



საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის

# მაცნე

675-ფილ  
1997

13

ფილოსოფიის  
სერია

1 . 1997





# ფილოსოფიის სერია

## Series in Philosophy

210

გამოდის წელიწადში ორჯერ  
Published twice a year

1. 1997



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

პასუხისმგებელი მდივანი ც. შალამბერიძე

EDITORIAL BOARD

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

Secretary Ts. Shalamberidze

რედაქციის მისამართი: თბილისი, 2, რუსთაველის პრ. 29

Address: Tbilisi, 2, Rustaveli Ave. 29

ტელეფონი 99.52.62 Phone

---

გადაეცა წარმოებას 28.7.97; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 27.10.97;  
ანაწყოების ზომა 7×12; ქაღალდის ზომა 70×108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>; მაღალი ბეჭდვა; პირ. ნაბეჭდი თაბახი 10,15;  
საარტიკულო-საგამომცემლო თაბახი 7,44;  
ტირაჟი 300; შუკ. № 309;

საწარმო-საგამომცემლო გაერთიანება „მეცნიერება“  
თბილისი, 380060; კუტუზოვის ქ. 19

Publishing-Production Association „Metsniereba“

Tbilisi, 380060, Kutuzov Str. 19

© „საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე“,

ფილოსოფიის სერია, 1997, № 1



შ ი ნ ა ა რ ს ი

ნ. შავჭავჭავაძე, პრაქტიკული გონების პრიმატი . . . . .	5
ო. ჯიქიაშვილი, რამდენიმე სიტყვა პრაქტიკული გონების პრიმატზე ნიკო ქავჭავაძის წერილის შესახებ . . . . .	12
ბ. კოტეხიანი, იდეოლოგია „ქმის მიღმა“ . . . . .	16
ი. კახაბერიძე, ჭირდება თუ არა სოციალურ ცხოვრებას აბსოლუტი? . . . . .	22
ბ. ცინცაძე, პიროვნება ბიბლიაში . . . . .	30
ი. ჯიქიაშვილი, არნოლდ გელენის შეხედულებანი ეთიკისა და თანამედროვეობის პრობლემების შესახებ . . . . .	36
ლ. ცინცაძე, ქრისტიანული მოტივები ვაჟა-ფშაველას პროზაულ ნაწარმოებებში . . . . .	43
ნ. მშვიდინიძე, ს. დანელიას წიგნი „ვაჟა-ფშაველა და ქართველი ერი“ . . . . .	55
ლ. მჭედლიძე, იოანე პეტრიწის „განმარტება“-ს ერთი ადგილის განმარტებისათვის . . . . .	62
მ. ქარაძე, ნათლის ესთეტიკის ზოგიერთი საკითხი ქართულ ჰიმნოგრაფიაში . . . . .	68
ლ. პაპიძე, ლოგოსის ცნება წინარექრისტიანულ თეოლოგია-ფილოსოფიაში . . . . .	73

პოლემიკა

ბ. თევზაძე, ფილოსოფია და მეცნიერება . . . . .	84
ბ. ერეკლეიძე, ფილოსოფიის ტრაგედია . . . . .	89

ინტერვიუ

ა. ბრეზაძე, თ. ბუაჩიძე, ადამიანის ყოფიერების თავისებურების შესახებ . . . . .	97
--	----

ახალი თარგმანები

ბ. იასპერსი, ექსისტენციალური ფილოსოფია . . . . .	103
ნიკო შავჭავჭავაძე (ნეკროლოგი) . . . . .	112
ხმელთა დასახლება (ნეკროლოგი) . . . . .	114
ფილოსოფიური ცხოვრება . . . . .	116



## CONTENTS

Chavchavadze N., Primacy of Practical Reason. . . . .	5
Jiothi O., On the N. Chavchavadze's Article about Primacy of Practical Reason . . . . .	12
Kodua E., „Overboard“ Ideology . . . . .	16
Kachkachishvili I., Does the Social Life Need the Absolute? . . . . .	22
Tsintsadze G., Person in the Bible . . . . .	30
Tsereteli I., Arnold Gehlen's Views on Ethics and the Contemporary Problems . . . . .	36
Tsertsvadze L., Christian Motives' in the Prose of Vazha-Pshavela . . . . .	43
Mshvenieradze N., S. Danelia's Book „Vazha-Pshavela and the Georgian Nation“ . . . . .	55
Mchedlishvili L., Towards the Interpretation of the Passage in Ioane Petritsi's „Commentaries“ . . . . .	62
Kerkadze M., Some Problems of the Aesthetics of light . . . . .	68
Papidze L., The Notion of Logos in the Pre-Christian Theology and Philosophy . . . . .	73

### Polemics

Tevzadze G., Philosophy and Science . . . . .	84
Erkomaishvili V., The Tragedy of Philosophy . . . . .	89

### Interview

Bregadze A. and Buachidze T., On a peculiarity of the Human Being . . . . .	97
---	----

### New Translations

Jaspers K., Existenzphilosophy . . . . .	103
Niko Chavchavadze (Obituary) . . . . .	112
Khvtiso Gogochuri (Obituary) . . . . .	114
Philosophical Life . . . . .	116



ნიკო შავჭავჭავაძე

პრაქტიკული გონების კრიმატი\*

კანტის მსგავსად, მინდა განვიხილო შემეცნება და ზნეობა, და მათ შორის ურთიერთობის ტიპები. კანტი მას განიხილავს როგორც ურთიერთობას თეორიულ და პრაქტიკულ გონებას შორის, ან, უფრო ზუსტად, ადამიანის გონების თეორიულ და პრაქტიკულ გამოყენებას შორის და ამ გამოყენების ტრანსცენდენტალურ პირობებსა და მათ შედეგებს შორის. ტერმინით „შემეცნება“ კანტი აღნიშნავს მეცნიერებას, ან, უფრო ზუსტად, მათემატიკასა და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებს, მაგრამ არა პრაქტიკულ, მითოლოგიურ, მაგიურ ან მხატვრულ შემეცნებას. „ზნეობა“ მას სურს გაიგოს როგორც ადამიანის ცნობიერებისა და თავისუფალი და პასუხისმგებლური მოქმედებების სისტემა, მაგრამ არა სხვადასხვა კულტურებისათვის დამახასიათებელი ჩვეულებები და ჩვევები. ამ კონტექსტში მინდა განვიხილო ცოდნა და ზნეობა.

კანტისადმი მიმართვა იმ ფაქტით ჩანს გამართლებული, რომ თუმცა „ცოდნისა“ და „ზნეობის“ ტრანსცენდენტალური პრინციპების მისეული გაგება სრულიად თავისებურია, ამის მიუხედავად, ის ამ პრობლემის სხვადასხვაგვარ ფილოსოფიურ გადაწყვეტას განაპირობებს.

თეორიული გონება

შემეცნების პროცესში, თეორიული გონება იმას სწვდება რაც არის და როგორც არის ის, მაშინ როცა ზნეობაში პრაქტიკულ გონებას იმასთან აქვს საქმე, რაც უნდა იყოს, ან იმასთან, თუ როგორ უნდა გაკეთდეს ის. თეორიული გონება განსაზღვრავს არსებულის უნივერსალურად მნიშვნელად კანონებს, ფიზიკურს თუ ფსიქოლოგიურს, რეალურს თუ იდეალურს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ის აცნობიერებს გრძნობადი მონაცემების ქაოსში შეტანილ წესრიგს და მას საქმე აქვს ფენომენების სამყაროსთან, რომელიც, თავის მხრივ, განსაზღვრულია დროისა და სივრცის ინტუიციით და განსჯის კატეგორიებით. ეს არის ბუნება ანუ ფიზიკის ემპირიული სამყარო, რომლის ტრანსცენდირება თეორიულ გონებას, მისი საკუთარი სტრუქტურის გამო, არ შეუძლია.

პრაქტიკული გონება, რამდენადაც მისი ფუნქციაა იმით არ დაკმაყოფილდეს, რაც არის, არამედ იმის შესაბამისად იმოქმედოს, რაც უნდა იყოს, უნდა გასცდეს გამოცდილების სფეროს. რადგან მას არ შეუძლია ემპირიულ სამყაროში, ე. ი. თეორიული გონების სფეროში, მონახოს პრინციპები და მაქსი-

\* მოხსენება წაკითხულია ამერიკის შეერთებულ შტატებში 1990 წ. და გამოქვეყნებულია წიგნში: National Identity as a Problem of Knowledge and Morality: Washington, 1994.

გონება

საქართველო  
ქართული  
ენათმეცნიერება



მეტი თავისი მოქმედებისათვის, ის ვალდებულია გასცდეს აუცილებლობას ანუ ფიზიკის სამყაროს და შეაღწიოს თავისუფლების ანუ მეტაფიზიკის სფეროში. მართალია, ეს ტრანსცენდირება არ გულისხმობს მეტაფიზიკური სამყაროს შემეცნებას, რადგან შემეცნება მხოლოდ თეორიული გონების საქმეა; მაგრამ ეს ტრანსცენდირება გულისხმობს აღიარებას, რწმენას, რომელიც არღვევს თეორიული გონებისათვის მიჩენილ საზღვრებს.

სხვანაირად რომ ვთქვათ, შემეცნებისა და ზნეობის ურთიერთობის პრობლემა კანტის მოძღვრებაში, ამავე დროს, არის ემპირიულ და მეტაფიზიკურ რეალობას შორის, ან, უფრო ზუსტად, ერთი მხრივ, ბუნებასა და, მეორე მხრივ, ღმერთს ანუ ღვთაებრივ საუფლოს შორის ურთიერთობის პრობლემა. ეს პრობლემა სხვადასხვაგვარი ტერმინებით შეიძლება გამოიხატოს და გამოიხატება ხოლმე. ეს არის სხეულისა და სულის, მატერიისა და გონის, რეალურისა და იდეალურის, დროებითისა და მარადიულის პრობლემა.

მაგრამ არსებითი მნიშვნელობა აქვს ხაზი გაესვას კიდევ ერთ რაიმეს. კანტი ასაბუთებდა, რომ მეტაფიზიკა შეუძლებელია როგორც მეცნიერება: მეცნიერება შესაძლებელია მხოლოდ მათემატიკაზე დამყარებული ფიზიკისა და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა სფეროში. რა თქმა უნდა, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა სფერო შეიძლება ისე გავაფართოოთ, რომ ის აღარ შემოიფარგლებოდეს მხოლოდ ნიუტონისეული ფიზიკითა და დედამიწისა და ციური მექანიკით; შეიძლება შევისწავლოთ სიცოცხლე, საზოგადოება და ადამიანის სული. მაგრამ თუ ეს მეცნიერული იქნება, ამგვარი კვლევის შედეგები იქნება სიცოცხლის, საზოგადოებისა და სულის მექანიკისა და ფიზიკის ცოდნა. ისეთი რეალობების მეცნიერული შემეცნება, როგორცაა ღმერთი, სულის უკვდავება და თავისუფლება, შეუძლებელია, არა მარტო ადამიანური არსების ფსიქოფიზიკური სტრუქტურის გამო, არამედ მეცნიერული შემეცნების ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკური სტრუქტურის გამოც. ნივთი თავისთავად არ შეიძლება შევიმეცნოთ, ჩავწვდეთ მას თეორიული გონებით, რომელიც არ შეიძლება გამოდგეს ხიდად ადამიანსა და თავისთავად „ნივთებს“ შორის.

ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ კანტმა ადამიანური პიროვნება მოწყვიტა მეტაფიზიკურ რეალობას; რომ მან თავისუფლება, უკვდავების იმედი და ღვთიური წყალობა წაართვა კაცებსა და ქალებს; რომ მან ისინი ემპირიული ფენომენების სფეროთი შემოსაზღვრა? რა თქმა უნდა, არა, რადგან ასეთ შემთხვევაში ისინი დარჩებოდნენ ობიექტებად ობიექტების ბუნებრივ სისტემაში, მხოლოდ „ბუნების სისტემის“ ელემენტებად და ეს იქნებოდა თეორიული გონების ნაკლი. პიროვნებას შეუძლია (და ამიტომ ვალდებულიცაა) შეინარჩუნოს კავშირები თავისთავადი ნივთების სფეროსთან და შეუძლია ეს თავისუფლად არჩეული, მაგრამ არა ბუნებრივად მოცემული, რწმენის წყალობით. ზნეობა ამ ვალდებულების შესრულებაში მდგომარეობს. ზნეობრივი პიროვნება ის არის, ვინც თავის ადამიანურ მოვალეობას ამ მოვალეობისადმი პატივისცემით ასრულებს და არა ამა თუ იმ მოტივით; ეს არის ნამდვილი ადამიანური ღირსება. მხოლოდ ღირსების მქონე არსებას აქვს უნარი ჩასწვდეს თავისთავადი ნივთების სფეროს ღირებულებას და აირჩიოს ისინი ღირსეული, ზნეობრივი ქცევის მოტივებად, ე. ი. იმოქმედოს როგორც ჭე არ არს. სათნოება გულისხმობს კეთილ ქცევას, რომელიც არის კეთილი ნების გამოხატვა; წმინდა პრაქტიკული გონება არის კეთილი ნება ანუ ზნეობრივი ქცევის ნება.



## პრაქტიკული გონება

მაგრამ ზნეობრივად რომ მოიქცე, უნდა იცოდე, რა არის სიკეთე და ბოროტება ცალკეულ შემთხვევებში; უნდა განასხვავო ერთმანეთისაგან ნამდვილი და მოჩვენებითი სიკეთე. კეთილი ნება შეიძლება ბრმა იყოს; თუ ასეა, საკითხავია, როგორ შეუძლია პრაქტიკულ გონებას გააგნოს გზა სიკეთესა და ბოროტებას შორის მუდმივ ჭიდილში, რომელიც კაცობრიობას და ყოველი ცალკეული პიროვნების ცხოვრებას გასდევს.

როგორც ჩანს, თეორიული გონება რაღაცნაირად მონაწილეობს პრაქტიკული გონების აქტივობაში, მაგრამ რა სახის თეორიული გონება შეიძლება ეს იყოს? ეს არ შეიძლება იყოს ის, რომელიც მათემატიკაზე დამყარებულ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებში გვაქვს, რადგან ამგვარი გონება მოკლებულია ყოველგვარ უნარს ერთმანეთისაგან განასხვავოს სიკეთე და ბოროტება. მას მხოლოდ შეუძლია გაარკვიოს საგნების ადგილი სივრცესა და დროში, გაარკვიოს რომელია მიზეზი და რომელი — შედეგი, რომელია სუბსტანციური და რომელი — აქციდენციური და ა. შ., განსჯის კატეგორიების თანახმად, რომელთაც არაფერი საერთო არა აქვთ ღირებულებათა განსხვავებასთან. მაშ, გასარკვევია თეორიული გონების რა მეთოდის დახმარებით განსაზღვრა კანტმა განსხვავება თეორიულ და პრაქტიკულ გონებას შორის, რადგან შესაძლებელი არ ჩანს ამისთვის დროისა და სივრცის, ინტუიციების ან განსჯის კატეგორიების გამოყენება. მის „პრაქტიკული გონების კრიტიკას“, ალბათ, არ აკლია თეორიული ღირებულება ანუ ჭეშმარიტობა. და თუ პრაქტიკული გონების სფეროში ჭეშმარიტების რაღაც გარკვეული სახე გვაქვს, ხომ არ უნდა დავასკვნათ, რომ კანტმა თავისებური ფორმით გააცოცხლა შუა საუკუნეების ორგვარი ჭეშმარიტების თეორია?

ეს საკვებით შესაძლებელი ჩანს. ორგვარი ჭეშმარიტების თეორია მკაცრად განსხვავდება ერთმანეთისაგან ადამიანის მიერ მოპოვებულ ცოდნას და ღვთაებრივი გამოცხადებით მიღებულ ცოდნას. ეს თეორია სწორი იყო, ყოველ შემთხვევაში იმდენად, რამდენადაც ადამიანის გამოცდილებით მოპოვებულ ცოდნას საქმე აქვს მხოლოდ სხვადასხვა ფენომენების არსებობის სახესთან (მაგალითად, სხვადასხვა ზნეობრივ ნორმებთან სხვადასხვა კულტურებში) და ამგვარი სახის ცოდნიდან არ შეიძლება იმის გამოყვანა, თუ რა უნდა იყოს და რა არ უნდა იყოს, რა არის სიკეთე და რა არის ბოროტება.

ემპირიული გამოცდილებას საფუძველზე მოპოვებული ცოდნა არის ცოდნა ფაქტებისა და ფაქტობრივი გარემოებების შესახებ; იგი ჭეშმარიტების დონეს მხოლოდ იმის შემდეგ აღწევს, როცა ის, ვინც მას მოიპოვებს, უყურებს მას სრულიად ნეიტრალურად, მიუკერძოებლად, დაუინტერესებლად, სხვანაირად რომ ვთქვათ, როცა ის ფაქტებს ტრანსცენდენტალური თეორიული სუბიექტის პოზიციიდან უყურებს. ცოდნა გამოცხადების საშუალებით, როგორც წესი, შეიცავს ზნეობის პრინციპებს, რომლებიც, სხვადასხვა კულტურებისაგან მიღებული ზნეობრივი პრინციპებისაგან განსხვავებით, არასოდეს არ არიან მოცემული ემპირიულ გამოცდილებაში. მათი გაგებისათვის საჭიროა განსხვავებული უნარი, რომელსაც კანტის მოძღვრებაში „პრაქტიკული გონება“ ეწოდება.



ორგვარი ჭეშმარიტების შუა საუკუნეების თეორია, რა თქმა უნდა, გამოცხადების ჭეშმარიტების პრიორიტეტს აცხადებდა, რადგან იმ დროს ფილოსოფია თეოლოგიის მსახური იყო. ახალ ევროპულ ფილოსოფიაში კი, ბეკონიდან და დეკარტიდან ჰეგელამდე და მის სხვადასხვა მიმდევრებამდე, ადამიანური გონების ყოვლისშემძლეობის იდეამ თანდათანობით უპირატესობა მოიპოვა.

ფილოსოფიამ ჰემანსიპაცია მოახდინა თეოლოგიისაგან. ეს ცნობიერად თუ არაცნობიერად თეორიული გონების პრიმატის აღიარებას ნიშნავს, რისი სრულყოფილი გამოხატვაც ჰეგელის პანლოგიზმი იყო. ერთადერთი ადგილი, რასაც ის თავის სისტემაში ზნეობას მიაკუთვნებდა, არის ობიექტური გონის საფეხური, მაშინ როცა აბსოლუტური გონის სამფლობელოში რელიგიას უფრო დაბალი დონე უკავია ვიდრე ფილოსოფიას.

განმანათლებლობის ფილოსოფიაში — რომლის ნეგატიური ასპექტების შეფასებაში სავსებით ვეთანხმები პროფესორ კენინგტონს\* — უეჭველად არსებობდა თეორიულ გონებაზე ადამიანის სულის რედუქციისათვის წინააღმდეგობის გაწევის გარკვეული ცდა, როგორც, მაგალითად, პასკალის, მალბრანშის და, თავისებურად, აგრეთვე, ბერკლის მხრივ. ამის მიუხედავად გაბატონებული იყო რაციონალიზმის როგორც ზოგადი მსოფლმხედველობის ტენდენცია. ეს იმ რწმენას გულისხმობს რომ ადამიანის მოწოდებაა იბატონოს ბუნებაზე ცოდნის დახმარებით და საკუთარი ინტერესების შესაბამისად ანუ, უფრო თანამედროვე ტერმინოლოგიით, მეცნიერულ-ტექნოლოგიური პროგრესის დახმარებით, ტექნოლოგიის ცნება კი აქ შეიცავს აგრეთვე ბიოტექნიკურს, სოციოტექნიკურს და ფსიქოტექნიკურს.

კანტმა კარგად გამოიცნო საშიშროება, რომელსაც ევროპული კულტურის იუდაურ-ქრისტიანული და ძველბერძნული ფესვებისაგან დაშორების ეს ტენდენცია შეიცავდა. მართალია, თვითონ განმანათლებლობის შთამომავალი და მისი ერთ-ერთი გამოჩენილი წარმომადგენელი იყო, ის მაინც რადიკალურად წინ აღუდგა ამ ტენდენციას და კოპერნიკული გადატრიალება მოახდინა ფილოსოფიაში. თუმცაღა მისი განზრახვა კოპერნიკის საწინააღმდეგო იყო, რადგან ის მიზნად ისახავდა აღედგინა ადამიანის ბუნების და უნივერსუმში ადამიანის ადგილისა და დანიშნულების იუდაურ-ქრისტიანული და ძველბერძნული გაგება. ამ რევოლუციის მთავარი მომენტი იყო პრაქტიკული გონების პრიმატის დაფუძნება. ძნელი არ არის იმის დანახვა, რომ კანტის მოძღვრება პიროვნებაზე, რომლის თანახმად ადამიანის სულიერი ცხოვრება კეთილი ნებით (სხვანაირად რომ ვთქვათ, თავისუფალი არჩევნის საშუალებით) არის განსაზღვრული, სხვა არაფერია თუ არა ადამიანის იუდაურ-ქრისტიანული და სოკრატულ-პლატონური იდეის გადმოთარგმნა ფილოსოფიურ ენაზე.

ბიბლიის თანახმად, კაცობრიობის მიწიერი ცხოვრება ადამისა და ევას პირველი ცოდვით იწყება: სიკეთისა და ბოროტების ცოდნის აკრძალული ხიდან ნაყოფის შეჭმით. ყურადღება მივაქციოთ იმას, რომ უბრალოდ ცოდნის უნარი კი არ იგულისხმება, არამედ სიკეთისა და ბოროტების განსხვავების, ე. ი. თავისუფალი არჩევნის უნარი. სოკრატესა და პლატონისათვის ადამიანის მთავარი განმასხვავებელი ნიშანი და ღირსებაა ცოდნისა და სათნოების მთლიანობა

\* იხ. ამავე წიგნის გვ. 203—211.



სიკეთისა და კარგი ყოფაქცევის პრიმატის შესაბამისად. პლატონურ სისტემაში სიკეთე არის აგრეთვე უმაღლესი იდეა, იდეების იდეა.

კანტის პრაქტიკული გონებით მოპოვებული ჭეშმარიტების ბუნება ყველაზე სრულად გასაგები ჩანს ჭეშმარიტების ქრისტიანული გაგების კონტექსტში. ყურადღება მივაქციოთ იმას, რომ ქრისტე არ პასუხობს პილატეს კითხვაზე: „რა არის ჭეშმარიტება?“ რადგან ის თვითონ არის ჭეშმარიტება, ამ სიტყვის ზუსტი გაგებით. ის არის ადამიანური არსებებისადმი უფალის სიყვარულის განსახიერება და ის არის მზად თავი შესწიროს მათ ხსნას, გაათავისუფლოს ისინი უმაღლესი ღირებულებებისადმი მათი ინტერესების წარმართვის საშუალებით. პრაქტიკული გონების ჭეშმარიტება არის კეთილისმყოფელი, განმათავისუფლებელი, უკვდავყოფი; ის პიროვნებას ჭეშმარიტ ადამიანურ პიროვნებად ხდის და ამზადებს მას მარადიული ცხოვრებისათვის. ეს ასეა, რადგან ეს ჭეშმარიტება თავისუფლად შეიძლება იქნეს არჩეული და არა თავს მოხვეული ემპირიული რეალობის ობიექტური წესებით; ეს არის ჭეშმარიტება, რომელიც უმაღლესი ღირებულებებისადმი სიყვარულსა და პატივისცემაში სრულდება.

პრაქტიკული გონების პრიმატზე თეორიული და პრაქტიკული გონების, ადამიანური შემეცნებისა და ზნეობრივი ურთიერთობების დამყარება უზრუნველყოფს, ერთი მხრივ, თეორიული გონების მთლიანობას, მისი საქმიანობის აუტენტურობას და ყოფნის საზრისში ადამიანის ჩაღწევას, რადგან ასეთ შემთხვევაში ემპირიული შემეცნება დამყარებულია ტრანსცენდენტურ შემეცნებაზე და „ფიზიკური“ — მეტაფიზიკურზე. მეორე მხრივ, ის უზრუნველყოფს ავტონომიას ზნეობრივი ცნობიერებისათვის, დამოუკიდებლობას ემპირიული რეალობისაგან და მისი პრინციპებისა და კრიტერიუმების აბსოლუტურ ხასიათს. ის, რომ ზნეობრიობა აუცილებლად კრიტერიუმებს უნდა ემყარებოდეს, ნათელია; რელატიურ პრინციპზე დამყარებული ზნეობრიობა აბსურდული იქნება, რამდენადაც მაშინ განსხვავება ზნეობრივსა და არაზნეობრივს შორის რელატიური გახდება.

პრაქტიკული გონების პრიმატის აღიარება და ცხოვრების მთავარ პრინციპად მისი გადაქცევა ასევე უზრუნველყოფს ადამიანის სულიერი ცხოვრების მთლიანობას. ეს ჭეშმარიტია არა მარტო ქრისტიანისათვის, არამედ ყოველი ადამიანისათვის, ვისაც აქვს ისეთი რელიგიური თუ არარელიგიური მსოფლხედვა, რომლის თანახმად უმაღლესი ღირებულება ტრანსცენდენტურია და ის აბსტრაქტული განსჯით კი არ მიიწვდომება, არამედ მთლიანი გონებით (mind). ეს არის პრაქტიკული გონების პრიმატის იდეის ზოგადი ჰუმანისტური ღირებულება, თუმცა კანტი ევროპული ცივილიზაციის ბერძნული და ურ-ქრისტიანულ ტრადიციებში განსახიერებულ ღირებულებებს ემყარებოდა.

#### ახალი გაკვეთილები

სამწუხაროდ, კანტის ცდა გადაერჩინა ღირებულებები, რომლებიც ევროპულ კულტურას გაცოცხლებდნენ, მთლად წარმატებული არ აღმოჩნდა. ევროპულმა ცივილიზაციამ უპირატესობა უმთავრესად თეორიული გონების პრიმატზე და მეცნიერულ-ტექნოლოგიურ პროგრესზე დამყარებულ ორი-



ენტაციას მისცა. ისევე როგორც კანტი ჰეგელმა დასძლია, მორალისტებსა და თეოლოგებს პოლიტიკურმა მეცნიერებმა და ტექნოკრატებმა გადასძლიეს.

ამგვარი ორიენტაცია დასავლეთისათვის იმდენად საშიში არ აღმოჩნდა. უწინარე ყოვლისა, მისი დემოკრატიული ტრადიციების წყალობით აღმოჩნდნენ ძალები, რომლებმაც გამოაცხადეს „დასავლეთის მზის ჩასვენება“ (შპენ-გლერი) და ექსისტენციალური კრიზისი (ჰუსერლი). აღმოსავლეთი კი თავისი გზით წავიდა. განმანათლებლობის მეცნიერულმა ტენდენციამ ყველაზე სერიოზული დარტყმა მიაყენა საბჭოთა კავშირს, რომელმაც სცადა თავისი ცხოვრება თეორიული გონების პრიმატის საფუძველზე აეშენებინა. ამ საფუძველზე ის არა მარტო ცდილობდა ევროპული გამხდარიყო, არამედ მსოფლიოს გადარჩენის მისიაც იყისრა; 70 წელზე მეტი ხნის განმავლობაში ის ცდილობდა ახალი სამყარო აეშენებინა აპრიორულ თეორიულ მითითებებზე დამყარებით. ახლა აღიარებულია, რომ ამ პრინციპებისადმი მიყოლამ ის ჩიხში მიიყვანა და გამოსავლის პოვნის ცდა საფუძველს ქმნის იმათი თეორიული შეხედულებების კონკრეტული კრიტიკისათვის, ვინც მითითებებს თხზავდა და მათ გამოყენებას წარმართავდა: კრიტიკის პროგრესი, როგორც ყოველთვის, რეტროსპექტიულია; დავიწყეთ უახლესი ლიდერებით, შემდეგ გადავედით მათ წინამორბედებზე — მასწავლებლებზე და მასწავლებლების მასწავლებლებზე. რა თქმა უნდა, შეიძლება ისინი ისე განვასხვავოთ, რომ ყველაზე მწვავე კრიტიკა სტალინის წინააღმდეგ მიემართოს, იმ სოციალური და პოლიტიკური სისტემის შექმნაში მისი. დიდი როლის გამო. მაგრამ ის იყო ერთგული მოწაფე ლენინისა, რომელიც ფიქრობდა, რომ სოციალიზმი მუშათა მოძრაობაში გარედან უნდა შევიტანოთ. თავის მხრივ, ლენინმა ეს იდეა აიღო მარქსისგან, რომელთანაც ამ რეტროსპექტივას მიეყვართ.

სამართლიანობა მოითხოვს, ამის შემდეგ რომ მოვიძიოთ მარქსის მასწავლებლის, ჰეგელის, პასუხისმგებლობაც. მან წამოაყენა თეორიული გონების პრიმატის იდეა, რომლის თანახმად არსებული ვითარდება მხოლოდ რაციონალური ნიმუშის მიხედვით წინამორბედის ტრანსფორმაციის გზით. მარქსმა ეს იდეა აიტაცა და სოციალური პროგრესის შესწავლის საფუძველზე გამოიმუშავა კაცობრიობის ბედნიერი მომავლის, დედამიწაზე სამოთხის შექმნის პროექტი. მან შემდეგ თავისი მიმდევრები დაარწმუნა გარდაექმნათ არსებული არაგონივრული რეალობა მაღალგონივრულ კომუნისტურ წყობილებად. ლენინი ფიქრობდა, რომ ეს შეიძლება გაკეთებულიყო სოციალური რეალობის მეცნიერული ანალიზის საფუძველზე და დაიწყო ამის გაკეთება. სტალინმა დიდი წარმატებით წასწია წინ ეს წამოწყება. იმას მნიშვნელობა არა ჰქონდა, რომ მას უნდა დაეგზავნა ყველაფერი, რაც ახალი სოციალური იდეის პროკრუსტეს სარეცელში არ ეტეოდა ბოროტი ნების თუ სხვა ფაქტორის გამო: სხვაგვარად როგორ უნდა გარდაექმნა სოციალიზმის იდეა ღირებულ, ე. ი. გონივრულ, რეალობად?

ისიც, რა თქმა უნდა, მართალია, რომ ჰეგელსაც ჰყავდა თავისი წინამორბედები. მან მხოლოდ ის გააყეთა, რომ თანამიმდევრულად გამოხატა განმანათლებლობის მთავარი ტენდენცია. განმანათლებლობამ ბევრი აიღო რენესანსიდან, რომელიც, თავის მხრივ, დავალებული იყო ბერძნებისა და ძველი და ახალი აღთქმისაგან. ამგვარად, შეგვიძლია მივმართოთ აგრეთვე პლატონს, მო-



სეს, ქრისტეს... და, ბოლოს და ბოლოს ადამსა და ევას. რასაკვირველია, უკანასკნელი რომ წესიერად მოქცეულიყო და სამოთხე არ დაეკარგა, ჩვენ ყველანი ახლაც იქ ვიქნებოდით და ახალი სამოთხის აშენება აღარ იქნებოდა საჭირო. ასე რომ ჩვენი თანამედროვე პრობლემების ძირების ძიებაში შეიძლება გადავკერიტიკებინა განმანათლებლობა, რენესანსი, ან პლატონი.

მაგრამ ამგვარი კრიტიკა არ არის საკმარისი ჩვენი ცხოვრების მწვავე პრობლემების გადასაწყვეტად. მთავარი ის კი არ არის, რომ კონკრეტული დამნაშავე ვიპოვოთ, არამედ ის, რომ გავიგოთ, როგორ უნდა და როგორ არ უნდა ცხოვრობდნენ ადამიანები. ამ თვალსაზრისით, საბჭოთა სოციალური ექსპერიმენტის მთავარი შედეგი იმ თეზისის საბოლოო დადასტურებაა, რომ ადამიანთა ცხოვრების სახე, სოციალური წესრიგი მეცნიერულ თეორიებს არ უნდა ემყარებოდეს და ამ თვალსაზრისით ჰეგელი, მარქსი, ლენინი და სტალინი ნამდვილად იმსახურებენ კრიტიკას: რამდენადაც რეალური ფაქტების მეცნიერული ანალიზი შედარებით ჭეშმარიტია — სრულიად ჭეშმარიტი მეცნიერული თეორია პრინციპულად არის შეუძლებელი — მთავარი მოსაზრება ის არის, რომ ყოველი მეცნიერება არის ობიექტების თეორია. ის არის თავისუფლებას, ღირებულებას და ღირსებას მოკლებული სინამდვილის თეორია, მაშინ როცა ადამიანური არსებები დაჯილდოებული არიან ღირებულებებით, ღირსებითა და თავისუფლებით; ისინი მისწრაფვიან სიკეთისა და უკვდავებისაკენ. პიროვნებები მხოლოდ მაშინ შეიძლება ეწეოდნენ ღირსეულ ცხოვრებას ღირსების გრძნობის შესაბამისად, როცა მათი ცხოვრების წესი არ არის განსაზღვრული უბრალოდ ბუნებისა და საზოგადოების ობიექტური კანონებით (რომლებიც რეალურად არსებობენ და ამიტომ შესწავლილი უნდა იქნენ), არამედ რელიგიური და ზნეობრივი პრინციპებით. მხოლოდ მაშინ, როცა ეს პრინციპები დაედება საფუძვლად პიროვნებებს შორის ურთიერთობებს — მეგობრობას, ერთიკულ სიყვარულს, კანონს, პოლიტიკას და ა. შ. — განხორციელდება პრაქტიკული გონების პრიმატი ადამიანთა ცხოვრებაში.

ინგლისურიდან თარგმნა ოთარ ჯიოთბა



## ოთარ ჯიოთი

### რამდენიმე სიტყვა პრაქტიკული გონების პრიმატზე ნიკო ჭავჭავაძის წერილის შესახებ

წერილი, რომელიც მკითხველს შევთავაზეთ, წარმოადგენს მოხსენების ტექსტს; ნიკო ჭავჭავაძემ ის ვაშინგტონში გამართულ კონფერენციაზე წაიკითხა. მასში ზნეობისა და ცოდნის, ერთი შეხედვით, განყენებული საკითხია განხილული. სინამდვილეში ის არის მწარე ფიქრი იმ ისტორიულ მოვლენებზე, რომლებიც ჩვენ ყველამ განვიცადეთ. ამავე დროს ამ საკითხის დასმა და გაშუქება ნ. ჭავჭავაძის ფილოსოფიური კვლევების ბუნებრივი შედეგია. თავისი ფილოსოფიური განაზრებანი ნ. ჭავჭავაძემ მხატვრული სახის თავისებურების დახასიათების ცდით დაიწყო და ბუნებრივად მივიდა ესთეტიკური ღირებულების და საერთოდ ღირებულების ბუნების კვლევასთან; თავის მხრივ, ღირებულების საკითხმა ის ადამიანისა და კულტურის ფილოსოფიის ზოგადი პრობლემების, კერძოდ, კულტურაში ესთეტიკური და ზნეობრივი ღირებულებების ადგილის კვლევასთან მიიყვანა და ბუნებრივია, რომ მან ვერ აუარა გვერდი ცოდნისა და ზნეობის ურთიერთობის პრობლემას. ამ პრობლემის გააზრებისას ნ. ჭავჭავაძე იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ ზნეობის თავისებურების გაუთვალისწინებლობამ, ზნეობისა და ცოდნის აღრევამ მძიმე შედეგები შეიძლება გამოიწვიოს და სწორედ ამ აღრევაში დაინახა მან იმ მოვლენათა ღრმა მიზეზი, რომელთაც ზედაპირულად მოაზროვნეები რაღაც შემთხვევითობით, მაგალითად, სტალინის პიროვნებით ხსნიდნენ.

არც ის არის შემთხვევითი, რომ ცოდნისა და ზნეობის ურთიერთობის საკითხი ნ. ჭავჭავაძემ პრაქტიკული გონების პრიმატის კანტისეული პრინციპის კონტექსტში განიხილა. სწორედ კანტმა დასვა ყველაზე რადიკალურად ადამიანის ზნეობრივი არჩევნის საფუძვლის საკითხი. მანამდე იყვნენ ფილოსოფოსები, რომლებიც სიკეთეს მიიჩნევდნენ უმაღლეს იდეად. ასე ფიქრობდა, მაგალითად, პლატონი. იყვნენ ისეთი მოაზროვნეებიც, რომლებიც არავითარ მაღალ და დაბალ ღირებულებებს არ განასხვავებდნენ და ფიქრობდნენ, რომ ადამიანი ყოველთვის თავისი ინტერესების, მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისაკენ მიისწრაფვის, ეს არის და ეს. კანტმა კი ადამიანს უთხრა, რომ ზნეობრივი კანონის გარეშე ის ადამიანი არ არის, მაგრამ მან ისიც უთხრა, რომ ზნეობრივ კანონს, ზნეობრივ მოვალეობას ის ვერ შეიმეცნებს იმგვარად, როგორც რეალურ საგნებს იმეცნებს, ვერ შეიმეცნებს იმიტომ, რომ აქ არსებითად შემეცნებასთან კი არა გვაქვს საქმე, არამედ შეფასებასთან. ღირებულებითი დამოკიდებულება შემეცნებისაგან განსხვავებულია. ღირებულებითი დამოკიდებულება რომ დაამყარო რაიმესთან, ეს უკანასკნელი უნდა შეიმეცნოს, მაგრამ ღირებულებითი დამოკიდებულების დამყარება რაიმესთან, ამ რაიმეს შემეცნებაზე არ დაიყვანება. ღირებულებით დამოკიდებულებასაც გონება ამყარებს,



მაგრამ ამას თეორიული გონება კი არ აკეთებს, არამედ პრაქტიკული გონება. მან უნდა დაადგინოს ის, თუ როგორ უნდა მოიქცეს ადამიანი, როგორი უნდა იყოს ის.

შეიძლება ვიფიქროთ, რომ უცნაურია თვითონ იმ საკითხის დაყენება, თუ როგორი უნდა იყოს ადამიანი. სინამდვილეში ეს კითხვა სულაც არ არის უცნაური. როდესაც ვკითხულობთ, თუ როგორი უნდა იყოს ადამიანი, იმას კი არ ვგულისხმობთ, თუ როგორი უნდა იყოს ადამიანის ფიზიკური აგებულება, რამდენ ხანს უნდა იცოცხლოს მან და ა. შ., არამედ იმას, თუ რა მორალური კანონით უნდა ხელმძღვანელობდეს ის. როდესაც კანტი ამბობს, რომ ორი რამ ავსებს მის სულს ვაკვირვებითა და მოკრძალებით — ვარსკვლავიანი ცა და მორალური კანონი, ის არ სვამს იმ საკითხს, თუ როგორ უნდა იმოძრაონ ვარსკვლავებმა, არამედ ამგვარ საკითხს მხოლოდ მორალური კანონის შესახებ სვამს, ე. ი. იმას, თუ როგორი კანონით უნდა იხელმძღვანელოს ადამიანი. ამ საკითხს ის იმიტომ სვამს რომ ადამიანი ყოველთვის არ იქცევა ისე, როგორც უნდა იქცეოდეს, ის ყოველთვის არ არის ისეთი, როგორც უნდა იყოს. ეს იმის შედეგად შეიძლება იყოს, რომ თეორიული გონება გასცდება თავის საზღვრებს, პრეტენზიას განაცხადებს იმის ცოდნაზე, რაც სცილდება მისი, მეცნიერული, თეორიული გონების შესაძლებლობებს. „ისეთი რეალობების მეცნიერული შემეცნება როგორცაა ღმერთი, სულის უკვდავება და თავისუფლება, შეუძლებელია“, ამბობს ნ. ჭავჭავაძე, განმარტავს რა კანტის თვალსაზრისს. თეორიული გონებით შეუძლებელია იმის შემეცნება, თუ რა არის ღმერთი და რას მოითხოვს ის ჩვენგან, რა არის სულის უკვდავება და რა უნდა ვაკეთოთ ადამიანმა თავისი სულის გადასარჩენად, როგორი უნდა იყოს მისი ნამდვილად თავისუფალი ქცევა, მაგრამ თეორიული გონება მაინც არაიშვიათად პრეტენზიას აცხადებს ამის ცოდნაზე, როცა ის ადამიანს უწესებს, მაგალითად, რომ სახელმწიფო აბსოლუტური სულის, ე. ი. ღმერთის გამოვლენაა, ან რომ მაინცა და მაინც სოციალიზმია კაცობრიობის გაბედნიერების, ადამიანის ნამდვილი თავისუფლების სამეფო და იმიტომ მისი დამყარებისათვის ყველა საშუალებაა გამართლებული და ა. შ. რა თქმა უნდა, ადამიანს შეუძლია და კიდევ უნდა იფიქროს სახელმწიფოსა და საზოგადოების შესახებ, საქმე იმას ეხება, რომ განვასხვავოთ შემეცნება და ღირებულებითი დამოკიდებულება, ცოდნისა და რწმენის სფეროები, ეს განსხვავება იმიტომ არის საჭირო, რომ მეცნიერული ცოდნა ერთმნიშვნელოვნების დადგენას ცდილობს, ხოლო როდესაც ერთმნიშვნელოვნად ცდილობენ დაადგინო ის, რაც მხოლოდ რწმენისა და არჩევნის საგანი შეიძლება იყოს, მაშინ სხვაგვარ რწმენასა და არჩევანს იმთავითვე უარყოფენ, სხვაგვარი რწმენისა და სხვაგვარი ღირებულებების ამრჩევ ადამიანებს სრულიად უცხოდ მიიჩნევენ და მათთან ადამიანური ურთიერთობის დამყარების ცდაზე ამბობენ უარს. ღირებულებითი დამოკიდებულების თავისებურების გათვალისწინებისას კი ადამიანები ორიენტაციას იღებენ ღირებულებათა შეჭერებაზე და ურთიერთმისაღები სტრატეგიის არჩევაზე. ამ თვალსაზრისით, კანტისეული მიდგომა გარკვეულად ემსგავსება, როგორც ნ. ჭავჭავაძე შენიშნავს, შუა საუკუნეების ორგვარი ჭეშმარიტების თვალსაზრისს. სიკეთისა და ბოროტების ცოდნის ხიდან ნაყოფის მოწყვეტის აკრძალვა იმას მიანიშნებს, რომ სიკეთისა და ბოროტების გარჩევა თეორიული შემეცნებით არ შეიძლება,



არამედ მხოლოდ პრაქტიკული მოქმედებით, რა თქმა უნდა, იმის გათვალისწინებით, რომ პრაქტიკულ მოქმედებასაც სჭირდება საფუძველი, ოღონდ მისი პომნახველი თეორიული გონება კი არ უნდა იყოს, არამედ პრაქტიკული გონება, და ამდენად აქვს აზრი პრაქტიკული გონების პრიმატს.

პრაქტიკული გონების პრიმატის პრინციპი კანტმა ორ საუკუნეზე მეტი ხნის წინ წამოაყენა. კანტი, როგორც ცნობილია, თავისი ქალაქიდან არ გასულა, მაგრამ არც მსოფლიოს სხვადასხვა სახელმწიფოს მმართველები ჩასულან კანტთან მისგან რჩევის მისაღებად. კანტის პრაქტიკული გონების პრიმატმა მხოლოდ ფილოსოფიურ კომპენდიუმებში დაისადგურა. ორი საუკუნის ისტორიაზე, კანტის თვალსაზრისის დიდი გავლენა არ მოუხდენია. და, აი, ორი საუკუნის შემდეგ პრაქტიკული გონების პრიმატის კანტისეული პრინციპი აქტუალური გახდა, არა მხოლოდ იმიტომ, რომ თეორიული გონების პრიმატზე დამყარებულმა სოციალიზმმა მარცხი განიცადა. მხოლოდ სოციალიზმის ბანაკის მარცხში რომ იყოს საქმე, კაცობრიობა ამას როგორმე გადაიტანდა. მაგრამ თვითონ სოციალიზმი მთელი ევროპული კულტურის, ევროპის ისტორიისა და საერთოდ კაცობრიობის ისტორიის შედეგია. თეორიული გონების პრიმატს მარტო სოციალიზმი კი არ ემყარებოდა, არამედ აგრეთვე ფაშიზმი, რამდენადაც ის ვითომ მეცნიერულ რასისტულ თეორიას ემყარებოდა. და ის, რომ ფაშიზმსაც და გამარჯვებულ სოციალიზმსაც მსოფლიო ინტელიგენციის რადიკალებს შორის მომხრეებიც ჰყავდა, დასავლეთის ცივილიზაციის საერთო კრიზისის შედეგი იყო. ერთი ავტორი (ერნსტ გელნერი) შენიშნავს, რომ ტერმინი „განვითარებადი ქვეყნები“ შელამაზებული გამოთქმაა ჩამორჩენილობის აღსანიშნავად და ეს ჩამორჩენა მნიშვნელოვანწილად განაპირობა თეორიული გონების კიდევ ერთმა უზურბაციამ — დასავლეთის ცივილიზაციის უპირატესობის მტკიცებამ, რაც კოლონიალიზმის გასამართლებლად გამოიყენებოდა. სწორედ კოლონიალიზმის არსებობა აძლევდა საფუძველს სარტრს იმისათვის, რომ ემტკიცებინა — არათეორკანიანის მიერ ევროპელის მოკვლით ორი საქმე კეთდებო. ამიტომ უბედურება მხოლოდ იმაში კი არ არის, რომ იყვნენ ტირანები — სტალინი და ჰიტლერი. სტალინი, როგორც ნ. ჭავჭავაძე შენიშნავს, ლენინის ერთგული მოწაფე იყო, ლენინი კი, თავის მხრივ, მარქსს ემყარებოდა, რომელსაც მასწავლებლად ჰეგელი ჰყავდა. ასე შეიძლება პლატონამდე ვიაროთ. რასაკვირველია, ტოტალიტარიზმის ფესვების ამგვარი ძიება ახალი არ არის. ნ. ჭავჭავაძისათვის, კერძოდ, უცნობი არ იქნებოდა კ. პოპერის წიგნი ღია საზოგადოების მტრების შესახებ. მაგრამ ნ. ჭავჭავაძე ტოტალიტარიზმის სათავეების ძიებაში უფრო შორსაც მიდის და უბედურების სათავედ აღამისა და ევას ცოდვას მიიჩნევს: ევა კარგად რომ მოქცეულიყო, დღესაც იქნებ სამოთხეში ვიქნებოდით და ახალი სამოთხის აშენება აღარ დაგვჭირდებოდაო. რასაკვირველია, ირონია შეუმჩნეველი არ უნდა დაგვრჩეს: ნ. ჭავჭავაძეს იმის თქმა უნდა, რომ ჩვენს უბედურებას შორეული სათავეები აქვს და ამიტომ შემობრუნების ცდა დიდ ძალისხმევას მოითხოვს ჩვენგან. ამგვარი ძალისხმევის გარეშე შეიძლება მოხდეს ის, რასაც ე. გელნერი ვარაუდობს: პირველი ათასწლეულის ბოლოს მეორედ მოსვლის მოლოდინი ჰქონდათ და მოლოდინი არ გამართლდა; მეორე ათასწლეულის დასასრულს კი შეიძლება ეს ისე მოხდეს, რომ აღამიანებს მისი მოლოდინი არ ჰქონდეთო.



შეიძლება ეჭვი დაგვებადოს: თუ აქამდე ჩვენი უბედურების მთავარი საფუძველი თეორიული გონების პრიმატი იყო, რომელიც სხვადასხვა დოგმებსა და მათზე დამყარებულ იდეოლოგიებს ედებოდა საფუძვლად, დღეს თითქოს იდეოლოგიური დოგმების ბატონობის დრო აღარ არის, დიდი ხანია, რაც იდეოლოგიის დასასრულის ეპოქა გამოცხადდა. მაშ, რას ემყარება ახლა აპოკალიფსის შიში? იგი იმას ემყარება, რომ თეორიული გონების პრიმატის უარყოფასთან ერთად დღეს არის ის ტენდენცია, რომ უარყოფილი იქნეს გონება საერთოდ: არა მარტო დოგმატურ ჭეშმარიტებას უარყოფენ, არამედ შეფარდებით ჭეშმარიტებასაც და ყოველგვარი უპირატესობის მიცემას რაიმე აზრისათვის. „რელატივისტური მასკარადი“ (ე. გელნერის ტერმინია) დღეს ახალ იდეოლოგიად იქცა. საზრისის უარყოფა ახალი დოგმატიზმია, ამდენად ის კვლავ პრაქტიკული გონების პრიმატის უარყოფაა. პრაქტიკული გონების პრიმატი გულისხმობს თეორიული გონების მიერ თავისი საზღვრების დადგენის საჭიროებას, არადოგმატური რწმენის დაშვებას. პოსტმოდერნიზმი, თანამედროვეობის ეს ახალი იდეოლოგია, უარყოფს ყოველგვარ განსხვავებებს რწმენებს შორის, მსოფლმხედველობებს შორის, განსხვავებებს შინ-სა და გარეთ-ს შორის, ჩაცმასა და სიწმინდეს შორის, ევფემიზმსა და ბილწსიტყვაობას შორის. განსხვავებებს მხოლოდ იმდენად აქვთ მნიშვნელობა, რამდენადაც ისინი კარნავალს ქმნიან. მაგრამ კარნავალს მნიშვნელობას ისევე სერიოზულობა აძლევს, რამდენადაც პირველი მეორის მასკარადულ მომენტებს ავლენს. თუ ცხოვრება თამაშია, თამაშს აზრი ეკარგება, რადგან თამაშის გემო სერიოზულობისაგან განსხვავებულობაშია. ერთი სიტყვით, განსხვავებათა უარყოფა და, მამასადამე, პრაქტიკული გონების პრიმატის უარყოფა ისეთივე დოგმატიზმია, როგორც განსხვავებათა გააბსოლუტება, ე. ი. თეორიული გონების პრიმატის მტკიცება. ამდენად პოსტმოდერნიზმი როგორც განსხვავებათა უარყოფის იდეოლოგია თავის თავსაც უარყოფს, რამდენადაც ის უარყოფს თავისი თავის განსხვავებულობასაც. მაგრამ ამ ვითარების თეორიული განმარტება იმას არ ნიშნავს, რომ პოსტმოდერნიზმი დაძლეულია და ის წარსულად იქცა, როგორც ამას იმედოვნებენ (იხ. Б. Гройс. „Постмодернизм принадлежит прошлому“. „Континент“, 89).



ელზარ კოლუა

იდეოლოგია „ძმის მიღმა“

პრესის ფურცლებზე დაწყებული დისკუსია ჩვენი ყოფიერების ერთ-ერთ არსებით საკითხს შეეხება. უკანასკნელ პერიოდში სამოცდაათწლიანი ბატონობის შემდეგ იდეოლოგიამ დაკარგა ღირებულება, მაგრამ ზოგიერთის თვალში როგორც ჩანს მისი საჭიროება ძალაში რჩება. დღეს კვლავ დაისვა საკითხი გვეჭირდება თუ არა იდეოლოგია. ამ პრობლემაზე პასუხის გასაცემად აუცილებელია დაზუსტდეს რა მოიაზრება იდეოლოგიის ცნებაში. ვინც იდეოლოგიას ზედმეტად მიიჩნევს მისთვის იდეოლოგია ყალბი ცნობიერებაა, რომლის მიღმა რჩება ჭეშმარიტი ცნობიერება. მეორეთათვის იდეოლოგია აერთიანებს თეორიებს, კონცეფციებს, მოქმედების გეგმებსა და პროგრამებს და ამდენად მას აუცილებლად თვლიან. დისკუსიის ნაყოფიერება იმით განისაზღვრება, რამდენად ერთმნიშვნელოვნად მოიაზრება სადისკუსიო ცნებები. ვფიქრობთ რომ ამ საკითხის განმარტება აუცილებელია პრობლემის ერთმნიშვნელოვნად გადაწყვეტისათვის.

ერთ-ერთ პოზიციას საფუძვლად უდევს იდეოლოგიის ეტიმოლოგიური მნიშვნელობა. მართალია, სიტყვის ეტიმოლოგიური მნიშვნელობა ხშირად საფუძვლად ედება ცნებობრივს, მაგრამ არა ყოველთვის. ცნება სიტყვის მნიშვნელობას ზოგჯერ შეზღუდულად არეკლავს, ზოგჯერ კი საპირისპირო მნიშვნელობას იძენს. იდეოლოგიის შემთხვევაში, როგორც ჩანს, სიტყვის მნიშვნელობა მხოლოდ ნაწილობრივ აირეკლა ცნებაში. ის მტკიცებაც არაა სადავო, რომ ანტიკურობაში ამ სიტყვას ადგილი არ ჰქონია. წინააღმდეგ შემთხვევაში ყველაზე მოსალოდნელი იქნებოდა მისი პლატონის თეორიაში მოძიება, რადგან იდეათა თეორიის ავტორი სწორედ პლატონი იყო. ახალ დროში კი იდეოლოგიის ცნებამ სწორედ ის მნიშვნელობა მიიღო, რომელიც ყველაზე დიდმა იდეოლოგმა მარქსმა მიანიჭა „ყალბი ცნობიერება“. თავისთავად თეორიის სიყალბე არ განსაზღვრავს მის შინაარსს, მაგრამ გაყალბება, სუბიექტივიზმი შემეცნების სიძნელეების გარდა, განპირობებულია სამსახურებრივი ფუნქციით. იდეოლოგია მოწოდებულია გაამართლოს, დააკანონოს, საფუძველი მოუწინაოს რეალობას, რომელსაც გონიერი საფუძველი არა აქვს, ან კიდევ არსებობის შეზღუდული საფუძველი შეიძლება ჰქონდეს. იდეოლოგიის დანიშნულება განსაზღვრავს მის შინაარსს, დანიშნულება კი მდგომარეობს სუბიექტის, სოციალური ჯგუფის, კლასის, ეთნოსის ან სხვა სოციალური ერთობის და შესაბამისი დაწესებულებების ინტერესების გამოხატვასა და დაცვაში. ყოველი თეორია რომელიც მიზნად ისახავს ვიღაცის, თუ რაღაცის ინტერესების დაცვას, დაინტერესებული ცნობიერების ნაყოფია, ამდენად ის ემსგავსება ფერად სათვალეს, რომელიც სინამდვილეს ან მუქ ფერში წარმოგვიდგენს ან ვარდისფრად, იმისდა მიუხედავად როგორია თავისთავად სინამდვი-





28603

ლე. სინამდვილისადმი დიანტერესებული მიდგომა ნიშნავს სინამდვილის წვდომის პროცესში სოციალური განწყობის ისეთი მზაობის გამოყენებას, რომელიც აღქმაში მხოლოდ სასურველს შემოიტანს და ყოველივე დანარჩენს მის გარეთ დატოვებს. ამ სასურველს კი გაზომავს ღირებულებებზე, რომელთაც ინდივიდი თუ სოციალური ერთობანი იზიარებენ. ასეთი აღქმა ყოველთვის ტენდენციურია და გამოირიცხავს ობიექტურობას. ასეთი იდეების დანიშნულება ჭეშმარიტების დადგენა კი არაა, არამედ იმ მოთხოვნებთან შესაბამისობა, რასაც მათი შემქმნელი აყენებს. ამით იცვლება ჭეშმარიტების კრიტერიუმი, რადგან იდეა იზომება არა სინამდვილეზე, არამედ ინტერესებზე და გამოყავთ იმ ღირებულებებიდან, რომლითაც უდგებიან სინამდვილეს. ან კიდევ ჭეშმარიტების კრიტერიუმი ორდება, რადგან მის გასაზომად იყენებენ როგორც სინამდვილესთან შესაბამისობას, ასევე სოციალურ ერთობათა ინტერესებთან თანხმობასაც და მაშინ ხდება სწორედ იდეის დაშორება სინამდვილესთან. სწორად აღნიშნავენ რომ ორი აკვანი არაა საჭირო ერთი ბავშვის აღსაზრდელად, ისე როგორც შეუძლებელია ორ სკამზე ჯდომა, ასევე გამოირიცხება ჭეშმარიტების ორი კრიტერიუმი. მეცნიერება ეძებს ჭეშმარიტებას ობიექტურობის ე. ი. ნივთთა ვითარებასთან შესაბამისობის პრინციპზე დამყარებით, როდესაც სხვა კრიტერიუმშიც შემოაქვთ ის თამაშობს პროკრუსტეს სარეცლის როლს. აზრი, რომელიც შეიძლება ნივთთა ვითარებას გამოხატავდეს, იდეოლოგიზებული, თუ არ შეესაბამება ინტერესებისა და ღირებულებების სარეცელს, მას მოკვეთავენ ან გაჭიმავენ ამ სარეცლის დონეზე. ორივე შემთხვევაში ის კარგავს ობიექტურობას და იდეოლოგიის ელემენტი ხდება. ამ თვალსაზრისით გაუმართლებლად მიგვაჩნია პროფ. ვ. ერქომაიშვილის მტკიცება „თეორია თავისთავად იდეოლოგია არ არის“. ყველა თეორია, მიუხედავად იმისა სახელმწიფო იდეოლოგიაა თუ არა, თუ იზომება ნივთთა ვითარების გარდა, პიროვნებისა თუ სოციალური ჯგუფის ინტერესებსა და ღირებულებებზე, ის იდეოლოგიაა. მარქსიზმი იდეოლოგია მას შემდეგ კი არ გახდა, რაც სახელმწიფო იდეოლოგიად გამოცხადდა, არამედ თავიდანვე იდეოლოგია იყო, რადგან შეიქმნა, როგორც გარკვეული კლასის ინტერესების დამცველი თეორია და ამ კლასის თვალსაწიერით განსაზღვრავს სამყაროს სურათს. ეს გამოჩნდა პირველივე ლოზუნგში: „პროლეტარებო ყველა ჭვეყნისა შეერთდით“. იდეოლოგია ბატონობის მიღწევის ან შენარჩუნების ინსტრუმენტია, სოციალური ჯგუფის მდგომარეობის გამამართლებელია, ის სამყაროს ყოველთვის სუბიექტის პოზიციიდან წარმოადგენს და ობიექტურ სურათთან მისადგომს ფარავს. ჩვენი მტკიცება შეიძლება გავათვალისწინოთ გარკვეული მეტაფორით და ისტორიული სურათითაც: იდეოლოგია საზოგადოებაში შორების როლს ასრულებს. ეტლში შებმულ ცხენებს თვალეზე შორებს უკეთებენ, რათა მათი მხედველობა სასურველი მიმართულებით წარიმართოს. თუ ყოველ მხრივ მზერის შესაძლებლობა ექნებათ ეტლის დამსხვრევა ხდება შესაძლებელი. თუ ეტლად სახელმწიფოს წარმოვიდგინთ, მგზავრებად საზოგადოების გაბატონებულ ჯგუფს, ცხენებად ადამიანთა მასებს, შორების სამსახურებრივი ფუნქცია გარკვეულია. მან უნდა შეზღუდოს ეტლში შებმულთა თავისუფლება და სასურველი მიმართულებით უზრუნველყოს ეტლის მოძრაობა. ასეთი შორების ფუნქციას ასრულებს იდეოლოგია.

