვევაში გამოყენებულია კრიტიკის იარაღად.

2) პლატონისაგან განსხვავებით ეს ცნება მეცნიერებისა სოკრატისათვის რეალური საგანი არ იყო.

რობ, რომ რამე ვიცი“. როგორც ვხედავთ, ტერმინი „ფილოსოფია“ სოკრატის წარმოდგენათა კონტექსტში მცოდნეთა მედიდურობის (სწამს) უარყოფის მოტივით არის გაქვნილი და თავდაბლობის გრძობას ამჟღავნებს. მაგრამ ეს თავდაბლობა მხოლოდ. ძალას აძლევს ფილოსოფიას: თუ ფილოსოფია ქვეშარიტ სიბრძნეზე დაბლა დგას და ამიტომ ის არ არის ქვეშარიტი სიბრძნე, სამაგიეროდ ის მოჩვენებით სიბრძნეზე მაღლა დგას და, მაშასადამე, არც მოჩვენებითი სიბრძნე არის ის.

თუ მოჩვენებითი სიბრძნის პატრონმა არ იცის თავისი მეცნიერების პრინციპი ან საზღვარი და ამიტომ ფიქრობს გულუბრყვილოდ, რომ მას აქვს ქვეშარიტი მეცნიერება, ფილოსოფოსი ხედავს ამ მოჩვენებითი სიბრძნის გულუბრყვილობას და თავის თავზე არ ფიქრობს, რომ მას აქვს ქვეშარიტი მეცნიერება. თუ მოჩვენებითი სიბრძნის პატრონი საესეა მედიდურობით, რომელიც უშლის მას ხელს თავისი ცოდნა განავითაროს და წინ წასწიოს, ფილოსოფოსი მუდამ გრძობს თავისი ცოდნის ნაკლს და მუდამ ცდილობს განავითაროს ეს ცოდნა. ფილოსოფია არის სწორედ პროცესი ცოდნის განავითარებისა, ცოცხალი პროცესი კვლევა-ძიებისა (ἐξέταξις)¹). რა წამსაც კვლევა-ძიება წყდება, ფილოსოფიასაც ელება ბოლო. წყდება კი კვლევა-ძიება მაშინ, როდესაც მკვლევარს გაუჩნდება წარმოდგენა, რომ მან მიიღწია კვლევა-ძიების მიზანს და შეიძინა ქვეშარიტი ცოდნა, რომელიც ბოლოა კვლევა-ძიებისა. ამიტომ ფილოსოფიის უუსაშინელესი მტერი არის სწორედ ასეთი წარმოდგენა, ე. ი. ის, რომ ქვეშარიტი ცოდნა უკვე მიღწეულია და შესაცნობი აწი არაფერია დარჩენილი. თავის დროის მეცნიერთა მთავარს ნაკლს სოკრატი სწორედ ასეთს წარმოდგენაში ხედავდა. ისინი ფიქრობდნენ, რომ მათ თეორიებში საბოლოოდ განხორციელებულია ქვეშარიტი მეცნიერება. ეს იყო თავისებური ეგოიზმი, საკუთარი ცოდნის საზღვრების შეუმჩნელობა და მისი აღიარება უსაზღვრო ან აბსოლუტურ ცოდნად. ეს იყო წარმართობა ცოდნის დარგში, ე. ი. ის, რასაც კანტის შემდეგ ეწოდება „მეტაფიზიკურობა“ და რასაც ჰეგელმა უფრო ზუსტად დაარქვა „*Metaphysik im schlechten Sinne*“²). ასეთს „მეტაფიზიკას“ სოკრატმა დაუპირდაპირა ფილოსოფია, როგორც უფრო მაღალი ხარისხის მოვლენა ცოდნის დარგში, რომელიც მოწოდებული იყო მოეხსნა სწორედ ამგვარი მეტაფიზიკა.

თუ ფილოსოფია დგას, ქვეშარიტ სიბრძნეზე უფრო დაბლა, ხოლო მოჩვენებით სიბრძნეზე უფრო მაღლა, რა პირობის ქვეშ არის ეს შესაძლებელი? იმ პირობის ქვეშ, რომ ფილოსოფია არის მიჯნა მოჩვენებითს სიბრძნესა და ქვეშარიტ სიბრძნეს შუა. მაშასადამე, ფილოსოფია

¹) პლატონის გადმოცემით, სოკრატისთვის *φιλοσοφείν* და *ἐξέταξις* სინონიმები იყო. *Apol.*, 28 e.

²) „მეტაფიზიკა ცული მნიშვნელობით“.

ყოფილა საზღვარი მოჩვენებითი (ან ადამიანური) სიბრძნისა. ყოველი საზღვარი არის უარყოფა, და ამრიგად ფილოსოფია სოკრატისათვის არის უარყოფა მოჩვენებითი სიბრძნისა, მაგრამ არა ისეთი უარყოფა, რომელიც მხოლოდ უარყოფაა (დღეს ასეთს უარყოფას ვეძახით მექანიკურ უარყოფას), არამედ ისეთი უარყოფა, რომელიც წმინდად უარყოფილს და გადაარჩენს (ძაწი) მისგან საუკუთესოს: ჰეგელის შემდეგ ასეთ უარყოფას ეძახიან დიალექტიკურ უარყოფას, ხოლო კანტი ეძახოდა მას კრიტიკას. ფილოსოფია, სოკრატის გაგებით არის მოჩვენებითი (ან ადამიანური) სიბრძნის დიალექტიკური უარყოფა, ე. ი. მისი კრიტიკა და გაწმენდა სუბიექტურ 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 მოჩვენებით სიბრძნის პატრონის ფსიქოლოგიურ თავისებურებით ან სპეციფიკურობით იყო შექმნილი და დროულ-ვრცეულ განსაზღვრულობით არის დამძიმებული.

§ 13. წარმოდგენა ვისაც ფილოსოფიაზე ისეთი წარმოდგენა და ცნება. ჰქონდა, როგორც სოკრატს, ე. ი. ვისთვისაც ცოდნის ცოდნა ან უკეთ ცოდნის შემეცნება იყო ფილოსოფია, მისთვის უუდიდესი მნიშვნელობა უნდა ჰქონებოდა შემეცნების მეთოდს, ვინაიდან ამ უკანასკნელს უნდა გადაეწყვიტა, მისი აზრით, ცოდნის ღირსების საკითხი (უკეთესი ცოდნა უარესისაგან განირჩევა, სოკრატის აზრით, იმ მეთოდში, რომლითაც ისინი იწარმოებიან). მართლაც, სოკრატს არ ჰქონდა ფილოსოფიური სისტემა: მას ასეთი სისტემის მატერიული პრინციპიც კი არ წამოუყენებია¹). სამაგიეროდ, მან ცოდნის მეთოდის გამოკვლევის საქმეს, რომელიც დაიწყეს ჯერ კიდევ ქსენოფანემ და მისმა მოწაფეებმა, ფრიად მნიშვნელოვანი სამსახური გაუწია.

უნდა აღინიშნოს, რომ თეორიის სახით თავისი წარმოდგენა ცოდნის მეთოდზე სოკრატს არ ჩამოუყალიბებია: მან გამოიმუშავა მეფოდი-შემეცნებისა, მოგვცა აგრეთვე ზოგიერთი ფრიად საყურადღებო შენიშვნები ამ მეთოდის შესახებ, მაგრამ მეთოდოლოგია შემეცნებისა ან თეორია შემეცნების მეთოდისა არ შეუქნია²). მიუხედავად ამისა, იმ ფაქტების ანალიზის საშუალებით, რომლებსაც გადმოგვცემენ მოწმეები და რომლებიც ცხადპყოფენ, თუ როგორი მეთოდით სარგებლობდა პრაქტიკულად სოკრატი თავისი ფილოსოფიური მოღვაწეობის დროს, და აგრეთვე იმ მეთოდოლოგიური ხასიათის შენიშვნების დახმარებით, რომელიც დარჩენილია სოკრატისაგან, შესაძლებელია სოკრატის წარმოდგენა-

1) Zeller, II, 41.

2) ასეთი თეორიის შექმნა ლოგიკის მამამთავრის, არისტოტელის, საქმე იყო.

შემეცნების მეთოდზე იქნეს ცალკე გამოყოფილი და, თუ სრული სიზუსტით არა, ყოველ შემთხვევაში მიახლოებით მაინც იქნას დახასიათებული: იგულისხმება, რომ სოკრატის მეთოდი შემეცნებისა შეეფერებოდა მის წარმოდგენას შემეცნების მეთოდზე.

სოკრატის წარმოდგენა შემეცნების მეთოდზე შემდეგს წინამძღვრებზე¹⁾ ემყარება: შემეცნება არის პროცესი, მოძრაობა, და, როგორც ასეთს, მას აქვს თავისი გამოსავალ წერტილი, საიდანაც ის იწყება, და თავისი მიზანი, საითკენაც ის მიემართება. შემეცნების გამოსავალი 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 სოკრატისათვის წარმოდგენის გადაამუშავება ცნებად.

წარმოდგენა იმით განირჩევა ცნებისაგან, რომ ის კერძოა. ეს იმას ნიშნავს, რომ წარმოდგენა დამოკიდებულია იმ სუბიექტის კერძო თავისებურობისაგან, რომელსაც აქვს ეს წარმოდგენა, და, მაშასადამე, იგი იცვლება თავის სუბიექტთან. ერთად: რამდენი სხვადასხვა სუბიექტი შეიძენს ერთსა და იმავე საგანს, იმდენი სხვადასხვა წარმოდგენაა ამ საგნის შესახებ. ეს აზრი ასე შეგვეძლო გაგვეთვალსაჩინებია: ეგვიპტელს, რომელსაც თავის გარშემო ეგვიპტის ცხელი მზით გარუჯული ადამიანები უნახავს მხოლოდ, ადამიანი წარმოუდგენია, როგორც შავკანიანი არსება. სამაგიეროდ თრაკიელს ადამიანი წარმოუდგენია, როგორც თეთრკანიანი არსება — იმ კერძო ფსიქოლოგიური მიზეზის გამო, რომ მის 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 სუბიექტურობის კერძო თვისებები: დღეს ამ კერძო თვისებათა ჯამს ეწოდება ფსიქოლოგიური ინდივიდუალობა.

თუ წარმოდგენა კერძოა, ცნება არ არის კერძო: ცნება საზოგადოა. ეს იმას ნიშნავს სოკრატისთვის, რომ ცნება არ არის შემცნობ სუბიექტთა კერძო თვისებებისაგან ან ფსიქოლოგიურ სხვადასხვაობისაგან ლოგიკურად დამოკიდებული: თუმცა სხვა არის ეგვიპტელი და სხვა არის თრაკიელი, მაგრამ ცნება ადამიანისა ერთია, როგორც ეგვიპტელისათვის, ისე თრაკი-

¹⁾ ამ წინამძღვრებიდან თვითონ სოკრატს მხოლოდ ზოგიერთი ჰქონდა explicite ნახსენები.

ელისათვის, ე. ი. როგორც თრაკიელი ისე ეგვიპტელი ერთნაირად ვაღ-
ღებული არიან სცნონ ეს ცნება ან ვაღღებული არიან ერთნაირად განი-
აზ. ონ ადამიანი, თუმცა ფაქტიურად ეს ასე არ ხდება, და თრაკიელი
თავისებურად წარმოიდგენს ხოლმე ადამიანს, ეგვიპტელი კი თავისებურად.

წარმოდგენასა და ცნებას შორის არსებულს ამ ძირითადს განსხვავე-
ბასთან დაკავშირებულია სხვა განსხვავებაც, რომელსაც თვითონ სოკრატიც
აღნიშნავს *explicite*¹⁾. რომელიმე სუბიექტის კერძო წარმოდგენა არ შეი-
ძლება სხვას გადაეცეს: თითოეულ სუბიექტს აქვს თავისი საკუთარი წარ-
მოდგენა, რომელსაც ის თავისი კერძო გამოცდილების აუტენტურს პრო-
ცესსში იწუშავებს და სხვისგან არ შეუძლია მიიღოს. მაგალითისათვის
ავილოთ მკვდელი, რომელიც მრავალ სხვადასხვა ოპერაციას აკეთებს ნა-
ლის გამოქედვის დროს: თვითონ მკვდელს უეჭველად აქვს წარმოდგენა
ამ ოპერაციებზე, მაგრამ მან არ იცის, რა ეწოდოს თითოეულ ოპერაციას,
რა სიტყვით აღინიშნოს იგი, ვინაიდან მკვდლის წარმოდგენა თავის საქ-
მის შესახებ არ არის ზუსტი ან დაწვრილებითი. ამიტომაც ცხადია, მკე-
დელს აღარ შეუძლია ნალის გამოქედვის ოპერაციებზე თავისი კერძო
წარმოდგენა გადასცეს სხვას სიტყვის საშუალებით, და ვისაც ქედვა სურს
ისწავლოს, მან საკუთარი გამოცდილების საშუალებით უნდა გამოიმუშა-
ვოს თავისი კერძო წარმოდგენა ამ ოპერაციებზე.—იმ შემთხვევაშიც კი,
როდესაც წარმოდგენა დაკავშირებულია უკვე სიტყვიერ ნიშანთან, მისი
გადაცემა სხვისათვის მაინც ვერ ხერხდება, რადგან არ არის უზრუნველ-
ყოფილი, რომ ერთი და იგივე სიტყვა ყველასთვის ერთსა და იმავე წარმო-
დგენას ნიშნავდეს ზუსტად—გარემოება, რომელსაც უურადლება მიაქცია
უკვე გორგია სოფისტმა²⁾.

თუ წარმოდგენის გადაცემა სხვისათვის არ შეიძლება, მით უფრო
ნაკლებ არის შესაძლებელი წარმოდგენის, როგორც ასეთის, დამტკიცება:
დამტკიცებული წარმოდგენა უკვე არ არის უბრალო წარმოდგენა. ყოველს
ათინელს აქვს, მაგალითად, იმის წარმოდგენა, რომ ათინა არის სახელმწი-
ფო, მაგრამ დამტკიცება ამისა ყოველს 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, სრული ან ჭეშმარიტად მეცნიერული
ცოდნა³⁾. საბუთი იმისა, რომ ათინა სახელმწიფოა, არის სახელმწიფოს
ცნება ან სახელმწიფოს არსება: ათინა იმიტომ არის სახელმწიფო, რომ

1) Xen. Mem., VI, 6, 1.

2) იხ. „ანტიკური ფილოსოფია სოკრატის წინ“, 225 გვ.

3) Xen., Mem., IV, 6, 1. „იმას, ვისაც ესმის საგანი, შეუძლია
სხვასაც აუხსნას იგი, და საკვირველიც არ არის ამიტომ, თუ ის, ვინც
საგანი არ იცის, თვითონაც იბნევა და სხვასაც აბნევეს“, ამბობს აქ სოკრატი.

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 სოკრატი გულისხმობს წარმოდგენასა და ცნებას შორის, შემდეგს დებულებებში შეგვეძლოს ჩამოგვეყალიბებია: 1. წარმოდგენა კერძოა, ცნება საყოველთაო ან საზოგადოა. 2. წარმოდგენა ცვალებადია, ცნება უცვლელია. 3. წარმოდგენა ერთი დამიჯვე 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 (აბ-რუც) საშუალებით გამოხატული, ცნება კი საგნის შესახებ უნდა იყოს საყოველთაოდ სავალდებულო განსაზღვრებაში (σφιζεσιαι) გამოსახული. 8. წარმოდგენა არის ფაქტის წარმოდგენა, ცნება კი არის ფაქტის წარმოდგენის საბუთი. 9. წარმოდგენა შეიძინება გრძნობის საშუალებითაც, ცნება კი შეიცნობა მხოლოდ აზროვნებით¹⁾.

ბ. შემეცნების დიალექტიკური მეთოდი

§ 14. დიალოგი, როგორც შემეცნების პროცესი არის წარმოდგენის წარმოდგენათა გასარკვევი საშუალება. ვადამუშავება ცნებად, ე. ი. კერძო წარმოდგენათა არედან საზოგადო ან საყოველთაო ცნებათა არეში ასვლა. საგანი მაშინ კი არ არის კეშმარიტად შეცნობილი, როდესაც ის შეცნობილია მხოლოდ გრძნობების მიერ, მხოლოდ უშუალოდ, არამედ მაშინ, როდესაც ის შეცნობილია საზოგადო მნიშვნელობის ცნებათა პირობის ქვეშ ან შეშეობით, ე. ი. როდესაც ის შეცნობილია არა როგორც უბრალო ფაქტი, არამედ როგორც პირობადებული ფაქტი, რომელსაც თავისი განმსაზღვრელი საბუთი აქვს. საშუალებად ასეთი შემეცნებისათვის სოკრატს მიაჩნდა დიალოგი ან საუბარი, რომელიც კითხვა-პასუხის სახით ვითარდებოდა. „როდესაც სოკრატს ეკამათებოდენ ხოლმე ვისიმე შესახებ“, სწერს ქსენოფონტე²⁾ თავისი სადა

¹⁾ უკანასკნელი მუხლის შესახებ იხ. Plat. Phaed. 99 D.

²⁾ Xen, Mem., IV, 6, 14.

ენით: „და არ შეეძლოთ წარმოეყენებიათ საბუთი, არამედ დაუმტკიცებლად ამბობდნენ, რომ ამა და ამ კაცს მეტი ჭკუა, სახელმწიფო მოღვაწის მეტი ნიჭი და მეტი გამბედაობა აქვს, ვიდრე მეორეს, — მაშინ სოკრატი 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?“⁴ უეჭველად ასეა. — „სამხედრო თვალსაზრისით განა ის არ არის უკეთესი მოქალაქე, რომელიც სახელმწიფოს უკეთესად ამაგრებს მტრების წინააღმდეგ?“ — სხვანაირად არ შეიძლება იყოს. — „დიპლომატიაში კი ის არ არის განა უკეთესი მოქალაქე, რომელიც მტრებს მოკავშირეებად აქცევს?“ — ცხადია. — „რაც შეეხება სახალხო კრებას, ის იქნება ხომ უკეთესი, ვინც არეგ-დარეგას ბოლოს მოუღებს და თანხმობას დაამყარებს?“ — აუცილებლად ასეა“. — „საუბარის ასეთი წარმოების დროს“, დასკვნის ქსენოფონტე: „ქეშმარიტება თავისთავად ცხადდებოდა მოწინააღმდეგისათვისაც... ამიტომ, როდესაც სოკრატი ლაპარაკობდა, მას ყველაზე უფრო მეტი მსმენელები ეთანხმებოდნენ“.

საინტერესოა ქსენოფონტეს ამ გადმოცემაში, თუ როგორ აღწევდა სოკრატი თანხმობას მსმენელთა შორის. როგორც ირკვევა, ამ თანხმობას სოკრატი აღწევდა წარმოდგენათა დაზუსტებით, მათში დიდფერენციაციის შეტანით ან მათი განვითარებით. ადამიანთა უთანხმოების უშუალო მიზეზია წარმოდგენათა განუვითარებლობა, მათი სინორჩე ან სიტლანქე; მოვსპოთ ეს სიტლანქე, და უთანხმოებასაც ადამიანთა შორის მოეღება ბოლო, — აი სოკრატის ფილოსოფიური მოღვაწეობის ერთი უუმნიშვნელოვანესი აზრი.

ამოსავალი წერტილი სოკრატის დიალოგისა იყო ყოველთვის კერძო წარმოდგენა, რომელიც ამა თუ იმ საგანზე აქტუალურად ჰქონდათ სოკრატის 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 ეჩვენებია, 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 მსგავს საშუალებით ყოფი-

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

ლიყო გადაწყვეტილი. სოკრატმა უკეთესი საშუალება აღმოაჩინა კერძო წარმოდგენათა შორის არსებულ წინააღმდეგობის მოსახსნელად და წარმოდგენათა სუბიექტების შესათანხმებლად. ასეთი საშუალება მან ჩაოვა კერძოობიდან ამოსვლაში ან ფსიქოლოგიური განსაზღვრულობის გადალახვაში. თუ კაცმა შეიგნო, რა არის მის წარმოდგენაში კერძო, მას, სოკრატის აზრით, უკვე გადალახული აქვს თავის განსაზღვრულობა.

მარტო თავისი საკუთარი ძალების ანაბარად დატოვებულ კაცს არ შეუძლია თავისი კერძო თვისებებიდან ამოსვლა. მას სჭირია მეორე კაცის დახმარება, და ამ საჭიროებას უშუალოდ ასაბუთებს სიყვარული ქვეშეარტებისადმი ან ეროსი (ἔρως). შექცელების დარგში ადამიანთა შორის ურთიერთი დახმარება თავისი კერძო თვისებებიდან ამოსასვლელად ხორციელდება საუბარში ან დიალოგში: უსიტყვო ან მუნჯ ადამიანებს უჭირთ თავისი კერძო თვისებებიდან ამოსვლა. საუბარში, როგორც კვლევა-ძიების მეთოდის დონემდის აამაღლეს პირველად ელეატებმა¹⁾, ირკვევა კერძო წარმოდგენის კერძოობა და მუშავდება საზოგადო ან საყოველთაო ცნება, რომელიც ათანხმებს ან არიგებს ერთმანეთთან კერძო წარმოდგენებს და აუქმებს მათ შეზღუდულობას, თითოეულისაგან კერძო ელემენტის გამორიცხვით და დარჩენილი ნაშთის ახალს სინთეზში შეყვანით. თუ ერთი მოსაუბრე ფიქრობს, რომ NN კარგი მოქალაქეა, მეორე მოსაუბრე კი ფიქრობს, რომ NN ცუდი მოქალაქეა, საუბარში ირკვევა ჯერ ზოგადი ცნება კარგი მოქალაქისა, ე. ი. ის, თუ რას უნდა ეწოდოს საზოგადოდ კარგი მოქალაქე, როგორ განისაზღვროს (ὁρίζομαι) კარგი მოქალაქე ან რა ნიშნები უნდა ჰქონდეს კარგს მოქალაქეს: ეს იქნება ინდუქცია (ἐπαγωγή) ან კერძო შემთხვევიდან ზოგად განსაზღვრებადის ასვლა, და არისტოტელიც²⁾ ამოწმებს, რომ სოკრატმა შემოიტანა ἄνευ ἐπαγωγῆς ἄνευ ἀποδείξεως. შემდეგ ამისა საუბრით ირკვევა, ემჩნევა თუ არა კარგი მოქალაქის ნიშნები NN-ს: ეს იქნება განსაზღვრების ან ზოგადი დებულების მიყენება კერძო შემთხვევისათვის³⁾. შემეცნების ასეთ მეთოდს ისტორიკოსები დიალექტიკურ მეთოდს უწოდებენ, და ამბობენ, რომ დიალოგი იყო სოკრატისათვის დიალექტიკის საშუალება⁴⁾. ჩვენც უნდა დავეთანხმოთ ასეთს შეხედულებას, მხოლოდ უნდა გვახსოვდეს, რომ სოკრატის დიალექტიკა სრულიადაც არ იყო მატერიალი-

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

²⁾ Arist. Metaph., 1078 b 27.

³⁾ უკანასკნელი ხერხის სისტემატური გამოყენება გვხვდება მხოლოდ პლატონთან, რომელმაც მას სათანადო სახელიც მისცა—ἐπιείκεια, შდრ. Zeller, II, 128, Aum. სოკრატი კი ცნებათა სისტემას არ აშენებს. ამიტომ ἐπιείκεια მას არ სჭირია. ნაცვლად ამისა ის აწარმოებს კერძო მოვლენის სუბსუმუქციას ზოგადის ქვეშ (παρὰβίη).

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

სტური: სოკრატის ეპოქას არ შეეძლო შეექმნა მატერიალისტური დიალექტიკა, რომელიც გაჩნდა უფრო განვითარებულსა და რთულს საზოგადოებაში.

არსება სოკრატის დიალექტიკური მეთოდისა ასე შეიძლება დავახასიათოთ: დიალექტიკურად საგნის შეცნობა ნიშნავს სოკრატისათვის მის შეცნობას არა უშუალოდ, არამედ მეშვეობით, საყოველთაო ან საზოგადო მნიშვნელობის მქონე ცნების პირობის ქვეშ (αρχή γέννη) ¹⁾. ფსიქოლოგიურად ასეთი შემეცნება გულისხმობს საკუთარი კერძო თვისებებიდან ამოსვლას, მათგან გამიჯვნას ან, უფრო ზოგადად რომ ითქვას, ეროსს, რადგან ეროსი არის კერძოს განსაზღვრულობის გადაღახვა — სულ ერთია, ვინ არის ეს კერძო: თვითონ შემცნობი კაცი თუ მასთან ახლო მდკომი მოყვასი. ლოგიკურად კი დიალექტიკური შემეცნება მიეპარება მტკიცედ განსაზღვრულ ცოდნისაკენ ან კერძო წარმოდგენებზე ამაღლებულსა და საყოველთაოდ სავალდებულო ან საზოგადო მნიშვნელობის მქონე ცნებისაკენ (იგულისხმება, რომ ცნება შესაძლებელია არა მხოლოდ ზოგადის, არამედ კერძო საგნის შესახებაც).

§ 15. მაგალითი სოკრატის დიალექტიკური მეთოდის მდიდარების დიალოგისა. დარს ილლუსტრაციას გვაძლევენ ქსენოფონტე და პლატონი, და მკითხველს შეუძლია მიმართოს მათ თხზულებებს, თუ სურს კარგად გაეცნოს სოკრატის მეთოდს. მოვიყვანოთ აქ მხოლოდ ერთი მაგალითი ამ მეთოდის გამოყენებისა ²⁾. გამოსარკვევია, ვთქვათ, საკითხი, მართალი კაცია კალისტრატე თუ არა. კალისტრატეს მტერი არისტარხო ამბობს, რომ კალისტრატე უსამართლო კაცია. კალისტრატეს მეგობარი ლავროსი ამბობს, რომ კალისტრატე არ არის უსამართლო კაცი. როგორც არისტარხოს წარმოდგენა კალისტრატეზე, ისე ლავროსის წარმოდგენა კალისტრატეზე ცალმხრივი და შეზღუდულია. ორივე წარმოდგენა გამოწვეულია ფსიქოლოგიური მიზეზებით (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 სოკრატიც ეკითხება ან არისტარხოსს, 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, მაგალითად, ასეთი: „უსამართლო უნდა ეწოდოს კაცის მკვლელს“. ცხადია, რომ ეს არ არის უსამართლო კაცის საყოველთაოდ სავალდებულო ან სწორი

1) Xen. Memor., IV, 12.

