

საქართველოს კომუნისტურ გერმანიასთან
აკადემია

თბილისის ქართველი უნივერსიტეტი

რედაქტორი ბაქანგიშვილი

პირველი ასოთიანი

პედაგოგიკის
ფილოსოფიური
საფუძვლები

თბილისი - 1997



პედაგოგიკის ფილოსოფიური საფუძვლები

ჩემი სიყვარული გულისხმობს,
უკეთესობისა და უმჯობესობის,
შინაობის გრძელ (ან უკვე) რეალურ
და პრაქტიკულ თეორიულ ძველ
და მის უმჯობესობას და უკეთესობას
ყოველი პრაქტიკული, საყვარელი სიყვარული
ჩვენს ბავშვობაში 3.XII.99.
(ბავშვობის ბავშვობის გულ უკვე ჩემი
ბავშვობა)

დღეს, როდესაც პედაგოგიკა გათავისუფლდა ყალბი ფილოსოფიურ-მეთოდოლოგიური პოსტულატებისაგან, აუცილებელია მისი დაბრუნება ჭეშმარიტ მეთოდოლოგიურ საფუძვლებთან, მისი გაწყვეტილი კავშირის აღდგენა კლასიკურ ფილოსოფიურ მეტყვიდრეობასთან და ამ საფუძველზე აღმოცენებულ თანამედროვე პროგრესულ მიმდინარეობებთან. აუცილებელია აღმზრდის თეორია დაეფუძნოს იმ მონაცემებს, რასაც ღოგმა-ტიმისაგან თავისუფალი თანამედროვე ფილოსოფიური მეცნიერება, განსაკუთრებით ფილოსოფიური ანთროპოლოგია იძლევა ადამიანის არსის, მისი ცხოვრების სამრისის, მისი მოვალეობა-დანაშნულების, მისი თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის და ა.შ. შესახებ. მხოლოდ თანამედროვე ფილოსოფიის (აქსიოლოგიის, სოციოლოგიის, ეთიკის, ესთეტიკის), ფსიქოლოგიის, ფიზიოლოგიის და სხვა მეცნიერებათა მონაცემების გათვალისწინებით შეძლებს პედაგოგიკური მეცნიერება იმ ჩიხიდან გამოსვლას, რომელშიც იგი საბჭოთარ პერიოდში მოექცა. მხოლოდ ამგვარ საფუძველზე აგებული და პიროვნებაზე ორიენტირებული პედაგოგიკა შეასრულებს იმ სოციალურ ფუნქციას, რაც მას სასწავლო-აღმზრდელობითი მუშაობის პრაქტიკასთან მიმართებაში ეკისრება.

მონოგრაფია მიზნად ისახავს იმ ფილოსოფიურ ცნებათა შესწავლასა და გაანალიზებას, რასაც ეფუძნება პედაგოგიკური მეცნიერება. იგი ამ მიმართებით პირველი ნაშრომია ქართულ სამეცნიერო ლიგერატურაში და გათვალისწინებულია ჰუმანიტარული დარგის სპეციალისტებისათვის, უმაღლესი და მოგადსაგანმანათლებლო სკოლის მასწავლებლების, სტუდენტებისა და ამ პრობლემათა დაინტერესებული მკითხველისათვის.

რედაქტორი: საქართველოს ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი **მ. გოგუაძე**



102-697

წარმოდგენილი წიგნი პედაგოგიკის ფილოსოფიური საკითხების ღრმა და საფუძვლიანი ანალიზის პირველი ცდაა ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში. ამ ცდას, ცხადია, წინ უსწრებდა წიგნის ავტორთა მრავალწლიანი სისტემატური და ნაყოფიერი მუშაობა ამ მიმართულებით.

წიგნის მიზანია აღადგინოს ის ორგანული და აუცილებელი კავშირი პედაგოგიკასა და ფილოსოფიას შორის, რომელიც „მარქსისტული ფილოსოფიის“ ბაგონობის პერიოდში შეგნებულად იქნა გაწყვეტილი.

ნაშრომში განხილულია ფილოსოფიური კატეგორიები და ცნებები („აღაზიანი“, „თავისუფლება“, „პასუხისმგებლობა“, „აღზრდა“, „ღირებულება“, „გაუცხოება“ და ა.შ.) რომელთა მოხმარების გარეშე სრულყოფილი პედაგოგიური თეორია ვერ აიგება; გაანალიზებულია აღზრდის ძირითად კომპონენტთა ფილოსოფიური პრობლემები, რაც არა მარტო განასხვავებს მას პედაგოგიკის სპეციალისტთა მიერ აღზრდის სახეებზე შექმნილ ნაშრომთაგან, არამედ ერთგვარ მეთოდოლოგიურ საფუძველსაც წარმოადგენს მომავალი კვლევა-ძიებისათვის.

წიგნი ხელს შეუწყობს პედაგოგიკის სპეციალისტთა ფილოსოფიური დონისა და კულტურის ამაღლებას, პედაგოგიკის ფილოსოფიური პრობლემებით მათ დაინტერესებას. წამოყენებულმა იდეებმა, საბოლოო ჯამში, შესაძლებელი უნდა გახადოს პედაგოგიკის დაფუძნება თანამედროვე ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაზე, ანუ საფუძველი უნდა დაუდოს ახალი ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური პედაგოგიკის შექმნას. ნაშრომის ავტორებს, ცხადია, არ აქვთ პრეტენზია, რომ ეს საქმე მათ უკვე განახორციელეს. ეს მომავლის საქმეა და იგი ფილოსოფოსთა და პედაგოგიკის სპეციალისტთა მრავალი თაობის დაუღალავი შრომით თუ მიიღწევა მხოლოდ...

ვფიქრობთ, რევამ ბალანჩივაძისა და ვიქტორ ასათიანის ერთობლივი ძალისხმევა პედაგოგიკის ფილოსოფიური პრობლემების კვლევის მიმართულებით არა მარტო ფილოსოფოსთა და პედაგოგიკის სპეციალისტთა დიდ დაინტერესებას გამოიწვევს, არამედ სხვა დარგის წარმომადგენელთა და ფართო მკითხველი საზოგადოების ინტერესის საგნადაც იქცევა.

ვახტანგ გოგუაძე

რეცენზენტები:

საქართველოს ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი **ვლ. ჭანუყვაძე**,

საქართველოს ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, პედაგოგიკის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი **ივ. კალაძე**



პედაგოგიკა, ისევე როგორც ნებისმიერი სხვა მეცნიერება, სოფიიდან იღებს სათავეს. იგი მას შემდეგ ჩამოყალიბდა დამოუკიდებელ მეცნიერებად, რაც ფილოსოფიიდან დაიწყო ცალკეულ სპეციალურ მეცნიერებათა გამოდიფერენცირების პროცესი.

იმის გაცნობიერებამ, რომ ყოველ მეცნიერებას თავისი საკვლევი საგანი და სპეციფიკური მეთოდები უნდა ჰქონდეს აუცილებლად, იმის სურვილიც გააჩნია, რომ სპეციალური მეცნიერებები რაც შეიძლება მკაფრად გამოჩნდნენ ერთმანეთს. ამგვარმა გენდენციამ, ნებისთ თუ უნებლიეთ, თავი იჩინა ფილოსოფიასთან მიმართებაშიც, რაც ცხადია, საბუღისწერო გამოდგა სპეციალურ მეცნიერებათათვის. არ იქნა გათვალისწინებული ის უდავო ჭეშმარიტება, რომ სპეციალური მეცნიერებები ვერა და ვერ მოწყდებოდნენ იმ მასამრდობელ წყაროს, რომლისგანაც იღებდნენ სათავეს და რომელიც მათ მეთოდოლოგიურ საფუძველს წარმოადგენდა.

ფილოსოფიისაგან გამიჯვნის სურვილი კიდევ უფრო მეტად გაუჩნდათ ე.წ. „საბჭოთა მეცნიერებს“, რომელთაგან მოგვიერთი მხოლოდ იძულებით და მხოლოდ სიციყიერად აცხადებდა მარქსისგულ-ლენინურ ფილოსოფიას თავისი მეცნიერების მეთოდოლოგიურ საფუძველად, სინამდვილეში კი არაფერი ურთიერთობა არ სურდა ჰქონებოდა მასთან, როგორც პარტიულ მეცნიერებასთან.

სპეციალურ მეცნიერებათა წარმომადგენლების ამგვარი პოზიცია თუმც ფსიქოლოგიურად სავსებით გასაგებია, მეცნიერულად მაინც ყალბი და მიუღებელია. ცხადია, მარქსისგულ-ლენინური ფილოსოფია არა, მაგრამ საკუთრივ ფილოსოფია (აქ გრადიციული, კლასიკური ფილოსოფია იგულისხმება) რომ ყველა მეცნიერების სათავეც არის და მეთოდოლოგიური საფუძველიც, ეს სრულიად ნათელია და უეჭვო. ამგვარი (კლასიკური) ფილოსოფიისაგან თავის დახსნისა და შორს დგომის სურვილმა ყველაზე მეტად საბოლოო ჯამში თვითონ ეს მეცნიერებები დაამარაბა. სწორედ ეს მძიმე კრიზისული ვითარება რომ იგრძნო ბევრმა მეცნიერმა, ამიგომ იყო, რომ თვით საბჭოთა პერიოდშიც კი შეიქმნა ისეთი შრომები, როგორიცაა ფსიქოლოგიის ფილოსოფიური საფუძვლები (მხედველობაში გვაქვს აკად. ა. ბოჭორიშვილისა და მისი მოწაფეების შრომები), ფიზიკის ფილოსოფიური საკითხები (პროფ. მ. მირიანაშვილი), მედიცინის ფილოსოფიური საკითხები (პროფ. გ. ვეკუა), ბუნებისმეტყველების ფილოსოფიური საფუძვლები (პროფ. ს. ავალიანი) და სხვა.

აუცილებელია ითქვას, რომ ამ მხრივ პედაგოგიკა დღემდე ერთგვარ გამონაკლისს წარმოადგენს. აქ, არათუ წიგნები, ცალკეული სტატიებიც კი არ არის პედაგოგიკის ფილოსოფიური საფუძვლების შესახებ. ამიგომაც წინამდებარე წიგნი პირველი ნაშრომია ქართულ სამეცნიერო ლიგერატურაში, აღნიშნული საკითხისადმი მიძღვნილი, და როგორც

პირველი ცდა, ვერ იქნება დაზღვეული ხარვეზებისა და ნაკლოვანებებისაგან. ჩვენ, ამ წიგნის ავტორები, სიამოვნებით მივიღებთ ნაშრომის მიმართ გამოთქმულ ყოველ კონსტრუქციულ შენიშვნას, კრიტიკას თუ წინადადებას.

რაკი პედაგოგიკის ფილოსოფიურ საფუძვლებზე დღემდე არაფერი დაწერილა, ხომ არ აიხსნება ეს იმით, რომ თითქოს პედაგოგიკას ყველაზე ნაკლებად ესაჭიროება კავშირი ფილოსოფიასთან?! რასაკვირველია, არა! პირიქითაა შეიძლება ითქვას: თუ რომელიმე კონკრეტულ მეცნიერებას სჭირდება კავშირი ფილოსოფიასთან, თუ რომელიმე სპეციალური მეცნიერების ფილოსოფიურ საფუძვლებზე შეიძლება ლაპარაკი, მათ შორის პედაგოგიკა ერთ-ერთი უპირველესია. და ეს იმიტომ, რომ, თუ პედაგოგიკა სწავლობს ადამიანის აღზრდას, ფილოსოფია სწავლობს იმას, ვის აღზრდაზეც არის პედაგოგიკაში ლაპარაკი. ეს არის ადამიანი (ბუნებასთან და საზოგადოებასთან ერთად), ეს არის მისი (ამ ადამიანის) ცხოვრების საზრისის, მისი თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის პრობლემები და მრავალი სხვა.

თავისთავად ცხადია, სწორად და კარგად რომ აღზარდო ადამიანი, ჯერ (წინასწარ) უნდა იცოდე — რა არის ადამიანი და ემორჩილება თუ არა იგი საერთოდ აღზრდას, მერე კი ის უნდა გაარკვიო — რა მიმართულებით უნდა წარმართო სააღმზრდელო საქმიანობა, როგორი მსოფლმხედველობის, როგორი ღირებულებითი ორიენტიაციის, როგორი მნიშვნელობის ადამიანის აღზრდა დაგისახავს მიზნად, ხოლო ეს ყველაფერი ფილოსოფიის გასაკეთებელი საქმეა!

სამწუხაროდ, მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიაზე გულაყრილმა პედაგოგიკის სპეციალისტებმა დაივიწყეს ყოველივე ზემოაღნიშნული, რამაც ის საკვალალო შედეგი გამოიღო, რომ დღეს პედაგოგიკა ისე ლაპარაკობს ადამიანზე, მისი ნების თავისუფლებაზე, მის აღზრდაზე, რომ არ ითვალისწინებს, ან თითქმის არ ითვალისწინებს, ამ საქმეში ფილოსოფიის (ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის) უახლოეს მონაცემებს. ამიტომაც აქვს ადგილი ცალკეულ ფილოსოფიურ ცნებათა აღრევის, მათი არასწორი მოხმარების ფაქტებს პედაგოგიკის სპეციალისტთა მხრიდან, რაც განსაკუთრებით „პედაგოგიკის“ სახელმძღვანელოებში იჩენს თავს.

წინამდებარე წიგნის მიზანი სწორედ იმ ფილოსოფიურ ცნებათა ანალიზი წარმოადგენს, რომელზედაც ეფუძნება პედაგოგიკა. რამდენადაც ჩვენი სურვილია, ვაჩვენოთ პედაგოგიკის უმჭიდროესი კავშირი ფილოსოფიასთან, წიგნს პირობითად „პედაგოგიკის ფილოსოფიური საფუძვლები“ ვუწოდეთ. სანამ წიგნად შეიკვრებოდა, მანამ იგი როგორც სალექციო კურსი, იკითხებოდა პედაგოგიკის პროფილის უმაღლესი სასწავლებლების სტუდენტთათვის, 1993-1996 წლებში დაიბეჭდა ჩვენი ცალკეული მოსაზრებები, წიგნები, სტატიები, გამოითქვა სურვილები და წინადადებები, რამაც განაპირობა მასალათა შერჩევა და მათი დალაგებისა და გადმოცემის თავისებურებებიც.

წიგნის პირველი კარი ეძღვნება პედაგოგიკისა და ფილოსოფიის უმჭიდროესი კავშირის მეცნიერულ დასაბუთებას და იმის ჩვენებას, რომ,

სადაც ასეთი კავშირი არ არის, იქ არც პედაგოგიკის შემდგომი განვითარება და წინსვლაა შესაძლებელი.

რაკი ის ძირითადი ფილოსოფიური ცნება, რომელსაც პედაგოგიკა ეფუძნება, არის ადამიანის ცნება, წიგნის მეორე კარში ჩვენ ვხვდებით გადმოცემით ადამიანის ფილოსოფიური კონცეფცია, დაწყებული თალესიდან თანამედროვე ფილოსოფოსებით დამთავრებული. ცხადია, ყველა ფილოსოფიური კონცეფცია ერთნაირი სიდიდითა და სიღრმით არაა განხილული (თუმცა ძირითადი მიმართულებები მაინც გათვალისწინებულია), რაც იმით უნდა აიხსნას, რომ ადამიანის ყოველი ფილოსოფიური კონცეფცია არ არის ჩვენს მიერ სათანადოდ შესწავლილი და გაანალიზებული, ამ საკითხზე (ისევე როგორც თავისუფლების საკითხზე) წერისას ჩვენ არსებითად იმ ავტორებს ვეყრდნობით, რომლებიც სულ სხვადასხვა დროსა და სხვადასხვა სიგუაციაში გვქონდა სათანადოდ შესწავლილი. ასე გამახვილდა ყურადღება ნაშრომში მარკუს ავრელიუსზე, პიკო დელა მირანდოლაზე, გრ. სკოვოროდაზე, ჟან პოლ სარტრზე, სხვადასხვა ეპოქის ქართველ მოაზროვნეებზე, განმანათლებლებზე და სხვ.

პედაგოგიკა, ადამიანის აღზრდის შესაძლებლობაზე რომ ლაპარაკობს, *a priori* ამოდის იმ დებულებიდან, რომ ადამიანი არის თავისუფალი არსება. იქ, სადაც ადამიანი თავისუფალ არსებად არ მოიაზრება, არც მის აღზრდა-განვითარებაზე შეიძლება მსჯელობა. ამიტომაც დევუთმეთ ჩვენ, ადამიანის ცნების ანალიზის შემდეგ, ასე დიდი ადგილი და ყურადღება ადამიანის თავისუფლების პრობლემას (წიგნის მეორე კარში). მიგვაჩნია, რომ ადამიანის თავისუფლების დასაბუთება იმაედროულად არის პედაგოგიკის, როგორც მეცნიერების, არსებობისა და საჭიროების დასაბუთებაც.

წინამდებარე წიგნის ბოლო, მესამე, კარი ეძღვნება აღზრდის სახეების ფილოსოფიური საფუძვლების ანალიზს. აღზრდის მოგიერთი სახის უკან (მხედველობაში გვაქვს გონებრივი, მნეობრივი, ესთეტიკური აღზრდა) კი დგას ისეთი ფილოსოფიური დისციპლინები, როგორიცაა ლოგიკა, ეთიკა, ესთეტიკა. იმისათვის, რომ გონებრივად აღეზარდოთ მოზარდი, უნდა ვიცოდეთ, რა არის ცნება, როგორც მოგადი, რა იგულისხმება ცნების მოცულობასა და შინაარსში, რა დამოკიდებულება არსებობს მათ შორის და ა.შ. იმისათვის, რომ მნეობრივად აღეზარდოთ მოზარდი, უნდა ვიცოდეთ — რა არის მნეობა, ვინ ითვლება მნეობრივ პიროვნებად და ვინ — არა. განიცდის თუ არა მნეობა პროგრესს, როგორია თანამედროვე ადამიანის მნეობრივი სახე და ა.შ. ხოლო იმისათვის, რომ ესთეტიკურად აღეზარდოთ ადამიანი, უნდა ვიცოდეთ, თუ რითი განსხვავდება სინამდვილესთან ესთეტიკური დამოკიდებულება უტილიტარულ-პრაქტიკული ან შემეცნებითი დამოკიდებულებისაგან. რა არის მშვენიერება და სად არის იგი? რაკი ესთეტიკის ძირითადი სფერო მაინც ხელოვნებაა, უნდა გავარჩიოთ ისეთი საკითხები, როგორიცაა მხატვრული განმოგადება, ხელოვნება, როგორც ახლის ქმნა და ა.შ. ცხადია, ყველა ამ საკითხის ღრმამეცნიერული ანალიზი თხოულობს არა მარტო ლოგიკის, ეთიკისა და ესთეტიკის საფუძვლიან ცოდნას, არამედ მათი პრობლემატიკის გამოწველილვით ანალიზსაც, რაც ორი მკვლევარ-

რის შესაძლებლობებს აღემატება. ამიგომ ჩვენ მიემართავთ კ. ბაქრაძის (ლოგიკაში), გ. ბანძელაძის (ეთიკაში), მ. კაგანის, ბორჩხაძის, ვ. გოგუაძის, ბ. წოწონაძის, ა. ჩხარტიშვილის (ესთეტიკაში) სახელმძღვანელოებს ცალკეული დებულებების თუ მაგალითების გამოსაყენებლად.

რაც შეეხება რელიგიურ აღზრდას, აქ ჩვენ არსებითად ვეყრდნობით უკვდავ წიგნს „ბიბლიას“ (მის ორივე ნაწილს) და სხვა რელიგიურ-ფილოსოფიურ გამოცემებს, მათ შორის სხვადასხვა წლების საეკლესიო კალენდრებს, საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, უწმინდესისა და უნეტარესის ილია II-ის ეპისტოლეებს, ქურნალ „რელიგიაში“ გამოქვეყნებულ პუბლიკაციებს.

თავისთავად ცხადია, ორ ავტორს, რომლებიც გაუკვალავ ყამირმე ავლებენ პირველ ხნულს, არ შეეძლო ყველაფრის გათვალისწინება და აღზრდის ყველა სახის თუ ფორმის ფილოსოფიური პრობლემის თანაბარი პროპორციით განხილვა. თუ წინამდებარე წიგნი იმას მაინც მოახერხებს, რომ ფილოსოფიისა და პედაგოგიკის სპეციალისტების ყურადღებას წარმართავს პედაგოგიკის ფილოსოფიური პრობლემებისადმი, ეს შესაძლებელს გახდის, რომ მომავალში, დაინტერესებულ ავტორთა ერთობლივი ძალისხმევით, შეიქმნას ისეთი ნაშრომი, სადაც გათვალისწინებული იქნება ყველა მეტნაკლებად საინტერესო ავტორი თუ კონცეფცია.

ფილოსოფია და პედაგოგიკა

თავი I. ფილოსოფია და სპეციალური მეცნიერებები

ფილოსოფიისა და სპეციალური მეცნიერებების ურთიერთობის საკითხი სწორად რომ გავარკვიოთ, ჯერ ის უნდა ვიცოდეთ, თუ რა არის ფილოსოფია. ამომწურავი პასუხი ამ კითხვაზე მთელი ფილოსოფიის ისტორიის გათვალისწინებასაც გულისხმობს და მისი ცალკეული დარგების დახასიათებასაც. ამჯერად ჩვენს მიზანს ამ ურთულესი ამოცანის გადაწყვიტა კი არ შეადგენს, არამედ იმის გარკვევა, თუ რითი განსხვავდება ფილოსოფია, როგორც სამყაროს (ბუნების, საზოგადოებისა და აზროვნების) შესახებ მეცნიერება, სპეციალური მეცნიერებებისაგან, რომელთა კომპლექტშია სამყაროს ცალკეული „უბნების“ კვლევა შედის.

მოდით, გავყვეთ ტრადიციას და ფილოსოფიაზე მსჯელობა სიგყვა „ფილოსოფიის“ ეტიმოლოგიური მნიშვნელობის გახსნით დავიწყოთ: „ფილოსოფია“ ორი ბერძნული სიტყვის ნაერთია. ცალ-ცალკე ეს სიტყვებია: „ფილეო“, რაც ქართულად „სიყვარულს“ ნიშნავს და „სოფია“, რაც სიბრძნეს ნიშნავს. მაშასადამე, „ფილოსოფია“ იგივეა, რაც სიბრძნის სიყვარული, ხოლო „ფილოსოფოსი“ – სიბრძნის მოყვარული.

აქ ბუნებრივად დგება კითხვა: რატომაა ფილოსოფოსი სიბრძნის მოყვარული და არა ბრძენი? ან კიდევ: თუ ფილოსოფოსიც კი არაა ბრძენი, მაშინ ვინდა შეიძლება იყოს ასეთი?

ძველი ბერძნების მიხედვით, ბრძენი მხოლოდ და მხოლოდ ღმერთია, ღმერთი, რომელიც აქ დახასიათებულია, როგორც ყველგან არსებული, ყოვლისშემძლე და, რაც ამჯერად ჩვენთვის ყველაზე მთავარია, ყოვლისმცოდნე. და რაკი ღმერთი ყოვლისმცოდნეა, ცხადია, ბრძენიც ის არის. რაც შეეხება ადამიანს, იგი არაა ყოვლისმცოდნე და არც შეიძლება იყოს ასეთი (მაშინ იგი ადამიანი კი არა, ღმერთი იქნებოდა). ადამიანი ისაა, ვინც რაღაც იცის და რაღაც არ იცის, ვინც მიისწრაფვის ნაკლები ცოდნიდან უფრო ღრმა, სრულყოფილი ცოდნისაკენ.

ცოდნასთან დამოკიდებულების თვალსაზრისით ადამიანი არა მარტო ღმერთისაგან განსხვავდება, არამედ ცხოველისაგანაც. თუ ღმერთმა ყველაფერი იცის და ამდენად არაეითარი შემეცნებითი ინტერესები არ გააჩნია (ასეთი ინტერესები მისთვის უბრალოდ შედეგებია, არასაკუთრობა, უაზრობა), ცხოველმა არც არაფერი იცის და არც არაფრის ცოდნა არ უნდა. ამ აზრით, იგი არ არის შემეცნებული არსება. იგი არის არა შემეცნებული, არამედ უბრალოდ მომხმარებელი იმ გარემოსა, რო-

მელშიც იგი ცხოვრობს. მისი აქტიურობის წყაროც, შესაბამისად, არის ის ვიგალურ-ბიოლოგიური მოთხოვნილებები, რომლებიც მას უზნდება დროის სულ სხვადასხვა მონაკვეთში: მოშვიდება და ჭამს, მოწყურდება და წყალს დალევს, სქესობრივი აქტის ჩატარება მოუწდება და ჩიბუკურებს და ა.შ.

განსხვავებით ცხოველისაგან, ადამიანის აქტივობას მარტო ბიოლოგიური მოთხოვნილებები კი არ იწვევს, არამედ მაღალი, სულიერი მოთხოვნილებები, რომელთაგან ერთ-ერთი უპირველესი შემეცნებითი ინტერესებია. „რა არის ეს?“ „რატომ არის ეს ასეთი და არა სხვაგვარი?“ — აი, კითხვები, რომლითაც იწყება ამროვნება ანუ შემეცნებითი პროცესი. ასეთი კითხვები ყველა ადამიანის წინაშე დგება, რამეთუ ამ კითხვების უპირველესი მიზანია ადამიანმა ახსნას მისი გარემომცველი სამყარო, დაადგინოს მასში მოქმედი კანონზომიერებანი, ამოიცნოს დღემდე ამოუცნობი ილუზიური მოვლენები და ბუნების საიდუმლოებანი, დაადგინოს სამყაროში მოქმედი უნივერსალური კავშილური კავშირები, ამასთან, იგი ცდილობს გაიგოს საკუთარი თავი, გაერკვეს იმ სპეციფიკურ გარემოში, რომელსაც კულტურა ჰქვია, შეიმუშაოს სწორი ღირებულებითი ორიენტაცია, სწორი მსოფლმხედველობრივი პოზიცია და ა.შ.

და მაინც ადამიანის შემეცნებითი შესაძლებლობები განსამღვრულია, მღვარდებულია, სასრულია (ამიგომაც ითვლება იგი ღმერთთან შედარებით ნაკლოვან არსებად). იგი ვერასოდეს ვერ მიაღწევს ისეთ მდგომარეობას, რომ იცოდეს ბუნების, საზოგადოებისა და ამროვნების (ცნობიერების) ყველა საიდუმლო. ყველაზე მეტი, რასაც შემეცნების გზაზე დამდგარმა ადამიანმა შეიძლება მიაღწიოს, ეს არის სიბრძნისადმი სიყვარული, მისკენ სწრაფვა ანუ ფილოსოფოსობა.

✓ მთავარი აქ ისაა, რომ ადამიანი არის შემეცნებული არსება, მას აქვს შემეცნებითი ინტერესები, რაც იმას ნიშნავს, რომ მას აქვს ცოდნის შეძენის დაუოკებელი სურვილი, სურვილი, რომლითაც იგი მაღლდება ცხოველთა სამყაროსაგან და ადამიანად იქცევა.

მაგრამ ცოდნაც არის და ცოდნაც. სოკრატე, მაგალითად, ერთიმეორისაგან გაარჩევდა რაიმეს ცოდნას და ცოდნას საერთოდ. ერთია ფეხსაცმლის კერვის (ამ შემთხვევაში, ხელობის) ცოდნა და მეორეა იმის ცოდნა, თუ რა არის ფეხსაცმელი ან რისთვისაა იგი განკუთვნილი. სოკრატეს ნამდვილ ცოდნად სწორედ ეს უკანასკნელი ცოდნა მიაჩნდა. ეს ორი ცოდნა კარგად რომ გავარჩიოთ ერთიმეორისაგან, ფეხსაცმლის შეკერვის უნარ-ჩვევების ქონას ხარაზის ხელობის ცოდნა დავარქვათ, ხოლო იმის ცოდნას, თუ რა არის ფეხსაცმელი — ცოდნის ცოდნა. სოკრატე სწორედ ასეთ ცოდნას ეძახდა ნამდვილ, ჭეშმარიტ ცოდნას. აკი ამიგომაც მიაჩნდა უეცრად, უცოდინრად ის ხალხი, ვინც ხელობა კი იცოდა, მაგრამ არ შეეძლო ნათლად აეხსნა იმ საგნის ბუნება, რომლის გაკეთებაც ჰქონდა განზრახული. იგივე მიზეზის გამო მიაჩნდა მას თავისი თავი უცოდინრად, არამცოდნედ. როგორც უილიამ გათრი წერს, სოკრატეს უყვარდა იმისი თქმა, რომ თვითონ არაფერი იცის და სხვა ადამიანებზე ბრძენი მხოლოდ იმის წყალობითაა, რომ მათგან განსხვავებით თავის უცოდინარობა კარგად აქვს შეგნებული. „მე ის ვიცი, რომ არა-

ფერი არ ვიცი“, — ამბობდა თურმე ხშირად სოკრატე. სოკრატეს მეთოდის არსი სწორედ ის იყო, რომ თანამოსაუბრე დაერწმუნებინა: თუმცა შენ გგონია, რომ რაღაც იცი, სინამდვილეში არაფერი იციო.

რატომ უნერგავდა ამ ამბის ადამიანებს სოკრატე? განა ისიც სწავლებით ცოდნის შეუძლებლობას ამტკიცებდა? ცხადია, არა! სოკრატეს მხოლოდ ის უნდოდა, რომ აქმაღლებინა ხალხი რაიმეს ცოდნიდან საერთო ცოდნამდე ანუ ცოდნის ცოდნამდე.

სამართლიანად წერს აკად. ს. წერეთელი: იმის შეგნება, რომ არაფერი არ ვიციო, არის არცოდნიდან ცოდნამდე ამაღლების საშუალება. საშუალება არცოდნის დაძლევისა და ცოდნის დაწყებისა. ცოდნა იმისა, რომ არაფერი არ ვიცი, არ არის არც არცოდნა და არც სრული სიბრძნე. იგი ერთგვარი შუალედური, გარდამავალი მდგომარეობაა. ასეთ მდგომარეობაში მყოფი კაცი არც სრული უეცია, არც სრული ბრძენი. ის არის სიბრძნის მოყვარული მხოლოდ. არცოდნის დამძლევი და ცოდნის არმქონე არის ცოდნისაკენ მიმსწრაფი, ცოდნის მოყვარული. ასეთი იყო სწორედ ფილოსოფოსი.

მაშ, ფილოსოფოსი ის არის, ვისაც აქვს ცოდნის ცოდნის მოთხოვნილება. არცოდნა, რომელმედაც სოკრატე ლაპარაკობს, ცოდნის ცოდნის არცოდნაა და არა რაიმე საქმის (ხელობის) არცოდნა. ძლიერმა პოლიტიკოსებმა თავიანთი საქმის კეთება კი იციან, მაგრამ მათ არ იციან, თუ რა არის პოლიტიკა, არც პოეზიის მიმდევრებმა იციან, თუ რა არის პოეზია, ღურგლებიცა და მჭედლებიც თავის საქმეს კარგად აკეთებენ, მაგრამ ღურგლებმა არ იციან, თუ რა არის ღურგლობა, ხოლო მჭედლებმა, შესაბამისად, არ იციან, რა არის მჭედლობა და ა.შ. — ამბობდა სოკრატე. სოკრატეს ვერცერთი თანამედროვე ვერ მივიდა თავისი არცოდნის აღიარებამდე იმიტომ, რომ მათ არ ჰქონდათ ცოდნის ცოდნის მოთხოვნილება.

ის, ვისაც რაიმე საქმის, ხელობის ცოდნა აქვს (იგის ღურგლობა, მჭედლობა და ა.შ.), გულუბრყვილო თვალსაზრისში მდგომი პრაქტიკოსია, რომელსაც უგილიგარულ-პრაგმატული დამოკიდებულება აქვს სინამდვილესთან. სინამდვილესთან ფილოსოფოსის დამოკიდებულება კი სულ სხვაგვარია. მას აინტერესებს თეორიული ცოდნა იმ პრაქტიკულ-საგნობრივ ცოდნაზე, რომელიც გულუბრყვილო ადამიანს აქვს. ამ თეორიულ ცოდნას ფილოსოფოსი მხოლოდ ცნებების დონეზე აღწევს, სწორედ ცნება იყო ის ახალი, რაც სოკრატემ აღმოაჩინა და რითაც მან წინ გაუსწრო ყველა მის წინამორბედსაც და თანამედროვესაც. ის, რაზედაც აქამდე ლაპარაკობდნენ და რაც აქამდე ცოდნად მიაჩნდათ, იყო მხოლოდ წარმოდგენა და არა ცნება. ს. წერეთელი წერს: „არცერთ ფილოსოფოსს (იგულისხმება სოკრატემდე) არ გაურკვევია ცნების ბუნება, არ განუსხვავებია ის წარმოდგენისაგან. სოკრატეს დამსახურება ისაა, რომ მან მოგვცა ცნების შესახებ გარკვეული... თეორია“.

ამრიგად, სოკრატე თვლის, რომ ის, ვისაც რაიმეს ცოდნა აქვს, ჩვეულებრივი ადამიანია, ხოლო ის, ვისაც ცოდნის შესახებ აქვს ცოდნა ანუ აქვს ცნება (ცნებები), ის ფილოსოფოსია. ბუნებრივად დგება კითხვა: რატომ არაფერს ამბობს სოკრატე მეცნიერზე?

საქმე ისაა, რომ იმ დროს ჯერ კიდევ არ არსებობდა ფილოსოფიის საგან განსხვავებული სპეციალური მეცნიერებები და, შესაბამისად, არ არსებობდა ფილოსოფოსისაგან განსხვავებული მეცნიერები. იმ დროს სათვის სინამდვილის ნებისმიერ სფეროში მოპოვებული ცოდნა, ფილოსოფიად იწოდებოდა, ხოლო ყველა ის ადამიანი, ვინც კი რაიმე წარმატებას მიაღწევდა ცოდნის ამა თუ იმ სფეროში, ვინც თავს გამოიჩენდა სიბრძნის მოყვარეობით-ფილოსოფოსად. ამიტომ იყო, რომ პირველი ფილოსოფოსები ერთნაირი რუღუნებითა და სიყვარულით არკვევდნენ როგორც საკუთრივ ფილოსოფიურ პრობლემებს, ისე ისეთ საკითხებს, რომლებიც, უფრო გვიანდროინდელი გერმინოლოგიით რომ ვისარგებლოთ, სპეციალურ მეცნიერებათა საკითხებს წარმოადგენდნენ. სწორედ მეცნიერებათა გვიანდროინდელი კლასიფიკაცია გვაძლევს საშუალებას – ვთქვათ, რომ თაღესი ისევე იყო ფილოსოფოსი, როგორც ფიზიკოსი, მათემატიკოსი და ასტროლოგი. თავის დროზე კი იმის მიუხედავად, რომ მან იწინასწარმეგყველა მზის დაბნელება და შექმნა ცნობილი მათემატიკური თეორიები, იგი მაინც ფილოსოფოსად იწოდებოდა და არა ასტროლოგად და მათემატიკოსად. მეორე ბერძენი ფილოსოფოსი ანაქსიმანდრე იყო მათემატიკოსი, კოსმოლოგი, გეოგრაფი. მან პირველმა შეადგინა საბერძნეთში გეოგრაფიული რუკა. რაც შეეხება ანაქსიმენს, იგი დაინტერესებული იყო კოსმოლოგიისა და ასტროლოგიის საკითხებით. მან პირველმა გაარჩია ერთმანეთისაგან პლანეტები და უძრავი ვარსკვლავები. მისი აზრით, მიწასთან ყველაზე ახლოა მთვარე, მერე მზე, შემდეგ – პლანეტები და სულ ბოლოს ვარსკვლავები¹. და მაინც ყველა ისინი ფილოსოფოსებად იწოდებოდნენ და არა მათემატიკოსებად ან ფიზიკოსებად, ასტროლოგებად ან კოსმოლოგებად.

ასეთი იყო მდგომარეობა არა მე-5, მე-4 საუკუნეებში ჩვენ წელთაღრიცხვამდე, როცა შემოადინიშნული ფილოსოფოსები მოღვაწეობდნენ, არამედ უფრო გვიანაც ჩვ. წ. აღრიცხვამდე მე-4 საუკუნეშიც, პლატონისა და არისტოტელეს დროს. ცნობილია, მაგალითად, პლატონის გამოთქმა: „გეომეტრია ან სხვა რომელიმე ფილოსოფიაო“. რაც შეეხება არისტოტელეს, მან მთელი ცოდნა „პირველ“ და „მეორე“ ფილოსოფიებად დაჰყო: „პირველ ფილოსოფიაში“ იგი იმას გულისხმობდა, რასაც ღღეს ჩვენ ფილოსოფიას ვეძახით, ხოლო მეორეში – იმას, რასაც ფიზიკა და ფსიქოლოგია ჰქვია.

ფილოსოფიიდან სპეციალურ მეცნიერებათა დიფერენციაცია საკმარისად გვიან დაიწყო და გაჩნდა სინამდვილის შემსწავლელი ისეთი სპეციალური მეცნიერებები, როგორიცაა: ფიზიკა, ქიმია, ბიოლოგია, ფიზიოლოგია და ა.შ. თვითუღმა ამ მეცნიერებამ სინამდვილის სხვადასხვა უბანი, მხარე აირჩია საკვლევ საგნად. ცოდნის განვითარების კვალობაზე იმრდებოდა სპეციალურ მეცნიერებათა რიცხვიც. ყველა ისინი ამოწურავდნენ მთელ სინამდვილეს. უკვე არ დარჩა სინამდვილის არცერთი მხარე, არცერთი სფერო, არცერთი უბანი, რომ იგი სპეციალუ-

1. იხ. ს. წერეთელი, ანტიკური ფილოსოფია, 1968.

რი მეცნიერებების კვლევის საგანი არ გამხდარიყო და სპეციალურ მეცნიერებებს არ გაენაწილებინათ ერთმანეთს შორის. აღნიშნულმა მეცნიერებებამ ბევრს აფიქრებინა: ფილოსოფიის არსებობას მანამ ჰქონდა მნიშვნელობა, სანამ იგი სინამდვილის შესახებ ერთადერთი მეცნიერება იყო, მაგრამ რაღა ამრი აქვს მის არსებობას იმ შემთხვევაში, როცა სინამდვილის შემსწავლელი უამრავი მეცნიერება არსებობს, ან რაღა ღირს შესასწავლი ფილოსოფიას სინამდვილიდან, როცა მთელი სინამდვილე დაყოფილია მეცნიერებათა საკვლევ საგნებად?! ამრთა ამგვარმა მსვლელობამ ცნობილი ფილოსოფოსი ვინდელბანდი იქამდე მიყვანა, რომ მან დასვა კითხვა: ხომ არ აღმოჩნდაო ფილოსოფია მეფე ლირის მდგომარეობაში?!

ამ კითხვას ბევრმა დადებითად უპასუხა, ბევრმა უარყოფითად. თუმცა დღესდღეობით ამ კითხვაზე უარყოფითი პასუხია გაცემული, მაგრამ არც ისაა უგულვებელსაყოფი, რომ კითხვის გაჩენას ჰქონდა თავისი ლოგიკური თუ არა ფსიქოლოგიური გამართლება მაინც. საქმე ისაა, რომ, რამდენადაც ადრინდელ ფილოსოფიაში სინამდვილის ნებისმიერი სფეროს შესწავლის შედეგად მოპოვებული ცოდნა ფილოსოფიად იწოდებოდა, ეს ქმნიდა შთაბეჭდილებას, რომ ფილოსოფია სინამდვილის შესახებ ცალკეულ ცოდნათა ჯამია. მერე, როცა სინამდვილის ყოველი სფეროდან მიღებულ ცოდნას თავისი სახელწოდება მიეცა, ფილოსოფია ცარიელ სიგვედს იქცა. ჩვენი ამრი რომ გასაგები იყოს, კიდევ გავიმეორებთ: თუ ფილოსოფია სინამდვილის შესახებ მოპოვებული ცოდნის ჯამად წარმოგვიდგება და მეტად არაფრად, მაშინ სპეციალურ მეცნიერებათა გაჩენა მართლაც შედეგს გახდის მას. მაგრამ მთელი ამრი იმაშია, რომ ფილოსოფიის თვით ამგვარი გაგებაა შეცდომა.

სინამდვილის შემსწავლელ სპეციალურ მეცნიერებათა გაჩენა არ აუქმებს ფილოსოფიას, არ ხდის მას შედეგს. საქმე ისაა, რომ თუმცა სპეციალური მეცნიერებები სინამდვილის სხვადასხვა მხარეებს სწავლობენ, არცერთი მათგანი არ სწავლობს თვითონ სინამდვილეს. სწორედ, ეს თვითონ სინამდვილე, სინამდვილე, როგორც ასეთი, აქცია თავისი კვლევის ობიექტად ფილოსოფიამ.

რაც შეეხება სინამდვილეს, როგორც ნაწილების ჯამს, იგი ფილოსოფიის საკვლევი საგანი არ არის და არც შეიძლება იყოს. ისინი, ვინც ფიქრობენ, სპეციალური მეცნიერების მიერ მოპოვებული ცოდნათა გაერთიანება ფილოსოფიურ ცოდნას წარმოადგენსო, ფილოსოფიის საკვლევ საგნად ასეთი ნაწილებისაგან შემდგარ სინამდვილეს აცხადებენ. ეს მაშინ, როცა სინამდვილე როგორც ერთი, არ იაზრება ნაწილების ჯამად და ვერც ნაწილთა შექანიკური შეერთება მოგვცემს ერთიან სინამდვილეს. სინამდვილეს, როგორც ასეთს, აქვს ისეთი ნიშნები და თვისებები, რომლებსაც ვერ ვნახავთ ნაწილებში.

რას ნიშნავს ეს? რატომ არის ერთიანი სინამდვილე მეტი ამ სინამდვილის ცალკეული ნაწილების ჯამზე? ხომ არ ნიშნავს ეს იმის მტკიცებას, რომ 2-ისა და 3-ის ჯამი არის 6 და არა 5. ამ კითხვაზე რომ ვუპასუხოთ, უპირველეს ყოვლისა, ეთქვათ იმის თაობაზე, რომ ერთიანი სინამდვილისა და ერთად აღებული მისი ცალკეული ნაწილების ურთი-

ერთდამოკიდებულება განსხვავებულია შესაკრებისა და ჯამის ურთიერთდამოკიდებულებისაგან. მართლაც, ჯამი არ შეიძლება იმაზე მეტი ან ნაკლები იყოს, რა რიცხვსაც შესაკრებთა შეერთება გვაძლევს, მაგრამ დამოკიდებულება სინამდვილეს, როგორც ასეთსა, და სინამდვილეს, როგორც ნაწილთა ჯამს, შორის სხვაგვარია.

მართალია, ყოველგვარი მთლიანიდან შეიძლება გამოიყოს მისი შემადგენელი ნაწილები და ისინი ცალ-ცალკე იქნენ კვლევის ობიექტებად, მაგრამ ამ ცალკეული ნაწილების შესწავლით მიღებული ცოდნა ბოლომდე ვერ გაგვაკებინებს მთლიანს, მითუმეტეს თუ ლაპარაკია ცოცხალი ორგანიზმის ნაწილებზე.

როგორც უკვე ვემოთ იყო აღნიშნული, სპეციალური მეცნიერებები სინამდვილის ამა თუ იმ უბანს, მის ამა თუ იმ მხარეს სწავლობენ. სპეციალური მეცნიერებების მხრიდან სინამდვილის ამა თუ იმ უბნის შესწავლა ნიშნავს იმ კანონზომიერების დადგენას, რომელიც სინამდვილის იმ სფეროს ახასიათებს, რომელსაც ესა თუ ის მეცნიერება სწავლობს. ასე, მაგალითად, ფიზიკა სწავლობს ფიზიკურ სინამდვილეს და ფიზიკურ სინამდვილეში მოქმედ კანონებს იკვლევს და ადგენს, ქიმიკა — ქიმიურ სინამდვილეს და ა.შ. კანონებს, რომლებსაც ისინი ადგენენ, მხოლოდ იმ სფეროში აქვთ ძალა, რომელსაც ისინი იკვლევენ. ასე მაგალითად: მიმიდულობის კანონი ფიზიკურ სინამდვილეში მოქმედი კანონია, მაგრამ იგი სრულიად უვარგისია ფსიქიკური სინამდვილისათვის. სამაგიეროდ ფსიქოლოგიის მიერ დადგენილი კანონები არ გამოდგებიან ფიზიკურ სინამდვილეში. ცხადია, ყველა ეს კანონი სინამდვილის კანონებია, მაგრამ, ამის მიუხედავად, სინამდვილეს, როგორც ერთს, სინამდვილეს, როგორც ასეთს, აქვს თავისი კანონები. ამ კანონებს ვერც ფიზიკა დაადგენს და ვერც ქიმიკა, ვერც ფსიქოლოგია და ვერც ერთი სხვა სპეციალური მეცნიერება. ეს კანონები სინამდვილის, სამყაროს განვითარების უმოგადესი კანონებია და მეცნიერება, რომელიც ამ კანონებს ადგენს, არის ფილოსოფია. ცხადია, ფილოსოფიის მიერ დადგენილი კანონები, როგორც ერთიანი სინამდვილის კანონები, ვრცელდება სინამდვილის ყოველ სფეროზე, მაგრამ ისინი ამ სფეროების სპეციფიკურ კანონებად თუნდაც იმიტომ ვერ ჩაითვლებიან, რომ ისინი შორდებიან ყოველი სპეციალური მეცნიერების საკვლევი სფეროს ფარგლებს. მაშ, ფილოსოფიის მიერ დადგენილი კანონები სინამდვილის, როგორც ასეთის, კანონებია. ამიტომაც ისინი უმოგადესი კანონები. სინამდვილის ცალკეული მხარეების დამოკიდებულება ამ კანონებისადმი ისეთივეა, როგორც კერძოს დამოკიდებულება ზოგადისადმი. თუ ყველა ადამიანი მოკვდავია, სოკრატე არ შეიძლება არ იყოს მოკვდავი იმიტომ, რომ ისიც ადამიანია. იგივე ლოგიკა ვრცელდება აქაც — ფილოსოფიისა და სპეციალურ მეცნიერებათა ურთიერთდამოკიდებულებისას. თუ რაიმე კანონი მთელი სამყაროს კანონია, იგი არ შეიძლება არ იყოს ამ სამყაროს ნაწილის კანონიც.

მაინც რომელია სამყაროს ეს უმოგადესი, უნივერსალური კანონები? ჰეგელის მიხედვით, ასეთი კანონებია რაოდენობრივი ცვლილებების თვისობრივში გადასვლის კანონი, დაპირისპირებულთა ერთიანო-

ბისა და ბრძოლის კანონი, უარყოფის უარყოფის კანონი. სამივე ეს კანონი განვითარების, როგორც ახლის, წარმოშობის კანონებია. პირველი კანონი იმაზე მიანიშნებს, თუ როგორ, რა გზით ხორციელდება განვითარება (რაოდენობრივი ცვლილებების თვისობრივი ცვლილებებში გადასვლის გზით), მეორე იმაზე, თუ რა არის განვითარების მიზეზი (შინაგანი წინააღმდეგობა), მესამე კი იმაზე, თუ როგორი მიმართულება აქვს განვითარებას (იგი აღმავალი ხაზით, პროგრესის ხაზით მიდის).

მაგრამ ფილოსოფიას მარტო უმოგადესი კანონები კი არ გააჩნია, არამედ უმოგადესი ცნებებიც ანუ კატეგორიებიც. ეს მაშინ, როცა სპეციალურ მეცნიერებებს საქმე აქვთ ცნებებთან. როცა ფილოსოფიისა და სპეციალურ მეცნიერებათა ურთიერთგანსხვავებულობაზე ვლაპარაკობთ, არც ეს მომენტი უნდა გამოგვრჩეს მხედველობიდან. ყველა მეცნიერებას თავისი საკუთარი ცნებები გააჩნია, რომლითაც ის ოპერირებს. მეცნიერებისათვის ცნება იგივეა, რაც ხელოვნებისათვის — მხატვრული სახე. „მასა“, „მოძრაობა“, „სიჩქარე“, „აჩქარება“ — ის ცნებებია, რომელსაც ფიზიკა მოიხმარს, „აღგზნება“, „შეკავება“, „ირადიაცია“, „გამღიზიანებელი“, „სტიმული“, „რეაქცია“ — ესენი ფიზიოლოგიის ცნებებია. „ფსიქიკა“, „შეგრძნება“, „აღქმა“, „ამროვნება“, „მეხსიერება“, „ყურადღება“ და ა.შ. — ეს ფსიქოლოგიის ცნებებია. ნათქვამი, იმას, ცხადია, არ ნიშნავს, რომ აღქმასა და ამროვნებაზე სხვა მეცნიერების წარმომადგენელი არ ლაპარაკობდეს, მაგრამ ამ ცნებების ღეფინიცია, მათი შინაარსის დადგენა ფსიქოლოგიის და მხოლოდ ფსიქოლოგიის საქმეა. სწორედ ამიტომ ფსიქოლოგიის ნებიმიერი სახელმძღვანელოს სარჩევი რომ გადაშალოთ, აქ შეგხვდებათ ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი ცნება და მათ გარდა: „ნებისყოფა“, „ტემპერამენტი“, „განწყობა“, „ნიჭიერება“, „ხასიათი“...

რაც შეეხება კატეგორიებს, ისინიც ცნებებია, ოღონდ თავისებური, ოღონდ უმოგადესი, რამეთუ მათში ასახულია სინამდვილეში (და არა სინამდვილის რომელიმე უბანში) მოქმედი ობიექტური კანონზომიერებანი. რაკი მთელი სინამდვილე სწორედ ფილოსოფიის საქმეა, ამიტომ კატეგორიების შესახებ მსჯელობაც ფილოსოფოსთა პრეროგატივაა. აკი ამიტომაც დასდეს ამ საქმეს უდიდესი ღვაწლი ფილოსოფიის ისეთმა დიდმა კორიფეებმა, როგორებიც იყვნენ არისტოტელე, კანტი და ჰეგელი.

არისტოტელე კატეგორიათა ათ სახესხვაობას არჩევს. ესენია: არსება, რაოდენობა, თვისობრიობა, მიმართება, ადგილი, დრო, მდგომარეობა, ქონება, მოქმედება, ვნება. ეს კატეგორიები მან წარმოადგინა სპეციალურ შრომაში „კატეგორიები“. იგივე კატეგორიებია დასახელებული შრომებში „სკულისათვის“ და „ტოპიკა“. მხოლოდ მეორე ანალიტიკაშია მათი თანმიმდევრობა შეცვლილი და კატეგორიათა რიცხვიც რვაზეა დაყვანილი.

თუმცა არისტოტელე კატეგორიათა ათ სახესხვაობას არჩევს, მის შემოქმედებაში მაინც გვხვდება სხვა კატეგორიებიც, რომლებიც ზემოთ-ჩამოთვლილ კატეგორიათა შორის არ იქნა დასახელებული. ესენია ე.წ.

მოძალადობის კატეგორიები: ფორმისა და მაგერიის, შესაძლებლობისა და სინამდვილის, აუცილებლობისა და შემთხვევითობის და ა.შ.

რაც შეეხება კანტს, იგი მსჯელობს კატეგორიათა ოთხ ჯგუფზე, ესენია რაოდენობის, თვისობრიობის, მიმართებისა და მოძალადობის კატეგორიები. თვითეულ ამ ჯგუფში სამ-სამი კატეგორიაა. საბოლოო ჯამში, კანტთან კატეგორიათა ცხრილი ასეთი სახისაა: 1. ერთიანობა, სიმრავლე, საყოველთაობა; 2. რეალობა, უარყოფა, შემოფარგვლა. 3. სუბსტანცია და აქციდენცია, მიზეზი და მოქმედება, ურთიერთმოქმედება. 4. შესაძლებლობა — შეუძლებლობა, არსებობა-არარსებობა, აუცილებლობა-შემთხვევითობა.

ჰეგელმა, რომელმაც კატეგორიები აბსოლუტური სულის თვითშემეცნების, მისი განვითარების საფეხურებად წარმოადგინა, შეიმუშავა კატეგორიათა გარკვეული სისტემა, რომელშიაც მათი ურთიერთმიმართებანია დადგენილი. ჰეგელის მიხედვით, აბსოლუტური სულის, როგორც არსის, კატეგორიებია: თვისობრიობა, რაოდენობა და მომა, მისი, როგორც არსების, კატეგორიებია: იგივეობა, მოვლენა, ნამდვილობა, შესაძლებლობა და ა.შ. და ბოლოს, აბსოლუტური სულის, როგორც ცნების, კატეგორიებია: სუბიექტური იდეა, ობიექტური იდეა, აბსოლუტური იდეა.

თუმცა ჰეგელს კატეგორიები აბსოლუტური სულის თვითშემეცნების, მისი განვითარების საფეხურებად მიაჩნდა, სწორი თვალსაზრისი, ალბათ, ის თვალსაზრისია, რომელიც კატეგორიებს განიხილავს, როგორც საგანთა და მოვლენათა უმოგადეს კავშირებს, როგორც მათში მოქმედ კანონზომიერებათა გამოსახვას, როგორც სამყაროს შემეცნებისა და დაუფლების ძირითად საშუალებას. სწორედ ასეთ საშუალებებს წარმოადგენენ ზოგადისა და ერთეულის, მიზეზისა და შედეგის, აუცილებლობისა და შემთხვევითობის, არსებისა და მოვლენის, ფორმისა და შინაარსის, შესაძლებლობისა და სინამდვილის კატეგორიები.

ზემოთ ჩვენ ვთქვით, რომ მეცნიერება ოპერირებს-თქო ცნებებით. რაც შეეხება უმოგადეს ცნებებს ანუ კატეგორიებს, მას ფილოსოფია იკვლევს. მაგრამ ფილოსოფიისათვის კატეგორიის დადგენა, მისი მეცნიერული დახასიათება თვითმიზანი არაა. ფილოსოფიის მიერ დადგენილ ამა თუ იმ კატეგორიას მოიხმარენ სპეციალური მეცნიერებები. მივმართოთ ფაქტებს: ფილოსოფია ადგენს — რა არის ზოგადი! არსებობს თუ არა იგი საერთოდ. თვალსაზრისები, რომლებიც ამასთან დაკავშირებით ფილოსოფიაში გამოთქმულა, სამ დიდ ჯგუფად იყოფა: ნომინალიზმად, რეალიზმად და კონცეპტუალიზმად. აქ ჩვენ ამ თვალსაზრისების განხილვას, ცხადია, არ შევუდგებით, თუმცა იმას კი ვიცევით, რომ იმავე, თუ როგორ გადაწყდება ზოგადის არსებობის პრობლემა ფილოსოფიაში, დიდად არის დამოკიდებული სპეციალურ მეცნიერებათა არათუ მუშაობა, არამედ არსებობა საერთოდ. ნათქვამი რომ გასაგები გახდეს, უნდა გავიხსენოთ ის, რომ ყოველი მეცნიერება ეძებს და ადგენს ზოგადს და არა ერთეულ საქმის ვითარებებს. ფიზიკა ფიზიკურ საგნებსა და მოვლენებზე ლაპარაკობს ზოგადად და არა კონკრეტულად, ეძებს მათ ზოგად კანონზომიერებებს და არა ერთეულ თვისებებს. ფსიქოლო-

გია რომ ადამიანის განცდებზე ლაპარაკობს, ცხადია, აქ ყველა ადამიანს გულისხმობს და არა ამა თუ იმ კონკრეტულ ადამიანს და მის განცდებს. რასაკვირველია, ფსიქოლოგიამ კარგად იცის, რომ ადამიანები სერიულად გამოშვებული მანქანები არ არიან, მარტო ნომრები რომ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, მაგრამ ფსიქოლოგმა ისიც იცის, რომ ყველა ადამიანს ცალ-ცალკე და ინდივიდუალურად იგი ვერ მოიცავს. აკი ამიგომაც ახდენს ადამიანთა კლასიფიკაციას მესხიერების, ხასიათის, ტემპერამენტის, ნიჭიერების მიხედვით, მაგრამ ეს კლასიფიკაციაც ხომ რაღაც ზოგად პრინციპს ემყარება და არა ერთეულს. ამას ჩვენ იმიტომ ვუსვამთ ხაზს, რომ ზოგადი რომ არ იყოს, მეცნიერების არსებობა გახდებოდა საერთოდ შეუძლებელი. გავიხსენოთ რას ამბობდნენ ამასთან დაკავშირებით ნომინალისტები და ყველაფერი თავისთავად გასაგები გახდება. გავიხსენოთ ბერკლი, რომელიც ამბობდა, რომ არ არსებობს ზოგადი იმიტომ, რომ ზოგადი რომ არსებობდეს, უნდა არსებობდეს ისეთი ზოგადი სამკუთხედი, რომელიც ერთდროულად მართკუთხაც იქნება, მახვილკუთხაც და ბლაგვეკუთხაც. რაკი ასეთი რამ არ არსებობს (სამკუთხედი ან მართკუთხედი ან მახვილკუთხედი ან ბლაგვეკუთხედი), არც სამკუთხედი არ არსებულა. სამკუთხედის არ არსებობის მტკიცებიდან ბერკლი მაგერიის არ არსებობის მტკიცებაზე გადადის. ანალოგიურ ამრს ზოგადის არ არსებობის შესახებ გამოთქვამს იუმიც, რომელსაც მსჯელობა თავის ლოგიკურ დასასრულამდე მიჰყავს და ამბობს: უნდა დაიწვას ყველა წიგნი, რომელსაც მეცნიერულობაზე აქვს პრეტენზია! რაგომ? იმიტომ, რომ მეცნიერებას აქვს ზოგადის წვდომის პრეტენზია და, რაკი ზოგადი არ არსებობს, ცხადია, მეცნიერებაც უარ შეიძლება არსებობდეს.

მაშ, მეცნიერება არ არსებობს ზოგადის გარეშე. ეს აქსიომაა, მაგრამ რა არის ზოგადი და არსებობს თუ არა იგი ამას ფილოსოფია და მხოლოდ ფილოსოფია ადგენს. ყოველივე ზემოთქმული, ფაქტობთ, კარგად აჩვენებს, რომ სპეციალური მეცნიერებები უეჭველად საჭიროებენ ფილოსოფიას. უფრო მეტიც, ისინი ყვრდნობიან, ეფუძნებიან ფილოსოფიას.

რაც ითქვა ზოგადის არსებობის შესახებ, იგივე უნდა ითქვას მიზეზისა და შედეგის კატეგორიათა შესახებ. ცხადია, ყოველი საბუნებისმეტყველო მეცნიერება ცდილობს ახსნას ის მიზეზ-შედეგობრივი, კაუზალური კავშირები, რომლებიც საგნებსა და მოვლენებს შორის არსებობენ. მაგრამ რა არის მიზეზი და რა არის შედეგი, რა ნიშნები და თვისებები ახასიათებს ერთსაც და მეორესაც, რითი განსხვავდება მიზეზი საბაბისაგან, მიზეზი მიზნისაგან და ა.შ. ყველაფერ ამას ფილოსოფია და მხოლოდ ფილოსოფია ადგენს. როგორც ზემოთაც ითქვა, კერძო მეცნიერებები, ცხადია, ლაპარაკობენ მიზეზზე და შედეგზე, მათ ურთიერთმიმართებაზე, მაგრამ ისინი არ ადგენენ ამ ცნებათა არსს, მათ შინაარსს და არც იმ პრობლემას სვამენ, არსებობს თუ არა ასეთი კატეგორიები საერთოდ. მაგრამ ის, რაც სპეციალურ მეცნიერებათათვის პრობლემა არაა, სერიოზული პრობლემაა ფილოსოფიისათვის. მიზეზობრიობის პრობლემასთან დაკავშირებით აქ ორი განსხვავებული პოზიცია



ებრძვის ერთმანეთს — ერთს ამათგან ინდეგერმინიზმი ჰქვია, მეორეს — ლეტერმინიზმი. პირველი ამათგან, ინდეგერმინიზმი, მიმდევრობის არსებობას გამოირიცხავს. მას მიაჩნია, რომ სამყაროში არსებული დროში თანამიმდევარი მოვლენები და მეტი არაფერი, რომელთაგან პირველს ხშირად ჩვენ მიგვმს ვეძახდით, მეორეს — შედეგს. ვთქვათ, ვხედავთ, რომ ყოველთვის როცა არის ელვა, მას თან მოჰყვება ჭექა-ქუხილიც. აქედან ჩვენ ვაკეთებთ დასკვნას, რომ ელვა არის ჭექა-ქუხილის მიზეზი, ხოლო ჭექა-ქუხილი არის ელვის შედეგი. ყოველთვის როცა ბალიშზე თავს ვდებთ, ბალიშში ქვემოთ იწევა (ჩაიზნეჭება). აქედან ვაკეთებთ დასკვნას, რომ ბალიშზე თავის დადება არის მიზეზი, ხოლო ბალიშის ჩაზნეჭა მისი შედეგი. ყოველთვის როცა წყალი ადუღდება, ჩაიდანადან ორთქლი ამოდის, რაც იმაზე მიგვანიშნებს, რომ წყლის ადუღება არის მიზეზი, ორთქლის ამოსვლა წყლის დუღილის შედეგი და ასე უსასრულოდ.

იხილავს რა ანალოგიურ მაგალითებს, იუმი, მაგალითად, ამბობს, რომ აქ ჩვენ არავითარ მიზეზ-შედეგობრივ კავშირთან არა გვაქვს საქმე. შეცდომა, რომელიც აქ მოსდის აღაშინებს, ასეთია: „ამის შემდეგ, მაშასადამე, ამის გამო“. ჩვენ ვხედავთ დროში თანამიმდევარ მოვლენებს ანუ მოვლენებს, რომელთაგან ერთი ადრე ხდება, მეორე კი — მის შემდეგ, ჩვენ კი შეცდომით ვასკვნით, რომ მეორე ხდება პირველის მიზეზით, პირველის გამო, რაც, რასაკვირველია, შეცდომაა.

ახლა ავიღოთ სხვა მაგალითები: ფანჯრიდან ჩემი სახლის წინ მდგარ სახლს შევხედე და სახლს უეცრად ხანძარი გაუჩნდა, გელევიზორი ჩაერთე და უეცრად მთელ კორპუსში შუქი ჩაქრა, გელეფონზე მეგობრის ნომერი აკკრიფე და ოთახში ის მეგობარი შემოვიდა. ეს მოვლენებიც დროში თანამიმდევარი მოვლენებია: ჯერ სახლის დანახვა და მერე მისთვის ხანძრის გაჩენა, ჯერ გელევიზორის ჩართვა და მერე მთელ კორპუსში შუქის გამორთვა, ჯერ მეგობრის გელეფონის ნომრის აკრეფა და მერე მისი გამოჩენა. მაგრამ არცერთი ჭკუათმყოფელი არ იცხვის, რომ ამ მოვლენათა შორის იყო მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი. ისინი უბრალოდ დროში თანამიმდევარი მოვლენებია: ჯერ ერთია და მერე — მეორე.

და აი, როგორც აქ არ არის არავითარი მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი, ისე არ არის უფრო ადრე ჩამოთვლილ მოვლენათა შორის კავშალური კავშირი, ფიქრობენ ინდეგერმინისტები. აქედან იუმი აკეთებს დასკვნას, რომ მიზეზობრიობა არ არსებობს. და რაკი მეცნიერება (საბუნებისმეტყველო მეცნიერებები მთლიანად) მიზეზ-შედეგობრივ, კავშალურ კავშირთა ახსნას ღამობს, შემთხვევითი არაა იუმის ის დასკვნაც, რომ არც მეცნიერებები არ არსებობენ, ან, ყოველშემთხვევაში, არ უნდა არსებობდნენ.

ცხადია, სპეციალური მეცნიერებები ამ დავაში არავითარ მონაწილეობას არ ღებულობენ. იმათ ისიც კი არ „იციან“, რომ, თუ ვინმემ არ დაიცვა მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის რეალური არსებობა, შეიძლება ეჭვქვეშ დადგეს მათი არსებობა. ისინი ამოდიან იმ თვალსაზრისიდან, რომ მიზეზობრიობა არსებობს და იწყებენ იმ კავშალური კავშირების

დადგენას, რომელიც მათ საკვლევ სფეროში შემოდიან.

გამოდის, რომ მათი დაცვა და საბოლოო ჯამში, სპეციალურ მეცნიერებათა არსებობის ლოგიკური დასაბუთებაც ფილოსოფოსთა საქმეა და დამსახურება ყოფილა.

სპეციალურ, კონკრეტულ მეცნიერებებზე რომ ვლაპარაკობთ, არც ის უნდა დაგივიწყოთ, რომ ისინი ეძებენ საგანთა და მოვლენათა შორის არსებულ აუცილებელ და არა შემთხვევით კავშირებს. საგანთა და მოვლენათა შორის შემთხვევითი კავშირები რომ არსებობენ, ვფიქრობთ, ამას საგანგებო მტკიცება არ სჭირდება. მაგრამ არსებობენ თუ არა მათ შორის აუცილებელი კავშირები? და საერთოდაც, არსებობს აუცილებლობა თუ არ არსებობს?

ჯერ ერთი, დავიწყოთ იმით, რომ ეს უკანასკნელი პრობლემა ფილოსოფიის გასარკვევია და არა რომელიმე სხვა მეცნიერების. მერე მეორე, ფილოსოფიაში არსებობს როგორც ისეთი თვალსაზრისი, რომელიც აუცილებლობის არსებობას აღიარებს, ისე ისეთიც, რომელიც მის არსებობას საერთოდ უარყოფს. ის ვინც აუცილებლობის არსებობას უარყოფს, ისევე აუქმებს მეცნიერების არსებობას, როგორც ის, ვინც მოგადის ან მიმეზ-შედგობრივი კავშირის არსებობას უარყოფს.

მეორე ჩვენ მხოლოდ რამდენიმე კატეგორია მიმოვიხილეთ და ვაჩვენეთ, რომ ამ კატეგორიათა დადგენის გარეშე ვერ იარსებებს სპეციალური მეცნიერებები, რაც კიდევ ერთხელ ხაზს უსვამს იმ აუცილებელ კავშირს, რომელიც არსებობს ფილოსოფიასა და სპეციალურ მეცნიერებებს შორის.

მაგრამ კავშირი ფილოსოფიასა და სპეციალურ მეცნიერებებს შორის მარტო ამით არ ამოიწურება. ეს კავშირი კიდევ უფრო საცნაური გახდება, თუ ფილოსოფიის მეთოდებზე ვიგყვით რამდენიმე სიტყვას.

ისე როგორც ყველა მეცნიერებას, ფილოსოფიასაც აქვს თავისი მეთოდები. ეს მეთოდებია: მეტაფიზიკა და დიალექტიკა. უფრო ზუსტად, ეს არის ამროვნების ორი წესი, სამყაროსთან მიმართების ორი ვარიანტი. პირველ შემთხვევაში სამყარო, სინამდვილე აღებულია უძრავობა-უცვლელობაში, მეორე შემთხვევაში — მოძრავობა-ცვალებადობაში. მეტაფიზიკოსს მიაჩნია, რომ სამყარო უცვლელია. აქ არ ხდება განვითარება, ახალი თვისობრიობის გაჩენა. აქ რაც იყო, ის არის და იქნება მომავალში. აქ „არაფრისაგან არაფერი არ წარმოიშობა“. ეთქვათ, არის ამროვნება! იგი ყოველთვის ყოფილა! არის ამროვნება და იგი გვინის, როგორც მატერიის, თვისებაა! მაშინ იგი ყოველგვარი მატერიის თვისება ყოფილა. ორში ერთია: ამროვნება ან მიეწერება მატერიას, ან არ მიეწერება. არ შეიძლება, რომ იგი ერთი სახის მატერიას მიეწერებოდეს და მეორეს — არა. ასეთი რამ ახლის გაჩენა იქნებოდა. ახლის გაჩენა კი ისეთი სასწაულია, რომლისაც მეცნიერებას არ სჯერა.

განსხვავებით მეტაფიზიკოსისაგან, დიალექტიკოსს მიაჩნია, რომ სამყარო მუდმივ მოძრავობა-ცვალებადობა-განვითარებაშია. დიალექტიკოსი არ გამორიცხავს ახალი თვისობრიობის გაჩენას, ისეთი თვისობრიობის გაჩენას, როგორიც წარსულში არ იყო. იგივე გვინისა და ამროვნების მიმართებაზე დიალექტიკოსი იგყვის: ამროვნება არ არის მთელი მატე-

რიის თვისება. არ ამროვნებს არათუ წყალი ან მაგნიტი, არამედ არც ცხოველები, თვით მაიმუნისა და ღელუნის ჩათვლითაც კი. სამაგიეროდ ამროვნებს ადამიანი. რატომ? იმიტომ, რომ ადამიანის თავის ტვინი არის უმაღლესად ორგანიზებული ისეთი მაგერია, რომელსაც უჩნდება ამროვნების უნარი (ფუნქცია), ანუ ისეთი უნარი, როგორიც სამყაროში არსებულ არცერთ სხვა მაგერიას არ გააჩნია. დიალექტიკოსი აღიარებს ასეთ სიახლეს, ახლის გაჩენას, ახალი თვისობრიობის მიღებას. მან ისიც კარგად იცის, თუ როგორ ხდება ახალი თვისობრიობის წარმოშობა ნახტომის გზით, რაოდენობრივი ცვლილების თვისობრივში გადასვლის გზით, სამივე იმ კანონის მოქმედებით, რომლებიც ზემოთ უკვე დავასახელეთ (რაოდენობრივი ცვლილების თვისობრიობაში გადასვლის კანონი, დაპირისპირებულთა ერთიანობისა და ბრძოლის კანონი, უარყოფის უარყოფის კანონი) და რომლებიც განვითარების კანონებს წარმოადგენენ.

როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, მეგაფიზიკა და დიალექტიკა არა მარტო ამროვნების ორი წესია, არამედ სამყაროსთან სინამდვილესთან, მიმართების ორი ვარიანტი. მაგრამ სამყაროსთან ამგვარი (დიალექტიკური ან მეგაფიზიკური) მიმართება მარტო ფილოსოფოსთათვის კი არ არის დამახასიათებელი, არამედ ნებისმიერი მეცნიერისათვის, მეცნიერების რომელ დარგში თუ სფეროში არ უნდა მოღვაწეობდეს იგი. შეიძლება ამას საგანგებოდ არ აცნობიერებდეს ესა თუ ის მეცნიერი, მაგრამ იგი ან დიალექტიკურ პოზიციამზე დგას, ან მეგაფიზიკურზე. და მისი ამგვარი პოზიცია წინ უსწრებს იმ სპეციფიკური მეთოდების შერჩევას, რომელსაც იგი იყენებს თავის მეცნიერებაში. სწორედ ამ ამრით ამბობენ, რომ ფილოსოფია არის მეთოდოლოგია ნებისმიერი მეცნიერებისათვის ანუ ის საფუძველი, ის საყრდენი, რომელმაც უნდა დაეფუძნოს ესა თუ ის ემპირიული, სპეციალური მეცნიერება თავისი მეთოდებით.

ფილოსოფიისა და სპეციალურ მეცნიერებათა ურთიერთობის გარკვევისათვის მარტო იმაზე კი არ უნდა ვილაპარაკოთ, რითი გვანან ისინი ერთმანეთს, ან რა აქვთ საერთო, არამედ იმაზეც, რითაც ისინი ერთმეორისაგან განსხვავდებიან. ასეთი განმასხვავებელი ნიშანი ფილოსოფიასა და სპეციალურ მეცნიერებებს შორის ისაა, რომ ფილოსოფია არის მსოფლმხედველობა, მაშინ როდესაც არცერთი სხვა მეცნიერება მსოფლმხედველობა არაა და არც შეიძლება იყოს.

საქმე ისაა, რომ მსოფლმხედველობა არის ამრთა და შეხედულებათა სისტემა სამყაროზე და სამყაროში ადამიანის ადგილზე. სამყაროსთან კი მეცნიერებათაგან მხოლოდ ფილოსოფიას აქვს საქმე (რაც შეეხება სპეციალურ მეცნიერებებს, ისინი, როგორც ეს ზემოთ უკვე ითქვა, სამყაროს, სინამდვილის მხოლოდ ნაწილს, ერთ კონკრეტულ უბანს თუ სფეროს სწავლობენ და, თავისთავად ცხადია, მსოფლმხედველობანი ვერ იქნებიან).

ნათქვამი იმას როდი ნიშნავს, რომ მხოლოდ ფილოსოფიაა მსოფლმხედველობა. გარდა ფილოსოფიური მსოფლმხედველობისა არსებობენ მითოლოგიური, რელიგიური, ხელოვნებისეული მსოფლმხედველობები და ესეც გასაგებია, რამდენადაც მითოლოგიაც, რელიგიაც და ხელოვნ-

ნებაც არკვევენ სამყაროსეულ პრობლემებს ან ადამიანის ადგილის პრობლემას სამყაროში.

ამრიგად, ყოველი ფილოსოფია მსოფლმხედველობაა, მაგრამ ყოველი მსოფლმხედველობა არ არის ფილოსოფია. მართალია, არაფერი ფილოსოფიური სისტემები, რომლებიც უარყოფენ თავიანთ მსოფლმხედველობრივ ხასიათს (მაგალითად, პოზიტივიზმი), მაგრამ სინამდვილეში ისინი მაინც რჩებიან მსოფლმხედველობებად.

რაც შეეხება მითოლოგიურ და რელიგიურ მსოფლმხედველობებს, ისინი იმით განსხვავდებიან ფილოსოფიური მსოფლმხედველობებისაგან, რომ არიან წარმოდგენები სამყაროზე, წარმოდგენები, რომლებიც არაფრით არ მტკიცდებიან (მხედველობაში გვაქვს ლოგიკური მტკიცება). რელიგია, როგორც ვიცით, ასეთი მტკიცების კატეგორიული წინააღმდეგია. ერთადერთი, რასაც ეყრდნობა რელიგიური მსოფლმხედველობა, არის რწმენა. რწმენა ყველაფერი იმისა, რაც გაუგებარია ადამიანის გონებისათვის. ეს ეხება სამყაროს შექმნას ღმერთის მიერ ექვს დღეში არაფრისაგან, შექმნას მხოლოდ მისი სიგყვით. ეხება ღმერთის სამსახოვნებას ანუ ისეთი სამის არსებობას, რომელიც სინამდვილეში ერთია (სამება ერთარსება), ყოვლად წმინდა მარიამში ქრისტეს უბოლო ჩასახვას და ყველა იმ სასწაულებს, რომლებიც მოთხრობილია ბიბლიაში (როგორც ძველ, ისე ახალ აღთქმაში). აკი ამბობდა გერგულიანე: „მწამს, რადგან აბსურდია“. გერგულიანეს ეს სიგყვები, ცხადია, იმას არ ნიშნავს, რომ ადამიანმა უნდა ირწმუნოს ყოველგვარი აბსურდული, ალოგიკური, მისტიკური საქმის ვითარება. აქ ლაპარაკი იმას ეხება, რაც ადამიანის, როგორც ნაკლოვანი, არასრულყოფილი არსებობის, გონებისათვისაა გაუგებარი და არა თავისთავად.

რაც შეეხება ფილოსოფიას, იგი არაფერს მიიღებს ისეთს, რასაც ვერ დაამტკიცებს ლოგიკურად, სათანადო არგუმენტების გზით. მათემატიკა რომ მათემატიკაა (ეს ყველაზე მუსკი და „მკაცრი“ მეცნიერება) იქაც კი არის აქსიომატური დებულებები, ე.ი. დებულებები, რომლებიც თავისთავად ცხად დებულებებად ანუ ისეთ დებულებებად მიიჩნევიან, რომელთაც არავითარი დასაბუთება არ ესაჭიროებათ. ფილოსოფიას კი არც ერთი აქსიომატური დებულება არა აქვს. უფრო მეტიც, ფილოსოფიას იმაშიც კი შეაქვს ეჭვი და იმასაც კი ხდის პრობლემად, რაში შეეჭვებაც თითქოს უაზრობაა. საილუსტრაციოდ ავიღოთ საკუთარი მე-ს არსებობა. ვარსებობ თუ არა მე? ერთი შეხედვით ეს თითქოს სულაც არ უნდა იყოს საუჭვო და საკამათო. მაგრამ არა! ფილოსოფოსები მიიჩნევენ, რომ ამასაც დამტკიცება უნდა, როგორც უნდა დამტკიცება სხვა ადამიანის (alter ego) არსებობასაც. კი მაგრამ, ხომ ფაქტია, როგორც სხვა ადამიანების, ისე ჩემი არსებობა? – იგყვის გულუბრყვილო ადამიანი. საქმეც ისაა, რომ ფილოსოფიისათვის არ არსებობს ასეთი თავისთავად ცხადი ფაქტი. განა „ფაქტი“ არაა ისიც, რომ მე სიმშარში დავდივარ, ვმოგზაურობ, მოგჯერ დაფრინავ კიდეც, მაგრამ გამოვიღვიძებ და აღმოჩნდება, რომ თურმე ისევ ჩემსავე საწოლში ვწევარ. ჰოდა, სად არის იმის გარანტია, რომ რასაც ფხიზელ მდგომარეობაში ვხედავ ასევე ილუზია ან ჰალუცინაცია არაა? ყველაფერი ის, რასაც თვალი ხედავს



და რაც ყურს ესმის მართალი რომ იყოს, მაშინ მეცნიერების არსებობა გახდებოდა ზედმეტი საერთოდ.

საკუთარი მე-ს არსებობის საკმარის საბუთად მოგიერთოს ის მიაჩნდა, რომ დადიოდა, მოქმედებდა. ერთი სიგყვით, რომ არსებობდა. მაგრამ დეკარტემ დაამტკიცა, რომ ეს სრულებითაც არ არის საკმარისი და თავის მხრივ ასეთ საბუთად „აზროვნება“ დაასახელა. „cogito ergo sum“ — ამბობდა დეკარტი და თავისი არსებობის საბუთად აზროვნება იმიტომ მიაჩნდა, რომ ამის საწინააღმდეგოს მტკიცებას აზროვნებას მოითხოვდა. ხოლო აზროვნებას, ყველაფრისაგან განსხვავებით, აქვს ისეთი თვისება, რომლითაც იგი ყველა შემთხვევაში გიდასკურებს თავის არსებობას. ვთქვათ, გინდათ დაამტკიცოთ, რომ აზროვნება არ არსებობს, იგი ილუზია ან ეპიფენომენია. როგორ უნდა დაამტკიცოთ იგი? უნდა გამოთქვათ მსჯელობა; „აზროვნება არ არსებობს“. მაგრამ ეს მსჯელობა ხომ უკვე აზროვნების ფაქტია, მისი შედეგია?! მაშ, რაკი აზროვნების უარყოფით ფაქტიურად აზროვნება დასკურდება, მისი არსებობა არის საკმარისი საბუთი ადამიანის არსებობისა.

აი, რითი განსხვავდება ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა მითოლოგიური და რელიგიური მსოფლმხედველობებისაგან. რაც შეეხება ხელოვნებისეულ მსოფლმხედველობას, ცხადია, ლოგიკური მტკიცებები აქ არ გამოიყენება. ნაცვლად ლოგიკური აზროვნებისა, აქ ჩვენ გვაქვს აზროვნება მხაგრული სახეებით. აქაური მსჯელობები თითქოს ჰგავს ჩვეულებრივ მსჯელობებს, მაგრამ სინამდვილეში მოგჯერ სულ სხვა შინაარსია მათში ჩადებული. ასე მაგალითად, ლაპარაკობენ ერთი შეხედვით სრულიად ალოგიკურ, აბსურდულ ამბებზე და სრულიად ნორმალურ საქმის ვითარებას კი გულისხმობენ.

მართალია, ხელოვნებისეულ მსოფლმხედველობაზე ბევრი არ ლაპარაკობს, მაგრამ, ჩვენი აზრით, ეს არ არის გამართლებული. არ არის გამართლებული იმიტომ, რომ ხელოვნებასაც ისევე აინტერესებს მმართება ამქვეყნიურ და იმქვეყნიურ სამყაროებს, მაგერიალურსა და იდეალურს, ფიზიკურსა და ფსიქიკურს, სხეულსა და სულს, სიკვდილსა და სიცოცხლეს, ყოფნა-არყოფნას შორის, როგორც ფილოსოფიას. განა თავისებური კოსმოლოგიური სურათი არ არის დახატული გენიალური „ვეფხისტყაოსნის“ პირველსავე სტროფში; „რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა, ზეგარდმო არსნი ხულითა ევნა ზეწით მონაბერითა, ჩვენ, კანთა, მოგვნა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა, მიხგან არს ეოვლი ხელმწიფე ხასითა მის მიერთა“.

ის, ვინც სამყარო შექმნა, ანუ რუსთველისებურად „რომელმან შექმნა სამყარო,“ ცხადია, ღმერთია. ღმერთია ისიც, ვინც ადამიანის შექმნამდე შექმნა „ზეგარდმო არსნი“, ანუ ანგელოზები, როგორც სულიერი არსებები. რამდენადაც ისინი უსხეულონი და უხილავნი არიან, მათი სულები, ადამიანთა სულებისაგან განსხვავებით, „მცემით მონაბერნი“ არიან, და ბოლოს ღმერთმა შექმნა ადამიანი, როგორც მთელი ამ უკიდევანო, თვალხილული სამყაროს, მთელი ფლორასა და ფაუნის გვირგვინი. ადამიანი, როგორც სულისა და სხეულის, ფიზიკურისა და ფსიქი-

კურის, ხრწნადისა და უხრწნელის, წარმავალისა და წარუვალის, ცვა-
ლებადისა და უცვლელის, სასრულისა და უსასრულოს ერთიანობა.
მაშ, ღმერთმა შექმნა სამყაროცა და ადამიანიც. მაგრამ უფრო სწო-
რი იქნება, თუ ვიცევით, რომ ღმერთმა შექმნა სამყარო ადამიანისათვის,
აქი პირდაპირ ამბობს რუსთაველი: „ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა“. ქვე-
ყანა, რომელიც თვალს იგაცებს ფერთა სიუხვით, ფლორისა და ფაუნის
მრავალსახეობითა და მრავალფეროვნებით. ვისთვის, თუ არა ადამიანი-
სათვის, არსებობს გამათა ეს უსასრულო სიჭრელე, ეს თვალისმომჭრე-
ლი და იგავიუწვდომელი სილამაზე და მშვენიერება? ვინ, თუ არა ადა-
მიანმა, უნდა მიიღოს არნახული ესთეტიკური ტკბობა ამ თვალწარმტაც
სანახაობათა აღქმით?!

გემოთ ჩვენ ვთქვით, რომ ხელოვნებაშიც დგას-თქო ყოფნა-
არყოფნის, სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემა, განა ჰამლეტის ცნობილი
მონოლოგი „ყოფნა-არყოფნა-საკითხავი აი ეს არის“ ამის დასგური
არაა?! განა სწორი არ არის იგივე ჰამლეტი, ჰორაციოს რომ ეუბნება:
„ბევრი რამ ზდება, ჰორანდო, ზედად და ქვეყნად, რაც ფილოსოფოსთ ზიჟმ-
რად არც კი მოღანდებიათ“.

არადა, ხელოვნება ყველაფერ ამაზე „ფიქრობს“, ყველაფრისადმი
გარკვეულ პოზიციას გამოხატავს, ოღონდ ეს არ ხდება ცნებათა საშუა-
ლებით.

ცნებების გამოყენების თვალსაზრისით სპეციალური მეცნიერებები
გაცილებით უფრო ახლოს არიან ფილოსოფიასთან, ვიდრე ხელოვნება
(მისი ნებისმიერი დარგი), მაგრამ, მიუხედავად ამისა, როგორც გემოთ
ითქვა, არცერთი სპეციალური მეცნიერება მსოფლმხედველობას არ წარ-
მოადგენს. და ეს იმიტომ, რომ სპეციალური მეცნიერებები სამყაროს
მხოლოდ ნაწილს იკვლევენ და არა მთელ სამყაროს, ხელოვნება კი
მოიცავს როგორც სამყაროსეულ პრობლემებს, ისე ადამიანის ადგი-
ლის პრობლემას სამყაროში.

განსხვავება ამ თვალსაზრისით სპეციალურ მეცნიერებებსა და ხე-
ლოვნებას შორის მაშინვე გახდება საცნაური, როგორც კი გავისხენებთ,
რომ არცერთი სპეციალური მეცნიერების წარმომადგენელი არ სვამს
კითხვას ადამიანის რაობაზე, მისი ცხოვრების საზრისის, მისი ამქვეყნიუ-
რი ვალისა და დანიშნულების შესახებ. არ აწუხებს ის, რაც ასე აწუხებდა,
მაგალითად, ნიკოლოზ ბარათაშვილს, როცა კითხულობდა:

„მაინც რა არის ჩვენი ჟოფა-წუთისოფელი, თუ არა ოდენ ხაწუაული
აღუვსებელი? ვინ არის იგი, ვის თვის გული ერთხელ ადევნოს და რაც
მიეღოს ერთხელ ნატვრით, ისი ეკპაროს?“

თუ ამქვეყნიური ცხოვრება „წუთისოფელია“, „ხაწუთროა“, ხოლო
ჩვენ ამ წუთიერების სტუმრები („წუთისოფლის სტუმრები“) ვართ მხო-
ლოდ, თუ დღეს იქნება თუ ხვალ მაინც ბოლო უნდა მოგვედოს, მაშინ
ღირს კი თავის შეწუხება, შრომა, გარჯა, მრუნვა, ფიქრი, ღვრიცა?

ყველა ამ კითხვას ისევ ნ. ბარათაშვილმა გასცა პასუხი:

„მაგრამ რადგანაც კანნი გუქვიან-შვილნი სოფლისა, უნდა კიდევ მივ-
ხდიოთ მას, გვექმას მშობლისა, არც კანდი ვარცა, რომ ცოცხალი მკვდარსა

ემკგავსოხ, იეოს ზოფელში და ზოფლიხათვის არა იზრუნვოს!”

რა არის აქ გამოხატული, თუ არა ადამიანის ამქვეყნიური ვალი, მისი ამქვეყნიური დანიშნულება, მისი ცხოვრების სამრისოდ? რამდენი სპეციალური მეცნიერების წარმომადგენელი სვამს ბაგის წინაშე (იგულისხმება როგორც მეცნიერი) ასეთ კითხვას და რომელი ცდილობს მასზე პასუხის გაცემას? ცხადია, არცერთი.

თუ ძალიან არ გაგვიგრძელდა, ვაჟა-ფშაველას ერთი ლექსი გავიხსენოთ: „დაბმინებიო ჭაბუკსა, პირტიტველს, უწვერულასა, გამოძევი-ძა... თმა-წვერი მიგვანდა ბაბბის ქულასა, მწეინდა და ვიწვევლებოდი, მოვიტონებდი თუ რასა“.

რამეა აქ ლაპარაკი? განა მართლა ვიღაც ერთი ყმაწვილის ძილს ეხება იგი? ან როგორ შეიძლება დაიბნოს ახალგაზრდა, უწვერულა-შო კაცმა და ღრმად მოხუცებულმა გამოიღვიძოს? რასაკვირველია, აქ ძილი და ღვიძილი არაფერ შუაშია. აქ ლაპარაკია ამქვეყნიური ცხოვრების სწრაფწარმავლობაზე, ხანმოკლეობაზე, სიმცირეზე. ლაპარაკია იმ ადამიანზე, ვისაც ცხოვრება თვალსა და ხელს შუა გაუფრინდა, ბევრის გაკეთება უნდოდა და ვერაფერი მოასწრო. გამოხატულია ამ ადამიანის დიდი წუხილი და გულისტკივილი. ცხადია, ხელახლა რომ შეიძლებოდა იგივე გზის გავლა, იგი ანალოგიურ შეცდომას არ დაუშვებდა, არცერთ წუთს არ დაკარგავდა უქმად, უნაყოფოდ, მაგრამ ვაი, რომ ღრო შეუქცევადია. იგი მიდის და უკან არ ბრუნდება, ამიგომაც წუხს ცხოვრების თავდაღმართში დაშვებული კაცი, წუხს და თავის თავს აღანაშაულებს¹.

ყველაფერი, რაც ზემოთ ითქვა, კარგად აჩვენებს, რომ ხელოვნებაც ისევეა დაინტერესებული „ყოფნა-არყოფნის“ მარადიული პრობლემით, როგორც ფილოსოფია. რაც შეეხება სპეციალურ მეცნიერებებს, ისინი, მართალია, ამ პრობლემებს უშუალოდ არ იკვლევენ, მაგრამ სამყაროს შემეცნების საქმეში დიდად ეხმარებიან როგორც ფილოსოფიას, ისე, საბოლოო ჯამში, ადამიანებს. ამიგომაც ვამბობთ, რომ ფილოსოფიას, ისევე სჭირდება სპეციალური მეცნიერებები, როგორც სპეციალურ მეცნიერებებს — ფილოსოფია.

1. იხ. ე. ჭელიძე, ესთეტიკური სახეები, 1962, გვ. 27.



გემოთ ჩვენ შევხვით ფილოსოფიისა და სპეციალურ მეცნიერებათა ურთიერთობის საკითხს. პედაგოგიკაც სპეციალური (კონკრეტული) მეცნიერებაა. ამიტომ ყველაფერი ის, რაც ითქვამს ფილოსოფიისა და სპეციალურ მეცნიერებათა ურთიერთობაზე, ცხადია, პედაგოგიკასაც ეხება. აქ დამატებით ის ურთიერთობები უნდა გავარჩიოთ, რაც კონკრეტულად მათთვის არის დამახასიათებელი.

დავიწყოთ იმით, რომ, რაკი „ყველა მეცნიერებას თავისი დამოუკიდებელი საკვლევი საგანი, ობიექტი აქვს, რომელსაც არ სწავლობს არც ერთი სხვა მეცნიერება“, ¹ პედაგოგიკასაც უნდა ჰქონდეს თავისი დამოუკიდებელი, სპეციფიკური კვლევის საგანი. ასეთ საგნად პედაგოგიკა აღმრდას ასახელებს. აქედან მოდის პედაგოგიკის, როგორც მეცნიერების, დეფინიციაც: „პედაგოგიკა არის მეცნიერება აღმრდის შესახებ“.

„აღმრდის“ ცნებას პედაგოგიკა ორი მნიშვნელობით ხმარობს: ვიწრო და ფართო. ვიწრო მნიშვნელობით იგი მარტო აღმრდას გულისხმობს, ფართო მნიშვნელობით კი მასში, აღმრდის გარდა, განათლებაც იგულისხმება და სწავლებაც. ქვემოთ ჩვენ „აღმრდას“ სწორედ ამ ფართო მნიშვნელობით ვიხმარო.

რამდენადაც აღმრდა მხოლოდ ადამიანის შეიძლება და არა ცხოველის ან მცენარის, გამოდის, რომ პედაგოგიკას საქმე აქვს ადამიანთან.

გრადიციის მიხედვით, ადამიანში, რომელმედაც პედაგოგიკა ლაპარაკობს, მხოლოდ მოზარდი თაობის ადამიანი იგულისხმება და შესაბამისად, სახელმძღვანელოშიც ასეა განმარტებული: „პედაგოგიკა არის მეცნიერება მოზარდი თაობის აღმრდის შესახებ“.

ვფიქრობთ, ამ განმარტებაში ბევრი რამ არის სადავო და საკამათო. პირველ რიგში, ის, რომ, თუ პედაგოგიკა არის მეცნიერება აღმრდის შესახებ, რატომ იფარგლება იგი მხოლოდ მოზარდი თაობის აღმრდით და რატომ არ ავრცელებს თავის კომპეტენციას მთელ ადამიანზე ანუ ადამიანზე საერთოდ.

თუ აქ ვინმე იმას იცყვის, რომ აღმრდა, როგორც სპეციალურად ორგანიზებული პედაგოგიური პროცესი, მხოლოდ იმას ჰქვია, რაც სააღმზრდელო დაწესებულებებისა და სპეციალური აღმზრდელის სამუშაოებით ხორციელდება, მაშინ განა უმაღლესი სასწავლებელი ასეთ დაწესებულებად, ხოლო უმაღლესი სკოლის ლექტორი ასეთ აღმზრდელად არ ჩაითვლება?! ხოლო, თუ ჩაითვლება, მაშინ აღმრდამ უკვე დატოვა მოზარდის ფარგლები და იგი მოზრდილებზეც გადავიდა. ახლა თუ ყოველივე შემონათქვამს იმასაც დავუმატებთ, რომ ადამიანი ყველა ასაკში ექვემდებარება აღმრდას (და არა მარტო განვითარებას), ვფიქრობთ, პედაგოგიკას არა აქვს უფლება მარტო მოზარდი თაობის აღმრდით

1. პედაგოგიკა, თბილისის სახ. უნივერსიტეტი, 1994, გვ. 5.

2. იქვე.

შემოიფარგლოს და სხვა ასაკის ადამიანთა აღზრდა ყურადღების გარეშე დატოვოს, ისევე როგორც გეოლოგიას არა აქვს უფლება მთელი მიწის ნაცვლად მისი მხოლოდ „ნაწილი“ შეისწავლოს, ბიოლოგიას არა აქვს უფლება სიცოცხლისა და მისი კანონზომიერებების შესწავლის ნაცვლად სიცოცხლის მხოლოდ ერთი „ნაწილი“ შეისწავლოს და ა.შ. ასეთი პრეცედენტი მეცნიერების ისტორიამ არ იცის. ყოველ მეცნიერებას თავისი დამოუკიდებელი საგანი აქვსო რომ ვამბობთ, აქ, ცხადია, იმასაც ვგულისხმობთ, რომ იგი ამ საგანს თავიდან ბოლომდე ყველა მის განზომილებაში, ღრმად და ამომწურავად სწავლობს. თუ პედაგოგიკის საგანი „აღზრდა“ და ამაზე არავინ არ ღაწობს, მაშინ აღზრდა ყველა თავისი ნიუანსით, როგორც იცყვიან, თავიდან ბოლომდე მისი შესწავლის კომპლექსიურობაში შედის და არცერთ სხვა მეცნიერებას მასთან არაფერი ესაქმება.

ვფიქრობთ, ყოველივე მემოალნიშნული გვაძლევს უფლებას პედაგოგიკა განვმარტოთ, როგორც მეცნიერება ადამიანის (და არა მარტო მოზარდის) აღზრდის შესახებ. მით უმეტეს, რომ ასეთი ამრი ახალი არაა პედაგოგიკის სპეციალისტებისათვის. იგი ჩვენი საუკუნის 50-იან წლებში გამოითქვა ი. ბაბანსკის მიერ.

რაკი აღზრდა მხოლოდ ადამიანის შეიძლება (და არა ცხოველის), აქედან ისიც გამოდის, რომ აღზრდა სოციალური (სამოგადოებრივი) კატეგორიაა, რაც იმას ნიშნავს, რომ, სადაც არის ადამიანთა სამოგადოება, იქ არის აღზრდაც და რომ იგი მანამ იარსებებს, სანამ იარსებებს სამოგადოება.

ნათქვამი მაინც არ იძლევა იმ დასკვნის გაკეთების საშუალებას, რასაც ჩვენ „პედაგოგიკის“ ზოგიერთ სახელმძღვანელოში ვხვდებით და რაც იმაში მდგომარეობს, რომ აქ აღზრდა „მარადიულ კატეგორია“ არის მიჩნეული.

აღზრდა რომ სამოგადოების თანმხლები კატეგორიაა, იგი რომ სამოგადოების გაჩენასთან ერთად გაჩნდა და მანამ იარსებებს, სანამ იარსებებს სამოგადოება, ეს მაინც არ გვაძლევს იმის უფლებას, რომ იგი „მარადიულ კატეგორია“ა, გამოვაცხადოთ, რატომ? იმიტომ, რომ მარადიული ისაა, რაც დროში არ არის მოცემული, რაც არც წარმოიშობა და არც მოისპობა. არ წარმოიშობა იმიტომ, რომ მას მაგერიალური არსებობა კი არ გააჩნია, არამედ იდეალური. და რაკი არ წარმოიშობა, ბუნებრივია, არც მოისპობა. აღზრდა წარმოშობილია. როგორც უკვე ითქვა, იგი წარმოიშვა კაცობრიობის გაჩენასთან ერთად. თეორიულად არც ისაა გამორიცხული, რომ აღზრდა არ არსებობდეს. თუ გამართლებია იმ პესიმისტ მოაზროვნეთა პროგნოზები, რომლებიც კაცობრიობას გარდაუვალ დაღუპვას უწინასწარმეტყველებენ, ცხადია, აღარც აღზრდა იარსებებს იმ მარტივი მიზეზის გამო, რომ არც არავინ იქნება აღსაზრდელი.

ე.ი. იყო დრო, როცა აღზრდა არ არსებობდა (იმ დროს, ცხადია, არც ადამიანი არ არსებობდა) და თეორიულად არაა გამორიცხული ისეთი დროც დადგეს, როცა აღზრდა არ იარსებებს (ეს, ცხადია, მხოლოდ კაცობრიობის განადგურების შემთხვევაში შეიძლება მოხდეს). ეს კი, ცხა-

დია, გამორიცხავს აღზრდის მარადიულობას. მედარი ამრი აღზრდის მარადიულობის შესახებ ლენინიდან მოდის, რომელიც აღზრდას მოისესენიებს, როგორც „вечная категория“¹. პედაგოგიკას, რომელსაც ევალებოდა თავის მეთოდოლოგიურ საფუძვლად მარქსიზმ-ლენინიზმში მკენია, ცხადია, არ შეეძლო არ „გაეაზრებინა“ ლენინის ეს მედარი გამონათქვამი.

მაშ, აღზრდას თითქმის იმდენივე ხნის ისტორია აქვს, რამდენიც კაცობრიობას. მაგრამ ერთია აღზრდა და მეორეა აღზრდის თეორია. თუ პირველის ისტორია თან ემთხვევა კაცობრიობის ისტორიას, მეორეს ისტორია შედარებით გვიან იწყება. აქ პარალელი ისეთივეა, როგორც ისტორია-ფაქტსა და ისტორია-მეცნიერებას შორის დამოკიდებულება. ჯერ კაცობრიობის ისტორია არსებობდა როგორც ფაქტი და მერე ამ ფაქტის შესასწავლად გაჩნდა „ისტორია-მეცნიერება“. ისტორია-მეცნიერება ისევე იყენებს ისტორია-ფაქტს, როგორც ფიზიკოსი ფიზიკურ საგნებსა და მოვლენებს. როგორც ფიზიკური საგანი (ქვა) არ არის ფიზიკა, ისე ისტორია-ფაქტი არაა ისტორია-მეცნიერება.

რაც ითქვა ისტორია-ფაქტისა და ისტორია-მეცნიერების შესახებ, იგივე უნდა ითქვას აღზრდისა და მისი თეორიის შესახებ. აღზრდა, როგორც ფაქტი, ცხადია, წინ უსწრებს აღზრდის თეორიას. აღზრდის თეორია აღზრდის ფაქტის ახსნის, ანალიზის გზით წარმოიშობა. აღზრდის სწორედ ასეთ თეორიას წარმოადგენს პედაგოგიკა, რომლის ისტორია, ცხადია, იმ დროიდან იწყება, რაც აღზრდის ფაქტი მეცნიერული კვლევის ობიექტი გახდა. ეს ალბათ ძველ ინდოეთში, ჩინეთში, შუამდინარეთში, ეგვიპტეში მოხდა, მაგრამ კლასიკური სახით იგი მაინც ძველ საბერძნეთში ჩამოყალიბდა და ამიგომაც მისი ისტორიაც აქედან იწყება, თუმცა ამ დროს პედაგოგიკა, ისევე როგორც ნებისმიერი სხვა სპეციალური მეცნიერება, ფილოსოფიად იწოდებოდა და მის შიგნით ვითარდებოდა. ამას სპეციალური მეცნიერებებისათვის არ შეუშლია ხელი თავის ისტორიას იმ დროიდან იწყებდეს, როცა იგი ფილოსოფიის წიაღში ვითარდებოდა და ცალკე ჯერ კიდევ არ იყო გამოდიფერენცირებული. პედაგოგიკაც, ცხადია, ასე უნდა მოიქცეს და იქცევა კიდევაც. ამასთან, თანამედროვე პედაგოგიკამ ისიც უნდა გაითვალისწინოს, როგორ სახეს ატარებდა აღზრდა მანამ, სანამ მისი თეორიული კვლევა დაიწყებოდა. ამიგომ საესებით გამართლებულია პედაგოგიკის ისტორიის სახელმძღვანელოს ავტორთა პოზიცია, როცა ისინი ლაპარაკობენ აღზრდაზე პირველყოფილ საზოგადოებაში, მაგრამ, ჩვენი აზრით, შეცდომაა იმის გამოცხადება, რომ ძველ საბერძნეთში ჩაისახა პედაგოგიკის თეორია. თუ პედაგოგიკა მეცნიერებაა, მაშინ იგი თვითონ არის აღზრდის თეორია. ასეთ სიგუაციაში პედაგოგიკის თეორია გულისხმობს აღზრდის თეორიის თეორიას. როგორც არ ვამბობთ: ფიზიკის თეორია, ქიმიის თეორია, ფსიქოლოგიის თეორია, ისევე არ შეიძლება ლაპარაკი პედაგოგიკის თეორიაზე. საქმე მეცნიერულ ცნებათა

1. Ленин В. И. Полн. собр. соч. т. I с. 154.

მუსკ ხმარებას შეეხება, ხოლო მეცნიერება ცნებების მუსკ ხმარების გარეშე აღარაა მეცნიერება. თუ შემოდასახელებულ კონცეფციებში რაიმე თეორიაზე შეიძლება ლაპარაკი, ეს უნდა იყოს პედაგოგიური თეორია და არა პედაგოგიკის თეორია.

ამ მოგადი შესავლის შემდეგ გვინდა გადავიდეთ იმ საკითხის განხილვაზე, თუ რა სპეციფიკური ურთიერთობა არსებობს საკუთრივ პედაგოგიკასა და ფილოსოფიას შორის.

როგორც მემოთ უკვე ითქვა, პედაგოგიკა ფილოსოფიის შიგნით ჩაისახა და აქვე ვითარდებოდა. ამიგომავა, რომ მისი ისტორია იწყება პერაკლიტეთი და დემოკრიტეთი. პედაგოგიკის, როგორც დამოუკიდებელი დისციპლინის, ფორმირება საკმაოდ გვიან მოხდა — ფრანსის ბეკონისა და იან ამოს კომენსკის დროს (XVII ს). ფილოსოფიიდან გამოყოფა და ცალკე მეცნიერებად ჩამოყალიბება არ ნიშნავს, რომ პედაგოგიკამ საერთოდ გაწყვიტა კავშირი ფილოსოფიასთან. ამ კავშირს ფილოსოფიასთან ნებისმიერი მეცნიერება ინარჩუნებს, მით უმეტეს კი — პედაგოგიკა. საქმე ისაა, რომ პედაგოგიკა, როგორც ადამიანის აღზრდის მეცნიერება, რაგინდ არ უნდა მოინდომონ, ვერ მოწყდება იმ სათავეს, იმ წყაროს, იმ ძირს, საიდანაც ის მოდის. ეს წყარო ფილოსოფიაა, ხოლო ფილოსოფიის კვლევის ობიექტი, როგორც ეს მემოთ უკვე ითქვა, სამყაროსთან ერთად სწორედ ის ადამიანია, რომლის აღზრდის თეორია არის პედაგოგიკა. განა შეიძლება ისე ილაპარაკო ადამიანის აღზრდაზე, ისე შექმნა აღზრდის მეცნიერულად ღირებული თეორია, რომ არ იცოდეს ის (ადამიანი), ვისი აღზრდაც მიზნად დაგისახავს? ასე რომ, პედაგოგიკას, აუცილებლად, უმჭიდროესი კავშირი აქვს ფილოსოფიასთან. ფილოსოფია არის მისი საფუძველი, მისი თეორიული საყრდენი (ბაზა), მისი მეთოდოლოგია.

ფილოსოფიისა და სპეციალურ მეცნიერებათა ურთიერთობაზე რომ ვმსჯელობდით, ჩვენ წინა პარაგრაფში აღვნიშნეთ, რომ ფილოსოფია არის მსოფლმხედველობა და რომ არცერთი სპეციალური მეცნიერება არ არის მსოფლმხედველობა. პედაგოგიკაც სპეციალური მეცნიერებაა და, ცხადია, იგი მსოფლმხედველობა არ არის, მაგრამ სამაგიეროდ პედაგოგიკა არის მეცნიერება, რომელიც წარმართავს ადამიანის მსოფლმხედველობრივი ფორმირების პროცესს, ეძებს იმ ხერხებსა და საშუალებებს, რომლითაც უნდა მოხდეს ადამიანის ამლაგვარი თუ იმლაგვარი მსოფლმხედველობრივი ფორმირება (ეს ვითარება პედაგოგიკას ყველა სხვა სპეციალურ მეცნიერებაზე მეტად აახლოებს ფილოსოფიასთან).

მაგრამ მსოფლმხედველობა არ არის ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული რამ. თვით ის ფაქტი, რომ სხვადასხვაგვარი მსოფლმხედველობები არსებობენ (იდეალისტური, მაგერიალისტური, პესიმისტური, ოპტიმისტური), იმაზე მიანიშნებს, რომ მსოფლმხედველობა იცვლება, ვითარდება, ფორმირდება, ბოლოს და ბოლოს, ხომ ფაქტია, რომ ადამიანები იცვლიან მსოფლმხედველობას — ათეისტები ღვთის მორწმუნენი ხდებიან ან პირიქით, მაგერიალისტები იდეალისტურ პოზიციებზე გადადიან, ოპტიმისტები პესიმისტები ხდებიან ან პირიქით და ყველაფერი ეს ხდება აღზრდით ან თვითაღზრდით, ხოლო იქ, სადაც აღზრდაზეა ლაპა-



რაკი, პედაგოგიკის მონაწილეობა სრულიად ეჭვგარეშეა.

ახლა ისიც ვთქვათ, რომ, თუ პედაგოგის ამოცანა ადამიანის მსოფლმხედველობრივი ორიენტაციაა, ხომ გამორიცხულია, რომ ამ საქმეში არავითარი მნიშვნელობა არ ჰქონდეს თავად პედაგოგის, აღმზრდელის მსოფლმხედველობას.

მოგჯერ პედაგოგიკის სპეციალისტები თვლიან, რომ ფილოსოფია თეორიული მეცნიერებაა, პედაგოგიკა კი ემპირიულ-პრაქტიკული და რომ პედაგოგიკას აბსტრაქტული თეორიები კი არ ჰქირდება, არამედ ადამიანის აღზრდა გარკვეული სულისკვეთებით, გარკვეული ღირებულებითი ორიენტაციით, სწორი მსოფლმხედველობრივი პოზიციით. ამ თვალსაზრისის მცდარობის დასაბუთებას, ვფიქრობთ, საგანგებო ძალისხმევა არ სჭირდება. და მაინც გავიმეორებთ იმას, რაც ზემოთ უკვე ითქვა: ერთია აღზრდა და მეორეა მისი თეორია. აღზრდა მართლაც ემპირიული საქმიანობაა, მაგრამ პედაგოგიკა არ არის და არც შეიძლება იყოს ემპირიული მეცნიერება. იგი აღზრდის თეორიაა და არა აღზრდის ფაქტების უბრალო რეგისტრატორ-აღმნუსხველი, არადა, ფაქტების ამგვარი რეგისტრატორ-აღმნუსხველი, ძალიანაც რომ მოინდომოს, მაინც ვერ იქნება პედაგოგიკა — იმიტომ, რომ ფაქტი უსასრულოდ ბევრია. ის იმდენია, რამდენი ადამიანიც გაჩენილა ამ ქვეყანაზე. ამ შემთხვევაში მუსკი ანალოგიაა პედაგოგიკასა და ისტორიას, როგორც მეცნიერებას შორის, როგორც ისტორია-მეცნიერება ვერ მოიცავს ყველა ფაქტს, კაცობრიობის ისტორიაში არსებულს, ასევე პედაგოგიკაც აღზრდის ყველა ფაქტს ვერ დაარეგისტრირებს. ისტორია-მეცნიერება არჩევს, აანალიზებს და ანმოვადებს ისტორია-ფაქტს. მუსკად ასევე იქცევა (უნდა იქცეოდეს) პედაგოგიკა. იგი აღზრდის ემპირიული ფაქტების შერჩევით, გაანალიზებით, განმოვადოებით ქმნის აღზრდის თეორიას ანუ ქმნის მეცნიერებას აღზრდის შესახებ. რამდენადაც მეცნიერებას ყოველთვის საქმე აქვს მოვადთან და არა ერთეულთან, მკაცრად თუ ვიშკაღვლეთ, ემპირიული მეცნიერება არ არსებობს. ემპირიულ მეცნიერებას პირობითად იმას ეძახიან, რომელიც ემპირიულ სინამდვილეს იკვლევს და ამით გააჩნევენ მას თეორიული მეცნიერებიდან, რომელიც სრულ აბსტრაქციას ახდენს ემპირიული სინამდვილიდან, თორემ მეცნიერება, რაკი ის მეცნიერებაა, ემპირიული არ შეიძლება იყოს. ყოველი მეცნიერება შეიძლება ერთეულთა იწყებდეს, მაგრამ არასოდეს ერთეულზე არ ჩერდება. ასე რომ იყოს, იგი ვერავითარ კანონზომიერებას ვერ დაადგენდა, კანონების გარეშე კი მეცნიერება არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს.

ეს მოგადად, ახლა უფრო კონკრეტულად იმ აუცილებელ კავშირზე, რომელიც არსებობს პედაგოგიკასა, როგორც სპეციალურ მეცნიერებასა, და ფილოსოფიას, როგორც მოვადთეორიულ მეცნიერებას, შორის:

როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, პედაგოგიკა არის აღზრდის მეცნიერება, მეცნიერება კი კანონების გარეშე არ არსებობს. თუ პედაგოგიკამ თავისი კანონები არ დაადგინა, იგი მეცნიერება ვერ გახდება. მაგრამ პედაგოგიკა არ ადგენს რა არის კანონი, არსებობს თუ არა იგი, რა არსებითი ნიშნები ახასიათებს კანონს, რითი განსხვავდება ბუნების

კანონები საზოგადოების ან ლოგიკის კანონებისაგან. როგორც ხასიათდება იურიდიული, ნორმატიული კანონები ან ეთიკურ-მნიშვნელობის კანონები და ა.შ. ყველა ამ კითხვაზე ფილოსოფია და მხოლოდ ფილოსოფია პასუხობს. პედაგოგიკა იყენებს იმ ცოდნას (ამ შემთხვევაში ცოდნას კანონის შესახებ), რასაც ფილოსოფია სთავაზობს მას. ამ ამრით, პედაგოგიკა ფილოსოფიის გარეშე იქნებოდა პედაგოგიკა კანონის გარეშე, რაც ნონსენსია.

ისევე როგორც ყველა სხვა მეცნიერება, პედაგოგიკა ცდილობს დაადგინოს ჭეშმარიტება თავის სფეროში და უარყოს სიყალბე, ჩამოაყალიბოს ჭეშმარიტი მსჯელობები და დებულებები. მაგრამ პედაგოგიკა, ისევე როგორც არც ერთი სხვა სპეციალური მეცნიერება, არ ადგენს — რა არის ჭეშმარიტება, არსებობს თუ არა ჭეშმარიტება — და, თუ არსებობს ვისზეა (ან ვისზე არ არის) იგი დამოკიდებული, რა განსხვავებაა აბსოლუტურ და რელატიურ ჭეშმარიტებას შორის და ა.შ. ყველაფერი ეს ფილოსოფიის საქმეა. პედაგოგიკა იყენებს ფილოსოფიურ ცოდნას ჭეშმარიტების შესახებ თავის საკვლევადიებო საქმიანობაში. ამ ამრით, პედაგოგიკა ფილოსოფიის გარეშე იქნებოდა პედაგოგიკა ჭეშმარიტების გარეშე, რაც ასევე ნონსენსია.

შემოთ, როცა ფილოსოფიისა და სპეციალურ მეცნიერებათა ურთიერთობაზე ვმსჯელობდით, ჩვენ ვთქვით, ფილოსოფია ადგენს — რა არის ზოგადი, სპეციალური მეცნიერებები კი სარგებლობენ-თქო ამ ცოდნით. პედაგოგიკა, რამდენადაც იგი სპეციალური მეცნიერებაა, ცხადია, ასევე იყენებს ფილოსოფიურ ცოდნას „ზოგადის“ კატეგორიის შესახებ. რაც ითქვა ზოგადზე, იგივე უნდა ითქვას, მიზეზობრიობაზე, აუცილებლობაზე, არსებითობაზე და ა.შ.

ყოველივე შემოთქმული იმაზე მიანიშნებს, რომ პედაგოგიკა ვერ იარსებებს ფილოსოფიასთან მჭიდრო კავშირის გარეშე. ეს კავშირი, რასაკვირველია, სრულებითაც არ გამოირიცხავს პედაგოგიკის ავტონომიურობას, მის არსებობას, როგორც დამოუკიდებელი სპეციალური მეცნიერებისა.

თაპი 3. სწავლობენ თუ არა ა.წ. „აღამიანის
შეესწავლელი სპეციალური მეცნიერებები“ აღამიანს?



ამოვდივართ რა იმ დებულებიდან, რომ ყოველ მეცნიერებას აქვს ერთი (და აუცილებლად ერთი) საკვლევი საგანი, წინამდებარე თავში ჩვენ მიზნად ვისახავთ, ვაჩვენოთ, რომ, მიუხედავად იმ დიდი წარმატებისა, რომლითაც ე.წ. „აღამიანის შემსწავლელი სპეციალური მეცნიერებები“ მუშაობენ, ისინი მაინც არ იკვლევენ აღამიანის არსს, არ აღგენენ -- რა არის აღამიანი! და ეს იმიტომ, რომ აღამიანის არსის ღამდგენელი მეცნიერება, არ შეიძლება იყოს რომელიმე სპეციალური მეცნიერება. უკვე ის ფაქტი, რომ არსებობენ „აღამიანის შემსწავლელი სპეციალური მეცნიერებები“ (და არა მეცნიერება), მიუთითებს იმაზე, რომ არცერთ შემთხვევაში აქ საკვლევი საგანი აღამიანი არ არის. კითხვაზე: „რა არის აღამიანი?“ მხოლოდ ფილოსოფიამ, უფრო კონკრეტულად კი ისეთმა ფილოსოფიურმა დისციპლინამ, როგორიცაა „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ შეიძლება გვიპასუხოს. ქვემოთ შევეცდებით აღნიშნული დებულების დასაბუთებას.

* * *

ყოველ მეცნიერებას თავისი საკუთარი საკვლევი საგანი აქვს და ყოველ საკვლევ საგანს გარკვეული მეცნიერება სწავლობს.¹ აღნიშნული ვითარება ახალი მეცნიერების წარმოშობის ფაქტს სრულიად არ ეწინააღმდეგება. ახალი მეცნიერების წარმოშობა ახალი საკვლევი საგნის მიგნებაა, უპირველეს ყოვლისა. იგი იმის დანახვაა, რომ თურმე უკვე არსებული საკვლევი საგნების გარდა კიდევ ყოფილა სხვა, აქამდე უცნობი ან გამოუყოფი საკვლევი საგანი. რაკი ახალი საკვლევი საგანი აღმოჩნდება, ახალი მეცნიერების შექმნაც გადაუდებელ საქმედ იქცევა. ნათქვამიდან გასაგები უნდა იყოს, რომ ჯერ მეცნიერება კი არ გაჩნდება და მერე კი არ „შექმნის“ იგი თავის საკვლევ საგანს, არამედ ჯერ აღმოჩნდება საკვლევი საგანი და მერე გაუჩნდება მას „პატრონი“ ახალი მეცნიერების სახით. საინტერესოა იმის აღნიშვნაც, რომ მეცნიერება არა მარტო საკვლევი საგნის არჩევისას იჩენს ასეთ „პასიურობას“,

1. ამ საკითხზე ვრცლად და საინტერესოდ მსჯელობს ა. ბოჭორიშვილი წიგნში „ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგიისათვის“, 1966. ამავე საკითხზე გვაქვს ჩვენ მსჯელობა წიგნის „აღამიანი, თავისუფლება, პასუხისმგებლობა“ (თბ. 1976) პირველ თავში და სტატიამ: „პედაგოგიკისა და ფსიქოლოგიის ურთიერთობის საკითხი ს. რუბინშეინის კონცეფციის მიხედვით“. საქართველოს განათლების სამინისტროს პედაგოგიკის ინსტიტუტისა და საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის გაერთიანებული სამეცნიერო სესიის მასალები, № 6. 1970.

არამედ კვლევის სპეციფიკური მეთოდების დაძევისასაც. „გადამწვევები სიგევა“ აქაც საკვლევ საგანს ეკუთვნის. არავის შეუძლია ამა-ოუ იმ მეცნიერების საკვლევი მეთოდები ისე დაადგინოს, თუ არ გაითვალისწინა საკვლევი საგნის სპეციფიკა. მეცნიერების ისტორიამ ბევრი შემთხვევით აღმოაჩინა ამ სუბორდინაციის დარღვევისა, მაგრამ ისიც კარგად იცნობდა, რომ საკვლევი მეთოდი უნდა შეესაბამებოდეს საგნის სპეციფიკას. სანიმუშოდ თუნდაც ფსიქოლოგიური მეცნიერების ისტორიაში მომხდარი ფაქტი შეიძლება დაგვასახელოთ: ემპირიულმა ფსიქოლოგიამ თავის საკვლევ საგნად სულიერი ფენომენები აღიარა, ხოლო ძირითადად საკვლევ მეთოდად თვითდაკვირვების მეთოდი გამოაცხადა. მიუხედავად იმისა, რომ ემპირიული ფსიქოლოგია ფიზიკურისაგან სრულიად მოწყვეტილ ფსიქიკურს სწავლობდა, მან დასაწყის პერიოდში მაინც გარკვეულ წარმატებებს მიაღწია და ეს წარმატებები იმასთან იყო დაკავშირებული, რომ მან განცდის შესასწავლად სწორი მეთოდი (თვითდაკვირვების, ინტროსპექციის მეთოდი) მოიმარჯვა.

ემპირიული ფსიქოლოგიის წარმატებითი სვლა დიდხანს არ გაგრძელებულა. ამის მიზეზი შემდეგი იყო: ფსიქიკის ცნების მცდარმა გაგებამ, ანუ ემპირიული ფსიქოლოგიის ნაკლოვან ფილოსოფიურ საფუძველზე დაშენებამ, ბოლოს მაინც იჩინა თავი და მე-20 საუკუნის დასაწყისისათვის ეს ფსიქოლოგია აშკარა კრახის წინაშე დადგა.¹ ამასთან, გამოაცხადა რა ფსიქიკური სინამდვილე დამოუკიდებელ სუბსტანციად, ემპირიული ფსიქოლოგია ფსიქიკის, როგორც განცდის, უბრალო აღწერის იქით ვედარ წავიდა. ფსიქოლოგიურ მეცნიერებას კი არ შეეძლო ფსიქიკის მხოლოდ ერთი ნიშნის მიხედვით დახასიათებით დაკმაყოფილებულიყო, რამდენადაც მის წინაშე ფსიქიკური ფენომენების ახსნის ამოცანაც იდგა. ახსნა კი ფსიქიკურ მოვლენათა გაჩენის მიზეზების ცოდნას, მათი გენეზისის გარკვევას გულისხმობდა, რაც, თავის მხრივ, შეუძლებელი იყო მანამ, სანამ ემპირიული ფსიქოლოგია ისევ ინტროსპექციის ფარგლებში იქნებოდა მომწყვდეული. ფსიქიკურ ფენომენტთა ახსნის ამოცანა ფსიქიკის ძველი გაგების უკუგდებას მოითხოვდა. ხოლო ფსიქიკის ძველ გაგებაზე უარის თქმა მხოლოდ მაშინ მოხერხდებოდა, როცა ემპირიული ფსიქოლოგია გაუქმდებოდა.

ემპირიული ფსიქოლოგიის ეს კრიზისი ქრონოლოგიურად იმ ვითარებას დაემთხვა, როცა ბუნებისმეტყველური მეცნიერებები არაჩვეულებრივი ტემპით განიცდიდნენ განვითარებას. ბუნებრივად დადგა კითხვა: რატომ აღმოჩნდა ფსიქოლოგია კრახის წინაშე და რატომ ვითარდება ასე სწრაფი ტემპით ბუნებისმეტყველური მეცნიერებანი? რა განსხვავე-

1. ამ საკითხზე მსჯელობა გვაქვს სტატიებში: „ს. რუბინშტეინის მოქმედების ფსიქოლოგიის ფილოსოფიური დაფუძნების საკითხისათვის“, „მაცნე“, 1968, № 1; და „მოქმედების ფსიქოლოგიის ფილოსოფიური საფუძვლები (ისტორიული და სისტემატურ-კრიტიკული ანალიზი)“. საქართველოს უმაღლესი და საშუალო სპეციალური განათლების სამინისტროს სამეცნიერო-ტექნიკური საბჭოს ფილოსოფიური სექცია. შრომები (ფილოსოფია) 1, 1970.

ბაა მათ შორის ისეთი, რომელიც ერთის ასეთი წინსვლის, ხოლო მეორის ასეთი დაბუხრუჭების პირობებს ქმნის? ხომ არ უნდა ეძებოთ ამის მიზეზი მათ მიერ გამოყენებულ მეთოდთა სხვადასხვაობაში? ხომ არ უნდა დაგინახოთ ფსიქოლოგიური მეცნიერების ხსნა იმ ობიექტურ მეთოდებში, რომელთა საშუალებითაც ასე წარმატებით ვითარდებიან ბუნებისმეტყველური მეცნიერებანი?

ფსიქოლოგებმა ყოველივე ამის მიზეზი მართლაც თვითდაკვირვების მეთოდში დაინახეს. კვლევის სუბიექტური ანუ ინტროსპექციული მეთოდი სუბიექტური (არადადეკვატური) შეშენების წყაროდ იქნა მიჩნეული და ფსიქოლოგიის კრიზისისაგან ხსნის ერთადერთ გზად სუბიექტური მეთოდის სრული უგულვებელყოფა და ობიექტური მეთოდის გაუნივერსალება მიიჩნიეს.

მაგრამ ფსიქოლოგიის „რეფორმატორების“ მიერ ერთი რამ ძალზე სერიოზული და აუცილებელი იქნა სრულიად დაეწეებული, რაც საბედისწერო გამოდგა ამ ე.წ. „ბუნებისმეტყველური ფსიქოლოგიისათვის“. ეს მეცნიერების საკვლევი საგანსა და მეთოდს შორის სწორედ ის გარკვეული შესაბამისობაა, რომელზედაც მეზოთ გვექონდა მსჯელობა. იმ ვითარებაში, რომ სუბიექტური ანუ თვითდაკვირვების მეთოდი სრულიად იქნა განდევნილი ფსიქოლოგიიდან, შეუძლებელი გახდა ფსიქიკურის, როგორც განცდის, კვლევა და ფსიქოლოგიის ძველი საგნის სრული გაუქმება გამოიწვია.¹ ასე შეცვალა კვლევის მეთოდის შეცვლამ საკვლევი საგანიც. ნაცვლად ფსიქიკისა, ფსიქოლოგიამ ამიერიდან თავის საკვლევი საგნად ქცევა გამოაცხადა. ასე გამოდევნა თავის ღრომე ემპირიული ფსიქოლოგია ქვევითმეცნიერებამ, რომელსაც სხვადასხვა ქვეყანაში სხვადასხვანაირად განმარტავდნენ: ბიპევიორისტულ ფსიქოლოგიად – ამერიკაში, რეფლექსოლოგიად – რუსეთში.

ფსიქოლოგიის „გადარჩენის“ მიზნით ორი უძირითადესი ცნება განიდევნა გრადაციული ფსიქოლოგიიდან – ცნობიერებისა და ინტროსპექციის ცნებები. ახალად ფსიქოლოგიის ამოცანა მისმა ერთ-ერთმა ფუძემდებელმა ჯ. უოტსონმა ასე გამოკვეთა: თუ ბიპევიორიზმს სურს ოდესმე მაინც დაიკაოს თვალსაჩინო ადგილი მეცნიერებაში, მან მთლიანად უნდა თქვას უარი „ცნობიერების“ ცნებაზე.²

1. ეს, ცხადია, იმას ნიშნავს, რომ თითქოს ფსიქიკურის კვლევის ერთადერთი მეთოდი თვითდაკვირვების მეთოდია და რომ ობიექტური მეთოდით ფსიქიკურის კვლევა შეუძლებელი იყოს. ობიექტური მეთოდიც ისევე აუცილებელია ფსიქოლოგიისათვის, როგორც სუბიექტური. მაგრამ ფსიქიკის ინტროსპექციონისტური გაგება მისი ობიექტური კვლევის შესაძლებლობას გამორიცხავდა. ინტროსპექციონისტულად გაგებული ფსიქიკური მხოლოდ-დამხოლოდ სუბიექტური მეთოდით კვლევას მოითხოვდა. თუ ფსიქიკის ინტროსპექციონისტული გაგება ძალაში დარჩება და მაინც მის საკვლევად ობიექტური მეთოდი იქნება მომარჯვებული, ფსიქოლოგია გაუქმდება.

2. Дж. Уотсон, Психология как наука о поведении. Госиздат. Украины. 1926. Предисловие ко второму изданию. стр. 14.

ახალი ბიჰევიორისტული ფსიქოლოგია ჭეშმარიტად „ბუნების-
მეცნიერული მეცნიერება“ გახდა როგორც თავისი საკვლევი საგნით, ისე
მეთოდით. მაგრამ შედეგი უარესი მიიღო, ვიდრე ემპირიულმა ფსიქო-
ლოგიამ. ცნობიერების ფსიქოლოგიას ამიერიდან ისეთი მუცნიერება და-
უპირისპირდა, რომელიც „შეიმუშავებს და გამოიყენებს მხოლოდ ისეთ
ობიექტურ მეთოდებს, რომლებიც აკმაყოფილებენ ყველა სხვა ბუნების-
მეცნიერულ მეცნიერებათა მოთხოვნებსაც“.¹ მაგრამ ახალმა ფსიქოლო-
გიამ ფსიქოლოგიის მეცნიერულობა კიდევ უფრო მეტად დააყენა ეჭვქ-
ვემ. ობიექტური ფსიქოლოგიის შექმნამ ფსიქოლოგიის საერთო კრიზისი
დააჩქარა.

ქცევათმეცნიერების ჩამოყალიბება დამოუკიდებელ ბუნებისმეცნიერ-
ულ მეცნიერებად ვერაფერში დაეხმარა ფსიქოლოგიას. ამჟამად გახ-
და, რომ ფსიქოლოგია ასე გულგრილად ვერ მიატოვებდა თავის საკვ-
ლევ ობიექტს. ან უნდა დამტკიცებულიყო, რომ ფსიქიკური სინამდვილე
ილუზიაა მხოლოდ, ან არადა იგი მეცნიერული კვლევის ობიექტი უნდა
გამხდარიყო. იმის თქმა, რომ ფსიქიკური სინამდვილე მიუწვდომელია
მეცნიერული დაკვირვებისათვის იმიტომ, რომ იგი ობიექტური მეთო-
დით დაკვირვების საშუალებას არ იძლევა, იმ მცდარი თვალსაზრისის
შედეგია, რომელსაც წინასწარ დამტკიცებულად მიაჩნია, რომ მეცნიერ-
ულ შემეცნებას მხოლოდ ობიექტური მეთოდი იძლევა. მაგრამ, თუ
ვინმე ასე მცდარად გააუნივერსალებს სუბიექტურ მეთოდს და აღიარ-
ებს, რომ ნამდვილ მეცნიერულ შემეცნებას მხოლოდ სუბიექტური მე-
თოდი იძლევა, მას შეუძლია შეუმეცნებლად გამოაცხადოს ობიექტური
სამყარო, რადგან იგი სუბიექტური დაკვირვებისათვის უშუალოდ არ
არის მოცემული. ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის ისტორიამ ამის მა-
გალითებიც იცის და გაცილებით მეტიც, ვიდრე ობიექტური მეთოდის
გაუნივერსალებაა.

როგორც ვხედავთ, ქცევათმეცნიერებამ მოახდინა ობიექტური მე-
თოდის გაუნივერსალება და ამ ნიადაგზე უარყო ფსიქიკური სინამდვი-
ლის კვლევა. ეს მაშინ, როცა ფსიქიკის პრინციპულად შეუმეცნებადობა
ჯერ კიდევ დამტკიცებას თხოულობდა. ქცევის გამოცხადებამ ფსიქო-
ლოგიის საგნად ფსიქოლოგია შორის დაბნეულობა გაზარდა. ფსიქო-
ლოგიას მხოლოდ იმ შემთხვევაში ექნებოდა არსებობის უფლება, თუ
დამტკიცდებოდა, რომ ფსიქიკის კვლევა შესაძლებელია, მაგრამ, თუ ფსი-
ქიკური სინამდვილე შეუმეცნებადია, ფსიქოლოგია უნდა გაუქმებული-
ყო როგორც მეცნიერება. საქმეს ვერ შეელოდა ქცევის გამოცხადება
ფსიქოლოგიის საგნად. მეცნიერების შესაძლო საგანი თუ პრინციპულად
შეუმეცნებადია, არც საკვლევი იქნება რაიმე. ყოველ შემთხვევაში იმის
თქმა, რომ ფსიქიკა პრინციპულად შეუმეცნებადია და ფსიქოლოგიის
საგნად სჯობს ქცევა გამოვაცხადოთ იმის გამო, რომ მისი შემეცნება,

1. В. П. Протопопов. Бихевиоризм и рефлексология. Вступит. статья
в книге Уотсона "Психология как наука о поведении". 1926. стр. 10.

მასზე დაკვირვების წარმოება შეიძლება, შეცდომაა. როგორც უკვე გვითხრობდა, მეცნიერება არაა ინდიფერენტული თავის საკვლევი საგნისადმი, ჯერ მეცნიერება კი არ განზღუდა და მერე კი არ იწყებენ მისთვის საგნის ძებნას, არამედ ჯერ არსებობს საკვლევი სინამდვილე, რომელსაც შესაბამისი მეცნიერება დაეპატრონება. არ შეიძლება ამიტომ მეცნიერებათა საკვლევი საგნის „გამოცვლაც“, არ შეიძლება გეოლოგიას მიწის მაგიერ ციურ სხეულთა კვლევა დავაკისროთ, ან ასტრონომიას მიწისა ისე, რომ ნებისთი თუ უნებლიეთ, არ მოხდეს გეოლოგიის შეცვლა ასტრონომიით და პირიქით. ასევე იქნება ფსიქოლოგიის შემთხვევაშიც. ქვევითმეცნიერების ჩამოყალიბებით ფსიქოლოგია, როგორც ფსიქიკის შემსწავლელი მეცნიერება, ფაქტიურად გაუქმდა და მისი ადგილი სხვა მეცნიერებამ დაიკავა. მაგრამ რაკი ფსიქიკური სინამდვილე არსებობდა, უნდა არსებულიყო მისი შემსწავლელი მეცნიერებაც — ფსიქოლოგიაც.

გვითქმული, ვფიქრობთ, ნათლად ადასტურებს საკვლევი საგნის პრიორიტეტს, როგორც მეცნიერების არჩევის, ისე მისთვის საჭირო მეთოდის დაძებნის საქმეში. რაკი ყოველი საკვლევი საგანი ერთ მეცნიერებას ირჩევს თავისთვის, მეცნიერებათა რაოდენობა საკვლევ საგანთა რაოდენობით უნდა იყოს განსაზღვრული. „Каждая самостоятельная наука, — სამართლიანად წერს ვ.ვ. ორლოვი, — характеризуется: 1. наличием особого предмета исследования, не покрывающегося предметами других наук. Для психологии таким предметом выступают формы и закономерности психической деятельности и их внешнее проявление. 2. более или менее сложившейся системой понятий, не совпадающей с понятиями других наук 3. специфическим методом исследования”¹

მაგრამ თვალსაზრისს „ერთ საკვლევ საგანს — ერთი მეცნიერება“ ბევრი არ იზიარებს ჩვენს მეცნიერებაში. მათ მიაჩნიათ, რომ ასეთი მკაცრი შესაბამისობა საკვლევ საგანსა და მეცნიერებას შორის არ არსებობს და რომ სულაც არ არის აუცილებელი ერთი საკვლევი საგანი მაინცდამაინც ერთი მეცნიერების კვლევის ობიექტი იყოს. მივყვით მათ ამართა მსვლელობას: საქმის ფაქტიური ვითარება ადასტურებს, ამბობენ ისინი, რომ ხშირად ერთ საგანს რამდენიმე მეცნიერება სწავლობს და არა ერთი. ასე, მაგალითად: ყოველი მინერალი შეიძლება გახდეს როგორც ფიზიკოსის, ისე ქიმიკოსის, კრისტალოლოგის, ესთეტიკოსის და სხვათა ინტერესის საგანი. რაც შეეხება ადამიანს, იგი შეიძლება აინტერესებდეს ფიზიკოსსაც, ქიმიკოსსაც, ბიოლოგსაც, ფიზიოლოგსაც, ფსიქოლოგსაც, ექიმსაც, ისტორიკოსსაც, და ა.შ. ეს რომ ნამდვილად ასეა, ამას, მათი ამრით, ადამიანის შემსწავლელი სპეციალური მეცნიერებე-

1. В.В. Орлов. "Диалектический материализм и психофизиологическая проблема. Пермь. 1960. стр. 10.

ბის (მრავლობით რიცხვში) არსებობის ფაქტიც კი აღაღსკურებს.

და მართლაც, როგორ უნდა გავიაზროთ საქმის რეალური ვითარება? თუ ფაქტები მართლაც ამ უკანასკნელის სასარგებლოდ მოქმედებენ, რატომ „ვეჯიუტებით“ ფაქტებს?

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ნამდვილი ფაქტი ჯერ მხოლოდ საძიებელია და არა მიგნებულ-აღმოჩენილი. ხშირად „ფაქტს“ იმას ვეძახით, რასაც თვალი ხედავს, რაც ემპირიულ დაკვირვებას ეძლევა, მაგრამ გვაეციფდება, რომ ეს ფაქტი კი არაა, არამედ მოვლენა. სწორედ ამგვარ ფაქტებზე თქვა ჰეგელმა: „მით უარესი ფაქტებისათვის“. ნამდვილი ფაქტი ისაა, რასაც ჭეშმარიტების პრეგენზია აქვს, რაც თავად არის ჭეშმარიტება. ასეთი ფაქტი კი უმეგესად არც თვალით დაინახება და არც ცოცხალ განჭვრეტაში მოგვეცემა. აქ ერთმანეთშია არეული ორი რამ: ის, რაც გულუბრყვილო თვალსაზრისს მიაჩნია „ფაქტად“ და ის, რაც ნამდვილად ფაქტია ანუ რაც ჭეშმარიტებაა. გულუბრყვილო თვალსაზრისის მიერ დანახული „ფაქტი“ ხშირ შემთხვევაში ილუზია და მოჩვენებაა. ეს თავიდანვე იყო აღნიშნული ფილოსოფიაში. პლატონის მიერ ორი სამყაროს აღიარება — მოვლენათა სამყაროსი და იდეათა სამყაროსი — ფაქტიურად ორგვარი ფაქტის არსებობის აღიარებასაც ნიშნავდა. ფაქტი, რომელზედაც გულუბრყვილო თვალსაზრისი დაჰარაკობდა, თვალთ დანახული საქმის ვითარება იყო და ამიტომ ხშირად ილუზორულიც. ნამდვილი ფაქტი, პლატონის აზრით, ის იქნებოდა, გონების თვალთ რომ დაინახებოდა და ამდენად ჭეშმარიტების პრეგენზიაც ექნებოდა. ამგვარი ორი ფაქტის აღიარება თან სდევდა ემპირიზმისა და რაციონალიზმის ბრძოლის მთელ ისტორიას. ემპირიზმი მხოლოდ ცოცხალი განჭვრეტით დანახულ ვითარებას აღნიშნავდა „ფაქტის“ სახელწოდებით, რაციონალიზმი კი მხოლოდ იმას, რასაც გონება დაადგენდა. ასე მივიღეთ ორგვარი ფაქტი: ემპირიული ფაქტი და მეცნიერული ფაქტი. ემპირიული ფაქტი ის ფაქტია, რომელსაც თვალი ხედავს და რომელიც ყურს ესმის, მეცნიერული ფაქტი კი ის ფაქტია, რომელიც თვალმაც დაინახა, გონებაზეც ათასჯერ აწონ-დაწონა და გნოსეოლოგიურმა პრაქტიკამაც დაადასტურა. ამასთან, სულაც არაა აუცილებელი თვალთ დანახული ანუ ცოცხალი განჭვრეტით მოპოვებული ფაქტი არაჭეშმარიტი და ილუზორული იყოს. ზოგჯერ თვალზე ხედავს ჭეშმარიტებას, ზოგჯერ ცოცხალ განჭვრეტაშიც აღმოვაჩენთ ნამდვილ ფაქტს, მაგრამ ეს იმას არ გამოორიცხავს, რომ ემპირიული ფაქტი მაინც ნაკლებსარწმუნო და შესაძომებელ ფაქტად მივიჩნიოთ. სწორედ ის გარემოება, რომ ზოგჯერ ცოცხალ განჭვრეტაშიც გვეძლევა ნამდვილი ფაქტი, ქმნის იმის ილუზიას, რომ ყველაფერი, რაც ცოცხალ განჭვრეტაში გვეძლევა, ნამდვილია, ჭეშმარიტია. მიემართოთ მაგალითებს: თუ ჩვენ დავინახეთ, რომ ხიდან ვაშლი ჩამოვარდა და ამასთან დაკავშირებით გამოვთქვით მსჯელობა: „ხიდან ვაშლი ჩამოვარდა“, ეს მსჯელობა ჭეშმარიტი იქნება იმიტომ, რომ მან სწორად გამოხატა საქმის ფაქტიური ვითარება. მაგრამ თუ ჩვენ ვნახეთ, რომ აშლიდა ან ჩადის მშე და ამასთან დაკავშირებით გამოვთქვით მსჯელობა: „მშე მოძრაობს დედამიწის გარშემო“, ეს მსჯელობა იქნება მცდარი, რადგან ფაქტი, რომელიც ცოცხალმა განჭვრეტამ

დაინახა, სინამდვილეში ფაქტი კი არა, ილუზიაა. ახლა ენახოთ, როგორია ის ფაქტი, რომელიც გვეუბნება, რომ ერთ საკვლევ საგანს რამდენიმე მეცნიერება სწავლობს — ემპირიული, მეცნიერული, ან რაც იგივეა ნაკლებსარწმუნო ფაქტი, რომელსაც ყოველ შემთხვევაში, შემოწმება მაინც უნდა, თუ ჭეშმარიტი ფაქტი?

ჩვენი ამრი ამ ფაქტისადმი, როგორც არაჭეშმარიტი ფაქტისადმი, მემოთ უკვე გამოვთქვით. ახლა შევეცდებით ამ ამრის დასაბუთებას.

ჩვენი ამრით, ისინი, რომლებიც ფიქრობენ, რომ ერთ საკვლევ საგანს შეიძლება რამდენიმე მეცნიერება სწავლობდეს, ერთმანეთისაგან არ ანსხეავენ რეალურ საბაზსა და სიმპლემ საბაზს ანუ იმას, რასაც თვალი ხედავს და რაც გონებამ უნდა დაინახოს. თუ ჩვენ ცოცხალ განჭვრეტას დავუჯერებთ, მაშინ ერთი საგანი მართლაც იქნება რამდენიმე მეცნიერების კვლევის ობიექტი, მაგრამ, თუ ამ თვალთ და ნახულ ვითარებას კარგად გავიაზრებთ, ვნახავთ, რომ საქმის ვითარება სულაც არაა ასე. რას ხედავს, მაგალითად, ცოცხალი განჭვრეტა? იმას, რომ, ვთქვათ, ადამიანს, როგორც რეალურ არსებას, მრავალი მეცნიერება იკვლევს. მაგრამ ახლა თუ ამ მეცნიერებათა საკვლევი საგნებით დავინტერესდებით, აღმოჩნდება, რომ არც ერთი იმათთაგანი (არა თუ ყოველი მათგანი) არ აცხადებს ადამიანს თავის საკვლევ საგნად.

ამგვარი მსჯელობით ადამიანის კვლევას ჩამოცილდება არა მარტო ისეთი მეცნიერებები, როგორიცაა ფიზიკა, ქიმია და ა.შ., არამედ ე.წ. „ადამიანის შემსწავლელი“ სპეციალური მეცნიერებებიც. მაგრამ აქ კიდევ ერთი ახალი სიძნელე ჩნდება. თუ ეს დასახელებული მეცნიერებები არ სწავლობენ ადამიანს, მაშინ რატომღა ჰქვია მათ „ადამიანის შემსწავლელი“ მეცნიერებები, ჰუმანიტარული მეცნიერებები?

ცხადია, სახელწოდება „ადამიანის შემსწავლელი“ სპეციალური მეცნიერებები შემთხვევით არ გაჩენილა. ყველა ამ მეცნიერებას მართლაც აქვს საქმე ადამიანთან. ჩვენ ამას როდი უარვეყოფთ. ჩვენ მხოლოდ იმ ამრს ვიცავთ, რომ ისინი არ იკვლევენ ადამიანის არსს, არ სწავლობენ ადამიანს, როგორც ასეთს, ვერ გვაძლევენ პასუხს კითხვაზე: „რა არის ადამიანი“. საქმე სწორედ ამას ეხება და არა იმას, რომ თითქოს ადამიანის შემსწავლელ მეცნიერებებს არაფერი ჰქონდეთ საერთო ადამიანთან. იმის დასამტკიცებლად, რომ მემონატქვაში ნამდვილად შეესაბამება საქმის ვითარებას, მივმართოთ ადამიანის შემსწავლელ სპეციალურ მეცნიერებებს.

დავიწყოთ თუნდაც ბიოლოგიით. „ბიოს“ — სიცოცხლე და „ლოგოს“ მოძღვრებაა. ბიოლოგია მეცნიერებაა სიცოცხლის შესახებ, ცოცხალი ორგანიზმების განვითარების კანონზომიერების შესახებ. ადამიანი, რამდენადაც იგი ბიოლოგიური არსებაა, შევა ბიოლოგიის შესწავლის სფეროში, მაგრამ ბიოლოგია არც მარტო ადამიანის სიცოცხლეს სწავლობს და არც მთლიანად ადამიანს. იგი ადამიანის ცალმხრივ დახასიათებას იძლევა; კერძოდ კი სწავლობს მას, როგორც ცოცხალ ორგანიზმს. ამიგომ შეცდომაა იმის თქმა, რომ ბიოლოგია სწავლობს ადამიანს. ბიოლოგია ადამიანს კი არ სწავლობს, არამედ ბიოლოგიურს

ემპირიულ არსებაში, რომელსაც ადამიანს ვეძახით. ასევე არ სწავლობს ადამიანს არც ფიზიოლოგია და არც ფსიქოლოგია. ფიზიოლოგიას ბევრი დარგი აქვს და ყველა რომ ადამიანს არ ეხება, ეს გასაგებია. მაგრამ არის თუ არა უმაღლესი ნერვული მოქმედების ფიზიოლოგიის კვლევის ობიექტი ადამიანი? არა, არ არის. უმაღლესი ნერვული მოქმედების ფიზიოლოგია ადამიანის თავის გვინის მუშაობას იკვლევს, იმ უმაღლეს ნერვულ მოქმედებას სწავლობს, რომელსაც ადამიანში აქვს ადგილი, მაგრამ იგი არ იკვლევს ადამიანს. და ბოლოს, ფსიქოლოგია. ფსიქოლოგიის დეფინიციის მიხედვით მისი საკვლევი საგანი არის (ადამიანის) ფსიქიკური ცხოვრება, მისი განცდები და ემოციები, მისი შეგრძნებები და აღქმები, მისი მეხსიერება და ყურადღება, მისი ამროვნება, ხასიათი, ტემპერამენტი და ა.შ. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ფსიქოლოგიის კვლევის ობიექტი არის ფსიქიკური ადამიანში და არა თვითონ ადამიანი. ცხადია, იმას, რასაც ახლა ჩვენ ვამბობთ, ბევრი ფსიქოლოგი არ დაეთანხმება. ბევრი თვლის, რომ ადამიანის ფსიქიკურ თავისებურებათა კვლევით ამოიწურება კიდეც ადამიანი. საქმე ისაა, რომ ბიოლოგია რომ სიცოცხლეზე ლაპარაკობს, ცხადია, აქ მას მარტო ადამიანის სიცოცხლე როდი აქვს მხედველობაში, ფიზიოლოგია რომ ნერვულ მოქმედებაზე ლაპარაკობს, არც ეს მიაჩნია მას მარტო ადამიანისათვის დამახასიათებელ მოვლენად. ამ შემთხვევაში გამოჩნადის ფსიქოლოგია. მართალია, არსებობს ფსიქოლოგიის ისეთი დარგი, როგორიცაა მოოფსიქოლოგია, რომელიც ცხოველთა ფსიქიკურ თავისებურებებს იკვლევს, ისევე როგორც არსებობს ადამიანის ფიზიოლოგია, მაგრამ ფსიქოლოგია არსებითად მაინც ადამიანის ფსიქიკურ თავისებურებათა შემსწავლელი მეცნიერებაა. ეს კი ქმნის შთაბეჭდილებას, რომ ფსიქიკური სინამდვილე ეს ისეთი სინამდვილეა, რომელიც სპეციფიკურ-ადამიანურია და ამდენად ამ სინამდვილის შესწავლა იგივეა, რაც ადამიანის შესწავლა. სინამდვილეში, ცხადია, ეს ასე არ არის. თუმცა, ბევრი ფსიქიკური ფენომენი მართლაც რომ სპეციფიკურ-ადამიანურია. (ვთქვათ, ცნებითი ამროვნება), ფსიქიკური თავისებურებათა შესწავლა მაინც ვერ ამოწურავს ადამიანის შესწავლას. ფსიქოლოგიას არ შეუძლია უპასუხოს კითხვას: „რა არის ადამიანი“, არ შეუძლია დაადგინოს მისი რაობა, ჩაწვდეს მის არსს იმ მარტივი მიზეზის გამო, რომ მისი საკვლევი საგანი მთელი ადამიანი კი არაა, არამედ მისი „ნაწილი“ — ფსიქიკური სინამდვილე.

ფსიქოლოგია სპეციალური მეცნიერებაა და იგი მანამ ვერ განიცხადებს ადამიანის კვლევაზე პრეტენზიას, სანამ ფილოსოფიად არ იქცევა. ერთგვარ ილუზიას იმისას, რომ ფსიქოლოგია ადამიანს იკვლევს, ის ქმნის, რომ, ფსიქიკური განცდები, რომლებიც ფსიქოლოგიის კვლევის ნამდვილ ობიექტებს წარმოადგენენ, კარგად გვითვალისწინებენ ადამიანის შინაგან სამყაროს და მის „სულში“ ჩახედვის საშუალებას გვძლევენ.

სხვათაშორის, ასეთ ამოცანას ვერც პიროვნების სოციალური ფსიქოლოგია იგვირთავს, რომელიც თითქოს კიდეც უფრო „ახლოსაა“ ადამიანის პიროვნების კვლევასთან. მაგრამ ეს სიახლოვე იმაში გამოიხატება, რომ თუ ფსიქოლოგია ფსიქიკურ განცდებს (ან ქცევებს) სწავლობს, „სოციალური ფსიქოლოგია სწავლობს ადამიანის სპეციფიკურ

სოციალურ-ფსიქიკური აქტივობის კანონზომიერებას, რომელიც მას სოციალურ გარემოში, ადამიანთა ჯგუფში „სოციალური დამოკიდებულების“ საფუძველზე უყალიბდება“.¹

რამდენადაც აღმრდა სპეციფიკურ-ადამიანური უნარია, რამდენადაც აღმრდა მხოლოდ ადამიანის შეიძლება და არა ცხოველის ან მცენარის, პედაგოგიკაც „ადამიანის შემსწავლელ“ სპეციალურ მეცნიერებათა რიცხვს განეკუთვნება, თუმცა იგი ისევე არ სწავლობს ადამიანს, როგორც ფიზიოლოგია ან ფსიქოლოგია. პედაგოგიკა ადამიანს კი არ სწავლობს, არამედ (ადამიანის) აღმრდას, რამედან გამომდინარე გვქონდა მსჯელობა.

ასე რომ, შეიძლება დავასკვნათ: ერთ საკვლევ საგანს რამდენიმე მეცნიერება კი არ იკვლევს, არამედ რამდენიმე მეცნიერებას საქმე აქვს ერთ რეალურ საგანთან, ჩვენს შემთხვევაში ადამიანთან. ყოველი ეს მეცნიერება თავის საკვლევ საგანს ადამიანში ეძებს, ე.ი. სწავლობს ადამიანის ნაწილს, მის რომელიმე ასპექტს და ამით დიდ დახმარებას უწევს ადამიანის არსის დადგენას, მაგრამ თვითონ მაინც არ ეძებს მის არსს. ასე რომ, თვით იმ შემთხვევაშიც კი, როცა ერთი საგნის შემსწავლელად რამდენიმე მეცნიერებაა დასახელებული, სინამდვილეში ლაპარაკია რეალური საგნის ერთიანობაზე და არა საკვლევი საგნის ერთიანობაზე. მეცნიერებათა საკვლევი საგნები აქაც განსხვავებული და გამიჯნულია ერთმანეთისაგან.

ასეთია ვითარება არა მარტო მაშინ, როცა არსებობს ორი დამოუკიდებელი მეცნიერება, ვთქვათ, ფსიქოლოგია და ფიზიოლოგია, არამედ მაშინაც კი, როცა არსებობს ისეთი დისციპლინები, როგორიცაა ფიზიკური ქიმია, პედაგოგიური ფსიქოლოგია და ა.შ. ყველა შემოჩამოთვლილი მეცნიერება თავის საფუძველად გულისხმობს ერთიმეორისაგან სრულიად დამოუკიდებელ მეცნიერებებს: ფიზიკასა და ქიმიას, ერთ შემთხვევაში, პედაგოგიკას და ფსიქოლოგიას, მეორე შემთხვევაში. ის გარემოება, რომ არსებობს ფიზიკური ქიმია, არ ხდის აუცილებელს ფიზიკამ არ იცოდეს — სად მთავრდება ფიზიკა და სად იწყება ქიმია, ან პირიქით. ჩვენ მიგვაჩინია, რომ ფიზიკური ქიმია, ისევე როგორც პედაგოგიური ფსიქოლოგია და ა.შ. მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება წარმატებით ჭრიდეს მასზე დაკისრებულ ამოცანას, როცა არსებობენ „წმინდა ფიზიკა“ ან „წმინდა ქიმია“ და არა თუ არსებობენ, არამედ იმ დონესაც მიაღწევენ, როცა ისინი ისეთი საკითხების ერთობლივ გადაწყვეტას შესძლებენ, რომელთა გადაჭრა დამოუკიდებლად არც ერთს ძალუძს და არც მეორეს.

რაც ითქვა ფიზიკურ ქიმიაზე, იგივე უნდა ითქვას პედაგოგიურ ფსიქოლოგიაზე. პედაგოგიური ფსიქოლოგია მას შემდეგ შეიძლება შეიქმნას, რაც არსებობს ორი ურთიერთისაგან დამოუკიდებელი (თუმცა ახლო მდგომი) მეცნიერება — ფსიქოლოგიისა და პედაგოგიის სახით. სანამ ეს მეცნიერებები მათ საერთო პრობლემებზე იმსჯელებდნენ, მანამ მკაცრად უნდა გაემიჯნონ ერთმანეთს, მკაცრად უნდა გაავლონ ერთმა-

1. შ. ნადირაშვილი. პიროვნების სოციალური ფსიქოლოგია, 1975, გვ. 33.

ნეთს შორის დემარკაციული ხაზი. საწინააღმდეგო შემთხვევაში მოხდება საკვლევი სფეროებისა და შესაბამისად მეცნიერული ცნებების ერთ-ერთში აღრევა, რითაც ერთი მეცნიერებაც დამარაღდება და მეორეც.

ამრიგად, დღემდე არსებულ არც ერთ სპეციალურ მეცნიერებას არ უკვლევია — რა არის ადამიანი და არც შეეძლო ეკვლია, რადგან ყველა ისინი ადამიანის ცალკეულ მხარეებს, მის ცალკეულ თვისებებს სწავლობდნენ და არა თვითონ ადამიანს. ეს თავისთავად სწორი ვითარება ძალზე სამიანო გამოდგა ადამიანის არსის კვლევისათვის. საქმე ის იყო, რომ რაკი სპეციალური მეცნიერებები ადამიანის დამდგენ მეცნიერებებად მიიჩნიეს, ადამიანის არსის საგანგებო კვლევა აღარ ჩათვალეს საჭიროდ. ასე, რომ „ადამიანის შემსწავლელმა“ სპეციალურმა მეცნიერებებმა ისევე „განდევნეს“ ადამიანის ფილოსოფია, როგორც ერთ დროს სინამდვილის შემსწავლელმა მეცნიერებებმა გამოაცხადეს ფილოსოფია გაუქმებულად.

ყოველივე შემოთქმულიდან შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ე.წ. „ადამიანის შემსწავლელი“ სპეციალურ მეცნიერებათა პრეგენზია, რომ თითქოს ისინი სწავლობენ ადამიანს, არასწორია. კიდევ ერთხელ უნდა გავიმეოროთ ისიც, რომ ადამიანთან დაკავშირებით ბევრი მეცნიერების დასახელება იმას კი არ ნიშნავს, თითქოს, მართლაც ყველა ამ მეცნიერების საკვლევი საგანი ადამიანი იყოს, არამედ იმას, რომ ყოველი ეს მეცნიერება ისეთ სფეროს, ისეთ უბანს სწავლობს, რომელიც „მოთავსებულია“ რეალურ ადამიანში. ასე რომ, სიგყვა „ადამიანი“ აქ იმაზე მიგვინიშნებს, თუ „ტერიტორიულად“ სად არის ამა თუ იმ მეცნიერების საძიებელი საგანი და არა იმაზე, რომ ყველა ამ მეცნიერებათა საკვლევი საგანი არის ადამიანი.

ბევრი მკვლევარი იზიარებს იმ აზრს, რომ ადამიანის შემსწავლელი ყოველი სპეციალური მეცნიერება ადამიანის რომელიმე ერთ მხარეს სწავლობს და არა მთლიან ადამიანს, მაგრამ მიაჩნია, რომ რაკი ამგვარი ადამიანის შემსწავლელი მეცნიერებანი მრავალნი არიან, ისინი, გაერთიანებული ძალით, ყველა მის მხარეს ანუ მთელ ადამიანს შეისწავლიან, რაც ადამიანის საგანგებო ფილოსოფიურ შესწავლას მდებრს ხდის.

აქ იგივე შეცდომაა დაშვებული, რაზედაც ჩვენ ზემოთ მივუთითეთ, როცა ფილოსოფიასა და სპეციალურ მეცნიერებათა ურთიერთობაზე ვმსჯელობდით. როგორც იქ იყო მთელი სინამდვილე მის ნაწილთა ჯამად წარმოდგენილი, ისე აქაც ადამიანი მის ცალკეულ მხარეთა ჯამადაა მოაზრებული, ხოლო ამ მხარეთა შესწავლით მიღებული ცოდნა ადამიანის შესახებ ცოდნათაა მიჩნეული.

როგორც ვთქვით, ჩვენ ეს აზრი არ მიგვაჩნია სწორად. არ მიგვაჩნია იმიტომ, რომ ადამიანი, როგორც ასეთი, არ დაიშლება მისი ნაწილების ჯამად, არ დაიშლება სასიცოცხლო პროცესებად, ნერვულ მოქმედებებად, ფსიქიკად... რაგინდ არ უნდა განვითარდეს ბიოლოგია, ფიზიოლოგია, ფსიქოლოგია და ა.შ. ისინი ვერ უპასუხებენ კითხვას: რა არის ადამიანი? რაში მდგომარეობს მისი ცხოვრების აზრი? რაში მდგომარეობს მისი თავისუფლება და პასუხისმგებლობა, რა

ადგილი უჭირავს მას სამყაროში და ა.შ. ამ კითხვებს მხოლოდ იმ მეცნიერებამ შეიძლება უპასუხოს, რომელიც ადამიანს უყურებს როგორც ერთს და არა როგორც ნაწილს ჯამს, უყურებს სამყაროსთან მიმართებაში და არა სისხლძარღვებთან და კუჭის სეკრეციასთან მიმართებაში. ასეთი მეცნიერება არ შეიძლება იყოს სპეციალური მეცნიერება, ე.ი. ისეთი მეცნიერება, რომელმაც თავისი ბუნებით სწორედ ნაწილი უნდა იკვლიოს და არა მთელი. ასეთი მეცნიერება მხოლოდ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია შეიძლება იყოს. მხოლოდ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას ძალუძს იკვლიოს ადამიანი, როგორც ასეთი, და იმ კითხვებზეც გასცეს პასუხი, რომელიც ჩვენ მემოთ დავაყენეთ.

ვფიქრობთ, ჩვენ მიერ გამოთქმული პოზიცია მარტო ფილოსოფოსთათვის კი არ უნდა იყოს მისაღები, არამედ ადამიანის შემსწავლელი სპეციალური მეცნიერებების წარმომადგენელთათვის, თუ ისინი, ცხადია, სწორად გაიგებენ თავიანთ მეცნიერებათა ამოცანებსა და შესაძლებლობებს.

ყოველივე გემონათქვამი რომ შევაჯამოთ, ასეთ ვითარებას მივიღებთ: არსებობენ „ადამიანის შემსწავლელი“ სპეციალური მეცნიერებები, რომელთა რიცხვი რაც დრო გადის, მით უფრო იზრდება. მაგრამ არც ერთი ეს მეცნიერება, არც ცალცალკე და არც ერთად აღებული, არ სწავლობს ადამიანის არსს. კითხვა: „რა არის ადამიანი?“ ფილოსოფიური კითხვაა და მასზე პასუხი ფილოსოფიამ, კერძოდ კი ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ და არა რომელიმე სხვა მეცნიერებამ, უნდა გასცეს.

მემოთ ჩვენ ვეცადეთ გვეჩვენებინა, რომ „ადამიანის შემსწავლელ-
მა“ სპეციალურმა მეცნიერებებმა ვერ დაადგინეს ადამიანის არსი, ვერ
მოგვეცეს ადამიანის სწორი გაგება. ეს იმიტომ, რომ ადამიანის არსის
დადგენა არ არის სპეციალურ მეცნიერებათა საქმე. აქედან ისიც გამო-
დის, რომ, რაგინდ არ უნდა გამრავლდნენ და განვითარდნენ ადამიანის
შემსწავლელი სპეციალური მეცნიერებები, ისინი ვერც მომავალში გა-
დაჭრიან ამ პრობლემას. ცხადია, ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ ისინი არ
შეუწყობენ ადამიანის არსის დადგენას ხელს, არამედ მხოლოდ და მხო-
ლოდ იმას, რომ თვითონ ვერ გადაწყვეტენ ამ საქმეს. მემოთ ეთქვით,
და აქაც გავიმეორებთ, რომ ერთადერთი მეცნიერება, რომელსაც შეუძ-
ლია ჩასწვლეს ადამიანის არსს, მოგვეცეს მისი სწორი გაგება, არის ფი-
ლოსოფია, ადამიანის შემსწავლელი სპეციალური ფილოსოფიური დის-
ციპლინა – ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. მაგრამ ის, რასაც ახლა
ჩვენ ვამბობთ, დიდხანს არ იყო აღიარებული. დიდხანს ეგონათ, რომ
ადამიანს სწავლობდნენ „ადამიანის შემსწავლელი“ სპეციალური მეც-
ნიერებები. რაც შეეხება ფილოსოფიას, აქ ადამიანზე ყოველთვის იყო
მსჯელობა, მაგრამ ცალკე დისციპლინა მის შესასწავლად არასოდეს
შექმნილა. ფილოსოფიის ისტორიას რომ გადავავლოთ რეგრესიულ
მშენებელს, ვნახავთ, რომ აქ ადამიანი გამოდის ან როგორც შემეცნე-
ბელი სუბიექტი, ან როგორც ეთიკური სუბიექტი, ან როგორც ესთეტი-
კური სუბიექტი და ა.შ. ყველა ამ შემთხვევაში ლაპარაკი იყო ადამი-
ანის გარეგან მიმართებებზე. ერთ შემთხვევაში მაგერიალურ სამყა-
როსთან, მეორე შემთხვევაში სხვა ადამიანებთან, მესამე შემთხვევაში
ბუნებაში არსებულ ან მის მიერ შექმნილ მშვენიერებასთან და ა.შ. მაგ-
რამ იშვიათად თვითონ ადამიანზე. სწორედ ამის გამო იყო, რომ ფი-
ლოსოფიის არსებობის მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის მანძილზე ერთ-
მანეთისაგან არ იყო გათიშული სუბიექტის, მე-ს, ინდივიდის, ადამიანი-
სა და პიროვნების ცნებები.

აღნიშნული ვითარება მხოლოდ ჩვენი საუკუნის დასაწყისში გახდა
საცნაური, როცა საზოგადოებრიობა სამყაროში გამეფებულმა მნებობრივმა
კრიზისმა ისე შეაწუხა, რომ იძულებული გახდა მისი გამოძწევი მიზეზე-
ბი ეძებნა. ასეთ მიზეზად მან ადამიანის გავცხოების ფაქტი მიიჩნია.

ადამიანის პრობლემისადმი განსაკუთრებული ღაბიგერეხება ჩვენს
საუკუნეში ახალი ფილოსოფიური დისციპლინის – „ფილოსოფიური ან-
თროპოლოგიის“ შექმნით დაგვირგვინდა. ამ მეცნიერებას საფუძველი
მაქს შელერმა ჩაუყარა, თუმცა მისი გაფორმება „ფილოსოფიურ ანთ-
როპოლოგიად“ შემდგომში მოხდა. „შემდგომში“-თქო იმიტომ ვამბობთ,
რომ თვითონ მაქს შელერს ამ ახალი მეცნიერების სახელად არსად არ
უხმარია „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“. ნაწარმოები, რომელშიც
მ. შელერმა ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემა ახლებურად დააყუ-

ნა, შემდეგნაირად იწოდება: „Die Stellung des Menschen im Kosmos“. ეს წიგნი პირველად 1928 წელს გამოვიდა. 1928 წელი მ. შელერის გარდაცვალების წელიცაა. ბუნებრივია, ამ წიგნის დაწერას წინ დიდი მოსამზადებელი მუშაობა უძღოდა. ამას თვითონ შელერიც აღასტურებს, როცა აცხადებს, რომ მის წიგნში „აღამიანის ადგილი სამყაროში“ შეკუმშული სახით არის თავმოყრილი ყველაფერი ის, რაც წლების მანძილზე მისი ძიების საგანი იყო. ეს ძიება ფაქტიურად 1914 წლიდან დაიწყო, როცა პირველად გამოქვეყნდა მისი ნაშრომი „Zur Idee des Menschen“.

მაქს შელერის მიერ დაწყებულმა საქმემ დიდი გაქანება მიიღო. მაღლე იმ ფილოსოფიურ დისციპლინას, რომელსაც ფაქტიურად შელერმა ჩაუყარა საფუძველი „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ ეწოდა და მან ბევრი მომხრე და მიმდევარი გაიზინა. საქმე იქამდეც კი მივიდა, რომ გაჩნდა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის სხვადასხვა სახეები: რელიგიური ანთროპოლოგია, კულტურ-ანთროპოლოგია და სხვა.

ისე როგორც ბევრი სხვა მეცნიერება, „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ არ წარმოშობილა დავისა და შეხლა-შემოხლის გარეშე. ბევრი მას არც ცნობდა დამოუკიდებელ დისციპლინად და ამ აზრს ამგვარი მსჯელობით ასაბუთებდა: ფილოსოფიური ანთროპოლოგია პრეგენზი-ას აცხადებს აღამიანის ფილოსოფიურ შესწავლასა და მისი არსის დადგენაზე, მაგრამ აღამიანი არასოდეს ყოფილა დარჩენილი კვლევისა და შესწავლის გარეშე. რომ არაფერი ეთქვათ ე.წ. „აღამიანის შემსწავლელ სპეციალურ დისციპლინებზე“, მის თეორიულ კვლევას ფილოსოფია კისრულობდა ყოველთვის. თუ ეს ასეა, გამოდის, რომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არაფერს ახალს არ აკეთებს და მისი არსებობა სრულიად გაუმართლებელია.

რა შეიძლება ითქვას ამასთან დაკავშირებით? ცხადია, არ არის სწორი ის აზრი, რომ თითქოს, რაკი ფილოსოფია ასე თუ ისე სწავლობდა აღამიანს, მისი შემსწავლელი სპეციალური ფილოსოფიური დისციპლინის შექმნა არ ყოფილიყო საჭირო. ამგვარი ლოგიკით, რაკი ანგიკური ფილოსოფიის შესწავლის ობიექტი ყველაფერი იყო, მთელი სინამდვილე იყო, ცალკეულ მეცნიერებათა არსებობა საჭირო არ უნდა გამხდარიყო. მაგრამ სინამდვილის უკეთ შესწავლის საჭიროებამ მოითხოვა, რომ იგი (ეს სინამდვილე) დაშლილიყო ცალკეულ მეცნიერებათა კვლევის ობიექტებად და ცალკეული სპეციალური მეცნიერებებიც შექმნილიყო. სრული ჭეშმარიტებაა ის, რომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შექმნამდე ფილოსოფია იკვლევდა აღამიანს, როგორც სამყაროს შემადგენელ ნაწილს. ამიგომ აღამიანის პრობლემა ფილოსოფიის ერთ-ერთი პრობლემა იყო. მაგრამ მას შემდეგ, რაც ფილოსოფიური ანთროპოლოგია შეიქმნა, აღამიანის პრობლემა ამ მეცნიერების ერთადერთ პრობლემად ანუ საკვლევ საგნად იქცა. რაკი მეცნიერების განვითარების მთელი ისტორია არის სინამდვილის ცალკეულ მხარეთა დიფერენციაციისა და მათი სპეციალურ საკვლევ საგნად ქცევის ისტორია, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შექმნა სრულიად გამართლებული ჩანს და არც იმაში უნდა დავინახოთ რაიმე ცოდვა, რომ აღამიანი ერთ-

ერთი პრობლემიდან მეცნიერების ერთადერთ პრობლემად იქცა. ბოლოსდაბოლოს, არც ის უნდა დაგვაზიწყდეს, რომ ფილოსოფიას არა მარტო კერძო, სპეციალური მეცნიერებები გამოეყვნენ, არამედ თვით მისი ისეთი დარგებიც, როგორიცაა: ეთიკა, ესთეტიკა, ლოგიკა, აქსიოლოგია, კულტუროლოგია... ასე რომ, აქ მოულოდნელი და წარმოუდგენელი არაფერი არ არის.

ქვემოთ ჩვენ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და პედაგოგიკის ურთიერთობის განხილვას ვისახავთ მიზნად, მაგრამ, სანამ ამ საკითხს შევეხებოდეთ, მანამ გვინდა გაგარკვეოთ: რა დამოკიდებულება არსებობს „ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასა“ და „ანთროპოლოგიას“, როგორც საბუნებისმეტყველო მეცნიერებას შორის. ეს აუცილებელია თუნდაც იმიტომ, რომ ბევრი, ვინაც არ იცის რა არის „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ ურევს მას კერძო მეცნიერულ „ანთროპოლოგიაში“, რაც არა მარტო თავისთავადაა უდიდესი შეცდომა, არამედ გაუგებარს და უამროს ხდის ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური პედაგოგიკის დაფუძნების იმ სურვილს, რომელიც ამ ნაშრომშია ჩვენს მიერ გამოთქმული.

საკითხის ანალიზი დაიწყოთ იმის კიდევ ერთხელ გახსენებით, რომ „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ ფილოსოფიის ისეთივე დარგია, როგორიც „ეთიკა“, „ესთეტიკა“, „ლოგიკა“, „აქსიოლოგია“, „კულტუროლოგია“ და ა.შ. ფორმალური (გარეგნული) განსხვავება ყველა შემთხვევაში მხოლოდ მეცნიერებასა და „ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას“ შორის ისაა, რომ არცერთს, გარდა თავად „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა“, არ ახლავს მსამღერელი „ფილოსოფიური“. რატომ? ეს იმიტომ, რომ „ეთიკა“, „ესთეტიკა“, „ლოგიკა“, „აქსიოლოგია“ „კულტუროლოგია“ უკვე თავისთავად გულისხმობენ, რომ ისინი ფილოსოფიური დისციპლინები არიან. ვინც ამ მეცნიერებათა თუნდაც „ანბანი“ იცის, მან ისიც კარგად იცის, რომ ისინი ფილოსოფიის წიაღში ჩაისახნენ და ფილოსოფიიდანვე გამოდიფერენცირდნენ, როგორც დამოუკიდებელი (ფილოსოფიური) დისციპლინები. „ფილოსოფიური ეთიკა“, ან „ფილოსოფიური ესთეტიკა“—თქო იმიტომ არ ვამბობთ, რომ სხვაგვარი „ეთიკა“ და „ესთეტიკა“ არ არსებობენ.

განსხვავებული ვითარება გვაქვს „ლოგიკის“ შემთხვევაში. აქ ჯერ „ლოგიკა“ გამოეყო ფილოსოფიას და მერე გაჩნდა „მათემატიკური ლოგიკა“, როგორც მათემატიკური დისციპლინა. ისინი რომ გამიჯვნოდნენ ერთმანეთს, „ლოგიკამ“ (როგორც ფორმალურმა, ისე დიალექტიკურმა) შეინარჩუნა თავისი პირვანდელი სახელწოდება, ხოლო ლოგიკას, როგორც მათემატიკურ დისციპლინას, დაემატა მსამღერელი „მათემატიკური“. ასე მივიღეთ „მათემატიკური ლოგიკა“.

ანალოგიური ვითარება გვაქვს „ანთროპოლოგიის“ შემთხვევაში. ოღონდ აქ ჯერ „ანთროპოლოგია“ შეიქმნა, როგორც საბუნებისმეტყველო (ბიოლოგიური) მეცნიერება და მხოლოდ შემდეგ ჩამოყალიბდა ანთროპოლოგია, როგორც ფილოსოფიური დისციპლინა. რაკი-ღა ჯერ „ანთროპოლოგია“ არსებობდა, როგორც კერძო, სპეციალური მეცნიერება, ამჯერად ეს სახელწოდება სწორედ მან შეინარჩუნა, ხოლო ფილოსოფიურმა დისციპლინამ ადამიანზე, კერძომეცნიერულ „ანთრო-

პოლოგიაში“ რომ არ მომხდარიყო მისი აღრევა, დაიმაგა მსამღერელი „ფილოსოფიური“. ასე გაიყო ფორმალურად ორი სხვადასხვა მეცნიერება ადამიანის შესახებ — ერთი კერძო, სპეციალური მეცნიერება „ანთროპოლოგიის“ სახით, მეორე — ფილოსოფიური დისციპლინა ადამიანის შესახებ, რომელსაც ეწოდა „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“.

ეს ყველაფერი ფორმალურად! ახლა ვნახოთ რა ურთიერთობა არის ამ ორ „ანთროპოლოგიას“, მორის და შეიძლება თუ არა მათი აღრევა ერთმანეთში?

„ანთროპოლოგია“, როგორც კერძო, სპეციალური მეცნიერება სწავლობს ადამიანის ბიოლოგიურ ბუნებას, მის (ადამიანის) წარმოშობას, რასებს და ა.შ. მაშინ, როდესაც „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ სწორედ იმას იკვლევს, რაც არაბიოლოგიური და სპეციფიკურ-ადამიანურია ადამიანში. „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ სწავლობს ადამიანის ადგილს სამყაროში, არკვევს მის არსს, ეძებს იმ სპეციფიკურ ნიშნებს, რითაც იგი გამოირჩევა სამყაროს სტრუქტურის სხვა წევრთაგან.

კერძომეცნიერული „ანთროპოლოგია“ ადამიანის კვლევის ერთ-ერთ მეთოდად ანთროპომეგრიას იყენებს. ანთროპომეგრია არის ადამიანის სხეულის ნაწილების გამოვლა, მაშინ როცა „ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას“ სხეული კი არა, ადამიანის ფსიქიკაც კი არ აინტერესებს და მთელი ყურადღება გონით და ღირებულებით სამყაროზე გადააქვს.

ცხადია, ადამიანის ბიოლოგიური ბუნების, ან ადამიანისა და რასების შესწავლა, სხეულის ნიშნებით (სიმაღლე, წონა, პროპორციები, კანის ფერი, თავის ქალის ფორმა და ა.შ.) განსხვავებული ანთროპოლოგიური ტიპების დადგენა პრინციპულად განსხვავდება იმ საქმიანობისაგან, რასაც „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ ასორციელებს. ამიტომ ჩვენი მოთხოვნა: პედაგოგიკა ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიურ მონაცემებს უნდა დაეფუძნოს-თქო, ცხადია, არავითარ შემთხვევაში არ გულისხმობს დაფუძნებას „ანთროპოლოგიაზე“, როგორც ბიოლოგიურ მეცნიერებაზე. ასეთი მცდელობა უკვე იყო პედაგოგიკაში და იგი, როგორც მოსალოდნელი იყო, მარცხით დასრულდა, ამიტომ, როცა ჩვენ „ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ პედაგოგიკაზე“ ვლაპარაკობთ, წარსულს კი არ ვუბრუნდებით, არამედ მომავლის პედაგოგიკაზე ვფიქრობთ. ცხადია, არც იმის ილუზია გვაქვს, რომ ასეთი პედაგოგიკა ჩვენში დაუყოვნებლივ შეიქმნება. ჩვენ მხოლოდ ის მიზანი გვაქვს, რომ ამ საქმისაკენ მივახედოთ როგორც ფილოსოფოსები, ისე პედაგოგიკის სპეციალისტები და ის ვითარება მაინც დავეძლიოთ, რომ პედაგოგიკა უეჭველად ანსხვავებდეს ერთმეორისაგან „ინდივიდის“ „ადამიანისა“ და „პიროვნების“ ცნებებს და არ იწერებოდეს სახელმძღვანელოებში, მაგალითად, ასეთი რამ, „ახალდაბადებული ბავშვი არ არის ადამიანი, პიროვნება“. ამ შეცდომის მიზეზი მხოლოდ ისაა, რომ ერთმეორისაგან არ არის გამოყოფილი ორი ცნება — „ადამიანისა“ და „პიროვნების“ ცნებები. ისინი რომ სათანადოდ ყოფილიყო გამოჩენული, მაშინ ასე კი არ ითქმებოდა, არამედ დაიწერებოდა, რომ ახალდაბადებული ბავშვი ადამიანი, ცხადია, არის, მაგრამ ჯერ კიდევ არ არის პიროვნება.

პედაგოგიკის სახელმძღვანელოებში აღრეულია განმარტებები ფილოსოფიურ ცნებათა და კატეგორიათა არასწორი მოხმარების გამო. მაგ. პირველყოფილ სამოგადოებაში „გათვითცნობიერებული არაა აღმრდის არსებობა“. ცხადია, „გათვითცნობიერებული“ არაა აღმრდის არსებობა. „გაცნობიერებული“ უნდა ეწეროს. შეცდომის მიზეზი კი ისაა, რომ სწორად არ არის ერთიმეორისაგან გამიჯნული „ცნობიერებისა“ და „თვითცნობიერების“ ცნებები; ან კიდევ, როდესაც საუბარია აღმრდის ობიექტურობაზე, და იქვე შენიშნულია, რომ „იგი სუბიექტური ხასიათისაა არისო“. შეუძლებელია ნებისმიერი რამ (მათ შორის აღმრდაც) ერთდროულად ობიექტურიც იყოს და სუბიექტურიც. ისევე, როგორც შეუძლებელია ადამიანი ერთდროულად იყოს მაღალიც და დაბალიც, ლამაზიც და უშნოც, კეთილიცა და ბოროტიც და ა.შ. ის გარემოება, რომ აღმრდას ადამიანი (სუბიექტი) ახორციელებს, სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, რომ იგი ამიგომ სუბიექტური ხასიათისაა. სუბიექტი რომ მხოლოდ სუბიექტურ (არაადექვატურ, არაობიექტურ) ცოდნას იძლეოდეს, მაშინ სამყაროს შემეცნება შეუძლებელი იქნებოდა საერთოდ და ნებისმიერი მეცნიერება უნდა გაგვეუქმებინა. როდესაც ავგორი ლაპარაკობს აღმრდის კანონისა და კანონზომიერებების განვითარებადობაზე, კანონის ცნების შინაარსის სწორი ცოდნის შემთხვევაში (საყოველთაოება ანუ მოგადობა, ობიექტურობა, არსებითობა და აუცილებლობა), კანონის (ან კანონზომიერების) განვითარებაზე ლაპარაკი არასწორია. ცხადია, ამით ავგორს იმის თქმა უნდა, რომ აღმრდა ისტორიული ბუნებისაა და ამდენად, მისი მიზანი და ამოცანები იცვლება სამოგადოებრივი ცხოვრების ცვალებადობის კვალობაზე. მაგრამ ეს იმას სულაც არ ნიშნავს, რომ „კანონი ვითარდება“. შეიძლება ერთი კანონი შეიცვალოს მეორეთი, შეიძლება ის, რაც ადრე კანონად მიგვაჩნდა, საერთოდ გაუქმდეს, მაგრამ კანონის „განვითარება“ არამცდარაა იმდენად, რამდენადაც შეიძლება.

მიგვაჩნია, რომ ამ და ბევრი სხვა შეცდომების მიზეზი პედაგოგიკის ფილოსოფიიდან განდგომაა. ახლა ამოცანა ისაა, რომ ეს გულგრილობა ფილოსოფიის მიმართ დაეძლიოთ. „უკან ფილოსოფიისაკენ“ – აი, ჩვენი დევიზი და მოწოდება, ოღონდ ამ „უკესვლით“ პედაგოგიკა კი არ დაზარალდება, არამედ, პირიქით, თვისობრივად ახალ და მაღალ საფეხურამდე ამაღლდება.

აუცილებელია პედაგოგიკა თავისუფლად (და, ცხადია, სწორადაც) ოპერირებდეს ისეთი ცნებებით, როგორიცაა „სუბიექტი“ და „ობიექტი“, „გონი“ და „ღირებულება“, „ცნობიერება“ და „თვითცნობიერება“, „კულტურა“ და „ცივილიზაცია“, „თავისუფლება“ და „პასუხიმგებლობა“, „მოტივი“ და „სამრისი“ და ა.შ. ეს ცნებები ფილოსოფიაში უკვე კარგა ხანია გარკვეულია. პედაგოგიკა კი მათ მიმართ რატომღაც ნაკლებ ინტერესს იჩენს, რაც, ცხადია, მისთვის უფრო საშიანოა, ვიდრე სასარგებლო.

მაგრამ მოდით ისევ „ანთროპოლოგიისა“ და „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის“ ურთიერთობის საქმეს დავუბრუნდეთ. თუ „ანთროპოლოგიას“ სულ სხვა რამ აინტერესებს ადამიანში და „ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას“ – სხვა, ხომ არ ემთხვევა ერთმანეთს, ერთი მხრივ,

თანამედროვე „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ და, მეორე მხრივ, ლუდვიგ ფოიერბახის ანთროპოლოგია და ჩერნიშევსკის ანთროპოლოგიური პრინციპი ფილოსოფიაში?

ამასთან დაკავშირებით უნდა ითქვას შემდეგი: რამდენადაც ადამიანის ფილოსოფიურ კვლევას თითქმის იმდენივე ხნის ისტორია აქვს, რამდენიც თავად ფილოსოფიას, ცხადია, არ იქნება სწორი ადამიანის ფილოსოფიური კვლევის ისტორია თანამედროვე „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიით“ დავიწყოთ, მითუმეტეს, რომ ფილოსოფიის ისტორიაში ბევრი უადრესად საინტერესო და მნიშვნელოვანი აზრი გამოითქვა ადამიანის ფილოსოფიურ პრობლემაზე. მაგრამ არც ის იქნებოდა მართებული ახალი ფილოსოფიური დისციპლინის ჩამოყალიბება „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის“ სახით არაფრად ჩაგვეგლო და ძველი და ახალი ცოდნა (იგულისხმება ფილოსოფიური) ადამიანის შესახებ ერთიანობაში წარმოგვედგინა. ამ ერთიანობის წინააღმდეგ თვითონ „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის“ გაჩენა შეგვევლეს თავისთავად. თანამედროვე „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ რომ რაიმე პრინციპული სიახლე არ შეეგანა ადამიანის ფილოსოფიური კვლევის საქმეში, არც ახალი ფილოსოფიური დისციპლინის შექმნის სურვილი და ინტერესი გაჩნდებოდა. თვით „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის“ როგორც ახალი ფილოსოფიური დისციპლინის, შექმნა-ჩამოყალიბება იმის საუკეთესო დასტურია, რომ აღნიშნული კვლევა-ძიება ამ მიმართულებით საკმარისი არ იყო.

და მაინც, ძველიც რომ არ დაიკარგოს და ახალის მნიშვნელობაც და უპირატესობაც სათანადოდ გამოიკვეთოს, „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის“ ცნებას ორი მნიშვნელობით (ფართო და ვიწრო) ხმარობენ. ფართო მნიშვნელობით იგი გულისხმობს მთელ ფილოსოფიურ ცოდნას ადამიანის შესახებ, ვიწრო მნიშვნელობით კი იმ „ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას“, რომელიც, როგორც უკვე აღნიშნული იყო, ჩვენი საუკუნის 30-იან წლებში ჩამოყალიბდა.

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, თავისთავად ცხადია, ფოიერბახის ანთროპოლოგია და ჩერნიშევსკის ანთროპოლოგიური პრინციპი ფილოსოფიაში შევა „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის“ ცნების ფართო მნიშვნელობაში. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ თანამედროვე „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ არც ფოიერბახის ანთროპოლოგიაზე დაიყვანება და არც ჩერნიშევსკის ანთროპოლოგიურ პრინციპზე. ძირითადი განსხვავება თანამედროვე „ფილოსოფიურ ანთროპოლოგია“ და ფოიერბახ-ჩერნიშევსკის ანთროპოლოგიებს შორის ისაა, რომ, თუმცა არც ფოიერბახი და არც ჩერნიშევსკი არ ლაპარაკობს ანთროპოლოგიაზე, როგორც კერძო, სპეციალურ მეცნიერებაზე, მათი ე.წ. „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიები“ ადამიანს მაინც ისე განიხილავენ, როგორც ბიოლოგიურ არსებას. უფრო ვრცლად ამ საკითხზე აქ იმიტომ არ შევჩერდებით, რომ ნაშრომის მეორე კარში ფოიერბახის ანთროპოლოგიაზე გვაქვს განხილული და ჩერნიშევსკის „ანთროპოლოგიური პრინციპი ფილოსოფიაში“. საბოლოო დასკვნა, რომელიც გვინდა ამ მსჯელობიდან გამოვიგანოს მკითხველმა, ასეთია: ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური პედაგოგიკა, რომელიც ჩვენ მომავლის პედაგოგიკად მიგ-

ვაზნია, ისევე არ ეფუძნება და არც შეიძლება ეფუძნებოდეს ფილოსოფიასა და ჩერნიშევსკის „ანთროპოლოგიებს“, როგორც — „ანთროპოლოგიას“, როგორც კერძო, სპეციალურ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებას. „ანთროპოლოგია“, როგორც საბუნებისმეტყველო (ფილოსოფიური) მეცნიერება ადამიანის შემსწავლელ იმ სპეციალურ დისციპლინათა რიცხვს განეკუთვნება, რომლებიც ადამიანის სხვადასხვა მხარეს, მის სხვადასხვა ასპექტს სწავლობენ. „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ კი იკვლევს რა არის ადამიანი და რაც უკეთ გააკეთებს იგი ამ საქმეს მით უფრო ნაყოფიერი იქნება ადამიანის სხვადასხვა ასპექტების კვლევა ადამიანის შემსწავლელი სპეციალურ მეცნიერებათა მხრიდან. რომ უკეთ გამოვკვეთოთ კავშირი ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასა და ადამიანის შემსწავლელი სპეციალურ მეცნიერებათა შორის, უნდა ვთქვათ შემდეგი: ადამიანის ფსიქიკური თავისებურებანი ყველაზე კარგად მაშინ გვეცოდინება, თუ ჯერ გვეცოდინება ის, ვის ფსიქიკურ თავისებურებებზეა ლაპარაკი, ე.ი. თვითონ ადამიანი. თუ გვინდა ვიცოდეთ ადამიანის ორგანიზმის თავისებურებანი, თუ გვინდა, რომ დავებნოთ ის ნიშნები, რომლითაც იგი ცხოველის ორგანიზმისაგან განსხვავდება, ყველაზე უკეთ ამას მაშინ მოვახერხებთ, როცა გვეცოდინება ადამიანი და მისი განსხვავება ცხოველებისაგან და ა.შ. ასე რომ, ადამიანის ემპირიული კვლევის წარმატებანი დიდად არის დამოკიდებული ფილოსოფიურ ცოდნაზე ადამიანის შესახებ. თავის მხრივ, ადამიანის ფილოსოფიური შემეცნება იღებს თავისთვის საჭირო მასალას ემპირიული მეცნიერებებიდან, სარგებლოს ამ მასალით, ანზოგადებს მას და ა.შ. ასე რომ, კავშირურთიერთობა აქ ორმხრივია: ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას ესაჭიროება ადამიანის შემსწავლელი სპეციალური მეცნიერებების მონაცემები, სპეციალურ მეცნიერებებს ადამიანის შესახებ სჭირდებათ ფილოსოფიის მიერ ადამიანზე დაგროვილი ცოდნა. ამიგომ ადამიანის კომპლექსური კვლევა საჭირო და აუცილებელი საქმეა. ოღონდ ისე, რომ ამ კომპლექსში შემაჯალ თვითუელ წევრს კარგად უნდა ესმოდეს მისი მიმართება მეორე წევრთან, მისი როლი და ფუნქცია. რაკი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და ადამიანის შემსწავლელი სპეციალური მეცნიერებების ურთიერთდამოკიდებულება ზოგადისა და კერძოს ურთიერთდამოკიდებულების კონკრეტული გამოხატულებაა, აქ იგივე სიძნეეები დადგება, რაც ჩვეულებრივ დგას ხოლმე ამ უკანასკნელთა (იგულისხმება ზოგადი და კერძო) ურთიერთდამოკიდებულების დროს, ემპირიზმისა და რაციონალიზმის გრადიციული ღავა აქაც იპოვის გაგრძელებას.

მოკლედ რომ ჩამოვაყალიბოთ ჩვენი ამრი ადამიანის შემსწავლელ ფილოსოფიურ დისციპლინასა და ადამიანის შემსწავლელი სპეციალური მეცნიერებების ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ, იგი შეიძლება ასე გამოითქვას: იმის თქმა, რომ ადამიანის, როგორც ასეთის, რაობის დადგენა ფილოსოფიის საქმეა და არა სპეციალური მეცნიერებების, ცხადია, ეს არ ამცირებს ამ მეცნიერებათა როლს ადამიანის ცალკეულ მხარეთა შემეცნების საქმეში და არც ადამიანის ფილოსოფიური კვლევისათვის მათი მონაცემების გათვალისწინებას ხდის შეუძლებელს. ადამი-

ნის ფიზიოლოგია ისევე საჭირო და სასარგებლო მეცნიერებაა, როგორც ადამიანის ფსიქოლოგია, მედიცინა და ა.შ. საჭიროა იგი არა მარტო იმიტომ, რომ მან უნდა შეისწავლოს ფიზიოლოგიური ადამიანში და, თუ იგი ამ ამოცანას არ შეასრულებს, მაშინ ერთი ასპექტი, ერთი მხარე ადამიანისა სრულიად შეუსწავლელი დარჩება, არამედ იმიტომაც, რომ ადამიანის ფიზიოლოგიური კვლევის გარეშე დიდად დაბრკოლებოდა იმ ფილოსოფიური პრობლემების გადაჭრა, თუ რა ვიგულისხმობთ ადამიანის რაობის ქვეშ. ამიტომაც, რომ დღეს ესოდენ დიდი ყურადღება ექცევა ადამიანის კომპლექსურ კვლევას და მისი გაძლიერების აუცილებლობას.

მაშ, არა დაპირისპირება ადამიანის კერძომეცნიერული და ფილოსოფიური კვლევისა, არამედ მათი გაერთმთლიანება უნდა დაესახოს ადამიანის რაობის კვლევის ყველაზე ეფექტურ გზად, ხოლო იმის მიზეზად, რომ აქამდე სპეციალურმა მეცნიერებებმა ბევრი ვერაფერი გვითხრეს ადამიანის რაობის შესახებ, უნდა მივიჩნიოთ, რომ, ჯერ ერთი, არ იყო სათანადო კონტაქტი ფილოსოფიასა და სპეციალურ მეცნიერებებს შორის და, მეორეც, ფილოსოფია არ იღვა ისეთ მყარ ნიადაგზე, როგორც დღეს დგას.

ყველაფერი ის, რაც ზემოთ ითქვა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და ე.წ. „ადამიანის შემსწავლელი“ სპეციალური დისციპლინების შესახებ, ცხადია, ეხება პედაგოგიკასაც, რამეთუ პედაგოგიკა მიეკუთვნება იმ მეცნიერებათა ჯგუფს, რომლებიც ადამიანის შემსწავლელ მეცნიერებებად იწოდებიან. დიას, გარკვეული ამრით, პედაგოგიკა არის „ადამიანის შემსწავლელი“ მეცნიერება იმიტომ, რომ იგი არის მეცნიერება (ადამიანის) აღზრდის შესახებ. ცხადია, როცა პედაგოგიკა აღზრდაზე ლაპარაკობს, აქ იგი ადამიანის აღზრდას გულისხმობს, მაგრამ, ამის მიუხედავად, პედაგოგიკის საგანი მაინც არის აღზრდა და არა ადამიანი. ამ დებულებაში ერთდროულად მსგავსებაც ჩანს და განსხვავებაც ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასა და პედაგოგიკას შორის. მსგავსება და მათი ურთიერთისახლოვე იმაშია, რომ ორივეს საქმე აქვს ადამიანთან, განსხვავება კი იმაშია, რომ პედაგოგიკას საქმე აქვს რეალურ ადამიანთან, ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას კი — ადამიანის არსთან. ეს განსხვავება საკვლევ საგნებს შეეხება უპირველესად და ის, საბოლოო ჯამში, ასე გამოითქმის: ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საგანი არის ადამიანი, პედაგოგიკის საგანი კი — აღზრდა.

ამ განსხვავების მიუხედავად, ამ ორი მეცნიერების კავშირი დღესავით ნათელია. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის ადამიანის არსის წვდომა არ არის თვითმიზანი. იგი მის მიერ აღმოჩენილ ადამიანის არსს ვერ დაფარავს, მარტო თავისთვის ვერ „გადაინახავს“. იგი ყველა მეცნიერების (და მათ შორის, პირველ რიგში, სწორედ პედაგოგიკის) საკუთრებად უნდა იქცეს.

ცხადია, ადამიანის არსის ძიება ახალი არაა ფილოსოფიისათვის. ადამიანის არსთან დაკავშირებით ბევრი განსხვავებული ამრი გამოთქმულა ფილოსოფიის ისტორიაში და ყველა მათგანი თავისებურად ასახულა პედაგოგიკაში. მაგალითისათვის ავიღოთ ადამიანის თავისუფ-



ლების პრობლემა ფილოსოფიაში და მისი შესაბამისი ასახვა მეტაფიზიკაში: იყო დრო, როცა მიაჩნდათ, რომ ადამიანი არაა უბრალოდ ცხედი არსება და რომ მისი ბედი წინასწარ არის განსაზღვრული.

რა ევალებოდა ამ პირობებში აღზრდას? თუ მკაცრად ვიმსჯელებთ, არაფერი! არაფერი იმიტომ, რომ რაგინდ არ უნდა მოენდომებიათ ვერც ცალკეული აღმზრდელები და ვერც მთელი სისტემა სააღმზრდელო და წესებულებებისა ვერაფერს შეცვლიდნენ ადამიანის ბედში, მის მომავალში – იგი მაინც ისეთი იქნებოდა როგორც ეს მას ბედით ჰქონდა წინასწარ განსაზღვრული და დადგენილი: თუკი ვინმეს ის ეწერა, რომ კეთილი უნდა ყოფილიყო ან ნიჭიერი, იგი ასეთი აუცილებლად გახდებოდა და პირიქით, თუ ვინმე უზნეობისა და უწესობისათვის იყო განწირული, იგი ყველა შემთხვევაში ასეთი იქნებოდა.

ამაზე რომ ვმსჯელობთ, ძალაუნებურად სოფოკლეს „ოიდიპოს მეფე“ გვაგონდება. სწორედ აქ, ნაწარმოებში ყველაზე ნათლად ჩანს ის, რასაც ბედის ფატალური გარდუვალობა ჰქვია. ყველას კარგად გვახსოვს, რა სასოწარკვეთილებაში ჩავარდნენ ოიდიპოსის მშობლები, როცა მათ უწინასწარმეტყველეს, რომ შეეძინებოდათ შვილი, რომელიც მამის მკვლეელი და დედის ქმარი გახდებოდა (ეს შვილია სწორედ ოიდიპოსი). შეძრწუნებულმა მშობლებმა ფაქტიურად სასიკვდილოდ გაწირეს შვილი, რომ ამ არნახულ უზნეობას წინ აღდგომოდნენ, მაგრამ მოხდა ის, რაც უნდა მომხდარიყო... დაბაჟკაცებულმა ოიდიპოსმა მოკლა უცნობი კაცი, რომელიც შემდგომ მისი მამა აღმოჩნდა და ცოლად შეირთო ასევე უცხო, უცნობი დედოფალი, რომელიც მისი დედა იყო.

და მაინც, ჩვენ ვერ ვამბობთ, რომ ოიდიპოსი უზნეო, გარყვნილი პიროვნებაა. ვერ ვამბობთ იმიტომ, რომ იგი არ იყო თავისუფალი თავის არჩევანში და ამდენად მას თავად არ აურჩევია ეს უზნეობა. აქედან ის დასკვნა გამოდის, რომ, სადაც ადამიანი არ არის თავისუფალი, იქ არც მის ზნეობაზე შეიძლება მსჯელობა, მაგრამ ახლა კვლავ აღმზრდის საკითხს დაეუბრუნდეთ: შეიცვლებოდა რაზე ოიდიპოსის ბედში, მას რომ სხვაგვარი აღზრდა მიეღო? ცხადია, არაფერი. გამოდის, რომ იქ, სადაც ბედის ფატალური გარდუვალობა არსებობს, აღმზრდა უძლეური და უსუსურია. ყოველ შემთხვევაში, ადამიანის ცხოვრების „გენერალურ ხამში“ ვერაფერს ცვლის.

სამაგიეროდ, უდიდესია აღმზრდის როლი იქ, სადაც ადამიანი თავისუფლად არსებად არის გამოცხადებული, სადაც მიაჩნიათ, რომ ადამიანის არსი წინასწარ კი არაა დადგენილი, არამედ იგი თავის არსებობაში ადგენს თავისივე არსს. ასეთ თვალსაზრისს გამოთქვამს თანამედროვე ეგზისტენციალიზმი და მისი ისეთი დიდი წარმომადგენელი, როგორიც კან პოლ სარტრია.

რას ნიშნავს, რომ ადამიანი თავისი არსებით ქმნის თავისსავე არსს? ეს ხომ იმას ნიშნავს, რომ ერთ ადამიანს შეიძლება სხვანაირი არსი ჰქონდეს და მეორეს – სხვანაირი? ან ერთი ამაღლდეს ადამიანობამდე, მეორე კი დარჩეს ადამიანის არსისაგან გაუცხოებული ანუ ვერ ამაღლდეს ადამიანობამდე. როგორ, რა გზით მაღლდება ერთი ადამიანობამდე, ხოლო მეორე ეშვება ცხოველის დონეზე? როგორ და,

რასაკვირველია, აღმრდით ან თვითაღმრდით.

ამრიგად, სხვადასხვაგვარი ფილოსოფიური პოზიცია სხვადასხვაგვარ პერსპექტივას უქმნის სააღმზრდელო საქმიანობას. ეს კი იმაზე მინიშნებს, რომ პედაგოგიკა ეფუძნება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მონაცემებს ადამიანის არსის, მისი რაობის, მისი თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის შესახებ.

შემოთ ითქვამს, რომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია განსაკუთრებულიად უსვამს ხაზს იმას, რომ ადამიანი არის თავისუფალი არსება. მაგრამ თავისუფლება თავისთავად როდია სიკეთე. იგი სიკეთედ მაშინ იქცევა, როცა მას სწორად იყენებენ. ეს კი მაშინ ხდება, როცა სწორ სააღმზრდელო ღონისძიებებს ვგეგმავთ და ვახორციელებთ. სხვა შემთხვევაში თავისუფლება შეიძლება გახდეს წყარო თვითნებობისა, აღვირაზნებლობისა, ათასგვარი უზნებობისა. ამიგომაც ამბობს სარკრი: „ადამიანს მისჯილი აქვს თავისუფლება“. თუ სარკრის ამ სიტყვებს ვიწრო პედაგოგიური მნიშვნელობით გავიგებთ, მაშინ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ თავისუფლება მხოლოდ იქ არ გამოიყურება სასჯელად, სადაც პედაგოგიკა სწორად ახორციელებს თავის საქმეს, სადაც იგი თავის მოწოდების სიმაღლეზე დგას.

ყოველივე შემოაღნიშნული, ვფიქრობთ, კარგად მიანიშნებს იმაზე, თუ რამდენად სჭირდება პედაგოგიკას ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მონაცემების გათვალისწინება.

თავის მხრივ, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიაც არ არის გულგრილი პედაგოგიკის მიმართ. სანიმუშოდ თუნდაც მსოფლმხედველობრივი პოზიციის გამოუმუშავების ფაქტის გახსენებაც იკმარებდა, რამედაც გვეჩონდა მსჯელობა.

ვლადიმერ პეტროვიჩი რა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და პედაგოგიკის ურთიერთობაზე, მომავლის პედაგოგიკა შეიძლება წარმოვიდგინოთ როგორც ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური პედაგოგიკა ანუ ისეთი პედაგოგიკა, რომელიც დაეფუძნება ადამიანის არსის, მისი რაობის ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ ცოდნას.

დაავსოვს რა მეცნიერული ცოდნა და პრაქტიკული გამოცდილება, პედაგოგიკამ უნდა განამტკიცოს თავისი კავშირი ფილოსოფიასთან, უფრო სერიოზულად უნდა მიუბრუნდეს იმ წიაღს, რომლისგანაც ის იშვა (გვულისხმობთ ფილოსოფიას), მაგრამ ეს არ იქნება მიბრუნება კრიზისის გამო, არამედ ეს იქნება მიბრუნება თვითნებობიერების ღონეზე. ფილოსოფიასთან ინტენსიური კავშირების აღდგენა, ცხადია, არ გულისხმობს პედაგოგიკის, როგორც მეცნიერების, დაკნინებას (ასეთი რამ მაშინ მოხდებოდა, პედაგოგიკას რომ თავისი საკვლევი საგანი შეეცვალა). აქ ლაპარაკია ორი დამოუკიდებელი მეცნიერების ისეთ ურთიერთკავშირზე, როცა ისინი ამდიდრებენ და აძლიერებენ ერთმანეთს.

ცხადია, იმის თქმა, რომ პედაგოგიკა უნდა დაუკავშირდეს ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას, ამოვიდეს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიიდან, დაეყრდნოს, დაეფუძნოს მას, სრულებითაც არ ნიშნავს მისი კავშირის გაწყვეტას ან თუნდაც შესუსტებას ფსიქოლოგიასთან, ფიზიოლოგიასთან ან სხვა მეცნიერებებთან.

სპეციალურ მეცნიერებათა ურთიერთკავშირი ფაქტია და ამას ვერაფერს უარყოფს. პედაგოგიკას, როგორც მეცნიერებას, ცხადია, ვერცერთი კავშირი აქვს ყველა იმ მეცნიერებასთან, რომლებიც პედაგოგიკა „აღამიანის შემსწავლელ“ მეცნიერებებად იწოდებიან (მათზე ჩვენ უკვე გვექონდა შემოთ მსჯელობა), მაგრამ ამ მეცნიერებათაგან ყველაზე ახლოს ის მაინც ფსიქოლოგიასთან არის და ეს არც არის გასაკვირი, რადგან პედაგოგიკა არის აღზრდის მეცნიერება, ხოლო აღზრდა წარმატებით ვერ განხორციელდება, თუ არ ვიცით აღსაზრდელის ფსიქიკური თავისებურებანი, დაკავშირებული მის ასაკთან, სქესთან და ა.შ.

მაგრამ კავშირი პედაგოგიკასა და ფსიქოლოგიას შორის მაინც არ სცილდება ორი სპეციალური მეცნიერების ურთიერთკავშირს. ფსიქოლოგია ვერა და ვერ შეასრულებს იმ როლს პედაგოგიკისათვის, რასაც ფილოსოფია, კერძოდ კი, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ასრულებს. და ეს იმიტომ, რომ ფსიქოლოგიას საქმე აქვს ფსიქიკურ ფენომენებთან და არა აღამიანის არსთან.

როგორც უკვე ითქვა, იქ, სადაც ფსიქოლოგია აღამიანზე (მის არსზე) ლაპარაკობს, იგი გოვებს ფსიქოლოგიის ფარგლებს და ფილოსოფიის სფეროში გადმოდის, ნამდვილი ფსიქოლოგია აღამიანზე (მის არსზე) კი არ უნდა ლაპარაკობდეს, არამედ აღამიანის აღქმაზე, ყურადღებაზე, ამროვნებაზე, მეხსიერებაზე, გეშეერამენგზე, ხასიათზე, ნებისყოფაზე და ა.შ. ისევე როგორც ბოოფსიქოლოგია უნდა ლაპარაკობდეს ცხოველის აღქმაზე, ამროვნებაზე და ა.შ.

შემოთ ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ ფსიქოლოგია მსჯელობს (აღამიანის) ამროვნებაზე-თქო. ახლა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ამროვნება მარტო ფსიქოლოგიის საქმე როდია. ამროვნებას სწავლობს ფილოსოფიის ისეთი დარგი, როგორიცაა ლოგიკა. რას ნიშნავს ეს? აკი ყოველ მეცნიერებას თავისი სპეციფიკური საგანი უნდა ჰქონდეს? რატომ მოხდა, რომ ამროვნებას ფსიქოლოგიაც სწავლობს და ლოგიკაც? დავიწყეთ იმით, რომ ფსიქოლოგიის საგანი არის ფსიქიკა ზოგადად. ფსიქიკა, რომელშიც შეგრძნებებთან, აღქმებთან, ემოციებთან, გრძნობებთან, განცდებთან და ა.შ. ამროვნებაც იგულისხმება. ლოგიკას კი საქმე აქვს საკუთრივ ამროვნებასთან და მის წესებთან. მაგრამ ამით ყველაფერი როდია ნათქვამი. ნათქვამიდან ჯერჯერობით ის გამოდის, რომ ლოგიკა სწავლობს იმას, რაც ფსიქოლოგიისათვის ერთ-ერთი ნაწილია მხოლოდ. ასეა მართლა საქმე? არა, აქ განსხვავება უფრო არსებითია და პრინციპული, ვიდრე განსხვავება მთელსა და ნაწილს შორის. საქმე ისაა, რომ ფსიქოლოგია სწავლობს ამროვნებას, როგორც ფსიქიკურ აქტს, როგორც პროცესს, პროცესს, რომელიც იწყება გავირეებით და მთავრდება „აპა-განციდით“ (ბიულერი). პროცესს, რომელიც ნებისმიერ შემთხვევაში არის საინგერესო ფსიქოლოგიისათვის, იმის მიუხედავად აღექვატურად ასახა თუ არა მან სინამდვილე. ლოგიკას კი აინგერესებს სწორი ამროვნების წესები და კანონები. აინგერესებს იმ მსჯელობათა ჭეშმარიტება-სიყალბე, რომლებიც ამგვარი ამროვნების შედეგად ყალიბდება. ფსიქოლოგიას კი ამ მხრივ სრულიად ნეიგრალური პოზიცია უჭირავს.

რაც ითქვა აზროვნებაზე, იგივე უნდა ითქვას ნებისყოფაზე. ფსიქოლოგიისათვის ნებისყოფის პროცესის დახასიათებაა საინტერესო და არა ის, თუ როგორ ნებისყოფას იჩენს ესა თუ ის ადამიანი ამა თუ იმ სიტუაციაში — ძლიერს თუ სუსტს. ეს უკვე ეთიკის (ფილოსოფიის ერთ-ერთი დარგის) საქმეა. სწორედ ეთიკა აფასებს ქცევას ამ თვალსაზრისით. ნებისყოფის შეფასება ფსიქოლოგიის საქმე არაა. ფსიქოლოგიისათვის ყოველგვარი ნებისყოფა ერთნაირად საინტერესოა.

პედაგოგიკის მიზანია ნებისყოფის აღზრდა, ხოლო ნებისყოფა რომ აღვზარდოთ, ის უნდა ვიცოდეთ, რომელი ნებისყოფა ითვლება ძლიერ, მტკიცე ნებისყოფად და რომელი — სუსტად. ე.ი. უნდა ვიცოდეთ ის, რასაც ფილოსოფია (ამ შემთხვევაში, ეთიკა) ამბობს ნებისყოფის შესახებ.

ის, რაც ითქვა აზროვნებასა და ნებისყოფაზე, იგივე უნდა ითქვას ხასიათსა და გემპერამენტზე. არსებობს ხასიათის განსხვავებული კლასიფიკაცია, გემპერამენტის სხვადასხვა ტიპები, მაგრამ ფსიქოლოგია ყველა ამ კლასიფიკაციას თუ ტიპებს სწავლობს. იგი არ ალაგებს მათ ღირებულების მიხედვით, არ მიიჩნევს ერთს უფრო მნიშვნელოვნად მეორესთან შედარებით. შეფასება მისი საქმე არაა. ამ შემთხვევაში ფსიქოლოგი ისეთივე მდგომარეობაშია, როგორშიც — ბოტანიკოსი მცენარეთა შესწავლის დროს. ბოტანიკოსმა ხომ ნებისმიერი ყვავილი უნდა შეისწავლოს, იქნება იგი სურნელოვანი თუ უსიამოვნო, მძაფრი სუნის. როგორც მცენიერისათვის, ბოტანიკოსისათვის არავითარი განსხვავება ყვავილთა შორის არ არსებობს და არც უნდა არსებობდეს, როგორც ადამიანს, მას შეუძლია, ცხადია, ჰქონდეს საკუთარი დამოკიდებულება ამა თუ იმ ყვავილისადმი, მაგრამ ეს დამოკიდებულება მცენიერების გარეთ რჩება.

ყოველივე გემონათქვამიდან ის უნდა დავასკვნათ, რომ პედაგოგიკას, როგორც სპეციალურ, კონკრეტულ მცენიერებას, ცხადია, კავშირი აქვს სხვადასხვა მცენიერებასთან. მაგრამ ეს კავშირი არ ცილდება სპეციალური მცენიერების ურთიერთკავშირის ფარგლებს. რაც შეეხება ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას, პედაგოგიკასთან მისი კავშირი უფრო არსებითია, უფრო ფუნდამენტური. პედაგოგიკამ არა თუ უნდა გაითვალისწინოს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მონაცემები, არამედ უნდა დაეფუძნოს მას. სწორედ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია უნდა გახდეს პედაგოგიკის მეთოდოლოგიური საფუძველი, მისი ამოსავალი თავის კერძომცენიერულ საკვლევებიებო საქმიანობაში.



ადამიანი და მისი თავისუფლება როგორ ფილოსოფიური პრობლემა

თავი 1. რა არის ადამიანი?

ადამიანის პრობლემა ფილოსოფიური მეცნიერების ერთ-ერთი უძველესი პრობლემაა და მას არსებობის იმდენივე ხნის ისტორია აქვს, რამდენიც თავად ფილოსოფიას. ასეთ ვითარებაში გაუგებარი ჩანს ის კრიზისი ადამიანის კვლევის საქმეში, რამაც XX საუკუნეში იზინა თავი და რაც ახალი ფილოსოფიური დისციპლინის — „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის“ შექმნით დაგვირგვინდა. ჩვენი ამრით, ამის უმთავრესი მიზეზი ის იყო, რომ აღრინდელ ფილოსოფიაში ხდებოდა ადამიანის ცალკეული ნიშან-თვისებების ჰიპოსთამირება და ნაკლები ყურადღება ექცეოდა თავად ადამიანის ფილოსოფიურ კვლევას. ამ მხრივ საუკეთესო ვითარება ვერც თანამედროვე ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ შექმნა (თუმცა მან გამოჰყო ადამიანის სპეციფიკური ნიშანი — „გონი“ და მის შესწავლაზე გაამახვილა განსაკუთრებული ყურადღება) და ვერც ე.წ. „მარქსისტულმა ფილოსოფიამ“. ამ უკანასკნელს ჰქონდა ერთგვარი პრეგენზია იმისა, რომ იგი არ ახდენდა ადამიანის ცალკეულ ნიშან-თვისებათა ჰიპოსთამირებას, მაგრამ სამაგიეროდ მან ადამიანი გათქვიფა სამოგალობებაში, რითაც მეორე უკიდურესობაში გადაიხეხა.

ასე რომ, ადამიანის, როგორც ასეთის, ფილოსოფიური კვლევა დღესაც პრობლემად რჩება. ამ კვლევაში მიღწეულმა წარმატებებმა დადებითი კვალი უნდა დააჩნიოს პედაგოგიკას, ხოლო, თავის მხრივ, პედაგოგიკის მეცნიერებების წარმატებებმა ხელი უნდა შეუწყოს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიური კვლევა-ძიების წარმატებით განხორციელებას.

იმის საილუსტრაციოდ, თუ როგორ ხდებოდა ადამიანის ცალკეულ ნიშან-თვისებათა ჰიპოსთამირება აღრინდელ ფილოსოფიაში, რამაც ადამიანის პრობლემის კვლევის არასწორი მიმართულებით წარმართვას შეუწყო ხელი, ჩვენ მოკლედ გავითვალისწინებთ ადამიანის პრობლემის კვლევის ისტორიას ანტიკური ხანიდან დღემდე.

იღვწენ რა პილოძოისგურ პოზიციამე, ძველი ბერძენი ფილოსოფოსები ფიქრობდნენ, რომ ყოველი საგანი ან მოვლენა ერთნაირად არის აგებული და რომ ყოველ მათგანში არის სული. აქედან გამონაკლისს, ცხადია, არც ადამიანი წარმოადგენდა. თაღისისათვის, მაგალითად, რაკი ყველაფრის საწყისი წყალი სულიერი იყო, სული იყო ყველგან და ყველაფერში. ასეთივე ამრს ავითარებდა ანაქსიმენიც.

„Подобно тому, как душа наша, будучи воздухом, сдерживает

ნას, так дыхание и воздух объемлет весь мир“¹ — ამბობდა იგი. პითაგორა სამყაროს სულიერებას იმით ასახულებდა, რომ იგი შეიცავდა რიცხვსა და ჰარმონიას.² თავის მხრივ, ჰერაკლიტეს მიაჩნდა, რომ სამყაროს არსი არის ცეცხლი და ცეცხლი არის ყველგან და ყველგანაა. „Психея или душа, для Гераклита, как воздух, вода и земля — только одно из переходных состояний материи или огня“³ — ვკითხულობთ „ფილოსოფიის ისტორიაში“.

აღნიშნული ვითარება ჩვენ გვაძლევს საშუალებას ვამტკიცოთ, რომ ჰილძომიზმის დროს ადამიანი არ არის გამოყოფილი სხვა არსებულთაგან, არ არის დანახული მისი სპეციფიკური ბუნება.

ასეთ ვითარებაში, როცა მთელი სამყარო განსულიერებულია და როცა მთელი ყურადღება ბუნებაში არსებული ყველა მოვლენის საერთო საფუძვლის (არხეს, აპეირონის) ძიებაზეა გადაგანილი, ადამიანის იმგვარი კვლევა, რომ მისი სპეციფიკური არსი გამოკვეთილიყო, შეუძლებელიც ჩანდა, მაგრამ სოკრატემდელ ფილოსოფიაში ჩვენ მაინც ვხვდებით საინტერესო გამონათქვამებს ადამიანისა და მისი ბუნების შესახებ. აქ პირველ რიგში ჰერაკლიტე უნდა დავასახელოთ. „მე ვეძებდი ჩემსავე თავს“, — ამბობდა იგი ერთ-ერთ ფრაგმენტში (ფრაგმენტი 101). მეორე ფრაგმენტში კი ვკითხულობთ: „ყველა ადამიანს შეუძლია თავისი თავის შეცნობა და გონიერად ყოფნა“ (ფრაგმენტი 116). როგორც ამ და სხვა ფრაგმენტებიდან ჩანს, ადამიანის შეშეცნობის (თვითშეშეცნობის) პირველი ცდა ჰერაკლიტეს ეკუთვნის, თუმცა თავისი ჰილძომიზმის გამო მან ადამიანის სპეციფიკა ვერ დაინახა და იგი ისევე დაუქვემდებარა ზოგადს (ლოგოსს), როგორც ბუნების ყოველი მოვლენა.⁴

ამიგომბა, რომ ადამიანის კვლევისადმი საგანგებო ყურადღების წარმართვა მაინც სოკრატეს სახელთანაა დაკავშირებული და არა ჰერაკლიტესთან, თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ ამ საქმეში მას სოფისტებმა, კერძოდ, კი პროტაგორამ, ერთგვარად შეუმბადა ნიადაგი, რომელიც ამბობდა: „Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют и несуществующих, что они не существуют“.⁵

სოკრატემ ადამიანის შეშეცნობის საშუალებად საკუთარ თავში ჩაღრმავება მიიჩნია. ამას ადასტურებს მისი მთავარი დებულება: „შეიცან თავი შენი“, რომელიც ადრე დელფოს ორაკულის ფრონტონს ეწერა დეიფიად. სოკრატეს მოწოდებას საკუთარი თავის შეცნობის შესახებ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ადამიანის კვლევის დაწყებისა და გაშლისათვის. მაგრამ, ჩვენ უფიქრობთ, რომ, თუ ერთი მხრივ, ადამიანის კვლევის დაწყება უკავშირდება სოკრატეს სახელს, მეორეს მხრივ, მისსავე სა-

1. История философии. т.1. 1940, стр. 39.

2. Аристотель, Метафизика, 1.5.985a20-986 б/13.

3. История философии. т.1. стр. 52.

4. ს. წერეთელი, ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, 1, ანტიკური ფილოსოფია, 1973, გვ. 99.

5. История философии. т. I. стр. 125.

ხელს უკავშირდება ადამიანის კვლევის არასწორი მიმართულებით წარმართვაც. მხედველობაში გვაქვს ის ვითარება, რომ ადამიანის არსის მისი სპეციფიკის დასადგენად ყურადღება რეალური, კონკრეტული ადამიანის, მისი საქმიანობის მიმართ კი არ გამახვილდა, არამედ არსებითად მისი ცნობიერების მიმართ. ცნობილია, რომ სოკრატესთან ერთდროულად ღვინდება სამი რამ — ეთიკა, ადამიანი, ცნება. როგორც კოპენი ამბობს, სამეული — ადამიანი, ცნება, ეთიკა ერთად, ერთი აქტით იქნა მიგნებული სოკრატეს მიერ. მაგრამ ამან ხელი კი არ შეუწყო ადამიანის სწორი მიმართულებით კვლევას, არამედ ერთგვარად დააბუნლოვანა იგი. ცოდნის ცოდნის ძიებით გატაცებულმა სოკრატემ საბოლოო ჯამში ყველაფერი ცოდნაზე დაიყვანა, მათ შორის სიკეთაც და ადამიანიც. სიბრძნე — ცოდნა ამოწურავს ყველაფერს, ფიქრობდა სოკრატე.¹

რაკი სოკრატემ ადამიანის შემეცნების საშუალებად საკუთარ ცნობიერებაში ჩაღრმავება მიიჩნია, ამით მან შემდგომ განავითარა ეგვიპტის ფილოსოფიაში ჩასახული და პითაგორას მიერ გადმოღებული თვალსაზრისი ადამიანის ორ ნაწილად — სულად და სხეულად „გახლეჩისა“ (გაყოფისა). თავის მხრივ ეს საში შემდგომ განავითარა პლატონმა. გაყო რა სამყარო თვალხილულ და იდეების სამყაროდ, პლატონმა ადამიანი სულისა და სხეულისაგან შედგენილად წარმოიდგინა. სული უკვდავია, პითაგორას მსგავსად ფიქრობს პლატონიც, მაგრამ იგი მკვდარ სხეულთან არის დაკავშირებული. უკვდავი სულისათვის სხეული ნამდვილ საპყრობილეს წარმოადგენს. სული მარტო სხეულთან კი არაა დაკავშირებული, არამედ იდეათა სამყაროსთანაც (მხოლოდ ამ გზითაა შემეცნება შესაძლებელი) და ეს კავშირი მით მეტია, რაც ნაკლებია სხეულის „დაწოლა“ სულზე. ბუნებრივია, ამ მხრივ ყველაზე კარგი ვითარება მაშინ იქმნება, როცა სული მთლიანად თავისუფლება სხეულისაგან. ამიტომაც, რომ ფილოსოფოსს სიკვდილისა კი არ უნდა ეშინოდეს, არამედ უნდა ისწრაფოდეს მისკენ, რამდენადაც ფილოსოფოსის მიზანი სულის თავისუფლებაა. „სიკვდილი“ აქ თავისი პირდაპირი მნიშვნელობით არ არის ყოველთვის ნახმარი. „სიკვდილი“ ჰქვია იმასაც, როცა სული აზროვნების საშუალებით მთახერხებს სხეულის და მისი გავლენისაგან განთავისუფლებას, რაც მოცემულ შემთხვევაში შეგრძნებებიდან განთავისუფლებას ნიშნავს.

სულის უკვდავების პლატონისეულმა თეორიამ და ადამიანის თავისუფლების ფაქტიურად სულის თავისუფლებაზე დაყვანის თვალსაზრისმა თავისი შემდგომი განვითარება ჯერ ქრისტიანულ რელიგიასა და ქრისტიანულ ფილოსოფიაში ჰპოვა, მერე კი დუალისტურ ფილოსოფიაში. აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ ამ თვალსაზრისის დღესაც არ დაუკარგავს თავისი ცხოველმყოფელობა და იგი თავის არსებობას აგრძელებს თანამედროვე ფილოსოფიაში. ამიტომ ადამიანის დუალისტური გაგების განხილვა და მისი კრიტიკული ანალიზი აუცილებელი მომენტი ადამი-

1. ს. წერეთელი, ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, გვ. 239.

ანის არსის დადგენის გზაზე, რასაც ჩვენ ადამიანის პრობლემაზე არის-
გოგელეს თვალსაზრისისა და მექანიკური მაგერიალიზმის პოზიციის
გადმოცემის შემდეგ განვახორციელებთ.

ძველი ბერძნული ფილოსოფიის უდიდესმა წარმომადგენელმა არის-
გოგელემ ადამიანი პოლიტიკურ ცხოველად „Zoon politikon“-ად გამო-
აცხადა. სამართლიანად მიუთითებს ი. ანტონოვიჩი,¹ რომ თანამედრო-
ვე ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის წარმომადგენლები უმეტესად არც
კი იხსენებენ შემომოგანილ არისგოგელესეულ დეფინიციას და მთავა-
რი აქცენტი გალაქეთ მის მიერ ადამიანის წარმოდგენაზე, როგორც
ფორმისა და მაგერიის ერთიანობაზე. ასე მაგალითად, ვ. ბრიუნინგი
ასე ახასიათებს ადამიანის არისგოგელესეულ კონცეფციას: „Живой
человек всегда представляет из себя композицию формы и мате-
рии, как вообще все в пространственно-временном мире. Причем
принцип формы играет решающую роль“²

მოხდა ისე, რომ ფილოსოფიის ისტორიაში არისგოგელეს ამრმა
ადამიანის, როგორც საზოგადოებრივი არსების შესახებ, ვერ მიიღო
სათანადო განვითარება. ქრისტიანულმა რელიგიამ სხეულად და სუ-
ლად გაყოფილი ადამიანის იდეას დაუჭირა მხარი. ასევე სხეულად და
სულად გაყოფილად გადმოვიდა ადამიანი ახალ ფილოსოფიაში, რო-
გორც მაგერიალისტურში, ისე იდეალისტურში.

როგორც ვხედავთ ითქვა, ადამიანის დუალისტური გაგება პლატო-
ნის ფილოსოფიიდან იღებს სათავეს. როგორც პლატონთან, ისე ქრისტი-
ანულ რელიგიაში ადამიანი სულისა და სხეულისაგან შედგება. როგორც
პლატონთან, ისე ქრისტიანულ რელიგიაშიც სხეული სულის საპყრობი-
ლედ არის გამოცხადებული. სული უკვდავია, სხეული კი – მოკვდავი.

სულისა და სხეულის ასეთი დახასიათების შემდეგ სრულიად გასა-
გებია, თუ რა მიაჩნია ქრისტიანულ რელიგიასა და ქრისტიანულ ფილო-
სოფიას არსებითად ადამიანისათვის – სული თუ სხეული. რაკი სხეული
სულის საპყრობილეა, ბუნებრივია, სხეული კი არ არის ადამიანისათ-
ვის მთავარი, არამედ სული. სწორედ ამგვარმა ამრთა სულამ მისცა
გამართლება და თეორიული დასაბუთება ასკეტიზმს. ასკეტიზმის ქადა-
გება კარგად მიუთითებს იმაზე, რომ აქ, ქრისტიანულ რელიგიასა და
ფილოსოფიაში, ადამიანი უბრალოდ კი არ არის გახლეჩილი ორ ნაწი-
ლად, არამედ იგი ფაქტიურად დაყვანილია სულზე. სული და არა სხეუ-
ლია მისი არსი. ამიტომ ადამიანს ევალება იმრუნოს სულიერ სიწმინ-
დეზე.

ამგვარი თვალსაზრისია გამოსატყლი ჯერ კიდევ პლატონის
„ფედონში“. ასეთივე თვალსაზრისი გვხვდება სტოელებთანაც, განსა-
კუთრებით კი მის ისეთ ღიდ წარმომადგენელთან, როგორიც მარკუს
ავრელიუსია. უფრო რაფინირებული სახით ეს თვალსაზრისი, როგორც

1. И.И. Антонович, Современная "философская антропология", Минск.
1970. ст. 14.

2. Walter Brüning, Philosophische Anthropologie. Stuttgart. 1960. ss. 24-25.

ვითქვით, ქრისტიანულ რელიგიასა და ქრისტიანულ ფილოსოფიაშია გადმოცემული. ავრელიუსის აზრით, ადამიანი სულისა და სხეულის ერთიანობაა. იმ ვითარებაში, რომ ეს ერთიანობა დიდხანს არ გრძელდება და გარკვეული დროის შემდეგ სული გოგებს სხეულს, მარკუს ავრელიუსი ადამიანის გრაგედისა ხედავს. ადამიანის სიცოცხლე სწრაფწარმავალია, ამბობს ავრელიუსი, — იგი მარადისობასთან შედარებით ერთი წამია მხოლოდ. „გულისხმავა, რაოდენ სწრაფწარმავალი და სწრაფლდავიწყებადია ყოველი, მარადისობის რა უსასრულობის უფსკრული ძევს როგორც შენს წინ, ისე შენს უკან“¹ — ეუბნება ავრელიუსი ადამიანს, მაგრამ აქედან იგი სრულებითაც არ აკეთებს იმ დასკვნას, რომ ადამიანმა ყველაფერზე უნდა ჩაიქნოს ხელი და პასიურობასა და ინერგიულობას მიეცეს. პირიქით, იმის შესხენებით, რომ „კაცის სიცოცხლე წამია მხოლოდ“, ² ავრელიუსი მოუწოდებს ადამიანებს კიდევ უფრო გააქტიურდნენ და ამოქმედდნენ, მაგრამ გააქტიურდნენ და ამოქმედდნენ არა პირადი სიამოვნებისათვის. რაკი, ავრელიუსის აზრით, პირადი სიამოვნებისათვის მრუნვას გარდუეალი სიკვდილი ყოველგვარ აზრს უკარგავს, ადამიანმა სხვა რამეში უნდა ჰპოვოს ბედნიერება. ეს სხვა რამე საკუთარი სულის მოძრაობისათვის ყურის გდებაა და სიბრძნის სიყვარული. „უთუოდ უბედური იქნება ის, ვინც თვალყურს არ ადევნებს საკუთარი სულის მოძრაობას“, ³ — ამბობს ავრელიუსი. ამიტომ, თუ ადამიანს სურს თავის სიცოცხლეს გარკვეული აზრი მისცეს, ერთი მიმანი უნდა დაისახოს — სიბრძნის სიყვარული.

„კაცის სიცოცხლე წამია მხოლოდ. მისი არსი — მარად მდინი. შეგრძნება ბუნდოვანი. აღნაგობა სხეულისა — ხრწნადი. სული — ცთომილვით მოხეგიალე. ბედი — იღუმალი. დიდება — ფუჭი. ერთი სიკცყვით, ყველაფერი სხეულისეული ნაკადს წააგავს, სულისეული — სიმმარს, კვამლს, ნისლს. ცხოვრება ბრძოლაა და ხეგიალი უცხო მხარეში. სიკვდილშემდგომი დიდება-დავიწყება. მაშ რაღას მივყევთ, რა გვიწინამძღვრებს? სიბრძნის სიყვარული მხოლოდ და მხოლოდ“. ⁴ ავრელიუსის აზრით, სიბრძნის სიყვარული როგორც გარე სამყაროს, ისე საკუთარი თავის შემეცნებაში დაგვეხმარება. საკუთარი თავის შემეცნება კი თვითმართვასა და თვითწარმართვას გვასწავლის, საკუთარი მოვალეობის შეგნებას გაგვიმტკიცებს. თუ შენ შენი გონების ხმას უწევ ანგარიშს, თუ „სიკცყვითა და საქმით ემსახურები სიმართლეს, შეგიძლია ბედნიერად ჩათვალო თავი“. ⁵

მამასადამე, რაკი ყველაფერი უბადრუკია, ცვლადი, ხრწნადი და სწრაფლწარმავალია, რაკი „სიცოცხლე მოკლეა“ გემოდღვრავს ავრელიუსი, ეს მითუმეტეს გვიბიძგებს, რომ „სიმართლისა და კეთილ-

1. მარკუს ავრელიუსი, ფიქრები, 1972, გვ. 105.

2. იქვე, გვ. 79.

3. იქვე, გვ. 81.

4. იქვე, გვ. 87.

5. იქვე, გვ. 100.

გონიერების სამსახურს მოვახმაროთ აწმყო“.¹

ქრისტიანული თვალსაზრისი ადამიანის არსის შესახებ კარგად არის გადმოცემული ცნობილი უკრაინელი ფილოსოფოსის გრიგორი სკოვოროდას მოძღვრებაში. გრ. სკოვოროდას ფილოსოფიური მოძღვრებასა და მისი ლიანად არის შესწავლილი, მაგრამ აქ მაინც ერთგვარ ხარვეზად რჩება ადამიანის პრობლემის სკოვოროდასეული კონცეფციის ანალიზი.

ადამიანის პრობლემა სკოვოროდას ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემაა. მან თავისი ფილოსოფიის საფუძველში სოკრატეს ცნობილი დებულება: „შეიცან თავი შენი“ ჩადო. ამიტომაც, რომ მას ფილოსოფოსის ძირითად ამოცანად საკუთარ თავთან მარგო დარჩენა, საკუთარ თავთან საუბარი მიაჩნია. „არაფერი არ შეგვიძლია ვიცოდეთ, არაფერი არ შეგვიძლია ვაკეთოთ, თუ არ შევიძენებთ საკუთარ თავს“.² — ამბობს სკოვოროდა. მხოლოდ საკუთარი თავის გაგებით გავიგებთ სხვასა და ღმერთსაც, ჩაგვწყდებით ბიბლიაში ჩადებულ ღრმა ამრს, გაუხსნით მის სიმბოლოებს, ფიქრობს იგი. ამიტომ, სკოვოროდას ამრით, ცდება ის, ვინც გარეგანზე მიმართავს თავის მშერას და ადამიანის შემეცნებას სერიოზულ პრობლემად არ თვლის. „ო, საოცარო ადამიანო! რატომ გაკვირვებს შენ ვარსკვლავთა სიმაღლე და მღვის სიღრმე, შედი შენი გულის სიღრმეში და აქ კი გაკვირვებული დარჩები... ო, უღრმესო გულო ადამიანისაო, ვინ შეგიძენებს შენ?“³

როცა ადამიანის შემეცნებას პირველხარისხოვან საქმედ აცხადებდა, ამით სკოვოროდა არც გარე სამყაროს შემეცნების მნიშვნელობას ამცირებდა და არც საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა მიღწევებს. მაგრამ მას სწორედ ის აწუხებდა, რომ ადამიანი მეტისმეტად გაიჭრა გარეთ და ამით მეტისმეტად დასცილდა საკუთარ თავს.

