



ISSN 76195

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის

მაცნე

675-ვ.ი:
2000

1-2

ფილოსოფიის
სერია

1-2. 2000

ფილოსოფიის
სერია

Series
in Philosophy

გამოდის წელიწადში ორჯერ
Published twice a year

1—2. 2000

თბილისი ● „მეცნიერება“
Tbilisi „Metsniereba“

ს ა რ ე ლ ა ქ ც ი ო კ ო ლ ე ზ ი ა

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

პასუხისმგებელი მდივანი ც. შალამბერიძე

EDITORIAL BOARD

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

Secretary Ts. Shalamberidze

რედაქციის მისამართი: თბილისი, 2, რუსთაველის პრ. 29

Address: Tbilisi, 2, Rustaveli Ave. 29

ტელეფონი 99.52.62 Phone

გადაეცა წარმოებას 15. 11. 2000; ხელმოწერილია დისაბეჭდოდ 30. 3. 2001;

ანაწყობის ზომა 7×12; ქაღალდის ზომა 70×108¹/₁₆; მაღალი ბეჭდვა;

სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 12,5;

ტირაჟი 150; შეკვ. № 220;

საწარმოო-საგამომცემლო გაერთიანება „მეცნიერება“

თბილისი, 380060; კუტუზოვის ქ. 19

Publ shing-Production Association „Metsniereba“

Tbilisi, 380060, Kutuzov Str. 19

© „საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მიწვე“,

ფილოსოფიის სერია, 2000, № 1—2

შ ი ნ ა ა რ ს ი

ი. ჯიგოთი, თამაში და კულტურა	5
რ. ზორდუზიანი, ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ძიებები გერმანულ ექსისტენციალიზმსა და აღმოსავლურ ფილოსოფიაში (ძენ-ბუდიზმი, იოგა)	19
ლ. ბიშვინია, აზროვნება, როგორც სიცოცხლის საზრისი	28
ნ. მუხამინიძე, დიმიტრი უზნაძე ადამიანის ცხოვრების საზრისის პრობლემის შესახებ	37
შ. თურქიაშვილი, სოციალური თერაპიის სოროკინისეული თეორია	42
ლ. ალალაძე(წმინდი), თავორისა და აინშტაინის ერთი საუბრის ფილოსოფიური შინაარსის გამო	48
ბ. მცხაია, პლურალიზმისა და მონიზმის ურთიერთობის პრობლემა უ. ჭეიშის ფილოსოფიაში	58
ლ. ლანელია, „დოქსა“ — გნოსეოლოგიური ტერმინი	67
ბ. ჯაფარიძე, პირველი საფეხურის ამოხსნადი ეპისტემიკური ლოგიკა	81
მ. ცუცქერიძე, არაქალაქობის ზნეობრივი საფუძვლები	96
ნ. ფიფია, ტომას კარლაილი მისტიკური და ზნეობრივი სამყაროს შესახებ	104
მ. ჯონარიძე, ა. კამიუ — აბსურდი და თეატრალური აზროვნება	111
მ. რობაქიძე, პიროვნების „სისრულის“ აღმნიშვნელი ცნებები „ვეფხისტყაოსანში“	119
ლ. ცირცვაძე, ვაჟა-ფშაველას პოეტური სამყარო	127

კ რ ი ტ ი ა და ბ ი ბ ლ ი ო გ რ ა ფ ი ა

მ. მლიჩხარაშვილი, ნიცშეს თანამედროვე ინტერპრეტაციები	137
ლ. ჯალალონი, ქართული სულის ორგანოტროპული თეორია	146

ახალი თარგმანები

ვილჰელმ შმიდტი, ცხოვრების ხელოვნების ფილოსოფია	152
ნორჟ ბალანდი, პოლიტიკური ანთროპოლოგიის სისტემა	160
ვაჟა გოგობერიშვილის ხსოვნას	171
ზანა, მეგრელიძის ხსოვნას	175

CONTENTS

Jiothi O., Game and Culture	5
Gordeziani R., Philosophic-anthropological studies in German existentialism and eastern philosophy (Dzen-Buddhism, Yoga)	19
Bechvaia D., Thinking as the Meaning of Life	28
Mshvenieradze N., Dimitri Uznadze on the problem of the meaning of life	37
Turkiashvili Sh., The theory of social therapy by Sorokin	42
Dalakishvili L., On the philosophical essence of one talk between Tager and Einstein	48
Ketsbaia K., The Problem of Interrelation of Pluralism and Monism in W. James' Philosophy	58
Danelia D., „Doxa“—a gnoseological Term	67
Japaridze G., A Decidable First-Order Epistemic Logic	81
Tsutskiridze M., Ethical Basis of Non-violence	96
Pipia N., Thomas Carlyle on the Mystical and Moral World	104
Djokharidze T., A. Camus—Absurd and Theatrical Thought	111
Robakidze M., The Terms Denoting „Completeness“ of Person in „Wepkis- tkaosani“	119
Tseretvadze L., Vazha Pshavela's Poetic World	127

Reviews

Elizbarashvili E., Nietzsche's new Interpretations	137
Jalaghonia D., Erganotropic Theory of Georgian Soul	146

New Translations

Wilhelm Schmid, Philosophy of Art of Life	152
George Balandie, The System of Political Anthropology	160
To Memory of Vazha Gogoberishvili	171
To Memory of Manana Megrelidze	175

ოთარ ჯიოთი

თამაში და კულტურა

(იოჰან ჰაიზინგას წიგნის „კაცი მოთამაშე“ თარგმანთან დაკავშირებით)

იოჰან ჰაიზინგას წიგნის ლათინური სახელწოდება „Homo ludens“ „მოთამაშე ადამიანს“ ნიშნავს. თავისთავად არაფერი გასაოცარი არ არის იმაში, რომ თამაშის შესახებ ესოდენ სერიოზული გამოკვლევა დაიწერა. თქამაშს ხომ საკმაოდ დიდი ადგილი უკავია თანამედროვე ადამიანის ცხოვრებაში, ის საქმიან ცხოვრებაშიც კი შეიჭრა („საქმიანი თამაშები“) და ელექტრონული ელფერიც მიიღო. მაგრამ ჰაიზინგას წიგნი თამაშს როგორც კულტურის ერთერთ მოვლენას კი არ ეხება, არამედ უფრო მნიშვნელოვან როლს ანიჭებს თამაშს კულტურაში: კულტურა, მისი აზრით, თამაშიდან წარმოიშობა და თამაშის ბუნებიდან გაიგება. ამგვარმა მიდგომამ კი შეიძლება ეჭვი დაბადოს: ხომ არ არის თვით ეს წიგნი მეცნიერის თამაში ან ხუმრობა? ამგვარი ეჭვის წინააღმდეგ კი ჰაიზინგას სოლიდური მეცნიერული რეპუტაცია ლაპარაკობს: რგი ცნობილი ისტორიკოსი, შუა საუკუნეების აღიარებული მკვლევარია. არც ცხოვრებას განუწყვეტია ის თამაშისათვის: იგი კაბინეტური მეცნიერი კი არ იყო მხოლოდ, არამედ აქტიურად მონაწილეობდა საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში, საკუთარი ცხოვრებით გამოსცადა ფაშისტური საკონცენტრაციო ბანაკები. წიგნი, მართალია, 30-იან წლებში დაიწერა, მაგრამ ამ დროისათვის საკმაოდ ნათლად გამოიკვეთა ის, თუ რა საფრთხეს უქმნიდა ხაკისფერი აზრდილი კაცობრიობას და მის კულტურას და ჰაიზინგას წიგნიც ჩაფიქრებული იყო როგორც კრიზისიდან კაცობრიობის გამოყვანის ერთერთი გზა.

მაშ რატომ ადარებს ერთმანეთს მრავალგამოცდილი მეცნიერი კულტურასა და თამაშს? იქნებ ჩვენი გაცივრება იმით არის გამოწვეული, რომ ჩვენი წარმოდგენებია თამაშსა და კულტურაზე რამდენადმე უცნაური? იქნებ მათი შეცვლა საჭირო, რათა კულტურისა და თამაშის სიახლოვე გავიგოთ? იქნებ თამაშში ვერაფერ სერიოზულს ვერ ვხედავთ, ხოლო კულტურას ძალზე „ვასერიოზულვებთ“ და ამიტომ გვეუცხოება კულტურის თამაშობრივ ბუნებაზე ლაპარაკი? ამ კითხვებზე პასუხის გაცემა შეიძლება ი. ჰაიზინგას წიგნის საფუძვლიანად გაცნობის შემდეგ გაგვიადვილდეს, მაგრამ იქნებ მინამდევ ღირდეს თვალი გადავაგლოთ იმას, თუ როგორ გვესმის ჩვეულებრივ თამაში და კულტურა, იქნებ თვითონვე შევამჩნიოთ ჩვენი წარმოდგენების ნაკლოვანებანი და ამით შევემზადოთ წიგნის უფრო სერიოზული აღქმისათვის?

დავიწყოთ თამაშის შესახებ ჩვენი წარმოდგენით.

თამაშს ჩვეულებრივ ვუპირისპირებთ სერიოზულს, საქმეს, ვთვლით მას რაღაც უსარგებლოდ, „მხოლოდ“ ვართობად, რომელიც უფრო ბავშვისთვის არის შესაფერი, ვიდრე ასაკოვანი ადამიანისათვის. „რას თამაშობ?“ უსაყვედურებენ ხოლმე მას, ვინც მთელი სერიოზულობით არ უდგება დაკისრებულ მოვალეობას. როდესაც ცხოვრებას თამაშს ადარებენ, მის უაზრობას გულისხმობენ. ცნობილ ბერძენ ფილოსოფოსს ჰერაკლიტეს მიაწერიენ სიტყვებს:

23509

საქართველოს
მეცნიერებათა
აкадеმიის
ბიბლიოთეკა

„მარადიულობა არის ბავშვი, რომელიც თამაშობს: შაშის ქვებს აქეთ-იქით ალაგებს: ბავშვის მეუფეება“ [4, გვ. 92]. ამ სიტყვებში ის აზრია ჩადებული, რომ სამყაროს ცვალებადობას მიზანი და ერთი მიმართულება არა აქვს. ასევე ცხოვრების უაზრობას გამოთქვამს ომარ ზაიამის ცნობილი რუბაია:

ბელი ჭადრას თამაშობს ჩვენ კი ვგავართ პაიკებს.
 ტყუილს კი არ გუენებენი, მართალს ვამბობ, ვაიგე!
 მთელი ჩვენი ცხოვრება ერთი სათამაშოა,
 დღე მოვა და აქედან გუდა-ნაბადს აიკრეფ!

(თარგმანი მ. თოდუასი)

თამაშისადმი ამგვარი უარყოფითი დამოკიდებულების მიუხედავად, ადამიანის ცხოვრებაში მას არც თუ ისე მცირე ადგილი უკავია არა მარტო ბავშვობის ასაკში. თმაგათობებული მოხუცებიც არაჩვეულებრივი ემოციებითა და შეძახილებით ადევნებენ ხოლმე თვალყურს, როგორ დასდევენ ტყავის ბურთს ზოგჯერ თვემოტვლებილი ვეჟაკები, ხოლო ჭადრაკისა და შაშის (რომ აღარაფერი ვთქვათ სახელგანთქმულ დომინოზე) სიყვარული ხომ ყველა ასაკს იმონებს. თამაშის ასეთ ადგილს ადამიანის ცხოვრებაში თითქოს ეწინააღმდეგება ჩვეულებრივი აგდებული დამოკიდებულება თამაშისადმი, მაგრამ თამაშის თეორეტიკოსებმა, განსაკუთრებით კი ფსიქოლოგებმა გამოსავალი მონახეს — თამაშს სეროიზული გამართლება მოუძებნეს: მათ თამაში ადამიანის სეროიზულ საქმიანობას დაუჯავშირეს, ოღონდ განიხილეს ის როგორც ამ სეროიზული საქმიანობისათვის მომზადება, გავარჯიშება, ერთგვარი რეპეტიცია (ოჯახობანას, ომობანას თამაში და სხვ.) ან მომავალი სეროიზული საქმიანობისათვის საჭირო ფიზიკური და სულიერი უნარების წვრთნა. ასეთ მიზნებს უსახავდა თამაშს ძველი ბერძენი ფილოსოფოსი პლატონიც. თამაშის გამართლების ცდა არის აგრეთვე თვალსაზრისი, რომელიც მას ჭარბი ენერჯის გამოვლენის საშუალებად მიიჩნევს [2, გვ. 13—14].

მეორე მხრივ, თამაშსა და სეროიზულს შორის ზღვარი იმითაც იშლება, რომ ცხოვრებას წარმოადგენენ აზრსმოკლებულად. ასეთ შემთხვევაში თამაში კიდევ „უგებს“ ცხოვრებას: თამაში თუ უაზროა, უაზრო ცხოვრებას იმით ზაინც სჯობს, რომ სიამოვნება მოაქვს. რაც უფრო მოსაწყენი და ძნელად ასატანია ცხოვრება, მით უფრო მიმზიდველად გამოიყურება თამაში. ამ თვალსაზრისით თამაშს ღირებულება აქვს, თუმცა მხოლოდ იმდენად, რამდენადღაც ღირებულებას კარგავს ცხოვრება. მაგრამ ნუთუ თამაშს, გარდა ამ უარყოფითი და შეფარდებითი ღირებულებისა, არა აქვს არავითარი თავისთავადი ღირებულება? უნდა ვიფიქროთ, რომ თამაში აკმაყოფილებს ადამიანის რაღაც არსებით ტეხდენციას, რაკი ის ძნელად ასატანი ცხოვრების საზღაური მაინც არის.

როდესაც თამაშს ადამიანის უნარების ვარჯიშად ან მომავალი საქმიანობის მომზადებად თუ ჭარბი ენერჯის გამოვლენად მიიჩნევენ, ჩვეულებრივ ადამიანურ თამაშს აღარებენ ცხოველის ანალოგიურ მოქმედებას და მათი საერთო საზრისის დადგენას ცდილობენ. მაგრამ ის, რომ ცხოველიც თამაშობს, არ ნიშნავს იმას, რომ ცხოველისა და ადამიანისთვისაც თამაშს ერთი და იგივე საზრისი აქვს. გარკვეული აზრით ცხოველებსაც აქვთ ენა, მაგრამ ამ საფუძველზე არ შეიძლება ცხოველისა და ადამიანის ენა გავაიგივოთ და მათთვის საერთოში დავინახოთ ენის არსი. პირიქით თუ მოვიქცევით და ადა-

მიანის თამაშის გაგებიდან შევხედავთ ცხოველის თამაშსაც, უფრო სავარაუ-
დოა კემპარტებსა მივალწით: ასე თუ ისე, ჩვენი მიზანი უნდა იყოს ადა-
მიანის თამაშის საზრისში გარკვევა და აქ ცხოველთან ანალოგია შეიძლება
უფრო ხელის შემშლელი იყოს, ვიდრე ხელშემწყობი. აქედან ისიც ჩანს, რომ
ვერც თამაშის წარმოშობის გამოკვლევა მოგვცემს გასაღებს თამაშის ბუნე-
ნის გასაგებად. თამაში ადამიანისათვის, შესაძლებელია, დასაწყისში ისეთივე
ფუნქციას ასრულებდა, როგორც ცხოველის მოქმედებაში, მაგრამ ეს ჯერ
კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ თანამედროვე ადამიანის ცხოვრებაშიც ის იმავე
ფუნქციას ასრულებს და იმავე აზრს დებს მასში ადამიანი.

შეიძლება ვინმეს თამაშად ეჩვენოს იმაზე ფიქრიც, თუ რა საზრისი აქვს
თამაშს, რა აზრს დებს მასში ადამიანი. იქნებ ამის გაგება ადვილია — ვკი-
თხოთ ადამიანებს, რისთვის თამაშობენ, უფრო სწორად, ვკითხოთ ჩვენს
თავს, რადგან ყველას გვითამაშია და ალბათ ახლაც ვთამაშობთ. სინამდვილე-
ში საქმე ასე მარტივად როდია. ყველა ან თითქმის ყველა ჩვენთაგანი ისმენს
მუსიკას, კითხულობს ლექსებს, ზოგი თხზავს კიდევ, მაგრამ განა ასე იოლია
გავერკვეთ, რატომ მოგვწონს მუსიკა ან პოეზია, რა არის მხატვრული ნაწარ-
მოების და მისით ტკობის საიღუმლო? შაირობა სიბრძნის დარგია უეჭველად,
მაგრამ რა დარგია და რაშიამისი სიბრძნე, ეს ნათელი და თავისთავად ცხადია
მხოლოდ იმისთვის, ვისთვისაც საერთოდ არავითარი სირთულე არ არსებობს.
არ არის მარტივი პოეზიის ბუნებაში გარკვევა და არც თამაშის საზრისის
დადგენაა იოლი. მაგრამ არც ეს გვაძლევს უფლებას საერთოდ ავიღოთ ხელი
ჩვენს ცდაზე, გავიგოთ რაშია პოეზიის მულამი ან რა აზრი აქვს ადამიანის
თამაშს. ადამიანი არასოდეს არ არის თავისუფალი თავისი ყოფნისაგან, მას
არა აქვს ყოფნაში ალიბი, როგორც იტყოდა ცნობილი მეცნიერი მიხაილ
ბახტინი [7, გვ. 112] და ამიტომ მას არ შეიძლება არ აფიქრებდეს თავისა
ყოფნის ისეთი მხარეები, როგორცაა პოეზია და თუნდაც თამაში.

თამაშის მნიშვნელობაზე ადამიანის ცხოვრებაში ბევრ მოაზროვნეს დაუ-
წერიია, მაგრამ ალბათ ყველაზე რადიკალურად ფრიდრიხ შილერიმა გამოთქვა:
„ადამიანი მხოლოდ მაშინ თამაშობს, როცა ის ადამიანია ამ სიტყვის სრული
მნიშვნელობით და სავსებით ადამიანი მხოლოდ მაშინ არის, როდესაც თამა-
შობს“ [3, გვ. 533]. შილერის ეს აზრი შეიძლება ვინმეს პოეტურ გადაჭარბე-
ბად ეჩვენოს და იოლად უარყოს ადამიანის ცხოვრებაში შრომის, ზნეობრივი
ღირებულებების ადგილზე მითითებით, მაგრამ უარყოფა საერთოდ იოლი
საქმეა, უფრო მნიშვნელოვანი კი ის არის, რომ გავიაზროთ ეს დებულება.

რას ჰქვია „ადამიანი სავსებით ადამიანი მაშინ არის...“? ის, რომ ადა-
მიანი ყოველთვის არ არის ადამიანი ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით, დიდ-
მა ილიამ ყველა თავის მკითხველს შთააგონა სახელგანთქმული ნაწარმოების
ლუარსაბივით ტვეადი სათაურით „კაცია-ადამიანი?!“ სიძნელე, იმის გარკვე-
ვაა, თუ რას ნიშნავს „სავსებით ადამიანი“ და როდის კარგავს ადამიანი უფ-
ლებას, იწოდებოდეს ადამიანად. რა თქმა უნდა, შილერის ნათქვამი ისე არ
უნდა გავიგოთ, რომ თქმაში აქცევს ადამიანს ადამიანად და რომ მოთამაშე
ადამიანი უკვე არის დასრულებული ადამიანი. თამაშით, როგორც ვიცით,
ცხოველიც თამაშობს, ზოლო მეორე მხრივ, ადამიანის თამაშშიც არ არის ყო-
ველთვის თამაში მისი ნამდვილი მნიშვნელობით. ი. ჰაინზიგას წიგნში ფარ-
თოდ არის გაშლილი მსჯელობა იმის შესახებ, თუ როგორ იჭრება თამაშში
მისთვის უცხო სულისკვეთება და ემორჩილება გარეშე მიზანს. მაგრამ მთა-

ვარი ის არის, რომ, როგორც ჩანს, თამაშში არის ისეთი რაიმე, რაც ადამიანის ბუნების შესატყვისია, მის არსებით ტენდენციას, მოთხოვნილებას შეესაბამება. ამიტომ არის, შილერის მიხედვით, მოთამაშე ადამიანი ადამიანი ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით. სახელდობრ რა არის ასეთი თამაშში?

ი. ჰაინრიხი ფართოდ მსჯელობს თამაშის თავისებურებებზე, მის არსებით ნიშნებზე. სწორედ ეს ნიშნები ქმნიან თამაშს ადამიანისათვის ღირებულად, ისინი აქცევენ მას ადამიანურ საქმიანობად თუ ქმედებად. ამ ნიშნებიდან მხოლოდ ზოგიერთს, უფრო არსებითს აღვნიშნავთ.

უწინარეს ყოვლისა თამაშისათვის ის არის დამახასიათებელი, რომ ის ადამიანის თავისუფალი მოქმედების გამოვლენაა. თამაში ადამიანის თავისუფალი გადაწყვეტილების მქონეა და მანამდე რჩება თამაშად, ვიდრე ის თავისუფალი მოქმედებაა და არა იძულებითი. რასაკვირველია, თამაში თვითნებობა არ არის, მას თავისი წესები აქვს და მათდამი მორჩილება უცილობელია თამაშისათვის. ამის გარეშე მოთამაშე „აფუჭებს“ თამაშს. მაგრამ ეს არ ეწინააღმდეგება თამაშში ადამიანის თავისუფლებას. პირიქით, ის კიდევ ერთხელ ადასტურებს თავისუფლების როგორც თვითნებობის გაგების მცდარობას. როგორც სამართლიანად ამბობდა ჰეგელი, ვისაც თავისუფლება ესმის როგორც თვითნებობა, ის ახლოსაც არ არის მისული თავისუფლების ნამდვილ გაგებასთან [6, გვ. 44].

თამაში არ არის ადამიანის თავისუფლების გამოვლენის ერთადერთი სფერო. თამაშის უპირატესობა ის არის, რომ თავისუფლება თამაშის აუცილებელი პირობაა: თავისუფლების გარეშე თამაში არ „თამაშობს“, მაშინ როცა, მაგალითად, შრომა შეიძლება თავისუფალი იყოს, მაგრამ შეიძლება იყოს იძულებითი და ზშირად ის, მართლაც, იძულების სფეროა. უფრო მეტიც, შრომა რომ იძულებითიც არ იყოს, ის მაინც ვერ უზრუნველყოფს ადამიანის სრულ თავისუფლებას. ამიტომ ამბობენ, რომ თავისუფლების ნამდვილი სამეფო აუცილებლობის სამეფოს მიღმა იწყება, იქ, სადაც წყდება ზრუნვა ადამიანის არსებობისათვის აუცილებელი საგნების წარმოებაზე, და მაინც შრომაც შეიძლება იყოს თავისუფალი, რამდენადაც ის ადამიანის შემოქმედებითი ძალების რეალიზაციაა. უფრო მეტიც: შემოქმედება საერთოდ თამაშზე ნაკლებად არ ავლენს ადამიანის თავისუფლებას და შემოქმედებაზეც შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანი იმდენად არის ადამიანი, რამდენადაც შემოქმედია, და შემოქმედია იმდენად, რამდენადაც ის ადამიანია. მაგრამ არის კიდევ ერთი რამ, რაც განსაკუთრებით მკაფიოდ ახასიათებს სწორედ თამაშს და რაც სწორედ ადამიანური თვისებია. ეს არის უანგარობა. და უანგარობაა სწორედ თავისუფლების ყველაზე სრული გამოხატულება. ვიდრე ადამიანი ანგარებითი მოქმედებს, თუნდაც ეს კოლექტიური ანგარების, კოლექტიური ინტერესის სამსახური იყოს, ის აუცილებლობით არის შეზღუდული, თუნდაც ნებაყოფლობით ექვემდებარებოდეს ამ თავის შემზღუდველ გარემოებას. თამაშის დროს კი ადამიანი სავსებით თავისუფალია იმ აზრით, რომ ის რაღაც უცილობელი მიზნის მიღწევას კი არ ცდილობს, არამედ უანგაროდ „იხარჯება“, თამაშს ეძლევა.

ცხადია, ადამიანი მთელს ცხოვრებას თამაშში ვერ გაატარებს და ვერც მხოლოდ მხარჯველი იქნება. იმისათვის, რომ დახარჯო, ჯერ უნდა შეიძინო. ეს ძალზე ბანალური ჭეშმარიტებაა. შეძენა კი პირად დაინტერესებას და, ამ აზრით, ანგარებას გულისხმობს. ამ ბანალურ ჭეშმარიტებას ზშირად ვივიწყ-

ბდით და ამან ძალზე შეგვიშალა ხელი. მაგრამ ახლა, როცა გამოვფხიზლდით, პირად დაინტერესებეს რომ თავისი მივუზღდეთ, მეორე უკიდურესობაში გადავარდნის საშიშროება მოგველის — ადამიანი არ დავიყვანოთ პირად ინტერესსა და ანგარებაზე, არ დავარწმუნოთ თავი, რომ ადამიანი თავისი ბუნებით ეგოიზტია და ყოველგვარი საზოგადოებრივი ინტერესი და მიზანი მხოლოდ გარედან იყოს მისთვის თავსმოხვეული. ყოველდღიური ცნობიერების დონეზე ამგვარი შეხედულება დღეს ძალიან არის გავრცელებული, თუმცა კი ძველად ეთანხმება ჩვენს მოწიწებას „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის წინამეაღძაბთ თავს ვიტყუებთ: ვფიქრობთ, რომ რუსთაველმა მხოლოდ ხატოვანად თქვა, რასაცა გასცემ შენიაო. საფიქრებელია, რომ ასევე პოეტურ გადაჭარბებად მივიჩნევთ ჩვენი საუკუნის ჭეშმარიტად დიდი პოეტის სიტყვებს „ფლობა არის სიღარიბე“, თუმცა ეს არ შეგვიშლის ხელს პათეტიკურად წარმოვთქვათ: „ოჰ, რილეკ!“.

თამაში, როგორც ჩანს, უფრო სერიოზული საქმე ყოფილა, ვიდრე ჩვეულებრივ ვფიქრობთ, მაგრამ მაინც რა მიმართება აქვს მას კულტურასთან, ეს რომ ნათელი გახდეს, ახლა თვით კულტურას უნდა მივებრუნდეთ, რათა გავარკვიოთ რამდენად არსებითი კავშირი კულტურისა და თამაშის იმ ასპექტებს შორის, რომლებშიც ადამიანის ადამიანური არსება გამოიხატება.

კულტურის ცნება უფრო განყენებულია, ვიდრე თამაშისა. როდესაც ადამიანის ქმედების სხვადასხვა სფეროში, მაგალითად, მხატვრულ შემოქმედებაში, თამაშის ელემენტებზე ვლაპარაკობთ, მაშინაც თამაშის განყენებულ ცნებას მოვიხმართ. ჩვეულებრივ კი თამაშის საგნობრივი ცნებით ვხელმძღვანელობთ, ე. ი. ცნებით, რომელსაც გარკვეული საგნობრივი ვითარება, მაგალითად საფეხბურთო შეხვედრა ან ჭადრაკის თუ ბანქოს თამაში შეესაბამება, კულტურის ცნება კი ყოველთვის უფრო განყენებულად ახასიათებს საგნობრივ ვითარებას (ზოგჯერ, მართალია, კულტურასაც მოვიხმართ როგორც საგნობრივ ცნებას, მაგალითად, როცა მატერიალურ ან სულიერ კულტურაზე ვლაპარაკობთ და გარკვეულ საგნებსა და პროცესებს ვგულისხმობთ, მაგრამ ამ შემთხვევაში არსებითად კულტურის არახუსტი ცნებით ვსარგებლობთ). ამიტომ არის, სიტყვა „თამაშს“ ყოველი ადამიანი ხმარობს, „კულტურა“ კი არსებითად ლიტერატურიდან, მეცნიერებიდან შევიდა ხმარებაში და ყოველდღიური ცნობიერება იშვიათად მიმართავს მას. ამდენად სიტყვა „კულტურის“ აზრი მნიშვნელოვანწილად ადამიანთა შეთანხმებაზეა დამოკიდებული და ის საგნობრივ ცვლილებებსაც გზიციდის. ამით აიხსნება ისიც, რომ თამაშისთვის ყოველ ხალხს თავისი ენის მარაგიდან აქვს სიტყვა, კულტურის აღსანიშნავად კი ხალხების უმრავლესობა უცხოენოვანი წარმოშობის სიტყვას ხმარობს.

ადამიანთა ყოველდღიურ ცხოვრებას მრავალი მხარე აქვს: ადამიანები აწარმოებენ მათი ცხოვრებისათვის აუცილებელ საგნებს, ურთიერთობას ამყარებენ ერთმანეთთან. წარმოებისა და ურთიერთობების პროცესში მათ გარკვეული ჩვეულებები, ტრადიციები უყალიბდებათ და ისინი შეიმუშავენ გარკვეულ საზომებს ურთიერთის საქციელის შესაფასებლად. ადამიანთა ცხოვრება მხოლოდ არსებობისათვის აუცილებელი საგნების წარმოებითა და მათი მოხმარებით არ შემოიფარგლება. ისინი შეიმეცნებენ სამყაროს, ქმნიან ზღაპრებსა და ლეგენდებს, ზეიმობენ და გლოვობენ, ქმნიან კერპებს და ეთაყვანებიან ან ამხობენ მათ, თამაშობენ და ნადირობენ, ეომებიან ერთმანეთს და სხვ. ყველაფერი ეს ადამიანთა ცხოვრებაა. ადამიანები იმასაც უფიქრდენ-

ბიან, აქვს თუ არა ამ ცხოვრებას რაიმე აზრი, იმას, თუ რა არის ჩვენი ცხოვრება და როგორია წუთისოფელი.

თავიანთი შრომითი, წარმოებითი საქმიანობის დადებითად თუ უარყოფითად შეფასებისათვის ადამიანები მოიხმარენ სიტყვებს „სასარგებლო“ და „უსარგებლო“, „ნაყოფიერი“ და „უნაყოფო“, ცოდნის შესაფასებლად — „ქემარიტა“ და „მცდარს“, მხატვრული შემოქმედებისათვის — „ლამაზსა“ და „უგვანოს“, ზნეობრივი საქციელისათვის — „კეთილსა“ და „ბოროტს“. მაგრამ ადამიანები ქმნიან აგრეთვე სიტყვებს საერთოდ მთელი თავისი საქმიანობის განზოგადებულად შეფასებისათვის. ჩვეულებრივ ასეთი სიტყვებია „კარგი“ და „ცუდი“, „აუგი“. „კარგსა“ და „ცუდს“ ადამიანი მიაწერს ბუნებასაც და თავისი ცხოვრების მოვლენებსაც. მაგრამ მისთვის უფრო მნიშვნელოვანია თავისივე საქმიანობის და მისი შედეგების შეფასება, რადგან ამგვარი შეფასების სააულებით მას შეუძლია იზრუნოს იმაზე, რომ უკეთესობისაკენ წარმართოს თავისი საქმიანობა. დაიძი, ერთ-ერთი განმაზოგადებელი ცნება, რასაც ის მოიხმარს ამ მიზნით, არის სწორედ კულტურა და, შესაბამისად, უკულტურობა ანუ ბარბაროსობა, ველურობა.

სიტყვა „კულტურა“ თავდაპირველად დაკავშირებული იყო „დამუშავებასთან“, „კულტივირებასთან“ და უმთავრესად ბუნებაზე, გარემოზე ადამიანის ზემოქმედებას კი არ აღნიშნავდა, არამედ დადებით ზემოქმედებას, გაუმჯობესებას, „მელიორაციას“. ამიტომ „კულტურა“ უბრალოდ „საზოგადოებრივის“, „ადამიანურის“ სინონიმი კი არ იყო, არამედ იმთავითვე შეიცავდა შეფასების მომენტსაც. თუმცაღა იგულისხმებოდა, რომ ადამიანი სწორედ დადებით კვალს ამჩნევდა ბუნებას, გაუმჯობესებდა, „აკეთილშობილებდა“ მას. უფრო გვიან დაეჭვებდა ადამიანი ბუნებაზე თავისი შემოქმედების უეჭველად დადებით ხასიათში და იმ აზრამდე მივა, რომ სწორედ ადამიანის მოქმედების შედეგია ცოდვა და ბოროტება. ამდენად სიტყვა „კულტურამ“ დაკარგა მხოლოდ დადებითი ადამიანური ღირებულების მნიშვნელობა. ისევე, როგორც ღირებულების მიმართ კვითხულობთ, დადებით თუ უარყოფით, ნამდვილ თუ მოჩვენებით, ყალბ ღირებულებებთანა გვაქვს საქმე, კულტურის შესახებაც დაისვა კითხვა, ნამდვილ კულტურასთანა გვაქვს საქმე, თუ მოჩვენებით კულტურასთან. მით უფრო მწვავედ დაისვა ეს კითხვა მაშინ, როცა ადამიანმა სწორედ მისი „კულტურის“ განვითარების წყალობით იმ დონემდე მიიღწია, რომ შექმნა ურთიერთგანადგურების, დედამიწაზე სიცოცხლის მოსპობის „სრულყოფილი“ საშუალებები. ადამიანებმა გამოიგონეს და აწარმოებენ ურთიერთგანადგურების იმგვარ — ბირთვულ, ქიმიურ, ბაქტერიოლოგიურ — საშუალებებს, რომელთა გამოყენებასთან შედარებით კაცობრიობასაც კი უფრო უწყინარ საქმიანობად მიიჩნევენ. ჩვენ კი გვინდა კულტურის ცნება კვლავ შეფასების საზომად გამოვიყენოთ — გვინდა მისი საშუალებით განვსაზღვროთ, ერთი საზოგადოება უფრო მაღალი კულტურის მქონეა თუ მეორე, გვინდა შევფასოთ, არის თუ არა საზოგადოების განვითარების ერთი ეტაპიდან მეორეზე გადასვლა პროგრესი კულტურის თვალსაზრისითაც. როგორც ჩანს, ამისათვის არ გამოდგება კულტურის გაიგივება ადამიანურთან, საზოგადოებრივთან. კულტურის დასახასიათებლად გვჭირდება სხვა ნიშანი, ვიდრე მხოლოდ ის, რომ კულტურა ადამიანის მიერ არის შექმნილი. სხვანაირად: აუცილებელია კულტურის ღირებულებითი ბუნების ნათელყოფა.

ბით ნიშანს ემყარებიან. ეს ნიშანი მისი სოციალური ბუნებაა. ადამიანი არ კმაყოფილდება იმით, რომ ზრუნავს თავისი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებაზე, მას უნდა, რომ თავისი თავი, თავისი ცხოვრება ღირებულად განიცადოს, ხოლო ასეთ განცდას ის სხვა ადამიანებთან ურთიერთობის საშუალებით იღებს. ადამიანს შეუძლია იყოს თავისი ცხოვრებით კმაყოფილი მამონი, როცა მას პატივს სცემენ, აფასებენ მას როგორც პიროვნებას, ეს კი დამოკიდებულია არა მარტო მის პიროვნულ თვისებებზე, არამედ იმაზეც, თუ რამდენად არის განვითარებული საზოგადოება, რამდენად უზრუნველყოფს ის პიროვნების პატივისცემასა და დაფასებას, რამდენად არის მასში ადამიანის აღიარებული მიზნად და არა საშუალებად. ამდენად კულტურის საბოლოო საზომი არის ჰუმანიზმი, რაც არ ნიშნავს იმას, რომ ის ერთადერთი საზომი იყოს. კულტურა არის ადამიანის ცოდნისა და სხვადასხვაგვარი ღირებულებების განხორციელება, იგი მოიცავს ადამიანის მიღწევებს სამყაროს შემეცნებაში, შემოქმედებაში, მის ტექნიკურ მიღწევებს, იმას, თუ როგორ აქვს მას მოწყობილი ყოველდღიური ცხოვრება და სხვ., მაგრამ კულტურის საბოლოო კრიტერიუმი ის არის, თუ როგორ ემსახურება ყოველივე ეს ადამიანის ღირსების დაცვას. ჰუმანიზმი მხოლოდ საზოგადოების კულტურის საზომი კი არ არის, არამედ ინდივიდის კულტურისაც: ინდივიდის კულტურას განსაზღვრავს უწინარეს ყოვლისა არა მისი უნარების განვითარება, განათლების დონე, არამედ ის, თუ რამდენად აქვს ინდივიდს უნარი პატივი სცეს სხვა ადამიანის პიროვნებას, რამდენად აქვს მას განვითარებული სხვა ადამიანებთან როგორც პიროვნებებთან ურთიერთობის დამყარების მოთხოვნილება. სხვა ადამიანების, მათი კულტურის პატივისცემის უნარის გარეშე ადამიანთა უნარები, მათი ცოდნა და განათლება მხოლოდ შესაძლებლობაა ჰუმანიტი კულტურისა და არა თვით კულტურა.

იმის შემდეგ, რაც კულტურის ღირებულებითი ბუნება დავახასიათეთ და ჰუმანიზმი მივიჩინეთ კულტურის საზომად, ისევ თამაშს უნდა მივუბრუნდეთ და ვნახოთ, რა კავშირი აქვს კულტურის ამგვარ გაგებას თამაშთან. ნაწილობრივ უკვე გვეჩვენა ამაზე ლაპარაკი, როცა თამაშის ზოგიერთი ნიშანი აღვნიშნეთ — თამაში როგორც ავტონომიურობის, თავისუფლების, არაეგოისტური ორიენტაციის გამოვლენა, მაგრამ ეს, ალბათ, არ არის საკმარისი თუნდაც იმიტომ, რომ ამგვარი ნიშნები მხოლოდ თამაშს როდი აქვს.

თამაში, მართალია, ერთგვარი ჩაკეტილობით, ცხოვრებისაგან გამოცალკევებულობით ხასიათდება, მაგრამ ის არასოდეს არ არის თავისუფალი ცხოვრებასთან მიმართებისაგან. სწორედ ცხოვრება აწვდის მას მასალას, რომლისგანაც ის თავის თავს აგებს, არა მარტო იმ საზრთო, რომ მაგალითად, ბავშვი როცა ოჯახობანას თამაშობს, მას ცხოვრებიდან ვაღმოაქვს და გაათამაშებს დედის, მამის, შვილებზე ზრუნვის და სხვ. როლებს, არამედ იმ საზრთოც, რომ საერთოდ როლების შესრულებაც ცხოვრებისეული მოვლენაა; ცხოვრებაში თამაშობს ადამიანი, მაგალითად, მზრუნველი მშობლის ან მოსიყვარულე მეუღლის, გულისხმიერი მეგობრისა და სხვა როლებს. მეორე მხრივ, თამაშიც არ რჩება უშედეგოდ თვით სინამდვილისათვის. თამაშის დროს, მაგალითად კარნავალის დროს, როცა გაათამაშებენ ხოლმე მაღალი თანამდებობის პირებს, „ყეენებს“, ამით ცხოვრებაშიც ეთამაშებიან ამ როლებს, თვით ცხოვრებას; ერთი მხრივ, თამაშში აღადამიანი თითქოს ირგებს როლებს, მეორე მხრივ კი, მათ დესაკრალიზაციას უწყობს ხელს — დღეს რომ ყეენს აიგდებს

კარნავალის დროს სასაცილოდ, ზვალ ის შეიძლება ცხოვრებაშიც შეებრძოლოს „ყვენებს“ და მათთან დაკავშირებულ ღირებულებებს.

თამაშს ცხოვრებასთან აქვს მიმართება, ის ცხოვრებას ათამაშებს და ამით გამოავლენს თვით ცხოვრების თამაშობრივ ელემენტებსაც, ზელს უწყობს ზედმეტი სერიოზულობის დაძლევის ცხოვრებაში. თამაშს სილალე ახასიათებს და ის ადამიანს სილალეს აჩვენებს, აჩვენებს იმას, რომ ცხოვრებისეულ წვრილმან მიზნებს ზედმეტად დიდ მნიშვნელობას არ ანიჭებდეს, შთააგონებს მას, რომ წუთისოფელიც „ავორებული ქვა არის“ და ამიტომ ისე არ უნდა იქცეოდეს თავის ეგოისტური მიზნების დევნაში, თითქოს მარადიულ ცხოვრებას აპირებდეს.

თამაში ცხოვრებიდან ამორთულია და ამით ის თითქოს ზედმეტობას წარმოადგენს. მაგრამ თამაშის მნიშვნელობა ის არის, რომ ადამიანს დაუმკვიდროს ამგვარი ზედმეტობის მოთხოვნილება, შთაუწეროს ის აზრი, რომ ადამიანი არ შეიძლება მხოლოდ ცხოვრებისათვის აუცილებელზე ზრუნავდეს; ადამიანმა ხომ ნამდვილი თავისუფლების სამეფოს მხოლოდ აუცილებლობის საწინააღმდეგო მიღმა შეიძლება მიაღწიოს. პოეტი მიხაილ სვეტლოვი ამბობდა ჩოლმე: მას თავისუფლად შეუძლია იცხოვროს აუცილებლის გარეშე, ზედმეტის გარეშე კი ის ვერ გაძლებს.

თამაშს მამინ შეუძლია ამგვარი სილალე მინიჭოს ადამიანს, თუკი ის თამაშად დარჩება. თამაშს თავისი სერიოზულობა ახასიათებს, მას თამაშის მონაწილეები სერიოზულად უნდა უდგებოდნენ, უნდა ცდილობდნენ მთელი ძალები მოახმარონ მას, მაგრამ თუ მასში ცხოვრებისეულ სერიოზულობას წვეტიანად, მამინ ის თამაშის ხასიათს დაკარგავს და თავის ფუნქციასაც ვეღარ შეასრულებს. ზოგიერთი თამაში შეჯიბრს, მოგებას გულისხმობს. საერთოდ მოგებისაკენ სწრაფვა თამაშს არ აფუჭებს, მაგრამ თუკი მიზნად დავისახეთ მოგება, რაღაც არ უნდა დაგვიჯდეს ის, თამაში დაკარგავს თავის ხასიათს. თუკი თამაშის სერიოზულობას გვაგვიგებთ ცხოვრების სერიოზულობასთან, თუკი თამაშში მოგებას გავუტოლებთ სოციალური სისტემების შეჯიბრს (ასეთი რამ კი ზღუდა ხოლმე), მამინ თამაშსაც სასწორზე შევაგდებთ და სოციალურ წყობილებასაც.

თამაშის ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანია პირობითობა. პირობითაა მიღებული თამაშის წესები, ის, რომ მხედარი ამგვარად მოძრაობს ჭადრაკის დაფაზე, ხოლო კუ სხვაგვარად. პირობითია მოგებაცა და წაგებაც: ერთ პარტიაში რომ მოვიგებ, მეორეში ასეთივე წარმატებით შეიძლება წაგავო. სხვა თამაშში დღეს შეიძლება მე „ატმანი“ ვიყო, ზვალკი „რიგითი“ ყაჩაღი, დღეს „წითელი“ ვიყო, ზვალ კი „თეთრი“ და ა. შ. ცხოვრებაში ამგვარი ცვლილებები როლებსა და მოგება-წაგებაში უფრო იშვიათია, მაგრამ პირობითობა ცხოვრებასაც ახასიათებს. ცხოვრების ტალღამ ერთი შეიძლება მალა აიტაცოს. მეორე კი ძირს დანარცხოს, ცხოვრებისეულმა შემთხვევითობამ შეიძლება ერთი ძმა ერთ ბანაკში მოაქციოს, მეორე კი — მოწინააღმდეგეში. ამით ცხოვრება თამაშად არ გადაიქცევა, მაგრამ თამაშის მომენტიც ვერ გამოირიცხება მისგან. ალბათ ამ აზრსაც აჩვენებს ადამიანს თამაში.

თამაშისთვის წრიულობაა დამახასიათებელი: დასრულებდა ერთი პარტია და ყველაფერი თავიდან იწყება. ამგვარი წრეები ცხოვრებაშიც გვხვდება. სწორედ ამიტომ ადარებდნენ ერთმანეთს ცხოვრებასა და თამაშს. განა თამაშს არა ჰგავს მეფეთა საქციელი, როცა ისინი

„შფოთენ და ღრტინვენ და იტყვიან: „როდის იქნება ის სამეფოცა ჩვენი იყოს?“ და აღიძვრიან იმავე მიწისთვის, რაც დღეს თუ ხვალ თვითვე არიან!...“

ცხოვრებაში ადამიანი მრავალი ღირებულებებით ხელმძღვანელობს, მრავალ მიზანს მიესწრაფვის, მაგრამ ეს ღირებულებანი და მიზნები ზოგჯერ გაქვავებულ იურარქიას ქმნიან და ადამიანები ეწინააღმდეგებიან იმას, რომ დინამიურობა შეიტანონ ამ ღირებულებებში, შეცვალონ ის, რამაც დრო მოჰპაჷ. თამაში აჩვევს ადამიანს ამგვარ დინამიურობას უკვე იმით, რომ როლები და მოგება-წაგება თამაშისეულია და არა ნამდვილი. მაგრამ თამაში არც ყოველგვარ იურარქიას უარყოფს, რადგან როლების განიწილების გარეშე არც თამაში იქნება. თამაში დემოკრატიულია — აქ არაფერს წყვეტს მოთამაშეთა ტიტულები. თამაშში წარმატებას თამაში წყვეტს და არა დამსახურებული წოდებები: ჰა, ბურთი და, ჰა, მოედანი. ამგვარი დემოკრატიულობა გამოაჩენს ცხოვრებისეული ტიტულების პირობითობასაც: ადამიანის წამდვილ ღირებულებას მისი ღირსება განსაზღვრავს და არა წოდებები და ტიტულები, რომლებიც დღესა აქვს ადამიანს, ხვალ კი ისინი შეიძლება საერთოდ გაუქმდეს, როგორც ეს ზოგიერთ ქვეყანაში მოხდა. ასე რომ თამაშს თავისი ადგილი უკავია კულტურაში, კულტურის ღირებულებებში. მაგრამ შეიძლება მხოლოდ თამაშის იმედზე ვიყოთ და ცხოვრება, კულტურა თამაშზე დავიყვანოთ? ამგვარ დსკვნას ჰაიზინგა არ აკეთებს; ის მხოლოდ ხაზს უსვამს იმას, რაც საერთო აქვს კულტურასა და თამაშს, მაგრამ განა არ არის საჭირო ყურადღება მივამციკოთ იმასაც, რომ კულტურა თამაშზე არ დავიყვანება და რომ ამგვარი დავიყვანაც არტუთ მცირე საფრთხეს შეიცავს?

ადამიანის მრავალფეროვან ცხოვრებასა და კულტურაში სეროიზულობაც არის და თამაშობრივიც, ტრაგიკულიც, კომიკურიცა და ტრაგიკომიკურიც. ცხოვრება მოსაწყენი და აუტანელი იქნებოდა, ადამიანები ყოველთვის რომ სეროიზული სხიით მხოლოდ საქმიან ფუსფუსში იყენდ და დიდიდან საღამომდე ყაზარმული რიტმით ცხოვრობდნენ. თამაშისა და სიცილის გარეშე სეროიზული ცხოვრება სამუწაზო, სასაცილო საქმიანობად გადაიქცეოდა. სასაცილო ისიც იქნებოდა, თამაშისა და სიცილისათვის მკაცრად განსაზღვრული ადგილი და დრო მიგვეჩინა და ჩინური თუ გერმანული კედელი აღგვემართა ცხოვრებას, კულტურასა და თამაშს შორის. თამაში ადამიანის ცხოვრებისა და კულტურის მნიშვნელოვანი მხარეა, ამის ნათელყოფა ი. ჰაიზინგას სეროიზული დამსახურებაა. ჰაიზინგამ კულტურის თამაშობრივ ელემენტს ყურადღება მიამქცია იმ დროს, როცა ევროპას სულაც არ ეთამაშებოდა, როცა მას დამორტუტველ ძალად მოველინა ფაშიზმი. მაგრამ ჰაიზინგამ, ისევე როგორც პერმან ჰესემ რომანში „მინის მძივების თამაში“, თამაშის მნიშვნელობას ხაზი გაუსვა სწორედ ფაშისტური, ტოტალიტარული სეროიზულობის საწინააღმდეგოდ [2, გვ. 104—105]. თუმცაღა ჰაიზინგამ და ჰესემ ალბათ რამდენადმე ცალმხრივად აღიქვეს ფაშიზმი, ჯეროვნად ვერ შეაფასეს ის, რომ ფაშიზმმა თამაში კი არ გამოირიცხა საერთოდ, არამედ ცალმხრივი ხასიათი მისცა მას — თავისი ანტიჰუმანური მიზნებისათვის ბრძოლა არსებითად გასამხედროებულ თამაშად წარმოადგინა. ფაშიზმი მასების მდებალ ინსტინქტებზე თამაშობდა, რასისტული და ნაციონალისტური მითების შექმნით ახალი სათამაშო მისცა მათ ხელში, რომელთა საშუალებითაც მათი ცხოვრება მსოფლიო ბატონობისათვის შეკიბრ-თამაშად უნდოდა გადაექცია. ფაშიზმმა თამაში კი არ გააუქმა,

არამედ ჰუმანიზმისა და კაცთმოყვარეობის იდეებისათვის ბრძოლა გამოაცხადა უაზრო თამაშად.

ევროპული კულტურის ნაკლი, თუნდაც ფაშიზმის დროს, ის კი არ იყო მხოლოდ, რომ თამაშის მნიშვნელობას უგულვებელყოფდა, არამედ უფრო ის, რომ ძალზე სერიოზული იდეები გაიხადა სათამაშოდ და ამგვარი თამაში აქცია ცხოვრების შინაარსად. ამ მხრიდან შეხედა ევროპულ კულტურას მე-20 საუკუნის კიდევ ერთმა დიდმა მწერალმა რობერტ მუზილმა თავის რომანში „უთვისებო მამაკაცი“, რომლისთვისაც შეიძლება აგრეთვე გვეწოდებინა „პატრიოტული იდეებით თამაში“. მართალია, ჰესემ და ჰაინრიხამაც მიაქციეს ყურადღება ევროპული კულტურის ამ მხარეს, მის „ფელეტონურ“ ხასიათს, მაგრამ მათ ის სწორედ თამაშის საწინააღმდეგო ტენდენციის გამოვლინებად მიიჩნიეს, მაშინ როცა ეს ტენდენცია უფრო თამაშის საწინააღმდეგო თამაში იყო.

თუ მეორე მსოფლიო ომის წინ შეიძლება კიდევ გვეფიქრა, რომ დასავლეთის საზოგადოება გეროვანს არ მიუზღავს თამაშს, ომის შემდეგ უფრო საწინააღმდეგო ტენდენციაა თვალში საცემი. მეტისმეტად მოგვეძალა თამაშის ელემენტები კულტურაში. ზშირად დამახინჯებული ან გაუცნობიერებელი სახით, მაგრამ მაინც აშკარად ემსგავსება ადამიანი homo ludens-ს, მოთამაშე ადამიანს. ნაწილობრივ ეს იმასთანაც არის დაკავშირებული, რომ გაიზარდა თავისუფალი დრო და, მასთან ერთად, გართობის წილიც ადამიანის ცხოვრებაში. თამაშის ელემენტებმა იმძლავრა მეცნიერებაშიც, ხელოვნებაშიც, რელიგიაშიც.

ნამდვილი მეცნიერება თამაშისაგან საკმაოდ არის დაშორებული, მაგრამ ვიდრე ნამდვილ მეცნიერებას ვივლიდეთ, დიდი გზის გაგლა გვეჭირდება, რომელზეც სიტყვებითა და ცნებებით თამაში მეცნიერთა ჩვეული საქმიანობა ხდება. ისინი სულ უფრო ზშირად, სავსებით კანონზომიერად, მიმართავენ სიმბოლოებსა და ნიშნებს, მაგრამ ნიშნების მოხმარება არაიშვიათად თამაშად გადაიქცევა ხოლმე. თანამედროვე ფილოსოფოსები თამაშის ელემენტების ზრდას დღევანდელი მეცნიერებისთვის დამახასიათებლად მიიჩნევენ. თანამედროვე სტრუქტურალიზმის წარმომადგენლის, ჟაკ დერიდას, აზრით, თუ წარსულში მეცნიერებას ლოგოცენტროზში ახასიათებდა (ე. ი. ის გარკვეულ მყარ ცნებებს ემყარებოდა), რაც „ნიშნების ურთიერთდამოკიდებულებების თამაშს ბოჭავდა“, ახლა მას (თამაშს) „შესაძლებელს ხდის (ამგვარი) ცენტრის გაუქმება“ [5, გვ. 168].

ხელოვნებაში თამაშის ელემენტების ზრდამ თავი იჩინა არა მარტო კოლექტის, „ჰეპენინგების“, პაროდირების სტილის მომძლავრების სახით, არამედ „სერიოზული“ მუსიკის საწინააღმდეგო განწყობილებისა და როკ-მუსიკაში თამაშობრივი ელემენტების მოჭარბების სახითაც. თეატრში ეს ტენდენცია გამოვლინდა სანახაობითი მხარის წინ წამოწევაში. რა თქმა უნდა, თამაშის ელემენტების ყოველი ზრდა როდია კულტურისათვის საზიანო. ზოგჯერ ის არის რეაქცია ძველი კულტურის რუტინულობაზე, სხვა შემთხვევაში ის იმის შედეგია, რომ გაფართოვდა კულტურის ამთვისებელი აუდიტორია. მაგრამ ისიც აშკარაა, რომ თამაშობრივი ელემენტების მომძლავრება ზშირად კულტურის დევალაცია, მისი მასულდგმულზელი ძალების დათრგუნვას იწვევს.

თამაშისაგან ძალზე დაშორებული ჩანს რელიგია. მაგრამ თანამედროვე საზოგადოებაში არც ის რჩება თამაშგარეშე. დღევანდელი რაციონალური ადამიანი-

ნი აშკარად თამაშობს რწმენითა და ცრურწმენებითაც. რელიგიური ამბებითა და რიტუალებით ის ისევე ერთობა, როგორც როკმუსიკითა და ვითომმეცნიერული მითებით. მივა ის დღესასწაულის დროს ტაძარში, მოსამენს ამაღლებულ მუსიკას, დაუნთებს სანთელს მრავალტანჯულ იესოს, შემდეგ კი გამოვა ტაძრიდან და განაგრძობს პილატეს ცხოვრებას. ან წაიკითხავს ერთ-ორ ნაწყვეტს „მცხეთური ხელნაწერიდან“, იქ გულმოწყალებასა და მოყვასის სიყვარულის ქადაგებას კი არ ამოიკითხავს, არამედ იმისთვის გამოიყენებს თავის „ნაზიარებობას“, რომ გამოირჩეს სხვა რწმენისა და მით უფრო ურჯულო ადამიანებისაგან. კიდევ უფრო თვალში საცემი ის არის, რომ რწმენით არაიშვიათად რწმენის მსახურნიც თამაშობენ — მხოლოდ ასრულებენ რიტუალებს, თავისი ცხოვრებით კი აშკარად შორდებიან მოძღვრებას, რომელიც ამ რიტუალების საფუძველს წარმოადგენს. მეცნიერებით, მხატვრული თუ ზნეობრივი ღირებულებებით, რწმენით ამგვარი თამაში ხელს უწყობს თანამედროვეობის ყველაზე საშიში სენის — ნიპილიზმის — გავრცელებას და თვითონაც არის ამ სენის სიმპტომი.

თამაში როგორც კულტურის ელემენტი, რომლის მნიშვნელობაზეც ი. ჰაინინგა ლაპარაკობს, სხვა ჩასიათისაა, ვიდრე ადამიანის სეროიზული საქმიანობის გათამაშების, სეროიზულობასა და თამაშს შორის საზღვრების მოშლის ის ტენდენციები, რაც თანამედროვე საზოგადოებას მოეძალა. მაგრამ არც ისე იოლია საზღვრების გაღება, ვთქვათ, პარლამენტის საქმიანობაში თამაშის ელემენტებსა, რომელთაც ჰაინინგა აღნიშნავს, და პოლიტიკური მოღვაწეობის ფარსად გადაქცევას შორის. ყოველ შემთხვევაში, როცა კულტურის თამაშობრივ ელემენტებს ვაკვირდებით და მათში ადამიანურობის გამოვლენას ვხედავთ, არც ის უნდა უგულებელვყოთ, რომ ყოველგვარი თამაში როდი აკეთილშობილებს ადამიანს და ყოველგვარი სეროიზულობა როდი ამდაბლებს მას. ადამიანის ცხოვრებიდან თამაშის გამორიცხვა ყაზარმულ ჩასიათს მისცემდა საზოგადოებას, ხოლო თამაშზე ცხოვრების დაყვანა შინაგან იმპულსს წაართმევდა მას. თანამედროვე საზოგადოების კრიტიკა ხშირად იღებს მთლიანად კულტურის სეროიზული მიზნებისა და ღირებულებების უარყოფის ჩასიათს. ყველა ღირებულების გადაფასება იმის ნიშანია, რომ სამყარო უმიზნო თამაშად (ხაღდება [8, გვ. 97]. ნიცშესაც ჩომ კაცობრიობის მომავალი ბავშვის თამაშად წარმოედგინა [1, გვ. 79]. ვინც ყველაფერს უარყოფს, ის აღმერთებს უარყოფას. ხოლო „ყოველი ფეტიში ბოლოს ადამიანს შემოუბრუნდება, როგორც მისი მტერი“ [2, გვ. 106]. ასეთ მტრად შეიძლება იქცეს თამაშიც, როგორც ყოველგვარი სეროიზულობის, თვით კულტურისა და ცხოვრების უარყოფა. რა ადგილიც არ უნდა ეკავოს თამაშს ცხოვრებასა და კულტურაში, ერთი და მეორეც მასზე ვერ დაიყვანება. ეს განსაკუთრებით ნათელი ხდება თანამედროვე მსოფლიოში.

კაცობრიობის წინაშე დღეს დგას პრობლემები, რომლებთანაც თამაში არაფრით ჰრ შეიძლება. იქნებ შუბებით შეიარაღებულ ჯაჭვის პერანგინი რაინდების ორთაბრძოლაში, მართლაც, ჭარბად იყო თამაშის ელემენტები, მაგრამ ბირთვული კატასტროფის წინაშე როცა ვდგავართ ცეცხლთან ყოველგვარი თამაში უნდა გამოვირიცხოთ, რადგან თამაშის „ფსონი“ აქ მთელს დედამიწაზე სიცოცხლის მოსპობა შეიძლება იყოს. ალბათ სხვა გლობალური პრობლემებიც საკმაოდ ზღუდავენ თამაშის ასპარეზს. როდესაც დედამიწის დიდი ნაწილი დაფარული იყო უსივრტი ტყეებით, იქნებ ნადირობა ერთი უწყი-

ნარი თამაში იყო. დღევანდელ ეკოლოგიურ ვითარებაში კი მონადირეს ძალ-
ზე სერიოზულად არათამაშობრივ მიზნებს უსახავენ: რომ მან უფრო ნადირის
მომრავლებაზე იზრუნოს, ვიდრე მის დახოცვაზე. აღარაფერს ვამბობთ იმაზე,
რომ დემოგრაფიულმა პრობლემამ ბევრ ქვეყანაში სიყვარულით თამაშსაც
შეუცვალა სახე. ერთი სიტყვით, თამაშისა და კულტურის, თამაშისა და ცხოვ-
რების ურთიერთობა დღეს კიდევ მოითხოვს ახლებურ აზროვნებას. კულტურა
თამაშს მოიცავს უეჭველად, მაგრამ კულტურა მეტია, ვიდრე თამაში.

კულტურა რომ თამაშზე არ დაიყვანება, ეს თვით თამაშის ბუნებიდანაც
ჩანს. თამაშის ერთი ნიშანი ცხოვრებიდან გამოცალკევებულობაა, თამაში
ცხოვრების სერიოზულობიდან ამორთვია, ხოლო თუ მთელი ცხოვრება თამა-
შია, თამაში „გემოს კარგავს“, თამაში თამაში ვეღარ იქნება. კულტურა კი სხვა
არაფერია, თუ არა ცხოვრების მიმართულობა: კულტურა ის მიზნები და
ღირებულებებია, რომლებზეც არის ორიენტირებული საზოგადოება და ინდი-
ვიდი, ხოლო თუ ეს მიზნები და ღირებულებანი მხოლოდ თამაშის წესებია და
მეტრ არაფერი, ადამიანის ცხოვრებას ისინი აზრს ვერ მისცემენ, თავისი
ცხოვრების აზრიანობის განცდის გარეშე კი ადამიანი თავს ვერ იგრძნობს
ადამიანად. თუ ადამიანის ცხოვრება თამაშია მხოლოდ, მისთვის არ ექნება
აზრი რაიმეზე ზრუნვას, ამის გარეშე კი არსებობა არ არის ადამიანური
ყოფნა. ეკზისტენციალიზმის ამ დებულების ქეშმარიტობა ეჭვს გარეშეა.
თუმცა ეკზისტენციალიზმი რად უნდა ამას:

„არც კაცი ვარგა, რომ ცოცხალი მკვდარსა ემსგავსოს,
იყოს სოფელში და სოფლისთვის არა იზრუნოს“.

6055

ის, რომ თამაშზე კულტურის დაყვანა ცხოვრებას აზრს წაართმევდა, არ
ამცირებს თამაშის მნიშვნელობას კულტურაში და, ამდენად, არ ანელებს ინ-
ტერესს ი. ჰაინინგას წიგნის მიმართ, რომელიც არა მარტო მდიდარ ისტო-
რიულ მასალას შეიცავს, არამედ მეცნიერისა და ჰუმანისტის ფიქრებსაც თა-
ნამედროვე კულტურის ისტორიული ბედისა და მომავლის შესახებ და მკით-
ხველსაც სთავაზობს დაუფიქრდეს კულტურის ბუნებას, სერიოზულისა და
არასერიოზულის, თამაშობრების ურთიერთობას კულტურაში. ამას მხოლოდ
იმისათვის კი არა აქვს მნიშვნელობა, რომ შევიმეცნოთ ადამიანის ცხოვრების
ერთი მხარე — თამაში, არამედ თვით ადამიანის ბუნების გასაგებადაც. ადა-
მიანის საზრუნავი მხოლოდ ის კი არ უნდა იყოს, რომ ცხოვრება თამაშზე არ
დაიყვანოს, არამედ ისიც, რომ ცხოვრებას არ დაუკარგოს სილაღე, სიხალისე,
რაც ასე ახასიათებს თამაშს. ასეთი რამ არ დაემართება მას, თუ ყოველ
პირობითს კულტურაში აბსოლუტურ ღირებულებას არ მიაწერს, ხოლო ასე-
თი შეცდომა მას არ მოუვა, თუკი ღია იქნება სხვა კულტურებისადმი, თუკი
ის, როგორც არ უნდა იყოს დარწმუნებული თავისი შეხედულების მართებუ-
ლებადმი, მზად იქნება გაიაზროს სხვისი შეხედულება, შეეცდება გაუგოს
სხვას, ერთი სიტყვით, თუ ის კულტურის დიალოგიური ბუნების ვაგებას დაემ-
ყარება. კულტურის დიალოგიურობა რაღაცნაირად, შეიძლება არამკაცრი აზრით,

1 კულტურა არის მიმართულობა, ის მიმართულია იდეალზე და თანაც იდეალზე, რო-
მელიც მეტია, ვიდრე ინდივიდის იდეალი, ერთობის (Gemeinschaft) იდეალზე“ (J. Huizinga.
Im Schatten von Morgen. Zürich—Leipzig, 1936, გვ. 33).

2. „მაცხე“, ფილოსოფიის სერია, 2000, № 1—2



თამაშსაც გულისხმობს². კულტურის დიალოგურობა იმას ნიშნავს, რომ კულტურათა შეხვედრისას მათი მატარებელი უნდა იქცეოდნენ როგორც პარტნიორები და პატიოსან შეჯიბრში უნდა ავლენდნენ ამ კულტურების შესაძლებლობებს.

2 შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის გარემოება, რომ გამოჩენილი მეცნიერის, მიხაილ ბახტინის, ორი მთავარი ნაწარმოებიდან ერთი ეხება თამაშს (კარნავალურ კულტურას), მეორე კი — დიალოგს (დოსტოევსკის რომანის დიალოგურ ბუნებას).

ლიტერატურა

- 1 ბუაჩიძე თ. თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სათავეებთან, თბ., 1986.
- 2 ნოდია გ. თამაშის ცნება კულტურის ფილოსოფიაში, თბ., 1987.
- 3 შილერი ფ. თხზულებანი, ტ. 3, თბ., 1965.
- 4 წერეთელი ს. ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, I, თბ., 1973.
- 5 Автономова Н. С. Философские проблемы структурного анализа гуманитарных наук. М., 1977.
- 6 Гегель. Сочинения, т. VII, М. — Л., 1934.
7. Философия и социология науки и техники, Ежегодник, 1984—1985. М., 1986.
8. Rosen S. Nihilism: a Philosophical Essay. New Haven und L., 1959.

О. И. ДЖИОТИ

ИГРА И КУЛЬТУРА

Резюме

Статья О. И. Джоти написана в связи с переводом книги Иохана Хойзинги «Играющий человек». В статье представлены актуальность и своеобразие книги Хойзинги. Рассмотрено понятие игры, характерные признаки и особенности этого понятия и причины, почему автор связывает игру с культурой.

Охарактеризована ценностная природа культуры, связь ее с игрой, приобретает большое значение. Представление игры, как элемента культуры, что доказывает автор книги «Играющий человек», с точки зрения О. И. Джоти, не совсем правомерно. Игра не сводится к культуре, что ни в коей мере не уменьшает значение игры. Сама постановка взаимосвязи игры и культуры дает лишний повод задуматься о значении этих понятий и о важности диалогового характера культуры.

რეზიუმე გორდუნიანი

ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ძიებები გერმანულ
მესისტენციალიზმსა და ალმოსავლურ ფილოსოფიაში (ძენ-
ბუდიზმი, იოზა)

როგორც XX ს. გერმანული ექსისტენციალიზმის წარმომადგენლების (მ. ჰაიდეგერი, კ. იასპერსი, მ. ბუბერი), ასევე ალმოსავლეთის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მიმდინარეობის—ძენ-ბუდიზმის გაცნობა გვარწმუნებს, რომ ამ მოძღვრებათა კარდინალურ პრობლემათა კვლევა რაღაც თავისთავადი, უმიზნო პროცესი არ არის. კვლევის პროცესი მათთან ისე არ უნდა წარმოვიდგინოთ თითქოს პრობლემათა განხილვის სიბრტყეები ერთმანეთისაგან არსებითად მოწყვეტილი და მექანიკურად დაკავშირებული იყოს. უძირითადესი პრობლემები, რაც წამოჭრილია მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში, კ. იასპერსის ექსისტენციული ფილოსოფიაში და მ. ბუბერის „დიალოგურ“ მოძღვრებაში, ისევე როგორც დ. ტ. სუტუკის ძენ-ბუდიზმში, ერთმანეთთან აუცილებელ ორგანულ კავშირშია და ერთმანეთს ავსებენ. ეს, რასაკვირველია, არც არის გასაკვირი და მოულოდნელი. ცხადია, ასეც უნდა იყოს: ფილოსოფიის ხანგრძლივ ისტორიაში ყველა დიდი მოაზროვნე ხომ თავისი მსოფლმხედველობრივი ნააზრევის აგების დროს ერთ ან რამდენიმე სახელმძღვანელო პრინციპს ეყრდნობა და მასზე აგებს თავისი ნააზრევს, შენობის დანაარჩენ ნაწილებს. ასეთი ვითარება გვხვდება საერთოდ მრავალ ფილოსოფიურ სისტემაში. მაგრამ ხანგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ამ თვალსაზრისით სრულიად განსაკუთრებული მდგომარეობაა ზემოთ აღნიშნულ მოძღვრებებში.

როგორც გერმანული ექსისტენციალისტები, ასევე გამოჩენილი ძენ-ბუდიზმისტი და ექსისტენციალისტი დ. ტ. სუტუკი თავთავიანთ საკვლევ პრობლემათა არეალს, სიღრმისეულ საკითხთა წრეს, გვთავაზობენ არა მხოლოდ ერთმანეთთან ორგანულ კავშირში, არამედ წამყვან პრობლემათა მიმართ სხვა საკითხთა სრულ დაქვემდებარებაში. თითოეულ ამ მოძღვრებაში, თუ მათ ცალკე-ცალკე დამოუკიდებელ ფილოსოფიურ ნააზრევად წარმოვიდგინოთ, გვხვდება პრობლემათა კვლევის სხვადასხვა სიბრტყეები, დონეები, რომლებიც ერთმანეთთან სუბორდინაციულ მიმართებაში იმყოფებიან. ცალკე აღებულ თითოეულ ამ მოძღვრებაში შეიძლება გამოვარჩიოთ უძირითადესი, ფუნდამენტური ორიენტირი, რომლის გარკვევაც იმორჩილებს დანაარჩენ პრობლემათა კვლევას. პრობლემათა დიდ სიმრავლეში, შეიძლება გამოვარჩიოთ უმთავრესი რამ, რაც განსაზღვრავს ავტორის ფილოსოფოსობის უმთავრეს გეზს, ფილოსოფიური კვლევის უმთავრეს სულისკვეთებას. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თითოეულ დასახელებულ მოაზროვნესთან ერთი მთავარი მოტივი იქვემდებარებს ფილოსოფიური ძიებების მრავალფეროვნებას, ყველა ხმა ემორჩილება და მიყვება ლეიტმოტივს. ეს აშკარა და საგულღისხმო ფაქტი მით უფრო საკვირველია რომ არც ერთ ამ მოაზროვნის მოძღვრებას არა აქვს პრეტენზია იყოს ლოგიკურად დახვეწილი ფილოსოფიური სისტემა. არც ერთი მოაზროვნე

არ იცავს ფილოსოფიური ნაწარმის მკაცრ მეცნიერულ-ლოგიკურობის პრინციპს. ეს მოძღვრებები თავისუფალი ფილოსოფოსობის გამოვლენის მრავალ შესაძლო სახეებიდან ცალკეულ შემთხვევებს წარმოგიდგინენ. თითოეული მთავროვნე მომხრეა თავისუფალი, „ღია“ ფილოსოფოსობისა, რაც ბუნებრივია, მათი ფილოსოფიური ნაწარმის ერთგვაროვნების, მსგავსების ალბათობას რამდენადმე ამცირებს.

მაგრამ საინტერესო და საგულისხმო სწორედ ისაა, რომ ფილოსოფოსობის თვით ასეთი თავისუფალი წესის დროსაც, მათი მოძღვრებები თავისი აღნაგობითა და შინაგანი სულისკვეთებით უკიდურესად ანალოგიურნი არიან.

ამიტომაც ფუნდამენტური ონტოლოგიის, ექსისტენციალიზმის, „დილოლოგიის“ ფილოსოფიის და ძენ-ბუდიზმის შედარებისას ჩვენ ხაზს ვუსვამთ ორ მნიშვნელოვან გარემოებას: 1. რომ თითოეულ მოძღვრებაში მრავალთავან მხოლოდ ერთი უძირითადესი ორიენტირი განმსჭვალავს და იმორჩილებს ფილოსოფიური ნაწარმის მთელ შენობას ე. ი. რომ ერთი ფუნდამენტური პრობლემა გამოდის სინამდვილეში მოძღვრების მთავარ მიზნად, ძიებათა ლატიმოტივად და 2. რომ თითოეულ ამ მოძღვრებაში უძირითადესი პრობლემა, ორიენტირი, ფილოსოფიურ ძიებათა ლატიმოტივი არის ერთი და იგივე რამ, ერთი და იგივე ტენდენციის რეალიზაციის ცდა, იმ ტენდენციისა, რაც უძველესი დროიდან ფილოსოფიურ ტრადიციად მომდინარე, მათთან ახალ საფეხურზეა აყვანილი.

ეს უმთავრესი რამ, რაც დასახელებულ მოძღვრებათა ხერხემალს ქმნის და განსაზღვრავს მათ მიზანდასახულობასა და სულისკვეთებას, არის ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრების, ინდივიდის (პიროვნების) სპეციფიკური ყოფნის წესის გარკვევა-გამომქლავება. ადამიანში მყოფი „დაფარულის“, „საიდუმლოს“, მისი „შინაგანი ბუნების“ გამჟღავნების ტენდენცია მათთან კვლევის უმთავრესი პათოსია და ზშირად ერთ და იმავე დებულებებსა და მსჯელობებში არის გამოთქმული.

ამ აზრს არ ეწინააღმდეგება და ვერ აბათილებს ის გარემოება რომ ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში, ექსისტენციალიზმში და დილოლოგიურ ფილოსოფიაში, ისევე როგორც დ. ტ. სუძუკის ძენ-ბუდიზმში, ადამიანის ყოფნის წესის, მისი არსებობის ანთროპოლოგიური პრობლემა გარეგნულად სხვადასხვა „ტანსაცმელშია გამოწყობილი“ და სხვადასხვა იერსახით ვეცვლინება. ეს სხვადასხვაობა ამ მოძღვრებათა ავტორთა აზროვნების ორიგინალობასა და თავისებურებაზე მიგვიბრუნებს; და რომ სწორედ ეს პრობლემა მათი ნაწარმის ქვეყნობის, გვიჩვენებს და გვიდასტურებს იმას, რომ მათ ფილოსოფიურ ძიებებს უღრმესი ხასიათი აქვთ და გამოირჩევიან კვლევის გეზის ამოცნობის უტყუარი ინტუიციით.

ადამიანის ცხოვრების უღრმეს კანონზომიერებებს გამოხატავს და ვერავითარი შემთხვევითობით ვერ აიხსნება, ფილოსოფიის დაყვანა ფილოსოფოსობის პროცესზე და არა ფილოსოფიური აზროვნების ნაყოფებზე, ცალკეულ ფილოსოფიურ სისტემებზე. ეს არ შეიძლება შემთხვევით მოხდეს. არც ისაა შემთხვევითი რომ ნამდვილმა ფილოსოფოსობის პროცესმა ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ ძიებებზე უნდა გაიაროს და ადამიანის ყოფნის წესის გამჟღავნებელ ანთროპოლოგიურ სისტემებში უნდა პოვოს თავისი რეალიზაცია. ფილოსოფიის მრავალსაუკუნოვან ისტორიაში ამის მრავალი მაგალითი

წიგნობა მოვიძიოთ, რაც უფრო მკვეთრად ჩანს თანამედროვე საკაცობრიო ფილოსოფიურ აზროვნებაში.

ის ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური პრინციპები, რომლებიც საფუძველ-მდებელ როლს თამაშობენ თანამედროვე გერმანულ ექსისტენციალიზმში და დ. ტ. სუტჰუსის ძენ-ბუდიზმში, თვალნათლივ გვიჩვენებენ ადამიანის სპეციფიკური ყოფნის წესს, მასში „დაფარულის“ საერთო, ზოგადადამიანურ ბუნებას. ადამიანის „შინაგანი ბუნება“, „მე“, ყოფნისწესის არსებითი ნიშნები იგივეობრივია და არ ემორჩილება ისტორიული დროსა და სივრცის განსხვავებულობას იმდენად რომ იგი რადიკალურად სხვა რაიმედ იქცეს. იგი თავის არსებითობას ინარჩუნებს და მხოლოდ სახეს იცვლის. ის, რაც ადამიანშია „დაფარული“ და შეადგენს ადამიანის სპეციფიკურ „შინაგან ბუნებას“, მის ადამიანობას და არის ფილოსოფიური რეფლექსიის უმთავრესი საგანი, იქცა აგრეთვე გერმანული ექსისტენციალიზმისა და ძენ-ბუდიზმის მოძღვრების კარდინალურ პრობლემად.

სწორედ ადამიანის ცხოვრების საერთო კანონზომიერებები, სწორედ ცალკეულ ადამიანებში „დაფარული“ საერთო „შინაგანი ბუნება“ განსაზღვრავს დრო-სივრცეში ისეთი დამორებული მოძღვრებების მსგავსებას თუ ანალოგიურობას, როგორცაა გერმანული ექსისტენციალიზმი და დ. ტ. სუტჰუსის ძენ-ბუდიზმი. თუ გერმანული ექსისტენციალიზმის სამი წარმომადგენლის პრინციპთა მსგავსების ახსნას შევუდგებოდით ერთნაირ ევროპულ გარემოში და ერთ ეპოქაში მოღვაწეობაზე მითითებით — რაც, ცხადია, არასაკმარისი იქნებოდა — მაშინ ხომ უაზრობა იქნებოდა იგივე პრინციპით მათთან ძენ-ბუდიზმის მსგავსების ახსნა. ძენ-ბუდიზმი როგორც ფილოსოფიურ-რელიგიური თვალსაზრისი ზომ შუა საუკუნეებიდან მომდინარეობს (იგი ბოდგპითპარმამ ჩინეთში V ს. ჩამოაყალიბა). თუ არა საერთო ადამიანური ბუნება, საერთო კანონზომიერება, ადამიანის „არსების“ ზოგადადამიანურობა, სხვათადასა და აუხსნელი უნდა იქნეს დროსა და სივრცეში ერთმანეთისაგან უკიდურესად მოწყვეტილი, ერთმანეთთან კარავითარი კავშირის მქონე მოაზროვნეთა თვალსაზრისების ანალოგიურობის ახსნა. ეს მით უფრო ითქმის აღმოსავლეთის ერთ-ერთ ყველაზე მეტად საყურადღებო მოძღვრებაზე — იოგაზე, რომელიც აღმოსავლურ ფილოსოფიურ-რელიგიურ აზროვნებაში ერთ-ერთი უძველესია (იგი დაახლოებით ოთხი ათასწლეულის წინ შეიქმნა) და რომლის საყრდენი ძირითადი პრინციპები ასევე დიდ მსგავსებაშია ზემოთ დასახელებულ ოთხ ცნობილ ფილოსოფიურ-რელიგიურ თვალსაზრისთან.

წიგნობა გარკვევით ფიქსირებული იქნეს იოგას მოძღვრების ზოგიერთი უმნიშვნელოვანესი ასპექტი, უძირითადესი ამოსავალი პრინციპი, რომელიც ამ მოძღვრების იერსახეს და შინაგან სტრუქტურას ქმნის და რომელიც ანალოგიურ როლს თამაშობს აგრეთვე ზემოთ დასახელებულ ოთხივე მოძღვრებაში.

ამ ზოგადი, წინასწარი შეფასების შემდეგ მიზანშეწონილად უნდა ჩაითვალოს მისი დაკონკრეტება, მისი სამართლიანობის დასაბუთება კონკრეტული მასალის დემონსტრირებით. ნაჩვენები უნდა იქნეს ამ ზოგადი აზრის მართებულობა უშუალოდ დასახელებულ მოძღვრებათა შინაგან სტრუქტურებში და განხილულ პრობლემათა წრეში. უნდა არაორაზროვნად დავინახოთ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ძიებების დომინანტობა როგორც გერმანულ ექსისტენციალიზმში, ასევე ძენ-ბუდიზმსა და იოგას მოძღვრებაში. უნდა



ნათელი გახდეს თითოეული მათგანისათვის ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკის, მასში ჩადებული „იდუმალების“ ძიების იმანენტურობა და წარმართველობა. უნდა გაირკვეს, რომ ეს მიზანი და პათოსი მართლაც არის თუ არა ხერხემალი ამ რთულ მოძღვრებათა მრავალწახნაგა შენობისათვის. მითუმეტეს რომ, როგორც ეს უკვე ზევით აღინიშნა, ეს ძირითადი ტენდენცია სხვადასხვა, ერთმანეთისგან განსხვავებული პრობლემატიკით, საკითხთა წრით არის შემოსილი. ნაჩვენები უნდა იქნეს, რომ ამგვარი შეფასება სუბიექტური ხასიათის არ არის და მართლაც შეესაბამება ობიექტურ ვითარებას. ამ მიზნით მიზანშეწონილია მოკლედ გავისენოთ დასახელებულ მოძღვრებებში მიღებული კვლევის ძირითადი შედეგები:

რა მოძღვრებასთან გვაქვს საქმე საბოლოოდ მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტური ონტოლოგიის სახით? რა არის ნაკვლევი უშუალოდ მის მთავარ შრომაში და სხვა მრავალ გამოკვლევაში, რომელთაც „ყოფიერებისა და დროს“ გზის ფაგრძელება ევალებოდათ? რა რეზულტატებს იძლევა და რისკენ მოგვიწოდებს საბოლოოდ მ. ჰაიდეგერის მიერ ჩატარებული ფენომენოლოგიურ-ონტოლოგიური კვლევა?

ყოველგვარი ეჭვის გარეშე შეიძლება ითქვას, რომ მ. ჰაიდეგერი ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში ღიად ტოვებს უძირითადეს ონტოლოგიურ პრობლემას, რომელიც მან კვლევის დასაწყისში მოძღვრების მთავარი მიზნის რანგში აიყვანა. როგორც ცნობილია, ეს არის პრობლემა ყოფიერების საზრისის შესახებ. მ. ჰაიდეგერი თავის მოძღვრებას იმიტომ არქმევს ფუნდამენტურ ონტოლოგიას, რომ მას აქვს პრეტენზია იყოს არა მხოლოდ ონტოლოგიური მოძღვრება, არამედ ყოველგვარი ონტოლოგიური თვალსაზრისების ჭეშმარიტი საფუძვლების მომცემი. ჩვენ უნდა გავარკვიოთ ყოფიერების საზრისი (Sinn von Sein), მაგრამ კვლევის სფერო უნდა გასცდეს ტრადიციული მეტაფიზიკის ონტოლოგიურ ძიებებს. არა ტრადიციული მეტაფიზიკის (ონტოლოგიის) ყოფიერება (Sein), არამედ „ყოფიერება“ („Seyn“), რომელიც ფენომენოლოგიურ-ექსისტენციალისტური კვლევის მთავარი სფეროა. მისი გარკვევა აგვიხსნის ყოველგვარი ონტოლოგიური, ტრადიციული სისტემების სამღვილ საფუძვლებს. ამდენად გასაგებია ფუნდამენტური ონტოლოგიის ავტორის მიზანდასახულება. მაგრამ როგორ გზას გვთავაზობს მ. ჰაიდეგერი ამ მთავარი ონტოლოგიური პრობლემის გასარკვევად, მთავარი მიზნის მისაღწევად? მხოლოდ ერთადერთს: ადამიანის ყოფიერების (Dasein) ექსისტენციალისტურ-ფენომენოლოგიურ კვლევის გზას, რადგან ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში ხაზი ესმება ადამიანის ყოფიერების უნიკალურობას, კერძოდ მის ონტურ, ონტოლოგიურ და ონტურ-ონტოლოგიურ უპირატესობებს.

რა არის მოცემული უშუალოდ „ყოფიერებასა და დროში“? პასუხი ამ კითხვაზე აშკარად ერთი შეიძლება იყოს: ადამიანის, პიროვნების ამქვეყნიური ცხოვრების სპეციფიკური მახასიათებლები, შინაგანი სტრუქტურები, ექსისტენციალები. ექსისტენციის ყოფნის ძირითადი კონსტიტუცია (In-der-Welt-Sein), ექსისტენციის ყოფიერება როგორც ზრუნვა (Sorge) და მისი ონტოლოგიური საზრისი — დროულობა (Zeitlichkeit). მ. ჰაიდეგერი უნატიფესი ფენომენოლოგიურ-ონტოლოგიური კვლევით თვალწინ გვიშლის ინდივიდის პიროვნებად ქცევის უღრმეს, ურთულეს და უძნელეს პროცესს. სწორედ ამიტომ არის მისი მოძღვრება მიმზიდველი და საინტერესო [1, გვ. 41—45].

მაგრამ საბოლოოდ რა პასუხს ვღებულობთ დასაწყისში მოძღვრების დევიზად ქცეულ ონტოლოგიურ კითხვაზე — „ყოფიერების“ საზრისის რაობაზე. არავითარს რაიმე გარკვეულს. მ. ჰაიდეგერი ამ კითხვით დაწყებულ წრომას ამთავრებს იმავე კითხვით და მას უმატებს მრავალ ახალ კითხვას. იგი თავის ფილოსოფიურ კვლევას აცხადებს „გზაში ყოფნად“ ყოფიერების საზრისის ძიების პროცესში. ამ პრინციპს იგი არც შემდგომდროინდელ შრომებში არ ღალატობს. თუ ეს ასეა მაშინ რა ვითარებასთან გვაქვს საქმე ფუნდამენტური ონტოლოგიის სახით? თუ „ყოფიერება“ არ ვიცით და იგი კვლავ დიკურირებს საძიებელ რაიმედ, მაშინ რატომ გამოდის იგი დასაწყისიდანვე მთავარ მიზნად? რატომ იქცა მ. ჰაიდეგერთან „ყოფიერების“ საზრისის პრობლემა ფილოსოფიური რეფლექსიის მთავარ მამოძრავებელ ძალად, ძიების წითვარ ორიენტირად? საქმე ისაა, რომ „ყოფიერების“ საზრისის „ონტოლოგიური“ პრობლემა მ. ჰაიდეგერთან სრულიადაც აღარ არის ყოფიერების ძიების ტრადიციული გზა, რაც ფილოსოფიის ხანგრძლივ ისტორიაში სხვადასხვა ონტოლოგიური სისტემების სახით განსაზღვრდებოდა ხოლმე. საქმე ისაა, რომ მ. ჰაიდეგერს „ყოფიერების საზრისის“ ძიებაზე აგებული მეტაფიზიკა (ონტოლოგია) ადამიანის უნიკალური ყოფიერების მეტაფიზიკაზე დაჰყავს და ექსისტენციალურ კვლევას ადამიანური (აქყოფიერებითი) დროის პორიზონტში მოაქცევს. ექსისტენციალურ დროსა და საერთოდ რაციონალური მეთოდებით მოუხელთებელ ექსისტენციაში ხედავს იგი ყოფიერების გაგების ნამდვილ გასაღებს.

ყოფიერება მ. ჰაიდეგერისათვის დროის აწმყო მოდუსში მოაზრებულ სახეზე-ყოფიერება კი აღარ არის, რომელიც არისტოტელეს მიერ დამუშავებული მეცნიერულ-ლოგიკური აზროვნების ინსტრუმენტებით, უზოგადესი ცნებებით (კატეგორიებით) მოაზრება (რასაც შემდეგ კანტმა საყოველთაო და ობიექტური ხასიათი მისცა), არამედ ადამიანის ყოფნის ონტოლოგიურ საზრისში — დროულობაში (წარსულ-გააწმყოებად — მომავალში) თვითჩენადი ყოფიერება (Sein). ეს ის ადამიანური, ჩენა-ქრობაში გა-მოვლენადი ყოფიერებაა, რომელსაც ექსისტენციის სპეციფიკურობისა და უპირატესობების გამო აქვს ადგილი. ამგვარად ჩადგა მ. ჰაიდეგერის „ონტოლოგიური“ ძიებები ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური კვლევის მძლავრ ისტორიულ ნაკადში. ამის გამო შეიძლება გავგოთ მისი მოძღვრება როგორც ექსისტენციალისტურ-ფენომენოლოგიური ანთროპოლოგია. ბევრი მკვლევარი და ექსისტენციალიზმის კომენტატორ-ინტერპრეტატორი მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტურ ონტოლოგიას“ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საუკეთესო ნიმუშად თვლის, რაშიც შესანიშნავად არის გამოყენებული ედ. ჰუსერლის მიერ დამუშავებული ფენომენოლოგიური მეთოდი.

მ. ჰაიდეგერის მოძღვრების ამგვარი ინტერპრეტაცია ჩვენ დამაჯერებლად იმის გამოც გვეჩვენება რომ მისი ნააზრევის მთელი აღნაგობა დაყრდნობილია ადამიანის, პიროვნებზე ყოფნის სპეციფიკურობის უმნიშვნელოვანეს პრობლემაზე — გაუცხოების პრობლემაზე. მ. ჰაიდეგერის მოძღვრებას ვერ გავიგებთ და სწორად ვერ შევაფასებთ, თუ არ გავითვალისწინებთ გაუცხოების ანთროპოლოგიური პრობლემის მ. ჰაიდეგერისეული პრიზმა. მისი ექსისტენციალისტური ხედვა: ადამიანის ყოფიერება (Dasein) მ. ჰაიდეგერთან არის თვითქმნადობა, შინაგანი სულიერი განვითარების უძნელესი პროცესი, რასაც უნდა მოჰყვეს განამდვილება, საკუთარი, ნამდვილი თვითის მო-



პოვება. ამას ემსახურება მ. ჰაიდეგერის მიერ ადამიანის ყოფიერების ორად დაყოფა, გაუცხოებული საზოგადოებრივი ადამიანის, უპიროვნოს („მანის“) ყოფნის სახიდან ექსისტენციალურად „განათებულ“, განამდივლებულ ყოფნის სახემდე—ნამდვილ თვითობამდე, პიროვნებად გადაქცევამდე. სწორედ ამაში ჩანს მ. ჰაიდეგერის ორიგინალური აზროვნების ერთ-ერთი საუკეთესო გამოხატულება — სინდისის შინაგანი ხმის ექსისტენციალური ინტერპრეტაცია. მ. ჰაიდეგერის მოძღვრებაში „სინდისის — ქონების — სურვილის“ (Gewissen — haben — Wollen) ფენომენს სრულიად განსაკუთრებული ფუნქცია აკისრია. მისი ზნეობრივი დანიშნულების გვერდით იგი არის შინაგანი მოწოდებაც და გზაც პიროვნების ექსისტენციალური განამდივლები-სათვის, ნამდვილი თვითის მოპოვებისათვის, შინაგანი სულიერი განვითარებისათვის.

ეს მოკლე და არასრული იგნორატები ალბათ საკმარისია იმ დასკვნის გამოსატანად, რომ მ. ჰაიდეგერის მოძღვრება ონტოლოგიის სახით წარმოდგარი ექსისტენციალისტური ანთროპოლოგიაა. რომ მისი მოძღვრების უმთავრეს პათოსსა და სულისკვეთებას შეადგენს ადამიანის, პიროვნების თვითგამორკვევის, მისი შინაგანი სულიერი ქმნადობა-განვითარების ტენდენცია. ადამიანში მყოფი ადამიანობის, „დაფარული“, „საიდუმლოს“ გამჟღავნებას ემსახურება მისი არატრადიციული, რაციონალურ-ლოგიკური ენის საპირისპირო, სავანგებო არამეცნიერულ—პოეტურ ენაზე გამოთქმული მოძღვრება.