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

განსაზღვრა. თანამედროვე ლოგიკის ენით ვიტყვოდით, რომ ეს განსაზღვრა ვიწროა: პრედიკატი არ ფარავს სუბიექტს, პრედიკატი უფრო ვიწრო ცნებაა, ვიდრე სუბიექტი, რადგან კაცის მკვლელობის გარდა არის სხვა სახის უსამართლობაც. სოკრატი ცდილობს შეაგნებოს ეს გარემოება თავის თანამოსაუბრეებს და აძლევს მათ ახალ შეკითხვას: „განა მხოლოდ კაცის მკვლელი არის უსამართლო? მაგალითად, კაცის დამპყრელი, ხიფათში ჩამგდები, მომტყუებელი და ს. ა. არ არიან განა უსამართლო?“ „ცხადია, ისინიც უსამართლო არიან“, უპასუხებს თანამოსაუბრე და იძლევა უსამართლობის მეორე განსაზღვრას: „უსამართლო არის ის, ვინც კაცს ზიანს მიყენებს: სულ ერთია, რა ზიანიც არ უნდა იყოს იგი—მოკვლა, დაჭრა, მოტყუება თუ კიდევ სხვა რამე“. არც ეს მეორე განსაზღვრა არის სწორი: თანამედროვე ლოგიკის ენით იტყვოდნენ, რომ ის არის ფართო; პრედიკატი უფრო ფართოა, ვიდრე სუბიექტი, ვინაიდან არა ყოველი მიყენება ზიანისა კაცისათვის იყო ძველი ბერძნისათვის უსამართლობა (*ἀδικία*). ამიტომ სოკრატეც განაგრძობს შეკითხვების მიცემას ან კვლევას (*ἐξέταξις*) „ვთქვათ, ომის დროს მეომარმა მოჰკლა მოწინააღმდეგე ბანაკის მეომარი: ესეც ხომ კაცისათვის ზიანის მიყენების მაგალითია (*παράδειγμα*), ესეც ხომ კაცის დაზიანებაა. არის თუ არა ეს უსამართლობა?“ — „არა, ეს არ არის უსამართლობა. კაცისათვის ზიანის მიყენება (მკვლელობა, დაჭრა, მოტყუება, ძალადობა და ს. ა.) მხოლოდ მაშინ არის უსამართლობა, როდესაც ამას მეგობარს უზამენ და არა მტერს“. ეს შესამე განსაზღვრაც არ აკმაყოფილებს სოკრატს, და ის ახალ კითხვას აძლევს თანამოსაუბრეს: „შეიძლება თუ არა უსამართლო ეწოდოს იმას, ვინც თავის განზრახვის წინააღმდეგ უცაბედად დასჭრა ან რაიმე სხვა ზიანი მიყენა მეგობარს?“ — „არა“. „შეიძლება თუ არა უსამართლო ეწოდოს ექიმს, რომელიც თავის ავადმყოფ მეგობარს ჭრილობას აყენებს ოპერაციის დროს?“ — „არა“. „შეიძლება თუ არა უსამართლო ეწოდოს მამას, როდესაც ის მოტყუების საშუალებით დააღვივინებს წამალს თავის ავადმყოფ შვილს მის განსაკურნავად“ — „არა. ეგ რა უსამართლობაა!“. „შეიძლება თუ არა უსამართლო ეწოდოს კაცს, როდესაც ის ძალადობას იხმარს და გამოგლეჯს თავის მეგობარს ხანჯალს, რომლითაც უკანასკნელს სურდა თავი მოეკლა?“ — „რა თქმა უნდა, არ შეიძლება“. „მაშ, მოკვლა, დაჭრა, ძალადობა, მოტყუება და სხვა ზიანის მიყენება არ ყოფილა ყოველთვის უსამართლობა იმ შემთხვევაშიც, როდესაც ამას მეგობარს უზამენ. მაშ, ვინ არის უსამართლო?“ — ეკითხება უკანასკნელად სოკრატი. „უსამართლო არის“, მიუგებს თანამოსაუბრე: „კაცის მკვლელი, დამპყრელი, მომტყუებელი ან სხვა რაიმე ზიანის მიმყენებელი, როდესაც ის ამას სჩადის მეგობარის მიმართ იმ განზრახვით, რათა მას ვნება მიყენოს“. როდესაც ამრიგად ცნება უსამართლო კაცისა განსაზღვრული შეიქნებოდა და ცხადი გახდებოდა მისი ნიშნები, სოკრატი უბრუნდებოდა საკითხს, უსამართლო კაცია თუ არა კალისტრატე. პასუხი ამ კითხვაზე და-

მოკიდებული იყო იმისგან, აღმოაჩნდებოდა თუ არა კალისტრატეს ის თვისებები, რომლებიც უსამართლო კაცის ნიშნებს შეეფერებოდა. ეს კი თავის მხრივ, თუ სრულიად ვერ გაანთავისუფლებდა 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 მნიშვნელობას, ე. ი. არ გააოხიერებდა მას, არ იტყოდა, რომ თვითონ საგანი არის ისეთი, როგორც ის მას წარმოდგინა, და ეს იქნებოდა უკვე კერძობის დაძლევა, მისი შეზღუდულობის გადალახვა: კერძობა შემეცნებაში დაძლეულია, როდესაც ის შეცნობილია, როგორც კერძობა.

სოკრატის კვლევა-ძიების ზემოაღნიშნულს მეთოდში რამოდენიმე მომენტს უნდა გაესვას ზაზი. 1. სოკრატი არკვევდა ცნებებს საუბარის მომენტები: სოკრატის ირონია ან დიალოგის პროცესში. სოფისტებისაგან განსხვავებით, სოკრატი არ მიმართავდა მონოლოგიურ ლექციებს²⁾ და დოგმატიკურ დებულებათა სისტემის სახით, რომელიც მხოლოდ პასიურ მოსმენას მოითხოვს, არ წარმოუდგენდა სხვებს თავის შეხედულებებს. ეს გარემოება აქვს სოკრატს მხედველობაში, როდესაც ის ლაპარაკობს: „მე არასოდეს არ ვყოფილვარ ვისიმე მასწავლებელი“³⁾, ე. ი. ისეთი მასწავლებელი, რომელიც მხოლოდ ასწავლის თავის მსმენელს, მაგრამ ამ მსმენელისაგან თვითონ არაფერს სწავლობს. ამისაგან გასხვავებით, სოკრატისათვის სწავლება იყო დიალექტიკური პროცესი, სადაც ყოველი მონაწილე კიდევ ასწავლის სხვას და კიდევ სწავლობს მისგან, ე. ი. მასწავლებელიც არის და მოსწავლეც და არ არის მხოლოდ მასწავლებელი (წმინდა მასწავლებელი) ან მხოლოდ მოსწავლე (წმინდა მოსწავლე). თავის საუბარს სოკრატი იწყებდა იმ შეგნებით, რომ ქეშმარიტი ცოდნა მასაც აღარ ჰქონდა და ასეთი ცოდნის მისაღწევად სჭიროდა მეორე კაცის დახმარება. მხოლოდ ადამიანთა შორის აზრთა ურთიერთს გაცვლა-გამოცვლაში შესაძლებელია, სოკრატის შეხედულებით, წარმოიშვას ქეშმარიტი ცოდნა, და, მაშასადამე, ეს უკანასკნელიც ადამიანთა ურთი-ერთობის (αἰσθη βίαιεσσιμα) ნაყოფად ჰქონდა

1) სოკრატი საკმაოდ წინ-დახედული იყო იმისათვის, რათა არ ეფიქრა, თითქო ცნების გარკვევა საკმარისია იმისათვის, რომ გაურკვეველი წარმოდგენა სამუდამოდ იქნეს გაძევიებული სუბიექტის ცნობიერებიდან, რადგან მან იცოდა, რომ წარმოდგენებს ღრმა ფესვები აქვს გადგმული ადამიანის ცნობიერებაში.

2) Plato, Prot., 334, C.

3) Plato, Apol., 33, A

სოკრატს განაზრებული¹⁾. ფსიქოლოგიური საფუძველი ადამიანთა ამ ურთიერთობისა ქეშმარიტების საძიებლად არის ქეშმარიტების სიყვარული (ἔρας)²⁾. რამდენადაც კი ეს ურთიერთობა, სოკრატის აზრით, არის დღლაბი საზოგადოებისა, იმდენად შეიძლება ითქვას, რომ სოკრატისათვის ეროსი არის ყოველი საზოგადოების შემეკავშირებელი ძალა.

შეცდომა იქნებოდა სოკრატის ეროსი გაგვეგო, როგორც ფიზიოლოგიური გრძობა, რომელიც წარმოიშვება, მაგალითად, სექსუალურ ნიადაგზე. ეროსი არის სოკრატისათვის სენსუალობისაგან განწმენდილი მისწრაფება ქეშმარიტებისაკენ; სექსუალური სიყვარული კი არის მხოლოდ ერთ-ერთი სახეობა ამ ეროსისა, ერთ-ერთი მისი მოვლენა, რომელიც ისე ვერ ამოსწურავს 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 ჰასაკის თვალსაზრისით: ეროსი შეიძლება აკავშირებდეს, როგორც ვაჟს ვაჟთან, ისე ქალს ქალთან და მოხუცს ბავშვთან. სხვანაირად რომ ითქვას, ეროსი არის სიყვარული განურჩევლად სქესისა და ჰასაკისა.

თუ ეროსი იგივე არ არის, რაც სქესობრივი სიყვარული, რომლისათვის ის მხოლოდ ზოგადს საფუძველს წარმოადგენს, მით უფრო ნაკლებ შეიძლება გავაიგივოთ ეროსი იმ ენა-ტკბილობასთან ადამიანთა მიმართ, რომელსაც დღეს მოყვანისადმი სიყვარულს უწოდებენ ფილანთროპიის აღებტები: მტერიც კი, რომელიც სდევნის თავის მტერს და ამით წმინდავს მას შეცდომებისაგან და ობიექტურად უქმნის მას პირობებს წარმოდგენების ასამაღლებლად, ეროსის საქმეს აკეთებს შეუღებლად. თუ სქესობრივი სიყვარული იგივე არ არის, რაც სოკრატის ეროსი, ის მაინც ეროსის ერთ-ერთი შემთხვევაა. რაც შეეხება ვერედ წოდებულ მოყვანისადმი სიყვარულს, რომელიც ტკბილ სიტყვებს იქით აღარ მიდის, ამ სანტიმენტალურ გრძობას ეროსსთან არაფერი აქვს საერთო. პირიქით, იგი ეწინააღმდეგება ეროსს, როგორც პირმოთენობა და სიყალბე.

2. სოკრატი იწყებდა დიალოგს იმის აღიარებით, რომ მან არაფერი იცის და სურს ისწავლოს თავის თანამოსაუბრისაგან, რომელიც საკუთარ თავს მცოდნედ ასაღებდა. მაგრამ დიალოგის პროცესში ირკვევოდა, რომ სოკრატის მოპირდაპირესაც აღარ ჰქონებია ცოდნა, და ის, რაც მას ცოდნად მიაჩნდა და რითაც იგი აკვირვებდა სხვებს, ყოფილა არა ქეშმარიტი, არამედ მხოლოდ მოჩვენებითი ცოდნა, ვინაიდან ამ „ცოდნიდან“ ისეთი დასკვნები გამომდინარეობდნენ თურმე, რომ თვითონ მისი პატრონიც არ ეთანხმებოდა მათ შინაარსს, როდესაც ამ უკანასკნელს წაუყენებდა მას სოკრატი, და ამით მტკიცდებოდა, რომ ეს დასკვნები უწინ სოკრატის

¹⁾ Xen., Mem., IV, 5, 12.

²⁾ Plato, Symp. 216 d.

მოპირდაპირეს შექმნილი არც კი ჰქონებია თურმე. ამრიგად, თუ დიალოგის დასაწყისში მოპირდაპირის უპირატესობა სოკრატის წინაშე ყველასათვის თითქოს ნათელი იყო, დიალოგის პროცესში ეს უპირატესობა თანდათან ქრებოდა, და მდგომარეობა საწინააღმდეგო მიმართულებით იცვლებოდა, რადგან აშკარა ხდებოდა, რომ „არათრის მცოდნე“ სოკრატს „მცოდნე“ თავის მოპირდაპირესთან შედარებით ის უპირატესობა მაინც ჰქონებია, ყოველ შემთხვევაში, რომ ის არ ფიქრობდა, რომ რამე იცის; სოკრატის მოპირდაპირეს კი არათრის სცოდნია და ამავე დროს იგი შეპყრობილი ყოფილა მეტიჩრული (სῆψα:) შეხედულებით, რომ მან ბევრი რამ იცის და ცოდნის ძიება აღარ სჭირია. მდგომარეობის ასეთს მოულოდნელ შეცვლას აღარ შეეძლო კომიკური ეფექტი არ შეექმნა და მაყურებლები არ გაეცინებია. ამაში შედგებოდა სწორედ სახელგანთქმული „ირონია“ სოკრატისა (εἰρωνεία Σακράτους)¹⁾. შეცდომა იქნებოდა გაგვეგო სოკრატის „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 გამოიჩნებოდა იყო უკვე სოკრატის დიალოგის მიზნით: სოკრატი აწარმოებდა დიალოგს არა იმისათვის, რათა დაემტკიცებია თავისი თანამოსაუბრე და დაემტკიცებია საკუთარი უპირატესობა (ასე სოფისტები იქცევოდნენ), არამედ იმისათვის, რათა საკითხის საერთო განხილვის (αἰσχρὸν εὐχάριστον) საშუალებით აღმოეჩინა ყველასათვის სავალდებულო კემშარიტება, რომელიც მას თვითონ თავის განკარგულებაში სრულიად გულწრფელად არ ეგულებოდა და რომლის ძიება მას (სოფისტებისაგან განსხვავებით) აუცილებელ საჭიროებად მიაჩნდა. თუ კი დიალოგის პროცესში სოკრატის თანამოსაუბრე კომიკურ მდგომარეობაში ვარდებოდა, და მცოდნე კაცის ნილაბი, რომელიც საუბარის დასაწყისში ეფარა მას, საუბარის პროცესში მოცილდებოდა და ამ ნილაბ ქვეშ უცოდინარის სახე გამოჩნდებოდა სასაცილოდ,—ეს იყო დიალოგის აუცილებელი ობიექტივური შედეგი, რომლისთვისაც დამნაშავე იყო არა სოკრატი, არამედ მისი თანამოსაუბრის გულუბრყვილობა და მეტიჩრობა²⁾. ამ მეტიჩრობისაგან და გულუბრყვილობისაგან განთავისუფლებას სთვლიდა სწორედ სოკრატი ფილოსოფიის მოვალეობად,—მაგრამ არა თანამოსაუბრის დასამტკიცებლად, არამედ მის ასამაღლებლად.

¹⁾ Plato, Rep. 1,337 a.

²⁾ სოკრატის საუბარი მხოლოდ გარეშე მაყურებლებზე ახდენდა ირონიის შთაბეჭდილებას, თვითონ სოკრატს კი ირონია არ ჰქონდა მიზნად, თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ სოკრატი დიდი ჰუმორისტი იყო, და მისი სადა, დარბაისლური, უპრეტენზიო და ხალხური გამოთქმების წევნით გაქვრივნილი სიტყვა ლიმბის იწვევდა მსმენელთა შორის.

თანამოსაუბრის დამცილება, რომ ჰქონებოდა სოკრატს საუბრის მიზნად დასახული, მაშინ საუბარიც უნდა დასრულებულიყო, გამოირკვეოდა თუ არა თანამოსაუბრის უცოდინარობა. მაგრამ სოკრატის საუბარი აქ არ წყდება და განაგრძობდა თავის ვითარებას, რათა უცოდინარობის არედან გასულიყო ჰერმარიტი ცოდნის არეში. ამრიგად, უცოდინარობის შეგნება იყო სოკრატისათვის კვლევა-ძიების არა აბსოლუტური დასასრული, არა მეტათეზიკური ბოლო (ე. ი. ისეთი ბოლო, რომელიც წმინდა ბოლო ან მხოლოდ ბოლოა და სხვა არაფერი): რომ ასე ყოფილიყო, მაშინ სოკრატი იქნებოდა სექტიკოსი. მაგრამ სოკრატი არ იყო სექტიკოსი, და უცოდინარობის შეგნებაც იყო მისთვის დიალექტიკური ბოლო კვლევა-ძიებისა, ე. ი. ისეთი ბოლო, რომლიდან ახალი ძიებაც იწყება და რომელიც, მაშასადამე, ბოლოც არას და დასაწყისიც. ჩვენ იშვებულება იწყება სოკრატისათვის იმის შეგნებით, რომ ჩვენ არაფერი ვიცით, და თავდება ისე იმის შეგნებით, რომ ჩვენ არაფერი ვიცით. უცოდინარობა არის ღერძი, რომლის გარშემო ტრიალებს ცოდნის ძიება: ამართვით ეს ღერძი, და ცოდნის ძიებაც შეწყდება, რადგან მას აღარ ექნება ის, რის გარშემოც შექმდება ტრიალი. კანტის ენით რომ გამოვთქვათ სოკრატის აზრები, უცოდინარობა იყო სოკრატისათვის არა კონსტიტუტიური პრინციპი, რომელიც დოგმატიკურად აძლევს შემეცნებას მის პოზიტიურს შინაარსს, არამედ რეგულატიური პრინციპი, რომელიც მოწოდებული იყო მიეცა შემეცნებისათვის მხოლოდ წესი (regula) და იმას მოითხოვდა მეცნიერისაგან, რომ მას ცოდნის ყოველს კონკრეტულს ფაქტში აღმოეჩინა მისი საზღვარი ან უარყოფა, ყოველი „ვიცი“-ს ქვეშ დაენახა „არ ვიცი“-ს უფსკრული, რათა არ გაკინულიყო ცოდნის რომელსაღმე კერძო შემთხვევაზე, არ ექცია ეს უკანასკნელი აბსოლუტად, სათაყვანებელ კერპად და არ შეეწყვიტა შემეცნების პროცესი, მისი წინსვლა და განვითარება, ე. ი. არ გასთიშოდა ფილოსოფიის. ყოველი მეცნიერი უნდა იყოს, სოკრატის შეხედულებით, უწინარეს ყოველისა ფილოსოფოსი და არა თავის საქმის ბრმა და უფრთო ხელოსანი, თავის სპეციალობის წვრილმანებში უნაშთოდ ჩაძირული კაცი, რომლის ტიპი დაგვისურათა შეძლევა გეტემ ვაგნერის სახით. არა ვაგნერი, რომელიც მატლსავით ებლაუქება ერთხელ მიღწეულ შედეგს და იმის შიშით, რომ ეს შედეგი მომავალში აღარ დაჰკარგოს, ვერ ბედავს წინ წაწევას, არამედ ფაუსტი უნდა იყოს მეცნიერი, ის ფაუსტი, რომელიც არწივსავით მზად არის ყოველ წამს გასწიროს აწმყო კვლევა-ძიებისა მის მომავლისათვის, და რომელსაც არც ერთი აწმყო საბოლოოდ არ აკმაყოფილებს¹⁾. ვინც აწმყოს ებლაუქება, მას ეს აწმყოც დაკარგული აქვს

¹⁾ სოკრატის მოძღვრებაში საგრძნობია ის, რასაც გერმანელები „ფაუსტურს ელემენტს“ უწოდებენ, და ოსკალდ შენგლერი, რომელმაც ძალიან გაითქვა სახელი თავისი პუბლიცისტური ნაწერებით, ცდება, როდესაც ფიქრობს, რომ საბერძნეთი ამ „ფაუსტურ ელემენტს“ აღარ იცნობდა.

და მომავალიც, რადგან ის კლავს კვლევა-ძიების პროცესს, აწმყო კი პროცესში ეძლევა ადამიანს.

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

3. სოკრატის დიალოგის მიზანია: ა) ზოგადი ცნების პრეზუმპტივეული დეფინიციის ან განსაზღვრის ჩამოყალიბება; ბ) უკვე განსაზღვრული ცნების მიყენება კერძო შემთხვევისათვის: არა მხოლოდ კერძო შემთხვევის შესაცნობად, არამედ ზოგადი ცნების შესამოწმებლადაც, ვინაიდან ცნება ამტკიცებს, სოკრატის აზრით, თავის ვარგისიანობას მხოლოდ იმით, რომ მის საშუალებით შესაძლებელი ხდება კერძო შემთხვევის შეცნობა. პირველი მიზანი ხორციელდება ინდუქციის (ἐναγυγή) საშუალებით: ინდუქცია არის დეფინიციის ან განსაზღვრის საფუძველი სოკრატისთვის. მეორე მიზანი კი ხორციელდება დედუქციის პროცესში.

უნდა ხაზი გაესვას იმ გარემოებას, რომ სოკრატის ინდუქცია (ἐναγυγή) განსხვავდება თანამედროვე მეცნიერების ინდუქციისაგან. სოკრატის ინდუქციას აკლია თანამედროვე მეცნიერული ინდუქციის სისრულე და სიზუსტე. თანამედროვე ინდუქციის საფუძველია ფაქტები, და ამ ინდუქციის თეორიაც, როგორც ფრანსისკ ბეკონის, ისე ჯონ-სტუარტ მილლის სახით, გვასწავლის: 1) როგორ უნდა ვაწარმოოთ დაკვირება ფაქტზე, 2) როგორ უნდა დავაჯგუფოთ ან დავალაგოთ დაკვირების საშუალებით შეგროვებული ფაქტები, და, ბოლოს, 3) ასე დალაგებულ ფაქტებისაგან როგორ უნდა გამოვიყვანოთ ზოგადი დებულება, ე. ი. ფაქტების წესი ან კანონი. რაც შეეხება სოკრატის 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 გაახსნო კაცს საუბარის დროს¹⁾. ასეთს წარმოდგენებში კი დაქერილია მხოლოდ ტიპური ან სამაგალითო ფაქტები (παράδειγμα) და არა ყოველი ფაქტი, რომელიც კი შეიძლება ამ წარმოდგენის ქვეშ მოთავსდეს. სოკრატი არ აწარმოებს წარმოდგენების დაპირისპირებას უშუალოდ ფაქტებთან: ასეთი დაპირისპირების შესაძლებლობა გამორიცხული იყო უკვე საუბრის წარმოების პირობებით. ამრიგად ფაქტები რჩებიან საუბარში მონაწილეთა ზურგს უკან. თუ სისტემატურ დაკვირვებებს თვითონ ფაქტებზე სოკრატი აღარ აწარმოებს და არც სხვას ასწავლის, როგორ უნდა აწარმოოს მან ასეთი დაკვირვება, ე. ი. არ ასწავლის იმას, რასაც თანამედროვე ბუნებისმეტყველური ინდუქციის თეორეტიკოსები (ბეკონი, ჯონ სტუარტ მილი) დიდს ადგილს უთმობენ თავის თეორიებში, — მით უმეტეს არ საარგებლობს სოკრატი ექსპერიმენტით, რომელიც უძლიერესი იარაღია თანამედროვე ბუნებისმეტყველებისათვის ახალი ფაქტების აღმოსაჩენად. ამიტომ სოკრატის ინდუქციას არ შემოაქვს კვლევა-ძიების პროცესში ახალი და ჯერ კიდევ უცნობი ფაქტი. ის არ აფართოებს კვლევა-ძიების მასალას და არ აკეთებს იმას, რაც აზუსტებს თანამედროვე ბუნების-მეტყველურს კვლევა-ძიებას. სოკრატის 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 მოხსნას მათ შორის არსებული წინააღმდეგობა. ამიტომ სოკრატის ინდუქციის უმაღლესი შედეგია თანხმობის მიღწევა საზოგადოებაში გავრცელებულსა და ენის საშუალებით უკვე აღნიშნულ წარმოდგენათა შორის, მათში მთავარის გარჩევა მეორეხარისხიანისაგან, ე. ი. მოწესრიგება (სისტემატიზაცია) წარმოდგენებისა, მაგრამ არა წესრიგის აღმოჩენა წარმოდგენების უკან მდებარე ფაქტებში (საგნებში), რასაც მიზნად ისახავს გალილეო გალილეის მიერ დაარსებული თანამედროვე ბუნების-მეტყველება. როგორ უნდა ვიაზროთ საზოგადოებაში მიღებულ წარმოდგენათა ნიადაგზე ან საზოგადოებრივი გამოცდილების საფუძველზე უწინაამდლევოდ ესა თუ ის ფაქტი, ესა თუ ის საგანი (და არა — როგორია საგანი თავის თავად) — აი ობიექტიური გამოცანა სოკრატის ინდუქციისა, რომელიც ცდილობს თავი მოუყაროს

¹⁾ ქსენოფონტე გადმოგვცემს, რომ სოკრატი იწყებდა საკითხის გარჩევას „საყოველთაოდ აღიარებულ ქეშმარიტებათა საშუალებით, რომელთაც ის მსჯელობის საფუძვლად სთვლიდა“. Mem., IV 7, 15. ანდაზები, იგავ-არაკები და ხალხური სიბრძნის სხვა ასეთი ქმნილებები უხვად იყო გამოყენებული სოკრატის მიერ, რომელიც ანალიზის საშუალებით ვასცლა ხალხური სიბრძნის ფარგლებს, აამაღლა იგი.

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: სოკრატის აწარმოებს საზოგადოებრივ გამოცდილების ან საზოგადოებაში გავრცელებული წარმოდგენების ანალიზს, არჩევს მთავარს მეორე-ხარისხოვანისაგან და ათანხმებს ამ წარმოდგენებს ცნებაში. მაგრამ საზოგადოებრივი გამოცდილების მასალას სოკრატის აღარ აფართოებს. ამიტომ უმაღლესი კანონი სოკრატის ინდუქციიფიკაციის იგივეა, რაც ანალიზისათვის. ეს არის წინააღმდეგობის კანონი, რომელიც მოიხზოვს, რომ წარმოდგენები არ ეწინააღმდეგებოდნენ ერთმანეთს²⁾. ბუნების მოვლენების შესაცნობად ეს მეთოდი, ცხადია, არ იკმარებდა, მაგრამ ზნეობის საკითხების გადასაწყვეტად ის კარგი გამოდგა, რადგან, თუ ბუნება ადამიანის წარმოდგენების გარეშეა, ზნეობას შეადგენს ადამიანის შინაგანი ცხოვრება ან მისი წარმოდგენები და არა ამ წარმოდგენების გარეშე მდებარე საგნები.