„გავმოძეთ მღვა, მიწა, ჰაერი და ცა. მიწის სიღრმესაც ჩაგვწყდით, იქედან შეგალები რომ ამოგვექაჩა, გავმიჯნეთ პლანეტები. მთავარეზე მთები, მდინარეები და ქალაქები აღმოვაჩინეთ, ვიპოვეთ ურიცხვი ნამარხი ქვეყნები, ვაგებთ გაუგებარ, უცნაურ მანქანებს...

ღმერთო ჩემო! რა არ ვიცით, რისი გაკეთება არ შეგვიძლია, მაგრამ უბედურება სწორედ ისაა, რომ ყველაფერ ამასთან გვეჩვენება, რომ რაღაც ძალიან არსებითი, ძალიან მთავარი არ გვეოფნის“⁴ — წერს გრ. სკოვოროდა.

ეს მთავარი კი სწორედ ადამიანის შემეცნებაა. სკოვოროდა თვითონ შეეცადა ამ მთავარი ღანაკლისის შევსებას და ადამიანის თავისი გაგება წარმოადგინა.

სკოვოროდა სამგვარი სამყაროს არსებობას აღიარებს: მაკროკოსმოსი, მიკროკოსმოსი და სიმბოლური სამყარო ანუ ბიბლია.

პირველი სამყარო შედგება მრავალი სამყაროებისაგან და არის გრანდიოზული. სწორედ ეს სამყარო იწოდება მაკროკოსმოსად. მაკ-

1. მარკუს ავრელიუსი, ფიქრები, გვ. 26-36.

2. Гр.Сковорода. Избранные философские произв. 1973. т1. стр.187.

3. იქვე, ტ. 2, გვ. 122.

4. იქვე, ტ. 1, გვ. 326.

როკოსმოსში მთელი ჩვენი გარემომცველი სამყარო (ე.ი. სამყარო დღევანდელი მნიშვნელობითაც) იგულისხმება. დანარჩენი ორი სამყარო სკოვოროდას მიხედვით პაგარა და კერძო სამყაროებია. მიკროკოსმოსი — იგივეა, რაც ადამიანი, ხოლო შემდეგი სამყარო არის ნიშნულური სამყარო ანუ ბიბლია.

პირველი სამყარო, ანუ ჩვენი გარემომცველი სამყარო იყოფა თვალხილულ და უხილავ ნაგურებად. ხილული ნაგურა ეს იგივე დროსა და სივრცეში განფენილი სხეულებია. უხილავ ნაგურას არ გააჩნია განფენილობა ე.ი. იგი არაა სხეულებრივი. უხილავობა არ ნიშნავს უძლურებას. პირიქით, სკოვოროდას ამრით, სწორედ ის არის ყველაზე ძლიერი, რაც უხილავია. ასეთია, მაგალითად, ღმერთი ან ღვთიური სული ადამიანში, რომელიც მართავს მას. ასეთივეა ქარი ბუნებაში. სწორედ უხილავი ქარია, ხომალდებს რომ აქანავებს და მღვებს აბობოქრებს, ხეებს რომ გცხს და მთებს ანგრევს.

ეს მეორე ნაგურა მარადიულია. იგი არის მარადიული წარმატალობა, ცოცხალი — მკვდარში, სინათლე — სიბნელეში, ჭეშმარიტება — მცდრობაში — ასე ახასიათებს მას სკოვოროდა.

უხილავი ნაგურა ყველაფერს მოიცავს და გამსჭვალავს. ის ყველაფერში აღწევს. ყველაფერს აცოცხლებს. ის ყველაფრის მიმგზავს, მაგრამ მას თვითონ არც დასაწყისი აქვს და არც მიმეში. მას რომ დასაწყისი ან მიმეში ჰქონებოდა, მაშინ იგი ღმერთი არ იქნებოდა.

ამქვეყნად ყველაფერი რეალურად დროსა და სივრცეში არსებული წარმატებაა. მხოლოდ ეს უხილავი ნაგურაა მარადიული.

თუ მაკროკოსმოსი შედგება ორი ნაგურისაგან, ასევე ორი ნაგურისაგან შედგება მიკროკოსმოსიც ანუ ადამიანიც: თვალხილული და უხილავი ნაგურებისაგან, პირველი აქედან სხეულია, მეორე — სული, რომელიც ღვთიური წარმოშობისაა. ჩვეულებრივი თვალთ ადამიანი მხოლოდ თვალხილულ ნაგურას ხედავს, ე.ი. სხეულს ხედავს თავისას ან სხვისას და მეტს ვერაფერს. მაგრამ რამდენადაც მთავარი სხეულის ხედვა კი არაა, არამედ სწორედ იმ ფარული სულის, გრძნობის ორგანოები ვერაფერს გვითვალისწინებენ ადამიანის შესახებ. სკოვოროდას ასეთი შედარება მოჰყავს: რასაც ქუსლის დანახვა ნიშნავს მთელი სხეულის დანახვისათვის, იგივეს ნიშნავს თვითონ სხეული სულის და ნახვისათვის.

ამიგომ იმ ადამიანმა, რომელიც მხოლოდ სხეულით მსჯელობს თავის თავზე, ფაქტიურად არაფერი იცის თავის თავის შესახებ. მაგრამ მან თუ თავის თავის შესახებ არ იცის არაფერი, მით უმეტეს არაფერი იცის სხვის შესახებ, რადგან როგორც შენშია მთავარი უხილავი ძალა, ისევეა სხვაშიც.

უხილავი ნაგურა თავისთავად გულისხმობს იმას, რომ მისი ჩვეულებრივი თვალთ დანახვა შეუძლებელია. აქ არა მარტო ისაა ნათქვამი, რომ გრძნობის ორგანოები ვერაფერს გვეცხვებიან ამ უხილავი ნაგურის შესახებ, არამედ ისიც, რომ სხვადასხვა საგნის არსებობა და მისი არსი. სკოვოროდასეული მსჯელობა ორი არსის შესახებ დიდად არის დავალებული პლატონის მოძღვრებით ორი სამყაროს — თვალხილულ

სამყაროსა და იდეების სამყაროს შესახებ. ამას სკოვოროდა თვითონვე აღასკურებს, როცა ხშირად იხსენებს პლატონს აღნიშნულ საკითხზე მსჯელობისას.

მაინც რა არის ის არსებითი, ის მთავარი ადამიანში, რომელიც გრძნობის ორგანოებით არ დაინახება? ეს სკოვოროდას მიხედვით ხან გონებაა, ხან — აზრი და ხანაც — სული. ერთი სიტყვით, რაღაც ღვთიური და არა ხორციელი. სწორედ ეს ღვთიურია მთავარი ადამიანში, მაგრამ რამდენადაც ადამიანი ფაქტობრივად მაინც სულიერისა და ხორციელის, ღვთიურისა და მიწიერის ერთიანობაა, მათ შორის მიდის ბრძოლა პირველობისათვის. მოგი რომელს ანიჭებს უპირატესობას და მოგი — რომელს. ვნახოთ, როგორი უნდა იყოს შეპირისპირება სულიერისა და ხორციელისა ადამიანში, სკოვოროდას მიხედვით.

სკოვოროდას აზრით, რამდენადაც ადამიანი სხეულისაგან შედგება, იგი ბიოლოგიური არსებაა. მაგრამ იგი არ არის მხოლოდ ბიოლოგიური არსება. უფრო მეტიც, ბიოლოგიურს მასში ძალიან უმნიშვნელო ადგილი უჭირავს (ან უნდა ეჭიროს). იგი მხოლოდ იმიტომ ჭირდება ადამიანს, რომ სული სხეულის გარეშე ვერ იარსებებს. რამდენადაც სხეულს მხოლოდ დამხმარე მნიშვნელობა ენიჭება ადამიანში, რამდენადაც იგი საშუალებაა და არა მიზანი, ამიტომ ადამიანმა მინიმალური ყურადღება უნდა დაუთმოს თავის სხეულს, მის სხეულებრივ მოთხოვნილებებს. ასეთი ადამიანი შეიძლება იყოს მხოლოდ ნამდვილი ადამიანი, სკოვოროდას აზრით. ის, ვინც ამ მოთხოვნილებას ვერ შეასრულებს ე.ი. ვინც თავის სხეულზე მაღლა მის სულს ვერ დააყენებს, იგი არც შეიძლება იყოს ადამიანი. ასეთი ადამიანი უფრო ცხოველია და არა ადამიანი. სწორედ ამიტომაც, რომ სკოვოროდა ასე მჭარედ დასცინის ყველა იმას, ვინც ასე ბეერს და ასე მონდომებით ფიქრობს თავის კომფორტზე, უკეთ ცხოვრებაზე, კარგ ჭამასა და სძამზე.

აქ არ შეიძლება არ გავიხსენოთ ერთი ადგილი სკოვოროდას პირადი წერილიდან თავის მეგობრისადმი. წერილში იგი ეკითხება მეგობარს: ჯანმრთელად ხარ თუ არაო და იქვე დასძენს: „არ გეკითხები სხეულებრივი ჯანმრთელობის შესახებ. ხომ არ დაგიკარგავსო აქამდე შენი თავი ე.ი. შენი აზრებით“. ხოლო უფრო ქვემოთ იგი აკრიტიკებს იმ ადამიანებს, რომლებიც სხეულზე მეტს მრუნავენ, ვიდრე სულზე.

„ჩაეფუალით რა ჩვენი გული ... სხეულებრივ მოთხოვნილებათა მღვაში, არც კი გვრჩება დრო იმისათვის, რომ ჩავიხედოთ ჩვენ შიგნით, გავეზინდოთ ჩვენი სხეულის მბრძანებელი სული. ღავივიწყეთ ჩვენ საკუთარი თავი და გავხდით მსახურები ჩვენი საცოდავი სხეულისა, რომლის მრუნვასა და ამაგში ვათენებთ და ვაღამებთ“.¹

როგორც მეშოთაც ვთქვით, სხეულისა და სულის შეპირისპირებისას სკოვოროდა სულს ამკარად უპირატესობას აძლევს სხეულთან შედარებით. სხეული ისაა, რითაც ჩვენ ვიხრწნებით, სული კი ის, რითაც ვჯანსაღდებით, — ამბობს სკოვოროდა. ამიტომ აუცილებელია

1. Гр. Сковорода. Избранные философские произв. ст. 328.

აღამიანი სულიერ მოთხოვნილებებს მიჰყევს და არა სხეულებრივს, მთავარია სულის სიწმინდეზე მრუნვა და არა სხეულის მოვლაზე, ღუგუშაძე, ფიქრებისა და სიტყვებისა.

„იყავი კმაყოფილი ცოტათი. ბევრს ნუ გამოედევნებ. ღუგუშაძე ნუ იცხოვრებ“. კარგი ცხოვრება კი არაა აღამიანისათვის მთავარი, არამედ მისგან გაქცევა. „გაექცევი სხეულს, რომ შეიძინო სული“.

„მოგიერთები ცხოვრობენ იმიტომ, რომ ჭამონ და სვან, მე კი პირიქით, იმიტომ ვსვამ და ვჭამ, რომ ვიცხოვრო“. აქ დგება სულიერისა და ხორციელის თანაფარდობის საკითხი. სკოვოროლა, მართალია, მოითხოვს სხეულებრივი მოთხოვნილებების რაც შეიძლება მაქსიმალურად შეკვეცას, მაგრამ იგი სრულებითაც არ მოითხოვს, რომ საერთოდ უარი ვთქვათ სხეულზე, რადგან სხეულზე უარის თქმა ფაქტურად სიცოცხლეზე უარის თქმაა. ამიტომ სხეულს მთლიანად კი არ უნდა ვუთხრათ უარი, არამედ იგი უნდა ჩავაყენოთ სულის სამსახურში. სკოვოროლას მხატვრული გამოთქმა რომ ვიხმართ, აღამიანისათვის იგივეა სხეული, რაც გაძრისათვის კედლები ან სითხისათვის ჭურჭელი. გაძარი უკედლებოდ ვერ იარსებებს, ისევე როგორც სითხისათვის (ვთქვათ, წყლისათვის) ჭურჭელია საჭირო, მაგრამ ვინ იტყვის, რომ გაძარი კედლებითაა არსებობს ან წყალი ჭურჭლისათვის. ასევეა აღამიანის შემთხვევაშიც. სული კი არ არსებობს სხეულისათვის, არამედ სხეული არსებობს სულისათვის.

რაკი სხეული სულის მაგარებელია, აღამიანმა უარი არ უნდა თქვას სხეულზე, სიცოცხლეზე საერთოდ. „სხეულს უნდა დავუთმოთ იმდენი, რამდენსაც მოითხოვს აუცილებლობა და არა იმდენი, რამდენიც ჩვენს მოთხოვნილებებს მოუხდება“.

თუ სხეული მხოლოდ დამხმარე როლს ასრულებს, გამოდის, რომ აღამიანში მთავარია მისი სულიერი მხარე. ამიტომ აღამიანს ევალება მუდამ იმრუნოს სულიერ სიწმინდეზე, ყველაფერი გააკეთოს იმისათვის, რომ სული გაბატონდეს სხეულზე. მაგრამ თუ აღამიანი ასე არ მოიქცევა და იგი სხეულის გყვე, მონა დარჩება, თავისი სულის მშვენიერებას იგი ვერასოდეს ვერ დაინახავს.

აღამიანს რომ ასეთი რამ არ დაეშინებოდა, რომ მან შეიმეცნოს თავისი თავი, ამიტომ იგი უნდა ჩაღრმავდეს თავის თავში. თავის თავში ჩაღრმავება კი იმას ნიშნავს, რომ იგი თავის არსს ჩაწვდება, დაინახავს. მაგრამ ამ გზით აღამიანი არა მარტო თავის არსს დაინახავს, არამედ წმინდა სულსაც, თავისსავე მეუფეს დაინახავს თავის შიგნით.

„შეიცანი თავი შენი. ჩაღრმავდი შენში და უსმინე მეუფეს შენსას“. არის შენში მეუფე. ეძებე ის და უსმინე მას“, — ამბობდა სკოვოროლა.

ასეთია ძალზე მოკლედ სკოვოროლას თვალსაზრისი აღამიანის პრობლემაზე. როგორც ვემოთავ ითქვა, ეს თვალსაზრისი კარგად გამოხატავს ქრისტიანული ფილოსოფიის დამოკიდებულებას აღამიანისადმი. მართალია, აღამიანი არ არსებობს სხეულის გარეშე, მაგრამ მას (სხეულს) თითქმის არაფერი ეკითხება აღამიანის არსის დადგენაში. პირიქით, სხეული ხელსაც კი უშლის აღამიანს თავისი ნამდვილი აღამიანური ბუნების გამოვლინების საქმეში. აქ, რომ „გაუცხოების“ ცნება

გავისხენოთ, შეიძლება გვეთქვას: სხეული არის ის, რაც აუცხოებს ადამიანის ნამდვილ ბუნებას, მის ჭეშმარიტ არსს. ეს არის წმინდა სახით მაშინ გვეძლევა, როცა სული განთავისუფლდება სხეულისაგან. ამგვარი მსჯელობით შეიძლება დავასკვნათ, რომ ადამიანის არსი არის სული. ანუ კითხვაზე: „რა არის ადამიანი?“ ეუბასუხით, რომ ადამიანი არის სული.

სულისა და სხეულის ურთიერთდამოკიდებულების პრობლემის სულის სასარგებლოდ გადაჭრა ქრისტიანულ რელიგიაში დაკავშირებულია საიქიო და სააქაო ცხოვრების აღიარებასთან. თუ სხეული სწრაფწარმავალი და ხრწნადია, სული კი უკვდავი, ცხადია, ადამიანმა სულს უნდა მისცეს უპირატესობა და არა სხეულს. ამ ამრს ასაბუთებდა ქრისტიანული მორალიც და იმ დროს ფართოდ გავრცელებული ასკეტიზმიც.

სწორედ იმან, რომ ქრისტიანულმა რელიგიამ და ქრისტიანულმა ფილოსოფიამ სულს დიდი უპირატესობა მისცა სხეულთან შედარებით, გამოიწვია „სულის“ ჰიპოსთამირება. ამიერიდან სული ადამიანთან გაიგივდა, ხოლო სხეული იმდაგვარად იქნა განცდილი, რაც ხელს უშლის სულის, და, ამდენად, ადამიანის ნამდვილი ბუნების გამოვლინებას. ამიტომ რაც უფრო მეტად მოახერხებს ადამიანი სხეულის ღათრგუნვას, მისი „ხმის“ ჩაკვლას თავისში, მით ამაღლდება იგი, როგორც ადამიანი.

ახალმა ფილოსოფიამ ადამიანის, როგორც სულისა და სხეულის ერთიანობის ამრი ფსიქიკოფიზიკური პრობლემის სახით წარმოადგინა. როგორაა, რომ თრი ურთიერთგანსხვავებული მაგერიალური და იდეალური სუბსტანციები შეერთებული არიან ადამიანთან? ასე გამოიკვეთა სულისა და სხეულის ურთიერთობის პრობლემა ღეკარგესთან. ამასთან ღეკარგემ სულის გავრცელების არე გრადიციულთან შედარებით დიდად დაავიწროვა.

საქმე ის იყო, რომ თუ აღრე სული ყველგან ბატონობდა (ჰილოთიზმი), ხოლო არისტოტელემ სული სიცოცხლის პრინციპულად გამოაცხადა და ამით მისი მოქმედების არე შეკვეცა, ღეკარგემ სული გამოღვენა ცოცხალი ორგანიზმიდანაც. ნებისმიერი ცოცხალი სხეული, მათ შორის ადამიანის სხეულიც, ღეკარგეს ამრით, არის მანქანა, ავტომატი. ამიტომ პრინციპული განსხვავება ადამიანის სხეულისა და ცხოველის სხეულს შორის არ არსებობს. ცხოველისაგან ადამიანის განსხვავებას ქმნის ის ფსიქიკა, რომელიც მხოლოდ ადამიანებს ახასიათებს. მაგრამ ადამიანს სულის გარდა აქვს სხეულიც. ბუნებრივად დაღვა კითხვა: როგორ არიან „შეერთებულნი“ სული და სხეული ერთმანეთთან? რა აქვთ მათ საერთო?

პირველი, რითაც დაიწყო ღეკარგემ, იმისი აღიარება იყო, რომ ადამიანი არის მოაზროთენე არსება, რომ იგი არის სუბსტანცია, რომელიც ამროვნებს (*cogito ergo sum*). მაგრამ ადამიანს აქვს სხეულიც. ეს მას ილუზიად შეეძლო ჩათვალა, რომ არ ჰქონებოდა სრულიად ნათელი და გარკვეული იღვა სხეულისა. ეს კი ისეთი რამაა, რომელსაც, როგორც ამბობენ, ძერასაც ვერ უზამ. გამოდიოდა, რომ ღეკარგეს სხეულის არსებობაც უნდა ეღიარებინა ე.ი. უნდა ეღიარებინა ორგვარი სუბსტანციის – სულიერისა, რომლის აგრიბუგია ამროვნება, და მაგერი-

ლურის, რომლის ატრიბუტია განუწილობა, არსებობა. ეს სუბსტანციები, ცხადია, ერთიმეორეში არ გადადიან, ერთიმეორეს არ იწვევენ. ისინი ისევე არ გადაკვეთენ ერთმანეს როგორც ორი პარალელური ჰაზრები (ფიქციური ფიზიკური პარალელიზმის თეორია).

მაგრამ დეკარტეს არ შეეძლო არ შეემჩნია, რომ ფიზიკურ რიგში მომხდარი ცვლილებები ერთგვარ ასახვას პოულობდნენ ფსიქიკურ რიგშიც. ეს კი მის წინაშე ახალ პრობლემას აყენებდა: რა არის ეს? ხომ არ არის აქ მაგერიალურის შემოქმედება იდეალურზე?

განსაკუთრებული სიძნელე ამ მხრივ დეკარტესთან ადამიანთა ვნებებმა და აუქტებმა შექმნეს, რომელთა სპეციფიკა ის იყო, რომ ისინი არც მხოლოდ ამროვნებას წარმოადგენდნენ და არც მხოლოდ მოძრაობას. ნათელი იყო, რომ ამ აუქტებსა და ვნებებს მთაზროვნე სულზე სხეულის მოქმედება იწვევდა. გამოდიოდა, რომ ისინი (ეს აუქტები და ვნებები) მაგერიალური და იდეალური სუბსტანციის ძირითად ნიშნებს აერთიანებდნენ. ეს კი აშკარად ეწინააღმდეგებოდა დეკარტეს ამოსავალ პრინციპს, ორი ურთიერთდამოუკიდებელი სუბსტანციის აღიარების ფაქტს. საბოლოო ჯამში დეკარტე აღნიშნულ პრობლემას ასე წყვეტდა: სული და სხეული დაკავშირებული არიან არა სუბსტანციალურად, არა შეერთება-შერწყმის წესით, არამედ მიმატების სახით. ეს ერთიანობა არის არა „ბუნებისეული ერთიანობა“ („unitas naturae“) არამედ „კომპოზიციური ერთიანობა“ („unitas compositionis“).¹ სწორედ ამიტომ, როგორც კუნთ ფიშერიც ამბობს, ფორმულა — „ადამიანი შედგება სულისა და სხეულისაგან“ არ აუქმებს დეკარტეს ნააზრევში მტკიცედ დადგენილ დუალიზმს.

მაგრამ „კომპოზიციური ერთიანობის“ ცნება თავისთავად ვერ უშველიდა ორი სუბსტანციის დაკავშირებას. ბუნებრივია, ამ „სასწავლის“ ახსნა დეკარტეს არ შეეძლო ღმერთის ჩარევის გარეშე. მხოლოდ ღმერთს შეეძლო ამ ორი, ერთმანეთისაგან პრინციპულად განსხვავებული სუბსტანციის ურთიერთდაკავშირება. ასე შემოდის დეკარტესთან მესამე სუბსტანცია. მაგრამ, როგორც სამართლიანად ამბობენ, ეს მესამე სუბსტანცია როდია. ღმერთი, როგორც სუბსტანცია, ხსნის ქვედა ორი სუბსტანციის არსებობას და ფსიქოფიზიკური დუალიზმის თეორია მონისტურ (ამ შემთხვევაში იდეალისტურ-მონისტურ) თეორიად იქცევა.

დეკარტეს ამ მოსაზრებას თუ განვაფიქრებთ, ისეთ დასკვნებს მივღებთ, რომლებიც დაარღვევენ დეკარტეს ამრს ორი სუბსტანციის არსებობის შესახებ. კერძოდ უნდა ვაღიაროთ, რომ 1) სული არსებობს გვინში, ე.ი. რომ სულს აქვს განუწილობა და 2) მაგერიალური შემოქმედებს სულზე, რაც არღვევს ორი სუბსტანციის არსებობის ამრს.

დეკარტეს მოძღვრებაში ორივე მხრივ პპოვა თავისი გამგრძელებლები. მან იდეალისტური მონიზმსაც დაუდო სათავე და მაგერიალისტურსაც.

დეკარტეს შემდგომმა ფილოსოფიამ კარგად აჩვენა, რომ ფილოსოფიი არ შეიძლება გაჩერდეს დუალიზმზე. რამდენადაც ყველა ფილოსოფიი ერთ საწყისს, ერთ ძირს ეძებს, დუალიზმი საბოლოო ჯამში ან იდეა

1. იხილეთ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, 1, 1970. გვ. 20.



ლისტურ მონიშნში უნდა გადავიდეს ან მაგერიალისტურში. ორი სინამდვილის — მაგერიალური და იდეალური, ფიზიკური და ფსიქიკური სინამდვილეების არსებობის აღიარება პრობლემის გადაჭრა კი არაა, არამედ ის ფაქტიური ვითარება, რომელიც თავად თხოულობს გადაჭრას. არსებობს ამ პრობლემის გადაჭრის ორი გზა — მაგერიალისტური და იდეალისტური. ხოლო ყოველი სხვა გზა, ყოველი პრეტენზია პრობლემის სხვაგვარი გადაჭრისა ცარიელი, უშინაარსო ლაპარაკია და მეტი არაფერი.

სპინოზა ამკარად არ დააკმაყოფილა ფსიქოფიზიკური პრობლემის ლეკარგესეულმა გადაწყვეტამ, კერძოდ იმან, რომ ლეკარგემ ისე მოწყვილა მაგერიალური და სულიერი სუბსტანცია ერთმანეთს, რომ მერე კერაფრით მოახერხა მათი ერთმანეთთან დაკავშირება, სანამ მესამე სუბსტანციის (ღმერთის სახით) არსებობა არ დაუშვა. აღნიშნული სიძნელე სპინოზამ ასე გადაჭრა: მან ორი კი არა, ერთი სუბსტანციის არსებობა აღიარა. ეს სუბსტანციაა ღმერთი ანუ ბუნება (deus sive natura). რაც შეეხება ამ ორ ატრიბუტს — ამროვნებასა და განუფილობას, რომელთაგან პირველს ლეკარგე სულიერ სუბსტანციას მიაწერდა, ხოლო მეორეს — მაგერიალურ სუბსტანციას, სპინოზამ ისინი ორივე იმ ერთადერთ სუბსტანციას მიაწერა, რომელსაც მან ღმერთი ანუ ბუნება უწოდა. ამრიგად, მივიღეთ ერთი სუბსტანცია ორი ატრიბუტით. ამით კი სპინოზამ დაგმო დუალიზმი და ფსიქოფიზიკური პრობლემა მონიშმის სასარგებლოდ გადაჭრა. მაგრამ, რაკი ის ერთადერთი სუბსტანცია სპინოზასი, მაგერია იყო, შეიძლება ითქვას, რომ მან ფსიქოფიზიკური პრობლემა მაგერიალისტური მონიშმის სასარგებლოდ გადაჭრა.¹

ლაიბნიცი მრავალი სუბსტანციის არსებობას აღიარებს. მაგრამ ყველა ეს სუბსტანცია სულიერი ატომებია, ის მონადებია, რომლითაც შედგება მთელი სამყარო. არსებობს მონადათა უსასრულო რიცხვი. მაგრამ ყველა ეს მონადა განსხვავებულია ერთმანეთისაგან. არ არსებობს ორი ერთნაირი მონადა. მაგრამ მონადაებს შორის მაინც არის კავშირი. ეს იდეალური კავშირი მონადაებს შორის ღმერთის მიერაა დადგენილი. ასე შემოდის ლაიბნიცთან პრესტაბილური ჰარმონიის ცნება. იგი მონადათა შორის იმ იდეალურ კავშირს აღნიშნავს, რომელსაც ღმერთი ადგენს.

ლაიბნიცის აზრით, ცოცხალი ორგანიზმი მონადაების კრებულს წარმოადგენს. აქედან მხოლოდ ერთი მონადა (სული) არის გაბატონებული, ხოლო ყველა დანარჩენი მონადა, რომელიც სხეულს შეადგენს, დამორჩილებული.

ამრიგად, სხეულისა და სულის, როგორც ორი დამოუკიდებელი სუბსტანციის, ურთიერთობის პრობლემა ლაიბნიცთან მოიხსნა. მოიხსნა, რად-

1. სპინოზას მაგერიალისტობის თუ იდეალისტობის საკითხი დიდ დავას იწვევს ფილოსოფიის ისტორიაში. იდეალისტები გამოთქმაში „ღმერთი ანუ ბუნება“ ღმერთზე აკეთებენ აქცენტს და მას იდეალისტურად აცხადებენ. მაგერიალისტებს პირიქით, „ღმერთი ანუ ბუნება“ ესმით როგორც ღმერთის გაიგივება ბუნებასთან.

გან ლაიბნიცთან არსებობს მხოლოდ ერთი — სულიერი სუბსტანცია, მონადების სახით. ამიტომაც ის, რაც ლეკარტესთან მაგერიალურისა და სულიერის კავშირად განიცდებოდა, ლაიბნიცთან სულიერ სულიერთან კავშირად განიცდება.

მაგრამ ეს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, საკითხის მოგადი გადაწყვეტა იყო. როგორც აკად. კ. ბაქრაძე აღნიშნავს, უფრო კონკრეტულად სულისა და სხეულის ურთიერთობის პრობლემა, ლაიბნიცთან ასე წყდება: წინასწარმოწყობილი (პრესტაბილური) ჰარმონიის საფუძველზე ნათელი და გარკვეული წარმოდგენების მქონე სულიერი მონაღმართალია, არ შემოქმედებს ბნელი და გაურკვეველი სხეულის მონადებზე, მაგრამ ისინი თავიდანვე არიან თანხმობაში ერთმანეთთან! აქ მდგომარეობა ისეთივეა, როგორც იდეალური მესაათის მიერ შექმნილი ორი საათის მუშაობის დროს. ეს საათები ხომ ისე მუშაობენ ერთნაირად, ისე აჩვენებენ ერთიდაიგივე დროს, რომ არავითარ გაზღვრას არ ახდენენ ერთიმეორეზე.

ამრიგად, სპინოზასა და ლაიბნიცის მაგალითზე კარგად დავინახეთ, რომ ორი საწყისის აღიარება არცერთ სერიოზულ ფილოსოფოსს პრობლემის გადაჭრად არ მიაჩნია (მათ შორის არც ლეკარტესაც). სწორედ ამიტომ, მათი მთელი მცდელობა იქეთკენ იყო მიმართული, რომ ფიზიკურისა და ფსიქიკურის ურთიერთდამოკიდებულების ონტოლოგიური პრობლემა როგორმე რომელიმე ერთის სასარგებლოდ გადაწყვეტილიყო და ამით საკითხის მონისკური გადაჭრაც გამსდარიყო შემადგენელი.

მაგრამ დაუბრუნდეთ ისევ ლეკარტეს. ლეკარტემ, მართალია, სულის არსებობაც აღიარა და სხეულისაც, მაგრამ ადამიანის სპეციფიკურ ნიშნად სული მიიჩნია და არა სხეული. დაავიწროვა რა სულის გავრცელების არე, ლეკარტემ ამ ნიშნით მხოლოდ ადამიანი დააჯილდოვა, ხოლო ადამიანის სხეული ცხოველის სხეულთან ერთად მანქანად, ავტომატად გამოაცხადა. თუ ახლა აქ იმას გავისხენებთ, რომ მთელმა აღრინდელმა ფილოსოფიამ ვერ მოგვცა ადამიანის სწორი გაგება მისი ცალკეული ნიშნების ჰიპოთეზების გამო, უნდა ვთქვათ, რომ ამ საქმეს სწორედ ლეკარტემ შეუწყო დიდად ხელი. ლეკარტეს შემდგომ ფილოსოფიაში ყველა ერთნაირად როდი წყვეტდა ფსიქოფიზიკურ პრობლემას, მაგრამ ადამიანის ცალკეულ ნიშან-თვისებათა ჰიპოთეზირებას ყველა ფილოსოფოსი თუ ფილოსოფიური მიმართულება ახდენდა.

ყოველივე მემთადინშეულის შემდეგ ჩვენ სრულიად სამართლიანად მივიჩნევთ არა მარტო აკად. ა. ბოჭორიშვილის იმ აზრს, რომ „ლეკარტეს ფილოსოფიურს სისტემაში ადამიანის პრობლემა სულის პრობლემის სახეს იღებს“, არამედ იმ აზრსაც, რომ საკითხის ამგვარმა გადაწყვეტამ ლეკარტეს მიერ „უთუოდ შეუწყო ხელი იმას, რომ ადამიანის პრობლემა უკანა რიგში დადგა და ფილოსოფიური ინტერე-

1. კ. ბაქრაძე. ახალი ფილოსოფიის ისტორია, 1969, გვ. 225.

სი პირველ რიგში სულის პრობლემით აღიძრა“.¹
ამრიგად, როგორც ვეძებთ, ორი მიმართულების — მაგერიალიზმისა და იდეალიზმის არსებობის კვალთაზე ფსიქოფიზიკურ პრობლემასაც არსებითად ორგვარი გადაწყვეტა აქვს: მაგერიალისტურ-მონისტური და იდეალისტურ-მონისტური, რაც, შემთხვევით, ნულ მიზეზთა გამო, ადამიანის ორგვარ გაგებასაც გამოხატავს.

ფსიქოფიზიკური პრობლემის მაგერიალისტურ-მონისტური გადაწყვეტა მოცემულია მექანისტურ მაგერიალიზმში. რაკი ეს მიმდინარეობა ფსიქიკურის, იდეალურის არსებობას უარყოფდა (იგი მას ეპიფენომენად აცხადებდა) და რაკი ერთადერთ არსებულად მაგერიალურს მიიჩნევდა, ბუნებრივია, იგი ადამიანშიც მხოლოდ ფიზიკურს, მაგერიალურს ხედავდა და, ამ ამრით, მას ბუნებასთან, მაგერიალურ საგნებთან და მოვლენებთან აიგივებდა.

რაკი მექანისტური მაგერიალიზმი ადამიანის მაგერიალისტურ გაგებას იძლევა,² გვინდა შევჩერდეთ მასზე. იმის ნათელსაყოფად, რომ ამ მიმდინარეობისათვის ადამიანი მართლაც ბუნების ნაწილია, იმის ანალიზით დავიწყეთ, თუ როგორ ჰქონდა მას (ამ მიმდინარეობას) წარმოდგენილი ბუნება.

მექანისტური მაგერიალიზმი თავის დასაბამს იმ დროიდან იღებს, როცა შუასაუკუნეობრივ სქოლასტიკას ბუნების შესწავლის ამოცანა დაუპირისპირდა. ამ საქმეში გალილეისთან და ნიუტონთან ერთად დიდი როლი ითამაშა ფ. ბეკონმა. გადავშალოთ ბუნების წიგნი, ჩავწვდეთ მის საიდუმლოებას — ასეთი იყო მოწოდება ამ ადამიანებისა.

პირველი, რითაც დაიწყო მექანისტურმა ფილოსოფიამ, იყო ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი გარეგანი სამყაროს არსებობის აღიარება. არსებობს ბუნება, არსებობს მაგერიალური სამყარო, რომელიც მარადიულია. შემეცნებელ ადამიანს ევალება ამოიკნოს ეს სამყარო. ერთიმეორის პირისპირ დადგა ბუნება და ადამიანი, მაგერია და შემეცნებელი სუბიექტი — მაგერია თავისი კანონზომიერებებით, ადამიანი თავისი შემეცნებელი აპარატით. როგორია ეს შემეცნებელი აპარატი? ადამიანი არის white paper — გვეუნება ჯ. ლოკი. ის არის შთაბეჭდილების მიღების უნარი მხოლოდ. პირველი შეგრძნება მიღებული გარეგანი გამდიდრებლის შემოქმედების შედეგად შეადგენს ჩვენი ცნობიერების პირველ შინაარსს. ადამიანის ცნობიერება, ლოკის ამრით, არის ბნელი ოთახი, რომელშიდაც სინათლე მხოლოდდამხოლოდ ერთადერთი ღია ფანჯრიდან შედის. ეს ღია ფანჯარა ჩვენი გრძნობის ორგანოებია, სი-

1. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, 1970, ნაწ. I, გვ. 20.

2. იმის შესახებ, თუ ადამიანის როგორ გაგებას იძლეოდა მექანისტური მაგერიალიზმი ვმსჯელობთ ნაშრომში: „ადამიანის პრობლემა ნატურალისტურ ფილოსოფიაში“. იხ. კრებული: „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები“, ნაწ. I, 1970.

ნათლე კი, რომელიც აღწევს ოთახამდე, ჩვენი მეგრძნებები. ასეთივე აზრს ავითარებდა ჰელვეციუსიც: „ყველა ჩვენი იდეა ჩვენი გრძნობის ორგანოთა გზით მიიღებია“.² ცდიოთ და გაგრძნობით იფასება ცნობიერება. ამ ფილოსოფოსთა მიხედვით, ნამდვილად შექმნილების გარანტია ემპირიაა, მეთოდი ცოდნის შეძენისა ინტუიციური.

მაგრამ როგორია თვითონ ბუნება? გვაძლევს იგი მისი შემეცნების შესაძლებლობას, მოწესრიგებულია იგი თუ მოუწესრიგებელი? ქალისია აქ თუ კოსმოსი.

ბუნება თვითონ ქმნის შემეცნებისათვის საჭირო პირობებს, რადგანაც აქ ბაგონობს კანონზომიერება. ბუნებაში მოქმედი უნივერსალური პრინციპი კაუზალური პრინციპია. ყოველი მოვლენა ბუნებისა, ყოველი ნივთი ჩართულია მიზეზ-შედეგობრივ რკალში, არ არსებობს მოვლენა, რომელსაც თავისი მიზეზი არ ჰქონდეს და რომელიც თავის მხრივ არ იქცეს რაიმეს მიზეზად.

მექანიკების აზრით, მეცნიერების წინაშე სამყაროს ახსნის ამოცანა იდგა ყოველთვის, როგორ უნდა იქნას ახსნილი სამყარო? თუ A შედეგია, ხოლო B მიზეზი, მაშინ A-ს ახსნა ნიშნავს A დაყვანას B-ზე. მაგრამ B-საც ხომ ექნება თავისი მიზეზი. ეს იქნება C. თუ B-ს ახსნის ამოცანა ღებია, იგი უნდა C-ზე დავიდეს და ა.შ.

ნატურალისტურმა ფილოსოფიამ უკუაგლო გელეოლოგიური პრინციპი. სამყაროში, ბუნებაში მოქმედებენ არა მიზეზები, არამედ მიზეზები. ამ მიზეზთა ცოდნა გვაძლევს სამყაროს შემეცნებას. ნატურალისტების აზრით, სამყარო მარადიულია, მას არა აქვს დასაწყისი დროში. რაკი მაგერია ყოველთვის არსებობდა, ეს იმას ნიშნავს, რომ მას არ ჰყოლია შემქმნელი. ეს კი ღმერთის საჭიროებას გამოორიცხავს. მაგრამ მარადიული არსებობა ნატურალიზმის მიერ მიეწერება არა მარტო ბუნებას, არამედ მოძრაობასაც. ჰელვეციუსის აზრით, არსებობს მაგერია და მისი მოძრაობა. თუ მაგერია მარადიულია, ხოლო მოძრაობა მისი ფორმაა, მაშინ ზედმეტი ხდება პირველი მამოძრავებლის იდეა. ასე უარყოფდა მექანიკური მაგერიალიზმი ღმერთის არსებობას (აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ მექანიკური მაგერიალიზმის ყველა წარმომადგენელი არც ღმერთს უარყოფდა და არც პირველი ბიძგის თეორიას, მაგრამ აქ ჩვენ ვიღებთ უფრო გიპიურს მექანიციზმისათვის. მექანიციზმის არსი ბუნების გაუნივერსალებაშია. მონიშნა, რომელსაც ეს თვალსაზრისი გულისხმობს, მოითხოვს საქმის ვითარების ასე წარმოდგენას).

რაკი სამყაროში მხოლოდ მაგერია და მისი მოძრაობა იგულისხმება, რაკი კაუზალობის პრინციპი უნივერსალურ პრინციპად არის გამოცხადებული, ნატურალისტების აზრით, ეს გამოორიცხავს შემთხვევითობას სამყაროში. აქ ყველაფერი მიზეზ-შედეგის ჯაჭვშია ჩართული, არ არსებობს უმიზეზო მოვლენა. რაკი ყველაფერს თავისი მიზეზი აქვს,

1. Дж. Локк, избранные философские произ. т1. 1960, стр. 180.

2. Гельвеций, о человеке, 1937, стр. 56.

ყველაფერი უნდა ემორჩილებოდეს აუცილებლობას — ფიქრობენ მექანიკისტი მოაზროვნეები.

როგორც აღნიშნული იყო, მექანიკურმა მაგერიალიზმმა მექანიკის კანონები მთელ სამყაროზე გაავრცელა, სადაც გამონაკლისს არც ალამიანი არ წარმოადგენდა. მაგალითად, მექანიციზმის მიხედვით, ყოველი საგანი ბუნებაში ინერციის კანონს ექვემდებარება, რომლის მიხედვითაც ეს საგნები ცდილობენ შეინარჩუნონ თავისი მდგომარეობა უძრაობისა, თუ ისინი უძრავ მდგომარეობაში არიან და მოძრაობისა, თუ ისინი მოძრაობენ. მექანიკური მაგერიალიზმის ამ კანონმა თავისი ასახვა ჰპოვა ალამიანთა სამოგადოებაშიც, რასაც ქვემოთ გავიყნობით.

ასეთი იყო ის ძირითადი ნიშნები, რომლითაც ხასიათდებოდა მექანიკური მაგერიალიზმი, როცა იგი ბუნების მოვლენებს განიხილავდა. ახლა ვნახოთ როგორ სახეს ღებულობს ამ მიმდინარეობაში ალამიანის პრობლემა.

მექანიკური მაგერიალიზმი ალამიანს განიხილავდა როგორც ნივთს, როგორც ობიექტს. დაუპირისპირდა რა იდეალიზმს, რომელიც ცნობიერების პირველადობას აღიარებდა ყოფიერებასთან შედარებით და ამის გამო ალამიანს ცნობიერებასთან აიგივებდა, მექანიკურმა მაგერიალიზმმა ალამიანი ბუნების ნაწილად გამოაცხადა.

თუ ალამიანი ისეთივე ნაწილია ბუნებისა, როგორც ქვა, ხე ან რომელიმე ცოცხალი ორგანიზმი, მაშინ იგი ისევე უნდა დაემორჩილოს ბუნების კანონებს, როგორც სხვა შემთხვევაში ჩამოთვლილი ნაწილი ბუნებისა „ალამიანი არის ბუნების მიერ შექმნილი. იმყოფება რა ბუნებაში, ის ემორჩილება მის კანონებს. მას არ შეუძლია განთავისუფლება მათგან, არ შეუძლია ამრეხვით კი გავიდეს მისი ფარგლების გარეთ“, ¹ — წერს ჰელვეციუსი.

იმის საილუსტრაციოდ, თუ როგორ ვრცელდება ბუნების კანონები ალამიანებზე, მარტო ინერციის კანონის გახსენებაც კი იქნებოდა საკმარისი. ჰობსის აზრით, ინერციის კანონი გადატანილი ცხოველთა სამყაროზე მიიღებს თვითშენახვის ინსტიქტის სახეს. ეს ინსტიქტი ყველა ცოცხალ ორგანიზმს ამოძრავებს და აქედან გამონაკლისს არც ალამიანი წარმოადგენს.

ჰელვეციუსის აზრით, ბუნებაში ადგილი აქვს ბრძოლას არსებობისათვის, რომელიც ჩვეულებრივ მთავრდება ძლიერის გამარჯვებით სუსტზე. სუსტი ყოველთვის ხდება ძლიერის კერძი. „ალმართე თვალები ცისკენ და შენ დაინახავ, თუ როგორ გლეჯს ღომა ირემს, ჩაიხედე მღვის სიღრმეში და შენ ნახავ, როგორ ყლაპავს ზვიგენი პაგარა თევზებს. ყველაფერი ბუნებაში გეუბნება შენ, რომ სუსტი არის ძლიერის კერძი.“²

თუ ახლა ამას ალამიანთა სამოგადოებაზე გადმოვიტანთ, ვნახავთ,

1. Гельвеций, Бог-природа-человек, харков. 1923, стр. 13.

2. Гельвеций, о человеке, ст. 155.

რომ ისიც მუსკად ასევე არის მოწყობილი. აქაც ძლიერი ბატონობს სუსტზე. ეს არის მიზეზი ქონებრივი დიფერენციაციისა, სამოგადროების ფენათა შორის განსხვავებისა.

რა ამოძრავებს ადამიანს როგორც ადამიანს? ჰელვეციუსის აზრით, ასეთი მამოძრავებელი არის ძალაუფლებისადმი სიყვარული, ერთი მხრივ, და თვითშენახვის ინსტიქტი, მეორეს მხრივ. ერთი სიტყვით, იგივე, რაც ამოძრავებს ცხოველთა სამყაროს. ძალაუფლებისადმი სიყვარული ან ბატონობისადმი სიყვარული ცხოველთა სამყაროში მქალაქდება ძლიერისადმი სუსტის მორჩილების სახით.

„რას წარმოადგენს ჩვენთვის ბუნების სანახაობა? უამრავ არსებებს განწირულებს ერთმანეთის შესატყმელად. კერძოდ, კი ადამიანი, როგორც ამტკიცებენ ანატომები, შეიარაღებული არის მგაცეხელი ცხოველის კბილებით“.¹ ამიტომ არის იგი ასე გაუმაძღარი და სისხლისმსმელი. ამიტომ სრულიად ბუნებრივია ის გარემოება, რომ ხორცი მისთვის ყველაზე გემრიელი საჭმელიაო — ამბობს ჰელვეციუსი.

აცხადებს რა ინსტიქტებს უფრო მნიშვნელოვნად ადამიანისათვის, ვიდრე ვთქვით, ამროვნებას, ლამეგრი ადამიანის უსუსურობას იმაშიც ხედავს, რომ მას უფრო ნაკლებ აქვს განვითარებული ინსტიქტები, ვიდრე ცხოველებს. თუ ადამიანსა და ცხოველს შორის სპეციფიკური განსხვავება წაიშალა, თუ ორივე ბუნების თანაბარ ნაწილად ცხადდება, მაშინ, ბუნებრივია, უპირატესობა იმას უნდა მიენიჭოს, ვინც ბუნებასთან უკეთ შეგუების უნარს ავლენს. ასეთ უპირატესობას კი, ლამეგრის აზრით, ცხოველი ამკარად ამქალაქებს ადამიანთან შედარებით. ადარებს რა ერთმანეთს ცხოველსა და ადამიანს, ლამეგრი მიუთითებს, რომ ადამიანი ნაკლებად სრულყოფილი არსებაა, ვიდრე ცხოველი. ეს გამოიხატება, უპირველეს ყოვლისა, იმაში, რომ ცხოველი უკეთაა შეგუებული ცხოვრებასთან, ვიდრე ადამიანი. მასში გაცილებით ძლიერადაა განვითარებული ინსტიქტები, ვიდრე ადამიანში, რაც ცხოველს იცავს მოსალოდნელი საფრთხისაგან და მის თვითშენახვას უწყობს ხელს.

საილუსტრაციოდ ლამეგრის შემდეგი მაგალითი მოჰყავს: ახალდაბადებული ცხოველი უკვე მომზადებულია დამოუკიდებელი ცხოვრებისათვის. მას შეუძლია სიარული, ჭამა, თანაც იცის, რა უნდა ჭამოს. წიწილას რომ ქეიშაც დაუყარო და პურის მარცვალაც, ის ამ უკანასკნელს დაუწყებს კენკვას და არა პირიქით. ადამიანი რომ იბადება, იგი სრულიად უსუსურია. რამდენი დრო უნდა, სანამ იგი დამოუკიდებლად დაიწყებდეს სიარულს ან ჭამას. აანთეთ პირველად სანთელი ბავშვის წინ და ბავშვი მაშინვე გაიწყვეს მისკენ. ცხოველი ასე არ მოიქცევა. ის თითქმის უფრო მეტ „ჭკუას“ ავლენს დასაწყისში, გარკვეულია გარემოში.

უფსკრულის პირას რომ ბავშვიც დასვათ და ცხოველიც, რომელი გაღაპარდება? რასაკვირველია, ბავშვი, — ამბობს ლამეგრი. ძალსა და ბავშვს დაეკარგა პატრონი ქუჩაში. ბავშვი დაიწყებს გირილს, ძალდასაძლევ მონახავს თავის პატრონს.

1. Гельвеций, о человеке, стр. 155.

ლაშქარი იძულებულია აღიაროს, რომ ასეთი ვითარება დიდხანს არ გრძელდება, რომ მოზრდილი ადამიანი უკეთ ერკვევა სიგუანიაში, ვიდრე რომელიც გნებავთ მაღალგანვითარებული ცხოველი. მაგრამ ეს ისევ აღმზრდის შედეგია, გარედან მოსული ამბავია და არა ადამიანის არსიდან გამომდინარე.

„ბუნებისაგან ჩვენ განკუთვნილი გვაქვს ვიყოთ ცხოველებზე ქვე-
ვით, რომ ამით უკეთ გამოიმკლავდეს აღმზრდის საოცრება, რადგან მხო-
ლოდ აღმზრდას გამოვეყვართ ჩვენ ამ დაბალი მდგომარეობიდან და
ავეყვართ ბოლოსდაბოლოს ცხოველებზე მაღლა“¹ – წერს ლამეგრი.

როგორც ვხედავთ, ნატურალისტურმა ფილოსოფიამ, სპეციფიკურ-
ადამიანური ნიშნების ძიების მაგიერ, კურსი იქეთკენ აიღო, რომ რო-
გორმე ადამიანი ცხოველამდე დაეყვანა, ადამიანში არაფერი ისეთი არ
დაეშვა, რაც მოცემული არ იქნებოდა მთელ ბუნებაში. ამ გზაზე ყველა-
ზე მეტი მაინც ლამეგრამ გააკეთა და ეს ჩვენ ბუნებრივ გზად მიგვაჩნია,
როცა კურსი ადამიანის ნატურალიზაციისაკენ არის აღებული.

ლამეგრი ილაშქრებს დეკარტეს წინააღმდეგ, რომელმაც ორი სუბსტ-
რანციის არსებობა დაუშვა. იგი არც ლაიბნიცის მონადოლოგიას თვლის
მეცნიერებისათვის დიდ მონაპოვრად, სადაც სპირიტუალიზმია აღდგენი-
ლი, და ბოლოს, არც მაგერიალიზმში მიაჩნია მას სწორ მოძღვრებად, რო-
მელიც მაგერიას ამროვნების უნარს აწერს. სხვა ნატურალისტებისაგან
განსხვავებით ლამეგრი საერთოდ კრძალავს ამროვნების უნარზე ლაპა-
რაქს. იმის თქმას, რომ მაგერიას ამროვნების უნარი აქვს, ისეთივე უბასი
აქვს, რაც იმის თქმას, რომ მაგერიალისტები თავის ამ თემის ვერასო-
დეს ვერ დაასაბუთებენ. ამიგომ მივმართოთ ცდას, რომელიც ერთადერ-
თი წყაროა ჭეშმარიტებისა. ცდაში კი გვეძლევა ემპირიულ-ფაქტობრივი
პიროვნება, რომლის „სხეულის სხვადასხვა ორგანოებზე დაკვირვებით
უნდა შევიცნოთ ადამიანის ბუნების საიდუმლოებანი“².

ლამეგრის მოსწონს დეკარტეს მიერ გადადგმული ნაბიჯი, რომ მან
ცხოველები მანქანებად გამოაცხადა, მაგრამ დეკარტეს შეცდომას იმა-
ში ხედავს, რომ იგი შედგა ადამიანის წინაშე. აქ მან დაუშვა განსაკუთ-
რებული სუბსტანცია – სულიერი სუბსტანციის სახით. ლამეგრის თავისი
ამოცანა ასე ესახება: გააგრძელოს დეკარტეს მიერ დაწყებული საქმე,
განდევნოს სული ადამიანისაგან და ადამიანიც მანქანად აქციოს. ლა-
მეგრი, ცხადია, არ უარყოფს, რომ ადამიანს აქვს განცდები, სურვილები,
მისწრაფებანი და ა.შ. მაგრამ მათ იმდენად დამოკიდებულად მიიჩნევს
სხეულზე, რომ ამ უკანასკნელის შესწავლა საკვებით დამაკმაყოფილებ-
ლად მიაჩნია პირველის შემეცნებისათვის. ლამეგრი წინააღმდეგია მეც-
ნიერული კვლევის სფეროში ისეთი რამის შემოტანისა, რომელიც არა-
სოდეს არ იქნება შემეცნებული. ასეთია, მისი ამრით, მეტაფიზიკური
კითხვები: მარადიულია მაგერია, თუ იგი ღებულობს თავის დასაბამს
შემოქმედში, არსებობს ღმერთი, თუ არა. ამავე რიგის საკითხებს უნდა

1. Ламерти, Человек-машина, стр. 91.

2. იქვე, გვ. 61.

მიეკუთვნოს, უეჭველად საკითხი იმის შესახებ, ამროვნებს თუ არა მაგერი. თუ სხეულის მოქმედება ამისხნის მე ყოველგვარ ჩემს მოქმედებას, რაგომ უნდა შევიწუხოთ თავი იმ მეგაფიშიკური კითხვების გადაჭრაზე, რაც არასოდეს არ გადაიჭრება.

„ო, მშვენიერო სულო, ყოვლად ძლიერო ნებავე, თქვენ შეგიძლიათ იმოქმედოთ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც თქვენ მიგიშვებთ სხეულებრივი მდგომარეობა“¹ – წერს ლამეგრი. ლამეგრის საბოლოო დასკვნა ასეთია: „აღამიანი არის ცხოველი“, მაგრამ რაკი ცხოველი თვითონ მანქანაა, „აღამიანიც არის მანქანა“. „ამგვარად, მოდით გავაკეთოთ გაბედული დასკვნა, რომ აღამიანი არის მანქანა“² – ასრულებს მთელ თავის მსჯელობას ლამეგრი.

ყოველივე ზემოთქმულიდან შეიძლება დავასკვნათ: მექანიკური მაგერიალიზმში აღამიანის პრობლემას კი ვერ ჭრის, არამედ აუქმებს. აუქმებს იმდენად, რამდენადაც აღამიანის სპეციფიკას ვერ ხედავს. თუმცა უფრო სწორი იქნება თუ ვიცავით, რომ იგი დადებითად ვერ წყვეტს ამ პრობლემას, თორემ მისი პასუხი: აღამიანი არის ბუნება, ან ნივთი, ხომ თავისებური (უარყოფითი) გადაჭრაა ამ პრობლემისა?!

არსებითად მექანიკური მაგერიალიზმის პოზიციამე იდგა ნ. ჩერნიშევსკი. თავის ნაშრომში „ანთროპოლოგიური პრინციპი ფილოსოფიაში“ იგი იმ აზრს ავითარებდა, რომ არ არის პრინციპული განსხვავება აღამიანსა და გარეგან ბუნებას შორის. ამიგომ უკუგდებული უნდა იქნას აზრი „აღამიანის დუალიზმის შესახებ“ და იგი საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების – ფიზიოლოგიის, ზოოლოგიის და სამედიცინო დისციპლინების შესწავლის ობიექტად უნდა გამოცხადდეს. „ეს მეცნიერებანი – ამბობდა ნ. ჩერნიშევსკი, – ამკიცებენ, რომ არავითარი დუალიზმი აღამიანში არ ჩანს, ხოლო ფილოსოფია დაუმაგებს, რომ აღამიანს თავისი რეალური ბუნების გარდა სხვა ბუნებაც რომ ჰქონოდა, მაშინ ეს სხვა ბუნება აუცილებლად რამეში გამოქვადებოდა და, რადგან ის არაფერში არ მქვადებდა, რადგან ყველაფერი, რაც აღამიანში ხდება და ვლინდება, მხოლოდ მისი ერთადერთი რეალური ბუნებით ხდება, ამიგომ სხვა ბუნება მასში არ არის“³.

მართალია, აღამიანში ჩვენ ვამჩნევთ ორი განსხვავებული რიგის მოვლენებს, ანუ ჩერნიშევსკის სიტყვებით რომ ეთქვან, მაგერიალური თანრიგისა (აღამიანი ჭამს, დადის) და მნეობრივი თანრიგის (აღამიანი ფიქრობს, გრძნობს, სურს) მოვლენებს, მაგრამ მათი სხვადასხვაობა არ ეწინააღმდეგება საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა მიერ ნაჩვენებ აღამიანის ბუნების ერთიანობას, რამდენადაც სწორედ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებანი გვიდასტურებენ, რომ არ არსებობს საგანი, რომელსაც მხოლოდ ერთი თვისება ჰქონდეს. ასე მაგალითად: ხე იზრდება, იწვის. ორივე ეს თვისება აქვს ერთ რეალურ საგანს – ხეს. ყინული

1. Ламетри. Человек-машина, стр. 115.

2. იქვე, გვ. 132.

3. ნ. ჩერნიშევსკი, რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, 1945, გვ. 24.

მაგარი და მბრწყინავი — და ა.შ. აქედან ჩვენ ვხედავთ, რომ სრულიად სხვადასხვაგვარ თვისებათა შეერთება ერთ საგანში ნივთთა სამოგადო კანონია.¹

რაკი მნეობრივი თანრიგის მოვლენები პრინციპულად არ განსხვავდება მატერიალური თანრიგის მოვლენებისაგან და რაკი მათი განუსხვავებლობა ბუნების ერთიანობას ადასტურებენ, შეუძლებელია პრინციპული განსხვავება არსებობდეს მათ შემსწავლელ მეცნიერებებს შორისაც, ე.ი. საბუნებისმეტყველო და მნეობის მეცნიერებებს შორის. სწორედ ასე უნდა გავიგოთ ჩერნიშევსკის შემდეგი სიტყვები: „საბუნებისმეტყველო მეცნიერებანი უკვე იმდენად განვითარდნენ, რომ მნეობრივ საკითხთა მუსტი გადაწყვეტისათვის ბევრ მასალას იძლევიან“.² განუსხვავებლობა მეცნიერებათა საგნებს შორის იწვევს განუსხვავებლობას მათი კვლევის მეთოდებს შორისაც. ჩერნიშევსკის სიტყვებით, „თავიანთი ახლანდელი სახით მნეობის მეცნიერებანი ეგრეთწოდებულ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათაგან საკუთრივ მხოლოდ იმით განირჩევიან, რომ ჭეშმარიტი მეცნიერული წესით დამუშავება მათ გვიან დაიწყეს და ამიგომაც ჯერ კიდევ ისეთი სისრულით არ არიან დამუშავებულნი, როგორც ისინი“.³

როგორც ვხედავთ, ადამიანის საკითხთან დაკავშირებით ჩერნიშევსკი ღვას მექანისკური მატერიალიზმის პომიციებზე. ახლენს რა ფსიქიკურის, ცნობიერების დაყვანას ფიზიკურზე, იგი ვერ იძლევა ადამიანის სწორ გაგებას.

თავისი ანთროპოლოგიის შექმნა ფოიერბახმა ღმერთისა და რელიგიის კრიტიკით დაიწყო. ღმერთის პრედიკაციების გამოკვლევით ფოიერბახი იმ აზრამდე მიდის, რომ ეს პრედიკაციები სინამდვილეში ადამიანის პრედიკაციებია, ოღონდ უფრო დიდ მასშტაბებში აღებული. კერძოდ კი, ისინი (ეს პრედიკაციები) მხოლოდ რაოდენობრივად განსხვავდება ადამიანის პრედიკაციებისაგან და არა თვისობრივად.

ღმერთი, — ამბობს ფოიერბახი, — არის სუპერლაგივი, მაგრამ ამ სუპერლაგივის პომიცივია ადამიანი. ღმერთი სუპერლაგივია! — ეს ნიშნავს: ღმერთი არის ის, რაც არის ადამიანი ან ღმერთს აქვს ის, რაც აქვს ადამიანს, ოღონდ მის უმაღლეს ხარისხში და თანაც უნაკლოდ და შეუზღუდველად. ღმერთი მეადამიანური, უსასრულო არსებაა, მაგრამ უსასრულოდ ადამიანური, მეადამიანურად ადამიანური არსება.

ღმერთი რომ ადამიანის მიერაა შექმნილი და არა პირიქით, ამას, ფოიერბახის აზრით, კარგად ადასტურებს ქრისტეს, როგორც ღმერთკაცის, იდეა. ქრისტე ღმერთიც არის და ადამიანიც. მაგრამ იგი გაღმერთებული ადამიანი უფროა, ვიდრე განკაცებული ღმერთი.

ამგვარი მსჯელობებით ფოიერბახი ამტკიცებს, რომ ღმერთი ეს ჰომოსთამირებული ადამიანური არსებაა. ამგვარივე მსჯელობებით იგი ძირს უთხრის არა მარტო რელიგიას, არამედ იდეალიზმსაც. „ჩემი მოძღ-

1. ნ. ჩერნიშევსკი, რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, 1945, გვ. 26.

2. იქვე, გვ. 48.

3. იქვე.

ვრება ანუ შეხედულება, წერდა ლ. ფოიერბახი, — შეიძლება გამოისაზროს ორი სიგვეთ: ბუნება და ადამიანი. ჩემი თვალსაზრისით, არის არსება, რომელიც წინ უსწრებს ადამიანს, არსება, რომელიც წარმოადგენს ადამიანის მიზეზს ანუ საფუძველს და რომლისგანაც დავალებული იყავით თავისი წარმოშობითა და არსებით და მას ეწოდება არა ღმერთი — მისტიკური, განუსაზღვრელი, მრავალმნიშვნელოვანი სიგვეთა, არამედ ბუნება — ნათელი, გრძნობადი, არაორაზროვანი სიგვეთა და არსება“.¹

ღმერთის უკვდავების უკუგდებას, ცხადია, მორიგ ნაბიჯად უნდა მოკცოლოდა სულის უკვდავების უკუგდებაც. ნაშრომში „უკვდავების საკითხი ანთროპოლოგიის თვალსაზრისით“ ფოიერბახი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ ადამიანის სიკვდილთან ერთად წყდება მისი არსებობაც და არავითარი აზრი არა აქვს საიქიო, იმქვეყნიურ ცხოვრებაზე ლაპარაკს.

ღმერთის არსებობის უკუგდებას ღიდალ შეუწყო ხელი იმას, რომ ფოიერბახის ფილოსოფიის ძირითად საკითხად ადამიანი წარმოღდა. „Новая философия превращает человека, включая и природу, как базис человека, в единственный, универсальный и высший предмет философии“.²

ასე იქცა ფოიერბახთან ფილოსოფია ანთროპოლოგიად. ამის შესახებ თვითონ ფოიერბახი ამბობდა: „ჭეშმარიტება არც მაგერიალიზმშია და არც იდეალიზმში, ის არ არის აგრეთვე არც ფიზიოლოგიაში, არც ფსიქოლოგიაში. ჭეშმარიტება ეს არის ანთროპოლოგია“.³

ამოდიოდა რა მაგერიალისგური დებულებიდან, რომ ბუნება, ყოფიერება პირველადია, ცნობიერება — მეორადი, ფოიერბახს შეცდომად მიაჩნდა სულის, ცნობიერების მოწყვეტა იმ ადამიანისაგან, რომლის სულს, ცნობიერებას იგი წარმოადგენდა. ფოიერბახმა ორიგინალური პოზიცია დაიკავა თავისუფლების ადამიანთან დამოკიდებულების საკითხშიც. მან უპრობად მიიჩნია ყოველგვარი მსჯელობა ნებისყოფაზე ან თავისუფლებაზე უადამიანოდ, ადამიანის გარეშე. ასე, ფოიერბახის აზრით, იდეალისგური ფილოსოფია იქცეოდა, სადაც ადგილი ჰქონდა სპეკულატურ მსჯელობებს სამართალზე, ნებისყოფაზე, თავისუფლებაზე და ა.შ. ადამიანის გარეშე. „ადამიანი, — წერდა ფოიერბახი, — არის არსებობა თავისუფლების, არსებობა პიროვნების, არსებობა უფლების, სამართლის. მხოლოდ ადამიანი არის ფსიქეს „მე“-ს ბაზისი, ლეიზნიცის მონადის ბაზისი, აბსოლუტის ბაზისი“.⁴

მოყვანილ ციტატაში ფოიერბახი აკრიტიკებს ადამიანის ცალკეულ ნიშან-თვისებათა ჰიპოთეზირების ფაქტს. მას მიაჩნია, რომ ადამიანის არსი არ დადგინდება იქ, სადაც ადამიანის მაგიერ მის ნაწილზეა ლაპარაკი. ფოიერბახის დამსახურება იყო ისიც, რომ მან სხეულად და სულად, ფიზიკურად და ფსიქიკურად „გახლეჩილი“ ადამიანი შეაერთა და

1. Л. Фейербах, Избранные философские произв. т. II 1955. стр. 515.

2. Л. Фейербах, Избранные философские произв. т. I стр. 202.

3. იქვე, გვ. 326.

4. Л. Фейербах, Основы философии будущего. изд. II. 1937. стр. 101.

კვლევა-ძიება იმ ადამიანისაკენ მიმართა, რომელიც ფსიქოფიზიკურ მთელს (ერთიანობას) წარმოადგენდა.

ფოიერბახს მიაჩნია, რომ ადამიანის არსის წვდომა მხოლოდ ერთობებში, მიმართებებში შეიძლება და არა მის გარეშე. თავის ადამიანთმცოდნეობაში ფოიერბახი მხოლოდ „მე“-სა და „შენ“-ის ინდივიდუალურ კავშირზე ლაპარაკობდა და ამ კავშირში აპირებდა ადამიანის არსის დაჭერას „Человеческая сущность налицо только в общении, в единстве человека с человеком, в единстве, опирающемся на различия между Я и Ты“¹ წერდა ფოიერბახი. ხოლო რაკი ადამიანის არსი მხოლოდ ადამიანთა ერთიანობაში ეგულებოდა, ბუნებრივია, ფილოსოფიის ამოცანადაც ამ ერთიანობის შესწავლას სახავდა. „Величайшим и последним принципом философии является единство человека с человеком“.²

ფოიერბახისეული ძიება ადამიანის არსისა მარქსიზმმა გააგრძელა. რამდენადაც ჩვენ მარქსისგული ფილოსოფიის პასუხიც აღნიშნულ პრობლემაზე ცალმხრივ და მიუღებელ პასუხად მიგვაჩნია, აქ გვინდა საგანგებოდ შევეჩერდეთ მასზე. მაღლობა ღმერთს, ღღეს უკვე არის იმის საშუალება, რომ მარქსისგული ფილოსოფია განვიხილოთ როგორც ერთ-ერთი მიმდინარეობა ფილოსოფიაში (და არა ერთადერთი და თანაც აუცილებლად სწორი, ჭეშმარიტი), მაგრამ მისთვის საერთოდ გვერდის ავლა (თითქოს იგი არც არსებულებო საერთოდ) არც ფაქტიურად იქნებოდა სწორი და არც მნებობივად.

მარქსისგული ფილოსოფიის მიხედვით, ადამიანის შემეცნების პრობლემა აღრინდელ ფილოსოფიაში დადებითად ვერ გადაიჭრა. ამის მიზეზად მას ის მიაჩნდა, რომ აღრინდელი ფილოსოფიის როგორც მაგერი-ალისგური, ისე იდეალისგური მიმდინარეობანი ახდენდნენ ადამიანის ცალკეულ ნიშან-თვისებათა აბსოლუტიზებას ანუ ადამიანის ყველა სხვა ნიშნის დაყვანას, რელუტიზებას ერთ ნიშანზე. ამიტომ იყო, რომ ადამიანი ხან ფიზიკურ საგნებთან და სხეულებთან იყო გაიგივებული (მეგაფიზიკურ-მექანისგური მაგერიალიზმი), ხანაც ფსიქიკურთან, ცნობიერებასთან, გონთან (იდეალისგური ფილოსოფია).

ამ მდგომარეობის დაძლევის მიზნით, მარქსისგულმა ფილოსოფიამ მოინდომა იმის დასაბუთება, რომ ადამიანი არც მარტო ფიზიკურია და არც მარტო ფსიქიკური (ცნობიერება, გონი), არამედ მათი ერთიანობა, ხოლო, მეორე მხრივ, იმის ჩვენება, რომ ადამიანი არის რეალურ-კონკრეტული, საზოგადოებრივ-ისტორიული არსება.

იმ ვითარების დასკურად, რომ ადამიანი ფიზიკურისა და ფსიქიკურის, ბიოლოგიურისა და სოციალურის ერთიანობაა ანუ იგი ფსიქოფიზიკური ან ბიოსოციალური არსებაა, მარქსიზმმა ფსიქოფიზიკური პრობლემის ორიგინალური გადაწყვეტა სცადა.

უარყო რა ფსიქოფიზიკური პრობლემის ისეთი გადაჭრა, რომე-

1. Л. Фейербах, Избранные философские произв. т. I, см. 203.

2. იქვე, გვ. 204.

ლიც მოცემულია ფსიქოფიზიკურ პარალელიზმში, კავშილური ურთიერთობის თეორიაში და აგრეთვე, იდენტობის თეორიის ორივე ვარიანტში — მექანისტური მაგერიალიზმისა და უნივერსალურ სპირიტუალიზმში (პანფსიქიზმი), მარქსიზმმა მოგვცა ფსიქოფიზიკური ანალიზის მონისტური და არა დუალისტური გადაჭრა. მაგრამ მარქსიზმის ეს მონიზმი პრინციპულად განსხვავდება მექანისტური მაგერიალიზმის მონიზმისაგან. განსხვავებას აქვს ქმნის, რომ მარქსიზმში არ უარყოფს ცნობიერების არსებობას, არ აცხადებს მას ეპიფენომენად. ორი სინამდვილის — ფიზიკურისა და ფსიქიკურის არსებობის აღიარება მარქსისტულ თვალსაზრისის იმიტომ არ აქცევს დუალიზმად, რომ იგი აღიარებს ცნობიერებას არა როგორც დამოუკიდებელ სუბსტანციას, არამედ, როგორც უმაღლესად ორგანიზებული მაგერიის, თავის გვინის ფუნქციას. იმ ვითარების აღიარებაში, რომ ფსიქიკა, ცნობიერება არის მხოლოდ უმაღლესად ორგანიზებული მაგერიის (თავის გვინის) თვისება და არა ყოველი სახის მაგერიისა, კარგად ჩანს დიალექტიკურ მაგერიალიზმის სპეციფიკა. რაკი მეტაფიზიკური-მექანისტური მაგერიალიზმი მაგერიის მოძრაობის მხოლოდ ერთ ფორმას აღიარებდა, ასეთი რამის დაშვება მისი მხრიდან გამორიცხული იყო. მას ამროვნების უნარი ან ყოველი სახის მაგერიისათვის უნდა მიენიჭებია, ან მისი უნარი გამოერიცხა გვინისათვისაც. მხოლოდ ე.წ. „დიალექტიკურ მაგერიალიზმს“, რომელიც მაგერიის მოძრაობის სხვადასხვა ფორმების არსებობას აღიარებდა, შეეძლო ეთქვა, რომ ფსიქიკა, ცნობიერება, როგორც ახალი თვისობრიობა, მხოლოდ უმაღლესად ორგანიზებულ მაგერიას უჩნდება. ამასთან, ფსიქიკის, ცნობიერების გამოცხადება გვინის ფუნქციად, თვისებად, პროდუქტად, ნიშნავს იმას, რომ ფსიქიკა არ არსებობს გვინის გარეშე, უმაღლესი ნერვული მოქმედების გარეშე.

მარქსიზმში არ უარყოფდა მაგერიისა და ცნობიერების, ფიზიკურისა და ფსიქიკურის განსხვავებას არც ონტოლოგიაში და არც გნოლოლოგიაში. მაგრამ მარქსიზმს მიაჩნდა, რომ ცნობიერება დამოუკიდებელი სუბსტანცია კი არაა, არამედ იგი არის უმაღლესად ორგანიზებული მაგერიის ფუნქცია და ამიტომ მათი ერთმანეთისაგან დაცილება მხოლოდ აბსტრაქციას თუ შეუძლია.

ცხადია, ფსიქოფიზიკური ან ფსიქოფიზიოლოგიური პრობლემის ამგვარი გადაწყვეტა ჯერ კიდევ არ არის პასუხი კითხვაზე: „რა არის ადამიანი“, მაგრამ იგი მარქსიზმმა იმ აუცილებელ საფეხურად მიიწინია, რომლის გარეშეც ადამიანის სოციალურობა ვერ დამტკიცდებოდა.

ამრიგად, მარქსისტული ფილოსოფიის ყურადღების ცენტრში მოექცა რეალურ-კონკრეტული ადამიანი, როგორც ფსიქოფიზიკური ერთიანობა. მაგრამ მარქსიზმში არ დაკმაყოფილდა მარტო ფსიქოფიზიკური ერთიანობის აღიარებით და არსებითად აქცენტი ადამიანის სოციალურ ბუნებაზე გადაიტანა. შესაბამისად, მან ადამიანი განიხილა როგორც სოციალური არსება, როგორც სოციალურ ურთიერთობათა თანამონაწილე და როგორც კულტურის შემქმნელი.

რაკი, მარქსის აზრით, ყოველი ადამიანი თავისი დროისა და კლასის შეილება, ამიტომ ადამიანი დროსა და გარემოსაგან მოწყვეტილად კი არ უნდა განვიხილოთ, არამედ თავის ისტორიულ განვითარებაში. იმ ვითარების დასტურად, რომ ადამიანის ბუნება ცვალებადია და რომ იგი განვითარებას განიცდის, მარქსიზმი იმ ფაქტს ახსენებდა, რომ ყოველი სოციალურ-ეკონომიური ფორმაცია ახალი ტიპის ადამიანს წარმოშობდა, ხოლო განსხვავებული კლასის ადამიანებს განსხვავებული მსოფლმხედველობა, მიზნები, ინტერესები გააჩნდათ. ეს მიზნები, ინტერესები, მოთხოვნილებები, ღირებულებები, მოტივები, იდეალები მათი ცხოვრების მაგერიალურ პირობებზე იყო დამოკიდებული.

რეალურ ადამიანებზე დაკვირვებამ, მათმა „წაკითხვამ“ საზოგადოებრივ-ისტორიულ კონტექსტში მარქსი იმ აზრამდე მიიყვანა, რომ საზოგადოებრივი ცნობიერება საზოგადოებრივი ყოფიერებითაა განსაზღვრული და რომ შეუძლებელია ადამიანის აზრებზე, მის მოთხოვნილებებსა და მიზნებზე ისე ვილაპარაკოთ, თუ არ გავითვალისწინებთ ის საზოგადოებრივ-ისტორიული გარემო, რომელშიც ის ცხოვრობს, ის საზოგადოებრივი ურთიერთობანი, რომელშიც ის არის ჩართული. ადამიანის მეცნიერული შემეცნება, მისი ნამდვილი ბუნების ამოკითხვა მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება, თუ ჩვენი დაკვირვების ობიექტად საზოგადოებრივ ურთიერთობებში ჩართულ ადამიანს ვაქცევთ, თუ მათ ისტორიულ განვითარებაში განვიხილავთ.

ამასთან დაკავშირებით შრომაში „გერმანული იდეოლოგია“ ვკითხულობთ: „წანამძღვრები, რომელთაც ჩვენ ვიწყებთ, არ არიან თვითნებურნი, არ არიან დოგმატები. ესენი — ნამდვილი წანამძღვრებია, რომელთაგან აბსტრაგირება მხოლოდ წარმოსახვაში შეიძლება. ესენი არიან ნამდვილი ინდივიდები, მათი მოქმედება და მათი ცხოვრების მაგერიალური პირობები“.¹

შემოდასახელებულ ნაშრომში ცოცხა ქვემოთ ასეთი აზრია განვითარებული: „სრულიად საწინააღმდეგოდ გერმანული ფილოსოფიისა, რომელიც ციდან მიწამე ეშვება, ჩვენ აქ მიწიდან ცაში ავდივართ ე.ი. ჩვენ არ გამოვდივართ იქედან, რასაც ადამიანები ამბობენ, რაც მათ აზრად მოსდით, რაც მათ წარმოუდგენიათ, ასევე ჩვენ არ გამოვდივართ არც სიგყვიერი, გააზრებული, წარმოსახული, წარმოდგენაში არსებული ადამიანებიდან, რათა აქედან ნამდვილ ადამიანებთან მივიდეთ. ჩვენ გამოვდივართ ნამდვილად მოქმედი ადამიანებიდან და მათი ცხოვრების ნამდვილი პროცესიდან გამოგვყავს ამ ცხოვრების პროცესის იდეოლოგიურ ანარეკლთა და გამოძახილთა განვითარებას“.²

ნამდვილი ადამიანი, რომელმედაც აქ მარქსი და ენგელსი ლაპარაკობენ, უპირველეს ყოვლისა, პრაქტიკული არსებაა. ეს არის ადა-

1. კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, „გერმანული იდეოლოგიიდან“, 1948, გვ. 15-16.

2. იქვე, გვ. 25.

მიანი, რომელიც არა მარტო ჭამს და სვამს, არამედ იშენებს საცხოვრებელ ბინას, იმზადებს განსაცმელს, ე.ი. შრომობს, ჩართულია წარმოებაში საქმიანობაში, სწორედ ეს, მაგერიალური დოვლათის წარმოება, ადგილი წარმოებასა და განაწილებაში, განსაზღვრავს ადამიანთა იდეებს, შეხედულებებს, ინტერესებს.

სტაგიაში „კ. მარქსი“ ფ. ენგელსი მარქსის დიდ დამსახურებად იმას მიიჩნევს, რომ მან ისტორია პირველად დააყენა ნამდვილ საფუძველზე და აქვე მიუთითებს, თუ რას ნიშნავს ეს. „ისეთმა თვალსაჩინო ფაქტმა, რომელსაც აქამდე სრულიად ვერ ამჩნევდნენ, იმ ფაქტმა, რომ ადამიანებმა უწინარეს ყოვლისა უნდა ჭამონ, სვან, იქონიონ საცხოვრებელი ბინა, ჩაიცვან და რომ, მაშასადამე, უნდა იშრომონ, სანამ ბატონობისათვის ბრძოლას შეძლებდნენ, ხელს მოჰკიდებდნენ პოლიტიკას, რელიგიას, ფილოსოფიას და სხვ. — ამ თვალსაჩინო ფაქტმა ბოლოს და ბოლოს თავისი ისტორიული უფლებები მოიპოვა“.¹

როგორც ვხედავთ, აქ ენგელსი მარქსის დამსახურებას მეცნიერული ისტორიის შექმნაში იმაში ხედავს, რომ მან ისტორიის გაგება კონკრეტულ, რეალურ ადამიანებზე დაკვირვებით და მათი შრომითი საქმიანობის ანალიზით დაიწყო. სწორედ ამ ადამიანთა მოთხოვნილებებიდან და ამ მოთხოვნილებათა შესაგეყვის მოქმედებიდან ამოსვლით, უნდა გახდეს გასაგები ადამიანთა იდეები, აზრები, მისწრაფებანი და ა.შ., მაიჩნია ენგელსს. შრომამ, შრომითმა საქმიანობამ უნდა გახსნას ჩვენთვის ადამიანი. არა მარტო ის გვითხრას, თუ რას წარმოადგენს თვითეული ადამიანი, არამედ უნდა დაგვანახოს კიდეც მისი ზოგადი არსი. „... Люди никоим образом не начинают с того, что стоят в теоретическом отношении к предметам внешнего мира, — писал К. Маркс, — как и другие животные, они начинают с того, что едят, пьют и т.д., т.е. не „стоят“ в каком-нибудь отношении, а активно действуют, при помощи действия овладевают известными предметами внешнего мира и таким образом удовлетворяют свои потребности. Они, следовательно, начинают с производства“.²

ამრიგად, რეალურ-კონკრეტული ადამიანის, მისი საგნობრივი მოქმედების კვლევის აუცილებლობის აღიარებით მარქსიზმა არა მარტო ის პოზიცია დაგმო, რომელიც ადამიანის ნაცვლად მის რომელიმე პრედიკატს იკვლევდა, არამედ ის თვალსაზრისიც, რომელიც ადამიანს მარტო შემეცნებელ სუბიექტად მიიჩნევდა და ამდენად მის თეორიულ მოღვაწეობას უწევდა მხოლოდ ანგარიშს.

კ. მარქსმა ადრინდელი მაგერიალიზმის ერთ-ერთ მთავარ ნაკლად ის მიიჩნია, რომ იგი მჭვრეტელობითი ხასიათისა იყო, რაც იმას ნიშნავდა, რომ ეს მაგერიალიზმი სუბიექტს პასიურ მდგომარეობაში განიხილავდა ე.ი. განიხილავდა როგორც სინამდვილის პასიურ შემეცნებელს და არა მის შემქმნელს (კულტურის სახით) და გარდამქმნელს.

1. კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, რჩ. ნაწერები, გ. 2, გვ. 192.

2. Архив, К. Маркса и Ф. Энгельса. кн. 5. м. 1930. стр. 387-88.

ადრინდელი მაგერიალიზმის ამ ნაკლის დაძლევა მარქსმა სუბიექტის აქტიური როლის მინიშნებით და პრაქტიკის ცნების შემოტანით სცადა.¹ შემოთ ჩვენ მარქსისგული თვალსაზრისი გადმოვეცით. ახლა კი, მისი სწორად შეფასების მიზნით, გვინდა დავსვათ კითხვა: რატომ არის აუცილებელი, რომ ადამიანის კვლევისათვის მის საგნობრივ მოქმედებას, მის პრაქტიკულ საქმიანობას მივმართოთ? რატომ უნდა ამოვიკითხოთ იგი აუცილებლად მოქმედებებში, შრომით საქმიანობაში, წარმოების პროცესში? ერთი სიტყვით, რატომ უნდა ვიკვლიოთ იგი მიმართებებში და არა ამ მიმართებებიდან იზოლირებულად? აკი სხვა ობიექტების შესწავლის დროს პირიქით ვიქცევით: ვცდილობთ, რომ ისინი „წმინდა“ სახით წარმოვანიოთ, რათა უკეთ მოვახერხოთ მათი წვდომა.

რატომ არ ვრცელდება იგივე წესი ადამიანზე? რატომ არის იგი აქედან გამონაკლისი? როცა ვსვამთ კითხვას: რა არის მაგიდა? რა არის ღანა? ჩვენ ამის გასარკვევად არც ჟურნალს მივმართავთ, რომელიც მაგიდაზე ღევს და არც პურს, რომელიც ღანით გაიჭრა. ამ კითხვის პასუხს თავად მაგიდასა და ღანაში ვეძებთ, რამეთუ ჩვენ გვაინტერესებს თავად „მაგიდა“ ან „ღანა“ და არა ის მიმართებები, რომელშიდაც ისინი იმყოფებიან სხვა საგნებთან.

თავისთავად ცხადია, ასე უნდა იყოს ადამიანის შემთხვევაშიც. კითხვაზე: რა არის ადამიანი? პასუხი ადამიანშივე უნდა ვეძებოთ და არა მის გარეთ, არა მის სოციალურ ბუნებაში ან სამოგალოებრივ ურთიერთობებში.

მარქსიზმს რომ ადამიანის პრობლემის სწორი გადაწყვეტისათვის მიეგნო, მაშინ, ალბათ, არც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შექმნა გახდებოდა საჭირო. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შექმნის საჭიროება სწორედ იმან დააყენა, რომ ვერც მარქსამდელმა და ვერც მარქსისგულმა ფილოსოფიამ ვერ გასცა სწორი პასუხი კითხვას: რა არის ადამიანი, ვერ დაადგინა მისი არსი...

საინტერესო შეხედულებას ადამიანის შესახებ, ცხადია, იძლევა თანამედროვე ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, რომელიც ადამიანის არსს „გონში“ ხედავს. ამ მხრივ განსაკუთრებულად საინტერესოა მაქს შელერის შეხედულება, გადმოცემული წიგნში „Die Stellung des Menschen im Kosmos“.

თუ განათლებული ევროპელის წინაშე დავაყენებთ კითხვას, რა უნდა იგულისხმებოდეს „ადამიანის“ ქვეშ, წერს მ. შელერი, მას სამი რამ შეიძლება წარმოუდგეს ცნობიერებაში. პირველ რიგში, ებრაულ-ქრისტიანული გრადიციის შესაბამისად მას ადამი და ევა გაახსენდება. ამას მ. შელერი ადამიანის თეოლოგიურ გაგებას უწოდებს. მეორე რიგში, მას გაახსენდება ბერძნულ-ანტიკური შეხედულება ადამიანზე, როგორც ისეთ გონიერ არსებაზე, რომელიც მონაწილეა სამყაროსეული ლოგოსისა და ყველაფრის შემქმენებელია. ეს შელერის მიერ ადამიანის ფილოსოფიურ გაგებად იწოდება. და ბოლოს, მას შეიძლება გაახსენდეს

1. იხ. თემისები ფთიერბაბის შესახებ. კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რზ. ნაწ. გ. 19.



აღამიანის ე.წ. ბუნებისმეტყველური გაგება. თანამედროვე ფილოსოფია ისეთია, — განაგრძობს შელერი, — რომ არც ერთი ამ გაგებათაგანი არ გამოდგება იმიტომ, რომ მათში არ არის დაჭერილი აღამიანის არსი ანუ ის სპეციფიკური ნიშანი, რაც აღამიანს და მხოლოდ აღამიანს გააჩნია. სწორედ ამიტომ თავისი შეხედულება აღამიანზე მ. შელერმა სამივე ამ თვალსაზრისის დაუპირისპირა და იმგვარი ნიშნების ძიება დაიწყო აღამიანში, რაც არც მცენარეთა სამყაროსათვის იქნებოდა დამახასიათებელი და არც ცხოველისათვის.

განსაკუთრებულ ბრძოლას უცხადებს შელერი აღამიანის ბუნებისმეტყველურ გაგებას. კერძოდ კი, აღამიანის წარმოშობის დარევისტულ თეორიას. მისი აზრით, თუ აღამიანის განხილვა მოხდება ცხოველის კუთხით, თუ ვიგყვით, რომ აღამიანი შედის ცხოველთა გვარში, მაშინ ცხოველისაგან განსხვავებული რამდენი ნიშანიც არ უნდა დაეუმაგოთ მას, აღამიანის სპეციფიკა ამით მაინც არ გამოიკვეთება, არსისეული განსხვავება მათ შორის მაინც არ დაიძებნება. რაკი არსობრივ განსხვავებას აღამიანსა და ცხოველს შორის მანამ ვერ დავინახავთ, სანამ იგი ცხოველის განვითარების უმაღლეს მწვერვალად იქნება წარმოდგენილი, საჭირო ხდება აღამიანის იმგვარი დახასიათება, რაც მის ცხოველისაგან განსხვავებულობას, თავისებურებას, სპეციფიკურობას გამოავლენს. როცა ცხოველებსა და მცენარეებს ადარებს ერთმანეთს, შელერი ცხოველებს მიაწერს არა მარტო ლტოლვას (Trieb), რომელიც განსხვავებულია მცენარეებისათვის დამახასიათებელი „Drang“-ისაგან, არამედ ინსტიქტსაც და ფსიქიკასაც.

მაგრამ აქ ისევ დგება ასეთი საკითხი: თუ ცხოველთა მოქმედებაში მარტივი ფსიქიკური აქტების არსებობას დავინახავთ, ხოლო აღამიანის სპეციფიკურ ნიშნად ფსიქიკას მივიჩნევთ, მაშინ განსხვავება ცხოველსა და აღამიანს შორის ხარისხისეული იქნება და არა არსისეული. მაგრამ შელერი ამ გზას არ მიჰყვება. მან ხომ აღამიანის გაგების ძველი თეორიები სწორედ იმიტომ დაიწუნა, რომ ისინი არსისეულ განსხვავებას ვერ ხედავდნენ ცხოველსა და აღამიანს შორის. საქმეს, შელერის აზრით, ვერც ის შველის, ფსიქიკა მარტო აღამიანს რომ მივაწეროთ და ცხოველს არა. ასეთი რამ ხომ საქმის ფაქტიურ ვითარებას შეეწინააღმდეგებოდა. ამიტომ, თუ გვინდა აღამიანი არსისეულად განვასხვაოთ სხვა სახის ცხოველებისაგან, მას ფსიქიკის გარდა კიდევ სხვა ისეთი ნიშანი უნდა დავუძებნოთ, რომელიც მხოლოდ მას ექნება და სხვას არავის.

მაშ, აღამიანის სპეციფიკა არც ბიოლოგიურში უნდა ვეძებოთ და არც ფსიქიკურში, შელერის აზრით. ვერც ფსიქიკური და ვერც ვიგალური სფერო, რომლებიც არის ფსიქოლოგიისა და ბიოლოგიის სფეროები, ვერ განსაზღვრავენ აღამიანის სპეციფიკას. ამიტომ, თუ ჩვენ გვინდა, აღამიანის სპეციფიკა დავუძებნოთ, იგი უნდა დაიძებნოს ბიოლოგიური და ფსიქიკური სინამდვილეების იქით. ასეთ სინამდვილედ შელერი გონს (Geist) აცხადებს. სწორედ გონია ის, რითაც აღამიანი განსხვავდება ყველა სხვა ცოცხალი არსებისაგან, იქნება ეს ინფუზორია თუ ისეთი მაღალგანვითარებული ცხოველი, როგორიც მაიმუნიცა.

განსხვავებით ყოველი სხვა ცხოველისაგან, აღამიანი, როგორც გო-

ნითო არსება უკვე აღარ არის მიჯაჭვული გარემოში. ახდენს რა გარემოს დისტანცირებას, იგი თავისუფალია გარემოსაგან და ღიაა სამყაროსათვის (welt-offen). ამასთან გონით არსებას შეუძლია თავისი საკუთარი ფსიქიკური და ფიზიოლოგიური თვისებები, ცალკეული ფსიქიკური განცდები და ვიგალური ფუნქციები საგნობრივი ხედვის მიხედვით გად აქციოს. ეს კი იმაზე მიუთითებს, რომ გრადიციული გაგება ადამიანისა, როგორც სულისა და ხორცის, ფიზიკურისა და ფსიქიკურის ერთიანობისა, არაა საკმარისი და რომ ის იმ აპარატსაც ფლობს, რომლითაც ფსიქიკური მიიწვდინება და ურომლისოდაც ფსიქოლოგიის, როგორც ფსიქიკის შემსწავლელი მეცნიერების, დასაბუთება შეუძლებელი გახდება.

რაკი გონითი არსება არაა მიჯაჭვული მის სიცოცხლეზე, რაკი გონი უშუალოდ სიცოცხლიდან არ გამოიყვანება, ეს აძლევს საშუალებას გონით არსებას ასევე ურად იყოს განწყობილი თავის სიცოცხლის მიმართ, უარი უთხრას მას, თუ ეს საჭირო შეიქნა. ცხოველი მაშინაც კი ვერ ეუბნება სინამდვილეს უარს, როცა გარბის მისგან, როცა „ემიზღება“ იგი. ამასთან, მხოლოდ გონით არსებას ანუ ადამიანს შეუძლია ამაღლდეს თავის თავზე, როგორც ცოცხალ არსებაზე, და ყველაფერი რაც დროსა და სივრცეშია, საკუთარი თავის ჩათვლით, შემეცნების საგნად აქციოს.

გონითი შემეცნება, რომელმაც ლაპარაკობს მ. შელერი, ფაქტიურად წმინდა არსის ჭერეგაა. ეს კი იმ შემთხვევაში გახდება შესაძლებელი, როცა მოხდება გრანსცენდენტალური რედუქცია ანუ როცა დროსა და სივრცეში მოცემული მოვლენა ფრჩხილებში ჩაისმება და მხოლოდ წმინდა არსის წვდომა გამოცხადდება შემეცნების მიმნად. ეს მეთოდი ჯერ კიდევ პლატონისათვის იყო ცნობილი, ხოლო ჰუსერლმა იგი „ფენომენოლოგიური რედუქციის“ სახელით აღნიშნა.

ცხადია, შელერისეული გონის ცნება, მაგერიალური სუბსტრაქტიდან მოწყვეტილ, დამოუკიდებელ სინამდვილედ არის გამოცხადებული. მაგრამ განა ასეც რომ არ იყოს და გონი (ცნობიერება) მაგერიალისტურად იყოს გაგებული, იგი შეცვლიდა ადამიანს ან სრულად გამოხატავდა ადამიანის არსს? ადამიანს ბევრი რამ ახასიათებს. აქედან მოვიდეთ არსებითია მისთვის და მოგიც არა არსებითი. მაგრამ რაგინდ არსებითი ნიშანი არ უნდა დავძებნოთ ადამიანისა, იგი მაინც მისი (ამ ადამიანის) ნიშანი იქნება და არა თვითონ ადამიანი. ასევე: არსებობს ისეთი რამ, რასაც მხოლოდ ადამიანი ქმნის. ესაა კულტურა. კულტურა არ არსებობს ადამიანის გარეშე და ადამიანი კულტურის გარეშე. ადამიანის ერთ-ერთი არსებითი ნიშანი ისიცაა, რომ იგი კულტურის შემქმნელია. განსხვავებით ცხოველისაგან, რომელიც მარტო ბუნებრივ სამყაროში ცხოვრობს, ადამიანი ორი სამყაროს შვილია – ბუნებრივის და კულტურის სამყაროსი. ადამიანი კულტურის შემქმნელიცაა და მომხმარებელიც. მაგრამ ამის გამო არავინ ამბობს: ადამიანი კულტურააო ან პირიქით. სხვა ამბავია, რომ კულტურას შეუძლია თავისი წვლილი შეიტანოს ადამიანის არსის დადგენაში.

შელერის აზრი, რომ ადამიანი არც ბიოლოგიურში უნდა ეძებოთ და არც ფსიქიკურში, არამედ გონითშიო, მართალი იქნებოდა მაშინ,

მას რომ ადამიანის არსებითი ნიშნის ძიება ჰქონებოდა მხედველობაში და არა თვითონ ადამიანისა. ადამიანი არ არის არც ბიოლოგიური ორგანიზმი და არც ფსიქიკა (განცლა), მაგრამ იგი არ არის არც ცნობიერება (გონი). სხვა ამბავია, რომ მისთვის ცნობიერება (გონი) უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე სხეული ან ფსიქიკა.

თუ შეღერი ადამიანის სპეციფიკას გონში ხედავდა, ბერკლისა და იუმისათვის „მე“-ს პრობლემა შეგრძნებებსა და აღქმებს არ სცილდებოდა. „როდესაც მე ვაკვირდები იმას, რასაც ჩემს „მე“-ს უწოდებენ, ყოველთვის განვიცდი ცალკეულ აღქმას სიცივისა ან სითბოსი, სინათლისა ან ჩრდილისა, სიყვარულისა ან სიძულვილისა, განჯვისა ან სიამოვნებისა. ვერასოდეს ვერ დავიჭირე ჩემი „მე“ როგორც რაღაც არსებული ჩემი აღქმის გარეშე“ — წერდა იუმი. ამკარაბა, რომ იუმს ადამიანი აღქმათა კონაზე დაჰყავდა.

ერთიანი ადამიანის ცნება თვით კანტისათვისაც კი გაუგებარი დარჩა. თუ აღვინდებულ ფილოსოფიას ადამიანი ან მაგერიამე დაჰყავდა (მაგერიალიზმი) ან იდეამე (იდეალიზმი) და ამით რეალურ-კონკრეტული ადამიანი, თავისი მოქმედებითა და საცხოვრებო პირობებით, ხელიდან ეცლებოდა, კანტმა ორგვარი ადამიანის გაგება მოგვცა — ადამიანი ნოუმენისა და ადამიანი — ფენომენისა, რითაც საკითხის გარკვევაში, ე.ი. ადამიანის არსის დადგენაში ვერავითარი სინათლე ვერ შეიგანა.

იღგა რა იდეალისტურ პოზიციაზე ფიხტემ მოსსნა კანტის „ნივთი — თავისთავად“. ამით მან ცნობიერების განუსაზღვრელობისა და თავისუფლების დასაბუთება მოინდომა. აქ კარგად ჩანს იდეალისტის პოზიცია — ობიექტური რეალობის აღიარება და ცნობიერების დამოკიდებულება ყოფიერებაზე, თავისუფლების გაუქმებად რომ მიაჩნია. გადააგდო რა „ნივთი თავისთავად“, როგორც ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი ობიექტური რეალობა, ფიხტე ამოღის „მე“-დან. მაგრამ „მე“-ს დადგენა ხდება არა „მე“-ს, როგორც მისგან განსხვავებულის საშუალებით, ხდება მოქმედების გზით. ამიტომ „მე“ სუბიექტი კი არაა, რომელიც მოქმედებს, არამედ წმინდა მოქმედებაა.¹ სწორედ ამ მოქმედებით აშენებს „მე“ ობიექტთა სამყაროს. აქ მეორდება კანტის ის აზრი, რომ ცნობიერება კი არ ასახავს მაგერიალურ საგნებს, არამედ ქმნის მას. თავისი „Wissenschaftlehre“-ს შესავალში ფიხტე წერს: „დააკვირდი შენს თავს. ნუ მიაქცევ ყურადღებას იმას, რაც შენს გარშემოა. შეაბრუნე შენი სახე შენს შიგნით... საკითხი ეხება არა სხვა რაიმეს, რაც შენს გარეშეა, არამედ მხოლოდ შენ გეხება“.² ან კიდევ: „ბატონებო, დააკვირდით თქვენს თავს, ჩაიხედეთ თქვენს სიღრმეში, მსჯელობა ეხება არა რაიმე გარეშეს, არამედ მხოლოდ ჩვენს თავს“.

ფიხტეს ამ სიყვებში სრულიად ნათლად და გარკვევით არის წარმოდგენილი იდეალისტების დამოკიდებულება ადამიანის პრობლემაზადში, რაც მათი აზრით, საკუთარ ცნობიერებაში ჩაღრმავებით ამოი-

1. ფილოსოფიის ისტორია, თბ., 1962, გვ. 210.

2. Фихте, Избранные сочинения, т. I, стр. 413.

წერება. თუ შენ გინდა საკუთარი თავი შეიცნო, მურგი უნდა შეაქციო გარე სამყაროს და მხოლოდ შენს თავისაკენ მოიქცე! — აი იდეალიზმის მთავარი დებულება. მაგრამ რაკი „შენი თავი“ აქ ცნობიერებას უდრის, გამოდის, რომ ადამიანის შემეცნების ერთადერთი გზა არის თავისთავად რეფლექსიაქმნილი ცნობიერება.

როგორც შემომოგანილი მსჯელობებიდანაც ჩანს, იდეალისტურ ფილოსოფიაში ხდებოდა ადამიანის ცალკეულ ნიშან-თვისებათა ჰაოსთამირება და ადამიანს ხან ფსიქიკა ენაცვლებოდა, ხანაც გონი. ამ საქმეში კულმინაციურ წერტილს მაინც ჰეგელთან მიაღწია. ჰეგელმა გონი (აბსოლუტური გონი) არათუ ადამიანს გაუიგივა და მის არსად გამოაცხადა, არამედ მთელი სამყაროს განვითარების პროცესი მან აბსოლუტური გონის განვითარებად, მისი თვითშემეცნების პროცესად მიიჩნია. აბსოლუტური გონი ჯერ ბუნებაში გადადის, ხოლო მერე ადამიანის — კაცობრიობის საშუალებით და კაცობრიობისავე ისტორიაში თავის თავს შეიცნობს, თავის თავს უბრუნდება.

ასე, რომ ჰეგელთან ადამიანმა დაკარგა დამოუკიდებელი არსებობა, დამოუკიდებელი ღირებულება. რამდენადაც იგი აბსოლუტური სულის (გონის) გამოვლინების ფორმაა, ნებისთ თუ უნებლიედ, იგი აბსოლუტური სულის მიმანს ახორციელებს.

იმ თანამედროვე ფილოსოფოსთა შორის, რომლებიც ბევრს წერენ ადამიანის შესახებ ერთ-ერთი პირველთაგანია ჟან პოლ სარტრი. მიუხედავად იმ მსოფლმხედველობრივი ევოლუციისა, რაც სარტრმა მისი მოღვაწეობის დასაწყისიდან დღემდე განიცადა, მაინც თამამად შეიძლება ითქვას, რომ მისი ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემა ყოველთვის იყო და ახლაც არის ადამიანის პრობლემა. რასაც არ უნდა წერდეს სარტრი — ფილოსოფიურ გრაქტაგს, რომანს, დრამატულ ნაწარმოებს, ან რასაც არ უნდა ამტკიცებდეს იგი — ადამიანის შემთხვევითობასა და აბსურდულობას, თუ მის „აქტიურ როლს“ სამყაროში, მისი ერთადერთი საფიქრალი ადამიანი და მის რაობასთან დაკავშირებული საკითხებია. სწორედ ადამიანის პრობლემის გამოცხადებამ ფილოსოფიის ძირითად პრობლემად გათიშა იგი თავისი მასწავლებლის ჰაიდეგერისაგან, რომელიც ფილოსოფიის ძირითად პრობლემად ყოფიერების საზრისის პრობლემას მიიჩნევს. განსხვავება სარტრსა და ჰაიდეგერს შორის ასე შეიძლება გამოითქვას: „სარტრისათვის ადამიანია საბოლოო ინსტანცია, ჰაიდეგერისათვის — ყოფიერება. სარტრის ფილოსოფია არის ჰაიდეგერის პრობლემატიკის ადამიანური სამყაროს სფეროთი შემოფარგვლა.¹ სარტრის ფენომენოლოგიური ონტოლოგია განსხვავებით ჰაიდეგერის ფუნდამენტალური ონტოლოგიისაგან ადამიანის რაობის გარკვევის პრეტენზიით იფარგლება.

სარტრის ფენომენოლოგიური ონტოლოგია ყოფიერებისა და ცნობიერების გრადიციულ ურთიერთდაპირისპირებას ცვლის ორი სახის ყო-

1. გ. თევზაძე, ჟან პოლ სარტრის ფილოსოფია. კრებულში: მე-20 საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია“, 1970, გვ. 579.

ყოფიერების: ყოფიერება თავის-თავად (Being-in-itself) და ყოფიერება თავის-თვის (Being-for-itself)¹ ურთიერთდაპირისპირებით.

ყოფიერება თავითავე არ არის შექმნილი ღმერთის მიერ. მაგრამ აქედან არც ის გამოდის, რომ თითქოს ის თვითონ ქმნიდეს თავის, თავს, ასეთ შემთხვევაში გამოვიდოდა, რომ ის წინ უსწრებს საკუთარ თავს. ყოფიერება არ არის თავისი თავის მიზეზი (causa sui). ის არის თვითობა (soi), ის არც აქტიურია და არც პასიური. ორივე ეს ცნება ადამიანურია და უნდა გამოყენებული იქნას ადამიანურ მოქმედებებზე მსჯელობის დროს. აქტივობასთან მაშინ გვაქვს საქმე, როცა არის სწრაფვა მიზნის მიღწევისა.

ყოფიერება — თავის-თავად როგორც აქტიურობის, ისე პასიურობის იქეთაა. მას არც მტკიცება-უარყოფა ეხება. ყოფიერება — თავის-თავად არის ის, რაც ის არის. ის არის სავსე თავისი თავით. ის არის თავის-თავად.² რას ნიშნავს გამოთქმა: „ყოფიერება არის თავის-თავად?“ ეს იმას ნიშნავს, რომ მას არა აქვს შინაგანი, რომელიც დაუპირისპირდებოდა გარეგანს, იგი პასიურია. გარდასვლები, ქმნალობა — ყველაფერი ეს მისთვის პრინციპულად უარსაყოფია. ის ქმნალობის იქეთაა. „ის არის ის, რაც არის“, ეს ნიშნავს, რომ მას თავისით არ შეუძლია არ იყოს ის, რაც არის, ან იყოს ის, რაც არ არის. იგი არავითარ ცვალებადობას არ ემორჩილება. ის არ ემორჩილება დროულობას. ის არის და როცა ის ირღვევა, მაშინ მას ვერ განვსაზღვრავთ მეტი აღარ არსებულად, რადგან თვითონ ყოფიერების დანაკლისი არ იგრძნობა იქ, სადაც ის იყო. სრული პომიტიურობა ყოფიერებისა კვლავ წარმოიქმნება მის ნანგრევებზე.

ყოფიერება — თავის-თავად არის. იგი არ წარმოიშვება არც შესაძლებლობებიდან და არც აუცილებლობაზე არ დაიყვანება. თავის-თავადი — ყოფიერების თავის-თავთან იგივეობა კარგად გამოიხატება ფორმულით: $A=A$ -ს.

შეუქმნელი ვინმეს მიერ (იგულისხმება ღმერთი), არსებობაზე უფლებაწართეული, სხვა ყოფიერებასთან არავითარი დამოკიდებულების მქონე — ასეთია ყოფიერება — თავის-თავად სარტრის დახასიათებით.

ყოფიერება არის. ყოფიერება არის თავის-თავად. ყოფიერება არის ის, რაც ის არის — ამ ნიშნებით ამოიწურება ფენომენის ყოფიერება.

ყოფიერების — თავის-თავად დახასიათების შემდეგ ჩვენ გადავდივართ მეორე სახის ყოფიერების „ყოფიერების — თავის-თვის“ დახასიათებაზე. „ყოფიერებასა და არარას“ დასაწყისში სარტრი ყოფიერებას — თავის-თვის განმარტავს როგორც ცნობიერებას და ახასიათებს მის ისეთ ფორმებს, როგორიცაა: რეფლექსიამდელი და რეფლექსური, თეგური და არათეგური ცნობიერება. ჩვენ საშუალება არა გვაქვს დაწვრილ-

1. გერმინები მოგანილია ინგლისურ ენაზე, რადგან შრომის დაწერის დროს ვსარგებლობდით სარტრის ძირითად შრომათა ინგლისური თარგმანებით.

2. Sartre, Being and nothingness, un essay on phenomenological Ontology, New York, 1956. Introduction.

ბით გავარჩიოთ ცნობიერების ეს ფორმები. გიგყვით მხოლოდ, რომ რეფლექსიამდელი და რეფლექსური ცნობიერება სარგრის ნაამრეში იგივეა, რაც პირველადი და მეორადი ცნობიერება ბრენგანო-პუსერლის კონცეფციებში. სარგრი თელის, რომ ღეკარგესეული cogito არის რეფლექსური cogito და რომ მას წინ უსწრებს რეფლექსიამდელი cogito ანუ პირველადი ცნობიერება. ცნობიერება, რომელიც აკეთებს დასკვნას: cogito ergo sum არ არის პირველადი ცნობიერება, არამედ იგი უკვე გულისხმობს პირველადი ცნობიერების არსებობას.

მართალია, ფენომენოლოგიურ ონტოლოგიაში ყოფიერება — თავის-თვის ერთხანს მარგო ცნობიერების აღსანიშნავად იხმარება, მაგრამ შემდგომ უკვე ყოფიერება — თავის-თვის აღნიშნავს ადამიანსაც, რის გამოც ცნობიერებისა და ადამიანის ცნებები ფაქტურად ფარავენ ერთმანეთს. გამომდინარე აქედან ჩვენ თავს ნებას ვაძლევთ ყოფიერება — თავის-თვის სარგრისეული დახასიათება ადამიანის დახასიათებად წარმოვიდგინოთ თავიდანვე.

როგორც შემოთაყ აღვნიშნავდით, სარგრი ყოფიერებას თავისთავად ახასიათებდა, როგორც ისეთ ყოფიერებას, რომელიც არის სრული საესეობა. იგი საესეა თავისი თავით. არ არის ამ ყოფიერებაში არავითარი ნაწილაკი სიცარიელისა, სულ ოდნავი ხვრელიც კი, საიდანაც არარა შეძლებდა მასში მოხვედრას. ყოფიერებისათვის — თავის-თვის ანუ ცნობიერებისათვის, სარგრის აზრით, დამახასიათებელია იყოს ის, რაც არ არის და არ იყოს ის, რაც არის.

ყოფიერება — თავის-თავად ანუ მაგერიალური საგნების ნეგაცია — მგაციებით არ ხასიათდებიან. მაგიდა თავისთავად არც რაიმეს ამგაციებს, არც რაიმეს უარყოფს. ყველა ნიშანი, რომელსაც ჩვენ საგანს მივაწეროთ, ადამიანისაგან მოდის. მასში ჩანს ადამიანის დამოკიდებულება ამ საგნისადმი, მისი პოზიცია. სანიმუშოდ ავიღოთ შესაძლებლობის კატეგორია. შემოთ ჩვენ აღვნიშნავდით, რომ, სარგრის მიხედვით, ყოფიერება არ წარმოიშეება არც შესაძლებლობიდან და არც აუცილებლობაზე არ დაიყვანება. ახლა ვიგყვით, რომ შესაძლებლობის კატეგორია, სარგრის აზრით, სამყაროში მოდის ადამიანური რეალობის გზით. მართალია, ჩვენ ხშირად შესაძლებლობას მივაწეროთ თავისთავად საგნებს, მაგრამ სინამდვილეში ის არც შესაძლებელია და არც არაშესაძლებელი. ის არის! ასე მაგალითად, ჩვენ ვლაპარაკობთ, ღრუბლებთა შესაძლებლობაზე, იქცნენ წვიმად ან მთვარის შესაძლებლობაზე, არასრული სფეროდან სრულ მთვარემდე იქცეს, მაგრამ, ცხადია, აქ „შესაძლებლობა“ ადამიანური კატეგორიაა. იგი ადამიანს მიაქვს საგნებთან თავის-თავად. ნახევარმთვარე არასოდეს არ განიცდის იმის ნაკლოვანებას, რომ ის არ არის სრული მთვარე. მთვარის არასრული დისკოს ცქერისას ადამიანი გრძნობს მის უკმარისობას სრულ მთვარემდე და არა თვითონ მთვარე. მთვარის არასრულ სფეროს რაღაც ნაწილი იმ შემთხვევაში არ ჰყოფნის, როცა ადამიანი მისგან საესე მთვარეზე გაღადის.

რაც ითქვა შესაძლებლობის შესახებ, იგივე შეიძლება ითქვას ღროულობის შესახებაც. სარგრის აზრით, ღროულობა თავის-თავად ყოფიერებაზე არ ვრცელდება. ყოფიერებას — თავის-თავად არა აქვს არცერ-

თი დრო. მასზე არ შეიძლება გამოვთქვათ: „ის იყო ასეთი და ასეთი“, რადგან ის იყო ის, რაც არის და არის ის, რაც იყო ან იქნება, ის სრული პოზიტიურობაა და ამდენად უცვლელობა. ის არის! დრო შეიძლება განიხილოს მხოლოდ იმის მიხედვით, რამდენად იგი არის. წარსული, აწმყო და მომავალი — დროის ეს კატეგორიები ადამიანურ არსებობასთან კავშირში იძენენ ამრს.

სარგრის მიხედვით, თავის-თვის — ყოფიერებას არ შეუძლია არსებობა სხვანაირად, თუ არა დროულობის ფორმით. დრო ადამიანური არსებობისათვის დამახასიათებელი კატეგორიაა, რამდენადაც ადამიანის ხედვა დროში იშლება უსასრულო „მდე“ და „შემდეგ“ (Before-after). დროულობა არსებობს როგორც ადამიანის შინაგანი სტრუქტურა. „დრო არ არის, არამედ ადამიანი ადროულებს თავის თავს თავისი არსებობით.¹

ადამიანი არ შეიძლება არსებობდეს სხვანაირად თუ არა დროულობის ფორმით. ამას ადასტურებს ცნობიერების არსებობა სამი განზომილების პრინციპით: 1. არ იყოს ის, რაც არის, 2. იყოს ის, რაც არ არის, 3. იყოს ის, რაც არ არის და არ იყოს ის, რაც არის (განუწყვეტელი გადამრდით ერთმანეთში). დრო შინაგანი სტრუქტურაა ყოფიერებისა — თავის-თვის. იგი არის ყოფიერების მოდუსი.²

როგორც ვხედავთ, სარგრისათვის დროულობაზე ლაპარაკი ადამიანური არსებობის იქით ყოველგვარ ამრს კარგავს, მაგრამ თუ ჩვენ მაინც მივუყვებით დროს ყოფიერებას — თავის-თავად, აქ ვახდენთ ადამიანური ნიშნების გადაგანას უსულო, მაგერიალურ საგნებზე.

ასეთივე ვითარება გვაქვს ნეგაციის შემთხვევაშიც. სარგრი ერთიმეორისაგან გაარჩევს ორი სახის ნეგაციას — გარეგანსა და შინაგანს.³ გარეგანი ნეგაცია ხორციელდება ვინმე დამკვირვებლის მიერ ორი სხვადასხვა სახის ყოფიერებათა შორის. მაგალითად, როცა მე ვამბობ: „ფინჯანი არაა სამელნე“, ცხადია, აქ ნეგაციის საფუძველი არ არის არც ფინჯანი და არც სამელნე. ორივე ეს საგანი არის ის, რაც არის. ნეგაცია არის კატეგორიულური და იდეალური კავშირი, დამყარებული ჩვენს მიერ მათ შორის, ისე რომ ამით არაფერი არ იცვლება მათში, არც რა ემაგებათ და არც რა აკლდებათ.

შინაგანი ნეგაცია ყოფიერებისათვის — თავის-თვის არის დამახასიათებელი.⁴ იგი სამყაროში ადამიანური რეალობის წარმოშობასთან ერთად ვლინდება. შინაგანი ნეგაციის მაგალითებია: „მე არ ვარ მდიდარი“ ან „მე არ ვარ ლამაზი“. შინაგანი ნეგაცია ნიშნავს იმას, რომ ყოფიერებას — თავისთვის რაღაც აკლია, იგი რაღაცის უკმარისობას განიცდის. ასეთ უკმარისობას არ შეიძლება განიცდიდეს ყოფიერება — თავის-თავად, რამდენადაც მისთვის სრული პოზიტიურობაა დამახასიათებელი. ამის მიუხედავად, მოგჯერ შინაგანი ნეგაცია ამ სახის ყოფიერება-

1. Sartre, Being and p. 139.

2. იქვე, 137.

3. იქვე, 174.

4. იქვე, 174.

გეც გამოითქმება. ასე მაგალითად, ხილზე ამბობენ, რომ ის არ არის მწიფე, ან კვერცხზე, რომ ის არ არის ახალი. მოცემულ შემთხვევაში ნეგაცია ყოფიერების — თავის-თვის წაბადვით ხორციელდება. ხოლო ხილი რომ მწიფე არ არის, ან კვერცხი ახალი რომ არ არის, ეს არ არის არც ერთის და არც მეორის „ნაკლი“. ხილი რომ მწიფე უნდა იყოს, ხოლო კვერცხი ახალი, ეს არც ხილისა და არც კვერცხის ბუნებიდან არ გამომდინარეობს. აქ ჩანს ადამიანის ან ყოფიერების — თავის-თვის დამოკიდებულება აღნიშნული საგნებისადმი.

როგორც ვხედავთ, ნეგაციის უნარი მხოლოდ ყოფიერებისათვის — თავის-თვის არის დამახასიათებელი. ასეთი რადიკალური ნეგაციის გზით იხსნება ადამიანის წინ სამყარო. მაგალითად, გაგვით თვითონ არ უარყოფს, რომ ის არ არის მაგიდა, რომელზედაც ის ძევს. ამას ადამიანი აკეთებს. როგორც შემოთავაზებდით, უკმარისობა სამყაროში ადამიანური რეალობის გზით ელინდება მხოლოდ. მაგრამ ადამიანურმა რეალობამ რომ სამყაროში მოიგნოს უკმარისობა, იგი თვითონ უნდა განიცდიდეს მას. სხვათადას, უკმარისობა შეიძლება მომდინარეობდეს იმ ყოფიერებიდან, რომელიც თვითონ განიცდის უკმარისობას. თავის-თავადობა არ შეიძლება იყოს თავისთავადში უკმარისობის მიზეზი.

ყოველივე შემოთქმულიდან შეიძლება დავასკვნათ: ყოფიერება არის იმიტომ, რომ მე ვარ ყოფიერების ნეგაცია. მუნდანურობა, ვრცეულობა, თვისობრიობა, დროულობა მოდიან ყოფიერებასთან იმიტომ, რომ მე ვარ ყოფიერების ნეგაცია. ისინი არაფერს არ უმატებენ ყოფიერებას — თავის-თავად. ჩემს წინ გადაშლილი ყოფიერება არის გააღამიანურებული ყოფიერება. ამიტომ სამყაროს ხილვა ადამიანური ჩარევის გარეშე შეუძლებელია. სამყარო ადამიანურია. ყოფიერებაა ყველგან ჩემს გარშემო, ჩემს გვერდით. ეს მაგიდაც ჩემს წინ რომ დგას, ეს ხეც, კლდე, პეიზაჟიც — ყოფიერებაა. მე მინდა ვწვდე მას და ჩემს მეტს ვერაფერს ვხედავ. რომ ყოფიერებას ისე ვწვდე, როგორც ის არის, მაშინ უნდა ვიყო თვითონ ეს ყოფიერება. „ყოფნა სამყაროში“ ნიშნავს სამყაროსა და ადამიანს შორის ისეთ ურთიერთდამოკიდებულებას, როცა სამყარო გააღამიანურებულად არის წარმოდგენილი¹.

როგორც ყოფიერება — თავის-თვის სარგრისეული დახასიათება გვიჩვენებს, ადამიანის არსის წვდომა ვერც სარგრმა მოახერხა. მან ღეკარგეს მსგავსად პრინციპულად დააცილა ერთმანეთისაგან ყოფიერება და ცნობიერება ანუ, მისი სიცყვებით რომ ვთქვათ, ყოფიერება — თავის-თავად და ყოფიერება — თავის-თვის. მაგრამ ღეკარგესაგან განსხვავებით მათ შეერთებაზე არც უფიქრია. სარგრმა ყოფიერება ისეთ პასიურ, ინერტულ სინამდვიედ გამოაცხადა, რომლისთვისაც უცხოა ცვალებადობა — განვითარება. სამაგიეროდ მან ასეთი უნარი მიანიჭა ცნობიერებას. ცნობიერება მარადიულ ცვალებადობა-განვითარებაშია. იგი არის ის, რაც არ არის და არ არის ის, რაც არის! — ასე გამოხატა ცნობიერების აქტიური ბუნება სარგრმა. მაგრამ რა არის აქ ახალი? რას ამტკიცებს სარგ

1. Sartre, Being and ... p. 218.

რი ისეთს, რაც ათასჯერ ნათქვამი და „ღამგვიცხული“ არ ყოფი-
ლიყო?

ცნობიერებისათვის აქტიურობის მინიჭება ე.ი. მისი გამოცხადება სამ-
ყაროს შემოქმედად ყოველ შემთხვევაში კანცის შემდგომდროინდელ
იდეალისტურ ფილოსოფიაში აღარავის უკვირს. მაგრამ სარგრი ათას-
მეერთეჯერ აცოცხლებს ცნობიერების აქტიურობის არგუმენტებს, რომ
ამით გზა გაუკვალოს თავის თეორიას თავისუფლების შესახებ.

სარგრის ფილოსოფიის ამოსავალი დებულებაა ურთიერთისაგან
პრინციპულად განსხვავებული ორი ყოფიერების არსებობის დებულება.
როგორც მემოთ ვთქვით, სარგრს არც კი აწუხებს, რომ ადამიანის არ-
სებობის ფაქტი მის წინაშე ამ ყოფიერებათა შერიგების საჭიროებას
დააყენებს. ეს იმიტომ, რომ მისთვის ადამიანი ორი ყოფიერების შენა-
ერთი კი არაა, არამედ მხოლოდ ერთი ყოფიერებაა. იგი არის ყოფი-
ერება თავის-თვის ანუ ცნობიერება. რა გამოდის აქედან? გამოდის ის,
რომ სარგრიც ისევე ახდენს ადამიანის ცალკეული ნიშნების ჰიპოთე-
ზირებას, როგორც სხვა ფილოსოფოსები. ადამიანი არის ცნობიერება –
ამბობს სარგრი. მაგრამ ცნობიერება ეს იგივე თავისუფლებაა. თუ ადა-
მიანი ცნობიერებაა, ხოლო ცნობიერება – თავისუფლება, მარტივი ლო-
გიკით შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ადამიანი არის თავისუფ-
ლება. სარგრი ასეც იტყევა!



ადამიანის თავისუფლების პრობლემა დაუცილებელია ადამიანის პრობლემისაგან. შეუძლებელია სწორად უპასუხო კითხვას: რა არის ადამიანი, თუ კი არ იგი, თავისუფალია თუ არა იგი. ამიტომაც ხშირად ადამიანის თავისუფლების პრობლემას ადამიანის პრობლემასთან ერთად (ერთობლივად) განიხილავენ.

რაკი ადამიანის თავისუფლების პრობლემა ადამიანის პრობლემის ნაწილია, ცხადია, მასაც ისეთივე დიდი ხნის ისტორია აქვს, როგორიც ადამიანის პრობლემას, თუმცა ყველა ის ფილოსოფოსი, ვინც ადამიანზე წერდა, როდი აღიარებდა ადამიანის თავისუფლებას. ზოგს მიაჩნდა, რომ ადამიანი ჩართულია აუცილებლობით კავშირებში და ამიტომ მის თავისუფლებაზე ლაპარაკი გამორიცხულია. ზოგიერთი კი, პირიქით, ადამიანის სპეციფიკას მის თავისუფლებაში ხედავდა და ბოლოს, იყენებდა ისეთებიც, რომლებიც თავისუფლებისა და აუცილებლობის იმგვარ მორიგებას ცდილობდნენ, რომ არც ერთი გაუქმებულიყო და არც — მეორე. ვიქტორბოტ, პრობლემის ისტორიის გასათვალისწინებლად და იმის უკეთ საჩვენებლად, თუ რა შედეგს მიაღწია ამ მხრივ ფილოსოფიამ, საჭიროა პრობლემისადმი სამივე ამ მიდგომის ცალ-ცალკე (გამოყოფილად) დახასიათება. დავიწყოთ იმათგან, ვინც ადამიანის თავისუფლების არსებობას საერთოდ უარყოფდნენ.

§1. თავისუფლების უარყოფითი თეორიები (აუცილებლობის მეტაფიზიკური დაპირისპირება თავისუფლებასთან)

აუცილებლობის მეტაფიზიკურ დაპირისპირებას თავისუფლებასთან ადგილი ჰქონდა სოკრატემდე ანტიკურ ფილოსოფიაში. აქ ადამიანი ბუნების ნაწილად იყო წარმოდგენილი, სადაც მხოლოდ მკაცრი აუცილებლობა ბატონობდა. ფრაგმენტში, რომელსაც თალესს მიაწერენ, ასეთი აზრია გატარებული: „сильнее всего необходимость, ибо она имеет власть над всем“.¹

ასეთივე აზრია გატარებული ანაქსიმანდრეს ჩვენამდე მოღწეულ ერთადერთ ფრაგმენტში: *Из чего возникают все вещи, в то же самое они разрушаются согласно необходимости*.²

რაკი ამ ფილოსოფოსთა მიხედვით ბუნებაში მკაცრი აუცილებლობაა გაბატონებული, ხოლო ადამიანი ბუნების ნაწილია, ძნელი არაა მიხედვით, რომ ისინი უარყოფენ ადამიანის თავისუფლებას და მას მკაცრი აუცილებლობას უმორჩილებენ. ესება რა ადამიანის გაგებას ამ ავტო-

1. А. Маковельский, Досократики, т. I. стр. 13.

2. იქვე, გვ. 31-33.

რებთან აკად. ა. ბოჭორიშვილი სამართლიანად წერს: „კოსმოსის კანონი სავალდებულოა ადამიანისთვისაც. მას ადამიანიც ისევე ემორჩილება, როგორც ბუნება და ბუნების ცალკეული მოვლენა. ადამიანი წარმოადგენილია „ფიზიკის“ საგნად, სპეციფიკურობა მისი შეუმჩნეველი რჩება“¹.

როცა ანტიკური ხანის პირველი ფილოსოფოსები ადამიანს მკაცრი აუცილებლობის მონად აცხადებდნენ, ამით ისინი ეთანხმებოდნენ და აღიარებდნენ ანტიკურ მითოლოგიაში გავრცელებულ ბედის ფატალური გარდაუქმობის თეორიას, რომელიც კლასიკური სახით სოფოკლეს „ოიდიპოს მეფეში“ გამოიხატა. რამდენადაც ბედის ფატალური გარდაუქმობის თეორია, რომელიც პრინციპულად გამორიცხავდა ადამიანის თავისუფლებას, ერთ-ერთი იმ თვალსაზრისითაგანია, რომელიც სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა ვითარებაში ყოველთვის ავლენდა თავს ფილოსოფიაში, ჩვენ საგანგებოდ უნდა შევჩერდეთ მასზე.

როგორც ცნობილია, ბედის ფატალური გარდაუქმობის ის გაგება, რომელიც ანტიკურ მითოლოგიაში ჩაისახა, მებუნებრივი ძალის, ბედისწერის არსებობის აღიარებით აბსოლუტურად გამორიცხავდა ადამიანის თავისუფლებას, სამაგიეროდ იგი აღიარებდა, რომ ადამიანის მთელი ცხოვრება, მისი დაბადებიდან გარდაცვალებამდე, წინასწარ არის განსაზღვრული. კითხვამ: შეუძლია თუ არა ადამიანს რაიმე შეცვალოს თავის პირად ცხოვრებაში, ეს თვალსაზრისი უარყოფით პასუხს იძლევა. ადამიანს არაფრის შეცვლა არ შეუძლია არც ბუნებაში, არც სამოგადოებაში და არც პირად ცხოვრებაში. ყველაფერი წინასწარ არის განსაზღვრული და „დაპროგრამებული“. მოგჯერა ადამიანს უჩნდება განცდა, რომ თითქოს იგი თავისუფალია თავის მოქმედებებში, მაგრამ ეს განცდა, ფატალისტების მიხედვით, ილუზორული განცდაა. ადამიანს ეჩვენება, რომ რამდენიმე შესაძლებლობიდან ეს ერთი სწორედ მან აირჩია, აირჩია თავისი ნებით. მაგრამ სინამდვილეში სწორედ ამ ერთის არჩევა ბედისწერის კარნახით ხდება. სხვა რომ აერჩია, ფატალისტები ახლა ამ სხვას გამოაცხადებდნენ იმ ერთად, რომლის „არჩევა“ წინასწარ იყო განსაზღვრული და ა.შ.

იმ ვითარებას, რომ ადამიანს არაფრის შეცვლა არ შეუძლია იმაში, რაც მას ბედისწერამ არგუნა, კარგად გვიჩვენებს „ოიდიპოს მეფე“. ამ ნაწარმოების მიხედვით ჯერ კიდევ ოიდიპოსის დაბადებამდე ცნობილი ის ბედი, რომელიც მას „განგებაშ“ დააწერა და რომელიც ასე გამოთქვა მისანმა: დაიბადებოდა ბავშვი, რომელიც ერთ დროს უსამართლეს საქმეს ჩაიდენდა – მოკლავდა მამას და ღედის ქმარი გახდებოდა. ამგვარმა წინასწარმეტყველებამ იმდენად შეაშოთა ოიდიპოსის მშობლები, რომ მათ ახალდაბადებული შვილი სასიკვდილოდაც კი გაწირეს, მაგრამ მოხდა ის, რაც უნდა მომხდარიყო. ოიდიპოსი გადარჩა: იგი კლავს საკუთარ მამას და საკუთარი ღედის ქმარი ხდება.

ჩვენ არ შეუვლგებით ბედის ფატალური გარდაუქმობის სხვა მაგალითების გარჩევას, რომელიც ასე უხვად არის წარმოდგენილი ანტი-

1. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, I, 1970, გვ. 11.

კურ მითოლოგიაში და პოეზიაში.¹ ეს ერთი მაგალითიც კარგად ავლენს ფაგალიზმის არსს.

თავისუფლების ფაგალისგური გაგება პასიურობისა და ინერციულობისაკენ უბიძგებს ადამიანს. მართლაც, თუ ყველაფერი წინასწარაა დადგენილი, რაღა აზრი აქვს ადამიანის მოჩვენებით აქტიურობას, მის მცდელობას აკეთოს კეთილი და სასარგებლო საქმე?! რაგინდ „ინიციატივა“ არ უნდა გამოიჩინოს მან ამა თუ იმ საქმეში, რამდენიც არ უნდა იაქტიუროს, მაინც ხომ ვერაფერს შეცვლის იგი იმაში, რაც წინასწარ არის დადგენილი და მკაცრად განსაზღვრული?! სწორედ იგივე მიზეზით ბუდის ფაგალური გარდუვალობა გამორიცხავს ადამიანის პასუხისმგებლობას. პასუხისმგებელი მხოლოდ თავისუფალი ადამიანი შეიძლება იყოს და არა აუცილებლობით მკაცრად განსაზღვრული. რაიმე მოქმედებაზე პასუხი რომ აგებინო კაცს, სხვაგვარად მოქმედების შესაძლებლობა თავისთავად უნდა იგულისხმებოდეს. პასუხსაც სწორედ იმის გამო უნდა თხოვდე, რომ მან ამგვარად იმოქმედა და არა იმგვარად, როგორც უნდა ემოქმედა. ხოლო როცა არჩევანის შესაძლებლობა გამორიცხულია, როცა მოქმედების მხოლოდ ერთადერთი გზა არსებობს, მაშინ პასუხისმგებლობაზე ლაპარაკი უაზრობაა.

სწორედ ბუდის ფაგალური გარდუვალობის გაგება დაედო საფუძველად ანგიკური ხანის პირველი ფილოსოფოსების მსჯელობას კოსმოსში გაბატონებულ აუცილებლობაზე და ამ აუცილებლობის სავალდებულობაზე ადამიანისთვისაც. მხოლოდ ჰერაკლიტე ასერხებს აუცილებლობის ცნების განთავისუფლებას მითოლოგიური შინაარსისაგან და მის საკუთრივ ფილოსოფიურ გააზრებას. მთავარი აქ ისაა, რომ ჰერაკლიტემ აუცილებლობას თვით ცვალებად საგნებში მოუნახა საფუძველი და იგი ისე გაიაზრა, როგორც სამყაროს კანონზომიერება. ყველაფერი ცვალებადობაშია აუცილებლობით, ფიქრობდა ჰერაკლიტე. „უნდა იცოდეთ, რომ ყოველივე ბრძოლისა და აუცილებლობის მეშვეობით წარმოიშობა“, — ამბობდა იგი.

ანგიკურ ფილოსოფიაში აუცილებლობის გაუნივერსალეზამ ღემოკრიტემ დიდი დამცველი არ იცის. ღემოკრიტესაგან მოდის მიზეზობრიობისა და აუცილებლობის გაიგივების შეცდომაც.

ღემოკრიტემ მხოლოდ სამი რამ — აგომი, სიცარიელე და მოძრაობა აღიარა მარადიულად ანუ პირველადად, ყველაფერი დანარჩენი კი მეორედად. ამასთან მან თქვა, რომ მხოლოდ ის არსებობს უმიზეზოდ, რაც მარადიული და პირველადია. ხოლო რაც მეორადია ანუ წარმოშობილია, მას აქვს თავისი წარმოშობის მიზეზი. ხოლო რაკი ყველაფერს თავისი მიზეზი აქვს, რაკი ყველაფერი აუცილებლობითაა განსაზღვრული, არ არსებობს არც შემთხვევითობა და არც თავისუფლება, ის რასაც ადამიანები შემთხვევითობას ეძახიან, სინამდვილეში მართლა შემთხვევითი კი არაა, არამედ ისეთი რამ, რომლის მიზეზი არ ვიცით. ერ-

1. H. Diels. Vorsokratiker. ფრაგ. 80, სხ. წიგნში: ს. წერეთელი, ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, 1973, გვ. 89.

თიშეთორისაგან უნდა გავარჩიოთ უმიზეზო მოვლენა და მოვლენა, როგორც ლის მიზეზი ჩვენთვის, ადამიანებისათვის, არაა ცნობილი. უმიზეზო მოვლენა არ არსებობს, მაგრამ არსებობს მოვლენები, რომელთა მიზეზი ჩვენთვის არაა ცნობილი და ამიტომ ჩვენ მათ შემთხვევით ვეძიებთ. სინამდვილეში არც ისინი არიან შემთხვევითნი, რადგან ისინი შეიძლება აუცილებლობას ემორჩილებიან. ამ დებულების სისწორეში რომ დავდარწმუნდეთ, დემოკრიტეს მრავალი მაგალითი მოჰყავს. ესაა განძის პოვნის, ცუდი წყლის დაღვევით გამოწვეული სიკვდილის, ბაღში გაშვებული ქაჩალისათვის არწივის კლანჭებიდან გავარდნილი კუს დაცემის და ა.შ. მაგალითები.

აუცილებლობის ის მეგაფიზიკური დაპირისპირება თავისუფლებასთან, რომელიც ანტიკურ ფილოსოფიაში დაიწყო, გრძელდება XVII-XVIII საუკუნეების მექანიკურ მაგერიალიზმშიც. მართალია, აქ გვხვდებიან ფილოსოფოსები, რომლებიც სიგყვიერად აღიარებენ თავისუფლებას, მაგრამ საქმით მისი წინააღმდეგნი გამოდიან. დემოკრიტეს ფილოსოფიაზე მსჯელობის დროს ს. წერეთელი ამბობს: „დემოკრიტე მექანიკური მაგერიალიზმის დიდი წარმომადგენელია. მას მექანიკური პრინციპი ბოლომდე მიჰყავს, როცა შემთხვევითობას და თავისუფლებას უარყოფს“.¹ ჩვენ ეს სიგყვები აქ იმიტომ გავიხსენეთ, რომ ნამდვილი მექანიკი არ შეიძლება შემთხვევითობას და თავისუფლებას უშვებდეს, რადგან შემთხვევითობისა და თავისუფლების აღიარება უმიზეზო მოვლენის არსებობის აღიარებას ნიშნავს. ამას კი მექანიკი ვერ დაუშვებს, თუ უნდა რომ მექანიციზმის პოზიციებზე დარჩეს.

ნაშრომის მეორე კარის პირველ თავში ჩვენ გადმოვევით მექანიკური მაგერიალიზმის თვალსაზრისი ბუნებაზე და ადამიანზე, როგორც ბუნების ერთ-ერთ ნაწილზე. ვთქვით, რომ მექანიკური მაგერიალიზმისათვის ბუნებაში მხოლოდ მკაცრი აუცილებლობა არსებობს და რომ ადამიანი, როგორც ბუნების ნაწილი, თავიდან ბოლომდე ემორჩილება ბუნების ამ აუცილებლობას.

ნათქვამის საილუსტრაციოდ შეგვიძლია მოვიტანოთ ჰელვეციუსის მსჯელობა ადამიანური თავისუფლების შესახებ. ჰელვეციუსის აზრით, არც არჩევანის შესაძლებლობა და არც მოტივთა სიმრავლე ადამიანთა თავისუფლების გარანტია არ არის. ის გარემოება, რომ მრავალი მოტივიდან რომელიმე ერთ-ერთის ამორჩევა ხდება და მის მიხედვით წარმართება მოქმედება, იმას კი არ ნიშნავს, რომ ამ არჩევანში ადამიანი თავისუფალია, არამედ იმას, რომ სწორედ ამ და სხვა მოტივის ამორჩევა გარკვეული აუცილებლობით იყო გამოწვეული.

ვთქვათ, მე მწყურია და დავინახე წყალი — ამბობს ჰელვეციუსი, — ცხადია, გამიჩნდება წყლის დაღვევის სურვილი, მაგრამ, თუ მეგყვიან, რომ წყალი მოწამლულია, წყლის დაღვევისაგან თავს შევიკავებ. ორი მოტივი ებრძვის ერთმანეთს ამ შემთხვევაში: წყლის დაღვევით დავიკმაყოფილო სურვილი ან, რაკი ეს მოქმედება ჩემს სიცოცხლეს საფრთ-

1. ს. წერეთელი. ანტიკური ფილოსოფია, 1968, გვ. 186.

ხეს უქმნის, მოვითმინოთ წყურვილი და წყალი არ დავლიო. ერთ-აღა-
მიანს შეუძლია ერთ მოტივს გაჰყვას, მეორემ კი სხვა მოტივის შესატყ-
ვისად იმოქმედოს.

შეგვიძლია თუ არა ეთქვამთ, რომ აქ საქმე გვაქვს თავისუფალ მოქმედებასთან? ცხადია, არა, რადგან ერთისათვის ერთი მოტივი იქნებოდა აუცილებელი, მეორისათვის — მეორე. მოტივთა სიმრავლე აქ გაგებუ-
ლია როგორც მიზეზთა სიმრავლე, ხოლო, რაკი მიზეზი აუცილებლო-
ბასთანაა გაიგივებული, ამიტომ რომელი მოტივითაც არ უნდა წარმარ-
თულიყო მოქმედება, იგი, პელევეციუსის აზრით, აუცილებლობის გამო-
ხატველი იქნება და არა შემთხვევითობისა. დასკვნა, რომელიც ამ მსჯე-
ლობიდან გამოდის, სრულიად ლოგიკურია: „არჩევანი სრულიადაც არ
ამტკიცებს ადამიანის თავისუფლებას“.¹ რამდენადაც ყველა ადამიანურ
სურვილს თუ მოთხოვნილებას აქვს თავისი მიზეზი (ანუ მოტივი), ხო-
ლო თვით სურვილი აუცილებლობის გამოხატულებაა, „ადამიანური მოქ-
მედება არასოდეს არ იქნება თავისუფალი“.² აქ ერთმანეთთანაა გაი-
გივებული მიზეზობრიობა და აუცილებლობა. ყველაფერს რომ თავისი
მიზეზი აქვს, ეს სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, რომ თითქოს ყველაფე-
რი აუცილებლობას ემორჩილებოდეს და არ არსებობდეს არც შემთხვე-
ვითი და არც თავისუფალი მოქმედება. აუცილებლობის გაუნივერსალე-
ბითა და შემთხვევითობისა და თავისუფლების უგულვებელყოფით მექა-
ნიკური მაგერიალიზმი ფატალიზმის აღიარებამდე მივიდა. აკი ამიტო-
მაც ამბობდა პელევეციუსი: „აუცილებლობა მართავს მთელ ფიზიკურ სამ-
ყაროს მოძრაობას, მართავს აგრეთვე მორალურ სამყაროს მოძრაო-
ბასაც და, მაშასადამე, ყველაფერი ემორჩილება საბედისწერო გარდუ-
ვალობას, ფატალიზმს“.³

პელევეციუსის მსგავსად, ჰობსიც ფიქრობს, რომ ყველაფერი ექვემ-
დებარება მიზეზობრიობის კანონს და ამიტომ არ არსებობს თავისუფ-
ლება და შემთხვევითობა. რაკი ყველაფერი მიზეზობრიობას ემორჩი-
ლება, ცხადია, აქედან არც ნებისყოფა წარმოადგენს გამოწვევის, რამ-
დენადაც მასაც თავისი მიზეზი მის გარეთ აქვს. ასე რომ, ნებისმიერი
მოქმედება, რომელიც ნებისყოფით ხორციელდება, აუცილებელი მოქ-
მედებაა და არა თავისუფალი. „თუ... უდავოა დებულება, — წერს ჰობსი,
— რომ ნებისყოფა წარმოადგენს წინასწარ განზრახულ მოქმედებათა
აუცილებელ მიზეზს, ნებისყოფა კი თავის მხრივ წარმოადგენს სხვა, მის
სურვოს გარეთ მყოფი საგნებით განპირობებულს, მაშინ აქედან გამომ-
დინარეობს, რომ ყველა წინასწარგანზრახულ მოქმედებას აქვს თავისი
აუცილებელი მიზეზები და ამიტომ წარმოადგენს აუცილებლობის პრო-
დუქტს“.⁴

აქვე ჰობსი ლაპარაკობს თავისუფლებაზე, როგორც გარეგან დაბრ-

1. Гельвеций, Бог-природа-человек, стр. 31.

2. იქვე.

3. იქვე.

4. Гоббс, Левиафан. стр. 172.

კოლებათა უქონლობაზე, მაგრამ ამას საკითხის ფილოსოფიურ გაზრდაში არაავითარი კორექტივი არ შეაქვს ე.ი. არაფერს ცვლის იმ დეკლარაციაში, რომ ჰობსი თავისუფლების აღიარების წინააღმდეგია: „როგორც სამართლიანად წერს ო. ბაკურაძე „თუ თავისუფლება გარეგანი დაბრკოლებისაგან დამოუკიდებლობაში მდგომარეობს, მაშინ, ცხადია, თავისუფლების ნიშნით შეიძლება დახასიათებულ იქნეს არა მარტო ადამიანი, არამედ ყოველი სხეულიც, როგორც სულიერი, ისე არასულიერი“.¹ ჰობსი სწორედ ასე იქცევა. იგი თავისუფლების ნიშანს მიაწერს წყალს, რომელიც მდინარის კალაპოტის მიმართულებით მიედინება. „თავისუფლება, — ამბობს ჰობსი, — ნიშნავს წინააღმდეგობის არქონას (წინააღმდეგობაში მე ვგულისხმობ გარეგან დაბრკოლებებს მოძრაობისათვის) და ეს ცნება შეიძლება გამოყენებულ იქნეს არაგონიერი და უსულო საგნების მიმართ არანაკლებ, ვიდრე გონიერ არსებათა მიმართ“² ან კიდევ: „თავისუფლება არის მოქმედებისათვის არაავითარ დაბრკოლებათა არქონა, რამდენადაც ეს დაბრკოლებები ირ იმყოფება მოქმედი სუბიექტის ბუნებაში და შინაგან თვისებებში. ასე, მაგალითად, ჩვენ ვამბობთ, რომ წყალი თავისუფლად იღვრება ან აქვს თავისუფლება იდინოს მდინარის კალაპოტის მიმართულებით, ვინაიდან ამ მიმართულებით წყლის დინებისათვის არ არის არაავითარი დაბრკოლება, მაგრამ წყალს არ შეუძლია იდინოს მდინარის კალაპოტის წინააღმდეგ... და თუმცა წყალს არ შეუძლია იდინოს ზევით, ჩვენ მაინც არასდროს არ ვამბობთ, რომ მას არა აქვს უნარი ან ძალა იდინოს ზევით, ვინაიდან დაბრკოლება თვითონ წყლის ბუნებაში მდგომარეობს და შინაგანს წარმოადგენს“.³

ცხადია, ამგვარი თავისუფლება თავისუფლების ფილოსოფიური პრობლემის არც სასარგებლოდ ლაპარაკობს არაფერს და არც მის საწინააღმდეგოდ. თავისუფლების ფილოსოფიური პრობლემა კი ადამიანის თავისუფლების პრობლემაა და არა წყლის ან ელექტრონის თავისუფლება. თუ თავისუფლების ცნებას თავისი გრადიციული აზრით გავიგებთ, მაშინ უნდა ვთქვათ, რომ ჰობსი უარყოფს მის არსებობას და მხოლოდ აუცილებლობის არსებობას აღიარებს.

იგივე უნდა ითქვას ლოკის შესახებაც. ლოკს ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ საკითხის დასმაც კი უკანონოდ მიაჩნია, სამაგიეროდ იგი ლაპარაკობს მოძრაობისა და აზროვნების თავისუფლებაზე. „ვინაიდან ყველა მოქმედება, რომელთა იდეაც ჩვენ გვაქვს დაიყვანება... შემდეგ ორზე: აზროვნებასა და მოძრაობაზე, ამიტომ, რამდენადაც ადამიანს აქვს ძალა იაზროვნოს ან არ იაზროვნოს, იმოძრაოს ან არ იმოძრაოს, თავისი საკუთარი ჭკუის მიერ უპირატესობის მიცემისა და განკარგულების თანახმად, ამდენად ის თავისუფალია“.⁴

1. ო. ბაკურაძე. თავისუფლება და აუცილებლობა, 1964, გვ. 20.

2. Гоббс, Левинафан, стр. 172.

3. Гоббс, избранные сочинения, стр. 138.

4. Дж. Локк, Опыт о человеческом разуме, избранные произведения. т. I. 1960. стр. 249.

ცხადია, მოძრაობის ან არ მოძრაობის, ამროვნების ან არ ამროვნების თავისუფლების აღიარებამ შეცდომაში არ უნდა შეგვიყვანოს და არ უნდა მოგვეჩვენოს, რომ ლოკი ადამიანის თავისუფლებას აღიარებდა. საკითხი იმას კი არ ეხება, შეუძლია თუ არა ადამიანს იმოძრაოს ან არ იმოძრაოს, იამროვნოს ან არ იამროვნოს, არამედ იმას, ეს მოქმედებები გარეგანი მიზეზითაა განსაზღვრული თუ თვითონ პიროვნების არჩევანის, მისი უშუალო გადაწყვეტილების შედეგია. ცხადია, ადამიანს შეუძლია მრავალი შესაძლებლობიდან რომელიმე ერთი აირჩიოს — დავაღეს ან ადგეს, მარჯვნივ წავიდეს ან მანცხნივ, იაროს ნელა ან სწრაფად და ა.შ. ამიტომ თუ ჩვენ ამის იქეთ არ წავალთ და არ მოვიინდომებთ იმის გარკვევას — ასე და არა სხვაგვარად მოქმედებას პქონდა გარეგანი მიზეზი თუ არა, ჩვენ საკითხის ფილოსოფიურ დაყენებასთან არცა გვაქვს საქმე. ამიტომ ყველა, ვინც ასეთ თავისუფლებას აღიარებს, ის თავისუფლების დამცველად არ უნდა მივიჩნიოთ, თორემ თავისუფლების უარმყოფელიც აღარ დარჩება არავინ.

როგორც მაგერიალისტი, ფოიერბახი მკაცრად ილაშქრებს ნების თავისუფლების იდეალისტური გაგების წინააღმდეგ, კერძოდ კი, ნების მოწყვეტის წინააღმდეგ ადამიანისაგან, მისი მაგერიალური სუბსტრატისაგან. ზოგად ფილოსოფიურ მსჯელობას: ცნობიერება არ არსებობს ყოფიერების გარეშე, ფოიერბახი ავრცელებს ნებისყოფაზე და ამბობს, რომ არ არსებობს ნებისყოფა მისი მაგარებელი ყოფიერების, ადამიანის გარეშე. „Моя сущность не есть следствие моей воли, а, наоборот, моя воля есть следствие моей сущности, ибо я существую прежде, чем хочу. Бытие может существовать без воли, но нет воли без бытия.¹ მაგრამ ნებისყოფა ყოველგვარ ყოფიერებას კი არა აქვს, არამედ მხოლოდ ადამიანს. „Ибо что такое воля, как не желающий человек“.²

მეორეს მხრივ, ფოიერბახი ბრძოლას უცხადებს მკაცრ ლეგერმონიზმს, რაც აუცილებლობის გააბსოლუკურებასა და თავისუფლების უარყოფაში მდგომარეობს. ფოიერბახს მიუღებლად მიაჩნია „არათავისუფალი აუცილებლობის“ ანუ ისეთი აუცილებლობის აღიარება, რომელიც სრულიად გამორიცხავს თავისუფლებას. ამასთან დაკავშირებით ბ. ბიხოვსკი თავის წიგნში „ლუდვიგ ფოიერბახი“ წერს: „Ценным вкладом в разработку рассматриваемой проблемы является критика Фейербахом механистического детерминизма с его абсолютной необходимостью, граничащей с фатализмом“.³

აბსოლუტური აუცილებლობის საპირისპიროდ ფოიერბახს შემოაქვს „თავისუფალი აუცილებლობის“ ცნება, რომელშიც იგი გულისხმობს „მინაგან, ნებაყოფლობით, სასურველ აუცილებლობას“ ანუ ისეთ აუცილებლობას, რომელიც უცხო გარეგანი ძალებისაგან კი არ იყო თავს

1. Л. Фейербах, избранные философские произведения. Т. I. стр. 499.

2. იქვე, გვ. 452.

3. Б. Быховский, Людвиг Фейербах, 1967 стр. 159.



მოხვეული, არამედ მისი შინაგანი ღებურმინაციის შედეგად იყო. „თავისუფალი აუცილებლობის“ აღიარებით ფთიერბახმა დააბრუნა აუცილებლობის გაუნივერსალების მცდარი თვალსაზრისი და თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთმორიგება სცადა.

მაგრამ ფთიერბახმა მაინც ვერ მოგვცა ადამიანის თავისუფლების სწორი გაგება, მისი დაკავშირება აუცილებლობასთან, რადგანაც ნება მან, საბოლოო ჯამში, ადამიანის, როგორც ფიზიოლოგიური არსების, ფუნქციად გამოაცხადა: „**наши мысли, наши решения и настроения зависят от состояния нашего организма**“¹ – წერს ლ. ფთიერბახი.

ფთიერბახის მთავარი შეცდომა ის იყო, რომ იგი ნებელობას არ განიხილავდა ადამიანის, როგორც გონითი არსების, ფუნქციად. ამიტომ როგორც მისი ადამიანი დარჩა აბსტრაქტულ ადამიანად, ისე მისი თავისუფლება ისეთ რაიმედ დარჩა, რასაც არაფერი ჰქონდა საერთო ადამიანის რეალურ თავისუფლებასთან.

თავის ნაშრომში „ანთროპოლოგიური პრინციპი ფილოსოფიაში“ ჩერნიშევსკი იძლევა ნებისყოფის თავისუფლების მკაცრ კრიტიკას. იგი ამბობს: „არ შეიძლება ადამიანის მოქმედებები ავსნათ მარტო მისი სურვილებით. არ შეიძლება, მაგალითად, ვთქვათ, რომ „ადამიანი ამ შემთხვევაში ცუდად მოიქცა იმიტომ, რომ ცუდად მოქცევა მოისურვა, ხოლო მეორე შემთხვევაში კარგად იმიტომ, რომ კარგად მოქცევა მოისურვა“. ასე რომ იყოს, მაშინ ადამიანის ყოველი მოქმედების გამომწვევ მიზეზად მარტო სურვილები ე.ი. მისი სუბიექტური შთაბეჭდილებანი უნდა მიგვეჩნია. მაგრამ სინამდვილეში სულაც არ არის ასე. ადამიანს მხოლოდ ჰგონია, რომ იგი თავისი ნებით, თავისი სურვილით მოქმედებს ასე და არა სხვანაირად. სინამდვილეში კი ყოველ მოქმედებას გარკვეული ობიექტური მიზეზი უდევს საფუძვლად. ამასთან დაკავშირებით ჩერნიშევსკი ასეთ მაგალითს არჩევს: ვთქვათ, მე ვლგები ლოგინიდან. განსაზღვრულია თუ არა წინასწარ, რომელ ფეხზე ავდგები, რომელ ფეხს გადმოვიდებ ლოგინიდან პირველად და დავდგამ იაკაკზე? მოგიერთ ადამიანს ჰგონია, რომ ეს სრულებითაც არ არის წინასწარ განსაზღვრული და ის, თუ რომელ ფეხზე ავდგები, პირადად ჩემზე, ჩემს სურვილზეა დამოკიდებული და არა სხვა ძალაზე. მაგრამ, ჩერნიშევსკის აზრით, ეს მხოლოდ გულუბრიყვილო ადამიანს შეუძლია იფიქროს. სინამდვილეში კი ის, თუ რომელ ფეხზე ადგება ადამიანი, ლოგინში მისი სხეულის მდებარეობაზეა დამოკიდებული. მაგრამ თუ ადამიანი მთინდომებს, ადგეს არა იმ ფეხით, რომლითაც უფრო მოსახერხებელია ლოგინში მისი მდგომარეობისა და მიხედვით, არამედ სწორედ მეორე ფეხით, ის ამას შეძლებს. მაგრამ, ჩერნიშევსკის აზრით, არც ეს გამოავლენს ადამიანის სრულ თავისუფლებასა და დამოუკიდებლობას, რამდენადაც ამ შემთხვევაში ხდება ერთი მიზეზის (ფიზიოლოგიური სიმარჯვის) შეცვლა მეორე მიზეზით (თავისი დამოუკიდებლობის დამტკიცების აზრი), ანუ ხდება უფრო ძლიერი მიზეზის გამარჯვება ნაკლებად ძლიერ მიზეზზე.

1. Л. Фейербах, Избранные философские произведения, т. I. стр. 502.

ამრიგად, ღაბასკენის ჩერნიშევსკი: ის ფაქტი, რომ ადამიანს შეუძლია აღგეს ლოგინიდან არა იმ ფეხზე, რომელმედაც აღგომა მას უფრო ემარჯვება, არამედ მეორეზე, სრულებითაც არ მოწმობს იმას, რომ ეს „არჩევანი“ უმიზეზოდ ხდებოდეს. ასე რომ, თუ ნებისყოფის თავისუფლებაზე ლაპარაკი უმიზეზო მოვლენათა არსებობის დაშვებას ნიშნავს, იგი შეცდომად უნდა მივიჩნიოთ. „ის მოვლენა, რომელსაც ჩვენ ნებისყოფას ვუწოდებთ, მიზეზობრიობის კავშირით შეერთებული მოვლენებისა და ფაქტების მწკრივში თვითონ ერთ-ერთ რგოლს წარმოადგენს“¹ — წერდა ჩერნიშევსკი.

თუ ნებისყოფა თვითონაა მიზეზობრივ კავშირში ჩართული, ბუნებრივად დადგება კითხვა, თუ რა იწვევს ნებისყოფის გაჩენას. ასეთ მიზეზად ჩერნიშევსკის აზრი მიაჩნია. მაგრამ, თავის მხრივ, ამგვარი თუ იმგვარი აზრის გაჩენაც გარკვეული მიზეზით ხდება. საკითხავი აქ სწორედ ისაა, თუ რატომ გაჩნდა ამგვარი და არა სხვაგვარი აზრი. ამ კითხვებზე პასუხის გაცემა აზრის გაჩენის მიზეზის მიგნებას იქნება.

მამასალაძე, როცა რაიმე მოქმედებას ვარჩევთ, საჭიროა იმ მიზეზსაც ჩავწვდეთ, რომელმაც ეს აზრი გააჩინა და არ ღაუგმაყოფილდეთ ფუჭი პასუხით — ის წარმოიშვა თავისთავად, ყოველგვარი განსაკუთრებული მიზეზის გარეშე. ამასთან დაკავშირებით ჩერნიშევსკი ამბობს: „მე ასე ვქენი იმიტომ, რომ ასე მოვისურვე“². მშვენიერია, მაგრამ რატომ მოისურვებოთ თქვენ ასე? თუ თქვენ უპასუხებთ: „უბრალოდ იმიტომ, რომ მოვისურვეო“ — ეს იმასვე ნიშნავს, რაც იმის თქმა: „თუფში გატყდა იმიტომ, რომ გატყდა“ ან „სახლი დაიწვა, იმიტომ, რომ დაიწვა“. ასეთი პასუხები სრულიადაც არაა პასუხები. ამით მხოლოდ მიჩქმალულია სიზარმაცე ნამდვილი მიზეზის გამოსარკვევად, ჭეშმარიტების ცოდნის სურვილის უქონლობა“².

ასეთივე მსჯელობა ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ გვხვდება ჩერნიშევსკის რომანში „რა ვაკეთოთ“. რომანის ერთ-ერთი გმირი იმ აზრს იცავს, რომ ადამიანი თავისი ნებით მოქმედებს და არა აუცილებლობის გეგავლენით. „თქვენი წიგნი, — ეუბნება იგი მეორე გმირს, — ამბობს: ადამიანი აუცილებლობის გეგავლენით მოქმედებს. მაგრამ ხომ არის შემთხვევა, როდესაც მგონია, რომ ჩემს ნებაზეა დამოკიდებული მოვიქცე ასე თუ ისე. მაგალითად, მე ვუკრავე და ვფურცლავე ნოტებს. მე ვფურცლავე ხან მარჯვენა, ხან მარცხენა ხელით. ვთქვათ, ახლა მარჯვენა ხელით გადავშალე, განა არ შემეძლო მარცხენა ხელით გადავშალა? განა ეს ჩემს ნებაზე არ არის დამოკიდებული?“

— არა, პასუხობენ მას, — თუ თქვენ სრულებით არ ფიქრობთ რომელი ხელით ფურცლავთ, მაშინ გადაფურცლავთ იმ ხელით, რომელიც თქვენთვის უფრო მოსახერხებელია. აქ თვითნებობა არ არის. ხოლო თუ თქვენ გაიფიქრეთ: „მოდი მარჯვენა ხელით გადავფურცლავო, თქვენ ამ აზრის გავლენით გადაფურცლავთ, მაგრამ ეს აზრი თქვენ თავისთავად როდი

1. ჩერნიშევსკი. რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი. გვ. 51.

2. იქვე.

დაგებადათ, იგი აუცილებლად სხვა ფიქრებისაგან წარმოიშება...¹
ამის იქეთ მისი მსჯელობა აღნიშნულ საკითხზე არ გრძელდება, თითქოს ძნელი უნდა იყოს იმის დადგენა, რომელ პოზიციას უჭერს აგორი მხარს, ორი გარემოება რომ არა: პირველი ის, რომ ამ საკითხის დროს პირველი ამრის მქონე გმირი ჯერ მხოლოდ დამწყები მოწაფეა, მეორე კი სწორედ ის წარჩინებული სტუდენტია, რომელიც დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოპოვებაზე ფიქრობს. ამდენად, აშკარაა, რომ უფრო სწორ თვალსაზრისს სწორედ იგი უნდა ავითარებდეს. ამასთან, მეორე პოზიცია თითქმის სიგყვა-სიგყვეთ იმეორებს იმ ამრს, რაც ჩერნიშევსკის ფილოსოფიურ ნაშრომში „ანთროპოლოგიური პრინციპი ფილოსოფიაში“ არის გადმოცემული.

ნებისყოფის თავისუფლების უარყოფით და ყველაფრის მიზეზის ძეგნით ჩერნიშევსკი ვერ გასცილდა იმ მკაცრ დეკერმინიზმს, რომელიც მექანისტურ მაგერიალიზმში ბაგონობდა. მექანისტური მაგერიალიზმის წარმომადგენელთა მსგავსად იგი ადამიანს ბუნების ნაწილად აცხადებდა და მის თავისუფლებაზე ლაპარაკი შეცდომად მიაჩნდა.

ამრიგად, მექანისტურმა მაგერიალიზმმა გააიგივა რა ადამიანი ბუნებასთან, ვეღარ დაინახა მისი სპეციფიკა, ვერ დაასაბუთა მისი თავისუფლება. ამ თვალსაზრისის მიხედვით ადამიანი უმნიშვნელო წერტილია უსასრულო სამყაროში, წვეთია ზღვაში. რაკი სამყაროში აუცილებლობა ბაგონობს ყველაფერი მოხდება ისე, როგორც უნდა მომხდარიყო. რაც შეეხება თავისუფალ არჩევანს, მექანისტების აზრით, ასეთი რამ სინამდვილეში არ არსებობს. ათი შესაძლებლობიდან რომელიც არ უნდა „აირჩიოს“ ადამიანმა, სწორედ ეს „არჩეული“ აღმოჩნდება აუცილებლად ასარჩევი. ამდენად, აქცევდა რა მკაცრი დეკერმინიზმს მონად და ართმევდა რა მას თავისუფლებას, მექანისტური მაგერიალიზმი ადამიანს პასიურობისა და უმოქმედობისაკენ მოუწოდებდა. ეს კი ამ თვალსაზრისის დიდი ნაკლი იყო. სწორედ ამის გამო დაუპირისპირდა მას სხვა თვალსაზრისები, რომლებიც ადამიანის თავისუფლების დაცვის სურვილით გამოვიდნენ.

§2. თავისუფლების დამცველი თეორიები (თავისუფლების მეტაფიზიკური დაპირისპირება აუცილებლობასთან) თავისუფლების პრობლემა ქრისტიანულ ფილოსოფიაში

ქრისტიანულ ფილოსოფიაში ადამიანი თავისუფალ არსებად არის წარმოდგენილი. მაგრამ ამ თავისუფლებას წინ ელბება ყველაფრის წინასწარგანსაზღვრულობა ღმერთის მიერ. თუ ღმერთია ყველაფრის მიზეზი და არაფერი არ ხდება ღმერთის გარეშე, როგორღა შეიძლება

1. 6. ჩერნიშევსკი. რა ვაკეთოთ, გვ. 131-132.

იყოს ადამიანი თავისუფალი? აღნიშნული წინააღმდეგობა, ერთის მხრივ, ადამიანის თავისუფალ ნებასა და, მეორეს მხრივ, ღვთაებრივ წინასწარგანსაზღვრულობას შორის, რომელმედაც საგანგებოდ მიუთითა თანამედროვე ათვისებურმა ეგზისტენციალიზმმა, თვითონ ქრისტიანული ფილოსოფიის წარმომადგენლებსაც არ ღარჩენიათ შეუმჩნეველნი. ნეტარი ავგუსტინეს მოძღვრებაში ღმერთი გვევლინება ყველაფრის შემქმნელად და მიზეზად, მათ შორის ადამიანისა და მისი ნებისაც. ამგვარი მსჯელობით ავგუსტინე ადამიანის თავისუფლების უარყოფამდე უნდა მისულიყო თითქოს, მაგრამ არა. ადამიანის თავისუფლების გადარჩენას იგი იმ უფლებით ცდილობს, რომლითაც ადამიანს შეუძლია სწორედ ის კეთილი საქმე აკეთოს, რომლის გაკეთებაც მას სურს. მაგრამ აქ „სურს“ უკვე უკანონოდ არის ნახმარი, რადგან ის, თუ რა უნდა „სურდეს“ ამა თუ იმ ადამიანს, ეს ღმერთის მიერაა წინასწარ განსაზღვრული. აღნიშნული სიძნელე კარგად შეაჩნია შოპენჰაუერმა, რომელმაც ძალზე მოსწრებულად თქვა: „ამ ადამიანს არ შეუძლიათ არ სურდეს ის, რაც მას სურს“.¹

ყველაფრის წინასწარგანსაზღვრულობისა და ნების თავისუფლების ურთიერთშერიგების სიძნელე ვერც თომა აქვინელმა გადაჭრა. მასთანაც, მსგავსად ნეტარი ავგუსტინესა, სამყარო ღმერთის მიერაა შექმნილი. ეს თითქოს თავის თავად გამორიცხავდა ნების თავისუფლებას, მაგრამ თომა აქვინელი ნების თავისუფლების დასაცავად მიზნობრივი მოქმედების არსებობის ფაქტს ასახელებს. იმაში, რომ ადამიანს შეუძლია დაისახოს რაიმე მიზანი და მერე ამ მიზნის შესაგყვინად იმოქმედოს, თომა აქვინელი მის (ამ ადამიანის) თავისუფლებას ხედავს.

სიძნელე, რომელსაც იწვევდა, ერთი მხრივ, ღმერთის მიერ ყველაფრის წინასწარგანსაზღვრულობა, ხოლო მეორე მხრივ, ადამიანის ნების თავისუფლების აღიარება, თომა აქვინელთან ასე წყდება: მართალია, ადამიანი ღმერთმა შექმნა, მაგრამ შექმნა იგი როგორც დამოუკიდებელი არსება და მისცა მას მოქმედების სრული თავისუფლება, ამიგომ ადამიანს შეუძლია მოიქცეს ისე, როგორც მას მოესურვება. ასეთსავე თვალსაზრისს ადამიანის თავისუფლებაზე იცავს ალორდინების ხანის ცნობილი იგალიელი ფილოსოფოსი პიკო დელა მირანდოლა. პიკო დელა მირანდოლას აზრით, ღმერთმა შექმნა ადამიანი თავისუფალ არსებად. ამიგომ ღმერთისაგან ადამიანის შექმნილობა სულაც არ ეწინააღმდეგება ადამიანის თავისუფლებას. ამ საკითხზე იგი ასე მსჯელობს: როცა მამა ღმერთმა შექმნა სამყარო, თავისი ცოცხალი და არა ცოცხალი ბუნებით, მას ისეთი არსების შექმნაც მოუნდა, ვინც შეაფასებდა მის ამ ღიდ მუშაობას, ვინც ღაგბებოდა ბუნების სილამამით. ასე გაუზნდა მას ადამიანის შექმნის იღვა. მაგრამ არ იყო მის ხელთ უკვე აღარაფერი, რომ ამ არსებისათვის მიეცა. „И установил, наконец, лучший творец, чтобы для того, кому не смог дать ничего собст-

венного, стало общим все то, что было присуще отдельным творениям“.¹ როცა ღმერთმა ეს გადაწყვეტილება მიიღო, მან ადამიანი სამყაროს ცენტრში დააყენა და შემდეგი სიტყვებით მიმართა: „Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место и лицо и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшее, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие божественные, О, высшая щедрость Боготца, О высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, чем пожелает, и быть тем, чем хочет.“²

ასეთია პიკო დელა მირანდოლას აზრი ადამიანის რაობისა და მისი თავისუფლების შესახებ.

საინტერესოა იმის აღნიშვნა, რომ პიკო დელა მირანდოლას გემო-მოყვანილ სიტყვებს არა მარტო იცნობს დიდი ქართველი მწერალი ილია ჭავჭავაძე, არამედ მოჰყავს რა ეს სიტყვები თავის ნაწარმოებში, იქვე დასძენს: „ამაზედ მარგივად და ამაზედ ნათლად ძნელია კაცმა გამოსთქვას-ღა, როგორც ადამიანის არსებობის საგანი, ისეც ადამიანის ღირსება“.³

თვითონ ილია ჭავჭავაძე ასე წყვეტდა ადამიანის თავისუფლებისა და ღმერთისაგან მისი შექმნილობის ურთიერთობის საკითხს: მართალია, ღმერთი ქმნის ადამიანს, მაგრამ იგი მას ქმნის თავისუფალ არსებად. ადამიანი ღმერთისაგან მხოლოდ მისი შექმნიტაა „დავალებული“. მერე კი იგი მის ცხოვრებაში აღარ ერევა. ამიტომ ადამიანი თავისუფალია როგორც უნდა ისე მოაწყოს თავისი ცხოვრება. მორიგი „მეხვედრა“ ღმერთთან ადამიანს სიკვდილის შემდეგ ექნება, სადაც უკვე ღმერთი შეაფასებს ადამიანის მიერ განვლილი ცხოვრების გზას და დამსახურებისდა მიხედვით ან სამოთხეში მოახვედრებს, ანდა — ჯოჯოხეთში. აი რას ვკითხულობთ ამასთან დაკავშირებით „ოთარაანთ ქვრივში“: „ღმერთმა (რომ) ადამიანი გააჩინა, უბრძანა: წადი, შენს თავს შენვე მოუარეო, შენ იცი და შენმა წუთისოფელმაო. რაც წაგეკიდოს, შენი

1. Джованни Пико Делла Мирандола, Речь о достоинстве человека, в книге История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. I. 1962. стр. 507.

2. იქვე, გვ. 507-508.

3. ილია ჭავჭავაძე. რწ. ნაწ. ტ.4, 1987, გვ. 217.



ბრალი იქნება, მე ნურას დამაბრალებო, მე ხელი დამიბანიაო. აქ ხე-
თან რომ ამოხვალ, მაშინ სხვა არისო“.

აღამიანის თავისუფლების აზრს იცავს გრიგორი სკოვოროდაც. შარ-
თალია, იგი აღიარებს აღამიანის არსის წინასწარდადგენილობას ღმერ-
თის მიერ, მაგრამ თვლის, რომ ეს სრულებითაც არ გამოირიცხავს მის
თავისუფლებასა და აქტიურობას. აღამიანი, სკოვოროდას ნააზრევში,
ისევე როგორც მთელ ქრისტიანულ ფილოსოფიაში, სრულებითაც არ
არის ნივით, საგანი, რომელიც ერთხელ და სამუდამოდ განსაზღვრუ-
ლია. პირიქით, აღამიანი ის არსებაა, რომლის წინაშე არჩევანის დიდი
შესაძლებლობაა გადაშლილი. მას შეუძლია მიჰყვეს თავის სხეულებ-
რივ მოთხოვნილებებს ე.ი. დაეშვას ცხოველამდე ან იმზუნოს სულიერ
სიწმინდეზე, ამოიცნოს თავისში ჩამარხული ნამდვილი არსი და ამით
ამაღლდეს ღმერთამდე. ნამდვილმა აღამიანმა, სკოვოროდას აზრით,
იესო ქრისტეს უნდა მიჰბაძოს, მისი ცხოვრების გზა უნდა იქცეს მისთ-
ვის იდეალად. როცა იესო ქრისტე ცხადდება აღამიანის იდეალად, აქ,
პირველ რიგში, იმ ნიშნების განმეორება იგულისხმება აღამიანის მიერ,
რომელიც იესო ქრისტეს ახასიათებდა. ეს იყო კაცთმოყვარეობა, ქველ-
მოქმედება, მნებრივი სიწმინდე და ა.შ. აღამიანს შეუძლია ყველა ეს
ნიშანი ახასიათებდეს, შეუძლია ასეთი იყოს, ამ საქმეში მას რაიმე პრინ-
ციპული წინააღმდეგობა არ ხვდება, ოღონდ საჭიროა მისი სურვილი,
მისი მონღობა. ამიტომაც საჭირო მისი აქტიურობა, მისი მარადიული
მდეულობა ღმერთამდე ამაღლებისა, რაც პასიურობასა და უმოქმედო-
ბას გამოირიცხავს.

როგორც ვხედავთ, ქრისტიანულ ფილოსოფიაში აღამიანი თავისუ-
ფალ არსებადაა წარმოდგენილი. ეს ქრისტიანობას ჭირდება იმიტომ,
რომ აღამიანი მორალურ არსებად გამოაცხადოს, ქრისტიანული მორა-
ლის ერთგულად დასახოს. მაგრამ თანამედროვე ათეისტურ ეგზისტენ-
ციალიზმს მიაჩნია, რომ ღმერთის, როგორც ღმერთის, არსებობა
გამოირიცხავს აღამიანის თავისუფლებას.

ქრისტიანულ ფილოსოფიას არ შეეძლო ღმერთზე ეთქვა უარი (მაშინ
იგი ქრისტიანული ფილოსოფიაც არ იქნებოდა), მაგრამ იგივე ფილოსო-
ფია აღამიანის თავისუფლების დაცვასაც ცდილობდა და ეს იმიტომ, რომ
ყოველ ქრისტიანს თავისი ნებით უნდა მიეღო ქრისტიანული მცნებები,
თავისი ნებით უნდა აერჩია ღმერთის ერგულება და სამსახური. ამასთან,
ქრისტიანული მორალი გარკვეულ პასუხისმგებლობას აკისრებდა ადამი-
ანს ღმერთის წინაშე, ხოლო პასუხისმგებლობა მხოლოდ იმას შეიძ-
ლება დაეკისროს, ვინც თავისუფალია თავის არჩევანში და ვინც თავისი
ნებით მოქმედებს. ამას გარდა, აღამიანის თავისუფლების დასაბუთებას
აუცილებელს ხდიდა ბოროტების ფაქტი. თუ ყველაფერი ამქვეყნიური
ღმერთის მიერ იქნებოდა შექმნილი, მაშინ ბოროტებაც მისი შექმნილი
გამოდიოდა. არადა, რელიგია გვასწავლის, რომ ღმერთს ბოროტება
არ შეუქმნია. მან შექმნა ანგელოზები, რომელთაგან ნაწილი გაამპარ-
გვანდნენ და ღმერთს დაუწყეს ქიშპობა. ამას მოჰყვა ანგელოზთა ურ-
თიერთბრძოლა. გაამპარგავნებულთა დამარცხება და ჰადესში გადა-
კრევა. სწორედ მათგან, ამ გაამპარგავნებულ და მერე დაცემულ ანგე-

ლოსთაგან, რომლებიც შემდგომში ეშმაკებად იქნენ, მოდის ბოროტება და შური, ამპარტავნობა და ქედმაღლობა.

და მაინც, ქრისტიანული ფილოსოფია ვერ ხსნიდა იმ წინააღმდეგობას, რომელიც არსებობდა ღმერთის მიერ ყველაფრის წინასწარ განსაზღვრულობასა და ადამიანის თავისუფლებას შორის. თუ ღმერთი ყველაფრის მიზეზი, თუ ღმერთი ადგენს ადამიანის არსს, მაშინ როგორღაა ადამიანი თავისუფალი არსება ან რაში გამოიხატება მისი თავისუფლება?

ადამიანი მოქმედებს თავისი ნების მიხედვით, ამბობს ქრისტიანული ფილოსოფია. მაგრამ ხომ არსებობს ღვთის ნებაც?! რა დამოკიდებულებაა ამ ორ ნებას შორის, ემორჩილება თუ არა ადამიანი ღვთის ნებას? როგორც კი საკითხი ასე დადგება ქრისტიანული ფილოსოფია იძულებულია უპასუხოს, რომ ადამიანი ემორჩილება ღვთის ნებას. მაგრამ ეს ხომ მის თავისუფლებას გამორიცხავს?! ქრისტიანული ფილოსოფია ცდილობს ამ სიძნელეს ასე შემოუაროს: ადამიანის თავისუფლება მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, როცა იგი ღმერთის ნებას თავის საკუთარ ნებად აქცევს, „დაეყრდენი მას (ღმერთს – რ.ბ.) და გახადე მისი წმინდა ნება შენს ნებად“ – მოითხოვდა სკოვოროდა. „თუ მას (ამ ნებას – რ.ბ.) მიიღებ, ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი შენად იქცა“¹ – არიგებდა იგი ადამიანს.

მაგრამ თუ ადამიანი ყოველთვის ღმერთის ნების შემსრულებელი იქნება, მაშინ სადღაა არჩევანის თავისუფლება?! არჩევანის თავისუფლება ხომ მრავალი შესაძლებლობიდან ერთ-ერთის არჩევას გულისხმობს. ღმერთის ნებისადმი მორჩილება კი მხოლოდდამხოლოდ ერთადერთ შესაძლებლობას უშვებს და ამით გამორიცხავს არჩევანის შესაძლებლობას და შესაბამისად თავისუფლებასაც. მაგრამ ადამიანს აქვს არა მარტო იმის საშუალება, რომ მიჰყვეს ღმერთის ნებას, არამედ იმის საშუალებაც, რომ არ მიჰყვეს ამ ნებას. იქნებ ამაში უნდა დავინახოთ მისი თავისუფლება?! მაგრამ ადამიანი, რომელიც ღმერთის ნებას არ მიჰყვება, მაინც ვერ გაურბის აუცილებლობას. საქმე ისაა, რომ ადამიანის ამქვეყნიური თავისუფლება მხოლოდ მოჩვენებითი თავისუფლებაა. ქრისტიანული რელიგიის მიხედვით, ამქვეყნიური ცხოვრება წამიერი ცხოვრებაა, იმქვეყნიური ცხოვრება კი მარადიული. ადამიანს შეუძლია ამქვეყნიური ცხოვრება ღმერთისაგან განდგომით მოაწყოს, არ გაჰყვეს მის ნებას, არ დაემორჩილოს ქრისტიანულ მცნებებს და ა.შ. მაგრამ ყოველივე ამის გამო იგი საკადრის პასუხს მიიღებს სიკვდილის შემდეგ. სამოთხე თუ ჯოჯოხეთი! – აი, რისი არჩევა აღარ შეუძლია მას თავისი ნებით, ღმერთის ნებისა და მისი ჩარევის გარეშე. ასე რომ, ის მინიმალური „თავისუფლება“, რომელიც ამქვეყნიურ ცხოვრებაში შეუძლია მოიპოვოს ადამიანმა ღმერთისაგან განდგომით, მას ისე ძვირად დაუჯდება, რომ, ცხადია, ურჩევნია, იყოს ღმერთის ნების ერთგული და ყველაფერი ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით შეასრულოს, მაგრამ მთავარი აქ მაინც

1. Гр. Сковорода, Сочинения. т. I. 1973. стр. 334.

ისაა, რომ ქრისტიანული ფილოსოფია რელიგიური ადამიანის თავისუფლებაზე კი არ ლაპარაკობდა, არამედ მისი სულის თავისუფლებაზე. ეს კარგად გამოამჟღავნა ასკეტიზმმა. თავისუფლება ის აუცილებელი პირობაა, რომელმაც ადამიანებს უნდა მისცეს ბედნიერი ცხოვრების საშუალება. სწორედ თავისუფლებამ უნდა შეუწყოს ხელი მათი მაგერიალური და სულიერი კეთილდღეობის მრდას, ქრისტიანული თავისუფლება აკანონებდა ადამიანის სხვადასხვა მაგერიალურ და ხორციელ მოთხოვნილებათა შემღვდვას, უკუგდებას; სარწმუნოებრივი იდეალების, ქრისტიანული რწმენით ნასაზრდოები სულისა და ამროვნების აღორძინებას, დამკვიდრებას.

§ 3. თავისუფლების პრობლემა ახალ ფილოსოფიაში

ქრისტიანულმა ფილოსოფიამ არსებითად ყურადღება ნებისყოფის თავისუფლებისაკენ წარმართა. ახალი ფილოსოფიის დამწყებმა ფ. ბეკონმა კი თავისუფლების საზომად ბუნების საიდუმლოებაში ჩაწვდომის სიღრმე მიიჩნია. რაც უფრო მეტად შეიმეცნეს ადამიანი ბუნებას, რაც უფრო უკეთ შეიცნობს მის კანონზომიერებებს, მით უფრო თავისუფალი იქნება იგი, — ფიქრობდა ფ. ბეკონი. აქ იგი იმეორებდა პერაკლიგედან და სკოლელებიდან მომდინარე აზრს იმის შესახებ, რომ ადამიანის თავისუფლება შემეცნებაზე გადის. თავის მხრივ ეს აზრი შემდეგ დეკარტემაც გაიმეორა და ადამიანის თავისუფლების საზომად ბუნებაზე მისი გაბატონების ხარისხი მიიჩნია.

ცხადია, ადამიანის თავისუფლებისათვის მართლაც აქვს მნიშვნელობა იმას, თუ რა მომითა და ხარისხით ბატონობს იგი ბუნებაზე, მაგრამ იგი ერთ-ერთი მახასიათებელია ადამიანის თავისუფლებისა და არა ერთადერთი.

მაგრამ მთავარი ნაკლი ბეკონის თვალსაზრისისა მარტო ის კი არ იყო, რომ იგი ადამიანის თავისუფლებას ბუნებაზე მისი ბატონობით მომავდა, არამედ ის, რომ მას გულუბრიყვილად სჯეროდა მარტო მეცნიერების და ტექნიკის განვითარების გზით ცხოვრების გარდაქმნის შესაძლებლობა. რაც უფრო უკეთ შეიმეცნეს ადამიანი ბუნებას, რაც უფრო განვითარდება და წინ წავა მეცნიერება და ტექნიკა, მით უფრო ბედნიერი და თავისუფალი გახდება ადამიანი, — ფიქრობდა ბეკონი. ცხადია, მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარებას შეუძლია უდიდესი სამსახური გაუწიოს ადამიანთა საზოგადოებას, თუ კი იგი სწორად იქნება მოხმარებული. მაგრამ ისიც შეიძლება, რომ სწორედ მეცნიერებისა და ტექნიკის მძლავრი განვითარება იქცეს ადამიანთა უბედურებისა და მათი დამონების მიზეზად. ეს ვითარება განსაკუთრებით საცნაური გახდება თანამედროვე მეცნიერულ-ტექნიკურმა რევოლუციამ.

ბეკონმა სწორედ ეს ვერ გაითვალისწინა. მას ეგონა, რომ მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარება ყველა შემთხვევაში მოუგანდა ადამიანებს ბედნიერებას. ლოგიკურად რომ გავყვეთ ამ თვალსაზრისს, მი-

სი მავნეობა უფრო ნათელი გახდება. გამოდის, რომ ადამიანთა თავისუფლებისათვის არავითარი ბრძოლა არაა საჭირო. საკმარისია სამოგალობეობა იმრუნოს მეცნიერებისა და ტექნიკის წინსვლაზე, საკმარისია მან დიდძალი მატერიალური დოვლათი დააგროვოს, რომ მას ნეტარი თავისუფლებაც „ებოძოს“.

ადამიანის თავისუფლების დამცველთა შორის წამყვანი ადგილი უჭირავს ი. კანტს. მართალია, იგი წმინდა გონების მოქმედების სფეროში ვერ აღასკურებს თავისუფლებას, მაგრამ სამაგიეროდ იგი მას აღასკურებს პრაქტიკული გონების მოქმედების სფეროში. ადამიანს რომ მართო თეორიული უნარი ჰქონებოდა, იგი ვერასოდეს ვერ გასცილდებოდა აუცილებლობას, მაგრამ სწორედ იმის გამო, რომ მას თეორიული უნარის გარდა პრაქტიკული უნარიც აქვს, ეს აძლევს მას თავისუფლებას. ეხება რა თავისუფლების პრობლემას კანტთან აკად. გ. თევზაძე წერს: „რამდენადაც თეორიული უნარი ეჭვობდა თავისუფლების არსებობაში, იმდენად მტკიცედ წამს იგი პრაქტიკულ უნარს“. საზოგადოებაში რომ მორალური კანონები არსებობენ, ესენი, კანტის აზრით, თავისუფლებით იძენენ აზრს. მორალური კანონების არსებობა აზრს დაკარგავდა თუ არა ადამიანის თავისუფალი არჩევანი. თავისუფლების გარეშე პასუხისმგებლობაც გაუქმდებოდა. პასუხს ხომ მხოლოდ იმას თხოვენ, ვისაც თავისუფალი არჩევანის შესაძლებლობა გააჩნია. მაგრამ წმინდა გონებაც და პრაქტიკული გონებაც ადამიანის გონებაა. გამოდის, რომ ადამიანი ერთ შემთხვევაში აუცილებლობას ემორჩილებოდა, მეორე შემთხვევაში კი იგი თავისუფალი არსებაა, რომელიც თავისი მიზნისა და მორალური კანონების მიხედვით მოქმედებს.

კანტმა ეს სიძნელე ასე გადაჭრა: პირველ ადამიანს ადამიანი — ფენომენი უწოდა, მეორეს ადამიანი — ნოუმენი. ადამიანს, როგორც ფენომენს, მოხსნილი აქვს პასუხისმგებლობა, ადამიანი, როგორც ნოუმენი, კი უყურებს რა თავის მოქმედებას, როგორც საკუთარი ნებისყოფის ქმნილებას, გრძნობს პასუხისმგებლობას.

ასე „შეერთდა“ კანტთან თავისუფლება და აუცილებლობა. ფენომენისა და ნოუმენის სამყაროს დაშვებამ ერთიდაიგივე ადამიანი ხან თავისუფალ არსებად გამოაცხადა, ხანაც აუცილებლობისადმი დაქვემდებარებულ არსებად.

ადამიანის გაყოფა ფენომენად და ნოუმენად თავისთავადაც რომ არ იყო სელოვნური, კანტს მაინც არ შეეძლო ამ სფეროთა ავტონომიების დაცვა. მას სწორედ ის უნდოდა, რომ თავისუფლების იდეას რეალურ, გრძნობად სამყაროში ჰქონოდა გამოვლინება. ამით კი ავტონომია დაირღვეოდა და თავისუფლება იმ სფეროში გამოდიოდა, სადაც ის არ უნდა ყოფილიყო ე.ი. ფენომენების სფეროში. ამგვარად, საქმეს ფენომენად და ნოუმენად გაყოფა არ შეეღობა. მაინც პასუხგაუცემელი რჩება კითხვა: როგორაა რომ ადამიანი ნოუმენის მოქმედება ადამიან-ფენომენის მოქმედებაში იჭრება და მაინც ავტონომიას ინარჩუნებს?

ამგვარად, კანტმა ერთგვარად უღალატა თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემის გრადიციულ დაყენებას. მან თავისუფლებასა და აუცილებლობას სხვადასხვა სიბრტყეზე დაუწყო ძებნა. როგორც

გ. თევზაძე წერს: „კანტი უკან ღვამს ნაბიჯს როგორც სპინოზასთან, ისე ლაიბნიცთან შედარებით. კანტი თავისუფლებას აუცილებლობისაგან აბსოლუტურად განსხვავებულ სფეროში ეძებს. ცდილობს დააფუძნოს რაღაც განსაკუთრებული თავისუფლების კანონები, რომლებიც გამოირცხავენ იძულებას. თავისუფლებისა და აუცილებლობის წინააღმდეგობა მასთან, ამის გამო ანტინომიის ხასიათს იღებს არა მარტო „წმინდა კრიტიკაში“, არამედ, წინააღმდეგ მისი სურვილისა, დანარჩენ ორ კრიტიკაშიც“.¹

მიუხედავად იმისა, რომ კანტმა აღამიანი, როგორც თეორიული შემეცნების ობიექტი, აუცილებლობას დაუმორჩილა, ხოლო აღამიანი, როგორც მნებობრივი აქტის სუბიექტი, თავისუფალ ანუ ისეთ არსებად მიიჩნია, რომელიც არ იმთავითვე ბუნების საგნებისა და მოვლენების ბელს, ძნელი არაა მიხვდეთ, რომ აღამიანის სპეციფიკას იგი სწორედ თავისუფლებაში ხედავდა ანუ იმაში ხედავდა, რითაც იგი ბუნების საგნებისაგან განსხვავდებოდა.

იმ ფილოსოფოსთა შორის, რომლებიც აღამიანის თავისუფლების დაცვას ცდილობდნენ, ფიხტე ერთ-ერთი პირველთაგანია. მისი აზრით, თავისუფლება, როგორც აბსოლუტური „მე“-ს მოქმედება, პირველადი აქტია, ყველაფრის საფუძველია. ეს იმას ნიშნავს, რომ არ არსებობს „მე“-საგან ე.ი. ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი რეალობა და, ცხადია, არც მისი კანონზომიერება.

როგორც სუბიექტური იდეალიზმის წარმომადგენელი, ფიხტე ამტკიცებს, რომ აღამიანი ვერასოდეს ვერ გავა საკუთარი თავიდან, ვერ გავა საკუთარი ცნობიერების გარეთ. ყოველ შემეცნებას საგნად საკუთარი „მე“ აქვს. რაც შეეხება გარემოს, ბუნებას, ისიც აღამიანის არაცნობიერი შემოქმედების შედეგია. მაგრამ ხდება ისე, რომ ცნობიერი „მე“ განიხილავს თავისსავე არაცნობიერ შემოქმედებას და ამ განხილვის დროს იგი მისგან დამოუკიდებლად მოცემული ჰგონია. ამით ფიხტეს ბუნების მიმართ „მე“-ს პრიმატის დამტკიცება სურს.

ამ პრიმატს თვითონ „მე“ დაადასტურებს, როცა იგი გარე სამყაროში თავის საკუთარ პროექტს შეიგრძნობს, როცა დარწმუნდება, რომ სწორედ ისაა ერთადერთი შემოქმედი არსება. ამის შეგრძნობა კი აღამიანს აძლევს ერთგვარ სიამაყეს, იმის რწმენას, რომ მას შეუძლია არ ემინოდეს გარეგანი ძალის, ბედისწერის და ა.შ.

მაგრამ, ფიხტეს აზრით, მარტო თავისუფლების შეცნობა როდი აკმაყოფილებს აღამიანს, სწორედ თავისი თავისუფლების შეცნობა აღამიანს მარადიული მორალური სრულყოფის გზაზე აყენებს. სწორედ მარადიული მორალური სრულყოფის გზა არის იმავდროულად თავისუფლების მარადიული რეალიზაციის გზაც. ამიტომ თავისუფალმა აღამიანმა უნდა იმზუნოს თავის თავის შეცვლაზე უკეთესობისაკენ. ხოლო ამ შეცვლაზე, ამ უკეთესობაზე მოქმედებაში უნდა იზინოს თავი. ამიტომ ის, თუ რას წარმოადგენს აღამიანი, მის მოქმედებაში გამოვლინდება. „Твое

1. გ. თევზაძე, თავისუფლება და აუცილებლობა, საკანდ. დისერტაცია, 1957. გვ. 46

действие, и только оно одно, определяет твою ценность.¹

ფიზიკის ერთ-ერთი დამსახურება ისაა, რომ იგი ადამიანის თავისუფლების განვითარებასა და მწიფობივ პროგრესს დიდიწილად უწყობს. თანამართლებს განხილავს. საბოლოო მიზანი, რომლისკენაც ყველა პრაქტიკული უნდა ისწრაფოდეს, ესაა ყველა ერისა და სახელმწიფოს გაერთიანება სამართლიანი და გონიერი კანონების საფუძველზე, რომელიც სამოგადოების ყველა წევრის თავისუფლებისა და ბედნიერების გარანტი იქნება, სადაც ადამიანები უკვე ერთმანეთის წინააღმდეგ კი არ იბრძვიან, არამედ მთელ თავის ძალას მიმართავენ ბუნების წინააღმდეგ.

მეორეს მხრივ, იგივე „აღამიანის დანიშნულებამი“ ფიხტე წერს, რომ ამქვეყნიური ცხოვრება საიქიო ცხოვრების განგრძობისათვის საშუალებაა, აქაური ცხოვრება მომავალ ცხოვრებასთან მიმართებით რწმენაზე ცხოვრებაა, რომ კეთილი ნება გვაკავშირებს მომავალ ცხოვრებასთან, რომ სიკვდილი კიბეა, რომლითაც ახალ ცხოვრებას ვიწყებთ და ა.შ.

საიქო ცხოვრების შემოგანიტ ფიგმ ვერ შეინარჩუნა ადამიანის აქტირობა, რომელიც არსებულის მუღმე გარდაქმნა-გაუქობესე ბისაკენ არის მიმართული. საქმე მარგო ის კი არაა, რომ აქაური ცხოვრების ძირითად პათოსად რწმენაში ცხოვრებაა დასახელებული, არამედ ის, რომ ღმერთის ცნების დაშეების შემდეგ ადამიანის თავისუფლების დასაბუთება შეუძლებელი ხდება. ამასთან, ფიგეს შემოქმედებაში ადგილი აქვს პრაქტიკული გონების პოსტულატების ჯერ დაშეებას, მერე უარყოფას, და მერე ისევ შემოგანას, რაც კარგად მოუთითებს იმაზე, აღნიშნავს მკვლევარი ა. პოპიაშვილი, რომ „ფიგემ ვერ შეძლო კანგისეული თავისთავადი ნივთის, გრანსცენდენტური იდეალური სამყაროს, გრანსცენდენტური ღმერთის ცნების მოხსნა და აქედან გამომდინარე სიძნელეების თავიდან აცილება“, ანუ მან ვერ შეძლო ადამიანის თავისუფლების დასაბუთება.

§ 4. თავისუფლების პრობლემა თანამედროვე
ეგზისტენციალიზმში (სარტრი)

გემოთ ზეენ, ადამიანის ფილოსოფიურ პრობლემაზე სარგრის თვალ-საზრისის გადმოცემის დროს, საგანგებოდ აღენიშნავდით, რომ საგნობრივი ყოფიერებისაგან ანუ ყოფიერებისაგან თავის-თავად არსებითად განსხვავდება ყოფიერება – თავის-თვის ანუ ადამიანური ყოფიერება. თუ საგნობრივი ყოფიერებისათვის დამახასიათებელია იყოს ის, რაც არის, ადამიანური ყოფიერებისათვის, პირიქით, დამახასიათებელია არ იყოს ის, რაც არის და იყოს ის, რაც არ არის. თუ მაგერიბალური საგნები არ განიცდიან განვითარება-ცვალებადობას, ადამიანი მუდმივ ცვალებადობაშია. ქმნადობა, იმის უარყოფა, რაც არის და იმისკენ სწრაფ-

1. Фихте, Назначение человека, СПб. 1905. стр. 72.

2. გ. თევზაძე, თავისუფლება და აუცილებლობა, 1957, გვ. 50.

ვა, რაც არ არის — აი, რა არის ადამიანისათვის დამახასიათებელი. როგორ ახერხებს ადამიანი არ იყოს ის, რაც არის და იყოს ის, რაც არ არის?! ამას იგი, სარგრის ამრით, ახერხებს მხოლოდამხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი არის თავისუფალი. მაგერიალური საგნების მოვლენები არ არიან თავისუფალნი, ამიტომ მათ არ შეუძლიათ თავისუფლად სხვა რამედ, ვიდრე ისინი არიან. თავისუფლება მარგო ადამიანისათვის არის დამახასიათებელი. სწორედ ამიტომ სარგრი ადამიანის სპეციფიკას მის თავისუფლებაში ხედავს. ადამიანი თავისუფალია — ეს ნიშნავს იმას, რომ იგი არ არის ერთხელ და სამუდამოდ შექმნილი რამ. იგი არ არის ის, რაც არის, ასეთია, მაგალითად, ყველა მაგერიალური საგანი, ქვა არის ის, რაც არის. კლდეც ის არის, რაც არის. იგი არ იცვლება, არ განიცდის განვითარებას, იგი არ შეიძლება ღდეს ერთი იყოს და ხვალ მეორე. ამისაგან განსხვავებით ადამიანი მარადიულ ცვალებადობაშია. ადამიანს არა აქვს რაიმე უცვლელი თვისება.

ყოველწუთიერად ყოველი ადამიანის წინაშე არჩევანის უამრავი შესაძლებლობაა. ამ წუთში, როცა მე ამ სიტყვებს ვწერ, შემიძლია წერას თავი მივანებო და სასეირნოდ წავიდე, შემიძლია აქამდე დაწერილი ფურცლებიც დაეხიო ან წერა გავაგრძელო. რომელ მათგანს ავარჩევ აქედან, ეს წინასწარ არააინ იცის. ყოველ კონკრეტულ სიტუაციაში მე ვმოქმედებ არა წინასწარდადგენილი პროექტის მიხედვით, არამედ ყოველდღიური პროექტის მიხედვით, რომელიც სხვადასხვა სიტუაციაში სხვადასხვაა. მათი სხვადასხვაობა იმდენ რამეზეა დამოკიდებული, რომ წინასწარ ჭირს იმის გამოცნობა, თუ აღნიშნულ ვითარებაში როგორ მოიქცევა ესა თუ ის პიროვნება.

რამდენადაც ადამიანი მარადიულ ცვალებადობაშია, არ შეიძლება მისი არსი წინასწარ დადგენილად მივიჩნიოთ — ფიქრობს სარგრი. აქედან მოდის სარგრის ცნობილი ღებულება: „ადამიანის არსებობა წინ უსწრებს მის არსს“. ¹ ამ ღებულებით, სარგრი ადამიანს უპირისპირებს მაგერიალურ საგნებსა და მოვლენებს, სადაც მდგომარეობა პირიქითაა: აქ საგანთა არსი წინ უსწრებს მათ არსებობას (ყოფნას). მაგალითისათვის ავიღოთ ღანა ან წიგნი. ორივე შემთხვევაში ამ საგანთა არსი წინ უსწრებს მის არსებობას (ყოფნას) და აი როგორ: ხელოსანმა ღანა რომ დაამზადოს ან წიგნი დასტამბოს, საჭიროა ჯერ იმის ცოდნა — თუ რა არის წიგნი ან რა არის ღანა. ხელოსანს რომ არ ცოდნოდა რა არის ღანა, იგი მას ვერ დაამზადებდა. მაგრამ რას ნიშნავს, რომ ხელოსანმა იცოდა — რა არის ღანა? ეს ნიშნავს, რომ ხელოსანს ჰქონდა ღანის იდეა ანუ იცოდა მისი არსი. სწორედ ღანის იდეის ცოდნის შემდეგ და არა მანამდე ან მის გარეშე არის შესაძლებელი ღანის დამზადება ხელოსნის მიერ. ² მაგრამ ასეთივე ვითარება როდი გვაქვს ადამიანის შემთხვევაში. ჯერ ერთი, რომ ადამიანი არაა არავის მიერ შექმნილი. თუ დავეშვებით, რომ ადამიანი ღმერთის მიერაა შექმნილი, მაშინ

1. Jan-Paul Sartre, Existentialism, p. 15.

2. იქვე, გვ. 16.

დანასა და ადამიანს შორის აღნიშნულ საკითხში განსხვავება არ იქნებოდა. როგორც ხელოსანს აქვს დანის იდეა, ისე ღმერთსაც ექნებოდა ადამიანის იდეა და ისე შექმნიდა მას. მაგრამ სარგრი როგორც ათვისტური ეგზისტენციალიზმის წარმომადგენელი, ილაშქრებს ამ აზრის წინააღმდეგ თითქოს ადამიანი ღმერთის მიერ იყოს შექმნილი, თუ არ არსებობს ღმერთი, მაშინ ადამიანი არავის მიერ შექმნილად არ უნდა ვივარაუდოთ. ადამიანი თვითონ ქმნის თავის თავს. მაგრამ ქმნის დროთა განმავლობაში, მოქმედებათა გზით.

ადამიანი თვითონვე ქმნის თავის თავს, თვითონვე თავის მოქმედებების გზით აღგენს საკუთარ არსს. ახლადშობილი ადამიანი ჯერ არაფერი არაა¹. — ამბობს სარგრი. იგი არის გეგმა, პროექტი, რომელიც მომავალში უნდა გაიშალოს. მაგრამ თუ რად გაიშლება იგი მომავალში, ეს მარტო მასზეა დამოკიდებული. სწორედ ამ ცვალებადობა-განვითარებაში დაადგენს ადამიანი თავის არსს, — ფიქრობს სარგრი. ადამიანის არსი რომ წინასწარ დადგენილი ყოფილიყო, მაშინ იგი იქნებოდა ყოფიერება თავის-თავად ანუ მაკერიალური საგანი. ადამიანი იმიტომ არის ყოფიერება — თავისთვის, რომ იგი მუდამ ცვალებადობაშია, მუდმივ ქმნალობაშია და ამ გზით აღგენს თავის არსს.

მეთვრამეცე საუკუნის ათეისტი ფილოსოფოსები, — წერს სარგრი, — გადაუდგნენ ღმერთს, მაგრამ იმ ამრამდე მაინც ვერ მივიდნენ, რომ ადამიანური არსებობა წინ უსწრებდა მის არსს. მათ ადამიანის არსი წინასწარ დადგენილად მიაჩნდათ. გამომდინარე აქედან ისინი ფიქრობდნენ, რომ ყველა ადამიანი ერთნაირია, რაკილა ის ადამიანია.²

სარგრი არ იმიარებს ამრს ადამიანის არსის წინასწარდადგენილების შესახებ. მისი აზრით, ადამიანი სხვა არაფერი არაა, თუ არა ის, რასაც ის თავის თავისაგან გააკეთებს.³

დებულებით: „ადამიანის არსებობა წინ უსწრებს მის არსს“ სარგრმა ერთიმეორეს დაუპირისპირა ბუნება და ადამიანი და შეეცადა ამ უკანასკნელის სპეციფიკა ეზვენებინა. არცერთი საგანი ან არსება ბუნებაში, არც ცოცხალი და არც არაცოცხალი, გარდა ადამიანისა, თვითონ არ აღგენს თავის არსს. ყოველ მათგანს თავიდანვე განსაზღვრული სახე აქვს. მხოლოდ ადამიანს აქვს თვითგანსაზღვრის უნარი და ამას სარგრი ადამიანის უპირატესობად მიიჩნევს მაკერიალურ საგნებთან შედარებით.

ბუნებრივად დგება კითხვა: როგორ ახერხებს ადამიანი თავისი არსის დადგენას არსებობის გზით? სარგრის აზრით, ადამიანი ამას ახერხებს იმით, რომ იგი თავისუფალია. ასე შემოდის სარგრის ფილოსოფიაში თავისუფლების ცნება. სწორედ თავისუფლებაში ხედავს სარგრი ბუნებისა და ადამიანის ურთიერთგანსხვავებულობის მიზეზს. მაკერიალური საგანი იმიტომ არის ის, რაც არის, რომ მისთვის უცხოა თავი-

1. Jan-Paul Sartre, Existentialism, p. 18.

2. იქვე. გვ. 17.

3. იქვე. გვ. 18.

სუფლებს. სამაგიეროდ ადამიანის მარადიული ცვალებადობის მიზეზად თავისუფლება გვევლინება, — ფიქრობს სარგრი.

ბუნებისა და ადამიანის ურთიერთდაპირისპირება სარგრთან უკიდურეს სახესღებულობს. თუმცა ეგზისტენციალური ფილოსოფია სამოგადოდ ანტინაგურალისტური თვალსაზრისია ადამიანზე, სარგრის ფილოსოფია მაინც გამოირჩევა თითქმის ყველა სხვა ეგზისტენციალისტის თვალსაზრისისაგან, როგორც უკიდურესი ანტინაგურალისტური თვალსაზრისი. სარგრი ებრძვის ნაგურალისტურ თვალსაზრისს, რომელიც ბუნებასა და ადამიანს შორის არსებით განსხვავებას ვერ ხედავდა და ადამიანს ბუნების ნაწილად აცხადებდა. ნაგურალიზმი (და ასეთია ყოველი სახის მაგერიალიზმი, სარგრის აზრით) ადამიანის სპეციფიკას უგულვებელყოფს, განიხილავს რა მას როგორც საგანს, როგორც გარკვეული რეაქციების კომპლექსს. ასეთი განხილვის შემთხვევაში, სარგრის აზრით, იშლება პრინციპული განსხვავება ადამიანსა და მაგერიალურ საგნებს (სკამი, მაგიდა, ქვა, ხე) შორის.

ნაგურალისტები, რომლებიც ადამიანს ბუნების ნაწილად აცხადებდნენ, ბუნებაში მოქმედ კანონებს ადამიანებზეც ავრცელებდნენ. სარგრის მიხედვით კი, რომლისთვისაც ბუნება და ადამიანი სრულიად განსხვავებული სინამდვილეებია, შეუძლებელია ბუნების კანონები ადამიანზე ვრცელდებოდეს და პირიქით. კაუზალიზმი და დეტერმინიზმი ადამიანური რეალობის დახასიათებისათვის არ გამოდგებიან.

თავისუფლების აღიარება, სარგრის აზრით, ნიშნავს ყოველგვარი დეტერმინანტების მოხსნას. პირველ რიგში სარგრი ებრძვის გამოთქმას: „ადამიანური ბუნება“. მისი აზრით, ადამიანურ ბუნებაზე ლაპარაკი უკვე ნიშნავს რაღაც ისეთის აღიარებას, რომელიც მღუდავს ადამიანის თავისუფლებას. თუ ვიცყვით, რომ ადამიანი დამოკიდებულია თავის ფიზიკურ-ფიზიოლოგიურ კონსტრუქციაზე, მაშინ იგი აღარ იქნება თავისუფალი. თუ ადამიანის შრომისუნარიანობას მის ფიზიკურ სიძლიერესთან, ხოლო მის შემოქმედებას აუცილებლად მის ნიჭიერებასთან დავაკავშირებთ, ეს უკვე ნიშნავს იმას, რომ ჩვენ ვერ დავძლიეთ ადამიანური ბუნების ცნება. ადამიანში არაფერი არ არის ისეთი, რაც წინასწარ გაგვითვალისწინებდა მისი მოქმედების შედეგს. არ არის ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული რაიმე ადამიანური თვისება. არ არიან დაბადებიდან სიკვდილამდე მამაცები ან მხალეები, ნიჭიერნი ან უნიჭონი, ბეჯითნი ან მარმაცნი. ვერავიგე ვერ იცყვი, რომ ის უშიშარია ან მხალეა იმის გამო, რომ მან ერთ სიტუაციაში გამოავლინა უშიშრობა ან სიმხალე. ხალხი მიეჩნია ილაპარაკოს გმირზე, რომელიც გმირულად სვამს ჩაის, გმირულად იხეხს კბილებს ან გმირულად უკლის ყვავილებს თავის ბაღჩაში. ადამიანები ლაპარაკობენ ასევე მხალეზე, როგორც ყოველგვარ სიტუაციაში მხალეზე. სარგრის აზრით, ასეთი მიდგომა არაა სწორი, ასეთ შემთხვევაში გამოდის, რომ თითქოს ადამიანები ბუნებით იყვნენ მხალეები ან უშიშარნი. ეს კი ყველაზე კარგი საშუალებაა პასუხისმგებლობისაგან თავის დაძვრენისა. მხალეს, მარმაცს ან უსინდისოს შეუძლია თავი იმით იმართლოს, რომ იგი ბუნებას გაუჩე-

ნია ასეთად. „რა ექნა, ბუნებაშ გამაჩინა ასეთი,“ – ეს თავის დანუგეგმვების, პასუხისმგებლობისა და ვალდებულებისაგან განთავისუფლების საუკეთესო ფორმაა.

სარგრის აზრით, ადამიანში არაფერი არაა წინასწარ განსაზღვრული. ამა თუ იმ სიტუაციაში თუ როგორ მოიქცევა იგი, ეს მასზე და მხოლოდ მასზეა დამოკიდებული. ადამიანი თავისუფალია თავის არჩევანში. მას შეუძლია აირჩიოს სიმხალე ან სიმამაცე, სიზარმაცე ან სიბეჯითე. თანაც ისე, რომ ერთ შემთხვევაში შეუძლია სიმხალე აირჩიოს, ხოლო მეორე შემთხვევაში სიმამაცე. ასე რომ, წინასწარ ვერავიგე ვიცევით – ესა და ეს ადამიანი მხალა ან მამაციო. ყოველ სხვადასხვა სიტუაციაში მას აქვს თანაბარი შესაძლებლობა როგორც იმისა, რომ თავი უშიშრად წარმოგვიდგინოს, ისევე იმისა, რომ მხალად მოგვევლინოს.

იმ დეკერმინანტთა შორის, რომლებიც არ იძლეოდნენ საშუალებას ადამიანის თავისუფლებაზე ლაპარაკისა, განსაკუთრებით უნდა გამოიყოს ღმერთი. თუ დავუშვებთ ღმერთის არსებობას და იმას, რომ ადამიანი ღმერთის მიერაა შექმნილი, მაშინ ღმერთი უნდა ჩავთვალოთ ადამიანის მოქმედებათა რეგულატორად – ფიქრობს სარგრი. თუ არსებობს ბედისწერა, ადამიანის თავისუფლება გაუქმებულია. სარგრი ორივეს არსებობას უარყოფს.

თავის აღრინდელ შრომებში სარგრი აკრიტიკებს მარქსისტულ ფილოსოფიას, სადაც ადამიანის თავისუფლება „შემღუდულია“ სოციალური გარემოთი. განსხვავებით მარქსისტული ფილოსოფიისაგან სარგრი იღებდა კონკრეტულ ადამიანს, იმოღივრებულს სამოგადოებისაგან, სოციალური გარემოსაგან, ადამიანს, რომელმაც არც ბატონობს არც ღმერთი, არც ბედისწერა, ადამიანს, რომელიც ყოველმხრივ თავისუფალია.

ყოველივე მემოადინიშნულის შემდეგ შთაბეჭდილება ისეთია, თითქოს სარგრი გრადიციულ დავაში დეკერმინისტებსა და ინდეკერმინისტებს შორის ინდეკერმინისტების მხარეს დაიჭერდა. სინამდვილეში კი იგი ემიჯნება როგორც დეკერმინიზმს, ასევე ინდეკერმინიზმსაც.

ბრძოლა დეკერმინისტებსა და ნების თავისუფლების მომხრეებს შორის, სარგრის აზრით, გაუგებრობაზეა აგებული.¹ ცხადია, არსებობენ მოქმედების გამომწვევი მიზეზები ან საბაბები, მაგრამ ეს სრულებითაც არ ამართლებს დეკერმინიზმს. ყოველი მოვლენა, ყოველი ფაქტი ჩვენს გარემომცველ სამყაროში შეიძლება განვიხილოთ როგორც დამაბრკოლებელი ან ხელის შემწყობი იმის მიხედვით, თუ როგორია ჩვენი ამოსავალი პირველადი პროექტი. ადამიანი თავისუფალია პირველადი პროექტის არჩევაში, შემდგომ კი მას ხდება სხვადასხვა დაბრკოლებანი.

რაც შეეხება ინდეკერმინისტებს, სარგრის აზრით, ისინი ადამიანის თავისუფლებას კი უშვებენ, მაგრამ იმავდროულად მის არსს წინასწარ

1. Jan-Paul Sartre, Being and nothingness, an essay on Phenomenological Ontology, New York. 1956. p. 436.

დადგენილად მიიჩნევენ ღმერთის მიერ. თუ ადამიანის არსი დადგენილია, მაშინ ნების თავისუფლებაზე ლაპარაკი თავის მოცუპილებად მხოლოდ, — ფიქრობს სარტრი. ყოველ წუთში რომ არჩევანის შესაძლებლობა აქვს ადამიანს, ეს ქმნის თავისუფლების ილუზიას. სინამდვილეში კი მისი არჩევანი წინასწარაა განსაზღვრული მისი არსით.

სარტრი ასე წყვეტს აღნიშნულ საკითხს: ადამიანის არსი არაა დადგენილი წინასწარ. ეს ქმნის მის სპეციფიკას. ამ და მხოლოდ ამ შემთხვევაში შეიძლება ლაპარაკი ადამიანის თავისუფლებაზე, რადგანაც, თუ ადამიანის არსი წინასწარ დადგენილად გამოვაცხადეთ, მას, ნებისთი თუ უნებლიეთ, ერთმევა თავისუფლება. თავისუფალი ადამიანი თვითონვე აღგენს თავის არსს მოქმედებების გზით. ეს მოქმედებები კი პირველად პროექტებად დამოკიდებული. ადამიანი, რომელიც დასაწყისში არაფერია, იღებს პირველად პროექტს, რომელიც მთელ თავის მოქმედებას შემდგომში ამ პროექტის გასაშლელად წარმართავს. იმის მიხედვით, თუ როგორია პირველადი პროექტი, იგი სხვადასხვანაირად ხელავს ერთიდაიგივე მოვლენას. სანიშნულად სარტრს ასეთი მაგალითი მოჰყავს: ჩემს წინ მაღალი მწვერვალია. თუ მე მთასვლელი ვარ, მაშინ მწვერვალი ჩემთვის სხვანაირი გამოჩნდება, ვიდრე იმისათვის, ვისაც მწვერვალზე ასვლა კი არ სურს, არამედ სურს უცქიროს მას მხოლოდდამხოლოდ ესთეტიკური გკბობის მისაღებად. მოცემულ მაგალითში ერთიდაიგივე მწვერვალი სხვადასხვა რამედ იქცა იმის მიხედვით, თუ როგორია დამკვირვებლის პირველადი პროექტი.¹

შემოთ ჩვენ აღვნიშნავდით, რომ ღმერთის, ისევე როგორც ბედისწერის, არსებობის აღიარება ადამიანს ართმევს თავისუფლებას. სარტრი ადამიანს ათავისუფლებს ასეთი დეკერმინანტებისაგან. იგივე მიზნით სარტრი უარყოფს არაენობიერი სინამდვილის არსებობის ფაქტს. მისი აზრით, არაენობიერი ფსიქიკური სინამდვილის არსებობის აღიარებით იმღუდება ადამიანის თავისუფლება. თუ არსებობს არაენობიერი ფსიქიკური სინამდვილე, მაშინ ადამიანის თავისუფლება მხოლოდ მოჩვენებითია. ადამიანს მხოლოდ ეჩვენება, რომ იგი ასე და არა სხვანაირად თავისი სურვილით, თავისი ნებით იქცევა, სინამდვილეში კი ამისი მიზეზი უნდა ვეძიოთ არაენობიერ ლგოლებსა და სურვილებში, რომლებიც ისე წარმართავენ ადამიანის მოქმედებას, რომ თვითონ მან ამის შესახებ არაფერი იცის.

შემონათქვამის შემდეგ გასაგები უნდა იყოს სარტრის კრიტიკული დამოკიდებულება ფროიდის ფსიქოანალიზის მიმართ, როგორც არაენობიერი ფსიქიკურის თეორიის მიმართ. სარტრის სიკვებით რომ ვთქვათ, ფროიდმა უარყო პორიზონგალური დეკერმინიზმი (ე.ი. დეკერმინიზმი, რომელიც გულისხმობს შიდა, არაენობიერი ფსიქიკური შრეების შემოქმედებას ცნობიერ ფსიქიკაზე). როგორც ცნობილია, ფროიდი ეძებდა იმ სიღრმით ფენებს, რომლებიც გასაგებს გახდიდნენ ამა თუ იმ ადამიანურ მოქმედებას. მისი აზრით, ყოველგვარი ცნობიერი მოქმედე-

1. Sartre, Being and nothingness, p. 488.

ბის იქეთ უნდა ვეძიოთ მისი ნამდვილი მიზეზი. ეს მიზეზი ცნობიერებაში არ ჩანს, ამიგომ, როგორც წესი, მის შესახებ პიროვნებამ არაფერი არ იცის. ფსიქოანალიტიკოსის ამოცანაა ახსნას ამა თუ იმ ადამიანურ მოქმედების ნამდვილი მიზეზი, ჩაიხედოს ადამიანური ფსიქიკის მიღწევაში, შილა ფენებში, რომლებიც ჩვეულებრივი ადამიანისთვის მიუწვდომელი, დაუნახავია. სარგრი, მსგავსად ფროიდისა, ცდილობს ახსნას ადამიანური მოქმედება. მას სურს გაიგოს, თუ მსგავს სიტუაციებში რატომ მოქმედებენ სხვადასხვა ადამიანები სხვადასხვანაირად და ა.შ.

ცდილობს რა ახსნას ადამიანური მოქმედება, სარგრი ამის მიზეზს არაცნობიერში არ ეძებს. მისი აზრით, არავითარი ღრმა, ქვემდებარე ფენები არ განსაზღვრავენ ადამიანურ მოქმედებას. რასაც ადამიანი აკეთებს, ყველაფერ ამას იგი აკეთებს შეგნებულად, პირველადი პროექტის შესაგყვისად, ცნობიერი და თავისუფალი არჩევანის გზით.

რამდენადაც სარგრი, გარდა პირველადი პროექტისა, ლაპარაკობს აგრეთვე ყოველდღიურ პროექტებზე, ბუნებრივად ისმება კითხვა: როგორი დამოკიდებულებაა ამ პროექტთა შორის? პირველადი პროექტი ეს ის პროექტია, რომელიც განსაზღვრავს ადამიანის ცხოვრების მთელ გზას. მაგრამ პირველად პროექტში ყველაფერი როდია გათვალისწინებული, რაც ადამიანს შეხვდება ცხოვრებაში დაბრკოლების სახით. ამიგომ პირველადი პროექტის გვერდით არსებობენ ე.წ. ყოველდღიური პროექტები, ე.ი. ამა თუ იმ კონკრეტულ სიტუაციაში მოქმედების პროექტები.¹ ავიღოთ ასეთი მაგალითი: მე მსურს სწრაფად ჩავიდე უახლოეს ქალაქში. ქალაქში ჩასვლა, ცხადია, გამოწვეულია რაღაც მიზნით. მიზნის მისაღწევად მე ვადგენ დისტანციას იმ ქალაქსა, რომელშიდაც ჩასვლა მინდა, და იმ ადგილსამყოფელს შორის, სადაც ახლა მე ვიმყოფები, რის შემდეგაც უკვე ვეძებ საშუალებას ამ მიზნის მისაღწევად (ვთქვათ, გადავწყვიტე ველოსიპედით მგზავრობა). მაგრამ გზაში გყდება ბორბალი, რაც იწვევს რადიკალურ ცვლილებას სიტუაციაში. საკმარისია ითქვას, რომ მე მანძილს ქალაქამდე ვზომავ არა ბორბლების ბრუნვათა რაოდენობით, არამედ ნაბიჯებით. თუ მე კაცი მყავდა სანახავი, რომელიც ერთ საათში მაგარებელს უნდა გაჰყოლოდა, ახლა, ცხადია, მას ველარ ვნახავ. ამიგომ ვცვლი ჩემს წინა გადაწყვეტილებას, ებრუნდები უკან სახლში და იმის მაგივრად, რომ თვითონვე ჩავსულიყავი იმ კაცის სანახავად, ვაგზავნი გელეგრაშას. იშლება ჩემი პროექტი, მაგრამ სარგრის აზრით, იშლება არა პირველადი პროექტი, არამედ ყოველდღიური პროექტი.

ხომ არ ახდენს ყოველდღიურ პროექტთა ცვლა გავლენას ძირითად პროექტზე? სარგრის აზრით, პირველად პროექტში არის დატოვებული არე ამ გათვალისწინებულთათვის. ამიგომ ის არაფერს არ ცვლის ძირითად პროექტში. ყოველგვარი პროექტი თავისუფლებისა, სარგრის მიხედვით, არის ღია და არა დახურული პროექტი.²

1. Sartre, Being and 504-505.

2. იქვე, გვ. 507.

მიუხედავად იმისა, რომ სარგრი ადამიანებს ანიჭებს პირველადი არჩევანის სრულ თავისუფლებას, იგი მაინც უშვებს გარკვეულ „დეკრემენტებს“, რომლებიც თავისებურად შემოქმედებენ ჩვენს პირველად არჩევანზე. ესენია: გარემო, რომელშიაც ვიბადები და რომელშიაც მიხდება ცხოვრება, ეპოქა, რომელშიაც დავიბადე. ოჯახი, სადაც უნდა გავიზარდო, ჩემი ეროვნება. ისიც — ვეკუთვნი ბურჟუაზიას, თუ პროლეტარიატს. ყველაფერი შემოთხამოთვლილი, სარგრის ამრით, განსაზღვრავენ ჩემს პირველად პროექტს. პირველადი პროექტის არჩევანზე მოქმედებენ აგრეთვე სხვა ადამიანებიც, რომელთა გარემოცვაში ცხოვრობ მე. ამიგომბა, რომ ადამიანის პირველადი ყოფიერება სარგრის მიერ განისაზღვრება როგორც ყოფიერება სამყაროში (Being-in-the-world) ან ყოფიერება სხვისთვის (Being-for-others). ჩემი ფაქტიური არსებობა, რომელიც შემთხვევითია, განიცდება როგორც არსებობა სიგუაციაში და არსებობა სხვისთვის. ასეთად ვიბადები მე სამყაროში. მხოლოდ ასეთად დაბადებულს შემძლია ავირჩიო ჩემი პირველადი პროექტი. ამ პროექტის არჩევანში მე თავისუფალი ვარ, მაგრამ ჩემი თავისუფლება შემზღუდულია სიგუაციითა და სხვა ადამიანებით. ამგვარად, მე თავიდანვე მეძლევა სიგუაციით შემზღუდული თავისუფლება.

სარგრი ლაპარაკობს პირველადი პროექტის შესახებ, რომელიც უნდა განხორციელდეს მომავალში. პირველადი პროექტი არის მიზანი, არის იდეალი, არის ის, რადაც ადამიანი უნდა იქცეს მომავალში. ვნახოთ თავისუფალია თუ არა ადამიანი თავის პირველადი პროექტის არჩევისას. თავი რომ დაეანებოთ იმას, რომ ადამიანს გარდა პირველადი პროექტისა აქვს კიდევ ყოველდღიური პროექტიც, რაზედაც გავლენას ახდენს ყოველგვარი წვრილმანი, მომხდარი მის ცხოვრებაში, დაწყებული ამინდის შეცვლიდან დამთავრებული ხასიათის ცვლილებამდე, პირველადი პროექტის არჩევის დროსაც ადამიანი განსაზღვრულია მთელი რიგი გარემოებებით. ესენი, როგორც შემოთავ იყო აღნიშნული, არის: ეპოქა, რომელშიაც გვიხდება ცხოვრება, ოჯახი, ეროვნება და ა.შ. როგორც ვხედავთ, ადამიანი თავისუფალი არაა თვით პირველადი პროექტის არჩევის დროსაც. იგი დეკრემინირებულია გარემოთი, ე.ი. სიგუაციით. ასევე იგი დეკრემინირებულია სხვა ადამიანების არსებობით. ახლა გავყვეთ შემდგომ. ვთქვათ, პირველადი პროექტი უკვე არჩეულია. თუ ადამიანის მთელი მოქმედება მიმართულია პირველადი პროექტის განსახორციელებლად, თუ პირველადი პროექტი აუცილებლად განხორციელდება მის მიერ, მაშინ ამა თუ იმ ადამიანის არსი უკვე დადგენილი ყოფილა პირველადი პროექტის არჩევის მომენტში. სხვანაირად, თუ მე ვირჩევ, ვინც უნდა ვიყო და მერე აუცილებლად ვიქნები ის, მაშინ ჩემი არსი მომავალში კი აღარ დადგინდება, არამედ უკვე დადგენილია პირველადი პროექტის მიღების მომენტშივე. ეს კი დეკრემინიზმს კი არ გამოირიცხავს, არამედ გულისხმობს. უფრო მეტიც, პირველადი პროექტის ასეთი გავლენიანობა ბედის ფატალურ გარდუვალობას ჰგავს. თუ პირველადი პროექტის მიღების დროს მე განვიმრახავ გავხდე კოსმონავტი და მერე თუ ყველაფერი ისე აეწყობა, რომ ჩემი ეს პროექტი

აუცილებლად განხორციელდეს, განა ეს ბედის ფაგალურ გარდევას
ბას არა ჰგავს? აღნიშნული ვითარება ერთმანეთში ურევს რეალურსა
და ფანტასტიკურს. მხოლოდ მლაპრებში ახერხებენ ადამიანები ყველა
თავისი სურვილების განხორციელებას. სინამდვილეში კი იდენტური
რაღაც დაბრკოლება ხვდება ცხოვრებაში, რომელიც იშვიათად თუ აბ-
ლევს მას საშუალებას აისრულოს გულისწადილი, გააკეთოს ის, რაც
მას სურს.

სარგრი თავის ეგზისტენციალურ მოძღვრებას ოპტიმისტურ ღოჭგ-
რინას ეძახდა,¹ რადგან იგი, ერთის მხრივ, ადამიანებს თავისუფლებას
ანიჭებდა და, მეორეს მხრივ, მოუწოდებდა არა უმოქმედობისა და კვი-
ეტიზმისაკენ, არამედ მოქმედებისა და აქტიურობისაკენ. მაგრამ, მისთ-
ვისაც ალბათ მოულოდნელად, აღმოჩნდა, რომ ეს მოძღვრება უფრო
პესიმიზმურია, ვიდრე ოპტიმისტური. აბსოლუტურმა თავისუფლებამ ვერ
მოუგანა ადამიანს ბედნიერება. თავის ძალებში დარწმუნების მაგიერ
მან ადამიანს შიში გაუჩინა. სარგრი, რომელიც აქამდე გულდაგულ ეძი-
ებდა ადამიანურ თავისუფლებას, იძულებულია განაცხადოს: „ადამიანს
მისჯილი აქვს იყოს თავისუფალი“.²

ბუნებრივად დგება კითხვა: რატომ არის თავისუფლება ასე შემადრ-
წუნებელი ადამიანისათვის? საქმე ისაა, რომ, როცა ადამიანი თავის თა-
ვისუფლებაში დარწმუნდება, მის წინაშე წარმოდგება პასუხისმგებლო-
ბის გრძნობა, რომელიც სრულიად აფერმკრთალებს თავისუფლებით მო-
პოვებულ სიხარულს. სანამ ადამიანის მოქმედება საკუთრივ მასზე არ
იყო მთლიანად დამოკიდებული, მისი პასუხისმგებლობა მინიმალური იყო,
ან ასეთი რამ სრულებითაც არ არსებობდა. ასე მაგალითად, უბედურება
ეწია ოდიპოსს. იგი მამის მკვლეელი და ღელის ქმარი გახდა. მოეთხოვე-
ბა პასუხი მას ამის გამო? სარგრის მიხედვით, არა, რადგან ოდიპოსი
თავისუფალი არ იყო თავის მოქმედებაში. იგი უბრალო სათამაშო იყო
ბედისწერის ხელში, რის გამოც ოდიპოსს მის მიერ ჩადენილ მოქმედე-
ბაზე პასუხი არ უნდა მოეთხოვოს. სანამ ერთის მოქმედებას მეორე
განაგებს, სანამ ერთი ბრმა იარაღია მეორის ხელში, მანამ პასუხი ამ
მეორეს უნდა მოეთხოვოს და არა პირველს, მაგრამ როდესაც ადამიანს
ჩამოეხსნება ყოველგვარი დეკრემინანტები და მისი თავისუფლება უკე-
ველი გახდება, ასეთ შემთხვევაში მის მოქმედებაზე მთელი პასუხისმგე-
ბობა მასზე გადადის.

ადამიანი პასუხისმგებელია ყველაფრისათვის,³ — ფიქრობს ჟან პოლ
სარგრი. მას პასუხი მოეთხოვება არა მარტო მის ყოველდღიურ მოქმე-

1. Sartre, Existentialism, p. 61.

2. იქვე, გვ. 27.

3. სხვებისათვის სამსახურის იდეა, გრუნვა არა მარტო საკუთარი თავისად-
მი, არამედ სხვებისადმიც, ახალი იდეაა სარგრის კონცეფციაში და ამკარად
მიუთითებს მის მსოფლმხედველობრივ ევოლუციაზე. დაწვრილებით ამის შე-
სახებ იხილეთ ვ. კუმნეტოვის წიგნი „Ж. П. Сартр и экзистенциализм“. М. 1969.



დებამე, არამედ ვიეგნამში წარმოებული ომისათვისაც, მანგების დე-
ნისათვისაც ან არჩევნებში არადემოკრატიული ძალების გამარჯვებ-
ისათვისაც; ის რომ წინ აღდგომოდა ამ საქმეს, მას რომ სათანადო სიფ-
ხილვე გამოეჩინა — ეს არ მოხდებოდა, ამიტომ ადამიანი ვალდებულია
ყველაფერზე აგოს პასუხი, რაც კი ხდება მის გარემომცველ სამყაროში,
ადამიანთა სამოგადოებაში.

ერთადერთი აუცილებლობა, რომელიც ადამიანზე ბატონობს, არის
არჩევანის აუცილებლობა. ადამიანმა უეჭველად უნდა აირჩიოს, მაგ-
რამ არჩევანთა რაოდენობაც უსასრულოა. ადამიანი აქედან რომელი-
მე ერთს ირჩევს. ირჩევს რა თავის თავს, ამით იგი ირჩევს სხვებსაც.¹
ბუნებრივად დგება კითხვა: თუ ადამიანი თავისუფალია თავის არჩევან-
ში, მაშინ მას ხომ შეუძლია აირჩიოს კარგიც და ცუდიც? სად არის
გარანტია იმისა, რომ ადამიანი უეჭველად კარგს აირჩევს და არა ცუდს?
სარგრი ამ კითხვას ასე პასუხობს: ჩვენ არასოდეს არ შეგვიძლია ავირ-
ჩიოთ ცუდი. ჩვენ ყოველთვის ვირჩევთ კარგს. არაფერი არ არის ჩვენ-
თვის კარგი, რაც კარგი არ არის სხვებისათვის.²

სარგრის ამ განცხადებას დამაჯერებლობა — დასაბუთება აკლია.
ჯერ ერთი, ჩვენთვის კარგი ხშირად არ არის ყველასათვის კარგი. ეს
ეხება ნებისმიერ სამოგადოებას. მეორეც, როცა ღირებულებათა არჩე-
ვაზე ლაპარაკობს სარგრი, ის იძულებულია თქვას, რომ მოგჯერ ადა-
მიანები ცდებიან ღირებულებათა არჩევაში. ორი ღირებულებიდან მათ
მეტი ღირებულებისად მოგჯერ ის ეჩვენებათ, რომელიც სწორედ რომ
ნაკლები ღირებულებისაა. ასე რომ, ერთისათვის კარგი კიდევ არაა
გარანტია იმისა, რომ იგი სხვებისთვისაც კარგი იქნება ან რომ ის ნამ-
დვილად კარგია.

სარგრი დასცინის ძველ ფრანგ მასწავლებლებს, რომლებიც ეთიკუ-
რი ღირებულებების ობიექტურობის გასამაგრებლად ღმერთს იმეველი-
ებდნენ. ამ ადამიანთა ამრით, ეთიკური ნორმების ნორმატიულობა
ღმერთის არსებობის დაშვების გარეშე სრულიად გაუგებარია.

სარგრი ფიქრობს: ღმერთის არსებობის დაშვება მხოლოდ იმის გა-
მო, რომ იგი ჩვენთვის საჭიროა, არ შეიძლება გამართლებული იყოს.
ღმერთი რომ არსებობდეს, მთელი რიგი სიძნელეები მართლაც მოიხს-
ნებოდა, რადგან უმეგესობა ამ სიძნელეებისა ღმერთს გადაბრალდე-
ბოდა, მაგრამ სიძნელეთაგან განთავისუფლებისათვის ღმერთის არსე-
ბობის დაშვება სრულიად გაუმართლებელია, ღმერთი ან არსებობს ან
არ არსებობს. აქ უგილიგარული პრინციპის გამოყენება სრულიად უად-
გილოა. როგორც ათეისტური ეგზისტენციალიზმის წარმომადგენელი სარ-
გრი თვლის, რომ ღმერთი არ არსებობს, მაგრამ ამასთან ერთად
გრძნობს იმ სიძნელეებს, რომლებიც ღმერთის არ არსებობის გამო ჩნდე-
ბიან.

სარგრი ამბობს: ღმერთი რომ არ არის, ეს ძალიან ცუდია, რადგან

1. Sartre, Existentialism. p. 20.
2. იქვე.

მისი არსებობის უარყოფასთან ერთად ქრება შესაძლებლობა ღირებულებათა ობიექტურობისა. უკვე არ შეიძლება იყოს რაიმე *a priori* კარგი.

აღამიანი თავისუფალია. აღამიანი თვითონ არის თავისუფლება. თუ ღმერთი არაა, მაშინ არავითარი თავისთავადი ღირებულებები არ არსებობენ. აღამიანი დარჩება მარტო ყოველგვარი მხარდაჭერის, დახმარებისა და გამართლების გარეშე.¹

რამდენადაც აღამიანი თავისუფალია, რამდენადაც არ არსებობს ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი ღირებულებები, რომელთაც შეიძლება აღამიანმა მისდიოს, სამყაროში ყველაფერია მოსალოდნელი. *a priori* ვერაფერზე ვერ იტყვი: ეს ასე მოხდება ან, რომ ეს ასე არ მოხდება. ახლა რუსეთში პროლეტარიატი ძალზე დიდ როლს თამაშობს, — ამბობს სარტრი, — მაგრამ მე არ ვიცი როგორი იქნება საქმის ვითარება ხვალ, მეგ, ჩემი სიკვდილის შემდეგ. მე მხოლოდ იმით შემოვიფარგლები, რასაც ახლა ვხედავ. აღამიანები თავისუფალნი არიან და თავისუფლადვე ირჩევენ. მე არა ვარ დარწმუნებული, რომ ჩემი სიკვდილის შემდეგ ჩემი ამხანაგები გააგრძელებენ ჩემს საქმეს და მიიყვანენ მას სრულ გამარჯვება-გაფურჩქვნამდე. ჩემი სიკვდილის შემდეგ შეიძლება აღამიანებმა გადაწყვიტონ დაამყარონ ფაშიზმი. მოგიერთებს შეეშინდებათ წინ აღუდგნენ მათ ამ გადაწყვეტილებაში და მაშინ ფაშიზმი იქნება აღამიანური რეალობა.² სინამდვილეში ყველაფერი ისე იქნება, როგორც აღამიანი მოინდომებს რომ იყოს. არ არის სხვა რეალობა, გარდა მოქმედებისა — აი ჩემი — დოქტრინა — ამბობს სარტრი. აღამიანი სხვა არაფერი არაა, თუ არა მისი მოქმედებების თავყრილობა.