2. „მაცნე“, ფილოსოფიის სერია, 1997, № 1

საქართველოს  
ეროვნული  
ბიბლიოთეკა



შეიძლება ისტორიული მაგალითიც მოვიშველიოთ. ჩვენი საუკუნის მიჯნაზე ივანე ჯავახიშვილმა გაილაშქრა იაკობ გოგებაშვილის წინააღმდეგ, რომელმაც, ეროვნული ინტერესების დაცვის საბაბით, საჭიროდ ჩათვალა ჩვენი ისტორიის შელამაზება და ისტორიკოსები გარკვეული ნოქრების ფუნქციის მქონედ ჩათვალა ერის მიმართ. ჯავახიშვილმა უარყო ასეთი იდეის მართებულობა, მიიჩნია რომ სინამდვილის შელამაზება უკარგავს სინამდვილის სურათს ობიექტურობას და აქცევს მას იდეოლოგიურად, საჭიროა არა იდეოლოგია, არამედ მეცნიერება.

ჭეშმარიტი და ყალბი, ობიექტური და ტენდენციური იდეების დაპირისპირებას ლოგიკური ასპექტიც აქვს. თანამედროვე ევროპაში გაბატონებული დეიდეოლოგიზაციის ნაკადი სათავეს იღებს მაქს ვებერიდან, რომელმაც გამოიჩინა მეცნიერება და სოციალური პოლიტიკა და მოითხოვა მეცნიერების ფაქტის მსჯელობებით, ხოლო სოციალური პოლიტიკის ღირებულებებით მსჯელობებით, ანუ შეფასებებით აგება. სოციალური პოლიტიკა ყოველთვის ვილაციის ინტერესებს გამოხატავს, მისთვის კრიტერიუმია სარგებლიანობა, ის შეფასებებით ხელმძღვანელობს. განმსაზღვრელი ის კი არაა ჭეშმარიტია თუ მცდარია, არამედ სასარგებლოა თუ უსარგებლო, კარგია თუ ცუდი. მეცნიერებისთვის შეფასებას ღირებულება არა აქვს. იგი ესწრაფვის ნივთთა ვითარების დადგენას, ისე როგორც ის თავისთავად არსებობს, იმისდა მიუხედავად შეესაბამება თუ არა დამდგენის ინტერესებს. პოლიტიკოსისათვის იდეოლოგია დიდი ძალაა. იგი რაზმავს ადამიანებს და ამოქმედებს სასურველი მიმართულებით. რამდენად ძლიერია იდეოლოგიის ზემოქმედება ადამიანის ცნობიერებაზე ამის ილუსტრაცია შეიძლება დოსტოევსკის მაგალითზე. რუსული ეროვნული იდეოლოგიის პოზიციებიდან ამოსული, ის ამტკიცებს რუსი ერის მსოფლიო ისტორიულ მისიას, მოსკოვს თვლის მესამე რომად. რუსეთის მისიად მსოფლიოში მართლმადიდებლობის დანერგვას მიიჩნევს. მისი აზრით, რუსეთი მთელი აღმოსავლეთის მხსნელია, ყველა ხალხმა თავისი ბედი რუსეთს უნდა ჩააბაროს, რუსეთის მეფე უნდა ჩათვალონ თავიანთ მეფედ. თუ სლავიანოფილობით დატყვევებული ესოდენ დიდი მოაზროვნეც კი აპოლოგეტი გახდა, ადვილი წარმოსადგენია როგორი ძალით იმოქმედებს იდეოლოგია რიგით ადამიანებზე. იდეოლოგია მანქურთების აღზრდის გზაა, ის ადამიანის ხელმძღვანელ პრინციპად აქცევს გარკვეულ ჯგუფთა დოგმატურ ღირებულებებს, რომელთაც იდეოლოგები ადგენენ და მასებს ევალებათ ამ ღირებულებებით ხელმძღვანელობა.

ზემოთ თქმული არ ნიშნავს იმას, რომ იდეოლოგიისაგან განთავისუფლების მოთხოვნით, ინდივიდებისა და სოციალური ჯგუფების ცნობიერებისაგან განთავისუფლებას ვქადაგებდეთ, პირიქით, ჩვენ მოვითხოვთ ადამიანის გაცნობიერებულ ყოფიერებას, ჭეშმარიტებაზე აგებული ცნობიერების დანერგვას. მართებულად შენიშნავდა ილია ჭავჭავაძე, რომ საკუთარი ყოფიერების გაცნობიერების გარეშე „ხალხი უბინაო კაცსა ჰვავს, რომელმაც არ იცის ვინ არის, საიდან მოდის“. ილია მოითხოვს ვიცოდეთ რა უნდა ვაკეთოთ და რისთვის. ამ კითხვებზე პასუხობს სოციოლოგია, ისტორია და საერთოდ ადამიანთმცოდნეობის ყველა დარგი, განსაკუთრებით ისტორიის ფილოსოფია, რომელიც წინა პლანზე წამოიწევს კრიზისულ სიტუაციებში. დღესაც ერის ყოფიერებისა

საქართველოს  
საქართველოს  
საქართველოს



და დანიშნულების, მისი საზრისის გააზრების აუცილებლობა კრიზისმა განაპირობა და მასზე პასუხს იდეოლოგია და დოგმატური ცნობიერება კი არ ჭირდება, არამედ მეცნიერება და კრიტიკული ცნობიერება. ამდენად ჩვენი პოზიციაა იდეოლოგია „ქიმს მიღმა“. იდეოლოგიის როგორც ყალბი ცნობიერების უარყოფასთან ერთად, მოვითხოვთ ადამიანისა და სოციალური ერთობისთვის გარესამყაროსა და საკუთარი თავის შეცნობის აუცილებლობას, საკუთარი ყოფიერებისა და ადგილის გარკვევას სამყაროში. ყოველ ადამიანს აქვს გარკვეული მსოფლმხედველობა, რომელიც მისი მოქმედების ორიენტირია. ეს მსოფლმხედველობა შეიძლება იყოს ყოველდღიური, რომლითაც პიროვნება ხელმძღვანელობს, და შეიძლება იყოს თეორიული, რომელსაც საყოველთაოების პრეტენზია აქვს. ადამიანს ჭირდება ღირებულებანი და ღირებულებათა იერარქია, ეს იდეებია და სწორედ იდეები ხდიან ადამიანს ადამიანად. ადამიანის თვალსაწიერი მით უფრო ფართოა, რაც უფრო მეტ ჭეშმარიტ იდეებს დაადგენს. ეს იდეები ყალიბდება მეცნიერების, მსოფლმხედველობის, სამართლის, ეთიკის და ცნობიერების სხვა ფორმათა სახით, რომელთა შორის დომინანტური მენციერული იდეები უნდა იყოს, რადგან ისინი უზრუნველყოფენ სამყაროში ჩვენი ყოფიერების ადგილისა და როლის ობიექტურ განსაზღვრას. ყოველი სოციალური ერთობა უნდა იყოს თვითცნობიერების მატარებელი. ეროვნული ცნობიერება განაპირობებს ეროვნულ მოძრაობებს. ჩვენი იდეალი თავისუფლებაა, რომ არ ყოფილიყო, ამდენ მსხვერპლს არ გავიღებდით. ყველა ერს აქვს თავისუფლების იდეალი და არ უნდა ვიფიქროთ რომ ეს მხოლოდ ჩვენი ეროვნული ღირებულებაა. ეროვნული ცნობიერება იდეოლოგია არაა, მაგრამ თუ ის გადაიქცა ერის განსაკუთრებული მისიის თეორიად, მაშინ იდეოლოგია ხდება. ყველა ერს და სოციალურ ერთობას, შეუძლია და მოწოდებულია განახორციელოს თავისი ყოფიერების საზრისი. ეს საზრისი რაიმე ზეგარდმო მისიაში კი არაა, როგორც იდეოლოგებს ჰგონიათ, არამედ იმ ღირებულებათა ხორცშესხმაში, რომელთა ერთობლიობა ქმნის ერის კულტურას. ყოველ ერს სურს საკუთარი ყოფიერების საზრისის განხორციელება და ამისთვის სამოქმედო ორიენტირები, ამას იდეოლოგია კი არ სჭირდება, არამედ სინამდვილის შემეცნებაზე დამყარებული ცნობიერი მოქმედება.

აღნიშნულის საპირისპიროდ, იდეოლოგიის მომხრენი შემდეგ არგუმენტს აყენებენ: ვინც იდეოლოგიის საჭიროებას უარყოფს ამოდის გარკვეული წინამძღვარებიდან, მოითხოვს ვიხელმძღვანელოთ ობიექტურობის პრინციპით, მაშასადამე მათ აქვთ გარკვეული პოზიცია, ინტერესთა განსაზღვრული სფერო, დაამკვიდრონ და გააბატონონ მეცნიერული შემეცნება. ეს პოზიცია მათთვის მისაღები და ხელსაყრელია, როგორც მათი საქმიანობის გამამართლებელი და ესაა მათი იდეოლოგია. ამოსავალი მეცნიერული მოთხოვნები იქნება, თუ სუბიექტის ინტერესები, ორივე შემთხვევაში გარკვეული პოზიციიდან ვუდგებით საქმეს და შესაბამისი განწყობით ვხელმძღვანელობთ, იდეოლოგია სწორედ ესაა. ეს არგუმენტი გამოყენებულია მრავალ სფეროში; შემეცნების თეორიის მიმართ, როდესაც მის შეუძლებლობას ამტკიცებენ (ნელსონი). შემეცნების თეორიის მოწინააღმდეგენი ამბობენ: ეს მტკიცება ეხება შემეცნების თეორიას, მაშასადამე ისიც შემეცნების თეორიის სახეობაა, ისე როგორც საერთოდ აგნოსტიციზმი. როდესაც ათეისტები უარყოფენ ღმერთის არსებობას



და სამყაროს ახსნას მატერიით ცდილობენ, მოწინააღმდეგენი პასუხობენ, რომ მატერიალიზმი მათი რწმენაა და ისეთივე ხასიათისაა, როგორც ღმერთისადმი რწმენა, ოღონდ საფუძველშია განსხვავება. ეს არგუმენტაცია ერთი შეხედვით სრულიად ბუნებრივად გამოიყურება. სინამდვილეში ყალბ საფუძველზეა აგებული. ობიექტურობის პრინციპს ყალბი ცნობიერების მოწინააღმდეგენი იმიტომ კი არ იცავენ, რომ ისინი ცნობიერებაზე უარს ამბობენ, არამედ იმიტომ რომ მოითხოვენ ჭეშმარიტ ცნობიერებაზე დამყარებას. ეს მოთხოვნა გამოწვეულია არა იმით, რომ ეს მათთვის სასარგებლოა და მათ ინტერესებს ემსახურება, არამედ იმით, რომ მათ უნდათ ნივთთა ვითარების რეალური შემეცნება და არა აქვს მნიშვნელობა შემეცნების შედეგები მათთვის სასარგებლო, თუ საზიანო იქნება. მათ აინტერესებთ სამყაროს დაუინტერესებელი შემეცნება და ქმნიან ცნებათა სისტემას, რომელთაც ინსტრუმენტული მნიშვნელობა ექნება თუ არა, მათთვის მაინც მისაღები იქნება, რადგან შეესაბამებიან თავისთავად სამყაროს. პრაგმატიზმის პრინციპებით ობიექტური პოზიცია და მეცნიერული შემეცნება არ ხელმძღვანელობს. ობიექტურობა და მეცნიერულობა ვინმეს ინტერესების გამომხატველი კი არაა, არამედ სამყაროს ჭეშმარიტი და ყველასთვის მისაღები სურათის შექმნაა. ბუნების მიმართ ის უფრო იოლად ხორციელდება, საზოგადოების მიმართ ძნელად განსახორციელებელია, რადგან როგორც აღნიშნავენ საზოგადოებაში, საზოგადოების წევრის საზოგადოებაზე ამაღლების მცდელობა ჰგავს საკუთარი თმების აჭაჩვით წუმბედან ამოსვლის ცდას. თუმცა ისიც აღსანიშნავია, რომ საბჭოთა კავშირში ბუნებისმეცნიერებასაც იდეოლოგია განსაზღვრავდა, ამიტომ მიუღებელი იყო ჩვენთვის გენეტიკა, კიბერნეტიკა, კვანტური მექანიკა და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა სხვა მიღწევები. ჩვენ მათ ვზომავდით არა სინამდვილეზე, არამედ მარქსიზმის კლასიკოსების გამონათქვამებზე. საზოგადოებისა და საერთოდ ადამიანთმცოდნეობის მიმართ იდეოლოგიურობა იმდენად ბუნებრივად ითვლება, რომ ბევრ ჭეშმარიტ მეცნიერსაც უჭირს ამ შორებისაგან განთავისუფლება. არადა იდეოლოგიისადმი ტყვეობამ მიგვიყვანა: კერძო საკუთრების საზოგადოებრივი საკუთრებით, თავისუფალი კონკურენციის სოციალისტური შეჯიბრებით, დემოკრატიის დიქტატურით შეცვლამდე. დაბოლოს ყველაფრისადმი იდეოლოგიური მიდგომით იყო გამოწვეული პროლეტკულტელების მოძრაობა, როდესაც ბურჟუაზიის მიერ დატოვებული რკინიგზებიც კი არ უნდოდათ, როდესაც კომუნიკაციის საყოველთაო საშუალებას — ენასაც კი კლასობრივად აცხადებდნენ. ყველაფერი ეს დღეს ყოფილ იდეოლოგებსაც კი უაზრობად მიაჩნიათ, მაგრამ იდეოლოგიის აუცილებლობას მაინც ქადაგებენ. თვით ეს ფაქტია შესასწავლი და ასახსნელი, მხოლოდ არა იდეოლოგიის, არამედ მეცნიერების თვალსაზრისით. ნუთუ მართლაც ადამიანები ისტორიისგან ვერაფერს სწავლობენ! რითი უნდა ავხსნათ რომ იდეოლოგიის სამოცდაათწლიანი ტყვეობის შემდეგ იდეოლოგია ისევ გვენატრება. იქნებ ეს ფაქტი უნდა ავხსნათ ჩვენი ცნობიერების სიზარმაცით, როდესაც იმის ნაცვლად, რომ სინამდვილის შემეცნება განვხორციელოთ, მარქსიზმის ან სხვა სახის „უნივერსალური მაღაზიიდან“ ვიღებთ იდეოლოგიის დებულებებს, რომელზედაც ვზომავთ სინამდვილეს. რატომ უნდა ვიმტვრიოთ თავი შემეცნებაზე, დავიმოწმოთ ავტორიტეტი, იდეოლოგი, რომელსაც აქვს ჭეშმარიტებათა სალარო, არც შრომა და-



გვეხარება და არც პასუხისმგებლობა მოგვიწევს, ჩვენ ხომ არ ვქმნით ამ იდეოლოგიას, ჩვენ მხოლოდ მომხმარებელი ვართ. მაშასადამე ცნობიერების სიზარმაცე და პასუხისმგებლობისგან თავის არიდება შეიძლება იყოს მოტივი იდეოლოგიისადმი დაბრუნების სურვილის. შეიძლება სხვა მოტივიც განაპირობებდეს იდეოლოგიის აუცილებლობის მოთხოვნას; კერძოდ ურავატრიოტიზმი. მტკიცება რომ შენ და შენი ერი სხვაზე მალა დგახართ, რადგან ამის მეცნიერული დასაბუთება არ არსებობს, ქმნი იდეოლოგიას და ცდილობ გაამართლო უსაფუძვლო მტკიცება. საჭიროა პიროვნებათა შორის ურთიერთობის ეთიკა, რომლის მიხედვითაც შენი თავისუფლება არ უნდა იყოს სხვისი დათრგუნვის ხარჯზე, გავრცელდეს სოციალურ ერთობებზეც, რათა რომელიმე ერმა თუ კლასმა არ მოინდომოს სხვაზე მალა დადგომა, არ მიიკუთვნოს მესიის როლი, ყველას განმათავისუფლებლის პრეტენზია, ან ამა თუ იმ კონფესიამ არ მოინდომოს სხვა კონფესიებზე გაბატონება და ტოლერანტობის პრინციპის დარღვევა. სხვებზე ამაღლების ყოველი ასეთი პრეტენზია ცნობიერების იდეოლოგიზირებაა, საკუთარი თავიდან გაუცხოებაა, გუდიანშვილის ენაზე „ტვინის ჭყლეტა“, სხვებზე ბატონობის მცდელობაა, რომელიც შეუთავსებელია თავისუფლების და ღირსეული ყოფიერების იდეებთან. ერის ინტერესების დაცვა, რომ იდეოლოგიას არ მოითხოვს და მეცნიერების გზითაც შეიძლება, კიდევ ერთი მაგალითი შეიძლება მოვიყვანოთ: სომეხმა ისტორიკოსებმა ქართველი ერი მონათლეს მიმღებად, ხოლო სომხები კულტურის მიმცემად. ზოგიერთმა სხვა ერის წარმომადგენელმა ეს გაიზიარა და როგორც მიხაკო წერეთელი აღნიშნავს ბერლინში გერმანელმა მეცნიერმა გადმოხედა მოხსენებაზე დამსწრე ქართველებს და განაცხადა „ქართული კულტურა სომხური კულტურის განალეკიაო“, რომ „ქართული ქრისტიანული კულტურა სომხურის მიბადება“. ამაზე პასუხი შეიძლებოდა იდეოლოგიურადაც და მეცნიერულადაც. ეს უკანასკნელი აირჩია მოპასუხემ. მიხაკო წერეთელი აჩვენებს, რომ ყოველ ერს აქვს ნასესხებიც და გაცემულიც, რომ ქართველებსაც უსესხებიან სხვებისაგან და მათ შორის სომხებისაგან, მაგრამ სხვებს და მათ შორის სომხებსაც მიუღიათ ქართული კულტურიდან. მისი მტკიცებით „არ არსებობს არც ერთი ენა კულტურულ ერთა, რომ მას უცხო, მეზობელთაგან ნასესხები სიტყვები არ ჰქონდეს მიღებული... თუ სომხურს ქართულისათვის სიტყვები „მიუცია“ მეტი ქართულითგან „მიუღია“. უძველესი დროიდან, როდესაც სომხური ტომები, ქართველი ჭან-მეგრელთა მოსაზღვრენი იყვნენ. მიახლოებით მერვე საუკუნე ქრ. წ. — და საკვირველია, რომ ეს „მიმცემი“ სომხური ენა ნარევე ენად არის ცნობილი ენათმეცნიერთა მიერ, შერეული უცხო ელემენტი ქართულია, ხოლო „მიმღები“ ქართული ენა წმინდა („იაფეტურ“), ენად არის აღსარებული“ (მიხაკო წერეთელი, „მიმცემი“ და „მიმღები“, წიგნში: ერი და კაცობრიობა, თბილისი, 1990, გვ. 246). ამრიგად იდეოლოგიის არც არსებობას და არც მოთხოვნას არა აქვს გამართლება. კულტურისა და მეცნიერების, შემოქმედების და შემეცნების მსვლელობას იდეოლოგიურ ბარიერებს თუ ჩამოვაცილებთ, ყოველი მათგანი გაძლიერდება და გამოირიცხება ის ინტელექტუალური კრიზისი, რომელიც ხელს უშლის მათ განვითარებას. იდეოლოგიის უარყოფითი როლი კარგადაა დასურათებული ევგენი ზამიატინის რომანში „ჩვენ“, ვისაც იდეოლოგია ენატრება მისთვის თავისუფლება, შემოქმედება და შემეცნება ზედმეტია.



ივანე კახიანიძე

ჭირდება თუ არა სოციალურ ცხოვრებას აბსოლუტი?

ადამიანის მოქმედების (ქცევის) ახსნას საბოლოო ჯამში შეიძლება ორი, უკიდურესად საპირისპირო საფუძველი მოეძებნოს: ერთი მხრივ — სუბიექტი, როგორც ინდივიდუალური გემოვნების მატარებელი, ხოლო მეორე მხრივ, აბსოლუტი, რომელიც არა მხოლოდ გადის სუბიექტურის საზღვრებს გარეთ, არამედ გამოირიცხავს კიდევ მას. დაპირისპირება სუბიექტსა და აბსოლუტს შორის შეიძლება გააზრებულ იქნეს რელატივიზმის ცნების მოშველიებით: ის, რაც სუბიექტურია ყოველთვის რელატიურია (შეფარდებითია), ხოლო ის, რაც აბსოლუტურია, არასოდეს არ არის რელატიური (შეფარდებითი).

შეიძლება ითქვას რომ ადამიანის როგორც გონითი და, ამასთან, სასრული არსების ყოფიერების წესი გარკვეული დოზით ყოველთვის მოითხოვს აბსოლუტს, როგორც ადამიანური არასრულყოფილების კომპენსაციას. ადამიანს ჭირდება დაუშვას საკუთარი თავისაგან დამოუკიდებელი, საკუთარ ნებას და სურვილს დაუმორჩილებელი სუბსტანცია, როგორც ორიენტირი და ათვლის წერტილი. ეს არის საკუთარ თავზე, როგორც უპირობო კრიტერიუმზე უარის თქმა, ანუ საკუთარი თავის „დავიწყება“, რასაც ტრანსცენდენციის უნარს უწოდებენ. ტრანსცენდენტურის, როგორც ზეადამიანურის (ზესუბიექტურის) აღიარებით ადამიანი აღარ რჩება მხოლოდ საკუთარი თავის ამარა და მისი პასუხისმგებლობაც განაწილებულია. ათეისტი (ფართო მნიშვნელობით) შეიძლება ეწოდოს ყველა იმას, ვინც უარყოფს აბსოლუტს ანდა აბსოლუტურებს იმას, რაც თავისი შინაარსით არ შეიძლება აბსოლუტური იყოს. ამ უკანასკნელი აზრით, ათეისტია მაგ., ადამიანი, ვინც აბსოლუტად სხავს მეორე ადამიანს. ადამიანი თავისი ფსიქო-ფიზიკური ორგანიზაციით არამარადიული არსებაა. ამდენად აბსოლუტის განზომილებაში მისი განხილვა არა მხოლოდ მსოფლმხედველობრივი, არამედ ფსიქიკური სიბეცეა. ეს ერთი შეხედვით მარტივი ჭეშმარიტება სავალალო რეალობად იქცა პოსტსაბჭოთა საზოგადოების პატერნალისტური ცნობიერების სახით.

აბსოლუტის ფსევდოაბსოლუტით შეცვლას ჯერ კიდევ არ მოსდევს უალტერნატივო და აგრესიული სუბიექტივიზმი. ამგვარი უკიდურესობა წარმოიქმნება მაშინ, როდესაც გამოირიცხება სუბიექტის მიერ, ნებისმიერი ფორმით, მისგან დამოუკიდებელი ინსტანციის გათვალისწინების შესაძლებლობა. ნიცშეს ზეკაცი, როგორც „ღმერთის სიკვდილის“ შედეგი, აღნიშნული პოზიციის ნიმუშს წარმოადგენს. ეს არის შეუზღუდავი თვითნებობის მატარებელი არსება, რომლისთვისაც არ არსებობს სხვა ათვლის წერტილი საკუთარი თავის გარდა, არ არსებობს სხვა ღირებულება საკუთარი გემოვნების და დამოკიდებულების მიღმა.



აბსოლუტის მიმართ ნიპილისტური სულისკვეთება, თუ იგი რეალურ სამოქმედო პრინციპად იქცა, ბადებს ვოლუნტარიზმზე დაფუძნებული განუზრუნველი ქაოსის მდგომარეობას. ქაოსიდან წესრიგზე გადასვლა შესაძლებელია მაშინ, როდესაც ამა თუ იმ ფორმით აღიარებულია აბსოლუტი-ინსტანცია, რომელიც სუბიექტის ნებისა და შეფასებისაგან დამოუკიდებელია, რომელიც მნიშვნელობს სუბიექტისთვის, როგორც არარელატიური.

ამგვარი ინსტანციის მოთხოვნილება სრულიად სხვადასხვაგვარი სახით გამჟღავნდა აზროვნების ისტორიაში: ლოგოსი, აბსოლუტური გონი, იდეათა სამყარო, ტრანსცენდენტალური ცნობიერება, ნეოკანტიანელთა ღირებულება, მარქსის „ეკონომიკური ისტორიციზმი“ (პოპერი)... მიუხედავად მათში ჩადებული განსხვავებული შინაარსისა, თითოეული მათგანი თავის თავში ატარებს კანონზომიერებას, რომელიც სუბიექტის ინდივიდუალურ ნებას არ ემორჩილება, პირიქით, მოითხოვს მის დაქვემდებარებას. მეტიც: აღნიშნული ორიენტაციის ფარგლებში, ადამიანის თავისუფლება გაიზომება როგორც მისგან დამოუკიდებელი კანონზომიერების შესაბამისი მოქმედება. ასე იდება ზღვარი თავისუფლებასა და თვითნებობას შორის: თავისუფლება შერწყმულია გარკვეულ იმპერატივთან, აუცილებლობასთან („უნდა“-სთან). იგი, თვითნებობისაგან განსხვავებით, არის არა ყოველი „მინდა“, არამედ ისეთი, რომელიც, ამავე დროს, უერთდება „უნდა“-ს. ამ თვალსაზრისით, მაგ., კაცისმკვლელებზე ვერ ვიტყვი რომ იგი თავისუფალია (თუნდაც ამას საკუთარი ნებით აკეთებდეს), რამდენადაც ადამიანი ადამიანს არ უნდა კლავდეს. სწორედ ეს „უნდა“ გამოხატავს იმ ინსტანციას, რომლის ძირი არ შეიძლება სუბიექტში იყოს, არამედ სუბიექტის მიღმა — აბსოლუტში პოულობს საფუძველს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, პრინციპულად შეუძლებელი იქნებოდა იმის დასაბუთება, რომ კაცის კვლა ბოროტებაა. ამგვარი პოზიცია შესაძლებელია მხოლოდ იმიტომ, რომ სუბიექტის შეფასება ეყრდნობა სუბიექტისაგან დამოუკიდებელ, თავისთავად (ე. ი. აბსოლუტურ) ღირებულებას, რომელიც არ იცვლება კონკრეტულ დროსა და სივრცეში მისი განხორციელების მიხედვით. პირიქით, ეს უცვლელი (მარადიული) ღირებულება („არა კაც კლა“), რომლის წყარო აბსოლუტშია, თავად ითხოვს სუბიექტისაგან განხორციელებას — თუ განხორციელდა, ხომ კარგი, თუ არა და — მით უარესი სუბიექტისთვის, თავად ღირებულებას არაფერი აკლდება, იგი უცვლელი რჩება.

ანალოგიურ ვითარებასთან გვაქვს საქმე ხელოვნების ნაწარმოების შეფასებისას. რასაკვირველია, შემფასებელი მხოლოდ სუბიექტია, მაგრამ შეფასება არ ეყრდნობა სუბიექტის თვალსაზრისს: ხელოვნების ნაწარმოებს აქვს თავისთავადი ღირებულება (კარგი ან ცუდი), რომელიც ინდივიდისაგან „მოითხოვს“ ადეკვატურ ხედვას. გალაკტიონის ლექსი „მთაწმინდის მთვარე“ გენიალურია არა იმიტომ, რომ სუბიექტი (საზოგადოება) აფასებს მას ასე, არამედ, ამ ლექსის გენიალურობის გამო უნდა შეფასდეს იგი ასე და არა სხვაგვარად. წინააღმდეგ შემთხვევაში, მავანს არ ექნება არავითარი უფლება იმ ადამიანს, რომელიც აღნიშნულ ლექსს აფასებს როგორც ცუდს, დაუსაბუთოს, რომ იგი ცდება. ამგვარ მტკიცებას აზრი აქვს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც სუბიექტს „ზურგს უმაგრებს“ აღნიშნული ნაწარმოების თავისთავადი ე. ი. აბსოლუტური ღირებულება, რომელიც არ იცვლება.

თუ მორალის ან ხელოვნების სფეროში აბსოლუტის ფუნქცია შეიძლება ექვს არ იწვევდეს, რამდენად აუცილებელია იგი სოციალური ცხოვრე-



ბისათვის? სხვანაირად თუ ვიტყვი: რა დოზით ჭირდება საზოგადოების ნორმალურ ფუნქციონირებას აბსოლუტი? საზოგადოება თავისი არსით რთული ორგანიზმია. ორგანიზმად ყოფნა ნიშნავს სისტემის სახით არსებობას. სისტემა თავის თავში ყოველთვის გულისხმობს გარკვეულ წესრიგს, როდესაც სისტემის შემადგენელი ელემენტები (სტრუქტურები, ინსტიტუტები) ფუნქციონალურ დამოკიდებულებაში იმყოფებიან ერთმანეთთან ანუ ერთმანეთის მიმართ ასრულებენ განსაზღვრულ სასიცოცხლო ფუნქციებს. რასაკვირველია, შესაძლებელია მოხდეს არსებული სისტემის რღვევა, რასაც ფუნქციების მოშლა და უწესრიგობა მოაქვს, მაგრამ ეს არის არანორმალური („ანომიური“) მდგომარეობა, რომელსაც საზოგადოება (მისი არსებობის წესი) ვერ ეგუება. უწესრიგობას, ანუ არაორგანიზებულობას ბადებს საზოგადოებაში დისფუნქციონალური მოვლენების გაჩენა, რომლებიც ხელს უშლიან საზოგადოების როგორც ერთიანი სისტემის ადაპტაციას. დისფუნქციონალური მოვლენები ყოველთვის წარმოადგენს კონფლიქტის წყაროს, რომელიც, თავის მხრივ, აფერხებს საზოგადოების გამართულ მუშაობას. თუმცა, განსხვავებულია კონფლიქტის მასშტაბები და, შესაბამისად, მათი გავლენის ხარისხიც. ერთ შემთხვევაში, კონფლიქტები რამდენადმე ზედაპირულია (არაფუნდამენტურია). ამდენად, მათი დარეგულრება შესაძლებელია ისე, რომ ამან არ მოიტხოვოს მოცემული სოციალური სისტემის არსებითი შეცვლა. სხვა შემთხვევაში, კონფლიქტები ფუნდამენტურია, მათი გადაჭრა შეუძლებელია არსებული სოციალური სისტემის საზღვრებში, ე. ი. მოითხოვს სოციალური სისტემის თვისებრივ შეცვლას.

უკონფლიქტო საზოგადოება, სადაც არ არსებობს დისფუნქციონალური მოვლენები, ან პრიმიტიული (დამწერლობამდელი) საზოგადოებაა, ანდა — უტოპიური. პრიმიტიული საზოგადოება არადიფერენცირებულია იმ აზრით, რომ მასში გაბატონებული ღირებულებები და მათი გამოხატველი სიმბოლოები საერთოა საზოგადოების თითოეული წევრისათვის. ინტეგრაციის მაღალი დონე ამ შემთხვევაში მიიღწევა არა თვითრეფლექსიის წყალობით, არამედ მისტერიალური წესრიგის (მაგ., ტაბუს და მაგიის) მიმართ ავტომატური მორჩილებით. უკონფლიქტო საზოგადოების უტოპიური მოდელი (მაგ., კომუნისტური) უარყოფის უარყოფის გზით მიღებული იგივე „პრიმიტიული“ საზოგადოებაა, იმ განსხვავებით, რომ მისი ტოტალური ინტეგრირებულობა ეფუძნება კოლექტიურ თვითცნობიერებას.

პრიმიტიული და უტოპიური საზოგადოებისაგან განსხვავებით, თანამედროვე საზოგადოება „სცოდავს“ ტოტალური ერთიანობის თვალსაზრისით: აქ არსებული განსხვავება სხვადასხვა სოციალური ჯგუფის მრწამსსა და ღირებულებით ორიენტაციას შორის არა მხოლოდ ვერბალურად არის გამოხატული, არამედ — ინსტიტუციონალიზებულია (მაგ., სხვადასხვა პარტიები, ორგანიზაციები, რელიგიური ჯგუფები და სხვა). ამ შემთხვევაში სრულ ინტეგრაციაზე ლაპარაკი შესაძლებელია მხოლოდ ამა თუ იმ სოციალური ჯგუფის შიგნით, ანუ სუბკულტურის (და არა მთელი საზოგადოების) მასშტაბით. ამგვარი თვისებრივი დიფერენცირებულობა არა ცალსახად, მაგრამ პრინციპულად უშვებს კონფლიქტების შესაძლებლობას.

თანამედროვე საზოგადოება წარმოუდგენელია კონფლიქტების გარეშე. კონფლიქტი ყოველთვის გულისხმობს გარკვეულ წინააღმდეგობას, რომელიც





შეიძლება აღმოცენდეს პოლიტიკურ, რელიგიურ, ეროვნულ (ეთნოსურ) და სხვა ნიადაგზე. როგორც ითქვა, კონფლიქტი იწვევს უწესრიგობას, რომელიც დაძლეულ უნდა იქნეს. კონფლიქტის დარეგულირება შესაძლებელია მოხდეს ორი, სრულიად განსხვავებული გზით. ერთ შემთხვევაში, ისპობა თავად კონფლიქტის **საფუძველი**: სხვადასხვა შესაძლებლობიდან ლეგიტიმურობა ენიჭება მხოლოდ ერთს, ხოლო სხვა ცხადდება არაკანონიერად და იკრძალება. მაგ., განსხვავებულ პარტიათა შორის დაპირისპირება შეიძლება მარტივად მოიხსნას მრავალპარტიულობის გაუქმებით და ერთპარტიულობის აღიარებით. კონფლიქტის გადაჭრის მეორე გზა გაცილებით რთულია: იგი გულისხმობს წესრიგის უზრუნველყოფას მაშინ, როდესაც შენარჩუნებულია კონფლიქტის ანუ წინააღმდეგობის საფუძველი. სხვაგვარად თუ ვიტყვი, ამ შემთხვევაში ხდება დაპირისპირებული მხარეების ინსტიტუციონალიზაცია და მათ შორის ურთიერთობისთვის იქმნება განსაზღვრული მექანიზმი.

ეს ორი გზა შეიძლება გამოდგეს ორი სრულიად განსხვავებული ტიპის საზოგადოების მახასიათებლად. კერძოდ, მათი მიხედვით შეიძლება გაიზომოს საზოგადოების დემოკრატიულობის (თავისუფლების, „ლიაობის“) ხარისხი: პირველი გზა საზოგადოების არადემოკრატიულობის (ავტორიტარულობის, ტოტალიტარულობის) მაჩვენებელია, ხოლო მეორე — პირიქით.

აღნიშნული პრობლემა მიზანშეწონილია განვიხილოთ ორ თვალსაზრისთან კორელაციაში, რომლებიც შეიძლება გამოდგეს საზოგადოების ზემოაღნიშნული კრიტერიუმით დიფერენციაციის მსოფლმხედველობრივ საფუძველად. ეს თვალსაზრისებია ერთი მხრივ, ეთნოცენტრიზმი, ხოლო მეორე მხრივ, კულტურული რელატივიზმი. ეთნოცენტრიზმი, როგორც ცნობილია აბსოლუტურებს კულტურის გარკვეულ, საკუთარ მოდელს, ხოლო სხვა კულტურას აფასებს იმის მიხედვით, თუ რამდენად შეესაბამება, უახლოვდება იგი იდეალს. მიკრო-დონეზე ეთნოცენტრისტული პოზიცია სანიმუშოდ აღიარებს ცხოვრების, მოქმედების, აზროვნების რომელიმე წესს და ნებისმიერ სხვა შესაძლებლობას განიხილავს როგორც ნაკლოვანებას, „გადახრას“ ნიმუშიდან. რაც შეეხება კულტურულ რელატივიზმს, ესაა თვალსაზრისი, რომელიც ამა თუ იმ კულტურას აფასებს არა გარედან, სხვა — სანიმუშო კულტურის პოზიციიდან, არამედ მისი შინაგანი კანონზომიერებიდან, საკუთარი კონტექსტიდან ამოსვლით. აღნიშნული პოზიცია უარყოფს ცხოვრების (მოქმედების, აზროვნების) გარკვეული წესის გააბსოლუტურებას, მის უპირობო, ერთადერთ ჭეშმარიტებად მიჩნევას. ამ კონცეფციის ფარგლებში აზრი ეკარგება დაბალ და მაღალ კულტურაზე, ჭეშმარიტ და ყალბ ცხოვრების წესზე ლაპარაკს. ამა თუ იმ მოქმედების ღირებულება გაიზომება მის მაღიარებელ ინდივიდებთან მიმართებაში, რომლებიც ქმნიან განსაზღვრული ტიპის სუბკულტურას. კულტურული კონტექსტის გათვალისწინების გარეშე (მისგან განყენებულად), ამა თუ იმ მოქმედების შეფასება, მისი თავისთავადი (ზეკულტურული) ღირებულების საფუძველზე, უსაზრისოა. მაგ., პროსტიტუცია გარკვეულ სოციალ-კულტურულ გარემოში არ ითვლება დევიაციად, მაშინ როდესაც სხვა სოციალურ გარემოში იგი ანომიად აღიქმება. აზრს კარგავს კითხვის



დასმა იმის შესახებ, არის თუ არა პროსტიტუცია თავისთავად სოციალურად დაუშვებელი თუ დასაშვები ნორმა. ყურადღება მივაქციოთ: ეთნოცენტრისტული, ვთქვათ, რელიგიური (ქრისტიანული) ცნობიერებისათვის პროსტიტუცია მიუღებელია არა იმიტომ, რომ ამ ცნობიერების მქონე ადამიანები მას მიიჩნევენ უზნეობად, არამედ მრუშობა თავისთავად უზნეო ქმედებაა და ეს დანახული უნდა იქნეს ადამიანის მიერ. ის ვინც ამას ვერ ხედავს ნაკლოვანი ანუ უზნეოა. რაც შეეხება კულტურულ რელატივიზმს, იგი აღიარებს, რომ მრუშობა უზნეობაა არა თავისთავად არამედ გარკვეული წრის (კულტურის) ადამიანებისათვის, ამ წრის (კულტურის) გარეთ იგი არა მხოლოდ კარგავს აღნიშნულ კვალიფიკაციას, არამედ თუ შეიძლება ითქვას, ონტოლოგიურად იცვლება მისი ღირებულება.

თუ გავიხსენებთ დაპირისპირებას აბსოლუტურსა და სუბიექტურს შორის, შეიძლება ითქვას, რომ ეთნოცენტრიზმი აღიარებს აბსოლუტს, ხოლო კულტურული რელატივიზმი ეფუძნება სუბიექტურს ე. ი. მისი სულისკვეთება ათეისტურია. მეორე მხრივ, თუ სოციალურთან მიმართებაში განვიხილავთ აღნიშნულ თვალსაზრისებს, ცხადი ხდება, რომ ეთნოცენტრიზმი თავისი არსით ტოტალიტარულია, ხოლო კულტურული რელატივიზმი — დემოკრატიული.

ტოტალიტარიზმი ყოველთვის არსებობს ცენტრალიზებული სისტემის სახით. ასეთ ცენტრალიზებულ ადმინისტრაციულ სისტემას წარმოადგენს სახელმწიფო, რომელიც მართავს და აკონტროლებს საზოგადოების ყველა რგოლის ფუნქციონირებას. ცენტრალიზებული სისტემა ვერ ეგუება (არ უშვებს) ალტერნატიულ სტრუქტურებს, მასში ბატონობს აუცილებლობა. ეს ნიშნავს, რომ იგი ადგენს სოციალური ყოფიერების მოწესრიგების გარკვეულ მოდელს და გამორიცხავს სხვაგვარი მოდელის არსებობის შესაძლებლობას. ამ შემთხვევაში, სოციალური წესრიგი ბუნებრივი აუცილებლობის სახეს იღებს. როგორც კ. პოპერი იტყოდა, ტოტალიტარული სისტემა მონისტურია — იგი ნორმატიულ კანონებს განიხილავს ბუნების კანონების რანგში. აღნიშნული სისტემისათვის ადამიანის თავისუფლება გაიზომება სოციალური წესრიგის აუცილებლობის მიმართ მორჩილებით, ხოლო ის, ვინც ამ აუცილებლობას არ აღიარებს დისიდენტად ითვლება და ისჯება. დისიდენტის სოციალური სტატუსი ტოტალიტარიზმის ნაყოფია და მის საზღვრებში განიხილება როგორც ანომალია.

ტოტალიტარიზმის არსებობა შეუძლებელია იდეოლოგიის გარეშე. იდეოლოგია (განსხვავებით, ვთქვათ მეცნიერული თეორიისაგან) თავისი დაფუძნებისათვის არ მოითხოვს ემპირიულ ან ლოგიკურ პირობებს, მას აქვს პრეტენზია იყოს არაფალსიფიცირებადი. იდეოლოგია თავისი არსით ანტირელატივისტურია. იგი საერთოდ არ ითვალისწინებს სოციალური რეალობის არაერთგვაროვნებას. ამ ნიშნით იდეოლოგია უტოპიას ემსგავსება, მაგრამ „უწყინარი“ უტოპიისაგან განსხვავებით იდეოლოგია აგრესიულია: იგი მოითხოვს რეალობისაგან შესაბამისობას, საბოლოო ჯამში ახდენს სინამდვილის ტრანსფორმაციას, მის უნიფიცირებას.

დღეს ბევრი მსჯელობს ეროვნული იდეოლოგიის აუცილებლობის შესახებ. შესაძლოა, დარღვეული ეროვნული სხეულის გამთლიანებას ისტორიულად და



ახლაც სჭირდება ერთიანი იდეოლოგია, მაგრამ ისიც ცხადია, რომ იდეოლოგია ტოტალიტარიზმის იარაღია (იდეოლოგიის მქონე ქვეყანა მხოლოდ ტოტალიტარული შეიძლება იყოს). არც თუ იშვიათად გაისმის მოსაზრება, რომ ქართული სახელმწიფო ქრისტიანული რელიგიის პრინციპების მიხედვით უნდა აშენდეს. თუ აღნიშნული მოსაზრება იმას გულისხმობს, რომ ქრისტიანობა სახელმწიფო იდეოლოგიად უნდა იქცეს, მაშინ ამით იგი იქცევა ძალადობის (რეპრესიების) განხორციელების საშუალებად. ისტორიაში ამის მაგალითი არსებობს. ამასაც რომ თავი დავანებოთ, მთავარი აქ ისაა, რომ ქრისტიანული მსოფლმხედველობა თავისი ბუნებით ეთნოცენტრისტულია, ამდენად — ტოტალიტარულიც: ქრისტიანობა ადგენს ადამიანური ყოფიერების (არსებობის) აუცილებელ და საყოველთაო ნორმებს (მცნებებს), რომლებიც ღვთის ნების გაცხადებას წარმოადგენს. ეს ნორმები აფუძნებს აბსოლუტურ სიკეთეს, მათგან გადახვევა სიკეთის ნაკლოვანება ე. ი. ბოროტებაა. მაშასადამე, ქრისტიანობისათვის ნებისმიერი სხვაგვარი, ანუ მცნებების შეუსაბამო ქცევა ბოროტების ტოლფასია, ცოდვაა. მართალია, ქრისტიანობა ქადაგებს შემწყნარებლობას ე. ი. ბოროტებას ბოროტებითვე არ პასუხობს, მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ იგი უშვებს (ეგუება) დისიდენტურ ქცევას. მისი ტოლერანტიზმი იმაში გამოიხატება, რომ იგი ყოველთვის უტოვებს ადამიანს (ცოდვილს) შანსს მონანიების გზით ჭეშმარიტ გზაზე დადგეს. მონანიება ღმერთის ნებასთან ნებაყოფლობით ზიარებაა. თუ ამას ადამიანი საკუთარი ნებით არ ჩადის, თავად განგება ახორციელებს მონანიების აქტს, ცოდვილი სულის ჯოჯოხეთში გამოტარების გზით.

არატოტალიტარული, დემოკრატიული საზოგადოების მშენებლობა მოითხოვს იდეოლოგიისაგან, საერთოდ აბსოლუტიზმისაგან განთავისუფლებას. დემოკრატია ეფუძნება არა აბსოლუტურს, რომელიც ყოველთვის უცვლელია და საყოველთაო, არამედ, — ინდივიდუალურს, რომელიც ყოველთვის სუბიექტურია და ცვალებადი. დემოკრატია შემწყნარებელია, მაგრამ ორთოდოქსული ქრისტიანობისაგან განსხვავებით, დემოკრატიის შემწყნარებლობა არ გულისხმობს მონანიების გზით ჭეშმარიტებისაკენ მოქცევას: იგი აღიარებს განსხვავებული (ხშირად ურთიერთსაპირისპირო) შეხედულებებისა და მოქმედებების თავისუფლებას და არ განიხილავს მათ უპირატესობა-ნაკლოვანების თვალსაზრისით. შეიძლება ვინმე შემოგვედაოს, რომ იდეოლოგიის პრინციპული უარყოფაც გარკვეული იდეოლოგიაა. ამგვარი მსჯელობა აშკარად სოფისტურია, იგი ემსგავსება დებულებას: „ღმერთი არ არის უნაკლო, რადგან მას აკლია ნაკლოვანება“. იდეოლოგიაზე, აბსოლუტიზმზე უარის თქმა არ ნიშნავს ახალი — „დეიდეოლოგიზაციის იდეოლოგიის“ (ან „თავისუფლების იდეოლოგიის“) შექმნას. იდეოლოგია და თავისუფლება, ე. ი. ადამიანთა შეხედულებებისა და სურვილების პრიორიტეტის აღიარება, ერთმანეთისაგან სრულიად დამოუკიდებელი ფენომენებია და მათი გადაკვეთა შეუძლებელია.

რამდენადაც დემოკრატია რელატივიზმის საფუძველზე შენდება, ისიც უნდა ვალიაროთ, რომ მისი ბუნება ათეისტურია. მაგრამ, აუცილებელია პასუხი გაეცეს უაღრესად მნიშვნელოვან კითხვას: რა ტიპის ათეიზმს გულისხმობს დემოკრატია. ისეთს, რომელიც საერთოდ უარყოფს აბსოლუტს, ნებისმიერი ფორმით თუ — რომელიც აღიარებს ფსევდოაბსოლუტს ანუ იმას, რაც ქმნის აბსოლუტის ილუზიას? სხვანაირად ეს კითხვა ასე ჩამოყალიბდება: არის



თუ არა დემოკრატიისათვის დამახასიათებელი რელატივიზმი ზღვარდაუდებელი, ანუ აღიარებს თუ არა დემოკრატია ადამიანის ნებისაგან დამოუკიდებელ გარკვეულ ინსტანციას, როგორც სოციალურ სინამდვილეში ორიენტაციის ობიექტურ საშუალებას? აღნიშნული პრობლემა საბოლოო ჯამში მარტივად გამოითქმის: მიუხედავად იმისა, რომ დემოკრატია აღიარებს ადამიანის სურვილების (ნების) პრიორიტეტს, არის თუ არა დემოკრატიულ საზოგადოებაში ყველაფერი ნებადართული? ერთი შეხედვით ამ კითხვას პასუხი იოლად მოეძებნება: დემოკრატიის პირობებში ნებადართულია მხოლოდ ის, რაც დაშვებულია კანონის მიერ. მაგრამ, აღნიშნული დებულება მოითხოვს დასაბუთებას. ჯერ ერთი, უნდა გაირკვეს კანონის ბუნება. ზოგადად თუ ვიტყვით, კანონი სოციალური ნორმაა, რომელიც აწესრიგებს საზოგადოებაში ინდივიდთა ქცევას. ცხადია, კანონი მიღებულია კონვენციის შედეგად, მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ იგი სუბიექტურია. კანონი გამოთქვამს განსაზღვრულ ვალდებულებას, ამდენად იგი ყოველთვის ინარჩუნებს გარკვეულ „დისტანციას“ სუბიექტის ნების მიმართ. უფრო ზუსტად თუ ვიტყვით, კანონი მოითხოვს შესრულებას იმის მიუხედავად, თუ რამდენად შეესაბამება მას ნებელობა. კანონზე ორიენტაცია, მ. ვებერის თანახმად, ნიშნავს ორიენტაციას „ლეგიტიმური წესრიგის“ მაგარანტირებელ გარეგან ფაქტორზე. ამ შემთხვევაში, კანონი წარმოადგენს მკაფიოდ განსაზღვრულ მაქსიმას, რომელიც მნიშვნელობს სუბიექტისთვის არა მხოლოდ მაშინ, როდესაც მას იცავენ, არამედ მაშინაც, როცა მას შეგნებულად არღვევენ. თუმცა, ინდივიდის ნებისაგან კანონის ამგვარი „დისტანცირება“ (დამოუკიდებლობა) არ უნდა გავიგოთ აბსოლუტური აზრით. როგორც უკვე ითქვა, კანონი კონვენციის შედეგია. ხოლო ის, რაც შეთანხმების შედეგად მიიღება, შეიძლება შეიცვალოს. კანონის შეცვლის აუცილებლობა დგება მაშინ, როდესაც იგი კარგავს მნიშვნელობას ე. ი. როდესაც მოცემული კანონით უზრუნველყოფილი ლეგიტიმური წესრიგი სისტემატურად ირღვევა. ასეთი პროცესის მოწმე ჩვენ უშუალოდ გავხდით, როდესაც საბჭოთა ტოტალიტარული წესრიგი თანდათან კარგავდა მნიშვნელობას (საზრისს). აღნიშნული ანალიზი საფუძველს იძლევა დავასკვნათ, რომ კანონი თავისი ბუნებით, წარმოადგენს აბსოლუტის სიმულაციას: იგი ინარჩუნებს ობიექტურობას ცვალებადობის პრინციპული შესაძლებლობის ფონზე.

დემოკრატია სწორედ ამგვარად გაგებულ სიმულაციურ-აბსოლუტურს აღიარებს. დემოკრატიის პირობებში კანონი ღია ფენომენია: იგი გამოთქვამს აუცილებლობას, რომელიც ზღვარს უდებს ადამიანის თვითნებობას, ე. ი. აწესრიგებს სოციალურ ცხოვრებას, მაგრამ ეს არ არის ფატალური აუცილებლობა, კანონი არა მხოლოდ ემორჩილება, არამედ საჭიროებს რევიზიას ემპირიული სოციალური სინამდვილის თავისებურების შესაბამისად (არსებობს უამრავი საკითხი, რომელთა კანონიერების შესახებ დავა დღემდე მიმდინარეობს და მომავალშიც გაგრძელდება).

როგორია კანონის ბედი ტოტალიტარიზმის პირობებში? ცხადია, ტოტალიტარიზმიც გაურბის ქაოსს და წესრიგის მომხრეა. მაგრამ, როგორც აღინიშნა, დადგენილ სოციალურ წესრიგს იგი განიხილავს როგორც ერთხელ და სამუდამოდ მოცემულს, უალტერნატივოს. ასეთ პირობებში კანონს ერთმევა თავისი ბუნება: იგი იქცევა ჩაკეტილ სისტემად. ეს ნიშნავს, რომ კანონი ადა-



მიანის ნებისაგან არა პირობითად, არამედ აბსოლუტურად შემოსაზღვრულია. მაშასადამე, დემოკრატიის საპირისპიროდ, ტოტალიტარიზმი არ უშვებს კანონის რევიზიის და მისი შეცვლის შესაძლებლობას. კანონის ამგვარი ინტერპრეტაცია გამოირიცხავს სუბიექტის (პიროვნების) აქტიურობას (ე. ი. თავისუფლებას). შესაბამისად, ტოტალიტარულ საზოგადოებაში არ შეიძლება მუშაობდეს პრინციპი: „ნებადართულია ის, რაც დაშვებულია კანონის მიერ“, რამდენადაც ასეთი საზოგადოება უარყოფს ნებასა და კანონს შორის შინაგან (პოზიტიურ) კავშირს.

დასასრულ, კთხვაზე: ჭირდება თუ არა სოციალურ ცხოვრებას აბსოლუტი? — პასუხი ცალსახაა. აბსოლუტი (როგორც ასეთი) ტოტალიტარულ წესრიგს უზრუნველყოფს, დემოკრატია მხოლოდ რელატივიზმის (სიმულაციურ-აბსოლუტურის) საფუძველზე აშენდება.



## პირობი ცინცაძე

### პიროვნება ბიბლიაში

(ხორციელი ადამიანი)

უახლეს ფილოსოფიაში პიროვნება ესმით არა როგორც ინდივიდი და ადამიანის ზოგადი გვარი, არა როგორც მე, არამედ როგორც „განცდის უშუალოდ თანაგანცდილი ერთიანობა, — არა როგორც მხოლოდ მოაზრებული საგანი, რომელიც უშუალოდ განცდილის უკან და გარეთ იმყოფება“ [12, გვ. 243].

თვითონ პერსონის (პიროვნების) ცნება ჩამოყალიბდა ადრეულ ქრისტიანულ დოგმატიკაში, იმის შემდეგ, როცა იგი ტერტულიანემ (გარდაიცვ. 220 წელს) სამებაზე მოძღვრებაში შეიტანა და ბოეთიუსთან ასეთი დეფინიცია მიიღო: *Persona est naturae rationalis individu a substantia* — პერსონა არის გონიერი არსების დაუნაწილებადი სუბსტანცია. სქოლასტიკამ შეინარჩუნა ეს დეფინიცია [14, გვ. 29] და ღმერთის როგორც პიროვნების ცნება ღმერთკაცობრიობაზე მოძღვრებას დაუკავშირა.

ქრისტიანულ თეოლოგიასა და ფილოსოფიაში ღმერთკაცობრიობაზე მოძღვრება, ცხადია, გულისხმობს და ემყარება ღმერთის — ლოგოსის — განკაცებას, მის განხორციელებას, იმას, რომ „სიტყვა გახდა ხორცი“; შესაბამისად ეს განხორციელებული სიტყვა, „რომელიც იყო დასაბამიდან, და რომელიც იყო ღმერთთან, და რომელიც იყო ღმერთი“, არის იესო ქრისტე, ღმერთკაცი, განკაცებული ღმერთი — სიტყვა, და ეს „სიტყვა გახდა ხორცი“ (იოანე, 1, 14); „მასში იყო სიცოცხლე, და სიცოცხლე იყო ადამიანთა სინათლე. და სინათლე ბნელში ანათებს და სიბნელემ ვერ მოიცვა იგი“ (იოანე, 1, 4, 5).

ღმერთი — სიტყვის, იმავე იესო ქრისტეს ხატი და მსგავსია ადამიანი, რომელიც არის „ცოცხალი არსება“: „გამოსახა უფალმა ღმერთმა ადამი (კაცი) მიწის მტვერისაგან და შთაბერა მის ნესტოებს სიცოცხლის სუნთქვა და იქცა ადამი ცოცხალ არსებად“ (დაბადება, 2, 7).

„ციცხალი არსება“ — იგივე ძველი ქართული ბიბლიის „სული ცხოველი“, ხორციელი, სხეულის მქონე არსებაა, მას აქვს ტანი და ამ სიტყვა „ტანით“ გადმოიცემა ენაში ადამიანური სხეულის თავისებურება: „მე ვლაპარაკობ ჩემი ტანის შესახებ, მაგრამ ცხოველის სხეულის შესახებ“. საერთოდ კი: ტანი (ბერძნული „სომა“ — ლათინური „corpus“-ი) აღნიშნავს სულის მქონე, სულიერ სხეულს, განსხვავებით უსულო, მკვდარი მატერიისაგან (ნივთისაგან), მაშასადამე, ცოცხალი არსების ორგანულ მთლიანს.

„ტანი“ ასევე აღნიშნავს ადამიანის სხეულს განსხვავებით მისი სულისაგან, და ასევე მის სულსაც, რამდენადაც იგი ვლინდება, გამოიხატება: გამოითქმება თუ გამოიხატება. ჩვენს დროში ქრისტიანულ ფილოსოფიასა და თეოლოგიაში ტანის ასეთი გაგება გახდა სწორედ წამყვანი და ეს გაგება



სრულყოფილად კონცენტრირებული ლ. კლაგესთან, რომელთანაც „გამოსახვის მეცნიერების საფუძვლების“ საფუძველია დებულება: „ტანი არის სულის გამოვლენა, და სული არის სიცოცხლის გამოვლენის საზრისი“ [9, გვ. 71]. კლაგესის ეს დებულება გამოხატავს გამოსახვის მეცნიერების (გერმანული „Ausdruckskunde“ — გ. ც.) არსს, რომლის ერთ-ერთი ძირითადი განუტოებაა ფსიქოანთროპოლოგია, რომელიც „სულს განიხილავს როგორც არსობრივ (artlicher) კავშირში მყოფს მის გამოსახვასთან, ტანთან“ და შესაბამისად ტანს უყურებს როგორც გამოსახვის შესაძლებლობების ერთიანობას და როგორც ასეთს, როგორც გამოსახვის ველს [7;8].

ტანის ჩვეულებრივი — ყოველდღიური გავება ხასიათდება იმით, რომ აქ ჩვეულებრივი ადამიანი თავის თავს აიგივებს თავის მესთან და რომ „ტანი მთლიანად შედის მეში“ [7, გვ. 371]. ეს იმით აიხსნება, რომ ტანს უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ფაქტიურადაც მეს წარმოდგენის განვითარებაში: ტანში ეხებიან ერთმანეთს შინაგანი და გარეგანი სამყაროები და გარე სამყაროს ყველა შემეცნება ხორციელდება „ტანის ხელმძღვანელობით“ (ნიცმე). ამავე დროს, ტანია ის ერთადერთი „საგანი“, რომლის ამოძრავებაც ნებისყოფას უშუალოდ ძალუძს.

„ტანის“ ამ მნიშვნელობითაა განპირობებული ის, რომ რელიგიასა და ფილოსოფიაში მისი რაობა, მისი ადგილი ადამიანის მთლიანობისა და რაობის თვალსაზრისით, ყოველთვის იყო კვლევისა და სპექულაციის საგანი. უპანიშადები ერთმანეთისაგან ასხვავებს „ფაქიზ ხორცს (ტანს. Lingam), რომელიც, როგორც ფიზიკური ორგანოს მატარებელი — რომელიც სულის განუყრელი მხლებელია ყველა მისი ხეტილისა და გარდაქმნების მანძილზე, ვიდრე იგი არ მიადწევს ხსნას, და უხეშ ხორცს, რომელიც სულს ისევე ტოვებს მისი სიკვდილისას, როგორც მანგოს ნაყოფი თავის ნაჭუჭს“ [5, გვ. 255].