კ. იასპერსის ექსისტენცფილოსოფიის მრავალფეროვან ქსოვილშიც აშკარად შეიძლება გამოვარჩიოთ დაფარული „იდუმლების“ ძიების, კვლევის ტენდენცია. მის ფილოსოფიასაც მკვეთრად გასდევს ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ ძიებათა ლაიტმოტივი. კ. იასპერსი, როგორც ამას იგი თვითონვე აცხადებს, თავიდანვე ვლტვოდა უმაღლესი ჭეშმარიტების, ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრების საზრისის გარკვევას. მისთვის მთავარი საძიებელი ჭეშმარიტება ერთ-ერთი კი არ იყო სხვა ჭეშმარიტებების გვერდით, არამედ ერთადერთი. რომელიც სხვა ყველა ცალკეულ რევიონთა ჭეშმარიტებებს ექსისტენციალურ შუქს ჰდენს. კ. იასპერსი ეძებდა „გასაღებთა გასაღებს“, რომელიც აგვიხსნიდა ყველა სხვა საიდუმლოებას. ამ ძიებებს, როგორც ჭეშმარიტ ფილოსოფოსობის პროცესს, აქვს ექსისტენცფილოსოფიაში თავისი საბოლოო მიზანი — ყოფიერების გაგება. კ. იასპერსი, მ. ჰაიდეგერის მსგავსად, ონტოლოგიურ პრობლემას სახავს თავისი ფილოსოფიის უმაღლეს მიზნად. მაგრამ ეს საძიებელი ყოფიერება ჩვენ არ უნდა გავაიგივოთ ჩვენთვის ასე თუ ისე ნაცნობ ყოფიერებას სახეებთან: სამყაროყოფიერებასთან, მყყოფიერებასთან და თავისთავად ყოფიერებასთან, ტრანსცენდენტთან. ექსისტენცფილოსოფიის მიზნად წარმოდგარ ყოფიერებაში კ. იასპერსი გულისხმობს არა ჩვენთვის ცნობილ, მეცნიერულ-ლოგიკური აზროვნებით მისაწვდომ რაიმეს, არამედ მოუხელთებელს, რაციონალური შემეცნებისათვის მიუწვდომელს, მომცველს (Umgreifende), რომელიც ჩვენი თეორიული შემეცნების პროცესისთვის ყოველთვის გარემომცველია. მომცველამდე ადამიანის მისვლის გზა — ფილოსოფოსობის გზა-პროცესი — მოიცავს სხვადასხვა სტადიებს, დონეებს, რაზეც იშლება ადამიანის შინაგანი ექსისტენციალური ქმნადობა. „ჩამოკლება-აღმავლობაში“ მოქანავე ინდივიდის ცხოვრება არის პრიზმა მომცველთან ექსისტენციალური მიმართებისა. ფილოსოფოსობის სტადიები — სამყაროორიენტაცია, ექსისტენციის განათება და მეტაფიზიკუ-

რი შიფრების ენა, ერთიანი პროცესის სახით, მომცველისადმი „ლილ“ გახ-
ლომას, მის ექსისტენციალურ მსმენელად ქცევას ნიშნავს.

კ. იასპერსის მიერ ფენომენოლოგიურად აღწერილი სამი ძირითადი ფორმა განათებისა — საზღვრითი სიტუაცია, ექსისტენციალური კომუნიკაცია და თავისუფლება — არიან პიროვნების უნიკალური ყოფიერების ღრმა და ინტერესის აღმძვრელი არსებითი მახასიათებლები, პიროვნების შინაგანი შრეების გამჟღავნებანი, რითაც უმთავრესად გაითქვა მან სახელი ფილოსოფიის ისტორიაში. მართალია, კ. იასპერსი, მ. ჰაიდეგერისგან განსხვავებით, როგორც თეისტური ექსისტენციალიზმის პოზიციის დამაარსებელი და დამცველი, თავის მოძღვრებაში ტრანსცენდენტს შედარებით უფრო მეტ ადგილს უთმობს, მაგრამ ამით მასთან არ არის შემცირებული ადამიანის ექსისტენციალური კვლევის პათოსი. ადამიანის ყოფიერების კვლევა ამით მასთან ნაკლებ ზვედრით წონას კი არ იქნეს, არამედ პირიქით, ექსისტენციალური კვლევის ცენტრში დგება. საქმე ისაა, რომ კ. იასპერსთან რელიგიური რწმენა ექსისტენციალურ რწმენას ეყრდნობა. აბსოლუტზე, ტრანსცენდენტზე მიმართული აზროვნება და რწმენა ეყრდნობა მასთან ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრების, ყოფის სპეციფიკურ წესს, კერძოდ იმას, რომ ადამიანი რეალურად არსებობს როგორც ექსისტენცი. მეტაფიზიკური აზროვნება ინდივიდისათვის შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ იგი „ექსისტენციალურად ყრუ“ არ არის და „ლილა“ ტრანსცენდენტისათვის. მეტაფიზიკური „შიფრების ენა“ მოსასმენია მხოლოდ ინდივიდის შინაგან სულიერ აღმავლობაში, მხოლოდ ამაღლებულ ექსისტენციალურ წამებში. ადამიანის სულის თავისთავთან მისვლისათვის, თავისთავთან გადამწყვეტი ნახტომისათვის, ნებისმიერი რამ შეიძლება იქცეს მომწოდებელ შიფრად თუკი ადამიანი ამისათვის შინაგანად უკვე მომწიფებულია, მზადაა. კ. იასპერსის მთელი ფილოსოფია, გახსაკუთრებით მისი „ფილოსოფიის“ II ტომი — „ექსისტენციის განათება“, სწორედ ადამიანის, პიროვნების შინაგანი სულიერი აღმავლობის ურთულესი და უძნელესი პროცესის ფენომენოლოგიური კვლევა და ამიტომ მისი ფილოსოფიაც შეიძლება გავიგოთ როგორც ადამიანის „არსების“ (ექსისტენციის) წინარეთეორიულ ექსისტენციალისტურ პრობლემატიკაზე მთელი ფილოსოფიური ყურადღების კონცენტრირება, ფოკუსირება.

მ. ბუბერის დიალოგიური ფილოსოფია რომ არის ადამიანის რაობის, მისი სპეციფიკური ყოფისწესის შესახებ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური რეფლექსია, ამას თვალნათლივ გვიდასტურებს, პირველ რიგში, ის გარემოება, რომ ამ მოძღვრებას საფუძვლად უდევს „მე-შენ“ მიმართულების დიალოგიური პრინციპი, „მე-შენ“ ძირითადი სიტყვა არის, მ. ბუბერის აზრით, ის უმთავრესი მიმართება-პრინციპი. რომელიც ადამიანის „იღუმეალებას“ გვიმჟღავნებს და პიროვნების ყოფის უნიკალურობასა და ერთადერთობას გვაშეცხობს. მ. ბუბერისათვის ადამიანის მეს თავდაპირველი, უძირითადესი მიმართება „მარადიულ შენთან“ არის ადამიანური ცხოვრების გასაღები. ამდენად, მ. ბუბერს აქვს პრეტენზია რომ მან ადამიანის, პიროვნებათა ცხოვრების საიდუმლოება ამოხსნას. ამიტომაც იგი თავისი ამ ცნობილი პრინციპით აკრიტიკებს არა მხოლოდ მთელ წარსულ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას, ტრადიციულ ფილოსოფიას, არამედ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ ძიებათა ისეთ დიდ მოძღვართ როგორებიცაა მ. ჰაიდეგერი, მ. შელერი, კ. იასპერსი, ს. კირკეგორი, ედ. ჰუსერლი და სხვა. იგი თვლის რომ მან დაძლია უმ-

თავრესი რამ, ობიექტივირებული მეცნიერულ-ლოგიკური აზროვნების ნაკლოვანება, რაც ხელშემშლელ დაბრკოლებად იდგა ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ ძიებათა გზაზე. „მე-შენ“ ძირითადი მიმართება არის „გაურკვეველი გარკვეულობა“, პირველადი მიმართება, რომელიც წინ უსწრებს და საფუძვლად უდევს ყოველგვარ რაციონალურ, ობიექტივირებულ, მეცნიერულ-ლოგიკურ მსჯელობებს, რაც დამახიათებელია მეორადი, არაძირითადი „მე-ის“ მიმართებისათვის. ობიექტური ცოდნა არსებობს „მე-ის“ მეორადი მიმართების ძალით. იგი ეხება მხოლოდ სამყაროსეულ არსებულთა სახეს. „მე-ის“ მიმართება ცალკე აღებული, არის „შენის“ დაკარგვა, მისი მოშორება. მასში მყოფი ადამიანი არ არის მთლიანი, იგი მხოლოდ სუბიექტად წარმოდგება სამყაროსეულ ობიექტებთან მიმართებაში. „მარადიულ შენთან“ თავდაპირველი, ცნებითად მოუახრებელი მიმართება კი არის ადამიანის მთლიანობის ხამდვილი მიღწევა, „ცის ავსება“, წყალობა, ნაბოძები რამ. „მარადიულ შენთან“ მიმართებაში ხდება ადამიანი ადამიანად. „მე-შენ“ მიმართება უშუალოა, არაფრით არ არის განპირობებული. იგი პირველადია, აპრიორულია, წინასწარი მზაობა-სავსეობაა. „მარადიულ შენთან“, აბსოლუტთან მიმართებაში ხდება ადამიანი „არჩეული და ამრჩევიც“, სწორედ მასში ხდება იგი პირველად თავის თავს. თუ ადამიანს სულს დავარქმევთ ფიქრობს მ. ბუბერი, მაშინ ეს სული სხეულში ანდა ადამიანის „მეში“ საძიებელი კი არაა, არამედ „მესა და შენს“ შორის. იგი ჩვენ სხეულში მიმოქცეული სისხლი კი არ არის, არამედ ჰაერი, რაშიც სუნთქავს ადამიანი. ადამიანის ნამდვილი სულიერობა არის მთელი არსებით ჩაძირვა „მე-შენ“ მიმართებაში, როცა პიროვნება მთელი არსებით ეპასუხება თავის ამაღლებულ „შენს“ [2, გვ. 167]. ამაღლებულ „შენთან“ დუმილი, როგორც საუბრის უმაღლესი ფორმა, არის ის, რაშიც პიროვნება აღწევს საგნობრიობიდან განთავისუფლებას და ამდენად ნამდვილ თავისუფლებას. აქ შეიძლება გავიხსენოთ, რომ მ. ბუბერი თავის ამ სახელმძღვანელო პრინციპის დასაბუთებად ყოფით სფეროში თვლის იმას, რომ ველურები კაცობრიობის ისტორიაში და ბავშვები დღესაც, ჯერ ამბობენ „შენს“ და მერე მიდიან „მეს“ წარმოთქმამდე. „მე-შენ“ უძირითადესი მიმართება წინ უსწრებს ყოველგვარ აზრსა და ყოველგვარ ემოციას, რადგან თითოეულ ამ შემთხვევაში ადამიანი არამთლიანობაა და არა სავსეობა. იგი ამ დროს ნაწილობრივია, სუბიექტია და არა სავსეობა, სუბიექტურობა. ამიტომაც არ შეიძლება გამოვაცხადოთ ადამიანის არსებად, ადამიანში მყოფი „დაფარულის“ ამხსნელად ისეთი რაიმე როგორცაა სიყვარული, სიკეთე, მეტყველების უნარი პ. შ. ყველა ესენი ნაწილობრივი მახასიათებლები არიან, რომელთაც რეალობა აქვთ მხოლოდ „მე-შენ“ ძირითად თავდაპირველ მიმართებაში. მაგ. მეტყველების ნამდვილი საზრისის გაგება მოითხოვს იმის გათვალისწინებას რომ იგი არის მიმართებითი ფენომენი: მეტყველება კი არ იმყოფება ადამიანში, არამედ, პირიქით, ადამიანი „იმყოფება“ მეტყველებაში.

ამგვარად, როგორც ვხედავთ, დიალოგიური ფილოსოფიის ზოგადი, საერთო ხაზებით დახასიათებაც საკმარისია იმისათვის, რომ მასში ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ძიებების განსაკუთრებულობა ვაჩვენოთ.

საკმარისი საფუძვლით იგივე შეიძლება ვამტკიცოთ დ. ტ. სუძუკის ძენ-ტუდიზში. ამ მოძღვრების თანახმადაც, ადამიანური ცხოვრების უმთავრეს მიზნად გამოცხადებულია უმაღლესი სულიერი სინათლის — „სატორის“ —

მიღწევა. ჩვეულებრივი, ყოველდღიური ყოფნისასხე ინდივიდთა ცხოვრებისა არის „არცოდნაში“ ყოფნა, შინაგანი სულიერი სინათლის არქონება. ძენ-ზუდიზმის მიხედვითაც ადამიანთა მიზანდასახულ, ყოველდღიურ ყოფას აქ-ლია უმთავრესი — ადამიანის არსების, „შინაგანი სამყაროს“, „დაფარულის“, „იღუმალის“ გამქლავება, ანუ სატორის ქონება. ეს არის უმთავრესი რამ, ამის მიღწევა არის ადამიანურ ქმედებათგან უმთავრესი: თუ დილით მოიპოვე სატორის სულიერი სინათლე, საღამოს უკვე აღარ არის ადრე სიკვდილი, ამ ქვეყნის დატოვება, ფიქრობენ ძენ-ბუდისტები. უდავოა, რომ ადამიანის თვით-გამორკვევის, თვითრულყოფის ძიება და სწავლება მართლაც არის ძენ-ბუ-დისტური მოძღვრების ცენტრალური ნაწილი, საერთოდ, ამ მოძღვრების სა-ყრდენი ხერხემალი. უნდა ითქვას, რომ გზები და მეთოდები, რითაც მოგვი-წოდებს ძენ-ბუდიზმი უმაღლესი სულიერი ეგზალტაციის მიღწევას, მარ-თლაც თავისებური და მკვეთრად განსხვავებულია, ვიდრე ამას ვხვდებით ჩვენ გერმანულ ექსისტენციალიზმსა და იოგას მოძღვრებაში, მაგრამ ანთრო-პოლოგიური მიზანდასახულობა და პათოსი ყველა ამ მოძღვრებაში ადვილი ამოსაცნობია. მაგ. სატორის მიღწევის ძენ-ბუდისტური მეთოდი, რაც კოანი-სა და მონდოს სახით გვხვდება, სულ სხვა რამაა ვიდრე კ. იასპერსის ექსის-ტენცის განათების ფორმები, მ. ჰაიდეგერის მიერ ამ მიზნისთვის სინდისის ფენომენის გამოყენება, მ. ბუბერის მიერ „მე-შენ“ ძირითადი მიმართების ანალიზი, ანდა იოგების მიერ მოთხოვნილი სულიერი და ფიზიკური წვრთნის მკაცრი რეჟიმი, მაგრამ მაინც მათში საერთოა უმთავრესი — ადამიანის არ-სების „არცოდნის“ დაძლევა.

ლიტერატურა

1. ბაქრაძე კ., ექსისტენციალიზმი, თბ., 1962.
2. Бубер М. Избранные произведения, 1973.
3. Вивекანанда С. Практическая веданта. М., 1912.
4. Рамачарака. Основы мирозерцания индийских йогов. С. -Пет., 1913.
5. Heidegger M. Sein und Zeit. Halle, 1927.
6. Jaspers K. Philosophic. Bd. I—III, Berlin, 1973.
7. Buber M. Das Problem des Menschen, Heidelberg, 1982.

R. GORDEZIANI

PHILOSOPHIC- ANTHROPOLOGICAL STUDIES IN GERMAN EXISTENTIALISM AND EASTERN PHILOSOPHY (Dzen-Buddhism, Yoga)

S u m m a r y

The aim of the article is the philosophic-anthropological analysis of the relation of the German existentialism (M. Heidegger, K. Jaspers, M. Bubber), Dzen-Buddhism (D. J. Sudzuki) and yoga teaching. A person's (Dasein) phenomenological-existential study given in M. Heidegger's „Fundamental Ontology“ as well as in K. Jaspers' „Existential-lighting“ and the understanding of the principal relations of „I-You“ by M. Bubber together with the teachings on „Sator“ in Dzen-Buddhism in yoga are considered the best standards for a person's philosophic-anthropological self-knowledge and self-perfection. The author gives only a general outline of the problems in the article.

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

ღმრთის ბუნება

აზროვნება, როგორც სიცოცხლის საზრისი

მ. მამარდაშვილის ფილოსოფიური მოღვაწეობა იმდენად მრავალფეროვანი და ტევადია, რომ მისი ერთმნიშვნელოვნად შეფასება თითქმის შეუძლებელია. ამიტომ ზოგი მას ექსისტენციალისტად მიიჩნევს, ზოგი კი ჰუსერლიანულად და ასე გახსაჯეთ, აქსიოლოგად (თუმცა აქსიოლოგიისადმი მიძღვნილი მხოლოდ ერთი სტატია აქვს გამოქვეყნებული — „მეცნიერება და ღირებულება — სასრულობა და უსასრულობა“). ზემოთ აღნიშნულმა არ შეიძლება გარკვეული სიძნელე არ შეუქმნას მ. მამარდაშვილის შემოქმედებით დაინტერესებულთ. ჩვენ შევეცდებით გამოვყოთ მისი შემოქმედებიდან ისეთი პრიორიტეტული სფერო, რომელიც არსებითია მთელი მისი ფილოსოფიური მოღვაწეობისათვის. საკითხავია, მაინც რა არის ის, რაც ასე გამოარჩევდა მ. მამარდაშვილს სხვებისაგან? ჩვენთვის პასუხი ცალსახაა: აზროვნება და მხოლოდ აზროვნება. აზროვნების, ბევრი ჩვენთაგანისათვის და მით უფრო იმდროისათვის უჩვეულო და ორიგინალური სტილი. ყოფითი პრობლემების ფილოსოფიური განზოგადება (გავიხსენოთ პრუსტიის რომანიდან ქალისა და მამაკაცის ცეკვის ერთი შეხედვით ჩვეულებრივი ეპიზოდი, როგორ არის აყვანილი ადამიანის ყოფიერების ერთ-ერთი ტენდენციის სიმალემდე), ფუნდამენტური ფილოსოფიური კატეგორიების თითქოსდა უგულვებელყოფა. დამეთანხმებით, ყოველივე ეს, არა თუ მაშინ, დღესაც უჩვეულოდ გვეჩვენება.

თამამად შეიძლება ითქვას, რომ მისეული აზროვნების სიღრმისეულ წრებამდე ჩაწვდომა-ჩაღრმავება, სულ ცოტა, მისეულ აზროვნებამდე მიახლოებასაც გულისხმობს, რაც საკმაოდ რთულია. რთულია იმიტომაც, რომ იგი თავისივე აზროვნებას მისივე აზროვნების საგნად აქცევს. ამიტომ იგი ფილოსოფოსობდა, სხვები კი ფილოსოფიას ასწავლიდნენ. იგი არასოდეს გაგრძნობინებდათ, რომ თქვენზე მეტი იცოდა ან უფრო ღრმად აზროვნებდა. მისთვის უჩვეულო იყო ყოველგვარი პოზა, მით უფრო მასწავლებლის, გურუს პოზა, მაგრამ მიუხედავად ამისა, მრავალნი, ასაკით მასზე გაცილებით უფროსნი, მის მოწაფეებად თვლიან თავს. ამიტომაც, ზოგიერთისათვის მიუღებელი და ზოგიერთისათვის გაუგებარი იყო (ან რატომ უნდა იყოს ფილოსოფოსის ნააზრევი ყველასათვის გასაგები). მ. მამარდაშვილი იწვევდა მსმენელს, მსურველს, თანამოსაუბრეს სააზროვნოდ (ამიტომ მისი ლექციებიც კი საუბრის ფორმას იღებდა), მართავდა ცოცხალ დიალოგს, რადგან ცოცხალ დიალოგში ხედავდა ჭეშმარიტი აზრის დაბადების პროცესს. იგი ხომ დეკარტთან და კანტთან ერთად თავის სულიერ მოძღვრად სოკრატეს მიიჩნევდა.

მ. მამარდაშვილი თანამოსაუბრისათვის გახსნილი და იმავდროულად დისტანცირებული იყო, მაგრამ დისტანცირება მისთვის ბუნებრივია და არა ხელოვნური. სწორედ ეს ბუნებრივი დისტანცირება, რომელიც ისევ მისი

აზროვნების სიღრმისა და სიძლიერის გამოვლინებას წარმოადგენდა, იმორჩილებდა მსმენელს და თანამოსაუბრეს. სწორედ ეს ზდიდა მას მრავალთათვის მასწავლებლად. იგი ყოველთვის ცდილობდა აეყოლებინა მსმენელი, ეზიარებინა აზროვნების რთულ პროცესს, ვინც ვერ აყვებოდა ეს მათი პრობლემა იყო და არა მ. მამარდაშვილის.

თუ დაუფკვირდებით, მ. მამარდაშვილის მთელი ნააზრვეი თითქოს აზროვნებისათვის მცირე საეარჯიშო-ამოცანების და კითხვის ნიშნებისაგან შედგებოდა, რომელზეც პასუხი შედეგის მიუხედავად, ამთლიანებდა აზროვნების დანაწევრებულ პროცესს. ცხოვრებისა და შესაბამისად აზროვნების წესი (აზროვნება კი განსაზღვრავდა მის არსებობის წესსაც), მის ირგვლივ გარკვეულ ველს ქმნიდა და ეს ველი მისთვის როდის იყო ყოველთვის დადებითი. ამიტომ იგი შექმნილი სიტუაციიდან გამოსავალს ისევ და ისევ აზროვნებაში ხედავდა. აზროვნებით ცხოვრება კი, როგორც ცნობილია, რჩეულთა ზვედრია.

შემდგომში შევეცდებით ვაჩვენოთ თუ როგორ შეძლო მ. მამარდაშვილმა თითქოს ერთხელ და სამუდამო დამკვიდრებულ პრობლემათა ახლებური გააზრება, რომელიც ჩვეულებრივი აზროვნებისათვის ზშირად გაუგებარი და რთულად მისაწვდომიც იყო. იგი სხვა განზომილებაში ცხოვრობდა, (აკი ამას თვითონაც აღიარებდა). მაგალითისათვის ყურადღება გავამახვილოთ ფილოსოფიის რაობის მისეულ გაგებაზე (აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ მას ეკუთვნის ფილოსოფიის საგნის სხვა, არანაკლებ საინტერესო ინტერპრეტაციებიც). მიეყვით მამარდაშვილის მსჯელობას. მისი აზრით, ფილოსოფია არის აზრის დაბადების პროცესი, გარკვეული აზროვნებითი აქტი, არა თეორია, რომელიც აზროვნების შედეგად ყალიბდება, არამედ შედეგამედ არსებული აზრი. სწორედ ასეთ აზრს თვლიდა იგი ჭეშმარიტ ფილოსოფიად. აქედან გამომდინარე, მისთვის შედეგს არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. ვიმეორებ, მხოლოდ მისთვის, მაგრამ შეიძლება სხვისთვის ძალიან დიდიც. როგორც იგი აღნიშნავდა, როცა ეკლესიაში გვეუბნებიან, რომ ყველაფერი ამაოა, რომ ყველაფერი შრომაშია, აზროვნებაშია ე. ი. შედეგია, მიღწევაა ამაო. მარადიული არის აზროვნებაში, შრომაში ყოფიერება. როცა რელიგიური ტექსტები გვაუწყებენ, რომ ჩვენ შექმნილი კი არ უნდა გვიყვარდეს, არამედ ქმნადი, ეს იმას ნიშნავს, რომ მხოლოდ აზროვნებაა ქმნადი და მამასადაამე, ფილოსოფიაც.

რა არის ფილოსოფია? ფილოსოფია არის განხორციელებული თავისუფლება იმ ადამიანის მიღმა, რომელიც ფილოსოფოსობს. ამ აზრით, ვინც ამ სახელს იმსახურებს, ფილოსოფოსია, რადგან იგი ხორციელდება ადამიანის მიღმა, როგორც თავისუფლება, ის არ შეიძლება ცოდნა და შესაბამისად პროფესია იყოს, მისი აზრით, ის უფრო მეტად არსებობის მოდუსია. აქედან კი გამომდინარეობს დასკვნა: თუ ფილოსოფია არსებობის მოდუსია, ხოლო არსებობა აზროვნების ქმნადობაა, აზროვნება გვევლინება როგორც სიცოცხლის არსი და საზრისი.

მ. მამარდაშვილის აზრით, ცნობიერების ცნება რთული მოვლენაა და იგი სულაც არ არის ისე მარტივად გასაგები, როგორც დამკვიდრებული იყო საგება-ინტერპრეტაცია.

ცნობიერების ცნება

მამარდაშვილის აზრით, ცნობიერების ცნება რთული მოვლენაა და იგი სულაც არ არის ისე მარტივად გასაგები, როგორც დამკვიდრებული იყო სა-

ლექციო კურსებსა თუ სახელმძღვანელოებში. რა არის ცნობიერება? როგორია მისი სტრუქტურა? მ. მამარდაშვილის აზრით, ცნობიერება არის რაც ვიცი, გარდა იმისა რაც ვიცი ე. ი. თანცოდნა. ცოდნა კი არის რაღაც შინაარსი, საგანი, რომელიც შენ იცი, ხოლო ის, რაც თან ახლავს ამ ცოდნას და ამ შინაარსზე მეტია, ანუ სხვაა, ვიდრე ეს შინაარსი, არის ცნობიერება. ცნობიერება ცოცხალი მდგომარეობაა, რომლის შინაარსი ცოდნით უნდა იყოს განსაზღვრული, ამავე დროს შეიცავს რაღაც მეტს. რა იგულისხმება მეტში? ამით რომ შემოიფარგლოს, მაშინ ცოდნასა და ცნობიერებას შორის განსხვავება არ იქნება. ამიტომ მას შემოაქვს „მეტის“ ცნება. ეს მეტი პირობაა ამ ცოდნისა, რომ ცოდნა მოხდეს, განხორციელდეს და შედეგს, როგორც ცოცხალი მდგომარეობა და არა ლოგიკური დედუქციის გზით სხვა ცნების შინაარსიდან მიღებული. საზრისი აზროვნების აუცილებლობაა. როდესაც აზროვნების აქტი შედგება, მაშინ განხორციელდება საზრისიც. თვითონ ცნობიერება ბმულობის ველია, ბმულობაშია წარსულიც და მომავალიც. ცნობიერება, როგორც გააზრებული და გაცნობიერებული ფენომენი არის თვალსაჩინო, უშუალო და საბოლოო რეალობა, რომლის იქით არ ვრცელდება გაგება და ანალიზი.

ცნობიერების ცნების ანალიზისას მ. მამარდაშვილი ხშირად მიმართავს დეკარტეს, მაგრამ იგი როდი იმყოფება მისი კონცეფციის ტყვეობაში. მ. მამარდაშვილი ცდილობს ფრთხილად მოეკიდოს დეკარტეს თეორიას, განვითაროს და ახლებურად გააზროს იგი. ცნობიერების პრობლემას უკავშირდება „მესამე თვალის“ თეორია და „ფანტომური ცნობიერების“ ცნება, მამარდაშვილის მიერ საინტერესოდ ინტერპრეტირებული. შევჩერდეთ პირველზე.

მისი აზრით, „მესამე თვალი“ წარმოადგენს მატერიალური „ა“ საგნის მიერ დატოვებულ კვალს, რითაც ჩვენ ვიგებთ „ა“-ს რეალურად, ყოველივე ამის მიზეზი არ შეიძლება იყოს „ა“-ს კვალი. ნამდვილ მიზეზად გვევლინება „ა“-ს იდეა, იგი მას უწოდებს სრულ საგნებს, რომლებიც არსებობენ „მარადიულ“ აწყყში. მარტივად რომ ითქვას, „მესამე თვალი“ არის მდგომარეობა, რომელიც ორი შესაძლებელი მდგომარეობის მიღმაა. ზემოაღნიშნული გამოწვეულია იმით, რომ ცნობიერება რამდენიმე შრისაგან შედგება, ცნობიერების მოცემულობასთან ერთად თანაარსებობს და ხდება მისი გაცნობიერების აქტი, გაცნობიერება ხდება არა მხოლოდ მოცემულ წერტილში, არამედ ერთდროულად სხვაშიც, ანუ სხვა ადგილას. მაშასადამე, გაცნობიერების აქტში ცნობიერება ეძლევა თავის თავს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მას არ გააჩნია ობიექტი, როგორც მამარდაშვილი ამბობს, არ გააჩნია რეფერენტი. იგი თვითონ არის საბოლოო რეალობა, რომელსაც ყოველთვის ეძებდა ფილოსოფია, როგორც ანალიზის ამოსავალ წერტილს.

უნდა აღინიშნოს, რომ მ. მამარდაშვილი ფარულად თუ აშკარად, იზიარებს „cogito“-ს პრინციპს, კერძოდ იმას, რომ ცნობიერება მოცემული ტრანსცენდენტალურად, ე. ი. როგორც ყოველი აქტუალურობის აუცილებელი ფორმა, სახელდობრ ის, რაც მასში მოიაზრება და გაიგება. მიუწვდომელია წარმოდგენისათვის. იგი უნდა განხორციელდეს ფენომენალურად ანუ იგი წარმოდგება როგორც ფენომენთა ფენომენი. ეს ხდება ამლიფიკაციის გზით, ამლიფიკაცია კი მიიღწევა ზეემპირიულ ცნობიერებაში შედწევით, სადაც „მოთავსებულია“ თანშობილი იდეები. მ. მამარდაშვილის აზრით,

შელწევა ზორციელდება „cogito“-ს აქტიით. ის რაც ცნობიერებისათვის, წარმოდგენისათვის მიულწევალია, მილწევალია „cogito“-სათვის, ანუ აზროვნებისათვის. ძარადიულობა მოიაზრება, როგორც იდეათა სამყარო, რომელიც უპირისპირდება დროს. სიტყვა არის დუმილის ფორმა. რაც შეეხება აბოფატიკურ აზროვნებას (ამ ტერმინს მ. მამარდაშვილი ხშირად ხმარობს), იგი წარმოადგენს სიტყვას სიტყვაში გამოუთქმელს შესახებ. მ. მამარდაშვილს მიაჩნია, რომ ვამოუთქმელია სწორედ ის, რაც აზროვნების განსაკუთრებულ, ინტენსიურ დამაბვას მოითხოვს.

მ. მამარდაშვილის აზრით, დეკარტეს „cogito“ მიუწედომელი „მესამე სუბსტანციაა“. ეს აზრი მის ნააზრევში ნათლად გამოსჭვივის, თუმცა დეკარტემ შემოიღო ორი სუბსტანციის ცნება და რადიკალურად განასხვავა ისინი ერთმანეთისაგან. მ. მამარდაშვილი ამჩნევს წინააღმდეგობას და სამართლიანად შენიშნავს: ერთი სუბსტანციის კავშირი მეორესთან თვით არის სუბსტანციონალური, საკითხავია, როგორ არის შესაძლებელი ორი სუბსტანციის სუბსტანციონალური კავშირი, როცა სამყარო დაყოფილია ორ დამოუკიდებელ სუბსტანციად. ჩვენი აზრით, მიუხედავად მამარდაშვილის მიერ შემჩნეული წინააღმდეგობისა, იგი შეფარვით, შენიღბულად, მაგრამ მაინც „cogito“ პრინციპს ერთადერთ სუბსტანციად მიიჩნევს.

აზრის, ცნობიერების შეჩერება

მ. მამარდაშვილს აზრთან, ცნობიერებასთან მიმართებაში შემოაქვს ტერმინი, რომელიც განსაკუთრებული ინტერპრეტაციის საგანი გახდა. საკითხი ეხება აზრის შეჩერების პრობლემას. ამასთან დაკავშირებით იგი იხსენებს ბუდისტების ერთ გამონათქვამს: თურმე ჩვენი ტვინი ჰგავს გაგიჟებულ მაინუნებს, რომლებიც ტოტიდან ტოტზე ხტიან. აზროვნების უპირველესი თვისება ყოფილა სამყაროს ტრიალის, ბრუნვის შეჩერება საკუთარ თავში (აზრის შეჩერება, ცნებებს მექანიზმი), ამ მიმუხნაირი ხტომის შეწყვეტა.

ბუდისტების გამონათქვამი მ. მამარდაშვილს შემთხვევით არ მოჰყავს. აღნიშნული ცნების მისეულმა ინტერპრეტაციამ ცნობიერების, აზრის, რთული სტრუქტურის კიდევ ერთი, აქამდე დაფარული ფენა წარმოაჩინა. საკითხავია, მაინც რა იგულისხმება აზრის შეჩერებაში? ან რა ნიშნებით ხასიათდება აზრის შეჩერება? შეჩერება უპირველესად გადადგმული ნაბიჯისადმი და პოზიციისადმი ერთგულებას ნიშნავს. იგი, რა თქმა უნდა, სიცხადესა და გამჭვირვალობასაც მოითხოვს. აზრის შეჩერება ცნობიერების სტიქიაში და მისი მეშვეობით ხდება.

მ. მამარდაშვილის აზრით, აზრის შეჩერება არის უსავნო ცნობიერებაში შელწევის საშუალება, რომელიც წარმოგვიდგება, როგორც მთავარი პირობა საერთოდ. შეაჩერო აზრი, ნიშნავს, შეაჩერო გაგების სივრცე, დაიცვა ცნობიერების სიწმინდე. მაგრამ, წმინდა ცნობიერება არ არის ნეგატიურის სიცარიელე, წმინდა ცნობიერებასაც გააჩნია თავისი სტრუქტურა, ფორმა. ამგვარად, ცნობიერების სიწმინდის დაცვა ნიშნავს მისი სტრუქტურის და ფორმის დაცვასაც.

მ. მამარდაშვილისთვის ცნობიერება ფიზიკური სამყაროს რეალობაა, მისი მოწესრიგების და შემეცნების საშუალება. ჩვენი აზრით კი, აზრის შეჩერება აზროვნების ინტენსიური პროცესია, დაიცვა ის წმინდად, ხელშეუხებლად, აზროვნებისაგან გაცილებით მეტ ძალისხმევას მოითხოვს, ვიდრე

რომელიმე სხვა აქტი. მისი აზრით, დეკარტეს ცნობილი დებულება „განუწყვეტელი შემოქმედება“ სხვა არაფერია, თუ არა შექმნილი. იგი ღმერთის, როგორც შემოქმედის მიერ შეჩერებულია. ცნობიერების მიერ აზრის შეჩერება გვევლინება, როგორც собранный субъект—მოკრებილი სუბიექტი. მაშასადამე, გამოდის, რომ ის, რაც ღმერთს ხელუწიფება, ხელუწიფება აზროვნებასაც.

დეკარტეს მისტიური დებულება

ყურადღება უნდა გავამახვილოთ კიდევ ერთ საკითხზე. საქმე ეხება დეკარტეს მისტიურ დებულებას (სხვათა შორის აღსანიშნავია ამ დებულების გ. ვიზგინის საინტერესო ახსნა) და მის გამოფრვა-ახსნას, როგორც ირკვევა, მ. მამარდაშვილმა შემთხვევით არ მიაქცია ყურადღება (მით უმეტეს, აღნიშნული დებულება შემდგომში თითქმის ყველა გამოქვეყნებულ ნაშრომში ექნა შეტანილი). ჩვენი ვარაუდით, დეკარტეს მისტიური დებულების ახსნაში გაცხადებულა მთელი მისი შემოქმედების არსი. იგი მისთვის გარკვეულ სასიჩქ ქვედ იქცა. ამ დებულებაში სრულად ვლინდება მ. მამარდაშვილის აზროვნების სტილი: შექმნას წინააღმდეგობები, შეეჭიდოს, შეებრძოლოს მას და შედეგის მიუხედავად, მოახდინოს თავისი მე-ს თვითრეალიზაცია. როგორც თვითონ აღნიშნავდა, დეკარტეს მისტიური დებულება 19—20 წლის ასაკში წაუტოხავს და ვერ გაუგია თუ რა დებულებასთან ჰქონდა საქმე. დებულება კი შემდეგში მდგომარეობს — ახალგაზრდა თეოლოგი ბურმანი ეკითხება დეკარტეს: „შეეძლო თუ არა ღმერთს შეექმნა ისეთი არსება, რომელსაც ღმერთი ანუ თავისი შემქმნელი შეეზიზღებოდა და ამ ფაქტს რქმეოდა კეთილი“. თავსატეხი დეკარტეს პასუხშია — „ახლა აღარ შეუძლია“. მამარდაშვილი აღნიშნავდა, ვიცოდი, რომ გენიალურია, სწორია, მაგრამ რას ნიშნავდა, არ მესმოდა. მისი აზრით, ეს დებულება რომ გავშიფროთ, ყველაფერს გავიგებთ, ღმერთსაც, დეკარტესაც, საკუთარ თავსაც. მაგრამ იქვე დასძენს, ეს შეუძლებელია (როგორც ყოველთვის, იგი გვთავაზობს ამოცანას და გვიწევს ამოსახსნელად), ბოლომდე გასაგები ვერასოდეს გახდება. ბოლომდე გასაგები უნდა ნიშნავდეს ღმერთის, სამყაროს, ჩვენი საკუთარი თავის ბოლომდე შემეცნებას. მ. მამარდაშვილს მიაჩნია, ეს ფრაზა რომ გავიგოთ, უნდა აღმოვჩნდეთ მის სტრუქტურაში და მისი მეშვეობით რაღაც უნდა გავიგოთ. მისი აზრით, დეკარტეს დებულებაში დაცხერილია გარკვეული აუცილებლობის, გაცვანძულობის შეუქცევადობა, რადგან ღმერთის მოქმედება სიმბოლოა იმ არსების არსებობისა, რომელიც რაღაცას მოიბოვებს ღმერთთან მიმართებაში „ახლა აღარ შეუძლია“. რატომ ამბობს დეკარტე ამას? ეს არსება, ამ შემთხვევაში ადამიანი, კამ გამონათქვამების საშუალებით ხორციელდება რაღაც ველში, სხადაც მოქმედებენ ძალები, რომლებიც ადამიანის ძალები არ არის. მთავარი შეუქცევადობაა.

მართლაც და ღმერთს შეუძლია შექმნას ნებისმიერი სამყარო, რამეთუ იგი არ არის დაკავშირებული ჩვენი გაგების ან ცოდნის შესაძლებლობებთან და კანონებთან, მაგრამ მე თუ დავასაბუთებ და დავრწმუნდი იმაში, რომ მე ღმერთმა მართლა შექმნა, მაშინ ჩაერთვება cogito და ჩვენს წინ წარსდგება ის სამყარო, რომელშიც რაღაც მოხდა. აქ მამარდაშვილი აკეთებს საგულისხმო დასკვნას: სამყარო ხომ არ იქმნება იმის გავთვალისწინებით, რომ ჩვენ

იგი უნდა გავიგოთ. უფრო მეტიც სამყარო არის ის, რაც ჩვენ ვიცით. ყოველივე, რაც ითქვა, დაკავშირებულია აზრთან, რომელიც ხორციელდება დროში, ეს კი დაკავშირებულია იმ საოცარ მდგომარეობასთან, რასაც აზროვნებისადმი ლტოლვა ჰქვია. მიუხედავად ამისა, მ. მამარდაშვილი აღიარებს, რომ ნაბიჯიც არ გადაუდგამს დებულების „ახლა აღარ შეუძლიას“ ასპექტით, ცხადი ხდება ერთი რამ: მისთვის არსებითია აზროვნების პრინციპი. იგი ცდილობს მასზე დაყრდნობით აჩხნას დეკარტეს მისტიური პასუხი „ახლა აღარ შეუძლია“. რაც ღმერთისთვის შესაძლებელია, ის აზროვნებისთვისაც შესაძლებელი უნდა იყოს. ყოველივე რაც ხდება, დაკავშირებულია აზრთან, რომელიც უნდა განხორციელდეს. განხორციელება შეუქცევადი პროცესია. აზროვნებისადმი დაუოკებელ ლტოლვას ღმერთის მოაზრებაც უნდა მოჰყვეს. ამგვარად, cogito ის უზენაესია, რომელიც „ახლა აღარ შეუძლიასაც“ შესაძლებელს ხდის.

ყოფიერების ცნება

მ. მამარდაშვილი, ერთი შეხედვით დიამეტრალურად განსხვავებული ყოფიერების ცნების განსაზღვრისას, არ ღალატობს თავის პრინციპს. ყოფიერების ცნებას იგი განიხილავს არა როგორც ობიექტურ ურთიერთობათა შედეგად ჩამოყალიბებულ წარმონაქმნს, არამედ აზროვნების მიერ შექმნილ ბმულობის ველს, სიმბოლოებით გაჯერებულს, რომელსაც გაშიფვრა სჭირდება. მისი აზრით, იმ შესრულებულ წერტილს, რომელშიც ყველაფერი მოკრებილია, ფილოსოფიაში ეწოდება „ყოფიერება“. ჩაუვკვირდეთ ამ განსაზღვრებას და ვიკითხოთ — რას ნიშნავს შესრულებული წერტილი. ჩვენი აზრით, შესრულებული წერტილი ნიშნავს ქმნადობის შეჩერებას, ქმნილს, რომელიც იძლევა ყოფიერების გააზრების საშუალებას (გავიხსენოთ აზროვნების უპირველესი ფუნქცია — სამყაროს ტრიალის შეჩერებაში რომ მდგომარეობს), როდესაც მ. მამარდაშვილი მსჯელობს ყოფიერებაზე, როგორც შესრულებულ წერტილზე, სადაც ყველაფერი მოკრებილია, უპირველესად გულისხმობს იმას, რომ შესრულებული წერტილიდან ყველა წერტილი კარგად უნდა ჩანდეს. ამ დროს ნებისმიერი ნილაბი გამჭვირვალეა, მასში უკვე ჩართულია გარეგანის და შინაგანის ცნებები. მ. მამარდაშვილი იხსენებს ერთ ბედიტაციურ დებულებას, რომელიც სახარებაშია გამოთქმული — არ შეიძლება იმსჯელო ადამიანზე მისი მოქმედების მიხედვით, რომელიც ცხოვრობს ისეთ გარემოში, სადაც ერთმანეთისაგან განსხვავდება ნიშანი და შინაგანი. ადამიანისათვის დაფარულია საზრისი, რომელიც ამ ნიშნის მიღმაა, როგორც პლატონის იდეა. ყოფიერება არის ის, დასკვნის მამარდაშვილი, რაც არ იყო და არ იქნება, მაგრამ რაც არის ახლა (აზროვნება წვედება იმას, რაც არის ახლა და შეიძლება მისი შეჩერება). მას შემოაქვს ყოფიერების და აზრის ცნებები, როცა აზრის მთელი შინაარსი ისაა, რომ ის თანდასწრეა. ის აქტივობაა თავის თავის თანდასწრებით. ასეთ თანდასწრებას იგი უწოდებს ყოფიერებას და აზრს (თანდასწრებაში გამოხატულია როგორც ყოფიერება, ისე აზრიც). თანდასწრება კი იმის შესაძლებლობაა, რომ გავიზაროთ ის, რაც ჩვენთვის არის. აქტივობა ხორციელდება თანდასწრებით. ყოფიერებაზე შეიძლება ითქვას, რომ იგი ყოფიერობს.

საინტერესოა ის, რომ მ. მამარდაშვილისთვის იდეაც ყოფიერებაა, სადაც მოხსნილია ყველა შემთხვევისათვის დასაშვები პრინციპული განსხვავება გარე გამოხასტლებასა და შინაგან მდგომარეობას შორის. გარეგნულ ნიშნებს ხომ შეიძლება არაფერი ჰქონდეთ საერთო იმასთან, რაც მათივე მეშვეობით გამოიხატება. საკითხავია, როგორ უნდა შეიქმნას ცნება, თუ დაუშვით, რომ გარეგნული და შინაგანი ნიშნები არ ემთხვევა ერთმანეთს, ანუ განსხვავებულია. აქედან გამომდინარე მ. მამარდაშვილი ყოფიერებას უწოდებს ისეთ რაღაცას, სადაც ესორი რამ ემთხვევა ერთმანეთს. ეს არის ქმნადობის მომენტი, რომლის შინაარსი და შედეგი მხოლოდ ისაა, რომ ის არის და თავს ავლენს იმით, რომ თანდამსწრეა, მოქმედია. ყოფიერება ამავე დროს საზრისია, აზრია (აქ მამარდაშვილი არ გულისხმობს აბსტრაქტულ აზრს). გარდა იმისა, რომ ყოფიერებაში შერწყმულია გარეგანი და შინაგანი, იგი აქ კიდევ ერთ მომენტს ჩართავს, რაც გამოიხატება ნების ფენომენით, ანუ არჩევანით, როგორც ადამიანის თავისუფალი აქტის გამოვლენა. იგი არის იმავდროულად მიღწევა იმისა, რისი ნებაც ის არის, და არ არის დამოკიდებული იმაზე, თუ რა შედეგი შეიძლება მოჰყვეს მას მიზეზ-შედეგობრივ ჭაჭვში. ამასთან დაკავშირებით მ. მამარდაშვილი გვთავაზობს ძალზე საინტერესო დაკვირვებას: საიდან ვივებით, შევიგრძნობთ ან ვხედავთ რაღაც ისეთს, რისი დანახვის, გაფიქრების არავითარი ემპირიული მიზეზი არ არსებობს, თვით ამ აზრის ანუ ჩემს გარეთ? მე ვერავითარი ემპირიული მდგომარეობიდან ვერ გამოვიყვან იმ ფაქტს, რომ ჩემ თავში დაიბადა რაღაც სურვილი, აზრი ან განცდა. აი, ხომ ვფიქრობთ, რომ გვაქვს თავში, როგორც დეკარტე იტყოდა, „მარადიული სიცოცხლის იდეა“? რამ გვაფიქრებინა?. მისი აზრით, კაცობრიობის მთელი გამოცდილება გვიჩვენებს, რომ ჩვენს გარეთ არაფერია ისეთი, რაც შეიძლება იყოს საბაზი, მიზეზი ასეთი ფიქრისა. ყოველივე ეს ხომ აზროვნებაშია.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ მ. მამარდაშვილს ყოფიერების ცნების მისეთული გაგება გადააქვს ისტორიის ცნებაზეც. მისი აზრით, ისტორიაში იკვანძება ის, რაც უნდა დაგვემართოს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ თუ ჩვენ იმ შესრულებულ წერტილში არ ვიმყოფებით, ჩვენ არაფერი დაგვემართება. ჩვენ უნდა შევდგეთ, უნდა ჩამოვყალიბდეთ, უნდა გვექონდეს გააზრებული, გაცნობიერებული ჩვენი მდგომარეობა, სხვა შემთხვევაში ვერც გავიგებთ თუ რა დაგვემართება. სულის სტრუქტურა ისტორიის სტრუქტურაცაა. მისი აზრით, არსებობს ისეთი მდგომარეობა, სადაც იცით, რის გაკეთებაც გასურთ, მაგრამ ვერ აკეთებთ და აკეთებთ საწინააღმდეგოს. ისტორიაში არის კვანძების ისეთი ტრიალი, რომელსაც თავისთავად მივყავართ ისეთ წერტილთან, სადაც ხდება ან არ ხდება ის, რასაც იგი უწოდებს „შეხვედრას“, ან „ბედისწერას“.

ის, რასაც ფილოსოფოსები ისტორიის ან ყოფიერების საზრისს უწოდებენ არასოდეს არ ხორციელდება დროში და სივრცეში. ის უნდა განხორციელდეს აზროვნებაში, რომელიც დროს და სივრცეს არ ექვემდებარება.

ცალკე აღნიშვნის ღირსია მ. მამარდაშვილის მიერ ფილოსოფიის ისტორიაში ცნობილ მოაზროვნეთა ტრადიციულად დამკვიდრებული ცნებების ახლებური და ორიგინალური გააზრება. მაგ. კანტის მოძღვრება დროსა და სივრცეზე, როგორც ტრანსცენდენტალური ცნობიერების აპრიორულ ფორმებზე. მ. მამარდაშვილის აზრით, რაკი ჩვენი ენა ყოველთვის საგნობრივია, მეგონა,

რომ კანტი ყოველთვის ამბობს იმას, რასაც ამბობს, თითქოს ჩვენ ცნობიერებას გააჩნია რაღაც აზრიორული ჩარჩოები, ფორმები. სინამდვილეში კანტი ამას სულაც არ ამბობს. როცა კანტი მსჯელობს დროსა და სივრცეზე, როგორც ქმნადობის ფორმებზე, იგი ყოველთვის გულისხმობს საკუთარ დროსა და სივრცეს. იგი ამბობს: ყოველ საგანს საკუთარი დრო და სივრცე გარე სამყაროში რომ ჰქონდეს, მისი შემეცნება ჩვენს მიერ შეუძლებელი იქნებოდა. საგნის შემეცნება შესაძლებელია მხოლოდ იმიტომ, რომ ეს დრო და სივრცე ჩვენია.

ისევ კანტის მოძღვრების ერთ-ერთი ფუნდამენტური ცნების — ნივთის თავისთავად შესახებ. მ. მამარდაშვილის აზრით, უაზრობაა კანტის კრიტიკა თითქოს ის აგნოსტიკოსია, როცა ცნობდა რაღაც ნივთს, რომელიც ჩვენი უნარის მიღმაა, რომლის შემეცნება შეუძლებელია. მისი აზრით, ასეთი კრიტიკა არ არის სწორი, რადგან ნივთი თავისთავად სინამდვილეში არ არის არაერთი ნივთი ან საგანი, ეს არის ლტოლვა, მოძრაობა, ნება ნებისა, რომელზეც ჩვენ ვმსჯელობდით. თუ ასეთი ნება გავგაჩნია, ეს იმას ნიშნავს, რომ ჩვენი აზრი მონაწილეობს მასში, რაც შემდგომ დაგვემართება, რაც არის ობიექტური მდინარება, ხდომილება.

საყოველთაოდ ცნობილია მ. მამარდაშვილის არცთუ პოზიტიური დამოკიდებულება მარქსისა და მისი მოძღვრების მიმართ. მაგრამ ეს ხელს არ უშლიდა მას ყოფილიყო ობიექტურიც. ამის მაგალითია მამარდაშვილის მიერ 1968 წელს ჟურნალ „Вопросы философии“-ში დაბეჭდილი ძალზე საინტერესო წერილი, რომელიც ეძღვნება მარქსის მოძღვრებას ცნობიერების შესახებ. მ. მამარდაშვილმა აჩვენა, რომ მარქსის მიერ ცნობიერების პრობლემების კვლევის სიღრმე და ორიგინალობა იმაში მდგომარეობდა, რომ მარქსი ცნობიერების ანალიზს იწყებს არა ცნობიერებით, (როგორც ეს ხშირად ხდებოდა), არამედ საქონლით. აღსანიშნავია ისიც, რომ მან ეს წერილი ბოლო პერიოდში გამოქვეყნებულ თითქმის ყველა კრებულში შეიტანა. არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ მარქსის მოძღვრების მამარდაშვილისეულ საერთო შეფასებას: მარქსი მარქსიზმი არ არის, არამედ არის ტრაგიკული მოაზროვნე მარქსი. ის თვითონ ქმნიდა საწამლავს და ამის შედეგად ის ერთდროულად საწამლავიც იყო და საწამლავის საწინააღმდეგო წამალიც.

ასევე საინტერესოა მ. მამარდაშვილის მიერ „ინდივიდუალური არსებობის შიფრის“ ცნების ინტერპრეტაცია. მისი აზრით, არსებობს ცნობიერების რიგი პოზიციებისა, რომელიც ჩამოყალიბებულია ცალკეული დიდი ფილოსოფოსების მიერ, ადამიანთა სანიმუშო ქცევა, რომლებიც დაკავებულნი არიან აზროვნებით, და რომლებსაც უნდა მიმართოს თანამედროვე ინდივიდმა რჩევისათვის, რათა გაარკვიოს თავისი ფილოსოფიური შესაძლებლობები, აგრეთვე ადგილის გარკვევის დაძაბული პროცესი.

ალბათ, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მ. მამარდაშვილს ჩვენში, რბილად რომ ვთქვათ, ხშირად საყვედურობდნენ იმას, რომ იგი არ იყო თავის ქვეყნის პატრიოტი (თუმცა მას პატრიოტიზმის ცნება ცოტა განსხვავებულად ესმოდა). მას სწამებდნენ არაქართველობას, რუსოფილობას და ა. შ. დარწმუნებული ვართ, ვინც მ. მამარდაშვილს ასეთ ბრალდებას უყენებდა, საერთოდ არ იცნობდა მის ნაღვასს. ჩვენ საგანგებოდ დავინტერესდით ამ საკითხით, და მივედით იმ დასკვნამდე, რომ მ. მამარდაშვილის ქართველობაზე, სამშობლოს

სიყვარულზე ცალკე გამოკვლევა შეიძლება დაიწეროს. ჩვენთვის აღმოჩენა იყო მისი გამონათქვამები ვაჟას, გალაკტიონის პოეზიაზე, ქართველების ამალღებულ რაინდულ სულზე (ყოველივე ეს შეტანილია წიგნში „Психологическая топология пути“, რომელიც 1994 წ. გამოიცა), საოცარი შინაარსით დატვირთულ ქართულ სიტყვებზე „უადგილო“, „უდროო“, „ნებისყოფა“, რომლის მსგავსი, მისი აზრით, არც ერთ ენაში არ დაიძებნება. მავანთ შეიძლება აღიზიანებთ მისი ცნობილი გამონათქვამი, რომელშიც გაცხადებულია მრწამსიც „მე ვიბრძვი არა ქართული ენისათვის, არამედ იმისათვის, რაც ამ ენაზე გამოითქმის“.

დასასრულს, მ. მამარდაშვილი ხშირად იყენებდა და ძალიან მოსწონდა მონტენის ტერმინი აპროპრო, რაც ფრანგულად ნიშნავს — საკადრისად, სათანადოდ. ჩვენი მხრიდან დავამატებდით: მ. მამარდაშვილმა იცხოვრა და იღვაწა იმ მოქალაქეობრივი და ზნეობრივი პრინციპების საკადრისად, რომლისთვისაც მას არასოდეს არ უღალატია.

ДЕВИС БЕЧВАЯ

МЫШЛЕНИЕ, КАК СМЫСЛ ЖИЗНИ

Резюме

В статье предпринята попытка осмысления особенностей философского творчества М. Мамардашвили; выделяются те приоритетные сферы и аспекты, которые существенны для его способа философствования.

М. Мамардашвили всегда призывал собеседника или слушателя к диалогу. В этом он видел процесс рождения истинной мысли. В диалоге он был открытым и одновременно дистанционным, но это дистанционность всегда была естественной. Его размышления как бы состояли из упражнений, задач и вопросов, которые несмотря на результат, объединяли расчлененный процесс мышления. Создавалось поле связанности, которое не всегда было положительным. Поэтому из сложившейся ситуации он выход находил опять таки в мышлении.

Согласно М. Мамардашвили философия не может быть знанием и профессией, она является модусом существования и если это действительно так, то сущностью и смыслом жизни представляется мышление.

წარმოადგინა საქარველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ენო მუჰანიერაძე

დიმიტრი უზნაძე ალამიანის ცხოვრების საზრისის პრობლემის შესახებ

დიმიტრი უზნაძე მნიშვნელოვანი სახელია ქართული ფილოსოფიური აზროვნებისათვის. მან რამდენიმე თანამოაზრესთან ერთად დასაბამი მისცა თანამედროვე პროფესიულ ფილოსოფიას. დიმიტრი უზნაძემ ფილოსოფიური განათლება გერმანიაში მიიღო, 1909 წელს დაამთავრა ლაიფციგის უნივერსიტეტი და იმავე წელს ქ. ჰალეში დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია თემაზე — „ვლადიმერ სოლოვიოვი — მისი შემეცნების თეორია და მეტაფიზიკა“, რომელიც იმავე წელს წიგნად დაისტამბა.

საქართველოში დაბრუნების შემდეგ იგი აგრძელებს მუშაობას ფილოსოფიაში, პერიოდულ პრესაში აქვეყნებს წერილებს სხვადასხვა ფილოსოფიურ თემებზე. პირველი წერილი, რომელიც 1909 წელს დაიბეჭდა გაზეთ „დროებაში“ იყო „ბარათაშვილის ლირის მოტივები“ (მოგვიანებით დ. უზნაძე კვლავ მიუბრუნდება ნ. ბარათაშვილის შემოქმედებას და წერს შესავალ წერილს ნ. ბარათაშვილის ლექსების კრებულისათვის (1922 წ.). 1910 წელს „სახალხო გაზეთის“ ორ ნომერში ქვეყნდება დ. უზნაძის შრომა „ინდივიდუალობა და მისი გენეზისი“, იმავე წელს, იმავე გაზეთში იბეჭდება „რა არის შემეცნების თეორია“. 1911 წელს იქვე ქვეყნდება „განდგომილობის პრობლემა ილია ჭავჭავაძის „განდეგილში“. 1914 წელს, იგივე გაზეთი რამდენიმე ნომერში აქვეყნებს „ომის ფილოსოფიას“.

1915 წელი — ჟურნალი „მეგობარი“ — „ცხოვრების რაობა“, იქვე 1916 წელი — „ცხოვრების რაობა და აღზრდა“. 1918 წელი — ჟურნალი — „პრომეთე“ — „ორგანული მსოფლმხედველობა“. 1919 წელი — თბილისის უნივერსიტეტის მოამბე — „ლაიბნიცის petites perceptions-თა ადგილი ფსიქოლოგიაში“. 1920 წელს დაიბეჭდა მონოგრაფია „ანრი ბერგსონი“.

1921 წლის შემდეგ დიმიტრი უზნაძეს ფილოსოფიურ თემატიკაზე ერთი პრომაც კი აღარ გამოუქვეყნებია. მისი ინტერესი მთლიანად მიემართა ფსიქოლოგიას. ჩემთვის ძალზე ძნელია იმ რეალური მიზეზის დასახელება, რის გამოც დ. უზნაძე ფილოსოფიიდან ფსიქოლოგიაში წავიდა, იყო ეს შინაგანი, ინტელექტუალური მოთხოვნილება, თუ გარეგანი იძულება (ჩვენი აზროვნებისათვის როგორი მაპროვოცირებელი თარიღია 1921 წელი, ეს ალბათ ყველასათვის ნათელია, ერთი რამის კი ღრმად მჭერა: დიმიტრი უზნაძეს რომ გაეგრძელებია მუშაობა ფილოსოფიაში, ყოფილიყო ამის უფლება და საშუალება, დღეს ჩვენ სულ სხვა ფილოსოფიური მემკვიდრეობის პატრონები ვიქნებოდით და დიმიტრი უზნაძის ადგილიც სხვა იქნებოდა).

ასე იყო თუ ისე, ისტორიამ ასე ისურვა, რომ დიმიტრი უზნაძე ქართული კულტურის ისტორიაში შესულიყო, როგორც დიდი ფსიქოლოგი, ქართული ფსიქოლოგიური სკოლის დამაარსებელი. მიუბრუნდეთ მისი მოღვაწეობის ადრეულ პერიოდს, როდესაც იგი ქუთაისში ქართული გიმნაზიის მასწავლებელია და მისი ინტერესი ფილოსოფიაა.

ამ წერილების გაცნობის შემდეგ ჩვენთვის ნათელი ხდება ის ძირითადი ფილოსოფიური თემები, რომელიც დ. უზნაძის ყურადღებას იმსახურებს. ესაა შემოქმედების პრობლემა, ადამიანის ცხოვრების არსი, სიცოცხლის საზრისი, ფილოსოფიისა და ხელოვნების მიმართება, სიცოცხლე და სიკვდილი და სხვა.

მაშ ასე: დიმიტრი უზნაძისათვის ფილოსოფიის ამოსავალი დებულებაა — ადამიანი არის აქტიური შემოქმედი არსება და ამ უნარის საშუალებით იგი ქმნის ახალ სამყაროს, ადამიანის საცხოვრისს — კულტურას. ადამიანი მხოლოდ კულტურის წიაღში შეუძლია თავისი ადამიანობის რეალობა. ადამიანი როგორც ცოცხალი არსება, არსებობს უნივერსუმში, მისი უპირველესი მიზანია შეინარჩუნოს საკუთარი არსებობა, ამისათვის მას აუცილებლად ჰქონდება ორიენტირება, მის წინაშეა კალიდოსკოპური სინამდვილე — ბუნება მრავალფეროვანი მოვლენებით, ცვალებადობით, ნივთთა წარმოშობით და მოსპობით. ადამიანი იძულებულია გადაჭრას სხვადასხვა პრობლემა, რომელიც მის წინაშე წარმოიშობა. მან უნდა გაიგოს, დაადგინოს თავისი ადგილი სამყაროში, ერთადერთი ადამიანია ყველა ცოცხალთა შორის, რომელიც ვერ „ეტივა“ ბიოლოგიურ არსებობაში, ამგვარი არსებობა მისთვის საკმარისი არ არის და ამიტომ იგი ქმნის სპეციფიკურ, ანთროპოლოგიურ რეალობას, რომელიც განსხვავებულია წესით არსებობს.

კაცობრიობამ დღემდე განვითარების ისეთი გზა განვლო, რომ მეტაფიზიკა (ფილოსოფია), რელიგია, ხელოვნება, მეცნიერება შესაძლო პასუხებია იმ პრობლემებზე, რომლებიც მას აწუხებს. ეს არის პასუხები სხვადასხვა დანიშნულებით, სხვადასხვა კუთხით, სხვადასხვა ელფერით. ეს არის ის ძირეული სფეროები, რომელშიც ნათლად ჩანს ადამიანის, როგორც ინტელექტუალური არსების ძალა და ღირსება. ყოველივე ეს დასტურია ადამიანის შემოქმედებითი უნარისა.

ე. ი. დიმიტრი უზნაძის თვალსაზრისით ადამიანი არის აქტიური, მთლიანი სუბიექტი, რომელიც ჩართულია გარკვეულ ისტორიულ პროცესში, და ამ გზაზე ის თანდათანობით ქმნის არა მხოლოდ ადამიანურ სამყაროს, არამედ თავადაც უფრო ადამიანური ხდება (დღევანდელ ანთროპოლოგიურ ტერმინებს თუ მოვიშველიებთ ადამიანი გადის ჰუმანიზაციისა და პომინიზაციის გზას). ადამიანი თავისი გვარის უკვდავების უზრუნველყოფას მხოლოდ კულტურული სამყაროს მეშვეობით თუ მოახერხებს.

იმისათვის, რომ უფრო კარგად გავცნოთ დ. უზნაძის ფილოსოფიური ანალიზის სტილს სანიმუშოდ ავიღოთ რომელიმე თემა — ვთქვათ, საზრისის პრობლემა. მაშ ასე, ამ ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ფილოსოფიურ პრობლემას დ. უზნაძე იხილავს შემდეგ შრომებში: „ომის ფილოსოფია“, „ცხოვრების რაობა“, „ცხოვრების რაობა და აღზრდა“.

ადამიანი ცოცხალი არსებაა, იგი ემორჩილება სიცოცხლის კანონზომიერებას. იბადება, იზრდება და კვდება. ადამიანმა როგორც ცოცხალმა არსებამ უპირველესად უნდა შეძლოს საკუთარი სიცოცხლის უზრუნველყოფა, იმისათვის, რომ იცოცხლოს მან უნდა მოახერხოს თავისი არსებობის შენარჩუნება, ე. ი. უნდა „შეეგუოს“, „მოერგოს“, გარემოს. ე. ი. ადამიანის თავდაპირველი ინტერესი პრაქტიკულია, მაგრამ ვინაიდან იგი სხვა ცოცხალისაგან განსხვავებით „ღარიბია“ ბუნებრივი მონაცემებით, მან უნდა „ააშუშოს“ გონება. მაგრამ ჭერ-ჭერობით ეს მხოლოდ „პრაქტიკული გონებაა“, რომელ-

საც სრულიადაც არ აინტერესებს ამა თუ იმ მდგომარეობის, პირობის არსის შემეცნება. მისთვის საკმარისია მხოლოდ იმის ცოდნა თუ რა სარგებლობის ან ზიანის მოტანა შეუძლია ამ თუ იმ მოვლენას, გარემოს და როგორ უნდა წარმართოს იგი თავის საკეთილდღეოდ? ე. ი. ამ დონეზე სადამიანის ინტერესი მიმართულია მხოლოდ პრაქტიკული მიზნისაკენ. ასეთ პირობებში ადამიანი მხოლოდ მოვლენათა ზედაპირზე რჩება. აქედან გამომდინარე, მაგ., სიკვდილის ფაქტი არის დაბოლოება, დასასრული ჩვენი გრძნობადი (პრაქტიკული) ცხოვრებისა.

მაგრამ ადამიანი არ არის მხოლოდ ცოცხალი არსება, მას უფრო მეტი სურს, ვიდრე მისი გრძნობადი, სხეულებრივი სიცოცხლე. მას არ აკმაყოფილებს მოვლენათა მხოლოდ ზედაპირული შეფასება და მისი მისადაგება საკუთარ პრაქტიკულ მიზნებთან. ადამიანი ინტუიციურად გრძნობს რომ ეს არ არის „ნამდვილი“ ცხოვრება, არსებობს სხვა მეტაფიზიკური სინამდვილე.

ადამიანის ცხოვრებაში არის რაღაც ისეთი მდგომარეობა, რაღაც განსაკუთრებული წამი, როდესაც იგი არღვევს პრაქტიკული, ყოველდღიური არსებობის საზღვარს, როდესაც იგი თავისუფლდება „სიცოცხლის ბორკილიდან“ და იმდენად თავისუფლდება, რომ მას შეუძლია უარიც კი თქვას თავად სიცოცხლეზე და ესაა თვითმკვლელობის ფაქტი. ასეთივე ფენომენია ბრძოლაში მეომრის სიკვდილი. მიუხედავად იმისა, ვთვლით თუ არა კაცის კვლას უდიდეს ბოროტებად, ამ დროს ჩვენს შეფასებაში შემოდის ღირებულებათა სხვა სისტემა, რომელიც „გარდა ღრმად ადამიანური თანგრძნობისა, და მოწიწების და პატივისცემის განცდისა“, ჩვენში ბაღებს ეჭვს „ადამიანის სიცოცხლის, როგორც უმაღლესი ღირებულების“ მიმართ. ე. ი. ჩვენ „ადამიანური რწმენა“ გვეუბნება, რომ ადამიანურ ცხოვრებაში არსებობს რაღაც ისეთი შემთხვევები, როდესაც, რაღაც უფრო „მაღალი“ და მნიშვნელოვანია, ვიდრე „ჩვენი კერძო, პირადი სიცოცხლე“. ამგვარი რწმენა ამბობს: „ჩვენი დანიშნულება თვითონ სიცოცხლეში, მაშასადამე, მის გაფართოებასა და გაღრმავებაში, როდი უნდა ვეძებთ, უფრო პირიქით, სიცოცხლე მხოლოდ საშუალებაა, რომლის მეოხებითაც ხორციელდება ის უმაღლესი დანიშნულება, ადამიანის არსებობას რომ სარჩულად უდევს. ამ თვალსაზრისით, ცხადია, სიკვდილი და სიცოცხლე ამ დანიშნულებისათვის სულ ერთია, იგი ზოგჯერ სიკვდილს მოითხოვს და ზოგჯერ სიცოცხლეს“ („ომის ფილოსოფია“ — ფილოსოფიური შრომები, გვ. 276).

მაშასადამე უზნაძის თვალსაზრისით „ჩვენი არსებობის აზრი თვით ჩვენს სიცოცხლის ფარგლებში კი არ უნდა ვეძიოთ, არამედ მის გარეთ (და მასზე) მაღლა“ (იქვე). ამ აზრის დასტურად უზნაძე ადამიანთა ისტორიულ ცხოვრებასაც იხსენებს. შთამომავლობა ქედს იხრის იმ ადამიანთა წინაშე, ვინც რაღაც ღირებული შექმნა, ვინც მთელი ცხოვრება ემსახურა მაღალ ადამიანურ იდეალებს, და არ მისდევდა მხოლოდ „პრაქტიკული ცხოვრების მოწყობას, პირად განცხრომას“. მეტაფორულად რომ ვთქვათ, განაგრძობს უზნაძე, ჩვენი ისტორიული წარსული ეს არის განუწყვეტელი მუშაობა „რაღაც დიდი შენობის ასაგებად“. ადამიანებს დაბადებითვე აქვთ ეს ადამიანური დანიშნულება და მიზანი. ამრიგად ჩვენი მოვალეობა იმთავითვე განსაზღვრულია, თუ ამ მოვალეობას მივსდევთ, მაშინ ჩვენ ჩვენს ადამიანურ ვალს აღვასრულებთ, ხოლო თუ ამ შენობის ასაგებად მუშაობას გაუფრთხივართ, ან საერთოდ სისულელედ და სიგიჟედ ვთვლით ამგვარი შენობის აგებას, მაშინ

ჩვენ აღარც ვართ ადამიანური სამყაროს შემოქმედნი და მაშინ ჩვენც ძალზე ადვილად გავგრიყავენ, „გავიწყებენ, უგზოუკვლოდ ვჭრებით სხვათა მესხიერებიდან და საერთოდ ზღაპიანური ცხოვრების ისტორიიდან“ (იქვე, გვ. 281). „რა არის ეს შენობა? კაცობრიობის საუკეთესო ნაწილი მთელ ძალღონეს რომ ახმარს? ჩვენ მას კულტურული შემოქმედების სახელით აღვნიშნავთ“ (იქვე).

ამრიგად: ადამიანი, იმისათვის რომ საზრისი მინიჭოს თავის არსებობას, უნდა „გავიდეს“ ბიოლოგიური არსებობიდან, ამაღლდეს ყოველდღიურ, ჩვეულებრივ სხეულებრივ მოთხოვნილებათა ველიდან და შექმნას ხელოვნური, კულტურული სამყარო, რომლის ობიექტიც და სუბიექტიც თავად იქნება. „კულტურის შექმნა — ასეთია ადამიანის ცხოვრების მიზანი და დანიშნულება“ (იქვე, გვ. 285).

დიმიტრი უზნაძე თავს არ თვლის რელიგიურ მოაზროვნედ, პირიქით, სადაც ამის საშუალება აქვს ყველგან აღნიშნავს ამ ფაქტს, არსად ფილოსოფიურ პრობლემებზე მსჯელობის დროს ის არ მიმართავს ღმერთის ცნებას და თვლის რომ „ცხოვრების საზრისის ჩვენეული გეგმა მიწიერი არსებობის განმტკიცებაა, მისი უაღრესობის აღსარებაა, მისი მიმდინარეობის კურთხევა და მისი მნიშვნელობის გააბსოლუტურება... დაზღვების მიხედვით ღმერთმა იმით დაასრულა თავისი შემოქმედების პროცესი, რომ მან ადამიანის არსებაში საუკეთესოდ შეარჩია სული ხორცს, აქტიურობა პასიურობას, სამაგიეროდ მთელი დანარჩენი მსოფლიო განუხსულიერებელი დატოვა. და ამით თითქოს იმთავითვე განსაზღვრული დანიშნულება მისცა ადამიანის არსებობას. და ამგვარად, განაგრძობს დ. უზნაძე — ჩვენი დანიშნულება ღვთისაგან დაწყებული საქმის დასრულებაა. ღვთისაგან დაწყებული მსოფლიო შემოქმედების განგრძობაა. და თუ ეს ასეა, მაშინ ცხადია, ჩვენ გამუდმებულ ფუსფუსს, დაუღალავ შრომას მნიშვნელობა ჰქონია, ჩვენს დროულ ცხოვრებას ღრმა აზრი და ამ უკანასკნელს კიდევ რელიგიური ღირებულება“ (იქვე, გვ. 286).

მე საგანგებოდ მოვიტანე ეს საკმაოდ დიდი მოცულობის ფრაგმენტი, იმიტომ რომ ჩემთვის ძალზე ძნელია დავეთანხმოთ დიმიტრი უზნაძის თვითშეფასებას. თუ ამ თვალსაზრისით დავაკვირდებით მის შემოქმედებას საპირისპირო სურათს აღმოვაჩენთ. გამიჭირდება ქართველ ფილოსოფოსებში სხვა მასზე „უფრო ქრისტიანი“ მოაზროვნის პოვნა, რომლისათვის ასე ახლობელი, ასეთი ღირებული იქნებოდა ქრისტიანული მორალი, ქრისტიანული კულტურა, ის ფილოსოფიური პრობლემები, რომელიც დ. უზნაძის კურადლების ცენტრშია და მათი გავებაც სავსებით თავსდება ქრისტიანულ მათემატიკურ დეველოპირებულ მოდელში. თავად ის თემებიც, რომლებიც ზემოთ საგანგებოდ გამოვყავით, ქრისტიანული აზროვნების მიერაა შემოტანილი. იქნება ეს საზრისის პრობლემა, ისტორიულობა და სხვა. დ. უზნაძეს არა-ჩვეულებრივად სწამს და სჯერა „ადამიანური სამყაროსი“, „გონიერების“, „მაღალი დანიშნულების“, „ღირებულებათა სამყაროსი“, „ღირსების“ და ა. შ.

დიმიტრი უზნაძე შეიძლება არ იყო ეკლესიურად მორწმუნე, საკუთარ თავს არ მიაკუთვნებდა მართლმადიდებელ მრევლს, მაგრამ იგი რომ დასავლური, რეფორმაცია გავლილ ქრისტიანული კულტურის ნიადაგზე დგას, ჩემი აზრით, ამის დასტურია მთელი მისი ფილოსოფიური შემოქმედება.

(მისთვის ზომ ასე უცხო დარჩა, იმ პერიოდის გერმანიაში, და არა მხოლოდ გერმანიაში ესოდენ პოპულარული ნიცშეს ფილოსოფია).

რაც შეეხება საზრისის პრობლემის დადგენას: დიმიტრი უზნაძე საგანგებოდ იხილავს ისეთ საკითხებს როგორებიცაა „პიროვნების და ცხოვრების აზრი“, „ერი როგორც ცხოვრების საზრისის სუბიექტი“, „ხელოვანი (შემოქმედი) და ცხოვრების რაობა“. მაგრამ საყურნალო სტატიის მოცულობიდან გამომდინარე თავს ავირიდებ მათ ცალ-ცალკე განხილვას, რადგან ეს საკითხები შეიძლება სხვა შრომის საფუძვლად გამოდგენენ.

ჩემი აზრით, ზემოთ ნათქვამი გვაძლევს საშუალებას, რომ წარმოდგენა შევიქმნათ „ადამიანის ცხოვრების საზრისის“ დ. უზნაძისეულ თვალსაზრისზე.

NINO MSHVENIERADZE

DIMITRI UZNADZE ON THE PROBLEM OF THE MEANING OF LIFE

Summary

The statement that man is an active creative being and that this characteristic enables him to build a new human world—a world of culture is principal in Dimitri Uznadze's philosophy. By means of culture man makes his own life meaningful. In order to give his own life meaning man must leave his biological world and prove himself to be an object of culture as well as its subject.

წარმოდგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

შორანა თურაიაშვილი

სოციალური თერაპიის სოროკინისეული თეორია

სოციოლოგიის პრაქტიკული ფუნქციის განვითარებაში დიდი წვლილი მიუძღვის რუს სოციოლოგ პიტირიმ სოროკინს. ჯერ კიდევ ამერიკაში წასვლამდე, რუსეთსა და ევროპაში, მან შექმნა ნაშრომები, რომლებიც მიზნად ისახავდნენ საზოგადოების მაჯისცემის გაზომვას და უბედურებათა თუ სოციალურ კატასტროფათა მიზეზების დადგენას. აგრეთვე აპოკალიფსური მომავლის განჭვრეტას და სოციალური თერაპიის გზების ძიებას. ჯერ კიდევ რუსეთში, რევოლუციის შემდეგ, მან შექმნა რამდენიმე ნაშრომი, რომელთა საზრისი იყო ქვეყანაში კრიზისული ვითარების დიაგნოზირება და მისგან გამოსავლის გზების ძიება. საზოგადოების კრიზისის დიაგნოზი და მისი დაძლევის გზები დასახა 1918 წელს შექმნილ შრომაში. ეს განსაზღვრული იყო იმ გათვლით, რაც რუსეთის სინამდვილეში ბატონობდა და იყო მოქალაქის მიერ ამ ვითარების შეფასება. შემდგომ ეს გააგრძელა პრაღაში, სადაც ემიგრანტად ერთი წელი ცხოვრობდა. ბოლოს ის გადავიდა ამერიკაში და საბოლოოდ დამკვიდრდა ჰარვარდის უნივერსიტეტში. ამერიკაში 1925 წელს გამოაქვეყნა კანტიანური მონოგრაფია „რევოლუციის სოციოლოგია“. როგორც მისი შემკვიდრების მკვლევარი აღექვანდრე სოგომონოვი წერს, სოროკინმა ამ შრომაში „გააანალიზა და განაზოგადა ემპირიული მასალა, რომელიც რუსეთში რევოლუციის და საბჭოთა ხელისუფლების პირველ წლებში მოაგროვა“ [1, გვ. 374]. 1942 წელს კი სოროკინმა გამოაქვეყნა ნაშრომი „ადამიანი და საზოგადოება კატასტროფის პირობებში“, რომელშიც უჩვენა დიდ უბედურებათა ეპოქაში საზოგადოების მწვავე კრიზისი. ამ ეპოქის საზოგადოების მიმართ მისი დიაგნოზი ასე გამოიყურება: „ჩვენ ვცხოვრობთ და ვმოქმედებთ უბედურებათა ეპოქაში. ომები და რევოლუციები, შიმშილი და ეპიდემიები კვლავ მეფობენ ამ პლანეტაზე. ისინი კვლავ იღებენ ტანჯული კაცობრიობიდან სიკვდილის მომტან ხარკს. საშინელი დემონის მსგავსად, თავიანთ ჩრდილს ფენენ ჩვენ ყოველ აზრსა და მოქმედებას“. სოროკინი მიზნად ისახავს ამ მწვავე კრიზისის არსის გარკვევას და ყოველსმომცველი სოციალური პათოლოგიის დაძლევის გზების დასახვას. მისი მტკიცებით, „ამ წიგნის მიზანია იმ ზემოქმედებათა შესწავლა, რასაც ეს უბედურებანი ჩვენს სააზროვნო პროცესებზე იწვევენ, ასევე გავლენა ჩვენს ქცევაზე, მოსახლეობის სოციალურ ორგანიზაციასა და კულტურულ ცხოვრებაზე. ჩვენი მიზანია დავადგინოთ „შიმშილი და ეპიდემია, ომი და რევოლუცია როგორ ცვლიან ჩვენს გონებას და მოქმედებას, სოციალურ ორგანიზაციასა და კულტურულ ცხოვრებას“. ეს რაც შეეხება სოციალური პათოლოგიის გამომწვევ მიზეზებსა და ძირითად მაჩვენებლებს, რაც საბოლოოდ სოციალურ დიაგნოსტიკას განეკუთვნება. სოროკინი აქ არ ჩერდება. მას სურს იმ გზების მონახვა, რითაც შეიძლება ეშველოს საზოგადოებას. უნდა დავადგინოს პათოლოგიის გამომწვევი უბედურებანი „როდის და რატომ ხდება იან ნაკლებად ქმედითი, როგორია ამ უბედურებათა მიზეზები და მათგან გამოსვლის გზები?“ [2, გვ. 53]. პიტირიმ სოროკინისათვის მთავარია კატას-

ტროფის მიზეზების და „მათი ეფექტური დაძლევის გზების დადგენა“. მას აინტერესებს კატასტროფათა გავლენა სოციალური ცხოვრების ყველა მხარეზე, არა მარტო ადამიანის ქცევაზე, არამედ ცხოვრებისეულ პროცესებზეც — შობადობა, სიკვდილი, ქორწინება. ის ეძიებს როგორ მოქმედებენ და „ცვლიან უბედურებანი ეკონომიკურ, პოლიტიკურ და სოციალურ ორგანიზაციას, სოციალურ მიგრაციას და მობილობას, როგორ ზემოქმედებენ ისინი საზოგადოების ეთიკურ და რელიგიურ, მეცნიერულ და მხატვრულ, ფილოსოფიურ და იდეოლოგიურ მოღვაწეობაზე“ [2, გვ. 53].

სოროკინს მიაჩნია, რომ ბოლშევიკების და საერთოდ მარქსისტების მიერ სოციალური თერაპიის რადიკალურ საშუალებად მიჩნეული რევოლუცია გამოუსადეგარია საზოგადოების პათოლოგიასთან საბრძოლველად. რევოლუცია არეულობასა და ქაოსს იწვევს და კატასტროფის ერთ-ერთი ძირითადი ფორმაა. უბედურებას უბედურებით ვერ განკურნავ. საჭიროა არა ჰომეოპათია, არამედ ალოპათია. აღნიშნულის მიუხედავად, სოროკინი მაინც ფიქრობს, რომ საზოგადოების შერყევებს და სოციალურ უბედურებებს ომებისა და რევოლუციების სახით საზოგადოების ამოძრავებისათვის მაინც აქვთ რალაც დადებითი მნიშვნელობა. ისინი საზოგადოებას ასტიმულირებენ და აიძულებენ ეძებონ სიახლეები და წინ წავიდნენ.

სოროკინი კატასტროფების სოციოლოგიას ზოგადი სოციოლოგიის დონემდე აიყვანს და ისტორიის ინდივიტუალურ ფილოსოფიადაც აცხადებს, რომლის ერთ-ერთი დასკვნაა: „უბედურებანი მხოლოდ ბოროტებას როდი ქმნიან, მათი დამანგრეველი და საზიანო მოქმედებათა გვერდით ისინი კონსტრუქციულ და დადებით როლს თამაშობენ ადამიანის შემოქმედებით მოღვაწეობასა და კულტურის ისტორიაში. კაცობრიობისათვის კატასტროფებს დიდი აღმზრდელობითი მნიშვნელობა აქვთ“ [2, გვ. 5]. სოროკინი თანამედროვე საზოგადოებას გარდასავალ პერიოდში მყოფად მიიჩნევს და ფიქრობს, რომ ის ისევე უნდა დახასიათდეს, როგორც რევოლუცია, რომლის მიმართ შეგვიძლია ვთქვათ: რევოლუციებს იდეალისტები ჩაიფიქრებენ, მკვლევები ანხორციელებენ და მათით სალახანები სარგებლობენ [2, გვ. 55].

საინტერესოა, კრიზისისა და პათოლოგიის დაფიქსირების შემდეგ მსოფლიო კატასტროფათა წინასწარმეტყველსა და მომსწრეს რჩება თუ არა იმედი ამ კატასტროფათაგან თავის დაღწევის? როგორია მომავლის სოროკინისეული სურათი, მისი ფუტუროლოგიური განაზრებანი, უტოვებენ ისინი თუ არა საზოგადოებას გვირაბის ბოლოს შუქის იმედს? პროგნოზირება იწყება საზოგადოების თანამედროვე ვითარების ანალიზიდან ამოსვლით. პროგნოზი ზომსწორედ აწმყოს ტენდენციების, მისი ცვალებადობის მიმართულების განსაზღვრას ნიშნავს. ამიტომ სოროკინი პირველ რიგში საზოგადოების და საერთოდ კაცობრიობის აწმყო ვითარებას მიმოიხილავს. მისი მტკიცებით, „ჩვენ ვცხოვრობთ კაცობრიობის ისტორიის ერთ-ერთი უდიდესი კრიზისის ნაკადში. მთელ სამყაროში არა მხოლოდ ომი, შიმშილი, ეპიდემიები და რევოლუცია, არამედ სხვა მრავალი კატასტროფაც გაბატონდა. ყველა ღირებულება დამსხვრეულია, ყველა ნორმა დარღვეულია. აზრობრივი, მორალური, ესთეტიკური და სოციალური ანარქია ბატონობს, ყოველწლიურად მილიონობით ადამიანი იღუპება. სხვა მრავალი მილიონები ზეიბრები და კაცობრიობის მიერ მოკვებითლი ხდებიან. კაცობრიობა დაემსგავსა თავისი დიდებული ჰაბიტუსის დამახინჯებულ აჩრდილს. საყოველთაო კრიზისმა მთელი კულტურა და სა-

ზოგადობა შოიკვა. იგი ვლინდება ნატიფ ხელოვნებასა და მეცნიერებაში, ფილოსოფიასა და რელიგიაში, ეთიკასა და სამართალში. ის შეიჭრა სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკური ორგანიზაციის ფორმებში. მისით გამსჭვალულია ყოფიერებისა და აზროვნების მთელი სამყარო. რადგან უფრო მცირე უბედურებებსაც მუდმივად თან ახლავს შედეგები, ამიტომ იმის მოლოდინის ყველა საფუძველია, რომ ისინი თავს დაგვატყდებიან უფრო დიდი ძალით და დიდი მასშტაბებით კატასტროფათა ჩვენს ეპოქაში“ [2, გვ. 54]. აქედან გამომდინარე, კრიზისის შედეგებს უნდა ველოდოთ და ეს შედეგები ისეთივე თავზარდამცემი იქნება, როგორც თვით კრიზისია. სოროკინთან კრიზისის შედეგები ჯამდება რმდენიმე პუნქტად. განვიხილავთ მხოლოდ ზოგიერთს.

1. მოსახლეობის ნაწილი დაექვემდებარება ემოციური და აფექტური არასტაბილურობის ზრდას, გაღიზიანებადობასა და დეპრესიულ განწყობათა გაფართოებას. მათთან ერთად სხვა ადრე აღნიშნულ მტკივნეულ მოვლენებს, რომლებიც თან სდევნენ ამ უბედურებათაგან ყოველს. მათდამი დაქვემდებარებული მოსახლეობის რიცხვი გაცილებით მეტი იქნება, ვიდრე მშვიდობიანობის დროისა.

2. გაიზრდება გონების მოშლანი, ფსიქონევროზები და ფსიქიკური დავადებანი. ადამიანთა დიდ ნაწილს ჰოსპიტალიზირება და ფინანსური თუ სხვა სახის დახმარება დასჭირდება. თუმცა სოროკინი არ მიდის უკიდურესად რადიკალურ დასკვნებამდე, როგორსაც მისი თანამედროვე მორენო აცეთებს, როდესაც მომავალ საზოგადოებას საეიყედ აცხადებს, რომლის მენტორი იქნება არა პოლიტიკოსი, არამედ ფსიქიატრი. სოროკინს მიაჩნია, რომ კრიზისით მოცული მთელი მოსახლეობა ამ ფსიქოპათოლოგიურ შერყევებს არ დაექვემდებარება.

3. თანამედროვე საზოგადოებაში სიკვდილიანობის ტემპები გაიზრდება სამოქალაქო მოსახლეობაშიც, დაეცემა შობადობისა და ქორწინებათა რიცხვი, ქორწინების შემთხვევაშიც საქმე გვექნება პათოლოგიურ პროცესებთან, რომლებიც დიდად არ იქნებიან გამახვავებელი ზეგავსებებსა და ქალებს შორის მოუწესრიგებელი და შემთხვევითი სქესობრივი ურთიერთობებისაგან.

4. უზომოდ გაიზრდება მიგრაციული პროცესები. ძიულებითი იქნება ეს თუ ნებაყოფლობითი, სულერთია, კაცობრიობა დაემსგავსება დაზიანებულ საჭიანჭველეს, ადამიან-ჭიანჭველათა მასები კრიზისის ქარიშხლით დაიფანტება, ხალხების დიდი ნაწილი ლტოლვილებად და მოხეტიალეებად იქცევა.

5. ძლიერ გაიზრდება სოციალური აღზევებანი და დაცემანი. ვერტიკალური მობილობა გაცილებით ინტენსიური იქნება, მასების ამბოხის მაგვარი მოვლენები გაბატონდება, რაც გამოიწვევს კერპების მსხვრევას, ღარიბთა გამდიდრებას და მდიდრების გადატყვებას, სოციალური კლასები მოექცევა „სოციალური მიწისძვრის არეალში“. დაზიანდება სოციალური სტრატეფიკაციის პირამიდა. შეიცვლება როგორც მისი კრიტერიუმები, ასევე მასში შემავალი ფენები და კლასები. პირამიდა დაემსგავსება ტრაპეციას, შემცირდება მანძილი ღარიბთა და მდიდართა გამიჯვნელ მაკრატლის თავებს შორის. უსაქმურთა კლასი კვდომას დაექვემდებარება, უთანასწორობა ყველა სფეროში შემცირდება. თუ კრიზისამდე ოჯახური მდგომარეობა, მემკვიდრეობითი ტიტულები და პატიოსნება განსაზღვრავდა წინსვლას, უახლოეს მომავალში მათ ადგილს დაიკავებს გაბატონებული პარტიისადმი ერთგულება, არეულობის გამოწვევის ცინიკური უნარი, ოპონენტებთან უხეში დამოკიდებულებ-

ბა, მოყვასის ტანჯვისადმი გულგრილობა. გარდამავალი პერიოდის დასაწყისში უხეში საქმოსნები და აზრიანი სალახანები დიდი რაოდენობით ამალდებიან სოციალურ კიბეზე. გაღარიბდება შემოქმედებითი ენერგია და სულ უფრო არაშემომქმედი მმართველები დაიკავენ მეცნიერების, ხელოვნების, ფილოსოფიისა და პრესის მართვის პულტებს. ახალი მმართველი კლასი უმთავრესად ლობისტების, პოლიტიკოსებისა და საქმოსნებისაგან შედგება. სოციალური პირამიდა სტაბილურობას დაკარგავს, ის ნგრევისა და რეორგანიზაციის არენად იქცევა.