რამდენადაც სარტრისათვის არ არსებობს ისეთი რამ, რაც წინ აღუდგებოდა აღამიანის სურვილს, იმდენად მისთვის არ არსებობს განუხორციელებელი შესაძლებლობანი. თუ აღამიანს რაიმეს გააკეთება უნდა, გააკეთებს კიდეც. ზოგნი ამბობენ, — წერს სარტრი, — გარემოებები ჩემს წინააღმდეგ არისო მოწყობილი. რაც მე ვარ და რაც მე გავაკეთებ ერთიმეორეს არ ეთანხმებათ. შემეძლო გაცილებით მეტის გაკეთება, ვიდრე სინამდვილეში გავაკეთე, მაგრამ გარემოებებმა არ მომცესო საშუალება გამომეყვლინებინა მთელი ჩემი შესაძლებლობანი სრულად. ვთქვათ, შემეძლო იმაზე კარგი წიგნის დაწერა, ვიდრე დაწერე, რომ დაცოლმეილებას არ შეეშალა ჩემთვის ხელი, მეყოლებოდა ბევრი შეილი, სათანადო პირობები რომ მქონებოდა ამისათვის და ა.შ.³

საგრის ამრით, აღამიანი უნდა შეუასდეს იმის მიხედვით, რაც მან ნამდვილად გააკეთა და არა იმის მიხედვით, რის გაკეთებას აპირებდა ან შეეძლო გაეკეთებინა. ვისაც რისი გაკეთება შეეძლო, ის გააკეთა კიდეც, — ფიქრობს სარტრი. ამიგომ, სარტრის მიხედვით, გენიოსია ის, ვინც გენიალურ წიგნებსა წერს და არა ის, ვისაც ასეთი წიგნების დაწე-

1. Sartre, Existentialism, p. 27.

2. იქვე, გვ. 26-27.

3. იქვე, გვ. 38.

რა „შეძლო“. პრუსკის გენიალობა იმ მემკვიდრეობაში უნდა ვეძიოთ, რაც მან დაგვიტოვა სიკვდილის შემდეგ.¹

თავისუფლება და მასთან დაკავშირებული პასუხისმგებლობა შიში გვიტოვებს აწევს ადამიანს. მთელი კაცობრიობის წინაშე პასუხისმგებლობა ადამიანს შიშს განაცდევინებს. გრძნობს რა თავისუფლებას, ყოველ ადამიანს არ შეიძლება არ ჰქონდეს ზოგადი და ღრმა პასუხისმგებლობა, — განაგრძობს სარკრი. ცხადია, ბევრი ადამიანი ამისათვის თავს არ იწუხებს, მაგრამ ჩვენ გვჯერა, რომ ისინი მაღავენ თავიანთ მღელვარებას. საჭიროა ყველა ადამიანმა ჰკითხოს თავის თავს — რა მოხდება ყველა რომ ისე მოიქცეს, როგორც ის იქცევა? მაგრამ თუ ადამიანი ამას ეუბნება თავის თავს, იგი ამის გამო განიცდის წუხილს.

როგორც ვხედავთ, ადამიანის განჯვა მის თავისუფლებასთანაა დაკავშირებული. მოეხსენება რა ადამიანს თავისუფლება, ამით მას მოეხსენება პასუხისმგებლობა და შესაბამისად, განჯვა-წუხილიც. მაგრამ განჯვა-წუხილს ადამიანი არა მარტო იმიტომ განიცდის, რომ იგი თავისუფალია, არამედ იმის გამოც, რომ მას ურთიერთობა აქვს სხვა ადამიანებთან. ადამიანური ყოფიერება არის არა მარტო ყოფიერება — თავისთვის, არამედ ყოფიერება — სხვის —თვისაც (Being-for-others). ყოფიერება სხვის-თვის, სარკრის ამრით, ადამიანური რეალობის ერთ-ერთი აუცილებელი ნიშანია. ადამიანი როგორც ყოფიერება — თავის-თვის მრუწვაში არა მარტო თავის-თავისადმი, არამედ სხვის-თვისაც.²

ყოფიერება სხვის-თვის არსებობის აღიარებით სარკრი იძულებული გახდა ინდივიდუალურობის სფერო დაეგოეზინა და ელაპარაკნა საზოგადოებრივზე, სოციალურზე. ყოფნა სამყაროში თავისთავად გულისხმობს ურთიერთობას სხვა ადამიანებთან. სხვა ადამიანები კი, სარკრის მიხედვით, ზღუდავენ ადამიანის თავისუფლებას. საილუსტრაციოდ ავიღოთ სირცხვილის ფაქტი.³ მე მრცხვენია ნიშნავს — მრცხვენია ვინმესი, რადგან სირცხვილი არის სირცხვილი ვინმეს წინაშე. სწორედ ამიტომ სირცხვილით მე აღმოვაჩენ რაღაც ასპექტს ჩემი ყოფიერებისას.

ვთქვათ, მე ეს-ესაა ჩავიღინე რაღაც ცუდი საქციელი. მე ამ საქციელს ვგრძნობ, მაგრამ მას არც ვიწონებ და არც ვიწუნებ. ასეთია ვითარება სანამ მე მარტო ვარ, მაგრამ მოულოდნელად ვწევ თავს და ვხედავ, რომ ჩემს წინ ვიღაც უცხო პიროვნება დგას. იგულისხმება, რომ ეს პიროვნება ხედავდა ჩემს მიერ ჩადენილ საქციელს. მაშინვე ვაცნობიერებ ჩემი საქციელის ვულგარულობას და მრცხვენია. სხვისი გამოჩენის შემდეგ გამომაქვს მე განაჩენი ჩემი თავის შესახებ, როგორც ობიექტის შესახებ, რადგან სხვისთვის მე სწორედ რომ ობიექტი ვარ.

სირცხვილი თავის ბუნებით აღიარებაა ე.ი. ვაღიარე, რომ მე ისეთი ვარ, როგორსაც მხედავენ სხვები. სხვებისათვის მე ვარ ყოფიერება —

1. Sartre, Existentialism, p. 39.

2. იქვე, გვ. 221.

3. იქვე.



თავისთავად, ისევე როგორც ისინი არიან ჩემთვის ყოფიერების-თავად.

პირველადი კავშირი ჩემი სხვასთან იგრძნობა ყოველწუთიერად. ყოველწუთს სხვა მიცქერის მე. ამ ცქერას უნდა გავეჩქე, რადგან იგი მაქცევს ყოფიერებად — თავის-თავად. ამ ცქერას კი ველოდები ყოველთვის. მაშინაც კი, როცა მე მარტო ვარ, არავითარი გარანგია არა მაქვს რომ ვინმე არ არის ბუჩქებს ამოფარებული და არ მითვალთვალებს ამიგომ მე ყოველთვის ვეძებ ადგილს რომ დავიმალო, მაგრამ არ შემიძლია გავიქცე სივრციდან, რომელშიდაც ვიმყოფები უიმედოდ.

როგორც ხედავთ, სხვა სარგრის მიერ დახასიათებულია როგორც ადამიანის თავისუფლების შემოზღუპი. სხვა ადამიანების არსებობა მღუდავს პიროვნების თავისუფლებას. ასევე იმღუდება სხვისი არსებობით ადამიანის შესაძლებლობანი, რომლებიც ამ სხვა ადამიანის გარეშე უსასრულოა. ამიგომ ამბობს სარგრი: „სხვა“ ეს დაფარული სიკვდილია ჩემი შესაძლებლობების. სხვის ცქერასთან დაკავშირებით იცვლებიან სიგუაციები და მე უკვე აღარ ვარ ჩემი მდგომარეობის ბატონ-პატრონი.

ამგვარად, ჩვენი ყოფიერება არის ყოფიერება — თავის-თვის და ყოფიერება — სხვის-თვის. ყოფიერება, რომელიც გადაეხსნება რეფლექსურ ცნობიერებას არის ყოფიერება — თავის-თვის — სხვის-თვის. სირცხვილის ფაქტში ჩანს ერთიც და მეორეც. სირცხვილი მოითხოვს როგორც მე-ს, რომელსაც რცხვენია, ისე მე-ს, ობიექტს სხვის-თვის. სირცხვილის ფენომენი შეიძლება ამრიგად გაიშალოს: მე მრცხვენია ჩემს გამო სხვის წინაშე. რომელიმე ერთიც რომ აკლდეს, სირცხვილთან არ გვექნება საქმე.

სირცხვილის ფენომენი ჩვენ ასე ვრცლად იმიგომ დავახასიათეთ, რომ გვეჩვენებინა აბსოლუტური თავისუფლების სარგრისეული კონცეფციის უვარგისობა. ადამიანი არ შეიძლება იყოს აბსოლუტურად თავისუფალი იმიგომ, რომ მის გარდა ქვეყნად სხვა ადამიანებიც არიან. იმიგომ, რომ არსებობს საზოგადოება თავისი მორალური კანონებითა და ობიექტური ღირებულებებით. სარგრი იძულებული შეიქნა ამისთვის გაეწია ანგარიში. ეს ვითარება კიდევ უფრო საცნაური შეიქნა მის გვიანდროინდელ წიგნში „Critique de la raison dialectique“, სადაც სარგრი აღიარებს ადამიანის სოციალურ დეკერმინირებულობას.

წმ. თავისუფლებასა და აუცილებლობას შორის არსებული შინაგანი კავშირის დანახვის ცდები ფილოსოფიაში

აქ ჩვენ საგანგებოდ გამოვყოფთ იმ ფილოსოფოსებს, რომლებიც ცდილობდნენ თავისუფლებისა და აუცილებლობის მეტაფიზიკური დაპირისპირების დაძლევას და მათ შორის არსებული კავშირის დანახვას. ამ ფილოსოფოსთაგან პირველ რიგში სპინოზა უნდა დასახელდეს, რომელსაც ეკუთვნის განმარტება თავისუფლებისა, როგორც შეცნობილი აუცილებლობისა.



მემოთ ზევნ უკვე ვთქვით, რომ სპინოზამ, განსხვავებით დეკარტესაგან, ორი ატრიბუტის მქონე ერთი სუბსტანციის არსებობა აღიარა. ეს ატრიბუტები განუყილობა და აზროვნებაა, ხოლო ერთი სუბსტანცია — ღმერთი ანუ ბუნება (deus sive natura). სუბსტანცია სამყაროს იმანენტური მიმეზია, რომლისგანაც მარადიულად და უსასრულოდ გამომდინარეობენ მოღუსები. ეს გამომდინარეობა აუცილებლობითი ბუნებისაა. „В природе вещей нет ничего случайного, но все определено к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы“¹ თუ არ არსებობს შემთხვევითობა, თუ ყველაფერი უნივერსალურ მიმემობრიობას ემორჩილება, არ უნდა არსებობდეს თავისუფლება. სპინოზა მართლაც წინააღმდეგია ნებისყოფის თავისუფლებას ლაპარაკის, რადგან ნებისყოფა აზროვნების მოღუსია ე.ი. განსაზღვრულია გარკვეული მიმემოთ. მაგრამ იგი მაინც აღიარებს თავისებური სახის თავისუფლებას. „ეთიკის“ პირველ ნაწილში სპინოზა ასე განმარტავს თავისუფლებას: „Свободной называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой“.²

აქვე სპინოზა იძლევა აუცილებლობის ან უფრო ზუსტად იძულებითის შემდეგნაირ განმარტებას: „Необходимой же или, лучше сказать, принужденной называется такая /вещь — Р.Б./, которая чем-либо иным орпеделяется к существованию и действию по известному и определенному образу“.³

მამ, განსხვავება თავისუფალ და იძულებით მოქმედებებს შორის ის იქნება, რომ პირველი თავისი საკუთარი ბუნების აუცილებლობით მოხდება, მეორე კი სხვა რაიმეს აუცილებლობით. ამავე ამრს იმეორებს სპინოზა თავის წერილში შუღერისადმი: „Я называю свободной такую вещь, которая существует и действует из одной только необходимости своей природы, принужденным же я называю то, что чем-нибудь другим детерминируется к существованию и к действию тем или другим определенным образом“.³

აქვე სპინოზას მოჰყავს მაგალითები, რომლებიც შემდგომ განმარტავს მის ამრს. ღმერთი, სპინოზას ამრით, არსებობს აუცილებლობით, მაგრამ თავისუფლად, რადგან იგი არსებობს თავისი საკუთარი ბუნების აუცილებლობით. ასევე, ღმერთი თავისუფლად შეიმეცნებს საკუთარ თავს და საერთოდ ყველაფერს იმიტომ, რომ მისი საკუთარი ბუნების აუცილებლობიდან გამოდის ის, რომ იგი ყველაფერს იმეცნებს. „И так, вы видите — წერდა სპინოზა შუღერს, — что я полагаю свободу не в свободном решении /decretum/, но в свободной необходимости (libera necessitas)“.⁴

1. Б. Спиноза. Избранные произведения. т. 1 1957. стр. 387.

2. იქვე, გვ. 362.

3. იქვე.

3. იქვე, ტ. 2, გვ. 591.

4. იქვე, გვ. 593.



იძულებითი მოქმედების ნიმუშად იგივე წერილში სპინოზა ეჭვს მოჰტანს ახსნებს. თუ ქვაზე გარეგანი ძალა მოქმედებს, იგი მოძრაობაში მოვა, მაგრამ ეს იქნება იძულებითი მოძრაობა, რადგან იგი არ ხორციელდება საკუთარი ბუნების აუცილებლობით.

ასე რომ, ერთ შემთხვევაში, ღმერთი, მეორე შემთხვევაში, ქვა გვიჩვენებს თავისუფლებას და იძულებას (აუცილებლობას). ღმერთი ყოველთვის თავისუფალია, რადგან იგი საკუთარი ბუნების შესაგყვისად ე.ი. საკუთარი აუცილებლობით მოქმედებს. ქვა ყოველთვის იძულებით იმოძრაავს, რადგან იგი ვერ იმოძრაავს საკუთარი ბუნების აუცილებლობით. რა ვითარება გვაქვს ადამიანთან? ადამიანსაც, ღმერთის მსგავსად, შეუძლია იყოს თავისუფალი. იგი თავისუფალი იქნება მაშინ, თუ იგი გარეშე ძალის იძულებით კი არ იმოქმედებს, არამედ საკუთარი გონების შესაგყვისად.

გაღმოსცემს რა თავის თვალსაზრისს თავისუფლებასა და აუცილებლობაზე, სპინოზა იგივე წერილში წერს: „Этими замечаниями я, если не ошибаюсь, достаточно разъяснил мое мнение о свободной и вынужденной (coacta) необходимости и о мнимой человеческой свободе“.¹

შუღერისადმი მიწერილ წერილში ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა „თავისუფალი აუცილებლობისა“ და „იძულებითი აუცილებლობის“ ცნებები. „თავისუფალი აუცილებლობის“ ცნება მიგვითითებს, რომ არ არსებობს უმიზეზო მოვლენა. მათ შორის არ არსებობს უმიზეზო მოქმედება ადამიანისა. ყოველ მოქმედებაში, რაგინდ უმიზეზო არ უნდა მოგვეჩვენოს იგი დასაწყისში, დაკვირვების შემდეგ მისი წარმოშობის მიზეზს აღმოვაჩენთ. ადამიანს ჰგონია, რომ თითქოს მასზე იყოს დამოკიდებული დაწეროს თუ არ დაწეროს წერილი, სინამდვილეში კი იგი გარკვეული მიზეზითაა გამოწვეული. მართალია, ეს მიზეზი უშუალოდ წერილის წერის ფაქტს არ განახორციელებს, მაგრამ იგი გააჩენს წერილის დაწერის სურვილს, რაც, თავის მხრივ, წერის აქტის შესრულებას გამოიწვევს.²

რასაკვირველია, სპინოზა მართალი იყო, იმაში, რომ ყველაფერს აქვს თავისი მიზეზი. მაგრამ იმაში ცდებოდა, რომ მიზეზობრიობას აუცილებლობასთან აიგივებდა და ამიგომ შემთხვევითობას გამორიცხავდა. რაკი სპინოზა შემთხვევითობას აიგივებდა, იგი მას სუბიექტურ კატეგორიად მიიჩნევდა. თავისთავად აუცილებელი მოვლენა ჩვენ იმიტომ გვეჩვენება შემთხვევითად, რომ არ ვიცით მოვლენის წარმოშობი მიზეზი, ფიქრობდა სპინოზა. შემთხვევითობა იმათი მოგონილია, რომელთაც სინამდვილე ვერ ახსნეს. იგი თავიანთი არცოდნის დასაფარავად გამოიგონეს ადამიანებმა.

ამრიგად, ბუნებაში არ არის შემთხვევითი მოვლენა. არ არსებობს არც თავისუფლება ისე, როგორც ის გრადიციულად ესმოდათ. ე.ი. რო-

1. Б. Спиноза. Избранные произведения, т. 2. стр. 593.

2. იქვე. გვ. 594.



გორც თავისუფლება აუცილებლობისაგან. „В душе нет никакой абсолютной или свободной воли, но к тому или другому хотению душа определяется причиной, которая в свою очередь определяется на причиной, эта – третьей и так до бесконечности“.¹

სპინოზას მიხედვით, ადამიანის თავისუფლება აფექტების ბატონობის დაძლევაში მდგომარეობს. იმის შესახებ, თუ რა ესმის მას აფექტების ქვეშ, სპინოზა ამბობს: „Под аффектами я разумею состояния тела, которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний“.²

აფექტები ორი სახისაა: აქტიური და პასიური. პასიურ და აქტიურ აფექტებს შეესაბამება სულის ორგვარი მდგომარეობა – აქტიური და პასიური. სული მაშინაა აქტიური, როცა ის აღექვბატურ იდეებს ფლობს, ხოლო როცა არააღექვბატური იდეები აქვს, იგი პასიურია. „Душа наша в некоторых отношениях является активной, в других – пассивной, а именно: поскольку она имеет идеи адекватные, она необходимо активна, поскольку же имеет идеи неадекватные, она необходимо пассивна“. ან კიდევ: „Активные состояния души возныкают только из адекватных идей, пассивные же состояния зависят только от идей неадекватных“.³

პასიურ აფექტებთან არააღექვბატური იდეები და ამდენად სულის პასიური მდგომარეობები არიან დაკავშირებულნი. ამიგომ ადამიანებს ევალებათ პასიური აფექტების დაძლევა ნებისყოფის საშუალებით. რაკი აქტიურ აფექტებს აღექვბატური იდეები შეესაბამება და პასიურს კი – არააღექვბატური, პასიური აფექტების შეცვლა აქტიურით შემეცნების გზასაჲ გამოხატავს. ამასთან, რაც მეტად ბატონობს ადამიანი პასიურ აფექტებზე, მით თავისუფალია იგი. შემეცნება ზრდის ადამიანის თავისუფლებას. და რადგან შემეცნება აუცილებლობის შემეცნებაა, თავისუფლებაც შეცნობილი აუცილებლობა იქნება.⁴

თავისუფლების გამოცხადება შეცნობილ აუცილებლობად დიდი ნაბიჯი იყო თავისუფლებისა და აუცილებლობის მეტაფიზიკური დაპირისპირების გზაზე. ამიერიდან თავისუფლება აუცილებლობის უარყოფად კი არ ცხადდებოდა, იგი მას კი არ უპირისპირდებოდა, არამედ შინაგანად გულისხმობდა. ბოკელისადმი წერილში სპინოზა წერდა: "Не менее абсурдным и противным разуму кажется мне утверждение о том, что необходимое и свободное суть /взаимоисключающие/ противоположности."⁵

როგორც დიალექტიკოსი, ჰეგელი ხსნის მეტაფიზიკურ დაპირისპი-

1. Б. Спиноза. Избранные произведения, т. 2. стр. 445.
2. იქვე, გვ. 456.
3. Б. Спиноза Избранные произведения, т. 1. стр 461.
4. იხილეთ ოთ. ბაკურაძე, თავისუფლება და აუცილებლობა, გვ. 54-55.
5. Б. Спиноза Избранные произведения, т. 2. стр. 584.



რებას თავისუფლებასა და აუცილებლობას შორის, როგორც იდეალიზმი, იგი თავისუფლებასა და აუცილებლობას სულის მხარეკით, მანძილად და წერს: „ჭეშმარიტი სული კონკრეტულია და მის განსაზღვრებას წამოადგენენ თავისუფლებაცა და აუცილებლობაც“.¹

ჰეგელი მკაცრად აკრიტიკებდა თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთმოწყვეტას, მათ მეტაფიზიკურ ურთიერთდაპირისპირებას. თავისუფლებას, რომელიც მხოლოდ უარყოფდა აუცილებლობას, ჰეგელი „ფორმალურ თავისუფლებას“ ეძახდა. ცხადია, არ შეიძლება ითქვას, რომ თავისუფლება იგივე აუცილებლობაა, მაგრამ ის კი უნდა ითქვას, რომ თავისუფლებას თავის წინამძღვრად ყოველთვის აქვს აუცილებლობა და რომ ყოველი თავისუფლება თავის შიგნით მოხსნილი სახის შეიცავს აუცილებლობას. „აუცილებლობა, როგორც ასეთი, მართალია ჯერ კიდევ არ არის თავისუფლება, მაგრამ თავისუფლებას თავის წინამძღვრად აქვს აუცილებლობა და შეიცავს მას თავის შიგნით, როგორც მოხსნილს“.²

მთავარი ნაკლი თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემაში ჰეგელისეული გადაჭრისა ის იყო, რომ ჰეგელი თავისუფლებას აბსოლუტური გონის განვითარებას უკავშირებდა. როგორც ვიცით, აბსოლუტური გონის განვითარება ამ გონის მიერ საკუთარი თავის შემეცნებას (თვითშემეცნება) ემთხვევა. ამიტომ თავისუფლება მასთან შემეცნების გზით მიიღწევა, ან რაც იგივეა თავისუფლების მოპოვების გზა მასთან თვითშემეცნებაზე გადის და არა გარეგანი აუცილებლობის ადარებასა და შემეცნებაზე. ამასთან, როცა აბსოლუტური გონი თავის თავს შემეცნებს, ე.ი. თვითცნობიერების საფეხურზე ავა, მივიღებთ სრულ თავისუფლებას. მაგრამ თავისუფლების დამკვიდრებასთან ერთად ქრება აუცილებლობაც. გამოდის, რომ აბსოლუტური გონის მიერ განვლილი მთელი გზა არის სვლა თავისუფლებისაკენ, მაგრამ ისე, რომ თვითონ მან (გონმა) ამის შესახებ არაფერი არ იცის. და მხოლოდ მაშინ, როცა აბსოლუტური გონი შემეცნებს საკუთარ თავს, ე.ი. როცა იგი მიაღწევს თავისუფლებას, ქრება აუცილებლობა.

ყველაფერი, რაც აქამდე ვთქვით, აბსოლუტურ ცნობიერებას და მის თავისუფლებას ეხება. მაგრამ ჩვენ ხომ ადამიანის თავისუფლება გვაინტერესებს? როგორ წყვეტს ამ საკითხს ჰეგელი? ჰეგელის აზრით, აბსოლუტური ცნობიერების თავისუფლება საფუძველია ადამიანთა თავისუფლების. მაგრამ ადამიანი თავის განვითარებაში არ იმეორებს აბსოლუტური ცნობიერების განვითარების გზას. ეს უქმნის მას იმის განცდას, რომ თითქოს თავისი თავისუფლების გამოვლინებაში მას აბსოლუტისაგან შედარებითი დამოუკიდებლობა აქვს. სინამდვილეში კი ის მოქმედებს აბსოლუტის მიმნის შესაგვყისად, მოქმედებს ისე, როგორც ეს აბსოლუტს უნდა. მაგრამ ასეთ შემთხვევაში სადღაა ადამიანის თავისუფლება? როგორღა შეიძლება იყოს ადამიანი თავისუფალი, როცა იგი

1. Гегель. Соч. т. 9 стр. 31.

2. Гегель. Соч. т. 1 стр. 261.



თავის ნებას კი არა აბსოლუტის ნებას ახორციელებს? ამ სიძნელეს ჰეგელი ასე უვლის: ადამიანი გრძნობს და ხელება, რომ იგი აბსოლუტის ნებას (აუცილებლობას) ახორციელებს. მაგრამ, ჰეგელის აზრით, იმის გაცნობიერებით, რომ მისი მოქმედება აუცილებელი მოქმედებაა მწეობრივ ადამიანს არაფერი აკლდება. პირიქით, სწორედ ამის გაცნობიერების გამო მიიჩნევს იგი თავის მოქმედებას თავისუფალ მოქმედებად და არა თვითნებობად.

ჰეგელი დიდ განსხვავებას ხედავს თავისუფლებასა და თვითნებობას შორის. მართალია, თავისუფლება თავისში თვითნებობის მომენტსაც შეიცავს, მაგრამ თვითნებობა არ არის თავისუფლება. შეიძლება პირიქით კი ითქვას. სწორედ იმაში, რომ ადამიანს შეუძლია მოიქცეს თვითნებურად, ე.ი. მოიქცეს არა აუცილებლობის შესაგყვისად, უნდა დავინახოთ არათავისუფლების მიზეზი.

როგორც ვხედავთ, ჰეგელს თავისუფლება ესმის, როგორც შეცნობილი აუცილებლობა, როგორც იმის ცოდნა, რაც უნდა მოხდეს. ამასთან დაკავშირებით ჰეგელს ასეთი მაგალითი მოჰყავს: არ იქნება სწორი, თუ ჩვენ დამნაშავეს დასჯის აქტს მისი თავისუფლების შემღუღებად მივიჩნივთ. არ იქნება სწორი იმიტომ, რომ, თუ დამნაშავე გაიხსენებს მის მიერ ჩადენილ იმ მოქმედებას, რისთვისაც მას სჯიან, თვითონვე დარწმუნდება, რომ მისი ახლანდელი მდგომარეობა სწორედ იმის აუცილებელი შედეგია, რაც მან დაიმსახურა. ე.ი. მიხვდება, რომ ყველაფრის მიზეზი თვითონაა. ცუდი საქციელიც მან ჩაიდინა და დასჯაც მან დაიმსახურა. ამიტომ იგი სასჯელს აღარ მიიჩნევს თავისი თავისუფლების შემღუღებად.

დავუშვათ, რომ დამნაშავე მართლა ისე მიუღბა თავის მდგომარეობას, როგორც ამას ჰეგელი ამბობს. დავუშვათ, იგი თავისი დასჯის კანონიერებაში დარწმუნდა. მაგრამ განა იმაში დარწმუნება, რომ იგი ღირსია ამ სასჯელისა, მას მიაჩნტებს თავისუფლებას? იგივე ბრალდებულს რომ სიკვდილით დასჯა მიუსაჯონ, განა ამ განაჩენის აღსრულება მისი თავისუფლება იქნება?! ცხადია, ეს იქნება დანაშაულისაგან განთავისუფლება, იქნება სირცხვილისაგან დახსნის საშუალება, მაგრამ არა თავისუფლება. ამიტომ, რაიმე მოვლენის მიზეზის ცოდნა აუცილებელი მომენტია ამ მოვლენის მიმართ ადამიანში თავისუფლება რომ იგრძნოს, მაგრამ არა საკმარისი. ჰეგელთან თავისუფლებისათვის საჭიროა და აუცილებელი მხოლოდ ერთი მომენტის გაუნივერსალება ხდებოდა.

როგორც ვხედავთ, ჰეგელმა ვერ მოახერხა აბსოლუტური გონისა და ადამიანის თავისუფლების მორიგება. ჰეგელისეული აბსოლუტური გონი შთანთქავს ადამიანს, ართმევს მას თავისუფლებას. იგივე ვითარება მეორდება ჰეგელთან მსოფლიო ისტორიისა და ადამიანის ურთიერთმიმართების საკითხის გარჩევისას. მსოფლიო ისტორია ჰეგელს ესმის, როგორც პროგრესი თავისუფლების განვითარებაში, როგორც თავისუფლების თანდათანობითი და განუხრელი განხორციელება.¹ აქაც

1. Гегель. Соч. т. 8, М.-Л., 1935. стр. 54.

აღამიანის თავისუფლება გულისხმობს მსოფლიო ისტორიის კანონზომიერების შემეცნებას და მის მიხედვით მოქმედებას. განსაკუთრებით ეს დაპირისპირება გამოიწვია სახელმწიფოსა და კონკრეტული ინდივიდების დაპირისპირების სახით.

სახელმწიფო, ჰეგელის აზრით, არის „*божественная идея, как она существует на земле*“.¹ ამიტომ სახელმწიფო საყოველთაო ნებას განხორციელებს. ამ საყოველთაო ნებას უპირისპირდება აღამიანი, რომელსაც მიაჩნია, რომ სახელმწიფო მღუდავს მის თავისუფლებას. სანამ აღამიანი ასე უპირისპირდება სახელმწიფოს, მანამ იგი ვერ იქნება თავისუფალი. ამიტომ საჭიროა იგი ნებაყოფლობით დაემორჩილოს სახელმწიფოს კანონებს. მხოლოდ ამ გზით მიაღწევს იგი თავისუფლებას. მაგრამ სახელმწიფო ჰეგელთან მარადიულ განვითარებას განიცდის. ნამდვილად თავისუფალი აღამიანი ის იქნება, ვინც გაიგებს განვითარების ამ გენდენციებს და მუსტად მიჰყვება მას. მაგრამ ასეთი რამ ჩვეულებრივ აღამიანებს როდი შეუძლიათ. ეს მხოლოდ ისტორიულ პიროვნებებს შეუძლიათ. მსოფლიო ისტორიული პიროვნება მსოფლიოს სულის მიზნებს ასორციელებს. ამიტომ ის არ არის მსოფლიო სულის „საქმის მწარმოებელი“.² ამ პიროვნებისათვის ისაა დამახასიათებელი, რომ ის შეუცდომლად გრძნობს ეპოქის მაჯისცემას, გრძნობს იმას, თუ საით მიდის ისტორიის მაგისტრალური ხაზი და თვითონაც მიჰყვება ამ ხაზს. ამიტომაც, რომ მისი პირადი მიზნები ემთხვევა მსოფლიო სულის მიზნებს. ჩვეულებრივი აღამიანისათვის კი არა მარტო ეს მაგისტრალური ხაზია უცნობი, არამედ თვით ისტორიული პიროვნებების, გმირების მოქმედებებიც კი გაუგებარია. მას ეჩვენება, რომ დიდი პიროვნება თვითნებურად წარმართავს თავის მოქმედებას. სინამდვილეში კი ყოველი ისტორიული პიროვნება ისტორიულ კანონზომიერებას ემორჩილება. მაგრამ ემორჩილება ნებაყოფლობით.

როგორც ვხედავთ, ჰეგელმა პიროვნების თავისუფლება აბსოლუტური იდეისადმი მის სრულ დამორჩილებაში დაინახა. ასეთი თავისუფლება, ცხადია, აღარ არის თავისუფლება. ეს კი ნიშნავს, რომ ჰეგელმა აღამიანის თავისუფლების დასაბუთება ვერ შეძლო.

რუსულ ფილოსოფიაში, ა.ი. გერცენმა ყურადღება გაამახვილა აღამიანის სოციალურ ბუნებაზე და, ამ აზრით, მისი სოციოლოგიური კვლევის აუცილებლობაზე.

თავისი თეორია ა.ი. გერცენმა, ერთის მხრივ, აღამიანის თავისუფლების იმ თვალსაზრისს დაუპირისპირა, რომელსაც რელიგიური და იდეალისტური დუალიზმი იცავდა, ხოლო, მეორე მხრივ, იმ თვალსაზრისს, რომელსაც მაგერიალისტური მონიზმის დაცვის მიზნით ფსიქიკური დაპყვება ფიზიკურზე და ამით ფსიქოფიზიკურ პრობლემას კი არ ჭრიდა, არამედ ხსნიდა.

ა.ი. გერცენის აზრით, რელიგიური და იდეალისტური დუალიზმის

1. Гегель. Соч. т. 8, М.-Л., 1935. стр. 38.

2. ფილოსოფიის ისტორია, 1962, გვ. 231.

შეღობა ის იყო, რომ იგი თიშავდა ერთმანეთისაგან ყველაზე განუყოფელ სინამდვილეებს — სულსა და სხეულს. ამ გათიშვის მერე თავისუფლების ან თავისუფალი ნების დაცვა ადვილი იყო. თავისუფლება ისევე მოწყდებოდა მოქმედებას, როგორც სული მოწყდა სხეულს. ცხადია, ფიქრებისაგან მოწყვეტილი ცნობიერება ქმნის იმის ილუზიას, რომ იგი თავისუფალია და ღუაღიმშიც ამაზე აკეთებს აქცენტს. მაგრამ მას ავიწყდება, რომ ჯერ მარტო თავისი წარმოშობით ცნობიერება დაკავშირებულია ყოფიერებასთან. თავისუფლება და თავისუფალი ნებისყოფა, როგორც რელიგიური და იდეალისტური ღუაღიმში იცავს, მაშინვე გაუქმდება, როგორც კი თვითონ ღუაღიმშის უკარგისობა დასაბუთდება და ნაჩვენები იქნება, რომ ფიზიკური და ფსიქიკური არ არიან ორი ერთმანეთისაგან სრულიად მოწყვეტილი სინამდვილეები, ფიქრობდა გერცენი. მაგრამ გერცენმა მარტო თავისუფლების ღუაღისტური გაგების წინააღმდეგ როდი გაილაშქრა. მან მკაცრი ბრძოლა გააჩაღა იმგვარი მოსიზმის წინააღმდეგაც, რომელიც ფსიქოფიზიკური პრობლემის გადაჭრის გზას ფსიქიკურის ფიზიკურზე იძულებით რელუქციადი ხედავდა. ეს თვალსაზრისი გიბიური მექანიკურ-მაგნეტიკური თვალსაზრისია, რომელსაც XIX საუკუნეში მრავალი ფიზიოლოგი იზიარებდა, მათ შორის თვითონ ა.ი. გერცენის შეილიც ა.ა. გერცენიც.

ა.ი. გერცენმა სპეციალურ წერილში შეილისადმი ა.ა. გერცენისადმი გაილაშქრა ამ თვალსაზრისის წინააღმდეგ და სრულიად ნათლად გამოხატა თავისი პოზიცია აღნიშნულ საკითხზე. მაგრამ გასაგები რომ იყოს, თუ სახელდობრ როგორ თვალსაზრისს არ იმბარებდა ა.ი. გერცენი, ჯერ ა.ა. გერცენის თვალსაზრისი განვიხილოთ.

გამოდის, რომ არსებობს მარტო ფიზიკურ-ფიზიოლოგიური პროცესები და არა ფსიქიკური. მაგრამ ა.ა. გერენმა ხომ დაუშვა ფსიქიკა, როგორც გვინის ფუნქცია? როგორღა არსებობს ფსიქიკა, როგორც ფუნქცია. ან არსებობს კი იგი საერთოდ, თუ ყველაფერი ფსიქიკის გარეშე-

დაც აღვილად აიხსნება?! ცნობილია, რომ ისინი, ვინც ფსიქიკის გარეშე სხნიდნენ ადამიანურ მოქმედებებს, ფსიქიკას, ცნობიერებას ეპიფენომად აცხადებდნენ. რა არის ა.ა. გერცენისათვის ფსიქიკა? ეპიფენომი, რეალურად არსებული რამ თუ ილუზია? ამ კითხვას ა.ა. გერცენმა იმით უპასუხა, რომ ფსიქიკური მოლექულარული მოძრაობის როგორც მაგერიალური პროცესის, განსაკუთრებულ სახედ მიიჩნია. სიტყვა „განსაკუთრებული“ აქ ვერაფერს შევლის, ფაქტი ისაა, რომ ა.ა. გერცენმა ფსიქიკური საბოლოო ჯამში მაინც ფიზიკურ-ფიზიოლოგიურზე დაიყვანა.

ცხადია, ასეთ თვალსაზრისზე მდგომ ადამიანს არ შეეძლო დაეშვა ნებისყოფის თავისუფლება. სიძნელე, რომელიც ნების თავისუფლების ამღიარებელთა პოზიციაში იყო და რაც შეუძნეველი არ ღარჩენია მოპენჰაუერს, ა.ა. გერცენთან ნებისყოფის ერთადერთ დახასიათებად წარმოდგა: „ინდივიდი თავისუფალია მოქმედებს ისე, როგორც მას ნებაგს... მაგრამ ის თავისუფალი არ არის უნდოდეს, როგორც მას ნებაგს, ვინაიდან მისი სურვილები წარმოადგენენ მისი ფსიქიკური და ფიზიკური ორგანიზაციის პროდუქტს“.¹

ა.ა. გერცენი მკვეთრად დაუპირისპირდა შვილის ამ პოზიციას, რომელიც მან ცალმხრივად და ნაკლოვანად მიიჩნია. „В твоей брошюре все основано на очень простом принципе: человек не может не действовать без тела, а тело подчинено общим законам физического мира“.² – წერს ა.ა. გერცენი შვილს. ეს პრინციპი არაა მცდარი, როცა საქმე ფიზიოლოგიას შეეხება. ფიზიოლოგიას არათუ უფლება აქვს, არამედ ევალება კიდევ მისდოს ამ პრინციპს. „Задача физиологии состоит в том, чтобы проследить жизнь от клеточки до мозговой деятельности“.³ მაგრამ ფიზიოლოგიას არც ევალება და არც შეუძლია იკვლიოს ცნობიერება, შეისწავლოს ადამიანი, როგორც მწეობრივი, სოციალური არსება. სოციალური ადამიანი უკვე არაა ფიზიოლოგიის საქმე. სამაგიეროდ არც სოციოლოგიას აინტერესებს ადამიანის სხეული, მისი უჯრედები თუ რეფლექტორული აქტები. „Социальный человек ускользает от физиологии; социология напротив, овладевает им при выходе из состояния простой животности“.⁴

ა.ა. გერცენის ეს მსჯელობა აბსოლუტურად სწორად გამოხატავს იმ საქმის ფაქტიურ ვითარებას, რამედაც ჩვენ საგანგებოდ ემსჯელობდით მემოთ. იგი საოცრად ეხმაურება ი. პავლოვის მოთხოვნას მეცნიერებათა საკვლევი საგნების ურთიერთგამიჯენისა და საკვლევი საგანთან მერთოდის შესაბამისობის აუცილებლობის შესახებ.

როგორც ვხედავთ, ა.ა. გერცენი სრულებითაც არ ამცირებს ფიზიოლოგიური კვლევის მნიშვნელობას, მაგრამ აქვე მიუთითებს, რომ საჭიროა სოციოლოგიამ აღადგინოს ფიზიოლოგიის მიერ დარღვეული მთლი

1. А.А. Герцен, Общая физиология души. 1890. стр. 115-116.

2. А.И. Герцен, Ибранные философские произведения. т. 2. 1948. стр. 295.

3. იქვე, გვ. 296.

4. იქვე.

ანობა ადამიანისა. „Физиология мужественно выполнила свою задачу, разложив человека на бесконечные действия и противодействия и сведя его к скрещению, вихрю рефлексивных актов. Пусть оно позволит теперь восстаноить его цельность. Социология вырвет человека из анатомического театра и возвратит его истории“.¹

სოციოლოგია ადამიანს უყურებს არა როგორც რეფლექტორული აქტების კონას, არამედ როგორც ცნობიერ არსებას, ე.ი. ისეთ არსებას, რომელსაც აქვს შესაძლებლობა აკეთოს ან ასე ან სხვაგვარად. ცნობიერი არსება იმავე დროს თავისუფალი არსებაცაა, ა.ი. გერცენის აზრით. „Социальное я... предполагает сознание, а сознающее я не может ни возбуждаться, ни действовать, не полагая себя в то же время свободным т.е. в известных пределах имеющим способность делать или не делать то или другое. Без этого верования индивидуальность растворяется и исчезает“.²

ა.ი. გერცენის აზრით, ადამიანის მნებობრიობა მის ინდივიდუალურ ავტონომიასთან და თავისუფლებასთან არის დაკავშირებული. აქვე იგი აბსოლუტურად სწორად მიუთითებს, რომ სამოგალოების განვითარების მთელი ისტორია არის ადამიანის თანდათანობითი უწყვეტი ემანსიპაციის პროცესი. „Ход развития истории есть не что иное, как постоянная эмансипация человеческой личности.“³ უკვე ამ სიგვეთით ჩანს, რომ ა.ი. გერცენი აღიარებდა პროგრესის ისტორიაში.

როგორც ზემოთოყვანილი მსჯელობიდან ჩანს, ა.ი. გერცენი არ უარყოფს ადამიანის თავისუფლებას. პირიქით, მისი აზრით, სოციალური მეს თავისებურება ისაა, რომ იგი არ არის აბსოლუტურად დეგერმინირებული, ამასთან, ა.ი. გერცენი მიუთითებს, რომ თავისუფლება კი არ უპირისპირდება აუცილებლობას, არამედ გულისხმობს საკუთარ განვითარებას სწორედ აუცილებლობაში. „Если б я не боялся старого философского языка, я повторил бы, что история есть развитие свободы в необходимости“.⁴

§6. თავისუფლების პრობლემის გადაუჭრელობის მიზეზები

ზემოთ ჩვენ გადმოვეცით სხვადასხვა თვალსაზრისი თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემაზე. ვთქვით, რომ ადრეულ ფილოსოფიაში სწორად ვერ გადაიჭრა აღნიშნული პრობლემა. ამას მრავალი მიზეზი ჰქონდა. ზოგი მათგანი უბრალოდ დავასახელოთ, ახლა კი საგანგებოდ განვიხილოთ ეს მიზეზები.

პირველ რიგში აუცილებელია აღინიშნოს, რომ ადრეულ ფილოსო-

1. А.И. Герцен, Избранные философские произведения. т. 2.1948. стр. 294.

2. იქვე, გვ. 297.

3. იქვე.

4. იქვე, გვ. 299.

ფიაში აზროვნების მეტაფიზიკური წესი იყო გაბატონებული, რაც არ იძლეოდა არა მარტო თავისუფლებისა და აუცილებლობის, არამედ მრავალ სხვა პრობლემათა გადაჭრის საშუალებას. ან თავისუფლება ან აუცილებლობა! — ასე იდგა საკითხი ჰეგელამდელ ფილოსოფიაში (გარდა იმ რამდენიმე გამონაკლისისა, რომელზედაც ჩვენ უკვე ვილაპარაკეთ). ჰეგელმა საგანგებოდ გაარჩია თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემებისადმი ამგვარი მეტაფიზიკური მიდგომა და დამაჯერებლად გვიჩვენა მისი ნაკლოვანება. ჰეგელი ასე გადმოსცემს მეტაფიზიკოსის აზრს აღნიშნულ საკითხზე: „თუ სული თავისუფალია, მაშინ ის არ ექვემდებარება აუცილებლობას. და პირიქით, თუ მისი ნებისყოფა და აზრი განისაზღვრება აუცილებლობით, მაშინ ის არ არის თავისუფალი.¹ როგორც დიალექტიკოსმა, ჰეგელმა დაინახა ამ დაპირისპირების ნაკლოვანება და თავის სისტემაში ეცადა კიდევ მის დაძლევას. მაგრამ იდგა რა იდეალისტურ პოზიციაზე მან თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემა აბსოლუტური გონის განვითარებას დაუკავშირა და ამით კარგად დაწყებული საქმე ერთგვარად დააბუნდოვნა. მეორე მიზეზად, რის გამოც თავისუფლების პრობლემა ვერ გადაიჭრა, შეიძლება დავასახელოთ ის, რომ სწორად არ იყო გაგებული თვითონ ადამიანი. როგორც წინა თავშია ნაჩვენები, ადამიანი ან ბუნების ნაწილად იყო წარმოდგენილი და ამიტომ ფიზიკურ სინამდვილეზე იყო დაყვანილი, ან იგი გაიგივებული იყო ფსიქიკასთან, სულთან, ცნობიერებასთან. რაკი თავისუფლება თავის სუბიექტად ყოველთვის ადამიანს გულისხმობს, ხოლო ადამიანი სულად, ფსიქიკად ან ცნობიერებად იყო წარმოდგენილი, გამოდიოდა, რომ ფილოსოფიაში ადამიანის თავისუფლებაზე კი არ იყო სინამდვილეში მსჯელობა, არამედ სულის, ფსიქიკის, ცნობიერების თავისუფლებაზე. მემოგანხილული ავტორები კარგად ადასტურებენ ამ აზრის სისწორეს. ამ მხრივ არავითარ გამონაკლისს არ ქმნის თანამედროვე ფილოსოფია, კერძოდ კი ეგზისტენციალიზმი. თავისუფლების სარტრისეული კონცეფციის ანალიზი ნათლად აჩვენებს, რომ სარტრი საბოლოო ჯამში ცნობიერების თავისუფლებაზე ლაპარაკობს.

მესამე მიზეზი თავისუფლების პრობლემის გადაუჭრელობისა იყო ადამიანის მოქმედების ისეთი გარეგანი განმსაზღვრელების, გარეგანი დეკერმინანტების აღიარება, როგორიცაა ბედისწერა, ღმერთი, არაენობიერი, სოციალური გარემო. ისინი, ვინც ბედისწერის არსებობას აღიარებდნენ, თვითონვე გამოირიცხავდნენ ადამიანის თავისუფლებას (ფატალისტები). ისინი, ვინც ღმერთს მიიჩნევდნენ ადამიანის არსის წინასწარდამდგენლად, თვითონ არ უარყოფდნენ ადამიანის თავისუფლებას, მაგრამ როგორც ეს სარტრმა უჩვენა, ვერ ახერხებდნენ თავისუფლების იდეის დაცვას. მათ შორის, ვინც ადამიანის თავისუფლების წინააღმდეგნი იყვნენ, სარტრი ასახელებს არაენობიერების მომხრეებსაც. სარტრს მიაჩნია, რომ არაენობიერი ფსიქიკურის დაცვა ეწინააღმდეგება ადამიანის თავისუფლების აღიარებას.

1. Гегель. Соч. т. 9. стр. 31.

რაკი ეს საკითხი დღეს ფილოსოფოსთა და ფსიქოლოგთა დავას იწვევს, შედარებით ვრცლად შევჩერდეთ მასზე: არაენობიერი ფსიქიკურის პრობლემა თავის დასაბამს პლატონიდან იღებს. (გავისხენოთ ანაქსენის თეორია). საგანგებო ანალიზში მისი ლაიბნიცთან არის მოცემული. ლაიბნიცის შემდეგ კი იგი ფილოსოფოსთა ყურადღების ცენტრში იყო ყოველთვის. პრობლემის დეტალური ანალიზი, რაც თავისთავად მეტად საინტერესო საქმეა, ჩვენს მიზანს არ შეადგენს. მით უმეტეს, რომ მასზე ბევრია დაწერილი ჩვენ ფილოსოფიურ და ფსიქოლოგიურ ლიტერატურაში.¹ ჩვენ ამ პრობლემის კავშირი გენეტერესებს ადამიანის თავისუფლების პრობლემასთან, კერძოდ, რა გავლენას ახდენს მისი აღიარება ან უარყოფა ადამიანის თავისუფლების პრობლემის გადაჭრაზე?

ამ კითხვას რომ ვუპასუხოთ, ჯერ იმათგან დავიწყოთ, ვინც არაენობიერს აღიარებს. მემოთ უკვე ვთქვით, რომ ჩვენ პრობლემის დეტალური ანალიზი არა გვაქვს მიზნად. ამიტომ ჩვენთვის საინტერესო საკითხს იმ ავტორის მაგალითზე გავარჩევთ, რომელმაც მთელი თავისი მოძღვრება სწორედ არაენობიერზე დააფუძნა. ეს ავტორი მიგმუნდ ფროიდი.

იცავდა რა არაენობიერი ფსიქიკურის არსებობას, ფროიდი უარყოფდა ამრს ადამიანის თავისუფლების შესახებ და ამით იგი ერთგვარ სოლიდარობას უცხადებდა არაენობიერი ფსიქიკურის დიდ დამცველს ლაიბნიცს, რომელიც აგრეთვე წინააღმდეგი იყო ადამიანის თავისუფლებისა. ფროიდს ილუზიად მიაჩნდა თავისუფლების განცდა, რომელიც აქვთ ხოლმე ადამიანებს. ადამიანებს ჰგონიათ, რომ ისინი თავისუფლად თავისი ნებით მოქმედებენ, სინამდვილეში მათი ქვეყნები განსაზღვრულია იმ ქვემდებარე არაენობიერი ლტოლვებით, რომლის შესახებაც თვითონ ადამიანებმა, ცხადია, არაფერი არ იციან, ფიქრობდა ფროიდი. „ადამიანის განდილების მანიას მესამე, და ყველაზე მგრძნობიარე წყენას აკებებს ფსიქოლოგიური გამოკვლევა, რომელსაც სურს დაუმტკიცოს „მე“-ს, რომ ის ბაგონს არ წარმოადგენს საკუთარ სახლშიც კი და იძულებულია დაკმაყოფილდეს მცირეოდენი ცნობებით იმის შესახებ, რაც არაენობიერად ხდება მის სულიერ ცხოვრებაში“.² — წერდა იგი.

ფროიდი იმიტომ უარყოფდა ადამიანის თავისუფლებას, რომ ამით დეტერმინიზმი დაეცვა. თავისუფლების აღიარებას იგი უიგივებდა უმიზეზო მოვლენის არსებობას და რადგან უმიზეზო მოვლენის არსებობა გამორიცხულად მიაჩნდა, თავისუფლებასაც ილუზიად აცხადებდა. „წარმოიდგინეთ, რომ ნივთიერების ქიმიური ანალიზისას მოხერხდა მისი შემადგენლობიდან გამოიყოს სხვა ნივთიერება, წონით ამდენი და ამ-

1. იხ: Ф.В. Бассин. Проблема "Бессознательного" 1968. Е.В. Шорохова, Проблема сознания В философии и естествознании. 1961. А.Т. Бочорипшвили, проблема бессознательного в психологии, 1961. Ш. Н. Чхартшвили, проблема бессознательного в советской психологии, 1966. ა. ბოჭორიშვილი, ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგიისათვის, 1966.

2. З.Фрейд, Лекции по введению в психоанализ, т.2. 1913, стр. 75.

რადგან მას მტკიცედ სჯეროდა მგრისადმი მტრული მოქმედების აუცილებლობა, „მაგრამ მტერს მტრულად მოექე, თვითონ უფლებას არ აძლევს ალრე ალუდა იმ წესსაც არ უარყოფდა, რომ მოკლული მგრისათვის მოეჭრა მარჯვენა, მაგრამ მუცალის გმირულმა და ვაჟკაცურმა ბრძოლამ, მასში მოკლულისადმი სიბრალულის გრძნობა გააღვიძა. მან, როგორც თავად ვაჟკაცმა, ვაჟკაცი მგრისადმი ერთგვარი სიმპათია იგრძნო და მხოლოდ მაშინ გააცნობიერა, რომ მარჯვენის მოკვეთა უზნეო წესია. არა! მარგო გრძნობა არ ამოქმედებდა ალუდას. მისმა გრძნობამ გონებაც გამოაფხიზლა და დაანახა, რომ არ შეიძლება ბრძალში ყვე იმ ადამ-წესებს, რაც შენს წინაპრებს ოდესღაც დაუდგენიათ. საჭიროა თავად განსაჯო — სწორია თუ არა ის, რის უყოყმანო შესრულებასაც შენგან მოითხოვენ, გამართლებულია თუ არა ასეთი ქმედება, აქვს თუ არა მას რაიმე აზრი და ა.შ.

თემთან დაპირისპირებით ალუდამ იმას გაუსვა ხაზი, რომ მისთვის ვაჟკაცობა, „კაი ყმობა“ მეგობა, ვიდრე სარწმუნებრივი ან ეროვნული განსხვავებულობა. ვაჟკაცი ყველა დასაფასებელია, რომელი ერის შეილი ან რომელი სარწმუნოების მიმდევარი არ უნდა იყოს იგი.

როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, თემთან პიროვნების კონფლიქტი ვაჟკაცს მეორე პოემაშიც არის ასახული. ეს არის „სტუმარ-მასპინძელი“. ამ შემთხვევაში თემის პირისპირ დგება ქისტის ჯოყოლა. იგი იცავს მგობა-დაურს, არ აძლევს ქისტებს უფლებას შებოჭონ მისი სტუმარი და თავიანთ მიცვალებულს მსხვერპლად შესწირონ.

თავდაპირველად ქისტებს არც უკვირთ ჯოყოლას საქციელი, რადგან იციან, რომ ჯოყოლამ არ იცის, „ნუნუას“ სახელით მოსული სტუმარი სინამდვილეში მთელ ქისტეთში ცნობილი მგობადაურია. მგობადაური, რომელმაც „ბეკრ ქისტს მოაჭრა მარჯვენა, უდროდ ზაფლავში ჩაღადა“. როცა ქისტებმა ჯოყოლას აუხსნეს, თუ ვინ იყო მისი სტუმარი, და ისიც გაახსენეს, შენი ძმაც ამის მოკლულიათ, ჯოყოლა, ცხადია, შეცბა, მაგრამ მაინც სტუმარ-მასპინძლობის წესის დაცვა მოინდომა. „დღეს სტუმარია ეგ ჩემი, თუნდ ზღვა ემართოს სისხლისა“.

სტუმრის დაცვა ყველა მთიელის ისეთი წესია, რომელსაც არამე და არამე არ ეღალატების. მაგრამ მდგომარეობას ის ცვლის, რომ მგობადაური მარგო სტუმარი კი არ არის, არამედ მტერიცაა, ხოლო მგრის მიმართ ისევე სასტიკი და დაუნდობელია მთიელი, როგორც რბილი და თბილია სტუმრის მიმართ.

როგორც ვხედავთ, ორი წესი დაეჯახა ერთმანეთს: სტუმრისადმი პატივისცემისა და მგრისადმი შეუბრალელობის წესი. ჯოყოლა პირველის ერთგული რჩება, თემა — მეორის აღსრულებას მოითხოვს. შთაბეჭდილება ისეთია, რომ ჯოყოლამ სტუმრობას მიანიჭა უპირატესობა და არა მგრობას. მაგრამ თუ კარგად დავაკვირდებით, საქმის ვითარება სულაც არაა ასეთი. ჯოყოლას ბრალი ის კი არაა, რომ მან თემის წესი დაარღვია, არამედ ის, რომ მისთვის არ არსებობს აბსტრაქტული „მგრის“ ცნება.

გავიხსენოთ, რა ვითარებაში შეხვდნენ ჯოყოლა და მგობადაური ერთმანეთს. ეს მოხდა ნადირობისას. ჯოყოლა მის მიერ მოკლულ ჯიხვს



მოათრევს, მვიადაური ამჯერად ხელმოცარულია. ჯოყოლამ ის კე არ იცის, ვინ არის მვიადაური, მაგრამ ის კი იცის, რომ იგი ხევსურია, მაგრამ თავისთავად ხევსური მისთვის მგერი არ არის. მგერი ის არის, ვინც იარაღით ხელში მოდის შენს წინააღმდეგ — და, თუ შენ არ დაასწარი სროლა, ის დაგასწრებს და მოგკლავს. აი, ასეთი მგერის მიმართ ღიახაც შეურიგებელია ჯოყოლა. მაგრამ ის უცნობი მონადირე, რომელიც მან სსახლში მიიწვია და თან ნანადირევის შუაზე გაყოფა შესთავაზა, მისი მგერი სულაც არ არის. ამ ამრს აძლიერებს ერთი დეტალი პოემიდან: როცა ჯოყოლამ თავის ცოლს, ალაშას, წარუდგინა სკუმარი, მვიადაურმა მისალმების შემდეგ „აბჯარი“ მოიხსნა და ღიასახლისს ჩააბარა. ასევე უაბჯრო-უიარაღოდ დაწვა იგი დასაძინებლად.

მაშ, ამ კონკრეტული სიტუაციიდან თუ გამოვალთ, მვიადაური ღიახაც არ არის ჯოყოლას (და არც საერთოდ ქისტების) მგერი. „მთელი ქისტების ამომგდე“ ამჯერად მხოლოდ სკუმარია. მართალია, ნაწარმოებში არაფერია ამაზე ნათქვამი, მაგრამ სრულიად აშკარაა, რომ, თუ არა ქისტებისაგან თავდასხმა, მეორე დღისით მვიადაური მშვიდობიანად გაუდგებოდა ხევსურეთისაკენ გზას.

თუმცა მაინც თავისი გაიგანა. ჯოყოლა შებოჭეს და იქვე, თავისი სახლის აივანზე დააგდეს, მვიადაური კი თან წაიყვანეს, რათა თავიანთი მიცვალებულისათვის, დარღასთვის, შეეწირათ.

თუმცა წამებაში ამოხადეს სული, მვიადაური მაინც არ შეეწირა დარღას. მვიადაურის გაუგებლობამ და სიამაყემ აღფრთოვანებაში მოიყვანა ალაშა, რომელმაც ჩუმად დაიგირა დაუმარხავად დარჩენილი მვიადაურის გვამი და არა მარტო ალაშა. მართალია, ქისტები უადრესად შეწუხებულნი არიან, თავიანთ მიცვალებულს რომ არ შეეწირა მვიადაური, მაგრამ მათში სხვა გრძნობამაც იჩინა თავი: მათ გულწრფელად შეენანათ ვაჟკაცი, რომელიც ფიმიკურად კი მოჰკლეს, მაგრამ სულით ვერ გატეხეს.

ტყუილა ეგონათ ქისტებს, რომ ფიმიკური სიკვდილით დაამარცხებდნენ მვიადაურს. აბა, რა იცოდნენ მაშინ მათ, რომ მვიადაურის ნამდვილი უკვდავება სწორედ ასეთი სიკვდილიდან იწყებოდა. ახლა ისინი თავად გრძნობენ ამას. თავად აქვთ გაორებული (ამბივალენტური) გრძნობა; ემიზლებათ როგორც მგერი, რომელიც სიკვდილის წინაც ვერ დააჩოქეს, მაგრამ ენანებათ და ებრალებათ როგორც უძლიერესი პიროვნება, უდიდესი ნებისყოფისა და უდრეკი ხასიათის ადამიანი. ნახეთ, რა სულიერი გრანსფორმაცია განიცადეს ქისტებმა ამ რამდენიმე წუთში, რა გამაკეთილშობილებელი შეგავლენა მოახდინა მვიადაურის გმირულმა სიკვდილმა თვითოეულ მათგანზე, რა ღრმად დააფიქრა ისინი სიკვდილ-სიცოცხლის რაობაზე, ნახეთ რა დიდი დანანება და გულისტკივილია გამოხატული ქისტთა სიტყვებში: „კარგი ვაჟკანი ეოფილა, ეველა აღდახსა ჰფინავდა, იმიტო ვეფხვებრ გვებმოდა, თავის მიწა-წაჟალს იგავდა“.

მვიადაურის სიკვდილის ამბავი მეხივით გავარდა ფშაფხევსურეთში. „ფშაფხევსურეთის ფარ-ხმალს“, ცხადია, მთელი მთიანეთი გლოვობს, ღიდიც და პატარაც, ქალიც და კაციც. უძლეველი ვაჟკაცებიც კი ცრემ



მიხედვით, თუ რას იცყვის მასზე ცნობიერება. აქ „იცყვის“ ისე კი არ უნდა გავიგოთ, როგორც ცნობიერების მიერ საგნის შექმნა, არამედ როგორც ცნობიერების მიერ ასახვა საგნის ნიშან-თვისებათა, ამ აზრით, „Сознание является необходимым условием для всякого знания“.¹ რაც შეეხება არაცნობიერს, იგი შეუძლებელია ცნობიერების დაკვირვების ობიექტი გახდეს ოდესმე. ამიტომ იგი პრინციპულად შეუმეცნებალია. მეცნიერება კი გამორიცხავს პრინციპულად შეუმეცნებალი სინამდვილის არსებობას. ასეთ სინამდვილეს აგნოსტიციზმი აღიარებს მხოლოდ. ამიტომ აგნოსტიციზმის საშიშროების წინაშე რომ არ აღმოეჩნდეთ, უნდა უარვეყთ არაცნობიერი ფსიქიკურის არსებობა, ფიქრობს ა. ბოჭორიშვილი. „Бессмысленно суждение о существовании того, признаки которого не даны даже в представлении“.²

ა. ბოჭორიშვილის აზრით, არაცნობიერი ფსიქიკურის ცნება იმიტომ გაჩნდა, რომ მას გარკვეული სინათლე შეეცანა ცნობიერ ფსიქიკურში. მაგრამ არაცნობიერი ფსიქიკური თვითონაა სიბნელითა და ბურუსით მოცული, თვითონაა უცნობი. გამოდის, რომ გარკვეული სინამდვილის გასაგებად შემოგვაქვს სრულიად უცნობი სინამდვილე.

თუ ა. ბოჭორიშვილს არაცნობიერი ფსიქიკურის ცნება არაკანონიერ ცნებად მიაჩნია, მეცნიერული ფსიქოლოგიის შიგნით, როგორია მისი დამოკიდებულება დ. უმნაძის განწყობის თეორიისადმი? რასაკვირველია, იგი მხარს უჭერს დ. უმნაძის განწყობის თეორიას, მაგრამ მას ცნობიერების თეორიად მიიჩნევს და არა არაცნობიერების თეორიად. ეს „შესწორება“ მას კი არ შეაქვს განწყობის თეორიაში, არამედ მიაჩნია, რომ დ. უმნაძის თეორია თავიდანვე ჩამოყალიბდა როგორც ცნობიერების თეორია, ხოლო არაცნობიერების თეორიად იგი გარკვეული ობიექტური პირობების გამო დ. უმნაძის სიკვდილის წინა პერიოდში გადაკეთდა, მაგრამ ამ აზრს ბევრი არ იზიარებს განწყობის თეორიის მომხრეთა შორის და ისინი მას არაცნობიერის თეორიად მიიჩნევენ. რასაკვირველია, განწყობის თეორიის წარმოდგენა ან როგორც ცნობიერების თეორია, ან როგორც არაცნობიერის თეორია ორი სრულიად განსხვავებული ვითარებაა, მაგრამ, ჩვენი აზრით, როგორადაც არ უნდა იქნას გაგებული იგი, ერთი უდავოა — იგი დიდად განსხვავდება არაცნობიერი ფსიქიკურის გრადიციული გაგებისაგან. ამიტომ არ შეიძლება აღაშინოს თავისუფლების პრობლემასთან მისი დამოკიდებულების საკითხზე ამთავითვე იგივე ითქვას, რაც ითქვა არაცნობიერი ფსიქიკურის გრადიციული გაგების შესახებ. პასუხი კითხვაზე: რა დამოკიდებულებაშია განწყობის შემუშავების ფაქტი აღაშინის თავისუფლებასთან, განწყობის ცნების ანალიზმა უნდა მოგვცეს.

როგორც შემოთავ ითქვა, განწყობა მთლიან პიროვნულ მდგომარეობას გამოხატავს. იგი მაშინ წარმოიშვება, როცა ერთმანეთს უერთდება სუბიექტის მოთხოვნილება და ამ მოთხოვნილებების დაკმაყოფი-

1. А.Т. Бочоришвили, Проблема бессознательного в психологии. 1961, стр. 31.

2. იქვე, გვ. 53.

ლების სიგუაცია. დამოუკიდებლად არც მოთხოვნილება და არც ობიექტური გარემო არ იწვევს განწყობის გაჩენას. „მოთხოვნილება, რომელიც სუბიექტში არსებობს, სრულიად გარკვეულ, კონკრეტულ მოთხოვნილებად მხოლოდ მას შემდეგ იქცევა, რაც ობიექტური სიგუაცია რაიმე კონკრეტული ფორმით გამოირკვევა, რომელიც ამ მოთხოვნილების დაკმაყოფილების შესაძლებლობას ქმნის“. ¹ სწორედ მოთხოვნილებისა და ამ მოთხოვნილების დაკმაყოფილების სიგუაციის გაერთიანება იწვევს განწყობის წარმოშობას. ამიტომ განწყობა ეწოდება „იმ სპეციფიკურ მდგომარეობას, რომელიც სუბიექტში მოთხოვნილების დაკმაყოფილების ობიექტური სიგუაციის ზეგავლენის შედეგად ჩნდება“. ² ეს „სპეციფიკური მდგომარეობა“ ვლინდება სუბიექტის მშაობაში.

ასე, რომ სანამ ქცევა განხორციელდებოდა, ჯერ გაჩნდება სათანადო განწყობა, რომელიც ცვლის სუბიექტს და განაწყობს მას ამ და არა სხვა მიმართულებით სამოქმედოდ. სწორედ ის ვითარება, რომ განწყობა სუბიექტის გარკვეულ აქტივობაში ავლენს თავს, კარგად მიუთითებს იმაზე, თუ რამდენად განსხვავდება იგი არაენობიერის ფროიდისეული ცნებისაგან. ფროიდთან არაენობიერი ფსიქიკური ისე წარმართავს ადამიანის მოქმედებას, რომ თვითონ ადამიანმა ამის შესახებ არაფერი იცის. არც „ოიდიპოსის კომპლექსი“, არც „ელექტრას კომპლექსი“, მანამ არ იყო ცნობილი ადამიანებისათვის, სანამ ისინი თვითონ მ. ფროიდმა არ აღმოაჩინა, მაგრამ, როგორც მ. ფროიდი ფიქრობს ადამიანები ცხოვრობენ ამ კომპლექსების შესაყვისად. ადამიანები უძლურნი არიან ამ კომპლექსთა მიმართ. ისინი ისეთივე პასიურ არსებებს წარმოადგენენ არაენობიერი ლტოლვების წინაშე, როგორც ბედისწერის წინაშე, რაც შეეხება განწყობას, იგი ადამიანის აქტივობას გამოხატავს. ცნობიერია არა მარტო მოთხოვნილება, რომელიც ადამიანს უჩნდება (არაენობიერი მოთხოვნილება არის *contradictio in adiecto*), არამედ ის სიგუაციაც, რომელმაც ამ მოთხოვნილების დაკმაყოფილება უნდა გამოიწვიოს, აქ მოთხოვნილების გაჩენიდან ქცევის განხორციელებამდე იგრძნობა ადამიანის აქტიური როლი. აქ არა მარტო მოთხოვნილება გამოხატავს პიროვნების თავისებურებას (სხვადასხვა პიროვნებას სხვადასხვა მოთხოვნილება უჩნდება), არამედ განწყობაც (სხვადასხვა პიროვნებას ხომ აგრეთვე სხვადასხვა განწყობა უჩნდება). ასე, რომ უმნაძის განწყობის თეორიამ არა მარტო ფორმალურად დაძლია ფროიდის არაენობიერის თეორია, არამედ სულ სხვაგვარად წარმოადგინა თვითონ ადამიანიც. თუ არაენობიერი ფსიქიკურის გრადიციული გაგება გამორიცხავდა ადამიანის თავისუფლებას, უმნაძის განწყობის თეორიას, ჩვენი აზრით, საკვებით ეთანხმება ადამიანის თავისუფლების თეორიას. ამ აზრის სისწორეს კიდევ უფრო გვიმტკიცებს აკად. ა. ფრანგიშ-

1. დ. უმნაძე, განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლები, 1949, გვ. 49.

2. Д. Узнадзе, основные положения теории установки. Вкниге: экспериментальные основы психологии установки. 1961, стр. 169.



ვილის თვალსაზრისი. მისთვის განწყობის თეორია არაენობიერის თეორიაა და არა ცნობიერისა. მაგრამ ამის მიუხედავად მას განწყობა ქცევის მიზნად ესახება. „Установка выступает как цель поведения“¹ – წერს იგი წიგნში: „Психологические очерки“, როგორც მიზანი, იგი განსაზღვრავს მომავალ ქცევას. „Установкой заранее определена какой будет будущая деятельность индивида. Иначе говоря, специфика будущего поведения заранее дана в виде установки до выявления самого поведения. в этом и заключается целеустремленность поведения“²

ახ კიდევ: „Установка на базе которой вырастает деятельность обладающая определенной направленностью, одновременно и детерминирована и выступает как цель поведения. Таким образом в свете понятия установки поведение, детерминированное условиями его возникновения, выступает и как поведение целенаправленное“³

შეუძლებელია განწყობა მიზანს გაუეციევეთ, ხოლო მიზანი არაენობიერად მივიჩნიოთ. მიზანს ცნობიერი არსება ისახავს, არაენობიერი მიზანი *contradictio in adiecto* იქნება.

§7. თავისუფლების სახეები და დონეები

შემოთ ჩვენ განვიხილეთ სხვადასხვა თეორია თავისუფლების შესახებ, რომლებიც არსებითად ორ დიდ ჯგუფად დავყავით: თავისუფლების მომხრე და მის უარმყოფელ თეორიებად. როგორც ამ თეორიათა ანალიზი აჩვენებს, ამართა სხვადასხვაობა დღემდე ძალაში რჩება, დღემდე არ არსებობს ერთმნიშვნელოვანი პასუხი კითხვაზე: რა არის თავისუფლება?

მაგრამ ეს იმას სრულებითაც არ ნიშნავს, რომ თითქმის გყუილა იქმნებოდა შემოგანხილული თეორიები. არა! ისინი თანდათან გვაახლოებენ თავისუფლების ცნების ყველასათვის მისაღებ დეფინიციას, ახსებენ და ამდიდრებენ ცნების შინაარსს ახალ-ახალი ნიშნებით. ვიცით, მაგალითად, რომ თავისუფლების უპირველესი და უმთავრესი ნიშანი არის არჩევანის, სხვაგვარად ქმედების შესაძლებლობა. სადაც ასეთი შესაძლებლობა არ არის, იქ არც თავისუფლებაზე შეიძლება ლაპარაკი.

ვიცით ისიც, რომ ადამიანი, რომელიც ფლობს ასეთ თავისუფლებას, თავისი თავის „უფალია“, თავისი ნების აღმსრულებელია და, რაც მთავარია, თავისი არსის შესაგყვისად ცხოვრობს. ყველა სხვა შემთხვევაში იგი გაუცხოებულია, ე.ი. ვერ ახორციელებს საკუთარ არსს. გაუცხოებულობა კი ადამიანის ისეთი მდგომარეობაა, როცა იგი მოქმედებს

1. А.С. Прангишвили. Психологические очерки. 1970 стр. 21.

2. იქვე.

3. იქვე.



არა თავისი ნებით, არამედ ვიღაცის შემოქმედებით, იძულებით, ძალდატანებით.

თავისუფლების ცნების დეფინიციას ისიც ართულებს, რომ არსებობს თავისუფლების მრავალი სხვადასხვა სახე. აქ ჩვენ მხედველობაში გვაქვს არა გარე სამყაროს საგნებთან და მოვლენებთან დაკავშირებული თავისუფლების სახეები (სხეულის ვარდნის, ფრინველთა ფრენის თავისუფლება და ა.შ.), არამედ მხოლოდ ადამიანის თავისუფლების სახეები. ეს სახეებია: ეროვნული თავისუფლება (რამეთუ, თუ ერი არ არის თავისუფალი, არც ამ ერის შვილი შეიძლება იყოს ჭეშმარიტად თავისუფალი არსება), სოციალური თანასწორობა და თავისუფლება (რამეთუ სოციალურად ჩაგრული, დამონებული, ექსპლოატირებული ადამიანი ასევე არ შეიძლება იყოს თავისუფალი), ეკონომიკური თავისუფლება (რამეთუ, სადაც ადამიანს არა აქვს კერძო საკუთრება, იქ მის თავისუფლებაზე ლაპარაკსაც არავითარი აზრი არა აქვს), სიღატაკის, აზრის თავისუფლება (რამეთუ, ვისაც არ შეუძლია ხმამაღლა თქვას ის, რასაც ფიქრობს, იგი არ არის თავისუფალი), რწმენის თავისუფლება და ა.შ. თავისუფლებები. იქ, სადაც ასეთი თავისუფლებები არ არსებობენ, რეალური ადამიანის რეალური თავისუფლებაზე ლაპარაკი ნონსენსია.

სანამ თავისუფლების სახეების შესახებ გავაგრძელებდეთ მსჯელობას, მანამ გვინდა ვთქვათ, რომ ჩვენ, თავისუფლების გრადიციული სახეების გარდა, გამოვყოფთ თავისუფლების ღონეებსაც. უკეთ რომ დავახასიათოთ თავისუფლების ეს ღონეები, უკეთ რომ მივუთითოთ მათ დამახასიათებელ ნიშნებზე, ამ თეორიული საკითხის ანალიზს ჩვენ საფასებით ემპირიულ მასალაზე, კერძოდ კი კომუნისტური და პოსტკომუნისტური საქართველოს მაგალითზე შევეცდებით. ვუფიქრობთ, ასე უკეთ გამოიკვეთება ადამიანის რეალური თავისუფლების რაობა და მისკენ მიმავალი გზები.

ახლა კი მოდით ისევ თავისუფლების სახეებზე მსჯელობას დავუბრუნდეთ და დავესვათ კითხვა: რაა საჭირო იმისათვის, რომ ადამიანმა ეს თავისუფლებები მოიპოვოს?

ცხადია, არცერთი დამპყრობელი ერი მეორე, მისგან დაპყრობილ და დამონებულ, ერს იმ მოგივით არ გაანთავისუფლებს, რომ ამ ჩაგრული ერის ადამიანებმა თავი თავისუფალ არსებებად იგრძნონ. არც მუბაგონეს „აუჩქროლდება გული“ თავისი ყმის უმწეო, ჩაგრული მდგომარეობის გამო და თავისი ნებით არ მისცემს მას თავისუფლებას, ასეთი რამ პრაქტიკულად არ ხდება და, თუ მაინც ხდება, ეს იმდენად უმნიშვნელო გამოჩაქვლიანია, რომ იგი არც არის ანგარიშში ჩასათვლელი. არადა, ადამიანს სული ეხუთება ეროვნული და სოციალური ჩაგვრის პირობებში.

ყოველივე შემოადინიშნულის გათვალისწინებით, გემოდასახელებულ კითხვაზე: რაა საჭიროა იმისათვის, რომ ადამიანმა ეს თავისუფლებები მოიპოვოს? ერთადერთი პასუხი ასეთია: საჭიროა ბრძოლა, ბრძოლა იძულების, ძალდატანების, ჩაგვრის წინააღმდეგ, ანუ ბრძოლა თავისუფლების მოსაპოვებელ-დასამკვიდრებლად. ასე ბრძოლას მართლაც აწარმოებდნენ ქართველები რუსეთის იმპერიის წინააღმდეგ მთელი



XIX საუკუნის მანძილზე. მიგეში ამ ბრძოლისა კი ის იყო, რომ რუსეთის იმპერიამ 1801 წელს საქართველო თავის ერთ-ერთ გუბერნიად გამოაცხადა. საკუთარი ქვეყნის – საქართველოს დამოუკიდებლობისა და თავისთავადობის დაკარგვა იმდენად მძიმედ განიცადა ქართველმა კაცმა, რომ პრაქტიკულად იმავე დროიდან დაიწყო ბრძოლა ეროვნული თავისუფლებისათვის. მხედველობაში გვაქვს 1804 წლის მთიულთა აჯანყება, 1812-1813 წლების აჯანყება კახეთში, 1832 წლის შეთქმულება და ბოლოს, ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობა, რომელიც XIX საუკუნის 60-იანი წლებიდან დაიწყო დიდი ილია ჭავჭავაძის მეთაურობით. ვინ იცის, რითი დამთავრდებოდა ეს ბრძოლა, რომ არა მარქსის-გული იდეებით „შეიარაღებული“ სოციალ-დემოკრატიების გამოჩენა საქართველოში. სწორედ მარქსისგული იდეებით „შეიარაღებულმა“ ადამიანებმა შეუწყვეს ხელი იმას, რომ საქართველო კვლავ რუსეთის კოლონიალ დარჩენილიყო. მხოლოდ სამი წლით 1918-1921 — შეძლო საქართველომ თავისი დამოუკიდებლობის აღდგენა, რასაც მოჰყვა მისი ანექსია და ოკუპაცია, ამჯერად საბჭოთა რუსეთის მიერ. საქართველომ კვლავ დაკარგა თავისი დამოუკიდებლობა და თავისთავადობა, ქართველმა კაცმა კი ეროვნული თავისუფლება. მართალია, საბჭოთა საქართველოს კონსტიტუციაში კი ეწერა, რომ საქართველო დამოუკიდებელი, სუვერენული ქვეყანააო, მაგრამ ეს იყო კომუნისტური დიქტატურის ჩვეულებრივი ბლეფი.

ანალოგიური ვითარება გვექონდა სოციალურ ჩაგვრასთან დაკავშირებით. სანამ საქართველო რუსეთის იმპერიის ერთ-ერთი გუბერნია იყო, მანამ რომ აქ არაადამიანურ ეროვნულ და სოციალურ ჩაგვრას ჰქონდა ადგილი, ამას კარგად ადასტურებს ჩვენი ქვეყნის ისტორიაც და მხაგვრული ლიტერატურაც. ამ მიზნით საკმარისია გავისხენოთ ილიას „მგზავრის წერილები“, ალ. ყაზბეგის „ელგუჯა“, მიხ. ჯავახიშვილის „არსენა მარაბდელი“ და მრავალი სხვა.

ანალოგიური ვითარება იყო კომუნისტური რეჟიმის პირობებში. მართალია, კომუნისტების მიერ შექმნილი „თავისუფალ ხალხთა მძლე კავშირი ძმური“, ანუ „სსრ კავშირი“ მუშურ-გლეხურ სახელმწიფოდ იწოდებოდა, მაგრამ აქ, გოგალიგარულ სახელმწიფოში ყველაზე ცუდად, ყველაზე ჩაგრულად და დამონებულად სწორედ მუშები და გლეხები გრძნობდნენ თავს.

სსრ კავშირის შემადგენლობაში შემავალ საქართველოს საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკის მოქალაქეებს, ცხადია, არც პოლიტიკური თავისუფლებები გააჩნდათ. აბა, რა პოლიტიკურ თავისუფლებაზე შეიძლებოდა ლაპარაკი იქ, სადაც ასეულობით მილიონი ადამიანი ერთ პარტიაში, კომუნისტურ პარტიაში იყო გაერთიანებული და სადაც სხვაგვარად ამროვნებაზე ოცნებაც კი არ შეიძლებოდა. მართალია, არსებობდნენ დისიდენტები, მაგრამ მათ მკაცრად სდევნიდა ხელისუფლება.

კომუნისტური რეჟიმის დროს არ არსებობდა და არც შეიძლებოდა არსებულები ეკონომიკური თავისუფლება, რამდენადაც ეკონომიკური თავისუფლება გულისხმობს საკუთრებას მიწაზე, გყვამე, ქარხანასა და ფაბრიკაზე და ა.შ. ასეთ კერძო საკუთრების ნაცვლად არსებობდა ე.წ.

„საერთო-სახალხო საკუთრება“ ყველაფერზე, გარდა პირადი ნივთებისა. ამგვარი „საკუთრების“ თავისებურება ის იყო, რომ იგი სიგყვით ყველასი იყო, რეალურად კი — არავისი. რაც შეეხება კერძო საკუთრებასთან დამოკიდებულებას, აქ მდგომარეობა ხშირად კარიკატურულ სიტუაციამდეც კი მიდიოდა. იყო დრო, როცა, მაგალითად, გლეხთა მიერ შეძლო ჰყოლოდა ორი ან სამი ძროხა, ღიდ მეცნიერს ან ხელოვანს არ შეიძლება ჰქონებოდა ერთზე მეტი აგარაკი, ჰყოლოდა უცხოური მარკის მანქანა და ა.შ. ამ მხრივ სტალინის დროინდელი „რკინის ფარდა“ თითქმის საბჭოთა კავშირის დაშლამდე იყო შენარჩუნებული.

რაც შეეხება რწმენის თავისუფლებას, ოფიციალურ კონსტიტუციაში როგორც საკავშიროში, ისე რესპუბლიკურში — ეწერა, რომ სსრ კავშირის ყველა მოქალაქეს ჰქონდა რწმენის თავისუფლება. იმავედროულად კომუნისტური მსოფლმხედველობა და ოფიციალური იდეოლოგია იყო ათეისტური და იგი ყოველგვარ რელიგიურობას გამოირიცხავდა. უღმერთობა სახელმწიფო პოლიტიკის დონეზე იყო აყვანილი. იქმნებოდა მოჯადოებული წრე: თუ გინდოდა სამოგადოებაში მეგ-ნაკლებად თვალსაჩინო ადგილი დაგვეკავებინა, პარტიის წევრი უნდა გამხდარიყავი. პარტიის წევრობა კი შეუთავსებელი იყო რელიგიურ რწმენასთან, რაც ოპიუმად, ბანგად, ხალხის მოგყვებისა და დაბრიყვების საშუალებად ითვლებოდა. ყოველივე შემოადინიშნული მხოლოდ იმას გვიდასტურებს, რომ კომუნისტური მმართველობის პერიოდში ადამიანის თავისუფლებებზე ლაპარაკი ნონსენსია და ამიტომ ნოსტალგია იმ „ბელნიერ დღეებზე“ სიბუცეა და სრული უაზრობა. წარსული მდგომარეობა მონური მდგომარეობა იყო. ამგვარი მდგომარეობა, ცნობილია, მონურ ფსიქოლოგიას აყალიბებს (ეს შესანიშნავად იცოდა ი. სტალინმა). აკი ჩამოყალიბდა კიდევ ასეთი ფსიქოლოგია. ამგვარი ფსიქოლოგიის აღამიანებს ანუ საკუთარი აღამიანური არსისაგან გაუცხოვებულ მანქურთებს დღესაც ენატრება მკაცრი დისციპლინა, უსიგყვო მორჩილება, უხეში აღმინისტრიცება, უმცირესობის უმრავლესობაზე ბატონობა. ჭანჭიკად, მანქურთად ქცეული ასეთი აღამიანი არავითარ გადაწყვეტილებას არ იღებს თავად და არც არავითარ პასუხისმგებლობას არ კისრულობს. იგი ელოდება ბრძანებას შემოდან, ე.ი. იმათგან, ვინც მის მაგივრად ფიქრობს და წყევტს. ამ აღამიანის დასახასიათებლად შესანიშნავად შეიძლება გამოვიყენოთ მ. ჰაიდეგერის გერმინი „man“. „man“-ის არის, ვისაც საკუთარი სახე არ გააჩნია, ხოლო მათი ერთობლიობა უპიროვნო, უსახო მასას, ბრბოს ჰქმნის.

ასეთია აღამიანი გოგალიგარული რეჟიმის პირობებში. ამგვარი რეჟიმის დროს ნამდვილი თავისუფლება და დემოკრატია გამოირიცხულია. სამოგადოების დემოკრატიული განვითარების, აღამიანის რეალური თავისუფლების მოპოვების აუცილებელი პირობა იყო ამ რეჟიმის რღვევა და აი, დაირღვა კიდევ.

კომუნისტური რეჟიმის მსხვერვაბ ქართველ ხალხს მოუტანა:

ეროვნული თავისუფლება — თავისუფლებათაგან უპირველესი და უმთავრესი. დღევანდელი ქართველი საქართველოს დამოუკიდებელ, სუვერენულ სახელმწიფოში ცხოვრობს.

პოლიტიკური თავისუფლება – მარტო 1992 წლისათვის არმკვეთების წინ საქართველოში იყო 26 პარტია, რომელთა რიცხვი დღეს გაცილებით მეტია. ამასთან, დღეს საქართველოს რესპუბლიკაში მცხოვრებ მოქალაქეს აქვს სიკვყის, აზრის თავისუფლება. მას შეუძლია გამოთქვას კრიტიკა ყველა ღონის ხელმძღვანელის მიმართ, უჩივდეს, მრევლად ღენგსაც კი. გამოვიდეს პრესაში, რადიოში, ისარგებლოს ამ მიზნით ტელევიზიით. ამის გამო დღეს საქართველოში ადამიანებს არ იჭერენ მართალია, ამჟამად საპატიმროებში არიან ყოფილი პოლიტიკური მოღვაწეები, მაგრამ, როგორც მთავრობა ამბობს, გისოსებს მიღმა აღმოჩნდნენ ადამიანები არა თავიანთი პოლიტიკური მრწამსის გამო, არამედ ტაცების, მითვისების, მომხვეჭელობის, მექრთამეობის და სხვა სახის სისხლის სამართლის დანაშაულის გამო.

პოლიტიკური თავისუფლების დასტურია თავისუფალი პრესის, თავისუფალი რადიო-ტელევიზიის არსებობა. დღეს ათეულობით გაზეთი გამოდის, რომელთაგან ზოგი ამა თუ იმ პარტიის ინტერესებს გამოხატავს, ზოგიც პოლიტიკურად სრულიად ნეიტრალურია. ნიშანდობლივია, რომ საქართველოს დღევანდელ უმაღლეს ხელმძღვანელობას მხოლოდ ორი თავისი რესპუბლიკური გაზეთი აქვს „საქართველოს რესპუბლიკა“ და „Свободная Грузия“.

რწმენის თავისუფლება – დღეს საქართველოს რესპუბლიკის ყველა მოქალაქეს შეუძლია იყოს მორწმუნე ან, თუ ეს მის ნებას გამოხატავს, იყოს ათეისტი. ხაზგასასმელია ისიც, რომ საქართველო უძველესი მართლმადიდებლური ქვეყანაა (ქრისტიანობა ოფიციალურ სახელმწიფო რელიგიად ჩვენში 337 წელს გამოცხადდა), მაგრამ არავის ეკრძალება სხვა რელიგიური რწმენის ერთგულება.

კომუნისტური რეჟიმის რღვევამ კიდევ ბევრი სხვა სიკეთე მოუტანა ადამიანებს. ჩვენს თვალწინ დაემხო კერპები (მარქსი, ენგელსი, ლენინი...) ამ სიკვყის პირდაპირი და გადატანითი მნიშვნელობით, ჩვენს თვალწინ მოიშალა ძველი კერპთაყვანისმცემლობის დროინდელი გადმონაშთი – ხალხმრავალი რიგები მავშოლეუმის შესასვლელთან. მეცნიერული კომუნიზმის თეორია ისეთსავე უტოპიურ თეორიად გამოცხადდა, როგორებიც იყო თომას მორის, სენ-სიმონის, ფურიეს, ოუენის და სხვათა თეორიები...

და მაინც თავისუფლება, რომელიც დღემდე მოიპოვა ჩვენმა მოსახლეობამ, არასრულფასოვან (ნაწილობრივ) თავისუფლებად განიცდება. რაგომ? რა არის ამის მიზეზი?

ყველაზე მარტივი პასუხი ამ კითხვაზე ასეთია: იმიტომ, რომ საქართველოს რესპუბლიკაში მცხოვრები ადამიანები დღემდე ვერ სარგებლობენ ყველა იმ უფლება-თავისუფლებებით, რომლებიც მათ საქართველოს ახალი კონსტიტუციით აქვთ მინიჭებული. ვერ სარგებლობენ, მაგალითად, შრომის უფლებით, რამეთუ რესპუბლიკაში ამჟამად ასი ათასობით უმუშევარია, ვერ სარგებლობენ დასვენების უფლებით, რამეთუ ამის ეკონომიკური საშუალება ბევრს არა აქვს. ნაწილობრივ სარგებლობენ განათლების უფლებით (ბევრს არა აქვს სწავლის ქირის გადახდის საშუალება), ვერ სარგებლობენ ჯანმრთელობის უფლებით (ასევე



ბუერს არა აქვს სამუქალეა მიხედოს თავის ჯანმრთელობას უსახსრობის გამო) და ა.შ.

იმ ობიექტურ მიზეზთაგან, რომლებმაც ხელი შეუშალეს ამ უფლებათავე უფლებების რეალურ ცხოვრებაში გაგარებას, პირველ რიგში, აფხაზეთის ომი უნდა დაეასახელოთ. ომი, რომელმაც ათასობით ადამიანის სიცოცხლე შეიწირა, ბევრი სამუდამოდ დაასახიჩრა და დაახეიბრა, ბევრი ლტოლვილად აქცია და უსახლკაროდ და ულუკმაპუროდ დატოვა და, რაც მთავარია, დაარღვია საქართველოს გერციგორიული მთლიანობა — საქართველოს ჩამოაცილა მისი სისხლხორცეული ნაწილი — აფხაზეთი.

შემდეგი მიზეზი იყო მწვავე კონფლიქტი ჩრდილო ქართლში ანუ სამჩაბლოში, სადაც ასევე ბევრია ადამიანთა მსხვერპლი. ბევრია გამოხიზნულთა რიცხვი და, რაც მთავარია, ისიც ისევე ჩამოსცილდა დღევანდელ საქართველოს.

ახლა, ყოველივე ამას იმ ხოცვა-ჟლეტასაც თუ დავუმატებთ, რომელიც დამცრობილ საქართველოში გაიმართა, გასაგები გახდება, რატომ ვერ გამოიჩინეს დიდი ინგერესი უკვე მოპოვებულ უფლება-თავისუფლებების მიმართ საქართველოს რესპუბლიკის მოქალაქეებმა.

ამ საერთო ქაოსში უკიდურესად დაიძაბა კრიმინოგენური სიტუაცია, გაიზარდა ქურდობა, ძარცვა, ავამაკობა, რეკეგიორობა, ადამიანთა გატაცება კი, მათი შემდგომი გამოსყიდვის მიზნით. მსგავსი არეულობა და უმნეობა ყოველ გარდამავალ პერიოდში ხდებოდა და ამას ბევრმა ცივილიზებულმა ერმა ვერ დააღწია თავი, მაგრამ საქართველოს შემთხვევაში იგი მემოაღწერილმა ვითარებებმა კიდევ უფრო გაამძაფრა.

მთაბეჭდილება ისეთი შეიქმნა, რომ თითქოს თავისუფლება გამხდარიყოს ადამიანთა უმნეობისა და აღვირახსნილობის მიზეზი. სინამდვილეში აქ თავისუფლების „ბრაღი“ მხოლოდ ის იყო, რომ მან კომუნისტური მმართველობის პერიოდში შერყვნილ და დაბინძურებულ ცნობიერებას მისცა გასაქანი. კომუნისტური რეჟიმი, თავისი იძულებითი მეთოდებით, არ აძლევდა საშუალებას შერყვნილი ცნობიერების მქონე ადამიანებს გამოველინებინათ თავიანთი ნამდვილი სახე. ახალმა ვითარებამ (ე.ი. ადამიანის თავისუფლებების თუნდაც ნაწილობრივმა დაბრუნებამ) მოხსნა ეს დაბრკოლებები, შემაკავებელი ჯებირები და ნამდვილ ღვარცოფად იფეთქა სწორედ იმ მნეობრივმა სიბინძურემ, რაც კომუნისტების 70 წლიანი მმართველობის დროს დაგროვდა. ასე რომ, თავისუფლება აქ არაფერ შუაშია. თავისუფლებამ მხოლოდ ის დადებითი როლი ითამაშა, რომ (სრულიად არაესთეტიკურ შედარებას თუ მიემართავთ) დასნეულებულ, ჩირქით სავსე სხეულიდან ჩირქის გამოდუნას შეუწყო ხელი, რაც ამ სხეულის გაჯანსაღების აუცილებელი პირობა იყო.

მაგრამ იმდენად ამაზრზენი იყო ეფექტი, იმდენმა უმნეობამ იჩინა თავი, რომ ამან ინერტულ, უფერულ, უდიდამო ცხოვრებას შეჩვეული „საბჭოთა ადამიანები“ კი შეაშფოთა და მათ ერთ ნაწილს წარსულის ნოსტალგია გაუჩინა.

როგორც უკვე ვთქვით, აქ მოულოდნელი და უცნაური არაფერი იყო, თუმცა ამან კომუნისტური რეჟიმის რღვევით, ეროვნული დამოუკიდებლობისა და თავისუფლების მოპოვებით მიღებული სიამოვნება აშკარა გააფერმკრთალა. ეს, ერთ მხრივ.

მეორე მხრივ, პოსტკომუნისტურ საქართველოს სამოგადოებრივ ცხოვრებაში დღემდე არაა დაძლეული წარსულის ძველი გადმონაშთები. განდგნენ ადამიანები, რომლებიც შეგნებულად აფერხებდნენ ახალი ეკონომიკური სისტემის დანერგვას, ანადგურებდნენ და ძარცვავდნენ უმოქმედოდ და უპატივით დარჩენილ ფაბრიკა-ქარხნებს, მლიდნენ მანქანადანადგარებსა და ხელსაწყოებს, საქართველოს მთელ ეროვნულ სიმდიდრეს (ხე-ტყეს, ფერად ლითონებს და ა.შ.) ეზიდებოდნენ საზღვარგარეთ (განსაკუთრებით თურქეთში), საშიშროებას უქმნიდნენ ქვეყნის ეკოლოგიურ ბალანსს.

შეიქმნა მაფიოზურ-ბანდიტური კლანები, არნახული ძალით განაღდა კორუფცია, ჩამოყალიბდა პლუტოკრატია.

ყოველივე ზემოაღნიშნულმა, როგორც უკვე ითქვა, აშკარად გააფერმკრთალა და გააუფერულა კომუნისტური წყობის რღვევით, ეროვნული დამოუკიდებლობისა და თავისუფლების მოპოვებით მიღებული სიამოვნება. და თუმცა ზემოჩამოთვლილი მიზეზები სრულიად საკმარისი იყო ამისათვის, ჩვენ გვინდა ერთი თეორიული არგუმენტი წამოვაყენოთ ამ „გაფერმკრთალების“ ფსიქოლოგიური მექანიზმის ასახსნელად. ვფიქრობთ, ეს არგუმენტი იმაედროულად იმის გაანალიზებაში შეგვიწყობს ხელს, თუ როგორი მიმართულება უნდა მიიღოს ადამიანის თავისუფლების მრდის ტენდენციამ ზეალინდელ საქართველოში...

არგუმენტის არსი იმაშია, რომ ჩვენ თავისუფლების სახეების გარდა, მის სხვადასხვა ღონეებზეც ვლაპარაკობთ. თავისუფლება, რომელიც დღემდე მოიპოვა საქართველოს მოქალაქემ, არის პირველადი ღონე თავისუფლებისა, ანუ პირველადი თავისუფლება.

რაკი, თავისუფლების სახეების გარდა, თავისუფლების ღონეებიც გამოკვეთეთ, დავახასიათოთ ისინი:

თავისუფლების პირველადი ღონე ანუ პირველადი თავისუფლება თავისი შინაარსით არის „თავისუფლება-რადაციისაგან“. ეს „რადაცა“ არის სწორედ იძულება, ძალდაგანება, ადმინისტრირება. თავისუფლება ამ შემთხვევაში გულისხმობს მათგან გან-თავისუფლებას.

კომუნისტური რეჟიმის მსხვერევამ მართლაც მოუპოვა ადამიანებს ამ გვარი თავისუფლება (ზემოთ უკვე გვქონდა ამაზე მსჯელობა). ეს თავისუფლება თავისით არ მოსულა. იგი ბრძოლით, სისხლით, ადამიანთა თავგანწირვის გზით იქნა მოპოვებული. მაგრამ ეს მაინც ძველის, უვარგოსის, დამყაყებულის ნგრევით მიღწეული თავისუფლება (ნგრევის თავისუფლება) იყო.

მაგრამ პირველადი თავისუფლება (თავისუფლებები) სრულიად რომ ყოფილიყო განხორციელებული ჩვენში, ბოლომდე მაინც ვერ დააკმაყოფილებდა ადამიანებს, საჭირო იყო აქედან თავისუფლების მეორე, ზედა საფეხურზე გადასვლა. ამ საფეხურს ჩვენ ეწოდებოდა „თავისუფლება-რადაციისათვის“. ეს „რადაცა“ ამ შემთხვევაში უკვე კეთებაა. კეთება და

არა ნგრევას! და თუ პირველი თავისუფლება „ნგრევის თავისუფლება“ იყო, მეორე თავისუფლება იქნება „შენების თავისუფლება“. ცხადია, მეორე თავისუფლება ისე ვერ განხორციელდება, თუ არ განხორციელდა პირველი თავისუფლება. პირველადი თავისუფლება, როგორც იძულებისაგან განთავისუფლება, მას სჭირდება როგორც პირობა, როგორც საშუალება. არადა, ადამიანს არ შეუძლია უბრალოდ არ გადავიდეს პირველადი თავისუფლებიდან მეორეზე იმიტომ, რომ იგი არაა პასიური, ინერგული არსება. მისი ბუნება მის სოციალურ აქტიურობაშია, კეთებაშია, ქმნაშია. ამასთან, მან ხომ იმიტომ გაინთავისუფლა თავის გაუცხოებისაგან, რომ ახლა თავისი არსის შესატყვისად იმოქმედოს, იაქტიუროს.

და მაინც ქმნა და კეთება თავისუფლებაზე არ დაიყვანება. თავისუფლება მღვთმარობაა და არა ძალა. იგი კეთების აუცილებელი პირობაა და არა თავად კეთება.

ფენომენოლოგიურად თავისუფლებაც ისევე ხასიათდება როგორც ყურადღება. „ყურადღება!“ – ამბობს დიქტორი და ამ დროს ჩვენ ცნობიერებას ვათავისუფლებთ ძველი შინაარსისაგან (ანუ რაღაცისაგან) და ვეშვებით ახალი შინაარსის მისაღებად (ანუ რაღაცისათვის). ანალოგიური ვითარება გვაქვს თავისუფლების შემთხვევაშიც.

პირველადი თავისუფლებიდან მეორედ თავისუფლებამდე არსებულ გარდამავალ პერიოდს შეიძლება პირობითად „შინაგანი თავისუფლების“ პერიოდი ვუწოდოთ. ფსიქოლოგიურად რომ დავახასიათოთ ეს პერიოდი, უნდა ვთქვათ, რომ ამ პერიოდში უარყოფითი (ნეგატიური) ემოცია დაძლეულია, მაგრამ დადებითი (პოზიტიური) ემოციაც არ არის ნათლად გაშუქებული. რაკი ნეგატიური ემოცია დაძლეულია, ცხადია, გარკვეული მოკვეთილი. რაკი ნეგატიური ემოცია დაძლეულია, ცხადია, გარკვეული ელფერი სიამოვნებისა მას უკვე ახლავს. მაგრამ ეს ის მაინც არ არის, რაც მეორედ თავისუფლებამ ანუ შენების თავისუფლებამ უნდა მოგვანიჭოს.

გემოთ უკვე ითქვა, რომ თავისუფლება მშობაა და არა ძალა. იგი რომ მოძრაობაში მოვიდეს, საამისოდ მას ადამიანის მთელი ფსიქიკურ-გონითი უნარების ჩართვა სჭირდება. ლაპარაკია ცნობიერების (შეგნების), გნეობის, ნებისყოფის, გემპერამენტის, ხასიათის ჩართვაზე. ადამიანის სოციალური აქტიურობა სწორედ ამ უნარების ჩართვას გულისხმობს. სოციალური აქტიურობის გარეშე კი არც რაიმე ინგრევა და არც რაიმე შენდება, ე.ი. არც „თავისუფლება რაღაცისაგან“ ხორციელდება და არც „თავისუფლება-რაღაცისათვის“.

როგორც თავისუფლება ღონეების ამ დახასიათებიდანაც აშკარად ჩანს, თავისუფლება რაღაცისათვის, ანუ მეორედი თავისუფლება, ანუ თავისუფლება-მიზანი თავისუფლების სულ ბოლო, უმაღლესი საფეხურია. ამ საფეხურზე ადამიანთა სასიცოცხლო (ბიო-ფსიქიკური) და გონითი ენერგია იხარჯება არა რაღაცის დასაზღვრებად (როგორც ეს თავისუფლების პირველ საფეხურზე ანუ თავისუფლება-საშუალების დროს იყო), არამედ რაღაცის საფეხურზე ანუ თავისუფლება-საშუალების დროს იყო, არამედ რაღაცის შესაქმნელად. აი, ამ დროს ხდება სწორედ ადამიანის ნიჭის, უნარის, შესაძლებლობების მაქსიმალური გამოვლენა და ჩართვა იმ საქმეში, რომელსაც ადამიანი თავად, თავისი ნებით ირჩევს და ახორციელებს. მეორედ თავისუფლებას ახლავს სწორედ შემოქმედებითი აღმაფრენა, ჭეშმარიტი შრომითი ენთუზიაზმი.

ახლა, როცა თავისუფლების დონეები დაეახასიათეთ, საქართველოს მოსახლეობის დღევანდელი მდგომარეობა ასე შეგვიძლია შევაფასოთ: მან მოიპოვა პირველადი თავისუფლება (ისიც ნაწილობრივ), მაგრამ მეორედ თავისუფლებას, ანუ შენების თავისუფლებას, ჯერაც არ მიახლებია და ბუნებრივია, არც მისგან მონიჭებული სიამოვნება უგრძნია.

ამ „არმიასლებას“, გარდა შემოჩამოთვლილი მიზეზებისა, ზოგი სხვა სუბიექტური ხასიათის მიზეზიც განაპირობებს. პირველი, რაც აქ უნდა დავახელოთ, ეს ის არის, რომ ჩვენი ადამიანები ჯერ კიდევ ბოლომდე ვერ განთავისუფლებულან კომუნისტური მენტალიტეტისაგან. ყველაზე ცუდი, რაც კომუნისტურმა დიქტატურამ გაუკეთა ადამიანებს, ეს ისაა, რომ მათ შრომისადმი ინტერესი დაუკარგა, უფრო მეტიც, შეაძულა შრომა. შრომითი გაუცხოება, რომელმედან ამდენს ლაპარაკობდა კ. მარქსი, არსად ისე ძლიერ არ განხორციელებულა, რამდენადაც სოციალისტურ ქვეყნებში. ამიტომ ახლა ამოცანა ისაა, რომ ადამიანებს დაუბრუნდეთ შრომისადმი ინტერესი და მერე მოთხოვნილებად გადაექცეთ იგი. მაგრამ ამ საქმეს დიდად უშლის ხელს ცნობიერების შედარებითი დამოუკიდებლობა ყოფიერებასთან მიმართებაში. ხომ ცნობილია, რომ გაცილებით ადვილია ცვლილებები ეკონომიკაში, ვიდრე – ადამიანთა შეგნებაში. ამჯერად ჩვენ სწორედ ადამიანთა შეგნებაში სათანადო ცვლილებების შეყოვნებასთან გვაქვს საქმე.

გასათვალისწინებელია ისიც (და ესეც შეყოვნების ერთ-ერთ მიზეზად უნდა მივიჩნიოთ), რომ ხალხი ბოლომდე ვერ გაერკვა საბაზრო ეკონომიკის სპეციფიკაში, კერძო საკუთრებას გადაჩვეული და „საერთო-სახალხო საკუთრებას“ ვერ მიჩვეული ადამიანები ბოლომდე ვერ იცნობიერებენ – რას ნიშნავს გადასვლა საერთო-სახალხო საკუთრებიდან კერძო საკუთრებაზე ან კოლექტიური პასუხისმგებლობიდან პირად ინიციატივასა და პასუხისმგებლობაზე. ადამიანთა დიდი ნაწილი ჯერ ისევ ეიფორიაშია, ჯერ კიდევ უცდის, როდის ჩააცმევს, გაათბობს, გამოკვებავს... სახელმწიფო.

საჭიროა ამ ეიფორიიდან ხალხის გამოყვანა. საჭიროა ამ პროცესების ისეთი ღარეგულირება, რომ რაც შეიძლება მალე გადავიდეთ თავისუფლების იმ მეორე საფეხურზე, რომელსაც შენების თავისუფლება ჰქვია. ეს არის თავისუფალი შრომის და ამდენად მაგერიალური და სულიერი სიუხვის ღაგროვების საფეხური.

და როდესაც ადამიანი თავისუფლების ამ მეორე ეტაპის განხორციელებას შეუდგება, თავისუფლებით მონიჭებულ დიდ სიამოვნებასაც მხოლოდ მაშინ აღიქვამს ბოლომდე. ეს კომუნისტების გამოჩაგონი „კომუნისტური სამოთხე“ როდია, ან იეღოველთა „მეორედ მოსვლა“. ეს უკვე განხორციელებული რეალობაა ისეთ მოწინავე ქვეყნებში, როგორიცაა ამერიკა, იაპონია, გერმანია, საფრანგეთი, ინგლისი და ა.შ. თუ ჩვენ ჩვენი თავისა და ჩვენი ოჯახისათვის სასარგებლო შრომას გავიხდით ბუნებრივ მოთხოვნილებად და თუ სახელმწიფო სერიოზულ (და არა მოჩვენებით) ბრძოლას გამოუცხადებს კორუფციას, იგი ჩვენი ხვალინდელი დღეც იქნება.

თავი 3. ადამიანის კონცეფცია ქართულ საზოგადოებრივ აზროვნებაში



ადამიანის ფილოსოფიური კვლევისათვის, მისი რაობის, მოვალეობისა და პასუხისმგებლობის, უკვლობისა და მოკვდაობის შესახებ განსაკუთრებულ მასალას იძლევა ქართველ მოაზროვნეთა მდიდარი შემოქმედებითი მემკვიდრეობა. იაკობ ცურგაველი, გიორგი მერჩულე, გრიგოლ ხანძთელი, იოანე პეტრიწი, რუსთაველი, არჩილ მეორე, სულხან-საბა ორბელიანი, დავით გურამიშვილი, გრიგოლ ორბელიანი, სოლომონ დოლაშვილი, ნიკოლოზ ბარათაშვილი, ილია ჭავჭავაძე, აკაკი წერეთელი, იაკობ გოგებაშვილი, გიორგი წერეთელი, სერგეი მესხი, ნიკო ნიკოლაძე, ალექსანდრე ყაზბეგი, ვაჟა-ფშაველა... აი, არასრული სია იმ ქართველი მოღვაწეებისა, რომლებმაც დააყენეს ადამიანის არსის, თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის პრობლემები. მართებულად გაიზარეს ადამიანის მთლიანობა, ფართოდ გაშალეს განმანათლებლური საქმიანობა სასულიერო და საერო კულტურის ასაღორძინებლად, მწესრული და განსწავლული მომავალი თაობის აღსაზრდებლად, ადამიანებში მაღალი მწიბრიანობის, მაღლის, სიკეთის, უბიწოებისა და სათნოების დასამკვიდრებლად.

იაკობ ცურგაველის უძველეს ქართულ ლიგერაგურულ ქმნილებაში „მუშანიკის წამება“, რომელიც ნათლად წარმოაჩენს მეხუთე საუკუნის ქართულ პოლიტიკურ, სარწმუნოებრივ და კულტურულ-სამოგადოებრივ ყოფას, ადამიანის კონცეფცია, ადამიანის არსის შეცნობა და წარმოსახვა ქრისტიანული მსოფლმხედველობის პრინციპზეა დაფუძნებული. მუშანიკი, რომელიც ღვთისმოსავი, ღრმა რწმენისა და მტკიცე ნების პიროვნებაა, დიდი შინაგანი წინააღმდეგობებისა და ფიზიკური ტკივილის დაძლევით სიცოცხლეშივე აღწევს სულიერ სრულყოფილებას. სულიერმა სიმალლემ კი, როგორც ღრმადმორწმუნე ქრისტიანს შემწყნარებლობა და სიბრალულის გრძნობა გაუჩინა. მას სჯერა, რომ საიქიო საცხოვრისში მამაკაცი და დედაკაცი თანაბრად განისჯებიან. ორივენი წარსდგებიან უფლის წინაშე, რათა მუშანიკმაც და ვარსქენმაც „სწორი სიგყუა ეთქუათ წინაშე“ ქრისტესა.

იაკობ ცურგაველი გვიხატავს ქრისტიანობის დამცველი ადამიანის ერთგულებისა და სიყვარულის გრძნობებს. იგი ქრისტიანულ სარწმუნოებას მხოლოდ რელიგიად კი არ ცნობს, არამედ ეროვნული და კულტურული თვითმყოფლობის გადარჩენის აუცილებელ პირობად აღიარებს. ნაწარმოებში ერისა და სამშობლოს ერთგულება რწმენის ერთგულებითაა გამოხატული. სწორედ ამ რწმენის მოსაბოძა და სხვა სარწმუნოების გაბაგონება სურს მგერს, რაც თავისთავად ჩვენი ქვეყნის დაპყრობის მომასწავებელია. ვარსქენი რწმენის მოღალატეა. იგი ძირს უთხრის სამშობლოს ძლიერებას და საკუთარი ხალხის წინააღმდეგ მიმართული პოლიტიკური ზრახვების განხორციელებაში ეხმარება უცხოელ დამპყრობელს.

იაკობ ცურგაველი მთამომავლობას სამშობლოსადმი უსამღვრო ერთგულებას უსახავს მიმნად. იგი განსაკუთრებულად წარმოაჩენს დიდ

თანაგრძნობას, რომელსაც იწვევს მოწამებრივი ღვაწლი ადამიანისა.

გიორგი მერჩულეს აკადემიკოსი შალვა ნუცუბიძე ქართულ კულტურასა და სამოგადოებრივ ამროვნებაში ახალი ხანის მოახლოების მომასწავებლად მიიჩნევს, რაც ცხოვრების მერჩულესეულ ახალ გაგებასა და მისი გადმოცემის ახალ მანერაში გამოიხატება. მისი აზრით, მერჩულეს თხზულებაში „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ გადმოცემული საესებით საერო ხასიათის და სიყვარულის ისტორიები არა მარტო მხატვრული ოსტატობითაა აღწერილი, არამედ გრძნობის გამოვლენის განსაკუთრებული, იმ თავისუფლების აღნიშვნით, რომელიც თავისთავად ვერასოდეს იქნებოდა სქოლასტიკის პერიოდის დამახასიათებელი. „თვით ცხოვრების დახატვაში, ცოცხალ ადამიანთა წარმოსახვაში და ადამიანთა ურთიერთობის გადმოცემაში გიორგი მერჩულე ამაღლდა ისტორიკოსიდან ხელოვანამდე და ამდენად იგი უღაო მაჩვენებელია სქოლასტიკის ხანის კლასიკური პერიოდის დამთავრებისა და ახალი, აღორძინების პერიოდის მოახლოებისა“.¹

გიორგი მერჩულე ქვეყნის გადარჩენის, ეროვნული თვითცნობიერების, კულტურული აღმშენებლობისა და საერთოდ ყველაფრის წინაპირობად ადამიანის პიროვნულ სრულყოფას აღიარებს. იგი ადამიანს განიხილავს, როგორც სულისა და ხორცის ერთიანობას, მთლიანს. ამიგომაცაა, რომ გრიგოლ ხანძთელის მონუმენტურ სახეში, განმარტავს აკადემიკოსი რევაზ ბარამიძე, თავს იყრის ეპოქის პრობლემები: შრომის პათოსი, აღზრდის პროცესის რთული და ნაირსახოვანი ნიუანსები, თეოლოგიისა თუ ლიტერატურის საკითხები, მჭევრმეტყველური ხელოვნება თუ სიბრძნის აპოლოგია, ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი თუ ლიტერატურულ-მეცნიერული მოღვაწეობა, სოციალური თუ ყოფითი საკითხები, ისტორიული სახელმწიფო მასშტაბის პიროვნებათა სამრუნავი თუ წმინდა ადამიანური განცდები და საფიქრალი. ყველა ეს განზომილება იმ შემოსაღწეულია ერთი არსებითი პრობლემით: მნეობრივი ღვთისმეტყველების პრინციპის დამკვიდრებით².

მერჩულეს ფილოსოფიურ კონცეფციაში მნეობრივი დახვეწა წინაპირობაა ადამიანის ცხოვრებისა და ადამიანური საქმიანობის ყველა ასპექტისა, ხოლო ადამიანის ერთ-ერთ არსებით განმწმენდ და დამხვეწ ფაქტორად შრომა აღიარებული, რადგანაც ადამიანისათვის შრომაა ადამიანობის განმაპირობებელი ფაქტორი და ამასთან იგი, „სიწმინდით შრომა“ მნეობრივ ასპექტშია აღქმული და სულიერ სიმტკიცესთანაა დაკავშირებული. გ. მერჩულეს ღებულება „სიმკნე მოთმინებისა და სიწმინდით შრომა“ მნეობრივ სახელმძღვანელო პრინციპია იმ „უჩინო“ ბერებისა, რომელთაც ააღორძინეს ცაო-კლარჯეთი და შექმნეს უდიდესი და უღამაზესი კულტურა.³

სამართლიანადაა აღნიშნული, რომ მერჩულეს ადამიანის ჰარმონი-

1. შ. ნუცუბიძე — კრიტიკული ნარკვევები, თბ. 1965, გვ. 421.

2. რ. ბარამიძე. გიორგი მერჩულეს პედაგოგიური პრინციპები, ქ. „სკოლა და ცხოვრება“, № 3, 1996 წ.

3. იქვე.



ული აღზრდის კონცეფცია ფართო მასშტაბითა აქვს გააზრებული. მისი კრეოლ „გუამისა“ და „სულის“ სრულყოფილი ერთიანობაა, რაც გამოვლინდა არა მარტო გრიგოლ ხანძთელის პიროვნებაში და ცხოვრებაში, არამედ მისი მოღვაწეობის მიმანდასახულობასა და სტილში. მერჩულეს მიერ განვითარებული „ორისავე ცხოვრების“ იდეა ქრისტიანული მოძღვრების არსის შემცველია და თავისთავში ითავსებს სულიერ სიწმინდეს და სასიცოცხლო ეროვნულ-სახელმწიფოებრივ მოთხოვნებს. იგი სულისა და ხორცის სრულყოფასა და ერთიანობაში მოღვაწეობის საეკლესიო და საერო სფეროთა მთლიანობას მოიცავს.

აღამიანის სახელმძღვანელო და ყველა სიგუაშია ამოსავალ პრინციპად მერჩულეს ურთიერთგაგებისა და თანადგომის იდეა აქვს წარმოჩენილი. „სიმტკიცე ერთობისა და სიყვარული აწ დაუმტკიცოთ მომავალთ ჟამთა“.

„სიმტკიცე ერთობისა და სიყვარულისა“ აღამიანის ძირითადი და მარიენგირებული პოზიციაა, რომელიც სანიმუშოდ და მისაბაძლად უნდა დაუტოვოთ ახალგაზრდობას. ამ პრინციპს აგვირგვინებს ერთი აფორისტიკული შეგონება: „გულის წყრომამან კაცისამან სიმართლე ღმრთისა არა ქმნის“. „ეს ერთგვარად დამაგვირგვინებელი თემისია გრიგოლის პედაგოგიური კონცეფციისა, რომლის ძალით მკვიდრდება პიროვნების ღირსება: ღვთის მადლით ცხებული ვერ იქნება გულდვარდიანი და ავი პიროვნება“.¹

მთავარი აზრი, რომელიც გასდევს გენიალური რუსთაველის უკუდავ ქმნილებას ესაა აღამიანის განსაკუთრებულობა. პოეტი წვდება აღამიანის ღრმა, მდიდარ შინაგან სამყაროს, აღიქვამს აღამიანის არსს როგორც მოვლენილს ბუნების უდიდესი სილამაზის წარმოსაჩენად.

რუსთაველი მაღალმხატვრულობით გვიხატავს აღამიანთა ურთიერთდამოკიდებულებას, მათ სასიცოცხლო პრობლემებს, ბოროტის წუთიერებასა და მზის, სინათლის, ღმერთის ყოვლისმომცველობას, ღმერთს, რომელიც არის საწყისი კეთილისა და გამომრიცხავი ბოროტებისა; წარმოაჩენს სამყაროს ერთიანობას, მთლიანობასა და ამ მთლიანობაში აღამიანის განსაკუთრებულ ადგილს. რუსთაველის აზრით აღამიანი ქვეყნის ნაწილია, მის ირგვლივაა ქვეყანა გაშლილი, სადაც ყველაფერს თავისი სახე, ფორმა და ადგილი აქვს მიიხენილი. ქვეყანა აღამიანისათვის, კაცთათვის არის. იგი ხომ ჩვენ, აღამიანებს „გვაქვს უთვალავი ფერთა“, ამიგომ აუცილებელია აღამიანი დაეუფლოს ცოდნას, სიბრძნეს და მისი საშუალებით ებრძოლოს ბოროტებას. სიბრძნის მეშვეობით ქვეყანაზე ყველაფერი სიკეთით მთავრდება, ხოლო ცოდნას და სიბრძნეს მაშინ აქვს ღირებულება, თუ მას აღამიანი იყენებს ქვეყნის საკეთილდღეოდ, აღამიანთა დასახმარებლად და იმ მთლიანობისა და ერთიანობის დასაცავად, რომლის ნაწილიც თვითონ არის.

უკვლავი „ვეფხისტყაოსანი“ იკითხება „როგორც მსოფლმხედველობრივ ხაზებში გაშლილი ამბავი და აღამიანობისა და ქვეყნის დამოკიდე-

1. რ. ბარამიძე. გიორგი მერჩულეს პედაგოგიური პრინციპები, ჟ. „სკოლა და ცხოვრება“, №3, 1996 წ.

ბულება იმაშია, რომ ადამიანის ბედი გამოავლენს მთელი ქვეყნის წყობას და ამბავს... რუსთაველი ადამიანის ბედის გაშლით მსოფლიო წყობისა და საავალ გზის გაშლაში უბაღლო მოვლენაა მსოფლიო წყობისა და ეს შესრულებულია ისე, რომ მოაზროვნე არ ბორკავს ხელოვანს და ხელოვანი არ აიაფებს მოაზროვნეს“¹

ადამიანის უპირველეს დამახასიათებლად, უმაღლესი სიკეთისა და ადამიანურობის გამომხატველად რუსთაველი სიყვარულს აღიარებს. იგი წარმოაჩენს ადამიანურ გრძნობას, ამქვეყნიურს, ადამიანურ სიყვარულს, რომელიც სავსეა სასოებით, მოწიწებითა და სიწრფოებით. რუსთაველისათვის სიყვარული ფართო და ყოვლისმომცველია, რომელიც ამაღლებს ადამიანს, აღავსებს ძალით სიკეთისა და საგმირო საქმეებისათვის. თავისი ყოვლისმომცველობითა და სიდიდით, სიუაქიმიტა და სინათლით იგი ღვთაებრივ სიყვარულს უტოლდება.

რუსთაველი განსაკუთრებული ინტერესით წარმოაჩენს ადამიანის შინაგან „მეს“, აესებს მას ცხოვრების რთული ფსიქიკური მოვლენებით, გამოყოფს ადამიანის სოციალურობის ამრს და გვაძლევს მისი აუცილებელი მოქმედების კრელოს, რაც შეუცვლელ-შეურყენელი მოვიდა ღვევანდლამდე.

„სამს მოვეარე მოვერიხათვის თავი ჭირსა არ დამრიდად, გული მინცე გულიხათვის, სიყვარული გზად და ხიდად“.

რუსთაველი განსაზღვრავს ადამიანის მაღალ დანიშნულებას და მის კეთილშობილ თვისებებს. მისი ამრით, აუცილებელია ადამიანს ამკობდეს და მუდამ თან სდევდეს სიბრძნე და გონიერება, ფაქიმი გრძნობა და მაღალი მწეობა, ძლიერება და სიჯანსაღე, ხელოვნება და სილამაზე, სიუხვე და როგორც მრავალ მაღალმწეობრივ თვისებათა ერთობლიობის უმაღლესი გამოხატულება სიყვარული, რომელიც გარკვეულად მოიცავს მიჯნურობასაც და მეგობრობასაც. ამ თვისებათა ჩანერგვისა და მინიჭებისათვის დიდ შოთას მომავალი თაობის პარმონიული აღმრდაგანვითარება მიაჩნია აუცილებლად.

რუსთაველმა განსაკუთრებული ქება შეასხა ადამიანის უღირსეულეს თვისებებსა და გრძნობებს. მართებულად წერს აკადემიკოსი ლევან სანიკიძე, რომ რუსთაველმა ადამიანები გააღმერთა და გააზვეიერა. ეს არის იდეალური ადამიანის სამყაროს მხატვრული წარმოსახვა უზენაეს პოეტურ რეგისტრში. „ვეფხისტყაოსანი“ სიცოცხლის ჭეშმარიტი აპოლოგიაა, სიცოცხლისა და სიკვდილის რკენა აქ კეთილისა და ბოროტის ჭიდილში წარმოდგენილი. ეს სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლა მთავრდება სიცოცხლის აპოთეოზით: „ბოროტსა სძლია კეთილმან არსება მისი გრძელია“.

„ვეფხისტყაოსნის“ გმირებში „ლომგულ რაინდთა სული გასწილია რაფინირებული ემოციებისა და მაღალი სპირიტუალისტური ხილვებისათვის. ეს არის იდეალური ადამიანის პრინციპულად ახალი, შინაგანად მრავალპლანოვანი მოდელი, XII საუკუნის დასასრულს, რომ ქმნის ქართველი პოეტი“².

1. შ. ნუცუბიძე. რუსთაველის სოფლმხედველობისათვის, თბ. 1965, გვ. 236.

2. ქართული მწერლობა, შოთა რუსთველი, 1984, გვ. 217.

აღამიანის კონცეფციის, მომავალი თაობის აღზრდის, პარმონიული განვითარებისა და საერთოდ, პიროვნების სრულყოფის საკითხების განხილვით საყურადღებოა რენესანსის შემდგომი პერიოდის ქართული თხზულებები. მათ შორის სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისა“ გამორჩეული ლიგერაგურული ძეგლია, რომელშიც ნათლად აისახა ეპოქის იდეურ-ფილოსოფიური შეხედულებები და აღამიანის კონცეფციის ის პრინციპები, რომლებიც საერთოა მთელი იმდროინდელი კულტურული სამყაროსათვის. „ეს არის პერიოდი, როდესაც შეირყა რენესანსული რწმენა აღამიანის სიდიადის და ღვთაებრიობისა. ამიერიდან აღამიანი ხასიათდება, როგორც „კნინი“ და ცხოვრების ცვალებადობის გამო ბედისწერას დამორჩილებული არსება. აღამიანზე საწუთროს ირაციონალური კანონები ბატონობენ. სამყაროს ქაოსსა და აბსურდულობაში აღამიანის ქმედებას განსაზღვრავს არა მისი გონიერება და ენერგია, არამედ შემთხვევითობანი. სულხან-საბა ორბელიანის აღამიანი, მსგავსად თეიმურაზ პირველის, არჩილის, ვახტანგ მეექვსის, ბესიკის შემოქმედებაში გამოკვეთილი აღამიანისა, ისტორიული კრიზისის ნაყოფია. „სიბრძნე სიცრუის“ პათოსი „ტრაგიკული ჰუმანიზმი“.¹

სულხან-საბა ორბელიანი თხზულებაში მოცემული იგავ-არაკების, მღაპრებისა თუ სხვადასხვა სათავგადასავლო ამბების თხრობით წარმოაჩენს აღამიანის არსს, მისი აღზრდის, მწიგნობის, გონისა და სიბრძნის საკითხებს, სახავს ცხოვრების ძირითადი საჭიროებოგო პრობლემის — სიკეთისა და ბოროტების ბრძოლის ასპექტებს და აყალიბებს მნიშვნელოვან დიდაქტიკურ მოძღვრებას.

სულხან-საბა ორბელიანი აღამიანის ფიზიკურ სრულყოფასთან ერთად განსაკუთრებულ მნიშვნელობას მის სულიერ ამაღლებასა და მაღალმწიფობას ანიჭებს. მისი კრედი ემყარება აღამიანის აღზრდის მორალურ-რელიგიურ პრინციპს, რაც ხორციელი ვნებების დათრგუნვასა და სულიერი თვისებების გაძლიერებაში გამოიხატება. საბოლოო მიზანი კი ერისა და ღმერთის მსახურებაა. ამ ხანის ლიგერაგურაში, აღნიშნავს აკად. ა. ფრანგიშვილი, ხორცშესხმულია აღამიანის სულიერი ცხოვრების ღაფასების გენდენცია, წარმოდგენილია მისწრაფებები „ამა სოფლის“ გარდაქმნისა და გაუმჯობესებისათვის. ამასთან, მიჩნეულია, რომ „ამა სოფლის“ გაუკეთესებისათვის აუცილებელია აღამიანის მთლიანი ბუნების ცოდნა, „საკუთარ თავისა“ და „საკუთარ საქმის“ შემეცნება იმის საფუძველზე, თუ როგორ მქაფნდება და უშუალოდ არის მოცემული აღამიანის ბუნება და მისი სულიერი ცხოვრების სიმდიდრე აღამიანთა საზოგადოებრივ ცხოვრებასა და პრაქტიკულ საქმიანობაში.

სულხან-საბა ორბელიანის ნააზრევი სიბრძნის, სიმართლის, ჭეშმარიტების, სიკეთის და სიცრუის, ბოროტების, ეერაგობის შესახებ, რომელიც „სიბრძნე-სიცრუის“ გმირთა ურთიერთდამოკიდებულებებშია გადმოცემული, წარმოსახავს ავტორის ეპოქისდროინდელ ცხოვრებისათვის დამახასიათებელ თვალსაზრისს, ჩააფიქრებს აღამიანს აღამიანური

1. ქართული მწერლობა, სულხან-საბა ორბელიანი, თბ., 1964, გვ. 187

ყოფის, ცვალებადი და მმყოფივარე ცხოვრების, სამართლიანობისა და უსამართლობის, გულმოწყალებისა და სიხარბის, მოყვასისა და დაჯიქისა და დაუნდობლობის, სიყვარულისა და ურთიერთპატივისცემისა, ამქვეყნიური ცოდვა-მადლის შესახებ. განსაზღვრავს ჭეშმარიტი სიბრძნის რაობას, უპირისპირებს მას უნაყოფო სიბრძნეს. რომელიც არაა კეთილი ნაყოფის მომგანი და ვერაგობასაა მიმსგავსებული.

სულხან-საბა ორბელიანის მორალი ქრისტიანულია. იგი მსჯელობს მოგადად ადამიანზე, მიაჩნია, რომ მისი მნებობრივი სრულყოფით შესაძლებელია საწუთროს გაუკეთესება. მწერალი კეთილისა და ბოროტის დაპირისპირებით აღწევს ადამიანთა ცოდვა-მადლის წარმოჩენას და საწუთროს, ამქვეყნიურობის გაუკეთესებისათვის, საზოგადოების გაკეთილშობილებისათვის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ადამიანთა სულიერ ამაღლებასთან ერთად აღმრდას, სწავლებას, ცოდნის შეძენას, განათლებასა და საერთოდ ადამიანის ჰარმონიულ განვითარებას ანიჭებს.

ადამიანის ფილოსოფიურ კონცეფციას განსაკუთრებული ადგილი ეთმობა დავით გურამიშვილის შემოქმედებაში. მწერლის მიერ წამოყენებულ ოთხ კითხვას: 1. ვინ არის ადამიანი? 2. როგორ გაჩნდა იგი? 3. როგორია ადამიანის ადგილი სამყაროში, და 4. რა ელოდება მას მომავალში? — დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემის კვლევისათვის.

ფილოსოფიური პრობლემის დაყენების თვალსაზრისით ინტერესმოქმედებული არ იქნება ერთ ფაქტზეც გავამახვილოთ ყურადღება. ცნობილია, რომ ფილოსოფიას დაახლოებით სამი ათასწლოვანი ისტორია აქვს, კლასიკური ფილოსოფიის ჩამოყალიბება კი ძველ საბერძნეთთან არის დაკავშირებული, ხოლო ბერძნული ფილოსოფიის ისტორია უეჭველად თალესით იწყება. მაინც რა თქვა თალესმა ისეთი, რის გამოც მას პირველი ფილოსოფოსის პატივი ერგო? რამდენადაც უცნაური არ უნდა იყოს ეს, თალესის სახელით სულ ერთადერთი წინადადება (დებულება) არის ცნობილი. ეს წინადადებაა: სამყაროს საწყისი არის წყალი. ცხადია, ეს დებულება რომ მართალი იყოს, თალესთან ვის რა ექნებოდა სადავო, მაგრამ საქმეც ისაა, რომ ეს ერთი დებულება მცდარი დებულებაა. სამყაროს საწყისი არ შეიძლება იყოს არც წყალი (თალესი), არც ჰაერი (ანაქსიმენი), არც ცეცხლი (ჰერაკლიტე) და არც წყალი, ცეცხლი, ჰაერი და მიწა ერთად (ემპიდოკლე). წყალიც, ცეცხლიც, ჰაერიც და მიწაც რეალურად არსებული საგნებია. როცა სამყაროს საწყისის პრობლემა დგება, იგი ისეთი რამ უნდა იყოს, რომლისაგანაც წარმოიშევა წყალიც, ჰაერიც, ცეცხლიც და მიწაც. ასეთ საწყისს დემოკრიტემ მიაგნო და მას „ატომი“ უწოდა.

ახლა ისევ თალესს დაევბრუნდეთ: რატომ იწოდება იგი პირველ ფილოსოფოსად? მან ხომ ერთი დებულება წამოაყენა და ისიც მცდარი. საქმე ისაა, რომ თალესმა პირველმა დააყენა სამყაროს პრობლემა, ე.ი. იმ ერთი ძირის, არხეს, სუბსტანციის პრობლემა, რომლისგანაც ყველაფერი იღებს სათავეს. ამდენად, თალესთან თვითონ პრობლემის დაყენებაა ფილოსოფიური (და არა მისი გადაჭრა). ფილოსოფიაში მეტად ფასობს და ღირებულია თვითონ ფილოსოფიური პრობლემის დანახვა

და დაყენება. ცხადია, რომ პრობლემის გადაჭრა ურთულესი საქმეა,
რამდენადაც ორი ძირითადი მიმართულება ყოველთვის იყო ფილოსო-
ფიაში — მაგერიალიზმი და იდეალიზმი, ყოველ პრობლემას სულ მარჯვენა
ორგვარი გადაწყვეტა მაინც აქვს.

გიორგი კობახიძე

დავით გურამიშვილი ცოდნის შეძენის (გონებრივი აღზრდის) მნიშვნელობაზე მსჯელობისას ახალგაზრდობას უსახავს ამოცანას: „უმაწიელი უნდა სწავლობდეს საღნოებლად თავისად: ვინ არის, ზიდაძე მოსულა, სად არის, წავა სადაო“¹

პრობლემად („შეიცან თავი შენი“).
გემოთ უკვე ითქვა, რამდენი შრომა მიუძღვნა ადამიანის ფილოსო-
ფიურ კვლევას, მაგრამ აქვე ისიც ითქვა, რომ მისი გადაჭრა დღემდე
ვერავინ შეძლო. ამიტომ შეიქმნა თანამედროვე ფილოსოფიური ანთ-
როპოლოგია, როგორც ადამიანის არსის ღამღგენი ფილოსოფიური დის-
ციპლინა. რაღა თქმა უნდა, ადამიანის პრობლემა ატკუალური იქნებო-
და ღაღით გურამიშვილის დროსაც. ამიტომაც მოუწოდებს იგი ყმაწ-
ვილს ღაინგერესდეს ადამიანის პრობლემასთან ღაკავშირებული გემო-
ჩამოთვლილი ოთხი საკითხით.

1. რა შემთხვევაა ვიცოდე?
2. რა უნდა ვქნა?
3. რას უნდა ვიმედოვნებდე (რისი იმედი უნდა მქონდეს)?
4. რა არის აღამიანი?

1. დ. გურამიშვილი, ღვთისმეტყველება, თბ. 1964. გვ. 23.

ახლა ისევ გურამიშვილის კითხვებს დავუბრუნდეთ. რამდენადაც
ოთხივე კითხვა ადამიანის პრობლემას ეხება, ჩვენ შეგვიძლია ეს კითხვები
თამამად გავაერთიანოთ ერთ კითხვაში: „რა არის ადამიანი?“
დღეს აღარავის არ გააკვირვებ, თუ იცევი, რომ ეს კითხვა ერთ-
ერთი ურთულესი კითხვაა მეცნიერებისა და ფილოსოფიისათვის. შეიძ-
ლება პირდაპირ ითქვას, ყველაზე რთულიც. ჩვენთვის საინტერესო ისაა,
რომ პრობლემის სირთულე თვით ღ. გურამიშვილისთვისაც არაა უცხო.
აკი ამბობს იგი: „კანონი კნელია ხანებობად“
კითხვაზე: „რა არის ადამიანი?“ ღ. გურამიშვილის პასუხი თითქმის
არაფრით არ განსხვავდება იმ პასუხისაგან, რასაც ქრისტიანობა იძლე-
ვა მასზე. ეს პასუხი კი ასეთია: ადამიანი არის სულისა და სხეულის
ერთიანობა, რომელთაგან სხეული ცელადი, სწრაფწარმავალი და ხრწნა-
დია, სული კი – მარადიულად არსებული, უკვდავი და უცვლელი. თავის-
თავად ცხადია, ადამიანმა უნდა იმერუნოს მარადიულ სულზე და არა
ხრწნად სხეულზე – „ამად ხვობს, ზოგნი უკარგო, ხელსა უღოცო, უწირო“.
დავით გურამიშვილს, როგორც ღრმადმორწმუნე ქრისტიანს, სწამს,
რომ ადამიანი ღმერთის მიერაა შექმნილი და რომ ღმერთმა იგი შექმ-
ნა „სახელ და ხატად“ თავისა.
ადამიანის ამქვეყნიურ არსებობას დავით გურამიშვილი განიხილავს
როგორც ძალზე ხანმოკლეს, როგორც სწრაფწარმავალს. სწორედ ამ
სწრაფწარმავლობის ხამგასასმელად იგი ამქვეყნიურ ცხოვრებას
„საწუთროს“ უწოდებს (იხ. „საწუთროსა და კაცის ცილობა“). სამაგიეროდ
იმქვეყნიური ანუ საიქიო ცხოვრებაა მარადიული. ეს მარადიული
ცხოვრება სულმა უნდა დაიმკვიდროს და არა – სხეულმა. ამიტომ განი-
ხილება ამქვეყნიური ცხოვრება, როგორც გზა, როგორც მზადება მარა-
დიული ცხოვრებისათვის. ეს გზა ყოველმა ადამიანმა ისე უნდა გაიაროს,
რომ მარადიული ცხოვრება არ გაიმწაროს. პირველ რიგში, იგი
გარკვეული აზრითა და შინაარსით უნდა დატვირთოს. მოიქცეს ისე,
როგორც ეს მას ეკადრება და ევალება.
მაინც რა ევალება ადამიანს? ვინ არის იგი თავისი ბუნებით? პირ-
ველ რიგში, ადამიანი არის შემეცნებელი არსება. ამიტომაც მას ევა-
ლება მთელი ყურადღება წარმართოს ცოდნის შეძენისაკენ, ცოდნით
გამდიდრებისაკენ. ამამე უნდა იმერუნოს ყველამ – დიდმაც და პატარა-
მაც, ბავშვმაც და მისმა მშობლებმაც.
რატომ არის ცოდნა ასე აუცილებელი ადამიანისათვის? იმიტომ, რომ
მხოლოდ ცოდნით აღწევს ადამიანი იმ უპირატესობას, რომელიც მას
ყველა სხვა ცხოველთან შედარებით გააჩნია (გაიხსენეთ უწერტნელი
ძაღლისა და უსწავლელი ბავშვის შედარება ერთმანეთთან). თუ ადამი-
ანს ცოდნა არა აქვს, იგი ვერ შეასრულებს თავის ძირითად ფუნქციას,
ვერ იქნება შემეცნებელი სუბიექტი და ამდენად, „გასტანჯავს წუთისო-
ფელი“. „ქაცვია მწყემსში“ მწყემსი ბიჭი ასე საყვედურობს საკუთარ
მშობლებს: თქვენ რომ განათლება არ მომეცით და „ბრიყვად გამმარ-
დეთ“, ამიტომაც „ყმაწვილნი ჩემ გოლნი ცოდნითა მჩაგრავენო“, ხო-
ლო თქვენ გსაყვედურობენ: „ჭკვიანმან კაცმან შეილი ბრიყვათა რატომ



გამარდაო“, ან კიდე: „ყველა თქვენა გძრახავს, რომელიც მე მნახავს ასე უცებსა“.

სწავლის, ცოდნის მნიშვნელობისა და ადამიანისათვის მისი ღირებულების მტკიცებით დაგვირთულია „დავითიანის“ თავები: „ქართველთა უფალთა მეგვარეობის ამბავი“ და „სწავლა მოსწავლეთა“. სწორედ აქ ამბობს დავით გურამიშვილი ცოდნის შესახებ უკვდავ სიტყვებს:

„ნოდნა თან დახდევე მნოდნელსა, რაზომსაღ დაეტარების, აქვს უნი-
დავი ხაუნჯე, ხელი არ შეაკარების; არც ნახდით ძალით წაერთმის, არც
ძალით მოიპარების, ჭკუვა უსმარ არს ბრეკეთათვის, ჭკვა ნოდნით მოიხ-
მარების!“.

დ. გურამიშვილს არც ის რჩება მხედველობიდან, რომ ცოდნის შეძენის პროცესი (სწავლა) სულაც არ არის სასიამოვნო. ამიტომაც, რომ ყმაწვილთა დიდი ნაწილი მარმაცობს, სწავლას თავს არიდებს. ცხადია, მათ რომ იცოდნენ, რა ძვირად დაუჯდებათ შემდგომში ეს სიმარმაცე, ამას არავითარ შემთხვევაში არ დაუშვებდნენ, მაგრამ ყმაწვილებმა, როგორც წესი, ეს არ იციან. მათ არც ისეთი ძლიერი ნებისყოფა აქვთ, რომ ამ უსიამოვნო საქმეს ჩაუჯდნენ და საათობით წიგნს უკირკიცონ. ამიტომ აქ მათ დამხმარედ და გზის გამკვლეველ მშობლები უნდა მოეკლნონ. სწორედ მათ უნდა ჩააგონონ ყმაწვილს, რომ „სწავლის ძირი მწარე არის, კენწეროში გატკბილდების“, ან კიდე: „თუ კაცსა ნოდნა არა აქვს, გატანჯავს წუთისოფელი“.

და თუ მაინც ყმაწვილი გაკერპდება და იმარმაცებს, მაშინ დავითი მოუწოდებს მშობელს: ნუ გამოიჩენს მარმაცი შვილისადმი გულჩვილობას, ნუ „შეიბრალებს“ მას, თორემ იგივე შვილი „ძვირს უხსენებდეს მშობელთა, ღანძლედექ თავის ღაღასა, რომ არ ვსწავლობდი, რად არა მემდიან ტაჯგანაღასა“.

როგორც ცნობილია, შემეცნების, ცოდნის შეძენის ორი სხვადასხვა გზა არსებობს: ერთია ცოცხალი განჭვრეგა, ანუ ის, რასაც გრძნობის ორგანოების საშუალებით მოვიპოვებთ, მეორე კი — ამროვნება, გონების ჩართვა შემეცნების საქმეში. ის, ვინც ცოცხალ განჭვრეგას ანუ გრძნობის ორგანოების მონაცემებს მიიჩნევს ცოდნის ძირითად წყაროდ, ემპირისგად იწოდება, ხოლო ის, ვინც უპირატესობას ამროვნებას, გონებას ანიჭებს — რაციონალისგად.

დავით გურამიშვილი აშკარად რაციონალისგია. ამის დასტურია თუნდაც ის, რომ ლექსში „ამ წიგნის გამლექსავის სულის მოხსენება“, იგი ღმერთს სთხოვს — აუხილოს გონების თვალი: „ჩვე, ღმერთო, აღმიხიდე თვალი გონებისა“, ან კიდე: „ჭკვის უკეთესი ხაქონლად არა რა ხაქონელია“.

„გონების თვალი“, რომელიც მეშინოთ არის მოხსენებული, რაციონალისგების საყვარელი გამოთქმაა. მას (ამ გერმინს) დასაბამი ჯერ კიდევ სოკრატემ მისცა ფილოსოფიაში. როცა იგი თავის მოწაფეებს ასწავლიდა — მიეგნოთ „მშვენიერებისათვის თავისთავად“, „სიკეთისათვის თავისთავად“ და ა.შ. მოწაფეებმა გულწრფელად უთხრეს: მშვენიერ ქალიშვილს და კეთილ კაცს (ადამიანს) კი ვხედავთ, მაგრამ „მშვენიერე-

ბას თავისთავად“ და „სიკეთეს თავისთავად“ ვერაო, სოკრატემ უპასუხა: ეს იმიტომ, რომ თქვენ ჩვეულებრივი თვალით იცქირებით და არა გონების თვალით. დაეწვიეთ გონების თვალით ცქერას და შეიძლება თავის ადგილას დადგებოდეს.

დ. გურამიშვილის რაციონალისტიკის სასარგებლოდ ლაპარაკობს „ბრძენის“ მისეული დახასიათება, ერთი მხრით, ხოლო, მეორე მხრით უცოდინარობის დახასიათება. აი, როგორ ახასიათებს იგი ბრძენ ადამიანს:

„ბრძენსა აქვს თავის უფლება, სოფელში ეოფნა ნებისა, ბრძენი ხადგარს, დარჩების, საუნჯე თან ექნებისა.“ და შემდეგ: „ბრძენი სიტყვითა დარჩების“.

დავით გურამიშვილი ბრძენ სოკრატეს იმითაც ენათესავება, რომ მასაც, სოკრატეს მსგავსად, მიაჩნია, რომ ბრძენი (მცოდნე) კაცი უეჭველად კეთილიც უნდა იყოს:

„აწ ბრძენი უნდა სოფელში ეგრეთ, ვით წმინდა ბერია, ცხოვრობდეს, ერთ ახწავლიდეს, გახადოს მეცნიერია, ბრძენმან არ უნდა იკადროს ურიგო რან რამ ფერია, ბრძენის ურიგოდ ქცევითა ბაძით წახდების ყრია“.

რაც შეეხება უცოდინრობას, მასზე დ. გურამიშვილი ამბობს: „უცოდინრობა ავია, მაქვს მიხი გამოდგილობა“...

დ. გურამიშვილის აზრით, ადამიანი მარტო შემეცნებელი არსება კი არაა, არამედ – მწეობრივიც. როგორც მწეობრივ არსებას ადამიანს ევალება თავის ვიტალურ-ბიოლოგიურ მოთხოვნილებებს, ცხოველურ ნდომას კი არ მისდიოს, არამედ იცხოვროს ქრისტიანული მცნებების მიხედვით, რადგან „თუ კაცი ნდომას მიჰყვების, მიდღეში არ გაჰმდრდება“. ათი მცნების დაცვა კი მას მწეობრივად სრულყოფილ პიროვნებად აქცევს:

„კანძან უნდა სიწმინდით თავი შაინახოსა, არაფერი ბორტი გულით განიძახოსა, თვით ერიდოს ხაძრახავს, სხვახა არა ხაძრახოსა, ვით სწადს სხვამ არ უძარცხოს, თვით სხვას არ უძარცხოსა. რან თვით ესნას – ეთეხოს, ანუ დაეფარცხოსა, ის პოიპიკოს, გაღეწოს, დაიფქოს და ანახოს. უნდა კანძან კეთილად სწავლა შეიარცხოსა, ათის მცნების სიტყვები გულში დაიძახოსა“.

გარდა ათი მცნებისა, ქრისტიანთათვის უდიდესი მნიშვნელობისაა თვითონ ქრისტიკა, როგორც მწეობრივი ორიენტირი, მისი ცხოვრების წესი და ის დარიგებანი, რომელსაც ქრისტიკა აძლევს თავის მრევლს. ლექსში „სიგყვა ესე ღვთისა“ დავით გურამიშვილმა ასე ჩამოაყალიბა მაცხოვრის ანდერძი მის მიმდევართათვის:

„ღარიბს აჰმეკდე, მშვიერსა, მწუერვალს ახმეკდეო, შიშკვალს შემოხდე, უძღურსა, სწეულს ნახეკდეო, ხაპრობილეში მჭვუნვართა ნუგეშსა სნემდეო, ზატიძარს, ტყვესა, უცხოთა შეიწუნარებდეო“.

საინტერესო თვალსაზრისი გამოთქვა დ. გურამიშვილმა ბედთან, ბედისწერასთან დაკავშირებით. წინასწარ ვიცევით: ის, ვინც ბედისწერის არსებობას აღიარებს, უარყოფს ადამიანის თავისუფლებას, ხოლო ის, ვინც თავისუფალი არაა, არც მწეობრივი სუბიექტია და მაშასადამე, მას არც არაფრის გამო ეკისრება მწეობრივი პასუხისმგებლობა.

მიუხედავად იმისა, რომ „დავითიანში“ არაერთხელ არის ნახსენები ბედიცა და ბედისწერაც, დ. გურამიშვილი მაინც კატეგორიულად უარყოფს ბედისწერის ფატალურ გარდუვალობას.

როცა „ქაცვია მწყემსში“ მწყემსი ბიჭი მამას „უმტკიცებს“: „მას ქაღ-სა ვრგებივარ, მე მიხი ბედი ვარ! ბედს ვერ წაუვალ“, მამამ შვილს უსაყვე-ღურა თვით ბედის ხსენებაც კი. თუ შენ ქრისტიანი ხარ და ღმერთისა გწამს, მაშინ ბედის ხსენება მკრეხელობაა საერთოდ:

„რადგან შენს საქმეს ღმერთზედა აგდებ, ბედის ხსენებას რად არ გა-ნაგდებ? რას ჰქვია აწ ბედი? — ერმა ვიჟავ, დავბერდი, — ჯერ ვერ მიცნია“.

მაშ, არა ბედი, ბედისწერა განაგებს ადამიანს, არამედ ღმერთი, თუმცა ღმერთი ისეთივე მკაცრი აუცილებლობით როდი განსაზღვრავს ჩვენს ყველა საქმეს, როგორც ბედისწერა. ღმერთი აძლევს ადამიანს თავისუფლებას თვითონვე გააკეთოს არჩევანი კეთილსა და ბოროტს შორის, მოიქცევს ისე, როგორც მას მიაჩნია მიზანშეწონილად. ასე რომ არ იყოს, ღმერთიც რომ ისევე მკაცრად განაგებდეს ადამიანის საქმიანობას, როგორც ბედისწერა, მაშინ შემთხვევითობაც და თავისუფლე-ბაც გამორიცხული იქნებოდა. ამიტომაც ამბობს დავითი: „შემთხვევითი არს და არა ბედი“. ეს მაშინ, როცა ადამიანებს ხშირად ეშლებათ, ანუ ერევათ ერთმანეთში ბედი და ღმერთი. ის, რაც ღვთით არის, მათ ბედით ბოძებული ჰგონიათ. არადა, „ხაწუთროს სოფლის ქამთა გული-ლობა, დღეს შერიგება, ხვალ აშლილობა, გლახობა, მეფობა, სიძვირ-იფობა ღვთით არს, არ ბედით“.

შემომოყვანილმა სიციყვებმა შეცდომაში რომ არ შეგვიყვანოლს, ვიც-ყვით, რომ აქ ლაპარაკია სამყაროსეულ ანუ გლობალურ პრობლემებ-ზე. რაკი აქ ადამიანი არაა მოხსენიებული, ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამი-ანი არ არის მკაცრი აუცილებლობის მონა. ქრისტიანულ პოზიციამე მდგომ დავით გურამიშვილს არ შეეძლო ამ საკითხში ქრისტიანობისა-გან განსხვავებული პოზიცია ჰქონოდა.

სიცოცხლის სამრისის, ადამიანის არსის, მისი ღანიშნულებისა და პასუხისმგებლობის პრობლემა ერთ-ერთი წამყვანი პრობლემაა ქართ-ველ რომანტიკოსთა შემოქმედებაში. საქართველის მაშინდელ სოცია-ლურ-პოლიტიკური ვითარებით გულგატეხილი რომანტიკოსები, მეფის ბიუროკრატიული აპარატის მიერ შევიწროებული და ქვეყნის მმართვე-ლობიდან გამოდევნილი თავად-აზნაურობა ეჭვის ქვეშ აყენებს ადამიან-სური ცხოვრობის აზრს საერთოდ.

კითხვას — აქვს თუ არა ადამიანურ ცხოვრებას აზრი, გრ. ორბელი-ანი დაუდებიათ პასუხობს. მისთვის, ადამიანის ცხოვრების აზრი არის მრუნვა, ფიქრი სხვა ადამიანებზე, სამოგადო საქმეზე.

ადამიანი ვალდებულია იფიქროს სხვა ადამიანებზე, აკეთოს სასარგებლო და კარგი საქმე. ასეთი ადამიანები შემორჩებიან ისტორიას. ხოლო ისინი, რომლებიც თავიანთ ცხოვრებას ისე გაატარებენ, რომ არ აღბეჭდავენ ნავალს, ისევე იქნებიან „აღხოცილი ამ სოფლით“, როგორც კვამლი გაიფანტება ხოლმე ჰაერში ქარის დაბერვის შემდეგ: „კითარდა გეცხლი მარტოდა ჰსჩანს ველსა ზედა ჰშთომილი, რომლისა კვამლი ჰაერში ქარის შებერვით არს მქრალი, — ეგრეთ იქნებიან აღხო-

ნიდ ამ სოფლით მიხი სახელი, გზა ცხოვრებისა ვინც განაგრძობდა, ბეჭდა ნაკვალის!

სამაგიეროდ ხალხის გულში, მათ ხსოვნაში სამარადქალაქო ცნობილობა იმ გმირების, რომელთაც „დაქსდევს“ სიწმინდე მამულის ახსნა-შეცხვად.

აღამიანის ცხოვრების სასრულობამ გამოწვევას იმის. იგი ერთიანად კლავს გმირსაც და მხალსაც, სამშობლოს ერთგულებას და მოღვაწეობას, მაგრამ ამ სიკვდილთა შორის უდიდესი განსხვავებაა. პირველი თავიანთი ფიზიკური სიკვდილით ამთავრებენ ამქვეყნიურ ცხოვრებას, ისინი ისე ქრებიან აღამიანთა ხსოვნიდან, თითქოს არც არასოდეს ყოფილიყვნენ ამქვეყნად, მეორე კი მარადიულ უკვდავებას ინარჩუნებენ ხალხში, სამოგადოებაში. მართალია, დრომ მათი საფლავები „აღვავა მიწით“, „მაგრამ, ჰსწოვსაღან ჟგერათ დიდების მათ მოვლანი“.

და აი, მარადიული უკვდავების ნიშნები ის, რომ ომის შემდგომ გამართულ ლხინზე მეომრები მადლიერების გრძნობითა და უდიდეს მოწიწებით იხსენიებენ იმ აღამიანებს, რომელთაც თავი დასდეს სამშობლოსათვის („სადღეგრძელო“), შეეწირნენ ხალხსა და ქვეყანას. ასეთ „მამულის განმადიდებელთა“ რიცხვს მიეკუთვნებიან არა მარტო ისინი, ვინც თავისი ხმლითა და საბრძოლო საქმეებით გამოიჩინა თავი, არამედ ისინი, ვინც ქმნიდა მის კულტურას, ვინც ემსახურა ქვეყნის პოლიტიკურ და ეკონომიკურ განმგვიწებს. ასეთია, მაგალითად, მეფე ფარნავაზი, რომელმაც, ერთმთავრობა შემოიღო ჩვენში და ქართველებს პირველი წიგნი შეუქმნა.

დავით აღმაშენებლის დამსახურების ჩამოთვლის დროს გრ. ორბელიანი ლაპარაკობს არა მარტო იმაზე, რომ იგი უძლეველი მხედართმთავარი და ქვეყნის დიდი აღმაშენებელი იყო, არამედ იმაზედაც, რომ იგი იყო გულმონწყალე მსაჯული, შემთავონებით განსწავლული, ენაბეჭერი და გკბილმოუბარი.

ასევე, ქეთევან დედოფლის, ბიძინა ჩოლოყაშვილისა და შალვა, ელიზბარ ქსნის ერისთავების მოწამებრივ სიკვდილზე მსჯელობის გვერდით, იგი ლაპარაკობს ვახტანგ მეექვსის დეაწლზე, მის თვისებებზეც, რომ იგი იყო „სწავლის მოყვარე და მფარველი“ და „გონება ამადლეული“.

საჭიროა იმის აღნიშვნაც, რომ თუმცა გრ. ორბელიანი არსებითად მეფეებს ახასიათებს, ის სრულიად არ თვლის, რომ მარტო მეფეებმა არიან ნამდვილი აღამიანური ღირსებით დაჯილდოვებულნი. სამშობლოსათვის თავდადების საუკეთესო ნიშნები გვიჩვენებს ასპინძის გმირებმა, სამასმა არაგველმა და სხვ.

აცოცხლებს გრ. ორბელიანი წარსულის საუკეთესო გმირებს და მათი სახით გვიჩვენებს სამშობლოზე უაღრესად შეყვარებულ, მისთვის თავდადებულ აღამიანებს, მაგრამ იგი თვლის, რომ ასეთი აღამიანები ქვეყანას სჭირდება დღესაც. თუ განელდა აღამიანებში თავისი სამშობლოს სიყვარული, სამშობლოც დაეცემა. ამიტომ აღწერს იგი ასეთი დიდი სიყვარულით საქართველოს მთა-ბარს, მის ლამაზ ბუნებას, მის თანამედროვეებს.

დასკვნა პოეტიკის ასეთია: აღამიანის ამქვეყნიურ ცხოვრებას მხო-

ლოდ მაშინ აქვს ფასი, როცა იგი საერთო-სახალხო საქმეს წაწევს წინ, რაღაც ისეთს გააკეთებს, რითაც მოემსახურება თავის ერსა და ხალხს. „ხოფელი იმად არა ღირს, კანდი ნატრობდეს ქამს გრძელსა, თუ ფუჭი მისი სინდონსა, ვერა რას არცეხს მამულსა!“

ეს მოგადი მსჯელობა, რომელიც გრ. ორბელიანის ამრით, ყველა დროსა და ყველა ეპოქას მიუღება, მთავრდება შემდეგი მოწოდებით:

„მის ხადიდებლად ჩვენც შევხვდეთ უშიშრად ათას მახვილსა! და მოვქმედოთ, თუკი სიკვდილით ვადიდებთ მისსა ხახელსა!“

თუ პირველ სადღეგრძელოში გრ. ორბელიანმა ადამიანის აუცილებელ ნიშნად დასახა სამშობლოსათვის თავდადების გრძნობა, მეორე სადღეგრძელოში იგი ასახელებს ადამიანის კიდევ ერთ აუცილებელ ნიშანს. ეს არის სიკეთის ქმედების უნარი. ნამდვილი ადამიანი უნდა იყოს კეთილი. ეს იგულისხმება ადამიანის იმ განმარტებაში, როცა მისგან არა საკუთარ თავზე ფიქრს მოითხოვენ მარტო, არამედ სხვა ადამიანებზე, სამოგადოებაზე ფიქრს და ზრუნვას.

რა არის ჩვენი სიცოცხლე? — კითხულობს გრ. ორბელიანი „სადღეგრძელოში“ — და თვითონვე ყოველგვარი ორამროვნების გარეშე პასუხობს:

„რა არის ჩვენი სინდონსა, თუ არა საქმე კეთილი? თუ არ აღვადგენთ დაწყებულს, არ ვუქმნეთ ნუგუმ-მცემელი? თუ არა ვხდევნით ბოროტსა, მართლის არა ვართ მფარველი? ხსოვი კენესა თუ არ გვაწუხებს, ხსოვიც არ გავსძიებ ტკივილი“.

ხოლო იყო კეთილი, გვესმოდეს სხვისი კენესა და არა მარტო გვესმოდეს, არამედ გვაწუხებდეს კიდევ იგი, ნიშნავს ებრძოლო სულმოკლეობას, უსამართლობას, ანგარებას. მხოლოდ ასეთი ადამიანი შეიძლება იყოს ღირსეული. მხოლოდ ამ ნიშნით უნდა ვცემდეთ ადამიანს პატივს და არა მარტოდ მისი გვარიშვილობით. „მიეცით ნიჭსა გზა ფართო, თავიანთი გზა ღირსებას, ნიჭს აძლევს ზენა მხოლოდ კანს და არა გვარის-შვილობას. კანდი ის არის, ვინც არის ზეგარდმო მადლით ცხებული, მის მხოლოდ ღვაწლი არს კეთილი, მით მხარე დამშვენებული!“

თუ ადამიანობის აუცილებელ ნიშნად სხვა ადამიანებზე ზრუნვა და ფიქრი ითვლება, თუ ნამდვილ ადამიანს სხვისი ტკივილი ტკივა და სხვისი მწუხარება აწუხებს, მაშინ უნდა ეთქვათ, რომ ეს ადამიანი მეორესთან სიყვარულით ყოფილა დაკავშირებული. სწორედ ამგვარი მსჯელობით შემოდის ნაწარმოებში სიყვარული, როგორც აუცილებელი თვისება ადამიანისა. სხვა ადამიანისადმი სიყვარული ყველაზე თვალნათლივ და საცნაურად გულანთებულ დამოკიდებულებაში იგრძნობა. სწორედ სიყვარულით აღსავსე გული ახერხებს ყოველგვარი წინააღმდეგობის დაძლევას, ყოველგვარი დაბრკოლების გადალახვას.

რატომაა სიყვარული ასე ძლიერი გრძნობა? იმიტომ, რომ იგი ბიოლოგიურ ფარგლებში არ ჯდება და სულიერ მშვენიერებას განეკუთვნება. თუ ფიზიკური სიკვდილიც ვერ ამარცხებს ამ გრძნობას, თუ ადამიანს იგი მაშინაც არ გოვებს, როცა იცის, რომ მოვიდა მისი აღსასრულის დღე, ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი ამაღლებული გრძნობაა და რომ „სიყვარული, ხულის მამყენი, სინდონსა თანა არა დაჰშრტებს“.

დასკვნა, რომელიც ამ ნაწარმოებიდან შეგვიძლია გამოვიტანოთ, შემდეგია: ადამიანი სასრული არსებაა. მისი არსებობა მეტეორის წამიერ გაფლვებას ჰგავს უსასრულო სამყაროში. არ შეიძლება ადამიანი ამას არ განიცდიდეს. არ შეიძლება იგი თავის სასრულობის მიხედვით შეხედეს. სიკვდილი ყოველთვის იდგა მის წინაშე, როგორც საშინელი რამ. მაგრამ ადამიანს, გრ. ორბელიანის აზრით, არა აქვს უფლება სიცოცხლეზე უარი თქვას. მას არც იმის უფლება აქვს ეს „ჰაგარა ხანი“ სიცოცხლისა იმისთვის გამოიყენოს, რომ რაც შეიძლება მეტი წაიღოს ამ ცხოვრებიდან. სწორედ წარმავლობამ უნდა ააჩქაროს ადამიანი. მან უნდა იფიქროს იმაზე, როგორ შეძლოს მეტი კარგი საქმის გაკეთება, რომ ამით მაინც მოიპოვოს სამარადისო უკვდავება ადამიანთა სამოგადოებაში. ამიტომ სახელის უკვდავების მოპოვება ერთადერთი საშუალებაა სიკვდილთან ბრძოლისა და მისი დამარცხებისა.

ვიმეორებთ, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ადამიანი არ უნდა წუხდეს თავისი წარმავლობისა და უსასრულობის გამო. ეს სრულიად ბუნებრივი წუხილია და სწორედ ეს წუხილია გამოთქმული „სადლეგრძელოს“ და სასრულში, თავად ალექსანდრე ვახტანგის ძე ორბელიანისადმი მიძღვნილ ლექსში. იგივე გულისკვირვება გამოხატული მის აღრინდელ ლექსში „ანგონს“. ავგორი მოუწოდებს ახალგაზრდას, რომ სიხარულით გააგაროს მისი ცხოვრების დღეები, „იმხიარულე, შეჰყე, ილხინე და შეიყვარე“. მაგრამ ეს მოუწოდება, ცხადია, არ ეწინააღმდეგება იმას, რამედაც სადლეგრძელოში იყო ლაპარაკი. იმხიარულე, ილხინე, შეიყვარე და რაც შეიძლება ბევრი სასარგებლო და კეთილი საქმის კეთება მოასწარი სიკვდილს. და ეს კეთილი საქმე სწორედ ის მეგობრობა და სიყვარულია, რომელიც ასე კარგად აისახა „სადლეგრძელოში“ და რომელიც გრ. ორბელიანმა ადამიანის ძირითად თვისებებად დაასახელა:

„მეგობრობასა ხიფონსლე, შეიყვარულსა მიეც გული! ამათგან ჩვენი ცხოვრება არს ტურფად აუკავებული. წუხილი გაქვს? მათ მიეგრძნე, შეიხვე ჰეონ განქარვებული, მოგნენ იმედი, ნუგეში, სიამოვნება, ღიმილი“.

ქართულ პროგრესულ აზროვნებას არასოდეს არ დაუკარგავს რწმენა ადამიანისადმი, რწმენა უკეთესი მერმისისა, რწმენა ძველის, დრომოჭმულის ნგრევისა და ახლის შენებისა. ეს ხაზი ქართულ მწერლობაში რუსთაველიდან მოდის. ნიკოლოზ ბარათაშვილი ამ ხაზის შემდგომი გამგრძელებულია.

თავის შემოქმედებაში ნ. ბარათაშვილი არ ლაპარაკობს ადამიანზე როგორც ასეთზე, ადამიანზე, მოწყვეტილზე დროსა და გარემოს. კონკრეტული სოციალური ვითარებიდან ამოსული, იგი კონკრეტულ — ფაქტობრივი ადამიანით იწყებს, მაგრამ ამ ადამიანში ისეთ რამეს ეძებს, რაც მის ემპირიულ მოცემულობაში არ ჩანს და რომელიც მის ნამდვილ არსს გვითვალისწინებს. ცხადია, ეს არ არის არსის, ზოგადის ძიებისათვის ინდუქციური მეთოდის გამოყენება. არა! ეს არის ერთეულში, ემპირიულ-ფაქტობრივში არსის უშუალოდ ჭვრევა. უფრო მუსკად, ნ. ბარათაშვილისათვის, როგორც რომანტიკოსი პოეტისათვის, ამოსავალია თავისი პირადი „მე“, მაგრამ ის, რაც „მე“-ში მიგახედვით აღმოაჩინა ავტორმა, არავითარ შემთხვევაში არ არის მარტო „მე“-ს საკუთრება, არ



არის „მე“-ს ფილოსოფია. აქ „მე“ უდიდეს განზოგადებას აღწევს და იქცევა ზოგად სახედ ადამიანისა. ამიგომ „მე“-ს მიბრუნება თავისი თვისებადმი უბრალო ინტროსპექცია კი არაა, რომელიც ინდივიდის განცდებს გვითვალისწინებს, არამედ არსისეულ, ღრმა მდებარე ფენებში შეღწევა და იმის სააშკარაოზე გამოგება, რაც ჩვეულებრივ თვალს შემწვრელი რჩებოდა და რჩება. სწორედ ამიგომაა, რომ ბარათაშვილისეული „მე“ ხშირად ზოგადსაკაცობრიო მნიშვნელობას იძენს და ადამიანთა მოდგმის საერთო ურვასა და სეუდას გამოხატავს. ამასთან დაკავშირებით აუცილებელია გავიხსენოთ დიდი ილიას შემდეგი სიტყვები: „მისნი გულის თქმანი, მისნი გრძნობანი, მისნი ჭირნი და მწუხარებანი უფრო საყოველთაო, საკაცობრიონი არიან, ვიდრე კერძონი, ვიდრე მისი საკუთარი გულისანი. მისი კენესა კაცობრიობის კენესაა, მისი ჩივილი კაცობრიობის ჩივილია.“

ადამიანზე ყოველი მსჯელობა ჩვეულებრივ იწყება ბუნებასთან და ღმერთთან მისი მიმართების გარკვევით. იქ, სადაც ადამიანი ბუნების ნაწილად ცხადდება (ნატურალიზმი), ადამიანის პრობლემა ცალკე პრობლემად არც უნდა გამოიყოს, რამდენადაც ბუნებაზე მსჯელობა ადამიანსაც მოიცავს. ასევე, თუ ადამიანი ღვთიურ არსებად წარმოიდგინება, მაშინ ადამიანზე მსჯელობა თეოლოგიის ფარგლებში უნდა წარმოებდეს. ადამიანის რაობაზე ცალკე, დამოუკიდებელი მსჯელობა მაშინ იქნება გამართლებული, როცა ადამიანი არც საკუთრივ ბუნებად ცხადდება და არც ღვთიურ არსებად. კითხვა: „რა არის ადამიანი?“ იმპლიციტურად უკვე გულისხმობს, რომ იგი გამოყოფილია როგორც ბუნებისაგან, ისე ღმერთისაგან. ეს, ცხადია, იმას არ ნიშნავს, რომ თითქოს ადამიანი სულ წყდებოდეს ბუნებას. საქმე ეხება ადამიანში ისეთ სპეციფიკურ არსებობას, რომელიც მას არ დაიყვანს არც ბუნებად და არც ღმერთამდე, კითხვა: „რა არის ადამიანი?“ მოითხოვს დაიძებნოს ის სპეციფიკურ-ადამიანური, რომელიც მას განასხვავებს როგორც ბუნებისაგან, ისე ღმერთისაგან.

ნ. ბარათაშვილის შემოქმედებაში ჩვენ არა გვაქვს საგანგებო მსჯელობა იმის თაობაზე, თუ რა მიმართულებაშია ადამიანი ბუნებასთან, ცხოველთა სამყაროსთან. მაგრამ სწორედ იმით, რომ აქ ისეთი ადამიანური ნიშნებია მითითებული, რაც არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ახასიათებდეს ბუნებას, აშკარაა, რომ იგი ადამიანს გამოყოფს ბუნებისაგან, ცხოველთა სამყაროსაგან (ამ ნიშნებზე ქვემოთ გვუქნება საუბარი). სამაგიეროდ აქ პოეტის შემოქმედებაში დგება ღმერთთან და ღვთიურ ძალებთან, ბედთან, ბედისწერასთან ადამიანის დამოკიდებულების საკითხი.

თავისი გრადიციული გაგებით, ბედი, ბედისწერა სწორედ ისაა, რაც ადამიანს ართმევს თავისუფლებას. როცა არსებობს ბედისწერა, ადამიანის ნების თავისუფლება ფიქციაა. ამ ვითარებამ გამოწვევის თითქმის არ იცის. სადაც ბედისწერა აღიარებულია, იქ ადამიანი პასიურ არსებადაა გამოცხადებული, რომელიც თავის ნებას კი არ ასრულებს, არამედ ასრულებს იმას, რაც მას განგება დააწერა.

ნ. ბარათაშვილის შემოქმედებაში გვხვდება ბედთან ჭიდილი, ბედ-



თან ბრძოლა. რას ნიშნავს ეს? განა ბარათაშვილმა არ იცის, რომ, თუკი ვინმე მაინც არ ღაიშის და შეებრძოლება ბედს, იგი წინასწარ განწირულია დასაღუპავად. ცხადია, ბარათაშვილმა იცის ეს, მაგრამ, თუ მაინც ლაპარაკობს ბედთან შერკინებაზე, აქ იგი უმეგესწილად ბედის სხვაგვარ, გრადიცი- ისაგან განსხვავებულ გაგებას გულისხმობს.

მაგრამ ეს რომ გასაგები იყოს, გავარკვიოთ, თუ რა ადგილს იკავებს ღმერთი ბარათაშვილის ნაამრევში.

ღმერთი ბარათაშვილთან იგივე ნიშნებით ხასიათდება, რა ნიშნებითაც არის იგი საერთოდ აღიარებული. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ღმერთი ნ. ბარათაშვილის ნაამრევში წარმოდგენილია, როგორც ყოვლისმცოდნე, ყოვლად ძლიერი და ყოვლისმომცველი.

როგორც ყოვლისმცოდნე და ყოვლისმხედველი იგი ხედავს ადამიანს მთელი თავისი საქმიანობით. ღმერთმა იცის, როგორ მოიქცევა ასე თუ ის ინდივიდი ამა თუ იმ სიტუაციაში, რამდენადაც იგი გულთანხილავია.

„შენ უწინარეს ჩემსა უწყი, რაც ვიმრახი მე“ – მიმართავს პოეტი ღმერთს. გემონათქვამი ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ღმერთი აღგანდეს ადამიანის მოქმედების მკაცრად განსაზღვრულ გეგმას, თითქოს ადამიანის ყოველი მოქმედება წინასწარ განსაზღვრული იყოს. ასეთ შემთხვევაში ადამიანის თავისუფლება მოჩვენებითი იქნება. იგი ყველაფერში ღმერთზე იქნება დამოკიდებული. არა, აქ სხვა ამრია გამოთქმული! ღმერთმა როგორც ადამიანთა გულთანხილავმა იცის, თუ რას განიმრახავენ ადამიანები, მაგრამ იმაში, თუ კერძოდ რა განიმრახბონ, იგი არ ერევა. ამიტომ იგი ადამიანს არ ართმევს არც მოქმედების და არც ნების თავისუფლებას.

რაც შეეხება კეთილ სულს, მფარველ ანგელოზს, დასაწყისში ნ. ბარათაშვილთან მისაღმი რწმენაა გამოთქმული. კეთილმა სულმა, ღმერთის მსგავსად, იცის, როგორია ადამიანის ცხოვრების გზა. მაგრამ პოეტი მალე კარგავს ამ კეთილი სულისაღმი ნდობას და მას ეშმაკს, მაცდურს ეძახის (ამის შესახებ ქვემოთ). ყოველ შემთხვევაში, სანამ მისაღმი რწმენა არსებობს, არც ის აუქმებს ადამიანის თავისუფლებას.

ჩვენი ამრით, ბედი, რომელსაც ებრძვის პოეტი, გაგებულია მასთან როგორც მოუწესრიგებელი გარემო, ის სოციალური ვითარება, რომელშიც პოეტს მოუხდა ცხოვრება. ბედთან ბრძოლა პროტესტია არსებული ვითარების წინააღმდეგ გამოთქმული. ბედთან ბრძოლა ადამიანთა ჩაგვრის და მონობის მოსპობის დაუოკებელი სურვილია დიდებული პოეტისა. რაკი ბედთან ჭიდილი შეიძლება, უკვე ადამიანის თავისუფლებას წინ აღარაფერი ედობება და მფარველი ანგელოზი (სანამ მისაღმი რწმენა არსებობს) ხელს კი არ უშლის, კი არ აბრკოლებს პოეტს ამ ბრძოლაში, პირიქით, ეხმარება, იცავს მას.

გემოთქმულიდან გამოდის, რომ ნ. ბარათაშვილი ადამიანს თავისუფალ არსებად აცხადებს. იგი მის არსს თავისუფლებაში ხედავს. ეს იმას, ცხადია, არ ნიშნავს, რომ ადამიანი აბსოლუტურად თავისუფალია თავისი არსით, რაც ნიშნავს – ადამიანი როგორც ემპირიული



არსება თავისუფალი უნდა იყოს თავის მოქმედებაში, თავის არჩევანში. არავის აქვს უფლება ადამიანს წაართვას ის, რაც მისთვის ისეთივე აუცილებელია, როგორც ჰაერი. მაგრამ ერთია, ვის რისი უფლებებიც და მეორეა ფაქტიური ვითარება. ფაქტიური ვითარება კი გვიჩვენებს ადამიანის განსხვავებულ მდგომარეობას, გვიჩვენებს მას როგორც თავისუფლებასწართმეულ არსებას. ასე გაჩნდა პოეზის შემოქმედებაში სოციალური და ეროვნული ჩაგვრის წინააღმდეგ პროტესტი. სწორედ ქვეყნის მაშინდელი სოციალურ-პოლიტიკური ვითარება განიცდებდა პოეზის მიერ „ბელად“. მაგრამ იმავდროულად ეს ისაა, რის წინააღმდეგ ბრძოლა არა-თუ შეიძლება, არამედ საჭიროა კიდევაც. ლექსში „ჩვილი“ ნ. ბარათაშვილი ასე მიმართავს პატარა ბავშვს:

„იტიკტიკე ენითა უსუსურის, იტიკტიკე, ვიდრე ჟამი დაგხარის, ვიდრემდის ხარ, ერმაო, თავისუფალი, არ გიფენია ზოფელი მომღერალი“.

შემომოყვანილი სიტყვები ადასტურებენ, რომ ნ. ბარათაშვილი ბედს, ბედისწერას მისი გრადიციული გაგებით არ ხმარობს. სხვანაირად გაუგებარი იქნებოდა ყრმის თავისუფლებაზე ლაპარაკი. განა ადამიანი, რომელიც ბედის ფატალურ გარდუვალობას ემორჩილება, არის კი ოდესმე თავისუფალი? მისი ბედი ხომ მის დაბადებამდეა განსაზღვრული.

რაკი ბავშვი თავისუფალია, ეს ნიშნავს, რომ ნ. ბარათაშვილთან არ არის აღიარებული ბედის ფატალური გარდუვალობა. მაგრამ რას ნიშნავს: „ვიდრემდის ხარ, ერმაო, თავისუფალი“, რაგომ ეძლევა მას ღრეხებითი თავისუფლება? რა მოსდის შემდეგ? ამის ახსნა წინა სტროფში ხდება. ბავშვი თავისუფალია იმდენად და მანამ, რამდენადაც და სანამ: „არა ფიქრობს იგი თავის ცხოვრებას, არ განიცდის იგი ხაწუთროს ვენებას“. სწორედ იმის შემდეგ, რაც მოუწესრიგებულ ცხოვრებაში ჩაერთვის ბავშვი, რაც თავის თავზე გამოცდის „საწუთროს ვენებას“, მას ერთმევა ბუნების ბოძებული თავისუფლება, იგი აღმოჩნდება გასხვისებულ, გაუცხოებულ ვითარებაში (გერმინოლოგია არაა ბარათაშვილის).

ცხადია, ბავშვი აქ არ არის რომელიმე კერძო პიროვნება. იგი ადამიანის მოგადი სახეა კლასობრივ სამოგადოებაში, სადაც „საწუთროს ვენების“ მსახვრადი ხელი ყველას თავის დაღს ასვამს, სწორედ ამ ვითარების წინააღმდეგ უნდა გამოთქვას პროტესტი ადამიანმა. პროტესტის გამოთქმის პირველი (შედარებით დაბალი) ფორმაა ბუნებაში თავის შეფასება, ეს არის მურგის შექცევა მოუწესრიგებელი სამოგადოებისადმი, დაუნდობელი სინამდვილისადმი. მაგრამ ეს არსებულთან ბრძოლის პასიური ფორმაა. მარტო ამით რომ დაკმაყოფილებულიყო ნ. ბარათაშვილი, იგი ვერ გახდებოდა ასეთი მასშტაბის მოაზროვნე. ნ. ბარათაშვილთან ბუნებაში გასვლით იწყება და არ მთავრდება, როგორც მოგიერთ რომანტიკოსთან (გაიხსენოთ შაგობრიანი). სწორედ აქ მზადდება სინამდვილის აქტიური უარყოფის გეგმა. ამიგომ მიმართავს პოეტი მთაწმინდას:

„მე შენს მჭვრეტელს, მავიწყების ხაწუთროვება, გულის - თქმა ჩემი შენსა იქითა... ემიებს სადგურს“.

მართალია, ამ ძიების ღრის მოგჯერ პოეტი „შენაართ სამყოფმიც“ გადადის, მაგრამ არსებითად იგი მიწაზე რჩება და აქტიურ ბრძოლას



უცხადებს ყველაფერს იმას, რაც ადამიანს ართმევს თავის უფლებას მაგრამ ეს მარტო ბარათაშვილის ბრძოლა არაა. ესაა ის გზა, რომელსაც უნდა შეუდგეს ყველა პიროვნება, ვისაც სურს დაიბრუნოს თავისი დიკარგული ადამიანობა, დაიბრუნოს მისი წილხედრი, მისი კუთვნილი თავისუფლება. თავისუფლებისათვის ბრძოლის ამ გზაზე ადამიანს მრავალ დაბრკოლებათა გადალახვა, მრავალ წინააღმდეგობათა დაძლევა მოუწევს, მაგრამ იგი არაფერს არ უნდა შეუშინდეს, არაფრისაგან არ უნდა დაიხიოს უკან.

თავისუფლებისადმი ძლიერი მოწოდება გამოხატულია ლექსში „მერანი“. „მერანი“ პოეტის იმ უდრეკი და ვაჟკაცური სულის გამოხატულებაა, რომელიც ამბობს უცხადებს მოუწესრიგებელ ადამიანურ სამყაროს, ადამიანთა უკუღმართ ბედს, რომელსაც შავი ყორანი გამოხატავს სიმბოლურად. მხოლოდ მერანზე ამხედრებული ადამიანი, ე.ი. თავისუფლების მაძიებელი ადამიანი შეძლებს დაუპირისპირდეს თავის მკაცრ ბედს. უეჭველად ძნელი იქნება მასთან ბრძოლა, მაგრამ ადამიანს ურჩევნია თავისუფლებისათვის ბრძოლა და მისთვის სიკვდილიც კი, ვიდრე მონურ მორჩილებაში ცხოვრება.

შავ ყორანთან ბრძოლა ცხოვრებისეულ სიძნელეებთან, უამრავ ხელოვნურად შექმნილ დაბრკოლებებთან ბრძოლაა, ყველაფერ იმასთან ბრძოლაა, რაც ადამიანის თავისუფლებასა და ბედნიერებას ეღობება წინ. ამ დაბრკოლებებთან მებრძოლმა ადამიანმა არაფერი არ უნდა დამოგოს, ოღონდ კი მიზანს მიაღწიოს. ამ ბრძოლაში იგი იქნებ მოკედეს კიდევ, ვიდრე გაუცხოებულ მდგომარეობაში გააგაროს ისედაც ხანმოკლე მისი სიცოცხლე.

ბრძოლა თავისუფლებისათვის, მისთვის თავგანწირვაც კი არაა ძნელი, როცა არსებობს თუნდაც ოდნავი გარანტია მისი მიღწევისა. მაგრამ აქვთ კი ადამიანებს გარანტია თავისისავე სიცოცხლეში მიაღწიონ თავისა და სხვების თავისუფლებას? ამის უეჭველი გარანტია იქნებ არც იყოს, მაგრამ ეს არ იძლევა ბრძოლაზე ხელის აღების უფლებას. აი, აქ ჩანს ადამიანის დანიშნულების ის გაგება, რომელიც რუსთაველიდან მოდის და სხვა ადამიანებისადმი სამსახურში გამოიხატება.

სოციალური უთანასწორობის მოსპობა და ადამიანის თავისუფლების მოპოვება იქნებ ერთი თაობის ფარგლებში არც მოხერხდეს, მაგრამ ის მაინც გაკეთდება, რომ წინა თაობის მიერ დაწყებული ბრძოლა თავისუფლებისათვის გამოადგება ახალ თაობას, გაუადვილებს მას ბრძოლას, გააუმჯობესებს მდგომარეობას. ამიტომ სანამ ადამიანებს თავისუფლება არ მოუპოვებიათ, მათ არა აქვთ უფლება მშვიდად იცხოვრონ და მხოლოდ თავიანთ თავზე, თავიანთ პირად სიამოვნებაზე იზრუნონ. ყოველი თაობა გზად და ხილად უნდა გამოადგეს მომდევნო თაობას. გაუადვილოს მას საგალი გზა.

„ნუგზად ხომ მაინც არ ჩაივლის ეს განწირულის ხულის კვეთება, და გზა უვალი, მენგან თელილი, მერანო ჩემო, მაინც დარჩება; და ჩემს შემდგომად მომქვსა ჩემსა სიძნელე გზისა გაუადვილდეს, და შეუპოვრად მას ჰუნე თვისი შავის ბედის წინ გამოუქროლდეს“.

ამ სტროფში არსებითად გამოხატა ნ. ბარათაშვილმა თავისი თვალსაზრისი ადამიანზე და მის დანიშნულებაზე. ეს თვალსაზრისი კი, როგორც შემოთ ალენიშნეთ, იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანი უნდა ემსახუროს სამოგალოებას, კაცობრიობას.

სამოგალოებისადმი სამსახური, ცხადია, არ გამოირიცხავს თავის თავისადმი სამსახურს. არსად ქართულ ლიტერატურაში ადამიანი არ გამოდის სამოგალოების მონად, არსად მისი პირადული ღვაწილები და უგულვებელყოფილი არ არის, მაგრამ იმის მოთხოვნა კია, რომ პირადული შეერწყოს სამოგალოებრივს. მოცემულ შემთხვევაშიც, ბრძოლა თავისუფლებისათვის თანაბრად სასარგებლოა როგორც პიროვნებისათვის, ისე სამოგალოებისათვის. აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ თუ დადგება ალგერნაგია: პირადული თუ სამოგალოებრივი, პიროვნებამ სამოგალოებრივი უნდა აირჩიოს, როგორც უფრო დიდი ღირებულება. ლექსში „არ უკეიფო საგროფო“ სამოგალოებისათვის თავის განწირვის იდეა ასეა გამოთქმული პოეტის მიერ:

„მინდა ქვე ვიყო, რომ სხივნი ზემო დღეთა გარსა მოგავლო, ხაღამოს მიხთვის შთავიდე, რომ დილა უფრო ვაწხოვლო“.

მამ, ბარათაშვილის აზრით, ადამიანი თავისუფალი არსებაა. ამიტომ თუ მას სურს თავისი ადამიანობა დაიმკვიდროს და არ იყოს გაუცხოებულ მდგომარეობაში, ევალება მოიპოვოს ძალით წართმეული თავისუფლება. მაგრამ თავისუფლების მოპოვება არ არის თვითმიზანი. თავისუფლება ადამიანმა რაღაცაში უნდა გამოიყენოს, თორემ ის ყოველგვარ ფასს დაკარგავს, ამდენად, თავისუფლება საბოლოო მიზანი კი არაა, არამედ აუცილებელი პირობაა საბოლოო მიზნის განსახორციელებლად. ეს საბოლოო მიზანი კი სხვა ადამიანებზე მრუნებაა, რაც პრაქტიკულად თავისუფლების მოპოვებისათვის ბრძოლაში (სანამ თავისუფლება მოპოვებული არაა) და სიკეთის ქმნაში გამოიხატება. ასე იქცევა ბარათაშვილის ადამიანი. იგი მოქმედებს და სრულიად ნათლად აქვს შეგნებული რისთვის ან ვისთვის მოქმედებს.

როცა ადამიანს ისეთი მიზნები აქვს დასახული, რომელიც ყოველგვარ პიროვნულზე უფრო მეტია და ღირებული, მაშინ იგი თავის პირად ინტერესებს მთლიანად სწირავს ამ მიზნებს. ასეთი ვითარება გვაქვს „მერანშიც“. პოეტი (ლექსის ლირიკული გმირი) ყველაფერ პირადულს ივიწყებს, ოღონდ სხვა ადამიანებს, თავის თანამოძმეებს და თანამემამულეებს რაიმეში გამოადგეს.

იმდენად დიდია მასში (ამ ადამიანში) ადამიანისათვის თავისუფლების მოპოვების სურვილი, კაცობრიობისადმი სამსახურის გრძნობა, რომ იგი მზადაა მოშორდეს მამულს, მოაკლდეს სწორთა და მეგობართა, ვერღა იხილოს მისი მშობლები და ვერცა საგროფო ტკბილ-მოუბარი, ვერ დაიმარხოთ თავის მამულში, თავის წინაპართ საფლავებს შორის, ვერ დაიგიროს საგროფომ გულისა, ვერღა დაეცეს ცრემლი მწუხარის, ოღონდ კი მის შემდგომ თაობებს „სიძნელე გმისა გაუადვილდეს“, ოღონდ საერთო, სახალხო საქმეს რითიმე სამსახური გაუწიოს.

აქ გამოთქმული აზრი იმის თაობაზე, რომ პოეტი მზადაა მოწყდეს

ყველას და ყველაფერს, ერთი შეხედვით შეიძლება ინდივიდუალურად მიიჩნიოს კაცმა, მაგრამ ეს არავითარ შემთხვევაში არ იქნებოდა მართალი. საქმე ისაა, რომ არსებითად განსხვავებულია მერანზე ამხედრებული მხედრის მოწყვეტა ახლობლისაგან და განდევილის მიერ საზოგადოებისაგან მოწყვეტა („განდევილი“). როცა განდევილი საზოგადოებას წყდება, ამას იგი აკეთებს თავისი საკუთარი სულიერი სიწმინდის მოსაპოვებლად. აქ მიზანი საკუთარი თავია და არა სხვა ვინმე. სხვები, ადამიანები ამ მიზანს ეწირებიან. ბარათაშვილის შემთხვევაში კი, პირიქით, პირადული ეწირება საზოგადოებრივს. ორივე შემთხვევაში ახლობელთაგან მოწყვეტა უსიამოვნო განცდებთან, ერთგვარ იძულებასთან არის დაკავშირებული, მაგრამ „განდევილის“ შემთხვევაში ეს პირადული საქმისათვის (სულის უკვდავებისათვის) კეთდება, ხოლო „მერანის“ შემთხვევაში — საზოგადო საქმისათვის. ამიგომ ბარათაშვილთან ინდივიდუალიზმის დაცვა კი არა გვაქვს, არამედ — ყველაზე დიდი და ყველაზე მაღალი სოციალურობა. აქ ნათესაეთაგან და ახლობელთაგან მოწყვეტა ხდება ადამიანისათვის უკეთესი მერმისის დასამკვიდრებლად. ამიგომ ნაწარმოების გმირის (რომელიც ერთდროულად პოეტიკაა და ზოგადი სახეც ადამიანისა) მოქმედება უნდა შეფასდეს როგორც დიდი ნებისყოფის პიროვნების თავგანწირვა ადამიანებისათვის.

როგორც უკვე ვთქვით, ბარათაშვილი ადამიანის დანიშნულებას სხვა ადამიანებისადმი სამსახურში, კაცობრიობის სამსახურში ხედავს. ცხადია, ეს მეტად ძნელი და საპატიო გზაა. ამ გზაზე შედგომა ყველას როდი ძალუძს მოკვდავთაგან. მართალია, ნამდვილი ადამიანი, ბარათაშვილის აზრით, სხვისათვის მრუნევას და თავგანწირვას უნდა იჩენდეს, მაგრამ ეს არ გამოორიცხავს სხვაგვარი მოქმედების შესაძლებლობებსაც. აქ ჩვენ არ შეიძლება არ გაგვახსენდეს თანამედროვე ანგინაგურალისკების მსჯელობა ადამიანის რაობაზე. სწორედ ისინი ეწინააღმდეგებიან გამოთქმას: „ადამიანის ბუნება“. ამგვარი გამოთქმა, მათი აზრით, ადამიანს ართმევს თავისუფლებას და აიგივებს მას ბუნების მოვლენებთან, ცხოველთა სამყაროსთან, რადგან ბუნება ცხოველებს შეიძლება ჰქონდეთ მხოლოდ და არა ადამიანს. ეს ასე უნდა გავიგოთ: ყოველი ცხოველი იბადება იმად, რაც ის არის თავისი სიცოცხლის მანძილზე. ძალდი თავიდანვე ძალდად იბადება, ანუ იმ ნიშან-თვისებებით იბადება, რაც ძალდისათვის, როგორც ასეთისათვის არის დამახასიათებელი. ასევეა ყველა სხვა ცხოველი. ამიგომ ამბობენ, რომ მათ აქვთ მყარი ბუნება. ადამიანს კი ასეთი ბუნება არა აქვს. ახალდაბადებულ ბავშვზე ვერ იტყვი, რომ იგი იქნება ადამიანი იმ აზრითა და მნიშვნელობით, როგორი აზრითაც ამას ცხოველზე იტყვი, რადგან ბავშვი შეიძლება გახდეს ეგოისტი, კეთილი ან ბოროტი, საზოგადოებისათვის სასარგებლო პიროვნება ან მისთვის საშიანი.

ნ. ბარათაშვილი არ იძლევა ადამიანის ამგვარ შედარებით დახასიათებას ცხოველთან, მაგრამ იგი, ლაპარაკობს რა ადამიანის დანიშნულების შესახებ, მიუთითებს, რომ ნამდვილი ადამიანი, საკუთარ ინტე-

რეხებს და მოთხოვნილებებს კი არ უნდა ემსახუროს, არამედ საზოგადოებრივი ინტერესების სამსახური გაიხადოს თავის მოვალეობად. ამასთან დაკავშირებით იგი იძლევა იმ ადამიანთა კრიტიკას, რომლებთანაც თავისი პირადული სიახლოვება გაუხდიათ მთავარ სამოქმედო ვად და საფიქრალად ცხოვრებაში. როცა ადამიანი ბედნიერებას თავისი პირადი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებაში ხედავს მხოლოდ და იგიწყევბს საზოგადოებას, სხვა ადამიანებს, ამით იგი იმის საწინააღმდეგოდ მოქმედებს, როგორც უნდა მოქმედებდეს ნამდვილი ადამიანი. ეს, ერთი მხრივ, მაგრამ, მეორე მხრივ, იგი ეერასოდეს ვერ გახდება ბედნიერი, რამეთუ ადამიანთა მოთხოვნილებების რიცხვი კი არ მცირდება, არამედ მაგვლობს და მათი ბოლომდე დაკმაყოფილება არასოდეს არ არის შესაძლებელი.

„მაინც რა არის ჩვენი ჟოფა-წუთისოფელი, თუ არა ოდენ ხაწუხული აღუვსებელი? ვინ არის იგი, ვისთვის გულისკრთხელ აღუვსოს, და რან მივდოს ერთხელ ნატვრით, იხი ეკპაროს?“

ამ მხრივ გამოწკარის თვით მეფეებიც კი არ წარმოადგენენ, რომელთაც ამქვეყნად ყველაზე მეტი ძალა აქვთ და უფლებებიც. ყველა სურვილს ისინიც კი ვერ იკმაყოფილებენ. ასე მაგალითად: რაც უფრო მეტ ტერიტორიას იკავებენ ისინი, მით უფრო მეტი უნდათ. სახელმწიფოს მეთაურობა არ ჰყოფნით და მსოფლიო ბატონობაზე ოცნებობენ.

მამ, გზა პირადი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებით მოიპოვოს ბედნიერება, ადამიანს მოჭრილი აქვს, ამ გზაზე წარმატების მიღწევა შეუძლებელია, — გვაფრთხილებს ნ. ბარათაშვილი. მაშინ სად არის გამოსავალი? რა გზას დაადგვს ადამიანი? გამოსავალი კი აქედან ერთადერთია: ადამიანი უნდა ემსახუროს არა მარტოდენ თავის თავს, არამედ სხვა ადამიანებსაც, საზოგადოებასაც, უნდა ემსახუროს მაღალ ღირებულებებს, რომელთა მოპოვება უეჭველად მიანიჭებს მას დიდ სულიერ ბედნიერებას. მაგრამ ღირს კი სხვა ადამიანებისათვის თავისი შეწუხება, მაღალი ღირებულებებისადმი ერთგულება და თავგანწირვა? თუ ამქვეყნად ყველაფერი წარმატებულია და ცვალებადი, თუ, დღეს იქნება თუ ხვალ, უეჭველად უნდა მოგვედეთ, იქნებ არც ღირდეს ფიქრი სხვა ადამიანებზე, კაცობრიობაზე, იქნებ არც სახელისა და დიდებისათვის ზრუნვა იყოს მიზანშეწონილი? თუ საკითხი ასე გადაწყდებოდა, მაშინ ნ. ბარათაშვილთან გვექნებოდა ყველაფრისადმი ხელის ჩაქნევის, უკიდურესი პასიურობის არჩევის გზა. მაგრამ ნ.ბარათაშვილს ამ გზისაკენ მიჰყავს ადამიანი, პირიქით, იგი მას აქტიურობისა და მოქმედებისაკენ მოუწოდებს. მერე რა ვუყოთ, რომ ადამიანი სასრული, მღვარდადებული არსებაა. ეს მას სრულებითაც არ აძლევს უფლებას ხელი ჩაიქნოს ყველაფერზე, უარი თქვას რაიმე დიდი საქმის გაკეთებაზე, „დიდთა საქმეთა აღსრულებაზე“ (როგორც ამას იგი ერთ-ერთ თავის პირად წერილში იცყვის).

მოვიგონოთ სათანადო ადგილი ლექსიდან: „ფიქრნი მტკვრის პირას“.

„მაგრამ რადგანანდ კანნი გჳქვიან, — შვილნი ზოფლისა, უნდა კიდევ მივიღოთ მას, გვექმას მშობლისა. არც კანი ვარგა, რომ ცოცხალი მკვდარსა

ექსტაზი, იეო სოფელში და სოფლისთვის არა იზრუნვო!”

როგორც შემომოყვანილი სიგყვებიდან ჩანს, ბარათაშვილი ადამიანის არსებობის გამართლებას „სოფლისათვის ზრუნვაში“ ხედავს და არა თავისი პირადი მდგომარეობის შექმნისათვის ზრუნვაში; სხვა ვითარებაში ცოცხალი ადამიანი თავის არსებობას ვერ გაამართლებდა და მეკლარს დამსგავსებოდა. სიცოცხლე ბოძებული ადამიანისათვის, მის სწორად გამოყენებას თხოულობს. ადამიანურ სიცოცხლეს, ბარათაშვილის ამრით, არა აქვს თავისთავადი ღირებულება. სიცოცხლე, ისევე, როგორც თავისუფლება, საშუალებაა „დიდთა საქმეთა აღსრულებისათვის“. შემომოყვანილი ნ. ბარათაშვილისეული მსჯელობა ადამიანის სიცოცხლის შესახებ სავსებით ეთანხმება სიცოცხლის ფილოსოფოსთა ამრს აღნიშნულ საკითხზე, რომლებიც სიცოცხლის ამრს თავისუფალი აქტივობისა და შემოქმედებითი განვითარებისაკენ მისწრაფებაში ხედავენ.¹

სწორედ ადამიანის სასრულობა და ზღვარდებულობა დაეხმარა ნ. ბარათაშვილს თავისებურად გამოეკვეთა ადამიანის არსი. რამდენადაც ადამიანი მოკვდავი და, მაშასადამე, ზღვარდებული, სასრული არსებაა, ეს მას უმოქმედობისაკენ, პასიურობისაკენ კი არ უბიძგებს, არამედ, პირიქით, მოქმედებისაკენ, აქტიურობისაკენ. სწორედ თავისი ზღვარდებულობის გაცნობიერება და მასთან შეჭიდების სურვილი უბიძგებს ადამიანს ისეთი საქმის კეთებისაკენ, რაც მას სიკვდილს დაამარცხებინებს და ამქვეყნიდან უკვალოდ გაქრობის შესაძლებლობიდან იხსნის. სწორედ იმის შეგნება, რომ „საბოლოო არა არის რა ამ საწუთროში“, უკარნახებს ადამიანს, ისეთი რამ აკეთოს, რაც მას უბოლოვადოსთან, მარადიულთან დააკავშირებს.

ყოველი შემოქმედული იმის გარკვევაშიც უნდა დაგვეხმაროს, თუ რატომ არ ეწინააღმდეგება ერთმანეთს ნ. ბარათაშვილის შემოქმედებაში სევდიანი განწყობილება და მოქმედებისაკენ სწრაფვა. ბარათაშვილის სევდა გამოწვეული იყო თავისი ქვეყნისა და ხალხის ფაქტიური ვითარებით. საბრძოლო მოწოდება კი იმისკენ იყო მიმართული, რომ შეცვლილიყო არსებული მდგომარეობა. მართალია, მოუწესრიგებელი საზოგადოებრივი ცხოვრება, თავისი ქვეყნისა და ხალხის ბედ-იბაღი ავგორს სევდიან განწყობილებაზე აყენებს, მაგრამ იგი არასოდეს არ ემორჩილება ბედს, არასოდეს ეგუება არსებულ ვითარებას. იგი ოპტიმისტია, რადგან სწამს, რომ არსებული ვითარება შეიცვლება. მაგრამ მან ისიც იცის, რომ ამისათვის საჭიროა მოქმედება, აქტიურობა, ბრძოლა.

ამრიგად, ნ. ბარათაშვილის სევდიანი განწყობილება ერთგვარი შემამზადებელი საფეხურია ბრძოლის დაწყებისა. ბუნებაში გასვლა, საზოგადოებისაგან მოწყვეტა ამ ბრძოლის დაწყების თავისებური (პასიური) ფორმაა. მაგრამ, როგორც შემოთავ იყო აღნიშნული, ბარათაშვილი ამით არ კმაყოფილდება. იგი იქვე, ბუნებაშივე, ამზადებს აქტიური შეტევის გეგმას, იქმნის საბრძოლო განწყობილებას. „მერანი“ ამ გეგმის ბრწყინ-

1. იხილეთ მ. კაკაბაძე, წერილები, 1972.

ეპალე განხორციელებაა, ამდენად, იგი პესიმშიმიდან ოპტიმიზმზე გადასვ-
ლაა, გულგატეხილობიდან მომავლის ნათელი რწმენის აღიარებაა. მაგ-
რამ ნ. ბარათაშვილის პოეზიაში არის ერთი ლექსი, რომელიც მისი მე-
მოქმედების ამგვარ განხილვას ეწინააღმდეგება თითქოს. ეს არის ლექ-
სი „სულო ბოროტო“, რომელიც ქრონოლოგიურად „მერანის“ შემდეგ
დაიწერა. რაზეა მასში ლაპარაკი? რატომ ეწინააღმდეგება იგი ჩვენს
აზრს იმის თაობაზე, რომ ბარათაშვილის სევდა ბოლოს საბრძოლო გან-
წყობილებამ და მომავლის ნათელმა რწმენამ შეცვალათქო? საქმე ისაა,
რომ აქ თითქოს ხელახლა გაცოცხლა პოეტის მიერ უკვე დაძლეული
პესიმისტური, სევდიანი, მეღანქოლიური განწყობილება, კვლავ გაცოცხ-
ლდნენ მეციური ძალები (ბოროტი სულის სახით), რომლებიც „მერანში“,
სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლაში გამოწვეულნი, ძლეულნი იქნენ. აქ
ბუნებრივად დგება კითხვა: რატომ მოუბრუნდა ავტორი თავის მიერ უკ-
ვე დაძლეულ და გადალახულ ვითარებას? ან იქნებ ეს სულაც არ არის
დაძლეულისადმი მობრუნება! იქნებ „სულო ბოროტოს“ სხვაგვარი წა-
კითხვა უფრო მართალი აღმოჩნდეს?

ლიტერატურის კრიტიკოსთა ერთი ნაწილი დააბნია „მერანის“ შემ-
დეგ „სულო ბოროტოს“ დაწერამ და იქამდეც მივიდნენ, ნ. ბარათაშვილს
ერთგვარად ბოდიშიც კი მოხადეს მეითხველის წინაშე: „ბარათაშვილის
ამროვნებაში „სულო ბოროტო“ უსწრებდა წინ „მერანს“, მაგრამ, თუ
„მერანი“ „სულო ბოროტომე“ ადრე დაიწერა, ეს იმიტომ, რომ გარკვე-
ულმა ობიექტურმა ვითარებამ (ბიძის დატყვევებამ) „მერანის“ თემა „სულო
ბოროტომე“ წინ წამოსწიაო.

ჩვენი აზრით, ის გარემოება, რომ „სულო ბოროტო“ „მერანის“ შემ-
დეგ დაიწერა, სრულიად კანონიერი მოვლენაა და არავითარ მობოდი-
შებას არ საჭიროებს, რამდენადაც იგი („სულო ბოროტო“) ერთგვარი
ლოგიკური დასკვნაა „მერანისა“. არც მეგი, არც ნაკლები – „სულო
ბოროტო“ წარსულთან კავშირის გაწყვეტის „მერანისეული“ ხამის შემ-
დგომი გაგრძელებაა.

გემონათქვამი რომ დავასაბუთოთ, ჯერ ლექსის „ხმა იღუმალის“
ანალიზი გაწარმოთ.

ადრეულ ყმაწვილობაში ნ. ბარათაშვილს სწამდა გებუნებრივი ძა-
ლის არსებობა იღუმალი ხმის, მფარველი ანგელოზის სახით. მას ისიც
სწამდა, რომ ამ მფარველმა ანგელოზმა იცოდა, როგორი იქნებოდა ის
ცხოვრების გზა, რომელიც მას (პოეტს) მომავალში უნდა გაეელო. უფ-
რო მეტიც. ბარათაშვილის აზრით, იღუმალი ხმა იმისათვის იყო მოწო-
ვებული, რომ დახმარებოდა მას საკუთარი ცხოვრების უკეთ მოწყობა-
ში. ასეთია ბარათაშვილის რწმენა. ამიტომ სრულიად ბუნებრივია, რომ
ნ. ბარათაშვილს აქვს მფარველი ანგელოზის იმედი, ელის მისგან დახ-
მარებას, თავისი ცხოვრების გზამკვლევად და გამნათებლად მიაჩნია
იგი. მაგრამ მკაცრი და მწარე სინამდვილე თვალნათლივ დაანახევს
პოეტს, რომ ქვეყნად არავითარი ისეთი სული არაა, რომელიც მას დახ-
მარებას გაუწევდა, უსიამოვნებას აარიდებდა. პირიქით, თუმც ცხოვრე-
ბამ მას ბევრი ნაღველი აწვნია, ბევრი განჯვა და უსიამოვნება განაც-
დევინა, მაგრამ მას არავითარი შევლა არ მიუღია არავისგან. ლექსში

„ხმა იღუმალი“ პოეტი გამოთქვამს თავის წუხილს ამ ვითარების გამო. მას ენანება თავისი ყმაწვილკაცობის რწმენის დაკარგვა. მაგრამ რაკი სხვა გამოსავალს ვერ ხედავს, რაკი სხვა გზა ვერ უპოვია, იძულებულია გამოთქვას თავისი დიდი უკმაყოფილება თავისი „მფარველი ანგელოზის“ მიმართ, იმის თუ იმათ მიმართ, ვინც მისი ცხოვრება ჯოჯოხეთად აქცია.

პოეტი ჯერ არ ამბობს, რომ ასეთი „ანგელოზი“ არსებობს, ჯერ იგი მხოლოდ უმომო საყვედურს გამოთქვამს მის მიმართ და იმას, ვინც ერთ დროს კეთილ სულად, მფარველ ანგელოზად, იღუმალ ხმად მიიჩნედა, ახლა ეშმაკს და მაცდურს უწოდებს.

შემდეგ კი... შემდეგ პოეტი რწმუნდება, რომ არავითარი კეთილი სული არ არსებობს და არც მისი ბედია წინასწარდადგენილი. ერთადერთი ბედი, რომელიც მას ერგო, ეს არის იცხოვროს მოუწესრიგებელ სამყაროში, მოუწესრიგებელ გარემოში, მოუწესრიგებელ საზოგადოებაში. „მერანით“ ავტორი ბრძოლას უცხადებს ასეთ ბედს და გამოთქვამს ღრმა რწმენას მისი დაძლევის შესაძლებლობაზე.

ამის შემდეგ კი იგი ანგარიშს უსწორებს თავის ახალგაზრდულ გატაცებებს, დანანებით იგონებს იმ დროს, როცა მას ჯერ კიდევ სჯეროდა კეთილი სულის, მფარველი ანგელოზის არსებობა. ახლა ეს რწმენა საბოლოოდ შელახული და დამარცხებულია და კეთილი სულის არსებობაში დარწმუნებული პოეტი მას „ბოროტ სულს“ ეძახის და საბოლოოდ წყვეტს მასთან კავშირს: „გ ანგედი ჩემგან, ჰოი, მანდურო, სულო ბოროტო!“, — ამბობს იგი. მაგრამ აქვე პოეტი ერთგვარ დანანებას გამოთქვამს იმასთან დაკავშირებით, რომ მან საბოლოოდ გაწყვიტა კავშირი იმ სულთან, რომლის არათუ არსებობა სწამდა მას, არამედ მისი დახმარების იმედიც ჰქონდა.

აი, ეს დანანების სიციფეებიც: „რა ვარ აწ სოფლად დათენილი უხანოღ, მარტო, ჭკუით ურწმუნო, გულით უნდო, სულით მახვრადი?“

ცხადია, აქ მეტია ნათქვამი, ვიდრე მფარველი ანგელოზისადმი რწმენის დაკარგვა. პოეტისეული მარტოობა და ურწმუნობა, უნდოობა და „მახვრადობა“ იმით არის გამოწვეული, რომ მას დაუკარგავს ყოველგვარი რწმენა. ამიერიდან აღარაფერია ისეთი, რაც მას შეაკავებს. ამიერიდან მხოლოდ ერთადერთი გზა დარჩა — ბრძოლის გზა.

ნათქვამიდან ცხადი უნდა იყოს, რომ „სულო ბოროტო“ „მერანთან“ წინააღმდეგობაში კი არ მოდის, არამედ მისი უშუალო გაგრძელებაა. „სულო ბოროტო“ ავტორისეული კონცეფციის, როგორც ერთი მთლიანი კონცეფციის, დასკვნითი ნაწილია. თუ ნ. ბარათაშვილის ყველა ლექსი ამზადებს „მერანს“, „სულო ბოროტო“ მისი („მერანის“) დასასრულია.

აღამიანის არსის საკითხი XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართველ განმანათლებელთა შეხედულებებში თავის დასაბუთებას ამ ეპოქისათვის ნიშანდობლივ კუპანისგურ გენდენციებში პოულობს.

ცნობილია, რომ კუპანისგური კონცეფციის თანახმად, რომელიც თავისი ფესვებით შუა საუკუნეებიდან მოდის, ჭეშმარიტი აღზრდის მიზანია აღამიანობა, როგორც ჰარმონიულად განვითარებული პიროვნების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი და აუცილებელი წნეობრივი თავისებუ-



რება. ამგვარი მიზნის მიღწევა პრინციპულად შესაძლებელია, თუ კი იგი დაეყრდნობა საკუთრივ ადამიანის არსის ღრმად გაგებასა და მის გაცნობიერებას. ჰუმანისტებს სწამდათ, რომ ბუნება ადამიანს ყოველწინაირ შესაძლებლობას აძლევს და ეს უკანასკნელი უცილობლად პარმონიულად უნდა განვითარდეს. აი, სწორედ აქედან იღებს სათავეს პედაგოგიკაში ადამიანისადმი ჰუმანისტური მიდგომის გენდენცია. ილია ჭავჭავაძის სიტყვებით რომ ითქვას, „ჰუმანობის მოძღვრება იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანი შეჰხაროდეს ცხოვრებას... კაცის ადამიანური ღირსება ღრმად პატივცემულ იყოს და არანაკლებ ღრმადვე ჩანერგილი რწმენა გვქონდეს, რომ ყოველი ღონე და ნიჭი ადამიანის ბუნებისა აუცილებლად საჭიროა განვითარებულ და წარმატებულ იქმნას ერთიანად და გამოუკლებლივ“.¹

განმანათლებლები, საერთოდ, ადამიანს აქტიურ არსებად მიიჩნევენ და თვლიდნენ, რომ იგი მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეძლებს თავისი მისიის სრული სახით რეალიზაციას, თუ მთელი ძალით იბრძოლებს კაცობრიობის უკეთესი მომავლისათვის, ადამიანის სრული და საბოლოო განთავისუფლებისათვის.

ქართველმა განმანათლებლებმა აშკარად დაინახეს, რომ ახალი, პარმონიულად განვითარებული ადამიანის აღზრდაზე ზრუნვა საქართველოში მანამ ვერ მიიღებდა თავის სრულყოფილ სახეს სანამ სამშობლო დამონებულ, დაჩაგრულ და დაბეჩავებულ მდგომარეობაში იყო. ამასთან, მათ ისიც კარგად ესმოდათ, რომ სამშობლოს თავისუფლებისათვის მებრძოლთა რიგებში ცოდნას, ზნეობასა და აღზრდილობას მოკლებული ადამიანები ვერ ჩადგებოდნენ.

ილია ჭავჭავაძე და მისი თანამოაზრენი დარწმუნებული იყვნენ, რომ სამშობლო განსაცდელიდან ვერ გამოვიდოდა თუ არ დაგმობდნენ წარსულით პასიური ტკობის, ცხოვრებასთან შეგუებისა და უკეთესი მერმისის მოლოდინის საქართველოში მაშინ გაერცელებულ გენდენციას. ამიტომ უცხადებს ილია ბრძოლას ამგვარ უძრავ ყოფას: „მახ ნუღარ ვტირით, რან დამარხულა, რან უწეაღოს ღრთ ხელით დანთქმულა; მოვიკლათ წარსულ დროებსე დარდი... ჩვენ უნდა ვხდით ესლა ხხეა ვარსკვლავს, ჩვენ უნდა ჩვენი ვშვათ მეოობადი, ჩვენ უნდა მივხედოთ მომავალი ხალხს“...

ილია ჭავჭავაძეს შესანიშნავად ესმის, რომ ამ უმარამაზარი ეროვნული ამოცანის დაძლევა საერთოდ წარმოუდგენელია, თუ არ გამოჩნდა ხალხისათვის გემის მიმცემი, ახალი იდეების მაგარებელი, ახლებურ ყაიდაზე მოაზროვნე ადამიანების თაობა. ამიტომ აყენებს იგი თავისი ფილოსოფიური მსჯელობების ცენტრში „ცხოვრებისა“ და „ადამიანის“ ცნებებს. ილია დარწმუნებულია, რომ თუ არ გაირკვევა რა არის ცხოვრება და როგორია მასთან ადამიანის არსობრივი მიმართება, შეუძლებელია მას გაუჩნდეს პროგრესისათვის ბრძოლის სურვილი: „ვიდრე მკ

1. ი. ჭავჭავაძე, რჩ. ნაწ. ტ. 4, 1987, გვ. 216.

შენი არ გაიკვლევეს ზოგად ცხოვრებას, და მძნების ნათლით ზე-აღზიდულ, ამაღლებული ჯგუთი არ განჭვრეტავს ხაზოგადო ცხოვრების ღენას იმ დრომდე, იგი უიმედო, შეწუხებული, უქმისა დრტყინით, გულის-წყნარა მწარე წრემღს დაღვრის, მაგრამ არ ირწმუნს, წამებული, შენს აღდგენასა, და იგი წრემღი ურწმუნობის, ეჭვის და ტანჯვის, ჰღაღადებს მხოლოდ ძინა შენის უძღვრებასა“.

თუ აღამიანმა არ დაინახა ცხოვრების ეს მოგადი ღენა, კარგად არ ჩაწვდა მის კანონზომიერებებს და არ აენტო იმის რწმენით, რომ ქვე-ნის გადარჩენისათვის მისი თავგამოდება აუცილებელია, სამოგადოე-ბას არაფერი ეშეულება. ილია ჭავჭავაძე დარწმუნებულია, რომ სწო-რედ აღამიანია ის არსება, რომელიც ავსებს და ამთლიანებს ბუნების სრულყოფილებას, იბრძვის უკეთესი მერმისისათვის. აღამიანის ღირე-ბულების შესახებ ილიას თვალსაზრისი კარგად ჩანს „მეგზავრის წერი-ლებში“: „დაღამდა, მისწყდა აღამიანის ფეხის ხმა, მისწყდა აღამიანის მორჭმული ხმაურობა, აღარ ისმის მისი დაღლილის მრუნევისა და წადი-ლის გუგუნე, ქვეყნის ტკივილმა დაიძინა, დაღამიანი აღარა ჩანს ჩემს გარშემო: ვაი, რა ცარიელია ეს სავეს ქვეყანა უაღამიანოდ!...“

ილია ჭავჭავაძე მიიჩნევს, რომ აღამიანი ბუნების ნაწილია. იგი იმით განსხვავდება „უტყვის ბუნებისაგან“, რომ „მეტყველი ბუნებაა“. თუმცა, როდესაც აღამიანი კვდება, იგი თავის პირველად მდგომარეობას უბ-რუნდება და კვლავ უტყვ ბუნებად იქცევა: „ეგრეცა კაცი ძლიერი ჰქრება, რა ეწევა მას ხიკვდილი — მტერი; მშვენიერ არხის მაგიერ გვრჩება ერთი მუჭაღა გახშმარი მტვერი“.

აღამიანის შესახებ მსჯელობისას ილია არაერთგზის მიუთითებს ბუ-ნებასთან მისი თანამიარების თაობაზე, თუმცა შესანიშნავად ესმის, რომ აღამიანის სპეციფიკაა ამროვნება, გონიერება და მასზე აღმოცენებული მოქმედებები, რომელთა საბოლოო მიზანია თავისუფლებისა კენ სწრაფვა. ქართველი კლასიკოსი მიიჩნევს, რომ მამულის გაკეთილშობილება და მის უკეთეს მომავალზე ფიქრი, მხოლოდ იმ აღამიანს ძალუძს, ვისაც თვითონაც კარგად ესმის რა მიზნით, რა დანიშნულებითაა მოვლენილი ამ ქვეყნად. თუ აღამიანმა საკუთარი თავისუფლების მოპოვება ვერ მოახერხა და მისთვის საჭირო, თუნდაც საგანჯველი გზა თამამად ვერ გაიარა, იგი ქვეყანას ვერაფერს არგებს. მართალია, აღამიანი ღმერთ-მა შექმნა, მაგრამ ამით მისთვის თავისუფლება არ წაურთმევია, რად-გან ღმერთი მის ამქვეყნიურ ყოფაში არ ერევა. ამიტომ, აღამიანმა და მოკიდებული როგორ მოიწყობს საკუთარ ყოფას.

აღნიშნული თვალსაზრისი აღამიანს, უმარამაზარ სამუალებას აძ-ლევს ამაღლებისა და განვითარების შესაძლებლობათა გამოყენებისათ-ვის. ყველაფერი იმაზეა დამოკიდებული მოახერხებს თუ არა აღამიანი ამ შესაძლებლობათა რეალიზებას, გახდება თუ არა იგი უკეთესი. აქედან გამომდინარე, პიროვნების პარამონიული აღზრდა-განვითარების იდე-ის ფილოსოფიურ საყრდენად ილია ჭავჭავაძეს აღამიანის მიერ მისივე საკუთარი არსების გაცნობიერება და მისი შესაძლებლობების რეალი-ზებისაკენ სწრაფვა მიაჩნია. ქართველი კლასიკოსი დარწმუნებულია,

რომ ადამიანი თავისუფალი არსებაა, თავისუფლება ადამიანის არსია. იმისათვის, რომ ადამიანმა შეძლოს თავისი არსების სრულყოფილი ნა- ხით რეალიზება, მან უნდა შეიცნოს საკუთარი თავი, უნდა გაიგოს, რომ იგი სრულქმნილია, მინიჭებული აქვს „უკვდავი ნიჭი“ — სიცოცხლე, რომლის მეშვეობითაც ღმერთამდე ამაღლებაც კი შეუძლია. 1858 წელს ლეონტი წერია ლექსში — „როდემდის“ ილია ამბობს: „როდემდის უნდა ჩვენ არ ვხედავთ სიციხის ფანჯარას? როდემდის არ ვხედავთ ღმერთს ნიჭის ღირ- სის თაყვანს? მის ეოველ წუთსა სიფრთხილითა რატომ არ ვხარჯავთ და მის აქეოვნას ამოვბად რისთვისა ვხარჯავთ? პრწოდე, ხელელო! ნუთუ ქრის- ტეს არ ხედავთ სიციხეთა, ნუთუ შენს თავსა მტკრითა შექმნილს ჰხედავ კვლავ მტკრათა, და შენს სიციხეს, ამ უკვდავ ნიჭს, მტკრის თანამეზავრად? რომ მარტო მისთვის იგი არ გაქვს, ქრისტემ ხელელო წაგადა... ნუთუ არ იცი რას გაძნეობდა ღმერთი ჯვარდმული, როს ბრძანა: „ვიითა მამა ღმერთი, იუვენ შენს სრული“.¹

ილია ჭავჭავაძე ღრმად აღარწმუნებული, რომ ადამიანის არსის სრული რეალიზება მხოლოდ თავისუფლების პირობებშია შესაძლებე- ლი. ამიტომ ადამიანი, იმთავითვე სრულიად ბუნებრივად მიისწრაფვის და იბრძვის თავისუფლებისათვის. უფრო მეტიც, მან თავისუფლებისათ- ვის ლტოლვას თვით ედემის პირობებში ყოფნის მომხიბვლელი შესაძ- ლებლობაც კი შესწირა. აღაშმა ღმერთმა ყველაფრით სავეს ედემის ბაღში კი მიუჩინა ადგილი, მაგრამ ამაღროულად სამოთხის ხის ნაყოფის მოწ- ყვება აუკრძალა, რითაც, ილიას აზრით, მისი პიროვნული თავისუფლე- ბა შეზღუდა. ადამიანმა ეს ვერ აიგნა, და სამოთხიდან გამოძევების ფასად თავისუფლება მაინც მოიპოვა. პოეტი ასე ათქმევინებს ქართუ- ლის დედას: „ხე ნოზადისა ედემს რეული, შენი ხე იყო; მაგრამ სამოთხედ, ეოველისფრით აღხავე, სრული, პირველ კანთათვის უმეოდა არაბა იყო. რა განიხადეს იმით შენთა მადლთა უხევეს, მწწრად აღიარეს, ჰო, ღმერ- თავ, თაყვანებითა, მწწრად მოგვიპოვეს: ფასად მიხედეს თვის უკვდავება და სამოთხედ ხომეს სრულის მისის ნეტარებითა“.²

ასეთი დიდი დანაკარგის ფასად მოპოვებული თავისუფლება, რომელიც სამწესაროდ, ადამიანმა კვლავ დაკარგა, მაგრამ ამჯერად უკვე უკუღმართი სოციალური ცხოვრების გამო. ილია აღიარებს, რომ სოციალური გარემო ადამიანებს ეძლევა მათივე ნება-სურვილის საწი- ნააღმდეგოდ, გარემოებათა თუ ბედის ახირებათა გამო. მაგრამ ადამი- ანს, თუ უნდა ადამიანად დარჩეს, არ უნდა შეეგუოს მისი ადამიანური არსის შემზღუდელ გარემოებებს და იბრძოლოს თავისუფლების მოსა- პოვებლად. ამასთან თავისუფლების მოპოვება არ უნდა ექცეს ადამიანს საბოლოო მიზნად, რადგან ეს უკანასკნელი მხოლოდ საშუალებაა ჭეშ- მარიგი ადამიანური არსის გასახსნელად. ქართველი კლასიკოსი გემოდ-

1. ილია ჭავჭავაძე, რჩ. ნაწ. ტ.1, 1985. გვ. 38.

2. იქვე, გვ. 162-163.

ღვრავს, რომ თავისუფლებამოპოვებულმა ადამიანმა უნდა იფიქროს და იმერნოს ადამიანებისათვის, კაცობრიობისათვის სასარგებლო საქმეების საკეთებლად, ქვეყნად სიკეთის დასამკვიდრებლად.

მაშ, თავისუფლება ადამიანის ნამდვილი ბუნების გამოვლენის ერთადერთი და აუცილებელი პირობაა. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ადამიანის არსი ყოველთვის იყოს თითქოს გამომჟღავნებული და, როგორც თანამედროვე ფილოსოფოსები იცყვიან, არასოდეს არ იყოს თითქოს გაუცხოებულ მდგომარეობაში. მოუწესრიგებელი სოციალური გარემო, ადამიანების მიერ სხვა ადამიანთა ექსპლოატაცია, ყოველგვარი სახის ჩაგვრა, იქნება ის სოციალური, თუ ეროვნული, იმ ხელშემშლელ ღეგერმინანტად გამოდის, რომელიც შეუძლებელს ხდის ადამიანის ჭეშმარიტი არსის გამოვლენას. ამიგომ ებრძვის ილია ადამიანთა ყოველგვარი სახის ჩაგვრას. ამიგომ ესწრაფვის იგი გაათავისუფლოს ჩაგრული ადამიანი იმ მწარე ხვედრისაგან, რომელშიც იგი ჩააგდო უვარგისმა სოციალურმა ვითარებამ, მისმა ბედმა.

აქ მივაღქვით ისეთ საკითხს, რომლის გარკვევის გარეშე სწორად ვერ გადმოვიცმა ადამიანის ილიასეული კონცეფცია. ეს არის „ბედის“ საკითხი.

თუ ბედი, ბედისწერა თავისი გრადიციული გაგებით ადამიანის თავისუფლებას გამოორიცხავს, რა ადგილს იკავებს იგი ილია ჭავჭავაძის კონცეფციაში, სადაც ადამიანი თავისუფალ არსებად არის გამოცხადებული? საქმე ისაა, რომ ილიასთან ბედი სხვაგვარი მნიშვნელობით იხმარება (გარდა ერთი, ორი გამონაკლისისა) და არა ისე, როგორც ძველ ბერძნულ ლიტერატურაში იხმარებოდა. ბედი აქაც ერთგვარი შემშლელად იქნება ადამიანის თავისუფლების, მაგრამ იგი არ გამოორიცხავს მის თავისუფლებას პრინციპულად.

მოვესმინოთ ამის თაობაზე თვითონ ილიას: „ბედი რა არის? ბედს თვითონ კაცი ქმნის და არა ბედი კაცსა. ჩვენი თავის მგრები ჩვენ თვითონვე ვართ, ამის აღიარება ჩვენ გულს გვიძმარებს და ამიგომაც ყველაფერს ბედს ვაბრალებთ“.

მიუხედავად იმისა, რომ ილია აქ ბედზე ლაპარაკობს, მისი მსჯელობა ადამიანისა და მისი ბედის შესახებ, ძალიან ჰგავს სარგრის მსჯელობას ადამიანზე, თუმცა სარგრი პრინციპულად წინააღმდეგია ბედისა, როგორც ღეგერმინანტისა. ილიას ის ღებულება, რომ ადამიანი თვითონ ქმნის თავის ბედს, ე.ი. თავის სახეს, თავის მომავალ ცხოვრებას, ძალიან ჰგავს სარგრის იმ ღებულებას, რომ ადამიანს არავითარი წინასწარღადგენილი არსი არა აქვს და რომ იგი თავისი არსებობითა და მოქმედებით ქმნის თავისსავე არსს.

ილიას ნაწარმოებთა გულდასმითი ანალიზი ადასტურებს, რომ ბედი აქ მომავალი ცხოვრების აღმნიშვნელია, ან არადა იმ მოუწესრიგებელი ვითარების, იმ სოციალური უსამართლობის, რომელშიაც მისი დროის ადამიანს უხდება ცხოვრება.

და მართლაც, ადამიანის არსი რომ თავისუფლებაშია, ეს სრულებითაც არ ნიშნავს, რომ იგი ყოველთვის და ყველგან თავისუფალია. ამით მხოლოდ ისაა ნათქვამი, რომ ადამიანი უნდა იყოს თავისუფალი. ადამიანი თვითონ ირჩევს თავისი ცხოვრების წესს. თვითონ განსაზღვრავს,

ვის ან რას მიემსგავსოს, — ცხოველს თუ ღმერთკაცს. მაგრამ იგი არ არის აბსოლუტურად თავისუფალი იმ ამრით, რომ იგი არ ირჩევს არც იმ ეპოქას, რომელშიც იბადება, და არც იმ სამოგადობრივ-ეკონომიურ ფონს, მაგიას, რომელშიც იგი ატარებს ცხოვრებას. ადამიანს ეს ეძლევა გარედან, ეძლევა მისი ნება-სურვილის მიუხედავად. სწორედ ეს სოციალური გარემო, რომელიც ერთს მოსწონს და მისაღებად მიაჩნია, მეორეს კი სძაგს და მზადაა მასთან საბრძოლველად, არის ის ღეგერმინანტი, რომელიც ილიას შემოქმედებაში ბედის სახელწოდებით აღინიშნება.

„რომ ბედში მეოფი შენ ქმად მიგაჩნდეს — ეგ ვერაფერი ზიკარულია, ზიტყვა ის არის, კანც ის უეზარდეს, ვინც ბედისაგან დაჩაგრულია!“

მოცემულ ამონაწერში „ბედი“ ორჯერ არის ნახსენები და ორივე-ჯერ მასში სოციალური მდგომარეობა იგულისხმება. „ბედში მეოფი“ აქ კარგ პირობებში მეოფს ნიშნავს, ხოლო „ბედისაგან დაჩაგრული“ ისაა, ვისაც ცხოვრებამ არგუნა შიმშილი, სიცივე, სიღატაკე და ა.შ.

მაგრამ ილიამ ისიც იცის, რომ ეს „ბედი“ (ე.ი. სოციალური ვითარება) ღმერთის შემონათავაზები კი არაა, არამედ ადამიანთა გარკვეული ჯგუფის თუ კლასის მიერაა მოხვეული დანარჩენთათვის.

„რამდენი მჭედელი და მგარვალი ქვეყნისა სჭედს ბორკილთა ადამიანის ბედის შესაჭედად“ — ეკითხულობთ „მგზავრის წერილებში“.

ექვტარეშეა, „ბედი“ რომ აქ იგივე მნიშვნელობით იხმარებოდეს, როგორადაც ძველ ბერძნულ ლიტერატურასა და ფილოსოფიაში, მისი შეჭედა არავის არ შეეძლებოდა მოკვდავთაგან.

იმ გიპის მაგალითების მოყვანა, სადაც ბედი მდგომარეობის, პირობების მნიშვნელობით იხმარება, უამრავის შეიძლებოდა. მაგრამ არ ვიქნებოდით მართალნი, თუ იმასაც არ მივუთითებდით, რომ მოგვიწერ ბედი სხვა მნიშვნელობითაც იხმარება ილიას შემოქმედებაში. ბედის ეს მეორენაირი გაგება ერთგვარად ჰგავს კიდევ ბედისწერის, ბედის ძველ-ბერძნულ გაგებას, მაგრამ გარკვეული განსხვავება მათ შორის მაინც უნდა დაუშვათ.

ვიღრე მონღოლებს ჩაბარდებოდეს, მეფე ღიმიგრი ასე მიმართავს თავის მხლებლებს: „ღმერთს ანადეთ... დეე იქმნას, რან ჩემს თავსე განგებულა“.

აქ თითქოს ბედის ფაგალური გარდუვალობის მტკიცებაა, მაგრამ, თუ გაეხსენებთ, რომ მეფე ღიმიგრი თვითონ ირჩევს, ჩაბარდეს თუ არ ჩაბარდეს მგერს, თვითონ ირჩევს, შესწიროს თუ არა თავი სამშობლოს, რწმენა ბედის ფაგალური გარდუვალობისა ხელიდან გვეცლება. ბედის ფაგალური გარდუვალობა და არჩევანის შესაძლებლობა ერთმანეთს გამორიცხავს. სადაც ბედის ფაგალური გარდუვალობაა, იქ მოხსნილია არჩევანის შესაძლებლობა და პირიქით, სადაც არჩევანის შესაძლებლობაა, იქ ბედის ფაგალური გარდუვალობა გამორიცხულია. ეს უკანასკნელი ვითარება გვაქვს სწორედ ილიასთან.

ახლა თუ შევაჯამებთ ყოველივე იმას, რაც ითქვა ღმერთისა და ბედის, ბედისწერის შესახებ, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ არც ღმერთი და არც ბედი ილიასთან თავისუფლებას არ გამორიცხავენ. „როგორც

თითოეული კაცი, ისე სამოგალოება, ისე ხალხი მარტო თავისით არის და თავისით უნდა იყოს კიდეც. ძალაყ ამისთანა ხალხშია და ბედშია წერს ილია.

ნათქვამიდან აშკარაა, რომ ბედი კი არ განსამღვრავს ადამიანის მთელ ცხოვრებას, არამედ ადამიანი და მხოლოდ ადამიანი განსამღვრავს, საით იაროს მან. „არსებობის ბრძოლასა და ჭიდილში მარტო იგია გამარჯვებული, ვინც თვით არის საქმის თაოსანი, საქმის ამჩენი და საქმის მოქმედიც, ვინც თავის თავზეა მარტო დანდობილი და თავის საკუთარ მხნეობას და გარჯას ჰსახავს წყაროდ თავისი ცხოვრების განკარგებისა და წინასწავად“, — ამბობს ილია. ამ სიტყვების ავტორი შეუძლებელია ღმერთსა და ბედისწერას მიიჩნევდეს ადამიანის მოქმედების განსამღვრელად, ადამიანის თავისუფლების შემზღუდველად. არა, ადამიანი თავისუფალი არსებაა, ილიას აზრით, თავისუფლება თვით არის ადამიანის არსი. ამიტომ სამოგალოებაში, სადაც ადამიანს წართმეული აქვს ადამიანური უფლებები, საჭიროა ბრძოლა თავისუფლებისათვის, ბრძოლა დაკარგული არსის ხელახლა მოპოვებისათვის. მაგრამ თავისუფლება, ილიას აზრით, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, არაა უკანასკნელი მიზანი. იგი მხოლოდ საშუალებაა, აუცილებელი პირობაა, რომ ადამიანმა თავისი ნამდვილი დანიშნულება გამოავლინოს. სანამ ადამიანს თავისუფლება არ მოუპოვებია, მანამ მისი მთავარი საზრუნავი თავისუფლების მოპოვებაა. მაგრამ რაკი მოიპოვებს მას, ამით მისი ზრუნვა კი არ მთავრდება, არამედ ახალი ძალით იწყება ადამიანური პოზიციებიდან. ეს არის ზრუნვა დადებითი ღირებულებების შექმნისათვის, ისეთი საქმიანობისათვის, რაც სასარგებლო იქნება სხვა ადამიანებისათვის, ხალხისათვის, კაცობრიობისათვის. მხოლოდ თავისუფალ ადამიანს შეუძლია მიმართოს თავისი მოქმედება დადებითი ღირებულებების შექმნისაკენ.