დასავლეთში ცნებათა წყვილი ტანი — სული (ბერძნული სომა — ფსიქე, ლათინური კორპუს — ანიმა) ბერძნული ფილოსოფიის წარმონაქმნია და იგი ორი სხვადასხვა მიმართულებით ვითარდება: სულისა და ტანის ურთიერთდაპირისპირებულობას ამტკიცებენ პითაგორელები და დემოკრიტე. მიჩნეულია, რომ „პლატონი სულს მიაწერს უფრო მეტ ღირებულებას, ვიდრე სომას — ტანს“ [7, გვ. 372]. მე მგონია აქ საქმე ეხება არა თვით პლატონს, არამედ პლატონის გვიანელინისტურ გავებას, რამაც თავისებური გავლენა იქონია ქრისტიანულ თეოლოგიაზეც (ე. წ. ქრისტიანული ნეობლატონიზმი): იდეა, რომლის სხვიც შედის მასალაში (მატერიაში), არის ის ლოგოსი, ის სული, რომელიც მასალას აძლევს სახეს ანუ ფორმას, აცოცხლებს მასალას, რითაც ბოროტება, რომელიც არის ქაოსი, გარდაიქმნება სიკეთედ, რომელიც არის პარმონია.

ცხადია, პლატონთან „სულს უფრო მეტი ღირებულება აქვს, ვიდრე ხორცს“ (ბერძნული „სომა“ არის „ხორცი“ — ადამიანი არის „ხორციელი არსება“, „სული ცხოველი“, შექმნილი მიწის მტვერისაგან, რომელსაც ღმერთმა ნესტოებში შთაბერა თავისი სული და რომელიც ამით გახდა „სული ცხოველი“).

მაგრამ აქ არ უნდა დაგვაიწყდეს შემდეგი: პლატონთან მატერია არის იმთავითვე არსებული; იგი ისევე არის, როგორც არის ღმერთი. ღმერთი ებრძვის მატერიას, აძლევს მას „შეგრძნების უნარს“, სიკეთის მიღების უნარს,



კეთილის განხორციელების უნარს და მხოლოდ ამის შემდგევაა მატერია კალოსი იმდენად, რამდენადაც მასში შედის იდეის სინათლე როგორც კალოსი (კეთილი).

რაც შეეხება ბიბლიას: დასაბამიდან ბიბლიაში ღმერთმა შექმნა ცა და მიწა. „მიწა იყო უსახო და უდაბური, ბნელი იდო უფსკრულზე და სული ღვთისა იძვროდა წყლებს ზემოთ. თქვა ღმერთმა: იყოს ნათელი! და იქმნა ნათელი“ (დაბადება 1—3). ამით ბიბლიაში მატერიას ქმნის ღმერთი, და მატერია ამიტომ არის კეთილის განხორციელების პირობა და შესაბამისად არის კალოსი, კეთილი.

ამგვარად, ერთის მხრით, განსხვავება პლატონის ონტოლოგიასა და ძველი აღთქმის ონტოლოგიას შორის ნათელია: პლატონთან არსებობს ორი საწყისი — ღმერთი და მატერია, კეთილი და ბოროტი; შემოქმედი ანუ ღმერთი, რომელიც ებრძვის ქაოსს, ბოროტს და მას აქცევს ჰარმონიად, სიკეთედ; ძველი აღთქმის ღმერთი კი არის ერთადერთი საწყისი ანუ არხე, რომელიც თვითონ ქმნის „ცასა და მიწას“, ამასთან ისე, რომ მიწა არის თოჰუვა ბოჰუ, „უსახო და უდაბური“, რომლის გასახიერების მიზნით ღმერთი ამბობს: „იყოს ნათელი! და იქმნა ნათელი“ (დაბადება, 1, 3).

„იყოს ნათელი“, ესაა ის პირველი სიტყვა, რომელიც გახმიანდა სამყაროში, და რომლითაც იწყება შესაქმე. იგია შესაქმესიტყვა და იგივეა ის ლოგოსი — სიტყვა, — რომელიც განკაცდა: „და სიტყვა ხორცად იქცა და დაემკვიდრა ჩვენს შორის“ (იოანე, 1, 14) — იესო ქრისტე. შესაბამისად, ნათელი ხდება ქრისტეს მისიაც: სიტყვა, რომელიც „ხორცად იქცა და დაემკვიდრა ჩვენს შორის“, არის ის მხსნელი, რომელმაც უნდა გამოისყიდოს და იხსნას მატერიალური სამყარო, „ხორცი“, რომლის გარეშეც არ არის არავითარი სული, რადგან სული არსებობს როგორც სხეული, ხორციელი, და ეს სხეული (იგივე ტანი) ებრძვის სულს და ცდილობს შეინარჩუნოს თავისი ხორციელობა, თავისი მატერიალობა.

ეს გარემოება, ცხადია, უეჭველად ხდის პლატონისეული და ძველი აღთქმისეული ონტოლოგიის ურთიერთსიახლოეს: მატერია, რომელიც პლატონისათვის ისევე არსებობს, როგორც ღმერთი, ისეთსავე წინააღმდეგობას უწევს ძველი აღთქმის ღმერთს რომელიც თვითონვე ქმნის მატერიას (მატერია ებრძვის ღმერთს ორივე შემთხვევაში; მატერია ღმერთის ანტიპოდი; სულის მოვალეობაა შევიდეს მატერიაში, განხორციელდეს მატერიაში და იხსნას სამყარო და იხსნას ხორციელი ადამიანი).

მაგრამ ეს გაცნობიერდა ახალ აღთქმაში; ახალ აღთქმაშივე აისახა (უფრო ზუსტად: ახალი აღთქმის, იმავე ბიბლიის კომენტარებში) პრობლემაზე პასუხის მეორე ვარიანტი, რომელიც ეკუთვნის პლატონის მოწაფეს არისტოტელეს.

არისტოტელეს მიხედვით, ხორცი სულთან მიმართებაში არის პოტენცია, რომელიც ხორციელდება სულის მეშვეობით. სული აძლევს სხეულს სიცოცხლეს, ხდის მას ცოცხლად, იგია ტანის ფორმა, ენტელექტია და არა მისი „საპყრობილე“, „ბორკილი“ და ა. შ., როგორც ნეოპლატონიკებს (და მამასადამე პლატონიკებს) მიაჩნდათ.

(ენტელექტია არის ის, რასაც თავის თავში აქვს მიზანი („ენტელეს“), სრულყოფილება, სრულქმნილება, ფორმა (სახე: „ვე ღმერთო ერთო შენ შექმენ



სახე ყოვლისა ტანისა“: რუსთველი), შესაძლებლის განხორციელება და განმდვილება. ს უ ლ ი არის ორგანიზმის „პირველი ენტელექია“, ორგანიზმის ცოცხალი, აქტიური გამასახოვნებელი ძალა [1; 2].

არისტოტელეს მიყვება თომა აქვინელი და საერთოდ სქოლასტიკოსები; სქოლასტიკოსთა ნაწილი, რომლებიც, როგორც ადრე ციცერონი, „ენტელექიას“ ცვლიან „ენდელექია“-თი (ენდელექია: მუდმივი მოქმედება. გერმანული *fortgesetzter Tätigkeit*). ასე მოიქცა მოგვიანებით მ ე ლ ა ნ ხ თ ო ნ ი.

ლ ა ი ბ ნ ი ც ი მონადებს უწოდებს „ენტელექიებს“ [3], რადგან ისინი თავიანთ მდგომარეობებს საკუთარი თავიდან ავითარებენ და გაშლიან და თავის თავში ატარებენ განსაზღვრულ სრულყოფილებებს. გ ო ე თ ე თითოეულ სულს უწოდებს ენტელექიას. დ რ ი შ ი ენტელექიად მიიჩნევს არავრცელ, განფენილობის არმქონე, არამატერიალურ, სიცოცხლის გამასახოვნებელ პრინციპს, ორგანიზმის „ინდივიდუალობის კონსტანტს“ [6, გვ. 242 და შმდ.]

ვ ი ლ ი ა მ შ ტ ე რ ნ თ ა ნ ენტელექია არის „პერსონის ტენდენცია და უნარი განხორციელოს თავისი თავი (ე. ი. საკუთარი მიზნების სისტემა)“ [13, გვ. 68]. განხორციელებულია ის, რაც არის როგორც „ხორციელად“ არსებულის, რაც სახეზეა როგორც ტანი და, მამასადამე, ორგანული მთლიანობა. ასეთ მთლიანს ეწოდება პიროვნება და პიროვნება არის არა მხოლოდ ხორციელი, არამედ ასევე განხორციელებული არსება; „ადამიანი წარმოადგენს ისეთ არსებას, რომელიც სახეზე კი არაა, არამედ დამიზნებულია თავის მიზნებზე („...das nicht da ist, das aber auf den Ziel seines Daseins abzielt“) [11, გვ. 263]. ეს ნიშნავს: პიროვნება არის განხორციელებული (პირი), და პიროვნება არის განხორციელებისაკენ მიმსწრაფი ადამიანი [4]. ორივე შემთხვევაში პიროვნება არის ხორციელი არსება და იგი არის ტანი.

ზემოთქმულიდან გასაგებია, რომ თეოლოგიური ანთროპოლოგიის ძირითადი ცნება და პრობლემა — განსაკუთრებით დღეს — არის ხორციელი ადამიანი. ესაა ასევე ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის კვლევის საგანიც (შეღერბი. მარსელი, სარტრი). ეს უკვე ტერმინოლოგიურად ვლინდება: ხორციელობა, განსხვავებით სხეულბრიობისაგან, ხაზს უსვამს ადამიანის ხორციელ კონსტრუქციას; ხორციელობა, განსხვავებით „სხეულის“ იმ ცნებისაგან, რომლის „სულთან“ მიმართება კლასიკური (ფსიქოფიზიკაში) დისკუსიის საგანი იყო, გადის ამ დისკუსიის საზღვრებიდან და დღეს იგი აღნიშნავს მთლიან ადამიანს, გულისხმობს არა ხორციელს, არამედ განხორციელებულ ადამიანს. სახელდობრ: ადამიანური სულის ხორცად გახდომას („*Verleiblichung des menschlichen Geistes*“). ამით ახალი მნიშვნელობა და სინათლე ეძლევა იმ საწყისსეულ „ზიბლიურ-ქრისტიანულ ხედვას“, რომელიც ტრადიციულ „თეოლოგიასა და ქრისტიანულ ფილოსოფიაში დაფარული დარჩა გვიანბერძნული და ელინისტური ფილოსოფიის გავლენის შედეგად“ [10].

ამ საქმეში დღევანდელი დასავლეთის თეოლოგია მთლიანად მიყვება თომიზმსა და ნეოთომიზმს, რომელთა ამოსავალია არისტოტელე, „ქრისტიანობის ქრისტიანობამდელი მასწავლებელი“ (პლატონთან ერთად), პლატონის მოწოდება და ფაქტიურად პლატონიკოსი.

არისტოტელე თავისი პ ი ლ ე მ ო რ ფ ი ზ მ ი ს თანახმად წყვეტს სულისა და ხორცის ერთიანობის საკითხს შემდეგი კლასიკური ფრმულით: „სული 3. „მაცნე“, ფილოსოფიის სერია, 1997, № 1



არის ხორცის სუბსტანციური ფორმა“. ფორმა, როგორც ცნება, გამოყენებულია პლატონთან იმავე აზრით, როგორც იდეა, ეიდოსი და აღნიშნავს ნამდვილ არსებულს, რომელიც წარმავალ და ერთეულ საგანთა პირველნიმუშია და რომელიც თვითონ საგანთა მიღმურ (იდეათა) სამყაროში იმყოფება. არისტოტელე უარყოფს „იდეათა მიღმური სამყაროს“ არსებობას და სამყაროს ერთიან, ჩაკეტილ მსოფლხედვას აფუძნებს ორი პრინციპის — ჰიულესა და მორფეს, ნივთიერებისა და ფორმის ერთიანი მოქმედების დებულებით.

არისტოტელეს თვალსაზრისი, სახელდობრ, ასეთია: ყველა კონკრეტული საგანი შედგება მატერიისა და ფორმისაგან; ამასთან, ფორმა არის როგორც აქტიური საწყისი, რომლის წყალობითაც საგანი ხდება ნამდვილი (*causa formalis*), ისე ქმნადობის მიზანიც (*causa finalis*). ფორმა, მამასადამე, არის მიზან-მიზეზი, იგივე ენტელექია, ხორცის სუბსტანცია და ხორცი არის განხორციელებული სული (სუბსტანცია).

არისტოტელეს ეს პილემორფიზმი გახდა სწორედ სქოლასტიკურ სისტემათა ნაფუძველი როგორც შუასაუკუნეებში, ისე ახალ დროში. კლასიკური სახით იგი გადამუშავებული და განვითარებული აქვს თომა აქვინელს, რომლის თანახმადაც საგანთა არსება და არსებობა აღმოცენდება ფორმისაგან, სული არის ტანის ფორმა, წმინდა სულიერი სუბსტანციები წარმოადგენენ მატერიისაგან გამოცალკევებულ ფორმებს, ხოლო ღმერთი არის წმიდა ფორმა (*actus purus*), ცოცხალი აზრი. თომას აზრის წარმმართველია, ცხადია, ხორციელობის ქრისტიანული გაგება.

ქრისტიანული თვალსაზრისისათვის ხორციელობის ცენტრალური მნიშვნელობა ემყარება იმას, რომ სახარებაში აღთქმული ხსნა ეხება სპეციფიკურ ხორციელ ხსნას — ხორციელად გამოსხნას (ეს აღნიშნული აქვს უკვე ტერტულიანეს ცნობილი გამოთქმით: *caro cardo salutis*, დაახლოებით: „ხორცი არის ხსნის მამოძრავებელი“) [10, გვ. 32]. 1. მხსნელი, ღვთაებრივი ლოგოსი, მოდის განხორციელებული, „ხორციში“ (ინკარნაცია); „ხორციში“ ასრულებს იესო ქრისტე თავის ცენტრალურ გამოხსნის აქტს, რისი წყალობითაც ჩვენ გამართლებულნი ვართ „ქრისტეს სისხლში“; 2. ეს გამართლება არაა შემოსახდრული „წმიდა სულიერით“, პირიქით, ღვთიური მადლი „ჩვენს გულებში ჩაიდვარა“ (რომაელთა, 5,5), „გულებში“, რომელიც პიროვნულობის, სუბიექტურობის ბირთვია და რომელიც, დაადგენს რა თავის თავს, ეძებს და ცდილობს თვითგანხორციელებას, „ხორციელად ობიექტივაციას“. „მხოლოდ ამ განხორციელებით შეიძლება მადლი იყოს ის, რისთვისაცაა იგი ნაბოძები: ერთიანი და მთლიანი ადამიანის ახალი ქმნილება“; ტანი უკვე ახლა არის „სულიწმიდის ტაძარი“ (კორინთელთა, 6, 19). ჩვენი ამოცანაა „ვადიდოთ ღმერთი ჩვენს ხორციში“ (1 კორინთელთა, 6,20); რათა ესქატოლოგიური მოლოდინი, „ხორციში აღდგომა“, რეალობად იქცეს [10].

#### ლიტერატურა

1. არისტოტელე, მეტაფიზიკა, IX, 8, 1050a, 23.
2. არისტოტელე, სულის შესახებ, II, I.
3. ლაიბნიცი, მონადოლოგია, 18.
4. ცინცაძე გ. პიროვნება, დრო, განწყობა, თავი I, 1975.



5. Deussen, Die Philos. der Upanischads, 1922.
6. Drisch, Vitalismus, 1905.
7. Hoffmeister J. Wörterbuch d. philosoph. Begriffe, „Ausdruck“, 1955.
8. Klauß. Von Seele und Antliz..., VIII f. 1929.
9. Klages L. Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck, 1950.
10. Metz J. B. „Leiblichkeit“. Handbuch theologische Grundbegriffe, Band. 3.
11. Nietzsche. Gesammelte Werke, Bd. XIV.
12. Scheler M. Jb. f. Phän. und phän. Forschun. II.
13. Stern W. Die Menschl. Persönlichkeit, 1918.
14. Thomas V. A. Sum. thel., I.



ირაა წარეთელი

არნოლდ გელენის შეხედულებანი ეთიკისა და თანამედროვეობის  
პრობლემების შესახებ

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი ფუძემდებლის არნოლდ გელენის ეთიკური შეხედულებანი ძირითადად ჩამოყალიბებულია მის ნაშრომში „ქცევათა კვლევის ეთიკური მნიშვნელობა“. ავტორი თვითონვე აღნიშნავს, რომ მოსალოდნელია წერილის სათაურმა გაკვირვება გამოიწვიოს, რამდენადაც იგი ეწინააღმდეგება იმ წარმოდგენას, რომ ეთიკა არის მეცნიერება გონითი ნორმებისა და ღირებულებების შესახებ. გელენი გვთავაზობს ღირებულებათა სისტემა პლურალისტური აზრით შევავსოთ. თუმცა, ფილოსოფიური თვალსაზრისით, ეს სიახლედ არ მიაჩნია, რამდენადაც უკვე არსებობს მაქს შელერისა და ნიკოლაი ჰარტმანის ღირებულებითი ეთიკა. დღეს, ამის საწინააღმდეგოდ, ფართო წრეებში გავრცელებულია აზრი, რომ მორალურობა, ასე ვთქვათ, მონარქიულადაა ორგანიზებული და ერთიანდება ქრისტიანობის მიერ აღიარებული მოძმის სიყვარულის მოთხოვნით, რომელიც აქ ღმერთის სიყვარულთან მჭიდრო კავშირში მოიაზრება. ამ უმაღლეს ღირებულებებთან მიმართებაში სხვა სათნოებანი გვევლინებიან როგორც რელატიურნი, მათში მოწესრიგდება ვარემოების შესატყვისი სინამდვილე. ასეთი რელატიური ღირებულების მაგალითად გელენს მოჰყავს სამართლიან ბრძოლაში გამოვლენილი სიმამაცე, რომელსაც მნიშვნელობა გააჩნია, როგორც მორალურ ვალდებულებას. ასეთ მორალურ სათნოებათა სისტემის ღირებულებაში ეჭვის შეტანა ახალი დროის კუთვნილებას წარმოადგენს. ავტორი შეგვახსენებს, რომ ამ საუკუნის დასაწყისში ჯერ კიდევ ნიციშემ დასვა ღირებულებათა გადაფასების საკითხი. ნიციშემ სიცოცხლის ამოწურვის ახალი მორალი გამოაცხადა და ამით მან დროს, რომელიც უფრო ვიტალურობიდან ცოცხლობს, ვიდრე გონიდან, ნაწილობრივ წინასწარ დაუსვა დიაგნოზი [2, გვ. 102]. ნიციშემ დგას იმ მოაზროვნეთა რიგში, რომლებიც რენესანსის დროიდან და გოეთედან მოყოლებული ცდილობდნენ კვლავ მოექცნათ და აღედგინათ კავშირი ანტიკურობის პრობლემებთან. გელენი თვლის, რომ როცა ეთიკური ვალდებულებების ასეთ პლურალისტურ თვალსაზრისს ვუახლოვდებით, ანთროპოლოგიის და ქცევათა კვლევის თეორიის კატეგორიათა დაშორება მცირდება. ესენი წმინდა ემპირიული მეცნიერებანი არიან, რომლებიც აღწერენ და ცდილობენ დაეყრდნონ ცდისეულ კავშირებს და მოვლენათა შედეგებს. ასეთი ღირებულებანი უნდა დაეფუძნონ გადარჩენისათვის აუცილებელ შანსებს და წინ აღუდგნენ საფრთხეს, რომელიც თვით აღძვლიანი კონსტიტუციის რისკიანობაში დევს. რამდენადაც უკვე ხდება მორალური მოთხოვნების რთული შინაარსის სიცოცხლის ღირებულებაზე დაყრდნობა, გელენი მეცნიერებისათვის მისაღებ ვარაუდად მიიჩნევს იმას, რომ შეიძლება მოცემული იყოს თანშობილი ინსტინქტური იმპულსები, რომ-



ლებზედაც დაიყვანებოდა მორალური მოთხოვნების თუ აკრძალვების აშკარად და მარტივად გასაგები უმეტესობა“ [2, გვ. 104]. ამ ლტოლვებს ავტორი „სოციალრეგულაციებს“ უწოდებს. გელენი შესაძლებლად მიიჩნევს მორალის გაგებაში გარკვეული პლურალიზმის არსებობას, რომლებიც მოვალეობათა განსხვავებულ, მაგრამ იმავეითვე არსებულ ფესვებზე დაიყვანება [2, გვ. 104].

ავტორი ყურადღებას აქცევს ეკლესიის და სახელმწიფოს მშვიდობიანი თანაარსებობის პრობლემებს, ანალიზებს ამ საკითხს ქრისტიანობის ისტორიის ფონზე. იგი შენიშნავს, რომ რელიგიურ დაპირისპირებებს ხშირად სახელმწიფოთა გაძლიერებამდე მივყავართ. აქვე დამოწმებულია ფორმულა: „ვისიცაა ძალაუფლება, მისია რელიგია“. ისტორიული გამოცდილების საფუძველზე გელენი მიდის იმ ვარაუდამდე, რომ „პოლიტიკური სახელმწიფო სტრუქტურების თვითშენარჩუნებაზე მიმართული ეთიკის ჰუმანიტარულ-ადამიანურ-რწმენითთან თანხმობა მხოლოდ ორმხრივი კონსენსუსის პირობებშია შესაძლებელი, მაგრამ არა წმინდა ფორმით“ [2, გვ. 106].

ღირებულებათა წესრიგის თაობაზე ავტორის ვარაუდი სხვა მიმართულებითაც ვრცელდება. მეურნეობის და ინდუსტრიის პროდუქციის შეუდარებელი ზრდის კვალობაზე, მას საფუძვლიანად აღარ ეჩვენება ის აზრი, რომ ნაკლი და სიღარიბე განისაზღვროს, როგორც ბედისწერით დადგენილი, შეუცვლელი ცხოვრების ტვირთი, ჯანმრთელობა, მოსახლეობის სხეულებრივ-სულიერი შეძლებულობა იძენენ ეთიკურ კვალიფიკაციას. თუ ისლამი ბედნიერებას სიკვდილის შემდეგ ჰპირდება, დღეს ყოველი ადამიანის სოციალურ-მორალურ უფლებად ქცეულა ის, რომ სახელმწიფომ და საზოგადოებამ იზრუნოს ბედნიერების იმედის ასრულებისათვის. ინდივიდი თავისთავად ცხადად და სამართლიანად მიიჩნევს იმას, რომ მას შეუძლია იცხოვროს მშვიდობისა და უსაფრთხოების პირობებში, რაც მას და მის მომავალ თაობას გამრავლებისა და ზრდის შანსს მისცემს. ამით ხდება დიდი მასების გადასვლა ევდემონიზმზე „ევდემონიზმი“ ძველი ბერძნული სიტყვაა და ნიშნავს ბედნიერების მოლოდინის ეთიკას, ცხოვრების საზრისის ორიენტირებას ბედნიერად ყოფნაზე, როგორც მდგომარეობაზე. გელენი თვლის, რომ ანტიკურობაში ასეთ ეთიკას გავრცელების შანსი არ ჰქონდა, რადგან იგი გათვალისწინებული იყო განათლებულ ადამიანთა მცირე ჯგუფზე და ეს მორალურ-ფილოსოფიური სკოლა სხვების გვერდით ერთ-ერთად რჩებოდა. მაგრამ, რაც ადრე ინტელექტუალთა მცირე რაოდენობისათვის იყო მისაწვდომი, დღეს ეთიკურად ეფექტურ მოთხოვნად გვევლინება და იგი მასებიდან სახელმწიფოზეა მიმართული. ავტორი აღნიშნავს, რომ ძნელია შევაკავოთ ბიოლოგისტური თვალსაზრისი, რომელიც გვეუბნება, რომ ყოველმა ცოცხალმა ორგანიზმმა მთლიანად უნდა ამოწუროს მისთვის სასიკეთო გარემოს შანსები და ეს გამრავლებისათვის ზრუნვაში განახორციელოს“ [2, გვ. 107].

სახელმწიფო, რომლის სიმდიდრესა და ორგანიზაციის ძალაზეა მიმართული ადამიანის ოცნების ასრულება, იქცევა თავისებურ მორალურ გარემოდ და თუ ის ბედნიერებას არ გვპირდება, არამედ სამსახურსა და მოვალეობაზე აკეთებს აქცენტს, ჩნდება ეთიკური დილემა. გელენი ამტკიცებს, რომ ქცევის გამოკვლევას, ჩვენს თანამედროვეთა და საზოგადოებრივი ტრადიციის გამოკითხვას მივყავართ ვარაუდამდე, რომ მოცემულია მოტივთა ჯგუფები, რომელთაც „სოციალრეგულაციები“ ეწოდებათ და რომლებიც აუცილებელია



ცალკეული ადამიანის ან საზოგადოების და მისი შინაგანი კავშირების შენარჩუნებდათვის. მორალური მოვალეობების ერთ ჯგუფში მოიაზრება ისინი, რომელთა ფუნქციური აზრი ინსტიტუტებშია გამოთქმული. ასეთი ქცევის ფორმები განიცდებიან, როგორც ჯერარსული მოვალეობანი. ეს ინსტიტუტები თუ ორგანიზაციები ამა თუ იმ საქმიანობასთან მიმართებაში განიხილებიან. მაგალითად, ექიმის პროფესიულ მორალურ სახეს განსაზღვრავს ის, რომ მას უნდა შეეძლოს მოქმედება კლინიკებში, პრაქტიკის სფეროში. განსხვავებულ ინსტიტუტებს განსხვავებული ფუნქციონირების სფეროები გააჩნიათ. ადამიანთა ურთიერთობის პროცესში ყალიბდება გარკვეული წესები, ურთიერთობის ზოგადი ფორმები. ჩვენ არ შეგვიძლია ხანგრძლივად ვაკეთოთ ერთად რაიმე გარკვეული წესების გარეშე. წესების დაცვისადმი ლტოლვას გელენი ამჩნევს ბავშვთა ადრეულ ასაკშიც. ბავშვებში აღმოფთობას იწვევს ის, რომ სხვა წესს არღვევს თამაშის პროცესში. უკონფლიქტო, მოწესრიგებული ურთიერთობა, რომელიც წესების შესაბამისად ვითარდება, განმეორებადობის და ხანგრძლივობის გარანტიაა [2, გვ. 110]. ავტორი აკეთებს კიდევ ერთ ნაბიჯს. იგი ინსტინქტურთან მიახლოებულ ქცევაში ხედავს მათი გავრცობის შესაძლებლობას. მაგალითად დასახელებულია ადამიანის მიერ პატარა ცხოველის მფარველობის, დაცვის ქცევა, რომელიც განსაკუთრებით ქალებში შეინიშნება. ქალებს გააჩნიათ უსუსური არსებისათვის ზრუნვის, სინაზის, პატრონობის ბიოლოგიური მოთხოვნილება. ეს მოთხოვნილება ინსტინქტური და თანშობილია პატარა ბავშვების მიმართ, მაგრამ ხდება მისი სხვა არსებაზე გადატანა, ადგილი აქვს ქცევის გავრცობას [2, გვ. 111]. ამასვე ასაბუთებს ადამიანთა ურთიერთობებში მშვიდობიანობის, სოლიდარობის, ერთგულების, ერთმანეთის გამო პასუხისმგებლობის შეგრძნების აღმოცენება დიდი ოჯახის ან ვვარის შინაგანი მორალიდან. ჰუმანიტარული ეთიკა წარმოდგენილია, როგორც გავრცობილი საოჯახო ეთიკა, როგორც იდეალიზირებული სახე ოჯახისა, რომელიც ყველა ადამიანს ყველასთან აკავშირებს [2, გვ. 112].

ეთიკური თვალსაზრისით, გელენი ადამიანს მიიჩნევს, როგორც მისი თანამედროვეობის პროდუქტს. იგი წერს, რომ ჩვენ ვცხოვრობთ წინააღმდეგობებით აღსავსე კულტურასა და საზოგადოებაში, რომელშიც არ ექსისტირებს არც ერთი ძირითადი ღირებულება. ცალკეული ადამიანისაგან ეს მოითხოვს გარკვეულ დახელოვნებას, რომ მან გაუძლოს ამ პირობებს, გადალახოს წინააღმდეგობანი, შეეჩვიოს მძიმე შრომას და განვლოს გზა მანათობელი ვარსკვლავის გარეშე. ცალმხრივი, „ქიმიურად წმინდა მორალი“, იქნება ეს ჰუმანიტარული, ევდემონისტური თუ რაციონალური, განსაზღვრავს მოწინააღმდეგის არსებობას. ეს კი კვლავ წარმოშობს ეთიკურ პრობლემებს [2, გვ. 114].

გელენის ეთიკურ შეხედულებათა სისტემის ნაკლი ისაა, რომ იგი, როგორც მთელი მისი მოძღვრება, აგებულია ადამიანში ბიოლოგიურის პრიმატის აღიარებაზე და ეთიკური ღირებულება წარმოდგენილია, როგორც ამ არსების რისკიანი კონსტიტუციის აღმოფხვრის საშუალება. სიცოცხლის შენარჩუნება მიჩნეულია ერთადერთ და უმაღლეს ღირებულებად და სხვა ყველაფერი, მათ შორის, მორალიც არის ამ მიზნის მიღწევის საშუალება. გელენი არ ითვალისწინებს იმას, რომ ადამიანი არის გონით დაჯილდოებული არსება და აქედან, მორალური არსებაც. თუ მორალს სიცოცხლეზე და ვიტალურობაზე დავიყვანთ, მაშინ მორალი უნდა გააჩნდეთ ცხოველებსაც, ყველა



ცოცხალ არსებას. მაგრამ ეს ასე არ არის. მხოლოდ ადამიანი იცავს ეთიკურ ნორმებსა და ვალდებულებებს, მხოლოდ ადამიანს ესმის სინდისის ხმა. ალბათ, შემთხვევითი არ არის, რომ ბერძნულში „სინდისი“ გულის გონებას ნიშნავს. ამიტომ, ადამიანის გონითი მხარის გაუთვალისწინებლობა საკუთრივ ადამიანურის დაკარგვა იქნებოდა. უფრო მეტიც, ამ მომენტს უპირატესი მნიშვნელობა უნდა ენიჭებოდეს და სხვა დანარჩენი უნდა განვიხილოთ მის საფუძველზე. თუნდაც ის, რომ ადამიანი სიცოცხლეს წირავს ამა თუ იმ მორალური ნორმისათვის, უკვე აშკარად მიუთითებს გელენისეული განხილვის მცდარ მიმართულებაზე.

ავტორი ყურადღებას მიაქცევს თანამედროვეობას, ჩვენს ეპოქაში ადამიანის წინაშე მდგარ პრობლემებს. ეს საკითხებიც განხილულია სხვა ძირითადი თეზისებიდან გამომდინარე. გელენის ინტერესის საგანს წარმოადგენს ადამიანის შეუჩერებელი, თითქმის ქრონიკული აქტიურობა, რაიმეზე მიმართულობა, რაც, ფაქტიურად, გაიგივებულია „ლტოლვათა სიჭარბესთან“. წეს-ჩვეულებანი, სამართალი, საზოგადოებრივი ინსტიტუტები, ქმნიან თავისებურ გრამატიკას, რომლის მიხედვით უნდა ხდებოდეს ლტოლვების მოწესრიგება, არტიკულირება [1, გვ. 61].

თანამედროვე სამყაროში, ევროპასა და ამერიკაში ადამიანები ცხოვრობენ ინტელექტუალური გადატვირთვის ქვეშ. ამ არსებას თავს დაატყდება ერთმანეთთან დაუკავშირებელი ფაქტების მთელი ნიაღვარი, რომელიც მან გონითად ან მორალურად უნდა დაძლიოს, „ინტეგრირება“ მოახდინოს. ასეთი მდგომარეობაა თითქმის ყველგან. ადამიანები, რომლებიც მძიმე ფიზიკურ შრომას ეწევიან, მოქმედებენ, როგორც ჩამორჩენილები, სანამ თვითონვე არ მიაღწევენ განვითარების მაღალ საფეხურს. ჩნდება მანამდე არარსებული, ახალი არისტოკრატია, კარგი შემოსავლის მქონე ხალხი. როგორც გელენი აღნიშნავს, „ეს არის პირველი შემთხვევა არისტოკრატისა რისკის გარეშე და ბუნებრივია, მათ აკლიათ შესაბამისი ავტორიტეტი, უფრო სწორად, მორალური ავტორიტეტი“ [1, გვ. 64]. ადამიანი ხდება მეტად ბუნებრივი, საოცრად ბუნებრივდება მორალიც. იგი იძენს უფრო იმანენტურის, ძალდაუტანებლის, არატრაგიკულის, თვითკმაყოფილის მნიშვნელობას. ადამიანი განიტვირთება სინამდვილის სერიოზულობისაგან, სიმძიმისაგან, „ნეგატიურისაგან“. ფორმები, რომელთა ფარგლებში ადამიანები ერთად ცხოვრობენ ან მუშაობენ, გარკვეულ ქცევას წესს შეუსაბამებს, განსაზღვრავს მათ ადგილს საზოგადოების სისტემაში. ყოველი კულტურა ადამიანური ქცევის ფორმებიდან იღებს განსაზღვრულ ვარიანტებს, ამალღებს მათ საზოგადოებრივად სანქციონირებულ ქცევის ნორმებამდე, რომლებიც ჯგუფის ყველა წევრისათვის სავალდებულოა. ავტორი სვამს კითხვას: რა ხდება მაშინ, როცა ადგილი აქვს აღნიშნული ინსტიტუტების რღვევას? ეს არის ისტორიული კატასტროფების, რევოლუციების, საზოგადოებრივი წესრიგის ან მთელი კულტურების ნგრევის პერიოდები, აგრეთვე აგრესიული კულტურების მხრივ, მშვიდობისმოყვარე კულტურების ძალისმიერი ინტეგრაციის ფაქტები. ინდივიდებს უჩნდებათ დაურწმუნებლობის, მერყეობის, დაუცველობის შეგრძნება. დეზორიენტირება აღწევს მორალურ და გონით ცენტრებს. ამ მერყეობის დასაძლევად საჭიროა გარკვეული იმპროვიზაცია, გაურკვეველობაში ნაბიჯის გადადგმა, ნებისმიერ ფასად რომე-



ლიდაც საფუძველდებულებებზე დაყრდნობა. ინსტიტუტთა ფუნქციონირების მოშლას მოსდევს სუბიექტივიზმის ზრდა. ხელოვნებაში სხვადასხვა ტენდენციების არსებობა, სწორედ სუბიექტივიზმის უსაზღვრო გათავისუფლებით და ტრადიციების განადგურებითაა ახსნილი [1, გვ. 72]. ამდენად, ავტორის რწმენით, ყველა სახის იდეათა სისტემა სტაბილურობას, დროსათვის გამძლეობას ინსტიტუტებს უნდა უმადლოდეს, რომლებშიც ეს იდეები სისტემატიზირებული სახით არიან მოცემულნი. აზრობრივი კავშირი, როგორც იდეათა კომპლექსი, საკუთარი ევიდენცის ძალით შეძლებდა გავრცელებას მაშინაც კი, როცა ის დროის, კულტურის მოთხოვნებს ეწინააღმდეგება, მაგრამ ის საკუთარი საშუალებებით ვერ შეძლებდა თავის შენარჩუნებას, ხანგრძლივ არსებობას. მაგალითად, სამართალს თავის იდეალურობა გააჩნია, როგორც სამართლის ნორმების სისტემას. მაგრამ, მას აქვს თავისი რეალურობაც, როგორც სტაბილურ სტრუქტურას, გააჩნია რეალური ღირებულება სასამართლო დაწესებულებებში, იურიდიულ ფაკულტეტებზე, პარლამენტში და სხვა. თუ ეს ინსტიტუტები ლიკვიდირებულნი იქნებიან, სამართლის გრძნობა შენარჩუნებული იქნება, მაგრამ როგორც არასაიმედო, გამოხატვის თვალსაზრისით ღირებულება ინსტანცია. სოციოლოგი არ მიდის იმ გაგებამდე, რომ იდეებს, მხოლოდ თავის თავზე დაყრდნობით, ძალზე მცირე შანსები აქვთ. ისინი საჭიროებენ ადამიანებს, რომლებიც მათ განახორციელებდნენ. გელენის აზრით, არ არსებობს უფრო დამაბნეველი და მცდარი მოძღვრება, ვიდრე ჰეგელის მოძღვრება იდეათა თვითმოძრაობის შესახებ, საერთოდ, გერმანელის იდეალისტური მისწრაფება შორეულთან კავშირის ძიებისა [1, გვ. 78].

გელენი თვლის, რომ კულტურულ მიღწევებს ადამიანისათვის ფუნდამენტური მნიშვნელობა გააჩნიათ. მათ გარეშე ადამიანის ექსისტენცია მოუაზრებადია და, ამდენად, განსხვავება ბუნებრივ და კულტურულ ადამიანს შორის არააუსტი და მცდარია. არსებობდა და არსებობს მხოლოდ კულტურული კაცობრიობა, თუმცა, სხვადასხვა ეტაპზე კულტურული მიღწევების არაჩვეულებრივ განსხვავებას ჰქონდა ადგილი. ყოველი კულტურა მხოლოდ მის მიერ გამოიმუშავებულ ნორმებს, სამართლის, ქორწინების ფორმებს, ინტერესთა სკალას და გრძნობებს ცნობს ბუნებრივად. სხვა კულტურის ან საზოგადოების ფორმებს კი, განიცდის როგორც გამოუსადეგარს, არაბუნებრივს, სახეშეცვლილს, უღვთოსაც კი [1, გვ. 80].

კულტურულ-რელატიურია ის სურათიც, რომელსაც ქმნის ესა თუ ის კულტურა ბუნების შესახებ. ავტორი საუბრობს ღირებულებათა კონვენციონალობაზე. მაგალითად, „ბუნებრივი ადამიანის“ გაგება სხვადასხვა ეპოქისათვის სხვადასხვა იყო. მეცნიერება მოიაზრებს ადამიანს, რომელიც მეტს ფიქრობს და ნაკლებს მოძრაობს. ფროიდის ფსიქოანალიზი სხვა ბუნებრივ ადამიანს იცნობს, უმეტესად, ლტოლვით განსაზღვრულს. ფროიდისათვის მისაღები იყო მორალის კონვენციონალობა და სოციალური, მორალური კონვენციების გამომხატველი ინსტანცია იღებდა „ზე-მე“-ს სახელს. ბუნებრივი ადამიანი ფსიქოანალიზში სიზმრებში გამოიკვეთებოდა [1, გვ. 83].

მკვლევართა ნაწილი იხრება იმ აზრისაკენ, რომ „ბუნებრივი ადამიანი“ ჰარმონიული და უკონფლიქტოა. გელენი მიუთითებს, რომ ნიციშე ძალაუფლების ნებას მიიჩნევდა ადამიანების ნამდვილ ბუნებად და ამით მისი გამო-





ხატვის ფორმებს მორალურ ლეგიტიმირებას აძლევდა. ე. ი. განსაზღვრულ საზოგადოებაში განვითარებული ქცევის ფორმები გვევლინებიან, როგორც მისგან ამოზრდილი, მისთვის „ბუნებრივი“, მათგან გადახრილი კი, როგორც სასაცილო, არაწესიერი, გამოუსადეგარი [1, გვ. 84] გელენი თანამედროვე მხატვრობის ბუნებრიობად მიიჩნევს იმას, რომ ადამიანის ქმნილებანი ზღუდავენ ბუნების ქმნილებებს, სურათი ეჯიბრება ბუნებას და ავიწროებს მას.

ავტორი დაწვრილებით განიხილავს ტექნიკის ფენომენს და თავიდანვე მიუთითებს, რომ ტექნიკა ისეთივე ძველია, როგორც ადამიანი. იგი იმოწმებს ორტეგა-ი-გასეტს, ალსბერგს და ასახულებს, რომ ტექნიკის საჭიროება ადამიანის ორგანული ნაკლოვანებიდან გამომდინარეობს. იარაღები, ფაქტიურად, ორგანოთა როლს ასრულებენ. ამას ორგანოთა იმიტაციის პრინციპი ეწოდება და გულისხმობს როგორც ორგანოთა განტვირთვას, ისე მათზე აღმატებულობას, რადგან ტექნიკის საშუალებით მიღწეული ეფექტი აღემატება ორგანოთა ეფექტს [1, გვ. 94]. ის, რომ არსებობისათვის საჭირო ინსტრუმენტები, ქვის დანები და სხვა იარაღები გვხვდება სიცოცხლის უძველეს ნიშნებთან ერთად, ავტორს მიაჩნია იმის დადასტურებად, რომ ასეთი რისკიანი არსების სიცოცხლის შენარჩუნების შანსი ორგანული აგებულების გადაჭარბებასა და კომპენსაციაში მდგომარეობს.

გელენი აანალიზებს ტექნიკის გავლენას ადამიანზე. ზემოქმედების სიღრმეზე მიუთითებს ახალგაზრდობის მოჯადოება მისი ქმნილებებით. ამ მოჯადოებას ისეთივე ღრმა ფესვები აქვს, როგორც მაგიას, რომელიც საუკუნეთა განმავლობაში ადამიანთა ქცევის გარემო იყო. „რაციონალური ტექნიკა ისეთივე ძველია, როგორც მაგია და ორივე ისეთივე ძველი, როგორც ადამიანი“ — წერს ავტორი [1, გვ. 96]. არსებობს განსაზღვრება, რომელიც მაგიას აფასებს, როგორც ტექნიკას, რამდენადაც ის არის გარდაქმნა რომელიც საგნებს მათი საკუთარი არსებიდან ჩვენი საჭიროებებისაკენ გადმოხრის.

გელენი ყურადღებას ამახვილებს ისეთ მნიშვნელოვან მოვლენაზე, როგორცაა შიში ტექნიკის წინაშე. ტექნიკის „დემონურობაზე“ საუბარი ავტორს მისი ვიწრო გაგების შედეგად მიაჩნია. იგი არ ეთანხმება და შემადგენებელს უწოდებს შემდეგ ანტითეზებს: ტექნიკა და კულტურა; ტექნიკა და რელიგია; ტექნიკა და მეცნიერება. თუმცა, გელენი სამართლიანად შენიშნავს, რომ ტექნიკა დღეს ერთდროულად ზდება ცხოვრების გაუმჯობესების და სიცოცხლის განადგურების საშუალება. ამ ორმნიშვნელოვნებაზე ადამიანებიც შესაბამისად რეაგირებენ, უყვართ და სძულთ კიდევ იგი [1, გვ. 102].

ჩვენი ეპოქა დახასიათებულია, როგორც მსოფლიო ინდუსტრიული კულტურის საწყისი ეტაპი. ინფორმაციული ქაოსი, რომელიც დიდი სისწრაფით იცვლება, ადამიანის მოქმედებაშიც იწვევს ღრმა ცვლილებებს. ჩნდება ერთეული ადამიანისათვის მორალური „ზემოთხოვნა“, თითქოს, მისი მორალური ინსტანცია კომპეტენტური იყოს მსოფლიო მასშტაბის მოვლენებთან მიმართებაში. ადრე ამას მხოლოდ ღმერთს აკისრებდნენ. ავტორი თვლის, რომ ადამიანს არ გააჩნია კომპეტენტციის ასეთი დონე.

„ანთროპოლოგიური გამოკვლევების“ დასასრულს გელენი შენიშნავს, რომ მეტაფიზიკური ანთროპოლოგია აუცილებლად ბოლოვდება ონტოლოგიურით. აშკარად მეტაფიზიკური და საბოლოოდ ონტოლოგიური სახის იყო, მისი აზრით,



შელერის ანთროპოლოგია, რომელიც ცოცხალ არსებას ონტიურ ცენტრად წარმადგენდა. ადამიანის „ექსცენტრულობა“ აღწერა პლესნერმა, კლაგესმა კი, გონი განიხილა როგორც ვიტალურობისათვის გარეგანი, სიცოცხლისათვის მტრული ძალა. ეს ყველაფერი იყო „მეტაფიზიკური“ და შეესაბამებოდა იმ ჭეშმარიტებას, რომ ადამიანი მხოლოდ ნაწილია მსოფლიო მთელისა. ადამიანის გაგების უპირველეს გასაღებად გელენი ისევ და ისევ მოქმედებას ასახელებს. ამაზე გარკვეულ მითითებებს აღმოაჩენს ამერიკულ პრაგმატიზმში, უპირატესად, ჯონ დიუსის მოძღვრებაში. საერთოდ, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის სიძნელეს ავტორისათვის წარმოადგენს ის, რომ მისი ფუნდამენტური კატეგორიები, ცნებები და წარმოდგენები მორფოლოგიასთან, ფიზიოლოგიასთან, ენათმეცნიერებასთან და სხვა დისციპლინებთან კავშირში უნდა შეიქმნას. ასეთია, მისი აზრით, „მოქმედების“ ცნება, რომელიც სპეციფიკურია, ზოგადი და ამასთან მოიცავს ადამიანის ფიზიკურ და ფსიქიკურ მხარესაც [1, გვ. 140].

გელენის შეხედულებანი თანამედროვეობის პრობლემების შესახებ თავისთავად ძალზე საინტერესო და მნიშვნელოვანია, მაგრამ ისინი განხილულნი არიან კვლევის ძირითადი მიმართულებიდან გამომდინარე და გელენისათვის მახასიათებელი პრაგმატიზმისა და ბიოლოგიზმის კვალი ამჩნევიათ. თავად ავტორიც არ უარყოფს პრაგმატიზმის გავლენას, თუმცა, ეს, როგორც ჩანს, მისთვის სრულებით არ ნიშნავს არასასურველ მოვლენას.

#### ლიტერატურა

- 1, G e h l e n A. Anthropologische Forschung. Rowolht. 1965.
2. Philosophische Anthropologie heute. München, 1972.



### ლალი ცერცვაძე

#### ქრისტიანული მოტივები ვაჟა-ფშაველას პროზაულ ნაწარმოებებში

რა არის ადამიანი? რას ნიშნავს ჭეშმარიტი ადამიანობა? რაშია ადამიანის ცხოვრების დანიშნულება? როგორია ადამიანის მიმართება ღმერთთან და ღმერთისა ადამიანთან? ეს ურთულესი კითხვები — კითხვები, რომლებიც განმსაზღვრელია ნებისმიერი მსოფლმხედველობისათვის, მუდამ იდგა ვაჟა-ფშაველას ძიების ცენტრში. ქართველი მწერლის ნაწარმოებები გვაძლევენ პასუხს ამ კითხვებზე. გვიხატავენ სამყაროსეული მთელის თავისებურ სურათს, გვიხასიათებენ ადამიანის სპეციფიკურ ადგილს უნივერსუმში.

ჩვენი მიზანია ვაჟას პროზაულ ნაწარმოებთა ანალიზის გზით მოვიძიოთ ეს პასუხები, ვაჩვენოთ, რომ მწერლის ხედვა ქრისტიანული მსოფლგაგებითაა განსაზღვრული, და რომ ადამიანისა და ღმერთის მიმართების ვაჟაეულ კონცეფციას ქრისტიანული რწმენა უდევს საფუძვლად.

ადამიანის რაობის ვაჟასეული გაგების დახასიათება გვინდა დავიწყოთ პატარა მოთხრობის „გოჩის“ ანალიზით. ამ ნაწარმოებში, რომელსაც ავტორი გვთავაზობს როგორც ლეგენდას, პირველყოფილი ადამიანის ცხოვრების წესია აღწერილი. მწერლის განსაკუთრებული ყურადღება კანიბალიზმის აქტზეა გამახვილებული. „ძველად, ძველისძველად, როგორც ყველამ ვიცით, კაცობრიობა განადირებული სცხოვრობდა: ხენა-თესვა არავინ იცოდა, სადგომი სახლი არავის მოეპოვებოდა;... იმ დროის კაცი თავისი ფერის კაცის ხორცს დაუზოგავად შეექცეოდა“ [2, ტ. III, გვ. 34].

მე მსურს ყურადღება მიექციოთ ვაჟას მიერ გოჩის გარეგნობის აღწერას, რადგან ამგვარი გარეგნობის ადამიანებს არა ერთხელ ვხვდებით ვაჟას ნაწარმოებებში, მათ სავსებით გარკვეული დატვირთვა აქვთ — ბოროტების თავისებურ გამოვლენას წარმოადგენენ: „უზარამზარი ხშირის ბალნით დაფარულის ტანისა, თავიდი, კბილდიდი, ცხვირდიდი იყო გოჩი; მისი გაწეწილი თმა-წვეერი, კაცის გამხმარი სისხლით მორთული; შავს დიდრონს ხელებზედ დიდრონი ბრჩხილები, ადამიანის სისხლში ნათრევი, კაცს შეჰზარავდა“ [2, ტ. III, გვ. 34]. გოჩის ჩვეულებრივი ცხოვრების წესი სიბერემ დაარღვია, ადამიანებზე ველარ ნადირობდა, ზღვის პირას შოულობდა საზრდოს.

„ბინა გოჩისა სავსე იყო კაცის ძვლებით, გამოქვაბულის ზემოთავში ელაგა გამოხრული კენჩხოები, კარებისაკენ წვრილი ძვლები — ფერცხლები, კანჭები, სახსარში გადაკვნიტილი ხელის თითები. გოჩი როდესაც გაძღებოდა (მუდამ მაძლარი იყო მაინც), წამოჯდებოდა კლდის პირად და ათამაშებდა ძვლებს“ [2, ტ. III, გვ. 35].

გოჩი თავისი ცხოვრებით სავსებით კმაყოფილი იყო, „არაფერი დაჰკლებიაო“, ამბობს მწერალი, მოულოდნელად მას უკმარობის გრძნობა დაეუფლა, სხეული არ აწუხებდა მავრამ „სული რალაცას ითხოვდა“. გოჩი იტანჯებოდა,



მაგრამ არ იცოდა რა იყო ტანჯვის მიზეზი. თავის სიცოცხლეში პირველად მან შესთხოვა ღმერთს დამასვენე, მომეცი რაც მაკლიაო. „მოწყალე ღმერთს შეეცოდა გოჩი და გამოუგზავნა სიყვარული, რადგან მისი ნაკლი ის იყო“. გოჩის ნაკლი, ვაჟას თანახმად, ის უნარია, რომელიც ადამიანს ტემპარიტ ადამიანად აქცევს — სიყვარული. „სიყვარული, — წერს ვაჟა — პირველად მაშინ ჩამოვიდა ქვეყნად. სიყვარული წამოვიდა ციღამ, პატარა, ნაზი, ნიბლია ჩიტის ტოლა, ჩიტის სახით. ნაცრის ფერი ჰქონდა და უმანკო იყო. დაჯდა გოჩის პირდაპირ ერთის კლდის თავზედ და მოჰყვა მღერას“ [2, ტ. III, გვ. 35].

ვაჟა შესანიშნავად აგვიწერს იმ სულიერ გარდაქმნებს, რომელიც ხდება გოჩის არსებაში: „გოჩის რამდენი ჩიტის ხმა გაუგონია, მაგრამ ყური არ უგდია. სიყვარულის მღერაზე კი დაჰკიდა დიდრონი, გაწეწილი თავი, თვალები მოუწყლიანდა, გაეღიმა პირველად, თავის სიცოცხლეში“ [2, ტ. III, გვ. 25]. სიყვარული ჩასახლდა გოჩის გულში. გოჩი დაავადდა, იტანჯებოდა, „დაიწყა ღმეჭა და გრეხა, ბორგენა“. ერთი წლის შემდეგ მორჩა.

ვაჟა გვიხასიათებს სიყვარულის უდიდეს გარდაქმნელ ძალას. სიყვარულის უნარით დაჯილდოებული გოჩი უკვე ხედავს იმას, რასაც მანამდე ვერ ხედავდა, განიცდის იმას, რაც მანამდე არ და ვერ განიცადა. სიყვარული, ვაჟას თანახმად, იწვევს სპეციფიკურ ადამიანური უნარებისა და ძალების ამოქმედებას. სიყვარულის უნარი გოჩის სულის სიღრმეში ამოძრავებს წუხილის, სიბრალულის და სინდისის გრძნობებს. კანიბალი წუხს თავის კანიბალობას. ვაჟა ასე აღწერს გოჩის ქცევას: „მიიხედ-მოიხედა და რა კაცის ძვლები დახრული დაინახა, შეწუხდა. გაეღვიძა გულში სიბრალული, სინდისი, და ცრემლი მოსწყდა თვალებიდან — დაიწყო ტირილი“. სიყვარული გოჩიში აღვიძებს სინდისს — საკუთარ ქმედებათა ზნეობრივი შეფასების უნარს. კანიბალი ტირის, ნანობს თავის ძველ ქმედებას. სიყვარულისათვის ესოდენ დიდი როლის მინიჭება ვაჟას მიერ, სიყვარულის ჩათვლა ერთ-ერთ არსებით ნიშნად, მისი დაკავშირება ისეთ ძირეულ ადამიანურ თვისებებთან, როგორცაა სიბრალული, სინდისი, სინანული, ყოველივე იმასთან, რაც მიჯნავს ადამიანს ცხოველისაგან და ცხოველურისაგან, უეჭველად ქრისტიანული მსოფლგაგების თავისებური გამოძახილია. მაგრამ ვაჟას კარგად ესმის, რომ კანიბალი მის არსებაში გამჭდარი ცხოვრების წესს ადვილად ვერ შეელოდა. ერთხელ წამოებარა დედას და მის ჩვილს, დედა მოჰკლა, ბავშვს შეჭმას უპირებდა, რომ „გულიდან ხმა მოესმა“ — ხმა სიყვარულისა — „რას შვრები, შეწყეულო, ბავშვი არ შესჭამოვო“. გოჩი აკანკალდა, მის სულში ბრძოლაა ყოფილ კანიბალსა და კანიბალობის უარყოფელ ადამიანს შორის. იმარჯვებს კანიბალი, მაგრამ უკვე შეცვლილია — სიყვარულმა მის არსებაში ცვლილებები შეიტანა, შინაგანი კონფლიქტი დაბადა. ადამიანის შეჭმის შემდეგ სინანული აწუხებდა, ჩვეულება და სინდისი დაუპირისპირდნენ ერთმანეთს. შეწუხებულმა გოჩიმ ღმერთს შესთხოვა: მომავორე ეს „სინდის-სიყვარულიო“. ღმერთმა უმადურ გოჩის „გაუმადრობა“ გამოუგზავნა. კუჭგაცოფებულმა გოჩიმ სიკვდილი არჩია სიცოცხლეს. კლდეზე გადაიჩეხა.

სიცოცხლე, რომელიც დაცლილია სულიერებისაგან, ადამიანურ სიცოცხლედ ვერ გაიაზრება. ვაჟა მიიჩნევს, რომ ბიოლოგიური არსებობა ადამიანის სიცოცხლის მხოლოდ ერთი მომენტი. ადამიანად ჩამოყალიბება ხანგ-



არძლივი პროცესია, რომელიც სულიერ ძალთა მთლიან ძალისხმევას მოითხოვს. ადამიანის საქციელი გაპირობებულია იმით, თუ როგორ ესმის თავისი რაობა. ამ კითხვას ერთგვარად ესადაგება ვაჟას მოთხრობა „პაპას მსოფლიო ფიქრები“.

პაპა უბრალო, გაუნათლებელი ადამიანია. „ამ პაპას გონება იქამდე შეზღუდული აქვს — წერს ვაჟა, — რომ დღესაც სჯერა და ჰგონია, რომ დედამიწა ვეშაპის ზურგზეა დაფუძნებული, მზე დალისტნის იქით მთის უკან იმალება, დილით იქიდან ამოდის, საღამ-საღამოობით კი იმერეთის მთებს უკან იმალება“ [2, ტ. III, გვ. 346]. ამ გაუნათლებელი ადამიანის არსება მოყვასის სიყვარული და კეთილგონიერებაა.

პაპა სიყვარულისა და სიბრალულის გრძნობითაა გამსჭვალული ყოველი სულიერის მიმართ. „პირუტყვი ძალიან ებრალება, — წერს ვაჟა — რაც უნდა იყოს იგი: ცხენი, ჯორი, ხარი, ცხვარი, ძროხა და სხვა. ამიტომ თვითონ დასთმობს სიმშვილს ხოლო პირუტყვის სიმშვილს ვერ აიტანს“.

კაცის გაჯავრებას პაპა ერიდება — ვინც კაცს გააჯავრებს, ის ღმერთს გააჯავრებსო. ვაჟაკობა ის არის, კაცმა მტერი მოკეთედ გაიხადოს, თორემ მოკეთე რომ გადაიმტეროს, ეგ არაფერი ბიჭობააო.

კაცის მოკვლის ამბავი პაპას თავზარს სცემს. მას მკვლევლობის თაობაზე თავისი „მსოფლიო ფიქრი აქვს“. ვაჟას ეს ფიქრი ასე აქვს დახასიათებული: „კაცმა კაცი როგორ უნდა მოჰკლას?! დიდი, დიდი, უდიდესი ცოდვაა, თუნდა დიდი დანაშაულიცა ჰქონდეს. იტყვიან, ესა და ეს კაი ბიჭია: ზუთი თათარი ჰყავს მოკლულიო. რაო ვითომ? თათარი კი კაცი არ არის, ადამიანი? იმას კი არა ჰყავს ცოლ-შვილი, არავინ აუტირდება შინა? ჩვენ რა ჩვენს მკვდარსა ვტირით, თათრები კი არ ტირიან?... თათრის დაწოკებული ობლები კი არ არიან შესაბრალისნი? კაცი სუ კაცია, რა სჯულისაც უნდა იყოს. ყველა ღვთის გაჩენილია, ყველა ღმერთს ეხვეწება და ემუდარება ღმერთო მაცოცხლე და მაცხოვრეო!“ „კაცი სუ კაცია. ყველა ღვთის გაჩენილია“ [2, ტ. III, გვ. 347]. — ამ ჭეშმარიტებით ცხოვრობს პაპა. ის მზადაა ქურდსაც კი დაუთმოს. მხოლოდ ცოდვა არ ჩაიდინოს — კაცი არ მოკლას.

პაპას ზნეობრივი არსების გახსნის მიზნით ვაჟა მას უპირობებურად გეჯუროს. „გეჯურო სრულიად სხვა ჯურის ადამიანი იყო, მთხოვარს არ გაიკითხავდა, გააგდებდა, თუმცა სიმდიდრით ბევრით, გაცილებით სჯობდა პაპას; ეტყოდა: „ღმერთსა აქვს ბევრი, წადი ის მოგცემსო. ღმერთმა ჩვენზე კარგა იცის, ვინც რისი ღირსია, ჩვენ იმაზე წინ რად უნდა გავრბოდეთ, რად უნდა ვეწინააღმდეგებოდეთ უფალსა?“ [2, ტ. III, გვ. 346]. პაპა საგონებელში ვარდება. ეძებს გეჯუროს საწინააღმდეგო საბუთებს და ბოლოს პოულობს კიდევ.