6. დანიგრევა და რადიკალურად რეორგანიზირდება სოციალური ინსტიტუტები. სწრაფად გაიზრდება განქორწინებულ ოჯახთა რაოდენობა, დაირღვევა ქორწინების სიწმინდე, შემცირდება კერძო სასწავლებლები და მათ აღვილს დაიკავენენ სახელმწიფოს მიერ რეგულირებული საგანმანათლებლო ცენტრები. სახელმწიფო კონტროლი დააქვეითებს მათ ავტონომიას, გაიზრდება სპეციალისტთა მომხდობა, მაგრამ შემცირდება შემოქმედთა, პოეტთა, მხატვრების თუ ხელოვნების სხვა დარგების მუშაეთა აღზრდა. სასწავლო გეგმები ქაოსურ სახეს მიიღებს. განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა პიტირიმ სოროკინის მიერ განჭვრეტილი ტოტალიტარიზმის ზრდის ტენდენცია, ასევე ტოტალიტარიზმის არსების დახასიათება. მისი აზრით, სახელმწიფოს ხელში აღმოჩნდება სოციალური ცხოვრების ყველა სფეროს კონტროლი, რეგლამენტაცია და რეგულირება. შესაბამისად შემცირდება კერძო პირთა და ჯგუფთა ავტონომია. „ნი ზომით, რა ზომითაც ტოტალიტარიზმი, რომლის დროსაც სახელმწიფო აკონტროლებს ყოველივეს, ხოლო კერძო პირები და ჯგუფები არაფერს, მაშინ ყველა საზოგადოება შემდგომშიც სულ უფრო ავტოკრატიული და ტოტალიტარული ლევიათანისკენ იმოძრაავებს. ზოგ საზოგადოებაში ის კომუნისმის ან სოციალიზმის, სხვებში ნაციონალიზმის, ფაშისმის, მილიტარიზმის, ტოტალიტარული ფსევდოდემოკრატიის, ან კიდევ ტოტალიტარიზმის რომელიმე სხვა ვარიანტის ფორმას მიიღებს [2, გვ. 56]. ტოტალიტარიზმის დახასიათებასთან ერთად ავტორი დემოკრატიისა და თავისუფლების კატეგორიებს განსაზღვრავს, რათა უჩვენოს დემოკრატიასა და თავისუფლებას ტოტალიტარიზმის ზრდა როგორ თრგუნავს. სოროკინის მტკიცებით, დემოკრატია ნიშნავს თვითმმართველობა და კონტროლს კერძო პირთა და ჯგუფთა მოქმედებაზე, ხოლო თავისუფლება კერძო პირებსა და ჯგუფებს შორის მოქმედებისა და ურთიერთობის რეგულირება. ტოტალიტარიზმის გაბატონებასთან ერთად სოციალურ ყოფიერებაში ერთი და მეორე იკარგება. ეს ნიშნავს: „ხალხი მარიონეტებად იქცევა, რომელთაც სახელმწიფო ლევიათანის ცენტრალური სახელისუფლებო ინსტანცია მართავს და აკონტროლებს. მოქალაქეთა ყველა ძირითადი სასიცოცხლო და სამოღვაწეო სფერო, მათი ურთიერთობათა მრავლსახოვნება და აზროვნება ლევიათანის მიერ რეგულირდება. მოსახლეობა ან უნდა დაექვემდებაროს მის ბრძანებებს, ან სასჯელი უნდა მიიღოს. ამ აზრით კრიზისი და უბედურებათა გარდამავალი პერიოდი ტოტალიტარული ავტოკრატიის ეპოქაა, უზომო ცენტრალიზაციის ერაა, არმიისა და ხელმძღვანელი ბიუროკრატიის განუყოფელი კონტროლი, თავისუფლება და თვითმმართველობა იღუპება [2, გვ. 57]. შესაბამისად მოხდება კულტურის სფეროს რადიკალურად ცვლილება. კულტურის ყველა დარგი კატასტროფათა გარშემო კონცენტრირდება. «კულტურის ყველა

სფერო კატასტროფათა ატმოსფეროთი გაიყლინება, რომელიც გახდება მეცნიერებისა და ფილოსოფიის, მხატვრობის და სკულპტურის, მუსიკისა და თეატრის, ლიტერატურისა და არქიტექტურის, ეთიკისა და სამართლის, რელიგიისა და ტექნოლოგიის ცენტრალური თემა“ [2, გვ. 57]. ეს ვითარება საზოგადოების წევრებს გულგატეხილობისათვის განაწყობს, მეცნიერება, ფილოსოფია და კულტურის სხვა სფეროებიც პესიმიზმით განიმსჭვალება. მოსახლეობაში აპოკალიფსური აზროვნების სხვადასხვა ფორმა გავრცელდება. მოსახლეობის ძირითადი მასა დაიყოფა ერთის მხრივ ცოდვილებად, ათეისტებად და ცინიკოსებად, და მეორე მხრივ სტოიკოსებად, წმინდანებად, ზნეობრივ გმირებად, ალტრუისტებად და ა. შ. სოროკინის დიაგნოზი აჩვენებს საზოგადოების მიერ, ისე როგორც ინდივიდის, ადამიანური სახის დაკარგვას.

სოროკინი არ ჩერდება კრიზისის დაფიქსირებზე, მას დიაგნოზის დასმა არ აკმაყოფილებს. ის ეძებს სოციალური პათოლოგიის განკურნების თუ არა, დაქვეითების გზებს მაინც, მას სურს საზოგადოების განკურნება, მაგრამ მისი აზრით, არსებული ვითარება ამის განხორციელების საშუალებას არ იძლევა. რეალურად მხოლოდ და მხოლოდ პათოლოგიური პროცესების შესუსტებაა შესაძლებელი. თუ დღევანდელი საზოგადოების მდგომარეობას შევადარებთ ავთვისებიანი სიმსივნით დაავადებული ადამიანის მეორე სტადიის ვითარებას. როცა მკურნალები ცდილობენ ეს სტადია არ გადავიდეს მესამე და მეოთხეში და არ მოხდეს ლეტალური დასასრული, ე. ი. სიკვდილი, საზოგადოება უნდა ვიხსნათ სიკვდილისაგან, შევაჩეროთ ის დაღუპვის გზაზე. ეს რადიკალურ გაუმჯობესებას არ გამოიწვევს, მაგრამ „ეს ტენდენციები რადგან უკვე მოქმედებენ, მათი თავიდან აცილება შეუძლებელია, თუმცა პიროვნებათა და საზოგადოებათა გზით მათი შესუსტება შეიძლება“ [2, გვ. 58]. ცალკეული პიროვნების მხრივ ეს მიიღწევა იმით „თუ მის ღირებულებათა ინტეგრაცია მოხდება და მისი ღირებულებათა სამყარო დაფუძნდება არა გრძნობად ღირებულებებზე, არამედ უფრო ზნეობრივ მოვალეობაზე და ღვთის ტრანსცენდენტალურ ღირებულებებზე“. ასეთ შემთხვევაში ადამიანები კატასტროფას უფრო იოლად გადაიტანენ, მაგრამ თუ ადამიანთა ღირებულებანი დემეგანება მიწიერ, გრძნობად სიამოვნებებს, ქალებით, ღვინით და სიმღერებით დაწყებული სიმდიდრით, დიდებით და ძალაუფლებით დამთავრებული, ისინი ვერ გაუძლებენ კრიზისის დაწოლას, გაკოტრდებიან, უმწეო და შერისხული დარჩებიან. ადამიანებმა გამოსავალი უნდა ეძებონ რელიგიურ, მორალურ, მეცნიერულ, ფილოსოფიურ და სხვა ღირებულებათა რეინტეგრაციაში. ეს დაგვიხმარება კრიზისის შესუსტებაში და სოროკინის აზრით, კრიზისიდან გამოსავლის ასეთი ძიება, სულაც არაა სიახლე, ის ჩვენ ეპოქამდე დიდი ხნით აღრეცხო განსაზღვრული. „ამიტომაც გეუბნებით თქვენ ნუ ზრუნავთ თქვენი სულისთვის, რა ვჭამოთ, ნურც სხეულისთვის — რით შევიმოსოთ... მაშ ეძიეთ ღმერთის სასუფეველი და ყოველივე ეს მოგეცემათ“ [3].

თუ ღვთის სასუფეველის ღირებულებათა გარემოცვაში ვიქნებით, მიწიერ პრობლემებსაც გადაწყვეტთ, მაგრამ მიწიერი პრობლემების გადაწყვეტა ღმერთის სასუფეველიდან დაშორებისას შეუძლებელია. უღმერთოდ ჩვენი ყოფა უბედურებიდან უბედურებამდე, კრიზისიდან კრიზისამდე ხეტიალს დაგვსვავსება. ასეთ შემთხვევაში გამოსავლის ნაცვლად სიკვდილის გზას ვადგევართ. ყოფიერების საზრისის განხორციელების გზაზე უნდა გადავწყვიტოთ რას ვირჩევთ: კატასტროფას თუ საზრისიან ყოფიერებას, მიწიერ სიამოვნებებს

თუ ღვთის ღირებულებათა მიხედვით ცხოვრებას. ამ საკითხის გადაწყვეტაში სხვისი იმედი არ უნდა ვიქონიოთ. ღმერთმა ადამიანი თავისუფალი დაამკვიდრა და უფლება მისცა ეშმაკის ან ღმერთის სამფლობელო აერჩია. ამას ჩვენ მაგივრად ღმერთი არ გადაწყვეტს. ჩვენი გზა ჩვენვე უნდა გავკვალოთ. ესაა ადამიანური სამყაროს გასაზრისიანების, მისი რადიკალური პათოლოგიიდან გამოყვანის გზა. ასეთია პიტირიმ სოროკინის დასკვნა.

ლიტერატურა

1. Квинтэссенция, М., 1990.
2. Сорокин П. Человек и общество в условиях бедствия. Журн: «Вопросы социологии» 1993, № 3.
3. სახარება ლუკასი, თავი 12, მუხლი 22, 31.

SHORENA TURKIASHVILI

THE THEORY OF SOCIAL THERAPY BY SOROKIN

Summary

The article deals with Pitirim Sorokin's understanding of the essence of social crisis and his vision of the ways out of the overwhelming social pathology. Sorokin studies the influence of the crisis on the process of our thought and on all aspects of social life. Revolution as a means of social therapy is unacceptable to him. Sorokin shows that we are undergoing the most severe period of crisis in the mankind's history. The overwhelming crisis is common both to culture and society. Society as well as an individual has lost its face. The results of the crisis will be as terrible as the crisis itself. In Sorokin's opinion the only way to help the society is to reduce the pathological process and individuals and society can do this. The author of the article agrees with Sorokin that the only means of overcoming the crisis is reintegration of religious, ethic, scientific, philosophical and other values.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ლევან დალაქიშვილი

თავორისა და აინშტაინის მართი საუბრის ფილოსოფიური
შინაარსის გამო

აინშტაინთან სტუმრად მყოფმა თავორმა საუბარში თქვა: „ძნელი არ არის წარმოდგენა ისეთი გონებისა, რომლისთვისაც მოვლენები ვითარდება არა სივრცეში, არამედ დროში, მუსიკალურ ბგერათა თანმიმდევრობის მსგავსად. ასეთი ცონებისთვის რეალობის კონცეფცია მუსიკალური სინამდვილის მსგავსი იქნება, რომლისთვისაც პითაგორას გეომეტრიას არავითარი აზრი არა აქვს. არის რეალობა ქაღალდისა, უსასრულოდ შორი ლიტერატურის რეალობისაგან. გონებისათვის ჩრჩილისა, რომელიც ჭამს ქაღალდს, ლიტერატურა სრულიად არ არსებობს, მაგრამ ადამიანის გონებისათვის ლიტერატურას როგორც ჭეშმარიტებას მეტი ღირებულება აქვს, ვიდრე ქაღალდს“ [5, გვ. 193].

აინშტაინმა სტუმრის ნათქვამი ადვილად გაიზიარა, რადგან თავორმა არსებითად მხოლოდ გაიმეორა, კიდევ ერთხელ დაადასტურა თვალსაზრისი ადამიანისა და ჩვენთვის ცნობილი ყველა სხვა ცოცხალი არსების ყოფნის წესათა განსხვავებულობის შესახებ.

ინსტიქტებით კარგად უზრუნველყოფილი ყოველი სახეობის ცოცხალი არსება, ანუ ცხოველი საზოგადოდ, ცოცხლობს თავის გარემოს მორგებული ისე, როგორი სიცოცხლისთვისაც ის იმთავითვე მზადქმნილა. სიცოცხლე, ვიტალობა შეადგენს ცხოველის ერთადერთ ინტერესს, რომელიც მას მისაღ გარემოზე მიბამს.

ადამიანს ცხოველზე გაცილებით სუსტად აქვს განვითარებული ინსტიქტები. ამ ნაკლს იგი გონითი უნარებით ინაზღაურებს. ეს უნარები ადამიანს სინამდვილის უანგაროდ, ვიტალური ინტერესისგან განდგომით წვდომის საშუალებას აძლევს. გონითი უნარით ადამიანი ისე გაისაგნებს სინამდვილეს, როგორც ის თავისთავად, ობიექტურად არის. ადამიანი იმეცნებს ობიექტურ ვითარებას და შეუძლია თავისი მიზნების შესაბამისად გარდაქმნას იგი. ამიტომ ადამიანის სასიცოცხლო მიდამო დიდად არის დაცილებული თავის პირვანდელ, ბუნებრივ მდგომარეობას.

მშვენიერ საგანთან ჯეროვანი ესთეტიკური მიმართების მქონეც, ადამიანი იფიქვებს ვიტალურ ინტერესებს, იგივე ხდება საქციელის ზნებორივი შეფასებისას. შემეცნებით, ესთეტიკურ და ეთიკურ სფეროებში ნათლად ჩანს ადამიანის არსებითი განსხვავება ცხოველისაგან. ეს სამი სფერო, მათში გარჯა ქმნის ადამიანის სამყაროს, განსხვავებულს ცხოველის გარემოსაგან. ადვილი დასაანახია, რომ შემეცნებითი, ეთიკური და ესთეტიკური ფენომენები ადამიანის შემოქმედებითი „წანამატებია“ სინამდვილისთვის; ცხოველთა ან მცენარეთა წრეში მათ ვერ შევხვდებით.

სამყაროში ადამიანის თვით სიცოცხლისთვის ვარჯ საშუალებებსაც, „სიცოცხლის ხელსაწყოებს“ ფასი იმის მიხევით ეღება, თუ როგორ გაეგება

ადამიანს თავისი დანიშნულება, რაში ზედავს ცხოვრებეს საზრისს, რად უღირს თავისუფლება, შემოქმედებითი ყოფნა, თვისი ღირსება. ყველაფერ ამაზე ფიქრობს და ზრუნავს ეთიკური აზროვნება და ხელოვნება.

ლიტერატურა, მაგალითად, უშუალოდ შეეხება ადამიანის ყოფნას, განიხილავს მისი თავისუფლების, ღირსების, მოვალეობათა, ცხოვრების აზრის პრობლემებს და ამ საქმის მკმნელობით ქმნის, ცვლის, ასხვადფერებს თვითონ ცხოვრებას; აქედან—მისი დიდი მნიშვნელობა საკუთრივ ადამიანური ყოფნისათვის; თავორის სიტყვებიც იმას ამბობენ, რომ ადამიანის ცხოვრებას უწინარეს სხვა ფაქტორებისა სახეს სდებენ, განაპირობებენ ეს სამყაროს მკმნელი, თავისუფალ-შემოქმედებითი „წინამატები“; ამიტომაც, რომ ლიტერატურა (ხელოვნება საზოგადოდ) მეტს ნიშნავს სპეციფიკურ-ადამიანური ყოფნისთვის, ვიდრე სინამდვილის ნივთიერ-მატერიალური შემადგენლები ერთად აღებული, რომელთა სიმბოლოდ მწერალი ქაღალდს ასახელებს.

ამრიგად: ადამიანი თვითონ ქმნის თავის საცხოვრისს, — სამყაროს, სადაც ანთროპოგენურ სულიერ-გონით ფენომენებს ეკუთვნით ღირებულ-ზრივ უმნიშვნელოვანესი ადგილი. თავორის ციტირებული გამონათქვამი შეიცავს მინიშნებას იმ მიმართულებით, რომლითაც თავისუფლად გაიშლება ადამიანისა და მისი სამყაროს თანაბრად მხები ასეთი დებულება: ადამიანის ფსოვრება თვით მისსავე ქმნილებაა ყოფნაა. ნათქვამის განსამარტავად განვიხილოთ საკითხი, თუ როგორ და რატომ „ქმნის“ სამყაროს ადამიანი.

ცხადია, ადამიანი არ ქმნის და ვერც შექმნის ყველაფერ იმას, რასაც დიდ კოსმოსში, დედამიწის ჩათვლით, ნივთიერების სახე აქვს: გალაკტიკები, მზის სისტემა — ეს ზელთუქმნელი ბუნებაა. მაგრამ რამდენადაც ადამიანი იმეცნებს ბუნებაში ნივთიერ მოცემულის თვისებებს და ამ ზელთუქმნელ მოცემულობას გამოიყენებს, საკუთარ მიზნებთან შესაბამისობაში მოიყვანს, ბუნებრივი და ნივთიერი უკვე საკუთრივ ადამიანური სამყაროს შემადგენლობაში შემოდის, მისი ნაწილი ხდება.

მეტეც უნდა ითქვას: უადამიანოდ ბუნებაც არ არსებობს; ბუნებასაც ადამიანური ინტერ-ეს-ის (ში-ყოფნის) ესა თუ ის ტიპი ქმნის. თვით ბუნებრივი მონაცემიც — ქვა, ხე, მიწის კოჭი — ადამიანური ინტერ-ეს-ისდა მიხედვით, ან საშენი მასალაა, ან სათბობი, ან ესთეტიკური მოწონების საგანი და ა. შ.

თუ სამყაროს „საშენ მასალად“ ადამიანის მიზნებსა და ინტერ-ესებს მივიჩნევთ, მაშინ მის „საძირკვლად“ კულტურა უნდა ვცნოთ; რადგან მიზნებსა და ინტერ-ესებს კულტურის მომცველი, ფართო კონტექსტი ესაფუძვლება და განსაზღვრავს. სხვაგვარად ასეც შეიძლება ითქვას: სამყარო როგორც საკუთრივ ადამიანური სულიერ-გონითი ცხოვრების რეზულტატი კულტურის სახით იჩენს თავს. კულტურის ცნებაში აქ იგულისხმება ყოფნისთვის საზრისმიმნიჭებლური ცხოვრება ადამიანისა და ყოველივე ის, რაც ასე ცხოვრებით შეუქმნია მას; ხოლო ყოფნას საზრისი იმ პირობით აქვს, თუ ადამიანი თავის საბოლოო ხედვრს სჭერდება, ურიგდება მას [1, გვ. 5]. ხვედრთან შერიგების მექანიზმი ასეთი მაგალითით განიმარტება.

როგორც მიზეზობრიობის კანონს დაქვემდებარებული ნაწილი ბუნებისა, ადამიანი ცვდება და კედება. ამ მხრივ დანახული ყოფნა აბსურდად გამოიყუ-

რება; მაგრამ როგორც თავისუფალი არსება, რომელსაც შეუძლია სიცოცხლე-
ში ზნეობრივ ვაისარჯოს და ცხოვრება თავისი ზნეობრივი და თავისუფალი
არსების ღირსებისამებრ მოაწყოს, იგი სცილდება მიზეზ-შედეგობრივი რე-
ლაციის წესთა მოქმედების სფეროს, თავად ქმნის გონიერი, ზნეობრივი, თავისუფალი
არსების შესაფერ სინამდვილეს, ასე იძენს ბუნებრივ-მიზეზობრივი
პროცესის თანრიგზე ამალღებული არსების ღირსებას, პიროვნულ ღირ-
სებას და მით ურიგდება თჳვის ზედრს, „სჯერა მოწვენადსა“, რომ რაც იც-
ხოვრა და როგორც იცხოვრა თავისით იცხოვრა, თავისუფლად ქმნა.

ამრიგად, როცა ვამბობთ, რომ ადამიანი მისსავე ქმნილებაში მყოფობს,
ქმნილებაში ვგულისხმობთ სამეურნეოდ მოწყობილ არესაც, ესთეტიკის კა-
ნონებით გაფორმებულ „ასეთ მიდამოსაც“, რომელსაც სივრცული განზო-
ბილება გააჩნია და ზნეობრივი პრინციპების სისტემასაც. ძნელი დასანახი
არ უნდა იყოს, რომ ყველაფერ ამას გამაერთიანებელ საფუძვლად აქვს
კულტურა, რაც იგივე ადამიანური სამყაროა.

სამყარო მრავალფენა, მრავალკეცა რამ არის, მაგრამ მისი თავისა და
ბოლოს გაგება იოლია იმის გამო, რომ სამყაროს ფენებს ურთიერთდაქვემ-
დებარებული ადგილი უკავიათ. რაც უფრო ახლოა „ფენა“ ყოფნის საერთოდ
და ადამიანისთვის შესაფერი ცხოვრების წესის რაგვარობის გააზრებასთან,
მით მალაია მისი ადგილი სამყაროს შრეთა იერარქიაში. უნდა განიმარტოს
ნავულისხმევი:

ერთი შეხედვით, მრავალთ ეჩვენებათ, რომ მთავარი სამყაროს შემად-
გენლებს შორის ის არის, რაც მატერიალურ, ნივთიერ სახმარ ფასეულობებს
ქმნის; ანუ სხვაგვარად. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, სამყაროს ფენათაგან
უმნიშვნელოვანესია ადამიანის სამრეწველო-სამომხმარებლო საქმიანობა მისი
პროდუქტიურობით.

თქმა არ უნდა: სიცოცხლის შენარჩუნებისა და დაცვისათვის საჭირო ღონი-
სძიებებს ძალზე მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია სამყაროს სტრუქტურაში, მაგ-
რამ მათი მნიშვნელობაც — რაოდენ საკვირველადაც უნდა გვეჩვენოს ერთი
შეხედვით — იმის მიხედვით მერყეობს, თუ როგორ ესმის ადამიანს ყოფნის
რაობა და რა ფასს სდებს ცხოვრებას; ზოლო ეს გაგება და დაფასება მალა-
ლი რანგის სულიერი შემოქმედების — ხელოვნებისა და ფილოსოფიური
აზროვნების უმთავრესი საზრუნავთაგანია. ერთია სიცოცხლის ფასი როდე-
საც, მაგალითად, ადამიანი თავს „ავხოვრც მწერად“ (დოსტოვესკი) ან „უზარ-
მზარ ზოჳოდ“ (კაფკა) განიცდის და სრულიად სხვა — როცა ადამიანი
„შსახურების ღირს“ არსებად (შელერი) მიიჩნევა. ამ გასაგები და პრინცი-
პულად მართალი აზრით არის სულიერ-გონითობის რანგით უმაღლესი ფენა
უმნიშვნელოვანესიც სამყაროს შრეობრივ სტრუქტურაში.

ყოველ კულტურას თავისებურად აქვს გაგებული ყოფნის საზრისი, ყო-
ველი მათგანი თავისებურად პასუხობს კითხვებს: რა ჯრის ყოფნა საერთოდ,
რა არის ადამიანი და როგორ ყოფნა შეპფერის მას, რაშია ცხოვრების აზრი,
ანუ რისთვის და როგორ ზამს იცხოვრო. ამ კითხვების პასუხთა შინაარსის
მიხედვით ადამიანი ისახავს მიზნებს, „იჩენს“ ინტერ-ეს-ებს და ცხოვრობს
მათით. ოღონდ მიზანთა ეს დასახვა და ინტერესთ გაჩენა მთლად ცნობი-
ერის ნათელში ნებელობის აქტის განხორციელებით არ ხდება. პასუხები
ჩამოთვლილ კითხვებზე ყოველ კულტურაში ყოფნის წინარეონტოლოგიური
გაგების საფუძვლებზე გაიცემა; გაგება კი მულამ განწყობილია [7, გვ. 252,

265]. ადამიანს აქვს ეს განწყობა, უკეთ: მას ეს განწყობა დაუფლება და მის შესაბამად აწყობს ცხოვრებას.

ამრიგად: ადამიანის საცხოვრისი, ანუ მისი სამყარო მისივე შემოქმედების ნაყოფია, მისი კულტურაა, რომელიც თავისებურად წყვეტს ზემოთ დასახელებულ საკითხებს. ამ საკითხთა გადაწყვეტის არსებითი ნიშანი ის არის, რომ გადაწყვეტილება „რაციოს“ კომპეტენციაში არ ეტევა; იგი ყოფნის ერთგვარად მანყობილი ვაგებიდან იჭრებს შინაარსს. კულტურები მათს საფუძვლად „მდებარე“ ამ ყოფნის საგამგებო განწყობათა სხვადასხვაობის გამო ყალიბდებიან განსხვავებული შინაარსის ფენომენებად.

ყოფნის გამგები განწყობა, რომელიც ყოველ კონკრეტულ კულტურას თავისებური აქვს და რომლითაც ამ კულტურის ხასიათი განისაზღვრება, — ანუ თავისებური სამყარო აიგება — სათავეს ერის ისტორიულ წარსულში იღებს; იქ, სადაც ერის სულიერ ყოფაში რაღაც მართლაც დიდი, მნიშვნელოვანი იქმნება (პოეტური, მუსიკალური, ზუროთმოძღვრული, ფილოსოფიური თუ სხვა რამ შედეგრი) და რაც თავისი გამორჩეული ხარისხის გამო, უთუოდ შეინახება, დარჩება, რათა ერის სულიერ ყოფას მომავალში კვალი დააჩნოს, განსაზღვროს მისი ვინაობა; ისტორიულობა ხომ სწორედ ეს არის: ადამიანის ყოფნის ფუნდამენტურ-სტრუქტურული ჯგუფება, საგანგებოდ გადმოიღებდეს და ინახავდეს თავის წარსულს, მის საფუძველზე საკუთარი ვინაობის ცოდნის „მიზნით“.

ამით ადამიანისგან სამყაროს აგების წესში კიდევ ერთ მნიშვნელოვან დეტალს შევხვებით: სამყაროს „ასაკი“ აქვს და მემკვიდრეობითობა ახასიათებს. მისი აღმშენებლობის ქვაკუთხედი იდება პირველი ისტორიული (მნიშვნელობით მომავლის მსაზღვრელი) სულიერ-გონითი ქმნილებით და შემდგომ მას დაეშენება, მოერგება მთელი შენობის სხვა ნაწილები. ამრიგად, ადამიანის სამყარო ისტორიულად მყოფი თაობების ერთობლივი ქმედების, კულტურის სოციალური შენაქმის ძალით აიგება.

როცა თაგორი საუბრობს ლიტერატურის აღმატებულ მნიშვნელობაზე ადამიანის გონებისათვის, — შედარებით ყოველივე მატერიალურის ღირებულებასთან მისთვისვე — მწერლის ნათქვამს რიგინად ის გაიგებს, ვინც ადამიანის გონებისთვის (ანუ ადამიანური სამყაროს აგებისთვის) უმნიშვნელოვანესი რადმე ლიტერატურის გვერდით იგულისხმებს სულიერ-გონითი შემოქმედების ყველა სხვაგვარ რეზულტატს: მუსიკას, მხატვრობას, ქანდაკებას, ზუროთმოძღვრებას, ყოფის მოწყობას, ქცევის წეს-ჩვეულებებს და ა. შ.

ერთიც საგულისხმოა ადამიანური სამყაროს, ანუ კულტურის შესაქმენთან დაკავშირებით: ლიტერატურა, ხელოვნების სხვა დარგები, რელიგია, ფილოსოფია, ყოფითი ზნე-ჩვეულებანი, თუმცა კულტურის თავ-თავისებური, განსხვავებული დარგებია, თუ ისინი ერთი ერის მიერ იქმნებიან, გარკვეული შინაგანი მსგავსებით, სიმწყობრის ერთსაზოგნებით ხასიათდებიან. ეს გასაგებობაა, რადგან ადამიანი სამშობლოში — რომლის კულტურის ყოველ მნიშვნელოვან ფაქტსაც ის სულიერ, შინაგან ყოფაში თავისად იღებს — ცხოვრობს კულტურის ისტორიულ ქმნილებათა გავლენის ველში, რომელიც მით ძლიერია, რაც უფრო დიდია მცხოვრების შემოქმედებითი უნარანობა. შემთხვევითი არ არის, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ მზიან გუნებას ჩვენი „სადა

და ენერგიული ხურთმოძღვრული სტილის“ (გერ. ქიქოძე) ნიშანი ატყვია. ეროვნული კულტურები ურთიერთობენ, ხშირად ძლიერ გავლენასაც ახდენენ ერთიმეორეზე, მაგრამ ყოველ მათგანს თავისი ხასიათი, თავისებური შინაგანი წყობა გააჩნია. ამიტომ ადამიანური სამყარონი (კულტურები) ერთად განხილვისას ს ი მ წ ყ ო ბ რ ე თ ა მ რ ა ვ ს ა ხ ე ო ბ ი ს შთაბეჭდილებას სტოვებენ.

სანამ მთელი ადამიანური სინამდვილე აღიქმება ერთობლიობად კულტურებისა, რომელთაგან ყოველს თავისი შინაგანი წესრიგი, ანუ სიმწყობრის ორიგინალური სახე გააჩნია; სანამ მყარად დგას რწმენა, რომ ადამიანი თავისუფალი, ზნეობრივი და გონიერი შემოქმედია თავისი ყოფნისა, ცხოვრება მშვიდად მიედინება თავისი გზით, პრობლეტულია და მოულოდნელი კატაკლიზმები არ ახასიათებს: — ადამიანებსა და რაც არანაკლებ მნიშვნელოვანია, ხალხებს შორის ურთიერთობა საკმაოდაა იჯაჭვებული ურთიერთპატივისცემის გრძნობით და ერთმანეთის ბედში კეთილი მონაწილეობის სურვილით. ასეთ დროს მათი ურთიერთობა თანამშრომლობის სახისაა. მაგრამ ყოფნისა და საკუთარი ცხოვრების აზრის ადამიანურ გავებას დროდადრო გაუთვალისწინებელი ფაქტორები „ასწორებენ“ და ცხოვრებაც შესაბამისად იცვლება.

თანამედროვე დასავლური კულტურის შინაარსში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს დებულებას: ადამიანი როგორც ზნეობრივი არსება თვითმინა და არავეთარი მიზნისთვის არ შეიძლება მისი საშუალებად გამოყენება (კანტი). აქედან იღებს სათავეს ადამიანის და მისი კეთილდღეობის უმაღლეს მიზნად დასახვის ძლიერი ტენდენცია. ადამიანის ამ ღირსებთან თვითგაგებას ბზარი ვაუჭინა ნატურალისტურ-პოზიტივისტური ფილოსოფიის გაძლიერებამ. ამ ფილოსოფიის მიხედვით ყოველი მოვლენა ბუნებრივი კაუზალობის პრინციპით ხდება ისე, რომ ამ პროცესში არაფერია შეწონილი დიდ, წათელ, ზნეობრივად მოსაწონ იდეალს. სულიერ-გონითს მოვლენებსაც საფუძვლად იმავე რიგის მიზეზები უდევთ, რაც ფიზიკის სფეროში მოქმედებს. სამყაროს ასეთმა ნატურალისტურმა გავებამ უკიდურესობამდე მიიყვანა უნდობლობა სულიერ-გონითის მიმართ, რამაც საბოლოო შედეგად ენის აბერაცია მოგვცა.

ენის აბერაცია არის ვითარება, როდესაც რომელიმე კულტურულ არეალში ცხოვრების ნორმალური წარმართვისათვის აუცილებელი ძირითადი ცნებები შინაარსისგან იცვლებიან და — გადამერის თქმით, — იმისთვისა ვარგინ, რომ საერთო ენის გამონახვის სურვილით თავშეყრილი მხარეები მაგრად გადაჰყიდონ ერთმანეთს. გადამერი დასავლურ კულტურულ არეალში ასე „მოღრეცილ“, შინაარსგამოფიტულ ცნებებად თვლის „დემოკრატია“ და „თავისუფლება“ [2, გვ. 43].

იქ, სადაც საქმე ენის აბერაციამდე მიდის, ადამიანი ნაკლებადლა ჰგავს სულიერ, გონიერ არსებას. ნდობა ნებისმიერი სახის სულიერ-გონითი გარკვეულობისადმი ჩამკვდარია; არსებულად ითვლება მხოლოდ ნივთიერ-მატერიალური, რისი რეალობის დადასტურებაც გრძნობადად მოსახერხებელი ჩანს; აქედან მოკიდებული არსებობს მხოლოდ უმიზნოდ ცვალებადი „ეს ქვეყანა“, მის მიმართ ტრანსცენდენტული, „რეალობა“ ადამიანის ფსიქოლოგიურ მოთხოვნილებათა შენათხზადლა ცხადდება. როგორც ჰაიდეგერი იტყვის, „ამ საფეხურიდან პროცესის რეალობა ერთადერთ რეალობად მიიჩნევა; ალა-



მიანი უკრძლავს თავს მიდმოური სამყაროებისა და ცრუ ღმერთებისაკენ გას-
ხლტომას, მაგრამ ვერ იტანს ამ სამყაროს, რომლის უარყოფაც უკვე აღარ
ძალუძს [4, გვ. 76]¹. ისტორია შედის ისეთ ფაზაში, როცა ადამიანისთვის
შესაფერად მიიჩნევა მხოლოდ იმგვარი ყოფნა, რომელიც საუკეთესოდ უზრუნ-
ველყოფს ამ ქვეყნად მის საიმედოდ, „უძლიერესად“ დამკვიდრებას, რისთვის-
საც აუცილებელ პირობად ჩანს ყოვლის უკონკურენტო და შეუზღუდავი
მართვა.

ძნელი წარმოსადგენი არ უნდა იყოს, რა ხასიათის პოლიტიკური მოვლე-
ნებია მოსალოდნელი ისეთ ვითარებაში, როცა ნდობა სულიერ-გონითისადმი
იმდენად ჩამკვდარა, რომ შედეგად ენის აბერაცია მიგვიღია და ადამიანისთვის
შესაფერი ცხოვრების წესად ყოვლის მმართველის, მებატონის ყოფნის წესია
აღიარებული. ასეთ დროს მოსალოდნელი მოვლენები სანიმუშო სისრულით
განამდვილდა საქართველოში.

მას შემდეგ, რაც საბჭოური „პერესტროიკის“ გარდამტეხ მომენტში, —
როცა საბჭოთა კავშირმა დაშლის აშკარა ნიშნები გვიჩვენა — საქართველომ
დამოუკიდებლობა მოითხოვა, რუსეთმა ამ მომენტისთვის წინდახედულად
გადანახული ბერკეტები ამოქმედდა: სეპარატიზმი გააღვივა რესპუბლიკაში და
გაჩაღდა ე. წ. „ეთნოკონფლიქტები“ — სამხედრო მოქმედებები დაიწყო.
მათში საქართველომ, როგორც მოსალოდნელი იყო, მარცხი იწვნია, რადგან
მის წინააღმდეგ სეპარატისტთა მცირერიცხოვანი ტომების მხარეზე, სადაც კი
საჭირო იყო მოქმედებდნენ: რუსული რევოლუარული ჯრმის ნაწილები, საგან-
გებოდ საქართველოს წინააღმდეგ შექმნილი და რუსული იარაღით სათანადოდ
აღჭურვილი კავკასიის მთიელ ზალხთა კონფედერაცია, კახაკობა და დაუზარე-
ლი ყაჩაღობა.

ფილოსოფიას ამ მოვლენის სამხედრო პერიოპტიკებზე უწინარესად აინტე-
რესებს საქმის კულტუროლოგიური ასპექტი: რას ნიშნავს, რომ მეოცე საუ-
კუნის მიწურულს მრავალეროვანმა კოალიციამ რუსეთის მოთავეობით სულ
ადვილად შეძლო ქართველთა აყრა მათივე კულტურით (ქართული კულტურ-
რით) ქმნილ-ათვისებული ტერიტორიიდან (საქართველოს ჩრდილო და ჩრდი-
ლო-დგავლეთ ნაწილებიდან); აყრა და განდევნა?

მომხდარი გახლავთ სრულიად აშკარა დადასტურება იმისა, რომ ყოველი-
ვე სულიერ-გონითმა, ანუ კულტურულმა, საკუთრივ ადამიანურმა დღეს ადა-
მიანისავე თვალში ფასი დაჰკარგა; კულტურა უმძიმეს კრიზისშია, რადგან
ქვეყნებს კულტურით ქმნილ-ათვისებულ სივრცეებად ვერ (ან არ) აღიქვამენ.
კერძოდ უგულვებელყოფილია ის უცილობელი ფაქტი, რომ საქართველო ქარ-
თველთა მიერ მათი კულტურით შექმნილი რამ არის — ჯვრის მონასტრის,
სვეტიცხოვლის, ბაგრატის, გელათის, იკორთის, ბედიის, ლიხნის, სამთავისის
და ა. შ. საღვთო და შემოგარენი და არა მხოლოდ (და არა იმდენად) ფიზიკურ-
გეოგრაფული თუ გეოლოგიური წარმონაქმნი.

კულტურით ქმნილ-ათვისებულ სივრცეთა მიმართ სიბრმავეს, ამ სივრ-
ცეებზე მათი ასე მომწყობი ერის უცილო მებატონეობის არ ცნობას ბარბარო-
ლობა ეწოდება. ის, რაც საქართველოში ხდება დღეს, ბარბაროსობაა; ოღონდ,
ცხადია, ერთობ გათანამედროვეებული სახისა. როცა უცხო კულტურით ქმნილ
ქვეყნებს თურქ-სელჯუკნი ან მონღოლები იპყრობდნენ და მიწასთან ასწორე-

1 სამყაროს აუტანლობა კი ფრუსტრაციისა და დესტრუქციულობის მიზეზი ხდება.

ბდნენ, ისინი ამ საქმეში ლამის ბალღურად გულუბრყვილონი იყვნენ. როცა, მაგალითად, მონღოლებმა დასავლეთისკენ ილაშქრეს, მათ „ბოლო ზღვამდე იპით მისვლა ეწიდათ“ და თავიანთი კულტურის მაშინდელი დონის გამო არც გაეგებოდნენ, რას სჩადიდნენ.

სხვარიგია თანამედროვე ბარბაროსობის საქმე. რუსეთის აგრესია საქართველოს წინააღმდეგ მთლიანობაში შენიღბული იყო, თუმც, სადაც ძალის ჩვენებას მომგებინად თვლიდნენ, — თვით უმაღლეს რუს სახელმწიფო მოხელეთაგან ნილაბახილი; პრინციპით: „ძალა მაქვს და რა მგამაო“. რუსეთი საქართველოზე პირდაპირ არ წამოასულა ომით, მან საქართველოში მცხოვრებ მცირე ტომებს უბიძგა ქართული კულტურით ქმნილი სივრცის ნაწილებზე განმგებლობის პრეტენზიით გამოსვლისაკენ, მოახდინა ომის პროვოცირება და სეპარატისტებთან ატეხილ კონფლიქტში „გამშველელად“ ჩადგა, ანუ საქართველოში შეიარაღებული ძალებით დგომის სამხედრო ინტერესი სავსებით დაიკმაყოფილა. ამით, რა თქმა უნდა, არად ჩაავლო ინტერ-ეს-თა (ში-ყოფნათა) ხარისხობრივი იერარქიის დცვის პრინციპი, მისი დაცვის აუცილებლობა.

განვმარტავ, რა პრინციპია ეს. როცა, მაგალითად, რუსი საქართველოში სამხედრო-პოლიტიკური ზეგავლენის ინტერესით დგამ, ასეთ ინტერესს არაფერი აქვს შესადარი ქართველის ყოფნასთან თავის სამშობლოში, საქართველოთი ქართულ და-ინტერ-ეს-ებულობაქთან. პირველის ინტერესი ძალის-მიერ-მმართველობითია, მეორისა — სულიერ-გონითი თავისი არსით. ღირებულებრივი რანგით მეორეგვარი ინტერესი შეუღარებლად მალა დგას პირველი ტიპისაზე. ქართველი საქართველოში (ისევე, როგროც: ფრანგი — საფრანგეთში, ჩინელი — ჩინეთში, რუსი — რუსეთში) ისტორიულად მყოფობს ქართულ, ანუ თავის საკუთარ, ქართველთაგან ქმნილ კულტურულ სივრცეში. მის ყოფნას აქ, ექსისტენციის ისტორიულობის გამო, აქვს სიღრმე, იგი სულიერი შემოქმედებისთვის ხსნილია. ყოველი ადამიანი მისი კულტურით ქმნილ არეში არის იქ, სადაც მის შინაგან სულიერ აქტივობას საუკეთესო პირობები უხვდება. მაშინ, როდესაც კულტურულად სხვა ადამიანთა „იქ ყოფნა“, თუ ისინი ქვეყნის მართვის პრეტენზიით გამოდიან, არის გარეწრული, კულტურის არსის ვერ გამგები, დამპყრობლური, ბარბაროსული. ყოველ კონკრეტულ კულტურულ არეალში უცხო კულტურის ხალხის ყოფნა განმგებლობის სურვილით საოცრად ჰგავს ჩრჩილის ყოფას, რომელიც ჰამს ქადალდს და არაფერი გაეგება ლიტერატურისა.

მისთვის უცხო კულტურით ქმნილ ქვეყანაში მცხოვრები ყოველი კერძო პირი ან სოციუმი, — თუ, რა თქმა უნდა, ერთიცა და მეორეც პიროვნებად ან, შესაბამისად, ერთად ყოფნის წესით ცხოვრების უნარიანი სუბიექტია, ანუ თუ კულტურული თვითცნობიერების დონე არ ღალატობს არც ერთს — უნდა ზედავდეს, რომ სხვა კულტურის ველში იმყოფება და თუ თავისთვის კულტურულ ავტონომიას მოითხოვდა, უნდა მოეთხოვა მხოლოდ შეზღუდული ავტონომია, რათა „დამხვდური“ კულტურისთვის არა ევენო რა. ზომ ცხადია, რომ ჩინური ტაძრის გვერდით თაჯ-მაჰალის დადგმა ზუროთმოძღვრულ სტილთა აღრევით ზედს წაახდენდა? ასევე, ქართულ კულტურას აქვს თავისი შინაგანი წესრიგი და კულტურებისმიერ სიმწყობრეთა მრავალსახეობის მხედველი ვინმე — თუ მართლა ვინმეა — არ ინებებს ნაირგვარ სიმწყობრეთა აღრევით ესთეტიკურად ფასეული სანახის შეხრწნას. არ კარის საკამათო, რომ ყოველ „ჩვენ ჯგუფს“ თუ იგი ერთად ყოფნის დონემდე მალდდება, იმდენად აქვს გან-

კითარებული კულტურული თვითცნობიერება, რომ უცხო კულტურით ქმნილი სივრცის მითვისების პრეტენზია არ გაუჩნდება; ხოლო თუ ასეთი პრეტენზია ჩნდება—გვაქვს საფუძველი იმის თქმისა, რომ კულტურის დონის უკიდურეს დაცემას ადამიანები ჩრჩილის ყოფნის წესზე მიუყრია.

მკითხველს ისიც კარგად მოეხსენება, რომ კონფლიქტი ქართველებსა და საქართველოში მცხოვრებ არაქართულ ტომებს შორის ათწლეულობით მზადდებოდა, მიედინებოდა რუსეთის შიდასაბჭოური პოლიტიკის კალაპოტით ჯერ კიდევ „მშვიდობიანი“ საბჭოური ცხოვრების პერიოდში. ის მწიფდებოდა, საჭირო კონდიციაში ინახებოდა დრომდე, როდესაც ფარულ ცეცხლს აფეთქება უნდა გამოეწვია. ერთი ხერხი, რომელსაც რუსეთი მიმართავდა, იყო ისტორიის ცრუმეცნიერული თხზვა, გაყალბება. ასეთი ყალბისმქმნელობის ერთ-ერთ თვალსაჩინო ნიმუშად გამოდგება 1979 წელს, მოსკოვში, საბჭოთა პოლიგრაფიული ხელოსნობის უმაღლეს დონეზე, გამოცემული ფოტოალბომი *Абхазия*, რომელშიც ქართული ოქრომჭედლობის შედეგრი, ბედიის ბარძიმი (X საუკუნე) აფხაზური ხელოვნების ნიმუშადაა შემოსაღებული².

ამგვარი ზარბაზნობის კონტექსტშია საგულისხმო პ. არენდტის აზრი, რომელსაც სავსებით იზიარებს პ. რიკიორი; იგი წერს: „მე სავსებით ვეთანხმები ჰანა არენდტს, რომელიც ახასიათებს ჩვენი საუკუნეს, როგორც არსებული კულტურის ნგრევის, ტოტალიტარული სახელმწიფოების შენების, საზოგადოების უსახურ, ძალის მორჩილ მასად ქცევის, „ახალი ადამიანის“ ფორმირების მცდელობის არაჩვეულებრივი ექსპერიმენტების პერიოდს“ [3, გვ. 114].

ამ ზუსტ დახასიათებას მხოლოდ ერთი უნდა დაეძინო: ჩრჩილის ყოფნის წესით მცხოვრებ ზარბაზნებს ენის თანამედროვე აბერაცია საშუალებას აძლევს, თავიანთი პრეტენზიები საქართველოს ტერიტორიაზე „ამართლონ“ ლაყბობით ერის, პიროვნების, დემოკრატიის, თავისუფლების, ადამიანის უფლებათა შესახებ. კულტურის კრიზისის შემდგომი გაღრმავება შეუძლებელია იქ, სადაც ამგვარი პრაქტიკა ადამიანთა საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ცხოვრების ჩვეული მახასიათებელი გამხდარა.

საკითხავია, მაგალითად: რა პრინციპებით ხელმძღვანელობს თანამედროვე პოლიტიკური დიალოგის ხელოვნება როდესაც ქვეყანაზე ამა თუ იმ ერის მუპატრონული პრეტენზიის საფუძვლიანობის განხილვისას სათანადო სერიოზულობით არ ეხებიან საკითხს, თუ რომელმა ერმა ქმნა ეს ქვეყანა ადამიანის სამკვიდროდ — ვინ აავო იქ საკაცობრიო მნიშვნელობის ძეგლები კულტურისა და ასე ადამიანის მისელამდე ნეიტრალური მიწისპირი თავის (კულტურულად მის) საცხოვრისად აქცია.

ან რის მაქნისია ჩვენი დღევანდელი სასიქადულო სრულიადსავლური სისტემა განათლებისა, თუ ადამიანები კულტურის გამჩანავებელ ომებს ვერ იცილებენ თავიდან; თუ უკულტურობამ ადამიანი „ჩრჩილსა დაასახა“?

თუ კაცობრიობას გადარჩენა უწყერია, მაშინ სინდის და აზროვნების უნარ მერჩენილმა ადამიანებმა უნდა შექმნან და ყველასათვის ხელმისაწვდომი გახადონ ისტორიულ-შედარებითი კულტუროლოგია, რომელიც ქვეყნებში ერთა მიერ მათი კულტურებით ქმნილ და ათვისებულ სივრცეებს დავვანახებს და ხალხთა შორის ურთიერთობის მომწესრიგებელ სანდო, მართალ პრინციპს

² ფოტოალბომის ერთ-ერთი კონსულტანტია ვლადისლავ არძინა [6].

შემოგვთავაზებთ: ყოველ კონკრეტულ ქვეყანაზე მეპატრონის უფლება აქვს იმ ერს, რომელსაც ეს ქვეყანა როგორც კულტურის განფენის არე შეუქმნია და აუთვისებია და რომელიც ამ არეში ისტორიულად მყოფი, ღირსია სხვათაგან ხელშეუშლელად აშენებდეს მომავალს.

როცა აქ ნაგულისხმევი ისტორიულ-შეღარებითი კულტუროლოგია ქვეყანაზე როგორც ამა თუ იმ კულტურით ქმნილ სივრცეზე ამ სივრცის ასე რომწყოები ერის უკონკურენტო მესაკუთრის უფლებიანობის იდეას იცავს, იგი ამავე დროს კაცობრიობის სასიკეთოდ მოქმედებს. საქმე ის გახლავთ, რომ ისტორიულ-შეღარებითი კულტუროლოგია ყოველ ეროვნულ კულტურაში ყოფნის უნიკალურ გავებას, შესაბამის განწყობას და ცხოვრების მოწყობის განუმეორებელ წესს ხედავს. ეს წესი, აღებული ერთი რომელიმე კულტურიდან როგორც ნიმუში, პარადიგმა სხვადასხვა დროს, საჭიროებისამებრ ჩიხში შესული ცხოვრებისათვის ახალი გზის მანიშნებლად შეიძლება გამოდგეს. მის საფუძველზე შესაძლოა გამოინახოს ყოფნის იმგვარდ მოწყობის საშუალება, რომელიც სულიერებისაკენ მოაბრუნებს გზასამცდარ კაცობრიობას.

ისტორიულ-შეღარებითი კულტუროლოგიის შექმნასთან დაკავშირებული პრობლემების ჭეოროვანი სიცხადით წარმოდგენა თვით არის პრობლემა. მთავარი აქ ისაა, რომ გამოსარკვევი, შესასწავლია ეროვნულ კულტურათა განუმეორებელი „ასეთობის“ საფუძვლები, ხოლო მას შემდეგ, რაც მათი გამორკვევით კულტურების სიმწყობრეთა მრავალსახეობას შევიცნობთ, ეს შეცნობილი საყოველთაოდ გასაგები, ცნობილი და ჭეოროვნადაც შეფასებული უნდა გახდეს. ამასთან ყოველივე ასე უნდა მოგვარდეს, უკვე ითქვა, რა რიგ უკულტურო დროში.

ისევ გასაკეთებლის სირთულეთა გასათვალისწინებლად, მოდი, ახლა ასე შევხედოთ ვითარებას: ჩვენ გვინდა შევქმნათ ერთგვარი კულტუროლოგია. რა არის ის, მეცნიერების კიდევ ერთი დარგი? ვინ შეიწყნარებს მის გაჩენას, არსებობაჲ ჩვენს სციენტისტურ ეპოქაში, რომლის მკვიდრთ ასე მწირი საფუძველი გვჭკვს გვჭეოროდეს მეცნიერებისა, იმდენად ღრმა თანამედროვე ექსისტენციური კრიზისი, ხოლო თუ ისტორიულ-შეღარებითი კულტუროლოგია არ არის მეცნიერება, მაშინ რაღა იგი?

მერედა, ისე ძნელ საქმეს, როგორიც ხსენებული კულტუროლოგიის შექმნა ჩანს, მხოლოდ სწავლულ-ფილოსოფოსთა დიდი ჭგუფები თუ გაართმევენ თავს და ჩვენ გავებედავთ კი ოპტიმისტურად შევხედოთ ამ კოლექტიური საქმისგან მოსალოდნელ შედეგებს მაჲ შემდეგ, რაც კაფკასა და მუზილის შემოქმედებამ ადამიანთა თანაცხოვრებისა და თანაქმედების უბნელესი კუთხე-კუნჭულები მოგვათვალეოებინა?

და კიდევ: ვინ გაიგებს და აითვისებს სწავლულთა იმ ახლებურ სათქმელს; ჩვენი თანამედროვე, ანუ პოლდი ბლუმი?

ამ კითხვათა სკეპტიკურ სიმძიმეს აქვს ერთი გამაწონასწოებელი, — ჩვენი თანამედროვე, ეპოქალური ყოფნის კრიზისულობის ზარისხი, ამ კრიზისის შორსწასულობა.

პირველი, რაც უნდა გავეთდეს, არის ღრმა, არა პოზიტივისტურ-ნატურალისტური ფილოსოფიური ინტუიციის გაცოცხლება. ჩვენს სციენტისმით სნეულ დროს საკვირველის მხედველი თვალის ახელა სჭრდება; იმის მხედველობა სჭირდება, რომ მეცნიერებისთვის პრინციპულად აუხსნელია არაცოცხალ მატერიალურ უნივერსუმში სიცოცხლის გაჩენა და მერე: ცო-



ცხალთა შორის ერთადერთი სულიერ-გონიერი არსების — ადამიანის მყოფობა.

ამ ორი საოცრების (ანუ ფილოსოფიის გამჩენი საკვირველების) მხედველნი უნდა მივუბრუნდეთ კულტურებში გონის ნაირგვარი გაშლის ფაქტს, ჩავუკვირდეთ მის მნიშვნელობას, კულტურათა შინაარსეულ, სხვადასხვაობას მივაქცოთ ყურადღება. უნდა ვიძიოთ: როგორი თავისებური, უნიკალური ყოფნის ნიმუშს წარმოადგენს ყოველი კონკრეტული კულტურა და რისი ვადმოდება შეიძლება ამ ნიმუშებიდან თანამედროვე ჩიხში მომწყვდეული ცხოვრების წესის კორექტირებისათვის.

მომდევნო, ფილოსოფიურად გადასაჭრელი ამოცანა არის ცხადყოფა იმისა, რომ კულტურის შექმნას არა აქვს რაიმე საფუძველი მატერიალურის სფეროში; საფუძველი რომელიმე ბუნებრივი კაუზალობის პრინციპი იმოქმედებდა. ამ საკითხში სიცხადის შეტანა დაგვანახებს, რომ კულტურათა წარმოშობა წმინდა გონითი სპონტანური პროცესის შედეგია; რომ კულტურებში (ან კულტურებად) მანიფესტირებული გონი იშლება ადამიანის ჩარევამდე ნეიტრალურ — უსახო მიწისპირზე — n^2 -ულ კილომეტრაჟზე — და ამ უსახო ფართობს გააქვეყნებს — კონკრეტული კულტურის შემქმნელი ადამიანების, ამა თუ იმ ერის სამშობლოდ აქცევს.

აქამდე მისული საქმის ვითარებიდან უკვე ადვილია იმის დასაბუთება, თუ რატომ ეკუთვნის ქვეყანა კულტურულად მის შემქმნელ-ამთვისებელ ერს; რატომაა შეუწყნარებადი ბარბაროსობა ერის შევიწროებამ მის შემქმნელ კულტურულ არეში, მის სამშობლოში.

უმთავრესი, რაც ძალას უნდა გვმატებდეს ისტორიულ-შედარებითი კულტუროლოგიის შექმნის მცდელობისას, არის შეგნება იმისა, რომ უამსაქმეოდ გონის, კულტურის ნამუსრევადან, დიდი ხანია, ადამიანი მოქანაობს ჩრჩილის ფარფატით.

ლიტერატურა

1. დალაქიშვილი ლ. ეროვნული კულტურის ღირებულების ორი ასპექტი. „მაცნე“, 1992, № 4.
2. Гадамер Г. Г. Язык и понимание, წიგნში: Актуальность прекрасного, М., 1991.
3. Рикёр П. Философия и проблемы демократии. წიგნში: Герменевтика, этника, политика. М., 1995.
4. Хайдеггер М. Европейский нигилизм. წიგნში: Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993.
5. Эйнштейн А. Собрание научных трудов в четырёх темах. Т. IV, М., 1967.
6. Абхазия. Фотоальбом. Издательство «Планета», М., 1979.
7. Heidegger M. Sein und Zeit. 1927.

LEVAN DALAKISHVILI
 ON THE PHILOSOPHICAL ESSENCE OF ONE TALK BETWEEN
 TAGOP AND EINSHTEIN

Summary

The article deals with the problem (touched in a talk between the two famous men, mentioned in the headline) of the difference between the world of a human being and the surroundings of an animal.

The article states that human being's world contains a very important stratum—homeland, that is an area mastered by a nation with its culture.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

კახაბერ კახაბია

პლურალიზმისა და მონიზმის ურთიერთობის პრობლემა
უ. ჯეიმზის ფილოსოფიაში¹

პრაგმატიზმი ჩვენი საუკუნის დამდებებიდან აშშ-ში ყველაზე პოპულარულსა და გავლენიან ფილოსოფიურ მიმდინარეობას წარმოადგენს. ამ მიმდინარეობის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია უ. ჯეიმზი, რომელიც ამავე დროს უდიდესი პლურალისტიცაა. უ. ჯეიმზის პრაგმატიზმი პლურალისტურ ხასიათს ატარებს; სანამ შევეუდგებოდეთ მისი ინტოლოგიური პლურალიზმის განხილვას, აუცილებელია მოკლედ შევეხეთ იმ ძირითად დებულებებს, რომელსაც პრაგმატიზმი ეყრდნობა.

უ. ჯეიმზი მიიჩნევს, რომ ფილოსოფია არის ცხოვრების ინდივიდუალური აღქმის საშუალება. ამ საქმეს კი ყველაზე უკეთ თავს ართმევს პრაგმატიზმი, რომელიც საკითხს კი არ წყვეტს, არამედ აყენებს. ფილოსოფიის ისტორია არის ფილოსოფოსთა ტემპერამენტების ბრძოლის ისტორია, ფილოსოფოსი ტემპერამენტით არის განსაზღვრული; „მას სამყაროს ის სურათი აკმაყოფილებს, რაც მის ტემპერამენტს უდგება“... [15, გვ. 11], სამყარო ისეთია, როგორიცაა ჩემი ტემპერამენტი! — ამბობს უ. ჯეიმზი. ფილოსოფიაში ძირითადად ორე ტემპერამენტი არსებობს: რბილი და მაგარი; რბილი ტემპერამენტისათვის მისაღებია — რაციონალიზმი, ინტელექტუალიზმი და, ამაღლებად, მონიზმი, ასეთები იყვნენ: პლატონი, დეკარტი, სპინოზა და ჰეგელი; მაგარი ტემპერამენტისათვის კი მისაღებია — ირაციონალიზმი, ემპირიზმი.

1 უ. ჯეიმზი (1842—1910) — ცნობილი ამერიკელი ფსიქოლოგი და ფილოსოფოსი — კითხულობდა ლექციებს ფსიქოლოგიაში, რელიგიასა და ფილოსოფიაში ამერიკისა და ინგლისის უნივერსიტეტებსა და უმაღლეს სასწავლებლებში. მასზე დიდი გავლენა მოახდინეს რენევიემ და ბერგსონმა. მისმა შეხედულებებმა, თავის მხრივ, გავლენა მოახდინეს როგორც პრაგმატიზმის შემდგომ განვითარებაზე, ასევე ისეთ მიმდინარეობებზე როგორცაა: ბიპევიორიზმი, ნეორეალიზმი, კრიტიკული რეალიზმი და თანამედროვე ფენომენალიზმი. [18, გვ. 470—471]; უ. ჯეიმზი გამოდიოდა მეტაფიზიკური მეთოდის წინააღმდეგ და მას უპირისპირებდა ირაციონალიზმს. კუშპარტების ობიექტურობის ცნება მან შეცვალა სასარგებლო მოქმედების, ინტერესებისადმი შესატყვისობის პრაგმატიკული პრინციპით. იგი ანამედროვეობის ერთ-ერთა უდიდესი პლურალისტიცაა, რომლის პლურალისტური კონცეფცია ჩამოყალიბებულია წიგნში: „სამყარო პლურალისტური თვალსაზრისის მიხედვით“ (1909). ეს არის 8 ლექცია ფილოსოფიის მდგომარეობის შესახებ. წიგნის შესავალ სტატიაში იულიუს გოლდშტეინი უ. ჯეიმზს უწოდებს „პირველ დიდ პლურალისტს“. აღნიშნულ წიგნში ფილოსოფიის მრავალი სადავო საკითხია განხილული, რომლებიც პლურალისტური პათოსითაა განმსჭვალული, ამჯერად ჩვენ შევეხებით I და II ლექციას, რომელიც უშუალოდ ეხება აბსოლუტის ფილოსოფიას, ანუ როგორც ჯეიმზი ამბობს, მონიზმს — აბსოლუტის ფილოსოფიაში ჯეიმზი მონიზმს გულისხმობს და იბრძვის მის წინააღმდეგ. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ჩვენს ამოცანას არ შეადგენს ჯეიმზის პრაგმატიზმის კვლევა, აქ ჩვენ ვეხებით მის მხოლოდ პლურალისტურ ინტოლოგიურ კონცეფციას.

თანამედროვე — ახალი სახის სათანადო ლექსიკონებში W. James თარგმნილია როგორც უ. ჯეიმზი, ამიტომაც ჩვენ აქ აღნიშნული თარგმანით ვსარგებლობთ, ისე მკვლევართა უმრავლესობა აღნიშნული ავტორის გუარს თარგმნის როგორც ჯეიმსს.

პლურალიზმი; მათ რიცხვს, პირველ რიგში, მიეკუთვნება ბერგსონი (და თვით უ. ჯეიმზი); მატერიალიზმისა და იდეალიზმის არსებობა დამოკიდებულია ტემპერამენტზე; ეს მიმართულებები უკიდურესობანია. ამიტომ ჯეიმზი ცდილობს მათზე მალა დადგეს. ჩვეულებრივ, ადამიანს უნდა ჰქონდეს ისეთი ფილოსოფია, რომელიც ახგარძნის უწევს ფაქტებს და ისეთი ღირებულებები სწამს, როგორცაა რელიგიური იდეები. მატერიალიზმისა და იდეალიზმის უკიდურესი ხასიათი უნდა შეიცვალოს პრაგმატიზმით, რომელიც არის საშუალო, შემრიგებელი გზა ფილოსოფიაში. ჯეიმზი იხსენიებს იტალიელ პრაგმატიკოს პანინს, რომლის მიხედვით პრაგმატიზმი ჰვავს სასტუმროს დერეფანს. ამ სასტუმროს ერთ ოთახში ათეისტი ცხოვრობს, მეორეში — მორწმუნე, მესამეში — ქიმიკოსი, მეოთხეში — იდეალისტი მეტაფიზიკოსი და ა. შ. ყველა მათ აერთიანებს ეს დერეფანი, რომლითაც თითოეული მათგანი სარგებლობს. სწორედ ასეთია პრაგმატიზმი, რომელიც არიგებს მათ. [8, გვ. 501]. ეს მორიგეება კი ხდება ჭეშმარიტების თეორიის მიხედვით. ჭეშმარიტია ის დებულება, რაც პრაქტიკულ სარგებლობას მოგვცანს. ფილოსოფოსებმა მიხედვით, სამყარო არის ერთგვარი ამოცანა; ამიტომ საჭიროა ამ ამოცანის ამხანელი პრინციპის გამოხატვა. ეს პრინციპებია: ღმერთი, გონება, აბსოლუტი და ა. შ. თითოეული მათგანი მხოლოდ ცარიელ, არაფრის-მთქმელ სიტყვას წარმოადგენს, თუ მათ პრაქტიკული, ნაღდი ღირებულება არ გააჩნია. ამდენად, ჭეშმარიტია ის, რაც სასარგებლოა. უ. ჯეიმზმა იმავეთვე უსაყვედურა მონისტებს, რომ მათ მიერ ერთიანობის საფუძვლად გამოყენებული ღმერთი ან მატერია არ არის ჩვენი სინამდვილის თანამონაწილე. ისინი თითქოს განზე დგანან. ფილოსოფიამ კი ის სინამდვილე უნდა გაარკვიოს, რომელთანაც საქმე აქვს ადამიანს. ამიტომ საჭიროა სინამდვილის ცნების ანალიზი. სინამდვილის ცნების უინაარსს აქ დიდი ყურადღება ექცევა, რომელსაც თვითონ სუბიექტი ირჩევს თავისი მოთხოვნილებების მიხედვით. ფილოსოფიის ისტორიაში ძირითადად ორი სუბსტანციის — ღმერთისა და მატერიის — ცნება დომინირებს, თუმცა „არავითარი განსხვავება არ არსებობს სინამდვილის ორგვარი საწყისით ახსნას შორის. ერთით ავსნით თუ მეორეთი, სამყარო მანაც დასრულებული გამოგვივა. ასეთ სამყაროში კი უპირველესი ღირებულება არის თვითონ სამყარო“ [5, გვ. 76]. აქედან ჩანს, რომ ჯეიმზის ფილოსოფიას აშკარად ატყვია მისი ფსიქოლოგიის დალი. მისი ონტოლოგიური პლურალიზმიც უფრო ფსიქოლოგიურია, ვიდრე ფილოსოფიური, რამდენადაც იგი ამოღის ცნობიერების ბუნების კვლევიდან [6, გვ. 118]; მონიშნში და პლურალიზმში თავისთავად უკიდურესობებია და თითოეული მათგანი მცდარია, თუმცა მიუხედავად ამისა, ჯეიმზი პლურალიზმის მიმართ კეთილად არც განწყობილი. დღესაც ფილოსოფოსები „ერთ სამყაროს“, „ერთ ჭეშმარიტებას“ ეძებენ, ამის შედეგი კი არის ის, რომ ამ დარგში რაიმე სტაბილური ვითარება არა გვაქვს. ამიტომაც გვიწევს ვაღიაროთ, რომ არსებობს მრავალი ჭეშმარიტება [6, გვ. 119], რაც, რა თქმა უნდა, პროტაგორას ტიპის რელატივიზმია. „ზოგიერთი პრაგმატიკი თავის თავს ნეო-პროტაგორეიზმის წარმომადგენელს უწოდებს, მიაჩნია რა პროტაგორასთან ერთად ინდივიდი, ადამიანი ჭეშმარიტების საზომად“ [7, გვ. 388].

ყოველივე ზემოაღნიშნული უ. ჯეიმზის ონტოლოგიური პლურალიზმის ამოსავალი დებულებებია. აქედან იკვეთება მისი ონტოლოგიის კონტურები. უ. ჯეიმზის ონტოლოგიური პლურალისტური სისტემა ცნობილია ე. წ.

„ნეიტრალური მონიზმის“ სახელით [19, გვ. 60], რისი საფუძველიც ნამდვილად არსებობს, რადგანაც მისი ონტოლოგიის ძირითადი პრინციპი არის ე. წ. „ნეიტრალური ნივთიერება“, რომელიც ერთი კი არ არის, არამედ მრავალია, და თავისებურად ლაიბნიცის „მონადებს“ მოგვაგონებს. ამ შემთხვევაში ჯეიმზის ამოსავალი პუნქტი არის ცნობიერების განხილვა როგორც ნაკადისა, რომელიც არ არის დიფერენცირებული, მისი საფუძველია ნერვული აღგზნება. ამ ნაკადს ადამიანი გარდაქმნის მემკვიდრეობით გადაცემული ფსიქიკური სტრუქტურით, რომელშიც ძირითად როლს ასრულებს ინსტინქტები და ემოციები, სწორედ მათ ბაზაზე ფორმირდება „ჩვევები“, რომელთაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭებათ არა მარტო ინდივიდის ქცევაში, არამედ სოციალურ ცხოვრებაშიც. აქედან ჩანს, რომ ჯეიმზი ფსიქოლოგიიდან მოდის ფილოსოფიაში, გნოსეოლოგიიდან ონტოლოგიაში, მაშინ როცა პირიქით უნდა იყოს. ამან მის ონტოლოგიურ კონცეფციას სავალალო შედეგები მოუტანა. იგი უარყოფდა ობიექტური რეალობის არსებობას, და მას განიხილავდა როგორც „გრძნობადი ელემენტების“ ე. წ. „ნეიტრალური ნივთიერების“ ხებისმიერ კომბინაციას, რომლებიც ქმნის საგნებს. ეს „ნეიტრალური ნივთიერებანი“ ჯეიმზს იმისათვის სჭირდება, რომ დადგეს მატერიალიზმსა და იდეალიზმზე მალა. „ნეიტრალური ნივთიერებანი“ თავისთავად არც მატერიალურია და არც იდეალური. ისინი მხოლოდ შემცენების პროცესში გაოქმდებიან სუბიექტად და ობიექტად. „აზრები იმავე ნივთიერებისაგან იქმნება რისგანაც საგნები“ [16, გვ. 51]; ეს ნეიტრალური ნივთიერებები მრავალია, რაც უ. ჯეიმზის ონტოლოგიური პლურალიზმის საფუძველს წარმოადგენს, თუმცა მისი ონტოლოგია ფსიქოლოგისტური და სუბიექტური ხასიათის მატარებელია.

უ. ჯეიმზი თავის თავს ემპირიზმის მომხრეს უწოდებს, რომელსაც ის უპირისპირებს სპეკულაციურ მეტაფიზიკას, ოღონდ ძველი ემპირიზმის გადახედვის მოთხოვნით. ლექციის დასაწყისში იგი აღნიშნავს რომ ჩვენი ეპოქა ფილოსოფიური გახდა, რომლის გამოვლინებად ის მიიჩნევს კამათს თემაზე: „პლურალიზმი თუ ჰუმანიზმი?“ თავად, როგორც პლურალისტი, ამ აზრციებზე დგას და მას ჰუმანიზმსაც უწოდებს, რომელსც უპირისპირებს აბსოლუტის ფილოსოფიას. ემპირიზმი, მისი შეხედულებით, ეს არის „ჩვეულება, რომელიც მთელს ხსნის ნაწილებით, ერთეულებით; ზოლო რაციონალიზმი პირიქით — ნაწილებს, ერთეულებს, მთელს, ერთის საშუალებით“. აქედან გამომდინარე რაციონალიზმი იგივე მონიზმია, მაშინ როცა ემპირიზმი პლურალიზმისკენ იხრება [17, გვ. 4]. რაციონალიზმი, მონიზმი კი სხვა არაფერია, თუ არა აბსოლუტის ფილოსოფია [17, გვ. 19], რის წინააღმდეგაც იგი იბრძვის, დაუპირისპირებს რა მას პლურალიზმს. „პლურალიზმი, რომელსაც მე ვაღიარებ, მდგომარეობს იმის რწმენაში, რომ ბოლოს და ბოლოს სრულებით არ შეიძლება არსებობდეს ფორმა ყოველი მთელისა; რომ რეალობის არსი არასოდეს არ შეიძლება თავმოყრილ იქნეს ერთ მთლიანობაში, რომ რაღაც ნაწილი ყოველთვის დარჩება ამ მთელს მიღმა“ [17, გვ. 11]. ამიტომ ჯეიმზისთვის მისაღებია ყოველი ერთეულის რეალობა, რადგანაც, მისი აზრით, იგი სავსებით შეესაბამება სინამდვილეს და ამდენად, საყურადღებოა. ამ მოსაზრების დასამტკიცებლად იგი ისტორიას მიმართავს. მისი აზრით, თავდაპირველად ადამიანებს სიმრავლის შიში ჰქონდათ და ყოველივეში ხედავდნენ ირაციონალურს, ამიტომ იყო პირველყოფილი ადამიანისათვის

ბუნება უფრო დემონური, ვიდრე ღვთაებრივი [17, გვ. 11]. მისთვის ბუნება ერთიანობას მოკლებულია და ეს გრძელდება მანამ, სანამ გონება არ ჩაერთვება შემეცნებაში თავისი სინთეზური ფორმულებით. აქედან კი სათავეს იღებს მატერიალიზმი და სპირიტუალიზმი. ამას რომ თავი დააღწიოს, ამიტომ იგი აღიარებს ირაციონალიზმს, რასაც აბსოლუტის უარყოფამდე მიჰყავს. ირაციონალიზმისათვის პლურალიზმი უფრო მისაღებია ვიდრე მკაცრი და თანამიმდევრული მონიზმი ანდა რაციონალიზმი. ამიტომ ებრძვის უ. ჯეიმზი პეგელს და უხარია, რომ მას თავი დააღწია. მატერიალიზმი ისეთი უკიდურესობაა, რომელიც სამყაროს განიხილავს ისე, რომ სული არ არის მთავარი; სპირიტუალიზმი კი, პირიქით; თუმცა ორივე მონისტური თეორიაა და აბსოლუტის ფილოსოფიის აუცილებელ ნაწილს შეადგენს². ჯეიმზი აქვე განიხილავს სპირიტუალიზმის ორ სახესხვაობას: მონისტურს და დუალისტურს. მონისტურ სპირიტუალიზმად (იდეალიზმად) ის მიიჩნევს პანთეიზმს, ხოლო დუალისტურად — თეიზმს. თუმცა ყოველივე ეს, თავისთავად მას უკიდურესობებზე მიიჩნია; აქედან გამომდინარე მისი ონტოლოგია არც მატერიალისტურია და არც იდეალისტური, მას თითქოს ნეიტრალური პოზიცია უჭირავს. სამყაროს ამხსნელი პრინციპიც „ნეიტრალური“ სახისაა, ოღონდ ერთი კი არ არის, არამედ მრავალი! ჯეიმზის პლურალიზმი უარყოფს აბსოლუტის ფილოსოფიას — ანუ მონიზმს. თუმცა ეს უარყოფა ზელოვნური ხასიათის მატარებელია. იგი თვლის, რომ აბსოლუტის ფილოსოფიის მიხედვით, სამყარო უნდა განიცდებოდეს მთელი თავისი მთლიანობით, ეს კი შეუძლებელია, რადგანაც საგანთა აბსოლუტური მთლიანობა აქტიურად არასოდეს არ განიცდება იმ ფორმით, რომ ეს სინამდვილეში მისაღები იყოს [17, გვ. 23]. ეს უფრო ფსიქოლოგიკური არგუმენტია, ვიდრე ლოგიკურ-ფილოსოფიური. „ჩემი ძირითადი ამოცანა იქნება დაცვა პლურალიზმისა, მონიზმის საპირისპიროდ“ — ამბობს ჯეიმზი [17, გვ. 24]. იგი მიიჩნევს რომ პლურალისტური თვალსაზრისით დანახული სამყარო პრაქტიკულად უფრო მისაღები და ლოგიკურია ვიდრე მონისტური. თუმცა ჯეიმზი სამართლიანად აღიარებს, რომ ფილოსოფოსებს შორის პლურალიზმს ყოველთვის უფრო მცირე წარმატება ჰქონდა. ისინი მუდამ ცდილობდნენ სამყაროში შეეტანათ წესრიგი [17, გვ. 24] და იგი გააზრებადი გაეხადათ, ამას ისინი აკეთებდნენ მაცენტრალიზებელი პრინციპების მეშვეობით, რომლის საპირისპიროდ პლურალიზმი წარმოადგენს სამყაროს ცალკეული ერთეულების მიხედვით. აბსოლუტის ფილოსოფიაში საწყისი ყოველთვის გაუცხოებულია, ამის საილუსტრაციოდ ჯეიმზს მოჰყავს ბრედლის წიგნი „Appearance and Reality“ („მოჩვენება და სინამდვილე“), სადაც აბსოლუტი უცხო სახეს იღებს. იგი არც ინტელექტია, არც ნება, არც მე, ან მე-თუ გაერთიანება, მას არ შეიძლება ეწოდოს ჰეგელიანობა. ან კეთილი, ერთი სიტყვით, ის არის რაღაც მეტაფიზიკური ურჩხულის მსგავსი რამ, რომლის შესახებ ვერაფერს ვერ იტყვი ე. ი. იგი ძალზე გაუცხოებულია. ყველაზე დიდ აბსოლუტისტად ჯეიმზი მიიჩნევს სპინოზას. თუმცა მის აბსოლუტს არანაირი პრაქტიკული ღირებულება არა აქვს. აბსოლუტი, ჯეიმზის მიხედვით, როგორც ასეთი, არ მოქმედებს, მისთვის უცხოა ტანჯვა, სიყვარული ან სიძულვილი. არა აქვს მოთხოვნა

² აღსანიშნავია, რომ უ. ჯეიმზი იყო სპირიტისტული საზოგადოების ფუნდამენტალიზმის პირველი პრეზიდენტი აშშ-ში.

ნიღბები, ან სურვილები, არ ყავს მეგობრები და არც მტრები: ყოველივე ზემოხსენებული კი ეკუთვნის სამყაროს, რამდენადაც ის არის რელატიური. „ტყუილად მეტყვიან მე, რომ აბსოლუტის გზა არის ჭეშმარიტების გზა და რომ მე უნდა მივმართო ჩემი აზროვნება მის მიმართ“ [17, გვ. 20]. ადამიანი ერთხელ და სამუდამოდ განსაზღვრული არსებაა, განპირობებულია მისი აზროვნება. ამიტომ მას არ შეუძლია რაიმე ურთიერთობა ჰქონდეს აბსოლუტთან, რადგან ის სრულებით გამოუსადეგარია მისთვის. ადამიანი დროული არსებაა და ვერასოდეს ვერ მისწვდება ზედროულს! ეს არის დიდი წინააღმდეგობა, რომელსაც აბსოლუტისტები ვერასოდეს გადალახავენ! პლურალისტები კი პირიქით — ამბობენ, რომ სამყაროში არაფერია ისეთი, რაც ისტორიული პროცესის მიღმა იდგას. „აქ ყველა ჩვენგანი თავი ისე გრძნობს, როგორც საკუთარ სახლში“ [17, გვ. 27] აბსოლუტის ფილოსოფია კი ამას ვერ იტყვის, ამიტომ პლურალიზმი თავისუფლებს სინამდვილის ბუნებას სრული გაუცხოებისაგან. თუმცა, ჯეიმზის მიხედვით, ეს პლურალიზმის ძალზე სუსტი არგუმენტია [17, გვ. 27]. ჭეშმარიტი ფილოსოფია არის პლურალიზმი — ამბობს ჯეიმზი, ამიტომ აბსოლუტისტები მას ფილოსოფიის მტრებად მიაჩნია. აქვე იგი განიხილავს აბსოლუტისტების ერთ-ერთ საყვარელ ზერხს აბსოლუტისტების წინააღმდეგ, ეს არის ე. წ. *reductio ad absurdum*³, რომელიც დაახლოებით ასე აიგება:—თქვენი მტკიცებით, ეუბნება აბსოლუტისტი პლურალისტს, საგნები, თუმცა ისინი ერთმანეთთან დაკავშირებულია რომელიღაც მიმართებში, სხვა მიმართებაში დამოუკიდებელი და დაუკავშირებელია. ასე რომ მათში არ შეიძლება დანახვა ერთი—ყოველსომომცველი ფაქტის წევრებისა. ეს კი აბსურდია ორივე ასპექტით. სინამდვილეში, თუ თქვენ დაუწვებთ დამოკიდებულობის ძალზე მცირე ზარისხს (არაარსებულთან მიჯლინებული), მაშინ ნახავთ, რომ თქვენ იძულებული გახდებით დაუწვიათ უფრო და უფრო მეტი, სანამ არ აღმოჩნდებით აბსოლუტური ჭაოსის წინაშე; იმ აუცილებლობის წინაშე, რომ სამყაროს ნაწილებს შორის არავითარი კავშირი არ არსებობს. თუ დაუწვებთ საწინააღმდეგოს, ანუ ორ საგანს შორის ბინიმალურად შესამჩნევ ურთიერთობას, თქვენ ისევ ვერ შეძლებთ სასურველი შედეგის მიღწევას, სანამ არ დაინახავთ, რომ იგულისხმება საგანთა შორის აბსოლუტური ერთიანობა (რაც ეწინააღმდეგება პლურალიზმს). ჯეიმზი ამ არგუმენტს სიტყვების თამაშს უწოდებს, და ზელოვნურად შეკოწიწებულად მიიჩნევს, რეალობა სულ სხვანაირია. ის არ ცნობს საგნებს შორის აბსტრაქტულ დამოუკიდებლობას, რადგანაც არსებობს კონკრეტული საგნები. „დამოკიდებულება“ მათს შორის ლოტცეს მსგავსად არ უნდა გავიგოთ როგორც *simpliciter*. თუმცა თვით ჯეიმზის კრიტიკაც ზედმეტად აბსტრაქტულ ხასიათს იღებს, რის გამოც მონისტების მიმართ აბსტრაქტულობის საყვედური უსაფუძვლოა, რასაც თვითონაც ზავს უსვამს [17, გვ. 31. 32]. ჯეიმზი თვლის, რომ საგნები თავისთავად არსებობს; აბსოლუტის მიხედვით

³ თავის მეორე ლექციაში ჯეიმზს მოჰყავს ჰ. ლოტცეს მიერ მონიზმის ცნობილი დასაბუთება, რომელიც ეყრდნობა სასრული საგნების ურთიერთმიმართების ფაქტს და ე. წ. *reductio ad absurdum*-ის ზერხს (ლოტცე, მეტაფიზიკა, § 69), იგი ამ დასაბუთებას უწოდებს ზელოვნურს, სიტყვიერს. ჯეიმზის მიხედვით ეს არის სიტყვების თამაში და მეტი არაფერი. მსგავსად იმისა, თითქოს „კაცი რომელსაც“ თქვენ ოდესმე მხედარი უწოდეთ, მოკლებული იყოს ფეხით სიარულის შესაძლებლობას“. [17, გვ. 33].

ასეთი დამოუკიდებლობა სამყაროს ანაწევრებს, ანაწილებს, რაც ჭეიშს პრობლემის გაუმრავლოებად მიაჩნია.

აბსოლუტიზმისათვის პირველი მთელი არა მარტო ფაქტობრივად არსებობს, არამედ ლოგიკურ აუცილებლობასაც წარმოადგენს. ამ შემთხვევაში აბსოლუტიზმი ეყრდნობიან ლოგიკურად საწინააღმდეგოს დაშვების აბსურდულობას. სახელდობრ იმას, რომ ჩვენ შეგვიძლია უარვყოთ აბსოლუტური თავის გამოვლენაში, რომელიც მას *implicite* სადასტურებს. თუ ვილაპარაკებთ ერთეულებზე, ნაწილებზე, მაშინ გვეტყვიან, თუ ისინი რისი ერთეული ან ნაწილებია, თუ ნაწილების ნაცვლად ვიტყვით „მრავალს“, მაშინ გვეტყვიან, რომ ეს სიტყვა თვითონ გულისხმობს ერთს; თუ ნაწილების დამოუკიდებლობას ვიტყვით, მაშინ გვეტყვიან, რომ ეს თვალსაზრისი მათ ერთმანეთთან აკავშირებს და ა. შ. ასე, რომ ჩვენ ვვარდებით უიმედო წინააღმდეგობაში და ამდენად ერთ-ერთ უკიდურესობასთან მოგვიწევს გაჩერება და არჩევანის გაკეთება⁴. ამიტომ, ჭეიშის მიხედვით, სამყარო ან მთლიანად რაციონალურია და ამდენად აბსოლუტის ფილოსოფიით უნდა ავსხნათ, ან ირაციონალურია და პლურალისტურად უნდა ავსხნათ. ჩვენს არჩევანს კი ტემპერამენტი განაპირობებს. უნდა ავირჩიოთ „სამყარო ან მხოლოდ ერთის ანდა მხოლოდ მრავლის, ანდა სულ არაფრის“ [17, გვ. 38]. იმისათვის რომ საგნები დააკავშიროს, მონიზმი საჭიროებს ახალ დამაკავშირებელ პრინციპს — აბსოლუტს, ამიტომ ჭეიშში თვლის, რომ ეს არის ფსევდომონიზმი [17, გვ. 41], რომელიც ყოველთვის მცდარი გზით მიდიოდა. მონისტური გაგება არ გულისხმობს გამოთქმას: „მეტ-ნაკლებად“; იგი ერთიანისა და განუყოფელის ფილოსოფიაა. რაც თავისი ხასიათით ძალზე მკაცრია და ჰუმანიზმს ეწინააღმდეგება. ამიტომ, ჭეიშის მიხედვით, პლურალიზმის გარდა, სხვა სახის სამყარო პრაქტიკულად მიუღებელია. აბსოლუტის ფილოსოფიის ამგვარი კრიტიკა ონტოლოგიურობას მოკლებულია, რაც შეიძლება იმითაც იყოს განპირობებული, რომ ჭეიშში ძირითადად უფრო ფსიქოლოგია, ვიდრე ფილოსოფოსია. იგი აბსოლუტის ფილოსოფიას უკიდურესობაში სდებს ბრალს, აბსოლუტიზმი ცდილობს, რომ ყველაფერში დაინახოს ან „ჰო“ ან „არა“, „შავი ან თეთრი, ყოველგვარი შუალედი მისთვის აუტანელია. თუმცა თვით ჭეიშშიც უკიდურესობას თავს ვერ აღწევს და პლურალისტად რჩება. მისი პლურალიზმი კი ვერ თავისუფლდება არათანამიმდევრობისაგან და საბოლოოდ რელატივიზმში ვარდება. მისი აზრით, სამყაროში არ არსებობს არავითარი აბსოლუტური; რელატიურია თვით ჩვენი ცოდნაც. მწყობრი მეცნიერული ხასიათის ნაცვლად ჭეიშის პლურალისტური კონცეფცია ქაოსურ სახეს იღებს. რელატივიზმის, აბსოლუტის უარყოფის შედეგად მისი პლურალიზმი უსაფუძვლო ხდება. ჭეიშმა ერთიმეორეს მოწყვიტა არსება და მოვლენა, მაშინ როცა მათ შესახებ ცალ-ცალკე ლაპარაკი მხოლოდ პირობითია, რადგან „ისინი ერთი და იგივე არსის სხვადასხვა მხარეებია“ [1, გვ. 126]. ამ პრობლემა თავისებური გადაწყვეტა ჯერ კიდევ ანტიკურობაში არისტოტელემ მოუძებნა, პროტაგორასა და პერაკლიტეს რელატივიზმის კრიტიკით [3, გვ. 222,

4 ამ საკითხებთან დაკავშირებით ცნობილია პოლემიკა ბრედლისა და ჭეიშს შორის, რომელიც გაიმართა 1893 წელს. ბრედლი ამტკიცებდა, რომ „მსგავსება“ არის უკანონო კატეგორია, რადგან ის გულისხმობს საფუძვრებს, ხარისხებს. ერთადერთი რელატივიზმი მისთვის არის აბსოლუტური იდეოლოგია და აბსოლუტური შეუდარებლობა. ბრედლი ვერ იტანდა პლურალიზმს, ამიტომ ჭეიშს ანტიინტელექტუალიზმის მოციქულს უწოდებდა [17, გვ. 38].

1063 B], სადაც გარკვევით ითქვა, რომ რელატივიზმი მეცნიერებისათვის დამლუპველია. იგი გზას უზღობს აზროვნებას, რადგანაც წმინდა რელატივიზმის დროს არ შეიძლება ადამიანმა აირჩიოს რაიმე ქცევა, რადგან მისთვის ყველაფერს ექვივალენტური მნიშვნელობა აქვს [2, გვ. 30]. ამიტომ დღის წესრიგში დგება აბსოლუტურის შემოტანის აუცილებლობა. „აბსოლუტი კი უმრავლეს შემთხვევაში განიხილება როგორც სუბსტანციის ატრიბუტი, ამიტომ მისი უარყოფა სუბსტანციის უარყოფასაც ნიშნავს“ [10, გვ. 181]. გარდა ამისა აბსოლუტი ზომ ფილოსოფიის საგანია, რომლის უარყოფა ფილოსოფიის უარყოფაა⁵ [10, გვ. 11]. უ. ჯეიმზი პლურალიზმამდე მიიყვანა ე. წ. ალოგიკურობამაც, სახელდობრ იმან, რომ მან უარყო ცნობიერების დიალექტიკური საფეხურები [11 გვ. 60]. არ შეიძლება დავეთანხმოთ უ. ჯეიმზს იმაში, რომ არ არსებობს აბსოლუტის აღიარების ლოგიკური აუცილებლობა, რადგანაც თვით რელატივიზმიც აზრს კარგავს აბსოლუტურის გარეშე. იგი რელატიურია აბსოლუტურის მიმართ. რელატიური და აბსოლუტური კორელატიური ცნებებია. ამიტომ უსაფუძვლოა პლურალიზმი და დუალიზმი. სამყარო ერთიანია, იმიტომ რომ არსებობს აბსოლუტური, რომლის უარყოფა შეუძლებელია; აბსოლუტურის უარყოფის შემთხვევაში თვითონ ის უარყოფა გახდება აბსოლუტური [9, გვ. 71]. რელატიური და აბსოლუტური აუცილებელ ერთიანობაშია, რომელთა ურთიერთობაში გარეგადამწვდომია აბსოლუტური.

შეიძლება ითქვას, რომ ჯეიმზის რეაქციას აბსოლუტის ფილოსოფიაზე თავისებური გამართლებაც აქვს; რადგანაც ჯეიმზამდე „მონიზმი იყო ერთ-ერთი თვალსაჩინო და მთლიანი მსოფლმხედველობა უახლესი ბუნებისმეტყნიერებისა და ფილოსოფიისა“ [13, გვ. 221], ამიტომ დაისახა ჯეიმზმა ამოცანად აბსოლუტის ფილოსოფიისაგან განთავისუფლება. თავისი მესამე ლექციის ბოლოს ის კმაყოფილებას გამოთქვამს, რომ შეძლო უარი ეთქვა ჰეგელის ფილოსოფიაზე, (თუმცა რამდენად მოახერხა ეს, ამას აჩვენებს მისი პლურალისტური ონტოლოგიური სისტემის კარათანამიმდევრულობა და რელატივიზმი). იგი „თავს ესხმის“ თანამიმდევარ მონისტს ჰეგელს, რომლის სისტემაში მოცემულია სუბიექტ-ობიექტის აბსოლუტური იგივეობა და რომლის „ლოგიკის მეცნიერების“ ძირითადი მოთხოვნაა, რომ „საწყისი უნდა იყოს აბსოლუტური“ [12, გვ. 53].

აბსოლუტის უარყოფის შედეგად უ. ჯეიმზი დარჩა პლურალისტად, რომლისთვის დამახასიათებელია რელატივიზმი და ნიჰილიზმი. სუბსტანციის უარყოფით იგი უწესრიგობისა და ქაოსის სამყაროში ვარდება. მას მეცნიერულობაზე აქვს პრეტენზია, ცდილობს ამაღლდეს მატერიალისტურსა და იდეალისტურ მონიზმზე, აცხადებს მათ მოძველებულ მოძღვრებად და ცდილობს ე. წ. „მესამე ხაზის“ პოვნას ფილოსოფიაში [14, გვ. 6—7].

ყველაზე საშიში შედეგი, რაც შეიძლება მოჰყვეს უ. ჯეიმზის პლურალიზმს, ეს არის ნიჰილიზმი, რომელიც გამოწვეულია აბსოლუტის უარყოფით.

5 ტერმინი *absolutus* — უპირობო, მეცნიერებაში პირველად შემოტანილი იქნა მე-18 ს-ის ბოლოს, მ. მენდელსონისა და ფ. იაკობის მიერ. ისინი მას ხმარობდნენ ღმერთის აღსანიშნავად (ანუ ბუნებისა — სპინოზას ფილოსოფიის განხილვისას). ფართო გავრცობით, ეს ტერმინი იხმარა შელინგმა (1800 წ.). თუმცა მას იცნობს ანტიკური ფილოსოფიაც, კერძოდ არისტოტელე, რომელიც აბსოლს არის ისეთ კატეგორიასთან როგორიცაა „პირველმამობრავებელი“, იგი თავისებურად გაიგო ჰეგელმა.