ადამიანის თავისუფლებასთან უშუალოდ არის დაკავშირებული პასუხისმგებლობის გრძნობა. სანამ ადამიანი თავისუფალი არ არის, მანამ მას არც არაფერზე მოეთხოვება პასუხი. თუ ადამიანის ცხოვრების გზას ღმერთი ან ბედისწერა ადგენს, მაშინ ადამიანი არც არაფრის გამოა შექების ღირსი და არც არაფრის გამო — გაკიცხვის ღირსი.

მხოლოდ თავისუფალ ადამიანს მოეთხოვება პასუხი ყველა მის მოქმედებაზე. ეს ადამიანს ერთდროულად კარგ მდგომარეობაშიც აყენებს და ცუდშიც. კარგში იმდენად, რამდენადაც ამიერიდან თვითონ არის თავისი თავის გამგებელი, თავისი თავის პატრონი, ცუდში კი იმდენად, რამდენადაც ველარაყის გადააბრალებს თავის მოქმედებას. „ამიერიდან ადამიანი ვეღარ იტყვის: მე ასე მოვიქციე არა ჩემი ნებით, არამედ ამა და ამ აუცილებლობის გამო.“ ეს კი ნიშნავს, პასუხი აგო ყველა შენს მოქმედებაზე. რა კარგად თქვა ამასთან დაკავშირებით ანტუან დე სენტ-ეგზიუპერიმ: „იყო ადამიანი ნიშნავს, გრძნობდე პასუხისმგებლობას“. მაგრამ გრძნობდე პასუხისმგებლობას ეს პატარა გვირთი როდია. ბევრი ამას საბედისწეროდაც კი განიცდის ადამიანისათვის. ამიტომ არის, რომ ჯან პოლ სარტრი წერს: „ადამიანს მისჯილი აქვს თავისუფლება“.

საინტერესოა, რომ ილიას მსჯელობა ადამიანის პასუხისმგებლო-

ბაშე თითქმის იმგვარივეა, როგორც სარკრისა და ეგვიპტის. თავისუფლება ადამიანს ავალებს პასუხი აგოს ყველაფერზე, რაც სამყაროში ხდება. ადამიანი, სარკრის ამრით პასუხისმგებელია, როგორც თავის პირად ქვეყნებზე, ისე იმ ომზე, რომელიც ახლა მსოფლიო რომელიმე კუთხეში წარმოებს. ადამიანების მკაცრი განსჯა რომ მოვიდოდა, მაშინ მათ ბრალად დაედებათ ფაშიზმის აღმოცენება. ადამიანებს რომ სათანადო სიფხიმლე გამოეჩინათ, ისინი რომ წინ აღდგომოდნენ ამ სამარცხვინო ფაქტს, ფაშიზმი ვერ გაჩნდებოდა.

ახლა კი ილიას მოვუსმინოთ: ადამიანი, ცხოველისაგან განსხვავებით თავისუფალი არსებაა. ამიტომ მას არა მარტო თავისი თავისუფლების მოპოვება და დაცვა ევალება, თუკი ასეთი რამ მოსაპოვებელი და დასაცავია, არამედ მას ევალება, მანამ არ შეწყვიტოს ბრძოლა, სანამ ქვეყნად თუნდაც ერთი ადამიანიც კია თავისუფლებაწარმეული. ყველა ყველას წინაშეა პასუხისმგებელი და ანგარიშვალდებული. ვიდრე სამყაროში ვინმეს უჭირს, არავის არა აქვს უფლება იყოს მოსვენებული, იცხოვროს მშვიდად და ნებივრად. სწორედ ამიტომ გახადა ილიამ გულდია, უბოროტო, სათნო და კეთილი გლეხი პეტრე თანამონაწილე იმ დიდი უბედურებისა, რომელიც ბეჟანს ერგო („სარჩობელამდე“). როცა ბეჟანის ხვედრით თავმარდაცემული მისი ძმა იმუქრება „არ შეგარჩენთ, არა, ამ ამბავსო“. საოცრად შეწუხებული, აცახცახებული პეტრე კენესით წარმოთქვამს: „მე რა შუაში ვარო“. მკითხველს, რომელმაც უკვე მოასწრო ამ გულალალი, სათნო და კეთილი, ბავშვით გულბერყვილო მოხუცის შეყვარება, უჭირს დაადანაშაულოს პეტრე და მასთან ერთად ისიც იმეორებს: მართლაც-და რა შუაშია პეტრეო. მაგრამ მივაქციოთ ყურადღება ავტორის რეპლიკას: „მართლაცდა ჩვენი ბებერი პეტრე რა შუაში უნდა იყოს“. ილია არ ამბობს, რომ პეტრე არაფერ შუაშია. პირიქით, იგი თვლის, რომ ბეჟანის სწორი გზიდან გადაცდენაში სხვებთან ერთად თვით მოხუც პეტრესაც მიუძღვის გარკვეული მონაწილეობა. მაგრამ თუ იგი ერთგვარი კითხვის ფორმით ამ თავრებს ნაწარმოებს („რა შუაში უნდა იყოს“) ეს იმიტომ, რომ ავტორს სურს მკითხველი დააფიქროს ამ საკითხზე, მას გამოაგანინოს საბოლოო დასკვნა.

და მართლაც, რაშია პეტრე დამნაშავე? ის ხომ არც აღრე სცნობდა ბეჟანსა და მის ძმას, სანამ მათ ლოჭინისხევის პირას არ შეხვდა, და არც შემდეგ გაუგია მათი არაფერი. მან ხომ არც ის იცოდა, თუ ვის ჩამოახრჩობდნენ დღეს. მან ხომ ისიც კი არ იცოდა, საერთოდ რა ხდებოდა მახათაზე. აკი ბოლომდე, წერილის წაკითხვამდე, ეგონა საცოდავ პეტრეს, რომ ხალხი ჯამბაშის თვალთმაქცობის სანახავად მიდიოდა.

და მაინც პეტრე დამნაშავეა, ილიას ამრით. დამნაშავეა იმაში, რომ ის იმ საზოგადოების წევრია, რომელიც აიძულებს გულმართალ და კეთილ ადამიანს სიბოროტისა და სიავკაცის გზას დაადგეს და „ღვთის სული“ ადამიანი, რომელსაც ვინ იცის, რამდენი კარგი საქმის გაკეთება შეეძლო, სარჩობელამდე მიიყვანოს. პეტრე იმაშიც დამნაშავეა, რომ ქვეყნად სახრჩობელები და კაცის კვლა არსებობს. მართალია, იგი ში-

ნაგანად კაცის ჩამოხრჩობის წინააღმდეგია, მართალია, იგი ამბობს: ადამიანი „კაცა ხომ არ არის, აიღო და ჩამოჰკიდო“, მაგრამ ეს სიტყვა გესტი თავის გულისხმას არ სცილდება. იგი არ იმედობს, ხმას, ეჭვს, ნის მოკვლის, ჩამოხრჩობის წინააღმდეგ და რაც მთავარია, არ იბრძვის ისეთი სოციალური ვითარებისათვის, როცა კაცის ჩამოხრჩობა საჭირო აღარ გახდება.

რაკი ადამიანი თავისუფალი არსებაა, რომელიც თავის ქცევაზე პასუხს აგებს, ბუნებრივად დგება კითხვა: რა ევალება ადამიანს და ვის წინაშე აგებს იგი პასუხს?

ადამიანს ევალება ზრუნვა სხვა ადამიანზე, ზრუნვა მაღალ ღირებულებათა მოპოვებასა და დაცვაზე. ზრუნვა ისეთი ღირებულების შექმნაზე, რაც გამოადგება მომავალ თაობებს, კაცობრიობას. ამაშია ადამიანის სოციალურობის ნამდვილი არსი და არა იმაში, რომ ადამიანი საზოგადოებაში ცხოვრობს.

რამდენადაც საზოგადოებაში ცხოვრება ადამიანის არსებობის ფორმაა, ყველა ადამიანი (გარდა იშვიათი გამონაკლისისა) ცხოვრობს სხვა ადამიანთა შორის. მეგნაკლებად ყველა ადამიანს აქვს ურთიერთობა სხვა ადამიანებთან. ამდენად ყველა ისინი ახორციელებენ თანაცხოვრებასა და თანაარსებობას, მაგრამ ერთია საზოგადოებაში ცხოვრება და მეორეა საზოგადოებისათვის ცხოვრება. საზოგადოებაში ყველანი ცხოვრობენ, როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი პიროვნებები, ლუარსაბ თათქარიძეცა და მეფე ღიმიგრის თავდადებულიც, მაგრამ ყველანი როდი ცხოვრობენ საზოგადოებისათვის. მაგალითად, ლუარსაბ თათქარიძე, მართალია, საზოგადოებაში ცხოვრობს, ადამიანებთან აქვს კონტაქტი, მაგრამ იგი არ ცხოვრობს საზოგადოებისათვის, ამიგომ იგი არცაა სოციალური არსება. ნამდვილ სოციალურობას ადამიანისას ილია სხვა ადამიანებისადმი სამსახურსა და თავდადებაში ხედავს, რომელსაც იგი თავისი თავისუფლებით ახორციელებს.

საზოგადოებისათვის არსებობა ნიშნავს შენი ცხოვრების მიზნად აქციო სხვა ადამიანებისადმი სამსახური. იფიქრო არა მარტო პირად სიამოვნებაზე და განცხრომაზე, არამედ იმაზე, ვის რაში გამოაღეცი, ვის რა სიკეთე გაუკეთე.

ამასთან დაკავშირებით გავიხსენოთ მღვდლის სიტყვები „გლახის ნაამბობიდან“. მღვდელი ასე ახასიათებს კაცს, ადამიანს: კაცი ის არის, ვინც „თვითონ დამწვარა ზღაპრისა არ იყოს, სანთელსავით და სხვისათვის კი გაუნათებია. კაცი ის არის...“, რომელიც თავის გონების ნამუშევარს, გულის სიკეთეს ხიდად გასდებს, რომ თუ არა თვითონ, სხვამ მაინც მშვიდობით გაიაროს“.

ზემონათქვამიდან ნათელი უნდა იყოს, რომ ადამიანს სრულებითაც არ ევალება, რომ ყველგან და ყოველთვის თავისი პირადი ამსხვერპლოს საზოგადოებრივს, სხვათა ინტერესებს. თუ პირადული არ გამოირიცხავს საზოგადოებრივს, თუ პირადული და საზოგადოებრივი დაემთხვევიან ერთმანეთს, მაშინ ადამიანი სხვასაც უნათებს და თავის თავსაც. ადამიანის გამოცხადება ხიდად მომავალი ადამიანისათვის არაერთარ შემთხვევაში არ უნდა გავიგოთ ნიჭმეანურად, არ უნდა გავიგოთ,



როგორც გეგაყის შემზადება. აქ ლაპარაკია მხოლოდ და მხოლოდ იმაზე, რომ შენ, პიროვნებას უნდა შეგეძლოს პირადული ინტერესები შენ წირო სამოგადოებრივ ინტერესებს და, თუ საჭირო შეიქნა, საკუთარი სიცოცხლის გაწირვაც კი უნდა შესძლო საერთო საქმისათვის.

ერთი ადამიანის მიერ მეორისათვის (აქ სხვა ადამიანები, ერი, ხალხი, კაცობრიობა იგულისხმება) თავის განწირვის იდეა ილიას მრავალ ნაწარმოებში გვხვდება. ასეთია მაგალითად მისი „ქართული სტუდენტის სიმღერა“. აქ ლაპარაკია იმაზე, რომ „წინანი უკანასთვის უნდა იქნენ გზად და ხიდად“.

აცხადებს რა ადამიანის დანიშნულებად სხვა ადამიანებისადმი თავდადებას, ილია ამით მკვეთრად განსხვავებულ პოზიციას იჭერს ფილოსოფიის და ლიტერატურის წამყვან წარმომადგენელთა პოზიციებისაგან. თუ სარგრის მიხედვით, „ჯოჯოხეთი ეს სხვა ადამიანებია“, ილიას მიხედვით, სხვა ჩემი მრუნვის მარადიული ობიექტია, სხვა ისაა, ვისაც მე უნდა ვემსახურო, ვისმაც დღემუდამ უნდა ვიფიქრო და ვისაც, თუ საჭიროება მოითხოვს, უნდა შევეწირო კიდევ.

მაგრამ ილია მარტო კი არ გვეუბნება, როგორი უნდა იყოს ადამიანი, არამედ გვიხატავს მათ ცოცხალ სახეებს, გვაძლევს მისაბამ ნიმუშებს. ასეთებია: ქართულის დედა და მისი შვილი პოემიდან „ქართულის დედა“, მეფე დიმიტრი „მეფე დიმიტრი თავდადებულისაგან“, მღვდელი „გლახის ნაამბობიდან“ და სხვ.

რით იქცევს ქართულის დედა ჩვენს ყურადღებას? რით იმსახურებს იგი ნამდვილი ადამიანის სახელს? უპირველეს ყოვლისა, იმით, რომ მას, მოხუცსა და სნეულს, რომელსაც ძლივს უდგას „უძღურს ტანში უძღური სული“, ახალი ძალით აღავსებს, უმარმამარ სიხარულს ანიჭებს თავისუფლების მოსაპოვებლად დაწყებული ბრძოლა. თუმცა სიცოცხლე სნეულთათვის წვალება არის, იგი მაინც მაღლობას უთვლის ღმერთს, რომელმაც ამ ბედნიერ დღეს შეასწრო. აკი შემოთავ ვთქვით, რომ თავისუფლებისათვის ბრძოლა ილიასთან გაგებულია როგორც ადამიანის მიერ თავისი დაკარგული არსის დაბრუნებისათვის ბრძოლა. ამ ბრძოლაში, სამწუხაროდ, თვითონ არ შეუძლია მონაწილეობა მიიღოს სნეულმა დედამ, მაგრამ რომ იგი მზადაა, ჩაებას მასში, რომ იგი მთელი არსებით იწვიას ამ ბრძოლის სურვილით, ეს იქიდანაც კარგად ჩანს, რომ იგი ბრძოლისათვის იმეგებს ისეთ ვისმეს, ვინც თავის საკუთარ თავზე ძვირად უღირს და მეტად ენანება. ესაა მისი ერთადერთი შვილი: „ერთი შვილი შეავს, ჩაეკარგელი და ხანატრელი, იგი მარტო თავის ღვდის ნუგეშმცემელი, იგია ჩემი სიცოცხლე და სიხარული, იმითი მიდგას უძღურს ტანში უძღური სული, ჩემი სიბერის მისაყრდნად ისდა მმთენია, მაგრამ, მამულო, წაივანე, დღეს ის შენია“.

მაგრამ შვილის, ამ ერთადერთი იმედის, ასე უმტკივნეულოდ გაწირვა დედის გულს როდი ძალუძს. ცოცხალი დაუფრთხის შემდეგ იწვება განსჯა, განსჯა გონითი, განსჯა ადამიანური, ამ სიკვდილის ყველაზე კარგი მნიშვნელობით.

დედის ცნობიერებაში ორი ღირებულება უპირისპირდება ერთიმე-



ორეს: სამშობლოს სიყვარული და შვილის სიყვარული, ორივე დიდი და სათაყვანებელი. რომელი დაძლევს რომელს? თუ დედა მარტო თავისი ერთადერთი შვილის დედა იქნებოდა, მაშინ იქნებ დედაშვილურ სიყვარულს დაეძლია მისი მოსიყვარულე გული, მაგრამ მან იცის, რომ იგი მარტო მისი შვილის დედა როდია, მან იცის, რომ იგი ქართველის დედაცაა, და ეს კი ავალებს საკუთარზე, პირადულზე მაღლა საქვეყნო, საზოგადო დააყენოს. გრძნობს რა თავის დიდ მოვალეობას ქვეყნის, ხალხის წინაშე, სწეული დედა სამშობლოს და მის თავისუფლებას აყენებს უფრო მაღლა, ვიდრე შვილისადმი სიყვარულს.

მაგრამ შვილის წასვლა და სწეული დედის სიკვდილი ერთი იქნება. ეს იცის დედამ. აკი ამიგომაც ამბობს ღანანებით:

„ვაი, რომ ჩემი ზინცხილია პზე ქაშინ ჩადის, როცა ამოდის ჩემი ქვეყნის პზეი დიადი! ვაი, რომ ბინდი დღეთა ჩემთა სიკვდილს მიქადის, როცა ჩემის ხალხის დიდებისა ჩანს განთიადი!“

ასე, რომ დედა სამშობლოს თავის თავსაც სწირავს და შვილსაც. ასევე იქცევა შვილიც. მანაც იცის, რომ მისი წასვლა დედის გარდუვალი სიკვდილია. ამიგომაც ყოყმანობს იგი, ენანება დედის დაგოვება, მან არც კი იცის, ღართავს თუ არა დედა წასვლის ნებას, მაგრამ როცა დედა იცყვის:

„მე ვწუხვარ მახსედ, რომ ჩემს მამულს ამ ნეტარ დღესა, მხოლოდ ერთი შეაკვდება ჩემგან შობილი“.

და შემდეგ „ვაჟკანად იუაჲ — ჩემი თხოვნა არის მხოლოდ ეს“, გახარებული შვილი მიმართავს დედას:

„არახ დროს არა შევარებისარ იხე, როგორც დღეს, შენ, დედა-ჩემო! რახან მსუაჲ, ადგისრუდგება... შენგან შობილი შვილი განა მსდღად მოკვდება?!“

ასე დაიკავა ღირებულებათა იერარქიაში სამშობლოს სიყვარულის გრძნობამ ყველაზე უფრო გაბაგონებული ადგილი. მან თვით დედაშვილური სიყვარულის ძალასაც კი გადააჭარბა. მაგრამ ეს არ მომხდარა უმტკივნეულოდ, ღანანების გარეშე. ეს კი იმაზე მიგვანიშნებს, რომ სამშობლოს სიყვარულიცა და დედაშვილური სიყვარულიც ორივე დიდი გრძნობაა. თავისთავად ისინი არც ეწინააღმდეგებიან და არც გამორიცხავენ ერთმანეთს, მაგრამ, როცა ერთ-ერთის დათმობა აუცილებელი ხდება, მაშინ სამშობლოს სიყვარული უნდა მაღლა დადგეს ყოველგვარ სხვა ღირებულებამ.

ამ მიზნით, ამ იღვით ცხოვრობს ილიას მეფე ღიმიგრი თავდადებული. როცა ახალმა ყაენმა ღიმიგრის შემოუთვალა:

„გამოცხადი ჩემ-წინ შენო, თუ არ მოხვალ, შენ ქვეყანას, ნანარტუტას ავაღენო“.

მეფე ღიმიგრის წინაშე ასეთი არჩევანი დადგა: ან გამოცხადებულიყო ყაენტან, რაც გარდაუვალ სიკვდილს ნიშნავდა, ან არა — და გადარჩინა თავი, სამაგიეროდ გაეწირა თავისი ქვეყანა, თავისი ხალხი.

მეფე თავისუფალია ამ არჩევანში. მას შეუძლია აირჩიოს ერთი და მეორეც, მაგრამ თუ რომელს აირჩევს იგი, ეს იმაზეა დამოკიდებული



რას მიანიჭებს იგი უპირატესობას — თავის ბიოლოგიურ სიცოცხლესა თუ ქვეყნის, ხალხის ხსნას და ამისათვის თავის გაწირვას.

ხალხს, დიდებულებს ებრალებათ მეფე, მათ ისიც ერცხვინებათ, რადგან ასე უომრად, უბრძოლველად ჩააბარონ თავიანთი მეფე მგერს, გვიმგერონ ის სასიკვდილოდ. ისინი ეწინააღმდეგებიან მეფის ამრს, რომ თავისი ნებით ჩაბარდეს მგერს.

მაგრამ ღიმიგრის გადაწყვეტილება მტკიცეა და ურყევე. მან სამშობლო, ხალხი, ქვეყანა დააყენა თავის თავზე მაღლა. პირადული შესწირა სამოგადოებრივს.

მეფე ღიმიგრი თავდადებულის საქციელი ისეთია, როგორც ნამდვილ ადამიანს შეუფერება. ასეთივეა ქართულის დედის და მისი შვილის, კიამოს საქციელიც, მაგრამ ეს მაინც წვეთია მღვანეში. თუ სამოგადოებაში მხოლოდ თითო-ოროლანი არიან ნამდვილ ადამიანებს რომ ახორციელებენ, მაშინ მდგომარეობა საგანგაშო ყოფილა. ილია ყველა ნაწარმოებში ხაზს უსვამს, რომ ასეთი ადამიანები თითმე ჩამოსათვლელნი როდი არიან, და, რომ მეფე ღიმიგრისა და ქართულის დედის პოზიცია არაა მხოლოდ რჩეულთა პოზიცია, იგი ნამდვილ ადამიანთა პოზიციაა, რომელთა რაოდენობა საკმარისად ბევრია (ყოველ შემთხვევაში, იმ დროსა და ეპოქაში, რომელიც ამ ნაწარმოებშია აღწერილი), შემონათქვამის დასადასტურებლად გავიხსენოთ ერთი ადგილი „მეფე ღიმიგრი თავდადებულიდან“.

როცა სამგზავროდ გამზადებული მეფე ღიმიგრი დიდებულებთან ერთად გამოვიდა ხალხის წინაშე, ხალხი მას ვიშითა და გირილით შეხუდა. იმ დროს, როცა მეფე თავისიანებს ეთხოვებოდა, მან დაინახა, როგორ გაირდვა ხალხი და გზა დაუთმო ორ მარჯვე ბიჭს დაყრდნობილ, ცახცახით მომავალ, ჩაჩანაკ და ბებურ, თეთრწვერა მოხუცს. ჭაბუკებმა მოხუცი მეფის წინ გააჩერეს. მოხუცი სთხოვს მეფეს, გადაიფიქროს წასვლა, შეკრიბოს ჯარი და ვაჟკაცურად შეებრძოლოს მგერს. მართალია, ცოცხანი ვართ, მაგრამ განა იშვიათი ყოფილა ცოცხანს ურცხვეი მგერის ჯარი რომ გვიძლევიანო?

„აჰა, მეფევ, ორი ბიჭი, მხრებში რომ ამოქდომია, ორივე ჩემი შვილი არი ერთი მეორის მჯობია; მიიჩთვი და ინაწვალე, ჩემს ქვეყანას მტლად დაუდგე! ომში, მეფევ, გაჩვენებენ, რა ლომებს ჰყრდის ქართულის ბუდე“.

როგორც ვხედავთ, აქაც იგივე თავგანწირვაა ქვეყნისათვის როგორც ქართულის დედის შემთხვევაში. განა ამ ბერიკაცის თავდადება ნაკლებია ქვეყნისათვის, ვიდრე თვითონ მეფე ღიმიგრისა? განა ის კი არ სწირავს თავის სიცოცხლეს სამშობლოს? განა საკუთარი შვილების გამეცება სასიკვდილოდ უფრო ძნელი და მწარე არაა, ვიდრე საკუთარი სიცოცხლის განწირვა?

სამშობლოსათვის თავდადების მაღალი და კეთილშობილური გრძნობაა გამოხატული „ქართულის დედაშიც“. კიამო ფანჯარასთან მიიყვანს სწეულ დედას და ასე მიმართავს:

„შეხე, დედილო, ამ განწირულ ემაწვილკაცობას, იხე მიდიან ხახიკ-დილოდ, როგორც დღეობას“.

ასეთივე პოზიციას მოცემული „ნანაში“. დედა თავის შვილს აკვნი-
დანვე უნერგავს იმ აზრს, რომ ქვეყნად იმაზე ძვირფასი, იმაზე ღირ-
ღირებულა არაფერია, ვიდრე მამული, სამშობლო. ამიტომ თუ საჭი-
რჩევანზე მიდგება, ადამიანმა უნდა სამშობლო აარჩიოს. იგი უნდა
დააყენოს ყველაზე წინ.

„დედათა გული ჩვილი მამულისათვის მაგრდება, რად მინდა იგი შვი-
ლი, თუ მიწათვის არ მოჰკედება! ვიხან ქე არ შეუკლავს, როს მამულს სჭი-
რებია, შვილო, იმ ვაგლას დედას შვილი არ ჰეყარებია! შე იხე არ წაუხდე-
ბი, ნანა, შვილო, ნანები! ჩემი მამულისათვის შე ჩემს მუძუს გაწოვებ,
მიხი სიკეთისათვის გაგწინავ და გაბრძოლებ... მას დედის მუძუ ტბილი
შხამადან შერგებია, მამულისთვის სიკვდილი ვიხან დაწარებია!... შენ
იხე არ წახდები, ნანა, შვილო, ნანები!“

რაც შეეხება მღვდელს „გლახის ნაამბობიდან“, მასაც თავისი ცხოვ-
რების მიზნად მოყვასისადმი სამსახური გაუხდია. იგი გარეშემო მხო-
ლოდ სიკეთეს აურქევებს, მაგრამ ისე კი, რომ ამისათვის არაფერს არ
თხოულობს საპასუხოდ, იგი იმდენად სრულყოფილი პიროვნებაა ეთი-
კურად, რომ გვეგონებათ, გაბროს თქმისა არ იყოს, თითქოს „ციდამ
იყოს ჩამოსული, რომ კაცს ქვეყანაზედ აჩვენოს კაცობა“.

სწორედ ის ასწავლის გაბროს: კაცი ის არის, ვინც თავის „გულის
სიკეთეს ხიდად გასდებს, რომ, თუ არა თვითონ, სხვამ მაინც მშვიდო-
ბით გაიაროს“. სწორედ ის იმეორებს შთაგონებით რუსთაველის უკუ-
დავ სიტყვებს: „რასაცა გასცემ შენია, რაც არა დაკარგულია“ და თვი-
თონაც ამ სიტყვების შესაბამისად მოქმედებს.

მაგრამ მოქმედებს ისე, უარაფროდ, ყოველგვარი ანგარების გარე-
შე. იგი უბრალო შექებასაც კი თაკილობს, რადგან მის ქვეყაში ვერა-
ფერს ხედავს განსაკუთრებულს. თუ კაი კაცობა არ შეგიძლიან, მაშ
რაღა კაცი ხარ? — კითხულობს იგი გაოცებით.

„სხვა შენთვის და შენ სხვისთვის, აი გზა ცხოვრებისა“ — არიგებს
მღვდელი გაბროს. „მართალი იყავი და სიმართლეს სდიე. გზა ყოველთ-
ვის კაცური გექნება“ — ამ სიტყვებით დაემშვიდობა იგი გაბრიელს.

რაც შეეხება იმას, თუ რა მიაჩნია მღვდელს ყველაზე უმაღლეს ღი-
რებულებად, ამის შესახებ თვითონ იგი ამბობს: „სიცოცხლე ჩვენი ...
არც დედისაა, არც მამის, ქვეყნის არის“. აქ იმაზე კი არაა ლაპარაკი,
რომ მშობლებს სათანადო პატივი არ ვცეთ, არამედ იმაზე, თუ რომელი
უნდა დაეყენოთ წინ: „ჯერ ქვეყანა, მერე დედა და მამა“ — იქვე გან-
მარტავს იგი.

ახლა ჩვენთვის უკვე გამოიკვეთა ილიას შეხედულება ადამიანზე.
ადამიანი, როგორც თავისუფალი არსება, უნდა ემსახუროს სხვა ადამი-
ანებს, ხალხს. კაცობრიობას. ეს არ არის ჯერარსრული დახასიათება
ადამიანისა. არ არის იმაზე მინიშნება, რა უნდა გააკეთოს მან, რა სჯო-
ბია, რომ გააკეთოს. აქ ადამიანის არსობრივი დახასიათებაა. სანამ
ადამიანი ასეთი არ გახდება, მანამ იგი არ არის ადამიანი, არ არის
კაცი.

აღამიანის არსობრივი დახასიათება მისი ფილოსოფიური დახასიათებაა. მაგრამ ილია არ იყო მარტო ფილოსოფოსი. მას როგორც მხატვრული სიკვყვის ოსტატს, ერის წინამძღოლსა და მისი ბედის თუ უბედობის უშუალო თანამგრძნობელს, არ შეეძლო, არ ეჩვენებინა მისი ადრინდელი ყოფა, არ ეჩვენებინა ის სახეცვლილება, რომელიც აღამიანზე მა განიცადეს.

სწორედ ამიტომაც, რომ ილია თავისი თანამედროვე აღამიანების მკაცრ კრიტიკოსად გამოდის. ამ კრიტიკაში და ნეგატიურ დახასიათებაში კიდევ ერთხელ ვგრძნობთ მის პოზიტიურ თვალსაზრისს აღამიანის რაობაზე.

თუ აღამიანის დანიშნულებაა, ემსახუროს ხალხს, სამოგადო საქმეს, ილიას კრიტიკა არ შეიძლებოდა არ შეხებოდა იმ აღამიანებს, რომლებიც მხოლოდ პირადულის გყვეობაში იყვნენ, რომელთაც დაუვიწყიათ, რომ ისინი ქართველები არიან, დაუვიწყიათ ისიც, რომ მათ აქვს საერთო მიწა-წყალი, საერთო მამული, რომელსაც საქართველო ჰქვია. ილია სამარცხვინო ბოძზე აკრავს იმ აღამიანებს, რომელნიც, ნაცვლად იმისა, რომ თავიანთი ქართველობით იამაყონ, მეგრელობით, კახელობით, ქართლულობით, ან იმერლობით ამაყობენ. ამ აღამიანებს სიკვება „მამულის“ ადრინდელი მნიშვნელობა დაუვიწყებიათ და ახლა იგი თავის საკარმიდამო ნაკვეთის აღმნიშვნელ სიკვებად უქცევიათ. აი რას წერს ილია ამასთან დაკავშირებით:

„ქართველი ჩვენის გომის საერთო სახელი აღარ არის, აღარც შინა და აღარც გარეთ, არც მახლობლისათვის და არც უცხოისათვის. იმერელი – იმერელია, გურული – გურულია, მეგრელი – მეგრელია, ქართლელი – ქართლელია, და სულ ყველანი ერთად კი ქართველები არ არიან...“ სიკვებას ქართველს, რომელსაც სამოგადო მნიშვნელობა ჰქონდა, კერძოობით მნიშვნელობა მიეცა, სიკვებას მამულსაც – ეგ საქმე დაემართა...“ მამულის ხსენებაზედ ეხლანდელს ქონდრის-კაცს თავისი ნეხდაყრილი სახნავი მიწა წარმოუდგება ხოლმე. მამულისათვის ბრძოლა ეხლა სასამართლოში შეტანილი ღერბიან ქალაღმზედ სადავო საჩივარია. მამულისათვის ძლევაბრძოლა – მოგებულის საქმის განაჩენის პირია, ჯეროვნად შემოწმებული. მამულის სიმაგრე – გერუშული ღობეა, ვენახ გარეშე შემორტყმული, მამულის პატივი – ნეხვია, სახნავ მიწაზე სასუქად დაყრილი, მამულის შვილობა – მხენელისა და მთესველის სახელია...“ ამან კი ის გამოიწვია, რომ ქართველმა კაცმა საერთო, სამოგადო საქმის სიყვარული დაკარგა და ერთადერთ სამრუნავად თავისი პირადი კეთილდღეობა გაიხადა. ამით აღშფოთებული ილია განაგრძობს:

„ვები იმ ხალხს, რომელსაც საერთო ძარღვი გაუწყდა. ვები იმ ქვეყანას, საცა საერთო ძარღვში სისხლი გაშრა... საცა თითოეული ყველასათვის არ ჰფიქრობს და ყველა თითოეულისათვის, საცა „მე“ ხშირია და „ჩვენ“ იშვიათი!“

მაგრამ ილია ხაზს უსვამს იმ გარემოებასაც, რომ ყოველთვის ასე არ იყო. ეს რომ ყოველთვის ასე ყოფილიყო, მაშინ ქართველები დიდი ხანია დაკარგავდნენ თავიანთ ნაციონალურ სახეს, მოახდენდნენ სხვა

ერებთან ასიმილაციას.

ეროვნულისადმი სრული ინდიფერენციზმი, პირადული დიმიგრაცია და საერთო, საქვეყნო საქმის არაფრად ჩაგდება თავისი დროის უდიდეს ნაკლად მიაჩნია ილიას. ამიტომ ასე შევეთრად არის მასთან დაპირისპირებული ერთმანეთთან საქართველოს წარსული და აწმყო. „აღრიდა ერი ერობდის, გული გულობდის, ვაჟი ვაჟადის, ქალი ქალადის... აწინა... ერი დავარდნილ გალახულ არნ, ვრდომილ-ერთომილ. წარხდა ქართველთა სახელი, ქართველთა წესთ-წყობაი. აღრიდა ჩვენობა იყვის. წარხდა, მოისრა ქვეყანაი, რაია აწინა ჩვენი ღარჩენა?“

წარსულში, ილიას აზრით, ისეთი გმირები ცხოვრობდნენ, როგორიც მეფე დიმიტრი თავდადებული ან ქართველის დედა იყო. ახლა კი? ახლა, აი, როგორი სურათი იხსნება ილიას წინაშე:

„აქ არვის — დიდხა, თუ პატარახა, — ქვეყნის ტკივილით არ სტკივა გული, დაჰვიწყვება, რომ ქვეყნად წახა ღვთით მოუცნია მარტო მამული“.

მაგრამ ილია, როგორც დიდი ოპტიმისტი, არ კარგავს რწმენას, რომ აწმყო მდგომარეობა შეიცვლება, აღდგება სამშობლოსადმი ის სიყვარული, რაც იყო წარსულში. ამიტომ აწერია მის „ქართველის დედას“ ქვესათაურად: „სურათები მომავალი ცხოვრებიდან“. ასეთი ქართველი დედა იყო წარსულში და, ილიას ღრმა რწმენით, იქნება მომავალში, მაგრამ ისინი არ არიან ილიას დროს. ისინი იქნებიან მომავალში იმიტომ, რომ აღამიანი ვალდებულია, მოწოდებულია დაიბრუნოს თავისი დაკარგული არსი, რაც მოუწესრიგებელმა სოციალურ-პოლიტიკურმა ვითარებამ წაართვა მას.

საინტერესოა დროის ილიასეული გაგების დაკავშირება აღამიანის პრობლემასთან. აღამიანი არ არის მარტო აწმყო. მარტო აწმყო რომ იყოს იგი, მაშინ სრულიად გაუგებარი იქნებოდა, თუ რას გადაწყვეტდა ესა თუ ის პიროვნება ამა თუ იმ კონკრეტულ სიტუაციაში. ჩვენ ვერასოდეს ვერ ვიცყოდით წინასწარ, ვინ ჩაიდენდა გმირობას ან სიზხდალეს, ვინ გასწირავდა თავისიანებს, ან პირიქით სიცოცხლეს ანაცვალებდა მას.

აღამიანი წარსულის, აწმყოსა და მომავლის ერთიანობაა.

რამდენადაც ყოველ პიროვნებას აქვს თავისი წარსული, თავისი ისტორია, ჩვენ კი მოგვეპოვება მისი აღრინდელი ქცევების „გრძელი ნუსხა“, ეს გვაძლევს საშუალებას თითქმის უშეცდომოდ გამოვიცნოთ, ამა თუ იმ სიტუაციაში რას მოიმოქმედებს ესა თუ ის პიროვნება.

თუ პარალელს გავაკლებთ თანამედროვე ფილოსოფიასთან, შეიძლება ამასთან დაკავშირებით სარგრის პირველადი პროექტი გავიხსენოთ. სარგრიც იმ თვალსაზრისს იცავს, რომ აღამიანი თავისუფალი არსებაა და თავის მოქმედებას თვითონვე ირჩევს, მაგრამ აქვე იგი უშვებს აღამიანისათვის პირველად პროექტს, ანუ ცხოვრების წესს, რომელიც შემდგომში მისი მოქმედების ერთგვარ წინასწარგანმსაზღვრელად გამოდის.

დავუბრუნდეთ ისევ ილიას. რამდენადაც მეფე დიმიტრი თავისი

ცხოვრების გზად ხალხისადმი სამსახური აირჩია, შეიძლება ვთქვათ, რომ ეს წარმოადგენს მის პირველად პროექტს. ხოლო რამდენადაც ასეთი პირველადი პროექტი არსებობს, ჩვენ თითქმის უშეცდომოდაც შეგვიძლია გამოვიცნოთ, რას უპასუხებს მეფე ღიმიტრი ყაენის შემონათვალს.

მაგრამ პირველადი პროექტი არავითარ შემთხვევაში არ უნდა გავიგოთ ადამიანისათვის თავისუფლების წართმევად. პროექტისადმი ასეთი მიდგომა არც სარტრის პოზიციას გამოხატავს და არც ილია ჭავჭავაძისას.

მეფე ღიმიტრის ყოველ წუთს აქვს არჩევანის შესაძლებლობა: წავიდეს ან არ წავიდეს, მგერს ჩაჰბარდეს, გამოიპაროს დილეგიდან ან არ გამოიპაროს, ე.ი. პრინციპულად მას გზა სხვაგვარი მოქმედებისა-კენ მოჭრილი არა აქვს (ასეთ შემთხვევაში იგი თავისუფალი არ იქნებოდა და პირველადი პროექტიც ისეთ ლეგერმინანტად გამოვიდოდა, რომელიც ადამიანს წაართმევდა თავისუფლებას). მაგრამ ამ მრავალი შესაძლებლობიდან წინასწარმითითების უნარი აქვს მხოლოდ იმ პირველად პროექტს, რომელსაც ადამიანი ირჩევს.

რამდენადაც აწმყო, ნამყო და მყოფადი მჭიდროდაა დაკავშირებული ერთმანეთთან, ადამიანი მთელი მისი მოქმედებების ერთობლიობაა. ამით განსხვავდება იგი ბუნების საგნებისაგან. ბუნების საგნებს დრო არა აქვთ, მარტო ადამიანის ცხოვრება მიდის დროში.

შემოთ ჩვენ ვლაპარაკობდით იმის თაობაზე, თუ როგორ აკრიტიკებდა ილია ქართველებს ეროვნული გრძნობის დაკარგვის გამო. აქ კი გვინდა იმას გავესვათ ხაზი, რომ ეს მსჯელობა დიდი მწერლისა მარტო ქართველისათვის სავალდებულო მსჯელობა არაა და რომ იგი თანაბრად ეხება ყველა ადამიანს, ყველა ქვეყნისა და ერის ადამიანს, რამდენადაც ადამიანთა მოდგმის, კაცობრიობის სიყვარული თავისი ერის სიყვარულით იწყება. მხოლოდ მას შეუძლია სხვა ხალხი უყვარდეს, ვისაც თავისი ხალხი უყვარს, ხოლო ვისაც თავისი ხალხი არ უყვარს და ქვეყნად თავისი თავის მეტი არავინ ეღარდება, მას არც სხვისი შეყვარება შეუძლია.

ილია ჭავჭავაძეს სჯერა, რომ ადამიანი მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეძლებს თავისი მაღალი მისიის აღსრულებას თუ მისი გონება, მისი ცნობიერება აღსავსე იქნება სასარგებლო ცოდნით, ცხოვრების აუკარგის გაგებითა და მოქმედების სურვილით. ამასთან აუცილებელია, რომ ადამიანმა ყურადღება დაუთმოს ცხოვრებაში მიმდინარე მოვლენებს. ახსნას, განმარტოს ისინი, გააცნობიეროს ახალი ფაქტები, დაადგინოს მათ შორის არსებული კავშირები. „ადამიანის გონებითი ძალა, რომელიც დღემუდამ უნდა დასკრიალებდეს ცხოვრებას, ორგვარად შეეხება ამ ცხოვრებისაგან აღმოჩენილს საქმესა და საგანს. პირველი როგორც მასალას, რომლიდანაც მეცნიერებითაა ძალას ადამიანისას გამოჰყავს დედააზრი (პრინციპი) და ამ დედა-აზრმედ აწყობს მეცნიერების შენობასა, საიდანაც ეს დედააზრი ისევ ცხოვრებაში უნდა გადმოვიდნენ. უიმისოდ მეცნიერება უხმარი განძია, უქმის ჭკუის ვარჯიშობა. მეორე, როგორც წილადების, რომელთაგანაც შემ-

დგარია დღევანდელი დღე, მისი შინაგანი-გარეგანი, ერთი სიტყვით, ის პაერი, რომლითაც დღეს ვსუნთქავთ, ვცხოვრობთ და ვეწივართ, ჩვენ და თქვენ, მკითხველო.¹ ამრიგად, ილია ჭავჭავაძე მიიჩნევს, რომ ადამიანის ცნობიერების შინაარსი ცხოვრების შემოქმედებითი შემოქმედების ნაყოფია, აქედან გამოჰყავს მას ცოდნა-მეცნიერება, კანონები და თავისი დაკვირვებები. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის გონება ცხოვრებითაა შეპირობებულ-განსაზღვრული. ამასთან, მწერალს შესანიშნავად ესმის, რომ საქმე აქ არ მთავლება, რადგან არც ცნობიერებაა პასიური რამ და იგიც თავის მხრივ გავლენას ახდენს ცხოვრებაზე. მართალია, „ცხოვრებაზედ ამოვა, თავს ამოჰყოფს ბრწყინვალე ყვავილი ახლის ამრისა...“ მაგრამ ეს ყვავილი სულ ერთია „ჭკნება, თუ ცხოვრობს, მაინც ისე არ გაძუნდება, რომ სხვა არ აღმოშობოს, იმ სხვამ კიდევ სხვა და ეგრეთ არ შეადგინოს ისტორიულ ყვავილთა გრეხილი, რომელშიც მომდევანი წინააღმდეგობადად ყოველთვის უფრო სრულია, უკეთესი და მშვენიერი“.²

ილია ჭავჭავაძის ამრით, ადამიანის გონების დანიშნულება ისაა, რომ ცხოვრებაზე, საგნებზე დაკვირვების გზით აღმოაჩინოს ობიექტური სამყაროს კანონები და მისივე დახმარებით მართოს ცხოვრება. ობიექტური სინამდვილე დაუსრულებელი „სასუკუნოებაა“ და მას „არც თავი აქვს და არც ბოლო“. ადამიანმა უნდა შეიმეცნოს ეს უსასრულობა, მით უფრო, რომ, ილიას ამრით, გონების შემეცნებითი უნარი სინამდვილესავე დაუსრულებელია. ადამიანის გონება მით უფრო სრულყოფილი იქნება, რაც უფრო მეტად გავარჯიშდება გარემომცველი რეალობის აღქმა-შემეცნებაში. „რამდენადაც მედმიწევნით გამოვიკვლევეთ ენას, მითოლოგიას, მნე-ჩვეულებას, სარწმუნოებას, არქეოლოგიურსა ეთნოლოგიურს ნაშთს და კვალსა, იმოდენად ძლიერ ვრწმუნდებით, რომ ამრიგად დღევანდელის ველურის კაცისა იმ მდგომარეობაშია, როგორც პირველდაწყებითი სადღე შედეგისა. ამავე დროს დაეინახავთ, რომ განათლებულის კაცის ჭკუას დღესაც საკმაოდ ამჩნევია კვალი, ნაშთი იმ წინანდელის მდგომარეობისა, რომლის მიხედვით ველური კაცი წარმოადგენს სულ უმცირესს და განათლებული კაცი – სულ უდიდეს პროგრესს“.³

ილია ჭავჭავაძე შემეცნების პროცესს ორ შემადგენელ ნაწილად ჰყოფს. ესაა: შეგრძნება და გონება. შეგრძნება ის პირველი საფეხურია, რომელიც ყველაზე ადრე განიცდის გარემოს შემოქმედებას, იღებს უშუალო შთაბეჭდილებებს. ამის მერე საქმეში ერევა გონება. იგი არჩევს, ალაგებს და ხსნის ფაქტებსა თუ მოვლენებს, გამოაქვს გარკვეული დასკვნები. „თვალმა უნდა დაინახოს, გონებამ უნდა დანახული გაარჩიოს, ახსნას და გაიგოს“. ილიას ამრით, ადამიანის შემეცნების უნარზე საუბარი იმას ნიშნავს, რომ კაცს ხელ-ფეხი შევეუკრათ და ჭიდაობის შესწავლა მოვთხოვოთ, ან ვუთხრაოთ „ცურება ისწავლე და წყალში კი ნუ

1. ი. ჭავჭავაძე, თხზ. სრ. კრებ. ტ. 3. 1953. გვ. 67.

2. იქვე, გვ. 58.

3. ი. ჭავჭავაძე, თხზ. სრ. კრებ. ტ. 4. 1955, გვ. 29-30.



შეხვალთ; გზა გაიარე და შინიღამ ფეხს-კი ნუ გამოადგამო“. შემეცნების პროცესის უმთავრესი მიზანია მისწვდეს მოვლენის მოგად ხასიათს, როგორც კერძოსა და ერთეულის საფუძველს. თუ შემეცნება მოგადს ვერ სწვდება, ეს იმის მაუწყებელია, რომ აზროვნება დაკნინებული და დაბეჩავებულია. ამიგომ, გონება მუდამ უნდა ვარჯიშობდეს, რომ შემეცნებაში მოგვეცეს მოგადის სრული ცოდნა, ეს უკანასკნელი კი მოიცავს ერთეულსა და კერძოსაც. აქედან გამომდინარე, შემეცნების მიზანი უნდა იყოს ამ მოგადის, როგორც შედარებით მყარისა და უცვლელის წვდომა. ამრიგად, ილია ღარწმუნებულია, რომ გარემომცველი სინამდვილის მოვლენებთან ურთიერთობაში ადამიანი ეყარება ისეთ საიმედო საშუალებას, როგორიცაა გონება. ამ უკანასკნელს კი უნარი შესწევს ახსნას სინამდვილის ფაქტები და მოვლენები, აღმოაჩინოს კანონზომიერებანი, ამ გზით ააშენოს მეცნიერების სისტემა და ასე შეიარაღებული ჩაებას ცხოვრების გაუმჯობესებისათვის ბრძოლაში. თუ ადამიანი ამგვარი ცოდნით არ აღიჭურვა, იგი ფაქტებისა და მოვლენების მონა გახდება და ადვილად დამარცხდება კიდეც. აქედან გამომდინარე, ილია თვლის, რომ მარცხისა და უბედურებისაგან თავის დაღწევის საუკეთესო გზა ადამიანისათვის არის გარემომცველი სინამდვილის შესახებ ცოდნის დაგროვება. მისი აზრით, მხოლოდ მცოდნეს შეუძლია „დროებაზე უფლობა“. ილიასათვის მეცნიერება, ცოდნა-განათლება არის არა მიზანი, არამედ საშუალება გარემოსა და ადამიანს შორის ჰარმონიული ურთიერთობის მოწესრიგებისა. როგორც თვითონ ბრძანებს, „ამ წუთისოფელში ბედი იმისია „ ვინც ძლიერია, და ძლიერია მარცო მცოდნე კაცი“. ილია ღარწმუნებულია, რომ „ცოდნა, სწავლა-განათლება გვაძლევს იმ ხერხს, იმ უნარს, იმ ძალ-ღონეს, რომლითაც შეიძლება სიღარიბესთან წარმატებით ბრძოლა“.

ამრიგად, ნათელი და გასაგებია, რომ ადამიანის ფილოსოფიური როლი ილია ჭავჭავაძისათვის, როგორც განმანათლებლისათვის, პედაგოგიური პრობლემატაა. მას შესანიშნავად ესმის, რომ ახალი ცხოვრებისათვის ბრძოლაში მხოლოდ ის ადამიანები გამოდგებიან, ვისაც სათანადო ცოდნა-განათლება და აღზრდა მიუღია. თუ ამ სფეროში ჰარმონიულობა არ იქნა მიღწეული და ადამიანში ბუნებისაგან ბოძებული საუკეთესო თვისებები არ განვითარდა, ისე მათ ვერაფერს ჩააბამს უკეთესი მომავლისათვის ერთობლივი ბრძოლის ფერხულში. საგულისხმოა, რომ ერთ-ერთი ძირითადი მოტივი, რამაც ილია ჭავჭავაძე პიროვნების სრულქმნილების, მისი მრავალმხრივი განვითარების აუცილებლობის იდეამდე მიიყვანა, იყო აზრი ქვეყნის გათავისუფლებისათვის მებრძოლი ხალხის ეროვნული გამთლიანების აუცილებლობის შესახებ. აღნიშნული ტაქტიკური ამოცანის გადასაჭრელად ილიას საჭიროდ მიაჩნდა არა კლასთა და წოდებათა დაპირისპირების გაღრმავება, არამედ სიყვარულის დანერგვა, მორალურ ურთიერთობათა წინა პლანზე წამოწევა, სიბრალულის, ნამუსისა და მაღლის ცნებათა სამოქმედო კრიტერიუმებად აღიარება. „დაუნდობლობა, შური, მგრობა, უსამართლობა, ძარცვა-გლეჯა, ჩხუბი, ცემა-ხოცვა ეკონომიკურის გაუწყობლობის გამო, და სხვა ბევრი ამგვარი ნაყოფი უმეცრებისა — ვრცლად არის მოფენილი ჩვენს

ცხოვრებაში. უმეცარ კაცს როგორ შთააგონებ, რომ მისი საკუთარი ინტერესები მოითხოვს, რომ თავის მემოზელთან კარგი განწყობილება ჰქონდეს, რომ მემოზელის უბედურება და შეუძლებლობა მასივედნიერებასა და შეძლებას ვერ შესძენს, რომ მხოლოდ ურთიერთობლივი თანხმობა ჰბადავს ნამდვილ ბედნიერებას და სიმდიდრეს, როგორც მთელს ხალხისას ისე კერძო კაცისას“.¹

ილია ჭავჭავაძე დარწმუნებულია, რომ მხოლოდ ურთიერთგაგებასა და პატივისცემაზე აგებულ სამოგადოებაშია შესაძლებელი არსებობდეს საყოველთაო სიყვარულზე დაფუძნებული საერთო საკაცობრიო მორალი, ამგვარ სამოგადოებაში ადამიანი, ისევე როგორც თვით სამოგადოება, უმაღლეს მორალურ სრულქმნილებამდე მივა, რადგან მხოლოდ უმაღლესად სრულქმნილ და ჰარმონიულად განვითარებულ ადამიანს თუ სამოგადოებას აქვს მაღალი ღირსება და ესმის საკუთარი დანიშნულება. „ვითა მამა მეცისა იყავ შენ სრული“ – აი, თავი და ბოლო ადამიანის ცხოვრებისა – გვმოდერავს ქართველი კლასიკოსი. ვის რა მანძილი გაუვლია, ცალკე ადამიანია თუ მთელი ერი, – ამ სისრულის გზაზე, ვინ რამოდენად წინ წამდგარა, ვის რამოდენად აღფრთოვანებული აქვს სულთა სწრაფვა ამ გზაზე დაუღალავად სიარულისათვის, აი, საწყაო, როგორც ცალკე ადამიანის ღირსებისა, ისეც მთელი ერისა“.² ილიას აზრით, ადამიანი, რომ მორალურ სრულყოფილებამდე მივიდეს, მას სათანადო აღზრდაც ესაჭიროება, რადგან ცხოვრების უკუღმართობანი მას ცალმხრივობისაკენ უბიძგებს. ამდენად, აღზრდამ უნდა გამოასწოროს ნაკლი და ადამიანი ჰარმონიული სრულყოფილებისაკენ წაიყვანოს. ეს მისია კი ოჯახთან ერთად სკოლამ უნდა იტვირთოს. მან ადამიანი არა მარტო ცხოვრებისათვის უნდა მოამზადოს, არამედ მწეხასიათითაც გაწერტნას. მწერალი დარწმუნებულია, რომ ადამიანისათვის არ კმარა ბევრი ცოდნა, აუცილებელია, რომ იგი „კაი კაცობის“ გამოხატულებაც იყოს, მას კი ვერ მოახერხებს, თუ სათანადო მორალური მომზადება და მწეკეთილი ხასიათი არ აქვს. ეს უკანასკნელი, ილიას აზრით, სწავლას დაუფლებული კაცისათვის უფროა საჭირო, როგორც პირადული, ისე სამოგადოებრივი თვალსაზრისით.

„აჲ კაცი, რამოდენადაც მეცნიერია და დიდად სწავლული, იმოდენად უფრო ძლიერ საშიშარია. უფრო დიდად მავნებელია!“ ამიგომ, „სახეება ერთობ ადამიანისა იმაშია, რომ მის გონების აღმატებულებას შეწონილი ჰქონდეს აღმატებულება მწე-ხასიათისაცა. საჭიროა მწე გაწმენდილი და გაფაქიზებული ჰქონდეს პატიოსნებითა, ნამუსიანობითა, კაცთმოყვარეობითა და სამართლიანობის გრძნობითა. უამისოდაც მისი მსჯელობა და ყოფაქცევა ერთმანეთს გადაუდგება, ერთმანეთს არ შეეთანხმება, მისი აზრი სხვა იქნება და ყოფაქცევა სხვა, გონება ერთს ეგყვის და გული სხვას აქმწეწინებს. უმწეობა, უხასიათობაც ეს არის და ამ უმწეობითა და უხასიათობით არის აჲ მწე უწერტნელი სწავლული

1. ი. ჭავჭავაძე, თხზ. სრ. კრ. ტ. 4. გვ. 339.

2. ი. ჭავჭავაძე, თხზ. სრ. კრ. ტ. 5. გვ. 342.



კაცი“.¹ ილიას აზრით, სკოლამ ისე უნდა მოამზადოს ახალგაზრდა, ისე უნდა აღზარდოს იგი, გაწვრთნას ფიზიკურად და სულიერად, რომ მისი მთელი შეგნებული ცხოვრება პაგიოსან შრომას, სამართლიანობისათვის ბრძოლას და კაცთმოყვარული თვისებების გამოვლენას შეაღიოს. სამართლიანობა და კაცთმოყვარეობა ილია ჭავჭავაძეს ადამიანის ჰარმონიულობის ქვაკუთხედ მახასიათებლად მიაჩნია. „თუ სამართლიანი ხარ და კაცთმოყვარე, მაშინ ყველაფერი ხარ, სავსე კაცი ხარ, იმიტომ რომ იღვაწებ და იმოქმედებ შეძლებისამებრ, რადგანაც უქმად ყოფნის ნებას გრძნობა სამართლიანობისა არ მოგცემს ამ წუთისოფელში, საცა ოფლის წურვით უნდა ჰყიდულობდეს თვითეული თავის კერძს ცხოვრებისას, და კეთილისმოქმედიც იქნები, რადგანაც აკაცობის ნებას არ მოგცემს გრძნობა კაცთმოყვარეობისა. შეძლებისამებრ იღვაწე და იმოქმედე კეთილი, სხვას ამის მეგს არასა სთხოვს ქვეყანა-თავის შეიღსა, და სკოლამ სწორედ ამისთანა შეილი უნდა გაუმზადოს ქვეყანას, ამისათვის გაუხსნას გონება, ამისათვის გაუღოს გული“.² ილია ჭავჭავაძე თვლის, რომ თანამედროვე სკოლა ამ დიდ ამოცანას ვერ ასრულებს. იქ გაბეფებული რეჟიმი, უსიყვარულო აგმოსფერო ბავშვს თავმოყვარეობას უღაბავს, უფრო აბოროტებს და ამით გზა-კეალს ურევს მას სამომავლოდ. ამიტომ, სკოლის მუშაობის მიმართულება მთლიანად და საფუძვლიანად უნდა შეიცვალოს. სკოლის მუშაობა მაშინაა სწორი და მისაღები, როდესაც „ყრმას გულში ენერგება პაგივისცემა სხვისა და საკუთარი თავისა, პაგივისცემა კანონიერებისა და სიმართლისა, გრძნობა ადამიანის ღირსებისა, მართებულობისა, რიგიანობისა, პაგივისცემა სხვის საკუთრებისა, სიყვარული, ხალისი შრომისა, გაფრთხილებისა, მოგვისა, სიყვარული ოჯახისა, თვისგომისა, ქვეყნისა“.³ ამ განსაზღვრებაში ქართველი კლასიკოსი მთელი სისრულით წარმოგვიდგენს ადამიანის ჰარმონიული განვითარებისათვის, მისი აღზრდისათვის საჭირო მიმართულებების ძირითად მახასიათებლებს, რომელთაც საფუძვლად მორალური მოქმედების უმაღლესი პრინციპები უდევს. ეს პრინციპები კი, ილიას აზრით, შემდეგია: პიროვნული სინდისი; პიროვნების ღირსების დაცვა; საყოველთაო შრომის სუფევა; ადამიანის მოქმედების მიზანშეწონილება საზოგადოებისა და ერის თავისუფლების თვალსაზრისით.

ცნობილია, რომ მორალის საყრდენად, მის ამოსავლად ილიას ადამიანი მიაჩნია. ეს უკანასკნელი კი სხვა ადამიანებთან ურთიერთობაში, საზოგადოებრივ გარემოცვაში არსებობს. თუ ადამიანი ღირსეული, სინდის-ნამუსით აღსავსე არ არის, მაშინ მისი საზოგადოებრივი ყოფა განჯვად გადაიქცევა, როგორც თავისთვის, ასევე სხვისთვისაც. ამასთან, ყოველ ადამიანს იმის სრული გარანტია უნდა ჰქონდეს, რომ მისი პაგიოსნება ღირსებააყრილი და შეღახული ირ იქნება, „რა არის მთელი

1. ი. ჭავჭავაძე. თხ8. სრ. კრ. ტ 4. გვ. 293

2. იქვე, გვ. 299.

3. იქვე, გვ. 23.

პროგრესი კაცობრიობისა, — წერს ილია ჭავჭავაძე, — თუ არა ის, რომ ადამიანის პიროვნება, ადამიანის სინდისი, ყოფა-ცხოვრება, — უბაბუთოდ, უსაფუძვლოდ არაფისაგან ხელშეხებული არ იყოს, არაფრისაგან შემწიკვლული, შეგინებული და შევიწროებული“.¹ ილიას აზრით, მართლაც ეს გარემოებაც არ კმარა. საჭიროა, რომ სამოგადოებამ ყველას თანაბარი პირობები შეუქმნას თავისუფალი შრომისათვის, რათა ერთი განცხრომაში არ იყოს სხვისი შრომის ხარჯზე, მეორე კი მთელ თავის დღეს უილაჯო შრომაში არ აგარებდეს. ნათელია, რომ ილია სამართლიანი სამოგადოებრივი ურთიერთობების მომხრე და ქომაგია.

ადამიანის დანიშნულებაა ემსახუროს ხალხს, ქვეყანას, ამის განხორციელების ერთ-ერთი დიდი საშუალება კი შრომაა, შრომა ფიზიკურიცა და გონებრივიც. შრომა, რომელიც სიკეთეს მოუტანს ხალხს. ორი რამ უნდა ახასიათებდეს ადამიანს: ბრძოლისა და შრომის უნარი. ბრძოლის უნარი, რათა თავისთვისაც და სხვისთვისაც დაიმკვიდროს თავისუფლება, შრომის უნარი, რათა შეძლოს სიკეთის გაკეთება სხვა ადამიანებისათვის. სწორედ ამიტომ სვამს კითხვას ილია: რაო ადამიანი მოქმედების გარეშე, ბრძოლისა და შრომის გარეშე? „თუ წუთისოფელს ერთი ბეწო ხანს თვალი მოუხუჭე, ისე გაგთელავს, როგორც დიდოელი ლეკი ნაბადსა“ — ამბობს ოთარაანთ ქვრივი.

ბრძოლისა და აქტივობის ილიასეულ კონცეფციას კარგად გამოხატავს დაპირისპირება დღესა და ღამეს, თერგსა და მყინვარს შორის.

„დიდებული რამ არის ეგ მყინვარი, აბა მაგას შეუძლია სიტყვას: ცა ქუდადა მაქვს და დედამიწა ქალამნადო... მყინვარი!... დიდებულია, მყუდრო და მშვიდობიანი, მაგრამ ცივია და თეთრი. დანახვა მისი მაკვირვებს და არ მადლეებს, მაცივებს და არ მათობს, — ერთის სიკვითი მყინვარია. მყინვარი მთელის თავის დიდებულებით საკვირველია და არა შესაყვარებელი. აბა რად მინდა მისი დიდება? ქვეყნის ყაყანი, ქვეყნის ქარიშხალი, ქროლვა, ქვეყნის აე-კარგი მის მაღალ შუბლზედ ერთ ძარღვსაც არ ააგოკვს. ძირი თუმცა დედამიწაზედ უდგა, თავი კი ცას მიუბჯენია, განზედ გამდგარა, მიუკარებელია. არ მიყვარს არც მაგისთანა სიმაღლე, არც მაგისთანა განზე გადგომა, არც მაგისთანა მიუკარებლობა. დალოცა ღმერთმა ისევ თავზედ ხელაღებული, გიჟი, გადარეული, შეუპოვარი და დაუმონავი მღვრიე თერგი. შავის კლდის გულიდამ გადმომსკდარი მოდის და მობღავის და აბღავებს თავის გარეშემოსა. მიყვარს თერგის მარიანი ხუილი, გამაღებული ბრძოლა, ღრგვინვა დავაი-ვაგლახი. თერგი სახეა ადამიანის გაღვიძებულის ცხოვრებისა, ამაღლებული და ღირსსაცნობი სახეც არის: იმის მღვრიე წყალში სჩანს მთელის ქვეყნის უბედურების ნაცარ-გუგა. მყინვარი კი უკვდავებისა და განცხრომის დიდებული სახეა: ცივია, როგორც უკვდავება და ჩუშია — როგორც განცხრომა. არა, მყინვარი არ მიყვარს, მით უფრო, რომ მიუკარებლად მაღალია. ქვეყნის ბედნიერების ქვაკუთხედი კი ყოველთვის ძირიდან დადებულია, ყოველი შენობა ძირიდან ამაღლებულა. მაღ-

1. ი. ჭავჭავაძე, თხზ. სრ. კრ. ტ. 5. გვ. 253.



ლიდამ კი შენობა არსად არ დაწყებულა. ამიგომაც მე, როგორც ქვეყნის შეილს, თერგის სახე უფრო მომწონს და უფრო მიყვარს... ნეჭაჲ შენ, თერგო! იმიითი ხარ კარგი, რომ მოუსვენარი ხარ. აბა პაგარო ხარ დაღეგ, თუ მერალ გუბედ არ გადაიქცე და ეგ საშიშარი ხმაურობა ბაყაყების ყიყინმედ არ შეგცევალოს. მოძრაობა და მარგო მოძრაობა არის, ჩემო თერგო, ქვეყნის ღონისა და სიცოცხლის მიმცემი.“

როგორც მყინვარია, უძრაობის, უმოქმედობის, პასიურობის სიმბოლო, ასევეა ღამეც ილიასთან. ხოლო მსგავსად თერგისა, რომელიც მარადიულ მოძრაობაშია, დღეც საესება ათასგვარი მოუსვენრობით, ბრძოლითა და წვალებით. ამიგომაც ამბობს იგი: „არა, წაიღეთ ეს ბნელი და მშვიდობიანი ღამე თავისი ძილითა და სიმძრებითა და მომეცით მე ნათელი და მოუსვენარი დღე თავისი განჯვითა, წვალებითა, ბრძოლითა და ვაივაგლახითა“.

აღამიანის მოქმედებისა და აქტიურობის ერთ-ერთი მიმანიშნებელია შრომა. ამიგომაც, რომ ილიას ყველა დაღებითი გმირი მშრომელი, მუყაითი და გამრჯეა. ასეთია ოთარაანთ ქერივი, გიორგი, თევდორე. აი, როგორ ახასიათებს ილია ოთარაანთ ქერივის შეილს, გიორგის: „მუშაობაში ხომ მთელ სოფელში ამას სწორი არა ჰყვანდა თითქმის. — ერთი გიორგის ხელური მთელ ძნად შეიკვრისო, ამბობდნენ გლეხკაცები: — ბარს დაჰკრავს, ბარს, ასე გვონია დეღამიწა უნდა შუაგულამდე ჩაანგრისო. მარგოხელა ძნას ურემს დაუღებს და შინ მოიგანსო, რაკი საქმეს დაადგება, შედ შეეღევა, მინამ თითონ საქმეს არ შეჰღევსო. საქმის გულით ამყოლია და ბოლომდე გამგანიო“.

ასე ღიდად აფასებდა აღამიანში შრომისმოყვარეობას ილია. მაგრამ იგი ისეთი შრომის მომხრეა, როცა აღამიანი თავისი სურვილით, თავისი ნებით შრომობს. ილია თვლის, რომ შრომა აღამიანის თავისუფალ მოქმედებას უნდა წარმოადგენდეს და არა იძულების.

უნდა მოისპოს იძულებითი, ძალდატანებითი შრომა, რომელსაც აღამიანისათვის სიკეთე და ბედნიერება კი არ მოაქვს, არამედ შიმშილი და სიღატაკე.

„შრომისა ახსნა — ეგ არის ტვირთი ძღვეამოხილის ამ ხაუკუნის, კანთა დეღუკისა დიადი ზვირთი მაგ ახსნიხათვის მედგრადა იბრძვიხ“.

მხოლოდ იძულებითი შრომის მოსპობის შემდეგ დამკვიდრდება ქვეყნად „ძმობა, ერთობა, თავისუფლება“. მხოლოდ იმის შემდეგ, რაც მოისპობა აღამიანთა ჩაგვრა და უთანასწორობა, მოახერხებს მუშა, მშრომელი აღამიანი დაიხსნას თავი და დაიბრუნოს თავისი ნამდვილი არსი, დაიბრუნოს აღამიანობა.

„აღლო აიღო ქვეყანამ ძველმა, რომ დღე-ღა-ღღე, მის წეობა ირღვევა, და ამ ზვიადმა ხაუკუნემა უნდა შეახ იგი შრომის ხუფევა. მაშინ, მაშინ, შენც განკადრები, წაბთმეულ ნიჭთა კვლავ მოიპოვებ, ხევახ პირს არ დახწევ, თვით აღმადღდები, არც ვის ემონვი და არც იმონებ“.

ამიგომ მოითხოვს იგი „შრომის ახსნას“, ანუ იძულებითი შრომის შეცვლას თავისუფალი შრომით. სწორედ ამ ვითარებაში, როცა შრომა

თავისუფალ შემოქმედებად, ადამიანურ მოთხოვნილებად იქცევა, ჩაგრული ადამიანი კვლავ დაიმკვიდრებს იმულებით დაკარგულ ადამიანობას, კვლავ მოიპოვებს თავის ჭეშმარიტ არსს.

როცა ადამიანის ქცევებზე ლაპარაკობენ, აქ ერთიმეორისაგან გაარჩევენ იმპულსურ და ნებისმიერ ქცევებს. იმპულსურ ქცევებს საფუძვლად ბიოლოგიური მოთხოვნილებები უდევს, ნებისმიერ ქცევებს კი ურო მაღალი ეთიკურ-ესთეტიკური მოთხოვნილებანი. შესაბამისად, ქცევის შედეგიც განსხვავებულია, იმპულსური ქცევები ბიოლოგიური სხეულის მოთხოვნილებებს აკმაყოფილებს, ნებისმიერი კი — ინტელექტუალურ-გონითს. იმპულსური ქცევების აღმძვრელი „მე მინდა“-ს გრძნობაა, ხოლო ნებისმიერი ქცევისა „მე უნდა“-ს გონება, აზრი.

რომელი ქცევაა აქედან ადამიანური? რამდენადაც იმპულსური ქცევის გამომწვევი ბიოლოგიური მოთხოვნილებაა, იგი ცხოველური ქცევაა და არაფერს სპეციფიკურ-ადამიანურს არ შეიცავს. სპეციფიკურს თქო ვამბობთ იმიტომ, რომ იგივე მოთხოვნილება ცხოველსაც აღბრავს და ცხოველსაც ეწევა სამოქმედოდ. ასე მაგალითად, ადამიანს მოწყურდა და წყალი დალია, არის აქ რაიმე სპეციფიკურ-ადამიანური? რასაკვირველია, არა. იგივე მოთხოვნილება ცხოველსაც უჩნდება და ისიც ცდილობს შეძლებისდაგვარად ამ მოთხოვნილების დაკმაყოფილებას.

მაგრამ რა იწვევს ნებისმიერ ქცევას და რა კმაყოფილება აქ ქცევით? მას არავითარ შემთხვევაში არ იწვევს ბიოლოგიური მოთხოვნილება. როცა მღვდელი წყალში გადაეშვა, რომ წყალწაღებული გადაერჩინა („გლახის ნაამბობიდან“), მას არც აღიდებულ მდინარეში ბანაობის სურვილი ჰქონდა და, არც დახრჩობის, რომლის აღბათობა მოცემულ სიტუაციაში საკმარისად დიდი იყო.

მაშ, რა ამოძრავებდა მას? მას ამოძრავებდა მაღალი მორალური კატეგორიები. მწეობრივი კანონები, რომლის გარეშე ადამიანი არ იწოდება ადამიანად. თვლის რა ადამიანს ღმერთის შექმნილად, ილია აქვე მიუთითებს, რომ ადამიანმა თავისი ცხოვრების იდეალად უნდა დაისახოს ღმერთკაცი, ქრისტე, რომელიც ეწამა მოყვასისათვის. ეს კი ნიშნავს ისევე ემსახურო სხვა ადამიანებს, როგორც ქრისტე, ისევე მოინდომო სიკეთე გაუკეთო სხვა ადამიანებს, როგორც ეს ქრისტემ მოინდომა.

მაგრამ სიკეთე უნდა აკეთო არა პატივმოყვარეობისათვის, არა მელ სიკეთისათვის. ყოველი საქმე, რომელშიც ანგარება ურევია, აღარ არის კეთილი საქმე და არც მისი შემსრულებელი ჩაითვლება კეთილმოქმედად. მაშ, რამ უნდა გიბიძგოს კეთილი საქმისაკენ? რამ უნდა აღძვრას ადამიანში მისი ჩადენის სურვილი? თვითონ კეთილი საქმის კეთების სურვილმა. ეს კი მაშინ მოხდება, როცა სიკეთეს უმაღლესი ღირებულებად გამოაცხადებ და მისდამი სამსახურს დასახავ შენი ცხოვრების აზრად.

რამ უბიძგა მღვდელს წყალწაღებულის გადასარჩენად? რა ძალა იყო ის ძალა, რომელმაც იგი აქაფებულ მდინარეში გადაისროლა? ამის თაობაზე გაბროს სიტყვებით კარგად ამბობს ილია: „მისი სიმამრე და წამახალისებელიც ის იცესლი იყო, რომელიც... ყოველს კაცს გულში



უნთია. რას ბრძანებ? სიკეთე კაცს გულში ვერ ეგეოდა, სხვისი წახალისება აქ რა საჭიროა! სიკეთის ქმნა, სწორედ, რომ იცყვიან, სწყურთ და ღრო მოეცა და მედ ღაკედომით ღაეწაფა“. (ამას ქვემოთ ისევ დავუბრუნდებით).

საწინააღმდეგო სურათს ვაწყდებით ლუარსაბ თათქარიძესთან.

ლუარსაბ თათქარიძე სწორედ ის კაცია, რომელიც მხოლოდ თავისი ბიოლოგიური სხეულის დაკმაყოფილებაზე ზრუნავს. ამიგომ, თუ ვისარგებლებთ გაყოფით: სული და ხორცი, მასში ხორცი ზეიმობს სულზე.

„სწავლა, ღვთის მაღლით, არაფრის არა პქონდა, რომ პქონოდა, ეგრე მსუქანიც აღარ იქნებოდა“, – გვისხნის ავტორი და თან დასძენს: „ხშირია ხოლმე, რომ როცა სული ჭლექდება, – ხორცის ღღეობა მაშინ არის, როცა სული პყვავის – ხორცი ღნება“.

საინტერესოა იმის გახსენებაც, თუ რა ესმის ლუარსაბ თათქარიძეს კაცის – ადამიანის ქვეშ. „მისის ამრით, – გვეუბნება ილია, – კაცი ძირ-გაუარღნილი ქვევრი იყო, რომელსაც ღღე – ყოველ უნდა ჩააყარო ხორავი და ჩაასხა სასმელი, მაგრამ კიდეე მაინც ვერ აავსო“.

მაგრამ ლუარსაბი არ არის ცხოვრებას, რეალობას მოწყვეტილი „თეორეტიკოსი“. იგი თვითონაც ისეთივე კაცია, როგორ განმარტებასაც აძლევს კაცს, ადამიანს საერთოდ. ისიც ყოველღღე იყრიდა თავის ქვევრში ხორავს და ასხამდა წყალს, რასაც ბოლოს დაამთავრებდა კმაყოფილი შეძახილით: „გმაღლობ შენ, უფალო, რათა განმაძღე მე“. მაგრამ ისიც კარგად იცოდა, რომ ქვევრი სწრაფად ჩანთქავდა ჩაყრილ ხორავს და ღღეგანუწყვეგლიე უიქრობდა ქვევრის ახალ შეესებაზე. ამ საქმეში მას საკადრის პარტნიორობას უწევდა „ძვირფასი მეუღლე, ენეინა ღარეჯანი“. ამიგომაც იყო, რომ „ღღეს რა ვჭამოთ“ – იცყოღნენ ღილით. „ხვალ რა ვჭამოთ“ – იცყოღნენ საღამომედ. ეს იყო იმათი სულის სამრდო, ეს იყო იმათი გონების ვარჯიში“.

რაც შეესება იმას, თუ რაოდენ ტკბილად და აუმღერველად მიღიოდა „ამ ორთა უმანკო სულთა უბოროტო ცხოვრება ამ წუთისოფელში“, ამის თაობაზე ავტორი გვეუბნება: „საღილს შემდეგ ძილი, მერე ისევ გაღვიძება, მერე ისევ ჩაი, მერე ვახშამი და ბოლოს ისევ ის სატრფიალო ძილი“.

ილიას ამრით, ლუარსაბი არ არის ადამიანი, მაგრამ არ არის ადამიანი არა მარტო იმიგომ, რომ თავისი სხეულის მორჩილია, არამედ იმიგომ, რომ მას არაფერი კარგი საქმე არ გაუკეთებია ქვეყნად. არ უუიქრია სხვაზე, მოყვასს არაფერში გამოღგომია, არ უმრომია, ხალხისათვის სასარგებლო არაფერი შეუქმნია.

თვითონ ლუარსაბისათვის რომ გეკითხათ, იგი სულაც არ იყო ცუდი პიროვნება. არ იყო იმიგომ, რომ კაცი არასოდეს არ მოუკლავს, არავისთვის არაფერი მოუპარავს. მაგრამ იმას კი არაფრად ღაგიღვედათ, რომ არც ის გაუკეთებია, რაც უნდა გაეკეთებინა, ის რომ ადამიანი ყოფილიყო.

მოვესმინოთ თვითონ ილიას:

„მართალი ხარ, ჩემო ლუარსაბ, შენ კაცი არ მოგიკლავს, კაცისთვის არ მოგიპარავს, ერთი სიგყვით – რაც არ უნდა გექნა, არ გიქნია –

ესეც კარგია, არარაობას ეგა სჯობია, მაგრამ ეს უნდა გვითხროს: „რაც უნდა გქენა, ის კი გქენია?“

აქ კი საცოდავ ლუარსაბს სხვა პასუხი არ აღმოაჩენია, მარტო იმისა, რომ არც ერთი დღე მშვიდობა არ ყოფილა, უსვია და უჭამია და თანაც წირვა-ლოცვას არ დაკლებია.

ლუარსაბი და დარეჯანი ისე წავიდნენ ამ ქვეყნიდან, რომ მათ თავიანთი კვალი არ დააჩნიეს. ამიგომ წავიდნენ ისე, თითქოს არც არასოდეს მოსულიყვნენ. წავიდნენ ისე, როგორც მიდიან ის ადამიანები, რომელნიც „არც თავისი სიცოცხლით უმაგებენ რასმე ქვეყანასა და არც თავისი სიკვდილით აკლებენ“.

საგულისხმოა კიდევ ერთი ფაქტი, ლუარსაბისა და დარეჯანის საფლავის ქვას აწერია: „შენდობა გვიბრძანეთო“. რატომ თხოულობენ ისინი შენდობას? რას ბოდიშობენ გარდაცვლილები? ამკარაა იმას, რომ მათ ქვეყანაზე არსებობას მხოლოდ საფლავის ქვაზე მინაწერი მათი სახელი და გვარი აღასტურებს და მეტი არაფერი. მთელი ცხოვრების მანძილზე მათ არაფერი შეუქმნიათ ისეთი, რომელიც მათ სახელს დაგოვებდა ხალხში, შთამომავლობაში, სამუდამოდ თუ არა რამდენიმე თაობის ხსოვნაში მაინც. უკვალოდ გამქრალან ისინი ამ ქვეყნიდან და ახლა ბოდიშობენ ამის გამო. მათ ღვთით მიმადლებული სიცოცხლე ვერ გამოიყენეს და ახლა მხოლოდ საფლავის ქვა-და გვაგვობინებს, რომ მათ ამ ქვეყანაზე უცხოვრიათ. მაგრამ უმჯობესია ამის თაობაზე თვითონ ილიას მოვესმინოთ:

„წაიშალა ამ ორთა გვამთა ცხოვრების კვალი დედამიწის მურგზე. რისთვის მოვიდნენ და რისთვის წავიდნენ? ნუთუ ნახევარი საუკუნე იმისათვის იცხოვრეს, რომ ოთხი ფიჭვის ფიცარი ეშოვნათ და სამ-სამი ადლი მიწა? ან კიდევ ქვაზე წაიწერონ, რომ „ჩუ... წლამდინ თავადი ლუარსაბ თათქარიძე და მისი კნენია დარეჯანი ცოცხალნი ყოფილან და მერე დახოცილან? სხვა ხომ არაფერი გვეცხვის, რომ ესენი ამ ქვეყანაში ყოფილან და უცხოვრიათ?“

ასე უკვალოდ ქრებიან ამ ქვეყნიდან დარეჯანი და ლუარსაბი. უკვალოდ იმიგომ, რომ მათ არავითარი სასარგებლო საქმე არ გაუკეთებიათ მთელი ცხოვრების მანძილზე. ამიგომ ეუბნება ავტორი ლუარსაბს ასეთი სიმკაცრით: „შენ სცხოვრობ, რომ სვა და ჭამო, და არა იმისათვის სჭამ და სვამ — რომ იცხოვრო“. ეს სოკრატეს სიგჳეებია, ოღონდ შებრუნებული. სოკრატეს აზრით, ადამიანმა უნდა ჭამოს და სვას მხოლოდ იმისათვის, რომ იცხოვროს და არა იცხოვროს იმისათვის, რომ ჭამოს და სვას. როგორც ვხედავთ, ლუარსაბი იმის საწინააღმდეგოდ იქცევა, როგორც უნდა იქცეოდეს ადამიანი. ამიგომ სრულიად ამკარაა, რომ ავტორი მას ადამიანად არ თვლის.

ამასთან დაკავშირებით ორიოდ სიგჳე უნდა ვთქვათ ნაწარმოების სათაურის თაობაზე. ამ სათაურის სამგვარი გაგება შეიძლება მხოლოდ:

1. ის, ვისზეც ამ ნაწარმოებში არის ლაპარაკი, კაცი კია, მაგრამ ადამიანი არ არის.

2. ის, ვისზეც ამ ნაწარმოებშია ლაპარაკი, ადამიანია, მაგრამ კაცი არ არის.



3. განა ის, ვისმეც ამ ნაწარმოებშია ლაპარაკი, კაცია, ადამიანია? როგორც ვხედავთ, პირველ ორ შემთხვევაში „კაცი“ და „ადამიანი“ სხვადასხვა მნიშვნელობის ცნებებია, ხოლო მესამე შემთხვევაში ისინი სინონიმური ცნებებია.

განვიხილოთ სამივე გაგება ცალ-ცალკე: „განა ყოველი კაცი ადამიანია?“ სათაურის ასეთი გაგება შეუძლებელია იმიტომ, რომ იგი ლოგიკის წესებს ეწინააღმდეგება. თუ კაცი და ადამიანი სხვადასხვა მნიშვნელობით იხმარება, მაშინ ადამიანი უფრო ზოგადი ცნება იქნება, ვიდრე კაცი. ამიტომ ადამიანთან შედარებით კაცი კერძოა, მაგრამ რაკი ყოველი კერძო შედის ზოგადში, კაციც შედის ადამიანში.

მაგალითად, არჩილი კაცია, კესო კი – ქალი, მაგრამ ორივენი კი ადამიანები არიან. ასე რომ, რაკი ვამბობთ: „კაცია“ ვგულისხმობთ, რომ ის ვინც კაცია, ადამიანიცაა. საწინააღმდეგო ვითარება აბსურდული ვითარება იქნება. თუ ვაღიარებთ, რომ ლუარსაბი ადამიანია, მაშინ ისიც უნდა ვაღიაროთ, რომ იგი კაცია, რადგან, ცხადია, ადამიანი ან ქალი უნდა იყოს, ან კაცი. ლუარსაბი თავისი ბიოლოგიური მონაცემებით კაცია. ამიტომ ლუარსაბის ადამიანად აღიარების შემდეგ მისი კაცობა ეჭვქვეშ აღარ უნდა დამდგარიყოს.

ნათქვამიდან გამომდინარეობს, რომ შეუძლებელია „კაცი“ და „ადამიანი“ სხვადასხვა მნიშვნელობის ცნებებად იგულისხმო და დააცილო ერთმანეთისაგან. „კაცი“ და „ადამიანი“ დაცილების შემთხვევაშიც ინარჩუნებენ იმ კავშირს, რაც არის კერძოსა და ზოგადს შორის. თუ ყველა ადამიანი მოკვდავია, პეგრეც მოკვდავია იმიტომ, რომ პეგრეც ადამიანია. ასეა ადამიანისა და კაცის შემთხვევაშიც. თუ ვინმე კაცია, მაშასადამე, ის ადამიანიცაა, ხოლო თუ ადამიანია, ე.ი. მისი კაცობა ეჭვქვეშ არ დადგება.

ამიტომ კითხვის ნიშნით მათი გვერდ-გვერდით დაწერა ეჭვქველად იმაზე მიგვანიშნებს, რომ ისინი სინონიმურ ცნებებად არიან წარმოდგენილი ილიასთან. „კაცი“ და „ადამიანი“ აქ ერთიდაიგივეს ნიშნავს. მათი გაორმაგება, სინონიმურ ცნებათა გვერდიგვერდ ხმარება კი ამრის გასაძლიერებლადაა სრულიად შეგნებულად ნაწარმოები. თხრობის დასაწყისშივე ილია ჭავჭავაძე შიშლით მიახედებს მკითხველს ლუარსაბისაკენ და ეუბნება მას: აბა, კარგად დაბაცქერდით, კარგად გაეცანით მის პიროვნებას, და თვითონვე განსაჯეთ, შეიძლება თუ არა ასეთ ბიოლოგიურ არსებას კაცი, ადამიანი ეწოდოს?

და განა მთელი ნაწარმოები, მისი პირველი სიგვეებიდან უკანასკნელამდე არ არის იმის ბრწყინვალე დასტური, რომ ავტორს ლუარსაბი თათქარიძე კაცად, ადამიანად არ მიაჩნია. განა ის დამცინავი გონი და სიბრაღული, რომლითაც დახატულია ეს თავისი ბიოლოგიური ორგანიზმის გყვეობაში მყოფი ორფეხა ცხოველი, არ არის იმის დასტური, რომ ილია მას ადამიანად არ თვლის?

აქვე შეიძლება ერთი ასეთი კითხვა გაჩნდეს: რაგომ აწერია ნაწარმოებს სათაურად: „კაცია-ადამიანი?“ თუ ილიას უნდოდა ეთქვა მკითხველისათვის, კაცია, ადამიანია თუ არა ლუარსაბი თათქარიძეო, მაშინ სათაურშივე შეიტანდა მის სახელსა და გვარს (ნაწარმოების მთავარი



გმირის დასახელება სათაურშივე ხომ ჩვეულებრივი ამბავი იქნება? ვის. გავეხსენოთ „ოთარაანთ ქვრივი“, „მეფე დიმიტრი თავდადებული“ „ქართულის დედა“, „გლახის ნაამბობი“ და სხვა).

ჩვენი ამრით, ავტორი სრულიად შეგნებულად ერიდება სახელის და გვარის დასახელებას, რითაც იგი მკითხველს ეუბნება: მე თქვენს დაგიხატავთ პიროვნებას, უფრო მუსტად, მოგად სახეს გარკვეული პიროვნებისას, დააკვირდით მას, გულდასმის გაყენით მის „საგმირო საბეჭდებს“ და ბოლოს თქვით: „აღამიანია თუ არა ის?! ეს არ იქნება რომელიმე ერთი პიროვნება, ვინმე ლუარსაბ თათქარიძე. იგი გიპიური წარმომადგენელი იქნება ფუქსავაგი და მარმაცი აღამიანისა, მაგრამ რადგან ყოველ ლიტერატურულ გმირს მაინც თავისი სახელი ჰქვია და ინდივიდუალური ნიშნების მატარებელიცაა, დაე, ერქვას მას ლუარსაბ თათქარიძე, ხოლო ინდივიდუალურ ნიშნებად ჰქონდეს კოტიკა თითქმის და ღიადაც საპატივცემულო ღიპი.

ასე რომ, ნაწარმოებში დასმული კითხვა მაშინვე არ თხოულობს პასუხს. შეკითხვასა და მასზე გაცემულ პასუხს შორის მთელი ნაწარმოები ძევს. მხოლოდ ნაწარმოების წაკითხვის შემდეგ, მხოლოდ იმის ჩვენების შემდეგ, თუ როგორ იღვაწის ლუარსაბმა და დარეჯანმა ცხოვრებაში, შეიძლება გარკვევით, ყოველგვარი ორამბროვნების გარეშე ეუბანს სუხით შეკითხვას— არის თუ არა ლუარსაბი კაცი, აღამიანი?

კაცსა და აღამიანს ილია რომ ერთიდაიგივე სინონიმური მნიშვნელობით ხმარობს, ეს სხვა ნაწარმოებებიდანაც ჩანს. როდესაც აღამიანის დანიშნულების შესახებ ლაპარაკობს მღვდელი („გლახის ნაამბობიდან“), იგი ამბობს: „კაცი ის არის... რომელიც თავის გონების ნამუშევარს გულის სიკეთეს, ხილად გასდებს“... ასევე აღამიანზე, როგორც ასეთზე, საუბრის დროს რუსთაველი უფრო ხშირად ხმარობს სიტყვა „კაცი“ და არა „აღამიანს“.

ლუარსაბის სახის დახატვით ილიამ მოგვცა აღამიანის ნეგატიური დახასიათება. გვიჩვენა, თუ ვის არ შეიძლება ეწოდოს კაცი, აღამიანი ლუარსაბს არ შეიძლება აღამიანი ეწოდოს იმიტომ, რომ იგი მხოლოდ თავის თავზე, მის ბიოლოგიურ ორგანიზმზე ფიქრობს. მაგრამ, ილიას ამრით, სრულყოფილი აღამიანი არც ის შეიძლება იყოს, ვინც მხოლოდ საკუთარ სულზე ფიქრობს. ამ საკითხს იგი „განდევილში“ გააჩვენებს საგანგებოდ.

როგორც გემოთაც აღინიშნა, ილია არ უარყოფს, რომ აღამიანი ღმერთის შექმნილია. იგი არც იმას უარყოფს, რომ სიკვდილის შემდეგ სული დაცილდება სხეულს და საიქიო სამეფოში გადასახლდება. ამიტომ კაცს ევალება სულიერ სიწმინდეზე ფიქრი, ზრუნვა. მაგრამ აქაც გარკვეული მოპიერების დაცვა საჭირო. ნამდვილმა აღამიანმა ორგვარ უკვდავებაზე უნდა იზრუნოს: სულის უკვდავებაზე საიქიოში და სახელის უკვდავებაზე სააქაოში. ეს ერთდროული პროცესია. როცა აღამიანი კეთილ საქმეს ემსახურება, კეთილ საქმეს აკეთებს, როცა იგი დადებითი ღირებულებებს ქმნის, მაშინ იგი აღამიანთა ხსოვნაშიც იმკვიდრებს ადგილს და საიქიოშიც აღწევს სულის უკვდავებას.

მოგიერთები მარტო სულის უკვდავებაზე ფიქრობენ და ამიტომ სა



ხელის უკვდავებას ივიწყებენ. ასეთი ადამიანები მწეობრივად კარგად არ იქცევიან, რადგან ივიწყებენ ადამიანთა ძირითად ვალდებულებას მოყვასისადმი სამსახურს. ასე იქცევიან, მაგალითად, ასკეტები, გახდები, რომლებიც ცხოვრებისაგან განდგომით, ადამიანებისაგან ჩამოცილებით აპირებენ სულის უკვდავების მოპოვებას.

თუ შევადარებთ ლუარსაბ თათქარიძესა და განდგეილს, ვნახავთ, რომ ისინი ორი სხვადასხვა უკიდურესობაა. ლუარსაბის შემთხვევაში ხორცი გვიმოხსნის სულზე, განდგეილის შემთხვევაში კი სული იმორჩილებს სხეულს. მაგრამ ილიასათვის პირველიც მიუღებელია და მეორეც. თუმცა ბიოლოგიურზე ამაღლება ადამიანობის აუცილებელი პირობაა, მაგრამ განდგეილობაც თავისთავად აგრეთვე ეწინააღმდეგება ადამიანის რაობის ილიასეულ გაგებას.

რატომ? იმიტომ, რომ ადამიანი, ილიას ამრით, სოციალური არსებაა. იგი სამოგადოებაში უნდა ცხოვრობდეს და სამოგადოებას უნდა ემსახუროდეს.

მთავარი ბრალდება, რომელსაც მწყემსი ქალი უყენებს განდგეილს, სწორედ ეს არის. ქალს უკვირს, როგორ ძლებს განდგეილი უწუთისოფლოდ, უადამიანებოდ, მარტო. მწყემსი ქალი აქ ილიას თვალსაზრისის გამოხატელობა ადამიანის რაობაზე.

„სხვა შენთვის და შენ სხვისთვის, აი, გზა ცხოვრებისა“ – ამბობს ილია და, ბუნებრივია, იგი ვერ აპატიებს ადამიანს სხვისთვის მრუნებაზე ხელის ალებას. ამიტომ ეუბნება იგი მწყემსი ქალის პირით განდგეილს:

„ნუთუ თვითტომი, ტოლი და ხწორი ეკვლა გულიდამ ამოგიღია? ნუთუ ნადველი, დარდი და ჭავრი თან არავისი წამოგიღია, არ გაგონდება არც მამა, დედა, ან მამა, ანუ და, ან ხახლი, კარი? ნუთუ მის-დღეში არა გოლია მოკეთე, გულის შემატკივარი?! როგორ მოშორდი?“..

ამ ბრალდების ფონზე უსუსურად გამოიყურება განდგეილის პასუხი:

„... რა გითხრა, შვილო? ეკვლაზე უფრო ხული ტკბილია, იგი ტკეპ არის წუთის-ხოფლისა და ეგ უოველი მის ბორკილია“.

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ასკეტიზმის შეფასებაში ილია მხარს უჭერს ფილოსოფიური ამროვნების ისეთ დიდ კორიფეებს, როგორიცაა: კანგი და ჰეგელი. ასკეტიზმის პრობლემას, გარდა შემოთ დასახლებული, მოამროვნეებისა სხვა მრავალი ფილოსოფოსიც შეხებია, მაგრამ მას ყველა მათგანთან თითქმის უარყოფითი შეფასება მიუღია. მართალია, მაღალ მწეობას რომ ემხროს ადამიანი, ამისათვის საჭიროა თავის სხეულზე გაბატონდეს იგი, მაგრამ ამისათვის სულაც არ არის საჭირო სამოგადოებისაგან გასვლა. სამოგადოებაში ყოფნა სრულიად არ გამოორიხავს სულიერი სიწმინდის შენარჩუნებას. პირიქით, მაღალი მწეობის განხორციელება გულისხმობს სხვა ადამიანთან კავშირს. „მაღლი ერთისაგან განწირვაა და მეორისაგან შეწირვა ერთსა და იმავე ღროს, თუ ან გამწირველი არ არის, ან შემწირველი, მაღლიც არ არის“ – ვკითხულობთ „ოთარაანთ ქვრივში“.

ამიტომ უნდა გავარჩიოთ ორი სახის ასკეტიზმი: ერთ შემთხვევაში,



იგი სხეულზე გაბატონებისა და სულიერი სიწმინდის მოპოვების მიზანს ცხოვრებიდან გასვლას თვლის საჭიროდ. მეორე შემთხვევაში, სხეულში მხოლოდ იმის გამოძახაგელია, რომ ადამიანი თავისი სხეულის მოჩილი არ არის. პირიქით, თვითონ იმორჩილებს მას და აყენებს თავს სამსახურში. აქ ის პრინციპია განხორციელებული, რაც ჯერ კიდევ სწორაგვმ შემოგვთავაზა: „ადამიანმა უნდა ჭამოს და სვას მხოლოდ იმ გომ, რომ იცხოვროს და არა პირიქით, იცხოვროს იმიგომ, რომ ჭამოს და სვას“. ამ გიპის ასკეგიზში, ცხადია, სულაც არ არის დასაგმობი იგი ყოველი ეთიკის აუცილებელ ელემენტად შეიძლება დავგოვოთ, რადგან ამ გიპის ასკეგიზმის აღიარება გვაიძულებს, არ დავეშვათ და არსაბ თათქარიძის დონეზე, არ გაეხდეთ საკუთარი სხეულის მორჩილი.

მაგრამ ასკეგიზმის ქვეშ ჩვეულებრივ მისი პირველი გაგება ესმის და კრიტიკის ობიექტსაც ჩვეულებრივ ის წარმოადგენს. აქ ის თვალსაჩინოა გაგარებული, რომ ადამიანი შედგება სულისა და ხორცისაგან, რომელთაგან პირველი უკვდავია, ხოლო მეორე მოკვდავი. გამოთქმა „ადამიანი მოკვდა“ ასკეგიზმს ესმის არა როგორც სულისა და სხეულის ერთდროული სიკვდილი, არამედ ის, რომ სული დასცილდა სხეულს. მიუხედავად სხეული და არა სული. ცოცხალ ადამიანში სულიცაა და სხეულიც. სწორედ სულია ის, რაც აცოცხლებს ადამიანს — ფიქრობს ასკეგიზმს რასაც სხეული მოძრაობაში მოჰყავს. მაგრამ როგორც კი სული დასცილდება სხეულს, სხეული უძრავ მატერიალ იქცევა, სხეული კვდება. სული კი სულთა სამეფოში განაგრძობს მარადიულ არსებობას. სანამ სხეული და სული ერთადაა, მანამ სხეული ბოჭავს სულს. რაც მეგადაა სხეული გაღალატებული, მით მეტად არის „დაზაგრული“ და „შევიწროებული“ სული. ამიგომაა, რომ ვისაც სურს, შეინარჩუნოს სულიერი სიწმინდე ნაკლები უნდა იმრუნოს სხეულზე, თავისი სხეულებრივი მოთხოვნილებები მინიმუმამდე დაიყვანოს. ეს აზრი, რომელიც პლატონის ფილოსოფიაში ჩაისახა, შემდგომში მიიღო და გაიზიარა ქრისტიანულმა რელიგიამ.

განდევილი სწორედ ამ თვალსაზრისზე დგას. ისიც თვლის, რომ სხეული სულის საპყრობილეა და ამიგომ სხეულს აწამებს სულისათვის. სწამს თუ არა თვითონ ილიას სულის უკვდავება? საჭიროდ მიიჩნევს თუ არა იგი სულის უკვდავებაზე მრუნვას? არის თუ არა საიქიო ცხოვრება, თუ ადამიანის სიცოცხლე მარგო იმ მოკლე ვადითაა განსაზღვრული, რომელიც მას ამქვეყნად ეძლევა?

თავის მხაგრულ შემოქმედებაში ილია თითქმის ყველგან იმ აზრს ავითარებს, რომ ამქვეყნიური ცხოვრების გარდა არსებობს საიქიო ცხოვრება და რომ სხეულისაგან დაცილებული სული იმ ქვეყნად აგრძელებს თავის არსებობას. გამოდის, რომ ილია აღიარებს სულის უკვდავებას, მაგრამ იგი სულის უკვდავების მოპოვების გზას განდევილობაში კი არ ხედავს, არამედ ერის, ხალხის სამსახურში.

ადამიანი ღმერთმა შექმნა თავის საგად და შესაბამისად, ზნეობრივი ნორმებიც დაუდგინა მას. ეს არის არა მარგო ათი მცნება, არამედ იესო ქრისტეს, როგორც ღმერთკაცის, ცხოვრების გზა. ქრისტემ ადამიანთა მოღვმის მთელი ცოდვა თავის თავზე აიღო და ეწაბა კიდევ ადამიანებისათვის. ასეთი უნდა იყოს ჩვეულებრივი ადამიანის ცხოვრება.

გზაც. ღმერთკაცი უნდა იყოს მათი ნიმუში, ადამიანობის იდეალში. მიზანი, საითაც უნდა იაროს ადამიანმა. ხოლო მისდით ღმერთკაცს, მიზნად დაისახო ისევე მოიქცე, როგორც იესო ქრისტე იქცეოდა, ნიშნავს არა იმას, რომ გაექცე საზოგადოებას, არამედ, პირიქით, ემსახურო მას, ხოლო, თუ საჭირო იქნა შეეწირო კიდეც მას.

როგორც ვხედავთ, სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემა ილიას ნაამრევში სხვაგვარ ასპექტში დადგა. ერთიდაიგივე ფაქტი — ადამიანის სიკვდილი, სხვადასხვანაირ შეფასებას იღებს იმის მიხედვით, თუ რას წარმოადგენდა გარდაცვლილი სიცოცხლეში. თუ იგი მარტო თავის თავზე, თავის სხეულზე ფიქრობდა, ლუარსაბის მსგავსად, მაშინ მისი ფიზიკური სიკვდილით მთავრდება მისი არსებობა ამ ქვეყნად. ხოლო თუ იგი თავის მშობლიურ ერზე, ხალხზე, კაცობრიობაზე საერთოდ, ფიქრობდა და მრუნავდა, მაშინ მისი სახელი და საქმეები უკვდავნი დარჩებიან. ამიტომ ყოველმა ადამიანმა უნდა იმრუნოს სიკვდილის შემდგომ უკვდავებაზე. ყოველ ადამიანს უნდა ჰქონდეს უკვალოდ გაქრობის შიში და ამისათვის დღედაღამ იღწვოდეს, რომ რაც შეიძლება მეტი სიკეთის გაკეთება მოასწროს თავისი ხანმოკლე სიცოცხლის მანძილზე.

ის გარემოება, რომ ადამიანი მოკვდავი, მღვარდებული, სასრული არსებაა, უმოქმედობისაკენ, პასიურობისაკენ კი არ უნდა ექაჩებოდეს ადამიანს, პირიქით, მოქმედებისაკენ, აქტიურობისაკენ. „ხომ უნდა მოვეკდე დღესა თუ ხვალე“ — ამ თქმის ორგვარი გაგება არსებობს. ერთნი ამის გამო იჩქარიან, რომ რაც შეიძლება მეტი სიამოვნება მოუგანონ თავის თავს, თავის სხეულს, თავი არაფერზე შეიწუხონ, იმიტომ, რომ „სულერთია მაინც მოკვდება“. და რაკი სიკვდილი თითქმის კარგეა მომდგარი, სადღაა სხვისთვის გასაცდენი დრო. როცა ყოველი წუთი, ყოველი საათი ასე საშური, განა ღირს სხვისთვის საკუთარი სიამოვნებების მოკლება?

მეორენი კი „ხომ უნდა მოვეკდე დღესა თუ ხვალე“-ს სხვანაირად ხედებიან. სანიმუშოდ ავიღოთ ისევ მღვდლის თვალსაზრისი გლახის ნაამბობიდან“.

„ხომ უნდა მოვეკდე დღესა თუ ხვალე, ის არა სჯობია ღვთისა და... კაცის სამსახურში ამომივიდეს სული. აქ სახელი მაინც დაგვრჩება, იქ კი სიკეთე წაგიმძღვარება“.

„ხომ უნდა მოვეკდე დღესა თუ ხვალე“ ილიას მიხედვით თხოულობს აქტიურობას, მოქმედებას. მან უნდა აღძრას ადამიანში ბევრის გაკეთების სურვილი, მაგრამ არა თავის თავისათვის, არამედ ხალხისათვის. რადგან ხალხი, კაცობრიობა უკვდავია, ადამიანი კი მსწრაფლ-წარმატალია და მოკვდავი.

ადამიანს, რომელსაც მოქმედების თავისუფლება აქვს მინიჭებული, ვეალება თვითონ სიკვდილსაც შეებრძოლოს და გარკვეულად დაამარცხოს იგი. სხვანაირად, იგი ვერ იქნება თავისუფალი. სიკვდილი, როგორც მკაცრი და გარდაუვალი აუცილებლობა, არის აღმართული მის წინაშე. ამიტომ მთელი აქცენტი მის (სიკვდილის) დამარცხებაზე უნდა იქნას გადგანილი. სიკვდილს რაც დაამარცხებს, ეს უკვდავება იქნება. მხოლოდ უკვდავება მოხსნის, გააუქმებს სიკვდილს. მაგრამ ხორციელი

უკვდავება ადამიანისათვის მიუწვდომელია (კაცმა რომ თქვას, იგი უინგერესოც არის). ამიგომ სიკვდილის დამარცხების ერთადერთი საშუალება ამქვეყნად, რეალურ სამყაროში არის სახელის უკვდავების მოპოვება. ეს კი იმას გამოიწვევს, რომ ადამიანის ფიზიკური სიკვდილი და ხალხში მისი ხსოვნითი სიკვდილი ერთმანეთს არ დაემთხვევა. ამიგომაც ამბობს ილია:

„არ არის მკვდარი, ვინც მოჰკვდეს და ხალხს შესწიროს ღვინა, მკვდრად იგი თქმულა, ვისაც აქ სახელი არ დაწერია“.

ან კიდევ:

„წმინდაა იგი, ვისაც ეღირსა მამულისათვის თავის დადება! ნეტა იმ ვაჟკაცს, ნეტა იმ გმირსა, ის თავის ხალხში აღარ მოჰკვდება. მას განაცოცხლებს ზიმღერა ხალხთა, შორს საუკუნეთ ერევიც მის სახელს“.

ხალხისათვის, მამულისათვის თავის შეწირვა, ცხადია, არ ნიშნავს უეჭველად სიკვდილს. იგი მამულისათვის თავდადებულ, მუყაით შრომასაც ნიშნავს. ერთი სიგვეით, ადამიანის იმ საქმიანობასაც ნიშნავს, რომელიც მამულის, ხალხის სასიკეთოდ არის მიმართული.

როგორც ვხედავთ, სიკვდილი ის აუცილებლობაა, რომელიც სპობს, აუქმებს ადამიანის თავისუფლებას. ამიგომ სიკვდილს უნდა დაასწრო. მანამ უნდა მოიპოვო უკვდავი კაცის სახელი, სანამ სიკვდილის მსახურადი ხელი შეეცხებოდეს. ამიგომ მოძრაობა და აქტიურობაა საჭირო. ამიგომაა საჭირო ყოველდღიური ზრუნვა ადამიანებზე, ყოველდღიური კეთება სიკეთის. ადამიანს უნდა ჰქონდეს უკვალოდ გაქრობის შიში. მას უნდა ამინებდეს მწარე ხვედრი ლუარსაბისა და დარეჯანისა. მათი ფიზიკური სიკვდილით ხომ დამთავრდა მათი ხსენება ამ ქვეყანაზე. სამშობლოსა და ხალხის წინაშე ვალმოხდილ კაცს უნდა შეეძლოს თქვას:

„დაე თუნდ მოკვდეს, არ მეშინიან, მაგრამ კი ისე, რომ ჩემი კვალი, ნახონ მათ, ვინცა ჩემს უკან ვლიან, თქვან: აღასრულა მან თვისი ვალი“.

ღიას! როცა სიკვდილი სიცოცხლეშივე დაამარცხა ადამიანმა, სიცოცხლეშივე მოიპოვა კაცური კაცის სახელი, ჭეშმარიტი მამულიშვილის სახელი, მას სიკვდილისა აღარ ეშინია. ის კი არადა, არის ხოლმე შემთხვევები, როცა ადამიანი თვითონვე ირჩევს სიკვდილს. ეს მაშინ ხდება, როცა ფიზიკური სიცოცხლე ეწირება იმაზე უფრო დიდ ღირებულებას, ვიდრე სიცოცხლეა. ასეთია, ვთქვათ, სამშობლო, ხალხი. მაგრამ ამ შემთხვევაშიც კი დაძლეულია სიკვდილი იმ უკვდავი სახელით, რომელსაც ადამიანი ხალხის ხსოვნაში მოიპოვებს. ყველაფერი იმაზეა და მოკიდებული, რას ეწირება სიცოცხლე. თუ სიცოცხლე მაღალ ღირებულებას ეწირება, სიკვდილის არჩევით მარცხდება თვითონ სიკვდილი.

აქ გვინდა კიდევ ერთ საკითხზე შევაჩეროთ მკითხველის ყურადღება. ჩვენს მიერ გადმოცემული ილიასეული ადამიანის გაგება ისეთია, სადაც ადამიანის დანიშნულებად ცხადდება სხვა ადამიანებისადმი თავდადება, მათზე ზრუნვა და, თუ საჭირო იქნა, საკუთარი სიცოცხლის გაწირვაც კი მათთვის.

აქ ბუნებრივად ღვება კითხვა: ხომ არ სწირავს ილია პირადულს



სამოგადოებრივს? ხომ არ ნიჭავს მასთან სამოგადოება პიროვნებას? ეს ბრალდება, როგორც ცნობილია, ანგინაგურალისგების მიერ წაყენებულია თვალსაზრისის ადამიანზე, სადაც ადამიანი სოციალურ არსებად ცხადდება. რა შეიძლება ითქვას ამასთან დაკავშირებით?

ჩვენი ამრით, თუმც ილიასთან სამოგადოებრივი ყოველთვის მაღლა დგას პიროვნულზე, აქ მაინც არა გვაქვს საქმე პიროვნების თავისუფლების შემღუფესთან და სამოგადოების ყურმოჭრილ მსახურად მის გამოცხადებასთან. საქმე ეხება თვითონ პიროვნებას და იმას, თუ რამდენად ახლოს მიიგანს იგი სამოგადოებრივს გულთან. თუ პიროვნებას თავისი თავი ყველაფერს ურჩევნია, მაშინ ყოველი უმნიშვნელო „მსხვერპლი“ სამოგადოებისათვის გაღებული, მას ღიდად მოეჩვენება. მაგრამ თუ პიროვნებისათვის ყველაზე სასურველი, ყველაზე სიამოვნების მიმნიჭებელი არის სხვა ადამიანებისათვის გაწეული ზრუნვა, მაშინ ასეთი მოქმედება მას არ მოეჩვენება მისი პიროვნულის საწინააღმდეგო მოქმედებად.

ილიას ის გმირები, რომლებიც ნამდვილ ადამიანებს განასახიერებენ, უყოყმანოდ ეწირებიან სამშობლოს, ხალხს. მაგრამ ეს არ არის იძულებითი მოქმედება. ნიშანდობლივია ამ მხრივ დიმიტრი თავდადებულის სიკვლეები. როცა მას ეუბნებიან, ჩვენთვის სირცხვილია, უბრძოლველად ჩაგაბაროთ მტერსო, ის პასუხობს:

„იონცხვილი ამბობთ — რა იონცხვილი? მე ვემდევი ნებით მტერსა, ჩემს სიონცხვს, ჩემსა სიხსლსა, თვითონ ვსწირავ მე ჩემს ერსა“.

ასევე იქცევა ქართველის დედაც, რომელიც შვილისა და თავისი სიცოცხლეს სწირავს სამშობლოს. ასევე იქცევა თეორწვერა მოხუცი, რომელიც თავის ორ შვილს სწირავს სამშობლოს. ვინ აიძულებს მათ, იმოქმედონ ასე და არა სხვანაირად? არავინ, თავისი შეგნებისა და თავისი გრძნობების გარდა. ასე რომ, ყველა ამ ადამიანთა მოქმედება თავისი ნებით ნაწარმოები მოქმედებაა და არა იძულებითი. ესაა მათი ღირსებაც და კაცურ-კაცობაც. სწორედ ამაშია მათი სამაგალითობა და მისაბაძობა.

აკაკი წერეთელს, ილიას მსგავსად, ადამიანის არსის ერთ-ერთ უმთავრეს ნიშნად საქვეყნო საქმისათვის თავდადება და აქტიური ბრძოლა მიაჩნია. იგი არ იმთარებს პოზიციას — კაცი სიმშვიდისა და მოსვენებისათვის არის გაჩენილიო. ჯერ კიდევ გიმნაზიის მოწაფე, აკაკი წერეთელი ცდილობს ფილოსოფიურად შეხედოს ადამიანს, მისი სიკვდილ-სიცოცხლის საკითხს. „ჰეი, შენ, კაცო! რა არს ამ ზოფლად ბედნიერება? მოვალს სიკვდილი შენთანა მსწრაფლად, ეველა განქრება! სიკვდილს კეროდეს ჩვენ ვერ ავდგებით ვერაიის გზითა, ეველა მას ვმონებთ, ეველა მოკვდებით, მოვალს რიგითა...“

ახალგაზრდა აკაკის ეს პოზიცია, სულ მალე იცვლება, მისთვის მახლობელი და ნიშანდობლივი პრობლემაგით, კერძოდ: ფიქრით თანადროულ ცხოვრებაზე, მშობელი ხალხის ბედზე, ქვეყნის მომავალზე, ყოველი ადამიანის უწმინდეს მოვალეობაზე, მის მიზნებსა და ამოცანებზე.

საქართველოში იმდროისათვის არსებულმა ყოფის გრაგიკულმა სა-

ხემ პოეტი ღრმად ჩააფიქრა ადამიანისა და სამოგადოების მიმართების საკითხებზე. რა უნდა აკეთოს ადამიანმა იმისათვის, რომ ქვეყანას ეხვედროს? აღნიშნულ კითხვაზე პასუხის გაცემის აუცილებლობა ადამიანის არსის ფილოსოფიური საკითხების გააზრებაში უნდა იქნებოდეს. ალსანიშნავია, რომ აკაკი წერეთლის ლიგერატურულ მემკვიდრეობაში ცნებები „ფილოსოფია“, „ფილოსოფოსობა“ ყოველთვის არ გულისხმობს საკუთრივ ფილოსოფიურ მეცნიერებათა სისტემას. აღნიშნულ ცნებებში უპირველეს ყოვლისა იგულისხმება სიბრძნისმოყვარეობა, ამროვნება, მათში მოცემულია მეცნიერული თვალსაზრისი ბუნების, სამოგადოებისა და ადამიანის არსება-არსებობის, განვითარებისა თუ მოქმედების კანონზომიერებათა შესახებ. აკაკის ღრმად სწამდა, რომ სიბრძნესთან ნაზიარები ფილოსოფიური განსჯანი ადამიანმა შეიძლება იპოვოს საკუთარ ცხოვრებაში და აგრეთვე ძველი თუ ახალი თაობის შემოქმედთა ნაწერებში. იგი ამგვარ „სამეცნიერო და საფილოსოფიო ამრების“ საღაროდ „ვეფხისტყაოსანს“ მიიჩნევდა. აკაკი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა აგრეთვე ქრისტიანული მოძღვრების შესწავლას.

უმთავრესი და უმნიშვნელოვანესი აკაკი წერეთლისათვის მაინც ცხოვრების ფილოსოფიაა, რადგან ცხოვრების საჭირობო საკითხების მეცნიერული გააზრება მისთვის „ცხოვრების კანონის“, „ცხოვრებისა და მოქმედების“ გზათა პოვნის საუკეთესო საშუალებაა. პოეტს მიაჩნია, რომ ფილოსოფიური ამრი სხვა არაფერია თუ არა ადამიანური ცხოვრებისა და მოქმედების წეს-კანონები, რომელნიც გარკვეულ სოციალურ გარემოში აღმოცენდებიან და შემდგომში მისივე გარდამქმნელ-განმავითარებლად იქცევიან. სწორედ აქედან მოდის აკაკის შესვლულება პოეტ ადამიანზე, როგორც გარემოების საყვირზე. გარემოების გარეშე პოეტის გრძნობა-გონება ვერაფერს სასიკეთოს ვერ შექმნის. მისი გული სარკესავით არეკლავს ბუნებისა და გარემოს მოთხოვნილებებს, იგი მარტო იმას გვიჩვენებს, რასაც შიგ ჩაუხედავს, გრძნობებს აუსახავთ და გონებას გაუმომა-უწონია ანუ განუზოგადებია.¹

აკაკის ამრით, ღმერთი, განგება ყოველივე არსებულის პირველ-საწყისია, ყველაფერი მისგან მომდინარეობს. ამდენად, ქრისტეს მოძღვრება ესაა ჭეშმარიტ იდეალურ ამრთა კრებული, რომელთაც ყოველი ადამიანი უნდა ეწაფებოდეს. „შემოქმედის სასწაული და ძალა მის გაჩენილ ბუნების მშვენიერებაში მოსჩანს. მშვენიერების თაყვანისცემა უპირველესი ღოცვაა კაცისათვის და მართალი იყვნენ ბერძნები, სისრულესა და მშვენიერებას რომ აღმერთებდნენ“.² აკაკის ამრით, ადამიანის სრულყოფის გზა სწორედ ღმერთისაგან დადგენილი საყოველთაო წეს-რიგისა და მშვენიერების მიბაძვით იწყება. „პირველად ყოველიფერი (ადამიანური) – მიბაძვით იწყება...“

საგულისხმოა, რომ ფილოსოფიური საკითხების განმარტებისას, მათ შორის ადამიანზე საუბრისას, აკაკი, როგორც წესი, „სახარებას“ იშვე-

1. ა. წერეთელი, თხზ. ტ. 2, გვ. 168.

2. ა. წერეთელი, თხზ. ტ. 11, გვ. 11.



ქართული
ლიტერატურის
ქრონოლოგია

ლიებს, თუმც მისთვის უცნობი არაა პლაგონის, არისგოგელეს, ჩასრუ-
ხადის, შავთელის, რუსთაველის, დანგეს, ანგონ ბაგრაგიონის, და
გურამიშვილის, და სხვათა შეხედულებები.

აკაკი წერეთელი სხვა განმანათლებელთა მსგავსად თვლის, რომ
აღამიანი ბუნების შემადგენელი ნაწილია. იგი ცხოველისაგან განსხვა-
დება „მაღალგანვითარებული ჭკუა-გონიერებით“. „პირუცყვი, – წერს
ა. წერეთელი, – ჯერ დაისახება... მერე იშობება, იზრდება... ბერდება და
ბოლოს ჰკვდება ისე, როგორც კაცი; იმასაც კაცივით ხუთი გრძნობა
აქვს: სმენა, ხედვა, შეხება, გემოვნება და ყნოსვა; ისე ჰბრუნავს იმათში-
აე სისხლი, როგორც კაცში, ისე სჭამს და ისე ინელებს, როგორც კაცი,
ერთის სიგყვიით, სამოგადლოთ ფიზიკურათ იმათში განსხვავებას ბევრსა
ვერასა ვჰხედავთ... და მაშ რითი განსხვავდებიან? რასაკვირველია, მეტ-
ყვიით, რომ კაცს აქვს უკვდავი სულიო და პირუცყვს კი არაო. ამას გვას-
წავლის საღმრთო ისტორია და ესეც რომ არ იყოს, მაინც თვალ და
თვალ მისახვედრია, რომ კაცი არის უკვდავი, მეუფე ყოველთა პირუცყ-
ვთაო! დიახ, თანახმა გახლავარ; ძალიან უგუნური უნდა იყოს კაცი, რომ
ვერ შენიშნოს კაცში პირუცყვმედ უმაღლესობა, მაგრამ რაში მდგომარე-
ობს, რაზედ არის დაფუძნებული და რაში ისახება კაცის უკვდავება?
მის მაღალგანვითარებულ ჭკუა-გონიერებაში, რომელსაც გვიჩვენებს,
როგორც ენის შემწეობით, ისე მოქმედებითაც, საღამდისაც პირუცყვი
ვერ მისწვდება. აქედან ჩანს, რომ პირუცყვში არის მხოლოდ ერთი მხარე
– ფიზიკური, და აღამიანში ორი: ერთი ფიზიკური ისე, როგორც
პირუცყვში და მეორე კი მომეგებულ მნეობაში, მხარე, რომელიც პირ-
უცყვს მოკლებული აქვს, რადგანაც სჯა, მაღალი ჭკუა, გონიერება,
რომელიც ჩვენ გვიჩვენებს კაცის უკვდავ სულს, პირუცყვს არა აქვს.
თვის ცხოვრების მსვლელობაში პირუცყვი სცდილობს დააკმაყოფილოს
მხოლოდ თვისი ფიზიკური მოთხოვნილება, და რადგანაც მის გრძნო-
ბებს შეუძლიათ იარსებონ მხოლოდ აწმყოთი, მომავლისათვის ბევრს
არას ფიქრობს... კაცი კი სულ სხვა არის... ის მის ცხოვრების მსვლელო-
ბაში ცდილობს დააკმაყოფილოს ორივე მხარე: ფიზიკურიც და მორა-
ლურიც (სული). და ამისათვის მარგო აწმყოთი არ სცხოვრობს და არც
არის ბედნიერი აწმყოთი, თუ მომავალს კეთილს არ იმზადებს და არ
მოეღის“¹. ამ ვრცელი ამოწერიდან ნათლად ჩანს, რომ გონიერება,
საზრუნო მოქმედების მაღალი დონე, რომელშიც ჩადებულია წარსუ-
ლის, დღევანდლობისა და მომავლის ურთიერთდაკავშირება, მიზნისა
და რეალობის შეწონასწორება, აღამიანის არსის აუცილებელი მახასია-
თებლებია.

აღამიანის დამახასიათებელ ნიშნად ა. წერეთელს გონიერებასთან
ერთად სამოგადოებრიობა მიაჩნია, როდესაც აღამიანი საკუთარი თა-
ვის გარდა სხვამედაც მრუნვას დაიწყებს. „აი, აქედან იწყება კაცობრი-
ობის პირველი ბიჯი, რომლითაც ის გამოდის პირუცყვეული მდგომარე-
ობიდან. მეორე ბიჯი – როდესაც პფიქრობს, რომ ჩემი ახლო ნათესავე-

1. ა. წერეთელი, თხზ. ტ. 11. გვ. 21-23



ბის ბედნიერება მხოლოდ მაშინ შეიძლება, როდესაც სამოგადოებრივ-
რომელშიც ესცხოვრობთ, ბედნიერი იყოსო და დაიწყებს სამოგადოებრივ-
ებისათვის კეთილ-მზრუნველობას“.¹ აღნიშნულ მოსაზრებას ა. წერეთელი
კიდევ უფრო დაბუჯითებით გამოთქვამს: „განა კაცის ბედ-
ნიერება მარგო პირად კეთილდღეობაზეა დამყარებული? როდესაც
არც ჭამა აკლია, არც სმა, თბილადაც არის და არც არავინ ძილს
უფრთხობს; მაშინ პირუტყვიც ბედნიერია, მაგრამ ადამიანისათვის
როგორც უმაღლესი ქმნილებისათვის მარგო ეს პირობები საკმარისი
არ არის!.. იმას უნდა, რომ მის გარშემო სხვებიც ბედნიერები იყ-
ვნენ. ეს არის პირველი საზღვარი პირუტყვებსა და ადამიანებს შო-
რის...“² აკაკის აზრით, ამ გზის გაუვლელად „ადამიანი მსგავსად და-
ხატად ღვთისა“ ვერ გახდება, იგი ვერ იქცევა ღმერთკაცად, რომლის
არსებაში ერთმანეთს შეერწყმის ზებუნებრივი გონიერება, სიკეთის
კეთების სურვილი და მიწიერი, სამოგადოებრივი თუ პიროვნულ-
ადამიანური მოთხოვნილებანი. საკუთარი სასიცოცხლო მოთხოვნი-
ლების დასაკმაყოფილებელი ზრუნვა არც ცხოველისათვისაა უცხო,
ადამიანისთვის კი უმთავრესი უნდა იყოს სამოგადოებრივ-ეროვნულ
და საერთო საკითხების თაობაზე ზრუნვა და ფიქრი. იქ, სადაც ადამი-
ანები მხოლოდ საკუთარ თავზე ზრუნავენ და ცხოვრების ღვეზელზე
გაუხდიათ პრინციპი „თუ მე არ ვიქნები, ქვა ქვამაც ნულარ ყოფი-
ლაო“, ანდა „ყველა ერთისა და ერთი ყველას წინააღმდეგო“, აკაკის
აზრით, სწორად ვერ გაუგიათ საკუთარი დანიშნულება და ამიტომ
ეს სამოგადოება უნდა შეიცვალოს ისეთით, სადაც განმსაზღვრელი
იქნება პრინციპი – „ერთი ყველასა და ყველა ერთისათვის!“ ეს არის
განათლების უკანასკნელი და დიდ-მოძღვრის პირველი სიკცევა“.³

აკაკი წერეთელი დიდი და მაღალი შეხედულებისაა ადამიანზე,
მის გონებრივ თუ სულიერ შესაძლებლობებზე, მაგრამ მიიჩნევს, რომ
ადამიანური ძალები მაინც განგების ნებით, მისი ნება-სურვილითაა
შემოსაზღვრულ-შემოფარგლული. „ქვეყნიური გონება ცამდისაც რომ
უწევდეს, მაინც ვერ მისწვდება ღვთის განგებას... უგანგებოდ ცაცა
და მიწაც ორივე მუნჯია... დიდი ღმერთი და განგება მისი მიუწვდო-
მელია“.⁴ აღნიშნულ მოსაზრებებს აკაკი ხშირად გამოთქვამს „ბაში-
აჩუკსა“ და სხვა მხატვრულ თუ პუბლიცისტურ ნაწერებში. მისი მას-
ვილი თვალი კარგად ამჩნევს, რომ მართალია, ადამიანი განგებისა-
გან მოვლენილია, მაგრამ კონკრეტულ-ისტორიულ გარემოში, ბუნე-
ბასთან ჭიდილში მას განვითარების დამოუკიდებელი გზა აქვს გა-
საუვლელი. ამ გზაზე კი თავს იჩენს უამრავი სუბიექტური თუ ობიექტუ-
რი მიზეზი. მათ შორის გარკვეული მნიშვნელობა აქვს საგანთა და
მოვლენათათვის დამახასიათებელ შინაგან წინააღმდეგობებს, „ორ-

1. ა. წერეთელი, თხზ. ტ. 11, გვ. 23-24.

2. ა. წერეთელი, თხზ. ტ. 13, გვ. 41.

3. ა. წერეთელი, თხზ. ტ. 11, გვ. 440.

4. ა. წერეთელი, თხზ. ტ. 8, გვ. 141, 156, 183.



ბუნებრივობას“, „ბუნების წინააღმდეგ უმართლოებას“.¹ აკაკიმ კარგად იცის, რომ ადამიანის არსების ფსიქოლოგიური ბუნებისათვის ამგვარი წინააღმდეგობა დამახასიათებელია, რადგანაც „ადამიანში ბევრი სხვადასხვა მხარეა, ბევრი სხვადასხვა რამ სამოქმედო!... ზოგი მოსაწონი, ზოგი დასაწუნი; ზოგი სასარგებლო, ზოგი მავნებელი! და, მაშასადამე, ჩვენც ვალდებული ვართ, გავარჩიოთ ის ადამიანი და ყოველ მის მხარეს, ყოველვარ მის მოქმედებას შესაფერისი სახელი დავსდვათ“.² ეს განსხვავება მიაჩნია აკაკის იმის მიზეზად, რომ ბუნებაში ადამიანთა ერთ ნაწილში ძლიერი გონიერება ჩადო, მეორეთ კი გრძნობისმიერი მოქმედებისაკენ მიდრეკილება მიაჩნია. ისინი სწორედ ერთმანეთთან დაპირისპირებითა და ერთმანეთზე თანამოქმედებით ხდებიან წინსვლა-განვითარების საფუძველი. „სამოგადოდ, – წერს აკაკი, – ბუნებაში არის ორი ძალა: დედალი (მდედრობითი) და მამალი (მამრობითი).

ეს ერთი ერთმანეთის წინააღმდეგი ძალა ერთსა და იმავე ბუნებაში ვერ მოთავსდება, თუ არ არს სხვადასხვაში... ეს ორი... ძალა ერთმანეთთან შეყრა-შეკავშირებით აჩენენ სხვა ახალ ძალასაც, მაშინ როდესაც ორი ერთგვარი ბუნების ძალა კი ერთმანეთს ალაყებენ (ე.ი. უნაყოფონი არიან) – ... ქალი სხვა არის და კაცი სხვა... ესენი ერთმანეთის გაშორებით ორივე, როგორც უქმი ნახევრები, ქარწყლებიან, მაგრამ შეკავშირებით კი ახალ ძალას აჩენენ; ესენი ერთმანეთოდ არ ვარგანან, ნახევრები არიან, მაგრამ ერთმანეთთან გარმონიულად შეთანხმებით კი ერთმანეთის ნაკლულოვნებას ახსებენ და ერთს სრულს ადგენენ. ისინი როგორც მოთხოვნილებით, ისე ხასიათითაც სხვადასხვანაირნი არიან მაგრამ ორივენი კი თანასწორები. ბევრიც რომ ეცადონ ქალებმა... ისე ვერ გამოიყვლიან თავიანთ ბუნებას და მაშედეგ დამოკიდებულ ხასიათებს, რომ კაცებს დაემსგავსონ და აგრეთვე კაცებიც... ქალის ბუნებას ვერ მისწვდებიან, და ან კი რათ იწუხებენ თავს? მათს ბუნებას თავთავის სამთავრო აქვსთ და უმჯობესია ის განამტკიცონ“.³ საგულისხმოა, რომ გონებისა და გრძნობის ჭიდილის ფენომენი აკაკის ქალისა და მამრის ურთიერთობამდე არ დაჰყავს, არამედ იგი ესმის როგორც მიწიერისა და მეციურის წინააღმდეგობისა და ჰარმონიულობის საყოველთაო კანონზომიერების გამოვლენა. მისი აზრით, მიწიერისა და მეციურის ჰარმონიულობა მხოლოდ მაშინ მიიღწევა, როდესაც ურთიერთსაწინააღმდეგო ძალები ერთმანეთს უთანხმდებიან. ერთმანეთთან წონასწორობაში მოდიან. სრული ჰარმონიულობა მხოლოდ ღმერთების თვისებაა, ამის მერე სრულყოფილებას აღწევენ რჩეული ადამიანები, შემოქმედებითი შრომით დაკავებული პიროვნებები, რადგან მათ ძალუბთ ამაღლდნენ ცხოველურ, მაგერიალურ საწყისებზე

1. ა. წერეთელი, თხზ. ტ. 12, გვ. 142.
 2. იქვე, გვ. 283.
 3. ა. წერეთელი, თხზ. ტ. 13, გვ. 145-146.



და მიაღწიონ საგან-მოვლენათა არსების უმაღლეს ჯგუფს¹ აკაკი თვლის, რომ ბრძოლა არ უნდა მივიჩნიოდით² მისი მიზანი პარმონიის მიღწევა უნდა იყოს. ეს განსაკუთრებით ვლინდება თაობათა დაპირისპირებაში და უფრო სრულყოფილი ახალთაობის ჩამოყალიბებაში, რაც მხოლოდ პროგრესის სასიკეთოდ უნდა იყოს მიმართული. „მე მწამს და აღვიარებ ახალთაობის სახელით ნამოქმედებად რამეს მხოლოდ მაშინ თუ ის სწორ გზას ირჩევს და პირდაპირობით მოქმედობს, კანონზე მიდის და სიმაღლის გზას აღგია... ამ შემთხვევაში ის კანონი, რომ ვითომც მიზანი ამართლებდეს მოქმედებას, არა მწამს, რადგანაც ახალთაობა მარტო ერთის ღვთის კი არ თავდება, გადადის განუწყვეტარის კავშირით შემდგომ, მომავალ თაობაზედ თითქმის ქვეყნის დასასრულამდე, და მამასადაშვიკინც ღდეს ახალ-თაობის სახელით მოქმედებს, იმან ყველაფერი თავხედათ არ უნდა იკისროს და თავის გონებაში დაეკითხოს მომავალ თაობასაც!...“³ ვინ უნდა მიეკუთვნოს ახალთაობას? კითხულობს აკაკი წერეთელი და უპასუხებს, რომ აქ მთავარი წლოვანება კი არ არის, არამედ აზრის პროგრესულობა, ხვალინდელ ღღეზე მიპყრობილი მგურა და შესაბამისი საქციელი. „წლოვანება ანგარიშში არ მოგვეყავს. ყოველი კაცი, რომელიც დროს ჩამოურჩენლად მისდევს სამოგადოკეთილდღეობის წარმატებას, ემსახურება, კეთილსინდისიანად მუშაობს და მოღვაწეობს მისთვის, ეკუთვნის ახალ თაობას, და ის კაცი, რომელიც მხოლოდ თავის თავზე ფიქრობს... ეკუთვნის ძველ-თაობის კაცს! ერთი სიგყვიით, ძველ-თაობის კაცად ის მიგვაჩნია, ვისაც თავში გაღაყებული აზრები აქვს და გულში აყროლებული, გინდა ოცისა წლისა იყოს ამგვარი კაცი და გინდა სამოცისა, სულერთია!.. დასამტკიცებლად ამისა შეგვიძლიან ვსთქვათ, რომ ჩვენ ვიცით მოხუცებულები საქები და საყვარელი მათის პატიოსნურის აზრებისა და გრძნობის შრომით და აგრეთვე ახალ-გამზრდები სამიზნეები წინააღმდეგობით“⁴ აკაკი დარწმუნებულია, რომ სამოგადოებრივი პროგრესი უკეთესი ადამიანების აღზრდის გარეშე შეუძლებელია, რაც თავის მხრივ მხოლოდ სრულფასოვანი სწავლა-განათლების გზით მიიღწევა. „მხოლოდ განათლება იყო და არის წყარო ყოველგვარი ხალხის ბედნიერებისა და კეთილდღეობისა“⁴ აკაკის აზრით, „ძველმა აღთქმამ თავისი მცნების პირველ მუხლად წინ წამოაყენა შურისძიება: „თვალის წილ თვალი და კბილის წილ კბილი“, – ამბობს მოსე წინასწარმეტყველი. ახალმა აღთქმამ უარყო ეს და თავის მცნებას ქვაკუთხედად დაუდვა სიყვარული: „შეიყვარე მოყვასი შენი, ვითარცა თავი თვისიო და მიუტყვე, რათა მოგეტევოს“ – ამას ღაღადებს დიდი მოძლ-

1. ა. წერეთელი, თხზ. ტ. 13, გვ. 146.
 2. ა. წერეთელი, თხზ. ტ. 11, გვ. 266.
 3. იქვე, გვ. 190-191.
 4. იქვე, გვ. 156.

ვარი¹. ამრიგად, აკაკი წერეთელი ადამიანის არსად, ღმერთის მიერ მისთვის ბოძებული პერსპექტივის რეალიზაციის აუცილებელ პირობად სამოგადოების კეთილდღეობისათვის ბრძოლას მიიჩნევს. ეს პროცესი უნდა დაეფუძნოს ფართო განათლებას, როგორც „უპირველეს საჭიროებას“. ეს უკანასკნელი კი იმას ნიშნავს, რომ ახალთაობა ეუფლებოდეს კაცობრიობის მიერ შექმნილი მაგერიალური და სულიერი კულტურის, მეცნიერების, ხელოვნების, გექნიკის მიღწევებს და ამით იმდიდრებდეს საკუთარ სამყაროს, საფუძველს უყრიდეს პროგრესისათვის ბრძოლას.

ადამიანისა და მისი აღზრდის კანონზომიერებათა შესახებ იაკობ გოგებაშვილის შეხედულებებში წარმოჩინდა საქართველოს ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის პრაქტიკული ამოცანების შესაბამისად განმოგადებული ფილოსოფიური, უფრო ზუსტად, საბუნებისმეტყველო-მეცნიერულ-მაგერიალისგური მიდგომის გენდენცია. ი. გოგებაშვილი თვით ცნება „ფილოსოფიის“ მაგივრად უმეტესად „მეცნიერებას“ ხმარობს, რაც არანაკლებ მნიშვნელოვანია, ხოლო საკუთრივ ფილოსოფიის ძირითად საკითხს, მასში არსებულ გაბატონებულ მიმდინარეობებს მხოლოდ გაკვრით თუ ეხება. ამასთან, შესანიშნავად იცის, რომ ცხოვრების გარემოებათა გავლენით, „კეთილშობილი იდეალიზმის“ ადგილი ქვეყნად „პრაქტიკულმა მაგერიალიზმმა“ დაიკავა და ფრიად სწუხს ამის გამო. ერთგვარ, სადაც იაკობი აღნიშნულ საკითხებს ეხება, წერს, რომ რასობრივმა რეპრესიულმა ღონისძიებებმა, ქართული ენის წინააღმდეგ ვიწრო ჩინოვნიკურმა კანცელარიზმმა და აღვირაბსნილობამ შეასუსტა ქართველი ახალგაზრდობის „ზნეობრივი კავშირი ხალხთან, თავისი მაღალი მოწოდების ერთგულება, შეაფერხა მათში კეთილშობილი იდეალიზმის ჩასახვა და განმტკიცება და ყოველივე ამის ნაცვლად განავითარა ღლონვა, რომელიც ხასიათდება პრაქტიკული ჩინოვნიკური მაგერიალიზმის სახელწოდებით“².

საკუთრივ ფილოსოფიური აზრით, მაგერიალიზმისა და იდეალიზმის დაპირისპირება იაკობს უაზრობად მიაჩნია, რადგან თვლის, რომ ისინი ცალ-ცალკე ორივე უკიდურესია და იდეალი სწორედ მათ მორიგებაში, მათ ჰარმონიზაციაში უნდა ვეძებოთ. ამიტომ მიიჩნევდა იგი სასურველად და საოცნებოდ იმგვარად განათლებულ-ჩამოყალიბებული ადამიანის აღზრდას, რომლის ცნობიერებაში ერთმანეთს მორიგდებოდა, ერთმანეთს შეერწყმოდა იდეური ცოდნის, კერძოდ, რელიგიისა და ცხოვრების მაგერიალისგურ-პრაგმატისგული მიმართულებანი. იდეალად მას მიაჩნია ადამიანი-მეცნიერი. უფრო ზუსტად „მეცნიერი არქიერი“, რომელსაც მაღალ საღვთისმეტყველო ცოდნასთან ერთად აქვს სათანადო მეცნიერული განათლებაც. ასეთად იაკობი მიიჩნევს ცნობილ მოღვაწეს არქიმანდრიტ გაბრიელ ქიქო-

1. ა. წერეთელი, თხზ. ტ. 13. გვ. 109.

2. ი. გოგებაშვილი, თხზ. ტ. 1. გვ. 190.



ძეს, რომლის გარდაცვალების დღეებშიც იგი წერდა: „განსვენებული სხეუ-
ლს გულში ღვიოდა, ერთი ძლიერი, შეურყეველი სარწმუნოება და გონე-
ბაში — საფუძვლიანი და მრავალმხრივი განათლება, მეცნიერება და ორი-
ვენი — სარწმუნოება და მეცნიერება პარმონიულად იყვნენ შეთვისებულ-
ნი, შემრდილნი, შეთანხმებულნი და შეადგენდნენ ერთ რთულ მომხიბ-
ლავს სასულიერო ძალას, ბრწყინვალე ინტელექტსა... სარწმუნოება, მოკ-
ლებული განათლებას, ხშირად ექცევა ვიწრო ფანატიკოსობად, ან აღმერ-
თებს გარეგანს, დროებითს ფორმებს ეკლესიისას და ივიწყებს შინაგან
მხარეს, ცხოველმყოფელს მნებობრივ პრინციპებს, დედა-ამრებს სახარები-
სას. მეორე მხრივ, მეცნიერება, მოკლებული ჭეშმარიტს სარწმუნოებას
როდი უშლის თავისს მექონს, მესაკუთრეს, იყოს იგი იმდენადვე დიდი
არამზადა, რამდენადაც იგი დიდი მეცნიერია... სარწმუნოების და მეცნიე-
რების მოთავსება პარმონიულად შესაძლებელია არა მარგო სასულიერო
პირთათვის, არამედ უმაღლესად განვითარებულ მეცნიერთათვისაც... გან-
სვენებულის მთავარმწყემსისათვის, რომ ვისმე ეკითხა სიცოცხლის დროს:
რა უფრო ყველაზე საჭიროა საქართველოს აყვავებისა და ბედნიერე-
ბისათვის, იგი მიუცილებლად უპასუხებდა: დანერგვა ყველა ქართველში ჭეშ-
მარიტი სარწმუნოებისა და ნამდვილი განათლებისა“¹. ამგვარად, იაკობ
გოგებაშვილს, ილია ჭავჭავაძის მსგავსად, სჯერა, რომ რელიგიისა და
მეცნიერების მორიგებით შესაძლებელია ისეთი ფილოსოფიური ცოდნის
შეძენა-დაგროვება, რომელიც ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაო-
ბისათვის საჭირო და სასურველი ახალთაობის აღმრდის საფუძველი გახ-
დება.

ი. გოგებაშვილისათვის უცხოა ზედმეტი თეორეტიკებით გაგაცემა, იგი
მოქმედების ფილოსოფიის მომხრეა. ჯერ კიდევ ჩვენი საუკუნის დასაწყის-
ში ცნობილმა ქართველმა მკვლევარმა მ. ჭიჭინაძემ კარგად შენიშნა, რომ
„იაკობ გოგებაშვილმა ზედმიწევნით შეისწავლა ღვთისმეტყველება, მეტა-
ფიზიკა და 1840 წლებში აღორძინებული პოზიტიური ფილოსოფია. ადრი-
დანვე გაპყვა გერმანიის მეტაფიზიკოსთა და ფილოსოფოსთა წიგნების კით-
ხვას.

... მეტაფიზიკით სწავლაზე მაღლა მან სხვა მეცნიერება დააყენა: ფიზი-
ოლოგია, ანატომია, ბოლოლოგია, მეცნიერული ფილოსოფია, შედარებით
ლინგვისტიკა, რეალური პედაგოგიური მოძღვრება. მის საყურადღებოდ
გახდა სპენსერი თვის შესანიშნავი სოციოლოგიით, გერშელი... ფოხტი, გე-
კელი, გეკელი, უელსი და მრავალნიც სხვანი დიდებული მეცნიერნი და
ბუნების საიდუმლოების მაძიებელნი, რომელთაც ევროპაში ნათელის მა-
ძიებელი ლგოლვა დაბადეს, რომელთაც აღმართეს დროშა ჭეშმარიტ მა-
ტერიალისტურის რეალიზმისა, კეთილი იდეალიზმისა, რომელთა მოღვა-
წეობითაც კაცობრიობას თვალები აეხილა და ბევრი რამ ავი და კარგი
დაინახა... მხნე და ახოვანმა მოღვაწემ ქართველთ გლეხთა შვილებს აუწ-
ყა მდაბიურად ევროპის დიდებულ და სასიქადულო მეცნიერთ ამრები:
ასწავლა ბუნების მეცნიერება, თან კითხვები მისცა მათ, თუ რისგან ხდება

1. ი. გოგებაშვილი, თხზ. ტ. 2, გვ. 143-144.



დედამიწაზე ათასნაირი ცვლილება, გარდაქმნა, გარდახალისება“¹ სწორედ ამგვარი მოქმედების პრაქტიკული ფილოსოფია დაუდო საფუძვლად იაკობ გოგებაშვილმა თავის შეხედულებას ადამიანის შესახებ. იგი დარწმუნებულია, რომ ადამიანი მაგერიალური გარესამყაროს ორგანული ნაწილია, ორივენი განვითარება-სრულყოფის ერთნაირ კანონზომიერებებს ემორჩილება და მიისწრაფვის პარმონიისა და სრულყოფილებისაკენ. ეს პროცესი, იაკობის აზრით, შესანიშნავად ესმოდა სპენსერს, როდესაც იგი „მსოფლიო ევოლუციის საყოველთაო განვითარების თეორიას“ აყალიბებდა. ქართველი პედაგოგი თვლის, რომ „სისრულე ადამიანისა, სამოგადოებისა და მთელის კაცობრიობისაა და საყოველთაო ბედნიერება უთუოდ დამკვიდრდება ბოლოს და ბოლოს დედამიწაზე, თუ რაიმე კოსმიურმა, მსოფლიო მიმეშმა კაცობრიობას ბოლო არ მოუღო.“²

ადამიანი, იაკობ გოგებაშვილის აზრით, თავის არსებობის რეალიზებას გონიერი საქციელისა და სასარგებლო მოქმედების საშუალებით უნდა ახდენდეს. მას ამის შესაძლებლობა იმთავითვე აქვს ბოძებული, თუმცა მის რეალიზებას მხოლოდ იმ შემთხვევაში ახერხებს თუ სისტემატიურად ავითარებს გონებით უნარებს და საგან-მოვლენათა ანალიზისას წინ მეცნიერულ ცოდნას წაიმძღვარებს. ამასთან, ბოლომდე თვით მეცნიერული ცოდნაც ვერ მოგვცხმარება, თუ ადამიანი არ გამდიდრდა სათანადო პრაქტიკული გამოცდილებით. განსაკუთრებულია ამ მხრივ საუკუნეების მანძილზე ადამიანთა სხვადასხვა თაობის მიერ დაგროვილი გამოცდილების შესწავლა-ათვისება. რადგან ხალხის გამოცდილება, პრაქტიკა, ი. გოგებაშვილის აზრით, ადამიანისათვის „გზისმანათობელი ფარანი და კელაპგარია“³. აღნიშნულთან დაკავშირებით დიდი პედაგოგი წერს: „შეიძლება ჩვენში ადამიანი იყოს ნამდვილი კეთილისმყოფი გლეხობისა, ჭეშმარიტი დემოკრატი, მაგრამ რაიმე პატივსაცემი, მაგრამ შემცდარი მოსაზრებით დაადგეს იმავე გზასა, რომელსაც ადგიან კლერიკალები და ფეოდალები. ამ შემთხვევაში მავნებელს შეცდომას მხოლოდ მაშინ ავიცილებთ თავიდან, როდესაც გზის მანათობელ ფარნად და კელაპგრად ჩვენ გავიხდით იმ პირთა მსჯელობას და შეხედულობას, რომელნიც მუდამ ხალხში მოქმედებენ. არიან მისი მასწავლებელნი, იციან მისი ავი და კარგი, სურვილნი და მოთხოვნილებანი და შედმიწევნით აქვთ შესწავლილი... ყოველნი გარემოებანი“⁴. იაკობის აზრით, ეს გარემოებაც ყოველთვის საკმარისი არაა შეცდომათა თავიდან ასაცილებლად, რადგან ადამიანის ცხოვრება ასეა მოწყობილი: „ვინც ჰქმედობს, იღვწის, შეცდომას ვერასდროს ვერ ასცდება. გარნა გონიერი მოქმედი, შეიგნებს რა თავის შეცდომას, ჯიუტად როდი შეჩერდება მასზე, იგი სცდილობს, რაც შეიძლება მაღლე გამოასწოროს თავისი შეცდომა და საქმე კეთილად წარმართოს“⁴. იაკობი ღრმად და დარწმუნებული, რომ ადამიანისა და სამოგადოების სრულყოფის

1. ზ. ჭიჭინაძე, იაკობ გოგებაშვილი, 1900, გვ. 34-35.

2. ი. გოგებაშვილი, თხზ. ტ. 2, გვ. 282.

3. იქვე, გვ. 262.

4. იქვე.

ერთ-ერთი უმთავრესი გზა განათლების შეძენისა და ცოდნის ცხოველ-
მყოფელი ძალის გამოყენებაზე გადის. მისი ამრით, სხვადასხვა ერისა
და გომის ხალხებს ისე არაფერი თიშავს და აცილებს ერთმანეთს, რო-
გორც უეცოზა. „ღიად, ღიღია, ფრიად ღიღი მნიშვნელობა — ცოდნისა,
განათლებისა. იგი იმდენადვე საჭიროა ერის არსებობისა და წარმატე-
ბისათვის, რამდენადვე ჰაერი სუნთქვისა და სიცოცხლისათვის“.

ახალ სოციალურ და პოლიტიკურ სიგუაციაში ადამიანის არსისა და
მისი აღმრდის საკითხებისათვის 60-იანელთა შეხედულებებს მხარს უჭერს
გიორგი წერეთელიც. აცნობიერებს რა თავის თანადროულობის წინაშე
მდგარ პრობლემებს, იგი როგორც დემოკრატი-განმანათლებელი, მთე-
ლი არსებით ცდილობს მისთვის ცნობილი ფილოსოფიური ცოდნა პოპუ-
ლარულ და ხალხისათვის მისაწვდომ ენაზე ჩამოაყალიბოს. ამის გამო
იგი შეგნებულად ამბობს უარს რთულ ფილოსოფიურ გერმინებზე და ხში-
რად ცვლის საყოველთაოდ გასაგები ცნებებით, რასაც, პროფესორ ს.
აველიანის შენიშვნით, ხშირად ის მოსდევს, რომ აღნიშნული გერმინები
აღეკვაგურად აღარ ასახავენ იმ ფილოსოფიურ ცნებებს, რომელთა ნაც-
ვლადაც ისინი იხმარებიან.³ ეს გენდენცია მარგო გ. წერეთელთან როდი
იჩენს თავს. იგი გიპიურია მთელი ქართული განმანათლებლობისათვის.

გიორგი წერეთელი ფილოსოფიის, როგორც მეცნიერების, საგნად
ბუნებას, მაგერიალურ სამყაროს მიიჩნევს. ბუნება, მისი ამრით, მაგე-
რიალური სხეულებისაგან, კერძოდ, არაორგანული და ორგანული სხე-
ულებისაგან შედგება. ორგანული მაგერია არაორგანულის განვითარე-
ბის შედეგია. ამიგომ ისინი თავისი არსებობის ყველა სტადიაზე გან-
ვითარების ერთიან კანონებს ემორჩილებიან. ორგანულ სხეულებს გ.
წერეთელი ორ ჯგუფად ყოფს: ესაა მეცნარეები და ცხოველები. მათ
შორის, ცხადია, არსებობს საერთოცა და განმასხვავებელიც. საერთო
ისაა, რომ ორივენი ცოცხალნი არიან, მაგრამ მეცნარეთაგან განსხვა-
ვებით ცხოველები მოძრაობენ (გადაადგილდებიან), აქვთ შეგრძნებები,
ნებელობა და ა.შ. ადამიანი ორგანული მაგერიის ნაწილია, საერთოდ
იგი მაღალგანვითარებული ცხოველია, რომელსაც კიდევ უფრო რთუ-
ლი ორგანული სტრუქტურა აქვს. „კაციც ეგრე ცხოვრობს, როგორც
ყოველი სულიერი ქმნილება, — წერს გ. წერეთელი, — ის ჭამს, სვამს,
ძინავს, სუნთქავს და მოძრაობს. ამისთანა ცხოვრებას — ცხოველის ცხოვ-
რებას ეძახიან. მაგრამ კაცს სხვა განსაკუთრებული ცხოვრებაც აქვს.
ამისთანა ცხოვრებას ეძახიან სულიერს ანუ ფსიხიურ ცხოვრებას“.² აქ-
ვე გ. წერეთელი შენიშნავს, რომ ადამიანს, ცხოველისაგან განსხვავე-
ბით, „ნამდვილი გონიერება და საუკეთესო ამრი აქვს“. მას „ბუნებაში
პირველი ალაგი უჭირავს თავისი ჭკუით... კაცი თავის ჭკუით ძალიან
მაღლა დგას ყოველ ცხოველზე“.³ ამრიგად, გ. წერეთელი მიიჩნევს,
რომ ადამიანის გონება, ფსიქიკა „განსაკუთრებული ცხოვრების“, სპე-

1. ს. აველიანი, გიორგი წერეთლის ფილოსოფიური მოღვაწეობა, 1954, გვ. 55.

2. გ. წერეთელი, საუკეთესო ცოდნა, გვ. 73

3. იქვე, გვ. 71-73

ციფიკურად მახასიათებელი ნიშანია, რომ ადამიანი ცხოველისაგან განსხვავდება რეალური ფსიქიკითა და ამროვნებით განირჩევა.

გ. წერეთლის ეს თვალსაზრისი, ცხადია, ახალი არაა, იგი დიდი ხნის წინ შემუშავდა და იდეალისტური ფილოსოფიის ერთ-ერთ წამყვან დებულებად იქცა. თავის დროზე აღნიშნული მოსაზრების წინააღმდეგ ჯერ კიდევ ლ. ფოიერბახმა გაილაშქრა. „ადამიანი, – წერდა იგი, – მხოლოდ ამროვნებით არავითარ შემთხვევაში არ განირჩევა ცხოველისაგან. უფრო მუსგად: ცხოველისაგან მას მთელი მისი არსება განასხვავებს. თუმცა ის, ვინც არ ამროვნებს, არც ადამიანს წარმოადგენს, მაგრამ არა იმიტომ, რომ ამროვნებაა მიზეზი, არამედ მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი ადამიანის არსის აუცილებელი შედეგი და თვისებაა“.¹ უდავოა, რომ ადამიანი ცხოველისაგან ამროვნებითაც განსხვავდება, მაგრამ ეს საკმარისი არაა იმისათვის, რომ ამროვნება ადამიანის არსის ყველაზე სპეციფიკურ ნიშნად გამოცხადდეს, მით უფრო, რომ გ. წერეთლისავე შეხედულებით, ეს უკანასკნელი განუვითარებელი ფორმით ცხოველებშიც არსებობს. „ადამიანს და ცხოველს აქვს ამრი, მსჯელობა, ისინი გრძნობენ და ფიქრობენ“.² ამროვნება, რომელიც განვითარების მაღალი ფორმით მხოლოდ ადამიანში გვხვდება, დიდ უპირატესობას ანიჭებს მას. მართალია, მოგიერთი ცხოველი თავის ძალით, შეგრძნებათა სიმახვილით და ა.შ. ბევრად აღემატება ადამიანს, მაგრამ ამროვნების მაღალი უნარი, გონება, რომელიც ამ უკანასკნელს აქვს მინიჭებული, ადვილად ჩრდილავს ამგვარ უპირატესობას. „ჩვენი ჭკუა ისეთი ღონეა, რომ ყველას მაგიერთობას შერება... კაცი თავისი ჭკუით ბუნების მეფეა“.³

გ. წერეთელს გარკვეული თვალსაზრისი აქვს იმის თაობაზე, თუ როგორ ვითარდება ადამიანის გზა, – მისი ამრით, ესაა მსვლელობა არცოდნიდან ცოდნისაკენ. ეს ფაქტი დასტურდება ისტორიული განვითარების მაგალითითაც. პირველყოფილ ადამიანს არანაირი ცოდნა არ ჰქონდა. იგი არც თუ ბუნების კანონს იცნობდა, არც საკუთარ თავს. მთელი ის ცოდნა, რომელიც ადამიანმა დააგროვა ხანგრძლივი ევოლუციური განვითარების შედეგია. აქედან, გ. წერეთლის ამრით, ის დასკვნაც გამომდინარეობს, რომ ვინაიდან მთელი ცოდნა შეძენილია და „სუფთა დაფაზე“ დაწერილი. ადამიანს იმთავითვე ჰქონია ცოდნის შეთვისების, ანუ შემეცნების უნარი. „ბუნებაში, კაცს ჰაზრი და გონება თან დააგანა, რომ თავისი ჭკუით ყოველივე მაღე გაეცნო, სანამდისიც ჰაზრი და გონება მიუწვდებოდა ყველაფერი შეეცყო“.⁴ გ. წერეთელმა კარგად იცის, რომ შემეცნების უნარის არსებობა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს მთელი სისრულით შემეცნების განხორციელების შეუქცევადობას. უნარის არსებობის საფეხურზე შემეცნება შეიძლება ვერც კი განხორციელდეს, თუ, რაღა თქმა უნდა, არ არსებობს შემეცნების აუცი-

1. Л. Фейербах, Основы философии будущего, 1987, стр. 74.

2. გ. წერეთელი, საუკეთესო ცოდნა, გვ. 73.

3. გ. წერეთელი, საუკეთესო ცოდნა. გვ. 73.

4. იქვე, გვ. 3



ლებლობა, მისი საჭიროება. ამ უკანასკნელს გ. წერეთელი ხედავს ცხოვრების გაუმჯობესებისათვის პრაქტიკული ბრძოლის ასპარეზზე. მისი აზრით, შემეცნების პროცესს წინ უსწრებს პრაქტიკული საქმიანობის ეტაპი. პირველყოფილი ადამიანი მხოლოდ და მხოლოდ პრაქტიკული იყო, იგი ძირითადად მოქმედებდა. მისი პრაქტიკული საქმიანობა ინსტიტუტებითა და ყოველდღიური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების აუცილებლობით იყო შეპირობებული. დროთა განმავლობაში დაგროვილმა გამოცდილებამ მას ქვეცნობიერად უკარნახა, რომ ბუნებას რაღაც გარკვეული კანონზომიერებანი აქვს და საჭიროა მათი დახსოვება, შესწავლა, გათვალისწინება. სხვანაირად ცხოვრების გაუმჯობესება არ მოხერხდებოდა. ამრიგად იქცა ცხოვრების მოსაწესრიგებლად მრუნვა შემეცნების განვითარების მიმეზად. აღნიშნულ საკითხზე მსჯელობისას გ. წერეთელს ამგვარი მაგალითები მოჰყავს: „ვისგან უნდა ესწავლა და გადაეღო პირველ კაცს? იმაზე წინ ხომ არავის უცხოვრია. ამის გამო ძველი კაცები... რომელნიც სულ პირველად ცხოვრობდნენ, ვერ იყვნენ კარგი ოსტატები და მოძღვრები. იმათ ძალიან ცოგა იცოდნენ. ვთქვათ, სცოდნოდათ, რომ წყალი ახრჩობს, ან ცეცხლი სწვავს, — წყალი საჭიროა სარეცხად და სასმელად, ცეცხლი გასათბობად და გასანათებლად, — მაინც ვერას გახდებოდნენ იმისთანა ცოდნით: ასე ცოგა ცოდნა ხომ ვერ დაარჩენდათ? მართლაც პირველ კაცს ჯერ კიდევ ბევრი ჰქონდა შეუგყობელი და რადგან უამისოთ რიგიანად ცხოვრება არ მოხერხდებოდა, ამისათვის კაცის გონება არ ისვენებდა, ყოველთვის ფიქრში და გამოძიებაში იყო. მართალია, პირველს შემთხვევაში კაცი საგანგებოს ვერას გააკეთებდა, იმის გონება და მსწავლა მძიმედ სდგამდა წინ ნაბიჯს, მაგრამ თუ კაცი დაუკვირდებოდა, მაშინაც შენიშნავდა გონების გაუმჯობესებას: შთამომავლობა თანდათან უფრო ჭკუიანი და გონებიანი იბადებოდა“.¹ თუ ცალკეულ დეგალებს არ გამოვლევებით, მთავარი და არსებითი გ. წერეთელს სწორად ესმის, რადგან მიიჩნევს, რომ ცოდნა-შემეცნების წინსვლის გარეშე ვერც საზოგადოება წარსდგამდა ნაბიჯს უკეთესი მერმისისათვის.

გ. წერეთელი შემეცნების საკითხებზე მსჯელობისას გარკვეულ ყურადღებას უთმობს მისი საგნის პრობლემას. იგი თვლის, რომ შემეცნების საგანს სინამდვილეში არსებული საგნები შეადგენს. შემეცნება სწორედ ამ საგნებს, მათ შორის არსებულ მიზეზ-შედეგობრივ კავშირებს იკვლევს. მაგრამ როგორ ხდება შემეცნების პროცესის რეალიზება? აღნიშნული საკითხის გაგებაში გ. წერეთელი მაგერიალისგური ფილოსოფიის პოზიციებზე დგას. იგი თვლის, რომ ადამიანსა და ბუნებას შორის განსხვავება არ არსებობს, ისინი ერთსა და იმავე კანონზომიერებებს ემორჩილებიან. ადამიანი „ბუნების ნაწილს შეადგენს“. ამიტომ მისთვის ბუნების საგანთა და მოვლენათა შემეცნების შესაძლებლობა იმთავითვე დაშვებულია. „ბუნების მოვლინებიანი არ არიან დაფარულნი არც ფილოსოფოსისათვის, არც ხელოსანისათვის და არც გლეხისათ-

1. გ. წერეთელი, საუკეთესო ცოდნა, გვ. 3-4.



ვის. იმათ შეუძლია ესენი გამოიყენონ თავისი გონების გახსნისათვის“¹

გ. წერეთელი შემეცნების ორ საფეხურს აღიარებს. ესაა: შეგრძნება და ამროვნება. პირველი მათგანი გ. წერეთელს ცხოველთა ღამანანიათებელ თვისებად მიაჩნია, ხოლო ადამიანს, მისი ამრით, შეგრძნებებთან ერთად აბსტრაქციის უნარიც აქვს. ადამიანი გრძნობის ორგანოების, კერძოდ, ნერვების, საშუალებით იღებს ინფორმაციას და გადასცემს მას „უმთავრეს მმართველობას“ – ტვინს. ისინი „ტელეგრაფსავით ჩქარა აცნობებენ ტვინს რაც რაიმე მოხდება“.² ამის მერე საქმეში ერთვება ამროვნება, რომელიც მიღებულ მასალას გადაამუშავებს და ცნებებს ჩამოაყალიბებს. სწორედ ამროვნების საშუალებით ხდება, გ. წერეთლის აზრით, არა მარტო გარემოში არსებული საგნების შემეცნება, არამედ ისეთი საკითხების შესახებ წარმოდგენის შემუშავება, „რომელიც არც თვალით დაინახება, არც ყნოსვით, არც სმენით, არც ხელით შეხებით იცნობა“. ასეთია მაგალითად, „სიკეთე, ბოროტება, ჭეშმარიტება, სული და სხვა“.³

გ. წერეთელი აბსტრაქტულ ამროვნებას ადამიანის უდიდეს ღამახასიათებელ თვისებად და სანუკვარ მონაპოვრად მიიჩნევს. მის ღამსახურებად აღიარებს იმას, რომ ადამიანს „ბუნებაში პირველი ადგილი უჭირავს“.

გონების, აბსტრაქტული ამროვნების საშუალებით იქმნება მეცნიერული ცოდნა, რომელიც ადამიანის ხელში იარაღად იქცევა. მისი მეშვეობით ადამიანი გარდაქმნის გარემომცველ სამყაროს, ბატონობს ბუნებაზე, ამსხვრევს ცრუ წარმოდგენებს. ბუნების შემეცნება, გ. წერეთლის აზრით, ერთ-ერთი ყველაზე მთავარია, ამ გზით ადამიანი ხომ საკუთარ თავსაც იმეცნებს, რადგან თვითონაც ბუნების ნაწილია, და ამით არკვევს თავის დანიშნულებას ცხოვრებაში. შემეცნება, გ. წერეთლის აზრით, სხვა არაფერია თუ არა „ბუნების კანონების ცოდნა... – გამოკვლევა იმისა, თუ მიზეზებიდან რა შედეგი წარმოსდგება, თუ რა კანონები ჰპართავენ სხვადასხვა მოვლენებს. მაშასადამე, თუ კაცი ნამდვილად ნასწავლი და განათლებულია, იმან იცის ბუნების კანონები, მაშასადამე იმას აქვს ბუნების ცოდნა, და რადგანაც თვითონ ბუნების ნაწილს შეადგენს, იმას აქვს თავისი თავის ცნობაც. აქედან ჩანს, რომ ვინც კარგად სცნობს თავის სიცოცხლის კანონებს და თავის მოთხოვნილებებს – იმას უყვარს თავისუფლება, თავისი მამულიც (რადგანაც ეს თავის დაცვას მიეწერება) და შეჰხარის ყოველს კეთილს, რასაც კი შეჰნიშნავს თავის გარშემო. რათა? იმიტომ, რომ იმან იცის, რომ სხვისი ბედნიერება იმის საკუთარს ბედნიერებას შეადგენს.

... და ამ სახით... ის მიაღწევს იმ ნათელს და მაღალს თავის ცნობამდის, საიდანაც დაინახავს პირველს მშის სხივებს, რომელიც მომავალში აღმოუბრწყინდება ახალ ქვეყნიერებას, სადაც გონებას, სიმართლეს და

1. გ. წერეთელი, თხზ. სრ. კრებული ტ. 1, გვ. 147.
 2. გ. წერეთელი, საუკეთესო ცოდნა, გვ. 54.
 3. გ. წერეთელი თხზ. სრ. კრებული, ტ. 1, გვ. 203.

სიკეთეს დაუსუფუვებია...¹ ასე ესმის გ. წერეთელს შემეცნების, ცოდნის დანიშნულებისა და მისი მიზნის პრობლემა. მას ღრმად სწამს, რომ მეცნიერული ცოდნა-განათლების ძირითადი მიზანი ცხოვრების განმარტებისათვის მრუნვითაა გამოხატული. ამავე საქმეს ემსახურება, ფართო გაგებით, კულტურაც. „კულტურა, – წერს გ. წერეთელი, – არის კაცობრიობის სურვილი, რომ განწყობილი ცხოვრება მოიპოვოს, ყოველივე საჭიროება დააკმაყოფილოს“. ცოდნას, გ. წერეთლის აზრით, ღირებულება აქვს იმდენად, რამდენადაც იგი წინ ეწევა ცხოვრებას, აუმჯობესებს და ახალი სიმაღლეებისაკენ მიჰყავს იგი. მას მიაჩნია, რომ ადამიანისათვის ყველაზე მეტად ფასეული და სარგებლობის მომგანი ბუნებათმეცნიერება, რადგან ადამიანის ბედნიერება ბევრადაა დამოკიდებული ბუნების კანონების თავის სასარგებლოდ გამოყენების შესაძლებლობაზე. ადამიანმა ბუნება თავის სასარგებლოდ რომ გამოიყენოს, საჭიროა მისი კანონების შემეცნება. „არამცთუ მეცნიერისათვის, უბრალო კაცთათვისაც დიდად საჭიროა ბუნების რიგიანათ გაცნობა, რომ ყოველთვის განწყობილება ჰქონდეს ხოლმე კაცს იმასთან, ესე იგი ისე მოიქცეს, როგორც ბუნებას უნდა, რომ ჩვენსავე სასარგებლოთ ვაქედოთ ყველაფერი“.²

ამრიგად, მეცნიერული ცოდნა ადამიანს არა მარტო ათავისუფლებს მასზე ბუნების დამთრგუნველი გემოქმედებისაგან, არამედ, პირიქით, საშუალებას აძლევს საკუთარი შეხედულებისამებრ გამოიყენოს ბუნებრივი სიმდიდრეები. ამ შემთხვევაში ცოდნა გამოდის ძალის როლში და იგი ადამიანის მხარეს ღებბა. „ცოდნა – ძალაა“ – იმეორებდა გ. წერეთელი ბეკონის ცნობილ დებულებას და ამით ხალხს განათლებისაკენ მოუწოდებდა. მას გულწრფელად სჯერა, რომ ადამიანს, როგორც ბუნების უმაღლეს ქმნილებას, გაბატონებული მდგომარეობა უნდა ეჭიროს. ამას კი იმ შემთხვევაში მიაღწევს, თუ იგი თავისუფალია, სწორად მოწყობილ საზოგადოებაში ცხოვრობს და, რაც მთავარია, აღსავსეა სასარგებლო, ყოფა-ცხოვრებისათვის გამოსადეგი ცოდნით. „რამდენადაც ერცლად იცის კაცმა ბუნება და მისი არსებანი, იმდენათ უფრო ძლიერი და ამაღლებულია ის ამ ქვეყანაში“.³ – დაასკვნის გ. წერეთელი.

ადამიანის ფილოსოფიური არსის საკითხი ქართველ 60-იანელთა ნაწერებში ყველაზე ნაკლებად სერგეი მესხთანაა წარმოდგენილი. ამის მიზეზი ისაა, რომ აკად. მ. გაფრინდაშვილის შენიშვნით, ქართველი განმანათლებლებიდან სერგეი მესხი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ყველაზე ნაკლებად ფილოსოფოსობდა. ამ მეცნიერების ძირეულ საკითხებს იგი მხოლოდ გაკვრით ეხებოდა. თვით ს. მესხი ამას იმით ხსნიდა, რომ 60-70-იანი წლების საქართველოს მოსახლეობა, მისი მშრომელი ხალხი გაუნათლებელ და ჩამორჩენილ მასას წარმოადგენდა. ამ „ხალხს კი ფილოსოფოსობის თავი არ აქვსო“.⁴ იგი, ცხადია, არ უარყოფს ფილო-

1. გ. წერეთელი, თხზ. სრ. კრებული, ტ. 1, გვ. 130.

2. სასოფლო გაზეთი, 1870, № 8.

3. გ. წერეთელი, თხზ. სრ. კრებული, ტ. 1, გვ. 53.

4. „დროება“, 1875. 1 143.



სოფიური სიბრძნის საჭიროებას, მაგრამ მიაჩნია, რომ ღრრის კვალი-
 ბაზე ცოდნის ხან ერთი სახეობაა უფრო აუცილებელი, ხან კიდევ მეორე.
 სადღეისოდ, ამბობდა ს. მესხი, ფილოსოფიაზე გამოსადეგი უპირველესად
 ბუნებისმეტყველება და სამეურნეო ცოდნააო. „რასაკვირველია, საჭირო-
 ცაა და სასიამოვნოც, რომ საზოგადოებამ გაიცნოს ასტრონომიის კანო-
 ნები, სპექტრალური ანალიზი, ქიმიის მეცნიერება და სხვა ამგვარი საგ-
 ნები. მაგრამ ამჟამად ჩვენთვის ამაებზე უფრო საჭირო საგნების ამორ-
 ჩევა შეიძლებოდა... თვით მეცნიერებაში შეიძლებოდა ბევრი ისეთი საგ-
 ნების ამორჩევა, რომელთაც ხალხის საჭიროებასთან უფრო დაახლოე-
 ბითი კავშირი ჰქონოდა ან რომელნიც ადამიანის გონების გაფართოე-
 ბას, გახსნას უფრო დაეხმარებოდა, ვიდრე სპექტრალური ანალიზის ცოდ-
 ნა“¹. ს. მესხი ასეთ საგნებად უპირველესად მიიჩნევდა პოლიტიკურ ეკო-
 ნომიას, ისტორიასა და ლიტერატურას. მიუხედავად მემორალნიშნულისა,
 ს. მესხის პუბლიცისტური ჩანაწერების ანალიზი მაინც საკმაო მასალას
 იძლევა, რათა მისი მოგადფილოსოფიური შეხედულებებიდან გამოვყოთ
 ადამიანის პრობლემა, რომელიც არსებითად არ განსხვავდება განმა-
 ნათლებელთა ამროვნების ძირითადი გენდენციებისაგან. ს. მესხისათვის
 ყველაზე მთავარი და არსებითი მსჯელობა საზოგადოების განვითარე-
 ბის ძირეულ კანონზომიერებებზე. იგი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთ-
 მობს საზოგადოებრივი არსებობის ფილოსოფიურ საკითხებს. ამ შეხე-
 დულებებს აფუძნებს ცნობილ დებულებებზე, რომლის მიხედვითაც ადამი-
 ანის ხასიათი და მნიშობა „ერთი სიკვითი, მთელი კაცი გარემოებაზედ
 არის დამოკიდებული“². ქართულ განმანათლებელს მიაჩნია, რომ აქ
 გამოხატული ამრი ვრცელდება მთელ საზოგადოებაზე, კაცობრიობაზე.

ს. მესხი ამტკიცებს, რომ ბუნება არის ადამიანის, საერთოდ, საზოგა-
 დოებისა და ყველა მისი შემადგენელი რგოლის არსებობა-განვითარების
 აუცილებელი პირობა, რომ, თუ საზოგადოება გათავისუფლდა, მაშინ პი-
 როვნებაც თავისუფალი გახდება. ამას კი უდიდესი მნიშვნელობა აქვს,
 რადგან იდეალი სწორედ თავისუფალი პიროვნებისაკენ სწრაფვით უნდა
 იყოს გამოხატული. ამასთან, ს. მესხის აზრით, ადამიანის თავისუფლება
 არ უნდა გავიგოთ, როგორც უბრალო პირადი სიამოვნება, როგორც
 გათავისუფლება საზოგადოების ინტერესებისაგან, მისი საქმეებისაგან.
 პირიქით, ჭეშმარიტმა ადამიანმა სწორედ პირად სიამოვნებაზე უნდა თქვას
 უარი, თუკი ამით წინ წაიწევს და მოიგებს საზოგადოებრივი ინტერესე-
 ბი. „მამულის ყოველ ნამდვილ შვილს პირველად თავის სასიამოვნო და
 სასარგებლო შრომად მხოლოდ ის უნდა მიაჩნდეს, რაც ამ მამულისათ-
 ვის სასარგებლო და გამოსადეგია. კერძობითი მიდრეკილება, საკუთა-
 რი პიროვნული სიამოვნება ხშირად უნდა დაივიწყოს, თუ ეს საზოგადო-
 სამშობლოს სარგებლობას არ ეთანხმება“³. ამგვარი მოქმედება, ს. მეს-
 ხის აზრით, მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, როდესაც საზოგადოებრივ-

1. „ღრობა“, 1876, № 18.
 2. ს. მესხი, თხზ. გ. II. გვ. 102.
 3. ს. მესხი, ნაწერები, გ. 1, გვ. 313.



პოლიტიკური წყობა და ცხოვრების მდინარეა ადამიანზე, განმარტავს მემოქმედებას არ ახდენს. ამისგან კი მხოლოდ იმ შემთხვევაში კარს დაზღვეულნი, თუ თვით სამოგადოებრივი ცხოვრება სწორადაა აგებული. ამ თვალსაზრისით, იდეალად და მისწრაფების საგნად ს. მესხს არ ჩვევითი, დემოკრატიულ საფუძველზე დამყარებული პოლიტიკურ-სამოგადოებრივი წყობილება მიაჩნია. მას სწამს, რომ მხოლოდ ის სამოგადოება არ გადაიქცევა ექსპლოატაციის სამეფოდ, რომელიც პირადი შრომით მოპოვებულ საკუთრებასა და პიროვნების „გონიერულ“ თავისუფლებას ემყარება. „განათავისუფლეთ ხალხი, — მოუწოდებდა ს. მესხი, — ყოველგვარ დამპყარავ ძალისაგან, ეცადეთ, რომ იმას შრომით ლეკმაპურის შოვნა შეეძლოს, რომ იმის ნაღვავს სხვები არ ართმევდნენ, და დამერწმუნეთ, რომ ქურდობა, ავაზაკობა და ყოველგვარი ცუდკაცობა მაშინ ჩვენში ერთი-ათად შემცირდება...“¹ ს. მესხი დარწმუნებულია, რომ კაცობრიობის ბედნიერება პირდაპირ უკავშირდება ადამიანის პიროვნულ ბედნიერებას და ამასთან ერთიცა და მეორეც უშუალოდ გამომდინარეობს შრომისა და მისი შედეგების მოხმარების პერსპექტივიდან. ყოველმა ადამიანმა იმდენი უნდა მოიხმაროს თავისი ცხოვრებისათვის, რამდენსაც თვითონ მოიწვეს, სანამ ერთი შრომობს, ხოლო მეორე მხოლოდ მოიხმარს, არანაირ პიროვნულ თავისუფლებაზე და, მაშასადამე, არც სამოგადოებრივ თავისუფლებაზე შეიძლება საუბარი.

ს. მესხის აზრით, ყოველი ადამიანის ვალია იზრუნოს უკეთესი მომავლისათვის, მაგრამ „ვეინც შედეგის მოსპობას მოინდომებს, უნდა ცდილობდეს, რომ მიზეზი მოისპოს... საჭიროა, რომ ყოველი კაცი შრომობდეს, რომ ყოველი კაცი თვითონვე სარგებლობდეს ამ თავისი შრომით და ამასთან, რასაკვირველია, ჰქონდეს საგანი, რომელზედაც ის თავის შრომას აძლევდეს“. ს. მესხი მიიჩნევს, რომ ადამიანი, თუ ის ჭეშმარიტი ადამიანია, არ შეიძლება კმაყოფილდებოდეს დღევანდელი დღით და მხოლოდ სადღეისოდ საჭირო სარჩო-საბადებლის მოპოვებით. იგი ოცნებასა და ფიქრში მაინც არ უნდა მოეშვას უკეთესი მერმისისათვის მრუნვას.

ს. მესხს მიაჩნია, რომ მისი თანამედროვე სამოგადოებრივ-პოლიტიკური წყობილებანი „მომღილი სხულია“, რომელიც ადამიანებს უკეთურობისა და უკუღმართობისაკენ უბიძგებს. ამიგომ, საჭიროა მათ შეცვლაზე მრუნვა. იგი ფიქრობს, რომ ადამიანი და მის ირგვლივ მყოფი სოციალური პრობლემები ძნელად ემორჩილება მყისიერი ცვლილებების სურვილს. „სამოგადოებისა და ხალხის ცხოვრება ძველი პერანგი როდია, რომ იმასავით შეიძლებოდეს სიღარიბის, შიმშილისა და უმეცრების გახდა და კმაყოფილების, განათავისუფლებისა და კეთილმდგომარეობის ჩაცმა, თითქო ახალი სუფთა პერანგიაო. ადამიანის ცხოვრება ერთობ რთული რამ არის, იმის კეთილდღეობა, იმის გამოცემა, ცუდის მოსპობა და კარგის შეძენა ერთობ ნელნელა, ერთობ ბევრის წვალებით და შრომით ეფინება ხალხს, ერთობ ბევრ ღროებას თხოულობს“.² ერთ-ერთი

1. ს. მესხი, ნაწერები, ტ. 1, გვ. 244.

2. „ღროება“ 1879, № 186.



საიმედო გზა, მიიჩნევს მესხი, ადამიანისა და საზოგადოების კრიზისიდან გამოყვანისა, არის მრუნვა განათლებაზე, სწავლებასა და აღზრდაზე. სხვა-ნაირად, ადამიანი ვერ მოიპოვებს შინაგან თავისუფლებას და ამით გზა-ჩაქვშობა მისი, როგორც გონიერი და მოწესრიგებული არსების, თვით-რეალიზაციას, თვითგაწმენდასა და თვითსრულყოფას.

ქართულ განმანათლებელთა მსგავსად, ნიკო ნიკოლაძეც წინააღმდეგია ისეთი ფილოსოფიისა, რომელიც თავისი არსით ცხოვრებასთან, საზოგადოების ჭეშმარიტ მოთხოვნებთან, ხალხის ინტერესებთან არ იქნება დაკავშირებული. იგი მაღალი შეხედულებისაა, საზოგადოდ, ადამიანზე, პიროვნებაზე და კაცობრიობის უბოროტეს დაბრკოლებად ცხოვრებაზე ფატალისტურ თვალსაზრისს მიიჩნევს, რომლის თანახმად „... ბედნიერების მიღწევა თვითონ კაცს და კაცობრიობას არ შეუძლია, — ამ სიკეთეს ის მეგარდმო უნდა მოელოდეს, რომელიც იმას ქადაგებს, რომ „ასე უნებებია ბედს... მაშ, დავემორჩილოთ მის წმინდა განგება-სო“. ნ. ნიკოლაძეს სწამს, რომ „კაცის ბედნიერება ქვეყანაზე შესაძლებელია“. სასოწარკვეთილების, უიმედობის გამომხატველი ფილოსოფიური აზრი მას მიუღებლად მიაჩნია, რადგან „კაცის გული ისეთ რიგად არის გაჩენილი, რომ შიგ ჩვენდა უნებურად ნიადაგ სიცოცხლის სიყვარული ღვივის“. სიცოცხლე, ნ. ნიკოლაძის აზრით, ისეთი რამ არის, რომლისკენაც ყოველი ადამიანი მიისწრაფვის და რომელზეც ყველა ადამიანს თანაბარი უფლება აქვს... რანაირიც გნებავთ იყოს მისი ქონებრივი და მეტეკვიდრეობითი უფლებები“¹.

ადამიანის შესახებ პესიმისტური თვალსაზრისების დაძლევის საუკეთესო საშუალებად ნ. ნიკოლაძე ბუნებასთან, სინამდვილესთან მტკიცე კავშირს მიიჩნევს, რადგან, მისი აზრით, „ადამიანს არაფერი არ ანიჭებს ისეთ დამოუკიდებლობას, როგორც ბუნებასთან კავშირი“. ნ. ნიკოლაძის მართებული მტკიცებით, ბუნებასთან დაახლოებული, მის კანონებს გაცნობილი ადამიანი მალე რწმუნდება, რომ ადამიანის ყოფა, მისი არსებობა „ბედის საქმე არ არის“. ბუნების ცოდნა, ნ. ნიკოლაძის აზრით, ადამიანს ანიჭებს თავისუფლებას, აძლევს ცხოვრების მოწყობის საშუალებას. რაც შეეხება თვით ადამიანის ცხოვრების ფილოსოფიურ ხასიათს, ნ. ნიკოლაძის აზრით, აქაც გარკვეულ კანონზომიერებასთან გვაქვს საქმე, რადგან ადამიანი და მისი ყოფა „ერთი იმნაირი მოვლინებათაგანი არის, რომელიც ყველაფერში ბუნების კანონს მისდევს“. ნ. ნიკოლაძე მიიჩნევს, რომ „ჩვენ უნდა შევისწავლოთ სიცოცხლე, მისი მოვლენები, ძალები, რათა ჩავწედეთ მის კანონებს, რადგან მხოლოდ ამ უკანასკნელთა შესწავლის შემდეგ შეიძლება გემოქმედება მოვახდინოთ მასზე ან ჩვენთვის გამოვიყენოთ მისი ძალები“².

ნ. ნიკოლაძეს კარგად ესმის, რომ ადამიანი ბუნების ნაწილია და მასთან ბევრი რამ აქვს საერთო, მაგრამ მათ შორის განსხვავებაც დიდია. ადამიანი მოაზროვნე არსებაა, იგი შრომასა და ბრძოლაშია

1. ნ. ნიკოლაძე, რჩ. ნაწ. ტ.1, 1931, გვ. 238.
2. „Новое обозрение“, 1889, № 2032.

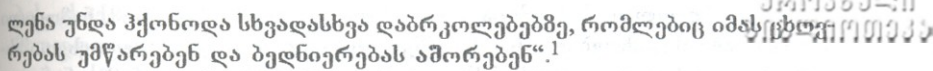
გამოწვრთნილი. რაც მთავარია, მას აქვს არსებობისათვის საჭირო ისეთი მაღალორგანიზებული ორგანო, როგორიცაა გვინი. ეს უკვე აღნიშნულია მისი შეხედულებით, „აზრისთვის მუშაობს“ ე.ი. გვინი უზრუნველყოფს და ამდენად აზრი გვინის პროდუქტია. ნ. ნიკოლაძე მიიჩნევს, რომ ადამიანის გვინი, აზრი, ცნობიერება ისტორიული განვითარების შედეგია. „ადამიანის გვინს, ბუნებისაგან ის თვისება აქვს დაგანებული, რომ თუ იმას ახალ-ახალი შთაბეჭდილება, მოძრაობა, მღელვარება, შრომა და წვრთნა დააკლდა, ის იძინებს და ხავსიანდება, უძლურდება, სუსტდება და თანდათან უფრო ჰქრება. გვინს მარტო ნიადაგი შრომა აძლიერებს და საკვებს აძლევს“.¹ მისი აზრით, ამა თუ იმ ძალის სრულად შენახვასა და განვითარებისათვის საჭიროა მისი რეგულარულად ვარჯიში და ცხოვრებაში მუდმივად გამოყენება.

ნ. ნიკოლაძე თვლის, რომ სინამდვილის მოვლენები ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს. სინამდვილე, მისი სიგყვებით, „არსებული ფაქტია, იგია სიცოცხლე, სამყარო, რომელსაც ჩვენ შევივარძნობთ ყოველ წუთს“. ამრიგად, გარე სინამდვილეს ადამიანი უკავშირდება შეგრძნებათა საშუალებით. ესაა მის შესახებ ინფორმაციისა თუ ცოდნის მიღების ერთადერთი და პირდაპირი გზა. ნ. ნიკოლაძეს კარგად ესმის, რომ ის, თუ როგორი იქნება ადამიანის შემეცნება, მისი ამროვნების დონე არსებითად დამოკიდებულია გრძნობათა ორგანოების მიერ მიწოდებული ინფორმაციის ხასიათზე. თუ შეგრძნებები არასწორად ასახავენ გარე სინამდვილეს, მაშინ დამახინჯებული აღმოჩნდება თვით შემეცნებაც და ამის გამო ადამიანი ვეღარ შეძლებს გარემოსთან თავისი ურთიერთობის სწორად რეგულირებას, ბუნებასთან შეგუებას.

ნ. ნიკოლაძე აღიარებს და სცნობს შემეცნების მიზანდასახულობის იდეას. სწორედ შემეცნებამ უნდა გაზარდოს ბუნებაზე ადამიანის გემოქმედების ძალა, რათა გარემომცველ მოვლენებს სასურველი მიმართულებით უცვალოს სახე. ნ. ნიკოლაძეს ნიშანდობლივად მიაჩნია ისეთი მაგალითები, როდესაც ადამიანებმა მათთვის არახელსაყრელ ბუნებრივ გარემოში სასურველი ცვლილებები შეიტანეს. ამ გარდაქმნაში კი „არც ზეგარდმო მოვლინება გარეულა, არც ბუნების კანონების შეცვლა. მოხდა ეს ცვლილება მარტო იმის გამო, რომ კაცმა გაიგო, რა იყო უბედობის ნამდვილი მიზეზი, გაიგო, რა ბუნების კანონებით ხდება ეს უბედობა და რა კანონების ძალას შეუძლია მისი მოსპობა“.² აქედან გამომდინარე, ნ. ნიკოლაძეს კარგად ესმის, რომ შემეცნება ბუნების კანონებზე, როგორც ობიექტურ მოვლენაზე გარდამქმნელ ზეგავლენას ვერ მოახდენს, მაგრამ ის კი უნდა შესძლოს, რომ ამ კანონთა მოქმედების მექანიზმი შეიცნოს, რათა მერე ის თავის სასარგებლოდ გამოიყენოს. „თუ კაცსა და მის გონებას, ... გავლენა აქვს ბუნების გადასხვაფერებაზე, თუ კაცის გვინს და შრომას შეუძლია ბუნების კანონების გამოკვლევით და მათი გონიერად ხმარებით თვითონ ბუნების ხასიათის შეცვლა, რაღა თქმა უნდა, რომ წვრილმანობაში იმას მეტისმეტი გავ-

1. „კრებული“, 1873, № 4, გვ. 109.

2. ნ. ნიკოლაძე, რჩ. ნაწერები, ტ. 2, გვ. 33.



ნ. ნიკოლაძის აზრით, ადამიანური შემეცნება ნელ-ნელა, საფეხურობრივად ეუფლება იმ ობიექტურ სინამდვილეს, რომელიც მას გარს აკრავს. ამიტომ, პროგრესს შეფარდებითი ხასიათი აქვს. „საითაც უნდა გადააჯღოს კაცმა თვალი, — წერდა იგი, — ყოველგან შეუდარებელ უკეთესობას და უმჯობესობას დაინახავს... ყველაფერში, ყოველგან, რაც კი უნდა ავიღოთ შესადარებლად, დავინახავთ, რომ ახლანდელი მდგომარეობა, ახლანდელი გვინი და მოხერხება უწინდელზე შეუდარებლად უფრო მაღლა დგას... ეს ყველაფერი ითქმის და უნდა მიიღებოდეს მხოლოდ წარსულთან შედარებით... ჩვენ ბედნიერ მდგომარეობაში ვართ, თუ ჩვენ ახლანდელ სიცოცხლეს უწინდელს შევადარებთ და უწინდელ ჩვენს უბედობას თუ გავიხსენებთ, მაგრამ, როგორც კი წარსულს დავივიწყებთ ან მომავლისაკენ თვალს მოვაქცევთ, ოჰ, რა ბნელი და ნაკლულოვანი გვეჩვენება ჩვენ მაშინ ახლანდელი მდგომარეობა, რამდენს უხეირობას დავინახავთ ჩვენ შიგ, რამდენს უმსგავსობას, და რამდენი ცვლილება გამოგვიჩნდება მაშინ აუცილებელ საჭიროდ“.⁴ აშკარაა, რომ ნ. ნიკოლაძის აზრით, ადამიანი ვერასოდეს შეიმეცნებს სინამდვილეს თავისი სრული სახით, იგი ნაბიჯ-ნაბიჯ მიიწევს წინ და ცოდნის იმგვარ ღონეზე დგას, როგორ პირობებსაც მას განვითარების ისტორიული გეგმა სთავაზობს. „... რაც ჩვენ

4. ნ. ნიკოლაძე, რბ. ნაწ. ტ. 2, გვ. 98.



დღეს შეუძლებლად მიგვაჩნია, ათი-თხუთმეტი წლის შემდგომ, ნამდვილი და ძლიერი შესაძლებელი საქმე იქნება. ცოცხალი რამეა განა ~~ახლა~~ ^{ახლა} ~~ესეთი~~ ^{ესეთი} ~~არ~~ ^{არ} რულებული, რაც ოცი წლის წინათ კაცს მოუფიქრებელი ეგონა?¹ 6. ნიკოლაძე ღრმად და დარწმუნებული, რომ ადამიანური შემეცნების, ამროვნების წინსვლისათვის სრულიად აუცილებელია ვიმრუნოთ მისი მიზანმიმართული განვითარებისა და აღზრდისათვის. სამოგადოებრივი გარემო ისეთნაირად უნდა მოეწყოს, რომ „ადამიანმა მასში შეიძნოს ნამდვილად ადამიანური“. ეს კი მხოლოდ იმ შემთხვევაშია შესაძლებელი, თუ ადამიანის შეგნების დამამახინჯებელი და დამორგუნავი სოციალური წყობილება შეიცვლება უფრო სამართლიანი, ჰუმანიზმის სულისკვეთებით გამსჭვალული წეს-წყობილებით. მას ღრმად სწამს, რომ გარემომცველი სამოგადოების ინტელექტუალური და მწეობრივი დონის ამაღლების გარეშე ადამიანი წინ ვერ წაიწევს. ამას კი შედეგად ის მოჰყვება, რომ ჩამორჩება თვით საკაცობრიო პროგრესის საქმე, ვერ განვითარდება ერის ინტელექტუალური პოტენციალი და, საბოლოოდ, შეყვონდება ბედნიერი მომავლისაკენ ქართველი ხალხის სწრაფის ტენდენცია.

6. ნიკოლაძემ, სხვა ქართველ განმანათლებლებთან ერთად ხელი შეუწყო ადამიანის არსის შესახებ პროგრესული შეხედულებების დაწერგვა-განმტკიცებას. მან ნათლად მიუთითა, რომ ადამიანი სრულად მხოლოდ უკეთესი მერმისისათვის, უსამართლობისა და სოციალური უკუღმართობის წინააღმდეგ ბრძოლაში მქაენდება. ამიტომ აუცილებელია სამოგადოებამ თავიდანვე იმრუნოს ადამიანში ამგვარი თვისებებისა და მისწრაფებების ჩასანერგად.

ადამიანის რაობის, მისი მოვალეობისა და პასუხისმგებლობის საკითხი გვიანდელი ქართული განმანათლებლობის წარმომადგენლების, სამოციანელთა დიდი მემკვიდრეების ალექსანდრე ყაზბეგისა და ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების, ერთ-ერთი ძირითადი საკითხია. მართალია, მათი ქმნილებების მაღალმხატვრულობა, ადამიანთა შინაგან ბუნებაში წვდომის უნარი, თხრობის ოსტატობა, ზოგჯერ იქამდე გვიხილავს, რომ თვით დაკვირვებულ მკითხველსაც კი დაავიწყებს ამ ამბის იქით მდებარე მწერლის იდეური ჩანაფიქრის გახსნის საჭიროებას, მაგრამ როგორც კი შენელება ის ემოციური დატვირთვა, რომელსაც ნაწარმოებთა გაცნობა იძლევა და რეფლექსიას მოვახდენთ წაკითხულზე, მასში შემოქმედის მაღალ იდეურ ჩანაფიქრს დავინახავთ. ასეა ყველა ნაწარმოებში. ასეა ალექსანდრე ყაზბეგის „ხევისბერი გოჩაშიც“. აბა, ვინ არ მოუხილავს ხევისბერის დიდებულ სახეს, მის სიღინჯესა და სიღარბაისლეს, მის წინდახედულობას და შორსმჭვრეტელობას, მის გმირობასა და სიმამაცეს, მის ძლიერ ნებისყოფასა და თემისადმი, ხალხისადმი თავდადებას, ვინ არ დაუღონებია ონისესა და ძიძიას უიღბლო სიყვარულს, მაგრამ, განა ნაწარმოების გმირთა თავგადასავლით გაგაცნებულთ, ყოველთვის გვაგონდება, რომ ნუგზარ ერისთავის ხეზე თავდასხმის ფაქტი მხოლოდ ის ფონია, რომელზედაც იშლება ადამიანთა ურთიერთო-

1. „დროება“, 1869, № 34.



ბის ფსიქოლოგიურად მართალი და სარწმუნო სურათი და რომელიც მხოლოდ იმიტომ არის გამოყენებული, რომ ავტორმა თავისი შეხედულება გამოთქვას ადამიანის რაობაზე, მის მოვალეობასა და პასუხისმგებლობაზე, მის დანიშნულებაზე და ა.შ.

მოვალეობის ცნება საკუთარი თავიდან გასვლას და სხვაზე ზრუნვას გულისხმობს. იგი იმის არსებობას გულისხმობს, ვისი ვალიცა გვაქვს, ვისი მოვალეცა ვართ. „სხვა“ არ არის რომელიმე ერთი პიროვნება, ვთქვათ, საკუთარი დედა ან მამა, ძმა ან და, შეილი ან შეილიშვილი. თითოეული პიროვნების მოვალე მთელი ხალხია, მთელი ქვეყანა. რაც ითქვამოვალეობის ცნების შესახებ, იგივე უნდა ითქვას პასუხისმგებლობის ცნებაზეც. პასუხისმგებლობაც ხომ იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ ჩვენი მოქმედების სიაყარგის გამო პასუხი უნდა ვაგოთ სხვის წინაშე. აქვე ეს სხვა ერთი ადამიანი კი არაა, არამედ მთელი საზოგადოება. ამიტომ გამოთქმა: იყო ადამიანი — ნიშნავს, გრძნობდე მოვალეობას, პასუხისმგებლობას — ეს, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანის სოციალურობაზე ხაზგასმება, იმის მტკიცებაა, რომ ადამიანი, როგორც სოციალური არსება, საზოგადოების წინაშეა ანგარიშვალდებული, პასუხისმგებელი, მოვალე.

მაგრამ ადამიანი ინდივიდიცაა, რომელსაც აქვს თავისი ინდივიდუალური, პიროვნული მოთხოვნილებები. ეს მოთხოვნილებები მოგჯერ ბიოლოგიური, იმპულსური ბუნებისაა, მოგჯერ კი უფრო მაღალი ინტელექტუალურ-ეთიკურ-ესთეტიკური. თუ ეს მოთხოვნილებები საზოგადოების მოთხოვნილებებს არ ეწინააღმდეგება, ადამიანს შეუძლია მისი შესრულება, მაგრამ რთული ვითარება მაშინ იჩენს თავს, როცა ეს მოთხოვნილებები ეწინააღმდეგებიან საზოგადოებრივ ინტერესებს, საზოგადოებაში განმტკიცებულ ადამ-წესებს.

როგორ უნდა მოიქცეს ასეთ შემთხვევაში ადამიანი? დათმოს თავისი პირადული სურვილები და მოთხოვნილებები, თუ გააყვეს მას? რა პასუხიც არ უნდა გავცეთ ამ კითხვას — დადებითი თუ უარყოფითი — სულერთია, იგი მაინც არ ხსნის წინააღმდეგობას პიროვნულსა და საზოგადოებრივს შორის. თუ პიროვნებამ თავისი პირადი ინტერესები უნდა დათრგუნოს საზოგადოებრივის სასარგებლოდ, მაშინ პიროვნების ნიველირების, საზოგადოებაში მისი გაქრობის საშიშროება დგება, ხოლო თუ, პირიქით, პიროვნულს დაეყენებო საზოგადოებრივზე მაღლა, ადამიანი იქცევა ისეთ ინდივიდუალისტად და ეგოისტად, რომლის სოციალურობაზე ლაპარაკი აზრს კარგავს.

პიროვნულისა და საზოგადოებრივის ეს კონფლიქტი ალ. ყაზბეგთან ამგვარად წყდება: რამდენადაც ადამიანი სოციალური არსებაა, მან საზოგადოებრივი ინტერესები უნდა დააყენოს პიროვნულზე მაღლა და ყოველ ისეთ შემთხვევაში, როცა კონფლიქტური სიტუაცია გაჩნდება, მან უყოყმანოდ უნდა აირჩიოს საზოგადოებრივი ინტერესები და პიროვნულ მოთხოვნილებებზე უარი თქვას, რაგინდ ძლიერი არ უნდა იყოს ეს მოთხოვნილებები და ინტერესები. შეიძლება ითქვას, რომ აქ ყაზბეგის პოზიცია გარკვეულ განსვლას იძლევა ვაყას პოზიციისაგან. ვაყაც არსებითად საზოგადოებრივს აძლევს უპირატესობას, მაგრამ, თუ



პიროვნება დარწმუნებულია, რომ მისი არჩევანი უფრო სწორი, უფრო ღირებული და პროგრესულია, იგი ამ უკანასკნელის ერთგული რჩება ბოლომდე, რითაც თემს, სამოგადოებას ბრძოლას უცხადებს (გავისხენოთ ალულა ქეთელაური უარს რომ იცყვის მუცალისათვის მარჯვენის მოჭრაზე). ყაზბეგთან კი ყოველთვის გადამწყვეტი ხალხის ხმაა და უპირატესობაც იმას ენიჭება, რაც ხალხს საუკუნეების განმავლობაში მეუმჯაუბრია და თავის ადამ-წესებად უქცევია. ამიტომაც, რომ ადამიანობა (ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით) მარტო პატივი კი არაა, არამედ დიდი ტვირთიც. მოვალეობისა და პასუხისმგებლობის ცნებები გამორიცხავენ ადამიანის აბსოლუტურ თავისუფლებას. ერთადერთი შემთხვევა, როცა ადამიანს თავისუფლად შეუძლია იგრძნოს თავი, ეს ისაა, როცა იგი სამოგადოების კანონებს, მის ეთიკურ ნორმებს თავისად გაიხდის და ამ კანონებისა და ნორმების დაცვას თავის უპირველეს სურვილად გამოაცხადებს.

ასე იქცევა ხევისბერი გოჩა. მისთვის ყველაზე წმინდა, ყველაზე შეუღალავი ხევის ადამ-წესებია, რომელსაც თვითონ ხევისბერი ძალდაგანებით კი არ ემორჩილება, არამედ თავისი ნება-სურვილით, რამდენადაც იგი თავისი ცხოვრების წესად უქცევია. სხვაგვარი მდგომარეობა გვაქვს ონისესთან. ონისე, რომელიც სამოგადოდ არ არის იმპულსური მოქმედების სუბიექტი და რომელიც თავის პირად სიამოვნებაზე არ ფიქრობს დღენადაც, მაინც ვერ ახერხებს იმას, რომ თავისში ჩაკლას ყოველი ისეთი პიროვნული მოთხოვნილება, რომელიც ეწინააღმდეგება სამოგადოებრივს. ასე მაგალითად, იგი ვერ ახერხებს დაიმორჩილოს თავისი გრძნობა (სიყვარულის გრძნობა) და პირნათლად შეასრულოს ხელისმომკიდის მოვალეობა.

საუკუნეების გრადიციებით განმტკიცებული ხელისმომკიდის მოვალეობა ავალებს ონისეს დასავით უყვარდეს ძიძია და ძმობა გაუწიოს მას. მაგრამ ამ მშრალ ეთიკურ კანონს ეჯახება ყმაწვილის ვნებიანი გული. ონისემ ვერ მოთოკა თავისი თავი...

თითქოს არაბუნებრივი არაფერი მომხდარა. ახალგაზრდა წყვილში სიყვარულის გრძნობა ცივ გონებას არ დაემორჩილა და იგი მათდა დაუკითხავად დაეუფლა მათ. ისიც უნდა იქნას მხედველობაში მიღებული, რომ არც ონისე და არც ძიძია არ ივიწყებენ ხევის გრადიციას, სინდისის ქენჯნის გარეშე როდი მიიღწვიან ერთმანეთისაკენ.

ბუნებრივად გაჩენილი სიყვარულის გრძნობა მათი გრადიციის მიგეზად იქცა. ისინი თავიანთი დანაშაულის მსხვერპლი გახდნენ. მაგრამ რაშია მათი დანაშაული? იმაში, რომ მათ დაივიწყეს საკუთარი მოვალეობა, გაგებეს ერთხელ ნათქვამი სიტყვა. იქნენ რა თავიანთი გრძნობებისა და სურვილების მონა-მორჩილად, მათ დაივიწყეს თავისი თავი, ანუ ის, რაც მათ ევალებოდათ, როგორც ადამიანებს. აი რას წერს ამასთან დაკავშირებით ალ. ყაზბეგი: „ამ კაცს დაეკარგა მოსაზრება, დაივიწყებოდა თავისი თავი, თავისი მოვალეობა და თანდათან უფრო ხევდა ხელს, უფრო და უფრო იკრავდა გულში და ყოველ მოძრაობაზედ გონებასა ჰკარგავდა“. და შემდეგ: „ის შეეპყრო მხოლოდ ერთ გრძნობას, რომელიც ტკბილად ჩასჩურჩულებდა, რომ ის ბედნიერია, რომ ამ ბედ-



ნიერებას ქვეყანაზე არა შეედრება რა. რაღა საქმე ჰქონდა ამ ხალხ-
თან, ან ქვეყანასთან, სადღა ეცალა მათზე საფიქრებლად“.

ონისემ დაივიწყა თავისი ვალი თემის წინაშე, ვერ გამოიჩინა წყნე-
ბისყოფისა და ხასიათის სიმტკიცე, ვერ მიუგლო ყური გონებას და გრძნო-
ბის მორჩილი გახდა და, როგორც ავტორი ამბობს, იგი „მის გულში
ანთებულმა გამხეცებულმა სიყვარულმა დაიმორჩილა, რომელიც მის
მბრძანებლად გამხდარიყო“.

ღიას! გრძნობას აყოლილმა ონისემ დაივიწყა ყველაფერი, რისი და-
ვიწყების უფლება მას, როგორც ადამიანს, არ ჰქონდა. ესენია: ხალხი,
თავისი მოვალეობა ამ ხალხის წინაშე და მათში განმტკიცებული მორა-
ლური კატეგორიები. „მას უყვარდა ანგარიშმიუცემლად. ხარკს აძლევ-
და ამ ძალას. მაშინ ყველაფერი გადავიწყებოდა, ყველაფერი: ხალხიც,
თავისი მოვალეობაც, დებულებაც, თვით მოაზრებაც კი და მარგო
მთრთოლვარე გულის ფანცქალს მისცემსოდა“. მაგრამ გრძნობებისად-
მი დამორჩილება ონისეს მხრიდან დიდხანს არ გაგრძელებულა. მაყ-
რის შეძახილმა ონისე გამოარკვია. მას ისევ დაუბრუნდა განსჯის, თა-
ვისი მოქმედების ობიექტურად შეფასების უნარი. „ეხლა კი ის იყო კაცი,
რომელიც სჯიდა, ანგარიშს აძლევდა თავის მოქმედებაში და სწონავდა
თავის მდგომარეობას“.

მაყრის შეძახილის შემდეგ ონისე და ძიძია ახერხებენ მოთოკონ
თავიანთი გრძნობები და ერთგვარი გარეგანი სიმშვიდე მოიპოვონ,
მაგრამ გარეგანი სიმშვიდე ხომ ყოველთვის შინაგან სიმშვიდეზე არ
მიუთითებს. ამას კარგად გრძნობს ხევისბერის მიმხვედრი გული. ამი-
გომაც ურჩევს იგი შეილს ღატოვოს ქორწილი. ონისე მაშის ნათქვამს
კი ასრულებს, მაგრამ იმას კი ვერაფრით ახერხებს, რომ დაივიწყოს
ძიძია, გრძნობა გონებას დაუმორჩილოს. და აი, საკმარისი გახდა ისინი
კვლავ შეხვედროდნენ ერთმანეთს, რომ ახალის ძალით ეფეთქა მათში
დაბუდებულ სიყვარულის გრძნობას.

ეს უკვე მეორეჯერ ივიწყებს ონისე თავის მოვალეობას ქვეყნისა
და ხალხის წინაშე, რაც მისთვის საბედისწერო გამოდგა. ონისეს მხო-
ლოდ მაშინ აგონდება თავისი ვალი, როცა უკვე გვიანდაა. მისი წუთიერი
თავდავიწყებით ისარგებლა მტერმა. ასე აღმოჩნდა იგი თავისი ხალ-
ხის, ხევის უნებლიე მოღალატე. ასე ირგუნა მან ყველაზე საძრახისი და
სამარცხენო სიკვდილი, ყველასაგან მოძულეებულმა, სახელგატყეხილმა,
მოკვეთილმა.

„წყეულიმც იყავ ყველასაგან მოძულეებულ, დედმამის საფლავიდან
ამომგდებო...“ — ისმის ხევისბერის შემზარავი ხმა, რომლის პირითაც
მთელი თემი ღაპარაკობს. „უნდა მოკვდეს, მოკვდეს შეუბრალებლად.
მოძმეთ მოღალატე სიცოცხლის ღირსი არ არის“. და როგორც თემის
მოღალატეს, თავისი მოვალეობის დამევიწყებულს, ხევისბერი ონისეს
ხანჯლით უპობს გულს.

ასე გრაგიკულად დასრულდა ონისეს ცხოვრება. რაც შეეხება ძიძი-
ას, ისიც ხომ თვითმკვლელობით ამთავრებს თავის სიცოცხლეს.

რაგომ დასაჯა ავტორმა ონისე და ძიძია ასე შეაცრად? რაგომ გა-
მოიყენა მან ონისე თავისი ხალხის, თუმც უნებლიე, მაგრამ მაინც მო-

ლაღაგელ? აკი ონისე თავისი ქვეყნის დიდი პაგრიოგი იყო? იგი ხომ მზალ იყო თავისი სიცოცხლე ქვეყნისა და ხალხისათვის შექწირა?

მხოლოდ იმიტომ, რომ ონისემ ვერ მოახერხა ყველაზე მთავარი დაერთგუნა თავისი პირადული „მე“-ს ხმა და სამოგადოებრივი ინტერესები გაეზატონებინა. მით უფრო, რომ მის წუთიერ გაგაცეხას მძიმე შედეგი მოჰყვა.

ნაწარმოებში ონისეს თავისი მამა, ხევისბერი გოჩა, უპირისპირდება იგი ნამდვილი ადამიანობის განსახიერებას. ხევისბერის თვისებები სწორედ ის თვისებებია, რომელიც ყველა ადამიანს უნდა ახასიათებდეს.

მთავარი აქ მაინც ისაა, რომ ხევისბერი ერთგული და უყოყმანო შემსრულებელია ყველა იმ ადამიან-წესისა, მორალური კატეგორიისა, რომელიც მთაშია გაბატონებული. მის ყველა მოქმედებას, მის ყოველ ნაბიჯს ეს ადამიან-წესები განსაზღვრავენ. იგი იმდენად შეყვარებულია ამ ადამიან-წესებზე, იმდენად სავალდებულო და უყოყმანოდ შესასრულებლად მიაჩნია ისინი, რომ მიუტკეველ შეცდომად მიაჩნია მათგან ოდნავი გადახვევაც კი, რასაც იგი არც თავის თავს აპატიებს და არც სხვას. საუკუნეებით ჩამოყალიბებული და ხალხის ფსიქიკაში განმტკიცებული ეს კატეგორიები მას თავისი ცხოვრების კანონებად უქცევია და მათდამი მორჩილებას ყველა მოხვედისათვის სავალდებულოდ მიიჩნევს.

ამიტომ კონფლიქტი სამოგადოებრივსა და პიროვნულს შორის ხევისბერთან არ ჩანს. ამ აზრით, იგი უფრო თავისუფალია, ვიდრე ონისე. მაგრამ ეს თავისუფლება იმითაა მოპოვებული, რომ მას ხევის ადამიან-წესები ობიექტურ აუცილებლობად უცნია და მას დამორჩილებია. შეუძლებელია ეს დამორჩილება ისე მომხდარიყო, რომ პიროვნებას რაიმე არ დაეთმო სამოგადოებისათვის, შეუძლებელია მას პირადულის რაღაც ნაწილის მსხვერპლთშეწირვა არ დასჭირვებოდა, ხოლო ეს მსხვერპლთშეწირვა რომ შეძლოს ადამიანმა, იგი ძლიერი ნების სუბიექტი უნდა იყოს. ასეთია სწორედ ხევისბერი გოჩა. იგი მტკიცე ნებისყოფისა და ხასიათის კაცია, რომელიც სხვა მთიელთა მსგავსად, ბევრს ფიქრობდა „კაცის მოვალეობაზე ცხოვრებაში“ და ასეთად სახავდა: „ქვეყნისათვის თავდადებასა და სამსახურს, ვაჟკაცობასა და პატიოსნებას“.

ამ პრინციპებს ახორციელებს იგი თავის ცხოვრებაში. თავისი დიდებული ადამიანური თვისებების გამო ხალხმა გოჩა თავის წინამძღოლად აირჩია, გოჩას კი სწამდა, რომ „ხალხისაგან ამორჩეული ღმერთისაგან ამორჩეული უნდა ყოფილიყო“. ამიტომ იგი თავისი ხალხის მშობლად აცხადებდა თავს და არა მარტო თავისი პირადი ქცევით იძლეოდა ადამიანობის ნიმუშს, არამედ ყველასაგან მკაცრად მოითხოვდა ადამიანობის დაცვას, მნეობრივ სიწმინდეს. როგორც ხევის მამა – მშობელი, იგი მოხევეთა მნეობრივი მასწავლებელიცაა. ამიტომაც, რომ თუ რომელიმე მოხევე რაიმეს დააშავებს, ამაში ხევისბერი თავის თავსაც აღანაშაულებს. როცა ხევისბერს უთხრეს, ერთ-ერთი მოღალატე გუგუჰაო, იგი გაოგნებული რჩება, რადგან „მეტისმეტად ძნელი იყო გოჩასათვის თავისი მშობლის დასახელება, იმ მშობლისა, რომელიც მის საწმყსოს ეკუთვნოდა და, მაშასადამე, გუგუჰას მნეობრივ მიმართებაში მასაც წილი უნდა სდებოდა“.



ხვეისბერის ამრით, ადამიანობა ძნელი მოვალეობაა, რომლის ასრულება მხოლოდ იმას შეუძლია, ვინც არ აპყვება თავის ვნებათა ღელვას, ვინც არ უღალატებს საუკუნეებით განმტკიცებულ გრადიციებს, არ დაარღვევს ხალხში შემუშავებულ მორალურ კატეგორიებს. ამიგომ აფრთხილებს იგი თავის შვილს: „იცი ვისი გორისა ხარ... აბა, მაშ მავას ნუ დაივიწყებ... ვინძლო ქვეყანა არ გააყინო“. და შემდეგ: აბა, მამ წადი, წადი, სადაც გინდა, ოღონდ ჩემს სიყვებეს ნუ დაივიწყებ, გახსოვდეს ვისი გორისა ხარ, და კაცი კი განჯვისათვის არის გაჩენილი“.

ეს უკანასკნელი სიყვებეები კარგად გვიჩვენებს ხვეისბერი გორას (და თვითონ ავტორის) მეხედულებას ადამიანის რაობაზე.

რაგომ არის ადამიანი განჯვისათვის გაჩენილი? ან რომელ განჯვაშა ლაპარაკი? ხომ არ არის იგი პასიურობის, უმოქმედობის, ბედთან შეგუების ქადაგება? ცხადია, არა. კაცის განჯვისათვის გაჩენილობა აქ სოციალური ჩაგვრის მოთმენას რომ არ უდრის, ეს თუნდაც იქიდანაც ჩანს, რომ ყოველი მოხევე უმაღ სიკვდილს ირჩევდა, ვიდრე ვინმეს გაიხდიდა თავის ბაგონად და მბრძანებლად. „ერთხელ გაჩენილი ერთხელ მოკვდება“, მაგრამ თავის თავს არავის დაუმონებს, თავისუფლებას არავის წაართმევინებს. „ის მოხევე დაიმარხოს, ვინც ყმაღ გახდომა ისურვოს“, „ან სიკვდილი ან თავისუფლება“, სხვა შესაძლებლობა მათთვის არ არსებობს.

და მაინც: კაცი განჯვისათვისაა გაჩენილიო.

აქ განჯვაში პიროვნული სურვილებისა და მოთხოვნილებების საწინააღმდეგო მოქმედება იგულისხმება. მიძიასაღმი გაჩენილი გრძნობის გულიდან ამოგდება ონისესათვის განჯვა იქნებოდა, მაგრამ მას ამის გაკეთება მაინც უნდა შეძლებოდა. თუ პიროვნული და საზოგადოებრივი ინტერესები არ ემთხვევიან ერთმანეთს, თუ გული სხვას თხოულობს და გონება — სხვას, მაშინ გონებას უნდა დაემორჩილო და არა — გულს, რაგინდ მგანჯველი არ უნდა იყოს ეს დამორჩილება.

მემონათქვამის გათვალისწინებით ალ. ყაზბეგის თვალსაზრისი ადამიანზე ასე შეიძლება ჩამოყალიბდეს: ადამიანი, ყაზბეგის ამრით, თავისუფალი არსებაა და, როგორც თავისუფალ არსებას, მას შეუძლია აირჩიოს როგორც ამგვარი, ისე იმგვარი ქცევა. მაგრამ რომ თავისუფლებამ არ მიიღოს აბსოლუტური თავისუფლების ხასიათი, ანუ ისეთი თავისუფლების ხასიათი, როცა ღირებულებათა საზომი თვითონ კონკრეტული პიროვნებაა, იგი უშვებს ობიექტურ ღირებულებათა არსებობას, საზოგადოებისაგან შემუშავებულს და საუკუნეებით განმტკიცებულს, და ადამიანს იმის მიხედვით აფასებს, თუ რა პოზიციას დაიჭერს იგი ამ ღირებულებათა მიმართ.

მაშ, ადამიანობა, ალექსანდრე ყაზბეგის ამრით, ის ღირსება როდია, რომელიც თავიდანვე ენიჭება ახალშობილს. იგი მოსაპოვებელი ღირსებაა. ეს ღირსება რომ მოიპოვოს ინდივიდმა და ნამდვილი ადამიანის სახელი დაიმსახუროს, მან, უპირველეს ყოვლისა, თავისი გრძნობები და სურვილები უნდა დაიმორჩილოს და თავის მიზნად ქვეყნისათვის, ხალხისათვის სამსახური გაიხადოს.



ადამიანის შესახებ ვაჟა-ფშაველას ფილოსოფიურ კონცეფციებზე მსჯელობა, ცხადია, მისი ფილოსოფიური ნაწარმოების „გველის მჭამელის“ ანალიზით უნდა დაიწყოთ. ადამიანის არსის და მისი ღანიშნულების ის გაგება, რომელიც ამ ნაწარმოებშია მოცემული, დასმულ პრობლემაზე სწორი პასუხის გაცემის ყველაზე მეტ შესაძლებლობას იძლევა.

„გველის მჭამელში“ ადამიანის ბუნებასთან დამოკიდებულების საში სხვადასხვა ფორმაა დასახელებული: უტილიტარულ-მომხმარებლური, შემეცნებითი და ესთეტიკური. რაკი ბუნების მიმართ ამგვარი უტილიტარულ-მომხმარებლური დამოკიდებულება ყველა ცოცხალ არსებას აქვს, ამიტომ იგი სპეციფიკურ-ადამიანურ მიდგომად ვერ ჩაითვლება. საკუთრივ ადამიანური დამოკიდებულება ბუნებასთან, ვაჟას აზრით, მის შემეცნებით და ესთეტიკურ დამოკიდებულებაში უნდა ვეძიოთ.

რატომ არის ბუნებასთან შემეცნებითი დამოკიდებულება აუცილებელი? ცხადია, ბუნების ობიექტური, სწორი, აღქვამის შემეცნების დროს ჩვენ უკეთ ვწვდებით მის საიდუმლოებებს, უკეთ ვეუფლებით მას, თავს ვიმღვრეთ აგნოსციციზმისა და სკეპტიციზმისაგან, მაგრამ, ჩვენი აზრით, ეს კი არ არის ვაჟასათვის მთავარი, არამედ ის, რომ ბუნების საიდუმლოების გახსნამ, მასში ღრმად ჩახედვამ, ხელი უნდა შეუწყოს ადამიანის გაკეთილშობილებას, მის გაპუმანურებას. ამ და მხოლოდ ამ მიზნით ააბეცყველა ვაჟამ უცყვი ბუნება, ამ მიზნით შთაბერა მას სული. ამიერიდან „განსულიერებული ბუნების“ ნამდვილი შემეცნება მისი „უიქრების“, „მრახვების“, მისი „ტკბილ-მწარე მოგონებების“ ამოკითხვას გულისხმობს. მხოლოდ ამგვარი შემეცნების დროს შეიძლება მისი სრულყოფილი შეფასება, მშვენიერების სწორი ხედვა თუ განცდა.

ასე რომ, ვაჟას შემოქმედებაში ბუნებასთან ორი სახის დამოკიდებულება—შემეცნებითი და ესთეტიკური, სრულიად ბუნებრივად ერწყმის და ეთანხმება ერთმანეთს. ბუნებასთან შემეცნებითი დამოკიდებულება ხელს უწყობს მის ესთეტიკურ ჭვრეკას, ბუნების მშვენიერების ხედვა კი მისი აღქვამის ალქმის აუცილებელ პირობადაა მიჩნეული.

ბუნების ამგვარი განსულიერებით ვაჟა გვასწავლის არა მარტო ბუნების სიყვარულს, არამედ იმას, რომ ადამიანს არა აქვს უფლება ამ ღვთიური ჰარმონიის დარღვევისა. ის, ვისაც ცხოველი და მცენარე შეებრალება, რასაკვირველია, შეებრალება და ეყვარება ადამიანიც. მაშ, ბუნებისადმი სიყვარულმა ჩვენ ადამიანებისადმი სიყვარული უნდა გვასწავლოს, უფრო კაცთმოყვარე და პუმანისკი უნდა გაგვხადოს.

ასეთია სწორედ მინდია. ქაჯებთან თორმეტწლიანმა ტყვეობამ და იქ „მიზღით, ქერდულად“ შეჭმულმა გველის ხორცმა იგი სიბრძნეს აზიარა, რაც იმაში გამოიხატა, რომ მინდიას ამიერიდან ყოველი მცენარისა და ცხოველის ენა ესმის, ყოველ მათ „საიდუმლოს“ ადვილად ხვდება. მისთვის ნათელია, რომ „რაც კი რამ დაუბადია უფალს ხელიერუხლო, ეველახან თურმე ენა აქვს არა ჟოფილა ურჯულო“.

ამის გაგებას მინდია ბრძენკაცად აქცია, მაგრამ პრაქტიკულ, რეალურ ცხოვრებას სრულიად მოწყვიტა. იმის გამო, რომ მას ესმის მცენარეთა ენა, ესმის როგორ გულსაკლავად შესთხოვენ ისინი მას: „არ მოგვჭრა, არ მოგვჭრაო“, მინდია ვერც ხეს ჭრის და ვერც ცხოველს ჰკლავს.

გამწარებული მზია, მინდიას ცოლი, წყევლის იმ დღეს, როცა მინდიას მეზობელი, მაგრამ ოჯახისათვის სრულიად გამოუსადეგარი გახდა.

მინდიასა და მზიას სახით აქ ერთმანეთს დაუპირისპირდა სინამდვილისადმი ორგვარი დამოკიდებულება. მზია სინამდვილესთან უტილიტარულ-მომხმარებლურ დამოკიდებულებას ამჟღავნებს, მინდია — შემეცნებითსა და ესთეტიკურს. რაა აქ ნიშანდობლივი? უპირველეს ყოვლისა, ვაჟას დიდი რეალიზმი. მას კარგად ესმის, რომ ცხოვრება სხვაგვარ ქმედებას მოითხოვს ადამიანისაგან, ვიდრე მინდია იქცევა. ამიტომ ცხოვრებისეული, ყოველდღიურობის პოზიციიდან მზიაა მართალი, მარადიულობისა და იდეალურობის პოზიციიდან მინდია.

თუ ბუნების საიდუმლოებაში ჩაწვდომა მინდიას ოჯახური გრაგულის მიზეზად იქცა, თუ პრაქტიკულ ცხოვრებას ასეთი ადამიანები არ გამოადგებიან, მაშინ რატომღა ხაგავს მას ვაჟა ასეთი საყვარულით?

ცხადია, ბუნების უკეთ ჩაწვდომა, მისი საიდუმლოების ამოკითხვა უკვე თავისთავად დიდებული საქმეა, მაგრამ, როგორც ზემოთ უკვე აღინიშნა, მისი უმთავრესი და უპირველესი ღირებულება მაინც იმაშია, რომ მან უნდა გააკეთილშობილოს ადამიანი, უფრო კაცთმოყვარე და ჰუმანური უნდა გახადოს იგი. ასეთ კაცთმოყვარე და ჰუმანურ პიროვნებას წარმოადგენს სწორედ მინდია.

მინდიას ისტორია იმის კარგი ილუსტრაციაა, თუ როგორ იქცევა სინამდვილესთან შემეცნებითი და ესთეტიკური დამოკიდებულება ეთიკური სრულყოფის აუცილებელ პირობად. მინდიას გრძნეულების ამრიგ ამაშია. ვაჟას უმთავრესი სათქმელიც ესაა.

ვაჟას ის აზრი, რომ ბრძენი კაცი იმავე დროს კეთილიცაა, დიდად ეხმაურება სოკრატეს აზრს იმის თაობაზე, რომ თითქმის არ შეიძლება დღეს, მცოდნე კაცი იმავე დროს კეთილიც არ იყოს და რომ ცოდნა თავად არის უპირველესი სათნოება.

მაგრამ მკაცრმა სინამდვილემ, ყოველდღიურმა ყოფითმა პრობლემებმა აიძულეს მინდია დაეთმო მზიასათვის. როგორც ჩანს, ოჯახისადმი დიდმა საყვარულმა გატეხა იგი — და ისეთი რამ ჩააღვინა, რის გაკეთებასაც მანამდე იგი სხვებს უკრძალავდა. მინდიამ ჯერ ხეების მოჭრა დაიწყო, მერე კი — ნადირთა ხოცვა. აქედან იწყება მინდიას ნამდვილი გრაგულის.

მინდიას გრაგულის მიზეზი კი ის გახდა, რომ მან დაკარგა ბუნების „ენის“ წვდომის უნარი. მან ასევე დაკარგა წინასწარჭვრეტის უნარიც.

მინდიას გრაგულის აღწერით ვაჟამ იმას გაუსვა ხაზი, რომ სინამდვილესთან უტილიტარულ-მომხმარებლური და შემეცნებითი დამოკიდებულებების შერიგება შეუძლებელია. თუ ქვეყანა „სარგოდ და მოსახმარად“ მიგაჩნია, მაშინ ვერც ბუნების შესაიდუმლოებას შეძლებ და ვერც ადამიანთა ჩანაფიქრის გულთამხილობას. ერთი სიტყვით, თუ მინდიობა გსურს მინდიასავე შემეცნებითი და ესთეტიკური დამოკიდებულება უნდა გქონდეს სინამდვილესთან და არა უტილიტარული. ერთიც და მეორეც გამორიცხულია. ვინც მათ შეერთება-შერწყმას შეეცდება, ისევე დამარცხდება როგორც მინდია.

მაგრამ სანამ მინდია დამარცხდებოდა, სანამ იგი არც ხესა ჭრიდა

და არც ნადირს ხოცდა, ადამიანის (მგრის) მოკვლას არ გრიდებოდა, რა არის ეს? ნუთუ ჰუმანიზმი და კაცთმოყვარეობა, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანთა სიყვარულს არ გულისხმობს? თუ მცენარესა და ცხოველს აქვს სიცოცხლე, რომლის ხელყოფა არავის შეუძლია, ვისა აქვს უფლება ხელჰყოს ადამიანის სიცოცხლე? სად არის აქ ადამიანზე მრუნვა, მისი უფლებებისა და ღირსების პატივისცემა?

ეს ერთი შეხედვით უცნაური ვითარება აღვიღად აიხსნება, თუ გავიხსენებთ, რომ ვაჟას დადებითი გმირები, მით უმეტეს მინდია, თავად არავის ესხმის თავს. პირიქით, იგი იარაღს მხოლოდ მაშინ ჰკიდებს ხელს, როცა თავისი თავის და თავისი ქვეყნის თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობის, თავისი ადამიანური ღირსებების დაცვა ამას აიძულებს. ასე რომ, მინდია სხვა ადამიანს კი არ ებრძვის, არამედ იმას, ვინც თვითონ ხელჰყოფს ადამიანთა სიცოცხლესა და თავისუფლებას, ვინც თავისი მოქმედებებით უარჰყოფს ჰუმანიზმსა და კაცთმოყვარეობას. ამიგომ ასეთ მგერთან (თუ მგრებთან) ბრძოლა ეს იგივე ჰუმანიზმისათვის, ქვეყნად სიკეთისა და სამართლიანობის დამკვიდრებისათვის ბრძოლაა. მინდია იარაღით ხელში ებრძვის კაცთმოძულეობას, ბოროტებას, უსამართლობას, ადამიანთა ჩაგვრას სწორედ სიკეთისა და კაცთმოყვარეობის სახელით. ებრძვის მათ, რომლებიც იმდენად გაუცხოებულან თავიანთი ადამიანური არსიდან, რომ საშიშნი გამხდარან ჰეშმარიტ ადამიანთათვის. ამგვარ დამოკიდებულებას ჩაღხიაც ეთანხმება:

„მაგრამ კვლავთ იმას, ვინაჲ ჩვენსა დააბლვეკს შევბახა, ან მამულს გვართმევს, ან ცოლსა, ან გვიშლის რჯულის ცნებასა“.

მაშ, ის, ვინც შენს თავისუფლებას შეეხება, ვინც შენს პიროვნულ და ეროვნულ ღირსებას შებღალავს, ვინც შენთვის მამულის წართმევას შეეცდება, იგი, მინდიას პოზიციიდანაც კი, სიკვდილის ღირსია. რაგომ? იმიგომ, რომ მამული, შენი ქვეყანა და შენი ხალხი ეს ის უმაღლესი ღირებულებებია, რომლისთვის სამსახური და საჭიროების შემთხვევაში თავგანწირვა ვაჟას გმირების უპირველესი ნიშანია.

დავაკვირდეთ მინდიას! რისთვის უნდა მას თავისი სიბრძნე, ან რაგომ განიცდის იგი ასე მწარედ ამ სიბრძნის დაკარგვას? მხოლოდამხოლოდ იმისათვის, რომ თავისი ხალხის სასიკეთოდ გამოიყენოს იგი. გულთამხილავმა მინდიამ იცის, რამდენი ჯარი ჰყავს მგერს, საიდან დაესხმება იგი მათ თავზე. აკი ამიგომაც ყოველთვის მზად ხვდება მომხედურ მგერს და გამარჯვებულად გამოჰყავს თავისი ხალხი მათთან ბრძოლაში. ამასთან ყვაილები თავად აცოცხლებენ მინდიას, რომელი რა ავად მყოფობას არჩენს, რითი უნდა უმკურნალოს დაჭრილს და ა.შ.

რაც შეეხება იმას, თუ რაგომ განიცდის მინდია ასე მწარედ სიბრძნის დაკარგვას, პასუხი მარტივია და ნათელი: მან დაკარგა უნარი — დაეხმაროს თავის ქვეყანასა და ხალხს. უნარი, რომლის გარეშე არსებობა მას ვერც კი წარმოუდგენია.

„რითიღა ვარგო ქვეყანას, დავცარიელდი ცოდნითა“.

რა ვარგო ქვეყანას! — აი, მინდიას უპირველესი და უმთავრესი საზრუნავი. აი, მისი ცხოვრების აზრი. მაგრამ ეს მარგო მინდიას საზრუნავი როდია. ამავე მიზნით ცხოვრობენ სანათა, ლელა, კვირია, ლუხუმი,

სება და სხვა გმირები „ბახტრიონიდან“.

მართალია, ამ პოემის არცერთ დადებით გმირს არ ესმის ბუნების (თუ ლუხუმისა და გველის ისტორიას გამოვგოვებთ), მაგრამ მათ ბინდიასთან ისა აქვთ საერთო, რომ ყველა ისინი თავიანთ ფიზიკურ არსებობაზე მალლა ქვეყნისა და ხალხის ინტერესებს აყენებენ – და ამას ხედავენ თავიანთი ცხოვრების ამრს (სამრისის).

დავიწყით სანათათი: სანათა ფრიად გრაგიული პიროვნებაა. მან ზომედურ მგერთან ბრძოლაში ქმარი და შვილი შვილი დაკარგა. მაგრამ მარგო სანათა როდია ამ დღეში. „წყეულ თათრის ჯართან“ ბრძოლაში თითქმის ყველა მამაკაცი გაწყდა. „ქამრთა შააკლეს მტერს თავი, სხენება გაწყდა კანისა“. ამიგომბა, რომ ხაგობა დღეს ფშაველთა სალონებზე არავინა ჩანს, გარდა სანათასი. თუშეთიდან გადმოსული კვირია მანამდე გაოგნებული ამ ფაქტით, სანამ სანათა არ აუხსნის საქმის ვითარებას. თავის მხრივ, კვირიას ჩამოსვლის მიზეზი რომ გაიგო, სანათამ დაივიწყა პირადი გრაგედია. სნეული, დაჩაჩანაკებული ქალი უცებ ძლიერი ნებისყოფისა და მტკიცე ხასიათის ისეთ „ჯანმავარ“ ქალად იქცა, რომელიც მზადაა მთელი ფშავესურეთი ფეხდაფეხ შემოიაროს და დარამმოს ხალხი „ურჯულო თათრებთან“ საბრძოლველად.

„ეგებ ინებოს ბატონმა გაგვმარჯვებოეს მტერსედა, თუ ამას გავიწყობდი, არ ვიგლოვებდი მკვდრებსედა. იმავე დღეს შვილო, დედილაჲ კრელს ჩავიფქვედი კაბასა, არ ვიგლოვებდი ამიერ ჩემს ჟუღურას და ხახას...“

დიახ, ამას ამბობს შვილი შვილისა და ქმრის დამკარგავი ქართველი ქალი, რომელიც ყველა სხვა შემთხვევაში გლოვა-ურებაში დაბმთავრებდა თავის განაწამებს და გაგანჯულ ცხოვრებას. ახლა კი მზადაა დაივიწყოს თავისი პირადი უბედურება, დაივიწყოს „სათავისო“ საქმე, თლინდ კი მის ქვეყანასა და ხალხს რაიზე ეშველოს. ეს უცნაური გრანსორმაცია სანათას პიროვნებაში არის შედეგი მისი დიდი სულიერი აღმაფრენისა. ეს ის შემთხვევაა, როცა სული მართავს სხეულს, ანუ როცა სული შეუძლებელს შეაძლებინებს ადამიანს.

სამშობლოსათვის თავგანწირვის, დიდი სულიერი მხნეობის ნიმუშს იძლევიან ლელა და კვირია. ცხადია, კვირიამაც და ლელამაც კარგად იცოდა (ამ ცოდნას აძლიერებს კვირიას სიმმარიც), რომ იმ საქმის განხორციელება, რომელიც მათ ჩაიფიქრეს, მათ სიცოცხლეს უეჭველად შეიწირავდა, მაგრამ ისინი ერთი წუთითაც არ შეყოვნებულან ამის გამო, არ შეყოვნებულან, რადგან იცოდნენ, რომ სხეული მხოლოდ საშუალებაა დიდ იდეათა განსახორციელებლად, უმაღლესი მიზნის მიღწევისათვის, ხოლო სამშობლოს ხსნის იდეა ხომ ყველაზე უმაღლესი და უკეთილშობილესი იდეაა, რომლისთვისაც, რასაკვირველია, ღირს საკუთარ სიცოცხლეზე მალა დაღვომა, საჭიროების შემთხვევაში მასზე უარის თქმა. აი, ასე ესმით თავიანთი ამქვეყნიური ვალი და დანიშნულება კვირიას და ლელას, ამიგომაც უყოყმანოდ ეწირებიან მშობელი მიწის მგრისაგან ხსნის საქმეს.

საერთო საქმისათვის თავდადების საუკეთესო გამოხატულებაა აგ-

რეთვე გემვა და ლუხუმი. ნაწარმოებში გემვას წარსულს ჩვენ მხოლოდ მისი და ლუხუმის დიალოგის საშუალებით ვეცნობით, მაგრამ იმათი ვერწმუნდებით, რომ გემვა არ არის ის კაცი, ვისაც ბრძოლა, სისხლის ღვრა, ადამიანთა ხოცვა რაიმე სიამოვნებას ანიჭებდეს, მაგრამ გემვას ისიც კარგად იცის, რომ, სანამ მის ქვეყანას მტერი ავიწროებს, სანამ მისი მიწა-წყლის „ქალ-რძალს“ თავისივე კარმიდამოში თავისუფლად ვერ გაუვლია, მას, როგორც მამაკაცს, არა აქვს უფლება ბრძოლაში უარი თქვას, მშვიდი ცხოვრებით იცხოვროს.