4. რამდენადაც სოკრატის 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 მეხსიერებაში, 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 გრამმატიკის სწავლების მიზანია შეგნება ენის კანონებისა, რომელსაც უკვე გულისხმობს ამ ენაზე პრაქტიკულად მოლაპარაკე ადამიანი, თუმცა მას ჯერ კიდევ აღარ აქვს ამ კანონის შეგნება. სოკრატის მეთოდიც 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. სოკრატის მეთოდი აღრმავებდა ცნობიერებას, აღიოდა მის საფუძვლებამდის, რათა გამოეაშკარავებია და დღის სინათლეზე გამოეფინა ის.

1) ამას შეიძლება ეწოდოს საზოგადოებრივ გამოცდილების შეჯამება.

2) Xen., Mem., IV 2, 21.

რაც მანამდე შეუგნებლად იყო ნაგულისხმევი. გასაგებია აქედან, თუ რატომ ამბობდა სოკრატი ხშირად, რომ ის ეწევა თავისი დედის ხელობას, ე. ი. ბებია ქალობას ან, ბერძნული სიტყვა რომ ვინმართ, მაიეცტიკას¹⁾. როგორც ბებია-ქალი ფაინარეტე (სოკრატის დედა) ეხმარებოდა მშობიარეს დაებადებია ან დღის სინათლეზე გამოეყვანა ბავშვი, რომელსაც ეს მშობიარე მუცელში ატარებდა დაფარულად, ისე სოკრატიც თავისი კვლევა-ძიების მეთოდით ეხმარებოდა თანამოსაუბრეებს დაებადებით ის ცნება, რომელიც შეუგნებულად ან დაფარულად იყო ნაგულისხმევი მათ წარმოდგენების მიერ. როგორც ფაინარეტეს ხელობა იყო არა ბავშვის შექმნა (ეს ხომ მშობლების საქმეა და არა ბებია-ქალის), არამედ მუცელში უკვე ფარულად არსებული ბავშვის გამოყვანა დღის სინათლეზე, ისე სოკრატის ხელობა იყო, მისივე აზრით, არა ცნების შექმნა, არამედ საუბარში მონაწილეთა წარმოდგენების მიერ შეუცნობლად ნაგულისხმევი ცნების გამოყვანა ცნობიერების სინათლეზე, ე. ი. მისი შეგნება. ოღონდ, თუ ფაინარეტე მხოლოდ სხვას აბადებინებდა მის ბავშვს და თვითონ არ ბადებდა ამ უკანასკნელს, სოკრატი დარწმუნებული იყო, რომ თავისი მეთოდით ის მხოლოდ სხვებს კი არ შეაგნებინებდა მათ მიერ ფარულად ნაგულისხმევ ცნებას, არამედ თვითონაც აღიოდა ამდროს ამ ცნების შეგნებამდის ან გამოაშკარავებამდის: ე. ი. აბადებინებდა ცნებას სხვებსაც და თავის თავსაც.

5. ზოგადი ცნების განსაზღვრით სოკრატი, გზას იკაფავდა კერძო წარმოდგენის დაზუსტებისაკენ. ჩვეულებრივ; კერძო წარმოდგენა ამა თუ იმ კონკრეტულ საგანზე (მაგალითად, სოფრონის წარმოდგენა სახალხო კრების მიერ მიღებულ დადგენილებაზე) არ არის გარკვეული. შესაძლებელია, ჩვენი მაგალითი რომ აიღოთ, სოფრონი სახალხო კრების დადგენილებას კანონიერად სთვლიდეს, მაგრამ მას არ ჰქონდეს ნათელი შეგნება, რატომ არის ის კანონიერი. სოფრონის წარმოდგენა, 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 გამოარკვეულია კანონის საზოგადო ცნება, სოკრატს მიყავს თავისი თანამოსაუბრე სოფრონი იმის გასინჯვისაკენ, შეეფერება თუ არა კანონის საყოველთაო ცნებას, რომლის შინაარსი გაირკვა კანონის განსაზღვრებაში, სახალხო კრების მიერ მიღებული დადგენილება. ეს არის ზოგადი ცნების მიყენება კერძო შემთხვევისათვის, ე. ი. კერძო შემთხვევის შედარება ზოგად კანონთან, კერძო შემთხვევის შეცნობა საყოველთაო ცნების საშუალებით ან შემოწმება იმისა, შეეფერება თუ არა საზოგადო ცნებას კერძო შემთხვევა, თავსდება თუ არა კერძო ფაქტი

¹⁾ Plato, Theaet. 150 c: $\mu\alpha\iota\epsilon\upsilon\sigma\omicron\mu\iota\chi\ \mu\epsilon\ \delta\ \mu\epsilon\delta\ \alpha\nu\alpha\gamma\chi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota,\ \gamma\epsilon\nu\nu\alpha\nu\ \delta\epsilon\ \alpha\pi\epsilon\alpha\lambda\upsilon\sigma\epsilon\nu.$

ზოგადი ცნების ქვეშ. თუ ზოგადი ცნების განსაზღვრა ინდუქციის ხერხით კეთდებოდა, ზოგადი ცნების საშუალებით კერძო ფაქტის შემოწმება წარმოადგენდა უკვე დედუქციის იმ მომენტს, რომელსაც ეწოდება პარაბოლასოკრატის მეთოდს ეწოდება „ევრისტული“ და „კატეხეტური“-επιστημη ნიშნავს აღმოჩენას: თავისი მეთოდით სოკრატი აღმოაჩენინებდა თანამოსაუბრეს იმას, რის შესაძლებლობა სოკრატის აზრით უკვე ჰქონდა მას დაფარულად, ე. ი. შეაგნებინებდა მას იმას, რაც უკვე გააჩნდა პოტენციალურად, მაგრამ არ ჰქონდა კიდევ შეგნებული. იგულისხმებოდა, რომ ის, რაც აღიმიანს აქვს, იმაზე მეტია, რაც მან იცის, და აღამიანის 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 სოკრატის მეთოდს იმიტომ, რომ ის ვითარდებოდა კითხვა-პასუხის საშუალებით (ἐρωτημαζ ნიშნავს ბერძნულად შეკითხვას) და თანამოსაუბრის შეწუხების ან შევიწროვების ხერხით¹ (ματαζω ნიშნავს ბერძნულად შევიწროვებას, შეწუხებას) მიყავდა იგი იმის შეგნებამდის, რაც მის გაფანტულს ცნობიერებას შეუმჩნეველი რჩებოდა მანამდე. ამდენად შეიძლება ითქვას, რომ სოკრატის მეთოდი იყო ხერხი ცნობიერების კონცენტრაციისა, გულის-ყურის გამახვილებისა და ცოდნის ამალგებისა-შეგნებულ შემეცნების დონემდის.

3. ზნეობის პრობლემა სოკრატის 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 სოკრატი იყო მხოლოდ მორალისტი, ზნეობის მხოლოდ პრაქტიკული მოქადაგე და არა ფილოსოფოსი, როგორც ფიქრობდნენ ერთდროს და დღესაც ფიქრობენ ზოგიერთები³). პრაქტიკულ მორალისტებს

1) ამ შეწუხებისა და შევიწროების იარაღი იყო შეკითხვა: შეკითხვა აღვიძებდა მიძინებულ ცნობიერებას, აწუხებდა მთვლენარე გონიერებას და არღვევდა მის გულუბუყერილო სიმშვიდეს. გასაგებია აქედან, რატომ აღარებს სოკრატი თავის თავს კრაზანას, რომელიც აწუხებს სიმსუქნისაგან გაზარმაცებულ ცხენს (Plato, Apol): ზარმაცი ცხენი იყო სოკრატისათვის მისი ეპოქის საზოგადოება.

2) Arist. Metaph. 1,987 b 1.

3) XIX საუკუნეში ასეთ შეხედულებას სოკრატზე იცავდნენ მარბახი, კურციუსი, შტრიუმპელი და ბევრი კიდევ სხვა. უკანასკნელ დროს ეს შეხედულება გაიმეორა პ. მაიერმა 1913 წ. გამოცემულს თავის წიგნში „Sokrates, sein Werk und seine geschichtl. Stellung“. მარბახი სწე-

და ზნეობის მასწავლებლებს სოკრატი, პირიქით, ექვის თვალით უქცეროდა და კიდევაც ებრძოდა მათ თავისი საკუთარი დიალექტიკით. ან როგორ შეეძლო მოაზროვნეს, რომელიც ამბობდა, რომ ის არავის მასწავლებელი (ἐπιμαθητής) არასოდეს არ ყოფილა, ეკისრა თავის თავზე ზნეობის მასწავლებლობა ან ზნეობის ქადაგება?

სოკრატი საზოგადოდ არ იზიარებდა იმ აზრს, რომ ქადაგებით შესაძლებელია ერთმა კაცმა რამე ასწავლოს მეორეს, სწავლა იყო სოკრატისათვის თვითმოქმედება (αὐταρχεία) და არა მექანიკური გადასხმა ცოდნისა ერთი თავიდან მეორე თავში. არავის არ შეიძლება ქადაგებით რამე ასწავლო, არამედ თვითეული 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 ჰქონებოდა თავის წარმოდგენებში შეუგნებლად მოცემული იმის შესაძლებლობა, რასაც ის სწავლობს, სწავლაც სოკრატის აზრით განუხორციელებელი იქნებოდა. სწავლა არის შეუგნებლის შეგნება, არა-ცნობიერად მოცემულის გაცნობიერება 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 შეუგნებლის შეგნებას. ამრიგად ყოველი კაცი თვითონ ჰქმნის თავის ცოდნას და არ ღებულობს მას სხვისაგან მექანიკურად.

თუ ასეთი იყო სოკრატის წარმოდგენა სწავლების შესახებ საზოგადოდ, მით უმეტეს ზნეობის სწავლების შესახებ არ შეეძლო მას სხვა აზრი ჰქონებოდა და ეფიქრა, თითქოს მას შეუძლია ასწავლოს სხვებს ზნეობა. სოკრატი 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 სოკრატს კი სრულიადაც არ ჰქონდა იმის პრეტენზია, რომ მან რამე იცის. მით უმეტეს აღარ შეეძლო მას პრეტენზია ჰქონებოდა სათნოების ცოდნაზე, რათა უფლება მოგვეცემოდა გვეთქვა, რომ სოკრატი იყო მორალისტი და ზნეობის დამრიგებელი. მორალისტი კა არა, ფილოსოფოსი და მოაზროვნე იყო სოკრატი *ἄρ' ἔτι οἷός τ' ἔστι*, და მისი საქმე იყო არა ზნეობის დოგმატიკური ქადაგება, მორალისტების მზგავსად, არამედ ზნეობის დიალექტიკური ანალიზი და მეცნიერული განსაზღვრა.

რდა, რომ სოკრატი ზედმეტად სთვლიდა ფილოსოფიას და არც თვითონ იყო ფილოსოფოსი. რაც შეეხება მაიერს, ის ამტკიცებს, რომ სოკრატი იყო ზნეობის მასწავლებელი, რომლისთვისაც „philosophisch-wissenschaftliche Tendenzen so fern wie möglich lagen“. იხ. Zeller, Philos. der Griechen, II, 101, 1. Ioel, ib. 1,763 f.

გარდა ზნეობის პრობლემებისა სოკრატი ამუშავებდა აგრეთვე ფსიქოლოგიის, რელიგიის და პოლიტიკის პრობლემებსაც, მაგრამ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ამათ კავშირი ჰქონდათ ზნეობის პრობლემებთან. ბუნების-მეტყველების საკითხებსაც ეხებოდა. სოკრატი: ქსენოფონტე გადმოგვცემს, რომ სოკრატმა იცოდა გეომეტრია და ასტრონომია¹⁾. მაგრამ ბუნებას სოკრატი უტყუროდა ადამიანის ზნეობრივი დანიშნულების თვალსაზრისით და ამ ბუნებაში მხოლოდ ის მხარე აინტერესებდა, რომელიც ადამიანის ცხოვრებას შეეხება. სხვანაირად რომ ითქვას, ბუნებას. სოკრატი განიხილავდა sub specie humanitatis, ე. ი. არა ბუნების-მეტყველის მზგავსად, რომელიც იკვლევს ბუნებას ადამიანისაგან განყენებულად ან თავის თავად (თითქოს ეს ბუნება არსებობდეს თავის თავად).

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

§ 18. სათნოების ანა- სოკრატის უმთავრესი ეთიკური დებულებაა ლიზი. ის, რომ ყოველი სათნოება (ἀρετή) არის ცოდნა.

არისტოტელის გადმოცემით, სოკრატი ἐπιστήμας ἀρετῶν πασῶν ἐστὶ ἀρετῆς²⁾. ეს იმას ნიშნავდა, რომ იქ, სადაც არ არის ცოდნა, სათნოებაც არ შეიძლება იყოს, და, მაშასადამე, ვისაც არ აქვს ცოდნა, იმას სათნოეების სახელიც არ უნდა ეწოდოს. თუ გავიხსენებთ, რომ სოკრატისათვის ცოდნა არის მხოლოდ იქ, სადაც არის სუბიექტი ან „მე“, ჩვენთვის ნათელი იქნება, რომ სოკრატის აზრით არსება, რომელიც სუბიექტის დონემდის არ ამალვებულა და რომელსაც აღარ აქვს „მე“, აღარ აქვს შეგნება ან ის, რასაც ბერძნულად სვინიდი (συνείδησις) ეწოდება, არ შეიძლება სათნოების მქონე არსება იყოს. მაშასადამე, სათნოება არ აქვს არც უსულსა საგნებს, არც მცენარეებს, არც პირუტყვებს, რაკი ისინი მოკლებული არიან „მე“-ს (არც ერთს ხომ არ შეუძლია თავისი თავი აქციოს საკუთარ ობიექტად და სთქვას თავის თავის შესახებ: „მე“), მოკლებულნი არიან შეგნებას და შეუგნებელი ან „უსვინიდი“ ობიექტების რიცხვს ეკუთვნიან.

ზემოაღნიშნული თავისი დებულებით, რომ სათნოება არის ცოდნა, სოკრატი გაემიჯნა სათნოების (ἀρετή) წარმართულს გაგებას, რომელიც გამჯდარი იყო ძველი ბერძნის ძვალ-რბილში და რომელსაც მაგარი ნიადაგი ჰქონდა მოპოებული თვით ბერძნულს ენაში. სოკრატმა გაარღვია

¹⁾ Xen. Memor, IV, 7, 2.

²⁾ Eth. Eud. 1216 B 6: სოკრატი „ფიქრობდა, რომ ყოველი სათნოება არის ცოდნა“

საკუთარი დედა-ენის კალაპოტი, რომელშიაც მომწყვდეული იყო ძველი ბერძნის აზროვნება, და ამრიგად გადალახა ენით უკვე დაკანონებული ფორმა იმ დამოკიდებულებისა, რომელიც ჰქონდა ძველ ბერძენს სამყაროს მიმართ.

ბერძნული სიტყვა *ἀρετή* (სათნოება) ნაწარმოებია *ἀρεσσεύειν* ზმნიდან. *ἀρεσσεύειν* ბერძნულ ენაზე ნიშნავდა იმას, რასაც ქართულად ვეძახით „მოწონებას“, ხოლო *ἀρετή* იყო ძველი ბერძნისათვის ყოველი მოსაწონი თვისება ან მოქმედება—განურჩევლად იმისა, თუ ვის ან რას ჰქონდა ეს თვისება: კაცს, ცხენს, ხეს, რკინას. თუ ქვას. მაგალითად. ცხენის ერთ-ერთი მოსაწონი თვისება არის კაცისათვის მისი სირბილი: ამიტომ ცხენის შესახებ ბერძენი იტყოდა, რომ ცხენს აქვს სირბილის *ἀρετή* ან სირბილის „სათნოება“. კოპიტის ერთ-ერთი მოსაწონი თვისებაა კაცისათვის, რომ ის კარგად იწეის და ათბობს ოთახს: ამიტომ კოპიტის შესახებ ბერძენი იტყოდა, რომ კოპიტს აქვს თბობის სათნოება. რკინის ერთერთი მოსაწონი თვისებაა კაცისათვის, რომ ის მაგარია: ამიტომ რკინის შესახებ ბერძენი იტყოდა, რომ რკინას აქვს სიმაგრის *ἀρετή* ან სიმაგრის სათნოება. შესაძლებელი იყო საგნების ცალკე ნაწილების სათნოებაც: მაგალითად. ფეხებს ჰქონდათ „სიარულის სათნოება“ (*ἀρετή πεινῶν*), თვლებს ჰქონდათ „ხედვის სათნოება“, ყურებს ჰქონდათ „სმენის სათნოება“. ამ ლოგიკით შეიძლებოდა იმის თქმაც, რომ ხარის კულს აქვს ბუნების მოგერიების სათნოება! როგორც ვხედავთ „სათნოებას“ (*ἀρετή*) ძველი ბერძნისათვის ჰქონებია იმის მნიშვნელობა, რასაც ქართულ ენაზე „სათნოება“-სიტყვის მაგივრად უკეთესად შეეფერება „უნარი“ ან „ხარისხი“. ამგვარი მნიშვნელობით ხმარობდნენ გულუბეყრილოდ ბერძენები. *ἀρετή* სიტყვას აგრეთვე კაცის მიმართ, თითქო კაციც ისეთივე საგანი ყოფილიყო, როგორც რკინის ნაქერი ან ხის 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 არსებულებოდა.

სწორედ ამ გულუბეყრილობის წინააღმდეგ აღსდგა სოკრატი 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 გამონახული, ან და, თუ ადამიანის მოსაწონ თვისებათა აღსანიშნავად დასტოვებდნენ ძველს *ἀρετή*-სიტყვას, მაშინ მისი მნიშვნელობის წრიდან უნდა ყოფილიყო გამორიცხული ბუნების ყველა სხვა ქმნილებათა

მოსაწონი თვისებები, ე. ი. *ἄρετή* — სიტყვის ძველი მნიშვნელობა უნდა შეცვლილიყო ახალი მნიშვნელობით. სოკრატმა აიჩრია უკანასკნელი გზა: მან დასტოვა ადამიანთა მოსაწონ თვისებათა აღსანიშნავად ძველი სიტყვა *ἄρετή*, მაგრამ შეუცვალა ამ სიტყვას მნიშვნელობა, როგორც მისი მოცულობის, ისე შინაარსის მხრივ.

მოცულობის მხრივ სოკრატმა შეზღუდა *ἄρετή*, სიტყვის მნიშვნელობა: თუ უწინ *ἄρετή* აღნიშნავდა ყოველი ქმნილების მოსაწონ თვისებას, სოკრატმა შემოფარგლა იგი მხოლოდ ადამიანის მოსაწონი თვისებებით. ამასთან დაკავშირებით შეიცვალა *ἄρετή* — სიტყვის შინაარსიც იმ მხრივ, რომ ეს შინაარსი გამდიდრდა: აღმოჩენილი იქნა *ἄρετή*-ს ახალი ნიშნები, რომელიც უწინ არ იგულისხმებოდა საკმაოდ შეგნებულად ამ სიტყვის ქვეშ.

თუ *ἄρετή* ან „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? სოკრატის აზრით, კაცი განირჩევა ბუნების სხვა ქმნილებებისაგან იმ უპირატესობით, რომ ბუნების დანარჩენი ქმნილებები არიან მხოლოდ შეუგნებელი საგნები (ობიექტები), რომლებსაც „მე“ აღარ აქვთ და რომლებიც სხვისათვის არსებობენ მარტო და თავისათვის კი არ არსებობენ (ხარი, ცხენი, ვაშლის ხე, კოკა და სხვა ასეთები თავისი პატრონისათვის არსებობენ ხომ 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 თავისათვის 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 *ἄρετή* — სიტყვის შინაარსს ის უნდა შეადგენდეს, რითაც კაცი განირჩევა ბუნების დანარჩენ 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 სოკრატის ეთიკურ მოძღვრების შინაარსს. მაგალითად, ის დებულება, რომ: 1) სათნოება შეიძლება ეკუთნოდეს მხოლოდ მთელს ადამიანს და არა ადამიანის ნაწილებს, და, მაშასადამე, სისულელეა ლაპარაკი, მაგალითად, თვალების ან თუჩების „სათნოებაზე“, როგორც ეს სჩვეოდით ბერძნებს (*ἄρετή ὀφθαλμῶν*, *ἄρετή πτεῶν*); 2) სათნოება არის არსე-

ბითად ერთი და არა მრავალი: მრავალი სათნოებანი ერთი სათნოების მოღუსებს წარმოადგენენ; 3) სათნოება არის ადამიანის პიროვნების მთლიანობა, საკუთარ თავთან თანხმობა, სიმტკიცე და გამძლეობა.

როგორც ვხედავთ, სოკრატის საქმე ეთიკაში იყო ის, რომ მან მერყევი, გაურკვეველი, დიფფერენციაციას მოკლებული წარმართული წარმოდგენა სათნოებაზე გაარკვია, განსაზღვრა და სიმტკიცით აღჭურვა, ე. ი. სოკრატმა გააკეთა ეთიკის დარგში ის საქმე, რომელსაც მისივე შეხედულებით საზოგადოდ აკეთებს ფილოსოფოსი. სოკრატამდის ჰქონდათ ბუნდოვანი წარმოდგენა სათნოებაზე, სოკრატმა ეს ბუნდოვანობა შენიშნა და სცადა გაეანალიზებია (გაეკრიტიკებია) ბუნდოვანი წარმოდგენა და შეეცვალა იგი უფრო გარკვეული ცოდნით. ამრიგად სოკრატის მოღვაწეობა ზნეობის საკითხების დარგში ამოიწურებოდა კრიტიკით და ფილოსოფიის გამოცანების ფარგლებს აღარ სცილდებოდა. მაშასადამე, არც წინასწარმეტყველის, არც მოციქულის მოღვაწეობას იგი აღარ ემზავებოდა, თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ თვითონ სოკრატი გრძნობდა, რომ ის საიდუმლო მოწოდებას ასრულებდა თავისი ფილოსოფიური მოღვაწეობით.

რომ უკეთესად გავიგოთ სოკრატის შეხედულება სათნოებაზე, ავიღოთ რამოდენიმე მაგალითი. სათნოებად იყვნენ, მაგალითად, მიჩნეული ძველსაბერძენეთში მამაცობა (*ἀνδρεία*), სიმართლე (*δικαιοσύνη*) და თავდაპერილობა (*ἐξχαρεία*). სოკრატის შეხედულებით, შეუგნებელი ან უცოდინარი კაცი არ შეიძლება იყოს არც მამაცი, არც მართალი და არც თავდაპერილი¹⁾. ერთის შეხედვით საკვირველია ჩვენთვის სოკრატის ეს აზრი, ვინაიდან ჩვენში ამის საწინააღმდეგო შეხედულება არის გავრცელებული. მაგალითად, ჩვენში ხშირად ფიქრობენ, რომ, რაც უფრო განათლებული და მცოდნეა კაცი, მით უფრო ნაკლებად არის ის მამაცი. განათლებულ კაცზე უფრო მამაცად ჩვენში უსწავლელი კაცი ითვლება²⁾, და მამაცობის ნიმუშებს ველურ ხალხებში ეძებენ. ამ რიგად, მამაცობა ჩვენში უფრო უცოდინარობის შედეგად მიაჩნიათ, ვიდრე ცოდნისა, თითქო ჩვენ ყველანი აღზრდილი ვიყოთ იულიუს კეისარის სახელგანთქმულ თხზულებაზე; სადაც გალგების მამაცობას როდოსის სტოიკოსების მოწაფე იულიუს კეისარი იმით ხსნის, რომ გალგები დაშორებული არიან კულტურის ცენტრიდან (რომიდან) და ამიტომ მათ სწავლა-განათლება აკლიათ³⁾. ყოველ შემთხვევაში მამა-

1) Xen.: Mem. III. 1, 5: οὐτε τὸς μὴ ἐπισταμένους δὲ ἀσπίδι παρῆσαι (sc.: τὰ ἀχλῆ τε καὶ ἀγαλλῆ φησι ὁ Σωκράτης).

2) ერთი მიზეზი ამისა უტკვევლად არის 'სასკოლო სწავლების სიყალბე': ძველი ჩინოვნიკური სკოლა მართლაც მხდალ ჩინოვნიკებსა და ფილისტერებს ზრდიდა.

3) Commentarii de bello gallico, I, 1.

ცობა არამც თუ არ ეთვლება ჩვენს შორის ცოდნის ნიშნად, არამედ, პირიქით, ხშირად ფიქრობენ, რომ შეგნება, ცოდნა, კულტურა ანელებს მამაცობას, და ამ უკანასკნელის გასაძლიერებლად საჭიროდ მიაჩნიათ ზოგჯერ შეგნების შესუსტება ან გაბრუება, მაგალითად, ალკოჰოლის საშუალებით: ღვინით შეზარხოშებული კაცი ფიზიკურ კაცზე უფრო მამაცად წარმოუდგენიათ. ზოგჯერ ჩვენში იმასაც კი იტყვიან კაცზე, რომ ის მამაცია იმიტომ, რომ სულელია, ჭკუა აღარ აქვს, „თავზე ხელ-აღებულა“, თავი დაკარგული აქვს.