გეჯუროსა და პაპას ურთიერთშეპირისპირება ზნეობრიობისა და უზნეობის შეპირისპირებაა. პაპა იმ კანონის დამცველია, რაც წინაპართაგან მიიღო. მან იცის: „ღმერთი გვიწერს — საწყალი შეიბრალებო“. თუ სწყინს უფალს საწყალის, ბეჩავის შებრალება, ეხათრება ჩვენი, თუ რა არის, განა ვერ გვიბრძანებდა: მე ვინც გავაბეჩავე, თქვენ, კაცნო, ნუ შეიწყნარებთო?“ [2, ტ. III, გვ. 345]. პაპას განაზრებაში ღმერთი კანონმდებელია და მისი კანონთა აღსრულებაა აუცილებელი. ფულის უსარგებლოდ გაცემა პაპას დიდ მადლად მიაჩნია: „ვინც გთხოვს მიეცი და ზურგს ნუ შაქცევ“, ჩხუბის დროს პაპა ამოშმინებს ხალხს. „გაზომეთ თითო საფლავი და გაიგეთ მაშინ მიწის გული-სათვის ჩხუბს რა ძალა აქვს. როგორც ისინი დაიხოცნენ, ისე ჩვენ დავიხო-



ცებით და დედამიწა აქვე დარჩება, ჩვენ ცოდვისა და მადლის მეტი თან არაფერი გაგვყვება“ [2, ტ. III, გვ. 349]. პაპს დიდ ცოდვად მიაჩნია, რომ ახლობელს გასაჭირში არ მიხედოს. რადგან უამისოდ იგი თავისთავს კაცად არ ჩასთვლის და ხალხის მხრივაც თითოთ საჩვენებელი გახდება.

ნაწარმოებიდან ვიგებთ, რომ პაპს ეჯავრება დუქანი, სადაც ხალხი ლოთობს — „მუცლები თავზე აქვთ ჩამოცმული ეხლანდელ ხალხსა“. თუ არ დაითვრა ეხლანდელი კაცი, თავი კაცად აღარ ჰგონია [2, ტ. III, გვ. 344]. ცოდვის ქმნა აშინებს პაპს, რადგან მიაჩნია, რომ ღმერთი დასჯის, ვინმეს მოუკლავს. ღმერთის მადლობელია, რადგან თავად ცოდვას არ სჩადის და ღმერთიც უფასებს ამავს. „როცა პაპა მადლს რასმე შვრება: გლახაკს გაიკითხავს, გაჭირებულს უშველის, მაშინვე იმას ჰფიქრობს ღმერთი დაინახავს, ისევე შემეწევიაო. იგი მადლს მარცხენა ხელით ისე ვერ დასთესავს, მარჯვენამ არ გაიგოს. რაც მართალია მართალია“ [2, ტ. III, გვ. 345].

აქ უკვე ნათლად იკვეთება ვაჟას პოზიცია. მისი გმირი მამა-პაპათა ზნეობრივი კოდექსით ცხოვრობს, იგი ზნეობრივი პიროვნებაა, მაგრამ მის ზნეობრიობას სარგებლიანობის პრინციპიდან მთლად თავი ვერ დაუღწევია. მადლის ქმნა მისთვის არის არა სიღრმისეული მოთხოვნილება, არამედ ღვთის მიმართ შიშით განპირობებული ქცევა. ის სამაგიეროს მოელის ცოდვა-მადლის დამნახველი ღმერთისაგან; პაპა იმ მსოფლმხედველობის გამომხატველია, რომელიც ესოდენ დამახასიათებელი იყო ფშავ-ხევსურთა იმდროინდელი ყოფისათვის. „ფშავლები, როგორც ნამდვილნი ქართველნი, რა თქმა უნდა მართლმადიდებელნი არიან, ხოლო ფშაველების მართლმადიდებლობა არ წარმოადგენს გაწმენდილს, შემუშავებულ რჯულს, იგი შემდგარია სხვადასხვა წარმართულის და ქრისტიანულის წეს-რწმენისაგან და ზოგიერთში ებრაულს რჯულს მოგვაგონებს“ [2, ტ. V, გვ. 24].

პაპას დოგმატიური მსჯელობები ეთნიკურ ნორმებზეა დაფუძნებული და მწერლის დადებით შეფასებას იმსახურებს. მაგალითად, მას თავისი ოჯახი უფროს-უმცროსობის წესზე ჰყავს დაყენებული, თუმცა ისიც იცის, რომ ზოგჯერ უმცროსის ჰკუთა სჯობია უფროსისას. ვაჟა-ფშაველა აღნიშნავს, რომ „ზოგ შემთხვევაში პაპა სწორედ უკუღმართად მსჯელობს და თუ ზე-ზერ შეხედე მის მსჯელობას, უსათუოდ დაიწუნებ, უკეთუ ღრმად ჩაუკვირდი და ფესვებიდან გასინჯე, არ შეიძლება არ მოიწონო“ [2, ტ. III, გვ. 346]. „ღმერთსა და ხატსაც თავის სარგებლობის გულისთვის ეფერება. ცოდვა აშინებს, ცოდვის ქმნას ერიდება, ჰფიქრობს რა, ღმერთი დამსჯისო. დღეს თუ მადლობელია ღვთისა, ეს იმიტომ, რომ მას დაუფასდა კეთილსინდისიერება და პატიოსნება და შემდეგისთვისაც ღვთის მფარველობის იმედი აქვს. შვილებსაც ამას უქადაგებს. „ცოდვას ერიდეთ; ღმერთმა დალოცოს თავისი ალალის ოფლით ნაშოვნნი და მონაგარი“ [2, ტ. III, გვ. 341].

ცოდვის გაგების სხვადასხვა ინტერპრეტაცია არსებობს. გვინდა გავიხსენოთ ნეტარი ავგუსტინეს სიტყვები: „ხამს ყურადღებით და მკვეთრად განვასხვაოთ ერთმანეთისაგან შესაძლებლობა ცოდვის არ ჩადენისა და შეუძლებლობა შეცოდებისა... პირველში ვლინდება ნების თავისუფლება: მე შემიძლია არ ვცოდო, მეორე კი გაცილებით მაღლა დგას. მე არ შემიძლია შევცოდო“ [3, გვ. 269]. პაპს მიერ ცოდვის გაგებაში არც ერთი აღნიშნული მხარე არ



ჩანს. მას მოცემული აქვს დაკანონებული ცნება, რომლის აღსრულების მოთხოვნა სასჯელის შიშითაა განპირობებული. ღმერთი მის მსოფლმხედველობაში მხოლოდ სამართლებრივი ნორმების კანონმდებელი და დარღვევის შემთხვევაში მსჯავრმდებელია. პაპას მიმართება ღმერთთან სამართლის სფეროს უფრო ესადაგება, ვიდრე რწმენისას.

ვაჟას დამოკიდებულება პაპასადმი გამსჭვალულია სითბოთი და პატივისცემით. მაგრამ ნაწარმოებში ნათლად ჩანს, რომ მწერალი უფრო მეტს მოითხოვს. ვაჟა მცირე ირონიითაც გაკენწლავს მოხუცს. რა სიმაღლეს გული-სხმობს ვაჟა, როცა ასეთ დამოკიდებულებას ამჟღავნებს მისთვის მახლობელი და საყვარელი ადამიანის მიმართ? პეგელი წერს: „ესოსადმი რწმენა ნიშნავს უფრო მეტს, ვიდრე მისი სინამდვილის შესახებ ცოდნას და შეგრძნებას იმისა, რომ საკუთარი სინამდვილე ჩამორჩება მისას სიძლიერით. მეტია, ვიდრე მზაობა იყო მისი მსახური; რწმენა ეს არის სულის შემეცნება სულის საშუალებით, მხოლოდ სულით მახლობლებს შეუძლიათ შეიმეცნონ და გაიგონ ერთმანეთის“ [4, ტ. I, გვ.134]. არის კი პაპა „სულით მახლობელი“? არის კი ის უფრო მეტი, ვიდრე „მსახური“? ეს უკანასკნელი ცნება თავისთავში ბევრის მომცველია. პაპას სიმაღლე სწორედ ამ ცნებით შეიძლება გამოიხატოს. ის მსახური ია. მსახური იმ კანონის, რომელიც მას უფალმა დაუწესა, გამსჭვალულია ამ ვალდებულებების შესრულების პათოსით. მაგრამ აქ საინტერესოა ერთი მომენტი. დვთის ჭეშმარიტი სამსახური, მსახურება—მოიცავს უფრო მეტს, ვიდრე დაწესებული მოვალეობის შესრულებას: ის მოითხოვს გახდეს „სულით მახლობელი“. და სწორედ აქ იბადება კითხვა: არის კი პაპა ამ სიმაღლეზე? არის კი ის უფრო მეტი, ვიდრე კანონის, შაბათის მონა. მისთვის კანონია ის, რაც მამა-პაპათაგან მოსდევს. მისი საყვარელი ანდაზაა „დედის წინ მორბენალს კვიცს მგელი შესჭამსო“. ისმება კითხვა: როგორ ესმის პაპას აზრი იმისა, თუ რატომ არ უნდა ირბინოს დედის წინ კვიცმა? პაპა დოგმატურად ენდობა ამ კანონს, სინამდვილეში კი ამ კანონს ღრმა აზრი აქვს: მშობლებისადმი პატივისცემა ადამიანის არსისეულია და მცნებას „პატივი ეცი მამას და დედას და შეიყვარე მოყვასი შენი ვითარცა თავი შენი“, [1, მათე. 19, გვ. 978] თავისთავადი ღირებულება აქვს. ეს აკრძალვა კი არ არის, რომელიც იმიტომ უნდა შესრულდეს, რომ მისი დამრღვევი დაისჯება, არამედ უნდა შეასრულო, რადგან ადამიანის არსებით არის ნაკარნახევი და მისი შეუსრულებლობა ადამიანობას, როგორც ასეთს, აკნინებს. დედის წინ მორბენალი კვიცი შეიძლება შეაჭამოს ან არ შეიჭამოს, მაგრამ ის ზნეობრივი საზრისი, რომელიც მცნების შეუსრულებლობით დაირღვა, ვერაფრით აღდგება, ადამიანი იმიტომ კი არ უნდა მოკლა, რომ „შენ თუ სხვას მოჰკლავ შენც მოგკლავენ“, არამედ, იმიტომ, რომ ადამიანის სიცოცხლეს თავისთავადი ღირებულება აქვს, ხოლო ამ ღირებულებაზე ხელის აღმართვა არ შეეფერება ადამიანის ღირსებას.

პაპას ქმედება გარეგან მოვალეობაზეა დაფუძნებული, კანონისადმი მორჩილება მიაჩნია მას აუცილებელ პირობად თვისი კაცური კაცობის შენარჩუნებისათვის, ხოლო რწმენის ფაქტორი მისთვის კანონის მორჩილებაში გამოიხატება.



„პაპას მსოფლიო ფიქრები“ 1903 წელს არის დაწერილი, ხოლო უფრო ადრე 1886 წ. ვაჟა-ფშაველას მოთხრობაში „შთაბეჭდილებანი“ გვხვდება კიდევ ერთი პაპა. „პაპა“ ამ შემთხვევაშიც არის ის საზოგადო სახელი, რომლითაც აღინიშნება ძველი თაობის მოხუცი ადამიანი. რა საერთო და რა განმასხვავებელი თვისებები აქვს ამ ორ პაპას? ქართულ ცნობიერებაში, „პაპა“ სიკეთის, სიყვარულის და პატივისცემის საგანია: ამიტომ, როცა მწერალს შემოაქვს ეს სახე პაპას სახელით, მკითხველისათვის გამოირიცხულია მისი წარმოდგენა უარყოფითი მხრით.

მეორე პაპა („შთაბეჭდილებანი“) „ღარიბად სცხოვრობდა, მოხუცებულებს „შამნახავი“ არ დარჩათ. პატარაობისას ხშირად მინახავს პაპა: ზამთარში ცეცხლის პირას წამოწოლილი ნაბდის ნაგლეჯზე, ზაფხულობით დერეფანში შამბზე მჯდომარე. ოფლისგან გაშვებული ხამის პერანგის საკინძე ჩამოგლეჯილი, ჩამოწვეტილი ქონდა და ბალნიანი მკერდი უჩანდა. მუდამ ზედ ესხა შემწვარტილი გაყვითლებული ტყავი; მუდმივი საჭმელი პაპასი ნიორწყალი იყო, ან მარილწყალი. გახსნიდა ჯამში მარილს და ჩაყრიდა მშრალ ქერის პურის გულს. გვერდით, სქელ მუხის ფიცარზე, ეწყო მუდამ განუშორებელი პურის „კოტორი“ — ყუა, ხის თეფში, ქუბდია (სამარილე), ხის კოვზი და ნივრის სანაყი გურჩი“ [2, ტ. III, გვ. 22]. პაპა ადამიანთა მოსიყვარულე „მობრალული კაცი იყო, სამართლიანი, „მოკვდეს თქვენი დაუტირებელი, თუ ტყუილი ვითხრასთ“ [2, ტ. III, გვ. 22]. გარეგნობით სანდომიანი — „როდესაც პაპა გარინდული იჯდა დერეფანში, მაშინ მოხუცი ამირანის სურათად გამოადგებოდა მხატვარს“ [2, ტ. III, გვ. 22]. მოხუც წინაპართა საგმირო საქმეების მოყოლა უყვარდა. ადამიანის დასაფასებლად მას ერთი საზომი ჰქონდა: გულადი, ან „შიშიბალა“ — მხდალი. პაპას მეუღლე თამარიც განთქმული იყო სიმართლით, პატიოსნებით. მის შესახებ ვიცით, რომ იგი ოთხმოცი წლის იყო და მიუხედავად მისი ასაკისა „ფუტკარივით დაუღალავად მუშაობდა“. თამარი „მოზარე იყო, მაგრამ ხელობიდან იგი არავითარ სარგებლობას არ იღებდა“. თამარის საგარეო ტანისამოსი ნაკუწებით იყო დაკერებული. მიუხედავად ასეთი სიღარიბისა, როცა მას ესტუმრა ავჭალელი ქალი და თავი თამარ მეფედ გააცნო, თამარმა რაც რამ სანოვავე გააჩნდა სულ მისცა. მწერალი აღნიშნავს, რომ ამ შემთხვევამ არ გააფრთხილა და როცა ბოშები ესტუმრნენ, თამარმა რაც ჰქონდა გამოუტანა, მაგრამ მათ ეს არ იკმარეს, შეიპარნენ და მთლიანად გაქურდეს. „თამარს აღარაფერი დარჩა საცხოვრებლად, მაგრამ თავის გულისთქმას, მაინც არ ღალატობდა“ [2, ტ. III, გვ. 26]. პაპასა და თამარს, ამ გულმორწყალე და სიკეთით აღსავსე ადამიანებს, შვილები საზარელი სიკვდილით დაეხოცათ. მაგრამ ვერავითარმა გასაჭირმა მათ ცხოვრების წესი ვერ შეაცვლევინა. „მიცვალებული თუნდა ნაცნობი და ნათესავი ყოფილიყო, თუნდ უცნობი, მაინც და მაინც იტირებდა“. შორ გზაზე მიმავალს ყოველთვის ჰქონდა თხილი პატარა მწემსებისათვის.

როგორც ვხედავთ, ამ ორ მოხუცს შორის არსებითი განსხვავებაა; ორივე ზნეობრივი ადამიანია, მაგრამ თუ პირველ შემთხვევაში პაპა თავისი ქმედებისათვის საზღაურს მოითხოვს, მეორე შემთხვევაში პაპა და თამარი, მიუხედავად თავიანთი სიღუბნისა, უანგაროდ, ყოველგვარი საზღაურის გარეშე თესვენ სიკეთეს. თამარი და პაპა თითქმის არ ახსენებენ ღმრთს და არც სა-



მაგიეროს მიზღვევას შესთხოვენ. პაპა ერთხელ ახსენებს ღმერთის სახელს, როცა მოხუცს ჩაფარმა ხელი ჰკრა და წააქცია. ამ ორი მოხუცის ცხოვრების წესი მთლიანად ესადაგება ქრისტიანული ცხოვრების წესით ცხოვრებას. „თუ საქებარი ზნეობრივი ყოფაქცევითა ხასიათდება მართლმადიდებლობა, მაშინ ფშავ-ხევსურეთს, არ შეიძლება გამოვართვათ ეს სახელწოდება“ [2, ტ. V, გვ. 25]. — წერდა ვაჟა-ფშაველა, შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ ამ პატარა მოთხრობაში კიდევ ერთ გმირს — მოკლიას — „საიქიოს მნახველს“ ვხვდებით. მოკლიას წარმოდგენა საიქიოზე დაფუძნებულია ხალხში გავრცელებულ წარმოდგენაზე. მართლმადიდებლობა უნდა გაიაროს ბეწვის ხიდი, ხოლო ადამიანებს ის სასჯელი მიეზღვევათ, რაც ამ ქვეყანაზე დაიმსახურეს. ჩვენ ბუნებრივად მიგვაჩნია ეს ჩართული ეპიზოდი აღნიშნულ მოთხრობაში, რადგან პაპასა და თამარის მიერ დათესილი მადლი გაუნათებს მათ შემდგომ სავალს. როგორი წარმოდგენაც არ უნდა ჰქონდეთ საიქიოზე, მათთვის უკვე გახსნილია ახალი საუფლო. მათ თავისი ცხოვრების წესით მოიპოვეს იგი.

\* \* \*

„სარწმუნოება მე მესმის, როგორც შედეგი ადამიანის გონებრივის, სულიერის განვითარებისა და არა იმათი შუაზე გადალევვა-გადამტვრევისა და დასახიჩრებისა. ძალად შეიძლება მხოლოდ ფორმა შეათვისებინო ადამიანს, ფორმა სარწმუნოებისა, ხოლო ამ საშუალებით მის მართლმორწმუნედ გახდომა ყოვლად შეუძლებელია“ [2, ტ. V, გვ. 312] — წერდა ვაჟა-ფშაველა. მწერალს კარგად აქვს გაცნობიერებული, რომ სარწმუნოების ამა თუ იმ ფორმას შეიძლება შეაფაროს თავი ნებისმიერმა ადამიანმა, რომელსაც არა აქვს გაცნობიერებული რწმენის არსი; მართლმადიდებლობა ხომ მართო ქრისტიანული წესების ასრულებაში არ გამოიხატება, იმის სული და გული სხვა რამ არის: და სწორედ ის „სხვა რამ“ არის მწერლის ფიქრის საგანი. თავის პროზაში ვაჟა ცდილობს მკითხველს გაათავისებინოს ქრისტეს მოძღვრების არსი. ვაჟა ბიბლიური თემის თავისებურ გააზრებას გვთავაზობს, რათა მკითხველს ფიქრის საზრდო მისცეს. სწორედ ამ კუთხით გვინდა ვაგარჩიოთ ვაჟა-ფშაველას მოთხრობა „ეშმაკი“.

ვაჟას ეს მოთხრობა საშობაოდ არის დაწერილი და თავად ამ ფაქტში შეიძლება ამოვიცნოთ მწერლის გარკვეული დამოკიდებულება. ქრისტეს შობა არ არის წარმავალი ისტორიული ფაქტი, ის არ შეიძლება მივაცუთვნოთ წარსულს; ვაჟა-ფშაველა შობას ხვდება არა როგორც რაღაც წარსული ხდომილების აღმნიშვნელ დღეს, არამედ როგორც ჭეშმარიტ დღესასწაულს, დღესასწაულს სწორედ იმ მნიშვნელობით, რასაც ქართველი დებს ამ სიტყვაში — შობა — დღესასწაული ქრისტეს დაბადებისა, რომელსაც ქრისტიანი ეზიარება.

ვაჟა ამ მოთხრობაში არ მიყვება ტრადიციულ გზას, იგი ქრისტეს შობას იაზრებს, როგორც მისი თანამედროვე, ის იაზრებს ამ მარადიულ დღესასწაულს და იმ მარადიულ საშიშროებას, რომელიც წინ უძღვის ქრისტეს შობას, იმის არგანხორციელების საშიშროებას, რაც მარადყამს საშიშროებადვე რჩება და შესაძლებლობის ფარგლებს ვერასოდეს სცილდება. ის არ შეიძლება გახდეს სინამდვილე, რადგან სინამდვილე მხოლოდ შობაა, — მას აქვს სინამ-



დვილის ძალა და უფლება. მის არ განხორციელებას მხოლოდ შესაძლებლობის სახით აქვს არსებობის უფლება, თუნდაც ამგვარი არსებობა მრავალათასწლეულს ითვლიდეს. ვფიქრობთ, შემთხვევითი არ არის, რომ ვაჟა შობისთვის სწორედ ეშმაკზე ფიქრობს; ყველასათვის და თვით ეშმაკისათვისაც ცნობილია, რომ მაცხოვარი უნდა იშვას და არ არსებობს ძალა, რომელიც შეაჩერებს ამ ხდომილებას. მაცხოვრის მოვლინება, შობის უპირველესი სიხარული ხომ გამარჯვებაა, ბოროტების დათრგუნვა.

ვაჟას ეს მოთხრობაც ეძღვნება იმ მარადიულ დღესასწაულს, როდესაც ხდება გამარჯვება, ხოლო ამ პირველი გამარჯვების საოცრება და სიდიადე იმაშია, რომ ამას აკეთებს ახლად დაბადებული ბავშვი. ის იმარჯვებს არა ბრძოლით და ძალით, არამედ თავისი უმანკოებით. ვაჟას კარგად აქვს გათვითცნობიერებული, რომ არ არსებობს ძალა, რომელიც აღემატებოდეს უმანკო ბავშვის დაბადებას; დაბადება ხომ სიცოცხლეა და თუ ის განხორციელდა — დღესასწაულია. სწორედ ამ დიადი წუთის წინ გვიხატავს ვაჟა ბოროტი ძალის საცოდაობას.

„და სწუხდა საშინლად, თვალები სისხლით ევსებოდა, მთელის ტანით ბოროტ-მღელვარების გამო თრთოდა... მაშ, უნდა დაიბადოს? არ შეიძლება განა ჩავშალო განკარგულება ღვთისა?“ [2, ტ. III, გვ. 452]... გაბოროტებული ავი სული დაძრწოდა და ახლად დაბადებულთ ახრჩობდა. ვაჟა კითხულობს: „თუ იროდის ჯალათებმა არ იცოდნენ ვინ იყო იესო და ამიტომ განუტრეველად ყველას კლავდნენ, „ახლადდაბადებულთა შორის იქნება მაცხოვარიც მოჰყვესო, — ამან, ამ ბოროტმა სულმა, ყველაფრის მცოდნემ, ხოლო ბოროტის მენდომემ, ხომ იცოდა კარგად, ვინც იქნებოდა მაცხოვარი, მაშ ის რადღა სჩადიოდა ამდენ ბოროტებას?! — დიდაც იცოდა, კარგად ესმოდა, რომ არ ერივა მაცხოვარი მათ შორის, ვისაც იმან სიცოცხლე მოუსპო, მაგრამ ჰქლევდა მაინც უსუსურთა: — გაიზრდებიან და მაცხოვარს დაემოწაფებიანო — ფიქრობდა იგი — გაიზრდება სიმართლე, რომელიც მას სძულს, ეჯავრება საშინლად“ [2, ტ. III, გვ. 452]. ყველასთვის და თვით ეშმაკისთვისაც ცნობილია, რომ მაცხოვარი აუცილებლად უნდა იშვას. „რა კარგი იქნებოდა, რომ შეიძლებოდეს მისი მოკვლა“, ფიქრობს ეშმაკი და გარბის ბეთლემისაკენ და კარებთან ატუზული ხედავს „ყრმა იესო ჩვრებში გახვეული წევს ბაგაში, ეხლავე მისი თვალები და გონება რბის ცისაკენ — მისი თვალები, აღსავსე მადლით და სასოებით... აუსრულა ღმერთმა აღთქმა და მოველინა ტანჯულ ერს მხსნელი: იცის ეშმაკმა, რომ ერს იმედი არ გაუტრევედება, იესო ჩაუდგამს ქვეყანას ცხოველს სულს თავის მოძღვრებით, ხალხი გაჰყვება მას უკან... დაარქმევს მას მაცხოვარს; ეს ჩააგონებს ხალხს: „შეიყვარე მოყვასი შენი, ვითარცა თავი თვისიო!“ ღმერთმა დაიფაროს! მართლა რომ დაიჭვროს ეს მოძღვრება ქვეყანამ და ამ გზას დაადგეს, ხომ დავიღუბე მე, მე — ეშმაკი, არა, არ შეიძლება, ეგ სიტყვები უნდა დაეკეროს ადამიანს ენაზე, ხოლო გულამდე არ უნდა ჩასწვდეს, ეს ასე უნდა მოხდეს“ [2, ტ. III, გვ. 452].

ამგვარად, ეშმაკის სურვილია ქრისტეს მოძღვრებამ, მხოლოდ გარეგნული ფორმით იარსებოს, მხოლოდ ზედაპირს შეერიოს, მაგრამ ეშმაკის დაღუპვაა თუ ადამიანი შინაგანად გაითავისებს ამ მოძღვრების არსს, — მოყვასის სიყვარულს. ამიტომ ბოროტი სული აღთქმას დებს, ყოველნაირად ხელი შეუშალოს ქრისტეს მოძღვრებას რათა მან ფესვები არ გაიდგას ადამიანის



გულში. „უწყიდე, რომ ჩემი ცალი ბრჯღალი მუდამ იქნება ჩაჭიდული ადამიანის გულზე, რათა ჩამოვფხიკო ის ჭუჭყი, რომელიც მიეკვრის მას შენის მოძღვრების წყალობით“ [2, ტ. III, გვ. 452]. ეშმაკი თანახმა იყოს მოძღვრება, გავრცელდეს კიდევ, მაგრამ „არ იქნას აღსრულება შენი კაცთა შორის არაოდეს, არამედ იტანტალოს დედამიწაზე ისე, როგორც ქარმა“, მისთვის ნათელია რომ თუ ადამიანის სული არ შეძრა იესოს მოძღვრებამ, მაშინ მისთვის, ეშმაკისათვის, საარსებო სივრცე იქნება, ადამიანის ამქვეყნიურ ცხოვრებაში ეშმაკი შეძლებს ჩარევას და მოძღვრებას აღსრულება არ უწერია; აღსრულება მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, თუ მოძღვრებამ თავის მთავარ მიზანს მიაღწია, ადამიანს გაეხსნა ახალი საუფლო — მარადიული სიცოცხლე — სულის უკვდავება. ამისათვის კი ის მცირედი პირობაა შესასრულებელი, რომელსაც დავაჟაკებული იესო ეუბნება თავის ერს: ნეტარ იყვენ, რომელთა შიოდეს და სწყუროდეს სიმართლისათვის... ეშმაკი კი განრისხებული გრგვინავს „ნაზარეველო, მოვკლავ მე შენს სიმართლეს, რათ არ ძალმიძს შეგახო შენ ხელი, მოგისპო სრულიად სიცოცხლე?“ [2, ტ. III, გვ. 452]. ეშმაკმა იცის, რომ მთავარი ძარღვი მისი არსებობისა გამოცლილია თუ ქვეყანაზე სიმართლემ იზეიმა. ამიტომ ის იესოს ნაზარევის მეტოქე ხდება. მოძღვრებამ ხალხში უნდა დაიდოს საფუძველი, ხოლო ხალხის ცდუნება ეშმაკისაგან საგანგებო შრომას მოითხოვს და ამ შრომაზე თანახმაა ეშმაკი, თანახმაა შემუშროს სიმართლე ადამიანთა გულში, რათა გაიხანგრძლივოს თავისი არსებობა, და შეინარჩუნოს თავისი თავი. ეშმაკი ითრგუნება ქრისტეს მძლავრი ხმის გაგონებაზე „ნეტარ იყვენ მშვიდნი, რამეთუ მათ დაიმკვიდრეს ქვეყანა“. ეს არის ის საუფლო, სადაც ადამიანს აქვს გზა ხსნილი, ადამიანს, რომელმაც ამ ქვეყანაზე თავისი ცხოვრების წესით — სიყვარულით — დაიმკვიდრა ეს გზა. სწორედ ეს აშინებს ეშმაკს. იგი თვლის, რომ არ უნდა ჰქონდეს ადამიანს გზა, რომელიც არ იქნება გადაჯაჭვული ეშმაკისეულთან, რათა მასაც, ეშმაკსაც ჰქონდეს ასპარეზი მოქმედებისა, ამიტომ ეშმაკი თვლის, „შევქმნი ცხოვრების ისეთ პირობებს, არ იყოს არსად სიმშვიდე — სტაცებდეს, არბევდეს ერთი მეორეს, იყვენ გლახაკნი და მდიდარნი, მადლარნი და მშიერნი ხორციელად და სად იქნება მაშინ სიმშვიდე? არსად, ვინ დაიმკვიდრებს მაშინ ქვეყანას, არავინ. მხოლოდ მე. მაშინ დამკვიდრდება ქვეყანაზე ჩემი მეუფება“ [2, ტ. III, გვ. 453].

იშვა ნაზარეველი, რომელსაც ვერ ხელყოფს ეშმაკი, მისთვის ისიც ცნობილია რომ ადამიანებამდე მიაღწევს მისი მოძღვრება, ქრისტეს დაბადებით გაიხსნება გზა ახალი საუფლოსაკენ. ამიტომ ეშმაკი ცვლის შურისგების ობიექტს, იგი შეეცდება ადამიანთა სისუსტით ისარგებლოს „ნეტარ იყვენ დევნილნი სიმართლისათვის, რათა მათი არს სასუფეველი ცათა“... ეს მცნება ზარავს ეშმაკს და იგი უპირისპირდება „მე შევამცირებ რიცხვს დევნილთა სიმართლისათვის, რათა დაკარგონ მათ სასუფეველი ცათა, ჩაირიცხნენ ჩემს ლაშქარში და ემსახურონ უსამართლობას, რომელსაც უნდა ეკუთვნოდეს მხოლოდ სასუფეველი ცისა და ქვეყნისა. მივცემ დიდ პალატთა საცხოვრებლად, შევმოსავ ძვირფასი სამოსელით, მივუჩენ კეკლუცთა ბანოვანთა, დავატკობ ყოვლის ქვეყნიურის სიკეთით და ვნახოთ მაშინ. იქნებიანღა ისინი დევნილნი სიმართლისათვის?! მაშინ, უკმევდნენ რა გუნდრუქს უსამართლობას, სცემდ-



ნენ მას თაყვანს. ეძიე, ნაზარეველო, მაშინ დევნილნი სიმაართლისათვის და უკეთუ ჰპოვო, დაუთმე სასუფეველი“ [2, ტ. III, გვ. 453].

ვაჟა-ფშაველას კარგად აქვს გაცნობიერებული, რომ ეშმაკისეული ზრახვები რეალურობად იქცა, მართლაც გაიდგა ბოროტმა ადამიანთა გულში ფესვები, უამრავი მსხვერპლი გაიღო კაცობრიობამ სიკეთისაკენ მიმავალ გზაზე, მიიღო ხალხმა იესოს მოძღვრება და ქრისტიანადაც რაცხს თავს, მაგრამ უფრო ძნელი აღმოჩნდა ადამიანებისათვის მოძღვრების არსის წვდომა.

იესოს მოძღვრებას კვლავ საწინააღმდეგო არგუმენტს მოაგებებს ეშმაკი „სტყუედები, იესო! ვერ შესძლებ განახორციელო ვერც ერთი მუხლი მოძღვრებისა [2, ტ. III, გვ. 453].

აღსანიშნავია, რომ ვაჟა-ფშაველას ეს პატარა მოთხრობა ისეა აგებული, რომ მთელი ეს ამბავი თითქოსდა მართლაც ხდება. იესოს მოძღვრების თითოეულ განაზრებას უპირისპირდება ეშმაკის არგუმენტები, სინამდვილეში კი ნაწარმოების ბოლოს ვიგებთ, რომ ყოველივე ეს ეშმაკის ცნობიერებაში ხდება, მან იცის წინასწარმეტყველება და მისი განხორციელების გზა; სწორედ ამ გზის აღკვეთაა მისი სურვილი. ნაწარმოებიდან ვიგებთ, რომ მთელი ეს განაზრებები ხდება იმ კართან, სადაც ახლად დაბადებული იესო იმყოფება და მხოლოდ მას ესმის სხვისთვის უხილავი ეშმაკის განზრახვა.

„განვედ მაცდურო სატანავ, ჩემგან! წყეული ხარ ღვთისაგან და წყეული იქნები მუდამ ადამიანთა მიერ!... სიცოცხლე ჩემი არს დაუსრულებელი, ხოლო შენი — წუთიერი... ნუთუ არ იცი, რომ სახლს, რომელსაც აშენებს ღმერთი, შენ ვერ დაანგრევ? იცი, კარგად იცი, მაგრამ სჯიუტობ, რეგვენო!“ [2, ტ. III, გვ. 452].

ვაჟამ კარგად იცის, რომ სიცოცხლე იესოსი „არს დაუსრულებელი“, იცის რომ მართალია წამიერია ეშმაკის ყოფა, და მისი ძალაც მხოლოდ წამიერ, წარმავალ წუთისოფელზე ვრცელდება, მას ძალა შესწევს ის წამი გააქროს და ხორციელად განაწინას ადამიანები, ცდუნება დიდია და მხოლოდ ერთეულებს შეუძლიათ გაუძლონ ამ გამოცდას. რატომ აკეთებს ვაჟა ესოდენ დიდ აქცენტს დაბადებაზე? იმიტომ რომ ეს აქტი შესრულდა და არავის არ ძალუძს მისი უგულებელყოფა, არ შეუძლია მისი ხელყოფა, არ შეიძლება მისი წარსულში მოქცევა, დაბადება ყოველთვის მაშინ ხდება, როცა ეს აქტი ადამიანის სულს შესძრავს; ყოველთვის ახლად ხდება, ცხოვლად განიცდება.

დაბადების სიხარულის განცდა ათქმევიანებს ვაჟას: „უტანტალებდა ბეთლემის ვარსკვლავს, საუცხოვოდ ცაზედ მოკაშკაშეს, რათა ჩამქრალიყო იგი და ჩაექრო ადამიანთა გულში სასოება ქრისტეს დაბადების“, მაგრამ ვერ შესძლო და ჩაინთქა ქვესკნელში [2 ტ. III, გვ. 452].

„განვედ სატანავ ჩემგან“ — ეუბნება ის მაცდურს და ამასვე იმეორებს ყოველი მართლმორწმუნე ქრისტიანი. ვაჟაც, სწორედ ამ სიტყვებით ამთავრებს საშობაო განაზრებებს; მაგრამ მაცდურის მუქარა მხოლოდ ცარიელი სიტყვები არ არის. ყოველ კეთილ საქციელს, ყოველი მცნების შესრულებას თან სდევს საშიშროება, ბრძოლა. ვაჟას მოთხრობა „მოჩვენება“ ეძღვნება სწორედ ამ ბრძოლას, მაცხოვრის ამ ახალ გამარჯვებას. მისი ძალა სწორედ იმაშია, რომ ყოველ წამს, ყოველ საჩოთირო შემთხვევაში მაცხოვარი დახმარების ხელს უწყდის თავის სულიერ შვილებს. მაცხოვარის დაბადება ავი სულისათვის, არა მარტო იმით იყო საშიში, რომ ადამიანმა გაიგო ახალი სიტყვა,



არამედ იმითაც, რომ ეს სიტყვა საუკუნეების განმავლობაში იქნებოდა ცხოველი მეგზური, ცხოველი იმ გაგებით, რომ „ქრისტე პირველ ყოვლისა, არის ემანუილი“, ხოლო მისი გამოჩენისთანავე სატანა ჩვენი „დაუბატიყებელი სტუმარი; აქამდის ასეთი თამამი, ასეთი შეუბოვარი, სასტიკი, ამ მოხუცის დანახვაზედ ტალახივით მიწას გაეკრა, გადნა, მოიბუზა, ენა გაუხმა, გვერდზედ ცქერა დაიწყო ცნობიერის თვალებით, როგორც ქურდი ეძებს ხოლმე გადასახტომს, გასაქცევს გზას“ [2, ტ. III, გვ. 254].

მაცხოვარი მარადიული თანმხლებია თავისი სულიერი შვილებისა და დახმარების ხელსაც უწვდის მათ, მაგრამ ადამიანმა თავად უნდა გაუძლოს ცდუნებას, თავად უნდა გააკეთოს არჩევანი, ამის მაგალითია თავად იესო, რომელიც გამოსცადა მაცდურმა. იესომ ცდუნებას გაუძლო და მხოლოდ მაშინ მიატოვა იგი ეშმაკმა, და აი, ანგელოზები მიუახლოვდნენ და ემსახურნენ მას [1, მათე 4, გვ. 261]. ქრისტეს როგორც დაბადება, ისევე მისი ცხოვრების გზა, თუ არ გაითავისა ადამიანმა, მაშინ იგი ვერ ეზიარება ჭეშმარიტ ქრისტიანობას. იესოს გამოცდა მაცდურის მიერ, არის ის ყოველწამიერი გამოცდა, რომელიც ადამიანის წინაშე დგება, და მხოლოდ თვითონ უნდა გააკეთოს არჩევანი. ვაჟა პოეზიაშიც ხშირად ჩერდება ამ თემაზე, იგი სძლევს მაცდურს და ამ ძლევის სიხარულსაც გამოხატავს „რომ კაცი დავრჩი კაცადო“, მაცდური ყოველთვის მოჩვენების, ჩვენების ფორმით ევლინება ვაჟას გმირებს. მაცდური მოჩვენებაა, თუ იმ სულიერ ძალთა ჭიდილი, რომელიც ადამიანში ხდება, მარადიული ბრძოლაა სიკეთესა და ბოროტებას შორის, ძლევა და გამარჯვების სიხარული. ამ ნაწარმოებშიც ავი სული, ასე ადვილად არ ემორჩილება ადამიანის ბრძანებას, იგი ცდილობს თავისი სარწმუნო არგუმენტები მოიშველიოს. „არ წავალ და ვერც შეგიძლიან ძალით გამაგდო, ენით, რაც გენებოს, ბრძანე. შენ მე იოტის ოდენად ვერ შემდრეკ იმიტომ, რომ მე მოუდრეკელი ვარ. მე როგორც დავიბადე, ისეთი ვარ მუდამ წამს, მუდამ ჟამს, ყოველგვარ შემთხვევაში. სრულია ჩემი ბუნება მუდამ, არც დაიკლებს, არც მოიმატებს არასდროს. ამიტომ ამაოა სულ შენი რისხვა, შენი წყევლა და მუქარა, ისევე ამაო, როგორც თვით შენი ლტოლვილება და მისწრაფება და დღევანდელი ცრემლი. რად გავიწყდება: ყველაფერს დასასრული აქვს“ [2, ტ. III, გვ. 254]. ავი სულის და ადამიანის ბრძოლა წამით თითქოს შეასუსტა იმ განაზრებამ, რომელიც წამოყენებული იყო ადამიანზე გასამარჯვებლად, — სუ, ჩუმადმეთქი! ნუ მომაგონებ იმას, რაც არ მინდა მოვიგონო და არც მოსაგონებელია. ეგ მეც ვიცი, მაგრამ მისწრაფება, ფიქრი, გრძნობა, სიყვარული, მტრობა და ყველა ის, რაც ცხოვრებას შეადგენს. აძინებს მაგ ფიქრს ამოებისას, ყველაფრის დასასრულისას, წყეულო! შენი ბუნება ამას, ვერ გაიგებს, რადგან იგი შხამი, საწამლავი არის! [2, ტ. III, გვ. 454—258]. ადამიანი ავსუღს თავისი რწმენით სძლევს, თუმცა „ავი სული თავის მცდელობას მაინც განაგრძობს „ქაჯი თავის ქსელს თანდათან ვრცლად აბამდა და უნდა გავეხვიე ვითომ“, ეს ვითომ, არის ადამიანის რწმენიდან გამომდინარე სიტყვა, რადგან იგი დარწმუნებულია თავისი ნების შეუდრეკლობაში, არჩევანი გაკეთებულია, და სწორედ ამ დროს გამოჩნდება მისი შემმუსვრელი. „თეთრწვერა, მშვენიერის, დინჯის, ტკბილის სახის მოხუცი“, რომლის დანახვამაც შეაშფოთა და გაქცევა გადაწყვეტინა ავ-სულს. მოხუცი ადამიანს ანუ გეგებს „მორწმუნე



ხარ და იყავი მარად მორწმუნე, ნუ შედრკები, ნუ გასტყდები! მადლი და ღვაწლია თვით სიმტკიცე და რწმენა“ [2, ტ. III, გვ. 255]. მოხუცმა სანუგეშებლად ადამიანის ხედვა მიაპყრო იმ მხარეს, სადაც მნათობი ანათებდა „მზე იყო, მაგრამ ის მზე არა დილით რომ ამოდის და მიეშურება სადამოზედ გორას მიეფაროს; იმ მზეს არ ეჩქარებოდა ჩასვლა, თვით იმას სწყუროდა ენათა ქვეყნისათვის. თვალდამშეული უცქეროდა ჩვენს მხარეს, მე გიყვივით, გონებადაბნეული შევხაროდი, შევესტროფოდი მნათობს და მუხლს ვუყრიდი“ [2, ტ. III, გვ. 255].

ვაჟა მოთხრობის სათაურშივე აფიქსირებს, რომ ყოველივე რაც ხდება მოთხრობაში მოჩვენებაა, ადამიანის შინაგანი ხედვით, შინაგანი ბრძოლით გაპირობებული და ამ ჭიდილის შედეგია ნუგეში, სიხარული, ის მადლი, რომელმაც განაცდევინა გრძობა იმისა, რომ ეთქვა „მკვდარი გავცოცხლდი“. ძველ ქრისტიანთა აპოკრიფებში „მარიამის სახარების“ ფრაგმენტებში ვკითხულობთ „ნუ ტირიხართ, ნუ სწუხართ და ნუ დაეჭვდებით, რადგან მისი მადლი იქნება თითოეულ თქვენგანში და დაგიცავთ თქვენ. უმჯობესია ვადიდოთ იგი, რადგან მან მოგვამზადა ჩვენ და ჩვენგან შექმნა ადამიანები“. ჩვენ ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ბოროტების, ავი სულის ძლევა ესახება კაცად დარჩენის პირობად. აღნიშნული ფრაგმენტის განაზრება საესებით ეთანადება ვაჟას თვალსაზრისს.

აღნიშნული ნაწარმოების ანალიზმა დაგვანახა, რომ ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში ნათლად იკვეთება მწერლის მიმართება ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასთან.

ადამიანის გაადამიანების პროცესი რთული და ხანგრძლივია ადამიანად ქმნადობას ხელს უწყობს სწრაფვა დადებითი ღირებულებებისაკენ. ვაჟა მიიჩნევს, რომ ქრისტიანული რელიგია სწორედ დადებითი ღირებულების მატარებელია, რადგან მას საფუძვლად უდევს სიყვარული და სიკეთისკენ სწრაფვა.

#### ლიტერატურა

1. ბიბლია, თბილისი, 1989.
2. ვაჟა-ფშაველა, თხზულებათა სრული კრებული 5 ტომად, თბილისი, 1961.
3. ნეტ. ავგუსტინე, საეკლესიო კალენდარი, 1985.
4. Гегел, Философия религии, в двух томах, т. I.



წინა მუხანიარაჟი

ს. დანელიას წიგნი „ვაჟა-ფშაველა და ქართველი ერი“

სერგი დანელიას ამ ნაშრომს აქვს არა მხოლოდ ისტორიული მნიშვნელობა: ის აქტუალურია და ღირებული თანამედროვე ფილოსოფიური აზროვნებისათვისაც. თუ გავიზიარებთ იმ თეზისის მართებულობას, რომ ფილოსოფია არის არა იმდენად საკითხებისა და პრობლემების გადაჭრა, რამდენადაც მათი დასმა.

ფილოსოფიურ ლიტერატურაში მიღებული აზრია, რომ დასახელებული ნაშრომის დაწერის მიზანი ქართველი ერის ისტორიის საზრისის გაგებაა. ამ ამოცანის გადასაწყვეტად ს. დანელიას, ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების ანალიზით, სურს გაიგოს პოეტის მსოფლმხედველობა და ეს გაგება გამოიყენოს ქართველი ერის ისტორიის საზრისის ასახსნელად.

ს. დანელიასათვის მეტად მნიშვნელოვანია გაგება იმ სოციალურ-პოლიტიკური სიტუაციისა, რომელმაც ჩამოაყალიბა ესა თუ ის მსოფლმხედველობა. ერთ-ერთ ნაშრომში იგი აღნიშნავს, რომ რაც უფრო მტკიცედ გვექნება შეგნებული აზროვნების კავშირი საზოგადოებრივ ცხოვრებასთან, მით უფრო კარგად ვიქნებით დაზღვეული უტოპიებისაგან.

მივყვით ამ რჩევას. გავიხსენოთ ის ეპოქა, რომელშიც იწერებოდა ბატონ სერგი დანელიას თხზულება (წიგნი მოგვიანებით 1927 წელს გამოვიდა). ეს არის დრო როცა ქართველი მოაზროვნეები ეძებენ საქართველოს მომავალი განვითარების გზებს, ხდება ღირებულებების და არსებული სტერეოტიპების გადაფასება.

ტიქტის უკეთ გაგებისათვის მოკლედ მოვხაზოთ მსოფლიო სოციალურ-პოლიტიკური ისტორიის ის გაგება, რომელსაც ჩვენ ვემხრობით და ამ სქემის საფუძველზე შევეცადოთ საქართველოს ისტორიის გააზრებას.

ჩვენთვის მისაღებ ისტორიოგრაფიაში გამოჰყოფენ საზოგადოების ოთხ ნიშანს. ეს ნიშნებია: 1. გეოგრაფიული, 2. ეკონომიკური, 3. სოციალური, 4. პოლიტიკური. გეოგრაფიული გარემოს მიხედვით ადამიანები შეიძლება ცხოვრობდნენ მთაში, ბარში ან ზღვისპირეთში. ეკონომიკური ნიშნის მიხედვით ადამიანები შეიძლება მისდევდნენ მეურნეობის სამ დარგს: მესაქონლეობას, მიწათმოქმედებას, ხელოსნობა-ვაჭრობას. სოციალური ნიშნის თანახმად საზოგადოება შეიძლება იყოს თანასწორი და უთანასწორო. პოლიტიკური ნიშნის მიხედვით საზოგადოებრივი მმართველობა ან სახალხო ან არისტოკრატიული.

არსებობს სამი ტიპის საზოგადოება, ასევე არის საზოგადოების განვითარების სამი საფეხური. საზოგადოების ტიპებია: 1. თემი — მისი გეოგრაფიული ნიშანია მთაში მიწაზე ცხოვრება. ეკონომიკური — მესაქონლეობა, სოციალური — თანასწორობა. პოლიტიკური — სახალხო მმართველობა. 2. სოფელი — მისი გეოგრაფიული ნიშანია ბარში მიწაზე ცხოვრება. ეკონომიკური —



მიწათმოქმედება, სოციალური — უთანასწორობა, პოლიტიკური — არისტოკრატიული (სენიორი, თავადი) მმართველობა. 3. ქალაქი მისი გეოგრაფიული ნიშანი — ქვაზე ცხოვრება, ეკონომიკური — ხელოსნობა, მრეწველობა, ვაჭრობა, პროფესიული საქმიანობა. სოციალური — თანასწორობა, პოლიტიკური — სახალხო (რესპუბლიკური).

განვითარების საფეხურების დახასიათებისას უნდა აღინიშნოს, რომ ცივილიზაციის ისტორია ვითარდება თემიდან სოფლის გავლით ქალაქისაკენ. თემში მცხოვრებ ადამიანს უწოდებენ თემის წევრს, სოფლისას — პერსონას ან ინდივიდს, ქალაქისას — პიროვნებას, მოქალაქეს.

ლიბერალური დასავლური აზროვნება სოფლიდან სახელმწიფოს აღმოცენებას საზოგადოების გართულებით ხსნის. სახელმწიფოში გასაქანს პოულობს ინდივიდუალური ცნობიერება, ვითარდება შემოქმედება. მაშინ როცა თემისათვის ნიშანდობლივია თანაბრობა, ერთნაირი ფსიქიკური წყობა, ეკონომიკური მდგომარეობა და უფლებანი.

ძველ სამყაროში სამსაფეხუროვანი ისტორიის გავლა შეძლეს საბერძნეთმა და რომმა, ხოლო აღმოსავლეთის სახელმწიფოები ტიპური მონარქიის საფეხურზე გაიყინენ.

დასავლეთ ევროპის თანამედროვე ცივილიზებულმა ერებმა შეძლეს შეექმნათ მესამე ტიპის საზოგადოება და შესაბამისად სახელმწიფოც.

გავიხსენოთ საქართველოს ისტორია. მე-IX საუკუნიდან საქართველოში ჩნდება ერთიანი ცენტრალიზებული ფეოდალური სახელმწიფოს იდეა, ეს სახელმწიფო სრულყოფილი სახით XII საუკუნეში ჩამოყალიბდა (ივ. ჯავახიშვილის აზრით, ქართული პატრონყმობა ედრება ფრანგულ სენიორულ-ვასალურ კიბეს). საფრანგეთში ფეოდალიზმის ჩამოყალიბების და განვითარების კვალად თემი მთლიანად დაიშალა, საქართველოს მთიანეთში კი თემს გარკვეული ძალა XIX—XX საუკუნემდე შემორჩა.

მიუხედავად ამისა, შუა საუკუნეების ერთიანი ქართული სახელმწიფო არ ატარებდა აღმოსავლური დესპოტიზმის ნიშნებს. საქართველოში ვხვდებით დიდგვაროვანთა ბრძოლას შეუზღუდავი ერთმმართველობის წინააღმდეგ, დარბაზის შედარებით დიდ უფლებებს, თამარის ეპოქაში კარვის იდეას — ჩანასახს პარლამენტარიზმისა. ფეოდალურ საქართველოში თემის ნიშნები (გარდა მთისა) გაუჩინარდა. აზნაურთა წრეს გამოეყო თავადი და ჩამოყალიბდა სათავადო — ფრანგული სენიორიის მსგავსი.

ბიზანტიის დაცემამ უარყოფითი გავლენა იქონია საქართველოს მომავალ განვითარებაზე. ოსმალთა გაბატონებამ შავ ზღვაზე საქართველოს მოუჭრა უმოკლესი გზა დასავლეთისაკენ. მოუსპო ცივილიზებულ სამყაროსთან პოლიტიკური და კულტურული ურთიერთობის შესაძლებლობა (ქალაქური მოძრაობა, რომელიც ზღვისპირეთიდან უნდა დაწყებულყო არ დაწყებულა). ქართული სახელმწიფოს წიაღში არ ჩასახულა მესამე ტიპის საზოგადოება.

ამის შემდეგ XIX საუკუნემდე საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური სურათი უცვლელია. საქართველოს ქალაქები ფეოდალთა ხელშია, ბატონყმობაა თბილისშიც, მას მოუტრავი მართავს. საქართველომ საკუთარი ძალით ფეოდალიზმიდან გამოსვლა ვერ შეძლო. საქართველოში არასოდეს არ ყოფილა ბიურგერი (მოქალაქე). საქართველოს სოციალური ისტორია გაჩერდა მეორე



ტიპის საზოგადოებაზე. როგორც ცნობილია, XIX საუკუნის დასაწყისში საქართველოს დამოუკიდებელი სახელმწიფოს არსებობა შეწყდა და იგი იქცა არადემოკრატიული სახელმწიფოს განაპირა პროვინციად.

ს. დანელიას აზრით, ვაჟა-ფშაველა არის ქართული ეროვნული სულის გამომხატველი შემოქმედი და ის მიკროსამყარო, რომელშიც ვაჟა-ფშაველას თხზულებების პერსონაჟები ცხოვრობენ, მოდელია მთელი ქართული ყოფისა, საქართველოს სოციალ-პოლიტიკური ისტორია ს. დანელიას აზრით, გაჩერდა თემის საფეხურზე, ფაქტიურად ქართველები უისტორიო ხალხია. ამ დასკვნის მისაღებად ავტორი იხილავს პოემებს: „ალუდა ქეთელაური“, „სტუმარ-მასპინძელი“, „გველისმჭამელი“. იგი იმეორებს ლიტერატურაში მიღებულ აზრს, რომ დასახელებულ თხზულებათა დედააზრია პიროვნების კონფლიქტი თემასთან. ს. დანელის თანახმად, პიროვნული კონფლიქტი ჩნდება იქ, სადაც იღვიძებს ზნეობრივი თვითშეგნება. გმირები ცდილობენ საკუთარი სინდისის შთაგონებით იხელმძღვანელონ ცხოვრების რთული საკითხების გადაჭრისას. აქ გაღვიძებულია პიროვნული სინდისი. „წინა პლანზე მოდის პიროვნების ინდივიდუალიზმი, მისი განდგომა, განაპირება. ისინი განუდგნენ თემს, ნათესაურ კავშირზე დამყარებულ გვაროვნულ საზოგადოებას. ეს უმდაბლესი საფეხურია გაპიროვნებისა. აქ პიროვნება პირველად იღვიძებს ადამიანში. აქ ჩნდება პირველი სახე პიროვნული სინდისისა. უცხო თემის წევრის შეცოდება, უკვე არის დარღვევა თემობრიობისა, მისი სიკვდილი. პიროვნებებს მოაქვთ თემობრიობის დაღუპვა, ამიტომ თემიც დაუნდობლად ებრძვის მათ“ [გვ. 51—52].

პატრიარქალურ თემში, ს. დანელიას აზრით, ჩნდება პირველი ნიშანი პიროვნული სინდისისა. პიროვნებები სუბიექტურად ანუ ზნეობრივად გაემიჯნებიან თემს. ე. ი. გმობენ თემობრიობის პრინციპს. შემდეგ ამ სუბიექტურ გამიჯვნას მოჰყვება ობიექტური გამიჯვნაც. ისინი არღვევენ თემურ ურთიერთობაზე დამყარებული საზოგადოების საზღვარს. „ზნეობა დაიბადა პიროვნულ სინდისთან ერთად, წარმართობა თავის არსში პიროვნულ სინდისს არ იცნობს“ [გვ. 65].

ჩვენ ვფიქრობთ რომ ბატონი სერგი დანელია ერთმანეთისაგან მკაცრად არ მიჯნავს თემის წევრისა და პერსონის ცნებებს, როდესაც თემის წევრი არღვევს თემობრიობის პრინციპს და აცხადებს ინდივიდუალურ პროტესტს, ამით იგი ხდება ზნეობრივი სუბიექტი, ე. ი. აღარ არის თემის წევრი, არამედ არის ინდივიდი, პერსონა, პასუხისმგებელია საკუთარი ქცევისა, მას აქვს „შინაგანი ღირსება“ (კანონი) და იგი მხოლოდ იმ ზნეობრივ პრინციპებს ემორჩილება, რომელიც თავად დაუდგინა საკუთარ თავს. ეს კი თემის რღვევის პროცესია და არა თემის შენარჩუნებისა. სწორედ ასეთებია ვაჟა-ფშაველას პოემების პერსონაჟები.

ჩვენი აზრი ამის საწინააღმდეგოა: ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს პერსონაჟები უპირველესად ზნეობრივი გმირებია და არა მხოლოდ სოციალური სიტუაციის გამომხატველნი. ის სოციალური პროცესები, რომელიც ვითარდება საქართველოს მთიანეთში უფრო იმის მაჩვენებელია, თუ როგორ მიმდინარეობს თემური ურთიერთობის დაშლა და აქედან ვერაფრი ვერ მოვახერხებთ ს. დანელიასთვის სასურველი დასკვნის მიღებას, კერძოდ, ვერ გავიზიარებთ იმ აზრს, რომ საქართველოს ისტორია შეჩერდა განვითარების პირველ საფეხურზე და ამიტომ საერთოდ ვერ შექმნა ვერანაირი ისტორია.



ს. დანელიას მსოფლიო ისტორიის გასააზრებლად შემოაქვს ქრისტიანული რელიგია, იგი მართებულად მიიჩნევს, რომ კაცობრიობის საზრისის ცნება პირველად ქრისტიანობამ შემოიტანა. მისი აზრით, მხოლოდ ქრისტიანული კაცობრიობაა ისტორიის მქონე. წარმართობას კი თავისი ისტორია არ აქვს. წარმართი კაცობრიობა ნატურალური მეურნეობით ცხოვრობს, ამგვარ ყოფას კი ისტორიის შექმნა არ შეუძლია.

ქართველებმა ისტორიულ ერად გახდომა იმიტომ ვერ შეძლეს — ფიქრობს ს. დანელია — რომ ეკონომიურად არ იყვნენ საკმაოდ დაწინაურებულნი, ჰქონდათ ნატურალური მეურნეობა, მათი ქალაქები უფრო ციხე-სიმაგრეებს წარმოადგენდნენ, ვიდრე სამარეწველო და სავაჭრო ცენტრებს. ამ ქალაქის მცხოვრებნი მიწის მეურნეობას მისდევდნენ, სოციალურად ისინი გვაროვნული ყოფის ფარგლებში დარჩნენ, ზნეობრივად ადათზე იყვნენ მიკრულნი და პიროვნული სინდისი მხოლოდ იდგამდა ფეხს. მათი დამაკავშირებელი მთავარი პრინციპი იყო სისხლით ნათესაობა.

ს. დანელიას სურს უჩვენოს რომ ქართველის ბუნება ინდივიდუალისტურია, მაგრამ ჩვენი აზრით, მას სხვა სიბრტყეში გადააქვს პრობლემა. „ინდივიდუალიზმი არის წარმართული და ქრისტიანული, ქრისტიანული ინდივიდუალიზმი ზნეობრივი თვალსაზრისით, წარმართულზე მალა დგას. ინდივიდუალიზმი არის გაპიროვნება ქრისტეში“ [გვ. 82]. ამჯერად ავტორის მიერ უგულებელყოფილია ის ფაქტი რომ რელიგიურ ასპექტში ამ პრობლემის გადატანა, სრულიად განსხვავებულ მეთოდოლოგიურ მიდგომას და ცნებით აპარატს მოითხოვს. არადა ავტორის დაპირება სულ სხვა იყო: მას სურდა „სოციალ-პოლიტიკური ისტორიის“ ანალიზით დაედგინა ერის ისტორიის საზრისი.