მაშ, როგორც ვხედავთ, ვაქას გმირების ერთი საერთო თავისებურებაა – სამოგადოებრივი ინტერესების მაღლა დაყენება პირადულმა ქვეყნისა და ხალხის უდიდესი სიყვარული და, თუ ამის საჭიროება დადგება, მათთვის უყოყმანო თავგანწირვა. ყველა ასეთი დადებითი გმირის საერთო სახელია „კაი ყმა“. ვნახოთ, როგორ ახასიათებს ვაქა კარგ ყმას თავისავე ამავე სახელწოდების ლექსში.

ვაქას მიხედვით, კარგი ყმის უპირველესი ნიშანი არის ვაქაცობა, სიმამაცე, ომში ქედუხრელობა, მგერთან შეუპოვრობა, სიკვდილის შიშის სრული დაძლევა. ყველა ამ თვისებას ადამიანი, თავისთავად ცხადია, ბრძოლაში ავლენს. ამიგომაც აღწერს ვაქა ბრძოლის სურათს: ხალხი ერთმანეთზეა მისეული. ისმის ხმალ-ხანჯლის ჯახა-ჯუხი, სისხლის ტამბულებს სწყდება, ცოცხლები იძულებულნი არიან მკვდრები გადაქელონ მუზარადებს სისხლის წვეთები წითლად ღებავენ. აი, ამგვარ სიტუაციაში ვინც მტერს უშიშრად მიეგებება, ვისაც არ ეშინია სიკვდილის, ვინც ბრძოლის ველს მანამ არ მიაგოვებს, სანამ ერთ მოწინააღმდეგეს მაინც ხელაღებს, ის არის „კაი ყმა“. უფრო მეტიც, „კაი ყმა“ ის კაცია, ვინც პირველი ბრძოლის ველზე, მაგრამ, როცა იმის თქმის დრო დადგება, ვინ რა გააკეთა, „ხეზის იუზნოს ხახელი, თავის გარჯასა ჰმაღავდეს“.

მაშ, ვაქაცობას თან მოკრძალება და თავმდაბლობა უნდა ახლდეს და ამშვენებდეს. თუ ვინიცობაა, მოკვდები მგერთან ბრძოლაში, უეჭველად გმირულად უნდა მოკვდე და თავს იმით ინუგეშებდე, რომ ამქვეყნად კარგ სახელს გოვებ. აი, ასეთ კაცს მოუწევს ცოცხალს დღეგრძელობა, მკვდარს კი სახელით უკვდავება. რაც შეეხება სიკვდილს, „კაი ყმა“ მას უნდა შეხედეს როგორც მხიარულ თამაშს, როგორც ფარსს. იგი საიქიოში უნდა წავიდეს ხმლიანი, ლაღი, ფრთიან ცხენზე ამხედრებული. „სულეთში“ წასულს, გამოეგებებიან ჩვენი დიდი წინაპრები: ერეკლე, რომელიც ხელს მოხვევს და თავის გვერდით დაისვამს, დიდი თამარი, და თავად უფალი, რომელიც თავისივე ხელით გადასწერს ჯვარს.

აი, ასეთია „კაი ყმა“ და არა ისეთი, მარტო ვიგალურ-ბიოლოგიურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებაზე რომ ზრუნავს და საქვეყნო საქმეზე ფიქრით თავს არ იწუხებს. სამწუხაროდ, ასეთი ადამიანები ცოცხალი როდი არიან. ისინი იმისათვის ცხოვრობენ ამქვეყნად, რომ, ლუარსაბ თათქარიძის არ იყოს, კარგი ჭამონ და კარგი სვან, რაც შეიძლება მეტად გააღაღონ საკუთარი სხეული და რაც შეიძლება მეტი ხორციელი სიამოვნება მიიღონ. ასეთმა ადამიანებმა არ იციან, რისთვის განდნენ ამ ქვეყანაზე, რა გამართლება ჰქონდა მათ ამქვეყნიურ არსებობას, რა აზრი ჰქონდა მათ ცხოვრებას და, ბუნებრივია, ვინც ეს არ იცის, მან არც



ის იყის, რისთვის კვდება ან რა ელოდება მას სიკვდილის შემდეგ. ამგვარი ადამიანებისათვის, ცხადია, უცხოა საერთო საქმისათვის თავადება, მოყვასისადმი თანადგომა და სიყვარული. ისინი თავიანთ თავზე შეყვარებული ეგოისტები არიან, რომელთაც არ ჰყოფნით სულერი სიმხნევე, არ შეუძლიათ შეეწირონ საერთო საქმეს, ყველაფერს აკეთებენ იმისათვის, რომ როგორმე საკუთარი სიცოცხლე გადაირჩიონ. „ბახტრიონში“ ამ მხრივ ძალზე საინტერესოა წიწოლას სახე. წიწოლა ერთადერთი ადამიანია ამ ნაწარმოებში, რომელმაც ლაჩრობა გამოიჩინა და ბრძოლის ველიდან გაიქცა. მისი ამგვარი საქციელი თუმცა უმაჯიუცებელია საერთო აღშფოთებას იწვევს. როცა წიწოლას საქმიანობა აღასვენებენ მეომრები, ერთ საინტერესო გამოთქმას სმარობენ: „ნეტავ ხე დაიძალება ზინცოცხლით სიკვდილიანი“. ამ რამდენიმე სიტყვაში ძალზე დიდი აზრია ჩადებული. იგი კარგად მიგვითითებს ვაჟას მეხედულე-საზე ადამიანის დანიშნულების შესახებ. რაგომაა წიწოლა „სიცოცხლით სიკვდილიანი?“ ან შეიძლება კაცი სიცოცხლეში მკვდრად იწოდებოდეს? საქმე ისაა, რომ, ვაჟას მიხედვით, ნამდვილი ადამიანი უნდა ემსახუროს თავის ქვეყანასა და ხალხს. ასეთი სამსახური, ცხადია, ამ საქმისათვის თავგანწირვასაც გულისხმობს, როცა ეს საჭირო და აუცილებელია. ეს კი ნიშნავს: ადამიანი თავისი ფიზიკური სიკვდილით არ ამთავრებს თავის ამქვეყნიურ არსებობას, რადგან სიკვდილის შემდეგაც ინარჩუნებს სიცოცხლეს ხალხის სსოვნაში. ამიგომ, განსხვავებით წიწოლასაგან, ამ ადამიანს შეიძლება ვუწოდოთ „სიკვდილით სიცოცხლიანი“. ასეთებია, მაგალითად, ლელა და კვირია. რაც შეეხება წიწოლას, იგი, მართალია, ცოცხალი გადარჩა, მაგრამ ასეთი სიცოცხლე მისი, როგორც ადამიანის, სიკვდილს უდრის. თუ მუსგად გვინდა ვთქვათ, წიწოლამ იხსნა თავისი ფიზიკური სხეული, მაგრამ იგივე საქციელით მოკლა თავისში ადამიანი. ეს მაშინ, როცა ლელა და კვირია ფიზიკურად მოკვდნენ, მაგრამ როგორც ადამიანებმა კვლავ განაგრძეს სიცოცხლე (ცხადია, ადამიანთა სსოვნაში).

წიწოლას „სიცოცხლით სიკვდილიანობა“ იმაში ჩანს, რომ იგი მოკვდილია მთელი ხალხისაგან. მას ამიერიდან არავინ დაელაპარაკება. ამიერიდან იგი დედათა წყევლის ობიექტი იქნება. ეს ყველაფერი კარგად იცოდა წიწოლამ, მაგრამ მაინც ვერ დაძლია თავისი თავი და ისეთი უსამიზნო დანაშაული ჩაიდინა, როგორიც სიმხდალე და ბრძოლის ველიდან გაქცევაა. როცა ბრძოლა დამთავრდა და წიწოლას თავისი საქციელის განსჯის საშუალება მიეცა, მან კარგად გაისიგრძეგანა თავისი დანაშაული და განაჩენი თვითონვე გამოუგანა საკუთარ თავს. „სიცოცხლით სიკვდილიანად“ ყოფნას ნამდვილი სიკვდილი არჩია.

მაგრამ უცნაურია მთის წესები. უცნაურად ჰუმანური და ამავე დროს უცნაურად მკაცრი. დანაშაულის მონანიება არ შევლის ადამიანს. ადამიანმა, თუ ის ჭეშმარიტი ადამიანია, დანაშაული არ უნდა ჩაიდინოს! — ასე ფიქრობენ მთიელები და ამიგომაც თვით თვითმკვლელობის მერეც კი არ აპატიეს წიწოლას თავისი დანაშაული. არავინ ეკარება მის გვამს, არავის მოსდის ცრემლები მისი დაღუპვის გამო. „არც ვინ ზამარჯეს გაუთხრის, არც ვინ შაუკრავს კუბოხა“. მხოლოდ დედა, საბრალო დედაა თა-

ვის მეკედარ შეილთან. მაგრამ დედამ კი აპაგია მას ეს მძიმე დანაშაუ-
ლი? გავიხსენოთ წიწოლას დედის სიყვარული:

„ნეტავ არც შვილი მეოღიო, არც გავწყენიოვ დედასა, თუ ამახ ძავეს
წრებოდი, ამაღენ სირცხვილის კრეფასა, შვილო, სირცხვილი მაჭმიე, მე-
ქუ დასწევვლე დედიხა!..“

როგორც ვხედავთ, აქ შვილს კი არ დასტირის დედა, არამედ სირც-
ხვილს. იგი საყვედურობს შვილს: „რად არ იქ მაჭკვდი, ბენავო, რად ხარ ველ-
ხაბელიანი?!“...

თუ ახლა კვირიას, ლელას, სანათას, ჭეშვასა და ლუხუმს შევად-
რებთ წიწოლას, ენახავთ, რომ პიროვნებები ნამდვილად ადამიანები არიან.
წიწოლა კი იმის კარგი ნიმუშია, თუ როგორი არ უნდა იყოს ადამიანი,
თუ მას არ სურს „სიცოცხლით სიკვდილიანი“ იყოს. განსხვავებას ამ
ორი გიჟის ადამიანებს შორის ქმნის მათი სხვადასხვაგვარი დამოკიდე-
ბულება ბიოლოგიური არსებობისადმი და კიდევ: განსხვავებული და-
მოკიდებულება პიროვნულისა და სამოგადოებრივისადმი. ვაქას დადუ-
ბითი გმირები სამოგადოებრივს უფრო მაღლა აყენებენ პიროვნულზე,
სამშობლოსა და ხალხის ინტერესებს სწირავენ საკუთარ ინტერესებს
და, როცა ეს აუცილებელია, საკუთარ სიცოცხლესაც კი.

ნათქვამი იმას როდი ნიშნავს, რომ ვაქასთან პიროვნება ყოველთ-
ვის ბრმა შემსრულებელია ხალხის ნებისა. არა, აქ პიროვნება არ ითქ-
ვიფება სამოგადოებაში. პიროვნების მხრიდან სამოგადოებრივი ინტე-
რესებისადმი სამსახური არ არის ძალაგანების, იძულების შედეგი.
იგი საკუთარი თავისუფალი არჩევანის შედეგია. პიროვნება სწორედ
იმითგონა პიროვნება, რომ იგი თავისი საკუთარი ნებით, თავისი სურ-
ვილით მოქმედებს ასე და არა სხვანაირად. არჩევანის შესაძლებლობა
პიროვნების თავისუფლების ერთადერთი გარანტიაა, ხოლო თავისუფ-
ლება — პიროვნების აუცილებელი ნიშანი.

სწორედ თავისუფალი არჩევანის შესაძლებლობა და თავისებური
ღირებულებითი ორიენტაციაა იმის მიზეზი, რომ ესა თუ ის პიროვნება
ვაქას ნაწარმოებებში ბრმადა კი არ ემორჩილება ხალხის, თემის ხმას,
არამედ მოგჯერ უპირისპირდება კიდევ მას. ამ თვალსაზრისით ვაქას-
თან სრულიად განსხვავებული ვითარება გვაქვს, ვიდრე ალ. ყაზბეგ-
თან. ყაზბეგის ყოველი დადებითი გმირი თემის ნების უყოყმანო შემს-
რულებელია და ეს არა იმიტომ, რომ ყაზბეგის მიერ დახატულ გმირებს
წართმეული აქვთ თავისუფალი არჩევანის უფლება, არამედ იმიტომ,
რომ, რაკი თემი ყოველთვის გონივრულ გადაწყვეტილებას იღებს, რა-
კი თემი არასდროს არ ცდება, ნამდვილმა ადამიანმა ეს გადაწყვეტი-
ლება თავისივე ნებით უნდა გაიმართოს, როგორც ერთადერთი გონივ-
რული, ერთადერთი რაციონალური და სწორი.

ვაქასთან მდგომარეობა სხვაგვარია. აქ მოგჯერ (და არა ყოველთ-
ვის) უმრავლესობა ცდება, ხოლო სიმართლე ერთეულის მხარეზეა. ასეთ
შემთხვევაში, თუ პიროვნება მაინც უმეტესობის ამრს დაემორჩილება,
იგი აღარ იქნება თავისუფალი პიროვნება, მოხდება პიროვნული გათქ-
ვეფა სამოგადოებრივში, მაგრამ ვაქას გმირები ასე არ იქცევიან. დგა-
ნან რა ჰუმანიზმისა და კაცთმოყვარეობის პოზიციებზე, ისინი სწორედ



იმ ქმედებას ჩაღიან, რომელიც, მათი აზრით, უფრო ღირებულია, უფრო მწიკრივი და არა იმას, რასაც მათგან თემა მოითხოვს. ასე ჩნდება კონფლიქტი თემსა და პიროვნებას შორის, კონფლიქტი, რომელიც ვარაუდ აჩვენებს, თავისუფალი არჩევანის აუცილებლობას, ღირებულებათა ორიენტირებაში სწორად გარკვევის აუცილებლობას. ეს კონფლიქტი თემსა და პიროვნებას შორის ასახულია ვაჟის პოემებში: „აღუდა ქეთელაური“ და „სტუმარ-მასპინძელი“.

აღუდა ქეთელაური თემის ერთ-ერთ გრადიციას აღუდა წინ, კერძოდ მოკლული მგრისათვის მკლავის მოჭრის გრადიციას. მან ისე მოკლა მუცალი, რომ მარჯვენა არ მოაჭრა. თემა არ აპაგია აღუდას განმეორებული გრადიციის დარღვევა. კონფლიქტი თემსა და პიროვნებას შორის სწორედ აქედან დაიწყო: თემა თხოულობს აღუდა დაემორჩილოს ნებას, აღუდა კი, რაკი ერთხელ დარწმუნდა ასეთი საქციელის უამრობაში, უკან არ იხევს და არა-თუ არ ჭრის მუცალს მარჯვენას, არამედ თავის საქციელს იმითაც ამართლებს, რომ თურმე „იმ წესი-ბულსა მუცალსა რკინა ჯდებიო გულად“.

მაჰმადიანი ქისგის „ცხონებულად“ მოხსენებამ დიდად გააკვირვა მოხუცი უშიშა, მაგრამ აღუდა კვლავ თავის აზრზე. იგი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ მუცალი სწორუპოვარი მეომარი და ვაჟკაცი იყო, ხოლო ვაჟკაცი ანუ „კაი ყმა“ ერთნაირად დასაბუთება — ქრისტიანი იქნება იგი, თუ — მაჰმადიანი.

აღუდას ამგვარი „ფილოსოფია“ იმდენად გაუგებარია თანამემამულეთათვის, რომ უმაღლესი დაიჯერეს, აღუდა მგერს გამოექცაო, ვიდრე ის, რომ აღუდას მგერი მოკლა, მაგრამ მარჯვენა არ მოსჭრა.

საქმეს ვერც მინდობს ჩარევამ უშველა. როცა აღუდას მუცალის მარჯვენა დაინახა მინდობს ხელში, საყვედურით უთხრა მას: „თუ ხელის მოჭრა მდომიო, გან ვერ მოვჭრიდი თავად?“ ხოლო იმათ ჯიბრზე, ვინც მარჯვენის მოჭრას კატეგორიულად მოითხოვდა მისგან, თქვა: „მტკნოს მოკლავ, კიდევ არ მოვჭრი, მარჯვენას მაგათ ჯაბრითა“.

აღუდას „პროტესტი“ ამით არ დასრულებულა. ახლა მას ხატობაზე შავი კურაგი მოჰყავს მუცალის შესაწირად, ხოლო როცა ხუცესი ბერდია კატეგორიულ უარზე, დაუკლავს საკლავი „ურჯულას“, თავად იბრძობს ხანჯალს და კლავს ხარს.

ეს უკვე მეგისმეგი იყო. ბერდია მოითხოვს სასტიკად დაისაჯოს რჯულის შემგინებელი აღუდა, აუწიოკონ სახლ-კარი, ხოლო თვითონ, თავის ოჯახთან ერთად, მოიკვეთოს თემიდან.

ნაწარმოების ფინალში ჩანს, თუ როგორ გოვეს აღუდა ხეესურეთს, თავის დედასთან, ცოლთან და შვილებთან ერთად. მიდის აღუდა და უკან მოხედვაც კი უჭირს. მხოლოდ ერთხელ მოხედავს მშობლიურ მთებს და აღმოხდება: „მშვიდობით ხაჯისხევებო, გაქსარჯილი თვალია“.

თვალცრემლიანი გოვეს აღუდა საყვარელ ხეესურეთს, ემშვიდობება თავის სათაყვანებელ კუთხეს, მაგრამ საკუთარ პრინციპებს მაინც არ დალაგობს. მაინც როგორია ეს პრინციპები? არის თუ არა აღუდა დამნაშავე თემის წინაშე?

აღუდა უყოყმანოდ ასრულებს მგრის სიკვდილით დასჯის ადათს,

რადგან მას მტკიცედ სჯეროდა მტრისადმი მტრული მოქმედების უფლებლობა, „მაგრამ მტერს მტრულად მოექე, თვითონ უფლებამოსილია ადრე ალუდა იმ წესსაც არ უარყოფდა, რომ მოკლული მტრისათვის მოეჭრა მარჯვენა, მაგრამ მუცალის გმირულმა და ვაჟკაცურმა ბრძოლამ, მასში მოკლულისადმი სიბრალულის გრძნობა გააღვიძა. მან, როგორც თავად ვაჟკაცმა, ვაჟკაცი მტრისადმი ერთგვარი სიმპათია იგრძნო და მხოლოდ მაშინ გააცნობიერა, რომ მარჯვენის მოკვეთა უზნეო წესია. არა! მარტო გრძნობა არ ამოქმედებდა ალუდას. მისმა გრძნობამ გონებაც გამოაფხიზლა და დაანახა, რომ არ შეიძლება ბრმად მიყვე იმ ალათ-წესებს, რაც შენს წინაპრებს ოდესღაც დაუდგენიათ. საჭიროა თავად განსაჯო — სწორია თუ არა ის, რის უყოყმანო შესრულებასაც შენგან მოითხოვენ, გამართლებულია თუ არა ასეთი ქმედება, აქვს თუ არა მას რაიმე ამრი და ა.შ.

თემთან დაპირისპირებით ალუდამ იმას გაუსეა ხაზი, რომ მისთვის ვაჟკაცობა, „კაი ყმობა“ მეგია, ვიდრე სარწმუნოებრივი ან ეროვნული განსხვავებულობა. ვაჟკაცი ყველა დასაფასებელია, რომელი ერის შეილი ან რომელი სარწმუნოების მიმდევარი არ უნდა იყოს იგი.

როგორც შემოთ უკვე ითქვა, თემთან პიროვნების კონფლიქტი ვაჟკაცის მეორე პოემაშიც არის ასახული. ეს არის „სტუმარ-მასპინძელი“. ამ შემთხვევაში თემის პირისპირ დგება ქისტი ჯოყოლა. იგი იცავს მზიადურს, არ აძლევს ქისტებს უფლებას შებოჭონ მისი სტუმარი და თავიანთ მიცვალებულს მსხვერპლად შესწირონ.

თავდაპირველად ქისტებს არც უკვირთ ჯოყოლას საქციელი, რადგან იციან, რომ ჯოყოლამ არ იცის, „ნუნუას“ სახელით მოსული სტუმარი სინამდვილეში მთელ ქისტეთში ცნობილი მზიადურია. მზიადური, რომელმაც „ბევრ ქისტს მოაჭრა მარჯვენა, უდროდ ხაფლაჟში ჩაღაღა“. როცა ქისტებმა ჯოყოლას აუხსნეს, თუ ვინ იყო მისი სტუმარი, და ისიც გაახსენეს, შენი ძმაც ამის მოკლულიაო, ჯოყოლა, ცხადია, შეცბა, მაგრამ მაინც სტუმარ-მასპინძლობის წესის დაცვა მოინდომა. „დღეს სტუმარია ვე ჩემი, თუნდ ზღვა ემართოს სისხლისა“.

სტუმრის დაცვა ყველა მთიელის ისეთი წესია, რომელსაც არამეც და არამეც არ ეღალატებოდა. მაგრამ მდგომარეობას ის ცვლის, რომ მზიადური მარტო სტუმარი კი არ არის, არამედ მტერიცაა, ხოლო მტრის მიმართ ისევე სასტიკი და დაუნდობელია მთიელი, როგორც რბილი და თბილია სტუმრის მიმართ.

როგორც ვხედავთ, ორი წესი დაეჯახა ერთმანეთს: სტუმრისადმი პატივისცემისა და მტრისადმი შეუბრალელობის წესი. ჯოყოლა პირველის ერთგული რჩება, თემა — მეორის აღსრულებას მოითხოვს. შთაბეჭდილება ისეთია, რომ ჯოყოლამ სტუმრობას მიაღწია უპირატესობა და არა მტრობას. მაგრამ თუ კარგად დავაკვირდებით, საქმის ვითარება სულაც არაა ასეთი. ჯოყოლას ბრალი ის კი არაა, რომ მან თემის წესი დაარღვია, არამედ ის, რომ მისთვის არ არსებობს აბსტრაქტული „მტრის“ ცნება.

გავიხსენოთ, რა ვითარებაში შეხვდნენ ჯოყოლა და მზიადური ერთმანეთს. ეს მოხდა ნადირობისას. ჯოყოლა მის მიერ მოკლულ ჯიხვს



მოათრევს, გვიადაური ამჯერად ხელმოცარულია. ჯოყოლამ ის კი არ იცის, ვინ არის გვიადაური, მაგრამ ის კი იცის, რომ იგი ხევსურია. მაგრამ თავისთავად ხევსური მისთვის მგერი არ არის. მგერი ის არაა, ვინც იარაღით ხელში მოდის შენს წინააღმდეგ — და, თუ შენ არ დაასწარი სროლა, ის დაგასწრებს და მოგკლავს. აი, ასეთი მგრის მიმართ დიხსაც შეურიგებელია ჯოყოლა. მაგრამ ის უცნობი მონადირე, რომელიც მან სსახლში მიიწვია და თან ნანადირევის შუაზე გაყოფა შესთავაზა, მისი მგერი სულაც არ არის. ამ ამრს აძლიერებს ერთი დეგალი პოემიდან: როცა ჯოყოლამ თავის ცოლს, ალაშას, წარუდგინა სკუმარი, გვიადაურმა მისალმების შემდეგ „აბჯარი“ მოიხსნა და დიასახლისს ჩააბარა. ასევე უაბჯრო-უიარაღოდ დაწვა იგი დასაძინებლად.

მაშ, ამ კონკრეტული სიგუაიციდან თუ გამოვალთ, გვიადაური დიხსაც არ არის ჯოყოლას (და არც საერთოდ ქისტების) მგერი. „მთელი ქისტების ამომგლე“ ამჯერად მხოლოდ სკუმარია. მართალია, ნაწარმოებში არაფერია ამაზე ნათქვამი, მაგრამ სრულიად აშკარაა, რომ, თუ არა ქისტებისაგან თავდასხმა, მეორე დღისით გვიადაური მშვიდობიანად გაუდგებოდა ხევსურეთისაკენ გზას.

თემმა მაინც თავისი გაიგანა. ჯოყოლა შებოჭეს და იქვე, თავისი სახლის აივანზე დააგდეს, გვიადაური კი თან წაიყვანეს, რათა თავიანთი მიცვალებულისათვის, დარღასთვის, შეეწირათ.

თუმცა წამებაში ამოხადეს სული, გვიადაური მაინც არ შეეწირა დარღას. გვიადაურის გაუგებლობამ და სიმამაცემ აღფრთოვანებაში მოიყვანა ალაშა, რომელმაც ჩუმად დაიგირა დაუმარხავად დარჩენილი გვიადაურის გვამი და არა მარტო ალაშა. მართალია, ქისტები უაღრესად შეწუხებულნი არიან, თავიანთ მიცვალებულს რომ არ შეეწირა გვიადაური, მაგრამ მათში სხვა გრძნობამაც იჩინა თავი: მათ გულწრფელად შეენახათ ვაჟი, რომელიც ფიზიკურად კი მოჰკლეს, მაგრამ სულით ვერ გაგებეს.

გყუილა ეგონათ ქისტებს, რომ ფიზიკური სიკვდილით დაამარცხებდნენ გვიადაურს. აბა, რა იცოდნენ მაშინ მათ, რომ გვიადაურის ნამდვილი უკვდავება სწორედ ასეთი სიკვდილიდან იწყებოდა. ახლა ისინი თავად გრძნობენ ამას. თავად აქვთ გაორებული (ამბივალენტური) გრძნობა; ემიზლებათ როგორც მგერი, რომელიც სიკვდილის წინაც ვერ დააჩოქეს, მაგრამ ენანებათ და ებრალებათ როგორც უძლიერესი პიროვნება, უდიდესი ნებისყოფისა და უდრეკი ხასიათის ადამიანი. ნახეთ, რა სულიერი გრანსფორმაცია განიცადეს ქისტებმა ამ რამდენიმე წუთში, რა გამაკეთილშობილებელი შეგავლენა მოახდინა გვიადაურის გმირულმა სიკვდილმა თვითონველ მათგანზე, რა ღრმად დააფიქრა ისინი სიკვდილ-სიცოცხლის რაობაზე, ნახეთ რა დიდი დანანება და გულისტკივილია გამოხატული ქისტთა სიკვებებში: „კარგი ვაჟიანი ეოფილა, ეკვლა ადღახა ჰეიფაფა, იმიტომ ვეფხვებ გვებრძოდა, თავის მიწა-წყალს იცავდა“.

გვიადაურის სიკვდილის ამბავი მეხივით გავარდა ფშაფხევსურეთში. „ფშაფხევსურეთის ფარ-ხმალს“, ცხადია, მთელი მთიანეთი გლოვობს, დიდიც და პატარაც, ქალიც და კაციც. უძლეველი ვაჟკაცებიც კი ცრემ

ლებს ღვრიან და თანაც „ბოდიშობენ“. „რად გიკვირთ, როგორ ზღაპრულად გვჩვენებს ეს სურათი?“

„ჩვენი მფარველი“ — ეს ზვიადაურზე ამბობენ ფშავ-ხევსურები, დააკვირდით: რა ღონეზე აქვთ გაფეციშებული მათ ზვიადაურის გმირობა, როგორ გაღმერთებული ჰყავთ ეს უშიშარი, უღრეკი, ქედუხრელი და გაუგებელი ადამიანი.

მართლაც ქუდზე კაცი დაიდრა ზვიადაურის სისხლის ასაღებად, ქისგებზე შურის საძიებლად და თავიანთი განთქმული გმირის ნემგის ხეცურეთში წასასვენებლად, თუმცა დიდი წინააღმდეგობა გაუწიეს ქისგებმა, ხევსურებმა მაინც ძლიერ ისინი. ზვიადაურის ძელებიც მოკრიბეს, ცხვარ-ძროხაც გამოირეკეს და ხევსურეთისაკენ დაადგნენ გზას.

კმაყოფილი არიან ხევსურები, ქისგების ჯავრი რომ ამოიყარეს, მაგრამ ყველაზე მეტად მაინც ის სიამოვნებთ, რომ „უღსოვთ მაინც არ დაჰრჩათ, შინ მოაქვთ თავის მკვდარია, ფშავ-ხევსურეთის იმედი, ქავ-წიხე რკინის კარია“.

„ჩვენი მფარველი“, ამბობდნენ ფშავ-ხევსურები ზვიადაურზე. ვაჟა-ფშაველამ კიდეც უფრო განაღიდა იგი და „ფშავ-ხევსურეთის იმედი“ უწოდა მას. ავტორმა ამით კიდეც ერთხელ გაუსვა ხაზი ზვიადაურის გმირობასა და ვაჟკაცობას, მის „კაი ყმობას“, მის კაცურ კაცობას, რომელთანაც თვით სიკვდილიც კი მარცხდება და უკან იხევს.

აი, სწორედ სიკვდილის ამ მარცხის დასტურია ნაწარმოების ფინალში ერთად თავმოყრილი ჯოყოლა, ალაზა და ზვიადაური. ქისგისა და ხევსურის, ქრისტიანისა და მაჰმადიანის ეს სიკვდილისშემდგომი ერთიანობა იმაზე მიუთითებს, რომ ვაჟასათვის კაცური კაცის სახელი, ადამიანური სიწმინდე და მნებობრივი სისპეტაკე უფრო მაღლა დგას, ვიდრე ეროვნული ან რელიგიური განსხვავებულობა.

აღზრდა როგორც ფილოსოფიური პრობლემა

თავი 1. აღაშენი და მისი აღზრდა

აღზრდა სპეციფიკურ-აღაშენური მოვლენაა. ეს ნიშნავს: არცერთი ცხოველი არსება, გარდა აღაშენისა, აღზრდას არ ემორჩილება. თუ ამ შრივ აღაშენის ცხოველს ან თუნდაც მცენარეს შევადარებთ, ვნახავთ, რომ მცენარე იზრდება, ცხოველი — იწვრთნება, აღაშენი კი აღიზრდება.

ცხოველი იწვრთნებაო რომ ვამბობთ, ვგულისხმობთ იმას, რომ ყოველი ცხოველური მოქმედება არის ინსტიქტური, შეუგნებელი, გაუცნობიერებელი და პირიქით, აღაშენის აღზრდაზე რომ ვლაპარაკობთ, ვგულისხმობთ, რომ აღზრდა არის შეგნებული, ამრიგად, გაცნობიერებული, მიზანშეწონილი პროცესი. შესაბამისად, აღზრდა მხოლოდ იმის შეიძლება, ვისაც აქვს ამროვნების უნარი. ცხოველს კი ასეთი უნარი არ გააჩნია. საილუსტრაციოდ ე.წ. „მაღალგანვითარებული ცხოველების“ (იგულისხმება მაიმუნები და ღელუნიები) „ამრიგად მოქმედებები“ გავაჩვენოთ. ამ თვალსაზრისით არაჩვეულებრივად საინტერესო მასალას იძლევა ცნობილი ზოოფსიქოლოგის ვოლფგანგ კელერის ცდები მაიმუნებზე. ცნობილია, რომ კელერმა მთელი თავისი სიცოცხლე მაიმუნების, ე.წ. „ამრიგად ქცევებს“ შესწავლას მიუძღვნა და მრავალი წიგნი დაწერა ამ საკითხზე. ჩვენ მხოლოდ რამდენიმე გვიჩვენებს მაგალითის ანალიზით დავემყაროთ:

გალიაში ჩამწყვდეულ მაიმუნს, რომელსაც ბანანი არაჩვეულებრივად უყვარს, გალიის გარეთ ბანანი დაუდეს. მაიმუნს, ცხადია, ბანანის მოპოვება ძალიან უნდა. ამიგომ იგი მაშინვე იწყებს აქტიურობას ამ მიმართულებით. ჯერ წინა კედლებით (რომელსაც პირობითად „ხელები“ ღვათქვამთ) იწყებს მიწვდენას, მაგრამ ამაოდ... ბანანი სპეციალურად არის იმ სიშორეს მოთავსებული, რომ მაიმუნი მას ვერ მისწვდება. ბანანის მოპოვების სურვილით ერთნაირად შეძრული მაიმუნი წებლობს, აქეთ-იქეთ ეხეთქება, მაგრამ ვერაფერს აღწევს. კარგა ხნის წებლობის შემდეგ იგი „დაინტერესდება“ იმ ჯოხებით, რომელიც მის გალიაშია. იღებს ერთ-ერთ მათგანს და ახლა მისი საშუალებით ცდილობს მიწვდეს ბანანს, მაგრამ ვერა, ჯოხი ბანანს ვერ სწვდება. მაიმუნი ახლა ისევ უჯოხოდ აგრძელებს ბანანის ხელში ჩაგდების მცდელობას და, რაკი ისევ ვერაფერს ახერხებს, ახლა მეორე ჯოხს მოიმარჯვებს და იმით ცდილობს ბანანის მიწვდომას. ვერც ამ ჯოხით აღწევს სასურველ შედეგს. მაშინ მაიმუნი „მოიფიქრებს“ (ესეც, ცხადია, ღიდი ხნის წებლობის შემდეგ ხდება), რომ ბამბუკის ჯოხები, რომელთაგან ერთი მსხვილია, მეორე — წვრილი, ერთიმეორეში ჩასვას და ასე დააგრძელოს. ამჯერად, ჯოხი უკვე სწვდება ბანანს.

მაგრამ ცდა გართულებულია. მაიმუნი, რასაკვირველია, ეძებს ბანანის ხელში ჩაგდების უმოკლეს გზას. იგი პირდაპირ მიაგორებს გალიის

საკენ ბანანს, მაგრამ აქ ბანანი უკვე გალიის ბადეში აღარ ეგემა. ბაღისეა დაწნული, რომ მას მხოლოდ ერთ ადგილას (ისიც გვერდზე და არა პირდაპირ) აქვს ისეთი ფართო წნული, რომელშიც ბანანი გაეჭევა. მაიმუნმა უნდა „მოიფიქროს“, რომ ბანანი სწორედ იმ ადგილამდე მიაგროს და ისე ჩაიგდოს იგი ხელში.

დიდი წვალების შემდეგ მაიმუნი, ბოლოს და ბოლოს, ამასაც ახერხებს და ბანანს ხელთ იგდებს. თითქოს მაიმუნის „ამრიანი მოქმედებები“ არავითარ ეჭვს არ იწვევს. მაგრამ ბანანის მოპოვების შემდეგ ერთი ისეთი რამ ხდება, რაც ცნობილ მოთფსიქოლოგს (ვ. კელერს) აფიქრებინებს, რომ აქ ჩვენ „ამრიან მოქმედებებთან“ სულაც არა გვაქვს საქმე: ბანანის ხელში ჩაგდებათ გახარებული მაიმუნი ბამბუკის ჯოხებს დაშლის და აქეთ-იქეთ მიმოფანტავს. მას ამ ჯოხების მიმართ ყოველგვარი ინტერესი ეკარგება. რას ნიშნავს ეს? ეს იმას ნიშნავს, რომ ბამბუკის ეს ჯოხები მაიმუნისათვის სრულიად არ წარმოადგენს „შრომის იარაღს“, ე.ი. ისეთ იარაღს, რომელიც მას შეეძგომშიც შეიძლება დასჭირვებოდა. როგორ მოიქცეოდა ანალოგიურ სიტუაციაში ადამიანი? ცხადია, მოუვლიდა, შეინახავდა, ისევე როგორც იგი ექცევა ბარს ან თოხს, ან ნებისმიერ სხვა სამუშაო იარაღს. თუ მაიმუნს გააზრებული ექნებოდა „თავისი საქციელი“, მაშინ მას ამ ჯოხის ფასიც ეცოდინებოდა და მას ისევე სათუთად შეინახავდა, როგორც ადამიანი ინახავს თავის სამუშაო იარაღს.

რაკი მაიმუნი ასე არ „იქცევა“, რაკი იგი ბამბუკის გადაბმულ ჯოხებს არ მიიჩნევს სამუშაო იარაღად, ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი არ ამროვნებს, — ფიქრობს ვ. კელერი და ამ ამრის სასარგებლოდ სხვა მაგალითებიც მოჰყავს:

ამჯერად ბანანი ჭერზეა ჩამოკიდებული. მაიმუნი მას ვერც ჩვეულებრივ წვდება და ვერც ახტომით. საჭიროა იქვე, ოთახში, დაწყობილი ყუთების გამოყენება. მაიმუნმა უნდა აიღოს ეს ყუთი და დადოს ჭერზე ჩამოკიდებული ბანანის პირდაპირ. შედეგს მასზე და ისე მისწვდეს ბანანს. დიდი წვალების შემდეგ მაიმუნი ამას აკეთებს.

მერე ცდა გაურთულეს: ახლა ბანანის მისაწვდომად მარტო ერთი ყუთის დადება არაა საკმარისი. საჭიროა ერთ ყუთზე დაადოს მეორე (შემდეგში უკვე მესამე, მეოთხე) და ასე მისწვდეს ბანანს. ბოლოსდაბოლოს, მაიმუნი ამასაც აკეთებს, მაგრამ საკმარისია ამ საქმეში გაეარჯიშებულ მაიმუნს ყუთები სხვა ოთახში დაუწყით და ბანანი სხვა ოთახში დაუკიდოთ ჭერზე (ისე რომ, იგი ერთ ოთახშიც თავისუფლად შედის და მეორეშიც), იგი ვეღარ ახერხებს მისთვის აქამდე ჩვეული ოპერაციის ჩატარებას: ვერ ახერხებს ყუთის (ან ყუთების) გატანას იმ ოთახში, სადაც ბანანი ჰკიდია და ამ გზით ბანანის მოპოვებას.

ამ ფაქტს ვ. კელერი ასე ხსნის: მაიმუნისათვის ბანანის მოპოვება არის მიზანი, ყუთები კი — ამ მიზნის მიღწევის საშუალება. იგი მიზნისა და საშუალების ერთმანეთთან დაკავშირებას მხოლოდ მაშინ ახერხებს, როცა ისინი ერთდროულად ეძლევიან აღქმაში. მაგრამ საკმარისია ისინი დაცილდნენ აღქმაში ერთმანეთს (ჯერ ერთს შეხედოს და მერე — მეორეს), რომ მაიმუნი მათ ურთიერთთან დაკავშირებას ვერაფრით ვერ ახერხებს.

უფრო მეტიც, ყოფილა შემთხვევები, როცა ყუთიც (ყუთებიც) და ბანინიც ერთ ოთახში ყოფილან, მაგრამ ყუთზე სხვა მაიმუნი წოლილა და მაიმუნს იგი ვეღარ აღუქვამს იმ საშუალებად, რომლითაც მისთვის სასურველი მიზნის მიღწევა გახდებოდა შესაძლებელი.

ყოველივე აქედან კელერი აკეთებს დასკვნას, რომ მაიმუნებთან არა გვაქვს ნამდვილი ამროვნება და რომ ასეთი რამ (მიზნის დასახვა, ამოცანის განხორციელება, შრომის იარაღის შექმნა და ა.შ.) მარტო ადამიანისთვისაა დამახასიათებელი. მაგრამ რამდენადაც გემოდასახელებულ მაგალითებში მაიმუნის მოქმედებები გარეგნულად მაინც ჰგავს ამრიან მოქმედებებს, კელერმა მას პირობითად „პრაქტიკული ამროვნება“ უწოდა და განასხვავა ის, როგორც ნორმალური ადამიანისათვის დამახასიათებელი ცნებითი ამროვნებისაგან, ისე პირველყოფილი ადამიანისათვის დამახასიათებელი საგოვანი ანუ ვერბალური ამროვნებისაგან.

ამ თვალსაზრისით თითქმის არავითარი განსხვავება არ არის მაიმუნებსა და დელფინებს შორის, რომელთა მიმართაც ყურადღება განსაკუთრებით მას შემდეგ გაიზარდა, რაც 1962 წელს პროფესორმა ჯონ ლილიმ გამოსცა სენსაციური წიგნი „ადამიანი და დელფინი“.¹ ამ წიგნში ლილიმ — გამოჩენილმა ამერიკელმა ნეიროფიზიოლოგმა, განამოგადა თავისი მრავალწლიანი დაკვირვების შედეგები, რომელსაც იგი აწარმოებდა კარიბის ზღვაში მდებარე კუნძულ სენტ გომასზე დელფინების შემსწავლელ ლაბორატორიაში, რომელიც შემდეგში სამეცნიერო-კვლევით ინსტიტუტად გადაკეთდა.

ლილის მიხედვით, დელფინებს აქვთ თავისებური, მაღალგანვითარებული ენა, „მდიდარი ლექსიკური ფონდით“, ღიდი ჭკუა, ადამიანებთან ურთიერთობის მიღრეკილება, კოლექტიური ცოდნა და კოლექტიური მეხსიერება, ახალი რამის შესწავლის უნარი და ა.შ. ლილი იმაშიც დარწმუნებულია, რომ დელფინები არათუ თავს აარიდებენ ადამიანებთან კონტაქტს, არამედ, პირიქით, თავად გამოიჩენენ ინიციატივას ამ მიმართულებით. თავის მხრივ, დელფინებთან კონტაქტის დამყარება დიდად დაეხმარება ადამიანებს ზღვასთან დაკავშირებული მრავალი პრობლემის გადაწყვეტაში, მათ შორის საავიაციო და სამღვაო კატასტროფებისას დამარალებულთა გადასარჩენად, წყალში დაკარგულების მოსახებად, ზვიგენებისაგან მათ დასაცავად და ა.შ. დელფინებს შეუძლიათ უდიდესი სამსახური გაუწიონ მეცნიერებსაც, მოგვცენ ახალი ინფორმაციები თევზჭერის დარგში, ოკეანოგრაფიაში, ზღვის ბიოლოგიაში, ნავიგაციაში, ლინგვისტიკაში, ფიზიოლოგიაში და ა.შ.

თვითონ ლილი თავის ფავორიტ დელფინს აფალინა ელვარს თავის თანამშრომლად მიიჩნევს და, როგორც თავის მეცნიერული შრომის სრულფასოვან მონაწილეს, ღიდ მაღლობას უხდის „კოოპერაციისა და თანამშრომლობისათვის“.

დელფინთა „ამრიან მოქმედებებს“ სხვადასხვა დროს სწავლობდ-

1. ამ საკითხზე მსჯელობისას ჩვენ ვსარგებლობთ აკადემიკოს ა. გეგუჭკორის წიგნით „ამროვნების სათავეებთან“, 1982.

ნენ რობერტ ლ. კონლი, ს. კლაინენბერგი, ვ. ბელკოვინი, ა. ბელკოვინი, ო. ლანგვართი, ი. იანსენი, დ. ტოუერი, ო. კრიუგერი. უნდა აღინიშნოს, რომ დელფინები დაჯილდოვებულნი არიან ამროვნების უნარით. მაგრამ აკად. ა. გეგეჭკორი, რომლის წიგნიდანაც არის მოგანილი ეს მასალები და რომელიც ასე საინტერესოდ გადმოსცემს დელფინთა ცხოვრებას, ასკენის, რომ დელფინები ვერ ამროვნებენ. ისინი ისევე ემორჩილებიან წვრთნას, როგორც ნებისმიერი სხვა ცხოველი და რომ დელფინის ყოველგვარი მოქმედება უნდა მივიჩნიოთ ინსტიქტურ მოქმედებად და მას ამროვნება, გონიერება არ უნდა მივაწეროთ. „დელფინის ნებისმიერი წარმატება წვრთნისას ნუგბარი საკვებით — თევზით მთავრდება. ასეთი გზით ცხოველს მალე უმუშავებენ მყარ პირობით რეფლექსს“.¹

აჯამებს რა მსჯელობას დელფინების „ქცევებზე“ ა. გეგეჭკორი წერს: „ამგვარად, ადამიანის მსგავსი ინტელექტი დელფინს არ გააჩნია. მის ქცევებს საფუძვლად არ უდევს ადამიანის ანალოგიური ამროვნებითი პროცესი. იგი განპირობებულია რთული პირობითი რეფლექსების მთელი გაბითა და ამროვნების ჩანასახით“.²

როგორც ვხედავთ, არც დელფინი და არც მაიმუნი რაიმე გამონაკლისს არ წარმოადგენენ. მათთვის უცხოა ის, რასაც ჩვენ ამროვნებას, გონიერებას, ინტელექტს ვეძახით. ისინი სიტყვებს უკეთეს შემთხვევაში აღიქვამენ, როგორც ნიშნებს ან სიგნალებს. ამ სიგნალებზე მოგჯერ მათ საოცრად სწრაფი და იქნებ მუსკი რეაქციები აქვთ, მაგრამ ეს რეაქციები შედეგია ხანგრძლივი წვრთნისა, პირობითი რეფლექსის გამომუშავებისა და ისინი, ცხადია, ამრიგად მოქმედებებზე არაავითარ შემთხვევაში არ უნდა ჩაითვალოს.

რაც შეეხება ადამიანებს, ისინი სიტყვებში გარკვეულ შინაარსს ანუ მნიშვნელობას დებენ და ისიც კარგად იციან, თუ რისი სიმბოლოა ეს სიტყვები. რაკი ცხოველთან ასეთი რამ არ ხდება, ამიტომაც ვამბობთ, რომ აღზრდა სპეციფიკურ-ადამიანური უნარიანთქო, რაც იმას ნიშნავს, რომ ამ უნარით ადამიანი და მხოლოდ ადამიანია დაჯილდოვებული.

თუმცა ამ თემაზე ისედაც გაგვიგრძელდა მსჯელობა, მაინც გვინდა მოგი რამ გავიხსენოთ ერნსტ კასირერის წიგნიდან „რა არის ადამიანი?“ აქ კასირერი წერს: „ნიშანთა და სიგნალთა რთულ სისტემებს ცხოველთა ქცევაშიაც ვადასტურებთ. ისიც ვიცით, რომ მოგიერთ ცხოველს, უფრო კი შინაურს, მომადლებული აქვს ნიშანზე სწრაფი რეაქციის უნარი“. ამ ამრის საილუსტრაციოდ კასირერი იხსენებს „ჭკვიან პანსს“, რომელიც ათეული წლების განმავლობაში სენსაციას იწვევდა მოოფსიქოლოგებს შორის. კასირერი წერს: „ჭკვიანი პანსი გახლდათ საოცრად გონიერი ცხენი. მას შეეძლო ამოეხსნა საკმაოდ რთული არითმეტიკული ამოცანები, ამოეყვანა ფესვი და ა.შ. იგი ჩლიქს იმდენჯერ დაჰკრავდა ხოლმე მიწას, რამდენჯერაც ამას მოითხოვდა ამოცანის პასუხი. ამ შემთხვევის გა-

1. ა. გეგეჭკორი, „ამროვნების სათავეებთან“, გვ. 289.

2. იქვე, გვ. 290.

მოკვლევა დაევალა რამდენიმე ფსიქოლოგსა და ბუნების მეკვლევარს, მალე გამოირკვა, რომ ჰანსი რეაქციას ამქავენებდა თავისი პატრონის ოდნავ შესამჩნევსა და უნებურ მოძრაობებზე. თუ პატრონი არ იმყოფებოდა მასთან, ან მას არ ესმოდა კითხვა, ცხენი ველარ ახერხებდებოდა ხემაზე პასუხის გაცემას¹.

როგორც ვხედავთ, ჰანსი სულაც არ ყოფილა გონიერი ცხოველი. იგი თავისი „ჰაკით“ კი არა, პატრონის ნიშანზე იძლეოდა სწრაფ რეაქციას. ანალოგიურ ვითარებას ამქავენებს ხოლმე ძაღლიც. ის „რეაგირებს“ პატრონის ქცევის უმცირეს ცვლილებებზე. მას უნარი აქვს გამოიყოს ადამიანის სახის გამოუმეტყველება და ადამიანის ხმის მოდულაციები².

ეს რომ მართლაც ასეა, ამის საილუსტრაციოდ კასირერი ერთ მეგად საგულისხმო მაგალითს იხსენებს, რომელიც მას ცნობილმა ზოოფსიქოლოგმა, ლოქტორმა პფუნგსტმა უამბო. ამბავი შეეხება ერთ მაიორს და მის ძაღლს, რომელიც მაიორს ყოველი სეირნობისას თან ახლდა: როგორც კი მაიორი შეუდგებოდა სასეირნო სამზადისს, ძაღლი დიდ სიხარულს და აღელვების ყველა ნიშანს ამქავენებდა. ერთ დღეს პატრონმა მოისურვა ძაღლის გამოცდა. მან ისე დაიჭირა თავი, თითქოს სასეირნოდ ემზადებოდა, ქუდი დაიხურა და ჯოხიც აიღო, თუმცა სასეირნოდ წასვლას არ აპირებდა. მისდა გასაოცრად ძაღლს არაფერი დასცყო. იგი გაუნძრევლად იწვა კუთხეში.

როცა ლოქტორი პფუნგსტი ამ შემთხვევას ახლოს გაეცნო, გამოცანის ამოხსნაც შეძლო: მაიორის ოთახში იდგა საწერი მაგიდა, რომლის უკრამიც ეწყო ძვირფასი და მნიშვნელოვანი საბუთები, მაიორს ჩვევად ჰქონდა, ვიდრე სახლიდან გავიდოდა, ჯერ უკრას მოსინჯავდა – დაკეტილია თუ არაო. ამ დღეს ეს არ გაუკეთებია, ვინაიდან არც აპირებდა მინიდან გასვლას. ძაღლისათვის კი სწორედ ეს იყო ნიშანი და აუცილებელი მომენტი „სასეირნოდ წასვლის“ მთელი პროცესისა. ამ ნიშნის უქონლობის შემთხვევაში იგი საერთოდ არ იჩენდა რაიმე რეაქციას და წყნარად იწვა თავის კუთხეში³.

ყოველივე შემონათქვამი მხოლოდამხოლოდ იმაზე მიუთითებს, რომ მსჯელობა ცხოველის გონიერების შესახებ შეცდომაა. ცხოველს არა აქვს არც გონიერება და არც შემოქმედებითი ანუ კონსტრუქციული წარმოსახვის უნარი. და რაკი ეს ასეა, ცხადია, არც მის აღზრდაზე შეიძლება სერიოზული ლაპარაკი.

ეს, ერთი მხრივ, მეორე მხრივ (და ეს უმთავრესია) ცხოველის აღზრდა იმიტომ არ შეიძლება, რომ მას აქვს წინასწარდადგენილი არსი. ცხოველი ის არის, რაც არის. მისი სასიცოცხლო ფუნქციები ისევე რეალიზდება, როგორც არიან ისინი ჩადებულ-ჩაფიქსირებული მათსავე გენეტიკურ კოდში. ამიტომ, რომ, როცა ძაღლის ამა თუ იმ ჯიშის ლეკვს ვყიდულობთ, ჩვენ უკვე წინასწარ ვიცით, როგორი იქნება იგი ზრდას-

1. ერნ. კასირერი, რა არის ადამიანი?, ... გვ. 65.

2. იქვე.

3. იქვე. გვ. 65-66.

რულ ასაკში, ვიცით, რა ნიშნები და თვისებები იქნება მისთვის ღამასა, სიათებელი: მაღალი იქნება თუ დაბალი, ავი იქნება თუ არ იქნება, რა გორი ყურები, კუდი ან ტანი ექნება და ა.შ.

ცხადია, იქ, სადაც ნებისმიერი ცხოველის არსი (ბუნება) წინასწარ არის ცნობილი, და სადაც ადამიანს არაფრის შეცვლა არ შეუძლია, აღმრდაც უფუნქციო და უამროა. იგი წინასწარ არის განწირული მარცხისათვის. ერთადერთი, რაც ცხოველის ღონეზე შეიძლება ვაწარმოოთ, ეს არის წვრთნა. წვრთნა, რომელსაც მხოლოდ შეუძლია განავითაროს ის უნარ-თვისებები, რაც მის გენეტიკურ კოდში ძევს და რისი რეალიზაციაც მას შეუძლია.

ცხოველისაგან განსხვავებით, როცა ესა თუ ის კონკრეტული ადამიანი იბადება, მას წინასწარგანსაზღვრული არსი „არ მოჰყვება“ თან. ეს არსი მან თავად უნდა შეიძინოს თავისი არსებობის მანძილზე. ეს მას შეუძლია კიდევაც და ევალება კიდევაც, რაკილა ადამიანად დაიბადა და არა ცხოველად (აქ ლაპარაკი ეხება კონკრეტულ ადამიანს, თორემ ადამიანის არსი რაში მდგომარეობს ზოგადად, ცხადია, ეს წინასწარაა ცნობილი. სხვანაირად არც ერთ კონკრეტულ ადამიანს არ ეცოდინებოდა, როგორი უნდა გახდეს იგი ან ყველას სხვადასხვაგვარი წარმოდგენა ექნებოდა „ადამიანის არსზე“, რაც „არსის“ ცნებას უკვე თავისთავად ანგრევს).

რას ნიშნავს, რომ არცერთ კონკრეტულ ადამიანს იმთავითვე არა აქვს მინიჭებული ადამიანის არსი? ეს იმას ნიშნავს, რომ, როცა ბავშვი იბადება, წინასწარ არაფერს იცის – როგორი კაცი დადგება მისგან – კეთილი თუ ბოროტი, გონიერი თუ უგონო, მამაცი თუ მხალღი, კაცთმოძულე თუ კაცთმოყვარე, სამართლიანი თუ უსამართლო, ხელგამწლი თუ ძუნწი და ა.შ. ყველა ამ თვისების რეალიზება მას შეუძლია, შეუძლია იყოს ასეთიც და ისეთიც (ამიგომბა ახალშობილი ბავშვი არაჩვეულებრივად საინტერესო). და ის, თუ როგორ პიროვნებად ჩამოყალიბდება ესა თუ ის ბავშვი, დამოკიდებულია (გარდა თანშობილი მღერეკილებისა) აღმრდაზე, რომელშიდაც ჩვენ მარტო სააღმრდელიო საქმიანობას კი არ ვგულისხმობთ, არამედ იმ სოციალურ გარემოსაც, რომელშიც მას უხდება ცხოვრება. თუ „აღმრდის“ ცნებას ფართო მნიშვნელობით ავიღებთ, მასში, ცხადია, სოციალური გარემოც შევა, რამეთუ სოციალური გარემო თავად არის ადამიანის უპირველესი ჩამომყალიბებელი და აღმრდელი. ფაქტია ისიც (და ამაზე ჩვენ უკვე გვქონდა მსჯელობა), რომ ადამიანი, რომელიც ძალით მოწყყიგეს სოციალურ გარემოს, ფაქტიურად ცხოველად ჩამოყალიბდა და არა – ადამიანად.

ყოველივე ზემოთქმული ხაზს უსვამს აღმრდის უადრესად დიდ მნიშვნელობას პიროვნების ფორმირების საქმეში, თუმცა ეს მნიშვნელობა ყოველთვის როდი იყო ერთნაირად აღიარებული. ფილოსოფიის ისტორიას რომ გადავახედოთ რეგროსპექტული მხერა, აღმოვაჩენთ როგორც ისეთ თვალსაზრისებს, რომლებიც მიიჩნევენ, რომ ადამიანის პიროვნებად ფორმირებაში აღმრდას ენიჭება უპირველესი, გადამწყვეტი როლი და მნიშვნელობა, ისე ისეთსაც, რომლებიც საოცრად აკნინებს აღმრდის როლს.

წინასწარ ვიცავით, რომ ამ თვალსაზრისთაგან ერთიც უკიდურე

სობაა და მეორეც. ამაზე ბევრი თქმულა და დაწერილა პედაგოგიაში. ამიგომ მასზე ვრცლად არ შევჩერდებით. ვიგვეთ მხოლოდ იმას, რომ აღმზრდის როლის უარყოფელი თეორიები მთელ აქცენტს აკეთებენ მემკვიდრეობითობაზე, იმას კი არ ითვალისწინებენ, რომ მემკვიდრეობითი განსხვავებანი ადამიანთა შორის აღმზრდის როლს კი არ აკნინებს, პირიქით, ზრდის. არადა, ასეთი განსხვავებანი ნამდვილად არსებობენ. მხედველობაში გვაქვს ადამიანთა თანშობილი განსხვავებანი ხასიათში, გემპერამენტში, ნიჭიერებაში და ა.შ., რომლებიც შეიძლება დაიძლიონ ან მინიმუმამდე იქნას დაყვანილი აღმზრდის გზით.

რასაკვირველია, არ არიან მართალი ისინი, რომელთაც მიაჩნიათ, რომ თითქოს აღმზრდა უძლურია მემკვიდრეობითი თვისებების შეცვლაში. თანშობილი „ცული ხასიათი“ შეიძლება დაიძლიოს სწორი და მიზანმიმართული აღმზრდის შემთხვევაში, რაც ითქვამს ხასიათზე, იგივე ითქმის გემპერამენტზე, ნიჭიერებაზე და ა.შ. ეს კი იმაზე მიაჩნდება, რომ მცდარია კრიმინალისტების მტკიცება იმის შესახებ, რომ თითქოს ადამიანები იბადებიან ბოროტებად და კეთილებად, დამნაშავეებად და პატიოსნებად. ამ მხრივ ყველაზე შორს ლომბროზო წავიდა, რომელსაც მიაჩნია, რომ არსებობენ განსაკუთრებული გიპის ბოროტმოქმედი, რომელთაც ვერავითარი აღმზრდა ვერ შეცვლის და ამიგომ, მანამ უნდა იქნან იზოლირებულნი საზოგადოებისაგან, სანამ ისინი რაიმე დანაშაულს ჩაიდენდნენ.

ცხადია, ლომბროზოს ასეთი მტკიცება მოკლებულია ყოველგვარ საფუძველს, მაგრამ, როგორც ვემოთაც ითქვამს, არც ჰელვეციუსია სწორი, რომელსაც მიაჩნია, რომ აღმზრდას ყველაფერი შეუძლია. სხვას რომ ყველაფერს თავი დაეხანებოთ, ხომ ფაქტია, რომ ვერავითარი აღმზრდით ვერ მიიღებ კანტს ფილოსოფიაში, აინშტაინს — ფიზიკაში, ბეთჰოვენს — მუსიკაში, რაფაელს — მხატვრობაში, ლოსტოვესკის — პროზაში, გალაკტიონს — პოეზიაში...

ცხადია, აღმზრდა არაა პანაცეა. ასე რომ იყოს, ყოველი სახელმწიფო შექმნიდა იდეალურ საზოგადოებას. ის კი არადა, ერთნაირი აღმზრდის პირობებშიც კი აბსოლუტურად ერთნაირი თვით გყუპებიც არ გამოდიან.

რაკი ადამიანს (იგულისხმება კონკრეტული ადამიანი) წინასწარდადგენილი არსი არა აქვს, აღმზრდის მიზანი სწორედ ისაა, რომ შესძინოს ყოველ ადამიანს ადამიანის ზოგადი არსი, რაც თავისი შინაარსით ერთი უნდა იყოს და არა მრავალი. ეს ერთი არსი რომ არ იყოს ცნობილი, არსი იმდენი რომ იყოს, რამდენი ადამიანიცაა, მაშინ არსი არსებობას დაემთხვეოდა და თავისთავად გაუქმდებოდა. ადამიანის ერთი არსი რომ არ იყოს ცნობილი, მაშინ აღმზრდაც აბოზოქრებულ მღვაში გემის უკომპასოდ მოძრაობას დაემსგავსებოდა. ადამიანის არსი ასევე ერთი უნდა იყოს, როგორც ერთია ყოველგვარი საგნისა და მოვლენის არსი.

მაგრამ არსი იმიტომაა ძნელი მისაგნები, რომ ცხოველისა და ნივთისაგან განსხვავებით, ადამიანი შეიძლება მის არსთან შეუსაბამოდ ცხოვრობდეს. ასეთ ადამიანს გაუცხოებული ადამიანი ჰქვია. მაშ, გაუცხოებულია ის ადამიანი, ვისაც ადამიანს კი ეძახიან, მაგრამ სინამდვი-

ლემი არ არის ადამიანი (რამდენადაც არ ცხოვრობს ადამიანის არსის შესაბამისად).

მაინც როგორი უნდა იყოს ეს არსი ადამიანისა, ანუ როგორი უნდა იყოს ადამიანი გაუცხოებამდე? ადამიანის არსი უნდა ვეძებოთ იმ პირველ ადამიანში (ადამში), რომელიც ღმერთმა შექმნა „სახედ და ხატად“ თვისა. სწორედ იმის გამო, რომ ადამმა არ მისდია ღმერთის დარიგებას და ჩაიდინა ცოდვა, მოხდა ადამიანის პირველი გაუცხოება თავისი ნამდვილი არსიდან. თავისი არსით კი ადამიანი უკვლავი და უცოდველი იყო. სწორედ იმის გამო, რომ ადამიანმა გასინჯა ნაყოფი ხისაგან „ცნობადისა კეთილისა და ბოროტისა“, იგი ღმერთმა გამოლევინა სამოთხიდან და მოკვდავ არსებად აქცია. იგივე საქციელით ადამიანმა (ადამმა) ჩაიდინა პირველი ცოდვა. ასე დაიწყო ადამიანის გაუცხოება თავისი არსიდან და ამ გაუცხოებამ მით უფრო ღრმა სახე მიიღო, რაც უფრო მეტად მოინდომა ადამიანმა ბუნების საიდუმლოების ამოცნობა, ბუნებაზე გაბატონება.

დღეს ამოცანა ისაა, რომ ადამიანმა იხსნას თავი გაუცხოებისაგან, ანუ დაიბრუნოს თავისი ჭეშმარიტი არსი. ამიგომაა, რომ იგი მიისწრაფვის უკვდავებისაკენ და ამას იგი ლამობს ახალი სინამდვილის — კულტურის დამკვიდრების გზით. ადამიანი ცდილობს ჩამოირეცხოს ცოდვები და ამიგომ მიმართავს მონანიებას, რომ ამ გზით შეფარდებით უცოდველი მაინც იყოს. ერთი სიგყვით, ცდილობს დაიბრუნოს თავისი პირვანდელი, გაუცხოებამდელი სახე, თუმცა მან უკვე იცის, რომ ამქვეყნად აღარც სამოთხე განმეორდება და ვერც სრულ, აბსოლუტურ უცოდველობას მიღწევს. ამიგომაც ცდილობს ისე იცხოვროს, როგორც იესო ქრისტემ, ჩვენმა მაცხოვარმა და უფალმა იცხოვრა ამქვეყნად. ქრისტეს ამქვეყნიური ცხოვრების გზა ადამიანის ისეთი იდეალია, რომელსაც უნდა ესწრაფოდეს, მაგრამ რის განმეორებასაც იგი პრაქტიკულად ვერ შესძლებს.

რაკი ადამიანის წინაშე დგას ამოცანა — დაიბრუნოს თავისი პირვანდელი, გაუცხოებამდელი სახე (ესწრაფვოდეს მაინც ამას), ამ საქმეში მან თავის ერთგულ მოკავშირედ აღმრდა უნდა გაიხადოს, აღმრდა, რომელსაც სწორედ ასეთი მაღალკეთილშობილური მიზნები ამოძრავებს.

მემოთ უკვე ითქვა, რომ აღმრდა აღმზრდელსაც გულისხმობს და აღსაზრდელსაც ერთდროულად. აღმზრდელში, ჩვეულებრივ, მრდასრულ ადამიანს გულისხმობენ, ხოლო აღსაზრდელში — ბავშვს ან მოზარდს, მაგრამ ეს ყოველთვის ასე როდია. ჯერ ერთი, აუცილებელი არაა აღსაზრდელი აუცილებლად პაგარა ბავშვი იყოს, რამეთუ აღმრდა ყველა ასაკში ხორციელდება და მეორეც, ყველა მრდასრული ადამიანი როდი გამოდგება აღმზრდელად.

ხშირად გაიგონებთ: მეპურემ პური გამოაცხოს, მეწალემ წაღები შეკეროსო. მაგრამ როცა აღმრდაზე მიდგება საქმე, მის უფლებას ყველას აძლევენ — მეპურესაც, მეწალესაც, მძღოლსაც, ხარაგსაც, შეინკალსაც და ა.შ. გარკვეული აზრით, ისინი მართლაც არიან აღმზრდელები, რამდენადაც მშობლები არიან და ბავშვი ოჯახშიც ღებულობს ე.წ. საო-



ჯახო აღმრდას, მაგრამ ამან არავითარ შემთხვევაში არ უნდა შექმნას იმის ილუზია, რომ აღმრდა იმდენად ადვილი საქმეა, რომ იგი ყველას შეუძლია. ეს, ცხადია, ასე არაა. პურს მეპურის გარდა ყველა დიასახლისი აცხობს, წაღებსაც მოგჯერ არამეწაღეც კერავს, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მეპურის ან მეწაღის პროფესია არ არის საჭირო, ან კიდევ იმას, რომ დიასახლისიც ისეთ პურს დააცხობს, როგორც მეპურე, ან ჩვენც ისევე შევკერავთ წაღებს, როგორც მეწაღე.

ასეა აქაც: აღმრდის პროცესში რომ ყველა ადამიანია მეტ-ნაკლებად ჩართული, ეს სულაც არ აქვეითებს აღმმრდელის როლსა და პასუხისმგებლობას. პირიქით, ეს ყველა ჩვენთაგანისაგან იმის გაცნობიერებას მოითხოვს, რომ საჭიროა აღმრდის საქმეს ყველა ერთნაირი პასუხისმგებლობით მოეცილოს და ყველა მეტნაკლებად დაეუფლოს იმ ხელოვნებას, რასაც აღმრდის ხელოვნება ჰქვია. საჭიროა გვახსოვდეს, რომ ჩვენ საქმე გვაქვს ყველაზე უფრო სათუთ და ფაქიზთან, ადამიანის სულთან და აქ დაშვებული შეცდომა შეიძლება საბედისწერო აღმოჩნდეს არა მარგო ბაეშეისათვის, არამედ მთელი საზოგადოებისათვისაც.

ყველა უნდა დაეუფლოს აღმრდის ხელოვნებასთქო რომ ვამბობთ, ეს, ცხადია, იმას არ ნიშნავს, რომ აღმრდის საქმეს თავისი საკუთარი სპეციალისტი არ ჰყავდეს. ფართო მნიშვნელობით ეს სპეციალისტი მასწავლებელია. სიგყვა „მასწავლებელი“ უკვე იმაზე მიაჩნს, რომ იგი ასწავლის სხვას, ხოლო სხვა სწავლობს მისგან. მაგრამ სხვას რომ ასწავლო, თავად უნდა იცოდე. ამიგომაც უპირველესი მოთხოვნა, რაც მასწავლებელს წაეყენება, ეს არის ღრმა განსწავლულობა და მაღალი პროფესიონალიზმი.

მაგრამ აღმრდა მარგო ცოდნის გადაცემას კი არ გულისხმობს, არამედ მწეობრივი პიროვნების ფორმირებასაც, ხოლო სხვა რომ აღმართო მწეობრივი იდეალებით, ჯერ თავად უნდა იყო უაღრესად მწეობრივი, კეთილშობილი, პატიოსანი პიროვნება. ამიგომაც, რომ არსად იმდენი მნიშვნელობა არ ენიჭება პიროვნების მწეობრივ თვისებებს, რამდენიც პედაგოგის პროფესიის ათვისების დროს. რამდენადაც ცოდნა და მწეობა ერთმანეთს არ ფარავს, არც მასწავლებელი ვარგა მცოდნე და უმწეო და არც — მოსწავლე. მასწავლებელმა ცოდნაც უნდა მისცეს მოსწავლეს და მწეობრივ პიროვნებადაც ჩამოაყალიბოს იგი.

აღმრდაზე რომ ვლაპარაკობთ, რასაკვირველია, მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს თვითაღმრდაც. პედაგოგიკა, რაკი იგი არსებითად მომარდი თაობის აღმრდაზე ლაპარაკობს, თვითაღმრდას ნაკლებ ყურადღებას აქცევს, მაგრამ ეს იმას სრულებითაც არ ნიშნავს, რომ თვითაღმრდას ნაკლები მნიშვნელობა ენიჭება ადამიანის პიროვნების ფორმირებისათვის.

თვითაღმრდის დროს ძალაში რჩება როგორც აღმმრდელი, ისე აღმმრდელი, ოღონდ ორივე „მე“ აქ ერთ პიროვნებაშია გაერთიანებული — ერთი „მე“ აქ მეორე „მე“-ს იხდის აღმრდისა და გემოქმედების ობიექტად. სწორედ ამგვარი „გაორების“ შესაძლებლობა გვაძლევს უფლებას ვილაპარაკოთ ამროვნების, ყურადღების, მეხსიერების, გემპერამენტის,



ხასიათის თვითაღმრდაბე. კიდე უფრო დიდია თვითაღმრდაბე პიროვნების მსოფლმხედველობრივი ან მნეობრივი პოზიციის განმარტება ლიბების ან შეცვლის საქმეში.

ვლადიმერ კობოტ რა თვითაღმრდასა და მის მნიშვნელობაზე, არც ის უნდა დაგვაიწყდეს, რომ თვითაღმრდა მარტივი საქმე როდია. იგი ადვილი საქმე არაა თუნდაც იმიტომ, რომ ადამიანს უჭირს საკუთარი ნაკლის დანახვა, საკუთარი თავის ობიექტური შეფასება. გავიხსენოთ, ერთი ადგილი „მათეს სახარებიდან“, სადაც ვკითხულობთ: „... რაისა ჰხედავ წუელსა თუალსა შინა ძმისა შენისასა და ღვრესა თუალსა შინა შენსა არ განიცდი?“ (მათე, 7,3).

პირველ რიგში, სწორედ ამას უნდა დაძლევა. როგორც სხვის თვალში ხედავ ბევრს, ისე საკუთარშიც უნდა დაინახო იგივე. ეს კი მაშინ მოხდება, თუ საკუთარ თავს, საკუთარ აზრებს, საკუთარ ქცევებს სხვა ადამიანის თვალთ შეხედავ ანუ მოახდენ მათ დისკანცირებას, შეძლებ ობიექტურ შეფასებას და მერე იზრუნებ იმაზე, რომ გააუმჯობესო, სრულყო ისინი. აკი ამიგომაც გვასწავლის იგივე სახარება: „აღმოიღე პირველად ღვრე თუალისაგან შენისა, და მაშინ იხილო აღმოღებად წუელი თუალისაგან ძმისა შენისა“. (მათე, 7,5).

განა „კათარზისის“ ცნებაც იგივეს არ გულისხმობს? მართალია, იგი თავიდან სხვა (ესთეტიკური) მნიშვნელობით იხმარა არისტოტელემ, მაგრამ დღეს ბევრს ლაპარაკობენ მნეობრივ კათარზისზე ანუ გაწმენდაზე. ამ მხრივ საუკეთესო მაგალითებს გვიჩვენებენ წმინდანები, რომლებიც ახერხებენ თავიანთ თავში აღმოაჩინონ და მერე დაძლიონ შური, ბოროტება, ამპარგაენობა, ვერცხლისმოყვარეობა და ა.შ.



§1. რა არის შემეცნება? ადამიანი, როგორც შემეცნებელი არსება. შემეცნების ორი საფეხური

იმის საჩვენებლად, თუ რა როლი ენიჭება გონებრივ აღზრდას ადამიანის პიროვნების ფორმირებაში, საკმარისია გავიხსენოთ ის ფაქტი, რომ ადამიანი არის შემეცნებელი არსება, შემეცნებელი სუბიექტი, ანუ რომ მას აქვს შემეცნებითი ინტერესები. როგორც მემოთქმე ითქვამს, შემეცნებითი ინტერესები სპეციფიკურ-ადამიანური ინტერესებია, რამდენადაც იგი არც ცხოველს გააჩნია და არც ღმერთს. ის ვითარება, რომ ადამიანი თავისი ბუნებით შემეცნებელი არსებაა, არავითარ შემთხვევაში არ ნიშნავს იმას, რომ მისი შემეცნებითი ინტერესები თავისთავად დაკმაყოფილდება. თავისთავად ადამიანი არც ამროვნებას იწყებს, არც შეგყვებას. ადამიანი მოამზადებულია ანუ შემეცნებელი არსებაა თავისი შესაძლებლობით, მაგრამ ეს მისი პოტენციური შესაძლებლობა რომ განხორციელდეს, იგი უნდა აღიმარდოს ადამიანურ გარემოში, სააღმზრდელო დაწესებულებაში ჩართვითა და გამოყენებით. სხვანაირად, ადამიანი არ განვითარდება გონებრივ-ინტელექტუალურად, ვერ იქნება შემეცნებელი არსება.

სხვათაშორის, მოოფსიქოლოგთათვის ცნობილია ფაქტები, როცა ადამიანის შვილი მცირე ასაკიდანვე აღმოჩენილ ცხოველთა გარემოცვაში (ლაპარაკია ცხოველების მიერ გატაცებულ პაგარა ბავშვებზე). სწორედ იმის გამო, რომ ისინი მოკლებულნი იყვნენ გონებრივ-ინტელექტუალურ აღზრდას, მათ ვერც ამროვნება განავითარეს და ვერც შეგყვება. ცხოველთა გარემოცვაში გაზრდილი, (და არა აღზრდილი) ბავშვები თავიდანვე ცხოველებად იქცნენ. მათსავით იკბინებოდნენ, ოთხზე დადიოდნენ, ცხოველივით ჭამდნენ, სვამდნენ და ა.შ.

მოვიყვანოთ მაგალითები აკად. არნ. გეგეჰკორის წიგნიდან „ამროვნების სათავეებთან“: 1920 წელს ინდოეთის ერთი პაგარა სოფლის მცხოვრებლებმა ლეოპარდს ორი ლეკვი მოუკლეს ბუნაგში. დედა ლეოპარდი დიდხანს უვლიდა სოფელს გარშემო და გულისწამდებად ყმუოდა — თავის პაგარებს დასგროვდა. ერთხელ ერთმა გლეხმა ყანაში მუშაობისას თან წაიყვანა თავისი 2 წლის ბიჭუნა და იქვე, მოღმე, დასვა. უცბად მშობელს ბავშვის გირილის ხმა მოესმა, მოიხედა და საზარელი სურათის მოწმე გახდა: ლეოპარდი ბავშვს გყისკენ მიარბენინებდა. გავიდა სამი წელი, ბავშვი გამოიგირეს, მაგრამ მოხდა სრულიად მოულოდნელი რამ. ერთ დღეს ლეოპარდი სოფლის მახლობლად მოკლეს. მონადირეებმა მის ბუნაგში შეაღწიეს და ნახეს ხუთიოდე წლის ბიჭუნა. როცა ბავშვი ვაი-ვაგლახით ამოიყვანეს (იგი ღმუოდა და იკბინებოდა), მშობლებმა მასში იცნეს ლეოპარდის მიერ გატაცებული ბავშვი. როგორც ჩანს, მტაცებელმა შური იძია



თავისი პატივებისათვის, მაგრამ გარკვეულ მომენტებში ისიც აღიქმავდა, მა ინსტიტუტმა დაძლია და მშობლობა გაუწია ადამიანის ნაშვილს.¹

ცხადია, ორი წლის ბავშვს ჯერ არ ეცოდინებოდა, ლაპარაკი (ცალკეული სიტყვების ცოდნას არ ვგულისხმობთ), ან თუ ეცოდინებოდა, მაღევნ გადარწმუნებოდა, მაგრამ მთავარი აქ ის კი არაა, რომ მას არ ჰქონდა მეტყველება განვითარებული, არამედ ის, რომ ასეთი ბავშვები ვეღარ ეგუებიან ადამიანთა საზოგადოებას, უჭირთ ორ ფეხზე (ამართული) სიარული, ვერ ეჩვენებიან ადამიანურ ჭამას და ა.შ.

იმ მრავალი მაგალითიდან, რომელიც აკად. არნ. გეგეჭკორის ამ მეტად საინტერესო წიგნშია თავმოყრილი ცხოველთა გარემოცვაში მონაწილე ბავშვების შესახებ, კიდევ ერთს დავასახელებთ: გოგონა კამალამ, რომელიც, მეორე გოგონასთან ერთად, შვიდი-ცხრა წლის ასაკში გამოიყვანეს მგლის ბუნაგიდან, ვერ იქნა და ვერ ისწავლა ნამდვილი ადამიანური სიარული. როცა ჩქარობდა, იგი მაშინვე ცხოველვით ოთხზე დგებოდა და ისე გარბოდა. ფეხზე დგომას კამალა ადამიანებთან ყოფნის მხოლოდ მესამე წლის თავზე შეეჩვია და ისიც მხოლოდ მაშინ, თუ ვინმე წელს უმაგრებდა.² რაც შეეხება მეტყველებას, კამალამ ადამიანთა საზოგადოებაში დაბრუნების პირველი ოთხი წლის მანძილზე მხოლოდ ექვსი სიტყვა ისწავლა, შვიდი წლის შემდეგ – სულ 45.

იხილავს რა ამ შემთხვევებს აკად. არნ. გეგეჭკორი სავსებით სწორად შეიშნავს, რომ „გარეულ ცხოველებში გაზრდილი ბავშვები იმიტომ რჩებიან განუვითარებელნი, რომ ბავშვებს არ გააჩნდათ სათანადო გარემო, სადაც შეიძლებოდა ადამიანური ჩვევების დაუფლება. გამოირკვა, რომ, ჩვენ, ადამიანებს, დამოუკიდებლად არაფრის სწავლა არ შეგვიძლია. უმთავრეს ადამიანურ ჩვევებს ვეუფლებით მხოლოდ ახლობელი მოწიფული ადამიანებისაგან და ისიც სიცოცხლის პირველ წლებში.“

ის, რასაც აქ არნ. გეგეჭკორი ამბობს, ესება პრაქტიკულ ცოდნა-ჩვევებს და მის დაუფლებას. რაც შეეხება გონებრივი-ინტელექტუალურ განვითარებას, ლოგიკური ამროვნების წესების დაუფლებას, ცნებებით, მსჯელობებითა და დასკვნებით ოპერირებას, იგი მით უმეტეს შეუძლებელი გახდება სხვა ადამიანების ჩარევის, სათანადო გონებრივი აღზრდის გარეშე. ამ ამრის სისწორეში რომ დავგვარწმუნოს, იგივე არნ. გეგეჭკორის შემდეგი მაგალითი მოჰყავს:

1825 წელს ნიუნბერგში ცნობილი გახდა ვინმე კასპარ ჰაუმერი, რომელიც დაბადებიდან 16 წლამდე იმყოფებოდა გარესამყაროსაგან, მათ შორის ადამიანებისაგან, სრული იზოლაციის პირობებში. საკვებიც კი იმ უბედურისათვის ღამით მიჰქონდათ. არის მოსაზრება, რომ ეს იყო ბადენის ჰერცოგის ერთადერთი ვაჟი მისი პირველი (გარდაცვლილი) ცოლისაგან. მეორე ცოლმა ჰერცოგს ვაჟი შეუცვალა ავადმყოფი ბავშვით, რომელიც მალე გარდაიცვალა, ნამდვილი შვილი კი დილეგში გადააბალვინა. მთელი ეს ბოროტმოქმედება პატივმოყვარე ქალს იმისათ-

1. არნ. გეგეჭკორი, ამროვნების სათავეებთან, გვ. 36.

2. იქვე, გვ. 38.



ვის დასჭირდა, რომ ჰერცოგის ქონება მის ვაჟიშვილს დარჩენოდა შემკვეთობით. და აი, ამგვარად გაზრდილი ალამიანი თავისი ფსიქიკური გონებრივი განვითარებით არაფრით გამოირჩეოდა ცხოველებთან გავრდილი ალამიანებისაგან.¹

ყოველივე ზემოთქმული იმავე მიანიშნებს, რომ ალამიანი შემეცნებელი არსება მხოლოდ თავისი პოტენციური შესაძლებლობებით არის. ამ შესაძლებლობების რეალიზაცია რომ მოხდეს, ალამიანი რომ ნამდვილად იქცეს შემეცნებელ არსებად, მას ესაჭიროება მიზანშეწონილი და გეგმამომიერი გონებრივი აღზრდა. მხოლოდ სწორი გონებრივი აღზრდის პირობებში უნდება მას შემეცნებითი ინტერესები, ანუ უნდება კითხვები: რა არის ეს? ან რატომ არის ეს ასე და არა სხვანაირად?

ამ კითხვებს რომ უპასუხოს, ალამიანმა უნდა დაიწყოს შემეცნება, რაც თავისთავად უკვე გულისხმობს შემეცნებელ სუბიექტს, შესამეცნებელ ობიექტს და შემეცნების პროცესს. ვთქვათ, ჩემს წინ დევს რაიმე ნივთი, რომელიც ჩემში არავითარ ინტერესს არ იწვევს. იქნება თუ არა იგი შესამეცნებელი ობიექტი? არა, არ იქნება. რაკი ნივთი არსებობს, რაკი მას თვალი ხედავს, ცხადია, ის უკვე ობიექტია და ამას მე არ უარვყოფ. მაგრამ იგი არ არის შესამეცნებელი ობიექტი მანამ, სანამ მე მის მიმართ არ აღმეძვრება ინტერესი. მაგრამ ინტერესიც არის და ინტერესიც. თუ ჩემს ინტერესში შედის გაგებო ეს ობიექტი, მაშინ, ცხადია, ეს არ იქნება შემეცნებითი ინტერესი. შემეცნებითი ინტერესთან ჩვენ მაშინ გვექნება საქმე, როცა დაგვებადება კითხვა: რა არის ეს ნივთი (ეს ობიექტი?) სანამ ეს კითხვა არ გაჩენილა, მანამ არც მე ვარ შემეცნებელი სუბიექტი და არც საგანია შესამეცნებელი ობიექტი. როცა მე ვსაძილო ან ვისვენებ, მაშინ მე არ ვარ შემეცნებელი სუბიექტი. შემეცნებელი სუბიექტი მას შემდეგ ვხვდები, რაც გამიჩნდება სურვილი – ვიცოდე ჩემს წინ არსებული ნივთი (საგანი). რაკი შემეცნებელი სუბიექტი დაინტერესდება მის წინ არსებული ობიექტით (რომელიც ამ ინტერესის გამო უკვე შესამეცნებელი ობიექტია), დაიწყება შემეცნება, მაგრამ რაკი იგი დროში მიმდინარე პროცესია, ამ აქტს შემეცნების პროცესი ეწოდება. მაშ, შემეცნების პროცესი (რაც იგივე აზროვნების პროცესია) იწყება გაკვირვებით, კითხვის გაჩენით და მთავრდება ამ კითხვაზე პასუხის გაცემით. ხშირად ეს მომენტი იმდენად დიდ სიამოვნებას და კმაყოფილებას ანიჭებს შემეცნებელ სუბიექტს, რომ მას შემეცნებითი კმაყოფილება ჰქვია. ზემოთ ჩვენ ხაზს უვსვამდით, რომ შემეცნების პროცესში შესამეცნებელი ობიექტი უშუალო განჭვრეტაში ეძლევა-თქო შემეცნებელ სუბიექტს. მაგრამ ეს ყოველთვის ასე როდია. შეიძლება შესამეცნებელ ობიექტს თვალი უშუალოდ ხედავდეს, მაგრამ შეიძლება ვერც ხედავდეს. ვთქვათ, ჩემს წინ რაღაც საგანი დევს. მე როგორც შემეცნებელი სუბიექტი, დაინტერესდი ამ საგნით (ამით იგი უკვე შესამეცნებელ ობიექტად ვაქციე) და ბოლოს მივხვდი, რომ ეს საგანი არის სათვალე. მაგრამ ხომ შეიძლება მე ისეთი რამ გავიხადო შემეცნების ობიექტად,

1. არნ. გევეჭკორი, აზროვნების სათავეებთან, გვ. 41.



რაც უშუალო აღქმაში არ მომეცემა, მაგალითად, ვიკიდის კონკრეტული თავისუფლება? რა არის ბედნიერება? რა არის სიკეთე? რა არის სილა-მაზე? და ა.შ. ყველა ამ კითხვას აქვს არსებობის უფლება, რაც იმას ნიშნავს, რომ ყველა ეს კითხვა თხოულობს მეცნიერულ პასუხს.

გამომდინარე აქედან, შემეცნების შესახებ უნდა ვთქვათ, რომ იგი ორსაფეხურიანია. მის პირველ საფეხურს ცოცხალი განჭვრეტის საფეხური ჰქვია. ამ საფეხურზე შესამეცნებელი ობიექტი შემეცნებელ სუბიექტს ეძლევა უშუალო შეგრძნებაში, აღქმაში ან წარმოდგენაში, ანუ იგი (შემეცნებელი სუბიექტი) ცოდნას შესამეცნებელი ობიექტის შესახებ იძენს გრძნობის ორგანოების დახმარებით, რაკი ასეთი გრძნობის ორგანო ხუთია, ყველა მათგანს თავისი აღქმა შეესატყვისება და შესაბამისად გვაქვს აღქმის შემდეგი სახეები: მხედველობითი აღქმა, სმენითი აღქმა, ყნოსვითი აღქმა, გემოვნებითი აღქმა, შეხებითი აღქმა.

ცხადია, ცოცხალი განჭვრეტით ანუ გრძნობის ორგანოების დახმარებით მიღებული ცოდნა არის ერთეული საგნების ცოდნა, თანაც ცოდნა არა არსებითი, არამედ შედაპირული, არა არსებითი. რა გვაქვს მხედველობაში? ის, რომ თვალი კი ხედავს საგნის თვისებებს, მაგრამ ყველა ეს თვისება არა არსებითი, არა ძირითადია საგნისათვის. ვთქვათ, თვალი ხედავს მაგიდას, რომელიც არის მაღალი ან დაბალი, მრგვალი ან კვადრატული, თეთრი ან წითელი, ხის ან რკინის, ფართო ან ვიწრო ყველაფერი, რაც ჩვენ ჩამოვთვალეთ მაგიდის თვისებებია, მაგრამ მისი არა არსებითი თვისებები. ეს „არა არსებითობა“ თუნდაც იმაში ჩანს, რომ რომელი თვისებაც არ უნდა შევუცვალოთ მას (ვთქვათ, ფერი, ფორმა, სიმაღლე, სიდიდე და ა.შ.) მაგიდა მაინც მაგიდად დარჩება.

არსებითის შესახებ ცოდნა იქნება საგნის არსის ცოდნა ანუ იმ თვისობრიობის ცოდნა, რომელიც საგანს ერთი აქვს და არა — მრავალი. მაგიდისათვის ასეთი თვისობრიობა არის „მაგიდობა“, სათვალისათვის ის უწეცია, რასაც სათვალე ასრულებს. ასეთი თვისობრიობა კი ცოცხალი განჭვრეტით არ მიიწვდომება, მას გრძნობის ორგანოები ვერ წვდებიან. ამიტომაც მიაჩნია ფილოსოფოსთა ერთ ნაწილს, რომ ცოცხალი განჭვრეტა ვერა და ვერ გამოდგება შემეცნების ძირითად წყაროდ. ამ თვალსაზრისის მომხრეებს რაციონალისტები ეწოდებათ და ისინი უპირისპირდებიან ემპირისტებს, რომელთაც, პირიქით, მიაჩნიათ, რომ შემეცნების ძირითადი წყარო არის ცოცხალი განჭვრეტა ანც ის, რასაც იძლევიან გრძნობის ორგანოები.

რა არგუმენტები გააჩნიათ ემპირისტებს ცოცხალი განჭვრეტის სასარგებლოდ? ეს რომ გავიგოთ, საილუსტრაციოდ მივმართოთ ინგლისური ემპირიზმის ერთ-ერთ დიდ წარმომადგენელს ჯონ ლოკს, რომელიც პელაგოგიკის მეცნიერებაში თავისი აღზრდის თეორიითაა ცნობილი. თავის მხრივ, ლოკი რენე დეკარტეს დაუპირისპირდა, როგორც რაციონალისტს, ანუ ისეთი მიმდინარეობის წარმომადგენელს ფილოსოფიაში, რომელიც შემეცნების ძირითად წყაროდ რაციოს ანუ გონებას (აზროვნებას) აცხადებდა. ეს დაპირისპირება თანშობილი იდეების კრიტიკით დაიწყო და დამთავრდა ცოდნის ერთადერთ წყაროდ შეგრძნებებისა და რეფლექსიის აღიარებით.

დეკარტეს მსგავსად, ლოკიც თვლის, რომ სინამდვილე თანაწილად იყოფა: მაგერიალურად და სულიერად, ფიზიკურად და ფსიქიკურად, მაგრამ აქედან იმ დასკვნას კი არ აკეთებს, რომ ორივე იმთავითვე არსებობდა (როგორც ამას დეკარტე აკეთებდა), არამედ სვამდა კითხვას: რომელია აქედან პირველადი, რომელმა წარმოშვა რომელი?

რაკი არაფრისაგან არაფერი არ წარმოიშობოდა (ეს ემპირიზმის ერთ-ერთი ძირითადი დებულებაა), ლოკმა ფიზიკურის მარადიული არსებობა დაუშვა. მაგრამ რამდენადაც ლოკის აზრით, მარადიულ ფიზიკურს არ შეუძლია არა თუ ფსიქიკურის, არამედ მოძრაობის წარმოშობაც კი, ამიტომ, ცხადია, საქმეს ვერც ამ დაშვებამ უშველა. საკითხი, იმის შესახებ, თუ როგორ წარმოიშობს უძრავი მაგერია მოძრაობას, პირველ საკითხზე არანაკლები სირთულისაა. ამიტომ ლოკი ახლა უკვე მეორე დაშვებას აკეთებს — იგი მიიჩნევს, რომ მოძრაობაც ისევე მარადიულია, როგორც მაგერია და რომ მარადიულ მაგერიას ახასიათებს თვითმოძრაობის უნარი. მაგრამ მეტაფიზიკოსი მოამროვნისათვის ვერც მოძრაობის უნარის მქონე მაგერია გამოდგა საკმარისი შეგრძნებების, აღქმებისა და აზროვნების წარმოსაშობად. „და მაინც არ შეუძლია მაგერიას — აზროვნების არამქონე მაგერიას მოძრაობასთან ერთად წარმოშვას აზრი... მოძრაობასა და მაგერიას ისევე არ შეუძლიათ წარმოშვან შეშეცნება, როგორც არ შეუძლია არარაობას წარმოშვას მაგერია“,¹ წერს ჯ. ლოკი.

ფსიქიკის გამოცხადება ფიზიკურის პროდუქტად მექანიცისტ მოამროვნისათვის წინააღმდეგობის მეტს არაფერს შეიცავდა. თუ ფსიქიკა აუცილებლად ფიზიკურისაგან მომდინარედ უნდა ვიგულისხმოთ, ლოკის რწმენით, იძულებული ვიქნებით ვაღიაროთ, რომ იგი ახასიათებს არა მაღალგანვითარებულ ფიზიკურს, არამედ ყოველი სახის ფიზიკურს (კენჭს, ნაფთს, ფოთოლს და ა.შ.), რაც აშკარა შეცდომაა.

„იმის წარმოდგენა, რომ აზროვნების არმქონე მაგერიას შეუძლია წარმოშვას მოამროვნე არსება, ისევე შეუძლებელია, როგორც იმის წარმოდგენა, რომ არაფრისაგან წარმოიშვა მაგერია“. ან კიდევ: „შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ, რომ მაგერიას, მოძრაობის უნარით ან უიმისოდ, თავიდანვე ჰქონდეს თავისში, როგორც მისი პროდუქტი, გრძნობა, აღქმა და შეშეცნება“.²

არც შებრუნებული გზა, ე.ი. ფიზიკურისაგან ფსიქიკურის წარმოშობა ჩანს შესაძლებელი. შეუძლებელია შეგრძნებას, აღქმას, აზროვნებას, ე.ი. ყველაფერ იმას, რაც არაა ვრცეული, წარმოეშვა ფიზიკური საგნები ანუ ვრცეული სხეულები.

ცდა მონიშმის დასაბუთებისა დამარცხდა. მართალი დეკარტეს დუალიზმი გამოდგა და ლოკმაც გაიმიარა იგი. ამიერიდან შეცდომად უნდა ჩაითვალოს რომელიმე მათგანის, ფიზიკურის გინდა ფსიქიკურის, პირველადობაზე ლაპარაკი, რადგან ორივე თავიდანვე არსებობდა, მაგ-

1. Д.Ж. Локк, Избранные философские произведения: Опыт о человеческом разуме. 1960, ст. 604.

2. იქვე გვ. 604.



რამ, თუ ფილოსოფიური ამროვნება ღუალიმის ვერ ეგუება, და უნარი საწყისის აღიარებას თხოულობს, მას ასეთად ღმერთი შეუძლებელი მიიჩნეოს, რომელიც ორივე ამ სუბსტანციის შემქმნელად გამოდგება.

ლოკის ფილოსოფიური კონცეპციის გულდასმით შესწავლა ნათელს ხდის, რომ ღმერთის ცნების შემოგანა გარკვეული ხარკი იყო მონიშმის სასარგებლოდ, თორემ არსად იგი ლოკის ნააზრევში სათანადოდ არ არის დასაბუთებული. ეგვე არ იყოს, ლოკს არ ჰქონდა ამ მესამე სუბსტანციის დაშვების უფლება, რამდენადაც ცლაში, გამოცდილებაში მარტო ეს ორი სინამდვილე იყო მოცემული და არაფრით ღმერთის არსებობა არ დასტურდებოდა. ღმერთის ცნება გონების შექმნილია, და მისი არსებობა ემპირიულად ვერაფრით დასტურდება. ყოველივე ეს გვაძლევს საშუალებას ვთქვათ რომ ლოკის მონიშმი მისი კონცეფციისათვის შეუფერებელია. აკი ამიგომ ლოკი ხშირად იფიწყებს მას და ორი სუბსტანციის (მაგერიალურისა და სულიერის) შესახებ ლაპარაკობს.

რაც შეეხება მტკიცებას მაგერიის ამროვნებითი ბუნების შესახებ, ლოკს მიაჩნია, რომ, მართალია, მაგერიას თავისთავად არა აქვს ამროვნების უნარი, მაგრამ, თუ ღმერთი ამას მოინდომებს, მას (მაგერიას) შეუძლება ამ ფუნქციის შესრულება (ღმერთისათვის ხომ შეუძლებელი არაფერია).

„იმის წარმოდგენა, რომ ღმერთს... შეუძლია მიაწიჭოს ამროვნების უნარი, სრულებითაც არაა იმაზე ძნელი ჩვენი გონებისათვის, ვიდრე იმის წარმოდგენა, რომ მას შეუძლია მაგერიას შეუერთოს მეორე სუბსტანცია — ამროვნების უნარის მქონე“.¹

და მაინც, ლოკი ლაპარაკობს ფსიქიკურის მიერ ფიზიკურის ასახვამე. მას მიაჩნია, რომ ფსიქიკური თავის თავში ჩაკეტილი კი არაა, არამედ მასში აისახება ფიზიკური. ფსიქიკურის, ცნობიერების საშუალებით ვლბულობთ ცოდნას გარე საგნების შესახებ, მაგრამ ამ ცოდნის მიზეზი იგივე გარესამყაროა, იგივე ფიზიკური საგნები და მოვლენები, რომლებიც, იქცევიან, რა ცნობიერების შინაარსებად, ამით აისახებიან ჩვენს ფსიქიკაში. ემპირისტი ლოკისათვის არ არსებობს წმინდა ფსიქიკა, წმინდა ცნობიერება ფიზიკური სამყაროსაგან დამოუკიდებლად. ცნობიერების პირველ შინაარსს პირველი შეგრძნება და აღქმა წარმოადგენს. მანამდე კი იგი ცარიელი ყუთია (empty cabinet) და მეტი არაფერი.

რაციონალისტმა ლეკარტემ ფსიქიკა (ცნობიერება) თავის თავში ჩაკეტილ სინამდვილედ გამოაცხადა. მისი აზრით, ცნობიერებას არაფერი ჰქონდა საერთო გარე სამყაროსთან, ობიექტურ რეალობასთან. ეს კი იმას ნიშნავდა, რომ ცნობიერებას მთელი ცოდნა მარტო თავის თავიდან უნდა გამოეყვანა. სწორედ ამან მიიყვანა ლეკარტე თანშობილი იდეების აღიარების ფაქტამდე. ლოკი სხვა პოზიციამე იდგა. მისთვის ცნობიერება ცარიელი ყუთია მანამ, სანამ პირველი შეგრძნება ე.ი. გარე საგნის პირველი მთაბეჭდილება არ მოხვდა მასში და არ იქცა მის შინაარსად. როგორც ზემოთ უკვე ვთქვით, რაციონალიზმისა და ემპირიზმის დაპირისპირება კარგად გამოქვდავდა თანშობილი

1. Д.Ж. Локк, Избранные философские произведения: ст. 528.



იდეების საკითხში და ამიგომაც საგანგებოდ შევჩერდებით მასზე. თანშობილი იდეების ლოკისეული კრიტიკა არსებითად დეკარტის რაციონალური ფსიქოლოგიის წინააღმდეგ იყო მიმართული. ამ პუნქტში ლოკი მტკიცედ იდგა ემპირიზმის პრინციპზე, რაც აიძულებდა მას თანშობილი იდეების ცნება შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველ ცნებად გამოეცხადებინა. თანშობილობის პრინციპი ვერ ეგუებოდა ემპირიზმის იმ ამოსავალ დებულებას, რომლის მიხედვითაც არაფერია გონებაში ისეთი, რაც წინასწარ არ იყოს მოცემული შეგრძნებებში, და რომელსაც ლოკი იცავს მაშინაც კი, როცა იგი შეშველების სხვა წყაროს, კერძოდ, კი რეფლექსიის შესახებ ლაპარაკობს.

თანშობილი იდეების ლოკისეული კრიტიკა შეიძლება ორ ნაწილად გავეყოთ: პირველი საკითხს თეორიულ პლანში განიხილავს და მიზნად ისახავს გაარკვიოს, თუ რაგომ არის პრინციპულად შეუძლებელი ასეთი ცოდნის არსებობის შესახებ ლაპარაკი. მეორე ნაწილში ლოკი ცდილობს აღადმიანის იდეებზე დაკვირვებით ემპირიული გზით დაამტკიცოს თანშობილ იდეათა არარსებობა.

პირველი საკითხის გაღატკისას ლოკი კვლავ ამოდის ორი რეალობის — ფიზიკურისა და ფსიქიკურის არსებობის ფაქტიდან, რომელთაგან პირველი არსებობს მეორისაგან დამოუკიდებლად, მეორე კი პირველზეა დამოკიდებული. ფსიქიკური არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს ფიზიკური სამყაროსაგან დამოუკიდებლად. არ არსებობს წმინდა ფსიქიკური ანუ ისეთი ფსიქიკური, რომელიც არ ასახავდეს ფიზიკურს და მას არ შეიცავდეს თავის შინაარსად. იდეის თავისთავადი არსებობა არ შეიძლება, რადგან იდეა ყოველთვის რაღაცის იდეაა. ამიტომ იდეა შემეცნების პროცესში უნდა წარმოიშვას. ვიდრე საგანი, როგორც გამღიმიანებული, არ იმოქმედებს აღადმიანის გრძნობის ორგანოზე, მანამ შეუძლებელია ლაპარაკი იდეის წარმოშობის შესახებ. ყოველი იდეა გარესაგნის შემოქმედების გზით წარმოიშობა და არა მანამდე. მანამდე არსებობს გარესამყარო და ცნობიერება. მანამდე არის სული, რომელიც დაუწერელი დაფაა და რომელზედაც რაიმე უნდა დაიწეროს. შეგრძნებებთან ერთად ცნობიერებას იდეებით რეფლექსიაც ამდიდრებს, ამიგომ იდეების წარმოშობა წყაროდ უნდა გამოცხადდეს შეგრძნებები და რეფლექსია.

ცხადია, იმის მტკიცება, რომ იდეები შემეცნების პროცესში ჩნდებიან, მათ თანშობილობას პრინციპულად გამოორიხავს, საკითხის ამგვარი დაყენება არსებითად ეწინააღმდეგება რაციონალიზმს. დეკარტის აზრით, ფიზიკურსა და ფსიქიკურს შორის საერთო არაფერია. ფსიქიკური არც ფიზიკურის პროდუქტია და არც მისი ასახვა. ამიგომ ცნობიერებაში არსებული იდეები გარესაგანთა აღქმიდან კი არ მიიღებიან, არამედ ცნობიერების საკუთრებას წარმოადგენენ. ცნობიერება არაა ცარიელი ყუთი, რომელიც მომავალში უნდა აივსოს იდეებით. იგი იმთავითვე სავსება იდეებით და, თუკი რამ დარჩა გასაკეთებელი, ეგაა მათი შეცნობა.

ლოკი სვამს კითხვას: რომელ ცოდნას, რომელ იდეას უნდა ეწოდოს თანშობილი? თქმა იმისა, რომ თანშობილი იდეა ღაბაღებით თანდაყო-

ლილ იდეას ჰქვია, არ ამოწურავს ამ ცნების შინაარსს. აქ მთავარი ყურადღება იმ გარემოებას უნდა მიექცეს, რომ თანშობილი იდეები სათვის დამახასიათებელია საყოველთაოობა, რაც იმას ნიშნავს, რომ არ არსებობს „ჩემი“ და „შენი“ თანშობილი იდეები. იდეა მაშინ ჩაითვლება თანშობილად, როცა იგი ყველასათვის მისაღები და უღავო იქნება.

გამოაცხადა რა თანშობილი იდეების დამახასიათებელ ნიშნად საყოველთაოობა და აუცილებლობა, ლოკმა დაიწყო ამ ნიშნით შემოწმება იმ იდეებისა, რომელთაც თანშობილობას მიაწერდნენ. ამ მიზნით იგი იღებს ორ ისეთ დებულებას, რომელთა თანშობილობა თითქოსდა ეჭვს არ უნდა იწვევდეს. ეს დებულებებია: „რაც არის, ის არის“ და „არ შეიძლება ერთი და იგივე საგანი კიდევაც იყოს და არც იყოს“. ერთი შეხედვით, თითქოს ამ დებულებებს ყველა უნდა დაეთანხმოს, მაგრამ, თუ დავაკვირდებით, აღმოჩნდება, რომ ბავშვს ან პირველყოფილ ადამიანს ასეთი დებულებები საერთოდ არა აქვს გონებაში. ასევე, ბავშვი შესანიშნავად ანსხვავებს ტკბილსა და მწარეს, თეთრსა და შავს, მაგრამ არ იცის დებულებები: „ტკბილი არ არის მწარე“, ან „თეთრი არ არის შავი“. იდეათა თანშობილობის ამრიგ მართალი რომ ყოფილიყო, მაშინ ბავშვს გაცილებით ადრე უნდა სცოდნოდა ეს დებულებები, ვიდრე გასინჯავდა ტკბილსა და მწარეს, ან იხილავდა ფერს.

ლოკის აზრით, თუ თანშობილი არ არის ისეთი დებულებები, როგორიცაა „რაც არის, ის არის“, მაშინ მითუმეტეს ვერ ჩაითვლება თანშობილად ის „პრაქტიკული პრინციპები“, რომლებიც არასოდეს არ სარგებლობდნენ საყოველთაო აღიარებით. ავიღოთ პრინციპი: „მოუქეცი სხვას ისე, როგორც გინდა, რომ სხვები მოგექცნენ შენ“. თუმცა სიკეთე იერად ბევრი ეთანხმება ამ პრინციპს, მაგრამ უამრავია მისი ღარღვევის შემთხვევაც.

ლოკის დასკვნა ასეთია: არ არსებობს არავითარი თანშობილი იდეა. ყოველი იდეა შეიძინება ცდისა და გამოცდილების გზით. საყოველთაოდ მიღებული პრინციპები, თუკი ასეთები არსებობენ, იმიტომ კი არ არიან საყოველთაოი, რომ ისინი თანშობილნი არიან, არამედ იმიტომ, რომ მათ ყველა ერთნაირად აღიქვამს. ეს ითქმის, მაგალითად, მთელისა და ნაწილის შესახებ. ყოველდღიურ ცხოვრებაში ადამიანს უხდება აღქმა როგორც მთელის, ისე მისი ნაწილისა, და ამ გზით ცოდნის შეძენა იმის შესახებ, რომ მთელი მეტია ნაწილზე. თავისთავად ცხადია, ეს ცოდნა საგნებზე უშუალო დაკვირვების გზითაა შეძენილი და არაა თანშობილი.

თანშობილ იდეათა კრიტიკის დროს ყველაზე რთულ დასაძლევად ღმერთის იდეის თანშობილობის საკითხი გამოიყურება. ლოკი აქაც საყოველთაოობის პრინციპს იშველიებს და უჩვენებს, რომ ღმერთის იდეა მისი არასაყოველთაოობის გამო, არ შეიძლება თანშობილი იყოს. ცხადია, ეს გარემოება ლოკისათვის სრულიადაც არ ნიშნავს ღმერთის არ არსებობას, ღმერთი არის, მაგრამ მისი იდეა არ არის თანშობილი. დავეუშვათ, რომ ღმერთის იდეა აქვს ყველა ადამიანს, იქნებოდა თუ არა იგი ამ შემთხვევაში თანშობილი? არა, არ იქნებოდა. არ იქნებოდა იმავე მიზეზით, რა მიზეზითაც არ არის თანშობილი „ცეცხლის“ იდეა, თუმცა ეს იდეა ყველას მოეპოვება (ყველასათვის ცნობილია).

ლოკი აკრიტიკებს აგრეთვე ისეთი იდეების თანშობილობის მტკიცებას, რომელთა გამოვლენისათვის საჭიროა ამროვნებისა და მსჯელობის დაწყება და რომლებიც იმთავითვე ცნობიერებაში მოცემულად არ იგულისხმებიან. ასეთ იდეათა არსებობის დაშვება ლოკს გაუგებრობის შედეგად მიაჩნია. თუ თანშობილი იდეების შემეცნებისათვის ამროვნების აქტია საჭირო, მაშინ იკარგება განსხვავება თანშობილ და არათანშობილ იდეათა შორის. მათემატიკური აქსიომები და მათგან გამოყვანილი თეორემებიც ხომ ამროვნების შედეგადაა მიღებული და მაშინ ისინიც თანშობილად უნდა მიგვეჩნია. ასეთ შემთხვევაში ჩვენ იმ დასკვნამდე უნდა მივსულიყავით, რომ „განსჯა ადამიანს უხსნის იმას, რაც მან იცოდა“. იდეის აღმოჩენა ამროვნების გზით აქტიური პროცესია, ეს კი არ ეგუება თანშობილობას. თანშობილი მაშინაა თანშობილი, თუ მას არ დასჭირდება ამროვნებით აღმოჩენა.

ამრიგად, თანშობილი იდეების კრიტიკით ლოკმა ხაზი გაუსვა იმას, რომ შემეცნება მხოლოდ მას შემდეგ იწყება, რაც გრანსცენდენტური საგანი იმოქმედებს ჩვენი გრძნობის ორგანოებზე და განილება შეგრძნება. ცხადია, ასეთ სიგუაყიაში გამორიცხულია ლაპარაკი აპრიორულ ცოდნაზე. ანუ ისეთ ცოდნაზე, რომელიც უშუალოდ არ იქნება დაკავშირებული შეგრძნებებთან და აღქმებთან და რომელიც ამროვნებით მიიწვდინება.

ემპირიზმის უმთავრესი ნაკლი მის ცალმხრივობაშია. მთელი ჩვენი ცოდნის დაკავშირება ემპირიასთან (ცდასთან, გამოცდილებასთან) და გონების როლის დაქვეითება-დამცირება შემეცნების საქმეში, ემპირიზმს გამოუვალ წინააღმდეგობაში აგდებს. ერთეულის, ინდივიდუალის გაუნივერსალებას ემპირიზმი ლოგიკურად მიჰყავდა მოგადის, კანონის უარყოფამდე, რაც თავის მხრივ შეცნიერების უარყოფისა და სამყაროს შეუმცნებადობის აღიარებას უდრიდა.

რასაკვირველია, ემპირიზმი ვერ ჭრის სამყაროს შემეცნების პრობლემას. მისი მთავარი შეცდომა ისაა, რომ იგი ეყრდნობა გრძნობის ორგანოების მონაცემებს, ეყრდნობა იმას, რასაც შეგრძნებები და აღქმები იძლევიან. ამიტომ, თუ ლოგიკურად განვავითარებთ ემპირიზმს, აუცილებლად მივალთ სენსუალიზმამდე, სენსუალიზმი კი, გარდა შეგრძნებებისა და აღქმებისა, სხვას არაფერს აღიარებს. „esse est percipi“ (არსებობა უდრის აღქმას), – ამბობს იუმი. მაგრამ აღქმა ყოველთვის სუბიექტურია, ინდივიდუალურია. რამდენადაც, საბოლოო ჯამში, იმდენნაირი აღქმაა რამდენი ადამიანიც არსებობს, ობიექტური შემეცნება შეუძლებელია. ობიექტური შემეცნება ხომ ერთ საერთო ჭეშმარიტებას გულისხმობს, რაც ემპირიზმის მტკიცებებით არაფრით არ მიიღება. სწორედ ამის გამო ამბობს იუმი: უნდა დაიწვას ყველა წიგნი, რომელსაც შეცნიერულ ანუ ობიექტურ ცოდნაზე აქვს პრეტენზია.

იუმის ამგვარი მსჯელობა ლოგიკური დასასრულია მისი იმ მტკიცებისა, რომ ყველაფერი სამყაროში (და თვით სამყაროც) საბოლოო ჯამში შეგრძნებებზე და აღქმებზე დაიყვანება, სადაც შეგრძნება და აღქმა არის ცოდნის ერთადერთი წყარო, იქ ობიექტური ცოდნის მოპოვება პრინციპულად შეუძლებელი და მიუღწევადია.

განსხვავებით ემპირიზმისაგან, რაციონალიზმი „რაციოს“ ანუ გონე-

ბის უპირატესობას უსვამდა ხაზს შეშენების საქმეში. ვინ გვეუბნება, მაგალითად, რომ ყველა ადამიანი არის მოკვდავი? რაზე დაყრდნობა ეპყრება ასეთ დასკვნას?

ცდით, გამოცდილებით! — იცოდა ლოკი. კი, მაგრამ ცდაში ხომ ჩვენ ყველა ადამიანის სიკვდილი არ გვეძლევა. ჩვენ ვხედავთ, რომ ჩვენს გარშემო კვლებიან ადამიანები, ასეულობითა და ათასეულობით ადამიანები იხოცებიან ვულკანური აფეთქებების, მიწისძვრის, წყალდიდობის, ომიანობის პირობებში. მაგრამ ყველანი ხომ არ იხოცებიან? ამას გარდა თვითონ ამ მსჯელობის („ყველა ადამიანი არის მოკვდავი“) გამომთქმელი ხომ ცოცხალია? იქნებ ის არის თავად უკვდავი? ან იქნებ ვინმე ადამიანი არ კვდება ამ უკიდვარ საშუალოში? ათასი კაცი რომ მოკვდა, ეს არ გამოდგება იმის საბუთად, რომ ათასმეერთე კაცი აუცილებლად მოკვდება.

მთელი ეს მსჯელობა ჩვენ იმისათვის დაგვჭირდა, რომ გვეჩვენებინა: ცდა, გამოცდილება მხოლოდ ერთეულ ფაქტებს და მოვლენებს ითვალისწინებს. იგი არ გამოდგება „ყველას“ შესახებ ცოდნად. „ყველა“ ანუ მოგადი ემპირიაში არ გვეძლევა, მას ამროვნება უნდა სწვდეს მხოლოდ.

ცხადია, მსჯელობა „ყველა ადამიანი არის მოკვდავი“ ეფუძნება ცდას, გამოცდილებას. მაგრამ მარტო ამით არ იფარგლება. ასეთ მსჯელობამდე ადამიანი შეგრძნებებითა და აღქმებით კი არ მიდის, არამედ ამროვნებით. ამროვნება უნდა გვითხრას, რომ „ყველა სიმძიმის მქონე სხეული დღემიწას მიეზიდება“, რომ „ყველა ლითონი ელექტრობის გამტარია“ და ა.შ.

ამიგომ განუსაზღვრელია ამროვნების როლი შეშენებაში, თუმცა არც ისეთი აბსოლუტური, როგორც ეს რაციონალიზმს ჰგონია. რაციონალიზმი მართალია გონების როლის წამოწევაში, მართალია იმაში, რომ გონების, ამროვნების გარეშე მოგადს ვერ მიწვდება შემშენებელი სუბიექტი, ხოლო სადაც მოგადი (ცნება) არ არსებობს, იქ არც შეშენებაა შესაძლებელი და არც მეცნიერული ცოდნის მოპოვება. მაგრამ რაციონალიზმი მაინც ისეთივე ცალმხრივი უკიდურესობაა, როგორიც ემპირიზმი. ეს ცალმხრივობა იმაში ჩანს, რომ, თუ ემპირიზმი შეშენების ერთადერთ წყაროდ შეგრძნებებს, აღქმებსა და წარმოდგენებს მიიჩნევდა, რაციონალიზმს ასეთ ერთადერთ წყაროდ გონება (ამროვნება) მიაჩნია. სწორი არც ერთია და არც მეორე.

სწორი ის თვალსაზრისია, რომელიც მათ ერთგვარ მორიგებას ცდობს — ჯერ კიდევ ანტიკურ საშუალოში ამ თვალსაზრისის არსებობა იცავდა. არისტოტელე მოგადის არსებობას, ცხადია, არ უარყოფდა, მაგრამ იგი უარყოფდა მის თავისთავად, დამოუკიდებელ არსებობას. შესაბამისად, იგი უარყოფდა იდეათა სამყაროს არსებობას და ამით პრინციპულად უპირისპირდებოდა თავის გენიალურ მასწავლებელს, პლატონს. პლატონისათვის მოგადი იდეათა სამყაროში არსებობდა მხოლოდ. არისტოტელესათვის მოგადი არსებობს, მაგრამ არა იდეათა სამყაროში, არამედ სწორედ აქ, სწორედ თვალხილულ სამყაროში. პლატონი იმაში ცამდე მართალი იყო, რომ იგი (ეს მოგადი) ცოცხალ განჭვრევაში არ გვეძლეოდა, ვერც თვალი, ვერც ყური და ვერცერთი სხე

გრძნობის ორგანო მოგადს ვერ წვდება. მაგრამ მოგადის წვდომისათვის ადამიანს აქვს სხვა ორგანო. ეს არის ამროვნება. ამროვნება, რომელიც ერთეულში მოგადს, მოვლენაში არსს (არსებას), შემთხვევითში აუცილებელ კავშირებს ხედავს. ავიღოთ ნებისმიერი ადამიანი, ვთქვათ სოკრატე. იგი, უპირველეს ყოვლისა, ინდივიდია, თავისი ინდივიდუალური ფიზიკური და ფსიქიკური თვისებებით, მაგრამ იმავე დროს იგი არის ადამიანი. „ადამიანობა“, ცხადია, ის მოგადი ნიშანია, რომელიც სოკრატესაც ახასიათებს, პლატონსაც და არისტოტელესაც. ამიგომ ადამიანის მოგადი ცნების დასადგენად სადღაც გარეთ კი არ უნდა დავიწყოთ ცქერა, არამედ ნებისმიერ ინდივიდში უნდა ამოვიკითხოთ, როგორც მისი მოგადი ნიშანი ანუ ის ნიშანი, რომლითაც თითოეული ინდივიდი ჰგავს მეორე ინდივიდს, რაც მათ აქვთ საერთო და იგივეობრივი.

მაშ, ის გარემოება, რომ ცოცხალი განჭვრევა მოგადს ვერ წვდება მოგადის უარყოფის საბუთად სრულებითაც არ გამოდგება. სამაგიეროდ, იგი გამოდგება იმის საბუთად, რომ ემპირიზმი (სენსუალიზმი) ცდება, როცა იგი მოგადის არსებობას უარყოფს, მაგრამ, რაკი მოგადი არ არსებობს თვალხილულისაგან დამოუკიდებლად, მისგან იზოლირებულად, ეს რაციონალიზმის უვარგისობასაც ადასტურებს. რაკი მოგადი ერთეულშია და რაკი ერთეული მოგადს გამოავლენს, ეს იმაზე მიაჩნდება, რომ შემეცნებისათვის საჭიროა როგორც ცოცხალი განჭვრევა, ისე აბსტრაქტული ამროვნება. შემეცნება, როგორც წესი, მართლაც ცოცხალი განჭვრევით იწყება, მაგრამ ამით არ სრულდება. ყველა ნორმალური თვალი ხედავს, რომ წყალი თხევადი ნივთიერებაა, რომელიც ას გრადუსზე ორთქლად იქცევა, ხოლო ნულ გრადუსზე – ყინულად. მაგრამ ვერცერთი თვალი ვერ დაინახავს იმას, რომ წყალი შედგება ორი ნაწილიდან: წყალბადისაგან და ერთი ნაწილი ჟანგბადისაგან (H_2O); თვალი ხედავს, რომ მზე ამოლის და ჩადის, მაგრამ ვერცერთი თვალი ვერ დაინახავს იმას, როგორ მოძრაობს დედამიწა მზის გარშემო; თვალი ხედავს, როგორ ვარდება სიმძიმის მქონე ყოველი სხეული მიწაზე, მაგრამ თვალი ვერასოდეს ვერ ამოიკითხავს მასში მიმდებლობის კანონს.

მაშ, შემეცნება ვერ დაკმაყოფილება მარტო ცოცხალი განჭვრევით, მარტო იმით, რასაც გრძნობის ორგანოები იძლევიან, რადგან მოგადის გარეშე შემეცნება არ არსებობს. მაგრამ შემეცნება ვერც მარტო აბსტრაქტულ ამროვნებას დაეყრდნობა. ამიგომ მართალია ის თვალსაზრისი, რომელსაც მიაჩნია, რომ შემეცნება უნდა დაიწყოს ცოცხალი განჭვრევით და მერე გადავიდეს აბსტრაქტულ ამროვნებაზე.

ეს მოგადი დებულება პედაგოგებმა თავის სახელმძღვანელო დებულებად უნდა აქციონ. რასაკვირველია, მოსწავლეს უნდა განუვითაროთ ცნებითი ამროვნება, უნდა გამოეუმუშაოთ აბსტრაქციების, განმოგადების უნარი, მაგრამ სანამ აბსტრაქტიზებასა და განმოგადებას მოვასდენდეთ, უნდა გაეარჩიოთ ცალკეული კონკრეტული მაგალითები. მხოლოდ ასეთი სწავლება გაივლის მოსწავლის გულზე და ისე შეადგენს გონებად. თანაც რაც გულს გაივლის, რაც ჩვენში განედებსა და ემოციებს გამოიწვევს, იგი მკვიდრად მოიკიდებს ფეხს ჩვენს ცნობიერებაში და მეხსიერებიდანაც დიდხანს არ ამოვარდება (არ მიეცემა დავიწყებას).

ლაპარაკი ეხება ისეთი ზოგადი ცნებების დაუფლებას, როგორიცაა საკეთის, სილამაზის, ჭეშმარიტების, თავისუფლების და ა.შ. ცნებები.

ზოგადი ცნებების დაუფლება კი იმიტომაა საჭირო, რომ ადამიანს განუვითარდეს ლოგიკური აზროვნების უნარ-ჩვევები, შეძლოს თავისი აზრის ლოგიკური დასაბუთება და არგუმენტირება, ჩაწედეს სამყაროს საიდუმლოებებს, მოიპოვოს ჭეშმარიტი ცოდნა.

§2. რა არის ჭეშმარიტება? რელატიური და აბსოლუტური ჭეშმარიტება

შემეცნების უმთავრესი და უპირველესი ამოცანაა მოგვცეს ჭეშმარიტი ცოდნა საგნებისა და მოვლენების შესახებ. ჭეშმარიტება! – აი, რას ეძებს მეცნიერება. კაცმა რომ თქვას, გყუილისა და სიყაბლისაკენ არც ჩვეულებრივი ადამიანი (არამეცნიერი) არ არის მიდრეკილი. მაგრამ რა არის ჭეშმარიტება? არსებობს კი იგი? ან თუ არსებობს, შეუძლია თუ არა ადამიანს, როგორც ნაკლოვან არსებას, წვდეს მას?

დავიწყოთ იმით, რომ სინამდვილე თავისთავად არც ჭეშმარიტია და არც ყალბი. იგი არის ის, რაც არის. ჭეშმარიტი ან ყალბი შეიძლება იყოს აზრი, მსჯელობა ამ სინამდვილის შესახებ. მივმართოთ მაგალითებს: ვარდი თავისთავად არც ჭეშმარიტია და არც ყალბი. იგი ვარდია და მეტი არაფერი. ჭეშმარიტი ან ყალბი იქნება ჩვენი მსჯელობა ვარდის შესახებ. როცა მე ვამბობ: „ვარდი არის ყვავილი“ ან „ვარდი არის წითელი“ ჩემი მსჯელობა იქნება ჭეშმარიტი, ამასთან, ეს მსჯელობები მე მაძლევს გარკვეულ ცოდნას ვარდის შესახებ. ამიგომ ვამბობთ, რომ ჭეშმარიტება-მცდარობის პრობლემა შემეცნების თანმხლები პრობლემაა. შემეცნებელი კი ყოველთვის ადამიანია. ნიშნავს ეს თუ არა იმას, რომ ადამიანი, როგორც ინდივიდი, არის ჭეშმარიტების საზომი? არა, არ ნიშნავს. იგივე ვარდი რომ ავიღოთ, დალგონიკისათვის იგი სულაც არ იქნება წითელი. ინდივიდი ჭეშმარიტების საზომად იმიტომ ვერ გამოდგება, რომ ხშირად სხვადასხვა ადამიანებს სულ სხვადასხვა აზრი აქვთ მოვლენებზე, პოლიტიკურ პროცესებზე, ამა თუ იმ (სხვა) ადამიანებზე. გავისხენოთ საპარლამენტო დებატები და ამაში აღვიღად ღავრ-წმუნდებით. სხვადასხვა აზრი იმას ნიშნავს, რომ ერთისათვის ერთია ჭეშმარიტი, მეორისათვის – მეორე, მესამისათვის – მესამე და ა.შ. ჭეშმარიტება კი არ შეიძლება ერთზე მეტი იყოს. $2 \times 2 = 4$. ეს ჭეშმარიტებაა – იმიტომ, რომ იგი ყველასათვის ასეა. როგორც ორჯერ ორი არის ოთხი, ისეა ნებისმიერ სხვა შემთხვევაში. ჭეშმარიტება ერთია, წარმოდგენა – ბევრი. ვინ იცის ამ ხეს, ჩემი ფანჯრის წინ რომ ღვას, რამდენი ფოთოლი ასხია? ზოგი რას იცყვის და ზოგი რას. თვლავ რომ დაიწყოთ, უშეცდომოდ ალბათ მაინც ვერ დათვლით. არადა, მას ფოთოლთა გარკვეული რაოდენობა ასხია. სწორედ ის რაოდენობა არის ზუსტი, სწორი, ჭეშმარიტი. თქვენ რომ ისე დათვალოთ, რომ ან ერთით მეტი მიიღოთ, ან ერთით ნაკლები ჭეშმარიტებასთან მაინც არ გვექნება საქმე.

ამიგომ ვამბობთ, რომ ცალკეული ადამიანები (ინდივიდები) ჭეშმარიტების კრიტერიუმად არ გამოდგებიან.

ჭეშმარიტების საზომად არც ადამიანთა დიდი ჯგუფი გამოდგება. ღაეის დროს სშირად გაიგონებთ: ხომ ხედავ, რამდენი ადამიანია განსხეავებული ამრის. შენ რა, შენი ამრი ღაგიჟინია და გაღათქმას არ აპირებ! ის ვითარება, რომ ბევრი ადამიანია ამა თუ იმ ამრის მომხრე, სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ეს ამრი უეჭველად ჭეშმარიტია.

ყალბი, არაჭეშმარიტი ხედვის მიმეშს სშირად წინასწარშემუშავებული განწყობა წარმოადგენს. ამასთან დაკავშირებით გვინდა გავისვენოთ ერთი მაგალითი განწყობის ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის შემქმნელის კარლ მარბეს წიგნიდან:

ერთი ახალგაზრდა გამოუცვლი მონადირე მეგობრებმა „დაარწმუნეს“, რომ გყისპირას მღებარე პურის ყანაში ღამით გარეული ღორები შემოღიოღენ. მათ არც იმ ბილიკის ჩვენება „ღავეწყნიათ“, რომლითაც თითქოსდა ღორები შემოღიოღნენ ყანაში და არც იმ ალგილის მითითება, საიდანაც ყველაზე მოსახერხებელი უნდა ყოფილიყო ღორების მოკვლა.

საღამოს მონადირე მართლაც მივიდა ღანიშნულ ალგილას, იმაში ღრმად დაარწმუნებული, რომ საცაა გარეული ღორებიც გამოჩნდებოღნენ. და აი, დაბნელდა თუ არა მონადირემ სწორედ იმ ბილიკთან, რომელიც მას მისმა მეგობრებმა მიუთითეს, შეამჩნია რაღაც მოძრაიი საგნები, რომლებიც ყანაში შემოღიოღნენ. კარგად რომ ღააკვირდა, მათში გარეული ღორები შეიგნო. ცხადია, მათი მოკვლის მიზნით ჩასაფრებულმა მონადირემ გულმოდგინე ღამიშნების შემდეგ ჩახმახს ხელი გამოკრა, მაგრამ ... მოკლა არა გარეული ღორები, არამედ ერთი პაგარა გოგონა, ხოლო მეორე ღაჭრა. აღმოჩნდა, რომ გოგონები პურის ყანაში თავთავების მოსაკრეფად ჩასულიყვნენ. და რომ არავის ღაენახათ ყანაში მოხრილები ღამკრებოღნენ.¹

ცხადია, მონადირის შეცლომაში შეყვანის მიმეში მისი წინასწარშემუშავებული განწყობა იყო, იგი ელოდა ღორებს და ამიგომაც ადამიანები ღორებად აღიქვა. მაგრამ ასეთი რამ ერთეულ ადამიანებს როღი ემართებათ მარგო. ასეთი განწყობა მთელ კოლექტივს შეიძლება გამოვეშუშათ, რის შედეგადაც საქმის ჭეშმარიტი ვითარება, იცვლება ყალბი, იღუმორული ვითარებით. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ჭეშმარიტების საზომად არც კოლექტივი (ადამიანთა დიდი ჯგუფი) არ გამოდგება.

ღა ბოლოს, ჭეშმარიტება არც კაცობრიობაზე არ არის ღამოკიღებული. იყო ღრო, როცა ადამიანებს (მეცნიერებსაც და არამეცნიერებსაც) მიახნდათ, რომ მშე მოძრაობს ღელამიწის გარშემო. და აი, ამ სიგუაციიში გამოჩნდა ერთი ადამიანი, რომელმაც თქვა, რომ მშე კი არ მოძრაობს ღელამიწის გარშემო, არამედ ღელამიწა მოძრაობსო მშის გარშემო. ვინ იყო ეს ადამიანი და რა ბეღი ეწია მას, ყველასათვის კარგად არის ცნობიღი, მაგრამ მთავარი აქ ის არის, რომ ის ერთი ადამიანი ამბობდა

1. K. Marbe, Über Einstellung und Umstellung, Rschr für angewandte Psychologie, 26. გვ. 46.



ჰემმარიგებას, ყველა დანარჩენი (მთელი კაცობრიობა) კი უფრო მეტად

მემოთ ჩვენ ვთქვით, რომ ჰემმარიგება არც ინდივიდზე არ არის დამოკიდებული, არც კოლექტივზე და არც კაცობრიობაზე-თქო. ხომ არ გამოდის აქედან, რომ ჰემმარიგება მიუწვდომელია ადამიანისათვის საერთოდ? არა, არ გამოდის. ჰემმარიგების თავისთავადობა არ ნიშნავს იმას, რომ იგი თითქოს მიუღწეველი იყოს ადამიანისათვის (აქ ადამიანი საერთოდ იგულისხმება და არა ადამიანი, როგორც ინდივიდი). ასე რომ იყოს, მაშინ სამყაროს შემეცნება და შესაბამისად, მეცნიერების არსებობაც შეუძლებელი გახდებოდა. შემეცნების ამოცანა სწორედ ისაა, რომ ადამიანი მიწვეს ამ ჰემმარიგებას. საამისოდ იგი ცოცხალ განჭვრეგებას გამოიყენებს, აბსტრაქტულ ამროვნებასაც და ბოლოს, პრაქტიკასაც. როგორც მემოთ ითქვა, აბსტრაქტული ამროვნება ბევრ ისეთ რამეს გვითვალისწინებს, რასაც ცოცხალი განჭვრეგა ვერ წვდება, მაგრამ მოაზრებული და მსჯელობაში გამოთქმული უნდა პრაქტიკამაც დაადასტუროს. თუ პრაქტიკა დაგვიდასტურებს ამა თუ იმ მსჯელობის (აზრის) ჰემმარიგებას, მაშინ მას მართლაც ჰემმარიგ აზრად მივიღებთ, თუ არადა, მას უარყოფით როგორც ილუზორულს, ყალბს, არასანდოს.

მაშ, ჰემმარიგება მისაწვდომია ადამიანისათვის საერთოდ. მას იმის შემდეგ წვდება შემეცნებული სუბიექტი, რაც გამოირიცხავს ყოველგვარ სუბიექტურს, პიროვნებისეულს. მაგრამ ჰემმარიგებაცაა და ჰემმარიგებაც. არსებობს ჰემმარიგება, რომელიც დღეს მართლაც ჰემმარიგებაა, ხვალ კი შეიძლება სიყალბე იყოს და არსებობს ისეთი ჰემმარიგებაც, რომელიც ჰემმარიგება იყო, არის და იქნება. ამ უკანასკნელ ჰემმარიგებას აბსოლუტური ჰემმარიგება ეწოდება, პირველს კი (ცვალებადი რომ არის) რელატიური ანუ შეფარდებითი ჰემმარიგება.

რას ნიშნავს ჰემმარიგების რელატიურობა ანუ შეფარდებითობა? ჰემმარიგების შეფარდებითობა ჩვენი ცოდნის ისტორიულ შემოსაზღვრულობას ნიშნავს. საქმე ისაა, რომ ადამიანის ცნობიერებას არ შეუძლია ერთბაშად მოგვეცეს სინამდვილის აბსოლუტურად მუსკი, აბსოლუტურად ობიექტური ასახვა. ადამიანის ცოდნა მარადიულად ღრმავდება, მუსკდება, სულ უფრო სრული ხდება, სანამუშოდ დავასახელოთ აგომის გახლეჩის ისტორია. ყველას კარგად მოეხსენება, რომ აგომი დემოკრიტეს მიერ იქნა აღმოჩენილი (ცხადია, თეორიულად), როგორც სამყაროს უმცირესი ნაწილაკი, ისეთი ნაწილაკი, რომელიც აღარ გაიყოფა, აღარ განიკვეთება (სახელწოდება „აგომი“ ხომ აქედან მოდის. „აგომს“ ნიშნავს ვყოფ, ვკვეთ. „ა“ კი უარყოფითი ნაწილაკია).

დემოკრიტეს მიხედვით, აგომი, რომელიც ყველაფრის ძირს, ყველაფრის საფუძველს წარმოადგენდა, ხასიათდებოდა განუფენილობით, საფსეობით, შეუვალლობით, სიმაგრით, თავის თავში ჩაკეცილობით, გუმჭვრევალობით, უცვლელობით, ერთიანობით და ა.შ. ეს წარმოდგენა აგომზე გაგრძელდა XIX საუკუნის ბოლომდე. XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში კი აგომი დაიშალა მასზე უფრო მცირე ნაწილაკებად: ელექტრონებად, ნეიტრონებად, პროტონებად და ა.შ. შემდგომში ეს პროცესი კიდევ გაგრძელდა და დღეს უამრავ აგომზე მცირე ნაწილაკს იცნობს ფიზიკა.



რა არის ეს? ნიშნავს ეს იმას, რომ ატომისგურმა თეორიამ კრახი განიცადა, თუ იმას, რომ ჩვენი ცოდნა ატომის შესახებ გაიზარდა, გაართოვდა და გაღრმავდა?

სხვათა შორის, ეს საკითხი ლენინმა გააჩნია და აღნიშნა, რომ ატომის დაშლა არავითარ შემთხვევაში არ უნდა განვიხილოთ, როგორც ატომისგური თეორიის კრახი. მთავარი ატომის ცნებაში ისაა, რომ იგი განფენილია ე.ი. ჩვენი ცნობიერების გარეთ და მისგან დამოუკიდებლად არსებულის. თუ ატომის დაშლა იმას გამოიწვევდა, რომ მივიღებდით ისეთ უმცირეს ნაწილაკებს, რომლებიც აღარ იქნებოდნენ განუფენილი, ანუ აღარ იქნებოდნენ ცნობიერების გარეთ და მისგან დამოუკიდებლად არსებული, მაშინ მაგერიალიზმში მართლაც კრახის წინაშე აღმოჩნდებოდა. მაგრამ ატომის დაშლის გზით მიღებული ნაწილაკები ისევ განფენილად და ცნობიერების გარეთ არსებულადა წარმოდგენილი, როგორც ატომი იყო. ამიტომ, მაგერიალიზმში კი არ დამარცხდა, ატომისგურმა თეორიამ კრახი კი არ განიცადა, არამედ გაიზარდა ჩვენი ცოდნა სამყაროს შესახებ, უფრო ღრმა და უფრო მუსკი გახდა იგი.

ეს ვითარება რომ დასაბუთებულიყო, ერთმანეთისაგან გამოიყო მაგერიის საბუნებისმეტყველო და ფილოსოფიური გაგებები. მაგერიის საბუნებისმეტყველო გაგება შეიცვალა (რამდენადაც ატომზე უფრო წერილი ნაწილაკებიც აღმოჩნდა სამყაროში), მაგრამ მაგერიის ფილოსოფიური გაგება, როგორც ობიექტური რეალობისა, რომელიც არსებობს ჩვენი ცნობიერების გარეთ და მისგან დამოუკიდებლად, ძალაში დარჩა.

ატომის გახლეჩის ისტორია ჩვენ იმიტომ გავიხსენეთ, რომ გვეჩვენებინა ჩვენი ცოდნის ისტორიული შემოსაზღვრულობა. ეს კი, თავის მხრივ, ჭეშმარიტების რელატიურობაზე მიანიშნებს.

ჭეშმარიტების რელატიურობა მარტო შემეცნების ობიექტით როდია განსაზღვრული, იგი ასევე განსაზღვრულია შემეცნებელი სუბიექტის, კერძოდ კი აზროვნების, წინააღმდეგობრივი ბუნებით. სწორედ ამიტომ, რომ ჩვენი ცოდნა იცვლება როგორც სინამდვილის ცვალებადობის, ისე ჩვენი შემეცნების განვითარების კვალობაზე.

ნათქვამი იმას როდი ნიშნავს, რომ თითქოს ჭეშმარიტება მხოლოდ რელატიური, მხოლოდ შეფარდებითი იყოს და აბსოლუტური ჭეშმარიტება არ არსებობდეს. ცხადია, რელატიური ჭეშმარიტების გვერდით არსებობენ აბსოლუტური ჭეშმარიტებები. მათ აბსოლუტური იმიტომ ეწოდებათ, რომ არ არიან დამოკიდებულნი არც დროზე, არც პიროვნებაზე. ასეთი აბსოლუტური ჭეშმარიტების წედომა ადამიანის შემეცნების იდეალია. ასეთი აბსოლუტური ჭეშმარიტების მაგალითებია: „ორჯერ ორი არის ოთხი“, „ყველა სიმძიმის მქონე სხეული დედამიწას მიემიღება“, „დედამიწა გრიალებს თავისი ღერძის გარშემო“ და მრავალი სხვა.

მაშ, რაკი არსებობს როგორც რელატიური, ისე აბსოლუტური ჭეშმარიტებები, შემეცნების ამოცანაა თანდათანობითი გადასვლა რელატიური ჭეშმარიტებებიდან აბსოლუტური ჭეშმარიტებებისაკენ.

§1. რა არის ზნეობა? ზნეობრივი ქცევის მეთოდები

გემოთ უკვე ითქვა, რომ ფართო მნიშვნელობით „აღზრდის“ ცნებაში შედის განათლებაც და სწავლებაც, მაგრამ, როცა ამ ცნებას ვიწრო მნიშვნელობით ვხმარობთ, მაშინ მასში ვგულისხმობთ აღზრდის ისეთ სახეებს, როგორიცაა გონებრივი, მნეობრივი, ესთეტიკური, რელიგიური... აღზრდა, რომელთაგან ამჯერად მნეობრივი აღზრდა უნდა გამოვყოთ.

მნეობრივი აღზრდა აღზრდის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ფორმაა. მნეობრივი აღზრდა სწორად რომ განხორციელდეს, პირველ რიგში, იმისი ცოდნაა საჭირო, თუ რა არის ზნეობა. რამდენადაც მნეობის დამდგენი მეცნიერება ეთიკაა, ხოლო ეთიკა ფილოსოფიური დისციპლინაა, ეს უკვე თავისთავად მიუთითებს ფილოსოფიის მნიშვნელობაზე პედაგოგიკისათვის.

ზნეობა ისევეა საზოგადოებრივი კატეგორია, როგორც აღზრდა. როგორც აღზრდა არ არსებობს ადამიანთა საზოგადოების გარეშე, ასევე ზნეობა არ არსებობს ადამიანის გარეშე. ფრინველებსა და ცხოველებშიც აქვს ადგილი ურთიერთდახმარების ფაქტებს, რასაც „სიმბიოზის“ ცნებით აღნიშნავენ ზოოლოგები და ზოოფსიქოლოგები, მაგრამ არცერთი შემთხვევა ფრინველთა და ცხოველთა ურთიერთდახმარებისა არ „წაიკითხება“ როგორც მნეობრივი საქციელი. არ „წაიკითხება“, ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ მნეობრივი ქცევა მნეობრივ შეგნებაზეა დაფუძნებული, რაც ცხოველებსა და ფრინველებს არ გააჩნიათ, და მეორეც, მნეობრივი ქცევა უანგარო ქცევაა. მისი მიზანია სხვა და არა საკუთარი „მე“. როცა ერთი ადამიანი ფიქრობს მეორეზე, ცდილობს დაეხმაროს მას, მზადაა გამოხატოს მისადმი თანადგომა, მხარდაჭერა, ერთგულება, სიყვარული და ამას აკეთებს მხოლოდღამხოლოდ სხვისთვის და აკეთებს ყოველგვარი ანგარების გარეშე, მაშინ არის ამ ადამიანის საქციელი მნეობრივი, ცხოველები კი ყოველთვის ისე ეხმარებიან ერთმანეთს, რომ ერთი რაღაცას სარგებლობს ამ მიხმარებით და მეორეც. მიუხაროთ ფაქტებს:

ყველას კარგად მოეხსენება, რა ევრაგი და მუხანათი ცხოველია ნიანგი. ღათემა შეიძლება აგიალოს გვერდი, მგელმაც, მაგრამ ნიანგი არავის უშვებს უვნებელს... და მაინც არსებობენ პაგარა ფრინველები — ღაღები, რომელთაც არათუ არ ეშინიათ ნიანგების, არამედ იმდენად შეჩვეულნი არიან მათ, რომ ნაპირზე დასასვენებლად გამოსულ პირდაღებულ ნიანგებს პირდაპირ ხახაში უძვრებიან. საკმარისია ამ დროს ნიანგმა დახუროს პირი, რომ რამდენიმე ღაღა ერთბაშად აღმოჩნდებოდა მის მუცელში, მაგრამ არა... რაა ნიანგის ამგვარი „კეთილშობილების“ მიზეზი? რატომ უშვებს ღაღლისათვის იგი ასეთ გამონაკლისს? მიზეზი მარტოვია: ამ პაგარა ღაღლების დახმარების გარეშე ნიანგებს უფუჭდებათ კბილები, რომლებშიც მათ ხორცის ნამცეცები რჩებათ. ღაღლები სწორედ ამ



ნარჩენებისაგან ათავისუფლებენ ნიანგს. თავის მხრივ, ღალღებიც მუდმი-
 გი ჯაფის გარეშე თავისთვის საჭირო საკვებს შოულობენ.

ანალოგიურ „ურთიერთდახმარებას“ ადგილი აქვს ჩვენი ფაუნის წარმომადგენელ ჯიხვსა და შურტის შორის. გამთარში საკვების ძებნისას ჯიხვი ღრმა თოვლში ჩლიქებით გამოთხრის ხმელ ბალახს. ბალახიდან ჯიხვი დაიწვენილ თესლს კი შურტის აკენკავს და მოგჯერ ბალახსაც მიაყო-
 ლებს. რატომ ეხმარება ჯიხვი შურტს? თურმე იმიტომ, რომ საკმარისია ჯიხვს ნადირი ან ადამიანი წამოეპაროს, რომ შურტის სტვენით აიღებს იქაურობას და ჯიხვიც სწრაფად გოვებს საშიშ ადგილს.¹

მსგავსი უამრავი მაგალითის მოყვანა შეიძლება. ყველა ამ მაგა-
 ლითში საინტერესო ისაა, რომ ცხოველები ერთიმეორეს ეხმარებიან იმ შემთხვევაში, როცა ეს ორივესათვის სასარგებლო და მომგებიანია.

ცხადია, ასეთ ურთიერთობებს ადამიანებთანაც აქვს ადგილი და ხშირად სწორედ ასეთი ურთიერთობები, სამწუხაროდ, განაპირობებენ დამოკიდებულებებს ადამიანთა შორის, მაგრამ ასეთ ურთიერთსარგებ-
 ლიანობის პრინციპზე აგებული ქცევები მწეობრივ ქცევებად (მოქმე-
 დებებად) არ ჩაითვლებიან. როგორც უკვე ითქვა, მწეობრივად მხო-
 ლოდ ის მოქმედება ითვლება, როცა ესა თუ ის პიროვნება ყოველგვა-
 რი ანგარების გარეშე ეხმარება მეორე პიროვნებას, როცა დაძლეუ-
 ლია ეგოიზმი, უკანა პლანზეა დაწეული პირადი ინტერესები.

ხშირად ადამიანური ქცევები ძნელი გამოსაცნობია წმინდა მწეო-
 ბრივი თვალსაზრისით. ქცევა ხომ არსებითად თავისი შედეგებით ფას-
 დება. შედეგი კი ხშირად სასარგებლოა, მომგებიანია, კარგია, მაგრამ,
 თუ უფრო ღრმად დავაკვირდებით ამ ქცევას და მის გამომწვევ მოგივს,
 აღმოჩნდება, რომ იგი სულაც არ ყოფილა მწეობრივი.

სანიმუშოდ ერთი ასეთი მაგალითი მოვიყვანოთ: ეთქვათ, ვინმე პეგ-
 რე იხრჩობა და პავლემ იგი გადაარჩინა. შედეგის მიხედვით თუ ვიმს-
 ჯელებთ, პავლეს საქციელი მწეობრივად უნდა მივიჩნიოთ, იმიტომ, რომ
 მან გადაარჩინა ყველაზე ღირებული ამქვეყნად – ადამიანის სიცოცხ-
 ლე! მაგრამ ჯერ ნუ აეჩქარდებით და ასეთ დასკვნას ნუ გავაკეთებთ,
 სანამ ამ ქცევას შევაფასებდეთ მწეობრივი თვალსაზრისით, მოდით ის
 მოტივები გავიცნობიეროთ, რომლებიც შეიძლება საფუძვლად დად-
 ბოდა წინამდებარე ქცევას.

მოტივი პირველი: ეთქვათ, პავლემ იმიტომ გადაარჩინა პეგრე, რომ
 იცნო იგი. პავლემ იცის, რომ პეგრე მდიდარი კაცია, ბევრი ფულისა და
 ქონების პატრონი. გამომდინარე აქედან, მან ისიც კარგად იცის, თუ
 პეგრეს გადაარჩენდა, გასამრჯელოსაც ბევრს მიიღებდა, ამიტომაც წა-
 ვიდა პავლე რისკზე და საკუთარი სიცოცხლის საფრთხეში ჩაგდების
 ფასად გადაარჩინა პეგრე.

მოტივი მეორე: პეგრე გავლენიანი კაცია, დიდი თანამდებობისა და
 მდგომარეობის. ახლა მისი სიცოცხლე საფრთხეშია. თუ პავლე რისკზე
 წავა და თავისი სიცოცხლის საფრთხეში ჩაგდების ფასად მას (პეგრეს)

1. მაგალითები აღებულია ა. გეგჰეკორის წიგნიდან „აზროვნების სათავეებთან“.

სიცოცხლეს შეუნარჩუნებს, პეგრე მას უეჭველად დააწინაურებს, კარგ სამსახურს შესთავაზებს. და აი, კარიერისკი პავლეს, მომავალი წინსვლით ფრთებშესხმული, ადვილად ხტება წყალში პეგრეს გადარჩენად.

მოგივი მესამე: ვთქვათ, პავლე შეყვარებული ახალგაზრდა კაცია. პეგრე რომ იხრჩობოდა, იგი ამ ღროს თავის შეყვარებულთან ერთად მოდიოდა მდინარის სანაპიროზე. პავლეს ძალიან უყვარს ქალი, ოცნებობს მის შერთვაზე. ქალი კი მერყეობს. მას რაღაც დამატებითი იმპულსები სჭირდება, პავლე რომ შეიყვაროს და აი, პავლესაც ეძლევა მანსი ქალი თავის სიძლიერესა და გულადობაში დაარწმუნოს... და აკი არწმუნებს კიდეც.

სხვა შემთხვევაში, ცხადია, პავლე ასეთ საქციელს არ ჩაიდენდა. ვიღაც უცხო კაცისათვის სიცოცხლეს საფრთხეში არ ჩაიგდებდა და აბო-ბოქრებულ წყალში არ გადაეშვებოდა.

მოგივი მეოთხე: ვთქვათ, პავლე პაგარა პროვინციულ ქალაქში მცხოვრები ერთი პატივმოყვარე კაცია. როგორც პატივმოყვარე და ამბიციურ პიროვნებას, მას მეგისმეგად სიაშოვნებს, როცა მას აქებენ, როცა იგი საერთო ყურადღების ცენტრშია. და აი, მას პეგრეს გადარჩენით ეძლევა საშუალება მასზე ალაპარაკოს მთელი ქალაქი, მით უმეტეს, რომ იგი კარგი მოცურავეა და მისთვის პეგრეს გადარჩენა არაერთარ სიძნელეს არ წარმოადგენს.

მოგივი მეხუთე: ვთქვათ, პეგრე, რომელიც შემთხვევით აღმოჩნდა აღიღებულ მდინარეში და ახლა შეელას ითხოვს, პავლეს მოსისხლე მტერია. სწორედ მან (პეგრემ) მოუკლა პავლეს ერთადერთი შვილი. პავლე ეძებს მომენგს, რომ პეგრეს სამაგიერო გადაუხადოს, მაგრამ მას პეგრეს წყალში დახრჩობა სრულებითაც არ აკმაყოფილებს. მას სურს, თავად გაუსწორდეს მისი შვილის მკვლელს (გავიხსენოთ „სისხლის აღების“ აღრინდელი წესი), ამიგომაც ახლა აღიღებულ მდინარეში იმი-გომ ხტება და პეგრესაც იმიგომ გადაარჩენს, რომ შემდეგ თავად მოკლას და ამით შვილის სისხლი აიღოს.

მოგივი მეექვსე: პავლე სულაც არ იცნობს პეგრეს. მან არც კი იცის, ვინ იხრჩობა — ქრისტიანი თუ მაჰმადიანი, იუდაისტი თუ ინდუისტი, ქართველი, რუსი, სომეხი თუ რომელიმე სხვა ეროვნების წარმომადგენელი. მან იცის, რომ იხრჩობა ადამიანი და ამიგომაც ხტება წყალში, რომ ღვთის შვილი გადაარჩინოს.

ცხადია, ბევრ შემთხვევაში სიგუგია ხელოვნურად არის დამძიმებული ჩვენს მიერ, მაგრამ თეორიულად ყველა ეს ვარიანტი (და მრავალი სხვაც) შესაძლებელია, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ერთიდაიგივე ქცევა სულ სხვადასხვა მოგივით შეიძლება იყოს აღძრული. ჩვენ აქ მოგივზე იმიგომ ვამახვილებთ ყურადღებას, რომ სწორედ მოგივის ცოდნის შემდეგ ხდება გასაგები — მწეობრივია თუ უმწეოა ჩადენილი საქციელი.

გემომოყვანილი მაგალითი ამის საუკეთესო ილუსტრაციას წარმოადგენს. თუ პავლეს საქციელს, ჩადენილს პეგრეს მიმართ, მოგივით გათვალისწინებით შევაფასებთ, აღმოჩნდება, რომ პავლეს საქციელი პეგრეს მიმართ მხოლოდ მეექვსე შემთხვევაში არის მწეობრივი. ყველა სხვა შემთხვევაში კი პავლეს საქციელი უმწეო საქციელია, რადგან

მას საფუძვლად უდევს ანგარება, სარგებლიანობის პრინციპი. პირველ შემთხვევაში ეს არის ფული, მეორე შემთხვევაში — თანამდებობა, მესამე შემთხვევაში — შეყვარებულის გულის მოგება, მეოთხე შემთხვევაში — ამბიციური პატივმოყვარეობის დაკმაყოფილება, მესხეთე შემთხვევაში — სისხლის აღება. მეექვსე შემთხვევაში კი იმიტომ არის მწეობრივი, რომ იგი უანგარო ქმედებაა. პაულეს, როცა იგი პეგრეს გადასარჩენად გადაეშვა აბობოქრებულ მდინარეში, არაფითარი ქვენა გრძნობა არ ამოქმედებდა, მას მხოლოდ ღვთის შვილის — ადამიანის გადარჩენა სურდა.

ამგვარი მწეობრივი საქციელის მაგალითი დიდი მხატვრული ოსტატობით დაგვიხატა ილია ჭავჭავაძემ თავის „გლახის ნაამბობში“ და არა მარტო დახატა, სათანადო შეფასებაც დაურთო მელ. ქვემოთ მოგვაქვს ამონაწერი „გლახის ნაამბობიდან“.

საღამო ხანი იყო, როცა მღვდელს ჯერ ხმაური შემოესმა და მერე მტკერისაკენ გაქცეულ ხალხსაც მოჰკრა თვალი.

„— რა ამბავია, ძმებო, რა ამბავია, — დაუყვირა ხალხს მღვდელმა.

— რაღა რა ამბავია, შენი ჭირიმი! კაცი ირჩობა, — დაუძახა ვიღაცამ.

ამის თქმა და მღვდლის ფეხის მოსხლეგა ერთი იყო. ისე თავშიშველი გაფრინდა გაფოთებული. მეც უკან გამოვუდექი (ამას გაბრო ჰყვებო). ჩავედი, ხალხი და დედაკაცობა შეგროვილი იყო მტკერის გადასახეზმელ. იმათი ქლავი-ქლუვი, ალიაქოთი კაცს დააყრუებდა. დედაკაცების საცოდაობას კი ნუღარ მკითხავთ. სულ „ვიშ“, „ვიშ!“ გაჰქონდათ. რომ დაინახეს, მღვდელი მოდისო, ერთობ სიხარულით დაიგრიბლეს: „მღვდელი მოვიდა, მღვდელი! მაღლობა ღმერთსა, ქრისტიანი სული აღარ ღირჩობაო“. სჩანს, შენი ჭირიმი, იმ მღვდლისაგან კვლავაც ბევრი მაგისტანები ენახათ, რომ ეგრეთ იმედი ყველას მოეცა.

მღვდელმა ხმა არავის გასცა, მელაც არავის შეჰხედა, იმისი თვალეზი მოუსვენრად დაჰყურებდნენ მტკერის ღენასა, თითქო უკანასკნელი საუნჯე იქ ელუპებო. თვალის დახამხამების უმაღ გაიძრო განისამოსი და გადმოყარა ჩემკენ. ერთ წამს კი, მინამ იხდიდა, მტკერისათვის თვალი არ მოუშორებია. მე შეეხედე: გაფითრებული იყო და დაღონებული. ერთი ეს კი სთქვა: ირჩობა ჩვენისთანა ადამიანი და არაფინა შეელის? შემდეგ სწრაფად გადასახა პირჯვარი, ახსენა სახელი ღვთისა, იშვირა ფეხი და გადავარდა წყალში...“

ხალხი აღფრთოვანებით აყოლებს თვალს, თუ როგორი სიძლიერით მიარღვევს მღვდელი მტკერის ტალღებს და როგორ მიიწევს წინ. „აი, შენი გამჩენის ჭირიმი, შენი! დაილოცა შენი მკლავების ძარღვები,“ — ისმის ხალხის აღგაცებული შეძახილი. მაგრამ მღვდელს, როგორც ილია წერს, არავის წახალისება და გულის გამაგრება არ უნდოდა. „იმისი სიმაგრე და წამახალისებელიც ის ცეცხლი იყო, რომელიც, თითონ რომ სთქვა, ყოველ კაცს გულში უნთიაო. რას ბრძანებ? სიკეთე კაცს გულში ვერ ეგეოდა, სხვის წახალისება აქ რა საჭიროა! სიკეთის ქმნა სწორედ, რომ იცუვიან, სწყუროდა: დრო მოეცა და მელ დაკლომით დაეწაფა“.

მამ, ადამიანის საქციელი მაშინ არის მწეობრივი, როცა იგი „სიკეთის ქმნას“ ისახავს მიზნად, როცა მიზანი საკუთარი „მე“ კი არ არის, არამედ სხვა ადამიანი, მისადმი დახმარება, თანადგომა, მხარდაჭერა და

თავდება. მაგრამ როგორ უნდა გავიგოთ, როდის მოქმედებს ალაბიანი თავისი თავის სასარგებლოდ და როდის სხვისთვის, როდის აკეთებს სიკეთეს და როდის — არა! ამ საქმეში ჩვენ ქვეყნის მოსახლეობას უნდა დაგვეხმაროს. მხოლოდ მოსახლეობის წინების შემდეგ შევძლებთ სწორად შევაფასოთ ამა თუ იმ ალაბიანის ქცევა და არა იმ შედეგით, რომელიც ახლავს ამ ქცევას. გავიხსენოთ, გემომოყვანილ მაგალითში ქვეყნის შედეგი ყოველთვის სასარგებლოა (ალაბიანის სიცოცხლის გადარჩენა), მაგრამ მოსახლეობის ანალიზმა გვიჩვენა, რომ მხოლოდ მეექვსე მოსახლეობით აღძრული ქცევა არის ზნეობრივი.

მაგრამ ქვეყნები არსებობენ არა მარტო ზნეობრივი ან უზნეო, არამედ ზნეობრივად ნეიგრალურიც. ასეთია, მაგალითად, იმ მეხანძრის ქცევა, რომელსაც ცეცხლმოდებული სახლიდან პაგარა ბაეშვი გამოჰყავს და ამას აკეთებს არა თავისი კაცური ვალის გამო, არამედ სამსახურებრივი მოვალეობის აღსრულების გამო, მაგრამ ასეთი შემთხვევები იშვიათია, ძირითადად ქცევა ან ზნეობრივია, ან — უზნეო.

როგორც უკვე ვთქვით, ზნეობრივია ქცევა, როცა იგი სიკეთის ქმნიკენაა მიმართული, ხოლო უზნეოა ქცევა, რომელიც ბოროტების ქმნას ისახავს მიზნად, მაგრამ რა არის სიკეთე და რა — ბოროტება? როცა ვინმეზე ვამბობთ, რომ „ეს კაცი კეთილია“ ან პირიქით, „ეს კაცი ბოროტია“ რა უფლებით ვამბობთ ამას? საიდან აქვს ალაბიანს იმის ცოდნა, თუ რა არის სიკეთე ან ბოროტება, ან ვინ არის კეთილი ან ბოროტი?

პლატონის მიხედვით, იმისათვის, რომ ვინმეზე თქვა: ეს კაცი კეთილია, ან პირიქით, ბოროტიაო, ჯერ უნდა ვიცოდეთ — რა არის სიკეთე და რა არის ბოროტება. მხოლოდ ამ მოგადი ცოდნის შემდეგ შევძლებთ გამოვთქვათ სწორი მსჯელობა ამა თუ იმ კონკრეტულ ალაბიანზე, როგორც ემპირიულ არსებამზე.

ამრიგად, პლატონთან დგას სიკეთის თავისთავად პრობლემა: რა არის სიკეთე თავისთავად. მაგრამ „სიკეთე თავისთავად“ რეალურად არ არსებობს. იგი არც გამოიყვანება ემპირიიდან და არც დაინახება ემპირიაში. მაშინ როგორღა მიეწვედეთ მას?

პლატონის აზრით, სინამდვილე იყოფა ორ დიდ ნაწილად: თვალხილულ სინამდვილედ და იდეათა სამყაროდ. თვალხილული სინამდვილე ეს ჩვენი გარემომცველი სამყაროა, ანუ ის სამყარო, რომელიც დროსა და სივრცეში არსებობს. ამ სამყაროში არსებობენ ერთეული საგნები და არა მოგადი არსები, არსთა სამყარო იდეათა სამყაროა. იგი ზედროული და გვერცეულია, ე.ი. მარადიულია.

სწორედ ამ იდეათა სამყაროში არსებობენ სხვადასხვა იდეები, მათ შორის სიკეთისა და ბოროტების იდეაც. მაგრამ ჩვენ ხომ თვალხილულ სამყაროში ანუ ერთეულ სამყაროში ვცხოვრობთ. საიდან ვიცით ჩვენ იდეათა სამყაროს არსებობა. შესაბამისად, საიდან ვიცით — როგორია სიკეთის იდეა, სილამაზის იდეა, თავისუფლების იდეა და ა.შ.?

საქმე ის არის, რომ, პლატონის მიხედვით, ყოველი ალაბიანი არის სულისა და ხორცის ერთიანობა. მანამ, სანამ ესა თუ ის სული (იდეა) ამა თუ იმ ალაბიანში ჩასახლდებოდა, იგი არსებობდა სულთა (იდეათა) სამყაროში. აქ არსებული იდეები იცნობენ ერთმანეთს. და აი, როცა

ესა თუ ის იღება ადამიანში ჩასახლდა, მან გაწყვიტა კავშირი დანარჩენ იდეებთან, დროებით დაივიწყა მათი არსებობა. მაგრამ როგორც კი შემეცნებითი ინტერესები გაუჩნდება ადამიანს, იგი, ცხადია, დიდი დაძაბვით, ახერხებს იმ იდეების გახსენებას, რომელსაც მისი სული იცნობდა იდეათა სამყაროში ცხოვრების დროს. ასე შემოდის ჩვენში სიკეთის ცოდნა, მაგრამ რამდენადაც ეს ცოდნა ადამიანს იმთავითვე ჰქონია, გამოდის, რომ შემეცნება ახალი ცოდნის შეძენა კი არ ყოფილა, არამედ ძველის გახსენება. ამიგომაც ამბობს პლატონი: „ცოდნა არის მოგონება“.

სწორედ „მოგონების“ წყალობით ხდება ჩემში საცნაური, თუ რა არის სიკეთე. და აი, ახლა, როცა ვიცი, თუ რა არის სიკეთე, საშუალება მეძლევა ადამიანის ქცევა შევაფასო სიკეთის იმ კრიტერიუმებით, რომელიც მე გამაჩნია.

პლატონის ეს აზრი მკაცრად გააკრიტიკა მისმა გენიალურმა მოწაფემ არისტოტელემ. მან თავისი „მეტაფიზიკის“ მე-14 წიგნი სპეციალურად მიუძღვნა პლატონის იდეათა თეორიის კრიტიკას. არისტოტელემ პლატონის მიერ ორად გახლეჩილი სინამდვილე შეაერთა და თქვა, რომ არ არსებობს არავითარი იდეათა სამყარო, განსხვავებით რეალური, თვალხილული სამყაროსაგან. ერთადერთი სამყარო, რომელიც არსებობს, სწორედ თვალხილული სამყაროა, თავისი ერთეული საგნებითა და ინდივიდებით. მაგრამ ეს იმას, ცხადია, არ ნიშნავს, რომ თითქოს ზოგადი არ არსებობს საერთოდ. არა, არისტოტელეს მიხედვით, არსებობენ როგორც ერთეული საგნები, ისე ზოგადიც. მაგრამ ზოგადი (იდეა) არსებობს არა როგორც დამოუკიდებელი სინამდვილე, არამედ იგი არსებობს ერთეულში, ერთეულის გზით, ერთეულის საშუალებით.

ახლა თუ ამ მსჯელობას სიკეთეზე გადავიგანთ, უნდა ვთქვათ, რომ სიკეთე თავისთავად კი არ არსებობს, არამედ იგი კეთილი ადამიანების სახით არსებობს. ასე მაგალითად, რომელიმე კეთილი ადამიანი, კეთილია როგორც ერთეული ინდივიდი და ამავდროულად არის სიკეთის ზოგადი განსახიერებაც.

ამრიგად, არისტოტელეს მიხედვით, სიკეთის იდეა თავისთავად კი არ არსებობს, არამედ არსებობს კეთილი ადამიანების სახით, მაგრამ ეს არავითარ შემთხვევაში არ ხსნის პრობლემას — როგორ გავარჩიო სიკეთე ბოროტებისაგან? რა არის სიკეთის ისეთი კრიტერიუმი, რომელიც დამოკიდებული არ იქნება ჩემზე, როგორც ინდივიდზე.

ცხადია, ასეთ კრიტერიუმად ცალკეული ადამიანები არ გამოდგებიან, რადგან ყოველი ადამიანი სუბიექტია და ამიგომ ყველას თავისებურად (სუბიექტურად) ესმის, თუ რა არის სიკეთე. აქ არ შეიძლება არ გავიხსენოთ ცნობილი სოფისტის პროტაგორას სიტყვები: „ადამიანი არის სამოში ყველა საგანთა — არსებულთა, რომ ისინი არიან და — არარსებულთა, რომ ისინი არ არიან“.

„ადამიანი“, რომელმედაც აქ პროტაგორა ლაპარაკობს ორი მნიშვნელობით შეიძლება გავიგოთ: ერთ შემთხვევაში მასში ინდივიდუალური ადამიანი შეიძლება ვიგულისხმოთ, მეორე შემთხვევაში — ადამიანი საერთოდ. თუ ინდივიდუალურ ადამიანს ვიგულისხმებთ, მაშინ



მივიღებთ წმინდა წყლის სუბიექტივიზმს და აგნოსციციზმს, თუ ვადავს
ანს საერთოდ, მაშინ მსჯელობა სწორი იქნება. სამწუხაროდ, მრავალ
გორამ სწორედ ინდივიდუალური ადამიანი იგულისხმა, ყოველ შემთხ-
ვევაში მას ასეთი ინტერპრეტაცია გაუკეთა პლაგონმა. პლაგონი ასე
განმარტავს პროტაგორას შემომოყვანილ მსჯელობას: „ყოველი საგა-
ნი არის ჩემთვის ისეთი, როგორიც ის მე მეჩვენება, შენთვის კი ისეთი,
როგორიც ის შენ გეჩვენება, ადამიანები ვართ ხომ მეც და შენც“.¹

თუ პლაგონისეული ინტერპრეტაცია სწორია, მაშინ პროტაგორას
სწორედ ინდივიდუალური ადამიანი მიუჩნევია ყველაფრის საზომად
(პლაგონის წყალობით სწორედ ამგვარი გაგება პროტაგორას შემო-
მოყვანილი სიგყვებისა დამკვიდრდა ფილოსოფიის ისტორიაში).

მაშ, პროტაგორას ინდივიდუალური ადამიანი მიაჩნია ყველაფრის
(ჭეშმარიტების, სიკეთის, მშვენიერების) საზომად. ეს აზრი რომ მართა-
ლი იყოს, მაშინ იმდენი ჭეშმარიტება, სიკეთე, მშვენიერება და ა.შ.,
უნდა იყოს ამქვეყნად, რამდენი ადამიანიც არსებობს. აქედან კი ის გა-
მოდის, რომ ყველაფრის (მათ შორის, სიკეთის) საზომად ინდივიდუა-
ლური ადამიანი არ შეიძლება მივიჩნიოთ. სიკეთის ასე კანონმდებლად
ვერც ადამიანი გამოდგება საერთოდ, რადგან სიკეთისა და ბოროტე-
ბის მწეობრივი კატეგორიები ადამიანის მიერ კი არ არის შექმნილი,
არამედ ღმერთის მიერ. სწორედ ღმერთი, როგორც აბსოლუტური სიკე-
თე, უდგენს ადამიანს — რა არის კეთილი და რა — ბოროტი. სიკეთისა
და ბოროტების ობიექტური კრიტერიუმები რომ შემუშავდეს ამ საქმეში
ღმერთი იმდენადლა საჭირო, რომ ღმერთის არსებობის დასაბუთებათა-
გან ერთ-ერთი სწორედ მისი მორალური დასაბუთებაა.

მაშ, ადამიანი, ინდივიდუალური ადამიანი, გარკვეულ დროსა და
გარემოში მცხოვრები ადამიანი მწეობის საზომად რომ ვერ გამოდგე-
ბა, ეს თუნდაც იქედან ჩანს, რომ არ არსებობს ერთხელ და სამუდამოდ
მოცემული მწეობრივი კრიტერიუმები. ისინი დროისა და ეპოქის შესაგ-
ყვისად იცვლებიან. ასე მაგალითად, იყო დრო, როცა ადამიანთა საზო-
გადოებაში გავრცელებული კაციჭამიობა ამორალურ საქციელად სრუ-
ლებითაც არ ითვლებოდა. თავის „ნატურალისტის მოგზაურობაში“
ჩარლზ დარვინი წერს, რომ ცეცხლოვანი მიწის მცხოვრებლები ზამთ-
რის შიმშილობის დროს ჯერ ჭამენ დედაბრებს, ხოლო შემდეგ — ძაღ-
ლებს. ამას კი ისინი იმით ხსნიან, რომ ძაღლები მათ ეხმარებიან ნადი-
რობაში, ხოლო დედაბრები — ვერა. კაციჭამიობის გადმონაშთებს წა-
აწყდა ახალ გვინებაზე ცნობილი მოგზაური მიკლუხო-მაკლაი და თანა-
მედროვე შვედი მკვლევარი ე. ლუნდკვისტი.²

რატომ არ ითვლებოდა კანიბალიზმი (კაციჭამიობა) უმწეობად? იმი-
ტომ, რომ ამ დროს ადამიანის ძირითად ფუნქციას ხედავდნენ იმაში, რომ
იგი იყო სამუშაო ძალა. სანამ ადამიანი ამ ფუნქციას არსულებდა, მანამ ის
იყო ადამიანი და ამდენად პატივისცემის, გაფრთხილების ღირსი, მაგრამ

1. იხ. ს. წერეთელი, ანტიკური ფილოსოფია, 1968, გვ. 155.

2. მასალები აღებულია გ. ბანძელაძის წიგნიდან „ეთიკა“, 1962.

საკმარისი იყო აღამიანს ეს ფუნქცია დაეკარგა, რომ იგი უკვე აღარ აღიქმებოდა აღამიანად.

ანალოგიური იყო პირველყოფილ აღამიანთა დამოკიდებულებები მშობლებსადმი. „ისგორია მდიდარია მაგალითებით, თუ რეგულარული მშობლები საკუთარი ხელით სიცოცხლეს ავადმყოფ მოხუც მშობლებს და ამას ისინი საესეებით გასაგებ, მოსაწონ და „სამართლიან“ ქცევად მიიჩნევენ. პირიქით, უმწეოდ და უსამართლობად სწორედ იმას თვლიდნენ, როცა ვინმე თავს აარილებდა ამ მოვლენების შესრულებას“, — წერს გ. ბანძელაძე თავის „ეთიკაში“¹.

თავის წიგნში „ზნეობის მეცნიერული საფუძვლები“ პერბერგ სპენსერს მრავალი მაგალითი მოჰყავს იმისა, თუ როგორ წვაზდნენ ცეცხლში მოხუცებულ მშობლებს საკუთარი შვილები. ამ მხრივ მეგად საინტერესოა იმ ვაჟის სიტყვები, რომელმაც დედის დაწვის წინ თავის გამართლების მიზნით ასეთი განცხადება გააკეთა, რომ „ამას იგი აკეთებს თავისი დედის სიყვარულით. იგი ასე უნდა მოიქცეს და ასეთი სიყვარულის შედეგად მისი შვილები ვალდებული არიან შეასრულონ ეს წმინდა მოვალეობა თვითონ და არავის არ მიანდონ. იგი მათი დედაა, ხოლო ისინი მისი შვილები არიან და ამიტომ მოვალენი არიან მოკლან იგი“².

ცხადია, კანიალიში დიდი ხანია დაგმო ცივილიზებულმა კაცობრიობამ, მაგრამ განა ცოტაა დღეს ისეთი ქმედებები, რომლებიც ერთი სამოგადოებისათვის მიუღებელია, როგორც უმწეობა და ამორალურობა, ხოლო მეორესათვის საესებით მისაღები და ზნეობრივი?

ყოველივე ეს კი იმაზე მიანიშნებს, რომ არ არსებობს ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული ზნეობრივი კრიტერიუმები და რომ ისინი იცვლებიან (სამწუხაროდ, გვიჭირს თქმა, რომ იხვეწებიან) კაცობრიობის წინსვლისა და განვითარების კვალობაზე.

რასაკვირველია, ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული ზნეობრივი კრიტერიუმები არ არსებობენ, რასაკვირველია, არც ზნეობრივი პროგრესი მიემართება შეუფერხებელი აღმავალი ხაზით, მაგრამ იმის თქმა კი უჭველად შეგვიძლია, რომ ქრისტიანობამ წარუშლელი კვალი დააჩნია კაცობრიობის ზნეობრივ პროგრესს. სწორედ ქრისტიანობამ მოსპო აღამიანთა მსხვერპლშეწირვის აღრე არსებული გრადიცია და თავის ერთ-ერთ ძირითად მცნებად „არა კაც ჰკლა“ გამოაცხადა, როგორც უკვე ითქვა, ამან უდიდესი როლი შეასრულა სამოგადოების ჰუმანიზაციის საქმეში.

§2. ქრისტიანული მორალის მოკლე დახასიათება

ყველას კარგად მოეხსენება, რომ ზნეობის უმაღლესი სამომი ჰუმანიზმი ანუ კაცთმოყვარეობაა, კაცთმოყვარეობის საუკეთესო ნიმუშს კი ქრისტიანული რელიგია და მისი მცნებები იძლევა. ათი მცნებიდან პირ-

1. გ. ბანძელაძე, „ეთიკა“, გვ. 70.

2. Г. Спенсер, Научные основания нравственности, 1896. ст. 342.

ველი სამი არსებითად ერთი ჭეშმარიტი ღმერთისადმი თაყვანისცემის, კერძო უარყოფის, ფიცისა და ღვთისათვის მიცემული აღქმის დაცვის აუცილებლობას, ხოლო მეოთხე შაბათის უქმობას, ამ დღეს მომეცემულად ღოცვასა და ღვთისმსახურების შესრულებას ეძღვნება. მეხუთედან იწყება ის მცნებები, რომლებიც ადამიანებს მოუწოდებენ მაღალი მწიგნობრების დამკვიდრებისა და კაცთმოყვარეობისაკენ.

რამდენადაც ქრისტიანული მცნებები მაღალი მორალის დამკვიდრების უმთავრესი წყაროა, საგანგებოდ შევჩერდეთ მათზე.

მეხუთე მცნება მოგვიწოდებს: „პატივი-ეც მამასა შენსა და დედასა შენსა, რათა კეთილ გეყოს შენ და ღვგრძელ იყო ქვეყანასა შედა“.

ეს მცნება გვაფალავს პატივი ვცეთ, დაეფასოთ საკუთარი მშობლები და არა მარტო საკუთარი მშობლები, არამედ ჩვენზე ასაკით უფროსები (ისინი, ვინც ასაკით მშობლებად გვეკუთვნიან), განსაკუთრებით კი მოხუცები, ინვალიდები, ავადმყოფები. ვიყოთ მათ მიმართ თავაზიანი, ყურადღებიანი, ალერსიანი, მზრუნველი („მოხუცებულსა ნუ ჰრისხავ, არამედ ჰლოცე“).

იგივე მეხუთე მცნება მოგვიწოდებს, სათანადო პატივი მივაგოთ იმ ადამიანებს, რომლებიც ჩვენს სულიერ წრთობას, აღამიანად, მწიგნობრივ პიროვნებად ფორმირებას ემსახურებიან.

ამ წესს ბევრი ადამიანი (მეგადრე ქრისტიანი) დღესაც წმინდად ინახავს. მაგრამ არიან ისეთი ადამიანები (არსებითად ურწმუნოები), რომლებიც მას უხეშად არღვევენ. უპატივემყოფოდ ექცევიან მშობლებს. უხეშად, უმრდელად ელაპარაკებიან მათ, ბილწიგყვაობენ მშობლების თანდასწრებით. ასეთი შვილები არა მარტო არღვევენ ამ მცნებას, არამედ არცხვენენ, თავს ჭრიან მშობლებს. სწორედ ასეთ შვილებს უწოდა დავით გურამიშვილმა „უწვრთნელი შვილი“ და შეადარა რა იგი „უწვრთნელ ძაღლს“, ამ უკანასკნელს მიანიჭა უპირატესობა. გავიხსენოთ:

„ძაღლი უწვრთნელი პატრონსა ახეთს რას დაუშავეხა, რომ შვილი ბრივეო, უცეპი, დეძმამას განათავეხა, უცოდინრობით ახეთსა ჩაქმევეხა იქმს ავეხა, გვარსა და ნათესავეხსა ხირცხვილით სჭრიდეს თავეხსა“...

მეხუთე მცნების დაცვა არა მარტო მშობლებისადმი პატივისცემას ავალავს ადამიანებს, არამედ საკუთარი შეილის წესიერ გამრდასაც, რომ მშობლებისადმი პატივისცემის გრადიცია არ დაირღვეს...

ქრისტიანული მორალის გვირგვინი მაინც „არა კაც ჰქალა“. ეს მეექვსე მცნება კარგად აჩვენებს ქრისტიანობის დიდ ჰუმანიზმსა და კაცთმოყვარობას. მარტო ამ მცნების გამო შეიძლება ითქვას, რომ ქრისტიანობა ყველაზე ჰუმანური, ყველაზე კაცთმოყვარე რელიგიაა მსოფლიოში. რატომ? რა არის აქ განსაკუთრებული? საქმე ისაა, რომ ეს მცნება ადამიანს უკრძალავს მეორე ადამიანის მოკვლას, რომელი რასის, ერის, ქვეყნის, სოციალური კლასისა თუ ფენის წარმომადგენელიც არ უნდა იყოს იგი. რატომ არა აქვს ადამიანს მეორე ადამიანის მოკვლის უფლება? იმიტომ, რომ ყოველი ადამიანი ღვთის შვილია, ღვთის სახედ და საგად არის გაჩენილი და მისი ამქვეყნად მოვლინებაც და ამ

ქვეყნიდან წასვლა ღვთის ნებაა და მეტი არაფერია.

მაგრამ „არა კაც ჰკლა“ მარგო იმის მოწოდება არაა, რომ კაცი (აღამიანი) ფიზიკურად არ გამოვასაღმოთ სიცოცხლეს. სიკვდილი მარგო ვალგებარია: ფიზიკური და სულიერიც (მორალურიც). თუ აღამიანს ცოდვებზე ვაყენებთ — ვაჩვენებთ ღვთის ნებას, ქურდობას, ყაჩაღობას, ნარკომა-ნობას, მეძაგობას და ა.შ. ცხადია, ამით მას სულიერადაც ვკლავთ ანუ ვუხშობთ გმას ცათა სასუფეველისაკენ („ნუ იფიქრებ, რომ შენ კაცის მკვლე-ლი არა ხარ, უკეთუ შენ დაარბივე მოყვასი შენი ქმნად ცოდვისა“).

„არა კაც ჰკლა“ გულისხმობს გული არ მოუკლა, არ აწყენინო შენს მკვდარს, ნათესავებს, ნაცნობ-მეგობრებს, სხვა აღამიანებს საერთოდ.

გაიხსენეთ როგორ მოკლა კაენმა აბელი („ძველი აღქმიდან“), ანუ კაენმა მამა და როგორ დაისაჯა იგი ამის გამო (კაენის მთელი მოღვაწე ცოდვილიანად გამოცხადდა).

„არა კაც ჰკლა“ მოითხოვს მოწყალებას მოყვასისადმი, დახმარე-ბას გაჭირვებულისადმი, ნუგეშისცემას დამწუხრებულისადმი და უბე-დურებაში მყოფთადაც. უფალი ჩვენი, იესო ქრისტე გვასწავლის: „იყავით თქვენ მოწყალე, ვითარცა მამა თქვენი მოწყალე არს“. იოანე ოქროპი-რი ამბობს: „მოწყალე არს ღვთისმეტყველისათვის, ფრიად მსწრაფლ აღმყვანებული ზეცად“.

„მოვედით კურთხეულნი მამისა ჩემისანი. დაიმკვიდრეთ განმზა-დებული თქვენთვის სასუფეველი დასაბამითგან სოფლისა, რამეთუ მშო-ოდა და მეცით მე ჭამადი, მწყუროდა და მასვით მე. უცხო ვიყავ და შემეწყნარეთ მე, შიშველ ვიყავ და შემეშოხეთ მე, სნეულ ვიყავ და მომ-ხელეთ მე, საპყრობილესა ვიყავ და მოხვედით ჩემთან...“ (მათე, 25, 31-46), — ასე მიმართავს მაცხოვარი ერთგულების ნიშნით მის მიერ გა-მორჩეულ აღამიანებს. ხოლო როცა ეს აღამიანები ეკცვიან პასუხად: „უფალო, ოდეს გიხილეთ შენ მშვიდნი და გამოგმარდეთ? ანუ წყურიელი და გასუთ შენ? ოდეს გიხილეთ შენ უცხო და შეგიწყნარეთ? ანუ შიშ-ველი და შეგმოსეთ შენ? ოდეს გიხილეთ შენ უძლური ანუ საპყრობილე-სა და მოვედით შენდა?“, უფალი მათ მიუგებს: „რავდენი უყავთ ერთსა ამას მცირეთაგანსა ძმათა ჩემთასა, იგი მე მიყავთ“.

ვფიქრობთ, ამ სიტყვებს არავითარი კომენტარი არ სჭირდება. ქრის-ტე მოგვიწოდებს მზად ვიყოთ მოყვასისადმი სამსახურად, ყოველთვის დავედგეთ მის გვერდით, როგორც კი ამის საჭიროება დადგება — და დავეხმაროთ ყველაფრით, რითაც კი შეგვიძლია, ოღონდ ეს გავაკეთო-თ ჩუმად, უხმაუროდ, ყოველგვარი აფიშირების გარეშე. „ეკრძალებით ქველის საქმესა თქვენსა, რათა არა ჰყოთ წინაშე კაცთა სახილვე-ლად მათა; უკუეთუ არა, სასყიდელი არა გაქვს მამისა თქვენისა ზეცა-თამასა... ხოლო შენ რაჟამს ჰყოფდე ქველსა საქმესა, ნუ სცნობნ მარც-ხენე შენი, რასა იქმოდის მარჯუენე შენი. რათა იყოს ქველის საქმე შენი ფარულად, და მამა შენი რომელი ჰხელავს დაფარულთა, მოგა-გოს შენ ცხადად“ (მათე 6, 1-4).

ხოლო იმათ მიმართ, ვისაც ქველი საქმის კეთება (ქველმოქმედება) არ შეუძლია, ვინც გულგრილი და შეუბრალებელია მოყვასის მიმართ, მაცხოვარი ამბობს: „წარვედით ჩემგან, წყეულნი, ცეცხლსა მას საუკუ-



ეროვნული
ბიბლიოთეკა

ნესა, რომელი განმზადებულ არს ეშმაკისათვის და ანგელოზთა მიწისა, რამეთუ მშობლა და არა მეცით მე ჭამადი, მწყუროდა, და არა მასუთ მე, უცხო ვიყავ და არა შემოწყნარეთ მე; შიშულ ვიყავ და არა შემოსეთ მე; უძლურ ვიყავ და საპყრობილესა და არა მოხუდით ჩემდა.

როცა ამ „შეუსმენლებმა“ ჰკითხეს: „უფალო, ოდეს გიხილეთ შენ მშვიერი ანუ წყუროიელი ანუ უცხოებასა, ანუ შიშლოებასა, ანუ უძლურებასა, ანუ საპყრობილესა, და არა გსახურეთ შენ?“, მაცხოვარმა უპასუხა: „...რაველნი არა უყავთ ერთსა ამას მცირეთაგანსა, მე არა მიყავთ“ (მათე, 25, 41-45).

მეშვიდე მცნება გვახსენებს: „არა იმრუშო“. ეს მცნება თხოულობს ვიცხოვროთ პატიოსნად, ვიყოთ ოჯახური ურთიერთობის ერთგული, პატივი ვცეთ საკუთარ მეუღლეს, არ ვუღალავოთ მას. რელიგიის მიხედვით, ქორწინება ერთ-ერთი ქრისტიანული საიდუმლოა ექვს სხვა საიდუმლოსთან ერთად. (ეს საიდუმლოებებია: ნათლობა, მირონცხება, აღსარება, ზიარება, მეთით კურთხევა, მღვდლად კურთხევა). მათ (შვიდივეს) „საიდუმლო“ იმიტომ ეწოდება, რომ მათ შესრულებაში უხილივად მონაწილეობს სული წმინდა და მისი მაღლი გადმოღის იმაზე, ვინც ინათლება, ქორწინდება, ან მღვდლად იკურთხება...

ქრისტიანული რელიგიის მიხედვით, ცოლი და ქმარი „ერთ ხორც“ არიან. ამიტომ მათი გაშორების უფლება ადამიანებს არა აქვთ: „...და უცეოს კაცმან მამაა თვისი და დედაა თვისი და შეეცოს ცოლსა თვისსა და იყვნენ ორივენი იგი ერთ კორც. ვითარმედ არღარა არიან ორ არამედ ერთ კორც, აწ უკუე რომელნი – იგი ღმერთმან შეაუღნა, კაცი ნუ განაშორებნ“. (მათე 19, 5-6).

ცოლ-ქმარნი ერთმანეთის ერთგულნი უნდა იყვნენ. სიძვა, მრუშობა, მეუღლის დაღაგი დიდი ცოდვაა და იგი არავის ეპატიება, პაველ მოციქული არიგებს ცოლ-ქმარს: „ეველგოდეთ (განეშორებით) სიძვასა“, რადგან მეძავნი და მრუშნი დიდ ცოდვასა სჩადიან, ღმერთი მათ სასტიკად სჯის. გაიხსენეთ სოდომისა და გომორის ისტორია „ძველი აღქმიდან“. ამ ქალაქებში განსაკუთრებულად იყო გავერცელებული სიძვა-მრუშობა (მეგადრე მამათმავლობა), რის გამოც ღმერთმა სასტიკად დასაჯა ამ ქალაქის მცხოვრებნი.

სიძვა, მრუშობა იმდენად დიდი ცოდვაა, რომ მისი ჩამდენისათვის დახშულია ცათა სასუფეველი („არცა მეძავთა, არცა მრუშთა... სასუფეველი ღმრთისა ვერ დაიმკვიდრონ“).

ადამიანი ღვთის გაძარია და მან თავი უნდა დაიცივას ყოველგვარი სიბილწისაგან, მაგრამ, თუ იგი ამას არ იმამს, ღმერთი მას მკაცრად დასჯის: „თქვენ ხართ გაძარნი ღვთისანი და სული წმინდა დამკვიდრებულ არს თქვენს შორის, ხოლო უწყოდეთ: უკეთუ ვინ გახრწნის გაძარსა ღვთისასა, შებილწოს, დაარღვიოს იგი, თვით მას გახრწნის და სასტიკად დასჯის ღმერთი“.

უდიდეს ცოდვად და მრუშობად ითვლება ისიც, თუ კაცი სხვის ცოლს ან ქალი სხვის ქმარს ენებით შეჰხედავს, რადგან ქრისტიანული მორალის მიხედვით, გაუიქრება და ქმნა ერთი ცოდვაა. მაცხოვარი ბრძანებს: „ყოველი, რომელი ჰხედვიდეს ღელაკაცსა გულისთქმად, მუნვე იმ-

რუშა მისთანავე გულსა შინა მისსა“.

ეს მცნება მოგვიწოდებს შევინარჩუნოთ ოჯახური სიბოლო და სათნოება.

მერვე მცნება: „არა იპარო“. გვახსენებს ვიყოთ წესიერი, არ გავფრთოთ ისეთ ბინძურ საქმეში, როგორცაა ქურდობა, მძარცველობა, ავაგალობა, მომხვეჭელობა, ანგარება-სიხარბე. „არცა მპარავთა, არცა ანგართა, არცა მგაცებელთა სასუფეველი ღმრთისა ვერ დაიმკიდრონ“. ეს მცნება წესიერი საზოგადოებრივი ურთიერთობების საფუძველს წარმოადგენს. ქურდობა ისეთი სენია, რომელიც ხრწნის და ღუპავს ადამიანს. როგორც უკვე ითქვა, ღვთის წინაშე განწირულია ის ადამიანი, ვისაც ქურდობა გაუხდია თავის „პროფესიად“, მისთვის დახმულია ცათა სასუფეველი.

ახლა ვიკითხოთ: ღირს კი ასეთ სასჯელად ის, რითაც ქურდობით, მძარცველობით, ავაგალობით, მექრთამეობითა და მომხვეჭელობით მოიპოვებს ადამიანი? რას აძლევს იგი ადამიანს? ცხადია, მარტო ხორციელ სიამოვნებას ანუ იმას, რაც ღრუბებითა (წამიერია), წარმატებითა, ეფემერულია. ღირს კი, რომ ამ წამიერს წარმატებასა და ეფემერულს შესწიროს ადამიანმა სულის სიწმინდე და სამუდამოდ დაიხშოს ცათა სასუფეველი? ცხადია, არა. სწორედ იმათ მიმართ, რომელთაც ეს ვერ შეუგნიათ, ამბობენ წმინდა მამები: „მგაცებელნი და მძარცველნი მსგავსნი არიან კაცისა, აღმოშავსებლისა წყლისა ცხრილთა“.

მეცხრე მცნება: „არა ცილი სწამო მოყვასსა შენსა წამებითა ცრუთა“ გვახსენებს, რომ ცილისწამება, ანუ ადამიანისათვის ისეთი რამის დაბრალება, რაც მას არ უთქვამს და არც გაუკეთებია, დიდი ცოდვაა. გყუილი, ცილისწამება ეშმაკისეულია, რადგან ღმერთი მხოლოდ სიმართლეს ქადაგებს და სიმართლეს ასწავლის ადამიანებს.

საღმრთო წერილში წერია: „მამად გყუილისა იწოდების ეშმაკი, ხოლო ჭეშმარიტება არს ღმერთი“. თვითონ მაცხოვარი, უფალი ჩვენი იესო ქრისტე ბრძანებს: „მე ვარ გზა და მე ვარ ჭეშმარიტება და ცხოვრება“.

მაშ, მაცხოვარი თავად არის მნებობრივი კრიგერიუმი, თავად არის გზა, რომელიც ყოველმა ადამიანმა უნდა გაიაროს. ეს არ არის ადვილი გზა. ეს არის წამების გზა, გოლგოთის გზა, მაგრამ სამაგიეროდ ჭეშმარიტების გზა.

„არა ცილი სწამო“ იმასაც ნიშნავს, რომ არ განვიკითხოთ, არ გავლანძლოთ ვინმე. ცუდი, ავი არა ვთქვათ სხვაზე, არავინ გავჭოროთ და გავაქილიკოთ და ა.შ. უფრო მეტიც, არც სხვისი ნათქვამი ჭორი და ლანძღვა-გინება არ მოვისმინოთ, მეგადრე არ გავიმეოროთ.

მაცხოვარი გვასწავლის: „ნუ განიკითხავთ, რათა არ განიკითხნეთ.“ თუ შენ სხვას განიკითხავ, სხვასაც ეძლევა მორალური უფლება შენი განიკითხვისა, ამას კი შურის, მგრობისა და ურთიერთსიძულვილის გარდა სხვა არაფერი მოაქვს.

ამიგომაც ადამიანმა მხოლოდ სიკეთე უნდა სთესოს და მხოლოდ კარგი უნდა თქვას სხვაზე. თუ კარგი არაფერი აქვს სათქმელი (თუ ქებას არ იმსახურებს მავანი), ჯობია სულ გაჩუმდეს, ვიდრე ცუდი თქვას სხვაზე, მას, ვინც განსაკითხავია, ღმერთი განიკითხავს. მას, ვინც დასასჯე-

ლია, ღმერთი დასჯის. ეს ღმერთის პრეროგატივაა და, თუ ადამიანი თავად მოინდომებს სხვის განკითხვას, ან, კიდევ უფრო მეტი, დასჯას, ეს იმას ნიშნავს, რომ ეს ადამიანი ღმერთის უფლებებს ეპოკინება, რაც დაუნახველი არ ღარჩება ღმერთის მხრიდან.

მეათე მცნება ასე გამოითქმის: „არა გული გითქმიდეს ცოლისათვის მოყვასისა შენისა, არა გული გითქმიდეს სახლისათვის მოყვასისა შენისა, არცა ყანისა მისისა, არცა მონისა მისისა არცა მხევისა მისისა არცა ხარისა მისისა, არცა კარაულისა მისისა, არცა ყოვლისა საცხოვარისა მისისა, არცა ყოვლისა მისთვის, რაიცა იყვეს მოყვასისა შენისა.“ იგი (ეს მცნება) გვასწავლის, ამოვიძირკვოთ შურისა და სიხარბის გრძნობა ჩვენი გულიდან. ადამიანს არ უნდა შემურდეს სხვისი სიმდიდრე, ბედნიერება, ნიჭიერება, წარმატება ცხოვრებაში, რადგან შური წარმოდგება ეშმაკისაგან, ქრისტიანს კი შეჰყურის სიხარული და აღგაცება სხვისი კეთილდღეობისა და ბედნიერების გამო.

„შური არის დასაწყისი ბოროტებისა, დედა სიკვდილისა, პირველი კარი ცოდვისა, ფესვი ყოვლისა ბოროტისა“.

შური აუხეშებს ადამიანის სულს. გულქვასა და გულცივს ხდის, აველურებს მას. სწორედ შურმა ჩააღვინა იუდა ისკარიოტელს ასეთი ღიმი ცოდვა — 30 ვერცხლად გააყიდვინა ჩვენი მაცხოვარი. შურის გამო გაჰყიდეს ძმებმა იოსები. შურმა მოაკვლევინა კაენს აბელი. შურიანი კაცი ეშმაკის მსახურია. „ვისაც შურს მოყვასისა, იგი წინააღმდეგია ღმრთისა“. რატომ? იმიტომ, რომ, თუ ვინმეს რაიმე აქვს, იგი აუცილებლად ღვთისაგან აქვს ბოძებული. როცა შენ შურიანობ, ე.ი. როცა შენ გსურს არ ჰქონდეს ადამიანს ის, რაც აქვს, ამით შენ ღმერთის ნების წინააღმდეგ მიდიხარ.

„რა გშურს შენ? — კითხულობს წმინდა იოანე ოქროპირი, — ის, რომ შენმა ძმამ მიიღო სულიერი ნიჭიერება? კი, მაგრამ ვისგან მიიღო იგი? განა არა ღმერთისაგან? ეს, ერთი მხრივ. მეორე მხრივ, თუ ვინმე მდიდარია მაგერიალურად და ეს გშურს, არ უნდა გშურდეს, რადგან „მდიდარი ძნიად შევიდეს სასუფეველსა ღვთისასა“.

აქვე ისიც უნდა გავიხსენოთ, რომ ყოველგვარი ამქვეყნიური ბედნიერება, მაგერიალური კეთილდღეობა, სიმდიდრე, ფული და ქონება წარმავალია და დროებითი, „რაისათვის უნდა შეგშურდეს ბედნიერება, როდესაც ყოველივე ამ სოფლად დროებითია და ხრწნადი?“ ვთქვათ, ვინმე უდიდესი ქონების პაგრონია და უმდიდრესი პიროვნება. განა სოუკუნოდ ეგრე იქნება? ან თუ ვინმე მომეგებულად სარგებლობს განცხრომითა და ფუფუნებით, განა სამარადისოდ? არა, ყოველივე მოცემულია ფრიად მცირე დროისათვის.

სხვისი საკუთრების ნდობა-წადილს მრავალი ადამიანი გადაჰყოლია და მრავალი ქვეყანა შესწირვია. ალექსანდრე ჭავჭავაძე გავიხსენოთ:

„ხამეფონი ურთიერთსა მქცევლობენ, შეუწყალოდ, მხეცებრ კანთა მხეცლობენ; მდიდრდებიან, რომელნიცა მქცევლობენ, და ევაჟილობენ მდაბალთ ნაგებრით, მტანებლობით და ხეჴით.“

ჭეშმარიტი ქრისტიანი არ უნდა დახარბდეს სიმდიდრეს, არ უნდა იყოს

ვერცხლისმოყვარე. ქრისტე, პირიქით, ასწავლის ადამიანებს: გაპყიდუთ თქვენი ქონება, სახლ-კარი და მე შემომიღექითო. გავიხსენოთ ერთი-მდიდარი ჭაბუკის ისტორია „მათეს სახარებიდან“: ეს მდიდარი ჭაბუკი მივიდა იესოსთან და ჰკითხა: მოძღვარო, რა სიკეთე მოვიმოქმედო, რომ საუკუნო სიცოცხლე დავიმკვიდროვო. ქრისტე არიგებს: მცნებები დაიცვი და ჩამოუთვლის მათ. ჭაბუკი პასუხობს: ყოველივე ამას ვიცავდი, რაღა მაკლია კიდევ?

მაშინ იესო ეუბნება მას: „წარვედ და განციდე მონაგები შენი და მიეცე გლახაკთა და გაქუნდეს საუნჯეთა ცათა შინა და მოვედ და შემომიღეგ მე“ (მათე 19, 21).

მდიდარმა ჭაბუკმა ვერ გაიმეცა თავისი დიდძალი მამულები გასაყიდად და დაღონებული გაბრუნდა უკან. მაშინ ქრისტემ უთხრა თავის მოწაფეებს: „მნელია მდიდრისათვის ცათა სასუფეველში შესვლა“ და კიდევ: „უადვილეს არს აქლემი განსვლად კურცსა ნემსისასა, ვიდრე მდიდარი შესვლად სასუფეველსა ცათასა (მათე 19, 24).

ახლა პეტრე მოციქული დაინგერესდა: ჩვენ რომ ყველაფერი მივაგოვეთ და შენ გამოგყევით, რა გვექნება ჩვენ? იესომ კი მიუგო: „... თქვენ, რომელი ეგე შემომიღევით მე, მერმესა მას შობასა, რაჟამს დაჯდეს მე კაცისაჲ საყდარსა დიდებისა თვისისათა, დაჰსდეთ თქვენცა ათორმეტთა საყდართა განსჯად ათორმეტთა გომთა ისრაელისათა“ (მათე 19, 28). და კიდევ აი, რა სიტყვა იესომ: „ყოველმან, რომელმან დაუგეგვა სახლი, გინა ძმანი ანუ დანი, ანუ მამა ანუ დედა, ანუ ცოლი, ანუ შეილნი ანუ აგარაკნი სახელისა ჩემისათვის, ას წილად მიიღოს და ცხოვრებაჲ საუკუნოჲ დაიმკვიდროს“ (მათე 19, 29).

და მაშინ „მრავალნი იყვნენ პირველნი უკუანა, და უკანანი წინა“ ანუ ბევრი, ვინც ამქვეყნად კარგად ცხოვრობს, ფუფუნებასა და განცხრობაშია, საიქიოში მძიმე, ცუდ პირობებში აღმოჩნდება და პირიქით, ვინც ამქვეყნად გაჭირვებაში იცხოვრა ანუ სხეულის მონა არ გახდა, ის საიქიოში დაღვნილი იქნება. სწორედ ამ ამრის ილუსტრაციაა მდიდარი კაცისა და გლახაკი ლაშარეს ამბავი ლუკას „სახარებიდან“ (ლუკა 16. 19-31).

ცხადია, ქრისტიანულ მორალზე მსჯელობა მარტო ქრისტიანული მცნებების ანალიზით არ შეიძლება შემოიფარგლოს, მაგრამ ძირითადი არსი ქრისტიანული მორალისა მაინც ამ მცნებებშია თავმოყრილი. აკი ამიგომაც შეეჩერდით მათზე საგანგებოდ. ქრისტიანული მორალის ძირითადი პრინციპი, როგორც უკვე ითქვა, სიკეთის კეთებაა, ჰუმანიზმი და კაცთმოყვარეობა. მოკლე ფორმულის სახით ეს პრინციპი აქ ასეა გამოხატული. „ყოველი, რომელი გინდეს თქვენ, რაჟამთ გიყონ კაცთა, ეგრეთცა თქვენ ყავთ მათა მიმართ“. გავიხსენოთ კანტის კატეგორიული იმპერატივი: მოიქეცი ისე, რომ შენი ნებისყოფის მაქსიმას შეეძლოს გახდეს ამავე დროს საყოველთაო კანონმდებლობის პრინციპი და დაერწმუნდებით, რა საოცარი მსგავსებაა მათ შორის, თუმც პირველთან რწმენით მივიდა ადამიანი, მეორესთან კი – გონებით (განსჯით).¹

1. Kant, kritik der praktischen vernunft. Leipzig. 1915. s. 39.

ცალკე საუბრის თემაა გრადაციები ზნეობრიობაში, ანუ ზნეობრივი ღირებულებების პრობლემა ფართო მნიშვნელობით, ზნეობრივია ყველა საქციელი, რომელიც მიმართულია სხვა ადამიანის სასიკეთოდ, სადაც დაძლეულია პირადი ინტერესები და ეგოიზმი. მაგრამ ზნეობრივი ღირებულებების თვალსაზრისით, რასაკვირველია, განსხვავებულია, ვთქვათ, მათხოვრისათვის ფულის ჩუქება, ერთ მხრივ, და სხვა ადამიანისათვის (ან ქვეყნისათვის, შენი ხალხისათვის) თავის დაღება. პირველ შემთხვევაშიც და მეორე შემთხვევაშიც შენ კეთილი, ზნეობრივი საქციელს სჩადიხარ, მაგრამ პირველ შემთხვევაში ისე აკეთებ სიკეთეს, რომ შენ თვითონ არაფერი გიმავდება, არც დიდ მაგერიალურ მარალს არ განიცდი, მეორე შემთხვევაში კი შენ სწორად ყველაზე დიდს შენს ცხოვრებაში, ყველაზე ძვირფასს – საკუთარ სიცოცხლეს. ასეთი ზნეობრივი თავდადების მაგალითი უამრავია საქართველოს ისტორიაში, ასახულია ლიტერატურაში. გავიხსენოთ მეფე დიმიტრი თავდადებული, ცოცხე დადიანი, ბიძინა ჩოლოყაშვილი, შალვა და ელიშბარ ქსნის ერისთავები, გავიხსენოთ როგორ წავიდა რისკზე აფხაზი ბათუ საფარ-ბეგის მეგობრობის გამო, როგორ დაღო სასწორზე თავისი სიცოცხლე მეგობრისათვის და მრავალი სხვა.

ხშირად ასეთი ზნეობრივი საქციელი ისეთ დიდ ალტაცებას იწვევს, რომ იგი დიდ ესთეტიკურ გკებობასაც კი ანიჭებს ადამიანს. ამიგომაც მიაჩნიათ, რომ ამაღლებულის ესთეტიკური კატეგორია დაკავშირებულია მაღალზნეობრივ, გმირულ საქციელთან, როგორც ეთიკურ საქციელთან.

გავიხსენოთ ექიმ ჟორდანიას ჭეშმარიტად გმირული საქციელი, რომელიც ეთიკურად უნდა შეფასდეს, როგორც მაღალზნეობრივი, ესთეტიკურად – როგორც ამაღლებული. რა ჩაიდინა ასეთი ჟორდანიამ?..

იღმა 1962 წელი. სამღვარგარეთ სამეცნიერო მივლინებაში მყოფი პროფესორი ჟორდანია „ბონგის“ ტიპის თვითმფრინავში ჯდება, რომელიც რიო დე ჟანეიროს მახლობლად ცეცხლის ალში ეხვევა – და ოკეანეში ვარდება. ყველა ბილეთიან მგზავრს თავისი მაშველი რგოლი აქვს და ამ მხრივ მათი უსაფრთხოება დაცულია. მაგრამ აღმოჩნდა, რომ თვითმფრინავში იჯდა ერთი უბილეთო პაგარა გოგონა. მისთვის უკვე აღარ იყო მაშველი რგოლი გათვალისწინებული, რაც მას გარდაუვალ დაღუპვას უქადდა, მაშინ ჟორდანიამ მოიხსნა თავისი მაშველი რგოლი და ამ გოგონას გადასცა (დაუთმო), თვითონ კი ცურვა არ იცოდა და დაიღუპა!

მემოთ ჩვენ ქცევის ზნეობრივი შეფასების აუცილებელ მომენტად ქცევის მოტივის გათვალისწინება მივიჩნიეთ. რა ამოძრავებდა პროფესორ ჟორდანიას, როცა მან თავისი რგოლი პაგარა გოგონას გადასცა, თვითონ კი სასიკვდილოდ გაწირა თავი? ცხადია, არაფერი, გარდა იმისა, რომ თავის სიცოცხლეზე მაღლა იმ პაგარას სიცოცხლე დააყენა, უპირატესობა სხვის სიცოცხლეს მისცა, თავისი სიცოცხლე შესწირა სხვის

გადარჩენას. არაფერი იმიტომ, რომ ვის რა უნდა მიეცა მისთვის სიცოცხლეზე ძვირფასი და ღირებული?

აი, ამიტომ ვამბობთ, რომ აქ საქმე გვაქვს უმაღლეს მწეობასთან. ცხადია, თავისი ღირებულებით ის უფრო მაღლა დგას, ვიდრე მათხოვრისათვის დახმარების გაწევა. ეს კი იმაზე მიუთითებს, რომ არსებობს ღირებულებათა ერთგვარი იერარქია, ანუ არსებობს მწეობრივი ღირებულებები, რომელთაგან ერთი უფრო ღირებულია, ვიდრე — მეორე.

მწეობრივი საქციელია, როცა მართალის მხარეს იჭერ, სუსტს ეხმარები. ასეთი მწეობრიობის მაგალითია ოთარანთ ქერივის გიორგის მიერ მანასაანთ გოლას დაცვა, რომლისთვისაც კუპრაანთ თედოს ქამრის ღილები წაერთმია. კუპრაანთ თედო მანასაანთ გოლაზეც დიდი იყო და ოთარაანთ ქერივის გიორგიმაც, მაგრამ გიორგი არ შეუშინდა მას. დაჯაბნეულის მხარეს დადგა და გაერთიანებული ძალით შეძლეს თედოსაგან ღილების უკან დაბრუნება. მართალია, ამისთვის ცემა ერგო და ცხვირგაკაწრული მიუვიდა ღელას, მაგრამ ოთარაანთ ქერივი არ გაბრაზებია შეილს, პირიქით, საქციელი მოუწონა, გულში ჩაიკრა და თავის გულში აი, რა თქვა: „სულ ცხონებული მამაა, ცხონებული მამა, უი, შენ კი გენაცვალოს ღელა-შენი, ჩემო ქებაზე და ღილებაზე!“

ასევე მწეობრივი საქციელია გიორგის მიერ ომარაანთ მოჯამაგირესთან კონფლიქტი. გიორგის, ცხადია, არაფერ რჯიდა შეგაკებოდა ომარაანთ მოჯამაგირეს, მაგრამ მან ვერ მოითმინა მისი უსულგულო და მოკიდებულება პირუტყვისადმი და... სცემა. ასევე მწეობრივია ოთარაანთ გიორგის კონფლიქტი ბეჟანიშვილის მოჯამაგირესა და არჩილის მეჯინიბესთან.

როცა არჩილი ვენახიდან მობრუნდა, ოფლიანი ცხენი მეჯინიბეს ჩააბარა. მეჯინიბეს იგი იმდენი უნდა ეგარებინა ხელით, სანამ ოფლი არ შეაშრებოდა, ან ცივი წყალი მაინც უნდა გადაეცლო მისთვის ტანზე, მაგრამ მეჯინიბემ ეს ყველაფერი დაიბარა, ოფლიანი ცხენი თავლაში შეიყვანა და დააბა, თვითონ კი პირაღმა გაიშოტა ტახტზე და ყალიონის წვეა დაიწყო. სწორედ ამ დროს შევიდა გიორგი თავლაში და, ეს სურათი რომ ნახა, უსაყვედურა მეჯინიბეს, მაგრამ მეჯინიბემ საყვედური არ მიიღო. მაშინ გიორგი თავად წავიდა ცხენის ასაშეებად, მაგრამ მეჯინიბემ არ დაანება: წადი აქედან, შე ვიღაც მოთრეულო, — უთხრა და ღელაც შეაგინა. ამაზე გამწარებულმა გიორგიმ სცემა მეჯინიბე.

არჩილმა და კესომ საგანგებოდ გაარჩიეს გიორგის ეს საქციელი. წინასწარ ვიცევით, კესომ ვერაფერი განსაკუთრებული ვერ დაინახა ამ საქციელში, არჩილმა კი აბსოლუტურად სწორი შეფასება მისცა მას. ეს შეფასება იმდენად საინტერესოა, რომ საგანგებოდ გვინდა შევჩერდეთ მასზე:

— როგორ მოგეწონა ეს ამბავი? — ჰკითხა არჩილმა დას, როცა ოთახში შევიდნენ.

— ახირებული გული ჰქონია, — უპასუხა დამ...

— ეგ ცოგაბა, ნამუსი ჰქონია, ნამუსი!.. ის დიდი ნამუსი, რომელიც სხვისას ისე ერჩის, როგორც თავისას.

— ნურც აგრე გააღიდებ მაგ უბრალო საქმესა.



— მაგას ნუ იტყვი. რაც კარგია, იქ დიდ-პაგარაობა მოსწავნის, ნახსენებელი არ არის, რაც კარგია — თავისთავად დიდია...

— რაო? დედის ავად ხსენება იწყინა, სხვა ხომ არაფერი?

— ეგ ბოლოა. შენ სათავე მოუხსრიკე ამ საქმესა. გულმა არ მოუხვეწა, ცხენი რომ მოუვლელი ნახა და მეჯინიბე არხეინად მწოლარე. საქმე და მოსაქმე ერთმანეთს გაჰყროდა და ეს მართალმა გულმა იუცხოვა. არ შეიფერა. ხომ არც ცხენი იყო იმისი, არც მეჯინიბე იმისაგან დავალებული. რა ეწოდა, რა უნდოდა, ჩვენად რომ ვიკითხოთ? ჩვენი ამება? ჩხუბი რომ არ მოსვლოდათ, ეს ამბავი ჩვენამდე ხომ არც კი მოაწევდა. მეჯინიბის ჯავრი სჭირდა და მიმეზი მოუღო? რა ჯავრი უნდა სჭირებოდა, კაცს პირველადა ჰხედავს. არც ერთი და არც მეორე. საწანახელოდ გამხდარი საქმე ნახა, იქავ ხელთუძრავი მოსაქმე და გულმა არ მოუთმინა. რაც გინდა სიტყვი და, ეს დიდი ნიშანწყალია კაცობისა... სწორედ დიდი ნიშანწყალია“.

როგორც ვხედავთ, არჩილი იმდენად შედეგზე კი არ ამახვილებს ყურადღებას, რამდენადაც ქცევის მოტივზე. არც ჩვენი ამება უნდოდა და არც მოჯამაგირეს იცნობდნენ რომ ამბობს, ამით გიორგის ქცევის უანგარობას უსვამს ხაზს.

მაშ, გიორგის ყველა გემოთჩამოთვლილი საქციელი მნეობრივია. იგი უფრო მნეობრივია, ვიდრე მათხოვრისათვის ფულის ჩუქება ან მეზობლის პაგარა ბავშვებისათვის ნაყინის ყიდვა. მნეობრივია მშობლებისადმი პატივისცემა, მაგრამ მასზე უფრო მნეობრივია სამშობლო ქვეყნისადმი ერგულება და თავდადება.

ისევ იღია ჭავჭავაძეს მიემართოთ და მისი პოემა გავიხსენოთ „ქართლის დედა“. ამ პოემაში სულ 2 მოქმედი პირია: მოხუცი, ლოგინ-სმიჯაჭვეული სნეული დედა და მისი შვილი კიამო. დედის ყურამდე მიღწევს ხალხის ყიჟინა, საბრძოლო მოწოდებები, საერთო აღგზინება. დედა ბედნიერია, რომ ამ ნანაგრ დღეს მოესწრო. ბედნიერია იმით, რომ „ხალხი ამვირთდა, ხალხი აღსდგა, ხალხი მოქმედებს“, მაგრამ მან ისიც კარგად იცის, რომ ამ საერთო მოძრაობაში უნდა ჩაერთოს მისი ერთადერთი შვილიც, მისი უკანასკნელი საყრდენი ამ უმწიბრობის ქაშს. დედამ არა მარტო ის იცის, რომ ფაქტიურად მისი სიცოცხლე განწირულია შვილის გარეშე, არამედ ისიც, რომ ბრძოლამ შეიძლება შვილის სიცოცხლეს შეიწიროს, მაგრამ არჩევანი გაკეთებულია. დედამ მამულის სიყვარული დააყენა შვილის სიყვარულზე მაღლა. იგი ერთგვარად ამართლებს კიდეც თავის ამ არჩევანს, როდესაც ამბობს:

„ეჰ, ამ დღისათვის გაგიხარდეს, მამულო, შვილი, სიცოცხლე მივეცე, რომ შეიძლოს შენთვის სიკეთილი...“

დედა ერთადერთს წუხს მხოლოდ: ჩემი სიცოცხლის მზე მაინცდამაინც მაშინ ჩადის, ჩემი ქვეყნის მზე რომ ამოდისო. წუხს, რადგან გრძნობს, რომ თავად ვერ მოესწრება თავისუფალი ქვეყნის ხილვას.

სახლში მოსულ შვილს, რომელიც დედას ახარებს, რომ მოვიდა (დადგა) დიდი ხნის ნანაგრი დღე, დედა მოუწოდებს, რომ გმირულად იბრძოლოს თავისი ქვეყნის საკეთილდღეოდ და, თუ საჭირო გახდება,

სასიკვდილოდაც გაწიროს თავი მისთვის. შვილს უკვირს: ნუთუ დედა იმეგებს თავის ერთადერთ შვილს ომში მონაწილეობის მისაღებად.

დედა პასუხობს: „ვინც მაშულისათვის არ იმეტებს თავისა შვილსა, პას შვილი თვისი, ჩემო კარგო, არ ჰეყვარებინა...“

შვილი ბედნიერია, რომ დედას სწორად ესმის შექმნილი ვითარება, ესმის, რომ შვილს სხვა გზა არა აქვს. მხოლოდ ერთადერთხელ მოერევა დედას გრძნობები, მხოლოდ ერთადერთხელ შესძახებს შვილს: „დედა არ გიყვარს, დედაშენი მოხუცებული?... მასთან დარჩი,“ მაგრამ წამსვე მოეგება გონს. წამსვე მიხვდება, რომ ეს შეუძლებელია. შეუძლებელია, რადგან დედაშვილურ სიყვარულზე უფრო მაღალია სამშობლო ქვეყნის სიყვარული.

მიღის შვილი და დედა კვდება. დედა, რომელმაც მამულის სიყვარული შვილის სიყვარულზე და თავის სიცოცხლეზეც მაღლა დააყენა. მიღის შვილი, რომელმაც, თავის მხრივ, ასევე თავის საკუთარ და ასევე დედის სიცოცხლეზე მაღლა დააყენა სამშობლოს სიყვარული.

იღია ჭავჭავაძის ნაწარმოებების ანალიზზე ჩვენ ასე ვრცლად იმიტომ შევჩერდით, რომ გვეჩვენებინა მწეობრივ ღირებულებათა იერარქია. როგორც უკვე ითქვა, მწეობრივია ოთარაანთ ქვრივის გიორგის გამოსარჩლება თავისი პაგარა მეზობლის ბიჭის მიმართ, მწეობრივია უსამართლობის და გულცივიზობის წინააღმდეგ მისეული ბრძოლა, მაგრამ ღირებულების თვალსაზრისით ამაზე უფრო ღირებულია კიამოს თავდადება სამშობლოსადმი. ცხადია, ამას როცა ვამბობთ, სრულებითაც არ გვინდა ჩრდილი მივაყენოთ გიორგის ნათელ სახეს. ოთარაანთ ქვრივის წინაშე სამშობლოსათვის თავგანწირვის პრობლემა არ იდება, თორემ ოთარაანთ ქვრივის გაზრდილი შვილი, ალბათ, ისევე მოიქცეოდა, როგორც კიამო მოიქცა.

როცა მწეობრივ ღირებულებებზე ვლაპარაკობთ და სამშობლოსათვის თავდადებას (პაგარიოგიზმს) უმაღლეს ღირებულებად ვაცხადებთ, ეს არ ნიშნავს, რომ ყოველმა ადამიანმა აუცილებლად უნდა შესწიროს თავი სამშობლოს. აქ ამოცანა და მიზანი სამშობლოსათვის სიკვდილი კი არ არის, არამედ მისთვის ერთგული სამსახური. მართალია, თორნიკე ერისთავს თავი არ შეუწირავს სამშობლოსათვის (მისთვის ბრძოლაში არ დაღუპულა), მაგრამ მან უმაღლესი მწეობის ნიშნად იმით გვიჩვენა, რომ, როცა საჭირო გახდა, ბერის ანაფორა გაიძრო და ხმლით ხელში იბრძოდა ბერძნების სასარგებლოდ. საბერძნეთი, მართალია, მისი სამშობლო არ იყო, მაგრამ სამაგიეროდ ამ ომის წარმატებით დამთავრება დიდად უნდა წადგომოდა მის ქვეყანას. საქმე ის იყო, რომ ათონის ივერთა მონასტერში დაყუდებული თორნიკე წინააღმდეგი იყო მიეგოვებინა მონასტერი და ქართველთა მეფის – ღავით კურაპალატი-სათვის ბიზანგიის იმპერატორის თხოვნა გადაეცა: დახმარებოდა ბარდა სკლიაროსის წინააღმდეგ ბრძოლაში. და თუ ბრძოლა ქართველთა და ბერძენთა გამარჯვებით დასრულდებოდა, ბიზანგიის იმპერატორი საქართველოს „მეფა ქვეყნების“ მის მფლობელობაში გადაეცემას პირადებოდა. რაკი საქმე მის სამშობლოს ეხებოდა, თორნიკე დათანხმდა

შუამავლობა გაეწია, მაგრამ მდგომარეობა იმან გაართულა, რომ ჯარმა განაცხადა: იმ შემთხვევაში ვიოზებთ, თუ თორნიკე ერისთავი გვისარდლებსო. ეს კი მეგისმეგი იყო. საერო ცხოვრების უარმყოფელი და სასულიერო გზაზე შემდგარი კაცისათვის ისიც მელმეგი იყო, რაც გააკეთა — საერო საქმეში ჩაერია. ახლა კი იარაღით ხელში ბრძოლას სთხოვდნენ. ბრძოლა კი კაცთა კვლას და ქლეკას გულისხმობს. თორნიკე კაცგვორიული წინააღმდეგია, მაშინ მას თავისთან იბარებს ქართლის კათალიკოსი არსენი (ამ დროს კათალიკოსის წოდება უმაღლესი სასულიერო წოდებაა), რომელიც ცდილობს დაარწმუნოს თორნიკე, რომ ჭეშმარიტი ქრისტიანობა მარცო ლოცვასა და მარხვაში კი არაა, არამედ მოყვასისადმი თავდადებაში, ხალხისადმი ერთგულ და უანგარო სამსახურში. „საქმეა, მხოლოდ საქმე საჭირო“, — ამბობს კათალიკოსი და აქვე დასძენს:

„გახავრდებლად ქრისტიანობის ხაკმაო არის, დიხანა, ჯვარი, მაგრამ მის მტრების მოხაკერებლად ხშირად გეჭირდება ხმალი და ფარი“.

და თორნიკეც ხელახლა იღებს ხელში ხმალსა და ფარს ქრისტიანობის დასაცავად, თავისი ქვეყნის პრესტიჟისა და ავტორიტეტის ასამაღლებლად, თავისი ქვეყნის გერიტორიის გასაფართოვებლად.

რაკი თორნიკე ვახსენეთ, კიდევ ორი ადგილი გავიხსენოთ აკაკი წერეთლის ამ უკვდავი პოეზიდან: ქართველებმა და ბერძნებმა მდინარე ჰალისის პირას დასცეს ბანაკი. აქვეა ბარდა სკლიაროსი თავისი დიდძალი ჯარით. თორნიკე გრძნობს, რომ რიცხოვნობივი უპირატესობა მტრის მხარესაა. ამიგომ გადაწყვიტა, რაიმე ხერხს მიმართოს: ისარგებლა რა იმით, რომ ბერძენთა ერთი ნაწილი უკმაყოფილო იყო, ქართველი რაგომ უნდა გვსარდლობდესო, მან ისეთი სახე მიიღო, თითქოს ძალიან განაწყენდა ამის გამო და აპირებს გაცეცხლოს ბრძოლის ველს. სათანადო განკარგულებაც გასცა და ჯარი უკან გააბრუნა. ბარდა სკლიაროსი სიხარულით ცას ეწია. მას ახლა საერთოდ გაუქრა შიში ბერძნებთან ბრძოლისა. მაგრამ თორნიკე მართლა წასვლას როდი აპირებდა. მან მალულად მოუარა მგერს და სერმე შემდგარი „დაჰმერს მტრის ბანაკს“, სარდლებიც იქა ჰყავს და სახვალთოდ ამზადებს ჯარს. რაგომ სახვალთოდ, როცა მგერი გაშლილ ველზეა გაფენილი და ბრძოლისგან არაქათვამოცლილი ისვენებს? რაგომ და იმიგომ, რომ:

„თუმც შეგვიძლიან თავზედ დაუეხნათ ახლან; ეს ჩვენთვის ხელ ადვილია; მაგრამ რადგანანგ არ მოვლიან ეს დაღატაკა ჰგავს და ხირცხვილია;“

დააკვირდით: „ღალატს ჰგავსო“, „სირცხვილიაო“. რა ღალატზე და სირცხვილზე შეიძლება იქ ლაპარაკი, როცა სამკედრო-სასიცოცხლო ბრძოლა მიდის, როცა შენ თუ არ მოჰკალი, ის მოგკლავს. მაგრამ არა! თურმე ომის დროსაც არსებული რაღაც მნებობრივი ნორმები, რომელიც, თუ შენ ღირსეული პიროვნება ხარ, არ უნდა დაარღვიო. მოჰკალი, მაგრამ პირისპირ ბრძოლაში მოჰკალი. ჩუმად არ მიეპარო. ფილილობა, თვალთმაქცობა, უკაცურობა არ იკადრო!

და კიდევ ერთი: ჰალისთან გამართული ბრძოლა ქართველთა და ბერძენთა გამარჯვებით დასრულდა. ბრძოლის ველი უამრავი მიცევა-

ლებულით და დაჭრილით არის სავსე. მათ შორის ქართველებიც არიან ბერძნებიც, სპარსელებიც და სომხებიც.

„ბრძანა თორნიკემ: „გაურწვევლად, ქართველი იეოს, გინდა ხმარსელი, გინდა ბერძენი, გინდა სომეხი, ხუდ ერთნაირად მოჰკიდეთ ხელი! ჩიკვდილი ჟველას ათანასწორებს: თვიხიანს, უცხოხ, მტერს და მოვეარეს!.. ვენადოთ ჟველა და ნუ დავაკლებთ დაჭრილებს მოვლას და მკვდრებს ხამარეს.“

დააკვირდით: ვთქვამთ, მკვლარი მკვლარია, შენიათი იქნება, თუ მგროსიანი, მაგრამ დაჭრილი მგროსი მოვლა და ზრუნვა მისი სიცოცხლის გადასარჩენად ასევე აუცილებელია?! ეს კიდევ არაფერი! თორნიკე აგრძელებს:

„ნურჲინ გაჰბედავს დატვევებულებს რომ მიაყენოს შეურაცხყოფა! ვაჲკანს რომ ბედი ხსენას დაამონებს, დახატანჯავად იხიდ ეყოფა!“

მაშ, გყვეებს შეურაცხყოფა არავეინ მიაყენოს, კაცობა არავეინ შეუგინოს, უდიერად და უკადრისად არავეინ მოექცეს. აი, რა მაღალი მწიგნობის ნიშნებს გვიჩვენებს თორნიკე ერისთავი.

ახლა ყველაფერს, რაც ზემოთ ითქვა, თუ შევაჯამებთ, მივიღებთ დასკვნას: არსებობს მწიგნობრივი ღირებულებები. საჭიროა, პირველ რიგში, ამის გაცნობიერება და მერე ადამიანის იმგვარი აღზრდა, რომ იგი სწრაფად ერკვეოდეს ღირებულებათა იერარქიაში და ამ იერარქიიდან უპირატესობას სწორედ იმას ანიჭებდეს, რომელიც სხვაზე ღირებულია და აღმატებული!



ქართული
ენციკლოპედია

თავი 4. ესთეტიკური აღზრდის ფილოსოფიური საფუძვლები

§1. სინამდვილესთან ადამიანის დამოკიდებულების სახეები ადამიანის მიერ სინამდვილის ესთეტიკური ათვისება

ადამიანის პიროვნების აღზრდა ვერ იქნება სრულყოფილი, თუ იგი ესთეტიკურადაც არ იქნება აღზრდილი. რას ნიშნავს ეს? ერთი წუთით წარმოვიდგინოთ მაღალი ინტელექტუალურ-გონებრივი შესაძლებლობის გეჟნიკური განათლების მქონე ადამიანი, თავისი პროფესიის უმაღლო მცოდნე, რომელსაც არა აქვს მშვენიერების აღქმის უნარი, ბრმა არის სილამაზის მიმართ. ადამიანი, რომელიც არ კითხულობს მხატვრულ ლიტერატურას, არავეთარტისტობას არ ანიჭებს მუსიკა, არ უყვარს კინო, თეატრი, აბსოლუტურად ინდიფერენტულია მხატვრობის მიმართ და ა.შ. ცხადია, ასეთი ადამიანი სრულყოფილი არსება ვერ იქნება. გეჟნიკურ გაუცხოებას რომ ებრძოდა, მაქს ფრიშმა თავის „Homo Faber“-ში დახატა ასეთი გმირი, იგი აბსოლუტურად უგრძნობელი და ინდიფერენტულია სილამაზის მიმართ. ვაბუგას კითხვაზე: ყოფილა თუ არა ლუერში, იგი, (ვალტერი) პასუხობს: „რა საქმე მქონდა ლუერში“. თითქოს ლუერი ბირჟა ყოფილიყო, სადაც მოგება-წაგების საქმე წყდებოდა. როგორც საქმის კაცს (Homo Faber) ვალტერ ბრიუნინგს ლუერი არაფერს აძლევს, ხოლო ის, რაც ლუერშია, მისთვის უცხო და გაუგებარია.

ასეთი ადამიანი უფრო რობოტია, ვინემ ადამიანი. იგი მანამ არის საინტერესო, სანამ წმინდა ინჟინრულ-გეჟნიკური მსჯელობა მიდის და სანამ მათემატიკური თუ ინჟინრული გამოთვლებია საჭირო, მერე კი... იგი ყოველგვარ ინტერესს ჰკარგავს. ამის უმთავრესი მიზეზი კი, როგორც ზემოთ უკვე აღინიშნა, ის არის, რომ ასეთ ადამიანს არა აქვს სილამაზით (მშვენიერებით) ტკბობის უნარი, ან სხვანაირად, არა აქვს ესთეტიკური დამოკიდებულება სინამდვილესთან.

სინამდვილესთან ესთეტიკური დამოკიდებულების თავისებურება რომ გამოვკვეთოთ, ერთიმეორისაგან უნდა გავარჩიოთ სინამდვილესთან დამოკიდებულების ისეთი სახეები, როგორიცაა: უტილიტარულ-პრაქტიკული, შემეცნებითი და ესთეტიკური. სინამდვილესთან უტილიტარულ-პრაქტიკული ანუ პრაგმატული დამოკიდებულება გულისხმობს ადამიანის ყოველდღიურ კონტაქტს გარე სამყაროსთან, ანუ სინამდვილის საგნებთან და მოვლენებთან. ამ კონტაქტის თავისებურება ისაა, რომ გარე სინამდვილესთან ადამიანს აქვს წმინდა მომხმარებლური დამოკიდებულება. ეს დამოკიდებულება მისი ბიოლოგიურ-ვიცალური და საყოფაცხოვრებო-ყოფითი მოთხოვნილებებისაგან მოდის. ამ მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად ადამიანი იყენებს ჰაერს, წყალს, მიწას, მცენარეულობას, ცხოველებს. თავისი საჭიროებისათვის ამუშა-



ვებს მიწას, კაფავს გყვს, აშენებს პირუტყვს, ნადირობს გარეულ ფრინველსა და ცხოველებზე. ამ დროს ადამიანი იმაზე კი არ ფიქრობს, თუ რა საბრალოა შელის ნუკრი, რა მშვენიერია მთის წყარო, რა გულსაკლავი შესახელია ხმელი წიფელი, არამედ იმაზე, თუ როგორ გამოიყენოს (მოიხმაროს) თითოეული მათგანი თავის სასარგებლოდ. როგორც ვხედავთ, ესთეტიკური დამოკიდებულება ბუნებასთან აქ დროებით გამოთულება. ვაშობთ „დროებით“, რადგან ყოველმა ადამიანმა კარგად იცის, რა ღამამია ხე, რომელსაც ის სჭრის, რა მშვენიერია ნადირი, რომელსაც ის ჰკლავს და ა.შ. მაგრამ აქ სხვა რამ დომინანტობს მის ცნობიერებაში. ახლა იგი უბრალო მომხმარებელია და მისთვის მთავარია სარგებლიანობის პრინციპი, ანუ ის, თუ რაში გამოადგება, რა სარგებლობას მოუტანს მას, რა მოთხოვნილებას დაუკმაყოფილებს გარე სინამდვილის ესა თუ ის საგანი, თუ მოვლენა.

მაგრამ ასეთი ადამიანი მარტო მომხმარებელი კი არაა, არამედ მწარმოებელიც, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი არა მარტო მოიხმარს ბუნებას (ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით), არამედ აწარმოებს ახალ საგნებს. ვთქვათ, ასეთი მწარმოებელი ადამიანი ხეს იმიტომ კი არ ჭრის, რომ დახერხოს და შეშად აქციოს, არამედ იმიტომ, რომ მისგან მაგიდა ან შერხი დაამზადოს. მართალია, ყველა ღურგალი ცდილობს მის მიერ დამზადებული შერხი ან მაგიდა ღამამიც იყოს, მაგრამ ხელოსნობის დონეზე მთავარი მაინც ნივთის უკილიგარულ-პრაქტიკული დანიშნულებაა. ამიგომაა, რომ ხელოსანი არასოდეს ისეთ რამეს არ აკეთებს, რასაც პრაქტიკული გამოყენება არ ექნება.

სინამდვილესთან დამოკიდებულების მეორე სახე არის შემეცნებითი დამოკიდებულება. მეტ-ნაკლებად ასეთი დამოკიდებულება ყველა ადამიანისათვის არის დამახასიათებელი. როცა ადამიანი რაღაცას მოიხმარს, მან უკვე იცის, რისთვის უნდა მოიხმაროს იგი, რა ფუნქცია ეკისრება ამა თუ იმ ნივთს. მაგრამ უაღრესად გაძლიერებული ეს გრძნობა შეეცნირს აქვს. მან არა მარტო ცდისა და გამოცდილების დონეზე იცის, თუ რა არის ესა თუ ის საგანი ან მოვლენა, არამედ განსჯის, გააზრების დონეზეც.

მაშ, ყველა ადამიანი არის შემეცნებელი არსება, შემეცნებელი სუბიექტი. ეს თვისება პირველად ადამსა და ევას გაუჩნდათ, როცა მათ ეშმაკის (გველის) ჩაგონებით შეჭამეს ნაყოფი აკრძალული ხისაგან („ხე ცნობადისა კეთილისა და ბოროტისა“), ამის შემდეგ ადამის მთელ მოღვაწეობას ანუ ყველა ადამიანს აქვს ეს თვისება.

რას გულისხმობს ადამიანის შემეცნებითი ინტერესი? იგი გულისხმობს მისი გარემომცველი სამყაროს საგნებისა და მოვლენების შესახებ ობიექტურ ცოდნას. ეს ინტერესი უკვე ჩვილ ბავშვს უჩნდება, რისი გამოხატულებაცაა მისი დაუსრულებელი კითხვები: რა არის ეს?

მაგრამ ადამიანს არა მარტო ის აინტერესებს, თუ რა რა არის, არამედ ისიც, თუ რაგომ არის ეს ასე და არა სხვანაირად (რაგომ ამოდის და ჩადის მზე, რაგომ ვარდება სიმიძის მქონე სხეული მიწაზე, რაგომ ატარებს რკინა ელექტრობას, რაგომ ღნება თოვლი და ა.შ. და ასე უსასრულოდ).



სინამდვილესთან შემეცნებითი დამოკიდებულების დროს, მისი მოქმედება, შესაბამისად, თვითონ საგნის შესახებ ობიექტური ცოდნის მოპოვება. შესაბამისად, აქ აბსოლუტურად გამორიცხულია შემეცნებელი სუბიექტის სუბიექტური დამოკიდებულება შესამეცნებელი ობიექტისადმი. ეს ნიშნავს, ბოგანიკოსისათვის აბსოლუტურად სულერთია სურნელოვან ვარდს სწავლობს, თუ უსიამოვნო სუნის ყვავილს. რასაკვირველია, მას, როგორც ადამიანს, შეიძლება ჰქონდეს ღა, ალბათ, ექნება კიდევაც სხვადასხვა-ნაირი დამოკიდებულება ამ ორი ყვავილის მიმართ, მაგრამ როგორც მეცნიერმა, ანუ როგორც შემეცნებელმა არსებამ, წინა პლანზე სწორედ ობიექტური შემეცნების ინტერესები უნდა დააყენოს და უარი უნდა თქვას (დროებით უნდა ამორთოს) თავის სუბიექტურ დამოკიდებულებამე. ისევე როგორც ანატომმა ერთნაირი „ინტერესით“ უნდა იკვლიოს როგორც ცოცხალი, ისე მკვდარი სხეული.