თუ აბსოლუტი არ არსებობს, მაშინ ინგრევა აბსოლუტური ღირებულებები, რაც კოლოსალურ ზიანს მიაყენებს ადამიანს მორალური თვალსაზრისით [4, გვ. 117]. ამის შესახებ არაერთი ფილოსოფოსი თუ ხელოვანი გამოთქვამს თავის აღშფოთებას. გერმანელი ფილოსოფოსი კარლ ოილი ევროპული სულის კრიზისს ასეთნაირად აღწერს: „ჩვენს თვალსაზრისს სამყაროს შესახებ აკლია მისწრაფება მთლიანისადმი, საერთოდ, და აბსოლუტურისადმი. ჩვენ არა გვაქვს დიდი პოეზია, იმიტომ რომ ჩვენი ფანტაზია მოწყვეტილია კოსმიურ მთელს, აბსოლუტს და მხოლოდ უმნიშვნელოს ეჭიდება. გვაქვს ოდენ გარეგნულად მდიდარი ცხოვრება, ოღონდ სიმშვიდის გარეშე, რადგან ამ ცხოვრებას აკლია მისწრაფება აბსოლუტურისადმი“. ადამიანიც უსათუოდ ნიპილისტად იქცევა, თუკი არ აღიარებს აბსოლუტს. ამ ლოგიკის ბოლომდე მიყოლით შედეგი ერთია — რელატივიზმი, როგორც ანარქიის დედა. თუკი ყველაფერი შეფარდებითია, მაშინ ყოველივე ამის ფინალი იქნება ნიპილიზმი და ანარქია. ეს კარგად გამოვლინდა ევროპულ თანამედროვეობაში ე. წ. პრაქტიკული ეთიკის შემოტანით, რომელიც შეიძლება იყოს საბოლოო ფაზა ევროპული პროგრესისა. არა და ყველაზე დიდი ადამიანები შექრფუნებული იყვნენ თავიანთი ცხოვრების არასრულყოფილებით და ამდენად მიისწრაფოდნენ აბსოლუტურისაკენ. ამის მაგალითებს იძლევა: პლატონი, რომელიც იმდენად არის შეწუხებული ადამიანური ყოფის ფარდობითი ზასიათით, რომ ისწრაფვის უზენაესი სამყაროსაკენ — აბსოლუტისაკენ; ბიბლიური მოსე წინასწარმეტყველი, რომელიც იმდენად არის გატანჯული თავისი ხალხის ფაეებით, რომ გამუდმებით ღმერთს შეპლალადებს.

კანტი — გატანჯული ადამიანური არსების არასრულყოფილებით; მაქს პლანკი, რომელიც აბსოლუტურის წდომას მეცნიერების უკეთილშობილეს მიზნად თვლიდა; შექსპირი — თავისი მგზნებარე სურვილით მისწვდეს სრულყოფილსა და დასრულებულს; გოეთეს წამოძახილი — „მეტი სინათლე“ — რომ აბსოლუტისკენ სწრაფვას გამოხატავდა. ამდენად აბსოლუტის ფილოსოფიას თავი კი არ უნდა დავაღწიოთ, როგორც ამას უ. ჯეიმზი აკეთებს, არამედ, მეტი გულისხმიერება უნდა გამოვიჩინოთ მის მიმართ.

საბოლოოდ დასკვნის სახით აღვნიშნავთ, რომ უ. ჯეიმზის დამოკიდებულება აბსოლუტის ფილოსოფიის მიმართ ძალზე კრიტიკულია, თუმცა ეს კრიტიკა წმინდა სუბიექტივისტურსა და ფსიქოლოგისტურ ხასიათს ატარებს. მისი რადიკალური ემპირიზმი ანუ პლურალიზმი ფაქტობრივად რელატივიზმი და ნიპილიზმია, რომელმაც თავი ვერ დააღწია პლურალიზმისათვის დამახასიათებელ არათანამიმდევრობას, რის გამოც ჯეიმზის პლურალიზმი, როგორც ყველა სხვა სახის პლურალისტური თეორიები, (მაგალითად: დემოკრიტეს ატომიზმი; ლაიბნიცის მონადოლოგია; დეკარტის დუალიზმი) მონიშნისაკენ იხრება, რასაც მოწმობს ჯეიმზის სიტყვები: „ჩვენი პლურალისტური სამყარო, საბოლოოდ მაინც ერთიან სამყაროს ქმნის“ [17, გვ. 179].

ლიტერატურა

1. ავალიანი ს., მეცნიერული ონტოლოგია. თბ., 1994.
2. ავალიანი ს., მეცნიერების ფილოსოფიის შესავალი, თბ., 1991.
3. არისტოტელე, მეტაფიზიკა. თბ., 1964.
4. არქიმანდრიტი იუსტინე, მართლმადიდებელი ეკლესია და ეკუმენიზმი. კრებული: სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, ტ. V, თბ., 1995.
5. „მაენე“, ფილოსოფიის სერია, 2000, № 1—2

5. გოგობერიშვილი ვ., პრაგმატიზმის ფილოსოფია. თბ., 1966.
6. XX საუკუნის ბერეუბიული ფილოსოფია (რედ. გ. თევზაძე), თბ., 1970.
7. ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, (რედ. ჯ. კორძაია), თბ., 1993.
8. ფილოსოფიის ისტორია (რედ. პ. გუგუშვილი), თბ., 1962.
9. წერეთელი ს., დიალექტიკური ლოგიკა. თბ., 1965.
10. Авалиани С. Ш., Абсолютное и Относительное. Тб., 1980.
11. Асмус В., Алогизм Уильяма Джемса. Журнал «Под знаменем марксизма», № 7—8, 1927.
12. Гегель, Сочинения. I. 5. М., 1937.
13. Геккель Е. Мировые загадки. СПб, М., 1906.
14. Делограмматик М. Н., Критика методологии плюрализма (Автореферат). М., 1966.
15. Джемс У., Прагматизм. СПб, М., 1910.
16. Джемс У. Существует ли Сознание; Сборник: Новые идеи в философии. Сб. 4, М., 1913.
17. Джемс У. Вселенная с плюралистической точки зрения. М., 1911.
18. Философская Энциклопедия. Т. 1, М., 1960.
19. E isler R. Geschichte des Monismus. Leipzig, 1910.

К. КЕЦБАЯ

ПРОБЛЕМА ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ПЛЮРАЛИЗМА И МОНИЗМА В ФИЛОСОФИИ У. ДЖЕМСА

Резюме

Одним из крупнейших представителей современного онтологического плюрализма является У. Джемс, который в своей книге «Вселенная с плюралистической точки зрения» (М., 1911), критикует монистическую онтологическую концепцию, называя её философией абсолюта. Однако отказ от монизма приводит У. Джемса к релятивизму и нигилизму.

Плюрализм У. Джемса имеет непоследовательный характер. Его аргументы против монизма и абсолютизма не достигают цели. Любая плюралистическая концепция, в конце концов, кончается монизмом. Также можно сказать о плюралистической философии У. Джемса. Не смотря на это У. Джемс является наиболее крупнейшим представителем антимонистического философского направления.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

დალი ღანელია

„დოქსა“ — გნოსოლოგიური ტერმინი

შესავალი

მე-20 საუკუნის ფილოსოფიაში შეხედულების (ბეჯა) შესახებ მედიტაციებს ზოგი განიხილავს, როგორც ისტორიულ ანაქრონიზმს, ხოლო შეხედულებას, როგორც ცნებას, რომელიც მხოლოდ ანტიკური ფილოსოფიის კუთვნილებაა. ამ მოსაზრებას უარყოფს შეხედულების ის კონცეფციები, რომლებიც მოგვცა ახალმა ფილოსოფიამ — შეხედულების კვლევას აგრძელებენ ჰობსი, იუმი, ლაიბნიცი, კანტი, ფრანგი მატერიალისტები.

შეხედულების აღსანიშნავად რამოდენიმე ტერმინია ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში: შეხედულება, რაციონალური რწმენა, მოსაზრება, მიხვედრა, დაშვება, ფიქრი, გონების ერთ-ერთი კონსტრუქცია.

ცოდნის დაფუძნება დაკავშირებულია მის თეორეტიზაციასთან; სამყაროს მეცნიერულ შესწავლას აქვს ფილოსოფიური დაფუძნება თეორიულ-შემეცნებითი პრინციპების საშუალებით, ფილოსოფიურ საფუძვლებს კი მეტწილად აქვთ სტრუქტურის შემქმნელი ბირთვის როლი ამა თუ იმ კონცეფციისთვის.

მე-20 საუკუნეში შეინიშნება ინტერესის გაზრდა მეცნიერების ფილოსოფიისა და ლოგიკურ-მეთოდოლოგიური ანალიზის, მეცნიერების თეორიულ-ლოგიკური საფუძვლების დამუშავების, მეცნიერული შემეცნების გნოსეოლოგიური და ღირებულებითი წანამძღვრების მიმართ.

თანამედროვე ეპისტემოლოგიაში მოხდა ცვლილებები მეცნიერული ცოდნის შემუშავებისთვის შეხედულების (დოქსას) მნიშვნელობის შეფასებაში. ხდება ცოდნასა და შეხედულებას შორის საზღვრების რელატივისტური ინტერპრეტაცია. ჩვენს დრომდე შეხედულება მეცნიერების ფარგლებს გარეთ მყოფ ცნებად განიხილებოდა. დღეს ბევრი მეცნიერი ფიქრობს, რომ არც ერთი თეორია არ არის უქვეელი, რომ ყოველი თეორია არის ასე თუ ისე გამაგრებული შეხედულება და დაშვება. მოვიტანთ უნგრელი მეცნიერის მ. ბუნგეს სიტყვებს: „ქვეშარტი მეცნიერება აღარ განისაზღვრება როგორც სარწმუნო და უქვეელი ცოდნა (ეპისტემე), დაპირისპირებული არა-სარწმუნო და ცვალებად დოქსასთან. მეცნიერული ცოდნა — ეს გამართლებული შეხედულებაა, რაც არ უნდა იყოს, მაინც შეხედულება“ [4, გვ. 37]. ზოგიერთი მოაზროვნე ახდენს მეცნიერული დებულებების შეფარდებითობის პრინციპის აბსოლუტიზაციას და შეხედულებისა და მეცნიერული ცოდნის გაიგივებას.

შეხედულების საწინააღმდეგო შეფასება წამოაყენა პოზიტივიზმმა, რომელმაც შეხედულების მეცნიერული ღირებულების უარყოფით გამკვეთრა საზღვარი შეხედულებასა და მეცნიერულ დებულებას შორის შემდეგი არგუმენტის ძალით: უშუალოდ დაკვირვებადი არ შეიძლება იყოს მიხვედრები და დაშვებები, არამედ მხოლოდ მეცნიერული კვლევის ობიექტები.

დოქსას საინტერესო კონცეფცია ეკუთვნის ლოგიკოს აიერს. მან დოქსა ლოგიკის სფეროში შეიტანა და ამის საფუძველზე წამოაყენა შეხედულებების კლასიფიკაციის პრინციპი. შეხედულება არის წინადადება, მსჯელობა. შეხედულებები შეიძლება დაიყოს ორ ჯგუფად: აპრიორულ და ემპირიულ მსჯელობებად. აპრიორული შეხედულების ჭეშმარიტება შეიძლება დადგინდეს წინააღმდეგობის შეუძლებლობის ლოგიკური კანონის ძალით. ემპირიული წინადადების ჭეშმარიტება კი — მისი შედარებით ან შესაბამისობით ემპირიული დაკვირვების შედეგებთან, თუმცა ამ შემთხვევაში არ არის გამოირიცხული შეუცდომებაც. ემპირიული წინადადებები ისეთი მსჯელობებია, რომლებიც შეიცავენ წინასწარდასვების მომენტს. რამდენადაც ემპირიული შეხედულებები დამოკიდებულია ადამიანის განწყობილებაზე, მიზნებზე, წოლოდინზე და ა. შ., ამდენად, მათი ჭეშმარიტება შეფარდებითია — ალბათურია და სიტუაციასზე დამოკიდებული.

*
*
*

ჩვენ განვიხილავთ „შეხედულებას“ (დოქსას) ცნებას, რამდენადაც „შეხედულება“ არის ერთ-ერთი გნოსეოლოგიური ტერმინი დღეს ცოდნის ფილოსოფიაში.

ანტიკურ რაციონალიზმში შემეცნების ფორმების მთავარი ტიპოლოგიური ხაზი იყო ცოდნისა და შეხედულების განსხვავება.

სიტყვა „დოქსას“ ეტიმოლოგიური ანალიზი ამჟღავნებს ამ ცნების ფილოსოფიურ და ეპისტემოლოგიურ რაობას (ისევე, როგორც არაერთი სიტყვისას). ამ სიტყვის ძირი არის ზმნა *ბიჯახ* — წარმოვიდგენ, შეხედულებას გამოვთქვამ, ვფიქრობ, დავუშვებ, მეჩვენება. უფრო შორეული ძირი, ვფიქრობთ, არის *ბიჯა* — ორივე მხრივ, რაც წარმოებულია სიტყვიდან *ბი* — ორი, ორივე და *აქედან* — „როგორც ერთი, ისე მეორე“. *ი* ბი*ი* არის დავიჭვება, მერყეობა, *ev ბი*ი** საეჭვოა. *ი* ბი*ი* — წარმოსახვა, მოჩვენება, *ი* ბი*ი*ჯ*ი* — შეხედულება, დაშვება. *ბიჯახ* -დან არის ნაწარმოები *ბიჯახ*ი** — გადაწყვეტა, *ბიჯახ* — დავუშვებ, გავიფიქრებ, წარმოვიდგენ, *ბიჯახ*ი** — დაშვებული და, რაც მთავარია ჩვენთვის — *ი* ბიჯ*ი* — მოსაზრება, შეხედულება, დაშვება.

ყველა ამ სიტყვას აქვს საკმაოდ უარყოფითი დატვირთვა — არაუდავოსი, არაჭეშმარიტის. არისტოტელემდე სიტყვა „დოქსას“ სწორედ ასეთი, ასეთი ისე უარყოფითი მნიშვნელობა აქვს ანტიკურ ფილოსოფოსებთან, მხოლოდ არისტოტელეს და მისი მოწაფეების (განსაკუთრებით თეოფრასტეს) შემდეგ ეძლევა მას, ასე ვთქვათ, რეაბილიტაცია, როცა იწერება თეოფრასტეს თხზულება „A: ბიჯ*ი*“, ეპიკურეს ჩვენთვის უცნობი თხზულება „მთავარი შეხედულებები“. ეს რეაბილიტაცია ძველბერძნული დოქსოგრაფიადაც რომელშიც გადმოცემულია ანტიკურა მოაზროვნეების შეხედულებები. ვფიქრობთ, რომ არისტოტელესთანაც შერბილებულია მკვეთრი გამიჯვნა დოქსასი და ეპისტემისი; რასაც ადგილი აქვს ელევებთან და პლატონთან.

შეხედულება არის მსჯელობის განსაკუთრებული სახე, რომელსაც ახასიათებს სუბიექტური და ობიექტური მომენტები. მასში გამოხატულია არა

მხოლოდ სუბიექტის ინდივიდუალური აზრი, არამედ ინფორმაციაც ობიექტის შესახებ.

სხვა მახასიათებლებთან ერთად ცოდნისა და რწმენისაგან შეხედულებას ასხვავებენ დარწმუნებულობის, ასე ვთქვათ, ხარისხის მიხედვითაც.

შეხედულება უფრო სუსტად გამოხატული დარწმუნებულობაა, ვიდრე ცოდნა და რწმენა, რაც საფუძველს იძლევა მისი ნაკლები შემეცნებითი ღირებულების მიჩნევისათვის.

შეინიშნება ორი ტენდენცია შეხედულების კვლევაში: 1) იგი ცოდნასა და არცოდნას შორისაა. 2) ის დარწმუნებულობის ფორმაა, რაც აახლოვებს მას რწმენასთან.

ხშირად უსვამენ ხაზს შეხედულების კავშირს სოციალურ ცხოვრებასა და საზოგადოებრივ აზრთან. საზოგადოებრივი აზრის შესწავლის საჭიროებამ და, გარდა ამისა, ცოდნის განვითარების შესაბამისად ცოდნის ზოგი დებულების არსწორად აღიარებამ მე-20 საუკუნეში მოითხოვა შეხედულების შემეცნებითი მნიშვნელობის დადგენა. შეხედულებებს აქვთ საკმაო მნიშვნელობა მეცნიერებაშიც და ადამიანთა ცხოვრებაშიც. ამის უგულებელყოფა იქნებოდა მეცნიერების სციენტისტური კბსოლუტიზაცია.

სუბიექტივობის მომენტს საკმაოდ დიდი მნიშვნელობა აქვს შეხედულების რაობის გარკვევისათვის, მაგრამ შეხედულების სისწორე არანაკლებ არის დამოკიდებულ ობიექტური ფაქტორისგანაც. სწორი შეხედულების შინაარსი საყოველთაო და ობიექტური უნდა იყოს.

შეხედულების მსჯელობებს განიხილავენ ფსიქოლოგიურ, ლოგიკურ და გნოსეოლოგიურ ასპექტებში. ფსიქოლოგიური ასპექტია, თუ რამდენად სჯერა პიროვნებას თავისი მსჯელობის სისწორე. ლოგიკური — მსჯელობა განიხილება, როგორც სხვა მსჯელობებთან დაკავშირებული, როგორც სხვა მსჯელობების მიერ სწორად მიჩნეული; გნოსეოლოგიურ ასპექტში მსჯელობა განიხილება თვალსაზრისით: შეესაბამება თუ არა ის სინამდვილის საგნებსა და მოვლენებს.

შეხედულებისაგან ცოდნის ძირითადი განმასხვავებელი არის ის, რომ ცოდნა დასაბუთებადია, ხოლო შეხედულება არ შედის დასაბუთებადობის არეალში. რაც შეეხება ჭეშმარიტების საკითხს, — შეხედულებაც შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი, მაგრამ, განსხვავებით ცოდნისაგან, მას არ წაეყენება მისი ჭეშმარიტების დასაბუთების მოთხოვნა. ის სუბიექტის ან განსაზღვრული სოციალური ჯგუფის დარწმუნებულობაა მხოლოდ. ამიტომაც უწოდებენ მას რაციონალურ რწმენას, განსხვავებით რელიგიური რწმენისაგან.

შეხედულებას აქვს ან დაშვებული, ან შესაძლებელი, ან ალბათური ჭეშმარიტება. ამდენად, ალბათობის თეორიის საკითხებიც მნიშვნელოვან როლს თამაშობს შეხედულების სისწორე-სიმცდარის დადგენისას.

ალბათობის ფილოსოფიურ ინტერპრეტაციის ლოგიკის პრობლემების კვლევისას შეეცადა ლაიბნიცი, რომელიც დიდ ნაკლად უთვლიდა ლოგიკას და ფილოსოფიას ალბათობის მიმართ უყურადღებობას [9, ტ. 3. გვ. 472, 498].

არის აზრი, რომ მხოლოდ მე-20 ს. ფილოსოფია საფუძვლიანად დაინტერესდა ალბათობით. სტ. ამსტერდამსკის მეტაფორას თუ მოვიშველიებთ, ალბათობის ცნებამ მხოლოდ მე-20 ს-ში „გაიკეთა ფილოსოფიური კარიერა“.

ვეფქობთ, რომ ეს სწორი არ არის. ჯერ კიდევ ძველი ბერძენი მოაზროვნეები დაინტერესდნენ ალბათობით. მე-3 — მე-2 საუკ. მიჯნაზე აკადემიური სექტიციზმის წარმომადგენელმა — ფილოსოფოსმა და ორატორმა კარნეადემ წამოაყენა ალბათობის საკითხი. ის ითვლება ალბათობის თეორიის პირველ ავტორად. მე-18 ს. შუა წლებში დავიდ იუმმა გამოაქვეყნა ალბათობის შესახებ გამოკვლევები, რომლებშიც მოცემულია ალბათობის პრობლემის ღრმა და საინტერესო ანალიზი.

შეხედულების (მოსაზრების) და ცოდნის ურთიერთმიმართების პრობლემის კვლევისას ანტიკური მოაზროვნეები აღმოჩნდნენ ისეთი სიძნელების წინაშე, რომელთაც აწყდებოდა ფილოსოფიური აზრი საუკუნეების მანძილზე.

აღნიშნული პრობლემის გადაჭრისათვის ბერძნებმა წამოაყენეს „შესაბამისობის“ (შეესაბამება თუ არა მსჯელობა საკვებს) პრინციპი და, აგრეთვე, პრინციპი, რომელსაც დღეს შეფარდებითობის პრინციპი ეწოდება: რაც დღეს არასარწმუნოა, ხვალ შეიძლება სარწმუნო აღმოჩნდეს, ან პირიქით. განსაკუთრებით მე-20 ს-ში ნათელი გახდა, რომ ეს თვისება აქვს ბევრ დებულებას, — ყოველი დებულება შეიძლება აღმოჩნდეს შეუსაბამო რეალობის ამა თუ იმ ფრაგმენტთან. შეხედულების ჭეშმარიტების დადგენა დაკავშირებულია არცოდნიდან ცოდნაზე გადასვლის მომენტთან ან პროცესთან.

სოკრატემ და პლატონმა შექმნეს ანტიკური ეპისტემოლოგია, რომლის საფუძველს რაციონალისტური გნოსეოლოგია წარმოადგენდა.

„შეხედულება“ (მოსაზრება) ერთ-ერთი ძირითადი გნოსეოლოგიური ტერმინია ანტიკურ ფილოსოფიაში. განსაკუთრებით ფართოდ განიხილება ის პლატონის ცოდნის თეორიაში. შეხედულებას რაობისა და შემეცნებაში მისი მნიშვნელობის დადგენა პლატონთან ის საფუძველია, რომელიც საჭიროა ცოდნის, ჭეშმარიტების, დასაბუთების რაობის გაგებისათვის.

შესაძლებელია სამყაროს შემეცნება, ცოდნა მის შესახებ? რა არის ცოდნის ჭეშმარიტების საზომი? რა არის ცოდნა და რა არის შეხედულება? შეხედულებების მუდმივი დაპირისპირებულობა ხომ არ მოწმობს ჭეშმარიტი შემეცნების შეუძლებლობას?

სოკრატესა და პლატონის ფილოსოფია არის ამ კითხვებზე პასუხის ცდა, რაც შეადგენს მათი რაციონალისტური შემეცნების თეორიის არსს. ნაგრამ იყო სხვაგვარი — სოფისტების მიერ გაცემული პასუხიც, რომელიც მოასწავებდა ბერძნული ფილოსოფიის რეფორმას — უკიდურესი სუბიექტივიზმი და ჭეშმარიტი ცოდნის შესაძლებლობის სრული უარყოფა. სოფისტიკა იყო ანტიკური ფილოსოფიის კრიზისი და, ამავე დროს წინამორბედი მომდევნო ეპოქების სუბიექტივისტური მოძღვრებებისა.

სოფისტების მიერ ცოდნის შესაძლებლობის უარყოფამ საწინააღმდეგო ტენდენცია გამოიწვია ბერძნულ აზროვნებაში — ცოდნის ბუნების, არცოდნიდან ცოდნისკენ გადასვლის, ჭეშმარიტების კვლევა; ეს ტენდენცია უმაღლეს საფეხურზე აიყვანეს სოკრატემ და პლატონმა.

მაგრამ მხოლოდ სოფისტების წინააღმდეგ კამათის საჭიროებამ არ მიიყვანა ისინი აღნიშნული პრობლემების კვლევაში, არამედ ჭეშმარიტი ცოდნის რაობის გარკვევის საჭიროებამაც. ეს კი მოითხოვს, როგორც თავის აუცილებელ პირობას, არაჭეშმარიტი ცოდნის კვლევასაც, — დაპირისპირება მათ შორის წარმოაჩენს როგორც ერთის, ისე მეორის ბუნებას.

სოკრატესა და პლატონისათვის შეხედულების (დოქსას) წყარო წეცდომებში მომცემი შემეცნება — გრძობადობაა და, აგრეთვე; სხვების მიბაძვა [2, გვ. 598]. მათთვის დოქსას ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანი არის სუბიექტურობა.

ანტიკური ფილოსოფიის მკვლევარები აღნიშნავენ, რომ ტერმინი „შეხედულება“ (δᾶξα), როგორც გნოსეოლოგიური ტერმინი, (სხვათაშორის ს. დანელია ამ ტერმინს თარგმნის როგორც „ფიქს“), ბერძნულ ფილოსოფიაში პირველად შემოტანილია ქსენოფანე კოლოფონელის მიერ, რომელიც ასხვავებს მას ჭეშმარიტი ცოდნისაგან. ამიტომ ამბობენ, რომ გნოსეოლოგიის შექმნისათვის ქსენოფანემ გადადგა პირველი ნაბიჯები.

ბუნების შესახებ, რომელიც ქსენოფანესათვის პოლითეისტური ღმერთების მსგავსად არაჩსებულია (ტალახი და ორთქლია და, ამდენად, წარმავალი), შეიძლება გვეკონდეს მხოლოდ შეხედულებები, ხოლო ჭეშმარიტი ცოდნა შეიძლება გვეკონდეს მხოლოდ იმის შესახებ, რაც ნამდვილად არსებულია — ე. ი. ერთი ღმერთის შესახებ. წინამორბედი მოაზროვნეების მოძღვრებებს, ამ არგუმენტის ძალით, ქსენოფანე არ თვლის ცოდნად, არამედ მხოლოდ დოქსად, შეხედულებებად (ფიზიკოსები, ჰომეროსი და ჰესიოდე).

მხოლოდ გონება იძლევა ჭეშმარიტ ცოდნას, რადგან ის არის ცოდნა ნამდვილად არსებულის — ერთი ღმერთის — შესახებ.

შეხედულებისაგან ცოდნის მკვეთრ განსხვავებას ამტკიცებს ელეელის სკოლის მეორე დიდი ფილოსოფოსი — პარმენიდეც.

მისი პოემის „ბუნებისათვის“ ნაწილებია: შესავალი, ჭეშმარიტება და შეხედულება (δᾶξα). პოემაში პარმენიდე ლაპარაკობს ორი გზის არსებობის შესახებ. პირველი — ეს არის ჭეშმარიტების გზა, ხოლო მეორე — მოჩვენებითი, არანამდვილი ცოდნის (დოქსას) გზა. ამ უკანასკნელის წყაროებია: სხვისი ნათქვამის გამეორება, როცა არ მივდივართ საკუთარი აზრის „ვიწრო ბილიკით“ და მეორე — როცა საგანს შევიცნობთ გრძობებით — ხედვით ან სმენით. ეს ყალბი ცოდნაა, და ვისაც ჭეშმარიტება სურს, უნდა იაროს იმ გზით, რომელზეც ჩვენი მეგზური მხოლოდ გონებაა.

ფილოსოფიისა და ლოგიკის ისტორიისათვის უადრესად საინტერესოა ის, რომ პარმენიდე მიუთითებს მოჩვენებითი ცოდნის მთავარ ნიშანს — აზრების ურთიერთწინააღმდეგობას, და, აქედან გამომდინარე, ადგენს ჭეშმარიტების ნიშანსაც — იგივეობას. იგივეობის პარმენიდესეულ გაგებაში (იგივეობა აზრისა აზრთან), უკვე მოცემულია რაციონალიზმის მთავარი პრინციპი: „საჭიროა ითქვას და განიაზროს, რომ ის, რაც არის, არის, ხოლო არ უნდა ვთქვათ, რომ „ის, რაც არის, არ არის“ (ფრ. ნ.). აქ ჭეშმარიტ მსჯელობაში სუბიექტისა და პრედიკატის ურთიერთმიმართების პირველი ბუნდოვანი მინიშნებაა. ალბათ ამიტომ თვლიდა ნეოკანტიანელთა მარბურგის სკოლა პარმენიდეს პირველ ლოგიკოსად აზროვნების ისტორიაში.

დემოკრიტეს რაიმე კონცეფციას შეხედულების შესახებ ჩვენამდე არ მოუღწევია (ცნობილია, რომ მისი წიგნი „კანონები“ ან, მეორე სახელწოდებით, „ლოგიკის შესახებ“ დაკარგულია), მაგრამ ჩვენამდე მოვიდა აზრი, რომ დემოკრიტე შეხედულებას „პირობითს“ უწოდებდა, ჭეშმარიტებას კი „უპირობოს“ [5, გვ. 196].

ცოდნისა და შეხედულების დამოკიდებულების საკითხი, დასმული ქსენოფანე კოლოფონელსა და პარმენიდესთან, ხდებპ პლატონის ფილოსოფიის

ერთ-ერთი კარდინალური პრობლემა, რომელსაც პლატონი განიხილავს დიალოგებში: „იონი“, „სახელმწიფო“, „გორგია“, „თეეტეტი“, „ტიმეოსი“, „სოფისტი“, „ევეტიდემოსი“ და სხვ.

ცოდნა, გონება და, თუ შემდეგდროინდელ ტერმინს ვიხმართ — „გონებაჰერეტი“ (რაციონალური) პლატონს მრავალი ასპექტით აქვს განხილული. ერთ-ერთი მთავარი ასპექტი არის შეხედულების (დოქსა) და ცოდნის (ეპისტემე) მიმართება: ძირითადი პრინციპი არის ის, რომ ცოდნა უნდა ექვემდებარებოდეს დამაბუთებას. ამით განსხვავდება ის შეხედულებისაგან, სულერთია, ჭეშმარიტია თუ არა შეხედულება.

საკითხები ცოდნის, შეხედულების, ჭეშმარიტი და არაჭეშმარიტი ცოდნის ურთიერთმიმართების შესახებ დიალოგებში უფრო დასმულია, ვიდრე გადაჭრილი. გზა, რომლითაც აზროვნება მიდის და ვერც მიდის ამ საკითხებზე საბოლოო პასუხის გაცემამდე, პლატონთან არის ის გზა, რომელმაც ცოდნის, როგორც გახსენების, აზრამდე უნდა მიგვიყვანოს.

ყველაზე ახლოს მიდის პრობლემის გადაჭრასთან დიალოგი „სახელმწიფო“ (V, VI და VII წიგნები). აქ პლატონი ამტკიცებს, რომ შეხედულებას და ცოდნას სხვადასხვა საგნები აქვთ. შეხედულების საგანი არ არის არც არსებული და არც არარსებული, ამიტომ ამ საგნის შესახებ შესაძლებელია საშუალო ცოდნასა და არცოდნას შორის: შეხედულება არის საშუალო ცოდნასა და არცოდნას შორის.

ონტოლოგიურ დონეზე ჭეშმარიტ ცოდნას შეესაბამება ჭეშმარიტი სამყარო — იდეების სამყარო, არცოდნას — არარსებობა, არარსი. დოქსა არის შუალედური ცოდნასა და არცოდნას შორის, და ამიტომ ონტოლოგიურადაც მას შეესატყვისება ის, რაც არის არსსა და არარსს შორის — ჩვენი გრძნობადი სამყარო.

დიალოგში „სახელმწიფო“ ამ საკითხის ნათელსაყოფად გამოყენებულია დიაგრამა (509e—511e), რომელშიც ზაზი ორად არის გაყოფილი — ერთი ნაწილი გამოხატავს ზილულ სფეროს — ეს დოქსას ობიექტია, მეორე — გონებაჰერეტი სფეროს, რომელიც ცოდნის — ეპისტემეს — ობიექტია. თითოეული ეს მონაკვეთი კიდევ იყოფა: ნამდვილი არსის, ე. ი. ცოდნის სფერო — 2-ად იყოფა: ინტუიტიური გონების (*νόησις*) და დისკურსიული გონების (*διάνοια*) სფეროებად. ზილული სამყაროს, ე. ი. დოქსას სამყაროც ორად იყოფა — რწმენის (*πίστις*) სფეროდ და მიხვედრის (*εἰσφορά*) სფეროდ. ცოდნის საგანია ზოგადი, მაგ. სამართლიანობა, მშვენიერება, შეხედულების კი — კერძო და მრავალი, მაგ. მრავალი სამართლიანი საქციელი, მრავალი მშვენიერი საგანი. ჩვენ შეიძლება გვქონდეს შეხედულება მრავალი სამართლიანი საქციელისა და მრავალი მშვენიერი საგნის შესახებ, მაგრამ თვითონ სამართლიანობის, თვითონ მშვენიერების ცოდნა კი არ გვქონდეს. ცვალებადისა და არამყარის, ე. ი. იმის შესახებ, რაც არის და არც არის ერთდროულად, ჩვენ გვაქვს შეხედულება, იმის შესახებ კი, რაც მუდმივია, თავისთავთან იგივეობრივია (ასეთი კი არის საგნის არსება) — გვაქვს ცოდნა. შეხედულებას საქმე აქვს არსებობასთან, გონებას და ცოდნას — არსებასთან. ამ მუდმივი არსების, ზოგადის, ცნების ცოდნა კი ჩვენ მარადიულად გვაქვს სულში.

ცოდნა და შეხედულება არ შეიძლება იყოს ერთი და იგივე, წერს პლატონი „სახელმწიფოში“, რამდენადაც არ შეიძლება გაუიგივო ის, რაც უშეცდომოა, იმას, რაც სავსეა შეცდომებით. შეხედულება სხვა უნარია, ცოდნა — სხვა. ცოდნა ყველა ჩვენს უნარზე უფრო მძლავრია. შეხედულება მერყევი და საეჭვოა. მას შეუძლია მხოლოდ მერყეობდეს. (რუსულ თარგმანში სიტყვა „მერყეობა“ თარგმნილია სიტყვით „мнѣть“, (აქედან — мнѣние), რომელიც შეესატყვისება „დოქსას“ ძირს — „ჩემი“ -ს.

შემეცნებული და ის, რაზეც ემერყეობთ და ვეჭვობთ, ერთი და იგივე არაა. შეხედულებას არა აქვს მიმართება არც ყოფნასთან და არც არყოფნასთან და, მაშასადამე, ის არც ცოდნაა და არც არცოდნა [2, 477 b, c, d, e]. შეხედულება გარკვეულობით ცოდნაზე ნაკლებია, მაგრამ უფრო გარკვეულია, ვიდრე არცოდნა. ის საშუალოა ცოდნასა და არცოდნას შორის.

პლატონი ლაპარაკობს იმ ოთხ მდგომარეობაზე, რომელიც არის სულში: უშაღლეს საფეხურზე არის გონება (γους), მეორეზე — განსჯა (δύναμις), მესამეზე — რწმენა (აქ, როგორც ჩანს, შეხედულება იგულისხმება — დ. დ.), მეოთხეზე — მიმსგავსება [2, 511, d]. საფიქრებელია, რომ პლატონი მეოთხე მდგომარეობაში (მიმსგავსება) გულისხმობს მსჯელობებს, რომლებშიც არა იმაზეა ლაპარაკი, თუ რა არის ესა თუ ის, არამედ მითითებულია, რომ ეს საგანი ჰგავს რაღაც განსაზღვრულ საგანს. დასკვნაზე გადატანილი, ეს არის დასკვნა ანალოგიით, რომლის ჭეშმარიტება ყოველთვის საეჭვოა.

ამ ოთხიდან, ამბობს პლატონი, ორი ბოლო, ერთად აღებული, (რწმენა და მიმსგავსება — დ. დ.), შეადგენს დოქსას, ორი პირველი — აზროვნებას. აქვე პლატონი აღნიშნავს, რომ დოქსა ეკუთვნის იმ სფეროს რომელიც ქმნა-ღია (ე. ი. არამყარი, არამუდმივი — დ. დ.), აზროვნება კი — არსების სფეროს [2, 534, a].

რწმენისა და შეხედულების პლატონიულ გაიგივებას ეყრდნობა ის ტენდენცია, რომლის მიხედვით, შემდგომ ზოგიერთ მოაზროვნესთან შეხედულებას (დოქსას) რაციონალური რწმენა ეწოდა. შრომაში განხილული იქნება, თუ როგორ დგას ეს საკითხი იუმის გნოსეოლოგიაში, სადაც დოქსა დაარწმუნებულობის ფორმაა და, ამდენად, გაიგივებულია რწმენასთან.

დოქსას ცოდნისადმი მიმართების პრობლემა ფართოდ არის განხილული „თეეტეტშიც“. ჭეშმარიტი დოქსა, ამბობს აქ პლატონი, ჯერ კიდევ არ არის ცოდნა. მხოლოდ ჭეშმარიტი დოქსა განსაზღვრებით არის ცოდნა და არა განსაზღვრების გარეშე.

საგნები, რომლებიც არ ექვემდებარებიან განსაზღვრებას, შეუმეცნებადი არიან [3, 201, d]. განსაზღვრება, პლატონის აზრით, არის იმის დასახელება, რითაც საგანი განსხვავდება სხვა საგნებისაგან [3, 209, a]. აქ ლაპარაკია, როგორც ჩანს, სხვა საგნებისგან მოცემული საგნის განმასხვავებელ მთავარ ნიშანზე, რომელსაც შემდგომ ტრადიციულ ლოგიაში ეწოდა „სპეციფიური ნიშანი“.

ცოდნა არის „სწორი შეხედულება განსხვავების ცოდნასთან კავშირში“ [3, 210, a]. დიალოგის ბოლოს უარყოფილია ეს აზრიც: სოკრატე ეუბნება თეეტეტეს: „ცოდნა არ არის არც გრძნობადი აღქმა, არც ჭეშმარიტი შეხედულება და არც ჭეშმარიტი შეხედულება განსაზღვრების მასთან შეერთებით“. შემდგომ ლაპარაკია მეანობის, მაიეტიკის ხელოვნებაზე, რომლის სა-

შეიძლება. შეიძლება ჩვენი თავიდან დავბადოთ აზრები. ამით მთავრდება დიალოგი, და ეს არის პრობლემა, რომელზე მსჯელობაც სხვა დიალოგებში პოვნებს გაგრძელებას.

შემეცნება არის ნოვონება და დაბადება იმ ცოდნისა, რომელიც უკვე გვექონდა [4, 85b—86b]. ცალკეული საგნების ზედვის დროს ჩვენ არა მხოლოდ ამ ცალკეულს ვხედავთ, არამედ ზოგადსაც: ცხენის ნახვის დროს ჩვენ არა მხოლოდ ამ ცხენს ვხედავთ, არამედ გვებადება აზრი საერთოდ ცხენის შესახებ, ცხენის ცნება. ეს ნიშნავს, რომ ჩვენს სულში უკვე ყოფილა ცხენის ცნება. „... ცოდნა, თუ ის ჩნდება ასეთი სახით...—ეს მოგონებაა. თუ აღამიანმა, როცა რაიმეს ხედავს, ან ისმენს, ან აღიქვამს რაიმე სხვა გრძნობით, იცის არა მხოლოდ ეს, არამედ მოიაზრებს კიდევ რაღაც სხვას. სხვაგვარ ცოდნას რომ ეკუთვნის, განა არა გვაქვს უფლება ვამტკიცოთ, რომ მან გაიხსენა ის, რაზეც აზროვნებს?“ [10, ტ. I, გვ. 384—385].

გრძნობებს არ შეუძლია მოგვეცეს ჭეშმარიტი ცოდნა. ნამდვილი, ჭეშმარიტი ცოდნა პლატონისათვის შესაძლებელია მხოლოდ როგორც თანდაყოლილი ცოდნა, რომელსაც გახსენება და ჩვენი ცონების აქტივობა გადააქცევს აქტიურ (დღევანდელი ტერმინოლოგიით) ცოდნად. ეს კონცეფცია გამოყვანილია სულის უკვდავების დაშვებიდან: არ არის არაფერი ისეთი, რაც სულს როდესმა შემეცნებული არ ჰქონდეს, რადგან ის იბადება ხელახლა. თავის წინაარსებობებში ის ქვერეტს მარადიულ იდეათა სპეყაროს, არსს, მარადიულ ყოფიერებას.

ცოდნასთან შედარებით ასევე შემეცნების დაბალ საფეხურად თვლის შეხედულებას არისტოტელე. არისტოტელესთან ისე ფართოდ არ არის ცოდნისა და შეხედულების ურთიერთმიმართების პრობლემა განხილული, როგორც პლატონთან. რაც შეეხება ცოდნის პრობლემას, ის არის ერთ-ერთი მათგანი მხარე არისტოტელეს ფილოსოფიისა, განხილული ძირითადად ლოგიკური ხასიათის შრომებში, რომლებიც გაერთიანებული არიან „ორგანონის“ სახელწოდებით.

შეხედულება ეყარება გრძნობებსა და ცვალებად საგნებს, ამიტომ ის შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი ან მცდარი. „შეხედულება არის იმის შესახებ, რაც, თუმცა ჭეშმარიტია ან მცდარი, მაგრამ შეიძლება იყოს სხვაგვარად... შეხედულება არის რაღაც არამყარი, და ასეთია მისი ბუნება“ [6, ტ. 2, 89 a, გვ. 312].

რამდენადაც ცოდნა მიმართულია ზოგადისაკენ და ეფუძნება აუცილებელ დებულებებს, ამდენად, არისტოტელეს აზრით, ცოდნის საგანი და თვითონ ცოდნა განსხვავდება დოქსას საგნისა და დოქსასაგანს. ის, რაც შეიძლება იყოს სხვანაირიც, მის შესახებ არ არის მეცნიერება. ცოდნა განიხილავს საგანს არსების მიხედვით, შეხედულებაც განიხილავს საგანს, მაგრამ არა არსების მიხედვით. არ შეიძლება ერთსა და იმავე აღამიანს ერთსა და იმავე საგანზე ჰქონდეს შეხედულებაც და ცოდნაც.

ჭეშმარიტ ცოდნას არისტოტელე მიაწერს საყოველთაობასა და აუცილებლობას. მეცნიერული ცოდნა მისთვის უცვლელი და ფუნდამენტური ცოდნაა [6, ტ. 2, 89 b, გვ. 314].

დოქსას შესახებ სპინტერესო კონცეფცია მოგვცა ძვ. წ.-ის III—II საუკუნეებში აკადემიურმა სკეპტიციზმმა, განსაკუთრებით კარნეადემ, რო-

მელმაც დოქსას პრობლემა დაუკავშირა ალბათობის პრობლემას. სოფისტებმა სუბიექტივიზმს კარნეადემ მისცა ახალი სიცოცხლე.

კარნეადე ამტკიცებს, რომ არ არსებობს ჭეშმარიტების კრიტერიუმი, რამდენადაც შეგრძნებებიც, წარმოდგენაც და აზროვნებაც — შეცდომებს იძლევა. არსებობს მხოლოდ თითოეული ადამიანის ჭეშმარიტება — სუბიექტის ჭეშმარიტება, რომელსაც აქვს კრიტერიუმი — ესაა სუბიექტის დარწმუნებულობა, მისი შეხედულება, რომელიც არ შეიძლება იყოს ნამდვილი ჭეშმარიტება. კარნეადე აკრიტიკებს ეპიკურელებისა და სტოიკოსების დოგმატიზმს და ლაპარაკობს ცოდნის რელატიურობაზე. ცოდნის საფუძველი არის წარმოდგენა, რომელიც მხოლოდ შეფარდებითი და ალბათური შეიძლება იყოს. სექსტუს ემპირიკოსის მოწმობით, ცოდნის თეორიას კარნეადე ალბათობის თეორიად თვლის, ხოლო აზროვნების საფეხურებს — ალბათობის საფეხურებად, ამდენად ფილოსოფოსმა უნდა შეისწავლოს ალბათობის ნორმები. აზროვნების ისტორიაში პირველად კარნეადემ წამოაყენა ალბათობა როგორც ფილოსოფიური პრობლემა და დასაბამი მისცა მომავალში მის დამუშავებას.

როგორც სექსტუს ემპირიკოსი მოგვითხრობს, იმას, რომ ჭეშმარიტება არ არსებობს და რომ დოქსა არ შეიცავს ჭეშმარიტებას, კარნეადე არა მხოლოდ თეორიულად ასაბუთებდა, არამედ პრაქტიკულადაც. ათენის მთავრობამ კარნეადე რომში გააგზავნა ელჩად; რომაელების წინაშე მან ერთ დღეს ორი საჯარო სიტყვა წარმოთქვა — ერთი — სამართლიანობის დასაცავად და მეორე — მის საწინააღმდეგოდ, რითაც ხალხში დიდი აღტაცება გამოიწვია.

ეპისტემოლოგიის ერთ-ერთ ძირითად ცნებად დოქსა მაინც ანტიკური ფილოსოფიის კუთვნილებაა, თუმცა ახალ ფილოსოფიაშიც ასე თუ ისე გრძელდება მისი კვლევა, მაგრამ გნოსეოლოგიის სხვა საკითხებთან შედარებით ბევრად უფრო მკრთალად.

მე-17 საუკ. ფილოსოფოსებს შორის თომას ჰობსი ეხება შეხედულების, რაციონალური რწმენის და მათი ურთიერთმიმართების პრობლემას.

ცოდნის, ჭეშმარიტებისა და შეხედულების პრობლემას ჰობსი ძირითადად განიხილავს თხზულებაში „ადამიანური ბუნება“. აქ ჰობსი ლაპარაკობს ცოდნის ორი სახეობის არსებობის შესახებ. პირველი — ეს არის აღქმა, ანუ პირველადი ცოდნა და აღქმის აღდგენა მეხსიერებაში. მეორე სახეობა ცოდნისა არის მეცნიერება ანუ ცოდნა წარმოდგენების ჭეშმარიტების შესახებ.

უნდა აღინიშნოს, რომ აზრი და წარმოდგენა ამ პერიოდის ინგლისურ ფილოსოფიაში გაიგივებულია. ჰობსთან არაერთხელ ვხვდებით ასეთ განმარტებას: „გონებრივი წარმოდგენები“. „ჩვენ, — წერს ჰობსი, — ვერასოდეს ვერ გავიხსენებთ ამ წარმოდგენებს, თუ არ გავიხსენებთ იმ ნივთებს, რომლებმაც შეგრძნებების საშუალებით გამოიწვიეს შესაბამისი წარმოდგენები ჩვენს გონებაში“ [8, ტ. I, გვ. 467]. ან სხვაგან: „ჩვენი შემეცნების უნარი ანუ წარმოდგენა“ (გვ. 469). ცოდნა შეიცავს ორ საგანს: 1) ჭეშმარიტებას და 2) თვალნათლივობას (სიცხადეს). (მე-17 საუკ. რაციონალიზმში (დეკარტი, სპინოზა, ლაიბნიცი) სიცხადე და თვალნათლივობა ჭეშმარიტების კრიტერიუმი). ის, რაც არ არის ჭეშმარიტება, ჰობსის აზრით, არ შეიძლება იყოს

ცოდნა [8, ტ. I, გვ. 465]. აქ ჭეშმარიტება და ცოდნა გაიგივებულია და, მაშასადამე, კრიტიკრიუმიც ერთი — თვალნათლივობა.

თუ ის, რაც ვიცით, არასწორი აღმოჩნდება, იქნება შეხედულება.

თვალნათლივობა (სიცხადე) შემდეგნაირად არის ჰობსთან განმარტებული: თვალნათლივობა არის ჩვენი წარმოდგენების შესაბამისობა იმ სიტყვებთან, რომლებიც გამოხატავენ ამ წარმოდგენას დესკენის აქტში. თვალნათლივობას ჭეშმარიტებისათვის იგივე მნიშვნელობა აქვს, რაც წვეს მცენარისთვის. „თვალნათლივობა არის ჭეშმარიტების სიცოცხლე“ [8, ტ. I, გვ. 467].

შეხედულება ჰობსთან გაგებულია როგორც დაშვება. დაშვება ეწოდება წინადადებას, რომელიც, არ არის რა თვალნათლივი, დროებით დაშვებულია ჩვენს მიერ იმ მიზნით, რომ მისი სხვა წინადადებებთან შეერთებით შეგვეძლოს რაიმე დასკენის გამოყვანა. თუ ეს გამოყვანა აბსურდამდე მიგვიყვანს, დავინახავთ, რომ ის არასწორი ყოფილა. თუ მთელ დასკენას თვალს მივადევნებთ და დავინახავთ, რომ იქ არაფერია აბსურდული, მაშინ წინადადებას ალბათობად ვთვლით. ის წინადადებები, რომელთა ჭეშმარიტებას ჩვენ მხოლოდ ვუშვებთ, არ შეიძლება ჩვენს მიერ როგორც ჭეშმარიტნი. როცა გვჭერა და ვენდობით შეხედულების სისწორეს, ეს დაშვება იწოდება ნდობად (belief) ანუ რწმენად (faith) [8, ტ. I, გვ. 468].

ჰობსთან ვხვდებით შეხედულების ღირებულების საკმაოდ მაღალ შეფასებას. „შეხედულებას, — წერს ის, — აქვს განსაზღვრული როლი ჭეშმარიტების გამოკვლევაში“. ასევე, მაღალ შეფასებას აძლევს ის შეხედულებების როლს საზოგადოებრივ ცხოვრებასა და სახელმწიფოს მართვაში. ადამიანთა ქმედებები, — ჰობსის აზრით, — განპირობებულია მათი შეხედულებებით და, ამდენად, ადამიანთა ქმედებების კარგი მართვა სახელმწიფოს მეთაურის მიერ განპირობებული უნდა იყოს ადამიანთა შეხედულებების კარგი მართვით [8, ტ. 2, გვ. 202].

მე-17 საუკუნის რაციონალიზმში შეხედულების საკითხი განილვის საგნად არ ქცეულა, მხოლოდ ლაიბნიცი შეეხო ამ პრობლემას.

დასაბუთებისა და ჭეშმარიტების პრობლემის კვლევისას ლაიბნიცი მივიდა შეხედულებისა (დოქსა) და ალბათობის ცნებებთან, რომლებსაც ის შემცნების თეორიისა და ლოგიკისთვის მნიშვნელოვან ცნებებად თვლიდა. განსაკუთრებით ალბათობის ცნებას, თუმცა სპეციალური კვლევის საგნად არ გაუხდია; მაგრამ ის ძუნწად გამოთქმული დებულებებიც ალბათობისა და შეხედულების შესახებ საკმაოდ მნიშვნელოვანი და საყურადღებოა.

„ახალ ცდებში ადამიანის გონების შესახებ“ ლაიბნიცი დასაბუთების ორ სახეს ასახელებს: პირველი იძლევა სარწმუნო ცოდნას, მეორეს მიყვავართ მხოლოდ ალბათობასთან.

ინტუიციისა და დემონსტრაციის გარდა, ზოგადი ჭეშმარიტებების მიმართ ყველაფერი დანარჩენი არის რწმენა ან შეხედულება, და არა შემეცნება. „შეხედულება, დაფუძნებული ალბათობაზე, შეიძლება იმსახურებს ცოდნის სახელწოდებას; წინააღმდეგ შემთხვევაში უკუივდება მთელი ისტორიული შემეცნება და ბევრი სხვა რამ. ... ალბათობის ზარისხის გამოკვლევა ძალიან მნიშვნელოვანი იქნებოდა და მისი არყოფნა არის დიდი ზარვეზი ლოგიკის შესახებ ჩვენს შრომებში. მართლაც, თუ აბსოლუტური სიზუსტით არ შეიძლება რაიმე საკითხის გადაჭრა, მაშინ ყოველთვის შეიძლება განესაზღვროთ

მისი ex datis ალბათობის ზარისხი მოცემული გარემოებების საფუძველზე და, მაშასადამე, შეიძლება სწორად გადაწყვიტოთ ამა თუ იმ დაშვების სასარგებლოდ“ [9, ტ. 2, გვ. 379].

ამ მსჯელობაში დასმულია საკითხი ალბათობაზე დაფუძნებული შეხედულების შესახებ. შეხედულებაც შეიძლება იყოს ცოდნა, თუ მისი ალბათობის ზარისხის საშუალებით შეიძლება სწორად გადაიჭრას საკითხი რაიმეს დაშვების სასარგებლოდ.

ალბათობის საკითხთან დაკავშირებით ლაიბნიცი ლაპარაკობს არისტოტელეს „ტოპიკაში“ მოხმარებული endoxon-ის (საყოველთაო შეხედულება) ცნების შესახებ და მიუთითებს მორალისტებზე, რომლებიც ალბათობის ცნებას ურევდნენ endoxon-თან. არისტოტელესთან endexon არის ის, რაც მიღებულია უმრავლესობის ან ავტორიტეტული პირების მიერ. „მაგრამ ალბათურს, წერს ლაიბნიცი, სიმართლისმსგავსს აქვს უფრო ფართო მნიშვნელობა. ის უნდა გამოყვანილ იქნეს საგანთა ბუნებიდან. ავტორიტეტული პირების შეხედულება არის მხოლოდ ერთი მიზეზი, რომელსაც შეუძლია გახადოს რაიმე შეხედულება ალბათური, მაგრამ ჯამით არ ამოიწურება სიმართლესთან მთელი მსგავსება“ [9, ტ. 3, გვ. 380].

ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში დავიდ იუმი ერთ-ერთი ის მოაზროვნეა, რომელიც დიდ ყურადღებას უთმობს შეხედულების პრობლემას. ჭეშმარიტება-მცდარობის საკითხთან შეხედულების დამოკიდებულების ანალიზისას იუმი აყენებს ალბათობის კონცეფციას.

იუმი იძლევა დოქსას გნოსეოლოგიურ და სოციოლოგიურ ანალიზს. იუმისთვის დოქსა დარწმუნებულობის ფორმაა და, ამდენად აქვს შემეცნებითი ღირებულება. დარწმუნებულობა კი არის იდეის სისწორის ერთადერთი საზომი, რამდენადაც ობიექტური ჭეშმარიტება მიულწეველია. დოქსა, როგორც დარწმუნებულობის ფორმა, იუმთან გაიგივებულია რწმენასთან. „მე ვასკვნი ინდუქციის საშუალებით, რომელიც მე მეჩვენება საკმაოდ დამაჯერებლად, რომ შეხედულება ანუ რწმენა სხვა არაფერია, თუ არ იდეა, განსხვავებული ფიქციისაგან არა ბუნებით და არა თავისი ნაწილების გაწვავებით, არამედ იმ წესით, რომლითაც ჩვენ მას წარმოვადგენთ“ [11, ტ. I, გვ. 202].

იუმი იმდენად დიდ ყურადღებას უთმობს რწმენის ბუნების, მისი წარმოშობისა და მნიშვნელობის კვლევას, რომ, შეიძლება ითქვას, რწმენის ცნება მისი გნოსეოლოგიის ძირითადი კატეგორიაა. რწმენას, როგორც დამაჯერებულობას, ის გამოხატავს ტერმინით Belief, განსხვავებით მისგან, რელიგიურ რწმენას უწოდებენ Taith-ს. მოვლენათა შორის მიზეზობრივი კავშირის, უფრო სწორად, დროში თანამიმდევრობის საკითხის კვლევისას, მიაჩნია რა, რომ ჩვენ არ შეიძლება გვქონდეს ჭეშმარიტი ცოდნა მომავალი ცდის შესახებ, იუმი თვლის, რომ რწმენაა ჩვენი ცნობიერების ის თვისება, რომელიც საშუალებას გვაძლევს წარსული ცდა გადავიტანოთ მომავალ ცდაზე. ამდენად, რწმენა მისთვის ადამიანის ბუნების ძირითადი თვისებაა.

დოქსას იუმისეული გაგების განხილვისას ხაზი უნდა გაეკვას იმას, რომ დოქსაში მისთვის ძირითადია მსჯელობის შინაარსთან სუბიექტის მიმართება. და ეს მიმართება უფრო მეტად ეხება ადამიანის ბუნების შემგარნობ, ვიდრე მოზროვნე მხარეს [11, ტ. I, გვ. 293].

იუმის აზრით, დოქსა შეიცავს დაშვების მომენტს და დარწმუნებულობის მომენტს. დარწმუნებულობა შემეცნების მიზანია, მაგრამ მიულწეველი მიზა-

ნი. დარწმუნებულობა ძლიერდება, თუ ცდაში რაიმე ხშირად მეორდება ან თუ მრავალი ადამიანის ცდები ერთმანეთს ეთანხმება. დარწმუნებულობის ხარისხს იუმი უკავშირებს ალბათობას: ალბათური შეხედულება ყოველთვის ფლობს დარწმუნებულობის რაღაც ხარისხს და შეიცავს ასევე დაურწმუნებლობას. იუმი ვერ ხედავს საზღვარს, რომელიც არის ცოდნასა და ალბათურ შეხედულებებს შორის. ამბობს, რომ ალბათური შეხედულება შეიძლება გადაიქცეს სარწმუნო ცოდნად ან, პირიქით. „... ყოველი ცოდნა იქცევა ალბათობად, რომელიც არის დიდი ან მცირე ჩვენი შემეცნების სისწორისა ან სიმცდარისგან გამომდინარე და გამომდინარე განხილული საკითხის სიმარტივისა ან სირთულისაგან“ [11, ტ. I, გვ. 289].

ხშირად უპირისპირებს კიდევ მათ ერთმანეთს: ცოდნას საქმე აქვს მხოლოდ იმასთან, რაც უშუალოდ გამომდინარეობს იდეებიდან და დაკავშირებულია მათ მიმართებებთან. რაც შეეხება დოქსას, ის დაფუძნებულია დაშვებებზე და ატარებს ალბათურ ხასიათს.

ალბათობის ის კონცეფცია, რომელიც წამოაყენა იუმი, მრავალ საკითხს მოიცავს, ის საკმაოდ ფართოდ არის გაშუქებული მის შრომებში და ჩვენს თემას სცილდება: ალბათობის პრობლემა განხილულია მიზეზობრიობასა, აუცილებლობასა და შემთხვევითობასთან მიმართებაში. იუმი ლაბარაკობს, აგრეთვე, ალბათობის მიმართებაზე შესაძლებლობასთან და აღნიშნავს, რომ ყოველ ალბათობას შეესაბამება საწინააღმდეგო შესაძლებლობა: „ეს შესაძლებლობა შედგება ნაწილებისაგან, რომლებიც ბუნებით სავსებით ერთნაირია ალბათობის შემადგენელი ნაწილებისა. საწინააღმდეგო რწმენა, რომელიც თან სდევს შესაძლებლობას, გულისხმობს საწინააღმდეგო წარმოდგენას. ამ მიმართებით — რწმენის ორივე ეს საფეხური მსგავსია“ [11, ტ. I, გვ. 242].

ისევე, როგორც პლატონი, იუმიც ფიქრობს, რომ შეხედულებებზე გავლენას ახდენენ საზოგადოება, ხელისუფლება, სიმპათია-ანტიპათია, შთავგონება, მიმბაძველობა, მეგობრობა, მტრობა და ა. შ.

მე-20 საუკუნის დასავლურ ფილოსოფიაზე დიდი გავლენა მოახდინა იუმის კონცეფციამ ცოდნის, დოქსას და ალბათობის ურთიერთმიმართების შესახებ. მიუთითებენ პირსსა და რასელზე, რასელის კონცეფციაზე, რომლის მიხედვით, ცოდნა არის მყარი სიმართლისმსგავსი შეხედულება პირის თეორიაზე ჭეშმარიტების, როგორც შეთანხმების, და მეცნიერული რწმენის შესახებ.

შეხედულების შესახებ არსებული კონცეფციების განხილვას დავამთვრებთ მოკლე განხილვით კანტის კონცეფციისა, რომელიც, ჩვენი აზრით, არის ყველაზე დამაჯერებელი და ყველაზე მნიშვნელოვანი, რაც საერთოდ ამ საკითხზე გამოთქმულა. შეხედულების (ქართულ თარგმანში „მოსაზრების“) საკითხი განხილულია კანტის „წმინდა გონების კრიტიკის“ II მონაკვეთის — „ტრანსცენდენტალური მოძღვრება მეთოდის შესახებ“ II თავის მესამე განყოფილებაში: „მოსაზრების, ცოდნისა და რწმენის შესახებ“.

რაიმეს ჭეშმარიტად აღიარება, — წერს კანტი, — ზდება ჩვენს განსჯაში, და ეს აღიარება დამყარებული უნდა იყოს ობიექტურ საფუძველზე, მაგრამ სუბიექტურ მიზეზებსაც მოითხოვს. თუ მსჯელობის საფუძველი ობიექტურად საკმარისია, მაშინ მის ჭეშმარიტად აღიარებას ეწოდება დამაჯერებლობა, ხოლო თუ მას თავისი საფუძველი სუბიექტში აქვს, მაშინ ის დარწმუნებულობაა, დარწმუნებულობა მხოლოდ მოჩვენებაა, და ასეთ მსჯელო-

ბას მხოლოდ კერძო მნიშვნელობა აქვს. მაგრამ ჭეშმარიტება დამყარებულია იმ ობიექტთან თანხმობაზე, რომლის მიმართ მსჯელობები ერთმანეთთან თანხმობაში უნდა იყვნენ. დარწმუნებულობა არ შეიძლება მივიჩნიოთ ისეთ რაიმედ, რასაც მნიშვნელობა აქვს ჩემს გარეშე.

კანტი იძლევა მოსაზრების, რწმენისა და ცოდნის შემდეგ განსაზღვრებებს: „მსჯელობის ჭეშმარიტად მიჩნევას, ანუ მსჯელობის სუბიექტურ მნიშვნელობას დამაჯერებლობის მიმართ (რასაც ამავე დროს ობიექტური მნიშვნელობა აქვს) შემდეგი სამი საფეხური აქვს: მოსაზრება, რწმენა და ცოდნა. მოსაზრება არის შეგნებით როგორც სუბიექტურად, ისე ობიექტურად არასაკმარისი ჭეშმარიტად აღიარება რაიმესი. თუ ეს უკანასკნელი საკმარისია მხოლოდ სუბიექტურად და ამავე დროს ობიექტურად არასაკმარისად ითვლება, მაშინ მას რწმენა ეწოდება. და ბოლოს, ჭეშმარიტების როგორც სუბიექტურად, ისე ობიექტურად საკმარისი აღიარება არის ცოდნა“ [1, გვ. 472].

წმინდა გონების მსჯელობებში მოსაზრება, ამბობს კანტი, არ არის ნებადართული, რადგანაც წმინდა გონების მსჯელობები გამოცდილებას კი არ ემყარება, არამედ ყველაფერი a priori უნდა იქნეს შემეცნებული — სადაც ყველაფერი მოითხოვს ზოგადობასა და აუცილებლობას — ე. ი. უტყუარი. კანტს მაგალითად მოაქვს მათემატიკა: წმინდა მათემატიკაში უაზრობაა მოსაზრებათა გამოთქმა, — აქ ცოდნაა საქირო.

გონების ტრანსცენდენტალურ გამოყენებაში კი, პირიქით, მოსაზრება ძალიან ცოტაა, მაგრამ ცოდნაც ძალიან ბევრია. ჭეშმარიტად აღიარების სუბიექტური საფუძვლები სპეკულატურ საკითხებში არ გამოდგება.

რწმენა არის თეორიულად არასაკმარისი ჭეშმარიტად აღიარება, მაგრამ მას აქვს პრაქტიკული მიმართება. ეს ეხება ზნეობრიობას. იმ იდეას, რომელიც მძლევს ზღვრულადანელობას ჩემი მოქმედებისათვის, სპეკულატურად ვერ დაეასაბუთებ. სულ სხვაგვარია საქმის ვითარება მორალური რწმენის მიმართ, რადგანაც აქ აუცილებელია, რომ ყველა საკითხში მივდიოთ ზნეობრივ კანონს. მიზანი დადგენილია და ის დაკავშირებულია ყველა დანარჩენ მიზანთან და ამით პრაქტიკული მნიშვნელობა აქვს — სახელდობრ, რომ არსებობს ღმერთი და საიქიო. მორალურად მე დარწმუნებული ვარ ამაში. გონების ეს რწმენა ემყარება მორალურ მრწამსთა წანამძღვარს [1, გვ. 475].

დოქსას შესახებ როგორც ანტიკურ, ასევე ახალი დროის ფილოსოფოსების თვალსაზრისების განხილვიდან შეიძლება შემდეგი დასკვნა გამოვიტანოთ: იმ უარყოფითი შეფასებიდან, რომელიც დოქსამ მიიღო ანტიკურ რაციონალიზმში, სკეპტიკოსებთან, ემპირისტებთან და ახალ დროში ლაიბნიცთან — შეინიშნება დოქსას მნიშვნელობის აღიარება და იმ საზღვრის რელატივისტური ინტერპრეტაცია, რომელიც არის ჭეშმარიტ და არაჭეშმარიტ მსჯელობებს შორის. სკეპტიციზმის მიმართ ამ საკითხთან დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ შეხედულებისა და რაციონალური რწმენის მიმართ სკეპტიციზმის (სოფისტები, აკადემიური სკეპტიციზმი, იუმი) დამოკიდებულება განპირობებულია ჭეშმარიტების შეუძლებლობის მათი პრინციპით.

არ შეიძლება უარყოფა, რომ შეხედულებებს საკმაოდ მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია მეცნიერებასა და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, რამდენადაც მათ, როგორც მსჯელობების სპეციფიკურ ფორმას, აქვთ დარწმუნებულობისა და დამაჯერებლობის გარკვეული ხარისხი.

ამდენად, შეხედულების ფენომენის კვლევა სულ უფრო და უფრო მეტ მნიშვნელობას იძენს ეპისტემოლოგიისა და გნოსეოლოგიისადმი მიძღვნილ გამოკვლევებში. დღეს, დღევანდელ ვითარებაში, ამას ემატება საზოგადოებრივი აზრის და შეხედულებების კვლევის მნიშვნელობის საყოველთაო აღიარებაც. საზოგადოებრივი აზრის ღირებულებებითი პოტენციალის გაზრდა მოწმობს, რომ საზოგადოებრივი აზრი და შეხედულებები თანდათან სულ უფრო ფართოდ იჭრება სოციალური ცხოვრების მთავარ სფეროებში.

ლიტერატურა

1. კ ა ნ ტ ი ი. წმინდა გონების კრიტიკა, თბ., 1979.
2. პ ლ ა ტ ო ნ ი, სახელმწიფო.
3. პ ლ ა ტ ო ნ ი, თეეტეტი.
4. პ ლ ა ტ ო ნ ი, მენონი.
5. წ ე რ ე თ ე ლ ი ს. ანტიკური ფილოსოფია, თბ., 1968.
6. Аристотель, Сочинения, М., 1978.
7. Бунге М., Интуиция и наука, М., 1967.
8. Г о б б с. Избранные произведения. М., 1964.
9. Л е й б н и ц. Сочинения. М., 1984.
10. П л а т о н. Сочинения. М., 1971.
11. Ю м. Сечинения. М., 1965.

ДАЛИ ДАНЕЛИА

«ДОКСА» — ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ ТЕРМИН

Резюме

Целью статьи является анализ «Мнения» (δόξα) как одной из проблем эпистемологии и философии науки.

Наряду с другими признаками, «мнение» от знания и веры отличаются и по степени убедительности. «Мнение» не так отчетливо выражено убеждение, как знание и вера, что показывает его небольшую познавательную ценность.

Установлены две тенденции в исследовании сущности «мнения»: 1) «Мнение» находится между знанием и незнанием. 2) «Мнение» форма убежденности, что приближает его к вере (т.н. рациональной вере).

Суждения «мнения» рассматривают в психологическом, логическом и гносеологическом аспектах.

Главное отличие знания от «мнения» состоит в том, что знание доказуемо, а «мнение» — нет. Что касается вопроса об истинности, то и «мнение» может быть истинным, но, в отличие от знания, к нему не предъявляется требование доказательства его истинности.

«Мнение» имеет допущенную, возможную и вероятную истинность. Следовательно, вопросы теории вероятности играют значительную роль в установлении правильности или неправильности «мнения».

В статье рассмотрены концепции Платона, Аристотеля, Юма и Канта о «мнении».

В статье дан этимологический анализ древнегреческого слова (δόξα). Игнорирование значимости «мнения» было бы сциентической абсолютизацией науки.

GIORGI JAPARIDZE

A DECIDABLE FIRST-ORDER EPISTEMIC LOGIC

Abstract

The language we consider is that of classical first order logic augmented with the unary modal operator \square . Sentences of this language are regarded as true or false in a *knowledge-base* KB , which is any finite set of \square -free formulas. Truth of $\square\alpha$ in KB is understood as that α is true in all classical models of KB , and this interpretation is intended to capture the intuition „we know that α “ behind $\square\alpha$.

The resulting logic is, in general, undecidable and not even semidecidable. However, there is a natural fragment of the above language, called the *constructive language*, which yields a decidable logic. The only syntactic constraint in the constructive language is that $\exists x$ should always be followed by \square . That is, we are not allowed to simply say “there is x such that...”, and we can only say “there is x for which we know that...”. Under this constraint, truth of $\exists x\alpha(x)$ will always imply that an object x for which $\alpha(x)$ holds not only exists, but can be effectively found. This is generally what we want of \exists in practical applications: knowing that “there exists a combination c that opens safe S ” has no significance unless such a combination c can actually be found, which, in our semantics, will be equivalent to saying that there is c for which we know that c opens S . So, it is only truth of the sentence $\exists c\square OPENS(c, S)$ that really matters, and the latter, unlike $\exists c OPENS(c, S)$, is a perfectly legal formula of the constructive language.

We define a decidable sequent system CKN in the constructive language and prove its soundness and completeness with respect to the above semantics.

1. INTRODUCTION

The nonconstructive character of classical existential quantifier has many times been criticized. Letting alone the philosophy on the right of “existence” of the classical notion of existence, I will only point out that it has no practical meaning. Consider the sentence

$$\exists c OPENS(c, S),$$

asserting that there is a combination c that opens safe S . Knowing that this sentence is true has little significance unless we can actually find a particu-

lar combination which opens S . In other words, there must be a combination C such that we *know* that $OPENS(C, S)$ is true. This can be expressed by the sentence

$$\exists c \square OPENS(c, S),$$

where \square is read as "we know that ...".

This consideration suggests an idea how to make classical first order logic constructive and practically meaningful: first add to the language of the latter a knowledge operator \square , and then restrict the resulting language by allowing usage of quantifiers only in combination with \square as in the above example. That is, we should not be allowed to simply say "there is x such that ...", and we can only say "there is x for which we *know* that ..".

On the second thought, existential quantifier is nothing but a "big disjunction", and one might ask the question why we don't impose similar restrictions on the usage of \vee . The point is that the disjunction

$$OPENS(C1, S) \vee OPENS(C2, S),$$

although not as good as

$$\square OPENS(C1, S) \vee \square OPENS(C2, S),$$

is still reasonably constructive as it envisages only a bounded number of (in particular, two) possibilities; if we know that this disjunction is true, all we need to do to open S is to try both combinations $C1$ and $C2$, whereas knowing the truth of $\exists c OPENS(c, S)$ doesn't save our day unless dialling infinitely many, or, say, 2^{100} combinations, is feasible.

Our approach, on one hand, extends the expressive power of classical first order logic by adding the knowledge operator to it and, on the other hand, restricts some expressiveness of the latter by limiting the usage of quantifiers; as I tried to convince the reader, however, this restriction can be viewed as just cleansing classical logic of practically meaningless constructs.

Most importantly, as we will see later, our approach induces a decidable predicate logic, which nicely contrasts with the undecidability of classical logic, to say nothing about the non-semidecidability of the syntactic logics of knowledge ([3]) or epistemic logics studied within the framework of non-monotonic logics ([1], [2]).

2. THE FULL LANGUAGE

We start by defining the syntax and semantics of the full language \mathfrak{L} of the predicate modal logic of knowledge.

\mathfrak{L} has an infinite set \mathfrak{V} of *variables*, a nonempty (finite or infinite) set \mathfrak{C} of *constants* and a nonempty (finite or infinite) set \mathfrak{R} of *predicate letters* together with a function that assigns to every $R \in \mathfrak{R}$ a natural number called the *arity* of R . We also define the set of *terms* as $\mathfrak{V} \cup \mathfrak{C}$.

The set of *formulas* of \mathfrak{L} is the smallest set of expressions such that:

- $R(t_1, \dots, t_n)$ is an (atomic) formula, for any n -ary relation symbol $R \in \mathfrak{R}$ and any terms t_1, \dots, t_n ;
- if α is a formula, then $\neg(\alpha)$ is a formula;
- if α and β are formulas, then $(\alpha) \vee (\beta)$ is a formula;
- if α is a formula, then $\Box(\alpha)$ is a formula;
- if α is a formula and x is a variable, then $\exists x(\alpha)$ is a formula.

When this does not lead to confusions, we will be omitting some parentheses in formulas.

We will be using $\wedge, \rightarrow, \leftrightarrow, \forall, \diamond$ (where $\diamond = \neg \Box \neg$) as defined operators.

We also adopt the following standard notational convention: If $\alpha(x_1, \dots, x_n)$ denotes a formula, where the x_i are variables (which do not necessarily have to have free occurrence in the formula, as well as not all free variables of the formula have to be among x_1, \dots, x_n), then $\alpha(t_1, \dots, t_n)$, where the t_i are terms, denotes the result of substituting each (free occurrence of each) x_i by t_i in $\alpha(x_1, \dots, x_n)$.

Formulas without free variables will be called *sentences*, and formulas not containing \Box will be said to be *pure*.

If $\alpha(x_1, \dots, x_n)$ is a formula with exactly x_1, \dots, x_n free and c_1, \dots, c_n are constants, then $\alpha(c_1, \dots, c_n)$ is said to be an *instance* of $\alpha(x_1, \dots, x_n)$.

Definition 2.1 A *world* is any set w of atomic sentences. We write $\models_w \alpha$ for $\alpha \in w$.

The relation \models_w is extended to all pure sentences in the following way:

- $\models_w \neg \alpha$ iff $\not\models_w \alpha$;
- $\models_w \alpha \vee \beta$ iff $\models_w \alpha$ or $\models_w \beta$;
- $\models_w \exists x \alpha(x)$ iff there is a constant c such that $\models_w \alpha(c)$.

Thus, a world w is nothing but a classical structure with the universe \mathcal{C} and, for a pure sentence α , $\models_w \alpha$ means nothing but that α is classically true in this structure. Note the two simplifying assumptions we make vs the traditional approach: First, we assume that every object of the universe has a unique name in our language (a constant). Second, we identify these objects with their names. These assumptions make life much easier.

Definition 2.2 A *knowledge-base* is a finite (possibly empty) set of pure formulas.

Definition 2.3 A world w is said to be a *possible world* for a knowledge-base KB if for every instance α' of every $\alpha \in KB$, $\models_w \alpha'$. This means nothing but that w , as a classical structure, is a model of KB .

A knowledge-base KB is said to be *consistent* iff it has at least one possible world, and KB is *complete* iff it has at most one possible world.

Intuitively, the knowledge-base is all our knowledge of the world. This knowledge is usually only partial unless the knowledge-base is complete. Different possible worlds correspond to different possible completions of the missing information, and they are equal candidates to be *the* (real) world.

The reason why we don't allow non-pure formulas in a knowledge-base is simple: the definition of the exact semantics of \Box as a knowledge operator is going to appeal to what is contained in our knowledge-base, and including formulas containing \Box in the latter would make that kind of definition intuitively circular. Also, we want our knowledge-base to contain only *objective information* — information about the outside world: such information is stable and we can safely expand it by adding new true facts to the knowledge-base, whereas, if we had, say, the formula $\neg\Box\alpha$ there, then adding, at some point, the knowledge α would make the knowledge-base intuitively inconsistent.

Definition 2.4 Let KB be a knowledge-base and w be a world. We say that a sentence φ is *true in KB with respect to w* , — and write $KB \models_w \varphi$, if one of the following conditions holds:

- φ is atomic and $\models_w \varphi$;
- $\varphi = \neg \alpha$ and $KB \not\models_w \alpha$;
- $\varphi = \alpha \vee \beta$ and $KB \models_w \alpha$ or $KB \models_w \beta$;
- $\varphi = \Box \alpha$ and for every possible world u for KB , $KB \models_u \alpha$;
- $\varphi = \exists x \alpha(x)$ and, for some constant $c \in \mathcal{C}$, $KB \models_w \alpha(c)$.

And we say that a sentence φ is (simply) *true in KB* , — and write $KB \models \varphi$, iff for every possible world w for KB , $KB \models_w \varphi$. In other words, φ is true in KB if $KB \models_w \Box \varphi$ for any (or some) w .

Thus, intuitively, $\Box \alpha$ is true if we *know* that α , where knowing α means that the truth of α follows exclusively from our knowledge-base, so that it doesn't matter which of the possible worlds is *the* real world.

Note that if α is a pure sentence, then its truth in KB with respect to w does not depend on KB and $KB \models_w \alpha$ iff $\models_w \alpha$.

3. THE CONSTRUCTIVE LANGUAGE

The *constructive language* \mathcal{L}^c , whose formulas will be referred to as *constructive formulas*, is the fragment of \mathcal{L} where formulas are allowed to contain $\exists x$ only if it is immediately followed by \Box .

And a *constructive knowledge-base* is a knowledge-base consisting only of constructive formulas.

For a philosophy on why this fragment is natural and what it is good for see the Introduction.

Another way to present the constructive language is to take the full language \mathcal{L} without any syntactic constraints but change the semantics of it so that $\exists x$ is simply understood as $\exists x \Box$. This might look more impressive but not quite fair, and we will not do that.

The above syntactic constraint may seem too inconvenient: nesting of quantifiers induces nesting of modal operators, and the meaning of a formula with deeply nested \Box 's becomes not very intuitive. However, one can show that every such formula is logically equivalent to a formula without nested modal operators. This is natural taking into account that our modal

operator is in fact an S5-modality which, as it is well known, allows to eliminate nesting of \square 's.

Also, theorem 3.1 below establishes that the constructive language has the same expressive power as the much bigger language called the *relaxed constructive language*, \mathcal{Q}^{rc} , which is defined as the fragment of \mathcal{Q} where, whenever $\exists x$ is applied to a (sub)formula $\alpha(x)$, all free occurrences of x in the latter should be in the scope of \square .

We say that two formulas $\alpha(x_1, \dots, x_n)$ and $\beta(x_1, \dots, x_n)$, whose all free variables are among x_1, \dots, x_n , are (logically) *equivalent*, — and write $\alpha(x_1, \dots, x_n) \equiv \beta(x_1, \dots, x_n)$, iff for every knowledge-base KB , world w and tuple c_1, \dots, c_n of constants,

$$KB \models_w \alpha(c_1, \dots, c_n) \iff KB \models_w \beta(c_1, \dots, c_n).$$

For two sublanguages $L1$ and $L2$ of \mathcal{Q} we read $L1 \leq L2$ as saying that there is an effective function $f: L1 \rightarrow L2$, called an *interpreter*, such that for every formula $\alpha \in L1$, $\alpha \equiv f(\alpha)$.

And we say that $L1$ and $L2$ are *equivalent* (in expressive power), if $L1 \leq L2$ and $L2 \leq L1$.

Theorem 3.1 *The languages \mathcal{Q}^c and \mathcal{Q}^{rc} are equivalent.*

(Proof is given in Section 8.)

In view of this theorem, it suffices to study only \mathcal{Q}^c , and we can safely use the more relaxed formulas of \mathcal{Q}^{rc} , viewing them as shorthands for their equivalent \mathcal{Q}^c -formulas and entrusting their legalization to the interpreter.

Allowing only constructive knowledge-bases means that the knowledge-bases (unlike queries) we consider cannot use quantifiers, because a constructive formula containing a quantifier should also contain a \square , whereas a knowledge-base should consist of only pure formulas. This, too, may seem restrictive. However, the effect of external universal quantifiers in a constructive knowledge-base can be achieved by using free variables (which, we know, is legal), and most of the basic scientific or everyday knowledge, — whether it be general rules or individual facts, — does not require any other sort of quantification.

E. g., where $A(x, y, z)$ means $x + y = z$ and $S(x, y)$ means $x' = y$ (i. e. $x + 1 = y$), the recursive definition of addition in terms of successor: $0 + y = y$; $x' + y = (x + y)'$, — can be captured by the constructive knowledge-base consisting of the following two formulas:

- $A(0, y, y)$;
- $S(x_1, x_2) \wedge S(z_1, z_2) \wedge A(x_1, y, z_1) \rightarrow A(x_2, y, z_2)$.

To see possible applications of our logic in knowledge-base or database systems, consider an example knowledge-base of a dating service, which consists of the following constructive formulas:

1. $LIKES(Jon, x) \leftrightarrow BLONDE(x) \wedge GOODLOOKING(x)$ (a necessary and sufficient condition for Jon to like someone is that the someone is blonde and good-looking);
2. $LIKES(Bob, x) \rightarrow BLONDE(x)$ (Bob likes only blondes);
3. $LIKES(Bob, x) \rightarrow ASIAN(x)$ (Bob likes only Asians);
4. $ASIAN(x) \rightarrow \neg BLONDE(x)$ (no Asian is blonde);
5. $BLONDE(Ann)$;
6. $GOODLOOKING(Ann)$;
7. $ASIAN(Sue)$;
8. $BLONDE(Peg)$.

Is there an undoubted match for Jon? This query is expressed by

$$\exists x \Box LIKES(Jon, x),$$

and a system based on our logic would answer "YES" to this question. Then, as I promised that existential quantifier was going to be constructive in our logic, we could confidently ask the system to find a particular x for which $\Box LIKES(Jon, x)$ holds, and we would get $\Box LIKES(Jon, Ann)$ (Jon will *definitely* like Ann), so we would recommend Jon to meet Ann. We will also infer $\Diamond LIKES(Jon, Peg)$ (Jon *might* like Peg), so that it makes sense for Jon to try to find out more about Peg. And we will infer $\Box \neg LIKES(Jon, Sue)$ (Jon *definitely* will not like Sue), so Jon should not waste time on Sue. As for Bob, he will never find a match unless he reconsiders his taste: we can infer the (relaxed constructive) sentence $\forall x \neg \Diamond LIKES(Bob, x)$.

4. LOGIC CKN

We now describe a sequent calculus *CKB*. The singularity of *CKN* is that it has two sorts, — positive and negative, — of sequents.

A *sequent* is a triple $\Gamma \Rightarrow \Delta$ (positive sequent) or $\Gamma \not\Rightarrow \Delta$ (negative sequent), where Γ is a constructive knowledge-base and Δ is a finite set of constructive sentences.

The intended meaning of $\Gamma \Rightarrow \Delta$ (resp. $\Gamma \not\Rightarrow \Delta$) is that the disjunction of the elements of Δ is (resp. is not) true in the knowledge-base Γ .

"Level-3 sequent" is a synonym of "sequent".

A *level-2 sequent* is a sequent containing only pure formulas.

A *level-1 sequent* is a sequent containing only pure sentences.

Finally, a *level-0 sequent* is a sequent containing only atomic sentences.

By the standard abuse of notation, if Θ is a set of formulas and α is a formula, we will write " Θ, α " or " α, Θ " for $\Theta \cup \{\alpha\}$.

Without loss of generality we may assume that $\mathbb{C} = \{0 \dots, n\}$ or $\mathbb{C} = \{0, 1, 2, \dots\}$. Then we say that a constant c is *active* in a sequent S , if c occurs in some formula of S or c is the least constant not occurring in

S. And c is *strictly active*, if c occurs in S or there are no constants in S and $c = 0$.

The *inference rules* listed below have the form

$$\frac{S_1 \dots S_n}{S_0},$$

possibly $n = 0$, and possibly with some additional conditions on S_0, S_1, \dots, S_n . S_0 is called the *conclusion* and S_1, \dots, S_n the *premises* of the rule.

We say that a set Sq of sequents is *closed under* a set Rl of rules, if, whenever

$$\frac{S_1 \dots S_n}{S_0}$$

is a rule of Rl , S'_0, S'_1, \dots, S'_n are sequents of the form S_0, S_1, \dots, S_n , respectively, and they satisfy all additional conditions (if any) stated in the rule, and if $n = 0$ or $S'_1, \dots, S'_n \in Sq$, then $S'_0 \in Sq$.

In the rules below, \sim is a variable ranging over $\{\Rightarrow, \neq\Rightarrow\}$, so that each rule with \sim in fact represents two rules, one with \Rightarrow and the other with $\neq\Rightarrow$. Also, all the sequents in a level- i rule ($i = 0, 1, 2, 3$) are assumed to be level i sequents.

The *logic CKN* is defined as the smallest set of sequents closed under the following rules:

LEVEL-0 RULES (AXIOMS):

R0 (\Rightarrow):

$$\frac{}{\Gamma \Rightarrow \Delta},$$

where $\Gamma \cap \Delta$ is nonempty.

R0 ($\neq\Rightarrow$):

$$\frac{}{\Gamma \neq\Rightarrow \Delta},$$

where $\Gamma \cap \Delta$ is empty.

LEVEL-1 RULES:

R1 ($\sim \neg$):

$$\frac{\Gamma, \alpha \sim \Delta}{\Gamma \sim \neg \alpha \Delta}.$$

R1 ($\neg \sim$):

$$\frac{\Gamma \sim \alpha, \Delta}{\Gamma, \neg \alpha \sim \Delta}.$$

R1 ($\sim \vee$):

$$\frac{\Gamma \sim \alpha_1, \alpha_2, \Delta}{\Gamma \sim \alpha_1 \vee \alpha_2, \Delta}.$$

R1 ($\vee \Rightarrow$):

$$\frac{\Gamma, \alpha_1 \Rightarrow \Delta \quad \Gamma, \alpha_2 \Rightarrow \Delta}{\Gamma, \alpha_1 \vee \alpha_2 \Rightarrow \Delta}.$$

R1 ($\forall \neq \Rightarrow$):

$$\text{a) } \frac{\Gamma, \alpha_1 \neq \Rightarrow \Delta}{\Gamma, \alpha_1 \forall \alpha_2 \neq \Rightarrow \Delta}; \quad \text{b) } \frac{\Gamma, \alpha_2 \neq \Rightarrow \Delta}{\Gamma, \alpha_1 \forall \alpha_2 \neq \Rightarrow \Delta}.$$

LEVEL-2 RULES:

R2 ($\sim \rightarrow$):

$$\frac{\Gamma, \alpha(c_1), \dots, \alpha(c_n) \sim \rightarrow \Delta}{\Gamma, \alpha(x) \sim \rightarrow \Delta},$$

where c_1, \dots, c_n are all the strictly active constants of the conclusion.

LEVEL-3 RULES:

R3 ($\sim \rightarrow \neg \neg$):

$$\frac{\Gamma \sim \rightarrow \alpha, \Delta}{\Gamma \sim \rightarrow \neg \neg \alpha, \Delta}.$$

R3 ($\sim \rightarrow \forall$):

$$\frac{\Gamma \sim \rightarrow \alpha_1, \alpha_2, \Delta}{\Gamma \sim \rightarrow \alpha_1 \forall \alpha_2, \Delta}.$$

R3 ($\Rightarrow \neg \forall$):

$$\frac{\Gamma \Rightarrow \neg \alpha_1, \Delta \quad \Gamma \Rightarrow \neg \alpha_2, \Delta}{\Gamma \Rightarrow \neg (\alpha_1 \forall \alpha_2), \Delta}.$$

R3 ($\neq \Rightarrow \neg \forall$):

$$\text{a) } \frac{\Gamma \neq \Rightarrow \neg \alpha_1, \Delta}{\Gamma \neq \Rightarrow \neg (\alpha_1 \forall \alpha_2), \Delta}; \quad \text{b) } \frac{\Gamma \neq \Rightarrow \neg \alpha_2, \Delta}{\Gamma \neq \Rightarrow \neg (\alpha_1 \forall \alpha_2), \Delta}.$$

R3 ($\Rightarrow \square$):

$$\text{a) } \frac{\Gamma \Rightarrow \alpha}{\Gamma \Rightarrow \square \alpha, \Delta}; \quad \text{b) } \frac{\Gamma \Rightarrow \Delta}{\Gamma \Rightarrow \square \alpha, \Delta}.$$

R3 ($\neq \Rightarrow \square$):

$$\frac{\Gamma \neq \Rightarrow \alpha \quad \Gamma \neq \Rightarrow \Delta}{\Gamma \neq \Rightarrow \square \alpha, \Delta}.$$

R3 ($\Rightarrow \neg \square$):

$$\text{a) } \frac{\Gamma \neq \Rightarrow \alpha}{\Gamma \Rightarrow \neg \square \alpha, \Delta}; \quad \text{b) } \frac{\Gamma \Rightarrow \Delta}{\Gamma \Rightarrow \neg \square \alpha, \Delta}.$$

R3 ($\neq \Rightarrow \neg \square$):

$$\frac{\Gamma \Rightarrow \alpha \quad \Gamma \neq \Rightarrow \Delta}{\Gamma \neq \Rightarrow \neg \square \alpha, \Delta}.$$

R3 ($\Rightarrow \exists$):

$$\frac{\Gamma \Rightarrow \alpha(c), \Delta}{\Gamma \Rightarrow \exists x \alpha(x), \Delta},$$

where c is an active constant of the conclusion.

R3 ($\neq \Rightarrow \exists$):

$$\frac{\Gamma \neq \Rightarrow \alpha(c_1), \Delta \quad \dots \quad \Gamma \neq \Rightarrow \alpha(c_n), \Delta}{\Gamma \neq \Rightarrow \exists x \alpha(x), \Delta},$$

where c_1, \dots, c_n are all the active constants of the conclusion.

R3 ($\Rightarrow \neg \exists$):

$$\frac{\Gamma \Rightarrow \neg \alpha(c_1), \Delta \dots \Gamma \Rightarrow \neg \alpha(c_n), \Delta}{\Gamma \Rightarrow \neg \exists x \alpha(x), \Delta},$$

where c_1, \dots, c_n are all the active constants of the conclusion.

R3 ($\neq \Rightarrow \neg \exists$):

$$\frac{\Gamma \neq \Rightarrow \neg \alpha(c), \Delta}{\Gamma \neq \Rightarrow \neg \exists x \alpha(x), \Delta},$$

where c is an active constant of the conclusion:

5. THE MAIN RESULTS

The relation $KB \models \alpha$ is naturally extended to $KB \models \Delta$, where Δ is any finite set of sentences, in the following way: Let $\bigvee \Delta$ be the disjunction of all the elements of Δ . We may assume that we have an always-false atomic sentence \perp in the language (or, otherwise, define \perp as $\alpha \wedge \neg \alpha$ for some atomic sentence α) and, if Δ is empty, understand $\bigvee \Delta$ as \perp . Then we define $KB \models \Delta$ as $KB \models \bigvee \Delta$. Our original relation $KB \models \alpha$ is thus a special case of $KB \models \Delta$ where $\Delta = \{\alpha\}$. Notice also that $KB \models \perp$ means nothing but that KB is inconsistent.