სრულად საწინააღმდეგო შეხედულება ჰქონდა მამაცობაზე სოკრატეს, რომლისათვის მამაცობა იყო არა თავზე ხელ-აღებულობა, არა თავის დაკარგვა, არამედ თავის განმტკიცება, თავიკათვის მაგრად ხელის მოქერა. სოკრატის აზრით, მამაცი ან გამბედავი არ უნდა ეწოდოს ისეთ კაცს, რომელიც ძლიერს მტერს იმიტომ ეკვეთა, რომ მან არ იცოდა (ე. ი. არ ფიქრობდა, არ ჰქონდა შეგნებული, არ ჰქონდა წარმოდგენილი), რომ მტერი ძლიერია. რა განსხვავება იქნებოდა მაშინ ამ კაცსა და უგნურ ქვის შორის, რომელიც შეუგნებლად დაეჯახება ყველაფერს, რისკენაც კი მას ისერიან? ამ ქვასაც მ.შაძის სახელი უნდა წოდებოდა, თუ კი შეგნება არ არის მამაცობის პირობა, და, მაშასადამე, ქვისთვისაც მამაცობის „სათნოება“ (ἀρετή) უნდა მიგვეწერა. მაგრამ ქვას, ცხადია, არ შეიძლება მამაცობის სათნოება მიეწეროს, ისე როგორც არ შეიძლება იგი მოეწეროს, სოკრატის აზრით, არც პირუტყვის: ლომსაც კი აღარ აქვს მამაცობის სათნოება, და თქმა იმისა რომელიმე კაცის შესახებ, რომ ის არის „ლომგულა“, არის ამ კაცის დამცირება და არა მისთვის კეშმარიტ პატივისცემის აღმოჩენა: რაღა დიდი პატივისცემაა კაცისა, თუ ის მხეცთან გაავითანასწორებია! მამაცი, სოკრატის 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 წარმოდგენაში, მაგრამ ის არ არსებობს ზნეობრივად, რადგან არ არსებობს, როგორც იმ კაცის შეგნებული თვისება, რომელიც მამაცად არის წოდებული. ამიტომ ასეთი „მამაცობა“ არის მხოლოდ ფიზიკური გამბედავობა, მაგრამ ის არ არის ზნეობრივი გამბედავობა. მხოლოდ ეს უკანასკნელი არის სოკრატისთვის კეშმარიტი მამაცობა ან მამაცობის სათნოება. რაც შეეხება ფიზიკურ გამბედავობას, 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 ან წინასწარ გაბრუებული ალკოჰოლით, ახ და თვალ-დახუჭულად, რათა არ ეგრძნო მისკენ მომართული მტრის იარაღის, შიში: ვანა ეს მამაცობაა? მამაცობა კი არა, ეს არის შიშის შიში, ე. ი.

გაპოტენცირებული ან ხარისხში ამაღლებული დიაკობა, რომელიც უბრალო დიაკობაზე უფრო დაბალია და უფრო დაშორებულია ქვეშარიტ მამაცობისაგან, ვინაიდან ის, ვისაც მის წინაშე მდგარი მტრის ეშინია, უფრო მამაცია, ვიდრე ის, ვისაც იმის ეშინია, რომ ის მტერს შეუშინდებდა, 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 ლანდისა. როგორც ვხედავთ, სოკრატის შეხედულება მამაცობაზე არის ფილოსოფიური ფორმულაში ჩამოყალიბებული ისტორია თერმოპილებისა, სადაც ლეონიდე სპარტანელი მხოლოდ სამასი მეომრით მანამდე ებრძოდა ქსერქსის მეთაურობით საბერძნეთის დასაპყრობად შემოსულს სპარსელთა ურიცხველ ჯარებს, სანამ ყველა მეომრები არ დაეხოცა და თვითონაც არ დიაცალა სისხლისაგან.

თუ გავითვალისწინებთ ყველაფერი, რაც ითქვა, ჩვენთვის გასაგები იქნება, რა აზრით ფიქრობდა სოკრატი, რომ „მამაცობა არის ცოდნა“¹), რომ მხოლოდ მკოდნეს ან შეგნებულს პიროვნებას უნდა ეწოდოს მამაცი, და, მაშასადამე, კაცი, რომელიც იმიტომ არ არის მამაცი, რომ მას აკლია ცოდნა ან შეგნება, შესაძლებელია მამაცად იქცეს, თუ ის ისწავლის და შეგნებული გახდება²). ყველა ამით სოკრატი 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 სოკრატი მოითხოვდა ჩაკვირებას ამ ადამიანის შინაგან განცდებში, მის წარმოდგენათა წყობაში, ე. ი. მოითხოვდა იმას, რაც უცხო იყო განუფიქრებელს წარმართულს საზოგადოებაში, სადაც კაცი ფასდებოდა აბსტრაქტულად, ტლანქად, ზერელედ, მისი გარეგნულობის მიხედვით. ზნეობრივი მსჯელობა ადამიანის შესახებ არ უნდა იქნეს, სოკრატის აზრით, დამყარებული მის გარეგნულს ან ფიზიკურს თვისებებზე, და, მაშასადამე, ის მსჯელობაც, რომელიც ადამიანის გარეგნულობაზე ემყარება მხოლოდ და მხედველობაში არ იღებს მთელს ადამიანს, თითონაც არ არის ზნეობრივი მსჯელობა. ეს კი იმას

¹) Arist, Eth. Nicom., II 115 b 3: ὁ Σωκράτης ἀπόη ἐπιστήμην εἶναι τήν ἀνδρείαν

²) Xen., Mem., III, 9, 1: νομίζω μέντοι παῖσιν φύσιν μαθήσει καὶ μελέτη πρὸς ἀνδρίαν ἀξέσιαι.

ნიშნავდა, რომ სოკრატისათვის 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 სოლონმა ლიდიის მეფე კრეზი, როდესაც მან კრეზის ცხოვრებას ამჯობინა სრულიად უჩინარ თავის თანამოქალაქეთა ცხოვრება, რომლებსაც არც კრეზის სიმდიდრე ჰქონდათ და არც მისი გარეგნული დიდება. სოლონისა და კრეზის სახით შეხვდენ 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 უცქერდა ქვეყანას და ადამიანის ცხოვრების საზომად მას გარეგნულობა აღარ მიაჩნდა. სოლონი ფილოსოფოსი არ იყო; სოკრატი 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 გაეარდნილი, ის შესაძლებელია მამაცი არ იყოს. მართლაც და, ვიცით ჩვენ თუ არა, რატომ აქვს ამ კაცს მამაცის სახელი? ჩვენ უნდა თვითონ ჩავაკვირდეთ ყოველ საქმეს. რომლის შესახებ ვმსჯელობთ (ἀσχηματισμός), 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 არავენ არ სთვლის მამაცად, ვისაც წიწილიც კი არ მოუკლავს მთელს თავის ცხოვრებაში, მამაცობის გმირი იყოს.

აქედან უკვე გასაგები ხდება ისიც, თუ რა
§ 20 სიმართლის და აზრით შეეძლო სოკრატს ეთქვა, რომ ის, ვინც
თავდაპირველობის უცოდინარია, არ შეიძლება ჭეშმარიტად მართალი
კრიტიკა. კაცი იყოს¹⁾. ხშირად მართალ კაცს ეძახიან იმას,

ვინც არ არღვევს მიღებულ კანონებს ან საყოველთაოდ აღიარებულს სიმართლეს, ე. ი. იქცევა ლეგალურად ან ლოიალურად. სოკრატის აზრით, მხოლოდ ლოიალური კაცის სიმართლე არსებობს მართო სხვების წარმოდგენაში (ე. ი. სხვებს წარმოუდგენიათ 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

¹⁾ Xen. Mem. IV, 6, 5.

სიმართლის ნამდვილი სათნოება, არამედ აუცილებლად ყოფილა ის მხოლოდ ფიზიკური ან მოჩვენებითი სიმართლე, რომელსაც სიმართლის სახელი არც კი უნდა წოდებოდა. ქეშმარიტად მართალი იქნებოდა კაცი მხოლოდ იმ პირობით, რომ მას წარმოდგენილი ან შეგნებული ქონებოდა, რა არის კანონი, და ამ შეგნებით შეესრულებია 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 მყურებლის მიერ. შეგნება კი არსებობს ზნეობრივად: გარეშე მყურებლის თვალთ და გრძნობის სხვა ორგანოებით ის არ შეიძლება იქნეს შემჩნეული, და ამ მყურებელს მხოლოდ აზროვნებით შეუძლია მისწვდეს მას. მაშასადამე, ზნეობრივად არსებობა განირჩევა ფიზიკურად არსებობისაგან იმით, რომ პირველი არსებობს შეგნების სახით, შეგნების ფორმით ან შეგნებულად, და ამიტომ, რაც ფიზიკურად არსებობს ან არსებობს, როგორც ობიექტი, ის შესაძლებელია სრულიადაც არ არსებობდეს ზნეობრივად, ე. ი. არ არსებობდეს, როგორც სუბიექტი.

ამგვარადვე ამტკიცებდა სოკრატი, რომ არც თავდაპერილობა და არც სხვა საათნოება არ აქვს უცოდინარს ან შეუგნებელს კაცს. თავდაპერილობა (ἐχρηστεια), მაგალითად, არ შეიძლება მიეწეროს იმას, ვინც მხოლოდ იმიტომ არის ზომიერი ქამა—სმაში, რომ მისი კუჭი ფიზიკურად ვერ იტანს ბევრს სასმელ-საქმელს, ან და იმიტომ არის ზომიერი, რომ მას არ აქვს დიდი ქონება, რათა ზომაზე მეტი ქამოს და სვას. ზომიერებას ამ მაგალითებში ჰქმნის არა სუბიექტის შეგნება, არამედ სუბიექტის შეგნებისაგან დამოუკიდებელი ან მის გარეშე მყოფი ნივთიერი მიზეზი, რომელიც შეიძლებოდა არც კი ყოფილიყო მოცემული. რომ ასეთ-კაცისათვის შემთხვევას (τύχη) ეჩუქებია დიდი ქონება ან რომ ბუნებას (φύσις) გაემეტებია მისთვის უფრო ამტანი კუჭი, მას ხომ მაშინათვე დაეკარგებოდა ზომიერება. მაშასადამე, ეს ზომიერება კარგი შემთხვევისა (εὐτυχία) 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, სოკრატის აზრით, არც უნდა ეწოდოს თავდაპერილობის სათნოების 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 (ἀνπαράθετος), ის ნივთია და არა თავისუფალი არსება, ე. ი. ისეთი არსება, რომელიც თვითონ არის

თავის 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 თავისუფლებას¹⁾, და, მაშასადამე, კაცის ფიზიკური ზომიერებაც, რომელიც ამ კაცის „მე“-ს გარეშე მიზეზებისაგან არის დამოკიდებული, არ არის თავდაპერილობის სათნოება და მარტო იმას ეჩვენება თავდაპერილობის სათნოებად, ვინც ზნეობის საკითხების გადასაწყვეტად თვალებსა და ყურებს მიმართავს, აზროვნებით კი არ სარგებლობს. თავდაპერილობის სათნოება ქეშმარიტად შეიძლება ეწოდოს მხოლოდ იმ ზომიერებას, რომელიც დამოკიდებულია არა კაცის გარეშე მყოფ მიზეზებისაგან, არამედ თვითონ ამ კაცისაგან, მისი „მე“-საგან, მისი შეგნებისაგან. თავდაპერილია მხოლოდ ის, ვინც შეგნებულად არის ზომიერი, და თავდაპერილობაც შეიძლება იყოს მხოლოდ ის ზომიერება, რომელიც არსებობს შეგნების სახით ან შეგნების ფორმით.

ბ. ზნეობის კრიტერიუმი

§ 21. ზნეობის კრიტერიუმის პრობლემა საზოგადოდ და სოკრატის პსევდო-უტილიტარიზმი.

როგორც გამოიჩვენა ზემონათქვამიდან, სოკრატისათვის 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 თქვამდეს, რომ მას აქვს შეგნება ან ცოდნა, და შემდეგ თვითონვე დარწმუნდეს, რომ მას ეს შეგნება ან ცოდნა აღარ ჰქონებია. კიდევ მეტი: სოკრატის აზრით, კაცს არც კი შეიძლება რომ ჰქონდეს ცოდნა, მას შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ მის წრატება ცოდნისაკენ, და, მაშასადამე, ლაპარაკი 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 კრიტერიუმიცაა, უნდა იყოს მისი ზნეო-

1) ამ აზრით ამბობდა სოკრატი, რომ სათნოება არის $\epsilon\pi\alpha\rho\alpha\chi\epsilon\iota$ და არა $\epsilon\upsilon\alpha\chi\epsilon\iota$.

ბის კრიტერიუმში. როგორც ვნახეთ ზევით, შემეცნების კრიტერიუმი იყო სოკრატისათვის თანხმობა თავის თავთან ან წინააღმდეგობისაგან თავისუფლება: როგორც ვნახავთ ქვევით, სწორედ ეს არის სოკრატისათვის ზნეობის კრიტერიუმიც.

უნდა აღინიშნოს, რომ საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორი იყო სოკრატის 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 მოგვეპოვება ჩვენ სოკრატის მოძღვრების შესახებ—სახელდობრ, ქსენოფონტე და პლატონი—გვადლევენ სხვადასხვანაირ მასალას ჩვენი საკითხის გადასაწყვეტად.

ქსენოფონტეს გადმოცემიდან გამომდის, რომ სოკრატი 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 (ὄφελύμειν) საგანი ან ისეთი საგანი, რომელიც ადამიანს ბედნიერებას ან, უფრო ზუსტად რომ ითქვას, სიამოვნებას (εὖ ἡδὴ) ანიჭებს. რომ სოკრატის შეხედულება 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 სასიამოვნო შედეგში ხედავს და ფიქრობს, რომ კეთილი საგანი სწორედ იმიტომ არის კეთილი, რომ ის არის სასარგებლო და სასიამოვნო: უტილიტარისტულ-ჰედონისტური ეთიკა იძლევა ზნეობის მატერიულს კრიტერიუმს და ემპირისტულ-ფსიქოლოგიკურ დასაბუთებას.

რომ კარგად გაგვეანალიზებია ასეთი ეთიკა, ჩვენ მასში იმ წარმართულ ზნეობის ელემენტების გაფორმებას აღმოვაჩენდით, რომელსაც ებრძოდა სოკრატი, და უკვე ეს საკმარისი იქნებოდა, რათა მოვრიდებოდით მიგვეწერა იგი სოკრატისათვის. თუ კი ქსენოფონტეს გადმოცემაში სოკრატი წარმოდგენილია, როგორც უტილიტარისტი, ეს უნდა იმ გარემოებით აიხსნას, რომ ქსენოფონტე ვერ ჩაწვდა კარგად სოკრატის აზრებს.

ერთი რამ ცხადია: სოკრატის მოძღვრებაში ზნეობაზე იყო ისეთი მომენტი, რომელმაც მისცა ქსენოფონტეს საბაზი, გაეგო ეს მოძღვრება, როგორც უტილიტარიზმი ან ევდემონიზმი. რომ ასეთი მომენტი სოკრატის მოძღვრებას ზნეობაზე აღარ ჰქონებოდა სრულიად, მაშინ გაუგებარი იქნებოდა, საიდან მოიტანა ის ქსენოფონტემ. გარდა ამისა ის გარე-

¹⁾ განსაკუთრებით აღსანიშნავია სოკრატის ფილოსოფიის ორი დიდი მკვლევარის, ფულიეს და ცელერიის შორის არსებული უთანხმოება ამ საკითხში.

შოებაც, რომ სოკრატის წრიდან გამოვიდა ჰედონისტური ეთიკის დამ-
ფუძნებელი არისტოქვე, გვაძლევს საბუთს ვიფიქროთ, რომ სოკრატის
მოდღერებას ზნეობაზე ჰქონდა ისეთი დებულებები, რომლებიც შესაძლე-
ბელი იყო გაევოთ, როგორც ჰედონისტური ეთიკის პრინციპები, და ეს
პრინციპები განავითარა სწორედ არისტოქვემ.

მაგალითად, სოკრატი უეჭველად ამბობდა იმას, რომ კეთილი საქმე
არის სასიამოვნო და სასარგებლო საქმე¹⁾. უკრიტიკო მსმენელს შეეძლო გა-
ევო ეს, როგორც უტილიტარიზმი და ჰედონიზმი. მაგრამ თუ, დაეაკირ-
დით კარგად, დაინახავთ, რომ სოკრატის ამ დებულებას მხოლოდ სი-
ტყვიერი მზგავსება შეეძლო ჰქონებოდა ჰედონიზმთან და უტილიტარი-
ზმთან, 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. მარ-
თლაც, 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 კეთილ საქმის აუცილებელ შედეგად; მეორე დებუ-
ლების გაზიარება კი შეუძლია მხოლოდ იმას, ვინც ფიქრობს, რომ სარ-
გებლობა არის კეთილი საქმის ღირებულების საბუთი, მისი ლოგიკური
საფუძველი. სოკრატისათვის, როგორც მთელი მისი მოძღვრება გვიმტკი-
ცებს ამას, ჰეშმარიტი სარგებლობა (ე. ი. არა ის, რაც სარგებლობად
გვეჩვენება მხოლოდ, არამედ ის, რასაც ჰეშმარიტად უნდა ეწოდეს სარ-
გებლობა) და ჰეშმარიტი სიამოვნება (ე. ი. არა ის, რაც სიამოვნებად
გვეჩვენება მხოლოდ, არამედ ის, რასაც ჰეშმარიტად უნდა ეწოდეს სია-
მოვნება) იყო მხოლოდ აუცილებელი შედეგი კეთილი საქმისა და არა
მისი ზნეობრივი ღირებულების ლოგიკური საბუთი. ამიტომ, როდესაც
სოკრატი იტყოდა ხოლმე, რომ კეთილი საქმე არის სასარგებლო საქმე,
ის ამბობდა ამას იმ აზრით, რომ ზნეობრივი თვალსაზრისით სწორედ
კეთილ საქმეს (და არა სხვა რამეს) უნდა ეწოდოს სასარგებლო, ე. ი. სასარგე-
ბლო საქმე არ არის ის, რაც არ არის კეთილი საქმე. მაშასადანე, ლოგი-
კურ პრედიკატად სოკრატის დებულებისა „კეთილი საქმე არის სასარ-
გებლო და სასიამოვნო საქმე“ უნდა ჩაითვალოს არა „სასარგებლო და
სასიამოვნო საქმე“, არამედ „კეთილი საქმე“²⁾, და აზრიც ამ დებულებისა

1) Xen., Mem., IV, 6, 8.

2) ძნელი გასაზიარებელია ცელსერის შეხედულება, თითქო სოკრატს
შეეძლო არც კი შეენიშნა სკეპტიკური შედეგები ჰედონისტური და უტი-
ლიტარისტული პოზიციისა ეთიკაში. წინაღმდეგობები არის უეჭველად
ყოველ თეორიაში, მაგრამ წინააღმდეგობის მიწერა მოაზროვნისათვის
ისეთ მუხლში, რომელიც მისი თეორიის ცენტრს წარმოადგენდა, შეიძლება
მხოლოდ მაშინ, როდესაც სხვა გამოსავალი აღარ დაგვრჩენია.

ის არის, რომ სასარგებლო და სასიამოვნო საქმედ უნდა ცნობილ იქნას მხოლოდ ის საქმე, რომელიც კეთილია. ამრიგად, სოკრატის 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 მორალული საფუძველი ან პირობა, არამედ, პირუკუ, თვითონ კეთილი საქმე არის აღიარებულ კემარტი სარგებლობისა და სიამოვნების ზნეობრივ საფუძველად. ე. ი. სოკრატი 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 სოკრატისათვის სასარგებლო საქმის ლოგიკური პირობა და არა ფიზიკური. ჰედონისტურსა და უტილიტარისტულს ეთიკურ თეორიებში კი სიამოვნება და სარგებლობა გამოცხადებულია კეთილი საქმის არსებად, მისი ღირებულების საფუძველად.

რომ სოკრატს კეთილი საქმის საბუთად სიამოვნება ეცნო, ე. ი. კეთილი საქმე და ეყვანა სიამოვნების ემპირულს გრძობაზე ჰედონისტების მზგავსად, ეს ფართო გზას გაუხსნიდა ზნეობრივ სექტიციზმს, რომელსაც სოკრატი ებრძოდა. მართლაც, ვინც ამბობს, რომ კეთილი საგანი იმის გამო არის კეთილი, რომ სასიამოვნოა, ის ამით აღიარებს, რომ ძირითადი ღირებულება არის სიამოვნება, სიკეთე კი არის ამ სიამოვნების ატრიბუტი, და, მაშასადამე, ყოველგან, სადაც კი არის სიამოვნება, არის სიკეთეც. სოკრატი საკმაოდ კარგად იცნობდა ადამიანის ფსიქოლოგიას, რათა სცოდნოდა, რომ მართლაც კაცს კეთილ საგნად ძალიან ხშირად ის მიაჩნია, რაც მას სიამოვნებას აძლევს, და ყოველს სასიამოვნო საგანს ის ჩვეულებრივ კეთილ საგნად სთვლის—სწორედ იმისთვის, რომ ის სასიამოვნოა. მაგრამ სოკრატი არ ეთანხმებოდა ასეთ შეხედულებას¹⁾, რადგან ხედავდა, რომ სიკეთის (ე. ი. ზნეობრივი კატეგორიის) გამოცხადება სიამოვნების (ე. ი. ფსიქოლოგიური კატეგორიის) ატრიბუტად²⁾, იქნებოდა ზნეობის გაუქმება. სოკრატის ფილოსოფიის მიზანი კი იყო არა ზნეობის გაუქმება, არამედ მისი დასაბუთება.

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

2) დღეს ზნეობრივი კატეგორიის ასეთს დაყვანას ფსიქოლოგიური კატეგორიაზე ეთიკური ფსიქოლოგიზმი ეწოდება. ეთიკური ფსიქოლოგიზმის შედეგია ეთიკური სექტიციზმი.

§ 22. ეთიკური რელა-
ტივიზმი და ჰუმანი-
ზმი.

სოკრატის მოძღვრება ზნეობაზე არამც თუ არ იყო უტილიტარიზმი და ჰედონიზმი, არამედ იმ პრინციპის საფუძველსაც კი ეწინააღმდეგებოდა იგი, რომელზედაც ყოველი ჰედონისტური და

უტილიტარისტული ეთიკა არის აშენებული. ეს საფუძველი, რომელიც ჰედონისტურსა და უტილიტარისტულ ეთიკას საზოგადო აქვს ყოველს პეტერონომიულს ეთიკასთან, შეიძლება შემდეგ დებულებაში იქნას გამოთქმული: ზნეობის კრიტერიუმში მისწრაფებათა საგანში ან ქცევის მიერ მისაღწევ შედეგში არის საძიებელი (და არა თვით ამ მისწრაფებაში). ასეთ კრიტერიუმს ეწოდება ზნეობის მატერიული¹⁾ კრიტერიუმში. ეთიკა, რომელიც ზნეობის მატერიული კრიტერიუმით ხელშედიანელობს, აშენებს ჯერ კეთილ საგანთა სისტემას და ადამიანის ყოველი ქცევის ზნეობრივ ღირებულებას ზომავს იმით, თუ რომელ კეთილ საგანს აღწევს იგი, ან რომელ კეთილ საგანს განახორციელებს: ქცევა. რომელიც უკეთეს შედეგს აღწევს ან უფრო მაღალი ხარისხის საგანს განახორციელებს, უფრო მაღალი ზნეობრივი ღირებულების ქცევად არის ასეთს ეთიკაში აღიარებული.

რათა სოკრატს თავისი ეთიკა ზნეობის მატერიულ კრიტერიუმზე აეშენებია, მას უნდა ეცნო, რომ ის შეგნება არის ზნეობრივი, რომელიც ზნეობრივ საგანს შეეფერება. მაგრამ სოკრატმა შეუძლებლად მიიჩინა ზნეობის კრიტერიუმში საგანთა სფეროში ეძებნა. როგორც ირკვევა იმავე ქსენოფონტეს გადმოცემიდან, რომლის წარმოდგენით სოკრატს უტილიტარისტული და ჰედონისტური ეთიკა უნდა ჰქონებოდა, სოკრატი ამბობდა თურმე, რომ არ არსებობს ისეთი საგანი, რომელიც კეთილი იყოს ყველასათვის, დამოუკიდებელად იმისგან, თუ ვისთან იმყოფება მიმართებაში ეს საგანი, ე. ი. კეთილი იყოს თავის თავად²⁾. ყოველი საგანი, სოკრატის აზრით, კეთილია მხოლოდ იმ კაცისა და იმ მდგომარეობის მიმართ, რომელსაც ის შეეფერება, ან კეთილია მხოლოდ მიმართებით (πρός τινος³⁾). ამიტომ საგანი, რომელიც კეთილი არის ერთს მიმართებაში ან ერთი კაცისათვის, მეორე მიმართებაში ან მეორე კაცისათვის შეიძლება არ იყოს კეთილი⁴⁾: რაც კეთილია სასოწარკვეთილებაში.

1) მატერიული არ ნიშნავს მატერიალისტურს. ზნეობის მატერიულ კრიტერიუმს შეიძლება ეწოდოს ზნეობის ტრანსცენდენტური კრიტერიუმში, რადგან ის ზნეობის კრიტერიუმს ზნეობის გარეშე მდებარე სფეროში ეძებს.

2) Xen. Memor., III, 8, 3: სოკრატი ეუბნება აქ არისტოპპეს, რომელსაც უნდოდა სოკრატის ჩაქერა სიტყვებში: *Εὐὶ γ' ἔπαυταις με, ἤ τι ἀγαθὸν οἶδα, ὃ μὴ ἐστὶν ἀγαθὸν ἕσται, οὐτε οἶδα, οὐτε δεῖομαι.*

3) Xen., Mem., III, 7: *πάντα γὰρ ἀγαθὰ μὲν καὶ κατὰ ἕσται: πρὸς ἃ ἂν εἴη, κατὰ δὲ καὶ αἰσχροῦ πρὸς ἃ ἂν κακῶς.*

4) Xen., Mem. III, 8, 5.

ჩავარდნილის მიმართ, ის არ არის კეთილი ბედის მიერ გათავხედებულის მიმართ; პირველის მიმართ კეთილი იქნება გამამხნეველი საგანი, მეორეს მიმართ კეთილი იქნება ამის საწინაღმდეგო საგანი. მაშასადამე, არც ერთი კეთილი საგნის აღიარება აბსოლუტურად კეთილ საგნად ან თავის თავად კეთილ საგნად (ე. ი. ისეთ საგნად, რომელიც კეთილია ყოველს მიმართებაში ან მიმართებათა განსხვავებისაგან დამოუკიდებლად) არ შეიძლება, და ყოველი საგანი კეთილი ყოფილა მხოლოდ რელატიურად.