ამრიგად, ყოველი შემეცნებელი სუბიექტი (მეცადრე მეცნიერი) ცდილობს თავისი ემოციური (სუბიექტური) დამოკიდებულება ამორთოს საქმიდან, რომ ობიექტური ვითარების (ჭეშმარიტების) დადგენაში ხელი არ შეეშალოს, ჭეშმარიტი და ყალბი ერთიმეორეში არ აერიოს.

ამ მხრივ ნიშანდობლივია ცნობილი ფიზიოლოგის ივანე პავლოვის მაგალითი: იგი, როგორც ფიზიოლოგი, სწავლობდა ცხოველთა და ადამიანთა ნერვულ მოქმედებას. ამიგომ სპეციალური ჯარიმაც კი ჰქონდა შემოღებული იმათ მიმართ, ვინც ცხოველს შეხედავდა როგორც სულიერ არსებას. ვთქვათ, იცყოდა, რომ ცხოველს (კურდღელს, ძაღლს...) შეეშინდა.

სინამდვილესთან ადამიანის დამოკიდებულების შესამე სახე არის ესთეტიკური დამოკიდებულება. თუ შემეცნებითი დამოკიდებულების დროს წინა პლანზე იწვევდა საქმის ფაქტური ვითარება, ესთეტიკური დამოკიდებულების შემთხვევაში სწორედ სუბიექტის დამოკიდებულება საგნისადმი ან მოვლენისადმი იწვევს წინა პლანზე. ამიგომ თუ იქ მთავარი იყო: როგორია საგანი თავისთავად, აქ მთავარია: როგორია საგანი ესთეტიკური სუბიექტისადმი, როგორ აფასებს იგი მას – მოსწონს თუ არ მოსწონს, ესიმპათიურება თუ არ ესიმპათიურება და ა.შ.

ავილთ ასეთი მაგალითი: წყალი ყოველგვარი ჭურჭლით შეიძლება დალიოს კაცმა, მაგრამ იგი ცდილობს წყლის მოთხოვნილება ღამეში წყლის ჭურჭლით (ჭიქით) დაიკმაყოფილოს. თანაც ჭიქა შეიძლება იყოს მინის, ბროლის, ხის, ქვის, რკინის. ადამიანი ირჩევს მინას ან ბროლს, გამჭვირვალე საგანს, სადაც წყალი (ან ნებისმიერი სხვა სასმელი) კარგად დაინახება, თანაც ამ ჭიქას ღამეში ფორმას ურჩევს, ცდილობს რაც შეიძლება მრავალგვარი დაამზადოს სხვადასხვა მომის, ფორმის, მოცულობის და ა.შ. რაგომ ხარჯავს ადამიანი ამდენ დროს ამამე? განა უფრო მარტივი არ იქნებოდა, ერთი სახის, სტანდარტული სასმისი აეღო და ყველა ადამიანს ყველა დროსა და ეპოქაში ერთნაირი ჭურჭლით ესვათ სასმელი?

ან ავილთ განსაცმელი! ბოლოსდაბოლოს, რისთვის ვიცვამთ ტანთ? იმისთვის, რომ, ჯერ ერთი, სიმშველე დაეფაროთ (ადამისა და ევას ცდუნების შემდეგ ყველა ადამიანმა იცის, რომ შიმშველი სიარული სირცხვირით



ლად ითვლება), ან გავთბეთ. მაგრამ სიმიშელეს ხომ უბრალო ჯეჯეღო გომარაც ან განთი შემოხვეული მაგერიაც დაგვიფარავდა (აკი დადგნო კიდეც ასე მოგიერთი გომის წარმომადგენლები), ხოლო თუ გათბობა-მეა ლაპარაკი, განა, ვთქვათ, ნაბადი უკეთ არ გაგვათბობდა?!

რატომ არსებობს მოღა და არსებობენ მოდელიორები? რატომ ეძებენ ადამიანები კარგ თერძებს, რატომ იხდიან ამდენ ფულს ლამაზი, ელეგანტური, მოხდენილი განსაცმლის შეკერვაში? რატომ იცნობს მთელი მსოფლიო ადიდასის, კრისტიან ლიორის და სხვათა ფირმებს? რატომ არის ასე პოპულარული ზაიცევი? რატომ არ დავდივართ ქუჩაში საბნით ან ნაბდით? რატომ იცვამენ ქალები ხან „მაქსებს“, ხან „მინებს“?

რატომ ვყიდულობთ ცოცხალ ვარდებს ან მიხაკებს? რატომ ვრთავთ ჩვენი სახლის კედლებს ლამაზი ნახატებით? რატომ დავდივართ ლუერში, ერმიტაჟში?..

იმიტომ, რომ ადამიანი ცხოვრობს და ქმნის სილამაზის კანონების მიხედვით. იმიტომ, რომ მას სურს, რომ მისი გარემომცველი გარემო იყოს, ლამაზი, მშვენიერი, მიმზიდველი.

ცხადია, სილამაზესთან ყველა ადამიანს ერთნაირი დამოკიდებულება არა აქვს. არიან ადამიანები, რომლებშიც სინამდვილესთან უკონფორმულ-პრაქტიკული დამოკიდებულება უფრო გამოკვეთილია. ისინი ნამდვილი პრაქტიკოსები და პრაგმატიკოსები არიან. და პირიქით, არიან ისეთებიც, რომლებიც განსაკუთრებულად მგრძნობიარენი არიან სილამაზისა და მშვენიერების მიმართ. ასეთ ადამიანებს „ესთეტებს“ ეძახიან. ისინი პირველივე დანახვისთანავე გამოირჩევიან სხვებისაგან გემოვნებიანი ჩაცმით, ქცევისა და მეტყველების კულტურით. ასეთ ადამიანებს შეუძლიათ მოიკლონ სასმელ-საჭმელი, მოიკლონ ყოველგვარი მაგერიალური სიაშოვნება, ოღონდ კინოს, თეატრს, კონცერტს ვერ მოიკლებენ. თეხსაცმელს ან კაბას არ იყიდიან, მაგრამ ლუწიანო პავა-როგის კონცერტს არ გამოტოვებენ, რესტორანში არ წაუვლენ, მაგრამ სამზარეულო გამოუწეხებენ შესასვლელად ფულს არ დაინახებენ და ა.შ.

სილამაზისადმი ასეთი დამოკიდებულების საუკეთესო ნიმუში ჰაინრიხ ჰაინემ მოგვცა. იგი სულთმობრძავე წამოდგა ლოგინიდან, გაჭირვებით ჩაიფარა განთ და ლუერისაკენ გზას დაადგა. უჭირდა მომავლადეს ლუერამდე მისვლა, მაგრამ მაინც მივიდა და პირდაპირ ვენერა მილოსელის ქანდაკებისაკენ აიღო გზი. დიდხანს იდგა ამ ქანდაკების წინ, დიდხანს ღვრიდა ცრემლებს და ასე ეთხოვება ამ გენიალურ ნაწარმოებს.

განა ჰაინეს სხვა ახლობელი არავინ ჰყავდა გამოსათხოვარი, რომ ამ „უსულო საგნისადმი“ ამდენი დრო არ დაეთმო? მაგრამ საქმეც ის არის, რომ ვენერა მილოსელი მისთვის სულაც არ იყო უსიცოცხლო მარმარილოს ქანდაკება. ეს მისთვის ყველა ცოცხალზე უფრო ცოცხალი, ყველა ღირებულებაზე უფრო დიდი ღირებულება იყო.

ეთხოვებოდა რა ვენერა მილოსელს, ამით იგი ეთხოვებოდა მშვენიერებას, სილამაზეს, ამაღლებულს. ეთხოვებოდა იმას, რაც ასე ღირებული და ძვირფასი იყო მისთვის. მაგრამ ჰაინე გამოჩაკლისი როდია. სილამაზისადმი (მშვენიერებისადმი) ასეთი დამოკიდებულება ბევრ ადა-



მიანს აქვს, ვთქვათ, ხელოვანს, მთასვლელს და ა.შ.

მაგრამ არიან ადამიანები, რომელთაც ნაკლებად აქვთ განვითარებული სილამაზის აღქმისა და სილამაზით გკობის უნარი. ასეთ ადამიანებს ესთეტიკურად ბრმა ადამიანებს უწოდებენ, თუმცა ეს არ არის ქრონიკული სიბრმავე და ეს განსაკუთრებით უნდა იდოს ყურად ესთეტიკური აღზრდით დაინტერესებულმა პედაგოგმა. მართალია, ადამიანები სხვადასხვა შესაძლებლობებით იბადებიან ამ მხრივ, მაგრამ აღზრდით ჩვენ შეგვიძლია ესთეტიკური გემოვნების არმქონე ადამიანს განვუვითაროთ ესთეტიკური გემოვნება, ვაქციოთ იგი ესთეტად, და რაც უფრო ადრეულ ასაკში დავიწყებთ ამ მიმართულებით ადამიანის აღზრდას, მით უკეთეს შედეგს მივიღებთ.

ყოველივე გემონათქვაში რომ შევაჯამოთ, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ არ არსებობს ადამიანი სინამდვილესთან ესთეტიკური დამოკიდებულების გარეშე. როგორც გემოთ უკვე ითქვა, ეს დამოკიდებულება გულისხმობს იმ სილამაზით გკობას, რომელიც არსებობს ბუნებაშიც, ადამიანის მიერ შექმნილ საგნებშიც (კულტურაში) და განსაკუთრებით კი ხელოვნებაში. აი, სწორედ ამ სილამაზის შემსწავლელ მეცნიერებას ჰქვია „ესთეტიკა“.

მართალია, სიტყვა „ესთეტიკა“ XVIII საუკუნის შუა წლებიდან იხმარება (იგი პირველად გერმანელმა ფილოსოფოსმა ბაუმგარტენმა გამოიყენა 1750 წელს), მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ ესთეტიკა როგორც მეცნიერება, როგორც ფილოსოფიური დისციპლინა XVIII საუკუნიდან არსებობს. ესთეტიკას, როგორც მეცნიერებას, სულ მცირე არსებობის ოცდახუთსაუკუნოვანი ისტორია მაინც აქვს. მაგრამ XVIII საუკუნის შუა წლებამდე მშვენიერების არსის შესახებ მსჯელობა გაფანტული იყო ფილოსოფიასა და თეოლოგიაში, და კიდევ პოეზიის, ფერწერის, მუსიკის, არქიტექტურის ანალიზისადმი მიძღვნილ თხზულებებში.

რაკი ესთეტიკა არა მარტო მშვენიერის, არამედ მის მონათესავე სხვა მოვლენებსაც სწავლობს, შესაბამისად, ესთეტიკის, როგორც მეცნიერების, განმარტება ასე ჩამოყალიბდება. ესთეტიკა არის მეცნიერება ესთეტიკურ ღირებულებათა შესახებ ან სხვანაირად: ესთეტიკა არის მეცნიერება ადამიანის მიერ სინამდვილის ესთეტიკური ათვისების შესახებ.

რაკი ადამიანის მიერ სინამდვილის ესთეტიკური ათვისება ესთეტიკური აღქმისა და ესთეტიკური მსჯელობის გზით ხდება, მოკლედ შეუჩერდეთ მათზე.

ნებისმიერი აღქმა შედგება ორი კომპონენტისაგან: აღსაქმელი ობიექტისა და აღქმის სუბიექტისაგან. აღქმის პროცესი ორივე ამ კომპონენტის ერთიანობას გულისხმობს. ცხადია, ამ კომპონენტებიდან შემეცნებითი აღქმის დროს უფრო აქტიური არის აღმქმელი სუბიექტი, რადგან ის უნდა ჩაწვდეს აღსაქმელი ობიექტის რაობას და მუსტად, აღექვას კურად ასახოს იგი.

აღმქმელი სუბიექტის როლი განსაკუთრებით იზრდება ესთეტიკური აღქმის დროს. თუ შემეცნებითი აღქმის მომენტში აღქმის შინაარსს საგანი ქმნის, ესთეტიკური აღქმის დროს აღქმის შინაარსი საგანთან ერ-



თად თვითონ სუბიექტმეცაა დამოკიდებული. ასე მაგალითად, როცა სარტყელას ხედვის დროს ფერთა მრავალფეროვნების აღქმა ხდება, ეს შეესატყვისება საქმის ობიექტურ ვითარებას, ე.ი. მას ობიექტური საფუძველი გააჩნია, მაგრამ როცა იგივე ცისარტყელას აღქმა ჩვენში სილაპაჟის განცდას იწვევს, ამისათვის შესაბამისი ობიექტური საფუძველი არ არსებობს, რადგან არ არსებობს ამ შთაბეჭდილების გამომწვევი (შესაბამისი) თვისება.

მაშ, ერთიმეორისაგან უნდა გავარჩიოთ შემეცნებითი აღქმა, რომელიც ცოდნას იძლევა, და ესთეტიკური აღქმა, რომელიც აღმქმელ სუბიექტში სიამოვნების განცდას იწვევს. როგორც უკვე ითქვა, ეს სიამოვნება არ არის საგანში, როგორც თვისება. იგი აღმქმელ სუბიექტში ჩნდება საგნის შემოქმედების გზით.

მაშ, ესთეტიკური აღქმა უფრო სუბიექტურია, ვიდრე შემეცნებითი აღქმა. იგი თავისუფალია სინამდვილის შეცვლის (მოხმარება) ან გარდაქმნის (წარმოება) სურვილისაგან.

ესთეტიკურ აღქმაზე რომ ვლაპარაკობთ, არავითარ შემთხვევაში, არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ესთეტიკური აღქმის ორგანოებს წარმოადგენს არა ხუთივე გრძნობის ორგანო, როგორც ეს შემეცნებითი აღქმის დროს ხდება, არამედ მხოლოდ ორი — მხედველობისა და გრძნობის ორგანოები. მაშ, ესთეტიკურ აღქმას ჩვენ ვიღებთ ფერისა და ბგერის შეგრძნების გზით. რაც შეეხება გემოსა და ყნოსვის შეგრძნებებს, ისინი იმდენად ახლოს არიან აღაზიანის სხეულებრივ მდგომარეობასთან, რომ ვერ მაღლდებიან ესთეტიკური აღქმის დონემდე.

ერთიმეორისაგან განსხვავდება არა მარტო შემეცნებითი აღქმა და ესთეტიკური აღქმა, არამედ შემეცნებითი მსჯელობაც და ესთეტიკური მსჯელობაც, თუმცა ისინი არა მარტო განსხვავდებიან, არამედ ჰგვანან კიდეც ერთმანეთს. ჰგვანან იმით, რითაც ისინი ორთავენი მსჯელობებად იწოდებიან. და ეს ის არის, რომ ყოველი სახის მსჯელობა შედგება სამი ნაწილისაგან: სუბიექტის, ობიექტისა და კოპულასაგან. ასე მაგალითად: მსჯელობაში: ვარდი არის ყვავილი, „ვარდი“ სუბიექტია, „ყვავილი“ — ობიექტი, „არის“ — კოპულა. კოპულა სუბიექტისა და ობიექტის ურთიერთთან დამაკავშირებელია. ამგვარი მსჯელობის თავისებურება ის არის, რომ სუბიექტს მიეწერება გარკვეული თვისება, რაც აფართოებს ჩვენს ცოდნას ამ სუბიექტის შესახებ. ან ავიღოთ მსჯელობები: „თოვლი არის თეთრი“, „თოვლი არის ცივი“, „აღაზიანი არის მოამროვნე არსება“ ... ყველა ამ მსჯელობაში სუბიექტს გარკვეული ნიშან-თვისება მიეწერება, რითაც იცხება ჩვენი ცოდნა მათ შესახებ.

ასეთ მსჯელობებს შემეცნებითი მსჯელობები ჰქვია. ამგვარი მსჯელობებით სარგებლობს მეცნიერება. იგი იწვევს ცნებებით, გადადის მსჯელობებზე და ამთავრებს დასკვნით. დასკვნა ჩვეულებრივ ორი წინამძღვრიდან გამოყვანილი მესამე დებულებაა.

რაკი დასკვნა ლოგიკური შედეგია წინა მსჯელობებისა, ამიტომ მას ლოგიკურ მსჯელობასაც ეძახიან.

ლოგიკური ანუ შემეცნებითი მსჯელობისაგან დიდად განსხვავდება ესთეტიკური მსჯელობა. ამგვარი მსჯელობით ჩვენ ახალ ცოდნას კი



არ ვიძენთ, არამედ გამოვხატავთ ჩვენ ემოციურ, სუბიექტურ და მტკნარ დებულებას საგნისადმი. ასეთი მსჯელობის ნიმუშია: „ვერდიანის და მამი“. თუ დავაკვირდებით ამ მსჯელობას, ვნახავთ, რომ ჩვენ საქმე გვაქვს საგნის შეფასებასთან. მაშ, ესთეტიკური მსჯელობა შეფასებითი მსჯელობაა და ეს არის მისი უმთავრესი განმასხვავებელი ნიშანი ლოგიკური მსჯელობისაგან.

ლოგიკური (შემეცნებითი) მსჯელობა გვეუბნება – რა არის საგანი, რა ნიშნები და თვისებები ახასიათებს მას (გავიხსენოთ თოვლი არის თეთრი, სველი, ცივი...), ესთეტიკური მსჯელობა გვეუბნება – როგორია საგანი. როგორ აფასებს (მოწონს თუ არ მოწონს, სიამოვნებს თუ არ სიამოვნებს, ლამაზად თუ უშნოდ აღიქვამს და ა.შ.) აღმქმელი ადამიანი ამა თუ იმ საგანს. ამ ამრით, ესთეტიკური მსჯელობა ჰგავს ეთიკურ მსჯელობას („პეტრე არის კეთილი“). აქაც იმას კი არ ვამბობთ, თუ რა არის, არამედ ვამბობთ, როგორია ესა თუ ის პიროვნება – კარგია თუ ცუდი, კეთილია თუ ბოროტი, სამართლიანია თუ უსამართლო, პატიოსანია თუ უპატიოსნო და ა.შ.

არის კიდევ ერთი ნიშანი, რომლითაც ესთეტიკური (თუ ეთიკური) მსჯელობა განსხვავდება ლოგიკური მსჯელობისაგან. ეს ის არის, რომ ესთეტიკურ მსჯელობას ყოველთვის ახლავს სიამოვნების განცდა. თუ ლოგიკურ მსჯელობაში გამოთქმული ამრის მიმართ (რკინა არის ელექტრობის გამტარებელი) ადამიანი აბსოლუტურად ინდიფერენტულია, ესთეტიკურ მსჯელობას თან ახლავს გრძნობა სიამოვნებისა და ნეგარებისა, განცდა კმაყოფილებისა. ამ სიამოვნებასა და კმაყოფილებას, ცხადია, ესთეტიკური სუბიექტი განიცდის, მაგრამ აქ კვლავ ღვება კითხვა: რატომ ვერ განიცდის მას ნებისმიერი სუბიექტი. თუ თოვლზე ყველა იტყვის, რომ ის თეთრია, სველია, ცივია, რატომ არ ხდება იგივე ესთეტიკური ფენომენის აღქმისას. რატომ არაა თანაბრად სასიამოვნო და მიმზიდველი ბახის მუსიკა. რატომ არის მოგიერთი ადამიანი სრულიად გულგრილი და ინდიფერენტული სალევადო დალის, კანდინსკის, შაგალის, ვან გოგის, გოგენის და სხვათა შემოქმედებისადმი?

ამ კითხვებზე პასუხი ასეთია: მშვენიერება არ წარმოადგენს საგანთა ბუნებრივ (ობიექტურ) თვისებას. ცისარტყელა, რასაკვირველია, ობიექტურად გამოირჩევა ფერთა სიმრავლით. აქ წითელი ფერიც გვხვდება, ყვითელიც, ლურჯიც, მწვანეც და ა.შ. მაგრამ ცისარტყელა რომ ლამაზია, ეს „სილამაზე“, როგორც თვისება, არცერთი გრძნობის ორგანოთი არ აღიქმება. იგი (სილამაზე, მშვენიერება) საგნის ის პრედიკატია, რომელსაც ჩვენ (ადამიანები) მას მივაწერთ.

ამრიგად, ესთეტიკური ფენომენი, ესთეტიკური ღირებულება არ არსებობს სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად. იგი არსებობს მხოლოდ მისთვის, ვინც მას განიცდის და არსებობს სწორედ მშვენიერების სახით. აქედან სრულიად ბუნებრივი ჩანს კითხვა: რა არის მშვენიერება და სად არის იგი – მარტო ხელოვნებაში თუ კიდევ სხვაგან (ვთქვათ, ბუნებაში ან ნივთთა სამყაროში)?



§2. რა არის „მშვენიერება“?

„მშვენიერება“ უმთავრესი ესთეტიკური კატეგორიაა, იმდენად უმთავრესი, რომ ხშირად ესთეტიკას მშვენიერების მეცნიერებად მიიჩნევენ. დღეს ესთეტიკაში „მშვენიერების“ ცნებას ორი მნიშვნელობით ხმარობენ — ვიწრო და ფართო მნიშვნელობით. ვიწრო მნიშვნელობით იგი სილამაზის სინონიმურია, ფართო მნიშვნელობით კი იგი მეგობა, ვიდრე სილამაზე, რადგან სილამაზე მშვენიერების ერთ-ერთი მომენტია და არა მშვენიერება მთლიანად.

მშვენიერების პრობლემა დიდი ხანია დგას კაცობრიობის წინაშე. ამრიგად მის შესახებ ჯერ კიდევ მითოლოგიაში იღებს სათავეს. ანტიკური ხანის ბერძნები კარგად ხელაღვნიენ, რომ მშვენიერების გამოხატვის საშუალება არის ხელოვნება. ხელოვნება, რომელსაც უდიდესი მომხიბლავი და ღამაგებობელი ძალა გააჩნია. სწორედ ამ საფუძველზე შეიქმნა მითი ორფეოსის, როგორც ღვთიური მუსიკოსის შესახებ. ამ მითის მიხედვით, ორფეოსის ქნარის კეთილხმოვნებით არა მარტო ადამიანები იყვნენ მოხიბლულნი, არამედ მთელი ბუნება (ცხოველთა და მცენარეთა სამყარო). ისევე როგორც ავთანდილის ხმის გაგონებით იყო აღტაცებული როგორც ღრინველთა და ცხოველთა სამყარო, ისე უსულო საგნებიც: „რა ესმოდა მღერა ემისა წელდიან ქეპბინე გამოხსდიან“.

რაც შეეხება იგივე ორფეოსს, მას თითქოს ისეთი მეზუზუნებივი ძალა ჰქონდა, რომელიც საიქიოშიც კი უკვალავდა გზას. ასე მაგალითად: როცა ორფეოსის უსაყვარლესი მეგობარი ევრიდიკე გარდაიცვალა, ორფეოსმა თავისი ჯადოსნური მუსიკალური ოსტატობით შეძლო გზა გაეყვანა საიქიოში, მიცვალებულთა მიწისქვეშა სამყაროში, სადაც მანამდე არცერთ ცოცხალ ადამიანს ფეხი არ დაედგა. ასე უსამღვროდ ესახებოდათ ძველ ბერძნებს ხელოვნების (ანუ მშვენიერების) შემოქმედებითი ძალა და მნიშვნელობა.

მაგრამ ისინი არა მარტო ხელოვნების იმ თვისებას გრძნობდნენ, რომ მან უნდა გვაზიაროს მშვენიერებასა და სილამაზეს, არამედ იმასაც ამჩნევდნენ, რომ ხელოვნების ნაწარმოებს შეუძლია ადამიანისათვის მშვენიერი და მომხიბლავი გახადოს ისეთი მოვლენაც კი, რაც თავისთავად არ არის და არც შეიძლება იყოს მშვენიერი.

მიუხედავად იმისა, რომ ძველი ბერძენი იმთავითვე ლაპარაკობდა მშვენიერების როგორც სამყაროს არსებობის წესის შესახებ, მიუხედავად იმისა, რომ პითაგორელებიც და პერაკლიტეც სამყაროს განიხილავდნენ როგორც კოსმოსს, რომლისთვისაც ღამაზისათვისებელია ჰარმონია, სიმეგრობა და პროპორცია, ესთეტიკის ნამდვილი ისტორია მაინც სოკრატით და პლატონით იწყება.

თავის დიდ „ჰიპიაში“ პლატონი სვამს პრობლემას — რა არის მშვენიერება — თავის-თავად. ამ კითხვით მიმართავს სოკრატე სოფისტ ჰიპიასს და იქვე განუმარტავს, რომ მას აინტერესებს არა მშვენიერი (აქ იგულისხმება მშვენიერი ნივთი, საგანი, ადამიანი), არამედ მშვენიერება, ანუ მას აინტერესებს არა ის, თუ რას შეიძლება ეწოდოს მშვენიერი, არამედ იმას, თუ რა არის მშვენიერი.



ამდენი გაფრთხილების მიუხედავად, ჰიპიამ მაინც ვერაფერი გაიგო და ასე უპასუხა სოკრატეს: „მშვენიერი მშვენიერი ქალიშვილია“. გაფრთხილებამ არ გაჭრა, ჰიპია ვერ ამაღლდა მშვენიერების ცნების (იდეის) დონეზე. იგი მშვენიერ საგანს ვერ გასცდა, მან ვერ დაინახა ის მშვენიერება თავისთავად, რომელიც ყველა მშვენიერის ძირში დევს და რომელიც არის მიზეზი მშვენიერი არსების არსებობისა. ჰიპიას პასუხი უვარგისობა ძნელი მისახვედრი არ არის. ამ პასუხის მიხედვით, ყოველი მშვენიერის მიზეზი არის მშვენიერი ქალიშვილი ან სხვანაირად, ყოველივე, რაც ამქვეყნად არსებობს, მშვენიერი იქნება მშვენიერი ქალიშვილის წყალობით. ეს აბსურდია!

თუ „მშვენიერი – მშვენიერი ქალიშვილია“, მაშინ იგივე ლოგიკით მშვენიერი იქნება მშვენიერი მხედარიც, მშვენიერი ღირაცა და მშვენიერი ქოთანიც. თუ ახლა ამ მშვენიერ საგნებს მშვენიერ ქალიშვილს შევადარებთ, დავინახავთ, რომ მშვენიერი ქალიშვილი მათზე გაცილებით მშვენიერი იქნება. მაგრამ სოკრატეს (იგივე პლატონს) ხომ უფრო ნაკლები და უფრო მეტი მშვენიერი არ აინტერესებს. მას აინტერესებს მშვენიერება თავისთავად.

შედარებები გრძელდება. ახლა უმშვენიერეს ქოთანს ადარებენ უმშვენიერეს ქალწულს და ამბობენ: უმშვენიერესი ქოთანი სიმახინჯედ მოგვეჩვენება მშვენიერ ქალწულთან შედარებით და პირიქით. თუ ქალწულთა გვარს ღმერთებს შევადარებთ, ახლა ქალწულები დაიზრდილებიან ღმერთებთან შედარებით. აქედან სოკრატე ერთ საინტერესო დასკვნას აკეთებს: ყველაფერი შედარებითია (ამქვეყნად). თუ ქალიშვილი ქოთანთან შედარებით მშვენიერია, ხოლო ღმერთთან შედარებით მახინჯი, აქედან ის დასკვნა გამოდის, რომ ერთი და იგივე საგანი ერთ შემთხვევაში მშვენიერია, მეორე შემთხვევაში კი – მახინჯი. როგორც უკვე ითქვა, სოკრატეს ასეთი მშვენიერი კი არ აინტერესებს, არამედ ისეთი მშვენიერი, რომელიც ყველგან, ყველა სიტუაციაში იქნება მშვენიერი, ე.ი. მას აინტერესებს მშვენიერი თავისთავად, ანუ მშვენიერება როგორც ასეთი, ანუ მშვენიერების იდეა.

ჰიპია ხვდება, რომ ჩაიჭრა და ახლა სხვა ამრიგ წამოაყენა: მშვენიერი არის ოქრო. სოკრატემ ამ ამრის გაბათილებაც ადვილად შეძლო. ამ საკითხთან დაკავშირებით მან ფიდიასის ხელოვნება გაიხსენა და ასე უთხრა ჰიპიას: განა ფიდიასმა არ იცოდა, რომ ოქრო მშვენიერია? ხოლო თუ იცოდა, მაშინ რატომ არ გამოიყენა მან ათენას თვალებსა და სახის ზოგი ნაკეთის გამოსაყვანად იგი და მის ნაცვლად სპილოს ძვალი გამოიყენა?! ამის პასუხად ჰიპია ამბობს, რომ მშვენიერი მარტო ოქრო კი არ არის, არამედ ასეთი შეიძლება იყოს სპილოს ძვალიც, ქვაც, თუკი ისინი თავის ადგილას არიან ნახმარნი.

რაკი სოკრატემ არც ეს „მგვიცება“ მიიღო და კატეგორიულად მოსთხოვა ჰიპიას ისეთი მშვენიერი, რომელიც არსად, არასდროს არავის არ ეჩვენება მახინჯად, ჰიპიამ პასუხად ასეთი რამ განაცხადა: ყველგან, ყოველთვის ყოველი მოკვდავისათვის მშვენიერია იყოს მდიდარი, ჯანმრთელი და მთელ ელადაში პატივცემული. შემდგომში თავის პასუხს უფრო ამუსტებს ჰიპია და ამბობს: ყველასათვის და ყოველთვის მშვენი-

ერია დაიმარხოვს თავისი შეილები ხელით მას შემდეგ, რაც საკუთარ მშობლებს თვითონ მიაბარებს მიწას.

ვთქვათ, ეს ყველაფერი სწორია, მაგრამ იგი ხომ მხოლოდ ადამიანებს ეხება და არა ღმერთებს, ან ღმერთთა ნაშვილებს?! მაშ, სოკრატეს მოთხოვნა ვერა და ვერ დაკმაყოფილდა.

იქნებ მშვენიერი სულაც შესაფერისია? მაგრამ არა, რადგან შესაფერისი თვითონ ავლენს მშვენიერს. იგი მშვენიერად წარმოგვიჩენს საგანს, ისევე როგორც კარგად მორგებული განსაცემელი თუ ფესხაცემელი მშვენიერს აჩენს თუნდაც არამშვენიერი გარეგნობის ადამიანს.

მაგრამ დაეაკვირდეთ რა გამოდის აქედან: არ არის მშვენიერი და მაინც მშვენიერად წარმოაჩენს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ შესაფერისი მშვენიერს კი არ წარმოაჩენს, არამედ პირიქით, მას შეცდომაში შეყვართ მშვენიერების აღქმისას (არ არის მშვენიერი და მაინც მშვენიერად წარმოაჩენს). ამიტომ ვერც შესაფერისი გამოდგება მშვენიერებად. იგი ხომ მოჩვენებით ჭეშმარიტებას ანიჭებს საგნებს. ჩვენ კი ისეთ რამეს ვუძიებთ, რაც მოჩვენებით კი არა, ჭეშმარიტ მშვენიერებას ანიჭებს საგნებს.

იქნებ ასეთი რამ ვარგისი იყოს? ასეთ შემთხვევაში მივიღებთ მსჯელობას: მშვენიერი არის ვარგისი. მაგრამ ხომ ყველამ იცის, რომ ძლიერება ვარგისია, უძლეურება — უვარგისი. გამოდის, რომ ძლიერება მშვენიერია, უძლეურება — მახინჯი. მაგრამ განა ძლიერების წყალობით არ მძლავრობენ მძლავრნი (ძლიერნი)? და ეს მძლავრობა ხშირად ათასი ბოროტების წყარო ხდება, ათასი ბოროტების ჩადენით გამოიხატება. განა ბოროტი საქმის აღსრულებას შეიძლება ეუწოდოთ მშვენიერი? ცხადია, არა. მაშ, არც ძლიერი გამოდის მშვენიერი და არც ვარგისი.

ამის შემდეგ კვლავ ახალი ამრი იქნა წამოყენებული: მშვენიერი არის ის, რაც სასარგებლოა. სასარგებლო კი სიკეთეს ქმნის. ხოლო ის, რაც ქმნის, არის მიზეზი. გამოდის, რომ მშვენიერება არის მიზეზი სიკეთისა, თავის მხრივ, სიკეთე არის მშვენიერების შედეგი. ხოლო მიზეზი და შედეგი ხომ ორი სხვადასხვა რამ არის?!

თუ მშვენიერი მიზეზია, სიკეთე — შედეგი, გამოდის, რომ მშვენიერი არის მამა, სიკეთე — კი მისი შვილი. მაგრამ რადგან არც მამაა შვილი და არც შვილი — მამა, მშვენიერი და სიკეთე სხვადასხვაა ანუ „არც მშვენიერია სიკეთე და არც სიკეთეა მშვენიერი“.

შემდეგი მგკიცება ასეთია: „მშვენიერია ის, რაც სიამოვნებას გვანიჭებს“, მაგრამ არა ყოველნაირ სიამოვნებას, არამედ მხოლოდ მშვენიერ და სმენით მოგვრილს. ასე მაგალითად, ჭამა სასიამოვნო კი არის, მაგრამ მშვენიერი არ არის, სურნელოვანი ყვავილის სუნი სასიამოვნო კი არის, მაგრამ — არა მშვენიერი.

აქედან კი ის გამოდის, რომ ერთი რიგის მოვლენები სიამოვნებას გვანიჭებს და ამიტომ ისინი მშვენიერნი არიან, მეორე რიგის მოვლენები სიამოვნებას გვანიჭებენ, მაგრამ მაინც არ არიან მშვენიერნი.

სოკრატეს კი ასეთი რამ არ აინგერესებს. მას აინგერესებს არა ის, რაც თუნდაც უმრავლესობას მშვენიერად მიაჩნია, არამედ ის, რაც მართლًا მშვენიერია.



შემდეგ სოკრატე ლაპარაკობს საგანთა ისეთ ნიშანზე, რომელიც ყველა ამ საგნის საერთო, საზიარო (ზოგადი) ნიშანია. ეს ნიშანი შეიძლება ქონდეს ორ საგანს ერთად და არა ცალ-ცალკე. ჰიპიასათვის ეს გაუგებარია. ის ამბობს, რომ შეუძლებელია ორ საგანს ერთი ისეთი ნიშანი ჰქონდეს, რომელიც ორივეს ექნება ერთად, მაგრამ არა თვითმუც ცალ-ცალკე. ამჟამად, რომ ჰიპიას არ ესმის ის, რაზედაც სოკრატე ლაპარაკობს. სოკრატე კი ლაპარაკობს არსზე, ზოგადზე, იდეაზე. ის ლაპარაკობს იმაზე, რომ არსი ერთია და იგი საერთოა ერთი კლასის ყველა საგნისათვის. ჰიპიას კი, როგორც ემპირიკოსს მიაჩნია, რომ ყველა საგანს აქვს თავისი არსი (ე.ი. რომ არსი მრავალია).

ჰიპიას აზრს იმის შესახებ, რომ ორი ადამიანი ისეთივეა ერთად, როგორც ცალ-ცალკე, სოკრატე უპირისპირებს შემდეგ მტკიცებას: ორი ადამიანი ერთად ორნი ვართ, გამოდის, ცალ-ცალკეც ორნი ვყოფილვართ და, რაკი ცალ-ცალკე თითო-თითონი (ერთნი) ვართ, გამოდის, რომ ერთადაც ერთი უნდა ვიყოთ?

ან კიდევ: თუ თითოეული ცალ-ცალკე კენჭი ვართ, ორივე ერთადაც კენჭი უნდა ვიყოთ (ორი კი ლუწია და არა — კენჭი).

ამგვარი მტკიცებების შემდეგ სოკრატე უბრუნდება ადრე გამოთქმულ აზრს იმის შესახებ, რომ მშვენიერება არის სიამოვნება. თუ მშვერისმიერი და სმენისმიერი სიამოვნება ორივე სიამოვნებაა, ეს იმიტომ, ფიქრობს სოკრატე, რომ ისინი მშვენიერნი არიან იმ არსთან თანამიმართობის წყალობით, რომელიც ვლინდება ორივეში.

საბოლოო დასკვნა, რომელსაც პლატონი აკეთებს, ასეთია: „მშვენიერი არის ძნელი“. ცხადია, ეს არ არის პასუხი კითხვაზე, თუ რა არის მშვენიერება, მაგრამ ეს იმის მიმანიშნებელია, თუ რა ძნელია მშვენიერების არსის, მშვენიერების იდეის წვდომა.

სხვა ადგილას, როცა სოკრატეს მისი მოწაფეები ეგყვიან, რომ ისინი მშვენიერ, ლამაზ საგანს ხედავენ, მაგრამ მშვენიერებას და სიკეთეს ვერა, კეთილ კაცს ხედავენ, მაგრამ სიკეთეს — ვერა, სოკრატე მიუგებს: იმიტომ, რომ ჩვენ ჩვეულებრივი თვალებით ვიყურებით, მშვენიერების (სილამაზის) და სიკეთის ხედვას კი გონების თვალი ესაჭიროება.

მაშ, სოკრატეს დამსახურება ესთეტიკის, როგორც მეცნიერების, წინაშე მშვენიერების ცნების ანალიზია. მან ერთიმეორისაგან გამოიჯნა მშვენიერება და მშვენიერი საგანი. თუ მისი წინამორბედებისათვის მშვენიერება ნიშნავდა მშვენიერად მოწესრიგებულ ბუნებას, კოსმოსს, სოკრატეს კარგად ესმის, რომ მშვენიერება სხვაა და სინამდვილე — სხვა. და რომ მშვენიერების არსება არ დაიყვანება არც მშვენიერი ქალიშვილის, არც მშვენიერი ქნარის ან ცხენის და ა.შ. არსებობაზე. მშვენიერი არის ის, რაც ყველა მშვენიერ საგანს აქცევს მშვენიერად. იგი არ არის რეალური, მაგერიალური მოვლენა, იგი არის იდეა, რომელიც თავისი ბუნებით მარადიული და უცვლელია.

სოკრატეს კვალდაკვალ პლატონი თვლის, რომ მშვენიერება არც წარმოიშობა და არც ისპობა. იგი არ არსებობს დროში (განსხვავებით მშვენიერი საგნისაგან), არამედ იგი მუდროული და მუდმივია. მართალია, „დიდ ჰიპიაში“ პლატონი არსებითად სოკრატეს ალაპარაკებს,

მაგრამ „დიდი ჰიპოა“ ხომ მის მიერაა დაწერილი და, ცხადია, მშვენიერების ის დახასიათება, რაც აქ არის მოცემული და რაც ჩვენ ზემოთ დაწერილებით გადმოვცემთ, პლატონისეული დახასიათებაა.

შუა საუკუნეების მოაზროვნეებს (პლოტინი) მიაჩნდათ, რომ მშვენიერება უმენაჲსის ერთ-ერთი თვისებაა.

მშვენიერების პრობლემა რენესანსის (აღორძინების) ხანის ესთეტიკის ძირითად პრობლემას წარმოადგენდა. შუა საუკუნეების მოაზროვნეებისაგან განსხვავებით, რომელთაც მშვენიერება ღვთაებრივი სულის გამოვლინების შედეგად მიაჩნდათ, აღორძინების ხანის ესთეტიკური აზროვნება მშვენიერების უმაღლეს განსახიერებად აღაშენა მიაჩნევს. მშვენიერება, მათი აზრით, კონცენტრირებულია ადამიანში. ამიტომ, რომ ადამიანი როგორც ხელოვნების, ისე საზოგადოებრივი მოღვაწეობის ნებისმიერი სფეროს ყურადღების ცენტრში ღვას.

განმანათლებლურმა ესთეტიკამ ეთიკურისა და ესთეტიკურის ერთიანობის პრინციპი წამოაყენა, რითაც მშვენიერება სიკეთედ მიიჩნია და პირობით, სიკეთე — მშვენიერებად. ამ პოზიციამ ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში იჩინა თავი, რამაც თავისი ასახვა ჰპოვა ფორმულაში: „ჯანსაღ სხეულში ჯანსაღი სულია“.

მშვენიერება, ჰეგელის აზრით, არის თავისუფლება. თავისუფლება კი მხოლოდ შემოქმედი ადამიანის სულის უნარია და არა მაგერიალური საგნებისა. ამასთან, მშვენიერება მარადიულია, აბსოლუტური, ზღვრული და გვერცეული, რადგან იგი აბსოლუტური იდეის გამოვლენაა.

ჰეგელის აზრით, მშვენიერება არ არსებობს ბუნებაში, ანუ ბუნების საგნებში და მოვლენები არ ხასიათდებიან მშვენიერების ნიშნით. მთავარიანი ღამე, აღელვებული ზღვა, ლაქეარდოვანი ცა, დათოვლილი მთები ჰეგელს არ მიაჩნია მშვენიერ მოვლენებად. როგორც ითქვა, ჰეგელის აზრით, მშვენიერება არის მხოლოდ იქ, სადაც საქმე გვაქვს სულის მოქმედებასთან, შემოქმედებით იმპულსებთან. ასეთია ხელოვნება. ამრიგად, მშვენიერება არსებობს მხოლოდ ხელოვნებაში.

ჰეგელისაგან დიამეტრალურად საწინააღმდეგო თვალსაზრისზე ღვას ჩერნიშევსკი. „ხელოვნების ნაწარმოები სინამდვილეზე უფრო დაბლა ღვას, — ამბობს იგი. ან კიდევ: „ბუნება ყველა ხელოვანზე უფრო დიდი ოსტატია“. იმავე უფრო ღამაში სახეები როგორიც სინამდვილეში მინახავს, არ შეიძლება წარმოვიდგინო, — ამბობდა ჩერნიშევსკი და იმავეს დასძენდა, რომ ქანდაკების სიმშვენიერე არ შეიძლება ცოცხალი ადამიანის სიმშვენიერეზე მაღლა იდგესო.

ცხადია, ყოველი სურათი ბევრად ჩამორჩება ორიგინალს, მიაჩნდა ჩერნიშევსკის, მაგრამ ის, ვინც მოკლებულია ორიგინალის ხილვის ბედნიერებას, იძულებულია ასლის ხილვითაც დაკმაყოფილდეს.

რა შეიძლება ითქვას ამ ურთიერთსაწინააღმდეგო პოზიციათა შესახებ? შეცდომაა როგორც ის თვალსაზრისი, რომელიც მშვენიერებას მარტო ხელოვნებაში ეძებს, ისე ის თვალსაზრისიც, რომელსაც მიაჩნია, რომ სინამდვილე გაცილებით უფრო მშვენიერია, ვიდრე ხელოვნება. მშვენიერება არის ბუნებაშიც, ხელოვნებაშიც, ნივთთა სამყაროშიც და ადამიანშიც.

სამოგადოების განვითარების მთელი ისტორია იმის ნათელი და გურია, რომ არ არსებობს მყარი და უცვლელი ესთეტიკური მსჯელობები. ეს შეხედულებები იცვლებიან სამოგადოებრივი იდეალების ცვლის კვალობაზე. შესაბამისად, ყოველი ეპოქა სილამაზედ იმას მიიჩნევდა, რაც თავის დროის სამოგადოებრივ იდეალებს შეესაბამებოდა. ამიტომ მშვენიერი ყოველთვის ისტორიულად შეფარდებითად, ისტორიულად ცვალებადად აღიქმებოდა.

მშვენიერის შეფარდებითობა ნათლად ჩანს ადამიანის სილამაზის შესახებ ამრთა ცვლის მაგალითზე. იყო დრო, როცა ადამიანის სილამაზის კრიტერიუმად მისი სხეული იყო აღებული. ამიტომ იყო, რომ ანტიკური ხანის თითქმის ყველა ხელოვანი შიშველ სხეულს ხატავდა. სანიშნულად თუნდაც „ლაოკოონის“ დასახელებაც იკმარებდა. ხალხში გავრცელებული ლეგენდის მიხედვით, ლაოკოონი ქურუმი, რომელმაც აპოლონის ხარი მოართვა შესაწირად. განა შესაძლებელია ქურუმი, რომელსაც მსხვერპლშეწირვის ცერემონია უნდა შეესრულებინა, შიშველი ყოფილიყო? მაგრამ უცნობი გენიალური მოქანდაკის ნამუშევარში ლაოკოონიც და მისი ორი შვილიც შიშველები არიან. ისინი იგერიებენ თრგველს, რომლებიც მათ საღატესავით შემორტყმნიან, თუმცა ბოლომდე ვერ იგერიებენ, რადგან უმცროსი შვილი უკვე დაგესლილია...

ქრისტიანობამ, დაყო რა ადამიანი სხეულად და სულად, უპირატესობა სულს მიანიჭა. ამიტომ აქ უკვე შიშველი სხეული სულაც არ არის მიმზიდველი და მშვენიერი. პირიქით, ქრისტიანი მხატვარი განსაცმლიან სხეულებს ხატავს, თანაც სხეული უეჭველად გამხდარია, რითაც სამი იმას ესმება, რომ ადამიანი ნაკლებ ყურადღებას აქცევს (უნდა აქცევდეს) თავის სხეულს. მთავარი ყურადღება სახის, განსაკუთრებით თვალების, გამოსახვას ექცევა, რადგან სახე და თვალები ავლენს იმ ღვთიურ სიკეთეს, რაც ამა თუ იმ ადამიანისათვის არის მიმალვებული.

აღორძინების (რენესანსის) ხანის მოღვაწეებმა სულისა და სხეულის პარმონიის პრინციპი წამოაყენეს. ამიტომ აქ შიშველი სხეულიც იბერწება (იხატება) და განსაცმლიანიც. პირველის ნიმუშია მიქელანჯელოს „დავითი“. მართალია, დავითი შიშველია, მაგრამ აქ მარტო მსხეულის სილამაზეზე კი არ არის მთელი აქცენტი გადაგანილი, არამედ მის სულიერ სიბრძნეზე, მტკიცე ხასიათსა და უდრეკ ნებისყოფაზე. ეს ის დავითია, რომელიც გოლიათს უნდა შეუბრძოლოს და ამ ბრძოლიდან უეჭველად გამარჯვებული უნდა გამოვიდეს და ჩვენც გვჯერა, რომ დავითისათვის მიუღწეველი არაფერია.

მაგრამ იგივე მიქელანჯელოს აქვს მოსეს სკულპტურაც. აქ მოსე განსაცმლიანია. იგი მის, მაგრამ მთავარი მის ფიგურაში მაინც მისი სახე, თვალები, განსაკუთრებით კი შუბლია.

გემომოყვანილი მაგალითი იმის მაჩვენებელია, თუ როგორ იცვლება სილამაზისადმი დამოკიდებულება საუკუნეების მიხედვით.

ახლა ისიც გავიხსენოთ, რომ სხვადასხვა რასის ადამიანებს სხვადასხვა რამ მიაჩნიათ სილამაზის აუცილებელ პირობად. თეთრკანიანი ადამიანისათვის ლამაზი ადამიანი აუცილებლად თეთრკანიანი უნდა იყოს, შავკანიანისათვის კი პირიქით. ამიტომაც, რომ ქრისტიანულ მი-



თოლოგიაში ანგელოზები პირთეთრნი არიან, ეშმაკები კი — შავები. შავკანიან რასაში კი პირიქით, თეთრსახიანი უშნოს მნიშვნელობისაა. ასევე: ევროპელს კანის ყვითელი ფერი უღამამოდ ეჩვენება, რადგან სიყვითლე მისთვის ავადმყოფობის ნიშანია, ყვითელკანიანისათვის კი ასეთი ფერი სრულიად ნორმალური და ჯანსაღი ფერია.

განსხვავებული რასის წარმომადგენლები ასევე განსხვავებულად აფასებენ თვალის ჭრილს, გუჩის სისქეს, ცხვირის ფორმას და ა.შ.

არსებობს ადამიანის სილამამის სოციალური ვარიაციებიც. ამის უკუყური დასტური ისაა, რომ ამა თუ იმ სოციალური ფენის წარმომადგენლებს სხვადასხვა შეხედულებები აქვთ ადამიანის სილამამზე. ვის არ შეუძნევიან: ქართველი გლეხისათვის ლამაზ ქალად ძვალმსხვილი, სისხლითა და ხორციით სავსე ქალი აღიქმება და ეს იმიტომ, რომ ქალი აქ ჯერ კიდევ მუშა ძალაა, რომელსაც მთელი დღის განმავლობაში დიდი ფიზიკური დატვირთვის გადაგანა უწევს. ცხადია, გამხდარი, კოფანდარა ქალი ასე დიდ დატვირთვას ვერ გაუძლებს, აკი ამიტომაც ქართველმა გლეხმა ის მიიჩნია ლამაზად, ვინც ამ დატვირთვას გაუძლებს. ეს მაშინ, როცა ქალაქელის დამოკიდებულება ქალის სილამამისადმი სულ სხვაგვარია. აქ სწორედ სუსტი, ნაზი აგებულების, გამხდარი, ქალი ითვლება ლამაზ ქალად.

არსებობს ადამიანის სილამამის არა მარტო სოციალური, არამედ ეროვნული ვარიაციებიც. „ყოველ ხალხს, — ამბობდა უმინსკი, — ადამიანის საკუთარი იდეალი აქვს“. ამ იდეალის შესაგყვისად განსაზღვრავენ სხვადასხვა ერისა და ეროვნების ადამიანის თავისებურ სილამამებს. ასე მაგალითად: ქართველისათვის მამაკაცის ლამაზ სახედ ითვლებოდა ულვაშებიანი სახე კეხიანი ცხვირით. ზოგისათვის ლამაზი სახე შრამიანი, ნაჭრილობები სახე იყო, რადგან შრამი თითქოს მეტ ვაჟკაცობას და სიმამაცეს სძენდა მამაკაცს.

ადამიანის სილამამეზე წარმოდგენა რომ იცვლება სამოგადოების განვითარების კვალობაზე ამის შესანიშნავი გამოხატულებაა ე.წ. „პოლეოლითის ვენერები“. ამ სკულპტურულ ნამუშევარში ქალის ტანის ბუნებრივი პროპორციები შეგნებულად არის დარღვეული. აქ ჰიპერტროპულად არის გამოსახული ქალის მეორადი სასქესო ორგანოები. დიდი მუცელი, განიერი თეძოები და ფართო მკერდი მიმანიშნებელია იმ ძირითადი ფუნქციისა, რასაც იმ დროს ქალი ასრულებდა. ეს იყო გვარის გაგრძელება, შეილოსნობისა და სიცოცხლის შემოქმედის ფუნქცია.

ასეა თუ ისე, რაშიც არ უნდა იქნას დანახული ადამიანის სილამამე, ფაქტი ერთია: ადამიანში არის სილამამე. მაგრამ არის თუ არა სილამამე ბუნებაში?

ბევრს მიაჩნია, რომ ბუნება თავისთავად არ არის ლამაზი. იგი არის ის, რაც არის. ლამაზად ან უშნოდ მას ადამიანი აღიქვამს და აღიქვამს იმის მიხედვით, თუ რამდენად შეესაბამება იგი მის იდეალებს. თუ ჩვენ, მაგალითად, ლომს ლამაზ ცხოველად ვთვლით, ხოლო სელაპს უშნოდ, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ ლომისათვის დამახასიათებელი ძალა, გაბედულება, მოქნილობა, ადამიანისათვის იდეალური, სასურველი თვისებებია (გავიხსენოთ გარიელის შედარება ლომთან „ვეფხისტყაოსნიდან“),



ეროვნული
ბიბლიოთეკა

ხოლო სელაპის გარეგნობასა და ქცევაში ისეთ ნიშნებს ვხედავთ, რომ
ლებიც ცხოვრების ჩვენი იდეალს ეწინააღმდეგება. ამიგომაც ავიყ-
ვანეთ ღომა ცხოველთა მეფის რანგში და ადამიანსაც ამიგომ მივა-
წერთ მის თვისებებს. ადამიანს კი „სელაპს“ ან „პინგვინს“ მაშინ ვეძა-
ხით, როცა მის სიზანგეს, მოუქნელობას გვინდა გავუსვათ ხაზი. მაგრამ
სულ სხვანაირად აფასებენ სელაპს ესკიმოსები, რომელთა ნორმალუ-
რი ცხოვრება წარმოუდგენელია სელაპზე ნადირობის გარეშე, ამიგო-
მაც მათთვის სელაპი მშვენიერი.

ყოველივე შემოთქმულს თუ გავითვალისწინებთ, უნდა დავასკვნათ,
რომ ბუნებრივ მოვლენათა სამყაროში სილაპამზე სხვა არაფერია, თუ
არა რეალურის იდეალურთან შესაგყვისობა. ბუნების მშვენიერებაში
რეალურისა და იდეალურის შეფარდების საუკეთესო ილუსტრაციას ხე-
ლოვნების მსოფლიო ისტორია წარმოადგენს. ცნობილია, მაგალითად,
რომ პირველყოფილი ხელოვნება არ იცნობს ლანდშაფტს. სამაგიეროდ
ამ პერიოდის ნახატების „მთავარი მოქმედი პირი“ არის ნადირი. იმ
დროის მხატვარი საოცარი გულმოდგინებით ხატავს კლდეებზე ირმე-
სა და ბიზონებს, მაგრამ ხატავს მათ ლანდშაფტის გარეშე, ხატავს, თუ
შეიძლება ასე ითქვას, ცარიელ სივრცეში (სიცარიელეში) და ეს იმიგომ,
რომ მისთვის არცერთი საგანი, გარდა ცხოველისა, არ იყო მშვენიერი,
ხოლო მშვენიერი იმიგომ არ იყო, რომ არცერთი მათგანი არავითარ
მნიშვნელოვან როლს არ ასრულებდა მის ცხოვრებაში. ერთადერთი,
რითაც ის ცხოვრობდა და რაც მისთვის ეგზომ მნიშვნელოვანი იყო,
იყო ცხოველებზე ნადირობა.

მაგრამ მას შემდეგ, რაც ადამიანებმა მიწათმოქმედებას მიჰყვეს
ხელი და ფასი შეიძინა მიწამ, წყალმა, მცენარემ, რაც მათ გაიგეს მეტე-
ოროლოგიური მოვლენების მნიშვნელობა, ადამიანებმა აღმოაჩინეს მი-
წის, ცის, მზისა და წვიმის, წყლისა და მცენარეთა „სილაპამე“. აღმოა-
ჩინეს და დაიწყეს კიდევ მათი გამოსახვა ხელოვნებაში. ასე შემოდის
ბუნების თემა ხელოვნებაში, იწყება გარემომცველი სამყაროს საგნები-
სა და მოვლენების გამოსახვა. და ეს ხდებოდა არა მარტო ფერწერასა
და გრაფიკაში, არამედ არქიტექტურაშიც კი, რამდენადაც თვით არქი-
ტექტურული და ორნამენტული ფორმებიც შეიცავდა ცხოველთა და მცე-
ნარეთა მოტივებს. საილუსტრაციოდ ეგვიპტის ტაძართა სვეტებიც გა-
მოდგება.

ქრისტიანობამ მკვეთრად შეცვალა ბუნებასთან ესთეტიკური და-
მოკიდებულება. რამდენადაც მას ამქვეყნიური ცხოვრება წუთისოფ-
ლად, საწუთროდ მიაჩნდა და ადამიანებს მოუწოდებდა ემზუნათ საო-
ქიო ანუ მარადიული ცხოვრებისათვის, იმდენად ყველაფერი მიწიერი
ჭეშმარიტ ქრისტიანში სიძულვილს იწვევდა. აკი ამიგომ იყო, რომ
მიწიერი სილამამით გებობის უნარი ნეგარმა ავგუსტინემ „ავხორციელ
ცდუნებად“ მონათლა. ერთი სიტყვით, ქრისტიანობა ადამიანებს ბუნე-
ბისადმი მიმდის გრძნობას უნერგავდა და შესაბამისად, კრძალავდა
მის გამოსახვას ხელოვნებაში.

აღორძინების ეპოქამ უარყო ბუნებისადმი ასეთი ანტიპატიური და-
მოკიდებულება. იგი, პირიქით, იდეალად ბუნებასთან ადამიანის შერწყ-



მას სახავდა. აღორძინების ეპოქის ხელოვანისათვის ბუნებაც და მანერა ერთიანიც ორივენი თანაბრად მშვენიერი არიან. ამიტომაც, რომ ამერიკის ოლის მხატვრები ბუნებას იქაც კი ხატავენ, სადაც ამისი არავითარი აუცილებლობა არაა (მაგალითად, პორტრეტის ხატვისას რთავენ ბუნების სურათებს. ხოლო იქ, სადაც მოქმედება ინტერიერში მიმდინარეობს, ბუნება მაინც ჩანს ღია ფანჯრიდან. ამის საილუსტრაციოდ ლეონარდო და ვინჩის „ჯოკონდას“ გახსენებაც იკმარებდა).

იმის საილუსტრაციოდ, თუ როგორ განსაზღვრავს კლასობრივ იდეალთა სხვაობა ბუნებასთან ესთეტიკურ მიმართებას, კაგანს თავის „ესთეტიკაში“ ასეთი მაგალითი მოაქვს: მე-XIX საუკუნის რუსულ აკადემიურ მხატვრობაში იმიტომ არ ჩანს რუსეთის ბუნების სურათები, რომ რუს ღიდგაცობას არ სურდა ხელოვნებაში ეხილა „ველგარული“ და „უხამსი“ რუსული ბუნება. სამაგიეროდ იგივე მხატვრები ღიდი სიამოვნებით ხატავდნენ იგალიურ ბუნებას, რომელიც მათ დახვეწილი და მშვენიერი ეჩვენებოდათ.

ამრიგად, ბუნების მშვენიერებისადმი დამოკიდებულება საზოგადოების განვითარების კვალობაზე იცვლება, მაგრამ უცვლელი რჩება ის ფაქტი, რომ ადამიანის მშვენიერებასთან ერთად მართებულია მსჯელობა ბუნების მშვენიერებაზე, ისევე როგორც ნივთთა მშვენიერებაზე.

ნივთი ადამიანის მიერაა შექმნილი და მის სილამაზეს უმეტეს შემთხვევაში ის განსაზღვრავს, თუ რამდენად მოხდა ადამიანის მიერ იდეალურის რეალიზაცია, რამდენად ჰგავს ნივთი მასში განითვებულ იდეალურ მიზანს. თუმცა ნივთის ესთეტიკური ღირებულების განსაზღვრისას მარტო იდეალურ მიზანთან მისი შესაბამისობა კი არ უნდა გავითვალისწინოთ, არამედ ის ფუნქციაც, რომელსაც ეს ნივთი ასრულებს, რამეთუ ნივთთან ურთიერთობა ჯერ მისი პრაქტიკული სარგებლობის მიხედვით იწყება და მერე ფასდება იგი ესთეტიკურად. რასაკვირველია, თუ საქმე იმაზე მიდგება, რომელია ნივთის ესთეტიკური შეფასებისათვის მთავარი — მისი პრაქტიკული ღანისშეულება თუ მისი გარეგნული იერსახე, ცხადია, უპირატესობა მის გარეგნულ იერსახეს უნდა მივიანიჭოთ.

თუ სპეციალისტები ღაობენ იმაზე, არის თუ არა მშვენიერება ბუნებაში, ხელოვნებაში მისი არსებობა არავისში ეჭვს არ იწვევს. ხელოვნებაში მშვენიერი ორნაირად ვლინდება: ერთი მხრივ, ხელოვანი ასახავს იმ სილამაზეს, რაც არსებობს ბუნებაში, ადამიანში ან ნივთთა სამყაროში, ხოლო, მეორე მხრივ, თავად ქმნის სილამაზის კანონების შესაბამისად, ან სხვანაირად, თავად ისე ხატავს, რომ რეალურად უმნო და უგვანოც კი ღიდი ესთეტიკური ღირებულების მაგარებული ხდება. საილუსტრაციოდ გავიხსენოთ თუნდაც კვამიმოდო. ამ რეალურად უმნო და უგვანო ადამიანის სახე ისე ღიდი მხატვრული ოსტატობით არის დახატული ვიქტორ ჰიუგოს მიერ, რომ მკითხველში უდიდეს ესთეტიკურ ტკბობას იწვევს. იგივე ემართება მაყურებელს, როცა ფრანგულ ფილმ „პარიზის ღეთისმშობლის ტაძარში“ კვამიმოდოს როლის შემსრულებლის ვირტუოზულ თამაშს უცქერის. ასეთი მაგალითის მოყვანა ბევრის შეგვიძლია, თუნდაც იაგოს როლის შემსრულებელი ქართული ბალეტიდან „ოტელო“ (მ. კიკალეიშვილი).

ამრიგად, ხელოვანი არა მარტო მშვენიერ სახეს ხატავს, არამედ უმნოსა და მახინჯსაც, ოღონდ მას იმდენად მშვენიერად ხატავს, როგორც მაყურებელს დიდ ესთეტიკურ სიამოვნებას განაცდევინებს. ამის გარდა, როცა ხელოვანი უარყოფით პერსონაჟს ხატავს, მისი მიზანი ამ უარყოფითის პოპულარიზაცია კი არ არის, არამედ მაყურებელში ან მსმენელში უარყოფითი ემოციის გამოწვევა, მიზლის, სიძულვილის გამოწვევა ყოველგვარი უარყოფითისადმი, უმნეობისადმი.

ჟჳ. ხელოვნება როგორც მხატვრული შემოქმედება ანუ როგორც ახლის ქმნა

ერთიმეორისაგან რომ გაარჩიონ მეცნიერისა და ხელოვანის საქმიანობა, პირველ რიგში, იმას მიაანიშნებენ, რომ მეცნიერი კი არ ქმნის ახალ სინამდვილეს, მის წესებსა და კანონებს, არამედ აღმოაჩენს მას. ვთქვათ, ნიუტონმა კი არ შექმნა მიმიდულობის კანონი, არამედ აღმოაჩინა, როგორც ფიზიკური საგნებისა და მოვლენებისათვის ღამახასიათებელი ობიექტური თვისება. რაც ითქვა მიმიდულობის კანონზე, იგივე უნდა ითქვას ნებისმიერ სხვა კანონზე და მის აღმოჩენ მეცნიერზე. ამ ამრით, მეცნიერების მთელი ისტორია არის აღმოჩენათა ისტორია. აქ ერთ აღმოჩენას მოსდევს მეორე, მეორეს — მესამე და ა.შ. ამ კანონთა აღმოჩენი სხვადასხვა დროსა და გარემოში მცხოვრები მეცნიერები არიან. ამიტომ მეცნიერებას აქვს ისტორია. ეს ისტორია სწორედ აღმოჩენათა ისტორიაა. ეს აღმოჩენები ერთიმეორისაგან გამომდინარეობენ, ერთიმეორეს ეფუძნებიან.

რაც შეეხება ხელოვნებას, იგი არ არის ახალ-ახალ აღმოჩენათა ისტორია. ხელოვანი კი არ აღმოაჩენს, არამედ ქმნის სრულიად ახალს, უნიკალურს. და ეს შექმნილი არ ეფუძნება სხვა ხელოვანის მიერ შექმნილს, არ გამომდინარეობს მისგან. მეცნიერებისაგან განსხვავებით ხელოვნების პროცესს გარკვეული თავისებურებები ახასიათებს. ხელოვნების ნაწარმოებიც დროში იქმნება, ცხადია, მას აქვს ქრონოლოგიური ისტორია, მაგრამ ეს ისტორია არ არის მისი განვითარების, აღმასვლის ისტორია.

მეცნიერება ვითარდება და წინ მიდის. ხელოვნების განვითარებაზე რომ ლაპარაკობენ არსებითად მასში გულისხმობენ იმ განსხვავებას, რომელიც არსებობს, ვთქვათ, ანტიკურ ხელოვნებასა და რენესანსის ხელოვნებას შორის, ან კიდევ იმ განსხვავებას, რაც არსებობს სენტიმენტალიზმს, კლასიციზმს, რომანტიზმსა და რეალიზმს შორის, ანუ იმ განსხვავებას, რაც ხელოვნების ძირითად მიმართულებებს (მიმდინარეობებს) შორის არსებობს.

ხელოვნება არ ვითარდება, თუ განვითარებაში გვესმის უწყვეტი აღმასვლა, ნაკლებ მხატვრულიდან უფრო მაღალმხატვრულზე გადასვ-



ლბ. ვერავენ იცყვის, რომ XII საუკუნის ძეგლი „ვეფხისტყაოსანი“ რომელიმე შემდგომი საუკუნის ნაწარმოებზე ნაკლებია თავისი მხატვრული ღირებულებით.

მეცნიერება და ხელოვნება იმითაც განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, რომ, რამდენადაც მეცნიერის მიერ აღმოჩენილი კანონი ბუნებაში თუ სამოგადოებაში რეალურად არსებული კანონია, მას დღეს იქნება თუ ხვალ აღმოაჩენს მეცნიერება. ვთქვათ, თუ ერთი მეცნიერი ვერ აღმოაჩენს, მეორე აუცილებლად აღმოაჩენს. ამიგომ ხდება ხოლმე, რომ ერთი და იგივე კანონს ერთიმეორისაგან აბსოლუტურად დამოუკიდებლად აღმოაჩენს ორი მეცნიერი, ერთი, ვთქვათ, ამერიკაში, მეორე — რუსეთში.

ხელოვნებაში ასეთი რამ გამორიცხულია. ის, რაც ერთი ხელოვნის მიერ იქნა შექმნილი, მეორე ხელოვნის მიერ აღარ შეიქმნება. „ვეფხისტყაოსანი“ მხოლოდ ერთხელ და მხოლოდ ერთი ავტორის მიერ იქნა დაწერილი. მეორე „ვეფხისტყაოსანი“ აღარასოდეს შეიქმნება. რასაკვირველია, არ არის გამორიცხული, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულა ვინმემ გამოიყენოს, მაგრამ ის, რაც ამ ფაბულაზე შეიქმნება, სულ სხვა ნაწარმოები იქნება და არა „ვეფხისტყაოსანი“.

მაშ, შემოქმედება (მხატვრული შემოქმედება გვაქვს მხედველობაში) არაა აღმოჩენა, რადგან აღმოჩენა მხოლოდ იმისი შეიძლება, რაც ისედაც არსებობს, მაგრამ მას სხვები ვერ ხედავენ. მისმა აღმოჩენმა კი დაინახა (განა ნიუტონამდე კი არ მიემიღებოდა სიმძიმის მქონე სხეულები დედამიწას?). შემოქმედება არის ახლის შექმნა-თქო, რომ ვამბობთ, აქ იმას ვგულისხმობთ, რომ ის, რასაც შემოქმედი ქმნის არ არსებობს ამ შემოქმედის გარეშე. ყოველი შემოქმედებითი მიღწევა (მხატვრული შემოქმედება) არ არსებობს შემოქმედის, როგორც სუბიექტის, გარეშე. რომელიმე მეცნიერული კანონი ისე შემოდის „ხმარებაში“, რომ მოგჯერ არც კი იცის, ამ კანონის აღმოჩენის ისტორია და, თუნდაც ავტორი. მაგრამ „ქებათა ქება ნიკორწმინდას“ რომ გალაკტიონის შედეგია, ეს ყველამ იცის, ვისაც ამ ლექსთან ჰქონია საქმე საერთოდ.

ცხადია, ნიკორწმინდის გაძრით, მისი ჩუქურთმების სიღამაშით, მისი ხუროთმოძღვრის მაღალი პროფესიონალიზმით ბევრი აღფრთოვანებულია, მაგრამ „ქებათა ქება ნიკორწმინდას“ მარტო გალაკტიონმა დაწერა. რასაკვირველია, არაა გამორიცხული, რომ ნიკორწმინდის გაძრის მშვენიერებამ მომავალშიც ბევრი ვინმე მოიყვანოს აღფრთოვანებაში, ბევრ ვინმეს ააღებინოს ხელში კალამი და მისი ქება-დიდების გამოთქმის სურვილი გაუჩინოს, მაგრამ ეს მაინც სხვა ლექსი იქნება (რაგინდ არ უნდა გავდეს მათი შინაარსი ერთმანეთს), ვიდრე ის, რაც გალაკტიონმა დაწერა. ამიგომ ვამბობთ, რომ ლექსის „ქებათა ქება ნიკორწმინდას“ დაწერის ალბათობა სხვა პოეტის მიერ პრაქტიკულად ნულის გოლიათქო.

ყოველივე მემოაღნიშნული ხელოვნების ნაწარმოების უნიკალურობასა და განუმეორებლობაზე მიახლოებით აქტი ერთჯერადი აქტია, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი განმეორებადობას არ ექვემდებარება. რამდენჯერაც არ უნდა შეასრულოს აკაკი ხორავამ ოგე-



ლოს როლი, ან უმანგი ჩხეიძემ ჰამლეტი, ყოველი შესრულებისას იგი სხვა იქნება, ვიდრე წინა შესრულებების დროს, ისევე როგორც სხვაგვარად რიხგერის მიერ „აპასიონაგას“ ყოველი შესრულება არის ახალი, უნიკალური, განუმეორებელი, ერთჯერადი შემოქმედებითი აქტი. მაგრამ შემოქმედება არც გამოგონება არაა, რადგან „გამოგონება“ გონების მიერ კონსტრუირებულს, აგებულს ნიშნავს. ასეთი კონსტრუირების შედეგია ტექნიკა მთლიანად. ხელოვნების ნაწარმოებიც ცხადია, გონების ჩართვის გარეშე ვერ შეიქმნება, ისევე როგორც დაძაბული გონებრივი მუშაობის გარეშე ვერც რაიმე მეცნიერული აღმოჩენა გაკეთდება, მაგრამ ხელოვნების ნაწარმოების შექმნაში „გაღამწყვევი სიგყვა“ არა გონებას ეთქმის, არამედ მხატვრულ ფანტაზიას, მხატვრულ გემოვნებას, არა რეალურს, არამედ ირეალურს, არა ნამდვილს, არამედ გამონაგონს. ამიგომაც ამბობენ, რომ სულ სხვაა რეალური სინამდვილე და სხვა — მხატვრული სინამდვილე, რეალური სინამდვილე ყოველთვის ერთჯერადია, შემთხვევითი ფაქტია. მხატვრული სინამდვილე არის, მართალია, გამონაგონი, მაგრამ არა ერთჯერადი, არამედ ზოგადი, ტიპური. ამას ესთეტიკაში მხატვრული განზოგადება ჰქვია, რომ ასეთი განზოგადება არ არსებობდეს, მაშინ ხელოვნებას არც არავითარი აღმზრდელობითი და შემეცნებითი ფუნქცია არ ექნებოდა.

§4. მხატვრული განზოგადება

მხატვრული განზოგადების სპეციფიკა რომ გამოვკვეთოთ, ერთმანეთს უნდა შევადაროთ რეალური სინამდვილე, მეცნიერების მიერ ასახული სინამდვილე და მხატვრული სინამდვილე ანუ ხელოვანის მიერ შექმნილი სინამდვილე.

რეალურ სინამდვილეში არსებობენ ერთეული საგნები და მოვლენები, ერთეული ცხოველები და ადამიანები. აქ არა თუ ორი ადამიანი, არამედ თვით ორი ფოთოლიც კი არ არის ერთნაირი. ამიგომაც ამბობენ, რომ რეალურ სინამდვილეში ზოგადი არ არსებობს (მართალია, პლატონი ლაპარაკობს ზოგადის ობიექტურ არსებობაზე, მაგრამ ის ზოგადი რეალურ სინამდვილეში კი არ არსებობს, არამედ ე.წ. იდეათა სამყაროში).

მეცნიერების მიერ ასახული სინამდვილე კი უეჭველად ზოგადია. მეცნიერებას არ აინტერესებს (და არც შეიძლება აინტერესებდეს) ინდივიდუალური საგნები და მოვლენები. ამიგომაც, რომ მეცნიერება ლაპარაკობს ლითონზე, როგორც ელექტრობის გამგარზე, სიმძიმის მქონე სხეულზე, რომელიც უეჭველად მიეზიდება დედამიწას, ადამიანზე, როგორც მოაზროვნე არსებაზე და ა.შ. ე.ი. ლაპარაკობს ზოგადზე და არა ერთეულზე, ინდივიდუალურზე. რომელი მეცნიერებაც არ უნდა ავიღოთ, იქნება ანატომია, ფიზიოლოგია თუ ფსიქოლოგია, ისინი ზოგად ადამი-

ანზე ლაპარაკობენ და არა ინდივიდებზე. ცხადია, ფსიქოლოგიაში არის მსჯელობა პიროვნების ინდივიდუალურ თავისებურებებზე, მაგრამ თუ ღაუვაკვირდებით, ვნახავთ, რომ ესეც ზოგადი მსჯელობაა ინდივიდუალურზე და არა ერთეული.

ზოგადის გამოსახაგავად, მეცნიერება იყენებს ცნებას, მსჯელობას და დასკვნას. რა არის ცნება? ცნება ისეთი აზრია, რომელშიც საგანთა და მოვლენათა არსებითი ნიშნებია თავმოყრილი. ასეთი არსებითი ნიშანი აღაშინისათვის არის მისი აღაშინობა ანუ მოაზროვნეობა, მისი იარაღის მეკეთებლობა, მისი შეგყვლეუბა და ა.შ. მაგიდის ცნებისათვის კი ასეთი არსებითი ნიშანი არის „მაგიდობა“ ანუ ის ფუნქცია, რასაც მაგიდა ასრულებს.

რაკი ვამბობთ, რომ საგანს აქვს არსებითი ნიშნები, ეს უკვე იმის თქმასაც ნიშნავს, რომ მას აქვს აგრეთვე არაარსებითი ნიშნებიც. როგორ გავარჩიოთ ისინი ერთმანეთისაგან?

მოლით, ჯერ იმით ღავიწყოთ, თუ რა არის ნიშანი საერთოდ? ნიშანია ის, რითაც ხასიათდება საგანი ანუ მოვლენა. (ნათქვამი, ცხადია, აღაშინისაც ეხება). ყოველ საგანს სახელს რომ ვარქმევთ, უკვე ამ სახელში ვგულისხმობთ მის ნიშნებს, როგორც არსებითს, ისე არაარსებითსაც. ასე მაგალითად, „თოვლი“ რომ ვამბობთ, უკვე ვგულისხმობთ იმას, რომ თოვლი თეთრია, რბილია, სველია, ცივია და ა.შ., ხოლო ხეს აქვს ფესვები, გოგები, ფოთლები და ა.შ.

მაშ, ნიშანია ის, რითაც საგნები ერთმანეთს ემსგავსებიან ან განსხვავდებიან. თეთრი თოვლი და თეთრი ქაღალდი მარტო სითეთრით ემსგავსებიან ერთმანეთს, სხვა ნიშნებით კი განსხვავდებიან.

ეს მსგავსება იმდენად არარსებითია მათთვის, რომ არავინ თვლის მათ ერთი ჯგუფის მოვლენებად. მაგრამ პეგრესა და პაელეს იმიტომ არქმევენ საერთო სახელს (აღაშინს), რომ ისინი არსებითი ნიშნით ემსგავსებიან ერთმანეთს (ეს არის აზროვნება).

როგორც ვხედავთ, თითოეულ საგანს მრავალი ნიშანი ახასიათებს, რომელთაგან ზოგი არსებითია, ზოგიც არარსებითი. განსხვავება არსებით და არარსებით ნიშნებს შორის იმაშია, რომ არარსებითი ნიშნის შეცვლა საგანს არ ცვლის, არსებითისა კი — აუცილებლად.

ავილოთ მაგიდის მაგალითი. მაგიდა შეიძლება იყოს ხის ან რკინის, მაღალი ან დაბალი, მრგვალი ან ოთხკუთხედი, წითელი ან მწვანე, ლამაზი ან უშნო, მაგრამ ის მაინც მაგიდა იქნება იმიტომ, რომ შემოთ ჩამოთვლილი ნიშნები არ არის მაგიდისათვის არსებითი ნიშნები. ამიტომაც, რომ ამ ნიშნების შეცვლა საგანს არ ცვლის, არსებითი ნიშანი კი ის ნიშანია, რომლის შეცვლითაც თვითონ საგანი შეიცვლება, სხვა საგნად იქცევა. იგივე მაგიდისათვის ასეთი არსებითი ნიშანი იქნება „მაგიდობა“ ანუ იმ ფუნქციის შესრულება, რაც მაგიდას ევალება. თუ მაგიდა ამ ფუნქციას ანუ მაგიდობას დაკარგავს, იგი იქცევა ხის უბრალო მასალად ან გაუქმდება საერთოდ. რაც ითქვა მაგიდაზე, იგივე უნდა ითქვას აღაშინანზეც. აღაშინი შეიძლება იყოს მაღალი ან დაბალი, მსუქანი ან გამხდარი, ლამაზი ან უშნო, თეთრკანიანი ან შავკანიანი, წაბლისფერთმიანი ან ქერა და ა.შ. ჩამოთვლილი თვისებების შეცვლით



იგი არ შეიცვლება (მაინც ადამიანად დარჩება). მაგრამ თუ ეს არაა, მაშინ ის აღარ იქნება ადამიანი.

რასაკვირველია, ცნებაზე მსჯელობა არ იქნება სრულყოფილი, თუ არ დავახასიათებთ მისი მოცულობა და შინაარსი, თუ არაფერი ვთქვით, მოპირდაპირე და მოწინააღმდეგე ცნებებზე, მაგრამ რამდენადაც ჩვენი ამოცანაა მხატვრული განზოგადების დახასიათება, ცნებაზე მსჯელობას აქ შევწყვეტთ და მივუბრუნდებით მხატვრულ განზოგადებას, რომელიც, წინასწარ ვიცხვით, დიდად განსხვავდება მეცნიერული ცნების განზოგადებისაგან.

დავიწყით იმით, თუ როგორ სახეებს ქმნის ხელოვანი — მოგაღს თუ ერთეულს!

ცხადია, არცერთი მხატვრული ნაწარმოები ჯერ არ აგებულა ადამიანზე საერთოდ, ადამიანზე მოგაღად. ყველა მხატვრული ნაწარმოების პერსონაჟი ერთეული, ინდივიდუალური არსებაა, თავისი ინდივიდუალური ფსიქიკური თავისებურებებით. ამით მხატვრული სინამდვილე ჰგავს რეალურ სინამდვილეს და დიდად განსხვავდება მეცნიერული სინამდვილისაგან.

გავიხსენოთ რამდენად განსხვავებული პერსონაჟებია, ვთქვათ, ერთიადიგივე ავგორის ერთიადიგივე ნაწარმოების პერსონაჟები. სანიმუშოდ თუნდაც კ. გამსახურდიას „დიდოსტაგის მარჯვენა“ ავიღოთ: აქ არიან მეფე გიორგი პირველი, თალაგვა კოლონკელიძე თავისი ცოლით და მხოლოდშობილი ასულით შორენათი, კონსტანტინე არსაკიძე, შორენაზე გამიჯნურებული დიდოსტაგი, სეგეციხოვლის აგებას რომ ანაცვალა სიყვარული, აქვება მეღქისედეკ კათალიკოსი, ზვიად სპასალარი, ფარსმან სპარსი, ვარდისახარი, ჭიბბერი, გირშელი და მრავალი სხვა. გავიხსენოთ, რა ინდივიდუალური თავისებურებებით ხასიათდებიან თითოეული მათგანი. როგორ არ გვანან, ერთმანეთს, თუნდაც ერთი ორიენტაციის, ერთი მსოფლმხედველობის ადამიანები.

მაშ, გამოდის, რომ ხელოვნება ისევე ხაგავს ერთეულ, ინდივიდუალურ საგნებსა და მოვლენებს, ერთეულ ადამიანებს, როგორც ეს სინამდვილეშია. მაგრამ ამ გარეგნულმა მსგავსებამ შეცდომაში არ უნდა შეგვიყვანოს და არ უნდა დაგვაბიწყდეს, რომ ყოველი ინდივიდუალური პერსონაჟი სამოგადოების გარკვეული ფენის წარმომადგენელია და ამ ამრით, იგი მოგადი გიჟია და არა ერთეული, ინდივიდუალური.

სანიმუშოდ, ილია ჭავჭავაძის ლუარსაბ თათქარიძე ავიღოთ. იგი მუა კახეთის პაგარა სოფელში მცხოვრები თავადი გახლავთ, რომლის გარეგნობასაც ასე აღწერს ავგორი: „თავადი ლუარსაბ თათქარიძე გახლდათ კარგად ჩასუქებული ძველი ქართველი, მრგვალი — უკაცრავად არ ვიყო ამ სიგყვამედ — როგორც კარგი ნასუქი კურაგი. დარბაისელის კაცის შეხედულება ჰქონდა მის ბრწყინვალეობას: თავი ისეთი მსხვილი, რომ თითქო იმის სიმძიმეს მორგავით სქელი კისერი მხრებში ჩაუძერენიაო. წითელი, თურამაული ვაშლსავით ხაშხაში ლოყები; სამკეცად ჩამოსული გრფიანების აღმგზნები ფაფუკი დაბაბი. დიდრონი თვალები“



ბი, ყოველთვის დასისხლიანებულნი, თითქო ყელში თოკი წაუჭერიათო! გაბერილი, მეგად გონიერად გადმოგდებული, დიად პატივცემული და პატივცემული ღიპი, კოგიტა და ქონით გაგენილი ბალნიანი ხელები, დამორილი მსხვილი ფეხები...”

ასეთი გარეგნობის პაგრონი ლუარსაბი ვერც სულიერებით დაიკვეხნიდა. მას სწავლა „არაფრისა არ ჰქონდა“ და ამის გამო სრულიად არ ნაღვლობდა. პირიქით, მოგჯერ გრაბახობდა კიდეც: „მე თუ წიგნი არ ვიცი, კაცი აღარა ვარ, ქული არა მხურავს, განა! ხორცი მე არ მაკლია და ფერი, წიგნი რა ვაჟკაცის ხელობაა...”

ლუარსაბის პორტრეტის ძერწვა ამით დავასრულოთ და დავსვით ჩვენთვის საინტერესო კითხვა: ვინ იყო ლუარსაბი თათქარიძე? მართლა ცხოვრობდა ასეთი თავადი შუა კახეთის ერთ პაგარა სოფელში?

ე.წ. საბჭოთა ლიგერატორული კრიტიკა ამბობდა, რომ ლუარსაბი თათქარიძე იყო ფუქსავაგი თავადის გიპიური სახე, თავადისა, რომლის ამრითაც, კაცი ძირგავარდნილი ქვევრია, რომელსაც „დღე-ყოველ უნდა ჩააყარო ხორავი და ჩაასხა სახმელი, მაგრამ კიდეც მაინც ვერ ააყსო“.

ამ მსჯელობაში ისაა სწორი, რომ ლუარსაბი მართლაც მოგადი გიპია, მაგრამ არა მაინცდამაინც თავადისა, არამედ მარმაცი ქართველისა. აკი ამიგომაც თავად ილია ჭავჭავაძე ლუარსაბი თათქარიძეზე მსჯელობის დროს ხშირად ახსენებს სიტყვებს „ქართველი“ და „ქართველი კაცი“, რითაც სახეებით ერთმნიშვნელოვნად მაინისნებს, რომ აქ ლაპარაკია ქართველზე სამოგადოდ და მის უარყოფით თვისებებზე.

მაგრამ, ცხადია, ლუარსაბი თათქარიძე გამონაკლისი როდია. ხელოვნების თავისებურება სწორედ ისაა, რომ იგი ხაგავს მოგად გიპს „გიპიურ გარემოში“. ეს ეხება არა მარტო მწერლის ფანტაზიით შექმნილ პერსონაჟებს, არამედ ისტორიულ პიროვნებებსაც კი. ცხადია, თორნიკე ერისთავი და მეფე დიმიტრი თავდადებული (დემეტრე მეორე) რეალურად არსებობდნენ, მაგრამ აკაკის მიერ დახატული თორნიკე ერისთავიცა და ილია ჭავჭავაძის მიერ გამოძერწილი დემეტრე მეფეც გარკვეულად განსხვავდება რეალურად არსებულთაგან. განსხვავდება თუნდაც იმიტომ, რომ ისინი სამშობლოსადმი თავდადებულ ადამიანთა მოგად გიპებს წარმოადგენენ. ასევე მოგადი გიპებია მუშანიკი, აბო, ევსგათი მცხეთელი, ისინი ქრისტიანობისათვის წამებულ ადამიანთა მოგად გიპებს წარმოადგენენ.

მაშ, გამოდის, რომ მხატვრული გიპი მხოლოდ გარეგნულად ჰგავს რეალურ სინამდვილეში არსებულ ერთეულ, ინდივიდუალურ ადამიანებს. სინამდვილეში ხელოვანის მიერ დახატულ ერთეულ ადამიანებში მოგადი გიპი ჩანს და ამით იგი ჰგავს მეცნიერულ მოგადს (ცნებას).

სწორედ იმის გამო, რომ ხელოვნებაშიც ხდება განმოგადება, სწორედ იმის გამო, რომ ხელოვანის მიერ დახატული ინდივიდი სინამდვილეში მოგადი გიპია, აძლევს ხელოვნებას როგორც დიდ შემეცნებით, ისე აღმშრდელობით ფუნქციას. სადაც ასეთი მოგადი გიპი არ იხატება, სადაც არ ხდება მხატვრული განმოგადება, იქ არც არაფერია საინტერესო შემეცნებითი და აღმშრდელობითი თვალსაზრისით. ამის საუკეთესო ნიმუშს მოგიერთი უცხოური მრავალსერიანი ფილმი წარმოად-



გენს, თავისი პრიმიტიული ფაბულითა და ხელოვნურად სიუჟეტით.

მაშ, მხაგერული განზოგადება ერთდროულად განზოგადებაცაა და ინდივიდუალიზაციაც. მაგრამ ეს არავითარ შემთხვევაში არ ნიშნავს იმას, რომ, თუ, ვთქვათ, არსენა მარაბდელი ეროვნული და სოციალური ჩაგვრის წინააღმდეგ მებრძოლი ადამიანის ზოგადი სახეა, ეროვნული და სოციალური ჩაგვრის წინააღმდეგ მებრძოლი ყოველი ადამიანი ტყუპის ცალივით ჰგავდეს არსენას (ინდივიდუალიზაცია სწორად ამას გულისხმობს). ეროვნული და სოციალური ჩაგვრის წინააღმდეგ მებრძოლ გმირებს, ცხადია, რაღაც ზოგადი ნიშნები კი აქვთ საერთო, მაგრამ არა — ყველა ნიშახი. ეს „საერთო ნიშნები“ მთავარია ამ გიჟის პიროვნებისათვის, ხოლო ის ნიშნები, რომლითაც არსენა განსხვავდება სხვათაგან, არარსებითი და არამთავარია. ამ არაარსებითისა და არამთავარში ჩვენ ვგულისხმობთ ამ გმირის ბიოგრაფიას, მის ყოველ კონკრეტულ მოქმედებას, კონკრეტულ ქცევას, ნაცნობ-მეგობართა წრეს, ხასიათს, ტემპერამენტს და ა.შ. ის, რასაც მ. ჯაფახიშვილის „არსენა მარაბდელში“ აკეთებს არსენა, შეიძლება არ გააკეთოს ეროვნული და სოციალური ჩაგვრის წინააღმდეგ მებრძოლმა სხვა პიროვნებამ იმიტომ, რომ ის სხვაა და არსენა — სხვა. ცნობილია, მაგალითად, რომ რეალური არსენა მარაბდელი არ იყო დაკავშირებული 1832 წლის შეთქმულებასთან, მაგრამ მიხეილ ჯაფახიშვილმა იგი დააკავშირა მასთან. ჰქონდა თუ არა ავტორს ამის უფლება? ცხადია, ჰქონდა იმიტომ, რომ ასე უფრო რელიეფური და მასშტაბური გახდა არსენა მარაბდელი, უფრო ამაღლდა როგორც ხალხთა თანასწორობისათვის მებრძოლი ადამიანი. შეიძლება ქცევის მოტივაცია, კერძოდ კი მის ბრძოლას ჩამოსცილდა „ყაჩაღური“ ელფერი და უფრო გაამრეხებულ-გაცნობიერებული გახდა.

ხშირად გიჟიურად ის მიაჩნიათ, რაც ფართოდ არის გავრცელებული. გიჟიურის ასეთი გაგება მხოლოდ ცალმხრივია და სწორი. ხშირად გიჟური სწორედ ისაა, რაც დღეს არ არის ფართოდ გავრცელებული, მაგრამ ხვალ უეჭველად ბევრი იქნება. არსენა მარაბდელი რომ ეროვნული და სოციალური ჩაგვრის წინააღმდეგ მებრძოლი ადამიანის ზოგადი გიჟია, ამას სრულებითაც არ უშლის ხელს ის გარემოება, რომ მის დროს გლეხობაში იშვიათად იყვნენ მარაბდელის მასშტაბის მებრძოლები.

მიხეილ ჯაფახიშვილი არსენა მარაბდელის სახით ხაგავს არა იმდროისათვის ფართოდ გავრცელებული ადამიანის ზოგად გიჟს, არამედ ისეთს, როგორიც ადამიანები უნდა გახდნენ, თუ მათ მართლაც სურთ სერიოზულად აღუდგნენ წინ ეროვნულ და სოციალურ ჩაგვრას და ხალხთა თანასწორობა და ქვეყნად სამართლიანობა დაამკვიდრონ. არსენა „მომაველის ადამიანია“. ასეთ ადამიანებს რომ არ ხაგავდეს ხელოვნება (ლიტერატურა), მაშინ იგი არ იქნებოდა მომაველის ორიენტირი, ხალხისათვის გზის მანათლებელი. ხელოვნება უკან კი არ მიჩანჩალებს ცხოვრებას და მარტო იმას კი არ აჩვენებს, რაც იყო, ან არის, არამედ წინასწარ ჰვრევს იმას, რაც უნდა იყოს და ამ „ახალი ცხოვრებისათვის“ ამზადებს ადამიანთა შეგნებას, მათ ცნობიერებას. სწორედ ამით



განსხვავდება მხატვრული სიმართლე ანუ ხელოვნების სიმართლესაგან.

ხელოვნება არ ახდენს ცხოვრებისეული სიმართლის სარკისებურ, ფოტოგრაფიულ ასახვას. იგი მას უეჭველად გადააკეთებს „სათავისოდ“, ერევა მასში და ასხვავერებს მას. პირველ რიგში, ავსებს მას მხატვრული გამონაგონით, ცელის პერსონაჟთა ქცევის მოტივებს. და ამას ყველაფერს იმიტომ აკეთებს, რომ უფრო მძაფრად და მკვეთრად გამოხატოს ცხოვრების სიმართლე, უფრო უკეთ დაგვეხმაროს მის გაგება-გაცნობიერებაში.

მზაგერული სიძართლე მუსტად არ ემთხვევა ცხოვრებისეულ სიძარ-
თლეს, ეს ძალიან კარგად ჩანს ხელოვნებისეული გრაფიკულისა და ცხოვ-
რებისეული გრაფიკულის ურთიერთშედარების მაგალითზე.

ყოველდღიურად ჩვენს სამოგადოებრივ ცხოვრებაში, სხვადასხვა მიზეზის გამო, მრავალი გრაგიკული შემთხვევა ხდება. ილუქებიან ადამიანები. ყოველი ადამიანის ღალუქვა, ცხადია, გრაგელია მისი ოჯახისათვის, ნათესავებისათვის, უმძიმესი დანაკლისია ნაცნობ-მეგობრისათვის.

მაგრამ რომელი შემთხვევაც არ უნდა ავიღოთ აქედან და რა დიდი მხატვრული ოსტატობითაც არ უნდა აღეწეროთ დალუქვის ფაქტი ან ამ ფაქტით გამოწვეული მწუხარება, ხელოვნებისეულ ტრაგიკულს ამ გზით მაინც ვერ მივიღებთ.

რაგომ? რა უშლის ხელს იმას, რომ, რაც ცხოვრებაში გრავიკულად აღიქმება, იქნეს გრაგულის, როგორც მხატვრული ნაწარმოების, შექმნის საფუძვლად? აქ მიზეზი მრავალია, ჩამოთვლით მხოლოდ რამდენიმეს.

პირველი: ცხოვრებისეული გრაგადიის შემთხვევაში ილუპება ჩვეულებრივი ადამიანი, ხელოვნებისეული გრაგადიის შემთხვევაში კი ილუპება არა ჩვეულებრივი, უბრალო ადამიანი, არამედ გმირი, გმირი, რომელიც ეწირება დიდ იდეას (იდეალს). გმირი, რომელიც ებრძვის ბედს-წერას (ოიდიპოსი), ღმერთს (პრომეთე ან ამირანი), მოუწესრიგებელ სოციალურ გარემოს (შექსპირის გმირები) და ა. შ. გმირი, რომლის არსებობასაც და დალუპვასაც სამოგალობრივი მნიშვნელობა გააჩნია.

მეორე: ცხოვრებისეული გრაგვლია შემთხვევის ბრალია. იგი შეიძლება მომხდარიყო და შეიძლება არც მომხდარიყო. ხელოვნებისეული გრაგვლის შემთხვევაში კი გმირის დაღუპვა გარდაუვალია. იგი გარკვეული კანონზომიერების გამოხატულებაა. იგი (ეს დაღუპვა) განპირობებულია არსებული სამოგალობრივი ყოფიერებით. ამდენად, იგი აუცილებელია და არაა — შემთხვევითი.

მესამე: ცხოვრებისეული გრაგედია არაფერს ცვლის სამოგადოებრივ ყოფიერებაში, მაშინ როცა ხელოვნებისეული გრაგიკულის შემთხვევაში გმირის დაღუპვა, რასაკვირველია, ცვლის სამოგადოებრივ ცხოვრებას. მართალია, გმირი იღუპება, მაგრამ სამაგიეროდ იმარჯვებს ის იდეები და ის საქმე, რომლის განხორციელებისათვის ის იბრძოდა. იღუპება ერთი, მაგრამ იმარჯვებს მრავალი, ამიტომ ხშირად ხელოვნებისეული გრაგიკული უფრო აღფრთოვანებას იწვევს მაყურებელში, ვიდრე დიდ ტკივილს. იგი კი არ თრგუნავს წამკითხველს ან მაყურებელს, არამედ ხშირ



შემთხვევაში იმედით, ხალისით, ოპტიმიზმით (აქედან „ოპტიმისტური ტრეკელია“) აღავსებს და, რაც მთავარია, ამაღლებულის განწყობილებას უქმნის მას, რაც ცხოვრებისეული გრაგელის შემთხვევაში აბსოლუტურად და კატეგორიულად გამოირიცხულია.

უფიქრობთ, ცხოვრებისეული გრაგელისა და ხელოვნებისეული გრაგიკულის ეს შედარება კარგად აჩვენებს სხვაობას ცხოვრების სიმართლესა და ხელოვნების სიმართლეს შორის.

არის კიდევ ერთი მომენტი, რაც იწვევს სერიოზულ განსხვავებას ცხოვრების სიმართლისა და ხელოვნების სიმართლეს შორის. საქმე ის არის, რომ ცხოვრების სიმართლის ასახვაში არა მარგო ხელოვანის ფანტაზია, მისი წარმოსახვის უნარი ერთვება, არამედ თვითონ ხელოვანიც თავისი მსოფლმხედველობით, მიზნებით, ინტერესებით, ღირებულებითი ორიენტაციით. საქმე ის გახლავთ, რომ ცხოვრებაში მიმდინარე სხვადასხვა პროცესები ხელოვანმა უნდა შეაფასოს, გამოკვეთოს მისაღმი თავისი პოზიცია და ისე მიაწოდოს იგი მკითხველსა თუ მაყურებელს. სწორედ ამ შეფასებაში ერთვება მისი მსოფლმხედველობა, ღირებულებითი ორიენტაცია ანუ ერთვება ხელოვანის „მე“.

წმ. რა არის მხატვრული სახე?

როცა მეცნიერებისა და ხელოვნების განმასხვავებელ ნიშნებზე მსჯელობენ, ასეთად, პირველ რიგში, იმას მიუთითებენ, რომ მეცნიერება ოპერირებს ცნებებით, ხოლო ხელოვნება-მხატვრული სახეებით. ამდენად, თუ მეცნიერება ცნებებით ამროვნებაა, ხელოვნება არის ამროვნება სახეებით. ეს, ერთი მხრივ. მეორე მხრივ, მეცნიერება ეძებს და ადგენს ჭეშმარიტებას, მას საქმის ნამდვილი ვითარება აინტერესებს მხოლოდ. ხელოვნება კი, როგორც ბ. ბელინსკი იცოდა, აჩვენებს და არ ამტკიცებს.

როგორც წიგნის პირველი კარის პირველივე თავში იყო ნახსენები, სახეებით ამროვნების თავისებურება ისაა, რომ ნათქვამია ერთი და სხვა რამ კი იგულისხმება, ჩვეულებრივ სიტყვებში სულ სხვა შინაარსია ჩადებული. ლაპარაკია ერთი შეხედვით, სრულიად ალოგიკურ, აბსურდულ აბეზებზე და სრულიად ნორმალური საქმის ვითარებას კი გულისხმობენ ამ სიტყვების ქვეშ.

გენიალური ვაჟა-ფშაველა ბრძანებს: „მეკე დაიხურა ჰიზბადე, მთებმა დახუჭეს თვალები“.

ერთი შეხედვით, სწორედ რომ აბსურდული ვითარებაა! მშვე და მთებიც აქ სულიერ არსებებადაა გამოცხადებული, რომელთაგან პირველს „ხელთ პირბადე უჭირავს“, მეორე კი, ალბათ დაღლილი, დასაძინებლად ემზადება. პირველი პირბადეს იფარებს სახეზე, მეორე კი — თვალებს ხუჭავს. გასაგებია, რომ აქ აეგორმა მხატვრული ხერხებითა და სამუალებებით (ანუ მხატვრული სახით) ის ვითარება გადმოსცა,



რომელიც ჩვეულებრივი მეცყველებით ასე გამოითქმება: „დაბნელობა“ ან „დაღამბა“.

რა მოხდებოდა, რომ ვაჟა-ფშაველასაც ასე „ნათლად და გარკვევით“ ეთქვა? მოხდებოდა ის, რომ საქმე აღარ გვექნებოდა არც მხატვრულ ნაწარმოებთან და არც იმ ემოციურ დაგვირგვინთან, რასაც ვაჟა-ფშაველას შემომოგანილი სიტყვები შეიცავს. გაუქმდებოდა პოეზია! გაუქმდებოდა ესთეტიკური სამყარო, როგორც ასეთი (ცხადია, აქ მოგად პრინციპზეა ლაპარაკი და არა მაინცდამაინც გენიოსი ქართველი პოეტის შემომოგანილ სიტყვებზე).

ანალოგიური ვითარება გვაქვს ვაჟა-ფშაველას სხვა ლექსებშიც: „მთანი თავჩანჩქიანები ფიქრს მიხეცნიან მწარესა“.

მთა აქაც ისევეა გაცოცხლებული, როგორც შემოთ მზე და მთები იყო. გაცოცხლებულია და მწარე ფიქრს მიცემულიც, ხოლო მთას რომ „ფიქრი შეუძლია“, ეს ვაჟამ არა მარტო პოეზიაში აჩვენა, არამედ მის შესანიშნავ პროზაულ ნაწარმოებშიც „მთანი მაღალნი“. კიდევ ერთი მაგალითი ისევ ვაჟას პოეზიიდან:

„ქარი ქვითინებს... ღრუბელთა ზარი თქვეს შესაზარები“

ნახეთ, რა საინტერესო სამყაროში ვცხოვრობთ?! სამყაროში, სადაც ქარს ქვითინი შეუძლიათ და სადაც ღრუბელთ მარი და მოთქმა გაუმართავთ!

არადა, მეორეს მხრივ, ვის უნახავს აქვითინებული ქარი, ან მოზარე ღრუბელი?! ეს რომ ჩვეულებრივმა კაცმა თქვას ჩვეულებრივი მეცყველების დროს, ალბათ ძალიან მძიმე შთაბეჭდილება დაგვრჩება მასზე, მაგრამ პოეზია (მხატვრული ამროვნება) ამას არა თუ იგანს, არამედ წარმოდგენელია უამისოდ.

მხატვრული ამროვნების ერთ-ერთი თავისებურება ისიცაა, რომ ზოგჯერ იგი სათქმელს პირდაპირ კი არ ამბობს, არამედ სიმბოლოებითა და ალევორიებით გამოხატავს. ასე მაგალითად, ლაპარაკობს „პატიმარზე“ ან, „საგრფოზე“ ან ნესტან-დარეჯანზე და მასში საქართველოს გულისხმობს, ლაპარაკობს „ცისარცყელაზე“ და ქვეყნის განახლებას, მკედრებით აღდგომას, აღორძინებას გულისხმობს, ლაპარაკობს დაჭრილ არწივზე და აქაც თავისუფლებაწართმეული საქართველო იგულისხმება.

გავისვენოთ: „მას ვჭვრეტ პატიმრად, ვის ჰმონებს გული,
მიხთვის გლას განწირული“ (ალ. ჭავჭავაძე)

„ნესტან-დარეჯან ქაჯებს ჰეავს, მოელის ტურფა გამოხსნელს“
(აკაკი წერეთელი)

„ნაშთი ძველი დიდებისა არ გაქრალა ჯერან ვეღა
დღესან მიხი შარავანდით ნიშანს გვაძლევს ნიხარტეღა“.
(აკაკი წერეთელი)

„არწივი ვნახე დაჭრილი, ევაკ-უორნებს ეოქებოდა,
ეწადა ბეჩავს ადგომა, მაგრამ ვეღარა დგებოდა...“

(ვაჟა-ფშაველა)

არაფერი ამდაგვარი მეცნიერებაში არ ხდება. აქ სახელთა და გერმინთა ასეთი თავისუფალი მონაცვლეობა აბსოლუტურად გამორიცხუ-

ლია. უფრო მეტიც, მთელი მეცნიერული ძიების არსი ცნებათა სწორი განსაზღვრა და დეფინიციაა.

მეცნიერულ ცნებებსა და მხატვრულ სახეებს შორის იმოდენა განსხვავებაა, რომ მათი ერთმანეთის ნაცვლად ხმარება მოუხერხებელია. ხშირად ასეთივე განსხვავებაა მხატვრულ სახესა და ჩვეულებრივ მეტყველებას შორის, შემოთმოგანილი მაგალითები ამის უტყუარი დასტურია. ერთადერთი საშუალება მხატვრული სახის ჩვეულებრივ სამეტყველო ენაზე გადაგანისა არის მისი „თარგმნა“. ისე როგორც „მემ ღაიხურა პირბადე, მთებმა დახუჭეს თვალები“ „თარგმნა“ დაღამებად და დაბნელებად. მაგრამ მხატვრული სახის სამეცნიერო ენაზე ან თუნდაც ჩვეულებრივ სამეტყველო ენაზე თვით ყველაზე უფრო სრულყოფილი თარგმნის დროსაც რჩება რაღაც ისეთი უთარგმნელი „ნაშთი“, რაც მხატვრული ამოცანების უნიკალობასა და განუმეორებლობაზე მიგვანიშნებს. დააკვირდით, რა უსუსური და ფერმკრთალია სიტყვა „დაღამდა“ იმ მხატვრულ სახესთან შედარებით, ილია ჭავჭავაძე რომ იყენებს იგივე ვითარების გამოსახატავად:

„ხამშობლო წახა ბნელად გაშლილი

მწუხრის წყწარი გადაეფარა.“

მემონათქვამის მიხედვით საქმე ისე არ უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ თითქოს ხელოვანი რაღაც განსხვავებული ენით მეტყველებდეს და არსად არ იყენებდეს იმ სიტყვებსა და ტერმინებს, რომელიც გვხვდება ჩვეულებრივ მეტყველებაში. განა იგივე „დაღამდას“ არ იყენებს ვაჟა, მაგრამ ამ „პროზაულ“ დაღამდას კიდევ რაღაცას ისეთს უმატებს, რომლითაც ეს სიტყვა უკვე სრულიად სხვა ემოციურ და ესთეტიკურ დატვირთვას იძენს;

„დაღამდა... წვრილნი ვარსკვლავნი

აგვავდნენ, დახდნენ ცაზედა...“

ამ მხატვრულ სახეს კვლავ პროზაული ამბავი მოჰყვება: დაღამდა, მაგრამ ჯერ ისევ არსად სჩანს მთვარე, არ დაგვნათის თავზე და შემდეგ ისევ მხატვრული სახე (ისევ დიდებული პოეზია):

„ჯერ თუ არ გაუღვიძნია,

იხევ თუ სძინავს კვლავზედა!“

სწორედ ამ ვითარების გათვალისწინებით ამბობენ, რომ მეცნიერება ვერასოდეს ვერ შეცვლის ხელოვნებას და ვერც განყენებული ცნება ვერ დაიჭერს ვერასოდეს მხატვრულ-ესთეტიკური სახის ადგილს.

საილუსტრაციოდ ასეთი მაგალითი მოვიტანოთ: მეცნიერ-ისტორიკოსები სახელოვან ქართველ მეფეს ვახტანგ გორგასალს ახასიათებენ როგორც არაჩვეულებრივი ფიზიკური ძალის მქონე პიროვნებას, მამაც და უშიშარ ადამიანს, მხნე და გაბედულ რაინდს, რომელიც მკერთათვის ნამდვილ რისხვას წარმოადგენდა. პოეზიაში კი მისი გმირობა და მამაცობა ასე წარმოჩინდება:

„ვახტანგ მეფე ღმერთს უეკარდა, წიდან ჩამოესმა რეკვა,

იაღბუწზე ფეხი შედგა, დიდმა მთებმა იწეეს დრეკა“.

თინათინის სილამამე აჯაღობდა ყველა მის მნახველს. შოთა რუსთაველმა ეს სილამამე შემდეგი მხატვრული სახით გამოსახა:



„თინათინ მკესა სწუნობდა, მაგრამ მზე თინათინებდა“.

არც გარიელის გმირობა და ეპიკაობა, საბრძოლო მხნეობა და მართება შეუქია რუსთაველს ჩვეულებრივი სიგყვებით:

„შიგან ასრე გავერივე, გნოლის ჯოგსა ვითა ქორი,

კაცი კანსა შემოვტეორნნი, ცხენ-კანისა დავედი გორი“, — ჰყვება თავად გარიელი სატაელებთან მისი შებმის შესახებ.

ყოველივე შემოთქმული იმაზე მიანიშნებს, თუ როგორ განსხვავდება მხატვრული მეტყველება (სახეებით მეტყველება) ჩვეულებრივი მეტყველებისაგან. მაგრამ განსხვავება ამასთანავე ასეთ პრობლემას წარმოშობს: თუ მხატვრული სახეებით მხოლოდ ხელოვანი ამროვნებს, როგორ გებულობს მასში ჩაღებულ შინაარსს (აზრს) ჩვეულებრივი მკითხველი ან მაყურებელი? პასუხი ამ კითხვაზე ასეთია: მეცნიერული ამროვნებაც და მხატვრული ამროვნებაც, ცხადია, ადამიანური ამროვნების ფორმებია. ადამიანი, როგორც მოამზოვენ არსება, სინამდვილესთან დამოკიდებულების პროცესში ამროვნების ორივე ამ ფორმას იყენებს, თუ საქმე სინამდვილის ობიექტურ ასახვას ეხება, იყენებს მეცნიერულ ამროვნებას, თუ მის ესთეტიკურ ათვისებას, მაშინ — მხატვრულ ამროვნებას.

ყველა ადამიანი, ცხადია, მეცნიერი არ არის, მაგრამ თავისი აზრის გამოსახატავად იგი ცნებებს იყენებს, ანუ ცნებებით ამროვნებს. სხვანაირად, მეცნიერების მონაპოვარი მარგო მეცნიერთათვის იქნებოდა გასაგები, ჩვეულებრივი ადამიანისათვის კი იგი სრულიად უცნობი ღარჩებოდა. მაგრამ, საბედნიეროდ, ეს ასე არ არის. საჭიროების შემთხვევაში ჩვეულებრივ ადამიანს არათუ ესმის მეცნიერის ენა, არამედ წარმატებითაც სარგებლობს ამ ენით.

რაც ითქვა მეცნიერული ამროვნებისადმი ჩვეულებრივი ადამიანის დამოკიდებულებაზე, იგივე უნდა ითქვას მხატვრული ამროვნებისადმი მის დამოკიდებულებაზეც. ცხადია, ყველა ადამიანი შემოქმედი ანუ ხელოვანი არ არის, მაგრამ ისინი ხშირად მიმართავენ მხატვრულ ამროვნებას, იყენებენ მხატვრულ სახეებს. ჩვეულებრივ მეტყველებაშიც ხშირად იხმარება შედარებები, მეტაფორები, ეპითეტები.

და ეს ყველაფერი იმიტომ ხდება, რომ მხატვრული, ესთეტიკური მოთხოვნილებანი ადამიანის შინაგანი, არსებითი მოთხოვნილებებია, ხოლო სინამდვილესთან ესთეტიკური დამოკიდებულება სინამდვილესთან ისეთივე დამოკიდებულებაა, როგორიც არის პრაქტიკულ-პრაგმატული ან მეცნიერული...

ცხადია, როცა ჩვეულებრივი ადამიანის შესახებ ვამბობთ, რომ ის ამროვნებს მხატვრული სახეებით-თქო, არც იმას ვიფიქვებთ, რომ ხარისხობრივად ეს ამროვნება გაცილებით დაბალია, ვიდრე ხელოვანისა, ასე რომ არ იყოს და ჩვეულებრივი ადამიანისა და ხელოვანის მხატვრული ამროვნება თანაბარი იყოს, მაშინ ყველა ადამიანი პოეტი და ხელოვანი იქნებოდა. მაგრამ ის ვითარება, რომ ჩვეულებრივი ადამიანი გარკვეული დოზით ფლობს მხატვრულ ამროვნებას, განაპირობებს ჩვეულებრივ ადამიანთა სიყვარულს ხელოვნებისადმი საზოგადოდ.

მაგრამ რატომ არის ეს სიყვარული სხვადასხვანაირი? რატომ მიაჩ-



ნდა ჰაინრიხს ჰაინეს მხატვრული ღირებულება უმაღლეს ღირებულებად და რაგომ იქნენ მის მიმართ სრულ ინდიფერენციამს უაღრესი პრიუნიტი „HOMO FABER“-იდან (ამ საკითხებზე შემოთ გვექონდა მსჯელობა). ეს იმიტომ, რომ ადამიანები ერთიმეორისაგან განსხვავდებიან მხატვრული სახეების გაგებისა და მათი გამოყენების მეტ-ნაკლები უნარით. სხვათაშორის, უთანხმოებებს მხატვრული მოვლენების შეფასებაშიც ეს ვითარება იწვევს.¹ არის შემთხვევები, როცა ხელოვანი ერთ ამრს დებს მის მიერ შექნილ მხატვრულ სახეში, კრიტიკოსი სხვაგვარად განმარტავს მას, ხოლო მკითხველი ან მაყურებელი სულ სხვაგვარად განიცდის იმავე სახეს.

ვაჟა-ფშაველას „ბახტრიონი“ მთავრდება სიყვეებით: „ამბობენ, შაჰლუბინა ჩნეულხა ფეხზე დადგომა, კდირხებაო ღუხუშხა ღაშარის გორზე შადგომა“.

ვის ან რას გულისხმობს ვაჟა-ფშაველა ღაშარის გორზე შემდგარ ღუხუშში? კრიტიკოსების ერთი ნაწილი მასში გყვედქმნილი, დასნეულებული საქართველოს მხატვრულ სახეს ჰხედავს. როცა თავად ვაჟა-ფშაველას პკითხა „ერთმა უსწავლელმა ფშაველმა“: ხომ საქართველოს გულისხმობ „ბახტრიონის“ ამ სიგყვებშიო, მან მრავალმშინელოვნად შენიშნა: იქნება ვგულისხმობდეო.² ყოველივე ეს კი იმაზე მიანიშნებს, რომ საჭიროა მხატვრული ენის (მხატვრული სახეების) ამოცნობისათვის საგანგებო მომზადება და ვარჯიში. ეს კი ყველაზე კარგად მშობლიური ლიტერატურის სწავლებისას განხორციელდება. მხატვრული ენის გაგება კი უმთავრესი და უპირველესი საშუალებაა ესთეტიკური გემოვნების განვითარებისა.

ხელოვნებაში მხატვრული სახის გამოხატვის უპირველესი საშუალებებია: ეპითეტი, მეტაფორა, შედარება, განპროვნება, პიპერბოლიზაცია, ... ამათგან ჩვეულებრივი მეტყველებისათვის ყველაზე უცხო და გაუგებარი მეტაფორაა.

მეფე-პოეტი თეიმურაზ პირველი წერს: „მელნიხა ტაჰან გიჟერი ტყვრად გარ ივლო, იხარა“. აქ მელნის ტა არის თვალი, ხოლო გიჟერი — წამწამები.

რუსთაველი ამბობს: „ტარიელ შეკრთა, შეიძრა რახში ინდოთა ტომიხა“. აქ „რახში ინდოთა ტომიხა“ წამწამებს ნიშნავს.

ან „ქალი ტირს და ცრემლსა აფრქვევს, ჰხრის ჟორნიხა ბოლო ფრთათა“. „ჟორნის ბოლო ფრთა“ აქაც წამწამებია.

ან: „ვარდი გააპიხ, გაპოხნდის მუნ ბროლი გაპოჰჭირვადი“. აქ „ვარდი“ ტყნებია, ბროლი კი — კბილები.

ასეთია ვითარება ხელოვნებაში. ეს მაშინ, როცა მეცნიერება ვერ იტანს ვერავითარ ალეგორიას, სიმბოლურ ამროვნებას. აქ სათქმელი უნდა ითქვას ნათლად, მკაფიოდ და, რაც მთავარია, მუსკად.

1. იხ. ვ. ჭელიძე, ესთეტიკური სახეები, გვ. 31-38.

2. იხ. ვაჟა-ფშაველა ქართულ ლიტერატურულ კრიტიკაში, 1955, გვ. 328.

გემოთ უკვე ითქვა, რომ შემოქმედება არის ახლის ქმნა. შესაბამისად, შემოქმედებითი პროცესი, როგორც დროში გახფენილი ფენომენი, იქნება ახლის შექმნის პროცესი. ეს პროცესი სამ ძირითად საფეხურს შეიცავს. მასალის დაგროვებას, იდეის დაბადებას და ბოლოს, ამ იდეის განხორციელებას.¹ დაგებასა და თითოეული საფეხური ცალ-ცალკე:

შემოქმედებითი პროცესის პირველი საფეხური, როგორც უკვე აღინიშნა, არის მასალის დაგროვების საფეხური. იგი ჯერ კიდევ მანამდე იწყება, სანამ მხატვრული ნაწარმოების იდეა ცნობიერად გამოიკვეთებოდეს. „ცნობიერად გამოიკვეთებოდეს-თქო“ ეპიზოდით იმიტომ, რომ მხატვრული ნაწარმოების იდეის ჩასახვას ყოველთვის უსწრებს წინ ე.წ. მოსამზადებელი პერიოდი. ეს ის დროა, როცა იდეა ჯერ ლატენკური, ფარული, არაცნობიერი სახით არსებობს. ამ პერიოდში ხდება საგნებისა და მოვლენების დაკვირვება, აღამიანების საგანგებო შესწავლა, ცხოვრებისეული გამოცდილების დაგროვება. მხოლოდ ამ „მოსამზადებელი სამუშაოს“ შემდეგ იწყება ცნობიერი, მიზანმიმართული, გეგმაშეწონილი მუშაობა ახალი ნაწარმოების იდეის მოსამზადებლად. მაგრამ იდეის მომწიფებიდან იდეის დაბადებამდე ხშირად საკმარისად დიდი დრო გადის. ამ პერიოდში ხელოვანი (უკვე ცნობიერად) იმუშავენს გარკვეულ განწყობას, აყალიბებს საკუთარ პოზიციას სინამდვილის საგნებისა და მოვლენებისადმი, საზოგადოებრივი ცხოვრებისადმი.

თავისი დროის საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე დაკვირვებით ჩამოყალიბდა, მაგალითად, იაკობ ცურგაველის შეხედულება ქალისა და მამაკაცის ადგილზე საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, საერო და სასულიერო პირთა ურთიერთდამოკიდებულებაზე, საქართველოს პოლიტიკურ ორიენტაციაზე, დავით გურამიშვილის შეხედულება სწავლა-აღმრღამზე, ილიასა და აკაკის შეხედულება პოეტიკისა და პოეზიის დანიშნულებაზე და ა.შ.

შემოქმედებითი პროცესის მეორე საფეხური იდეის დაბადების საფეხურია. ეს საფეხური, რომელსაც შთაგონების საფეხურსაც ეძახიან, სხვადასხვა ხელოვანში სხვადასხვანაირად მიმდინარეობს – ზოგან უეცრად მოვარდება გალდასავით, ზოგან დიდი გონებრივი დაძაბვის შემდეგ. ფსიქოლოგიურად შთაგონება „ამაღლებული სულიერი მდგომარეობაა“, ე.წ. „სულიერი აღფრთოვანება“. ეს ისაა, რასაც პოეტები „მუზის სტუმრობას“ ეძახიან. მუზის სტუმრობა კი ყოველთვის არ ხდება. ზოგჯერ მას დღეობით ელოდებიან, ზოგჯერ მსხვერპლსაც კი სწირავენ მას. ასე იქცეოდნენ, მაგალითად, ძველი ბერძნები,

ძველი ბერძენი ფილოსოფოსი მას (შთაგონებას) „ღვთიურ სიშმაგედ“ მიიჩნევდა. ჰეგელს მიაჩნდა, რომ „პოეტი მთლიანადაა შთანთქმული თავისი მასალის მიერ, მთლიანადაა ჩაფლული მასში და მანამ არ დამშვიდდება, სანამ მხატვრულ ფორმას დასრულებულ და ჩამოქნილ

1. იხ. ვ. კაკაბაძე, მუსიკის ფენომენი, 1993, გვ. 235-241.



სახეს არ მისცემს“.¹ ცნობილი ქართველი პოეტი გიციან ჯაფარიძე წერდა: „მე არ ვწერ ლექსებს, ლექსი თვითონ მწერს, ჩემი ხინოცხლე ამ ლექსს თან ახლავს. ლექსს მე ვუწოდებ მოვარდნილ მეწერს, რომ გაგიტანს და ცოცხლად დაგ-მარხავს.“

შემოქმედებითი პროცესის თანმხლებია ანტიციპაციის მოვლენაც. „ანტიციპაცია“ ლათინური სიტყვაა და იგი რისაზე წინასწარ განჭვრეტას, წინასწარ გამოცნობას ნიშნავს. მოცემულ სიტუაციაში ანტიციპაცია იმას ნიშნავს, რომ შემოქმედმა შთაგონების მდგომარეობაში უკვე წინასწარ იცის თავისი შემოქმედების პროდუქტი, რომელსაც ჯერ კიდევ არ ღირსებია ხორცმესხმა.² გოეთეს უთქვამს: „მე რომ ანტიციპაციის მეშვეობით მთელი სამყარო უკვე ჩემს თავში არ მენახა, ჩემი გახელილი თვალები ბრმა იქნებოდნენ“.³

მაგრამ როგორღა ხორციელდება ანტიციპაცია? რა არის ის ძალა, რომელიც შეუქმნელ ნაწარმოებს შექმნილად წარმოგვიჩენს? ეს არის ინტუიცია ანუ უშუალო ხილვა, უშუალო წვდომა რაიმესი. ასეთი უშუალო ხილვა და უშუალო წვდომა საწინააღმდეგოა დროში გაშლილი ინტელექტუალური პროცესისა.

ინტუიცია შემოქმედებითი პროცესის იმდენად აუცილებელი კომპონენტია, რომ მის გარეშე წარმოუდგენელია ჭეშმარიტი შემოქმედება. გორკი ამბობდა: ინტუიცია „მთაბეჭდილებათა იმ მარაგიდან აღმოცენდება, რომელიც ჯერ კიდევ არ არის გაფორმებული ამრით, ცნობიერებით, არაა ამრად და სახედ განხორციელებული“. ინტუიციის არსებით მნიშვნელობაზე შემოქმედების პროცესში მრავალი ხელოვანი მიუთითებდა.⁴

ასეთია ზოგადად შემოქმედებითი პროცესი როგორც შთაგონების პროცესი თავისი ანტიციპაციითა და ინტუიციით. შთაგონება, როგორც ინდივიდის სულიერი მდგომარეობა, მთლიანად ეუფლება და წარმართავს სუბიექტს. კ. სტანისლავსკი აღნიშნავდა: მე შევიცანი, რომ შემოქმედება მთელი სულიერი და ფიზიკური ბუნების თავმოყრააო, ხოლო გლირპარცერი წერდა: „შთაგონება ყველა ძალებისა და უნარების თავმოყრააო ერთ წერტილში“.

შთაგონებაზე, როგორც უნებლიედ აღმოცენებულ სულიერ მდგომარეობაზე ხელოვანისა, ბევრი საინტერესო და ყურადსაღები ამრი გამოუთქვამთ ხელოვნების დიდ კორიფეებს, განსაკუთრებით კი მუსიკის, პოეზიისა და მხატვრობის დიდოსტატებს. ისინი აფიქსირებენ იმ ვითარებას, რომ შემოქმედებითი შთაგონების მომენტში ხელოვანი ადამიანი კი არ „აქტიურობს“, არამედ თითქოს იგი „ღვთის ნების“ შემსრულებლად გვევლინება.

შემოქმედებითი პროცესის საინტერესო ფსიქოლოგიურ დახასიათებას იძლევა ცნობილი რუსი კომპოზიტორი პ. ჩაიკოვსკი. ნ. ბუკისადმი

1. Гегель, Эстетика, т. I. М. 1968. ст. 299.

2. იხ. კაკაბაძე, მუსიკის ფენომენი, გვ. 238.

3. Гегель, Эстетика, т. I, стр. 299.

4. იხ. ოთ. ტაბიძე, შემოქმედების არსი, 1980. გვ. 64.

მიწერილ წერილში იგი წერდა: დღეს, მაგალითად, დილიდან მოწყობილი იმ გაუგებარი და იმ საიდანლაც მოსული ჩემთვის უცნობი შთაგონების ცეცხლით, რომლის წყალობითაც წინაწინვე ვიცი, რომ ყველაფერს დღეს ჩვენს მიერ დაწერილს ექნება გულში ჩაწვდომისა და მასში შთაბეჭდილების დაგოვების თვისება.

ნაწარმოები, რომელსაც ვწერ უშუალო ლგოლებისა და უცილობელი შინაგანი მოთხოვნილების გამო, არ მოითხოვს არავითარ ნების უმნიშვნელო ძალისხმევასაც კი. ვემორჩილები შინაგან სმას და მუშაობა მიდის სახესებით მიუწვდომელი სიადვილით, ყველაფერი გავეწყდება. სული თრთის რაღაც სახესებით იღუმალი და უცილობელი ტკბილი მღელვარებით, სრულიად ვერ ასწრებ მიჰყვე მის ალგყინებას და დრო გადის შეუმჩნეველად... ყველაფერი, რაც კი იწერება, უშუალოდ თავშია. ამ მდგომარეობაში ყოველთვის კარგია და თუკი არაფერი ხელს არ გიშლის, მაშინ უნდა გამოვიდეს სრულყოფილება იმისა, რისი შექნის ძალაც მესწევს ამა თუ იმ მხატვარს (ხელოვანს).

ვარ რა სულის ნორმალურ მდგომარეობაში, ვქმნი ყოველთვის, დღის ყოველ წუთსა და ყოველ მდგომარეობაში. მოგჯერ ცნობისმოყვარეობით ვაკვირდები იმ უწყვეტ მუშაობას, რომელიც თვითონ ხდება ჩემს თავში. მოგჯერ ესაა რაღაც მოსამზადებელი სამუშაო. სხვა დროს არის სახესებით ახალი დამოუკიდებელი მუსიკალური აზრი და ცდილობ მეხსიერებაში მის შეჩერებას. საიდან მოდის, ეს მიუღწეველი საიდუმლოებაა, — ამთავრებს ავტორი.¹

ალექსანდრე სეროვს მიაჩნია, რომ იმ მელოდიებს, რომელიც შემოქმედებითი შთაგონების მომენტში ეძლევა, მას საიდუმლო უცნობი ხმა აწვდის.

ანრი ბერგსონისა და ლ.ა. საკეგის მიხედვით კომპოზიციური გარკინი თავისი სონატის ავტორობას მიაწერდა დემონს, რომელიც მას სიმმარში გამოეცხადა და მაღალი არგისტული ოსტატობით შეასრულა აღნიშნული ნაწარმოები, გაღვიძებულმა კომპოზიციორმა მუსკად ჩაიწერა თხზულება და ამ საიდუმლოებით მოცული შემთხვევის აღსანიშნავად მას „ემშაკის სონატა“ უწოდა.

ერნსტ ჰოფმანიც აღასკურებს იმ აზრს, რომ მას შემოქმედებით პროცესში კარნახობენ მელოდიას, რომელსაც იგი სწრაფადვე აღადგენს. „მე ვმივარ ფორტეპიანოსთან დახუჭული თვალებით და აღვადგენ მას, რასაც მკარნახობს ვიღაც მკერდიდან“.

ხშირად ეს კარნახი სიმშრის დროს ხორციელდება. ასეთ სიმშრებს „შემოქმედებით სიმშრებს“ ეძახიან. ეხება რა ამ საკითხს ლ. ვასილიევი წიგნში „ადამიანის ფსიქიკის იღუმალი მოვლენები“, წერს: „ცნობილია, რომ მრავალ გამოჩენილ ადამიანს სიმშარში გადაუჭრია ის პრობლემები, რომელთა გადაწყვეტასაც ფხიზელი ამაოდ ცდილობდა“.

სანამ ამ მოვლენებს დავასახელებდეთ, წინასწარ ვიგყვით, რომ ლ. ვასილიევი ხელოვან ხალხზე არ ლაპარაკობს მარტო. აქვე მას მოჰყავს

1. ჩაიკოვსკის, სეროვის, ბერგსონის, საკეგის, ჰოფმანის გამონათქვამები აღებულია ვ. კაკაბაძის წიგნიდან „მუსიკის ფენომენი“, გვ. 240-241.

მეცნიერთა მაგალითებიც. მაგრამ შემოქმედებითი პროცესის დახასიათებისათვის ამ „გაორებას“ არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს. ლევის მიხედვით, შემოქმედებითი სიმშრების დროს ამოუცხადოვრ მთავარი მათემატიკური ამოცანა. გერმანელ ქიმიკოს კეკულეს სიმშარში მიუგნია რთული ქიმიური ნივთიერების — ბენზოლის სტრუქტურული ფორმულა. თავისი პოემის „ჰენრიადას“ ახალი ვარიანტი ეოლგერს სიმშარში უნახავს.

ძილში მოვლენილი ახალი ამრების შესახებ მოგვითხრობდნენ გერმანელი ფიზიოლოგი კ. ბურდახი, რუსი ფიზიოლოგი ვ. ბეხტერევი და მრავალი სხვა.

ყოველივე გემონათქვამიდან შეიძლება ერთი საერთო დასკვნა გაკეთოთ: შემოქმედებითი შთაგონების პროცესში ხელოვანი თავის თავს არსებითად ღვთის ნების აღმსრულებლად განიცდის. რაც შეეხება საკუთარ „მე“-ს, იგი ამ მომენტში სრული პასიურობითა და გულგრილობით (ინდიფერენტულობით) ხასიათდება.

შემოქმედებითი პროცესის მესამე საფეხური არის იღვის განხორციელების საფეხური. ეს მომენტი მოითხოვს, ინტენსიურ, წინასწარგანზრახულ, სისტემატურ მუშაობას.

კ. სანდი ფერენც შოპენის მუსიკალური იღვის ხორცმესხმის შესახებ აღნიშნავდა, რომ იწყებოდა ყველაზე სამინელი შრომა, რაც კი მას იღვსმე უნახავს. ღოსტოვესკი რომ ღოსტოვესკია, ისიც კი ბევრს მუშაობდა მხატვრული ნაწარმოების იღვის ხორცმესახსმელად. შემოქმედებითი პროცესის ამ საფეხურზე იწყება ხელოვანის ნამღვილი აქტიურობა, ქანცგამღელი შრომა. ამით იგი განსხვავდება შემოქმედებითი პროცესის წინა საფეხურისაგან, სადაც ადგილი აქვს სურათის უეცარ შექმნას. ამასთან დაკავშირებით საინტერესო იქნება გავიხსენოთ ცნობილი გამომგონებლის გომას ეღისონის ასეთი გამოთქმა: გენიოსი (მივატყვით ყურაღება: აქ ჩვეულებრივ ხელოვანზე კი არაა ლაპარაკი, არამედ გენიალურ ხელოვანზე) 1 % ინსპირაციაა (ანუ შთაგონება) და 99 % ტრანსპირაციაო (ოფლის ღვრა).

ვოლფგან გოეთე თითქმის მთელი თავისი სიცოცხლის მანძილზე მუშაობდა „ფაუსტზე“. მასზე მუშაობა გოეთემ 23 წლის ასაკში დაიწყო და დაამთავრა 82 წლისამ.

პეტრე ჩაიკოვსკი წერდა: ინსპირაცია (მეშთაგონება) სტუმარია, რომელიც იშვიათად ესტუმრა ხოლმე მარმაცებს.

იგორ სტრავინსკი ამბობდა: პროფანი დილეგანტი ფიქრობს, რომ შემოქმედებითად ქმედითი რომ იყო, უნდა უცაღო ინსპირაციას, მაგრამ ეს შეცდომაა, როგორც მადა მოღის ჭამაში, ისე შრომა იწვევს ინსპირაციას.

ცნობილია, რა არაადამიანურ და მომქანცველ შრომას ეწეოდა ლეონარდო და ვინჩი, მიქელანჯელო, ბეთჰოვენი, პაგანინი და მრავალი სხვა.

იგივე იგორ სტრავინსკი, რომელიც გემოთ უკვე დავასახეღეთ წერს: „მე შორს ვარ იმისაგან, რომ სრულიად უარყო შთაგონება, პირიქით შთაგონება მამოდრავებელი ძაღაა. მაგრამ ეს ძაღა შეიძლება განვი-



თარღეს მხოლოდ მაშინ, როცა ის ამოქმედდება მთელი ძალისხმევით, ხოლო ძალისხმევა ესაა შრომა“.

დიდი მიქელანჯელო წერდა: ხელოვნება კეთდება და არავეინიშება რა სისხლის ფასად კეთდებაო. თავად მიქელანჯელო გამოირჩეოდა გიგანური შრომისმოყვარეობით. იგი საათობით შეუსვენებლივ მუშაობდა. ხშირად ჭამისათვისაც კი ვერ იცლიდა. მთელი დღეები ხმელ პურზე გადადიოდა. მან ვერც სიყვარულისათვის მოიცალა და ვერც მეგობრებისათვის.

დიდმა კონსტანტინე გამსახურდიამ კონსტანტინე არსაკიძის სახით ჭეშმარიტი ხელოვანი დაგვიხატა. ყველას კარგად გვახსოვს რა ძალა და ნიჭი, უნარი და შემოქმედებითი თუ ფიზიკური შესაძლებლობები შეაღია არსაკიძემ სვეტიცხოვლის ტაძრის აშენებას. ფრთა გაშალა ჭეშმარიტმა ნიჭმა, დაიწყო დიდი შემოქმედის მშოთხარე ცხოვრება. თავის საქმეზე უმომოდ, ფანატიკურად შეყვარებული არსაკიძე მუხლჩაუხრელად შრომობს. ქვას ქვაზე აწყობს, აგურს – აგურზე და ცას აწვდენს „ლოდების უცნაურ ჰარმონიას, ცადაცყორცნილს და ცაშივე გაყნულს სამარადქამოდ“. დღედაღამ შრომობდა ოქროსმარჯვენიანი ხელოვანი და ქმნიდა ხელთუქმნელ ძეგლს. შრომობდა, რადგან მიაჩნდა, რომ „შრომაა უდიდესი სიქველე ამქვეყნად და არც არაფერი ამშვენებს ისე ვაჟკაცს, როგორც შრომაში გამოჩენილი სიმამაცე“. შრომობდა, რადგან ღარწმუნებული იყო, რომ „ხელოვნებაა თავად უკვდავება. მხოლოდ ოსტატს ვერ ეწევა სიკვდილი. ათასეული წლები წაღეკავენ ირგვლივ ყოველივეს, მხოლოდ სვეტიცხოველი ღარჩება როგორც ღმერთთან და სიკვდილთან მებრძოლი იაკობი“.

ასეთია შემოქმედებითი პროცესი და მით მინიჭებული უდიდესი ესთეტიკური სიამოვნება. შემჩნეულია, რომ ემოციური მდგომარეობა თან სდევს შემოქმედებითი პროცესის სამივე საფეხურს, მაგრამ განსაკუთრებით ხელშესახებად იგი მაინც მეორე და მესამე საფეხურზეა მოცემული.

შემოქმედების პროცესში ემოციურ მდგომარეობასთან დაკავშირებით ლაპარაკობენ ე.წ. „შემოქმედებითი ტკივილის“ შესახებ. შემოქმედებითი ტკივილი არსებითად შემოქმედების მეორე და მესამე საფეხურებს ანუ იდეის აღმოცენებისა და მისი ხორცშესხმის საფეხურებს ეხება. აღნიშნული ვითარება ა. მუსიემ ამგვარად აღწერა: „შემოქმედება მალეღვებს, მათრთოლებს... ცრემლებით, ჩახშობილი კივილით სიცოცხლეს ვაძლევ იდეას, რომელიც პირველად მათრობს... იდეა მგანჯავს, მაწვალებს, სანამ შესაძლებელი გახდებოდეს მისი განხორციელება. სანამ დაიწყებოდეს სხვა წამება, მშობიარობის ტკივილი, ნამდვილი ფიზიკური ტკივილი, რომლის განმარტება არ შეიძლება... უკეთესია ამ მღრღნელი ჭიის განადგურება, რომელსაც ჩემნაირი ადამიანები უწოდებენ უბრალოდ მთაგონებას და რომელსაც მე მარტივად ჩემს საკვივარს ვუწოდებ“.¹

1. მოგვყავს თ. რიბოს მიხედვით ვ. კაკაბაძის წიგნიდან „მუსიკის ფენომენი“, გვ. 247.



ასეთია შემოქმედებითი პროცესი და მისი საფეხურები. ყოველი მხატვრული ნაწარმოები სამივე ამ საფეხურს გადის, ვიდრე მკითხველამდე, მსმენელამდე ან მაყურებელამდე მივიდოდეს!

§7. ხელოვნების შემეცნებით-განმანათლებლური და აღმზრდელობითი ფუნქცია

გემოთ უკვე ითქვა, რომ მეცნიერება სინამდვილეს ასახავს ცნებებში, ხელოვნება კი — მხატვრულ სახეებში. სხვაგვარად ეს იმის თქმასაც ნიშნავს, რომ მეცნიერება მუსკად, ობიექტურად, აღექვამურად ასახავს იმას, რაც სინამდვილეში ხდება, ხელოვნება კი უეჭველად გულისხმობს ხელოვანის ემოციურ და ამ აზრით, გენდენციურ დამოკიდებულებას სინამდვილესთან.

და მაინც ხელოვნება არ არის სრულად მოწყვეტილი რეალურ სინამდვილეს, არ არის მხოლოდ ხელოვანის (შემოქმედის) გამოწვევით, მისი ფანტაზიის ნაყოფი. იგი, როგორც სამოგადოებრივი ცნობიერების ერთ-ერთი ფორმა, სამოგადოებრივი ყოფიერების ანუ სამოგადოებრივი ცხოვრების ასახვაა, ოღონდ მწერლის ფანტაზიით გაჯერებული. და რაკი იგი სამოგადოებრივი ყოფიერების ასახვაა, სინამდვილის შემეცნების ერთ-ერთი ფორმაც არის.

ანტიკურ ფილოსოფიაში ხელოვნების შემეცნებითი ფუნქციაზე არსებითად არის გოგელეს დროიდან დაიწყო ლაპარაკი. მანამდე კი, მაგალითად პლატონი, მიიჩნევდა რა თვალხილულ სამყაროს იდეათა სამყაროს ასახვად ანუ მის აჩრდილად, ხელოვნების ფუნქციას იმაში ხედავდა, რომ აესახა ეს თვალხილული სამყარო ანუ მისი აჩრდილი გამხდარიყო. მაგრამ რამდენადაც თვალხილული სამყარო თავად იყო იდეათა სამყაროს აჩრდილი, ხელოვნება გამოდიოდა აჩრდილის აჩრდილი. ხოლო აჩრდილის აჩრდილს რომ დიდი შემეცნებითი მნიშვნელობა არ შეიძლებოდა ჰქონებოდა, ეფიქრობთ, ამას საგანგებო მტკიცება არ სჭირდება.

ამასთან, როგორც რაციონალისტ მოაზროვნეს, პლატონს მიაჩნდა, რომ შემეცნებითი ღირებულება მხოლოდ იმას შეიძლება ჰქონდეს, რაც გონებით მიიწვდინება. ხელოვნება კი სულის გონით ნაწილს კი არ აძლიერებს, არამედ ასუსტებს. სანიმუშოდ თუნდაც მისი შეხედულება გავისხენოთ, როგორც გრაგელიაზე (გრაგიკულზე), ისე კომედიამდე (კომიკურზე). გრაგელია, პლატონის აზრით, აცხოველებს და აძლიერებს ადამიანის აფექტებსა და ვნებებს, ე.ი. აცხოველებს და აძლიერებს სულის ცუდ მხარეს. ანალოგიური ვითარება გვაქვს კომედიის შემთხვევაშიც. იგი ართობს და აცინებს ადამიანს და არ აუფიქრებს, არ წარმართავს განსჯისა და განაზრებისაკენ.

განსხვავებით პლატონისაგან, არისტოტელეს შეცდომად მიაჩნდა, ჯერ ერთი, იდეების არსებობა თვალხილული საგნებისაგან განცალკევებუ-



ლად და დამოუკიდებლად, და მეორე, რაკი ყოველი საგნის იდეა თითოეულ
ამ საგანშია, რაკი ყოველი საგანი არსისა და არსებობის ერთიანობას
წარმოადგენს, ხოლო ხელოვნება ასახავს ამ ერთიანობას, ხელოვნების
შემეცნებითი ღირებულება უკვე არაერთად ეჭვს არ იწვევს.

რაც შეეხება შოთა რუსთაველს, იგი ხაზგასმით აღნიშნავდა ხელოვნების
შემეცნებით მნიშვნელობას, როცა ამბობდა: „პოეზია ძველთაგანვე
ხიბრძნისაა ერთი ღარგი“ (პოემაში აქ მთელი ხელოვნება, მისი ყოველი
ღარგი იგულისხმება), ხელოვნებას „მართლის თქმის“ საუკეთესო სა-
შუალებად მიიხსენებდა დავით გურამიშვილიც:

„მართალს ვიტყვი, შევიქნები ტყუილისა მოამბე რად?“ ან: „ტყუილი
ვმთქვა, ჩემი თქმული შეიქნების რა საჯარგი?“

შემეცნებითი მნიშვნელობა სწორედ იმას აქვს რაც „საფარგია“, თო-
რემ სიყალბე და გამოწვანება რა შემეცნებითი მნიშვნელობა შეიძლება
პქონდეს?!

ხელოვნების შემეცნებითი მნიშვნელობაზე რომ ვლაპარაკობთ, ალ-
ბათ, პირველ რიგში, ის უნდა გავიხსენოთ, რომ ხელოვნება გვაძლი-
ერებს საზოგადოების განვითარების, მისი ისტორიის ცოდნით. მოდით,
გადავავლოთ მშენებელ ჩვენს ცოდნას ძველი საბერძნეთის, ძველი რომის
ისტორიას, შემდეგ შუა საუკუნეებს, ახალ დროს, საფრანგეთის ბურჟუ-
აზიულ რევოლუციას, ბურჟუაზიულ რევოლუციებს სხვა ქვეყნებში,
„საბჭოთა კავშირის“ შექმნის ისტორიას და მრავალ სხვას და ჩვენ დაე-
რწმუნდებით, რომ ამ ცოდნაში მეცნიერულ წიგნებზე ნაკლები წვლილი
(თუ მეტი არა) როდი მიუძღვის ხელოვნებას. აქ არ მიძლება არ გაგახ-
სენდეს (და არ დაეთანხმო) ენგელსის სიტყვებით იმის შესახებ, რომ მან
საფრანგეთის საზოგადოების ისტორიის შესახებ გაცილებით მეტი გაი-
გო ბალზაკის წიგნებიდან, ვიდრე მეცნიერ-ისტორიკოსების ნაშრომები-
დან.

უხვ, უმრგვ მასალას მშობლიური ქვეყნის ისტორიის შესახებ იძლე-
ვა ეროვნული ხელოვნება და მისი ყოველი ღარგი. ნათქვამის საილუს-
ტრაციოდ მივმართოთ ფაქტებს: საქართველოს ისტორიიდან ვიცით, რომ
V-VI საუკუნეებში ქართლში დიდი იყო სპარსელთა გავლენა, ვიცით
ისიც, რომ ქართველთა ერთი ნაწილი ვერ იჩენდა ხასიათის სიმტკიცე-
სა და ნებისყოფის სიძლიერეს და მამლუქურ სარწმუნოებაზე გადადი-
ოდა. ეს მეტად სამიში იყო ქართველთათვის, რამეთუ გამამდიანებიდან
გასპარსელებამდე ერთი ნაბიჯი იყო დარჩენილი (ეგულისხმობთ იმას,
რომ გამამდიანებული ქართველი დიდხანს ვეღარ იქნებოდა ქართვე-
ლი). თუ ქართველები მასიურად დაიწყებდნენ გამამდიანებას, მოხდე-
ბოდა ქართველთა ასიმილაცია სპარსელებთან და ერი შეწყვეტდა თა-
ვის დამოუკიდებელ არსებობას ანუ ერი მოკვდებოდა. ეს ყველაფერი
ვიცით ისტორიიდან, ვიცით ამ მიმართულებით სპარსეთის შაჰების –
პეროზის, კავადის, ხოსროს და სხვათა მცდელობები.

მაგრამ, დაგვეთანხმებით ალბათ, რა ღარიბი, მწირი და მშრალი
იქნებოდა ეს ცოდნა აღნიშნული ვითარების შესახებ, რომ არ გვქონო-
და იაკობ ცურგაველის „მუშანიკის წამება“, სადაც არა მარგო ისაა
მოთხრობილი, თუ როგორ ჩავიდა ვარსკენ პიტიასში (თვით ვარსკენის



ეროვნული
დემოკრატული
რევოლუციური
ფრონტი

„პიგიახშობა“ ხომ უკვე სპარსელთა გავლენის დასტურები და მათგანური სარწმუნოების მიღების სურვილი განუცხადა, არამედ ისიც, თუ რა დიდი წინააღმდეგობა გაუწია ამ სარწმუნოება-შეცვლილ და მწეობადაკარგულ კაცს მისმა ცოლმა, ქრისტიანობისათვის თავდადებულმა ქალმა შუშანიკმა.

რაკი ვარსკენიცა და შუშანიკიც ისტორიულად არსებული ადამიანები იყვნენ, შეიძლებოდა ეს ამბები ისტორიას მეგ-ნაკლები სიმუსგით შეენახა, მაგრამ ხომ ფაქტია: ვერცერთი ისტორიკოსი ვერ მოიცილიდა იმ „კაცი ერთი სპარსი“-სთვის (ის თუნდაც რეალურად არსებულები), ვინც ამ ნაწარმოებშია ასახული. არადა, სწორედ ეს „კაცი ერთი სპარსი“ აჩვენებს, რა დიდია სპარსელთა გავლენა მთელ პერეთში, კერძოდ კი სასახლეში. ამ გავლენის, ამ „ოჯახის წევრობის“ დასტურია სწორედ ის უცერემონიო და უბოდიშო ჩარევა ცოლ-ქმრულ ურთიერთობაში, რომელსაც ეს სპარსი იჩენს. გავეხსენოთ: ვარსკენის გამამღვანების ამბავის გაგების შემდეგ შუშანიკი რომ სასახლიდან მიდის (პროტესტის ნიშნად) და ეკლესიის გვერდით მდგარ ერთ პაგარა სენაკში შეაფარებს თავს, სპარსი მიდის მასთან და გირილით ეუბნება: „ესევეთარი სახლი მშვიდობისაჲ ვითარ საწყალობელ იქმნა და სიხარული მწუხარებაჲ გარდაიქცა?“

ლააკვირდით, რა კარგად იცის ამ სახლის „ისტორია“ სპარსმა. ეს მშვიდი და წყნარი სახლი რა დღეში ჩავარდაო, „ნანობს“. აქ ხომ სულ სიხარული და მხიარულება სუფევდა, ახლა ასეთმა მწუხარებამ რაგომ მოიყვარ იგი. სპარსი რომ არაგულწრფელია თავის „დანანებაში“, ეს ძნელი მისახვედრი არაა. მთავარი ისაა, რომ იგი სულაც არ გრძნობს აქ თავს სტუმრად, უცხოდ, გარედან მოსულად. უფრო მეტიც, იგი არათუ სტუმარი არაა, არამედ გარკვეული პოლიტიკის გამგარებელია აქ. ამ სასახლეში და ვინ იცის, იქნებ მისი მუშაობის შედეგითაა ვარსკენის „სულსწრაფობა“. თავისივე ფეხით ჩარბენა ქვესიფონში და პეროზისათვის გაცხადება – მაზდეანობის მიღება მსურსო! ამას გვაფიქრებინეს ავტორისეული შენიშვნა იმის თაობაზე, რომ „კაცი ერთი სპარსი“ ვარსკენის თანამშრომელი იყო („ხოლო მრახვითა იყო იგი ვარსკენისითა“) და, რაც უთხრა შუშანიკს, ყველაფერი „მაკუვით“ ანუ ცბიერებით უთხრა, რომ როგორმე მისი გული მოენადირებინა. მაგრამ შუშანიკი დროზე მიუხედა მას თავის ცბიერ განმრახვას და ლაპარაკი არ გაუმართა („ხოლო წმიდამან მან ცნა მაკუვითი იგი მრახვა მისი და მოიღუდა თავი მისი მტკიცედ“.) სამაგიეროდ, სამი დღის შემდეგ ჩამოსულ ვარსკენთან მიდის იგივე სპარსი და ახლა მას ურჩევს: „მე ვითარ მიცნობიეს, ცოლი შენი განდგომილ არს შენგან და მე გეცყე შენ: ნუ რას ფიცხელსა სიგყუასა ეცყე მას, რამეთუ დედათა ბუნებაჲ იწრო არს“.

აი, ასეთი გახსნილი და დასამახსოვრებელი გახადა ხელოვნებამ (ამ შემთხვევაში ლიტერატურამ) სპარსელთა მრახვანი და ბნელი საქმიანობა საქართველოში. ამ მხრივ იაკობ ცურგაველის ქმნილებასთან ერთად მნიშვნელოვანია უცნობი ავტორის „ვესტატი მცხეთელის წამება“.



ახლა არაბთა სახელმწიფოსა და მაჰმადიანური რელიგიის შექმნის ისტორია გავიხსენოთ, გავიხსენოთ ისიც, როგორ შემოვიდნენ არაბები საქართველოში, რა ლოიალურ პოლიტიკას ატარებდნენ ისინი დასაწყისში. გავიხსენოთ „დაცვის სიგელი“ და ისიც, რომ სწორედ ამ დაცვის სიგელის ერთ-ერთ პუნქტში ეწერა: ის ქრისტიანი, ვინც გადავა მაჰმადის რჯულზე, სრულიად თავისუფლდება ჯიშიათისაგან (გადასახადისაგან) და საერთოდაც პატივდებული იქნება.

ბევრი ქართველი და ქრისტიანი აცდუნა ამ დაპირებამ. უნებისყოფო და სუსტი ბუნების ქართველთა ერთმა ნაწილმა მაჰმადიანური რწმენის მიღება იწყო. ამას ყველაფერს იცყვის ისტორიკოსი, მაგრამ იმას კი ვეღარ იცყვის, თუ როგორ გმობდნენ მაჰმადიანები თავიანთ რჯულს და ქრისტიანებად ინათლებოდნენ. ვერ იცყვის იმიტომ, რომ ეს იშვიათი, ერთეული გამოჩენისი (არაგაპიური) იყო, მეცნიერი კი ერთეულ, არაგაპიურ ფაქტებს ვერ განაზოგადებს, ყოველშემთხვევაში ამ ალამიანთა ენებებსა და განცდებს, მათ სულიერ მეტამორფოზას იმდენ ადგილს ვერ დაუთმობდა, რამდენიც ეს იოანე საბანისძემ გააკეთა თავის „აბოს მარგვილობაში“. იოანე საბანისძემ გაქრისტიანებული არაბი აბოს მაგალითზე, როგორც მწერალმა ლა მხაგერული სიყველის ოსტატმა, აჩვენა ქრისტიანობის უპირატესობა მაჰმადიანურ სარწმუნოებასთან შედარებით და მისადმი ერთგულების აუცილებლობა. გაამდიდრა თუ არა ჩვენი ცოდნა „აბოს მარგვილობაში“? ცხადია, გაამდიდრა!

„თხმულებადი საუცხოოდაა დასურათხატებული, წერს აკად. კ. კეკელიძე, როგორც ქართლის პოლიტიკური, საზოგადოებრივი, ეკონომიკური და სარწმუნოებრივი მდგომარეობა მერვე საუკუნეში, და არა მარტო ქართლისა, არამედ მისი შემოხველი ქვეყნებისაც“.

IX-X საუკუნეებიდან საქართველო მეგობრულ კავშირს აბამს ბიზანტიასთან. ამ კავშირის გამოხატულებაა თუნდაც ის, რომ ქართველი მეფეები „კურაპალატის“ წოდებას იღებდნენ. ისტორიიდან ვიცით, რომ მეფე ღავით კურაპალატმა დიდი დახმარება გაუწია ბიზანტიის იმპერატორს ბარდა სკლიაროსის წინააღმდეგ ბრძოლაში, ვიცით ისიც, რომ ქართველებმა თორნიკე ერისთავისა და ჯოჯიკის მეთაურობით გაანადგურეს სკლიაროსის ლაშქარი და იმპერატორს მისი სამფლობელო დაუბრუნეს.

ეს ყველაფერი ვიცით, მაგრამ რა მშრალი და სქემატური იქნებოდა ჩვენი ცოდნა ამ ამბის შესახებ, რომ არა აკაკი წერეთლის „თორნიკე ერისთავი“. დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, ვერცერთი ისტორიის სახელმძღვანელო ვერ გახდის ჩვენს ცოდნას იმდენად სრულყოფილსა და შთამბეჭდავს ქართველთა ბრძოლის, გმირობისა და რაინდობის შესახებ, რამდენსაც აკაკის „თორნიკე ერისთავი“.

XIII საუკუნე საქართველოსათვის მონღოლთა ბატონობით აღინიშნა. ამ ბატონობის მძიმე უღელი განიცადეს რუსუდან მეფემ და ორმა ღავით — ღავით ულუმ და ღავით ნარინმა. მონღოლთა ბატონობის დროს მეფობდა სწორედ ღემეგრე მეორე (ღავით ულუს შვილი), რომელიც მის წინააღმდეგ გამართულ შეთქმულებაში მონაწილეობის საბაბით თავისთან დაიბარა არღუნ ყაენმა და 1289 წელს სიკვდილით დასაჯა.



ეს ყველაფერი ვიცით ჩვენ საქართველოს ისტორიიდან. ჭაფჭაყაძემ თავის უკვდავ პოემაში „მეფე დიმიტრი თავდადებული“, ეს ისტორია ისეთი პასაჟებით, ისეთი მხატვრული გამოხატონებით შეავსო, რომ შეუძლებელია თუნდაც ერთხელ წაიკითხო იგი და დაგავიწყდეს თავის სამშობლოზე უსამღვროდ შეყვარებული მეფე, მეფე, რომელმაც მგერს რომ მისი ქვეყანა არ აეოხრებინა, ნებით ეახლა ყაენს და საკუთარი სიცოცხლე გაწირა.

ვფიქრობთ, ვერცერთი მეცნიერი-ისტორიკოსი ისე ემოციურად, ისე გულშიამწვდომად, მიმზიდველად და შთაბეჭდავად ვერ ასახავს „ბასიანის ბრძოლას“, როგორც ეს ლადო ასათიანმა შესძლო.

იგივე ითქმის XVIII საუკუნის საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური ვითარების ასახვის შესახებ დავით გურამიშვილის „დავითიანში“, კერძოდ, კი მის იმ ნაწილში, რომელიც პირობითად „ქართლის ჭირად“ იწოდება.

წარმოდგინეთ რა მცირე, შემღუღული, მშრალი და სქემატური იქნებოდა ჩვენი ცოდნა ბაგრატ III-ისა და გიორგი პირველის მეფობაზე, რომ არ წაგვევითხა კონსტანტინე გამსახურდიას „დიდოსტაგის მარჯვენა“, დავით აღმაშენებლის მეფობაზე, რომ არ გავცნობოდით იგივე ავტორის გრილოგიას „დავით აღმაშენებელს“. მკვეთრად აძლიერებს ჩვენს ცოდნას რუსეთის კოლონიზატორულ პოლიტიკაზე საქართველოში, ილია ჭავჭავაძის „მგზავრის წერილები“ და „აჩრდილი“, ალექსანდრე ყაზბეგის „ელგუჯა“, მიხეილ ჯაფახიშვილის „არსენა მარაბდელი“ და მრავალი სხვა.

საქართველოს ისტორიის ერთ-ერთი გმირული ფურცელი არის 1659 წლის ბახტრიონის აჯანყება. ამ აჯანყების მხატვრული ასახვა მოგვეცა აკაკი წერეთელმა „ბაში-აჩუკში“ და ვაჟა-ფშაველამ „ბახტრიონში“. მათ არა მარტო უკვდავყვეს ამ აჯანყების მეთაურთა ნათელი სახეები, არამედ გააცოცხლეს ისტორიის მიერ არშემონახული სახალხო გმირებიც (სანათას, ლელას, კვირიას სახით).

საოცარ წარმოდგენებს და განცდებს იწვევს მეორე მსოფლიო ომის თემისადმი მიძღვნილი მხატვრული ტილოები: ნოდარ დუმბაძის „მე, ბეზია, ილიკო და ილარიონი“, „მე ვხედავ მშეს“, მ. შოლოხოვის „აღამიანის ბედი“, ალ. გვარდოვსკის „ვხსილ გიორკინი“, მხატვრული ფილმები: „ჯარისკაცის მამა“, „ბაღდად ჯარისკაცზე“, და მრავალი სხვა.

ცხადია, ყველა ამ მოვლენას ისტორია უფრო მუსკად, უფრო ობიექტურად და მართლად ასახავს, მაგრამ ხელოვნების უპირატესობა ისაა, რომ იგი უკეთ განაცდევინებს, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თუ ისტორია გონებაზე გადის, ხელოვნება უშუალოდ გულს წვდება და დიდ ემოციურ მეგავლენას ახდენს ადამიანზე. ამიტომაც ამბობდა ჩერნიშევსკი: ხელოვნება ცხოვრების ისეთი სახელმძღვანელოა, რომელსაც ისინიც კი სიზმოვნებით კითხულობენ, რომელთაც არ უყვართ სახელმძღვანელოები.

კარგად გვესმის, რომ აუცილებელია ისტორიკოსმა ასახოს ისტორიული ვითარება მუსკად, ობიექტურად, ადექვატურად. იგი მკითხველზე შთაბეჭდილებას ახდენს სიმუსკით. ისტორიკოსს, როგორც მეცნიერს.

არა აქვს უფლება გამოიგონოს პერსონაჟები, შეალამაზოს ისტორიული სინამდვილე, თუნდაც ოდნავ შეცვალოს ფაქტები, რამეთუ ყოველი „შეალამაზება“ ისტორიკოსის მხრიდან უდრის დამახინჯებას, ფალსიფიკაციას, სიყალბეს, ჭეშმარიტების დაღაგს. ცხადია, ისტორიკოსს, რომელიც კარგად იცნობს ისტორიულ მასალას და პირველწყაროებს, შეუძლია დაწეროს ამა თუ იმ პერიოდის ამსახველი ისტორიული რომანი (თუკი საბამისო ნიჭიც მოღვაწის), მაგრამ რომანის წერისას იგი, ცხადია, მწერალი იქნება და არა — ისტორიკოსი. ამიტომ მის მიერ მოთხრობილი ამბის სიმუსგისა და ობიექტურობის მოთხოვნა არც კი უნდა დაეაყენოთ. აქ ცალკეული ფაქტები და მოვლენები ისევე შეალამაზებული და გამონაგონი იქნება, როგორც ეს ნებისმიერ რომანისგან გვხვდება.

ხელოვნების ნაწარმოებსა და სამეცნიერო ნაშრომს შორის დევს სამეცნიერო-პოპულარული ლიგერაგურა, რომელიც, ცხადია, არ ამახინჯებს ფაქტებს. არ ცვლის თარიღებს, არ იგონებს პერსონაჟებს, ერთი სიტყვით, არავითარ „გამომგონებლობას“ არ მიმართავს და მოვლენათა განმოგადებით გააზრებას მხაგრულ-მწერლური სტილით ახდენს. ხელოვნების შემეცნებით ფუნქციაზე რომ ვმსჯელობთ, არც ის უნდა დაგვაფიწყდეს, რომ იგი ადამიანთა შეცნობის საუკეთესო საშუალებაა. იგი გვეხმარება უკეთ გავერკევოთ ადამიანთა განცდებში, ვნებებში, ინტერესებში, მოტივებში, ღირებულებებში, უკეთ შევაფასოთ ისინი, უკეთ გავეცნოთ ადამიანთა ხასიათებს. ამ ამრით უწოდებენ ხელოვნებას ადამიანთმცოდნეობას. ვერცერთი მეცნიერება, თვით ფსიქოლოგიაც კი, იმდენს ვერ გვეჩვენებს სხვა ადამიანის მესახებ, რამდენსაც ხელოვნება, განსაკუთრებით კი მხაგრული ლიგერაგურა. აბა, რომელ მეცნიერს შეუძლია შეიჭრას ადამიანის სულის ლაბირინთებში, ისე ხატონად (მხაგრულად) გამოხატოს სხვა ადამიანის სულიერი მდგომარეობა, როგორც ეს, ვთქვათ, ლოსტოვესკის შეეძლო? სამართლიანად წერს მ. კაგანი: „სწორედ ხელოვნებას უნდა უმაღლოდეს კაცობრიობა პიროვნების ფსიქოლოგიის ღრმა და მედმიწევნით ნიუანსურ გაგებას, მისი ამრის, გრძნობის და ნების ურთიერთკავშირის წვდომას“.

თავის მხრივ, პიროვნების ფსიქოლოგიის ასეთი ღრმა და მედმიწევნითი ცოდნა მარგო იმ ამრით კი არ არის ფასდაუდებელი, რომ სხვა ადამიანების სულიერ სამყაროს გვიხსნის, არამედ იმ ამრითაც, რომ უკეთ მაცნობს ჩემს თავს. მწერალი ხომ მარგო არ აღწერს სხვის გრძნობებსა და ემოციებს, მოტივებსა და ღირებულებებს, გვაცნობს სხვადასხვა სოციალური წრის წარმომადგენელთა ცხოვრების წესსა და ფსიქოლოგიას, არამედ აფასებს სხვათა საქციელს, მათი მოქმედების აუკარგიანობას. ეს შეფასება შეუძლია მკითხველს თავის თავზე გადმოიგნოს და განახორციელოს ის აქტი, რასაც თვითშემეცნება ჰქვია.

შეიძლება ვინმემ თქვას, რომ რა საჭიროა ასეთი „შემოვლითი გზა“ თვითშემეცნებისათვის, როდესაც არსებობს საკუთარი თავის შეცნობის ისეთი პირდაპირი და უმოკლესი გზა, როგორიც თვითდაკვირვებაა. არცერთი ადამიანი არ არის მოკლებული თვითდაკვირვების, ანუ ინგროსპექციის უნარს, მაგრამ ხომ ფაქტია ისიც, რომ თვითდაკვირვების ღრმად ადამიანი უფრო გენდენციურია, თავის სასარგებლოდ განწყობი-



ლი, ვიდრე ობიექტური. იგი ხომ თავის დაღებით უფრო გახანგრძლივდა და ნაკლს ამცირებს. და ეს გენდენციურობა ხომ მოგჯერ იქამდეც კი მიდის, რომ „სხვის თვალში ბეწვს ხედავს, საკუთარში კი — ღირესაც ვერა“.

აი, ამ გენდენციურობიდან რომ იხსნას თავი ადამიანმა, ამისათვის მიმართავს იგი საკუთარი მე-ს დადგენას სხვისი დახმარებით და ამ საქმეში კეთილ მეგზურად იგი ხელოვნებას ირჩევს. ასე მაგალითად, როცა ხელოვანი ხაგავს შურიან, ბოროტ და ეგოისტ ადამიანს და მე ვამჩნევ, რომ ეს უარყოფითი თვისებები არც ჩემთვის არაა უცხო, მე ვცდილობ, რომ როგორღაც აღმოვჩხვრა ისინი ჩემში, ვცდილობ მათ გამოსწორებას. ვლამობ, არ დავემსგავსო იმ უარყოფით პერსონაჟს, რომელსაც დასცინის მაყურებელი და რომლის მიმართ მიზლი, სიძულვილი, უარყოფითი ემოცია უჩნდება იგივე მაყურებელს ან მკითხველს. და პირიქით, როცა დაღებითი პერსონაჟი მოქმედებს ნაწარმოებში ან სცენაზე, იგი ჩვენში მორალურ კმაყოფილებას იწვევს და გვიჩენს სურვილს, რომ დავემსგავსოთ მას, ვიყოთ ისეთივე კეთილი, ქველმოქმედი, პატიოსანი, ობიექტური, სამართლიანი, პირდაპირი, თავმდაბალი, როგორიც ეს დაღებითი პერსონაჟია. ეს არის ხელოვნების კიდევ ერთი განსაკუთრებული ფუნქცია — აღმზრდელობითი ფუნქცია. ხელოვნების უკუდავევის ჭეშმარიტი მიზეზი სწორედ ისაა, რომ მას არა მარტო ესთეტიკური ან შემეცნებით-განმანათლებლური ფუნქცია აქვს, არამედ ამავე დროს დიდი აღმზრდელობითიც.

ვინ არიან არსებითად ხელოვნებაში გამოხატულნი? ცხადია, დაღებითი და უარყოფითი პერსონაჟები. აქედან დაღებითები გვასწავლიან — როგორები უნდა ვიყოთ ჩვენ, როგორ უნდა მოვიქცეთ, რომ ისეთივე მისაბაძნი და სანიმუშონი ვიყოთ, როგორიც ამა თუ იმ ნაწარმოების გმირები არიან და პირიქით, უარყოფითი პერსონაჟები მიგვანიშნებენ როგორები არ უნდა ვიყოთ, თუკი გვინდა, რომ სხვისი დაცინვის ობიექტები არ გავხდეთ.

რასაკვირველია, ცდებოდა პლატონი, როცა კომედიას იმის გამო უარყოფდა, რომ იგი აცინებს ადამიანს. სიცილი ამ შემთხვევაში იაფფასიანი გართობის, დროსტარების გოლფასი კი არ არის, იგი იმის დასტურია, რომ მე ავმადლდი იმ პერსონაჟზე, რომელსაც დავეცინი. თუ მე ვიცი, რომ ასეთი ქცევა დაცინვას და არა მხარდაჭერას იმსახურებს, მე, წესით, აღარ უნდა ჩავიდინო ასეთი საქციელი.

უარყოფითი პერსონაჟის საგვას სწორედ ეს აზრი აქვს. იგი მიზლს, სიძულვილს, ანტიპატიას უნდა იწვევდეს ჩვენში და არა — მხარდაჭერასა და სიმპატიას. უარყოფითი პერსონაჟი ადამიანების ნეგაციაა, იგი იმის მაჩვენებელია, თუ როგორი არ უნდა იყოს ადამიანი. ასე და მხოლოდ ასე უნდა გავიგოთ ლუარსაბ თათქარიძე. იგი ადამიანების ანტიპოლია. და ეს ეხება ყველა უარყოფით პერსონაჟს, ასახულს მთელ მსოფლიო ლიტერატურაში.

სამაგიეროდ დაღებითი გმირი გვასწავლის, თუ როგორი უნდა იყოს ადამიანი. რა ადამიანური თვისებების, მწეობრივი ნორმების მაგარუბელი უნდა იყოს იგი. ცხადია, აბსოლუტურად დაღებითი ადამიანები არ



არსებობენ, როგორც — აბსოლუტურად უარყოფითი. ამიტომ არის რომ ისეთი რეალისტი მწერალი (აქ რეალისტი მიმართულება მხედველობაში), როგორც იაკობ ცურგაველი იყო, არ მალავს შუშანიკის ხასიათის სიფიცხეს, ისე როგორც იმას, რომ თვით უზნეო ვარსკენიც კი გზადაგზა განიცდის სინდისის ქენჯნას, აქვს შებრალების უნარი.

დადებითი პერსონაჟის ხატვის თვალსაზრისით უნიკალურია „ვეფხისტყაოსანი“. მის მთავარ გმირებს იდეალურ გმირებს უწოდებენ. სწორედ ისინი გვასწავლიან: გმირობას, ვაჟკაცობას, კაცთმოყვარეობას, ქველმოქმედებას, მოყვასისადმი თავდადებას, თავმდაბლობას, გულუხვობას და ა.შ. გვასწავლიან, როგორ უნდა გავუძლოთ ჭირს, ვიყოთ სიკეთისა და სიყვარულის ერთგული და ა.შ.

უპირველესი, რასაც ხელოვნება და მასში ასახული დადებითი გმირები გვასწავლიან, არის სამშოლოს სიყვარული, მისადმი ერთგულება და თავდადება. სამწუხაროდ, ერის ცხოვრებაში არის შემთხვევები, როცა ერს მოიცავს ნიჰილიზმი, ეროვნული ინფანტილიზმი და ინდიფერენტიზმი, როცა ეროვნული ცნობიერება დაკნინებულია, დაკარგულია ეროვნული ღირსების გრძნობა. აი, ასეთ კრიტიკულ, მღვრულ სიტუაციაში მით უფრო საჭიროა პატრიოტული მოტივის წინ წამოწევა ხელოვნების ყველა დარგის მიერ.

ქართულ ეროვნულ ცნობიერებას ყოველთვის ფარად ედგა ეროვნული შემოქმედებითი ინტელიგენცია. ქართველი მოღვაწენი ყოველთვის ბუსგად გრძნობდნენ საშიშროების მოახლოებას და თავიანთი მხატვრული შემოქმედებით ცდილობდნენ ერი ეხსნათ ნიჰილიზმისა და გადაგვარებისაგან. ყველაზე მძიმე ამ მხრივ მაინც XIX საუკუნე იყო, როცა ცარისტული რუსეთი მიზანმიმართულად ანხორციელებდა მკაცრ რუსიფიკატორულ პოლიტიკას.

თავისთავად ცხადია, ერის გარუსების რეალური საშიშროების ქამს ხელოვნების უპირველესი მიზანი და ამოცანა ეროვნული ცნობიერების, ეროვნული ღირსების გრძნობის გაღვივება იყო და აკი ამიტომაც დაიწერა გრ. ორბელიანის „იარაღის“, „სადღეგრძელო“, „ჰე, ივერიავ“. ილია ჭავჭავაძის „მგზავრის წერილები“, „ზრდილი“, „მეფე დიმიტრი თავდადებული“, „ქართვლის დედა“... აკაკი წერეთლის „თორნიკე ერისთავი“ და „ბაში-აჩუკი“, ვაჟა-ფშაველას „მხედართა ძეგლი სიმღერა“, „კაი ყმა“, „სიმღერა“, „ბახტრიონი“ და ა.შ.



თავი 5. რელიგიური აღზრდის ფილოსოფიური საფუძვლები

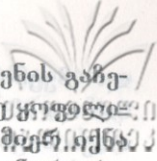
წინამდებარე თავში განვიხილავთ რელიგიური აღზრდის საკითხებს რომლებიც „რელიგიის ისტორიის“ თუ „რელიგიათმცოდნეობის“ კურსში ნაკლებადაა განხილული. მემოჩამოთვლილ მეცნიერებათა საკვლევ საკითხთა გარდა არსებობენ რელიგიასთან დაკავშირებული ისეთი ფილოსოფიური პრობლემები, რომლებიც ფილოსოფიის სფეროს განეკუთვნებიან. ესენი არიან, ერთ მხრივ, ცოდნისა და რწმენის, ხოლო, მეორე მხრივ, მეცნიერული და რელიგიური მსოფლმხედველობების ურთიერთობის პრობლემები. ამავე რიგის პრობლემათა რიცხვს განეკუთვნება ღმერთის არსებობის ფილოსოფიური დასაბუთებაც და რელიგიური გაუცხოების პრობლემა. ქვემოთ ჩვენ სწორედ ამ პრობლემებზე გვექნება მსჯელობა.

§1. ცოდნა და რწმენა

რელიგიური აღზრდა აღზრდის ერთ-ერთი სახეა, თუმცა მისადმი დამოკიდებულება ყოველთვის ერთნაირი როლი იყო. სამოგადოების განვითარების ისტორიაში გვხვდება როგორც ისეთი პერიოდები, როცა რელიგიურ აღზრდას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა, ისე ისეთიც, როცა მას ან ნაკლები ყურადღება ექცეოდა ან სულაც ყოველგვარი ყურადღების გარეშე რჩებოდა. ეს არსებითად მაშინ ხდებოდა, როცა თეიზმს ათეიზმი ცვლიდა ანუ რწმენის ადგილს ურწმუნოება იკავებდა. „თეიზმს ათეიზმი ცვლიდა-თქო“ რომ ვამბობთ, ეს ისე არ უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ თითქოს ისინი ღროში ენაცვლებოდნენ ერთმანეთს. თეიზმიცა და ათეიზმიც ერთიმეორის მონაცვლეობით კი არა, ერთიმეორის გვერდით არსებობდნენ. სანიშნოდ თუნდაც ანტიკური სამყაროს დასახელებაც იკმარებდა. აქ ჩვენ მრავალ თვისტურ მოძღვრებათა გვერდით გვხვდება დემოკრიტესა და ეპიკურეს ათეიზმიც. აღიარებდა რა სამყაროს საწყისად ატომებს, დემოკრიტეს მიაჩნდა, რომ „ამათ გარდა (იგულისხმება ატომები) არავითარი ღმერთი არ არსებობს, რომელსაც უკვლავების თვისება ექნება“.

მოკიდებული ანტიკურობიდან დღევანდლამდე, როგორც უკვე ითქვა, ათეიზმიცა და თეიზმიც ერთიმეორის გვერდით არსებობენ. და მაინც განირჩევიან ეპოქები, როცა რელიგიასა და შესაბამისად, რელიგიურ აღზრდას მეტი ყურადღება ექცეოდა. ასეთ პერიოდად, უპირველეს ყოვლისა, ქრისტიანული შუა საუკუნეები აღიქმება. რაც შეეხება ახალ პერიოდს ანუ კაპიტალისტური ურთიერთობების პერიოდს, აქ რელიგიური რწმენა შედარებით სუსტდება, ხოლო ე.წ. სოციალისტურმა ხანამ საერთოდ უარი თქვა რელიგიურ რწმენაზე და შესაბამისად, თავისი იდეოლოგიაც ათეიზმზე ააგო.

სწორედ კაპიტალიზმის პირობებში ჩაისახა, ხოლო სოციალიზმის



პირობებში გაბატონდა აზრი, რომ თითქოს რელიგიური რწმენის გაზრდის უმთავრესი და უპირველესი მიზეზი ცოდნის დაბალი დონეა. ეს აზრი არსებითად ახალი დროის რაციონალიზმის შედეგად გამოთქმული. მაგრამ სანამ რაციონალიზმსა და მისგან მომდინარე რელიგიურ გაუცხოებას შევეხებოდეთ, მანამ გავარჩიოთ ცოდნისა და რწმენის ურთიერთობის საკითხი.

დავიწყოთ იმით, რომ ყოველი ადამიანი აფიქსირებს ბუნებაში თუ სამოგალოებრივ ცხოვრებაში მიმდინარე პროცესებს, აღიქვამს მას, მაგრამ ადამიანს, როგორც შემქმენებელ არსებას, მარტო ამ ფაქტის დაფიქსირება როდი აკმაყოფილებს, მას უნდა მისი ახსნაც, ანუ მას უნდა იმ მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის დადგენა, რომელიც ბუნების საგნებსა და მოვლენებს შორის არსებობს. ასე მაგალითად: ადამიანი ხედავს, რომ ყოველ დილით ამოდის მზე, საღმთოთი კი ჩადის და ეს მეორდება ყოველდღე. მაგრამ ადამიანს მარტო ამის დანახვა არ აკმაყოფილებს. მას უნდა ახსნას ეს მოვლენა. მას უნდა იმის დადგენა, თუ რა ხდება სინამდვილეში. რატომ ამოდის და ჩადის მზე? ნუთუ მზე, ეს უმარამაარი სხეული, მოძრაობს დედამიწის გარშემო?

თუ მეცნიერების ისტორიას გადავხედავთ თვალს, დავინახავთ, რომ იყო დრო, როცა მიაჩნდათ, რომ მზე მოძრაობს დედამიწის გარშემო ე.ი. ყველაფერი ისე ხდებოდა, როგორც ამას თვალი ხედავდა. მაგრამ შემდგომში მეცნიერება მივიდა იმის აღიარებამდე, რომ მზე კი არ მოძრაობს დედამიწის გარშემო, არამედ, პირიქით, დედამიწა მოძრაობს მზის გარშემო. შესაბამისად, გეოცენტრიზმი პელიოცენტრიზმმა შეცვალა. ამით კი ის გაკეთდა, რომ ყალბი „ცოდნა“ ჭეშმარიტი ცოდნით შეიცვალა, ანუ ადამიანის შემეცნებითი ინტერესი ამ საკითხის მიმართ დაკმაყოფილდა.

ახლა ავიდეთ სხვა მაგალითი: ვიცით, რომ ნებისმიერი სიმძიმის მქონე სხეული დედამიწას მიემიძევა. ამიგომბაა, რომ თვით პაგარა ბავშვმაც კი იცის, რომ ამა თუ იმ ნივთს ხელი არ უნდა გაუშვას, სანამ მყარ სხეულზე არ დადებს, თუ არ უნდა, რომ ის ძირს დაენარცხოს და დაიშხვრეს. მაგრამ რატომ ვარდება ყველა სიმძიმის მქონე სხეული ძირს (მიწაზე, იატაკზე...) და რატომ არ მიფრიალებს მაღლა, ცაში? რაა ამის მიზეზი? ნიუტონამდე არავინ იცოდა ამ მოვლენის ნამდვილი მიზეზი. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ვერავინ ვერ ახერხებდა აეხსნა მოვლენა, ანუ ჰქონოდა ნამდვილი ცოდნა ამ ფაქტის (მოვლენის) შესახებ. მხოლოდ ნიუტონმა დაადგინა, რომ სიმძიმის მქონე სხეულები დედამიწას იმ მიზიდულობის ძალით ესწრაფვიან, რომლებიც მათ გააჩნიათ. შესაბამისად, მან აღმოაჩინა კანონი, რომელსაც მიზიდულობის კანონი უწოდა. ჩვენ ვამბობთ: აღმოაჩინა და არაა შექმნა იმიტომ, რომ ბუნების კანონებს მეცნიერები კი არ ქმნიან, არამედ აღმოაჩენენ. და აი, ნიუტონმაც აღმოაჩინა ბუნების ეს კანონი და ამით საფუძველი ჩაუყარა ნამდვილ, ჭეშმარიტ ცოდნას ამ ფაქტის შესახებ.

მაშ, მეცნიერული ცოდნა ეს ობიექტური ცოდნაა, რომელიც საგანთა და მოვლენათა შორის არსებული მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის დადგენის გზით მიიღება.

იმდენად, რამდენადაც მთელი ის ცოდნა, რასაც საბუნებისმეტყვე-



ლო მეცნიერებები გვაძლევენ, მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის დადგენას და ამ გზით საგანთა და მოვლენათა ახსნას გულისხმობს, ჩვენ უნდა რაღაც მაგალითის დასახელება შეგვიძლია, რისგანაც თავს შევიკავებთ და ახლა იმ თავისებურების დახასიათებაზე გადავალთ, რაც მეცნიერულ (ობიექტურ) ცოდნას ახასიათებს. ეს, პირველ რიგში, განმეორებადობაა. ნიუტონის კანონის აღმოჩენა თავის დროს იყო ძნელი, თორემ ახლა მისი გამეორება და დემონსტრირება არაერთარ სიმძნელეს არ წარმოადგენს. საკმარისია რომელიმე სიმძიმის მქონე სხეულს გავუშვათ ხელი, რომ ის ძირს დაეცემა და ამით ნიუტონის კანონის დემონსტრირებაც მოხდება და ხელახალი დადასტურებაც.

ის, რაც ითქვა ნიუტონის კანონზე, თანაბრად ეხება ბუნების ნებისმიერ სხვა კანონს. ის, რასაც ჩვენ განმეორებადობა ვუწოდეთ, კანონის ცნების განმარტებაში საყოველთაოდ ანუ მოგაბლად იწოდება. როცა კანონის ამ ნიშანზე ლაპარაკობენ, იქვე იმაზეც მიუთითებენ, რომ ბუნების კანონმა გამონაკლისი არ იცის. მიმიღულობის კანონის შემთხვევაში ეს იმას ნიშნავს, რომ საკმარისია თუნდაც ერთი სიმძიმის მქონე სხეული დედაბიწაზე არ დაეცეს, რომ კანონის კანონობა ეჭვქვეშ დადგეს.¹

გარდა საყოველთაოობისა ანუ მოგაბლობისა, კანონს ახასიათებს ობიექტურობა და ის ცოდნის ერთ-ერთი აუცილებელი პირობაა. მართლაც, ცოდნა თუ ის ჭეშმარიტი ცოდნაა და არა ყალბი (გერმინი „ყალბი ცოდნა“ თავად არის წინააღმდეგობის შემცველი. ის ისევე არ არსებობს როგორც არ არსებობს მრგვალი კვადრადი ან ხის რკინა), ობიექტური უნდა იყოს და არა სუბიექტური. ცხადია, სხვაა „სუბიექტური ცოდნა“ და სხვა „სუბიექტის ცოდნა“. ადამიანი შემეცნებელი სუბიექტიაო რომ ვამბობთ, ცხადია, აქ იმასაც ვგულისხმობთ, რომ ცოდნა მისი, ამ სუბიექტის საკუთრებაა. ადამიან-სუბიექტის გარდა ცოდნა არც ერთ სხვა ცხოველს არ ახასიათებს. მაგრამ „სუბიექტურ ცოდნაზე“ რომ ვლაპარაკობთ, აქ ცოდნის არანამდვილობას, სიყალბეს, მცდარობას ვგულისხმობთ. ხოლო, როგორც მეშინოთ ითქვა, რაკი ყალბი, არანამდვილი ცოდნა არ არსებობს, ცოდნა უნდა იყოს ობიექტური და მხოლოდ ობიექტური.

ცოდნის, რომელიც საბოლოო ჯამში, კანონის სახითაა გამოხატული, შემდეგი ნიშნები არის არსებითობა და აუცილებლობა. ეს ნიშნები იმაზე მიუთითებენ, რომ კანონში ასახულია არსებითი და არა არაარსებითი, აუცილებელი და არა შემთხვევითი კავშირები.

ცოდნის დახასიათებაზე ასე ვრცლად ჩვენ იმიტომ შევჩერდით, რომ უკეთ გვეჩვენებინა ის განსხვავება, რომელიც ცოდნასა და რწმენას შორის არსებობს. ქვემოთ ჩვენ სწორედ ცოდნისა და რწმენის ურთიერთშეპირისპირების გზით ვეცდებით გამოვხატოთ ეს განსხვავება.

კიდევ ერთხელ გავიხსენოთ, რომ მეცნიერული ცოდნა დასტურდება, საბუთდება, არგუმენტირდება. ვთქვათ, ამა თუ იმ მოვლენის ასახს-

1. ერთგვარ გამონაკლისს ამ მხრივ ლევიტაციის ფაქტები წარმოადგენდნენ. აკი ამიტომაც იწოდება ის „ბუნების ილუზია, ამოუცნობ მოვლენად“ და შეგარნილია „სასწაულთა წიგნში“.



ნელად მეცნიერმა წამოაყენა ჰიპოთეზა. ცხადია, მეცნიერი მარტოა, არ კმაყოფილდება, ახლა იგი ცდილობს ამ ჰიპოთეზის სისწორე იმპერიის პრაქტიკაში, ცდამი, ექსპერიმენტში. და თუ პრაქტიკა დაადასტურებს წამოყენებული ამრის (ჰიპოთეზის) სისწორეს, შემდეგ იგი იქცევა კანონად, თეორიად ან მეცნიერულ ცოდნად. როგორც შემოთ უკვე ითქვა, ამ ცოდნას ახასიათებს განმეორებადობა. ვთქვათ, ვიცით, რომ წყალი მიიღება ორი ნაწილი წყალბადისა და ერთი ნაწილი ჟანგბადისაგან, საკმარისია ქიმიის მასწავლებელმა ჩვეულებრივ ქიმიის გაკვეთილზე შეაერთოს ორი ნაწილი წყალბადი და ერთი ნაწილი ჟანგბადი, რომ მივიღებთ წყალს (H_2O).

არაფერი ამდაგვარი რწმენას არ ახასიათებს. ის, რაც რწმენის სფეროში შედის არც საბუთდება და არც მეორდება. ვთქვათ, ქალწული მარიამისაგან ქრისტესშობის სასწაული! შეუძლია თუ არა ადამიანის გონებას ამის მოამზერება? არა, არ შეუძლია, რადგან თუ მოამზერებამი მეცნიერული ცოდნა იგულისხმება, მეცნიერება ასეთი დაშვების შესაძლებლობას გამოორიცხავს.

ან როგორ უნდა ვიაზროთ თუნდაც ის, რომ ღმერთი არის ერთი, მაგრამ იმავე დროს არის სამი (მამა-ღმერთი, ძე-ღმერთი და სული წმინდა-ღმერთი). როგორ შეიძლება რაიმე იყოს ერთი და იმავე დროს ეს ერთი იყოს სამი? როგორ შეიძლება ერთი უღრიდეს სამს ან სამი — ერთს.

ადამიანის გონებას ასეთი რამის გაგება უჭირს. იგი უძლურია გაიგოს ყველაფერი ეს. რელიგია გვახწავლის. ასეთი „გაუგებარი“ ამბები უნდა მივიღოთ უკრიგიკოდ. უნდა დავიჯეროთ, ვირწმუნოთ. რაც შეეხება გაგებას, აქ უნდა გავიხსენოთ ის, რომ ადამიანის გონება არის მღვარდებული, ნაკლოვანი გონება და იგი ბოლომდე ვერ ჩაწვდება ღვთის ნებას, ბოლომდე ვერ გაიცნობიერებს იმას, რაც ასე გასაგები და ნათელია ღვთაებრივი გონებისათვის.

ასეთ შემთხვევაში როგორ უნდა მოიქცეს ადამიანი? როგორ უნდა მოიქცეს და... უნდა ირწმუნოს. ირწმუნოს როგორც უმაღლესი ჭეშმარიტება, როგორც უცნობელი რამ, როგორც დღესავით ნათელი. უნდა ირწმუნოს, რადგან სხვა გზა ღვთაებრივ ჭეშმარიტებებთან მიახლოებისა მას არ გააჩნია.

გერგულიანე ამბობს: „მწამს, რადგან აბსურდია“. რა არის ამით ნათქვამი? განა ყოველივე აბსურდულის დაჯერების მომხრეა გერგულიანე? ცხადია, არა! აქ მას მხედველობაში აქვს ღვთაებრივი ჭეშმარიტებები, რაც ჩემი, როგორც ადამიანის, ნაკლოვანი გონებისათვის არის გაუგებარი და მიუწვდომელი. შემოთ ჩვენ რამდენიმე „სასწაული“ დავასახელოთ. ამათ შეიძლება დავუმაგოთ სულის უკვდავების რწმენა, სამყაროს 6 დღეში შექმნის რწმენა და ა.შ. რომელ მოკვდავს შეუძლია ამგვიცნოს უკვდავი სულის არსებობა? ან რომელი გონება გაიგებს, რომ ეს უსასრულო, უკიდევანო სამყარო 6 დღეში შეიქმნა?

მაშ, რწმენის დასაბუთება გამოორიცხულია. იმის განმეორებადობაც გამოორიცხულია, რაც რწმენის სფეროში შემოდის. არც საყოველთაოობა და მოგადობა ახასიათებს ღვთიურ სასწაულებს. არსებითად ისინი ერ-



თჯერადი მოვლენებია. შესაბამისად, ვერც მათ არსებობაზე და არა უკმარისობაზე იგყვის ვერაფერს მეცნიერება.

რაკი ცოდნა და რწმენა გავარჩიეთ ერთმანეთისაგან, ახლა ისიც ვთქვათ, არის თუ არა რელიგიური რწმენის გაჩენის უმთავრესი და უპირველესი მიზეზი ცოდნის დაბალი დონე, როგორც ამას ათეისტები „ამტკიცებდნენ?“

რელიგიური რწმენის გაჩენის უმთავრესი და უპირველესი მიზეზი ცოდნის დაბალი დონე რომ ყოფილიყო, ცოდნის ისეთი მაღალი დონის პირობებში, რაც ღღეს არსებობს, რელიგიური რწმენა საერთოდ უნდა გამქრალიყო, მაგრამ, რაკი ეს ასე არ მოხდა, ეს უკვე იმაზე მეტყველებს, რომ საქმის ვითარება სულაც არ არის იმგვარი, როგორც ამას ათეისტები წარმოიდგენენ.

ჩვენი აზრით, ათეისტების უმთავრესი შეცდომა ისაა, რომ ისინი რწმენას ჯერ აიგივებენ სუბიექტურ შთაბეჭდილებებთან ანუ არცოდნასთან და მერე, როგორც არცოდნას, ისე ებრძვიან მას. სინამდვილეში რწმენა არც ცოდნაა (როგორც მეშობ უკვე ვთქვით) და არც არცოდნა. ცოდნა არაა იმიტომ, რომ ადამიანის გონებას უჭირს ასეთი ცოდნის ათვისება, არცოდნა არაა იმიტომ, რომ იგი არაა სიყალბე, არ არის მცდარობა. იგი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, უმაღლესი ჭეშმარიტებაა, როგორც ღვთაებრივი ჭეშმარიტება და იგი ადამიანებმა, რაგინდ დიდი მეცნიერული ცოდნა არ უნდა მოიპოვონ, არ უნდა უკუაგდონ, მელმეცად და არასაჭიროდ არ უნდა მიიჩნიონ.

დავებრუნდეთ ისევ საკითხს მის შესახებ, თუ რას ნიშნავს ცოდნის დაბალი დონე. ეს მის ნიშნავს, რომ ადამიანს არ შეუძლია ახსნას ბუნების მოვლენები, დაადგინოს მათ შორის მიზეზ-შედეგობრივი კავშირები. რამდენადაც ყოველი ონტოგენეზი იმეორებს ფილოგენეზის განვითარებას, ღვაკვირდეთ პაგარა ბავშვს და მის დამოკიდებულებას ბუნების მოვლენებისადმი. როცა ბავშვი დედას ათასნაირ კითხვას უსვამს: რა არის ეს? ან რაგომ არის ეს ასეთი, ის, ცხადია, ამ მომენტში შემეცნებელი სუბიექტია, რომელსაც სამყაროს კონკრეტულ საგანთა და მოვლენათა ახსნა (გაგება) სურს. მაგრამ დედამ რომ ყველაფერი ისე აუხსნას, როგორც სინამდვილეში ხდება, ბავშვი ამას მაინც ვერ გაიგებს. ამიტომ იძულებულია ნამდვილი კი არა, ილუმორული, ყალბი „ცოდნა“ მიაწოდოს მას. მაგალითად კითხვაზე: რაგომ მიიშალა მზე ზღვის ჰორიზონტს მიღმა, დედა პასუხობს: მზე ზღვამ ჩაყლაპა. ბავშვი კმაყოფილია ამ პასუხით, რაც მთავარია, მან მიიღო პასუხი კითხვაზე, რომელიც მას აწუხებდა, მაგრამ ეს პასუხი არ არის სწორი. შესაბამისად, „მზე ზღვამ ჩაყლაპა“ არ არის ცოდნა. მაგრამ იგი არც რწმენა არ არის. იგი არის ცოდნის სუროგატი ანუ არცოდნა, რომელსაც აქვს ცოდნის პრეტენზია.

რაც ითქვა ბავშვზე, იგივე უნდა ითქვას ადამიანზე მისი განვითარების საწყის, პირველყოფილ საფეხურზე. მას ყველაფერი აინტერესებს. ყველაფერი, რაც ხდება ხმელეთზე, წყალში, ცაში... მაგრამ ყველა მის კითხვაზე, ცხადია, მეცნიერული პასუხი არა აქვს. სამაგიეროდ აქვს პასუხი, რომელიც არცოდნის (ყალბ, ილუმორულ) ცოდნას უფრო განუკუთვნება, ვინემ რწმენას.



მთელი ამ მსჯელობიდან მთავარი და არსებითი ჩვენთვის ისაა, რომ სამოგადოების განვითარების აღრინდელ საფეხურზე ცოდნის ადგილს იკავებდა არცოდნა (ყალბი, ილუზორული ცოდნა) და არა რწმენა.

აქედან კი ის დასკვნა გამოდის, რომ არცოდნა (ყალბი, ილუზორული ცოდნა), რაც სამყაროს საგანთა და მოვლენათა ახსნას (თუ გაგებას) ეხება, არ არის რწმენა. რწმენა არის უმაღლესი ცოდნა, უმაღლესი გეშმადრეობა, რაც ამქვეყნიურ საგნებსა და მოვლენებს კი არ ეხება, არამედ ზეციურს, ღვთიურს. ამიტომაც, რომ მის გასაგებად ადამიანის გონება არ გამოდგება. იგი არასრულფასოვანი და არასრულყოფილია მის მისაღებად. ერთადერთი ორგანო, რომლითაც ადამიანი შეიძლება „წვდეს“ რელიგიურ რწმენას, არის ღვთიური მადლით გაცისკროვნებული და ღვთიური სიყვარულით სავსე გული.

ყოველივე აქედან კი ჩვენ იმ დასკვნის გამოტანა გვინდა, რომ არასწორია ცოდნისა და რწმენის ერთიერთდაპირისპირება. არა, ისინი ერთიმეორეს კი არ უპირისპირდებიან, არამედ ერთიმეორის გვერდით არსებობენ და ერთიმეორეს ავსებენ, ხოლო ის, რაც ერთიმეორეს უპირისპირდება, როგორც უკვე ითქვა, არის არა რწმენა და ცოდნა, არამედ ცოდნა და არცოდნა. სწორედ არცოდნას ცვლის ცოდნა და არა — რწმენას. რწმენა იყო, არის და იქნება. იგი ადამიანის არსებობის დასაწყისიდან არსებობს და, ჩვენი აზრით, მანამ იარსებებს, სანამ იარსებებს ადამიანი საერთოდ.

ცოდნა რომ რწმენას არ უპირისპირდება, ამას ბევრი რამ ასახულებს. პირველ რიგში კი ის, რომ ბევრი ცნობილი მეცნიერი — ფიზიკოსი, ბუნებისმეტყველი, სამოგადოებრივ მეცნიერებათა წარმომადგენელი იყო და არის მორწმუნე. ცოდნა რომ რწმენის ადგილს იკავებდეს, მაშინ სრულიად გაუგებარი უნდა ყოფილიყო მათი მორწმუნეობა. მსჯელობა რომ ძალიან აბსტრაქტული და ზოგადი არ გამოგვივიდეს, მივმართოთ ფაქტებს: პირველ რიგში კი ივანე პავლოვი გავიხსენოთ, ცნობილი რუსი ფიზიოლოგი, უმაღლესი ნერვული მოქმედების ფიზიოლოგიის შემქმნელი. ყველა ვინც ი. პავლოვს იცნობდა, კარგად იცოდა, რომ იგი გამოირჩეოდა ღრმა ღვთისმოსაობით, რაც მას სიკვდილამდე გაჰყვა.

საბჭოთა პროპაგანდა, რასაკვირველია, გულდაგულ მალავდა ამ ფაქტს. ისევე როგორც ცნობილი რუსი ექიმის ნ. პიროგოვის მორწმუნეობას. რაც შეეხება პიროგოვს, იგი, მართალია, თავის „სიკვდილისმემდგომ ჩანაწერებში“ კი გამოთქვამს ათეისტურ აზრს, მაგრამ მაშინ იგი ჯერ კიდევ ახალგაზრდა და უმწიფარი იყო. შემდგომში პიროგოვმა მკაიყედ ირწმუნა ღმერთის არსებობა.

ბევრ მეცნიერს მიაჩნია, რომ რაც უფრო ღრმად სწვდება ადამიანი ბუნების საიდუმლოებებს, რაც უფრო ღრმა და საფუძვლიანი ხდება ცოდნა სამყაროს შესახებ, მით უფრო მეტად მიდის ადამიანი იმის აღიარებამდე, რომ არსებობს სამყაროს წარმმართველი ღვთაებრივი გონება. ამ აზრს ავითარებდნენ, მაგალითად, ლაიბნიცი და ბეკონი.

ღმერთს როგორც ყველაფრის მიმეზს ასახელებდნენ ისეთი დიდი ასტრონომები, როგორიც იყვნენ კეპლერი და კოპერნიკი. თავის წიგნში „ციურ მნათობთა მოძრაობის შესახებ“ კოპერნიკი წერდა: „ვის შეუძ-



ლია უცქიროს სამყაროს საოცარ წესრიგს, ღმრთისაგან წარმართულს, და არ იგრძნოს ღკოლება — იხილოს უმენაესი ანუ თავად შეიძლება.

ლუი პასკერი, რომელმაც შექმნა მეცნიერება ბაქტერიების შესახებ, ასევე ღრმადმორწმუნე ქრისტიანი იყო. იგი თავად ამბობდა საკუთარი თავის შესახებ, რომ სწამს ღმერთი და ყოველი ღვთიური ჭეშმარიტება, როგორც უბრალო ბრეგანელ გლესს. ამასთან იგი ხაზს უსვამდა იმ გარემოებას, რომ სწორედ მეცნიერული მოღვაწეობა უქმნიდა მას სა-
ფუძველს ღმერთის არსებობის ესოდენ ღრმა რწმენისას.

ღრმად მორწმუნე ადამიანები იყვნენ ისეთი დიდი მეცნიერები, როგორებიც არიან ნიუტონი, აინშტაინი, პასკალი, პლანკი, ფარადეი, ვოლტა, ამპერი, ბუნებისმეტყველები ლინეი და კიუვიე, თანამედროვე გეოლოგიის მამამთავარი ლიაიელი, ცნობილი ფილოსოფოსი ბერგსონი და ბოლოს, თვით დარვინიც კი, რომელმაც შექმნა ე.წ. ევოლუციური თეორია. თავისი თეორიით დარვინი სრულიადაც არ უარყოფდა ღმერთის არსებობას. პირიქით, მას თვლიდა ყველაფრის პირველწყაროდ და პირველმიმეზად, მათ შორის ევოლუციური განვითარების პირველ ბიძგადაც.¹

თავის მეცნიერულ ავტობიოგრაფიაში მაქს პლანკი აღნიშნავდა: „რელიგია და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებები ერთობლივ ბრძოლას, ეწვეიან შეუწყვეტელ, შეუწელებელ ჯვაროსნულ ლაშქრობაში სკეპტიციზმისა და დოგმატიზმის წინააღმდეგ, წინააღმდეგ ცრუმორწმუნეობისა და მათი გამაერთიანებელი შეძახილი ამ ჯვაროსნულ ლაშქრობაში ყოველთვის იყო და არის: „ღმერთისაკენ“.

ამ ამონაწერიდან უკვე ჩანს, რომ მაქს პლანკი ვერავითარ წინააღმდეგობასა და უთანხმოებას ვერ ხედავს მეცნიერებასა და რელიგიას შორის. ასეთ „წინააღმდეგობას“ იგი თვლის ყალბ, გამოგონილ, „ფანტასტიკურ პრობლემად“.

„თავისი ურწმუნო მეგობრისათვის რომ დაეცინა, ნიუტონმა თავის ლაბორატორიაში მშის მინიატურული სისტემა გააკეთა. შეკითხვაზე: „ვინ გააკეთა ეს?“ ნიუტონმა უპასუხა: „არავინ“.

„ტყუილია, სისულელეა! — წამოიძახა შეკითხვის ავტორმა — მართალი მითხარით, ვინ გააკეთა ეს?“

ნიუტონმა კი უპასუხა: „ეს მხოლოდ სუსტი იმიტაციაა გაცილებით დიადი სისტემისა და მე ვერ ვახერხებ დაგარწმუნოთ, რომ ეს უბრალო სათამაშო ისე გაკეთდა, რომ არავის აუგია და გაუკეთებია! როგორ შეგიძლიათ გწამდეთ, რომ დიდებული ორიგინალი, რომლისგანაც ეს სქემაა გადმოღებული, შემოქმედის გარეშე გაჩნდა? ერთი მითხარით, მსჯელობის რანაირი გმით მიდიხართ ამდაგვარ ახირებულ დასკვნამდე?“ იგივე ნიუტონი თავის წიგნში „ოპტიკა“ წერდა: „განა ყველა მოუ-
ლენა არ გვიდასტურებს, რომ არის არსება, რეალური, ცოცხალი, გონი-
ერი, ყველგანმყოფი, უსასრულო სიერცით, რომელიც ყველა საგანს მთე-

1. მასალები ამ საკითხთან დაკავშირებით აღებულია ანდრეი ბელომონსკის წიგნიდან „მართალნი არიან რელიგიის უარყოფელნი? ბრიუსელი, 1965 წ. იხ. ქურნ. „რელიგია“, 1992, 1-2, გვ. 4-10 და გიორგი მარჩენკოს წიგნიდან „ყოველ ფოთოლზე...“ იხ. „რელიგია“, 1992, 9.



ლი თავისი სიღრმით ხედავს, გულმოდგინედ აღიქვამს და შეიცნობს მათ. უაქცია ისიც, რომ თავის ნაშრომს „საბუნებისმეტყველო ფილოსოფიის მათემატიკური პრინციპები“ ნიუტონი ამთავრებს მსჯელობით „ძლევამოსილი და ბრძენი არსების მმართველობის“ შესახებ და გამოხატავს პირველადწყებითი იმპულსის ე.ი. შემოქმედის რწმენას.

ათეისტი პროფესორები ამას იმით ხსნიან, რომ ნიუტონი მეთვრამეტე საუკუნეში ცხოვრობდა, როცა ადამიანებმა არაფერი იცოდნენ ატომების, ქიმიური და ბიოლოგიური პროცესების შესახებ. მაგრამ რაღა ვთქვათ აინშტაინზე, რომელიც ახალგაზრდობაში ათეისტი იყო, ხოლო მორწმუნე მას შემდეგ გახდა, რაც მეცნიერების უმაღლესი მწვერვალები დაიპყრო? ან რა ვთქვათ ჩვენი საუკუნის უდიდეს მეცნიერზე ჰაიმენბერგზე, რომელიც მეცნიერებისა და რელიგიის კავშირისაკენ მოუწოდებდა.

ცნობილი თანამედროვე ასტრონომი ჯემს ჯინსი თავის წიგნში „იღუმალი სამყარო“ წერს: „სამყარო თანდათან უფრო დიად ამრად წარმოგვიდგება, ვიდრე დიად მანქანად. გონება მეტად აღარ გვეჩვენება შემთხვევით დამყრობლად მაგერიის სფეროში. ჩვენ ნელ-ნელა გუმანით ვხვდებით, რომ უპირველესად იგი უნდა ვადიდოთ, როგორც შემოქმედი და გამგებელი მაგერიის სფეროში და, რაღა თქმა უნდა, არა ჩვენი ინდივიდუალური გონება, არამედ გონება, რომელშიც ატომები, რომელთაგანაც ამოიზარდნენ ჩვენი ინდივიდუალური გონებანი, არსებობდნენ როგორც ამრები... ჩვენ ვამჩნევთ, რომ სამყაროში არსებობენ დამგვგამვი და მაკონგროლებელი ძალები, რომელთაც რაღაც საერთო აქვთ ჩვენს ინდივიდუალურ გონებასთან“.

ასტრონომების შეხედულებების ერთგვარ შეჯამებას წარმოადგენს გორონგოს უნივერსიტეტის ასტროფიზიკის პროფესორის კ. ჩენგის შემდეგი სიტყვები: „ერთი წუთითაც არ შევეყოფმანდები, რათა ვამტკიცო, რომ სულ მცირე ასტრონომების ოთხმოცდაათი პროცენტი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ სამყარო რაღაც ბრმა კანონების შედეგი კი არაა, არამედ დიადი გონებით იმართება“.

იმ ცნობილ მეცნიერთა დასახელება, რომელთაც ღმერთი სწამდათ, შორს წაგვიყვანდა. ამიტომ აქ შევჩერდებით და კვლავ გავიმეორებთ იმ დებულებას, რომ ცოდნა და რწმენა კი არ უპირისპირდებიან ერთმანეთს, არამედ ავსებენ. როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, ცოდნა ეხება მაგერიალურ სამყაროს და იმ კანონზომიერებებს, რომლებიც ამ სამყაროში არსებობენ, რწმენა კი გვიხსნის ზეციური სამყაროს საიდუმლოებებს. ამ დებულების ჭეშმარიტებაში რომ დავრწმუნდეთ, ერთიმეორეს შევეპირისპიროთ მეცნიერული და რელიგიური მსოფლმხედველობები. საკითხის ანალიზი კი მსოფლმხედველობის გარკვევით დაიწყეთ.

§ 2. მეცნიერული და რელიგიური მსოფლმხედველობების ურთიერთობისათვის

მსოფლმხედველობა სამყაროსადმი ადამიანის გარკვეული პოზიცი-
აა. არ არის ადამიანი, გარკვეული დამოკიდებულება რომ არ ჰქონდეს



ეროვნული
ბიბლიოთეკა

სამყაროსადმი, ე.ი. არ ჰქონდეს მსოფლმხედველობა. ცნობილი ფილოსოფოსი რიკერტი ამბობს: ღრე გოლსტოის რომანის „აღდგომის“ გმირ ქალს, მნედაცემულ მასლოვასაც აქვსო თავისი მსოფლმხედველობა. ანალოგიურ ამრს გამოთქვამს ასევე ცნობილი ფილოსოფოსი დილთაი, რომელსაც მიაჩნია, რომ არათუ ცივილიზებულ, არამედ თვით ველურ ადამიანსაც კი აქვსო მსოფლმხედველობა.

ერთიმეორისაგან გაარჩევენ მითოლოგიურ, რელიგიურ, ხელოვნებისეულ და მეცნიერულ-ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობებს. ამ მსოფლმხედველობებიდან ჩვენ მხოლოდ ორს ავიღებთ და მათი შეპირისპირების გმით ვეცდებით რელიგიური მსოფლმხედველობის საჭიროებისა და აუცილებლობის დასაბუთებას.

რაკი მეცნიერულ-ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა არის ამრთა და შეხედულებათა სისტემა სამყაროზე და სამყაროში ადამიანის ადგილზე, ვნახოთ რას ამბობს მეცნიერული მსოფლმხედველობა სამყაროს წარმოშობის საკითხზე, მაგრამ სანამ ამამე ვისაუბრებდეთ, მანამ უნდა ვთქვათ, რომ ფილოსოფიაში ორი ძირითადი მიმართულების – მაგერიალიზმისა და იდეალიზმის – შესაბამისად არსებობს ორი სახის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა – მაგერიალისტური და იდეალისტური. რამდენადაც იდეალისტური მსოფლმხედველობა არსებითად ემთხვევა რელიგიურ მსოფლმხედველობას, ჩვენ მაგერიალისტურ მსოფლმხედველობაზე და რელიგიური მსოფლმხედველობისაგან მის განსხვავებაზე შევჩერდებით.

მაგერიალისტური მსოფლმხედველობა აღიარებს მაგერიალური სამყაროს ობიექტურ არსებობას და, რაც მთავარია, მის პირველადობას ცნობიერებასთან შედარებით. მაგრამ პირველადობა ეხება არა ყოველგვარ მაგერიალურს, არამედ ადამიანამდე შექმნილ ბუნებას – მზეს, მთვარეს, ვარსკვლავებს, მდინარეებს, მღვებს, ოკეანეებს, მთებსა და მდელოებს, სტეპებსა და უდაბნოებს და ა.შ. რაც შეეხება ჩვენს გარშემო არსებულ საგნებს – სახლებს, მანქანებს, ავეჯს და ა.შ. ისინი ადამიანის მიერ არიან შექმნილნი და „ბუნებისაგან“ განსხვავებით ისინი „კულტურად“ იწოდებიან (ეს არის „კულტურის“ ცნების ფართო მნიშვნელობა).

მაშ, ბუნება მარადიულად არსებულია, ფიქრობს მაგერიალისტი. რაკი იგი მარადიულია და არა შექმნილი, მას არც შექმნიელი ჰყავს ვინმეთუ მაინც მიზეზს დაეუწყებოთ ძებნას, უნდა ვთქვათ, რომ იგი თვითონ არის თავისი თავის მიზეზი, პირველმიზეზი.

მაგრამ ბუნება არ არის უსისტემოდ დაყრილი ნივთების გროვა. ბუნებაში ქაოსი და უწყესრიგობა კი არ ბაგონობს, არამედ საოცარი წესრიგი და კანონზომიერება, ჰარმონია და სიმეგროია. ბუნებას აქვს თავისი წესები და კანონები, რომლებიც არასოდეს არ ირღვევიან. და აქ ბუნებრივად დგება კითხვა: ვის შეაქვს მასში ეს წვერიგი და ჰარმონია. ვინ მართავს მას, ვინ მბრძანებლობს მასზე?

მაგერიალისტები საკითხის ასე დაყენებას კატეგორიულად კრძალავენ. ლენინი პირდაპირ ამბობდა: არ უნდა დაესვათ კითხვა იმის შესახებ, თუ ვინ შექმნა იგი, რადგან ბუნება არავის არ შეუქმნიაო.

მაგრამ წესრიგი, ჰარმონია, კანონზომიერება! ეს როგორღა ავსს-



ნათ? ამ წესრიგზე, კანონზომიერებაზე, მიზანშეწონილობაზე ბევრად
განვე ლაპარაკობდნენ ფილოსოფოსები. პერაკლიტე ამას სამყაროს
ულ ლოგოსს უწოდებდა, პლატონი — ღმერთს, ანაქსაგორა — ნოუსს.
საბოლოო ჯამში, ყველა ეს სახელი იმაზე მიუთითებდა, რომ არსებობ-
და რაღაც შებუნებრივი ძალა, რომელიც თავისი ნებით მართავდა სამ-
ყაროს.

რელიგია გამოირიცხავს ბუნების თავისთავად არსებობის ამრს. მას
მიანიხია, რომ სამყარო ყოვლისშემძლე ღმერთის მიერაა შექმნილი, ღმერ-
თისა, რომელიც არა მარტო ყოვლისშემძლეა, არამედ ყოვლისმცოდ-
ნეც, ყველგანარსებულიც... ღმერთი ქმნის სამყაროს მხოლოდ თავისი
სიკეთით, ამასთან, ღმერთს შეაქვს სამყაროში წესრიგი და ჰარმონია.

ასე პრინციპულად განსხვავებულია სამყაროს (ბუნების) შესახებ მა-
გერიალისტური და რელიგიური მსოფლმხედველობები.

განსხვავებულია მათი პოზიციები ადამიანის გაჩენასთან დაკავში-
რებითაც. მაგერიალისტური მსოფლმხედველობის მიხედვით, ადამიანი
გაჩნდა ადამიანის მსგავსი მაიმუნისაგან. ეს დარვინის ევოლუციონის-
ტური თეორიაა, რომელსაც ბოლომდე იმიარებდა მარქსისტული ფი-
ლოსოფია და ამ ფილოსოფიაზე დაფუძნებული მსოფლმხედველობა.

სანამ იმას ვიცოდეთ, თუ რა ამრისაა ამ საკითხზე რელიგია, ვთქვათ
ის, რომ ამ თვალსაზრისს ბევრი მეცნიერი არ ეთანხმება. არ ეთანხმება
იმიტომ, რომ, როგორც უკვე გემოთ ითქვა, იგი ვერ აკმაყოფილებს
მეცნიერების უპირველეს მოთხოვნილებას — განმეორებადობას. რას
ნიშნავს ეს? ეს იმას ნიშნავს, რომ მეცნიერულ კანონებს აქვთ საყო-
ველთაო ხასიათი. მან გამოჩაგლისი არ იცის.

ადამიანის წარმოშობა კი, ამ თვალსაზრისის მიხედვით, ერთხელ
მოხდა და მერე იგი აღარ განმეორებულა — არც ადამიანის მსგავსი
მაიმუნები გაჩენილან შემდეგში და, ცხადია, არც ადამიანის წარმოშო-
ბის ფაქტი განმეორებულა, ასეთი „განმეორებლობა“ კი ეჭვს იწვევს
და ბევრ მეცნიერს სკეპტიკურად განაწყობს ე.წ. „ევოლუციონისტური
თეორიისადმი“.

ახლა, რაც შეეხება რელიგიას. რელიგიის მიხედვით, ადამიანი ისე-
ვეა ღმერთის მიერ შექმნილი, როგორც მთელი სამყარო. იგი მან შექმ-
ნა თავის „სახედ და ხატად“. ამიტომ ჰგავს ღმერთს, ოღონდ ჰგავს ისე,
როგორც ბავშვი მოზრდილ ადამიანს. თუ ღმერთი ქმნის, ადამიანიც
ქმნის, ოღონდ თუ ღმერთი არაფრისაგან ქმნის, ადამიანი ქმნის მასა-
ლისაგან. ასე მაგალითად: ადამიანმა მაგიდა რომ შექმნას, მას ჭირდე-
ბა ხის მასალა, ლურსმანი, ჩაქუჩი და ა.შ. სახლი რომ ააშენოს, აგური,
ცემენტი, სილა ჭირდება და ა.შ. ღმერთს არავითარი მასალა არ ჭირდე-
ბა რაიმეს შესაქმნელად. იგი, როგორც ითქვა, თავისი ნებით ქმნის.

თავდაპირველად ღმერთმა ადამიანი თავისთან აცხოვრა, სამოთ-
ხეში და უკვდავება მიანიჭა. თანაც მას არავითარი პრობლემა არ დაუ-
გოვა მოსაგვარებელი. ერთადერთი აკრძალვა მისი მხრიდან იყო: არ
შეეჭამათ ნაყოფი ხისაგან ცნობადისა სიკეთისა და ბოროტისა ადამსა
და ევას. მაგრამ, როგორც ვიცით, ადამიანები იცდუნენ ეშმაკისაგან და
ღმერთის ეს აკრძალვა დაარღვიეს, რის შემდეგაც ღმერთმა ისინი სა-



მოთხიდან გამოდევნა (გამოაძევა), გახალა მოკვდავნი და ცოდვის წაღების შესაძლებლობა მისცა. რაგომ — ცოდვის წაღების შესაძლებლობა? რას ნიშნავს ეს? ეს იმას ნიშნავს, რომ ღმერთმა ადამიანი შექმნა თავისუფალ არსებად. და აი ადამიანიც თვითონ ირჩევს — იყოს კეთილი თუ იყოს ბოროტი, იყოს მეცნიერი თუ იყოს მიწის მუშა და ა.შ. რაც შეეხება არჩევანს კეთილსა და ბოროტს შორის, უნდა ვთქვათ, რომ ღმერთს ბოროტი არ შეუქმნია. თავდაპირველად, ვიდრე თვალხილულ სამყაროს შექმნიდა, ღმერთმა შექმნა ანგელოზები. ეს ანგელოზები ყველანი კეთილნი იყვნენ, მაგრამ შემდეგ ამ ანგელოზთაგან ზოგიერთები გააპყროგავენდნენ, ღმერთს დაუწყეს ქიშკი. კეთილმა ანგელოზებმა მათ ბრძოლა გამოუცხადეს. ამ ბრძოლაში ისინი დამარცხდნენ და ბოროტ სულებად ჩაეშვნენ ჯოჯოხეთში. აი, ბოროტება მათთან არის დაკავშირებული. ისინი ცდილობენ ადამიანების შეცდენას. ცოდვის გამრავლებას ამ ქვეყნად. ჯერ ევას და მერე ადამის ცოდვაც (რაც „პირველქმნილ ცოდვად“ იწოდება) ეშმაკის სახელთანაა დაკავშირებული, რომელმაც აცდუნა ევა.

ადამსა და ევაზე განრისხებულმა ღმერთმა სამოთხიდან გამოდევნა და დაწყევლა ისინი და მათი მოდგმა, მაგრამ ბოლომდე მაინც არ გაწირა. ჯერ მამამთავრები და წინასწარმეტყველები გამოუგზავნა მათ, მერე კი თავისი ძე მხოლოდშობილი, მისცა აღსარების, მონანიების უფლება და ამ უკანასკნელთ (ე.ი. მომნანიებლებს) ცათა სასუფეველიც გაუხსნა.

ადამიანისათვის ღმერთის მიერ ბოძებულ სიკეთედ უნდა აღვიქვათ მისთვის ამროვნების, გონების მიცემა. დააკვირდით, რომელ სხვა ცხოველს აქვს ეს უნარი, ადამიანის გარდა. ადამიანს კი იმიტომ აქვს, რომ იგი არის „სახე და ხაგი ღმერთისა“. მაგრამ ადამიანური ამროვნება, ცხადია, ვერ მივა ღმერთის ამროვნებას, ვერ გაუგოდება მას, ისე როგორც ადამიანის ნება-ღმერთის ნებას. ღვთისმეტყველები ამბობენ: ის ფილოსოფოსი რა ფილოსოფოსი იქნება, ვისი ფილოსოფიაც მისი 5 წლის შვილისათვის გასაგები იქნებოდაო. ასევეა ღმერთი და ადამიანი. განსხვავება ღმერთსა და ადამიანს შორის გაცილებით მეტია, ვიდრე ფილოსოფოსსა და მისი 5 წლის შვილს შორის.

ღმერთი არა მარტო ქმნის ადამიანს, არამედ პატრონობს მას. და, რაც მთავარია, ასწავლის, როგორ იცხოვროს ამქვეყნად, ასწავლის რა არის ცოდვა და მადლი, რა არის სიკეთე და ბოროტება, რა არის მეტად ღირებული ან ნაკლებად ღირებული.

გაიხსენეთ რამდენს ეძებდნენ ფილოსოფოსები „სიკეთის“ ცნების არსს და მათგან ყველაზე უდიდესმა გერმანელმა ფილოსოფოსმა იმანუელ კანტმა ასეთ კატეგორიულ იმპერატივად ჩამოაყალიბა იგი: მოიქეცი ისე, რომ შენი ნებისყოფის მაქსიმას შეეძლოს გახდეს ამავე დროს საყოველთაო კანონმდებლობის პრინციპი.

გაიხსენეთ ეს და ახლა ისიც გაიხსენეთ, რა თქვა მაცხოვარმა, უფალმა ჩვენმა იესო ქრისტემ ადამიანის ქცევასთან დაკავშირებით: „ყოველი, რომელი გინდეს თქვენ, რაითა გიყონ კაცთა, ევრეთცა თქვენ ყავთ მათთა მიმართ“. თქვა ღვთიური სიმარტივითა და სიცხადით, ყველა-



სათვის გასაგებად და მისაღებად.

თუნდაც აქედან ჩანს, რა დიდი განსხვავებაა ღმერთსა და ადამიანს შორის. უგენიალურესი ადამიანთა შორის თავის მრავალწლიან საკვლევადიებო მუშაობას ამთავრებს იმით, რაც მაცხოვრის მიერ ასე მარტივად და სადად ითქვა.

ღმერთი ასწავლის ადამიანებს მნებობრივი ცხოვრების წესებს, ასწავლის მცნებებს, რომელთა დაცვაც ყოველი ქრისტიანისათვის აუცილებელია. უფრო მეტიც, იგი თავის თანაარსს, თავის მხოლოდშობილს განაკაცებს, რომ პრაქტიკულად აჩვენოს, როგორ უნდა განვლოს ადამიანმა თავისი ცხოვრების გზა დაბადებიდან გარდაცვალებამდე. ამიერივით ვამბობთ, რომ ქრისტიანის მნებობრივი ორიენტირება ადამიანისათვის, ის არის ის იდეალი, რომლისთვის მიბაძვა ყოველი ქრისტიანის უპირველესი სურვილი უნდა იყოს. აი, ასეა ადამიანი ღმერთის გარემოცვაში ყოველმხრივ დაცული, ყოველმხრივ მრუნვით მოცული. სულ სხვაგვარია იგი მაგერიალისგური თვალთახედვით. აქ იგი მაიმუნის მემკვიდრეა და ათასგვარი ინსტიტუტებით სავსე. განა მაიმუნისაგან ადამიანის წარმოშობა უფრო აკმაყოფილებს ჩვენს ამოცანებს, ვიდრე მისი ღვთიური წარმოშობა?!

არის კიდევ ერთი ძირითადი განსხვავება მაგერიალისგურ მსოფლმხედველობასა და რელიგიურ მსოფლმხედველობას შორის, რაც ამ უკანასკნელის უპირატესობას აშკარად ავლენს. საქმე ეხება ადამიანის სიკვდილისადმი ორ პრინციპულად განსხვავებულ დამოკიდებულებას.

მაგერიალისგური მსოფლმხედველობის მიხედვით, ადამიანი არის ბუნების შვილი, მისი გვირგვინი. მართალია, მას სხეულის გარდა აქვს სულიც, გვინის გარდა აქვს აზრიც, მაგრამ ეს აზრი სხვა არაფერია, თუ არა გვინის თვისება, მისი პროექტი, მისი ფუნქცია. ყველასათვის გასაგებია, რატომ ჭირდება მაგერიალიზმს ამოცანების დაკავშირება გვინთან. ჭირდება იმიტომ, რომ სხვა შემთხვევაში მაგერიალურის გარდა სხვა, სულიერი სუბსტანციის აღიარება გახდებოდა საჭირო. რაკი მაგერიალიზმში მარტო ერთ — მაგერიალურ სუბსტანციას აღიარებს, იგი იძულებულია ამოცანება, ცნობიერება საერთოდ გვინთან დააკავშიროს და მის ფუნქციად გამოაცხადოს. აქ შედარება ასეთი შეიძლება მოვიყვანოთ: როგორც მაგნიტის ფუნქციაა მიიზიდოს რკინის სხეულები, მზის ფუნქციაა გაანათოს და გაათბოს, ასევე გვინის ფუნქციაა — იამოცანოს.

მაგრამ რაა სიკვდილი? სიკვდილი, სხვა ამბებთან ერთად, გვინის მუშაობის შეწყვეტაა. ხოლო გვინის მუშაობის შეწყვეტა თავისთავად იწვევს მისი ფუნქციის მოშლას. ე.ი. გამოდის, რომ რა წუთშიც გვინი წყვეტს მუშაობას, იმავე წუთში ქრება ამოცანებაც, ცნობიერებაც, აქედან დასკვნა: ადამიანის სიკვდილით მთავრდება ყველაფერი. იგი უსულო გვამად იქცევა.

ქრისტიანული რელიგია და მესაბამისად, რელიგიური მსოფლმხედველობა ადამიანს განიხილავს როგორც სულისა და სხეულის ერთიანობას, ოღონდ აქ სული სხეულის ფუნქციად კი არ არის გაგებული, არამედ დამოუკიდებელ სუბსტანციად. ამ ორი სუბსტანციიდან სხეული ცვალებადია, წარმავალი, სრწნადი. სული უცვლელი და მარადიული.

სანამ ადამიანი ცოცხლობს, სული არის ადამიანის სხეულში, სხეული ის ჭურჭელია, რომელიც ინახავს სულს. მაგრამ, რაკი სხეული დროებითია, ცვალებადი, წარმავალი და ხრწნადი, სული კი მარადიული, ცხადია, ადამიანმა იმთავითვე სულზე უნდა იმრუნოს და არა სხეულზე. შეფარდება აქ ასეთია: რაც უფრო მეტად გვემს ადამიანი სხეულს, მით უფრო აფაქიშებს და სრულყოფს სულს. ადამიანის ამქვეყნიური არსებობა რელიგიური ცნობიერების მიერ „წუთისოფლის სკუმრობად“ არის აღქმული, შესაბამისად, სააქაო ცხოვრება თავის დროულ განმომიღებაში შეფასებულია როგორც „წუთისოფელი“, როგორც „საწუთრო“.

რაც შეეხება სიკვდილს, იგი ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მიერ სულისა და სხეულის ურთიერთდაცილებად აღიქმება, სადაც სხეული კვდება, სული კი აგრძელებს მარადიულ არსებობას, რამეთუ იგი უკვდავია. ამიტომ ქრისტიანის თვალთახედვის ისარი გრძელია და შორს-გამშორალი. იგი მარადისობას წვდება და მარადისობაში ეძიებს თავის ადგილს. ათეისტი და მაგერიალისტი კი, ვისაც სჯერა, რომ ადამიანის სიკვდილით ყველაფერი მთავრდება, მარტო ამქვეყნიური ცხოვრებით ცხოვრობს. შესაბამისად, იგი მხოლოდ თავის ვნებების, ხორციელი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებაზე ფიქრობს. გამომდინარე აქედან, მისი თვალთახედვის ისარი მოკლეა და ახლომშორალი. რაკი საიქიო ცხოვრებას გამოირიცხავს, იგი ცდილობს, რაც შეიძლება მეტი სიამოვნება მიიღოს ამქვეყნად იმ მოკლე დროში, რომელსაც მისი სიცოცხლის ხანგრძლივობა ჰქვია.

ახლა ყოველივე შემონათქვამს თუ შევაჯამებთ, ვნახავთ, რომ მეცნიერულ მსოფლმხედველობას გყუილად ჰქვია „მეცნიერული“. შემოდასახელებული სამი ვითარებიდან (შეგახსენებთ: სამყაროს შექმნა, ადამიანის შექმნა, ადამიანის სიკვდილი) მას არცერთზე არა აქვს მეცნიერული პასუხი. პირველ შემთხვევაში ამბობს, რომ ბუნება ყოველთვის იყო და ყოველთვის იქნება, რისი დამტკიცებაც მას არ შეუძლია, მაგრამ რაც ჩვენ უნდა ვირწმუნოთ. მოგვხსენებთ, მაგერიალისტები რელიგიას იმიტომ აკრიტიკებენ, რომ ისინი თავიანთ ღებულებებს რწმენაზე აგებენ. თუ მაგერიალისტებსაც ბუნების შექმნის სხვა არგუმენტი არაფერი არა აქვს, გარდა რწმენისა, მაშინ განა უფრო უპრიანი არაა, ვერწმუნოთ ყოვლისმცოდნე და ყოვლისშემძლე ღმერთს, ვიდრე, ვთქვათ, საგანის ისეთ მოციქულს, როგორიც ლენინი იყო?

მეორე, თუ მაგერიალისტი ვერ დამტკიცებს ადამიანის მაიმუნი-საგან წარმომავლობას, თუ აქაც დაშვებებისა და ალბათობების სფეროში უნდა ვიგრიადო, განა არა სჯობს ადამიანი ღმერთის „სახედ და ხატად“ მივიხნოთ, ვიდრე მაიმუნის მემკვიდრედ? მით უმეტეს, რომ ადამიანი ნაწილობრივ მართლაც ამჟღავნებს ღმერთთან მსგავსებას. (მხედველობაში გვაქვს ის, რომ იგი შემოქმედია, საკმარისია ითქვას, რომ ადამიანის მიერაა შექმნილი მეცნიერება, გეჟიკა, ხელოვნება, მხედველობაში გვაქვს ისიც, რომ იგი შემქმნენებელია, თუმცა როგორც შემქმნენებელი იგი ფილოსოფოსობას ანუ სიბრძნისმოყვარეობას ვერ ცილდება და ვერ მაღლდება ბრძენის სიმაღლემდე, რაც ღმერთის პრეროგატივაა).



და ბოლოს, თუ ამ სამყაროში გარკვეული კანონზომიერება მართლაც არსებობს, თუ ამ უსასრულო და უკიდევანო სივრცეში ყველაფერი მიზანშეწონილობა მსჭვალავს, განა შეიძლება ადამიანი მხოლოდ იმიტომ გაჩენილიყო, თავისი გონებითა და ნებისყოფით, რომ ჯერ მოსვლა ვერც კი მოესწრო, ისევე ალგვილიყო მიწისაგან პირისა და სრულიად უკვალოდ გამქრალიყო? თუ სიკვდილით ყველაფერი მთავრდება, მაშინ რა ამრი პქონდა ადამიანის გაჩენას ამ ქვეყნად? ამ მოწესრიგებულ სამყაროში რატომ აღმოჩნდა მარტო იგი ე.ი. ადამიანი მარტოსული, მიუსაფარი?! განა ამის ფიქრზე უფრო სწორი არ არის ვიფიქროთ, რომ ღმერთი ადამიანს, თავისი გონებით, ნებისყოფით, მნეობით, ამზადებს საიქიო, მარადიული ცხოვრებისათვის ისევე როგორც ღედის საშოში ამზადებს ჩანასახს ამქვეყნიური ცხოვრებისათვის: უჩენს თვალებს, რომელიც, თუმც იქ არაფერში არ ჭირდება, დაბადების შემდეგ გამოადგება. უჩენს ნებისმიერ სხვა ორგანოს, რომელთაც იქ არავითარი ფუნქცია არ გააჩნიათ და რომელთა საჭიროება მხოლოდ დაბადების შემდეგ გახდება საცნაური! განა აქედან ის დასკვნა არ უნდა გავაკეთოთ, რომ როგორც ემბრიონი ემზადება ამქვეყნიური ცხოვრებისათვის, ისევე ვემზადებით ჩვენ (ადამიანები) საიქიო ე.ი. მარადიული ცხოვრებისათვის?

რელიგიური და მეცნიერული მსოფლმხედველობების განხილვისას ჩვენ შევეცადეთ გვეჩვენებინა, რომ, რაგინდ არ უნდა განვითარდეს მეცნიერება, იგი ვერ გასცემს პასუხს მთელ რიგ მსოფლმხედველობრივ კითხვებს, რაც, ერთი მხრივ, რელიგიური რწმენის აუცილებლობის, ხოლო, მეორე მხრივ, რელიგიური მსოფლმხედველობის საჭიროების საუკეთესო გამოხატულებას წარმოადგენს.

რელიგიური და მეცნიერული მსოფლმხედველობების განხილვისას ჩვენ კიდევ ერთხელ დავრწმუნდით, რომ ცოდნა და რწმენა არც ფარავენ და არც ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს, არამედ, პირიქით, ერთიმეორეს აესებენ. როგორც მემოთ ვეცადეთ გვეჩვენებინა, ცოდნა რწმენის გარეშე არ არის სრულყოფილი ცოდნა, რამდენადაც იგი არ სცილდება ბუნების, სამოგადოებისა და აზროვნების კანონების ცოდნას და არ იძლევა მიღმური სამყაროს შესახებ ცოდნას (ათეისტურმა მაგერიალისტურმა ფილოსოფიამ საერთოდ გამორიცხა ასეთის არსებობა), ხოლო რწმენა ცოდნის გარეშე შეიძლება იყოს ფანატიკური და ბრმა (ასეთი მორწმუნეებიც ბლომად არიან), რამდენადაც მორწმუნე შეიძლება ვერ ერკვეოდეს ბუნების საგნებსა და მოვლენებს შორის არსებულ მარტივ მიზეზ-შედეგობრივ კავშირ-ურთიერთობაშიც კი.

3. საიდან იღებს სათავეს რელიგიური გაუცხოება?

ერთი მხრივ, ცოდნისა და რწმენის, ხოლო, მეორე მხრივ, მეცნიერული და რელიგიური მსოფლმხედველობების ურთიერთშეპირისპირების გზით ჩვენ იმ დასკვნამდე მივედით, რომ რელიგიური რწმენის არსებობის უმთავრესი მიზეზი არ არის ცოდნის დაბალი დონე. ასე რომ ყოფილიყო, მეცნიერების განვითარების კვალობაზე რელიგიური რწმენა თანდათან უნდა შემცირებულიყო, მაგრამ ეს ასე არ მოხდა, ეს, ერ-



ეროვნული
ბიბლიოთეკა

თი მხრივ, მეორე მხრივ, როგორც უკვე ვახვენეთ, არის მთელი რიგი ისეთი პრობლემები, რომელთაც მეცნიერება ვერა თუ დღეს ვერ წყვეტს, ვერც მომავალში გადაჭრის მას. აქედან გამომდინარე ჩვენ ვასკვნით, რომ ადამიანს რელიგიური რწმენა მომავალშიც ისევე დასჭირდება, როგორც აქამდე სჭირდებოდა.