As CKN is in fact a deductive system (with the conclusions of the level-0 rules as axioms and all the other rules as proper rules of inference), we will write $CKN \vdash S$ for $S \in CKN$.

Lemma 5.1 (Dual soundness of CKN) *For any sequent $KB \Rightarrow \Delta$,*

- a) *if $CKN \vdash KB \Rightarrow \Delta$, then $KB \models \Delta$;*
- b) *if $CKN \vdash KB \neq \Rightarrow \Delta$, then $KB \not\models \Delta$.*

(Proof is given in Section 6.)

Lemma 5.2 (Syntactic completeness of CKN) *For any sequent $KB \Rightarrow \Gamma$, either $CKN \vdash KB \Rightarrow \Gamma$ or $CKN \vdash KB \neq \Rightarrow \Gamma$.*

(Proof is given in Section 7.)

Theorem 5.3 *CKN is decidable.*

Proof: This is an immediate consequence of the above two lemmas, taking into account that CKN is recursively enumerable and that we cannot simultaneously have $KB \models \Delta$ and $KB \not\models \Delta$. **End of proof.**

Theorem 5.4 (Semantical soundness and completeness of CKN) *For any sequent $KB \Rightarrow \Delta$,*

$$KB \models \Delta \text{ iff } CKN \vdash KB \Rightarrow \Delta.$$

Proof: The "if" part has been established in Lemma 5.1a. For the "only if" part, suppose $CKN \not\vdash KB \Rightarrow \Delta$. Then, by Lemma 5.2, $CKN \vdash KB \neq \Rightarrow \Delta$, whence, by Lemma 5.1b, $KB \not\models \Delta$. **End of proof.**

Fact 5.5 (Constructiveness of \exists) *There is an effective method which, for any constructive knowledge-base KB and constructive sentence $\exists x \alpha(x)$ with $KB \models \exists x \alpha(x)$, finds a constant c such that $KB \models \alpha(c)$.*

Proof: If $KB \models \exists x \alpha(x)$, then, by 5.4, CKN proves $KB \Rightarrow \exists x \alpha(x)$. The last rule in that proof can be only $R\exists (\Rightarrow \exists)$, which means that $CKN \vdash KB \Rightarrow \alpha(c)$ for some constant c active in $KB \Rightarrow \exists x \alpha(x)$. Check whether $CKN \vdash KB \Rightarrow \alpha(c)$ for each such constant c , and return a c for which you get a positive answer. In view of the decidability of CKN , this can be done effectively. **End of proof.**

6. PROOF OF LEMMA 5.1

We proceed by induction on the length of a CKN -proof of the sequent. $KB \Rightarrow \Delta$ or $KB \not\Rightarrow \Delta$ should be the conclusion of one of the 26 rules of CKN , and, correspondingly, we need to consider 26 cases.

For better readability, we will identify Δ with $\bigvee \Delta$.

Recall that when α is a pure sentence (and so are all the formulas in level-0 and level-1 rules, as well as the instances of formulas in level-2 rules), then $KB \models_w \alpha$ iff $\models_w \alpha$.

Case $R0 (\Rightarrow)$: Let $\alpha \in \Gamma \cap \Delta$ (since $\Gamma \cap \Delta$ is nonempty in this rule, such an α exists). Then, for every possible world w for Γ , we have $\models_w \alpha$, which implies that $\Gamma \models \Delta$ because α is a disjunct of Δ .

Case $R0 (\not\Rightarrow)$: Let w be the world such that, for every atomic sentence α , we have $\models_w \alpha$ iff $\alpha \in \Gamma$. Thus, w is a possible world for Γ . On the other hand, $\not\models_w \Delta$ because, since $\Gamma \cap \Delta$ is empty, for no disjunct β of Δ do we have $\models_w \beta$. Thus, $\Gamma \not\models \Delta$.

Case $R1 (\Rightarrow \neg)$: Suppose $\Gamma, \alpha \models \Delta$ (the induction hypothesis). We need to show that $\Gamma \models \neg \alpha, \Delta$. Let w be an arbitrary possible world for Γ . It suffices to show that $\models_w \neg \alpha, \Delta$. If $\models_w \neg \alpha$, we are done; otherwise we have $\models_w \alpha$, which means that w is a possible world for Γ, α , whence (as $\Gamma, \alpha \models \Delta$) $\models_w \Delta$, and we are done again.

Case $R1 (\not\Rightarrow \neg)$: Suppose $\Gamma, \alpha \not\models \Delta$ (the induction hypothesis). We need to show that $\Gamma \not\models \neg \alpha, \Delta$. Let w be a possible world for Γ, α such that $\not\models_w \Delta$. But notice that $\not\models_w \neg \alpha$ and, therefore, $\not\models_w \neg \alpha, \Delta$, which means that $\Gamma \not\models \neg \alpha, \Delta$.

Cases of the remaining level-1 rules are similar.

Case $R2 (\Rightarrow)$: It suffices to observe that every possible world for $\Gamma, \alpha(x)$ is a possible world for $\Gamma, \alpha(c_1), \dots, \alpha(c_n)$.

Case $R2 (\not\Rightarrow)$: Suppose $\Gamma, \alpha(c_1), \dots, \alpha(c_n) \not\models \Delta$. We need to show that $\Gamma, \alpha(x) \not\models \Delta$. Let w be a possible world for $\Gamma, \alpha(c_1), \dots, \alpha(c_n)$ such that $\not\models_w \Delta$. For every formula β , let β^* denote the result of replacing, in β , every constant $c \in \{c_1, \dots, c_n\}$ by c_1 . Let u be the world such that for every atomic sentence γ , $\models_u \gamma$ iff $\models_w \gamma^*$. It is easy to verify, by induction on the complexity of σ , that for any (pure constructive) sentence σ ,

$$\models_u \sigma \text{ iff } \models_w \sigma^*. \quad (1)$$

Therefore, since $\Delta^* = \Delta$ and $\not\models_w \Delta$, we have $\not\models_u \Delta$. So, it remains to show that u is a possible world for $\Gamma, \alpha(x)$.

First, consider an arbitrary $\gamma(x_1, \dots, x_m) \in \Gamma$, whose free variables are exactly x_1, \dots, x_m . Let d_1, \dots, d_m be any constants. We need to show that $\models_u \gamma(d_1, \dots, d_m)$, i. e., in view of (1), that $\models_w \gamma(d_1, \dots, d_m)^*$. But notice that $\gamma(d_1, \dots, d_m)^*$ is an instance of $\gamma(x_1, \dots, x_m)$, and since w is a possible world for Γ , we, indeed, have $\models_w \gamma(d_1, \dots, d_m)^*$.

Now it remains to consider instances of $\alpha(x)$. Suppose all the free variables of $\alpha(x)$ are among x, x_1, \dots, x_m , so that $\alpha(x) = \alpha(x, x_1, \dots, x_m)$. Let d, d_1, \dots, d_m be arbitrary constants. We need to show that $\models_u \alpha(d, d_1, \dots, d_m)$, i. e., in view of (1), that $\models_w \alpha(d, d_1, \dots, d_m)^*$. But notice that if $d = c_i$ for some $c_i \in \{c_1, \dots, c_n\}$, then $\alpha(d, d_1, \dots, d_m)^*$ is an instance of $\alpha(c_i)$, and otherwise it is an instance of $\alpha(c_1)$. In either case, since w is a possible world for Γ , $\alpha(c_1), \dots, \alpha(c_n)$, we have $\models_w \alpha(d, d_1, \dots, d_m)^*$.

Cases $R3(\Rightarrow \neg\neg)$, $R3(\neq\Rightarrow \neg\neg)$, $R3(\Rightarrow \vee)$, $R3(\neq\Rightarrow \vee)$, $R3(\Rightarrow \neg\vee)$, $R3(\neq\Rightarrow \neg\vee)$ are rather straightforward,

Case $R3(\Rightarrow \square)$: The subcase (b) is straightforward and for the subcase (a) it suffices to observe that $\Gamma \models \alpha$ implies $\Gamma \models \square\alpha$.

Case $R3(\neq\Rightarrow \square)$: Suppose $\Gamma \not\models \alpha$ and $\Gamma \not\models \Delta$. Let w be a possible world for Γ such that $\Gamma \not\models_w \Delta$. Observe that then $\Gamma \not\models_w \square\alpha, \Delta$. Hence, $\Gamma \not\models \square\alpha, \Delta$.

Case $R3(\Rightarrow \neg\square)$: The subcase (b) is straightforward and for the subcase (a) it suffices to observe that $\Gamma \not\models \alpha$ implies $\Gamma \models \neg\square\alpha$.

Case $R3(\neq\Rightarrow \neg\square)$: Similar to case $R3(\neq\Rightarrow \square)$.

Case $R3(\Rightarrow \exists)$ is straightforward.

Case $R3(\neq\Rightarrow \exists)$: Suppose $\Gamma \not\models \alpha(c_1), \Delta$ and ... and $\Gamma \not\models \alpha(c_n), \Delta$. Since we deal with constructive sentences, $\alpha(x)$ must have the form $\square\beta(x)$. Thus, we have

$$\Gamma \not\models \Delta, \tag{2}$$

and

$$\Gamma \not\models \square\beta(c_1), \dots, \Gamma \not\models \square\beta(c_n). \tag{3}$$

We claim that

$$\text{For every constant } c, \Gamma \not\models \square\beta(c). \tag{4}$$

Indeed, if $c \in \{c_1, \dots, c_n\}$, then $\Gamma \not\models \square\beta(c)$ by (3). Suppose now $c \notin \{c_1, \dots, c_n\}$. We may suppose that c_n is the constant that does not appear in the conclusion of the rule. Let w be a possible world for Γ such that $\Gamma \not\models_w \square\beta(c_n)$. By (3), such a world exists. Let then u be the world that evaluates every atom just as w does, only with the roles of c and c_n interchanged. Since neither c nor c_n appear in Γ or $\beta(x)$, it is clear that u , just as w , is a possible world for Γ and also (as $\Gamma \not\models_w \square\beta(c_n)$) we have $\Gamma \not\models_u \beta(c)$. Hence, $\Gamma \not\models \square\beta(c)$ and (4) is thus proved.

Clearly (4) implies that for every world v , $\Gamma \not\models_v \exists x \square\beta(x)$, and this, together with (2), implies that $\Gamma \not\models \exists x \square\beta(x), \Delta$.

Case $R3(\Rightarrow \neg\exists)$: As in the previous case, $\alpha(x)$ must have the form $\square\beta(x)$. So, suppose $\Gamma \models \neg\square\beta(c_1), \Delta$ and ... and $\Gamma \models \neg\square\beta(c_n), \Delta$. If $\Gamma \models$

Δ , then $\Gamma \models \exists x \neg \Box \beta(x)$, Δ and we are done. Otherwise, let ω be a world such that $\Gamma \not\models_{\omega} \Delta$. Consider any $c_i \in \{c_1, \dots, c_n\}$. We have $\Gamma \models_{\omega} \neg \Box \beta(c_i)$, Δ and $\Gamma \not\models_{\omega} \Delta$. Hence, $\Gamma \models_{\omega} \neg \Box \beta(c_i)$. Consequently, there is a possible world u for Γ such that $\Gamma \not\models_u \beta(c_i)$, and this implies that $\Gamma \models \neg \Box \beta(c_i)$. Thus, we have:

$$\Gamma \models \neg \Box \beta(c_1), \dots, \Gamma \models \neg \Box \beta(c_n).$$

Using an argument similar to the one employed in the proof of (4), we get that for every constant c , $\Gamma \models \neg \Box \beta(c)$. This implies that $\Gamma \models \neg \exists x \Box \beta(x)$, and thus $\Gamma \models \neg \exists x \Box \beta(x)$, Δ .

Case $R3(\neq \Rightarrow \neg \exists)$ is simple.

Lemma 5.1 is proved.

7. PROOF OF LEMMA 5.2

Define the *complexity* of a formula α as the number of occurrences of logical operators in α plus the number of distinct free variables of α . Next, define the *complexity* of a sequent S as the infinite sequence $\langle a_0, a_1, \dots \rangle$, where each a_i is the number of formulas of S of complexity i . Define the well-ordering relation $<$ on such complexities by: $\langle a_0, a_1, \dots \rangle < \langle b_0, b_1, \dots \rangle$ iff there is i such that $a_i < b_i$ and, for all j with $j > i$, $a_j = b_j$.¹

Now we can prove the lemma by induction on the complexity of $KB \Rightarrow \Delta$.

Suppose $KB \Rightarrow \Delta$ is a level-0 sequent. $KB \cap \Delta$ is either empty or nonempty. In the first case $CKN \vdash KB \neq \Rightarrow \Delta$ by $RO(\neq \Rightarrow)$, and in the second case $CKN \vdash KB \Rightarrow \Delta$ by $RO(\Rightarrow)$.

Suppose now $KB \Rightarrow \Delta$ is a level- i sequent but not level- $(i-1)$ sequent for some $i \in \{1, 2, 3\}$. Note that then it matches the conclusion of one of the level- i rules with a positive sequent in the conclusion. There are thus 12 cases to consider: $R1(\Rightarrow \neg)$, $R1(\neg \Rightarrow)$, $R1(\Rightarrow \vee)$, $R1(\vee \Rightarrow)$, $R2(\Rightarrow)$, $R3(\Rightarrow \neg \neg)$, $R3(\Rightarrow \vee)$, $R3(\Rightarrow \neg \vee)$, $R3(\Rightarrow \Box)$, $R3(\Rightarrow \neg \Box)$, $R3(\Rightarrow \exists)$, $R3(\Rightarrow \neg \exists)$. We will consider only one of them, $R1(\Rightarrow \neg)$, as an example, and all the other cases can be handled in a rather similar way.

So, suppose $KB \Rightarrow \Delta$ is a level-1 sequent of the form $\Gamma \Rightarrow \neg \alpha$, Δ' , where (we may suppose) $\neg \alpha \notin \Delta'$. If CKN does not prove this sequent, then, in view of $R1(\Rightarrow \neg)$, $CKN \vdash \Gamma, \alpha \Rightarrow \Delta'$. Note that $\Gamma, \alpha \Rightarrow \Delta'$ has a strictly lower complexity than $\Gamma \Rightarrow \neg \alpha$, Δ' . Therefore, by the induction hypothesis, $CKN \vdash \Gamma, \alpha \neq \Rightarrow \Delta'$. But then, by $R1(\neq \Rightarrow \neg)$, $CKN \vdash \Gamma \neq \Rightarrow \neg \alpha$, Δ' .

Lemma 5.2 is proved.

¹ Thus, $<$ is the standard ordering relation on ordinals less than ω^ω , where each complexity $\langle a_0, a_1, a_2, \dots \rangle$ is represented by the ordinal $\dots + a_2 \cdot \omega^2 + a_1 \cdot \omega^1 + a_0 \cdot \omega^0$.

8. PROOF OF THEOREM 3.1

Let us say that two formulas α and β are *mutually safe* if they have exactly the same free variables, and for every such variable x , if all free occurrences of x in α are in the scope of \Box , then so are they in β , and vice versa.

We will say that α and β are *safely equivalent*, — and write $\alpha \equiv \equiv \beta$, if α and β are mutually safe and $\alpha \equiv \beta$.

The following lemma can be verified by a routine analysis of the appropriate definitions, and we state it without a proof:

Lemma 8.1 *Let α and β be any formulas of \mathcal{L} and x be any variable.*

1. If $\alpha \equiv \equiv \beta$ and the formula $A(\beta)$ is the result of replacing α by β in the formula $A(\alpha)$, then $A(\alpha) \equiv \equiv A(\beta)$.
2. If $\alpha \leftrightarrow \beta$ is a classical propositional tautology, then $\alpha \equiv \equiv \beta$; if, at the same time, α and β are mutually safe, then $\alpha \equiv \equiv \beta$.
3. $\exists x(\alpha \vee \beta) \equiv \equiv \exists x\alpha \vee \exists x\beta$.
4. If α does not contain x free, then $\exists x(\alpha \wedge \beta) \equiv \equiv \alpha \wedge \exists x\beta$.
5. $\Box(\alpha \wedge \beta) \equiv \equiv \Box\alpha \wedge \Box\beta$.
6. $\Box\Box\alpha \equiv \equiv \Box\alpha$.
7. $\Box\neg\Box\alpha \equiv \equiv \neg\Box\alpha$.
8. $\Box\exists x\Box\alpha \equiv \equiv \exists x\Box\alpha$.
9. $\Box\neg\exists x\Box\alpha \equiv \equiv \neg\exists x\Box\alpha$.

We now start proving Theorem 3.1. $\mathcal{L}^c \leq \mathcal{L}^{rc}$ holds trivially, so we only need to show that $\mathcal{L}^{rc} \leq \mathcal{L}^c$.

Let φ be an arbitrary formula of \mathcal{L}^{rc} . Below we give an interpreter's strategy converting φ into a safely equivalent constructive formula. The correctness of this strategy is verified by induction on the complexity of φ . We will be using 8.1.1 without explicitly referring to it.

If φ is atomic, return φ unchanged.

If $\varphi = \neg\alpha$, then convert α into a safely equivalent constructive formula α' (which, by the induction hypothesis, can be done), and return $\neg\alpha'$. By 8.1.1, $\neg\alpha \equiv \equiv \neg\alpha'$.

Similarly if $\varphi = \alpha \vee \beta$ or $\varphi = \Box\alpha$.

Now, suppose $\varphi = \exists x\alpha$. First convert α into a safely equivalent constructive formula α_1 . Next, convert α_1 into a formula α_2 such that $\alpha \leftrightarrow \alpha_2$ is a tautology and

$$\alpha_2 = \beta_1 \vee \dots \vee \beta_n$$

where, for each $1 \leq i \leq n$,

$$\beta_i = \gamma_i^i \wedge \dots \wedge \gamma_{k_i}^i \wedge \delta_i^i \wedge \dots \wedge \delta_{m_i}^i,$$

where each γ_j^i is an atom with or without negation, and each δ_j^i is of the form $\Box\delta$, $\neg\Box\delta$, $\exists y\Box\delta$ or $\neg\exists y\Box\delta$. That is, convert α_1 into a tautologi-

cally equivalent disjunctive normal form, where formulas of the form $\Box\delta$ and $\exists y\Box\delta$ are treated as propositional atoms. Naturally, we suppose that each such „atom“ actually has an occurrence in α_1 and that occurrence is not in the scope of a non-Boolean operator (\exists or \Box). In view of this, note that

$$\text{no } \gamma_j^i \text{ contains } x, \quad (5)$$

for otherwise α_1 would have an occurrence of x not in the scope of \Box and (as α_1 and α are mutually safe) so would have α , which would contradict our assumption that $\exists x\alpha$ is a formula of \mathcal{L}^c .

Clearly α_1 and α_2 are mutually safe and therefore, by 8.1.2, $\alpha_2 \equiv \equiv \alpha_1$ whence $\alpha_2 \equiv \equiv \alpha$. Note also that, since α_1 is constructive, so is every (γ_j^i) and δ_j^i .

For each $1 \leq i \leq n$, let

$$\sigma_i = \gamma_i^i \wedge \dots \wedge \gamma_{k_i}^i \wedge \exists x \Box (\delta_i^i \wedge \dots \wedge \delta_{m_i}^i).$$

Thus, σ_i is constructive. We claim that

$$\sigma_i \equiv \equiv \exists x \beta_i. \quad (6)$$

To show this, first note that, by (5) and 8.1.4,

$$\exists x \beta_i \equiv \equiv \gamma_i^i \wedge \dots \wedge \gamma_{k_i}^i \wedge \exists x (\delta_i^i \wedge \dots \wedge \delta_{m_i}^i). \quad (7)$$

By 8.1.6-9,

$$\delta_i^i \wedge \dots \wedge \delta_{m_i}^i \equiv \equiv \Box \delta_i^i \wedge \dots \wedge \Box \delta_{m_i}^i,$$

whence, by 8.1.5,

$$\delta_i^i \wedge \dots \wedge \delta_{m_i}^i \equiv \equiv \Box (\delta_i^i \wedge \dots \wedge \delta_{m_i}^i).$$

Hence,

$$\exists x (\delta_i^i \wedge \dots \wedge \delta_{m_i}^i) \equiv \equiv \exists x \Box (\delta_i^i \wedge \dots \wedge \delta_{m_i}^i)$$

which, together with (7), implies that $\sigma_i \equiv \equiv \exists x \beta_i$. (6) is thus proved.

Let

$$\varphi' = \sigma_1 \vee \dots \vee \sigma_n.$$

In view of (6),

$$\varphi' \equiv \equiv \exists x \beta_1 \vee \dots \vee \exists x \beta_n,$$

whence, by 8.1.3,

$$\varphi' \equiv \equiv \exists x (\beta_1 \vee \dots \vee \beta_n),$$

i.e. $\varphi' \equiv \equiv \exists x \alpha_2$. But we know that $\alpha_2 \equiv \equiv \alpha$. Hence, $\varphi' \equiv \equiv \exists x \alpha$. And as the σ_i 's are constructive, φ' is constructive, too.

So, let the interpreter return φ' for our initial formula $\exists x \alpha$.

This completes the proof of Theorem 3.1.

REFERENCES

- [1] Dov M Gabbay, C. J. Hogger, J. A. Robinson, D. Nute, eds. **Handbook of Logic in AI and Logic Programming**, vol. 3. Clarendon Press, Oxford, 1994.

- [2] K. Konolige, *On the relation between default and autoepistemic logic*, in: **Proceedings of the International Joint Conference on Artificial Intelligence**, Detroit, MI, 1989.
- [3] L. Morgenstern, *Foundations of a Logic of Knowledge, Action and Communication*. Dissertation. New York University, 1988.

DEPARTMENT OF COMPUTING SCIENCES, VILLANOVA UNIVERSITY
300 LANCASTER AVENUE, VILLANOVA, PA 19035, USA
<http://www.csc.vill.edu/faculty/japaridze/html/home.html>

გიორგი ჯაფარიძე

პირველი საფეხურის ამოხსნადი ეპისტემიკური ლოგიკა

რეზიუმე

წერილში განხილულია პირველი საფეხურის კლასიკური ლოგიკის ენა, რომელიც გაფართოებულია ერთადგილიანი მოდალური \square ოპერატორით. ამ ენის წინადადებები ფასდება როგორც ჭეშმარიტი ან მცდარი ცოდნის ბაზასთან მიმართებაში. ცოდნის ბაზა გავებულია როგორც ნებისმიერი სასრული სიმრავლე წინადადებებისა, რომლებიც არ შეიცავენ მოდალურ ოპერატორს. $\square \alpha$ ითვლება ჭეშმარიტად ცოდნის ბაზის მიმართ, როცა α არის ჭეშმარიტი ამ ცოდნის ბაზის ყველა კლასიკურ მოდელში. ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ $\square \alpha$ გავებულია როგორც „ცნობილია, რომ α “.

შესაბამისი ლოგიკა, საზოგადოდ, არ არის ამოხსნადი \square თუნდაც ნახევრად ამოხსნადი. მაგრამ არსებობს ზემოხსენებული ენის ერთი ფრაგმენტი, რომელიც ამოხსნად ლოგიკას წარმოშობს. ამ ფრაგმენტს ჩვენ ვუწოდებთ „კონსტრუქციულ ენას“. ერთადერთი სინტაქსური შეზღუდვა, რომელსაც კონსტრუქციულ ენას ვუყენებთ, მოთხოვნაა, რომ $\exists x$ გამოსახულებას ყოველთვის უნდა მოსდევდეს \square (ვგულისხმობთ, რომ უნივერსალური კვანტორი გოველთვის გამოსახულია არსებობის კვანტორის საშუალებით და, ამდენად, ენის ანბანს არ ეკუთვნის). ინტუიციურად ეს ნიშნავს, რომ კონსტრუქციულ ენაში არ შეიძლება უბრალოდ ითქვას: „არსებობს ისეთი x , რომ...“; ამის ნაცვლად უნდა ითქვას: „არსებობს ისეთი x , რომლისთვისაც ცნობილია, რომ...“.

ნაშრომში აგებულია ამოხსნადი სეკვენციური სისტემა კონსტრუქციულ ენაში და მოცემულია ამ სისტემის სემანტიკური კორექტულობისა და სისრულის დამტკიცება.

მედი ცხადობა

არაქალაქობის წინაპრები საფუძვლები

ისტორიულმა გამოცდილებამ და მსოფლიოში შექმნილმა ვითარებამ მიყვანა ადამიანი არაქალაქობის იდეის მნიშვნელობის აღიარებასთან. თუმცა ამ იდეის და მისი შესაბამისი მოქმედების აღმოჩენა დღეს არ მომხდარა, მისი არსებობა დასაბამს ადამიანის გაჩენისთანავე იღებს. დღევანდელი ადამიანის მიერ მისი მნიშვნელობის გაცნობიერება განაპირობა ადამიანის და კაცობრიობის არსებობის საფრთხემ; საშიშროება, რომელიც ადამიანის და კაცობრიობის არსებობას საფრთხეს უქმნის თვითონ ადამიანის მოქმედებაშია. ეს არის ადამიანის ძალადობით მიმართება (დამოკიდებულება) ბუნებასთან და სხვა ადამიანებთან. ძალადობითი მიმართების ეჭვის ქვეშ დაყენებით, ადამიანი იწყებს ფიქრს არაქალაქობითი მიმართების მნიშვნელობაზე, როგორც ბუნებასთან, ასევე მეორე ადამიანთან.

რას გულისხმობს, ან რა შინაარსის მქონეა თვითონ ტერმინი „არაქალაქობა“? რადგან ტერმინებს „ძალადობას“ და „არაქალაქობას“ საერთო აქვთ „ძალა“, ჯერ სასურველია მის მნიშვნელობაში გავერკვეთ. ფრანგი მკვლევარის ჟან გოსის აზრით ძალა, არის ენერჯიული მოქმედება, რომელიც შეიძლება იყოს ნეგატიური (პროპაგანდის ძალა, შეიარაღებული ძალა), როცა ის მიმართულია ადამიანთა კეთილდღეობის წინააღმდეგ, და პოზიტიური (სიმართლის ძალა, სამართლიანობა), რაც ადამიანთა სიცოცხლის და ცხოვრების ხელშეწყობია.

ვნახოთ როგორი მნიშვნელობა აქვს „ძალას“ სულხან-საბა ორბელიანის აზრით: ძალა არის ძლიერების, სიძლიერის ნაწილი, რომელსაც სხვადასხვა მოდულები აქვს; მაგალითად: აძალდა — ძალი მიიცა; გააძალიანა — ძალი მისცა; ემძლავრა — მძლავრება უყო; მძლავრი — ყოველთა უსჯულობითა და უსამართლობით აღსავსე მეფე; ნაძალადევი — ძალად წართმეული; საძალო — ძლიერთაგან საქნელი; უძლური — შეუძლებელი; ღუაწლისამძლე — ბრძოლაში გამარჯვებული; შეუძლია — ძალუდევს; ძალად — ძლიერებით; ძალნი — ანგელოზთ დასნი (მათე 24.25); ძლება — შეძლება, შესაძლებელი; ძლება — მიძლება, აძლებს; კეთილმძლეობა... ძალითი (ძალითი, ძალით და ძალი) (ნემესიოს 1) — არს, რომლისა ქმნა შეგვეძლოს, განლა (განალათუ) არა ვქმნეთ; ზოლო მოქმედებითი, რომელსაცა ვიქმოდით (ვიქმოდეთ) ვითარცა კვერცხი (მ)ფრინველი არს ძალითი და არა მოქმედებითი. რამეთუ შემდგომად მცირედისა იქმს კვერცხი (მ)ფრინველობისა, (ფრინველისა) მოქმედებასა (მოქმედობასა). ყრმანი ქვეყ(ა)ნის — მზომელ არიან ძალითი და არა მოქმედებითი; აღიზარდონ (აღიზარდოს) რა, იწყებ(ენ) (იწყებს) ქვეყ(ა)ნის(ა), — მზომელობისა მოქმედებად (მოქმედობად) და ეგვევითარნი [2, გვ. 350].

სულხან-საბას ამ განმარტებიდან ირკვევა, რომ ძალა არის შესაძლებლობა, ზოლო მისი განხორციელება, სინამდვილედ გარდაქმნა შეიძლება იყოს პოზიტიური ან ნეგატიური, ამ აზრის საფუძვლიანობაში, რომ დაერწმუნდეთ,

ენახოთ რას ნიშნავს „კეთილმძღეობა“ — (3,8 გამოსვლ.) არს სიწრფეობით თავსდება, ხოლო ბოროტი მძღეობა — მზაკვრებით და სივერაგით წინააღმდეგობა (რომელსა ნამეტნავ სიბრძნედ უწოდიან) [1, გვ. 364]. მიყვეთ მნიშვნელობებს:

წრფელი — (3,3 მათე) არს უზაკველი საქმე; წრფელი არს ყოველივე საქმე მართალი, რომელი საქმესა უზაკველსა იქმოდის, ეწოდების მას წრფელ და მართალ. წრფელ ეწოდების ყოველსა საქმესა მართალსა, რომელსა შინა არა იყოს ბორცვები, ხეენები და ღრილოვანი, არამედ იყოს ყოვლად ეაკე (სწორ) და მართალ საგალი) [2, გვ. 385]. ე. ი. კეთილმძღეობა არის პოზიტიური ძალა.

ბოროტმძღეობის გასაგებად, ჯერ ენახოთ, როგორ განმარტავს საბა „ზაკვას“ და „წინააღმდეგობას“. ზაკვა — (14,3 ფსალმ) არს პირით სიყვარულსა იჩემებდეს და გულითა ბოროტი დაიმარხოს [1, გვ. 275]. მზაკვარი — ეშმაკი არს; წინააღმდეგობი (41,11 ესაია) — მხლომი, მბრძოლი [2, გვ. 377]. ეს გვარწმუნებს რომ „ბოროტმძღეობა“ ბოროტად მომხდურს, მოწინააღმდეგეს გულისხმობს და აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ის უარყოფითი, ბოროტი ძალის აღმნიშვნელია. ამიტომ შესაძლებლად მიგვაჩნია ქართულ ეთიკურ აზროვნებაში ტერმინის ძალადობისა და არაძალადობის ნაცვლად დამკვიდრდეს „ბოროტმძღეობა“ და „კეთილმძღეობა“. ვფიქრობთ, ეთიკური თვალსაზრისით ეს ტერმინები უფრო დამაჯერებელია, როგორც არაძალადობის იდეის მომხრენი აღნიშნავენ, ტერმინი „არაძალადობა“, — ხელოვნურია, რომელიც ვერ გამოხატავს განდის მიერ მის აღსანიშნავად გამოყენებულ ტერმინის შინაარსს (ზუსტი მნიშვნელობით). სამართლიანობისთვის ბრძოლაში ძალადობის („Химса“) დამანგრეველ ძალაზე უარის თქმის აღსანიშნავად განდი იყენებს სიტყვას „а — Химса“; ეს სიტყვა რთარგმნა ევროპულ ენებზე, როგორც „не — насилие“; თუ აღამიანი სამართლიანობისთვის ბრძოლაში უარს იტყვის ძალადობის ყველა ფორმაზე, მან უნდა მოეძებნოს ისეთი ძალა, რომელიც არის შემქმნელი და მშვიდობისმოქმედი. ამ ძალის აღსანიშნავად განდი იყენებს ტერმინს: „Сатьяграха“, („Сатья“. აღნიშნავს „სიმართლეს“, „ღმერთს“), რაც ნიშნავს სიმართლის, სულის, სამართლიანობის ძალას, სიყვარულს. ეს მეორე სიტყვა ევროპულ ენებზე არ თარგმნილა. ვფიქრობ, სულხან-საბას მიერ განმარტებული „კეთილმძღეობა“ აერთიანებს „ахимса“-ს და „Сатьяграха“-ს მნიშვნელობებს. ტერმინი „კეთილმძღეობა“ გამოხატავს ძალას და სიკეთეს, რომელიც სიკეთის სინამდვილეში განხორციელების შესაძლებლობაზე მეტყველებს ე. ი. „а-химса“ — „კეთილმძღეობა“ — არაძალადობა, აქტიური სიკეთის განმახორციელებელი ძალაა. მაგრამ იმისთვის, რომ ეს შესაძლებლობა განხორციელდეს, ანუ აქტიური გახდეს, საჭიროა გრკვეული ვითარება — „ვითარებანი არიან სოფელსა ამას შინა ქმნილნი საქმენი და ეამთა ქცევანი, ნიეთთა ნიეთულობანი... ხოლო ვითარებათაგანნი რომელიმე უკვე უძალობა... ანაგები არიან სიმხნეცა და სიწმიდე და სიმართლანობანი, არიან ზახენი ვითარებისანი ოთხნი: ანაგები, გვარი, ძალი და უძალობა... ანაგები არიან სიმხნეცა და სიწმიდე და სიმართლე, უკეთუ იყვნენ მდგომ და ძნაიდ შესაცვალებელ ანაგებად ითქმინა,

მეორე სახე ვითარებისაი: ძალი და უძალობანი, რომელნი არა არიან მოქმედება, ხოლო აქვთ სიმარჯვე, ვითარ იგი ვთქვათ ყრმა ძალით მუსიკელად, დაღათუ არა აქვს მოქმედება მუსიკელობისა, არამედ სიმარჯვე, ხოლო პირუტყვი უმუსიკელო არს [1, გვ. 264].

ე. ი. ადამიანის სულის ფუნდამენტური თვისებები სიმამაცე, სიწმიდე, სიმართლე, სიკეთე, რომ ამოქმედდეს, „საქმედ“ რომ იქცეს („მოქმედება“ განმარტებულია, როგორც „საქმის ქმნა“) ამის შესაძლებლობა, ძალა ადამიანში არსებობს. რას ნიშნავს „ქმნა“ — ქმნილთაგანნი, რომელნიმე ჩვენ ქვეშე არიან. ხოლო რომელიმე არა ჩვენ ქვეშე. ჩვენ ქვეშე ვიდრემე არიან, რომელთა ჩვენ ვართ მფლობელ ქმნისა და არქმნისა მათისა. ესე იგი არს ყოველივე ნებასით ქმნილი ჩვენ მიერე ხოლო არა ჩვენ ქვეშე იძულებით ქმნილი სახმარ არს ამის(ა) ცნობა(დ), ვითარმედ გამორჩევა საქმეთა მარადის ჩვენ ქვეშე არიან. ხოლო ქმნად დავეყენებით მრავალგზის სახითა რათამე წინა განგებისათა“ [2, გვ. 228]. მაშასადამე, ადამიანმა თავისი შესაძლებლობები (სიმამაცე, სიწმიდე, სიმართლე, სიკეთე), რომ განახორციელოს, სინამდვილედ რომ აქციოს ეს მის ნებაზე და არჩევანზე დამოკიდებული. ე. ი. არაძალადობის იდეას აქვს აქტიური მოქმედების ძალა, სინამდვილეში განხორციელების ძალა, მხოლოდ ეს, ადამიანის არჩევანზე და ნებაზე დამოკიდებული. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ არაძალადობის ღირებულებას ყავს თავისი სუბიექტი ადამიანის სახით. არაძალადობის ღირებულების განხორციელება, სინამდვილედ ქცევა, არაძალადობითი კულტურის ქმნადობაა. ოღონდ ამისთვის საჭიროა არჩევანის გაკეთება და კეთილი ნება. არაძალადობითი კულტურის ჩამოყალიბება შეუძლებელია ერთი ადამიანის ძალით. ის საერთო, საზოგადო საქმეა. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, არაძალადობის კულტურის ჩამოყალიბება ნიშნავს ადამიანთა ურთიერთობებში მის დამკვიდრებას. ადამიანთა ურთიერთობების სპექტრი კი მრავალფეროვანია. ე. ი. არაძალადობის ღირებულება გულისხმობს, ვიწრო აზრით, ცალკეულ ადამიანებს, პიროვნებებს შორის და საზოგადოებრივ ჯგუფებს შორის ურთიერთობას, ფართო აზრით, ერებს და ეროვნებებს შორის ურთიერთობას. საკაცობრიო ღირებულებათა თვალსაზრისით, არაძალადობითი კულტურის დამკვიდრება უფრო მნიშვნელოვანია ერებს შორის ურთიერთობაში.

არაძალადობის იდეის, მითუმეტეს, ურთიერთობების პრინციპად მისი დამკვიდრების შესახებ მრავალი ურთიერთსაპირისპირო თვალსაზრისი არსებობს: მომხრეებსაც და მოწინააღმდეგეებსაც თავისი არგუმენტები აქვთ. არაძალადობის იდეის დასამკვიდრებლად, პირველ რიგში, ბუნებრივია, მისი საპირისპირო ძალის — ძალადობის დახასიათებას მიიჩნევენ საჭიროდ (სრულიად სამართლიანად), მაგრამ მათი შედარებითი ანალიზის საფუძველზე განსხვავებულ დასკვნებს აკეთებენ. ავსტრიის საერთაშორისო თანამეგობრობის სპეციალური პრეზიდენტი ხილდებარდ გოსს-მაიერის აზრით, ძალადობა ისეთი ძალაა, რომელიც ზიანს აყენებს ადამიანის სიცოცხლეს მის სხვადასხვა გამოვლინებაში. ის შეურაცხყოფს, ამცირებს, ანგრევს ადამიანის ცხოვრებას და მის ბუნებას. ძალადობა შეიძლება იყოს პიროვნული და სტრუქტურული, ფიზიკური და ფსიქოლოგიური; სოციალური, კულტურული, რასობრივი, ხალხთაშორის და ა. შ. არაძალადობა კი არის პიროვნული, სოციალური, ხალხთაშორის ურთიერთობების შეცვლა ჭეშმარიტებაზე დაყრდნობით, დასაბუთებით და უსამარ-

თლობის დაძლევა — სიყვარულით. არაძალადობა ადამიანის ცხოვრებას და სიცოცხლეს განამტკიცებს უმღლესი ღირებულებებით, რომელიც პატივისცემის ღირსია ყოველგვარი გამოწვევის გარეშე (მტრის ჩათვლით): არაძალადობა მიმართულია სამართლიანობის მიღწევასა და შერიგების შესაძლებლობაზე. მისი მიზანია გაათავისუფლოს „ჩაჯვრული“ და „მჩაგვრელი“ რწმენის (დაჯერების) დახმარებით, მორალური ზემოქმედებით და სხვა ფორმებით. არაძალადობის იდეა მოითხოვს უარს საპასუხო ძალადობაზე და თავისთავზე იღებს არაძალადური მოქმედების შედეგებს, რომელიც განმათავისუფლებელი და ეფექტურია, სოლიდარობას ამკვიდრებს ადგილობრივ, ნაციონალურ და ხალხთა შორის ურთიერთობებში.

როცა მსჯელობენ ძალადობაზე, აქცენტს აკეთებენ მის ფართო და ვიწრო მნიშვნელობაზე. გ. ჰუსეინოვის აზრით, ძალადობა ფართო მნიშვნელობით, მოიაზრება, როგორც მიზანი, ვიწრო მნიშვნელობით — როგორც საშუალება. გამოთქმულია აზრი, რომ კეთილი მიზნების მისაღწევად ძალადობის, როგორც საშუალების გამოყენება გამართლებულია. ასეთ დასკვნას, ალბათ, აკეთებენ ცნობილი აზრის — „მიზანი ამართლებს საშუალებას“ — საფუძველზე. ეთიკური თვალსაზრისით, ძალადობის გამართლება შეუძლებელია. გარდა ამისა, არ შეიძლება მიზნების და საშუალებების რადიკალური გათიშვა. ადამიანი მიზნის მისაღწევად სხვადასხვა საშუალებას იყენებს, მაგრამ მისი მოქმედება ყველა შემთხვევაში გაპირობებულია მისივე თავისუფალი არჩევანით. უზნეო საშუალებებით ზნეობრივი საქმე ვერ გაკეთდება. ასე რომ, ძალადობა გაუმართლებელია ეთიკურად, როგორც მიზანი და როგორც საშუალებაც. მიზან-საშუალებები ერთიანია, ერთიანად მიმართავს მას ადამიანი: საშუალება — ბატონა მიზანია: მათი გათიშვით საკითხი არაძალადობის შესახებ, არასწორად არის დასმული, არასწორად დასმულ კითხვას შეუძლებელია სწორი პასუხი გაეცეს. ჯერ საკითხი უნდა დაისვას სწორად, რაც შესაძლებელს გახდის მისი ანალიზის სისწორეს. „ვინმეს მოკვლა უბედურ არს მკვლელისთვისაც, ყველასთვის“; ეს სიტყვები გრიგოლ რობაქიძეს ეკუთვნის („ენგაღი“). საქართველოს მთიან რაიონებში ადრე გავრცელებული სისხლის აღების წესი (რომლის ჩანასახები დღესაც არსებობს) — ძალადობაა. მისი გამართლება არ შეიძლება. მაგრამ აუცილებელია იმის აღნიშვნა, რომ ეს წესი დაუწერელი სამართლის სფეროს კუთვნილებაა. როგორც არ უნდა იყოს ზნეობრივი თვალსაზრისით ეს წესი — როგორც ძალადობა — გაუმართლებელია. აქ უკვე დაფიქსირდა ძალადობის ერთი ნიშანი — სიკვდილი. სიცოცხლის ხელყოფა. ეს ფიზიკური ძალადობის სახეს გენეკუთვნება.

არაძალადობის შემთხვევაში, პირიქით არის, არაძალადობა სიცოცხლის დაცვას და პატივისცემას მოითხოვს. არაძალადობა (კეთილმძღვეობა) არ უარყოფს ადამიანში არსებული სიცოცხლის, არსებობის შენარჩუნების ძალას. თავის გადარჩენა, თავდაცვა ადამიანის ბუნებრივი მდგომარეობაა. ამისთვის ადამიანში არსებობს ძალა, რომელსაც ის მიმართავს, მაგრამ არაძალადობა (კეთილმძღვეობით) გარდაქმნის მას თავდაცვის, სიცოცხლის შენარჩუნების და ყოველგვარი წინააღმდეგობის პოზიტიურ საშუალებად.

ძალადობაზე და უსამართლობაზე ადამიანური რეაქცია სხვადასხვანაირია, მათგან სამს გამოყოფენ: პ ა ს ი უ რ ო ბ ა, ს ა პ ა ს უ ხ ო ძ ა ლ ა დ ო ბ ა, აქტიური არაძალადობა (კეთილმძღვეობა). აქვე მივუთითებთ, რომ კეთილმძღვეობა თვითონ უკვე გამოხატავს აქტიურობას, იმდენად თუ ეს ტერმინი დამკვიდ-

რდება აქტიური არაძალადობის ნაცვლად, ორი სიტყვის ჩმარება მისი შინაარსის გამოსათქმველად ზედმეტი ხდება.

თუ ძალადობის, უსამართლობის და ბოროტების წინააღმდეგ მოქმედებაზე ადამიანი უარს ამბობს, ეს ნიშნავს ბოროტებისადმი მორჩილებას, მონობის აღიარებას, პასიურობას და გულგრილობას, ე. ი. ნორმალურ ადამიანურ ყოფნაზე უარის თქმას. ასეთი დამოკიდებულება უპასუხისმგებლობაცაა. უპასუხისმგებლობა, ბოროტებისა და უსამართლობისადმი შერიგება-დამორჩილება, სრულყოფილ ადამიანურ არსებობაზე უარის თქმა კი არ არის მხოლოდ, უზნებაა ადამიანური ღირსების და თავმოყვარეობის გაუფასურება და გადაგვარებაა. პასიურობის საპირისპირო, უშულო და უპირობო უარყოფაა აქტიური არაძალადობა (კეთილმძღვეობა).

პასიურობას თავისი მიზეზები აქვს. რადგან ვამბობთ მიზეზებს ეს ნიშნავს, რომ ისინი სხვადასხვანაირი შეიძლება იყოს. აუცილებელია ადამიანი საკუთარ თავში მოძებნოს ეს მიზეზები, გააცნობიეროს და შეეცადოს მათ დაძლევა; ამით ის, მისი სრულყოფილი არსებობის შემაფერხებელ ვითარებას „უარს ცტყვის“ და საფუძველს შექმნის ზნებრივი სრულყოფისათვის. პასიურობის მიზეზი შეიძლება იყოს ადამიანის ბუნებრივი მიდრეკილება კეთილდღეობისადმი. ადამიანი ცდილობს ცხოვრებაში დამკვიდრებას, „მყუდრო ადგილის“ მოძებნას; ოღონდ ამის მისაღწევად სხვადასხვა საშუალებებს მიმართავს. ეს საშუალებები შეიძლება იყოს სამართლიანი ან უსამართლო. პასიურობის მიზეზი შეიძლება იყოს შიში, რომ ადამიანი არ დაკარგოს კეთილდღეობა, მყუდროება, რომელიც მოიპოვა (მაგალითად, სამსახურიდან დათხოვნის შიში, კარიერის დაკარგვის შიში და ა. შ.). ამ მიზეზით ურიგდება ის უსამართლობას და ბოროტებას, როგორც გარეთ, ასევე საკუთარ თავში. საკუთარი ბოროტებისადმი და უსამართლობისადმი შერიგება ზნებრივი თვალსაზრისით უფრო ცუდია და მძიმე. აქ უფრო ღრმაა ის მიზეზები, რომლებიც ადამიანის უზნებობას უდევს საფუძველად.

ბუნებით ადამიანი შეიძლება იყოს უანგარო ან ანგარებიანი. ანგარება ცხომ ადამიანური არსებობის ბუნებრივი ნიშანია. ადამიანის პასიურობის მიზეზი შეიძლება იყოს უფრო მეტი სარგებლობის მიზნით უსამართლობისა და ბოროტებისადმი კომპრომისი.

პასიურობის მიზეზი შეიძლება იყოს უცოდინარობაც. არსებობს უსამართლობის რთული შემთხვევები, როცა ადამიანი ვერ ხედავს მისი დაძლევის რეალურ შესაძლებლობას, ამიტომ პასიურობს. აცნობიერებს რა ადამიანი შინაგანი და გარეგანი ძალების უკმარობას, უძლეურებას, დარწმუნებული არ არის არაძალადობის ქმედითობაში, პასიურობას ირჩევს.

არაძალადობის იდეის მომხრენი, ამ იდეის ანალიზისას საქცენტს მის გარეთ მიმართულობაზე აკეთებენ, როცა პასიურობის მიზეზებს ასახელებს, ფრანგი მკვლევარი ჟან გოსსი, მასაც მხედველობაში „გარეთ მიმართულობა“ აქვს, ანუ გარეგან უსამართლობასა და ბოროტებაზე, გარეგან თავისუფლებაზე. მე ვფიქრობ არაძალადობის იდეა (კეთილმძღვეობა) უპირველესად საკუთარ თავთან მიმართებას უნდა გულისხმობდეს. პასიურობა დამღუპველია არა მხოლოდ „შენს გარეთ“ არსებული უსამართლობისა და ბოროტებისადმი, არამედ, უპირველესად, დამღუპველია საკუთარი ზნეობის; საკუთარ თავში არსებული ბოროტებისა და უსამართლობისადმი უნდა იყოს შეურიგებელი და აქტიური

ადამიანი (ეს ვრცელდება პიროვნებაზე, როგორც ღირებულების სუბიექტზე; ასევე ერზე მის ფართო განზომილებაში).

უსამართლობაზე და ბოროტებაზე ბუნებრივი და ტრადიციული რეაქცია არის საპასუხო ძალადობა. კაცობრიობის ისტორია, დღევანდლობის ჩათვლით, ძალადობის, უსამართლობის და საპასუხო ძალადობის ჯაჭვია, რაც ადამიანთა განუზომელი მსხვერპლის და ტანჯვის მიზეზია. თუ უსამართლობისადმი პასიურობა უპასუხისმგებლობაა, ის ვინც საპასუხო ძალადობას მიმართავს, პასუხისმგებლობას საკუთარ თავზე იღებს, უსამართლობისადმი წინააღმდეგობა, ბოროტების დაძლევა სამართლიანობის აღდგენა, ადამიანის უფლებების დაცვა, სიმწვიდისა და წესრიგის აღდგენა, კეთილი მიზნის განხორციელებაა. ცხადია, საპასუხო ძალადობა უფრო ძალიან პოზიციურად, ვიდრე პასიურობა. ჩშირად საპასუხო ძალადობას იმ მიზეზით მიმართავენ, რომ უსამართლობის დაძლევის სხვა გზები არ იციან. რადგან ძალადობა ცივილიზაციის ისტორიის სიღრმისეულ თვისებად ჩამოყალიბდა, მისი არსებობა დამახასიათებელია კულტურისთვისაც, იქნება ეს ფილოსოფია, თუ კულტურის სხვა ფორმები, თვით რელიგიაც კი. საპასუხო ძალადობა გაბატონდა ინფორმაციის საშუალებებშიც: პრესაში, ტელევიზიაში. საჭიროა დაფიქრება, შეიძლება არასამართლიანი, ბოროტი საშუალებებით (სიცრუით, გაიძვერობით, თაღლითობით, ტანჯვით, სიკვდილით, ნგრევით) კეთილი მიზნების (სამართლიანობის, ღირსების, პატივისცემის, შერიგების, მშვიდობის) მიღწევა? საპასუხო ძალადობა, ძალისმიერი ბრძოლა (აგრესიულობა და სიძულვილი), მკვლელობა, განადგურება, ისევე უსამართლობა და ბოროტება არ არის? ბოროტების დაძლევა მკვლელობით და განადგურებით შესაძლებელია? ის ფილოსოფია, რომელიც ამართლებს ნაციისტების, რასისტების, „სტალინისტების“ მკვლელობას და განადგურებას, ასეთ სულს ამკვიდრებს, გამართლებულია? არ უნდა აღმოიფხვრას? იდეები, რომლებიც ასეთ ფილოსოფიას კვებავს ადამიანის სხეულში კი არ იმყოფება, არამედ სულში, გრძნობებში, აზრში. უსამართლობის დაძლევის გზები და შესაბამისად, ამოცანებიც, იმაში მდგომარეობს, რომ დავძლიოთ საკუთარ სულში, აზრში არსებული ბოროტება და უსამართლობა, მოვიპოვოთ სულის სიმშვიდე, ამით გავთავისუფლდეთ და გადავარჩინოთ სხვებიც, იმ უსამართლობისა და ბოროტებისგან, რომელიც გარედან (სხვისგან) მოდის.

საპასუხო ძალადობა მდგომარეობას უფრო ართულებს და უსამართლობას დაუძლეველს ხდის. საპასუხო ძალადობით გამარჯვების შესაძლებლობა გულისხმობს უარყოფითი საშუალებების პოტენციალის გაზრდას; ენით გამოხატული შეურაცხყოფა და უპატივცემლობა, უხეშობა, მანიპულაცია, მოსყიდვა და საბოლოო ჯამში — შეიარაღებული ძალების გამოყენება. თავდაცვითი მიზნებით შეიარაღების გაძლიერება და დაგროვება, გულისხმობს სიკვდილს ე. წ. „თავდაცვითი მიზნით“. ეს ხომ სიკვდილისკენ სწრაფვის აბსურდულობის საუკეთესო მაგალითია.

საპასუხო ძალადობა გარეგან თავისუფლებას გულისხმობს, რაც ადამიანის ყოფნას, მით უმეტეს, მის ზნეობას ვერ შეცვლის. ძალადობა „სამართლიანი“ ის, თუ „უსამართლო“ გარეგანია ადამიანისთვისაც და საზოგადოებისთვისაც. გარეგანი თავისუფლება, უკეთეს შემთხვევაში, შეიძლება მხოლოდ პირობა იყოს შინაგანი თავისუფლების, ნამდვილი თავისუფლებისა. ნ ა მ დ ვ ი

ლი თავისუფლები სკენ გზა არის აქტიური ძალადობა (კეთილმძღობა). ეს არის იმის გაცნობიერება და მოქმედებაში გადატანა, რომ საპასუხო ძალადობით შეუძლებელია უსამართლობის დაძლევა. რაც ადამიანისგან მოითხოვს დაძლიოს საკუთარ თავში არსებული ძალადობა, მოიპოვოს სულის სიძლიერე, სიმშვიდე და ამით ხელი შეუწყოს ისეთი ფილოსოფიის არსებობას, რომელიც მიზნად დაისახავს და შეეცდება დაპირისპირებისა და კონფლიქტების მშვიდობიან მოგვარებას.

აღმოსავლური ფილოსოფიის და რელიგიების თვალსაზრისით მთავარია ადამიანის შინაგანი თავისუფლება: ეგოიზმის და ძალადობის დაძლევა. დასავლური ფილოსოფიური და რელიგიური შეხედულებით ძირითადია და მნიშვნელოვანი გარეგანი თავისუფლება, საზოგადოებაში მშვიდობის დამყარება; არაძალადობის იდეის დამკვიდრება და მასწავლებლებმა: დევიდ ტორომ, მაკატმა განდომ, ლევ ტოლსტომ, მარტინ ლუთერ კინგიმ აღნიშნული ორი თვალსაზრისი, ქრისტიანული მოძღვრების საფუძველზე გააერთიანეს, რომლის თანახმად, შინაგანი თავისუფლება (მშვიდობის შინაგანი მოთხოვნილება) და გარეგანი მშვიდობის მოქმედებები პრაქტიკა არაძალადობის საშუალებით, განუყოფელია და ერთმანეთს მოითხოვს.

„კეთილმძღობა“, სწორედ, „შინაგანი თავისუფლება“ს, ადამიანის მიერ საკუთარი თავის ფლობას მოითხოვს; მასში სიკეთის ძალების გაბატონებას და შესაბამისად, მასთან ერთიანობაში, მისგან მოუწყვეტილ, გარეგან თავისუფლებას; უსამართლობისა და ბოროტების დაძლევის მშვიდობიანი გზების მონახვას; შინაგანი და გარეგანი თავისუფლების ერთიანობას, მისთვის მოქმედების აქტიურობას გულისხმობს. აქ ნათლად ჩანს ის ვითარება, რომ შინაგანი თავისუფლება არის გზა გარეგანი თავისუფლებისკენ. შინაგანი თავისუფლება — შინაგან ძალას, დიდ სიძლიერეს — „ნამეტნავ სიბრძნეს“ მოითხოვს. მისი მეშვეობით ადვილი იქნება იმ საშუალებების მოძიება, რომლითაც გარეგანი თავისუფლება მიიღწევა.

ძალადობა და არაძალადობის ძალა ყოველ ადამიანშია, ყოველ კულტურაში და საზოგადოებაში, ზოგჯერ ფართულად. ამიტომ შესაძლებელია ძალადობას არ დავუპირისპირდეთ აგრესიული, დამანგრეველი ძალით, არამედ აუცილებელია თითოეულში კეთილმძღობის წყაროს მონახვა და მისი განვითარება. ეს ერთიანი, მშვიდობიანი მოქმედების ორგანიზების შესაძლებლობას იძლევა.

ლიტერატურა

1. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. I, 1991.
2. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. II, 1993.
3. Госс Ж. Ключевые представления гуманистического и христианского ненасилия. в кн. «Этика ненасилия». Материалы международной конференции, под общей редакцией А. А. Гусенинова. М., 1991.
4. Гусенинов А. А. Ненасилие и перспектива общества, в кн. «Этика ненасилия», М., 1991.

MARY TSUTSKIRIDZE

ETHICAL BASIS OF NON-VIOLENCE

S u m m a r y

Freedom, responsibility and goodwill constitute the ethical basis of non-violence. The meaning of the term „ketilmdzleoba, — „victory of goodness“ (as opposed to „borotmdzleoba“ — „victory of evil“) perfectly expresses the essence of non-violence: it unites goodness, its possibility and power that turns this possibility into reality. Positive energy and the creative power of goodness existing in man foster establishment of positive values in human relations.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.

ენო ფიფია

ტომას კარლაილი მისტიკური და წნომობრივი სამყაროს შესახებ

XIX საუკუნის ევროპული მწერლობა, ესეისტიკა და ისტორიოგრაფია წარმოუდგენელია ტომას კარლაილის (1795—1881) გარეშე. გამორჩეულა ლიტერატურული სტილისა და ორიგინალური იდეების გამო კარლაილს კითხულობდნენ ყველგან. გულგრილი მკითხველი მას არ ჰყოლია. რევოლუციამდე რუსთში აღფრთოვანებით შეხვდნენ მის „გმირების კულტის“ თეორიას. ევროპაში კი ამ თეორიაში შემავალი იდეებისათვის კარლაილს რეაქციონერობაში სდებდნენ ბრალს. ეს იდეები დღესაც განსჯის საგანია. თუმცა, როგორც კარლაილის უბადლო მცოდნე და მთარგმნელი ვალენტინ იაკოვენკო წერდა, თქვენ შესაძლებელია კარლაილის მოწინააღმდეგეც იყოთ, მაგრამ ყოველთვის იგარძნობთ, რომ იმ ატმოსფეროში ტრიალებთ, სადაც ღრმად ცხოვრებისეული საკითხები იხილება [7, გვ. 18]. ხოლო აზროვნების სიღრმით მან ფილოსოფიის ისტორიაშიც დაიმკვიდრა ადგილი. კარლაილს ინგლისური ნეოიდეალიზმის (აბსოლიტური იდეალიზმის) წარმომადგენელ მისტიკოს მოაზროვნედ მიიჩნევენ. მან განიცადა ჰეგელის, შელინგის, ფიხტესა და კანტის გავლენა. კარლაილს არ ჰქონია რაიმე თანმიმდევრული თეორია ონტოლოგიაში, გნოსეოლოგიაში, აქსიოლოგიაში. არც საკუთარ შეხედულებათა სისტემაში მოყვანა უცდია ოდესმე. ყველაზე უმთავრეს საფიქრალს მისთვის კულტურისა და ზნეობრიობის პრობლემა წარმოადგენს. მის მნიშვნელოვან ნაშრომთა შორის, ფილოსოფიის ისტორიისათვის ყველაზე საყურადღებოა ესეი „დროის ნიშნები“ (1821), რომანი „სარტორ რესარტუსი“ (1832), გამოკვლევები „გმირების, გმირთა თაყვანისცემისა და ისტორიაში გმირულის შესახებ“ (1840) და „წარსული და აწმყო“ (1849). გარდა „გმირების კულტის“ თეორიისა, ამ შრომებში გადმოცემულია „მთავარი საქმის“ კონცეფცია და ე. წ. „სამოსის ფილოსოფია“. ერთად აღებული ეს თეორიები კარლაილის თვალთ დანახული მისტიკური სამყაროს მთლიან სურათს ქმნის.

კარლაილისეული მისტიკური ხედვა ყველაზე უკეთ მის „სამოსის ფილოსოფიაში“ გამოვლინდა. ავტორი ამ კონცეფციით ფიხტეს ტრანსცენდენტალიზმს წარმოგვიდგენს. სამყარო, ამბობს კარლაილი, საიდუმლოებათა სფეროა. მაგრამ ადამიანს ეს საიდუმლოება ხშირად შეუქმნეველი და უარყოფილი რჩება. კარლაილის აზრით, გამოსავალი მხოლოდ ახლებურად ხედვაშია. „სარტორ რესარტუსი“ ანუ გადამკეთებელი თერძი არის ის, ვინც თავს ესხმის ყოველგვარ მოჩვენებით, მანკიერს და ჭეშმარიტებისაკენ იმზირება. კარლაილის აზრით, ნებისმიერი ადამიანური სიმბოლო, ფორმა, დაწესებულება არის სამოსი, ტანსაცმელი (ამბობენ, რომ „სამოსის ფილოსოფიის“ იდეის ერთ-ერთი წყარო, ფიხტეს მოძღვრების შემდგომ, იყო ჯონათან სვიფტის პამფლეტი „ზღაპარი—კასრი“. სვიფტს ღმერთი გამოყვანილი ჰყავს თერძად, რომელმაც შემოსა ყოველივე. დედამიწა, მაგალითად, შემოსილია ჰაერით, პაერი ვარსკვლავებით... ხეები ერთგვარი პარიკებია. სულიერი თვისებებიც, თუკი კარგად დავაკვირდებით, ტანსაცმლის დეტალებია). ყოველი სიმბოლო

კი წარმავალია. ადამიანმა გონების თვალი უნდა მიმართოს არა წარმავალზე, არამედ ღვთაებრივზე. ხილულ საგანს არ გააჩნია თავისთავადი არსებობა, ამბობს კარლაილი. მატერია მთლიანად გონზეა დამოკიდებული და მხოლოდ იმისათვის არსებობს, რათა წარმოადგინოს და განახორციელოს იდეა (ცხადია იქ კარლაილი ჰეგელს იმეორებს). თავად ადამიანიც და მთელი მისი მიწიერი არსებობაც სხვა არაფერია, თუ არა ემბლემა, ხილული შესამოსელი ღვთაებრივი „მე“-სათვის [5, გვ. 22]. ღვთაებრივი „მე“ არსებობს ყველგან, ყველა სიმბოლოში, თუმცა დაფარულად. ჰუმარიტია ის ქმედება, რომელიც ამ დაფარულის ამოცნობას ისახავს მიზნად. ადამიანი, ამბობს კარლაილი, ხშირად გვერდს უვლის იმას, რაც ყველაზე არსებითია მისთვის. ზმანებებში მყოფი, იგი ხედავს მის ცხვირწინ აღმართულ ქმნილებას, ცისარტყელსავით ათასფერადს, მაგრამ ვერ ხედავს მუხს, ვინაც შექმნა ეს საოცრება. ადამიანს, მაშინაც კი, როცა ფიქრობს ფეხიზლობო, ამ ღრმა და საშინელი ძილით სძინავს. განა მსგავსი ზმანება არ არის, წერს კარლაილი, ნებისმიერი ფილოსოფიური თეორია, მეტაფიზიკა? ან რომელმა კატეგორიებმა, თეორიებმა, სისტემებმა შეძლეს აეხსნათ ადამიანის არსებობის საიდუმლოება? ცნებები „სად“ და „როდის“ აზროვნების ზედაპირული, მიწიერი დანამატებია. წინასწარმეტყველები „ხედავდნენ“ მხოლოდ იმიტომ, რომ მათი ამოსავალი მუდამ იყო ღვთაებრივი „მარადყამს“ და „ყველგან“. შესაძლოა ეს გარეგნულად მასიური მიწა სინამდვილეში მხოლოდ სიფრიფანა სურათი იყოს, სოლო ჩვენი „მე“ — ერთადერთი და ნამდვილად არსებული. კარლაილის „მე“, როგორც ნამდვილი არსი და ბუნება, როგორც სამოსი, ფიხტეს ფილოსოფიიდან იღებს სათავეს. მაგრამ კარლაილის ტრანსცენდენტალიზმი არღვევს ფიხტეს ლოგიკას და პანთეიზმისაკენ, შელინგის მისტიციზმისაკენ იხრება.

ჩვენ ათასგვარი მანქანებით ვიჩხრიკებით, ვითვლით, ვუმატებთ, ვაკლებთ და გვეგონია, რომ ვიმეცნებთ. სინამდვილეში კი, ჰუმარიტია შემეცნებაც ვერ წვდება სამყაროს საზღვრებსა და სიღრმეებს. სამყაროს ის ნაწილიც, რომელიც „შემეცნებადია“, გარკვეული მისტიკური პოეტური ზედვით მიიწვდომება. ბუნება ღვთაებრივი ეროგლიფებით დაწერილი წიგნია. ვისაც სურს ჩაწვდეს მის საიდუმლოებას, მან სამყარო ტაძრად თუ არ აღიქვა, როგორც ამას მისნები და წინასწარმეტყველები სჩადიან, მარადიულ დილეტანტად დარჩება. სამყაროს შემეცნებისათვის რელიგიურ-მისტიკური ჰერეტა საჭირო. ამ მისტიკის ნაწილია მრავლისმეტყველი ღუმილი. კარლაილის აზრით, სწორედ ღუმილია ის სტიქია, რომელშიც დიადი საგნები ყალიბდებიან, რათა დასრულებული სახით წარსდგნენ ცხოვრების დღის სინათლეზე. „იყავი მღუმარედ თუნდაც ერთი დღე და ნახავ მომდევნო დღეს რაოდენ ნათლად წარმოგიდგეს შენი ზრახვები და მოვალეობები. ...მცენარის მსგავსად, ვერც სიკეთე ხარობს იქ, სადაც მისი ფესვები მზისგან დაუფარავია“ [5, გვ. 67]. რაც მთავარია, იყავი მღუმარე არა იძულებით, არამედ მხოლოდ მაშინ, როცა შენს წინაშეა სიტყვით გამოუთქმელი, ენით აუწერელი საიდუმლო. ამგვარი ღუმილი კეთილი ზრახვებისა და საქმეების კეთილად აღსრულების საწინდარია და ჰუმარიტია რელიგიის უმთავრეს ელემენტს შეადგენს. კარლაილის აზრით, რელიგია სამყაროსთან მიმართების უმაღლესი ფორმაა. ადამიანშიც არის ღვთაებრივი და, ამდენად, პატეისაცემი. ადამიანის რაობა არ განისაზღვრება იმ გარეგნული ფორმებით, რომელსაც მისი თანამედროვეობა შეცდომაში შეუყვანია. ღირსებას არ ქმნის თეთრი საყე-

ლო, ან კაბრიოლეტი (ანუ ინგლისურად the gig. აქედან მოდის კარლაილის მიერ მოგონილი სიტყვა „გიგმატიზმი“. გიგმატისტი ის ადამიანია, ვისაც მხოლოდ გარეგნულით უდგას სული, ვინც მარტო გარეგნულს აფასებს). ადამიანი უნდა განთავისუფლდეს მსგავსი ცრურწმენებისაგან. მან ადამიან-სიმბოლოს მიღმა ადამიანი-ღვთაებრივი უნდა ამოიკნოს. ხოლო სარკე, რომელშიაც ღვთაებრივი გონის გამოსახულება პირველად ირეკლება, კარლაილის აზრით, არის ჩვენი საქმეები. რაღაც ბუნდოვანი თვითცნობიერება ყველა ჩვეთაგანში თვლემს. მაგრამ მხოლოდ ჩვენი საქმეები დაგვანახებენ ნათლად, თუ ვინ ვართ. იბოვე საკუთარი, შენთვის ყველაზე მთავარი საქმე და წიაგნებ საკუთარ „მე“-ს, იდეალს. „შენი იდეალი შენშია. ის დაბრკოლებებიც შენშია, მას რომ ეღობებიან. შენი მდგომარეობა არის მასალა, რომლისგანაც უნდა შეიქმნას, ჩამოყალიბდეს ეს იდეალი“ [5, გვ. 16]. ამიტომაც ყოველი ჭეშმარიტი შრომა რელიგიაა. იშრომო, ნიშნავს ილოცო, ამბობს კარლაილი.

რელიგიის არსის პრობლემას კარლაილი „წარსულსა და აწმყოშიც“ შეეხა. მისი აზრით, რელიგიის ნამდვილი არსი ზნეობრივი ცნობიერების, „წინაგანი სხივის“ გამოფხიზლებაა. ჭეშმარიტი რელიგია არ არის დოგმატების რწმენა, საეკლესიო აღმსარებლობა. გარეგნული წესები, ლიტურგიები, სიმბოლოები იერარქიები ქიმერაა, მოჩვენებაა. მართალია, ჭეშმარიტ რელიგიას ეს არ ვნებს. მაგრამ სიბრძევე და უმეცრება, რომელთაც ამ რიტუალებთან დაუდვიათ ხელშეკრულება, რელიგიისათვის მომაკვდინებელია. ღვთაებრივთან შეხება პირველად სწორედ საკუთარ სულში ხდება და არა ქიმერაში. ეს უოველმა ჭეშმარიტმა მორწმუნემ იცის. „ადამიანს აქვს სული... თუკი იგი იხრჩობა და სამარადყამოდ მიივიწყეს, მაშინ ადამიანი და მისი საქმეები ცუდ გზას ადგანან... ეს სული სიცოცხლეს უნდა დაუბრუნდეს“ [4, გვ. 211]. ის, ვინც საკუთარ გონებასა და სულს ჩაულრმავდება, ჭეშმარიტ ღმერთსა და რელიგიას შეიძენს. მას არც დიდი ადამიანების, გმირების დანახვა და შეფასება გაუჭირდება.

„გმირების კულტის“ თეორია კარლაილის ყველაზე გახმაურებული თეორიაა. ბერტრან რასელი მიიჩნევს, რომ ფაშიზმი ფიხტემ, ნიცშემ და კარლაილის ამ თეორიამ მოამზადა. „გმირების კულტს“ არც კარლაილის თანამედროვე ინგლისში მოკლება მოწინააღმდეგეები. ამ კონცეფციის თანახმად, „ყველაფერი, რაც კი ამ სამყაროში გაკეთებულა, არსებითად არის გარეგნული მატერიალური შედეგები, პრაქტიკული რეალიზაცია და ხორც-შესხმა იმ იდეებისა, რომელიც ამქვეყნად მოვლენილ დიდ ადამიანებს ეკუთვნის. ამ უკანასკნელთა ისტორია ჭეშმარიტად მთელი მსოფლიო ისტორიის სულს შეადგენს“ [3, გვ. 20]. გმირები არიან ღვთაებები, რომელთა შესახებაც მითოლოგია მოგვითხრობს, წინასწარმეტყველები, ბერები, პოეტები, მწერლები, ბელადები. არც ერთი დიდი ადამიანის ცხოვრება და მოღვაწეობა არ ჩაივლის უნაყოფოდ. ჭეშმარიტი რელიგიაც გმირთა თაყვანისცემაა. რელიგიები ღვთაებათა, წინასწარმეტყველთა საქმეებისა და მათი ნების თაყვანისცემაა. გმირის უპირველესი განმასხვავებელი ნიშანია ის, რომ გარეგნული მოჩვენებითობის მიღმა, იგი თავად მოვლენის არსში აღწევს და გამჭვირვალეს ხდის მას. ამასთან, ამას უკიდურესი გულახდილობითა და სიღინჯით აკეთებს. წინასწარმეტყველის მსგავსად, დიდი ადამიანია პოეტი, მწერალი. კარლაილი

კვლავ ფიხტეს იშველიებს. ფიხტეს თანახმად, სამყაროს ღვთაებრივი იდეა უმპრავლესობისათვის უხილავია. მხოლოდ მწერლები (მეცნიერები, სწავლულნი) წვდებიან მას და ჩვენც აგვიხელენ თვალს ამ ღვთაებრივ საიდუმლოზე. ფიხტე მწერალს იმ წინასწარმეტყველად მიიჩნევს, რომელიც ყოველ საუკუნეში ადამიანებს ღვთაებრივ არსზე მიუთითებს. ყოველი მწერალი, რომელიც ამ იდეის ნაწილობრივ წვდომით კმაყოფილდება ცრუმწერალია. კარლაილი წერს, რომ ის, რასაც ფიხტე ჰეშმარიტ მწერალს უწოდებს არის სწორედ მწერალი-გმირი. ღვთის მარადიულად არსებობის განცდა მისი სტიქიაა. კარლაილის აზრით, ფიხტეს შეხედულება მისი თეორიისაგან განსხვავდება ფორმით. იდეა კი ორივესი ერთი და იგივეა. გმირს საიდუმლოების გასაღები უპყრია ხელთ. გმირი-წინასწარმეტყველი საიდუმლოს ძორალურ მხარეს წვდება. გმირი-პოეტი კი ამ საიდუმლოს ესთეტიკის კუთხით უმხერს. „ერთი გვამცნობს იმას, თუ რა უნდა ვაკეთოთ, მეორე იმას, თუ რა უნდა გვიყვაროდეს“ [3, გვ. 53]. მაგრამ მათი საქმიანობის გამოიჯნა, კარლაილის აზრით, შეუძლებელიცაა. ბელადი კი გმირის ის სახეა, რომელიც თავის თავში მოძღვრის, პოეტს, მწერალს და წინასწარმეტყველსაც გულისხმობს. მან იცის, რა არის საჭირო მორალური და პრაქტიკული (პრაგმატული) თვალსაზრისით. „ის, რის გაკეთებანაც იგი გვაყვარებს, ყოველთვის ყველზე ბრძნული, საჭირო საქმეა“. [3, გვ. 61]. გმირის ცხოვრება გამუდმებული ბრძოლაა ათასგვარ „იზმებთან“, მანკიერებასთან. მისი პირველი და უმთავრესი საქმე ადამიანებზე ზრუნვაა. გმირი ერის რჩეულია. ამა თუ იმ ერის რჩეული თავად ამ ერის ჰეშმარიტ ღირებულებაზე მეტყველებს. „გმირი ერი — ამბობს კარლაილი — ირჩევს გმირებს და ბედნიერია. მონა და ფლიდი ერი კი ირჩევს ცრუმგირებს, ყალბაბანდებს და მიიჩნევს რა მათ გმირებად, უბედურია თავად“ [4, გვ. 22]. ერი, რომელიც მოიკრეფს მთელს თავის სიბრძნესა და გონიერებას, ჰეშმარიტ გმირს ადვილად იპოვის. ხოლო დიდ ადამიანთა კეთილი საქმეებისა და ნების თაყვანისცემა ზნეობრივი და არამარტო ზნეობრივი სრულყოფილების საწინდარია.

მაგრამ XIX საუკუნეში, კარლაილის აზრით, აღარავინ ზრუნავს შინაგანი სრულყოფილებისათვის. ყველაფერი მექანიკურმა, უსიცოცხლო მანქანებმა დაიჭემებდებარა. ადამიანებს არა მარტო ხელი, არამედ გონებაც და გულიც მექანიკური გაუხდათ. მექანიციზმმა ინტელექტიც დაიმორჩილა. გონების ფილოსოფია მატერიალურმა ფილოსოფიამ შეცვალა (ინგლისური ემპირიზმი — ლოკი, ჰიუმი — ამის მაგალითია). „რასაც მექანიკურად ვერ ჩაწვდები, იმას საერთოდ ვერ გაიგებ“ — ეს მექანიკური საუკუნის აზროვნების ლოზუნგია. წვრილმანი პოლიტიკური შეთანხმებებიც მექანიკური საუკუნის ნიშანია. სახელმწიფოს მოწყობის იმედი ერთგვარ მანქანებზე, „დემოკრატია“ და მექანიკურ „თავისუფლებაზე“ დაფუძნებული. დემოკრატია, წერს კარლაილი, ნიშნავს იმას, რომ ადამიანებს აღარა აქვთ გმირების პოვნის იმედი და ამიტომ ადვილად ეგუებიან მათ არარსებობას; ხოლო თავისუფლება კი შიმშილით სიკვდილისაგან განთავისუფლებას გულისხმობს. მაგრამ ჰეშმარიტი, შინაგანი, სულიერი თავისუფლება ჩვენი თვალსაწიერის მიღმა რჩება. კარლაილის აზრით, ახალმა დროებამ მიივიწყა, რომ მექანიკური სულისკვეთება სასურველია მოთხოვნილებათა და მისწრაფებათა მხოლოდ ნაწილისათვის; რომ ღვთაებრივს, საიდუმლოს, ცოცხალს მხოლოდ „დინამიკის სული“ თუ ჩაწვდება. აქტივობის მექანიკური და დინამიკური სახე, თუკი ისინი სწორად

წარვმართეთ, ადამიანის ჭეშმარიტ გზად შეიძლება იქცეს, თვის კარლაილი. მაგრამ მათი არასწორი განვითარება ყოველ ეპოქას რღვევის ფასად უჯდება. შინაგანი, დინამიკური აქტივობა, თუკი მას არასწორად მივმართავთ, ცრუმორწმუნეობის, ფანატიზმისა და ბოროტების სავანედ შეიძლება იქცეს. გარეგნული, მექანიკური აქტივობის განვითარება კი გარკვეული დროის შემდგომ გამოააშკარავებს ყველაზე დამლუბველ შედეგს — ზნეობრიობის რღვევას. „ჩვენი მექანიკური ნიჭით ისე მოხდა — წერს კარლაილი — რომ გარეგნულის შესრულებით ყველა სხვა საუკუნეს გავასწარით. მაშინ, როცა, წმინდა ზნეობის ბუნებას რაც შეეხება, ჭეშმარიტ ღირსებას სულისა და ხასიათისა, ალბათ დაბლა ვდგავართ ყველაზე უფრო ცივილიზებულ საუკუნეებთან შედარებით“ [2, გვ. 149]. ადამიანები სიკეთეს ხილულ სინამდვილეში, ადამიანს გარეთ ეძებენ და არა იქ სადაც მისი ჭეშმარიტი საუფლოა. ეს არ არის რელიგიის საუკუნე, წერს კარლაილი, რადგან ჩვენი ჭეშმარიტი ღვთაება დღეს მექანიზმია მაგრამ საკუთარ ნაკლებ მსჯელობა ზომ გარკვეულ წილად, ღირსეული მომავლის საწინდარია. კარლაილის ღრმა რწმენით, ეს ტოტალური მექანიკური მიმართულება ჭეშმარიტი გეზით შეიცვლება. ადამიანები ჭეშმარიტ საქმეებს მიუბრუნდებიან, ზნეობრივ, მისტიკურ სამყაროს მიაპყრობენ მხერას. ამ გზაზე „ერთადერთი საგულისხმო, თუმცა ძალზე ძნელი რეფორმა ის იქნება, რომ თითოეულმა საკუთარი თავის დახვეწა დაიწყოს“ [2, გვ. 159].

ახალ დროს არ ჭირდება რაიმე „ახალი რელიგია“. ჭეშმარიტი რელიგია ზომ საკუთარი ზნეობრივი ცნობიერების გამოფხიზლებისათვის ზრუნვია. (იაკოვენკო, ამასთან დაკავშირებით, ერთ გარემოებას უსვამს ხაზს: რაც უფრო შორს მიდის კარლაილი კათოლიკური ტრადიციის უარყოფაში, მით მეტად ღრმაა მისი რელიგიური გრძნობა. ხოლო ძალა, რომელიც არ იხარჯება გარეგნულ მხარეზე, მთლიანად საქმეზეა კონცენტრირებული. აქედან მოდის შრომის კულტიც. საქმე, ასე ვთქვათ, კარლაილის რელიგიური აზრის მატერიალური გამოხატულებაა [7, გვ. 5]). კარლაილისათვის მთავარია არა პასიური თვალთვალი იმისა, რაც ამქვეყნად ხდება, არამედ გარდაქმნა ამ სამყაროსი, მისი გაუმჯობესება, გაკეთილშობილება, ღვთის საუფლოსთან მიხლოება. ამ მიზნით კარლაილი არ ერიდება არანაირ საშუალებებს, არანაირ ტკივილსა და იძულებას, თუკი ბოლო ამ გზისა კეთილი და ღვთაებრივია. ღვთაებრივი ძალა არის მკაცრი და აუცილებელი, მაგრამ ამავე დროს კეთილი და აღმშენებლობითი. კეთილი მიზანი კი ყოველთვის ამართლებს საშუალებას. გამონაყლისი, კარლაილის აზრით, არ არსებობს. ხოლო, თუკი ძალისმიერი შედეგი კეთილია, მაშინ ამ ძალას თავიანთ უნდა ვცეთ. ერთ-ერთი მიზეზი რის გამოც კარლაილს მისი მოწინააღმდეგეები ეღავებიან სწორედ „ძალის კულტია“. სადავო და დასაფიქრებელი იდეები მის თეორიაში მართლაც არის. სიღრმისეული აზროვნების მიუხედავად, კარლაილის მოძღვრება არაერთ მნიშვნელოვან კითხვას ზადებს. მაგალითად: ჭეშმარიტი სიკეთეა ის, რის განხორციელებასაც თუნდაც ზოგჯერ მაინც ჭირდება „უხეში ხელი“? ან ნამდვილად კეთილი და ღვთაებრივია გმირის მიერ არჩეული გეზი, რომელმაც ადამიანები, ერები, კაცობრიობა უნდა იხსნას? ან მარტო მონა ერს რატომც ემუქრება ცრუმგირის არჩევის საშიშროება? (რას ნიშნავს „მონა ერი“?). დაბოლოს, არის კი ჭეშმარიტად ღირებული ის, რისთვისაც გმირი იღწვის? ხედავს კი გმირი თავისთავად არსებულ, ობიექტურ ღირებულებას,

ჰემმარიტად ღვთაებრივს და არამხოლოდ ადამიანურს? თუკი კარლაილიან ამ კითხვებზე პასუხებს მიაკვლიეთ, ისინი არავითარ შემთხვევაში არ იქნება ერთმნიშვნელოვანი. კარლაილი არ იძლევა რეცეპტებს, არ აზროვნებს დოგმებით და ზმირად არც წინააღმდეგობებისაგანა თავისუფალი. „რაც არ უნდა უთხრა, კარლაილი აუცილებლად საპირისპიროს დაიქინებს“ — წერდა რალფ ემერსონი [1, გვ. 189]. იქადაგებთ თავისუფლებას, კარლაილი მონობას დაიცავს. ზნეობრიობას შესახამ ზოტბას, ის მკვლევობას, ფულს, დღსჯას და ათას სისხაღლეს ამჯობინებს. როგორც ბიოგრაფები წერენ, მსგავსად მისი მოძღვრებისა, მისი პიროვნებაც მეტად დაძაბული და წინააღმდეგობებით აღსავსე მთელი იყო. მაგრამ რაოდენ ურთიერთგამომრიცხავ პოზიციებს არ უნდა ავლენდეს იგი, მთავარი კარლაილისათვის მაინც გულწრფელი, სიღრმისეული აზროვნებაა. თუკი თავისუფლებასე საუბრობს, მაინც მხოლოდ შინაგანი სულიერი თავისუფლების დამცველია და არა გარეგნული, შაბლონური თავისუფლებისა. ასეთ თავისუფლებას მას მართლაც მონობა ურჩევნია. ღვთაებრივი კარლაილისათვის ნიშნავს ჰემმარიტს, შინაგანს, საიდუმლოს, თავისთავადს, მისი პოზიცია მისი რელიგიაა. ამ რელიგიას ვერ ახსნი, მისი უნდა გვეროდეს.

ძნელია კარლაილის ყველაფერში დაეთანხმო (განსაკუთრებით კი „ძალის კულტში“). კარლაილის მიზნისათვის „გმირების კულტის“ თეორია შესაძლოა სულაც არ იყო საუკეთესო საშუალება. ბევრი კითხვა დაგრჩებათ მისგან პასუხგაუცემელი, ზოგიერთი პასუხი კი მიუღებელი. მაგრამ ბევრი რამ მასთან საყურადღებოა. კარლაილია გაიზიარა ჰეგელის აბსოლუტური იდეალიზმი. მისი აგნოსტიციზმი და ემბლემებისაგან გაშიშვლებული რელიგია კანტის ფილოსოფიას უახლოვდება. ფიზტესავით, მას ურჩევნია იყოს გულახდილი და იცხოვროს ისე, როგორც ფიქრობს. ბენტამი და „განათლებული ეგოიზმი“ მისთვის მიუღებელია. მას არ სჯერა ჯოჯოხეთის არსებობის. მან იცის როგორ უნდა იცხოვროს უკეთ, ვიდრე დღეს ცხოვრობს და სურს ეს ცოდნა სხვასაც გაუზიაროს. მისი გონება ყველაფერ ამქვეყნიურს აშიშვლებს და ეძებს გამოსავალს კრიზისიდან, ზნედაცემული არსებობიდან. მას ყველაზე დიდ დამსახურებად იმას მიუთვლიან, რომ ინგლისი უიმედობის, მომძლავრებული ბაირონიზმისაგან, სკეპტიციზმისაგან იხსნა. თუმცა მისთვისაც არ ყოფილა ეს გრძნობა უცხო, მან მაინც შეძლო ამ „ძარღვებში მჩქეფარე სისხლის“ — სკეპტიციზმის — დაძლევა და ბაირონს გოეთეს სიღინჯე და შორსმჭვრეტელობა არჩია. მან გამოაფხიზლო ინგლისი, აი რას ამბობენ კარლაილის შესახებ. იაკოვენკო კარლაილს ინგლისელ რუსოს უწოდებს. იგი იყო რუსო „გრძნობებითა და მისწრაფებითა სიმძაფრით, ზოლო აზროვნების სიღრმით კი იგი რუსოზე მაღლა დგას“ [7, გვ. 18]. მან გავლენა მოახდინა თავის თანამედროვეებსა და შთამომავლებზე არამარტო ინგლისში (ემერსონი, გერცენი, ტოლსტოი, ნიცშე მის გავლენას განიცდიდნენ). კარლაილია ცხოვრების ჰემმარიტებები სააშკარაოზე გამოიტანა. ჯულიან საიმონი, კარლაილის ბიოგრაფი, წერს, რომ ამ ჰემმარიტებებით სხვადასხვაგვარად შეიძლება ვისარგებლოთ. ცხადია, იმ დროს, როცა ადამიანები ზოტბას ასხამდნენ მასას, „გმირების კულტის“ თეორია არათუ უც-

ნაურად, არამედ თავხედურადაც უღერდა. ამიტომაც ამბობს საიმონი, რომ კარლაილმა ალაღინის ლამპარს არასწორად გაუსვა ტილო, თუმც იგი ნამდვილი ჯადოქარი იყო [6, გვ. 273]. მაგრამ ალბათ არ ცდებოდა ემერსონი, როცა წერდა, რომ ღირსებებთან შედარებით, მისი ცალკეული მოსაზრებების მცდარობა ჩემთვის არაფერს ნიშნავს.

ლიტერატურა

1. ემერსონი რალფ, კარლაილი (ესეები), თბ., 1989.
2. კარლაილი ტომას, დროის ნიშნები (ესეები), თბ., 1989.
3. Карлейль Томас. Герои, почитание героев и героическое в истории, СПб., 1903.
4. Карлейль Томас. Теперь и прежде, М., 1994.
5. Карлейль Томас. Этика жизни, СПб., 1906.
6. Саймон Дж. Карлейль. Жизнь и мысли пророка, М., 1981.
7. Яковенко В. Несколько слов о Томасе Карлейле (Карлейль Т., Герои, почитание героев и героическое в истории), СПб., 1908.

NINO PIPIA

THOMAS CARLYLE ON THE MYSTICAL AND MORAL WORLD

Summary

The article sums up Thomas Carlyle's — the 19th century famous English scholar's most interesting and important views and stresses the principal idea of Carlyle's philosophy: man is to liberate himself from the illusions of the external world, the „gigmatizm“ and is to endeavour to find the truly inner, mystical world of spirit, the world of Gods and true heroes.

It is shown that although some of Carlyle's views are unconvincing, his understanding of the problem of morality as the main problem of cultural growth places him among the prominent figures in the history of thought.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

თინათინ ჯონაბიძე

ა. კამიუს — აბსურდი და თეატრალური აზროვნება

ა. კამიუს „ჩინაწერებში“, მშრალ, უკომენტარო გამონათქვამებს შორის არის ერთი, რომელიც სხვადასხვა ნაუანსით მეორდება ესეებში და, რომელშიც, ვფიქრობთ, გარკვეული აზრით, ზუსტადაა გადმოცემული მისი ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივი პოზიცია. „ყოფილ ფილოსოფოსი, — წერს იგი, — ნიშნავს, აზროვნებამდე სახეებით“ [1, გვ. 198]. სწორედ, სათქმელის გამოხატვის ამ აქცენტირებული ფორმით, ანუ სახეებზე ორიენტაციით, ზდება მინიშნება სამყაროსა და ადამიანის თავისებურ, ეფემერულ შეხვედრასა და მათი ურთიერთობის ვარიაციულ წესზე. „სამყარო-სისტემას“, რომელიც სუბორდინაციულია და აქვს ერთი ცენტრი, (რომელსაც სიმყარესა და გარკვეულ სტატიკურობას აძლევს ერთი კანონი, იდეა, ჭეშმარიტება), ცვლის ექსცენტრიული, მოძრავი სამყარო. „სახეებით აზროვნება“ არის ის ფორმა, რომლითაც შეიძლება გამოიხატოს ყოფიერების უკანონო, შეუცვრელი სიმრავლე. ანტისისტემურ აზროვნებას გააჩნია სპეციფიკური ენა და აგებულია შემთხვევათა თამაშის გარკვეულ წესებზე; იგი აყალიბებს თავის ესთეტიკას, რომელშიც ერთი, თავისთავადი და დამოუკიდებელი შინაარსი (სახე), არ უკავშირდება მეორეს ტოტალურ-ფუნქციური აზრით, ანუ კავშირი არ დავერადგენს მთელს, რადგან ისინი, ასე ვთქვათ, ერთი და იგივე „გონიერი მასალისაგან“ არ არიან აგებულნი და არ ემორჩილებიან საერთო კანონს.