რა შეიძლება ითქვას ამ დებულების შესახებ? ჯერ ერთი, ს. დანელია არ ასხვავებს განვითარების პირველ და მეორე საფეხურებს, ის თვლის, რომ ინდივიდუალიზმი შეიძლება იყოს წარმართული, მაშინ როცა ინდივიდუალური ცნობიერების გაჩენა მიმანიშნებელია თემის დაშლისა. წიგნის მომდევნო ფურცლებზე ის საუბრობს ქართულ ინდივიდუალიზმზე, რომელსაც წარმართულს უწოდებს, მაგრამ ეს ინდივიდუალიზმი სწორედ მეორე ტიპის საზოგადოებისათვისაა დამახასიათებელი და იგი ნიშანდობლივია ამ საფეხურზე მყოფი ყველა საზოგადოებისათვის. იქნება ეს ქართული, პოლონური თუ ფრანგული. განსხვავება კი მოგვიანებით ჩნდება, როცა ერთი ხალხი სოციალურ-პოლიტიკური ცხოვრების უფრო მაღალ საფეხურზე აღის და ყალიბდება მესამე ტიპის საზოგადოება.

„ქართველი ინდივიდუალისტია, მას უყვარს განპიროვნება, ეს არის ინდივიდუალიზმი დაშლისა, ნგრევისა, განფენისა“ [გვ. 83], ეს დაკვირვება შეიძლება გამართლებული იყოს მეორე ტიპის საზოგადოების ასახსნელად. მართლაც ამ საფეხურზე მყოფი საზოგადოება ქმნის ფეოდალურ სახელმწიფოს, სახელმწიფოს ეს ფორმა დროის გახანგრძლივების შედეგად მართლაც ჩიხნი შედის, ის განმავითარებელი ძალიდან იქცევა დამაბრკოლებელ, რეგრესულ ძალად. ეს შესაბამისად აღიბეჭდება ერის კულტურაში, ზეგავლენას ახდენს აზროვნების სტილზე, ცხოვრების წესზე, როგორც დღეს ამბობენ ეროვნულ მენტალიტეტზე. „ქართველს იმის გამო, რომ ინდივიდუალისტია უყვარს გამიჯვნა, თუმცა პიროვნებად ქცევა მაინც უჭირს, მას უყვარს სახელი,



თუმც სახელის შექმნა მას მაინც უჭირს. რატომ არის ძნელი? იმიტომ რომ სახელის შექმნა გულისხმობს თავისი ბუნებრივი სახის განწირვას იდეალური სახელისათვის... თავისი ემპირიული „მე“-დან გამოსვლას“ [გვ. 82]. შემდეგ ტექსტი ასე გრძელდება: „ქართველი ემიჯნება მეორე ქართველს, არა იმიტომ რომ თავისი ბუნებრივი სახე დაჰკარგოს, სიმართლეს (იდეალურ „მე“-ს) ან მომავალს დაემსგავსოს და ამით კვლავ მოიპოვოს მისავალი იმასთან, ვისაც გაემიჯნა, მიმართოს მას სიტყვით, შეაყვაროს ახალი გზა სიმართლისა. არა, ქართველი ემიჯნება მეორე ქართველს უფრო იმიტომ, რათა თავისი ბუნებრივი სახე შეინარჩუნოს. აქ სიტყვა არც არის საჭირო. გაემიჯნე მეზობელს და საქმეც გათავდა. ეს უმალ წარმართული ინდივიდუალიზმია, ვიდრე ქრისტიანული. ინდივიდუალიზმი გარეშე მდებარე ატომთა, რომელთაც საერთო სული არ აქვთ და ამიტომ ერთიმეორის არაფერი ესმით“ [გვ. 83].

შევეცადოთ ეს ტექსტი „ვეთარგმნოთ“ ჩვენი ტერმინებით. დავაზუსტოთ ინდივიდის, ემპირიული „მე“-სა და პიროვნების ცნებები. ბუნებრივი სახე — ინდივიდუალური, ემპირიული „მე“ (დამახასიათებელი მეორე ტიპის საზოგადოებისათვის), იდეალური სახელი, სახე — პიროვნება (მესამე ტიპის საზოგადოება), სიმართლე — კანონი. ვნახოთ რას მივიღებთ. ქართველი საკუთარ თავს მოიაზრებს ინდივიდის დონეზე და ამავე დონეზე ამყარებს ურთიერთობას მეორე ინდივიდთან, ე. ი. მას აქვს ფსიქოლოგიური „მე“-ს ცნობიერება. მაგრამ მისთვის მიუწვდომელია უფრო მაღალი ტიპის მიმართება. მას არ აქვს პიროვნების ცნობიერება. ის არ არის მესამე ტიპის საზოგადოების წევრი.

და აქედან გამოდის ს. დანელიასაგან განსხვავებული დასკვნა: რომ ეს არ არის წარმართული ტიპის ინდივიდუალიზმი (თემური ცნობიერება სწორედ რომ გამორიცხვაა ინდივიდუალიზმისა). ეს არის მეორე ტიპის, სოფლური საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი ინდივიდუალიზმი, რომელიც ქმნის ფეოდალურ სახელმწიფოს.

შემდეგ ავტორი უბრუნდება საქართველოს ისტორიას და ტექსტი ასე გრძელდება: „ინდივიდუალიზმი ჩვენ უხსოვარი დროიდან დაგვეყვა და ლოგიკურად არც შეგვეძლო სხვაგვარი ვყოფილიყავით ჩვენი გეოგრაფიული მდებარეობის მიხედვით აღმოსავლეთის უისტორიო ხალხებსა და დასავლეთის ისტორიული ერების მიჯნაზე. ეს გეოგრაფიული მდებარეობა იყო ჩვენი წერაც, რომელთან ბრძოლა შეადგენს ქართველთა ტრაგედიას. დასავლეთის ისტორიული ერების მსგავსად და მათზე გაცილებით უფრო ადრე, ჩვენ სულ ვცდილობდით ისტორიაში შევესულიყავით, ჩვენი ისტორია, ჩვენი კულტურა შეგვექმნა. მაგრამ ისტორიის შესავალ კარებს ვერ გავცდით. დავიწყებდით თუ არა ისტორიას, კვლავ გავგიწყდებოდა ისტორიის ძაფი, არ იყო ეპოქათა მემკვიდრეობა. ჩვენი ისტორია რაღაც ნაწყვეტ-ნაწყვეტებია, წამოწყებული და კვლავ დანგრეული შენობებია. ერთი დიდი ფართო ხაზი არ ჩანს ჩვენს ისტორიაში, არის მხოლოდ ხაზი წამებისა, აწიოკებისა, რბევისა და ჩაგვრისა“ [გვ. 84].

რა შეიძლება ითქვას ამ დებულებაზე? ეს, ალბათ, უფრო მეტად ავტორის განცდაა, მისი ტკივილია, ვიდრე ფილოსოფიური ანალიზი. თუ არა ეს, როგორ შეიძლება მაშინ იმის გაგება, რომ ისეთი ფართო ერუდიციისა და ღრმა



მოაზროვნე მკვლევარი როგორც ბატონი სერგი დანელია ვერ შეძლებდა საქართველოს სოციალ-პოლიტიკური ისტორიის ობიექტურ ანალიზს (აქ, ალბათ, თავი იჩინა ფსიქოლოგიურმა განწყობამაც. ცივილიზებულ ევროპას სამსაფეხუროვანი ისტორია უკვე გავლილი აქვს, ევროპაში სულ სხვა ტიპის საზოგადოება არსებობს, ვიდრე ს. დანელიას თანამედროვე საქართველოში).

რეალურად ქართველებს ამ დროისათვის საკმაოდ ხანგრძლივი ისტორიული ცხოვრების გამოცდილება აქვთ. ისტორიის ძაფის გაწყვეტა სულაც არ ნიშნავს რომ „ჩვენს ისტორიაში არის მხოლოდ ხაზი რბევისა, წამებისა, აწიოკებისა, ჩაგვრისა“ [84]. არა ნაკლები მძიმე და სისხლიანი ისტორია აქვთ იმ ევროპელ ერებსაც, რომლებიც სამაგალითოა ავტორისათვის (არც თუ უსაფუძვლოდ).

დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ქართველი ერი ისტორიის მქონე ეროს, ამის დასტურია არა მარტო მემატეიანური, ქრონოლოგიური ისტორია, არამედ სოციალურ-პოლიტიკური ისტორია, საქართველოში შეიქმნა მეორე ტიპის საზოგადოება თავისი სოციალური ინსტიტუტებით. და არ არის მართებული იმის თქმა, რომ „ქართველები ისტორიის სუბიექტები კი არ ვიყავით, არამედ მხოლოდ ობიექტები“ [გვ. 84].

ის ზნეობრივი კოლიზია, რომელიც ვაჟა-ფშაველას პოემის გმირებს ემართებათ, ნიშანია საქართველოს მთიანეთში თემობრიობის რღვევისა და საქართველოს ისტორიის გასაგებად გამოსადეგი დებულება. მითუმეტეს რომ XIX საუკუნეში უკვე გარღვეულია არათუ თემური, არამედ ფეოდალური ცნობიერების საზღვრებიც და ქართულ სინამდვილეში ფეხს იკიდებს ახალი ტიპის რეფორმისტული აზროვნება.

ჩვენი აზრის ნათელსაყოფად კიდევ ერთი ადგილი წიგნიდან: „ყველა თავის პირადობისაკენ მიიწევდა, ერთი საზოგადო მიზანი არ ჩანდა. არ იყო ერი, რადგან გვარმა ვერ დათმო თავი. დღესაც ქართველისათვის კაცი თავდება იქ სადაც თავდება მისი გვარი, ვინც ჩვენი ნათესავი არ არის იმას კაცად არ ვთვლით. ის უცხოა და უცხოს სიყვარული არ არის ჩვენთვის სავალდებულო“ [გვ. 84].

ამ შემთხვევაშიც ს. დანელია ეყრდნობა ტერმინებს „წარმართული ინდივიდუალიზმი“ და „ქრისტიანული ინდივიდუალიზმი“, და სურს მიიღოს მისთვის სასურველი დასკვნა, რომ ქართველები „წარმართული ინდივიდუალიზმს“ ვერ გაცდნენ.

სინამდვილეში „ვაჟა-ფშაველა სოფელია“, მაგრამ არა წარმართი, რადგან თემური ცნობიერება თავისთავად გამორიცხავს „სოფელობას“. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ დანელია „სოფელობას“, როგორც განსაზღვრებას ისე ხმარობს და მას „ჩამორჩენილობის“, განუვითარებლობის მნიშვნელობით იყენებს, მაშინ როცა „სოფელი“ სოციოლოგიური ცნებაცაა და იგი საზოგადოების სოციალური განვითარების გარკვეულ საფეხურს აღნიშნავს.

რა თქმა უნდა, მხოლოდ სოციოლოგიური ანალიზით, მხოლოდ სოციალურ-პოლიტიკური ისტორიის თუნდაც მართებული მოშველიებით ვერ შევძლებთ ისეთი ურთულესი ფენომენის — როგორიცაა ერი — გაგებას, მითუმეტეს ისეთი „საიდუმლოს“ წვდომას როგორიცაა ერის საზრისი, ისტორიის



საზრისი, მაგრამ ეს მეთოდი პრობლემის „განათებაში“ რომ დაგვეხმარება ეს, ალბათ, მისაღები აზრია.

სახელმწიფოებრიობის დაკარგვის შედეგად რაღაც ხარისხით მართლაც დაკარგა ქართველმა ერმა სოციალური გარკვეულობა, რომელმაც იმოქმედა ქართულ ხასიათზე, ქართული ცხოვრების წესზე. და ეს პროცესი, ალბათ, დღემდე გრძელდება (ქართველისათვის სრულიად უცხო სოციალურ გარემოში ჩართვამ ჯერ ეკლესიის, ხოლო შემდეგ კულტურის დონეზე დაანგრია ქართული მსოფლგანცდა). ამიტომ იყო დროული და მიზანშეწონილი ილიას მოწოდება „მამული, ენა, სარწმუნოება“, რომელიც XIX—XX საუკუნეების ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის ლოზუნგად იქცა. ერის ნორმალური ფუნქციონერებისათვის აუცილებელია სახელმწიფოებრიობა, როგორც პრაქტიკა, როგორც სინამდვილე და არა მხოლოდ როგორც ნიშანი. ერის სრულყოფილი არსებობისათვის მეტად დიდი მნიშვნელობა აქვს თუ რა ტიპის სახელმწიფოს შექმნის. ისევე ილია გავიხსენოთ, რომელიც არა მარტო ქართული, ევროპული ტიპის მოაზროვნეცაა. მას ეკუთვნის საპროგრამო მოწოდება: „შრომის ახსნა“ — თავისუფალი შრომა (ცივილიზებული კაცობრიობის ქვაკუთხედი).

ამ გაგებით ჩვენ ჩამორჩენილი და არქაული ერი ვიყავით არათუ მაშინ, როცა ს. დანელიას ეს ნაშრომი იწერებოდა, არამედ დღესაც, რადგან თვისობრივად ბევრი არაფერი შეცვლილა. უფრო მეტიც, ჩვენ ტვირთად გვაძევს უნიკალური „საბჭოური გამოცდილება“, ამიტომ ილიას ეს მოწოდება დღესაც აქტუალურია ჩვენთვის. დღესაც დგას უმთავრესი და უმწვავესი პრობლემა გავხდეთ თანამედროვე ერი, დავძლიოთ ის ორსაუკუნოვანი წყვეტა რომელიც გვქონდა სოციალურ-პოლიტიკურ ისტორიაში. ჩვენი მიზანი უნდა გახდეს მესამე ტიპის სამოქალაქო საზოგადოების აშენება, რომელსაც შეესაბამება დემოკრატიული სახელმწიფო. ასეთ ქვეყანას კი ააშენებს „ერი და არა ეთნოსი“, მოქალაქეთა, პიროვნებათა ერთობლიობა.

ქართველი უნდა გავიდეს ინდივიდუალური ცნობიერების ველიდან, უნდა დაამსხვრიოს ფეოდალური ხატი თავის არსებობისა (ის მდგომარეობა, როდესაც ღირსეულ ცხოვრებაში მოიაზრება მხოლოდ საკუთარი მამული, საკუთარი სახლი, საკუთარი ფიზიკური სამყარო). სამოქალაქო საზოგადოებაში ერს, ისევე როგორც პიროვნებას, გაუჩნდება საშუალება საკუთარი თავის რეალიზებისა და მაშინ, ალბათ, აღარც იმის აუცილებლობა იქნება, რომ ჩვენი „უისტორიობის, უპერსპექტივობის“ მიზეზი წარსულში ვეძიოთ.

#### ლიტერატურა

1. სერგი დანელია. ვაჟა-ფშაველა და ქართველი ერი, 1927.



ღარი მჟაღლიზვილი

იონანე პეტრიწის „განმარტებაჲ“-ს ერთი აღგილის განმარტებისათვის

„განმარტებაჲ“-ს [2] პირველი თავის დასაწყისში ი. პეტრიწი მსჯელობს დასაბუთების პროკლესეულ მეთოდზე და ამასთან დაკავშირებით ახსენებს არისტოტელეს „ორგანონის“ კანონს. საილუსტრაციოდ ის მიმართავს დიაგრამას, რომელსაც სქემას (ნაკვეთს) უწოდებს და რომლის წვეროებზეც ზოგადი ტერმინებია მიწერილი (დიაგრამაზე, გარდა ამისა, დატანილია ცალკეული, ძირითადად სინკატეგორემატული, სიტყვები და ფრაზები):



დიაგრამა აღებულია ი. პეტრიწის შრომის ქართული გამოცემიდან [2, გვ. 11]. მასვე იმეორებს რუსული გამოცემაც [5, გვ. 32]. ამ დიაგრამას ვხვდებით აგრეთვე [3, გვ. 49]-ში და თუმცა იქ იგი მოტანილია როგორც [2]-დან ციტატის ნაწილი, დიაგრამის ქვემო მარჯვენა ნახევარწრეში სხვა წარწერაა გაკეთებული. ქვემოთ წარმოდგენილი ინტერპრეტაციის მიხედვით პეტრიწისეული წარწერა [3]-ში სწორადაა შეკეთებული.

„ორგანონის“, სახელდობრ, „პირველი ანალიტიკის“ კონტექსტში ბერძნული „სქემის“ ლათინური თარგმანია „ფიგურა“, ფიგურა კი კატეგორიული სილოგიზმის თეორიის ერთ-ერთი ძირითადი ცნებაა. ზოგადად ფიგურის აღწერისას გამოიყენება ასოები (ცვლადები) ტერმინების ნაცვლად ან მათი აღილებების სხვაგვარი მითითება და არა კონკრეტული ტერმინები. მიუხედავად ამისა ეს მინაწერები ნაწილობრივ მაინც გვეხმარება დიაგრამის გაგებაში. ჯერ-ერთი, წარწერების შინაარსიდან ვასკვნით, რომ საქმე გვაქვს ორ იდენტურ დიაგრამასთან — პეტრიწის ნახაზში გრაფი



ორჯერ არის განმეორებული, ეს ერთი დიაგრამაა ორჯერ სხვადასხვანაირად შეესებული. მეორე, წარწერილ ტერმინთა მიმდევრობა და სინკატეგორემატუ-



ლი სიტყვები, მიუხედავად ნახსენები უზუსტობისა, საშუალებას გვაძლევს მივხედეთ, რომ პეტრიწს მხედველობაში აქვს კატეგორიული სილოგიზმები და ადვადგინოთ ისინი. „პირველ ანალიტიკაში“ მიღებული სტანდარტის მიხედვით („ყ“ სიმბოლო იმაზე მიუთითებს, რომ პეტრიწს ეს სილოგიზმები ამ სტანდარტის მიხედვით ჰქონდა მოაზრებული) პირველი მაგალითი ასე ჩაიწერება: თუ არსება გამოითქმის ყოველ ცხოველზე და ცხოველი გამოითქმის ყოველ ადამიანზე, მაშინ არსება გამოითქმის ყოველ ადამიანზე.

მაგრამ თუ არისტოტელეს შემდეგ გამომუშავებულ, ტრადიციულ ჩაწერას გამოვიყენებთ, მაგალითს ასეთი სახე ექნება:

ყოველი ცხოველი არის არსება  
ყოველი ადამიანი არის ცხოველი  
ყოველი ადამიანი არის არსება

ეს არის კონკრეტული სილოგიზმი და ის მიიღება სილოგიზმის პირველი ფიგურის მართებული მოდუსიდან —

თუ A გამოითქმის ყოველ B-ზე და B გამოითქმის ყოველ Γ-ზე, მაშინ A გამოითქმის ყოველ Γ-ზე—A, B და Γ ცვლადების ნაცვლად კონკრეტული ზოგადი ტერმინების ჩანაცვლებით. შუა საუკუნეებში ამ მოდუსს Barbara უწოდეს.

დიაგრამის განმარტება ამით არ შეიძლება ამოიწუროს. მისი დამაკმაყოფილებელი ვაგებისათვის რამოდენიმე კითხვა პასუხს საჭიროებს: იგი მხოლოდ გრაფიკული ჩუქურთმაა, თუ რაიმეს ნიშნავს? თუ ნიშნავს, იგი Barbara-ს გამოხატავს, თუ მთლიანად პირველ ფიგურას? ხოლო თუ ეს ასეა, მაშინ როგორი უნდა იყოს სხვა მოდუსების ან სხვა ფიგურების სქემები? ან იქნებ საერთოდ მთელი სილოგიზმის სტრუქტურა თუ თეორია მასში გადმოცემული [2, გვ. L]? გარდა ამისა უნდა გაირკვეს, დიაგრამა პეტრიწის თავისებური თუ ორიგინალური შემოქმედების ნაყოფია [5, გვ. 245], [3, გვ. 56], თუ სხვა წყაროებიც გვაწვდიან სილოგიზმის მსგავს წარმოდგენებს?

ტრადიციულ ლოგიკაში მიღებული იყო ფიგურების ორგანზომილებიანი ჩაწერა, რასაც, თუკი ტერმინების მიმდევრობას წანამძღვრებსა და დანასკვში ავიღებთ არისტოტელური პარადიგმის მიხედვით — ჯერ პრედიკატი, შემდეგ სუბიექტი — ასეთი სახე ექნება:

I	P—M M—S — P—S	II	M—P M—S — P—S	III	P—M S—M — P—S	IV	M—P S—M — P—S
---	------------------------	----	------------------------	-----	------------------------	----	------------------------

ძნელი წარმოსადგენია, რომ ასოების ასეთი კონფიგურაციები გამხდარიყო პეტრიწის რკალური სქემების საფუძველი. მაგრამ მივმართოთ ისტორიას.

„პირველი ანალიტიკის“ სისტემატურ ნაწილში, რომელიც ასერტორულ სილოგისტიკას ეხება (A 2,4-7), არისტოტელე სილოგიზმებს სამ ფიგურად ყოფს და მათ განიხილავს, თუმცა პირველი ფიგურის შექცეულ მოდუსებს, რომლებმაც შემდგომში მცირედი მოდიფიკაციით შეადგინეს IV ფიგურა, ამჩნევს და უჩვენებს კიდევაც მათ მართებულობას (A 7, B 1). ტრადიციულ



ლოგიკაში მეოთხე ფიგურის ავტორობას შეცდომით მიაწერდნენ II საუკუნის რომაელ ექიმსა და ფილოსოფოსს გალენუსს (ეს შეცდომა ნათელყო და მისი წყაროები გამოვლინა ი. ლუქასევიჩმა [4, გვ. 80]). ლოგიკის დაცემის პერიოდში იმის გამო, რომ IV ფიგურას არისტოტელეს „დამდა“ არ ჰქონდა, არ ითვალისწინებდნენ მისი მოდუსების ლოგიკურ მართებულობასა და კანონიერებას, მათ არაბუნებრივად, უაზრობად ანდა აშკარა შეცდომადაც მიიჩნევენ.

ორი თვალსაზრისი არსებობს იმაზე, თუ რა არის „პირველ ანალიტიკაში“ არსებული ასეთი შეუთანხმებლობის მიზეზი. ი. ლუქასევიჩსა და ი. მ. ბოხენსკის მიაჩნიათ, რომ არისტოტელეს IV ფიგურა მხედველობიდან გამოორჩა, გამოეპარა, რომ მან ამ საკითხში დაუშვა დასაზრუნველი შეცდომა [4, გვ. 62—67], და თუმცა მოგვიანებით, მას შემდეგ, რაც „პირველი ანალიტიკის“ სისტემატური ნაწილი უკვე დაწერილი იყო, მან მიაგნო ახალი კონფიგურაციის მოდუსებს, დრო აღარ ეყო იმისათვის რომ ყოველივე ეს ერთიანობაში გაეაზრებინა. ეს ბოლო მოსაზრება ბოხენსკის ეკუთვნის და იმას ემყარება, რომ სხვა ტრაქტატების მსგავსად დროთა ვითარებაში „პირველი ანალიტიკაც“ იცვლებოდა და იზრდებოდა. მეორე თვალსაზრისს ვხვდებით უ. და მ. ნილბთან და გ. პატციგთან [6, გვ. 71—72], [7, გვ. 126] და მისი ძირითადი იდეა ისაა, რომ არისტოტელეს მხედველობიდან კი არ გამოორჩა IV ფიგურა, ის ვერც გაითვალისწინებდა მას, რადგან ისე არ მიმოიხილავდა შესაძლებლობებს როგორც ეს შემდეგ კეთდებოდა. ეს თავის მხრივ, დიდი, საშუალო და მცირე ტერმინებისა და ფიგურების მისეული განსაზღვრებების შედეგი იყო — არისტოტელემ IV ფიგურა ვერ მიიღო მხედველობაში, რადგან ამის საშუალებას არ აძლევდა განსაზღვრებები, რომლებსაც ის ეყრდნობოდა.

როდესაც IV ფიგურის საკითხს ვიხილავთ, უნდა გვახსოვდეს, რომ თუკი ჩვენი ინტერესის საგანს წარმოადგენს სილოგისტიკა, როგორც ლოგიკური თეორია, იმისათვის, რომ იგი მთლიანად იყოს მოცემული, საკმარისია მხოლოდ I ფიგურა, უფრო მეტიც, I ფიგურის მხოლოდ ზოგადდანასკვიანი მოდუსები Barbara და Celarent-იც კი, რადგან, როგორც თვითონ არისტოტელემ უჩვენა, I ფიგურის დანარჩენი მოდუსები მათზე დაიყვანება. აქედან გამომდინარე, არისტოტელეს ყველაფერი დანარჩენიც კი რომ გამოეტოვებინა, თეორია აგებული იქნებოდა. ამავე დროს თეორიის გაშლა, თეორემების (სილოგისტიკის შემთხვევაში, სხვა მოდუსების) დამტკიცება, ცხადია უმნიშვნელო საქმე არ არის, ის გვიჩვენებს თეორიის ძალასა და ნაყოფიერებას, მაგრამ არ არის აუცილებელი, რომ ეს საქმე მთლიანად თეორიის შემქმნელმა დაასრულოს.

ახლა ამ მეორე თვალსაზრისზე გავამახვილებთ ყურადღებას იმის გამო, რომ მასთან დაკავშირებით გავეცნობით ფაქტებს, რომლებიც პეტრიწის ზემოთ განხილულ დიაგრამას ჰყენენ ნათელს.

როგორც სილოგიზმის პირველი იდეა, ისე დიდი, საშუალო და მცირე ტერმინების განსაზღვრებები დიაირეზისზე პლატონის მოძღვრებიდან იღებს სათავეს, მაგრამ ეს განსაზღვრებები მორგებული იყო მხოლოდ ჰერმპარიტწანამძღვრებიან Barbara-ზე. ამიტომ არისტოტელე იძულებული იყო ხელახლა განესაზღვრა ეს ცნებები სხვა ფიგურებისათვის. საბოლოო სახით მისი კონცეფცია, მაინც გარკვეული აზრით არათანმიმდევრული, ჩამოყალიბებულია „პირ-



ველი ანალიტიკის“ A 23 და A 32 თავებში. ნაწილობრივ ეს თავები დაედვა საფუძვლად იოანე ფილოპონუსის განსაზღვრებებს. რომლებიც გაზიარებული იქნა ტრადიციულ ლოგიკაში: საშუალოა ტერმინი, რომელიც ორივე წანამძღვარში გვხვდება, დიდი ტერმინი დანასკვის პრედიკატია, ხოლო მცირე — დანასკვის სუბიექტი. იმის მიხედვით, თუ რა ადგილი უკავია საშუალო ტერმინს წანამძღვრებში, განისაზღვრება ფიგურა. წანამძღვრებისა და დანასკვების ცალ-ცალკე სტრიქონში ჩაწერისას ერთმანეთისაგან განვასხვავებთ ოთხ ფიგურას, ეს ფიგურები ზემოთაა მითითებული.

მაგრამ ეს ყოველთვის ასე არ ხდება. არისტოტელეს სილოგიზმის სტრუქტურა წარმოდგენილი ჰქონდა ტერმინების წრფივად დალაგებული (ერთგანზომილებიანი) სამეულის სახით — (A,B,Γ). ამ სამი ტერმინიდან თითოეული, როგორც პრედიკატი, შეიძლება დაწყვილდეს მის მარჯვნივ მდებარე ტერმინთან, როგორც სუბიექტთან, და შექმნას კატეგორიული წინადადება. ამ გზით თითოეული სამეულიდან მიიღება სამი წინადადება: A—B, A—Γ, B—Γ, მათგან ორი წანამძღვარია, ერთი — დანასკვი. თუკი ამ პირობებს გავითვალისწინებთ, ფიგურების რიცხვი სამი აღმოჩნდება. მართლაც, გავიმეოროთ არისტოტელეს ბჭობა „პირველი ანალიტიკის“ A 23 თავიდან: თუკი გვინდა დავასაბუთოთ, რომ A გამოითქმის ან არ გამოითქმის Γ-ზე, უნდა ავიღოთ საშუალო B, ეს კი სამნაირად არის შესაძლებელი: (A,B,Γ) — A პრედიკატია B-სთვის, B კი Γ-სთვის (I ფიგურა), (B, A, Γ) — B პრედიკატია A-სთვისაც და Γ-სთვისაც (II ფიგურა), (A, Γ, B) — A-ც და Γ-ც პრედიკატებია B-სთვის (III ფიგურა). შესაძლებლობათა ასეთი ანალიზი და გათვლა უფრო ტლანქია ვიდრე ტრადიციული, მაგრამ ანალიზის მოცემული კონცეფციის ჩარჩოებში არც ერთი შესაძლებლობა არ არის გამოტოვებული.

სილოგიზმის ორგანზომილებიანი ჩანაწერიდან ცალსახად იკითხება ფიგურაც და ტერმინების სახეც. ამის კიდევ უფრო გასაადვილებლად შემოიღეს საგანგებოდ შერჩეული ასოების P, M და S-ის ხმარება შესაბამისად დიდი, საშუალო და მცირე ტერმინების აღსანიშნავად. არისტოტელური ერთგანზომილებიანი ჩანაწერიდან დამატებითი ინფორმაციის გარეშე შეუძლებელია ცალსახად ამგვარი ინფორმაციის ამოკითხვა. არისტოტელე ამ სიძნელეს ასე უვლის: თითოეულ ფიგურაში იგი ტერმინების აღსანიშნავად იყენებს ასოების სხვადასხვა სამეულებს — (A,B,Γ)-ს პირველ ფიგურაში, (M,N,Ξ)-ს მეორეში, და (Π,P,Σ)-ს მესამეში. ამავე დროს ამ სამეულების ყოველი გამოყენებისას I ფიგურაში ეს ასოები აღნიშნავენ შესაბამისად დიდ, საშუალო და მცირე ტერმინებს, მეორეში — საშუალოს, დიდსა და მცირეს, ხოლო მესამეში დიდს, მცირესა და საშუალოს. ზუსტად ასეთი თანმიმდევრობით იღებს ის ტერმინთა სამეულებსაც კონტრმაგალითებისათვის თითოეულ ფიგურაში. ამრიგად, არისტოტელური ჩანაწერიდან რომ ამოვიკითხოთ ინფორმაცია ტერმინებზე, უნდა ვიცოდეთ ფიგურა, ხოლო ფიგურის შესახებ ინფორმაციას გვაძლევს ამ ფიგურისათვის შერჩეული ასოების ცოდნა. ამდენის დამახსოვრება კი ყოველი დროის მკითხველს სიძნელის წინაშე დააყენებდა.

ცხადია, იქნებოდა. ფიგურის ერთგანზომილებიანი ჩანაწერში დამატებითი ინფორმაციის შეტანის (კოდირების) ცდები. ერთი ასეთი ცდის შესახებ ცნობას გვაწვდის [6, გვ. 71—72]. ამ ცნობის თანახმად „პირველი ანალიტიკის“

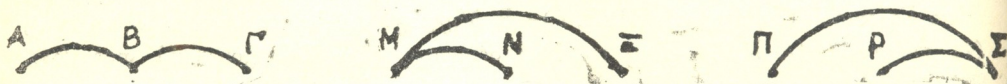


ამონიუს ჰერმოსისეულ კომენტარში (Ammonius. In Aristotelis Analyticorum Priorum Librum I Commentarium. Ed. M. Wallies, C. I. A. G. iy (yi), p. x.) I, II და III ფიგურების წარმოსადგენად შესაბამისად გამოყენებულია დიაგრამები:



დიაგრამაზე ზედა რკალები აერთებენ ტერმინებს, რომლებიც ერთმანეთს უკავშირდებიან წანამძღვრებში (ზედა რკალებს თითო წვერო საერთო აქვთ, იგი აღნიშნავს საშუალო ტერმინს), ქვედა რკალი წარმოადგენს ტერმინების შეერთებას დანასკვში.

შესაძლებელია, იყო სხვა ცდებიც. მაგრამ დავაკვირდეთ ამონიუსის დიაგრამებს. იოლო მისახვედრია, რომ ქვედა რკალები ამ დიაგრამებზე ჭარბია — ინფორმაცია, რომელსაც ისინი გვაწვდიან, იკითხება მაშინაც, როდესაც დიაგრამაზე მხოლოდ ზედა რკალებს დავტოვებთ:



როგორც ვხედავთ, ქვედა რკალით ერთმანეთს უკავშირდებიან ის ტერმინები, რომლებიც არ არიან შეერთებულები ზედა რკალით. ტერმინთა ასეთი წყვილი თითოეულ დიაგრამაზე ერთადერთია და, მაშასადამე, ეს ინფორმაცია ცალსახად შეიძლება ამოვიკითხოთ უქვედარკალო დიაგრამებიდანაც. ამიტომ არ არის გამორიცხული, რომ ზოგიერთი უქვედარკალო დიაგრამებსაც იყენებდა.

განა აქვს მნიშვნელობა იმას, რომ დარჩენილი რკალები ასობებს მაინცა და მაინც ზემოდან აქვთ დასმული? არა, ამ რკალების პოზიციას — ასობების ზემოთ-ასობების ქვემოთ — არავითარი ინფორმაციული დატვირთვა არა აქვს — ისინი ხომ მხოლოდ იმ ტერმინებს აერთებენ, რომლებიც წანამძღვრებში არიან დაკავშირებულები. სწორედ ამიტომაც შესაძლებელია, ზოგიერთს რკალები ქვემოდანაც ეკეთებინა. მაშინ დიაგრამებს ასეთი სახე ექნებოდა:



პირველი მათგანი პეტრიწის ტექსტში მოტანილს ემთხვევა. ამით ყველა დასმულ კითხვაზე პასუხი გაცემულია.

ლიტერატურა

1. არისტოტელე, პირველი ანალიტიკა.
2. იოანე პეტრიწი, შრომები, ტ. 2, ტფ., 1937.



3. მელიქიშვილი დ. დასკვნა-დასაბუთებასთან დაკავშირებული ტერმინოლოგია ძველ ქართულში. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, № 1, 1987.
4. Л у к а с е в и ч. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики, М., 1959.
5. П е т р и ц и. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. М., 1984.
6. К н е а л е W., К н е а л е M. The Development of Logic, Oxf., 1962.
7. P a t z i g G. Aristotle's Theory of the Syllogism, Dordrecht, 1968.



მანია ქერქაძე

ნათლის ესთეტიკის ზოგიერთი საკითხი ქართულ ჰიმნობრაფიაში

ქრისტიანულ კულტურას დასაწყისში თან ახლდა ძიება ისეთი მხატვრული ფორმების, სქემების, სახეების, სიმბოლოებისა, რომლებიც ღრმად შეინახონ და, რაც მთავარია, გამომსახველი იქნებოდა რელიგიურ-სიმბოლური, ლიტურგიკული, ფილოსოფიური და ესთეტიკური თვალსაზრისით. ქართულ მწერლობაში (და არა მარტო მწერლობაში) ჩამოყალიბდა მყარი კონსტრუქციები ასეთი ხატების, ტროპების, სიმბოლოებისა და ფორმების. ძველი ქართული ქრისტიანული ხატწერისათვის დამახასიათებელ ყველაზე უფრო გავრცელებულ და მყარ სიმბოლიკად ნათლის ტროპიკა გვევლინება.

ქრისტიანულ აზროვნებაში ნათლით წარმოიდგინება ყველაზე ამალღებულად, მშვენიერად, მიუწვდომელი რამ — ღმერთი, „ნათელი, დაუსაბამო“, „ნათელი ბრწყინვალე განუცდელი“, „ნათლისმცემელი“.

ღმერთის სინათლედ წარმოდგენის იდეას უძველესი ტრადიციები გააჩნია როგორც ქრისტიანულ, ისე არაქრისტიანულ აზროვნებაში. პლატონთან მზე (ხილული, ფიზიკური ნათლის ყველაზე ძლიერი ფორმა) უტოლდება სიკეთის უმაღლეს იდეას. როგორც მატერიალურ სამყაროში მზე არის ყოველივეს შემოქმედი, ასევე სიკეთის იდეა წარმოადგენს წყაროს არსისა და ჭეშმარიტებისა გონის სამეფოში.

კავშირი ნათელსა და ამალღებულს შორის ისეთივეა, როგორც ნათელსა და ღმერთს შორის. იოანე დამასკნელი სინათლეს მშვენიერების მონათესავედ თვლის. ფსევდო დიონისე არეოპაგელის აზრით, სინათლე უფროა სულიერის კატეგორია, ვიდრე მშვენიერება, ამიტომ, მშვენიერების აღქმა, უპირველეს ყოვლისა, ფიზიკურად ხერხდება, შეიძლება მისი აღწერაც, ხოლო სინათლე ენით აღუწერელია და მისი აღქმა ბრმასაც შეუძლია „სულიერი ხედვით“. მშვენიერების სულიერ სფეროში გადატანა ამალღებულს გვაძლევს. ამიტომაც, რომ ყოველივე ამალღებულის მისაღწევად, მის ხილულ ხატად გვევლინება ნათელი, მზე. ქრისტიანი ადამიანი ეზიარება ღვთიურ ნათელს, იძენს სულიერ ნათელს — „ინათლება“. ფსევდო დიონისე არეოპაგელის აზრით, ნათლობის საიდუმლოებას ეს სახელი იმიტომ ეწოდება, რომ იგი იძლევა „პირველსაწყის“ სინათლეს და წარმოადგენს საშუალებას ღვთაებრივი ნათლის შემოსვლისა ადამიანში.

ქრისტიანულ სახისმეტყველებას ახასიათებს ერთი უმთავრესი ნიშანი. მისი სპეციფიკა სახეთა ეიკონურობაში ვლინდება. ასეთი სახე-სიმბოლოები და ტროპები პირობითი ხასიათისაა. ფსევდო დიონისეს თვალსაზრისით, მათ ერთდროულად უნდა გამოამჟღავნონ და ამავე დროს დაფარონ ღვთიური ჭეშმარიტება. იგი მიგვანიშნებს მის პირველსახეზე ისევე, როგორც ხატი ღმერთზე და ამით გვევლინება „შუამავლად“ აღმქმელსა და გამოუთქმელ ჭეშმარიტებას შორის.



განსახოვნების სრულიად სხვაგვარი სპეციფიკა აქვს ეიდეტურ სახისმეტყველებას. ასეთ სახეთა კანონზომიერება თვით პლასტიკაშია და არა მის მიღმა. ეიდეტურია წინაქრისტიანული წარმართული და მითოსური აზროვნება. აქ ხატი ღვთისა თავად არის ღმერთი.

„ნათლის ესთეტიკას“ ძველ ქართულ ქრისტიანულ აზროვნებაში შეიძლება ერთდროულად მრავალი ძირი დაეძებნოს — ბიბლიური, პლატონურ-ნეოპლატონური, ქართული მითოსური და სხვა.

ქრისტიანი მოაზროვნეები მითოლოგიას ეკიდებოდნენ როგორც ღვთიურ გამოცხადებას, ტრანსცენდენტური ცოდნის გამჟღავნებას. ქართულმა სასულიერო მწერლობამ ქართული მითოლოგიიდან და წარმართულ-რელიგიური კულტურიდან შეითვისა მრავალი სიმბოლო. ქრისტიანულ აზროვნებაში მათ დაკარგეს ძველი შინაარსი. აქ ისინი შემოვიდნენ არა როგორც კერპები. მათ ესთეტიკური მნიშვნელობა შეიძინეს და ეს ეიდეტური სახეები ეიკონურ ხატებად იქცნენ. ასეთებია ვაზის, მზის, ქალის თმების, სვეტი-ცხოვლის და სხვა სიმბოლოები. ქართული სახისმეტყველება უმთავრესად მზისა და ნათლის ესთეტიკაზეა დამყარებული და მსოფლმხედველობის, რელიგიის, ფილოსოფიური საფუძვლის ცვლა ხელს არ უშლის აზროვნებაში განსახოვნების მყარი ფორმების შენარჩუნებას და მათთვის ახლებური შინაარსის მინიჭებას. მეტიც, ქრისტიანულ ესთეტიკას საქართველოში ისეთი ეროვნული მსოფლგაგება დახვდა, რომელმაც ადვილად შეითვისა ახალი სარწმუნოების არა მხოლოდ არსი, არამედ სახისმეტყველებაც; ამის საფუძველი კი ის უნდა იყოს, რომ აქ ხდება რელიგიათა ეზოთერული საწყისების შენარჩუნება.

ის ფაქტი, რომ მითოლოგიიდან მზე ესთეტიკურ პრინციპთა საფუძველზე დარჩა მხატვრული აზროვნების სფეროში, მოწმობს მის სიახლოვეზე ქართულ მსოფლმხედველობასთან. ქართულ სინამდვილესა და ესთეტიკურ აზროვნებაში მზის თაყვანისცემაზე მიუთითებს დღემდე შემორჩენილი „მზიური“ სახელები, ფიცი, დალოცვა, დაწყევლა, მზის ფიგურირება ქართულ ფოლკლორსა და არქიტექტურაში. ძველ ქართულ წარმართულ რელიგიაში უმთავრეს ღვთაებად გვევლინება მზე. მონოთეიზმის დამკვიდრება სწორედ ამ ღვთაების აღიარებით ხდება. მზე არის უმთავრესი ღვთაება წინაქრისტიანულ ეტაპზეც. მზის კულტის თავისთავადობის უარყოფას თან ახლავს მასში წმინდა სულიერი ნათლის დანახვა. მითოსურ მზეს ცვლის „მზე სიმართლისა“, პარალელურად ხდება მზის, როგორც ღვთაების, ეიდეტური სახეების მზისა და ნათლის ეიკონურ ხატებად გარდაქმნა.

ჰიმნოგრაფიის მიზანია განგვაცდევინოს ქრისტეს პიროვნული ძლიერება, რისთვისაც იგი მის ფიგურას ადამიანური შემოზღუდულობის მიღმა წარმოგვიდგენს. მიღმური, ტრანსცენდენტური სამყარო კი ენით გამოუთქმელია, იგი არ ეტევა ფორმალურ-ლოგიკურ კონსტრუქციებში. ის, რასაც ჩვენ ბუნდოვნად შევიგრძნობთ ღმერთზე, შეუძლებელია გადმოცემული იყოს ხაზებით, ფერებითა და სიტყვებით. მხოლოდ ღვთიური, გრძნობადი ორგანოებისათვის მიუწვდომელი, ნათელი გვევლინება შუამავლად ადამიანსა და ამ არამეკეცნიერ ცოდნას შორის.

ნათლის ესთეტიკაზე დაკვირვება ძველ ქართულ აზროვნებასა და კერძოდ ქართულ ჰიმნოგრაფიაში საშუალებას გვაძლევს ამ თვალსაზრისით მრავალი საინტერესო კანონზომიერება და მოვლენა შევისწავლოთ. ამჯერად ჩვენ მხოლოდ რამდენიმე საკითხზე გავამახვილებთ ყურადღებას.



ქართულ სასულიერო პოეზიაში ნათლის სიმბოლიკის მრავალფეროვნებაში შეიძლება გამოვყოთ ორი სახე: 1) კონკრეტული ნათელი; 2) საგანი ან მოვლენა განიცდება ნათლის ეფექტით.

კონკრეტულ ნათელში ვგულისხმობთ იმ შემთხვევებს, როდესაც ვიცით, თუ რა ხასიათდება ამ სიმბოლოებით — ღმერთი, წმინდანი, სამება, ღვთისმშობელი, ანგელოზი და ასე შემდეგ, თუმცა, მათი აღწერა, სიტყვის ლექსიკური შინაარსით გადმოცემა შეუძლებელია. აქ სიტყვამ უნდა დაკარგოს თავისი სახე, იქცეს ნიშნად, შუამავლად პირველსახესა და აღმქმელს შორის, მაგრამ ვიცით რასთან გვინდა მიახლოება, „გამობრწყინდა დღეს თვით მნათობი ნათელი, შეუხებელი, ქრისტე, მზე სიმართლისა...“ (მიქაელ მოდრეკილი — „იამბიკონი“).

„მზე სიმართლისა“ არის ღვთის სიმბოლო. ქრისტეს ეს ეპითეტი მომდინარეობს წინაქრისტიანული მსოფლმხედველობიდან. ჯერ კიდევ ბაბილონურ-ქალდეურ რწმენაში მზე იყო მართალი და მართლის გადამწყვეტი. ეს დებულება ძველ აღთქმაშიც გვხვდება, სადაც „მზე სიმართლისა“ ეწოდება მზეს, რადგანაც იგი ყველასათვის ერთია, ყველას თანაბრად უნათებს, ყოველივეს მოეფინება. ქრისტიანულ აზროვნებაში მზის ეს ყოვლისმომცველი თვისებები რეალიზდა მის ღვთაებრივ წინასახეში — ღმერთში ან უფრო სწორად, მზემ ეს მახასიათებლები სწორედ მისი შემქმნელისა და პირველსახისაგან მიიღო და სიმბოლოც „მზე სიმართლისა“ მის ქრისტიანულ-რელიგიურ პირველსახეზე გადაშინაარსდა. „მნათობი ნათელი“ არის ქრისტე ღმერთი, ხელ-შეუხებელი, არამატერიალური, შექმნამდე არსებული სინათლის მატარებელი და წყარო ყოველგვარი ნათლისა-ორსავე ქვეყანაში.

დავით აღმაშენებლის საგალობლის — „გალობანი სინანულისანი“ ფინალი ძლიერ არის დატვირთული ნათლის სიმბოლიკით, თითქოს მათი საშუალებით ხდება ყოველივეს თავმოყრა, რაც პოეზიის ამ უმშვენიერეს ნიმუშშია ამოთქმული. საგალობელში გამოხატულ მომნანიებელ უღრმეს სევდასა და გოდებას აგვირგვინებს რწმენითა და სულის გადარჩენის იმედით გასხივოსნებული ნათელი. თითქოს დინამიური, ზეადმავალი სვლით, სათნოებათა კიბის ავლით მიდის გვირგვინოსანი მეფე თვალშეუდგამ სინათლემდე და მაცხოვრისა და ღვთისმშობლის შეწვევას ითხოვს, რათა მარადიულ ნათელში შემავალი კარი გაუღონ. მეფე დავითი მიმართავს ღვთაებას — ერთარსებას („ერთციკროვნებაო“), რომელიც მოიცავს მამა ღმერთს, ძე ღვთისას და სულიწმინდას („სამშენო“) და შესთხოვს სულის მხედველობის განათლებას, რათა იხილოს „ნათელი ნათლითა უფლისათა“, ე. ი. შეუხედოს ყველა ცოდვა და მიიღოს ღვთის სასუფეველში.

ახლა იმის შესახებ, თუ რა თვისებებით ხასიათდება თვით ეს ნათელი, ნათელი არის „მიუწვდომელი“, „უჟამო“, „დაუსაბამო“, „დაულამებელი“ და ა. შ. საუბარია სამყაროს შექმნამდე არსებულ ნათელზე, რომელიც მხოლოდ „სულიერი ხედვით“ აღიქმება. პლასტიკური მშვენიერებისაგან განსხვავებით მისი აღწერა, მისი საბოლოო შეხება შეუძლებელია ისევე, როგორც ამაღლებულის. ხშირად ნათელს ახლავს უარყოფითი ანუ „უკუქმითი“ ატრიბუტები როგორც ნეტარი ავგუსტინე აღნიშნავს, „ჩვენ შეგვიძლია ვიცოდეთ, რა არ არის ღმერთი, და არა ის, თუ რა არის იგი“. ღმერთის უარყოფითი ატრიბუ-



ტებით დახასიათება განპირობებულია მისი ზეალმატებულობით სამყაროზე, მისი შეუცნობადობითა და მიუწვდომლობით. ამავე დროს ღმერთი, როგორც შემოქმედი, ყოველივეს შემცველი, იმსახურებს ყოველგვარ დადებით ატრიბუტსაც. თვისებები ღმერთისა რეალიზდება ნათელში, რადგანაც ამ უკანასკნელის წყაროს წარმოადგენს ღმერთი. ზედროულობა კი სწორედ ღმერთის ერთ-ერთი არსებითი თვისებაა, ქრისტე არის „უჟამო“, რადგანაც თავად არის შემოქმედი სამყაროსი და მასთან ერთად ჟამისაც. ამდენად იგი ჟამს გარეშე მდგომია — „უჟამო“.

კონკრეტული ნათლისაგან განსხვავებით, იმ შემთხვევებში, როდესაც საგანი ან მოვლენა განიცდება ნათლის ეფექტით, სახეთა მიღმა არსებული „რაც“ იმდენად ბუნდოვანი, ამაღლებული, მიუწვდომელი და გაურკვეველია, რომ ამ უსაგნო განცდაზე მხოლოდ შორეული მინიშნება შეიძლება და არავითარ სახელდებას იგი არ ემორჩილება.

„გალობითა ბრწყინვალითა, შესხმითა მით წმიდათაჲთა, რომლითაცა იდიდები“ (იოანე ზოსიმე, „გუნდნი იგი ზეცისანი“). ამ საგალობელში „ბრწყინვალე“ არ არის უბრალოდ ეპითეტი. ეს შინაარსი ამ სიტყვამ მოგვიანებით შეიძინა, ისევ და ისევ მისი თავდაპირველი მნიშვნელობიდან გამომდინარე; საყდარში გალობამ მრევლიც და ეკლესიის მსახურნიც უნდა მიაახლოოს ღმერთთან, ნათელთან, ღვთაებასთან ზიარების ამაღლებული და გაურკვეველი გრძობა უნდა გამოიწვიოს, უნდა მოხდეს რელიგიის სულიერი, პნევმატური სიღრმეების წვდომა. ეს არის სწორედ ქრისტიანობის ეზოთერულობა. ამ დონეზე მისი გადმოცემა გონებისა ან, თუნდაც, გრძნობისმიერი სახეებით ვეღარ ხერხდება: „რაც უფრო მიუახლოვდება ადამიანი ჭეშმარიტებას, მით უფრო გაუჭირდება ამის შესახებ სხვებისთვის თქმა, რადგან ჭეშმარიტება წმინდა გონების უნივერსალურ და აბსოლუტურ ფორმაში ვლინდება და იგი არ შეიძლება გამოიხატოს გონების და გრძნობის ფორმებში“ (პითაგორას „ოქროს ლექსები“). სწორედ აქ გვხვდება ეიკონური სახეები მოხსნა-შენახვის პრინციპით. სიტყვაში ან სახეში იგულისხმება არა უშუალოდ ის, რასაც ის გადმოგვცემს. მისი მნიშვნელობა მოიხსნება. სიტყვის უკან იგულისხმება რაცაც სხვა და სიტყვა ან სახე — სიმბოლო მხოლოდ მინიშნებაა მასზე. ასეთ სახედ გვევლინება ნათელი.

„ყოველივე ღმრთისა საიდუმლოთა დაფარულებანი სულისა მიერ წმიდისა ბრწყინვალედ გამოეცხადეს“ (ეფრემ მცირე), ღვთიური საიდუმლო, რომელიც დაფარულია მოკვდავთათვის, სულიწმიდამ გამოუცხადა ბასილი დიდს. ეს გამოცხადება იყო ბრწყინვალე, ე. ი. ნათელი. იგი მოხდა ნათლის სახით. ბასილის სულს დაეუფლა ნათელი, რომელიც არის სწორედ ხილვა იმქვეყნიური, ტრანსცენდენტური საიდუმლოების. გამოცხადების შედეგად შემეცნებული არ შეიძლება გამოიხატოს არავითარი ადამიანური ენით. ადამიანმა უნდა მიმართოს უფრო სრულყოფილ და ამაღლებულ სიმბოლოებს.

ამაღლებულობასთან და ღვთიურობასთან ზიარება ემოციურ-ესთეტიკური განცდის გზით შეიძლება, რომელიც გამოიწვევა ისეთი სხვა და სხვა სმენითი, მხედველობითი, ყნოსვითი დადებითი ემოციების შერწყმით, როგორიცაა გალობა, საიდუმლო სულწელება და ნათლის სახეები. ხდება თითოეულის დემატერიალიზაცია და რჩება ერთიანი გაუცნობიერებელი განცდა სიღიადისა და ამაღლებულობის. შესაძლებელია მხოლოდ მინიშნება ამ განცდაზე, რადგანაც



„სიღრმე შინაარსისა ხდება ძალიან მძლავრი... ღვათებრივმა საწყისმა თავი უნდა დააღწიოს ადამიანურ სუბიექტურობას“. აზრი მეტობს სახეზე, მზადაა იქცეს „წმინდა შინაარსად, თავის თავის გამოსახატავად. კმაყოფილდება გარეგნული ფორმებით, რომლებიც კარგავენ უშუალო გამომსახველობით შინაარსს, იქცევიან პირობით ნიშნებად“, ნათლის სიმბოლიკის ამ რიგს მიეკუთვნება ისეთი გამოთქმები, როგორცაა „საღმრთო ნისლი“, „ღრუბელი“, „ბნელი“ და სხვა.

დიონისე არეოპაგელს წიგნში „საიდუმლო ღმრთისმეტყველებისათვის“ გამოყენებული აქვს ტერმინები „წყვდიადი“, „ბნელი“ („გნოფოს“, „კალიგო“). ეფრემ მცირის თარგმანში შესაბამისი ადგილები ასე იკითხება „ნისლი“, „საღმრთო ნისლი“, „წყვდიადი ღმრთეები“. ეს წყვდიადიანი ნისლი, ღმრთეებრივი ბნელი არის მიუწვდომელი, მიუწევნელი სიმაღლე, სადაც ღმერთი მყოფ არს. ეფრემ მცირე ასეთ განმარტებას იძლევა: „საღმრთო ნისლი არს უხილავი ნათელი, რომელსა შინა მკვიდრობა ღმრთისა ითქუმის, რომელი იგი უხილავ არს ზეშთა გარდამეტებულისა საჩინოობისათვის ზეშთაარსებისა ნათელგანფენისა... ღმერთის სამყოფელი ბნელია, რადგანაც იგი მიუწვდომელია კაცის თვალისა და გონებისათვის. ამ წყვდიადს იწვევს ღმერთის თვალშეუდგამი ნათელი, რომელიც აბრამავებს მხედველობას და ყოველივეს გაურკვეველი ნისლით მოსავს. ვ. ნოზაძე თავის ვრცელ გამოკვლევაში „ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება“ ერთგან ამ საკითხის დიდი მკვლევარის პიუშეს სიტყვებს მოუხმობს: „ფილო ალექსანდრიელიდან დაწყებული და შემდეგ განვითარებაში ფილოსოფიურ ტექსტებში „წყვდიადი“ არის შესატყვისი „დაბრმავეების“, „რომელსაც იწვევს მეტად მღვივე, დიდად ბრწყინვალე ნათელი... იგი არის ხუნდი, წინასწარი დაბრკოლება წმინდა ნათელის ხილვაში“. სამყარო არის ერთიანობა დადებითის და უარყოფითისა. ამ უკანასკნელის გარეშე არ არსებობს შემოსაზღვრა. საზღვრის მიღმა დარჩენილი რჩება შემეცნების გარეთ, ე. ი. მიუწვდომელია. ეს არის „წმინდა ნათელი“ ანუ, როგორც პოეტმა ბრძანა, „წმინდა სიწყვდიადე“.

ქრისტიანული სამყაროს ფილოსოფიურ-რელიგიურ სისტემაში დიდი ადგილი დაიკავა ესთეტიკურმა აზროვნებამ. საყურადღებოა მისი საფუძვლების, კანონზომიერებებისა და ადამიანზე ზემოქმედების მექანიზმების ახსნა. თითოეული ეს სახე — სიმბოლო წარმოადგენდა ადამიანისა და ღვთის დამაკავშირებელ იდუმალ შუამავალს. ძველ ქართულ ქრისტიანულ სახისმეტყველებაში ერთ-ერთი უმთავრესი ადგილი ნათლის სახეებზე აგებულ სიმბოლიკას უჭირავს.



ლილი პავიძე

ლოგოსის ცნება წინარეპრისტინაულ  
თეოლოგია-ფილოსოფიაში

ლოგოსი ძველ ბერძნულ ფილოსოფიაში აღნიშნავს ერთდროულად „სიტყვას“ (ან „წინადადებას“, „გამოთქმას“, „ლაპარაკს“) და „საზრისს“ (ან „ცნებას“, „მსჯელობას“, „საფუძველს“); ამასთან „სიტყვა“ გაგებულია არა როგორც გრძნობადბგერითი მოვლენა, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ „საზრისობრივ პლანში“, თუმცა „საზრისიც“ გაგებულია როგორც რაღაც გამოვლენილი, გაფორმებული და ამდენად „სიტყვიერი“. ლოგოსის ცნებაში ამასთან ერთად შესულია „ზუსტი რიცხობრივი მიმართების“, ანგარიშის მომენტი და ამიტომ ანგარიშგება: ლოგოსი ესაა როგორც ობიექტურად მოცემული შინაარსი, რომელშიაც გონებამ „ანგარიში უნდა ჩააბაროს“, ისე თვითონ გონების ეს ანგარიშგების მოქმედება. ბოლოს, „ლოგოსი“ არის ყოფიერებისა და ცნობიერების საზრისიანი წესრიგი, საპირისპირო ყოველი უსაზრისოს, უანგარიშოსა და უფორმოსი [9, გვ. 3 და შმდ.].

ძველ ბერძნულ ეპოსში ტერმინი ლოგოსი იშვიათად გვხვდება — ჰომეროსთან სულ სამჯერ, ამასთან „ლოგოსისავე“ მნიშვნელობით გამოიყენება ტერმინები: მითი ან ეპოსი. იმ შემთხვევაში, როცა გვხვდება ტერმინი „ლოგოსი“ — უფრო ზუსტად „ლოგოსები“, ჩვეულებრივ იგულისხმება მლიქვნელობური, ცრუ და არაგულწრფელი სიტყვები, ნამდვილი, მართალი, გულწრფელი სიტყვებისა, მითის ან ეპოსისაგან განსხვავებით. მაგრამ მდგომარეობა თანდათანობით იცვლება „ლოგოსის“ სასარგებლოდ: მითი იქნეს ზღაპრის, თქმულების მნიშვნელობას, „ლოგოსი“ ჭეშმარიტი სიტყვის მნიშვნელობას. ეს ცვლილება, ძირითადად, ფილოსოფოსთა დამსახურებაა.

ბერძნულმა ფილოსოფიამ ადრიდანვე აიღო ანტიმითოლოგიური მიმართულება და მითსა და ეპოსს დაუპირისპირა „გონიერი სიტყვა“ საგანთა ბუნების შესახებ: აქ „სიტყვა“, „ლოგოსი“ არის მსჯელობა, განსჯა. ამ დაპირისპირებას ჩვენ ვხვდებით უკვე ქსენოფანესთან, მითოლოგიური მსოფლხედვის ერთ-ერთ პირველ და ყველაზე ენერგიულ მოწინააღმდეგესთან: სიტყვა, რომელიც თავის თავში შეიცავს „ნამდვილ ჭეშმარიტებას“, ცნობს ერთიან, მარადიულ და უცვლელ „ბუნებას“ როგორც ყველაფრის საფუძველს და არა ადამიანის მსგავს ღმერთებს. ამით „სიტყვა ბუნების შესახებ“ უპირისპირდება გამონაგონს; ამ სიტყვის შინაარსია სამყარო და მისი აგებულება, მისი მიზეზი, მისი კანონი; მისი მიზანია სამყაროს ერთიანობაში გაგება.