ასეთი შეხედულებით კეთილ საგანზე სოკრატი ახლო იდგა სოფისტებთან, რომლებიც აგრეთვე იმას ამბობდენ, „რომ ის, რაც ერთი კაცისათვის კეთილია, მეორე კაცისათვის არ არის კეთილი, და, მაშასადამე, აბსოლუტურად კეთილი საგანი ან თავის თავად კეთილი საგანი არ არის და არც შეიძლება იყოს. ამ სოფისტებთან ერთად სოკრატიც ეწინააღმდეგებოდა საგნების გააბსოლუტებას ან გაკერპებას. მაგრამ შეცდომა იქნებოდა მაინც სოფისტური რელატივიზმი ზნეობის საკითხებში გაგვეიგივებია სოკრატის რელატივიზმთან: პირიქით, საკიროა მათი ზუსტი გამოიჯენა, რასაც ჩვენ, სამწუხაროდ, ყველა ისტორიკოსებთან ველარ ვხვდებით¹⁾. სოკრატის განსხვავება სოფისტებისაგან ამ საკითხში ის იყო, რომ სოფისტების რელატივიზმი ემყარებოდა ფენომენალისტურ-იდეალისტურ შეხედულებაზე, თითქო კეთილი საგანი არის ემპირული სუბიექტის წარმოდგენა მხოლოდ და ამაზე მეტი არაფერი. მაგრამ რაკი თითოეულ ემპირულ სუბიექტს თავისი წარმოდგენა აქვს კეთილ საგანზე, რომელიც მეორე სუბიექტის წარმოდგენას აღარ ემთხვევა, ამიტომ სოფისტები ფიქრობდენ, რომ ის, რაც ერთი კაცისათვის კეთილი საგანია, მეორე კაცისათვის არ არის კეთილი საგანი.—სოკრატი ეთანხმებოდა სოფისტებს იმაში, რომ ერთი ემპირული სუბიექტის წარმოდგენა კეთილ საგანზე მართლაც აღარ ემთხვევა მეორე ემპირული სუბიექტის წარმოდგენას კეთილ საგანზე (რასაც ერთი კეთილ საგნად სთვლის, იმას მეორე არ სთვლის ხომ კეთილ საგნად). მაგრამ მხოლოდ ამაზე არ ამყარებდა სოკრატი კეთილი საგნის რელატიურობას, რადგან ამჩნევდა, რომ სოფისტების მიერ სწორად აღნიშნული ფაქტი (ე. ი. ის, რომ ემპირულს სუბიექტს თავისებური წარმოდგენა აქვს კეთილ საგანზე) საკმარისია მხოლოდ კეთილ საგანზე წარმოდგენის რელატიურობის დასამტკიცებლად, და არ კმარა თვით ამ კეთილი საგნის რელატიურობის დასამტკიცებლად, ვინაიდან, სოკრატის აზრით, წარმოდგენა კეთილ საგანზე იგივე არ არის, რაც თვითონ კეთილი საგა-

¹⁾ ცელლერი, მაგალითად, D. Phil. d. Gr. II, 151, სწერს, რომ სოკრატის წესი მსჯელობისა „von der sophistischen Moralphilosophie nur im Resultat, nicht im Princip unterschieden würde“. ეს იგივე ჰეგელიანური შეხედულებაა, რომელიც ვერ არჩევს სოკრატის სუბიექტს სოფისტური სუბიექტისაგან.

ნი. ერთია ის, რაც ემპირულ სუბიექტს ეჩვენება კეთილ საგნად (ე. ი. რასაც ეს სუბიექტი კეთილ საგნად სთვლის, რაც მას კეთილ საგნად მიაჩნია), და მეორეა ის, რაც ამ ემპირული სუბიექტისათვის კემპარიტად არის კეთილი საგანი. ბევრს კაცს, მაგალითად, ყოველი სასიამოვნო საგანი ეჩვენება კეთილ საგნად, მაგრამ არა ყოველი სასიამოვნო საგანი არის კემპარიტად კეთილი საგანი; ბედისაგან გათავხედებულ კაცს დატუქსვა არ მოეჩვენება თავისათვის კეთილ საქმედ, მაგრამ ეს დატუქსვა მისთვის მაინც არის კეთილი საქმე, თუმცა იგივე დატუქსვა სასოწარკვეთილებაში ჩაყარდნილი კაცისათვის უკვე არ იქნება კეთილი საქმე. მოკლედ, სოფისტები იმის გამო სცნობდნენ კეთილი საგნების რელატიურობას, რომ ისინი ფენომენალისტურად აიგივებდნენ კეთილ საგანს და კეთილ საგანზე ემპირული სუბიექტის წარმოდგენას. მათთვის ხომ საგანი იგივე იყო, რაც წარმოდგენა. სოკრატი კი კეთილ საგანს რეალისტურად არჩევს ემპირული სუბიექტის წარმოდგენისაგან კეთილ საგანზე. მიუხედავად ამისა ის მაინც აღიარებს, რომ ემპირული სუბიექტის წარმოდგენისაგან დამოუკიდებელი კეთილი საგანი რელატიურია. ამით სოკრატი სცნობდა არა მარტო კეთილ საგნის შესახებ სუბიექტის წარმოდგენის რელატიურობას, არამედ ის სცნობდა ამ წარმოდგენისაგან განსხვავებული კეთილი საგნის რელატიურობასაც.—სოფისტები ამბობდნენ: სხვადასხვა კაცს სხვადასხვა ეჩვენება კეთილ საგნად, ამიტომ სხვადასხვა კაცისათვის სხვადასხვა არის კეთილი საგანი, ვინაიდან კეთილი საგანი არის მხოლოდ მოჩვენება. სოკრატი კი ამბობდა: სხვადასხვა კაცს სხვადასხვა ეჩვენება კეთილ საგნად, მაგრამ ეს მხოლოდ იმას ამტკიცებს, რომ სხვადასხვა ყოფილა წარმოდგენა კეთილ საგანზე ან მოჩვენება კეთილ საგნისა; გარდა ამ წარმოდგენისა ან მოჩვენებისა, არის კიდევ კეთილი საგანი, და სხვადასხვა კაცის მიმართ სხვადასხვა არის ეს კეთილი საგანიც. სოფისტების რელატივიზმი იყო ფენომენალისტური, სოკრატის რელატივიზმი იყო რეალისტური. სოფისტებისათვის კეთილი საგანი იყო სუბიექტის წარმოდგენა ან მოჩვენება, სოკრატისათვის კი კეთილი საგანი არსებობდა სუბიექტის წარმოდგენისაგან დამოუკიდებლად და არ იყო მხოლოდ მოჩვენება, მხოლოდ ილლუზია.

ამის იქით სოკრატი აღარ წასულა, და აი აქ იყო ის საზღვარი, რომელიც სოკრატის მოძღვრებას მიჯნავს მისი მოწათის პლატონის მოძღვრებისაგან. უკანასკნელმა ააშენა იდეალისტური მეტაფიზიკური სისტემა, სადაც კეთილი საგანი გამოცხადებულია სიკეთის იდეის ან სიკეთის ცნების მოვლენად, ხოლო თვით ეს იდეა სიკეთისა აღიარებულია აბსოლუტურ რეალობად, ე. ი. ისეთ რეალობად, რომელიც განირჩევა, როგორც კეთილი საგნების ან მოვლენების რეალობისაგან, ისე კეთილ საგანზე წარმოდგენის რეალობისაგან: მოვლენის რეალობა და აგრეთვე წარმოდგენის რეალობაც რელატიურია, სიკეთის რეალობა კი არ არის რელატიური; მოვლენის რეალობა ფენომენალური ან გრძნობისეულია: ის არის აზ

აქსიომა. სიკეთის რეალობა კი აზრისეული ან ნუმენალურია: ის არის $\tau\acute{\epsilon}\nu\sigma\iota\eta\tau\acute{\epsilon}\nu$. ასეთი მეტაფიზიკა სოკრატს არ შეუქმნია. ნუმენალური რეალობა ან ნუმენალური საგანი მის მოძღვრებაში აღარ გვხვდება. მართალია, სოკრატე სცნობს სიკეთის ცნებას, რომელსაც ის უპირდაპირებს, როგორც წარმოდგენას კეთილ საგანზე, ისე თვით ამ კეთილ საგანსაც. მაგრამ სოკრატი ვერ იტყოდა პლატონის მხგავსად, რომ კეთილი საგანი არის სიკეთის ცნების მოვლენა ან სიკეთის იდეის განხორციელება დროსა და სივრცეში: ვერ იტყოდა იმიტომ, რომ სიკეთის ცნება იყო სოკრატისათვის არა თავის თავად ან სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად არსებული რეალობა, არამედ სუბიექტის ისეთი ცოდნა, რომელიც უნდა შეიქმნეს კეთილ საგნებზე წარმოდგენათა საშუალებით. პლატონმა სიკეთის ცნება რეალობად გამოაცხადა, ე. ი. საგნად გადააქცია: მართალია, სიკეთე არ არის პლატონისათვის გრძნობათა საშუალებით შეცნობილი საგანი ($\tau\acute{\epsilon}\nu\sigma\iota\eta\tau\acute{\epsilon}\nu$), მაგრამ პლატონის თეორიით ის მაინც საგანია — სახელდობრ, აზრისეული ან ნუმენალური საგანი ($\tau\acute{\epsilon}\nu\sigma\iota\eta\tau\acute{\epsilon}\nu$). რაც შეეხება სოკრატს, მას სიკეთის ცნება რეალობად არ გამოუცხადებია, ე. ი. არ გაუსაგნებია, არ გაუქერპებია ან არ გაუჭიპოსტასებია. ამიტომ სოკრატის მოძღვრება იცნობს მხოლოდ კეთილ საგნებს, და აღარ იცნობს სიკეთეს, როგორც საგანს. პირიქით, სოკრატი აღიარებს, რომ მას ასეთი საგანი (ე. ი. სიკეთე, როგორც საგანი) სრულიადაც აღარ სჭირია¹⁾, და ამით სცნობს, რომ ზნეობის შესაძლებლობისათვის აბსოლუტური სიკეთის რეალობა არ არის საჭირო, რომ აბსოლუტური სიკეთის რეალობა არ არის ზნეობის რეალობის *conditio sine qua non*: არავითარი აბსოლუტური სიკეთეც რომ არ არსებობდეს, ზნეობა მაინც დარჩება, რაკი არის აღმდინი. ეს იყო ზნეობის ჰუმანისტური გაგება, რომელიც წინააღმდეგობაში დგას ზნეობის თეოლოგიურსა და მეტაფიზიკურს კონცეპციასთან.

§ 23. ზნეობის იმპანენტური კრიტერიუმი. ზემონათქვამიდან უკვე ცხადია, რომ სოკრატე აღარ შეეძლო მოეცა ზნეობის მატერიული კრიტერიუმი, ე. ი. არ შეეძლო ზნეობის კრიტერიუმად გამოეცხადებია სუბიექტის შეგნებისაგან დამოუკიდებელი რეალობა — იქნებოდა ეს რეალობა კეთილი საგანი თუ სიკეთე. სიკეთის რეალობა სოკრატს აღარ უცნია, რაც შეეხება კეთილ საგანს, მისი რეალობა თუმცაღა სცნო სოკრატმა სოფისტებისაგან განსხვავებით, მაგრამ ზნეობის კრიტერიუმად იგი ვერ გამოიყენა, ე. ი. ვერ დაინახა შესაძლებლად კეთილი საგნის ცნებისადმი მიმართვა სათნოების გამოსაცნობად. მიზეზი ამისა ის უნდა ყოფილიყო რომ, სოკრატის აზრით, არავის არ აქვს კეთილი საგნის ცოდნა, არავინ არ იცის; რა არის ჰუმანისტად კეთილი საგანი: კეთილი საგანი ისე, როგორც ყოველი სხვა საგანი, მხოლოდ ამოსაცნობია ვაცისათვის და არა უკვე ამოცნობილი რამ. მაშასადამე, კეთილი საგნის მოხმარა ზნეობის

¹⁾ Xen., Mem., III, 8, 3.

კრიტიკრიუმად აღარ შეიძლება, რადგან თქმა იმისა, რომ კეთილია (სათნოა) ის კაცი, რომლის შეგნება კეთილ საგანს შეეფერება, კეთილ საგანს აღწევს ან კეთილ საგანს იწვევს თავის შედეგად, არავითარ დახმარებას არ მოგვაწოდებდა იმის ამოსაცნობად, თუ რომელია კეთილი ან სათნო კაცი. კეთილი კაცის ამოცნობის ცდა კეთილ საგნის საშუალებით დაემზავნებოდა ასეთს პირობებში ერთი უცნობის ამოცნობის ცდას უორე უცნობის საშუალებით. ამდენად სოკრატს შეეძლო დებულება „კეთილია ის კაცი, რომელიც კეთილ საგანს აკეთებს“ ჩაეთვალა შინაარსისაგან დაკლილ სიტყვების გროვად ან ცარიელ სიტყვებად. — მაგრამ კეთილ საგანზე უკეთეს კრიტიკრიუმად სათნოების ამოსაცნობად სოკრატმა ვერ ჩასთვალა სიკეთეც. ზევით იყო ნათქვამი, რომ სიკეთე არ არის სოკრატისათვის რეალობა (რეალობაა მისთვის კეთილი საგანი და წარმოდგენა კეთილ საგანზე), რომ სიკეთე არის მხოლოდ ცნება. რათა შესაძლებელი ყოფილიყო ცნების გამოყენება კრიტიკრიუმად, ამისათვის ეს ცნება უკვე ამოცნობილი უნდა ყოფილიყო. რაც შეეხება სიკეთის ცნებას, სოკრატის აზრით ის იყო მხოლოდ ამოსაცნობი. მაშასადამე, თუმცა ქეშმარიტების დარღვევა არ იქნებოდა თქმა იმისა, რომ კეთილი კაცი არის ის, ვისი შეგნებაც სიკეთის ცნებას შეეფერება, მაგრამ ასეთი თქმა ვერავის ვერაფერს ასწავლიდა, რაკი არავის არ აქვს სიკეთის ცნების ცოდნა.

ყველაფერი ეს გვიხსნის, თუ რატომ ვერ ჩასთვალა სოკრატმა ვერც სიკეთე, ვერც კეთილი საგანი ზნეობის კრიტიკრიუმად. აქედან ცხადია ისიც, რომ სოკრატის წინაშე იდგა დილემა: ან სრულიად აელო ხელი ზნეობის (სათნოების) კრიტიკრიუმის დამყარების ცდაზე, ან ეძია ეს კრიტიკრიუმი არა შეგნების საგანთა სფეროში, არა იმ მიზანში, საითკენაც მიმართულია ადამიანის შეგნება და რაც ამ შეგნების გარეშეა, ე. ი. არა შეგნებული ქცევის შედეგებში, არამედ თვით ამ შეგნების ფარგლებში. ამ დილემის პირველი ალტერნატივის მიღება სოკრატს, ცხადია, აღარ შეეძლო, რადგან ეს იქნებოდა ეთიკის გამოცანის ერთ-ერთ მთავარ ნაწილზე ხელის აღება. ამიტომ სოკრატს ლოგიკურად რჩებოდა მეორე ალტერნატივა. და მართლაც, სოკრატმა მიიღო ეს უკანასკნელი: ნაცვლად ტრანსცენდენტური კრიტიკრიუმისა სოკრატი იძლევა სათნოების იმპანენტურს კრიტიკრიუმს.

რაში ხედავს სოკრატი ამ კრიტიკრიუმს? არა საგანში, არა მისწრაფების მიერ მისაღწევ შედეგში, ე. ი. არა ქცევის გარეშე მყოფ მიზანში, არამედ შეგნების სისრულეში. კეთილია სოკრატისათვის არა ის, რაც კეთილ საგანს შეეფერება, არამედ ის. რაც არსებობს სრული შეგნების ფორმით ან სრულიად შეგნებულად. თუ გავითვალისწინებ შეგნების ბერძნული სახელი (αυσεινους), ჩვენ ასედაც შეგვეძლო სოკრატის შეხედულება ზნეობის კრიტიკრიუმზე გადმოგვეცა: კეთილია არა ის, რაც კეთილ საგანს შეეფერება ან კეთილ შედეგს აღწევს, არამედ კეთილია ის, რაც არსებობს სრული

სინიდიის ფორმით ან სრულიად სინიდიისიერად. როგორც ვხედავთ, ზნეობის კრიტერიუმში სოკრატს გარე-სამყაროდან ადამიანის შინაგანს სამყაროში გადმოუტანია. შინაგანი სინიდიისის სისრულე და არა გარეგნულად არსებული კეთილი საგნები იქცა მისთვის ზნეობის კრიტერიუმად. როგორც ვიცით უკვე ნათქვამიდან, სრულ შეგნებას ან სრულს ცოდნას სოკრატი სიბრძნის სახელს (σοφία) უწოდებდა, ხოლო შეგნების სისრულის ნიშნად მას მიაჩნდა წარმოდგენათა ურთიერთი თანხმობა ან წინააღმდეგობისაგან თავისუფლება. აქედან ლოგიკურად აუცილებელი იყო, რომ სოკრატს უმაღლეს სათნოებად ან სათნოებათა არსებად სიბრძნე გამოეცხადებია, ხოლო სათნოებათა ნიშნად ან კრიტერიუმად ეცნო წარმოდგენათა თანხმობა ან წინააღმდეგობისაგან თავისუფლება. მართლაც, სოკრატის აზრით, ყოველი კაცის ზნეობრივი ღირსება ან მისი სათნოების ხარისხი ფასდება იმის მიხედვით, თუ რამდენად აღწევს კაცის შეგნება სიბრძნის დონეს, ხოლო ამ უკანასკნელის საზომია ის, თუ რამდენად შესძლო კაცმა თანხმობა დაემყარებია თავის წარმოდგენათა შორის. იმით კი არ გამოიციანობა სოკრატის ეთიკაში კეთილი კაცი, რომ მისი შეგნება კეთილ საგანს შეეფერება, არამედ თვით ეს კეთილი საგანი გამოიციანობა იმით, რომ ის ზნეობრივი შეგნების შინაარსია, მისი მიზანი და შედეგია. მაშასადამე, იმის მიხედვით კი არ უნდა ეწოდოს კაცს კეთილის სახელი, რომ ის კეთილ საქმეს აკეთებს, არამედ, პირუკუ, თვითონ საგანს უნდა ეწოდოს კეთილი იმის მიხედვით, რომ მას აკეთებს კეთილი კაცი, რომ ის ამ კეთილი კაცის შეგნების ნაყოფია. ამოავდეთ კაცი, და ზნეობის შესახებ მსჯელობაც შეუძლებელი იქნება, ვინაიდან საგანი კი არ აძლევს კანონს შეგნების შესახებ ჩვენს ზნეობრივ მსჯელობას, არამედ ზნეობრივი შეგნება აძლევს კანონს საგნის ზნეობრივ ღირებულების შესახებ მსჯელობას¹⁾. თავის თავად აღებულ საგნის შესახებ კი არც ის ითქმება, რომ ის კეთილია (ἀγαθόν), და არც ის, რომ ის ცუდია (φασλός). ერთსა და იმავე საგანს ან ერთსა და იმავე საქმეს შეიძლება კეთილიც ეწოდოს და ცუდიც, იმისაგან დამოკიდებით²⁾, თუ ვინ აკეთებს მას: შეგნებული თუ შეუგნებელი კაცი, და, მაშასადამე, მხოლოდ საქმის მიხედვით ადამიანის ზნეობრივ ღირსების შესახებ მსჯელობა საზოგადოდ აღარ შეიძლება, სოკრატის აზრით. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ზნეობრივი მსჯელობა ყოფილა მსჯელობა შინაგანი, ინტიმური, რომელსაც თითოეული კაცი თავის შეგნების სიღრმეში აწარმოებს.

¹⁾ როგორც ვხედავთ, „კოპერნიკანული გადატრიალება, რომელსაც კანტი თავის დამსახურებად სთვლიდა, და რომელიც პროტესტანტიზმის ზნეობრივ ატმოსფეროში მომზადდა, in nuce მოცემული იყო სოკრატის ფილოსოფიაშიც.

²⁾ ქსენოფონტე, რომლის გაშუქებაში სოკრატის ეთიკა იღებს უტილიტარისტულ ელფერს, მაინც მიაწერს სოკრატს შემდეგს შეხედულებას, რომელიც რადიკარულად ეწინააღმდეგება უტილიტარიზმს: πάντα ἄσα ἀρετῆ παρταται χαλά τε καὶ ἀγαθὰ εἶναι. Mem. III, 9, 5.

აქედან ცხადია, რომ სოკრატის ეთიკა სრულს თავისუფლებას უტოვებს ადამიანს თავის მისწრაფებათა საგნების ან მიზნების არჩევანში, და არც ერთი კონკრეტული საგანი (მაშასადამე, არც ერთი კონკრეტული მისწრაფება) მის მიერ არ არის აბსოლუტურად უკუგდებული ან აბსოლუტურად მოწონებული. პირიქით, სოკრატი თავის მოვალეობად სთვლიდა მიეცა რჩევა-დარიგება ყოველი შესაძლებელი მიზნის მისაღწევად¹⁾. მისი აზრით, ფილოსოფია მიზნებს კი არ უსახავს ადამიანს და ღირებულ საგანთა საყოველთაო სისტემას როდი აშენებს, რადგან ოთოვეული კაცი ასეთს მიზნებს თვითონ უსახავს თავის თავს საკუთარი ბუნების შესაფერისად და თვითონ ჰქმნის თავისთვის ღირებულ საგანთა სისტემას²⁾. ამიტომაც სოკრატის ეთიკას აღარ შეეძლო საყოველთაოდ სავალდებულო ზნეობრივ-კანონთა სისტემის სახე მიეღო, როგორც არის, მაგალითად, მოცემული ძველს აღთქმაში ათი მცნებების სახით: „პატივი ეცი მამასა შენსა და დედასა შენსა“, „არა კაცი ჰკლა“, „არა იმრუშო“, „არა იპარო“ და სხვა ასეთები. დებულება „პატივი ეცი მამასა შენსა“ არ შეიძლება იყოს, სოკრატის ეთიკის თვალსაზრისით, აბსოლუტური დებულება, რომელიც გამოდგება ყოველი ქცევის ზნეობრივ შესაფასებლად, ვინაიდან შესაძლებელია შემთხვევა, როდესაც მამის წინააღმდეგ წასვლაც კი ზნეობრივ მოვალეობად იქცეს³⁾. ნაცვლად აბსოლუტურად სავალდებულო ზნეობრივ დებულებათა სისტემისა, სოკრატი იძლეოდა მხოლოდ ზნეობის პრინციპს და ხსნიდა ადამიანს იმ ბოიკილებს, რომელიც ავტორიტარულმა პარტიარქალურმა საზოგადოებამ მას დაადვა ათასგვარ ადათების სახით. თუ შენი მიზანია მეგობრებს უყვარდე, ასიამოვნე ამ მეგობრებს; თუ შენ გსურს სახელმწიფო პატივს გცემდეს, იყავ მისთვის სასარგებლო; თუ შენ გინდა, რომ ყანამ კარგი მოსავალი მოგკეს, გინდოდეს მისი განოყიერება; თუ განზრახული გაქვს მეჯოგეობით გამდიდრდე, განიზრახე კარგად მოუარო ჯოგს; თუ გსურს, რომ ჯანმთელი იყო, ისურვე ავარჯიშო სხეული; თუ არ გნებავს, სირცხვილი სქემო, ნუ ინებებ ტრაბახობასაც—აი იმ რჩევა-დარიგების მაგალითები, რომელსაც აძლევს ფილოსოფოსი კაცს და რომელიც მოითხოვს მხოლოდ ურთიერთს შინაგან თანხმობას სურვილთა ან მისწრაფებათა შორის⁴⁾. მაგრამ ფილოსოფისი ვერავის ვერ დაავალებს კატე-

1) Xen., Mem., III, 11, სადაც სოკრატი დარიგებას აძლევს მსკუბუქი ყოფაქცევის ერთს ათინელ ქალს, თუ როგორ უნდა მან თავიერისი ხელობა აწარმოოს.

2) Xen., Mem., IV, 5, 11.

3) ვასაგებია აქედან, რატომ დააბრალებს სოკრატს, რომ ის შეილებს ამხედრებად მამების წინააღმდეგ, თუმცა სოკრატი იმას კი არ ამბობდა, რომ შეილება არ უნდა სცეს მამას პატივი, არამედ იმას, რომ მამის პატივისცემა არ არის ზნეობის აბსოლუტური კანონი.

4) Xen., Mem., II, 1, 28. ასეთს კანონებს კანტი უწოდებდა ჰიპოთეტურს ან პირობითს კანონებს.

გორიულად: „ასიამოვნე მეგობრებს“, „გაანოყიერე ყანა“, „იყავ სახელმწიფოსათვის სასარგებლო“, ვინაიდან არც მეგობრების სიამოვნება, არც ყანის განოყიერება, არც სახელმწიფოსათვის სარგებლობის მოტანა არ არის ზნეობის აბსოლუტური კანონი, რომელიც სავალდებულოა ყველასათვის და ყოველი პირობის ქვეშ¹⁾: ყველა ამათ ზნეობრივი ღირებულება შეიძლება მიეწეროს მხოლოდ მაშინ, როდესაც ვიცით, რომ მათ ასრულებს შეგნებული სუბიექტი. მაგალითად, მეგობრებისათვის სიამოვნების მოტანას, როდესაც ამას სჩადის შეუგნებელი ან უსინდისო კაცი, არავითარი ზნეობრივი ფასი აღარ აქვს, ისე როგორც არ აქვს არავითარი ზნეობრივი ფასი ყანის განოყიერებასაც, როდესაც მას აკეთებს ცუდი ადამიანი. მაშასადამე, არა ობიექტი, არა მიზანი ან მიღწეული შედეგი ამართლებენ მოქმედებას ზნეობრივად, არამედ მას ამართლებს მხოლოდ სუბიექტის შეგნების ხარისხი. თუ მოქმედების მიზანი ცოდნით არის გაშუქებული, თუ ის არის შეგნებული ან სინდისიერი, მაშინ მოქმედებაც ზნეობრივია. ამის მაჩვენებელია კი ურთიერთი თანხმობა მიზანთა შორის. ზნეობის კრიტერიუმის საკითხის ასეთი გადაჭრით სოკრატმა მოიპოვა საშუალება პიროვნების განთავისუფლებისათვის მის გარეშე არსებულ ავტორიტეტისაგან. სოკრატმა უარპყო მონობა საგნების წინაშე და განუმარტა კაცობრიობას, რომ უმაღლესი მორალური ღირებულება ამ ქვეყანაზე მიეწერება არა იმ საგანს, რომელიც სურს ადამიანს, არამედ თვითონ ამ ადამიანს. საგანს კი მხოლოდ იმდენად შეიძლება ეწოდოს ღირებულები, რამდენადაც იგი ადამიანს ემსახურება. სოკრატის მოძღვრებაში კაცობრიობა იხდის ბუნებაზე გამარჯვების ზეიმს.