ადამიანისა და სამყაროს ურთიერთობისაპირ დგომა აბსურდულ სივრცეში სხვადასხვა ზასიათის მიმართებებით გამოიხატება, ანუ სამყარო დგას და უპირისპირდება ადამიანს იმდენად, რამდენადაც თვითონ ადამიანი კარის პერმანენტური, ცნობიერი თუ არაცნობიერი ინტენცია სამყაროსადმი — იგი ეძებს მას, ითხოვს და ელის მისგან, უყვარს და სძულს იგი, აფასებს მას, და ა. შ. და ა. შ.; მაშინ, როდესაც თავად სამყაროს არ გააჩნია არანაირი ინტენცია. კამიუს სიტყვებით, იგი არაადამიანური, უსაზროსო მყოფობაა და უდანაშაულოა ამ უსაზროსობით. კლასიფიკირებული, უნიფიცირებული სამყარო, უკვე შემეცნების პროდუქტი, ადამიანური გონების კონსტრუქცია, ადვილად ემორჩილება საყოველთაობისა და ერთიანობის მოთხოვნას. მხოლოდ ანტი-ნომიურ შინაარსები ამხელენ თავს, როგორც უგონო სინამდვილის გამოვლინებანი. გონების სურვილი — თავის გარეთ იპოვოს მსგავსი გონიერი სინამდვილე, იყოს მისი პირმშო, რომელთან ურთიერთობასაც გააგრძელებს ფიზიკური სივრცის შემდეგ, ჰქონდეს მყარი მორალური ორიენტირები და სჯეროდეს, რომ მთელ სინამდვილეს აერთიანებს ერთი ჭეშმარიტება, — გონების ეს სურვილი, ბუნებრივი სურვილია. კამიუს მას გონების ნოსტალგიას უწოდებს, რითაც მინიშნებულია წასული საუკუნეების სისტემურ ცნობიერებაზე, რომელმაც არ იცის დისონანსი მთელში, რადგან სინთეზში დისონანსი იხსნება. აქ გონიერი ნიშნავს ნამდვილს და ნამდვილი გონიერს. ასეთი აზროვნება, რომელსაც პირობითად უკვე ვუწოდებ „სისტემური“, ადამიანური ცხოვრების გარკვეულ წესს გულისხმობს; მისი ენა, არქიტექტონიკა ყალი-

ბდება ერთი, გარკვეული პრინციპის ირგვლივ და შეადგენს მთელს. აქ არაფერია კოლაჟური, დაუკავშირებელი. გადასვლა ერთი შინაარსიდან მეორეზე გულისხმობს თემატურ და რიტმულ განსხვავებებს მხოლოდ ნიუანსის დონეზე. არქიტექტურა, პოეზია, ფერწერა, ტანსაცმელი, საცხოვრებელი, ყოფა, ფოლკლორი, ადამიანური ურთიერთობები ფორმდება და აიგება ამ სივრცეში — მარადიული მთელის სივრცეში და მარადისობის პერსპექტივის გათვალისწინებით. რა თქმა უნდა, მთელი ამ ადამიანური ყოფისა და აზროვნების სპეციფიკას ქმნის სწორედ მარადისობის პერსპექტივა. იგი უღრმესი, შინაგანი განცდაა და, რასაკვირველია, არ არის და არც შეიძლება იყოს გარე გამოცდილებიდან, უფრო ზუსტად, მატერიალურ-ხილვადი სამყაროდან მიღებული ცოდნა. გარე სამყაროს არ გააჩნია მსგავსი ჩასიათის საბუთები. ერთადერთი მოცემულობა გარე სამყაროდან — წერს კამიუ — აბსურდია“ [2, გვ. 40]. აბსურდს ქმნის არა თავად სამყარო, „იგი უბრალოდ უსაზრისოა“, — და არა თავად გონება, მას გააჩნია ბუნებრივი მოთხოვნილებები, არამედ ჩემი გონების ნოსტალგიისა და სამყაროს შეხვედრა, რადგან ისინი, არათუ არ შესაბამებიან, არამედ გამორიცხავენ ერთმანეთს. ის, რაც ლიბნიცისათვის იყო ყველა შესაძლო სამყაროს შორის ყველაზე საუკეთესო, კამიუსათვის არის „უბრალოდ უსაზრისო“, „არა სიღრმეში წასული, არამედ უსასრულოდ მრავალფეროვანი“, სადაც ერთი მეორეს არ ჰგავს და არ ერთიანდება იდეის, ცნების ქვეშ. მსგავსი ნომინალიზმი, რომელიც ბუნებრივად იწვევს აგნოსტიციზმსა და ირაციონალიზმს, საბოლოო ჯამში აფუძნებს ანთროპომორფულ სამყაროს. ეს კანტიანური ტენდენციები, რომელსაც ავითარებს ნეოკანტიანელობა და რომელიც თავისებური სახით ფუძნდება პრაგმატიზმში, აღსავსეა ადამიანისა და მისი სამყაროს გადარჩენის სურვილით. კამიუ უარს ამბობს ანთროპომორფულ სინამდვილეზე, უარს ამბობს კანტიანურ მანევრზე — ზნეობის არსებობის აუცილებლობიდან გააქეთოს დასკვნა რელიგიის, ღმერთის არსებობაზე — „ელემენტარული წესიერებისა და ღირსების“ გამო. მას სურს შეინარჩუნოს ის ერთადერთი გარკვეულობა, რომელიც სამყაროდან მიიღო — აბსურდი, ანუ გონებასა და სამყაროს შორის კონფლიქტის ცნობიერება. მიუხედავად მეცნიერული ოპტიმიზმისა, რელიგიური ნუგეშისა, და ბოლოს, მიუხედავად ჩვენი უნარისა, შექმნას მისთვის მისაღები და გასაგები სამყარო, ადამიანს პერიოდულად თავს ახსენებს „აბსურდის წამი“, რომელსაც თვალს მხოლოდ ერთეულები უსწორებენ, რადგან იგი მიუთითებს ცხოვრების ახალ წესზე, ახალ ღირებულებებზე და ორიენტირებზე. ანტიმეტაფიზიკური სინამდვილე არის სინამდვილე მარადისობის პერსპექტივის გარეშე, იგი არაფერს არ ფარავს, მის უკან არაფერია. შეინარჩუნო კონფლიქტის ცნობიერება, ანუ შეინარჩუნო აბსურდი, ნიშნავს — გადაეჩვიო იმედს და იცხოვრო ამბოხით. რა თქმა უნდა, აქ თავად ამბოხი ჯაიგება ტელოსურად, იგი არაა საშუალება რაიმეს მისაღწევად და ეფუძნება აბსურდულ თავისუფლებას, როგორც უცნობი, უპირობო ყოფნას სამყაროში. „აბსურდი გვათავისუფლებს“ — ნიშნავს, ჩვენ თავისუფლები ვართ, პირველ რიგში, მთელში, სისტემაში ყოფნისაგან, ჩვენი უცხოობა საკმაო მიზეზია საიმისოდ, რომ უარი ვთქვათ მოვალეობაზე და შექაბამისად პასუხისმგებლობაზე მის წინაშე. ერთადერთი აუცილებლობა, რომლითაც ვუერთდებით სამყაროს, რომელიც გვეხვევა გარედან, ერთადერთი მომავალი, რომლის გამოცდილებაც არ გავაჩნია — სიკვდილია. ბატონისა და მონის ში-

ნაარსების ცვლა, სისტემურ აზროვნებაში მიუთითებს წმინდა იდეის სივრცეში განსხვავებათა დამთხვევაზე, რომელსაც მეტაფიზიკური, მისტიკური შინაარსი გააჩნია. აბსურდულ სამყაროში განსხვავებებს შლის და ყველაფერს ასწორებს სიკვდილის მაარაგებელი სუნთქვა. იგი ერთსა და იმავე დროს, იწვევს ამბოხს და უყარავს მას აზრს, როგორც საშუალებას, რაც ნიშნავს — ადგენს ამბოხს ამბოხისათვის, ანუ აქცევს მას უაზრო ამბოხად. ეს სურათი, თავისი შინაარსით, განურჩევლად იმისა, გვჩვენებს ჩვენ თუ არა, კამიუს აზრით, ტრაგიკომიკურია და უნდა აღვიქვათ შესაბამისად — შევძლოთ გაცინება, ირონიზება და გამოვიყენოთ ამბოხის სხვადასხვა ფორმებში იმის ყველაზე დახვეწილი ენა — ირონია, რაც ნიშნავს — იყო მსახიობიცა და მაყურებელიც ერთდროულად.

გონიერი ესენციის არარსებობა სამყაროში იწვევს ანთროპოლოგიურ ანტიესენციალიზმს. ადამიანი აღარ გაიგება როგორც მიკროკოსმოსური მთელი, უსაზრისო ზღემა გამოთქმა — „ტრანსცენდენტური იმანენტურში“, მასში აღარ ცნობიერდება აბსოლუტური გონი და იკარგება მისტიკური ესენციალური ცენტრი, ანუ სულიერი ზერხემალი თუ კონსტიტუცია, რომელიც ამთლიანებს ადამიანს და არეგულირებს მის ზნეობრივ ორიენტაციას. გონით-სულიერი ცენტრი, რომელიც იმორჩილებს ბიო და ფსიქო შრეებს, აბსურდულ სივრცეში უქმდება, ანდა, უკეთეს შემთხვევაში, ზღემა დაქვემდებარებული, ან ერთ-ერთი რიგითი საყრდენი სხვა საყრდენებს, ცენტრებს შორის. ასეთი კონსტიტუცია აპირობებს პიროვნული ცენტრების ცვლას, ანუ ზღემა თავისებური, პერიოდული მონტაჟი. აქ უპრიანი იქნებოდა გავგეხსენებინა ჯადოსნური თეატრის პასაჟი ჰ. ჰესეს ცნობილი რომანიდან, როცა ჰარი ჰალერის დაშლილი უამრავი „მე“-დან, უამრავი პიროვნული ცენტრიდან, ჯადოქარი მოჭადრაკე სხვადასხვა კომბინაციით აგებს სხვადასხვა ჰარი ჰალერს. აქ ჩანს არამარტო ადამიანური სამყაროს სირთულე და მრავალფეროვნება, არამედ გარკვეული პრეტენზიის ამ მრავალი ცენტრის თანასწორუფლებიანობაზე. ანტიესენციალიზმს შემოაქვს თავისებური თეატრალური თამაში სამყაროში და ადამიანში, რადგან ანტიესენციალიზმი იძლევა მოძრაობის, მრავალნიარად ყოფნის შესაძლებლობას.

თეატრს, როგორც ენას, როგორც არსებობის წესსა და ფორმას, ქმნის აბსურდის კანონი, რომელიც ჯერ შლის და ანაწევრებს სამყაროსეულ მთელს ცალკე, ავტონომიურ შინაარსებად (სახეებად), მერე მის შესაბამისად აუქმებს გონით-სულიერ ცენტრს, როგორც მმართველ ცენტრს, და ამ ფონზე ადამიანი დაინახება არა სიბრტყისეულად და სტატიკურად, არამედ სივრცულად და მოძრავად. შიდა შინაარსების სირთულე და მრავალფეროვნება აპირობებს მისი გამოხატვის ფორმების მოქნილობას. ტექსტი უკვე მოითხოვს ინტერპრეტაციას, ზოლო ქვეტექსტს გააჩნია რამოდენიმე ვარიანტი. ამდენად, ადამიანს შინაგანი მოძრაობა, მისი დაშლა-აგება ქმნის გამუდმებულ ცვლილებებს, მისთვის არაფერი აღარ არის მყარი, უძრავი, ერთმნიშვნელოვანი და მარადიული თუ არა, ზანგრძლივი მაინც. ყველაფერი დროებითია და მოძრავი — სოციალური მდგომარეობა, მსოფლმხედველობა და პოლიტიკური მრწამსი, პროფესია, ფინანსები, საცხოვრებელი ადგილი, ეროვნება, რელიგიური აღმსარებლობა, სიყვარული, სქესიც კი. (ტიპიური აბსურდული ემოცია — ადამიანის შეტუბუნება სარკეში საკუთარი გამოსახულების დანა-

ზვისას, როდესაც მას ეჩვენება, რომ სარკიდან „სხვა“ უყურებს — მოთამაშის ემოციას).

კამიუს აზრით, აბსურდი ქმნის თეატრის ენას, თეატრი, როგორც ასეთი, თავისი შინაარსით აბსურდულია, განურჩევლად იმისა, აცნობიერებენ თუ არა ამას. აცნობიერების შემთხვევაში თეატრი იქცევა ამბოხის ფორმად, რომლის მრავალსახეობრივი პლასტიკით გამოიხატება პროტესტი ბოლოვადი, უსაზრისო სამყაროსა და სიკვდილის მიმართ. შემთხვევითი არ არის, რომ შუა საუკუნეებში ეკლესია თეატრში ზედავდა მისთვის მეტად საშიშ ინსტიტუტს, რომელსაც ჰქონდა ადამიანის სულისათვის მეტად დამლუპველი ვნებები და მიდრეკილებები. იგი უარს ამბობდა ერთ სულზე, ერთ ბედზე, ერთ მრწამსზე, დასცინოდა დადგენილს, დაკანონებულსა და შეუცვლელს. აბსურდის ადამიანი აღარაფერს აკეთებს მარადისობის სახელით. მან იცის, რომ მოზომილი აქვს დრო და ამ პირობას უნდა შეუსაბამოს საკუთარი ყოფნის წესი, ამიტომ იგი იწყებს მუშაობას წამის გახანგრძლივებაზე, ანუ იწყებს თამაშს.

მსახიობისა და მაცურებლის ურთიერთობა აგებულია „ვითომ“-ის პრინციპზე, ისინი წინასწარ შეთანხმდნენ ამ „ვითომ“-ზე და ამის მერე ერთმანეთს აღარ ატყუებენ, მეტიც, რაც უფრო ხაზგასმულად პირობითია თეატრის ენა და შესაბამისად, რაც უფრო მოთამაშე და მოქნილია მისი გამომსახველობითი საშუალებები, რაც უფრო იმიტირებულია დეკორაციები, მოკლედ, რაც უფრო არაბუნებრივია თეატრის სინამდვილე, მით უფრო მართალია იგი მაცურებელთან, რადგან ამით იგი ხმამაღლა აცხადებს, რომ თამაშობს. ამ პირობით სამყაროში, რომელიც იქმნება თეატრის სივრცეში, მსახიობი ახორციელებს თავს, ანუ აფართოებს თავისი არსებობის საზღვრებს გმირში და მისი გავლით მაცურებელში.

თეატრი ეფუძნება და ემორჩილება წამიერებას, მისი მექანიზმი მოძრავია, იგი მოძრაობს დროში, სივრცეში და სახეებში. სურვილი — იქცე სხვად და განიცადო სხვისი სიცოცხლე, გამოსცადო რას ნიშნავს „სხვადაყოფნა“, იყო მეფე, მონა, წინასწარმეტყველი, მკვლელი ან მოკლული, მიიღო უცხო სივრცე და დრო, ნიშნავს — იცხოვრო იმაზე მეტხანს ვიდრე უნდა გეცხოვრა საკუთარი ბუნებრივი ცხოვრებით. ეს მექანიზმი საშუალებას აძლევს მოთამაშეს აირჩიოს და შექმნას ალტერნატიული სამყაროები, თუნდაც დაიკმაყოფილოს გონების ნოსტალგია — იცხოვროს გონიერ სამყაროში.

განურჩევლად იმისა, იარსებებდა თუ არა თეატრი ვიწრო გავებით, ანუ შედგებოდა თუ არა თეატრი როგორც სოციალური ინსტიტუტი და იქნებოდნენ თუ არა პროფესიონალი მსახიობები, განურჩევლად ამისა, აბსურდულ სამყაროში მაინც იმუშავებდა თეატრის პრინციპი, ენა და მექანიზმი, რომელიც დაეფუძნებოდა ანტიესენციალურ თავისუფლებასა და ანტიმეტაფიზიკურ ონტოლოგიას (თუ საერთოდაც, შეიძლება აქ ვიხმაროთ „Logia“, რადგან სახეებით აზროვნება იღებს სწორედ „ontos“-ს, როგორც მხოლოდ სახეს „Logia“-ს გარეშე).

რა თქმა უნდა, აქ შეიძლებოდა პარალელის გატარება ჰერაკლიტეს ან ნიცშეს „მოთამაშე სამყაროსთან“, ანდა ბერძნულ თეატრალურ აზროვნებასთან, რაც ცალკე საუბრის თემაა, ბერძნულ თეატრთან დაკავშირებით ერთის თქმა კი შეიძლება, რომ თეატრის პრინციპი და მექანიზმი შეიძლება მუშაობდეს როგორც გაუცხოებულ, ისე ჰარმონიულ სამყაროში, უბრალოდ, აბ-

სურდის სივრცეში იგი იღებს ლამის საყოველთაო, ტოტალურ ხასიათს და მოიცავს ადამიანური ცხოვრების თითქმის ყველა სფეროს, თანაც, შენიშვნის სახით, შეიძლება იმისი თქმაც, რომ ანტიკური „თეტრისი“ (დიონისეს მისტიკურიების), სპეციფიკა, თავისი პირველადი სახით, არ არის თეატრალური, ანუ აქ არ მოქმედებს პრინციპი „თამაში თამაშისათვის“, რადგან იგი რიტუალური ზისიათისაა და აქვს რელიგიურ-მისტიკური დანიშნულება, მეტიც, იგი ღვთის, ანუ კოსმოსის მსახურების გარკვეული ფორმაა. შესაბამისად, აქ „თამაშიც“ არ არის „თამაში“ თანამედროვე გაგებით, რადგან მსახიობი კი არ თამაშობს გმირს, დიონისეს, კარამედ ქოროს გალობის ფონზე „ახმოვანებს“ მის ნიღაბს. ეს სცენა არ არის მოძრავი სცენა და არ ხდება „სახეებით აზროვნება“. აქ გარკვეული სტატიკაა, რაც მიუთითებს კოსმიურ, საყოველთაო კანონზე.

მიუხედავად იმისა, რომ ამბოხის ფორმათა შორის კამიუ თეატრის გვერდით ასახელებს დონქუანიზმს, როგორც ამბოხის ცალკე ფორმას, ვფიქრობ, ამ უკანასკნელში მუშაობს იგივე თეატრალური აზროვნების მექანიზმი. ეს არის ცხოვრების გარკვეული წესი, რომელსაც საფუძვლად უდევს დაშლილი, უფონო სამყაროს განცდა და იაზრება როგორც პროტესტი მასზე. დონკუანიზმი ისევე მოგზაურობს სახეებში, როგორც მსახიობი. ის აზრი, რომ სამყაროში არსებობენ ერთმანეთისათვის გაჩენილი წყვილები და რომ ადამიანი ყველასთან ვერ შეადგენს ანდროგინულ მთელს, რომ სიყვარული თავისი შინაარსით არის მარადიულობის მოთხოვნა და დაკავშირებულია რელიგიურ-მისტიკურ შინაარსებთან, დონკუანური აზროვნებისათვის განიცდება როგორც უსახრისო, არაბუნებრივი და ყალბი აზრი. დონკუანს უყვარს, იგი არ იტყუება, იგი იხარჯება, მაგრამ არ შეუძლია ერთი უყვარდეს, მასზე დაფიქსირდეს, იმ ერთში ჩადოს ყველა სახე და ხასიათი, ფორმათა ფერთა და ბეგრათა მრავალფეროვნება. არსებობს შეხედულება, თითქოს დონკუანი ეძებს ერთს, ნამდვილს და მარადიულს მრავალში, მაგრამ მისთვის მარადიული არ არის ნამდვილი და ნამდვილი არ არის ერთი. მისთვის არსებობს „აი ეს“ „აქ“ და „ახლა“ — დრო, სივრცე, სიმრავლე და მოძრაობა. მისი სიმრავლე არ არის უსახო სიმრავლე, იგი უამრავი, მოძრავი „ერთებია“, განსხვავებული და განუმეორებელი, და სწორედ ამის გამო არც ერთი მათგანი არ შეიძლება ვაზდეს „ერთად-ერთი“; რადგან ყველას თანაბარი უფლება ენიჭება უყვარდეს და იყოს სიყვარულის ობიექტი — დაშლილი, დანაწილებული სამყარო მოითხოვს არა მონოცენტრულ, არამედ ექსცენტრიულ სასიყვარულო მიმართებებს, ერთ, მარადიულ სიყვარულს ანუ სიცოცხლეს ცვლის მრავალი სიყვარული ანუ მრავალი სიცოცხლე. სახეთა, ფორმათა და შინაარსთა თანაბარუფლებიანობა კარგად ჩანს თანამედროვე ესთეტიკურ აზროვნებაში. არა ერთი, გაბატონებული, ასე ვთქვათ, ტონის მიმცემი ესთეტიკური ენა, არამედ სხვადასხვა ესთეტიკა ერთმანეთის გვერდით და ერთ სივრცეში, შერეული ტექნიკა და გამოხატვის კოლაჟურ-პოპარტული სტილი მხატვრობაში, შემწყყნარებლური ექლექტიკა არქიტექტურაში, შერეული რითმულ-ვერლიბრული ენა პოეზიაში და მუსიკაში, თეატრალურ-მოძრავი პოდიუმი — ვგონებ, არ არის შემთხვევითი და ეს ყველაფერი ზოგად შტრიხებში შიანიშნებს თანამედროვე სამყაროს მიდრეკილებებს სიმრავლისაკენ და დანაწილებისაკენ.

დონ ჟუანს უყვარს თეატრი, როგორც ადამიანური ცონების ეშმაკობა, რომელიც საშუალებას იძლევა გაერთიანდეს და იმოძრაოს უამრავ მიკროსამყაროს შორის. ამას აკეთებს დონჟუანი, კომენდიანტი, მოგზაური, დამპყრობელი, მწერალი, მკითხველი ან მაყურებელი — ყველა ესენი ადამიანთა თავისებურად მოძრავი ტიპები არიან, რომლებიც მუშაობენ წამის გახანგრძლივებაზე და საზღვრების გაფართოებაზე. მათ იციან რას ნიშნავს სიზიფეს ტანჯვა — იცხოვრო, გიყვარდეს და ქმნიდე მომავლის გარეშე, „არაფრისათვის“. მეტიც, მათ არა მარტო იციან, რომ ქმნიან არაფრისათვის, არამედ იციან აბსურდის წინააღმდეგ ამბოხის აბსურდულობაც, რაც მათ პროტესტს უკარგავს სერიოზულ ხასიათს და აძლევს ტრაგიკომიკურ შინაარსს. შეძლო ამაზე სიცილი — ნიშნავს, ამაღლდე საკუთარ ხვედრზე.

შემეცნებიო-გნოსეოლოგიურ ინტენციებს ცნებით-აბსტრაქტულ დონეზე აბსურდულ სამყაროში ცვლის აღწერა და ცოცხალი, ანდა მხატვრულ-წარმოსახვითი ურთიერთობა სახეებთან, რადგან, იდეა კამიუს აზრით, არის თვითმკაცრად გონების წინასწარ აკვიატებული პრინციპი — გაერთიანოს, შეკრას სამყარო, ეს მცდელობა ეწინააღმდეგება ხედვის სინათლესა და ცოცხალ აზრს. იქ, სადაც ეს უკანასკნელი არსებობს პირველადი უშუალობით, ხდება ერთიანობის უარყოფა და სიმრავლის დანახვა.

თითქოს ლოგიკურია, რომ აბსურდი ახდენს თვითმკვლელობის პროვოცირებას, თითქოს უსაზრისობის ფონზე თვითმკვლელობა ემორჩილება და ადასტურებს ამ უკანასკნელს. ამადროულად, კამიუსაგან განსხვავებით, შეიძლება ითქვას, რომ როცა თვითმკვლელობა არის არა აფექტური, არამედ ნებისმიერი კონკეტუალური აქტი, იგი აღიქმება როგორც ნებაყოფლობითი უარი მისთვის გარედან დაკანონებულ, გამზადებულ სიკვდილზე, ამავე დროს, სიცოცხლის უარყოფა ნიშნავს სამყაროსა და ადამიანის შეხვედრის, ანუ კონფლიქტის ცნობიერებისა და თავად აბსურდის უარყოფას. ერთი და იგივე შინაარსის არაერთმნიშვნელოვნება, რომელიც იძლევა განსხვავებული, ხშირად ურთიერთგამომრიცხავი ინტერპრეტაციის საშუალებას, ადგენს მოძრავ, ანტინომიურ (წინააღმდეგობრივ) სამყაროს. ის ფაქტი, რომ ჩვენი გონების ლოგიკური ყალიბი ეწინააღმდეგება და ვერ გუთობს ანტინომიურ მოცემულობებს, იძლევა აზრის ორგვარად განვითარების საშუალებას — პირველი, კანტიანური გზა — მისცე ანტინომიურ შინაარსებს ჩვენი გონებისათვის მიუწვდომელი, მეტაფიზიკური სტატუსი, ანდა, მისცე ამ უკანასკნელს აბსურდის კვალიფიკაცია, სადაც, რა თქმა უნდა, აბსურდი გაიგება არა თეისტურად, ვთქვათ, როგორც ამას იგებს ტერტულიანე, კაფკა, იასპერსი, თუნდაც როგორც დოსტოევსკი, არამედ გაიგება როგორც სრული, რადიკალურად უგონო მოცემულობა, ყოველგვარი მოსტაქური შინაარსების გარეშე. კამიუსათვის სამყარო გაუგებარია არა იმიტომ, რომ მასში არსებობს საგანთა და მოვლენათა ფარული, ჩვენი გონებისათვის მიუწვდომელი აზრი. არამედ პიროქით, იგი გაუგებარია ამ აზრის უქონლობის გამო. რა თქმა უნდა, დასკვნა აბსურდიდან ტრანსცენდენტურ რეალობაზე არათანამიმდევრული, ალოგიკური დასკვნაა, მაგრამ იმავე, პრინციპული მიდგომით, არათანამიმდევრულობად ჩაითვლება აბსურდის ფსიქოლოგიური, თუნდაც ეგზისტენციალური განცდიდან დასკვნა გაკეთდეს აბსურდზე, როგორც ერთადერთ, უეჭველ მოცემულობაზე. შეიძლება ითქვას, რომ დასკვნა აბსურდზე ძეითივე რწმენითი აქტია, როგორც სხვა შემთხვევაში დასკვნა ტრანსცენდენტურ რე-

ალობაზე, უფრო მეტიც, არაფერია ახალი და ორიგინალური იმ მიხვედრაში, რომ თავად ლოგიკის სფერო გვერდს ვერ უვლის და თავს ვერ იცავს ნახტომებისაგან, დაიზღვიო თავი რწმენითი მომენტებისაგან ლოგიკაში, პრინციპში, ნიშნავს, ღარჩე ტავტოლოგიურ ანდა სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობების სივრცეში. ამდენად, რწმენა, როგორც გარკვეული სააღბათო საყრდენი, ვგონებ აუცილებელი, სასიცოცხლო პირობაა, როგორც პრაქტიკული, ასევე თეორიული გონებისათვის. იქნებ გადაჭარბებულია, ანდა გარკვეული აზრით, ცინიკურადაც უღერს, მაგრამ, ვგონებ, აბსურდი იმავე რწმენითი საყრდენის მნიშვნელობას იძენს კამიუსათვის, როგორც ირაციონალურ-თეისტური სინამდვილე კაფკასათვის და კირკეგორისათვის. ამიტომ, რადგანაც, ფილოსოფიურ-კრიტიკული, ასე ვთქვათ, არადოგმატური სულის შენარჩუნება შეუძლებელია როგორც ერთ, ისე მეორე შემთხვევაში, ბუნებრივად ჩხდება ალტერნატივა ამ ორ მსოფლმხედველობრივ პოზიციას შორის — ან ზოგადკოსმიური გონების მიღება, რომელიც იძლევა არა მარტო საგანთა და მოვლენათა ფიზიკალისტურ წესრიგს, არამედ მორალურ-ზნეობრივ კანონს სოციალურ-საბუნებისათვის, ან აბსურდულ, უკანონო სამყაროში „ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ“, და გარე კანონისაგან თავისუფალი, საკუთარ ინდივიდუალურ ღირებულებათა დამდგენი, ძლიერი ადამიანის, გამარჯვებულის ტირანია.

ამ ალტერნატივისა და მისი ასე თუ ისე გადაწყვეტის თავისებურება ისაა, რომ თავად ალტერნატივაც და შესაბამისდ, არჩევნიც, არა მეცნიერული და ლოგიკური, არამედ ეგზისტენციალური ხასიათისაა.

აქ უადვილო არ იქნებოდა გაგვეხსენებინა დოსტოვესკის პასუხი ამ ალტერნატივაზე. „თუკი უკვდავების რწმენა ასეთი აუცილებელია ადამიანისათვის, — წერს იგი „დღიურებში“, — (რადგან მისი უარყოფა ნიშნავს თვითმკვლელობას), მაშინ იგი, (უკვდავების რწმენა), არის კიდევ ადამიანის ნორმალური მდგომარეობა, ასე რომ, თვით ადამიანის სულის უკვდავება უეჭველად არსებობს“, ის, რომ აქ ადამიანისათვის უკვდავების რწმენის აუცილებლობიდან დასკვნა კეთდება ამ უკანასკნელის არსებობაზე, მიუთითებს რომ ეს ეგზისტენციალური დასკვნაა და არა მეცნიერულ-ლოგიკური. მაგრამ, რა თქმა უნდა, ეს არც იმას ნიშნავს, რომ იგი უსაზრისოა და არ გააჩნია შინაგანი თანამიმდევრობა. ის, რომ „აუცილებელია“ (თავად აუცილებლობის ფაქტიურობა), ქმნის საკმაო ეგზისტენციალურ პირობას და ადგენს „აუცილებლის“ აუცილებელ არსებობას, რადგან არ შეიძლება შემთხვევითი, თუნდაც პრაგმატული ხასიათის იყოს, კამიუს გამოთქმა რომ ვიზმართ, „ადამიანის გონებში ნოსტალგია ერთიანობაზე, სინათლეზე და გარკვეულობაზე“.

ლიტერატურა

1. А. Камю, Тверчество и свобода. Статья, эссе, записные книжки, М., 1990
2. А. Камю, бунтующий человек, М., 1990.

ТИНАТИН ДЖОХАРИДЗЕ

А. КАМЬЮ — АБСУРД И ТЕАТРАЛЬНОЕ МЫШЛЕНИЕ

Резюме

Предлагаемая статья представляет собой попытку очертить особенности театрального мышления на фоне философии абсурда А. Камю.

Театральное мышление, основывающееся на антиметафизическом и антиэссенциальном движении, отказывается от понятий спекуляций и стремится обосновать определенную манеру образного мышления. Такая манера указывает на эфемерно-абсурдную природу взаимоотношений между человеком и окружающим его миром и на вариативность этой природы. С помощью абсурда обуславливается гротескная игра, — как способ экзистенциального бытия, и как количественная этика.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

მარაბ როზაპიძე

პიროვნების „სისრულის“ აღმნიშვნელი ცნებები „ვეფხისტყაოსანში“

„ვეფხისტყაოსანში“ პიროვნების „სისრულის“ აღსანიშნავად გვხვდება ისეთი ცნებები, როგორცაა „სრული“, „სასეე“, „მრთელი“, რომლებიც ან პიროვნების რომელიმე მამოძრავებელ ძალას მიემართება, ან მთლიან პიროვნებას, რომლის შინაარსი უკავშირდება პიროვნების შენაწევრებას „გულით“, „ნებით“, „გონებით“, „ცნობით“ და ზნეობრივი გამოხატულება აქვს.

1. „მრთელი“.

საყურადღებოა, რომ ეს ცნება გვხვდება როგორც ფიზიკური, ისე შინა-ღუვნების „სიმრთელის“ გამოსახატავად. ასე მაგალითად, ფიზიკური „სიმრთელი“ მოწოდებულია ასეთ შემთხვევებში: (ასმათი ავთანდილს) „თუ არ მომკლავ, არ მოგვკვდები, მრთელი ვარ და მოუკლავი“ (240.1)*; (ტარიელი ავთანდილს) „მე მიკვირს ჩემი სიცოცხლე, ასრე დარჩომა მრთელისა“ (501.4); (ტარიელი იტყვის) „ჩემი რა ცნიან, სტყვიდან თავებსა მათსა მრთელსა“ (560.4); (ხატაულებთან ბრძოლის შემდეგ ავთანდილი ამბობს) „ტყვეთა მრთელთა ცა არ აკლდა კვნესა, მართ ვითა სნეულთა“ (452.4); (შერმადინი ავთანდილს) „მე ვით ღირს ვარ ამას, რომე თვალნი ჩემნი გვკრეტდენ მრთელსა“ (674.4); (ქაჩებთან ომის წინ ფრიდონი ეუბნება თავის მეგობრებს) „თქვენ ჭირად ვიყო შიგანთა პოვნა კაცისა მრთელისა“ (1395.4).

ამ შემთხვევებში „მრთელი“ ნიშნავს ფიზიკურად დაუზიანებელს, ჯანმრთელს.

ამასთან, მთელი რიგი ადგილები იმის მანიშნებელია, რომ „მრთელი“ პოემაში გამოხატავს პიროვნების არა „ფიზიკურ“, არამედ მის შინაგან „მრთელობას“-ს („სიმრთელეს“), „ფსიქიკურ ჯანმრთელობას“, გაწონასწორებულობას, იმ სიმტკიცეს, რომელიც შინაგან თავისუფლებაში ვლინდება, რაც პიროვნებას შესაძლებლობას აძლევს მიზანმიმართულად იმოქმედოს, საღად განსაჯოს მოვლენები, ემოციური და რაციონალური ასპექტები ერთიანობაში მოიყვანოს, შინაგანი სიმტკიცით და „გულის ფლობით“ გადალახოს წუთისოფლის წინააღმდეგობები და გამარჯვება მოიპოვოს.

პიროვნების შინაგან „სიმრთელეს“ (მთლიანობას) პოემაში ნათელყოფენ ასეთი ადგილები პოემიდან: („მიჯნურობის ჭირით“ დაავადებული ტარიელი ამბობს) „იქით და აქათ მომისხდეს, მახვრიტეს სახვრეტელია; /მე მოვახსენე: „პატრონო, გული აწ უფრო მრთელია“ (356.2). კონტექსტიდან ნათელი ხდება, რომ ტარიელს ფიზიკური რამ დაავადება არ „სჭირს“ მისი მდგომარეობა მკურნალთაც საგონებელში ავდებს. რამდენიმე დღეში ტარიელი ან შინაგან „(და)რღვევას“ გადალახავს და „წონასწორობას“ აღიდგენს. სწორედ ამას ნიშნავს აქ „გულის სიმრთელი“ — მისი „ემოციური გადავარდნა“ დაძლეულია და პიროვნება „გამართლებულია“. ამავე აზრით ყურადღებას იქ-

* სტროფები მითითებულია „ვეფხისტყაოსნის“ 1957 წლის გამოცემის მიხედვით.

ცევს „გულის წყლულის გამართელება“ (ნესტანის საძებრად მიმავალი ავთანდილი გონებაში ასე ესაუბრება თავის სატრფოს — თინათინს): „იტყვის: „მოგშორდი, სიცრუვე, ვა, საწუთროსა კრულისა/შენ გაქვს წამალი ჩემისა მამრთელებელი წყლულისა“ (1025.3—4). საინტერესოა, რომ „წყლულის გამართელება“ მოიაზრება „კრულ საწუთროსთან“ შეპირისპირებით, რომელიც „აწყლულებს“ თავისი „სიმუხთლის“ გამო ადამიანს და ამ წყლულების „გამართელება“-ს პიროვნება აღწევს შინაგანი ძალისხმევითა და მოქმედებით, მამოძრავებელ ძალთა („გულის“, „გონების“, „ცნობის“) „გამართელებით“. „გულის წყლულის გამართელება“-ზე, ვითარცა შინაგანი ემოციური განცდების ტრანსფორმაციაზე, გვესაუბრება ფატმანიც, რომელსაც ემუქრება ჭაშნაგირი და მძიმე განსაცდელს გადალახავს ავთანდილის შემეწობით. ფატმანი ამ სიტუაციაში ამბობს: „გამირთელდა გული წყლული, ახლა დავჯე ცეცხლთა შრეტად“ (1119.4).

პოემაში მოწოდებულია აგრეთვე „მრთელი თავის“ ცნება, სადაც „თავი“ მთლიანპიროვნული მნიშვნელობითაა ნახმარი და მასთან მიმართებით „მთელი“ აღნიშნავს ადამიანის შინაგან მთლიანპიროვნულ „სიმრთელეს“: (ავთანდილი ეუბნება ტარიელს) „თავსა მრთელსა რად შეიკრავ, წყლულსა ახლად რად იწყლულებ“? (876.4). როგორც ვხედავთ, აქაც „სიმრთელე“ უპირისპირდება „წყლულს“, რაც ადამიანის მთლიანპიროვნული შინაბუნების „შეკრვასთანაა“ დაკავშირებული. მთელი კონტექსტიდან საცნაური ზღვება, რომ ლაპარაკია ტარიელის მძიმე სულიერ მდგომარეობაზე, რაც მისი „სიმრთელის“ „შეკრვად“ მოიაზრება და იწვევს „სიმრთელის“ „არღვევას“, ანუ „წყლულის“ გაჩენას მის სულში. ეს ცნებები იძენენ სიმბოლურ მნიშვნელობას და „მრთელ თავს“ მოგვააზრებინებენ როგორც მთლიანპიროვნულ „სიმრთელეს“.

„მრთელი თავის შეკრვა“-ს „ვეფხისტყაოსანში“ სხვაგანაც ვხვდებით — ისევ მთლიანპიროვნული „სიმრთელის“ მნიშვნელობით და მას კვლავ უპირისპირდება „შეკრვა“, როგორც მძიმე განცდა-გრძნობითი სულიერი მდგომარეობა (უარყოფითი ემოციების მნიშვნელობით). ამ შემთხვევაშიც კონტექსტით საცნაურია „მრთელი თავის“ ზოგადპიროვნული სემანტიკა და არა „თავი“ როგორც სხეულის ნაწილი (ასეთი გააზრება სამეცნიერო ლიტერატურაში ცთომილების მიზეზად მოგვევლინა). მხედველობაში გვაქვს შემდეგი ადგილი: (ავთანდილი ეუბნება ასმათს) „აჲ, დაო, შენთა ხელთა ჩემი საბელი ყელისა, /სხვად უღონოა უშენოდ ჩემგან აღპყრობა ხელისა; /რასაცა მიზამ, შენ იცი, შენ ხარ წამალი ხელისა, /თვარ ვისმცა ექმნა გორლითა შეკრვა თავისა მრთელისა“ (257). ავთანდილს სურს თქვას, რომ მისი პიროვნული „სიმრთელე“ დარღვეულია ტარიელთან შეხვედრის სურვილით.

საყურადღებოა, რომ პოემაში „მრთელი“ გვხვდება „საწუთრო“-სთან მიმართებითაც, რაც იმითაც გამოწვეული, რომ „საწუთრო“ უკავშირდება პიროვნების შინაბუნების ფსიქო-ემოციური მდგომარეობის ჩვენებას: „ავრევე გული კაცისა მოსაგვარებლად ძნელია, /ჭირსა და ლხინსა ორსავე ზედა მართვითა ხელია, /მიწყვი წყლულდების, საწუთრო მისი აროდეს მრთელია, /იგი მიენდოს სოფელსა, ვინცა თავისა მტერია“ (1348). ეს ფსიქოლოგიური პასაჟი გვეუბნება იმას, რომ ადამიანის „გულის მოგვარებას“ წინ ელოდება „ჭირთან“ და „ლხინთან“ დაკავშირებული ემოციური განცდები, რაც აწ-

ყლულებს „გულს“, არღვევს მის „სიმრთელეს“, ეს კი იმავდროულად იმასაც ნიშნავს, რომ „საწუთრო მისი აროდეს მრთელია“. როგორც ვხედავთ, „საწუთროს სიმრთელესა“ და პიროვნების „სიმრთელეს“ შორის იგივეობის ნიშანია დასმული. ადამიანის გრძნობა-ემოციათა როლის მხატვრულ-პოეტური გამაძაფრება აქ ემსახურება მისი ვნებათაღელვით აღსავსე ცხოვრების ჩვენებას, როგორც წუთისოფლისთვის დამახასიათებელ ნიშნეულობას. აქაც სახეზეა მსჯელობა „გულის დაწყლულებაზე“, რაზედაც ზემოთ გავამახვილეთ ყურადღება.

ისიც უნდა ითქვას, რომ, საზოგადოდ, „სიმრთელის“ ცნება პოემაში უკავშირდება „ჭეშმარიტების“ სემანტიკას. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ის, რაც მრთელია, იმავდროულად ნამდვილიცაა, რასაც ახასიათებს სიმტკიცე და სიმყარე, ზოლო „სიმრთელის“ მოკლება ხასიათდება „რღვევით“ და არამდგრადობით. „არსებობს“ და „მყოფობს“ ის, რაც „მრთელია“, ე. ი. „ჭეშმარიტი“. ეს დებულება შეიძლება გავავრცელოთ როგორც ადამიანის ბუნებაზე, ისე ობიექტურ საგნებსა და მოვლენებზე. რამდენიმე ადგილი პოემიდან: (ავთანდილი ეუბნება ფატმას) „საქმე ქაჯეთისა გამაგონე უფრო მრთელად“ (245.3), ანუ ავთანდილს ამბის შეტყობა სურს სრულად, უნაკლულად, რათა უფრო ღრმად ჩასწვდეს სინამდვილეს, გაიგოს ჭეშმარიტება; სხვა შემთხვევაში ზღვათა მეფემ „ტარიელს უძღვნა გვირგვინი, ვერ-დანადები ფასისა, / იაგუნდისა მრთელისა, ყვითლისა მეტად ხასისა“ (1438.3); (ფრიდონმა ნესტანსა და ტარიელს) „კვლა უძღვნა თვითო ფარლული, გარდასაყრელი ყვლისა, / მგრგვლად დათლილისა თვალისა, იაგუნდისა მრთელისა“ (1466.3). „მრთელი იაგუნდი“ აქ ნიშნავს „ნამდვილ“, „ჭეშმარიტ“, „წმიდა“ იაგუნდს. ნესტანის პოვნით გახარებული ასმათი „იტყვის: რა ვნახე, რა მესმის? / არსმცა ამისი მრთელობა?“ (1360.4). ე. ი. მართალიაო ყოველივე ეს? იუსტ. აბულაძით, „მრთელობა“ ნიშნავს სინამდვილეს“. ა. შანიძე ამ ადგილს ასე განმარტავს — „ნამდვილია ეს?“ „ავთანდილ უთხრა: ნუ გემის, ეგე ამბავი მრთელია; / ლხინი მოგვეცა, მოგვეშორდა ყოველი ჭირი ძნელია; / მზე მოგვეახლა, უკუნი ჩვენთვის აღარა ბნელია, / ბოროტსა სძლია კეთილმან, — არსება მისი გრძელია“ (1361). ა. შანიძე „მრთელს“ ამ შემთხვევაში განვეიმარტავს როგორც „ნამდვილს“; იუსტ. აბულაძით კი მოწოდებულია „ნამდვილი“, „სწორი“, „დასტური“. ეს განმარტებები ექვს არ უნდა იწვევდეს. ამასთან, ვფიქრობ, „მრთელის“ განსამარტებლად გასათვალისწინებელია ის სიღრმისეული სემანტიკა, რომელიც მთელ სტროფშია მოცემული — „ჭირის“ შეცვლა „ლხინით“, ბოროტების ძლევა სიკეთის მიერ, რომლის „არსება გრძელია“. ყოველივე ეს, ვფიქრობ, უნდა აზუსტებდეს „მრთელი ამბის“ გაგებას. „სიმრთელის“ არსი ისევეა „მრთელი“ და დასრულებული, როგორც „სიკეთისა“, მისი სუბსტანციური ბირთვისთვის ნიშანდობლივია „სიგრძე“ — ჭანგრძლივობა დროში ჭერარსობით გულისხმობს შინაბუნების სიმყარესა და მდგრადობას — „არსებობისა“ და „მყოფობის“ საფუძველს.

2. „სრული“.

„ვეფხისტყაოსანში“ არაერთხელ გვხვდება პიროვნების დახასიათება „სრულის“ ნიშნით. ამ ცნებით განსხვავებული შინაარსებია მოწოდებული — ფიზიკური, ზნეობრივი, სოციალური და სხვა.

ადამიანის შინაგანი „სისრული“, უპირველეს ყოვლისა, ზნეობის კუთხით განისაზღვრება, მის ქცევაში ვლინდება და პიროვნებას წარმოაჩენს ში-

ნაგან მამოძრავებელ ძალთა სიკეთისაკენ მისწრაფების ნიშნით; იგი „სრულია“, როგორც მოქმედი და მიზანსწრაფული პიროვნება, მტკიცეა და გაბედული, ძალუძს ჩანაფიქრის რეალიზება, მოძმის თანაზიარია ჭირსა და ლხინში. ასეთი ადამიანი საკუთარი ძალისხმევითა და „ნების ყოფით“ გადალახავს „ჭირს“ და „მოიძვის ლხინს“, რაც „აღავსებს“ და გაამთლიანებს მას. პიროვნების „სისრულე“ მის შინაგან თვისებათა გარდა „შესრულებული“ საქმეებით განიზომება. იგი „სრულდება“ (მთლიანდება) იმის შემდეგ, როცა თავისუფლების აქტს განახორციელებს. ამ აზრით ნიშანდობლივია ავთანდილის შინაგანი ფსიქოლოგიური მდგომარეობა, როცა იგი ხანგრძლივი ოდიისეის შემდეგ მიზანს ეწევა, მიაგნებს ნესტანის ადგილსამყოფელს. პოემაში ამის გამო ნათქვამია: „რა ავთანდილს გააუსრულდა საქმე მისი სასურვალი/ ხელ-აღპყრობით ღმერთსა ჰმადლობს ცნობას რული, არა მთრვალი“ (1311.3—4). „ცნობა-სრული“ მიუთითებს პიროვნების შინაგან „სისრულეზე“ („გამთლიანებაზე“), რასაც განპირობებს შინაგან მამოძრავებელ ძალთა — გულის, ცნობისა და გონების ურთიერთგანპირობებულობა, მათი „მოძრაობა“ ერთი მიმართულებით, რაც ადამიანს მოგვააზრებინებს როგორც ერთიანს და „სრულს“. რასაც საფუძვლად ედება, როგორც იტყვა, მიზნის განხორციელება, ნების „აღსრულება“. ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა, რომ ნესტანის პოვნით გამოწვეულ სიხარულს ავთანდილი ფრიდონს ასე უზიარებს: „ჭირნი ვნახენ და მოცა-მხვდა ნაცვალ იჭირ-ნახულისა, კარგა მოხდომა საქმისა ჩემისა განზრახულისა“ (1319.1—2). როგორც ვხედავთ, აქაც სხეზეა „ჭირის“ ტრანსფორმაცია „სიხარულად“, განზრახულის „შესრულება“, რაც „აღავსებს“ („ამთლიანებს“) გმირს, პიროვნულ „სისრულე“-ს ანიჭებს მას. ეს სრულყოფა (სრულქმნა) ხდება საქმის სრულყოფის („საქმის გასრულების“) შემდეგ.

ნიშანდობლივია ისიც, რომ ავთანდილი მასთან ნამსახურ ფრიდონის მონებს მათ პატრონს ასე უხასიათებს: „ამოდ მმსახურეს, თქვენმცა გული ამათთვის სრულია“ (1323.2). ავთანდილს იმის თქმა სურს, რომ ფრიდონი სიხარულსა და მორალურ კმაყოფილებას უნდა განიცდიდეს იმით, რომ შეეწია მიზნის განხორციელებაში. პიროვნებას „სისრულეს“ ანიჭებს სიხარულის განცდა; ფრიდონის ძალისხმევის რეალიზაცია, მონათა თავდადებული სამსახური უნდა განსაზღვრავდეს „გულის სისრულეს“, უნდა აღავსებდეს მის გულს სიხარულით, ამთლიანებდეს მას, როგორც პიროვნებას.

პოემაში ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ მიჯნურის, როგორც პიროვნების, სისრულე მოწოდებულია როგორც მისი შინაბუნების, ისე ფიზიკური მშვენიერების ასპექტებით, ანუ მიჯნური მშვენიერია როგორც შინაგანად, ისე გარეგნობით: „მიჯნურსა თვალად სიტურფე ჰმართებს, მართ ვითა მზეობა, სირბინე, სიმდიდრე, სიუხვე, სიყმე და მოცალეობა, ენა, გონება, დათობა, მძლეოთა მებრძოლთა მძლეობა; ვისცა ეს სრულად არა სჭირს, აკლია მიჯნურთ ზნეობა (23). ეს სტროფი მრავალმხრივ იპყრობს მკვლევართა ყურადღებას. ამჯერად ჩვენთვის საინტერესოა მსჯელობა მიჯნურის ზნეობაზე და ოპერირება ისეთი ცნებებით, როგორიცაა „კლება“ და „სისრულე“. რუსთაველი წარმოგვიდგენს სრულ-ყოფილი მიჯნურის ისეთ ტიპს, რომლის სისრულეს განპირობებს ყველა ჩამოთვლილი თვისება, რომელთაგან ერთ-ერთის არ-

ქონა იწვევს ამ სისრულის „რღვევას“, ანუ ნაკლულობას. ნიჯნური ვერ იქნება სრული, თუ მას აკლია რომელიმე მოწოდებული თვისება. განსაკუთრებულ ინტერესს აღძრავს მიჯნურის თვისებათაგან „სიყმე“, რაც რუსთაველის ეპოქაში რაინდთა ინსტიტუტის არსებობის უტყუარი ნიშანია; მიჯნურს, როგორც მოყმეს, უნდა ახასიათებდეს „მძლეთა მებრძოლთა მძლობა“. იგი უნდა იყოს უშიშარი და „შეუდრეკელი“ (მღრ. „შედრეკილობა — კლება“, 68.2).

ქვეშარიტი მიჯნურის, როგორც პიროვნების, სისრულე, რთული ცნებაა; იგი არაა ოდენ გულის მოძრობაზე დამყარებული, მას თან ახლავს „სიბრძნე“ და „გონება“, რაც განპირობებს მყარ და ურღვევ სიყვარულს („ხამს მიჯნური ხანიერი“). მიჯნურობა მშვენიერების კატეგორიას განეკუთვნება, მისი სისრულის ბუნება რთულია — „მიჯნურობა არის ტურფა, საცოდნელად ძნელი გვარი“ (24.1).

„ვეფხისტყაოსანში“ სისრულის ნიშნით დახასიათებულია ავთანდილი. როსტევანის ვაზირი მას „მიეგება, თაყვანის-სცა, ჰკადრა ქება სრულსა სრული (729.3). ამ ადგილის გათვალისწინებით „ვეფხისტყაოსნის“ სრული კაცის ცნება უკავშირდება, ვ. ნოზაძის აზრით, „რელიგიურ-ზნეობრივ და ესთეტიკურ“ კატეგორიებს.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ რელიგიური იდეალის დაკავშირება ზნეობრივ კატეგორიასთან მოცემულ შემთხვევაში უადგილოა. პოემის გმირთა იდეალი, უეჭველად, არის საერო-საკაცობო, რასაც ისინი არაერთხელ გვიდასტურებენ რეალური ქმედებით, საკუთარი ნებისყოფით, მისწრაფებათა ცხოვრებაში რეალიზაციით, ბრძოლით ბედნიერებისათვის, ამქვეყნიური სამართლიანობისათვის. რელიგიურ-ზნეობრივი კი ეს იდეალები იმდენადაა, რომ სკაკობო ქრისტიანულ იდეალებს განასახიერებენ. პოემის გმირები არ არიან სასულიერო პირები, ამდენად, რელიგიური სხვა საქმეა, რომ მათი ქცევა ქრისტიანული ზნეობის შესაფერისია. ამდენად, „სრული კაცის“ იდეალი არ შეიძლება „რელიგიური“ იყოს. პოემის პერსონაჟები თავის თავა „ამთლიანებენ“ თავისუფლების აქტებით ჰორიზონტალურ პლანში (ადამიანური სიყვარული, მეგობრობა, თანაზიარობა) და არა ღმერთთან მიმართებით, მხოლოდ საიქიო ცხოვრებაზე, ზრუნვით, ცხოვრებისაგან განდგომით და ამქვეყნიურ ცხოვრებაზე უარის თქმით. ამ აზრით, ისინი არ არიან „რელიგიური“, მაგრამ თავისი ცხოვრების შინაარსით არიან ქრისტიანული რელიგიის (და, საზოგადოდ, ადამიანური სიკეთის) ზნეობრივი იდეალებით განსაზღვრულნი, რაც როდი ნიშნავს „რელიგიურობას“.

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ სრული კაცის იდეალი, უპირველეს ყოვლისა, არის ზნეობრივი, რითაც პოემის გმირები განასახიერებენ ახალ ადამიანებს, ახალი ეპოქის შვილებს. „მობრუნება ადამიანისაკენ“ სწორედ მათ ზნეობრივ, ზოგადსაკაცობრიო იდეალებში უნდა დავინახოთ. ეს გმირები არ არიან სტატიკური, ოდენ ფიზიკური მშვენიერებით შემკულნი; ისინი სულიერად არიან ამაღლებულნი, სიკეთის ამქვეყნად დამამკვიდრებელნი და ზეციური სასუფევლის ამქვეყნად ქმნილი სიკეთის ნეოხებით მომპოვებულნი. მათი ამქვეყნიური „სვლა“ განპირობებს ღვთაებასთან მიახლებას. ამ აზრით მათი სულისკვეთება ქრისტიანულია.

პოემაში არაერთხელ ვხვდებით „სრული კაცის“ ქებას, რომელიც წარმოთქმულია ბრძენი კაცის მიერ. ადამიანის სისრულეს მხოლოდ

სიბრძნე დააფასებს. ეს კანონზომიერება საგანგებოდაა ხაზგასმული პოემაში: ვაზირმა ავთანდილს — „ჰკადრა ქება სრულსა სრული“; მასვე ქარავნის უხუცესმა (რომელიც იყო „კაცი ბრძენი“) „მოახსენა ხოტბა სრული, დალოცა და უქნა ზნენი“ (1030.2); ასმათი ეუბნება ავთანდილს: „ხარ უცილოდ კარგი ვინმე, მოყმე, ბრძენთა საქებარი“ (258.2). პოემაში გზედებით აღგილებს, როცა პიროვნების „სისრულის“ შექებას მთელი სტროფი ეძღვნება.

როგორც ვხედავთ, სრული კაცის შექება არცთუ იოლი საქმეა, რადგან სისრულე რთული მოვლენაა. პიროვნების ზნეობრივი სისრულე ღვთაებრივია, ღმერთთანაა წილნაყარი; როგორც ღვთაებაა „უცნაური და უთქმელი“, ასევეა სრული პიროვნებაც; იგი არის ამოუცნობელი, სიღრმისეული სიკეთის მატარებელი, რომლის „ქება არ ითქმის ენითა“. იგი მზეებზე ნიაფენს სიკეთეს და თავისი სინათლით აბრმავებს, შეუცნობელია ვითარცა ღვთაებრივი შუქთაფენა.

აღსანიშნავია, რომ ვ. ნოზაძე „სისრულის“ დასახასიათებლად „რელიგიურ-ზნეობრივ“ მხარესთან ერთად „ფიზიკურ“ (ესთეტიკურ) ასპექტსაც ითვალისწინებს. მისი სიტყვით, „სრული კაცი არის ზნეობრივად და ფიზიკურად უნაკლო კაცი“; „ცნებით „სრული კაცი“ აღინიშნება ავთანდილის ზნეობრივი სიმრთელე და უნაკლულობა და ამას გარდა ფიზიკური სისრულე და მხნეობა“; „სრულს“ შეიძლება ზნეობრივი მნიშვნელობა ჰქონდეს ფიზიკური თვისებების დამატებით“...

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ პოემაში ერთმანეთისგან უნდა გაიმიჯნოს „ზნეობრივი“ და „ფიზიკური“ სისრულეები. რუსთაველი გარკვევით განასხვავებს მათ. ყველა შემთხვევაში ნათელია, როგორ „სისრულეზეა ლაპარაკი. კონტექსტის შინაარსი, როგორც წესი, მიგვანიშნებს, თუ რა სახის „სისრულე“ იგულისხმება.

3. „სავსე“

ეს ცნებაც პოემაში გვევლინება პიროვნების შინაბუნების მახასიათებლად. იგი თუ არ „აივსო“, ვერ გამთლიანდება, სისრულეს ვერ მიიღწევს. აქაც „ზნეობრივი“ სისავსის გარდა გვხვდება „ფიზიკური“ სისავსე.

თავდაპირველად აღვნიშნავთ, რომ პოემაში ლაპარაკია ღმერთის სისავსეზე: „ასმათ თქვა: „ღმერთო, რომელი არ ითქმი კაცთა ენითა, / წენ ხარ სავსე ბა ყოველთა, აგვავსებ მზეებზე ფენითა; / გაქო, ვით გაქო, რა გაქო, არ საქებელო სმენითა“ (917.3).

ამ სტრიქონებში გამოხატულია იდეა ღმერთის სისრულისა, მისი „სისავსისა“, რომელიც ეფინება სამყაროს მზის დარად და ადამიანებსაც „ავსებს“. ეს არის დეფინიცია ღვთაებისა, რომელშიც ვლინდება მიმართება ადამიანის „სისავსისა“ ღვთაების „სავსება“-სთან.

აქ აუცილებელია იმის აღნიშვნა, რომ ადამიანის „სისავსის“ ცნება უკავშირდება სიხარულს, ზოლო ამ „სისავსის“ რღვევა — მწუხარებას. პირველი „აფართობს“, მეორე კი „ავიწროებს“, იწვევს მის „ნაკლულეზანებას“, „განლევას“.

პოემაში არაერთი მაგალითი გვხვდება, როცა პიროვნება „ივსება“ სიხარულით, ლხინით. ასე მაგალითად, უცხო მოყმის პოვნის შემდეგ თინათნი და ავთანდილი „სხენან სავსენი ლხინითა, ორთავე შესატყვისითა“ (695.2); ავთანდილმა „ჰკადრა: „რა კაცსა სოფელმან მისცეს წადილი გულისა, / ხსოვ-

ნა არა ხამს ჭირისა, ვით დღისა გარდასრულისა“ (696.1—2). როგორც ვხედავთ, გულისწადილის შესრულება არის ლხინის მიზეზი, რომელიც „ავსებს“ პიროვნებას, ამოლიანებს მას ჩანაფიქრის რეალიზაციის შემდეგ, რისთვისაც აუცილებელია ნებისყოფა. გულისწადილის შესრულება გულისხმობს „ჭირის“ დაძლევას, მის ტრანსფორმაციას სიხარულად. ამასვე გვიდასტურებს ნესტანის პოვნის შემდეგ ავთანდილის ნათქვამი: „ლხინი მოგვეცა, მოგვშორდა ყოველი ჭირი ძნელია“ (1361.2).

პოემაში „ლხინით ავების“ სხვა შემთხვევებსაც ვხვდებით: (ავთანდილი თინათინს) „პირისპირ პირსა უჭკრეტდა, სავსე ლხინითა დიდითა“ (124.4); „ასმათი, სავსე ლხინითა, ვის აღარ აჩნდა წყაღულები, / ნესტან-დარეჯანს მოექლო, რომე ვერ გაჰყრის ცულები, / აწ გაუხსრულა ყოველი მან მისი ნაერთულები“ (1451. 2—4). ამ შემთხვევებშიც პიროვნების „სისავსეს“ იწვევს სურვილის, გულისწადილის „გასრულება“.

„ჭირი“, როგორც სავანძო შინაარსის ცნება, მრავალჯერ ფიგურირებს „ვეფხისტყაოსანში“. მასთან შერკინება წარმოაჩენს ადამიანის იდეის, მისი რაობის არსებით მხარეებს. „ჭირის“ ძლევა განპირობებს ადამიანის, როგორც აქტიური და მიზანსწრაფული არსების, „წესება“-ს, მის პიროვნებად გამოლიანებას. „ჭირია“ ის ფაქტორი, რომელიც ახდენს ადამიანის შინაგან მობილიზებას და მიმართავს მის მამოძრავებელ ძალებს დაბრკოლებათა გადალახვისაკენ და დიდი ძალისხმევის შედეგად ბედნიერებისა და სიკეთის დამკვიდრებისაკენ. „ჭირთათმენითა“ და ჭირთა ძლევით ადამიანი ძლევს „მწუხარება“-ს და ეხიარება „სიხარულს“. ეს შინაგანი ტრანსფორმაცია აყალიბებს მას პიროვნებად, რაც „ჭირის“ დაძლევის გარეშე სრულიად ხდება.

„ვეფხისტყაოსანში“ „ჭირის“ შინაარსი უკავშირდება როგორც ადამიანის შინაბუნების თვისობრივ მდგომარეობას, ისე ცხოვრებისეულ სიტუაციებს, ანუ სუბიექტურ და ობიექტურ ფაქტორებს. წუთისოფლის ჭირვარამს უპირისპირდება პიროვნების შინაგანი მზაობა და სწრაფვა გამარჯვებისაკენ.

ნიშნადობლივია ერთი საყურადღებო ადგილი პოემაში, სადაც ადამიანთა მძიმე სულიერი შეჭირვება და მწუხარება დაიძლევა ნუგეშისცემით, სულიერი თანაზიარობით, თანაგრძნობით, ადამიანური დახმარებით, რაც მწუხარებას განაქარვებს, ამსუბუქებს მდგომარეობას, ანუ ხდება „ჭირით“ გამოწვეული „ნაკლულობის“ „შეესება“. მხედველობაში გვაქვს პოემის ის ადგილი, სადაც უკიდურეს გასაჭირში ჩაცენილი ხატაელი მონადირეები ავთანდილს შესჩივიან: „ვერა გვარგო, მოგვიმტკიენე, ჭირნი ჭირთა მოგვისავსენ“-ო (198.3). აქ „ჭირი“ „მოისავსება“ ავთანდილის თანაგრძნობათანაზიარობით, რაც პიროვნების „ავსება“-ს ნიშნავს.

ადამიანის „ჭირს“ სხვადასხვა საფუძველი აქვს, სხვადასხვა განცდაგრძნობა და მისწრაფება ედება საფუძვლად, რაც მას „შეაჭირვებს“, არღვევს მის შინაგან მთლიანობას — „სისავსეს“. ბუნებრივია, პიროვნება ვერ ეგუება ამას, იგი მუდამ ცდილობს „შეჭირვებით“ გამოწვეულ მწუხარებას სძლიოს, რისთვისაც მას სჭირდება სიმხნევე, „ჭირსა შიგან გამავრება“ (875.3); „ხამს, თუ კაცი არ შეუდრეკს, ჭირს მიუხდეს მამაცურად“ (154.4); „ხამს, მამაცი გაგულოვნდეს, ჭირსა შიგან არ დალონდეს“ (785.3).

„ჭირი“ და მისი გარდაქმნა „ლხინად“ ადამიანობის იდეის უპირველესი მანიშნებელია რუსთაველის მსოფლხედვაში. ეს ჰუმანისტური იდეა ანიჭებს პოემას ოპტიმისტურ სულისკვეთებას.

პიროვნების „სისავისა“ და ამ ცნების ანტონიმური სიტყვების, ვითარცა ადამიანის შინაბუნების გარკვეული მდგომარეობის მახასიათებლების, მოწოდების თვალსაზრისით ფრიად მნიშვნელოვანია პოემის ის ადგილი, სადაც ავთანდილი თავის „გულის ჭირს“ შეყვარებულთა გრძნობების მოზიარე მნათობს — მთვარეს ავედრებს და თავის „შეჭირება“-ს ადარებს მთვარის მოძრაობის ფაზას — „გაღევა“-ს: „მო, მთვარეო, შემობრალე, ვილევი და წენებრ ვმქლდები, / მზე გამავსეებს, მზევე გამლევს, ზოგჯერ ვსხვლდები, ზოგჯერ ვწვლდები; / მას უამბენ სჯანი ჩემნი, რა მჭირს, ანუ როგორ ვბნდები“ (963.1—3).

პოემის ამ პასუხის მიხედვით, „მზე“ თინათინის მეტაფორული სახეა — მიზეზი შეყვარებული რაინდის ემოციური „გადავარდნებისა“, მისი სიხარულისა და მწუხარების, ლხინისა და „ჭირის“, „სისავისა“ და „გაღევის“, „სიმჭლევის“ მიზეზი.

ამავე კონტექსტში უნდა გავიაზროთ ავთანდილის სულის მოძრაობის საჩვენებლად ისეთი სიტყვები, როგორცაა „ზოგჯერ ვსხვლდები, ზოგჯერ ვწვლდები“. პიროვნების „გამსხვილება“ აქ სხვა არაფერია, თუ არა მისი „ავსება“, ხოლო „გაწვირება“ — ამ „სისავის“ დაკარგვა, რაც გმირის „დაბნელის“ მიზეზია.

„სისავის“ ნიშნითაა დახასიათებული აგრეთვე ნესტანის სულიერი განწყობა, როდესაც იგი თავის სიხარულს, უზიარებს ფატმანს ქაჯეთის ციხიდან განთავისუფლების შემდეგ: „ღმერთმან გული განმინათლა, გახეთქილი, გაცამწკრალი, / აწ ეგრე ვარ გავსებული, წინას ვიყავ ვითა მცხრალი“ (1436.3). აქ „გავსება“ უკავშირდება „გულის სინათლეს“, ხოლო ანტონიმურ ცნებებად მოწოდებულია „მცხრალი“, აგრეთვე (გული) „გახეთქილი“, „გაცამწკრალი“, რაც პიროვნების შინაბუნების რაგვარობას „მწუხარების“ ნიშნით გვიხასიათებს.

ჩვენს მიერ ზემოთ მოყვანილ ცნებათა („მრთელი“, „სრული“, „სავსე“) ანალიზი „ვეფხისტყაოსანში“ წარმოდგენილი ადამიანის მთლიანობის იდეის ჩვენებას ემსახურება, ვითარცა მიზანსწრაფული და სიკეთის დამამკვიდრებელი პიროვნებისა, რომელიც „მთლიანდება“ გარკვეული თავისუფლების აქტების შესრულების შემდეგ, ახდენს თავის „ნების ყოფას“.

МЕРАБ РОБАКИДЗЕ

ПОНЯТИЯ, ОЗНАЧАЮЩИЕ ЦЕЛОСТНОСТЬ ЛИЧНОСТИ В ПОЕМЕ ШОТА РУСТАВЕИЛИ «ВИТЯЗЬ В ТИГРОВОЙ ШКУРЕ»

В статье анализируются понятия, содержащие семантику целостности личности человека. На основе анализа многих примеров текста поэмы сказано, что «целостность» достигается путем активного, целенаправленного действия, в ходе которого человек преодолевает жизненные препятствия, устраняет внутреннюю «узость» (печаль, страдания) и на основе проявления «широты натуры» устанавливает добро, наполняется радостью, что и обуславливает его целостность.

წარმოდგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ლალი ცერცვაძე

ვაჟა-ფშაველას კომეტური სამყარო

ვაჟა-ფშაველა: ეს სახელი დიდი ხანია გაცხდა ლიტერატურის სფეროს. იგი ერის აზროვნებისა და ცხოვრების განმსაზღვრელია.

1927 წ. გამოქვეყნდა ს. დანელიას წიგნი სათაურით: „ვაჟა-ფშაველა და ქართველი ერი“ [1]. აღნიშნულ პრობლემას ამ კუთხით ბევრი მკვლევარი შეეხო. სათაურშივეა აღძრული საკითხი, რომელმაც ჩვენი ინტერესი გამოიწვია.

ვინ არის ვაჟა-ფშაველა ქართველი ერისთვის? რა საიდუმლო ძალით იქცა პოეტის შემოქმედება ერის განუყოფელ ნაწილად და რას წარმოადგენს თავად ერი შემოქმედის აზროვნებისთვის?

ვაჟა-ფშაველას ფენომენისა და ქართველი ერის ურთიერთკავშირის კვლევა, ვფიქრობთ, საკმაოდ რთული ამოცანაა. იგი ითვალისწინებს მთელი რიგი პრობლემების წამოწევას, როგორცაა აღმიანის რაობა, მისი ღმერთთან მიმართება და საჭიროებს ეროვნული საკითხის კვლევას, შემოქმედებითი მექანიზმის ვაჟასეული კონცეფციის განხილვას. ამჯერად ჩვენი მიზანია ნეგატიურად საკითხზე: ვაჟა-ფშაველა — პოეტი და მოაზროვნე.

პოეტის გარდაცვალებიდან ოცი წლის თავზე, გამოქვეყნებულ წერილში გ. ქიქოძე აღნიშნავდა, რომ ვაჟა-ფშაველას ახლა უფრო აფასებენ ვიდრე მისი თანამედროვენი [7, გვ. 359]. ნახევარი საუკუნის შემდეგ იგივე აზრმა გაიღვია თ. ჩხენკელის წერილში. ავტორი აღნიშნავს, რომ დღეს უკეთ ესმით პოეტის შემოქმედება და სამართლიანად თვლის, რომ ვაჟა მომავლის პოეტია [9, გვ. 60]. იქნებ უფრო სწორი იყოს, იმის თქმა, რომ ეს ფაქტი გულისხმობდა არა მარტო იმას, რომ მომავალი აღმოაჩენს პოეტს, არამედ იმას, რომ პოეტის შემოქმედებამ ერთგვარად განსაზღვრა მომავლის ცნობიერება.

არაერთი სახელი იცის მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიამ, როდესაც მისმა თანამედროვე თაობამ არ მიიღო ამა თუ იმ მწერლის შემოქმედება და შემდეგ კი ისინი სწორედ მომავლის საკუთრებად იქცნენ. რამდენადაც ცნობილია, ვაჟა-ფშაველა ის შემოქმედი, რომელსაც საკმაოდ კარგად იცნობდნენ მისი თანამედროვენი. „მთის არწივი“ — ასე იხსენიებდნენ მას და გარკვეულ პატივსაც მიაგებდნენ. ი. ჭავჭავაძე ამბობდა: „ვაჟა-ფშაველა ჩემს თვალში იმდენად პატივსაცემი მწერალია, რომ მისი ნაწერების დასაფასებლად საკმაო არ არის მარტო ერთი კაცის აზრი და შთაბეჭდილება“ [8, გვ. 108]. მაგრამ ასეთი შეხედულება არ იყო გავრცელებული და საყოველთაო. უფრო მეტად გაუგებრობა და დამამცირებელი აზრი ქარბობდა. მას თვლიდნენ ეთნოგრაფიული მასალით შეზღუდულ პროვინციულ პოეტად, ენის დამამხინჯებლადაც კი. ერთიც აღსანიშნავია: დადებითი აზრის გამოთქმისას, აღიარებდნენ ვაჟა-ფშაველას გენიალობას, მაგრამ ეს გენიალობა საქართველოს ტერიტორიით იყო შემოზღუდული; ვაჟა მინან-

დათ ქართველ გენიოსად. რას ნიშნავს ქართველი გენიოსი? გენიის აღმატებულობას თუ დაკნინებას?

გენიოსი ყოველთვის ეროვნულ ნიადაგზეა აღმოცენებული, საკუთარი ერის კულტურაში აქვს ფესვები ღრმად გადაშლილი. მისი შემოქმედება კაზოგადსაკაცობრიო იდეალებს შეესატყვისება. ამიტომ გენიოსის ქმნილება არღვევს ეროვნულ საზღვრებს და ზოგადკაცობრიულ მონაპოვრად იქცევა. ვაჟა-ფშაველა გენიოსია. დანელიას თვალსაზრისით „ის ღრმა ადამიანია, რომელსაც მეცხრამეტე საუკუნის საქართველოში მგონია ბადალი არა ჰყავს“ [1, გვ. 53]. იქნებ სწორედ ვაჟასეული სიღრმე იყო მიზეზი იმისა, რომ მისი შემოქმედების გაგება გაძნელდა. შემოქმედი არ უნდა მორჩილებდეს დროში გამეფებულ აზრსა და ჩვეულებებს, იგი უნდა ბატონობდეს თავისი დროის ზნე-ჩვეულებებზე. ასეთ შემოქმედად გოეთე ასახელებს მოლიერს, რომელიც ზრდიდა ადამიანებს, აძლევდა რა მათ მართალ ქმნილებებს. სწორედ ამაში ხედავდა გოეთე პიროვნების გამოვლენას და დასძინდა: ბევრია ნიჭიერი ადამიანი, რომელიც ნორმალურ ლექსებს წერს, მაგრამ ისინი გვანან ერთმანეთს და არ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან და „რომ მოიძებნებოდეს ერთადერთი, რომელიც აღმატებოდა ყველა დანარჩენს, ეს კარგი იქნებოდა, რადგან სამყაროს ჭეშმარიტი მსახურება შეუძლია გაუწიოს მხოლოდ განსაკუთრებულმა“ [10, გვ. 293]. და სწორედ სამყაროს ჭეშმარიტ მსახურად გვევლინება ვაჟა-ფშაველა.

ვაჟა — პოეტი

„ვაჟა-ფშაველა როგორღაც განმარტოებული დგას ქართული ლიტერატურის ისტორიაში“ [17, გვ. 375] — წერდა გერონტი ქიქოძე. ეს ფრიად საგულისხმო შენიშვნა ფიქრის საშუალებას იძლევა. და მართლაც, თუ ღრმად ჩავეუკვრებთ ქართული ლიტერატურის ისტორიას, იქ ნათლად დავინახავთ გარკვეულ მემკვიდრეობითობას, მდიდარი ქართული ლიტერატურა დიდ მასალას იძლევა აზროვნებისთვის. ცურტაველი, ხანძელი, რუსთაველი, გურამიშვილი, რომანტიკოსები, ბარათაშვილი, ა. წერეთელი, ი. ჭავჭავაძე... ეს ის თანავარსკვლავედია, რომლის გარეშეც წარმოუდგენელია ჩვენი მწერლობა. ეს მწერლები აყალიბებენ ქართული აზროვნების კულტურასა და ესთეტიკურ ზატს და ამ კულტურაში, ამ ესთეტიკური ზატის წვდომაში ყალიბდება ქართული მენტალიტეტი და მიუხედავად განსხვავებისა, არის მათში რაღაც ისეთი, რომელიც ამოლიანებს მათ და ქმის ერთიან სამყაროს.

ვაჟა-ფშაველა ამ სამყაროს შვილია, ამ კულტურასაა ნაზიარები. მას კარგად ესმის ქართული ლიტერატურის ღირსება და მნიშვნელობა. ვაჟა წერს: „ჩვენში ძალიან სათაკლოდ და ვითომ ნიჭის დამამცირებლად მიაჩნიათ მწერალზე სხვის გავლენა. მე კი ეს წესიერ, საღ, ნორმალურ და აუცილებელ მოვლენად მიცნია...“ [1, ტ. V, გვ. 154].

ტ. ელიოტი აღნიშნავდა: „ვერც ერთი პოეტი, ვერც ერთი მხატვარი, ხელოვნების ნებისმიერ დარგში, ვერ გამოავლენს თავს მთლიანად. მხატვრის შემოქმედების საზრისი, მისი ღირებულება სისრულეს იძენს მხოლოდ წარსულის პოეტებთან და მხატვრებთან შედარების დროს. მასზე განცალკევებით ვერ იმსჯელებენ: კონტრასტისა და შედარებისთვის იგი უნდა მოა-

თავსოთ ერთ რიგში გარდასულ დროთა ოსტატების გვერდით“ [11, გვ. 170]. ასე რომ ტრადიციაში ახლის შემოტანის პრინციპი, სწორედ ამ ტრადიციის გაღრმავებასა და გამდიდრებას ემსახურება. ვაჟა არ გრძნობს თავს განმარტოებულად ქართული ლიტერატურის სამყაროში.

იზადება კითხვა: რატომ ითვლება ვაჟას პოეზია სრულიად სხვაგვარად? რატომ აღნიშნავს ბევრი მის განმარტოებას? შევეცადოთ ავხსნათ ეს ვარემოება.

ს. დანელია აღნიშნავდა, რომ ვაჟა-ფშაველამ „განცდათა სრულიად ახალი სისტემა შემოიტანა ქართულ ლიტერატურულ ევოლუციაში, რადგან აღმოაჩინა ახალი წერტილი მსოფლიოში, საიდანაც სავსებით ზოგადი სახე ქვეყნიერებისა“ [1, გვ. 14]. ნებისმიერ დიდ მწერალს მოაქვს თავისი სამყარო და განცდათა ახალი სისტემა. თუ რა არის „სრულიად ახალი“ ვაჟას შემოქმედებაში ამას მწერლის შემოქმედების განხილვა დაგვანახებს.

ვაჟა-ფშაველამ უჩვეულო სამყარო დაანახა თავის თანამოძმეებს. დაანახა და გაათვა. ალბათ გაოცების უპირველესი მიზეზი სწორედ ის წერტილი აღმოჩნდა, საიდანაც შეეცადა ვაჟა ქართველსთვის დაენახებინა მისი ფესვები, საუკუნეებში ჩამარხული მისი უძველესი წარსული, მისი არქაული აზროვნების ხატი — მითოსი. ვაჟამდე ეს სამყარო ქართულ მწერლობაში ხელშეუხებელი იყო.

ქართული ფოლკლორული მასალის გამოყენება, არჩევანის უდიდეს საშუალებას აძლევდა მწერალს და ისიც ნებისმიერ მოტივსა და სიუჟეტს, როგორც თავად ამბობდა, შემოქმედებით „მანქანაში“ ატარებდა და სრულიად ახალი ეთიკური მრწამსით გამსჭვალული გმირები, სრულიად განსხვავებულ შემოქმედებით ხიბლს იძენდნენ.

ამგვარად, ვაჟამ შეძლო აეყვანა მკითხველი იმ წერტილში, საიდანაც თვითონ დაინახა ჩვენი ხალხის წარსული, მისი მდიდარი შემოქმედება, მისი მისწრაფებები, ხედვის ეს არე იყო ვაჟასეული, მისი აზროვნებისა და გრძნობის ქურაში გამოდინობილი, თვითმყოფადი. განუმეორებელი.

კ. კაპანელის აზრით, „ვაჟა-ფშაველა დიდი მოძღვარია ქართული ეროვნული სიბრძნისა, რომელსაც არავისგან არაფერი უსესხებია და რომელიც ვაბედნიერდა დიდი ტანჯვით. ვაჟა-ფშაველამ დაგვანახა, რომ საქართველოს მივარდნილსა და განაპირებულ კუთხეში ადგილი აქვს კაცობრიობის მაღალი და კეთილშობილი ზრახვების ინტენსიურ განცდას, ვაჟა-ფშაველამ დაგვანახა საქართველოში ჰამლეტისა და ფაუსტის ტრაგედია; რუსოსა და პერიგიურტის იდეები“ [4, გვ. 258].

ყოველ დროში შეიძლება სწვდე ფაუსტის ტრაგედიასა და გყავდეს შენი პერიგიურტი. მაგრამ მთავარია, შენს სულში დაბადებულ ზოგადსაკაცობრიო იდეალებზე აამეტყველო შენი გმირები. მაშინ ნებისმიერ სამოსში გამოწყობილი ადამიანები ზოგადსაკაცობრიო მნიშვნელობას იძენენ. ამ შემთხვევაში ჩვენი ინტერესი აღნიშნულ ციტატაში მიიქცია გამოთქმამ „საქართველოს მივარდნილსა და განაპირებულ კუთხეში“, სადაც „ადგილი აქვს კეთილშობილი ზრახვების ინტენსიურ განცდას“. რას ნიშნავს ეს? კაპანელი სწორედ აღნიშნავს, რომ საქართველოს აოხრებული მიწებიდან ხშირად იხვეწებოდნენ ადამიანები პერიფერიაში და ამიტომ „მიუხედავად პრიმიტიული ცხოვრებისა, შეხვედებით დიდ გონებრივ კულტურას, წმინდა მან-

სიურს, ხალხურს. აუარებელი თქმულებებით, ლეგენდებით, ქარაგმებით, წყობილება, რომელიც შეგხედებათ ჩვენს განაპირა კუთხეებში, მოწმობს, იმას, რომ ოდესღაც ეს დიდი კულტურა იყო იდეოლოგია აქტიური სოციალური წყობის, რომელიც შეიცავდა ცხოვრების სინამდვილეს“ [4, გვ. 255]. აღნიშნული ციტატიდან ისე ჩანს, რომ თითქოს მხოლოდ საქართველოს ცენტრიდან პერიფერიაში გადასულმა ბარის მოსახლეობამ შექმნა ეს კულტურა და რომ საქართველოს მთა მთლიანად ბარის მოსახლეობის ხარჯზე აღმოცენდა. ეს არ არის სწორი, რადგან საქართველოს მთას თავისი წარსული და ტრადიციები ჰქონდა, რომელზეც ზემოქმედებას ახდენდა, როგორც კავკასიის მთიელთა, ასევე მონღოლთა თუ სხვა დამპყრობელთაგან იძულებით ბარიდან მთაში გახიზნული მოსახლეობის ტრადიციები. ეს პროცესი არ შეიძლება ცალმხრივი იყოს, რადგან ეს ურთიერთქმედების, ურთიერთგაცვლის და შენახვის მომენტებია. ისევე როგორც ბარმა, მთამაც გაუძლო უამრავი მტრის შემოსევას, მაგრამ მან შეძლო შეენარჩუნებინა თავისუფლება, შეენახა თავისი უძველესი ტრადიციები და თავისი უდიდესი კულტურა. „დღეს ტრიალებს საშუალო საუკუნეების და კიდევ უფრო შორეული ცხოვრების სოციალური ნაშთი, ფსიქოლოგია, მთელი რიგი სიტყვებისა და გამოთქმებისა, რომელნიც საქართველოს ცენტრში დღეს არ იხმარება და რომელთაც ხმარობდნენ ძველ საქართველოში, იხმარება სვანეთსა და ფშავ-ხევსურეთში; მთელი რიგი ჩვეულებათა და საზოგადოებრივ-მორალური შეხედულებათა, რომელთაც ჩვენ დღეს არ ვიცნობთ და რომელსაც ძველი საქართველო იცნობდა, ამშვენებს ჩვენი ქვეყნის განაპირა კუთხეთა ტრადიციულ თავისებურებას“ [4, გვ. 255] — წერს კ. კაპანელი.

სხვადასხვა ავტორთა მიერ გამოითქვა აზრი იმის შესახებ, რომ ვაჟა-ფშაველასათვის ფშავ-ხევსურეთის თავისებურებანი, ზნე-ჩვეულებანი, მითები თუ ლეგენდები ასახვის ობიექტი კი არ არის, არამედ მასალაა დიდი ზოგადსაქაციბრიო იდეების გამოსახატავად და პოეტი ყველაფერს აკეთებს. რათა გამოსახვის მეტი ძალა და ფერადოვნება მისცეს ნაწარმოებს. ამისათვის მიმართავს ის ძველ მითებსა და ლეგენდებს, ეთნოგრაფიულ რეალიებს, ფშაველებისა და ხევსურების ადათ-წესებსა და მთიელთა ყოფის სხვა კოლორიტულ სურათებს. ვაჟას ყოველივე ამის გამოსახვა კი არ უნდა, არამედ მასალად გამოყენება. ჩვენ ვერ დავეთანხმებით მთლიანად აღნიშნულ მოსაზრებას, რადგან მიგვაჩნია, რომ ვაჟა ის შემოქმედი, რომელიც საოცარი სიფაქიზით ეკიდება სწორედ მასალას. მას რომ არ სურდეს სწორედ ფშავ-ხევსურეთზე, როგორც ამბობენ, „ეთნოგრაფიული“ მასალის გამოყენება, დარწმუნებულები ვართ ამას როგორმე მოახერხებდა. სწორედ ამ უნიკალური მასალით, მთაში მცხოვრებთა ყოფის გამოხატვით სურს ვაჟას თავის ქმნილებებს მიანიჭოს ზოგადსაქაციბრიო მნიშვნელობა, რადგან არა მარტო მიაჩნია, არამედ კარგად ესმის ამ უნიკალური მასალის მნიშვნელობაც და ღირებულებაც.

ვაჟას თვალსაზრისით მწერლის „შინაგანი ღირსება ისაა, თუ რა მოვლენანი გაუხდია მას თავის მწერლობის საგნად და რა ღირებულებისაა ეს მოვლენანი, რამდენად დამოკიდებულია ამ მოვლენებზე ბედი და უბედობა, სიკვლე და სიკეთე აღამიანთა სიცოცხლისა, ცხოვრებისა, — და რამდენად ცხოვლად, ნათლად, მკაფიოდ, ძლიერად გვიხატავს ამ მოვლენათ, რამდენად გვიტაცებს, გვიმორჩილებს მისი ნაწარმოები, — ჩვენზე რამდენად

ძლიერად მოქმედობს. ყოველი ეს კი დამოკიდებულია იმაზე, თუ მწერალი რამდენად ღრმადაა ჩახედული ცხოვრებაში, რამდენად ესმის საჭირობოროტო კოთხეები ამ ცხოვრებისა და რამდენად ძლიერად იგრძნობა მათი მავნებლობა, თუ სარგებლობა“ [2, ტ. 5, გვ. 259].

ამგვარად ერთი მხრივ, თავად ეს მასალაა ვაჟა-ფშაველასათვის უნიკალური და განუყოფლობის მატარებელი, ხოლო მეორე მხრივ სრულიად სხვაა მისი მხატვრული წვდომა. ამიტომ ვაჟა ხარაერთხელ იმეორებს რომ ფაუსტის ლეგენდა არსებობდა გერმანიაში, მაგრამ მისი სრული პატრონი სწორედ ვოეთე შეიქმნა.

ამგვარად, ვაჟა-ფშაველას, ჩვენი თვალსაზრისით, მხოლოდ და მხოლოდ ეს „ეთნოგრაფიული“ მასალა სჭირდებოდა აზრის გადმოსაცემად, ისევე, როგორც ის ენა, რომელსაც ესოდენ განსხვავებულად ხმარობდა ცალკე პოეზიაში (ცილოკავის მოშველეობით) და ცალკე პროზაში (წმინდა სალიტერატურო ენა). ჩვენ ეს ფაქტი შემთხვევითი არ გვგონია.

ვაჟა ტკივილით შეახსენებს აკაკი წერეთელს:

„აქაც ხომ ქართველები ვართ
ყვავილი აქაც ჰყვავისა,
ხატად ჰყავთ, სალოცავ ხატად
მთიელთ სამშობლო თავისა“.

„აქაც ხომ ქართველები ვართ“ — ხაზგასმით ამბობს ვაჟა, თუმცა არავის არ ავიწყებოდა მთიელი მოსახლეობის ქართველობა. ვფიქრობთ სათქმელი უფრო ძნელი იყო, ვიდრე ეს გარედან ჩანდა. სრულიად აშკარაა, რომ საქართველოს ბარმა, საუკუნეების განმავლობაში განიცადა სხვადასხვა ძლიერი იმპერიების ძალმომრეობა, დამონება და, აქედან გამომდინარე, ნებით თუ უნებლიეთ სხვადასხვა კულტურათა გავლენა. ბიზანტიური, რომაული, სპარსული თუ სხვა კულტურათა გავლენა აშკარად შეიმჩნევა, როგორც ქართულ ზეგანობრივობის ძეგლებზე, ასევე ქართულ ლიტერატურაშიც. მე-19 საუკუნის დასასრულს აშკარად ჩნდება რუსული კულტურის მეშვეობით ევროპულ კულტურასთან ზიარების ტენდენცია, რაც პროგრესულ მოვლენადაც ჩაითვლება. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მიუხედავად ამგვარი ზეგავლენისა, ქართულმა კულტურამ მაინც შეძლო შეენარჩუნებინა თავისი ეროვნული სახე.

მაგრამ მოხდა მეორე გაუთვალისწინებელი რამ: ქართველმა ხალხმა ცნობაერად თუ არაცნობიერად დაივიწყა, რომ იგი პირველი იყო დიდი კავკასიური ცივილიზაციისა და როდესაც მის წინაშე წამოიმართა მთიელთა კულტურა, იგი „პროვინციულად“ ჩათვალეს. უფრო სწორად „პროვინციულად“ ჩაითვალა მწერალი, რომელმაც ქართულ ლიტერატურაში შემოიტანა ქართველ მთიელთა მსოფლგანცდა, რომელიც თავის თავს ერთიანი კავკასიური მთიელთა კულტურის ჭრილში ხედავდა. ხოლო ნებისმიერი კულტურის მიწაზე გამოთქმა „პროვინციული“ სრულიად მიუღებელია.

ვაჟა თვლიდა, რომ კავკასიონის კალთებზე ინახებოდა ნამდვილი ქართული საგანძური — მისი კულტურა და მისი მშვენიერი ენა, რომლის ლიტერატურაში შემოტანით უნდა განხორციელებულიყო ქართული ენის დახვეწის და გამდიდრების პროცესი, ამიტომ გაცილებული და შეურაცხყოფილი დარჩა მგოსანი, როდესაც დაწუნების დამლით შეეხსენ უძვირფასეს განძს:

„ენას გიწუნებ ფშაველო“ — ხმამაღლა განაცხადა დიდმა მგოსანმა აკაკი წერეთელმა.

არაერთი პოლემიკური სტატია ვიცით ვაჟა-ფშაველასი, სადაც ის სასტიკი და დაუნდობელია, მაგრამ დღევანდელი გადასახედიდანაც კი რომ შეფასდეს ვაჟას პასუხი აკაკისადმი იგი „არაპროვინციალიზმის“ მაგალითია და კეთილშობილი პოლემიკის შესანიშნავი ნიმუში.

„მარგალიტების მფლობელი
ენასა ხმარობს ღონედა,
და როცა მარგალიტს სთესავს,
ან თუ ააგებს ყორედა,
მაინც ის არი, რაც არი,
ჭორები მოაშორეთა!“ [2, ტ. I, გვ. 340].

ვაჟამ იცის საკუთარი შემოქმედების ფასი და დარწმუნებულია საკუთარი მრწამსის სისწორეში. მისთვის სამწერლო ენის მშვენიერება განისაზღვრება რუსთაველისა და დ. გურამიშვილის შემოქმედებით და ფშავ-ხევსურული კილოს ქართული ფორმებით. როგორც თავად ამბობს, მოთაყვანება საქართველოსი და მისი უძველესი ენისა, მაგრამ ასევე ეთაყვანება თავის მთას და იქ მცხოვრებ მამაც ადამიანებს.

„ქორ-შეარდენთა ბუღემა,
ჩერქეზთ ქვეყანამ მთიანმა
ბევრი გაზარდა ვაჟაკი
თავის წყლულების საპოხლად,

ნეტავ ვინ დასძრავს ბაგესა
არწივთა ბუღის საგმობლად?!“ [2, ტ. II, გვ. 137].

ვაჟას პოეზიას ამშვენებს „არწივთა ბუღედ“ წოდებული ჩერქეზთა მხარე, რომელიც, სამწუხაროდ, ამ საუკუნის განმავლობაში აღიგავა მიწისპირისგან და ის პაწაწინა წერტილიც კი, რომელიც აღნიშნავდა მათ ადგილსამყოფელს, გაუჩინარდა რუქაზე.