„სიტყვა“ ყველა საგანთა ერთიანი „ბუნების“ შესახებ, ეწინააღმდეგება როგორც მითებს, ისე უარყოფს მოვლენათა გრძნობად აღქმაში მოცემულ სიმარავლეს და მის ცვალებადობას. ლოგოსი, როგორც „ყოფიერზე სიტყვა“, ან უპირისპირდება მოვლენას, ანდა უიგივდება ყოფიერის შინაგან კანონს,



როგორც ვხედავთ ამას ჩვენ, ერთის მხრით, ელევებთან (პარმენიდე, ზენონი), მეორეს მხრით კი, ჰერაკლიტესთან.

ჰერაკლიტე ეთესელმა (520—460) ფილოსოფიაში პირველმა შემოიტანა ტერმინი „ლოგოსი“ (წიგნში: „ბუნების შესახებ“, ან „მუხები“. შემონახულია ასორმოცდაათამდე ფრაგმენტი), და მისი მიზანი იყო შეექმნა „სიბრძნის სახელმძღვანელო“, რომელსაც უნდა ეჩვენებინა, თუ რა არის ის, რაც ბრძენს ბრძენად ხდის. ჰერაკლიტესთან ესაა ისეთი ცოდნა, რომელიც შესაძლებელს გახდის „ყველა საგნის მართვას“ (ფრაგმენტი 41). ეს კი ბრძენმა შეიძლება ისწავლოს მხოლოდ სიბრძნისაგან. სიბრძნე ცოდნას გადასცემს ბრძენს „ლოგოსის“ მეშვეობით, რომელიც, მასასადამე, წინ უსწრებს როგორც თავის აქტუალურ გამოთქმას, ისე ბრძენს.

როგორც ასეთი, ლოგოსი მარადიულია და ასახავს და გამოთქვამს საგანთა ნამდვილ მდგომარეობას (ფრ. 1). ლოგოსის გაგონება შეუძლია ყველას, მაგრამ ჩვეულებრივ ადამიანს, უმეტეს წილად, იგი არ ესმის; ადამიანებს არ ესმით ლოგოსის ძახილი, მისი მოწოდება ზოგადის, საყოველთაოსაკენ, იმისაკენ, რომ გონება „უნდა ემყარებოდეს საყოველთაოს“ (ფრ. 17, 113, 116, 114). ლოგოსის სინათლეზე დანახული, სამყარო არის მთლიანი და ჰარმონიული, კოსმოსი; ამ მთლიანში ყველა მისი ნაწილი და კერძო ერთნაირად აუცილებელია. ყოვლადერთიანი სამყაროს შიგნით „ყველაფერი მიედინება, საგნები და სტიქიები ერთმანეთში გადადიან, მაგრამ თავისი თავის ტოლი რჩება ლოგოსი, მათი ერთმანეთში გადასვლის რიტმი და მათი ურთიერთიმართების კანონზომიერება; ამგვარად, ლოგოსის ცნების მეშვეობით სამყაროს ჰერაკლიტესეული სურათი, მიუხედავად მისი დინამიურობისა და კატასტროფულობისა, ინარჩუნებს სტაბილურობასა და ჰარმონიას: ყველაფერი მიედინება, მაგრამ არა უწყსრივად, არამედ ერთიანი ბრძენის კანონთა მიხედვით (ფრ. 64), [7].

პარმენიდესთვის ჰემმარიტია მხოლოდ სარწმუნო სიტყვა („ბისტოს ლოგოს“) ერთიანი ყოფიერის შესახებ; ასეთი სიტყვა არის აზრი და აზრი არის თვითონ ყოფიერი, რადგან „ერთი და იგივეა აზრი და ის, რის შესახებაც არსებობს აზრი“; ყოფიერი, როგორც ასეთი, თავისი თავის იგივეობრივია (ყოფიერება უდრის ყოფიერებას); იგი მარადიულია, უცვლელია, ერთიანია თავისი ცნებით; ცვალებადობა მოჩვენებაა. იგი არ არსებობს. არსებობს მხოლოდ ლოგოსი, რომლისთვისაც არსებობს მხოლოდ ის, რაც ლოგიკურია, რაც არ შეიცავს შინაგან წინააღმდეგობას. ამ აზრს ავითარებს შემდეგ პარმენიდეს მოწაფე ზენონი, ახალ დროში კი ჰეგელი: „რაც გონივრულია, ის ნამდვილია, რაც ნამდვილია — გონივრულია“. „გონიერი“ კი ჰეგელისათვის არის ცნება (Begriff): ლოგოსი.

თვითონ პარმენიდესთან ამით აზრის განვითარების საინტერესო შედეგს ვღებულობთ: „რამდენადაც არსებობს მხოლოდ თავის ლოგიკურ განსაზღვრებებში თავისი თავის იგივეობრივი ყოფიერი, მთელი ხილული სამყარო არის არყოფნის სფერო. განყენებული აზრი უპირისპირდება სინამდვილეს როგორც ერთიანი ჰემმარიტება; ლოგიკური ცნება თავის დიალექტიკურ განვითარებაში აუქმებს სინამდვილეს“ [9, გვ. 15].

ასე გამოიკვეთა ლოგოსის ორი, ფაქტიურად ურთიერთგამომრიცხავი განება (პარმენიდესა და ჰერაკლიტეს) ფილოსოფიის ისტორიაში, რამაც განა-



პირობა არაერთი ცდა ერთმანეთთან შეეთავსებინა ლოგოსის როგორც უცვლელი სუბსტანციის ცნება (პარმენიდე) ლოგოსის როგორც პროცესის, ხდომილების ცნებასთან (პერაკლიტე): პერაკლიტე მარადიული პროცესისა და წარმავლობის კანონზომიერებას, მის ლოგოსისეულობას ამტკიცებს და ამით რეალური სამყაროს რეალურობას აფუძნებს, მაშინ როცა პარმენიდესათვის არსებობს მხოლოდ ის, რაც უცვლელია და მარადიულია — ლოგოსი; ყოველივე წარმავალი და მიმდინარე მოჩვენებაა.

ფილოსოფიური აზრის მომდევნო ისტორიაში ამ დაპირისპირების მოხსნის ყველა ცდა ერთი მისწრაფებით ხასიათდება: შექმნან ლოგოკურ ფიზიკა, რაც ნიშნავს მსოფლიო პროცესების ახსნასა და გაგებას ყოფიერის ლოგიკური განსაზღვრებიდან გამოსვლით (ემპიდოკლე, დემოკრიტე, ანაქსაგორა). ამით, ფაქტიურად, ლოგოსის ცნებაც „მოხსნილია“, მაგრამ ამ სიტყვის პეგელისეული გაგებით; იწყება ლოგოსის ცნების ახალი განზომილებების კვლევა, რითაც ფილოსოფიური აზრი იმეცნებს როგორც საკუთარ თავს, ისე ამ აზრში მოცემულ ლოგოსს; ამ ძიების მუდმივი თანამონაწილენი კი ურიან როგორც პერაკლიტე, ისე პარმენიდე, რომლებთანაც დიალოგი ფილოსოფიის ისტორიაში აღარასოდეს შეწყვეტილა.

პერაკლიტეს უახლოესი ოპონენტი პითაგორა, ძველი საბერძნეთის ისეთივე ლეგენდარული მოაზროვნე, როგორც პერაკლიტე, რომლის პოეტურ-მისტიკურ „ცეცხლსა და ლოგოსს“ პითაგორამ დაუპირისპირა არანაკლებ მისტიკური, მაგრამ ასევე ნამდვილად გონივრული რიცხვის ცნება როგორც კოსმოსის პრინციპი, მისი ლოგოსი: რიცხვი არის ლოგოსი. როგორც ჩანს, პერაკლიტეს ნამდვილად არ მოეწონა „თავისი ლოგოსის“ ასეთი ინტერპრეტაცია თუ „დახურდავება“ და თავისი უკმაყოფილება ამ ცნობილი სიტყვებით გამოთქვა: თუმცა ლოგოსი ელაპარაკება (ეძახის) ყველას და იგი ყველასათვის ხელმისაწვდომია, აღამიანები მას ვერ აღიქვამენ; თვით ისეთი ბრძენი აღამიანებიც კი, როგორებიც არიან პოეტები ჰომეროსი, არხილხოხოსი და ჰესიოდე, ფილოსოფოსები თალესი, პითაგორა და ქსენოფანე; „ყოველივეს ერთიან ცოდნას“ მათმა არჩიეს „მრავლისცოდნის“ სხვადასხვა სახე, რაც „გონებას ვერაფერს ასწავლის“ (ფრაგმენტები, 40, 114) [7, № 4, გვ. 197].

პითაგორელთა მიხედვით, მათემატიკის პრინციპები, რიცხვები, იმავდროულად წარმოადგენენ სამყაროს პრინციპებს, ხოლო რიცხობრივი მიმართებები, პროპორციები, თვითონ სამყაროს ჰარმონიის ასახვას: სამყარო არის კოსმოსი იმიტომ, რომ ჰარმონიის საფუძველი და პრინციპია რიცხვი. პითაგორელთა ეს აზრი ძველ ბერძნებთან და საერთოდ „ძველების“ დროიდან თავის თავში შეიცავს თავისებურ „რიცხვთა მეტაფიზიკას“, რომლის მიხედვითაც რიცხვებს აქვთ „სახის (ფორმის) შექმნის უნარი“. ამის შესაბამისად, პითაგორელებთან რიცხვი არის „ლოგოსი“ და „ლოგოსი“ არის „მათემატიკური მიმართება, იგივე განსჯა თუ მსჯელობა (ფრანგული *raison*)“ [9, გვ. 18]: რიცხვთა ურთიერთმიმართება.

პითაგორასთან ჩამოყალიბებული ეს დებულება პლატონთან უკავშირდება „იდეებზე“ მოძღვრებას და ასეთ სახეს იღებს: „რიცხვები არიან იდეათა მატარებლები და ის ნამდვილი არსებულნი, რომლებიც რეალურ საგანთა საფუძველებს ქმნიან“ [3, გვ. 94]. რიცხვი ამით უიგივდება იდეას, რომელიც



არის ლოგოსი — სიტყვა და რომელიც თავისი თავიდან გამოანათებს რა ერთეულ ლოგოსებს, იმავე რიცხვებს, არის კოსმოსის კოსმიურობის პრინციპი. ამ პრინციპის მოსმენა და მისი გაგონებაა სწორედ ადამიანის მოვალეობა, ვინაიდან „ადამიანი არის ლოგოსის ხატი და მსგავსი“ (კლიმენტი ალექსანდრიელი, Strom., V, 94,5) [3, გვ. 94, 95]. ამით პლატონიც „ლოგოსის ფილოსოფოსია“: ლოგოსი ხომ იგივე იდეა და იგივე რიცხვია [6].

პლატონის მოწაფეა არისტოტელე, რომელიც, აგრძელებს და აზუსტებს რა სოკრატესა და პლატონს, პლატონის „იდეების“ ადგილზე აყენებს ენტელექიას როგორც საგნის გარეგანი ფორმის შინაგან არსსა და მიზეზს, იმ შინაგან ფორმას, მომავალში რომ უნდა განხორციელდეს ანუ გასახოვდეს (რუსთაველთან: „სახე ყოვლისა ტანისა“); ეს ფორმა ანუ შინაგანი მიზანი არის ის მიზეზი რაც თვითგანხორციელებას, საკუთარი თვითონობის გასახოვნებას იწვევს და რაც მას ამოძრავებს საკუთარი თვითონისაკენ, საბოლოოდ კი იმ უმაღლესი მიზნისაკენ, რომელიც არის ღმერთი, რომლითაც იქმნება ყველა სახე (რუსთაველთან: „ჰე ღმერთო ერთო შენ შექმენ სახე ყოვლისა ტანისა“) და რომლისკენაც ისწრაფის ყოველი არსებული.

აზრის შემდგომ მსვლელობაში არისტოტელესეული ენტელექია, იგივე „ფორმა“, ხელახლა უბრუნდება სიტყვის „ძველ“, საკუთრივ მნიშვნელობას: სტოელებთან სახე (ფორმა), რომელმაც ადრე შეცვალა პლატონის „იდეა“, არის „ლოგოი სპერმატიკო“ („სათესლე ლოგოსები“) იგივე „ჩანასახში მოცემული“ იდეები, პლოტინთან „ენდონ ეიდოს“ — შინაგანი ფორმა როგორც ლოგოსი, ფილონთან ლოგოსი ანუ შემოქმედი სიტყვა და ბოლოს იოანეს სახარებაში, ლოგოსი ცნობიერდება როგორც ღმერთი: ერთარსება სამება, რაც ლოგოსის ცნების სრულიად ახალ გაგებას აფუძნებს: სამების საიდუმლოების გასაღები დანახულია თვითონ ლოგოსში [5].

\* \* \*

ლოგოსის ისტორიის ახალი ფაზა იწყება თვითონ „ლოგოსის“ ახალი გააზრებით: ლოგოსი არის სიტყვა, სიტყვა კი აქვს ადამიანს; იგი ადამიანური მოვლენაა და ის, რაც ადამიანური წარმოშობისაა, არის თუ არა ჭეშმარიტების შემცველი? სოფისტებმა უარყვეს ადამიანურ სიტყვაში ჭეშმარიტების „სახეზე ყოფნა“; სოფისტების წრიდან იყო სოკრატეც, რომელიც ნამდვილ ჭეშმარიტ ლოგოსს პოულობს ადამიანურ სიტყვაში, იმავე ცნებაში, რითაც იგი ქმნის ფილოსოფიური აზრის განვითარების იმ ფაზას, რომლის ძირითადი წარმომადგენლებია პლატონი და არისტოტელე, რომელთა გავლენა ქრისტიანული ფილოსოფიის ჩამოყალიბებაზე თუმცა ფაქტია, მაგრამ არა ზუსტად იმ აზრით, რომ პლატონი და არისტოტელე არიან „ქრისტიანობის ქრისტიანობამდელი მკაცრელები“, არამედ იმ აზრით, რომ ლოგოსის ცნების ახალი გააზრება გამოიკვეთა მათთან დაპირისპირებაში იმ აზროვნების მიერ, „რომელიც სრულიად არ არის ბერძნული აზროვნება“. ესაა ქრისტიანული რელიგია [5].



როგორც აღვნიშნეთ, ფილოსოფიაში ლოგოსი თავიდან აღნიშნავდა „მსჯელობას“ („рассуждение“) როგორც ობიექტური, ისე სუბიექტური გაგებით, ე. ი. იგი გაგებული იყო როგორც სიტყვა რაიმე საგნის შესახებ, ისე როგორც საერთოდ მსჯელობის უნარი. ჰერაკლიტეს მიხედვით, მთელი ბუნება მოწყობილია და აგებულია „ჭეშმარიტი მსჯელობის“ თანახმად და ამ „ჭეშმარიტი მსჯელობის“ აღმოჩენა სწორედ ფილოსოფოსის ამოცანაა, და ეს იმიტომ, რომ რახან ბუნება შემეცნებადია „ჭეშმარიტი მსჯელობით“ ან იმავე ლოგოსით, და რახან ბუნება ამ ლოგოსის შესატყვისია და მისნაირია, ამიტომ ეს ნიშნავს, რომ თვითონ ბუნების საფუძველშია ჩადებული გონიერი საწყისი, ლოგოსი. სხვაგვარად შეუძლებელია ობიექტური შემეცნების შესაძლებლობა გავიზროთ: თვითონ შემეცნების სუბიექტური უნარიც ხომ საყოველთაო ლოგოსის ან მთლიანი ბუნების „საზრისის“ ნაწილი და წარმონაქმნია და ფილოსოფოსი ვალდებულია მოუსმინოს ლოგოსის ხმას, ლოგოსის ძახილს და გამოეპასუხოს მას. ამით გახდება ის ბრძენი.

\* \* \*

აზრის განვითარების შესაბამისად, ლოგოსის ფილოსოფიური ცნებაც ახალ განზომილებებს იძენს. საგანთა ბუნება არ არის ისეთი, რაც ჩვენ გვევლინება: „ყოფიერი“, არსი განსხვავდება „მოვლენისაგან“. პირველს ჩვენ ვიმეცნებთ ჩვენი აზრით ან მსჯელობით, მეორე აღიქმება ჩვენი მატყუარა გრძნობებით. აქედან გამომდინარე, ელეელები, პარმენიდეს მეთაურობით, ერთმანეთს უპირისპირებენ ნამდვილ არსებულს, რომელიც მხოლოდ გონებით მიიწვდომება, და ყალბ მოვლენებს; აზრი სცილდება მოვლენას და უპირისპირდება მას.

ამ დიალექტიკასთან დაკავშირებით და საერთოდ ბერძნული სიტყვის სიცოცხლის განვითარებასთან ერთად, იწყება „სიტყვის ხელოვნების“ შესწავლა, რისი შედეგიცაა რიტორიკისა და დიალექტიკის აღმოცენება. „სიტყვის ხელოვნების“ პირველი მასწავლებლებია სოფისტები — ფილოლოგები, რიტორები და დიალექტები — რომლებთანაც „სიტყვის ხელოვნება“ („ტენე ლოგონ“) ლოგოსის შემდგომი კვლევის და ამ კვლევის მეთოდის ერთგვარი განმსაზღვრელის როლშიც კი გამოდის. აქ წამყვანი არის სოკრატე.

სოფისტთა უმეტესობა სკეპტიკოსები იყვნენ. ისინი უარყოფდნენ ყოველგვარ ჭეშმარიტებას როგორც თეორიულ, ისე პრაქტიკულ სფეროში და, შესაბამისად, სიტყვა და სიტყვის ხელოვნება მათთვის წარმოადგენდა უშუალოდ კამათისა და კამათში გამარჯვების ხელობას, რომელსაც არაფერი ესაქმება ჭეშმარიტებასთან, რადგან არავითარი ობიექტური ჭეშმარიტება, ყველასთვის რომ ერთნაირად სავალდებულო იყოს, არ არსებობს: არსებობს სიტყვა და სიტყვები, მაგრამ არ არსებობს ლოგოსი როგორც სიტყვისა და საგნის ერთიანობა.

სოკრატე ასეთ საყოველთაოდ მნიშვნელად საწყისს ხედავს თვითონ ლოგიკურ აზრში, თვითონ ცნებაში. ამით „სოკრატეს ფილოსოფია არის სიტყვის ფილოსოფია, სიტყვის შესახებ მოძღვრება, ცნებაზე როგორც სიტყვის შინაარსზე მოძღვრება“ [9, გვ. 18]; სოკრატემ პირველმა შექმნა ლოგიკა როგორც სიტყვის, დიალოგის მეცნიერება, რომელმაც უნდა ახსნას და გახსნას სიტყვაში დაფარული ჭეშმარიტება და რომელმაც უნდა დააფუძნოს ადამი-



ანის ეთიკური ქცევა. ამიტომ ამბობს არისტოტელე სოკრატეზე, რომ მისთვის „ქველმოქმედებები წარმოადგენდნენ გონების ცნებებს“ [9, გვ. 19]. ეს ცნებები სოკრატეს შემდგომ ფილოსოფიაში იძენენ ლოგოსის სახელს. ამ ლოგოსის აღმოჩენაა სწორედ სოკრატეს დამსახურება: ჭეშმარიტი, გონიერი სიტყვა მოცემულია ადამიანში და მისი პონა ადამიანს შეუძლია მხოლოდ საკუთარ თავში სხვასთან დიალოგის მეშვეობით: დიალოგში გამოჩნდება ახალი ჭეშმარიტება.

მაგრამ სოკრატესათვის ლოგოსი, რომელიც ადამიანში ლაბარაკობს და მას სიკეთისაკენ მოუწოდებს არ არის მხოლოდ მისი: იგი თვითონ ადამიანურ განსჯაში ცნობიერდება როგორც უნივერსალური პრინციპი: ამიტომ ძალუძს მას იყოს მიზანშეწონილი და სამართლიანი ქცევის საწყისი მთელი სამყაროს მიმართ. გონიერი ქცევა არის ჭეშმარიტი, სამართლიანი და კეთილი ქცევა, რადგან გონება არის ის უნივერსალური საწყისი, რომლის შესაბამისადაა მოწყობილი მთელი სამყარო. ამას ემყარება სიკეთისა (სიქველის) და ბედნიერების ერთიანობა და ჰარმონია: თუ სიქველე გამომდინარეობს გონებიდან, რომელიც ჩვენშია, ეს იმიტომ, რომ ბუნება შექმნილია უნივერსალური ღვთაებრივი გონების მიერ, რომელიც არის ყველაფერში. ესაა აზრი, რომელიც ფილოსოფიის ისტორიაში აღარასოდეს გამქრალა; ახალ ფილოსოფიაში იგი განავითარა კანტმა თავის ეთიკაში, რომლის „კატეგორიული იმპერატივი“, როგორც ჩანს, დავიწყებას ვეღარასოდეს მიეცემა.

ქსენოფონტე შემდეგ სიტყვებს ათქმევინებს სოკრატეს: „გგონია თუ არა შენ, რომ შენშია რაღაც გონიერი, ხოლო შენს გარეთ არაფერია გონიერი? მაგრამ შენ იცი, რომ შენი სხეული შეიცავს მიწისა და წყლის მცირე რაოდენობას, რომლებიც თავისთავად ასე დიდი და ვრცელი არიან... როგორ შეგიძლია იფიქრო შენ, რომ ბედნიერი შემთხვევის წყალობით შენ საკუთარ თავში დაიტიე მთელი გონება, რომელიც სხვაგან აღარსად არის?“ [9, გვ. 20].

არის თუ რა სოკრატესათვის ეს „უნივერსალური გონება“ ის უმაღლესი ლოგოსი, რომელიც ლოგოსებით „ამარაგებს“ ადამიანებს? ყოველ შემთხვევაში, სტოელებთან ეს აზრი სწორედ ამ მიმართულებით განვითარდა. თუმცა ამ აზრმა თვითონ სოკრატულ სკოლაში ერთგვარი ფერისცვალება განიცადა. ეს ფერისცვალება დაკავშირებული და გამოწვეული იყო პრობლემებით: 1. როგორია მიმართება ცნებასა და გონებას შორის? 2. როგორ აწესრიგებს ცნება მისთვის მთლიანად უცხო მატერიას, იმ მასალას თუ ნივთიერებას, რომელიც ბერძნული აზროვნებისათვის ისევე არსებობს, როგორც მისი მომწესრიგებელი ძალა? არაფრისაგან არაფერი არ იქმნება; შეიძლება თუ არა მატერიისა და გონების ერთ საერთო საწყისზე დაყვანა ან მათი ამ საწყისში გაერთიანება?

სოკრატეს გავლენა მის მომდევნო ფილოსოფიურ აზრზე ძნელია გადაჭარბებით შეფასდეს: პლატონიზმი და არისტოტელიზმი, ორივე სოკრატული სკოლებია და ფაქტიურად ცნების ფილოსოფიას წარმოადგენენ, მის დამუშავებას განაგრძობენ. როგორც პლატონი, ისე არისტოტელე კი წარმოადგენენ სტოიციზმისა და ნეოპლატონიზმის ძირითად წყაროს და ეს წყაროა ის, რაც ელინისტურ ეპოქაში იუდაისტურ რელიგიასთან შეხვედრის შედეგად ლოგოსის ახალ ფილოსოფიას აფუძნებს.



იუდაისტური რელიგია არის ძველი აღთქმის რელიგია, ამიტომ, უპირველეს ყოვლისა, ჩვენ ვილაპარაკებთ თემაზე: სიტყვა ძველ აღთქმაში. ცხადია, სქემატურად.

\* \* \*

ბიბლიაში სიტყვა როგორც შესაქმე-სიტყვა, სიტყვა, რომელიც ქმნის და ასე არის, დაკავშირებულია სიბრძნესთან (სოფია), და გამოხატავს პერსონულ ყოფნას, საიდანაც ფუძნდება და აღმოცენდება ყოველგვარი ცოდნა და მეცნიერება. ესაა ყოფნა, რომელიც ქმნის გონიერულ-მიზანშეწონილს და ამიტომ არის ჭეშმარიტი — ნამდვილი: რაც გონიერია, იგი ნამდვილია. სიბრძნე გამოითქმება სიტყვაში, ვინაიდან სიბრძნე არის სიტყვის ფორმა; სიტყვა არის გამოთქმული სიბრძნე.

„სიბრძნის წიგნებში“ სიბრძნე არის ღვთაებრივი პოტენცია, იგივე „ეონი“, რომელიც, როგორც ღვთაება, ნაცნობია უკვე ძველი სპარსელებისათვის, ორფიკებთან (კრონოს—ქრონოს), ელინისტურ მისტერიებში და მითრას კულტში. ახალ აღთქმაში ეონი ნიშნავს მარადიულობას მთლიანობაში, ანდა მარადიულობის ნაწილს, მსოფლიო დროს ან მსოფლიოს ასაკს. აქ ერთმანეთს უპირისპირდება თანამედროვე და მომავალი ეონები: ქრიტეს მოსვლით მთავრდება აწყმოდ ეონი და იწყება მომავალი ეონი. გნოსტიკოს ვალენტინოსთან (+160 ახ. წ.) ეონები არის ღმერთიდან გადმოღვრილი სულები, რომლებიც ღმერთის მსგავსნი (ხატები) არიან და რომლებიც ყველა გონითი სიცოცხლის ნიმუშებია. როგორც ასეთნი, ისინი არიან შუამავალნი ღვთაებასა და ადამიანებს შორის. მათი საერთო სახელია სავსეობა (პლერომა) [13].

სავსეობის ცნებას მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა ახალ აღთქმაშიც: სავსეობა არის „სავსება ყოვლის აღმსებებისა ყოვლით“ — ეკლესია, ქრისტეს სხეული (ეფესელთა 1,23). ეს კი იმითაა შესაძლებელი, რომ ქრისტემ ადამიანებისადმი დაპირისპირებული იუდაისტური კანონი აღასრულა (მათე 5,17: „ნუ გგონიათ, თითქოს მოვედი რჯულის, გინდა წინასწარმეტყველთა გასაუქმებლად. გასაუქმებლად კი არ მოვედი, არამედ აღსასრულებლად“). ეს აღსრულება იგივე სავსეობა და გასრულქმნილება კი იმით განხორციელდა, რომ კანონი იქცა ადამიანთა არსებით ნებად, მათ შინაგან ნდომად. „მითითების, მორჩილების ფორმა უნდა მოისპოს და მათი გონის, მათი არსების სავსეობის წინაშე უნდა გაქრეს“. ამის საპირისპიროდ კანონის მასალა რჩება (Hegel, Theolog. Jung. schrif., 398).

ძველ აღთქმაში სიტყვა და სიბრძნე („სოფია“) ღმერთში არსებობს სამყაროს შექმნამდე, ყველაფერი მისით იქმნება, იგი გამოიგზავნება მიწაზე რათა აქ ღვთის ნების საიდუმლოება გააცხადოს და იგი უკანვე დაბრუნდება ღმერთში მის შემდეგ, როცა მისი მისია დამთავრდება (ბიბლია. იგავნი 8,22; სიბრძნე 7,22; ესაია 55,10—11; სიბრძნე 8,22—36; სირახი 24,3—22; სიბრძნე 9,9—12; სიტყვის შემოქმედი როლის შესახებ იხ. ასევე: დებადება 1,3—6; ესაია 40,8—26; 44,24—28; 48,13. ფს 33,6; ივლითი 16,14).

ბიბლიაშივეა წარმოდგენილი ერთი მნიშვნელოვანი მითითებაც — სიბრძნე არის პიროვნება:



„სიბრძნე გარეთ მღერის, მოედნებზე გამოსცემს ხმას. ხმაურიან ადგილებში ქადაგებს, კარიბჭეებთან, ქალაქში, აცხადებს თავის სიტყვას“ (იგავნი 1,20,21).

„მიყვარს ჩემი მოყვარულნი და მიბოვნია ჩემი მძებნელნი“ (იქვე, 8,17).

„უფალმა შემიძინა მე თავისი გზის დასაწყისში, თავის ქმნილებებამდე დასაბამით; უკუნითიდან დამადგინა, თავიდანვე, ქვეყნის დასაბამიდან“ (იგავნი 8, 22, 23).

„მაშინ მე გვერდით ვყავდი, როგორც ოსტატი, დღენიადგ სიხარული ვიყავი და ყოველ ჟამს მის წინაშე ვლალობდი“ (იქვე, 8,30).

„სიბრძნემ სახლი აიშენა, გათალა მისი შვიდი ბოძი“ (იქვე, 9,1).

\* \* \*

რა არის სიბრძნე ზემოთქმულის მიხედვით, და რამდენადაა შესაძლებელი მისი განსაზღვრა, ან თუ შეიძლება ითქვას, მისი ცნებაში მოქცევა ან „კონცეპტუალიზება?“.

ქართულში „სიბრძნე“ არის „გულისხმის-ყოფა“, გონიერება, ნიჭი, ჭკუა. აკადემიკოს ილია აბულაძეს „ძველი ქართული ენის ლექსიკონში“ მოყავს ასეთი მაგალითები: „დაუკვირდებოდა ყოველთა, რომელთა ესმოდა სიბრძნე“; „განუკვირდებოდა მათ, რომელთა ესმოდა გულისხმის-ყოფა“ [1]. თავისი მხრით, „გულისხმის-ყოფა“ არის „გულის სიტყუა“, იგივე „სიბრძნე“, სწორი მოქმედება: „გარდართხა ცაჲ გულისხმითა თვისითა“; „გულისხმის-ყოფისა მიერ თვისითა გარდართხა ცაჲ“; „ცნობისა მიერ თვისისა გარდართხა ცაჲ“ (სამივე ეს ადგილი მოყვანილია სამი ძველი ქართული თარგმანიდან) [1].

„გული“ კი ბიბლიაში არის პიროვნების ბირთვი, მისი შუაგული, ის ცენტრი, საიდანაც იმართვის თვითონ პიროვნება და რომელიც არის თვითონი, „თავი თვისი“, გონება: „განადგინეს გონებაი ერისაჲ“ (ისუ. ნავე, 14,8).

ძველ აღთქმაში მოცემული ლოგოსის ცნება წმინდა თეოლოგიურია, მაგრამ იმ გავებით, რომ იგი მთლიანად თავსდება იუდაისტური მონოთეიზმის საზღვრებში და ამ მსოფლხედვის გამოთქმას წარმოადგენს. ამასთან უნდა აღინიშნოს შემდეგი გარემოება: ძველ სამყაროში არ არსებობდა განსხვავება თეოლოგიასა და ფილოსოფიას შორის; აქ, ყველგან — ინდურ-ჩინური, ეგვიპტურ-ბაბილონური, თუ ბერძნული აზროვნებისათვის — ფილოსოფია არის თეოლოგია და თეოლოგია არის ფილოსოფია. კლასიკური მაგალითია არისტოტელე საბერძნეთში, მაკაბპარატა, ანდა მთლიანად რიგვედა და ვედები ინდოეთში, რომლებიც დასრულებული სახით გვევლინება დაახლოებით 500 წლისათვის ქრისტემდე. თეოლოგიას როგორც ფილოსოფიას კი აქვს თავისი საკუთარი და ყველგან მსგავსი ცნებები და ეს ცნებებია ის, რაც აერთიანებს ყველა რელიგიასა და ფილოსოფიას. ამ ცნებათა შორის, რომლებსაც „პირველად ცნებებს“ უწოდებენ დღეს [10; 2], ძირითადია ორი: დ მ ე რ თ ი და ს ი ტ ყ ვ ა — ი გ ი ვ ე ლ ო გ ო ს ი.

ამით აიხსნება, კერძოდ, ის ფაქტი, რომ „ლოგოსზე“ მოძღვრების საწყისები უკვე მოცემულია როგორც რიგ-ვედაში, ზენდავესტაში, ბრაჰმანიზმსა და ვედებზე აღმოცენებულ თითქმის ყველა ინდურ თეოლოგიაში, ისე ძველ აღთქმასა და ბერძნულ ფილოსოფიაში (ჰერაკლიტე, პლატონი, არისტოტელე) [12].



ელინიზმის ეპოქაში, რომელიც იყო კულტურათა შეხვედრის ისტორიული არეალი, და რომელიც რეალურად წარმოადგენდა ქრისტიანობის გარიყრახის დადგომას, ერთმანეთს ხვდებიან ლოგოსის ინდური, ებრაულიუდაისტური და ძველბერძნული თეოლოგიები, რომელთა დიალოგის (პერაკლიტესეული „ბრძოლის“ ანუ დიალოგის) მიზანია შექმნას ახალი, ქრისტიანული ფილოსოფიის საწინააღმდეგო თეორია ბერძნული თეოლოგიის ნიადაგზე [4, გვ. 427] და ამით თავის მხარეზე გადმოიბიროს ბერძნული აზროვნება და ამ აზროვნებაში მოცემული ლოგოსის გაგება.

ეს პროცესი დაიწყო ალექსანდრიაში, ალექსანდრე მაკედონელის მიერ დაარსებულ ქალაქში, რომლის ებრაული მოსახლეობა, დევნილი საკუთარი სამშობლოდან, ჩვ. წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეში ერთ მილიონს უდრიდა და რომელიც უკვე იჩემებდა (არც თუ უსაფუძვლოდ) ამ დროისათვის საკმაოდ დაცემული ათენის კულტურის მემკვიდრის უფლებას. დაიწყო ელინიზმის ეპოქის აპოგეა, ლოგოსზე ანტიური მოძღვრების განვითარების უკანასკნელი ნაბიჯი, განხორციელებული ალექსანდრიულ ნეოპლატონიზმში. ნეოპლატონიზმი, გამოდიოდა რა „პლატონურ-არისტოტელესეული მოძღვრებიდან პირველმამოძრავებელზე და მის ენერგიებზე, სტოიკოსებთან ერთად ლოგოსებს განიხილავს როგორც ამ პირველმამოძრავებელიდან გამომდინარე („ემანირებულ“) პრინციპებს, „მთელი ყოფიერების გამანაყოფიერებელ პრინციპებს“ და ამით როგორც იმ საწყისებს, რომელთა წყალობითაც „შინაგანი“ ლოგოსი ხდება „წარმოთქმული“ ლოგოსი“ (ციტირებულია [6]-დან, II 3, 16, 18; III 1, 7; IV 4, 12).

ალექსანდრიაში კი არსებობდა ორი ნეოპლატონური სკოლა: ფილონ იუდეველის, ბერძნული ნეოპლატონიზმის წინამორბედისა და ებრაული სკოლის მთავარი წარმომადგენლის სკოლა (25 წელი ქრისტეს წინ, 50 წელი ქრისტეს შემდეგ); ფილონს იმთავითვე შეერქვა „ებრაელი პლატონის“ სახელი, ხოლო მისი ფილოსოფია ხასიათდება როგორც მოზეანისტური პლატონიზმი, რომლის მიზანია განმარტოს პლატონი მოსეს ხუთწიგნეულიდან ამოსვლით და პირიქით — ბიბლია პლატონით. სახელდობრ: „ფილონი ბიბლიის იელოვას განმარტავდა როგორც პლატონურ იდეათა სამყაროს და ლოგოსს, რომლისგანაც გადმოედინებიან ლოგოსები მატერიაში, რაც იწვევს სამყაროს შექმნას და ლოგოსის როგორც ღვთაების პირველშობილი შვილის გაგებას, რომელიც არის შუამავალი ღმერთსა და ადამიანებს შორის“ [6; 8].

ფილონს ეკუთვნის (ცხადია მოსეს ხუთწიგნეულის საზღვრებში) მოძღვრება სამეხასა და ემანაციაზე; მისი მოძღვრების თანახმად, სამება შედგება მამისა, სიტყვისა და სულწმიდისაგან, რომელიც ყველაფერს ავსებს და ყველაფერშია; სულები გამოდიან ღვთაებრივი სულისაგან, რომლებიც ისევე არიან მისი თანამოზიარენი, როგორც სანთელი, რომელიც „თავის სინათლეს გადასცემს (უზიარებს) სხვას, არ ამცირებს რა და არ კარგავ რა მას“; „ამიტომ ეწოდა ფილონს ეკლესიის მამათა მამა“ [10, გვ. 162].

ალექსანდრიის ბერძნული სკოლა, რომლის ყველაზე მნიშვნელოვანი მოძღვარია პლოტინი (205—270), ნეოპლატონიზმის საკუთრივი დამფუძნებელი, რომლის მოძღვრება ლოგოსზე წარმოადგენს ლოგოსზე ანტიურობის მოძღვრების განვითარების უკანასკნელ საფეხურს. იგივეა ელინური მსოფლხედვის უკანასკნელი გაბრძოლება (იგი გრძელდებოდა თითქმის სამასი — 3-6.



საუკუნეები — წელი) ქრისტიანობის წინააღმდეგ, ელინიზმისა, რომელმაც, როგორც ჩანს, გაითვალისწინა სამებისა და ლოგოსის ერთიანობა, მაგრამ ვერ გაცნობიერა ის, რომ „პირველთაგანი იყო სიტყუაჲ, და სიტყუაჲ იგი იყო ღმრთისა თანა, და ღმერთი იყო სიტყუაჲ იგი“ (იოანე, თავი 1); რომ „სიტყუაჲ იგი ხორციელ იქმნა და დაემკვიდრა ჩუენ შორის“ (იოანე, I, 14).

სიტყვის განხორციელება (ინკარნაცია) კი არის ის გასაღები, რომელშიაც ცხადდება ერთარსება სამება როგორც ლოგოსი და იგივეა ის აზრი, რომელიც მთლიანად უცხოა ბერძნული აზროვნებისათვის.

პ ლ ო ტ ი ნ ი უთუოდ იმყოფება ფილონის გავლენის ქვეშ, თუმცა იგი საკუთარი გზით მიდის. ფილონის მთავარი მიზანია ერთმანეთს დაუკავშიროს იუდაიზმი (მოსე) და პლატონიზმი. პლოტინი კი ცდილობს პლატონის მოძღვრება იდეებზე შეაერთოს ემანაციზმზე მოძღვრებასთან და შექმნას ერთგვარი ფილოსოფიური თეოლოგია, რომელიც თავის თავში გააერთიანებს როგორც პლატონს, ისე პითაგორას და აღმოსავლეთის — სპარსი და ინდუსი — ბრძენთა მოძღვრებებს, რომლებსაც იგი, როგორც ჩანს, საკმაოდ კარგად იცნობდა [4, გვ. 428]. ეს არცაა გასაოცარი: ნ უ მ ე ნ ი ო ს ი, ნეოპითაგორიზმისა და საშუალო პლატონიზმის წარმომადგენელი, რომლის გავლენა პლოტინზე აშკარაა, ნეოპლატონიზმის ერთ-ერთი წინამორბედი (2 საუკუნის მეორე ნახევარი), ამტკიცებდა, რომ საჭიროა ფილოსოფიაში ჩართულ იქნეს აღმოსავლური სიბრძნე: ბრაჰმანების, იუდეველთა, მაგებისა და ეგვიპტელების. მასვე ეკუთვნის ცნობილი ფრაზა: „პლატონი არის ატტიკურად მოლაპარაკე მოსე“ [12], რითაც იგი ფილონთან სიახლოესაც ავლენს.

ამოდის რა ემანაციის ცნებიდან, პლოტინი უარყოფს ყოველგვარ შესაქმეს, რითაც იგი უპირისპირდება როგორც ქრისტიანულ, ისე ძველი აღთქმის თეოლოგიას: ღმერთი არ ქმნის აუცილებლობით, რადგან იგი „კმა არს თავისთავად“ (მათე 6, 34); „ღმერთი არ ემორჩილება მას (აუცილებლობას), რადგან იგი თვითონაა აუცილებლობა და კანონი სხვა არსებულთათვის“; ღმერთი ქმნის თავისი არსებობით. იგია აბსოლუტური სრულყოფილება, აბსოლუტური სიკეთე, და მისი არსებობით იქმნება სიკეთე, რომელიც მისგანვე გამოედინება. ის არის წყარო, რომლისგანაც განუწყვეტლივ გამოედინება წყალი, და რომელსაც არაფერი არ აკლდება.

აბსოლუტური სიკეთე, ერთიანი, იგივე ღმერთი, გადასცემს თავის სიკეთეს სხვა არსებებს, რომლებიც არ შეიძლება მისი თანაბარნი იყვნენ. უპირველეს ყოვლისა ღმერთისაგან იქმნება ძე ღმრთისა, ღვთის შვილი, რომელიც თუმცა განსხვავდება ღმერთისაგან, მაგრამ მისგან განუყოფელია. ესაა გონება. გონებისაგან იქმნება სული ანუ გონი, რომელიც უმნიშვნელოდ განსხვავდება პირველშობილისაგან, მაგრამ მას არ უიგივდება. სულისაგან კი იქმნება სამყარო. ესაა „განვითარება ღმერთში“: ს ა მ ე ბ ა. მაგრამ თვითონ „განვითარება“ ამით არ მთავრდება: სადღაც წყდება განვითარება და ყოველი არსებული უბრუნდება საკუთარ წიადს და საბოლოოდ ღმერთს. ყველაფერი არსებობს ღმერთიდან და ისწრაფის და ბრუნდება ზევით — ღმერთისაკენ.

„ზუსტად ისე, როგორც ცის კამარა და ვარსკვლავთა ბრწყინვა გვაიძულებს ჩვენ ვეძებოთ მისი შემოქმედი, ასევე გონიერი სამყაროს ჭვრეტა და მისგან აღძრული გაოცება გვაიძულებს ჩვენ ვეძებოთ მისი მამა. ჩვენ უნებუ-



რად ვეკითხებით საკუთარ თავს: ვინ მისცა არსებობა გონიერ სამყაროს? ვინ შექმნა ასეთი წმინდა გონება, ასეთი მშვენიერი შვილი? ეს უმადლესი პრინციპი თვითონ არ არის არც გონება, არც შვილი. იგი მაღალია გონებაზე, რომელიც არის მისი შვილი. მას უკავია პირველი ადგილი იმის შემდეგ, რომელსაც არ ჰქირდება არაფერი, გონებაც კი“. იგია ერთიანი, მამა ღმერთი. ამგვარად: „ერთიანი არის მამა, შვილი, გონება არის მამის აქტი და სიტყვა ისევე როგორც სული არის „გონების აქტი და სიტყვა“. ასეთია ალექსანდრიელთა სამება, რომელშიაც სამი იპოსტასი არიან არათანაბარი, მაგრამ მარადიულნი. სიკეთე არის ღმერთი, ხოლო გონება და სული არიან მხოლოდ ღვთაებრივნი.

„წარმოიდგინეთ ცენტრი, მის გარშემო მანათობელი წრე, ხოლო ამ უკანასკნელის გარშემო მეორე, ისევე მანათობელი წრე, რომელიც წარმოადგენს ნათლის ნათელს“; „ცენტრი არის სიკეთე, პირველი წრე — განუყოფელი ცენტრისაგან გონება, ხოლო მეორე — პირველისაგან განუყოფელი სული“ (პლოტინი).

ფორმულამ: „ნათელი ნათლისაგან“ („ფოქს ექს ფოტოს“) მიიღო ნიკეის მსოფლიო კრების აღიარება და იგი შეიტანა რწმენის სიმბოლოში [10, გვ. 165—168, 181].

#### ლიტერატურა

1. აბულაძე ილია, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.
2. ალიმონაკი ლერი, წიგნში: ლაო—ძი, დაო დე ძინი, თბ., 1983.
3. ცინცაძე გიორგი, ადამიანი ბუნება, ღმერთი. წიგნში: მსოფლმხედველობა, რწმენა, ადამიანის ღირსება, თბ., 1991.
4. Брашъ. Классики философии. Т. 1. Греческая философия. С.-Пб.
5. Гадамер Г. Г. Истина и метод, ч. III, 2.
6. Лосев А. «Логос». Философская энциклопедия. Т. 3, М., 1964.
7. Муравьев С. Н. Жизнь Гераклита Эфесского, ВДИ, 1974, № 4; 1975, № 1, 1976, № 2.
8. Муретов М. Д. Учение о логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова..., 1885.
9. Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. М., 1906.
10. Фуллье. История философии.
11. Философский энциклопедический словарь. М., 1938, «Нумений».
12. E i s l e r s Wörterbuch d. Philosophie, 2 Auflage, 1922., „Logos“.
13. Hoffmeister J. Wörterbuch der Philosoph. Grundbegriffe. „Aon“.



## პო ლ ე მ ი კ ა

ზურაბ თაყვაძე

### ფილოსოფია და მეცნიერება

საკითხი იმის შესახებ არის თუ არა ფილოსოფია მეცნიერება წინასწარ იმაში შეთანხმებას გულისხმობს თუ რა გვესმის მეცნიერების ცნებაში. იგივე ითქმის „ფილოსოფიის“ თაობაზე. რაგინდ სკეპტიკურად არ უნდა ვიყოთ განწყობილი ცნების ზუსტი დადგენის შესაძლებლობისადმი, კამათის დროს აუცილებელია ვიცოდეთ თუ რას ვასაბუთებთ, რისი მტკიცება, ანდა უარყოფა გვინდა. მხოლოდ ამ პირობითაა შესაძლებელი დიალოგმა, ლოგოს მიაღწიოს. მეცნიერება მე მესმის, როგორც არსებულისა და საერთოდ მოაზრებადის სისტემური კვლევა მისი შინაარსის მომწესრიგებელი კანონების დადგენისა და დასაბუთების მიზნით. თითოეული მეცნიერება მოაზრებადის რაღაც კონკრეტულ სფეროს თუ ასპექტს იკვლევს. ფილოსოფია კი ის მეცნიერებაა, რომელიც ცდილობს ადამიანის ცხოვრების საზრისის დასაბუთებას.

ეს არ ნიშნავს, რომ აღნიშნულ ცნებათა კონკრეტული დასაბუთება ადვილია. მაგრამ წინვლისათვის აუცილებელია ვიცოდეთ თუ რისი მიღწევა გვინდა. ამიტომ იყო, რომ სოკრატემ და პლატონმა ცნების განსაზღვრების პროცესი დიალოგში, ე. ი. ცნებაში იდეის ზუსტი გამოხატვის ცდა მიიჩნიეს და უსრულებელ, მაგრამ წინმიმავალ პროცესად.

„ფილოსოფია“ და „მეცნიერება“ სხვადასხვა კულტურაში და თავად ერთი კულტურის განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე, სხვადასხვას ნიშნავდა. ამჯერად უბრალო იქნება საძიებელი საკითხი ევროპულ კულტურაში განვიხილოთ. საბერძნეთში ფილოსოფია როგორც ს. წერეთელი აღნიშნავდა, წარმოიშვა მეცნიერებასთან ერთად და მეცნიერებად. რაგინდ განსხვავებული პრეტენზიით არ უნდა გამოსულიყო მეცნიერება დასაბამიდან დღემდე, მისთვის ძირითადი მუდამ იყო საკითხი იმის თაობაზე თუ რამდენადა აქვს უფლება გონებას, ე. ი. მისთვის შესაძლებელ დასაბუთებას, საყოველთაობაზე და აუცილებლობაზე პრეტენზია განაცხადოს. მეცნიერების ერთ-ერთმა დარგმა, ფილოსოფიამ, სხვებზე ადრე წარმართა სოფიოტრიტიკა ამ ჰიმართულებით (სოფისტები, სოკრატე, სკეპტიკოსები). თეოლოგიამ ეს კარგად გამოიყენა და რამდენადაც ფილოსოფია ხშირად საერთოდ ადამიანური გონების, მეცნიერების სახელით გამოდიოდა, მთელი მისი მცდელობა თეოლოგიის ინტერესებს დაუქვემდებარა („ფილოსოფია თეოლოგიის მსახურია“).

ალორძინების ეპოქის შემდეგ ზუსტი და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების წარმომადგენლებმა ჩათვალეს, რომ მათ საყოველთაობაზე და აუცილებლობაზე კანონიერი უფლება აქვთ და გამოეყვნენ შუა საუკუნეებში სახელგატეხილ მეტაფიზიკას, შეეცადნენ მისთვის შეეტოვებინათ თეოლოგიის მსახურის სახელი.

სახელს კი ის, რასაც ჩვენ დღეს ფილოსოფიურ კვლევას ვუწოდებთ სხვადასხვა დროს სხვადასხვას ატარებდა. მისი ისტორია კარგი მაგალითია ტერმი-



ნისა და ცნების ურთიერთმიმართებისა. ძველი ბერძენი ფილოსოფოსები თავდაპირველად თავიანთ საქმიანობას „პისტორიას“ უწოდებდნენ. ბერძნულად ეს ნიშნავს კვლევას, გამოკითხვას, ამავე დროს თხრობასაც. თუ არისტოტელეს ვენდობით, თაღისის სახელთან დაკავშირებული აზროვნების ახალი წესი დაუპირისპირდა „მითოსურ ფილოსოფიას“, როგორც ყოველივეს დასაბუთების მოთხოვნა. აქ უპირველეს ყოვლისა, პირველსაწყისის დასაბუთება იგულისხმებოდა, რაც მითოსური ცნობიერების ადამიანისათვის წარმოუდგენელი იყო. მიუხედავად სკეპტიკოსების და სხვ. ენერგიული პროტესტისა, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი სინამდვილის შემეცნების შესაძლებლობის წინააღმდეგ, ფილოსოფოსები ცდილობდნენ ცხოვრების საზრისის თაობაზე საკუთარი პოზიცია საყოველთაოობით და აუცილებლობით დაესაბუთებინათ. ეს ვრცელდება თავად სკეპტიკოსებსა და სოფისტებზეც. მათი ძირითადი პრინციპების საზომი ანალიტური იყო. ამ პრინციპებზე აგებული მსოფლმხედველობისა კი — პრაქტიკის კრიტერიუმი, მისი კონკრეტულ ცხოვრებაში გამოსადგობა.

დეკარტი შეეცადა ფილოსოფიისათვის დაებრუნებია ის საყოველთაოობა და აუცილებლობა, რომელსაც ანალიზური და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებანი იჩემებდნენ. მეტიც, ჩვენი ცნობიერების მთელი შინაარსის „კოგიტო“-დან გამოყვანა უნდოდა. მაგრამ ყველა მეცნიერებისათვის ჭეშმარიტების საზომად სიცხადე და გარკვეულობა რომ დაედგინა, კვლავ ღმერთის შემოტანა დასჭირდა. ამ მიმართულებით კვლევის შედეგები (სპინოზა, ლაიბნიცი, ვოლფი) კანტმა გაითვალისწინა და ფილოსოფიას, როგორც მსოფლმხედველობას, მეცნიერულობაზე უარი უთხრა. მაგრამ თავად მეცნიერებასაც საყოველთაოობისა და აუცილებლობის გარანტია მხოლოდ ფენომენთა სფეროში მისცა. ყველაფერი ამის დასაბუთება საყოველთაოობაზე და აუცილებლობაზე პრეტენზიით ხდებოდა. ამით ნიცშეს სიტყვებით თუ ვიტყვით, გონების „ლოგიკური ოპტიმიზმი დამარცხებული იქნა. ამ ოპტიმიზმის აღდგენის ცდა ფიხტესა და ჰეგელის მიერ არ გაიზიარა ევროპულმა კულტურამ.

მაგრამ, როგორც ძველთაგანვე ცნობილია, ფილოსოფიის უარყოფა მხოლოდ ფილოსოფიით შეიძლება. ფოიერბახის — „არავითარი ფილოსოფია, ასეთია ჩემი ფილოსოფია“, თავისი შინაარსით გულისხმობს ფილოსოფიის, როგორც აუცილებლის არა მოხსნას, არამედ მისი გამოვლენის ფორმის შეცვლას, მის მიერ გარკვეულ პრეტენზიებზე უარის თქმას, უფრო გარანტირებული საფუძვლის მოპოვების იმედით. ასე მოხდა არა მარტო ფოიერბახთან, არამედ ო. კონტთან, ვულგარულ მატერიალისტებთან, ვიტგენშტაინთან და გამოჩენილ თანამედროვე ამერიკელ ფილოსოფოსთან რ. როტისთანაც. ეს ნათლად ჩანს ამ უკანასკნელის წიგნში — „ფილოსოფია ფილოსოფიის შემდეგ“ (1989 წ. კემბრიჯი).

ფილოსოფიის პრეტენზიების შეკვეცის პროცესი ყველაზე შორს პოზიტისტიკებთან წავიდა. ო. კონტიდან დაწყებული პოზიტისტივიზმი ძალზე გავრცელდა და, როგორც ცნობილია, ვ. ვინდელბანდმა დასვა საკითხი: ხომ არ აღმოჩნდა ფილოსოფია მეფე ლირის მდგომარეობაში, რომელმაც მთელი ქონება ქალიშვილებს დაურიგა? პოზიტისტიკების მიზანი მართლაც ასეთი იყო, მაგრამ თავად კონტთანაც, ვინაც ფილოსოფიას უარი უთხრა სინამდვილის რაიმე სფეროს კვლევაზე, არსებითად, ჰეგელზე არანაკლები პრეტენზიით



წარმოდგა საკუთარი მეთოდის მეცნიერულობის, მისი უდავო საყოველთაობისა და აუცილებლობის განაცხადი: ასე იყო შემდგომაც. იზღუდებოდა, ანდა ზუსტდებოდა ფილოსოფიის შესაძლებლობანი და უფლებები, ანდა საერთოდ მისი მეცნიერულობა უარიყოფოდა, მაგრამ ეს ყოველთვის ხდებოდა დასაბუთების საუძველზე. ხდებოდა იმგვარი დასაბუთების პრეტენზიით, რომელიც გამოირიცხავს საპირისპიროს, ე. ი. საყოველთაო და აუცილებელია. ეს მაშინაც ძალაშია, როცა საპირისპირო დასაბუთებანი ტოლუფლებიანად ცხადდება (როგორც ეს იზოსთენიის პრინციპის დამცველებთან გვაქვს).

ფილოსოფიის ამგვარი საყოველთაობა და აუცილებლობა, ამგვარი დასაბუთებადობა ყოველი ფილოსოფიური თეორიისა (და არა ამა თუ იმ სისტემის ხელშეუხებლობაზე პრეტენზია), უნდა შეედაროს კვლევის იმ დარგების მეცნიერულობას, რომელთაც ტრადიციულად ურყევი საყოველთაობა და აუცილებლობა მიეწერებოდა (მაგ., მათემატიკა, ფიზიკა, ასტრონომია და სხვ.).

პითაგორას მიერ წამოყენებული იდეა მათემატიკური ბუნებისმეტყველებისა ახალ დროში ძალზე გავრცელდა. ბუნებისმეტყველურმა დისციპლინებმა, რამდენადაც ისინი მათემატიკას იყენებენ, ასეთსავე საყოველთაობასა და აუცილებლობაზე განაცხადეს პრეტენზია. მაგრამ მათემატიკური სისტემები ანალიზური. მათ არ ევალუბათ ობიექტური სინამდვილის ასახვა, მაგრამ, როგორც ლაიბნიცი ამბობდა არაწინააღმდეგობრივნი უნდა იყვნენ. როგორც ამგვარნი, ისინი რომელიღაც შესაძლებელ სამყაროში ჭეშმარიტი იქნებიან, ე. ი. იმ სამყაროს აუცილებელი და საყოველთაო კანონები იქნებიან. სწორედ ეს აზრი გამოიყენა კანტმა როგორც ჰუმანის სკეპტიციზმის, ისე ლაიბნიცი-ვოლფის სკოლის უკიდურესი რაციონალიზმის წინააღმდეგ. ოღონდ კანტის მტკიცებით, რომელიმე სამყაროში მათემატიკის აუცილებლობისათვის აუცილებელია ჭკრეტის აპრიორული ფორმები, რის გამოც მათემატიკის დებულებები სინთეზური ხასიათისაა.

ამ პროცესში, ისევე, როგორც მომდევნო თეორიებში, XIX ს. ბოლომდე ძალაშია მეცნიერების შინაარსსა და სინამდვილეს შორის შესაბამისობის პრინციპი. ანუ ჭეშმარიტება გაიგება, როგორც აზრისა და მისი საგნის შესატყვისობა, როცა მეცნიერების შესაძლებლობა, ანდა ფილოსოფიის მეცნიერულობა უარიყოფოდა, მხედველობაში სწორედ ამგვარი შესატყვისობის დასაბუთების შეუძლებლობა ჰქონდათ. ფილოსოფიამ (მატერიალისტურ მოძღვრებებს გარდა) ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი სინამდვილის ახსნაზე უარი თქვა. კოჰენმა კანტის შემეცნების თეორია ევკლიდეს გეომეტრიის და ნიუტონის ფიზიკის შემეცნების თეორიად გამოაცხადა. ამ პოზიტივისტურმა მიდგომამ შექმნა საფუძველი იმ აზრისათვის, რომ თუ ნიუტონის ფიზიკა შეიცვლებოდა, კანტის თეორიაც უსარგებლო აღმოჩნდებოდა. ამგვარი პოზიცია არ ითვალისწინებს კანტის მიერ სხვაგვარი გეომეტრიების და სხვაგვარ ფიზიკათა დაშვებისაგან გამომდინარე მსოფლმხედველობრივ შედეგებს, არც მის მიერ ცოდნისა და რწმენის სფეროთა გათიშვის მნიშვნელობას.

მეცნიერულობის ბუნების გაგების თაობაზე კამათში მთავარი მაინც ისაა, რომ ფილოსოფიის მიერ სისტემებზე უარის თქმამ, რომელმაც მეცნიერულობის ტრადიციულ გაგებაზე უარის თქმა მოიყოლა, მნიშვნელოვნად განაპირობა თავად ზუსტ და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა წარმომადგენლების მიერ



საკუთარი შინაარსის შეფარდებითობის თანდათანობითი გაცნობიერება. ა. ბერგსონი, ა. ნ. უაიტჰედი და ბ. რასელი თავისებურად გამოხატავენ XX ს. დასაწყისიდან ფილოსოფიის და მეცნიერების ურთიერთდამოკიდებულების ძირეულ შეცვლას. მათ მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრეს კიდევ შემდგომი განვითარება.