§ 24. სოკრატის ეთიკა-სწორედ ამ სახით არის წარმოდგენილი სოკრატის მოძღვრება ზნეობაზე პლატონის გადმოცემაში. მოცემაში, თუ მივმართეთ პლატონის იმ თხზულებებს, სადაც ისტორიული სოკრატი არ არის ჯერ კიდევ დაჩრდილული იმ ზედნაშენით, რომელიც პლატონმა სოკრატის მოძღვრებაზე ააგო. „მთელი ჩემი საქმე და შრომა იმაში შედგება“, ამბობს სოკრატი პლატონის „აპოლოგიაში“: „რათა დაგარწმუნოთ თქვენ, მოხუცი და მოზარდნი, იზრუნოთ უწინარეს ყოვლისა არა სხეულზე და არც ქონებაზე, არამედ სულზე და მის საუკეთესო მოწყობაზე, ვინაიდან სული, სათნოება სიბრძნე ქონებიდან კი არ მოდის, არამედ სათნოებიდან მოდის ყოველი ქონება და ყოველი კეთილი საგანი (τὰ βέλτιστα) კაცთა კერძო და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში“²⁾.

როგორც ვხედავთ, აქ დაპირდაპირებულია ერთმანეთთან სხეული და სული, ქონება და სათნოება, კეთილი საგნები და სიბრძნე. უკანასკნელნი ზნეობრივ პირობას შეადგენენ პირველთათვის: სულის სისალე პირო-

1) ასეთ აბსოლუტურ კანონს კანტი უწოდებდა კატეგორიულ კანონს.

2) Plato, Apologia.

ბაა სხეულის ზნეობრივი კეთილდღეობისათვის, სათნოება ზნეობრივი პირობაა ქონებისათვის (ე. ი. პირობაა იმისათვის, რომ ქონება იყოს ზნეობრივად გამართლებული, და არა იმისათვის, რომ ქონება იქნეს შეძენილი), სიბრძნე პირობაა კეთილი საგნებისათვის. სულის სისალის გარეშე, სხეულის ქეშმარიტი კეთილდღეობა შეუძლებელია, ხოლო სიბრძნის გარეშე კი არც ერთი საგანი არ შეიძლება იყოს ქეშმარიტად კეთილი. ამიტომაც მოუწოდებს სოკრატი ადამიანს იზრუნოს უმთავრესად სულზე და არა სხეულზე, ეძიოს უწინარეს ყოვლისა სულის სისალე და არა სხეულის განცხრომა, რადგან სხეულის სიამოვნება კი არ აქცევს კაცს ზნეობრივ არსებად, არამედ სულის ჯანსაღობა¹).

შეცდომა იქნებოდა აქედან იმ დასკვნის გამოყვანა, ვითომ სოკრატი ასკეტიზმს ქადაგებდა. ასკეტიზმი არის სხეულის ინტერესების მექანიკური უარყოფა და სხეულის არარაობად გამოცხადება. სოკრატი კი ფიქრობდა, რომ სული სხეულის გარეშე არ არსებობს, რომ სული არსებობს მხოლოდ სხეულის საშუალებით ან სხეულში. მაგრამ სხეულს, სოკრატის აზრით, თავის თავადი ღირებულება აღარ აქვს. მისი მიზანია სული და, მაშასადამე, ის არსებობს სულისათვის²). თანახმად ამისა სოკრატი არ მოითხოვდა იმას, რომ სხეულის ინტერესები ყურადღების გარეშე დაგვეტოვებია; პირიქით სოკრატს ადამიანის ზნეობრივ მოვალეობად მიაჩნდა ზრუნვა საკუთარ სხეულზე, მისი წრთენა და გაძლიერება³). არც თავის პირად ცხოვრებაში გაურბოდა სოკრატი სხეულის სიამოვნებას ასკეტების მზგავსად: პირიქით, სოკრატი არ უარყოფდა სქესობრივ სიყვარულსაც კი და კაცის ერთ-ერთ უპირატესობად მიაჩნდა ის, რომ უკანასკნელი სქესობრივ უნარს სიბერეშიც ინარჩუნებს, მტრები კი აბრალეზდენ სოკრატს, რომ ის ქალებს დასდევდა და ორი ცოლი ყავდა (ქსანტიპა და მირტო). გარდა ამისა სოკრატს სათაქილოდ არ მიაჩნდა მონაწილეობა ნიელო მეგობართა ქეიფში და მხიარულობაში, მუსიკა უყვარდა და ცეკვასაც კი არ უყადრისობდა, რადგან ზედაედა მასში სხეულის ჯანსაღობისათვის სასარგებლო მოძრაობას. მოკლედ, რომ ითქვას, სოკრატი არ ეკუთვნოდა იმ პედანტების კატეგორიას, რომლებიც *omne humanum a se alienum putant*. ოლონდ სოკრატი ფიქრობდა, რომ სხეულის ამა თუ იმ კერძო სიამოვნებას არ აქვს აბსოლუტური ღირებულება, რომ სხეულის სიამოვნება არ არის უმაღლესი მიზანი, რომლისათვის უნდა ცხოვრობდეს ადამიანი. უმაღლესი მიზანია ადამიანისათვის სიბრძნე, სულიერი „მე“, რომელსაც არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს ფიზიკური სხეულის არც ერთი კერძო სიამოვნება.

¹) Plato, Apol. 29 D.

²) ამრიგად, სული ყოფილა სოკრატისათვის სხეულის მორალური არსებობის ფორმა ან ლოგიკური პირობა, მისი იდეალი, მისი სისრულე ან პარმონია და არა სხეულისაგან ცალკე არსებული რეალობა, როგორც იყო ის პლატონისათვის.

³) Xen., Memor., III, 12.

ვინც ფიზიკურად არსებულ სხეულს აქცევს უშაღლეს მიზნად, ის კარგავს, სოკრატის შეხედულებით, სულიერ „მე“-ს და აქცევს სულს სხეულის მონად, ე. ი. უფრო მაღალი ხარისხის ღირებულებას სთმობს დაბალი ხარისხის ღირებულებისათვის. არ არის საჭირო, რომ კაცი გაურბოდეს სხეულის ყოველგვარ სიამოვნებას: ეს იქნებოდა სიცოცხლის გაღარიბება და გაუფერულება, მისი დაცლა შინაარსისაგან¹⁾. მაგრამ არც ის არის კარგი, რომ კაცი იქცეს სხეულის ამა თუ იმ კერძო სიამოვნების ბრმა მონად და მის გარდა არაფერს ამჩნევდეს ცხოვრებაში, ე. ი. სრულიად ჩაეფლოს ამ სიამოვნებაში, იქცეს მის ტყვედ და დაჰკარგოს საკუთარი „მე“, საკუთარი თავისუფლება და უგუნურ პირუტყვს დაემზგავსოს. ვინც სხეულისათვის ამა თუ იმ კერძო სასიამოვნო საგანს თავის კერპად აქცევს, ის თვითონ ხურავს გზას სხეულის სხვა სიამოვნებისათვის, რომლებიც ბოლოს და ბოლოს არა ნაკლებ სასიამოვნო არიან. მაგალითად, იმ კაცისათვის, რომელსაც აბსოლუტად უქცევია სიამოვნება ღვინოსაგან, არ არსებობენ სხვაგვარი სიამოვნებანი: არც სიამოვნება ლამაზი ქალის ეშხისაგან, არც სიამოვნება დიდი პოეტის ქმნილებისაგან, არც სიამოვნება სწავლისაგან, რომელსაც სოკრატი ზნეობრივად უშაღლეს სიამოვნებად სთვლიდა²⁾. ასეთი კაცის ცხოვრებას აკლია სასიამოვნო შინაარსი, და მისი სიცოცხლე ემზგავსება სიკვდილს, რომელიც სოკრატის განსაზღვრით არის უგრძობელობის ან გაბრუების მდგომარეობა³⁾. ყოველი კერძო სიამოვნება არის ის, რაც ის არის, არც მეტი და არც ნაკლები, და, მაშასადამე, ამ სიამოვნებასაც უნდა მისი ზომისა და მნიშვნელობის შესაფერი-სად მოვეყილოთ⁴⁾. *μηδὲν ἄγαν*⁵⁾), ამბობდენ VI საუკუნის გნომიკოსები. სო-

1) ამდენად სოკრატის მოძღვრება არ არის ზუსტად დახასიათებუ-ლი, როდესაც ქსენოფონტე ათქმევინებს სოკრატს: *εἷς δὲ νομίζω, τὸ μὲν μᾶλλον δὲ δεισέειν θεῖον εἶναι, τὸ δὲ ἄε ἐλάγιστον—ἐγγυτάτων τοῦ θεοῦ. Καὶ τὸ μὲν θεῖον χράτιστον, τὸ δὲ ἐγγυτάτων τοῦ θεοῦ ἐγγυτάτων τοῦ ἀπείριστου. Mem. I, 6, 10.* თუ ამ მოწმობაში არ დავინახავთ ნიჰილისტური ცინიზმის გავ-ლენას ქსენოფონტეზე, მაშინ *μηδὲν ἄγαν* უნდა ასე გავიგოთ: არა მოთხოვნილებათა აბსოლუტური არ-ქონება, არამედ მათი დაკმაყოფილება მიაჩნია სოკრატს ადამიანისათვის სასურველ მდგომარეობად, ვინაიდან ღმერთების უპირატესობა იმაში კი არ არის, რომ მათ უსულო საგნებსა-ვით არაავითარი მოთხოვნილება აღარ აქვთ, არამედ იმაში, რომ არც ერთი მათი მოთხოვნილება დაუკმაყოფილებელი არ რჩება.

2) სოკრატი ფიქრობდა, რომ სწავლა (*μάθησις*, τὸ μαθεῖν) არის კა-ცისათვის არა სასჯელი, არამედ უუდიდესი (*μεγίστη*) სიამოვნება. შტრ. Xen., Mem., IV, 5, 10. რა თქმა უნდა, სოკრატს შეეძლო ასე ეფიქრა მხოლოდ იმიტომ, რომ ის სწავლის ქვეშ გულისხმობდა არა გაუგებარ წიგნების გაზეპირებას, არამედ გონების განამაფითარებელ ვარჯიშობას.

3) Plato, Apol.

4) შტრ: Xen., Mem. III, 14.

5) „ზომას ნუ გადააქარბებ“.

კრატიც თანაუგრძობს ამ აფორიზმის აზრს, რომელიც ჩასახული იყო საბერძნეთის კულტურის სიღრმეში¹⁾ უკვე ჰომეროსის დროიდან²⁾, და ამრიგად ზომისადმი ლტოლვა, რომელიც ასეთს უპირატესობას ანიჭებს საბერძნეთის ჰარმონიულს ხელოვნებას, სოკრატის მოძღვრებაში ფილოსოფიურად იქნა შეგნებული. თავის თავად ან განყენებულად აღებული სიამოვნება არც კეთილია, არც ცუდი: კეთილად ან ცუდად იქცევა ის, თავის მიმართებით სხვა სიამოვნებებთან. როდესაც სიამოვნება არღვევს ზომას, ის ცუდია; როდესაც სიამოვნება არ არღვევს ზომას, ის კეთილია. ამიტომ ზომიერების გამო იქცევა სიამოვნება კეთილად, და, მაშასადამე, ზომა ყოფილა სიამოვნების სიკეთე. ერთი კერძო სიამოვნების გამო არ უნდა იქნეს მეორე კერძო სიამოვნების შესაძლებლობა დაეწყებულ, და ყოველთვის უნდა ვიცოდეთ ან გვახსოვდეს ერთი კერძო მისწრაფების გვერდით მეორე კერძო მისწრაფება, რათა ერთი კერძო შევათანხმოთ მეორე კერძოსთან თითოეულის ზომის შესაფერისად, და არც ერთმა არ დააბრკოლოს მეორე, არ წაართვას მას მისი განვითარების შესაძლებლობა და ამის შედეგად არ დაქვეითდეს ადამიანის ცხოვრების საერთო ჯამი³⁾. მაშ, სიამოვნება კი არაა, ცოდნა ან სიბრძნე (σοφία) ყოფილა უმაღლესი სიკეთე, და კაციც იმდენად ყოფილა სათნო, რამდენადაც ის არის მცოდნე ან ბრძენი. ცოდნამ უნდა მისცეს მიმართულება და გაწრთუნას ბუნების მიერ ადამიანისათვის მონიჭებული მიდრეკილებები. ხოლო სათნო კაცის ან ზნეობრივად სრული კაცის სახელი ეკუთვნის იმას, ვინც აღზარდა, გაადისციპლინა და გააკეთილშობილა ყველა თავისი ბუნებრივი ძალები, ვინაიდან სიამოვნება არა ბუნებრივი მიდრეკილება თავის თავად, არამედ მისი უწრთუნელობა, უხეშობა და შეუთანხმებლობა სხვა ბუნებრივ მიდრეკილებებთან. ამრიგად, სათნოების ნიშანი ის ყოფილა, რომ ის ათანხმებს ბუნების ძალებს, მოხსნის მათ შორის წინაღმდეგობებს. მაშასადამე, სათნოება ყოფილა სოკრატისათვის ბუნებრივ მისწრაფებათა სინთეზი, მათი ჰარმონია. ასეთი სათნოება კი შეიძლება იყოს მხოლოდ ერთი. მართლაც, სოკრატი ამბობდა, რომ არ არის მრავალი სათნოება: ყველა ე. წ. სათნოებანი არიან ერთი სათნოება, სახელდობრ—სიბრძნე ან ცოდნა. დიფფერენციალია კი სათნოებათა შორის შეაქვთ გარეგნულ საგნებს: მამაცობა არის სიბრძნე საშინელ საგანთა მიმართ, სიმართლე არის სიბრძნე საზოგადოების კანონთა მიმართ, თავდაპყერილობა არის სიბრძნე ჯამა-სმისა და სხეულის სხვა სიამოვნებათა მიმართ. თითოეული ამათ

1) იხ. „ანტიკური ფილოსოფია სოკრატის წინ“, 41.

2) ნიცშე უწოდებდა მას ბერძნული კულტურის „აპოლონისებურ“-საწყისს.

3) სოკრატის ეთიკის ამ ნაკადიდან წარმოიშვა სწორედ არისტოპესის ჰედონისტური თეორია.

შორის სათნოება არის არა იმ შინაარსის ან იმ საგნის გამო, რომლისაკენაც არის მიმართული, არამედ იმის გამო, რომ ის არია სიბრძნე, რომ ის არის სიბრძნის სახეობა, რომ მას აქვს სიბრძნის ფორმა. ამრიგად სიბრძნე ყოფილა სათნოებათა სათნოება ან სათნოებათა საწყისი.

როგორც ბუნებრივ მიდრეკილებათა სინთეზი, სიბრძნე არის სოკრატისათვის ფორმა ამ ბუნებრივ მიდრეკილებათათვის. სიბრძნე აძლევს ადამიანის ცხოვრებას სავალდებულო ფორმას, შინაარსს კი ამ ცხოვრებას აძლევს აუცილებლად თითოეული ადამიანის ბუნება. მაშასადამე, ადამიანის ცხოვრების გასამართლებელი საბუთი იმყოფება არა მის ბუნებაში, არამედ სიბრძნეში, რომელსაც ის უნდა ემსახურებოდეს და კიდევაც ემსახურება, თუმცა ამის შეგნება უმრავლესობას არც კი აქვს.

მუდამ ფხიზლად იყავ იმის მიმართ, რაც შენში ხდება¹⁾. მუდამ აკვირდებოდე შენს თავს, მუდამ იკვლევდე, ვინ ხარ შენ, მოკლედ „იცან თავი შენი“—აი კატეგორიული მოთხოვნა ზნეობისა სოკრატის მოძღვრებით²⁾. როგორც წინაღმდეგობის კანონი ლოგიკაში არ აძლევს შემეცნებას შინაარსს, არამედ განსაზღვრავს მის ფორმას, ისე უმაღლესი კანონიც ზნეობისა, მოცემული სოკრატის მოძღვრებაში, არაფერს ამბობს იმის შესახებ, თუ რა შინაარსი უნდა ჰქონდეს ადამიანის ცხოვრებას. თუ წინაღმდეგობის კანონი ლოგიკაში არ აცხადებს სამარადისო ქეშმარიტებად შემეცნების ამა თუ იმ კერძო შემთხვევას და გზას უტოვებს შემეცნების განვითარებას, სოკრატის მოძღვრებაში მოცემული კონცეპციაც ზნეობისა არ მოითხოვს ამა თუ იმ კერძო მიზნის, კერძო საგნის, კერძო მისწრაფების და თვით კერძო წესის (მაქსიმის) აბსოლუტურ ღირებულებად აღიარებას და გზას უტოვებს კაცს თავისი ზნეობის თავისუფალი შემუშავებისათვის, ვინაიდან, სოკრატის აზრით, თითოეულმა კაცმა თვითონ უნდა გამოიმუშაოს თავისი სათნოება. თვით-მოქმედება (αὐτάρκεια) ასულდგმულებდა სოკრატის შეხედულებას შემეცნებაზე, და იმავე თვით-მოქმედებაზე მიუთითებს სოკრატი ზნეობის დარგშიც. იყავ ფილოსოფოსი ან „იცან თავი შენი“,—აი რა იყო ალფა და ომეგა სოკრატის მოძღვრებისა, რომელიც გულისხმობდა, რომ საკუთარი თავის შეცნობის გარეშე არც ქვეყნის ქეშმარიტი შემეცნებაა კაცისათვის შესაძლებელი, არც ზნეობრივად ღირსეული ცხოვრების ტარება.

1) Xen., Mem., III, 7, 9.

2) კატეგორიულია ეს მოთხოვნა იმიტომ, რომ ის თვითონ არაფერი არ საბუთობდა. სიბრძნეს აღარ სჭირია სოკრატის აზრით საბუთი, რადგან ის თავისთავად ღირებულია. საკმარისია ვაგება იმისა, თუ რას ნიშნავს სიტყვა „სიბრძნე“, რათა ყოველმა ადამიანმა სცნოს მისი ღირებულება.

4. სოკრატის ფსიქოლოგიური კონცეპცია

§ 25. საკითხი სოკრატის ინტელექტუალისტიზმის შესახებ. ზნეობის საწყისი არის ცოდნა, ცოდნა ჰქმნის ზნეობას, ზნეობრივი კაცი უნდა ეწოდოს მხოლოდ მცოდნეს, — სოკრატის ეს შეხედულება, რომელიც მისი ეთიკის ღერძია, მრავალჯერ უოფილა გაკრიტიკებული. მაგრამ სწორი გაგება ამ შეხედულებისა იშვიათად თუ შეგვხვდება. ჩვეულებრივ მსჯელობენ ასე: ზნეობა არის ქცევის პრედიკატი, ქცევა კი ცოდნისაგან არ არის დამოკიდებული, და ამიტომ ზნეობაც არ არის ცოდნისაგან დამოკიდებული. კაცმა შეიძლება არ იცოდეს, რა არის სიმართლე, მაგრამ მაინც იყოს მართალი. მეორეს მხრივ, კაცმა შეიძლება იცოდეს, რა არის სიმართლე, მაგრამ არ სურდეს სიმართლე. მაშინაც კი, როდესაც კაცს სურს სიმართლე, ის შესაძლებელია არ იქცევოდეს სამართლიანად და. მაშასადამე, არ იყოს მართალი კაცი. სიმართლე ნების-ყოფის ფუნქციაა და არა შემეცნების, არა ინტელექტის. სოკრატის შეცდომა (ამბობენ მისი კრიტიკოსები) ის იყო, რომ მას არ ჰქონდა სწორი წარმოდგენა ადამიანის ფსიქიკაზე, მან არ იცოდა, რომ ადამიანის ქცევა დამოკიდებულია არა მხოლოდ ამ ადამიანის სურვილისაგან, თვით ეს სურვილი კი დამოკიდებულია არა მისი ცოდნისაგან, არამედ ცოდნის გარეშე მდებარე ირრაციონალურ მიზეზებისაგან: ინსტინქტებისაგან, ვნებებისაგან და სხვა არა-ინტელექტუალურ ძალებისაგან¹⁾.

მიუხედავად იმისა, რომ ამ გვარი კრიტიკა სოკრატის მოძღვრებისა იმდენად მიღებულია, რომ ის სახელმძღვანელოებშიც კი არის გადატანილი, მაინც უნდა აღინიშნოს, რომ თავის მიზანს იგი არ ხედავს. მოკლედ რომ ვთქვათ. ამ კრიტიკის შეცდომა ის არის, რომ ის ვერ ამჩნევს შემდეგს გარემოებას: დებულება „ცოდნა ჰქმნის ზნეობას“ იყო სოკრატისათვის არა ფსიქოლოგიის, არამედ ეთიკის დებულება, რომლის მიზანია გადასწყვიტოს საკითხი არა იმის შესახებ, თუ რა არის ფიზიკური მიზეზი ზნეობისა, არამედ იმის შესახებ, თუ რა არის ლოგიკური საბუთი ზნეობისა. მაშასადამე, თუ შეიძლება სოკრატის შეცდომაზე ლაპარაკი, ეს შეცდომა უნდა ვეძიოთ სოკრატის ეთიკაში და არა მის ფსიქოლოგიაში. სოკრატი არამც თუ არ იყო ინტელექტუალისტი ფსიქოლოგიაში, არამედ მისი

¹⁾ „Сократ отрицает и игнорирует всю неразумную, иррациональную часть души“, სწერს ტრუბცკოი თავის წიგნში *Метафизика в древней Греции*, 43. ამის მზგავს შეხედულებას გამოსთქვამს სოკრატზე ასტერი, *Gesch. d. ant. philos.*, 47. საკვირველია, რომ ვ. ვინდელბანდიც იზიარებს ამ შეხედულებას, როდესაც სწერს (*Ист. древней философии*, 109), რომ სოკრატის მოძღვრება ზნეობაზე „заключал в себе детерминистическое и интеллектуалистическое воззрение на волевую деятельность: он ставил решение воли в исключительную зависимость от ясности и зрелости ума“.

მოღვაწეობის ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანი ის იყო, რომ ის წინააღმდეგა ინტელექტუალიზმს ფსიქოლოგიაში და უფრო ღრმა შეხედულება დაამყარა ადამიანის შესახებ.

ინტელექტუალისტური ფსიქოლოგიის კონცეპციით, შემეცნება არის სუბსტრატი ყველა იმისა, რაც ადამიანში ხდება ფაქტიურად. ადამიანის ვნება, მისწრაფება, სურვილი, ნების-ყოფა და სხვ. არის წარმოდგენა ან შემეცნების მოდიფიკაცია (სახეობა)¹). ინტელექტუალისტური ფსიქოლოგიის თვალსაზრისით, შემეცნება არის მიზეზი ნებისყოფისა, შემეცნება უსწრებს წინ ნებისყოფას, მისწრაფებას, ვნებას, და, მაშასადამე, კაცს არ შეუძლია ისეთი რამე გააკეთოს, რაც მისი ცოდნის ფარგლებს სცილდება, და ამრიგად ყველაფერი, რასაც კაცი აკეთებს, არის ის, რაც მან იცის. „Quod nescis, quomodo fiat, id non facias“²), ამბობს ტიბიური წარმომადგენელი ფსიქოლოგიური ინტელექტუალიზმისა, ოკაზიონალისტი გეილინქსი³), რომელიც კარტეზიანული სკოლიდან გამოვიდა.

ასეთს შეხედულებას ადამიანის ცხოვრებაზე სოკრატი არ ეთანხმებოდა. ის არამც თუ არ ფიქრობდა, რომ ადამიანი მხოლოდ იმას აკეთებს, რაც მან იცის, რომ ადამიანის ყოველ ქცევას მისი ცოდნა ჰქმნის ფიზიკურად, არამედ ძალიან შეწუხებული იყო იმ გარემოებით, რომ ადამიანის ქცევას, მის არჩევანს (προειλεσθαι) სხვადასხვა ქცევათა შორის ჰქმნის უცოდინარობა, და რომ უმრავლეს შემთხვევაში ადამიანის სურვილები მისი ბუნების ბრმა ან შეუგნებელი მიზეზებით არიან წარმოშობილი და არა მისი ცოდნით. სწორედ იმიტომ ამხედრდა სოკრატი საბერძნეთის მთელი ყოფა-ცხოვრების წინააღმდეგ, რომ ის არ იყო, მისი აზრით, ცოდნაზე დამყარებული. რომ ადამიანის ყოველი ქცევა არის ცოდნის მოვლენა, ამ ინტელექტუალისტურ აზრს იზიარებდა არა სოკრატი, არამედ ტრადიციული საბერძნეთი, ვინაიდან ამ უკანასკნელის შეხედულებით ყოველი კაცი, რომელიც აკეთებდა ამა თუ იმ საქმეს, იყო ამ საქმის მცოდნე: მკედელი იყო ქედვის მცოდნე, პოეტი იყო პოეზიის მცოდნე, ორატორი იყო ორატორობის მცოდნე, პოლიტიკოსი იყო პოლიტიკის მცოდნე. ჩვენ ვნახეთ უკვე, რომ სოკრატმა ეს შეხედულება შეცდომად აღიარა, ვინაიდან მისი აზრით კაცი შესაძლებელია აკეთებდეს იმას, რაც მან არ იცის. თავისი მოღვაწეობის მთავარ მიზნად სოკრატს სწორედ იმ შეგნების შეტანა მიაჩნდა საზოგადოებაში, რომ ის, რასაც ადამიანები აკეთებენ, მათი ცოდნიდან კი არ გამომდინარეობს, არამედ ცოდნის გარეშე მდებარე ბრმა და შეუგნებელი მიზეზებიდან, რომლების სათავეა ბუნება, და საჭიროა ამას

1) გაიხსენოთ, მაგალითად, დეკარტის *Traité des passions de l'âme* ან სპინოზის *Ethica*.

2) „რაც არ იცი, თუ როგორ კეთდება, იმას ვერ გააკეთებდი“.

3) Ueberweg, *Gesch. d. Phil. d. Neuzeit*.

მოელოს ბოლო, რათა ადამიანმა მხოლოდ ის აკეთოს, რაც მან იცის ან შეგნებული აქვს. ამრიგად ინტელექტუალისტი კი არაა, ინტელექტუალიზმის მოწინააღმდეგე ყოფილა სოკრატი ფსიქოლოგიაში.