მთის მკაცრ რეალობას საკუთარი წესები აქვს. იქ ვაჟაკი თავისი მეზობელი სულით, სამართლიანობითა და გამბედაობით ფასდება. ამიტომ ვაჟასთვის მახლობელია ყველა ის კაცი, რომელსაც ხალხი „კაი ყმაღ“ იხსენიებს. მთიელი კაცის ცხოვრებაში სხვა განზომილებებია... „არწივთა ბუღის“ საგმობლად ვერ დასძრავ სიტყვას, თუმცა ის სრულიად სხვა რელიგიური მრწამსის მატარებელია. მუცალის სიკვდილმა, ბავშვით აატირა ალულა. აატირა, რადგან თვალნათლივ დაინახა მუცალის სიცოცხლის წადილი, სიცოცხლის ენერგია, რომელიც თითქოს მასში გადავიდა და სხვა თვალით დაინახა ქვეყანა. ვაჟას გმირებს სიცოცხლე უყვართ, სიცოცხლეს ეთაყვანებიან. ზვიადაურის მსხვერპლშეწირვა ვერ მოახერხეს ქისტებმა, ზვიადაური არ შეეწირა, მაგრამ სწორედ ამიტომაც ქისტები „კარგ ვაჟაკად“ იხსენიებენ მას და ალახსაც იმორწმუნებენ. სადაც ნამდვილ ვაჟაკობაზეა ლაპარაკი, იქ არ აქვს მნიშვნელობა რელიგიურ განსხვავებას, ნებისმიერი რელიგიის წარმომადგენელი შეიძლება იყოს კაცი და არაკაცი.

„ხვეის პირზედა, ლოდებზედ
გიგლია კვდება ხარია,

არ უნდა გულზელდაკრეფა,
 კლდეს მიუბჭენავ მხარია;
 კვდება გულს უწადინოდა,
 მტრისა მიჰყვება ჯავრია“ [2, ტ. II, გვ. 14].

ვაჟას გმირები სიცოცხლეს ეტრფიან, სიცოცხლე უნდათ და ის სივრცე, რომელიც სხვადასხვა რჯულის ადამიანებს აერთიანებს — ერთი საერთო წესის მატარებელია, „მკვლელს არ შეარჩენს გვარია“. რა არის ეს, რა უძველეს ტრადიციას მოიცავს იგი. უცხო თვალისთვის ეს ვანდალური აქტია. კავკასიელისთვის კი კანონი — რის საფუძველზეც ერთი მხრივ ზდება იმის გაცნობიერება, რომ სიცოცხლის ხელყოფა ისჯება. ხოლო, ალბათ, უფრო ღრმა ფესვები ამ ტრადიციისა არის სისხლის სისხლით გამოსყიდვა — ამ შემთხვევაში გრძელდება სიცოცხლე. „საზოგადოება თავისი აუარებელი ზნე-ჩვეულებებით, აზრებით, წესებით, რომელთა შორის მრავალი უგარგისი და პირდაპირ დამლუპველია ადამიანისა, შემბოჰველი იმის თავისუფლებისა, საღი მსჯელობისა“ [2, ტ. 5, გვ. 417]. — წერდა ვაჟა და მთელი თავისი შემოქმედებით აჩვენებდა საზოგადოების მავნე ზნე-ჩვეულებათა გადაფასების აუცილებლობას. მავრამ ამავე დროს ვაჟას უნდა, რომ შემონახულ იქნეს და გადაეცეს შთამომავლობას მისგან გამოძერწილი გმირების ვაჟკაცური თვისებები. იცოდეს მომავალმა თაობამ, რომ წინაპართა ღვაწლმა შემოინახა ქართული კულტურა და თავად მათი სამშობლო. ვ. კოტეტიშვილი იტყვის: „ვაჟა-ფშაველას მხატვრული სამყარო ადამიანის სულიერ შესაძლებლობათა გადარჩენის წყურვილითაა აღსავსე“. ვაჟას ღრმად სწამს, რომ მომავალს უნდა ჰქონდეს „კაცურ-კაცობის“ ლამაზად ზიდვის მოვალეობა, რადგან „არ შეიძლება მოკვდეს ლამაზი არსი ჩვენი კაცობისა“. ვაჟას ღრმად სწამს, რომ კაცურკაცობის ლამაზი არსის განადგურება სამყაროს განადგურების ტოლფასია, რადგან სისხლსავსე ადამიანების ადგილს დაიკავენ მანქურთები, რომელთათვისაც სულერთია სამშობლო, კაცურკაცობა და თავად ზნეობა. ცხოვრებამ რაოდენ დიდი გასაჭირი არ უნდა შეახვედროს ადამიანს, და რაოდენ დიდი გამოცდა არ უნდა მოუწყოს, ვაჟასთვის მიუღებელია ბოროტებასთან ზავის დადება.

„ღმერთო, ნუ დამცემ იჰამდე
 ბოროტს შევეკრა ზავითა“.

ვაჟას გმირები სიცოცხლის მოტრფიალენი არიან, ამიტომ მათთვის ყოველივე ის, რაც სიცოცხლის ნიშნითაა აღბეჭდილი, მახლობელია. ისინი ეტრფიან მშვენიერებას, და მშვენიერებით გასხივოსნებულ ქალის სახეს. ვაჟა ევლის, რომ ქალი, „ვაჟკაცის გულის ჭირია გადამგდებელი ჭკვიდანა“. ან კი როგორ შეიძლება არ შეაფასოს ადამიანმა სილამაზე-მშვენიერება.

„ქალი გადმოდგა ქობიდან,
 შუქი გამოჰყვა პირითა.
 ქალი ვამსგავსე ამ დროსა
 ნამს, ვარღვე მბრწყინავს დილითა.
 თუ შურთხი არი ლამაზი,
 მსტინავი მაღალ მთაზედა?
 ან თუ შავარდნის წიწილა,
 მწოლარე ღედის ფრთაზედა?“

ან თუ ვარსკვლავთა კრებული
 უხვ-სხივიანი ცაზედა?
 ან თუ ალმასი ფრანგული,
 დაღირებული მკლავზედა?
 ან თუ ზღვა არი მშფოთარე,
 აყვირებული ზღვაზედა?
 იქნება სამოთხე იყოს,
 ქვეყნად მოსული ციდანა?“ [2, ტ. II, გვ. 137].

ვაჟა წერდა: „ყოველ ექვს გარეშეა, რომ სიყვარულს ფიზიოლოგიური, სქესობრივი ვნებათა ლელვა უდევს საფუძვლად. ფესვები ტრფობისა იქ რმალეზა, ხოლო თუ ეს ვნებათა ლელვა შეაჩერა მოთმინებამ, მაშინ ეს გრძნობა სიყვარულისა, უფრო ძლიერია, იგი იღებს იდეალურ ფორმას, მისი ტანი იმოსება ია-ვარდითა“ [3, ტ. IX, გვ. 355]. და კიდევ „სიყვარული მხოლოდ მაშინ არის ლამაზი თუ ის იდეალურია, ჰკარგავს იდეალურობას, ჰკარგავს სილამაზეს და ილუბება კიდევ“ [3, ტ. IX, გვ. 353]. ამიტომ ვაჟას პოეზიაში კარგად ჩანს ის ახალგაზრდული ვნებანი, განცდა სიყვარულისა და ნარადიული, იდეალური ხატი მშვენიერებისა. ახალგაზრდობაში სიყვარული სხვა ენერჯის მატარებელია, სადაც სურვილიც იჩენს თავს და სიახლოვის ეინიც.

„რამ გაგაჩინა ქალო,
 ლერწმად აჭრილო წელშია?
 ნეტავი ხელით შემახო,
 შენ რო ვარდი გქონ მკერდშია!“

ან კიდევ:

„შენმა სურვილმა დამლია
 შენზე ფიქრმა და სევდამა.
 შორს წასვლამ, ხშირად გაურამა,
 გულის თვალებით ხედვამა!“

სწორედ გულის თვალებით ხედავს ვაჟა სამყაროს და ადამიანებს. „გულის თვალებით ხედვა“ მისი შემოქმედების მთავარი პრინციპი. სწორედ გულის თვალმა დაანახა ვაჟას აღაზას გაორების მიზეზი. გ. კიკნაძე წერს: „რომ გულმკერდზე მითითება და მისი ხოტბა ადამიანის, სულიერი ღონის აღნიშვნა და ხოტბა — სხვა რამესი კი არა სახელდობრ ადამიანის სულიერი ღონისა და ამტანობის ხოტბა“. და იგი თვლის რომ სხვაგვარად გააზრება შეუერაცხყოფა იქნებოდა, სხვაგვარად ახსნა-განმარტება მოხუცი სანათას სიტყვების: „ვენაცვალე იმის (ივანეს) გულ-მკერდსა, შაიხდომლებენ შანასა“. ამნაირ ხილვად მიდგომად და ფაქიზ შინაარსადვე აღიქმება ზვიადაურის სულიერი გამძლეობით დაპირობებული აღაზას გაფიქრება „ნეტავი იმას... ვისაცა მკერდი აწ კრული მავის გულმკერდსა სწვდებოდა. ნეტავი იმას ოღესმე ქმრის ტრფობა გაუცვდებოდა?“ [5, გვ. 8].

შესაძლოა დავეთანხმოთ გრ. კიკნაძეს, რომ გულ-მკერდი — ადამიანის სულიერი ღონისა და ამტანობის ხოტბაა, მაგრამ სწორედ სულიერი ღონე არის ადამიანის შინაგანი სიძლიერისა და მშვენიერების გამომსახველი და ეს შინაგანი სიძლიერე იზიდავს ქალს.

„კაცის კაცურად სიკვდილი
 გულიდან არა ჰქრებოდა“. [2, ტ. II, გვ. 110].

სწორედ შინაგანი სიძლიერის დანახვამ აღაზას სურვილი აღუძრა, რომ დაეხოცა თავის თანამომძმეები და იმ ერთისთვის — ერთადერთისთვის შეენარჩუნებინა სიცოცხლე. სწორედ მაშინ წარმოიქვა აღაზამ:

„ნეტავი იმას, ვინაცა
მაგის მკლავზედა წებოდა,
ვისიცა მკერდი, აწ კრული,
მაგის გულ-მკერდსა სწვდებოდა,
ნეტავი იმას ოდესმე
ქმრის ტრფობა გაუცვდებოდა?! [2, ტ. II, გვ. 109—110].

აღაზას ხიბლი, სწორედ იმაშია, რომ მან შეძლო დაენახა იმ უცნობი ქალის ტრაგედია და ის დიდი სიყვარული, რომელიც ზვიადაურს აღაზასთვის უცნობ ქალთან აკავშირებდა. ამიტომ არა გვეგონია, რომ რამე შეურაცხმყოფელი იყოს თუნდაც იმაში, რომ აღაზას გაუჩნდა მოკლულის მიმართ არა მარტო თნაგრძნობა, არამედ უფრო მეტი — ის, რაშიც ქალი თავად ვერ გარკვეულა. ამიტომ იყო, რომ ის სხვებივით სახლში კი არ წაივია, და არც იმაზე ფიქრობდა, „ჯოყოლა როგორ არიო“, არამედ დასტიროდა მიცვალებულს „ვის ცოლი ვის ქმარსა სტირის? რას სჩადის ჭკვავზე მცდარიო?! იქნება ჰკლავენ ჯოყოლას, სახლსაც შაუხსნეს კარიო! და დასტიროდა ისე რომ „ქვითინებს გულამოსკვნითა, ცრემლსა სიპი ქვა დაედნო“. არც ამას დასჯერდა, სახსოვრად ააჭრა უღვაშის ბეწვი და სთათუად დაახვია ჩიქილის ტოტში. აი აქედან იწყება აღაზას სინდისის ქენჯნა, თითქოს ბურანიდან გაშვებული მიცვალებულთა ხმამ „უნამუსოო“! სწორედ ამ ძახილს გამოექცა აღაზა.

მაგრამ ვერც მიცვალებულთა ხმებმა და ვერც შიშმა ვერ შეძლო შეეჩერებინა ქალი, რომელიც ქვებს ესვრის ძაღლებს, რათა არ ჯიჯნონ ზვიადაურის ძვლები.

„ხმა ისევ ესმის მკვდრებისა,
მას ბანს აძლევენ მთანიცა,
სამღურავს ეუბნებიან
აღაზას გიშრის თმანიცა“ [2, ტ. II, გვ. 111].

ჯოყოლა, ფაქტიურად აღაზას განწყობით ხედავს ზვიადაურის მსხვერ-კლშეწირვის აქტს. ჯოყოლამ იგრძნო მეუღლეში რაღაც ისეთი, რაც ვაჟაკის თვალს არ გამოეპარება.

„სადარღო, საგულისხმო რამ
გრძნობა გულს გადაფრენია.
ჩემს თვალებს ვერ დამალვის
იმ გრძნობის ნაკვალევია“; [2, ტ. II, გვ. 112].

ვაჟას, როგორც გულის თვალებით მხედავის, მჭკრეტელისა და მოაზროვნის სიდიდე იმით კი არ გაიზომება, რომ აღაზას სიტყვების სხვაგვარი გააზრება „შეურაცხყოფა იქნებოდეს“, არამედ იმით, რომ აღამიანის სიღრმისეული ხედვის განსაკუთრებული უნარი გააჩნია და ესმის აღამიანის, როგორც სისუსტე, ისევე მისი სიძლიერე. ჯოყოლას პასუხზე აღაზასადმი, რაზედაც როგორც თავად ვაჟა ამბობს, სპმი თვე იფიქრა, სწორედ ამის მაჩვენებელია.

„იტირე?! მადლი გიქნია,
მე რა გამგე ვარ მაგისა?

დაიც მუდამცა უხდება
გლოვა ვაჟაყვის კარგისა“. [2, ტ. II, გვ. 113].

გ. ასათიანი წერდა: „ვაჟასთვის სიყვარული მთელი უნივერსუმის სუბსტანციური, არსისმიერი თვისებაა, ანუ სამყაროს ის ფარული კანონზომიერება, რომელსაც ადამიანის ახლადახელილი თვალები უნდა მისწვდნენ და იწამონ“. ვაჟასთვის სიყვარული ის პატარა ჩიტია, რომელიც დაეშვა ციდან, რათა ადამიანებში სიყვარულად ჩასახულიყო და ამ დიდი ძალით დაეკავშირებინა სიკეთესთან („გოჩი“ მითი). სიყვარული ის ძალაა, რომელმაც უნდა გადაარჩინოს კაცობრიობა და მაშინ არ მოკვდება „ლამაზი არსი ჩვენი კაცობისა“.

ლიტერატურა

1. დანელია ს., ვაჟა-ფშაველა და ქართველი ერი, თბ., 1927.
2. ვაჟა-ფშაველა, თხზულებათა სრული კრებული ხუთ ტომად თბ., 1961.
3. ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი ათ ტომად, თბ., 1964.
4. კაკანელი კ., ქართული სული ესთეტიკურ სახეებში, თბ., 1996.
5. კიკნაძე გ., ვაჟა-ფშაველას წიგნი, შესავალი წერილი, თბ., 1984.
6. კიკნაძე გ., ვაჟას ფენომენი, ვაჟა-ფშაველას ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებული, თბ., 1966.
7. ქიქოძე გ., ესსეები, ნარკვევები, თბ., 1985.
8. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, 1980, № 3.
9. ჩხენკელი თ., მომავლის პოეტი, ქ. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, 1988.
10. Эккерман И. П. Разговоры с Гёте. М., 1937,
11. Элиот Т. С. Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв. М., 1987.

LALI TSERTSVADZE

VAZHA-PHAVELA'S POETIC WORLD

Summary

The article aims at describing Vazha-Pshavela's poetic world, stating Vazha-Pshavela's place in the history of Georgian culture, revealing philosophical significance of his creative work and the moral orienting point given by the poet.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

კრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

პალიზაბა ელიზაბარაშვილი

ნიცუას თანამედროვე ინტერპრეტაციები

(ახალი ფილოსოფიური შუბნალი „Топос“-ი, 2000 წ., № 1, მიხსანი.)

ქ. მინსკში არსებული ევროპის ჰუმანიტარული უნივერსიტეტის ფილოსოფიურ-კულტუროლოგიურ ცენტრ „Топос“-ის იმავე სახელწოდების ჟურნალი, რომლის პირველი ნომერი 2000 წლის დასაწყისში გამოვიდა, მართლაც დიდი საჩუქარია არამარტო ბელორუს ან რუს, არამედ საერთოდ პოსტ-საბჭოთა და უფრო მეტიც — ევრო-ამერიკული სივრცის ფართო წრის ინტელექტუალთათვის. ჟურნალი მაღალ დონეზე არის შეჭრულებული როგორც შინაარსობრივად ასევე პოლიგრაფიულადაც. იგი სავსებით აკმაყოფილებს ფილოსოფიისა და კულტურის საკითხებით დაინტერესებულ თანამედროვე „პრეტენზიულ“ მკითხველს. საკმაოდ მაღალი პოლიგრაფიული ხარისხის გარდა აღსანიშნავია — და რაც მთავარია — ჟურნალ „Топос“-ის ბოლომდე გააზრებული კულტურული „პოლიტიკა“, რომლის უნივერსალური სტრატეგია მსოფლიოს სხვადასხვა რეგიონის მოაზროვნეთა შორის „საუბრის წარმოართვას“ და ამ გზით არამარტო რუსულ-ბელორუსულ, არამედ მთლიანად პოსტ-საბჭოთა ინტელექტუალურ სივრცეში გარკვეული პროფესიული გარემოს ჩამოყალიბება-შენარჩუნებაში მდგომარეობს. (რომელიც თავის მხრივ მსოფლიო ფილოსოფიურ საზოგადოებაში მიმდინარე ინტეგრაციის პროცესებს ესადაგება). ამიტომაც წინამდებარე გამოცემა ღია საუბარში ჩართვის ყველა მსურველისათვის, რომლებიც ერთიანობაში შექმნიან და წარმოაჩენენ დღევანდელი მსოფლიოს ინტელექტუალურ „ტაოსს“ (მოაზროვნეთა დანაწილებას რეგიონალური მიკუთვნებულობის ნიშნით) — ჟურნალის სათაურიც აქედან მომდინარეობს. დღევანდლობაზე ორიენტირებული აზროვნება კი ბუნებრივია ფილოსოფიისა და კულტუროლოგიის თანამედროვე საკითხთა კონტექსტში უნდა „მოქმედებდეს“. სწორედ ეს გეზი აქვს აღებული ამ 160 გვერდიან გამოცემას, რომლის აღნიშნული კულტურული „პოლიტიკა“ მის შემდგენელებს რუბრიკათა თემატურ სისტემურობას კარნახობს. აქ საუბარი მიმდინარეობს არა მარტო სხვადასხვა მოაზროვნეთა შორის, არამედ განსხვავებულ კულტურულ რეგიონთა, კულტურის სხვადასხვა დარგთა და ფილოსოფიის სხვადასხვა კლასიკურ მემკვიდრეობათა შორისაც, სადაც ასევე იცვლება ამ დისკუსიათა მიმდინარეობის ადგილიც: თუკი ერთ შემთხვევაში ეს თანამედროვე ზოგად-კულტურულ-ფილოსოფიურ პრობლემატიკათა სივრცეა, მეორე შემთხვევაში ამ ადგილად ვიწრო მთარგმნელობითი, ან მასობრივ სოციალური ცხოვრების სფერო წარმოვიდგება. მაგრამ მიუხედავად მაქსიმალური თემატური მრავალფეროვნებისა, ნებისმიერი საგნის განხილვისას, როგორც ყოფითიც არ უნდა მოგვეჩვენოს იგი, არასოდეს არ იკარგება. საგანთა ფილოსოფიური კუთხით დანახვის ვრცელი განზომილება.

ყურნალი ჰუმანიტარული აზროვნების სფეროს განეკუთვნება, ამიტომ ლოგიკურია რომ მას „სსნის“ გ. გადამერის სტატია „ჭეშმარიტება გონის მეცნიერებებში“, რომელიც გონის მეცნიერებებში ჭეშმარიტების მიკვლევის სიძნელეებსა და თავად გონის მეცნიერებების სპეციფიკასა და არსზე ამახვილებს ყურადღებას. გ. გადამერი გონის მეცნიერებებზე აღნიშნავს, რომ განსხვავებით ბუნებისმეცნიერებებისაგან, მათ მიერ კარგი მეთოდის არჩევა არასოდეს არ იძლევა ჭეშმარიტების გარანტიებს. რამდენადაც ამგვარ მეცნიერებებს ყოველთვის თან ახლავთ მისი ავტორის შინაგანი დაურწმუნეზლობა, ამდენად გადამწყვეტ გავლენას სხვების მხრიდან მისი აღიარება მოახდენს. ამიტომ გამოკვლევებში არაცნობიერად ყოველთვის „გაიპარება“ საკუთარი აზრის საზოგადოებრივთან შეთანხმებისაკენ ფართული მიდრეკილება. ხოლო საზოგადოებრივი აზრის შექმნაზე და მის მანიპულირება/მართვაზე, რომელიც შემდეგ გონის მეცნიერებებში მიმართულებებზე ახდენს ზეწოლას, ხელი მოუწევდათ მასობრივ საინფორმაციო საშუალებებს — როგორც დემონურ ძალებს. გონის მეცნიერებებმა კარგად უნდა გააცნობიერონ ყოველივე ეს, რათა თავი დაიზღვიონ ამგვარი მანიპულირებისაგან. მითუმეტეს რომ, გონის მეცნიერებები თავისი მხრიდან ოჯახისა და სკოლის გზით კაცობრიობის აღზრდაზე უდიდეს გავლენას ახდენენ. საბოლოოდ გ. გადამერი ასკვნის, რომ ერთადერთი, რაც გონის მეცნიერებებს გააჩნიათ და რომელიც მათ განმასხვავებელ სპეციფიკასა და არსს წარმოადგენს — „საუბრის წარმართვაა“. მიუხედავად იმისა, რომ იგი ყოველთვის მაღალი რისკიანობითა და საეჭვოობით გამოირჩევა, ადამიანს თუკი ჭეშმარიტებისაკენ გზაზე რაიმეს მიღწევა შეუძლია, მხოლოდ ამგვარ საუბარში ძალუძს ამის განხორციელება.

გ. გადამერის სტატიას, რომელიც ფაქტურად ყურნალის „პროლოგს“ წარმოადგენს და რომელიც უკვე კონკრეტული საუბრის დაწყებისაკენ წაგემართავს, მოსდევს „საუბარი უოლტერ ბროგანთან“ (თანამედროვე ამერიკელი ფილოსოფოსი), რომელიც მინსკში მიმდინარე ერთ-ერთ შეხვედრაზე შედგა (ევროპის ჰუმანიტარული უნივერსიტეტი, 1998 წლის 25 ივლისი). უ. ბროგანთან საუბრისას ირკვევა, თუ რა დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს იგი მინსკში მიმდინარე ამ შეხვედრებს და საერთოდ ფილოსოფიურ ურთიერთობებს, რომელიც ამგვარ შეხვედრათა, პირადულ კონტაქტთა და საუბართა საშუალებით ყალიბდება. ქართველი მკითხველისათვის სასიამოვნოა, რომ ამ მიმდინარე საუბართა კონტექსტში უ. ბროგანი მოიხსენიებს ახალგაზრდა ფილოსოფოსს გიგა ზედანიას (იმ დროისათვის თსუ ფილოსოფიის ფაკულტეტის მაგისტრანტს), რომელთანაც პოლემიკას ე. დერიდას ფილოსოფიასთან დაკავშირებით იგი ძალზე საინტერესოდ მიიჩნევს. შემდეგ უ. ბროგანი საუბრობს თანამედროვე მსოფლიოში მიმდინარე „ფილოსოფიურ სიტუაციასზე“, რომელიც ინტეგრაციის პროცესით შეიძლება დახასიათდეს. მისი აზრით, „კონტინენტური“ ფილოსოფია გადაიქცა ფილოსოფოსობის ინტერნაციონალურ, „გლობალურ წესად, რომელიც მეტი აღარაა მხოლოდ გერმანული ან მხოლოდ ფრანგული მოაზროვნეების პერეოგატივა“ (გვ. 16). იყო დრო, როდესაც „კონტინენტური“ ფილოსოფია ასოცირდებოდა ჰუსერლის, ჰაიდეგერის, სარტრის სახელებთან. მაგრამ, უ. ბროგანის აზრით, ახლა საქმე სხვაგვარადაა — თუკი აღრე ამერიკელებს უნდა ესწავლათ ევროპელებისაგან და შემდეგ საკუთარ სამშობლოში უბრალოდ გაემეორებინათ ევროპაში

გაგებულ და მოსმენილი, დღეს უკვე ისინი არანაკლებ ორიგინალურ ნააზრევს გვთავაზობენ (ჯონ სალისი, თეოდორ კისელი, რაინერ შურმანი, ჯონ კაპუტი, ჩარლზ სკოტი და სხვა). ეს კი იმის მაჩვენებელია, რომ ამერიკელი „კონტინენტური“ ფილოსოფია შეძლებს კონკურენცია გაუწიოს ანგლო-ამერიკულ ანალიტიკურ ფილოსოფიას, რომლის გავლენაც აშშ-ში დღესდღეობითაც ძალზე დიდია. უ. ბროგანი ყურადღებას ამახვილებს ჯერ კიდევ ცოცხალ და დამლუბველ სტერეოტიპზე, რომელიც ფილოსოფიურ სამყაროში არსებობს: ანგლო-ამერიკული სკოლის წარმომადგენლები მიისწრაფვიან იმისაკენ, რომ „კონტინენტური“ ფილოსოფია გარკვეული სახის ლიტერატურად შერაცხონ; ხოლო „კონტინენტური“ ფილოსოფოსები — ანალიტიკური აზროვნება უსიცოცხლო ლოგიკაზე დაიყვანონ. რესპოდენტის აზრით კი, ორივე ფილოსოფიურ მიმდინარეობას აქვს ბევრი საერთო ინტერესი და ორივესათვის უფრო ნაყოფიერი იქნებოდა ამ სტერეოტიპისაგან განთავისუფლება, მითუმეტეს, რომ „კონტინენტური“ ფილოსოფიის პოზიციები ამერიკის ინტელექტუალურ ცხოვრებაში თანდათანობით უფრო და უფრო ძლიერდება. შემდეგ აგრძელებს: მიუხედავად იმისა, რომ აშშ-ს „კონტინენტური“ ფილოსოფია ევროპული „კონტინენტური“ ფილოსოფიის არეალში ერთვება, იგი მაინც ინარჩუნებს ამერიკულ თვითმყოფადობას და დებულებს თავის უნიკალურ ხასიათს (იგივეს აღნიშნავს რუსული „კონტინენტური“ აზროვნების მიმართაც, რომელიც ამერიკულთან ერთად ევროპულის მიმართ მარგინალურობით ხასიათდება).

შემდგომში ჟურნალი იყოფა მრავალ რუბრიკად, რომლის თემატიკაც, როგორც ჩვენ ეს უკვე ვახსენეთ, ძალზე ფართო სპექტრს მოიცავს — მკაცრი „ფენომენოლოგიური“ შტუდიებით“ და პოეზიაში რელიგიური განზომილების კვლევით დაწყებული, პოსტმოდერნიზმის პრობლემატიკითა და რუსეთში ამერიკული კულინარიული ექსპანსიის თემით დამთავრებული. ასეთი მრავალფეროვნება ამგვარი ტიპის აკადემიური ჟურნალისათვის მართლაც რომ მისასალმებელია.

ჩვენ შეგვიძლია ჩამოვთვალოთ ამ რუბრიკათა თანმიმდევრობა. პირველ რუბრიკაში შესულია თავად უ. ბროგანის სტატია: „ჰაიდეგერის და არისტოტელე: მუნყოფიერება და პრაქტიკული ცხოვრების საკითხი“, სადაც არისტოტელესა და ჰაიდეგერის ინტეგრირებული ფილოსოფიის ფონზე ადამიანური ყოფიერების ონტოლოგიასა და ამ კონკრეტული ადამიანის პრაქტიკულ ცხოვრებას შორის კავშირის საკითხია განხილული. მეორე სტატია კი ეკუთვნის ფრიდრიხ-ვილჰელმ ჰერმანს, რომელიც ჰუსერლი-ჰაიდეგერის ინტეგრალურ მოძღვრებასა და „ნივთი თავისთავადის“ მიმართებას შეეხება. მომდევნო რუბრიკა სათაურით „ფილოსოფიური ტერმინოლოგია“ წარმოადგენს ჟურნალის წმინდა მთარგმნელობით მონაკვეთს, სადაც ტ. შიტცოვა კირკეგორის ფილოსოფიაში TILVAERELSE-ს გაგების რუსული თარგმანის სიძნელეებზე გვესაუბრება და შესაძლო სამ უარიანტზე აკეთებს თავის არჩევანს. როგორებიცაა 1) Действительное бытие, 2) Существующее бытие, 3) Существование. ხოლო ი. ინიშევი ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში ტერმინ „Dasein“-ის ერთადერთ სწორ რუსულ თარგმანად „Вот-бытие“-ს მიიჩნევს.

მესამე რუბრიკაში („ნიცმე 20-ე საუკუნის თვალსაზრისით“) მოთავსებულია სტატიები ხიცშეს ფილოსოფიის შესახებ, რომელთაგან პირველს — პაიდევგერის სტატია „ვინ არის ნიცშეს ზარატუსტრა?“ — ჭარველი მკითხველი: კარგა ხანია უკვე იცნობს (კრებული „გულანი“, თარგმანი ვლადიმირ ზარაძის, 1991 წ.). ამ სტატიას მოსდევს მ. რიდელისა და მ. მაიბროდას მიერ ნიცშეს ფილოსოფიის თანამედროვე გააზრების ორი მცდელობა.

ძალზე საინტერესოა მეოთხე განაყოფი — „აზრის მდგომარეობა“, რომელიც აზროვნების თანამედროვე მდგომარეობაზე, მასში არსებულ პრობლემებსა და ტენდენციებზე რეფლექსიას ორ სხვადასხვა პლასტში ახდენს: ი. ნალივაიკოს სტატია „ტოპოსი და ატოპია“ ამ საკითხს ეხება რუსულ და დასავლურ კულტურათა მენტალობისა და მათი დიალოგის კონტექსტში, რომელიც ჩვენს მიერ ნახსენები „სუბრის წარმართვის“ უკვე სხვა დონეს გულისხმობს; ხოლო ვ. ფურსის სტატია „პოსტმოდერნული მდგომარეობის ეპისტემოლოგიური იმპლიკაციები“ — თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიის მიერ გამოვლილ შინაგან ტრანსფორმაციათა კონტექსტში.

ყურნალი, როგორც ვთქვით, არ ჩერდება მხოლოდ პოსტმოდერნიზმის პრობლემატიკაზე და რუბრიკაში „მეტამორფოზები“ იგი თეოლოგიის სფეროს ისეთ ახალ პრობლემათა გაშუქებას გვთავაზობს, როგორიცაა ვ. ტიუნლერის სტატია „მხატვრული ქმნილება და თეოლოგიური განზომილება“ — მახელოვნების ნაწარმოებში თეოლოგიური განზომილების მიკვლევის მცდელობა. აქ ასევე წარმოდგენილია ავსტრიელი მწერლის კარლ კრაუსის აფორიზმთა კრებული — „შეშარბიტების მეორე მხარე“.

მეექვსე რუბრიკა — „კულტურის ტოპოგრაფია“ შეიცავს ნ. ბეკუსის წერილს „ბელორუსია რეალობის მასშტაბებში“, რომელიც უბრალოდ ბელორუსული ცხოვრების ახლო პლანით დანახვითა და მის „ოფიციალურ“ კულტურულ მინსკთან შესაბამებით არის დაკავებული. ხოლო მეორე სტატია — „მაკონალდის“ პანოპტიკუმი: კულინარია და ქალაუფლება“, რომელიც ა. სარნას ეკუთვნის, ბელორუსული სამზარეულოს განდევნისა და ამერიკული კულინარიული ექსპანსიის ფონზე რუსულ და დასავლურ მენტალობათა დაპირისპირების თემატიკას გამოკვეთს. ოღონდ თუკი ეს „ტოპოსი და ატოპიაში“ სუბიექტურობათა სხვადასხვა გაგების ფონზე მიმდინარეობდა, აქ იგი მაკრო/მიკრო სოციალურ ურთიერთობათა ტიპების განსხვავებულობას ეყრდნობა. აქ კარგად შეიგრძნობა სტატიის შექმნის მიზანიც. ეს არის ძიება ყურნალის მიერ აღებული იმ უნივერსალური სტრატეგიის განხორციელები-საკენ, რომელსაც კულტურათა შორის „სუბრის წარმართვა“, ანუ კულტურათა დიალოგი ჰქვია.

ყურნალ „Топос“-ს ამთავრებს მეშვიდე რუბრიკა — „ანოტაციები, რეცენზიები, შეტყობინებები“, რომელშიც შესულია ო. შპარაგას რეცენზია რუსულად გამოცემულ ე. ლევისასის ნაშრომთა კრებულზე (კრებულში შესულია ნაწარმოებები: „დრო და სხვა“ 1947 წელს გამოცემულ და „სხვა ადამიანის ჰუმანიზმი“ 1973 წ.) და ტ. შიტკოვას კრიტიკული რეცენზია რომელიც ბახტინისადმი მიძღვნილ თოდოროვის წიგნზე არის დაწერილი.

ამ ზოგად მიმოხილვათა შემდგომ შევეცდებით, რა თქმა უნდა, ჩვენ ინტერესებიდან და კომპეტენციის ფარგლებიდან გამომდინარე, უფრო დაწერილებით ვისაუბროთ ყურნალში ნიცშეს შესახებ წარმოდგენილ სტატი-

ებზე, რომელთაგანაც ორივენი ნიცშეს პოსტმოდერნისტული გაზარების კრიტიკითა და ალტერნატიული აზრის დამკვიდრებით არიან დაკავებულნი.

პირველი სტატია რომელიც მ. რიდელს ეკუთვნის დასათაურებელია შემდეგნაირად — „ფ. ნიცშე: აზრის გამოცდილება, ანუ როგორ კონცეპტუალურიზირდება აზროვნება“. სტატიის დასაწყისში ავტორი აღიარებს, რომ პოსტმოდერნიზმის მიხედვით ნიცშე არაა ერთიანი/მთლიანი, იგი მრავლობითია, რომ მას არა აქვს პიროვნული „იდენტურობა“, რომ მისი ცხოვრება განხეთქილებებსა და დაქსაუსულობაშია. იგი უპირისპირდება ამგვარ შეხედულებას და სურს დაამტკიცოს ნიცშეს საკუთარ თავთან იდენტურობა, საკუთარ თავში მთლიანობა. მაგრამ ავტორს წინასწარ არა აქვს გარკვეული, თუ რას ნიშნავს ნიცშეს ეს გაუმთლიანებლობა. ჩვენი აზრით, აქ შეიძლება რამდენიმე სხვადასხვა რამ იგულისხმებოდეს, რომლებიც სხვადასხვა მიმართულებით კვლევას მოითხოვენ.

ა) იგი შეიძლება ნიშნავდეს, რომ ნიცშეს ნაწარმოებები უსისტემო, აფორისტული ფორმითაა დაწერილი. თუკი აქ ეს იგულისხმება, ევრო-ამერიკული ნიცშელოგიის საუკუნეზე მეტი ხნის ისტორიაში არ მოიძებნება მკვლევარი, რომელიც ხმ საკითხს ეჭვქვეშ დააყენებდეს.

ბ) იგი შეიძლება ნიშნავდეს, რომ ნიცშეს ნაწარმოებთა სისტემური რეინტეგრირება შეუძლებელია. ალბათ ავტორი ამას უნდა გულისხმობდეს, რომელზედაც ნიცშელოგიის ისტორიაში პასუხთა ძალზე ფართო სპექტრი მოიპოვება: ნიცშეს ფილოსოფიის მკაცრ, თანამიმდევრულ სისტემად აღიარებიდან დაწყებული (ა. ლიხტენბერგე, „ნიცშეს ფილოსოფია“, 1901 წ.; პ. ფაიპინგერი, „ნიცშე როგორც ფილოსოფოსი“, 1902 წ.; ფ. კოპლსტონი, „ფრიდრიხ ნიცშე კულტურის ფილოსოფოსი“, 1942 წ.; ე. ვულფი, „ნების სისტემად წარმოქმნადი ფუნქციები ნიცშესთან“, 1980 წ.) იმგვარი პოზიციით დამთავრებული, რომლის აზრითაც ნიცშეს ფილოსოფიის მიმართ ამგვარად საკითხის დაყენება სწორედ უაზრო და უსაფუძვლოცაა (ჟ. დელიოზი: „განსხვავება და განმეორება“, 1968 წ., „საზრისის ლოგიკა“, 1969 წ., „ანტი ოიდიპოსი“ 1972 წ., ე. დერიდა: „გრამატოლოგიაზე“, 1967 წ., „ძალა და აღნიშვნა“, 1967 წ., „ნიცშეს სტილი“, 1978 წ.).

მაგრამ მაინც საეჭვო უნდა იყოს რომ მ. რიდელი მართლაც ამგვარი კითხვის დასმით იყოს დაკავებული. მას ისიც არ გაურკვევია ნიცშეს ნაწარმოებთა შინაგან განხეთქილებაზე აქვს საუბარი, თუ მისი ცხოვრების განხეთქილებაზე. ამაზე პასუხი შეიძლება მივიღოთ, თუკი გავეცნობით „იდენტურობის“ ავტორისეულ გაგებას, რომელსაც იგი საკუთარი თავის განმაცნობიერებელ „მე“-ს აზრთა ინდივიდუალური ბიოგრაფიის გარკვეულ გაცნობიერებულ მთლიანობასთან დაკავშირებად მიიჩნევს (გვ. 66), ანუ აქ მოძღვრებასა და პიროვნულ ბიოგრაფიას შორის უშუალო კავშირზეა გამახვილებული ყურადღება, რითაც მ. რიდელი, მიუხედავად ნოვატორულობის პრეტენზიისა (რომ იგი ნიცშეს პოსტმოდერნისტულ გაგებას გადალახავს), კლასიკური კრიტიციზმის პოზიციაზე იმყოფება. მაშასადამე, ირკვევა, რომ როდესაც ავტორი ნიცშეს განხეთქილებადობას აკრიტიკებს და მის „იდენტურობას“ აფუძნებს, ნიცშეს ნაწარმოებებისა და ნიცშეს ცხოვრებისეული ბიოგრაფიის დიფუზური კავშირი აქვს მხედველობაში. ხოლო მეორე მხრივ კი ირკვევა, რომ ავტორი კლასიკური კრიტიციზმის პოზიციიდან ნიცშეს გაზარების „უფლებამოსილებაზე“ არ ახდენს რეფლექსიას და საერთოდ ავ-

ტორს ნიცშეს ტექსტთა მიმართ არავითარი მეთოდოლოგიური მიდგომა არა აქვს გამომუშავებული. როგორი მცირე ფორმატის სტატიაც არ უნდა იყოს შექმნილი ნიცშეს ფილოსოფიაზე, თუკი იგი თანამედროვეობის პრეტენზიით წარმოგვიდგება, აუცილებელია ზოგად შტრიხებში მაინც შეიცავდეს ნიცშეს ტექსტთა კითხვის ტაქტიკურ-სტრატეგიულ საფუძველზე დაფიქრებას. ჩვენ მხოლოდ შეგვიძლია დავასკვნათ, თუ როგორი უნდა ყოფილიყო მ. რიდელის მიერ გერმანელი ავტორის ტექსტთა ანალიზისას კითხვის არაცნობიერი სტრატეგია. ხოლო სამკითხველო ტაქტიკაზე — კითხვის როგორი მანერა იქნება არჩეული: „კითხვითი სივრცის დისკვალიფიკაცია“ (ვ. პოდაროვა), სამკითხველო სივრცეში ჩართვა თუ სხვა — საერთოდ არავითარი მინიშნებაც არ მოგვეპოვება, რომ იგი ამოვიცნოთ.

ამის შემდგომ ბელორუსი ავტორი თავისი კვლევის საფუძველად (ნიცშეზე დაყრდნობით) ღებულობს იმ დაშვებას, რომ „იდენტურობაზე“ პოლენიკას წარმოშობს თანამედროვე მეცნიერულ-ტექნიკური სპეციალიზაციისა და პოსტმოდერნული კულტურის სამყარო, რადგანაც სწორედ მას ახასიათებს „გახლეჩილობა“ (ამით იგი „იდენტურობის“ პრობლემატიურობის გარკვეულ გენეალოგიას გვთავაზობს). მითუმეტეს ეს ითქმის ნიცშეს ფიგურაზე, რომელსაც ისეთი მრავალმხრივი უნარები ჯაჟინდა, რითიც ამგვარ სპეციალიზირებულ სამყაროს ფარგლებში იგი ვერ დაეტეოდა. ამიტომაც თავად ნიცშესაც თავიდანვე ჰქონდა ეს თვითიდენტურობის პრობლემა. თანამედროვე სამყარომ კი უბრალოდ უარყო ნიცშეს იდენტურობა და მისი შინაგანი განხეთქილება/მრავლობითობა აღიარა.

მ. რიდელის პასუხი, რომლის ძიებისას იგი ნიცშეს მიმართავს (აქ, მის ფილოსოფიასთან ერთად გამოყენებული აქვს ბიოგრაფიული ფაქტებიც) შემდეგში მდგომარეობს: რადგანაც ანტიკურობა უპირისპირდებოდა ამ „გახლეჩილობით მდგომარეობას“, ნიცშემ საკუთარი აზროვნებისა და პოეტური შემოქმედების გასაგებად მიმართა ანტიკურობას. კერძოდ ანტიკურობის ბრძენის იდეალს — რაც ერთდროულად აერთიანებს ფილოსოფოსს, მხატვარსა და წმინდანს. ესაა „მხატვარ-ფილოსოფოსის“ კონფიგურაციის გაფართოებული მონახაზი, რომელიც ნიცშეს ვაგნერის შემოქმედების შესწავლის შემდგომ გუჩნდა. ამით ნიცშე გვთავაზობს „ორმაგ გონებას“, ერთი მხრივ მეცნიერების და მეორე მხრივ არამეცნიერების აღსაქმელად: კულტურის, რომელიც გააერთიანებდა ცოდნასაც და ხელოვნებასაც (გვ. 76). მაგრამ რადგანაც ამის განხორციელება თანამედროვე „განხეთქილებით“ კულტურაში (სადაც ცოდნისა და ხელოვნების ფუნდამენტური დაპირისპირებაა) სრულიად შეუძლებელია, ნიცშე გვთავაზობს გამოსავალს: ა) ერთი მხრივ „თავისუფალი“ გონმა საგნები მუდმივად მრავალი თვალსაზრისიდან უნდა განიხილოს — იკულისხმება არა მარტო არგუსის უამრავი თვალი, არამედ იო-ს (ego) გარდასახვებიც — ამით იგი შეიმეცნებს საკუთარ თავს და შეიმეცნებს ყოველივეს. ეს არის ყარიბი (გვ. 77). ბ) მეორე მხრივ კი, ხელოვნებასა და მეცნიერებას შორის მორიგება უნდა მოხდეს პოეტური ძალის საფუძველზე. ამ შემთხვევაში მხედველობაში მიიღება ლექსის ფორმა, სადაც შესაძლებელია აზროვნების ცნებითი ფორმები პოეტურ ელემენტებს შეერწყას და საკუთარი პოეზიის ყოველი სიტყვა ანალიტიკური აზროვნების შუქზე გატარდეს (გვ. 72).

სწორედ ამგვარი პოეტი და ყარობი გახდა ნიცმე, როდესაც მან კავშირი გაწყვიტა ჩვეულებრივ ლიტერატურასთან და აფორისტული პროზის გარდაქმნა პოეტურის სტიქიის რიტმულ ექსპერიმენტებად სცადა.

ნიცმე ამ ყარობ პოეტად გახდომით თანამედროვე სამყაროში ანტიკური ბრძენის ხსენებული იდეალის ეკვივალენტს პოულობს, რომელიც აერთიანებს ხელოვნებასაც და მეცნიერებასაც და რომლის თვალთახედვიდანაც ნიცმეს იდენტურობისა და მთლიანობის საკითხი დადებითად გადაწყდება.

დ. მაიბოროდას სტატიაც „თავად ნიცმე“, არ სვამს კითხვას ნიცმეს ტექსტთა კითხვის ტაქტიკურ-სტრატეგიულ საფუძვლებზე და ყოველგვარი მეთოდოლოგიური მიდგომის გარეშე აღიარებს, რომ ნიცმე არის სრულიად განსხვავებულ გამოთქმათა ერთობლიობა, „დისკურსთა კონფლიქტი“, რომელთა შორისაც რაიმე თეორიული თანამიმდევრობის დადგენა შეუძლებელია. რომ მასთან მხოლოდ მრავალფეროვნებაა და არაფერი საერთო, რომ გამამთლიანებელი „მეტათეორია“ შეუძლებელია. აქედან, ავტორის აზრით, პოსტმოდერნიზმი ასკვნის, რომ ნიცმეს იდენტურობის არსებობაზე არ შეიძლება საუბარი, იგი ეწინააღმდეგება ამ თვალსაზრისს და ფიქრობს, რომ ნიცმეში უნდა დავინახოთ თვითიდენტურობის ტრადიციული თეორიების (როგორც ნიცმემდელი ასევე ნიცმესშემდგომი) ალტერნატიული პოზიცია.

თუკი მ. რიდელი თვლის რომ ნიცმეს „განხეთქილება/ჯარმაგების“ გადამლახველი იყო საერთოდ იდენტურობის აღქმის განსხვავებული განზომილება, დ. მაიბოროდას აზრით ნიცმეს ერთიანობას მის ნაწარმოებებში გამოვლენილი კონკრეტული სუბიექტის ფსიქიკური განცდები განაპირობებს. რომ ნიცმეს გაფანტული ნააზრევი იკრიბება თავად „ფილოსოფოსის ფიგურაში“ (გვ. 84). როგორც ვხედავთ: ა) ავტორის აზრით ნიცმეს ნაწარმოებთა სისტემური რეინტეგრირება შეუძლებელია. ბ) ნააზრევთა ერთიანობას ქმნის მასში გამოვლენილი ავტორის ფსიქიკა, ავტორის ფიგურა. ეს აზრი დ. მაიბოროდას ისევ კლასიკური კრიტიციზმის ფუნდამენტისაკენ აბრუნებს. მაგრამ თავად ნიცმეს ყოფიერება, როგორც ფსიქიკური სუბიექტისა, რომელიც ვლინდება მის ნაწერებში და ყოველივეს „დაღს ასვამს“, ანუ „ერთი ანაბეჭდით“ აერთიანებს, ავტორის აზრით, სულაც არ არის რეალური რამ. მისი აზრით, იგი არის „სხვისი წარმოსახვითობის შედეგი“ (გვ. 84), რომლითაც ჩვენ ვემიჯნებით ჯერ კიდევ 1901 წელს რუსულ ნიცმელოგიაში მ. ნეველომსკის მიერ გამოთქმულ საკმაოდ ბანალურ აზრს (და ამით კლასიკურ კრიტიციზმს), (ნეველომსკი ანრი ლიტენბერგეს წიგნზე „ნიცმეს ფილოსოფია“ დაბრთულ წინასიტყვაობაში აუალიბებს სისტემის სუბიექტურ/არარაციონალურ გაგებას: როდესაც ყოველივეს გამაერთიანებლად გვევლინება ავტორის „მე“, მისი გემოვნებები და სწრაფვები). ამიტომ ასკვნის დ. მაიბოროდა, რომ თანამედროვე ფილოსოფოსებმა ნიცმეზე საუბრისას რაიმე მეტათეორია კი არ უნდა შექმნან, არამედ უბრალოდ უნდა აღწერონ „დისკურსთა კონფლიქტის ის ველი“, რომელთა მეშვეობითაც იქმნება „თავად ნიცმე“.

სტატიის ავტორი შემდგომში ახდენს ნიცმეს თვითობის თეორიის სხვადასხვა თავისებურებათა ჩამოთვლას, რომლებიც ერთმანეთში ერთიანდებიან არა როგორც თეორიის ნაწილები, არამედ სწორედ ამ „დისკურსთა კონფლიქტის ველის“ შემადგენელი წევრები. საბოლოოდ დგინდება, რომ ნიცმეს თვითიდენტიფიკაციის ძირითადი თავისებურებებია: ეკუთვნოდე საკუთარ თავს სხეულებრივად და არა ცნობიერად, გამორიცხო უცხო, შექმნა

შენი მეტყველება, საკუთარი თავი მუდმივად წარმართო შენი ყოფიერების უმაღლესი „დონისაკენ“, იარსებო მრავალფეროვან სხვად და სხვა (გვ. 90). ამას ავტორი უწოდებს რეფლექსირებადი სუბიექტის მიერ თვითობის კონსტრუირების თანამედროვე პროგრამას. მას სურს (პოსტმოდერნისაგან განსხვავებით) დაგვანახოს, რომ ნიცშე ეკუთვნის საკუთარ თავად ყოფნის ახალ ფორმას და არა მის უარყოფას. ავტორი ასევე ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ნიცშეს ფილოსოფია მეტაფიზიკის უარყოფა კი არაა, არმედ მისი რაღაც ახალი ფორმა.

დასასრულს გვინდა დავსვათ შეკითხვა — განა ევრო-ამერიკულ ნიცშე-ლოგიაში 70-იან, 80-იან წლებში არ გამოიწურა ნიცშეს ფილოსოფიის ახალი ტიპის მეტაფიზიკად გაზრების შესაძლებლობები? გავიხსენოთ ფ. კობლსტონის „რევიზიონალური მეტაფიზიკის“ გაგება („ფრიდრიხ ნიცშე კულტურის ფილოსოფოსი“, 1975 წ.), ვ. მიულერ-ლაუტერისა და ფ. გერხარდის მიერ შემოტანილი „ძალთა კვანთების სიმრავლის მეტაფიზიკის“ გაგება („ნების არსი და ზეკაცია“, 1982 წ., „ძალა და მეტაფიზიკა“, 1982 წ.), ანდა თუნდაც ს. ჰოულგეიტის წიგნი „ჰეგელი, ნიცშე და მეტაფიზიკის კრიტიკა“ (1986 წ.), სადაც ნიცშეს მეტაფიზიკოსობა მასთან „ქმნადობისა“ და „ყოფიერების“ საკითხის გადაუჭრელობას ნიშნავს და ნიცშე, მართალია შეცვლილი გაგებით, მაგრამ მაინც მეტაფიზიკოსადაა აღიარებული.

ნიცშეანური თვალსაზრისით უფრო საინტერესოდ გვესახება ვ. ფურსის სტატია — „პოსტმოდერნული მდგომარეობის ეპისტემოლოგიური იმპლიკაციები“, რომელიც არ ეძღვნება საკუთრივ ნიცშეს ფილოსოფიას, მაგრამ მას დასავლური ფილოსოფიის მეტაფიზიკური ტიპის აზროვნებიდან პოსტმეტაფიზიკურში გადასვლა-ტრანსფორმირებებს (რომელიც XIX საუკუნის ბოლოს და XX საუკუნის დასაწყისში ხდება) ფუნდამენტად წარმოგვიდგენს. ვ. ფურსის აზრით ნიცშემ „ღმერთის სიკვდილით“ უკუაგდო მეტაფიზიკური ფილოსოფიის ისეთი ბაზისური პრინციპები, როგორებიცაა: ა) სუბსტანციონალიზმი — სამყაროს ერთი პრინციპიდან ახსნა, ბ) ყოფიერებისა და ცნობიერების იგივეობის პრინციპი — სამყარო ისეა მოწესრიგებული, რომ იგი მთლიანად გამჭვირვალეა ფილოსოფიური აზროვნებისათვის (კლასიკური ფილოსოფიის შემეცნებითი ოპტიმიზმი), გ) თეორიული პოზიცია — ფილოსოფიური აზროვნება ძვეს ყოველგვარი ინტერესისა და სარგებლიანობის მიღმა, დ) ღმერთის იდეა — იგი არის სამყაროში ფარული აბსოლუტური ჭეშმარიტება, რომელიც აზროვნებაში „უკანა რიცხვით“ უნდა გამოიხატოს (გვ. 100).

ნიცშეს „ღმერთის სიკვდილის“ პირობებში დაფუძნდა საერთოდ XX საუკუნის პოსტმეტაფიზიკური (ავტორის აზრით XX საუკუნის ფილოსოფიის განწყობილება ძირითადად პოსტმეტაფიზიკურობით შეიძლება დახასიათდეს) ფილოსოფიის შემდეგი პრინციპები: ა) უარის თქმა არსებულის ისეთ აბსოლუტურ საწყისზე, რომელიც სამყაროს ყოველსიმომცველ ერთიან სურათს ზეჭმნიდა. ხდება ფილოსოფიის ჟენერალური პრობლემატიკური ველის ფრაგმენტიზაცია (ერთიანი ფილოსოფია იყოფა: მეცნიერების ფილოსოფიად, ადამიანის ფილოსოფიად, სოციალურ ფილოსოფიად). ბ) უარის თქმა „წმინდა აზროვნებაზე“, გონებაჭერეტიობაზე, ფილოსოფია ეფუძნება რაღაც ფაქტიურად არსებულს: ადამიანს, მეცნიერებას, საზოგადოებას. გ) ფილოსოფია

„ციდან მიწაზე ჩამოდის“, კარგავს თვითკმარობას და ხდება „გამოყენებითი“ (გვ. 100).

მაგრამ დასანანია, რომ შემდგომში ავტორი როდესაც ამ პოსტმეტაფიზიკური ფილოსოფიის ორ სხვადასხვა ეტაპთა (მოდერნულ და პოსტმოდერნულ) ბაზისურ პრინციპებზე საუბრობს, საერთოდ არ ეხება ნიცშეს ფილოსოფიის უდიდეს დამსახურებას მათ ჩამოყალიბებაშიც. ჩვენი აზრით ნიცშეს თანამედროვე ინტერპრეტაციის ერთ-ერთი საინტერესო მიმართულება სწორედ ამ კუთხით უნდა განხორციელდეს.

ELIZBAR ELIZBARASHVILI

NIETZSCHE'S NEW INTERPRETATIONS

(The New philosophical journal „Tonoc“, 2000 year, № 1, Minsk)

S u m m a r y

The journal „Topos“ is gift not only for Russian and Byelorussian but for post-Soviet and in general for Euro-American area of wide circle of intellectuals. Especially important is the cultural „policy“ of the journal the universal strategy of which is „holding conversation“ of thinkers from the different parts of the world and by that establishing of certain professional society on the Russian-Byelorussian (wholly Post-Soviet) intellectual area (which is not „spoilt“ with publications (editions) of such standard).

In the summary of the journal given in the review the great part is dedicated to the letters about Nietzsche. Attention is payed to such aspects of the presented interpretations, which are quite questionable to our mind. We don't think that the authors have not fully realized the meaning of Nietzsche's disintegration: the non existence of systematic form of the works, the impossibility of Nietzsche's philosophy's systematic reintegration, the disparities of Nietzsche's biography, the psychological duality of Nietzsche's person of all together—they require researches to different directions. Reflexion on strategical/ tactical bases of reading Nietzsche's texts don't occur and so such fundamental assumptions are accepted (for example Nietzsche's disintegration). Perhaps it would be better to present Nietzsche's philosophy as one of the bases of post-metaphysical philosophy's second stage (postmodernism), as Fors does in the next paper, than Nietzsche's philosophy's consideration as a new type of metaphysics by Maiboroda (whether metaphysics is not identified here with the philosophy in general).

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

დემურ ჯალაღონია

ქართული სულის ორბანოტროპული თეორია

ეროვნული სულის, ეროვნული ენერჯის, თუ ეროვნული ხასიათის ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური გააზრება განსაკუთრებულ აქტუალობას იძენს კრიზისულ სიტუაციებში, ასე იყო მეოცე საუკუნის დასაწყისში, ასეა დღესაც.

XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში ამ საკითხების თეორიული დამუშავების ცდა იყო მიხაკო წერეთლისა და სარჩილ ჯორჯაძის ნააზრვეი ერის ყოფიერებისა და დანიშნულების თაობაზე. ქართული სულის მეტაფიზიკური გააზრება მოგვცა სერგი დანელიამ თავის ორიგინალურ ნაშრომში „ვაჟა ფშაველა და ქართველი ერი“, ხოლო კონსტანტინე კაპანელის სისტემური ნაშრომები „ორგანოტროპიზმი“ და „ქართული სული ესთეტიკურ სახეებში“ ამ თემის კრიტიკული დაძლევის მცდელობაა.

XX საუკუნის ოციან წლებში ჟურნალ „ქართულ მწერლობაში“ ქართული სულის, ქართული ხასიათის... შესახებ წამოიჭრა დისკუსია. დისკუსია გამოიწვია ნიკოლა მიწიშვილის ნიპილისტურმა წერილმა „ფიქრები საქართველოზე“: ამ დისკუსიაში მონაწილეობდნენ გრიგოლ რობაქიძე წერილით „საქართველოს ხერხემალი“, სეით დევდარიანი („საქართველო“), ბ. გორდეზიანი („ყოფის საკითხი“), სიმონ ჩიქოვანი („ფიქრები საქართველოზე“), ნ. მიწიშვილი „ჩემი პასუხით“. ყველა ეს მოაზროვნე ცნობიერად თუ არაცნობიერად ილია ჭავჭავაძის გზის გამგრძელებელი იყო.

როდესაც ჟურნალ „ქართულ მწერლობაში“ დისკუსია მიმდინარეობდა, გამოვიდა კონსტანტინე კაპანელის ფუნდამენტური ნაშრომი „ქართული სული ესთეტიკურ სახეებში“ (1926 წ.) და „ქართული ლიტერატურის სოციალური გენეზისი“. ზუსტად 70 წლის შემდეგ ოსუ გამომცემლობამ პროფესორ ელდარე კოდლუას დიდი შრომითა და რუდუნებით გამოსცა თითქოსდა მივიწყებული წიგნი „ქართული სული ესთეტიკურ სახეებში“ (1989 წ. ბატონმა ე. კოდლამ გამოსცა კაპანელის ფუნდამენტური ნაშრომი „სული და იდეა“ და „სოციალური ესთეტიკის საფუძვლები, ორგანოტროპიზმი“).

კონსტანტინე კაპანელს ბედი არც სიცოცხლეში სწყალობდა და მიუთმეტეს სიკვდილის შემდგომ. მრავალს უცდია კაპანელის შემდგომაც ქართულ სულზე ნაშრომების გამოქვეყნება, ეს ნაშრომები ძირეულად ამოდიოდნენ ამ ორიგინალური მოაზროვნის ნააზრვეიდან, მაგრამ სამწუხაროდ არც ერთ ავტორს არ აღუნიშნავს კაპანელის დამსახურება.

კაპანელი წერს: „ნათელი მსოფლმხედველობა და მიუდგომელი მსჯელობა ყველაზე უფრო ესპიროება საქართველოს — აფექტებისა და „უჩემოთ ვინ იმღერეთობის“ ქვეყანას. ჩვენი მიზანია, როგორც ამ წიგნში ისე სხვაგან, ესთეტურ-ინტელექტუალურ პრობლემათა სწორი დაწყობა და ანალიზი გარკვეული მსოფლმხედველობის პრინციპული გაგებით, ის, ვისაც აქვს აზროვნების და შემოქმედების პატივისცემა, დინახავს ჩვენს ცდაში სიახლესა და სისტემას. ხოლო ვინც შურითა და მტრობითაა დახუნძული, მან დაიცადოს და დაიწმინდება, რასაც ადამიანის-გონება ვერ გააყეთებს მას დრო გაა-

კეთებს“. საკმაოდ დიდი დრო გავიდა, ბევრი რამ დაიწმინდა, ადამიანური გონებისთვისაც „შური გაქრა“, შემოქმედის პატივისცემით მსჯელობას ვიწყებთ კრებულით „ქართული სული ესთეტიკურ სახეებში“.

„ქართული სული ესთეტიკურ სახეებში“ ეს არის დიდი კრებული, სადაც შესულია „ქართული სულის ესთეტიკურ სახეებში“ თემატური ანალიზი სოციოლოგიის თვალთახედვით: „ქართული ლიტერატურის სოციალური გენეზისი“; „მუსიკის სოციოლოგიური ანალიზი“ (მოცარტი, ბეთჰოვენი, ვაგნერი) და ადრე გამოცემული „სული და იდეის“ მეოთხე თავი „ქართული კულტურის სული“.

კაპანელის ნააზრევი ერთიან სისტემაში უნდა წარმოვიდგინოთ, რადგან ცალ-ცალკე მათი განხილვა ბევრს დაკარგავს, ამოსავალი უნდა იყოს „ორგანოტროპიზმი“ — არსებითად ეს მსოფლმხედველობა იგივე კოსმიზმი და ბიოფსიქიზმია. ორგანოტროპულობა პირველ რიგში ემყარება ბიოლოგიურ და სოციოლოგიურ საწყისებს, ის თავისებური ბიოსოციალური ჰიპოთეზაა, რომლის ანალოგებს აყენებდა და არსებითად ბიოლოგისტური სოციოლოგიის პრინციპიდან ამოდიოდა.

„ქართული სული ესთეტიკურ სახეებში“, ასევე „ლიტერატურის გენეზისი“ ეს არის ქართული შემოქმედების სისტემატიზაცია ორგანოტროპული სოციოლოგიის თვალთახედვით. მისი აზრით, ორგანოტროპიზმი გამოავლენს ერის კულტურის სოციალურ განცდას, ერის სოციალურ ფსიქოლოგიას, რომელშიც განმსაზღვრელია კულტურის ფენომენების უკუფენითი ხასიათი სოციალური სინამდვილის მიმართ. ე. ი. არა მარტო სოციალური სინამდვილე განსაზღვრეს სულიერ ფენომენებს, არამედ სულიერი ფენომენიც — სოციალურ სინამდვილეს. ამდენად, ქართული ლიტერატურა ქართული კულტურის რეფლექსოლოგიაა. ქართული კულტურის წყობა, აღნიშნავს კაპანელი, როგორც ქართული რასა, ისტორიულად მომდინარეობს სხვადასხვა გზით, სხვადასხვა წყაროდან. ქართული ხასიათის და ტემპერამენტის ძირეული თავისებურებანი, რომელთაც განიცდიდნენ ჩვენი წინაპრები წარსულის ფსიქოლოგიური გამოჩაყურია. საჭიროა რუსთაველის დიდი აზრის გამოყენება და ჩვენი უსისტემო ლიტერატურული სინამდვილის საზომად გადაქცევა. ლიტერატურული პროცესის უმთავრეს განმაპირობებელ ფაქტორად ითვლება ამ ისტორიული ეტაპისათვის დამახასიათებელი იდეოლოგიური თუ ესთეტიკური კრიტერიუმი, რომელმაც წარმოშვა ესა თუ ის ლიტერატურული სკოლა ან ქმნილება. ლიტერატურულ პროცესს ვერასოდეს შევისწავლით მისი წარმომშობი ეპოქისათვის დამახასიათებელი საზოგადოებრივი ცნობიერებისაგან მოწყვეტით, მისგან იზოლირებულად, ვინაიდან იგი თავად არის ანარეკლი ამ ცნობიერების განვითარებისა, მისი სპეციფიკის განსაზღვრა კი შეუძლებელია ამ შინაგანი ურთიერთკავშირის გაუთვალისწინებლად.

ორგანოტროპიზმის ესთეტიკურ ფილოსოფიაში მოცემულია ურთიერთობის პრობლემა, მდგომარეობასა და სულს შორის. გრიგოლ ორბელიანი, ვახტანგ ორბელიანი და ნიკოლოზ ბარათაშვილი დასტირიან ისტორიული საქართველოს ნანგრევებს თითქოს ერთნაირი მიდგომით, მაგრამ დაკვირვების შემდეგ ვნახავთ განსხვავებას. სხვადასხვაობაა არა მარტო სტილისა და თქმის, არამედ ტემპერამენტისა და სულის, აზროვნებისა და გრძნობითი დონის — „აქ არის სოციალური ფსიქოლოგიის პათოსის გადაადგილება, გაკერძობება,

ინდივიდუალიზაცია“. კაპანელი წერს: „ბარათაშვილმა გაშალა ქართული სულის ისტორიული მძლეობა და მწარე ტკივილები, სოციალურ-ისტორიული ხასიათის მსოფლიო სევდა პოეზიად გადააქცია. ბარათაშვილი იწყებს სოციალურ-ისტორიული შეგრძნებით, მაგრამ აღრმავებს ამ შეგრძნებებს თავისი სულის შინაგან ზილვაში, კაცობრიობის უნივერსალურ სულამდე, ამ სევდის შეგრძნების შემდეგ ბარათაშვილთან ერთად განიცდით, რომ სამყაროც თავისებური კუთხეა იმ უსაზღვროებისა, რომელიც ერთსა და იმავე დროს აშინებს და იმედსაც უსახავს ადამიანს“.

როგორც კაპანელი აღნიშნავს, ორგანოტროპიზმის თეორია, რომლითაც ეხელმძღვანელობთ ჩვენ ხელოვნებისა და ლიტერატურის პრობლემათა გარკვევის დროს, მეთოდოლოგიური ხასიათისაა, იგი იღებს ადამიანს, როგორც ბიოლოგიურ-ფსიქოლოგიურ ორგანიზაციას და ამჩნევს, რომ ტანისა და სულის ყველა თვისება იქმნება სოციალურ არეში მეგკვიდრობით (გენეტიკურად) და ინდივიდუალურად. აქვე უნდა ითქვას რომ სიტყვა „ესთეტიკა“ ავტორი წყობისა და აგებულების იდეის გამოსახავად ხმარობს — და არა ისე, როგორც ბაუმგარტენი ან კანტი ამბობდნენ: ესთეტიკა ჩვენთვის აგებულების მეცნიერებაა. „აგებულება ცხოვრებისა და კულტურის, მეცნიერებისა და ხელოვნებისა“ — აი რა უნდა შეისწავლოს ესთეტიკამ, აღნიშნავს კაპანელი. კაპანელთან ხელოვნების სოციოლოგიის და ხელოვნების თეორიის ანუ ესთეტიკის ერთგვარი გაიგივებაა, ტენისა და გიუიოს სახელებთან დაკავშირებული ხელოვნების სოციოლოგია მან ოდნავ გააფართოვა, მაგრამ როგორც პროფ. ე. კოდუა აღნიშნავს: „ესეც არაა საკმარისი ხელოვნების სოციოლოგიის პირველ საფეხურთან მისათითებლად. მისი მკვლევარები ხელოვნების სოციოლოგიას ეძებენ მეთვრამეტე საუკუნეში, უფრო ადრე, ანტიკურობაშიც კი“.

წიგნში ავტორი ხელმძღვანელობს ორგანოტროპული სოციოლოგიის მთავარი პრინციპით, რომლის საფუძველს წარმოადგენს მდგომარეობასა და იდეოლოგიას შორის შემოქმედებითი ურთიერთობა.

ქართული სული რომანტიზმის პერიოდში ორ მომენტს შეიცავს — ერთი არის მომენტი აგრესიული ინდივიდუალიზმისა და მგრძნობელობის (აღ. ჭავჭავაძე და გრიგოლ ორბელიანი), მეორე მარადიული ქალსურობისა და ტრაგედიის შეგრძნება (ვახტანგ ორბელიანი, ნიკოლოზ ბარათაშვილი), ხოლო ილია ჭავჭავაძე იდეოლოგიურად იწყებს მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარს და მიუძღვება მას თავისი ტიტანური ენერგიით და სულით, თითქმის ბოლომდე. საქართველოში კაპიტალიზმის შემოსვლით იწყება ვაჭრობის განვითარება. ფეოდალის ადგილს იკავებს ვაჭარი და სოციალური სულის ორგანიზაცია სხვა სახისაა. გ. ერისთავი, ლ. არდაზიანი, დ. ჭონქაძე იწყებენ სულ სხვა ეპოქას ქართულ ლიტერატურაში.

ქართული სულის ევოლუცია, კაპანელის აზრით, მეცხრამეტე საუკუნეში ასეთი ხვეულებით მიდის:

1. ინდივიდუალიზმი და კოსმიური სევდა;
2. ფეოდალისა და გლეხის სოციალური ურთიერთობა;
3. გლეხი და საქართველოს კაპიტალიზაცია.

თითოეული ამ განზოგადების უკან დგანან ქართული ლიტერატურული სკოლები, თუ ცალკე წარმომადგენლები. ილია ჭავჭავაძე ფსიქოლოგიურად აგრძელებს ქართული სულის ისტორიულ ანალიზს: ბარათაშვილის უკანას-



კნელი მოთქმიდან ფეოდალური არისტოკრატის სევდიანი ინდივიდუალიზმი თანდათანობით გადადის გლეხისა და ფეოდალის სოციალურ ურთიერთობაში.

ილია ჭავჭავაძიდან ქართული სულის ევოლუცია ორი მიმართულებით მიდის, აღნიშნავს კაპანელი: ერთი ვაჭრულ და ბურჟუაზიულ ქალაქური, ჰაერეთი სილარიზის ტრავმისა, მარქსიზმისა და მესამე დასის მეთაურობით, მეორე — ცენტრიდან ისტორიულად გახიზნული, ფსიქოლოგიური და ინტელექტუალური კულტურის უკანასკნელი მოპიკანების ვაჟა-ფშაველას და ყაზბეგის მხატვრულ-ფილოსოფიური და სიმბოლური სახეები.

ქართული კულტურა იდეოლოგიურად აერთიანებს აღმოსავლეთსა და დასავლეთს, რადგანაც იგი ისტორიულად იკვებებოდა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის შენაკადებით. ქართული კულტურის ისტორია ცივილიზაციის სინთეზური ფორმაა. სწორედ ეს წიგნიც ერთგვარი ცდაა ქართული ლიტერატურის, ქართული შემოქმედების სისტემატიზაციისა ორგანოტროპული სოციოლოგიის თვალთახედვით.

კაპანელი წერს: ჩვენი მსოფლგაგების თვალთახედვით ქართული სული განსახიერებელი ქართულ მეტყველებასა და ლიტერატურაში, წარმოადგენს ქართული ხალხის სოციალურ-ისტორიული განცდებისა, სურვილებისა და იდეალების მხატვრულ გამოფენას კაცობრიობის ორგანოტროპულ და კუთხებრივ შემოქმედებათა გალერეაში.

ჩვენი საუკუნე ლიტერატურაში გამოდის ისეთი სიტყვებით და ცნებებით, რომელთაც არ იცნობდა წინა საუკუნე და ალბათ მომავალ საუკუნეს ექნება მეტყველებისა და განცდის სხვა კონსტრუქცია. ამრიგად, ლიტერატურა ინახავს იმას, რასაც ცხოვრება სპობს, რაც რქალურად ქრება; ის ლიტერატურულად ინახება. რაც ცხოვრების ერთ კუთხეში დღეს მიმდინარეობს; როგორც რეალური მოვლენა, ის ცხოვრების მეორე კუთხეში შეიძლება განსახიერდეს მხოლოდ ასი წლის შემდეგ; დროს მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ სივრცეში — მხოლოდ საგანთა და მოვლენათა ბიოსფეროში.

„ქართული ლიტერატურის სოციალურ გენეზისში“ ღრმადაა გაანალიზებული სოციალური არე და იდეოლოგია, განსაკუთრებით კი თემობრივ-პატრიარქალური და ფეოდალური კულტურის რღვევის საფეხურები საქართველოში. აქ გაანალიზებულია ქართული კულტურის ისტორიული ორგანიზაცია უხსოვარი ხანიდან XII საუკუნემდე, როცა გამოჩნდა ფეოდალური კულტურის რღვევისა და ქალაქური, ვაჭრული ცივილიზაციის განვითარების ნიშნები. ყოველივე ეს გააზრებულია დასავლეთ ევროპული სავაჭრო კაპიტალის და ქალაქური კულტურის პირვანდელი ორგანიზაციის ფორმირების მიხედვით. სწორედ შოთა რუსთაველის სოციალური არეც ამ ფონზეა გაშლილი, განხილული. შეიძლება ეს იყო პირველი გამოკვლევა, სადაც ვეფხისტყაოსანი გაშუქდა სამოქალაქო საზოგადოების, სავაჭრო კაპიტალის და ქალაქური კულტურის პრობლემათა ფონზე.

კაპანელი მიუთითებს, რომ „ქართული ლიტერატურის მშვენიერი პერიოდი კლასიკური პროზისა და რუსთაველის წყობილი მეტყველების — ქართული სოციალური ეპოსის ორკესტრია, მიმართული წინა საუკუნეთა ორგანიზაციულ-კულტურული მუშაობით, ხანგრძლივი ურთიერთობით ქართველი ერისა და აღმოსავლეთის ცივილიზაციის, რუსთაველის მეტყველება და იდეო-

ლოგია გამოსახავს ქართული სოციალურ-ფსიქოლოგიის დიაპაზონს. ისტორიულ ტკივილებსა და ემოციებს“.

ავტორი რუსთაველის ნააზრევს განიხილავს სოციალური პრინციპით. ვეფხისტყაოსნის ტექსტის მსოფლმხედველობრივი შესწავლა შეუძლებელია მეტყველების ფსიქოლოგიური და სოციოლოგიური პარამეტრის გარეშე. ამ შემთხვევაში ილია ჭავჭავაძის ფენომენი იყო ამოსავალი. რატომ გახდა კაპანელისათვის XIX საუკუნის ლიტერატურა ამოსავალი ქართული სულის, ქართული ხასიათის კვლევისათვის? ილიამ ქართული სინამდვილის სოციოლოგიური განხილვა იმ დონემდე აამაღლა, რომ თავისუფლად შეიძლება ჭავჭავაძის სოციოლოგიაზე ლაპარაკი. მე-19 საუკუნეში ერის სული მთლიანად გამოვლინდა ქართულ ლიტერატურაში, სწორედ კულტურის ამ ფორმაში გამოიკვეთა ერის ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივი და სოციოლოგიური ორიენტირი.

კაპანელისათვის ორგანოტროპისტულ თეორიაში მნიშვნელოვანი მეთოდური გამოყენება ჰპოვა ანალიზის კლასობრივმა პრინციპმა. ამ პრინციპის თანახმად, აზროვნების კატეგორიებს საფუძვლად უდევს „კლასობრივი“ ანუ სოციალურ-ფსიქოლოგიური წნაამძღვრები. იგი მოცარტის, ბეთოვენის და ვაგნერის შემოქმედებას სწორედ ამ პრინციპით აანალიზებს. უნდა ითქვას, რომ კაპანელი აქ ნიცშეანელია. ბეთოვენის და განსაკუთრებით რიჩარდ ვაგნერის მუსიკა მისთვისაც საგანთა სულის მხილებაა და მათი უშუალო ექსპრესია.

რატომაა ასე ახლობელი გერმანელი ფილოსოფოსის ნიცშეს მსოფლგანცდა კონსტანტინე კაპანელისათვის. ბატონი თამაზ ბუაჩიძე მიუთითებს: „გერმანელი ფილოსოფოსის მსოფლგანცდა ნათესაურია ჭეშმარიტი (და არა გადაგვარებული) ქართველი ადამიანის მსოფლგანცდისა. ქართულ სულთან ნიცშეს ანათესავებს განსაკუთრებული სიძულვილი ჯოგური, მონური ცხოვრების, მასში გათქვეფილი, საკუთარ სახეს მოკლებული ადამიანის, მდორე, უშუალო არსებისა, „პაწია“ ბედნიერებისა და პაწია კეთილდღეობისა; ქართული სულის მისწრაფებებთან ახლოსაა ნიცშე, როცა ეთაყვანება მოძრაობით, ბრძოლით, ზიფათით და რისკით აღსავსე დიონისურ ცხოვრებას, უშურველ, ანგარიშთან, განსჯის მოთხოვნათა უარყოფელ, ლალ, გულუხვად გამცემ, ბრძოლისა და მამაც ადამიანს“. კაპანელის წიგნი „ქართული კულტურის სული“ სხვა არაფერია, თუ არა დიონისური ცხოვრების თეორიული გამოსახვა. საქართველოს ისტორიული თვისება ბრძოლაა, ამდენად ბრძოლა საქართველოსათვის სიცოცხლის ესთეტიური პრინციპია. როგორც კაპანელი აღნიშნავს, ბრძოლა და უთანხმოება ჩვენი რელიგიაა.

კაპანელმა ევროპული აზროვნების ერთი ნაკადის, — ანტილოგიცისტურ მიმდინარეობის პოზიციებიდან განიხილა ქართული სოციუმის შკალა და დიაპაზონი. ქართული სული ვერ გადაახტება თავის თავს ანუ იმ „სოციალურ კლიმატს“ სადაც ცხოვრობს, მაგრამ მისი დამსახურება სწორედ ისაა, რომ მან მოახერხა დროის გარღვევა ანუ წაოსულისა და აწმყოს ერთიანობაში მოქცევა. ამით ნაპოვნი იქნა „სულის ერთიანობისათვის“ ძარღვი.

„ქართული სული ესთეტიკურ სახეებში“ ეს არის უაღრესად მნიშვნელოვანი და სიცოცხლის უნარიანი წიგნი, რომელსაც „ქართული სულის“ მკვლევარები გვერდს ვერ აუვლიან, მისეული სოციოლოგიური ანალიზით ირკვევა რომ

არ არსებობს დიდი წყვეტილობა (წყვეტილობაში იგულისხმება მონღოლთა ურდოს მიერ ქართული სულის საუკუნეებიდან ამოგდება) ქართული სოციალური სინამდვილის ისტორიაში. ყველა ეპოქაში ვარირებს ერთიანი ქართული სული.

ფიბტეს აქვს გამოთქმა: „რა კაცაცაა ადამიანი, ისეთ ფილოსოფიას ირჩევს“. კონსტანტინე კაპანელმა თავისი არჩეული ფილოსოფიური მსოფლმხედველობრივი, სოციოლოგიური ნაშრომით მოახერხა ქართულ სინამდვილეში სისტემის შექმნა.

DEMUR JALAGHONIA

ORGANOTROPIC THEORY OF GEORGIAN SOUL

Summary

The aim of the article is to analyse K. Kapaneli's „Georgian Soul Represented in Aesthetic Images“ where philosophical and sociological understanding of the national soul and character is given.

Organotropism is a specific biosocial hypothesis, based on the biological and sociological fundamentals. K. Kapaneli states that organotropism reveals the social perception of the national culture and social psychology of the nation. At the same time, not only social reality defines spiritual phenomena, but spiritual phenomena themselves also define social reality. So, Georgian literature is the reflexology of Georgian culture.

K. Kapaneli' managed to put past and present into the unity. That was now he discovered the grain of the „unity of soul“ and in his sociological paper he managed to create a system in the form of an organotropic theory.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.

y

ახალი თარგმანები

ვილჰელმ შმიდი

ცხოვრების ხელოვნების ფილოსოფია

„მსკპრსნა ფილოსოფიაში“

ელჰარდ ჰოპერის სურათი

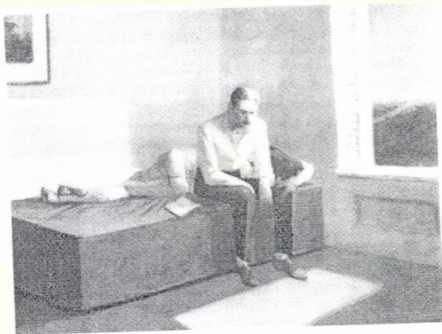
გერმანელი ფილოსოფოსი ვილჰელმ შმიდი დაიბადა 1953 წელს ბილენ-ჰაუზენში (ბავარიის მხარე, ისტორიული შვაბია). 1980 წლიდან ცხოვრობს და მოღვაწეობს ბერლინში. იგი ფილოსოფიასა და ისტორიას სწავლობდა ბერლინში (ბერლინის თავისუფალი უნივერსიტეტი), პარიზსა (სორბონა) და ტიუბინგენში. 1991 წელს ტიუბინგენის უნივერსიტეტში დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია (Promotion) თემაზე: „ცხოვრების ხელოვნება ფუკოსთან“ („Lebenskunst bei Foucault“), ხოლო 1997 წელს ერფურტში დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია (Habilitation) თემაზე: „ცხოვრების ხელოვნების ფილოსოფიის საფუძვლები“ („Grundlegung zu einer Philosophie der Lebenskunst“). ვილჰელმ შმიდი პედაგოგიურ მოღვაწეობას ეწეოდა ლაიფციგისა და ბერლინის უნივერსიტეტებში, ერფურტის პედაგოგიურ ინსტიტუტში. ამჟამად კი მოღვაწეობს იენის უნივერსიტეტში.

1992 წლიდან DAAD-ის ეგიდით ვ. შმიდი კითხულობს ლექციებს რიგაში (ლატვია). ის არის „Letra International“-ის (მადრიდი) მუდმივი თანამშრომელი. აგრეთვე პარიზის „College International“-ის კორესპონდენტი. 1998 წლიდან პრაქტიკულ ფილოსოფიურ მოღვაწეობას ეწევა ციურიხთან ახლომდებარე აფოლტერნის (Affoltern am Albis) ერთ-ერთ საავადმყოფოში. უნდა აღინიშნოს, რომ 1997 წლიდან, ყოველ შემოდგომაზე, ვილჰელმ შმიდი ასევე DAAD-ის ეგიდით კითხულობს ლექციებს თბილისში, მე-20 საუკუნის გერმანული და ფრანგული ფილოსოფიის შესახებ (პაიდეგეიკი, ჰუსერლი, შერლოპონტი, ვინდელბანდი, ფუკო, ლევინასი), ცხოვრების ხელოვნების ფილოსოფიაზე, აგრეთვე გერმანულ რომანტიზმსა (ნოვალისი, ფრ. შლეგელი) და ეკლესიის მამებზე (კლომენტ ალექსანდრიელი, ორიგენე), რომელთა ნააზრევი მის მიერ განხილულია ცხოვრების ხელოვნების ფილოსოფიის თვალთახედვით.

ვილჰელმ შმიდს გამოცემული აქვს წიგნები: „ფილოსოფიის დაბადება სიამეთა ბაღში“ („Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste“), 1987, „ახალი ცხოვრების ხელოვნების ძიებაში“ („Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst“), 1991, „რა გეხება ჩვენ გერმანელებს“ („Was geht es uns Deutschland an?“), 1993. ავტორის ერთ-ერთი ბოლო შრომაა „ცხოვრების ხელოვნების ფილოსოფია“ („Philosophie der Lebenskunst“), რომელიც პირველად 1998 წელს გამოქვეყნდა გერმანიაში (დღესათვის უკვე მე-7 გამოცემაა გამოსული). წიგნს დიდი გამოხმაურება მოჰყვა როგორც ფილოსოფიურ საზოგადოებაში, ასევე გერმანულ პრესაში.

ორიოდე სიტყვით თავად ნაშრომის შესახებ. ავტორი ცდილობს ახლებურად გაიაზროს ცხოვრების ხელოვნებას ფილოსოფიის პრობლემატიკა. ნაშრომი არის ცდა ცხოვრების ხელოვნების ფილოსოფია წარმოაჩინოს არა ტრადიციული გაგებით (ე. ი. როდესაც ცხოვრების ხელოვნების ფილოსოფია დაფუძნებულია ამა თუ იმ ფილოსოფიურ სისტემებზე), არამედ აღ ყურადღება გამახვილებულია ამ ფილოსოფიის მთავარ შემადგენელ ასპექტებზე, ანუ როდესაც ცხოვრების ხელოვნების ფილოსოფიის ხორცშესხმა — საკუთარი ცხოვრების წარმართვა უკვე თავად ინდივიდზეა დამოკიდებული და არა ამა თუ იმ ფილოსოფიურ მოძღვრებებზე, ხოლო ინდივიდის ქმედებას ესა თუ ის ისტორიულ-კულტურული კონტექსტი უღვევს საფუძვლად.

გთავაზობთ პირველ თავს ვ. შმიდის ნაშრომიდან „ცხოვრების ხელოვნების ფილოსოფია“.



Edward Hopper, Exkursion in die Philosophie (*Excursion into Philosophy*), 1949. Öl auf Leinwand, 76,2 x 111,6 cm. Sammlung Richard M. Cohen.

ფრაგმენტი ორი ადამიანის ყოველდღიური ცხოვრებიდან: ჩაფიქრებული, შუბლშეჭმუხვნილი კაცი საგულდაგულოდ გაუთოებულ შარვალში. მთელი არსებით ცდილობს რაღაცის გააზრებას. მარტო არ არის; მის უკან მოჩანს გაწოლილი ნახევრადშიშველი ქალი. თავად საწოლის კიდეზე ჩამოძვარა, ის კი გვერდზე გადაბრუნებულია, სახე არ მოუჩანს. სასთუმალზე თმა გადმოშლია. ჩანს, რომ მან მამაკაცს უცერად აქცია ზურგი, შემობრუნებას არც აპირებს, კაციც არ უმხერს, ზის საწოლის კიდეზე, საკუთარ თავში ჩაძირული და რაღაცით შეჭირვებული. ზღატი ჭოჭმანისა. ბუნდოვანი რჩება კავშირი ამ ორ ადამიანს შორის, ბუნდოვანია, საერთოდ არის თუ არა ნაგულისხმები ეს კავშირი, ბუნდოვანია, არსებობს თუ არა კავშირი საერთოდ. უფრო მეტად ბუნდოვანი კი ის არის, თუ რა საზრისი უნდა ჰქონდეს 1959 წელს შექმნილ სურათს — „ექსკურსია ფილოსოფიაში“.

ცხადია, სქესობრივი როლების განაწილება აქ განმსაზღვრელი არაა. მათი როლები რომ შენაცვლებადია ეს ელუარდ ჰოპერმა ჯერ კიდევ ათი წლით ადრე აჩვენა, როდესაც 1949 წელს მსგავსი სცენა დახატა და უფრო გასაგები სათაური დაარქვა: „Summer in the City“². ზედაპირული ყოველდღიურობის მიღმა იმალება მრავლისმეტყველი, არაერთმნიშვნელოვანი სიტუაცია: „თქვენ ხომ იცით, — ამბობდა ჰოპერი, — აზრებით და იმპულსებით როგორ იტვირთება ნაწარმოები“*.

ამგვარად, ჰოპერის სურათში „ექსკურსია ფილოსოფიაში“ როლების განაწილება და ქალსა და მამაკაცს შორის ურთერთობა კი არ არის საინტერეს-

ავტორის შენიშვნები ტექსტში აღნიშნულია ვარსკვლავებით, მთარგმნელის კი — ციფრებით.

* Katarine Kuh, *The Artist's Voice. Talks With Seventeen Artists*, New York, 1962, 1940.

სო, არამედ თავად სიტუაციაა საინტერესო და სანიმუშო: ნიმუში მერყეობისა ცხოვრების გარკვეულ სიტუაციებში, ნიმუში ცხოვრების შეჩერებისა იმ მომენტში, როცა რაღაც, ალბათ ყველაფერი, ეჭვის ქვეშ დგება და ეს დაეჭვება უკეთესად განცდილია იქ, სადაც სიყვარულს³ ეხება საქმე.

თავიდან ამ ასპექტით მოაზრებულმა ნახატიმა ფილოსოფიანმა შესავლის ფუნქცია შეიძლება შეასრულოს, რადგან ფილოსოფიისთვის, როგორც ის, პლატონის „ნადიმშია“ წარმოდგენილი, ასეთი ცხოვრებისეული სიტუაცია სასიყვარულო ურთიერთობის⁴ ხელოვნების, ძებნას და მნიშვნელოვანი საკითხის დასმას გამოხატავს**. ამის შემდეგ ნახატი გააცხადებდა ფილოსოფოსობის წუთს, წამისყოფით რეფლექსიის შემოსვლას, სხვის მიმართ მტკივნეულ დისტანციას და გამქრალ ხალისზე ფიქრს, მათ გამომწვევ მიზეზზე დასმულ უღმობელ კითხვებს. სამყაროს მიმზიდველობა გაქრა და ბანალური სინამდვილე სულ უფრო საგრძნობი ხდება. ძაფი გაწყდა, ძაფი, რომელიც სიცოცხლეს საზრისს ანიჭებდა და ძლიერ საეჭვო ხდება, გაგრძელდება თუ არა ამის შემდეგ სიცოცხლე. ხორციელი ტკბობის გამოცდილება და სექსუალური ურთიერთობაზე ოცნება წარმოაჩენს სწორედ იმ დამატებით გამოცდილებას, რომელიც სიყვარულისთვის მოუცილებელი წყევლაა: რამდენადაც უსაზღვრო ნეტარება განცდილია, მოკვდავობაში შემოქცევა და მარცხი მით უფრო საგრძნობი ხდება, რადგან ეს არის გადმოვარდნა მარადიულობიდან დროში. და თუმცა, თვით ნეტარება ცხადი იყო, შედეგები მაინც მტკივნეულია: მარადიულობიდან განდევნილი რჩები, დროის კანონს წამოთავ ვერ უსაზღვრები ხელიდან. ინდივიდი აღმოაჩენს, რომ უკუგდებულა საკუთარ თავში, რეპრეზენტაციის ნანგრევებს შორის — სამყაროზე საკუთარი წარმოდგენების ნამსხრევებში, სადაც სხვებთან ერთყოფას (Einssein) ასეთი დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. მაგრამ ვინც მშვენიერი ზმანება იხილა, მას უკვე აღარ სურს რეალობაში დაბრუნება.