მაგრამ რა ეუყოთ იმ ფაქტს, რომ მეოცე საუკუნეში რელიგიური რწმენა საგრძნობლად შემცირდა. რა არის ამის მიზეზი? ხომ ცნობილია, რომ მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარებამ მეოცე საუკუნეში არნახულ წარმატებებს მიაღწია. იგი იმაზე მეტადაც კი განვითარდა ამ ერთი საუკუნის განმავლობაში, ვიდრე მთელ წინა საუკუნეებში, ხომ არ არის რელიგიური რწმენის შემცირების მიზეზი მეცნიერული ცოდნის არნახული ზრდა? თუ ეს ასეა, მაშინ სწორი ყოფილა თვალსაზრისი, რომელიც რელიგიური რწმენის გაჩენის უმთავრეს მიზეზად ცოდნის დაბალ დონეს ასახელებს. მაგრამ ჩვენს საუკუნეში რელიგიური ცოდნის შემცირება რომ ცოდნის არაჩვეულებრივად მაღალ დონეს უკავშირდებოდეს, მაშინ სრულიად გაუგებარი გახდებოდა ის ფაქტი, რომ ამ უკანასკნელ ხანს კვლავ შეიმჩნევა არაჩვეულებრივი სწრაფვა რელიგიისაკენ, რელიგიური რწმენის საოცარი გააქტიურება. ეს მაშინ, როცა მეცნიერება და ტექნიკა კვლავ მძლავრი ნაბიჯებით მიიწევენ წინ.

ზოგი რელიგიური რწმენის შემცირების მიზეზად სოციალისტურ სისტემას ასახელებს თავისი მაგერიალისტური მსოფლმხედველობითა და ათეისტურ-კომუნისტური იდეოლოგიით.

რასაკვირველია, სოციალისტური სისტემის არსებობამ, გოგალიტარული რეჟიმის განმტკიცებამ და ათეისტურმა პროპაგანდამ როგორც ყოფილ საბჭოთა კავშირში, ისე სხვა ე.წ. სოციალისტურ ქვეყნებში თავისი უარყოფითი გავლენა მოახდინა ღმერთის რწმენის გავრცელებაზე, მაგრამ რელიგიურ რწმენაზე მასიური უარის თქმის მიზეზი მაინც სოციალისტური იდეები კი არ იყო, არამედ რაციონალიზმის არასწორი დამოკიდებულება რელიგიური რწმენისადმი. რაციონალიზმისა, რომელმაც პირველმა მოახდინა ცოდნის დაპირისპირება რწმენასთან და რწმენის გაიგივება არცოდნასთან. სწორედ რაციონალიზმმა, რომელიც დეკარტეს, სპინოზასა და ლაიბნიცის გამოვლით მოდის ჰეგელამდე და აქ ნახულობს თავის ლოგიკურ დასასრულს, ჩასცა ყველაზე დიდი ლახვარი ღმერთის რწმენას და ადამიანის რელიგიურობას.

რამდენადაც რელიგიური რწმენისადმი ნიჰილიზმის უპირველეს მიზეზად ჩვენ სწორედ რაციონალიზმი მიგვაჩნია, ვნახოთ, რა თავისებურებები ახასიათებდა რაციონალიზმს და რით აუფერხებდა იგი რელიგიური რწმენის გავრცელებას.

რაციონალიზმი რაციოს ანუ გონების უპირატესობას აღიარებდა შემეცნებაში და ეს იმიტომ, რომ გონება ზოგადსა და საყოველთაოს სწვდებოდა. განსხვავებით ემპირიზმისაგან, რომელიც შემეცნებაში ცოცხალი განჭვრეტის პრიმატს უსვამდა ხაზს, რაციონალიზმს მიაჩნდა და მიაჩნია, რომ მთავარი შემეცნებაში არის ზოგადის, არსების (არსის) წვდომა.

რაკი გონება ზოგადსა და საყოველთაოს სწვდება ე.ი. სწვდება მოვლენათა არსს (არსებას), კანონზომიერებას, იგი შემეცნებას ბუნებას და

მის საიდუმლოებებს, შეიმეცნეს საზოგადოებისა და აზროვნების უმთავრესი საიდუმლოები და აღესრულეს.

გონების ასეთმა პრიმატმა რაციონალიზმი (კერძოდ ჰეგელი) სამყაროს შემეცნებადობის თეზისამდე მიიყვანა. სამყარო შემეცნებადია, ამბობდნენ ისინი, და მისი შემეცნება ძალუქს ჩვენსავე აზროვნებას.

ასეთ სიგუაიციაში თავისებურად დადგა ღმერთისადმი დამოკიდებულების საკითხი, თუ ალამიანური გონება ყველაფერს სწვდება, ან მომავალში მაინც მიწვდება, თუ მისთვის არაფერია დაფარული, მაშინ რაღა საჭიროა ღმერთის რწმენა?

ასე მივიდა რაციონალიზმი ღმერთის არსებობის უარყოფამდე, მივიდა თავისი ლოგიკით. ამან, თავისთავად ცხადია, რელიგიური რწმენის ნიველირება გამოიწვია. მოხდა ღირებულებათა ერთგვარი გადუფასება. ღირებულებათა ეს გადაფასება ფრიდრიხ ნიცშემ შეაფასა, როგორც „ღმერთის სიკვდილი“. „ღმერთი მკვდარია“, — თქვა მან, მაგრამ ეს არ იყო იმ კაცის ნათქვამი სიტყვები, ვინც კმაყოფილი და ბედნიერია ამ ამბის გამო. პირიქით, ნიცშემ ამით მთელი თაობის გულისტკივილი და ღანანება გამოხატა.

ღმერთის სიკვდილი არ ჰგავს თუნდაც ყველაზე უსაყვარლესი ალამიანის სიკვდილს. თუ ეს უკანასკნელი ასე თუ ისე ერთი ალამიანის, ან ალამიანთა ვიწრო ჯგუფის გრაგულია, ღმერთის სიკვდილი ეს მთელი კაცობრიობის გრაგულია. ეს ისაა, რომ კაცობრიობას გამოეცალა საყრდენი, ხოლო ალამიანი (ალამიანი საერთოდ და არა ერთი ან ორი) დარჩა ორიენტირის გარეშე, დარჩა თავისი თავის ანაბარა.

სანამ ღმერთის არსებობის რწმენა ჰქონდა ალამიანს, მანამ მან იცოდა, საიდან მოვიდა, იცოდა, რისთვის ცხოვრობდა ამქვეყნად, იცოდა რა იყო კეთილი და ბოროტი, იცოდა რითი გაერმათლებინა თავისი მოქმედება და აზროვნება და ბოლოს, ისიც იცოდა, თუ საით მიდიოდა.

სანამ ღმერთის რწმენა არსებობდა, არსებობდა რელიგიური მცნებები, რომელიც უყოყმანოდ უნდა დაეცვა. იცოდა, რომ არ უნდა მოეკლა („არა კაც ჰკლა“), არავისთვის ცილი არ უნდა დაეწამებინა („არა ცილი სწამო მოყვასსა შენსა წამებითა ცრუითა“), არ უნდა მოეპარა („არა იპარო“), არ უნდა ემრუშა („არა იმრუშო“), პატივი ეცა საკუთარი მშობლებისათვის („პატივ ეც მამასა შენსა და დედასა შენსა, რათა კეთილი გეყოს შენ და ღლეგრძელ იყო ქვეყანასა შენსა“), არავისი არ უნდა შეშურებოდა და ა.შ.

ღმერთის არსებობის უარყოფის შემდეგ უმაღლესი ღირებულებები გაუფასურდნენ, მიზანი დაიკარგა, ალამიანს დაეუფლა მარცხოების (უპერსპექტივობის), უიმედობის გრძნობა.

ნიცშეს ეს გულისტკივილი გაიზიარა დოსტოევსკიმ და არა თუ გაიზიარა, ლოგიკურადაც გააგრძელა იგი. ნიცშეს სიტყვები: „ღმერთი არ არის“ დოსტოევსკიმ ასე გააგრძელა: „თუ ღმერთი არ არის, მაშინ ყველაფერი დასაშვებია“. ეს აზრი დოსტოევსკის გატარებული აქვს თავის შესანიშნავ ნაწარმოებში „ძმები კარამაზოვები“.

კვდება კარამაზოვების მამა. სიკვდილი სმერდიაკოვს ბრალდება. კაცმა რომ თქვას, სმერდიაკოვი არც უარყოფს, რომ მისი ხელით იქნა



მოკლული მოხუცი კარამაზოვი, მაგრამ მკვლელად მაინც კარამაზოვის ერთ-ერთ შვილს, ივანეს, მიიჩნევს, რაგომ? რა შუამთავრებ, თუ იგი სმერდიაკოვმა მოკლა? ამ უცნაურ ამბავს თავად სმერდიაკოვი ასე ხსნის: მე მორწმუნე კაცი ვიყავი და, სანამ ღმერთი მწამდა, ღვთის უნებური არაფერი გაკარებიაო ჩემს გულს, მაგრამ აი, გამოჩნდა ივანე და მან თქვა: „ღმერთი არ არის, ღმერთი მოკვდა“. როგორც ეტყობა, ამ ამრმა დიდხანს ბურღა სმერდიაკოვის გვინი, სანამ ბოლოს თვითონაც არ აღიარა ღმერთის სიკვდილი, ხოლო რაკი აღიარა, მერე უკვე ყველაფერი შესაძლებელი გახდა. მოიშალა ყოველგვარი აკრძალვები, ყოველგვარი ღირებულებები, მწეობრივი ორიენტირები, მწეობრივი ნორმები. ადამიანს მიეცა სრული თავისუფლება. ამიერიდან ის თავად აღგენს, რა არის კარგი და რა — ცუდი, რა არის კეთილი და რა არის ჭეშმარიტება.

აი, ასე მიიყვანა რელიგიურ რწმენაზე უარის თქმამ, ღმერთის არსებობის უარყოფამ ადამიანები რელიგიურ გაუცხოებაზე. რამდენადაც არსებობს გაუცხოების სხვა სახეებიც (გარდა რელიგიურისა), ჯერ იმაზე მსჯელობით დავიწყოთ, თუ რა არის გაუცხოება.

გაუცხოება, ანუ როგორც მას მოგჯერ უწოდებენ, „გასხვისება“, რომელზედაც ჩვენ ამ ნაშრომში ზემოთ უკვე გვქონდა მსჯელობა, ნიშნავს ადამიანის იმად ქცევას, რაც ის არ არის თავისი არსით, თავისი ნამდვილი ბუნებით, ამიგომ გაუცხოების მდგომარეობაში მყოფი ადამიანი ფაქტიურად არც არის ადამიანი. იგი, ცხადია, რეალურად არსებობს და მოქმედებს, მაგრამ მოქმედებს არა მისი არსის შესაგვებისად, არამედ მისი არსის საწინააღმდეგოდ. ასეთია ცნება „გაუცხოების“ შინაარსი. რაც შეეხება „რელიგიურ გაუცხოებას“ ან „ტექნიკურ გაუცხოებას“, აქ მხოლოდ ისაა მითითებული, თუ რა იწვევს გაუცხოებას, ადამიანის განსვლას საკუთარი თავიდან. პირველ შემთხვევაში ეს არის რელიგიურ რწმენაზე უარის თქვა, ღმერთის არსებობის უარყოფა, მეორე შემთხვევაში — ტექნიკა, უფრო ზუსტად მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია და და მისი მავნე სოციალური შედეგები.

როგორც უკვე ითქვა, როგორც რელიგიურმა, ისე ტექნიკურმა გაუცხოებამ ადამიანები ნიჰილიზმამდე ან სრულ სასოწარკვეთილებამდე მიიყვანა. ნიჰილიზმი, ნიცშეს მიხედვით, არის „არას“ თქმა ყველაფერზე, რაც ძველად ამრს აძლევდა სამყაროსა და ადამიანის სიცოცხლეს, პირველ რიგში კი მწეობრივ ნორმებსა და კანონებს. ამ მხრივ განსაკუთრებულ მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ ყოფილ საბჭოთა კავშირში შემავალ რესპუბლიკებში მცხოვრები ადამიანები, რომელთა ათვისებული აღმრდისათვის მილიონობით მანეთი იხარჯებოდა. მათ ეკრძალოდოდათ რელიგიური წიგნების კითხვა, ეკლესიაში სიარული, წირვა-ლოცვის მოსმენა, მღიარება, მონათვლა, ჯვრისწერა, აღსარება და სხვის საგალალო შედეგი, სადამდეც მიიყვანა ადამიანები ამგვარმა საგანურმა აკრძალვებმა, სახემა.

რელიგიურმა გაუცხოებამ, ანუ ღმერთის სიკვდილის თემამ, მისცა საამბროვნო მასალა ჩვენი დროის მრავალ მწერალს, მხატვარს, მუსიკოსს. აქ პირველ რიგში ალბერ კამიუ უნდა დავასახელოთ.

სწორედ რელიგიურ რწმენაზე უარის თქმით აიხსნება კამიუს ცნობილი ნაწარმოების „უცხოს“ მთავარი გმირის უზნეობა, მისი არანაირი მალური გულცივობა და სრული ინდეფერენციზმი.

გავიხსენოთ: მერსოს არც არავინ ჰყავდა დედის მეგი და, თუმცა ეკონომიურად სულაც არ უჭირდა, დედა მაინც მოხუცთა თავშესაფარში მიიყვანა, რომ თავი არ შეეწუხებინა. როცა მერსოს დედის სიკვდილის ამბავი შეაგყობინეს, იგი უფროსს ისე დაეთხოვა სამსახურიდან, რომ არც არავისთვის არაფერი უთქვამს ამის შესახებ. მოხუცთა თავშესაფარში მისულს, დედა კუბოში ჩასვენებული დახვდა. „თავს ავხდითო“ რომ შესთავაზეს, უარი თქვა. არც კი მოინდომა, უკანასკნელად დაეხედა დედისთვის. მერე ვიღაცამ დედის წლოვანება ჰკითხა. მერსომ ვერც კი გაიხსენა. მგონი 60-ისა იყო, თქვა შეეჭვებულმა, მერე ყავა შესთავაზეს და დალია. ცოცხალი ჩაეძინა კიდეც. დედა რომ დაკრძალა, მერე მღვაწე გაიხირონა. იქ ვიღაც ქალი გაიგნო. ამ ქალთან ერთად კინოში შევიდა, ღამე სასტუმროში გაათია, ისევ ამ ქალთან ერთად, მეორე დღეს კი ჩვეულებისამებრ სამსახურში წავიდა. მერე ვიღაც კაცი მოკლა. „რაგომ მოკალიო“ რომ ჰკითხეს, მზეს დააბრალა. მზე ცუდად მიჭყიგინებდა თვალებშიო. სასამართლომ რომ ყველაფერი ეს დაადგინა, იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ მერსოს ასეთი ინდეფერენციზმის, მისი გულცივობისა და გულქვაობის მიზეზი ის იყო, რომ მას ღმერთი არ სწამდა.

ასეთი ნაწარმოებები უამრავია თანამედროვე სამყაროში. ამ ნაწარმოებების მიზანდასახულობა მარტო იმის ჩვენება კი არაა, თუ რამდენად დამღუპელია ღმერთის რწმენაზე უარის თქმა, არამედ ის, რომ, თუ აღამიანებს სურთ გადაირჩინონ თავი, ისინი ისევ ღმერთის რწმენას უნდა მიუბრუნდნენ. კვლავ დაიწყონ უარყოფილი და დაკარგული ღმერთის ძიება. ეს ჩანს კარლ იასკერსის, გაბრიელ მარსელის, ნეოთომისტების ნააზრევში. ეს ჩანს საზოგადოების მიბრუნებაში რწმენისა და ეკლესიისაკენ. და ეს ეხება არა მარტო სამღვარეუროს, არამედ საქართველოსაც.

§4. ღმერთის არსებობის ფილოსოფიური დასაბუთება

ზემოთ ჩვენ შევეცადეთ გვეჩვენებინა, რომ ცოდნა კი არ უპირისპირდება რწმენას, არამედ პირიქით, მოითხოვს და ავსებს მას. ამის უპირველესი დასტური ისაა, რომ თვითონ ყველაზე დიდი და სახელგანთქმული მეცნიერები კი არ უარყოფდნენ რწმენას, არამედ მასთან სწორედ ცოდნის მოპოვების გზით მიდიოდნენ. იგივე მეცნიერები იგივე ცოდნაზე დაყრდნობით ცდილობდნენ ღმერთის არსებობის აუცილებლობის ფილოსოფიურ დასაბუთებას.

ზემოთ ჩვენ ვთქვით, რომ ცოდნა და რწმენა იმით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან-თქო, რომ პირველი საბუთდება, მეორე კი — არა. ცოდ-



ნა გარკვეულ დებულებებსა და არგუმენტებს ეფუძნება, რწმენა კი ისეთი რამეა, რომელიც არავითარ მეცნიერულ არგუმენტებს არ ეფუძნება. იგი არის უმაღლესი ნდობა არსთა გამრიგის მიმართ. ნდობა კი იმის ნდობაა, რომ იგი გადამოწმებას არც საჭიროებს და არც ექვემდებარება.

მაგრამ არის ერთი ღარგი, რომელიც არაფერს იღებს გადამოწმების, დასაბუთების გარეშე, თვით ღმერთის არსებობის რწმენასაც კი. ეს ღარგი ფილოსოფიაა. იგი ყველაფერში ეჭვობს და ყველაფრის დასაბუთებას მოითხოვს. მათ შორის ბევრი ისეთია, რომლის დასაბუთება ჩვეულებრივ, გულუბრიყვილო თვალსაზრისზე მდგომი ადამიანისათვის ელემენტარული გაუგებრობაა და მეტი არაფერი.

დავიწყოთ ყველაზე მარტივით. ეთქვათ ჩემს წინ მაგიდაზე დევს ვაშლი. იგი მრგვალია და წითელი. აქვს სასიამოვნო სუნი. თუ ჩავკბინავთ, აღმოჩნდება, რომ ძალზე გემრიელია და ტკბილი. ვაშლს, რასაკვირველია, კიდევ ბევრი სხვა თვისება შეიძლება აღმოუჩინოთ, მაგრამ ამით დავეკმაყოფილდეთ და დავსვათ კითხვა: ჩვენს მიერ შემოთ ჩამოთვლილი თვისებები: სიწითლე, სიკაკბო, სიმრგვალე და ა.შ. არის კი თვითონ ვაშლის თვისებები? ფილოსოფოსები ამტკიცებენ, რომ არც ფერი, არც სუნი, არც გემო ადამიანის თვალისა, ყურისა და ენის გარეშე არ არსებობენ. ეს არა მარტო იმ ამრით, რომ თვალი ხედავს ფერს, ცხვირი არჩევს სუნს, ხოლო ენა — ტკბილსა და მწარეს, ცხარესა და მკავეს და ა.შ. არამედ იმ ამრითაც, რომ თვალი ქმნის ფერს, და რომ ფერი თვალის გარეთ, ობიექტურად საერთოდ არ არსებობს. რა გამოდის აქედან? გამოდის, რომ ვაშლი, რომელსაც მე ჩემს წინ მაგიდაზე ეხედავ, სინამდვილეში სულაც არ არის ისეთი, როგორადაც მე მას აღვიქვამ.

კერძოდ, მას არა აქვს სიწითლე, სიკაკბო, სასიამოვნო სუნი და ა.შ. ადამიანები, ვინც ამგვარ რამეს ამტკიცებენ, სუბიექტური იდეალიზმის წარმომადგენლებად იწოდებიან. წინამდებარე მტკიცებაც მათია. სწორედ მათზე (აქ ბერკლი და იუმი იგულისხმება) დაყრდნობით ი. კანტმა ერთიმეორისაგან გააჩნია ნიეთი (საგანი) თავისთავად და ნიეთი (საგანი) ჩვენთვის. ნიეთი (საგანი) ჩვენთვის ისაა, როგორსაც ჩვენ მას აღვიქვამთ (ფერით, გემოთი, სუნით...) ნიეთი (საგანი) თავისთავად კი მოკლებულია ამ თვისებებს.

გულუბრიყვილო პოზიციაზე მდგომი კაცისათვის, ცხადია, ამგვარი მსჯელობა გაუგებარია, მაგრამ, როგორც იცყვიან, ეს მისი ნაკლია და არა — უპირატესობა. მეცნიერი (ამ შემთხვევაში ფილოსოფოსი) იმით ღვას წინ გულუბრიყვილო პოზიციაზე მდგომ ადამიანზე, რომ მან მეტი იცის და უფრო ღრმად წვდება საგნებსა და მოვლენებს, ვიდრე პირველი.

როგორც შემოთ უკვე ითქვა, ფილოსოფოსთათვის ასევე სერიოზული პრობლემაა არა მარტო სხვისი მე-ს (alter ego) არსებობა, არამედ ჩემი მე-ს არსებობაც. ის ვითარება, რომ მე დავდივარ, ვმღერი, ვცეკვავ თუ ვსაქმიანობ, ამის საბუთად არ გამოდგება, რადგან ასევე ვიქნევი მე სიმმარშიც. სინამდვილეში კი ერთ ადგილზე (საწოლზე) ვწევარ და ყველაფერი ნანახი მხოლოდ ილუზიაა და მეტი არაფერი. რა გარანტია

მაქვს მე ასევე არ იყოს სიფხიზლის დროსაც. რა გარანტია მაქვს იმისა, რომ ჩემი სიარულიც და ყოველგვარი სხვა სახის საქმიანობაც ასევე ილუზიაა არ იყოს?!

ის, ვინც ეს პრობლემა ასე მწვავედ დასვა, რენე დეკარტე იყო. მან მიაგნო კიდევ ჩემი მე-ს არსებობის რეალურ და უცილობელ საბუთს, ეს არც სიარულია, არც ცეკვა და სიმღერა და არც სხვა რაიმე სახის საქმიანობა. ეს არის ამროვნება, *Cogito ergo sum* (ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ), — თქვა დეკარტემ და ამით პრობლემის გადაჭრის ერთადერთი სწორი გზა მოძებნა. რატომ მაინცდამაინც ამროვნება? იმიტომ, რომ ყველა ჩემი ფიქრი, ყველა ჩემი ეჭვი, თუნდაც საწინააღმდეგო ამრის მტკიცება ამროვნებით იწყება.

ასეთი ეჭვი, ყველაფრის ასეთი მტკიცება ჩვეულებრივი, გულუბრიყვილო თვალსაზრისზე მდგომი ადამიანისათვის გაუგებარია. მისთვის ამოსაგალია აღქმა ანუ ცოცხალი განჭვრეტა, ანუ მას სჯერა ყველაფერი ის, რასაც თვალი ხედავს.

მეცნიერი იწყებს კრიტიკულ ანალიზს იმისას, რაც თვალმა დაინახა ან ყურმა გაიგონა. ზოგს მიიღებს აქედან, ზოგს კი — არა. ფილოსოფოსი კი აბსოლუტურად ყველაფერს უყურებს კრიტიკული თვალთ, მას ყველაფერში ეჭვი შეაქვს. ამ ეჭვს, ოდენ ფილოსოფოსთათვის დამახასიათებელს, დეკარტემ ფილოსოფიური ანუ მეთოდოლოგიური ეჭვი უწოდა.

სწორედ ამ ეჭვიდან გამომდინარე ფილოსოფოსები ეჭვის ქვეშ აყენებენ ღმერთის არსებობის ფაქტსაც და ცდილობენ მის ლოგიკურ დასაბუთებას. მათი არგუმენტების გაცნობა კი კიდევ ერთხელ გაგვიმტკიცებს ამრს იმის შესახებ, რომ ცოდნა და რწმენა კი არ ფარავენ, ან გამორიცხავენ ერთიმეორეს, არამედ ავსებენ.

ფილოსოფიის ისტორიაში არსებობს ღმერთის არსებობის სხვადასხვა დასაბუთებები. ესენია: კოსმოლოგიური, გელეოლოგიური, ონგოლოგიური, ფსიქოლოგიური, ისტორიული ანუ ეთნოლოგიური, მორალური, გნოსეოლოგიური და ვოლუნტარისტული. ცხადია, ისინი სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა მოაზროვნეთა მიერ იყო წამოყენებული, მაგრამ აქ ჩვენ ყველას ერთად მოვეყრით თავს, რათა უკეთ ვაჩვენოთ, რომ ღმერთის არსებობის რწმენის გარეშე სამყაროში ბევრი რამ აუხსნელი და გაუგებარი დარჩებოდა წარსულში და დარჩება მომავალში. ვფიქრობთ, რელიგიური აღმზრდით დაინგერესებულ ადამიანებს ღმერთის არსებობის ეს ფილოსოფიური დასაბუთებებიც დაბანგურესებთ და წაადგებათ კიდევ თავიანთ აღმზრდელობით საქმიანობაში.

პირველი ამ დასაბუთებათაგან კოსმოლოგიური დასაბუთებაა, რომელიც, თავის მხრივ, რამდენიმე პუნქტისაგან შედგება.

დავიწყეთ იმით, რომ ყველაფერი, რაც არსებობს, აუცილებლად ვიღაცის მიერაა შექმნილი. მაგიდა, მანქანა, სახლი, მუსიკა, ნახაგი, ლიგურაგურული ნაწარმოები, სპექტაკლი, კინოფილმი, რადიო, თვითმფრინავი, ატომური ბომბი — ყველაფერი ეს ადამიანის მიერაა შექმნილი. ჩვენ ამას ვხედავთ და ვაღიარებთ. მაგრამ სამყაროში არის ძალიან ბევრი რამ ისეთი, რაც ადამიანს არ შეუქმნია და არც შეეძლო შექმ-

მნა. ვთქვათ, მზე, მთვარე, ვარსკვლავები, მღვები, მთებზე მდინარეები, თვალუწვდენელი სკეპები, მცენარეები, ცხოველები და ბოლოს თავად ადამიანი. ვინ შექმნა ისინი? ვინ არის მათი ბრძენი შემოქმედი? ღმერთის არსებობის კოსმოლოგიური დასაბუთების მომხრეები ამბობენ, რომ ასეთი ბრძენი შემოქმედი არის ღმერთი. გავიხსენოთ გენიალური შოთა რუსთაველის სიგყვები, რომლითაც „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგი იწყება: „რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა“...

მაშ, კოსმოლოგიური დასაბუთების მომხრეთა მიხედვით, სამყაროს შემოქმედი არის ღმერთი. მაგრამ ადამიანთა ერთ ნაწილს უჭირს ამის აღიარება. რატომ? იმიტომ, რომ „ვერ ვხედავ“ ამბობენ. მაგრამ ქარს კი ვხედავთ? ვხედავთ გადაყრილ ფურცლებს, გაღებულ კარებს, ჩამსხვრეულ მინებს, დანგრეულ სახლებს და ვასკენით, რომ იგი ქარის ნამოქმედარია. გამოდის, რომ ქარს კი არ ვხედავთ, არამედ მის შედეგს ვხედავთ. და აი, ამ შედეგიდან ვასკენით მის არსებობას.

აი, ჩვენს თავზე თვითმფრინავმა გადაიფრინა. ჩვენ ვერ ვხედავთ მფრინავს, რომელიც მას მართავს, მაგრამ გვჯერა, გვწამს, რომ მას მფრინავი მართავს, ნავსადგურში გემი შედის. ჩვენ ვერ ვხედავთ გემის კაპიტანს, მაგრამ დარწმუნებული ვართ, რომ გემს კაპიტანი ჰყავს და რომ იგი ახლა, აი, ამ წუთში ღვას საჭესთან და გემი შემოჰყავს ნავსადგურში. აი, დაიძრა მაგარებული, ჩვენ მეთვრამეტე ვაგონში ვსხედვართ, მაგრამ ვიცით, გვწამს, რომ მაგარებული მემანქანეს მიჰყავს და ასე უსასრულოდ.

ჩვენ წინ მაგიდა ღვას. ჩვენ ვერ ვხედავთ ღურგალს, რომელმაც იგი გააკეთა, მაგრამ სრულიად დარწმუნებული ვართ, რომ იგი ღურგალის ხელითაა შექმნილი. ჩვენ ვერც იმ კალაგოზს ვხედავთ, ვინც ის შენობა ააშენა, რომელშიც ახლა ჩვენ ვცხოვრობთ, მაგრამ გვჯერა, რომ ეს შენობა კალაგოზებისა და მშენებელი ინჟინრების მიერაა აგებული. მაშ, ჩვენ ვერც მფრინავს ვხედავთ, ვერც გემის კაპიტანს, ვერც მაგარებლის მემანქანეს, ვერც ღურგალს და ვერც კალაგოზს, მაგრამ შედეგით ვასკენით მათი უეჭველი არსებობის შესახებ, ისევე როგორც ბაზრიდან მოსული დიასახლისი ასკვნის: სახლში ქურდი შესულაო, როცა გადმობრუნებულ ჩემოდნებს, ერთმანეთში არეულ ნივთებს, საოცარ უწესრიგობას ხედავს მის მიერ სუფთად დატოვებულ ბინაში.

და თუ ყველაფერ ამისათვის შედეგია საკმარისი, განა იმაზე უკეთესი შედეგი რაღა უნდა იყოს, რასაც მზის, მთვარის, ვარსკვლავების, მღვების, მთების და სხვათა სახით ჩვენ ვხედავთ.

განა სასაცილო არ არის უარყო აფრიკის ან ავსტრალიის არსებობა მხოლოდ და მხოლოდ იმის გამო, რომ იგი შენ არასდროს გინახავს თვალით? ან განა სწორი იქნება უარყოფი მღვის არსებობა მხოლოდ იმიტომ, რომ შე არასდროს ვყოფილვარ მღვამე და თვალით არ მინახავს იგი?

ღმერთი რომ სამყაროს უმაღლესი შემოქმედი, იგი რომ ბრძენი არქიტექტორია და უმაღლესი გონი ამას კარგად ადასტურებს დაკვირვება ციურ სხეულებზე, ცხოველებსა და ადამიანებზე.



დავიწყით ციური სხეულებით. რას ვხედავთ ჩვენ ციურ სხეულთა სამყაროში? იმას, რომ ეს სამყარო უკიდევანოა, უსასრულო. ჯერ ჩვენი გალაქტიკა რა უკიდევანოა და მერე რამდენი ასეთი გალაქტიკა არსებობს სამყაროში. მეცნიერები ამბობენ, რომ სამყაროში იმდენივე შუბა, რამდენი ქვიშის მარცვალაცაა უდაბნოში.

ახლა ავიღოთ საკუთრივ ვარსკვლავები. ისინი ხომ მილიარდობით არსებობენ. პოლარული ვარსკვლავი, რომელიც ყოველ მოწმენდილ დამეს დაგვნათის თაგზე, ისე შორსაა ჩვენგან, რომ მისი შუქი ჩვენამდე მხოლოდ 47 წლის შემდეგ აღწევს (ახლა რომ შუქს ვხედავთ ის 47 წლის წინ არის გამოსხივებული, წამოსული დედამიწის მიმართულებით). არადა, სხივი წამში 300 000 კილომეტრს გადის. ამ ვარსკვლავიდან ვინმეს რომ ფანტასტიკური გელესკოპით შეეხედა დედამიწისათვის, იხილავდა მოვლენებს, რომლებსაც ადგილი ჰქონდა ჩვენი მამების ცხოვრების დროს, 47 წლის წინათ ე.ი. 1950 წელს.

ეს, რაც შეეხება პოლარულ ვარსკვლავს. თანამედროვე მეცნიერები ლაპარაკობენ ისეთ ვარსკვლავებზე, რომლებიც ჩვენგან 100 000 ჯერ მეტად არიან დაშორებულნი, ვიდრე პოლარული ვარსკვლავი. შესაბამისად, ისინი ათასობით და ათი ათასობით სინათლის წლით არიან ჩვენგან დაშორებული. თუ წარმოვიდგენთ პლანეტას, რომელიც 2000 სინათლის წელიწადითაა ჩვენგან (დედამიწისაგან) დაცილებული და რომელზედაც იმდენად მაღალგანვითარებული არსებანი ცხოვრობენ, რომ მათი გელესკოპი სამუალებას იძლევა დაინახონ არამარტო დედამიწა, არამედ მასზე მცხოვრები ადამიანები, მაშინ ისიც უნდა ვივარაუდოთ, რომ ამ მე-არსებებს შეეძლებათ ბეთლემში დაინახონ იესო ქრისტეს შობა, აღმოსავლეთიდან მოსული მოგვები, შეცბუნებული ჰეროდე, ორ წლამდე ასაკის ბავშვების ხოცვა და ა.შ.

მაშ, არსებობენ მილიარდობით ვარსკვლავები, რომელთაგან მოგიერთი საათში მილიონ კილომეტრზე უფრო სწრაფად მოძრაობენ. და მაინც ამ უსასრულო სამყაროს რაღაც კანონები მართავენ. ეჭვგარეშეა, რომ სამყარო რაღაც გვერის მიხედვით არის აწყობილი, რადგან ასტრონომებს შეუძლიათ ასეული წლებით ადრე განსაზღვრონ კომეტათა გავლა, მზის ან მთვარის დაბნელების მუსკი წუთები და ა.შ.

ვინ შეიტანა ეს კანონები ან ასეთი საოცარი სიმზუსტე სამყაროში? ადამიანმა? ცხადია, არა. ადამიანის გონებაც და ნებაც აქ უძლურია. ადამიანი ვერ შექმნის მზეს, მთვარეს, ვარსკვლავებს, მდინარეებს, მღვებს, ტბებს, ოკეანეებს, ვერც მთებსა და ქედებს, ვერც სტეპებსა და გრამალებს, ვერც მეცნარეებსა და ცხოველებს. ეჭვგარეშეა, იგი შექმნა ღმერთმა, როგორც უმაღლესმა გონმა, როგორც სამყაროს ბრძენმა არქიტექტორმა.

ახლა ენახოთ, რა საიდუმლოებას ინახავს თვით უწვრილესი ატომიც კი. მეცნიერებმა აღმოაჩინეს, რომ სათითოში მოთავსდება 30.000.000.000.000.000.000. ჰაერის მოლეკულა. ახლა თავად ატომის შესახებ. ატომში ელექტრონები ცენტრალური ბირთვის გარშემო წამში 500 გრილიონ ბრუნვის სიჩქარით ბრუნავენ.

სწავლულებმა შეძლეს გამოეთავისუფლებინათ წარმოუდგენელი ძა-

ლა, რომელიც ერთ მთლიანობაში იჭერს ატომური ბირთვის შემადგენელ ნაწილებს. ეს მაგერიის (ატომის) გახლეჩის ძალაა. ვინ შეიძლება ეს ძალა ატომში? ვინ არის მისი შემოქმედი?

შეხედე ყვავილს... პეპელას... დააკვირდი ობობას მუშაობას, როცა იგი აბლაბუდას ქსოვს... ჭიანჭველას, როცა მას მიწისქვეშა ქალაქში გზები გაჰყავს, ფუტკრებს, თავიანთი სკის ფიჭას რომ აშენებენ და შენ მიხედობი, რომ არსებობს უხილავი ძალა, რომელიც ყველაფერს ამას ქმნის და მართავს.

ცნობილმა ფრანგმა მოაზროვნემ და ფილოსოფოსმა ჟან ჟაკ რუსომ, რომელსაც დიდ ღვთისმოსაობას ვერავენ დასწამებდა, ერთხელ თქვა: საკმარისია მხოლოდ პეპელას ფრთებს შეხედოთ და ათეისტების ყველა მტკიცება ღმერთის არ არსებობის შესახებ საპნის ბუშტივით გაქრება.

მართლაც და, როგორ უნდა ეუპასუხოთ კითხვას: რაგომ და რისთვის წარმოიქმნა პეპელას ესოდენ მშვენიერი ფრთა, თუკი სამყაროში მაგერიის გარდა სხვა არაფერი არსებობს?

ჩავიაროთ მოოლოგიური მუშეუმის დარბაზებში და დავათვალიეროთ იქ თავმოყრილი კოლექცია პეპლებისა. როგორი არაჩვეულებრივი შეხამებაა, როგორი სიმდიდრეა ნათელი და ნაზი ფერებისა, როგორი სიფაქიშება ნახაზისა. პეპელას ფრთებზე გამოყვანილი ეს უფაქიშესი სურათები თითქოს იგავმიუწვდომელი მხატვრის ნახელავია.

რამდენი სახეობა, რამდენი ვარიანტი, რამდენი შეხამება, და შეფერილობა! ან თუნდაც იმაზე დაუფიქრდეთ, როგორი სიმუსკითაა გამოსახული თავის ქალა ღამის პეპელას შურგზე, რომელიც „მკვლარი თავის“ სახელწოდებითაა ცნობილი (ეს პეპელა). განა არ ჩანს, რომ ვიღაც უხილავმა მხატვარმა აღბეჭდა სასაფლაოთა ეს მუღმივი სკუმარი მკვლარი თავის ნიშნით?

ან გავიხსენოთ გროპიკული ქვეყნების პეპელათა გიგანტური ზომები და ფერთა სიჭრელე. რაგომ და რისთვისაა ყველაფერი ეს? ამ ფაქიმ არსებათა წუთისოფელი ხომ ასე ხანმოკლეა?

ზოგი ამას ხსნის სახეობათა არსებობის შენარჩუნებისათვის ბრძოლის აუცილებლობით. ამ ბრძოლის შედეგად ე.წ. „სქესობრივი შერჩევისას“ თითქოს არსებობას აგრძელებენ პეპელათა ის ჯიშები, რომლებიც თავიანთ მეტოქეებს მშვენიერებითა და ბრწყინვალეობით სჯობნიან. ეს მაშინ, როცა მეცნიერება გვასწავლის, რომ მწერების თვალები სრულიადან არაა მოწყობილი ფორმათა სიმშვენიერისა და ფერების აღსაქმელად. ეს, ერთის მხრივ, ფორეს მხრივ, თუ მართლაც ისეა საქმე, როგორც მაგერიალისგები ამტკიცებენ, მაშინ ისეთი უმნიშვნელო და შეუხედავი მწერი, როგორიც ბუზია, რაგომ არავის ჩამორჩება გამრავლებაში და პირიქით, უმრავლესობას სჯობნის კიდევ.

ხილულ სამყაროში სილამაზის არსებობა გვიდასტურებს, რომ იგი სილამაზის იდეის მაგარებელმა გონიერმა სულმა შთაბერა ბუნებას.

ჩვენს მიერ მოყვანილი მაგალითი პეპელას ფრთისა მხოლოდ მცირედი ილუსტრაციაა ხილული სამყაროს მშვენიერებისა, რომელიც მაგერიალისგური თვალთახედვით უსარგებლო და ფუჭია, ხოლო რელი-



გიური თვალთახედვით კი – უჩუპრად მიმანიშნებელი შემოქმედზე. მისთვის, ვინც კი წინასწარგანზრახულად არ უხურავს თავისი გულს კარს ყოველივეს, რაც ღმერთს მოაგონებს, თითოეული ყვაველი მდელოზე, თითოეული ვარსკვლავი ცარგვალზე დამაჯერებლად ღაღადებენ მარადისობის შესახებ.¹

ყურდახშულთათვის არ არსებობს განსხვავება ბეთჰოვენის სონატასა და რომელიმე ინსტრუმენტის უამრო ქლარუნს შორის. თვალდავსილთათვის არ არსებობს ფერწერული ნამუშევარი. ადამიანისათვის, რომელსაც ზურგი შეუქცევია ღმერთზე ფიქრისათვის, არაფერია ამ სამყაროში ისეთი, მის არსებობაზე რომ მიუთითებდეს.

ცოცხალ არსებათა შორის ყველაზე დიდი სასწაული მაინც ადამიანია. დააკვირდით მის სხეულს, რა მშვენიერი ფაბრიკაა იგი. როგორ შეხმაგკბილებულად მუშაობს მასში ყველა საჭირო სამსახური: საკვების მომწელებელი სისხტემა, სისხლძარღვები, სასუნთქი ორგანოები, მუსკულატურა... და კაჟშირი გვინის მთავარ საღისეპქეროსთან ნერვების სატელეგრაფო ქსელის სამუშალებით.

დააკვირდით, როგორი კომპლექსია შესანიშნავი ორგანოებისა: კუჭი, რომელიც ამუშავებს ყველაფერს, თავისი თავის გარდა... მუდმივ მომუშავე გული, რომელიც დღეში ასი ათასჯერ უშვებს სისხლის მდინარეს ორგანიზმის 800 მილიარდი უჯრედის საკვებად. ყური, ექვსიათას სიმიანი არფა, რომელიც აღიქვამს ბგერათა მთელ გამას... თვალი, რომლის ღინმა შეიძლება მიმართული იქნეს სივრცის ნებისმიერ მონაკვეთზე, თავისი რქოვანათი, მილიონ ნერვთა დაბოლოებას რომ შეიცავს, ისეთი ფოტოგრაფიული ფირი (იგ. თვალი), რომლითაც შეიძლება უსასრულოდ სარგებლობა. აღქმული სახეები (თანაც ფერებში) წამის მეათასედში ცვლიან ერთმანეთს, აეგომატურად იმრდებიან (ჯერაც არ ვიცით, თუ როგორ) მათ ჭეშმარიტ მომებადღე.

დასასრულ ეს მხედველობითი აპარატი აღჭურვილია ყველა ნანახი სახის „კარგოთეკით“ და ადამიანს ძალუძს მესხიერებაში გადაათვალიეროს თავისი ცხოვრების გარდასული სურათები.

ყველა ამ სასწაულის გვერდით ადამიანის გამოგონებანი უფერულ ასლებად გამოიყურებიან... ყოველ შემთხვევაში ზემოჩამოთვლილი სასწაულები ადამიანს არ გამოუგონია, ისევე როგორც არ გამოუგონია თავად გვინი, რომელიც ყველა ადამიანური აღმოჩენისა და გამოგონების საფუძველია. ყველაფერი ეს გენიალური კონსტრუქტორის ნახელავია, რომელმაც მუსგად იცის, თუ რა იქმნება და რისთვის. ბუნებაში გარდაუვალი კანონების არსებობა, უპირველეს ყოვლისა, მის კანონმდებელს გვაგულვებინებს, რომელმაც დაადგინა ეს კანონები.

თუკი რელიგიის უარყოფელთათვის ძნელი სავარაუდებელია ესოდენ ბრძენი კანონმდებლის არსებობა, განა უფრო ძნელი არაა იმის წარმოდგენა, რომ ასეთი კანონები თავისთავად შეიქმნა ან კიდევ რომ ისინი ბრმა, უსულო, უგონო მაგერიის თვისებას წარმოადგენენ?

1. მასალები აღებულია ჟურ. „რელიგიიდან“, 1992, 1-2, 4, 9.



რას იცყვიან ისეთ ადამიანზე, რომელმაც პირველად უხილავს საათი და აბაკურიდა მის მუშაობას გარკვეული დროის განმავლობაში და ამ დავირებების საფუძველზე დაასკვნა, რომ საათის ისრები თავისთავად მოძრაობენ? იცყვიან, რომ ის ცდება და ეს მცდარი დასკვნა ამ ადამიანმა იმიტომ გააკეთა, რომ მას არ უნახავს, როგორ მომართეს საათი. დაასლოებით ამგვარ მდგომარეობაშია ადამიანი. იგი სამყაროში მოდის იმ დროს, როცა სამყარო თავისი კანონზომიერებებით უკვე შექმნილია. მაგრამ მას არ უნახავს ის, ვინც ეს სამყარო შექმნა და საათზე დამკვირვებელივით აკეთებს მცდარ დასკვნას, რომ თითქოს სამყარო არსებობს და ვითარდება თავისთავად, მისთვის ნიშანდობლივი კანონების შესაგყვისად.

მაშ, გემოჩამოთვლილ შემთხვევაში ვიღაცის არსებობას შედეგით ვასკენით. განა ეს უმარმზარი, უკიდევანო, უსასრულო სამყარო, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ, არ არის საკმარისი საბუთი იმისათვის, რომ მისი ბრძენი არქიტექტორის არსებობა დავასკვნათ? ცხადია, არის და აკი ამიტომაც უნდა ვაღიაროთ, რომ ყველაფერი ამის შემოქმედი არის ღმერთი.

შემდეგი პუნქტი კოსმოლოგიური მტკიცებისა ეხება ღმერთს, როგორც ყველაფრის საწყისსა და პირველ მიზეზს. ზემოთ ჩვენ, ღმერთი რომ სამყაროს შემოქმედად დავსახეთ, გარკვეულწილად ამ საკითხსაც შევეხეთ, მაგრამ ახლა უფრო კონკრეტულად შევჩერდეთ მასზე:

ცნობილია, რომ სამყაროს ყოველი საგანი და მოვლენა მიზეზ-შედეგობრივ კავშირშია ჩართული. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ არ არსებობს უმიზეზო მოვლენა. ერთ მოვლენას მეორე იწვევს, მეორეს — მესამე, მესამეს — მეოთხე და ასე უსასრულოდ. მაგრამ მათ იქეთ უნდა იყოს ყველაფრის ისეთი პირველ მიზეზი, რომელსაც, თავის მხრივ, აღარ ექნება სხვა, მის გარეთ მდებარე მიზეზი. იგი იქნება საკუთარი თავის მიზეზი. ასეთ პირველმიზეზად ვერცერთი რეალურად არსებული საგანი ვერ გამოდგება. წუთით დავეთანხმოთ თაღესს და სამყაროს პირველ-მიზეზად (არსად) წყალი გამოვაცხადოთ, ვთქვათ, რომ ყველაფერი, რაც არსებობს წყლისგან არსებობს. მაგრამ აქ უეჭველად დადგება კითხვა: კი, მაგრამ თვითონ წყალი საიდან არსებობს? ვინ გააჩინა იგი? ვინ მისცა მას დასაბამი?

რაც ითქვა წყალზე, იგივე ითქმის პაერზეც, ცეცხლზეც და იმ 4 სტრიქონზეც, ემპედოკლე რომ აცხადებდა სამყაროს საწყისად (იგულისხმება პაერი, წყალი, ცეცხლი, მიწა).

მაშ, რითაც არ უნდა დაიწყო სამყაროს აგება, კითხვა: საიდან მოდის ის თვითონ, მაინც ძალაში რჩება. ამიტომ ასახელებენ სამყაროს საწყისად და ყველაფრის პირველმიზეზად უსხეულო და უხილავ ღმერთს. ღმერთს, რომელიც არის ყველგანარსებული, ყოვლისშემძლე და ყოველადბრძენი. სწორედ იმის გამო, რომ იგი არის ყოვლისშემძლე ქმნის სამყაროს მხოლოდ თავისი სიგყვით და არა რაიმე მასალით. და რასაც ის ქმნის, ყველაფერს აქვს დასაწყისიც და დასასრულიც (გარდა უკვდავი სულისა), იყო დრო, როცა არ იყო ცა, მიწა, მზე, მთვარე, ვარსკვლავები, მდინარეები, მღვებები, ოკეანეები და ა.შ. მაგრამ არ ყოფილა ისეთი



დრო, ღმერთი რომ არ ყოფილიყო. ღმერთი ყოველთვის იყო და ყველთვის იქნება, რადგან იმას, რასაც არა აქვს დასაწყისი, არც დასასრული ექნება. ღმერთი სწორედ ასეთია, იგი დროის გარეთაა ანუ მუდროული და მუდრეულობა ანუ მარადიულობა და, რაც მთავარია, იგი არის ყველაფრის საწყისი და პირველმთავარი.

შემდეგი პუნქტი კოსმოლოგიური მგვიცებისა ეხება საკითხს ღმერთის როგორც პირველმამოძრაებლის შესახებ. იგი ამოდის იქიდან, რომ ყველაფერი, რაც სამყაროში არსებობს, მოძრაობა-ცვალებადობაშია. ეს მოძრაობა-ცვალებადობა ან მაგერიის თვისებად უნდა მივიჩნიოთ, ან არადა, უნდა დავუშვათ პირველი მამოძრაებლის არსებობა. დემოკრიტემ, რომელმაც აგომისგური თეორია შექმნა და ღმერთის არსებობა უარყო, თავად მაგერიას (აგომს) მისცა მოძრაობის უნარი. მან აგომის მრავალ თვისებათა შორის მოძრაობაც დაასახელა. აქედან მოდის მაგერიალისგური დებულება: არ არსებობს მაგერია მოძრაობის გარეშე და მოძრაობა მაგერიის გარეშე.

რაგომ ჩათვალა დემოკრიტემ მოძრაობა აგომის ძირითად თვისებად? იმიტომ, რომ, თუ აგომს ეს თვისება არ ექნებოდა, მაშინ იგი მისთვის ვიღაც გარეშე ძალას უნდა მიენიჭებინა – დემოკრიტემ, როგორც მაგერიალისგმა მოაზროვნემ, იმთავითვე გამოიჩინა ასეთი ძალის არსებობა. იდეალისტები კი არა თუ არ რიცხავენ ასეთი ძალის არსებობას, არამედ მიიჩნივენ, რომ სწორედ იგი (პირველი მამოძრავებელი) არის ის, ვინც ყველაფერი მოძრაობაში მოიყვანა. ახლა იგი არ ჩანს, მაგრამ ეს არაფერს ნიშნავს. გავიხსენოთ საათი! იგი რომ ამუშავდეს, ვიღაცამ უნდა მომართოს(?). საათის მუშაობის პროცესში ეს მისი ამამუშავებელი არ ჩანს, მაგრამ ეს იმას სულაც არ ნიშნავს, რომ იგი საერთოდ არ არსებობს. შეცდომა რომელიც ამ შემთხვევაში მოსდით, ასეთია: საათი მუშაობს, ე.ი. იგი მუშაობს თავისით და მისი მექანიზმი სხვას არავის მიუყვანია ამ მდგომარეობამდე.

მაშ, ყველაფერი, რაც სამყაროში არსებობს, მოძრაობა-ცვალებადობაშია. ყოველივე, რაც მოძრაობს, აუცილებლად სხვისგანაა ამოძრაებული. რადგან მოძრაობათა რიგი (მამოძრაებელ მიზეზთა რიგი) არ შეიძლება უსასრულოდ გაგრძელდეს, უნდა არსებობდეს პირველი მამოძრაებელი. ეს პირველი ამამოძრაებელი თვითონ უძრავი უნდა იყოს. ეს უძრავი ამამოძრაებელი არ შეიძლება სამყაროს განეკუთვნოს. იგი სამყაროსაგან განცალკევებული უნდა იყოს, სხვანაირად, გრანსცენდენტური უნდა იყოს სამყაროს მიმართ, ე.ი. უნდა იდგეს სიერცისა და დროის მიღმა.

ღმერთის არსებობის შემდგომ დასაბუთებას ტელეოლოგიური დასაბუთება ჰქვია. რამდენადაც „ტელოსი“ მიმანია, ამ თვალსაზრისის მომხრეებს მიაჩნიათ, რომ სამყაროში მოქმედებს გარკვეული მიზანშეწონილობა, არსებობს გარკვეული ჰარმონია. სწორედ ეს სამყაროსეული კანონზომიერებანი – ვარსკვლავებით მოჭდილი ცა ჩვენს თავზე, ადამიანის სხეულის აგებულება და მრავალი სხვა მიგვითითებს იმაზე, რომ არსებობს გონიერი, ბრძენი არქიტექტორი, ვინც ყველაფერი შექმნა და ეს ბრძენი არქიტექტორი ის მებუნებრივი ძალაა, რომელ-



საც ფილოსოფოსები სხვადასხვა სახელს უწოდებდნენ. პერაქლიტიკოსების ეს არის ლოგოსი, როგორც აბსოლუტური სიბრძნე, როგორც სამყაროს სულის წარმმართველი და განმსაზღვრელი. იგი იმდენად გონიერია, რომ მასთან შედარებით ადამიანები უგუნურ ბავშვებად ჩანან. „კაცი ბავშვითაა ღვთაების წინაშე ისევე, როგორც ბავშვი მამაკაცის წინაშე“. ანაქსაგორასათვის იგი არის სამყაროს მომწესრიგებელი სული ანუ ნოუსი, რომელიც ყოვლისშემძლევია და ყოვლისმცოდნეც. სოკრატესათვის იგი არის სამყაროს უხილავი მმართველი, რომელიც ყველაფერს წარმართავს და აწესრიგებს.

პლატონისათვის იგი არის დემიურგი ანუ გენიალური, ღვთაებრივი ხუროთმოძღვარი, რომელმაც სამყაროს გამოძერწვით დაიწყო და ადამიანის გაჩენით დაამთავრა. სამყაროს გამოძერწვა დემიურგმა, პლატონის მიხედვით, მოუწესრიგებელი მაგერიისაგან კოსმოსი ჩამოაყალიბა. მან ისევე შექმნა უფორმო მაგერიიდან მშვენიერი სამყარო, როგორც მოქანდაკე უფორმო მარმარილოს ლოდისაგან ქმნის მშვენიერ ქანდაკებას. ასე მოიყვანა მან წესრიგში მთელი ხილული სამყარო, რომლის ერთადერთი გამოძერწავი და ხუროთმოძღვარი იგი (დემერთი) არის.

არისტოტელესათვისაც დემერთი არის სამყაროს ბრძენი მომწესრიგებელი, სამყაროში წესრიგისა და ჰარმონიის შემგანი გენიალური დიოსტაგი.

რაკი ჩვენ ზემოთ უამრავი მაგალითი მოვიგანეთ ისეთი, რომელიც თვალნათლივ ადასტურებს, რომ სამყარო გაჯერებულია მიზანშეწონილობითა და ჰარმონიით, აქ სხვა მაგალითების დასახელებას აღარ შეუძლებით.

შემდეგი სახე დემერტის არსებობის დასაბუთებისა არის ონკოლოგიური დასაბუთება. ამ თვალსაზრისის მომხრეთა მიხედვით, დემერთი ყოვლადსრული არსებაა. მის თვისებებზე რომ ვლაპარაკობთ, პირველ რიგში ის უნდა დავასახელოთ, რომ დემერთი ყოვლისშემძლეა. თუ ადამიანს მოუნდება რაღაცის შექმნა, მას საამისოდ დასჭირდება მასალა, რომლის გარეშე იგი ვერაფერს ვერ შექმნის. მაგიდა რომ დაამზადოს ადამიანმა, საამისოდ მას ესაჭიროება ხის მასალა, ლურსმანი, ჩაქუჩი, ხერხი; სურათი რომ დახატოს, გილო სჭირდება და საღებავი; მანქანის დასამზადებლად მეგალი ესაჭიროება და ა.შ. მაგრამ ადამიანს არ შეუძლია შექმნას დედამიწა, ჩვენი საცხოვრებელი ადგილი, მზე, რომელიც გვათბობს და გვანათებს, პაერი, რომლითაც ვსუნთქავთ, წყალი, რომლითაც წყურვილს ვიკმაყოფილებთ და ა.შ.

მხოლოდ ერთადერთი დემერტია, ვისთვისაც არაფერი არაა შეუძლებელი. არაფერი არაა ისეთი, რომლის გაკეთებაც მას არ შეეძლოს. მან მოინდომა და შექმნა სამყარო. მაგრამ, როგორც ზემოთაც იყო აღნიშნული, შექმნა არა რაიმე მასალისაგან, არამედ არაფრისაგან, შექმნა თავისი სიკვითი.

ამრიგად, დემერტს ყველაფრის გაკეთება შეუძლია, რასაც მოისურვებს. დემერტს შეუძლია ქვებიდან ალადგინოს აბრაამის შვილები, — ვკითხულობთ სახარებაში, ამიგომაც იწოდება დემერთი ყოვლისშემძლე.

ასევე ყოვლისშემძლეა ძე დემერტიც. იგი კურნავს ადამიანებს უკურ-

ნებელი სენისაგან, ბრძვებს თვალებს უხელს, ყრუებს სმენას უბრუნებს, კეთორიანებს აჯანმრთელებს, მკვლრებს აცოცხლებს (გავიხსენოთ, ღმრთა მარეს აღდგინება), ბოროტ ადამიანს ცხოველად აქცევს (ლორის კოლგს შეურევს), ნელს ხეს ახმოებს, წყალს ღვინოდ აქცევს და ა.შ.



კუნეების შემდეგ დაიბადა. მის წინ იყო ადამი და ევა, აბელ და კანან, აბრაამი და ისაკი, იოსები და მისი ძმები, ნოე და მისი შვილები, იყო სოლომი და გომორა. მოსე და აარონი, იყვნენ ებრაელი მეფეები: საკული, ღავითი, სოლომონი... იყვნენ წინასწარმეტყველები. და რაკი ეს ასეა, მაშინ რანაირად გამოდის, რომ იგი იმთავითვე იყო?

საქმე ისაა, რომ დროში მისი დაცილება მამა-ღმერთისაგან ეხება მის განკაცებას, მის განხორციელებას (ხორციო შემოსვას, ხორცმესხმას). იესო გამოჩნდა როგორც კაცი, ცხოვრობდა როგორც კაცი და ივნო როგორც კაცი, მაგრამ იგი იყო არა ჩვეულებრივი კაცი, არამედ ღმერთ-კაცი. ღმერთი კაცის ფორმით მოვლინებული მამა ღმერთის მიერ. იგი ამ ქვეყნად მოვიდა კაცის სახით და იცხოვრა კაცთა შორის იმიტომ, რომ ადამიანთათვის ესწავლებინა ჭეშმარიტი ცხოვრება, ჭეშმარიტი რწმენა. და კიდევ იმიტომ, რომ თავის თავზე აეღო მათი ცოდვები, თავისი ჯვარცმით გამოეყიდა ადამიანთა პირველქმნილი ცოდვა, გაეხსნა მათთვის ცათა სასუფეველი, დაემკვიდრებინა საუკუნო ცხოვნება (აქედან მაცხოვარი).

სწორედ ამის გამოა, რომ ძე ღმერთი ყველა იმ ნიშან-თვისების მატარებელია, რისიც მამა-ღმერთი.

ღმერთის შემდეგი ნიშანი ისაა, რომ იგი ყოვლისმცოდნეა. განსხვავებით ადამიანისაგან, რომელსაც შეუძლია ბევრი რამ ისწავლოს, მაგრამ ყველაფრის ცოდნას მაინც ვერ მოახერხებს. მხოლოდ ერთმა ღმერთმა იცის ყველაფერი. იცის, რაც იყო, რაც არის და რაც მომავალში იქნება. მისთვის არაფერია დაფარული, თვით ადამიანის ნაფიქრიც კი (აღარაფერს ვამბობთ ნამოქმედარზე), ამიტომაც ამბობენ: ქრისტიანისათვის თანაბარი ცოდვაა ბოროტების გაფიქრებაც და გაკეთებაც.

მამა-ღმერთის მსგავსად ასევე ყოვლისმცოდნეა ძე ღმერთიც. საკმარისია თუნდაც იმის თქმა, რომ მან ზუსტად და უშეცდომოდ იცის თავისი მომავალი. იცის, როგორ და ვინ გასცემს მას, იცის როგორ და ვინ უარყოფს მას სამჯერ, ვიდრე მამალი სამჯერ დაიყვილებდეს, იცის, როგორ უნდა ეწამოს, რამდენ დღეში უნდა აღდგეს და შემდეგ ამაღლდეს ზეცაში. იცის, რა ბედი ეწევათ მის მოწაფეებს მისი ამაღლების შემდეგ. იგი ასე წინასწარმეტყველებს თავის მოწაფეთა მომავალ ბედზე: „აი, მე გიგზავნით თქვენ წინასწარმეტყველთ, ბრძენებსა და მწიგნობრებს და თქვენ მოგიერთ მათგანს მოკლავთ და ჯვარს აცმევთ, ზოგს კი გაროშავთ თქვენს სინაგოგებიდან და განდევნით ქალაქიდან ქალაქში“ (მათე 23, 34).

ღმერთი ყოვლადკეთილია. ადამიანები კი ყოველთვის კეთილნი როდი არიან. ხშირად ხდება ხოლმე, რომ ადამიანებს ვინმე არ უყვართ. მაგრამ ღმერთს ყველა უყვარვართ და აკი ამიტომაც გვაძლევს ყველაფერს, რაც საჭიროა ცხოვრებისათვის: პირველ რიგში, გვაძლევს სიცოცხლეს. შემდეგ სულსა და გონს (Душа и Дух). გვაძლევს გულს, რომელსაც აქვს სიყვარულის უნარი, გვაძლევს გრძნობის ორგანოებს, რომელთაც აქვთ სინამდვილის აღქმის უნარი. ამას გარდა, ჩვენ გარს გვარცყია პაერი, რომლითაც ვსუნთქავთ და ურომლისოდაც ჩვენი სიცოცხლე შეუძლებელი გახდებოდა. ჩვენ მომარაგებული ვართ წყლით, რო-

მელიც ისევე აუცილებელია ჩვენი სიცოცხლისათვის, როგორც ჰაერი. ჩვენ ვცხოვრობთ მიწაზე, რომელიც გვაძლევს ყველა იმ საკვებს, რაც კი აუცილებელია ჩვენი სიცოცხლის შესანარჩუნებლად. ჩვენ გარს გვარგისია სინათლე, რომლის გარეშე წყვლიადის გყვეობაში აღმოვჩნდებით. ჩვენ გვაქვს ცეცხლი, გყვები, ზღვები... და ა. შ. ყველაფერი ის რაც საჭიროა ადამიანთა ცხოვრებისათვის.

ეს ყველაფერი ღმერთის ნაბოძებია. ამიგომ ეამბობთ, რომ ის ყოველადკეთილია.

ზოგჯერ ამბობენ: თუ ღმერთი ყოველადკეთილია, რატომ შექმნა მან ბოროტება. ამაზე უნდა ვუპასუხოთ, რომ ღმერთი არ ქმნის ბოროტებას. სანამ თვალხილულ სამყაროს შექმნიდა, ღმერთმა მანამდე შექმნა ანგელოზები — უსხეულო, უხილავი და უკვდავი სულები. ყველა ანგელოზი კეთილსულად იყვნენ შექმნილნი და ღმერთმა მათ მისცა სრული თავისუფლება — ეცხოვრათ ღმერთთან ან ღმერთის გარეშე.

ერთმა ყველაზე ძლიერმა ანგელოზმა არ მოინდომა ღმერთის სიყვარული და ღმერთის ნების შესრულება. მან თვითონ მოინდომა ღმერთად გახდომა, ამიგომაც შესწყვიტა ღმერთისადმი დაჯერება და პირიქით, დაუწყო მას შეწინააღმდეგება — გახდა ღმერთის მოძულე და მტერი. შემდგომში მან კიდევ რამდენიმე სხვა ანგელოზი აიყოლია.

ასეთი შეწინააღმდეგების გამო ღმერთმა მათ წაართვა სათნოება და სიხარული (ნეტარება) და ბოროტ, ბნელ ძალებად აქცია.

ყველა ეს ბნელი, ბოროტი ძალები იწოდებიან ახლა ეშმაკებად, დემონებად თუ მაცდურებად. მთავარი ეშმაკი, რომელიც ადრე ყველაზე ნათელი ანგელოზი იყო, იწოდება საგანად ან სხვანაირად, ღმერთის მოწინააღმდეგედ, მტრად.

ეშმაკმა ასწავლა ადამიანებსაც არ უსმინონ ღმერთს, ჩაიდინონ ცოდვა. მან შეადგინა ადამი და ევა დაერღვით ღმერთის ნება. ასე გაჩნდა ქვეყნად ბოროტება და ცოდვა. ადამისა და ევას შვილებიდან აბელმა სიკეთის გზა აირჩია ცხოვრებაში, კაენმა კი — ბოროტებისა და ასე გრძელდება დღემდე.

რაც შეეხება კითხვას, შეიძლებოდა თუ არა საერთოდ არ ყოფილიყო ბოროტება? არა, არ შეიძლებოდა, რადგან თუ ბოროტება არ იქნებოდა, არც სიკეთე იქნებოდა. სიკეთე იმიგომ არსებობს, რომ არსებობს ბოროტება. ისევე როგორც: რომ არ იყოს მაღალი, არ იქნებოდა დაბალი, რომ არ იყოს მსუქანი, არ იქნებოდა გამხდარი, რომ არ იყოს გრძელი, არ იქნებოდა მოკლე და ასე უსასრულოდ (დიდი — პაგარა, ნათელი — ბნელი, ცოცხალი — მკვდარი, მშრალი — სველი, თხელი — სქელი, ვიწრო — ფართო და ა.შ.)

ასე რომ, ბოროტება ღმერთს არ შეუქმნია. პირიქით, იგი ებრძვის ბოროტებას იმით, რომ გვპატიობს ყოველგვარ ცოდვებს (თუკი გულწრფელად მოვინანიებთ) და სიკეთის გზაზე გვაყენებს. ღმერთი ყოველთვის მზადაა დაგვაჯილდოვოს ჩვენ სიკეთით და ის უფრო მეტად გზუნიავს ჩვენზე, ვიდრე ყველაზე კეთილი მამა თავის შვილებზე. ამიგომაც იხსენიება იგი ყოველადკეთილად. ამიგომ მოვიხსენიებთ ჩვენ მას ჩვენ ღვთიურ (მეციურ) მამად. „მამაო ჩვენო, რომელი ხარ ცათა შინა, წმინ-



და იყავ სახელი შენი, მოვედინ სუფევა შენი. იყავნ ნება შენი გითავნათა მინა, ეგრეცა ქვეყანასა ზედა...”

ზეციურ მამას უწოდებს ღმერთს თვით იესო ქრისტეც: „ვინც ჩემი ზეციური მამის ნება-სურვილს შეასრულებს, ის არის ჩემი ძმაც, ღაც და ღელაც (მათე, 12,50), მამა ღმერთით თვით ყოვლადღეითი, თავმდაბალი, ქველმოქმედი და გულმოწყალეა ძე-ღვთისა.

ღმერთი ყოვლადსამართლიანია. ადამიანები ხშირად ამბობენ გყუილს და არიან უსამართლონი, გენდენციური, არაობიექტურები. ღმერთი უმაღლეს ღონეზე იცავს სამართლიანობას. ის ყოველთვის მართლის დამცველია და სამართლიანადაც სჯის. ის არავის არ ექცევა უსამართლოდ და არავის მიმართ არ არის გენდენციური. ამის ნათელი დასტური თუნდაც ისაა, რომ განკითხვის ეამს, სამსჯავროს წინაშე ყველა იმას მიიღებს, რაც მას დაუმსახურებია თავისი ამქვეყნიური ცხოვრებით.

მამა-ღმერთის მსგავსად ყოვლადსამართლიანია ძე-ღმერთიც. იგი ყველას ეხმარება თავისი დამსახურებისა და რწმენის მიხედვით. თვითონ იგი უცოდველია. როცა მისი გასამართლება მოინდომეს, პილატემ ვერანაირი სიყალბე და გყუილი ვერ დაუდასტურა, ამიგომაც მოითხოვა მან ქრისტეს განთავისუფლება და მის მაგივრად ბარაბას ჯვარცმა.

ღმერთის სხვა თვისებათაგან აქ უნდა გავიხსენოთ ისინიც, რომელმეც ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი. ესენია მისი უსხეულობა, უხილავობა და მარადიულობა.

ახლა, ღმერთის თვისებათა დახასიათების შემდეგ, დავუბრუნდეთ მსჯელობას იმის შესახებ, რომ ღმერთი ყოვლადსრული არსებაა. ეს ყოვლადსრულობა განსაკუთრებით კარგად ადამიანის ფონზე იკვეთება. ამიგომაც ამბობენ: თუ ადამიანი არის კეთილი, ღმერთი ყოვლადკეთილია, თუ ადამიანი არის მცოდნე, ღმერთი ყოვლადბრძენია, თუ ადამიანი არის ძლიერი არსება, ღმერთი უძლიერესია, თუ ადამიანი არის მშვენიერი, ღმერთი უმშვენიერესია და ა.შ. მაშ, ღმერთს ყველა დადებითი თვისება მიენიჭება აღმაგებით ხარისხში. გამომდინარე აქედან, ღმერთის არსებობის ონგოლოგიური დასაბუთების მომხრეები ამბობენ: როგორ შეიძლება ასეთ სრულყოფილ არსებას აკლდესო ისეთი თვისება, როგორიცაა არსებობა. განა ადამიანის თვისებათაგან უპირველესი არსებობა არაა?! ცხადია, ჯერ უნდა არსებობდეს ესა თუ ის პიროვნება და მერე დავიწყეთ მისი დახასიათება, მისთვის სპეციფიკური ნიშან-თვისებების მიხედვით. პირველად ღმერთის არსებობის ონგოლოგიური დასაბუთება შეა საუკუნეების მოღვაწემ ანსელმ კენტგერბერიელმა წამოაყენა. შემდეგ იგი ბევრმა გაიმეორა, როგორც ერთ-ერთი ყველაზე ძლიერი არგუმენტი ღმერთის არსებობისა. თუმცა არ ვიქნებოდით მართალი, არ გვეთქვა, რომ ამ არგუმენტს უდიდესი მოწინააღმდეგე გაუჩნდა იმანუილ კანგის სახით. იგი ამბობს: მე შემიძლია წარმოვიდგინო, რომ ჩემს ჯიბეში 100 ტალერი დევს, მაგრამ იგი ამის გამო სრულებითაც არ აღმოჩნდება ჩემს ჯიბეში. ასე რომ, სხვაა წამოსახული და სხვა რეალურად არსებული. გავავრცოთ ეს მსჯელობა სხვა მაგალითებით. თომას მორმა თავისი ფანტაზიით შექმნა კუნძული



უგოპია. ამ კუნძულზე არ არის უსამართლობა, არ არის ადამიანის მიმართ
ერ ადამიანის ჩაგვრა ე.ი. მიღწეულია სოციალური სამართლიანობა.
როგორც ვხედავთ, კუნძულის რეალურ არ არსებობას სრულებითაც
არ შეუშლია ხელი თომას მორისათვის „შექმნა“ ასეთი კუნძული და
ადამიანებითაც დაესახლებინა იგი. ასეთი მაგალითი უამრავი შეიძლე-
ბა მოვიგანოთ, რაც მართლაც იმაზე მიაჩნებს, რომ ამა თუ იმ საგნი-
სათვის რეალური არსებობა არაა აუცილებელი ნიშანი, თუმცა ამას
ჩვენ ღმერთის არსებობის ონტოლოგიური დასაბუთების საწინააღმდე-
გოდ როდი ვაპირობებთ. ღმერთის არსებობის ყველაზე საუკეთესო საბუ-
თი, ალბათ, მაინც მის მიერ შექმნილი სამყარო და მასში გაბატონებუ-
ლი კანონზომიერება და წესრიგია.

ღმერთის არსებობის დასაბუთების შემდეგი სახე არის მისი ე.წ. ფსი-
ქოლოგიური დასაბუთება. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, ღმერ-
თის იდეა არის თანშობილი იდეა და ამდენად იგი ყველა ადამიანს
აქვს. ეს თვალსაზრისი რენე ლეკარგემ წამოაყენა, რომელსაც მიაჩნდა,
რომ ადამიანი არა მარტო ცდისა და გამოცდილების გზით იძენს ცოდ-
ნას, არამედ აქვს თანშობილი იდეებიც, რომლებიც მისი ცოდნის ძირი-
თად წყაროს წარმოადგენენ.

ცნობილია, რომ თანშობილი იდეების წინააღმდეგ გაილაშქრა ემ-
პირისგმა ფილოსოფოსმა ჯონ ლოკმა. ლოკის მიხედვით, დაბადებისას
ადამიანის ცნობიერება არის *tabula rasa* (სუფთა დაფა) ან *white paper*
(თეთრი, სუფთა ფურცელი), რომელზეც აღიბეჭდება მიღებული
შთაბეჭდილებები. მთელი მისი ცოდნა კი ამოიწურება იმ შეგრძნებე-
ბითა და აღქმებით, რომელსაც იგი იღებს გამოცდილებით.

მიუხედავად თავისი ემპირისგობისა ჯონ ლოკი არ უარყოფდა ღმერ-
თის იდეის თანშობილებას.

ღმერთის არსებობის ისტორიული (ეთნოლოგიური) დასა-
ბუთება ციცირონიდან მოდის. ციცირონის მიხედვით, ღვთის რწმენა
ნებისმიერი ხალხისათვის არის დამახასიათებელი. არ არსებობს ხალ-
ხი ღვთის რწმენის გარეშე. ათეისტი შეიძლება იყოს ცალკეული ადამი-
ანი. ერი თუ ეროვნება თავის ერთიანობაში უეჭველად მორწმუნეა. ეს
კი იმაზე მიუთითებს, რომ ღმერთი ნამდვილად არსებობს.

ღმერთის არსებობის დასაბუთების შემდეგი სახე არის მისი მორ-
ალური დასაბუთება. რამდენადაც ძირითადი მორალური კატე-
გორია სიკეთე, ღმერთის არსებობის მორალური დასაბუთება იქიდან
უნდა ამოდიოდეს, რომ ღმერთი თავად არის სიკეთე. ეს ამრი ფილო-
სოფიის ისტორიაში მრავალი ფილოსოფოსის მიერ იქნა გამოთქმული.
პლატონი, მაგალითად, თვლიდა, რომ ღმერთი არის თავდაპირველი
სიკეთე, ნეგარი ავგუსტინე ღმერთს მიიჩნევდა აბსოლუტურ, უცვლელ
სიკეთედ და გამოთქვამდა ამრს: რომ არ არსებულებო ასეთი უცვლე-
ლი სიკეთე (ღმერთის სახით), მაშინ არც ცვალებადი სიკეთეები იარ-
სებებდნენ. ანსელმ კენგერბერიელის ამრით, ღმერთი არის უმაღლე-
სად დიდი და უმაღლესად კეთილი.

რომ არ არსებულებო ასეთი თავდაპირველი, აბსოლუტური და უც-
ვლელი სიკეთე, არც მნებობრივი ნორმები და კატეგორიები იარსებებდ-

ნენ, თუნდაც რელიგიური მცნებების სახით. გულუბრიყვად იმის მტკიცება, რომ ადამიანი თავად აღგენს — რა არის კეთილი და რა — ბოროტი, რა არის მწეობრივი და რა — უმწეო. ასეთ მწეობრივ ნორმებს, ცხადია, ადამიანს მასზე მაღლა მდგომი არსება უღგენს ღმერთის სახით.

ამიგომ არის რელიგიური მცნებები და საერთოდ ბიბლიური მწეობრივი ნორმები სავალდებულო ყველა ადამიანისათვის, რომელი ეპოქის შვილიც არ უნდა იყოს და რომელ სოციალურ კლასს თუ ფენას არ უნდა ეკუთვნოდეს იგი. ამას დავუმატოთ ისიც, რომ თვითონ მაცხოვარი — იესო ქრისტე არის ადამიანისათვის მწეობრივი ორიენტი. ადამიანი, რომლის არსიც წინასწარ არაა დადგენილი, ცდილობს ისე იცხოვროს, როგორც ამქვეყნად ქრისტე ცხოვრობდა. ეს, ცხადია, იდეალია. რეალურად ამის მიღწევა არც ერთ მოკვდავს არ შეუძლია, მაგრამ ადამიანი მაინც უნდა მუდმივად ისწრაფოდეს ამ იდეალისაკენ.

ქრისტე რომ მწეობრივი ორიენტირია ადამიანებისათვის, ეს თვითონ მისი სიგყვობიდანაც კარგად ჩანს. მაცხოვარი ამბობს: „მე ვართ გზა“. ვინც ამ გზით ივლის, იგი დაიმკვიდრებს მარადიულ ადგილს ცათა სასუფეველში. ადამს ეს გზა არ სჭირდებოდა. იგი ღმერთთან ერთად იყო. იგი ხვდებოდა ღმერთს. ელაპარაკებოდა მას. ღმერთმა ადამს დაარქმევინა სახელი ყველა ცხოველისა და მცენარისათვის (მოახდენინა სახელდება).

ადამი და ევა სამოთხეში ცხოვრობდნენ (ღმერთთან ერთად), მათ ვერ შეიფერეს ეს დიდი პატივი და იგემეს აკრძალული ხის ნაყოფი. ამიერიდან ღმერთმა დასწყევლა ისინი და გამოდევნა სამოთხიდან. ამიერიდან ადამიანმა მთელი ცხოვრება უნდა გვემოს თავისი სხეული და აამაღლოს სული, რომ კვლავ ღმერთთან მივიდეს. ამას გვაწავლის სახარება, ხან პირდაპირ, ხანაც სიმბოლურად.

შემდეგი სახე ღმერთის არსებობის დასაბუთებისა არის მისი გნოსეოლოგიური დასაბუთება. მისი ძირითადი იდეა ასე გამოითქმის: ღმერთი არის უმაღლესი ჭეშმარიტება. ეს იდეა რომ გასაგები გახდეს, გავიხსენოთ, რომ ადამიანი, როგორც შემეცნებელი არსება, ეძებს ჭეშმარიტებას. მაგრამ, იგი, ცხადია, არ აღგენს ჭეშმარიტებას, რამდენადაც ჭეშმარიტება (რის შესახებაც არ უნდა იყოს იგი) მასზე არაა დამოკიდებული.

ეს ყველაზე კარგად სოფისტებმა პროტაგორამ და გორგიამ გამოთქვეს. „ადამიანი ყველაფრის საზომი, — ამბობდა პროტაგორა, — არსებულისა, როგორც არსებულის და არარსებულისა, როგორც არარსებულისა“. როცა პროტაგორა ადამიანზე ლაპარაკობდა მასში ცალკეულ ინდივიდს გულისხმობდა და არა ზოგადად ადამიანს, რადგან იგი ლაპარაკობდა „ჩემი“ და „შენი ჭეშმარიტებების“ შესახებ.

როცა არსებობს „ჩემი ჭეშმარიტება“ და „შენი ჭეშმარიტება“, ეს ფაქტიურად ობიექტური ჭეშმარიტების ანუ აბსოლუტური ჭეშმარიტების არსებობის უარყოფაა. ნამდვილი ჭეშმარიტება კი ის ჭეშმარიტებაა, რომელიც არც ჩემზე იქნება დამოკიდებული, არც შენზე და არც ადამიანებზე საერთოდ.



„ჭეშმარიტება მე რომ შემექმნა, — წერს ნეგარი ავგუსტინე თავის „აღსარებაში“, — მაშინ მე შემეძლო მეთქვა: ჩემი ჭეშმარიტება, მაგრამ ჭეშმარიტება არ არის ჩემი ჭეშმარიტება და არ არის შენი ჭეშმარიტება და არც მესამის ჭეშმარიტება, იგი ყველა ჩვენთაგანის ჭეშმარიტებაა“.

ავგუსტინეს მიხედვით, ჩვენს სულში აღმოჩენილი ჭეშმარიტებანი მხოლოდ მაშინ ჰპოვებენ თავიანთ ახსნას, როცა არის უმაღლესი, მარად უცვლელი და აუცილებლად მყოფი სულიერი არსება ე.ი. ღმერთი, როგორც უმაღლესი და მარად თავისთავში არსებული ჭეშმარიტება. ეს არის ჭეშმარიტება, რომელიც თავის წიაღში ინახავს ყოველ ჭეშმარიტებას და ამიტომ არის ყველა ჭეშმარიტებათა უპირველესი მიზანი ანუ ჭეშმარიტებათა ჭეშმარიტება.

ღმერთის არსებობის ეოლუნგარისკული დასაბუთება ამოღის იმის მტკიცებიდან, რომ არსებობს ადამიანის ნებაზე შემდგომი ნება და ეს ნება არის ღვთის ნება. ეს ამრიგად თეალსაზრისის მომხრეთა მიხედვით ასეა ჩამოყალიბებული: როგორც ცნობილია, ადამიანს აქვს გრძნობა, გონება და ნება. როგორც ნების მქონე არსება, იგი ახორციელებს თავის თავისუფალ ნებას. მაგრამ ადამიანი არაა ყოვლისშემძლე. ამ ამრით, მისი ნება მღვარდებულია, გარკვეულ ჩარჩოებშია მოქცეული. მას არ შეუძლია ყველაფერი იმის გაკეთება, რაც მას სურს: არ შეუძლია, ვთქვათ, ფრენა, ღროის შექცევა, მკვდრის გაცოცხლება, ბუნების მოვლენებში აქტიური ჩარევა.

ადამიანის ნებისაგან განსხვავებით, არსებობს ღვთის უმაღლესი ნება, რომელსაც ყველაფერი ხელეწიფება და რომლისთვისაც შეუძლებელი არაფერია. რაკი ამ საკითხზე ჩვენ იქ ვისაუბრეთ, სადაც ღმერთის ყოვლისშემძლეობაზე გვქონდა მსჯელობა, მეგს აღარ შევჩერდებით.

ამ საკითხზე მსჯელობას დავასრულებთ იმით, რითაც დავიწყეთ: ღმერთის არსებობას არავითარი დასაბუთება არ ესაჭიროება. მაგრამ წინამდებარე ფილოსოფიური დასაბუთება არაფერს აკლებს ღმერთის არსებობას, პირიქით, კიდევ უფრო უძლიერებს რწმენას მას, ვისაც აქვს მოთხოვნილება, რომ გონებით „დარწმუნდეს“ ღმერთის არსებობაში. თუმცა ასეთებს ალბათ უნდა შეეახსენოთ მაცხოვრის სიტყვები თომა მოციქულისადმი: „შენ მიწმუნე იმიტომ, რომ მიხილე. ნეგარ არიან არამხილველნი და მორწმუნენი“.

თავი 6. პარმონიული აღზრდის ფილოსოფიური პრობლემები

ადამიანის პარმონიული აღზრდა-განვითარება იდეალია, რომელსაც ყოველთვის ესწრაფვოდა კაცობრიობა, მაგრამ ჯერჯერობით, ვერცერთმა საზოგადოებამ ხორცი ვერ შეასხა ამ იდეალს. თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ კაცობრიობა ამ პრობლემის გადაწყვეტას ალბათ, ვერც მომავალში მოახერხებს, რადგანაც იგი საზოგადოების განვითარების კვალობაზე ვითარდება და დღენიადაგ ახალ-ახალი შინაარსით მდიდრდება. ამიტომაც განეკუთვნება პარმონიული აღზრდის იდეა მარადიულ პრობლემათა რიცხვს.

ძველ საბერძნეთში, როცა გენიალური არისტოკრატულ მოზარდი თაობის პარმონიულ აღზრდა-განვითარებაზე ლაპარაკობდა, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ფიზიკურ აღზრდას ენიჭებოდა. მხედველობაში გვაქვს სპარტანული აღზრდა, რომლის ძირითადი მიზანდასახულობა იყო ისეთი მეომრის აღზრდა, რომელსაც არა მარტო ცხენოსნობა, ცურვა, ან იარაღის გამოყენება ეცოდინებოდა, არამედ რომელიც მზად იყო აეგანა ყოველგვარი განსაცდელი – შიმშილი, წყურვილი, სიცივე და თვით ფიზიკური ტკივილებიც კი. ამიტომ იყო, რომ თვით ახალდაბადებულებსაც ცივი მდინარის წყალში ბანდნენ, მომრდილებს კი ფეხშიშველად და მშიერ-მწყურვალს არბენინებდნენ.

ცხადია, ფიზიკური აღზრდისადმი ამგვარი ყურადღების გამახვილება არ ნიშნავს იმას, რომ თუნდაც ძველ სპარტაში აღზრდის სხვა სახეები უგულვებელყოფილი იყო, ლაპარაკი ეხება იმას, თუ აღზრდის რომელი სახე თუ ფორმა იყო წინა პლანზე წამოწეული, რომელს ენიჭებოდა უპირატესობა ყველა სხვა სახესთან შედარებით, რომელს მიიჩნევდნენ პრიორიტეტულად, რომელზე კეთდებოდა განსაკუთრებული აქცენტი და არა იმაზე, რომ თითქოს მხოლოდ ერთი სახე ვითარდებოდა და დანარჩენებს არ ექცეოდა ყურადღება. ასეთი რამ საზოგადოების განვითარების ისტორიაში ისეთი პერიოდი, მარტო აღზრდის რომელიმე ერთ სახეზე შეჩერებულყვენ და ყველა დანარჩენი უგულვებელყოფოთ. ასე იყო ძველ სპარტაშიც და შედეგ ათენშიც. აქ აღზრდის პრიორიტეტულ ფორმად ფიზიკური აღზრდაა აღიარებული, რაც სულაც არ უმლიდა ხელს არისტოკრატულს აღზრდის მთავარ მიზნად და იდეალად პარმონიულად განვითარებული ადამიანის აღზრდა მიეჩნია.

ფიზიკური აღზრდა სხეულის გაკაქებას ისახავდა უპირველეს ყოვლისა მიზნად. მაგარაკუნთოვან სხეულს უნდა ეჩვენებინა რამდენად კარგად იყო ესა თუ ის ადამიანი ფიზიკურად აღზრდილი. შესაბამისად, ძველი ბერძნებისათვის ადამიანის მშვენიერების საზომი მისი ფიზიკური აღნაგობა იყო (ამაზე მეტით უკვე გვქონდა მსჯელობა).

პარმონიური აღზრდის იდეა, როგორც იდეალი, არც ადრეულ ქრისტიანობას უარუყვია, მაგრამ სინამდვილეში აქ განსაკუთრებული ყურადღება სულს, სულიერებას ექცეოდა და არა სხეულს (სულში, სულიერ



რებაში ჩვენ მნეობრიობასაც ვგულისხმობთ და რელიგიურობასაც) ნათქვამის დასადასტურებლად მივმართოთ ქართულ პაგიოტურულ მწერლობას: შუშანიკი რომ ჭეშმარიტი ქრისტიანია („მოშიში ღმრთისა... სიყრმიტან თვისით“), ეს ნაწარმოების პირველივე აბზაცშია ნათქვამი. მაგრამ მნიშვნელოვანი ისაა, რომ მისთვის ხორციელი სიცოცხლე კი არ არის მთავარი, არამედ სულიერი, რაც თავისთავად ქრისტიანობასთან არის დაკავშირებული. „უკეთუ სულითა ცხოველ არს იგი, ცოცხალმცა ხაროთ იგიცა და შენცა, უკეთუ სულითა მომკვდარ ხაროთ, მოკითხვია იგი შენი შენადვე მოიქცეინ“, — ეუბნება შუშანიკი ვარსქენის მიერ გამოგზავნილ შიკრიკს. მაშ, ვინც ქრისტიანია არაა, მისი სული წარწყმედილია და იგი ფაქტიურად მკვდარია (მისი სხეულებრივი არსებობა ამ შემთხვევაში ანგარიშში ჩასაგდება არც არის). ეს იცის შუშანიკმა და ამიგომ მზად არის ყოველგვარი სხეულებრივი განჯვა-წამება ატანოს, ყველაფერს გაუძლოს, ოღონდ სულიერი სიწმინდე შეინარჩუნოს, ქრისტიანობას არ უღალატოს.

სასახლის დემონსტრაციული დატოვების შემდეგ შუშანიკი ეკლესიაში შევიდა. „და აღდგა და დაუტევა გაძარი თვისი და ღმრთის მოშიშებით ეკლესიაში შევიდა“. რატომ მაინცდამაინც ეკლესიაში? საქმე ისაა, რომ ეკლესია ერთადერთი სულიერი სახანია, რომელშიც ყოფნა აუცილებელია ქრისტიანისათვის და საერთოდ ყველა იმართვის, ვისაც სულის (და არა სხეულის) ხსნა სურს. და ეს იმიგომ, რომ ჩვენთვის ჯვარცმული და აღმდგარი ქრისტე განუყოფელია ეკლესიისაგან ისევე, როგორც ეკლესია წარმოუდგენელია ქრისტეს გარეშე.

ამიგომ ეკლესიაში შუშანიკის გადასვლა და მერე ისევ ეკლესიის მახლობლად ერთ პაგარა „სახლაკში“ დაბინავება, ფაქტიურად ქრისტესთან მის მიახლებას, მაცხოვართან მის სიახლოვეს ნიშნავს. ეს სჭირდება შუშანიკს. ამან უნდა გააძლიეროს შუშანიკი, მისცეს სულის სიმტკიცე, ნების სიძლიერე, რომ გაუძლოს ყოველგვარ სხეულებრივ განჯვა-წამებას, რასაც მას ვარსქენი განუშზადებს, ეკლესიაში, როგორც ღვთის სახლმა, უნდა გააძლიეროს იგი.

ეკლესიასთან სიახლოვით შუშანიკის სულიერ-მნეობრივი სიწმინდეცაა ხაზგასმული, რამეთუ მხოლოდ ეკლესიური ადამიანები არიან ზიარებულნი სული წმინდის მადლს. ნეგარი ავგუსტინე წერს: „სული წმიდის მადლით დაჯილდოებული პიროვნება ეკლესიურია... ეკლესიის გარეშე მყოფნი მოკლებულნი არიან სული წმიდას. თუ სხეულს რომელიმე ნაწილს მოეკვეთო, იგი შეინარჩუნებს ფორმას, ვთქვათ, თითის, ხელის ან ყურის, მაგრამ მასში არ იქნება სიცოცხლე. ასეთია არაეკლესიური მდგომარეობაც.

ქრისტიანობის მიხედვით, ჩვენი სულიერი ფერისცვალება მხოლოდ ეკლესიას შეუძლია. ამიგომაც უნდა მივინდოთ მას. ჭეშმარიტი ქრისტიანი რომ გერქვას, მარტო ღრმა რწმენა როდია საკმარისი. საჭიროა, ეკლესიის ნაწილად ვიქცეთ. საჭიროა ხელახლა შობა, ახალ ადამიანად ქცევა ანუ ეკლესიური ცხოვრების დაწყება.

ცხადია, ასეთი მსოფლმხედველობის პირობებში შეუძლებელი იყო სხეულს (ვთქვათ, ფიზიკურ აღზრდა-განვითარებას) განსაკუთრებული



ყურადღება მიქცეოდა. უფრო მეტიც, აქ არათუ ფიზიკურად აღმზრდილი იყო წინ წამოწეული, არამედ თვით გონებრივი აღმზრდაც კი რელიგიურ აღმზრდაზე იყო დაქვემდებარებული. საილუსტრაციოდ თუნდაც გრიგოლ ხანძთელის აღმზრდა გავიხსენოთ. სანამ ავტორი თავად გრიგოლ ხანძთელზე იცოდეს რამეს, მანამ იმას გვეუბნება, რომ იგი იყო მართლმორწმუნე ქრისტიანთა შვილი („ესე იყო შვილი წარჩინებულთა დეებულთა და მართლმორწმუნეთა მამა-დედათა“). ამის შემდეგ გიორგი მერჩულე იმას უსვამს ხაზს, რომ გრიგოლი „საშოთგანვე დედისათ შუაშე იყო ღმრთისა დედისაგან თჳსისა, ვითარცა სამოელ წინასწარმეტყველი“. რაც შეეხება გრიგოლის ცხოვრების წესს, მასზე ავტორი ამბობს: გრიგოლი „მარსებასა შინა იმარდებოდა მსგავსად წინამორბედისა, რამეთუ სიჩრთოთგანვე ღვწოდა და კორცი არა შეკლა პირსა მისსა, ვინაჲ თგან ქრისტიანისა განეკუთვნა სული თჳსი სამკუდრებლად და ხატიცა მონაზონებისაჲ ემოსა“.

რასაკვირველია, გრიგოლ ხანძთელი უაღრესად განსწავლული და განათლებული პიროვნება იყო. ეს კი იმაზე მიგვანიშნებს, რომ მას ღირსეული გონებრივი აღმზრდა მიუღია, თუმცა, როგორც ზემოთ ითქვა, აქ გონებრივი აღმზრდა რელიგიურ აღმზრდაზეა დამყარებული. „ხოლო გულისკმეიერობაჲ სწავლისაჲ განსაკურვებელი იყო ფრიალ, რამეთუ მსწრაფლ ხოლო დაისწავლა „დავითი“ და კმითა სასწავლელი სწავლაჲ საეკლესიოჲ, სამოძღვროჲ ქართულსა ენასა შინა ყოველი დაისწავლა, და მწიგნობრობაჲცა ისწავა მრავალთა ენათაჲ და საღმრთონი წიგნი ზეპირით მოიწურთნა“.

ახლა ისიც ვნახოთ, რამდენად ფიქრობენ გრიგოლ ხანძთელის აღმზრდელები გრიგოლის ფიზიკურ აღმზრდაზე ან თავად გრიგოლ ხანძთელი საკუთარ სხეულზე: „და ჰასაკისა ზრდასა თანა სათნოებაჲცა კეთილი იმარდებოდა. რამეთუ არა იყო, ვითარცა ჭაბუკი, მშუაობარ და ჭამადთა გულისსათქმელთა მოყუარე, არამედ თავით თჳსით დანიელ წინასწარმეტყველისა სიგეჴასა იგეჴნ, ვითარმედ: „პური გულის-სათქმელი არა ვჭამო“. და ესრეთ მიიღის საზრდელი საგლახაკოჲ კორცთა თჳსთა განსამტკიცებლად ნეგარმან გრიგოლ“...

ასეთი აღმზრდის გამო გრიგოლი გარეგნულადაც შესაბამისად გამოიყურებოდა: „ხოლო იყო ხილვითა ღიღ. კორცითა თხელ, ჰასაკითა სრულ, ყოვლად კეთილ, სრულიად გუპამითა მრთელ და სულითა უბიწო“. მაშ, მაღალია, მაგრამ აუცილებლად თხელი (გამხდარი) და, რაც მთავარია, „სულითა უბიწო“. ასეთია ვითარება მთელ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში. უფრო გვიანდელი პერიოდის ლიტერატურული ძეგლებიდან დიდი ილიას „განდეგილი“ გავიხსენოთ, განდეგილი ის ადამიანია, ვისაც ყველაფერი ამქვეყნიური ღაუგამია და ღაუგოვებია, ვისაც „ხოროცი სულისათვის უწამებია“. ვნახოთ, განდეგილის როგორ პორტრეტს გვთავაზობს ილია:

„არ იყო ხნიერ, მაგრამ ვით წმინდანს სულის ზიქადღე ზედ დახწნეოდა, ზედ ეტეობოდა, რომ სული მიხი სულ ხსება მხოფლიოხ მეკ-ხიხნებოდა. ხახე გამხდარი, კუშტი და მწერალი ზიწმინდის მადლით დაჰ-შვენებოდა, და მაღალს შუბლსა, ნაოჭად შეკრულს, მარაუანდჳდი გადაჰ-ფენოდა. მიხ-



თა მცხრალ თვალთა ღრმა შეტევებზეა ეხოდენ იყო წენარი და ტყეში, თითქო მათ შიგან ჩახსებულა თვით ხათნოება, კდემით მოხილი; თითქო ნელიხა სიხარულითა სამოთხის ღია კარს შეჰხარიათ და ხუდთან ერთად უფლისა მიმართ სასოებითა მიიხწრაფიან. ღოდვით და მარხვით სორდ-უმღურ-ქმნილი ჰგვანდა წმინდანისა იგი წამებულს, მრავალგზით ტანჯულს და ტანჯვათ ზედა ძლევათ-მოხილსა და განდიდებულს“.

განდეგილის პორტრეტზე ჩვენ იმიტომ შევაჩერეთ ყურადღება, რომ აქ კარგად ჩანს, თუ რა მიაჩნია ქრისტიანობას პრიორიტეტულად აღამიანში. ეს არის მისი სული, მისი მნებობრივი სიმაღლე. რაც შეეხება სხეულს, იგი იმდენადაა საჭირო, რამდენადაც სულის ჰურჭულია, მისი მატარებელი. თუ მიზან-საშუალების კატეგორიებს გავიხსენებთ, აქ სული მიმანია, სხეული — მხოლოდ საშუალება. აქედან მოდის ქრისტიანული ასკეტიზმი ანუ სხეულის გვემა სულიერი სიწმინდის, სულიერ-მნებობრივი სრულყოფილების მისაღწევად.

ანალოგიური პორტრეტები იხატება მხატვრობაშიც. აქ ყოველი ფიგურა სუსტია და გამხდარი. სამაგიეროდ მთელი ყურადღება გადატანილია სიწმინდის მაღლით დამშვენებულ სახეზე და საოცრად მეტყველ თვალებზე. ასე წინა პლანზე იყო სულიერ-მნებობრივი აღზრდა აღრინდელი ქრისტიანობის პერიოდში. რაც შეეხება რენესანსის პერიოდს, აქ თითქოს აღზრდის სახეების ერთგვარი სინთეზი მოხდა, მაგრამ, თუ კარგად დაავაკვირდებით, ენახათ, რომ აქაც დომინანტებდა, ანუ აღზრდის პრიორიტეტულ სახეებს წარმოადგენდა სხეულებრივი და სულიერი, ფიზიკური და რელიგიური აღზრდა. აღორძინების ეპოქამ გააორმაგა ინტერესი ბუნებისა და ადამიანის მიერ შექმნილი საგნების მეცნიერული შესწავლისადმი. დაკვირვების ობიექტი გახდა თვითონ ადამიანი, მისი ადგილი ამქვეყნიურ სამყაროში, მიწიერი სიღამამე, მეცნიერების, რელიგიისა და მშენებარების კავშირი ერთმანეთთან.

პიროვნების აღზრდისა და ჰარმონიულად განვითარების პრობლემის შესახებ საყურადღებო შეხედულებები ჩამოაყალიბა ქართველმა მოაზროვნემ იოანე პეტრიწმა. იგი ღირსეული მემკვიდრეა ათონის ივერთა სკოლის გამოჩენილი წარმომადგენლებისა, რომლებმაც ნიშანდობლივი წვლილი შეიტანეს ჰუმანისტური პედაგოგიკური აზროვნების განვითარებაში.

იოანე პეტრიწი თავის მოძღვრებას პლატონის, არისტოტელეს და პროკლეს ნააზრევზე, მათ კომენტარებისა და განხილვის საფუძველზე აგებს. მისი მსოფლმხედველობა ეფუძნება აზრს, რომ საერთოდ ყოველივეს საფუძველთა საფუძველია „ერთი“, უმაღლესი, აბსოლუტური „ერთი“, რომელიც სიკეთება, სიყვარულია. იგი არის ღმერთი, რომელიც „აწარმოებს“ სამყაროს.

იოანე პეტრიწმა გელათის აკადემიაში მოღვაწეობის პერიოდში. ნათლად გამოკვეთა თავისი პროგრესული და ჰუმანური ფილოსოფიურ-პედაგოგიკური შეხედულებები. ნაშრომში „განმარტებაი პროკლესათვის დიალოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის“ გააფართოვა ახალგაზრდობის აღზრდის შინაარსი, შეიღი თავისუფალი ხელოვნების სწავლებასთან ერთად განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია ბუნე-



ბისა და მისი განვითარების კანონზომიერებების შესწავლას, ~~დასაბუთებულ~~ თეზისი ხასიათი მისცა მეცნიერების სხვადასხვა დარგის ~~სწავლას~~ იგი თვლიდა, რომ აუცილებელია მეცნიერება ემსახურებოდეს სინამდვილეს, ცხოვრებას, რისთვისაც თვით სინამდვილის შესწავლაა საჭირო. „სინამდვილეში“ იოანე პეგრიწი ბუნების კანონზომიერებათა შესწავლას გულისხმობდა.

იოანე პეგრიწი მოაზროვნე პიროვნების ჩამოყალიბების პროცესში მთლიანობაში განიხილავს ალამიანის მწეობრივ, ფიზიკურ და ესთეტიკურ აღზრდას. წინ აყენებს შეგნებულობის, დასაბუთებისა და ცოდნის ღრმად შეთვისების პრინციპს. გონებრივ განათლებასთან ორგანულ კავშირში მოითხოვს ალამიანის მწეობრივი აღზრდის წარმართვას, სიკეთისა და სათნოების დანერგვას, ფიზიკურ სიჯანსაღესა და განვითარებას, ამასთან პიროვნების აღზრდისა და ჰარმონიული განვითარების ერთ-ერთ გადამწყვეტ საშუალებად მიიჩნევს ესთეტიკურ აღზრდას, რომელიც მისი აზრით, მუსიკის, განსაკუთრებით საგუნდო მუსიკის და ხელოვნების სხვადასხვა დარგის საშუალებით ხორციელდება და ალამიანის სწორი აზროვნების გამომუშავებას, გონების გაწმენდასა და სულიერ ამაღლებას ემსახურება.

იოანე პეგრიწისა და მისი თანამედროვე აზროვნების სრულფასოვნება, რომელიც იმდროინდელი საქართველოს მეცნიერული, კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობის საფუძველია, წარმოაჩინა ჩვენში დამკვიდრებული ჰუმანიზმისა და ადრეული რენესანსის კულტურა, რომლის გვირგვინია შოთა რუსთაველის უკვდავი „ვეფხისტყაოსანი“.

რენესანსის პერიოდში, როგორც მემოთ აღვნიშნეთ აღზრდის სახეების ერთგვარი სინთეზი მოხდა, მაგრამ მაინც თვალსაყენია, რომ აღზრდის პრიორიტეტულ სახეებს მაინც სხეულებრივი და სულიერი, ფიზიკური და რელიგიურ-მწეობრივი აღზრდა წარმოადგენს. კლასიკურ ნიმუშს ამ თვალსაზრისით სწორედ „ვეფხისტყაოსანი“ იძლევა. პოემის მთავარი მოქმედი პირობები ხომ იდეალური ფიზიკური აღნაგობის ალამიანები არიან. იშვიათი სილამაზის თინათინი ყველას ხიბლავდა თავისი გარეგნობით: „მან მიხთა მჭერეტა წაუღიხ გული, გონება და სული, ბრქენი ხამხ მიხად მაქებრად და ენა ბეკრად ასული“.

ასეთი ღვთაებრივი სილამაზით იყო შემკობილი ნესტანი. პაგარა ნესტანი „ჰგვანდა... მზისა შუქსა ნახამალსა“. სილამაზე და მომხიბვლელობა დღითიდღე ემატებოდა მას. შვიდი წლის ნესტანი იყო „მთვარისა მსგავსი, შვენებით მზისგან ვერ-შეფრბილი“.

გარიელი ბავშვობიდანვე საოცრად ლამაზი და ძლიერი იყო. ჰგავდა იგი „ძალად ღომსა, თვალად მზესა“.

გარეგნული სილამაზითა და ფიზიკური ძალით გამოირჩეოდა ავთანდილიც. იგი პირდაპირ აჯადოებდა მნახველთ თავისი ახოვანებით, მოხდენილობით, ბრწყინვალე შესახედაობით.

„ავთანდილ იყო ხმახუეტი, მე ამირ-ხმახალარისა, ხაროსა მჯობი, ნაზარდი, მსგავსი მზისა და მთვარისა, ჟერო უწვერული, ხადარო ბროლ-მინა ხანლობარისა“.

გარდა სასწაულებრივი სილამაზისა და მომხიბვლელობისა (რასაც მამაკაცებთან არაჩვეულებრივი ფიზიკური ძალაც ემატება), „ვეფხისტ-

გყაოსნის“ გმირები გამოირჩევიან მაღალი სულიერ-მნეობრივი სიღრმეებით: თავმდაბლობით, სიღინჯითა და თავდაჭერილობით, გულუხვობით, მოყვასისადმი ერთგულებითა და თავდადებით, კაცთმოყვარეობითა და ჰუმანიზმით, პატივითა და ა.შ. რასაკვირველია, „ვეფხისტყაოსნის“ გმირები იდეალური ადამიანები არიან და ამიტომ მათ არც გონიერება, სიბრძნე და სიღინჯე აკლიათ, მაგრამ ძნელი მისახვედრი სულაც არაა, რომ აქ მაინც არსებითი აქცენტი ადამიანის ფიზიკურ და მნეობრივ დახასიათებაზე კეთდება. თავისთავად ცხადია, ასეთ სიგუჟიაში აღმზრდის სახეებიდან სწორედ ფიზიკური და მნეობრივი აღმზრდა იქნებოდა წინა პლანზე წამოწეული.

რაც შეეხება გონებრივ აღმზრდას, მას განსაკუთრებული ყურადღება XVI-XVII საუკუნეებში მიექცა და ამას ჰქონდა თავისი მიზეზი: ეს ის დროა, როცა რწმენას ცოდნა დაუპირისპირდა და როცა ფრანსის ბეკონმა წამოაყენა წინადადება: გადავშალოთ ბუნების წიგნი და ჩაეწვდეთ მის საიდუმლოებებს, რამაც ფაქტიურად დასაბამი მისცა საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა სწრაფ განვითარებას. „ცოდნა ძალაა“, — ამბობდა ბეკონი, რომელსაც მიაჩნდა, რომ კაცობრიობის პროგრესული განვითარება წარმოუდგენელია მეცნიერული ცოდნის წინსვლისა და განვითარების გარეშე.¹ იგივე ბეკონმა ახალი მეცნიერული ცოდნის შეძენის მეთოდად ინდუქციის მეთოდი წამოაყენა. როგორც მეოცე საუკუნის დიდი ინგლისელი ფილოსოფოსი ბერტრან რასელი წერს, ბეკონი არის თანამედროვე ინდუქციური მეთოდისა და მეცნიერების ლოგიკური სისტემატიზაციის დამწესებელი.²

ის, ვინც ბუნების კვლევას ისახავს მიზნად და ვისაც ცოდნა რეალურ ძალად მიაჩნია, ცხადია, ცოდნის უპირატესობასაც აღიარებს რწმენასთან შედარებით. მაგრამ კიდევ უფრო დიდი ნაბიჯი ცოდნის უპირატესობის გამოსაკვეთად რაციონალიზმმა, კერძოდ კი მისმა მამამთავარმა რენე დეკარტმა გადადგა. შემდგომში ეს ხაზი გააგრძელეს სპინოზამ და ლაიბნიცმა, ხოლო გვირგვინი მას ჰეგელმა დაადგა. სწორედ მათთან (განსაკუთრებით კი ჰეგელთან) მოხდა ადამიანის გონების გააბსოლუტება, რამაც თავისთავად გამოიწვია რელიგიური რწმენის შევიწროება და შესაბამისად, რელიგიური აღმზრდისადმი ყურადღების მოღუწება, რამაც, საბოლოო ჯამში, რელიგიური გაუცხოება ანუ რელიგიურ რწმენაზე უარის თქმა გამოიწვია (ეს დიდი და საბედისწერო შეცდომა იყო, რაზედაც ჩვენ შემოთ უკვე გვქონდა მსჯელობა და ამიტომ აქ ამაზე აღარ გავამახვილებთ ყურადღებას).

თავისთავად ცხადია, გონების გააბსოლუტება თვითმიზანი არ იყო რაციონალიზმისათვის. ამით მას სურდა გამოეკვეთა როგორც ზოგადის უპირატესობა ერთეულთან შედარებით ლოგიკაში, ისე საკაცობრიოს უპირატესობა ინდივიდუალურთან, პიროვნულთან შედარებით საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. აი, რას წერს ამასთან დაკავშირებით აკად. გ. თევზაძე: „ჰეგელის ფილოსოფიის მიხედვით, ისტორიაში პიროვნება,

1. უფრო ვრცლად იხ. ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, 1993, გვ. 174.

2. Б. Рассел, История западной философии. М. 1959, ст. 560.



ხოლო ლოგიკაში ერთეული თავის ღირებულებასა და მნიშვნელობას მხოლოდ ზოგადთან, მსოფლიო სულის მიმართ თანხმობაში ღებულობდა. ერთეულს, ინდივიდუალურს საყოველთაოსაგან დამოუკიდებელი მნიშვნელობა და თვით არსებობაც არ გააჩნდა, შეგნებულად თუ შეუგნებლად იგი მაინც მსოფლიო სულის მიზანს ახორციელებდა.¹

სწორედ ერთეულის, ინდივიდუალურის სრული იგნორირება მიიზნეს ჰეგელის შემდგომდროინდელმა ფილოსოფოსებმა ჰეგელის საბედისწერო შეცდომად და ამიტომ დაუპირისპირდნენ კიდევ მას. „ჰეგელის შემდგომმა ბურჟუაზიულმა ფილოსოფიამ არა მხოლოდ ერთეული არჩია საყოველთაოს და პიროვნება-სამოგადოებას, ჰეგელის საპირისპიროდ მან უარი თქვა შემეცნების ყოვლისშემძლეობაზე, უარი თქვა აბსოლუტური ჭეშმარიტებისაკენ სწრაფვაზე და ირაციონალურს შეაფარა თავი“.²

დაიწყო ნამდვილი ბრძოლა შემეცნების ყოვლისშემძლეობის ანუ გონების წინააღმდეგ, რაც ფრანგმა ეგზისტენციალისტმა ალბერ კამიუმ შემდეგი სიტყვებით გამოხატა: „არც ერთ ეპოქაში არ ყოფილა ისეთი ძლიერი ბრძოლა გონების წინააღმდეგ, როგორც დღეს. იასპერსიდან ჰაიდეგერამდე, კირკეგორიდან შესგოვამდე და ფენომენოლოგებიდან შელერამდე – ყველანი სხვადასხვა მეთოდით ცდილობენ გონების შარაგმა გადახერგონ და ჭეშმარიტებისაკენ ნამდვილი გზა მონახონ“.³

მემოთ უკვე ითქვა, რომ რაციონალიზმისეულ გონების ყოვლისშემძლეობას დაუპირისპირდა ირაციონალიზმი თავისი ალოგიკური და გაუცნობიერებელი ძალების არსებობით. „ირაციონალიზმი არის რეაქცია გონების ყოვლისშემძლეობის რაციონალისტურ კონცეპციაზე. გონება აქ ისევე დანარცხებულია ძირს და ჩამოყვანილია კვარცხლბეკიდან, როგორც ღმერთი, რომლის უპირითადესი აგრძელება, აგრეთვე ყოვლისშემძლეობაა,“⁴ – წერს დ. დანელია.

რაციონალიზმის უკუგდებად და, პირიქით, ირაციონალიზმის გაბატონებად შესაბამისად გადაანაცვლა აქცენტები ალზრდის ერთი ფორმიდან მეორისაკენ. თუ რაციონალიზმის ბატონობის პერიოდში ადამიანი, უპირველეს ყოვლისა, აღიქმებოდა როგორც *Homo sapiens*, ახლა, მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის თანამედროვე პირობებში, იგი *Homo Faber*-ად იქცა. საქმე ისაა, რომ „სამყაროს აბსურდულობისა და ირაციონალობის მტკიცებიდან ირაციონალიზმი სავსებით ლოგიკურად გადადის ღებულებებზე ადამიანური არსებობის აბსურდულობის შესახებ: ადამიანს უხდება არსებობა სინამდვილეში, რომელიც თვითონ აბსურდული, ქაოტური და ირაციონალურია. ამიტომ ადამიანის არსებობაც აბსურდულია“⁵

ამ აბსურდულ სიტუაციაში ადამიანი აღარც შემეცნებელი არსებაა

1. XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია. 1970, გვ. 5.

2. იქვე, გვ. 6.

3. A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos*. München, 1960, s. 25.

4. დ. დანელია, ირაციონალისტური ნაკადი თანამედროვე ბურჟუაზიულ კულტურაში, 1974, გვ. 9.

5. იქვე, გვ. 10.



და აღარც ზნეობრივი (ამას ყველაფერს უბრალოდ ამრი ეკარგება თვალსაზრისით, ანუ სამყაროს აბსურდულობის გამო), იგი მხოლოდ პრაგმატიკოსი მწერალია ანუ **Homo Faber**-ია. იგი ის ეგოისტია, რომლისთვისაც სამყაროში მხოლოდ საკუთარი „მე“-ა უმაღლესი ღირებულება. ამ პოზიციის ბრწყინვალე ილუსტრაციას მაქს შტირნერის „ერთადერთი და მისი საკუთრება“ წარმოადგენს.

ეს ერთადერთი შტირნერისათვის საკუთარი „მე“-ა. „მე“, რომელიც თავისუფალი უნდა იყოს ყოველგვარი საზოგადოებრივი ნორმებისა და მოვალეობებისაგან, ისეთი გრადიციული ღირებულებებისაგან, როგორიც არის სიკეთე, ჭეშმარიტება, სამართალი, სიყვარული. „რადღაც არ თვლიან ჩემს საქმედ, — ამბობს ამკარად შეწუხებული შტირნერი თავის შემოდასახელებულ წიგნში, — უწინარეს ყოვლისა კეთილ საქმეს, შემდეგ — ღვთის საქმეს, კაცობრიობის საქმეს, ჭეშმარიტებას, თავისუფლებას, ჰუმანურობას, სამართლიანობას, ჩემი ხალხის საქმეს, ჩემი ხელმწიფის, ჩემი სამშობლოს საქმეს; ბოლოს, სულის საქმეს და მრავალ სხვას“.¹ ეს მაშინ, როცა „მე თვითონ ვარ ჩემი საქმე. მე კი არც კეთილი ვარ და არც ბოროტი. არც ერთს და არც მეორეს ჩემთვის არავითარი ამრი არა აქვს“.²

ღმერთი, კოლექტივი, საზოგადოება, სახელმწიფო, ერი, პარტია, ნებისმიერი საზოგადოებრივი ორგანიზაცია და თვით ოჯახიც კი ინდივიდს თავის დამოუკიდებლობისა და თავისთავადობის გაუქმების საფრთხეს უქმნის. ამიგომაც ინდივიდმა მის გარეთ მდებარე ყველა ამ ინსტანციის სამსახურზე უნდა თქვას უარი და მარგო საკუთარ თავს მოემსახუროს. „სანამ არსებობს თუნდაც ერთი დაწესებულება, რომლის „შეხებასაც“ ვერ ბედავს ცალკეული ადამიანი, მანამდე ჩემი მე-ს თავისთავადობა და დამოუკიდებლობა ფუჭ ოცნებად რჩება“.³ — წერს მ. შტირნერი.

განსაკუთრებულ ბრძოლას შტირნერი მაინც სახელმწიფოს უცხადებს. მას მიაჩნია, რომ ნებისმიერი სახელმწიფო ინდივიდის დამოუკიდებელია. „ყოველი სახელმწიფო დესპოტურია, ერთი დესპოტი მართავს მას თუ მრავალი... ინდივიდის საკუთარი ნება და სახელმწიფო — ეს ორი მტრული სამეფოა, რომელთა შორისაც წარმოუდგენელია „მარადიული მშვიდობა“.⁴

როგორც შემოთქვევ ითქვამს, შტირნერი უარყოფდა ღმერთის არსებობას, რამდენადაც იგი ადამიანის (ინდივიდის) თავისთავადობის მტრად მიაჩნდა. ღმერთის რმენას შტირნერი უწოდებს შეპყრობილობას, მანიას და ა.შ.

რაც შეეხება ფრიდრიხ ნიცშეს, იგი იყო პირველი მაცნე „ღმერთის სიკვდილისა“. ეს ისე კი არ უნდა გავიგოთ, რომ თითქოს ნიცშე ღიდად კმაყოფილი იყო ამ ვითარებით, ე.ი. იმითი, რომ ადამიანებმა დაივიწყ-

1. Stirner Max, Die Einzige und sein Eigentum; unandere Schriften. München. 1968. s. 35.

2. იქვე.

3. იქვე, გვ. 137.

4. იქვე, გვ. 132.



ყეს ღმერთი, უარი თქვეს გრადიციულ ღირებულებებზე, არამედ, უნდა გავიგოთ, როგორც მარების ჩამოკერა, განგამის აგეხება იმ მოსალოდნელი საშინელებისა და გრადიციის გამო, რაც ამ გზაზე შემდგარ ადამიანებს ემუქრება. ეს არის სრული ნიჰილიზმისა და სასოწარკვეთილების, სრული უზნეობისა და განუკითხაობის ბაგონობის პერიოდი. ადამიანი, რომელიც ამას აცნობიერებს, არ შეიძლება კმაყოფილი იყოს „ღმერთის სიკვდილით“. კარგად თქვა პროფ. ზ. კაკაბაძე: „ნიცშე უღმერთოა, მაგრამ ღმერთს მოწყურებული უღმერთოა“.¹

„ღმერთის სიკვდილი“ იმიტომ იყო ნიცშესათვის საოცრად მტკივნეული, რომ იგი მოასწავებდა რელიგიურ საყრდენ-ორიენტირის დაკარგვას, ანუ გარდუვალ მსოფლმხედველობრივ კრიზისს,² რაც მართლაც მოხდა. ადამიანებმა დაკარგეს ღმერთი, მაგრამ სანაცვლოდ ეერაფერი მოიპოვეს. ერთხანს ისინი სოციალისტური და კომუნისტური იდეებით შეიქცეეს, მაგრამ ბოლოს აღმოჩნდა, რომ ეს ყველაფერი უტოპია იყო. ამან კიდევ უფრო დაამძიმა ისედაც მძიმე მნიებრივი ვითარება. უღმერთობიდან უზნეობამდე გზა ძალზე მოკლე აღმოჩნდა.

ადამიანის ჰარმონიული განვითარების იდეის დამუშავებაში მნიშვნელოვანია, როგორც ევროპული ასევე ქართული განმანათლებლობის ფილოსოფიურ-პედაგოგიკური ამროვნების მიღწევები. განმანათლებლობას ჰქონდა მკვეთრად ჩამოყალიბებული თეორიული შინაარსი და პრაქტიკული მიმართულება. იგი სრულად ასახავდა მაშინდელი საზოგადოებრივი ყოფის ძირითად ტენდენციებს, ყვრდნობოდა ამროვნების ისტორიაში გამოქმდეულ საუკეთესო გრადიციებს და თავის მხრივ საფუძველს უყრიდა პროგრესის ახალ ეტაპს.

განმანათლებლობა არის კულტურა ხალხისათვის, რის მისაღწევადაც იგი ძირითად ამოცანად, ადამიანთა აღმრდა-განათლებლას ისახავს, ამასთან განმანათლებლობის საფუძველი დემოკრატიულობაა, რაც აუცილებლად განსჯით ამროვნებას და პასუხისმგებლობას ეფუძნება. აღორძინების ეპოქიდან აღმოცენებული ჰუმანისტური იდეები სწორედ განმანათლებლობის ეპოქაში გახდა მისაწდომი ადამიანთა ფართო ფენებისათვის.

განმანათლებლობამ ახალი შინაარსით შეავსო და განავითარა ადამიანი არსის, თავისუფლების, მისი ჰარმონიული განვითარების ჰუმანისტური კონცეფცია და მიუსადაგა იგი შეცვლილ ისტორიულ სიტუაციას. განმანათლებლობა აქტიურად წამოსწევდა საკითხს, თუ რა როლი უნდა შეასრულოს მოსალოდნელ საზოგადოებრივ ცვლილებებში. ახლებურად მოამზოვნე განათლებულმა და ჰარმონიულად განვითარებულმა ადამიანმა. განმანათლებლები იმედოვნებდნენ, რომ ღრმომჭმული საზოგადოებრივი ყოფა და მისი შესაგყვისი მნიებრიობა, პოლიტიკური თუ ეკონომიკური რეალიები შეიძლება უმტკივნეულოდ შეიცვა-

1. ზ. კაკაბაძე, „ეგზისტენციალური კრიზისის“ პრობლემა და ედმუნდ ჰუსერლის გრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია, თბ. 1985, გვ. 29.

2. ა. პოპიაშვილი, ინდივიდის პრობლემა ს. კირკეგორისა და ნიცშეს ფილოსოფიაში, თბ., 1988, გვ. 188.

ლოს მეცნიერული ცოდნის, სიკეთისა და სამართლიანობის იდეებით, ახალი ხელოვნების, ესთეტიკური თუ ფილოსოფიური ცოდნის პროპაგანდის საშუალებით.

განმანათლებლები აღიარებდნენ, რომ სამოგადოებრივი პროგრესის მამოძრავებელ ძალად აუცილებელია გახდეს ადამიანი-მოქალაქე, რომელიც აღჭურვილი იქნება ნათელი, მეცნიერული გონებით და შემოქმედებითი უნარ-შესაძლებლობებით. ამის მიღწევა კი მოითხოვს განსაკუთრებულ ზრუნვასა და ძალისხმევას. აქედან გამომდინარე ისინი ძირითად ყურადღებას ამახვილებენ აღზრდის პრობლემებზე. მათი აზრით, ადამიანთა მორალურ-პოლიტიკური, სულიერი და ესთეტიკური აღზრდის საშუალებებით გარდაიქმნება თვით სამოგადოებაც.

განმანათლებლური კონცეფცია, როგორც ფილოსოფიური თვალსაზრისი, რომელიც მომავალი სამოგადოების წევრი — „მოქალაქის“ იდეას აფუძნებდა, უაღრესად პროგრესული იყო. მართალია მაშინდელი და მომდევნო პერიოდის ფორმაციათა რეალური ყოფა ამგვარი „მოქალაქის“ აღზრდის შესაძლებლობებს არ ქმნიდა, მაგრამ ადამიანის შესახებ განმანათლებელთა თვალსაზრისის განსაკუთრებული მეცნიერული ღირებულება არ მოკლებია. ჩვენთვის მნიშვნელოვანია XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართველ განმანათლებელთა ნააზრევო, პარმონიულად განვითარებული ადამიანის აღზრდის ფილოსოფიური პრობლემების განმანათლებლური გადაწყვეტა.

XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართველ განმანათლებელთა მოღვაწეობა განსაკუთრებული, მრავალმხრივი და დიდმნიშვნელოვანი მოვლენაა ქართველი ხალხის სამოგადოებრივი აზროვნებისა და მისი მთლიანი კულტურული ცხოვრების ისტორიაში. ქართველი განმანათლებლების შემოქმედებით მემკვიდრეობაში, შესაძლებელია გამოვეყოთ და განვიხილოთ პარმონიულად განვითარებული ადამიანის აღზრდის ქართული განმანათლებლური კონცეფცია, რომელიც ილია ჭავჭავაძის, აკაკი წერეთლის, იაკობ გოგებაშვილის, გიორგი წერეთლის, სერგეი მესხისა და ნიკო ნიკოლაძის თეორიულ და პრაქტიკულ ნააზრევებზე დაფუძნებულია.

XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართველმა განმანათლებლებმა, რომელთა აზროვნების სრულფასოვნება ქართველი ერის სულიერი კულტურის განვითარების მრავალსაუკუნოვანი, საკუთარი, ეროვნული ისტორიული გზის უშუალო გაგრძელება და ნათელი მემკვიდრეობაა, ხალხური პედაგოგიკის მდიდარი გრადიციების, ანტიკური, რენესანსული და შემდგომი ეპოქების ფილოსოფიური და პედაგოგიკური აზროვნების პროგრესული მემკვიდრეობის ღრმა ცოდნითა და გათვალისწინებით, ქართველი ხალხის სასიცოცხლო ინტერესებისა და ეროვნული სულის შესაბამისად შექმნეს და განავითარეს ერთიანი, მაღალმეცნიერულ დონეზე ჩამოყალიბებული კონცეფცია პარმონიულად განვითარებული ადამიანის აღზრდისა, რომელიც სამოგადოების გარდაქმნის, სრულყოფისა და ერის ნათელი მომავლის შექმნის მათ მიერვე შემუშავებული თეორიის აუცილებელ შემადგენელ ნაწილად იქცა.

პარმონიულად განვითარებული ადამიანის აღზრდის განმანათლებ-



ლური კონცეფცია სამოგადოებრივ-პოლიტიკური, ფილოსოფიური-ფსიქოლოგიური და პედაგოგიკური შეხედულებების მწყობრი, თანმიმდევრული სისტემაა, რომლის მიზანია სამოგადოების აქტიური და ღირსეული წევრის, ჰარმონიულად განვითარებული, ერის სრულყოფისათვის და უცხოეთში მებრძოლი პიროვნების აღზრდა¹.

ქართველი განმანათლებლები არ იმართლებენ კლასთა და წოდებათა დაპირისპირების გაღრმავებას, ისინი სამშობლოს განთავისუფლებისათვის მებრძოლი ხალხის ეროვნული გამთლიანების აუცილებელ პირობად მიიჩნევენ სიყვარულის დანერგვას, მწეობრივ ურთიერთობათა აღმშენებლს, კაცთმოყვარეობას, სიბრალულის, ნამუსისა და მადლის ცნებათა სამოქმედო კრიტერიუმებად აღიარებას. თვლიან, რომ მხოლოდ ურთიერთგაგებასა და პატივისცემაზე აგებულ სამოგადოებაშია შესაძლებელი საყოველთაო სიყვარულზე დაფუძნებული საერთო საკაცობრიო მორალის გამარჯვება. აუცილებელია, გვასწავლიან ქართველი განმანათლებლები, ყოველი ადამიანი იბრძოდეს მისი ადამიანური არსის შემზღუდველი გარემოებების წინააღმდეგ. იბრძოდეს თავისუფლების მოსაპოვებლად. ამასთან, მათი ღრმა გაგებით, თავისუფლება სამუალებათა ჭეშმარიტი ადამიანური არსის გასახსნელად. თავისუფლებამოპოვებულმა ადამიანმა აუცილებელია იმრუნოს კაცობრიობისათვის სასარგებლო საქმეების საკეთებლად, ქვეყნად სიკეთის დასამკვიდრებლად.

XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართველ განმანათლებელთა მოსაზრებით, მომავალი მხოლოდ იმ სამოგადოებას აქვს, რომელიც შეძლებს ახლებურად დაინახოს ადამიანის არსი, მისი დანიშნულება; გააცნობიერებს და იწამებს ადამიანს, როგორც ბუნების სრულყოფილების გამთლიანებელს, მის შემოქმედს და ხელს შეუწყობს ჰარმონიულად განვითარებული, თავისუფალი პიროვნების თავისუფალ განვითარებას.

ქართველმა განმანათლებლებმა გაანალიზეს და ერთ კონცეფტში გაიამრეს ბუნების, გეოგრაფიულ-სოციალური გარემოს და ადამიანის ჰარმონიული განვითარების ურთიერთმიმართების პრობლემები, ჰარმონიულად განვითარებული ადამიანის აღზრდის, როგორც ხელშემწყობი ისე ხელშემშლელი პირობები: ჩამოაყალიბეს პროგრესული შეხედულებები ადამიანთა გონებრივი შესაძლებლობა-თანასწორობის, აღზრდის უდიდესი მნიშვნელობის და მისი უზრუნველყოფით ბუნებრივით სოციალური გარემოს გარდაქმნის აუცილებლობის შესახებ. მათი აზრით, რადგან ცხოვრების სოციალურ-ეკონომიკური თავისებურებანი და ბუნებრივი გარემო განსაკუთრებულ გავლენას ახდენს პიროვნების ჩამოყალიბების პროცესზე, ამასთან „ბუნება და ადამიანი ერთმანეთზე განუწყვეტლივ მოქმედებენ“, ხოლო მშობლიურ წიაღს მოწყვეტილი ხალხი სწრაფად ქვეითდება და კარგავს ადამიანურ სახეს, აუცილებელია სწორად ორგანიზებულმა სწავლა-განათლების პროცესმა წარმართოს

1. იხ. ვ. ასათიანი, „მოზარდი თაობის ჰარმონიული განვითარების პრობლემა XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართველ განმანათლებელთა მემკვიდრეობაში, თბ., 1993.



და უზრუნველყოს მომავალი თაობის მიზანმიმართული აღზრდა, მისი გარკვევა სინამდვილის მოვლენათა არსებასა და ხასიათში, ბუნებრივი თუ სოციალური გარემოს ადამიანის სასიკეთოდ გარდაქმნის აუცილებლობისათვის.

სამოციანელებს ადამიანი ბუნების ორგანულ ნაწილად მიაჩნდათ, ამიგომ, მათი აზრით, განვითარების ის შინაგანი ლოგიკა, რაც ბუნებას ახლავს, დამახასიათებელია ადამიანის ცხოვრებისთვისაც. „ცხოვრებასაც აქვს თავისი შემოდგომა და გაზაფხული, როგორათაც ბუნებასა“¹. ილია ჭავჭავაძე გაცილებით მეტ მნიშვნელობას ცხოვრების მრავალმხრივი გავლენების შესწავლის აუცილებლობას ანიჭებდა. იგი თვლიდა, რომ ცხოვრების კანონზომიერებები თავისი გზით მიემართება, მაგრამ ყოველთვის როდი ემორჩილება ბუნებას. ცხოვრება განსაზღვრავს ყველაფერს ადამიანის არსებობაში, აყალიბებს მის მსოფლმხედველობას, ამროვნებას, ენას, საქმიანობის ხასიათს. ილიას აზრით, ცხოვრების სოციალურ-ეკონომიკური თავისებურებანი გაცილებით მეტ ზეგავლენას ახდენს ადამიანის ჩამოყალიბებაზე, ვიდრე საკუთრივ გეოგრაფიული გარემო. სწორედ ეს ურთიერთობანი, ეკონომიკური და სოციალური ყოფის რეალობები აყალიბებენ ადამიანის ცნობიერებას, მის შინაარსს. ამის გამოა, რომ ადამიანის გონება ცხოვრებითაა განსაზღვრული და შეპირობებული. ცხოვრების განვითარება განსაზღვრავს ადამიანის ცხოვრების განვითარებასაც. ე.ი. რაც უფრო განვითარებული და ჩამოყალიბებულია ცხოვრება, მით მეტი საშუალება არსებობს ადამიანთა ცნობიერების წინსვლისათვის. აქედან გამომდინარე, ილია ჭავჭავაძე პირველყოფილი ადამიანის ამროვნებიდან თანამედროვე ადამიანის ამროვნებამდე მის განვითარებას განიხილავს როგორც სამოგადოებრივი ცხოვრების განვითარება – ცვალებადობის ლოგიკურ შედეგს. მისი აზრით, რაც უფრო რთული და მრავალმხრივი ხდებოდა ადამიანთა ისტორიული ცხოვრება, მით უფრო რთულდებოდა ადამიანის მიერ გარემომცველ სამყაროს აღქმა-შეშენების პროცესი, შესაბამისად იზრდებოდა მოთხოვნა ცოდნაზე, ეს კი უფრო და უფრო ააქტიურებდა გონებას, უბიძგებდა მას ახალი სიმაღლეებისაკენ. ამიგომაც, ილიას აზრით, ამროვნება, შეშენება, უნდა განვიხილოთ ისტორიული თვალსაზრისით. სწორედ ისტორიული განსაზღვრულობის გამოა, რომ ადამიანის გონება გარკვეულ საზღვრებში ექცევა. მაგრამ, ისტორიული განვითარებისავე ლოგიკა აძლევს გონებას საშუალებას გადალახოს ეს ჯებირები და შეიმეცნოს ის, რაც გუშინ წარმოუდგენლად და შეუშენებლად ითვლებოდა.

„არ შესაძლებელი შესძლო ადამიანის გონებამ, როცა შეუდგა იმის გამოძიებას და გაგებას, თუ რა მდგომარეობაში იყო კაცობრიობა საზოგადოდ, ან თვითიერი ერი ცალკე იმ დროს, რომელიც ისტორიას არ დაუხსნომებია, ან თვალი არ შეუსწვრია“². ეს ხანა, ილიას აზრით, ცხრაჯლიტულით იყო დაკეტილი, ხოლო გასაღები მღვაში გადაგებული. სწორედ ადამიანის გონებამ, მისმა შეშენებითმა უნარმა „მაინც იპოვა ეს

1. ი. ჭავჭავაძე, თხზ. სრ. კრებული, ტ. III, 1953, გვ. 57.

2. ი. ჭავჭავაძე თხზ. სრ. კრებული, ტ. IV, 1955, გვ. 27-28.

გასაღები და ამ საღაროს კარი გაგვიღო ცოცხათ თუ ბევრად.¹ მოყვანილი მსჯელობა ნათლად ადასტურებს, რომ ილია ჭავჭავაძე მაღალი აზრისაა ადამიანის შემეცნებითი შესაძლებლობების შესახებ, მაგრამ ისიც კარგად იცის, რომ ადამიანს ყოველთვის არ ეძლევა შესაძლებლობა სრულად გაშალოს და განავითაროს საკუთარი გონებრივი შესაძლებლობანი. ამის მიზეზი კი არის მოუწესრიგებელი სოციალური გარემო. ამავე კონტექსტში ილია ეხება „ბედის“, „ბედისწერის“ საკითხსაც. როგორც შემოთ აღვნიშნეთ, იგი მიიჩნევს, რომ ბედი ადამიანის ცხოვრებასა და განვითარების შესაძლებლობაზე პრინციპულ გავლენას ვერ ახდენს. „ბედს თვითონ კაცი ქმნის და არა ბედი კაცსა“. აქ ილია ჭავჭავაძე „ბედის“ ცნების ქვეშ გარემოს იმ ფაქტორებს მიიჩნევს, რომელთაც ადამიანი თვითონ ვერ ირჩევს (ეპოქა, სოციალურ-ეკონომიკური ფორმაცია), რადგან გარედან მზა სახით ეძლევა მისი ნება-სურვილის მიუხედავად.

აი, სწორედ ეს პირობებია ადამიანის აღმრდა-ჩამოყალიბებაში უდიდეს როლს რომ ასრულებს. მოთხრობაში – „სარჩობელაზე“ ილია ამკარავს ამბობს, რომ მთელი საზოგადოებაა დამნაშავე იმაში, რომ გულმართალი და კარგი მომავლის მქონე ახალგაზრდები უკუღმართ გზაზე ღვანან, დამნაშავეებად იქცევიან და ბოლოს სახრჩობელამდე მიდიან, ამიგომ, ქართველი კლასიკოსის აზრით, საჭიროა საზოგადოებრივი ცხოვრების წესრიგში მოყვანა, იმ ნეგატიური პროცესების რეგულირება, რომლებიც ადამიანს უკეთურ გზისაკენ უბიძგებს. თუ საზოგადოებაში, მისმა თითოეულმა წევრმა წესად არ მიიღო ადამიანზე მრუნვა, თუ ადამიანები ერთმანეთისათვის საუკეთესო მეგობრად და დამხმარედ არ გახდებიან, ასეთ საზოგადოებას მომავალი არ უწერია.

აღნიშნულთან დაკავშირებით ქართველი კლასიკოსი დიდ ყურადღებას უთმობს ახალგაზრდებში იმ ბუნებრივი საწყისების გაღვივებასა და განვითარებას, რომლებიც უკუღმართი ცხოვრების მიერაა ჩაკეული. ამით, ილიას აზრით, საზოგადოება მიიღებს ორიენტირებულ და სწორ გზაზე დაყენებულ თაობას, რომელიც სათანადო ცოდნითა და განათლებით აღჭურვილი შემდგომში თვითონ გაიკვლევს ცხოვრების გზას და სხვასაც მისცემს სასურველ მაგალითს.

აკაკი წერეთლის აზრით, ბუნება ხასიათის ძერწვის უდიდესი ოსტატია და მის გავლენას თავს ადამიანი ვერასოდეს დაადწევს. ადამიანი ბუნების შვილია და თუმცა „ღვთის განგებითა და სამართლითაა“ შექმნილ-ჩამოყალიბებული, მაგრამ, უმეგესად მაინც, ბუნების მოთხოვნათა მიხედვით ირჯება.

პოეტს ღრმად სწამს ბუნებასთან ადამიანის თანამოარობის იდეა და იგი ძველი ბერძენი ფილოსოფოსებივით იმ თეორიული წანამძღვრებიდან გამოდის. რომ „ჰაერი, მიწა, წყალი და ცეცხლი, ყველა ერთად სტიქიონურად თვისის უკანონოობით კანონიერად შეთანხმებულნი სულიერებასაც შედგაველენით ესარკებიან“.² როდესაც ქართველი კაცის

1. ი. ჭავჭავაძე თხზ. სრ. კრებული, ტ. IV, 1955, გვ. 27-28.

2. ა. წერეთელი, თხზ. ტ. 12, გვ. 156.

ბუნებაზე მსჯელობს, აკაკი უდიდეს ყურადღებას უთმობს თითოეულ კუთხის დახასიათებას. მიაჩნია რომ საქართველოს ყოველ კუთხეს, იქ მცხოვრებ ადამიანებს, სხვადასხვა ბუნების გავლენით, თავისი საკუთარი ხასიათი, ჩვეულება, მზე და საკუთარი ცხოვრების პირობები აქვს.

ბუნებასთან ადამიანის თანამიარობის საკითხს აკაკი წერეთელი თავის ნაწარმოებებში არაერთგზის უბრუნდება. უფრო მეტიც, ეს ერთიანობა მისთვის „სამოგადო კანონია“ და ამდენად შესატყვისი გამოვლინებაა თავს იჩენს კიდევ, როგორც „მაგერიალურ, ასევე მწეობრივ სფეროში“. აკაკი მტკიცედ იცავს ადამიანის ხასიათის ბუნებისაგან განპირობებულობის იდეას, ამასთან, მიაჩნია, რომ ადამიანი მოგჯერ „ბუნება-ჩლუნგია“, მოგჯერ კი „ბუნება-თანამიარია“. აქვე მას შემოაქვს „აღგილის, დროისა და ვითარების“ კატეგორია. ამ საკითხს იგი სხვაგანაც ეხება და აღნიშნავს, რომ „დროსა და ვითარებას“, „ცხოვრების წყობილებას“, „სამოგადო ნიადაგს“ დიდი მნიშვნელობა აქვს ადამიანის ჩამოყალიბებაში. ქართველი კლასიკოსი მიიჩნევს, რომ „ადამიანი არის გაჩენილი ხაგად და მსგავსად ღვთისა, თავისუფლად და არა მონად“. და „ორი რამ აღმერთებს კაცს: გული და თავი, ე.ი. გრძნობა და ჭკუა, ეს ორი ადამიანის ძალა“. მაგრამ საბოლოო ჯამში მისი გრძნობა-გონების ფორმირება დამოკიდებულია აღგილზე, დროსა და ვითარებაზე. აკაკის აზრით, ყოველ დროს, ყოველ ეპოქას მისთვის შესაფერი ქაში უდგას და ამ ქაშთავითარებას გვერდს ვერავენ ვერ აუელის. ამიტომ, უმჯობესია მის მოთხოვნებს კარგად ჩაუვკვირდეთ, შევისწავლოთ და კვლავ ცხოვრების გაუმჯობესებისათვის გამოვიყენოთ.

იაკობ გოგებაშვილის აზრით „ბუნება და ადამიანი ერთმანეთზე განუწყვეტლად მოქმედებენ. ადამიანს ბევრგვარი ცვლილება შეაქვს ბუნებაში, ვიდრე არ დაამყარებს შესაძლო ჰარმონიას მისს და თავის მოთხოვნილებათა შორის. ბუნებაც მძლავრად მოქმედებს ადამიანზე და ცვლის მას იქნამდინ, ვიდრე მეტნაკლებობით არ დაიმსგავსებს მას“¹ ქართველი პედაგოგი აღნიშნული საკითხის განხილვისას უფრო შორს მიდის, იგი ფიქრობს, რომ ხალხი და ადამიანები, საკუთარ მშობლიურ ბუნებას მოწყვეტილი, სწრაფად ქვეითდებიან და ჰპარგავენ თავის ადამიანურ სახეს. „ქართველი, — წერს იაკობი, სავსებით იფურჩქნება სულიერად და ხორციელად მხოლოდ საქართველოში... უცხოეთში კი იგი საოცარი სისწრაფით იწაგრება სულითაც და ხორცილთაც, ჭკნება, უკან-უკან მიდის, გადამენების... გზაზე ღვება“² აღნიშნული დებულებით, ი. გოგებაშვილს იმის დასაბუთება სურს, რომ გერიგორიასა და ხალხს შორის უმტკიცესი შინაგანი კავშირი არსებობს და ამის უგულებელყოფა არ შეიძლება, თუკი გვინდა, რომ ადამიანების აღზრდა სწორი გზით წარემართოთ. გარკვეული სიმართლე აღნიშნულ მოსაზრებაში უთუოდ არის, მაგრამ აბსოლუტურ რანგში მისი აყვანა, ბუნებრივია გაუმართლებელია.

იაკობი წერს: ბუნება „ჰბადავს ქვეყანამედ არა სამოგადოებას, არა-

1. ი. გოგებაშვილი, თხზ. ტ. 3, გვ. 208.

2. იქვე, გვ. 312.



მედ ინდივიდუალს, ცალკე პირს და არსებობის დაცვისათვის მას ინდივიდუალურად უნდა შეძლოს პირადი ეგოიზმის სამოგადოებრივ ინტერესებთან შეთანხმების უზრუნველყოფა. განათლება, როგორც აღმშრდელობითი გემოქმედების აუცილებელი ფორმა, ისე უნდა მოეფინოს ინდივიდებით შექმნილ სამოგადოებას, როგორც მზე ღელამიწას. მაგრამ, სამწუხაროდ, „კაცთა დაწყობილებანი ისეთივე სამართლიანი და მიუდგომელი“ არაა, „როგორც ბუნება“, „სწავლა, ეს გონებითი სინათლე, სრულად არ ჰგავს მზეს, ბუნებითი სინათლეს. უკანასკნელი თავისთავად უნათებს ღარიბებსაც და მდიდარსაც, ღიღსაც და ჰაგარასაც, ქოხსაც და სასახლესაც... პირველი კი წილად ხვდება მხოლოდ ძლიერებს და მომზადებულებს...² აქედან მომდინარეობს სწორად ორგანიზებული სწავლა-განათლების პროცესისადმი ი. გოგებაშვილის განსაკუთრებით ყურადღებიანი დამოკიდებულების სათავე.

იაკობს სწამს, რომ ბუნებამ ადამიანს დიდი შესაძლებლობები დააყოლა თან, მაგრამ ცხოვრება, უკუღმართი სამოგადოებრივი წყობილებანი არ აძლევენ მას სწორი გზით სიარულის საშუალებას და ამიგომ საჭიროა ადამიანს დახმარების ხელი შევამეველოთ. ამას კი ყველაზე უკეთ სახალხო სკოლამ შეიძლება გაართვას თავი. მან უნდა მოიცვას სამოგადოების ყველა ფენა, რათა არავინ დარჩეს განათლების უდიდესი სააღმშრდელო ძალის მეგავლენის გარეშე. სხვანაირად სამოგადოების „გამომოჭობინებაზე“ ზრუნვა არ გამოვა, რადგან „უწერთნელ კაცს“ ვერას შეაგნებინებ და იგი ცხოვრების ბოლომდე საკუთარი ინსტიტუტებისა და გარემოს მეგავლენის გყვეობაში დარჩება. ასეთი კაცი ცხოვრების გაკეთილშობილებაზე და სიკეთის თესვაზე არ იფიქრებს. ეს კი მისი ბრალი და დანაშაული როდი იქნება, არამედ დიდი პირადი თუ სამოგადოებრივი უბედურება.

გიორგი წერეთლის აზრით, ბუნების კანონების გვერდით, რომლებსაც ყოველი არსება და მათ შორის ადამიანიც ემორჩილება, ცოცხალ არსებებს და განსაკუთრებით ადამიანებს თავიანთი სპეციფიკური კანონებიც აქვთ. მართალია, ეს კანონებიც საბოლოო ჯამში ბუნების კანონებია, მაგრამ ისინი შედარებით დამოუკიდებელნი არიან და ამით თვითონ გემოქმედებენ გარემოზე. სწორედ ეს დამოუკიდებლობა ანუ თავისუფლება არის ადამიანური სიცოცხლის უმთავრესი პირობა. „ყველა სულდგმულს, — წერს გ. წერეთელი, — ბუნებაში ჩანერგილი აქვს თავისი კანონები და მოთხოვნილებანი. წაართვით იმას ეს მოთხოვნილებანი, შეაჩერეთ იმისი ბუნებითი კანონების თავისუფალი მსვლელობა და გახსნა, — ეს იმის სიკვდილის თანასწორია — გინდა მოგიკლავს ეს სულდგმული და გინდა შეგიჩერებია თავისუფალი შინაგანი სიცოცხლე. როდის შეიძლება ვსთქვა, რომ ვცოცხლობ? მაშინ როდესაც ჩემში შინაგანი ძალანი აღმოვმოგენ თავის შესაფერის მოქმედებას, როდესაც მე წარ-

1. ი. გოგებაშვილი, თხზ. ტ. 1, გვ. 370.

2. ი. გოგებაშვილი, თხზ. ტ. 3, გვ. 222.



მოვადგენ განმარტოებულს ქვეყანას, სადაც ერთი ძალა მუდმივად ვისუფლად მოქმედებს და იმათის ურთიერთის შემოქმედებით აღებთება სიცოცხლის ლამპარი. რას ვეძახით უსულო საგანს? იმას, რომელსაც თავისი შინაგანი ძალანი არა აქვს, რომელსაც ამოძრავებს გარეგანი ძალა“.¹

გ. წერეთელი მიიჩნევს, რომ რაც უფრო მეტადაა დამოკიდებული სხეული გარეგანი ძალების შემოქმედებაზე, მით უფრო შორსაა იგი სიცოცხლისაგან, ანუ „სადაც თავისუფლება არ არის, იქ სიცოცხლე არ არის, რადგან სიცოცხლე ყოველს მოქმედებას თავისუფლად აღმოშობს თავისი შინაგანის და არა გარეგანის ძალით“.² გ. წერეთლის აღნიშნული სწორი თეალსაზრისი, სამწუხაროდ, თავის სრულ განვითარებას ვეღარ აღწევს და როდესაც ადამიანის პიროვნების ნებულობის თავისუფლებაზე მსჯელობს, ერთგვარ წინააღმდეგობაშიც კი ვარდება საკუთარ შეხედულებებთან. კერძოდ, იგი მიიჩნევს, რომ „... კაცის მოქმედებაში და მოძრაობაში იმის საკუთარი ნება, იმის უფლება არ არსებობს: ყოველი ესე (კაცის მოძრაობა და მოქმედება) იმ გარემოებებზეა დამოკიდებული, რომელნიც ადამიანს გარს არტყიან, რომელნიც კაცის გარეშე იმყოფებიან“.³ აქ აღნიშნული წინააღმდეგობა ეპოქის წინააღმდეგობრივი ხასიათითა და მეცნიერების განვითარების დონით იყო გამოწვეული. აქვე უნდა ითქვას, რომ შემდგომში გ. წერეთელი უფრო მეტად სწორედ მეორე გზას გაჰყვა და ადამიანის აღზრდა-განვითარებაში გარემო პირობების უდიდესი როლის შესახებ არაერთი საყურადღებო მოსაზრება გამოთქვა. მას სჯეროდა, რომ გეოგრაფიული პირობები დიდად უწყობს ხელს და აყალიბებს კიდეც ადამიანის მწე-ხასიათს. „არა თუ ცალკე აღებულნი პირნი ეკუთვნიან მიწას, არამედ მთელი სამოგადოებისა და მთელი ხალხების ცხოვრებაც ისეა... მოწყობილი, როგორ მოწყობილობასაც ითხოვს იმათი საცხოვრებელი. ნიადაგი და გარემო მყოფი ბუნება ძალიან მოქმედებს კაცის მთელ აგებულებაზედ. აძლევს კაცს თავისებურ ხასიათს... ამასთან ყველა ისტორიული შემთხვევა... უმეტესობით ქვეყნის გეოგრაფიულ მდგომარეობაზედ არის დამოკიდებული“.⁴

განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს გ. წერეთლის შეხედულება სამოგადოების გიპის, მოსახლეობის რაოდენობისა და ადამიანთა ნიჭიერების შესახებ. მისი პუბლიცისტური ჩანაწერების ანალიზი ადასტურებს, რომ გ. წერეთელი პიროვნების ჩამოყალიბებისათვის დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს სამოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური წყობის ხასიათს. „ერის ცხოვრებასაც თავისი კარგი და ცუდი ამიდი აქვს, — წერს გ. წერეთელი, — ეს ამიდია იმისი სხვადასხვანაირი დაწყობილება და ცხოვრების წესი. ამაებს ყველას ჩვენ ვეძახით ერის ცხოვრების გარე-

1. გ. წერეთელი, თხზ. სრ. კრებული, ტ. I, გვ. 120.

2. იქვე, გვ. 121.

3. „დროება“, 1871. № 45.

4. „კრებული“, 1913, № 3.



მოებებს“¹ აკადემიკოს მ. გაფრინდაშვილის აზრით, „სხვადასხვანაირი დაწყობილების“ ცნებაში გ. წერეთელი უთუოდ გულისხმობს სხვადასხვა დოების სხვადასხვანაირ ეკონომიკურ წყობას. გ. წერეთელს სჯერა, რომ, მართალია, ზოგი ხალხის ჩამორჩენილობა მისივე ბუნებრივი უნიჭობით არის შეპირობებული, მაგრამ უმეტესობას თუ რამ ნაკლი სჭირს, ამის მიზეზი ეკონომიკურ სიღუჭირეშია საძებნელად.

ზოგიერთი მოაზროვნის საწინააღმდეგოდ, რომლებიც 90-იანი წლების საქართველოში ყაჩაღობის გავრცელებას ადამიანთა ბოროტი ბუნების ნაყოფად მიიჩნევდნენ, გ. წერეთელი თვლიდა, რომ ამის მიზეზი კაცთა ბუნებაში კი არ უნდა ვეძებოთ, არამედ იმაში, რომ „ჩვენი ქვეყანა თანდათან უფრო ვარდება ეკონომიკურ კრიზისში... მისი ნივთიერი მდგომარეობა თანდათან ვიწროვდება... მაშინ, როდესაც მისი ცხოვრების მოთხოვნილება კიდევ უფრო იზრდება“². ან კიდევ: „მგაცემლების არსებობა თვითონ საზოგადო წყობილების ბრალია და არა ადამიანის სიბოროტისა“³ – წერს იგი. აღნიშნული მსჯელობებიდან გ. წერეთელი პირდაპირ მიდის გარემოსა და ცხოვრების უკეთმოწყობის აუცილებლობამდე, რამაც, მისი აზრით, ნაყოფიერი ნიადაგი უნდა მოუშმადოს ადამიანის ჰარმონიულ განვითარებას. „... ჩვენი შეცადინეობა იმაში უნდა მდგომარეობდეს, რომ შიმშილი და სისაწყველ მოვსპოთ; ადამიანის ცხოვრება ისე უნდა იყოს გამართული, რომ, როდესაც ერთი კაცი მილიონების პაგრონია, მაშინ მეორე ისეთ მდგომარეობაში არ უნდა იყოს, რომ შიმშილით კვდებოდეს. მიეცით მშვიდობა პური, მიშველს განისამოსი, დააკმაყოფილეთ იმისი ყოველი კაცობრიული მოთხოვნილება და დარწმუნებული იყავით, ქვეყანაში ისე გაძვირდება ცუდაკეობა, როგორც ახლა კარგი საქმეების გაძვირებული და ეს... მხოლოდ მაშინ შეიძლება, როდესაც ჩვენი ცხოვრება უფრო სამართლიანად იქნება გამართული“⁴.

განმანათლებელთა მსგავსად, გ. წერეთელი დიდ იმედს ამყარებს ახალგაზრდობის განათლებისა და აღზრდის სწორად ორგანიზებულ სასკოლო სისტემაზე. მას მიაჩნია, რომ გონიერ მასწავლებლობას სამშობლოს ასაღორძინებლად თავის გამოჩენის ყველაზე მეტი საშუალება აქვს, რადგანაც ახალგაზრდობის აღზრდასთან, განათლების ძალასთან უშუალოდაა დაკავშირებული სამშობლოს მომავალი.

ს. მესხის ფილოსოფიურ შეხედულებებში გამოკვეთილია აზრი ადამიანის ჩამოყალიბებაში გეოგრაფიული გარემოს განმსაზღვრელი როლის შესახებ. იგი თვლის, რომ ადამიანი გეოგრაფიული გარემოს, მისგან გამომდინარე პირობების უშუალო ნაყოფია. სწორედ ისინი განსაზღვრავენ მის აღზარდა-აგებულებას, გონებრივი განვითარების ტემპს, ხასიათს, მწე-ჩვეულებებს, „ადგილობრივ ბუნებას, ე.ი. ადგილის მდებარეობას, მის პავსს, ნიადაგს, მცენარეებსა და ცხოველებს, დიდი გემოქ-

1. „კრებული“, 1872, № 8-9.

2. „კვალი“, 1897, № 38;

3. „დროება“, 1871, № 45.

4. იქვე.

მედება აქვთ კაცის აგებულებაზე, ზნეობაზე და ჭკუაზეც“.¹ ამ საკითხს ს. მესხი კვლავაც არაერთხელ უბრუნდება, რადგანაც მიაჩნია, რომ ბუნების გავლენა მოიცავს ადამიანის მთელ სულიერ სამყაროსაც. „ყოველი ხალხის ენა, ლიგერაგურა... ჩვეულება და სხვა, ყველა ეროვნულობისა და გვარგომობის შემადგენელი თვისება იმ ქვეყნის ბუნებისა და გარემომდებელი გარემოებისაგან წარმოსდგება, რომელშიაც ეს ხალხი დაბადებულია, უცხოვრია და ისტორიულად აღზრდილა. ერთი ხალხი თუ ამჟამო მორწმუნეა და მეორე არა, ერთს თუ უმდიდრესი ლიგერაგურა აქვს და მეორეს ღარიბი, ერთი თუ მხნეა და მეორე მხდალი, ერთი თუ ცოცხალი ხასიათისაა და მეორე კი მძინარე, ერთი თუ გამჭრიახი, ნიჭიერი და მეორეს გვინის განძრევა ემარება, — დარწმუნებული იყავით, რომ ეს გარემომცველი ბუნების საქმეა, სხვადასხვანაირად შეზავებულმა ბუნებამ და გარემოებამ განსხვავებული ხასიათისა და თვისების ხალხები შექმნა“.² ამკარაა, რომ ს.მესხი თავის ამ მოსაზრებაში უარყოფს ადამიანის, მისი ენის, ლიგერაგურის, ზნე-ხასიათისა და მხარეთა სოციალური განპირობებულობის შესაძლებლობას, რაც უთუოდ ერთგვარი გადაჭარბებაა. ცხადია, არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ ბუნებას მართლაც უდიდესი შეგავლენის მოხდენა შეუძლია ადამიანზე, მაგრამ არც იმის დამტკიცებაა ძნელი, რომ ზნე-ხასიათი, აზროვნების გიჟი, კულტურის სხვადასხვა დარგების განვითარების ძირითადი გენდენციები დიდადაა განპირობებული იმ სოციალური პირობებით, რომელშიც ადამიანს უხდება ცხოვრება. საგულისხმოა, რომ ბუნებისა და ადამიანის ურთიერთმიმართების პრობლემათა ანალიზისას ს. მესხი თანმიმდევრულად მიჰყვება ბოკლის თვალსაზრისს და ყურადღებას ამახვილებს ერთ მნიშვნელოვან საკითხზე, კერძოდ, მას მიაჩნია, რომ განვითარების დაბალ საფეხურზე ბუნების გავლენა იმდენად დიდია, რომ ადამიანის ყველა მოქმედება მისითაა განსაზღვრული, განვითარების მაღალ საფეხურზე, პირიქით, თვით ადამიანი შემოქმედებს ბუნებაზე, რადგან იგი უღრმავდება ყველა არსებული მოვლენის ნამდვილ მიზეზებს, ხდება, რომ „ყოველი მოვლინება ბუნების კანონებზე არის დამყარებული და რომ არაფერი არ მოხდება ქვეყანაზე ბუნების წესს გარეთ... გაუნათლებელმა კაცმა არ იცის, რომ მარგებელი და მავნებელი მოვლენები ყველა ბუნების კანონებზეა დამოკიდებული. შემდეგ, როცა ერი ცოც-ცოცად მიიღებს განათლებას, ის იცოცებს ყოველ მოვლინების მიზეზს და სცდილობს, რომ თვითონ დაიმორჩილოს ბუნება და ისარგებლოს იმისგან თავის ცხოვრებაში“.³

სერგეი მესხის აქ მოყვანილი თვალსაზრისი მრავალმხრივ საინტერესოა. იგი ხაზს უსვამს იმას, რომ ბუნება და მისგან მომდინარე ყველა მოვლენა გარკვეულ შინაგან კანონზომიერებებს ექვემდებარება. ამასთან საზოგადოება იმის გამო, რომ იგი იმთავითვე გარკვეული პროგრესის უნარითაა დაჯილდოებული, თანდათანობით მაღლდება ბუნება-

1. „სასოფლო გაზეთი“, 1868, № 10.
2. ს. მესხი, ნაწერები, 1904, გვ. 335.
3. „სასოფლო გაზეთი“, 1868, № 10.



მე, მიღის წინ, იმეცნებს და იმორჩილებს ბუნების კანონზომიერებებს. სამოგადოება განვითარების უნართაა დაჯილდოებული და ამიტომ მისი წინსვლა ბუნებრივი და შეუჩერებელი პროცესია. ს. მესხს მიაჩნია, რომ სამოგადოების და ადამიანის განვითარების კანონზომიერებები ერთმანეთს არ ემთხვევა. სამოგადოებაში ერთ მოძველებულ ფორმას მეორე ცვლის. ამ პროცესში სამოგადოება კი არ კვდება, არამედ ახლით, უფრო პროგრესულით იცვლება. განახლების აუცილებლობის პროცესში თავს იჩენს ორი ძირითადი გენდენცია: ერთი ცდილობს უთუოდ გადაარჩინოს ძველი, მეორე კი დაჟინებით მიისწრაფვის განახლებისაკენ.

სერგეი მესხის ამრით, ცხოვრების წინ წამყვანი და მამოძრავებელი არის გონება, მაგრამ ვისშია ეს ცხოველმყოფელი ძალა? ცხადია, განათლებულ ადამიანებში, ინტელიგენციაში: „ყოველ სამოგადოებაში მოინახებიან ისეთი პირნი, რომელნიც ჭკუით და განათლებით სხვებზე წინ სდგანან ამ სამოგადოებაში. იმათ შეძლებისა და ნიჭის წყალობით გაუხსნიათ სხვებზე მომეცებულად ჭკუა-გონება და მიუღიათ ცოდნა.

აი, ამ პირების ვალია შეძლებისა და ღრვის მოთხოვნილებისდაგვარად, წინ წასწიონ მთელი სამოგადოება და სცდილობდნენ იმის კეთილდღეობაზე“.¹

ს. მესხი ღრმადაა დარწმუნებული, რომ ყოველი კონკრეტული ადამიანის გაკეთილშობილების, მისი აღზრდისა და ჩამოყალიბების აუცილებელი პირობაა სამოგადოების სრულყოფისათვის ზრუნვა. თუ სამოგადოება გონიერ ადამიანთა მიზანდასახული საქმიანობის შედეგად უკეთესი არ გახდა, ჩვეულებრივი მოკვდავთათვის არავითარი საშუალება არ რჩება, რომ თვითონაც სრულყოფილებისათვის იზრუნონ და პიროვნული ღირსება აიმაღლონ. ისინი თავს ვერასოდეს დააღწევენ მონურ ყოფას და არსებობას. „კაცობრიობა მუდამ და ყოველი მხრით იცვლება, — წერს ს. მესხი. დღეს ის ფიქრობს, რომ ერთი ნაწილი სამოგადოებისა მეორეს უნდა არჩენდეს, მეორისათვის უნდა შრომობდესო, ხვალ კი მიხვდება, რომ ამნაირად სამოგადოების დაყოფა უსამართლო საქმეა და მავნებელი ორივესათვის, დღეს ამბობენ, რომ ყოველმა კაცმა მარტო ... თავის კეთილდღეობისათვის უნდა იზრუნოსო... ხვალ კი გაიგებენ, რომ ყოველი განცალკევებული კაცი სამოგადოების წევრია და მაშასადამე, ყოველ ღონისძიებას უნდა სმარობდეს, რომ წარმატებაში შევიდეს ეს მისი გამჩენელი და დამრჩენელი სამოგადოება, მით უფრო რომ სამოგადოების კეთილდღეობის შედეგი, კერძოდ მისი კეთილდღეობა იქნება“.²

ს. მესხი კარგად ხედავს, რომ სამოგადოებრივი პროცესი ყოველი ადამიანის ნება-სურვილს არ ემორჩილება, იგი თავისით მიიკვლევს გზას და ახალ-ახალ სიმაღლეებს აღწევს, მაგრამ სამოგადოებისათვის მეტად უკეთესი იქნებოდა, რომ პროგრესის შედეგებით ყველა სარგებლობდეს. მაშინ ადამიანებს ყოველმხრივი განვითარების და წინსვლის საშუალება მიეცემოდათ, რადგან მათში ქვენა და უვარგისი გრძნობები კი არ წახალისდებოდა, არამედ მხოლოდ დადებითი

1. ს. მესხი, ნაწერები, 1964, გვ. 19.

2. ს. მესხი, თხზ. ტ. I, გვ. 79.

თვისებები განუვითარდებოდათ. ადამიანი, ს.მესხის ამრით, „დაბადებიდან არც ბოროტია და არც კეთილი;“ მაშასადამე სამოგადოებრივ თანაბარი შესაძლებლობა აქვს მისგან მონაც გამოიყვანოს და განვიხილოთ ნიუღად განვითარებული თავისუფალი პიროვნება. ჯერჯერობით, ს. მესხის შეხედულებით, სამოგადოება ისე უკუღმართადაა მოწყობილი, რომ ადამიანში უარყოფით თვისებებს უფრო აძლიერებს, მაგრამ ცოდნა-განათლებლაზე დაფუძნებული პროგრესი მაინც თავისას იზამს და სამომავლოდ უკეთეს პირობებს შეუქმნის ადამიანის ჰარმონიულ განვითარებას.

ნიკო ნიკოლაძის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობაში განვითარებულია ამრიგ იმის შესახებ, რომ სამოგადოებრივი ურთიერთობების ხასიათი, ადამიანთა არსებობის თავისებურებანი და მათი მოქმედების მიმართულებები აუცილებელია სოციალურ-ეკონომიკური ყოფის გავლენის საფუძველზე აიხსნას. „ადამიანი ყოველთვის გარეშე გარემოებათა გავლენის ქვეშაა – წერს ნ. ნიკოლაძე. ეს ისეთი გარემოებებია, რომლებიც მის პირად ნებისყოფაზე არ არის დამოკიდებული და რომლებიც უმეტეს შემთხვევაში თვით სამოგადოების მიერვე შექმნილი; ეს არახელსაყრელი პირობები იძულებულს ჰყოფენ ადამიანს მოიქცეს ასე და არა ისე, ხშირად დაარღვიოს ის კანონები, რომლებიც სამოგადოების გავლენიან ნაწილს გამოუცია მხოლოდ და მხოლოდ თავის სარგებლოდ“.¹

ბუნების როლის განსამღვრისას ნიკო ნიკოლაძე წერს: „ბუნება ერთია, ყოველი მისი მოვლინება ერთსადაიმავე უმთავრეს ბუნების კანონს ემონება, კაცის ცხოვრებაც ერთი ამნაირი მოვლენებთაგანი არის, რომელიც ყველაფერში ბუნების კანონს მისდევს. ბუნება არც მგერია კაცის, არც მეგობარი, არც სიკეთე უნდა მისთვის, არც სიავე; ბუნებაში არც ერთი არსება არ მოიპოვება, რომელსაც დანიშნულება ჰქონდეს კაცის მოყვარება ან მგერობა. თვითონ კაცია თავის ბედის განმწყობი: თუ იმან გაიგო ბუნების თვისება, და ამ თვისებების შესაფერისად გაიმართა ცხოვრება, ის ბედნიერი იქნება“.² ამკარაა, რომ ნ. ნიკოლაძე ბუნების კანონთა მოქმედების ხასიათს მთლიანად ავრცელებს სამოგადოებრივ ცხოვრებაზე. ამის გამოა, რომ ადამიანის ცხოვრება მის მიერ გაგებულია როგორც ბუნების მოვლენათა გაგრძელება. ნ. ნიკოლაძე მიიჩნევს, რომ მეცნიერული დაკვირვება სხვადასხვა დროსა და ადგილის ხალხის ცხოვრებაზე აღგენს კანონებს, „რომელთაც ყოველთვის და ყველგან ემონება კაცობრივი სამოგადოება. ეს კანონები ერთ, საქვეყნო ბუნების კანონებს ჩამოგავენ და როგორც კანონს ემონება და მისგან იღებს თავის ძალას და სიცოცხლეს, ისე სამოგადო ცხოვრება თავის უნებურად და უცოდნელად ასრულებს სამოგადოების მეცნიერების კანონებს და უსაყვედუროდ, უცილობლად მისდევს მის ნებას“...³

ნ. ნიკოლაძემ შესანიშნავად იცის, რომ, მართალია, ბუნებაში მოე-

1. ნ. ნიკოლაძე, რჩ. ნაწერები, ტ. I, 1932, გვ. 237.

2. იქვე, გვ. 41.

3. ნ. ნიკოლაძე, რჩ. ნაწერები, ტ. 2, გვ. 45.

ლენები მეტად რთული და მრავალმხრივი ურთიერთობებითაა დაჯაჭვულნი და გარკვეული მიმართულებით ავითარებენ ცხოვრებას, მაგრამ ისიც აშკარაა, რომ სამოგადოებრივი ურთიერთობების ხასიათის სწორედ აღდამიანები ქმნიან. ეს ურთიერთობანი კი, რადგან უკვე ჩამოყალიბდნენ, ობიექტური აუცილებლობის ხასიათის იძენენ და მათი შეცვლა ან მოსპობა დიდ სიძნელეებთანაა დაკავშირებული. უფრო მეტიც, უკუღმართად მოწყობილი ცხოვრება, რომელიც ამბახინჯებს ადამიანს და სულს უხუთავს მას, ვერც ვერასოდეს დაიძლევა თუ ადამიანი მეცნიერული მიდგომით კარგად არ გაერკვა მის მდინარებაში, არ მორგო მას გასაღები და არ შეუცვალა ნირი.“ ... დროა ბოლოსდაბოლოს ვისწავლოთ, წერს ნ. ნიკოლაძე, ნამდვილი ცხოვრების პატივისცემა და მოვლენების შესწავლა... ცხოვრება, მისი მოვლენები, მისი ძალები უნდა იმისათვის შევისწავლოთ, რომ მის კანონებში შევიჭრეთ. მხოლოდ ამ კანონების გაგება მოგვცემს ცხოვრებაზე მემოქმედების ანდა მისი ძალების გამოყენების შესაძლებლობას, უარყვით რეალური ცხოვრება, დავხუჭოთ მის წინაშე თვალები, გავეუბნოდეთ მას, მხოლოდ იმიგომ, რომ ის არ შეესაბამება ჩვენს გემოვნებას და წარმოდგენებს, ნიშნავს იმას, რომ თავი ვერ დავაღწიოთ უნაყოფობას და სიცარიელეს“. ¹ ამგვარად, ნათელია, რომ ნ. ნიკოლაძეს რეალური სინამდვილის კანონზომიერებანი ადამიანის ნებისაგან დამოუკიდებელ მოქმედებად მიაჩნია. იგი თვლის, რომ გარემომცველ მოვლენებს ადამიანი ჩათრეული და ჩართული ჰყავს თავის ორომტრიალში, მემოქმედებენ მასზე, უკანონებენ ცხოვრებისა და არსებობის წესს. ადამიანს მხოლოდ ის შეუძლია, რომ სცადოს, რაღაც დობით, ცვლილებები შეიგანოს ცხოვრების კანონზომიერებათა მდინარებაში. მაგრამ ამას მხოლოდ მაშინ შესძლებს, თუ იგი კარგად ერკვევა სინამდვილის მოვლენათა არსებასა და ხასიათში.“ ... რაც უფრო მძლავრია მისი (ცხოვრების) გაუმჯობესების ჩვენი სურვილი, მით უფრო ახლო უნდა გავეცნოთ მას, მის მოვლენებს, კანონებს, ძალებს იმისათვის, რათა უფრო მეტად მოვახდინოთ მემოქმედება მის მსვლელობაზე“. ² ნ. ნიკოლაძის აღნიშნული მსჯელობა პირდაპირ უკავშირდება ცოდნა-განათლების შეძენის გზით ადამიანის სრულყოფისა და მისი განვითარების საკითხებს. იგი ღარწმუნებულია, რომ „კანონების გამოკვლევით, მათი გონიერი ხმარებით კაცს, როგორც თავისი საკუთარი სხეულის, აგრეთვე გარეშემო ბუნების გაუმჯობესება და თავისთვის სასარგებლოდ ხმარება შეუძლია“ ³

ნ. ნიკოლაძე თვლის, რომ ცხოვრების კანონთა შემეცნება ადამიანის განვითარებული შემეცნების საქმე და საკეთებელია. მისი აზრით, ადამიანური შემეცნება ყოველთვის გარკვეული მიზანდასახულებით უნდა მოქმედებდეს, რათა განუხრელად მრდიდეს ბუნებაზე ადამიანის გემოქმედების ძალას. ამასთან, მას ესმის, რომ შემეცნება უძლურია გარდაქმნას ობიექტური შინაარსის მქონე კანონი. შემეცნებამ უნდა გამოიც

1. „Новое обозрение“, 1889, № 2032.

2. იქვე.

3. ნ. ნიკოლაძე, რჩ. ნაწერები, ტ. 2, გვ. 33.



ნოს კანონთა მოქმედების მიმართულება და მის სასარგებლოდ გამოიყენოს ობიექტური მოვლენების ურთიერთმიმართებით წარმოშობილი ახალი რეალობები. ამ თვალსაზრისით, ადამიანის შემოქმედებას, ნ. ნიკოლაძის აზრით, განსაკუთრებულ შემოქმედებას, სწორედ საზოგადოებრივ მოვლენათა კანონები ემორჩილება. მათი ცოდნით ჩვენ შეგვიძლია დავძლიოთ სოციალური სირთულეები, ჩამოვაყალიბოთ გონივრული ცხოვრება, „რადგან საზოგადოების ცხოვრება ისე ეწყობა უმეტეს წილად, როგორც სურს თვითონ საზოგადოებას“¹

ბუნებისა და საზოგადოების კანონთა შემეცნება, უპირველეს ყოვლისა, განათლებულ და განვითარებულ ადამიანის გონებას ძალუძს. მხოლოდ მას შეუძლია დააკვირდეს და განსაზღვროს“ ... რა ბუნება არცაა იმას გარშემო, რა საზოგადოება, რით და როგორ შეიძლება ამ ბუნებით სარგებლობა და ამ საზოგადოების გაუკეთესება...“² ნ. ნიკოლაძემ კარგად იცის, რომ ამგვარი ადამიანები ქვეყანას ავტომატურად ვერ მოველინებიან, საჭიროა მათი განსწავლისა და აღზრდისათვის დიდი საზოგადოებრივი მშრუნველობის გამოჩენა. პედაგოგიკის მონაპოვართა მიხედვით აგებულმა საზოგადოებრივმა აღზრდამ და განათლებამ ქვეყანას უნდა მოუმზადოს ჰარმონიულად განვითარებული პატრიოტები, შესაბამისი ცოდნით, უნარებითა და მისწრაფებებით აღჭურვილი „მხნე, გონიერ შეურყევლად პატიოსანი და ნიჭიერი პირები, რომელთაც თავისი საკუთარი სარგებლობა და მიზანი სრულიადაც არ უნდა ჰქონდეთ, რომელნიც საზოგადო საქმისათვის უნდა ცხოვრობდნენ და საზოგადო მიზნისათვის უნდა კედებოდნენ“.³

ნ. ნიკოლაძე კარგად ხედავს, რომ მისი თანამედროვე საზოგადოება ამგვარ მიზნებს ძნელად თუ მიაღწევს, რადგან იგი „... აგარებს თავის თავში სრული უსუსურობისა და არარაობის ელემენტებს“. აქედან ნათელია, რომ თუ გვინდა აღზრდა-განათლების პროცესი სრულფასოვანი გახდეს, საჭიროა თვით საზოგადოების გონებრივი და მნებრივი გაჯანსაღებისათვის, ადამიანური ღირსებების ამაღლებისათვის მრუნება.

ნ. ნიკოლაძემ თანამებრძოლ განმანათლებლებთან ერთად სრულად გაიაზრა და გაიმიარა ადამიანთა გონებრივი შესაძლებლობა-თანასწორობის, აღზრდის უდიდესი მნიშვნელობის და მისი უმრუნველყოფისათვის ბუნებრივი თუ სოციალური გარემოს გარდაქმნის აუცილებლობის შესახებ იმდროინდელ პროგრესულ მსოფლიოში გავრცელებული შეხედულებები. ამასთან, მათ სრულიად ნათლად სცადეს აღნიშნული საკითხები გაეაზრებინათ კონკრეტული, ქართული რეალობების გათვალისწინებით. შეძლეს ერთ კონტექსტში გაეგარებინათ საკუთარი ქვეყნის პოლიტიკური, სოციალურ-ეკონომიკური პრობლემები და სამშობლოს მომავლის უმრუნველყოფისათვის ჰარმონიულად განვითარებული ახალი თაობის აღზრდის ამოცანები.

ჰარმონიული აღზრდის ქართულ განმანათლებლურ კონცეფციაში,

1. ნ. ნიკოლაძე, რჩ. ნაწერები, ტ. 2, გვ. 44.

2. „ერებული“, 1871, №3, გვ. 193.

3. ნ. ნიკოლაძე, რჩ. ნაწერები, ტ. 2, გვ. 49.



გამოკვეთილია კაცობრიობის მარადიული და დაუსრულებელი პროგრესის ღრმა რწმენა, რომლის აუცილებელ პირობად ადამიანის პარამონიული განვითარებაა მიჩნეული, ხოლო პარამონიულად განვითარებული ადამიანის ჩამოყალიბების ძირითად კომპონენტებად აღიარებულია გონებრივი, მნეობრივი, ესთეტიკური, რელიგიური, ფიზიკური და შრომითი აღზრდა, რომელიც ერთმანეთისაგან განუყოფელ, ერთიან და აუცილებელ ორგანულ ერთიერობაში მოცემული პროცესია.

განმანათლებელთა რწმენით, ადამიანი მხოლოდ მაშინ შესძლებს მაღალი ადამიანური მისიის აღსრულებას, თუ მისი გონება აღსავსე იქნება სასარგებლო, ფართო მეცნიერული ცოდნით, რაც უშუალოდ განსაზღვრავს პიროვნების საღი აზროვნების განვითარებას, თვითმოქმედების, ინიციატივის უნარის გამოქვეყნებას, ბუნებისა და საზოგადოების კანონების შეშეცნებას, ცხოვრების გაუკეთესების შესაძლებლობების გამოვლენას, ყოველ განსხვავებულ გარემოში სწორი გადაწყვეტილების მიღებას, მართებული სამოქმედო გზის არჩევას და აწმყოს ნიადაგზე მიმანდასახული მომავლის შექმნას.

ილია ჭავჭავაძე, როგორც XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართველ განმანათლებელთა მოძრაობის წარმმართველი მომავალი თაობის აღზრდის მიზნებსა და ამოცანებს უშუალოდ უკავშირებს საქართველოს ეროვნული დამოუკიდებლობის აღდგენისა და ახალი საქართველოს შექმნის იდეას. „ჩვენი თავი ჩვენადვე გვეყუდნესო“ – წერს იგი და ამ ამოცანას უსახავს ქართველი ახალთაობის აღზრდა-განათლებას, ყველა მოწინავე და პროგრესულად მოაზროვნე ქართველს. მომავალი თაობის „მომზადების საგნად“ და უპირველეს მიზნად ილია ჭავჭავაძე „ჩვენი დაცემული ვინაობის“ აღდგენას, ფეხზე დაყენებას და დაცვას მიიჩნევს, რადგან სწამს, რომ „სხვა საგანი ამაზედ უძძიმესი, ამაზედ უსაჭიროესი არა აქვს ეხლანდელს საქართველოს შვილს“.¹

დასახული მიზნის მისაღწევად ილია ჭავჭავაძე მოითხოვს მოზარდი თაობის ფართო გონებრივ და მეცნიერულ განათლებას. რადგან „გონების გახსნა“ ანუ განათლება, გონების თავისუფლება და შემოქმედებითი აზროვნება „ერთადერთი ნიშანია ჭეშმარიტი განათლებულობისა და აღმაგებულობისა“.²

ილია ჭავჭავაძე ახალგაზრდებს მოუწოდებს ღრმად დაეუფლონ თანამედროვეობის შესაგვეის ცოდნას, თვალი ადევნონ მეცნიერების წინსვლას, რადგან მიაჩნია, რომ არ არსებობს ერთხელ შეთვისებული ცოდნის მუღმივობა. „ყმაწვილკაცობა უნდა მომზადდეს ბეჯითის და გედმიწევნილ ცოდნითა, უნდა, რამდენადაც შესაძლოა, ძირეულად შეისწავლოს ევროპული მეცნიერება, წინ გაიმძღვაროს ევროპის გამოცდილება და ამ თოფიარადით შეუდგეს ჩვენი ქვეყნის საქმეს... ამაზე უკეთეს გზას, უკვე სხვაგან გამოცდილს და გამოყენებულს, სხვას ვერას ვუჩვენებთ ჩვენს საიმედო ყმაწვილ-კაცობას“.³

1. ი. ჭავჭავაძე, პედ. თხზ. 1938, გვ. 240.
 2. ი. ჭავჭავაძე, რჩ. ნაწ. ტ. 4, 1987, გვ. 278.
 3. ი. ჭავჭავაძე, პედ. თხზ. გვ. 241.



ილია ჭავჭავაძის აზრით, მხოლოდ ჭეშმარიტი განათლების მქონე ადამიანებს ძალუძთ მამულის აყვავება, მისი გაზაფხულის მოყვანა, რაც უპირველესად ეროვნული გრძნობის სიმტკიცეს, მისთვის ბრძოლას და თავდადებას გულისხმობს. მამულისადმი უანგარო სიყვარული, ილიას გაგებით, უძლიერესი და ნებისმიერი “მსხვერპლის გამწირა-შემწირავი” გრძნობაა. იგი ყველა გრძნობაზე ამაღლებულია. ილიას მომავალი თაობის მაღალმეცნიერული განათლება არა მარტო განვითარების გადამწყვეტ პირობად მიაჩნია, არამედ საქართველოს ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის მოღვაწე-შემოქმედთა მოსამზადებლადაც. იგი დარწმუნებულია, რომ ეროვნული თავისუფლების მოპოვება და საქართველოს უკეთესი მერმისის ამენება შეუძლია მხოლოდ პარმონიულად განვითარებულ მომავალ თაობას, რომლისკენაც არის „მოქცეული მთელი ჩვენი სასოება“ და რომელსაც ეკუთვნის ჩვენი მომავალი. ილია მრავალგზის აღნიშნავს და მოუწოდებს ახალგაზრდობას, რომ „კაცური-კაცობა“ ხალხის მთელი მერმისი დამოკიდებულია მის გონებრივ გახსნილობაზე, განათლებაზე, რომ ცოდნა ყველაფერია და აუცილებლად განაპირობებს ერის მომავალს.

ილია ჭავჭავაძე თვლის, რომ პარმონიულად განვითარებული მომავალი თაობის აღსაზრდელად ერთ-ერთი და განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანი ძალა დედაენაა, „უდედა-ენოდ გონების გახსნა ბავშვისა ყოველად შეუძლებელია. მაშინ სკოლა გონების გახსნის სახსარი — კი არ არის, გონების დაჩაგვრისაა, გონების დახშვისაა, დათრგუნვისაა, გათახსირებისა... დედა-ენა ცნობილია არამც თუ უკეთეს და აუცილებელ სახსრად, რომ სკოლამ თავისი დანიშნულება აასრულოს, არამედ უპირველეს საგნადაც, რომელიც ბავშვმა უნდა შეისწავლოს და იცოდეს. მაშასადამე, სკოლამ საზოგადოდ და საერთო საკუთრივ ეგ სამსახური უნდა გააწიოს ერსა“.¹

ილია ჭავჭავაძე დედაენაში ხედავს უდიდეს აღმზრდელობით ძალას და თავისი მეცნიერული თუ პუბლიცისტური ნაშრომებით განამტკიცებს საზოგადოებრივ აზრს მშობლიური ენის საფუძვლიანად შესწავლისა და საიმედოდ დაცვის შესახებ. „საში ღვთაებრივი საუნჯე დაგვრჩა ჩვენ მამა-პაპათაგან: მამული, ენა, სარწმუნოება. თუ ამათაც არ უპაგრონეთ, რა კაცები ვიქნებით, რა პასუხს გავსცემთ შთამომავლობას? სხვისი არ ვიცი და ჩვენ — კი მშობელ მამასაც არ დაუთმობდით ჩვენი მშობლიური ენის მიწასთან გასწორებას. ენა საღვთო რამ არის, საზოგადო საკუთრებაა, მაგას კაცი ცოდვილის ხელით არ უნდა შეეხოს“.²

ქართველი კლასიკოსი გვასწავლის, რომ გონების გახსნა უპირველესად მხოლოდ დედაენაზე შეიძლება. ბავშვის ამროვნების აღმოცენება მარტოდენ მშობლიური ენის საშუალებით უნდა მოხდეს, რისთვისაც აუცილებელია ყოველი ეროვნების ბავშვი თავის დედაენაზე იწყებდეს, როგორც მეტყველებას, ისე სასკოლო განათლებას.

დედაენაზე ბავშვის აღზრდას ილია ადრეული ასაკიდან მოითხოვს,

1. ი. ჭავჭავაძე, რჩ. ნაწ. ტ. 4, გვ. 255.

2. ი. ჭავჭავაძე, რჩ. ნაწ. ტ. 3, 1986, გვ. 25.



რადგან ღრმად სწამს: უდედაენოდ შეუძლებელია ბავშვის აზროვნების რეალური განვითარება. იგი ასევე კატეგორიულად მოითხოვს სკოლაში საგნების მხოლოდ დედაენაზე სწავლებას. ამასთან, ილია ჭავჭავაძე დედაენას უპირველეს საგნად თვლის, რომელიც ყველამ ძალიან კარგად უნდა შეისწავლოს; დედაენის ჭეშმარიტი ცოდნა აადვილებს მშობლიურ ენაზე სხვადასხვა საგნის შესწავლას, რაც, რასაკვირველია, დიდად უწყობს ხელს მოზარდთა გონებრივი განათლების უზრუნველყოფას, „გონების გახსნას“, აზროვნების განვითარებას.

ილია ჭავჭავაძე ენასა და აზროვნებას, მათი განვითარების ყველა სტადიაზე, უშუალოდ აკავშირებს ერთმანეთთან და როგორც გონებრივი განვითარების ერთიან და განუყოფელ პროცესს განიხილავს. იგი დედაენას მიიჩნევს ბავშვის აზროვნების განვითარების საშუალებად, ხოლო აზროვნებას აღიარებს დედაენის განმავითარებლად. „სადაც აზრი არ არის, იქ ენა, რაც უნდა კარგი იყოს, სულ უქმია, მერე მე არსად არ გამოიგია, რომ უაზრო ენა იყოს საღმე, აზრი აძლევს ენას ენის მნიშვნელობას“.¹

მაშასადამე, რაც უფრო განვითარებულია აზროვნება, მით უფრო ღრმა, ფართო და განვითარებულია ენაც. „თუ ხალხი ცხოვრობს, განვითარებაში არის, ე.ი. აზრიანობა, განმსჯელობა ემატება, სიტყვაც მოემატება, ენაც გაუმდიდრდება“.² ქართველი კლასიკოსი ენას განიხილავს, როგორც შემეცნებითი ღირებულების უდიდეს საშუალებას.

ილია ჭავჭავაძეს მიაჩნია, რომ საშუალო სასკოლო ასაკიდან შემადგენელია და სასარგებლოცაა მოზარდისათვის უცხოური ენების შესწავლა, რაც აუცილებლად გააძლიერებს მის სიტყვიერ მარაგს, ცნობიერებას, და, რასაკვირველია, აზროვნებას. „ენის მრავალსიტყვაობა ერის მრავალაზროვნებას მოასწავებს“, – გვმოდერავს ქართველი კლასიკოსი და თანამემამულეებს მოუწოდებს დედაენის საფუძვლიანად შესწავლის შემდეგ უცხოური ენების დაუფლებას.

ილია ჭავჭავაძე განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ადამიანში ინიციატივის უნარის გამოუმუშავებას, თვითმოქმედების ნიჭის აღმოჩენას, გაღვივებასა და მისთვის სწორი მიმართულების მიცემას. 1886 წელს გაზეთ „ივერიაში“ გამოქვეყნებულ წერილში – „თვითმოქმედება ახალთაობის აღზრდის საქმეში“ – ილია წერდა: „თვითმოქმედება, თავით, თვისით საქმის აჩენა, გაძლოა და გატანა – ისეთი თვისებაა ადამიანისათვის, ურომლისოდან იგი მონაა, ვიდრე ბაგონი. არც ცალკე კაცს, არც საზოგადოებას ერთად უამთვისებოდ არ ძალუძს სთქვას: მე ვარ და ვცხოვრობო. უამთვისებოდ ერთიც და მეორეც სათრეველაა და არა თვითონ მავალი. კაცი თუ საზოგადოება, რომელიც თვით არ მოქმედებს, თვით საკუთრის თაოსნობით ჭირს არ ებრძვის, მეგნაკლებობისაგან დახსნას თვით არ ეგანება, თავის სვებედსა თვით არ იურევებს, – იგი გვირთია, იგი მეტი ბარგია ამ ქვეყნიერობაზედ... მარგო იგი შრომაა, იგი გარჯაა ნაყოფიერი, რომლის საძირკველიც, ანუ სათავე საკუ

1. ი. ჭავჭავაძე, თხზ. სრ. კრებული, ტ. 3, 1953, გვ. 34.

2. იქვე, გვ. 472.

თარი თაოსნობა და ძალ-ღონე კიდევ საკუთარი მარჯვენაა. არამც
თუ სამოგადო საქმეში, კერძო კაცის ცალკე ცხოვრებასაც, რამდენადაც
ფირდეთ, ენახავთ, რომ არსებობისათვის ბრძოლაში და ჭიდილში მარ-
გო იგია გამარჯვებული, ვინც თვით არის საქმის თაოსანი, საქმის ამჩე-
ნი და საქმის მოქმედიც; ვინც თავის თავზეა მარგო დანდობილი და
თავის საკუთარს მხნეობას და გარჯას ჰსახავს წყაროდ თავისის ცხოვ-
რების განკარგებისა და წინ წაწევისად.¹

ქართული კლასიკოსი გემოდღვრავს, რომ საჭიროა ვიამროვნოთ
საკუთარი თავით, ჩვენი გაჭირვების, გულისტკივილის და წადილის პაგ-
რონნი ჩვენვე უნდა ვიყოთ. მართალია მძიმეა ეს უღელი, მაგრამ ბევ-
რად სახელოვანია მისი ერთგულად გამწევი კაცი. „სხვა გზა არ არის,
ჩვენის ცხოვრების შარა-გზა ჩვენვე უნდა გავიკაფოთ, ბედი და უბედო-
ბა ხელთ უნდა ვიგდოთ“.²

ამიგომ ილია ჭავჭავაძე მომარდი თაობის აღმრდა-განათლების წი-
ნაზე აყენებს მომავლის პერსპექტივის შექმნის ამოცანას. იგი შეილის
აღმრდის გარკვეულ პერსპექტივას უსახავს დედას, რაც გამოიხატება
მამულის სიყვარულით, ძმობით, მამულისათვის ბრძოლით, თავისუფ-
ლებით, ჭეშმარიტების ძიებით და როგორც ამის შედეგი, განათლებუ-
ლი კვალით. „მოვიკლათ წაჩხუდ დროებზედ დარდი... ჩვენ უნდა ვხდით
ესლა სხვა ვარსკვლავს, ჩვენ უნდა ჩვენი ვშვათ მეოობადი, ჩვენ უნდა მივ-
ხედოთ მომავალი ხალხს“...

ილია ჭავჭავაძე თვლის, რომ წარსული მკვიდრი საფუძველია აწმ-
ყოსი, როგორც აწმყო-მომავლისა, რომ ეს სამი სხვადასხვა ეპოქა ერის
ცხოვრებისა ერთმანეთზედ გადაჯაჭვულია, ამასთან ერთი მეორეს გა-
რეშე წარმოუდგენელია, გაუგებარი და გამოუცნობია. ამიგომ, ილია
მოითხოვს წარსულის ღრმა შესწავლას, რათა მამა-პაპის მიერ დაგრო-
ვილი კულტურული სიმდიდრე და გამოცდილება, ყოველივე სასარგებ-
ლო და გამოსადეგი გამოვიყენოთ აწმყოს შესაცვლელად, აწმყოს გაუ-
კეთესებისა და გარდაქმნისათვის, რის მეოხებითაც შეიქმნება სასურ-
ველი მომავლის პერსპექტივა. „ვინაგრიო, რომ შემცველთა და შემავ-
სებელთა ხანდისხან ყური ათხოვონ ისგორიას, ზოგჯერ უკანაც მიიხუ-
ღონ და ზოგიერთი რამ შეითვისონ იმ ღიღ-ბუნებოვან ჰუმანისგებ-
პედაგოგებთან, რომელთაც უმოძღვრეს კაცობრიობას ბევრი რამ მო-
მარდის თაობის საკეთილდღეოდ და საბედნიეროდ“.³

ჰარმონიულად განვითარებული მომარდი თაობის აღმრდის ერთ-
ერთ ძირითად საშუალებად გონებრივ აღმრდას აღიარებენ და თანმიმ-
დევრულად ავითარებენ განმანათლებელთა ღიღ გრადიციას – განათ-
ლებისადმი დაუცხრომელ სწრაფვას აკაკი წერეთელი, იაკობ გოგებაშ-
ვილი, გიორგი წერეთელი, სერგეი მესხი და ნიკო ნიკოლაძე. ლექსში
„გაღია“ აკაკი წერეთელი, გადმოგვცემს თავის დამოკიდებულებას სწავ-

1. ი. ჭავჭავაძე, პედ. თხზ. გვ. 296.

2. ი. ჭავჭავაძე, რჩ. ნაწ. ტ. 4, გვ. 235.

3. იქვე, გვ. 226.



ლისადმი. იგი ესმაურება და აღრმავეს დავით გურამიშვილის მხედრობას, რომ სწავლით მოპოვებული ცოდნა და სიბრძნე ყველაფერს სანუკვარი ოცნების – თავისუფლების ტოლფასია. „სიბრძნე, ჭკუა და გონება, ქვეყნად ედემის ბაღია, სწავლა და გამოდრეკილება ხელსაწყო იარაღია, უგუნური დაღის ბორკილით სახეზე აზის დაღია, სწავლულს წინ უძღვის გზა ხსნილი, კარები სრული და ღია. უსწავლევლობა ბნელია, სწავლა – ნათელი და ღია“.

აკაკი წერეთელი, ისე როგორც სამოციანელთა მთელი პლეადა, ადამიანთა ცხოვრების გარდაქმნისა და გონებრივი სიბნელისაგან მათი გამოხსნის უმნიშვნელოვანეს საშუალებად ხალხში სწავლა-განათლების, ცოდნის, წიგნიერების გავრცელებას მიიჩნევს. მისი აზრით, ხალხის ყოველი ბედნიერება დამოკიდებულია მის გონებით მდგომარეობაზე, თვლის, რომ უსწავლელად და გაუნათლებლად შეუძლებელია ცხოვრების გაუმჯობესება, განვითარება და, საერთოდ, წინსვლა და პროგრესი.

აკაკი წერეთელი მოითხოვს განათლების რეალურ საფუძველზე დამყარებას. მისი აზრით, აუცილებელია, რომ გონებრივ განათლებას რეალური მინაარსი ჰქონდეს. პოეგს მხედველობაში აქვს არა განყენებული, არამედ ისეთი ცოდნა, რომელიც ცხოვრების მოთხოვნილებებთან იქნება შეხამებული. ახალთაობას „ხელი მოუმართოთ და მასალა მაინც კეთილი დაუგოვოთ მომზადებული. რა იქნება ეს მასალა? რასაკვირველია, განათლება, მაგრამ განათლება ნამდვილი, ჭეშმარიტი და არა ისეთი ცრუ, რომელიც ჩვენ მიგვიღია – უმცროსებზე ამაყობა, უფროსების წინ სულმდაბლობა და გოლებში ფარისეველობა“.¹

გონებრივი განვითარების აუცილებელი პირობა არის სწავლა. გიმნაზიის ახალგაზრდა მასწავლებელს (მოთხრობა „პაგარა გარიელი“), „რომელიც სხვებს არა ჰგავდა... და თავის პირდაპირ მოვალეობად სთვლიდა, რომ ნორჩი მოწაფეების გულში კეთილი სურვილები აღედგრა და ახალგაზრდობა სწორ გზაზე დაეყენებინა“.² მწერალი ათქმევინებს: „ლღეს კი სწავლა-მეცნიერებაზეა ყველაფერი დამოკიდებული, მკლავის ძალა გრძნობა-გონების ძლიერებად შეიცვალა, ფარ-ხმლის ადგილი ენამ დაიჭირა და მშვილდ-ისრისა-საწერ-კალამმა. თქვენც ღღესვე, ამ თავითვე უნდა ავარჯიშოთ ჭკუა-გონება საგარიელოდ... თქვენც უნდა დაიჭიროთ ხოლმე ხელში და სძლიოთ, მოერიოთ სხედასხვა სამეცნიერო წიგნებს, გაიმტკიცოთ, გაიმაგროთ გრძნობა-გონება და მერე გამოხვიდეთ ქვეყანაში სავარჯიშოდ, საგმიროდ“.³ აკაკის აზრით, ყმაწვილის მამაცობის საგანი წიგნი და სწავლაა. ახალგაზრდამ სამშობლოს სამსახური უპირველესად სწავლით უნდა დაიწყო. სიჭაბუკეში მშობელი ქვეყნის წინაშე ვალის მოსახდელად აუცილებელია ცოდნის შეძენა. „მოსწავლემ ჯერ უნდა ისწავლოს, დაასრულოს სწავლა და მერე კი აღარ დაერიდოს არავითარ მსხვერპლს“.

აკაკი აღრმავეს განმანათლებელთა აზრს და მშობლიურ ენას აღი-

1. „დროება“, 1872, № 40.

2. ა. წერეთელი, რჩეული, ტ. 3, 1989, გვ. 371.

3. იქვე, გვ. 375.



არებს ხალხის აღზრდის, პარმონიულად განვითარებისა და განათლების ბურჯად, ერის ნაფიქრ-ნაამრების გამოვლენის გზად დაქვეყნდა მისი ისტორიული ცხოვრების საგანძურად და გამომხატველად, წარმატებისა და აღორძინების მაჩვენებლად.

აკაკი წერეთელმა კარგად იცის, რომ დედაენაზე დაფუძნებული სწავლება აადვილებს შესასწავლი მასალის შეგნებულ შეთვისებას, ყმაწვილებს ათავისუფლებს უაზრო სიცყვების შეპირობის მძიმე გვირგვინისგან, ხელს უწყობს მოსწავლეთა ინტერესების გაძლიერებას, ინიციატივასა და შინაგანი ძალების თავისუფალ განვითარებას, რაც კარგ პირობებს ქმნის ეროვნული სიამაყის გრძნობის განვითარებისა და ღირსეულ მამულიშვილთა აღზრდისათვის. პოეტი გვაფრთხილებს, რომ დედაენის უარყოფას თან მოაქვს „... უგზო-უკვლობა, უმეცრება, ცხოვრებაში გაბოროტება და მწყობრითი სიკვდილი.“¹ იგი დედაენას აღიარებს პირველ სასწავლო საგნად, ეროვნულობის ბურჯად, ცოდნა-განათლების საფუძვრად, „გონების კარის პირველ გასაღებად“. მან კარგად იცის და თანამემამულეებსაც გულმხურვალედ მოძღვრავს, რომ „... დედაენა უკეთესებისა და შევების სახლია, ხალხმა თავის სულზე ჩამომგვრეული ქვებისაგან რომ ააგო“.²

ქართველი კლასიკოსი აღიარებს მისი თანამედროვე სკოლის დამღუპველ შედეგებს, შეუსაბამობას სინამდვილესა და იმ ცოდნას შორის, რითაც „აიარაღებენ“ მოსწავლეებს ცხოვრების მთელ გზაზე. გიმნაზიის დამთავრების შემდეგ, აღნიშნავს აკაკი წერეთელი, ახალგაზრდამ უნდა აღიდგინოს სული, რომელიც უსაფუძვლო ცნობების, ფაქტებისა და მშრალი ფორმულების ქვეშ დაუმარხეს. იძულებითი სწავლება და მხოლოდ გარკვეული ცოდნის გადაცემა გონების ცალმხრივი განვითარებაა. მხოლოდ გონებრივი, ინტელექტუალური განვითარება, თუ იგი მწეობრივ აღზრდას არ ექვემდებარება დიდ სამიმროებას ქმნის, ვერ აყალიბებს მოზარდის ხასიათს. დასაგმობია „მრავლისმცოდნეობა“, რომელსაც აკლია გონიერება, აზრი, სიღრმე.

ქართული მეცნიერული პედაგოგიკის ფუძემდებელი იაკობ გოგებაშვილი აღნიშნავს, რომ ქართველი ერის „გამოკეთება“ შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ ქართველი ახალგაზრდობის მეცნიერული აღზრდით. „სწავლა, ცოდნა, მეცნიერება ღონეა, იმისთანა, რომელსაც დღეს წინ ვერაფერი ვერ უდგება... ცოდნა უძლეველი ფარია არსებობისათვის, ბასრი სმალაა მოგერებისათვის, თუ მაგაში ფეხი გავიდგით, თუ მაგაში წინ წავდექით, ჩვენი ეხლა დაუძლურებული ღონე ამოხეთქავს მაგარ ფესვებს“...³ გონებრივი აღზრდა ცოდნის შეძენაა, „ნამდვილი ცოდნისა“, რომელმაც ხალხი „უნდა მოამზადოს, ერთის მხრივ ბუნებასთან ბრძოლისათვის, მეორე მხრივ, სოციალ საზოგადოებას ცვლილებათათვის... საჭიროა ისეთი ხელმისაწვდომი ლამპარები ცოდნისა დავან-

1. ა. წერეთელი, თხზ. ტ. 12, 1960, გვ. 405.

2. ა. წერეთელი, რჩ. ტ.1, 1988, გვ. 19.

3. ი. გოგებაშვილი, რჩ. ნაწერები, ტ. 2, 1940, გვ. 53.



თოთ თვით ხალხს შორის, რომ მთელს ერში მოფინოს გონებრივი ნათელი“.¹

იაკობ გოგებაშვილი მხოლოდ მეცნიერების საფუძვლების დაუფლებით არ სამღერავს სკოლის დანიშნულებასა და ფუნქციას. მისი მოსაზრებით, სკოლა ვალდებულია, ახალგაზრდობას გამოუმუშაოს ცოდნის პრაქტიკასთან დაკავშირების უნარი. იგი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს სპეციალურ განათლებას და მომავალი თაობის სპეციალურ მომზადებას უკავშირებს საქართველოს მომავალ აღორძინებას, მეურნეობის უკეთესად მოწყობას, სამშობლოს მიწა-წყლის დაცვას, შენარჩუნებას და დაკარგული ტერიტორიის დაბრუნებასაც კი. იაკობი რეალური განათლების თავგამოდებული მომხრეა. იგი განათლების ძირითადი შინაარსის დადგენისას დიდ ადგილს უთმობს ბუნებისმეტყველების და განსაკუთრებით სამშობლო ქვეყნის ბუნების შესწავლას. საბუნებისმეტყველო განათლებას კი გარკვეულ პრაქტიკულ მიზნებს უსახავს. ბუნების ცოდნა ბუნების ძალთა კანონზომიერი გამოყენებისაკენ უნდა იყოს მიმართული და მნიშვნელოვან პრაქტიკულ სამეურნეო ამოცანების გადაჭრას ითვალისწინებდეს. „ბუნება ემორჩილება მხოლოდ მას, ვინც მისი კანონების ცოდნით არის აღჭურვილი, მისთვის არის სიმდიდრის წყარო, ვისაც მისი ძალთა გამოყენა, სარგებლობა შეუძლიან“.² დიდი იაკობი ყმაწვილის გონების გავარჯიშებას, მშობლიური ქვეყნის ბუნების გაცნობა-შესწავლას, მისი სიყვარულის გაღვივებას და მოზარდის გონებაში განმტკიცებას იწყებს თავისი სახელმძღვანელოების პირველივე გვერდიდან. ანბანის დაწყებისთანავე იგი ყმაწვილებს ესაუბრება ბუნების სხვადასხვა მოვლენის შესახებ, აცნობს და აყვარებს ბუნებას, გარემოს, რომელშიც ის იმყოფება და ამავე დროს აჩვენებს, თუ როგორ ცხოვრობს ფრინველი, ცხოველი; ესაუბრება მერცხლებზე, გოროლაზე, იაღონზე... ცაცხვზე, მუხაზე, ლომზე, ხარზე, ღრუბლებზე და ა.შ. დიდმა იაკობმა ამრი რეალური განათლების ჭეშმარიტებისა და უპირატესობის შესახებ განავრცო და განავითარა თავის ცნობილ სახელმძღვანელოებში „დედაენასა“ და „ბუნების კარში“.

„ქედალოდია ამბობს, — აღნიშნავს იაკობი, უჩვენე თვალით ყმაწვილს ის საგანი, რაზედაც ელაპარაკები, ან მისი სურათი მაინც, თუ გსურს, რომ იმან მისი ჭეშმარიტი წარმოდგენა გამოიხატოს გონებაში“.³

იაკობ გოგებაშვილმა დაასაბუთა ბუნებისმეტყველების საგანმანათლებლო და აღმზრდელობითი მნიშვნელობა, დაამუშავა სწავლების მეთოდები. მისი სახელმძღვანელოები ბუნების მოვლენების მეცნიერული გაგების ნიადაგზეა შედგენილი და მათ ბავშვი თავიდანვე შეჰყავთ ბუნების საიდუმლოებების სამყაროში. „ჩვენ წიგნს მივეცით მრავალმხრივი და მრავალფეროვანი სახე პირველ-დაწყებითს ენციკლოპედიისა და მოვაქციეთ შიგ მოთხრობანი და წერილები: ბოგანიკური, მოოლოგიუ-

1. ი. გოგებაშვილი, თხზ. ტ. 4, 1955, გვ. 87.

2. ი. გოგებაშვილი, რჩ. თხზ. ტ. 1, გვ. 299.

3. ი. ი. გოგებაშვილი, ბუნების კარი, წინასიტყვაობა, 1912 წ.

რი, ანაგომიური, ფსიქოლოგიური, ფიზიკური, ყოფაცხოვრებითი გეოგრაფიული, ისტორიული, ბელეგრისკული, მრავალი ლექსებითურთ. ამასთან ერთი და იგივე საგანი ჯერ პროზით არის განმარტებული და მერმე იქვე ლექსით დასურათებული, რის გამო პროზა და პოეზია მჭიდროდ არიან დაკავშირებულნი ერთმანეთთან და ერთმანეთს ეხმარებიან ყოველს ნაბიჯზე თვითუელს განყოფილებაში¹.

იაკობ გოგებაშვილის წიგნებში საბუნებისმეტყველო, ისტორიული, გეოგრაფიული და ლიტერატურული მასალა დამუშავებულია და გამოყენებულია დიდი გემოვნებით, მაღალ მეთოდურ და პედაგოგიურ დონეზე. მას ხალხში შეაქვს განათლება, კულტურა, ყმაწვილებს უნერგავს და უმტკიცებს ღირსეული ადამიანის, მხურვალე მამულიშვილის თვისებებს, სამშობლოს სიყვარულს, კაცთმოყვარეობას, მეგობრობას, ეროვნულ სიამაყეს, ნაციონალური ერთობის გრძნობას, რომლის გარეშეც, როგორც თვით დიდი იაკობი ბრძანებს, „ჩვენი ერის წარმატება და აყვავება ყოველად შეუძლებელია“².

იაკობ გოგებაშვილი სპეციალური განათლების წინასწარ პირობად, მის საფუძვლად ზოგად გონებრივ განათლებას თვლის. აღიარებს, რომ მხოლოდ და მხოლოდ ფართო ზოგადი განათლებიდან გამომდინარეობს სპეციალური, სამეურნეო ცოდნა-განათლების ძალა, სპეციალისტს საფუძვლიანი ზოგადი განათლება ანიჭებს შესაძლებლობას არ ჩაიკეცოს ვიწრო ჩარჩოში, შეძლოს ყოველ განსხვავებულ გარემოში სწორი გადაწყვეტილების მიღება და მოქმედება, იყოს „სანაგრელის გმის მაჩვენებელი“³. ქართველი კლასიკოსი ავითარებს ამრს, რომ საფუძვლიანი ზოგადი განათლება აძლევს ადამიანს ძალას მაქსიმალურად და მიზანდასახულად გამოიყენოს თავისი სპეციალური და სამეურნეო ცოდნა. იგი აყენებს და იცავს დებულებას, რომ საფუძვლიანი ზოგადი განათლება არის საძირკველი მოზარდის ყოველგვარი ნიჭის ფართოდ გაშლისა და გაფურჩქვნისათვის, მხოლოდ და მხოლოდ საფუძვლიანი ზოგადი განათლება აქცევს ადამიანს ყოველმხრივ განათლებულ ადამიანად – სრულ ადამიანად.

შეგნებული აქვს რა თავისი მოსაზრების ჭეშმარიტება დიდი იაკობი მრავალი მაგალითით ასაბუთებს დედაენაზე სწავლების აუცილებლობას, ხოლო რუსული ენის სწავლების დაწყებას მესამე წლიდან საზღვრავს. რად განაც პირველ სულიერ საზრდოს დედაენა აძლევს ბავშვს და როდესაც ეს საზრდო გაამაგრებს მის გონებას, მაშინ დედაენა გახდება მყარი საძირკველი, რომელზედაც აშენდება უცხო ენათა გონიერული შეთვისება.

სწავლების ძირითად პირობად იაკობ გოგებაშვილი შეგნებულობას, ანუ გონიერულობას აღიარებს. მას მიაჩნია, რომ სწავლების პროცესს ყველაზე უფრო წარმატებით შეგნებულობა წარმართავს, ამასთან განსაკუთრებით ძლიერია შეგნებულობის როლი ბავშვის პიროვნების ჩამოყალიბებაში. მუყაითი და შეგნებული შრომის მეოხებით გამოირიცხება მოს-

1. ი. გოგებაშვილი, ბუნების კარი, მასწავლებელთა და მშობელთათვის, 1900, გვ. 2.

2. ი. გოგებაშვილი, ბუნების კარი. 1912, გვ. 4.



წავლის პასიურობა, რადგანაც მას უადვილდება შესასწავლი მასალის გაგება, შეთვისება, რაც მტკიცე ცოდნის შეძენის განმაპირობებელია. მტკიცე მეცნიერული ცოდნის შეძენაც მხოლოდ გონივრული სწავლებითაა შესაძლებელი. სწავლება მხოლოდ მაშინ არის მიზანმიმდევრული, „როცა იგი უმრუნველყოფს ყმაწვილის გონების გახსნას“. ამასთან მასწავლებელი ვალდებულია, ბავშვს აღუძრავდეს შემდგომი სწავლის სურვილი. ე.ი. სწავლების პრინციპისა და მეთოდის ძირითადი არსი, გემოძვრავს დიდი იაკობი, არის მოზარდი თაობის აღჭურვა მტკიცე და შეგნებული ცოდნით და მისთვის შემდგომი სწავლის ინტერესის აღძვრა.

მნიშვნელოვანი და აუცილებლად გასათვალისწინებელია იაკობ გოგებაშვილის შეხედულებები სწავლების შინაარსის, აზოცანების, მიზნების, საშუალებების, სპეციფიკის, პრინციპების, მეთოდების, სასწავლო-დიდაქტიკური მასალის თავისებურებების, მოძღვარ-მეგირდის ურთიერთობების ფორმების შესახებ და სხვა.

გიორგი წერეთლის აზრით, კაცობრიობის ისტორიაში გაბატონებული ძალადობა, ეს „უგნური ბრმა ძალა“, არ არის მუდმივი, „მისი სუფევა არ არის საუკუნო“. უკვდავი და შეურყეველია მხოლოდ გონების გაძარი, მხოლოდ აზრი, მარგოოდენ გონება და სიმართლეა მუდმივი, ერთა დათრგუნვა ბრმა ძალადობასა და ბოროტებას არ შეუძლია. ადამიანის არსებობის ძირითადი მოთხოვნილება ბედნიერებაა, მისი მიღწევა მხოლოდ განათლებით შეიძლება. გონება, აზროვნება — ეს ისტორიის მამოძრავებელი ძალაა. განათლება, ცოდნა, შეგნება უპირველესი და ძირითადი პირობაა ხალხის წარმატებისა. ცხოვრების გაუკეთესებას განსაზღვრავს „ყოვლად შემძლეობა ადამიანის გონებისა“. „კარგი აზრი კარგი გონების ნაყოფია, კარგი გონება, კარგი ჭკუისა და კარგი ჭკუა — განათლებისა. მაშასადამე, რამდენათაც ხალხი განათლებულია, იმდენად უფრო კარგი აზრი მუშაობს იმის ცხოვრებაში“.¹

გიორგი წერეთელი მოზარდი თაობის გონების გახსნასა და განათლებას უშუალოდ ქვეყნის პოლიტიკური და სოციალური პრობლემების მოგვარებას უკავშირებს. მიაჩნია, რომ თანამედროვე საქართველოს დუხჭირი ცხოვრება და სიღატაკე „ჭკუა-გონების გაუხსნელობამ და შრომის უცოდინარობამ“ მოიგანა. მწერლის იდეალი ფართო და პროფესიული განათლების მქონე ახალგაზრდაა. საერთოდ, სწავლა-აღზრდის საკითხებში იგი დასავლეთ ევროპის ორიენტაციის მომხრეა, რაც ძირითადად რუსეთის კოლონიური პოლიტიკისადმი ერთგვარი პროტესტის გამოხატულებაა.

გ. წერეთლის აზრით, გონებრივი გახსნილობისათვის აუცილებელია ყმაწვილს „თავისი საკუთარი მსჯელობა აღუძრათ“, გავუღვივოთ ცნობისმოყვარეობა და გავუადვილოთ ბუნების მოვლენათა შეცნობა. დავეხმაროთ, რომ შეძენილი ცოდნა ყოველდღიურ ცხოვრებაში გამოიყენოს, მივაჩვიოთ დამოუკიდებელ შრომას. ყველაფრის აზრის მიმცემი კი დედაენაა, რომელიც განაპირობებს არა მარტო გონების განვითარე-

1. გ. წერეთელი, თხზ. სრ. კრებული, ტ.1, გვ. 293.



ბას, მეცნიერების სხვადასხვა დარგის დაუფლებას, არამედ, უმრავლესად ყოფს ჩვენი ეროვნული თვითმყოფადობის შენარჩუნებას.

სერგეი მესხი მომარდი თაობის სრული გონებრივი განათლების უმრავლესაყოფად აუცილებლად მიიჩნევს, როგორც საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების საფუძვლების შესწავლას, ასევე ფართო ჰუმანიტარული ცოდნის დაუფლებას. მისი აზრით გონებრივი განათლების ერთ-ერთი ამოცანაა შესძინოს ახალგაზრდობას იმისი ცოდნა, რომ კაცობრიობას ერთ ადგილზე გაჩერება, ერთი და იმავე აზრის სამუდამოდ შენახვა არ შეუძლია. „ის მუდამ წარმატებაშია, მუდამ წინ მიდის“. რომ ყოველი ერის განვითარება თვალნათლივ გვიჩვენებს რომელიმე წინარე აზრის ან ჩვეულების უსაფუძვლობას, მის დრომოჭმულობას, მაგრამ ამის შეგრძნება და ახალი, სასარგებლო აზრისათვის სამსახური მხოლოდ გონებრივად განვითარებულ ადამიანებს ძალეუთ. ამასთან, რადგანაც განათლება დაკავშირებულია გონებრივ შრომასთან და გარკვეულ ძალ-ღონეს საჭიროებს, აუცილებელია ადამიანმა ცოდნა და აზრი საკუთარი შრომით მოიპოვოს. ცხადია, ცოდნის დაუფლების პროცესი გავლენას ახდენს მომარდის ნებისყოფაზე, ინტერესებზე, ხასიათის სიმტკიცეზე, რაც, ბუნებრივია, გონებრივ განათლებასთან ერთად განაპირობებს ხასიათისა და თვითმოქმედების აღზრდას.

ქართველი განმანათლებელი კმაყოფილებას გამოთქვამს იმ „ღვთაებრივებაზე, რომელიც უკანასკნელი თაობის ახალგაზრდებმა გამოიჩინეს... ისინი მიდიან ევროპული სწავლა-მეცნიერებისა და ცხოვრების გასაცნობათ და შემდეგ ამაყების თავის ქვეყანაში დასამკვიდრებლად“. რადგან მიაჩნია, რომ „ყოველგვარი ცოდნისა, განათლებისა, ცხოვრების გაუმჯობესებისა და წარმატების წყარო ჯერჯერობით დასავლეთი ევროპა არის... და თავის ქვეყნის წინ წაწევა მხოლოდ იმას შეუძლია, ვისაც ევროპის ცხოვრება და მეცნიერება კარგათ და ჭეშმარიტათ გაუცნია“.¹

განათლების შინაარსისა და დანიშნულების ნიკოლაძისეული გაგება პრინციპულად უპირისპირდება მისი თანამედროვე სკოლის რეაქციულ მოთხოვნებს რეჟიმის მორჩილი მსახურის, „მბრძანებლის სურვილის ბრმად და უგნურად ამსრულებლის“ აღზრდის შესახებ. ნიკო ნიკოლაძის იდეალი თავისუფალ აზროვნებაზე დაამკვიდრებული გონებრივი აღზრდაა, რომელიც ადამიანს საშუალებას მისცემს შეიცნოს „ნამდვილადამიანური“ და განსაზღვროს მისი პიროვნების ჩამოყალიბება; ადამიანის აზროვნების განვითარებას იგი უშუალოდ უკავშირებს ცხოვრებას და განიხილავს საზოგადოებრივი ყოფის განვითარებასთან მჭიდრო კავშირში. მიაჩნია, რომ ადამიანის პრაქტიკული საქმიანობა, შრომა, ბრძოლა არსებობისათვის ხელს უწყობს „ტვინის მუშაობის დაწყებას“, ადამიანის გონებრივ განვითარებას. ნიკო ნიკოლაძე აღნიშნავს, რომ ადამიანებს არც ერთი ჩვეულება არ „ქონიათ არც აქვთ ისეთი, რომ სამუდამოდ კეთილი, შეუცვლელად გამოსადეგი ყოფილიყოს. ყველაფერს

1. ს. მესხი, თხზ. ტ. 1, გვ. 272.



დროის შესაბამისად გაუმჯობესება ესაჭიროებოდა და ესაჭიროებოდა. ამგვარად, ყველაფერი ნიადაგ უნდა იცვლებოდეს, ახლებოდეს და უმჯობესდებოდეს. „პატივისცემით მოვიხსენიოთ ჩვენი ძველების გმირობა, მათი თავგანწირული სიყვარული სამოგადო საქმისადმი, მათი მსურველი და პატიოსანი გული... მაგრამ ნუ დავივიწყებთ, რომ კაცის გონების გახსნა თანდათან მაგობდა“,¹ მეცნიერული აზრი ვითარდებოდა, „გონიერ და ღრმა გონების კაცების“ მეშვეობით სისტემატიურ აღმავლობას განიცდიდა „კაცის ყოველნაირი აზრები, მოქმედებები, რწმუნება, ჩვეულება და განწყობილება“,² მომავალ თაობას აღჭურვადა „თანამედროვე ცოდნის ყველა დებულებით, მეცნიერების უკანასკნელი მიღწევით – და განსაკუთრებით იმ მეცნიერებით, რომელიც... თავისუფლების მქადაგებელი იყო“.³ ქართველ განმანათლებელს მიაჩნია, რომ სამშობლოს აღორძინება, „უმჯობესი მომავლის დამზადება და მოპოვება იმ თაობას ეძლევა, რომლის აზრი უფრო ნათლად სცნობს ცხოვრების გარემოებებს და რომლის წევრები უფრო მტკიცედ დამარაგებული არიან ამ გარემოების გასაგებად, მოსაველეად და შესაცვლელად“.⁴ ამისათვის კი საჭიროა ბუნებისა და სამოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების ობიექტური კანონების ღრმა, მეცნიერული ცოდნა, ფართო გონებრივი განათლება და სწორი „დასკვნების გამოყვანა“.

ნ. ნიკოლაძის აზრით, ცოდნა უნდა წარმოადგენდეს ხალხის საკეთილდღეოდ გამოსაყენებულ იარაღს, რომლის საშუალებითაც აღვივლად შეძლებს ადამიანებს მოუგანო სიკეთე. მხოლოდ „ნამდვილი და პრაქტიკული ცოდნით დაიარაღებულ ახალგაზრდობას“, ცოდნის თეორიულ და პრაქტიკულ მხარეს თანაბრად დაუფლებულ ადამიანებს შესწევთ უნარი მოუგანონ სარგებლობა ხალხს, დაუყენონ ნათელი ხანა სამშობლოს და დაიკავონ ჩვენი ხალხის ცხოვრებაში ის ბედნიერი ადგილი, რომელიც „ნამდვილად განათლებულ და პატიოსან ახალგაზრდობას უნდა ეკუთვნოდეს“.

ნიკო ნიკოლაძე თანამებრძოლ განმანათლებლებთან ერთად ჰარმონიულად განვითარებული მოზარდი თაობის აღსაზრდელად აუცილებლად მიიჩნევს კლასიკური და რეალური განათლების სწორ შერწყმას. მისი აზრით, „თვითონ ცხოვრება... დაანახევებს ჩვენს ახალგაზრდობას, რომ არც მარგო „გონება გამხსნელი“ მეცნიერება ვარგა, თუ კაცს მასთანავე ისეთი ცოდნა არა აქვს, რომელსაც ცხოვრებაში პრაქტიკულად გამოდგომა შეუძლია და არც მარგო გეჟნიკური მეცნიერება, თუ კაცი გონება გაუხსნელია და ვერც ცხოვრებას იცნობს, ვერც მის კანონებს, ვერც მის მოვლენებს, და ამ რიგად თვითონ იმ მაშინას ემსგავსება, რომლის მოვლა იმას მაშინაღუროთ ასწავლეს“.⁵

1. ნ. ნიკოლაძე, რჩ. ნაწ. ტ. 2, გვ. 31.

2. იქვე, გვ. 8.

3. ნ. ნიკოლაძე, რჩ. ნაწ. ტ. 1, გვ. 113.

4. ნ. ნიკოლაძე, რჩ. ნაწ. ტ. 2, გვ. 58.

5. იქვე, გვ. 69.



ნიკო ნიკოლაძე მოითხოვს, რომ მშობლიური ენის საფუძვლიანი დაუფლების შემდეგ აუცილებელია ქართველმა ახალგაზრდობამ მისი წავლის უცხოური ენები. აუცილებელია ქართველები წერდნენ რუსულ და ევროპულ ენებზე, რათა რუსეთსა და ევროპას მიაწვდინონ ხმა, გააგებინონ ჩვენი მდგომარეობა, ცხოვრება, მწე-ხასიათი, სურვილები. ქართველებს ორმაგი შრომის გაწევა გეჭირდება – „ერთის მხრით, ჩვენი უნდა ვშრომობდეთ თვითონ ჩვენი ხალხის გასანათლებლად მისი გონების გასახსნელად, მისი ხასიათის გასამაგრებლად. უეჭველია, რომ ამგვარი შრომა მარტო ქართულს ენაზე შეიძლება. მაგრამ ამასთანავე ჩვენ უნდა ვშრომობდეთ რუსულს და სხვა ენებზედაც, იმ ამრით, რომ სხვებს ჩვენი მდგომარეობა, ჩვენი საჭიროება და სურვილი გაეაცნოთ. ეს უკანასკნელი შრომა ყოველთვის, ვისაც კი ცოცხალად ესმის პოლიტიკური ცხოვრების მოთხოვნილებები, თითქმის იმდენათვე აუცილებელი და საჭიროა, როგორც პირველი“¹ ნიკო ნიკოლაძეს სწამს, რომ მხოლოდ ხალხთა ურთიერთდაახლოებით, განათლებული ხალხების ყოფა-ცხოვრების გაცნობით და შესწავლით არის შესაძლებელი ერის წარმატება, ცხოვრების გაუმჯობესება და განვითარება.

ამრიგად, მომარდი თაობის პარმონიული აღზრდის განმანათლებლურ კონცეფციაში გონებრივი განათლება აღიარებულია ადამიანის შესაძლებლობების განვითარების ძირითად საშუალებად, რომელიც განაპირობებს აღზრდის მიზნის განხორციელებას, ცხოვრებისათვის მის ყოველმხრივ მომზადებას.

ადამიანის პარმონიული აღზრდის განმანათლებლურ კონცეფციაში, როგორც ზემოთ ვთქვით, გამოკვეთილია გონებრივი აღზრდის განსაკუთრებულობა, ამასთან განმაპირობებელ აუცილებლობად აღიარებულია, „მწე-ხასიათის აღმატებულება“, რადგანაც „ყოველი ამაღლებული, რაც ადამიანის გონებითა და ხელითაა შექმნილი, არის ძლევა მოსილი სვლა ღირსებათა გრძნობის აღსამატებლად მიმართული“. რამდენადაც მაღალია ეს გრძნობა, იმდენად უფრო ძლიერია როგორც ცალკე კაცი, ისე მთელი ერი. ე.ი. ადამიანის ადამიანურობა მწეობით იმომება და მწეობრივი აღზრდისადმი ყურადღების გამახვილება ერთ-ერთი მთავარი ნიშანია ჰუმანური და დემოკრატიული სამოგადოების არსებობისათვის. განმანათლებლები მწეობრივი აღზრდის მნიშვნელობას მისი მიზანდასახულობით ხსნიან, ხოლო მიზნად ადამიანის მწეობრივ ამაღლებასა და გაკეთილშობილებას სახავენ. დიდი ილიას ამრით, მწე-ხასიათის წვრთნა მრდაა შინაგანის კაცისა... რადგანაც შინაგანობა კაცისა მისი სულიერი ვინაობაა, მისი სულიერი ბუნებაა, მაშასადამე, წვრთნა მწე-ხასიათისა მრდაა, გარკვევა მისი სულიერების ვინაობისა, სულიერი ბუნებისა, ანუ, უკეთ ვსთქვათ, მისი კაცობისა, ადამიანობისა, ამიგომაც მწე-ხასიათის წვრთნა ერთი უდიდესი, უაღრესი საგანია სკოლისა, რადგანაც გააღამიანება კაცისა თავი და ბოლოა ყოველ-გვარის წვრთნისა, მრდისა და განათლებისა“²

1. ნ. ნიკოლაძე, რწ. ნაწ. ტ.2, გვ. 163.

2. ი. ჭავჭავაძე, რწ. ნაწ. ტ.4, 1987, გვ. 211-212.

მოზარდი თაობის მწეობრივი აღზრდის ამოცანად ილია ჭავჭავაძე კეთილშობილური და წმინდა, „კაცურკაცობისათვის“ დაშინებისათვის¹ თვისებების აღზრდას მიიჩნევს. მისი აზრით, ადამიანის ხასიათში აუცილებელია აღიზარდოს ისეთი მაღალმწეობრივი თვისებები, როგორიცაა: სამშობლოს ერთგულება და თავდადებული სიყვარული, პატიოტვიში, ჰუმანიზმი, სინდისი და პატიოსნება, ნებისყოფის სიმტკიცე, სამართლიანობა, ზომიერება, მებრძოლი ხასიათი და შეუღრეკლობა, რაინდობა, მეგობრობა, კეთილშობილება, შეწყალების უნარი, კაცთმოყვარეობა და სხვ. ილია ჭავჭავაძე სრულყოფილი და კაცური-კაცის ნამდვილ გამოხატულებად აღიარებს ისეთ ადამიანს, რომელიც თანაბრად ამქლავნებს მეცნიერულ ცოდნას და მტკიცე ხასიათს: „უკეთესი არა იქნებოდა რა, წერდა იგი, რომ ხასიათის გაწვრთნას ცოდნა ჰქონდეს და ცოდნას ხასიათის გაწვრთნა. იდეალი ადამიანის აღზრდისა ამ ორი საუნჯის შექსოვაა“.¹ მრავლისმეტყველია ილია ჭავჭავაძის აზრი, რომ ჭეშმარიტი განათლება განვითარებული გონებისა და გაწვრთნილის მწე-ხასიათის ერთმანეთთან შეუღლებაა განუყოფლად. თუ კაცს ან ერთი აკლია, ან მეორე, იგი განათლებული არ არის და, ჩვენი ფიქრით, ისევე გონებაგანუვითარებული და მწე-ხასიათ გაწვრთნილი კაცი სჯობია, ვიდრე გონებაგანვითარებული და მწე-ხასიათ გაუწვრთნელი“.² დიდი ილია საგანგებოდ აღნიშნავს ადამიანის მწეობრივი აღზრდის ძირეულ კავშირს სწავლასა და ცოდნასთან. ამასთან იგი აღიარებს გონებრივი და მწეობრივი აღზრდის ერთიანობის აუცილებლობას.

მწეობრივ პიროვნებას აღზრდა უნდა, რადგან, ილიას აზრით, ადამიანისათვის საკმარისი არ არის თუნდაც დიდი სწავლა-განათლების მიღება, ამასთან იგი „კაი-კაციც უნდა იყოს“, ხოლო „კაი-კაცობის შემძლეობა მარტო მწე-ხასიათისაგან ეძლევა ადამიანს“.³

მაღალი მწეობა ადამიანის ღირსების ამაღლების საწინდარია – ესაა ჭეშმარიტი ჰუმანიზმის უმენახის პრინციპი. ამ თვალსაწიერიდან აფასებს დიდი ილია ადამიანის ყოველგვარ საქმიანობას ეროვნულ სარბიელზე. ამ სიმაღლიდან განიკითხავს ყველასა და ყველაფერს, ამ სამომით ზომავს ერის წარსულს და სახავს გმას სამომავლოდ.

ილია ჭავჭავაძე გვმოდერავს „მართალი იყავ და სიმართლეს სდიე გმა ყოველთვის კაცური გქნება“. მისი აზრით, სიმართლე და სულგრძელობა, მოყვასის სიყვარული და შემწეობა დაჩაგრულისადმი, მაღალმწეობის, კეთილმოქმედებისა და სათნოების აუცილებელი და განუყოფელი ნიშნებია. ხელოვნება, მეცნიერება და ლიტერატურა, თუ ისინი ჭეშმარიტია, ყოველთვის მართებულობის, სინდისის, ზრდილობის, ღირსების ფარი და მახვილია, რადგან „ცხოვრება ძირია, ხელოვნება და მეცნიერება მასზედ ამოსული შტოები არიან“.⁴ ხელოვნება და მეცნიერება აუცილებლად მაღალმწეობრივი უნდა იყოს. მათ უნდა აღზარდონ,

1. ი. ჭავჭავაძე, თხზ. ტ.2, 1941, გვ. 426.

2. ი. ჭავჭავაძე, რწ. ნაწ. ტ.4, გვ. 209.

3. იქვე გვ. 208.

4. ი. ჭავჭავაძე, რწ. ნაწ. ტ.3, 1986. გვ. 57.

ლაბკეიდრონ და დაიცივან ადამიანში ღირსების გრძნობა. ილია მიიჩნევს, რომ ადამიანთა ჭეშმარიტი ურთიერთპატივისცემა მართალი სიყვარულის გულახდილად, დაუფარავად თქმაა, მაგრამ ისე, რომ არ შეეცადოს ყოველთა თანამოყვარეობა, ღირსება და სხვა კაცური გრძნობები.

ილია აღიარებს ჰუმანიზმის უმაღლეს პრინციპს და თანამემამულეებს მის დასაცავად მოუწოდებს. იგი კატეგორიულად მოითხოვს, რომ ადამიანში პატივი სცენ ადამიანობას, რომ „კაცებურის ღირსების გრძნობა უდიდესი საუნჯეა, ადამიანისათვის მომადლებული“, რომ იგი „უადრესად პატივდებული უნდა იყოს ყველგან და ყოველ ადამიანში“. „კაცურობის ღირსების“, ამადლებული მწეობრივი გრძნობის აღზრდას უნდა ემსახურობდეს ოჯახი, სკოლა, სამოგადოება. ეს იმის გამო, რომ იგი ადამიანს გონებრივად ავითარებს, სულიერად ამაღლებს, პიროვნულად აყალიბებს. ადამიანის ყოველგვარი უბედურებისა და უძლურობის სათავე ამ გრძნობის დაკნინება და ძირს დაცემაა.

პარმონიულად განვითარებული ადამიანის გამორჩეულ და მაღალმწეობრივ თვისებად ილია ჭავჭავაძე პაგრიოგიზმს აღიარებს. იგი სამშობლოს მგზნებარე სიყვარულს, მისთვის თავდადებას და მამულიშვილობის გრძნობის აღზრდას ადამიანის მწეობრივ თვისებათა შორის გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებს.

მოზარდი თაობის პაგრიოგული აღზრდის ამოცანებს ილია ჭავჭავაძე ორგანულად აკავშირებს საქართველოს ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მოძრაობასთან. მიაჩნია, რომ მისი გამარჯვებისათვის გადამწყვეტი და უპირველესი ნიშანი ეროვნული მთლიანობაა. ილია სახავს მომავლის იდეალს, აღავსებს ადამიანებს მამულისათვის ყველაფრის გამწირავი სიყვარულით და მოითხოვს: „აინთე წყნებით გული, მტერსა დაუგვიშინო, ან ვით შვილი ერთგული, დააკვირი მამულს მხეკერადად“. ეს „ქართულადმი მიძინო ღვთიური ვაღია“.

ილიას შეხედულებით ადამიანს ვაჟკაცობის ძალას და უნარს მხოლოდ ეროვნული გრძნობა ანიჭებს, იგი სამშობლოს სიყვარულის უპირველესი ნიშან-სვეტია. აუცილებელია ამ მაღალკეთილშობილი გრძნობის ჩანერგვა მოზარდის სულში პაგარაობიდანვე ხდებოდეს.