თუ ინტელექტუალისტური ფსიქოლოგიისათვის ადამიანის ცოდნა არის აუცილებელი მიზეზი ამ ადამიანის მთელი ფსიქიური ცხოვრებისა (მისი ნებისყოფის გადაწყვეტილებებისა, მისი ემოციებისა, მისი სიამოვნებისა და უსიამოვნებისა), წინააღმდეგ ამისა სოკრატი ფიქრობდა, რომ ადამიანის ცოდნა არის არა მიზეზი, არამედ უკანასკნელი შედეგი ადამიანის ფსიქიური ცხოვრებისა და მთელი მისი ყოფისა¹⁾, შედეგი, რომლის მისაღებად საჭიროა დიდი შრომა. მუქთად ცოდნა არავის არ ეძლევა დაბადებიდან, არამედ თითოეულმა ის უნდა გამოიმუშაოს ბეჯითი კვლევა-ძიებით (ἐξέτασις). თუ ინტელექტუალისტი ფიქრობს, რომ ცოდნა წინ უსწრებს ნებისყოფის გადაწყვეტილებებს, იწვევს მას ან განსაზღვრავს, და, მაშასადამე, ნებისყოფის ეს გადაწყვეტილებაც არის მხოლოდ ტოლქმედი წარმოდგენათა, — სოკრატის შეხედულებით ცოდნა, როგორც რეფლექსია, უკან მოსდევს ნებისყოფის გადაწყვეტილებებს და საზოგადოდ ფსიქიური ცხოვრების სხვა მოვლენებს: სიხარულს, მწუხარებას, ვნებას და სხვა ასეთებს. ამრიგად ცოდნა კი არ არის ნებისყოფის გადაწყვეტილებათა ქრონოლოგიური prius (მხოლოდ ასეთ შეხედულებას შეიძლება ეწოდოს „დეტერმინისტული შეხედულება ნებისყოფის მოქმედებაზე“), არამედ, პირუქუ, ნებისყოფა არის ცოდნის ქრონოლოგიური prius. ყოველი გამოცდილება, რომელსაც კი იღებს ადამიანი ცხოვრებიდან, იძლევა, სოკრატის აზრით, ცოდნის განვითარებას. ჩვენი ბრძოლა და შფოთვა, ჩვენი მწუხარება და სიხარული, ჩვენი დამარცხება და გამარჯვება — ყველაფერი ეს გაივლის, რათა საბოლოო ანგარიშში დაგვიტოვოს ცოდნა. ცხოვრებიდან ჩვენ მხოლოდ ცოდნა გვრჩება და სხვა არაფერი, და ეს ამართლებს სოკრატისათვის ყოველგვარ ტანჯვას, რომელსაც კი ცხოვრება გვაყენებს. როგორც აუცილებელს შედეგს ადამიანის ცხოვრებისას, ცოდნას უნდა ეწოდოს არა მიზეზი, არამედ მიზანი ცხოვრებისა. ეს მიზანი სოკრატს, პლატონისაგან განსხვავებით, არ გაუსაგნებია, რეალობად არ უქცევიდა, და, მაშასადამე, იგი მას მიზეზადაც ვერ გამოაცხადებდა¹⁾. ყოველი არსებობის მიზანია ცოდნა, თუმცა ამის შეგნება არც ერთ ბუნებრივ არსებას ალარ აქვს, გარდა ადამიანისა, და თვით ადამიანთა შორისაც მხოლოდ ზოგიერთებს აქვთ შეგნებული, რომ ისინი ცოდნისათვის ცხოვრობენ. მთელი ჩვენი ყოფა არის სოკრატის მოძღვრებაში მასალა ცოდნისათვის, ცოდნა

1) რომ შედეგი არის მიზეზი, ეს მეტაფიზიკური დებულება პლატონმა წამოაყენა, ხოლო არისტოტელმა ჩამოაყალიბა იგი ზუსტ ფორმულაში, სადაც აღიარებულია, რომ ἄπορον πρὸς ἡμᾶς არის πρὸς τὸν ἑμ̄ φάσει. რაც შეეხება სოკრატს, მას მეტაფიზიკა საზოგადოდ არ შეუქმნია და არც მეტაფიზიკური ფსიქოლოგია გამოუმუშავებია.

კი არის ფორმა, რომელიც ამ მასალამ უნდა მიიღოს. რომ ეს ფორმა წინ უსწრებს თავის მასალას, როგორც შესაძლებლობას, ასეთი შეხედულება სოკრატს არ შეუძლებია: ეს პლატონის საქმე იყო.

ვისაც ამგვარი წარმოდგენა ჰქონდა ცოდნაზე, მას ინტელექტუალისტური კონცეპცია ადამიანის ფსიქიკისა არ მიეწერება, და სოკრატის ფსიქოლოგიური შეხედულებებიც არ იყო ინტელექტუალისტური.

§ 26. სოკრატის δαιμόσιον.

როგორ შეიძლებოდა ინტელექტუალისტი ყოფილიყო მოაზროვნე, რომელიც მუდამ იმას იმეორებდა, რომ ის არ ფიქრობს, თითქო რამე იცოდეს, — თუმცა ამავე დროს ძალიან კარგად იყო დარწმუნებული, რომ ის ბევრს რასმე აკეთებდა, მრავალს სხვადასხვა გადაწყვეტილებას იღებდა, მრავალი რამ სურდა: რომ სოკრატი ინტელექტუალისტი ყოფილიყო, მაშინ მისი სიტყვები იმის შესახებ, რომ ის თავის თავს მცოდნეს აღარ უწოდებს, იქნებოდა თვალთმაქცობა, უხეირო მოკამათის ხერხი, და არა ღრმა რწმენის გულახდილი აღიარება, როგორიც იყვნენ ეს სიტყვები ნამდვილად. სოკრატი არამც თუ არ ფიქრობდა, რომ ადამიანის ნებისყოფა მისი ცოდნით არის გამოწვეული, რომ ამ ნებისყოფის ყოველი გადაწყვეტილება ცოდნისაგან გამომდინარეობს მექანიკური აუცილებლობით, როგორც ამას ინტელექტუალისტები ამტკიცებენ, არამედ, პირიქით, დარწმუნებული იმაში, რომ ადამიანის ნებისყოფა სცილდება მისი ცოდნის ვიწრო საზღვრებს, საკუთარ გადაწყვეტილებათა მისაღებად ხშირად ხელმძღვანელობდა სიზმრებით, ორაკულის სიტყვებით, ან მზგავსად ამისა ირაციონალური გზით მიღებულ სხვა ნიშნებით. ადამიანის ცოდნა ნაკლებად და ამიტომ ადამიანის ნებისყოფაც ვერ პოულობს ხშირად ამ ცოდნაში თავის ხელმძღვანელს — ასეთი იყო სოკრატის ფსიქოლოგიური შეხედულება, რომლის ანტი-ინტელექტუალისტური ხასიათი განსაკუთრებით კარგად მოჩანს სოკრატის დაიმონიონში (δαιμόσιον)¹).

სოკრატი ხშირად ამბობდა, რომ მის განკარგულებაში არის რაღაც δαιμόσιον, რომელიც ზოგიერთ შემთხვევაში რჩევა-დარიგებას აწვდის მას, თუ როგორ სჯობს მოიქცეს. ნეო-პლატონიკოსებმა და ქრისტიანული ეკლესიის მამებმა სოკრატის δαιμόσιონ თავისებურად გაიგეს, როგორც დემონი, როგორც მითოლოგიური არსება. აქედან წარმოიშვა მრავალი გაუგებრობა: ზოგი აბრალებდა სოკრატს, რომ ის ცრუმორწმუნე ყოფილა; ზოგი ფიქრობდა, რომ სოკრატი ჰალუცინაციებით დაავადებული უნდა ყოფილიყო; ერთმა მკვლევარმა კი ააშენა თეორია, რომ სოკრატი იყო დიდი მისტიფიკატორი, რომელიც დელფის ორაკულის საშვავებით პოლიტიკურ გადატრიალებას ამზადებდა საბერძნეთში და ამ მიზნით საბერძნეთის მასსების წინაშე ასალებდა თავის თავს ისეთ კაცად, რომელ-

¹) Zeller, II, 74 ff. Ioel, I, 816 ff.

საც კავშირი ჰქონდა დემონებთან, ე. ი. ზე-ბუნებრივ¹⁾ ძალებთან. ერთი რამ დაავიწყდა ამ მკვლევარს, რომ საბერძნეთის მასსები არ გავდენ იმ აღმოსავლეთის მასსებს, სადაც პოლიტიკური გადატრიალება აუცილებლად მისტიკურ სამოსელში უნდა ყოფილიყო გახვეული, რათა მასსებს მისთვის მხარი დაეჭირათ, და სადაც პოლიტიკური რევოლუციონერი უნდა აუცილებლად ყოფილიყო წინასწარმეტყველი ან ღმერთების მოციქული: საბერძნეთში დიდი ხნით სოკრატზე უფრო ადრე მოხდა პოლიტიკის ემანსიპაცია რელიგიისიგან, და საღმრთო საქმიდან პოლიტიკა საადამიანო საქმედ იქცა. — უკვე შლეიერმახერმა გამოაცალა ნიადაგი სოკრატის დაიმონიონის ასეთს მცდარ გაგებას: მან ცხადპყო, რომ დაიმონიონის ქვეშ სოკრატი გულისხმობდა არა დემონს (ὁ δαίμων), არა პიროვნულს არსებას, არამედ რაღაც „დემონურ ხმას“, რაღაც „იღუმალ ნიშანს“, რომელიც ესმოდა სოკრატს თავისი არსების სიღრმიდან, როდესაც მას ესა თუ ის გადაწყვეტილება ჰქონდა მისაღები, მაგრამ ნათელი ცოდნა იმის შესახებ, თუ რომელი გადაწყვეტილება სჯობდა, თავისი შემეცნების ჩვეულებრივი ხერხებით ვერ შეუძენია. ასეთს შემთხვევებში სოკრატი ფიქრობდა, რომ ის პოულობდა მრჩეველს თავის დაიმონიონში, რომელიც, სხვათა შორის, უშუალოდ იმას კი არ უჩვენებდა, თუ რა იყო გასაკეთებელი, არამედ აფრთხილებდა სოკრატს იმისაგან, რაც არ უნდა ყოფილიყო გაკეთებული. თუ ვიკითხვთ, რა იყო რეალური სარჩული სოკრატის დაიმონიონისა, ჩვენ შემდეგ პასუხს მივიღებთ: როგორც ცხოვრებაში დიდი გამოცდილების მქონე კაცი, სოკრატი ხშირად სწვდებოდა ბუნდოვანად, რომ ესა თუ ის საქციელი საზიანო (ზნეობრივად დაუშვებელი კი არა, არამედ სწორედ საზიანო) იქნებოდა ან პირადად მისთვის ან მისი მეგობრებისთვის, თუმცა მას თვითონაც აღარ შეეძლო თავისათვის ანგარიშის მიცემა, თუ როგორ მიხვდა ის ამ საქციელის მავნებლობას, ან რატომ იქნება ეს საქციელი საზიანო. აი ამ თავის უნარს, რომელიც შეიძლება გაურკვეველი წინაგრძნობის ნიჰს მივამზავავსოთ, სოკრატი იღუმალ ხმად სთვლიდა და ეძახოდა მას ხუმრობით თავის „დაიმონიონს“, რომელიც ეგრძოდ მისთვის, სოკრატისათვის, იმ ფუნქციას ასრულებდა, რა ფუნქციასაც ასრულებდა, მაგალითად, დელფის ორაკული მთელი საბერძნეთისათვის¹⁾.

დიდი გამჭრიახობა არ არის საჭირო, რათა მივხვდეთ, რომ სოკრატის „დაიმონიონი“ ვერ თავსდება ინტელექტუალისტური ფსიქოლოგიის ფარგლებში, და იოელი²⁾, მაგალითად, სამართლიანად ხელდასს სოკრატის-

¹⁾ სინიდიის ხმასთან ამ დაიმონიონს არაფერი აქვს საერთო, რადგან სინიდიის სწვევებს ზნეობრივ საკითხებს. საკითხი კი იმის შესახებ, თუ რა არის ზნეობრივი და რა არის უზნეო, წყდება, სოკრატის აზრით, მხოლოდ ნათელი და გარკვეული ცოდნის საშუალებით და არა მისტიკური გზით.

²⁾ Joel, I, 820.

დაიშინონში საბერძნეთის „ძველი მისტიკის უკანასკნელ ნაშთს“, ხოლო გერმანული მისტიკის წინამორბედს. თუ ინტელექტუალისტიკისათვის ადამიანში არაფერია გარდა. ცოდნისა, სოკრატე სცნობდა, რომ ცოდნით ადამიანის ცხოვრება ფსიქოლოგიურად არ არის განსაზღვრული, რომ ადამიანში ბევრი რამ არის ისეთი, რაც მისი ცოდნიდან კი არ გამომდინარეობს, არამედ მისი ბუნებიდან, და უმაღლესი დანიშნულებაც ადამიანისა არის სწორედ იმის შეცნობა, რაც შეუცნობლად აქვს მას ბუნების მიერ მოცემული.

მიუხედავად ამისა. სოკრატე თუ ამბობდა, რომ ცოდნა ჰქმნის ადამიანის ცხოვრებას, აზრი ამ დებულებისა ის იყო, რომ არაფერი, რაც ადამიანს შეუცნობლად აქვს, არ აქცევს ამ ცხოვრებას ადამიანურ ცხოვრებად ან ადამიანის საკადრის ცხოვრებად; ადამიანისთვის საკადრისია მხოლოდ ის, რაც მან შეგნებულად მისცა თავის თავს — სულ ერთია, იქნება ეს რელიგია, პოლიტიკური ყოფა, ხელოვნება თუ მეცნიერება. ამრიგად, ცოდნა იყო სოკრატისათვის ზნეობრივად გამამართლებელი საბუთი ადამიანის ცხოვრებისა და არა მისი ფსიქოლოგიური მიზეზი.

აქედან უკვე ცხადია, რა აზრით შეეძლო ეთქვა სოკრატეს, რომ არ შეიძლება არ იყოს სათნო ის ადამიანი, რომელმაც იცის, თუ რა არის სათნოება. მაგალითად, კაცი, რომელმაც იცის, რა არის სიმართლე, აუცილებლად მართალია. ერთი შეხედვით, ეს ინტელექტუალისტური ფსიქოლოგიის დებულებაა, რომელიც ცოდნას მიაწერს ფატალურ გავლენას ადამიანის მოქმედებაზე. მაგრამ ასეთი ფატალიზმისაგან სოკრატე შორს იყო. და ის აუცილებლობაც, რომელზედაც არის აქ ლაპარაკი, იყო სოკრატისათვის მხოლოდ ლოგიკური და არა ფიზიკური აუცილებლობა: კაცს, რომელმაც იცის, რა არის სიმართლე, არ შეიძლება არ ეწოდოს მართალი, მას აუცილებლად უნდა ეწოდოს მართალი, მის შესახებ აუცილებლად უნდა ითქვას, რომ ის არის მართალი — აი რას ამბობს სოკრატის დებულება, და არა იმას, რომ კაცს მხოლოდ იმის გამო, რომ მას აქვს სიმართლის ცოდნა (ე. ი. ნებისყოფისა და სურვილების დაუხმარებლად), იქნება ის ქცევა, რომელსაც მართალს უწოდებენ. ინტელექტუალიზმის თავისებურება კი სწორედ ამ უკანასკნელ აზრშია: ინტელექტუალისტიკისათვის ყოველს ქცევას რეალურად ჰქმნის ცოდნა და მხოლოდ ცოდნა. ინტელექტუალისტი არ სცნობს ნებისყოფის დამოუკიდებელ არსებობას ცოდნისაგან, და სწორედ ამიტომ აღიარებს ის, რომ სიმართლის ცოდნა აუცილებლად იწვევს მართალს ქცევას. სოკრატის შეხედულებით კი ადამიანის ცოდნა არაფერს აღარ ჰქმნის ფიზიკურად. ის უკანასკნელი შედეგია კაცის არსებობისა, ის ობიექტური მიზანია ადამიანის ყოფნისა და არა მისი მიზეზი (მიზეზია ნებისყოფა, რომელსაც თავისი წყარო აქვს ადამიანის ცოდნის გარეშე). რომ ეს მიზანი პოტენციის სახით მოცემულია უკვე ყოველი ყოფნის სათავეში — ამ აზრს განავითარებს შემდეგ არისტოტელი, რომლი-

სათვის უმოკმედო ცოდნა ყველაზე უფრო ძლიერია, რადგან თავისი სისრულის გამო ის იზიდავს თავისაკენ ყველაფერს: ყველაფერი ელტვის ცოდნას, რადგან ცოდნა არის სისრულე. არისტოტელის ამ შეხედულებიდან, რომელიც ბუნების შესწავლის ნიადაგზე წარმოიშვა, სოკრატს შეიძლება მიეწეროს მხოლოდ მკრთალი სქემა: რეალობის საფუძველია ღვთაება, რომელიც იძლევა ზნეობრივი წესრიგისა და ფიზიკური აუცილებლობის დამთხვევის შესაძლებლობის გარანტიას. მაგრამ ეს სქემა სოკრატს არ განუვითარებია, და ფილოსოფიურ თეორიად არ უქცევია, რასაც ამტკიცებს უკვე ის გარემოება, რომ მის მოძღვრებაში აღარ გვხვდება სულის უკვდავების დებულება. უკანასკნელი წამოსწია წინ პლატონმა, რომელმაც შეამჩნია, რომ არ კმარა მხოლოდ ლოგიკური ანალიზი ზნეობის ცნებისა, არამედ საჭიროა აგრეთვე ინტერესის შექმნა ზნეობისადმი ბედნიერების მაძიებელ ადამიანთა მოდგმაში. თუ სოკრატი ამბობდა, რომ მხოლოდ იმ ბედნიერებას აქვს ზნეობრივი ღირსება, რომელიც ცოდნის ფორმით არსებობს, პლატონი ცდილობდა დაემტკიცებია, რომ კაცისათვის სჯობს სწორედ ასეთი ბედნიერება და არა ის, რაც მას ამისაგან განსხვავებით ბედნიერებად მიაჩნია. ამრიგად, პლატონის თეორია შეიცავს ემპირულ ადამიანის სისუსტისადმი შეგუების მომენტს: ის მრჩეველად, მანუგეშებლად ევლინება ადამიანს სათნოების ძიების დროს და არ კმაყოფილდება თეორეტიკოსის როლით ეთიკაში. რაც შეეხება სოკრატს, თავის მთავარ საქმეს ის მხოლოდ კრიტიკაში ხელაღდა. ამიტომ ნაცვლად იმისა, რომ ენუგეშებია ბედნიერების მოსურნე ადამიანი იმით, რომ სათნოება მისცემს მას აუცილებლად ბედნიერებას, სოკრატმა თავისი ენერჯის მომეტებული ნაწილი მოანდომა იმის დასაბუთებას, რომ ქეშმარიტი ბედნიერება შეიძლება მხოლოდ სათნოებას ეწოდოს, და, თუ ესა თუ ის კაცი თავის ბედნიერებას პოულობს სხვა რამეში, ის ამით ამტკიცებს, რომ არ ჰქონებია უფლება სათნო არსების (ე. ი. ქეშმარიტი ადამიანის) სახელწოდებაზე. ამით ათავებს სოკრატი თავის მოძღვრებას და დაწვრილებითს საბუთს იმისათვის, რათა კაცმა ქეშმარიტი ადამიანობა ან სათნოება არჩიოს თავის ემპირულ ყოფას, სოკრატი არ იძლევა და, შეიძლება ითქვას, არც კი მიაჩნია მანკლადმანკ საჭიროდ ასეთი რამის მოცემა. სათნოება ან ცოდნა არის სოკრატისათვის თავის თავად ღირებული რამ: ის არც უმაღლესი ღირებულება, რომელიც ყოველი სხვა ღირებულების საბუთია და თვითონ არავითარ დასაბუთებას ან სხვა ღირებულებიდან გამოყვანას აღარ მოითხოვს. კიდევაც რომ მოენდომებია ვისმე ცოდნის და სათნოების ღირებულების დასაბუთება, ეს, სოკრატის აზრით, შეუძლებელი იქნებოდა, რადგან არაფერია ცოდნაზე და სათნოებაზე უფრო მაღალი. ვინც კი ფიქრობს, რომ ცოდნისა და სათნოების ღირებულებას სჭირია საბუთი, ის ამით ამცირებს ამ ცოდნისა და სათნოების ღირსებას. როგორც ირკვევა, კალატოზის შეილს სოკრატს უფრო მეტი პატივისცემა ჰქონდა

კოდნისა და სათნოების, ვიდრე ათინელ არისტოკრატს პლატონს და მაკედონელი მეფის კარის-კაცს არისტოტელს. სოკრატი იყო უუდიდესი ჰუმანისტი, რომელსაც სწამდა, რომ კაცობრიობას მხოლოდ თავისი წიაღიდან შეუძლია წარმოშვას იდეალური სამყარო, და, მაშასადამე, ყოველი სამყარო, რომელიც თვითონ კაცობრიობას არ შეუქმნია, არის მისთვის უცხო და დასანგრევი. ამაზე უფრო შორს ეთიკური რაციონალიზმი არასოდეს არ წასულა, და თვით XVIII საუკუნის დეისტური რადიკალიზმი, რომელმაც რომესპიერის სახით საკიროდ დაინახა დაეკანონებია „უზენაესი არსების“ კულტი, ფიქრდება სოკრატის რადიკალიზმის წინაშე. სოკრატის ფილოსოფია იყო უღრმესი სკოლა ადამიანის განთავისუფლებისა.

III. სოკრატის ბედი ¹⁾.

399 წელს ჰელიასტების სასამართლოში სოკრატის წინააღმდეგ აღიძრა შემდეგი საჩივარი: „სოკრატი დამნაშავეა იმაში, რომ ის არ სცნობს იმ ღმერთებს, რომლებსაც სცნობს სახელმწიფო, და აღიარებს რაღაც ახალს დემონებს. დამნაშავეა ის იმაშიაც, რომ რყენის ახალგაზრდა ყმაწვილებს და ამისათვის ღირსია სიკვდილით დასჯის“ ²⁾. ბრალმდებელნი იყვნენ მელეტე (ალბათ ეს იმ პოეტი მელეტეს შვილი იყო, რომელიც გამოყავს არისტოფანეს თავის კომედიაში „ბაყაყები“ ³⁾), ანიტე (დემოკრატიული რესტავრაციის ერთ-ერთი ხელმძღვანელი ათინაში) და ვილაც ერთი უცნობი ორატორი ლიკონი. სოკრატის მეგობრებს არ მიუქცევიათ ამ ბრალდებისათვის სერიოზული ყურადღება, რადგან დიდს ხიფათს მისგან ისინი არ მოელოდნენ. მაგრამ სოკრატი თავის მეგობრებზე უფრო გამჭრიახი აღმოჩნდა და მაშინათვე მიხვდა, თუ რა საშიშარი ბრალდება იქნა მის წინააღმდეგ წამოყენებული. მიუხედავად ამისა, სოკრატს არ მიუღია არავითარი ზომა თავის დასაცავად: როგორც ქსენოფონტე გადმოგვცემს, სოკრატს სასამართლოში წარმოსათქმელი სიტყვაც კი არ დაუმზადებია წინასწარ ³⁾, და ასეთი მოქცევა კარგად შეეფერებოდა სოკრატის მსოფლმხედველობას, რომელიც ადამიანისაგან მოითხოვდა მხოლოდ ზნეობაზე ზრუნვას.

სასამართლოში სოკრატს თავი ღირსეულად ეკირა, როგორც ადამიანს, რომელიც თავის მსაჯულებზე უფრო მაღლა იდგა შორალურად. მთელი პროცესი გავდა გულიერის ვასამართლებას ლილიპუტების მიერ,

¹⁾ ქვევით მოთხრობილი ამბავი უფრო ვრცლად გადმოცემულია ცელსერის წიგნში. D. Philos. d. Griechen, II, 193—232.

²⁾ Diog. II, 40.

³⁾ Xen. Mem. IV 8, 5.

და ასე გამოდიოდა, თითქო მსაჯულები კი არ ასამართლებდნენ სოკრატს, არამედ, პირუკუ, თვითონ სოკრატი ასამართლებდა თავის მსაჯულებს, რომლებსაც პროცესის დროს ის მოურიდებლად უსაყვედურებდა სიტლანქეს, პირმოთნეობის წაქეზებას. პირადი ანგარიშების გასწორებას ბრალდებულებთან და სხვა უკანონობას. თავის სიტყვაში სოკრატმა დაასახელა ჯერ ის წყაროები, საიდანაც მისი აზრით წარმოიშვა შეხედულება, თითქო სოკრატი ბოროტმძქვედი კაცია, და შემდეგ სცადა გაებათილებია თვით ბრალდებაც. ამასთან ერთად სოკრატმა აღნიშნა, რომ ის ემსახურება მხოლოდ სიმართლეს და არ ეშინია არავითარი მსჯავრის, როგორც არ უნდა იქნეს ეს უკანასკნელი, და არც თავს დამციკრებს ამიტომ, რათა ხვეწნა—მუდარების, პირმოთნეობის და სხვა ასეთი უკანონო ხერხების საშუალებით მოიგოს მსაჯულთა გული.

ჰელიასტები მიჩვეული იყვნენ ბრალდებულთა ლაქუცობას, პირმოთნეობას და თავის დამციკრებას მსაჯულთა წინაშე.