ა. ნ. უაიტჰედი (1861—1947), რომლის ფილოსოფია ათეული წლების მანძილზე ითვლებოდა „ჩვენს განკარგულებაში მყოფ საბუნებისმეტყველო კვლევის შედეგების სრულყოფილ გადამუშავებად“ (ე. მ. ბოხენსკი) აყენებს „მეცნიერული მატერიალიზმის“ საპირისპირო „ორგანიზმის ფილოსოფიას“. მისი აზრით, სიახლე, რომელმაც შეცვალა მეცნიერების ბუნების გაგება და მისი ფილოსოფიასთან დამოკიდებულება, ისაა, რომ მეცნიერება გავიდა საღი აზრის საზღვრებს გარეთ. იგი წარმატებით იყენებს წარმოსახვის ძალის და ფანტაზიის უნარს, რაც ადრე მეცნიერებისათვის შეუფერებლად ითვლებოდა. მეცნიერულობის კრიტერიუმად იქცა არა თეორიის სრულყოფილება თავისთავად, არამედ გამოცდილების გაგებაში წინსვლა. მართალია უაიტჰედი თვლის, რომ ფილოსოფია თავისი ბუნებით მეცნიერული არაა, მაგრამ ამ შემთხვევაში იგი მეცნიერების კლასიკურ გაგებას გულისხმობს. არსებითად კი მისთვის ფილოსოფია საერთოდ გამოცდილების გაგების „სამუშაო ჰიპოთეზებს“ ამუშავებს, სხვა მეცნიერებანი კი ამა თუ იმ კონკრეტული სფეროსას. ეს მიუთითებს უაიტჰედის „რაციონალისტური ემპირიზმის“ სიახლოეზე დიუის პრაგმატიზმთან.

ა. ბერგსონთან (1859—1941) მეცნიერების ბუნების ახლებური გაგება გამოვლინდა მის ბრძოლაში მეცნიერულობისა და მათემატიკის გაიგივების ტრადიციის (დეკარტი, ლაიბნიცი, კანტი) წინააღმდეგ. მათემატიკა აღარაა მეცნიერულობის საზომი. მეცნიერებანი აბსოლუტურ უეჭველობას აღარ ისახავენ მიზნად. კმაყოფილებიან მზარდი ალბათობის და მიახლოების მეთოდით: ამ საფუძველზე წამოაყენა ბერგსონმა მეცნიერული ხასიათის მქონე უსასრულო განვითარებადი მეტაფიზიკის იდეა.

ცნობილი მეცნიერი, ფილოსოფოსი და საზოგადო მოღვაწე ბ. რასელიც (1872—1970) თავის უფროს თანამედროვეთა კვალად XX ს-ში მეცნიერების ბუნების შეცვლაზე მიუთითებს. მან თავად დაისახა მიზნად შეექმნა მეცნიერული ფილოსოფია. მისთვის გარე სამყაროს შესახებ მეცნიერებათა კანონები, მეცნიერებათა მთელი წარმატების მიუხედავად (გამოცდილებაში წარმატების მიღწევის აზრით), შეთანხმების საფუძველზე მიღებული პრინციპებია, როგორც იტყვიან თამაშის წესებია. არ არსებობს ამ წესების საყოველთაობის და აუცილებლობის ლოგიკურად მყარი კრიტერიუმი. ფსიქოლოგიურ ნდობას იწვევს წარმატება პრაქტიკაში, მაგრამ პრაქტიკა თავისთავად მხოლოდ ინდუქციური დასკვნის საშუალებას იძლევა.

მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ნათელი გახდა მეცნიერებათა პრაქტიკული გამოყენების შესაძლო კატასტროფული შედეგები (ატომური ფიზიკა, კიბერნეტიკა, გენეტიკა). ამან მნიშვნელოვნად შეარყია მეცნიერებისადმი ნდობა. ეს ნაყოფიერი სოციალური საფუძველი გახდა მეცნიერების ახალი, არატრადიციული გაგების დასამკვიდრებლად. ამან დიდად შეუწყო ხელი კ. პოპერის (1902—1991) ფალიბილიზმის ფართო გავრცელებას. ასევე, თ. კუნის (დაბ.



1922 წ.) თეორიის („მეცნიერული ევოლუციის პარადიგმების“) დიდ პოპულარობას. კუნი მეცნიერებაში ისევე ხედავს განსხვავებული და მეტიც, შეუთავსებადი თეორიების თანაარსებობას, როგორც ფილოსოფიაში. ისევე როგორც ფილოსოფია დღეს მეცნიერებაც უარს ამობს თავისი კანონების საყოველთაობაზე და აუცილებლობაზე. უნდა ითქვას რომ ეს პოზიცია გაცილებით უკეთაა დასაბუთებული, ვიდრე ძველი პრეტენზია.

შეიძლება ითქვას, რომ ათეული საუკუნეების შემდეგ კვლავ აღდგა წონასწორობა ფილოსოფიასა და კონკრეტულ მეცნიერებებს შორის. თავდაპირველად ორივენი დარწმუნებულნი იყვნენ, რომ შეეძლოთ საკუთარი პრინციპების და კანონების ობიექტურობის, საყოველთაობისა და აუცილებლობის გარანტირება, დღეს ორივეს გაცნობიერებული აქვს ამის შეუძლებლობა. ორივენი ცდილობენ რაიმენაირად არსებულის თუ მოაზრებადის შესახებ ჩვენს ცნობიერებაში მოქცეული შინაარსის მოწესრიგებას გარკვეული კანონებითა და წესებით, რომელთა შეფარდებითი ღირებულება გაცნობიერებული აქვთ. იმედია, რომ აღდგენილი წონასწორობა ორივესათვის ნაყოფიერი თანამშრომლობისა და განვითარების ნიადაგს შექმნის.



### მაცნეში ეპოქის ფილოსოფიური

### ფილოსოფიის ტრაგედია

ანტიკურ ეპოქაში ფილოსოფია წარმოადგენდა უმაღლეს გონით ფასეულს. იგი ითვლებოდა თავისთავად, დამოუკიდებელი ღირებულების მქონე თეორიად, რომლის მიზანია სამყაროს გონებისეული ჭკრეტა. ფილოსოფია ერთდროულად სიბრძნეც და მეცნიერებაც იყო. იგი მიჩნეული იყო სიბრძნედ, რადგან ადამიანს აზიარებდა თავისი ყოფიერების საზრისს და აძლევდა სულიერ სიმშვიდეს. ფილოსოფია ადამიანს ამზადებდა ცხოვრებისა და სიკვდილისათვის. იგი ამავე დროს მეცნიერებაც იყო, რადგან წარმოადგენდა ეპისტემეს (ცოდნას) და არა დოქსას (შენელებას). ძველბერძნული ფილოსოფია წარმოიშვა როგორც მეცნიერება და ესაა მისი ისტორიული მნიშვნელობა ევროპული კულტურისათვის [იხ. 5, გვ. 158—159].

მაგრამ ევროპული ცივილიზაციის განვითარების კვალობაზე ფილოსოფიამ განიცადა ტრაგიკული მეტამორფოზა. მან დაკარგა თავისი პრივილეგირებული მდგომარეობა და ერთ-ერთ რიგით კულტურულ ღირებულებად გადაიქცა. ეს პროცესი დაიწყო შუა საუკუნეებში. ამ დროს უმაღლეს გონით ფასეულობად აღიარებულ იქნა ქრისტიანული რელიგია: ბიბლია გამოცხადდა საღვთო წიგნად, რომელშიც გაცხადებულია ღვთაებრივი ჭეშმარიტება. რელიგია ერთადერთი ჭეშმარიტი სიბრძნე, რომელთან შედარებით ფილოსოფია უმეცრებაა. მეცნიერებათა კლასიფიკაციის სათავეში აღმოჩნდა არა ფილოსოფია, არამედ თეოლოგია (ღვთისმეტყველება). იგი მიჩნეულ იქნა წმინდა მეცნიერებად, რომელსაც დაექვემდებარა ფილოსოფია და სხვა მეცნიერებანი. ფილოსოფია იმდენადაა მეცნიერება, რამდენადაც თეოლოგიას ემსახურება.

როგორც ვხედავთ, შუა საუკუნეებში ფილოსოფიამ დაკარგა არა მარტო სიბრძნის არამედ დამოუკიდებელი მეცნიერების სტატუსი. მას დაეკისრა თეოლოგიის მსახურის სამარცხვინო როლი.

შემდგომ ფილოსოფია თანდათან განთავისუფლდა რელიგიურ-სქოლასტიკური ბატონობისაგან. ამ პროცესს დასაბამი მისცა აღორძინების ეპოქამ, რომელიც დასრულდა ახალ დროში. ახალი დროის ფილოსოფია უკვე დამოუკიდებელია რელიგიისაგან და საკუთარი რესურსებით ცდილობს თავისი პრობლემებისა და ამოცანების გადაწყვეტას.

მართალია, ახალ დროში ფილოსოფიამ რელიგიისაგან დამოუკიდებლობა მოიპოვა, მაგრამ სიბრძნის სტატუსი ველარ დაიბრუნა. იგი უკვე აღარ ითვლება სიბრძნედ, ამიტომ ორიენტაციას იღებს მეცნიერებაზე. იგი ცდილობს დაემსგავსოს მას: მაგრამ კონკრეტულად რომელ მეცნიერებას? ამ საკითხზე არსებობს შეხედულებათა სხვადასხვაობა: ბეკონი სანიმუშოდ იღებს ცდილს მეცნიერებას, ამიტომ მისი ამოსავალია ცდა და ინდუქცია. დეკარტი ამოსავლად იღებს მათემატიკას, რის გამოც მისი ამოსავალია გონება და ლო-



გიკური დამტკიცება. პირველი აფუძნებს ემპირიზმს, ხოლო მეორე — რაციონალიზმს. მათი ჭიდილი გასდევს ახალი დროის ევროპულ ფილოსოფიას. მიუხედავად განსხვავებისა ორივე მიმდინარეობა ცდილობს ფილოსოფიას დაუბრუნოს მეცნიერების სტატუსი.

მაგრამ ფილოსოფიას ახლა უფრო ძლიერი მეტოქე გამოუჩნდა. ეს არის კერძო მეცნიერება. იგი დასაბამს იღებს ანტიკური ეპოქიდან. ელინურმა საბერძნეთმა არ იცის კერძო მეცნიერების არსებობა. აქ ფილოსოფია და მეცნიერება ერთმანეთთან გაიგივებულია. ფილოსოფია ეპისტემია და პირიქით. ასე ესმოდათ იგი პლატონსა და არისტოტელეს. მაგრამ ის, რაც არ იცოდა ელინურმა საბერძნეთმა, ცნობილი გახდა ელინისტური საბერძნეთისათვის. ძვ. წ. III საუკუნეში ალექსანდრიაში წარმოიშვა კერძო მეცნიერება. სამართლიანად წერს მ. გოგიბერიძე „ალექსანდრიაში გაკეთდა ის, რაც არც აბდერაში გვინახავს და არც არისტოტელესთან. აქ დაიბადა სპეციალური მეცნიერება. აქ ჩამოყალიბდა სპეციალური საკვლევადიებო ინსტიტუტები“ [1, გვ. 229]. ევკლიდემ, არქიმედემ და პტოლომეოსმა საფუძველი ჩაუყარეს კერძო მეცნიერებას, რომელიც გამოეყო ფილოსოფიას და დაადგა დამოუკიდებელი განვითარების გზას. ეს პროცესი დასრულდა XVII—XVIII საუკუნეებში, როდესაც საბოლოოდ ჩამოყალიბდა მათემატიკური ბუნებისმეტყველება კლასიკური მექანიკის სახით. XIX საუკუნეში მოხდა კერძო მეცნიერებათა ფორმირება ცოდნის თითქმის ყველა სფეროში.

XX საუკუნე კერძო მეცნიერების აღმავლობისა და წარმატების საუკუნეა, რომელმაც თავისი უტყუარობით და ნაყოფიერებით დაჩრდილა ფილოსოფია. იგი შეიცავს ობიექტურ ცოდნას, რომელიც მკაცრად დასაბუთებადი და შემოწმებადია. მის დებულებებს აქვს სავალდებულო ხასიათი, რომელთა აღიარება ან უარყოფა ხდება ყველას მიერ ცალსახად. კერძო მეცნიერება ინტერსუბიექტურია, რომელიც ემყარება არა სუბიექტის პოზიციას, არამედ ობიექტური ვითარების გამომქმეველ დებულებებს. მისი უტყუარობა და უეჭველობა დგინდება ცალსახად ობიექტური მეთოდების საფუძველზე.

გარდა ამისა, კერძო მეცნიერებამ შეიძინა პრაქტიკული ღირებულება. მისი შედეგების დანერგვამ ტექნიკაში დასაბამი მისცა მეცნიერულ-ტექნიკურ პროგრესს, რომლის ნაყოფით უხვად სარგებლობს ადამიანი.

კერძო მეცნიერებისაგან განსხვავებით, ფილოსოფიამ ვერ მიაღწია ობიექტურობას, უეჭველობას და უტყუარობას. იგი სუბიექტურია და არა ინტერსუბიექტური, პიროვნულია და არა ობიექტური. ფილოსოფიურ დებულებათა გაზიარება-არგაზიარება დამოკიდებულია თვალსაზრისზე: „ჩემი თვალსაზრისით“, „ჩემი აზრით“, „ჩემი შეხედულებით“, „ჩემი რწმენით“ და ა. შ. ფილოსოფიური დასაბუთების აუცილებელი შემადგენელი მომენტი [7, გვ. 265—266].

ფილოსოფია მოიცავს მიმართულებათა მრავალგვარობას. ამის შესახებ სწორად შენიშნავს დილთაი. იგი წერს: როდესაც მოვიხედავთ უკან ან მიმოვიხედავთ ირგვლივ, ყველგან დავინახავთ ფილოსოფიურ სისტემათა უსაზღვრო მრავალგვარობას ქაოსურ უწყესრიგობაში. და ყოველთვის თავისი ჩასახვიდანვე ისინი გამოირიცხავდნენ ერთმანეთს. და იმედის ნაპერწკალი არ არის დაკავშირებული რომელიმე მათგანის გამარჯვებასთან [9, გვ. 107].



დილთაი თვლის, რომ თუ კოლოსალურ სისტემათა ამ ქაოსში ვერ აღმოვაჩინთ ფილოსოფიის გამოვლენის ერთიან არსებას, მაშინ „ჩვენ გვექნება ფილოსოფიები, მაგრამ არ იქნება ფილოსოფია“ [8, გვ. 32].

ფილოსოფიას არავითარი პრაქტიკული სარგებლობა არ მოაქვს ადამიანისათვის. იგი წააგავს უნაყოფო ხეს, რომლის მოვლა-პატრონობა დიდ შრომასა და გარჯას მოითხოვს, მაგრამ სანაცვლოდ მოგვებს არ იძლევა.

პლატონის შეხედულება, რომ სახელმწიფოს მართვა განეხორციელებინათ ფილოსოფოსებს, ცარიელ ოცნებად დარჩა და უტოპია გამოდგა. დღეს ფილოსოფოსებს არა თუ სახელმწიფოს მართვა, არამედ რაიმე სერიოზულ საზოგადოებრივ საქმესაც კი არ ანდობენ. საზოგადოების დეიდეოლოგიზაციის პროცესმა ფილოსოფიას სახელმწიფოს მსახურის ფუნქციაც კი წაართვა. ასე, გაძარცვეს იგი, ამიტომ ღარიბ-ღატაკი ხელგამვერილი თხოვს დახმარებას ხან რელიგიას, ხან მეცნიერებას და ხან ხელოვნებას. მაგრამ დახმარების ხელს მას არავენ უწყვდის. იგი მარტოდმარტო უიმედოდ დაეხეტება მისთვის უცხო — პრაგმატიკულ და უტილიტარულ სამყაროში.

ზატომ აღმოჩნდა ფილოსოფია ამგვარ სავალალო მდგომარეობაში? ამის ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი ისაა, რომ მან ჯერ კიდევ ნათლად ვერ გააცნობიერა თავისი ბედის ტრაგიკული მეტამორფოზა. ანტიკურ ეპოქაში იგი დამკვიდრდა როგორც სიბრძნე და მეცნიერება. ნაცვლად შენარჩუნებისა, მან საბოლოოდ დაკარგა ამგვარი სტატუსი. დღეს ფილოსოფია არც სიბრძნეა და არც მეცნიერება. ერთის მხრივ რელიგიამ, ხოლო მეორეს მხრივ მეცნიერებამ თანდათან გამოაცალა მას ორივე საყრდენი. იგი ჰაერში დარჩა გამოკიდებული.

ყველა აღიარებს იმ ფაქტს, რომ ფილოსოფია როგორც იგი დღემდე არსებობს, არ არის მეცნიერება. ჰუსერლი აღნიშნავს: „მე არ ვამბობ, რომ ფილოსოფია არასრულყოფილი მეცნიერებაა, მე უბრალოდ ვამბობ, რომ იგი საერთოდ არ არის მეცნიერება, რომ მეცნიერების რანგში იგი ჯერ კიდევ არ ჩამოყალიბებულა“ [7, გვ. 265].

მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის ეპოქაში ფილოსოფიის ამგვარი მდგომარეობა განიხილება როგორც ტრაგედია. ამიტომ მიმდინარეობს ენერგიული ბრძოლა იმისთვის, რომ ფილოსოფიას დაუბრუნონ მეცნიერების სტატუსი. ამ მიმართულებით გამოიკვეთა ორი პოზიცია — პოზიტივისტური და ანტი-პოზიტივისტური. პირველი თვლის, რომ ფილოსოფია არის კერძო მეცნიერება. იგი ერთ-ერთი რიგითი მეცნიერებაა სხვა მეცნიერებათა შორის. იგი მათგან არ განსხვავდება არც საგნით, არც მეთოდით და არც დებულებათა ხასიათით. პოზიტივიზმი ფილოსოფიას აიგივებს მეცნიერებასთან, ოღონდ მეცნიერება ესმის როგორც მხოლოდ კერძო მეცნიერება, რადგან მიაჩნია, რომ სხვა ტიპის მეცნიერება საერთოდ არ არსებობს.

ლოგიკურმა პოზიტივიზმმა ფილოსოფია გააიგივა მეცნიერების ლოგიკურ ანალიზთან, ამიტომ განსაზღვრა ასე: ფილოსოფია არის მეცნიერების ლოგიკა. იგი არ იკვლევს სინამდვილეს, რადგან ეს კერძო მეცნიერებათა საქმეა. მისი საგანია მეცნიერებათა ლოგიკური სტრუქტურა, ხოლო მეთოდი — ლოგიკური ანალიზი (ამის შესახებ დაწვრილებით [2, გვ. 56—89]).

მეორე პოზიცია თვლის, რომ ფილოსოფია მეცნიერებაა, ამასთან მკაცრი, მაგრამ არა კერძო, არამედ განსაკუთრებული — ფილოსოფიური მეცნიერება.



ამგვარ თვალსაზრისს იზიარებდა ჰეგელი, რომელიც თვლიდა: „ფილოსოფია ობიექტური მეცნიერებაა ჰეგელიანობის შესახებ, მეცნიერებაა მისი აუცილებლობის შესახებ, შემეცნებაა ცნებათა მეშვეობით, მაგრამ არა შეხედულება და შეხედულებათა ქსელის ქსოვა“ [6, გვ. 145].

ფილოსოფიურ სისტემათა მრავალგვარობა ხომ არ ეწინააღმდეგება ფილოსოფიას როგორც მეცნიერების შესაძლებლობას? ჰეგელი თვლის, რომ ეს ფაქტი არა თუ ეწინააღმდეგება, არამედ პირიქით განაპირობებს მის არსებობას. იგი წერს: „ჩვენ უნდა გავიგოთ, რომ ფილოსოფიურ სისტემათა მრავალგვარობა არა თუ ვნებს თვით ფილოსოფიას — ფილოსოფიის შესაძლებლობას, არამედ, პირიქით, ასეთი მრავალგვარობა იყო და არის თვით ფილოსოფიის როგორც მეცნიერების არსებობის უპირობო აუცილებლობა“ [6, გვ. 149].

ჰეგელმა ერთმანეთისაგან განასხვავა ორი ტიპის მეცნიერება — კერძო და ფილოსოფიური. მაგალითად, ბუნებისმეტყველება როგორც ცდისეული მეცნიერება და ბუნების ფილოსოფია როგორც მისგან განსხვავებული ფილოსოფიური მეცნიერება. ანალოგიური მდგომარეობაა ყველა სხვა მეცნიერების მიმართ. ყოველი კერძო მეცნიერების გვერდით არსებობს შესაბამისი ფილოსოფიური მეცნიერება.

მსგავსი თვალსაზრისი განავითარა ჰუსერლმა. მან ცადა ფილოსოფიის როგორც მკაცრი მეცნიერების დაფუძნება. ამგვარ ფილოსოფიურ მეცნიერებად მან მიიჩნია ფენომენოლოგია, რომელიც ემყარება ინტელექტუალურ ინტუიციას როგორც არსების ჭვრეტას. ამის საფუძველზე იგი იძენს ევიდენტობას, რაც განაპირობებს მის აბსოლუტურ უტყუარობას და უეჭველობას.

მაშასადამე, ჰუსერლი ამართლებს თვალსაზრისს, რომლის თანახმად ფილოსოფია მენციერებაა. მაგრამ პოზიტივიზმისაგან განსხვავებით იგი მიიჩნევს, რომ ფილოსოფია არის არა კერძო, არამედ განსაკუთრებული ტიპის — ფილოსოფიური მეცნიერება.

რა შეიძლება ითქვას აღნიშნული პოზიციის შესახებ: მისი მთავარი ნაკლი ისაა, რომ იგი აღიარებს განსაკუთრებული ტიპის — ფილოსოფიური მეცნიერების არსებობას. ამგვარი მეცნიერება არ არსებობს და პრინციპულად შეუძლებელია მისი არსებობა. მეცნიერება ერთია — ეს არის კერძო მეცნიერება. მისგან განსხვავებული, სხვაგვარი, განსაკუთრებული ფილოსოფიური მეცნიერება არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს. იგი მეტაფიზიკაა და არა მეცნიერება. მას მხოლოდ მეცნიერების ფორმა აქვს და არა შინაარსი, ამიტომ არის მოჩვენებითი ანუ ფსევდომეცნიერება.

ეს არის პოზიტივიზმის თეზისი, რომელიც აბსოლუტურად ზუსტად გამოხატავს თანამედროვე მეცნიერების ბუნებას და მდგომარეობას. ჩვენ ვიზიარებთ თეზისს იმის თაობაზე, რომ პრინციპულად შეუძლებელია ე. წ. ფილოსოფიური, განსაკუთრებული კლასის მეცნიერების არსებობა. არსებობს ფიზიკა როგორც კერძო მეცნიერება და არ არსებობს ფიზიკა როგორც ფილოსოფიური მეცნიერება. არსებობს ფორმალური ლოგიკა როგორც კერძო მეცნიერება და არ არსებობს შინაარსობრივი ლოგიკა როგორც ფილოსოფიური მეცნიერება.

აღნიშნული თეზისის მიღებით ხომ არ ვიზიარებთ პოზიტივიზმის თვალსაზრისს, რომლის თანახმად ფილოსოფია არის კერძო მეცნიერება? არავითარ



შემთხვევაში. ფილოსოფიის დაყვანა კერძო მეცნიერებაზე უკარგავს მას სპეციფიკას, იმ თავისებურებას, რომლითაც იგი განსხვავდება კულტურის სხვა ფორმებისაგან. ეს არის ის, რომ ფილოსოფია არის თეორიული მსოფლმხედველობა. როგორც მსოფლმხედველობას მას აქვს პიროვნული და სუბიექტური, მაგრამ არა ობიექტური და ინტერსუბიექტური ხასიათი. როდესაც ფილოსოფიის კერძო მეცნიერებაზე დაყვანას ვცდილობთ ამით გვსურს იგი ვაქციოთ ობიექტურად და ინტერსუბიექტურად, რაც ფაქტობრივად მის გაუქმებას ნიშნავს. პოზიტივიზმი არის არა ფილოსოფიის დაფუძნება, არამედ გაუქმება. რასაკვირველია, ჩვენ ამგვარ პოზიციას ვერ გავიზიარებთ.

როგორც პოზიტივიზმს, ისე მის ანტიპოდს, ერთი საერთო ნაკლი აქვს. ეს არის მცდელობა, რომ ფილოსოფია გახდეს მეცნიერება. მართალია, მათ სხვადასხვაგვარად ესმით თვით მეცნიერება—ერთისთვის არსებობს მხოლოდ კერძო მეცნიერება, მეორისთვის კი მის გვერდით რაღაც განსაკუთრებული ფილოსოფიური მენციერება, მაგრამ ორივე განზრახვას ერთი სულსკვეთება უდევს საფუძვლად: ფილოსოფია აქციონ მეცნიერებად. ე. ი. მისცენ მას ობიექტური და ინტერსუბიექტური ხასიათი. სწორედ აქაა საძიებელი შეცდომის ძირი, რომლის ამოძირკვა მიგვაჩნია გადაუდებელ ამოცანად, რადგან ფილოსოფიას სხვაგვარად კრიზისიდან ვერ გამოვიყვანთ. ვერ ავიცილებთ იმ უნდობლობას და აგდებულ დამოკიდებულებას, რასაც მის მიმართ დღეს მეცნიერთა უმრავლესობა იჩენს. საქმე ისაა, რომ თუ ფილოსოფია მეცნიერებაა, მაშინ იგი უნდა აკმაყოფილებდეს იმ ნორმებსა და მოთხოვნებს, რაც კერძო მეცნიერებას წაეყენება. ჩვენ ხაზს ვუსვამთ კერძო მეცნიერებას, რადგან სხვა მისგან განსხვავებული მეცნიერება არ არსებობს.

ეს მოთხოვნები შემდეგია:

1. ობიექტურობა და ინტერსუბიექტურობა;
2. დებულებათა დაფუძნება და შემოწმებადობა ობიექტური მეთოდებით. ეს მეთოდებია — ლოგიკური დამტკიცება, ცდა და დაკვირვება, ისტორიული წყაროების კრიტიკული ანალიზი.
3. სინამდვილის საგანგებო კვლევა, რომლის შედეგად ყალიბდება მეცნიერულად დასაბუთებული ცოდნა მის შესახებ.

4. ჭეშმარიტების დადგენა, რომლის საფუძველია წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი: შეუძლებელია ერთდროულად ჭეშმარიტი იყოს რაიმე დებულება და მისი უარყოფა.

ფილოსოფია ვერ აკმაყოფილებს აღნიშნულ მოთხოვნებს:

1. იგი პიროვნული და სუბიექტური ხასიათისაა.
2. იგი მიმართავს თავის საკუთარ განსაკუთრებულ მეთოდს. თითქმის ყოველ ფილოსოფიურ სისტემას თავისი მეთოდი აქვს. მაგალითად, კანტი იყენებდა ტრანსცენდენტალურ ანალიზს, ჰეგელი — სპეკულაციურ ანალიზს, მარქსი — მატერიალისტურ დიალექტიკას, ბერგსონი — ინტუიციას, დილთაი — გაგებას, ჰუსერლი — ფენომენოლოგიას, ჰაიდეგერი — ექსისტენციალურ ანალიტიკას, კარნაპი — ლოგიკურ ანალიზს, და ა. შ. არც ერთი არ არის ზოგადმნიშვნელოვანი. ყოველი მათგანი გამოიყენება მხოლოდ მოცემულ სისტემაში და ძალა არა აქვს სხვა სისტემისათვის.

3. იგი არ არის სინამდვილის კვლევა. მისი ამოცანაა არა სამყაროს, როგორც მთელის შემეცნება, არამედ მოაზრება. ფილოსოფია ხედვის და არა



შემეცნების წესია, ეს ნიშნავს, რომ იგი მსოფლმხედველობაა და არა მეცნიერება. სინამდვილეს საგანგებო კვლევის საფუძველზე იმეცნებს მეცნიერება, მისი ხელმეორედ და დამატებით შემეცნება ფილოსოფიის მიერ სრულიად ზედმეტია და არც არის საჭირო.

4. იგი არ ადგენს ჭეშმარიტებას. ნებისმიერი ფილოსოფიური სისტემა გამოხატავს არა ობიექტურ ვითარებას, არამედ სუბიექტის პოზიციას. იგი სუბიექტის მიერ დანახული სამყაროს ხედვაა ანუ მოაზრებაა. ამიტომ არ შეიძლება ვილაპარაკოთ ამა თუ იმ ფილოსოფიური სისტემის ჭეშმარიტებამცდარობაზე. უნდა ვილაპარაკოთ მხოლოდ მის მიზანშეწონილება-მიზანშეწონლობაზე, ჩვენთვის მისაღებადობა-მიუღებლობაზე. ერთი და იმავე ეპოქაში არსებობს რამდენიმე ერთმანეთისაგან არა მარტო განსხვავებული, არამედ ხშირად დაპირისპირებული სისტემები. მაგალითად, XX საუკუნის პირველ ნახევარში რსებობდა შემდეგი ფილოსოფიური მიმდინარეობები: სიცოცხლის ფილოსოფია, ფენომენოლოგია, ექსისტენციალიზმი, ნეოთომიზმი; პრაგმატიზმი და ლოგიკური პოზიტივიზმი. ისინი განსხვავებულად ხედავენ და იაზრებენ სამყაროს. რომელია მათგან ჭეშმარიტი და რომელი მცდარი? ამგვარად კითხვის დასმა და მასზე ცალსახა პასუხი მიგვიყვანდა იქამდე, რომ ერთ რომელიმე მათგანს გამოვაცხადებდით ჭეშმარიტად, ხოლო დანარჩენს უარყოფდით როგორც მცდარს. ასეთი მიდგომა მართებულია მეცნიერებაში. იქ ერთი რომელიმე თეორია ჭეშმარიტია, ხოლო დანარჩენი მცდარი. ანალოგიური მიდგომა ფილოსოფიაში შედეგად მოგვცემდა იმ სპეციფიკის გაქრობას, რაც ფილოსოფიის არსებით თავისებურებას შეადგენს. ეს არის განსხვავებულ ფილოსოფიურ სისტემათა მრავალგვარობა და ყოველი მათგანის არსებობის შეუძლებლობა. ცხადია, რომ მე ვირჩევ რომელიმე ერთს. მაგალითად, ექსისტენციალიზმს ან ლოგიკურ პოზიტივიზმს, მაგრამ არა იმიტომ რომ იგი ჭეშმარიტია, ხოლო დანარჩენი მცდარი, არამედ იმიტომ, რომ მისი მიღება ჩემთვის ყველაზე მეტად მიზანშეწონილია.

აღნიშნული ნათელყოფს ფილოსოფიის მეცნიერებაზე დაყვანის მცდელობის უსაფუძვლობას. ამის გამო თეზისი, რომ ფილოსოფია არის მეცნიერება უნდა შეფასდეს არა როგორც მცდარი, არამედ ჩვენთვის მიუღებელი. სხვას შეუძლია იგი მიიღოს არა როგორც ჭეშმარიტი, არამედ მისთვის მიზანშეწონილი. ჩვენ უარყოფთ თეზისს, რომ ფილოსოფია მეცნიერებაა, რადგან იგი ამახინჯებს ფილოსოფიის ბუნებას. თუ გავიზიარებთ მას, მაშინ ვკარგავთ იმ თავისებურებას, რაც ფილოსოფიის ბირთვს შეადგენს: ეს არის ფილოსოფიურ სისტემათა მრავალგვარობის შესაძლებლობა (ამის შესახებ დაწვრილებით იხ. 3, გვ. 5—51). ამის გამო მიზანშეწონილად მიგვაჩნია მივიღოთ თეზისი, რომლის თანახმად ფილოსოფია არ არის მეცნიერება. იგი უკეთ გამოხატავს ფილოსოფიის არსს და თავიდან აგვაცილებს მრავალ გაუგებრობასა და სიძნელეს.

თეზისს ფილოსოფიის არამენციერულობის შესახებ მრავალი გამოჩენილი მოაზროვნე იცავდა ფილოსოფიის ისტორიაში. XX საუკუნეში იგი დააფუძნა ექსისტენციალიზმმა. კერძოდ მისმა ფუძემდებლებმა მ. ჰაიდეგერმა და კ. იასპერსმა.

მტკიცება, რომ ფილოსოფია არ არის მეცნიერება ხომ არ აკნინებს და ამცირებს მას? რასაკვირველია არა. ამგვარ ვითარებას ექნებოდა ადგილი იმ



შემთხვევაში, რომ ფილოსოფია მართლა ყოფილიყო მეცნიერება და ჩვენ იგი უარგვეყო. ფილოსოფია თავისი არსით არ არის მეცნიერება, ამიტომ ჩვენი მტკიცება მხოლოდ ფაქტის დაფიქსირებაა და მეტი არაფერი. ჩვენ უარვყოფთ თეზისს, რომლის თანახმად ფილოსოფია არის მეცნიერება. მიგვაჩნია, რომ სწორედ იგი ამცირებს და აკნინებს ფილოსოფიას, რადგან ამახინჯებს მის ბუნებას.

როდესაც ფილოსოფიას აიგივებენ მეცნიერებასთან ამით პირველის შესახებ ასდენენ მეორის მეშვეობით. ეს ნიშნავს, რომ მეცნიერება არის უმაღლესი ფასეულობა, რომლითაც იზომება ფილოსოფია. სწორედ აქაა საძიებელი ფილოსოფიის დაცემისა და დამცირების მიზეზი. სავსებით სამართლიანად აღნიშნავდა ჰაიდეგერი: „და მაინც შეიძლება ფილოსოფიის ფასეულობის გაზომვა მეცნიერების იდეით არის უკვე მისი უნამდვილესი არსების ფატალური დამცირება“ [10, გვ. 117].

ნ. ბერდიაევის აზრით „მეცნიერული ფილოსოფია არის ფილოსოფიის, მისი პირველშობილობის უარყოფა“ [5, გვ. 107]. ბერდიაევი თვლის, რომ ყოველგვარ ფილოსოფიურ შემეცნებაში, ყველაზე რაციონალიზირებულშიც კი, შემოდის რწმენა. ის, ვინც ცდილობს მეცნიერული ფილოსოფიის შექმნას, ესწრაფვის ფილოსოფიური შემეცნებიდან ამოადოს რწმენა. ეს კი ეწინააღმდეგება თვით ფილოსოფიის არსს, ამიტომ ასკენის ბერდიაევი: „და ეს „მეცნიერული ფილოსოფიის“ იდეის უსაფუძვლობის ერთ-ერთი მიზეზია. „მეცნიერული ფილოსოფია“ არის ფილოსოფიურ ნიჭსა და მოწოდებას მოკლებულ ადამიანთა ფილოსოფია“ [4, გვ. 104].

ფილოსოფია არც სიბრძნეა და არც მეცნიერება. მაშ, რა არის იგი? ფილოსოფია თავისთავადია, დამოუკიდებელია კულტურის სხვა ფორმებისაგან. მას არ სჭირდება დაყვანა არც მეცნიერებაზე, არც რელიგიზე და არც ხელოვნებაზე. მას შეიძლება მოეძებნოს მათთან ანალოგიები, მაგრამ, როგორც სამართლიანად შენიშნავს ჰაიდეგერი, მათი მსგავსება არ ნიშნავს მათ იგივეობას [10, გვ. 158].

ფილოსოფია მსოფლმხედველობის თავისებური ფორმაა, რომელიც სხვებისაგან განსხვავდება იმით რომ აქვს თეორიული ხასიათი. ამიტომ ფილოსოფიის არსი ზოგადად შეიძლება გამოვთქვათ ასე: ფილოსოფია არის თეორიული მსოფლმხედველობა, ამიტომ არც მეცნიერებაა, არც რელიგია, არც ხელოვნება და არც სიბრძნე.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ დღეს ფილოსოფიამ დაკარგა თავისი პრივილეგირებული მდგომარეობა. ანტიკურ ეპოქაში იგი ერთდროულად იყო სიბრძნეც და მეცნიერებაც. დღეს არც ერთია და არც მეორე. იგი გადაიქცა ერთ-ერთ რიგით ფასეულობად. ესაა ფილოსოფიის ტრაგედია, თუმცა ეს ფაქტი ბუნებრივი და იოლი ასახსნელია. ყოველ ეპოქას თავისი ფასეულობები და იდეალები აქვს. მაგალითად, ანტიკური კულტურის უმაღლესი ღირებულებები იყო მითოლოგია და ფილოსოფია. შუა საუკუნეებში იგი შეცვალა რელიგიამ და თეოლოგიამ, ხოლო ფილოსოფიამ უკანა პლანზე გადაიწია. თანამედროვე ეპოქა მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის ეპოქაა. ამიტომ უმაღლეს ფასეულობებად იქცა მეცნიერება და ტექნიკა. ფილოსოფია გაგებულ იქნა როგორც აზრის უნაყოფო ხარჯვა და ვარჯიში, რომელიც არაფერში გამოადგება საზოგადოებას.



ის, რომ მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის ეპოქაში ფილოსოფიამ დაკარგა თავისი პრივილეგირებული მდგომარეობა, ეს ბუნებრივი და კანონზომიერია. მეცნიერებისა და ტექნიკის ტრიუმფმა ჩრდილში მოაქცია იგი. მაგრამ სრულიად გაუმართლებელია ის უარყოფითი დამოკიდებულება, რაც მის მიმართ გაჩნდა.

მართალია, ფილოსოფიას საზოგადოებისათვის არ მოაქვს ისეთი პრაქტიკული სარგებლობა, როგორც მენციერებსა და ტექნიკას, მაგრამ მისი ღირებულება სხვა მიმართულებითაა საძიებელი. ეს არის თეორიული სფერო. თუ საზოგადოებას თეორიები და კონცეფციები, ღირებულებები და იდეალები, შეფასებები და ნორმები სჭირდება, მაშინ მისთვის ფილოსოფიაც აუცილებელია. ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივი გააზრების გარეშე მათი დაფუძნება და კრიტიკული შეფასება შეუძლებელია.

მაშასადამე, თანამედროვე საზოგადოებას ფილოსოფია სჭირდება, როგორც თეორიული მსოფლმხედველობა და არა როგორც სიბრძნე ან მეცნიერება.

#### ლიტერატურა

1. გოგობერიძე მ. ფილოსოფიის ისტორია, იხ. რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, თბ., 1972.
2. ერქომაიშვილი ვ. ლოგიკური პოზიტივიზმი, თბ., 1974.
3. ერქომაიშვილი ვ. ფილოსოფია, თბ., 1996.
4. Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Спыт философии одиночества и общения. Мир философии, ч. 1, М., 1991.
5. Виндельбанд В. Что такое философия. См. Современное немарксистское мышление о сущности философии, Тб., 1990.
6. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Мир философии, ч. 1, М., 1991.
7. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. См. Современное немарксистское мышление о сущности философии, Тб., 1990.
8. Дильтей В. Сущность философии. См. Современное немарксистское мышление о сущности философии, Тб., 1990.
9. Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаруженные их в метафизических системах. См. Современное немарксистское мышление о сущности философии, Тб., 1990.
10. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Вопросы философии, 1989, № 9.



## ინტერვიუ

რედაქციაში შემოვიდა შეკითხვა: როგორ შეიძლება აღსანიშნავი  
ადამიანის ყოფიერების თავისებურება?

კითხვაზე პასუხობენ ანზორ ბრეგაძე და თამაზ ბუაჩიძე

### ანზორ ბრეგაძე

კითხვა მრავლისმომცველია, ის მოითხოვს ადამიანის არსისა და არსებობის, არსისა და ჭერარსის, სპეციფიკური (არსობრივი) და არაარსებითი ნიშნების დადგენას; სუბიექტის ნამდვილი და არანამდვილი ყოფნის წესის ცხადყოფას. ერთი სიტყვით, მასში მონაწილეობს ადამიანის ონტოლოგიური, გნოსეოლოგიური, აქსიოლოგიური, განსჯანი. აქედან ჩვენ შევეხებით ორიოდ მომენტს.

1. ზემოაღნიშნული კითხვის პასუხისათვის ანთროპოლოგები ხშირად მიმართავენ შედარების მეთოდს. შედარების ობიექტს წარმოადგენს ცხოველი; მონახულ უნდა იქნეს ის თვისებები, განსაკუთრებული ნიშნები, რაც გააჩნია ერთს და არა აქვს მეორეს, უარყოფით დადგენილი იქნება დადებითი. გამოირკვა, რომ ადამიანი არის აბსტრაქტულად მოაზროვნე და პასუხისმგებლობითი თავისუფლების მქონე არსება, თვითმემყენებელი; შემოქმედი (კულტურის სუბიექტი), ისტორიის შემცველი, ღია სისტემა, ქმნადობაში მყოფი, უნივერსუმისკენ (სამყარო, ღმერთი) მიმართული და სხვ. ისიც გამოირკვა, რომ მას ბევრი საერთო აქვს ორგანულ ბუნებასთან, კერძოდ, ცხოველთა სამყაროსთან. მაგანი და მაგანი აქედან ასკვნიან მისი ცხოველური წარმომავლობის შესახებ, ადამიანს უწოდებენ „უმადლესად განვითარებულ ცხოველს“. ამ თვალსაზრისზე ჩვენი პასუხი ასეთია: ცხოველსა და ადამიანს შორის მსგავსება ბიოლოგიურ, და თუნდაც ფსიქიკურ დონეზე (გამართული სიარული, როგორც ასე ზოგიერთი ფრინველი გადაადგილდება, წინა კიდურების გამოყენება შიმპანზესთან, სახელმწიფო ინსტიტუტის არსებობა ჭიანჭველებთან და ფუტკარებთან, საკვების მოპოვება და შენახვა, ცნობისმოყვარეობა, ემოციების გამოხატვა და სხვ.), სრულიად არ ნიშნავს შინაგან (არსებითი ხასიათის) ნათესაობას.

ცხოველისა და ადამიანის ნიშანთა მსგავსება მოიცავს, ე. წ. დაბალ ფენებს, რომელთა საზღვრის გადალახვის შემდეგ შევდივართ სრულიად ახალ სინამდვილეში, სადაც აქამდე დადასტურებული ნათესაობა ძალას კარგავს. სწორად მსჯელობს მ. ლანდმანი: ადამიანის განსაკუთრებულობა მთლიანში უნდა ვეძებოთ და არა ნაწილებში. როგორადაც არ უნდა ემსგავსებოდეს და ემოხვეოდეს მათი ნაწილები ერთმანეთს, ადამიანი — მთელი მთლიანად განსხვავდება ცხოველისაგან. ამიტომ მთელის პრიორიტეტის გამო, მსგავსი ნიშნებიც შეფერადებული არიან იმისგან ვისაც (რასაც) ისინი ეკუთვნიან. ვთქვათ, ისეთი



საზიარო მახასიათებელი, როგორცაა ემოციები, როცა ადამიანისა — ადამიანისეულია, როცა ცხოველისა — ცხოველური.

ყოველივე ამის გამო თითქმის აზრს კარგავს ცხოველისა და ადამიანის შედარება, მაგრამ შედარების მეთოდი მაინც დიდ საქმეს აკეთებს: თვალნათლივ ააშკარავებს მსგავსება-განსხვავებას ორ მოცემულობას შორის და, რაც ძირითადია, გვამცნობს, რომ არც ერთ ცხოველში არ დასტურდება გონის მცირედი ნატამალიც კი. გონი, როგორც ჩანს, განგებამ მხოლოდ ადამიანს მიანიჭა, როგორც ჯილდო, მისი უმაღლესობის დადასტურება და განვითარების წყარო.

2. ჩვენ ზემოთ გონის ცნება ვახსენეთ, თუმცა არაფერი გვითქვამს მისი რაობისა და მნიშვნელობის შესახებ. მაგრამ ის კი საცნაურია მკითხველისათვის, რომ ავტორი სწორედ მას მიიჩნევს ადამიანის უმაღლეს განმსაზღვრელად, მის არსად.

რაში მდგომარეობს ადამიანის ყოფიერების (ყოფნის, არსებობის) აზრი? არის თუ არა რაიმე „ერთი“, საითქენაც უნდა მისწრაფოდეს ყოველი კაცი?.

ის, საითქენაც მისწრაფვის (უნდა მისწრაფვოდეს) ადამიანი, რაც დააფუძნებს მისი ყოფნის ნამდვილობას და ყოფიერების ახალ განზომილებას, არის პიროვნება. ყველა პიროვნება ადამიანია, ყოველი ადამიანი არ არის პიროვნება, მაგრამ მას შეუძლია გახდეს პიროვნება. პიროვნების განმსაზღვრელი მრავალრიცხოვანი ვარიანტებიდან ყველაზე სრულყოფილად მიგვაჩნია ფორმულირება: პიროვნება ეს არის გონითი ადამიანი, ცენტრი გონითი აქტივობისა.

ქართული ტერმინი გონი შეესაბამება იმას, რასაც აღნიშნავს ლათ. Spiritus, ბერძ. Pneuma, გერ. Geist, რუს. Дух; განსხვავდება Anima-სა, Psyche-სა, Seele-სა და Душа-საგან, ე. ი. სულისაგან; მით უფრო „უტყვი სულისაგან“ (საბა), სამწვინელს რომ უხმობენ ქართულად. სული ინდივიდუალური სახისაა, გონი, მაშინაც კი, როცა ის სუბიექტის (ინდივიდის) კუთვნილებაა, ინდივიდუალურთან ერთად ზოგად თვისებებსაც შეიცავს (გაგების წყარო), მისი აქტები ნორმატიული ხასიათისაა, მას შეუძლია და ევალება კიდევ სულიერი სამყაროს ღირებულებითი განსჯა, საერთოდ, მოვლენებისათვის საზრისის მინიჭება. გონი უკუმიბრუნების ორგანოა, ის მართავს ფსიქიკურ სინამდვილეს, „საზღვარს უწყესებს ყოველგვარ ევოლუციონისტურ წარმოდგენებს“ (პ. ჰენსტენბერგი).

გონი (მხედველობაში გვაქვს სუბიექტური, პირადი გონი) წარმოადგენს იმ ტენდენციის ასახვას და განამდვილებას, რომელიც უნივერსუმის წიაღში უნდა ვივარაუდოთ იდეის ფორმით, ჩანასახოვანი სახით. მისი განხორციელება ადამიანი პრეროგატივია. ამ აზრით, გონის გამოჩენა ხდება და არა გაჩენა. გონს აქვს უნარი ზემოქმედების მოხდენისა მთელ სულიერ ორგანიზაციაზე, და არა მარტო მასზე, არამედ სხეულზეც — გააგონისოს ის, ჩააყენოს თავის სამსახურში. ასეთ არავიტალურ სხეულს ტანი ეწოდება. პიროვნებას აქვს ტანი, რომელიც მის განკარგულებაშია. ადამიანის ყოფიერების აზრიც ესაა: თვითშეცნობა და თვითგაუმჯობესებისკენ სწრაფვა, საკუთარი ემპირიული საზღვრების გადალახვა და ობიექტური (გონითი) ღირებულებების გათვალისწინებით ზიარება ნამდვილ—ადამიანურ ყოფნასთან, მისი შინა სამყაროს უღრმესი ფენე-



ბიდან გონის ამოტანა. განამდვილებული გონის წყალობით ყველაფერი, რაც ადამიანის კუთვნილებაა და მას უკავშირდება პიროვნებისეული მიმართებითა დალდასმული და განათებული.

### თამაზ ზუაჩიძე

ადამიანის ყოფიერების თავისებურება ძალიან აშკარაა, როცა მას სხვა არსებულთა თავისებურებებს ვუდარებთ, ამიტომ ჩვენ სწორედ ამ გზას ავირჩევთ.

ღრმა დაკვირვება არ არის საჭირო, რათა რეალურ სამყაროში შევამჩნიოთ ოთხი ერთმანეთისაგან განსხვავებული არსებული: პირველი — არაორგანული ნივთი, მაგალითად, ქვა; მეორე — მცენარეული სამყარო, მაგალითად, ვარდი; მესამე — ცხოველი, მაგალითად, ცხენი და მეოთხე — ადამიანი. ყოველი მათგანი არსებობს რეალურ სამყაროში, რეალურად, ე. ი. დ რ ო შ ი. აქვე უნდა შევნიშნოთ რომ, რეალურის გარდა, არსებობს ზედროული იდეალური სამყარო, მაგალითად, მათემატიკური საგნების სამყარო. ადამიანი უკავშირდება ამ სამყაროს, მაგრამ მასში არ ცხოვრობს.

რეალური სამყაროს ყველაზე ქვედა საფეხურია არაორგანული, „მკვდარი“ ბუნება. მისი თავისებურება შეგვიძლია გარკვეული ნიშნებით აღვწეროთ: არაორგანული ნივთი ინერტულია, შინაგან აქტიურობას მოკლებულია, ამიტომ თავისი მოქმედებისათვის ყოველთვის გარეგან ბიძგს მოითხოვს, ის განფენილია, ე. ი. ყოველთვის დროსა და სივრცეში არსებობს, შეიძლება აიწონოს, გაიზომოს.

სამყაროს მეორე საფეხური ხასიათდება იმით, რომ ის დასახლებულია ცოცხალი არსებულებით — მცენარეებით. ამ საფეხურს ს ი ც ო ც ხ ლ ე ს უწოდებენ. მცენარეს, ყოველი ცოცხალი არსების მსგავსად, ახასიათებს შინაგანი ცხოვრება, აქტივობა, სპონტანობა, მის მოქმედებას აპირობებს არა მხოლოდ გარემო, არამედ თვითონაც: ვარდი თ ვ ი თ ო ნ იზრდება და მრავლდება, თ ვ ი თ ო ნ პასუხობს გარე გაღიზიანებაზე, ცვლის ნივთიერებას. მცენარე, ისევე როგორც ორგანული სამყაროს ყოველი არსებული, დანაწევრებული მთელია, „გემტალტია“. ამ მთელის ნაწილები, რომლებიც უჯრედთა ერთობლიობას წარმოადგენენ, განსხვავებულ ფუნქციებს ასრულებენ, სხვადასხვა დანიშნულება აქვთ. მთელისა და ნაწილის მიმართებას უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება ყოველი ცოცხალი არსების განხილვისას.

სიცოცხლის უფრო რთულ ფორმას ვხვდებით მესამე საფეხურზე, ცხოველთა სამეფოში. მცენარისაგან განსხვავებით ცხოველი დაჯილდოებულია ფსიქიკით: მას აქვს გრძნობის ორგანოები, რაღაც სიამოვნებს, ანიჭებს კმაყოფილებას, რაღაც აშინებს, აყენებს ტკივილს, ტანჯვას. ის გარბის ძლიერ მტერისაგან და მიისწრაფვის სასარგებლოსაკენ.

ცხოველის ყოველი სახეობა ამჩნევს და იმეცნებს მხოლოდ იმას, რაც მისი სიცოცხლისთვისაა მნიშვნელობის მქონე, ის კი, რაც მის სიცოცხლეს არ ემსახურება, მისთვის არც არსებობს. გარდა ამისა, ცხოველის შემეცნება მუდამ სუბიექტურია: მას საგნის თვისებათა თავისთავადი, ობიექტური არსება კი არ აინტერესებს, არამედ ის, თუ რა როლს ასრულებს საგანი ცხოველის



სიცოცხლისათვის, სხვა სიტყვებით, — ცხოველს აინტერესებს არა საგნის „რა“, არამედ მისი მნიშვნელობა ვიტალობისათვის.

ცხოველის მოქმედებას ძირითადად განსაზღვრავს ინსტინქტი — მიზანშეწონილი მოქმედების მემკვიდრეობით მიღებული არაცნობიერი უნარი. ფრინველი აგებს ბუდეს, თუმცა მას მშენებლობა არ უსწავლია, ის ზრუნავს თავის მემკვიდრეებზე, მიფრინავს თბილ ქვეყანაში, მოიპოვებს საკვებს ცნობიერების ჩართვის გარეშე, ინსტინქტურად. ბუნება თითქოს განსაკუთრებულად ზრუნავს ცხოველებზე: მათი ყოველი სახეობა მოამარაგა ინსტინქტებით.

ცხოველთა ორგანოები სპეციალიზებულია: ისინი მორგებულნი არიან გარემოს საგნებს. ამ აზრით ცხოველი დამთავრებული არსებაა: თავის გარემოში საცხოვრებლად მას ყველა საშუალება გააჩნია. მაგალითად, ხარს აქვს ბეწვის საფარი, რომელიც მას ტანსაცმლის მაგივრობას უწევს, რქები, რომლებიც უზრუნველყოფენ მის უსაფრთხოებას, ყბები, რომლითაც ის ბალახისეულ საკვებს იღებს.

თუკი ჩვენთვის კარგად ცნობილია ცხოველთა რომელიმე სახეობის ორგანოები და ინსტინქტები, წინასწარ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ ამ ცხოველის გარემო. მივმართავ იქსკიულის მიერ გარჩეულ მაგალითს. ტკიპას აქვს მხოლოდ სამი ორგანო — სინათლის, ყნოსვის და ტემპერატურის შეგრძნებები. სინათლის შეგრძნების საშუალებით ტკიპა მიცოცავს ხეზე და იკავებს გარკვეულ ადგილს ტოტზე. აქ ის ელოდება თავის მსხვერპლს. როცა ხის ქვეშ აღმოჩნდება თბილისხლიანი ცხოველი, ტკიპა, ყნოსვის ორგანოს საშუალებით იგრძნობს ამას და დაახტება თავის მსხვერპლს. ტემპერატურის შეგრძნების დახმარებით ის პოულობს ყველაზე თბილ, ე. ი. ნაკლებბეწვიან მონაკვეთს და იწყებს სისხლი გამოწოვას. ტკიპას გარემო გრძნობის ამ სამ ორგანოს შეესაბამება. ცხოველები ცხოვრობენ სამყაროს ჩამონატერში — გარემოში: თევზს თავისი სახეობის შესაბამისი გარემო აქვს, ფრინველს — თავისი, ხელიკს — თავისი. ერთი და იგივე მუხა მელიასათვის, ბუსათვის, ციყვისათვის, ჭიანჭველასათვის არსებითად სხვადასხვა მოვლენაა. გადამწყვეტი სიტყვა ამ შემთხვევაში ცხოველის სიცოცხლეს აქვს.

რეალური სამყაროს მეოთხე საფეხურზეა ადამიანი. ყოველი საფეხური შეიცავს წინას: სიცოცხლე — არაორგანულ სამყაროს, ფსიქიკა — სიცოცხლეს. ადამიანი შეიცავს ყველა წინა საფეხურს. ის, გარკვეული აზრით, ქვაა, რომელიც შეიძლება აიწონოს და გაიზომოს, გარკვეული აზრით, მცენარეა — ის სუნთქავს, ცვლის ნივთიერებას, იზრდება, მრავლდება. ყველაზე მეტად ადამიანი ჰგავს ცხოველს: ადამიანიც ფსიქიკის მფლობელია.

✕ უნარი, რომელიც სპეციფიკურია ადამიანისათვის იწოდება გონიერ სულად, ან, მოკლედ, გონად. ცხოველს გონი არ აქვს. გონს ფლობს მხოლოდ ადამიანი. სწორედ გონის ფლობის წყალობით განსხვავდება ის ყველა სხვა არსებულისაგან.

გონის მთავარი ნიშანია თავისუფლება. გონის უნარით დაჯილდოებულ ადამიანს შეუძლია აზროვნების, ინტელექტის საშუალებით შემოხედოს თავის თავს, თავის ინსტინქტებს, ბუნებრივ ლტოლვებს, ძალუძს განთავისუფლდეს მათი ბატონობისაგან. გონი, როგორც თვით ცნობიერების უნარი, უარყოფითი თავისუფლებაა: ის რაიმეს აგან თავისუფლებას ნიშნავს.



თუკი ცხოველს არა აქვს გონის უნარი და ამიტომ თავისი ინსტიქტებისა და ბუნებრივი ლტოლვების მონაა, ადამიანს თვითცნობიერების ძალით შეუძლია დისტანცია დაიკავოს საგნების მიმართ. ადამიანი, როგორც აღნიშნავს მ. შელერი, ღიაა სამყაროსადმი. მას არა მხოლოდ იმის გაგება ძალუძს თუ როგორია რაიმე მოვლენა სუბიექტისათვის, არამედ შეიმეცნოს თვითონ საგანი, ე. ი. ცხოველისგან განსხვავებით, იყოს ობიექტური და არა სუბიექტური.†

ცხოველები მორფოლოგიურად კარგად არიან შეგუებულნი გარემოს. ამას ვერ ვიტყვით ადამიანის შესახებ. ადამიანი ცუდად შეგუებულია — მას არა აქვს სპეციალიზებული ორგანოები, მაგალითად, არა აქვს ბეწვის საფარი, ბუნებრივი იარაღები თავდაცვისათვის, საკვების მოპოვებისათვის, სტიქიური მოვლენების თავიდან ასაცილებლად. ის ღარიბია ინსტიქტებით. სწორედ ამ შეუგუებლობის გამო ადამიანს ნაკლოვან არსებად თვლიან — გავიხსენოთ ა. გელენი.

მაგრამ ეს შეუგუებლობა ადამიანის უპირატესობასაც ავლენს: ის, რაც არ გააკეთა ბუნებამ, უნდა გააკეთოს თ ვ ი თ ო ნ ადამიანმა. ცხოველის მოქმედებებს აპირობებს ბუნების მიერ მინიჭებული ინსტიქტი, ადამიანის მოქმედებებს, გადაწყვეტილებებს კი თ ვ ი თ ო ნ ადამიანი განსაზღვრავს.† რადგან ადამიანი არ არის დამთავრებული, ამიტომ მან თვითონ უნდა დაამთავროს თავისი თავი.

აქ ვლინდება ადამიანის გონის კიდევ ერთი მეტად მნიშვნელოვანი ნიშანი: ახლა ირკვევა, რომ ის მხოლოდ უარყოფითი თავისუფლება კი არ არის, არამედ დადებითიც, თურმე მას მხოლოდ ის კი არ ძალუძს, რომ იყოს თავისუფალი რა ი მ ე ს ა გ ა ნ, არამედ ისიც შეუძლია, რომ იყოს თავისუფალი რა ი მ ე ს ა თ ვ ი ს, იყოს შ ე მ ო ქ მ ე დ ი. ადამიანი შემოქმედია კულტურისა ე. ი. ყველაფერი იმისა, რაც გონის კვალს ატარებს, მეორე ბუნებისა.†

ზოგადი კულტურა მხოლოდ ეროვნული კულტურების სახით არსებობს. მსოფლიო კულტურა, გერმანული, ფრანგული, რუსული, ქართული და სხვ. კულტურათა ერთობლიობაა. ყოველი ერი სამყაროდან გამოპყოფს და გადაამუშავებს იმას, რაც მისთვის მნიშვნელობის მქონეა, ღირებულია. X

ყოველი ეროვნული კულტურა ამჟღავნებს ერის სახეს, მის მოთხოვნებს, მის თავისებურებას. ცნობილი თანამედროვე ფილოსოფოსის ერის როთჰაკერის თანახმად ძველი ბერძნები არიან ფილოსოფიისა და ხელოვნების წარმომადგენლები, ძველმა ებრაელებამ კი ფილოსოფია არ იცის: ებრაელები რელიგიური გენიოსები იყვნენ. რაც შეეხება რომაელებს მათ, როთჰაკერის აზრით, არა აქვთ საკუთარი ფილოსოფიური კონცეფციები, სამაგიეროდ რომაელის ინტერესი მიმართულია ბატონობის, სამართლის, სახელმწიფოს საკითხებზე. როთჰაკერი ფიქრობს, რომ ყოველი ერის მოთხოვნილებები ნათლად აისახება ენაში. თუ ძველი ბერძენის გამოთქმებში ძალიან ხშირია სიტყვები „ლოგოსი“ ან „კოსმოსი“, რომელი უფრო ხშირად ხმარობს სიტყვებს „ცივიტას“ ან „იმპერიუმ“.