პლატონის თანახმად, ინდივიდი უნდა უკუიქცეს ხორციელი ტკბობის გამოცდილებისაგან და მიუბრუნდეს „ჭეშმარიტი მშვენიერების იდეას“, რომელიც არასოდეს გაუტყრუებს იმედს. ასე ცდილობს სურათის პროტაგონისტი⁵ „ექსკურსიას ფილოსოფიაში“. მისი პოზა მსგავსია როდენის⁶ „მოაზროვნისა“, რომელიც თავს იტყვის ჯოჯოხეთის კარიბჭეზე ფიქრით. შემფოთება ნაოჭებით ღარავს პროტაგონისტის შუბლს: უღალატა ხორციელ მშვენიერებას, მის უკან რომ გაწოლილა, ან თავად ხორციელმა მშვენიერებამ მიატოვა ის. რა წიგნი ჰქონდა მამაკაცს გადაშლილი? ეს, როგორც ჩანს, არ არის მნიშვნელოვანი, რადგან წიგნი უკვე გვერდზე აქვს გადადებული. ეს, შესაძლებელია, ფილოსოფიური წიგნიც ყოფილიყო, მაგრამ მისი დიდი სიბრძნე კონკრეტულ სიტუაციაში ვეღარ შევლის. იქნებ, წიგნმა მისცა მნიშვნელოვანი ბიძგი და განავრძობს მის გააზრებას? ყოველ შემთხვევაში, ის წიგნს აღარ კითხულობს და თავად პოპერს რომ არ გაენდო, ვერასოდეს გავიგებდით პლატონის „ნადიმია“ ეს, თუ რომელიმე სხვა ნაშრომი, სიამოვნების ბაღის და ფილოსოფიური ჩანაფიქრის (Projekt) შესახებ, როგორც, მაგალითად, მარკიზ დე სადის⁸ „ეიუსტინა“, სადაც ფილოსოფიის ჩირაღდანი

** შდრ. Wilhelm Schmid, Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste, Frankfurt/M 1987.

ანთია და აზროვნება მარად აზღვდება, ღვივდება სიამოვნების მოგიზგიზე ცეცხლში. დასავლურ ფილოსოფიაში ეროტიკული მსჯელობის სრულ გაქმნებას წარმოაჩენს ეს წიგნები, რომელთაც აერთიანებთ მხოლოდ ის, რომ სიამოვნებებზე (Lüste) მსჯელობა ძირეული საკითხია ფილოსოფიისთვის⁹. ამ ორი ვარიანტიდან — ხორციელი სიამოვნებისთვის ზურგის შექცევა და ფანტასტიკურ სიამოვნებაზე¹⁰ ოცნება — საწოლის კიდეზე ჩამომჯდარი მამაკაცი ირჩევს პირველს. მოუხედავად იმისა, რომ მან პლატონი „ცხოვრებაში საკმაოდ გვიან წაიკითხა“,*** — როგორც ამას მხატვარი გვანდობს, ფილოსოფიის ტრიუმფი ამკარაა.

ქალისა და მამაკაცის ყოველდღიური ცხოვრების ამსახველი ეს ეპიზოდი ორაზროვან ხასიათს ატარებს: მარცხნივ — ნახატი ნახატში, „ჩამოჭრილი“, მარჯვნივ — ფანჯარა ფართოდ გაღებული, ისიც „ჩამოჭრილი“ (საინტერესოა, რომ ჰოპერის, რომელიც „რეალისტად“ ითვლება, საკმაოდ კარგად იცნობდა იმპრესიონისტ დეგას¹¹, — რომელიც მსგავსი ტექნიკით მუშაობდა). ჰოპერის ამ სურათში ამოჭრილია წყვილის ეპიზოდი ნათელ დღეს — სცენა როგორც გაერთიანებული, ასევე განმარტოებული არსებობისა. ეს ყველაფერი ხდება ოთახის კუთხეში და არ ჩანს არაფერი გარეთ არსებული. მზის კამკამა შუქი, რომელიც გაღებულ ფანჯარაში იჭრება და მამაკაცის ფერხით ხალიჩასავით გაფენილა, მოჩანს როგორც დაცინვა შიგნით არსებული უღიმღამო ატმოსფეროსი. მამაკაცი მიშტერებია დაფენილ შუქს — ანარეკლს „ქემშარიტი მშვენიერებისას“¹², თითქოს, მასთან მისასვლელი დამღლევი კბის ბოლო საფეხურზე იჯდეს, როგორც ამას დიოტიმი აღწერს პლატონის „ნადიმში“¹³. მაგრამ დაფენილი სინათლის ანარეკლი არ არის თავად სინათლე. ასე დარჩა ქემშარიტება მისთვის უცხო სწორედ იმ მომენტში, როცა ის მას ძლიერ სჭირდებოდა. სწორედ იმ მომენტში, როცა „ნადიმში“¹⁴ დასრულებულია. მეფობს სიმშვიდე, მომაკვდინებელი სიმშვიდე, როგორც, საერთოდ, ჰოპერის ნახატების უმრავლესობაში. არაფერი არ ხდება — ჰოპერისათვის სპეციფიკური ფორმა ადამიანური გარინდებული სიცოცხლისა, High Noon¹⁵, გარინდებული ცხოვრება, რომელსაც აქვს რალაც შთამბავონებელი; ღუმილი, ყვირილის ტოლფასი, ძღვეამოსილი უძღურება. აქ უკვე აღარ არის დიალექტიკა; მხოლოდ ტრაგედია, უტყვი ტრაგედია, რომელსაც პირდაპირ სტრუქტურული შეგვიძლია დავარქვათ, როდესაც ის აგრეთვე ბანალურ, თანამედროვე სამოსშია გახვეული.

სურათში ყურადღება განსაკუთრებით შეჩერების მომენტზეა გამახვილებული. შეჩერება, როგორც წუთი ფილოსოფიისა, რეფლექსია, განსახიერებული მჯდომარე და ჩაფიქრებულ კაცით. გარედან¹⁶ შემოჭრილ სინათლეში მოაზროვნე კაცის გამოსახვა, რომელიც ხელოვნების ისტორიაში ფილოსოფიის მეტაფორად ქცეულა. შეიძლება იფიქროთ, რომ პროტაგონისტი მამაკაცი პრივილეგირებულადაა გამოსახული, მაგრამ ქალიც „შეჩერებულია“, მალავს სახეს. ჯერ კიდევ ანტიკური ფილოსოფია გვაწვდის ცნობას ამ შეჩერების უცნაურ მომენტზე: ნადიმზე მიმავალი სოკრატე უეცრად ჩერდება, რალაცით დაინტერესებული, მას რალაცის მოაზრება სურს და მხოლოდ ნოვგვიანებით აგრძელებს გზას, მსგავსად ჰოპერის ნახატის პროტაგონისტისა,

*** ეს გამონათქვამი გვხვდება მისი ცოლის ეოზეფინას ბარათში, რომელიც ამ სურათისთვისაა განკუთვნილი; იხილეთ. Gail Levin (Hg.), Edward Hopper 1882-1967. Gemälde und Zeichnungen, München, 1981, 61.

რომელსაც თავისი „ნადიმი“ — ქალი, ალბათ, უკვე მიუტოვებია და გაი-
აზრებს საკუთარ გამოცდილებებს. დიდი სიბრძნის წიგნს ის გვერდზე დებს
და თავად სემს კითხვებს, რადგან სწორედ ეს არის ექსკურსია ფილოსოფია-
ში: რა გავაკეთე მე, ან იქნებ, ცუდად გავაკეთე? რატომ ხდება ასე, როგორც
ახლა არის? როგორ შეიძლება მე ამ სიტუაციის დაძლევა? როგორ შეიძლება
იციოდრო, ან შეცვალო ცხოვრება? ექსკურსია ფილოსოფიაში არის იმაზე
ფიქრის დაწყება, რაც არის და რაც მომხდარა, ამასთან, ის მოგზაურობის
საგულდაგულო მომზადებაა უკიდვანო სამყაროში, რათა გამოვივლიოთ
და აღმოვაჩინოთ. ესაა ექსკურსიის საზრისი: „შემდეგ“ (Danach), ამავე
დროს, არის „მანამ“ (Davor) — თუმცა, „შემდეგ“ გამოცდილებას მოსდევს,
მაგრამ ამავდროულად ის გამოცდილებამდელია****.

ბუნებრივია ვიკითხოთ, გვაქვს თუ არა საქმე ჰოპერის პირად გამოცდი-
ლებასთან. რატომ მაინცა და მაინც ეს მოტივი? „მე არ ვიცოდი ზუსტად, თუ
რატომ ვირჩევდი ამ ან სხვა სიუჟეტსო“, — ამბობდა ის, — მაგრამ ის ლა-
პარაკობდა საკუთარ მოტივებზე იმიტომ, რომ ისინი მისი სულიერი გამო-
ცდილების გადმოცემისთვის ყველაზე მეტად მოხერხებულნი იყვნენ*****.
მხატვრისთვის შიშობივლელია როგორც წყვილის მოტივი და ასევე ის ეჭვ-
ქვეშადაყენებული ცხოვრებისეული სიტუაცია, რომელშიც სიყვარულის გა-
მოცდილების მიღების შემდეგ შეიძლება აღმოჩნდეს. ჰოპერის აზრით, სიყვა-
რულის გამოცდილებას ცხოვრებისეული გამოცდილებისათვის განსაკუთრე-
ბული მნიშვნელობა აქვს: „რომანტიკულიადი სწრაფვაში“ (Hang zum
Romantischen) გაცხადდება, რომ ოცნება ერთყოფაზე მისთვის ისევე არ-
სებითია, როგორც იმედგაცრუება. ასე გადაიქცევა ნახატი ეროსისა და
ცხოვრების შეტაფორად და ნათელს ჰფენს მათ წინააღმდეგობრივ ჩასიათს,
რაც შემდგომში ბადებს კითხვას — როგორ შეიძლება ცხოვრება? მხატვარი,
რომელიც ასე სენტიმენტალურად ფიქრობს სიყვარულზე, მტკივნეულად
ჯანიცდის როგორც სიყვარულსა და ცხოვრებას შორის წინააღმდეგობას,
ასევე სიცოცხლის საზრისზე დასმულ კითხვებს. სწორედ მას უნდა დაეხატა
სურათი, რომელიც სიყვარულის სიტრუეს გამოაშკარავებდა, რადგან დის-
ტანციის წაშლა ორთა შორის, როგორც ამას რომანტიკული სიყვარული
გვპირდება, არ ხერხდება და თუ ეს შეუძლებელია ორ ადამიანს შორის,

**** ჰოპერის სურათში („ექსკურსია ფილოსოფიაში“) ასახული გამოცდილება შესაძლე-
ბელია მოვიძიოთ მე-20 საუკუნის სხვა ხელოვანებთანაც. იგი გვხვდება პაბლო პიკასოს ნა-
სახტში „გაწოლილ შიშველი ქალის ფეხებთან ჩამოშდარი პიკასო“ („Liegender Akt mit
Picasso zu seinen Füßen“), შესრულებული 1902 წელს (ტუში, აკვარელი, ქალაღი,
პიკასოს მუზეუმი, ბარსელონა). ასევე ნიკ ნიკოზიას ფოტონამუშევარში „სიყვარული+სია-
მოვნება“ (Nic Nicosia, „Lowe+Lust“), შესრულებულია 1990 წელს (დოკუმენტი მე-9,
1992, სურათების კატალოგი 3,404). ოლონდ, ამ უკანასკნელის ნამუშევარში, ჰოპერისაგან
განსხვავებით, როლები შეცვლილია: საწოლში მჯდომარე ქალი დაკუთრებს მისგან ზურგზე-
ქცულ კაცს (თუმცა, როლები ამგვარი შეცვლა ჰოპერთანაც შესაძლებელია). ელუარდ ჰო-
პერთან მსგავსება შემდგომში გვხვდება ნან გოლდინის ფოტონამუშევარში „წყვილი სა-
წოლში“ (Nan Goldin, „Paar im Bett“), ასევე ჰოპ-მუსიკის ვიდეორგოლში: ოლ კორლეი,
„კვადრატული ოთახები“ (Al Corley, „Square Rooms“), 1984. ციტ. Gail Levin, op. cit., 55.

***** ციტ. Lloyd Goodrich, Edward Hopper, New York 1976, 152 (Three Statements
by Edward Hopper).

როგორ შეიძლება განხორციელდეს ის შემდგომში საზოგადოებრივ გარემოში?

ინდივიდის სწრაფვა პარმონიული ცხოვრებისკენ ამაოა. მაშინ, როცა ის სხვაში მოელოდა თავდავიწყებას, მაინც საკუთარ თავშია ჩაკეტილი. ვისთან უნდა ვიცხოვრო მე, თუ არა საკუთარ თავთან? ტრაგიკულ კულტურაში¹⁷ არსებობს ერთყოფის შეუქლებლობის შეგნება (Bewusstsein). თანამედროვე კულტურამ კი სცადა ამ შეგნების წაშლა, მაგრამ ამაოდ. სამყაროში ადამიანი კვლავ ორიენტირების გარეშე დარჩა: სწორედ ამ შეგნებით აიხსნება მათი მარტოობა, თანამედროვე საზოგადოების ეს უმნიშვნელოვანესი გამოცდილება. ჰობერისთვის მარტოობის პრობლემა არ არის ბანალური, რადგან მან იცის ეს გამოცდილება და აღიარებს მას მთელი თავისი წინააღმდეგობრივი ზუნებით — მისი სურათი არის როგორც მარტოობის ჰიმნი¹⁸, ასევე მარტოობის გამოცდილების საწინებელი. მხატვარი აფიქსირებს მდუმარე, გადაულახავი დისტანციის არსებობას ორ ადამიანს შორის, გარინდებული ადამიანის ფენომენს, ჩაკეტილს თავის სასრულობაში, და ეს სასრულობა მოჩანს როგორც მარადისობა. სხვის მიმართ დისტანციის არსებობის გამოცდილება (რომელიც მინიშნებულაა ზურგშექცეული ქალის სახით) ფილოსოფიის ქეშმარიტი დასაწყისია. ინდივიდები ერთმანეთის მიმართ გაუცხოებულნი არიან და ასე რჩებიან. ესაა მათი არსებობისთვის განმსაზღვრელი. რაც უფრო ახლოს არიან ისინი, მით უფრო უცხონი ხდებიან ერთმანეთის მიმართ. და გაუცხოება კიდევ უფრო ღრმავდება მაშინ, როდესაც საკუთარი თავის მიმართ გაუცხოებული ცალკეული ინდივიდი გაუცხოებული ხდება ქეშმარიტების მიმართაც, რომლისადმი ოდნავი რწმენაც არ შერჩენია. ცხადია, რომ გაუცხოება ადამიანური ურთიერთობების საფუძველში დევს და მას მტკიცუნელად განიცდიან ინდივიდები. გაუცხოების თემა ჯერ კიდევ ანტიკურ ტრაგედიაშია ასახული და ეს თემა, თანამედროვე ფორმით გამოხატული, დღესაც განსჯის საგანია. მის შესახებ სკუბრის განახლება სილას აწნავს თანამედროვეობას, რომელსაც უნივერსალური კომუნიკაცია და კოპულაცია¹⁹ გაუფიქრებია. ამგვარად, არის ჰობერი პესიმისტი? „ალბათ, ასეა“, — პასუხობს ის, — „თუმცა, მე არ ვამაყობ ამით“*****.

ჰობერის ერთ-ერთი უკანასკნელი სურათია „ორი კომედიანტი“ რომელიც მან 1965 წელს, სიკვდილამდე ორი წლით ადრე დახატა: წარმოდგენა დამთავრებულია, კომედიანტები სცენაზე დგანან და თავს უხრიან მაყურებელს. აღსანიშნავია, რომ სურათის პერსონაჟები განსასხიერებენ თავად ჰობერსა და მის მეუღლეს, ვისთანაც მხატვარმა არსებობის კომედიურობა²⁰ გამოცადა, და ასეთი სახით გამოგვემუფიდობა (უნდა აღინიშნოს, რომ მხატვარმა თავისი თავი და მეუღლე გამოსახა ჯერ კიდევ 1917—20 წლებში შექმნილ სურათში „წყვილი სცენაზე“, სადაც აღბეჭდილია მათი ერთობლივი გამოსვლა ცხოვრების სცენაზე).

ამგვარად, სიკვდილი ზეიმობს არსებობის კომიკურობაზე²¹, როგორც ადამიანებს შორის არსებულ ტრაგიკულ გაუცხოებაზე, ასევე მისგან თავის დაღწევის კომიკურ მცდელობაზე. ჰობერი, უკანასკნელად მიაპყრობს „გარედან“

***** Brian O Doherty, Portain: Edward Hopper, in Art in America 52 (Dez. 1964) 72, Sp. 2 (Bericht von Gesprächen mit Hopper).

მზერას საკუთარი არსებობის ინსცენრირებას, მზერას, რომელიც, საკუთრივ, ცხოვრებაში ორიენტირების ელემენტია. კომიზში კი ისაა, რომ ინდივიდები, ჩვეულებრივ, თავიანთ არსებობას (Existenz) „გარედან“ ჰკერეტენ მხოლოდ წამიერად, მაშინ როდესაც ცხოვრების სცენიდან ჩამოდიან.

კომენტარები

1. ელუარდ ჰოპერი — ამერიკელი მხატვარი (1882—1963), ამერიკული რეალიზმის წარმომადგენელი. 1901—1906 წწ. სწავლობდა ფერწერას ნიუ-იორკის ხელოვნების სკოლაში. მასზე დიდი გავლენა მოახდინეს ევროპელმა მხატვრებმა — დიეგო ველასკესმა, ფრანსისკო გოიამ, ონორე ლომიმე, ელუარდ მანემ. ჰოპერის ნახატები ასახავს მე-20 საუკუნის ამერიკულთაფის დამახასიათებელ განსაკუთრებულ მგრძობელობას: განმარტებისაკენ სწრაფვას, ნელანქოიას და მარტობას.

2. „Summer in the City“ — „ზაფხული ქალაქში“ (ინგლ.).

3, 4. Dinge der Liebe — სასიყვარულო ურთიერთობები, ავტორი მოცემულ კონტექსტში გულისხმობს „Angelegenheit dir Liebe“.

5. „ჰემსარიტი მშვენიერების იდეა“, „ჰემსარიტი მშვენიერება“, პლატონის „ნადიმის“ ზეჩანა ბრეგვაძისეულ თარგმანში გვხვდება აბსოლუტური მშვენიერება (პლატონი „ნადიმი“, იბ., 1964).

6. პროტაგონისტი — (ბერძ. *πρωταγωνιστης*) მთავარი გმირი, მსახიობი, მთავარი როლის შემსრულებელი, ძველ ბერძულ თეატრში დრამის სამი შემსრულებლიდან პირველი. პროტაგონისტი ასრულებდა საუკეთესო, ყველაზე რთულ როლებს და ხორცს ასხამდა რეჟისორის ჩანაფიქრს. ჰოპერის ამ სურათში გამოსახულ კაცსაც საკმაოდ რთული როლი აქვს დაკისრებული და წიგნის ავტორის მიერ სწორედ ამიტომ არის პროტაგონისტად მოხსენიებული.

7. როდენი რენე ფრანსუა ოგიუსტ — ფრანგი მოქანდაკე (1840—1917).

8. მარკიზ დე სადი დონასიენ ალფონს ფრანსუა — ფრანგი მწერალი (1740—1814). მას ბრალად ედებოდა სექსუალურ ნიადაგზე ჩადენილი მკვლელობა, რის გამოც 30 წელი ციხეში გაატარა. ის არის ავტორი რომანებისა: „ეიუსტინა ანუ სათნოების უბედურება“, „ალინა და ვალკური ანუ ფილოსოფიური რომანი“, „პოლინა და ველვალი“, „ახალი ეიუსტინა ანუ სათნოების ახალი უბედურება“, „მარკიზ დე განეი“, „სოდომის ასოცი დღე“, მის კალამს ეკუთვნის აგრეთვე ნოველების კრებული, „სიყვარულის დანაშაული ანუ ენებათა ბოდეა“, ესეების კრებული „ფილოსოფია ბედურაში“. მარკიზ დე სადის ესთეტიკისათვის დამახასიათებელია შავი იუმორი. იგი მსჯელავს ყველა მის ნაწარმოებზე. იქ აღწერილი სიტუაციების კომიზში ისაა, რომ ნაწარმოების გმირები ხან ფილოსოფოსობენ ინტიმურ კავშირამდე, ხან ინტიმური კავშირისას და ხანაც ანტრაქტებში.

9. შდრ. მიშელ ფუკო. Мишель Фуко, Использование удовольствий (М. Фуко, Воля к истине, М., 1998, с. 282-292).

10. ფანტასტიკური სიამოვნება, აქ იგულისხმება ხორციელი სიამოვნება.

11. დეგა ილერ ეერმენ ელგარ (1834—1917) — ფრანგი ფერმწერი, გრაფიკოსი და მოქანდაკე. 1855—56 წწ. სწავლობდა პარიზის ნატიფ ხელოვნების სკოლაში. მის შემოქმედებაში მკვეთრად გამოიკვეთა ფერწერული ფორმის ხაზობრივი საფუძვლები. 1870-იან წლებში დაუახლოვდა იმპრესიონიზმს. დეგას ხელოვნებისათვის დამახასიათებელია სილამაზის შერწყმა ფანტასტიკურთან და პროზაულთან. დეგას მკაცრი კომპოზიციები ასიმეტრიულია და კიხოკადრის დინამიკური ფრაგმენტულობა ახასიათებს. სწორედ კინოკადრის ეს დინამიკური ფრაგმენტულობა აქვს მხედველობაში ავტორს, როდესაც ჰოპერის შემოქმედებაში დეგას გავლენაზე მიუთითებს.

12 იბ. შენიშვნა 5.

13. პლატონის „ნადიმში“ სოკრატე იქ მყოფთ უამბობს მანტიელი მოგვი ასულის დოქტომას მონათხრობს, რომლის თანახმადაც, ვინც მშვენიერების ყველა საფეხურს თანმიმდევრობით ვაგწვერტს, ზიარების ზღვარს მიღწეული ანაზღვეულად იხილავს გასათყარ მშვენიერებას, კერძოდ, აბსოლუტურ მშვენიერებას, „ჰემსარიტი გზა სიყვარულისა, რომელზეც თვითონ მიდის, ან მოძღვარს მისდევს, ესაა გზა მშვენიერ საგანთაგან უმაღლეს მშვე-

ნიერებაზე თანდათანობით. გადასვლისა და თითქოს საფეხურებს მიჰყვებაო კიბისას, ერთი მშვენიერი სხეულიდან ორზე, ორიდან კი ყველა მშვენიერ სხეულზე უნდა გადადიოდეს კაცო, მშვენიერ სხეულთაგან — მშვენიერ საქმეებზე, მშვენიერ საქმეთაგან კი მშვენიერ მოძღვრებებზე, რათა ამრიგად ეზიაროს იმ მოძღვრებას რომელიც სხვა არა არის რა, თუ არა მოძღვრება აბსოლუტური მშვენიერების შესახებ (პლატონი, ნადიმი, თბ., 1964, გვ. 63).

14. „ნადიმი“ — აქ იგულისხმება ხორციელი ტკობა.

15. High Noon — ზენიტი (ინგლ.). „High Noon“ დასავლეთ ევროპაში, კერძოდ, „ვესტერნის“ ჟანრის ფილმებში ფართოდ გავრცელებული ცნებაა, რაც ნიშნავს რაიმე საქმის უმაღლეს მწვერვალს, ზენიტს. ნიცშეს ნაშრომში „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“ შუაღლე „ესე იღუმალი დიდი ქამია, ოდეს მწყემსი სალამურს არ უკრავს“, როცა სძინავს ყანათა ზედა და მეფობს სიჩუმე. ქვეყანა სრულყოფილია. ზარატუსტრა ამ დროს თავის თავს ესაუბრება და გრძნობს, როგორ ეწაფება ოქროს ბედნიერების ერთ წვეთს. ამ სიჩუმეში, თითქოს, დროც გაფრინდა და ზარატუსტრა „ჩაეარდა“ მარადისობის ჭაში. (ფრ. ნიცშე, ესე იტყოდა ზარატუსტრა, თბ., 1993, გვ. 205—206).

16. გარედან შემოჭრილი სინათლე — აქ ავტორი მიღმიერ, ტრანსცენდენტურ სინათლესაც გულისხმობს.

17. ტრაგიკული კულტურა: ტრაგიზმია ის, რომ ადამიანები გაუცხოებულნი არიან ერთმანეთის მიმართ, ღმერთებისა და სამყაროს, ასევე საკუთარი თავის მიმართაც. ესაა მათი ბედისწერა, „ფატუმი“.

18. შდრ. ნიცშეს „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“: „სად მარტოობა თავდება, იქ ბაზარი იწყება, სად ბაზარი იწყება, იქ იწყება დიდ მსახიობთა ხმაურობა და ბზუილი შხამიანი ბუზებისა“ (იქვე, გვ. 44). როგორც ცნობილია, ნიცშეს ზარატუსტრასთვის მარტოობა სიბრძნის მოპოვების გზაა.

19. კომუნიკაცია და კოპულაცია (Kommunikation und Kopulation), ამ სიტყვების ქვეშ ავტორი გულისხმობს, შესაბამისად, უნივერსალურ ინტეგრაციასა და სექსს, რომელიც თანამედროვე ადამიანმა გააფეტრია.

20, 21. ავტორი ორნაირად გამოხატავს არსებობის კომედიურობას; პირველ შემთხვევაში (19) — „Die Komödie der Existenz“, მეორეგან (20) — „Die Lächerlichkeit des Daseins“.

გერმანულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და კომენტარები დაურთო

მარინე ფარაქაძე

ჟორჟ ბალანდი

პოლიტიკური ანთროპოლოგიის სისტემა*

ჩვენი საუკუნის ორმოცდაათიანი წლებიდან სწრაფად იზრდება აფრიკანისტიკის სფეროში მკვლევართა რიცხვი. ერთ-ერთი მათგანი გახლავთ თანამედროვე ფრანგი სოციოლოგი და ფილოსოფოსი, სორბონის უნივერსიტეტის პროფესორი, ოცზე მეტი წიგნის ავტორი ჟორჟ ბალანდიე (1920).

ჟორჟ ბალანდიეს ნაშრომი „პოლიტიკური ანთროპოლოგია“ (1967) ეძღვნება აფრიკის ქვეყნების ანთროპოლოგიურ-პოლიტიკურ შესწავლას. წიგნში მასალა განხილულია შედარებითი პრინციპით. ავტორისეული ძიებები ადგენენ ურთიერთმიმართებას პოლიტიკურ ანთროპოლოგიასა და პოლიტიკის მეცნიერებას შორის. საზოგადოებები, რომლებიც ექვემდებარებიან გამოკვლევას, დიდი მასშტაბის არეალში არიან თავმოყრილნი. ბალანდიეს თანახმად, ნათესაურ ურთიერთობათა დიფერენციაცია და საკუთრივ პოლიტიკური მიმართებები სწორედ აქ ვლინდება უფრო ცხადად, ვიდრე არქაულ მიკროსაზოგადოებებში. წიგნში მოცემულია უშუალო კვლევა-ძიების შედეგები. ნაშრომი მდიდარია პოლიტიკური ანთროპოლოგიისათვის საყურადღებო მოსაზრებებით.

გთავაზობთ ფრაგმენტს ე. ბალანდიეს თხზულებიდან „პოლიტიკური ანთროპოლოგია“.

შთაბრუნელი

პოლიტიკური ანთროპოლოგია არის, ერთი მხრივ, ერთობ ძველი, მაგრამ მარად აქტუალური მცდელობა, მეორე მხრივ, მოგვიანებით შექმნილი ანთროპოლოგიური ძიების სპეციალიზაცია. პირველ შემთხვევაში იგი აღემატება კერძო პოლიტიკურ გამოცდილებებსა და მოძღვრებებს, ამასთან მიიღებს შექმნას მეცნიერება, რომელიც ადამიანს განიხილავს როგორც „პოპო პოლიტიკუსს“ და მას შეისწავლის ყველა ცნობილი პოლიტიკური ორგანიზაციის ისტორიულ და გეოგრაფიულ განსხვავებათა საერთო თავისებურებების საფუძველზე. ამ აზრით პოლიტიკური ანთროპოლოგია უკვე წარმოდგენილია არისტოტელეს „პოლიტიკაში“, რომელშიც განხილულია ადამიანი როგორც უმაღლესი ბუნებრივად პოლიტიკური არსება; აქვეა ცდა არა მხოლოდ საუკეთესო წყობას განსაზღვრისა, არამედ კანონთა აღმოჩენისა, რომელიც მისაღები იქნება ნებისმიერი სახელმწიფოსათვის. მეორე

* პირველი თავი წიგნიდან: ჟორჟ ბალანდიე, პოლიტიკური ანთროპოლოგია, პარიზი, 1999.

შემთხვევაში პოლიტიკური ანთროპოლოგია ადგენს შესწავლის სფეროს: სოციალური ანთროპოლოგიის ან ეთნოლოგიის წიაღში. მისი ყურადღება მიპყრობილია პირველყოფილი ანუ არქაულად მიჩნეული საზოგადოების დამახასიათებელი პოლიტიკური სისტემების — სტრუქტურა, ფორმები და განვითარება — აღწერისა და ანალიზისკენ. ამგვარი გაგებით, ის არის ახლო წარსულში ჩამოყალიბებული დისციპლინა, რასაც ხელი შეუწყო რ. ლოუვიმ და იმავდროულად ცხადი გახადა ანთროპოლოგიური პოლიტიკის შესახებ შრომების ნაკლებობა. მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ 1952 წელს ამერიკის შეერთებულ შტატებში გამართული „ანთროპოლოგიის საერთაშორისო სიმპოზიუმის“ სხდომებმა არავითარი ყურადღება არ მიაქციეს ამ უკმარისობას. ახლო წარსულამდე ანთროპოლოგები კვლავ ვალში რჩებოდნენ; მკვლევართა უმრავლესობა აღიარებს, რომ თავადვე „უარი თქვეს პირველყოფილი საზოგადოებების პოლიტიკური ორგანიზაციის შედარებით შესწავლაზე“ (ი. შაპერა), რასაც მოჰყვა გაუგებრობები, უზუსტობანი, მცდარი მტკიცებები; ამის გამო იყო, რომ მათი კვლევის სფეროდან გამოირიცხა მრავალი საზოგადოების პოლიტიკური სპეციალიზაცია და პოლიტიკური აზროვნების წესი.

ოციოდე წლის განმავლობაში ტენდენცია საპირისპიროდ შეიცვალა. ანთროპოლოგიის სფეროში კვლევა-ძიებები ფართოვდება, განსაკუთრებით ე. წ. შავ აფრიკაში, სადაც ასზე მეტი „შემთხვევა“ იქნა შესწავლილი იმ დონემდე, რომ ისინი შეიძლება მეცნიერული განხილვის საგნად იქცნენ. იწყება თეორიული დამუშავება იმ შედეგებისა, რომლებიც მიღებული იქნა ამ ახალი გამოკვლევების წყალობით. ეს მოულოდნელი პროგრესი აიხსნება, ერთი მხრივ, კოლონიალიზმის უღლისაგან თავდახსნილი საზოგადოებების შინაგანი ცვლილებებით, მეორე მხრივ, ანთროპოლოგიური მეცნიერების წინსვლით. ამიერიდან პოლიტიკის თეორეტიკოსები აღიარებენ პოლიტიკური ანთროპოლოგიის აუცილებლობას. გ. ალმონი მას მიიჩნევს მთელი შედარებითი პოლიტიკის მეცნიერების შექმნის პირობად. რ. არონი ხსნის უსვამს, რომ ევრეთ წოდებული ნაკლებ განვითარებული საზოგადოებები „მზად არიან, მოხიბლონ პოლიტიკის თეორეტიკოსები, რომელთაც სწყურიათ გაეჭქნენ დასავლურ ანუ ინდუსტრიულ პროვინციალიზმს“. ს. ნ. პარკინსონი კი ფიქრობს, რომ პოლიტიკური თეორიების შესწავლა უნდა მიენდოს სოციალურ ანთროპოლოგებს.

აღნიშნული ნაგვიანევი წარმატება არ მიიღწევა პაექრობისა და წინააღმდეგობების გარეშე. ზოგიერთი ფილოსოფოსი, კერძოდ პ. რიკე, მართებულად თვლის მხოლოდ პოლიტიკური ფილოსოფიის არსებობას; იმ თანაფარდობით, როცა ერთი საზოგადოებიდან მეორეში პოლიტიკოსი ძირითადად იგივეა; როცა პოლიტიკა იტარებს „განზრახვის“ (telos) ხასიათს და მიზნად აქვს სახელმწიფოს სტრუქტურა. ეს არის სრული არად ჩაგდება პოლიტიკური ფენომენის შემსწავლელი მეცნიერებებისა, თუმცა არ გამოირიცხება მისი უარყოფა, ოღონდ ეს უნდა მოხდეს ამ პოლიტიკური ფენომენის ღრმა შესწავლის საფუძველზე. რაკი აღნიშნული დისციპლინა ხანგრძლივი დროის განმავლობაში ხასიათდებოდა მერყეობით, არამყარი პოზიციით მისი საკვლევი დარგების, მეთოდებისა და მისთვის დამახასიათებელი ორმხრივი მიზნების მიმართ, ასეთი ორჭოფობა ე. წ. ზურგის ქარის როლს სრულიადაც არ თამაშობდა მსგავსი წამოწყება-განზრახვის განსახორციელებ-

ბლად. ამდენად საჭირო ხდებოდა ეკვებისა და დაურწმუნებლობის აღმოფხვრა.

1. პოლიტიკური ანთროპოლოგიის არსი

როგორც სამეცნიერო დისციპლინა, რომელიც ისწრადის დაიმკვიდროს საკუთარი მეცნიერული სტატუსი, პოლიტიკური ანთროპოლოგია პირველივე ნაბიჯებიდან ასპარეზზე გამოდის როგორც პოლიტიკური ეგზოტიკის, „სხვა“ პოლიტიკური მიმართულებების გამოკვლევისა და შეცნობის ფორმა. იგი ასრულებს იმ იარაღის როლს, რომელიც აღმოჩენს და შეისწავლის სხვადასხვა შესაბამის ინსტიტუტებსა და ადამიანთა გამოცდილებას მმართველობის პროცესში; ამასთან ის აერთიანებს აზროვნების სისტემებსა და სიმბოლოებს. მაგალითად, როდესაც მონტესკიემ შეიმუშავა აღმოსავლური დესპოტიზმის ცნება (მაქს ვებერის თანახმად, იდეალური ტიპური ცნება), როდესაც მან ცალკე გამოყო საზოგადოება, რომელსაც ეს ცნება უკიდურესი სიზუსტით განსაზღვრავს და ამ ფონზე წინ წამოსწია ევროპული საზოგადოებების განსხვავებული პოლიტიკური ტრადიციები, იგი დამკვიდრდა პოლიტიკური ანთროპოლოგიის ფუძემდებლებს შორის. ის დატვირთვა, რომელიც მიეცა პოლიტიკური საზოგადოების აღნიშნულ მოდელს მარქსისტულ და ნეომარქსისტულ აზროვნებაში, მოწმობს მონტესკიეს გამონათქვამის დიდ მნიშვნელობას.

ფაქტობრივად, მონტესკიემ სათავე დაუდო მეცნიერულ წამოწყებას, რომელმაც რაღაც დროით განსაზღვრა კულტურული და სოციალური ანთროპოლოგიის ფუნქციები. მან აღწერა ადამიანთა საზოგადოებების სხვადასხვაობა, რისთვისაც უხვად გამოიყენა ძველი ისტორიის მონაცემები, მოგზაურთა „აღწერები“, ჩანაწერები უცხო და უცნაური ქვეყნების შესახებ. მან შეიმუშავა საზოგადოებათა შედარებისა და კლასიფიკაციის მეთოდი და ტიპოლოგიის მონახაზი. ამან იგი მიიყვანა პოლიტიკის შეფასებამდე და გარკვეული სახით მმართველობათა სახეების მიხედვით საზოგადოებათა ტიპების რდენტიფიკაციის დაშვებამდე.

ანთროპოლოგია თავიდან მოიზრებოდა როგორც განსაზღვრა კულტურათა „ველებსა“ და მათი შედეგების; ამას უხდენდა ტექნიკურ-ეკონომიკური კრიტერიუმების, ცივილიზაციის ელემენტების და პოლიტიკური სტრუქტურების გათვალისწინებით¹. ასე იქმნება „პოლიტიკისაგან“ ერთგვარი ნიშანდობლივი მდგომარეობა გლობალური საზოგადოებების და ცივილიზაციების დიფერენციაციისათვის; ზოგჯერ ეს პოლიტიკური მდგომარეობა პრივილიგირებულ სტატუსსაც უქმნის მეცნიერებას.

პოლიტიკური ანთროპოლოგია, როგორც სამეცნიერო დისციპლინა, განიხილავს „არქაულ“ საზოგადოებას, როცა სახელმწიფო ჯერ არ არის მკაფიოდ ჩამოყალიბებული, და იმ საზოგადოებებს, სადაც სახელმწიფო გაფორმებულია თავისი მრავალფეროვანი სტრუქტურითა და ფორმებით.

იგი აუცილებლად ითვალისწინებს სახელმწიფოს პრობლემას, მის გენეზისს და მის დასაბამიერ გამოვლინებებს: რ. ლოუემი, რომელმაც ამ სა-

¹ სტივორდი აუსტებს: „სოციალ-პოლიტიკური სტრუქტურა თავადვე ქმნის კლასიფიკაციის პირობას“ და თანაც კულტურის სხვა ასპექტებზე უფრო მკაფიოდ. „ანთროპოლოგია“, 1953, გვ. 322.

კითხს მიუძღვნა ერთ-ერთი თავისი ძირითადი ნაშრომი („სახელმწიფოს წარმოშობა“, 1927), ხელახლა ამოატივტივა პრობლემები, რაც აინტერესებდათ ანთროპოლოგიური კვლევა-ძიების პიონერებს. პოლიტიკური ანთროპოლოგია ასევე აღმოჩნდა იმ პრობლემის წინაშე, რომელიც ეხება სეგმენტარულ საზოგადოებებს, ცენტრალიზებული პოლიტიკური ხელისუფლების გარეშე. ეს საკითხი ძველი და კვლავ აღდგენილი პაექრობის საგანია. ბრიტანელი ავტორები ხშირად იმოწმებენ ისტორიკოს ფ. ტეგარტს, რომელიც ამტკიცებს: „პოლიტიკური ორგანიზაცია არის საგანგებო რამ, რომელიც დამახასიათებელია მხოლოდ გარკვეული ჯგუფებისათვის... ყველა ხალხი გარკვეული დროის განმავლობაში ყალიბდებოდა ან ყალიბდება ჭერაც განსხვავებულ საფუძველზე“². ოცდაათი წლის შემდეგ ამერიკელი სოციოლოგი რ. მაკივერი კვლავ უშვებდა, რომ გვაროვნული მმართველობა განსხვავდება მმართველობის ყველა სხვა ფორმისაგან („ხელისუფლების გადაშენება“). არსებითი სხვაობის ან პოლიტიკის უქონლობის საფუძველზე — თუმცა ეს ორივე უფრო წარმოიხენილი იყო, ვიდრე თვალსაჩინოდ ახსნილი — საზოგადოებები, რომლებიც ექვემდებარებიან ანთროპოლოგიურ შესწავლას, ცალკე გამოიყოფიან. ზოგადი დიქტომიები ცდილობენ გამოსახონ საზოგადოებათა ასეთი წყება: საზოგადოებები პოლიტიკური ორგანიზაციების გარეშე/პოლიტიკური ორგანიზაციების მქონენი, სახელმწიფოს გარეშე/სახელმწიფოს მქონენი, ისტორიის გარეშე ან გამეორებითი ისტორიის/კუმულაციური ისტორიის გარეშე და ა. შ. აღნიშნული წყება მცდარია, რადგან ასეთი დალაგება ქმნის ცრუ შენეცნებით ზღვარს საზოგადოებათა შორის. ისტორიული სხვაობა პირველყოფილ და ცივილიზებულ საზოგადოებებს შორის პოლიტიკურმა ანთროპოლოგიამ თავისი წარმოშობისთანავე განსაზღვრა. ანთროპოლოგებმა შეიმუშავეს „პოლიტიკური ორგანიზაციის პირველყოფილი სისტემების“ მანამდე არსებული შესწავლისაგან განსხვავებული მეთოდი და შესაძლებელი გახადეს ეჩვენებინათ ამგვარი სისტემების უარყოფელი თეორეტიკოსების ინტერპრეტაციები.

პოლიტიკური ანთროპოლოგიის ძირითადი მიზანი მისი, როგორც მეცნიერების დადგინების განმსაზღვრელი, არის შემდეგი საკითხების კვლევა: ა) ისეთი პოლიტიკის განსაზღვრა, რომელიც ცალ-ცალკე მასთან (პოლიტიკასთან) კავშირის გარეშე განიხილავს როგორც მხოლოდ ეგრეთ წოდებულ ისტორიულ საზოგადოებებს, ისე სახელმწიფოებრივი წყობილებების მქონეთ.

ბ) ფორმაციული პროცესების და პოლიტიკური სისტემების ტრანსფორმაციის ახსნა იმ კვლევა-ძიების საფუძველზე, რომელიც ტარდება ისტორიული მოვლენების ახსნის პარალელურად. პოლიტიკური ანთროპოლოგია ჩაითვლება ერთ-ერთ აღიარებულ და საჭირო მეცნიერებად, თუ იგი თავიდან აიცილებს ბუნდოვანებას, რომელიც დღევანდლამდე სუფევს იმ კავშირების გარკვევაში, რაც „პირველყოფილს“ და „პირველს“ შორის არის; იმ მტკიცებების შესწავლაში, რაც ეხება განვითარების საწყისს — რუსოს თქმით — „მსოფლიოს ჰემსპარტ ახალგაზრდობას“ ან გარდამავალ საფეხურებს.

გ) პოლიტიკური რეალობის სხვადასხვა გამოვლინებების შედარებითი შესწავლა და არა ერთი რომელიმე საკითხის მოქცევა კერძო ისტორიულ ჩარ-

² ფ. ტეგარტი, ისტორიული პროცესები, 1918, გვ. 79.

ჩოებში — მაგალითად, ევროპის ისტორიაში; ყოველი პრობლემა უნდა აიხსნას მისი ისტორიული და გეოგრაფიული მოცულობის ფონზე. სწორედ პოლიტიკური ანთროპოლოგიაა ის მეცნიერება, რომელიც ამართლებს ამ მოთხოვნებს — ის არის ჭეშმარიტი ანთროპოლოგია! რაც მთავარია, იგი ხელს უწყობს, შეამციროს პოლიტოლოგთა „პროვინციალიზმი“ (აჭბადებს რ. არონი) და შექმნას „პოლიტიკური აზრის მსოფლიო ისტორია“ (ნ. პარკინსონი).

ცვლილებები, რომლებიც ხდებოდა და ხდება საზოგადოებრივი განვითარების პროცესში, დამატებით მნიშვნელობას ანიჭებენ ანთროპოლოგიისა და სოციოლოგიის ერთობლივ კვლევა-ძიებას; ისინი თანამედროვე და არა მოძველებული მეთოდებით სწავლობენ იმ პროცესებს, რომლებიც უზრუნველყოფენ გადასვლას გვაროვნული წყობილებიდან ტრადიციულ სახელმწიფოებრივ წყობილებაზე და ამ უკანასკნელის ფორმირებას თანამედროვე ტიპის სახელმწიფოდ, იკვლევენ პოლიტიკური მიმართულებებისა და იდეოლოგიების ჩამოყალიბების გზებს. სწორედ შესწავლის ერთ-ერთი, ხელსაყრელი „გარდამავალი“ სახსარი ეპოქებს შორის არის ის, რასაც ეძიებდა სენ-სიმონი, როდესაც განმარტავდა ინდუსტრიულ რევოლუციას, ახალი ტიპის საზოგადოებისა და ცივილიზაციის ფორმირების პროცესს. „ეგზოტიკური“ პოლიტიკური საზოგადოებების ახლანდელი ყოფა იქით გვიბიძგებს, რომ ჩავუღრმავდეთ დღეს დინამიურად მოქმედ მიმართულებებს ტრადიციულ პოლიტიკურ გაერთიანებებსა და თანამედროვე პოლიტიკურ ორგანიზაციებს შორის, ტრადიციად ქცეულსა და მოდერნიზმს შორის. საერთოდ, ისე მკიდრო კავშირია ჩამოთვლილ საკითხებს შორის, როგორც კი დაიწყებთ ერთი რომელიმე მათგანის ჭეშმარიტ განსჯას, იგი მყისვე მოითხოვს მასთან დაკავშირებული მეორე, ახალი საკითხის განხილვას და ა. შ. კრიტიკული დამოკიდებულება სცილდება პოლიტიკური ფორმების მრავალფეროვნებისა და გენეზისის საზღვრებს — დგება აუცილებლობა, რომ ყველაფერი განხილული იქნეს განზოგადებულად, თვით მათი სხვადასხვაობისა და შეუთავსებლობის ფონზე, თვით ანტაგონიზმის გათვალისწინებით, აგრეთვე მათი შეგუების უნარისა და ცვლილებათა თავისებურებებზე დაყრდნობით.

II. პოლიტიკური ანთროპოლოგიის შემუშავება

თუ თავიდანვე პოლიტიკურ ანთროპოლოგიას განვსაზღვრავთ, როგორც პოლიტიკურ ეგზოტიკას და დავეყრდნობით მხოლოდ მისეულ შედარებით ანალიზს, შეიძლება მისი საწყისები ერთობ შორეულად მოგვეჩვენოს. სინამდვილეში იგი ძალზე ნელა, ნაბიჯ-ნაბიჯ შემუშავდა მიუხედავად იმისა, რომ სხვადასხვა ეპოქაში იყო მისი თეორიული არსებობის ელემენტები — წინადადებები, რჩევები, შეგონებანი და ა. შ. მის ასეთ დაგვიანებას აქვს თავისი წარმოშობის მოტივები, რაც ნაწილობრივ ხსნის პოლიტიკური ანთროპოლოგიის, როგორც მეცნიერების არამდგრადობას, აზრთა წინააღმდეგობრიობას.

ა) წინამორბედები. ანთროპოლოგები, თავიანთი მეცნიერული მომავლის გზაზე, ხშირად ხელახლა აღმოაჩენდნენ ხოლმე ძალზე შორეულ წარსულში არსებულ ორიენტირებს, რომლებიც მოწმობენ ანთროპოლოგიის უწყვეტ დინებას და მის დაუძლეველ ფუნდამენტურ ინტერესებს. მ. გლიუკმანი იმოწმებს არისტოტელეს „ტრაქტატს მმართველობის შესახებ“; განსაკუთრებით იმ მიზეზების ძიებას, რომლებიც იწვევენ არსებული მმართველობის დეგრადაციას; სწორედ ამ გზით ცდილობდა ბერძენი მოაზროვნე განე-

საზღვრა პოლიტიკური ცვლილებების კანონები. დ. ფ. პოკოკი ყურადღებას აახვილებს ფ. ბეკონის განცხადებაზე განსხვავებული ანუ „ველური“ საზოგადოებების შესახებ. ლოიდ ფალერი იხსენებს, რომ მაკიაველი — თხზულებაში „ხელმწიფე“ — განასხვავებს ორგვარ მმართველობას, რომელთაც ყველა დამახასიათებელი ნიშნები აქვთ იმისა, რომ ორივე ვალიართ იდეალური ტიპის ხელისუფლებად. ამგვარი მმართველობის დიფერენციაცია მოგვცა მაქს ვებერმა თავის პოლიტიკურ-სოციოლოგიურ ნაშრომში „პატრიმონიალიზმი“ და „სულთანიზმი“.

მაგრამ მეთვრამეტე საუკუნის პოლიტიკური აზრის ამ ფუძემდებელთა შორის უნდა მოვიძიოთ ანთროპოლოგიური მეცნიერების შექმნის ინიციატორები. უპირველეს წინამორბედად რჩება შ. მონტესკიე. დ. ფ. პოკოკი ამას ხაზგასმით აღნიშნავს „კანონთა გონის“ მიმართ: „ეს არის პირველი სერიოზული ცდა — ადამიანთა სხვადასხვა საზოგადოებების აღწერისა; პირველი ცდა — დააჯგუფოს ისინი და შეადაროს ერთმანეთს, რათა შეისწავლოს საზოგადოების წილში სხვადასხვა საზოგადოებრივი ინსტიტუტების ერთმანეთის გვერდით ფუნქციონირება“³. საზოგადოებრივი განვითარების ყველა დამახასიათებელი ნიშნის დადგენა აღმოჩენაზე უფრო რთულია; აზრის გამოთქმაზე უფრო ძნელია განსაზღვრება ისეთი პოლიტიკური ფორმისა, როგორცაა: „აღმოსავლური დესპოტიზმი“. შ. მონტესკიე, ლ. ალთუსერის თანახმად, იწვევს „რევოლუციას მეთოდში“; იგი ეყრდნობა ფაქტებს: „დედამიწაზე მცხოვრებ ხალხთა კანონებს, ადათ-ჩვევებს და სხვადასხვა წინებს“, იგი ქმნის საზოგადოებრივი ტიპებისა და კანონების ცნებებს; გვთავაზობს საზოგადოებათა აგებულებისა და ისტორიული ყოფის კლასიფიკაციას — სწორედ ეს საზოგადოებებია პოლიტიკური.

რუსოს ხშირად უწოდებენ პოლიტიკური ფილოსოფოსს მისი შრომების „მსჯელობა უთანასწორობის შესახებ“ და „საზოგადოებრივი ხელშეკრულების“ საფუძველზე; მაგრამ მისი წვლილი ყოველთვის სწორად არ ფასდებოდა სოციოლოგიისა და პოლიტიკური ანთროპოლოგიის სპეციალისტების მიერ. ეს წვლილი არ დაიყვანება ჰიპოთეზური აზრიდან, რომლის თანახმადაც ადამიანთა მოდგმა გამოდის „პირველყოფილი“ მდგომარეობიდან და იცვლის არსებობის წესს, იმ არგუმენტად, რასაც პარკინსონი „XVIII საუკუნის რიტორიკად“ და „სიბერედ“ მოიხსენიებს. რუსო მიჰყვება რა საწყისის ურთულეს კლევად-ძიებას, მეცნიერულად განიხილავს „ველური ხალხების“ ჩვევებს, ინტუიციით გრძნობს მათ ისტორიულ მნიშვნელობასა და კულტურულ ძალას უა თავის მხრივ იმეორებს „კანონთა გონის“ რელატივიზმს: საზოგადოებათა შედარებითი შესწავლა თითოეული მათგანის უკეთ გაგების საშუალებას იძლევა. მან შექმნა საზოგადოებრივი ცხოვრების გენეზისის გასაღები: უთანასწორობა და საწარმოო ურთიერთობები არის ისტორიის მამოძრავებელი ძალები. ერთდროულად აღიარებდა მთელი სოციალური სისტემის თავისებურებას და გაუწონასწორებელ ხასიათს, მუდმივ ბრძოლას „ნივთის ძალას“ და „კანონმდებლობის ძალას“ შორის. ამ მსჯელობის ანარქული ზოგჯერ გვხვდება ფ. ენგელსისეულ ანალიზშიც, რომელიც წარმოდგენილია მის ნაშრომში — „ოჯახის, კერძო საკუთრებისა და სახელმწიფოს წარმოშობა“.

³ დ. ფ. პოკოკი, სოციალური ანთროპოლოგია, ლონდონი, 1961, გვ. 9.

ახსვათა შორის, მარქსისა და ენგელსის მოძღვრებაში XVIII საუკუნის პოლიტიკური აზრის მიმდინარეობანი, მოულოდნელად, მიწიდან ამოხეთქილი ნაკადულებივით ჩნდება. მათი ნააზრევი შეიცავს ეკონომიკური ანთროპოლოგიის მონახაზს — ჩნდება აზრი „აზიური წარმოების წესის“ შესახებ და პოლიტიკური ანთროპოლოგიისა — ჩნდება ცნება „აღმოსავლური დესპოტიზმი“. სწორედ ამ საწყის, ესკიზურ ფორმებს იღებენ მხედველობაში და ამ რეფლექსიას ისინი ავსებენ მასალით დაწყებული ეგზოტიკური დოკუმენტაციით: მოგზაურთამოთხრობები და ჩანაწერები, რომლებიც განიხილავენ სასოფლო თემებს და ინდიელთა სახელმწიფოებს XIX საუკუნეში, ისტორიკოსთა და ეთნოგრაფთა ნაშრომებით დამთვრებული. მათი წამოწყება (უმალ ზოგადად მოხაზული, ვიდრე დასრულებული) ორმაგ მოთხოვნას პასუხობს: იკვლევს სოციალური კლასებისა და პირველყოფილი თემების დაშლის შედეგად სახელმწიფოს შექმნის პროცესებს და განსაზღვრავს „აზიური“ — განსაკუთრებული — საზოგადოების თავისებურებებს. კვლევის ამ გზას ახლავს მრავალი შიდა წინააღმდეგობა. ეს განსაკუთრებით ჩანს ფ. ენგელსის დამსახურების განხილვისას. ეს უკანასკნელი დასავლურ ისტორიის წარმოგვიდგენს როგორც კაცობრიობის ზოგადი განვითარების ტიპურ ანარეკლს და შემოაქვს საზოგადოებებისა და ცივილიზაციების თანაბრად ერთიანი განვითარების ხედვა. მეორე მხრივ კი, თვით იმ შეფასებაში, სადაც „აზიური“ საზოგადოება და მისი მმართველი სახელმწიფო ხელისუფლება განხილული არიან ცალ-ცალკე, საზოგადოებზე ერთგვარად ამოვარდნილია ისტორიის დინებიდან და განწირულია შეფარდებითი ჩამორჩენისა და უცვლელობისათვის. ეს აზრი მკვიდრობდა პირველი ანთროპოლოგიური ძიებების წიაღშიც; ეს ძიებები, ერთი მხრივ, მიზნად ისახავენ საზოგადოების გენეზისების შექმნისა და განვითარების პროცესების შესწავლას და იმავდროულად უშვებენ, რომ თითქმის შეუძლებელია „პირველყოფილი ინსტიტუტების დასაბამის აღმოჩენა“ (ამ აზრს იზიარებენ ფორტი და ევენს-პარიტჩარდი); მეორე მხრივ, თავდაპირველი ანთროპოლოგიური ძიებები ეხება საზოგადოებებისა და ცივილიზაციების ყველაზე უფრო სპეციფიკური ფორმების კვლევას, რითაც ხელს უშლიან იმ საერთო ნიშნებისა და ზოგადი პროცესების შესწავლას, რომელთაც განაპირობებს აღნიშნული საზოგადოებრივი ფორმაციების შექმნა.

ბ) პირველმა ანთროპოლოგებმა განსაკუთრებით გენეზისის თვალსაზრისით განიხილეს პოლიტიკური მოვლენები და ისეთი თავდაპირილობა გამოავლინეს, რომ ერთგვარად უარი თქვეს პოლიტიკურ ინტერესზე ამ სფეროსადმი. მაქს გლიუკმანი აცხადებს მათ სრულ უმოქმედობას: „არც ერთ პირველ ანთროპოლოგს, თავად მენსაც კი — თუ ჩვენ მას მივიჩნევთ წინაპრად — არ გაუთვალისწინებია პოლიტიკური პრობლემა; შეიძლება იმიტომ, რომ ანთროპოლოგიაში პირველი კვლევა-ძიებები მიედგენა პატარა მასშტაბით ამერიკის, ავსტრალიის, ოკეანიისა და ინდოეთის საზოგადოებებს“⁴.

მიუხედავად ამისა, მაინც ხშირად იმოწმებენ თავიანთ წინაპარ ანთროპოლოგებს. ბატონი ჰენრი მაინი — ახლახან მოხსენიებული და ხშირად უგულებელყოფილი — ავტორია ცნობილი თხზულებისა „ძველი სამართალი“ (1861). ინდო-ევროპული ინსტიტუტების ამგვარი შედარებითი შესწავლა მიუთითებს ორ „რევოლუციურ“ საზოგადოებათა ევოლუციაში: status-ზე

4 მ. გლიუკმანი, წესრიგი და ამბოხი ტრობალურ აფრიკაში, 1963, გვ. 4.

დაფუძნებული საზოგადოებების გადასვლა ხელშეკრულებაზე დაფუძნებულ საზოგადოებებზე; ნათესაურ კავშირებზე მოწყობილი სოციალური ორგანიზაციების გადასვლა „ლოკალური მოსახლერეობის“ პრინციპზე აგებულ ორგანიზაციებზე, როგორც „საერთო პოლიტიკური ქმედების საყრდენზე“. ეს ორგანიზაციები „რევოლუციური“ სხვაობა დასაბამიდანვე იწვევდა ცხარე კამათს. ყველაზე ხშირად იმოწმებდნენ ლ. მორგანის ნაშრომს „ძველი საზოგადოება“. მორგანი არის ფ. ენგელსის მოძღვრების მამა, რომელსაც მოკრძალებით ეკიდება თანამედროვე ანთროპოლოგთა უმრავლესობა. იგი აღიარებს ორი სახის მმართველობას, რომლებიც ერთმანეთისაგან „ფუნდამენტურად განსხვავდებიან“, და უძველეს საზოგადოებათა ევოლუციის ნათლად გამოხატულ ნიშნებს. „პირველი საზოგადოება, დროის შესაბამისად, ეფუძნება პიროვნებებსა და წმინდა პიროვნულ ურთიერთობებს. იგი შეიძლება განხილული იქნეს როგორც გაერთიანება (SOCIETAS), მეორე აგებულია ტერიტორიისა და საკუთრების საძირკველზე — იგი შეიძლება განხილული იქნეს, როგორც სახელმწიფო (CIVITAS). პოლიტიკური საზოგადოება მოწყობილია ტერიტორიულ სტრუქტურებზე და ითვალისწინებს საკუთრებასთან კავშირს ისევე, როგორც იმ ურთიერთობებს, რომელთაც ადგენს ტერიტორია პიროვნებებს შორის“⁵. ასეთი სახის განმარტების შედეგად ანთროპოლოგია პრაქტიკულად საზოგადოებათა დიდ ერთობლიობას განიხილავს პოლიტიკის გარეშე. მორგანი მსხვერპლი იყო თავისივე თეორიული სისტემისა, რასაც იგი ნაწილობრივ დაესესხა ჰ. მანის ნაზარეცს. თავისი ვრცელი თხზულების მრავალი თავი მორგანმა მიუძღვნა „მმართველობის იდეას“, მაგრამ მასში ერთგვარად უარყო გვარის (ე. ი. პირველყოფილი საზოგადოების სისტემის) შესაბამისობა საზოგადოების ორგანიზაციის ისეთ გარკვეულ ფორმებთან, რომლებიც თავიანთი არსით, პოლიტიკური არიან (მაგ., არისტოკრატია, მონარქია...) მან ასე დაუდო სათავე მარად სადავო პრობლემას, რომელიც განუწყვეტლოვ იჭადვება ანთროპოლოგიური თეორიის წიაღში. მაგალითად, 1956 წელს ი. შაპერამ ეს პაექრობა ხელახლა წამოიწყო თავის წიგნში: „მმართველობა და პოლიტიკა გვაროვნულ საზოგადოებებში“.

გ) პოლიტიკის ანთროპოლოგები. მხოლოდ 1920 წლის წემდეგ იქმნება პოლიტიკური ანთროპოლოგია — ნათლად გამოკვეთილი ნეცნიერება და არა იმპლიციური. იგი დაფუძნებულია წარსული პრობლემების ჩაჭვზე, მაგრამ იყენებს ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების ახალ მასალებს. იგი ხელახლა განიხილავს სახელმწიფოს, მის დასაბამს და მის თავდაპირველ გამოვლინებებს; აღნიშნული საკითხი ჯერ კიდევ ჩვენი საუკუნის დასაწყისში ვაიკოცხლა ფრანც ოფერმაიერმა („სახელმწიფო“, 1907).

რამდენიმე წლის შემდეგ გამოქვეყნდა ორი მნიშვნელოვანი გამოკვლევა, ერთსა და იმავე საკითხზე. ერთი არის ვ. ს. მაკლოდის ნაშრომი, რომელიც გამოყენებულია ამერიკანისტიკის სფეროში მოღვაწე ეთნოგრაფებისაგან შეგროვილი მასალები; ნაშრომის სათაურია — „სახელმწიფოს დასაბამი — განხილული ჩრდილოეთ ამერიკელი აბორიგენების მონაცემების საფუძველზე“ (1924). მეორე ნაშრომი „სახელმწიფოს დასაბამი“ (1927) ეკუთვნის რ. ჰ. ლოუვის. მასში განხილულია შინაგანი ფაქტორებისა (რომლებიც იწვევენ სოციალურ დიფერენციაციას) და გარეგანი ფაქტორების (რომლებიც

5 ლ. ჰ. მორგანი, ძველი საზოგადოება, 1877, გვ. 6, გვ. 61.

წარმოიშობიან დაპყრობათა შედეგად) ორმხრივი როლი სახელმწიფოთა ჩამოყალიბებაში. ეს არის ფაქტებზე დაფუძნებული შედეგები, რომლებიც ატარებენ მეცნიერებისათვის საჭირო შინაარსს და გარკვევით განსხვავდებიან პოლიტიკური ფილოსოფიის შეხედულებათაგან.

სახელმწიფოს წარმოშობის პრობლემებს განიხილავს სერ ჯიმს გ. ფრაზერიც; იგი იკვლევს ურთიერთობებს მაგიას, რელიგიასა და სამეფო ხელისუფლებას შორის; ამგვარად, იგი გვევლინება ინიციატორად იმ მიმდინარეობისა, რომელიც არკვევს ხელისუფლების მიმართებას იმ სიწმინდეებთან, რაც აბსოლუტური პატივისცემის ღირსია.

იკვეთება კვლევა-ძიების ახალი ასპარეზი; ზოგი უპირატესობას აძლევს მმართველობის ეგზოტიკური თეორიების გამოკვლევასა და ინტერპრეტაციას; მაგალითად, ბენი პრასადი აქვეყნებს ნაშრომს „მმართველობის თეორია ინდოეთში“ (1927)⁶. პოლიტოლოგები შრომებით იწყებენ კონკრეტული ანთროპოლოგიური შეტევების განზოგადება-დამუშავებას; ა. ა. გოლდენვეიზერი თავის ნაშრომში „პოლიტიკური თეორიის ისტორია“ (1924) უკვე გადაკვრით ლაპარაკობს ჩრდილოამერიკელი იროკეზების საზოგადოების პოლიტიკურ სისტემაზე.

პირველი ანთროპოლოგიური ტრაქტატები ძალზე შეზღუდულ ადგილს უთმობენ პოლიტიკურ ფაქტებს; ფ. ბოუსის გამოკვლევა „ზოგადი ანთროპოლოგია“ ერთ თავს უთმობს მმართველობის პრობლემებს; რ. ლოუვის ტრაქტატში „პირველყოფილი საზოგადოება“ წარმოდგენილია ავტორის თეზისების სისტემატიზაცია და კვლევის ძირითადი შედეგების შემაჯამებელი სია.

ძირითადი ანთროპოლოგიური რევოლუციის პერიოდი დგება ჩვენი საუკუნის 30-იან წლებში, როდესაც ფართოდება სამეცნიერო კვლევა ამ სფეროში და მათ საფუძველზე მუშავდება თეორიული თუ მეთოდოლოგიური გეგმები. მეცნიერული კვლევა-ძიებების ნაწილი მიეძღვნა ეგრეთ წოდებულ „უსახელმწიფო“ (სეგმენტარულ) საზოგადოებებს და ამ უკანასკნელთა წარმმართველ ნათესაური კავშირებისა და ურთიერთობათა მოდელებს. ყოველივე ამას მიეყავართ პოლიტიკური ველის საუკეთესო განსაზღვრებისა და მისი ასპექტების სხვაობის საუკეთესო გაგებისაკენ.

ყველაზე სწრაფად პროგრესი ხორციელდება აფრიკანისტიკის სფეროში; საზოგადოებები, რომლებიც ექვემდებარებიან გამოკვლევას, დიდი მასშტაბის არეალში არიან თავმოყრილნი, და ბუნებრივია, ნათესაურ ურთიერთობათა დიფერენციაცია და საკუთრივ პოლიტიკური მიმართებები სწორედ აქ ვლინდება უფრო ცხადად, ვიდრე „არქაულ“ მიკროსაზოგადოებებში. 1940 წელს გამოქვეყნდა სამი თხზულება — ამჟამად უკვე კლასიკის კუთვნილი; ორი მათგანი ეკუთვნის ე. ე. ევენს-პრიჩარდს. მათში მოცემულია უშუალო გამოკვლევის შედეგები და შეიცავენ ახალ თეორიულ დაკვირვებებს. ერთ-ერთ ამ წიგნში, კერძოდ, „the nuep“ მოცემულია ნილოსის დელტის მკვიდრი თემების (საზოგადოებების) ზოგადი ნიშნები, იმავდროულად გამოვლენილია ამ ხალხის ურთიერთობები და პოლიტიკური ინსტიტუტები, რომელთაც გარეგნულად მმართველობა არ გააჩნიათ. ავტორი გვიჩვენებს „მოწესრიგებული

6 1920-იან წლებში ფართოდება კვლევა-ძიებები, რომლებიც ეძღვნება ინდუსთა პოლიტიკურ აზროვნებას; გავიხსენოთ უ. გოსტალის (1923), აჯირ ქუმარსენის (1926) და ნ. ს. ბანდიოპადეის (1927) გამოკვლევები.

ანარქიის“ არსებობის შესაძლებლობას. თხზულება „ანაკების პოლიტიკური სისტემა“ ეძღვნება მხოლოდ და მხოლოდ სუდანელი ხალხის ანთროპოლოგიურ პოლიტიკურ შესწავლას. ეს ხალხი nuer-ის მეზობლად მკვიდრობს და შემუშავებული აქვს მმართველობის ორი ურთიერთსაპირისპირო ფორმა. მესამე ნაშრომი „პოლიტიკური სისტემები აფრიკაში“ კოლექტიურია. ავტორთა ჯგუფს ზელმძღვანელობდნენ ე. ე. ევენს-პრიზარდი და მ. ფორტე. წიგნში მასალა განხილულია შედარებითი პრინციპით. გადმოცემულია აშკარად ურთიერთ განსხვავებული შემთხვევები; ნაშრომს წინ უძღვის თეორიული შესავალი, ერთგვარი ტიპოლოგიური გეგმა. გლიუჟმანის შეფასებით, ეს ნაშრომი არის პირველი მონაპოვარი, რომელიც მიზნად ისახავს, მეცნიერული სტატუსი მიანიჭოს პოლიტიკურ ანთროპოლოგიას. მართალია, ამ თხზულებაზე პასუხისმგებელნი აღნიშნავენ, რომ ისინი შორს არიან „პოლიტიკური ფილოსოფიისაგან“, ნაკლებად აინტერესებთ აღწერონ, თუ „რომელი მმართველობა უნდა დაუმკვიდრონ თავიანთ თავს ადამიანებმა“. ეს ფრაზა უდავოდ იწვევს გარკვეულ შენიშვნებს, მაგრამ ისიც მართალია, რომ თითქმის არ არის სპეციალისტი, რომელიც ამ ორი დიდი ანთროპოლოგისაგან აშკარად დავალებულად არ თვლიდეს თავს.

1945 წლის შემდეგ აფრიკანისტიკის სფეროში პოლიტიკის მკვლევართა რიცხვი სწრაფად იზრდება. მიდის ინტენსიური მუშაობა ადგილზე. ეს კვლევა-ძიებები ერთდროულად ეხება ე. წ. უსახელმწიფო — სეგმენტარულ საზოგადოებებს (ფორდი, მიდლეტონი და ტაიტი, სუტალი, ბალანდიე) და სახელმწიფოს მქონე საზოგადოებებს (ნადელი, სმიტი, მაკე, მერსიე, აპტერი, ბიტი). თეორიული დასკვნები მიღებულია მონათესავე სისტემების მახასიათებლებთან შეჯერებით. შედეგად გვაროვნული საზოგადოებების შესახებ გამოქვეყნდა ნაშრომი „ტომები კანონმდებელთა გარეშე“ (1958 წ.), მიდლეტონისა და ტაიტის რედაქტორობით; 1962 წ. ლ. მაირმა გამოაქვეყნა მონოგრაფია „პირველყოფილი მმართველობა“ — მიძღვნილი აღმოსავლეთ აფრიკის რეგიონის ტბათა შორის განლაგებული სახელმწიფოებისადმი. ი. შაპერას წიგნი „მმართველობა და პოლიტიკა გვაროვნულ საზოგადოებაში“ (1956) — როგორც ამას წიგნის სათაური მიუთითებს — ზოგად ხასიათს ატარებს და დასკვნებისათვის იყენებს მხოლოდ სამხრეთ აფრიკის მაგალიტებს. იგი განიხილავს იმ ნექანიზმებს, რომლებიც ჭზრუნველყოფენ პირველყოფილი მმართველობების ფუნქციონირებას, განმარტავს ზოგიერთ ტერმინოლოგიურ ცნებას. რაც შეეხება უფრო ბოლო დროის კვლევა-ძიებებს, ისინი ორიენტირებული არიან კოლონიათა მიერ მიღებული დამოუკიდებლობის შედეგებზე. ეს ძიებები ადგენენ ურთიერთმიმართებას პოლიტიკურ ანთროპოლოგიასა და პოლიტიკის მეცნიერებას შორის (აპტერი, კოლემანი, ჰოდკინი, პოტუკენი, ციგლერი) და მიუთითებენ დისციპლინათა თანამშრომლობის აუცილებლობას.

აფრიკანისტიკის სფეროს გარდა, სპეციალურ ლიტერატურაში უპირატესობა ენიჭება ე. რ. ლიჩის თხზულებას „მაღალმთიანი ბირმის პოლიტიკური სისტემა“ (1954), რომელიც ეძღვნება ბირმის მკვიდრი კაშინების პოლიტიკურ სტრუქტურებსა და ორგანიზაციებს. ნადელისა და მისი წინამორბედების კვლდაკვალ, გლობალური საზოგადოება და მისი „პოლიტიკური მთლიანობა“ ერთმანეთთან არიან გაიგივებული, მაგრამ მაინც სოციალური სტრუქტურები თავისთავად განხილულია „იმ იდეებთან მიმართებაში, რომლებიც ეხება ხელისუფლების განაწილებას პიროვნებებსა და პიროვნებათა ჯგუფებს

შორის“. ე. რ. ლიჩმა შეიმუშავა — და ეს არის მისი უმთავრესი დამსახურება — დინამიური სტრუქტურიზმი (სტრუქტურალიზმი), რომელიც მდიდარია პოლიტიკური ანთროპოლოგიისათვის სასარგებლო წინადადებებით. მანვე გამოავლინა სოციო-პოლიტიკური წონასწოებების შეფარდებითი არამდგრადობა (ეს გახლავთ „ცვლადი წონასწორობანი“ პარეტოს ფორმულირების თანახმად), „წინააღმდეგობათა“ ურთიერთგავლენა, ურთიერთდაშორება სოციალურ და პოლიტიკურ ურთიერთობათა სისტემასა და ამ უკანასკნელებთან ასოცირებულ იდეათა სისტემას შორის. ლიჩი ჩაგვაგონებს უფრო სიზუსტით წევისწავლთ პოლიტიკური ანთროპოლოგიის კვლევის მეთოდს.

ფრანგულიდან თარგმნა დოდო ლაბუჩიძემ

ვაჟა გოგობერიშვილის ხსოვნას

მალიდას ბარდმოვლენილი სიბრძნე

როდესაც ფიქრობ და მითუმეტეს, წერ ადამიანზე, რომელიც სიცოცხლეშივე ხდება კაცთმოყვარეობის, მაღალი ზნეობისა და განსწავლულობის ნიმუში, ერთ გამოუთქმელი გრძობა გუთვლება. უსახლეროა ჩვენი მწუხარება და გულისტკივილი, რაც ბატონი ვაჟას გარდაცვალებამ გამოიწვია. თითქოს დაცარიელდა ფილოსოფიის ინსტიტუტი, მას გამოაკლდა ადამიანი, რომელიც ესოდენ ძვირფასი და სანუკვარი იყო ყველა ჩვენგანისათვის, მაგრამ ვაჟა გოგობერიშვილი მართო ფილოსოფიის ინსტიტუტს არ დაკლებია, იგი დააკლდა ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებას, მთელ ჩვენს კულტურულ საზოგადოებას. სიცოცხლის მძაფრი სიყვარული, უშუალობა, გასაცარი ადამიანური სიტბო და ფილოსოფიური აზროვნების ღვითთ მომადლებული ნიჭი სრულად ვერ ასახავს ვაჟი გოგობერიშვილის პიროვნებას, რომელიც თავისთავადი და განუყოფელია ჩვენს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. არ შეგულება ადამიანი, ვინც ბატონ ვაჟას იცნობდა, არ დაეთანხმოს ამ შეფასებას. ცნობით კი მას მთელი საქართველო იცნობდა, ამერიკა და იმერიკ, ვრიც და ბერიც. ყველასთვის სასურველი და საყვარელი იყო ბატონი ვაჟა.

ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი, პროფ. ვაჟა გოგობერიშვილი, მართლაც, რომ არაჩვეულებრივი ნიჭით დაჯილდოებული მეცნიერი იყო. ურთულესი ფილოსოფიური საკითხები და პრობლემები მის შრომებში, სამეცნიერო მოხსენებებსა თუ საჯარო გამოსვლებში საკვირველ სიცხადეს იტენდა და პირიქით, იქ სადაც ერთი შეხედვით შემმეცნებელი გოგობერიშვილის ყველაფერი რიგზე გახლდათ და კამათისთვის არავითარი საფუძველი არ არსებობდა, ბატონ ვაჟას შეეძლო ისეთი სიძნელე, წინააღმდეგობა დაენახა, რომლის არსებობისთვის თავიდან თითქოს არავითარი საფუძველი არ იყო. ასეთი ფართო და ორიგინალური აზროვნებით გამოირჩეოდა ბატონი ვაჟა და ზედმეტად მიმაჩნია მის სამეცნიერო მოღვაწეობაზე დაწვრილებით საუბარი. ფილოსოფიური საზოგადოება მას შესანიშნავად იცნობს. არ არის შემთხვევითი, რომ ვაჟა გოგობერიშვილის ხანგრძლივი ფილოსოფიური მოღვაწეობა უმთავრესად დაკავშირებული იყო საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტთან, სადაც იგი ინსტიტუტის მაშინდელი ხელმძღვანელის, პროფესორ სავლე წერეთლის ინიციატივით მიიღეს 1957 წელს. სავლე წერეთლის უტყუარმა აღლომ ადვილად შეამჩნია გამორჩეულად ნიჭიერი ახალგაზრდა.

ბატონ ვაჟასთვის ფილოსოფია არ იყო რაღაც განყენებულ, აბსტრაქტულ კატეგორიათა და დებულებათა შემცველი მშრალი მეცნიერება. ფილოსოფია უპირველესად ყოვლისა, მისთვის წარმოადგენდა განუწყვეტელი ძიებისა და

შემოქმედების პროცესს. სიცოცხლისადმი სიყვარული, სწრაფვა, ადამიანური შემეცნების აქტიურობისა და მისთვის უპირატესი მნიშვნელობის მინიჭება იყო ბატონ ვაჟას ფილოსოფიური მრწამსი, რომელსაც მთელი არსებით ემსახურებოდა და იცავდა იგი. ამ რწმენისათვის მას არასოდეს უღალატია, სიცოცხლის უკანასკნელ წუთებშიც კი, როდესაც სასიკვდილო სარეცელზე მიჯაჭვულს, არსთა გამრიგვე წუთისოფლიდან უხმობდა. მიჭირს, ეს გადმოცემა, მაგრამ უთქმელობაც არ შემიძლიერ. ჩვენი ინსტიტუტის (და არა მარტო ინსტიტუტის) სამწუხაროდ, უფლის განგებით თუ არ ვიცი, როგორ, ბატონ ვაჟას გარდაცვალებამდე რამდენიმე თვეში, ერთიმეორის მიყოლებით გამოგვეცალნენ ხელიდან შესანიშნავი ადამიანები და მეცნიერები, მის კოლეგები, რომან შენგელია და ოთარ ჯიოევი. ბატონმა ვაჟამ, ბუნებრივია, ძალზე განიცადა ეს. და როდესაც იგი მისთვის ესოდენ ძვირფას ამქვეყნიურ სიცოცხლეს ეთხოვებოდა, საავადმყოფოს პალატაში, ძალების უკიდურესი დაძაბვით სამი თითი ზე აღმართა (ამ დროს მასთან იმყოფებოდა უახლოესი მეგობარი და კოლეგა). რაც იმის მანიშნებელი იყო, რომ „გასამდა“, მე ვარ მესამეო, საკმარისია ამდენი მწუხარებაო. ასეთ საბედისწერო წუთებშიც კი მეგობრებზე, კოლეგებზე, მოყვასზე ფიქრობდა ბატონი ვაჟა და უმაღლესი წინებრივი ვალდებულების გრძნობით აღესრულა.

და მაინც, რაც აქამდე ვთქვი ბატონ ვაჟაზე, არ ასახავს საკმარისად მის პიროვნებას. ამ სევდიან და ტკივილიან გახსენებაში შეუძლებლად მიმაჩნია ეს. უბრალოდ მინდა მოკრძალებითა და სიყვარულით შევეხმიანო ჩემთვის ძვირფას ადამიანს, მასწავლებელს და უფროს კოლეგას, რომელმაც მართლაც, რომ სიცოცხლეშივე, დაუდგა თავის თავს კაცობის, სიყვარულისა და კეთილშობილების ღამაში ძეგლი. მშვიდად, უხმოდ, უპრეტენზიოდ აკეთებდა იგი თავის საქმეს. ასევე, ერთი შეხედვით, წყნარად და უდრტიწველად ზედებოდა თითქოს სამშობლო ქვეყნის ჭირ-ვარამსა და მწუხარებას, მაგრამ ბატონი ვაჟას არაჩვეულებრივად მეტყველი, ბავშვივით წმინდა და სევდიანი თვალები საუკეთესო გამოხატულება იყო მისი სულისა. დარდი და საფიქრალი კი არასოდეს არ მოჰკლებია. მარტო აფხაზეთის ჩსენებაც საკმარისია საამისოდ, საქართველოს თვალწარმტაცი კუთხე, რომელთანაც იგი სისხლხორცეულად იყო დაკავშირებული, სადაც ცხოვრების ყველაზე ტკილი ზანა, ზავშეობა და ურმობა გაატარა, განუტურნებელ ჭრილობად წაჰყვა იმ ქვეყნად. საუბედუროდ, ვინ მოთვლის, რამდენი სოციალ-პოლიტიკური თუ ყოველდღიური ყოფითი პრობლემა დაატყდა თავს ჩვენს ქვეყანას უკანასკნელ წლებში, რომლის მომსწრეც ბატონი ვაჟა იყო. რამდენ უარყოფით საზოგადოებრივ მოვლენასა და მანკიერ ადამიანთა ნამოქმედარს აუფორიაქებია მისი სული (სამწუხაროდ, ცუდ ადამიანებს რა გამოლევს ამქვეყნად). მიუხედავად ამისა, არ მაგონდება და ვერ ვიხსენებ თუნდაც ერთ შემთხვევას, რომ ბატონ ვაჟას წონასწორობა დაეკარგოს ან მოთმინებიდან გამოსულიყოს, თუნდაც სიტყვიერად დახარჯულიყოს. ასეთ წუთებში მას რაღაცნაირად ცივად გააყრყობებდა და უსიტყვოდ, ხელის ერთი ჩაქნევით ჩვენთვის ნათელი ხდებოდა, რომ მისი არსება სერიოზულ ტკივილს შეეპყრო.

ზემოთ აღვნიშნე, რომ ბატონი ვაჟა ფილოსოფიური აზროვნების არაჩვეულებრივი ნიჭითა და ორიგინალურობით იყო დაჯილდოებული. მისი კვლევის დიაპაზონიც ფართო იყო, რადგანაც ღვთისგან უხვად ჰქონდა ნაბო-

მები შემოქმედებითი აზროვნების უნარი. ერთნაირი სიღრმითა და გულმოდგინებით მუშაობდა სრულიად განსხვავებულ ფილოსოფიურ მიმდინარეობებზე; იგი ავტორია უმნიშვნელოვანესი შრომებისა, რომლებიც ეხება დასავლური ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებს, კერძოდ, პოზიტივიზმსა და პრაგმატიზმს. ასეთვე გატაცებით მუშაობდა ბოლო ხანებში რელიგიის ფილოსოფიურ პრობლემატიკაზეც. ამასთან დაკავშირებით, ერთი შემთხვევა მინდა გავიხსენო. ფილოსოფიის ინსტიტუტში წლიური შრომების წარდგენისა და მიღების პერიოდი იყო. ბატონმა ვაჟამაც წარადგინა წესისამებრ თავისი წლიური შრომა. როდესაც, მას რეკენზენტი გაეცნო, შრომის მაღალი დონით იმდენად აღფრთოვანდა, რომ კერძო საუბარში ასეთი რამ მითხრა: საკვირველი ადამიანიო ბატონი ვაჟა, პოზიტივიზმით დაიწყო და ღმერთთან მივიდაო.

ასეთი ღვთაებრივი მადლით შემკული ადამიანი იყო ბატონი ვაჟა მეცნიერებაშიც და ყოველდღიურ ცხოვრებაშიც. ამიტომ, რა გასაკვირია, რომ იგი მუდამ ნათესავების, ნაცნობ-მეგობრების, კოლეგებისა და ახლობლების გარემოცვაში იყო. მასთან მოდიოდნენ, დახმარებას სთხოვდნენ, რჩევას ეკითხებოდნენ და ბატონი ვაჟაც უანგაროდ ეხმარებოდა, ურჩევდა და შველოდა შეძლებისდაგვარად. მოყვასისადმი ქეშმარიტად ქრისტიანული სიყვარულითა და ზრუნვით იყო გამთბარი მისი სულიერი სამყარო. რამდენჯერმე მჭონდა ბედნიერება ვყოფილიყავი უშუალო მონაწილე ვაჟასეული სიკეთითა და ზეღვაწილობით გამორჩეული ლამაზი ვითარებისა, რაც მის ოჯახში სტუმრობისას სუფევდა. გულშეურვალე მასპინძლობა იცოდა, საოცრად მშვიდი და სასიამოვნო ატმოსფეროს შეგიქმნიდა. უხვად დაგაპურებდა და სუფრასთანაც ფიქრისა და განსჯისთვის განგაწყობდა. თავადაც მოიღებდა, შენც მოგალხენდა და სიბრძნესაც გაზიარებდა. ყველაფერს ამას ბატონი ვაჟა მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი იუმორით, უბრალოებითა და თავმდაბლობით ახერხებდა. მისგან წამოსულს ერთგვარი ამაღლებული განწყობა გეუფლებოდა, რომელიც ადამიანური ყოფიერების სავსებით რეალური საფუძვლის გაცნობიერებით იყო გამოწვეული. ბატონი ვაჟას პიროვნული ბუნებისა და ხიზლის წინაშე ერთნაირად უძლურნი იყვნენ საქართველოს ნებისმიერ კუთხესა და მხარეში. ამიტომაც, ადვილად იპყრობდა იგი ამერსაც და იმერსაც, ერსაც და ბერსაც და ახლა აღარ მიკვირს, რატომ იცნობდნენ და უყვარდით ბატონი ვაჟა მთელ საქართველოში, რომლის ყოველ კუთხე-კუჩქულს ზედმიწევნით კარგად იცნობდა.

უმძიმესი და აუნაზღაურებელი დანაკლისია ბატონი ვაჟას გარდაცვალებამ ქართული ფილოსოფიური აზროვნებისათვის, მაგრამ, განსაკუთრებით გაუსაძლისია ფილოსოფიის ინსტიტუტისათვის, სადაც ოთხ ათეულ წელზე მეტი ხნის განმავლობაში, სიცოცხლის უკანასკნელ წუთებამდე იგი აქტიურ შემოქმედებით მოღვაწეობას ეწეოდა. რა დაგვაიწყებს მის ბავშვურად მომღიმარ, ალერსიან თვალებს, წყნარ, დიხვ და აულელებელ ლაპარაკს. ყოველ დილას, ინსტიტუტში მისულნი, თავის სამუშაო ოთახში ვხედავდით მაგიდასთან მჯდარ თავჩაქინდრულ მეცნიერს, რომელიც დილის პრესის გაცნობის შემდეგ, რაღაცნაირი ყმაწვილური გატაცებით ჩაპკირკიტებდა გაზეთში მოთავსებულ კროსვორდს. ამით იგი თითქოს თავისებურ ინტელექტუალურ, აზრობრივ ნოთელვას გადიოდა და ერთგვარად ამზადებდა თავს ახალი დღის დაძაბული მეცნიერული და პედაგოგიური მოღვაწეობისთვის.

საღვთო წერილი გვამცნობს, რომ ბრძენი და გონიერი ის ადამიანია, ვინც კარგი საქციელით აჩვენებს თავის საქმეებს ბრძნული სიმშვიდით. მაგრამ ვისაც გულში მწარე შური და მეტოქეობა აქვს, მას არა აქვს უფლება ჭეშმარიტებაზე ლაპარაკისა. ვინაიდან „ეს არაა მალლიდან გარდმოვლენილი სიბრძნე, არამედ მიწიერი, მშვინვეიერი, ეშმაკური, რადგან სადაც შური და მეტოქეობაა, იქ ქაოსი და ყოველგვარი ბოროტმოქმედებაა. მაგრამ მალლიდან სიბრძნე პირველყოვლისა წმინდაა, მერე მშვიდობიანი, ღმობიერი, ნებიერი, წყალობითა და კეთილი ნაყოფით სავსე, მიუყერძოებელი და არა თვალთმაქცი“.

ასეთ მალლიდან გარდმოვლენილ სიბრძნესთან იყო ნაზიარები და წილნაყარი ბატონი ვაჟა, რომელსაც თავის სიცოცხლეში არც შური და ბოროტება, არც მეტოქეობა, თვალთმაქცობა და სხვ. ათასგვარი უკეთურობა არა თუ არ ჩაუდენია, არამედ აზრადაც არ გაუვლია. მან ჭეშმარიტად კაცური, დიდბუნებოვანი, სულიერებით სავსე ამქვეყნიური სიცოცხლე ვალმოხდილმა აღასრულა და მარადიულ სავანეში გადასახლდა.

მომიტევოს ბატონი ვაჟას ნათელმა სულმა თუ ჩემი სათქმელი ისე ვერ გადმოვეცი, როგორც მისი განუმეორებელი პიროვნება იმსახურებს. ადამიანი, რომელმაც სულ რაღაც ოთხიოდე წელიწადში, ჩემი დიდი მოკრძალებისა და რიდის მიუხედავად, თვითონვე თავის უმცროს მეგობრად მიგულა, რომელიც თავად იყო მიმტევებლობის და შემწყნარებლობის განსახიერება, გამოიგებს და შემინდობს. მე კი ისლა დამრჩენია, რომ იმედის თვალი მივაპყრო განგებას და მ'დლობა შევწირო იმისათვის, რომ ჩემი ცხოვრების ერთ მცირე მაგრამ ბედნიერ მონაკვეთში ისეთ ადამიანს შემახვედრა, როგორიც ვაჟა გოგობერიშვილი იყო.

მანანა მებრელიძის ხსოვნას

მანანა მებრელიძემ მთელი თავისი ცხოვრება ფილოსოფიურ სამყაროში გაატარა. ეს ბუნებრივად იყო. გამოჩენილი ქართველი ფილოსოფოსის კიბა მებრელიძის ერთადერთი შვილი მამის მიერ სწორედ მისთვის შექმნილი ზღაპრებით ზავდებოდა და სწორედ მათი საფუძველზე დაიწყო მისი შემდგომი მათთან ერთადერთი დამაკავშირებელი სწორედ ნოვონებები და მამის შექმნილი ზღაპრები დარჩა.

1951 წელს საშუალო სკოლის მედლით დამთავრების შემდეგ ბუნებრივად იყო მანანას არჩევანი — სწავლა ფილოსოფიის ფაკულტეტზე გაეგრძელა, რომლის დამთავრების შემდეგ მეცნიერ-თანამშრომლად მუშაობდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში.

საოცრად მომხიბვლელი ქალბატონი მანანა თავისი ერთდროულად და საოცარი კაცთმოყვარეობით გამოირჩეოდა. უამრავი მეგობრებით გარემოცული უამრავ სიბოძსა და სიყვარულს უშურველად უნაწილებდა მათ.

ტრაგიკულად დაღუპული მამის ზატს, მუდამ უდიდესი სიყვარულითა და სიამაყით ინახავდა. სწორედ კიბა მებრელიძის სასწაულად გადარჩენილი შესახიზხავი წიგნის ერთადერთი ეგზემპლარის რედაქტირებასა და გამოცემაზე უდიდესი შრომა დახარჯა.

მანანა მებრელიძის ინტერესების სფერო ესთეტიკურ პრობლემებს უკავშირდებოდა; მშენიერების, ესთეტიკური ხედვის თავისებურების პრობლემებს ეძღვნება მისი შრომები. ქალბატონი მანანა უაღრესად საინტერესო პედაგოგი იყო. წლების მანძილზე მუშაობდა სამხატვრო აკადემიისა და საქ. შოთა რუსთაველის სახელობის თეატრალურ ინსტიტუტში და მომავალ შემოქმედებს უკითხავდა ესთეტიკას. სტუდენტებს ძალიან უყვარდათ თავისი ღირსეული პედაგოგი.

სიცოცხლის, მშენიერების, ახლობლების სიყვარული იმდენად ძლიერი იყო, რომ საოცარი ვაჟაკობით იტანდა მძიმე დაავადებით გამოწვეულ ტკივილებს, მას ყოველთვის ჰქონდა რწმენა იმისა, რომ კვლავ დაუბრუნდებოდა საყვარელ საქმესა და იმ ადამიანებს, რომლებთანაც მთელი ცხოვრება გაატარა.

მძიმეა ჩვენთვის ის ტკივილი, რომელიც ქალბატონი მანანას წასვლამ დაგვიტოვა. უკანასკნელი ექვსი თვის განმავლობაში ფილოსოფიის ინსტიტუტში და თვითონ მანანამ უდიდესი ტკივილი განიცადა; საოცრად სწუხდა, რომ უკანასკნელ გზაზე ვერ გაცილა თავისი მეგობრები ო. ჭიოგვი, ვ. გოგობერიშვილი, რ. შენგელია.

დღეს ვეთხოვებით მანანა მეგრელიძეს, ადამიანს რომელმაც ჩვენი წარსულის ყველა საშინელება საკუთარ თავზე გამოსცადა და მაინც შეძლო ღირსულად გაევიღო ცხოვრების გზა.

ვეთხოვებით ადამიანს, რომელმაც უდიდესი სიყვარული და პატივისცემა დაიმკვიდრა და ხსოვნად დაგვიტოვა არა ცხოვრებისაგან გამოწვეული სიმძიმის გამო გაბოროტება, არამედ კაცთმოყვარეობა და სათნოება.

ლალი ცაგვანიძე

hp 354/3