ეროვნული თვითცნობიერების ამაღლებისა და სამშობლოს სიყვარულის გასაოცარი გრძნობა ილია ჭავჭავაძემ ბრწყინვალედ გამოხატა თავის ნაწარმოებებში. მწერალი ავითარებს ამრს, რომ „სამშობლო ქვეყნის სიყვარული უნდა გამომდინარეობდეს კაცობრიობის სიყვარულიდან“. „აჩრდილში“ იგი მრავლისმეტყველად მიმართავს მომავალი საქართველოს აღმშენებელ გმირს. „სხვას პირს არ დასწევ, თვით ამაღლები, არც ვის ემონვი და არც იმონებ“.

ილია ჭავჭავაძის პაგრიოგიზმი, „ასკეტური ხასიათისა იყო, სამშობლოს სამსახური მას ისე ჰქონდა წარმოდგენილი, როგორც მსხვერპლთა მწირვა“, ¹ მაგრამ ესოდენ მძაფრი გრძნობა სრულიად არ გულისხმობდა სხვა ერების უპატივცემლობას. „ყოველ ერს, — წერდა ილია, —

1. გ. ქიქოძე, რჩ. თხზ. ტ. 1. 1963, გვ. 133.



თავისი საკუთარი სახე აქვს, თავისი საკუთარი გულთათქმა, თავისი წადილები, თავისი სულთაწრაფვა, თავისი ღირსება. ამავდროულად, თავისი იმისთანა სიბრძნეა, რომელიც გონებაგახსნილ ადამიანს არ ება-
ტიება, არ შეენდობა“. ¹ ქართველი კლასიკოსი ადამიანებში მრდიდა
კაცთმოყვარეობას, პატივისცემას სხვა ერებისადმი, სხვისი სარწმუნოე-
ბისა და აღათ-წესებისადმი. იგი მოძღვრავს თანამემამულეებს, რომ
„სხვისი ნურა გინდარა, შენი იკმარე, — ეს არის კაცთა ურთიერთობის
ქვაკუთხედი, ეს არის დედაბოძი მნეობისა“. ²

ქართველი კლასიკოსი იმედინად შეჰყურებს საქართველოს მომავალს. მისი იდეალი, ერთიანი, დამოუკიდებელი და ძლიერი საქართველოა. ამისათვის იგი თავდაუშოვავად იბრძვის და მომავალი თაობის, პარმონიულად განვითარებული ახალი გიპის ქართველის აღზრდის სა-
ფუძველსაც სწორედ ამ იდეალს უმორჩილებს. პაგრიოტ მოღვაწეთა
უდიდეს მოვალეობად ილია ჭავჭავაძე მიიჩნევს დაქუცმაცებულ საქარ-
თველოს გაერთიანებას, გლეხისა და თავადის, ღარიბისა და მდიდრის
მორიგებას, მათ შორის მშვიდობიანობის ჩამოგდებას „იმისდა მიხედ-
ვით, ვის რა მნეობრივი და მოქალაქეობრივი, ან ერობრივი სამართა-
ლი მიუძღვის ერთმანეთის წინაშე. ამას ითხოვს ადამიანობა, კაცური
კაცობა და ერთობ იგი ჭეშმარიტი სიყვარული ადამიანისა, რომელიც,
როგორც მზე, ყველას ერთად ანათებს, ყველას ერთად ათბობს და ყვე-
ლას გამოუკლებლივ აწვდის ძალას ცხოველმყოფელობისას, სიცოცხ-
ლის დაბადებისას, სიცოცხლის მრდისას“. ³

სამშობლოს თავდადებული სიყვარული, ჰუმანიზმი, მეგობრობა, პი-
როვნების ღირსებათა პატივისცემა და ვაჟკაცობა, სიმართლე და ბრძო-
ლა ორგულობის წინააღმდეგ. — აი, ძირითადი მორალური თვისებები,
რომლებსაც მრდის აკაკი წერეთელი მომავალ ქართველ თაობაში.
მისთვის წმიდათაწმიდა მოვალეობაა სიმართლისათვის სამსახური,
რადგან სიმართლე ყოველთვის ხალხის მხარეზეა და იგი ვინც ხალხს
ემსახურება, აუცილებელია სიმართლეს ემსახურებოდეს.

მგოსნის სალოცავი საქართველო და ქართველი ხალხია. მისი ღრმა
რწმენით, მშობლიური მიწა-წყლის მგზნებარე სიყვარულის გარეშე არ
არსებობს სამშობლოს სიყვარული, ხოლო უმიწაწყლოდ და უმამულოდ
არც ეროვნულობა, არც პაგრიოგიზმი და არც ინტერნაციონალიზმი იბა-
დება და არც მომავალში აღმოცენდება. აკაკიმ თავისი ეს სულისკვეთე-
ბა ამაღელვებლად გამოხატა სტრიქონებში: „მე რომ მიეყარდი, იხ სიყვა-
რული მომაკვდავთ ვნით არ გამოითქმის... შენ იეავ ჩემი ჰიტევა და ხაქმე და
თვით მიხეზიდ წრფელი გულითქმის... ხიემაწვილიდან მწარ-ხიბრემდე ოქ-
როს ქსოვილად გეფინებოდი და ვით ხატიც წინ წმინდა ხანთელი, შექმო-
პარზაღე, უხმოდ ვდნებოდი“.

ეროვნული სიამაყის და ერთიანობის შეგნების გრძნობებს აკაკი

1. ი. ჭავჭავაძე, რჩ. ნაწ. ტ. 5, 1987, გვ. 23.

2. იქვე, გვ. 55.

3. ი. ჭავჭავაძე, თხზ. ტ. 9, გვ. 181-182.

მიიჩნევა თავისუფალი და ბედნიერი საქართველოს მშენებელი ქართველების დამახასიათებელ მთავარ მნეობრივ ნიშან-თვისებად ქართული გამოუმუშავებას და ჩამოყალიბებას უსახავდა მიზნად ყოველ ოჯახსა და ეროვნულ ნიადაგზე შექმნილ სკოლას. მისი აზრით, ეს უკანასკნელი მხოლოდ და მხოლოდ ქართველი ხალხის გმირული ისტორიის, მამაცური გრადიციებისა და ვაჟკაცური ყოფაქცევის გაცნობიერება-შეისახლ-ხორცების ნიადაგზე ყალიბდება.

პოეტი ღრმა სიყვარულით ეკიდება საქართველოს წარსულს. წარსულში ხედავს თავისი იდეალის საოცნებო გმირებს, სასახელო მამუ-ლიშვილებს, რომელთა მხატვრული გაცოცხლება აწმყოში ბრძოლის ია-რალად მიაჩნია. ისტორიული თემებიდან აკაკი წერეთელი ირჩევს ისეთს, რომელიც უფრო მიესადაგება მისი ღრმის საქართველოს. მისი ამოსა-ვალი პრინციპი თავისი ეპოქის ყოველდღიურობაა. ქართველი კლასი-კოსი წერს, რომ ჩვენმა წინაპრებმა გმირული სული, ქართული მეობა, ქრისტიანული სარწმუნოება და დედაენა შეურყვნელად გადასცეს შთა-მოშავლობას: „ — ჩვენც მაღლობით მიმღები ამ საუკუნო განძისა ვალ-დებული ვართ შევისწავლოთ ჩვენი წარსული, გავიცნოთ ჩვენი მამა-პაპანი და მათი ღვაწლი. არავითარი გონიერება ამას წინ არ აღუდგე-ბა. ის ვინც თავისი ვინაობა არ იცის და თავის თავს არ იცნობს, სხვას როგორღა შეისწავლის? კაცს, რომელსაც თავისი თავი სძულს, ბუნების წინააღმდეგ, სისხლ-ხორცსა სტეხს, ივიწყებს მშობლებს და ემიზლება თანშობილები, განა სხვისი შეყვარება შეუძლია“.¹ პოეტი გვარწმუ-ნებს, რომ მომარდ თაობაში ეროვნული მეობის გაგება, წინაპართა კულტურისა და გმირული ისტორიის შეთვისება, ეროვნული სიამაყის აღმრდა „აგავამაღლებს ჩვენ მნეობრივად, აგვეცება გული სიმართლი-თა და სიყვარულით... მაშინ შეგვეძლება, ის სიყვარული სხვასაც გავუ-ზიაროთ: ვინც გვეძმობა-ვეძმობით“.²

აკაკი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს საუკეთესო მამულიშ-ვილთა ღირსეული ცხოვრების პირადი მაგალითის გათვალისწინებას მომავლის სიახლეთა, ჭეშმარიტების, სიყვარულის, ურთიერთნდობის, კაცთმოყვარეობის, ძმობისა და სიკეთის დამკვიდრებაში. მან კარგად იცის, რომ ეროვნული ერთიანობა, შეკავშირება და სულიერი შესისხლ-ხორცება სამშობლოს სიმკაცისა და მისი ძლევამოსილების საფუძვე-ლია. ამიგომაც ოჯახებსა და სასწავლებლებში „უნდა შეისწავლონ ჩვენმა შვილებმა თავისი თავი და მიხედნენ, რომ საქართველოს სხვადასხვა კუთხის მცხოვრებნი-ძმები ვართ-სამის ძლიერის უხრწნელის კავშირით საუკუნოდ შეხორცებული: საერთო ისტორიით, ქრისტეს სარწმუნოე-ბით და ერთის დედა-ქართული ენით“.³

მამულის სიყვარულის გრძნობა აკაკისათვის სიცოცხლის სიყვარუ-ლის გოლფასი გრძნობაა, მის შემოქმედებაში ყველაფრის საზომი სამ-შობლოსათვის თავგანწირვაა. „ვინც მამულს სულსაც არ სწირავს, იმას

1. ა. წერეთელი, თხზ. ტ.12, 1960, გვ. 275.

2. იქვე, გვ. 275.

3. იქვე.



არ ჰქვიათ მამულიშვილი“. რაც არ იწვის, არ ანათებსო, — გვმოდერავს პოეტი და მოგვიწოდებს კეთილშობილური პაგრიოგიზმისაკენ, რომელმაც უნდა დაიცვას და გაანათოს საქართველოს ხეაღინდელი დღე.

აკაკი წერეთელი თავისი დიდი შემოქმედებით მომავალი თაობის პაგრიოტულ აღზრდასთან ერთად მათში მრდის სოლიდარობისა და ძმობა-ერთობის იდეებს. იგი გმობს კოსმოპოლიტიზმს, ნაციონალისტურ მოვინიშმს და კაცობრიობის ინტერესებისათვის სამსახურის საუკეთესო გამოვლინებად საკუთარი სამშობლოსათვის თავდადება მიაჩნია.

მრავლისმეტყველია პოეტის მიმართვა მოსკოვში მყოფი ქართველი სტუდენტებისადმი. „მოვინისგობა, ესე იგი სამშობლოს უკუღმართი სიყვარული, როცა ამას ანაცვალევენ სხვების კეთილდღეობასა და ბედნიერებას, საბაგლობაა, მაგრამ ერთი ათასად უფრო საშიშდრობაა, თავისი ქვეყნისათვის სამშობლოს გარეწრობა, ვისაც თავისი მშობელი არ უყვარს, ის სხვებსაც ვერ შეიყვარებს, ვინც თავის პაგარა ერს არ ემსახურება, ის ველარც კაცობრიობას გამოადგება. თავისი ქვეყნის სამსახურში მსოფლიოც გამოიხატება“.¹

„მაღალი წმინდა მნეობის შთანერგვა მოწაფის გულში“, — არის აღზრდის უმთავრესი მიზანი, რომელსაც უნდა ემსახურებოდეს ოჯახი, სკოლა, ეკლესია, სამოგალოება. აღზრდის წმინდათაწმინდა მოვალეობაა ახალი თაობის, ერის მომავლის აღზრდა „კეთილი გულით და მოყვასის მხურვალე სიყვარულით“. — გვმოდერავს დიდი იაკობ გოგებაშვილი.

ახალი გიჟის ქართველი, რომელიც ახალი საქართველოს მსახური იქნება, იაკობ გოგებაშვილის აზრით, შეიძლება გახდეს მხოლოდ ისეთი ადამიანი, „რომელიც სამოგალოებას ემსახურება არა მარტო გონებრივი შრომით, არამედ კაცთმოყვარე გულით, თავისის პაგიოსანი, უმწიკვლო ცხოვრებითაც“.² „მამულიშვილობას აღზრდა ესაჭიროება“ — წერს ქართველი კლასიკოსი და იქვე დასძენს, რომ „მამულის ჭეშმარიტი სიყვარული იმისთანა მაღალი გრძნობაა, რომლის აღზრდა ადვილი როდია“.³

მამულიშვილობა, ერის სიყვარული და პაგრიოტიზმი განუყრელ კავშირშია იაკობ გოგებაშვილის ჰუმანიზმთან, მის საკაცობრიო იდეალებთან. იგი გვასწავლის, რომ წმინდა და პაგიოსანი ცხოვრების მაღლით ცხებული ადამიანები სიკვდილის შემდეგაც მაგალითის მიმცემი არიან ხალხისათვის, შთამომავლობას შთააგონებენ სიკეთეს, კაცთმოყვარეობას, მაღალმნეობას, სისპეგაკეს, სიყვარულს. „ბედნიერია ის ადამიანი, სამოგალო ასპარეზზედ მოქმედი, რომელიც, ნაყოფიერს შრომასთან ერთად, მტკიცედ აღგია ეთიკურს პრინციპებს, თავის ცხოვრებაში და თავის გარეშე ჰყენს მნეობრივს მაღლსა და სითბოსა. ამასთანა ადამიანები მოგაგონებენ მოციქულებს და შეადგენენ მარილს ქვეყნისასა.“

მეორეს მხრივ უბედურია ადამიანი, რომელიც ცალის ხელით ემსახურება რომელსავე დარგს, ანუ შგოს სამოგალო საქმისასა, და მეორე

1. „თემი“, 1913, № 109.

2. ი. გოგებაშვილი, თხზ. ტ. 3, 1954, გვ. 201.

3. ი. გოგებაშვილი, რჩ. თხზ., ტ. 1, 1989, გვ. 232.

ხელით უხვად სთესავს სამოგადოებაში ღვარძლსა. ეს ღვარძლი ამო-
დის, მრავლდება, მხამავს თანამემამულეთა, ხელს უშლის აღორძინე-
ბას და მრდის მნებორივს ღეფიცის, ჰბრწნის ქვეყანასა და აქარწყ-
ლებს მის ნაშრომსაცა და სხვებისასაცა“.¹

იაკობ გოგებაშვილი სწორად აღნიშნავს, რომ ჰუმანიზმი ადამია-
ნის პირადი კულტურის და ღირსების სამომია. ჰუმანურ აღმზრდაში იგი
გულისხმობს პიროვნების თავისუფალ განვითარებას, ადამიანურ, მა-
ღალმნებორივ გრძნობათა მრდას, ნიჭის ყოველმხრივ გაფურჩქენასა
და გაშლას. განათლება, რომელიც მოკლებულია ჰუმანურობის პრინ-
ციპს არ არის ნამდვილი განათლება, ისე, როგორც ჰუმანურობას, ჰუმა-
ნურ თვისებებს მოკლებული ადამიანი არ არის ნამდვილი ადამიანი.

იაკობ გოგებაშვილის მოსაზრებით, „პედაგოგიური ნიჭი ვერ დაი-
სადგურებს ვერც კერძო კაცში და ვერცა ერში, გარეშე ნამდვილი ადა-
მიანური გრძნობისა“.²

მისი აზრით, აღმზრდელი უპირველესად თვითონ უნდა იყოს ჰუმა-
ნისტი, რომელიც მოზარდებში აღმოაჩენს მათ საუკეთესო მხარეს, კაც-
თმოყვარეობას, ჰუმანურობას, თავმოყვარეობას, პატივისცემას და ხელს
შეუწყობს ამ საუკეთესო თვისებების განვითარებას. მასწავლებლისა
და აღმზრდელისაგან იაკობი უპირველესად მოითხოვდა მოზარდის
დიდ სიყვარულს, მისი პიროვნების პატივისცემას, ბავშვის ჯანსაღ თვი-
სებათა და მისი ბუნების შესაფერისად „რეალურ მიდრეკილებათა“ გალ-
რმავეება-განვითარებას, „ეგოისტ“ კაცთა და გომთა არ ძალ-უძთ პედა-
გოგიის სფეროში შემოქმედებითი ძალა აღმოიჩინონ. ისეთი ფრიად რთუ-
ლი და ყოვლად ძნელი საქმე, როგორც ადამიანის აღმზრდა და სწავლე-
ბაა, ხელიდგან გამოუვა მხოლოდ მათ, ვისაც ასულდგმულებს გულწრ-
ფელის სიყვარული მოყვასთა მიმართ“.³

იაკობ გოგებაშვილი მნებორივი აღმზრდის სრულფასოვნებისათვის
დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს მხატვრულ ლიტერატურას. მიაჩნია, რომ
„საუკეთესო მამულიშვილების მხურვალე სიყვარული, მაღალი მნის მას-
წავლებელი ეპიზოდები“ აუცილებელია „ჩასანერგად და აღსამრდე-
ლად მოზარდი თაობის შორის მაღალი მნის პრინციპებისა“. მწერლის
მოთხრობები, სახელმძღვანელოები ძირითადად მორალურ-დიდაქტიკური
ხასიათის მხატვრულ მასალაზეა აგებული. ისინი ცოცხალი სახეებით, შთაბ-
ეჭვდავი ენითა და ნათელი მსჯელობით არწმუნებენ მკითხველს სიკე-
თის უძლეველობაში. როგორც პროფ. გ. თავშიშვილი წერს იაკობის
„წიგნებში ვხვდებით მრავალი მნებორივი პრინციპის პოპულარიზაციას
ამა თუ იმ მხატვრული სიუჟეტის მთავარი იდეების სახით. სიმართლე,
პირდაპირობა, პატიოსნება, მეგობრობა, პატივისცემა, ღახმარება, ადა-
მიანის ღირსების ღაფასება. ინტერნაციონალური სოლიდარობა, მოყვა-
ლისათვის თავგანწირვა, გამბედაობა, სინდისიერება, თანაგრძნობა, გულ-

1. ი. გოგებაშვილი, თხზ. ტ. 3, 1954, გვ. 202.

2. იქვე, გვ. 226.

3. იქვე, გვ. 226

წრფელობა, ფრინველებისა და ცხოველების სიყვარული და მრავალი საყოფაცხოვრებო ხასიათის მწეობრივი ნორმა დაამუშავა იაკობმა ახალგაზრდობისათვის საინტერესო და მიმზიდველ მოთხრობებსა და ნარკვევებში¹, რომლებსაც სადღეისოდ განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს მაღალმწეობრივი მომავალი თაობის აღსამრდელად.

გიორგი წერეთლის ამრით, განსწავლულობა უქმია, თუ თან არ ახლავს მაღალადამიანური გრძნობები, შინაგანი სიმართლე, სიკეთე, წმინდა მწეობრივი თვისებები, რადგანაც „რაც უნდა ნიჭიერი, მხნე და შესანიშნავი საზოგადო მოღვაწე იყოს კაცი, თუ რომ მას მწეობა არ უვარგა... მისი შემოქმედება სიკეთის მაგივრად ბოროტს შეამთხვევს ქვეყანას“². მწერალი აღმზრდისა და სწავლების მიზნად ნაძღვლილი განსწავლულობისა და მაღალი მწეობის ერთობლიობას აღიარებს. ამ ერთობლიობაში იგი თანაბარ როლს აკისრებს სკოლას და ოჯახს, მაგრამ ფუნქციონალურად გამოყოფს მათ თანმიმდევრულ როლს, მიაჩნია, რომ მწეობრივ აღმზრდაში ოჯახის როლი განსაკუთრებულია.

მწერალს მიაჩნია, რომ „გონიერი საფუძველი აღმზრდაში დაიდება დედისაგან“, ხოლო სკოლამ აუცილებელია სწორი მიმართულება მისცეს სწავლასა და განათლებას; იდეალური მისწრაფების გამოხატულება კი ორივეს მთლიანობაა. მისი ამრით, ადრე ჩანერგილი წესი ძნელად აღმოიფხვრება მოზარდის არსებიდან, „დაბადებიდან შეყოლილი ნაკლულოვანება შკოლის შემდეგაც გაჰყვებათ და შერჩებათ მთელს ცხოვრებაში“... „ყმაწვილი თუ თავიდანვე დედ-მამისაგან ცუდათ არის გაზრდილი, მერმე თუნდ ათნაირ შკოლაშიაც რომ გაიზარდოს და შემდეგ კარგ უნივერსიტეტშიც რომ სწავლა დაასრულოს, იმის მწეს მაინც არა ეშველება რა... ამისთანა კაცისათვის ცოცხა რამ განსაცდელიც საკმაოა, რომ ცუდმა გულის თქმამ დასძლიოთ იმის გონება და თანდათან მწეობით გაირყვნეს“³.

გ. წერეთლის ამრით, ბავშვის მწეობრიობაზე, განათლებასა და ადამიანური თვისებების ჩამოყალიბებაზე ოჯახურ აღმზრდასთან და სასკოლო სისტემასთან ერთად გადამწყვეტ მუგაველენას ახდენს გარემო. ამ სამი ფაქტორის ნორმალურ, სწორ პედაგოგიურ პრინციპებზე მოქმედი ერთობლიობა ქმნის ჰარმონიულად განვითარებული ადამიანის ჩამოყალიბების საფუძველს. „ყოველი ახალგაზრდა ჩვენში სრულებით თავმზინებებულია და იმრდება უყურადღებოთ. ჩვენის უმეცრებს გამოისინი მრავალს ცუდს მაგალითს ხედავენ ჩვენს ცხოვრებაში, შეითვისებენ ყოველს უმსგავსი ნაკლულოვანებას და შემდეგ ამ ცუდს დასაწყისზედ განიგრძობა იმის მწეობით დასრულება. მამ ჩვენი უვარგისობის მიმეში არის ჩვენი შინაური და გარეგანი აღმზრდა“⁴. — წერს იგი.

გიორგი წერეთელს მიაჩნია, რომ ადამიანი, ცალკეული პიროვნება დაკავშირებულია საზოგადოებასთან, იგი თავს ვერ დააღწევს მის მე-

1. გ. თავიშვილი, იაკობ გოგებაშვილი, გვ. 187.

2. „კვალი“, 1893, № 4.

3. გ. წერეთელი, თხზ., სრ. კრებული, 1931, გვ. 232.

4. იქვე, გვ. 66.

მოქმედებას. ამასთან, ადამიანის ძალის, გამჭრიახობისა და, რაც მთავარია, სწორი აღზრდის მაჩვენებელია, თუ ამ ადამიანმა ცხოვრების ძირითადი მიმართულებები გამოიყენო, დაუმორჩილა ისინი მაღალმწიკრივ მოთხოვნებს და გამოიყენა სხვა ადამიანების საკეთილდღეოდ.

მწერალი ვერ ეგუება ისეთ ადამიანებს, რომლებსაც სინამდვილის სამომად მხოლოდ საკუთარი პიროვნული „მე“ მიაჩნიათ. იგი გმობს რუსეთში ახალგაზრდას, რომელსაც „დიპლომაც ხელში ეჭირა, მაგრამ მაინც იმ რჯულის კაცი იყო, რომელიც შინაურ წესწყობილებას და თავის ქვეყნის წარსულს პატივს არ სცემდა“. „მგზავრის წერილებში“ გ. წერეთელი გმობს კიკოლიკის თვალსაზრისს – უპირველესად პირადი კეთილდღეობა, საკუთარი ნივთიერი მდგომარეობის უზრუნველყოფა და შემდეგ ზრუნვა საზოგადოებრივი საქმისათვის. კიკოლიკისაგან საპირისპიროდ მწერალი გვიხატავს საღათას კეთილშობილ სახეს, რომელსაც საკუთარი სიცოცხლე უყოყმანოდ მიაქვს საზოგადოებრივი კეთილდღეობის სამსახურპლოზე. თუმცადა, აქვე დასძენს, რომ საჭიროა უფრო გაბედული და მებრძოლი ხასიათი, რადგან სამშობლოს ინტერესები კეთილშობილ შრომასთან ერთად ბრძოლასაც მოითხოვს.

გიორგი წერეთელი ჰარმონიულად განვითარებული მოზარდი თაობის აღზრდის განუყოფელ მწიკრივ თვისებად აღიარებს მებრძოლ განწყობილებას და სიმართლისადმი ქედუხრელ სამსახურს. მისი აზრით, „ბრძოლა და ღვაწლი დაადგამს კაცს უკუდავების გვირგვინს“. იგი ვერ იგანს პირფერობას, მლიქვნელობას, კატეგორიულად გმობს ქართულ დიდგვაროვანთა ლაქუცს მაღალი რანგის ჩინოვნიკთა გულის მოსაგებად და ახალგაზრდობას მოუწოდებს უკუღმართი საზოგადოებრივი ურთიერთობების წინააღმდეგ საბრძოლველად, სამშობლოსა და ხალხის მართალი საქმის სამსახურისათვის.

მწიკრივი აღზრდის დანიშნულების შესახებ გამოთქმულ მოსაზრებებში სერგეი მესხი ანვითარებს განმანათლებელთა შეხედულებებს აღზრდის უმთავრესი მიზნის შესახებ და მწიკრივ აღზრდაში „ნამდვილი ადამიანის ღირსებათა“ აღზრდას გულისხმობს. ამ ღირსებათაგან იგი გამოყოფს საზოგადოებრივი მოვალეობის შეგნებას, რადგანაც მიაჩნია, რომ „კაცური კაცი თავისი საზოგადოების და ქვეყნის სასარგებლო საქმეებისათვის უფრო მომეგებულს ფიქრობს... მთელს სიცოცხლეს ის შესწირავს რომელსაღე კეთილშობილურს წადილს: ყოველს ღონისძიებას ხმარობს, რომ მოუკანოს შეძლებისდაგვარად თავის ქვეყანას სარგებლობა, წინ წასწიოს ისა. აი უმაღლესი და ყოველადკეთილშობილური დანიშნულება ღვთის მსგავსად გაჩენილის კაცისა“.

სერგეი მესხმა მრავალი წერილი მიუძღვნა გამაჰმადიანებული ქართველების დედასამშობლოსთან დაბრუნებას, მათ ისტორიულ წარსულს, თანამედროვე მდგომარეობას, ყოფას და მთელი სერიოზულობით დააყენა ახლად შემოერთებული მოძმეების სწავლების, განათლების, ქართული კულტურის მნიშვნელოვანი ამოცანები. იგი საქართველოს მთლიანობისათვის თავდადებული მებრძოლია და ღრმად აქვს შეგნებული არაქრისტიან ქართველებთან ურთიერთობის გრძნობიერებანი. ქადაგებს სიყვარულს, წმინდა მწიკრბასა და ძმობას, ხოლო... „სარწმუნოება



სინდისის საქმეა... სარწმუნოების განსხვავება არ დააბრკოლებს, არ დაუშლის ჩვენსა და იმათ ძმობასა და ერთობას“.¹

განმანათლებელი ნიკო ნიკოლაძე მოითხოვს ადამიანთა ურთიერთობის ახალი პრინციპების პრაქტიკულ განხორციელებას, რომლის საფუძვლად და მიზნად ხალხის ინტერესების დამცველ, მაღალი საზოგადოებრივი იდეალებით აღჭურვილ ახალი თაობის აღზრდა-განვითარებას აღიარებს. „... მარტო ბუნების სიუხვე და კერძო ბედნიერება როდი შეადგენს ხალხის კეთილდღეობას ან ქვეყნის სიკეთეს“.² „საზოგადო სიკეთე ჩვენი, ესე იგი შენი და ჩემი სიკეთეა – წერს ნიკო ნიკოლაძე, – რაც უფრო მკვიდრი და ვრცელია საზოგადო სარგებლობა, მით უფრო მკვიდრ და შეურყვნელ საფუძველზეა დამყარებული ყოველი კერძო პირის სიკეთე და კეთილდღეობა... ყველას და თითოეულის ბედნიერება“.³ ამიგომ ადამიანის ბედნიერებისათვის საჭიროა „ხეირიანი წესი, ცოდნა, შრომა და პაგიოსანი ხასიათი“, ყოველივე ეს უნდა ჩანერგოს და ააღორძინოს ადამიანში მწეობრივმა აღზრდამ, მან უნდა „ჩაუღვას და აღზარდოს მასში ეს პაგიოსანი ხასიათი და შეაძულოს, შეაზაროს ის განათქილება, ერთმანეთის გლეჯა, ერთი მეორის შეუბრალებლობა. შეაზიზღოს ის შესაზიზღებელი მოქმედებები, რომელნიც ბოლოს უღებენ საზოგადო ბედნიერებასა და აბრკოლებენ მის წარმატებას“. ასეთი სულისკეთებით აღზრდილი ახალი თაობა გახდება საჭირო და სასარგებლო სამშობლოსათვის, მიაღწევს „საზოგადო ბედის გაუკეთესებას“.

ნიკო ნიკოლაძე მიიჩნევს, რომ „ხალხის მწეობით აღზრდისათვის, ქადაგების გარდა, სხვა რამეცაა საჭირო და ეს „სხვა რამე“, მისი აზრით, იმით გამოიხატება, რომ „მწეობის კანონი დამყარებული იყოს ადამიანის ბუნების თვისებებზე, რომ მას მიზნათ ამ ბუნების დამყოფილება ჰქონდეს“, ქართველი განმანათლებლის დასკვნით, „საზოგადოების მწეობით აღზრდა საზოგადოების წყობილების და მდგომარეობის გაუმჯობესებას მოსდევს, უმისოთ კი სრულიად შეუძლებელია“...⁴

ნიკო ნიკოლაძე მოზარდი თაობის მწეობრივი აღზრდის ერთ-ერთ ძირითად ქვაკუთხედად ეროვნული სულის აღმშენებლად აღიარებს. მისი აზრით, არ არსებობს ღელამიწაზე ადამიანი, თუნდაც სრულიად უკვანო და დაცემული ბუნების, რომლისთვისაც უცხო იყოს მამულისადმი სიყვარულის ეს გრძნობა. სგაგიაში – „მამულის სიყვარული და მსახურება“, იგი განსაკუთრებით გამოყოფს ერის „საკუთარი რწმუნების დეკარგვის“ საკითხს, რაც იმით გამოიხატება, რომ „აღარ გვწამდა ჩვენი თავი, უცხოეთი კი ჩვენს თვალში რაღაც უგუნავს ქმნილებად იხატებოდა... მაშინ გაგვიჯდა გვინში ის პანიკა, ის ახალი, უცნობი ძალის შიში, რომელიც ხშირად მილიონებისაგან შემდგარ ხალხს ათას კაცს უმორჩილებს“.⁵ ამ უბედურების აღმოსაფხვრელად აუცილებელია უცხოური

1. ს. მესხი, თხზ., ტ. 2, გვ. 14-15.

2. „დროება“, 1877, № 1.

3. ნ. ნიკოლაძე, რჩ., ნაწ., ტ. 2, გვ. 50.

4. იქვე, გვ. 69.

5. ნ. ნიკოლაძე, თხზ., ტ. 7, 1985, გვ. 324.

„გამოცდილების დამკვიდრება“, „მწერლობის შესწავლა“, „მეცნიერების შეძენა“, საერთოდ კულტურის დაუფლება. მაგრამ სადაც უნდა გავსწავლოთ, გვმოძღვრავს ნ. ნიკოლაძე, ვის სკოლაშიც უნდა მოვემზადოთ, აუცილებელია გულში სამშობლოს უსაზღვრო სიყვარული, მისი მსახურების წრფელი და მხურვალე სურვილი ვიქონიოთ მაშინ „ჩვენი შრომა ნაყოფიერი იქნება, მამულს გამოადგება“.¹

ნიკო ნიკოლაძე თავდადებით იბრძვის ნაციონალური შუღლის წინააღმდეგ, რომელსაც ჩვენში თანამიმდევრულად სთესდა ცარიზმი. ქართველი განმანათლებელი თავის თანამებრძოლებთან ერთად, ერთა თავისუფლებისა და თანასწორუფლებიანობის მეხოტბეა. იგი შთააგონებს ახალთაობას, რომ „ყოველი ერი ვალდებულია სანამ კი შეუძლიან, იბრძოლოს თავისი მამულის, რწმენის, ენის, ვინაობის დასაცველად, შესანახავად“ და იღვაწოს იმ „მომავლის“ შესაქმნელად, რომელიც მხოლოდ დიდი რწმენით, საკუთარი შრომითა და ბრძოლით თვით ხალხმა უნდა მოიპოვოს. „თვითეულს ჩვენგანს შეუძლია მგაცივდ დაიცვას გულში და ცხოვრებაში საკუთარი ვინაობის პაგივი და მსახურება და თან რიგიანი განწყობილება ან შემობლობა იქონიოს ყველა სხვებთან“.²

ნიკო ნიკოლაძე ჰარმონიულად განვითარებული ადამიანის აღმრდისათვის განსაკუთრებულ როლს აკისრებს ქართულ მწერლობას, მის შემეცნებით როლს, სპეციფიკურობას. იგი წერს, რომ „ხალხის ხსოვნაში მწერლები იჭრებიან არა მარგო იმით თუ რა შემოიგანეს ახალი თავის ნაწერებით, არამედ განსაკუთრებით იმით, რით გააუძჯობეს მათ ხალხის ხვედრი, მწეობა და შეხედულებები“.³

განმანათლებელთა შეხედულებების ანალიზი გვაძლევს საშუალებას აღვნიშნოთ, რომ ქართულ განმანათლებლურ კონცეფციაში მეცნიერულ დონეზეა განხილული ჰარმონიულად განვითარებული „ახალი ქართველის“ მწეობრივი აღმრდის ყველა საკითხი — მიზანი, ამოცანები, მინაარსი, საშუალებები, მეთოდოლოგიური საფუძვლები, მეთოდები და სხვ. ჩამოყალიბებულია აუცილებელი მოთხოვნა, რომ ჰარმონიულად განვითარებული ადამიანის „გონების აღმაგებულებას შეწონილ ქონდეს აღმაგებულება მწე ხასიათისა“, სამოგადოებრივი მოვალეობის შეგნება და ყველა მაღალი ღირსება, რათა ცხოვრობდეს იგი სამშობლოსა და მშობელი ხალხის საკეთილდღეოდ.

ჰარმონიულად განვითარებული ადამიანის აღმრდის განმანათლებლურ მოძღვრებაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა ესთეტიკური აღმრდის პრობლემის გააზრებას. სამოციანელებს კარგად ესმით, რომ ესთეტიკური აღმრდის ძირითადი წყარო არის ხელოვნება, რომელიც განსაკუთრებულ მეგავლენას ახდენს ადამიანზე: ასამრდოებს გონებას, წმენდს მწეობას, აფაქიშებს სულს, აძლიერებს მხნეობას, შრომის ხალისს და მრდის ჰუმანურ გრძნობებს.

ხელოვნების სპეციფიკისა და ფუნქციის განსაზღვრაში ილია ჭავჭავაძე

1. ნ. ნიკოლაძე, თხზ., ტ. 7. გვ. 326.

2. „მომავლ“, 1895, № 3, გვ. 168.

3. „დროება“, 1873, № 14.



ეროვნული

ვაძემ რეალისტური გზა აირჩია. მან უარყო „წმინდა ხელოვნების“ და „აბსოლუტური ხელოვნების“ იდეა და პოეგის მოვალეობას სამშობლოსა და ხალხის სამსახური დაუდო საფუძვლად. მისი ამრით, მეცნიერება და ხელოვნება წარმოშობილია ცხოვრების მიერ და იქმნება ცხოვრებით, ამიტომ მათი მიზანიც ცხოვრების გაუმჯობესება და გარდაქმნაა მეცნიერება და ხელოვნება „წინ მიდიან ცხოვრების ვითარებისა გამო და მერე თავის რიგზე თვითვე წინ მიჰყავთ ცხოვრება: რომ რაც მაგათგან არის მოყვანილი ცნობაში და დამტკიცებული, ის გადადის ხალხში და იგი სცელის ხალხის მდგომარეობასა და ცხოვრებასა“.¹

მწერლის ამრით, აუცილებელია ახალგაზრდობა თავიდანვე დაეწყო სამყაროს მშვენიერებას, ისწავლოს მშვენიერების აღქმა, ვინაიდან მშვენიერების სამყაროს წვდომა ადამიანს თანაბრად განუვითარებს გონებას, გრძნობას, სულს.

„ხელოვნება არის განხორციელება სახეში იდეისა, ამრისა: მუსიკა, მხატვრობა, პოეზია – ესენი სულ სახეში გამოსთქვამენ იდეას, მხოლოდ იმით განიყოფებიან, რომ თავისი იდეის გამოსათქმელად სხვადასხვა მასალებსა ხმარობენ, როგორც მუსიკა-ხმასა, მხატვრობა-ხამსა, პოეზია-სიტყვასა. სიტყვიერებით ხელოვნება პოეზიასა ჰქვია, რადგანაც სიტყვის საშუალებით და შემწეობით აღასრულებს ხელოვნების მნიშვნელობასა“.² – წერს ილია და მიიჩნევს, რომ პოეზია და საერთოდ ხელოვნება არის „განსახეობა ჭეშმარიტებისა და ცხოვრებისა“. იგი „საგრძნობელია, ხატებაა ჩვენთა გრძნობათა, გულისთქმათა, ფიქრთა, ნაღველთა და ლხინთა“, რომელიც გვიხატავს ადამიანებს, ბუნებას, ასახავს სინამდვილეს და გვიცხოველებს სულსა და გრძნობებს: ერთ მთლიანობაში მოაქცევს გრძნობასა და გონებას და თავისი ძლევაშოსილვით ემსახურება ადამიანის ჰარმონიულ განვითარებას.

ხელოვნების შემეცნებითი ღირებულება, ილია ჭავჭავაძის ამრით, იმით გამოიხატება, რომ ადამიანს მთლიანად, უსიტყვოდ თავისი ნიშნებით გადუშლის „სახეში გამოსახულის“ მთელ არსს. „ამით უფრო ღრმად აღსაბეჭდია ადამიანის გულზე იგი სულის მოძრაობა, რომელიც არც სიტყვით, არც მოქმედებით განგებ არ თქმულა და უნდა კი ითქვას იმოდენადაც შესაძლოა კაცმა უთქმელი საგულებლად გაჰხადოს მაყურებლისათვის“.³ ილია მიიჩნევს, რომ ხელოვნების ესთეტიკური ღირებულება განისაზღვრება იმის მიხედვით, თუ რამდენად ღრმად ჩასწვდება იგი ადამიანის სულსა და გულს, განაცდევინებს, ააღვლევებს, წარმოუდგენს, ცხოვრებას, „აქეთ-იქით მიახედებს ფხიშელის თვალით, აამოძრავებს და გულს ჭეშმარიტის ცრემლით აუგირებს, ან ყოველ-მომქმედის სიხარულით, სიყვარულით გაუძლიერებს, გაუღონიერებს“.

მოზარდის ესთეტიკურ აღზრდაში ილია ჭავჭავაძე განსაკუთრებულ როლს მშობლიურ ენას აკისრებს, ხოლო დედაენის ესთეტიკურ აღზრდელობით და შემეცნებით შესაძლებლობათა დანერგვის საშუა-

1. ი. ჭავჭავაძე, რჩ. ნაწ. ტ. 3, 1986, გვ. 65.

2. იქვე, გვ. 28.

3. იქვე, გვ. 57.



ლებად მეპირმეცყეულების, ხალხური შემოქმედების ნიმუშების წარუ-
თოდ შესწავლას თვლის.

ილია ჭავჭავაძის შეხედულება მომარდი თაობის ესთეტიკურ აღმრ-
დაში დედაენის მნიშვნელობის შესახებ უშუალოდ ეფუძნება მისი ეროფ-
ნულობისა და ხალხურობის პრინციპებს, რაც პირდაპირ განსაზღვრავს
აღმრდა-განათლების მიზნებსა და ამოცანებს.

განმანათლებლები ადამიანის ესთეტიკურ აღმრდაში მნიშვნელო-
ვან როლს აკისრებენ მხატვრულ ლიგერაგურას. ილიას ამრით, შოთა
რუსთაველის გენიოსობა ისაა, რომ მან დაგვანახა „საოცარი ღრმა ცოდ-
ნა ადამიანის გულისა“ და გასაოცარი სიძლიერით ასახა ადამიანური
მოვლენები. ასევეა ნიკოლოზ ბარათაშვილი, რომელმაც „ჩვენს აზრს,
ჩვენს გულისთქმას, ჩვენს ჭკუა-გონებას დიდი განი და სიღრმე მისცა“.
ქართველი კლასიკოსი მხატვრულ ლიგერაგურას აკისრებს გრადიციის
ერთგულებას, დამოუკიდებელ და ორიგინალურ ხასიათს, ეროვნულ მე-
ობას, ხალხურობას, მოქალაქეობრიობას, მაღალმხატვრულობას, ამროფ-
ნების სიღრმესა და სისადავეს. მაშინ იგი ნამდვილად იმოქმედებს ადა-
მიანის სულზე და ახალი საქართველოს სრულყოფილ და ჭეშმარიტ მა-
მულიშვილს აღმრდის.

ილია გვმოძღვრავს, რომ დიდი განმანათლებლური, აღმზრდელო-
ბით-შემეცნებითი ფუნქციის მაგარებელია თეატრი. ამასთან იგი სკო-
ლაა, რომელიც ნათელი სურათებით ელაპარაკება კაცის გულსა და ჭკუას,
ძლიერად მოქმედებს ადამიანის გონება-განწყობილებაზე, ამაღლებს,
სწმენდს, აფაქიზებს მის აზრსა და გრძნობებს და აქვს ისეთი „ძვირფასი
თვისება, როგორიც ხალხის წვრთნა და მრდაა“.¹

ილიას შემოქმედებაში ძალუმადაა ჩართული ქართული სცენის, რე-
ჟისურის, რეპერტუარის, აქტიორული ოსტატობის უმთავრესი საკითხე-
ბი, ყველაფერი ის, რასაც შეუძლია თეატრის ამაღლება, ადამიანების
თვითშეგნების განვითარება, ესთეტიკური და მწეობრივი აღმრდა.

ასევე განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ილია ჭავჭავაძე ადა-
მიანის ესთეტიკურ აღმრდაში მუსიკას. მიანია, რომ „სიმღერა, გალო-
ბა, სხვა არა არის-რა, გარდა ბედნიერად შექსოვილი პოეზიისა და მუ-
სიკისა. აქ სიმღერაში, გალობაში მწყობრი ხმა ჰშველის წყობილსიგყ-
ვაობას და წყობილსიგყვაობა მწყობრს ხმასა, რათა მთლად და სავსე-
ბით ადამიანმა გამოსთქვას თვისის სულის მოძრაობა და თვისის გუ-
ლის ძარღვის ცემა. ხმა და სიგყვა ცალ-ცალკე ბევრს შემთხვევაში ულო-
ნონი არიან ადამიანის გულის სიღრმიდან ამოზიდონ იგი სხვილი და
წვრილი მარგალიტები, რომლითაც სავსეა ადამიანის გული და რო-
მელნიც შესძრავს ხოლმე ღვთიურს სიმებს ადამიანის სულიერებისას“.²
ილიამ კარგად იცის, რომ ეროვნული ჰანგი ახლოსაა ადამიანის ბუნე-
ბასთან, ამდენად ადვილადაც მოქმედებს მის გრძნობებზე, სულზე. იგი
ადამიანის გულისთქმაა, ყოველ ერს კი თავისი კილო, თავისი ჰანგი
აქვს. იგი იგივე ენაა, მხოლოდ ხორცთ - შეუსხმელი, სიგყვით არ-

1. ი. ჭავჭავაძე, პედაგ. თხზ. გვ. 172.

2. ი. ჭავჭავაძე, რზ. ნაწ. ტ. 3, გვ. 131-132.



განსაზღვრული, სიგყვით არ-გამორკვეული, — იგი მარტო, ნება, ეწევა, ხარებაა, იგი ძახილია აღფრთოვანებულის სულისა.¹ ამიგომ აღიარებს ილია მუსიკას ადამიანის სულიერი ამაღლებისა და გაკეთილშობილების უძლიერეს საშუალებად და მოითხოვს მუსიკალური კულტურის ფართოდ სწავლებას სკოლაში. ილია სიმღერას, გალობას ახასიათებს როგორც ადამიანთა უსაზღვრო, ღვთაებრივ ნიჭს, ოდენ კაცის კუთვნილებას, რომელიც ბუნებამ მხოლოდ ადამიანს მოჰმადლა და „იგი ნიჭი იმდენად ძვირფასად მიაჩნია კაცობრიობას, რომ არ არის ცის ქვეშეთში იმისთანა კაცი, იმისთანა ერი, რომ ეგ ნიჭი არ ემოქმედებინოს და ეგ მშვენიერი ნერგი, ადამიანის სულში ბუნებისაგან ჩარგული არ ეხეირებინოს და ცოცხა თუ ბევრი ყვაილები არ გამოესხმეინებინოს“.²

აკაკი წერეთელი ხელოვნების საგნისა და მისი დანიშნულების შესახებ თანმიმდევრულად იცავს განმანათლებელთა ძირითად ესთეტიკურ პრინციპს. ლექსში „ვარდის ხმაზე“ მან ბრწყინვალე პოეგური სახეებით განსაზღვრა თავისი ჩანგის დანიშნულება, მოგვცა იმ ხელოვნების განმარტება, რომელიც მის იდეალს შეადგენდა და რის სამსახურისათვისაც მოუწოდებდა თანამემამულეებს. მისი აზრით, როგორც ლიგერატურა, ისე ხელოვნების ყველა დარგი აუცილებელია იყოს მთლიანი, ორგანული, ჰარმონიული გამოხატულება ბუნების, ადამიანის, ცხოვრების, ისტორიისა და რეალური იდეალებისა. აკაკისათვის ხელოვნების მსახური ხალხის მსახურია. პოეტი კი „გარემოების საყვირია“, რომლის „გული ხარკვდ ქვეული ბუნების ნათავსედა, მხოლოდ მის ხახვს გიჟვინებთ, რახან შიგ ჩაუხედა“.

ჰარმონიულად განვითარებული ადამიანის აღზრდისათვის პოეტი განსაკუთრებულ როლს ანიჭებს ეროვნულ ლიგერატურას, რომლის აღორძინება შეუძლებელია ხალხის სულიერი ცხოვრების ღრმად შესწავლისა და მაღალმხაგრული ასახვის გარეშე. პოეტის აზრით, ერის ცხოვრება და მისწრაფება ლიგერატურის სარჩულ-საპირეა, ეროვნული ლიგერატურა შეუძლებელია არსებობდეს მათი უგულველყოფით. ეროვნული კულტურის აღორძინების გარეშე წარმოუდგენელია საკაცობრიო კულტურის განვითარება. „ფერადოვანი კაცობრიობა, სხვადასხვა ნაციის, ეროვნებისაგან არის შემდგარი და თვითეულმა მათგანმა თავისი საკუთარი ელფერი და საკუთარი „რაიმობა“ უნდა შეიგანოს, რომ აივისოს საკაცობრიო მღვა“.

აკაკის აზრით, „ყოველ ხალხს თავისი განსაკუთრებული ხასიათი აქვს, მიხერა-მოხერა, გამოთქმის კილო, გამომეგყელება და სხვანი. სიმღერა არის ხალხის ნაგრძნობისა და ნაფიქრალის, თავგადასავლის გამოხატვა და ამიგომაც, როგორც ცხოვრება, ისე სიმღერაც სხვადასხვაა. მიბაძვა ერთი მეორესი, გინდ გამშვენიერებულიც იყოს გაფუჭებაა. ქართულ ხმებსაც თავისი განსაკუთრებული კილო აქვს, თავისი ეროვნული საიდუმლოება. ეს უნდა შეიგნონ ჩვენმა მომღერლებმა და კომპოზიტორებმა და მაშინ ექნება ფასი მათ მოღვაწეობასაც. ამგვარ შეგ-

1. ი. ჭავჭავაძე, რჩ. ნაწ. ტ. 3, გვ. 133.
2. იქვე.



ნებას დიდი შრომა, მეცადინეობა, ხალხის შესწავლა და დაკვირვება, და¹ საყურადღებოა, რომ აკაკი წერეთელი დიდად აფასებს მწიგნობარ-ქვეყნების კულტურის, ლიტერატურის და საერთოდ ცივილიზაციის შესწავლის აუცილებლობას. მიაჩნია, რომ მსოფლიოს მოწინავე ერების კულტურის გაცნობა, მისი შემოქმედებითად ათვისება ქართული ეროვნული კულტურის წინსვლისა და აღმავლობის აუცილებელი პირობაა. პოეტი კარგად ესმის ლიტერატურისა და ხელოვნების სამოგადოებრივი მნიშვნელობა. „მწერლობა მნეობითი და გონებითი მესარკეობააო“, — ეპიგოროსულად აცხადებს იგი და ამ მაღალ დანიშნულებას ემსახურება უკანასკნელ ამოსუნთქვამდე. იგი დიდი პატივით იყო და „ამ ნაციონალურ ნერვს ორგანულად ექსოვებოდა საკაცობრიო იდეალი“: „ჩემი ხატია სამშობლო, ხანატე — მოელი ქვეყანა და რომ ვიწვოდე, ვდნებოდე არ შემიძლია მეტ განა?“

აკადემიკოსი გ. ჯიბლაძე აღნიშავს, რომ აკაკი წერეთლის შემოქმედებაში ისტორიულ წარსულს მინიჭებული აქვს ცოცხალი, მოქმედი ძალა, რაც სავსებით გამართლებულია პოეტის ესთეტიკური შეხედულებებითაც. პოეტი წარსულს აიდეალებს არა აწმყოს უარყოფისა და მისი დაკნინებისათვის, არამედ მასში დაფარული სიდიადის გამოსაყვანილებლად, რაც სამაგალითოდ გამოადგება თანამედროვეობას.

„როგორც მცენარე, მოურწყველად ვერ იხარებს, ისე ეროვნების ხესაც ძირის გასამაგრებლად და ფესვების განზე გასაღმელად ოფლთან ერთად ხანდახან წმინდა მოწამებრივი სისხლიც ეჭირვება სარწყავად! ამგვარი მსხვერპლის უჩვეულო არ არის ჩვენი ქვეყანა და დღეს, თუ განგებას ჩვენივე წილად უხედრებია სამსხვერპლო მვარაკობა, სასოებით მივეგვებებით და მორჩილებით თავს დავვდებთ!“ — ათქმევინებს აკაკი საქართველოს ეროვნულ გმირს ბიძინა ჩოლოყაშვილს, რაც ადამიანთა სულს საოცრად მაღალი განწყობილებით, სულიერი კმაყოფილებითა და სიყვარულით მუხტავს.

აკაკი წერეთელი, ისე როგორც სამოციანელთა პლეადის სხვა გამოჩენილი წარმომადგენლები, სამართლიანად მიიჩნევს, რომ დღევანაზე დაფუძნებული განათლება, მშობლიურ ენაზე შექმნილი ნაწარმოებების შესწავლა განსაკუთრებით უწყობს ხელს და წარმართავს ყმაწვილთა ესთეტიკურ განვითარებას, მათ მნეობრივ აღმზრდას. მიაჩნია, რომ ხალხის წიაღში შექმნილი ნაწარმოებები გამოირჩევა მაღალმნიშვნელობრივი და მაღალესთეტიკური თვისებებით, ქართული ენის სიმდიდრით, სულის სიმდიდრითა და დიდი რწმენით, რაც ესოდენ აუცილებელია ჭეშმარიტი მამულიშვილების აღსაზრდელად.

ხალხური შემოქმედებით აკაკი წერეთელი თავიდანვე იყო გატაცებული. „ჩემი თავგადასახალი“ მდიდარია სხვადასხვა ფოლკლორული მასალით. აქ ვხვდებით ჯიშებს, ზღაპრებს, გამოცანებს, ხალხური თამაშების აღწერებს, შელოცვებს, სიმღერებს და სხვ. ყოველივე ამას, ცხადია, დიდი მნიშვნელობა აქვს მომავალი თაობის აზროვნებისა და მნეობის განვითარებისათვის, ესთეტიკური და ეთიკური აღზრდისათვის.

1. „თემი“, 1912, № 53.



აკაკის საბავშვო ნაწარმოებები უნივერსალური ხასიათისაა. ისინი თანაბრად მოსწონთ სხვადასხვა ასაკის მომარდებს. მწერლის უნარი, რომელიც მოსამრეებზე ყველასათვის გასაგები და მისაწვდომია. მართებულად აღნიშნავს პროფ. უ. თბოლაძე, რომ აკაკი გასაოცარი ძალით ახერხებს საერთო ენის გამოწახვას სულ პატარებთან, საუბრობს მათთან ვარდ-ყვავილებისა და პეპლების ენით, გადასდებს მათ თავის იმედებს: იგი სრულიად ბუნებრივად მეგყველებს უმცროსი სასკოლო ასაკის ბავშვების გრძნობებისა და გულის ენით, ნერგავს მათში თავისუფლების, სამშობლოს სიყვარულის, ძმური ურთიერთობის გრძნობებს: აკაკი გულითადი მეგობარია საშუალო სასკოლო ასაკის ბავშვებისა, ინგიმურად საუბრობს მათთან ავისა და კარგის შესახებ, ადამიანის დანიშნულებაზე საზოგადოებაში: აკაკის მთელი შემოქმედება საოცრად ახლობელია უფროსი ასაკის მოსწავლეთათვის, მგოსანს მათგან დასაფიცი და დასაბალი არაფერი აქვს.

„ამგვარ მრავალფეროვნებას და ემოციურ ძლიერებას თავისი მტკიცე საფუძველი აქვს შემდეგი სამი ძირითადი ბურჯის სახით: ერთი მათგანი — ეს ბავშვების ზებუნებრივი სიყვარულია; მეორე — ბავშვის, ანუ, როგორც თვითონ აკაკი იცოდა ხოლმე, ყმაწვილის, ბუნების ღრმა ცოდნა; მესამე — ხალხურობა, ამ სიყვარის საუკეთესო მნიშვნელობით, რაც განსაკუთრებით ფართო გამოხატულებას პოულობს აკაკის იმ ლექსებსა, მოთხრობებსა, იგავ-არაკებსა და მღაპრებში, რომლებიც საგანგებოდ მომარდებისათვის არის განკუთვნილი“.¹

იაკო გოგებაშვილის პედაგოგიკურ მოღვაწეობაში მომარდი თაობის ჰარმონიული განვითარების უმნიშვნელოვანეს საკითხებთან ერთად სათანადო აღგილი დაიჭირა ესთეტიკური აღზრდის პრობლემის გაამრება. ხელოვნების საგნისა და მისი დანიშნულების საკითხის გაგებაში იგი ილია ჭავჭავაძის პოზიციამე დგას. ხელოვნება მისთვის ცნობიერების ერთ-ერთი ფორმაა, რომლის ძირითად მიზნად მას ხალხის, საზოგადოების ინტერესების სამსახური, ცხოვრების გაუკეთესებისათვის ბრძოლა, მომავალი თაობების გონებრივი და მნეობრივი ამაღლება, ცხოვრებისათვის ყოველმხრივი მომზადება და ჰარმონიულად განვითარება მიაჩნია.

იაკო გოგებაშვილის მოსაზრებით, ხელოვნებას აქვს განსაკუთრებული გამორჩეული თავისებურება — იდეის გამოხატვის გულმინამწვდომი, ადამიანური გრძნობების ამაღლებელი, ემოციური და მრავალფეროვანი თვისებები; შესწევს უნარი და ძალა ადვილად მიიგანოს თავისი წადილი ხალხამდე. „ბევრად უფრო გასაგებია, უფრო ცოცხლად და ძლიერად მოქმედობს მასზე და დიდ ხანს რჩება მის გონებასა და სახსოვარში“² — წერს დიდი იაკობი და სწორედ ამ გამორჩეულ თავისებურებებში ხედავს იგი ხელოვნების განსაკუთრებულ, გარდამქმნელ როლს თავისი სამშობლოს და ხალხის ცხოვრების განვითარებაში, გაუკეთესებაში.

1. უმ თბოლაძე, აკაკი და ახალგაზრდობა, 1980, გვ. 163.

2. ი. გოგებაშვილი, თხზ. ტ.3, 1954, გვ. 124.

იაკობ გოგებაშვილის პედაგოგიკურ მემკვიდრეობაში ესთეტიკური აღზრდის საკითხების კვლევისას სავალდებულოა, რომ კარგად გავიაროთ, როგორ ესმოდა მას ამგვარი აღზრდის კონკრეტული მიზანი. ეს მით უფრო აუცილებელია, რომ აღნიშნული საკითხის გაგებაში იაკობ გოგებაშვილი უაღრესად სწორ და თანამედროვე თვალსაზრისით მისაღებ პოზიციამე დგას.

ესთეტიკური აღზრდის კონკრეტულ მიზნად მას გარე სამყაროსადმი ბავშვის ემოციური დამოკიდებულების ჩამოყალიბება მიაჩნია. დიდი იაკობი სამართლიანად თვლის, რომ აღაშინი გარე სამყაროს, სინამდვილეს მარტო გონებით კი არ აღიქვამს და შეიმეცნებს, არამედ ესთეტიკურადაც გრძნობს. აქედან გამომდინარე, სასწავლო-აღმზრდელობითი მუშაობის პროცესში საჭიროა, რომ პედაგოგი მოსწავლის არა მარტო გონებაზე შემოქმედებდეს, არამედ მის გრძნობებსაც აღვიძებდეს, აუაქივებდეს, ავითარებდეს. სწორედ აღნიშნული პრინციპიდან გამომდინარე აგებს ქართველი კლასიკოსი თავის სახელმძღვანელოებსა და საკითხავ წიგნებს. მათში სასწავლო, საცნობარო მასალის სახით დაბეჭდილი მასალები მეკეთრად გამოკვეთილ აღმზრდელობით ხასიათს ატარებს. ამ თვალსაზრისით, სამაგალითოა მისი „დედა ენა“, რომელიც მარტო გონებას კი არ უხსნიდა მოზარდს, არამედ სულსაც უმდიდრებდა, აძლიერებდა და აუაქივებდა მის პატრიოტულ გრძნობებს, უღვივებდა მშვენიერებისაკენ სწრაფვისა და მისი წვდომის უნარს.

ესთეტიკურ აღზრდაში დედაენის როლის იაკობ გოგებაშვილისეული გაგება ეყარება აღზრდის საფუძვლების ეროვნულობის, მისი ხალხურობის იდეას. აღნიშნული თვალსაზრისი დიდი პედაგოგის მემკვიდრეობის პრინციპული, გამჭოლი მიმართულებაა.

იაკობი აღიარებს, რომ დედაენა ესთეტიკური აღზრდის საფუძველი ხდება გონების გამდიდრებისა და ამ პროცესში ჩართული გრძნობების ხასიათის გაცნობიერების კვალობაზე. ამ მომენტების გარეშე მოზარდს, ვერ ჩამოუყალიბდება მყარი ესთეტიკური პოზიციები. ქართველი განმანათლებელი თვლის, რომ ენის საშუალებით ესთეტიკური განცდის განმტკიცების აუცილებელი პირობაა დედაენის სიღრმეების წვდომა. ეს აუცილებელი პირობაა გონებისა და გრძნობის განვითარებისათვის.

ენის ესთეტიკურ-აღმზრდელობით შესაძლებლობათა რეალიზების საუკეთესო გზად იაკობ გოგებაშვილი ხალხური პოეზიის, მისი მეპირმეგყველების, ფოლკლორის ნიმუშების გაცნობას მიიჩნევს. იგი მასში ხედავს უდიდეს სიბრძნეს, რომელიც საუკეთესო საშუალებაა აღზრდისათვის. დიდი იაკობის აზრით, პოეტური მეგყველება სხვაზე უკეთ და მარჯვედ წარმოაჩენს ერის შემოქმედებით შესაძლებლობებს. ის ხალხის სულიერი სიმდიდრის ძირითადი წყარო და მისი იდეებისა და სურვილ-მისწრაფებების მთავარი გამომხატველია. საჭიროა, რომ ყოველი აღაშინი სწორედ მშობლიურ ენაზე შექმნილი პოეტური ნიმუშების შეთვისებით იზრდებოდეს. უფრო მეტიც, აღაშინი, ის თუნდაც შემოქმედი იყოს, თუკი სხვა ერის წიაღში იზრდება, საკუთარსაც კარგავს და საბოლოოდ ვერაფერს ღირებულს ვეღარ ქმნის. „მეგყველებას თავისი მუსიკა აქვს, თავისი ჰარმონია და ამ მუსიკის საიდუმლოს ენა უზიარებს

მხოლოდ ღვიძლს თავისიანებს, მხოლოდ სამშობლოს ძეთა და ასეულთა! სხვას არავეს“.¹ იაკობ გოგებაშვილი სამართლიანად მიიჩნევს, რომ მშობლიურ ენაზე დაფუძნებული განათლება, დედაენაზე შექმნილი პოეტური ნიმუშების შესწავლა-შეთვისება არის ადამიანის ესთეტიკური განვითარების, მისი მწიფობრივი გაფაქიშების საუკეთესო საშუალება.

აფასებს რა ქურნალ „ნობათში“ და „ჯეჯილში“ დაბეჭდილ საბავშვო ნაწარმოებებს, ღიღი იაკობი საბავშვო მწერლისაგან მოითხოვს ბავშვის ბუნების ღრმა და ყოველმხრივ შესწავლას, მისი სურვილების, განცდების და სხვადასხვა თავისებურებების შეცნობას, გათვალისწინებას და გათავისებას, ფსიქოლოგიისა და პედაგოგიკის ღრმა ცოდნას. ქართული კლასიკოსი გამოდის ნორჩი თაობის, პაგარა მკითხველის ინტერესებიდან, მისი აღზრდის ინტერესებიდან, ითვალისწინებს მომარდთა ბუნებას, ასაკობრივ და გონებრივ თავისებურებებს, ესთეტიკურ განვითარებას. იგი იწონებს ნაწარმოებებს, რომლებიც „ერთსა და იმავე დროს ბევრს რასზე ეუბნება წარმოდგენასაც, გონებასაც და გულსაც“.²

იაკობ გოგებაშვილი მომარდთა ესთეტიკურ აღზრდაში გამოყოფს სიმღერა-მუსიკის სწავლების საკითხებს. იგი სიმღერას მიიჩნევს და განიხილავს არა მარტო როგორც აღზრდის ერთ-ერთ ძლიერ საშუალებას, არამედ როგორც მთლიანი სასწავლო პროცესის უკეთ წარმართვისა და მაღალი ეფექტიანობის მიღწევის ფაქტორს, ყმაწვილთა გაკეთილშობილების, ამოქმედებისა და ესთეტიკური ამაღლების უძლიერეს საშუალებას. იგი განსაკუთრებით აღნიშნავს მის როლს მოსწავლეთა მხატვრულ-ესთეტიკურ აღზრდაში, და საგანგებოდ მრუნავს მუსიკალური კულტურის ფართოდ დანერგვისათვის სკოლაში. ბავშვის აღზრდაში ეროვნული პანგის განუსაზღვრელ შესაძლებლობებში დარწმუნებულმა ღიღმა იაკობმა თავის „დედა ენაში“ შეიტანა ჩვენი ქვეყნის სხვადასხვა კუთხის სიმღერები, რათა ბავშვები თავიდანვე გაცნობოდნენ ქართული ხალხური სიმღერების მრავალფეროვნებას, მის მნიშვნელობას ხალხის ცხოვრებაში. სიმღერა-მუსიკის სწავლებამ იაკობ გოგებაშვილის პედაგოგიურ სისტემაში, განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა და მეცნიერულად ჩამოყალიბდა.

ბავშვის ესთეტიკურ აღზრდაში იაკობ გოგებაშვილი ღიდ როლს ანიჭებს ხატვის სწავლებას. იგი სამართლიანად მიიჩნევს, რომ სკოლის კედლებში მხატვრის აღზრდა არ შეიძლება იყოს ხატვის გაკვეთილების მიზანი, აქ უმთავრესი ისაა, რომ ხელი შეეწყოს „ბავშვის შემოქმედებითი ძალის“ განვითარებას. ხატვის პროცესი ახლოსაა ბავშვის მაძიებელ ბუნებასთან და ამდენად იგი თვითონვე ხდება მისი ინტერესის საგანი. ბავშვი აქტიურად ებმის ხატვის პროცესში, ამით იგი, ერთის მხრივ, გარკვეულ ცოდნას იღებს, მეორეს მხრივ, ესთეტიკურად გკებება და ვითარდება კიდევ. ამასთან ბავშვის ესთეტიკური განვითარებისათ-

1. ი. გოგებაშვილი, თხზ., ტ. 4, გვ. 221.

2. ი. გოგებაშვილი, რჩ. თხზ. ტ. 1, 1989, გვ. 356.

ვის მარგო ხატვა საკმარისი არ არის. საჭიროა, რომ ბავშვი თავიდანვე მიეჩვიოს სურათების დათვალიერებას, მათ გაანალიზებას. იმისათვის, რომ აღნიშნული პროცესი ყოველდღიური საგაკვეთილო მუშაობის ნაწილად ექცია, იაკობ გოგებაშვილი თავის სახელმძღვანელოებსა და საკითხავ წიგნებს ავსებდა საინტერესო სურათებითა და ილუსტრაციებით.

პარმონიულად განვითარებული ადამიანის აღზრდაში ხატვისა და მხატვრული ნაწარმოებებისათვის, განსაკუთრებული ადგილის მინიჭებით იაკობ გოგებაშვილმა ხელი შეუწყო არა მარგო კონკრეტულ სასწავლო-აღმზრდელობითი ამოცანების გადაჭრას, არამედ გარკვეული პედაგოგიური გრადიციაც ჩამოაყალიბა, რომელმაც თავისი გამოხატულება ხატვის სწავლების მეთოდის ძირითადი მიმართულებების დადგენაში ჰპოვა.

იაკობ გოგებაშვილის პედაგოგიურ შეხედულებებში საგანგებო ადგილი უჭირავს ბუნებისადმი ბავშვის ესთეტიკური დამოკიდებულების ფორმირების პრობლემას. აღნიშნული საკითხის გაგებისას ქართველი განმანათლებელი ეყრდნობა კლასიკურ პედაგოგიკაში კარგად ცნობილ ბუნებათშესაბამისობის პრინციპს. ამ პრინციპზე დაფუძნება, იაკობის აზრით, სრულიად აუცილებელია სწორედ ბავშვის ესთეტიკური განვითარების თვალსაზრისით, რადგან „ბუნებრივია, ბუნებასთან, სინამდვილესთან შეთანხმებულობა — სილამაზისა და სიკოხტავის უმთავრესი არსებობა“.¹

იაკობ გოგებაშვილის აზრით, ბუნებისადმი ესთეტიკური დამოკიდებულების გამომუშავებისათვის საკმარისი არ არის მხოლოდ ბუნებასთან ახლოს ყოფნა, მასში გრიალი, აუცილებელია მისი საფუძვლიანი შესწავლა. თუ ბავშვმა ბუნება კარგად არ გაიცნო, არ დაეუფლა მის საიდუმლოებებს, მაშინ იგი ვერც ბუნების წიგნში ჩაწერილი სიმდიდრის ამოკითხვას შეძლებს და შესაბამისად აღარც მის გამაფაქიშებელ გეგავლენას განიცდის. ბუნების შესწავლის პროცესში ბავშვს უყალიბდება მისი განცდისა და მისით ტკბობის უნარი. ამიტომ სკოლის ამოცანაა ხელი შეუწყოს ბუნებასთან მომარდის სწორ დამოკიდებულებას. ჯერ კიდევ „დედა ენის“ პირველ გამოცემაში იაკობ გოგებაშვილმა შეიგანა დიდი მოცულობის საცნობარო მასალა ბუნების შესახებ. მომდევნო გამოცემები კი მან ამ მიმართებით უფრო დახვეწა და გაამდიდრა. საგულისხმოა, რომ აქ ვხვდებით სათანადო მასალას არა მარგო საქართველოს ბუნებიდან, არამედ მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხის გეოგრაფიული და ლანდშაფტური გარემოს დახასიათება-სურათებს.

იაკობ გოგებაშვილს ესთეტიკური აღზრდა წარმოდგენილი აქვს უაღრესად ფართო შინაარსით. იგი თვლის, რომ აუცილებელია ესთეტიკური აღზრდა მჭიდროდ დაუკავშირდეს ყოველგვარ აღზრდას, რათა ადამიანის განვითარება პარმონიული გახდეს, ხელი შეეწყოს „სულის პარმონიულად განვითარებას“, „ფიზიკური, გონებრივი და მხეობრივი განვითარება ყმაწვილებისა დაადგეს ჯეროვან გზას“.²

1. ი. გოგებაშვილი, თხზ. ტ. 5, 1957, გვ. 700.

2. ი. გოგებაშვილი, რჩ. ნაწ. ტ. 2, 1940, გვ. 312-313.



გიორგი წერეთლის ესთეტიკურ-ლიტერატურული შეხედულებები და მისი აზრი ადამიანის ესთეტიკური აღზრდის მნიშვნელობის შესახებ დაკავშირებული ილია ჭავჭავაძის, აკაკი წერეთლის, იაკობ გოგებაშვილის, ნიკო ნიკოლაძის შეხედულებებთან, რომლის საძირკველში დიდი ილიას ღებულება დევს: ცხოვრება ქმნის ხელოვნების შინაარსს. იგი მიმართული უნდა იყოს, ჩვენი ეროვნული მდგომარეობის შესაბამისად, ილიას „საქართველოს მოამბეზე“, გ. წერეთლის „ცისკარს რა აკაკანებდა?“ „მათუსალას აღსარება“ და ა. წერეთლის „რამდენიმე სიგყვა „ჩანგურის“ შესახებ“ – არის თეორიული გზის გამკვლევი ხალხის სამსახურში ჩამდგარი ხელოვნებისათვის.¹

გიორგი წერეთელი ჯერ კიდევ 1863 წელს წერდა: როგორც „კაცის გონიერებას მოსდგამს მუდამ სისრულეში მომავლობა“, ისე ხალხის ცხოვრებაც არ რჩება ერთსა და იმავე მდგომარეობაში: „აღიძვრის თუ არა ცხოვრებაში იმდენი ძალა, რომ საკმარის იქნება ახალი საშუალების მოსაპოვებლად და ძველი ფორმის გადასაგდებლად, იმავე წამს ცხოვრების წინსვლელობაც დაიძვრის და ატყდება გამწარებული ბრძოლა ძველ წყაროების და ახალ მოთხოვნების შუა“.² ამიტომ, მწერალი არ ისაზღვრება მხოლოდ თეორიული მსჯელობით. მისი ესთეტიკური მისწრაფება, მხატვრული შემოქმედება, პრაქტიკული მოღვაწეობა მიმართულია ქართველი ახალგაზრდობის აღზრდის, სწავლებისა და ეროვნული გათვითცნობიერებისაკენ, მას სწამს, რომ ყოველგვარი განვითარებისა და წინსვლის ერთადერთი ძალა მომავალი თაობაა, მან უნდა გადაწყვიტოს ხალხის გონიერებისა და ცხოვრების „სისრულეში მომავლობა“, ხოლო ხელოვნება და ლიტერატურა ეროვნული და სოციალური ჩაგვრის მამხილებელი, მომავლის გზის მაჩვენებელი და გამკვალავი უნდა იყოს.

გ. წერეთელი წერს, რომ ხალხის გათვითცნობიერებისა და სულიერი ამაღლებისათვის თავისი შინაარსით ქართული თეატრი ეროვნული ტაძარია, რომელსაც „თანმიმდევრულად შეუძლია ქართველი ხალხის ყოველმხრივი განვითარება, ეროვნული გრძნობის მძაფრად გაღვივება“.³ იგი ამაღლებს მწიგნობარს, „რამდენადაც უფრო ღრმად შეირყევა მაყურებელი სცენაზე წარმოდგენის უმსგავსო მოქმედებითა, იმდენად უფრო შეძაგდება იმას თავისი ჩირქიანი ყოფაქცევა და ეცდება თავისი მზის გაკეთებასა“.⁴ მწერალი გვასწავლის, რომ თეატრი ხელს უწყობს ცხოვრების ახსნას, გაანალიზებას, შეცნობას. „პირველმა შექმა განათლებისამ სხვათა შორის თეატრის საშუალებით შემოსჭვრიტა ქართველ სამოგადოებაში. ერმა დაინახა თავისი ცხოვრების სურათი სცენაზე ბევრნაირი ნაკლულვანებითა, დაინახა აგრეთვე უფრო განათლებული სურათებიცა... ქართველმა სამოგადოებამ შეიგნო უმჯობესი გონებითა და მწიგნობრითი ნაგვრა, ანუ როგორც იტყვიან იდეალი“.⁵

1. ა. ჭილაია, გიორგი წერეთელი, 1967, გვ. 268.

2. „საქართველოს მოამბე“, 1863, № 5.

3. „დროება“, 1866, № 1.

4. გ. წერეთელი, თხზ. სრ. კრებული, ტ. 1, გვ. 179.

5. „ეკალი“, 1893, № 12.

გ. წერეთელი მოითხოვს ქართული ენის მოვლას, მისთვის სინარნარისა და სინათლის შენარჩუნებას, მოხდენილი გამოთქმით სიგ-
ყვის ესთეტიკურ-ემოციურ მიმზიდველობას, ხოლო ამის საშუალებით ად-
მიანებში მაღალკუჩანური საკაცობრიო იდეალების შთაგონებას.

მომავალი თაობის სულში ღიადი სიყვარულის გრძნობის ჩანერგვა-
გაღრმავებისათვის, აღამიანზე კეთილი გემოქმედებისა და მისი სულიერ-
ი სამყაროს გამრავალფეროვნებისათვის. გ. წერეთელი მართებულად
იყენებს მშობელი ხალხის გმირული ცხოვრების ამსახველ სურათებს.
აღწერს სხვადასხვა დღესასწაულებს, დღეობებს, საგობებს, ღამის თე-
ვას, პატრიოტული შინაარსის მქონე თამაშობებს; განმარტავს ადათთა
საწესჩვეულებო და სოციალურ ხასიათს. მათ ხომ განსაკუთრებული
სააღმზრდელო, შემეცნებითი და ესთეტიკური ღატვირთვა აქვთ და საუ-
კეთესო მაგალითთა მოზარდთა გონების გახსნის, ესთეტიკური გრძნო-
ბების გაღვივების, სულიერი ამაღლებისა და ეროვნული სულისკეთი-
ბით აღზრდისათვის. მწერალი შთაგონებს ახალგაზრდობას წარსულის
სიღიადეს, ცდილობს სასარგებლო გრადიციების აღდგენას და ქვეყნის
ისტორიულ-კულტურული წარსულის გააზრებას უშუალოდ უკავშირებს
თანამედროვეობისა და მომავალი საქართველოს აქტუალურ საკით-
ხებს, პარმონიულად განვითარებული მომავალი თაობის აღზრდის უმ-
ნიშვნელოვანეს პრობლემებს.

სერგეი მესხი შეუძლებელია დავაშოროთ სამოციანელთა მიერ დამ-
კვიდრებულ ესთეტიკურ აზროვნებას. მისი აზრით, ცხოვრების სიმარ-
თლის ასახვა თავისთავად ხელოვნების ნაწარმოების იდეურობასაც გუ-
ლისხმობს. ამდენად ხელოვნება ხალხის სამსახურისათვისაა მოწოდე-
ბული. იგი აღამიანისათვის გასაგები და მისაწვდომი უნდა იყოს.

ს. მესხს ისტორიული მწერლობა აინტერესებს, როგორც საშუალე-
ბა აღამიანების მღგომარეობის გაუმჯობესებისა და ესთეტიკური მოთ-
ხოვნილებების დაკმაყოფილებისათვის. იგი თვლის, რომ აღამიანის ცხოვ-
რების გაუმჯობესების საფუძველი „მუდამ უკეთესის ძებნაში მღგომარ-
ეობს“, ხოლო მხატვრული სახეებით დანახული ისტორია ნათლად წარ-
მოსახავს გმირ მამა-პაპათა იდეალებს, თავდადებას უკეთესი მერმისი-
სათვის, რაც შთამომავლობაში მებრძოლ განწყობილებას ქმნის.

ს. მესხის აზრით, „ცხოვრების რიგიან გზაზე დაყენების და წარმატე-
ბისათვის ჩვენი საკუთარი თავის გაცნობაა აუცილებლად საჭირო.“¹ სა-
შოგადოების განვითარება, ცხოვრების გაუმჯობესება და პარმონიუ-
ლად განვითარებული ახალი თაობის აღზრდა აუცილებლად საჭირო-
ებს საკუთარი ხალხის ჭირ-ვარამის, მისი სურვილებისა და მოთხოვნი-
ლებების გაცნობას, ამასთანავე გრადიციების, ხალხური მწე-ჩვეულებების,
კუთხური ყოფის საფუძველიან შესწავლას. „გაიცანით ხალხი, შეიგყვეთ
იმისი სიხარული და დარდი, იმისი ავი და კარგი... ფეხის წინ წადგმა
მხოლოდ მაშინ შეგვეძლება, როცა ჩვენ თავს კარგად გავიცნობთ“,²
ხოლო ქვეყნის ცხოვრებისა და ხალხის მოთხოვნილებების მცოდნე თა-

1. ს. მესხი, თხზ. გ. 1, გვ. 138.

2. იქვე, გვ. 91.



ობა განიმტკიცებს ცოდნას, შეგნებას მომავალი ცხოვრების უწყობილობა საწყობად.

ს. მესხი წერს, რომ „კომედიას და სამოგადოთ ყოველგვარ თეატრის წარმოდგენას პედაგოგიური მნიშვნელობა აქვს. წაკითხულს თავის დღეში არ აქვს კაცზე ისეთი მნიშვნელობა, როგორც თვალით ნახულს“. მაგრამ იმისათვის, რომ თეატრმა კეთილი გემოქმედება მოახდინოს ადამიანებზე, აუცილებელია, მოზარდები მოეპყდნენ სცენაზე გაშლილი სანახაობისათვის, რაც იმაში გამოიხატება, რომ გავაცნოთ მათ მოქმედ პირთა ხასიათები და მათი ურთიერთდამოკიდებულებანი სამოგადოებაში ცხადათ გამოხატულ ნაკლოვანებებთან, იმ მოვლენებთან, რაც ადრე მომხდარა, ან რაც ახლა ხდება და დასავლობია. რაკი თეატრი ხელს უწყობს მოზარდი თაობის ესთეტიკურ, მნეობრივ აღზრდას აუცილებელია მივმართოთ მას და გავაცნობიეროთ მოსწავლეებთან ხელოვნების ამ უძლიერესი დარგის მნიშვნელობა.

ესთეტიკურ აღზრდაში მშობლიური ენის გამოყენება ს. მესხთან გაიგივებულია მოზარდი თაობის აღზრდის საფუძვლების ხალხურობასთან. იგი მოითხოვს, რომ „ჩვენ გვინდა ცოცხალ-ვიყოთ ჩვენის ენით, ჩვენის ხასიათით, ჩვენის ჩეულებით, ჩვენის ქვეყნით... ჩვენ გვინდა, რომ ვიყოთ ჩვენის ნაციონალურის, განსაკუთრებულის თვისებებითა... ჩვენ გვინდა ვიყოთ ისეთ ხალხათ, რომელსაც თავის საკუთარი სახე, თავის განსხვავებული გიპი, შეხედულობა აქვს“.¹ ქართველმა განმანათლებელმა კარგად იცის და თანამედროვეობასაც ასწავლის, რომ ეროვნული თვისებების, წმინდა, ამაღლებული გრძნობების და ყოველგვარი ადამიანურის შეთვისება შესაძლებელია მხოლოდ დედა ენაზე. ამიგომ, ამ ეროვნულ ძალას მოვლა, პაგრონობა და გაფრთხილება უნდა.

ს. მესხი აღფრთოვანებულია მრავალსაუკუნოვანი და მრავალფეროვანი ეროვნული კულტურით, რომლის გაცნობა და ღრმად შესწავლა ადამიანის ესთეტიკური აღზრდის, მისი გაკეთილშობილების და ამაღლების გადამწყვეტ საშუალებად მიაჩნია. ამასთან, იგი დასაყვლეთ ევროპის მოწინავე ქვეყნების ხელოვნების შესწავლას თვლის აუცილებელ პირობად ჰარმონიულად განვითარებული მომავალი თაობის აღსაზრდელად. ქართველი განმანათლებელი გამოყოფს ფრანგულ და იტალიურ ხელოვნებას, აღიარებს მათ სილამაზისა და მაღალგანვითარებული გემოვნების განსახიერებად. „რამდენი სიცოცხლე, რამდენი ბუნებითი სიმბურვალე, გრძნობა და ენება იხატება ყველა ძეგლის და სურათის არა თუ პირის სახეზე, სხეულში და დაყენებაში! იმ ხალხს, რომელსაც ამისთანა ხელოვნების ნიჭი აქვს, თფილი სისხლი, გრძნობა და გული უნდა ჰქონდეს!“² — აუცილებელია ასეთი ნათელი ხელოვნების გაცნობა, შეყვარება და ღრმად შესწავლა.

განმანათლებლის ნიკო ნიკოლაძის ნაშრომებში განხილულია მოზარდი თაობის ესთეტიკური აღზრდის მნიშვნელოვანი საკითხები. მეტიც, მათში მოცემულია ლიტერატურულ-ესთეტიკურ შეხედულებათა მთე

1. ს. მესხი, თხზ. ტ. 2, გვ. 113.

2. იქვე.

ლი სისტემა. უპირველესი და ძირითადი ამოცანა ნ. ნიკოლაძისათვის ეროვნული სულისკვეთებით ანთებული და სამშობლოსათვის გულწრფელად თავდადებული ახალი თაობის აღზრდაა. ახალი თაობისათვის მელიქ მულამ მზად იქნება „თავისი ძარღვების საუკეთესო სისხლი და გვინის საუკეთესო ძალა შესწიროს სამშობლოს“. ქართველი განმანათლებელი ყოველგვარი აღზრდის საფუძვლად ეროვნულ პრინციპს აღიარებს და თანამებრძოლ განმანათლებელთა მსგავსად, მომარდის ესთეტიკური განვითარების ძირითად ქვაკუთხედად დედაენას მიიჩნევს.

ნიკო ნიკოლაძემ კარგად იცის, რომ მხოლოდ დედაენის საშუალებით ხდება გარემოს შეგრძნება, მაღალადაზიანური გრძნობების აღძვრა; თაობების ეროვნული ენერგიის დაკავშირება და მომავლის სულიერი სიმბაღების განსაზღვრა. იგი ვერ ურიგდება მისი თანამედროვე სამოგადოების გულგრილ დამოკიდებულებას „საუკეთესო დღეების აღრინდელი ლიგერაგურის ღიალი ძეგლების მიმართ“ და მიუთითებს თანამემამულეებს რომ ევროპის მოწინავე ქვეყნების ახალი თაობა – „გაბაცებულია თავიანთი აღრინდელი ლიგერაგურის ძეგლებით. შექსპირსა და შელლის, შილერსა და გოეთეს, დანტესა და პეტრარკას, სერვანტესსა და კალდერონს, რაბლეს, მოლიერს, ვოლგერსა და ასეულ სხვას თითქმის ზეპირად სწავლობს თვითთული მომარდი თაობა. ეს მათთან თითქმის კულგსა და გაღმერთებას აღწევს“.¹ ამრიგად, ძველი თაობის გონებრივი და სულიერი განძი მთაბომავლობით გადაეცემა ახალ თაობას, მრდის და ანვითარებს მას. აუცილებელია შევიგნოთ, გემოდღვრავს ნ. ნიკოლაძე, რომ ღირსეულ ლიგერაგურას საფუძვლად „ყოველთვის უდევს შესწავლა ადამიანის გულის, მისი წადილისა და მისი შეგრძნებისა, და ეს გული კი, მთელი თავისი მოძრაობებით, უცულებლად რჩება ერთი და იგივე ადამის ქაშიდან მოყოლებული უკანასკნელ წუთამდე“.² იცვლებიან თაობები, ჩინები და მუნდირები იცვლიან სახეს, ჩნდება ახალი სახელმწიფოები, იცვლება ადამიანთა ამროვნება, იმრდება შემეცნება, მაგრამ „ადამიანის გულის მამოძრავებელი ძალები ერთი და იგივე რჩება. წაიკითხე არისგოფანი და იუვენალი, გაეცანი სვიფსა და მოლიერს, შეისწავლე დანტე და გოგოლი, და შენ დაინახავ, რომ ჩვენთან თბილისში ცხოვრობენ ახლა ამ ავგორების მიერ აღწერილი გიპები. ამაში მდგომარეობს ადამიანთა გულების მეთვალყურეთა სამარადღებო მნიშვნელობა“.³

ნიკო ნიკოლაძე ქართულ სამოგადოებრივ ამროვნებაში ამკვიდრებს რეალისტური ესთეტიკის პრინციპებს, მან ქართულ ლიგერაგურულ კრიტიკაში წამოაყენა ცნება ნათელი იდეალისა, რომელმაც მწერალს უნდა შეაძლებინოს სინამდვილის კონკრეტული, შეულამაზებელი სურათების დახატვა. „შეუფერავი რეალიზმის“ პრინციპი ქართულ კრიტიკულ ლიგერაგურაში პირველად ნ. ნიკოლაძემ გამოიყენა.⁴

1. ნ. ნიკოლაძე, თხზ. გ. 4, 1964, გვ. 183-184.

2. იქვე, გვ. 184.

3. იქვე.

4. იხ. დ. გამეზარდაშვილი, ქართული კრიტიკული რეალიზმი, თბ., 1967.



ნიკო ნიკოლაძის აზრით, ხელოვნება მხოლოდ მაშინ შეასრულებს თავის მოვალეობას, თუ „სიმაღლით და გონიერულად“ ასახავს ცხოვრებას, ადამიანების მოთხოვნილებებს, მწე-ხასიათს. „პოეტური სურათი, პოეტური „ფერი“ იმაში მდგომარეობს, რომ სიტყვით გამოხატული თითქმის უნებურად შეეთვისოს მკითხველის გონებას და აღარ მოსცილდეს მის ტვინს“.¹ ქართველი კლასიკოსი ხაზს უსვამს ხელოვნების მაღალმწიფობას, მისი ათვისების თავისებურ ხასიათს – ესთეტიკური გრძნობის სიძლიერეს. იგი აღიარებს ცხოვრების მხატვრული ასახვის სირთულეებს და გვმოდერავს, რომ ჭეშმარიტი ხელოვანი ყოველმხრივ განვითარებული და განსაკუთრებული გრძნობებით გამორჩეული ადამიანი უნდა იყოს. „პოეტის ღირსებას და ძალას გრძნობების სიცოცხლე, ტვინისა და გულის სიფხიზლე, და გაშლილობა, შთაბეჭდილების ადვილი მიღება და ღრმად გაგება, ერთი სიტყვით გრძნობიერება შეადგენს“.² მისი დანიშნულების უმაღლესი გვირგვინი კი ადამიანის გულში წმინდა გრძნობების ჩანერგვაა. ამასთანავე, ხელოვანი ყოველთვის უნდა გამოხატავდეს მშობელი ხალხისა და საზოგადოების გულის. წადილს. მაგრამ შემოქმედის მოქმედება „თვითონ იმ საზოგადოების მდგომარეობაზეა დამოკიდებული, რომელშიც ის ცხოვრობს“. ხელოვნება ნიკოლაძისათვის არ არის ცხოვრების ასახვის პასიური ფორმა. იგი აქტიური შემოქმედებითი პროცესია, რომელიც უდიდეს გავლენას ახდენს ცხოვრებაზე, ადამიანებზე და განსაკუთრებით მოზარდებზე.

ნიკო ნიკოლაძე, ისე, როგორც ქართველ განმანათლებელთა ბრწყინვალე პლეადა ადამიანის ესთეტიკურ აღზრდაში გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებს ქართული კულტურის ღრმა ეროვნულობას, მის ძალას და ისტორიულ განვითარებას. საერთოდ ქართველი კლასიკოსები მომავალი თაობის ესთეტიკურ აღზრდას განიხილავენ ჰარმონიულად განვითარებული პიროვნების აღზრდის ძირითად კომპონენტებთან მჭიდრო კავშირში და ანვითარებენ მოსაზრებას კულტურის აღმავლობაში ეროვნულობის, ისტორიული პირობების, მწე-ხასიათის თავისებურებებისა და ხალხის ინდივიდუალური ნიშან-თვისებების გადამწყვეტი მნიშვნელობის შესახებ. ნიკო ნიკოლაძის აზრით, „იმდენად ღრმად ეროვნული და მტკიცე იყო ქართული კულტურისა და ყოფა-ცხოვრების ისტორიულად ჩამოყალიბებული სახე და მისი სულიერი სიმდიდრე იმდენად მაღლა იდგა მრავალი მხრით დამყრობელ აღმოსავლურ ქვეყნების კულტურაზე, რომ ამ უკანასკნელს არ შეეძლო რაიმე ორიგინალური ცვლილება მოეხდინა ქართულ სინამდვილეში, გაერღვია ჩვენი კულტურის ფოლადის ჯაჭვმანი და მისთვის ეროვნული ელფერი შეეცვალა“.³ სწორედ ეროვნულობის დაცვის ღრმა შეგნება არის ქართველ განმანათლებელთა აზროვნების ძირითადი ქვაკუთხედი, კრედო, მათი პრინციპების განმსაზღვრელი.

XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართულ განმანათლებლურ კონ-

1. ნ. ნიკოლაძე, თხზ. ტ. 2, 1960, გვ. 418.

2. ნ. ნიკოლაძე, „კრებული“, 1873, № 3, გვ. 153.

3. გ. აბშიანიძე, ქართველი კლასიკოსები, თბ, 1950, გვ. 256.



ცეფციაში პარმონიულად განვითარებული ადამიანის ჩამოყალიბებისათვის რელიგიურ აღმზრდეს გამოირჩეული ადგილი აქვს დათმობილი. დღეს, როდესაც სრულიად საქართველოში მიმდინარეობს ეროვნულ-სარწმუნოებრივი იდეალების, ქრისტიანული რწმენით ნასამრდოვები ქართული სულისა და ამროვნების აღორძინება, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ქართველ განმანათლებელთა მოსამზრებას სარწმუნოების როლის შესახებ ადამიანის მორალურ-მნიშვნელოვანი აღმზრდისა და მისი პარმონიული განვითარებისათვის.

ილია ჭავჭავაძე პრინციპულად აღიარებს, რომ უპირველესად აუცილებელია მომზრდის სათუთ და უცოდველ სულში ავსახოთ ღვთისადმი სიყვარული, რწმენა და მის მიმართ ღრმა მოკრძალება. ყმაწვილის ნორჩსა და მალე შემთავისებულ გულში ჩაენერგოთ და აღვზარდოთ ფესვი სათნოებისა, სიყვარული შემოქმედისა და რწმენა მისი, რამეთუ „ღვთისათვის საცნაურია არამც-თუ საქმენი ადამიანისა, არამედ გულის ზრახვანიცა“.¹ როცა შემოქმედისადმი რწმენა და სიყვარული ყმაწვილის სულისა და გულის მამოძრავებელ ძალად იქცევა, მაშინ მეცნიერების სწავლებაც ნაყოფს გამოიღებს და მივაღწევთ სასურველ შედეგს – „განვითარებულ გონების და გაწურთნილის მწე-ხასიათის ერთმანეთთან შეუღლებას“, რაც ჭეშმარიტი განათლებისა და პარმონიულად განვითარებული ადამიანის საფუძველთა საფუძველია.

ქართველი კლასიკოსი მიმართავს ქართველის ღებდას „აღზარდე შვილი, მიეცე ძალა ხელს, ხაზრადე ხმარობდე ქრისტესა მცნებას, შთაგონებდე კანთა სიყვარულს, მშობას, ერთობას, თავისუფლებას“. პოეტი გვარწმუნებს, რომ ქრისტეს მცნებით შთაგონებული აღმზრდა არ გაცუდდება „მენდე, მიიღებ ნერგს, შენგან დარგულს და მოგვცემს ნაყოფს, ვით კანდი, კანტრს“. კაცური კაცობის, სიკეთისა და ღვთაებრივის საფუძველი მხოლოდ და მხოლოდ სიყვარულია. სიყვარულია ასევე მწესრული ადამიანის საყრდენი და მამოძრავებელი ძალა, რომელსაც მუდმივი და უწყვეტი კავშირი აქვს თავისუფლებასთან. ილიას იდეალია „მწესრული ადამიანი, ანუ საქმით მეგყველი სული, რომელსაც სიყვარული უნათებს გზას ღვთაებრივის სამსახურში და რომელიც კაცგვორიულად უარყოფს არაფრობას, როგორც ეშმაკურის მოკავშირესა და საფუძველს“.²

ამრიგად და საქმის ერთიანობის პრობლემა ერთ-ერთი ძირითადი საკითხია ილია ჭავჭავაძის შემოქმედებაში. იგი მიიჩნევს, რომ ადამიანის ამროვნების საფუძველს ორგვარი საწყისი აქვს ზეციური და მიწიერი, ანუ ღვთაებრივი და ადამიანური. ამასთან, მწესრული ადამიანის ერთ-ერთი უპირველესი ამოცანა მშობელი ხალხის, სამშობლოს უანგარო სამსახურია. „მეცა მნიშნავს და ერი მზრდის მიწიერი ზეციერსა; ღმერთთან მიხთვის ვლამარაკობ, რომ წარვეუდვე წინა ერსა“. პოეტის ამრით, ადამიანის აღმზრდა ისე უნდა წარემართოთ, რომ იგი მთელი სიცოცხლე სრულყოფისაკენ ილგვოდეს, რადგან მისი ძირითადი ამოცანა უმენა-

1. ი. ჭავჭავაძე, რხ. ნაწ. ტ. 4, 1987, გვ. 224.

2. ა. ბაქრაძე, ილია ჭავჭავაძე, 1984, გვ. 6.

3. იქვე, გვ. 85.



სის ბაღალი სრულქმნილებისაკენ სწრაფვა. იცხოვრო, ნიშნავს, ეფადო, აღასრულო მცნება — „იყვენით, თქვენ სრულ, ვითარცა მაშაი თქვენი მეცათაი სრულ არს“. (მათე, V, 48).³

დიდი ილია საფუძვლიანად იცნობდა და იყენებდა ბიბლიას, ძველი ქართული სასულიერო მწერლობის ბრწყინვალე ნიმუშებს, ორიგინალურ პაგიოგრაფიულ ძეგლებს, ღვით აღმამეწების კულტურულ-საგანმანათლებლო მემკვიდრეობას, იოანე ბოლნისელის, ექვთიმე ათონელის, გიორგი მთაწმინდელის, ანგონ კათალიკოსის და სხვა გამოჩენილ მოღვაწეთა შრომებს. იგი მიიჩნევდა, რომ სასულიერო ლიტერატურა მოზარდი თაობის სრულყოფილ აღამიანებად აღზრდის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი და განსაკუთრებულად ძლიერი საშუალებაა.

ილია ჭავჭავაძე ფიქრობს, რომ ყოველი აღამიანის სული აბსოლუტური ღირებულებაა და გოლფასოვანია უმენახის წინაშე. ამ შეგნებას მწერალი „გლახის ნაამბობში“ ასე აყალიბებს „კაცი ირჩობა, ღვთის კერძო, შენსავით შეილი ერთის მამადმერთისა, შენ კი გულ-ხელ დაკრებილი დაჰყურებ, როცა იმის მორჩენა შეგიძლიან, სასახელოა? მერე ღმერთს რა პასუხს მისცემთ, ან შენ და ან ღედა-შენი, ღმერთს რას ეგყვიო? არ გეგყვიო: რად მოიკალით გული, რომელიც თქვენის მოძმის სიყვარულისათვის მომიცია თქვენთვის? რად დამალეთ და დაიშურეთ ღონე და შეძლება, რომელიც გაჭირვებულის მოძმის საშველად მომიმადლებია? როცა, ჩემო ძმაო, აღამიანს პირს არიდებ, მითამ ქრისტე ღმერთისათვის მოგირიდებია პირი. იესომ ბრძანა: განკითხვის ღღეს გეგყვიოთ: მწყურვალე ვიყავ, არ მასვითო; მშიერი ვიყავ, არ მაჭამეთო; შიშველი ვიყავ, არ ჩამაცვითო; სნეული ვიყავ, არ მომიარეთო. როცა მეგყვიანო: უფალო! სად გნახეთ, რომ არ გიშველეთო? მე ეგყვიო: — ყოველი გაჭირვებული კაცი, თქვენგან არ გაკითხული, — მე ვიყავითო. ესეა, ძმაო!... სხვა შენთვის და შენ სხვისთვის, აი, გზა ცხოვრებისა, აი, ხიდი ცხოვრებისა, აი, გასაღები სამოთხისა“...¹ ესაა ქრისტიანული მორალის არსი. მოყვასის სიყვარული, კაცთმოყვარეობა, ჰუმანიზმი, აღამიანის მაღალმწიფობა, რომელსაც ქადაგებს რელიგია.

აღამიანის არსებობის მიზანი ცოდვებისაგან განწმენდა და პირველქმნილ სახესთან მიმსგავსებაა. მისი ცხოვრების აზრი სიყვარული, მოთმინება და რწმენა უნდა იყოს. ილიას აზრით, ქართველთა მყარი რწმენა და საქართველოს უკვდავი სული ქრისტიანული მოძღვრებაა. პოეტი აღამიანის საუკეთესო იდეალების განხორციელებას უშუალოდ აკავშირებს ქრისტიანულ მწიგნობართან და ის მიაჩნია პიროვნებისა და ერის მხსნელ მოძღვრებად. „ვექმსეკერაჲლო ქრისტესა მცნებას, ვაშოროთ ქართული მონებას, ქართლის უბრალო მადლობა გვერჩივნოს ეოვედ დიდებას“. — წერს იგი და ქრისტეს მცნებისათვის თავგანწირვას უშუალოდ უკავშირებს სამშობლოსა და ხალხის ბედნიერებისათვის თავდადებას.

აკაკი წერეთელი ისე როგორც დიდი ილია და სხვა სამოციანელები, თვლის, რომ ქართველებში ეროვნული სული განამტკიცა და საუკუნეები გამოაგარა რწმენამ, ქრისტიანობისათვის ბრძოლამ, რაც ისტორიუ-

1. ი. ჭავჭავაძე, რწ. ნაწ. ტ. 2, გვ. 67.

ლად ყოველთვის სამშობლოს, ქართველობისათვის ბრძოლის და თავდადების გოლფასი იყო. ქრისტიანულმა სარწმუნოებამ გააძლიერა ერი, შექმნა ერთიანი და ძლიერი სახელმწიფო, გააკეთილშობილა და აამალლა ქართველი კაცის ბუნება, მისი სული. ამიტომ, აუცილებელია მობარდებს თავიდანვე ჩაეუნერგოთ ღვთის სიყვარული, ეამიაროთ სარწმუნოების მაღლს და ყოველგვარად შევეწყოთ ხელი ყმაწვილებში ქრისტიანულ-სარწმუნოებრივი ცნობიერების განმტკიცება-განვითარებას.

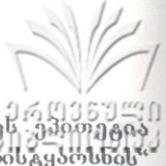
აკაკი წერეთელი მიიჩნევს, რომ „გაუკუღმართებული ცხოვრების მოთხოვნილებით გაწუწკებული და საპირადო საღერღელამილი“ ადამიანის მიერ დათესილი მგრობა, შური, უთანხმოება და გაუგანლობა სარწმუნოებამ, სახარებაამ და ქრისტეს მცნებამ უნდა გაასწოროს. სარწმუნოებამ უნდა ჩამოაყალიბოს პიროვნება, მისი მაღალი ადამიანური თვისებები, რადგან „სადაც გული წმინდა არ არის და სული წრფელი, იქ სიგჳა ქრისტესი ვერ ისაღგურებს. ეს ჭეშმარიტება დღეს ყველას შეგნებული აქვს და საერთოდ სცდილობენ ადამიანის გრძნობა-გონების ასამაღლებლად სულისა და გულის გასჳეგაკებას, რომ კაცთა შორის მშვიდობა და სათნოება დამყარდეს“¹.

აკაკი წერეთელი გრძნობს, რომ სამყაროს საიდუმლოება, მშვენიერების სიღაღე და სულიერი სიმაღლე გამოსაგულია ადამიანის სიყვარულში. მას კარგად ესმის ამ უმაღლესი გრძნობის ძალა ცხოვრების გაკეთილშობილებისათვის „სიეგარული კავშირია ამ ქეეენის და იმ ქეეენისა, იგეეეა მანგოვარი... მაღლი კანთა განოსხნისა“. აკაკისათვის სიყვარული რწმენაა, მეციური სიმაღლე და სულიერი სისჳეგაკება. („ღმერთი მსხვერპლს კი არა, სიყვარულს მოითხოვს“). ლექსში „ქებათა-ქება“ მგოსანი შთამაგონებლად წერს, რომ ბუნების სრულყოფა და სიღაღე ადამიანია, მასში ღვთის ხაგებაა გაცხადებული, რომელსაც ბუნების სიმშვენიერის განცდა კიდეე უფრო ამაღლებს, ანეგარებს, ამასთან, მისი სულიერი აღორძინების წყარო მისსაეე შინაგან სამყაროშია ჩამარხული.

აკაკი წერეთელი ქრისტიანი პოეგია. მისი შემოქმედება მთლიანად ქრისტიანულ მოძღვრებას ეფუძნება. სწორედ ამის გამო არის მასში უხვად გაბნეული ბიბლიური სახეები. ქრისტიანული რემინისცენციები მრავლად შეინიშნება პოეგის ლირიკაში „აღვის ხე აეეეეეუღა, ამშეენებს არე-მარესა, გარს იხეეეს ქეეენის მშეენებას, თავს ივლებს მესე და მთვარესა! აღვის ხეს აღი მოედვა, მაგრამ ხე ჭეეეეეე არ ხმებს, რა უნაური გეცხლია, რის ნამდვილს არ ეთანხმება“. აღეა ამ შემთხეეევაში საქართეელოს სიმბოლოა, რომელსაც აღი მოედო, მაგრამ არ იწვის, ისეეე, როგორც ბიბლიური „შეეწეელი ბუჩქი“. იგი ღვთის ნების გამოხაგულეებაა, ღმერთის თანადგომის ნიშანია, რომლის იმედითაც ქართველ ერს (როგორც ბიბლიური მოსე) ამხნეეებს პოეგი.

აკაკი ბაქრაძის ამრით, ღმერთის ყველაფერში განუენილობის იდეა პოეგს კლასიკური სიცხადით აქვს გადმოცემული „სულიკოში“. პოეგი დამშვიდდა, როცა შეიგყო, რომ საყვარლის ადგილ-სამყოფელი არის

1. ა. წერეთელი, რხ. ნაწ. ტ. 5, 1990, გვ. 388.



ვარდში, ბულბულში, ვარსკვლავში. საყვარელი ქრისტეს (საყვარელი ქრისტეს პქვიანო“, ბრძანებს ვახგანგ VI „ვეფხისტყაოსნის“ განმარტებაში), ხოლო საყვარლის საფლავის ძიება ლექსში ვერტიკალური ხაზით მიემართება მიწიდან ზეცისაკენ. საყვარელი ანუ ღმერთი მგოსანმა ყველაფერში (ვარდი, ბულბული, ვარსკვლავი) ჰპოვა. ამან სიმშვიდე მოჰგვარა და იმედით შეხედა ამქვეყნიურ ყოფას.

მთო არაგვისპირელისადმი მიძღვნილ ლექსში აკაკი წერს: „როდესაც ჩვენში მწერლობა თანდათან იმპრიტებოდა, შენ მოგელოდი „ხედ-წმინდად“ და ნახუა შენატრებოდა“. „ხე-წმინდამი“ იგულისხმება ღვთიური ძალა, ქრისტეს ნება.

პოემა „თორნიკე ერისთავი“ იგივე პრობლემა დასმული, რაც ილია ჭავჭავაძის „განდეგილში“. მასში განდეგილობას დაპირისპირებულია აქტიური სამოგალოებრივი ცხოვრება. აკაკი წერეთელი სამშობლოსათვის თავდადებას და უანგარო სამსახურს ღმერთის მსახურების გოლფასად აცხადებს. პოეგის შემოქმედებაში ყოველი ქრისტიანული წესი, ადათი, სასწაულმოქმედი ხატების სიძლიერე, ქრისტიანული მწეობა გამოყენებულია საქართველოს ჭრილობების მოსაშუშებლად, სამშობლოს გადასარჩენად და გასათავისუფლებლად.

აკაკი წერეთელი მიიჩნევს, რომ ქართველი ერი ვერ აღორძინდება და ვერ აღდგება, თუ ჩვენში ქრისტიანული სული და რწმენა არ აღორძინდა. მისი აზრით, აუცილებელია, რომ ქართველობამ საკუთარი თავი შეიცნოს, სულიერად გაჯანსაღდეს და განიწმინდოს, მხოლოდ ამის შემდეგ გაეხსნება კარი ქრისტესაკენ, ჭეშმარიტებისაკენ. ერის გაჯანსაღებისა და სულიერი ამაღლებისათვის კი საჭიროა სწავლა-აღმრდის არსებითად გაუმჯობესება, სასულიერო განათლების გაფართოება, საეკლესიო სასწავლებლების გამრავლება და სწავლების მაღალ დონეზე დაყენება, განათლებულ სასულიერო მოღვაწეთა მომზადება. ხალხის ჭეშმარიტ მოძღვართა და მოყვართ აღმრდა, „რადგანაც მომარდამდე ღვთის სიგყვის სწორად მიგანას უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს. ღმერთის სიგყვა ხომ კეთილი თესლია, რომელიც ნაყოფიერ ნიადაგზე მოხვედრილი, იმრდება და ასმაგ ნაყოფს იძლევა, სიგყვა კი ბავშვის გულში შობს რწმენას, რომელიც მღვდლის მარცვალეით იმრდება „უფროის ყოველთა მხალთა“. რწმენა კი ის ძვირფასი მარგალიტია, რომელსაც ყველა მიწიერი ადამიანი უნდა დაეძებდეს და როცა იპოვის, ყველაფერი უნდა გაყიდოს რაც აბადია და ის მარგალიტი შეიძინოს.¹

იაკობ გოგებაშვილი წერს: „ქართველებში ბოლო წლებში იჩინა თავი ერთმა სამწესხარო მიმართულებამ, გაისმა სიგყვით და ბეჭდვით ქადაგება მაგერიალიზმისა. სახალხო სფეროშიაც კი. არწმუნებდნენ ხალხსა, რომ არ არსებობს არც ღმერთი, არც სული, არც საიქიო, და ადამიანი მხოლოდ მაგერიისაგან, ხორცისაგან შესდგებაო. უნდა გამოვჩაღეთ, რომ ეს ქადაგება საუკეთესო ღონისძიებაა, რათა ჩვენი ხალხი პირუტყვ ნახირად გადაიქცეს, განიხრწნეს, მოაკლდეს ყოველს ადამიანურს მწეობას და აღიგაოს პირისაგან ქვეყნისა. მაგერიალიზმის მოცი-

1. ეურნ. „სკოლა და ცხოვრება“, 1992, № 2, გვ. 30.



ქელნი ერთს უკადრის ხერხს ხმარობენ: იგინი აჯერებენ ხალხს, რომ მხოლოდ უეცის ადამიანებს აქვს სარწმუნოებაო; ყოველი განათლებული ადამიანი მოკლებულია ყოველ გვარს სარწმუნოებასო. ხალასი სიცრუეა. ყველამ კარგად იცის და თავისი თვალთა ჰხედავს, რომ არც ერთს პირუტყვს არაფერი სწამს, — მაშასადამე, ყველა პირუტყვნი უკიდურესად განათლებულნი ყოფილან. მეორე მხრივ, ფართოდ და ღრმად განვითარებული ინგლისელი გლადსტონი, რომელსაც მთელი ევროპა დიდებულს მოხუცს უწოდებდა, ღრმად მორწმუნე ადამიანი იყო. საფრანგეთის პირველი მეცნიერი პასკერი, რომელმაც კაცობრიობას აუარებელი სიკეთე უყო, შემკული იყო გულწრფელი სარწმუნოებით. უნიჭიერესი და ფრიალ განვითარებული რუსი ვლადიმერ სოლოვიოვი ღრმად მორწმუნე ადამიანთა რიცხვს ეკუთვნოდა. ყველაზე მეტად განვითარებული მეცნიერი მღვდელთმთავარი — გაბრიელ ეპისკოპოზი ყველზე მეტი მორწმუნე იყო. ვისაც განათლებით დაწინაურებული ქვეყნები დაუვლია, ყოველი გლეხის სახლობაში საპატიო აღგილას უნახავს სახარება, რომელსაც ყოველდღე, დანიშნულს დროს, კითხულობს მთელი სახლობა. ეელური ხალხები კი პირუტყვებსა ჰგვანან და არაფერი სწამთ.¹

იაკობ გოგებაშვილს ერის აღმავლობის ერთ-ერთ განსაკუთრებულ საშუალებად მიაჩნია ეკლესია, რომელმაც ჩვენს ხალხში დანერგა ძლიერი სარწმუნოებრივი და მამულიშვილური გრძნობა, შექმნა მრავალფეროვანი სასულიერო ლიტერატურა, საქართველო მოჰფინა გაძრებითა და მონასტრებით, ქართველებში შეაერთა მაცხოვრისა და მამულის მხურვალე სიყვარული და წრფელად ემსახურა ერის მწეობრივ საქმეს. „მეოთხე ბურჯი ერის წარმატების არის ეკლესია“ — ამბობს იაკობი და აქვე დასძენს, რომ „ეკლესია და სკოლა არის სათავე ხალხის მწეობისა, ეთიკისა, ხოლო თვითონ ეთიკა, სპეგაკი მწე საძირკველია ხალხის არსებობისა, სიმტკიცისა, კეთილდღეობისა, წარმატებისა. მწედაცემული ხალხი მაშინაც კი წააგებს ბრძოლას არსებობისათვის, როდესაც იგი ცოდნას არ არის მოკლებული“.² იაკობ გოგებაშვილს მწეობრივი სისპეგაკე მიაჩნია გადარჩენისა და ერის სიძლიერის ერთ-ერთ უდიდეს არგუმენტად. მისი აზრით, ერს, რომელიც „სპეგაკი მწით“ ბრწყინავს გათელვა და შემუსვრა არ უწერია. ერს მწეობრივი გახრწნილობა მაშინ მოელის, „თუ სკოლა და ეკლესია არ ჩავარდნენ თავის კალაპოტში, არ გახდნენ საგსებით ღირსნი თავის მაღალის დანიშნულებისა“.³

იაკობ გოგებაშვილის აზრით, „პაგიოსანის, კეთილ-შობილის გრძნობებით აღმრდა მოზარდი თაობის გულში კიდევ უფრო საჭირო და ძვირფასია, ვიდრე გონების გამდიდრება სხვადასხვა ცოდნითა. მარილს ყოველის ქვეყნისას შეადგენდნენ და შეადგენენ კეთილნი გულნი, გამსჭვალულნი მოყვასის მხურვალე სიყვარულით“.⁴ ადამიანის მწეობრივი აღმრდა მისი განვითარების უმთავრესი და აუცილებელი მხარეა, ხო-

1. ი. გოგებაშვილი, რჩ. პედ. და პუბ. ნაწ. ტ. 1, 1910, გვ. 3.

2. ი. გოგებაშვილი, თხზ. ტ. 3, 1954, გვ. 250.

3. იქვე, გვ. 250.

4. ი. გოგებაშვილი, თხზ. ტ. 6, 1958, გვ. 761.



ლო მწეობრივი აღმრდის მკვიდრი საფუძველია რელიგია. იაკობი წერს „ეტიკის, კაცთ-მოყვარეობის შეურიგებელი საძირკველი იყო და არის გულწრფელი სარწმუნოება. ღრმად მორწმუნე კაცი არასოდეს არ ყოფილა სულდაბალი, ეგოისტი და ვერც იქნება. იგი ახორციელებს თავის ცხოვრებაში მაღალს სწავლას სახარებისას და ჰყენს სითბოს, სიკეთეს თავისს გარშემო. წინააღმდეგ ამისა თვით პირველი მსწავლეული, სარწმუნოებას მოკლებული, შეიძლება იყვეს სულმაბალი არამზადა, მონა თავისი სიამოვნებისა, მანვე მოყვასისა“.¹ ამასთან იაკობი მოითხოვს რომ აუცილებელია, მორწმუნე ხალხი აღჭურვილი იყოს მყარი ცოდნით, ბუნების საიდუმლოების ამოცნობის უნარით, რადგანაც, „მორწმუნე ხალხი, მოკლებული ჯეროვანს ცოდნასა, აუცილებლად წააგებს ბრძოლას არსებობისათვის, აიგვება პირისაგან ქვეყნისა და გამოაკლდება სააქაოსაც და საიქიოსაც. აი, რისთვისაა საჭირო, რომ ხალხი ერთსა და იმავე დროს სარწმუნოებითაც იყოს შემეკული და ცოდნითაც მდიდარი. მხოლოდ ამ შემთხვევაში დაიმკვიდრებს იგი ღირსეულ აღგილს ერთა შორის და ეწევა ბედსა“.²

იაკობ გოგებაშვილი მოითხოვს ეკლესიის მჭიდრო კავშირს ახალ-გამრდობის აღმრდასთან, სწავლა-განათლებასთან. მისი სწორი მოსაზრებით, მაღალმწეობრივი, ჰუმანური, განათლებული, პაგრიოგი და კაცთმოყვარე მომავალი თაობის აღმრდისათვის განსაკუთრებულია სასულიერო ღისციპლინების სწავლების მნიშვნელობა „საღმრთო სჯულის სწავლებას სახალხო შკოლაში უპირველესი მნიშვნელობა აქვს. იგი უნერგავს გულში მოსწავლეებს სარწმუნოებას, განუმკიცებს და განწმენდს მწეობას და ამასთან უხსნის ხელოვნებითს გემოსა და ნიჭსა, რადგანაც საღმრთო წერილი ხელოვნურის ელემენტით სავსეა“.³

იაკობი აღნიშნავს, რომ ეკლესიის სულსა და გულს შეადგენს სამღვდლოება. იგი არის შემეკვიდრე და განმგრძობი მოციქულთმოძღვრებისა, რომელიც ვალდებულია მოჰფინოს ხალხში სახარების ნათელი, დაუღალავად იღვაწოს და გაავრცელოს „განმაცხოვრებელი ჭეშმარიტებანი მაცხოვრის სწავლისა“. ამ ნათელი მიზნის აღსასრულებლად საჭიროა გაძლიერდეს საეკლესიო კათედრები, სკოლები, სასულიერო მწიგნობრობა და სასულიერო ლიგერაგურა. აუცილებელია ქართულმა ეკლესიამ აღიდგინოს თავისი უფლებები, შეძლოს საზოგადოების სულიერი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება და „დაუძინებლივ“ იმრუნოს სწავლა-განათლების მოშობიურ ენაზე მოსაწყობად, ერის გაბედნიერებისა და კეთილდღეობის გასაფრცხვლებლად. „ეს იმიტომ, რომ სარწმუნოება გულის სფერაა, ხოლო გულზე მოქმედებს მარტო ღედაენა, ყოველი უცხო ენა, აქ, როგორც ენა, მესხიერებისა, უძლურია“.⁴ მხოლოდ ღედა ენას შეუძლია და მარტოოდენ ისაა ერთადერთი საშუალება „აღმარდოს, გაფურჩქნოს და სრული ძლიერებით გამოხატოს ის მ-

1. ი. გოგებაშვილი, თხზ. ტ. 6, 1958, გვ. 762.

2. იქვე.

3. გოგებაშვილი, თხზ. ტ. 8, 1961, გვ. 395.

4. ი. გოგებაშვილი, თხზ., ტ. 3, გვ. 251.



ღალი და ღრმა მოძრაობა სულისა, რომელსაც ჰქვია სარწმუნოებრი-
ვი გრძნობა. სარწმუნოება, სასოება მთლად და სავსებით სუფევს ადა-
მიანის გულში, და მხოლოდ გულში. ღმერთი არის მეუფე გულის, და
მხოლოდ გულისა. ის მხურვალე გრძნობა, რომლითაც ადამიანი მიმარ-
თავს უფალსა, სავსებით გამოიხატება მხოლოდ ღედა-ენით, იმიტომ,
რომ მხოლოდ ღედა-ენა არის ენა გულისა, გრძნობისა. სხვა ენა აქ
ყოვლად უძლურია, მხოლოდ ღედა-ენაზედ შეიძლება ილოცოს ადამი-
ანმა გულმხურვალედ.¹

იაკობ გოგებაშვილი ეროვნული სკოლის ერთ-ერთ ძირითად ბურ-
ჯად თვლის სასულიერო სასწავლებლებს, ამასთან, მიაჩნია, რომ სხვა-
დასხვა სასწავლებლებში საღმრთო სჯულის გაკვეთილებზე აუცილებე-
ლია ისწავლებოდეს უმეტესად სახარება. ეს იმის გამო, რომ „სახარების
სწავლით ღრმად განმსჭვალული მორწმუნე ყოველთვის წარმოადგენს
უმჯიკვლო ადამიანის მეგად სიმპათიურის გიჟსა, რომელიც თავის გარ-
შემო დაუღალავად ჰყენს სიკეთესა და მადლსა“.² დიდი იაკობი განსა-
კუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა ბიბლიური თხზულებების სწავლე-
ბას. მან მოსწავლეებისათვის „ღვთაებრივი სისადავითა და სიმართ-
ლით“ შეადგინა ბიბლიური მოთხრობები, „რომლებიც ისე საუცხოოა,
რომ ასეთი კულტურისან ერთაგან ბევრს როდი გააჩნია“.³ მოგვიტხ-
რობს რა უძველესი ერის ისტორიაზე, რომელშიც კაცობრიობის ბედი
იხატება, იაკობი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს მნეობრივ
ასპექტზე, ადამიანის სულის ამაღლებაზე. იგი ამ უკედავ ძეგლს აღმზრ-
დებლობით ძალას ანიჭებს და პარმონიულად აერთებს გონებრივ, რე-
ლიგიურ, მნეობრივ და პაგრიოტულ აღმზრდას.

იაკობ გოგებაშვილი თავის სახელმძღვანელოებში რელიგიურ თე-
მებს განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს. მან „ღედა-ენაში“ სპეცია-
ლური განყოფილება შეიგანა, რომელსაც საღმრთო ნაწილი უწოდა.
საღმრთო ნაწილში შედიოდა „მოთხრობანი იესო ქრისტეს ცხოვრები-
დან“: ხარება, შობა ქრისტესი, ნათლის ღება ქრისტესი, მთიდგან ქადა-
გება იესო ქრისტესი, ჯვარცმა ქრისტესი, აღდგომა ქრისტესი, ამაღლე-
ბა ქრისტესი. ლოცვები: სულისა წმინდის ლოცვა, სამების ლოცვა, ლოც-
ვა უფლისა, ლოცვა ღვთისმშობლისა, ლოცვა სადილის წინ, ლოცვა შემ-
დგომ სადილისა, ლოცვა სწავლის დაწყების წინ, ლოცვა შემდგომ სწავ-
ლისა, მთარების ლოცვა, ათი მცნება და სხვ. იგი მიიჩნევდა, რომ პირ-
ველ წელიწადს მოსწავლეებს სურათების საშუალებით გაეცნოთ იესო
ქრისტეს ცხოვრების უმთავრესი მომენტები. დასაწყისისათვის ყმაწვი-
ლებს უნდა შეესწავლათ ორი ლოცვა „ადვილად გასაგები პაპრის მხრივ
და კიდევ უფრო ადვილად დასახსოვნი სიპაგარავის გამო. ეს ლოცვები
არიან უფალო შეგვიწყალებ და მოგვმადლებ უფალო“.⁴ ხოლო ყოველდ-
ღიურად სათქმელი ლოცვების შესწავლას, მათი შინაარსის ახსნას, გა-

1. ი. გოგებაშვილი, თხზ., ტ. 2, 1954, გვ. 209-210.

2. ი. გოგებაშვილი, რჩ., პედ. და პუბ. ნაწ., ტ. 1, 1910, გვ. 3.

3. ი. გოგებაშვილი, ბიბლიური ისტორია, 1989, გვ. 6.

4. ი. გოგებაშვილი, ღედა-ენა, 1976, წინასიტყვაობა.

გებას და დაშეპირებას კლასი შეუდგებოდა მეორე სასწავლო წელს, დიდი იაკობი მოძღვრავდა მასწავლებლებს, რომ მათ განსაკუთრებული სიფრთხილე გამოეჩინათ ლოცვების სწავლების დროს, გარკვევით აეხსნათ და განემარგათ ლოცვის ამრი, შინაარსი, სიგყვათა მნიშვნელობა, რადგან „ისე არაფერი ამახინჯებს, აშრობს და ჰკლავს კაცის გულში რელიგიურ გრძნობასა, როგორც უამროდ, გაუგებრად, თუთიყუშით გაშეპირება ლოცვებისა სიპაგარავის დროს. გონებით ვნება ამ პედაგოგიის წინააღმდეგი ჩვეულებისა ხომ კიდევ მომაგებულია.“¹

იაკობ გოგებაშვილმა „ბუნების კარის“ გეოგრაფიულ განყოფილებაში (1900 წ.) დაბეჭდა ახალი ცნობები საქართველოს მონასტრებისა და ტაძრების აღწერილობათა შესახებ, „საქართველოს ეკლესია“, „გურიის მონასტერი“, „მარგვილის მონასტრი და ჭყონდიდელი“ და სხვ. აგრეთვე – საინტერესო ცნობები მაცხოვრის სამშობლოს პალესტინის შესახებ: „წმინდა ქვეყანა ანუ პალესტინა“, „იერუსალიმი“, „ბეთლემი“, „ნაზარეთი“ და სხვ. ისტორიულ განყოფილებაში ვრცლად არის მოთხრობილი ქართული სასულიერო მწერლობის ასაღორძინებლად ათთორმეტი სირიელ მამათა და ათონის წმინდა მამათა მოღვაწეობის შესახებ. მოთხრობები დამშვენებულია ჩვენი წმინდანების სურათებით.

დიდი იაკობი გმობს და ებრძვის რუსიფიკატორ მოხელეთა საქმიანობას, რადგანაც მათი ვერაგული ხრიკებით სუსტდებოდა და ეცემოდა ქართული ელემენტები სასულიერო განათლების სფეროში, უხეიროდ ეწყობოდა ქართველთა სწავლა-აღმზრდის საქმე. იგი ილაშქრებს უვარგისად მოწყობილი სასწავლებლების წინააღმდეგ, სადაც სწავლა-განათლება და აღმზრდა „ყალბ ნიადაგზე იყო დამყარებული“, მომარდ თაობას სიყრმითვე გულში უკლავდნენ საუკეთესო გრძნობებს მოყვასის, სამშობლოს სიყვარულისას, უარყოფდნენ დედაენას და აფერხებდნენ ქართველი ბავშვების ნორმალურ განვითარებას. ქართველი კლასიკოსი მრავლისმეტყველად გვაფრთხილებს „არსებობას და წარმატებას ორი ბურჯი ჰქონია და აქვს, სარწმუნოება და ცოდნა, ეკლესია და სკოლა... ორივე ბურჯი ინგრევა და ხალხის არსებობას მოელის უფრო მეტი განსაცდელი, ვიდრე მოელოდა მონღოლთა, სპარსთა და ოსმალთა შემოსევებისაგან.“²

პარმონიულად განვითარებული ახალგაზრდობა აუცილებელია „საქვეყნოდ პატივს სცემდეს რელიგიურ გრძნობას“,³ რადგანაც ერის მწეობა ერთი სულისკვეთებით გამთლიანებულ სამოგადოებაში ჰპოვებს დასაყრდენს, – წერს გიორგი წერეთელი. მისი აზრით, „სული თავისუფალი მოქმედებისა მარგო ერთ წოდებაში კი არ იპოვება, არამედ ის არის გამჭდარი მთელი ხალხის ძვალსა და რბილში“.⁴ მოღვაწემ და ქვეყნის მსახურმა ხალხში უნდა აღძვრას სიყვარული კეთილმოქმედებისა, „მაგრამ სარწმუნოების გარეგანი სახით კი არ უნდა შებოროტოს

1. ი. გოგებაშვილი, ღელა-ენა, 1976, წინასიტყვაობა.

2. ი. გოგებაშვილი, რჩ. თხზ., ტ.2, 1990, გვ. 132.

3. გ. წერეთელი, თხზ., სრ. კრებული, ტ.1, გვ. 251.

4. იქვე, გვ. 145.

ხალხი, იმიტომ რომ ის არის წარმავალი, ჭეშმარიტი სარწმუნოება არა, სოდეს არ დაშრტება... ბოლოს ძლევა იმ ხალხს დარჩება, რომელმაც უფრო განათლებულია და უფრო კარგი მნისა არის, ე.ი. რომელიც უფრო მზად არის სამსხვერპლოთ და უფრო კარგად ასრულებს თავის ვალს“.¹

გიორგი წერეთელი ჰარმონიულად განვითარებული მოზარდი თაობის აღზრდაში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ძველ ქართულ სასულიერო-საეკლესიო მწერლობას. იგი სწავლობს უნიკალურ ძეგლებს, აგროვებს და მეცნიერულად აღწერს ძველ ხელნაწერებს, იყენებს ბრძნულ გამონათქვამებს და ხელს უწყობს მათ პოპულარიზაციას. ღრმად სწამს, რომ უძველესი და უმდიდრესი ქართული სასულიერო მემკვიდრეობის ათვისება აუცილებელი პირობაა ჩვენი კულტურულ-ისტორიული წარსულის შესასწავლად, აღამიანების გონებრივი და მწეობრივი აღზრდისათვის, სულიერი ამაღლებისა და გასაგებაკებისათვის. რადგანაც „არა მარტო ხორცითა ცოცხალ არს კაცი, არამედ სულითა“.² მწერალი ხშირად მიმართავს ბიბლიურ გმირებს, ბიბლიურ ეპიზოდებს, გამონათქვამებს. კარგად იცნობს ქართულ ჰაგიოგრაფიას. მის კალამს ეკუთვნის „წმინდა მოწამე აბო“, „წმინდანი მოწამენი ღავით და კონსტანტინე“, „წმინდა მეფე არჩილი“, „წმინდა ესტაგე მცხეთელი“, „წმინდა ნინო“, „წმინდა მუშანიკი დედოფალი რანისა“ და სხვ. აღწერს სამშობლოსათვის თავგანწირულ გმირთა ცხოვრებას, მათ მოწამებრივ აღსასრულს, მიიჩნევს, რომ წარსულის რელიგიურობა, კულტურულ-მწეობრივი სიმაღლე და სიძლიერე საუკეთესო მაგალითია თანამემამულეთა და განსაკუთრებით მოზარდი თაობის ჭეშმარიტ მამულიშვილებად აღსაზრდელად, ხალხის საბრძოლო იმედისა და რწმენის განსამტკიცებლად.

სერგეი მესხი თავის მრავალრიცხოვან პუბლიცისტურ წერილებში ჰარმონიულად განვითარებული მოზარდი თაობის აღზრდის ერთ-ერთ მძლავრ საშუალებად რელიგიურ აღზრდას აღიარებს. იგი მიიჩნევს, რომ „გონების, გვინის განვითარებასთან“ ერთად აუცილებელია მწეობის ამაღლება, სულის სიწმინდე და „ქრისტიანობის წმინდა ჭეშმარიტების“ შეთვისება, რათა აღამიანის სრულყოფილობა სრულ ჰარმონიულობაში მოდიოდეს უსაგებაკს და აღამამაღლებელ გრძნობებთან.

განმანათლებელი გვაცნობს, რომ უცხო ქვეყნებში სისტემატურად, ყოველ კვირაში მღვდელი ხალხის წინაშე წარმოსტკვამს სიგყვას, უქადაგებს და უღვივებს მრევლს მაღალ გრძნობებს, უხსნის, თუ რაში მდგომარეობს კეთილი მწეობა, სინდისიანობა, მოყვასის სიყვარული, მოვალეობა ცოლ-შვილის, სამოგადოების და მშობლების წინაშე „რაღა ღაპარაკი უნდა ჩვენში უფრო საჭიროა ხალხის წინამძღოლობა“. ამიტომ აუცილებელია სასულიერო სასწავლებლებში სწავლება „რიგიან გზაზე იქნას დაყენებული“, რის შედეგადაც „მოგვენიჭება ისეთი განათლებული

1. გ. წერეთელი, თხზ., სრ. კრებული, ტ.1, გვ. 251.

2. „კვალი“, 1893, № 1.



პირნი სასულიეროდ წოდებისაგან, რომელნიც, როგორც სარწმუნოებისათვის, აგრეთვე მამულისათვისაც ღვაწლს მოიგანენ... შენიძლება ხალხის წაყვანას სინათლის და სიმართლის გზაზედ“.¹

სერგეი მესხი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ერის სულიერი მოძღვრების აღზრდას, რადგანაც ჩვენი ხალხის საერთო ისტორია მჭიდროდაა დაკავშირებული საეკლესიო ისტორიასთან. „სამღვდელო პირნი იყვნენ ჩვენში ძველად უბედურების დროს ხალხის მანუკეშებელნი, ლიკერაგურის გამამდიდრებელნი და ხშირად ომში წინამძღოლნი. ამათი წყალობით დაცულია დღეს ჩვენში დიდებული სარწმუნოება ქრისტისა და ამ სარწმუნოების დასაცველად ხალხი თავის სამშობლოსაც იცავდა“. იმ საღვთო-სასულიერო მოთხოვნილებების გარდა, წერს სერგეი მესხი, რომელიც ყოველი მოძღვრის მიზანს შეადგენს, ჩვენს სამღვდელოებას დღეისათვის მეორე და თანამედროვეობისათვის განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანი მოვალეობა აწევს, ესაა „შემოხსენებულ სულიერ მოღვაწეობასთან დაახლოებული კავშირი“.² არც ერთ წოდებას, არც ერთ უწყებას არ შეუძლია ამ საქმეში იმდენი სარგებლობის მოგანა, რამდენიც სამღვდელოებას.

სერგეი მესხი გემოძღვრავს, რომ დიდი ისტორიული გზა, რომელიც გაიარა ქართველობამ, იყო სისტემატური ბრძოლა მშობლიური მიწა-წყლის, სარწმუნოების, ენის და ერობის გადასარჩენად. „თითო მტკაველი თავის სამშობლო მიწისა, ყოველი მცნება ქრისტეს სწავლისა, ყოველი ლექსი თავის სამშობლო ენისა, ათას, ათიათას თავის საუკეთესო შვილად უდირს... მუდამ დღე, მუდამ წამს ქართველი კაცის ფიქრი იმაზედ იყო, რომ ვინმე იმის ქვეყანას, იმის რჯულს, ენას და ერობას არ შეხებოდა“.³ სწორედ ამიტომ დღეს, ყოველგვარი სწავლება მიმართული უნდა იყოს დიდი მიზნისაკენ: დავიცვათ ჩვენი „სამშობლო ენა, მამული, სჯული და სარწმუნოება“.⁴

პარმონიულად განვითარებული პიროვნების აღსაზრდელად, რომელშიც თანაბარი ძალით იქნება შერწყმული გონებრივი გახსნილობა, მნეობრივი სისპეგაკე, ფიზიკური უნაკლობა, სულიერი სიმაღლე და ღვთაება მშვენიერებისაკენ, მნიშვნელოვანი როლის შესრულება ეკისრება ეკლესიას – წერს ნიკო ნიკოლაძე. მისი აზრით, სასულიერო განათლებამ კეთილი გავლენა უნდა მოახდინოს მოზარდის ხასიათის ჩამოყალიბებაზე, მნეობაზე, მოვალეობის გრძნობის, სიმართლისა და სამართლიანობის გათავისებაზე და საერთოდ ყველა იმ გრძნობისა და მცნების შთანერგვაზე, „რაც არა მარგო მომავალ მღვდელს სჭირდება, არამედ ყველას“.⁵ ნიკო ნიკოლაძე განმარტავს, რომ განათლებული ევროპის მოსახლეობა თითქმის განუსაზღვრელი ნდობით ეკიდება სა-

1. ს. მესხი, თხზ., ტ. 3, გვ. 367.

2. ს. მესხი, თხზ., ტ. 2, გვ. 53.

3. ს. მესხი, თხზ., ტ. 3, გვ. 367.

4. იქვე, გვ. 338.

5. ნ. ნიკოლაძე, თხზ., ტ. 6, 1970; გვ. 430.

სულიერო პირთა სიგყვასა და რჩევას, რადგან ისინი არა მარტო საეკლესიო წეს-ჩვეულებებს ასრულებენ, არამედ მუდმივად და დაუღალავად ბრუნავენ საკუთარი სამწყსოს მწეობრივ სიწმინდებში, ცდილობენ რომ „შეაგნებინონ ხალხს ღირსებისა და კეთილსინდისიერების დოგმატები, ღანერგონ მათში სიმაართლისადმი და სამართლიანობისადმი სიყვარული“.¹ ნიკო ნიკოლაძე თვლის, რომ ასეთი დიდებული გრძნობების შთაგონება და ხალხში გავრცელება შეუძლებელია მხოლოდ სიგყვებით და მარგოოდენ ღარიგებებით: გულკეთილობისა და საერთო სარგებლიანობის მთესველი ნებისმიერი მოღვაწე მთელი ცხოვრების მანძილზე წმინდად უნდა ახორციელებდეს ღვთიურ სიგყვებს „რამეთუ მწყემსი კეთილი სულს არ დაიშურებს ცხოვართათვის თვისთა“. აი, მიზანი, გვასწავლის ნიკო ნიკოლაძე, რომლისკენაც ყველა ჩვენი სასულიერო და სასწავლო დაწესებულება უნდა ისწრაფოდეს.

დღეს, როდესაც ქართველი ხალხი იღვწის თანამედროვე სასკოლო სისტემის გარდაქმნისა და საკუთარ, მშობლიურ ფესვებთან დაბრუნებისათვის, ეროვნული თვითშეგნების, რელიგიური (არა მარტო მართლმადიდებლური) რწმენისა და საერთო ცხოვრების წესის ასაღორძინებლად ფასდაუდებელია XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართველ განმანათლებელთა შეხედულებები რელიგიური აღმზრდისა და სწავლების შესახებ.

განვიხილოთ ცხოვრებამ ნათლად დაგვარწმუნა, რომ წარსულის უარყოფა სულიერად აღარიბებს ადამიანს, ხალხის მიერ საუკუნეების განმავლობაში დამკვიდრებული რწმენა და გრადიცია კი ყოველთვის მწეობრივია და ერის სულიერი კულტურის ასახვასთან ერთად მის შემდგომ განვითარებასაც განსაზღვრავს. მარგოოდენ მეცნიერების განვითარებამ ვერ უმრუნველყო ადამიანთა ადამიანური ურთიერთობები. თუმცა ჭეშმარიტი მეცნიერება არასოდეს ეწინააღმდეგება ჭეშმარიტ რელიგიას. იგი მხოლოდ ცრურწმენებს სპობს. როგორც სპენსერი წერდა, ჭეშმარიტი მეცნიერებისა და რელიგიის დაშორება ორივეს დაღუპვას ნიშნავს და მხოლოდ მეცნიერების ჭეშმარიტ მსახურთ ძალუქს ჩაწვდნენ ადამიანური ცოდნისა და შემეცნების მღვარზე რამდენად მაღლა სუფევს ის მსოფლიო ძალა, რომლის გამოვლინებასაც ბუნება, სიცოცხლე და აზრი წარმოადგენსო. „რელიგიური შემეცნების ისტორიული გამოცდილება შთაგვაგონებს, რომ ცრურწმენად გადაქცევის საფრთხე ემუქრება რწმენას, თუკი იგი უგულებელყოფს ცოდნასა და მეცნიერებას. ჭეშმარიტ სარწმუნოებას მხოლოდ გონებაგახსნილი და გრძობაჯანსაღი ადამიანები ეზიარებიან. ეკლესიის მამები და მასწავლებლები აღჭურვილნი იყვნენ მეცნიერულ-ფილოსოფიური ცოდნით და სხვასაც ამცნობდნენ განათლების აუცილებლობას“² ჭეშმარიტი რწმენის, ცოდნისა და მეცნიერების ერთშიარება ერის წინსვლა და აღორძინებაა.

პარმონიულად განვითარებული ადამიანის აღმზრდის ერთ-ერთი ძი-

1. ნიკოლაძე, თხზ., გ. 6, 1970, გვ. 515.

2. საღვთისმეტყველო კრებული, გ. 1, 1991, გვ. 155.

რითადი ქვაკუთხედი მწეობრივ-რელიგიური სწავლების ფართოდ გაშლა, ღვთის სიბრწყინის უკეთ გაგება და ქრისტიანული სულის აღორძინება.

XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართველ განმანათლებელთა რელიგიურობა და მათ მიერ გააზრებული ადამიანის რელიგიური აღზრდა უპირველეს ყოვლისა მაღალმწეობრიობას, სულიერ სიმაღლეს და რწმენა-გაუგებლობას ნიშნავს. იგი იმ „მორალურ-ეთიკური მრწამსის გაცნობიერებული აღიარებაა, რომელიც ქრისტიანობამ ათი მცნებით გამოხატა“.

პარმონიული განვითარების განმანათლებლურ კონცეფციაში საპატიო ადგილი უჭირავს ფიზიკურ აღზრდას. იგი მიჩნეულია როგორც ერთ-ერთი აუცილებელი და ხელშემწყობი პირობა გონებრივი, მწეობრივი, ესთეტიკური, რელიგიური და შრომითი აღზრდისათვის, ადამიანის განვითარების საერთო პროცესისათვის. სამოციანელთა მოძღვრებაში, ადამიანის ფიზიკური წრთობის გრადიციული შეხედულებების გათვალისწინებით, რაც ყოველთვის შრომის პროცესს და სამშობლოს დასაცავად მხედრულ მომზადებას უკავშირდებოდა, ფიზიკური აღზრდის მიზნად დასახულია ადამიანის სხეულის სრულყოფილად განვითარება, მისი სულიერი სიმკაცრის მიღწევა, მებრძოლი, გმირული სულისკეთების ჩამოყალიბება, ჯანსაღი, ღონიერი, სიძნელეთა ამგანი ორგანიზმის აღზრდა შრომისა და ცხოვრების ურთულესი წინააღმდეგობების დასაძლევად.

ქართველ განმანათლებელთა მეშვეობით ფართოდაა გაშუქებული ფიზიკური აღზრდის მრავალმხრივი მნიშვნელობა და მისი განსაკუთრებული როლი ჭეშმარიტი მამულიშვილის აღზრდაში.

ილია ჭავჭავაძის აზრით, საჭიროა ადამიანმა გაიცნოს ცხოვრება, მისი აუკარგებლობა და ფიზიკურად მზად იყოს წინააღმდეგობების დასაძლევად, სულიერი მოთხოვნილებების აღსასრულებლად. ამისათვის კი აუცილებელია სხეულის წვრთნა, რაც სწორი ფიზიკური აღზრდით უნდა განხორციელდეს. ნორმალური ფიზიკური მდგომარეობის გარეშე ადამიანი არ არის მზად ცხოვრებაში მოქმედებისათვის, მოკლებულია შრომის შესაძლებლობას, საშუალებას იღვაწოს ქვეყნის სასარგებლოდ. ნორმალური ფიზიკური აღზრდის გარეშე ადამიანი ცალმხრივად ვითარდება, დარღვეულია მისი ამოცანება და სულიერი სამყარო. ილიას პარმონიულად განვითარებული ახალი თაობის აღზრდის აუცილებელ პირობად „თანაბარი წარმატება სულისა და ხორცისა“ მიაჩნია. მისი აზრით, ეს ამოცანა უნდა ამოძრავებდეს და ყოველთვის „სახეში ჰქონდეს“ ოჯახს, სკოლას, საზოგადოებას.

ილია გმობს მისი თანამედროვე სკოლის უდარდელ დამოკიდებულებას მოზარდის ფიზიკური განვითარებისადმი. მისი აზრით, ამ სკოლაში ბავშვი „სულით და ხორციტ იქანცება, არაქათი უწყდება და ბოლოს გამრჯელ, მხნე, სულითა და ხორციტ ღონიერ ადამიანის მაგიერ უძღური, უღონო და ჯან-გალეული კაცი გამოდის სკოლიდამ“,¹ რად-

1. ი. ჭავჭავაძე, რწ. ნაწ. ტ.4, გვ. 228.



გან სკოლას ბავშვის აღზრდის ფიზიკური მხარე არ აინტერესებს, იგი „ცალმხრივ მოქმედებს, ხასიათის წურთენას თითქმის თავს ანუივის და გან-აგებულებას აღამიანისას არამც თუ კშველის, არამედ ჰღაღავს“.¹

ილია ჭავჭავაძე იწონებს ეიგორინო ღ-ფელგრეს მიერ ღაარსებუ-ლი მანგჳის სკოლის სასწავლო გეგმას, რომელმაც ილიას თქმით, „სათა-ველ ღაიღო ახალი მოძღვრება ჰუმანურობისა,... საცა ერთნაირი ღა თა-ნასწორი ყურადღება იყო მიქცეული, როგორც ყმაწვილის ჭკვა-გონების განვითარებისა ღა გაძღიერებაშედ, ისეც ძვალ-ხორც ჯანის გამაგრე-ბასა ღა გაღონიერებაშედ“.² ყოველ ღღე, აღნიშნავს ილია, ღანიშნულ საათს, როგორი ამინდიც უნღა ყოფილიყო, სკოლის აღსაზრღელი ყმაწ-ვილები გაღიოღნენ სუფთა ჰაერშე ღა ვარჯიშობღნენ ჭიღაობაში, სირ-ბილში, ცურვაში, ბურთაობასა ღა მშვიღღლოსნობაში. მოსწავლეებს ზოგ-ჯერ ნაღირობისა ღა თევზაობის ნებასაც აძღევღნენ, ხოლო მაფხულო-ბით აღმზრღელთა თანხლებით ყმაწვილებს საღაშქროღ ისგუმრებღ-ნენ შორ მანძიღშეღაც კი, მთებში. ფიზიკური აღზრღისაღღი ასეთი ღბ-მოკიღებულება ღიღაღ უწყობღა ხელს მოსწავლეთა გონებრივ, მნეობ-რივ ღა სუღიერ ამაღლებას, ჰარმონიულ განვითარებას. ჰართველი კღაღსიკოსი მთღიანაღ იზიარებს ფრანსუა რაბღეს ჰეღაგოგიკურ მნე-ღღულებებს „ახალი ჰუმანურის სწავღა-წურთენისა“, რომ მოსწავღის ღღის რეჰიშში მნიშვნელოვანი აღგიღი ღაეთმოს „განისა ღა აგებუღე-ბის“ ვარჯიშს, სხვადასხვა სჰორგულ შეჯიბრებებს: ბურთაობას, კენჭა-ობას, ცურვას, ჭიღაობას, ცხენოსნობას ღა სხვ.

ფიზიკურ აღზრღას განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს აკაკი წყ-რეთელი, რაღგან სწამს, რომ სხეუღის გამოწრთობა ღა სიღაღე აღა-მიანისა – „ჭკვა-გონების გავარჯიშებისა ღა გამოწვრთნის“, სუღიერი ძაღების ამაღლების, გასჰეგაკებისა ღა სრულყოფიღ განვითარების ძღიერი საშუაღებაა. იგი მოზარღთა ფიზიკური აღზრღის ძირითაღ სა-შუაღებაღ მიიჩნევს მოძრავ თაშაშებს, რაც მისი აზრით, სხეუღის მთღიან განვითარებასთან ერთაღ, გონებრივად ანვითარებს მოზარღს. თაშა-შის პროცესში ყმაწვილს ფიზიოლოგიური ღა ფსიჰოლოგიური მოთხო-ვნების შესაბამისაღ უვითარღება მიბაძვის, ანაღიშის, თვითმოქმეღების, ფანგაზიის უნარი. თაშაში ღა თანაგოლებთან ურთიერთობა ზღის მნე-ობრივ გრძნობებს, აცხოველებს ღა აკეთიღშობილებს გონებას, სძენს მას სწრაფი აზროვნების უნარს, მოსაზრებუღობას, გამბეღაობას. ამას-თან აახლოებს ღა ამეგობრებს ერთი ასაკის ბავშვებს, უნერგავს მათ ერთაღ ყოფნის, ურთიერთგაგების, ერთმანეთის ჰაგვიისცემის, ღახმა-რების, სიშართღის მაღაღმნეობრივ გრძნობებს, მისწრაფებებს, რაც ყოველმხრივ სასარგებლოა ბავშვის აღსაზრღელაღ. ჰართველი განმა-გათღებელი აღწერს მრავაღ ჰართულ თაშაშს, გვიხაგავს მათი ჸაგა-რების შინაარსს, წესს, განმარგავს ცაღკეული თაშაშის სარგებღიანო-ბას ღა აუციღებღობას მოზარღის განვითარებისათვის.

1. ი. ჭავჭავაძე, რწ. ნაწ. ტ. 4, გვ. 228.

2. იქვე, გვ. 218-219.



პოეგს მოსწონს სხეულის სილაღე და უპირატესობას სმარტანულ ალმრდას ანიჭებს. იგი სიამოვნებით იგონებს სოფელში, ჩიბურას ნაპირებზე გატარებულ საამო ყოფას, დილდობით ცერიათ ველზე ფეხ-მიშველ ნავარდს, პირველი თოვლის ფიფქებზე გარბენა-გამორბენას. გოფობის ღროს ღრუდობიდან გამოსული თევზების დასაჭერად ღამის თევას და მრავალ სხეას. ყოველივე ამას — ბავშვის ბუნებრივად განვითარებას ქალაქელი ბავშვი მოკლებული იყო სკოლებში გაბატონებული ხელოვნური რეჟიმის გამო.

აკაკი წერეთელმა, რომელიც კარგად იცნობდა თავის თანამედროვე სასკოლო სისტემას, კატეგორიულად უარყო იგი და მოითხოვა მომარდის აღმრდა ფიზიკური და გონებრივი ძალების ერთობლიობით. იგი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა ბავშვის სხეულის თანაბარ განვითარებას, ფიზიკურ ინდივიდუალობასა და თავისებურებებს.

იაკობ გოგებაშვილი აქტიურად განიხილავს მოსწავლეთა ფიზიკური აღმრდის საკითხებს, გმობს არსებული სასკოლო ცხოვრების წესს და წერს: „მოსწავლეები არ იცნობენ არავითარ ფიზიკურ ვარჯიშს, მთელი ცხოვრება მიმდინარეობს მხოლოდ მშრალ გონებრივ მუშაობაში, რაც ქმნის სულსა და სხეულზე უარყოფითად მოქმედ მოსაწყენ ატმოსფეროს“, რომ სემინარიელები მოკლებული არიან ყველა პირობას, ესოდენ აუცილებელს, საჭირო მხნე განწყობილების შენარჩუნებისათვის, ძალების პერიოდულად განახლებისა და გადახალისებისათვის, „რომლებიც ფასსა და მიშვიდელობას ანიჭებენ ცხოვრებას, რაც მრდის მოსწავლეებში ღმობიერ, კარგ გრძნობებს“.¹

დიდმა იაკობმა კარგად იცის, რომ ფიზიკური აღმრდა ადამიანის ჯანსაღი ორგანიზმის ჩამოყალიბების კანონზომიერი პროცესია. ფიზიკური აღმრდა ხელს უწყობს ყმაწილის მრავალმხრივ განვითარებას, გამძლეობას, მის მხნე განწყობილებას, საკუთარი ძალებისადმი რწმენას, სულიერ სიძლიერეს, ჯანსაღ ამროვნებას, მიზანდასახულ მოქმედებას, საკუთარი ფიზიკური და სულიერი შესაძლებლობების პრაქტიკული გამოყენების პირობებს. ქართველ კლასიკოსს სამაგალითოდ მიაჩნია თბილისის სასულიერო სემინარიის ინსპექტორის და პედაგოგის გერასიმე ქიქოძის მიერ გატარებული ღონისძიებები მოსწავლეთა ფიზიკური აღმრდისათვის. სემინარიაში — აღნიშნავს იაკობი, თამაშს უყურებდნენ, როგორც ბოროტებას, ფუქსავატობას. „გერასიმე ქიქოძემ სულ სხვა თვალსაზრისი დაამყარა. ის თამაშობას თვლიდა უცილობლად სასარგებლო მეცადინეობად არა მარტო სხეულისათვის არამედ სული-სათვის... ყოველდღე, ნასადილეკს, რამდენიმე საათის განმავლობაში, ეს ემო წარმოადგენდა ფრიად მრავალგვაროვან, მაგრამ სავსებით წესიერ თამაშობათა ასპარეზს და ჰაერში გაისმოდა მოთამაშე ბავშვთა თავისუფალი წკრიალა ხმები... ყველასათვის ცნობილ, მკაცრად განსაზღვრულ მომენტში სემინარიის ეზოში თამაშობა სწყდებოდა, სრული სიწყნარე მყარდებოდა და მოსწავლეები კვლავ იწყებდნენ მეცადინეო-

1. ი. გოგებაშვილი, რჩ. თხზ. ტ.1, გვ. 433.

ბას. რამდენიმე ხნით თამაშობა კვლავ გარდებოდა ვახშმის შემდეგ, განსაკუთრებით, ნათელ მთვარიან ღამეებში¹. იაკობი კმაყოფილებით წერს, რომ ინსპექტორი თვალყურს ადევნებდა და ხელმძღვანელობდა თამაშებს, აქებდა მათ, ვინც მოხერხებულობასა და სიმარჯვეს, რაინდობას იჩენდა თამაშში. „ამის შედეგად, აშკარად შემცირდა ბავშვთა საიდუმლო ბიწიერებანი, რომლებიც ასე გაგრცელებული იყო დახურულ სასწავლებლებში; შემცირდა აგრეთვე დაავადებათა რიცხვი, ბავშვები უფრო ჯანმრთელად გამოიყურებოდნენ; ძლიერ ამაღლდა მოსწავლეთა წარმატება“².

იაკობ გოგებაშვილს მიაჩნია, რომ ფიზიკური აღზრდა ასევე ხელს უწყობს მოზარდში სილამაზისა და მშვენიერების გრძნობების გაღრმავებას, შრომის უნარის განმტკიცებას. ჰარმონიულად განვითარებული ადამიანისათვის აუცილებელი თვისებების განვითარებას.

გიორგი წერეთლის აზრით, „კაცისათვის როგორითაც საჭიროა გონების გახსნა“, ასევე საჭიროა „სხეულის სიმრთელე და ფიზიკური შრომა“. ჯანსაღი თაობის აღსაზრდელად აუცილებელია „გამუდმებული სხეულის მოქმედება და ყოველგვარი ფიზიკური ვარჯიშობა“. და „იმ გვარი სათამაშონი, რომლებიც ითხოვენ ძლიერს სხეულის მოძრაობას“, ხელს უწყობენ ჯანმრთელი, მამაცი და ძლიერი ვაჟკაცების აღზრდას, რომლებსაც უადვილდებათ ცოდნის შეთვისება. ფიზიკური მოქმედება ადამიანს უნვითარებს გამბედაობას, მტკიცე ხასიათს, სძენს მხნეობას და სიამოვნებით აღუესებს გულს. ამასთან ფიზიკური აღზრდა ადამიანს უხანგრძლივეს სიცოცხლეს. ნაყოფიერს და უხვშედეგიანს ხდის მის შრომას. ამიტომ მოზარდები ხშირად უნდა მონაწილეობდნენ სხვადასხვა სპორტულ თამაშებში, რომლებსაც შეუძლიათ „გახსნან როგორც გონებისა ისე სხეულისა“. „ეჭვი არ არის რომ მეცნიერების, ხელოვნების და ბუნების ცოდნა გაართობს და გაამახვილებს შენს გონებას, მაგრამ ამასთან შენი სხეულიც უნდა გამაგრდეს, — ამისათვის... შენ უნდა მიაქციო ყურადღება სხეულის ვარჯიშობასაც. დიდათ სასიამოვნო იქნება ჩემთვის თუ შენ გნახავ მარჯვეს და ღონიერს მუშაობაში“³. — მოძღვრავს ქართველი განმანათლებელი ახალგაზრდობას.

გიორგი წერეთელი მიიჩნევს, რომ აღზრდა, როცა მთელი ყურადღება მხოლოდ გონებრივ აღზრდაზეა გადატანილი ყმაწილის ცალმხრივობის მომტანია და მისი სხეულის დასნეულებას იწვევს. აუცილებელია მივსდეთ დიდ წინაპართა მცნებებს, რომლებიც ყოველი ღონისძიებით ცდილობდნენ ადამიანში შეეერთებინათ ძლიერი სული ძლიერ სხეულთან, — „რომ ჭაბუკში აღიზარდოს როგორც ფიზიკური, ისე სულიერი მხარე და მით იყოს გამზადებული ყოველგვარი ბრძოლისათვის“, რადგან „ნამდვილათ განათლებული კაცი ის არის, რომელშიაც იმის ბუნების ყოველი მხარე გახსნილია და ერთმანეთთან ისე არიან

1. ი. გოგებაშვილი, თხზ. ტ. 3, 1954, გვ. 39-40.

2. იქვე, გვ. 40.

3. გ. წერეთელი, თხზ. სრ. კრებული, ტ. 1, გვ. 151.



შეთანხმებულნი, რომ არც ერთი მხარე არ დასძლევს მეორეს.¹ სერგეი მესხი იზიარებს შეხედულებას ჯანსაღ სხეულში ჯანსაღი სულის არსებობის შესახებ და გულისგაცივლით აღნიშნავს, რომ „ქართველი ხალხი ნელ-ნელა ჩვენგანვე შეუნიშვნელად მხთავს, მანგ ხალხად ვხვდებით. აღარ არის ჩვენში ძველებული ვაჟკაცობა, მხნეობა, სიმამაცე; აღარ სჩანან ჩვენში ძველებური გამოჩენილი, ძალიანი, ღონიერი კაცები, ძველებური მარჯვე ცხენოსნები, მოჭიდავენი, მობურთავენი, მონადირენი და სხვ.“

და ამას, ამ ფიზიკურ სისუსტეს, სიმდაბლეს, უეჭველია, ჩვენს მწეობით მხარეშედაც თავის შესამჩნევი გავლენა აქვს; სუსტი, უღონო დამბლა კაცი თითქმის ყოველთვის გაიძევრობითა და ეშმაკობით გამოდის. თავის ენერგიისა, ძალის, მხნეობის იმედი რომ არა აქვს, ძალა-უნებურად გაიძევრობას, მელა-კუდობას უნდა მიმართოს, თუ უნდა, რომ ცხოვრებაში რამ მოიპოვოს. ეს თითქმის სამოგადო კანონია.²

სერგეი მესხს წარმოუდგენლად მიაჩნია სწავლა-განათლების მოწყობა მომარდის ფიზიკური აღზრდის გაუთვალისწინებლად. ამასთან „სასურველია, რომ ჩვენს ქვეყანაში და ხალხში ხელახლად შემოვიდეს ძველებური მხედრობა, ცხენოსნობა, ბურთაობა, ჭიდაობა და სხვა ყოველი ამგვარი ვარჯიშობა, რომლის წყალობითაც ჩვენ ხალხს მიეცემა დაკარგული სიძლიერე ფიზიკური და მწეობითი“.³ გაცოცხლდეს გრადიციული სპორტული თამაშები, რადგან „ხალხს თავის ხასიათი, თავის ჩვეულება, ფერი, ერთი სიგყვით თავის საკუთარი სახე უნდა ჰქონდეს,⁴ რადგანაც „ხალხი, რომელიც თავის განსაკუთრებულ ჩვეულებას, ხასიათს, ცხოვრებას, ერთი სიგყვით, თავის ნაციონალურ ხასიათს იცვლის და სტოვებს, ის ხალხი დაღუპულია, ის ერი მალე ამოიხოცება და გალღვება დედამიწის შურგმელა“.⁵

ნიკო ნიკოლაძე მგაიცედაა დარწმუნებული, რომ ფიზიკური შრომა და მისი თანამიმდევრული შენაცვლება გონებრივ შრომასთან ხელს უწყობს ყმაწვილში საკუთარი ძალის შეგნების განმტკიცებას, საკუთარი შესაძლებლობების გამოვლენას, მორალური და მწეობრივი კრიტერიუმების შეცნობას და ცხოვრებისეული მოვლენების სწორად ახსნას. იგი მოითხოვს, რომ „ბავშვის გონების გახსნისთანავე, კაცმა მის სხეულსაც უნდა უგდოს ყური“, ჰარმონიულად განვითარებულ მომავალ თაობას სხეულიც ჰარმონიულად უნდა ჰქონდეს განვითარებული, „განი სიმრთელით გაღს ედრებოდეს, ჯაფის ამგანი, სწრაფი, პირმშენიერი და ღონიერი იყოს“.

ნიკო ნიკოლაძე აკრიტიკებს ბავშვის „ნარნარად აღზრდის“ არისტოკრატიულ წესს და მოითხოვს ოჯახშიც და სკოლაშიც ყმაწვილთა ფიზიკური აღზრდის პროგრესული მეთოდების დანერგვას. მას მგაიცედ

1. ზ. წერეთელი, თხზ. სრ. კრებული, ტ. 1, გვ. 150.

2. ს. მესხი, თხზ. ტ. 3, გვ. 241.

3. იქვე, გვ. 241.

4. იქვე, გვ. 435.

5. ს. მესხი, თხზ., ტ. 1, გვ. 434.

სწამს, რომ პარმონიულად განვითარებული მოზარდი თაობის აღზრდის გადამწყვეტი პირობა ყმაწვილთა გონებრივი, მნეობრივი, ესთეტიკური, შრომითი და ფიზიკური აღზრდის ურთიერთკავშირი ერთდამოკიდებულების სწორი ორგანიზებაა.

სამართლიანად აღნიშნავს აკად. ავთანდილ ციბაძე, რომ XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართული პრესის ფურცლებზე უხვად ეპოულობთ ქართველ განმანათლებელთა მოსაზრებებს იმის თაობაზე, თუ რა გავლენას ახდენს ფიზიკური აღზრდა პიროვნების ინტელექტუალურ აღზრდაზე, ფიზიკურ გამშვენიერებაზე, ესთეტიკური გემოვნების განვითარებაზე, გონებრივ და სულიერ ამაღლებაზე. ისინი მიუთითებენ ეთიკის რა შინაარსის მომცველია ეროვნული სპორტის ცალკეული სახეობა, მოძრაობის თამაშობები, რომელთა დანერგვა-დაუფლება აუცილებლად მოზარდის მაღალი იდეალებისათვის მომზადებას ითვალისწინებს. მათი საშუალებით ვითარდება სამოგადოების აქტიური წევრი, მებრძოლი ადამიანი, რომელსაც ფიზიკური აღზრდის დახმარებით ეძლევა „მაღალი მწე და მაგარი აგებულება, რომ შემდეგ გახდეს ყოველისფრით სასარგებლო კაცი ქვეყნისათვის“. თუ მოზარდთა აღზრდაში პარმონია ირღვევა, თუ აღზრდის საერთო სისტემაში ფიზიკური აღზრდა გაუფასურებულია, „მაშინ ამგვარი აღზრდა იქნება მავნებელი და უსარგებლო მისთვისაც და სამოგადოებისთვისაც“.¹

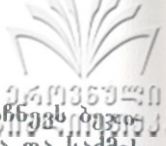
ქართველი განმანათლებლები კარგად იცნობენ კლასიკური პედაგოგიკის მიღწევებს, ქართულ გრადიციებს, ითვალისწინებენ ეროვნულ ხასიათს, მისწრაფებებს, წინ სწევენ ფიზიკური განვითარების საშუალებებს, კანონზომიერებებს, განიხილავენ და ასაბუთებენ ფიზიკური აღზრდის მრავალმხრივ მნიშვნელობას, აყალიბებენ მწყობრ შეხედულებებს მოზარდი თაობის ფიზიკური აღზრდის სისტემის შესახებ, ქმნიან მეცნიერულ დონეზე დაფუძნებულ ფიზიკური აღზრდის ქართულ თეორიას.

პარმონიული აღზრდის განმანათლებლურ კონცეფციაში შრომითი აღზრდა მიჩნეულია პარმონიულად განვითარებული ადამიანის აღზრდის კომპონენტთა აუცილებელ შემადგენელ ნაწილად და ის სწორედ ამ ასპექტშია განხილული.

ქართველი განმანათლებლები ავითარებენ შრომითი აღზრდის მეცნიერულ კონცეფციას, სადაც შრომა გაგებულია, როგორც ფიზიკური და სულიერი ფორმირების, ადამიანური არსებობისა და განვითარების ძირითადი წყარო; გამოკვეთილია შრომისმოყვარეობის აღზრდის განსაკუთრებული აუცილებლობა, ხოლო შრომისადმი კეთილსინდისიერი დამოკიდებულება ცხოვრების, მოღვაწეობის, კაცური ღირსებისა და ადამიანურობის განმსაზღვრელადაა მიჩნეული.

ილია ჭავჭავაძის იდეალი პაგიოსანი, ალაღ-მართალი, შრომისმოყვარე და შრომის დამფასებელი, სამშობლოს ერთგული მომავალი თაობის აღზრდაა. ქართველი კლასიკოსი მაღალმნეობრივ და პარმონიუ-

1. ა. ციბაძე, ფიზიკური აღზრდის მეცნიერული თეორიის ჩამოყალიბება საქართველოში, განათლება, 1982, გვ. 5.



ლად განვითარებული ადამიანის განუყრელ თვისებად მიიჩნევენ ცხოვრობას, გარჯას, საკუთარი შრომით ცხოვრებას, სიგყვისა და საქმის ერთიანობას, მშრომელი კაცის დაფასებას, სხვისი შრომისადმი პატივისცემას და უშურველობას.

ილია ჭავჭავაძე შრომას აღიარებს სამოგადოებრივი ყოფის, ადამიანთა ცხოვრების საფუძვლად. მაგრამ შრომა რომ გახდეს „თავისუფალი“ და ქვეყნად დამყარდეს „შრომის სუფევა“, საჭიროა ცხოვრების ისეთი წესის დამკვიდრება, სადაც ადამიანებს მიეცემათ „წართმეული ნიჭის“ გამოვლინების საშუალება. ილია მკაფიოდ გამოხატავს ამრს „შრომის განთავისუფლების“, „შრომის ახსნის“ აუცილებლობის შესახებ. სწამს, რომ მიზანმიმართულ ბრძოლაში აუცილებლად შრომა გაიმარჯვებს, რადგანაც მხოლოდ შრომითა და ბრძოლით მოიპოვება და დამკვიდრდება ქვეყნად თავისუფლება და ბედნიერება. მწერალი აღიარებს პრინციპს, რომ ადამიანი აუცილებლად ბედნიერად უნდა ცხოვრობდეს. ადამიანი — ადამიანური არსებობისათვისაა დაბადებული, თავისი ცხოვრების მანძილზე იგი უნდა იყოს თავისუფალი, თანასწორი, ჰქონდეს შრომის უფლება და იღვწოდეს თანამოძმეთა საყოველთაო ბედნიერებისათვის.

ილია ჭავჭავაძე განათლებასა და შრომას მიიჩნევს ისეთ გარდამტეხ ძალად, რომელმაც უნდა გადალახოს სოციალური წინააღმდეგობები და შექმნას სამოგადოებრივი ურთიერთობის ახალი საფუძველი, რაც ორ წოდებას შორის მოსპობს „ხილჩაგეხილობას“ და ამოაყვებს ადამიანების გათმომველ უფსკრულს. ქართველი კლასიკოსი მშრომელ კაცს სამშობლოს ბედს ანდობს, მასზე ამყარებს მომავლის იმედს, მასში გრძნობს ძალას. „იქა სდულს ძარღვებში მორალური სისხლი, იქა სცემს თითონ სიცოცხლის ძარღვიცა“. „რამოდენა ღონე ყოფილა შექმნისა“ მშრომელ კაცში, ამბობს მწერალი და მოითხოვს შრომისმოყვარე, გამრჯე და თავისი თავის მოიმედე კაცური კაცის აღზრდას, რადგან უიმისოდ ქვეყანა ვერ განახლდება, ვერ დაიმღევა არსებული სოციალური უკუღმართობა და სამუდამოდ ბნელში დარჩება.

ილია ჭავჭავაძემ კარგად იცის, რომ შრომითი აღზრდის საუკეთესო საშუალება თვით შრომაა, შრომის პროცესში უშუალო მონაწილეობაა. ე.ი. ყმაწვილთა ჩაბმა პრაქტიკულ შრომაში, რაც განაპირობებს შრომის პრაქტიკული ჩვევების შეძენას. ამასთან ილია ხაზს უსვამს იმ აუცილებელ პირობას, რომ შრომა მომარდებისათვის იყოს მისაწვდომი, შესაბამისი და შეეფერებოდეს სკოლის ძირითად ამოცანას, უკავშირდებოდეს მოსწავლეთა სასწავლო-საგანმანათლებლო ამოცანებს.

ილია ჭავჭავაძე დიდად აფასებს სამშობლოს სასიკეთოდ აუცილებელ, შეგნებულ და მიზნობრივ შრომას. სამოგადოებისათვის სასარგებლო, ქვეყნისათვის მაღლის მომგან შრომას, რომელიც ადამიანის მორალის ყველაზე უფრო გამოკვეთილი და მაღალი თვისებაა. შრომის მიმართ შეგნებულ დამოკიდებულებას დიდი ილია პიროვნების უმაღლეს მოქალაქეობრივ ღირსებად აღიარებს, მიაჩნია, რომ იგი ყველაზე ნათლად გამოხატავს ადამიანის სამოგადოებრივი მოვალეობის შეგნების აღმაგებულებას.

აკაკი წერეთელი ჭეშმარიტი ცოდნის წყაროდ შრომას მიიჩნევს.

მისი აზრით, მშრომელი ყმაწვილი სამაგალითოა, სიბეჯითე და შრომისმოყვარეობა აკეთილშობილებს ბავშვის სულს, ხელს უწყობს ჰარმონიულად განვითარებული ადამიანის ჩამოყალიბებას. პოეგის აზრით, ნორჩი არსების შრომითი საქმიანობის სარბიელს სათანადოდ შეერჩეული თამაშობები უნდა წარმოადგენდეს. მით უფრო, რომ ქართული ხალხური თამაშობები და სათამაშოები ამის დიდ შესაძლებლობებს ქმნის. თამაშობებმა ყმაწვილს უნდა გაუვარჯიშოს ჭკუა-გონება, გამოუწრთოს და განუვითაროს სხეული და, რაც მთავარია, შეაყვაროს შრომა, მოამზადოს ნამდვილ შრომით საქმიანობაში ჩასაბმელად. გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება ისეთ თამაშობას სადაც შრომის ელემენტები გონიერულადაა ჩართული, სიყვარულით კი ბავშვებს ის სათამაშო უფრო უყვართ, რომელშიც მათი შრომაა გამოხატული. ასეთი სათამაშო ბავშვებს არ წყინდებათ, მასში პოულობენ სულიერ კმაყოფილებას. აკაკის აზრით, თამაშის დროს ბავშვის სიამოვნებას და კმაყოფილებას იწვევს ის, რომ მან შრომა დახარჯა, მიიზიდა და ისრულა, შეძლო საქმის გაკეთება. ბავშვის მრდასთან ერთად მისი შრომა-თამაშობები თანდათან, მომრდილთა საქმიანობაზე დაკვირვების შედეგად, გადაიმრდება სრულფასოვან შრომად, რასაც განსაკუთრებით უნდა შეუწყოს ხელი სკოლამ, ოჯახმა.

აკაკი წერეთელი მოითხოვს, რომ შრომა გამოიყენონ როგორც აღმრდის განუყოფელი ნაწილი, რადგან, შრომა იმიდავს ბავშვს, აესებს, ალაშაშებს, შინაარსიანსა და საინტერესოს ხდის მის ცხოვრებას. აუცილებელია, რომ აღმმრდელმა ბავშვში განავითაროს შრომისადმი მიდრეკილება, რაც გონიერული და თანმიმდევრული შემოქმედებით შრომის მოთხოვნილებად უნდა იქცეს. შრომის შედეგით მიღებული სიამოვნება კი აუცილებლად შრომის დრმა სიყვარულში გადაიმრდება.

შრომას აკაკი ადამიანის გამაკეთილშობილებელ საშუალებად მიიჩნევს, რადგანაც შრომა გადამწყვეტ როლს ასრულებს მომარდის ხასიათის, განწყობილების და საერთოდ ფსიქიკის ჩამოყალიბებაში. მრდის და ამადლებს მის მწეობრივ თვისებებს აწრთობს და აკაქებს მის სხეულს, ამიგომ, ადამიანის ბუნება-ხასიათის და ცხოვრებისეული წესის შემუშავებაში, აკაკის მოსამრებით, ძირითადი როლი შრომით აღმრდას ეკისრება.

„ახალი გიპის ქართუელის“ აღმრდის, სამოგადოებრივი ცხოვრებისათვის მომზადების, სწავლა-განათლებისა და ცხოვრების კავშირის განმტკიცების მთავარ პირობად იაკობ გოგებაშეილი შრომის სიყვარულის აღმრდას აღიარებს. მისი აზრით, სკოლის ძირითადი და განსაკუთრებული ამოცანაა ყმაწვილს შეაყვაროს შრომა, მისცეს მას ნაყოფიერი შრომისათვის საჭირო ცოდნა და ჩვევები, რადგანაც სამოგადოების განვითარება შეუძლებელია შრომის გარეშე, პიროვნების საერთო განვითარების საფუძველი მხოლოდ შრომაა და ცხოვრებისათვის მომარდი თაობის მომზადება ფიზიკური და გონებრივი შრომის უნარ-ჩვევების დაუფლება.

1. ი. გოგებაშეილი, რჩ., ნაწ. ტ. 2, გვ. 312.

2. იქვე, გვ. 312.



იაკობ გოგებაშვილი შრომას მიიჩნევს, ქართველი ხალხის ერთგული კონსოლიდაციის არსებით პირობად. კითხვაზე, თუ „რომელი დროა შის, რომელი ბაირალის ქვეშ უნდა მოხდეს ეროვნული შეერთება ქართველ წოდებათა“¹ იაკობი უპასუხებს „რასაკვირველია ამ დრომად უნდა გახდეს პრინციპი შრომისა, ის პრინციპი, რომლის გარეშე ჩვენს დროში არც ერთს წოდებას სიცოცხლე და წარმატება არ შეუძლიან“.²

ცხოვრებასთან სკოლის კავშირის განმტკიცების ერთ-ერთ ძირითად პირობად იაკობ გოგებაშვილს მოზარდი თაობის შრომითი აღზრდის მიზანმიმართულად წარმართვა მიაჩნია, რადგანაც სწავლის პროცესში ეყრება საფუძველი მოსწავლეთა შრომით აღზრდას. ქართველი კლასიკოსი ორგანულ მთლიანობაში განიხილავს სასწავლო და შრომით პროცესს. სწავლა, სასკოლო დავალებების შესრულება მოსწავლეთა შრომაა. მოსწავლე, რომელიც ბეჯითია, გულმოდგინედ და სისტემატიურად ასრულებს სასწავლო დავალებებს, ასევე იბეჯითებს და კეთილსინდისიერად იშრომებს საზოგადოებრივ ასპარეზზე. იაკობი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს მოსწავლეებში შრომისადმი პატივისცემის ჩანერგვას. საჭიროდ მიიჩნევს, სკოლაში სწავლის პარალელურად ყმაწვილებმა სასოფლო-სამეურნეო შრომაშიც მიიღონ მონაწილეობა. მისი აზრით, მოზარდთა შრომაში ჩაბმა, რა სახითაც არ უნდა ყოფილიყო იგი, ღიდალ სასარგებლოა, რადგანაც აუცილებელია მათ ჩამოუყალიბდეთ შრომის დაფასების უნარი, მიდრეკილება შრომისადმი, გამოუმუშავდეს ცოდნის ცხოვრებაში გამოყენების ჩვევა და შრომისადმი პატივისცემა.

იაკობ გოგებაშვილი აღგაცემით წერს გაბრიელ ქიქოძის შესახებ, რომელიც მუშაობის დაწყებისთანავე გასაოცარი ენერგიით შეებრძოლა თბილისის სასულიერო სემინარიაში არსებულ ფორმალურ სწავლებას, გაბედულად დაიწყო გონებრივი და ფიზიკური შრომის ერთმანეთთან დაახლოება და პირადი მაგალითის ჩვენებით მისაბამი შეიქნა ყველასათვის. „კეთილი, ჯანსაღი და მნებორივი ცხოვრების საუკეთესო საშუალებად ის თვლიდა გონებრივი და ფიზიკური შრომის ერთმანეთთან შენაცვლებას. ამ წესს ის თვითონაც მკაცრად იცავდა. თავის ინტენსიურ გონებრივ შრომას ის ცვლიდა შემის დატრით, რასაც ყოველდღე მიმართავდა რეგულარულად, განსაზღვრულ საათებში. მოსწავლეები ბაძავდნენ თავიანთ ინსპექტორს და თვითონაც ხშირად ჭრიდნენ შემას, მონაწილეობდნენ სამეურნეო საქმიანობაში და ამით უმსუბუქებდნენ მსახურთ ფიზიკურ შრომას“.¹

ღიდალი იაკობი თავის უკვდავ სახელმძღვანელოებში ბეჭდავდა ნაწარმოებებს, რომლებიც მოზარდებში შრომის საზოგადოებრივი დანიშნულების შეგნებას, შრომისმოყვარეობის აღზრდასა და განმტკიცებას ემსახურებიან; აღვივებენ შრომისა და მშრომელი ადამიანის სიყვარულს, პატივისცემას, აქებენ ბეჯითსა და გამრჯე მოსწავლეებს, ამზადებენ ახალგაზრდობას ცხოვრებისათვის. იაკობისეული გაგებით საზოგადოებისათ-

1. ი. გოგებაშვილი, თხზ., ტ. 3, 1954, გვ. 39.

2. „დროება“, 1870, № 22.

ვის სასარგებლო შრომისადმი შეგნებული დამოკიდებულება მაღალმწიფეობრივი ადამიანის ყველაზე უფრო დამახასიათებელი თვისებაა.

გიორგი წერეთლის ამრით, აუცილებელია ყმაწვილს პატივად მიიღოს, რომელიც ჩვეულებრივად შრომისმოყვარეობის ნათელი გრძნობა, რადგან „ქვეყანა მხოლოდ მაშინ გაძლიერდება, როცა ყოველი კაცი საქმობს, მუშაობს“.²

გიორგი წერეთელი თანამემამულეებს მოძღვრავს, რომ ისტორიული უკუღმართობის ყველა ქარტეხილში გამარჯვებული დარჩება „ის უმთავრესი ნაწილი ხალხისა, რომელიც ძველთაგანვე შრომაში იყო გაწაფული. მომავალიც ამ ჯანით ღონიერს ხალხზე გრძნობებს და იმდენი შეგნებით კარგი თვისებაცა აქვს, რომ მიუცილებლად ბურთი და მოედანი იმას დარჩება, მით უფრო სარწმუნოა ეს ამბავი. რომ ამ ქორთა ხალხის ნამდვილ შვილებით და მომავალთ სთვლის თავის თავს ის გონება გახსნილი მშრომელი ახალგაზრდა, რომელსაც სულ პირველად ქვეყნის ბედნიერება და მთელი ერის კეთილდღეობა აქვს წინ წამოყენებული... მაშ გაუმარჯოს მშრომელს ერს და იმის მოთავეს მშრომელს, განათლებულს ახალგაზრდობას. ჩვენი ქვეყნის ბედნიერება შემდეგში მათ ერთმანეთთან დაკავშირებაზე და მეგობრობაზეა დამოკიდებული“.¹

გიორგი წერეთლის ამრით, შემდგომი სამოგალობა, რომელიც ფიქრობს „ფიზიკური მუშაობა კაცს დაამდაბლებს“, ამიტომ მთელი ყურადღება გადატანილია „მხოლოდ გონების გახსნამედ... ამგვარი მოქცევა ყმაწვილის სიმრთელის დამღუპველია“. ამასთან, ფიზიკური შრომის სიძულვილისაგან წარმოდგება უკმაყოფილება, „ესაქმობება რაღაც უგუნური გამოშვებება, ოცნებობა ერთი სიგყვით ყველა, რასაც დაჰბადებს სიცოცხლე ერთის მხრით გახსნილი“.²

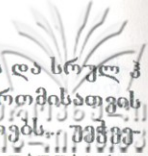
გიორგი წერეთელი დარწმუნებულია, რომ აუცილებელია სასწავლებლებთან მოწყობილ სახელოსნოებში მოსწავლეები დაეუფლონ პრაქტიკულ ცოდნას. „ექვე არ არის, რომ ამგვარი სამუშაოები დიდს სარგებლობას მოუტანდნენ ყმაწვილს მოსწავლეს, რადგან ის მოიპოვებს სიმკვირცხლეს და გაღონიერდება კიდევ“.³ ქართველი განმანათლებელი გვასწავლის, რომ ნიუტონი, უაგო, სტეფენსონი ბავშვობიდანვე ეჩვეოდნენ „სხვა და სხვა მექანიკურ მუშაობას“, დიდი კმაყოფილებით აკეთებდნენ პაგარა წისქვილებს, ურმებს და სხვადასხვა „მაშინებს“, „ეს ცნობისმოყვარეობა იყო მიზეზი იმათი უდიდესი გამოგონებებისა. გონება და პრაქტიკული ნიჭი შეიძინეს იმათ სიყმაწვილეში მუშაობით“.⁴ მწერალმა კარგად იცის, რომ ადამიანმა ყოველი დაბრკოლება შრომით უნდა დასძლიოს, „დასთრგუნოს“, განსაკუთრებით „ეს შრომა მართებს კაცს თავის გონების გახსნისათვის“. იგი, ვისაც შრომა უყვარს, ყველა დაბრკოლებას გადალახავს, რადგანაც შრომა ყოვლისშემძლეა. „სისრულე და უპირატესობა კაცს შეუძლიან მოიპოვოს შრომით, თუ თქვენა გაქვთ დიდი ნიჭი, შრომა გააუმჯობესებს თქვენს ნიჭს, და თუ

1. „კრებული“, 1873, №3, გვ. 231.

2. გ. წერეთელი, თხზ., სრ. კრ., ტ. 1, გვ. 151.

3. იქვე, გვ. 152.

4. იქვე.



თქვენი ნიჭი არ არის ისე ბრწყინვალე, შრომა გამოაღვიძებს და სრულ კ ყოფს — თქვენს ნაკლულოვანებას. კარგად წარმართული შრომისათვის არ არის რა შეუძლებელი, უამისოთ კი კაცი ვერაფერს გააკეთებს. უწყველია, რომ გენიოსები იყვნენ ყოველთვის გულდადებული და დაუღალავი მშრომელნი“¹

გიორგი წერეთელი შრომას მიიჩნევს იდეალური წყობილების საფუძვლად. ოღონდ, იდეალური სამოგადოება მხოლოდ ღონიერი და შრომისმოყვარე ადამიანებისაგან უნდა შედგებოდეს. მისი აზრით, განათლებული, მწემაღალი და მშრომელი ადამიანებისაგან შემდგარ სამოგადოებაში აღარ იქნება, „აღარც ავაზაკობა, აღარც ქურდობა და კაცის კვლა“.

სერგი მესხის აზრით, „ბუნებით მდიდარსა და უხვად შემკობილ საქართველოს ყველაზე უფრო ისეთი კაცები ეჭირვება, რომელთაც იცოდნენ ამ ბუნებით სიმდიდრის გამოყენება“². ყოველი კაცი იქ უნდა ცხოვრობდეს, მოქმედებდეს და შრომობდეს, სადაც მისი შრომა უფრო სასარგებლო, ნაყოფიერი იქნება. ასეთი ღვთაებრივი ადგილი კი მხოლოდ სამშობლოა. ამასთან „ყოველი ნასწავლი ქართველი მწეობითად და სხვა ყოველის მხრით ვალდებულია, ხალხის ოფლისა და მეოხებით შეძენილი სწავლა და განათლება ისევ ხალხს მოახმაროს“³.

საქართველოს აუცილებლად ესაჭიროება პრაქტიკული ცოდნის გავრცელება, ამიგომ, ყოველი კაცი, წერს სერგი მესხი, რომელიც ცდილობს თავისი ქვეყნის სიკეთისათვის და რომელსაც ესმის, თუ რა გზებით შეიძლება ამ სიკეთედლე მიღწევა, — უნდა თანაუგრძნობდეს თავის ქვეყანაში სპეციალურ განათლების გავრცელებას. სერგი მესხის აზრით, აუცილებელია სკოლამ შრომის სიყვარული და შრომისადმი პატივისცემა ჩაუნერგოს ყმაწვილს, ჩააგონოს, რომ ყოველგვარი შრომა, რომელიც სამშობლოს ესაჭიროება, საამაყოა, მაგრამ ცოცხა შრომით ბევრი არ შეიძინება. იგი გმობს მარმცობას, მუქთახორობას, განადიდებს შრომისმოყვარეობას, მამულის მოვლას და აღზრდის განსაკუთრებულ მიზნად ახალი თაობის ცხოვრებისათვის მომზადებას აღიარებს, რაც სხვა არაფერია თუ არა ყმაწვილთა მომზადება ფიზიკური და გონებრივი შრომისათვის. „ეს ხელუხლებელი ბუნება, ეს შეუშუალებელი ქვეყანა — ყველაფერი მუშახელს და მუშა-გვინს თხოულობს, ყველას კაცი მშრომელი და გულშემაგკივარი ეჭირება“⁴. იგი აიდეალებს „მამულის ყოველ ნამდვილ შეილს“, რომელსაც „ყველაზე პირველათ თავის სასიამოვნო და სასარგებლო შრომით მხოლოდ ის მიაჩნია, რაც მამულისათვის სასარგებლო და გამოსადეგია“⁵.

ნიკო ნიკოლაძის აზრით, ადამიანის ღირსების ერთადერთი ღამცველი და მისი პიროვნული ღამოუკიდებლობის შენარჩუნების ერთ-ერთი საშუალება არის შრომა. სწორედ ამიგომ აღზრდილი, განათლებული და პროგრესულად მოაზროვნე ადამიანის მოვალეობაა საკუთარი და არა სხვისი

1. გ. წერეთელი, თხზ., სრ. კრ., ტ. 1, გვ. 154.

2. ს. მესხი, თხზ., ტ. 2, გვ. 141.

3. იქვე, გვ. 144.

4. ს. მესხი, თხზ., ტ. 3, გვ. 359.

5. ს. მესხი, თხზ., ტ. 2, გვ. 145.

ნაშრომით ცხოვრება. ამასთან, არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს კაცის ცხოვრებაში რაიმე დაბრკოლება, რომლის გადალახვა გონების ძალას და შრომას არ შეეძლოს. შრომა არის ადამიანის არსებობის მისი კაცად აღზრდისა და გონებრივ, ფიზიკურ, მორალურ მხარეთა განვითარების ერთ-ერთი მთავარი პირობა.

ნიკო ნიკოლაძეს მიაჩნია, რომ საჭიროა ყმაწვილს აღზრდის პირველი დღეებიდანვე დაეანახოთ, ვაგრძნობინოთ შრომისმოყვარე ადამიანის მაღალი დანიშნულება საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, „აღეძრათ მასში უანგარო შრომის სურვილი“, რადგან მხოლოდ საერთო შრომის საფუძველზეა შესაძლებელი მომარდი თაობის აღჭურვა იმ მაღალი შეგნებით, რომელიც „ყველას და თითოეულის ბედნიერებას“ გულისხმობს. ნ. ნიკოლაძის გაგებით, ადამიანს წმინდათაწმინდა სიამოვნებას ანიჭებს სამშობლოსა და ხალხისათვის გაწეული შრომა. ამიგომ საჭიროა სწავლის პროცესშივე გავაცნოთ ყმაწვილებს ხალხის ცხოვრება, შრომითი საქმიანობა, მისი მისწრაფებები, ღვინო და წუხილი, რაც თავიდანვე შეუწყობს ხელს ხალხის ინტერესების მომავალი დამცველის აღზრდას.

ნიკო ნიკოლაძე შრომითი აღზრდის გადამწყვეტ ამოცანად ყმაწვილში შრომის სიყვარულისა და სიბეჯითის დანერგვას მიიჩნევს და ამ მხრივ მნიშვნელოვან ფაქტორად სწავლის პროცესს აღიარებს. მისი შეხედულებით, სწავლა ყოველდღიურ, სისტემატურ, ბეჯით შრომას მოითხოვს. ამიგომ, რაგინდ ნიჭიერი იყოს ყმაწვილი, მისი წინსვლის აუცილებელი საშუალება მხოლოდ სწავლა და ბეჯითი შრომაა, რაც ხელს უწყობს მომარდის არა მარტო გონებრივ განვითარებას, არამედ ნებისყოფისა და ხასიათის გამომუშავებასაც. მართებულად აღნიშნავს პროფ. ვლ. ზამბახიძე: ნიკო ნიკოლაძე, იცავდა რა ადამიანის ხასიათის თავისებურებათა სოციალურ გარემოზე დამოკიდებულებას, დაბეჯითებით ასაბუთებდა, რომ მომარდის ხასიათის ჩამოყალიბებაზე უდიდეს გავლენას ახდენს ოჯახი, სკოლა და მათ მიერ სათანადოდ დაყენებული შრომითი აღზრდა.

ნიკო ნიკოლაძე გვასწავლის, რომ სისტემატური და ბეჯითი შრომა ყველასათვის აუცილებელია. შექსპირი, გოეთე, ბაირონი, სერვანტესი და სხვ. გენიოსები იყვნენ, მაგრამ მთელი სიცოცხლის მანძილზე თვითგანვითარებისათვის შრომობდნენ. ისინი თავის ამრებსა და შემოქმედებას საკაცობრიო ცოდნის საერთო საგანძურიდან იძენდნენ, კარგად ჰქონდათ შეგნებული, რომ მხოლოდ იმის სრულყოფა შეიძლება, რასაც საფუძვლიანად და ყოველმხრივ ხარ დაუფლებული. რაც უფრო ძლიერია გაღანგი, რაც უფრო ღრმაა გონება, მით უფრო ცხოველია მისი ცოდნისმოყვარეობა, მისი წყურვილი ბუნების საიდუმლოებათა გამოცნობისა. ამ „წყურვილის“ მოკვლის ერთ-ერთ ძირითად საშუალებად ნიკო ნიკოლაძეს შრომა მიაჩნია, ურომლისოდან, მისი თქმით, გაღანგი ფაგალურად დატკნება და უკვალოდ ჩაივლის.¹

ნიკო ნიკოლაძის ამრით, განსაკუთრებით დიდი შეცდომაა, როცა ხალხის „გონებითი და ფიზიკური ძალა დაფანტულად, უთავბოლოდ, უგზო-უკვლოდ იხარჯება“. იგი მიიჩნევს, რომ შრომისა და ძალის გონიერ

1. ვლ. ზამბახიძე, ნიკო ნიკოლაძის პედაგოგიკური იდეები, 1957, გვ. 196.

შეერთებას და ერთი მიზნისაკენ წარმართვას ხალხისათვის. ¹ „გონიერი შრომის შეერთება, რიგგარეშე დისციპლინა იმაში მდგომარეობს, რომ ამ ათასი კაცის გვინი და გონება საქმეს ეხმარებოდეს, რომ რაც მათ ძალა ან მოხერხება აქვთ, სულ მთლიანად შრომაზედ იყოს მიქცეული“. მაშინ „თითოეულს ამ მშრომელთაგანს მოთავედ გახდომა შეეძლება..., რომლის გარშემოც რიგზე დგებიან გონიერი მშრომელები“. ² ამასთან, ხალხში ნამდვილი ერთობა, შეგნებული და აუცილებლად საჭირო დისციპლინა მხოლოდ მაშინ დამყარდება, „როცა ხალხი ეკონომიკურად გათავისუფლდება და შეერთებულ შრომას შეეჩვევა“, „ჩვენი მოთავეები ბრმა მორჩილების ძებნას დაივიწყებენ, და მარტო თავისი გონების ძალით, მარტო თავისი მიზნის სიწმინდით ან საფუძვლების შეურყევლობით მოიგებენ ახალგაზრდობის შემუშავებულს მოწიფულს, თვალახელილს გონებას“. ³ ხოლო საზოგადოების განვითარება, მისი ცხოვრების გაუმჯობესება და ახლებურად მოწყობა შესაძლებელია მხოლოდ „ყველასა და თვითეულისათვის სავალდებულო შრომის“ საშუალებით.

ამრიგად, XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართველ განმანათლებელთა მოძღვრებაში მეცნიერულ დონეზეა გაგებული შრომის ბუნება, მისი განსაკუთრებული როლი პარმონიულად განვითარებული ადამიანის აღსაზრდელად. განმანათლებლები შრომითი აღზრდის ძირითად წყაროდ ადამიანში შრომისმოყვარეობის, გარჯისადმი შეგნებული დამოკიდებულების ჩანერგვას, აღზრდას აღიარებენ და ამ ყოვლისმომცველ, მიზნის აღმსრულებელ უნარს უშუალოდ უკავშირებენ შრომითი ჩვევების გამომუშავებას. მისი ხორცშესხმის საშუალებად კი ნაყოფიერ და მიმანამიშართულ შრომას მიიჩნევენ, რომელიც მოზარდის სასწავლო-აღზრდელობით, საგანმანათლებლო საქმიანობასთანაა შერწყმული.

როგორც ვნახეთ, XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართულ განმანათლებლურ კონცეფციაში გააზრებულია ადამიანის არსის, ბუნების, გეოგრაფიულ-სოციალური გარემოს და ადამიანის პარმონიული აღზრდის ურთიერთმიმართების საკითხები, აღზრდის მიზნად დასახულია პიროვნების პარმონიული განვითარება და მის ძირითად კომპონენტებად გონებრივი, მნეობრივი, ესთეტიკური, რელიგიური, ფიზიკური და შრომითი აღზრდა აღიარებული, ხოლო პარმონიული განვითარების საფუძვლად ადამიანში არსებული ყოველი ნიჭისა და უნარის თანაბარი განვითარებაა მიჩნეული.

ქართველი განმანათლებლები კატეგორიულად უარყოფენ ადამიანის ერთი, რომელიმე ნიჭის განსაკუთრებულად განვითარებას სხვა ნიჭისა და უნარის დაქვეითებას ხარჯზე. ისინი ადამიანის გონებრივი, მნეობრივი, ესთეტიკური, რელიგიური, ფიზიკური და შრომითი აღზრდის ამოცანებს განიხილავენ, როგორც პარმონიულად განვითარებული პიროვნების აღზრდის ურთიერთშემავსებელ საშუალებათა ერთიან, გა-

1. ნ. ნიკოლაძე, თხზ., ტ. 7, 1985, გვ. 333-335.

2. ნ. ნიკოლაძე, თხზ., ტ. 7, 1985, გვ. 336.



ნუყოფელ სისტემას. „დედაბერი ეხლანდელის პედაგოგიის მიმართულებით ბისა იგია, რომ ადამიანი უნდა იწურთენებოდეს სკოლაში ყოველმხრივ: გონებით, მნე-ხასიათით, სულითა და ხორციით და არც ერთი ამათგანი არ უნდა შეეწიროს მეორეს“¹ – წერს ილია ჭავჭავაძე და ეს ამრიგანსაზღვრავს განმანათლებელთა პრაქტიკულ მოღვაწეობას, რომლებიც საფუძვლიანად ეყრდნობიან წინა საუკუნეების პედაგოგიკურ ამროვნებას, აანალიზებენ სხვადასხვა ეპოქის დასავლეთ ევროპისა და რუსეთის პროგრესულ მემკვიდრეობას და თანამედროვეობის სასწავლო სისტემის კრიტიკასთან ერთად, ეროვნული თავისებურებების ღრმა ცოდნით, აყალიბებენ თანმიმდევრულ მეცნიერულ პედაგოგიკურ მოძღვრებას ადამიანის სრულყოფილად აღზრდისა და ჰარმონიული განვითარების შესახებ.

განმანათლებლები მიიჩნევენ, რომ აღზრდამ ადამიანში მრავალი შესაძლებლობა, მრავალი უნარი უნდა გამოავლინოს და განავითაროს თანაბრად, თანაბომიერად. იგი მთლიანი, ურთიერთგანმაპირობებელი და ურთიერთგამაწონასწორებელი, ფართო და სრული პროცესია, რომელიც პიროვნების აღზრდის აუცილებელ კომპონენტთა ერთობლიობას და მჭიდრო ურთიერთკავშირს გულისხმობს. იგი აერთიანებს აღზრდის მრავალ მომენტს და მიზნად სამოგადოებრივი ცხოვრებისათვის ადამიანის სრულყოფილად მომზადებას სახავს, ხელს უწყობს „სულის ჰარმონიულად განვითარებას, რაც შეადგენს იდეალს სწავლისა და აღზრდისას, და რომელმედაც არის დამოკიდებული ყოველი ერის წარმატება და ბედნიერება“.²

განმანათლებლები ჰარმონიულად განვითარებული ადამიანის და ადამიანში ადამიანურობის აღზრდის მოწინავე პრინციპად აღიარებენ ჰუმანიზმს, რომელსაც ისინი ორგანულად უკავშირებენ სულგრძელობას, კაცთმოყვარეობას, პატიოციზმს, ხალხთა მეგობრობას, შრომისმოყვარეობას, სიყვარულს, სიკეთეს, თავისუფლებას... და „ეს სასიქადულო კაცთმოყვარეობა, წერს იაკობ გოგებაშვილი, ქართველებს განასხვავებს თავიანთ ისტორიულის არსებობის ყოველ ხანაში...“³

იაკობ გოგებაშვილი ამაღლებს ჰარმონიული განათლების პრინციპს, აჰყავს ის უფრო მაღალ, ყოველმხრივ განვითარების პრინციპამდე. პროფ. გ. თავიშვილის მოსაზრებით, ადამიანის ყოველგვარი ნიჭის განვითარება იაკობ გოგებაშვილთან გაგებულია, როგორც მისი ყოველმხრივი განათლება, ხოლო ყოველმხრივი განათლება კი მას აქცევს სრულყოფილ ადამიანად. არა ყოველნაირი განათლება ან განათლების ყოველი სახე აქცევს ადამიანს სრულყოფილ, ნამდვილ და სრულ ადამიანად, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ ყოველმხრივი განვითარება. სხვადასხვა ან რომელიმე ნიჭის განსაკუთრებულ განვითარებას საჭიროა საძირკვლად ქონდეს ფართო გონებრივი განათლება, რომელიც მისცემს საშუა-

1. ი. ჭავჭავაძე, რჩ. ნაწ. ტ.4, გვ. 221.

2. ი. გოგებაშვილი, თხზ., ტ. 6, გვ. 762.

3. ი. გოგებაშვილი, თხზ., ტ.3, გვ. 227.



ლებას და უზრუნველყოფს ყოველგვარი ნიჭის ნორმალურ განვითარებას. „მხოლოდ ფართო განვითარებას შეუძლიან მკვიდრ სამოქმედო დაედოს ყოველ გვარს სპეციალობასა და გახდეს წყაროდ სანაგრელის ნაყოფიერებისა“, მაგრამ განმსაზღვრელი და განსაკუთრებული ადგილი უნდა ჰქონდეს ყოველივე იმას, რაც მრდის ადამიანში ეროვნულ სულს, „ამკობს მას ყოველი ეროვნული ღირსებითა და თავისებურობითა“. აუცილებელია ყველა ადამიანმა „სამოგადო განათლებასთან ერთად შეიხორცონ ქართული მამულიშვილობა, აივსნენ ქართული თვისებებით და გახდნენ ნამდვილნი, სრულნი ადამიანები, გამოსაღვანი თავის სამშობლოსათვის“.¹

გიორგი წერეთლის აზრით, შეუძლებელია აღმრდის შემადგენელი ნაწილების მთლიანობის დარღვევა, რადგან მათ შორის არსებული გარდუვალი ბუნებრივი კავშირი აუცილებლად ხორციელდება და ისინი ერთმანეთზე ურთიერთმოქმედებენ. ჭეშმარიტი აღმრდა „სრული ადამიანის ბუნების წარმატებაში და გახსნაშია“, იმან უნდა იმოქმედოს როგორც სულმედ ისე სხეულმედ. ამასთან „ადამიანის ყოველგვარი ნიჭის საერთო თვისება ისაა, რომ უმოქმედოდ ყოფნა არ შეუძლია... საკმარისი არაა მხოლოდ ცოდნა, რა სწორადაც და მეთოდურადაც არ უნდა აწოდებდნენ მას... ადამიანის ბუნება თხოულობს ცხოვრების იდეალების გამოუმუშავებას, დაანახეთ მოსწავლეებს აღმრდის პირველსავე წლებში მაღალი მოწოდება, — გადუშაღეთ წმიდათაწმიდა ამოცანები მისი მომავალი მოღვაწეობისა, გამოიწვიეთ მასში უანგარო შრომის სიყვარული, აჩვენეთ იმ ბრძოლის მთელი სიძნელე, რაც ცხოვრებაში ელის და დაუმტკიცეთ, რომ ამ ბრძოლაში მხოლოდ მას შეუძლია გამარჯვება, ვინც ისწავლა საკუთარი ინსტიქტების დათრგუნვა“... და თქვენ აღმრდით ადამიანებს, რომლებსაც შეეძლება ცხოვრების გარდაქმნა, სრულყოფა და მუდამ ეხსომებათ, რომ „ცხოვრებაში არის რაღაც ისეთი, რაც გაცილებით უფრო წმინდაა, ვიდრე პირადი სიამოვნება და ნეგარება. ეს ის ნეგარებაა, რასაც ადამიანებს ანიჭებს სამოგადოების, სამშობლოს და სახელმწიფოსათვის თავდაუზოგავი შრომა“.²

განმანათლებლები ჰარმონიულად განვითარებული ადამიანის აღსაზრდელად, აღმრდის ძირითად კომპონენტთა ურთიერთმიმართებისა და ურთიერთკავშირის სწორი ორგანიზებისათვის გადაწყვეტენ მნიშვნელობას ანიჭებენ მასწავლებელს. დიდი ილია მიიჩნევს, რომ „მზრდელი ყმისა მეორე შემოქმედი“. პირველ შემოქმედად იგი მშობელს თვლის.

ქართველი კლასიკოსები კონკრეტულ მიზანს უსახავენ მასწავლებელს და მის უმთავრეს მოვალეობად მოზარდის მომავლის შექმნა მიაჩნიათ. საამისოდ მასწავლებელმა კარგად უნდა შეისწავლოს აღსაზრდელი, გაეცნოს მის ბუნებას, მნე-ხასიათს, მისწრაფებებს, მიდრეკილებებს, ინტერესებს, დაუმეგობრდეს და დაიმეგობროს, შეიყვაროს და ეცოდოს შეაყვაროს თავი. „თუ წერთნა გინდა ბაემვისა, იგი შენ უნდა ჩაი-

1. ი. გოგებაშვილი, რჩ. ნაწ., ტ.2, გვ. 270-271..

2. ნ. ნიკოლაძე, თხზ., ტ.4, გვ. 473-474.

სო გულში და იმან შენ“. ამასთან მასწავლებელი თავად უნდა იყოს ფართო განათლებით, ოსტატობით, ჰუმანიზმით, მაღალსულიერებით, სიყვარულით აღსავსე და ჰქონდეს პედაგოგიური მოღვაწეობის მოწოდება, „რადგან ადამიანის აღზრდა და სწავლება მეუძლია მხოლოდ მას, ვისაც ასულდგმულებს გულწრფელი სიყვარული მოყვასისადმი“.

ქართველი განმანათლებლები პარმონიულად განვითარებული ადამიანის აღზრდაში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ ხალხში დამკვიდრებულ წეს-ჩვეულებებს, ადათებს, წინაპართა მწიგნობრივ ნორმებს, ეროვნულ გრადიციებს. მათ მიაჩნიათ, რომ ამ ეროვნულმა გრადიციებმა ჩამოაყალიბა და გამოკვეთა ქართველი კაცის სულიერი სამყარო, მისი ფიზიკური იერსახე, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი თავისთავადობა და ცხოვრების გამორჩეული წესი, რაც ესოდენ ნათლად აისახა ქართველი ერის კულტურულ და ეთნიკურ ყოფაში, მის გეპირსიგყვიერებაში, მშობლიურ ენაში, მუსიკაში, ფილოსოფიაში, ფსიქოლოგიაში და ა.შ.

ქართველ განმანათლებელთა იდეები ფასდაუდებელია, განსაკუთრებით დღეისათვის, ეროვნული თვითცნობიერების აღორძინების პერიოდში, რაც პრინციპულად გვაავალებს ეროვნული გრადიციებისადმი ერთგულებას, „ყველაფრის გამაერთიანებელი და შემდუღებელი – ეროვნული სულის“ აღორძინებასა და აყვავებას. იგი უშუალოდ პასუხობს დღევანდლობას და საუკეთესო საშუალებაა ახალი საქართველოს მშენებელი ჭეშმარიტი მამულიშვილების, პარმონიულად განვითარებული მომავალი თაობის აღსამრდელად.

და მაინც, ყოველგვარი წარმატებისა და ბედნიერების, იდეალის ბურჯი, საძირკველი, ძირითადი მიზანი „კაცის გაადამიანურებაა“, რადგანაც „ადამიანურობა თუ აღარ იქნება, იქ აღარც ურთიერთობა, აღარც ძმობა და სიყვარულია, აღარც გულმგკივნეულობა, ერთი სიტყვით არაფერი იმისთანაა, რითაც ადამიანი პირუტყვისაგან ასეთის თავმოწონებით ირჩევა. მაღლი და ადამიანობა... ხელთუქმნელი ბურჯია, რომელზედაც ყოველი ერი თავისას მეცნიერებისა და მერმისის ციხესიმაგრეს აშენებს ხოლმე. გამოაცალეთ ეს ბურჯი და შენობას დარღვევისაგან არა დაიხსნის რა“. ესაა პარმონიულად განვითარებული მომავლის აღზრდის განმანათლებლური პედაგოგიკური კრედი, რომელსაც ქართველი განმანათლებლები ოჯახის, სკოლის, ეკლესიის, ჩვენი ერისა და ხალხის ძირეულ იდეალად სახავენ.

XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართველ განმანათლებელთა პედაგოგიკური მოძღვრება ადამიანის აღზრდისა და პარმონიული განვითარების შესახებ განსაკუთრებული და დიდალმნიშვნელოვანი მოვლენაა კლასიკური პედაგოგიკის ისტორიაში. იგი უპასუხებს მოგადსაკაცობრიო იდეებს და სრულ პარმონიაშია ეროვნულ ინტერესებთან.

ამბობენ: ისტორიის ცოდნის უმთავრესი მიზანი ისაა, რომ ვისწავლოთ წარსულ შეცდომებზე. სააღმზრდელო საქმიანობის უმთავრესი შეცდომა კი ისაა, რომ ამა თუ იმ ეპოქაში ამა თუ იმ მიზეზის გამო აღზრდის რომელიმე ან რამდენიმე სახისადმი მახვილდება განსაკუთრებული ყურადღება, რაც აუცილებლად წარმოქმნის ცალმხრივობას. ამოცანა კი ისაა, რომ აღზრდის ყველა სახეს დაეთმოს კუთვნილი ყურადღე-



ბა, არ დაირღვეს აღმზრდის მთლიანობა და „აღამიანი იწურეთ“
ყოველმხრივ.

XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართველ განმანათლებელთა მოღვაწეობის ისტორიულ პერიოდს ერთი საუკუნე გვაშორებს. ამ ხნის მანძილზე განათლების სისტემამ მნიშვნელოვანი და პრინციპული ცვლილებები განიცადა. საზოგადოების სოციალურმა კატაკლიზმებმა სკოლას, როგორც განათლების ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს რგოლს, საშუალება არ მისცა თანამიმდევრულად და მიმანმიმართულად განვითარებულიყო. ამ უთანაბრობამ, პოლარული ხასიათის ცვლილებებმა პრინციპულად გამოირიცხა წინა თაობების მიერ დაგროვილი გამოცდილების შემოქმედებითად გამოყენებით მისი თვისობრივად უფრო მაღალ საფეხურზე ასვლის პერსპექტივა.

დღეს, ჩვენს საზოგადოებას განვითარების გარდამტეხი ეტაპი უდგას. ქართული ცნობიერება უბრუნდება და უღრმავდება ისტორიულ ფესვებს, ეროვნულ წიაღს, ხოლო ისტორიული წარსულისადმი მიბრუნება აუცილებლად ყოფიერების ძირითადი საზრისის, თანამედროვე ცხოვრების წესის გამომუშავებისა და წარსულის დადებითი გამოცდილების გამოყენებისკენაა მიმართული.

აღამიანის ჰარმონიული აღმზრდისა და განვითარების პროცესი უსათუოდ უნდა ეფუძნებოდეს მემკვიდრეობითობის პრინციპს, რათა შევინარჩუნოთ სისტემური კავშირი წარსულს, დღევანდლობასა და მომავალს შორის. ამიტომ ჰარმონიულად განვითარებული მომავალი თაობის აღმზრდის სადღეისო და სამომავლო სისტემის ასაგებად აუცილებელია გავითვალისწინოთ XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართველ განმანათლებელთა მიერ შემუშავებული შეხედულებები აღმზრდის ჰარმონიულობის იდეისა და მისი რეალიზების კონკრეტული პირობებისა თუ გზა-საშუალებების შესახებ. რადგანაც ჰარმონიულად განვითარებული აღამიანის აღმზრდის განმანათლებლურ კონცეფციაში ყველაზე სრულად და მკაფიოდაა მოცემული დასახული მიზნის მიღწევის გზები და საშუალებები; საფუძვლიანადაა განხილული სწავლებისა და აღმზრდის მოგადპრინციპული საფუძვლები, დიდაქტიკური და მეთოდური პრობლემები; გამოკვეთილია მასწავლებლის, სკოლის, ეკლესიის, ოჯახისა და საზოგადოების როლი ჰემშარიტი მამულიშვილის აღსაზრდელად; წარმოდგენილია ჰარმონიულად განვითარებული პიროვნების აღმზრდის სრულყოფილი სისტემა, რომლის შეპირისპირება აუცილებელია დღევანდელი სახალხო განათლების განვითარების გენდენციებთან. ეს ნათლად დაგვანახებს და დაგვისაბუთებს ჩვენი ცხოვრების როგორც დადებით, ისე უარყოფით მხარეებს, სწორ მიმართულებას დაგვისახავს თანამედროვე სასკოლო სისტემის გარდაქმნისა და სრულყოფისათვის; მოგვცემს საშუალებას აღამიანთა ჰარმონიული აღმზრდის იდეალამდე მეტ-ნაკლებად მიახლოებისათვის. იდეალი კი კვლავაც იდეალად დარჩება ჩვენთვისაც და მომავალი თაობებისთვისაც.



კლასიკურ ფილოსოფიასთან გაწყვეტილი კავშირის აღდგენისათვის ჭეშმარიტ ფილოსოფიურ-მეთოდოლოგიურ პოსტულატებზე დაფუძნების გარეშე პედაგოგიკა ვერ შეასრულებს სოციალურ-კულტურულ და ეროვნულ ფუნქციას, ვერ აღზრდის ადამიანს მოგაღსაკაცობრიო ღირებულებებისადმი ერთგულების, ჰუმანიზმის სულისკვეთებით, ვერ განაპირობებს მთლიანი, ჰარმონიულად ჩამოყალიბებული, თავისუფალი პიროვნების თავისუფალ განვითარებას.

ფილოსოფია პედაგოგიკის მეთოდოლოგიური საფუძველია. ამიტომ აუცილებელია საბჭოური იდეოლოგიის მიერ მეცნიერულ ორიენტაცია-დაკარგულმა პედაგოგიკამ აღადგონოს კავშირი კლასიკურ ფილოსოფიასთან და დაეფუძნოს ადამიანის არსის დამდგენ ფილოსოფიურ დისციპლინას – ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას.

ადამიანის იდეალი მთელ კაცობრიობას ერთი აქვს! „კეთილსა“ და „ბოროტსა“ ერთნაირად განმარტავენ ყველგან. მოგაღადაამიანური დაღებითი თვისებები საერთოა! ამიტომ ყველა პედაგოგიკის მიზანზე საერთოა. თუ ჭეშმარიტება ერთია (ამაზე, ვფიქრობთ დღეს აღარავინ დავობს), უაზრობაა იმის მტკიცება, რომ ჩვენი ჭეშმარიტება სხვაა და ამერიკული, ან ფრანგული – კიდეც სხვა. ასე რომ არ იყოს, მაშინ ჩვენთვის უცხო და მიუღებელი იქნებოდა კომენსკის, ლოკის, რუსოს, პესტოლიცის, ჰერბარტის, დისტერვერტის, ოუენის პედაგოგიური შეხედულებანი. ისინი ხომ სხვადასხვა ეპოქაში და სხვადასხვა ქვეყნებში ცხოვრობდნენ და სხვადასხვა კლასის წარმომადგენლები იყვნენ, სხვათაშორის, აღნიშნული ფაქტი იმაზეც მიანიშნებს, რომ პედაგოგიკის, როგორც თეორიის, მიზანია არა რეალური, არამედ იდეალური, არა არსებული, არამედ ჯერარსული, არა ის, რაც არის, არამედ ის, რაც უნდა იყოს. თუმცა ამ მიზნის განხორციელების გზა, რაღა თქმა უნდა, რეალურზე და არსებულზე გადის.

რაკი „ყოველ“ პედაგოგიკას ერთი საკვლევი საგანი, საერთო მიზნები და ამოცანები აქვს, ეს თითქმის გამორიცხავს „ეროვნულ პედაგოგიკაზე“ ლაპარაკის შესაძლებლობას. აქ ლოგიკა ასეთია: როგორც არ არსებობს „ქართული ფიზიკა“, „ქართული ქიმია“, ან „ქართული ბიოლოგია“ (ლაპარაკია მეცნიერებაზე და არა მეცნიერულ სკოლაზე), ისე არ უნდა არსებობდეს „ქართული პედაგოგიკაც“. მაგრამ თუ ჩვენ მაინც ვსაუბრობთ ქართულ პედაგოგიკაზე, ამით ჩვენ, ჯერ ერთი, იმ წვლილს ვუსვამთ ხაზს, რაც ქართველმა მეცნიერებმა შეიტანეს პედაგოგიკის ისტორიაში (ამ აზრით ემსჯელობთ „ქართულ ფილოსოფიაზე“, „ქართულ ენათმეცნიერებაზე“ და ა.შ.) და მეორე, ყოველი „ეროვნული“ პედაგოგიკა (მათ შორის, ცხადია, ქართულიც) ცდილობს ეროვნული ცნობიერების გაღვივებას, ეროვნული სიამაყის გრძნობის აღზრდას, ეროვნული გრადიციებისა და ადათ-წესების წინ წამოწევას და ა.შ. ხოლო ყოველივე ეს იმას ემსახურება, რომ აღვზარდოთ არა მოგაღადაამიანური დაღებითი თვისებების მაგარებული კოსმოპოლიტი, არამედ



მოგად აღამიანური დადებითი თვისებების მაგარებული ქართველი.

ფილოსოფიასთან პედაგოგიკის დაახლოების მიზნით ჩვენ მრავალრიცხოვანი ფილოსოფიური პრობლემიდან მხოლოდ რამდენიმე ისეთი პრობლემა გამოვყავით, რომელიც სისხლხორცეულია პედაგოგიკისათვის. ესენია: აღამიანის არსის, მისი რაობის, მისი ცხოვრების საზრისის, მისი თავისუფლებისა და პასუხიმგებლობის პრობლემები და გადმოვეცით ამ პრობლემებთან დაკავშირებული ცალკეული თვალსაზრისები. რაგომ არის ეს პრობლემები „სისხლხორცეული“ პედაგოგიკისათვის? იმიტომ, რომ პედაგოგიკა, როგორც აღამიანის აღზრდის თეორია, სწორად ვერ წარმართავს თავის ძირითად საქმიანობას (აღამიანის აღზრდას), თუ სათანადოდ არ ექნება გაცნობიერებული გემოჩამოთვლილი პრობლემები. როგორც „წინათქმაში“ იყო აღნიშნული: აღამიანი რომ აღზარდო, ჯერ უნდა იცოდე — რა არის აღამიანი! აქ შეცდომაში არ უნდა შეგვიყვანოს იმან, რომ რაკი ჩვენ თვითონ ვართ აღამიანები, მისი ცოდნა უკვე თავისთავად ნაგულისხმევ ფაქტად არ მივიჩნიოთ. ეს გულუბრყვილო თვალსაზრისზე მდგომი ობიექტუალის პოზიციაა. ამ თვალსაზრისზე მდგომმა აღამიანმა „შესანიშნავად იცის“: რა არის აღამიანი, რა არის თავისუფლება, რა არის მშვენიერება, რა არის სიკეთე, რა არის ბედნიერება და ა.შ. მაგრამ განა ეს მართლა ასეა? მშვენიერების დასადგენად სპეციალური მეცნიერება არსებობს „ესთეტიკის“ სახით, მწეობისა და ბედნიერების დადგენას კი „ეთიკა“ ცდილობს და ა.შ. მეცნიერი ხელავს პრობლემასაც და მისი გადაჭრის სიძნელესაც იქ, სადაც გულუბრყვილო თვალსაზრისზე მდგომი აღამიანი ვერავითარ პრობლემას ვერ ხელავს. მაგრამ განა ეს გულუბრყვილო თვალსაზრისზე მდგომი აღამიანის უპირატესობაა?! ეს „უპირატესობა“ რომ შეენარჩუნებინა კაცობრიობას, ჩვენი ცოდნა დღემდე პირველყოფილი თემური წყობილების აღამიანის ცოდნის ღონეზე დარჩებოდა. ჩვენ თუ გვეამაყება წარმატებები მეცნიერების ნებისმიერ დარგში, ეს იმის შედეგია, რომ აღამიანი ამაღლდა მეცნიერების, ანუ პრობლემათა დანახვის ღონემდე. განა სიამაყით არაა საესე სოკრატეს სიტყვები: „მე ის ვიცი, რომ არაფერი არ ვიციო“. სიამაყისა იმის გამო, რომ იგი ამაღლდა პრობლემათა ხედვის ღონემდე. სიამაყისა იმის გამო, რომ სამყარო მისთვის უსასრულო პრობლემათა მწკრივად წარმოჩინდა. პრობლემებისა, რომელთა აბსოლუტურ უმრავლესობაზე მას ობიექტური, ჭეშმარიტი პასუხი არ ჰქონდა, ხოლო რამედაც პასუხი ჰქონდა, ის ამ უსასრულო კითხვების ფონზე წვეთი იყო მღვაში. თავისთავად ცხადია, სოკრატეს სიტყვები: „მე ის ვიცი, რომ არაფერი არ ვიციო“ იყო გამონათქვამი აღამიანისა, რომელიც გულუბრყვილო თვალსაზრისიდან მეცნიერების ღონემდე ამაღლდა.

რაც ითქვა აღამიანზე, იგივე უნდა ითქვას თავისუფლებაზეც. ეს ერთერთი იმ ცნებათაგანია მეცნიერებაში, რომელსაც შეიძლება თამამად უწოდო „ნაცნობი უცნობი“. კარგად გვეხმის, რომ ამ ლოგიკურ აბსურდს არავითარი გამართლება არა აქვს, მაგრამ ფსიქოლოგიურად ეს სწორედ ასეა: ერთი მხრივ, აღამიანისათვის არაფერია იმაზე ნაცნობი და ახლობელი, როგორიც თავისუფლებაა, ხოლო, მეორე მხრივ, არაფერია ისე ძნელი ცნების დეფინაციის თვალსაზრისით, როგორც იგივე

თავისუფლება. წინამდებარე წიგნში ჩვენ „თავისუფლების“ ცნების დეფინიციის არა მარტო ეს სიძნელე წარმოვაჩინეთ, არამედ როგორც ადამიანის, ისე თავისუფლების პრობლემა განვიხილეთ ადამიანის ალმურდის და თვითაღმრდის კონცექსტში და შევეცადეთ მაქსიმალურად დაგვეახლოვებინა იგი პედაგოგიკის პრობლემატიკისათვის.

ადამიანის თავისუფლებასთან დაკავშირებით ჩვენს მსჯელობაში ერთგვარი „ღისონანის“ შეაქვს მსჯელობას თავისუფლების სახეებისა და ღონეების შესახებ, მითუმეტეს, რომ ეს მსჯელობა წარმოებულია კომუნისტური და პოსტკომუნისტური საქართველოს მაგალითზე. ამ „ღისონანის“ ჩვენც ვგრძნობთ, მაგრამ, ჯერ ერთი, აქ გადმოცემულია ჩვენი საკუთარი კონცეფცია თავისუფლების ღონეების შესახებ და მეორეც, გვინდოდა, სადაც ამის შესაძლებლობა იყო, თეორიულ-ფილოსოფიური მსჯელობები ადამიანისა და მისი თავისუფლების შესახებ ემპირიული მასალით გაგვეჯერებინა და ამით როგორც დაგვეახლოვებინა ჩვენს ყოველდღიურ ყოფასთან. ამავე მიზნით მივმართეთ მშობლიურ ლიტერატურას, როგორც საილუსტრაციო მასალას, ვრცლად განვიხილეთ რა ადამიანის ფილოსოფიური კონცეფცია ქართულ მხატვრულ ლიტერატურაში და საზოგადოებრ აზროვნებაში. ასეთ ემპირიულ მასალაზე „მუშაობას“ ის მიმანიც კქონდა, რომ გაგვეანალიზებინა მშობლიური ლიტერატურის ფილოსოფიური ასპექტები, რომლებიც უშუალოდ უკავშირდებიან პედაგოგიკის პრობლემატიკას.

ჩვენი მსჯელობა ადამიანზე, მის თავისუფლებასა და პასუხისმგებლობაზე, მისი ცხოვრების საზრისზე, ამქვეყნიურ დანიშნულებაზე, ღირებულებით ორიენტაციებზე და ა.შ. წარმართულია ისე, რომ ადამიანის აღმრდა განვიხილოთ არა გრადიციული პედაგოგიური კუთხით, რაც პედაგოგიკის სპეციალისტების მიერ წარმატებითაა გარკვეული, არამედ ფილოსოფიურ ასპექტში. ამიტომ ვადარებთ ერთმანეთს მცენარის გაზრდას, ცხოველის წვრთნას და ადამიანის აღმრდას. ამიტომ ვმსჯელობთ აღმრდის კომპონენტთა ფილოსოფიურ საფუძვლებზე, გამოყოფთ, რა ფილოსოფიური პრობლემების ანალიზი და ცოდნა უნდა უძღოდეს წინ გონებრივ, მნეობრივ, ესთეტიკურ, რელიგიურ... აღმრდას, საერთოდ, ჰარმონიულად განვითარებული ადამიანის ჩამოყალიბებას.

რასაკვირველია, აღმრდის სახეებზე მსჯელობისას შეიძლებოდა გაცილებით მეტი პრობლემა გაგვეხილა, მაგრამ ამჯერად წამოჭრილ საკითხთა გაანალიზებით დავკმაყოფილდით.

ნაშრომის მიზანი გამართლებული იქნება, თუ იგი ხელს შეუწყობს თანამედროვე ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაზე, ანუ ადამიანის ფილოსოფიაზე დაფუძნებული ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური პედაგოგიკის შექმნას, რომელიც უპირველესად ფილოსოფიისა და პედაგოგიკის დაახლოებით, სხვადასხვა მეცნიერებათა მონაცემების გათვალისწინებით და ურთიერთთანამშრომლობით მიიღწევა.



RÉSUMÉ

Today when Pedagogics has freed itself from false philosophical and methodical postulations, it is necessary to bring it back to the veritable methodological principles to reestablish its ruptured links with classical philosophical heritage and with contemporary progressive trends germinated on this basis. It is necessary for the theory of education to be based on the data given by contemporary philosophical anthropology about the nature of a human being, his comprehension of life, his duty, role, freedom and responsibility, etc. Only by taking into consideration contemporary Philosophy (Axiology, Sociology, Ethics, Aesthetics), Psychology, Physiology and data of other sciences, pedagogical science will be able to come out of the impasse in which it proved to be in the course of the soviet period. Only Pedagogics, established on this basis and oriented on a person, will fulfil the social function that it is responsible regarding practical work.

The goal of the monograph is to study and analyze those philosophical conceptions upon which pedagogical science is based. In regard to it the monograph is the first attempt in Georgian scientific literature and is envisaged for the specialists working in the field of the humanities, for the teachers of higher and comprehensive schools, students, readers who are interested in this problem.

The goal of the work will be warranted if it contributes to found philosophical-anthropological pedagogics based on contemporary philosophical anthropology, i.e. human philosophy which in the first place will be achieved by bringing together Philosophy and Pedagogics envisaging data of various sciences and co-operation.



წინათქმა	5
----------------	---

პარი პირველი

ფილოსოფია და პედაგოგიკა	9
თავი 1. ფილოსოფია და სპეციალური მეცნიერებები	9
თავი 2. ფილოსოფია და პედაგოგიკა	29
თავი 3. სწავლობენ თუ არა ე.წ. „აღამიანის შემსწავლელი სპეციალური მეცნიერებები“ აღამიანს?	31
თავი 4. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია როგორც აღამიანის რაობის შემსწავლელი ფილოსოფიური მეცნიერება და პედაგოგიკა	42

პარი მეორე

აღამიანი და მისი თავისუფლება როგორც ფილოსოფიური პრობლემა	54
თავი 1. რა არის აღამიანი?	54
თავი 2. აღამიანის თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის პრობლემა	89
§ 1. თავისუფლების უარყოფელი თეორიები (აუცილებლობის მეტაფიზიკური დაპირისპირება თავისუფლებასთან)	89
§ 2. თავისუფლების დამცველი თეორიები (თავისუფლების მეტაფიზიკური დაპირისპირება აუცილებლობასთან) თავისუფლების პრობლემა ქრისტიანულ ფილოსოფიაში	103
§ 3. თავისუფლების პრობლემა ახალ ფილოსოფიაში.	
§ 4. თავისუფლების პრობლემა თანამედროვე ეგზისტენციალიზმში (სარკრი)	106
§ 5. თავისუფლებასა და აუცილებლობას შორის არსებული შინაგანი კავშირის დანახვის ცდები ფილოსოფიაში	118
§ 6. თავისუფლების პრობლემის გადაუჭრელობის მიზეზები	127
§ 7. თავისუფლების სახეები და დონეები	134
თავი 3. აღამიანის კონცეფცია ქართულ საზოგადოებრივ ამროვნებაში	143



პარი მესამე

აღზრდა როგორც ფილოსოფიური პრობლემა	233
თავი 1. ადამიანი და მისი აღზრდა	233
თავი 2. გონებრივი აღზრდის ფილოსოფიური საფუძვლები	233
§ 1. რა არის შეშენება? ადამიანი, როგორც შემშენებელი არსება. შეშენების ორი საფეხური	243
§ 2. რა არის ჭეშმარიტება? რეალური და აბსოლუტური ჭეშმარიტება	254
თავი 3. მნებრივი აღზრდის ფილოსოფიური საფუძვლები	258
§ 1. რა არის მნებობა? მნებრივი ქცევის მოტივები	258
§ 2. ქრისტიანული მორალის მოკლე დახასიათება	265
§ 3. მნებრივი ღირებულებები	272
თავი 4. ესთეტიკური აღზრდის ფილოსოფიური საფუძვლები	278
§ 1. სინამდვილესთან ადამიანის დამოკიდებულების სახეები, ადამიანის მიერ სინამდვილის ესთეტიკური ათვისება	278
§ 2. რა არის „შეშენიერება“	284
§ 3. ხელოვნება როგორც მხატვრული შემოქმედება, ანუ როგორც ახლის ქმნა	294
§ 4. მხატვრული განზოგადება	296
§ 5. რა არის მხატვრული სახე?	299
§ 6. შემოქმედებითი პროცესი და მისი სამი საფეხური	305
§ 7. ხელოვნების შეშენებით-განმანათლებლური და აღმზრდელობითი ფუნქცია	311
თავი 5. რელიგიური აღზრდის ფილოსოფიური საფუძვლები	319
§ 1. ცოდნა და რწმენა	319
§ 2. მეცნიერული და რელიგიური მსოფლმხედველობების ურთიერთობისათვის	326
§ 3. საიდან იღებს სათავეს რელიგიური გაუცხოება	332
§ 4. ღმერთის არსებობის ფილოსოფიური დასაბუთება	336
თავი 6. პარმონიული აღზრდის ფილოსოფიური პრობლემები	353
ბოლოთქმა	438



Foreword	
Section I	
Philosophy and pedagogics	9
Chapter 1. philosophy and Special Sciences	9
Chapter 2. Philosophy and pedagogics	25
Chapter 3. Are so called "Special Sciences for studying a Human Being studying a human being or not? . .	31
Chapter 4. Philosophical Anthropology as Philosophical Science and Pedagogics for studying the nature of a Human Being	42
Section II	
A man and his freedom as a Philosophical Problem	54
Chapter 1. What is a Human Being?	54
Chapter 2. The problem of freedom and responsibility of a Human Being	89
§1. Freedom denying theories (metaphysical contradiction of necessity with freedom)	89
§2. Freedom protective theories (metaphysical contradiction of freedom with necessity) The problem of freedom in Christian Philosophy	98
§3. The problem of freedom in Modern Philosophy . . .	103
§4. The problem of freedom in Contemporary Existentialism (Sartre)	106
§5. The attempts to see internal link in Philosophy between freedom and necessity	118
§6. Causes of indecision of the problem of freedom . . .	127
§7. Kinds and levels of freedom	134
Chapter 3. Conception of a Human Being in Georgian social consciousness	143



Section III

Education as Philosophical Problem	233
Chapter 1. A Human Being and his education	233
Chapter 2. Philosophical principles of intellectual education	243
§1. What is perception? A Human Being as a perceptive creature, two stages of perception	243
§2. What is truth? Relative and absolute truth	254
Chapter 3. Philosophical principles of moral education	258
§1. What is morality? Motives of moral behaviour	258
§2. Short characteristics of Christian moral	265
§3. Moral values	272
Chapter 4. Philosophical principles of aesthetic education	278
§1. Kinds of a Human Being's attitude towards reality, aesthetic perception of the reality by a Human Being	278
§2. What is "beauty"?	284
§3. Art as an artistic work or as the creation of something new	294
§4. Artistic generalization	294
§5. What is an artistic feature	299
§6. Creative process and its stages	305
§7. Perceptive-educational and upbringing function of Art	311
Chapter 5. Philosophical principles of religious education	319
§1. Knowledge and faith	319
§2. For the relationship of scientific and religious world outlook	326
§3. Where does religious alienability take its origin from?	332
§4. Philosophical approval of existence of God	336
Chapter 6. Philosophical problems of harmonious education	353
Conclusion	438



საქართველოს ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, აკადემიის თანაპრეზიდენტი, შოთა რუსთაველის სახელობის კინოსა და თეატრის სახელმწიფო ინსტიტუტის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა კათედრის გამგე, ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი **რეზაზ ბაღანჩიშვილი** მრავალი სამეცნიერო ნაშრომის ავტორია, რომლებშიც განხილულია საკუთრივ ფილოსოფიისა და მისი დარგების – ეთიკისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემები. დამუშავებულია ფსიქოლოგიისა და პედაგოგიკის ფილოსოფიური პრინციპები, გაანალიზებულია ზელოვნების ფილოსოფიური საკითხები. იგი თანამშრომლობს საგანმანათლებლო დაწესებულებებთან. არის სხვადასხვა სამეცნიერო და სამხატვრო საბჭოს წევრი. არჩეულია საქართველოს პოლიტოლოგთა აკადემიის ნამდვილ წევრად.

საქართველოს ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, აკადემიის თანაპრეზიდენტი, იაკობ გოგებაშვილის სახელობის პედაგოგიკის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის განყოფილების გამგე, თბილისის ეროვნული უნივერსიტეტის პრორექტორი, პედაგოგიკის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი **ვიქტორ ასათიანი** სამოცზე მეტი სამეცნიერო ნაშრომის, მათ შორის შვიდი მონოგრაფიის ავტორია. მისი მეცნიერული კვლევის სფერო პედაგოგიკის თეორია და ისტორიაა. მუშაობს პედაგოგიკის ფილოსოფიური საფუძვლებისა და მეთოდოლოგიის პრობლემებზე. არის მრავალი სამეცნიერო-პედაგოგიური და საინფორმაციო-რეფერატული კრებულის, სასწავლო მასალისა და სახელმძღვანელოს შემდგენელი, რედაქტორი და თანაავტორი.

REVAZ BALANCHIVADZE

Academician of the Georgian Academy of Humanities,
Doctor of Philosophical Sciences, Professor

VIKTOR ASATIANI

Academician of the Georgian Academy of Humanities,
Doctor of Pedagogical Sciences, Professor

PHILOSOPHICAL PRINCIPLES OF PEDAGOGICS

რედაქტორი საქართველოს ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა
აკადემიის აკადემიკოსი გურამ ხანლაშვილი

მხატვრული რედაქტორი

ლაშა ასათიანი

ტექნიკური რედაქტორი

მარიამ პაპაშვილი

კორექტორი

თამარ ლოლონაძე

გადაეცა წარმოებას 25.10.96. ხელმოწერილია დასაბეჭდად 25.06.97.

ნაბეჭდი თაბახი 30,5. გირაჟი 1300 ც.

გვ-368, ზემოდან მეორე სტრიქონი - უნდა იყოს:

ეგოიზმს, თავის-თავის მოყვარეობას¹.

გვ-388, ზემოდან მეორე სტრიქონი, მეორე სიტყვა -

უნდა იყოს: „წმინდა“

F102.697
3
36103697
303.7000000