ყოველი ერის წარმომადგენელი, უპირველესად, ცოცხალი არსებაა: მას ესაჭიროება საკვები, საცხოვრებელი, ტანისამოსი. ამ მიზნით ის ქმნის იარაღებს, რომლებითაც შესაძლებელი იქნება მიწის დამუშავება, თევზის დაჭერა, ნადირობა, საცხოვრებლის აგება, ტანისამოსის შეკერვა. ასე ემსახურება კულ-



ტურა ადამიანის სასიცოცხლო მოთხოვნილებებს. მაგრამ ადამიანი ფსიქიკისა და გონის უნარით დაჯილდოებული არსებაცაა. ის ქმნის ხელოვნებას და ტკბება მისი ნიმუშებით, ის იმეცნებს ცნებების და ინტუიციის მეშვეობით საგანთა არსებას. ამ სპეციფიკურ-ადამიანური საშუალებების მქონე ადამიანი შემეცნებელი სუბიექტია. ამავე დროს ის მხოლოდ თეორეტიკოსი როდია, მას, პირველ ყოვლისა, პრაქტიკული პრობლემები აინტერესებს. როგორც პიროვნება ის ასახლებს კულტურაში ზნეობის კანონებს: ზნეობრივი ყოფიერება ადამიანთა ყოფიერების მოუცილებელი თვისება უნდა გახდეს. როგორც გონითი არსება ის ქმნის რელიგიას, სამართალს. თ ვ ი თ ო ნ და არა ბუნების კარნახით ირჩევს სახელმწიფოსა და ოჯახის ტიპებს. თვითონ ადამიანები წყვეტენ თუ როგორ სახელმწიფოში აპირებენ ისინი ცხოვრებას: მონარქიულში, დემოკრატიულში თუ არისტოკრატიულში, როგორი იქნება მათი ოჯახი — მონოგამიური თუ პოლიგამიური.

პიროვნული გონის შემოქმედების ნაყოფი პირველ ხანებში მხოლოდ ამ შემოქმედის საკუთრებაა. შემდგომ ის შეიძლება იქცეს კულტურის ფაქტად, გასაგნდეს, შევიდეს ტრადიციების, ობიექტური გონის სამყაროში. „ოთარანთ ქვრივის“ ავტორი მოკვდა, „ოთარანთ ქვრივი“ კი ცოცხალია. ტრადიცია თაობიდან თაობას გადაეცემა. ამ ისტორიულ, დროში გაშლილ პროცესში ბევრი ტრადიცია ღრმავდება, ზუსტდება, იცვლის სახეს ან სულაც ისპობა. კულტურა, ობიექტური გონის სახით, ერთეული ინდივიდის წინაშე დგას, როგორც მატერიალური ნივთი. ქართველი ბავშვი თანდათან ეუფლება სტუმართმოყვარეობის, შემწყნარებლობის, ზნეობის საქართველოში მიღწეულ წესებს, ითვისებს მათ ისევე როგორც არაორგანულ საგნებს. მაგრამ უნდა გვახსოვდეს, რომ ეს წესები გონის ქმნილებაა, ობიექტური გონია, თუ ისინი რეალიზებული არ არიან, ერი მკვდარია, არაორგანული საგნების შესახებ კი ამას ვერ ვიტყვით. X

ახლა ისმება კითხვა: ხომ არ ცხოვრობს დისტანცირების უნარით დაჯილდოებული არსება გარემოს გარეშე? თითქოს ადამიანს ისეთივე გარემო აქვს, როგორც ცხოველს: ერთი და იგივე ტყე მშენებლისათვის ხის საშენი მასალაა, მონადირესათვის — სანადირო ადგილი, მოგზაურისათვის — ჩრდილიანი სამყოფელი, პოეტისათვის — შთაგონების წყარო, გაქცეულისათვის — დასამალი საშუალება. ამ ცნობილი მაგალითის მიხედვით თითქოს ადამიანთა ცალკეული ჯგუფები, პროფესიები, მდგომარეობები ცხოველთა განსხვავებულ სახეთა მსგავსად, უცვლელ, მარადიულ გარემოს ბადებენ. მაგრამ ამ დებულების სიყალბე ნათელი გახდება, თუ გავითვალისწინებთ იმ მარტივ ფაქტს, რომ მშენებელი შეიძლება იქცეს მონადირედ, პოეტად, მოგზაურად, ასეთი რამ ცხოველთა სამყაროში არ ხდება. ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ადამიანი არ ცხოვრობს გარემოში, მაგრამ ადამიანის გარემო სპეციფიკურია, ადამიანურია: ადამიანი უყურებს ყველაფერს თავისი დროის კულტურის სათვალეებით. ადამიანის თავისუფლება არ არის აბსოლუტური, ის კულტურით, ამ მეორე ბუნებითაა შემოსაზღვრული. X



## ახალი თარგმანები

კარლ იასპერსი

### ექსისტენცფილოსოფია

დიდი გერმანელი ფილოსოფოსი კარლ იასპერსი (1883—1968) მარტინ ჰაიდეგერთან ერთად, გერმანული ექსისტენციალიზმის მამათვრად ითვლება. იგი სწავლობდა ჰაიდელბერგში და ნიურნბერგში, 1909 წ. მედიცინაში დაიცვა დისერტაცია თემაზე — „ნოსტალგია და დანაშაული“. შემდეგ, ვ. დილთაისა და ე. ჰუსერლის გავლენით ფილოსოფიაში იწყებს მუშაობას. ფაშოზმის დროს დევნას განიცდიდა, რადგანაც ებრაელ მეუღლეზე უარი არ თქვა. II მსოფლიო ომის შემდეგ განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა პასუხისმგებლობისა და მშვიდობის პრობლემებს. ძირითადი შრომებია: „მსოფლმხედველობის ფსიქოლოგია“ (1919 წ.), სამტომიანი „ფილოსოფია“ (1931 წ.), „კეშმარიტების შესახებ“ (1947 წ.).

მისი ფილოსოფიის ძირითადი თემაა ადამიანის უსაკუთრივესი თვითობის ე. ი. „ექსისტენცის“ და შეუცნობადი, ყოვლისმომცველი ღმერთის მიმართების დადგენა. ადამიანმა ღმერთისაკენ გზა უნდა გაიკაფოს სამყაროული ხდომილებების, როგორც ღმერთის შიფრისა და სიმბოლოს ამოხსნით. ეს მარადიული პროცესია.

წინამდებარე ნაშრომი — „ექსისტენცფილოსოფია“ იასპერსის რთულ ნააზრევში გარკვევის კარგ საშუალებად ითვლება.

გურამ თევაძე

## შენსავალი

### ფილოსოფია როგორც ექსისტენცფილოსოფია

მე მომიწვიეს ექსისტენცფილოსოფიაზე სასაუბროდ. დღეს ფილოსოფიის ერთი ნაწილი ამ სახელს ატარებს. მისმა განმასხვავებელმა ნიშანმა წინ უნდა წამოსწიოს რაღაც თანამედროვე.

რასაც ექსისტენცფილოსოფია დაერქვა, იგი გარკვეული, უძველესი ფილოსოფიის მხოლოდ ერთ-ერთი სახეა, მაგრამ ის, რომ ექსისტენცი ამჟამად დამახასიათებელ სიტყვად იქცა, არაა შემთხვევითი. ეს სიტყვა ხაზს უსვამს ფილოსოფიის იმ ამოცანას, რაც ერთხანს თითქმის დავიწყებული იყო: სინამდვილის დანახვა საწყისში და მისი იმგვარად წვდომა, როგორც მე აზროვნებით ჩემს საკუთარ თავს ვწვდები ე. ი. შინაგან მოქმედებაში. ფილოსოფოსობას სურდა რაიმეს შესახებ შიშველი ცოდნიდან, მეტყველების სახეებიდან, შეთანხმებებიდან და როლებიდან თამაშიდან გზა ენახა სინამდვილისაკენ. ექსისტენცი არის სიტყვა სინამდვილის აღსანიშნავად, მაგრამ იმ აქცენტის მქონე, რომელიც მას კირკეგორმა მისცა: ყოველი არსებითად ნამდვილი ჩემთვის არსებობს მხოლოდ იმით, რომ მე თვით მე ვარ. ჩვენ უბრალოდ მუნ კი არა ვართ, არამედ ჩვენი მუნყოფიერება ჩვენ მონდობილი გვაქვს, როგორც ადგილი და როგორც ტანი ჩვენი საწყისის განამდვილებისა.



უკვე წინა საუკუნეში მეორდებოდნენ ამ საზრისის ვარიანტები. მაგანს სურდა „სიცოცხლე“, სურდა „განცდა“. მაგანი მოითხოვდა „რეალიზმს“. ღირებულად ითვლებოდა ის, რომ შიშველი ცოდნის ნაცვლად, თავად გამოგეცადა. მაგანთ სურდათ „ნამდვილი“, ეძებდნენ „საწყისებს“, სურდათ გაჭრილიყვნენ თავად ადამიანისაკენ. თუ მანამდე მხედველობის არეში მოცემული მაღალი დონის ადამიანები იყვნენ გადამწყვეტი, ახლა ცდილობენ ჭეშმარიტი და მყოფი უმცირესში აღმოეჩინათ.

## ფილოსოფია და მეცნიერება

### 1. ბოლო ათეული წლების გახსენება

თუმცა ეპოქის მთლიანი ასპექტი მთელი საუკუნის განმავლობაში სულ სხვა იყო, სახელდობრ ეს იყო ყველასა და ყოველივეს უნივერსალური შენაცვლობადობის, მუნყოფიერების ნიველირების, მექანიზაციის, გამასობრივების მდგომარეობა, რომელშიც უკვე აღარავინ ჩანდა თვით მუნ მყოფად და ეს გამომავფხიზლებელ ფონს წარმოადგენდა. ადამიანები, რომელთაც შეეძლოთ ყოფილიყვნენ თავადნი, გამოფხიზლდნენ ამ შეუბრალებელ, ყოველი ერთეულის, როგორც ერთეულის, გამწირავ ატმოსფეროში. მათ სურდათ სერიოზულად მოკიდებოდნენ საქმეს, ეძებდნენ დაფარულ სინამდვილეს; მათ სურდათ იმის ცოდნა, რაც ცოდნადია, ისინი ფიქრობენ, რომ თვითგაგების საშუალებით მის საფუძველს მიაღწევდნენ.

მაგრამ თვით ამგვარი აზროვნებაც არც თუ იშვიათად მოექცეოდა სინამდვილის იმ არასერიოზულ დაფარულობაში, რომელიც ნიველირებას ახასიათებს. ეს ხდებოდა მოჯანყე და პათეტიკური გრძნობისა და სიცოცხლის ფილოსოფიათა გაუკულმართებით: ყოფიერების თვითგამოცდილების ნება შეიძლებოდა გადაგვარებულიყო ოდენ ვიტალურით დაკმაყოფილებად, საწყისის ნება — ლტოლვად პრიმიტიულობისაკენ, განსაკუთრებულობის საზრისი — სამყაროს ჭეშმარიტი წესრიგის ღალატად.

ეპოქის მოჩვენებითად გაძლიერებული რეალიზმის პირობებში სინამდვილის ამგვარ დაკარგვას — რისი გაცნობიერებიდანაც სულის გასაჭირი და ფილოსოფოსობა ამოიზარდა — ჩვენ არ განვიხილავთ მის მთლიანობაში; მის ნაცვლად ჩვენ ვცდილობთ ნათელვყოთ ისტორიულ მესხიერებაში მეცნიერებებთან ჩვენი მიმართების ანალიზით — რაც ჩვენი თემისათვის შინაარსებულად არსებითი მაგალითია — მათი სინამდვილეში დაბრუნების მრავალი სახით განხორციელებული დახლართული გზა

### 2. მეცნიერების საზღვრები; მაგრამ მეცნიერება როგორც ფილოსოფოსობის პირობა

საუკუნის მოსაბრუნზე ფილოსოფიას ძირითადად თავის თავი მიაჩნდა ერთ-ერთ მეცნიერებად სხვათა გვერდით. იგი იყო საუნევერსიტეტო საგანი, რომელიც ახალგაზრდობას აღაგზნებდა როგორც განათლების შესაძლებლობა: ბრწყინვალე ლექციები იძლეოდნენ მისი ისტორიის, დისციპლინების, პრობლემების და სისტემების პანორამას. გაურკვეველი გრძნობა რაღაც, თუმცა



ხშირად უშინაარსო (რადგან ფაქტიურ ცხოვრებაში თითქმის უმნიშვნელო) თავისუფლებისა და ჭეშმარიტებისა, უკავშირდებოდა იმის რწმენას, რომ ფილოსოფიურ შემეცნებაში არსებობს პროგრესი. მოაზროვნეები „მიდიოდნენ წინ“ და დარწმუნებულნი იყვნენ, რომ მანამდე მიღწეული შემეცნების მწვერვალზე იდგნენ.

მიუხედავად ამისა მაინც ჩანდა, რომ ამ ფილოსოფიას საკუთარი თავის არავითარი ნდობა არ ჰქონდა. ეპოქის უსაზღვრო პატივისცემა ზუსტი გამოცდილებისეულ მეცნიერებებისადმი მათ სანიმუშოდ აქცევდა. ამიტომ ფილოსოფიის სურდა დაკარგული პატივისცემა მეცნიერებათა სასამართლოს წინაშე დაებრუნებია მსგავსი სიზუსტის საშუალებით. კვლევის ყველა საგანი კერძო მეცნიერებებზე იყო დანაწილებული, მაგრამ ფილოსოფიას სურდა მათ გვერდით საკუთარი არსებობის გამართლება იმით, რომ მეცნიერული კვლევის საგნად აქცევდა მთელს, მაგ., შემეცნება, როგორც მთელი. შეისწავლებოდა შემეცნების თეორიით (საერთოდ მეცნიერების ფაქტი ხომ არ იყო საგანი რაიმე ცალკეული მენციერებისა), უნივერსუმის მთელი — მეტაფიზიკით, რომელიც ბუნებისმეცნიერებათა ანალოგიით და მათი დახმარებით გაიზარებოდა, ადამიანის იდეალთა მთლიანობა განიხილებოდა ზოგადმნიშვნელოვან ღირებულებათა შესახებ მოძღვრების საშუალებებით. ესენი იმგვარ საგნებად ჩანდნენ, რომელნიც არც ერთ კერძო მეცნიერებას არ ეკუთვნოდნენ და მაინც მეცნიერული მეთოდისათვის მისაწვდომნი უნდა ყოფილიყვნენ. მიუხედავად ამისა, ძირითადი განწყობა ყველა ამგვარ აზროვნებაში ორაზროვნად მოქმედებდა. რადგან იგი ერთსა და იმავე დროს მეცნიერულ-ობიექტურად იყო და ზნეობრივ-პროგრესულიც. მას შეეძლო ეფიქრა, რომ ჰარმონიულ თანხმობას ადგენდა „სულის მოთხოვნილებებს“ და „მეცნიერების შედეგებს“ შორის. დაბოლოს, მას შეეძლო ეთქვა, რომ მხოლოდ შესაძლებელი მსოფლმხედველობების და ღირებულებების ობიექტური წვდომა სურს, მაგრამ შემდეგ კვლავ წამოეყენებია პრეტენზია, რომ ჭეშმარიტ მსოფლმხედველობას, სახელდობრ, მეცნიერულ მსოფლმხედველობას იძლევა.

ახალგაზრდობას მაშინ ღრმა იმედგაცრუება დაეუფლა: ეს არ იყო ის, რაც მათ ფილოსოფიის სახით წარმოედგინათ. სიცოცხლის დამფუძნებელი ფილოსოფიის სიყვარულმა უარყო ეს მეცნიერული ფილოსოფია, რომელიც, მართალია, თავისი მეთოდური მცდელობებით და მომქანცველი აზროვნების მოთხოვნით პატივისცემას იმსახურებდა და კვლავაც აღმზრდელითად მოქმედებდა, მაგრამ მაინც ძალზე უწყინარი, უპრეტენზიო და სინამდვილისადმი ბრმა იყო. სინამდვილისაკენ მისწრაფებამ უკუთავდო არაფრისმთქმელი, ყოველ სისტემატიკაში თამაშის მსგავსად მოქმედი ცნებები, უკუთავდო დასაბუთებანი, რომელნიც დიდი დანახარჯების მიუხედავად არაფრს ასაბუთებდნენ. ბევრი გაჰყვა იმ მითითებას, რომელიც მოცემული იყო ფარულ თვითგაკიცხვაში ამ ფილოსოფიისა, გამოცდილებისეულ მეცნიერებებს რომ ეტოლებოდა. იგი თავად ცდილობდა გამოცდილებისეული მეცნიერება ყოფილიყო. ამგვარი ფილოსოფია უარყვეს, თუმცა სწამდათ რა სხვაგვარის შესაძლებლობა, ჯერ არ იცნობდნენ მას.

რა ენთუზიაზმი ფლობდა ადრე სტუდენტებს, რომლებიც რამდენიმე სემესტრი გადიოდნენ ფილოსოფიას ბუნებისმეტყველებაში, ისტორიაში და სხვა მაძიებელ მეცნიერებებში! მათში მოცმული იყო სინამდვილე, აქ იყო ცოდნის



სურვილის დაკმაყოფილება: რა გამაოცებელი, შემადრწუნებელი, და მაინც იმედის აღმძრავი ფაქტები იყო ბუნების, ადამიანური მუწყოფიერების, საზოგადოების ისტორიული მოვლენების სფეროდან! ჯერ კიდევ ძალაში იყო ის, რაც ლიბიგმა ფილოსოფიის სწავლებაზე დაწერა 1840 წელს: „მეც გავიარე ეს სიტყვებით და იდეებით ასე მდიდარი, მაგრამ ჭეშმარიტი ცოდნით და სოლიდური სწავლებით ასე ღარიბი პერიოდი. მან მე ჩემი ცხოვრების ორი ძვირფასი წელი წამართვა“.

რაკი მეცნიერებები ისე იყო გაგებული, თითქოს მათში უკვე დებულებით ჭეშმარიტი ფილოსოფია, მათ უნდა მოეცათ ისიც, რასაც ფილოსოფიაში ამაოდ ეძებდნენ. ეს შესაძლებელს ხდიდა ტიპურ შეცდომებს: სურდათ მეცნიერება, რომელიც ამბობს თუ რა არის სიცოცხლის მიზნები, ე. ი. შემფასებელი მეცნიერება. მეცნიერებიდან გამოჰყავდათ სწორი მოქმედება. თანახმანი იყვნენ, მეცნიერებისგან. ესწავლათ ის, რაც ფაქტიურად რწმენის შინაარსს წარმოადგენდა, თუნდაც სამყაროს იმანენტურ ნივთებთან მიმართებაში. ხდებოდა პირიქითაც: მეცნიერების იმედს კარგავდნენ, რადგან იგი არ იძლევა იმას, რასაც საქმე ცხოვრებაში ეხება, მეტიც, რადგან მეცნიერული რეფლექსია ცხოვრებას თრგუნავს. ასე მერყეობდა განწყობა მეცნიერებისადმი ცრურწმენასა, რომელიც საალბათო შედეგებს აბსოლუტურ გამოსავალ პუნქტად აქცევდა, და მეცნიერებისადმი მტრობას შორის, რომელიც მეცნიერებას, როგორც უაზროს, უარყოფს და ებრძვის მას როგორც დამანგრეველ ძალას. და მაინც ეს შეცდომები მხოლოდ მეორადი იყო. ფაქტიურად თვით მეცნიერებებში წარმოიშვნენ ის ძალები, რომელნიც მათზე გაბატონდნენ იმით, რომ ცოდნამ, როგორც ცოდნამ, საკუთარი თავი დაიწმინდა.

რაკი მენციერებაში ძალზე ხშირად ამტკიცებდნენ იმას, რასაც დასაბუთება აკლდა, მომცველ თეორიებს ძალზე სარწმუნოდ წარმოადგენდნენ, როგორც სინამდვილის აბსოლუტურ ცოდნას, ძალზე ხშირად ღირებულებად თვლიდნენ შეუქმონებელ თავისთავად სიცხადებს, მაგ., ასეთი იყო ძირითადი წარმოდგენა ბუნების მექანიზმის თაობაზე, მრავალი წინასწარ მიღებული დებულება, როგორიცაა მოძღვრება ისტორიული პროცესის შემეცნებად აუცილებლობაზე და სხვ. ამდენად, მიტოვებული ცუდი ფილოსოფია კიდევ უფრო ცუდი სახით რჩებოდა მეცნიერებათა წიაღში. მაგრამ — და ეს იყო დიდებული და ხელახლა დამაიმედებელი — თვით მეცნიერებებში მაინც იყო და მოქმედებდა კრიტიკა. ეს ფილოსოფიური პოლემიკის წრებრუნვა კი არ იყო, რომელსაც არასდროს არ მივეყვართ ერთიანობასთან, არამედ ქმედითი, ნაბიჯ-ნაბიჯ ყველასთვის ჭეშმარიტების აღმომჩენი კრიტიკა. ეს კრიტიკა ანადგურებდა შეცდომებს, რათა უფრო წმინდად წვდომოდა იმას, რაც ნამდვილად ცოდნადია.

ასე არსებობდნენ დიდი მეცნიერული ხდომილობები, რომლებიც ყოველგვარ დოგმატიზმს ამსხვრევდნენ. საუკუნის დასაწყისში რადიოაქტივობის აღმოჩენასა და კვანტური თეორიის საწყისებთან ერთად დაიწყო ბუნების მექანიკური შემეცნების გაქვავებული გარსის აზრობრივი რელატივირება. დაიწყო და დღემდე იზრდება შენობა აღმომჩენი აზრებისა, რომელნიც აღარ არიან თავისთავად არსებული და შეცნობილი ბუნებრივი ყოფიერების სიციფროვის



ტყვეები. ადრინდელი ალტერნატივა, რომლის თანახმადაც ან თავისთავადი ბუნების სინამდვილის შემეცნებას ფიქრობდნენ, ან სწავდათ, რომ შიშველ ფიქციებს იყენებდნენ, რათა ბუნების ფენომენები უმოკლესი გზით აღეწერათ, უარყოფილი იქნა: ყოველი აბსოლუტურობის გარღვევით სწორედ საკვლევ სინამდვილესთან მივიდნენ.

ყოველ ცალკეულ მეცნიერებაში ნაკლები სიდიადით, მაგრამ მაინც ყველგან ანალოგიური რამ ხდებოდა: ყოველი აბოლუტური წინამძღვარი უარყოფილი იქნა. მაგ., ფსიქიატრიაში ეჭვს ქვეშ დადგა XIX ს. დოგმა: „სულის ავადმყოფობანი, ტვინის დაავადებანი არიან“. ტვინის უცნობი ცვლილებების საფუძველზე სულიერი ცხოვრების დარღვევათა თითქმის მითოლოგიური კონსტრუქციის მაგიერ ფაქტიური ცოდნა გავრცელდა. სწორედ შემზღუდავი დოგმის უარყოფის საშუალებით. კვლევა იქიდან ამოდიოდა, რომ უნდა შეემეცნებია რამდენადაა სულიერი დაავადებანი ტვინის ავადმყოფობანი და თავს იკავებდა რა წინასწარმიღებული ზოგადი დებულების დადგენისაგან, ასწავლიდა: მაშინ როცა ადამიანის შესახებ რეალისტური შემეცნებანი არაჩვეულებრივად გაფართოებული იყო, ადამიანი არ იყო გაგებული.

არსებობდნენ დიდი, თაყვანისცემის ღირსი მკვლევრები, რომელთა შეუბრალებლობა თვითკრიტიკაში ეთანადებოდა მათი აღმოჩენების ნაყოფიერებას.

მაქს ვებერმა გამოაშკარავა ის შეცდომა, რომლის თანახმადაც მეცნიერების მიერ — მაგალითად, ეკონომიკაში და სოციოლოგიაში — ხდება იმის წამოყენება და დასაბუთება, რისი გაკეთებაც ჯერ არს. მეთოდური მეცნიერება შეიმეცნებს ფაქტებს და შესაძლებლობებს. თუ ისინი შეიმეცნებული უნდა იქნენ, როგორც ობიექტური მნიშვნელობის მქონენი, მაშინ მკვლევარმა თავისი შეფასებანი, განსაკუთრებით საკუთარი სურვილები, სიმპათიები და ანტიპათიები, ე. ი. ყველაფერი ის, რაც შეიმეცნებისაკენ გზაზე ნაყოფიერ სტიმულებს აძლევდნენ და ხედვას უნათებდნენ, თვით შემეცნების აქტის დროს განზე უნდა გადადოს, რათა აიცილოს მათგან გამომდინარე შენიღბვანი და ცალმხრივობანი. მეცნიერება მხოლოდ იდეალშია ღირებულებისაგან თავისუფალი მეცნიერება, მაგრამ ეს ღირებულებისაგან თავისუფალი მეცნიერება, როგორც მაქს ვებერმა გვიჩვენა, პრობლემებისა და საგნების არჩევაში, მაინც მთლიანად წარიმართება იმ შეფასებებით, რომელთა დანახვა მას ამ დროს შეუძლია. სწრაფვა შეფასებისაკენ, — რომელსაც ცხოვრებაში უპირატესობა აქვს და იმასაც აფუძნებს, რომ საერთოდ მეცნიერება უნდა არსებობდეს — და შემეცნებისას საკუთარი თავის დაძლევა შეფასებების განზე გადადებით, ერთიანობაში ქმნიან კვლევის ძალას.

მეცნიერებაში ამგვარი გამოცდილებანი გვასწავლიან, რომ მასში შესაძლებელია სავსებით განსაზღვრული კონკრეტული ცოდნა და ამავე დროს შეუძლებელია მეცნიერებაში ვეძებოთ ის, რასაც მაშინდელი ფილოსოფიიდან ამაოდ ელოდნენ. ვინც მეცნიერებაში თავისი ცხოვრების საყრდენს, თავისი მოქმედების წარმმართველს და თავად ყოფიერებას ეძებდა, იმედგაცრუებული დარჩა.

საჭირო იყო ხელახლა მონახულიყო ფილოსოფიისაკენ მიმავალი გზა.



### 3. ფილოსოფიური საწყისის დამოუკიდებლობა — მაგრამ ფილოსოფიის დასრულებული სახით მიღების შეუძლებლობა

ჩვენი დღევანდელი ფილოსოფოსობა მეცნიერების ზემოაღნიშნული გამოცდილების პირობებს ექვემდებარება. დაჩაჩანაკებულ ფილოსოფიაში იმედგაცრუებიდან რეალური მეცნიერებისკენ და მეცნიერებიდან ხელახლა საკუთარი ფილოსოფიისაკენ გზა იმ ბუნებისაა, რომ მან ფილოსოფოსობის დღეს შესაძლებელი წესის გაფორმებაში გადამწყვეტი როლი უნდა შეასრულოს. ამიტომ სანამ ფილოსოფიისაკენ დასაბრუნებელ გზას მოვნიშნავდეთ, საჭიროა ობიექტურად განისაზღვროს მეცნიერებასთან თანამედროვე ფილოსოფოსობის მიმართება, რაც ერთმნიშვნელოვანი არასგზით არაა.

პირველ რიგში ნათელი გახდა მეცნიერების საზღვრები, რომელნიც შეიძლება მოკლედ აღინიშნონ:

ა) ობიექტების მეცნიერული ცოდნა არ არის ყოფიერების შემეცნება. მეცნიერული შემეცნება არის ნაწილობრივი, მიმართული გარკვეულ საგნებზე და არა თავად ყოფიერებაზე. ამიტომ მეცნიერება ფილოსოფიურ ზემოქმედებას ახდენს სწორედ არცოდნის შესახებ გადამწყვეტი ცოდნის ცოდნით, სახელდობრ იმის არცოდნისა, თუ რა არი თავად ყოფიერება.

ბ) მეცნიერულ შემეცნებას არ შეუძლია მოგვცეს რაიმე მიზნები ცხოვრებისათვის. იგი არ წამოაყენებს რაიმე მნიშვნელად ღირებულებებს. მას, როგორც ასეთს, არ შეუძლია გაძღოლა. იგი თავისი სინათლით და სიმტკიცით მიგვიითივებს ჩვენი ცხოვრების რაღაც სხვა საწყისზე.

გ) მეცნიერება არ შეუძლია რაიმე უპასუხოს კითხვაზე მისივე საკუთარი საზრისის შესახებ. მეცნიერება რომ არსებობს, ეს ემყარება მიდრეკილებებს, რომელნიც თავად არ შეიძლება დასაბუთებული იქნენ, როგორც მეცნიერულად ჭეშმარიტი და ჭეშმარიტი.

მეცნიერების საზღვრების ამგვარი დადგენით ფილოსოფიისათვის მეცნიერების პოზიტიური მნიშვნელობა და აუცილებლობა ნათელი გახდა.

ჯერ ერთი, ბოლო საუკუნეებში მეთოდურად და კრიტიკულად გაწმენდილმა მეცნიერებამ, ფილოსოფიასთან დაპირისპირების საშუალებით, პირველად მოგვცა შესაძლებლობა — თუმცა თავად მკვლევარნი სრული სახით იშვიათად თუ ახორციელებდნენ ამას — ფილოსოფიისა და მეცნიერების მღვრიე ნარევი შეგვეცნო და გადაგველახა.

მეცნიერების გზა აუცილებელია ფილოსოფიისათვის, რადგან მხოლოდ ამ გზის ცოდნა შეგვიშლის ხელს, რომ ფილოსოფოსობისას კვლავაც — და სწორედ უწმინდური და სუბიექტური სახით — მტკიცდებოდეს იმ ობიექტთა ცოდნა, რომლის ადგილი მეთოდურად ზუსტ კვლევაშია.

მეორეს მხრივ, ფილოსოფიური სინათლე აუცილებელია ნამდვილი მეცნიერების სიცოცხლისა და სიწმინდისათვის. ფილოსოფიის გარეშე მეცნიერებას არ ესმის საკუთარი თავი. თვით ის მკვლევარი, რომელმაც შემეცნების საფუძველზე გარკვეულ პერიოდში დიდად განავითარა სპეციალური დარგები, როგორც კი ფილოსოფიის რჩევა მოაკლდება, თავს ანებებს მეცნიერებას როგორც ასეთს.

რადგან, ერთის მხრივ, ფილოსოფია და მეცნიერება უერთმანეთოდ შეუძლებელია, და რადგან, მეორეს მხრივ, მათი მღვრიე ნარევის შენარჩუნება არ შეიძლება, ამდენად სადღეისო ამოცანაა გათიშვის შემდეგ მათი ჭეშმარიტი



ერთიანობა დადგინდეს. ფილოსოფოსობა არ შეიძლება მეცნიერულ აზროვნებასთან იდენტური, ანდა მასთან დაპირისპირებული იყოს.

მეორე: მხოლოდ მეცნიერებანი, რომელნიც იკვლევენ და საგნებზე მაძიებელ ცოდნას მაწვდიან, მაყენებენ მე მოვლენათა ფაქტობრივი ვითარების წინაშე. ის მაძლევს მე საშუალებას საერთოდ ნათლად ვიცოდე: ასე არის ეს. თუ ფილოსოფოსი ვერ ერკვევა თანამედროვე მეცნიერებებში, მაშინ ის ბრმასავითაა, სამყაროს ნათელი ცოდნის გარეშეა.

მესამე: ფილოსოფოსობამ, რომელიც მეოცნებობა კი არაა, ჭეშმარიტების ძიებაა, უნდა აითვისოს მეცნიერული განწყობა, ანუ აზროვნების წესი. მეცნიერული განწყობისათვის დამახასიათებელია მიწყვიტი გამოყოფა იმ შეცნობილისა, რომელიც მაძიებელია, ე. ი. ცოდნისა იმ გზის ცოდნასთან ერთად, რომელსაც მისკენ მივყევართ და ცოდნისა შეგრძნებათა იმ საზღვრების ცოდნასთან ერთად, რომელთა ფარგლებშიც ეს ცოდნა მნიშვნელობს. გარდა ამისა, მეცნიერული განწყობა არის მკვლევრის მზაობა გაითვალისწინოს მის მიერ წამოყენებული დებულებების ნებისმიერი კრიტიკა. მკვლევრისათვის კრიტიკასასიცოცხლო პირობაა. საკუთარი აზრის შესამოწმებლად არასაკმარისია მასში შეეჭვება. უმართებულო კრიტიკის განცდაც ნაყოფიერად მოქმედებს ნამდვილ მკვლევარზე. ვინც კრიტიკას გაუბრძის, მას არც საკუთრივ ცოდნა სურს. მეცნიერული განწყობის და აზროვნების წესის დაკარგვა, ამავე დროს ფილოსოფოსობის ჭეშმარიტობის დაკარგვაა.

აღნიშნულიდან გამომდინარეობს, რომ ფილოსოფია უკავშირდება მეცნიერებას, ფილოსოფია იმგვარად წვდება მეცნიერებებს, რომ მისი საკუთარი აზრი ნამდვილად თანამედროვე გახდეს. მეცნიერებებში თანაცხოვრებით ფილოსოფია სპობს მათში მუდამ მზარდ დოგმატიზმს (ამ ბუნდოვან ერზაცფილოსოფიას). მაგრამ, უპირველეს ყოვლისა, იგი იქცევა მეცნიერულობის ცნობიერ გარანტიად მეცნიერებისადმი მტრობის წინააღმდეგ. ფილოსოფიურად ცხოვრება განუყოფელია იმგვარი აზროვნებისაგან, რომელსაც მეცნიერება სურს რაიმე შეზღუდვის გარეშე.

მეცნიერებათა საზღვრების და საზრისის მოცემულ ნათელყოფასთან ერთად გამოჩნდა ფილოსოფიური საწყისის დამოუკიდებლობა. ჯერ ერთი იმიტომ, რომ იგი მეცნიერებათა ნათელ სფეროში ყოველი ნაჩქარევი მტკიცებისას ამ სინათლის კრიტიკულ სიმკვეთრეს განიცდიდა და მაინც გაცნობიერებული ჰქონდა რა საკუთარი თავისთავადობა, მასში კვლავ ალაპარაკდებოდა უძველესი ფილოსოფია თავის დიად გამოვლინებებში. ეს ისე ხდებოდა, თითქოს დიდი ხნის ცნობილი ტექსტები, მივიწყებულნი, ხელახლა დღის სინათლეზე გამოდიოდნენ, თითქოს ახლა სწავლობდნენ მათ ჭეშმარიტ წაკითხვას ახალი თვლით. კანტი, ჰეგელი, შელინგი, ნიკოლოზ კუზანელი, ანსელმი, პლოტინი, პლატონი და ზოგი სხვა ხელახლა ისე თანამედროვენი იყვნენ, რომ გასაგები გახდა შელინგის სიტყვების ჭეშმარიტება: ფილოსოფია „გაცხადებული საიდუმლოებაა“. შეიძლება ტექსტებს იცნობდნენ, აზრით კონსტრუქციებს ზუსტად აღწერდნენ და მაინც გაგებულნი არ ჰქონდნენ.

ამ საწყისიდან უნდა გავიგოთ ის, რასაც ვერც ერთი მეცნიერება ვერ გვასწავლის. რადგან მხოლოდ აზროვნების მეცნიერული წესის და მეცნიერული ცოდნის ამარა ფილოსოფია ნამდვილი ვერ გახდებოდა. ფილოსოფია მო-



ითხოვს რაღაც სხვა აზროვნებას, აზროვნებას, რომელიც ცოდნაში იმავდროულად მეც მომიგონებს, მაფხიზლებს, ჩემს თვითობასთან მივყავარ, მე გარდამქმნის.

მაგრამ ფილოსოფიური საწყისის ძველ მემკვიდრეობაში ხელახლა აღმოჩენასთან ერთად ისიც ჩანს, რომ შეუძლებელია ჭეშმარიტი ფილოსოფია, როგორც მზა სახით მოცემული, წარსულში მოიძებნოს. ძველი ფილოსოფია, ისე როგორც ის არსებობდა, არ შეიძლება ჩვენი იყოს.

მართალია, ჩვენ მათში ჩვენი ფილოსოფოსობის ისტორიულ ამოსავალს ვხედავთ და საკუთარ აზრს ვავითარებთ მათი შესწავლის დროს, რადგან იგი სინათლეს მხოლოდ ძველ ფილოსოფოსებთან კავშირში იღებს, მაგრამ მაინც ფილოსოფიური აზროვნება ყოველთვის საწყისისეულია და ყოველ ეპოქაში ახალ პირობებში უნდა თავი ისტორიულად გაინამდვილოს.

ახალ პირობებში ყველაზე უფრო თვალშისაცემია წმინდა მეცნიერებათა განვითარება, რომელიც ჩვენ განვიხილეთ. ფილოსოფიას უკვე აღარ შეუძლია ნაივური იყოს და თანაც ჭეშმარიტი რჩებოდეს. ფილოსოფიის და მეცნიერების ერთიანობა ნაივური იყო, ის, რომელიც თუმცა ერთ დროს შეუდარებლად ღრმა, თავის გონით სიტუაციაში ჭეშმარიტ შიფრს წარმოადგენდა, ახლა შესაძლებელია მხოლოდ მღვრიე ნარევის სახით და ამიტომ რადიკალურად უნდა დაიძლიოს. ამით ცნობიერება ამაღლდება, როგორც მეცნიერების, ისე ფილოსოფიის მიერ საკუთარი თავის გაგების გზით. ფილოსოფიამ მეცნიერებასთან ერთად უნდა აქციოს სინამდვილედ ფილოსოფიური აზროვნება, რომელიც მეცნიერებისაგან განსხვავებული საწყისიდან მომდინარეობს.

აქედან გამომდინარეობს, რომ თანამედროვე ფილოსოფიამ შეიძლება გაიგოს სოკრატემდელ ფილოსოფოსთა ამაღლებული სიდიადე, მაგრამ მათ მაინც არ გაჰყვეს, თუმცა შეიმეცნა მათი შეუწავლებელი მისწრაფებანი. მას არც ის შეუძლია, რომ ფილოსოფიური ბავშვური კითხვების ნაივობის სიღრმეში დარჩეს. ფილოსოფიამ იმ სიღრმის შესანარჩუნებლად, რომელსაც უიმისოდ ბავშვი ასაკთან ერთად როგორც წესი, კარგავს, უნდა მოძებნოს დღევანდელ სინამდვილეში და მის მრავალგვარობაში შემოვლითი გზები და გარანტიები. ხოლო ამ სინამდვილეს უკვე აღარსად არ შეუძლია ნამდვილი დარჩეს და მთლად თანამედროვედ იქცეს მეცნიერების გარეშე.

მართალია საწყისისეული გველაპარაკება ჩვენ ძველი ტექსტებიდან, მაგრამ ჩვენ მაინც არ შეგვიძლია მათი მოძღვრებანი გადმოვიღოთ. წარსულის მოძღვრებათა ისტორიული გაგება განსხვავდება იმის ათვისებისაგან, რაც ყოველ ფილოსოფიაში ყოველთვის თანამედროვეა, რადგანაც შორეულის და ასევე უცხოქვეყნის ისტორიული გაგების შესაძლებლობის საფუძველი სწორედ ეს ათვისებაა.

#### თემის დადგენა

თანამედროვე ფილოსოფოსობა შეგნებულად გამოდის საკუთარი, მხოლოდ მეცნიერებათა გზით აღმოუჩენადი და მიუღწეველი საწყისიდან:

სინამდვილის ძიება ხდება აზროვნების, როგორც შინაგანი მოქმედების, საშუალებით. ეს აზროვნება ყველა საგანთანაა, რათა მათზე ტრანსცენდირებით საკუთრივ შესრულდეს.



ეს სინამდვილე არ შეიძლება კიდევ ერთხელ მეცნიერებებში გარკვეული ცოდნის შინაარსის სახით მოინახოს. ფილოსოფიას უკვე აღარ შეუძლია საგნობრივ ერთიანობაში გვიჩვენოს მოძღვრება ყოფიერებაზე როგორც მთელზე.

ამ სინამდვილეს არ შეუძლია არც ის, რომ საიმედო თანამედროვე იყოს უიშველ განცდად გრძნობაში. სინამდვილე მისით და მასთან ერთად მხოლოდ აზროვნებაში შეიძლება იქნეს მიღწეული.

ფილოსოფოსობა აზრობრივად ილტვის იქითკენ, სადაც აზროვნება თავად იქცევა სინამდვილის გამოცდილებად. იქამდე რომ მივალწო, მე მიწყვი უნდა ვიაზროვნო, მაგრამ ამ აზროვნებაში, როგორც ასეთი, ნამდვილი ვერ გავხდები. წინასწარი მოსამზადებელი აზროვნების გზაზე მე ვგებულობ რაღაცას, რაც არის მეტი, ვიდრე აზროვნება.

ფილოსოფია არის ამ აზროვნების მეთოდური ობიექტივაცია. მისი ცნების შესაქმნელად მე არ შემიძლია არც იმ შედეგების მიმოხილვა წარმოვიდგინოთ, რომლებიც დღეს ექსისტენცფილოსოფიის სახელს უკავშირდებიან და არც ჩემი საკუთარი ფილოსოფიისა.. მე შემიძლია მხოლოდ სანიმუშოდ ზოგი ძირითადი მოსაზრების ანალიზით ვაჩვენო თუ რაზეა აქ ლაპარაკი. მე ვსვამ შემდეგ კითხვებს:

პირველ ლექციაში: საკითხს ყოფიერებაზე, მომცველის უფართოესი სივრცის აზრით, რომელშიც გვხვდება ის, რაც რაიმე გარემოებაში ჩვენთვის არის ყოფიერება.

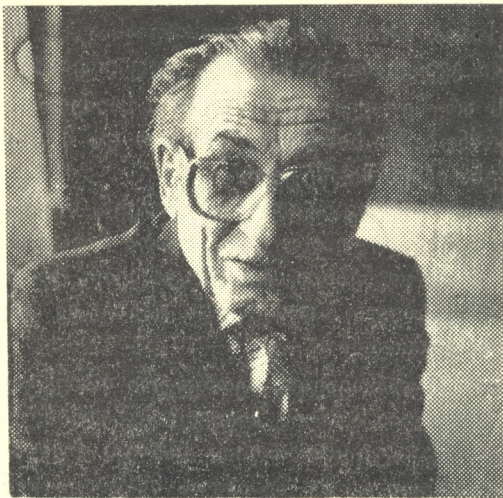
მეორე ლექციაში: საკითხს ჭეშმარიტებაზე, შემხვედრი ყოფიერებისაკენ გზის აზრით.

მესამე ლექციაში: სინამდვილეზე საკითხს, ყოფიერების როგორც მიზნის და საწყისის აზრით, რომელშიც მთელი ჩვენი აზროვნება და ცხოვრება სიმშვიდეს ნახულობს.

(გაგრძელება იქნება)

გერმანულიდან თარგმნა გურამ თევზაძემ





### ნიკო ჭავჭავაძე

ძნელია ილაპარაკო კაცზე, რომელმაც ადამიანთა გულებში სიცოცხლე-  
შივე საყოველთაო აღიარება პპოვა. რა უნდა უამბო ამ ადამიანებს ისეთი, რომ  
ახალი ინფორმაციით ან გაზარდო, ან განამტკიცო მაინც მისგან მიღებული  
შთაბეჭდილება... და მაინც უნდა ითქვას, უნდა ითქვას იმიტომ, რომ ბევრი  
დაგვრჩა იმ კაცზე სათქმელი და იქნებ მივუახლოვდეთ ჭეშმარიტ სათქმელს.

გვაგონდება ერთი ჩვენი საკმაოდ „მძიმეწონოსანი“ ფილოსოფოსის  
(ისიც არც ისე დიდი ხნის წინათ გამოგვეცალა) ნახევრად ხუმრობით ნათქვამი  
ფრაზა: ზოგს რა უჭირს, თავის გვარში პირველი ადგილი განაღებულ  
აქვსო; მე ვიკითხო, ჩემს გვარში პირველ — მეორე ადგილები „ჩემგან დაუკი-  
თხავად“ ისე გაინაწილეს, რომ მათ ვერავინ ჩამოაგდებს, უკეთეს შემთხვევაში,  
მე მესამე ადგილისთვის ბრძოლა მომიწევსო!

რალა უნდა ეთქვა ჩვენს დროში ჭავჭავაძიანთ გვარის მემკვიდრეს, რომ-  
ლის „დაუკითხავადაც“ ისტორიამ მის წინაპრებს „ყველა საპრიზო ადგილი“  
არაგუნა?

მასაც შეეძლო ეხუმრა, მაგრამ არც უხუმრია, არც „დაუჩივლია“ და სრუ-  
ლიად სამართლიანდაც. არიან ადამიანები, რომელნიც ისე მოირგებენ გვარსა  
და სახელს, რომ შემდეგ აღარავინ ცდილობს ამ გვარ-სახელით სხვა ვინმე  
წარმოიდგინოს. ასე უკონკურსოდ დარჩება ნიკო ჭავჭავაძე მისი გვარისა და  
ჩვენი ხალხის ისტორიაში. ის ამით თავის წინაპართა ადგილებს შევიწროე-  
ბით არ ემუქრება. ჭეშმარიტი მამულიშვილი არც მხრებზე „აზის“ თავის წი-  
ნაპრებს და არც „ძირს უთხრის“ მათ. იგი მხოლოდ ამრავლებს მათ საგმირო  
საქმეებს უანგაროდ, სწორედ მ ო წ ო დ ე ბ ი თ!

თავისი პაპის ერთი შეგონების გახსენება უყვარდა ნიკო ჭავჭავაძეს:  
ოდესლაც პაპას უთქვამს — ბრძნულიაო ძალიან ხალხის ნათქვამი — „დიდთან  
დიდი იყავი, პატარასთან კი პატარაო“, მაგრამ უფრო მეტად ბრძნულიაო მო-  
თხოვნა — „დიდთან უფრო დიდი იყავ, პატარასთან უფრო პატარაო“. მართ-  
ლაც რომ რთული მოვალეობის დაკისრებაა, თუ ნამდვილად არა ხარ დიდი!



ნიკო კი ამ ვალს მთელი სიცოცხლის მანძილზე შესაშური თანმიმდევრობით იხდიდა. ამ ვალმოხდელი კაცის ცხოვრებიდან სამ სფეროს შეეხებოდა.

გვახსოვს დრო, როდესაც ყველა ჭეშმარიტი ერისკაცის სიცოცხლე ბეწვზე ეკიდა. ამ დროს მართლაც ბევრი შეეწირა. მას ბევრი ჩვენთაგანი მოესწრო და გვახსოვს სწორედ ნიკოსეული შემართება მაშინდელ ბოროტებასთან ბრძოლაში. ქედი არავის წინაშე მოუხრია, ფეხქვეშ არავის გაჰგებია, სათქმელი კი... სათქმელი შეიძლება ყველაზე ხმამაღლა და სწორი მისამართით უთქვამს, ყოველი ჯურის ძლიერნი ამა ქვეყნისანი განუიარელებია; აქედან იღებდა მისი ოპტიმიზმი სათავეს, აქაც ჭეშმარიტად თავისუფალი იყო და სწორედ ამ სიდიდით იმარჯვებდა.

მეცნიერებაში? ყველა გაიხსენებს და დამეთანხმება, რომ მას არ უყვარდა არც გაუთავებელი წერა და ლაპარაკი და არც ფრაზებით თავისმოწონება, მაგრამ მისი ყოველი ნათქვამი ისე დატვირთულ-დამძიმებული იყო აზრობრივად, საქმიანად, რომ მკითხველს თუ მსმენელს გულგრილს ვერ დატოვებდა. ნიკოს საყოველთაო აღიარება **არამხოლოდ სამამულო მეცნიერებაში, მისმა წონამ, სიდიდემ განაპირობა.**

ბოლოს ჩვენი სატიკვარი — აფხაზეთი. როდესაც იგი აფხაზეთის საქმეთა შემსწავლელი კომისიის წინამძღოლად აირჩიეს, არ გაკვირვებია არავის, ვინც მას კარგად იცნობდა. გავიხსენოთ ერთი მისი შეგონება: პატარა, მცირე ერების გასაჭირი არც კაპიტალიზმის და არც სოციალიზმის გამონაგონია, ეს საერთოდ ადამის მოდგმის ისტორიის „მინუსია“, მაგრამ ამავე ისტორიამ შემოგვინახა ჭეშმარიტ კაცთა ზრუნვაც ამ პატარა ერებზე და რატომ არ უნდა ვუსწორდეთ მათ? ვერავინ დაიწყებს იმის მტკიცებას, რომ ქართველებს ოდესმე სძულდათ აფხაზები, ან დღეს სძულთ ისინი, მაგრამ თუ აფხაზები „რალაცას“ მწარედ განიცდიან, ხომ არ გადავხედოთ ჩვენც ჩვენს პოზიციებს? მაშალმერთი კაცად მოგვევლინა, რომ ჭეშმარიტი სიყვარულის დემონსტრაცია მოეხდინა ადამიანთათვის და მიზანსაც მიაღწია.

ჩვენც ხომ პატარა ერი ვართ, ჩვენთვისაც არაა უცხო „დიდთა სიმძიმე“ და ამიტომ ხომ არ სჯობია ჩვენზე პატარას უფრო პატარად ვეჩვენოთ, რომ ამ პოზიციიდან დემონსტრირებული სიყვარული უფრო დამაჯერებელი იყოს?

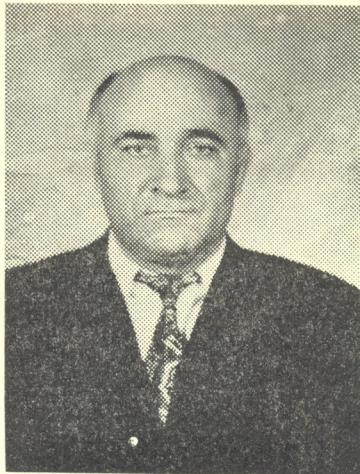
ცხადია, აქ უსაქმური კაცი არ ერთობა ლაპარაკით, აქ ჭეშმარიტად მზრუნველი, საქმით შეწუხებული კაცი მოჩანს.

მშრალი მონაცემები: დაიბადა 1923 წლის 5 მაისს, გარდაიცვალა 1997 წლის 15 თებერვალს. ბოლომდე აჰყვა მეორე მსოფლიო ომის ტალღას მის დამთავრებამდე. დაამთავრა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტი. ხელმძღვანელობდა მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტს 30 წლის მანძილზე. ჰყავს ოჯახი...

ამ მონაცემების უკან დგას კაცი, რომელსაც ალბათ ყველაზე უფრო აღიზიანებდა „მშრალი სიცარიელე“. ნიკო მომავალს უფრო ეკუთვნის და მისი ცხოვრების გზაც ჭეშმარიტ შემფასებელს ელის.

ვაჟა ზოგოზარიშვილი





**ხვთისო გოგოჭური**

ქართულმა ფილოსოფიურმა საზოგადოებამ დიდი დანაკლისი განიცადა. მძიმე და ხანგრძლივი ავადმყოფობის შემდეგ გარდაიცვალა ქართველ ფილოსოფოსთა ერთ-ერთი ღირსეული წარმომადგენელი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილების უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი, ფილოსოფიურ მეცნიერებათა კანდიდატი ხვთისო გოგოჭური.

ხვთისო გოგოჭური დაიბადა 1941 წლის 1 დეკემბერს თელავის რაიონის სოფელ თეთრწყლებში, ხევსურეთიდან გადმოსახლებულთა ოჯახში. 1953 წელს მათი ოჯახი საცხოვრებლად გადადის გარდაბნის რაიონის სოფელ სართიჭალაში, სადაც მან წარჩინებით დაამთავრა საშუალო სკოლა. შემდეგ მუშაობდა სოფელში, მშენებლობაზე, სამი წელი მსახურობდა ჯარში.

1965 წელს ხვთისო გოგოჭური ჩაირიცხა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფია-ფსიქოლოგიის ფაკულტეტზე ფილოსოფიის სპეციალობით. ხვთისო გოგოჭურმა 1970 წელს წითელ დიპლომზე დაამთავრა უნივერსიტეტი და იმავე წელს გახდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის ასპირანტი. ასპირანტურის დამთავრების შემდეგ იგი სამუშაოდ დატოვეს ინსტიტუტში.

ხვთისო გოგოჭური 1979—1992 წლებში საქართველოს აგრარული უნივერსიტეტის ფილოსოფიის კათედრის დოცენტია. 1992 წლის მეორე ნახევრიდან სიცოცხლის ბოლომდე იგი კვლავ ფილოსოფიის ინსტიტუტშია.

ხვთისო გოგოჭურის კვლევა-ძიების სფერო იყო ფილოსოფიური და რელიგიური მსოფლმხედველობის პრობლემები, ფილოსოფიური ცოდნის სპეციფიკურობა. ამ საკითხებს მიეძღვნა მისი პირველი მონოგრაფია — „ფილოსოფიური ცოდნის სპეციფიკის რელიგიურ-ეგზისტენციალური გაგების მარქსისტული კრიტიკისათვის (ნ. ა. ბერდიაევის ფილოსოფიის მაგალითზე)“, თბილისი, 1980. ამ გამოკვლევაში ავტორი ატარებს აზრს, რომ ფილოსოფიური ცოდნის სპეციფიკურობა მეცნიერულობის, რწმენისა და შემოქმედების ორგანულ



ერთიანობაში მდგომარეობს. ფილოსოფია მეცნიერების, ხელოვნებისა და რელიგიის ერთ-ერთი უმადადაცენელი ნაწილი კი არ არის, არამედ იგი კულტურის, გონის დამოუკიდებელი მოღვაწეობაა.

1996 წელს გამოქვეყნდა ხვთისო გოგოჭურის ნაშრომი — „რა არის ფილოსოფია?“ (თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა). ნაშრომმა გამოსვლისთანავე სპეციალისტთა და მკითხველთა ფართო წრის დიდი ინტერესი გამოიწვია. ავტორის ეს ახალი ნაშრომი, შედარებით მცირე მოცულობის მიუხედავად, მოიცავს ფილოსოფიის რაობის გარკვევისათვის აუცილებელ ასპექტებს: ფილოსოფიისა და მსოფლმხედველობის, ფილოსოფიისა და რელიგიის, ფილოსოფიისა და ხელოვნების, ფილოსოფიისა და კერძო მეცნიერების მიმართებას. ამის საფუძველზე ავტორი ახერხებს თავისი პოზიციის წარმოჩენას განსახილველ საკითხზე და ფილოსოფიის როლზე საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარებაში.

ხვთისო გოგოჭურის მონოგრაფიებსა და ნაშრომებში ფილოსოფიისადმი დიდი ნდობა და ოპტიმიზმია გამჟღავნებული. ჩვენი ეპოქის სულიერი კრიზისების ხანაში ფილოსოფია მას მიაჩნდა ადამიანის გადარჩენის ერთ-ერთ მთავარ ფაქტორად. მისი ეს განწყობა და რწმენა მით უფრო დასაფასებელია, რომ ბოლო ექვსი წლის განმავლობაში, იგი უმძიმესი სენის გამო ბევრჯერ იყო სიკვდილ-სიცოცხლის ზღვარზე და სწორედ ამ რწმენამ გააძლგინა აქამდე. სამწუხაროდ, სიკვდილმა საბოლოოდ ნადრევად სძლიას მას.

ხვთისო გოგოჭურის სტიქია ადამიანებთან, განსაკუთრებით კი ახალგაზრდებთან ურთიერთობა იყო. სწორედ ეს იყო მიზეზი, რომ თავისი შემოქმედების მნიშვნელოვანი მონაკვეთი მან სახელმწიფო აგრარული უნივერსიტეტის სტუდენტებთან გაატარა და არაერთი სტუდენტი განაწყო ფილოსოფიური სიბრძნისადმი დიდი სიყვარულით. მისმა სტუდენტებმა სხვადასხვა სამეცნიერო კონფერენციაზე გამოიჩინეს თავი. აგრარულ უნივერსიტეტში მოღვაწეობის პერიოდში მან გამოაქვეყნა მეთოდური ხასიათის ნაშრომი, მონაწილეობა მიიღო ფილოსოფიის კათედრის მიერ მოწყობილ სამეცნიერო ექსპედიციებში სოფლის მოსახლეობის ყოფისა და ცხოვრების სოციოლოგიური შესწავლის მიზნით.

ხვთისო გოგოჭური თხემით ტერფებამდე ქართველი იყო, ამაღლებული ყოველგვარ კუთხურობასა და მიკერძობებაზე, თუმცა, როგორც ხევსური ამაცობდა თავისი ხევსურობით. იგი ყოველგვარი კარგი კუთხურის ეროვნულის რანგში ამაღლებისათვის იღვწოდა. თავისი ჯიმ-მოდგმით თანშობილი ზრდილობა, სიამაყე და ღირსების განცდა, გამტანობა და რაინდული რწმენა — ხვთისო გოგოჭურს განსაკუთრებულ ხიბლს მატებდა. იგი მთასავით კაცი იყო, ვაჟას მინდიად და ზვიადაურად შემართებული, გული კი ბავშვივით ჩვილი და მოყვარული ჰქონდა.

დაუვიწყარი იქნება ხვთისო გოგოჭურის ხსოვნა.

საპატრვალოს მაცნეიკებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტი  
საპატრვალოს ფილოსოფიურ მაცნეიკებათა აკადემია საპატრვალოს  
ლოს აბარაული უნივერსიტეტის ფილოსოფიის კათედრა.



ა. წ. 23 აპრილს ი. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის უნივერსიტეტში შედგა სავლე წერეთლის დაბადებიდან 90 წლისთავისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო სესია. სხდომა მიჰყავდა თ. ბუაჩიძეს. მოხსენებები წაიკითხეს: ჯ. კორძაიამ, ს. ავალიანმა, დ. გეგეშიძემ, ლ. მჭედლიშვილმა, ვ. გოგობერიშვილმა, ნ. ფიფიამ. მოგონებებით გამოვიდნენ: ვ. კობახიძე, მ. ჭელიძე, გ. თევზაძე, რ. შენგელია, მ. ბეჟანიშვილი, მ. ჭიჭინაძე, მ. მახარაძე, ბ. წერეთელი.

სხდომას მოხსენდა, რომ საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტს მიენიჭა ს. წერეთლის სახელი.

ნომერში გამოქვეყნებული ყველა სტატია იბეჭდება საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტის წარდგინებით.



გო 118/4

ინდექსი 76195  
თავისუფალი  
საქართველო