ქსენოფენტეს მოწმობით, მსაჯულები ადვილად გაამართლებდნენ სოკრატს, რომ მას ჩაედინა ამის მზგავსი რამ (ე. ი. დაეწყო პირფერობა მსაჯულების წინაშე). მაგრამ სოკრატმა არჩია წესიერება დაეცვა და უმალ მომკვდარიყო, ვიდრე ეცოცხლა წესიერების დარღვევის საშუალებით¹). ცხადია, რომ სოკრატის ასეთი დამოუკიდებელი ქცევა ჰელიასტებს საწყენად უნდა მოჩვენებოდათ. ამიტომ ზოგიერთმა მსაჯულმა, რომელიც გასამართლების დასაწყისში სოკრატის სასარგებლოდ იყო განწყობილი, გასამართლების ბოლოში სოკრატის წინააღმდეგ მისცა ხმა. მიუხედავად ამისა, მაინც ხმის მხოლოდ მცირე უმრავლესობით (280 ხმით 220 ხმის წინააღმდეგ) იქნა გამოტანილი დადგენილება, რომ სოკრატი დამნაშავეა. ამის შემდეგ სასამართლოს უნდა ხელმეორედ ეყარა კენჭი იმის გადასაწყვეტად, თუ რა სასჯელი ერგებოდა დამნაშავეს. ჩვეულების თანახმად მისცეს ჯერ სიტყვა სოკრატს. უკანასკნელს შეეძლო ამ თავის მეორე სიტყვაში მაინც გამოესწორებია სახიფათო მდგომარეობა და, თუ სრული გამართლებით არა, მცირე სასჯელით მაინც გაეთავებია საქმე. მაგრამ, ნაცვლად გამოსწორებისა, სოკრატმა გაუარესა საკუთარი მდგომარეობა. თავის სიტყვაში სოკრატმა განაცხადა, რომ არაფერი ცუდი და დასჯის ღირსი რამ მას არ ჩაუდენია; რომ, პირიქით, თავისი უანგარო მოღვაწეობით მან დაიმსახურა სახაზინო ხარჯზე სადილობა პრიტანეიონში, რადგან ეს მოღვაწეობა ძალიან სასარგებლო იყო საზოგადოებისათვის; რომ მომავალშიც ის არ აპირებს თავისი მოღვაწეობის შეწყვეტას და იმას გააკეთებს, რაც უწინ გაუკეთებია; ოღონდ თავის მეგობრების თხოვნის დასაკმაყოფილებლად (დასძინა სოკრატმა) ის მაინც მზად არის გადაიხადოს 30 მინა ჯარიმა²), თუმცა სრულიად არ სცნობს თავს დამნაშავედ.

¹) Mem., IV, 3,4.

²) დაახლოებით ოქროს 750 მანეთი ჩვენებური ანგარიშით.

თუ გასამართლების დასაწყისში მსაჯულთა უმრავლესობა ყოყმანობდა, ეცნო სოკრატე და მნაშავედ თუ არა, ასეთი სიტუაციის შემდეგ მსაჯულები გაჯავრდნენ. ამიტომ, როდესაც უყარეს კენჭი, თუ რა სასჯელი ერგოს სოკრატს, ხმის უკვე არა მცირე, არამედ დიდი უმრავლესობით (360 ხმა 140 ხმის წინააღმდეგ) გადაწყდა, რომ სოკრატისათვის მიესაჯათ ის სასჯელი, რომელსაც ბრალმძღვლები მოითხოვდნენ, ე. ი. მიესაჯათ სიკვდილი. ამრიგად, სოკრატის დასჯა სიკვდილით მოითხოვეს იმ ჰელიასტებმაც კი, რომლებმაც პირველი კენჭის-ყრის დროს აღიარეს, რომ სოკრატე არ არის დამნაშავე, და მთელი ეს ცვლილება მოხდა რაღაც ერთი საათის განმავლობაში: რომ მართლმსაჯულებისათვის საჭირო სიღინჯე ამ გასამართლო პროცესს არ ახასიათებდა, ეს ცხადია.

იკოდა თუ არა სოკრატმა წინასწარ, რომ მას ასეთი საშინელი განაჩენი მოელოდა? ფრინდის ნიციშე¹⁾ ფიქრობდა, რომ სოკრატს არ შეეძლო ეს არ სცოდნოდა, და მან განზრახ გააჯავრა მსაჯულები, რათა იძულებულ ეყო ისინი სიკვდილის განაჩენი გამოეტანათ მისთვისო. მაგრამ ნიციშეს შეხედულებას ელოდება წინ ის ფაქტი, რომ თავის მეორე სიტყვაში სოკრატე ერთგვარ კომპრომისზე მინც წავიდა და განაცხადა, რომ ის შხად არის ჯარიმა გადაიხადოს. ეს ფაქტი ამტკიცებს, რომ სოკრატს არ ჰქონდა მიზნად მსაჯულთა გაბრაზების საშუალებით აუცილებლად სიკვდილის დასჯამდე მიყვანა საქმე განზრახ. ან რა მიზნით უნდა მოსურვებოდა სოკრატს სიკვდილით დასჯის განაჩენი? ნუ თუ იმ მიზნით, რომ შთამომავლობაში დაეტოვებია იდეისათვის წამებული კაცის სახელი? მაგრამ სახელის მოხვეჭის მოტივით სიკოცხლის განწირვა ისეთი უგნურობაა, რომელიც სოკრატს არ მიეწერება, თუ ჩვენ არ გვინდა ერთი ხელის მოსმით წავშალოთ ყველაფერი, რაც კი ვიცით სოკრატის შესახებ. დიდი ადამიანი იმისათვის კი არ ზრუნავს, რომ დიდი სახელი დატოვოს შთამომავლობაში, არამედ ის ზრუნავს მხოლოდ იდეისათვის, მხოლოდ სიკეთისათვის²⁾. შთამომავლობაში კი სახელი თავისთავად რჩება, როგორც იდეური ცხოვრების აუცილებელი შედეგი. ვინც კი თავის მოღვაწეობაში ხელმძღვანელობს იმით, თუ რას იტყვის მის შესახებ შთამომავლობა³⁾, ის იმაზე უფრო უგუნურია ვინც თავის ყოფაქცევაში ხელმძღვანელობს მხოლოდ ნივთიერ ინტერესებით ანდა თავის თანამედროვეთა თვალში კარგი პრეტიკის დამსახურების სურვილით. იდეის კაცი ასეთ ადამიანს არ შეიძლება ეწოდოს, და უგუნური ეგოისტის სახელი უკეთ შეეფერება მას. სოკრატს შეეძლო, ცხადია, არ შეშინებოდა სიკვდილის და, პირიქით, მოგებაც.

1) Socrates, 1871, S. 17.

2) სოკრატე ასე ფიქრობდა. Mem., I, 7.

3) თვითონ სოკრატე არაერთარ ზნეობრივ ფასს არ აძლევდა იმას, რასაც ამბობდნენ სხვები. ამა თუ იმ ადამიანის შესახებ. Mem. I, 3, 4.

კი დაენახა მასში, რადგან სიკვდილი გაათავისუფლებდა სოკრატს სიბერის სიმწარისაგან. მაგრამ სოკრატს არ შეეძლო განზრახ გამოეწვია სიკვდილი იმ მოსაზრებით, რომ ეს სიკვდილი მის სახელს მომავალში ბრწყინვალე შარავანდელით შემოსავდა. ასე რომ ყოფილიყო საქმე, მაშინ სოკრატი იქნებოდა ქარაფუშუტა კაცი და მისი უფნურობა ჰეროსტრატეს სიბრიყვესაც კი გადააპარბებდა, რადგან სოკრატს აქ საკუთარი სიცოცხლე ჰქონდა კონსე დადებული.

თუ ასეა, რატომ არ მიიღო სოკრატმა ზომები სიკვდილის ასაცილებლად? ჯერ ერთი იმიტომ, რომ არც ისე ეშინოდა სიკვდილის. სოკრატი მალე იღვა სიკვდილის იმ ბრმა და დაუძლეველ ფიზიოლოგიურ შიშსე, რომელიც ყოველი ცხოველის ბუნებრივს ორგანიზაციაშია გამჯდარი; სიკვდილის ფიზიოლოგიური შიში სოკრატს დაპორჩილებული ჰქონდა გონების რეფლექსიით, და ამიტომ ამ ზოოლოგიურ გრძნობას არ შეეძლო აეძულებია სოკრატი დაერღვია მორალური პრინციპი. პირობითნობა და მლიქვნელობა პირადი კეთილდღეობის მისაღწევად ეწინააღმდეგებოდა სოკრატის ზნეობრივ არსებას, და სასამართლოშიც ის მოაქცა ისე, როგორც ამას მისი მორალური პრინციპი მოითხოვდა. მას სრულიადაც არ ჰქონდა განზრახული გაეფავრებია მსაჯულები, თუმცა არც ისე წინდაუხედავი იყო, რათა არ სცოდნოდა, რომ მისი ყოფა-ქცევა მსაჯულებს გააბრაზებდა. ეს გაბრაზება სოკრატმა არარაობად მიიჩნია, რადგან პრინციპი არჩია ყველაფერს, როგორც ეს საზოგადოდ შეეფერებოდა სოკრატის პიროვნებას. ვინდელბანდი ¹⁾ ხედავს ამ გარემოებაში ჯიუტს დოქტრინერობას და მთელს ამ ისტორიას ტრაგიკომედიად სთვლის. მაგრამ ვისთვისაც პრინციპი იყო არა განყენებული დოქტრინის, არამედ მთელი სიცოცხლის საქმე, მას ასეთს ჯიუტობას ვერ დავსწამებთ, და თუ სოკრატის ტრაგედიაში არის კომიზმის ელემენტებიც, რასაც არც ჩვენ უარეყოფთ, საფუძველი ამ კომიზმისა სოკრატში კი არა, მის სოციალურ წრეშია საძიებელი ²⁾.

სასამართლოს განაჩენს სოკრატი მშვიდად შეხედა. სასჯელის მოსასდელად ის წაიყვანეს საპყრობილეში. მაგრამ მთელი ერთი თვე მოუხდა სოკრატს ამ სასჯელისათვის ცდა, ვინაიდან ამ დროს დელიას ³⁾ დღესასწაული იყო და ათინელებს საღმრთო გემი ჰქონდათ დელოსში გაგზავნილი აპოლონ დელლოსელისათვის მსხვერპლის შესაწირავად. სანამ ის გემი დე-

¹⁾ Windelband, Praludien, Ueber Socrates.

²⁾ Xen. Mem. IV 8, 2.

³⁾ დელია იყო დღესასწაული, რომელსაც იხილდენ ათინელები თავისი მითოლოგიური გმირის თეზეოსის მოსაგონებლად: თეზეოსმა გაანთავისუფლა ათინელები იმ სამარცხვინო ხარკისაგან, რომელსაც აძლევდენ ისინი კრეტის მეფეს მინოსს.

ლოსიდან არ დაბრუნდებოდა, არ შეიძლებოდა ათინაში ვინმე დაესაჯათ სიკვდილით ¹⁾).

სიკვდილით დასჯის მოლოდინმა არ დააკარგვინა სოკრატს ის სიმბნე, სულიერი სიმშვიდე და მხიარულება, რომელიც მას ახასიათებდა²⁾). თავის ჩვეულებსამებრ ის ფილოსოფიურ საუბარში ატარებდა დროს მის სანახავად მოსულ მეგობრებთან. უკანასკნელებზეა წინადადება: მისცეს სოკრატს, რომ მოაწყობდენ საპყრობილედან მის გაქცევას. მაგრამ სოკრატმა არ მიიღო ეს წინადადება იმ მოსაზრებით, რომ ასეთი გაქცევა იქნებოდა სახელმწიფოს მოტყუება ³⁾). დასჯის მთელი დღე სოკრატმა მეგობრებთან გაატარა საუბარში და მზის ჩასვლისას მშვიდად დალია შხამით სანესე ფიალა, რომელიც მას ჯალათმა მიაწოდა ⁴⁾). ეს მოხდა 95 ოლიმპიადის პირველ წელს, ე. ი. ჩვენებური წელთაღრიცხვით 399 წელს ქ. წ.

სოკრატის სიკვდილს ძველად სოფისტების ინტრიგას აბრალებდენ. ამბობდენ, რომ სოფისტების შთაგონებით მოხდა სწორედ ის, რომ ანიტემ და მელეტემ დააწერიეს არისტოფანეს „ღრუბლები“ სოკრატისათვის სახელის გასატეხად საზოგადოებში. მაგრამ უკვე ფრანგმა მეცნიერმა ფრერემ ჯერ კიდევ 1736 წელს დაწერილს და მხოლოდ 1807 წელს დაბეჭდილს თავის გამოკვლევაში ⁵⁾ სცადა გაებათილებია ეს უკრიტიკო შეხედულება სოფისტების როლზე სოკრატის პროცესში. დღეს დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ ანიტეს არ შეეძლო სოფისტების აგენტი ყოფილიყო, რადგან სოფისტები მას სძულდა. რაც შეეხება მელეტეს ის ვერ დააწერინებდა არისტოფანეს „ღრუბლებს“, რადგან მელეტე ამ პიესის წარმოდგენის დროს პატარა ბავშვი იყო. გარდა ამისა, თავის თავადაც ცხადია, რომ არისტოფანეს „ღრუბლები“ სოფისტების ჩაგონებით არ იქნებოდა დაწერილი, რადგან ეს კომედია დასცინის სწორედ იმას, რასაც სოფისტები აკეთებდენ. ამრიგად, ჩვენ არ გვაქვს უფლება სოკრატის სიკვდილის მიზეზად სოფისტების ინტრიგა ჩავთვალოთ. და საზოგადოდ, მართო პირადი ინტრიგებით არ შეიძლება სოკრატის ბედი იქნეს ახსნილი. მართალია, პირად ინტრიგებსაც ჰქონდა იქ უქვევლად ადგილი: თავისი კრიტიკული მოღვაწეობით სოკრატმა ბევრი პირადი მტერი გაიჩინა, განსაკუთრებით საზოგადოების გველენიან წრეებში. სოკრატის პირადი მტერი იყო, მაგალითად, მისი ბრალმდებელი ანიტე, რომელსაც, პლატონის ერთი გადმოცემა ⁶⁾ თუ სწორად გვესმის, სოკრატმა აწყენია

1) Xen. Mem., I, 8, 2.

2) Xen. Mem., IV, 8, 2.

3) Plato, Kriton.

4) Plat., l'haedo.

5) Freret, Observations sur les causes et sur quelques circonstances de la condamnation de Socrate.

6) Meuo, 94 e.

თავისი უარყოფითი მსჯელობით ათინის პოლიტიკურ მოღვაწეებზე, რომელთა რიცხვს თვითონ ანიტეც ეკუთვნოდა. მაგრამ, რომ ამ ინტრიგებს არ ჰქონებოდათ ხალსაყრელი პირობა ფართო საზოგადოების განწყობილებაში, ისინი სოკრატს ბევრს ვერაფერს დააკლვებდნენ.

ფართო საზოგადოებაში კი სოკრატის მოღვაწეობას საზიანო მოვლენად სთვლიდნენ, რასაც უკვე არისტოფანეს კომედია:უ საკაოდ კარგად ამტკიცებს: თუ არისტოფანეს ვერ შეამჩნია სოკრატის მოღვაწეობის სარგებლობა, როგორ შეამჩნევდა ამას ნაკლებად გამჭრიახი მასსა? აქედან გასაგებია, რომ ათინის საზოგადოებას სოკრატი ეწვენებოდა საშიშარ სოფისტად, რომელიც ქარაფშუტულად ყველაფერს აკრიტიკებს, ყველაფერს ანგრევს და არ ზოგავს არც სარწმუნოებას და არც ზნეობას. რომ ამ კრიტიკისა და ნგრევის ქვეშ დიდა შენობის აგების სურვილი და შესაძლებლობა იყო დაფარული, რომ ძველი ზნეობის კრიტიკით უფრო მაღალს ახალს ზნეობას ეყრებოდა საფუძველი, — ამას არაეინ ამინედა, გარდა სოკრატის უახლოესი მეგობრებისა.

განსაკუთრებით მწვავე დასიათი მიიღო სოკრატის წინააღმდეგ უკმაყოფილებამ პოლიტიკურ-დემოკრატიულ წრეებში, და ისიც მიოლოდ პელოპონესის ომის დასრულებისა და ათინაში ტირანიის დამკვიდრების შემდეგ¹⁾. ათინელთა დამარცხების და ტირანიის დამყარების ერთ-ერთ მიზეზად ამ დემოკრატიულ წრეებში სთვლიდნენ სოფისტების გამრყენელ გავლენას, რომელმაც ძველს ზნეობასა და სარწმუნოებას ძირი გამოუთხარა და ამით მთელი საზოგადოება დაასუსტა. სოკრატი კი ყველა სოფისტებზე უფრო საშიშარ კაცად ეჩვენებოდათ: ჯერ ერთი იმიტომ, რომ სოკრატი იყო ათინის ძირეული მოქალაქე, სხვა სოფისტები კი სტუმრები იყვნენ ათინაში. გარდა ამისა სოკრატი დიდი გავლენით სარგებლობდა არისტოკრატიული მართვა-გამგეობის მომხრეთა შორის: 30 ტირანის მთავრობის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წევრი კრიტიასი სოკრატის მოწაფე იყო; სოკრატის მოწაფეები იყვნენ აგრეთვე არისტოკრატიის მომხრე ქსენოფონტე, ხარმიდი (პლატონის ბიძა), პლატონი და სხვ. სოკრატის მოწაფე იყო, შემდეგ, ალკიბიადე, რომელიც, მართალია, თავისი პოლიტიკური მიმართულებით არისტოკრატიას არ ემხრობოდა, მაგრამ რომელმაც იმდენი ზიანი მიაყენა ათინელებს, რომ დემოკრატებსაც ის არა ნაკლებ სძულდათ, ვიდრე არისტოკრატებს. დაბოლოს, თვითონ სოკრატიც სრულიად არ მალავდა იმას, რომ მართვა-გამგეობის იმ დემოკრატიულ წესს, რომელიც გაბატონებული იყო ათინაში, ის არ თანაუგრძნობდა. სოკრატს არა ერთხელ განუტყხადებია, მაგალითად, რომ პოლიტიკური ხელისუფლება უნდა ეკუთვნოდეს არა იმას, ვინც უცოდინართა მიერ არის ბრმა კენკის-ყრით არჩეული, არამედ იმას, ვინც უფრო გონიერია, ვინაიდან პოლიტიკური

¹⁾ 404 წელს სპარტანელებმა ლისანდრის მეთაურობით აიღეს ათინა და დაამყარეს იქ ოლიგარხია.

მეთაურობის უფლებას იძლევა სოკრატის აზრით (ამ აზრს შემდეგ განავითარებს პლატონი) მხოლოდ ცოდნა, მხოლოდ გონებრივი განათლება¹⁾. თუმცა ეს არ იყო ჯერ კიდევ დემოკრატიზმის პრინციპული უარყოფა²⁾, მაგრამ ის რადიკალურად ეწინააღმდეგებოდა ათინაში გამეფებულს დემოკრატიულ წესწყობილებას. აქედან ვასაგებია, რომ დემოკრატიის მომხრეებმა, როდესაც მათ კრიტიკის მთავრობა ჩამოაგდეს (403 წ.) და თვითონ იგდეს პოლიტიკური ხელისუფლება, საჭიროდ დაინახეს ზომები მიეღოთ სოკრატის წინააღმდეგ: ამ ზომებით მათ სურდათ დაეცვათ დემოკრატიული მართვა-გამგეობის პოლიტიკური ინტერესები, როგორც ეს ინტერესები ესმოდათ მათ თვითონ. ამრიგად, სასამართლოს პროცესი სოკრატის წინააღმდეგ გამოწვეული იყო პოლიტიკური მოტივებით, თუმცა თვითონ ბრალდების ფორმულაში პოლიტიკაზე ერთი სიტყვაც არ იყო ნათქვამი და ლაპარაკი იყო მხოლოდ იმაზე, რომ სოკრატს ზიანი მოაქვს სარწმუნოებასა და ზნეობისათვის.

რა თქმა უნდა, ეს ფაქტი, რომ პროცესი წამოწყებული იყო პოლიტიკური მოტივებით, იმას კი არ ნიშნავს, რომ სიკვდილის მისჯა სოკრატისათვის მხოლოდ პოლიტიკური მიზეზებით იყო გამოწვეული: აქ ამოქმედდნენ უფრო ღრმა ისტორიული ძალები. სიკვდილის განაჩენით სოკრატს უსწორებდა ანგარიშს არა მხოლოდ პოლიტიკური დემოკრატიის რესტავრატორთა ბანაკი, არამედ მთელი წარმართული საბერძნეთი, რომელიც ცხოვრების ძველი ჩარჩოებიდან უკვე ამოვარდნილი იყო სოკრატის დროს და, თავისი მდგომარეობით შეწუხებული, იყრიდა ჯავრს იმ კაცზე, ვინც ყველაზე უფრო ნათლად ხედავდა ახალი ცხოვრების საჭიროებას, — თითქო ეს კაცი ყოფილიყო ძველი კალაპოტიდან საზოგადოებრივი ცხოვრების ამოვარდნის მიზეზი და თითქო შესაძლებელი ყოფილიყო ძველი ცხოვრების რესტავრაცია. სოკრატის სახით წარმართული საზოგადოება თავიდან იშორებდა იმ აბეზარ კაცს, რომელიც კრაზანასავით³⁾

1) Πιστεύει δὲ καὶ ἄριστος ὅτι τὸν τὰ σφίτηρα ἔχοντα ἔφυ; εἶναι, οὐδὲ τὸν τὰν ταύτων ἀπερίετα, οὐδὲ κληῖα λέγοντα, οὐδὲ τὸν βίασάπεινα, οὐδὲ τὸν ἐξαπατήσαντα, ἀλλὰ τὸν ἐπιστάμενον ἄριτον. Xen. Mem. III, 9, 10.

2) მართლაც, სოკრატი მოითხოვს აქ მხოლოდ იმას, რომ სახელმწიფოს მართავდნენ გონებრივად დაწინაურებული ელემენტები. სენ-სიმონის სახელგანთქმული პარაბოლა არსებითად სოკრატის აზრთა ფარგლებში ტრიალებს. სოკრატი არ ამბობდა, რომ სახელმწიფოს უნდა მართავდნენ დიდი გვარის ადამიანები. და არისტოკრატიაც სოკრატს წარმოუდგენია როგორც კეკუსა და არა გვარიშვილობის არისტოკრატია.

3) თვითონ სოკრატმა შეადარა თავისი თავი კრაზანას, რომელიც „კისერზე აზის მსუქანსა და კარგი ჯიშის მქონეს, მაგრამ ამ სიმსუქნის გამო გაზარმატებულს ცხენს, რომელსაც ესაჭიროება კრაზანასაგან ვაცხოველება“. Plat. Apol.

კბენდა მის სინიღისს, და მუდამ ახსენებდა, რომ ცხოვრების ძველი შენობა დანგრეულია სამუდამოდ, მისი აღდგენა არ შეიძლება და, მაშასადამე, საჭიროა ახალი და უფრო სანდო თავშესაფარის ძიება. სოკრათი იყო ცხოვრების ნოვატორი, რომლისათვის ზოგიერთი თანამედროვე მკვლევარი რევოლუციონერის სახელწოდებასაც კი არ იშურებს, და არც არც ამიტომ გასაკვირი მისი ბედი: პირველი მერცხლები ყოველთვის იღუპებიან. ამრიგად, პირადი ინტრიგა, პოლიტიკა, სარწმუნოება, ზნეობა,—ყველაფერი ეს ამხედრდა სოკრათის წინააღმდეგ, და ძველი საბერძნეთის ვერცერთს კუთხეში სოკრატმა ვერ იპოვნა ფეხის მისამაგრებელი ადგილი. გარდა იმ მცირერიცხოვან ახალგაზრდა ყმაწვილთა წრისა, რომლებსაც მომავლისათვის უცემდათ გული.

სოკრათი მოკვდა. მაგრამ ეს იყო გმირის სიკვდილი, რომელსაც კ. მარქსი მზის ჩასვენებას ადარებს: მოკვდა კაცი, მაგრამ იშუა ახალი აზრი. სიკვდილმა ბრწყინვალეების შუქით გაანათა სოკრათის მოძღვრება და მარად სახსოვარ სახედ აქცია მისი პიროვნება, როგორც ადამიანის ახალი ტიპი. სოკრათის დასჯით წარმართულ საზოგადოებას სურდა უკულმა მოეტორიალებია ისტორიის ჩარხი, მაგრამ, წინააღმდეგ საკუთარი განზრახვისა, მან ეს ჩარხი წაღმა გადაატრიალა და თავის აღსასრულის აუცილებლობას თვითონვე მისცა ახალი საზრდო.

ს ა რ ა ჩ ე ვ ი

შეხავალე: წყაროები სოკრატის ფილოსოფიის შესასწავლად	3 გვ.
I. სოკრატის ისტორიულ-ფილოსოფიური პოზიცია . . .	8 —21
ბერძნული აზროვნების კოსმოლოგიური პერიოდი . . .	8
ჟღამიანის გაოზიქტების სოკრატური დეტერმინანტი	10
კლეუვაძიების შეცვლა ანთროპოლოგიურს პერიოდში	11
ანქსაგორი და საუისტები . . .	13
ფილოსოფიის დემოკრატიზაცია	18
II. სოკრატის ფილოსოფიური მოღვაწეობის შინაარსი 21— 94
1. სოკრატის ფილოსოფიის ამოსახველი წერტილი 21—32
ძველი ფიზიკის ჟაჩუაფა	21
სოფისტების მოხსნა	25
პარტრიარქალური ზნეობის კრიტიკა	28
2. შემეცნების პრობლემა სოკრატის ფილოსოფიაში 32—61
ა. კოდნის ცნება	32—48
მოჩენებითი სიბრძნე	32
„მე“, როგორც კოდნის პირობა	36
მეცნიერება, სიბრძნე და ფილოსოფია	40
წარმოდგენა და ცნება	45
ბ. შემეცნების დიალექტიკური მეთოდი 48—61
დიალოგ, როგორც წარმოდგენათა გასარკვევი საშუალება . . .	48
მაგალითი სოკრატის დიალოგისა	51
მაიეტიკის ფსიქოლოგიური და ლოგიკური მომენტები; სოკრატის ირო-	
ნია და სოკრატის ინდუქცია	53
3. ზნეობის პრობლემა სოკრატის ფილოსოფიაში 61—94
ა. ზნეობის ცნება 61—71
ზნეობის ქადაგება და ზნეობის თეორია	61
სათნოების ანალიზი	63
მამაცობის კრიტიკა	66
სიმართლისა და თავდაპირველობის კრიტიკა	69
ბ. ზნეობის კრიტერიუმი	71—86
ზნეობის კრიტერიუმის პრობლემა საზოგადოდ და სოკრატის ასეველო-	
უტილიტარისმი	71
ეთიკური რელატივისმი და ჰუმანიზმი	75
ზნეობის იმპანენტური კრიტერიუმი	78
სოკრატის ეთიკა პლატონის გადმოცემაში	82
4. სოკრატის ფსიქოლოგიური კონცეპცია 87—94
საკითხი სოკრატის ინტელექტუალისტობის შესახებ	87
სოკრატის მამაცობა	90
III. სოკრატის ბედი	95